دراسات فلسفية

مجلّة فصلية محكّمة تصدر عن قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة ـ بغداد
العدد (٣٨) لسنة ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٦م

رئيس التحرير
أ.د.حسن العبيدي

سكرتير التحرير
أ.م.د.أياد كريم الصلاحي

الهيئة الإستشارية

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

الهيئة العلمية

أ.د. حسن مجيد العبيدي
أ.د. عامر عبد زيد
أ.د. جميل حليل نعمة المعلم
أ.د. صلاح فليفل الجابري
أ.م.د. فيصل غازي مجهول
أ.م. د. محمد حسين النجم
أ.م. د. رائد جبار كاظم
أ.م.د. سالي محسن لطيف
أ.م.د. اياد كريم الصلاحي
أ.م.د. علي عبود المحمداوي

المراجعة اللغوية والطباعية
د. عوني صبري غايب

الإخراج الفني وتصميم الغلاف
نمير صابر خليف

التنفيذ الالكتروني
كمال خالد شلش

أهداف وضوابط النشر

أهداف بيت الحكمة

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

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

ضوابط النشر

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

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

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

ج- أنْ تُجمع كل المصادر والهوامش مرقمة بالتسلسل في نهاية البحث وبمسافات مزدوجة بين الاسطر .

- يحصل صاحب البحث المنشور في المجلة على نسخة مجانية من العدد الذي ينشر فيه البحث .
- تعتذر المجلة عن اعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .
- يحتفظ القسم بحقه في نشر البحث طباعياً والكترونياً على وفق خطة تحرير المجلة .

المحتويات

البحوث والدراسات

كلمة العدد

رئيس التحرير ٧

محور الفلسفية الإسلامية

قراءة نقدية لآراء ابن رشد الفلسفية نظرية النفس أنموذجا

ا.م.د. اياد كريم الصلاحي ١١

القصيدة العينية في النفس لابن سينا

م. م. شيماء غازي أسعد ٢٥

محور الفلسفة الحديثة والمعاصرة

فلاسفة عصر النهضة والتربية الرياضية

أ.م.د. إسماعيل خليل إبراهيم ٣٧

مفهوم الكوجيتو الديكارتي

أ . م.د . محمد عبد الله الخالدي ٥٥

المعرفة الحدسية بين باسكال وبرغسون دراسة تحليلية مقاربة

د. فلاح عبد الزهرة لا زم ٦٥

(الجوهر عند سبينوزا)

كرستينا قيس هادي حيدو ٧٩

ملف العدد

اشكالات في فلسفة سارتر في الوجود والماهية

أ . د . حسون السراي ٩٣

موقف نيتشه من الدين

د . ليث اثير يوسف ١٠٩

دراسات أخرى

التأويل وسلطة النص في الفكر العربي والإسلامي المعاصر

أ م . د . ولاء مهدي الجبوري..... ١٢١

الخطاب الجمالي في التشكيل المعاصرالنحت الرقمي انموذجا

د . احمد جمعة زبون ١٤٥

مستقبل الفلسفة والأخــلاق

د. فائزة الشمري ١٧١

الاصولية الغربية والاسلاموية المتطرفة... رؤية فلسفية فرنسية

د. وليد كاصد الزيدي..... ١٨٦

كلمة العدد

استمراراً مع النهج الذي اختطيناه في العدد السابق للمجلة، جاء هذا العدد ليرسم صورة متكاملة عن الموضوعات الفلسفية والإشكاليات المطروحة فيها التي اتسمت من خلال دراسة تاريخ الفلسفة بقديمة حتى معاصره من خلال ما قدمه باحثون متخصصون في هذا المجال، إذ شغل محور الفلسفة الإسلامية بحثين إهتما بدراسة موضع النفس كما تصورها الفلاسفة ابن رشد وابن سينا، من خلال بحث الدكتور أياد كريم الصلاحي عن قراءة نقدية لآراء ابن رشد في هذا الموضوع الإشكالي ذي الأهمية المميزة في التفلسف، كما وجاءت دراسة الباحثة شيماء غازي أسعد لتعطي قراءة فلسفية عن القصيدة العينية في النفس لابن سينا، تلك القصيدة التي ما برح الباحثون ينهمون ويهتمون بكشف أسرارها وإشكالياتها الانطولوجية والمعرفية والقيمية.

كما ونال محور الفلسفة الحديثة والمعاصرة اهتماماً مميزا في هذا العدد، وذلك بتعدد الأبحاث والدراسات في هذا الجانب من تاريخ الفلسفة، التي شملت موضوعات منها تخص التربية الرياضية في عصر النهضة من خلال بحث الدكتور إسماعيل خليل إبراهيم، ومنها ما يخص قراءة في الكوجيتو الديكارتي وموقف منه ببحث الدكتور محمد عبد الله الخالدي، ومنها ما يوجه البحث نحو المعرفة الحدسية بدراسة مقارنة بين فيلسوفين كبيرين هما بليز باسكال وهنري بيرغسون، ببحث الدكتور فلاح عبد الزهرة لازم، ونال مبحث الجوهر ببعده الانطولوجي عند الفيلسوف سبينوزا اهتمام الباحثة كرستينا قيس هادي أحمد الذي أماط اللثام عن موقف هذا الفيلسوف من موضوعة الجوهر. ولأن للدين ونقده مكانة في مباحث الفلاسفة المعاصرين، إذ وجدنا الدكتور ليث أثير يوسف قد وجه عنايته نحو الكشف عن موقف الفيلسوف الألماني فرديريك نيتشه من الدين، أماط فيه اللثام عن حقيقة موقف هذا الفيلسوف من هذه الإشكالية التي ما فتأت تجتاح البحث الفسلفي بقوة وتميز. فضلاً عن ذلك احتل مبحث الوجود والماهية والذي يعدّ أحد أبرز موضوعات التفلسف عبر تاريخ الفلسفة حتى الساعة، من خلال بحث الدكتور حسون عليوي السراي، الذي سار بنا في هذا البحث بدراسة فلسفية معمقة كشفت الكثير من الإشكاليات عن الماهية والوجود وأيهما له الأصالة في الاعتبار من غيره.

ولأن المجلة مفتوحة على أبحاث وموضوعات أخرى تصب في مجال اهتمامها، جاء هذا العدد ليضم في ثناياه دراسات نحت نحو موضوعات مثل التأويل وسلطة النص للدكتورة ولاء مهدي، والخطاب الجمالي للدكتور أحمد جمعة زبون، ومستقبل الفلسفة والأخلاق للدكتورة فائزة تومان.

ولأجل التوثيق التاريخي لمسيرة مجلة دراسات فلسفية العتيدة التي صدر عددها الأول عن بيت الحكمة البغدادي في نهاية القرن المنصرم وما زالت تصدر حتى اليوم على الرغم من الظروف الصعبة التي يمرُّ بها بلدنا العراق، والتي رفدت المكتبة الفلسفية العربية بأعداد متميزة في موضوعاتها العلمية الرصينة لباحثين عراقيين وعرب من كافة أقطار العالم العربي، أقول: أن هذا العدد هو الأخير الذي سيكون تحريره برئاستي تاركا المجال لزميل آخر له باع طويل في البحث الفلسفي سيتولى المسؤولية بدلاً عني. متمنيا له الموفقية في عمله والنجاح .

رئيس التحرير

البحوث والدراسات

قراءة نقدية لآراء ابن رشد الفلسفية
نظرية النفس أنموذجا

أ..م.د. اياد كريم الصلاحي *

مقدمة

لمّا كانت لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته، كان من الطبيعي أن يكون لطابع الوحدة الذي تنطبع به فلسفة إبن رشد ولنزعته الخاصة نحو ((وحدة الوجود)) و ((وحدة العقل)) و ((وحدة النفس)) أثر واضح في كثير من مسائل فلسفته وأبرز ما يكون ذلك في مسألة المعاد التي كان رأيه فيها نتيجة لرأيه في وحدة العقل خاصة.

فقد قال ابن رشد بوحدة العقل وعمومه في هذا الوجود، وإن العقل نوعان:

١- نوع فاعل عام جوهر منفصل عن الإنسان، وهو غير قابل للفناء، ولا للامتزاج بالمادة وإنما هو الشمس التي تستمد منها كل العقول.

٢- نوع منفعل هو عقل الإنسان مستمد من العقل العام الفاعل. لذلك كان ميالاً دائماً للاتصال به والانضمام إليه، ولهذا كانت نفس الإنسان في نزوع دائم وشوق مستمر إلى الباري[١].

حدوث النفس ووحدتها:

إن مشكلة حدوث النفس من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي تعامل معها بحنكة شديدة وعالجها في إطار فلسفي قلما نجده عند غيره من المشائين، وقد يخيل للباحث في فلسفة إبن رشد المستقاة من كتبه، أنه لم يُعن بعلاج تلك المشكلة أو في الأقل لم يقصدها في كتاباته، ولم يتخذها هدفاً لبحث من

*جامعة واسط /كلية الاداب

أبحاثه. لكن على الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص من نصوص له في مناسبات مختلفة رأيه في هذهِ المسألة.

يرفض إبن رشد قول القائلين بالحدوث، فيقول: ((لا أعلم أحداً من الحكماء قال أن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلاّ ما حكاه (يقصد الغزالي) عن إبن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن الحامل لهذا طبيعة غير طبيعة الهيولى))[٢].

إذن فابن رشد يرفض القول بالحدوث الحقيقي محتجاً بالقول بأن جميع الفلاسفة (الحكماء) قالوا بالحدوث الإضافي. والحدوث الإضافي ((هو الذي مضى من وجوده شيء أقل مما مضى من وجود شيء آخر))[٣].

يقرُّ إبن رشد بمبدأ وحدة النفس، أي أن النفس واحدة وأن ليس هناك نفوس متعددة، ويبرهن على ذلك بالقول ((أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهي النفس، فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو إثنين بالعدد، واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا نضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذهِ الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد))[٤]. ولا يخفى علينا أثر أفلوطين الواضح في هذهِ المسألة، وجملة رأي أفلوطين هو أن النفس حتى إذا فرضناها جسماً فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدتها. وله في ذلك تشبيه معروف بالماء فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهراً، وتتخالف هذهِ الجواهر لأن كل منها يشكل حيزاً مختلفاً، ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة لأنها جميعاً ماء وتحمل جميعها صورة الماء، أو نوع الماء، هذهِ هي صورة النفس الإنسانية التي تظل واحدة مع تعدد الأفراد[٥].

ولكن هل القول بوحدة النفس يعني أنها قديمة؟ لا يوجد نصاً صريح لابن رشد يقول فيه بقدم النفس، ورغم ذلك يمكننا القول بأن النفس عنده قديمة وذلك بناءً على رفضه فكرة الأنفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً عميقاً فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولأن النفخ من الروح وروح الله قديم، كانت النفس لذلك قديمة. ولكننا نجده يصرح بالحدوث الإضافي الذي ينشأ عن اتصال النفس بالبدن، فما تفسير ذلك؟ يمكننا القول بأن النفس عند ابن رشد حادثة وقديمة إن جاز لنا أن نجمع

بيـن النقيضين في عبارة واحدة، فهي قديمة من حيث أنهـا واحدة لكل البشـر، وحادثـة حدوثاً إضافياً من حيث وجودها وتشـخصها في العالم الخارجـي أي من حيـث اتصالهـا بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال.

هنا يبرز سـؤال يفرض نفسـه: إذا كانت النفس الإنسـانية واحدة وغير منقسمة بانقسام الأشـخاص وأنـه ليس هنـاك نفـوس متعددة فكيـف نعلـل تعـدد أفـراد النـوع الإنسـاني واختـلاف بعضهم عن بعض؟ وما هو منشـأ ذلـك التعـددو تلـك الفرديـة؟

نجـد أن إبن رشـد يذهـب إلى القـول بأن الفردية ناشـئة عن البـدن ((فنفس زيد وعمرو هـي واحـدة من جهـة، كثيرة من جهـة، كأنك قلـت واحـدة من جهة الصـورة كثيرة من جهة الحامل لها))[٦]. ويؤكد ذلك في نص آخر حيث يقـول ((إن الكثـرة العدديـة إنما أتـت من قبل المادة))[٧]. والمقصود بالمادة هنا مادة الإنسـان والصفـات العارضـة التي هـي مباينة لصفات النفـس، كالطول والعرض، والامتداد، والتحيز فـي مـكان، إلى غير ذلك مـن الصفات التي لا يمكـن أن يتصف بها العقل أو النفس، إذ أنها لا توصـف بالعظم، ولا بالمقدار، ولا بالطول ولا بالعـرض ولا بغيـر ذلك مما هو غير مناسـب لطبيعتها ومتنافر مع جوهرها.

ولكن كيف تنقسـم النفـس وهي واحدة على كثرة من الأبدان المتعددة؟ يجيب ابن رشد على هذا السـؤال في معرض ردَّه على الغزالي بعد أن يعرض نصه كعادته في هذا الكتاب (تهافت التهافت) حيث يقول: ((إن انقسـام الواحد الذي ليـس به عظم في الحجم وكميـة مقدارية محال بضرورة العقل. فكيـف يصير الواحد إثنين بل ألفـاً ثم يعود ويصير واحداً، بـل هذا يعقل فيما لـه عظـم وكمية كمـاء البحر ينقسـم بالجداول والأنهـار ثم يعود على البحر فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم[٨].

يـردَّ ابن رشـد على الغزالـي رداً في غاية الوضـوح قائلاً: ((وأما قولـه (الغزالي) أنه لا يتصـور إلا كميـة فقـول كاذب بالجزء وذلك أن هـذا صادق فيما ينقسـم بالعـرض اعني ما ينقسـم من قبل كونه في منقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسـم مثلاً والمنقسـم بالعرض هو مثل انقسـام البياض الذي في الأجسـام بانقسام الأجسـام وكذلك الصور، والنفس هي منقسـمة بالعرض أي بانقسام محلها، والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفي مع الأبدان))[٩].

نخلص من هذا كله إن النفس عند ابن رشـد قديمـة وإن قـال بالحدوث الإضافي فـي القائم على العلاقـة الطارئة بين النفـس والبدن. وإن النفـس واحدة غير متعددة وإنما التعدد يأتي من قبل المادة. ومن أجل ذلك عنّف ابن سـينا لقوله بالحدوث وتعدد الأنفس.

الصلة بين النفس والبدن:

يرى ابن رشد أنه على الرغم من الاختلاف القائم بين طبيعتهما فإن النفس تتصل بالبدن وليس هذا الاتصال جوهرياً ولا عرضياً بل هو صلة من نوع آخر يدق فهمه على الإنسان. ويمكن تشبيه ذلك إلى حد ما بالصلة القائمة بين الله تعالى وبين العالم. فإن الله يدبر العالم ويحركه مع كونه سبحانه غير مادي. وكما أن العالم لا يدخل في ما هية الله كذلك حال البدن مع النفس.

وقد وافق ابن رشد ما ذهب إليه الغزالي من ان الإنسان يشعر بنفسه ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه إذ قال: ((إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها. ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم، لأنها إن كانت في جسم: كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها. وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها. فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري حق. وقد اختلف القدماء في هذا. لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيّناً بنفسه. وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به. وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلاّ بالجسم))[١٠].

معاد النفس:

مسألة المعاد من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد والتي دار حولها الكثير من النقاش والجدال من الباحثين الذين تناولوها حتى أثاروا حولها غباراً كثيفاً كاد يحجب الرؤية تماماً أو في الأقل يظهرها غامضة مضطربة متناقضة ومتضاربة، وقد يكون السبب في ذلك هو نصوص إبن رشد نفسها، فالباحث قد يجد نصوصاً تثبت بقاء النفس وخلودها. ويجد أخرى قد تؤول إلى القول بفسادها وفنائها. مما دفع بعض الباحثين إلى تعليق البت في تلك المشكلة وعدم الخروج منها برأي قاطع أو جازم، كما دفع آخرين إلى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب. حتى قال عنه إبن تيمية: ((كان إبن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للتوقف ومسوغاً للقولين وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل))[١١]. كما اعتقد الأستاذ فرح انطوان أنه كان لابن رشد جوابان على هذهِ المسألة الخطيرة التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي. ولكنا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. وذلك أن إبن رشد كان يكتب

هنالـك بوصفه رجلاً مؤمناً خاضعاً لتقاليد آبائه وأجـداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عـن مصدر العقل وعلـة العلل فقد كان يكتب بوصفه فيلسـوفاً يدخل بجرأة الأسد كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي[١٢]. وتذهب د. زينب الخضيـري إلى مثل ذلك الرأي فتقول: أنه كان في كتبه الفلسـفية يلتزم بالأدلة البرهانية، وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسـفية الأرسطية، أما في كتبه التوفيقية: تهافت التهافت- الكشـف عـن مناهج الأدلة- فصل المقال فكان يتحكم في تفكيـره فيهـا محاولته التوفيق بيـن آرائه وبين الدين. وبعبارة أخـرى يقول إنهَّ كان يحاول ألا يصطدم في كتبـه التوفيقية بالعقيدة في شـكلها البسـيط الذي يفهمـه العامة فيعتقـد أن الأديان كلها تقوم على الحسـاب والمسـؤولية اللذين لا يفهمـان إلاّ إذا قلنـا بخلود النفـس وبالبعث من دون أن يؤكـد مـع هـذا على أنه يؤمـن بخلود النفس الفردية[١٣].

وإذا كان ذلـك كذلك فما هو موقفه الحقيقي مـن مشـكلة المعاد؟ أو بعبـارة أخرى هل من المكن رفـع هذا التناقض والقـول برأي واحد يعبر عـن رأي إبن رشـد الحقيقي حـول هذهِ المشـكلة؟ هذا ما سـنحاول تقديمـه من خلال نقـاط محـددة تنتهـي بحقيقة رأيه فـي المعاد، وهـي كالآتي: ضرورة القـول بالمعاد، المعاد الروحانـي أم الجسـماني، العـودة بالنـوع لا بالعـدد،ثـم نعـرض لخلاصـة رأيـه:

أ- ضرورة القول بالمعاد:

عندمـا نتصفح كتـب إبن رشـد الحجاجية (تهافـت التهافـت- فصل المقال- الكشـف عن مناهـج الأدلة) فإننا لا يخامرنا شـك في أن ابن رشد كان يعتقد:

أولاً: بحيـاة أخرى وراء هذهِ الحياة، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد.

ثانيـاً: بالثـواب والعقـاب الأخرويين، أي أن النفوس الإنسـانية بعد المـوت إما أن تكون سـعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات. وإما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من آثام وسـيئات، يقول ابن رشـد: ((ولما كان الوحـي قـد أنذر في الشـرائع كلها بـأن النفس باقية، وقامت البراهيـن عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشـهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشـهوات الجسـمانية، وإن كانـت خبيثـة زادتها المفارقة خبثـاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسـبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأن ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن))[١٤]. ولقد بلغ اهتمام ابن رشد بوجوب الاعتقاد بالحياة الآخرة وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن زندق من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، فهو عنـده أصلاً من أصول الديـن يمنع مجرد التأويـل لمثل هذا ((فالمتـأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سـعادة أخروية، ها هنا ولا شـقاء.. وأنـه لا غايـة للإنسـان إلاّ وجود المحسـوس فقط))[١٥]. بل أباح لأرباب الشـرائع والديانات أن يقتلوا من ينكـره باعتباره أصلاً من أصول الشرائع وقاعدة من قواعد العقل.

وقـد يكون إصرار إبن رشـد علـى القول بالخلـود قائماً على دليـل العناية كما يقوم على التسـليم بوجود غائية في الكون، فوجود الغاية في الإنسـان أظهر منها في جميع الموجودات ((وإذا ظهر إن الإنسـان خُلـق من أجل أفعال مقصـودة به، ظهر أيضاً أن هذهِ الأفعال يجب أن تكـون خاصـة، لأنا نرى أن واحـداً واحداً من الموجـودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجـد فيه لا في غيره، أعني الخاص به))[١٦]. ولذلك وجب أن تكون غاية الإنسـان في أفعاله التي تخصه من دون سـائر الحيوان وهذهِ هي أفعـال النفـس الناطقـة.

ومـن هنا نـرى أن غايـة الإنسـان بما هو إنسان ليست مجرد التمتع باللذات في هذهِ الحياة الدنيـا وإنما كانت له ميزتـه الخاصة ومقوماته الذاتية التي تميزه عن سـائر الموجودات وذلك أن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلـى قدر تحقيقه لها يكـون كمال وجوده تمام ماهيته. ولما كان الإنسـان أشرف الموجودات التي دون فلك القمر، كان أرقاها غاية، وأسماها مقصداً، لذلك كانت غايته في أفعاله التي تخصه دون سـائر الموجودات، ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات[١٧].

ومن أقوى ما يسـتدل به إبن رشد على بقاء النفس قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسـل الأخرى إلى اجل مسـمى)[١٨]. فقد شـبّه النوم بالموت وسوّى بينهما في أن كلاً منهما تبطل فيه أفعال النفس وتسـكن الجوارح.

ولمّا كان بطـلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضي إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجـودة متحققة، فقد وجب أن يكون هذا أيضاً شـأنها في الموت لاتحاد أجزاء التشـبيه فيهما. ويعتقـد ابن رشـد أن هذا الدليـل صالح للعوام والخواص على السـواء، وربمـا كان ذلك لأنه نص قرآني لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل وإنما يؤخـذ على ظاهره وهذا نصيـب الجمهور، ثم هو مع ذلك يسـتند في معناه الى مقدمات عقلية تجعله أيضاً من نصيب الخواص[١٩].

نسـتنتج من ذلك أن بطـلان البدن الذي هو آلـة النفـس لا يبطل وجـود النفس ذاتهـا، كما أن بطـلان فعل الصانع من قبـل بطلان آلته لا يؤدي إلى عدم وجود الصانع ذاته. ثم يستند بعد ذلك إلى عبارة أرسـطو ((أن الشـيخ لو كان له كعين الشـاب لأبصر كما يبصر الشـاب))[٢٠]. ثم يفسـرها تفسـيراً يؤيد به مذهبه ويدعم رأيه فيـرى أنه قد يلتبس علـى الناس أمر ذلك الهرم الذي يلحق الشـيخ في قوة الإبصار فيظنون أنه من عدم قوة الإبصار وفقدانها، وليس الأمر كما يظنون، وإنما من هرم الآلة وضعفها، ويسـتدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسـكر والأمـراض التي تبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليست في هذهِ الأحوال كاملة[٢١].

ومن ذلك كله يمكن القول أن ابن رشد يؤمن بالخلـود وحيـاة النفـس بعد الموت حيـاة أبدية سـرمدية ولا مجال للشـك في أنـه ينكر بخلود أو أنـه يقول بفنـاء النفس مع فنـاء البدن. وأن الشـرائع اتفقت على تعريف هـذهِ الحال للناس وسمّوها السعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير.

المعاد جسماني أم روحاني:

وإذا كانت الشرائع عند ابن رشد قد اتفقت في القول بالمعاد، فإنها اختلفت في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء. وهذهِ الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن ((أصحاب الشرائع أدركوا من هذهِ الأعمال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني. وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً))[٢٢]. بينما كان ((التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني.. والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل))[٢٣].

من هنا كان هناك ثلاث فرق اختلفت في فهم التمثيل الذي جاء في الإسلام ((فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ها هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع. وطائفه رأت أن الوجود متباين. وهذهِ انقسمت:

- فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذهِ المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

- وطائفة رأت انه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذهِ الجسمانية. لكون هذهِ بالية وتلك باقية[٢٤].

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يُعد لائقاً بالخواص. وسبب ذلك أنه يقوم على أمور ليس فيها خلاف عند الجميع، وأول هذهِ الأمور أن النفس باقية، والأمر الثاني أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها[٢٥]. ((وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذهِ الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه على التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتدى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر. وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذهِ الحال))[٢٦].

فالعودة إذن لأجسام غير هذهِ الأجسام الموجودة في الدنيا، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغييرها، إذ إنَّ التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية[٢٧].

العودة بالنوع لا بالعدد:

بالرغم من إقرار ابن رشد بالمعاد الجسماني إلا أنه يرى أن الأجسام التي تعود هي أمثال هذهِ الأجسام التي كانت في هذهِ الدار لا هي بعينها. فبالرغم من إيمان إبن رشد بالمعاد وخلود النفس إلاّ أنــه قدم لنا هذهِ العــودة بفكر جديد هو الفكر البرهانــي حيث جعــل عودة النفــس تتم بالنوع وليــس بالعدد وهناك فــرق؛ إذ إنَّ الأولى تعني أن النفــس جوهر أمــا الثانية فتعنــي أن النفس عــرض، وذلك لأن العودة هي عودة النفس إلى مثل ما كانت عليه، وكلمة مثل الشــيء ليســت عيــن الشــيء، فالمثل يعني التشــابه لكن العين تعنــي الذات، ولذلك فقد ذهب إبن رشــد إلى أن الأشياء العائدة هي أمثال الأشياء التي كانت في الدنيا وليســت هي بعينهــا، لأن المعدوم عندما يعود فإنه لا يعود بالشــخص وإنما يعود بالنوع أي أنــه ما عاد بالنوع لا واحــد بالعدد بل إثنان بالعدد، وخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار المذهب القائل بأن الأعراض لا تبقى زمانين[٢٨].

ويلاحــظ هنا أن ابن رشــد يحاول أن يربط آراءه هذهِ بتفسـيره للوجود وذهابه إلى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم لا يمكن أن يعود نفسه مرة أخرى إذ إنَّ هويته أصبحت فانية[٢٩].

خلاصة رأيه في مسألة المعاد:

هــذا هو ما يمهد به ابن رشــد للدخول على مذهبــه الذي يعتنقه وإلــى رأيه الحقيقي في هذهِ المســألة، هذا الرأي الــذي يقول عنه د. عاطف العراقي: أنه آثار أكبر ضجة في تاريخ الفلســفة العربية، وأنه يضــن بهذا الرأي على الجمهور والعامــة طبقــاً لقانونه فــي التأويــل والطبقات الثلاثة[٣٠]. إذ يقول عنه ((هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع))[٣١].

إذ يذهب إبن رشــد إلى القــول بنفس واحدة كلية تنقســم بالعرض وليس بالذات، فالمنقســم بالذات هو الجســم مثلاً والمنقســم بالعرض هو مثل انقســام البياض في الأجســام، إذ يقول ابن رشــد ((والنفس أشــبه شــيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند التقاء الأجســام، كذلك الأمر في النفس مع الأبــدان))[٣٢]. وقد أراد ابن رشــد بهــذهِ الفكرة رفض فكرة النفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنســان نفســاً فهي نفس واحدة لجميع أفــراد النوع الواحــد ولذلك لا يصح أن يقال أن نفس زيد غير نفس عمرو ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمــرو بخصائص أخرى يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلاً، وهذا القول من جانــب إبن رشــد جعله يؤمن بالخلــود الكلي لا الجزئي، وذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص أفــراد النوع أي لجميع الأبــدان وليس لكل بدن على حدة.

اعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية، جعله يرفض فكرة الحشــر الجســماني، لأنه في حالة العودة بالبدن يصبــح مذهبه مُقراً للعودة بالعدد لا بالنوع وهو ما يرفضه إبن رشد إذ صرّح في كثير مــن المواضع إن العودة لمثل هذهِ الأبدان ليس لعين هذهِ الأبدان التي عدمت[٣٣].

ولذلك نجده يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميــح والتصريح بنحو مــن المعاد الروحاني فحســب، ولو كان ابن رشــد قد أيَّد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني لكانت فكرته عن النفس

الكلية قد هُدمت تماماً. وما يدلل على ذهاب ابن رشد إلى القول بالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذهِ الأجسام التي عدمت.

أما ما يسوغ تصريحه بالجزاء الجسماني في بعض كتبه، فإن هذا التصريح مردّه تمثيل الجزاء جسمانياً بالنسبة للجمهور يكون أدفع للعمل وللفضيلة، إذ أن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً[٣٤]. أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من خلال القول بالمعاد الجسماني أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة والشريعة فلا يكون قد خرج عما ورد في الشرع أو تعارض[٣٥]. إذن فابن رشد يعتقد بمعاد على نحو إنساني كلي لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتاً، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا، فلا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها، فلا يوجد في رأيه شيء أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية[٣٦]. ويُعد هذا في الواقع خروجاً على تعاليم العقيدة الإسلامية وكل الشرائع السماوية في حين يُبرز هذا أيضاً. أن ابن رشد وهو العقلاني القح لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية والتي يؤكد فيها دائماً أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شيء فكيف إذا انعدمت هذهِ الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ أن ذلك يُعد في نظره هدماً لفكرة السبب والمسبب التي يؤمن بها ويُعدّها أساسً يقوم عليه نظام الكون كله[٣٧].

نتائج البحث

١-إنَّ الفلاسفة المسلمين بالأعم الأغلب قالوا بالمعاد الروحاني تأسيسًا على مقدماتهم الممهدة للوصول إلى ذلك الموقف وتلك القناعة، ومنها:

٢- إنَّ الإنسان عندهم أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى ((أنا)) منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم عنه أنه النفس. وأنّ البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان, بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً, على أنه غيره وخارج الذات عنه.

٣-إنَّ النفس الإنسانية واحدة ولكنها متعددة القوى, تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية, وهناك قوى أخرى تفعل أفعالها بلا آلة جسمانية وهي القوة العقلية التي تسمى بالقوة الناطقة والتي تختص بالنفس الإنسانية, وهي أفضل القوى النفسانية على الإطلاق.

٤-غالباً ما تمسك فلاسفة الإسلام بالصورة الظاهرية لتعريفات النفس سواء ما كان منها أفلاطونياً أم أرسطياً, إلاَّ أنَّ هناك شبه إجماع على تعريف أرسطو لها (النفس كمال أول

لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة)، إلا أنهم سلكوا بعد ذلك سلوكاً دالاً على استقلالهم في الرأي، فنجد الفارابي ينتهي إلى موقف مباين لأرسطو حين أكد أن النفس على الحقيقة هي كمال الجسم, وأمّا هي فكمالها العقل, والإنسان هو العقل. وأمّا أبن سينا فبرغم بدايته الأرسطية في التعريف –كما الفارابي أيضاً _ نجده مفترقاً عن أرسطو في كون النفس صورة البدن, متلاقيًا مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس, فالنفس الإنسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل. وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه النقطة ، والذي سيقوده حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا الذي لم يكن أمامه بُدٌّ إلا أن يعرض له لكي يوفق بين الدين والفلسفة، باعتباره كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم, ولغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية. والطريف هنا أنّ ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو, فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت في كتاب (النفس) لأرسطو,والتي تتلخص في أنّ الحواس تضعف أو تتعطل في إثر الإحساسات القوية. ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض, لأنَّ النفس إذا كانت جوهراً مستقلاً قائماً بذاته فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً لأن، القول بأن للصورة وجوداً مستقلاً عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم.

٥-إن النفس عند هؤلاء الفلاسفة جوهر روحاني ,غير جسم ولا جسماني ,لأن الجوهر الذي تحل فيه الصور العقلية والكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة التي يدرك بها الإنسان الموجود المطلق الواجب الوجود، المنزه عن الجسمية، والمدرك لشيء غير جسماني لا يجوز ان يكون جسماً لأنَّ الجسم لا يدرك إلاَّ جسماً.

٦- إنَّ ابن رشد وبناءً على مقدماته الخاصة فقد انتهى إلى أنّ المعاد على نحو إنساني كلي، لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فلا يوجد في رأيه شيء أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية.

قائمة المصادر والمراجع

– القرآن الكريم.

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم,ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٩م.

ابن رشد :

- كتاب تلخيص النفس، تحقيق د.احمد فؤاد الأهواني, ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،١٩٥٠م.

- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: موريس بويج، بيروت،١٩٦٧م.

– تهافت التهافت, تحقيق: موريس بويج, ط٣، دار المشرق، بيروت،١٩٩٢م.

– الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية الى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي, ط١٩٩٧،١م.

– تهافت التهافت, تحقيق د.محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

– الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق: د.محمد عابد الجابري, ط١, مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت,١٩٩٨م.

– فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري,ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،١٩٩٩م.

أبن سينا:

– انطوان,فرح:ابن رشد وفلسفته،ط٣، دار الفارابي، بيروت،٢٠٠٧م.

-

الاهواني, د.احمد فؤاد :

– الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م.

البيصار، د.محمد:

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣،دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

التكريتي, د.ناجي :

- النفس في فلسفة أخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٩٨٥م.

الحفني, د.عبد المنعم :

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة،٢٠٠٠م.

الخضيري، د.زينب :

- اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م.

ذكرى، نبيلة :

- ابـن رشـد والمؤثـرات اليونانيـة فـي فلسـفته الإلهية، ضمن ابن رشـد مفكراً عربياً ورائـداً للاتجـاه العقلـي، إشـراف وتصديـر: د. عاطـف العراقـي, المجلس الأعلـى للثقافة، القاهرة،١٩٩٣م.

العراقي ، د.محمد عاطف:

– النزعة العقلية في فلسـفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م

الهوامش:

(١) ينظـر: د. محمـد البيصـار، الوجـود والخلـود في فلسـفة ابن رشد، ط٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٣٩.

(٢) تهافـت التهافت، تحقيق الأب موريس بوريج، ط٣، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٠٧.

(٣) د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشـامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٤ (مادة حدوث).

(٤) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٨- ٢٩.

(٥) ينظـر: احمد فؤاد الأهواني، مقدمـة كتاب تلخيص النفس لابن رشـد، مكتبة النهضـة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٩.

(٦) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٩.

(٧) أيضاً، ص ٥٧٧.

(٨) أيضاً، ص ٢٨.

(٩) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٣٠.

(١٠) تهافـت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسيسـاً لأخلاقيـات الحوار، د. محمد عابـد الجابري، ط١، مركز دراسـات الوحدة العربيـة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٥٤٢.

(١١) منهاج السـنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣٥٦.

(١٢) ينظر: فرح أنطوان، ابن رشـد وفلسفته، ط٣، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٠١- ١٠٢.

(١٣) ينظـر: د. زينـب الخضيـري، أثر ابن رشـد في فلسفة العصور الوسـطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٣٩.

(١٤) الكشـف عن مناهج الأدلة فـي عقائد الملة، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٠١.

(١٥) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من

الاتصال، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١١٠.

(١٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠٠.

(١٧) ينظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص ١٧٠.

(١٨) سورة الزمر، آية ٤٢.

(١٩) ينظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص ١٧٢.

(٢٠) ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص ٥٥٦.

(٢١) أيضاً، ص ٥٥٦- ٥٥٧، وأيضاً: محمد بيصار، المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٢٢) الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠١- ٢٠٢.

(٢٣) أيضاً، ص ٢٠٣.

(٢٤) أيضاً.

(٢٥) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م، ص ٣٢٩.

(٢٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠٣- ٢٠٤.

(٢٧) ينظر: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٠.

(٢٨) ينظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ضمن: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٩١.

(٢٩) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٤.

(٣٠) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٦.

(٣١) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٩.

(٣٢) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٣٠.

(٣٣) أنظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٢.

(٣٤) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٢٨.

(٣٥) د. نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٤.

(٣٦) ينظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٣٦.

(٣٧) نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٤.

The Space and Time in Ibn Sina Philosophy

Dr.Ayad Kreem Al- Slahee

abstract

Often the Islamic philosophers attached in virtual image of the definitions self whether it was Avlatonaa or Arstto but there is almost definition of Arstto is (Self is first completed of natural body to a force of life) ,but they have taken way after that behavior way their independence of opinion , so we find al farabi take the position indifference of Aristto whil he Assist the truth of the virtual self is completed of body ,but she completed by mind and human is mind .

القصيدة العينية في النفس لابن سينا

م. م. شيماء غازي أسعد *

الملخص

يتناول البحث القصيده العينية للنفس لأب أصلها وخلودها ومصيرها و نلقي الضوء على ابن سينا والتي تعبر عن رأيه في المسائل الثلاث:من أين جاءت النفس، علاقه النفس بالبدن، مصير النفس ونتناول الموضوع من خلال مبحثين نستعرض فيه النفس عند ابن سينا أصلها وخلودها ومصيرها و نلقي الضوء على القصيده العينيه التي عبر ابن سينا من خلالها عن رأيه في مسأله النفس ومصيرها وعلاقتها بالجسد.

إنَّ ابيات القصيدة العينية لابن سينا توهم وتوحي بوجود النفس قبل البدن ٠ فهو في قصيدته العينية يحكي قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن بعد أن كانت في عالم المثل ويحاول أن يقدم من خلال هذه القصيدة تفسيرا منطقيا لرحلة النفس بين العالمين العالم المادي وعالم المثل.

* جامعة صلاح الدين/ كلية الآداب

المقدمة

النفس الإنسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكاناً بارزاً في فلسفته ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة (حي بن يقظان) وقصة (سلامان وأبسال) كما أنه يخص النفس البشرية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية كالشفاء والنجاة والإشارات٠ فضلاً عن ذلك فإنه شرح حنين النفس إلى مصدرها الأول في قصيدته العينية المشهورة.

كان ابن سينا عالماً وطبيباً وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وسياسياً كبيراً وعالماً نفسياً وقد أجاد في الطب والفلسفة إجادة جديرة بأن تحوز على الإعجاب والتقدير إلى يومنا هذا، ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الآخرة. وهنا نود أن نبحث في قصيدته العينية التي حيرت الكثير من الباحثين كونها تسير في نظمها على وفق فلسفة أفلاطون ، بينما كان هو متأثر بفلسفة أرسطو.

يتنــاول البحث القصيــده العينية للنفس لابن سينا والتي تعبر عن رأيه في المسائل الثلاث:من أيــن جاءت النفس، علاقه النفس بالبدن، مصير النفــس ونتناول الموضوع مــن خلال مبحثين: المبحــث الاول نســتعرض فيه النفــس عند ابن سينا جوهرها وطبيعتها،والمبحث الآخر نتناول فيــه القصيــده العينية التــي عبر ابن ســينا من خلالها عن رأيه في مســأله النفــس ومصيرها وخلودها وعلاقتها بالجسد.

المبحث الاول

النفس عند ابن سينا

إن البحث في مصير النفس هو بحث حيوي لا يســتطيع الإنســان أن يعرض عنه ويقيم في ظــلامٍ من الشــك لا يعــرف نفســه ولا يعرف مصيرهــا وغايتها٠ (والنفس الإنســانيةمن أهم الموضوعــات التي شــغلت ابن ســينا واحتلت مكاناً بارزاً في فلســفته ويفرد ابن ســينا للنفس القصص الرمزيــة مثل قصة (حي بن يقظان) وقصة (ســلامان وأبسال) كما أنه يخص النفس البشــرية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلســفية كالشفاء والنجاة والإشــارات) [١]٠ فضلاً عن ذلك فإنه شرح حنين النفس إلى مصدرها الأول في قصيدته العينية المشهورة [٢]٠

لقد كان ابن ســينا (إمام فلاســفة الإســلام في دراســة النفس ٠ فهو أول فيلســوف مســلم إهتــم بها اهتماما لا نجد لــه مثيلاً لدى أحد من الفلاســفة السابقين ، حتى أننا لا نكاد نجد كتاباً من كتبــه يخلو من ذكر النفــس والبرهنة على وجودهــا وخلودها وبيان طبيعتهــا وقواها) [٣]) ٠ وهــو يؤلف فيه شــاباً ، ثم يعــود إليه غير مــرة ، ويعرض له في كل كتبه الرئيســة التي وصلت إلينا ، ويقف عليه عدة رســائل مستقلة ٠ كمــا أنــه يبيــن في كتــاب (القانــون) قوى النفــس المختلفــة على طريقة الأطباء ويشــير إلى الصلة بينها وبين الجســم٠ ولــم يقنع بهذا بل كتب (رســالة في القوى النفســانية) أهداها للأميــر نوح بن منصور الســاماني ، و أخرى في(معرفةالنفــس الناطقــةوأحوالهــا) [٤]٠

ويرى ابن ســينا أن معرفة النفس تقودنا إلى معرفــة الله التي هي مصدر الســعادة في الدنيا وفــي الآخــرة ٠ ويذكر ابن ســينا أنــه قرأ عن الحكماء السابقين:

((مــن عجــز عن معرفــة نفســه فأخلق به أن يعجــز عــن معرفــة خالقــه ٠ وكيف يرى الموثــوق به في علم شــيء من الأشــياء بعدما جهل نفســه)) [٥]٠

كذلــك يدعــم ابن ســينا مصداق هــذا الكلام بقوله عزَّ و جلَّ في ذكره البعداء عن رحمته من الضالين ((نسوا الله فأنساهم أنفسهم)) [٦]، أليس تعليقه نســيان النفس بنسيانه (تنبيهاً على تقرينه تذكــره بتذكرهــا ومعرفته بمعرفتهــا) [٧] ٠وقد جرت عادة القدماء أن يبدأوا بتعريف العلم الذي يبحثونه ، ويعرف ابن سينا النفس بأنها :

((كمــال أول لجســم طبيعــي آلــي)) [٨]٠ وللنفــس ثلاث قوى : (النباتية ووظائفها التغذي والنمــو والتوليــد والحيوانيــة إدراك الجزئيات والتحــرك بالإرادة ، وتختص النفس الإنســانية بأنها تدرك الكليــات ، وتفعل بالإختيار الفكري والإستنباط بالرأي) [٩]٠

ويقول ابن ســينا عــن النفــوس الثــلاث : ((فحصلت لنا القوى النفســانية مترتبة بحســب اعتبار العمــوم و الخصوص على ثلاث مراتب

أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل إشتراك الحيوان والنبات فيها وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية وثالثتها تعرف بالقوة النطقية : فإذن الأقسام الأول للنفس بحسب اعتبار قواها ثلاثة)) [١٠].

وقد ميزَّ ابن سينا في كتابه (رسالة في أحوال النفس) بين النفس والعقل وهو تمييز قلما نصادفه في كتبه الأخرى فهو يقول : ((النفس فإنما نسميها نفساً من جهة وجودها فعالة في جسم من الأجسام فعلاً من الأفاعيل . فأما بحسب جوهره الذي يخصه ، والذي يفارق به ، فلا نسميه نفساً إلا بإشتراك الإسم والمجاز . والأشبه أن يكون إسمه الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس))[١١].

والأرجح في مذهب ابن سينا هو (أن العقل قوة من قوى النفس ، وان النفس عند مفارقتها البدن قد تسمى نفساً ، ولكن الأصح أن يقال عنها العقل)[١٢].

ويبدأ ابن سينا فيقول مع آرسطو إنَّ النفس صورة الجسم هبطت إليه من العقل الفعال عند حصول الاستعدادات لها فهي كمال أول لجسم طبيعي آلي كما يقول آرسطو . كذلك فإن النفس جوهر روحاني كما يقول أفلاطون فهي في آنٍ واحد جوهر وصورة . وقد يبدو في هذا شيء من التناقض ، وإن خففه اختلاف الجهة ، ذلك لأن النفس جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم . وكأنما شاء ابن سينا التوفيق بين افلاطون وآرسطو بالرغم مما في هذا التوفيق من عسر فقال مع الأول بجوهرية النفس ومع الثاني بصوريتها ، ولم يقنع بهذا ، بل حرص على أن يضيف إلى النفس مميزاً آخر هو روحيتها . فالنفس عنده في الحقيقة جوهر روحي وهنا تبدو نزعته الأفلاطونية واضحة كل الوضوح[١٣].

تأثر ابن سينا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً إذ (تعد فلسفة ابن سينا ربيبة الفكر اليوناني)[١٤] وقد خضعت لتأثير أفلاطون وآرسطو والأفلاطونية الحديثة . وقد كان مذهب ابن سينا (مذهب توفيقي جمع فلسفة آرسطو إلى فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة ووفق بينها وبين العقيدة الدينية)[١٥]إذ إنَّ من يطلع على فلسفة إبن سينا ويمعن النظر فيها يجد أن هنالك جوانب من فلسفته آرسطية إلى حدٍ بعيد وجوانب أخرى أفلاطونية وجوانب أفلاطونية حديثة.

إذ إن للروح الأفلاطونية أثراً عميقاً في بعض نواحي تفكير ابن سينا وإن فلسفته مفعمة بالروح الأفلاطونية [١٦]. ويمكن تلمس أثر ذلك من خلال كتاب الدكتور ناجي التكريتي (الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام)، كما أن (ابن سينا لم يعنى بالتفرقة بين أفلاطون وآرسطو وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح)[١٧].

وذلك ليس بالامر الغريب ، وذلك لأن الفكر الفلسفي اليوناني الذي وصل إلى الفلاسفة العرب كان مزيجاً من الأفلاطونيه الحديثة وعلى راسها أفلوطين زعيم الأفلاطونية الجديدة وإن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة جمعت آراء آرسطو إلى آراء أفلاطون ولكنها أفلاطونية بالذات أرسطية بالعرض[١٨].

فضلاً عن ذلك نجد (أن الكثير من الفلسفة اليونانية جاءتنا غير واضحة المعالم حيث لم يفرق بين فلسفة آرسطو وأفلاطون وتلاميذهما فنسب كتاب (أثولوجيا) خطأ إلى آرسطو كما

نسب إليه كتاب (بروقلوس) في اللاهوت ونسب كتاب (الربوبية)إلى آرسطو وإتضح فيما بعد أنه تاسوعية من تاسوعيات أفلوطين، وإمتزجت على هذه الصورة آراء آرسطو بآراء أفلوطين وإنضمت إليها آثار الفلسفة الفارسية والهندية وآثار العقائد الدينية ولعل ما نجده عند ابن سينا من العناصر الإشراقية متولد من هذه التأثيرات المختلفة التي جعلت ابن سينا يبني بناءً أفلاطونياً بحجارة مشائية)[١٩].

ولكن هذا البناء لا يخلو من كونه بناءً جميلاً يدل على جهود جبارة وثقة بسعة نطاق العقل ، كذلك فإن ابن سينا بالرغم من أنه إستند إلى مبادئ آرسطو إلا أن هذا لم يمنعه كما يقول هو نفسه من مفارقته للمشائيين ، ((الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم))[٢٠] في مقدمة كتابه (منطق المشرقيين).

نعم إن ابن سينا إستند الى مبادئ آرسطو وأفلاطون (ولكن الغاية التي إتبعها تختلف عن غايات الفلاسفة اليونان ومقاصدهم فقد ينبع نهران من جبل واحد ولكنهما قد يجريان في جهتين مختلفتين حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع ماءه إلى أصله . إذ إنَّ معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذاهب أكثر خطورة من معرفة الوسائل المؤدية إليها[٢١] .

ويذكر جميل صليبا في كتابه (من أفلاطون إلى ابن سينا) أن ابن سينا كان أقرب إلى أفلاطون من آرسطو ، إذ إنَّ ابن سينا كان يميل في أغلب المواضيع التي بحثها إلى أفلاطون منه إلى آرسطو فنجد فلسفته تختلف عن فلسفة آرسطو في كثير من المسائل : كفكرة الفيض وفكرة خلود النفس وغيرهما، وإن ابن سينا متفق مع آرسطو في الطرائق ومختلف عنه في الغايات والمقاصد[٢٢].

وهو لم يفعل ذلك إلا لرغبته في الجمع بين الدين والفلسفة . فالجمع بين الدين و الفلسفة كما يقول (صليبا) كان من أكبر العوامل التي جعلت ابن سينا يعرض عن آرسطو ويتبع أفلاطون لا سيما وإن بعض آراء أفلاطون كانت قريبة من الشرائع السماوية حيث نجد أفلاطون يقول في محاورة جورجياس : ((إن (رادامانت) يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل الأشرار إلى (التاتار) أي إلى اعماق الجحيم ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة))[٢٣]. فهناك إذن حياة ثانية وبقاء فردي مخالف للخلود الذي تكلم عنه آرسطو لأن الخلود عند آرسطو ليس فردياً بل هو كلي [٢٤].

ونحن نعتقد أن جميل صليبا قد أصاب كبد الحقيقة في تحليله للأسباب التي دفعت ابن سينا إلى الميل الى أفلاطون ولا سيما أن من يدقق في نظرية ابن سينا في خلود النفس يدرك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الأول (آرسطو) ومتفق مع أفلاطون . ولكن هذا لا يمنع أن ابن سينا قد اخذ عن آرسطو وتأثر به . إذ إنَّ ابن سينا في مسألة حدوث النفس يوافق آرسطو ويخالف أفلاطون ، لأن أفلاطون قد زعم أن (النفس قديمة)[٢٥].

وإن الصفة الرئيسة التي تمتاز بها فلسفة (سقراط) و (أفلاطون) هي إهتمامها بمعرفة مصير النفس ، وللمباحث النفسية في فلسفة (آرسطو) أثر عظيم ، حتى أن كتابه في النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين طرقوا هذه المباحث بعده٠ فابن سينا قد رجع إلى كتاب آرسطو ، وإقتبس من تساعيات أفلوطين ، وكتب أفلاطون ، أشياء كثيرة ، إلا أنه مزجها وصهرها وكون منها نظرية ذات طابع خاص تختلف صورتها عن طبيعة الأجزاء المقومة لها٠

فمثلاً نظرية النفس عند (ابن سينا) وهي نظرية ساحرة ، (جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة إلى أصول الدين ، فإقتبس من آرسطو حدوث النفس ، ومن أفلاطون خلودها، وضم إلى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهنود)[٢٦]٠ وهذا يدل على أن في فلسفة ابن سينا (عناصر كثيرة) ، لأن الشيخ الرئيس كان عالماً وطبيباً وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وسياسياً كبيراً وعالماً نفسياً وقد أجاد في الطب والفلسفة إجادة جديرة بأن تحوز على الإعجاب والتقدير إلى يومنا هذا ٠

ونحن نستنتج من كل ذلك أن الشيخ الرئيس قد تأثر وأخذ عن أفلاطون وآرسطو والأفلاطونية الحديثة في آنٍ معاً وإن مذهب ابن سينا هو مذهب إنتقائي إذ إنَّه كان ينتقي من كل فيلسوف ما يتوافق وأفكاره هو وما يناسب توجهه الفلسفي وما يتلاءم وإطار فلسفته التي كان يغلب عليها أنها فلسفة ذات طابع (توفيقي إنتقائي) هدف ابن سينا من ورائها التوفيق بين الدين والفلسفة.

المبحث الثاني

ـالقصيدة العينية في النفس

تعد القصيده العينية في النفس من أجمل ما كتب إبن سينا من الشعر وأهم ما فيها أن ابياتها توهم وجود النفس قبل البدن ٠ فهو في قصيدته العينية يحكي قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن بعد أن كانت في عالم المثل ٠ فيرمز لها بورقاء (حمامة) تهبط من المحل الأرفع ٠ ولقد أنفت النفس بادئ الأمر أن تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة وكما هبطت إليه على كرهٍ فكذلك تفارقه على كرهً ، لأنها بعد إتصالها به ألفت هذا الجسد وبهذا تبتعد عن تحصيل الكمالات وتقبل على مباذل الحياة حتى إذا قرب مسيرها إلى عالمها بعد اكتمال ملكاتها العقلية وبلوغها الكمال بالتأمل وخلاصها من البدن الذي ما ألفته إلا بحكم الإعتياد كشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يدرك بالعيون وأدركت السعادة الحقيقية.

ويذكر تيسير شيخ الأرض في كتابه (ابن سينا) رأياً مفاده إن قصيدة ابن سينا تتألف من قسمين قسم يتطرق إلى رأي الفيلسوف اليوناني أفلاطون ٠ وقسم آخر هو تعليق نقدي لـ (ابن سينا) على هذا الرأي وهو أقرب إلى التهكم منه إلى النقد الرصين[٢٧]٠ إذ يتلخص رأي أفلاطون في النفس أن النفوس تكون قبل أن تتصل بالأجسام في الملأ الأعلى ثم ترتكب هناك ذنباً فتسقط إلى الأرض لتتصل بجسد مادي جزاءاً لها على خطيئتها تلك٠ وجاء أفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة فتبنى نظرية أفلاطون مع تحوير بسيط ٠ إذ زعم أن النفس إذا أخطأت في الملأ الأعلى ، سقطت إلى عالم المادة ، فإتصلت بجسم تقضي فيه

عمـراً ، أو إتصلت بأجسـام متعـددة ، ثم تعود إلى السماء[٢٨] .

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعززٍ وتمنـــع
محجوبة عن كل مقلة عارفٍ

وهي التي سفرت ولم تتبرق

وصلت على كرهٍ إليك وربما

كرهت فراقك وهي ذات تفجع[٢٩]

فهو في قصيدتـه العينية يحكي قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن بعد أن كانت في عالـم المثل ٠ فيرمز لهـا بورقاء (حمامة) تهبط مـن المحل الأرفـع ٠ ولقد أنفـت النفس بادئ الأمر أن تتصل بأجسـامنا الثقيلة المظلمة وكما هبطت إليه على كـرهٍ فكذلك تفارقـه علـى كـــرهً ، لأنها بعد إتصالها به ألفت هذا الجسـد وبهذا تبتعد عن تحصيـل الكمالات وتقبل على مباذل الحياة حتى إذا قرب مسـيرها إلى عالمها بعـد اكتمـال ملكاتهـا العقلية وبلوغهـا الكمال بالتأمـل وخلاصها من البدن الـذي ما ألفته إلا بحكم الإعتياد كشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يدرك بالعيون وأدركت السعادة الحقيقية.

القصيدة العينية تعبر عن رأي ابن سينا في المسائل الثلاث:

١. من اين جاءت النفس ؟ .

٢. علاقة النفس بالبدن .

٣.مصير النفس .

يشـير ابن سـينا في قسـمها الأول من أين جـاءت النفـس ويقـول أنهـا جاءت مـن محل أرفـع أي من فـوق وأتت رغمـا عنها وكارهة ، ثـم تتصل بالبدن وهي كارهـه لكنها بعد ذلك تألف وجودها بالبدن، وتألف البدن لأنها نسـيت عهودها السابقة كما يقول في قصيدته، إذن فهو يقـول هبطت النفـس من مكان رفيـع، كرهت وأنفـت البدن، ثـم ألفته واستأنسـته، ثم رجعت من حيث أتت وانتهت رحلتها والآن في القسـم الأخير من القصيدة يبدأ ابن سينا يتساءل لماذا؟ فيجيب أنها هبطت لحكمة إلهية، هبطت لا تعلم شيء لتعود عالمة بكل حقيقة ولكنها لم تعش في هـذا الزمن إلا فترة.كالبرق الذي يلمع بسـرعة ومن ثم يختفي.

ونحن نجد أن (شـيخ الأرض) يشير إلى أن ابن سـينا ولا سيما في الأبيات الستة الأخيرة قد أنتقـد رأي افلاطون فـي النفس وعده بعيداً عن الصواب إذ يتسـاءل ابن سـينا عن الحكمة من هبوط النفس من مركزها الشـريف الشامخ إلى الجسـد ؟ حيث يرى أن الغاية التي تهبط النفس مـن أجلها إلـى الأرض لا قيمة لها ، فإذا كانت النفـس تهبط إلى الجسـد لتعـرف وتتعلم فكيف تعلل وفاة بعـض الناس قبل أن يولدوا ؟ أو بعد ولادتهم بقليـل؟[٣٠]،وإذا كانت النفس قد هبطت لتتعلم فأي شيء سوف تتعلمه عن أحوال العالم حتى لو قضت سـتين أو سبعين سنة فيه ؟ يقول ابن سينا :

فلأي شيءٍ أهبطت من شامخٍ

عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أهبطها الإله لحكمةٍ

طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازبٍ

لتكون سامعةً بما لم تسمع

وتعود عالمة بكــل حقيقةٍ

في العالمين فخرقها لم يرقع[٣١]

ونحــن نجــد أن هذا الرأي الذي بينه تيســير شــيخ الأرض فــي كتابه (ابن ســينا) هو راي منطقي ومقبول ولا سيما إن ابن سينا يصرح في الكثير من كتبه كالنجاة[٣٢] والشــفاء[٣٣] ورسالة فــي أحوال النفــس[٣٤] أن النفــس حادثة ٠ وأنها تحدث عند حدوث البــدن الصالح لها ٠ إذ يقول ابن ســينا : ((إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لهــا أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئيــة))[٣٥]٠ فالنفــس عند ابن ســينا حادثة تحــدث بحدوث البــدن المهيأ لها وليســت قديمة سابقة عليه كما يقول أفلاطون ٠

خلاصة وإستنتاجات

- يتناول ابن سينا في قصيدته النفس البشرية من حيث مصدرها وروحانيتها والمصير الذي ينتضرهــا. القصيدة العينيــة تعبر عن رأي ابن سينا في المسائل الثلاث:

(مــن ايــن جــاءت النفس،علاقــة النفــس بالبدن،مصيــر النفــس) ويشــير ابن ســينا في قســمها الأول من أين جاءت النفس ويقول أنها جــاءت من محل أرفع أي من فوق وأتت رغما عنهــا وكارهة ، ثم تتصل بالبــدن وهي كارهه لكنهــا بعد ذلك تألــف وجودها بالبــدن، وتألف البدن لأنها نسيت عهودها السابقة كما يقول في قصيدته، إذن فهو يقول هبطت النفس من مكان رفيع، كرهت وأنفت البدن، ثم ألفته واستأنسته، ثــم رجعت من حيث أتت وانتهت رحلتها والآن فــي القســم الأخير مــن القصيدة يبدأ ابن ســينا يتساءل لماذا؟ فيجيب أنها هبطت لحكمة إلهية، هبطــت لا تعلم شــيء لتعود عالمــة بكل حقيقة ولكنهــا لم تعش في هذا الزمــن إلامدة. كالبرق الذي يلمع بسرعة ومن ثم يختفي.

ونحن نجد أن ابن سينا ولا سيما في الأبيات الســتة الأخيرة قد أنتقد رأي افلاطون في النفس وعده بعيداً عن الصواب إذ يتســاءل ابن ســينا عــن الحكمــة مــن هبــوط النفس مــن مركزها الشــريف الشامخ إلى الجسد ؟ إذ يرى أن الغاية التــي تهبط النفس من أجلها إلى الأرض لا قيمة لها ، فإذا كانت النفس تهبط إلى الجســد لتعرف وتتعلــم فكيف تعلــل وفاة بعض النــاس قبل أن يولدوا ؟ أو بعد ولادتهم بقليل.

ويرى ابن ســينا أن النفــس جوهر روحاني خالد مغاير للبدن ولا يفنى بفناء البدن وبه يكون الإدراك والحركة والإرادة.

- النفــس عند ابن ســينا هي علة الحياة فهي نفس واحدة ذات قوى مختلفة ومتعددة.

يرى ابن ســينا أن وجــود النفس أمر بديهي وأن أول الإدراكات وأوضحهــا هــي ادراك الإنســان نفس ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله التي هي مصدر الســعادة في الدنيا وفي الآخرة. وان ابن سينا في قصيدته

العينيــة حيــر الكثير من الباحثين كونها تسـير فــي نظمها وفق فلسـفة أفلاطون، بينما كان هو متأثر بفلسفة أرسطو، والسبب الرئيس لهذا هو أن ابن سـينا الشـيخ الرئيس قـد تأثر وأخذ عن أفلاطون وآرسـطو والأفلاطونيــة الحديثة في آنٍ معاً وإن مذهب ابن سـينا هو مذهب إنتقائي إذ إنَّــه كان ينتقي من كل فيلسـوف مــا يتوافق وأفـكاره هو وما يناسـب توجهه الفلسـفي وما يتلاءم وإطار فلسـفته التي كان يغلب عليها أنها فلسـفة ذات طابع (توفيقــي إنتقائي) هدف ابن سـينا من ورائهــا التوفيق بين الدين والفلسـفة، وبمــا أن أقـرب الفلاسـفة اليونــان في مسـألة خلـود النفس الى ابن سـينا هــو أفلاطون الذي عنــي بالخلود عناية كبيرة فوقف عليها محاورة كاملــة من محاوراته هي محــاورة (الفيدون) أو (الفادن) كما يسـميها العرب٠ فلقد أنكر ابن سـينا(كأفلاطون) فناء النفـس وإنحلالها ولكنه أبطل التناسـخ الذي أخذ بــه أفلاطون. ويبرهن ابن سـينا على خلود النفس بأنها جوهر بسـيط والبســائط لا تقبل الفساد٠ ومن ثمَّ لا تنعدم متى وجدت.

نســتنتج مــن ذلــك أنَّ ابن سـينا يــرى أن الجوهر الذي هو الإنســان فــي الحقيقة لا يفنى بعـد الموت ، ولا يبلى بعـد المفارقة عن البدن ، بــل هــو باقٍ لبقــاء خالقه تعالــى ، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن ، لأنه محرك هذا البدن ومدبــره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له ، فإذن لم يضر مفارقته عن الأبدان وجوده فالنفس إذن خالدة لا تموت.

الهوامش

(١) خليـف ، فتـح الله : فلاسـفة الإسـلام ، ص ١٢٥ ٠وينظر مدكور ، إبراهيم : في الفلسـفة الإسـلامية (منهـج وتطبيقه) ، دار المعارف ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ج١ ، ص١٣١ ٠

(٢) ينظر مدكور : المصدر السابق ، ص ١٣١ ٠

(٣) مرحبــا ، محمد عبد الرحمن : من الفلسـفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٢٢ ٠

(٤) ينظر مدكور ، إبراهيم : المصدر السابق ، ص ١٣١

(٥) ابــن سـينا : مبحــث عــن القــوى النفســانية ، عني بضبطها وتصحيحها : إدوارد ابن كرنيليوس فنديك ، بدون تاريخ ، ص١٦ ٠وينظر ابن سـينا : رسـالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، حققها وقدم إليها أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب أحوال النفس للشيخ الرئيس ابن سـينا ، دار احياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٢ ، ص ١٨٢ ٠وينظر الحلو ، عبدة : ابن سينا فيلسـوف النفس البشـرية ، بيت الحكمة ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٣٢ ٠

(٦) سورة الحشر ، آية ١٩ ٠

(٧) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ ٠

(٨) ابن سـينا : الشـفاء ٦– النفـس ، تصدير ومراجعة : ابراهيم مدكور ، تحقيق : جورج قنواتي وسعيد زايد ، الهيئــة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ١٠ وينظر ابن سينا : النجاة ، نقحه وقدم له : ماجد فخري ، ص ١٩٧ ٠وينظر إبن سـينا : أحوال النفس (رسـالة في النفس وبقاءها ومعادها) ، حققه وقـدم له : أحمد فـؤاد الأهوانــي ، دار إحياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٢ ، ص ٥٦ ٠ وينظر ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص٢٦ ٠

(٩) ابن سينا : أحوال النفس ، ص ٢٧ ٠

(١٠) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٤-٢٥ ٠

(١١) ابن سينا : أحوال النفس ، ص ٥٣ ٠

(١٢) مقدمة الأهواني ، أحمد فؤاد عن رسالة أحوال النفس لابن سينا ، ص ٢٧ ٠

(١٣) ينظر مقدمة مدكور ، إبراهيم عن كتاب الشفاء ٦-النفس لابن سينا ، ص (ط) ٠ وينظر مدكور ، ابراهيم : في الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص ١٨١ ٠ وينظر البستاني ، فؤاد افرام : دائرة المعارف ، المجلد الثالث ، مادة ابن سينا ، ص٢٣٠ ٠

(١٤) هنري سيرويا : فلسفة الفكر الإسلامي ، ترجمة : محمد إبراهيم ، سلسلة الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٩١ ٠

(١٥) البستاني ، فؤاد أفرام : دائرة المعارف ، بيروت ، ١٩٦٠ ، المجلد الثالث ، ص ٢٣١ ٠

(١٦) ينظر صليبا ، جميل : من أفلاطون إلى ابن سينا ، ص ٢٤ ٠

(١٧) مدكور ، إبراهيم : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ج٢ ، ص ١٥٩ ٠

(١٨) ينظر صليبا ، جميل : المصدر السابق ، ص ٢٤ ٠

(١٩) صليبا ، جميل : من أفلاطون إلى إبن سينا ، ص ٣٨ ٠

(٢٠) مقدمة سليمان دنيا لرسالة الأضحوية لابن سينا ، ص ٥٦ ٠

(٢١) ينظر صليبا ، جميل : المصدر السابق ، ص ٥ ٠

(٢٢) ينظر صليبا ، جميل : المصدر السابق ، ص ٥ ٠

(٢٣) صليبا ، جميل : من أفلاطون إلى ابن سينا ، ص٣٣ ٠وينظر أفلاطون : محاورة جورجياس ، ص١٥١ ٠وراجع ما ذكرناه في الفصل الأول (فكرة الموت عند أفلاطون)٠

(٢٤) ينظر المصدر السابق ، ص ٣٣ ٠

(٢٥) التكريتي ، ناجي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ص ٢١٧ ٠

(٢٦) صليبا ، جميل : من أفلاطون إلى ابن سينا ، ص ١٢٣ ٠

(٢٧) ينظر شيخ الأرض ، تيسير : ابن سينا ، ص ١٠٢ ٠

(٢٨) ينظر المصدر السابق ، ص ١٠٣ ٠

(٢٩) خليف ، فتح الله : فلاسفة الإسلام ، ص ١٤٩ ٠ وينظر قمير ، يوحنا : ابن سينا ، ج٢ ، ص٤٠ ٠ وانظر مرحبا ، محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٣٩ ٠

(٣٠) ينظر شيخ الأرض ، تيسير : المصدر السابق ، ص ١٠٤ ٠

(٣١) مرحبا ، محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٤٠ ٠ وينظر قمير ، يوحنا : ابن سينا ، ج٢ ، ص٤١ ٠ وينظر خليف ، فتح الله : فلاسفة الإسلام ، ص١٥٠ ٠

(٣٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٣ ٠

(٣٣) ابن سينا : الشفاء ٦-النفس، ص ١٩٩ ٠

(٣٤) ابن سينا : أحوال النفس ، ص ٩٧-٩٨ ٠

(٣٥) ابن سينا : الشفاء ٦- النفس ، ص ٢٠٣ ٠ وينظر ابن سينا : أحوال النفس ، ص ١٠٠ ٠

المصادر والمراجع

١-القـرآن الكريـم

٢- ابـن سـينا : الإشـارات والتنبيهـات ، شـرح نصير الدين الطوسـي ، تحقيق سليمان دنيـا ، دار المعارف ، ط٢ ، مصر ، ١٩٥٧ ، القسـم الثاني ٠

٣- ابـن سـينا : الإشـارات والتنبيهـات ، شـرح نصير الدين الطوسـي ، تحقيق سليمان دنيـا ، دار المعـارف ، ط٢ ، مصـر ، بدون تاريخ ، القسـم الثالث ٠

٤- ابـن سـينا : الشـفاء ، الطبيعيـات ٦- النفـس ، تصدير ومراجعـة ابراهيم مدكور ، تحقيـق جـورج قنواتي وسـعيد زايـد ، الهيئة المصريـة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ٠

٥- ابن سـينا : الشـفاء ، الإلهيـات (٢) ، راجعـه وقدم له إبراهيم مدكور ، تحقيق محمد يوسـف موسـى وسـليمان دنيا وسـعيد زايد ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، وزارة الثقافة والإرشـاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٦- ابن سـينا : رسائل الشـيخ الرئيس ابن سـينا في أسـرار الحكمة المشـرقية ، تحتوي علـى : رسـالة حي بـن يقضان ، رسـالة في العشـق ، رسالة في ماهية الصلاة ، رسالة في دفـع الغم من الموت ، رسـالة القدر ، رسـالة أبي سـعيد في معنى الزيارة وجواب ابن سـينا ، طبـع بمطبعـة بريل ، مدينة ليدن ، ١٨٨٩ ، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد ٠

٧- ابن سـينا : مبحث عن القوى النفسانية كتـاب فـي النفـس علـى سـنة الإختصـار ((ومقتضـى طريقـة المنطقييـن)) ، عنـي بضبطهـا وتصحيحهـا إدوارد بـن كرنيليوس فنديـك الأمريكانـي، بـدون تاريـخ ٠

٨-ابن سينا : الأضحوية في المعاد ، تحقيق حسـن عاصي ، المؤسسـة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٧ ٠

٩- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسـي ، تحقيق سـليمان دنيا ، دار المعـارف ، ط٢ ، مصر ، ١٩٦٨ ، القسـم الرابع ٠ ٠

١٠- ابن سينا : النجاة ، نقحه وقدم له ماجد فخري ، منشـورات دار الآفاق الجديدة ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٥ ٠

١١- ابن سـينا : رسـالة أضحوية في أمر المعـاد ، ضبطهـا وحققها سـليمان دنيا تحت عنـوان (إبـن سـينا والبعـث) ، دار الفكـر العربـي، ١٩٤٩ ٠

١٢- ابـن سـينا : أحـوال النفـس (رسـالة فـي النفس وبقاءها ومعادهـا) ، وتتضمن ثلاث رسـائل في النفـس لابن سـينا : (١-مبحث عن القـوى النفسـانية ٢-رسـالة في معرفـة النفس الناطقة وأحوالها ٣-رسالة في الكلام على النفس الناطقـة) ، حققه وقدم إليه أحمد فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٢ ٠

١٣- أبو ريدة ، محمد عبد الهادي : رسائل الكندي الفلسفية ، مطبعة حسان ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

١٤- أبو ريـان ، محمد علي : تاريخ الفكر الفلسـفي (آرسطو والمدارس المتأخرة) ، ط٤ ، ١٩٧٤ ، ج٢ .

١٥- التكريتي ، ناجي : الفلسـفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، دار الأندلس ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٢ .

١٦- الحلو ، عبدة : ابن سينا فيلسوف النفس البشرية ، بيت الحكمة ، بيروت ، ١٩٦٧ .

١٧- خليف ، فتح الله : فلاسـفة الإسـلام (ابن سـينا ، الغزالي ، فخر الدين الرازي)، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٦ .

١٨- شيخ الأرض ، تيسير : ابن سينا ، دار الشرق الجديد ، ط١ ، بيروت ، ١٩٦٢ .

١٩- صليبـا ، جميـل : المعجـم الفلسـفي بالألفـاظ العربيـة والفرنسـية والإنكليزيـة واللاتينيـة ، دار الكتـاب اللبنانـي ، بيـروت ، ١٩٨٢ ، ج٢ .

٢٠- صليبـا ، جميل : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، ط٤ ، ١٩٥١ .

٢١- قميـر ، يوحنـا : الكندي (دراسـة – مختـارات) ، المطبعـة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٤ .

٢٢- قمير ، يوحنا : ابن سـينا (دراسـة – مختارات) ، المطبعـة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ج١ .

٢٣- قميـر ، يوحنا : ابن سـينا (دراسـة – مختـارات) ، دار المشـرق (المطبعـة الكاثوليكية) ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٦ ،ج٢ .

٢٤- مرحبـا ، محمـد عبـد الرحمـن : من الفلسـفة اليونانيـة إلـى الفلسـفة الإسـلامية ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٠ .

٢٥- مدكـور ، إبراهيـم : فـي الفلسـفة الإسـلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ج١ .

٢٦- مدكـور ، إبراهيـم : فـي الفلسـفة الإسـلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ج٢ .

٢٧- نجاتـي ، محمـد عثمـان : الإدراك الحسـي عند ابن سـينا ، دار المعارف ، ط٢ ، مصر ، ١٩٦١ .

٢٨- هنري سيرويا : فلسفة الفكر الإسلامي ، ترجمة محمد إبراهيم ، سلسـلة الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

Al Eynyia poem in self to IbnSina

Asst.Lec.Shaimaa Kazi Asaad

Summary

The main subject in this research is about the famous Avicenna versified poems in psychology origin, destiny and immortality. But we focus on Ibn Siena›s opinion on he three fundamental questions which are: where did the spirit came from, the relation between the spirit and the body, and finally the fate of the spirit.

We will discuss this subject in two section reviewing Avicenna›s opinion about spirit origin, destiny and immortality through his psychological methods and we basically focus on his famous peon in which he expressed his opinion about origin of the spirit soul and its relationship to the body.

The verses of his famous Avicenna›s poem suggests that the spirit exists before the body, so he decided to make this poem a story of how the spirit first created and the way it came down, and when it finally was attached to the body. Where they became one. After it was in an ideal world and he tries though this poem to present a reasonable explanation o the journey of the spirit between two world the ideal and the physical real world.

فلاسفة عصر النهضة والتربية الرياضية

أ.م.د. إسماعيل خليل إبراهيم *

ملخص البحث

تطرق الباحث في مقدمة بحثه إلى إنَّ عصر النهضة كان محطة غاية في الأهمية بالنسبة لأوربا لأنه مثل بداية مغادرة شعوبها لمرحلة الإستعباد والجهل والقهر إلى مرحلة الحرية والعلم ، وأنَّ فلاسفة عصر النهضة اسهموا في بناء ركائز فلسفة التربية الرياضية ونبهوا إلى اهمية ممارسة الرياضة لشتى شرائح وفئات المجتمع . اما مشكلة البحث فتمثلت في ان إسهامات فلاسفة عصر النهضة في ميدان التربية الرياضية لم تنل إهتمام الباحثين في مجالي الفلسفة والتربية الرياضية مما يعد ثغرة في فهم واحد من أهم مجالات تلك النهضة وإغفال دور الفلاسفة فيه .

وكان هدف البحث التعرف على الإسهامات الفكرية لفلاسفة عصر النهضة في مجال التربية الرياضية .

وتناول الباحث تأثير القرون الوسطى على شعوب اوربا وانحسار دور التربية الرياضية خلالها ، وتطرق إلى عصر النهضة وإلى التغيير الذي شمل مرافق الحياة كافة واستعادت خلاله التربية الرياضية دورها ومكانتها وهيبتها وأهميتها .

واستعرض الباحث أفكار عدد من فلاسفة عصر النهضة المتعلقة بالتربية الرياضية وهم (بيترو فرجيريو ومارتن لوثر وروجر اشام وتوماس اليوت وكومينيوس وجون لوك وجان جاك روسو وبستالوتزي) وبين أهمية افكار كلَّ منهم على حده .

* الجامعة التقنية الوسطى - معهد الإدارة / الرصافة

وتوصل الباحث إلى استنتاجات عديدة من بينها إجماع الفلاسفة على أهمية دور الطفل وضرورة العناية به وتعليمه وتقوية بدنه ، وإنَّ سعادة الإنسان تتحقق بامتلاكه لعقل سليم وجسم سليم ، وإنَّ الدعوة لممارسة الرياضة لم تقتصر على الأطفال والشباب بل شملت الإناث وكبار السن .

١ـ التعريف بالبحث

١ـ ١ مقدمة البحث وأهميته :

يعد عصر النهضة محطة غاية في الأهمية لكونها مثلت بداية مغادرة شعوب اوربا لمرحلة الإستعباد والجهل والعبودية إلى مرحلة التحرر والعلم وحقوق الإنسان ، وكان للفلاسفة كما هو عهدهم دائما دور مؤثر في قيادة معركة التحرر تلك والتأسيس لبناء نهضة شملت شتى ميادين الحياة واستمرت إلى الأن . وكان من بين المجالات التي استعادت عافيتها ودورها ومكانتها التربية الرياضية التي اندثرت أو كادت طيلة العصور الوسطى .

لقد أسهم الفلاسفة في بناء ركائز فلسفة التربية الرياضية وتعددت مجالات تناولهم لها إذ شملت الصغار والكبار ، النساء والرجال على حد سواء ، ونبهوا إلى أهمية ممارسة الرياضة لشتى شرائح المجتمع ، واكدوا دورها في الجوانب التربوية والأخلاقية والإجتماعية والصحية إلى جانب دورها في تنمية اللياقة البدنية والتنمية العقلية وتحقيق السعادة لممارسيها . ولم يغب عن أذهانهم الربط بين الدراسة واللعب ليس بهدف الترويح عن عناء الدروس بل لغاية التفوق الدراسي لما للرياضة من إسهامات في التنمية العقلية اسوة بالتنمية الجسمية .

إننا لانكاد نجد فيلسوفا من فلاسفة عصر النهضة تجاهل الحديث عن التربية الرياضية ، ولانغالي إذا ما قلنا ان اسهاماتهم الفكرية أثرت مسار التربية الرياضية ودعمته ورسخت مكانته في عقول وقلوب الناس كافة . وكما كانت اسهاماتهم مرتكزا لنهضة شملت ميادين العلوم والإقتصاد والسياسة والإجتماع وغيرها كانت كذلك مرتكزا لنهضة رياضية استمرت وتيرتها في التصاعد ولانجد لها حتى الأن قمة نهائية .

إن الوقوف على إسهامات فلاسفة عصر النهضة في مجال التربية الرياضية أمر على قدر كبير من الأهمية إذا ما أردنا فهم المنطلقات الأساسية للنهضة التي شهدتها التربية الرياضية في اوربا وما تزال ، ومن هنا تتجلى أهمية البحث.

١ـ ٢ مشكلة البحث :

لم تنل إسهامات فلاسفة عصر النهضة في ميدان التربية الرياضية اهتمامات الباحثين سواء في مجال الفلسفة أم التربية الرياضية على الرغم من انها كانت محورا مفصليا في بناء نهضة رياضية في اوربا على المستويات كافة ، وهو ما يشكل ثغرة في فهم واحد من أهم اسباب تلك النهضة وإغفال لدور الفلاسفة فيها ، وهو ما دفع الباحث لدراستها .

١ـ ٣ هدف البحث :

ـ يهدف البحث إلى التعرف على الإسهامات الفكرية لفلاسفة عصر النهضة في مجال التربية الرياضية .

٢ـ العصور الوسطى وتأثيراتها على شعوب اوربا :

عاشت اوربا في فوضى واضطرابات وعنف بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية ليظهر دور الأقوياء واصحاب النفوذ والسلطان في الإستيلاء على كل ما قدر لهم الإستيلاء عليه من خيرات واراضي وبشر ، وكان على رأس أصحاب القوة والبأس رجال الكنيسة والملوك والنبلاء والإقطاع فامتلكوا كل شيء وسيروا الناس الذين استعبدوهم الوجهة التي شاؤوا .

كان الملوك والنبلاء يتحكمون بمصائر الناس وحياتهم ، وكانت الكنيسة تتحكم بالملوك والأمراء وتخضعهم لسلطانها ونفوذها مما يعني تحكمها بكل شيء ، فقد كانت الإقطاعي الكبير الذي إمتلك ما شاء من الأرض ، والمعلم الوحيد على الرغم من جهل الكثير من رجالها بل وسعيهم إلى نشر الجهل والتخلف وإشاعة الخرافات بين الناس ومحاربة كل فكر وعلم ، وكانت القاضي بين الناس على الرغم من استعبادها لهم وحيادها عن الحق والعدل وانحيازها لمصالحها ومصالح الملوك والأمراء على حساب حقوق الناس ومصالحهم .

كان على الناس تصديق ما يقول به رجال الكنيسة من تعاليم وعقائد وخرافات وأساطير والويل كل الويل لمن يقاومها أو يتنكر لها أو يخالفها ويرفض التصديق بها ، وتحولت تعاليم الدين إلى أداة تسلط على رقاب الناس ومقدراتهم . لقد كانت الكنيسة (متسلطة على جميع نواحي الحياة ، وعندما كانت الكنيسة تسير الحكام والأمراء والملوك فيخضعون لها كانت الثقافة في أدنى دركاتها ، ذلك لأن الكنيسة كانت ترى في التقدم الثقافي والعلمي خطرا على نفوذها المستمد من مباديء يعتقد اصحابها والمشايعون لهم بأنها منزلة لاتقبل بحثا ولا جدلا وكان لهؤلاء وحدهم صلاحية تفسيرها وتطبيقها حسب مفاهيمهم أو حسب رغائبهم ولذلك كانت الكنيسة تحارب الفلسفة والعلوم اليونانية المبنية على العقل وتحرمها ، بل كانت تذهب إلى ابعد من هذا وتمنع نشر الكتاب المقدس نفسه لكي لاتقرأه العامة خشية أن تفهم العامة من اياته ما لا ينطبق على مسلك بعض رجال الكنيسة)[١] .

لم يكن للإنسان قيمة تذكر وكان عليه أن ينفذ ما يريده سيده وما تريده الكنيسة لينال رضاهما ، أجبر على إهمال جسده لصالح روحه فاتجه الناس إلى الزهد املا في الخلاص من الذنوب استعدادا للأخرة التي ترسم ملامحها وتحدد شروطها وسبل الوصول اليها الكنيسة ولا احد سواها .

لقد كانت المدة بين القرن السادس الميلادي والقرن الثالث عشر الميلادي فترة حالكة الظلام ، استعبدت فيها الغالبية من الأقلية ، وكانت مقدرات الناس بيد الكنيسة تريهم ما ترى ، واصبحت الدعوة فيها إلى الفكر والعلم زندقة وكفر ، وكان مصير دعاة الفكر والعلم السجن أو الموت .

لقد عطلت عبودية الإنسان عقله وحرمته من فرصة التفكير بما يجري حوله ، ومن فرصة محاولة تغيير واقعه إلى الأفضل وامتلاك زمام حياته إلا أنها لم تنجح في منع القلة القليلة من الناس من التفكير بما يجري والسعي نحو العلم والمعرفة لتغيير الواقع ، فعلى الرغم (من كل وسائل الضغط والإرهاب والاضطهاد كانت الثقافة العربية تتسرب إلى الغرب حاملة إليه زادا مغذيا منها ومن الثقافة اليونانية)[٢] . كان ذلك ايذان بأن فجر العلم واستعادة مكانة العقل ات لامحالة وهو ما حصل فعلا .

وفي ظل دفع الكنيسة الناس لإهمال اجسادهم يكون الحديث عن دور التربية الرياضية ومكانتها لدى الناس حديث غير ذي معنى ، فهي محرمة عليهم ، لا بل إنها عدت من اعمال الشيطان ، لكن النبلاء مارسوا من صنوفها ما له علاقة بالحرب ليس إلا ومنها ركوب الخيل واستعمال السيف والرمح ، ونحسب أن ممارستهم لتلك اللعبات انما كانت لتعزيز قدراتهم وإمكاناتهم للإستحواذ على اراضي الغير والحصول على مغانم تضاف إلى مغانمهم وبالتأكيد يكون ذلك عن طريق الحروب التي كان عامة الناس وقودها وهم الذين لاناقة لهم فيها ولاجمل .

٣- عصر النهضة :

ويطلق على الحقبة التي تلت العصور الوسطى ، وهو بمثابة عصر انتقالي تجاوزت فيه اوربا محنتها الثقافية والعلمية والإنسانية والإقتصادية والإجتماعية ، وكان بداية انهيار النظام الإقطاعي وتقلص سلطة الكنيسة وسطوتها وتنامي الدعوة إلى التعليم واستعادة الإنسان لكرامته ومكانته ، وبدأت في بناء أسس نهضتها الجديدة وصولا إلى العصر الحديث . لم يكن الإنقلاب الكبير لأوربا على واقعها من دون مقدمات ولم يحدث بشكل مفاجيء ، فعصور هيمنة الكنيسة والإقطاع لم تنجح في القضاء التام على الفكر ولم تحل دون وجود مفكرين اسهموا كل حسب قدراته وأحواله في طي صفحة الظلام التي دامت قرونا عدة ، واثبتت ان شيوع الجهل والأمية والإستعباد ليس بمقدورها مهما امتدت ان تخمد جذوة العلم والمعرفة بشكل نهائي لاقيام لها بعده ، ويدل ((مصطلح عصر النهضة على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في إيطاليا في القرن (١٤) الرابع عشر الميلادي حيث بلغت اوج ازدهارها في القرنين (١٥ ، ١٦) الخامس عشر والسادس عشر ، ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى فرنسا واسبانيا والمانيا وهولندا وانكلترا وإلى سائر اوربا . كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة وتكوين العقل الحديث وظهور طائفة من الرحالة والمستكشفين والملاحين))[٣] .

إنَّ هاجس الإنسان لتحسين أحواله وتغيير أوضاع حياته يمثل في كل زمان ومكان دافعا

له لاتخمد جذوته وإن حالت هنا وهناك أوضاع وأحـوال دون أن يوفـق فـي مسـعاه ، فالجهل وإن عـم المجتمـع أو فرض عليـه فإنه لايعني استسـلام الجميع له أو التسليم به ، ومهما قسى ولاة الأمـور في فرض الـذل والرق والعبودية علـى الناس فـإن الرغبة في نيـل حريتهم تبقى محركا لهم طال الزمن أم قصر .

ولاشـك في أن هذا الرفض للأمية والجهل والعبودية انتقلت جذوته البسـيطة من جيل إلى جيـل ومن مـكان لأخر حتـى تكللـت بالعودة إلـى العلـم ونيـل الحريـة وإنهاء عهـد الجهل والطغيـان والطغـاة ((ودبت الحيـاة من جديد لدراسـة القانـون والطب والمنطـق واللاهوت ، وعمرت السبل والمسـالك المؤدية إلى البلاد التي اشتهرت بوجود مدرسين ممتازين في هذه العلوم ، وامتلأت تلك السـبل بأصناف الطلاب من شـبان لم يبلغوا سـن الحلم إلى رجال فصل رؤوسـهم الشـيب)) [٤] ، وهو ما يؤكد بجلاء نهم الجميع للعلم وسعيهم لتحصيله .

لم تكن الفلسفة بعيدة عن ما جرى بل كانت حاضرة لتسـهم لا في التغيير فقط بل في قيادته ورسم معالمه وافاقه المسـتقبلية ، وشهد القرن الرابع عشـر الميلادي وما تـلاه ظهور العديد من الفلاسـفة الذين كانت بصماتهم واضحة في شـتى مجالات الحياة ومنها الرياضة التي حثوا النـاس على ممارسـتها إدراكا منهم لما لها من أهمية ليس على حياتهم الخاصة فحسب بل على المسـاهمة بفاعلية في مسيرة النهضة والتطور التـي بدأت فـي اوربـا ، وان تأثيـر الرياضة لايقتصـر على الجسـم فقط بل يمتـد إلى العقل لاسـيما وان التطور والبناء بحاجة ماسـة لهما معا ، فضلا عن كونها مساهمة في إعادة الهيبة والوقار والمكانة لكل مجال حياتي سلبته قرون التسـلط والجهل والعبودية هيبته ومكانته ومنها جسم الإنسان وعقله .

٤- فلاسـفة عصر النهضـة والتربية الرياضية :

٤- ١ بيتـرو فرجيريو: من فلاسـفة القرن الخامس عشـر ، أكـد على الإهتمـام بالطفولة وحـدد مـا يجب علـى الشـباب ممارسـته من تمرينـات وفعاليـات فقـد كان ((يؤمن برعاية الطفل منذ نعومـة الأظفار وتعويده على الحياة الخشـنة وتحمـل مصاعب الحيـاة حتى بلوغه مرحلـة الرجولـة . وكان يؤكد على ان يمارس الشـباب تمرينـات وفعاليات تتميـز بالمجازفة والمخاطـرة والصبر وتحمل الحرارة والبرودة والجـوع والعطش ، إذ إنَّ التـرف يوهن الفكر والبـدن ، وان اختيـار التمرينـات البدنية يجب أن يحقـق الأغـراض الصحية وتقوية الجسـم بصورة عامة ، وان تراعى الفوارق البدنية بين الشباب عند الممارسة)) [٥] .

ليـس بجديد القـول ان الإضطهـاد بجميع أشـكاله شـمل في العصور الوسـطى شـرائح المجتمـع وفئاته العمرية كافة ، ولاشـك في ان لكل شـريحة وفئة عمرية دورها في اسـتمرار عجلـة الحيـاة بالدوران فمنهم مـن يكون دوره امتـدادا مـن الماضـي إلـى الحاضـر وربمـا المسـتقبل ، ومنهـم من لـه دور فـي الحاضر

والمستقبل ، ومنهم من يعد للمستقبل تحديدا وهم فئة الصغار . وبما ان الجميع ينشد المستقبل ويسعى له ويجتهد لجعله أفضل من الحاضر فإن الأنظار والإهتمام لابد أن يتجها إلى من يمثل صورة المستقبل ويحمل مسؤولية بنائه وتطويره ونعني بهم الصغار .

ومن هذا المنطلق يرى الباحث أنَّ استهداف فئة الصغار كان مقصود في فترة العصور الوسطى لأنه يغلق الأبواب أمام المجتمع لتغيير واقعه نحو الأفضل ، وان معاناتهم فاقت معاناة غيرهم إذ إنَّ زمن الإضطهاد الذي عاشوه كان أطول ، وحجمه أكبر وصورة المستقبل كانت أكثر سوءا .

وعلى الرغم من أن إصلاح حال المجتمع يقتضي إصلاح حال فئاته وشرائحه كافة إلا ان الصغار لابدَّ وأنَّ يكون لهم نصيب أكبر من العناية والرعاية والإهتمام ، والدليل على ذلك دعوة (فرجيريو) الواضحة والصريحة للإهتمام بالأطفال ورعايتهم منذ سني عمرهم الأولى ، فالإعداد والبناء والتأهيل الجيد في الصغر يضمن إلى حد كبير وجود أجيال قادرة على التغيير والتطوير والبناء وإعداد أجيال لاحقة تستكمل المسيرة .

إن مقولة (الصعاب تخلق الرجال) يترجمها (فرجيريو) بدعوته إلى تعويد الأطفال الحياة الخشنة وتحمل مصاعب الحياة ، فالترف يوهن الفكر والبدن ، فالطفل عندما يجد في متناوله كل ما يطلبه دون سعي أو اجتهاد منه فإنه لايعود مباليا بإجهاد عقله وبدنه ، فضلا عن انه يفتقد في الغالب الحرص على الحفاظ على ما حصل عليه ما دام بالإمكان استبداله حال طلبه وهي حالة مغايرة لما يقوم به الطفل عند حصوله على مبتغاه بعد جهد وعناء ، أو بعد ادائه بإجادة لما يطلب منه القيام به ، وكلا الانموذجين يستمران سلوكا ينتهجه الأطفال عند الكبر مع الفارق بين السلوكين وتأثيرهما على الفرد والمجتمع .

كذلك تساهم مواجهة مصاعب ومتاعب الحياة – وهي طبعا على قدر مرحلة الطفولة – في بناء قدرات الطفل على تعود المواجهة والصبر والإستعداد لما هو أكبر حجما في المستقبل ، وهي خبرات لاغنى للأطفال عنها إذا ما أردنا بناء أجيال نطمئن من خلالها على المستقبل . وما ذكره الباحث أنفاً ينطبق إلى حد كبير على فئة الشباب .

وينبه (فرجيريو) إلى أمر غاية في الأهمية هو مراعاة الفروق البدنية بين الشباب ، وهي فروق طبيعية لايجب إغفالها ، لا بل إنها تحولت إلى مبدأ من مباديء علم التدريب الرياضي ، فنوعية التدريب والتمرينات وحجمها وشدتها تحدد على وفق إمكانات الفرد الذاتية ولايجوز تعميمها على الجميع لأنها قد ترهق من لاقدرة له بها ، وقد لايستفيد منها من تكون إمكاناته وقدراته أكبر منها وفي كلتا الحالتين لاتحقق الهدف المنشود منها وهو الإرتقاء بقدرات وإمكانات الطفل والشاب البدنية والمهارية والذهنية .

٤ـ ٢ مارتــن لوثــر : من فلاسـفة القرن الســادس عشــر ، أكـد علــى أهميــة التعليم في المــدارس وتدريــب الأولاد والبنــات لإعدادهم لمتطلبات المســتقبل ، وأشار في معرض تأكيده إلى انه ((إذا لم تكن هناك أرواح ولم تكن هناك حاجة مطلقا للمــدارس واللغات من أجل الكتاب المقــدس والله فإن هذا الإعتبــار وحده ينبغي أن يكون كافيــا لتبرير تأسـيس المــدارس للأولاد والبنــات في كل مكان من أجــل المحافظة على الســلطة الزمــنية)) وأضــاف ((ان العالم كما يظهر لابد له من رجال ونساء جيدين ومقتدرين ، رجــال قــادرون على حكــم الأرض والناس ، ونساء قادرات على إدارة شؤون العائلة وتدريب الأطفــال والخــدم بشــكل صحيــح . إن هــؤلاء الرجــال يخرجون من بين صفــوف أولادنا كما تخــرج النســاء من بين صفوف بناتنــا لذلك فإن الامر الذي نواجهه هــو تربية الأولاد وتدريبهم بشكل ملائم لتحقيق ذلك الغرض)) [٦] .

إن مــا يؤكده (مارتــن لوثر) في معرض الحديــث عن الحاجة إلى المــدارس يمثل دعوة لإعــادة الحيــاة إلى واحــد من أهم أســس بناء المســتقبل ، وإنهــا إن لــم تكن من أجــل الدين فإنهــا مهمة من أجــل الدنيا التــي تتطلب إدارة شــؤونها على المستويات والمجالات كافة قدرا من العلم تتناســب أهميتــه وحجمه ونوعيته مع أهمية وحجــم ونوع المهمة . ومــا دام الحديث يختص بالمدارس فإن بإمكاننا الزعم انه لم يكن يقصــد العقل فقط بل يشــير إلى الجســم ايضا ، فالمــدارس إن اقتصر دورها على تزويد عقول التلاميــذ والطلاب بالعلم والمعرفة فقط وإهمال بناء اجسامهم فإنها تكون والحالة هذه اشبه بمن يمشــي على ســاق واحدة ويعطــل الأخرى في الوقت الذي يحتاج فيه إلى ساقيه لإنجاز مهمته ، وهــذه حقيقــة لانظن انها تخفى علــى أمثــال (لوثــر) ، وان الســلطة الزمنية في ظل العهد الجديد معنية بالبناء والتقدم والتطوير وهي مهام لاتكفي العقــول لوحدها لإنجازها إن لم ترافقها اجســام صحيحة قويــة تترجم نتــاج العقل إلى واقــع . إن بناء العقل والجســم مهمة اضطلعت بها المدرســة في الحضارات التي سبقت عصر الجهل والتخلف ، واســتمرت تضطلع بها حتى يومنا هذا وستبقى كذلك ما دامت هنالك مدرسة في هذا العالم . ولا ينظر (لوثر) إلى المدرسة بعدها مكان لطلب العلــم فقط بل لتربية الأولاد والبنــات وتدريبهــم لتأهيل الحــكام من الرجال وربات البيوت من النساء .

إن الباحــث يتوقف هنا أمــام أمرين أولهما التأكيــد علــى اســتهداف الصغار مــن الأولاد والبنات على حد سواء بالعلم انطلاقا من حقيقة انهــم المســتقبل وصناعــه وبُناته ، وهــم الذين لــم يكن لهــم دور يذكر في العصور الوســطى ســوى العمل في خدمــة الكنيســة والحاكم ، ثم القتــال نيابة عنهما فيما بعــد لحمايتهما وحماية ممتلكاتهما أو توســيع رقعتها وهو بذلك يرســم ملامح طريق جديد للتعامــل مع الصغار الذين ســيكون منهم مــن يتقلد مهــام الحكــم ، ومنهم من تتولى مســؤولية الأســرة ورعاية الصغار وتعليمهم قبل سن المدرسة تحديدا .

والأمر الأخر هو التربية والتدريب ، فالتربية تعني الخبرات والمهارات والمعارف والعادات والتقاليد والثقافات والقيم التي تتناقلها الأجيال بهدف التكيف مع المجتمع والمحيط والمساهمة في تقدمه وتطويره . وعندما يؤكد (لوثر) على دورها فهو ولاشك ينبه إلى أهمية ما تتناقله الأجيال من مفردات منظومة التربية في رسم مستقبلها ومستقبل المجتمع بأسره وهي لن تؤدي ذلك الدور إلا إذا انسجمت مع أهداف المجتمع وتطلعاته ، ولكي يتحقق ذلك الإنسجام فلابد لمفردات هذه المنظومة ان تساير ما يحدث للمجتمع من تغيرات أو تبدلات تفرضها طبيعة الحياة ، وهنا كان لابدَّ للتربية من ان تستوعب النقلة التي حدثت في شتى مجالات الحياة بعد بداية عصر النهضة ، وإنَّ تكون هنالك خبرات ومعارف ومهارات وقيم وتقاليد وثقافات جديدة لابد من شيوعها بين أفراد المجتمع صغارا وكبارا لتحل محل أخرى انتهى دورها بانتهاء دور من كرسها وأجبر الناس على العمل بها ، وهنا يأتي دور المدرسة بعدها أحد أبرز مصادر إيصالها والتثقيف بها .

أما التدريب الذي يعني مساعدة الأخرين على تطوير مهاراتهم وإمكاناتهم وقدراتهم على وفق خطط ومناهج تعد لإنجازه وتأمين من يقوم بمهمة التدريب فإن الحديث عنه وإلقاء جزء من مسؤوليته على عاتق المدرسة فلا يؤشر تغييرا في التوجهات الفكرية والتربوية فحسب بل يؤشر ايضا الحرص على إعداد الصغار وتأهيلهم لما ينتظرهم من مهام مستقبلية ليس من خلال مفردات المناهج الدراسية فقط بل ايجاد حيز للمجالات العلمية التي لاتكفي الدراسات النظرية للإيفاء بمتطلباتها . وليس من شك في ان الرياضة المدرسية تساهم من خلال ما يمارسه التلاميذ والطلبة من مهارات لمختلف اللعبات الرياضية ، وعن طريق نقل أثر التعلم في تمكينهم ليس من إجادتها فقط بل في إستثمارها ايضا في حياتهم الخاصة والعامة

إن الباحث يؤكد مرة اخرى أنَّ الحديث عن المدرسة وادوارها في حياة المجتمعات يتضمن بكل تأكيد موقع التربية الرياضية فيها .

٤- ٣ روجر اشام : من فلاسفة القرن السادس عشر ، ألف كتابا سماه (مدير المدرسة) تناول فيه أهمية دور التربية البدنية ووجوب مشاركة الشاب في جميع الالعاب والتمرينات البدنية والرياضية وأوصى بقضاء وقت الفراغ والعمل خلال النهار وفي أماكن مفتوحة بحيث يتخللها تمرينات بدنية سواء كانت عسكرية أم ترفيهية باعتبارها جزءا متمما من متطلبات الحياة الإجتماعية وقد قيم التمرينات البدنية باعتبارها خير وسيلة للإستقرار والراحة الفكرية للإنسان عندما يتقدم في السن (٧) .

قد لايكون جديدا تأكيد (اشام) على أهمية دور التربية الرياضية ، لكن الباحث يرى الجديد في إشارته إلى ممارسة التمرينات البدنية لقضاء وقت الفراغ ، هذا الوقت الذي لم يكن متاحا لأفراد المجتمع في العصور الوسطى وافرزته الحياة الجديدة ووجب إستثماره بشكل إيجابي

بوسـائل عدة في مقدمتها التمرينات البدنية التي عدها من بين وسـائل الترفيه لما فيها من متعة وسـرور ، ولكونها تمارس في ظـل متطلبات وأجواء مغايـرة تماما لأجواء ومتطلبات العمل والدراسـة ، وتعمـل علـى تخلـص الفـرد من الضغوط التي ترافقهما وتؤثر ليس على جسـم الإنسان فحسب بل على تفكيره ايضا .

كذلـك إشـارته إلـى قضـاء وقـت الفـراغ وممارسـة التمرينات البدنيـة في اماكن مفتوحة وهـي دعـوة للعـودة إلـى الطبيعة التـي حرم الناس مـن التمتع بها قـرون طويلة على الرغم مـن ان الكثيريـن منهم كانوا يعملـون فيها ، إلا ان العمـل كأجيـر عليـه أن يكد ويتعـب لينهي ما أمره سـيده بعمله لايترك له فرصة معايشـة جمالها ومناظرها الخلابة . لكن الأجير بعد تلك القرون بات يقضي فيها وقته بإرادته ويوجد فيها ليتخلص مـن ضغوط العمـل وتراكماته ويبتعد عـن الجدران والأماكن الضيقة ليوجد في فضاء لايحده شيء ويتمتع بجماله ونقاء هوائه وهو أمر له إنعكاساته الإيجابية العديدة على الحالة النفسية للفرد وعلاقاته الإجتماعية مع عائلته والأخرين . ويـزداد الأمـر إيجابية عندما يمـارس المرء التمرينـات البدنية في ظل هـذه الأجواء ، وهو ما أدركه (اشام) ولم يجد بدا من الاشارة اليه .

ومـن الجديـد ايضـا تأكيـده علـى أهميـة التمرينات البدنية لكبار السـنّ نفسيا وفكريا مما يدل على تغير جذري في مفاهيم المجتمع الجديد تجاه جميع الشرائح والفئات العمرية التي يتكون منها والتي لم يعد من حق أحد إهمال أي منها .

ويـرى الباحـث أن تأكيـد (اشـام) على الجانبيـن النفسـي والفكـري لم يكـن مصادفة او تأكيـد عابر بل هو نتيجة لدراسـة ما تعانيه شـريحة كبار السـن مـن تعب نفسـي وتراجع فكري لأسـباب عدة من بينها ما يرتبط بإهمال الأخريـن لهـا ، ومحدودية المهـام التي عليهم اداءها ، وضيق مسـاحات حركتهم ، وحرص البعـض على القيـام بالكثير مـن الأعمال التي عليهـم القيام بهـا نيابة عنهـم انطلاقا من فكرة خاطئـة مفادها ان اسـلوب التعامل هذا إنما هو دليـل على تقديرهم والوفاء لهم ومحبتهم ، وهو ما تهدف فلسـفة (اشـام) لتغييره وإعادة كبار السن إلى الحياة مرة اخرى وإعادة الحياة لهم ، والتأكيد على ان دور الإنسان وقيمته في الحياة لاينتهيان إلا بنهاية حياته .

إن ممارسـة كبار السـن للتمرينات البدنية تعيد لهم الثقة بأنفسـهم وانهم باسـتطاعتهم اداء ما يؤديه الصغار والشباب ومن هم أصغر منهم عمرا وإن اختلفت شـدته وحجمه وزمنه وهو ما يوفر لهم قدرا من الإسـتقرار النفسي والوجداني هـم احوج ما يكونوا له إذ ليس هنالك من شـيء يمارسه الإنسان ويؤكد من خلاله ديمومة فاعليته وحيويته وتغلبه على عاديات الزمن وتقدم العمر مثل ممارسة التمرينات البدنية التي ينخرط فيها الجميع مـن دون اعتبارات للسـن أو الجنس أو المكان أو الزمان .

أمـا الراحـة الفكريـة فإن بُعد كبار السـن بشكل أو بأخر عن المجتمع وإحساسهم بالعجز عن القيام بما كانوا يقومون به يسـبب لهم تعب

فكري مصدره الأساس المقارنات المستمرة التي يجرونها بسبب الفراغ بين أحوالهم السابقة وحالهم الحاضر والإحساس بالعجز والضعف ، وان ما عليهم فعله هو انتظار النهاية ليس إلا . ولانغالي إذا ما قلنا ان ممارسة الرياضة واداء التمرينات البدنية هو الطريق المثالي لتجاوز ما أشار له الباحث في السطور السابقة لأنه يوفر لهم احساس مغاير تماما يبعد عنهم وساوس الفكر ويبعدهم عنه ، ولا نظن أن الراحة الفكرية تتجاوز حدود أن يُقبل الإنسان على الحياة ويرتبط بها ويشعر باستمرار انه جزء منها وان التقدم في السن ليس سوى محطة عمرية أسوة بمحطات العمر الأخرى وإن اختلفت معطياتها واحتياجاتها والتزاماتها .

٤- ٤ توماس اليوت : من فلاسفة القرن السادس عشر ، تعرض إلى أهمية الترويح ودوره وآمن ((بأن العقل والجسم بحاجة ماسة إلى الترويح بعد عناء النهار والأعمال التي يمارسها الإنسان طوال النهار والتي لايعالجها إلا اللعب والتمرينات البدنية))[٨] .

إن تطرق أكثر من فيلسوف إلى الترويح يعد دلالة واضحة على التغيير النوعي الذي حصل في حياة عامة الناس ، فبعد أن كانوا يعيشون عبيدا أذلاء للملوك والأمراء والكنيسة امتلكوا الكثير من حريتهم ولاشك في ان الدعوة إلى الترويح تعني وجود وقت فراغ في حياة الناس خارج نطاق أعمالهم ، وان تلك الأعمال وإن اختلفت عن بعضها شكلا ومضمونا إلا انها لم تعد تستهلك يوم الإنسان كله ولا تستنفد كامل طاقته وجهده حد الإعياء .

وما يريد الباحث التوقف عنده هو إشارة (اليوت) إلى حاجة العقل الماسة للترويح بعد عناء العمل او الدراسة ، فترويح العقل يتم بالإنتقال به من التفكير بشؤون العمل او الدراسة ومتطلباتهما وجديتهما وانضباطهما إلى التفكير بامور لاعلاقة لها بهما ، وقد لايجد الإنسان وسيلة أفضل من اللعب لإبعاد العقل عن ضغوطهما وألياتهما ، فاللعب بكل تفاصيله وأجوائه بعيد كل البعد عن كل ما له علاقة بهما ويسير باتجاهات مغاير لإتجاهاتهما وهذا التنوع في مجالات وسبل وأساليب ودواعي التفكير تسهم بفاعلية في الترويح عن العقل تماما كما تسهم حركات أعضاء الجسم المغايرة في مساراتها واتجاهاتها وطبيعتها لحركات العمل في الترويح عن الجسم كله .

كذلك يعد الباحث إشارة (اليوت) إلى العقل وترويحه دليلاً واضحاً على استعادة الإنسان لعقله وبدئه التفكير في شؤون حياته بعد أن عاش لقرون طويلة وهنالك من يفكر نيابة عنه ويسيره على وفق هواه وإرادته وتوجهاته من دون مراعاة لهوى وإرادة وتوجهات الإنسان ذاته . ولا جديد في تأكيدنا مرة اخرى على مساهمة مختلف اللعبات والتمرينات الرياضية في تزويد الإنسان بخبرات ومعارف ومهارات ينقل منها الكثير إلى حياته العملية والمهنية ، والعامة والخاصة ، ويستثمرها في مواجهة ما قد يمر به خلالها من أزمات ومشكلات ومصاعب يكون العقل فارس إيجاد الحلول لها وتذليلها وتجاوزها ، فضلا عن نقلها كمنظومة إلى الأجيال اللاحقة .

٤- ٥ كومينيوس : من فلاسفة القرن السابع عشر ، تعرض إلى التربية وتكوين فن الأخلاق لدى تلاميذ المدارس حين أشار إلى انه ((ينبغي تعليم الأولاد مراعاة الإعتدال في الأكل والشرب والنوم واليقظة ، في العمل واللعب وفي الكلام والصمت وذلك طوال فترة تعلمهم كلها . ويجب ان يتعلم الثبات بإخضاع النفس ، وبكلمة اخرى يكبح الرغبة في اللعب في الوقت الخاطيء أو أطول من الوقت المناسب ، ويتعلم الأولاد تحمل التعب إذا ما انهمكوا باستمرار اما بالعمل او باللعب)) [٩] .

إنَّ من بين ما يُعتمد من أسس في بناء المجتمعات هو إشاعة العادات والتقاليد والممارسات الصحيحة بين الناس وحثهم على الإلتزام بها ، وبما أن الصغار هم مستقبل كل امة فإن غرسها في نفوسهم سيقودهم إلى تبنيها طيلة حياتهم ونقلها من ثم إلى الأجيال اللاحقة . ولاشك في ان هذه المهمة تكون أكثر صعوبة في فترات الإنتقال التي تمر بحياة المجتمعات ولاسيما عند الإنتقال من الجهل إلى العلم ومن العبودية إلى الحرية ومن مصادرة العقول إلى استعادتها وهو ما مرت به اوربا عند انتقالها من العصور الوسطى إلى عصر النهضة . لذا لم يكن غريبا ما اشار له (كومينيوس) عن تعليم الأولاد الإعتدال في الأكل والشرب والنوم واليقظة وفي الكلام والصمت ، وهي عادات صحية مازلنا نربي أبناءنا عليها .

ويتوقف الباحث عند دعوة (كومينيوس) تعليم الأولاد الإعتدال في العمل واللعب لما لهما من انعكاسات على مفردات حياة الفرد اليومية كلها ، فالإفراط في العمل او اللعب ينعكس على الحالة البدنية للفرد بسبب تأثيرات الإجهاد على سائر أجزاء البدن مما يجعله غير قادر على الإيفاء بمتطلبات اخرى تحتاج البدن لإنجازها ، فضلا عن أن تعب البدن أو إجهاده يحجم احيانا ويعطل احيانا اخرى قدرة الفرد على التفكير بشكل سليم وربما عن التفكير بشكل مطلق وهو أمر يعد غاية في الخطورة لحاجة الفرد إلى التفكير الصحيح طيلة فترات يقظته ، إلى جانب ان الإنهماك في العمل أو اللعب لفترات طويلة يشغل الفرد عن القيام بمهام ومسؤوليات حياتية لايجد الوقت المناسب أو الكافي لها في الوقت الذي لايجب ان يحتل فيه العمل أو اللعب جميع وقت الإنسان ويستنفد كامل طاقته وتفكيره .

وهي كذلك دعوة لتعلم النظام والتخطيط وتوزيع الوقت والجهد بين متطلبات الحياة اليومية وعلى وفق أهمية دور كل منها ، فضلا عن تحديد موقعها في حياة الفرد اليومية ، والإنتقال من الفوضى التي عاشتها مجتمعات اوربا بعد أن فقدت زمام التحكم بجهدها وزمنها لصالح مستعبديها إلى حالة الإستقرار والنظام والتخطيط بعد ان استعادت ذاتها ومقاليد حياتها .

ويمثل توجه (كومينيوس) تعليم الأولاد تحمل تعب العمل أو اللعب دعوة مباشرة وصريحة لممارسة الرياضة التي لاسبيل سواها لتنمية اللياقة البدنية للأفراد بما يكفل لهم تحمل تعب العمل واللعب وتحمل أعباء الحياة كلها وإنْ اختلفت حاجة كل منها للياقة البدنية بحسب طبيعتها . وإذا ما علمنا ان الإرتقاء

باللياقــة البدنيــة لايمكــن أن يتحقق عن طريق الممارســة العشــوائية للرياضة بــات واضحا ان ما يســعى إليه (كومينيــوس) يجب أن يتم بإشراف مختصين في مجال التربية الرياضية يفتــرض وجودهم في المــدارس التي تناط بها مهمــة تعليــم الأولاد مــا يريــد (كومينيوس) تعليمهــم إياه ومن بينــه تحمل التعب ، وهذا ما يضعنا في صور ان المدرسة التي أعاد عصر النهضــة هيبتها ومكانتها لم تكن مدرســة تهتم بعقل الإنســان فقط بل ببدنه ايضا .

كذلــك يؤكد (كومينيــوس) مبدأ غاية في الأهمية هــو (كبح الرغبة في اللعب في الوقت الخاطــيء او أطول من الوقت المناســب) مما يعنــي وجوب تعليــم الأولاد ان هنالــك اوقات ملائمــة للعب واخــرى غير ملائمــة وان أثار اللعب الإيجابية إنما تتحقق بممارســته في وقته الصحيــح ولمــدة مناســبة ، فاللعــب لابــد وان يتحــدد بزمن إذ ليس مــن الصحيح او المنطقي ان يســتمر لوقت طويل او لســاعات عدة فلهذا انعكاساته السلبية ليس على البدن والصحة فقط بــل على مجالات الحيــاة الأخرى التي لابد من تخصيــص وقت لــكل منها ، وفي هــذا تدريب وتعليم للصغار على تنظيم حياتهم على وفق ما يحتاجه كل مفصل منها من وقت وجهد .

٤- ٦ جــون لوك : مــن فلاســفة القرن الســابع عشــر ، يــرى ((أنَّ التربية ترويض ، وأنَّ اوجــه التربية ثلاثة ، جســدي وأخلاقي وعقلــي ، وان أهدافهــا قوة الجســد والفضيلة والمعرفة ، وان الأولى هامة كأســاس . ويقول عقل ســليم في جســم ســليم وصف قصير لكنه كامل للحياة الســعيدة في هذا العالم ومن حصل علــى هذا حصل على كل مــا يتمناه المرء من ســعادة)) [١٠] .

ويقــول ((إنَّ الإنســان الــذي لايوجهــه عقلــه توجيهــا حكيما لن يســير على الطريق الصحيح ، وذلك الذي يتسم بالجسم المتصدع والهزيــل لن يســتطيع أنْ يحقــق تقدما كبيرا بهذا الجســم)) [١١] .

صنــف (لــوك) التربية إلــى أوجه ثلاثة هي الجســدي والأخلاقــي والعقلي ، وربط بين القوة والجسد ، والفضيلة والأخلاق ، والمعرفة والعقل ، وليس من شك في ان هذا الربط يتعدى حــدود كل وجه مــن اوجه التربيــة إلى الأوجه الأخرى ، فقوة الجسد ترتقي بالجانبين الأخلاقي والمعرفــي للإنســان ، فالقوة تعيــن الفرد على قضاء حوائجه ومتطلبــات حياته وتقديم العون والمســاعدة والدعم للأخرين . وتتحكم الفضيلة في منع الفرد من إستخدام قوته في غير مواضع حاجته لها ، بمعنى ان لاتســتخدم بشكل تعسفي يلحق الضرر بالفرد وبالأخرين وبالمجتمع .

والقــوة تبعد الضعف والوهن عن الإنســان وهما يؤثران ســلبا على تفكيــره وإعمال عقله ، فمتــى مــا تعب البــدن فقد العقــل قدرته على التركيــز والتفكيــر الجــاد العميــق وتحصيــل المعرفة . وليس من شــك فــي ان حجم ونوعية المعــارف التي يحصلها الإنســان تســتثمر في مواقــف الحياة المختلفــة وإلا فلا قيمة تذكر لها وهي عندما تستدعى لمواجهة موقف أو الإجابة

عن سؤال أو لأجل اتخاذ قرار ، وهي مواجهات دائمة للإنسان ، فإنما تستدعى لتكون المواجهة والإجابة والقرار على قدر من الحكمة يتناسب وإمكانات الإنسان وهو أمر لاغنى له عنه .

والعقل هو ربان السفينة الذي كلما كانت قراراته وحلوله سليمة صائبة استمرت السفينة في خط سيرها ووصلت إلى شاطىء الأمان ، وبخلاف ذلك فإن الأمواج سوف تتلاطمها من كل جانب وقد لايُقدر لها الوصول إلى هدفها أبدا . كذلك لاقيمة لوجود ربان محنك مقتدر في سفينة لاتقوى على مواجهة أضعف الأمواج ، لا بل ان ربانا كهذا قد لانجده أبدا في مثل تلك السفينة ، ونحن هنا نضع السفينة في منزلة جسم الإنسان ، فالجسم إن لم يكن مؤهلا وقادرا على تنفيذ ما يريده العقل فقد العقل قيمته الأساسية وضاعت حكمته وحنكته ولم يعد لما يتوصل إليه وما يطلبه من معنى وربما تبلد وتعطل . ومن بين أبرز ما يؤهل الجسم ليكون متناغما ومنسجما مع العقل وملبيا لما يريده ان يكون قويا معافى ، قادراً على المطاولة والتحمل ومواجهة الصعاب والإستمرار في السعي دون كلل .

ومن هنا يتجسد مفهوم مقولة العقل السليم في الجسم السليم التي عدها (لوك) وصف كامل للحياة السعيدة ، فالجسم المعافى من الأمراض ولاسيما المزمنة منها هو غير الجسم الذي توهنه الأمراض وتؤثر سلبا فيه وعلى العديد من مجالات الحياة ولاسيما سعيه فيها وسلامة تفكيره الذي يقود إلى نجاح ذلك السعي . وعقل سليم قادر على تحصيل المعرفة والخبرات والمهارات التي يحتاجها الإنسان لإكمال مسيرة حياته والتفاعل معها واستثمارها بإيجابية لحل ما يواجهه من مشكلات والإجابة عن ما يجده أمامه من اسئلة واستفسارات .

إنَّ سعادة الإنسان إنما تتحقق من خلال قدرته على الإيفاء بمستلزمات ومتطلبات حياته عامها وخاصها ، وان يفيها حقها في جدها ومرحها وان يكون قادرا على تحقيق الأهداف التي رسمها .

٤- ٧ جان جاك روسو : من فلاسفة القرن الثامن عشر ، أكد على أهمية اللعب والحركة للتلاميذ في توجيه واضح وصريح لكل من يتولى مسؤولية تعليمهم حيث أشار إلى ((ان التربية البدنية لاتقل شأنا عن التربية الفكرية ، وان لابد للجسم ان يكون قويا لكي ينقاد إلى الروح ، ولابد لمن يؤدي خدمة جيدة ان يكون قويا ومستعدا لها . وإذا أردت ان تهذب ذكاء تلميذك عليك ان تهذب القوة التي تتحكم بجسمه ، عليك بالمزيد من التمرينات البدنية من دون إنقطاع . اجعله قويا وسليما ان اردت ان تخلق منه إنسانا رصينا وعاقلا وحكيما . دعه يعمل ويتحرك ويجري ويلعب وان لايتوقف عن الحركة ، وإنه لخطأ كبير يبعث إلى الأسى إن كنت تتصور ان التمرينات البدنية تؤثر أو تعيق نمو الفكر والعقل))[١٢] .

تتعدد وتتشعب الأفكار التي ينادي بها (روسو) لكنها تلتقي جميعا في نهاية واحد ترتقي بالعقل والبدن لتهيء التلميذ لما ينتظره في قادم حياته من مهام ومسؤوليات . في البدء

ينبه الجميع إلى ان الإنسان لايحيا بعقله فقط بل ببدنه ايضا ، لذلك يجب ان يلقى هذا البدن ذات العناية والإهتمام التي يلقاها العقل ، فكل منهما له دور مناط به في الحياة يلتقي ويتكامل مع دور الأخر ، وإذا ما اريد لهذا الإلتقاء والتكامل ان يتحقق فلابد من تقوية البدن ليستجيب لمطالب العقل وليؤدي ما عليه من مهام ، وأنْ نرتقي بالعقل ليستثمر إمكانات البدن أفضل استثمار .

ويشير (روسو) إلى جانب مهم وحيوي في حياة الإنسان يتعلق بما يؤديه من خدمات لنفسه وللأخرين ، وان هذه الخدمات كي تؤتي ثمارها فلابد من ان تؤدى بشكل جيد لا كيفما اتفق ، وهنا يربط – وهو محق في ذلك – بين قوة البدن وجودة الأداء ، فالبدن الواهن الضعيف لايستطيع المطاولة في أداء بمستوى عال لزمن طويل إذ يأخذ منه التعب البدني والفكري كل مأخذ . وإذا ما أدركنا ان قيمة الفرد ترتبط بمستوى ونوعية وحجم ما يقدمه ادركنا أهمية ما ذهب إليه (روسو) وصوابه في أن واحد ليس بالنسبة لمجتمع بدأ مسيرة بناء ونهوض في شتى ميادين الحياة وادرك ما يمثله الصغار لمستقبله فحسب بل هي مهمة وصائبة لجميع المجتمعات وفي جميع الأزمنة وستبقى كذلك .

ويربط (روسو) بين الذكاء والقوة ، فالقوة من دون تهذيب يمكن ان تتجه إلى مسارات تؤذي النفس والأخرين وتسخر لمجالات بعيدة عما يجب ان تسخر له ، وبإمكانها ان تسير العقل إلى حيث تشاء ، إن صراع العقل والقوة هو صراع أزلي لايتحقق فيه التوازن إلا إذا سما الإنسان بخلقه وأدرك دور كل منهما في حياته واثره في حياة الأخرين ودورهما مجتمعين في بناء حياة سعيدة ، وتعلم كيفية إستثمار قوته في مجالات الخير ودروبه أي ان يكون العقل قائد القوة والمتحكم بمساراتها لا العكس . ويشير إلى ان القوة ورجاحة العقل وسلامة البدن تكسب الإنسان رصانة وحكمة ووقارا وهيبة وهي سمات لاغنى للإنسان عنها ان اراد ان يكون له شأن ودور في هذه الحياة .

ويؤكد (روسو) على أهمية اللعب والحركة والعمل لما لهما من دور في تزويد التلميذ بالخبرات والمعارف والمهارات والقيم والعادات ، وتنمية قدرته على مواجهة الصعاب والمشكلات ومحاولات حلها ، وهي بمجملها منظومة يستعين بها التلميذ في حاضره ومستقبله مع استمرار استزادته منهما كلما تقدم به العمر واتسعت مجالات عمله وحركته ولعبه وتعددت انواعها ومكوناتها .

ولايتوقف عند تأكيده بل يعتبر ان من يتصور ان التمرينات البدنية تعيق نمو الفكر والعقل مخطيء ، وهو مصيب تماما في ما ذهب إليه إذ ان الخمول ومحدودية الحركة والإبتعاد عن ممارسة الرياضة باتت من دلائل بلادة العقل وسطحية التفكير واعتلال البدن ، وقد أشار الباحث في سطور سابقة إلى دور الرياضة في التنمية العقلية .

٤ـ ٨ بستالوتزي : من فلاسفة القرن الثامن عشر ، تطرق إلى ((أهمية اللعب للأطفال وأكد على ضرورته وأهميته في توسيع خبرات الطفل ، واعتبر الألعاب الجمناستيكية وسائل اخرى للتربية العامة في النواحي الفسلجية والعقلية والأخلاقية ، مع الأخذ بنظر الإعتبار ان تدريب الأطفال الذكور على هذه الألعاب ينبغي ان يكون مختلفا عن تدريب الأطفال الإناث)) (١٣).

يستمر (بستالوتزي) بذات النهج الذي سار عليه من سبقه في التأكيد على أهمية اللعب للأطفال من مختلف الجوانب منطلقا من وعي لما

ينتظرهم مستقبلا من مهام وواجبات ، ففي مجال الخبرات يمثل اللعب فرصة ممتازة للإستزادة من الجديد منها واختبار صلاحية ما سبق الحصول عليه ، إن مصدر الخبرات التي يوفرها اللعب يتحدد في مجالات عدة اولها تنوع الأمكنة التي يتنقل الطفل بينها ولكل منها خصوصيته ، وهذه الخصوصية تزود الطفل بخبرات ومعارف جديدة عن الأماكن وكيفية التعامل معها والتحرك فيها . ومنها ايضا المشاركون في اللعب الذين يتبادلون الخبرات فيما بينهم خلال اللعب سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه ، فكل منهم يراقب ما يفعله الأخرون ويقارنه بما يفعله هو وعلى ضوء ذلك يحاول أن يعدل أو يغير أو يطور في ادائه وهذه الخبرات تخزن وتجرى عملية مراجعة ومقارنة دائمة لها كلما انخرط الطفل في اللعب مع أقرانه .

ومنها ان مواقف اللعب بحاجة إلى حلول لتجاوزها وهذه الحلول إما ان تكون ذاتية أو أن يكون الطفل قد تعلمها من الأخرين ، وهذه الخبرات تنمو وتتعزز باستمرار اللعب وتزايد عدد مواقفه ، وتجرى لهذه الخبرات اسوة بغيرها مراجعة مستمرة لترسيخ بعضها وتعديل أو تشذيب بعضها الأخر وابتكار حلول جديدة لمواقف دائمة التكرار ، أو ابتكار حلول انية لمشكلات ومواقف تحدث من دون استعداد مسبق لها ، أو انها تواجه من الطفل لأول مرة .

إن اللعب عالم مليء بالخبرات ، وهي خبرات تمثل الحجر الأساس في بناء خبرات الطفل ، وإذا ما علمنا أن اللعب هو العالم الأوسع للطفل أدركنا دوره المهم في بناء خبراته وتوسيع حدودها وتمكينه من الإستعانة بها في حياته ومعرفة كيفية تنميتها مستقبلا .

وافرد (بستالوتزي) للجمناستك مكانة خاصة إذ ان ممارسته تتطلب تنمية العديد من الصفات البدنية وبما يلائم كل جهاز من اجهزة الجمناستك وهذا ينعكس ايجابيا على النواحي الفسلجية التي لايقتصر تطورها على الأداء الرياضي فحسب بل يمتد إلى كل ما يقوم الفرد من مهام ومسؤوليات . ونظرا لتعدد اجهزة الجمناستك واختلاف بعضها عن البعض الأخر فإن على ممارسها أن يُعمل عقله دائما ويفكر ليس في طريقة الأداء فقط بل في تطويره ، والمعالجة الأنية للأخطاء التي تحدث اثناءه .

وبسبب حاجة لاعب الجمناستك إلى التركيز الشديد طيلة زمن الأداء فإنه بحاجة إلى ان يكون صبورا متحملا للأعباء التي تفرضها عليه نوعية الأداء وطبيعة الجهاز ، وان يجيد فن التعامل مع سائر الأجهزة التي تختلف عن بعضها البعض اختلافا جذريا ، وهو ما له علاقة بتنمية النواحي الأخلاقية لدى الفرد فالتأكيد على جودة وحسن التعامل مع الجهاز لتحقيق الهدف من الأداء هو جانب اخلاقي يسري تأثيره على التعامل مع الناس لتحقيق الهدف من الحياة .

إن صلة ما ذكره الباحث بالتربية العامة التي أشار اليها (بستالوتزي) يتمثل في كونها خبرات يمكن الإستعانة بها في مجالات حياتية عديدة ، فتعدد اجهزة الجمناستك واختلاف بعضها عن بعض يشابه تنوع مواقف الحياة وتعددها وينبغي للإنسان إعمال عقله فيها ليسهم في تطويرها نحو الأحسن وبما يكفل له السعادة ، كذلك فإن تعود الصبر وحسن معاملة الآخرين والتصرف على وفق ما يتطلبه كل موقف هي مجالات إجتماعية لايملك الإنسان بدا من التعامل بموجبها مع الأخرين .

٥ - الإستنتاجات :

من خلال استعراض الباحث للأفكار التي جاء بها فلاسفة عصر النهضة ، توصل إلى الإستنتاجات الآتية :

- إنَّ الإضطهاد والقهر والإستعباد والتجهيل يحول دون قيام مجتمعات تنتهج التفكير سبيلا لحياتها لكنه لايمكن ان يحول دون ظهور مفكرين .

- كان الفلاسفة قادة التغيير الذي حدث في أوربا وساهم في انتقالها إلى ما سمي بعصر النهضة بعد ان عاشت شعوبها قرونا عديدة في ظل هيمنة وسطوة رجال الكنيسة والملوك والإقطاع .

- أجمع فلاسفة عصر النهضة على أهمية دور الطفل وضرورة العناية به وتعليمه وتقوية بدنه وتهذيبه ليكون مؤهلا للقيام بما ينتظره من أدوار ومسؤوليات في مستقبل حياته .

- أجمع فلاسفة عصر النهضة على أهمية ممارسة الرياضة بشتى انواعها للأطفال لأنها السبيل الوحيد لبناء اجسام قوية تستجيب لمتطلبات الحياة وتسهم في بناء المستقبل .

- إنَّ عصر النهضة كان بداية عهد جديد للتربية الرياضية تمثل في زيادة الإهتمام الرسمي والشعبي بها ، وبداية تطور لكل ما له علاقة بها ، وزيادة مطردة في أعداد ممارسيها من مختلف الفئات والأعمار .

- إنَّ سعادة الإنسان في حياته تتحقق بامتلاكه لعقل سليم وجسم سليم ، فالسعاد هي أن يصل الإنسان إلى مبتغاه ويحقق طموحاته ، وهذا لايتم إلا إذا تكامل العقل والجسم .

- استعادت المدرسة دورها ومكانتها وهيبتها إذ أكد الفلاسفة كافة على أهميتها مع ضرورة توجهها نحو العقل والبدن لا إلى العقل وحده .

- إنَّ الدعوة لممارسة الرياضة في المدرسة تعني التوجه نحو ممارستها على وفق مناهج معدة لهذا الغرض وبإشراف مختصين .

- إنَّ حث الناس على ممارسة الرياضة وشتى اللعبات الرياضية لم يقتصر على الصغار والشباب من الذكور فقط بل شمل الإناث ايضا فضلا عن كبار السن ، مما يعني أنَّها دعوة لممارسة المجتمع كله للرياضة .

- دلَّ تطرق الفلاسفة إلى وقت الفراغ على تغير نوعي في حياة الناس إذ إنَّ هذا الوقت لم يكن متاحا لهم سابقا ، إلى جانب تأكيدهم على استثماره ايجابيا عن طريق ممارسة الرياضة .

- الإشارة إلى أهمية دور الرياضة لكبار

السن في المجالين النفسي والفكري .

- الدعوة إلى تنظيم شؤون الحياة والتخطيط لهـا ، وان اللعب على الرغم من أهميته لايجب ان يشـغل حيزا اكثر مما يستحق ، مع الحرص على اختيار الوقت الملائم له .

- إنَّ لممارسـة التمرينـات واللعبـات الرياضية انعكاسـات على الجوانـب المعرفية والأخلاقية والإجتماعية والنفسية والصحية إلى جانب النواحي البدنية .

- إنَّ للتمرينات واللعبـات الرياضية دوراً مؤثـراً فـي التنميـة العقليـة للأفراد ولاسـيما الصغار .

- أهمية تعويد الصغار والشباب على تحمل المصاعب والحياة الخشنة لتأهيلهم لمواجهة ما يعترضهم مسـتقبلا ، وان التـرف يوهن العقل والبدن ويضع المستقبل في مهب الريح .

- التأكيـد على مراعـاة الفروق البدنية بين الجنسـين عنـد ممارسـة اللعبـات الرياضية ، فضلا عن مراعاة الفروق الفردية بين الأفراد .

- إنَّ ما جاء به فلاسفة عصر النهضة كان الأسـاس للتطور الذي شهدته التربية الرياضية فـي اوربا وفـي غيرها من بقـاع الأرض وما زالت مسيرته مستمرة حتى الأن .

الهوامش

١ – جورج حنا ؛ قصة الإنسان . ط ٣ : (بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٥٩) . ص ١٠١ .

٢ – جورج حنا ، المصدر السابق . ص ١٠٢ .

٣ - www.lebnights.net

٤ – هـ . أ . ل . فيشـر ؛ تأريـخ اوربـا فـي العصـور الوسـطى . نقله الى العربية محمـد مصطفى زيادة والسيد الباز العريني . القسم الأول . ط ٣ : (القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥) . ص ٢٠٩ .

٥ – نجم الدين السـهروردي ؛ الموجز في فلسفة وتأريخ التربيـة الرياضيـة : (بغداد ، مؤسسـة دار الكتب للطباعة والنشر ، ١٩٨٠) . ص ١٨٩ – ١٩٠ .

٦ – محمـد ناصـر ؛ قراءات في الفكـر التربوي . ج١. ط٢ : (الكويـت ، وكالـة المطبوعـات ، ١٩٧٧). ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .

٧ – نجم الدين السـهروردي ؛ الموجز في فلسفة وتأريخ التربية الرياضية . مصدر سبق ذكره . ص١٩١ .

٨ – نجم الدين السـهروردي . مصدر سـبق ذكره . ص ١٩١ .

٩ – محمـد ناصر ؛ قراءات في الفكر التربوي . مصدر سبق ذكره . ص ٢٨٥ – ٢٨٦ .

١٠ – فاخـر عاقـل ؛ التربيـة قديمهـا وحديثـها . ط ٣ : (بيـروت ، دار العلـم للملايـين ، ١٩٨١) . ص ١٣٥ – ١٣٦ .

١١ – محمد ناصر . مصدر سبق ذكره . ص ٢٩٢ .

١٢ – نجم الدين السـهروردي ، مصدر سبق ذكره . ص ٢٠١ – ٢٠٢ .

١٣ – أحمـد حقـي الحلي واخرون ؛ مبـادئ التربية . ط ٢ : (بغـداد ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٨٥) . ص ١٠٥ .

Philosophies of Renaissance and physical education

Researcher: Asst.Prof.Dr.Ismael Khalil Ibraheem

Abstract

The researcher has discussed in the preface of his research to Renaissance age where is was very important in its importance for Europe for it is the start of departing of its people of the slavery ill literary and suppression stage to the stage of freedom and science, and the philosophies of Renaissanceperiod had contributed in establishing the basics of the physical education and draw the attention to the importance of practicing sport in all categories and casts of the society as for the research problem has represented in the contributions Renaissanceperiod philosophers in the field of physical education, has not gained the attention of the researchers in the field of philosophy and physical education and this is considered as a gap to one of the most important fields of that Renaissance and ignoring of the philosophers role in it understand

The objective of the research to identify the intellectual contributions of Renaissanceperiod philosophers in the field of European physical education.

The researcher has displayed the effect of the middle ages on people and the decrease the role of the physical education through them. and displayed to the Renaissanceperiod and the change that covered all aspects of life and the physical education his recovered its role, position, importance and reference.

The researcher his displayed thoughts of number of Renaissance period philosophers related with the physical education who are(Petro- Ferrero Martin Andere- Roger Thomas Alliot-Sham Cominaos- John Locke - Jean-Jacques Roso- und Bstalowczy) and illustrated the role of each of them separately.

مفهوم الكوجيتو الديكارتي

أ . م.د . محمد عبد الله الخالدي*

المقدمة

إذن فالبداية مـع ديكارت* (المحرك الاول للفلسـفة الحديثـة إذ إنهَّـا تقيم الفكـر اصلاً من اصولهـا (....) لقد اعاد النظر في الاشـياء من البداية . [١]

مع ديكارت أنفلتت الأنا من قيد السـلطات والمرجعيـات، والقيم الثابتـة، وكذلك الأحكام المسـبقة، أن الفكرة الاولـى عنده تقوم على أي مبدأ من مبادىء الفلسفة يجب ان يكون فكرياً.

كيف استطاع ديكارت أنْ يتوصل الى الأنا أو الى اليقين الاول ؟

لقـد اسـتطاع ديـكارت بفضـل الحريـة الفكريـة النسـبية الممنوحـة آنذاك، وبسـبب ضعـف السـلطات وترهلهـا وضمورها، أن يشـك بـكل المعلومـات والاراء الباطلة التي كان يظنها صحيحة ولا سـيما تلك التي تلقاها عـن طريق التربية والادراك الحسـي وكذلك شـكَّ بوجود جسـمه، فبوسـعنا أنْ نشـك اولاً بصـدد الاشـياء التي وقعت تحت حواسـنا أو التـي تخليناهـا اطلاقـاً.

نتساءل هل منها ما هو موجود حقاً في العالم ؟ ذلك لأن التجربة قد دلتنا على أنْ حواسـنا قد خدعتنـا في مواطن كثيرة، وانـه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان الى من خدعنا ولو مرة واحدة .[٢]

فمـا الذي بقي بعـد هذه العمليـة التجريدية الشـكية ؟ لقد بقي واحد، وهو انه يشـك وطالما ان الشك هو عملية فكرية، فاستنتج من ذلك انه كائـن مفكر، وانـه موجود. اذن ، لقد اسـتطاع ديـكارت أن يتأمـل ذاتـه بوصفها ذاتـاً مفكرة وجوهراً مفكراً مستقلاً عن البدن، لأجل تأسيس

* كلية الآداب / جامعة بغداد

الـذات العارفة القـادرة على تأسـيس المعرفة الصحيحة الواضحة والمتميزة.

وفي الكوجيتـو يضمن لي قول الحق. اذن، فأنـا اسـتطيع ان اتخذ لنفسـي منـذ الان قاعدة عامـة، وهي أن الاشـياء التي ندركهـا ادراكاً واضحاً جداً ومتميزاً جداً كلها حقيقة. (٣)

(فـاذا وقفنا عنـد هذا اليقيـن الاول يحصل عليه حين يبدل بالبحث في الموضوعات التأمل في الباحث نفسـه أي في ذاتـه. ويقرر ديكارت أن الفيلسوف يعرف ذاته مفكراً، فالكوجيتو، هو الدليل الحدسي لاثبات وجود النفس، يخرج من الشـك ويفعل الشـك* ذاته من حيث ان الشـك تفكير: (أنا افكر اذن فانا موجود). تلك في نظر ديكارت حقيقة راسـخة ندركهـا بحدسٍ واحد، وتنحاز بأني ادرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحاداً لا ينفصم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذي يقـرره الكوجيتو فهو يعني وجود الأنـا ولكـن من حيـث أن الأنا مفكر فحسـب. صحيح أن التفكير يعني الشك والفهم والتصور والاثبـات والنفي، ويعني كذلك الارادة والتخيل والاحساس. ولكن هذه جميعا افعال للحكم، ذلك أنـه ينبغـي التمييز بين آلية هـذه الافعال وبين واقعيـة أننا ندركها مباشـرة بانفسـنا أو بلمحة مـن لمحـات الذهن فهناك فعـل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل. ومن ثم فالتطابق تام داخـل الكوجيتو بين وجـود الأنا وفعل التفكير وليس يعرف الأنا سـوى انه موجود). (٤)

ويسـتقرُ في الاذهان أن ديكارت فيلسـوف الكوجيتو الذي قال عبارته المشـهورة (أنا افكر فانـا اذن موجـود) بمعنى أن الفكر هـو الدليل الوحيد علـى وجوده. وأنني حين ادرك نفسـي مفكراً، فانني ادرك وجودي الحق وانه ليس لي الحق بوصفي فيلسـوفاً أو حتى أنساناً عادياً أن أقر أني موجود لأني قد تبينت نفسي على اساس أني كائن مفكر. (٥)

إنَّ مبـدأ الكوجيتـو المشـهور الـذي جعله ديكارت نقطة انطلاقه للميتافيزيقا الحقة، الذي سـتخرج منه سلسـلة بديعة مـن النتائج: أولها أن الانسـان يفكر، وانه موجـود من حيث أنه مفكـر، وهذه الحقيقة أنما ندركهـا بلمحة نفاذة مـن لمحـات الفكر الواعي المنتبـه. هي نظرة ذهنيـة برهيـة لحظيـة، بلغـت مـن الوضوح مبلغـاً يـزول معه كل شـك فهي حـدس عقلي أي رؤية ذهنية سـريعة مباشرة، وليست قياساً يتم في زمان ولا اسـتدلالاً منطقياً يتدرج (من المبـادىء الى المطالـب)، كما يقول فلاسـفة العـرب ولكنها حدس اول واحد خاطف. وتلك هـي الواقعـة اليقينيـة التي لا تـرد ولا تدفع، والتي تظل بمناجاة من الشـك مهما يمتد. (٦)

وإنَّ حقيقة الكوجيتو في اثبات التلازم بين الفكر والوجود وعد ديكارت انه شـيء مفكر لانه شـيء موجود، قـد جعل مـن الكوجيتو القاعدة الراسـخة، والواقعـة البديهية الحقيقة التي لا تقبل الشـك والتي سـوف يقوم عليها بنـاء فلسـفة ديـكارت برمتهـا. (٧)

فالشـك أوصل ديـكارت الـى اليقين الاول وهو الأنا افكر إو الكوجيتـو بالتعبير اللاتيني، فالفكر هو الـذي يجعل النفس/ الأنا ذاتاً متميزة (أي جوهـراً متميزاً عن البدن). وذلك بحسـب ديـكارت (أن الفكر هو الصفة التي تخصني أو انه وحده لا ينفصل عني. انا كائن، وانا موجود. هـذا أمر يقيني ولكن الى متـى ؟ أنا موجود ما دمـت أفكـر فقد يحصل أني متـى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً. [٨]

إن الشـك الديكارتـي لم يسـتمر الى ما لا نهايـة، بل توقف عند نقطة لم يسـتطع الشـك فيها، وهي كونه يشـك وطالما هو يشـك، فانه يفكر، لان الشـك هـو تفكير بحد ذاتـه والفكر صفة من صفات الانسـان الناطق والعاقل.

والأنا الديكارتية هي ليسـت انا سفسـطائية (أي الأنا الفردية) فهذه الأنا كلية، وهي محمولة على أن تتصف بالتفكير والعقل كيف لا، والعقل بحسب ديكارت أعدل قسمة بين الناس.

لقد اسـتطاع ديكارت في استنتاجه هذا أي اثبـات وجود الأنا، أن يقودنـا من جهة اثبات اليقيـن او يسـمح لنا بالخروج من الشـك الى اليقيـن. إذ إنَّ اثبات وجـود الأنا من حيث هو جوهر مفكـر بالذات فهو ليس اساسـاً لوجود اشـياء اخـرى غيـر الأنـا، ولكنه فـي الاقل اسـاس ليقيننا من وجود هذه الاشـياء.

هذا مـن جهة ومن جهة أخـرى فهو اثبات لشـرط أول للمعرفة، أن اثبات الأنا شرط لقيام المعرفة، لآننا ما لم نكن متيقنين من شيء. [٩]

أليسـت انا ذلك الشخص نفسـه الذي يشك الأن في كل شـيء على التقريب وهو مع ذلك يفهـم بعض الاشـياء ويتصورهـا ويؤكد انها وحدها صحيحة وينكر سـائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرهـا، ويأبى أن يخدع، ويتصور اشـياء كثيرة علـى الرغم منـه احياناً، ويحس منها الكثير ايضاً بوساطة اعضاء الجسم. فهل هنالـك من ذلك كله شـيء لا يعادل في صحته اليقيـن بانـي موجـود.[١٠]؟

وهنا يصـل ديكارت الـى اليقيـن بالحقيقة التي لا تقبل الشك والنقطة التي يبدأ منها فلسفته اثبـات الذات أو الأنا ليقيم عليها صرح فلسـفته ليرتب كل نظرياته وارائه، سواءً في فلسفته هل هي الطبيعية ؟!أم ما وراء الطبيعة.

إنَّ الكوجيتـو فـي الترتيـب المنطقـي هو الكشـف الاول من كشـوف ديكارت الكبرى. واننـا فـي الكوجيتو نلمـس الحقيقـة الواقعة، ننتقـل من المنطـق، وهو علم صـور الفكر، الـى الميتافيزيقا وهي علـم الوجود، ونصبح بالكوجيتـو مالكين لأصـل الاول الذي نبحث عنـه، ولدينا فـي الكوجيتـو معرفة مباشـرة حدسـية لوجودنا، معرفة لطبيعة بسيطة وهي (أنيتنـا) وذواتنـا المفكـرة.

أنا أعرف نفسـي الان موجوداً ولا أعرف نفسـي الا كذلك. ووجود الفكر عنده أشدَّ ثبوتاً من وجود الجسـم. وطبيعة نفسي وماهيتها هي الفكـر، والنفس مسـتقلة عن الجسـم ومعرفتي بها أيسـر من معرفتي به.

ومن هذا اليقين الاول، اليقين بوجود الذات المفكـرة- أو بثوبتهـا بعبارة أدق - اسـتخلص ديـكارت جميع الحقائق الاخرى ! أسـتخلص أولاً التمييز الحاسـم بين النفس والجسـم، فاني أسـتطيع أن أتصور أني لسـت فـي مكان وان اعضاء جسـمي غير موجـودة. فما دمتُ أرى الفكر شاكاً في الاشياء فليزم أن أكون موجوداً. امـا اذا انقطعـت مـن التفكير وكان سـائر ما اتصـور حقاً فلا أسـتطيع أن اكـون موجوداً، واستخلص ديكارت ايضاً أن جوهر النفس هو الفكـر وان جوهر الله هو الكمـال وأن جوهر الجسـم هو الامتداد[١١] والفكر متميز من البدن الخاص ومن الاجسـام عمومـاً، بل أن وجود الفكر أشدَّ وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم. فاني اعـرف الفكر بالفكر نفسـه، اما الاجسـام فلا اسـتطيع قط ان ادركها الا فـي الفكرو بالفكر. فمعرفتي بالنفس معرفة مباشـرة يقينية، وليس يعرف الجسـم الا بالظن وبالتخمين. [١٢]

أذن، فأول ما اسـتخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتـو هـو الفصل الحاسـم بيـن طبيعتي النفـس* والبدن واثبات اسـتقلال نفوسـنا عن ابداننا : فان الفيلسـوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجـود تبين انـه يسـتطيع أن يتصور انه لا جسـم له على الاطـلاق، وانه ليـس في مكان ولا في عالم ولكن باسـتطاعته من أجل هذا أن يتصور نفسـه غير موجود.

أذن، فالآنية او الذات المفكرة موجودة حتى لو فرضنا أن لبدن غير موجود. ويقول ديكارت فـي (المقـال): (إنَّ كوني أرى الفكر شـاكاً في حقيقـة الاشـياء الاخرى يقتضي اقتضـاءً جلياً يقيناً انني موجود، فـي حين أنني لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصوره حقاً لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود. فعرفت من ذلك انني جوهر كل ماهيته او طبيعته هو أن يفكر).[١٣]

بمعنـى أن النفس التي تقـوم آنيتي مميزة مـن البدن تميزاً، بل هي أيسـر منـه معرفة، وانه لو لم يكن الجسـم موجوداً على الاطلاق لكانـت النفـس موجـودة بتمامهـا.

يسـعى الفيلسوف الى ان ينتقل من فكره هو الى وجود الله مباشـرة من غير واسطة، فيقول: أنا موجود، وفي نفس فكرة عن الموجود الكامل او اللامتناهي، وهذا كافٍ لوجود الله.[١٤]

بهذا صح أن تقول أن الفلسـفة الديكارتية قد سـلكت مسـلكاً فريداً في التاريخ الفلسفي: سـار الفيلسـوف من النفس الى الله مباشـرة بغير واسـطة.*

ولم يـرد أن تكون معرفتنـا لوجود الله عن طريـق العالـم، كما صنـع غيره من الفلاسـفة واللاهوتيين، بل رأى العكس من ذلك.

إنَّ المعرفة بوجود العالم هي التي تفتقر الى وجود الله سـنداً لها.[١٥] والتدليل على وجود الله

من وجود النفس بسيط ميسور: فأنا موجود، وفي نفسي فكرة (الكائن الكامل). وعلى هذا الاساس أقام الفيلسوف ادلة ثلاثة ادقها الدليل الوجودي وقد سمي كذلك لانه يستخلص وجود الله من تعريف الله نفسه او معناه: فاننا اذا سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات رأينا تواً أن الله لابد متصف بالوجود على اساس أن الوجود ضرب من ضروب الكمال.[١٦]

إن الأنا الذي اصعد منه الى الله هو الأنا الحاصل على فكره عن الله بحيث انني لا أستطيع أن افهم نفسي أو اتصور ذاتي الا بواسطة الله، وبحيث انني لا أستطيع ايضاً ان أصل الى الله الا عن طريق الأنا.[١٧] بما أنه عرف انه موجود غير تام الكمال، أذن فهو ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لابد لوجوده من علةٍ، لانه لو كان هو علة وجود نفسه، لكان يستطيع ان يحصل من نفسه على كل ما يعرف انه ينقصه من الكالات.[١٨]

من الميسور أن نعلم اننا لا نمتلك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر على ابقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لابد قادر على حفظ بقائه هو ذاته، وهو خليق أن لا يفتقر من يحفظه ويبقيه، ذلكم هو الله.[١٩]

أعود الى فكرة الله التي كانت سبباً من اسباب الشك، فاجد انها فكرة موجود كامل، والكامل صادق لا يخدع. إذ إنَّ الخداع نقصٍ لا يتفق مع الكمال، وعلى ذلك فانا واثق بأن الله صنع عقلي كفئاً لادراك الحق، وما عليّ الّ أن اتبين الافكار الواضحة، وصدق ضامن لوضوحها.[٢٠]

إن هذا الأمر يسمح بتجنب الشك التام. ولكن اذا لم يكن هناك أي قضية اخرى مؤكدةً فاننا لا نتقدم كثيراً. وأن ما ينقذنا في نظر ديكارت هو امكان اثبات وجود الله بنفس اثبات وجود الأنا ذاتها.[٢١]

وعلى هذا النحو كانت النفس التي أثبتت وجودها الكوجيتو هي محل الصدق، وأصل اليقين، وان ما وقر من فكر هو محل صدقٍ ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطوية في النفس وموجودة فيها فهي صادقة ويقينية.[٢٢]

أذن، فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها. واستطيع الأن أن اتقدم في سيري الى الحقائق، واستطيع، بادئاً من (الذات المفكرة) التي هي آنيتي وماهيتي، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الافكار الواضحة. أن اثبت يقين العالم الخارجي، عالم (الاعيان)، وأن أطمئن الى معظم الاشياء التي هي آنيتي وماهيتي، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الافكار الواضحة. أن اثبت يقين العالم

الخارجي، عالـم (الاعيان)، وأن اطمئن الى معظم الاشـياء التي شـككت فيها من قبل، ما دمـت ادركهـا في وضـوح وتميـز. أذن فما أجده في نفسـي مـن ميل قوي الـى الاعتقاد بوجـود العالـم مصـدره الله تعالـى الذي هو الموجـود أو الكائـن الكامل والـذي لا يمكن أن يخـد عني أو يوقعني فـي الضـلال.[٢٣]

إن وجـود الله هـو الـذي يضمن لنـا وجود العالـم الخارجي. مع مراعاة أن العالم الخارجي (الواقعـي) لا يمكن أن يظهـر على نحو ما امام رؤيتنا العادية أي على نحو ما نتلمسه بحواسنا، لأن الاحاسيس افكار غامضة ومبهمة، تخدعنا، ولا تؤدي الى يقيـن، وجدير بالذكر أن الضمان الالهي يرشدنا الى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكـن أن يكون موضوعاً لفكرة واضحة ومتميزة.[٢٤] فوجـود الله هو الذي يضمن وجود العالم الخارجي لا يمكن ان يكون وجوده الحقيقي على نحو ما نعرفه بحواسنا الان الاحاسيس انما هـي افـكار غامضة مبهمة لا تـؤدي الى اليقين الذي نتوخاه ولن يكون لنا من الاحاسيس أي عن طبيعة الضوء او الصوت مثلاً. والضمان الالهي يفيـد ان ما يصـح ان يوجد حقاً انما هو ما يكون موضوعاً لفكرة واضحة ومتميزة.[٢٥]

فاذا بحثنا وأمعنا النظر لم نجد في تصورنا للعالم الخارجي الا فكـرة واحدة متميزة دائمة باقيـة مهمـا تتغيـر الصفات الحسـية تلك هي فكـرة الامتـداد.

فالامتـداد وحـده (الصفـة الاولى) وهو جوهر الجسـم المسـتقل عن جوهـر النفس. أما الالـوان والاصوات والروائـح الطعوم فكلهـا (صفـات ثابتة) وليس لهـا وجود في ذاتهـا وانمـا وجودهـا فـي اذهاننـا.

يتبين من ذلك اننا لا نعرف العالم الخارجي معرفة مباشـرة بالحـواس، ولا تدركـه ادراكاً مباشراً كما هو في ذاته، وكل ما نعرفه عنه هي الصور الذهنية والافكار التي في اذهاننا.

ولا نسـتطيع أنْ نصل الـى وجود العالم الا ابتداءً من وجـود الله أو اللامتناهي. لان هذا اللامتناهي هو الـذي يضع وجود العالم فـي الذهـن، وهو الـذي ابتداءً مـن وجوده نصـل الـى كل وجـود.[٢٦]

إنَّ مسـألة الأنا ومكانته في تحصيل معرفة حقيقية، أن ديكارت يبرز الأنا بوصفه للمعرفة ودليـلاً علـى وجود ذاتـه من حيث هـو يفكر، ودليلاً على وجود الله من حيث هو فكرة فطرية لدينا لا مصدر خارجي لها في الحس او الخيال، وهو دليل علـى وجود العالـم الخارجي وعلى يقين العلم الرياضـي لأنه الله وهو ضمانه ذلك

الوجود وهذا اليقين.[٢٧]

ومرحلــة اليقين الاول هــو الخاص بوجود النفس ومرحلة اليقين الثاني وهو خاص بوجود الله. ومرحلــة اليقين الثالــث وهو خاص بوجود العالــم، وإنَّ اليقيــن عنــده لابــدَّ أن يمــرَّ بهذه المراحل في ترتيبها هذا.

أو في الاقل فان اليقين الخاص بوجود العالم عنــد ديكارت لا يمكــن الا أن يكون لاحقاً على اليقيــن بوجود الله وعلى اليقين بوجود النفس أيّاً كانت أســبقية أحد هذين اليقينين على الاخر أو فــي حالة افتراض انهمــا متداخلان أحدهما في الآخر.[٢٨]

ونتبيــن فيهــا وفي الوقت نفســه ثــراء هذه الفلســفة التي تحتمل التفســير والتأويل وستظل تحتمل التأويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر. والحقيقــة في تصــوري أن القيمــة التي تضفي علــى ديكارت لقب ابي الفلســفة الحديثة تصب في نهاية الامر لا على فلسفته في حد ذاتها وانما علــى ما أدت اليه هذه الفلســفة ولا ســيما على الفلسفات المتعددة التي جاءت بعده، واخذت منه البداية وهنا اقــول أن قيمة ديكارت تكاد تتركز في البداية الجديدة التي وضعها للفلســفة، وهي البــدء من الأنا أي قيمة ديــكارت تتركز في انه وضع نقطة البداية وهي الأنا.[٢٩]

الخاتمة

وفــي اعتقادي أنَّ واحــداً من أكبر القيم التي تعطــي ديكارت مكانته فــي التاريخ ليس المنهج فحســب وانما لفظ واحد فــي اولى قواعد المنهج وهــي لفظة (لا). ديكارت في تصوري هو الذي علَّم الفرنســيين اولاً ومن بعدهــم الاوربيين أنْ يقولوا (لا).

وقبل ديكارت لم يكن بوسع الناس أنْ يقولوا (لا) لا للحكــم ولا للحكام ولا لرجال الدين. انما بقاعدة ديــكارت التي يقول فيهــا (لا اقبل) بهذه القاعدة استطيع ان اقول أن ديكارت وضع البذرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنت الاوربيين من أن يمارسوها قولاً وعملاً.

لقد كانت فلســفة ديــكارت ذات اتجاه نظري وتصوري صرف، فهــي على الرغم من كونها ثورة في التفكير الفلســفي في العصور الحديثة، أي عصــور الفلســفة الحديثة الا انهــا احتفظت ببقايــا ورواســب الميتافيزيقا التقليديــة والنظرة الاسكولائية، التي كان من نتائجها استمرار بقايا المفاهيم الفلســفية القديمة كمفهوم الجوهر الذي اســتطاع من خلالــه أنْ يوظفه فــي التمييز بين الذات المفكرة بوصفها جوهراً متمايزاً من البدن عــن طريق التفكيــر بها موضوعــاً قابلاً للتمثل والتي من دونها (أي من دون تصورها لا يمكن الانتقال الى يقينيات اخرى (كالله والعالم). وهكذا فالخلــل في النظام الفلســفي الديكارتي كامن في وعي الانســان ذاته بوصفها جوهراً مستقلاً عن البــدن وان وجوده هو وجــود كائن مفكر وليس كائناً ذا وجود متعين في العالم الحسي (أي كبدن) ولكن يبقى شــيء واحد لا يمكن نكرانه، هو انه مــع ديكارت اصبح الانســان كائناً مفكراً تعطى من خلاله للاشياء والموضوعات معنىً وقيمة .

الهوامش

(١)* ولد الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت عام ١٥٩٦م في لاهي وهي بلدة صغيرة تقع في التورين بفرنسا وتلقى تعليمه في كلية (الافيلش) اليسوعية، لقد كان معجباً باساتذته ولكنه غير راضٍ عن المقررات الدراسية، لانها كانت مليئة بآراء الاقدمين وان، الرياضيات هي العلم الوحيد الذي يقدم لنا معرفة يقينية. رحل ديكارت في ١٦١٨م الى هولندا ليعمل جندياً، وفي عام ١٦٢٨م كتب (قواعد لهداية العقل) وفيه يبسط قواعد منهجه الشهير، وفي عام ١٦٤١م، نشر كتاب (تأملات في الفلسفة الاولى) ، وقد اتبع التأملات في سنة ١٦٤٤م بكتاب (مبادىء الفلسفة) وفي عام ١٦٤٦م خضع لرغبة كرستيان ملكة السويد، التي دعته لكي ينضم الى تلك الحلقة من مشاهير الرجال الذين جمعتهم حولها في ستوكهولم، لكي يعلمها الفلسفة. وفي العام نفسه، نشر ديكارت مؤلفاً بعنوان (انفعالات النفس) لكنه اصيب في العام التالي بألتهاب رئوي بسبب المناخ السويدي (النظام القاسي الذي تفرضه الملكة، وتوفي عام ١٦٥٠م.

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة

(٣) ميـن ، عثمان ، ديكارت ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ط٦ ، ١٩٦٩ ، ص ٣٤

(٤) اميـن عثمان ديكارت مكتبة القاهرة ، ط٤ ، ١٩٧٥ ، ص١٥٠

(٥) استثنى ديكارت من الشك العقائد الدينية والقواعد الاخلاقية والتقاليد الاجتماعية.

(٦) الشاروني ، د.حبيب مجلة العاشر ، العدد الأول ، الكويت ، ١٩٧٩ ، ص٧٠

(٧) هويدي يحيى ، دراسات في الفلسفه الحديثة والمعاصرة ، دار النهضه العربية في القاهرة، ١٩٦٨ ، ص٥

(٨) أمين عثمان ، رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار المعارف بالأسكندريه بلا طبعة ، ١٩٦٧ ، ص٢٣

(٩) عبد المنعم ، روية ، ديكارت وفلسفه العقل ، تقديم وتحليل د. محمد علي ابو ريان ، بلا طبعة ، الأسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص٢٣

(١٠) ديكارت ، رينية ، التأملات في الفلسفه الأولى ، ص٩٩

(١١) اوقيدي ، محمد وآخرون ، دراسات مغربية ، الدار البيضاء ، ط ،١٩٨٥ ، ص١٢٤

(١٢) بيصار ، محمد عبد الرحمن ، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، منشورات المكاتب العصرية بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٠ ، ص٧١.

(١٣) أمين ، عثمان ، رواد المثالية ... ، ص٢٣ .

(١٤) أمين ، د. عثمان ، ديمارت ، ص١٥٢ .

*جدير بالذكر أن ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) الفيلسوف المسلم قد سبق ديكارت الى التمييز بين جوهري النفس والجسد وقد حاول ابن سينا اثبات ان وجود

جوهـر النفـس مغاير للبـدن وفي سـبيل تأكيد هذه الحقيقـة، فقد ذكر افتراضاً اسـم (الرجل الطائر) أو (الرجـل المعلق فـي الفضاء). يراجع إبن سـينا في كتابه الشـفاء ج١ ص٢٨٢. وكذلك يقول ابن سـينا (الاشـارات والتنبيهات) ايضاً، ولو قد توهمت ذاتك قد خلقـت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انهـا على حملـة من الموضـوع، والهيئة، بحيث لا تبصـر اجزاءهـا، ولا تتلامـس اعضاوءهـا، بـل منفرجـة ومعلقة لخطـة ما في هو وطلـق، وجدتها غفلت عن كي شيء الا عن ثبوت آنيتها. ومن تحليل هذا النص لابن سـينا، نجد ان ديكارت قد نحا نحوه في هذا التمييز الحاسم في

(١٥) ديـكارت ، مقالـة فـي المنهـج، ترجمـة محمـود والخضيري، القاهر ط١، ١٩٣٠، ص ٨٤.)

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦

*لقد سبق الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ). ديكارت في الشك والحدس يراجع : المنقذ من الضلال للامام الغزالي، من تقديم، جميل أبراهيم حبيب، ص ١٣-١٥.

(١٧) أمين، د. عثمان، رواد المثالية في الفلسـفة الغربية، ص ٢٣.

(١٨) أمين، عثمان، رواد المثالية... من ص ٢٤.

(١٩) هويـدي، يحيـى، دراسـات فـي الفلسـفة الحديثة والمعاصرة، ص ٤٦.

(٢٠) ديـكارت، مقالة في المنهـج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص ٩٠.

(٢١) ديـكارت، مبادىء الفلسـفة، ترجمـة عثمان أمين، القاهر ط ١ ، ١٩٦٠، ص١١٢.

(٢٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف مصر، ط٤ ١٩٦٦، ص ٦٧.

(٢٣) كريسـون، أندريـه، تيـارات الفكـر الفلسـفي من القـرون حتى العصر الحديـث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت، ط١ ، ١٩٦٢، ص ٦٧.

(٢٤) عبـد المنعـم، روية، ديكارت وفلسـفة العقل، ص ٢٢٧.

(٢٥) أمين، د. عثمان رواد المثالية في الفلسـفة العربية، ص ٢٤.

(٢٦) عبـد المنعم، رويـة، ديكارت وفلسـفة العقل، ص ٢٤٧.

(٢٧) أمين، عثمان، ديكارت، ص٢١٦ .

(٢٨) هويـدي يحيـى ، دراسـات فـي الفلسـفة الحديثـة والمعاصرة، ص ٤٤.

(٢٩) اوقيـدي، محمد وآخرون، دراسـات مغربية، ص ١٢٦.

(٣٠) هويـدي ، محمد وآخرون، دراسـات مغربية، ص ١٢٦.

(٣١) الشاروثي، حبيب، مجلة عالم الفكر، ص ١٢٣.

The Situation of Kogito Dekart

Asst.Prof.Dr. Mohammed Abdulaah.Al–Khalidy

abstract

Alkojito (Latin: Cogito ergo sum) is the principle which was launched from Descartes to prove the facts to prove, which is a translation of Arabic logical issue is (I seriously doubt therefore I am) and this is the correct translation because some translated (I think therefore I am) and this is a wrong translation of her issue. These need to explain and Avi and clear because it was and is still the place for confusion and is a sign of Lsa understanding and the first thing we start doing is to say that Descartes is proved.

المعرفة الحدسية بين باسكال وبرغسون

دراسة تحليلية مقاربة

د. فلاح عبد الزهرة لا زم *

ملخص البحث

هذا البحث (المعرفة الحدسية بين باسكال وبرغسون – دراسة تحليلية مقاربة) معني بدراسة المعرفة الحدسية عند كلٍ من باسكال وبرغسون، من خلال بيان وجهتا نظرهما، اولاً، وبيان المقاربة بينهما، ثانياً.

المقدمة

هذه الدراسة تدور حول موضوع مهم في الدراسات الفلسفية، الا وهو المعرفة الحدسية، وعند فيلسوفين لهما دورهم البارز في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وذلك من باب التحليل لوجهة نظر كلٍّ منهما، والمقاربة بينها، وهما، وباسكال وبرغسون، وقد ابتدأنا دراستنا هذه ببيان مفهوم الحدس لغةٍ واصطلاحاً، لما له من اهمية كبيرة في موضوعنا، بوصفه أساساً لـه من جهة، ولما له من دلالات مختلفة، في المجالات اللغوية والفلسفية، من جهة اخرى, وقد تركز إنموذجنا الاول، على الحدس عند فيلسوف تميز الحدس عنده بموقع مميز في فلسفته، الا وهو الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (١٦٢٣م - ١٦٦٢م) اما إنموذجنا الثاني، فمن الفلسفة المعاصرة، فهو فيلسوف فرنسي ايضاً, الا وهو هنري برغسون (١٨٥٩م – ١٩٤١م)، الذي أقام فلسفته على الحدس أو الوجدان أو الشعور.

وهدفنا في هذه الدراسة محاولة بيان التقارب بين رؤية باسكال، ورؤية برغسون، بوصفهما قائمتين على الحدس، من ذلك تتبين اهمية موضوع هذه الدراسة، والتي قد توزعت الى, مقدمة وعدد من الفقرات، التي تعالج موضوع البحث تحليلاً ومقاربة, ففي الفقرة

* جامعة واسط / كلية الآداب

الاولـى، بينَّـا مفهوم الحدس لغـةٍ واصطلاحاً، وفي الفقرة الثانية، بحثنا في المعرفة الحدسـية عند باسـكال, اما في الفقرة الثالثة، فتناولنا فيها المعرفة الحدسـية عند برغسون، وفي الخاتمة فقد عرضنا أبرز نتائج البحث.

اولآ : مفهوم الحدس لغةٍ واصطلاحاً

الحدس لغةٍ :

إنَّ الدلالـة اللغوية لمفهـوم الحدس اخذت معانـي مختلفـة منهـا، ان الحدس بفتـح الحاء وسـكون الدال المهملة تعني عنـد الفراهيدي - في كتابه العيـن - التوهم [١] ويدلُ الحدس عند غيـره، على الرمي, ومنه حدس الظن، انما هو رجم بالغيب[٢] وغيرهما يشـير به الى سـرعة السـير [٣] وهـو التخمين عند غير هـؤلاء [٤]، ويعني به آخرون، النظر الخفي أو الفراسة [٥]

ويورد هذه المعاني للحدس الدكتور جميل صليبـا فـي معجمه الفلسـفي إذ يعبـر عن ذلك بقولـه : « الحدس في اللغة الظـن، والتخمين، والتوهـم في معانـي الكلام والامـور، والنظر الخفـي، والذهاب في الارض على غير هداية، والرمـي، والسـرعة فـي السـير، والمضـي على غير اسـتقامة، او على غيـر طـريقة مسـتمرة. [٦] اما الدكتور ابراهيـم مدكور، في معجمـه الفلسـفي فيذهب الـى ((ان الحدس لا يعني الظن أو التخمين وانما يعني ادراكاً لأمور بديهيـة... ومـن ذلك فأنـه يقين وليـس ظناً او تخميناَ، وقضاياه من مقدمات البرهان الموصل الـى لليقين فـلا يعقل ان يكون ظنـاً وتوهماً ثم يوصـل الى اليقين)) [٧] وفـي ذلك دلالة على الاختلاف في معاني الحدس عند المختصين في معاجم وقواميس اللغة العربية.

الحدس اصطلاحاً

الحـدس (intuition) *هـو الادراك المباشـر لموضـوع التفكيـر، ولـه أثـره في العمليـات الذهنيـة المختلفـة، فيلاحـظ فـي الادراك الحسـي، ويسـمى بالحدس الحسـي، من جهة ويكون أساسـاً للبرهنة والاسـتدلال، ويسمى حدساً عقلياً, من جهة أخرى، فبالحدس نـدرك حقائـق التجربـة، كما نـدرك الحقائق العقلية. [٨] من ذلك يعد بأنه ضرب من المعرفة أو الادراك المباشـر [٩]

والحدس عند الفلاسـفة المسـلمين مأخوذ مـن معنى السـرعة في السـير [١٠] وكذلك من معنى سـرعة انتقـال الذهن مـن المبادئ إلى المطالـب [١١]، والمقصود بالحركة وسـرعة الانتقـال، تمثل المعنى في النفس دفعة واحدة، وفـي وقت واحـد، كأنـه وحي مفاجـئ، أو وميـض بـرق [١٢]

وقـد قـدم ابـن سـينا (٣٧٠هـ – ٩٣٠م) (٤٢٨هـ – ١٠٣٧م) فهمـاً جديداً للحدس عندما شـرح كتـاب البرهـان لأرسـطو، إذ يبين إنَّ الحـدس هو جودة حركة الذهـن لاقتناص الحد الاوسـط من تلقاء نفسـه [١٣]، ومـن خلال ذلك يكون الحدس هو المعرفة التي يقتنص بها الذهن

الحد الاوسط المنطقي من تلقاء نفسه،وهو عنده لا يكون بفكر، إذ إنه يسنح للذهن دفعة واحدة، ومن ذلك يدل ابن سينا على الحدس معرفياً بقوله : الحدس سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول، وبذلك يكون الحدس دالاً على معرفة صحيحة تتم بسرعة أو دفعة واحدة، وتحمل صفة المباشرة [١٤]، ومن خلال ذلك يعد الحدس وسيلة للكشف المباشر عن الحد الاوسط في القياس المنطقي.

إما في الفلسفة الحديثة, فيرى ديكارت ((١٥٩٦م – ١٦٥٠م)) بأنه معرفة عقلية مباشرة لا تعتمد على الحواس، أو الخيال, فيقول عنه ((لا أعني بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ، ولا ما يتأثر بالخيال الكاذب من إحكام باطلة، وإنما اعني ما تتصوره النفس الخالصة المنتبه تصوراً ينشأ عن نور العقل وحده [١٥] وبذلك يكون الحدس عنده نورا فطريا غريزيا يمكن العقل من ادراك فكرة ما دفعة واحدة، وليس على التعاقب، فهو ادراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم اليه، فهو عمل عقلي محض به تدرك الافكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم الى اجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد)) [١٦] .

ويذهب لالاند في موسوعته الفلسفية إلى بيان ابرز معاني الحدس في تاريخ الفكر الفلسفي إلى انها((معرفة حقيقية بينة مهما تكن طبيعتها تستعمل مبدأ ومرتكزاً للاستدلال النظري تدور حول الأشياء وعلاقاتها... وانه نظرة مباشرة وفورية لموضوع فكري ماثل ألان أمام الفكر ومدرك في واقعه الفردي...، وانه كل معرفة تأتي دفعة، وبلا مفاهيم... ومعرفة فريدة منفردة بذاتها... وضمان الحكم و سرعته))[١٧].

ثانياً : المعرفة الحدسية عند باسكال (١٦٢٣م – ١٦٦٢م)

ولد بليز باسكال في ١٩ يونيه عام ١٦٢٣م في مدينة كليرمون فران, في إقليم الاوفرن، بقلب فرنسا [١٨]، لأب قاضٍ ، وأم بورجوازية [١٩] ولأسرة على جانب كبير من الثراء، توارث أفرادها جيلاً بعد جيل مناصب القضاء، والتي تعد من المناصب العليا في فرنسا في ذلك الحين [٢٠] توفيت إلام وباسكال لم يتجاوز الثالثة من عمره عام ١٦٢٦م، من ذلك كرَّس الأب وقته لرعاية أبنائه، وتعليمهم، إذ إنَّ باسكال لم يدخل أي مدرسة، وإنما علمه والده منهجاً خاصاً استعان به في تثقيفه [٢١] امتاز باسكال ببداية للحياة غير طبيعية، تعرض فيها إلى أمراض نفسية غير اعتيادية لم يعالجها غير السحرة، وبطرق شعبية بوساطة قطة سوداء استعملت كتعويذة لشفائه, من جهة, وانه نابغة منذ طفولته امتاز بحدة الذكاء, وسرعة البديهية، وقدرة كبيرة على الحفظ ، من جهة ثانية [٢٢] من ذلك وضع له والده منهج للتربية يقوم على تنمية قدراته، ودفعه الى حب الاطلاع، والشغف بالبحث

العلمـي، والتأمل الفلسـفي، وتنمية الإحسـاس بالورع الديني، فـي المرحلة الاولى، بعد ذلك يعطـى أفكاراً فـي مجالات العلم و الفلسـفة و الديـن, - ومن خلال ذلك جاءت نشـأته العقلية والعلميـة والدينية والجمالية، لها بالغ الاثر في بناء فكره بشـكل عام - ودراسة اللغات بشكل عام وقواعدها المشـتركة، واللغتيـن اليونانية واللاتينية بشكل خاص, حتى يتمكن من فهمها, فـي المرحلـة الثانية, امـا في المرحلـة الثالثة فيبـدا بتعلم الرياضيات والفلسـفة، وقد أعجب باسكال نفسه بهذا البرنامج، وقال عنه انه تلقى تربية تميزت باتباع طريقة الوسـط العدل (٢٣).

اما مؤلفاتـه فقد كتب باسـكال في مجالات العلـم المختلفـة, منها البحـث العلمي في مجال الهندسـة والفيزيـاء والرياضيـات، فضلاً عن الفلسـفة والديـن، مـن خـلال كتـب ومقالات ورسـائل ومناقشـات في النوادي العلمية, ومن باب الاختصاص الفلسـفي، فأن ابـرز مؤلفاته الفلسـفية يمكن القـول بأنها تتمركـز في كتبه، الاساسـية التي منها، كتاب الخواطر (الافكار) ويتضمن مجموعة مـن الموضوعات، ابرزها دفـاع عن الديـن، وافكار سياسـية، واخلاقية، والاهتمـام بشـكل خـاص بموضوع الانسـان من حيث شـقاءه وعظمته، اما كتاب الرسـائل الريفيـة, فموضوعه الأسـاس الدفاع عن الدين المسيحي، ضد اليسوعيين وسلطة النبلاء، وفي كتابـه الثالث كتابات في النعمـة الالهية يعالج موضوعات حول الدين المسيحي والمعجزات، امـا فـي كتـاب التصنيفـات، فيقـدم دراسـة لموضوعـات تدور حـول الوجود الانسـاني, وموضـوع الدين عنده، وغيرهـا من المؤلفات التي هي عبارة عن مقالات ورسائل ومناقشات تـدور حـول الموضوعـات الفلسـفية,ويصفه طرابيشي في معجمه بأنه شاهد فريد على زمن فريـد، عالم وانسـان كامل,كاتب ومفكر لا يبذّه احـد، ولا يضاهيه الا القلائل، انسـان يخاطب قلب كل انسان (٢٤).

يميـز باسـكال بيـن نوعيـن مـن المعرفة همـا, المعرفـة العقليـة، والمعرفـة الوجدانية (intuition), الاولـى تسـتخدم التحليـل والتركيـب، وترجـع الـى الجبـر ومعادلاته, وتدفـع الـى التسـليم بوجـود موضوعـات لا تحتمل التجزئة، اما الثانية فتبرهن على وجود المـكان والزمـان والعدد والكميـة اللامتناهية الصغـر أو الكبـر، أو للبرهنـة علـى وجـود عدديـن مربعين احدهما ضعـف الاخر، وهي ضـرب مـن الاحسـاس او الشـعور القلبـي، ومعرفة بالمسـائل الصعبـة و البديهية التي لا تسـتطيع المعرفـة العقلية أن تصـل اليها, بل يدركها المرء بالشـعور والغريزة(٢٥).

والقلب يقصد به باسكال العيان والوجدان, مـن ذلك يقول : نحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسـطة العقل، بـل وايضا بواسـطة القلب (٢٦)، ويميـز بينهما بقوله الذين تعودوا الحكم بحسـب الشـعور لا يفهمون شـيئاً من امور الاسـتدلال، لانهم يريدون اولاً أن يدركوا من

نظرة واحدة، ولــم يألفوا البحث عن المبادئ، والذين تعودوا الاســتدلال بحســب المبادئ, لا يفهمون شــيئاً من مســائل الشعور، حيث يبحثون عن مبــادئ، ولا يستطيعون أن يروا مــن نظــرة واحــدة.[٢٧]

ولأن العقــل يعمــل ببطء وهــو دائم على مبادئ يجب أن تكون حاضــرة ابداً، وهي من الكثــرة بحيث انه يضل ويخمــد لقصوره عن اســتحضارها جميعاً, اما الشــعور فشأنه غير هذا، فهو يعمل فوراً، وهو أبداً على اهبة العمل، فيجب اذن أن نضع ايماننا في الشعور .[٢٨]

ولذلك من غير المفيد أن يطالب العقل القلب ببراهين عن مبادئــه الاولى ابتغاء أن يصدقها, كما سيكون من المضحك ايضا أن يطلب القلب من العقل أن يستشــعر كل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها [٢٩]

ويفرق باســكال بيــن منهج القلــب, ومنهج العقل, إذ إنَّ الروح الذي يوجهه القلب هو روح الرهافة، اما الروح الذي يوجه العقل فهو روح الهندســة [٣٠] من ذلك يعلي باســكال من شــأن المعرفــة القلبية او الوجدانيــة, ويأمل أن تكون هي السبيل الى تحقيق المعرفة [٣١] .

وقــد التمس باســكال عناصــر براهينه في شروط المعرفة الانســانية والحياة والفعل، أي في خصائص الذات الشاعرة، لا في خصائص الموجــود في ذاته، وهو يميز بين العقل والقلب الذي هو عقل ايضا، بمعنى أنَّه ترتيب وترابط، ولكنه عقل لا نهاية لطاقته، حتى أن الانسان لا يكاد يســتبين مبادئه التــي تتجاوز حدود الذهن الهندســي، ولم يعد موضوع هذا العقل الراقي التجريــدات المنطقية، بــل موضوعه الحقائق، والمضي الى نهاية الشــوط مــع البراهين التي يفرضها ذلك العقل امر يتجاوز حدود طاقتنا، ومــن حســن الحظ أن هــذا العقل المحســوس يظهــر عندنــا برؤية مباشــرة للحقيقة، بحدس فطرت عليــه قلوبنا وغريزتنا وطبيعتنا، ومن التناقض أن نغض من قيمة حدوس القلب لكي نجعله وقفا على اســتدلالات العقل الهندســي, إذ الواقع إن القلب او الغريزة، هو الذي يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهي اســاس علومنــا، ولابدَّ أن يضــاف القلب الى العقــل كي يدعم اســتدلالاته، وكمــا أن العقل يحــس أن في العالم ابعــاداً ثلاثة، كذلك القلب يحــس أن هنالك الهاً [٣٢]، ومن ذلك لقد ابتدأ باســكال بالقلب وانتهى بإله يستشــعره القلب، وهــذه علامة مــن علامــات العقــل [٣٣].

ثالثاً: المعرفة الحدسية عند برغســون (١٨٥٩م – ١٩٤١م)

فيلســوف فرنســي, ولد في باريس في ١٨ تشــرين الاول ١٨٥٩م، ومــات فــي ٤ كانون الثانــي ١٩٤١م، [٣٤]، وتخصــص فــي العلوم الطبيعيــة والرياضيــة قبــل أن يتخصــص في الفلســفة، اشــتغل بمهنــة التدريــس، وعمل في السياسة، وأحرز جائزة نوبل عام ١٩٢٧م[٣٥] .

امــا أهــمُ مؤلفاتــه، التطــور الخــلاق (المبدع)[٣٦]،عام١٩٠٧م، والزمن والارادة الحــرة عــام ١٩١٠م، والمــادة والذاكــرة

عـام ١٩١١م، ومقدمـة للميتافيزيقـا عـام ١٩١٣م [٣٧]، والطاقـة الروحيـة ١٩١٩م عـام، والديمومـة والتزامـن ١٩٢٢م عام، وكتابـه الضخم،منبعـا الأخلاق والدين عام ١٩٣٢م، الذي هو دعوة الـى التصوف بعد أن اعتنـق المسـيحية الكاثوليكيـة، وكان قد عـاش حياته يهودياً، غير متدين [٣٨]، وبذلك يكـون قـد أفنـى حياتـه وكرسـها للفلسـفة والفكـر المحـض، تعليمـاً وتأليفـاً[٣٩].

اشتهر برغسون بمذهبين، مذهب الديمومة ومذهـب القـوة الحيويـة، ويتحدث برغسـون عـن حـدس الديمومـة، بوصفه قطـب الرحى في المذهـب، والديمومـة هي الزمـن في ابلغ درجاتـه، وإذا كان عنـد العالـم الزمن وسـط متجانـس الخواص يمكن تقسـيمه الـى فترات متساوية الطول، يوظف تحقيقا لمقاصد حسابية بوصفه شيئا قابلا في النهاية للتحليل الى عدد لا متنـاه من لحظات لا طول لها، لا شـيئا من هذا يسـري على الديمومة، فهـي متغايرة الخواص تتغير باسـتمرار دون أن تكرر نفسها، وهي لا تقبل القسمة الى لحظات [٤٠].

لابد في الفلسـفة من الاختيار بين طريقتين : طريقة الاستدلال العقلي المحض الذي يرمي الـى نتيجـة نهائية فمـا يتكامل لأنـه يفترض لنفسـه الكمـال، وطريقة الملاحظـة الصابرة التـي تـؤدي الـى نتائـج تقريبية فحسـب، الا انها قابلـة لان تصحح وتكمل باسـتمرار، اما الطريقـة الاولى فلانها ارادت أن تأتينا باليقين دفعـة واحدة، قضـت علينا بان نظـل ابدا في احضـان الاحتمال، بل بالإمـكان المحض، اذ قلما تعجز عن البرهان على رأيين متعارضين كلاهما منسـجم وكلاهما ممكن بدرجة واحدة، واما الطريقة الثانية فأنها لا تهدا في اول الامر الى غير الاحتمال، ولكنها اذ تعمل على ارض يـزداد فيها الاحتمال الى غير نهاية تفضي بنا شـئيا فشـيئا الى حالة تكاد تعدل اليقين[٤١].

أن فوق العقل – الذي هو اداة للفعل ويصنع ادوات تمكـن مـن الفعـل – ملكـة اسـمى هي الوجدان (الحدس) *.

وهـذا الوجدان هـو وحده القـادر على فهم الحيـاة وادراك مـا هو حي ومتغيـر ومتحرك في المـدة, والوجدان هو العيـان الميتافيزيقي، وبواسطته ندرك الاشـياء من الداخل بنوع من المشاركة الوجدانية [٤٢] .

والوجدان عند برغسون هو التعاطف الذي بـه ننتقل الى باطـن موضوع مـا، كي نتلاقى مع ما له من امر نسـيج وحـده، وله دور كبير في المعرفة الحدسـية عند برغسون، ولكن هذا الوجدان ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلـي المتواصل, والتأمل الفكري المسـتمر، وحشد الوقائع العلمية السليمة ومقارنتها بعضها ببعض، والعقل هو الذي يحقق الوجدان ويجعله محددا، وينميه في قول منطقي [٤٣].

ينظـر برغسـون للحـدس بأنه « مشـاركة وجدانية ننتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكـي نندمج مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة، وبالتالي مع مـا ليس في الإمكان التعبير عنـه [٤٤] وهـو عنده السـبيل الوحيـد لمعـرفة المطـلـق، [٤٥] وبذلك تكـون الصفة الجوهرية للحدس عنده، انه لا يقسم العالم إلى أشياء منفصلة [٤٦] مما يعني انه ادراكا للحياة باسرها . [٤٧]

فالحدس البرغسـوني هو حدس ذو رؤية وجدانيـة، بخـلاف الحـدس الديكارتي الذي هـو رؤيـة عقليـة مباشـرة [٤٨] ويتعيـن أن يتوجـه الفكر نحـو المطلق، بحـدس يتجاوز كل تحليـل ويصير ضربا مـن تعاطف عقلي يسـمح بالانتقال الى داخـل الموضوع لتعقل مـا هو، مـا هوي ودائـم فيه، وبذلـك يجعل برغسـون من الفكـر تجربة للـروح تمضي مباشـرة الـى الفكـر باعتبـاره موضوعها، وتحرر على هـذا النحو البحث الفلسـفي من زحمـة التأمـلات فـي التاريـخ .[٤٩]

ومن ذلك يدعو برغسـون الـى الاصغاء الـى لحـن داخلي، فالإنسـان ديمومـة نوعية خالصـة، انه اندفاع حيوي، وهذا الاندفاع هو اصـلا نفـس العالـم[٥٠].

مـن ذلـك يدفـع برغسـون بالحـدس الـى أن يكـون « الغـاء للتفكيـر القائـم علـى الفهم والوضـوح، بل هو ضرب من الشـفافية العقلية التي تسـتطيع الاحاطة بجميع القـوى الغامضة التي تشـعر بها الروح في قرارة نفسـها، والتي كان التفكير المنطقي الاسـتدلالي العلمي يتجنب او يتفـادى الحديث عنها بحجـة غموضها [٥١]، فالعقل يقف عاجزا عن ادراك الحياة الشـعورية والوجود الخارجي على حدا سواء، لأنه لا يقوى بطبيعته علـى الاحاطة بكل ما يزخر به الوجود الخـلاق فـي داخلنـا وخارجنا, فالعقـل يصول ويجـول في منطقـة المـادة التي تقبـل المناهج العلميـة والعقليـة والنطقيـة، ولكن مـن الخطأ أن نطبـق هـذه المناهج في ميدان الـروح . [٥٢] وإنَّ المعرفـة التي نصـل اليها بالوجدان, تلتقي بنفسـها في الحركة وتتخذ حياة الاشياء نفسها، ولذلـك يعتقد برغسـون أن نظريـة المعرفة لا تنفصـل عن نظرية الحياة، لأن نظرية للمعرفة لا تضـع العقل في داخل التطـور العام للحياة، لـن تخبرنا كيـف تكونـت اطـارات المعرفة، وكيـف نسـتطيع توسـيعها، او تجاوزهـا, فلا يمكـن أن نفصل نظرية المعرفة عن الحياة،[٥٣] فعلى عاتق الفلسـفة انما تقع مهمة دراسة حياة النفـس في مظاهرها كافة ، فواجب الفيلسـوف الـذي تمـرس بالملاحظة الداخليـة أن يغوص الى اعماق نفسه ثم يتابع في عودته الى السطح الحركـة التدريجية التـي يرتخي الشـعور بها ويمتـد، ويتهيأ لينتشـر فـي المكان، فاذا شـهد الفيلسـوف هذه الصيـرورة التدريجية الى مادة ورصـد ؟! من ذلك يعد الحدس عند برغسـون هـو معرفة مباشـرة يتحـرر فيها الانسـان من التجربة الشـائعة العادية، ومن المعرفة النفعية

للواقع على حدا سواء، ولهذا فان برغسون لا يقدم الحدس باعتباره الملكة الخاصة بإدراكنا لزمان الديمومة, وللحياة الباطنية، بل بادراك الواقع نفسه في أعمق اعماقه [٥٤].

الشعور الوجداني يعني الاختيار، ووظيفته التقرير [٥٥] فالشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء... فكل شعور اذن هو ذاكرة، هو بقاء الماضي بالحاضر، وتجمعه فيه، ولكن كل شعور فهو استباق للمستقبل، انظروا الى اتجاه فكركم في اي لحظة، انه يهتم بما هو موجود, ولكنه يهتم به في سبيل ما سيوجد في الدرجة الاولى، أن الانتباه انتظار، ولا يكون شعور بدون شيء من الانتباه الى الحياة، فالمستقبل موجود، يدعونا اليه، بل يجرنا جراً [٥٦] فهو الصلة بين ما كان وما سيكون، انه جسر ملقى بين الماضي والحاضر [٥٧] إذ إنَّه قوة تنفذ في المادة لتستولي عليها، وتصرفها لمصلحتها, وهو يعمل بطريقتين تكمل احدهما الاخرى، بفعل انفجاري يطلق في لحظة واحدة في الاتجاه المختار، طاقة جمعتها المادة في خلال زمان طويل، وبعمل ضغطي يجمع في هذه اللحظة الوحيدة العدد الذي لا حصر له من صغيرات الحوادث التي تحققها المادة [٥٨], فالشعور في لحظة من لحظاته يحصل على عدد ضخم من لحظات المادة, وبذلك يجمع في نفسه اللا تعينات شبه اللانهائية التي تتضمنها كل منها .[٥٩]

وإذا أمكنه الشعور على الاقل أن يصل الى حدس غامض لما عسى أن يكون عليه نفاذ الروح في المادة، وعلاقة النفس بالجسم، نعم أن هذا الحدس لا يكون الا شعاعا اول، غير أن هذا الشعاع سيمسك بيدينا ويوجهنا بين تلك الظاهرات الكثيرة التي يعرفها علم النفس، ولما كانت الدفعة الاولى ستاتي من الداخل، وكنا ننشد الايضاح الاول من الرؤية الداخلية [٦٠].

فالشعور ذاكرة واستباق، فهو اذن ملازم للحياة [٦١] وأن العمل العقلي يكون هو السير بتصور وحيد خلال مستويات شعورية مختلفة في اتجاه يمضي من المجرد الى العياني[٦٢].

وقد ازداد الفكر ثراءً في محاولة بر غسون في المعرفة الحدسية، لان الفكر لا ينحصر فقط في تلك الطرائق والاستدلالات الذهنية المعروفة، بل يتسع مفهومه ليدل على ضرب من الحساسية الذهنية لها طبيعتها ومذاقها الخاص الذي يقترب من ادراك القلب[٦٣].

و ذلك ما عبر عنه برغسون بقوله: إن ًعلى الكائنات الحية جميعا أن تحيا بالتضامن، وان مركز اشعاع الحياة هو الله، لأنه هو الحياة الدائمة، والحرية الدائمة والفعل الدائم [٦٤].

الخاتمة

بعد اتمام هذا البحث الموسوم المعرفة الحدسية بين باسكال وبرغسون – دراسة تحليلية مقاربة – والذي نهدف من خلاله تسليط الضوء على فلسفة باسكال وبرغسون, بمنهج تحليلي، يحاول بيان الخطوط العامة لهما، ومن ثم الوصول الى اوجه المقاربة بينهما، من خلال بيان انهما يعتمدان غلى المعرفة الحدسية الوجدانية في الوصول الى المعرفة اليقينية، والتي هي عندهما تعتمد على الوجدان، وليس على العقل، وهذا الوجدان عندهما مرتبط بالقلب، اكثر منه من العقل، لأنه شعور داخلي يعتمد عليه، ويمكن الايمان به في الوصول الى اليقين، ومن ذلك فقد ميزا بين معرفة عقلية ومعرفة قلبية، او طريقتين اما طريقة الاستدلال العقلي، او طريقة الملاحظة الصابرة، وهما يتجهان التصور نفسه لكل من النوعين، فلو تابعنا ماذا يريد باسكال بالمعرفة العقلية، فأننا نجده يبين انها تستخدم التحليل والتركيب، وترجع الى الجبر ومعادلاته، وتدفع الى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة، اما المعرفة القلبية فهي تبرهن على وجود المكان والزمان والعدد والكمية اللامتناهية الصغر أو الكبر، أو البرهنة على وجود عددين مربعين احدهما ضعف الاخرأ وهي ضرب من الاحساس او الشعور القلبي، ومعرفة بالمسائل الصعبة و البديهية التي لا تستطيع المعرفة العقلية أن تصل اليها، بل يدركها المرء بالشعور والغريزة، من ذلك يعول باسكال كثيراً على المعرفة القلبية المعتمدة على الشعور الوجداني.

اما برغسون فأنه يبين ذلك ايضاً، من خلال انه يعتقد بوجود طريقين يجب على الفلسفة أن تختار احدهما، وهما طريق العقل الذي اراد أن يأتينا باليقين دفعة واحدة، فأدى بنا الى البقاء في مرحلة الاحتمال، دون تحقيق اليقين، لأنه ليس من الممكن الحكم او البرهان على رأيين كلاهما ممكن ومنسجم مع توجهاتنا، ولكنهما متعارضان،لذلك لا يؤدي الى نتيجة نهائية، او طريق الملاحظة الصابرة المعتمد على الوجدان او الشعور الذي يؤدي الى نتائج تقريبية مقاربة لليقين، فهي لا تهدأ حتى وان اعتمدت على الاحتمال اولاً، ولكنها تظل مستمرة البحث للوصول الى امكانية مستقرة تعادل اليقين قدر الامكان, فالعلم الذي يعتمد التحليل انما ينصب على الثابت، بينما الفلسفة تعتمد الحدس الذي يتواجد في الحركة او الديمومة[٦٥].

ونصل من خلال ذلك الى انهما قد اعتمدا على المعرفة القلبية القائمة على الوجدان او الشعور بشكل اساس ، وابتعدا قدر الامكان عن المعرفة القائمة على العقل واستدلالاته، مع انهما جعلوا لكل منهما مجاله الخاص فالمعرفة العقلية لها مجالها العلمي، وهي خاصة بالعالم، والمعرفة الوجدانية لها مجالها، وهو الفلسفة، ولا يختلف الاثنان في هذه الرؤية فهما يعتمدان على الشعور الانساني الداخلي وايماننا منهم به في الوصول الى اليقين، والذي هو قائم على الوجدان، والساعي الى الابتعاد عن طرق

المعرفــة التقليدية القائمة علــى العقل، وخاصة في مجال البحث الفلسفي.

وأَن اعتمادهم على المعرفة الحدسية القائمة غلــى الوجدان والشــعور، جــاء مــن قناعتهم بأنها معرفة تجعل المشــاركة ممكنة والاتصال قائم، وتحقيقــاً لأدراك الحياة بكاملها, من جهة، واعتقادهــم بــأن روح منهــج المعرفــة القلبية، يختلف عن روح منهــج العرفة العقلية، فالأول يمتلــك روح الرفاهــة، والثانــي يمتلــك روح الهندسة، من جهة ثانية.

و مما ســبق يمكــن أن نثبت بعــض النقاط التي تدعم رأينا بأن هنــاك مقاربة بين المعرفة الحدســية عنــد باســكال وبرغســون، واهمها :انهما يفرقان في المعرفة الفلســفية بين معرفة قائمــة على العقل ومعرفــة قائمة على الوجدان او القلب، فالذي يســميه باسكال القلب، هو عند برغسون الحدس [٦٦].المعرفة القلبية قائمة عند الاثنيــن على الوجــدان او العيان او الشــعور. الحــدس عند الاثنين يقوم على الشــعور القلبي, والمشاركة الوجدانية, وليس على العقل.الشعور او الوجــدان دلالة علــى التواصــل والتعاطف والديمومــة والحيويــة، والاحســاس المرهــف الذي تكون معرفته أوســع، وأعمق من المعرفة العقليــة، وخاصة فــي مجال البحث الفلســفي، فلــكل ملكة مجالها، فالعقل ادأة العلم، والوجدان أداة الفلسفة [٦٧].

هوامش البحث :

(١) الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين، ج٣، تحقيق د. مهــدي المخزومي وزميله، بغــداد، ١٩٨١م، باب حرف - س -، مادة حدس.

(٢) الأزهــري، محمــد بــن احمــد، تهذيب اللغــة، ج٤، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ب – م – ب - ت)، مادة : حدس.

(٣) ابن زكريا، احمد بن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغــة، ج٢، تحقيق عبد الســلام محمد هــارون، دار الفكر،(ب – م)، ١٩٧٩م، ١٣٩٩ه، مادة : حدس.

(٤) ابن منظور، جمال الدين، لســان العرب، بيروت، ١٩٥٦م، ١٣٧٥ه، مادة : حدس.

(٥) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الو اسطي، تاج العروس في جواهر القاموس، مصر، ط١، ١٣٠٦ه، مادة : خمن.

(٦) صليبا، د. جميل، المعجم الفلســفي، ج١، مادة حدس، ص ٤٥١- ٤٥٢.

(٧) وهبــه، د. مــراد، المعجم الفلســفي، ج١، دار قباء، القاهرة،ط٥، ٢٠٠٧ م، ص ٢٧٠.

*- يطلق عليه د. عبد الرحمن بدوي في كتابه مدخل جديد الى الفلسفة، الوجدان والعيان، ويحدد له مجموعه من المعاني هي : العيان الحسي، العيان التجريبي، العيان العقلي، العيان التنبؤي او الحدسي، الوجدان او العيان الميتافيزيقي. ينظر : د. بدوي، د. عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م، ص ١٦٩ – ١٧٠.

(٨) مــد كور، د. ابراهيم، المعجم الفلســفي، الهيئة العامة لشــؤون المطابــع الاميريــة، القاهــرة، ١٤٠٣ه، ١٩٨٣م، ص ٦٩.

ينظـر : دليـل اكسـفورد للفلسـفة، ج١، تحريـر : تد هوندرتش، ت : نجيب الحصادي، تحرير الترجمة : منصـور محمـد البابـور، محمد حسـن ابو بكر، مراجعـة لغويـة : عبـد القـادر الطلحـي، المكتب الوطنـي للبحـث والتطويـر، الجماهيريـة العربية الليبية، ٢٠٠٣م، ص ٢٨٠.

(٩) هويـدي، د. يحيـى، مقدمة في الفلسـفة العامة، دار الثقافـة للنشـر والتوزيع، القاهـرة، ط٩، ١٩٨٩م، ص١٥٢.

(١٠) وهبة، د. مراد، المعجم الفلسفي، ص ٤٥٢.

(١١) الجرجانـي، علـي بـن محمـد الشـريف، كتـاب التعريفات،مكتبـة لبنان،بيـروت،١٩٨٥م، ص ٨٦.

(١٢) صليبا، د. جميل، مصدر سابق، ٤٥٢.

(١٣) ابن سينا، البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٦ م، ص ١٩٢.

(١٤) ابن سـينا، النجاة، ص ١٣٧، نقـلاً عن مقدمة د. محمـد مصطفى حلمـي، محمود، لكتـاب ديكارت، مقـال عن المنهج، ت د. محمـود محمد الخضيري، م. و تقديـم د. محمـد مصطفى حلمـي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشـر، القاهـرة، ط٢، ١٩٦٨م، ص ٩٣، الهامش.

وينظـر : العشـري، فتحي، مفكرون لـكل العصور، الـدر المصرية اللبنانية، القاهـرة، ط ١، ١٤٠٩ ه، ١٩٨٩م، ص٢٠.

(١٥) ديكارت،رينيـــه، قواعد لتوجيـــه العقل، نقلا عن محمد مصطفى حلمي، مقدمتـــه لكتاب ديكارت – مقال عن المنهج – ص ٩٣.

(١٦) الطويل، د. توفيق، اسـس الفلسـفة، مكتبة النهضة المصريـة، القاهـرة،١٩٥٢م، ص ١٥٣ وينظـر : عبـاس، د. راويـة عبد المنعـم، الفلسـفة الحديثة والنصـوص، دار المعرفة الجامعية، الاسـكندرية، ١٩٨٧م، ص ٩٦.

(١٧) لالاند، اندريه، موسـوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب، خليل احمد خليل، اشـراف، احمد عويدات،،، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط٢، ٢٠٠١م، ص ٧٠١- ٧٠٤، – مادة حدس -

(١٨) بدوي، د. عبد الرحمن، موسـوعة الفلسفة، ج١، الدار العربية للدراسـات والنشـر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص ٣٥٣.

(١٩) العشري، فتحي، ص ٣٩.

(٢٠)عباس، د. راوية عبد المنعم، بليز باسـكال وفلسفة الإنسان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٦م، ص ١٧.

(٢١) ينظر : المصدر نفسه، ص ١٨- ١٩.

(٢٢)ينظر : طرابيشـي، جـورج، معجم الفلاسـفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦م، ص ١٧٨- ١٧٩. ويقارن : كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦م، ص ٨٩.

(٢٣)عبـاس، دراوية عبد المنعم، بليز باسـكال وفلسـفة الانسان، ص ٢١- ٢٣.

(٢٤) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ١٧٨.

(٢٥)عبـاس، د. راويـة عبـد المنعم، باسـكال وفلسـفة الانسان، ص ١٦١.

(٢٦) كريسون، اندريه، باسكال – حياته – فلسفته – منتخبات، ت نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط٣، ١٩٨٢م، ص ١١٥.

(٢٧) باسكال، بليز، الخواطر، ت ادوار البستاني،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢م ص ١٠.

(٢٨)المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢٩) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص ٣٥٥.

(٣٠) بيتر،كونزمان واخرون،اطلس الفلسفة، ت جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ١٢٩.

(٣١) عباس، د. راوية عبد المنعم، باسكال وفلسفة الانسان، ص ١٥٨.

(٣٢) اميل، بوترو،العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت د. احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٣.

(٣٣) فال، جان، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر،ت د. فؤاد كامل، م. فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (ب – ط – ب – ت)، ص ٢٩.

(٣٤) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ١٦٢.

(٣٥) أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ت ابو العلاء عفيفي، لجنة التاليف والترجمة والنشر، سلسلة المعارف العامة، القاهرة، ط٢، ١٩٣٦م، ص٩٧.

(٣٦) أغلب الباحثين الذين تطرقوا لفلسفة برغسون يسمونه التطور الخلاق، ولكن الكتاب مترجم من قبل د. جميل صليبا، بعنوان التطور المبدع، ينظر : برغسون، هنري، التطور المبدع، ت د. جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٨١م.

(٣٧) عناني، د. محمد، تصديره لكتاب - الاعمال الفلسفية الكاملة - لمؤلفه،هنري برغسون، ت د. سامي الدروبي، تصدير د. محمد عناني، م. عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦-٧.

(٣٨) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ١٦٤.

و.ينظر : العشري، فتحي، مفكرون لكل العصور، ص ١٢٥.

(٣٩) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص ٣٢٢.

(٤٠) دليل اكسفورد، ص ١٤٨- ١٤٩.

(٤١) برغسون، هنري، الاعمال الفلسفية الكاملة، ت د. سامي الدروبي، تصدير د. محمد عناني، م. د. عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧ص ٧٦.

(٤٢) بدوي، د. عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ص ١٧٠.

يترجمها، بدوي - وجدان او العيان الميتافيزيقي -، ينظر : بدوي، د. عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ص ١٦٩- ١٧٠ . ويترجمها، ابو ريان - الحدس -، ينظر : ابو ريان،

د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ص٤٢٩.

(٤٣) برغسون، هنري، المدخل الى الميتافيزيقا، ت د. محمد علي ابو ريان، ص ٤٢٩.

وينظر : بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص ٣٣٣.

(٤٤) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ١٦٣. وينظر بدوي،د. عبد الرحمن، مدخل جديد للفلسفة، ص ١٧٠.

(٤٥) ابراهيم، د. ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٧٨.

(٤٦) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث – الفلسفة الحديثة -، ت: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٧م، ص ٤٤٧.

(٤٧) هويدي، د. يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ١٥٢.

(٤٨) العبيدي د. حسن مجيد، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، مجلة دراسات فلسفية، العدد٢١، ١٤٢٩ه، ٢٠٠٨م، بيت الحكمة، بغداد،ص١٠.

(٤٩) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ١٦٣.

(٥٠) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥١) هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١١٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥٣) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص ٣٣.

(٥٤) هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، ١٠٩.

(٥٥) برغسون، هنري، الاعمال الفلسفية الكاملة، ص ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥١- ٥٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٦٣) هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، ص ١١٠.

(٦٤) أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ص١٠١.

(٦٥) برغسون، هنري، المدخل الى الميتافيزيقا، ص ٤٤٧.

(٦٦) العشري، فتحي، مفكرون لكل العصور، ص ١٢٥.

(٦٧) برغسون، هنري، المدخل الى الميتافيزيقا، ص ٤٣٧،

وينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ص ١٧٠.

Intuitionism Knewloge Between Bscal and Begson

Analytical Study Apptoach

Abstract

In this research (Intuitive knowledge between, Pascal and Bergson- comparative analytical study-) which discusses intuitive knowledge according to, Pascal and Bergson, by exposing their views at first then to compare these views secondly.

(الجوهر عند سبينوزا)

كرستينا قيس هادي حيدو *

المقدمة

الجوهر من المواضيع الفلسفية التي شغلت اهتمام أغلب الفلاسفة بمختلف عصور الفلسفة. إذ كان لكل فيلسوف رأي مغاير ومتميز أو متفق مع غيره من الفلاسفة. فمن الفلاسفة من امن بوحدة الجوهر ومنه من قال بتعددية ومنه من قال بالثنائية . اما صفات الجوهر فأغلب الفلاسفة اتفقوا على روحانية الجوهر وبعده عن أي صفة مادية متغيرة جزئية الا القليل ممن تفردوا باعطائه صفات منسوبة للمادة المتناهية المتغيرة .

ومن الاراء المتميزة والمنفردة في ساحة الفلسفة رأي (باروخ سبينوزا) الذي جمع بين المادة والروح في الجوهر الواحد. الفيلسوف الذي جمع بين الميتافيزيقا والفيزيقا بطريقة مقنعة للآخر. لمنطقية هذه الفكرة بالنسبة لأكثر باحثي الفلسفة قررنا التبحر في فكرة الجوهر و وحدة الوجود من خلال التمازج بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متمنين ان نكون قد وفقنا في بحثنا المتواضع في بيان روعة هذه الفكرة . مع الحرص على بيان التسلسل التاريخي لهذه الفكرة في خلال العصور الفلسفية السابقة لعصر فيلسوفنا.

الجوهر

هو كل شيء ماخلقت عليه جبلته وهو أصل المركبات وهو الموجود القائم بنفسه[١]. أي ما قام بنفسه فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته[٢]. حادثا كان أو قديما و يقابله العرض ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. فالجوهر هو الشيء الذي تستند إليه الصفات[٣]. ومنها الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه[٤]. مبدأ الجوهر هو القول ان

* تدريسية في جامعة دهوك

وراء كل تغير شيئاً لا تزيد كميته في الصفة ولا تنقص (وهذا ما سوف نلاحظه عند سبينوزا).

موضوع الجوهر قديم بقدم الفكر الفلسفي، منذ نشأته كل فيلسوف حاول من خلال فلسفته أنْ يحدد نقطة ثبات أو (جوهر) اساساً لكل المتغيرات وان كان هذه الجوهر مختلف باختلاف فكر الفلاسفة.

مثلا نجد ان افلاطون تكلم عن الماهيات أو الجواهر الثابتة في نظرية المثل حيث يرى ان في الوجود تغيرا مستمرا وكثرة مادية الا ان كل تغير غايته الثبات وكل تعدد غايته الوحدة فلا يمكن ان نقتنع بالقول بوجود التغير أو التعدد بل لابدَّ من القول بالوجود الواحد الثابت وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات[٥]. فوجود الماهيات يدل على وجود عالم حقيقي وجودا واحدا ثابتاً[٦]. فهي تمثل نقط ثابتة فوق التغير[٧] وهي موجودة في عالم مغاير عن عالم الظل (العالم المادي) وهو عالم الثبات (عالم المثل).

بالرغم من ان الفلاسفة منذ نشأة الفكر الفلسفي اهتموا بالجوهر أو بتحديد الثبات في فلسفتهم في وسط كل تغيرات الحياة المادية إلا أنَّ ارسطو يعدَّ أول فيلسوف قدم في وضوح وتفصيل شرحا لمفهوم الجوهر إذ قدم لنا خمسة تعريفات اساسية لمفهوم الجوهر جميعها تجتمع تحت معنى واحد وهو (ما يتقوم بذاته)[٨]. والتعريفات هي:-

الاول (الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل)[٩].

الثاني (الجوهر هو الماهية او الخاصية الاساسية التي تعطي للشيء الجزئي وجوده وحقيقته) [١٠]

الثالث (الجوهر هو ما لا يحتاج وجوده الى أي شيء آخر أو ما له وجوده المستقل

استقلالاً مطلقاً عن أي شيء آخر)[١١]

والجدير بالذكر ان سبينوزا قدم لنا مفهوم الجوهر مقارب لهذا المعنى وهذا ما سوف نلاحظه.

الرابع (ما بقي هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة)[١٢].

الخامس (الجوهر هو حامل الصفات الاولية)[١٣].

فالجوهر هو الثبات والأساس لكل المتغيرات الموجودة في العالم الواقعي. وارسطو اعتمد على هذا المفهوم في بناء فلسفته الالهية فموضوع الالهيات عنده هو الجوهر. إذ قال (ينبغي علينا ان نبين انه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك)[١٤]. و (الجواهر اوائل الموجودات فلو كانت فاسدة لكانت كل الموجودات فاسدة)[١٥].

واستمر اهتمام الفلاسفة بمفهوم الجوهر بعد ارسطو. فبعد انتقال الفكر الفلسفي من العصر اليوناني الى العصر الوسيط وظهور الفلسفة الدينية (المسيحية والاسلامية) تصدر الجوهر الفكر الفلسفي. فأساس الفلسفة الوسيطة هو وجود جوهر ثابت اساسي لكل المتغيرات التي تحدث في العالم المادي وهذا الجوهر هو الله. فالله باعتقاد فلاسفة العصر الوسيط هو كل الوجود، فكلمة الوجود تدلُّ على ماهية الله. فهي لاتدل على اي ماهية اخرى سوى الله، فالماهية

والوجـود فكرتان متحدتان فـي الله وفيه وحده تتحـد الماهية مع الوجود[١٦]. فمثلا نجد القديس أوغسطين يؤكد على أنَّ الله هو الجوهر الأسمى للوجـود، فالله هو الفعل الخالـص للحضور او الوجود الفعلي[١٧].

امـا ما يتعلق بالفلسـفة الاسـلامية ، فهي فلسـفة دينيـة توفيقيـة بيـن الديـن والفلسـفة. عدَّ الفلاسفة الاسلاميون الله هو أساس الوجود والجوهر الوحيـد المكون لهـذا العالم الممكن. فالله واجب الوجود وأسـاس كل الممكنات. فالله تـام الوجود لا يعتريه أي تغير ومنه فاضت كل الموجودات[١٨]. فهو يعقل ذاته وعقله لذاته علة صدور العالم عنه الى شيء غير ذاته.

اذن الجوهـر في الفلسـفة الاسـلامية واحد وهـو الله وحده وهـو واجب الوجود والسـبب الاول لممكن الوجود.

وبتطور المجتمع وتحوله من مجتمع منغلق الـى مجتمـع منفتـح متيقظ (عصـر النهضة). تطورت الفلسفة فانتقلت الفلسفة من فلسفة مقيدة بقيـود دينيـة الى فلسـفة عقلانية متأثـرة بنور عصر النهضة. فاصبح للفلاسـفة نظرة مختلفة عـن الجوهـر عمـا كان موجوداً فـي العصر الوسـيط. فمثلا ديكارت الملقب بـ (ابي الفلسفة الحديثـة)[١٩] تكلم عن وجـود جوهرين (ثنائية الفكـر والمـادة) فالمادة جوهر صفتـه الامتداد والعقـل جوهـر ماهيته الفكر. ديـكارت عندما نظـر الى الوجود وجد بان هناك جوهر لامادي او الجوهـر العقلي وهذا الجوهر. وهذا الجوهر اما يكون متناهيا وهو العقل أو النفس الانسـانية واما غير متناهٍ هـو الذي يكون وجوده في ذاته وهو الله [٢٠]. فالله له صفات الثبات والخلود.

وتوصل أيضا من خـلال بحثه في الطبيعة الـى نتيجة اخـرى وهي المـادة جوهر. وقصد بالمادة هنا المادة ككل من دون تمييز جسـم من آخـر. اي كل ما يملأ الكون والذي تكون كميته ثابتة لا تزيد ولا تنقص[٢١].

هـذه بعـض الافكار الفلسـفة من بيـن الكم الهائـل مـن الابداعـات الفلسـفية المقدمة من الفلاسفة على مرَّ تاريخ الفلسفة. لنلاحظ أنَّ لكل فيلسـوف فكراً وابداعاً مختلفاً عن الآخر تركت أثراً على الفلاسفة اللاحقين لهم ومنهم سبينوزا.

سبينوزا

ولد باروخ سـبينوزا في امستردام عاصمة هولنـدا عام ١٦٣٢ من عائلة يهودية ميسـورة الحـال تعمل في التجـارة هاجرت من البرتغال الـى هولندا في القرن السـادس عشـر. رغبتها كانت ان ترى ابنهم أحد الحاخامات المرموقين. فـي طفولته وصباه بين لعائلتـه رغبته بتحقيق حلمهـا إذ درس فـي مدرسـة يهوديـة وخالط المجتمع اليهودي ذي النفوذ في امسـتردام[٢٢]. لكن في مرحلة شبابه ابتعد عن المجتمع اليهودي وتوجه نحو الاهتمام بالفكر والفلسـفة. فقد ابتعد عن مجتمعه ومذهبه وكرَّس جهوده للبحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والدراسة فقد كان أشدَّ حبا للحقيقة منه للنجاح[٢٣]. وهذا الحب الفلسفي دفعه الـى الانعزال فقد عـاش حياته وحيداً في أمكنة مختلفة في هولندا. وكان يكسب عيشه من صقل العدسات[٢٤].

وفـي خـلال اوج حياتـه الفكريـة طالـب سـبينوزا بدولة مدنية تتخـذ موقف عدم المبالاة ازاء العقائد الدينية. فقد كان أول فيلسوف يدافع عن التسامح في الفكر الحديث.

اما مسيرته الدراسية فقد درس الكتاب المقدس والتلمود ودرس كتب أخرى يهودية تناولت موضوعات دينية وفلسفية. وقد جعلت دراساته من المستحيل عليه قبول عبارات الكتاب المقدس. وايضا تفسيرات الحاخامات. وبدأ يفكر بالخلود والله والتي كان ينظر اليها في ذلك الوقت على انها تخالف وجهة نظر اليهود والمسيحيين التقليديين[٢٥]. ايضا درس الاراء الفلسفية لمعاصريه وقام بتحليل الميتافيزيقا الخلقية الموجودة بمؤلفاتهم. ونتيجة لهذه الاطلاعات والدراسات تميز سبينوزا بكثرة افكاره وتعمقها. فاهتمامه الحقيقي كان طلب الفلسفة التي كرَّس لها معظم وقته ووجد في كل مكان يستقر فيه اصدقاء بين المثقفين الذين زاروه ودرسوا فلسفته[٢٦]. وسبينوزا كان يتميز بخاصية وهي انه لم يكن يبوح بافكاره وتعاليميه الا من كان يثق في قوة أخلاقه متصفا بالادراك السليم والفهم الواعي ، ولذلك لم يكن سبينوزا يندفع في نشر مؤلفاته التي نشرها باللغة اللاتينية بعد ان تعلمها واتخذها لغة يحرر فيها مؤلفاته

من مؤلفات سبينوزا:

مبادئ فلسفة ديكارت مع ملحق صغير سماه بـ (افكار ميتافيزيقية) وهو الكتاب الوحيد الذي نشر بإسمه في خلال حياته، اما كتابه (لاهوت سياسي) فقد نشر خفية عام ١٦٧٠ تحت اسم مستعار واثار فضيحة وعداء بسبب اراءه المتعلقة بالعقيدة الدينية . اما كتبه الاخرى التي نشرت بعد وفاته (رسالة في اصلاح العقل،الاخلاق مؤيدة بالدليل الهندسي، رسالة في السياسة .[٢٧]

الجوهر عند سبينوزا

ومن الافكار المتميزة المقدمة في مجال الفلسفة الحديثة هي (الجوهر عند سبينوزا). الذي فعله سبينوزا انه الغى بفلسفته فكرة تعدد الجواهر المقدمة من الفلاسفة السابقين له* وقدم مفهوم الجوهر الواحد أو (وحدة الوجود) . الجوهر عنده هو ما قام بنفسه أو هو واجب الوجود[٢٨] " فهو ما لا يمكن لطبيعته أنْ تتصور الا موجودة"[٢٩] وهو لا يتعدد ولا يتجزأ فالجوهر غير قابل للانقسام، فلو قلنا إنَّ الجوهر قابل للانقسام فأما اجزاء الجوهر ستحافظ على طبيعة هذا الجوهر، واما انها لن تحافظ. في الحالة الاولى ينبغي على كل جزء ان يكون لا متناهي وعلة لذاته. وهذا محال. اما الحالة الثانية هي ان الاجزاء لن تحافظ على طبيعة الجوهر فلو كان الجوهر ينقسم على اجزاء متساوية فهو سيفقد طبيعته كجوهر وسيكف عن الجوهر وهذا ايضا محال[٣٠] فلا يمكن لجوهر ما ان يتيح عن جوهر آخر، فلا يمكن ان يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة، فالجوهر لا ينتج من شي آخر. فالجوهر باعتقاد سبينوزا لا يتوقف تكوينه على اي شي اخر فلا يتطلب شيئا غير ذاته لكي يوجد وهو لا متناهٍ، أي هو جوهر يتألف من صفات لا متناهية تعبر كل واحد منها عن ماهية خالدة لا متناهية[٣١]. وتأكيدا لهذا الامر يقول سبينوزا "أعني بالاله كائنا لا متناهيا اطلاقا، أي جوهر يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية ازلية لا متناهية"[٣٢] وايضا يقول " الجوهر الذي يملك صفة من الصفات لا يمكنه ان يكون الا احداً ومن طبيعته ان يكون موجوداً وعليه فمن طبيعته ان يكون موجوداً اما شئ متناه واما كشيء لا متناه.

ولكـن لا يمكنه ان يوجد كشـيء متناه والا كان محدودا من جوهر آخر من طبيعته نفسها ولكان هذا الجوهـر موجوداً بالضـرورة ايضا حينئذ لوجد جوهران لهما الصفة نفسها ، وهذا محال. فالجوهر موجـود اذن على نحو لا نهائي"[٣٣] . فالجوهر هو مسـتقل عن أي موجود آخر، خالد كامـل، لا يتغيـر بحسـب الاحـوال لان التغير يعنـي الانتقال من حالـة الى حالـة أخرى[٣٤]. إذ يقول سـبينوزا " فـالله ثابت لا يتغير، بمعنى ان جميـع صفات الله لا تتغيـر اذ لو كانت هذه الصفات متغيرة من حيث الوجود لكانت متغيرة مـن حيـث الماهية أي (كمـا هومعلـوم بذاته) لأصبحـت باطلـة بعـد ان كانت صادقـة وهذا محـال"[٣٥] فالجوهـر يمثل الحقيقة الاساسـية الثابتـة وبناء قوانين العالم، فهو الحقيقة الابدية. وهو سـبب تدفـق الاشـياء ، فمن هـذا التدفق يتشـكل تاريخ العالـم المزدوج[٣٦]. فسـبينوزا يعتقد ان العالم ليس الا مجموعة أحوال مختلفة ومتعـددة لله الواحـد، وهو زائل فانٍ. فالشـيء يـزول ويفنى لكن الحقيقة التـي يتمثل فيه تبقى لا تخضع لزوال أو فناء[٣٧]حيث يقول سبينوزا " ليست الاشياء الجزئية غير أعراض لصفات الله. وبعبارة اخرى انها احوال يُعبر من خلالها عـن صفات الله بطريقـة معينة و محـددة"[٣٨] .فالاحوال ليست شيئاً عدا تحولات لصفات الله. ولكوننـا ذكرنا هنا الاحوال مـن الواجب علينا تقديم تعريف سـبينوزا لها فهـي" أعني بالحال مـا يطرأ على الجوهر، بعبـارة أخرى مايكون قائما في شـيء غير ذاته ويتصور بشـيء غير ذاته"[٣٩].

الله بأعتقاد سـبينوزا هو سـبب كل الاحوال فالله هو العلة المباطنة واللازمة لكل شـيء فلا وجود في الكـون كله الا جوهر واحد وهو الله. فالله هو الطبيعة وما يصدر من الظواهر الكونية والطبيعية المتنوعة ماهي الا مظهراً لأعراضه الازلية[٤٠]. فالجوهر حسب اعتقاد سبينوزا هو متقـدم علـى اعراضه لكنه متسـاوٍ مع الطبيعة فـالله والطبيعة متسـاويان فلا يوجـد أي تمايز بيـن الخالـق وخليقته . فهو لا يعـدُّ خالق للعالم ومحركاً اول له كما ادعى السـابقين لسـبينوزا بل هـو روح هذا العالم[٤١]. فالله والعالم جوهراً واحد وسبينوزا لم يعتبر الطبيعة جوهر مستقلاً عن الله لسببين:-

١- كل شـيء في الطبيعـة يعتمد في وجوده على غيره. مثلا سواد العين لايوجد مستقلاً عن العين والعين لا توجد مستقلة عن الوجه والوجه لايوجد مسـتقلا عن البدن، وهكـذا الدواليك وما يصدق على الاشياء الفردية يصدق على الطبيعة ككل[٤٢]. ويؤكد سبينوزا على هذا الامر بالقول " يقال عن شيء انه متناهٍ في ذاته عندما يمكن حدّه بشيء آخر من طبيعته نفسه . يقال مثلا عن جسم من الاجسـام انه متناه لاننا نتصور دائما جسـماً اخراً اعظم منه"

٢- اذا كانـت الطبيعة جوهر من المحال ان يكون هناك جوهر اخر الى جانبها لان الاعتقاد بوجـود جوهريـن أو اكثـر يؤدي الـى وجود تناقض منطقي، وذلك وحسب اعتقاد سبينوزا " الجوهران اللذان يملكان صفات متباينة انما هما لا يتفقان في شيء"[٤٣] لذا " لابدَّ لكل جوهر ان يوجد في ذاته ويتصور بذاته. بمعنى ان تصور أحدهما لا ينطوي على تصور الاخر"[٤٤].

وقبل ان تختـم تعريفنا للجوهر من الواجب علينا بيان المعنى اللفظي للجوهر حسب اعتقاد

سبينوزا: كلمة الجوهر مؤلفة من مقطعين sub معنــاه تحــت و sten معناه يقــف، فيبقى معنى الكلمــة الاصلــي (ما يقف تحت شــيء آخر أو الدعامة)[٤٥].

وحدة الوجود عند سبينوزا

بعد أنْ بّينا في الموضوع السابق (الجوهر) أنْ الكون عند ســبينوزا مكون من جوهر واحد وعــدة اعراض أي (وحدة الوجود) وجب علينا ان نبين تفاصيل هذا الاحلال أو هذه الوحدة. الله (كما ذكرنا) هو الجوهر الوحيد والطبيعة ليست مغايرة عــن الله، فالله والطبيعة أو الكون واحد. فالكون حسب مذهب سبينوزا معقول وليس مادة جامــدة من نتاج خالق خارجــي، فهو عالم حي يخلق نفسه بنفسه[٤٦]. وهو ضروري لأن " كل مــا ينتج عن صفة الهية من جهة ما يطرأ عليها من تحول موجــود بمقتضى هذه الصفة وجوداً ضرورياً لا نهائياً انمــا هو موجود بالضرورة وبصــورة نهائيــة"[٤٧]. فالكون حســب اعتقاد ســبينوزا مخلوق بفعل نفسه لا يحتاج الى شيء غيره ليبرر وجوده أي هو علة نفســه، فهو علة نفسه بســبب الاحلال الالهي فيه. فالله ليس علة الطبيعــة لكون الله والطبيعــة اصل واحد وليس اصليــن مختلفين فهناك تطابق بين الله والطبيعة بفــارق امر واحد فقط هو ان مجموعة الظواهر المتفرقــة (العالــم او الكــون) يمثــل الجانــب المخلــوق والله يمثل الجانب الخالق[٤٨]، فالكون فعــال حيوي خالق مــن جهة ومنفعــل مخلوق مــن جهة اخــرى[٤٩]. فســبينوزا يعتقــد قوانين الطبيعة العامة و اوامر الله الخالدة شــيء واحد وان كل الاشــياء تنشــأ من طبيعة الله اللانهائية "فلا شــيء فــي الطبيعة حادث بــل كل ما فيها محــدد بضرورة الطبيعة الالهية كي يوجد"[٥٠].

فهو ينشــأ من الله كما ينشأ من طبيعة المثلث ان زواياه الثلاث تســاوي قائمتين وان الله بالنســبة للعالم كقوانين الدوائر بالنســبة للدوائر كلها. فالله هو العالم وجســمه النجوم والكواكب والاشجار اي كل مــا هو مادي موجود، وعقله الروح التي تشــكلها وتكونها وتحركها وتحملها[٥١]. فالله هو السلســلة الســببية الكامن وراء كل شــيء وهو قانون تركيب هذا العالم، فهذا الكون المتماســك هو بمثابة الجسر من تصميم الله وبناءه وتركيبه وبدونــه ينهــار ويتداعــى[٥٢]. فالعالــم مدعــوم ومســتور ببنــاء الله وقوانينــه مدعــوم بقوة الله كالجســر المدعوم في بناءه وتصميمه بالقوانين الرياضية والميكانيكية التي بنى عليها[٥٣]. فارادة الله وقوانين الطبيعة اســمان يطلقان على مسمى واحــد، وكل ما يقع في العالــم من احداث ماهي الا نتيجة الية قوانين الطبيعة الثابتة أي انها نتيجة لإرادة الله التــي لا يطــرأ عليها تغيــر او تبديل. ولكــون ارادة الله ثابتة فان العالم حســب اعتقاد سبينوزا مجبر مسُّير في طريق معلوم مرسوم ليس عن الســير فيه محيص. فالعالم ينتج ناتجة من غيــر النظر الى رغبــة الله . فحوادث العالم محورها ليس الانسان وانما تكون متدبرة بحيث تنتهــي الى غايــة محددة[٥٤]. فهنــا الله والطبيعة واحد الا ان ســبينوزا يميز بين الاثنين بتعبيرين (الطبيعــة الطابعة) و (الطبيعــة المطبوعة)[٥٥]. فالطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للاشــياء من حيث انــه ذو وجود ضــروري[٥٦]. اما الطبيعة المطبوعــة فهي للاجــزاء الموجودة فــي العالم كالاجسام المادية. وهي تنقسم على قسمين (عامة وخاصــة). العامة تتألف مــن كل الاحوال التي تعتمــد على الله مباشــرة، والخاصــة تتألف من الاشياء الفردية التي تتولد من الحالة العامة[٥٧].

وسبينوزا بمساواته بين الله والطبيعة أعطى لهذه المساواة صفتان (الفكر والامتداد) ويؤكد سبينوزا على هاتين الصفتين بالقول " إنَّ الشيء المفكر والشيء الممتد هما اما صفتان ألاهيتان أو عرضان لصفتين الاهيتين"[٥٨]. الصفة الاولى تمثل الفكر المتنوع من حيث تتكون العقول، اما الصفة الثانية يكون هناك امتداد متنوع وهي الاجسام. هاتان الصفتان هما حقيقة وجود الله المطلق[٥٩]. سبينوزا بفكرته هذه جعل من الامتداد صفة من صفات الله " فالجوهر الممتد هو احدى صفات الله اللامتناهية"[٦٠]. لكن صفة الامتداد المنسوبة الى الله مغايرة تماماً لنفس الفكرة المنسوبة للاشياء الجزئية. فالصفة التي يتميز بها الله هي صفة الامتداد المطلقة التي يتصف بها النظام الكلي للاشياء. فمادية الله عنده تعني النظام الكلي للاشياء او نظام الطبيعة ككل [٦١]. من صفات الامتداد باعتقاد سبينوزا أنّها لابدَّ أنْ تظهر في أحوال أو ظواهر تتقوم بشيء آخر وتتصور ، وهي جزء من الامتداد الحقيقي المعقول. ولابدَّ من الذكر ايضا بصدد حديثنا عن الامتداد انه لا يوجد أي تمايز حقيقي بين الظواهر والاحوال والذي نلاحظه ليس الا تمايزاً عرضياً ناشئاً من الحركة، فالحركة تفصل في الامتداد اجزاء تكون منها اعراض[٦٢]. فليس هناك أي تجزئة في الجوهر الجسماني ويؤكد سبينوزا على هذا الرأي بالقول "ان الكم اللامحدود غير قابل للقيس ولا يمكنه ان يتكون من اجزاء محدودة"[٦٣]. وسبينوزا برأيه هذا دحض آراء السابقين له والقائلين بعدم وجود جوهر جسماني لان الجسمانية تدل على المحدودية والتناهي♣. فالمادية حسب رأي سبينوزا صفة الهية موجودة في الله وكل ما يحدث انما يحدث بموجب قوانين طبيعة الله اللامحدودة لا غير وتبعا لهذا لا يجوز القول ان الجوهر الممتد لا يليق بالطبيعة الالهية[٦٤].

اما صفة الفكر فهي تتعلق بالافكار والمعاني وهي صفة او حال تحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة. وهذا الحال هو العقل او فكرة الله التي تمثل معلول مباشر للصفة الفكرية الالهية اللامتناهية . وهي قوة روحية باقية في الطبيعة حالها حال بقاء الحركة الى الأبد في الامتداد[٦٥]. فما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر. اذن كل ما في الوجود من معقولات والمحسوسات هي مظاهر للفكر والامتداد. فالفكر تبدو مظاهره في عقل الانسان والامتداد تبدو مظاهره في الجسم[٦٦]. ففي هذا الوجود هناك عملية واحدة تراها من الداخل فكرا ومن الخارج مادة او جسم. فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما بالآخر لانهما ليسا شيئين بل شيئا واحداً فلا يستطيع الجسم ان يحمل العقل على ان يفكر ولا يستطيع العقل ان يحمل الجسم ان يبقى في حركة أو سكون والسبب بسيط وهو إنَّ حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه [٦٧]♣.

اذن نجد مما سبق أنّ الله والطبيعة واحد. فالله (الطبيعة الطابعة) احل في الطبيعة (الطبيعة المطبوعة) وكونا وحدة الوجود. ويقصد سبينوزا بالطبيعة الطابعة والطبيعة والمطبوعة " ان ما ينبغي فهمه بالطبيعة الطابعة هو ما يكون في ذاته ومتصورا بذاته. أعني صفات الجوهر تلك التي تعبر عن ماهية ازلية لا متناهية او كذلك الاله من جهة اعتباره علة حرة. وأعني بالطبيعة المطبوعة كل ما ينتج عن وجوب كل

صفة من صفات الله. واعني بها انها كل احوال صفات الله باعتبارها اشـياء موجودة في الله ولا يمكنها بدونه أنْ توجد ولا أنْ تتصور"[٦٨] فوحدة الوجـود ترى أنَّ كل جسـم بشـري هو جزء من جسم الله وكل فكرة بشرية هي جزء من عقل الله. فالعالم لا يحكمه رغباتنا الفردية بل مشيئة الله التي شـملت كل شيء. فكل شيء على وفق هذا المبدأ هـو مقدس لكونه متطابقاً مـع الله [٦٩]. فالله يعمل كعلة نحو ذاته و يجمع في ذاته العلة والمعلول (الله والطبيعة)[٧٠]. بمعنى ليس هناك فعل الخلق التي جاءت بها الاديان. فنظرية وحدة الوجود متناقضة تماماً مـع الفكر الديني المتعارف عليه من خلال الكتب المقدسة والقائم على اساس التصور بوجود قوانين تختلـف أحدهما عن الآخر (قوة الله وقوة الطبيعة) فقوة الله تكون عاطلة امام عمل الطبيعة وفق نظامها المعهـود, والعكس بالعكس الطبيعة أو الاسـباب الطبيعية تكون عاطلة وساكنة مادام الله يعمل[٧١]. فسبينوزا ينظر الى العالم من خلال الابدية المطلقة أو التوازي المطلق[٧٢]. وعلى هذا النحو لا يوجد سوى الجوهر الازلي الله وعراضه فقط. وسـبينوزا بتوحيده هنا بين الله والطبيعة لا يقلل من شأن الله وانما بالعكس فأنه يرفع من شأن الطبيعة الى مسـتوى الله [٧٣]. وهذا التشـبيه رائع جداً يبين مدى رقي فكر سـبينوزا و تعمقه باثبات وجود الجوهر أو الله بعيدا عن أي فكر ديني.

وهنـاك قـول لأحـد المفكرين مـن دائرة المعارف البريطانية توضح فكرة سـبينوزا إذ يقول" بدل أنْ تكـون الطبيعة في ناحية، وان يكـون اله فوق الطبيعة مـن ناحية أخرى، فقد ذهب سبينوزا الى ان للحقيقة عالما واحدا وهو الطبيعة والله في ان واحد، وليس في هذا العالم مـكان لمـا فـوق الطبيعـة"[٧٤].

الخاتمة

ومن خلال مـا قدمناه لاحظنا ان سـبينوزا قدم لنا اروع الافكار الفلسفية المقدمة في تاريخ الفلسـفة ، افكار تحمل جراءة فلسـفية في وقت كان البـوح بفكـر معارض للمعتقـد الديني من الامور المفروضة . من هذه الافكار:

١- عندما يتكلم سـبينوزا عن الكمال الالهي يشـرك الطبيعـة المادية (الطبيعـة المطبوعة) بهذا الكمال من خـلال اعتبارها احوالا متعددة للجوهـر الواحد ، ومن ثمَّ فالكون خالق لنفسـه لكونه جـزء من الكمال الالهي ، فهو مشـترك بهـذا الكمال وفقـا لنظرية الاحـلال الالهي أو وحدة الوجود.

٢- مجازفـة فلسـفية قـام بها سـبينوزا من خـلال اعطاء صفات مادية للإلـه الكامل، مثل فكـرة الامتداد. فالسـابقين لسـبينوزا لم يعطوا هذه الصفة الا للكائن المادي المتناهي الناقص، فالجسـمانية تـدل علـى المحدوديـة والتناهي باعتقاد الفكر السابق لسبينوزا.

٣- بفلسـفة سـبينوزا اللاهوتية اعترف من خلالها باله خالق كامل لكن اله سـبينوزا مغاير تماما للاله الديني. فأله سبينوزا منسجم ، روحي ومادي في ان واحد، فكر وامتداد في ان واحد، فهو متوحد الوجود مع كل ما موجود.

٤- في فلسفة سبينوزا كل ماهو موجود فهو مقدس (روحي ومادي).

الخلاصة

مــن المواضيــع البــارزة في ســاحة الفكر الفلسفي فكرة الجوهر(الموجود القائم بذاته). إذ شغلت اهتمام اغلب الفلاسفة منذ العصر اليوناني حتــى يومنا هذا. يعتبر ســبينوزا أحد الفلاســفة المتبحرين في فكرة الجوهر، وتبحره كان مختلفا نوعا ما عن ســابقه مــن الفلاســفة، إذ أكدَّ على فكرة الجوهر الواحد في الوجود المتعدد بماديته. فالجوهــر عنده لا يتعــدد ولا يتجــزأ وهو غير متناهٍ، فهو الحقيقة الاساسية الثابتة، وسبب تدفق الاشياء فمنه تشكل تاريخ العالم المتعدد. واعتبر ســبينوزا الله الجوهر الواحد لكل ماهو موجود، فأعتبــره الطبيعــة الطابعة للطبيعــة المطبوعة (العالــم). فالعالم يعتبر أحــد اعراض أو صفات الله. فهــو مخلوق للخالــق (الله). لكن بالرغم من كــون الطبيعــة المطبوعة من اعــراض الله الا انها متســاوية مع الطبيعة الطابعة حســب رأي سبينوزا، فلا يوجد أي تمايز بين الخالق وخليقته، فالله الجوهر هو روح العالم، فالله والعالم جوهر واحد، فالله حل في هذا العالم ولهذا يرى سبينوزا أنَّ هذا العالم ليــس مادة جامدة من نتاج الخالق، انمــا هو عالم حــي معقول . فــالله والعالم اصل واحد ولكن بفارق امر واحد وهو ان العالم يمثل الجانب المخلوق والله الجانب الخالق. فالعالم هو بمثابة جســر من تصميم الله وبناءه وبدونه ينهار ويتداعى. وســبينوزا بمساواته بين الله والطبيعة اعطى لهما صفات (الفكر والامتداد) واعتبرهما صفتيــن إلهيتين، فالفكر يمثــل الجانب الروحي والامتــداد يمثل الجانب المــادي. واعتبر هاتين الصفتيــن حقيقة لوجود الالــه المطلق والمتمثل بوحدة الوجود الروحي والمادي.

الهوامش

١-جميــل صليبــا، المعجم الفلســفي، الجــزء الثاني،دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٨٢، ص٤٢٦.

٢- ابراهيــم مدكــور، المعجــم الفلســفي، الهيئــة العامة لشؤون الطباعة، مصر،١٩٨٣ ، ص٦٤.

٣- د.محمود فهمي زيدان ، في النفس والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨، ص٧٣.

٤- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص٤٢٤.

٥- الفكــر الاغريقــي، محمد خطيب، دار عــلاء الدين، دمشق، ٢٠٠٧، ص ١٤٩.

٦- المصدر نفسه، ص١٥٠.

٧- يوســف كــرم، تاريــخ الفلســفة اليونانيــة، دار القلم، بيروت، ص٧٦.

٨- المصدر نفسه، ص١٧٤.

٩- د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجســد، المصدر السابق، ص ٧٦.

١٠- المصدر نفسه، ص٧٧.

١١- المصدر نفسه، ص٧٧.

١٢- المصدر نفسه، ص٧٨.

١٣- المصدر نفسه، ص ٧٩.

١٤- يوســف كــرم، تاريخ الفلســفة اليونانيــة، المصدر السابق، ص١٧٨.

١٥- المصدر نفسه، ص١٧٨.

١٦- ايتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، ط٣، ١٩٩٦، ص٩١.

١٧- المصدر نفسه، ص ٩٢.

١٨- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، دار الكتاب، بيروت، ص١٤٨.

١٩- كرستينا قيس هادي، ادلة وجود الله بين ديكارت ولايبنتز دراسة مقارنة، مطبعة المنتصر،٢٠١٣ ص٢٧.

٢٠- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط٣، ١٩٩٣، ص١١٣.

٢١- ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا للطباعة، اسكندرية، ص١٠٩.

٢٢- ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة د. ناظم طحان، دار الحوار للنشر- سوريا، ١٩٨٦ ص١١٢.

٢٣- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المصدر السابق، ص١٨٥.

٢٤ ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر) المصدر السابق، ص١١٢.

٢٥- د. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة، عصر النهضة)،ج٥، مركز الشرق الاوسط

الثقافي،٢٠١١، ص١٢٩.

٢٦- د. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة، عصر النهضة)،ج٥، المصدر السابق، ص١٢٩.

٢٧- ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، المصدر السابق، ص١١٣.

٢٨-عباس محمود العقاد، الله، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ص ١٩٤.

٢٩- سبينوزا، علم الاخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ص ٢٩.

٣٠- المصدر نفسه، ص٤٤.

٣١- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٠، ص١١٧. يراجع ستيوارت هامبشر،عصر العقل، المصدر االسابق، ص١٧١ و وص١٢٠..

٣٢ سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٣٠.

٣٣- المصدر نفسه، ص٣٥-٣٦.

٣٤- ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المصدر السابق، ص١٩٩.

٣٥- سبينوزا، علم الاخلاق،المصدر السابق، ص ٥٨.

٣٦- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة العارف، بيروت،١٩٧٥ ، ص٢٢٠.

٣٧- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، أسكندرية، ١٩٨٦، ص٣١٢. ينظر : احمد امين، و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، ص١٤٨.

٣٨- سبينوزا ، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٦٢.

٣٩- المصدر نفسه، ص٣١.

٤٠- عباس محمود العقاد، الله، المصدر السابق، ص١٩٥، ينظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل، المصدر السابق، ص١١٥، ايضا ينظر، راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، المصدر السابق، ص٣٢٩.

٤١- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والانسان،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦، ص١٦٥، ينظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل، المصدر السابق، ص ١١٥.

٤٢- ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المصدر السابق، ص٢٠٠.

٤٣- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٣١.

٤٤- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤٥- احمد امين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، المصدر السابق، ص١٤٨.

٤٦- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفاسفة العقلية، المصد السابق، ص٣١٤.

٤٧- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٥٩-٦٠.

٤٨- عباس محمود العقاد، الله، المصدر السابق، ص١٩٥. ينظر: احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة

٤٩- الفلسفة الحديثة، المصدر السابق، ص١٤٩.

٥٠- ول ديورانت، قصة الفلسفة، المصدر السابق، ص٢١٦.

٥١- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٦٦.

٥٢- هنري ودانالي توماس، اعلام الفكر الاوربي من سقراط الى سارتر، ترجمة عثمان نوية، ج ١، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٧، ص١٣٢. وينظر ابراهيم مصطفى، الفاسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المصدر السابق، ص١٩٤.

٥٣- ول ديورانت، قصة الفلسفة ، المصدر السابق، ص٢١٧.

٥٤- احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، المصدر السابق، ص١٥٠.

٥٥- المصدر نفسه، ص١٥١-١٥٢.

٥٦- عماد الدين الجبوري، الله والوجود و الانسان، المصدر السابق، ص١٦٦.

٥٧- ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، المصدر السابق، ص٢٠١.

٥٨- المصدر نفسه، ص٢٠١.

٥٩- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٤٦. يراجع وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المصدر السابق، ص١١٧-١١٨.

٦٠- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والانسان، المصدر السابق، ص١٦٥.

٦١- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٤٧.

٦٢- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، المصدر السابق، ص٣١٥.

٦٣- المصدر نفسه، ص٣١٦.

٦٤- سبينوزا، علم الاخلاق، المصدر السابق، ص٤٩.

٦٥- المصدر نفسه، ص٥١.

٦٦- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، المصدر السابق، ص٣١٦.

٦٧- عباس محمود العقاد، الله، المصدر الاسبق، ص ١٩٤.

٦٨- ول ديورانت، قصة الفلسفة، المصدر الاسبق، ص٢٢١.

٦٩- سبينوزا، علم لاخلاق، المصدر السابق، ص٦٧.

٧٠- هنري ودانالي توماس، اعلام الفكر الاوربي من سقراط الى سارتر،المصدر السابق، ص١٣٠ ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم،، المصدر السابق، ص١٩٤.

٧١- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، المصدر السابق، ص٣٢٩.

٧٢- ول ديورانت، قصة الفلسفة، المصدر السابق، ص٢٠٤. ينظر: احمد امين، قصة الفلسفة الحديثة، المصدر السابق، ص١٤١.

٧٣- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، المصدر السابق، ص٣٢٩.

٧٤- أحمد امين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة، المصدر السابق، ص١٥٠.

المصادر والمراجع والموسوعات:

١- ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون الطباعة، مصر،١٩٨٣ ، ص٦٤.

٢- ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا للطباعة، اسكندرية.

٣- أحمد امين، و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .

٤- ايتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، ط٣، ١٩٩٦.

٥- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، دار الكتاب، بيروت.

٦- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني،دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٨٢.

٧- راوية عبد المنعم، ديكارت او الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، أسكندرية، ١٩٨٦

٨- سبينوزا، علم الاخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.

٩- ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة

القرن السابع عشر)، ترجمة د. ناظم طحان، دار الحوار للنشر، سوريا، ١٩٨٦.

١٠- عباس محمود العقاد، الله، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة.

١١- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والانسان،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

١٢- د. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية (الفلسفة الحديثة، عصر النهضة)،ج٥، مركز الشرق الاوسط الثقافي،٢٠١١.

١٣-كرستينا قيس هادي، ادلة وجود الله بين ديكارت ولايبنتز دراسة مقارنة، مطبعة المنتصر،٢٠١٣ .

١٤- محمد خطيب ، الفكر الاغريقي، ، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٧.

١٥- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط٣، ١٩٩٣.

١٦-د.محمود فهمي زيدان ، في النفس والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠.

١٧- هنري ودانالي توماس، اعلام الفكر الاوربي من سقراط الى سارتر، ترجمة عثمان نوية، ج ١، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٧،

١٨- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة العارف، بيروت،١٩٧٥

١٩- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠.

٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص٧٦.

* يقصد هنا (ديكارت).

٢١* - للتفصيل اكثر في هذا الموضوع يرجى مراجعة الاخلاق عند سبينوزا (حاشية القضية ١٥) من ص٤٧ الى ص٥١.

٢٢* - لرقي فكر سبينوزا نجد من خلال قراءتنا للفلاسفة اللاحقين له بصمات فلسفته في فلسفتهم مثلا نجد تقارباً كبيراً بين فكرة سبينوزا هذه وبين فكرة (سبيق التناسق بين النفس والجسد) عند لايبنتز الفيلسوف الالماني.للاطلاع اكثر عن الموضوع يرجى مراجعة كتاب ادلة اثبات وجود الله عند ديكارت وسبينوزا، كرستينا .

٢٣- قيس هادي، المصدر السابق، ص١٤٧ .

Essence's Espenoza

Kresstina Qais H.Hameedo

Abstract

The essence idea (the existent standing by itself) is one of the prominent subjects in the field of the philosophical thought where it has been occupying the interest of the most philosophers since the Greek age so far. Spinoza is considered one of the erudite philosophers in the essence idea and his erudition was pretty different from the philosophers who preceded him where he confirmed the idea of one essence in the substance multi- existence , the essence in his vision cannot be multiple and cannot be divided and it is infinite , it is the fixed basic realty and is a reason of the things flow from which the multi- history of the world was formed . Spinoza considered God the one reason for everything that exists , he considered Him the classical nature for the etcher nature(world), So the world is reckoned one of the symptoms or attributes of God , it is a creature for the creator (Allah). Although the etcher nature is one of God symptoms it is equal to the classical nature upon the idea of Spinoza and there is no any differentiation between creator and creation . the essence God is the world spirit ,God and world are one essence , God is a solution in this world, therefore Spinoza thinks that this world is not a rigid material out of the creator›s product but it is a reasonable living world . God and world are of one origin but with one difference that is the world represents the creation and God is the creator . World is as a bridge of God design and its building and it collapses without God . Spinoza, by his equality between God and nature has given them the attributes of (the thought and expansion considering them two godly attributes , the thought represents the spiritual side and expansion represents the material side and these both attributes are a realty of existence of absolute god represented by the unity of spiritual and material existence .

اشكالات في فلسفة سارتر في الوجود والماهية

أ . د . حسون السراي

(أ) سارتر فيلسوفاً أنطولوجيا

لم تعد تسمية (فلاسفة الوجود)، في الخطاب الأنطولوجي المعاصر، بحاجة إلى تسويغ، أما مع سارتر فقد نكون بحاجة إلى تعزيز هذا التسويغ بالآتي :

يقول سارتر إنَّه فيلسوف وجودي . والفلسفة الوجودية ، كما يقول ، تبدأ من الذاتية [١] ، ذاتية الفرد التي تضمنتها عبارة ديكارت : (أنا أفكر إذن أنا موجود)[٢]. ومن هذه الذاتية جاءت تصورات سارتر عن الحرية والإختيار والمسؤولية وغير ذلك وهي تصورات أصبحت شائعة في الدرس الفلسفي الراهن . ومع ذلك فان لسارتر نظرية في الوجود العام عرضها في كتابهِ الرئيس (الوجود والعدم) (١٩٤٣) . ويمكن القول إن إهتمام سارتر بالجانب الأنطولوجي (المتعلق بالوجود العام) لا يقل عن إهتمامه بالجانب الإنساني البحت ؛ فسارتر واحد من فلاسفة (أصالة الوجود) المحدثين الذين يؤكدون على أن الكينونة (الوجود العام) تسبق أي شيء سواها ، وفي هذا يقول سارتر نفسه : (إن الكينونة سابقة للعدم وتؤسس له . لا ينبغي أن نقصد من ذلك إن الكينونة لها أولوية منطقية فحسب، بل إنها هي التي يستمد منها العدم بشكل ملموس علته الفاعلة .... مما يعني أن الكينونة ليست بحاجة إلى العدم كي يمكننا تصورها ، وأننا نستطيع أن نتفحص فكرة الكينونة بشكل وافٍ من دون أن نجد فيها أي أثر للعدم) [٣] . وهذا نص مثير من فيلسوف ميتافيزيقي بامتياز ، فلا أحد يتحدث في فضاء الفلسفة عن الكينونة على هذا النحو من دون أن يكون قد إعتبر وتصور نظريات الخلق من العدم في تاريخ الفلسفة ، وبخاصة الفلسفة الوسيطة إسلامية ومسيحية . ويبدو لي أن سارتر أراد وهو يعبر عن موقفه من أولوية الكينونة ، أن يكون أكثر وضوحاً إلى المستوى الذي يبعد فكره الأنطولوجي عن أي إلتباس نظير ذلك

الـذي وقع فيه هيدغر عندما إنعطف من الوجود إلى العدم ؛ وذلك عندما لم يقف (أي سارتر) عند حدَّ الأولوية المنطقية للكينونة (ذلك لأن الشيء يجب أن يكون موجـوداً أولاً ثم يكون على هذا النحو أو ذاك من الكيفيات والمحمولات) بل أكد بوضـوح وجلاء علـى أن الكينونة العلة الفاعلة للعدم . وفي هذا ، على ما يبدو ، ردّ على هيدغر وأصحاب نظريات الخلق .

علـى أي حـال ، فقـد إسـتعمل سـارتر الكلمـة الفرنسـية L'être الدالة علـى الكينونة (أو الوجـود العام) في عنـوان كتابه الرئيس (L'être et le nēant) وذلك في مقابل كلمة Existence الدالـة على الوجود المشـخص ، والتـي قصرهـا ، هـو وفلاسـفة الوجـود الآخريـن ، على الوجود الإنسـاني . فسـارتر شـأنه شأن أي فيلسـوف أنطولوجي يُعد واحدا من الفلاسـفة الذين إنشـغلوا بمشـكلة الوجود العـام . وفلسـفة سـارتر سـواء تعلـق الأمر بوجوديتهـا وموضوعهـا الإنسـان ، أم تعلق الأمر بأنطولوجيتهـا وموضوعهـا الكينـونة (أو الوجود العام) تتضمن رؤية نقدية لمفهوم الماهيـة ــ الجوهر . سـنحاول فيمـا يأتي من قول عرضها وإبراز إشـكالاتها :

(ب) الكينونة والظاهرة : إشكالات

١- في الإطار الميتافيزيقي :

وحدة الظاهرة : نقد الثنائية

يمكـن القـول إنَّ أغلـب الفلاسـفة المعاصرين حاولـوا أن يتخلصوا من الثنائيات ، كثنائية : الوجود والماهية (هيدغر) أو ثنائية الجوهر والصفة (رسل ووايتهد....) وذلك إما باسـتبدال مفهوم الجوهر بمفهوم آخر من شأنه أن يقدم لنا تصوراً شـاملاً متسقاً للعالم كوحدة صيرورة عضوية لا انشطار فيها بين ما يختفي وما يظهر ، وإما برد الماهية إلى طبيعة الوجود ذاتـه . ولسـنا بعيدين عـن هـذه المحاولة لدى سـارتر : فقد أراد هـو الآخر الخلاص من هذه الثنائية بمفهومه عن (واحدية الظاهرة) .

يقـول سـارترفي مفتتح كتابـهِ « الوجود والعـدم» : (حقـق الفكر الحديـث تقدماً هائلاً بـرده الموجود إلى سلسـلة مـن المظاهر التي تكشـف عنـه) [٤] إن عبارة سـارتر هذه تكاد تلخـص مسـاراً عريضـاً ومتواصـلاً لجهـد الفلسفة منذ هيجل وهوسرل إلى عهده .

إن رد الموجـود إلى سلسـلة مـن المظاهر يعنـي التخلص من الثنائيـة التي تضع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن (الجوهر) والظاهر (العـرض) ؛ فليـس هنـاك ظاهـر يحجب عن الأنظـار الطبيعة الحقيقية للشـيء ، كما أن هذه الطبيعة (الباطنية) المفترضة في الشيء لم تعد توجـد بدورهـا ، (فالمظاهر التي تكشـف عن الموجود ليسـت باطنية ولآ خارجية : إنها سواء جميعـاً)[٥] . فالقـوة ، مثلاً ، ليسـت من النوع الميتافيزيقـي الذي يحتجب خلـف آثاره بل هي جماع هـذه الآثار ؛ [٦] فليس هناك شـيء يكمن وراء الظاهرة نسـميه جوهراً أو شـيئاً في ذاته كما عنـد كـنْت إذ (الظاهرة هي ما هي مطلقاً .... ويمكن دراسـتها ووصفهـا بما هي كذلك لأنها تدل على نفسـها دلالة مطلقة) [٧] فكما أن عبقرية بروست * ليست أعمالهِ مأخوذة على

حـــدة ، ولا القدرة الذاتية على إنتاجها ، بل هي أعمالهِ منظـــوراً إليها على أنها جماع تجليات الشـــخص ، كذلك الموجود عبارة عن سلســـلة مظاهره . فليس أمامنا ســـوى الوجود الظاهري الذي (يتجلى ويكشـــف عن هذه التجليات)[٨] . ليس أمامنا سوى واحدية الظاهرة ، وما وراءها لا يوجد شيء . وبهذه الرؤية الواحدية للظاهرة يمكننا أن نتخلص مما ســـماه نيتشـــه بـ (وهم العوالـــم – الخلفية) [٩] ، وننظر إلى الظاهرة علـــى انهـــا (إيجابيـــة مليئـــة) [١٠].

ولنـــا أن نســـأل الآن ، فـــي ضـــوء هـــذه النصـــوص وبنـــاءً عليها ، عـــن معنى الجوهر الـــذي ترفضه نظرية ســـارتر . المؤكد الظاهر انها ترفض وجود جوهر يكمن وراء المظاهر بوصفـــه حامـــلاً لهـــا ؛ أمـــا الجوهـــر بمعنـــى الماهيـــة فهو في محل نظـــر ((ذلك لأنه بدلاً من أن يرفضه يساوي (أي سارتر) بينه وبين الظاهـــرة ؛ فهو يقول (الظاهر لا يخفي الماهية ، بل يكشف عنها ، إنه هو الماهية) [١١] . الأمر الـــذي يذكرنا بقول شـــاتليه بخصـــوص حقيقة الوحدة بين الوجود والماهية عند هيجل، أعني قوله (تتعين الماهية على أنها الواقع في جماع حقائقه)[١٢] . ومع ذلك فان بعضاً من نصوص سارتر تســـتحق الوقوف عندها : فبعد أن يؤكد ، مثـــلاً، علـــى أن الماهيـــة هي القانـــون الذي يهيمـــن على توالـــي تجليات الموجود وأســـها، يقول : ((الماهية بوصفها أس المتوالية ليســـت غير رابطة التجليـــات)) [١٣] . ألم يعتبر جون لـــوك الجوهـــر بمثابة رابطـــة Support أو محـــور تتمحور حوله الصفات (التجليات بلغة ســـارتر) ؟ على أي حال ، فان ســـارتر يستنتج مـــن قوله الســـابق مباشـــرة : (إنَّ الماهية هي نفســـها تجـــلَ) [١٤] . فهـــل هي رابطـــة أم تجل ! مهمـــا يكن من أمر ، فـــان واحدية الظاهرة ، بهذا المعنى الذي يطرحه سارتر، من شأنها أن تؤدي إلى الاعتقاد بأن الظاهرة نســـبية ومطلقة فـــي آن واحد ؛ ولا بد لهذه النتيجة من أن تؤدي بدورهـــا إلى إقصـــاء ثنائية : النســـبي المطلق، وهـــذا هو مقصد ســـارتر : فالظاهرة تحدد على إنها ما يظهر لي (أو لك) ، وينكشف لإدراكي ، وهذا هو معنى النســـبي هنا إذ أن الظاهرة ما تنفـــك تتعلق بالإدراك ، أمـــا كونها مطلقة فذلك لأنه لا يوجد وراءها شيء آخر .[١٥]

ومـــن الجديـــر بالذكر هنا أن ســـارتر في محاولته إقصاء ثنائية : النسبي / المطلق، وكذلك عدم الفصل بين الماهية ومظاهرها ، إنما يستند إلى المنهج الفينومينولوجـــي (علم الظواهر) ؛ ففي هذا المنهج لا نجد فرقاً بين خارج وداخل في الموجود أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنية تستتر وراء هذا المظهـــر . فهذه الطبيعة لا وجـــود لها . بل ان وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر هو حقيقة الشـــيء الواقعية كلها (واحدية الظاهرة بلغة ســـارتر) وهو نســـبي ومطلق : نسبي الى شخص يظهر له ، ومطلق من حيث انه لا يُحيل إلى شـــيء آخر وراءه . وهكذا فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر . [١٦]

لم يكـــن هدف نظرية (واحديـــة الظاهرة) أن تقضـــي علـــى ثنائيـــة : الجوهـــر الصفـــة ، والنســـبي المطلق فحســـب ، وإنمـــا كان هدفها أيضـــاً ان تقضـــي على الثنائيـــات في المذاهب الفلســـفية ومنها بصفة خاصة ثنائية : (الواقعية

والمثالية) الأمر الذي من شأنه ان يقصي بدوره ثنائيــة الجوهر النفســي والمادي التي كرســها ديكارت في الفلسـفة الحديثة . يعتقد سـارتر أنَّ وجود الظاهـرة لا يمكن أنْ يؤثر في الشـعور ، كما أن الشـعور لا يمكـن ان يخرج عن ذاته لتكويـن موجود عال [١٧] . وهـو يعتقد انه بهذا قد اسـتبعد كلاً من الواقعية والمثالية . ذلك لأن المثاليــة ترد الموضـوع (الظاهرة) الى الذات (الشـعور) والواقعيــة تفعل العكـس. وبعبارة أخرى لابد للمذهب الواقعـــي من أنْ يفترض وجوداً حقيقياً مسـتقلاً عن الذات ويكمن وراء الظاهـرة نظير (الشـيء في ذاتــه) عند كَنْت و (الجوهـر المـادي) عند جـون لوك . ولكن نظريــة واحديــة الظاهرة قد بينـت ان لا حقيقة واقعيــة لمثل هـذا الوجود ، فالوجـود مجموع ظواهره ولا شيء خلفه . والمذهب المثالي لابدَّ لــه مـن ان يفترض وجود جوهر نفسـي حامل لأفكار ومعـان يتصور العالم من خلالها وعلى وفق طبيعتها . ويرفض سـارترذلك استناداً الى نظريته في واحدية الظاهرة التي عرضنا لها.

علــى أي حـــال ، فبــعد أن قصــد ســارتر إبـطال ثنـائية: الماهية الظاهرة بنظريتــه فـــي (واحدية الظاهرة) ، عاد فأقترح علينا ثنائية واحدة بديلــة لكل الثنائيات ولا تمس ، كما بدا له ، جوهر نظريتــه ألا وهي : ثنائيــة المتناهي اللامتناهي ، معتقـداً أن نظريته فـي واحدية الظاهرة هي التي فرضتهـا عليه. وخلاصــة هذه الثنائية هــي : إن الموجود مجموع مظاهره ، وبما انه يوجد كله في مظاهره فحسب ، فهو متناه ، ولكن بما ان تسلسل تجليات مظاهر الموجود ستستمر إلى مالا نهاية ، فهـو لا متناه كـذلـك[١٨] (وهكذا فان التجلي الذي هو نهائي يدل على نفسه في نهايته ، لكنه يقتضي، في الوقت نفسه ، كي يدرك على انه تجلي – ما – يتجلى ، أن يُتجاوز نحو اللاّمتناهي) [١٩] .

وهـذا التقابـل الجديـد بيـن المتناهـي واللامتناهي أو كما يقول سارتر (اللامتناهي في المتناهي) [٢٠] يحل محل ثنائية الوجود والتجلي أو الماهية والمظهر ويفسرهما. ويقول سارتر : (وهكذا فان الخارجي يقابل من جديد الداخلي ، والوجود – الذي – لا يظهر يقابل التجلي)[٢١] .

فهل عدنـا الى مفهـوم الداخـل والخارج ,الأمـر الذي يعد إشـكالاً في نظرية سـارتر أشـبه بالإشـكال الذي سـبق أن إلتقينـا به في تصـور الماهيــة كرابطة ؟ وما علاقــة هــذا التقـــابل بين الداخـل والخارج بوجـــود (اللامتناهـي فـي المتناهـي) ؟

لقد سبق لسـارتر أن رفـض ، كما ذكـــرنا ، مفهـوم (القـوة) الذي يكمـن وراء ما يظهر . ولكـن يبـدو واضحاً إننا هنـا بحاجة إلى هذا المفهوم لكي نفسر ترادف الداخلي واللامتناهي؛ وبالفعـل فان سـارتر يلتجـأ إلى مفهـوم القوة قائـلاً : أنْ نوعـاً مـن «القوة» يعود لسـكنى الظاهرة ويمنحها علوّها نفسه : القوة على النموّ علــى هيئة متوالية من التجليـــات الواقعـية أو الممـكنــة [٢٢] . ولقـد أتاح مفهـوم القوة هذا ، الذي يعـد الأس للتجليات الواقعيــة والممكنة ، لسـارتران يرى في هذه التجليات عـدم نـفاذ. [٢٣] وقد يعترض على ابراز هذا الإشكال بالقول إنْ القوة التي يقصدها سـارتر ليست من النوع الميتافيزيقـي، وهذا صحيح : ولكن إذا كنا نفهم بالميتافيزيقا هنا ما يتخطى الظاهرة أو ما يكون

(فوق كتفها) بلغة سارتر، فلا وجود لهذه القوة الميتافيزيقية في الفلسفة ، ان (القوة) تدل على مـا يكمن في الموجـود بوصفهـا (فعالية) أو (قـوة علـى النمـوّ)، داخلية ؛ أمـا ما هو خارجي فهو تجلياتها ومظاهرها . وهذا يعني إننـا بإزاء ثنائية واضحة بيـن القوة والمظهر . وقد سـبق لليبنتز أنْ كرَّس هذا المعنى للقوة وسـماها جوهراً .

علـى أي حـال فـان هـذه المسـألة تبقى إشـكالاً طالما لم يعط سارتر إيضاحاً كافياً لمـا يقصده بـ (القوة) على وجه الدقة . وبما أن مهمتنا ها هنا إبراز الإشـكالات التي يمكن أن تتضمنها نظرية سـارتر ، فإننا سننتقل إلى إشـكال آخر ؛ يتعلق الأمر بمفهوم (الموجود في – ذاته) عند سـارتر .

يميز سـارتر فـي الوجود بيـن منطقـتين Regions كمـا يقـول ، منطقـة (الموجـود فـي – ذاتـــه) ومنطـقـة (الموجـود لأجل – ذاتـه)[٢٤] ؛ يشـير الأول الى كل ما سوى الذات أو الشـعور (العالـم والماضي كذلك) ويشـير الثاني الى مجال الشعور الإنسـاني .

ويفصل سـارتر فصـلاً قاطعاً بين هاتين المنطقتيـن أو الجانبيـن في الوجـود ككـــل ومـن ثم فهمـا يشـكلان ثنائية صميميـة تُعيد مـن جديد ما كانت نظرية (واحدية الظاهرة) السـارترية تحاول اسـتبعاده.

إن فحص كل جانب من جانبي الوجود هذين يثيـر ، بخصـوص الموقف من الجوهـر أو من العلاقة بين الوجود والماهية ، إشكالاً متعيناً .

يصف سـارتر (الموجود في – ذاته) بما يأتي :

متحد في ذاته وممتلئ بها ، فلا توجد مسافة فـي داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجابي ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يُحيل إلى شيء آخر ، أي لا يعقـد أي صلة ، لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبـق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هـو في مكان , لا منفعـل ولا فاعل ، لا علة له ، جائـز بجواز مطلق ، ومـع انه ليس واجباً ، فليس مشتقاً من الإمكان [٢٥] .

ليـس من الضروري لمقصدنا أن نقف عند كل صفـة من هذه الصفات التي خلعها سـارتر على (الموجود في – ذاته) لأن ما نريد إبرازه هو نوع مـن المقاربة بين (الموجود في – ذاته) هذا ومفهوم الجوهر عند الفلاسـفة . ولكن قد يكـون من الضروري ، مـن اجل أن تكون هذه المقاربـة واضحـة ، أن يعرف القـارئ ان ما يقصده سـارتر بالجواز المطلق (للموجود في – ذاته) هو انه (ممكن بمعنى إننا لا نسـتطيع اسـتخلاصه من شـيء)[٢٦] وهذا يعنـي ، كما يقول سارتر، لا علة له .

والآن ماذا يعني سـارتر بـ (الوجود في – ذاتـه) ؟ أنـه : لا منفعـل ولا فاعل ، لا هو في مكان ولا هو في زمان وغير ذلك .

هـل من الممكن القول أن هذا الوجود ، مع كل هذه الحدود السـلبية ، هو (لا شـيء) أو (عـدم) ؟

الواقـع إننا لا نسـتطيع الذهـاب الى توكيد هذه النتيجة، لا لأن سـارتر يصف هذا الوجود بطريقة أيجابية : فهو متحد في ذاته وممتلئ بها

وغير ذلك فحسب وإنما قدم أيضاً ما عدّه دليلا على وجود (الموجود في – ذاته) . فلكي تكون هناك معرفة (والمعرفة معطى) ينبغي ان يكون هناك شيء ما مستقل عن المعرفة هو الوجود في ذاته ؛ كما ان ملاحظة عواطفنا أدت بسارتر إلى الاعتقاد بان لدينا نوعاً من الحنين الى ما هو ساكن ، والى ما هو في راحة ، والى ما هو في حالة إمتلاء [٢٧] وهي سمات الوجود في ذاته . (الوجود في – ذاته) إذن موجود . ولكن ماذا يكون ، ما هي طبيعته ؟ هل يشير الى وجود المادة عند الماديين أم الى وجود الوعي عند المثاليين ؟ لا هذا ، ولا ذاك . لماذا ؟ ذلك لأن الماديين يردون الوعي الى المادة ، والمثاليون يردون المادة إلى الوعي . فلا بدَّ أن يكون أحدهما (المادة والوعي) فاعلاً أو منفعلاً ، والوجود في ذاته عند سارتر لا فاعلاً ولا منفعلاً ؛ هذا فضلاً عن أن سارتر فصل بين (الوجود في – ذاته) و (الوجود لأجل – ذاته) كي يتخلص من ثنائيات المذاهب كما ذكرنا . لماذا لا نقول ، أخيراً ، إنَّ مفهوم (الوجود في – ذاته) يعني ما يعنيه كنْت بمفهوم (الشيء في ذاته)؟ الواقع إننا لا نجد ما يمنع هذه المقاربة إذا نظرنا إلى ما يشترك فيه المفهومان : (فالشيء في ذاته) الكنتي هو أيضاً لا يكون في زمان ولا في مكان ، وهو كذلك مستقل عن الذات ، ويسمح تدليل سارتر على وجود (الوجود في – ذاته) ان يكون هذا الأخير شرطاً من شروط المعرفة كما هو حال (الشيء في ذاته) الكنتي ، وهذا الأخير لا علة له لأنه علة الظاهرة ؛ وأخيراً فان سارتر لم يحدد لنا بدقة طبيعة هذا (الوجود في – ذاته) سوى انه يكون هو ما هو ، والشيء في ذاته الكانطي لا نعرف طبيعته فهو مجهول بالنسبة لنا إذ أن معرفتنا مقصورة على عالم الظواهر ؛ وقد بينا علاقة (الشيء في ذاته) بمفهوم الجوهر عند جون لوك . وبطبيعة الحال فقد تكون هناك اختلافات بين معاني هذه المفاهيم من منظورات الأنساق الفلسفية التي تنتمي إليها ، لكنها لا تقف أمام إبراز الإشكالات التي يمكن أن يثيرها مفهوم (الموجود في – ذاته) بوصفه مفهوماً يدخل في نسق فلسفي يرمي إلى إقصاء مفهوم الجوهر في حين أن فحصه يدفعنا إلى أن نفكر فيه على النحو الذي بيناه ، وهو بيان يتيح لنا التوكيد على أن قول سارتر : (إن الظهور لا يحيل إلى الكينونة بالطريقة نفسها التي تحيل بها الظاهرة إلى الـ « نومين « عند كنْت)[٢٨] قول غير محصل الإثبات والاتساق ولا مصاديق لهُ . ويمكننا أن نقول ، بطبيعة الحال ،إنَّه (لا يوجد وراء الظاهرة أي شيء)[٢٩] ، وأنها – أي الظاهرة – (لا تدل إلا على نفسها (أو على السلسلة الكاملة للتجليات) * [٣٠] ؛ ويمكننا أن نقول ، أيضاً ، ونحن في قمة الاسترسال في الخطاب ، أن الظهور (لا يستند .... إلى أي موجود مختلف عنه ؛ إنه كينونته الخاصة به) [٣١] ونؤكد على (أن الكائن الأول الذي نلقاه في أبحاثنا الأنطولوجية هو إذن كينونة الظهور) [٣٢] ولكن هل (كينونة الظهور) هذه تعد تجاوزاً للمشكلات التي عرضناها ؟

- كينونة الظاهرة : نقد المثالية .

(كينونة) و (ظهور) لفظان أو اصطلاحان ، مميزان ومهمان وبارزان في خطاب فلاسفة

أصالــة الوجود المحدثين ، أريد منهما أن يكونا بدائــل مفهومية لألفاظ أو اصطلاحات قديمة قد لا تســتجيب لهمــا آذان عصــر الحداثة كلفظي الجوهر والعرض القديميــن العتيقين العاجزين عــن تلبيــة مطــالــب أنطولوجيــا الظاهــرة ، الانطولوجيــا التـــي (ســتصبح .... توصيفاً لظاهرة الكينونة كما تتجلى)[٣٣] . وما يُقال على الكينونة يُقال أيضاً علــى الظاهرة (فالظاهرة هــي كل مــا يتجلــى ، والكائن يتجلــى بطريقة مــا للجميــع)[٣٤] ومع ذلك فــان إضافة أحدهما للآخر يثير السؤال الآتي الذي يجب أن تطرحه انطولوجيــا الظاهــرة ألا وهــو : (هل ظاهرة الكينونــة التي نصــل إليها .... مماثلــة لكينونة الظواهر ؟ أي أن الكائن الذي ينكشــف ويظهر لي هو من طبيعة كينونة الموجودات نفسها التي تظهر لي ؟)[٣٥] .

إن التعــرض إلــى مســألة العلاقــة بيــن الكينونــة والظاهــرة بهــذه الطريقــة التــي تنطــوي على الإحالــة أو الرد ، هــذا ناهيك عــن الإضافة ، لا يخرج عن طريق الفلســفة التقليديــة في بحثها فــي الثنائيات الفلســفية ؛ فالكيفيــة التي طُرح فيها هذا الســؤال تســلم ، ضمنــاً ، بثنائيــة الكينونــة والظاهــرة . إن الظاهــرة أو مــا يظهر هو مــا يطرأ على الكائــن (أو الكينونــة بصفــة عامــة) مــن أحــوال ، وكان الفلاســفة الميتافيزيقيــون يؤكــدون على أن هــذه الأحوال التــي تطرأ علــى الكينونة هــي الأعراض ، والأعراض بطبيعتهــا (لا تبقى زمانيــن) كما كان يقول المتكلمون المســلمون ، فهــي تأتي وتذهب ، تظهــر وتختفــي . والواقع أن هذه الأعراض باصطــلاح القدمــاء هــي هــي المظاهــر باصطــلاح المحدثيــن ، والتــي يعبــر عنهــا التراث الكنتي بـ (الظاهرة) Phenomenon التي تترجم إلى اللغات الأوربية بـ Appearance في مقابل ما يختفي وراء الظاهرة ، أي (الحقيقة ، Verite,Reality) . وان هــذه (الحقيقة)التــي تختفي وراء الظاهر من الأشياء هي التي تـُعرف عند القدماء بإسم « الجوهر Substratum (أي الأساس التحتي)، وعند فلاسفة الوجود المحدثين من طراز هيدغر وســارتر باسم (الكينونة أو الوجود L'être , Being) .

إن كــلام ســارتر عــن (الكيــنونــة) و(الظاهرة) وســؤاله الــذي ذكرناه ينطويان ، ضمنــاً علــى الأقــل ، علــى حقيقــة وجود ثنائيــة فلســفية تقليدية بيــن الجوهر والعرض . وبحســب الواقع ، فان الــكلام عن (ظاهرة الكينونــة) وعن تمظهر هــذه الأخيرة وتجليها وغيــر ذلــك هــو نحو من التفلســف ســبق لنا أن تعرفنــا عليــهِ عنــد هيدغــر ؛ ومــع ذلــك فلننظر بشــيء مــن التحليل إلى كلام ســارتر الإســتفهامي فيمــا إذا كانت ظاهــرة الكينونة مماثلــة لكينونــة الظاهــرة، الــذي أبرزنــا ، بايجــاز، مــا يتضمنه مــن رؤيــة ثنائية على الرغــم مــن أن الغرض منه التأكيــد الايجابي علــى أن الكينونة مجمــوع مظاهرها ؛ لننظر الى هذا الكلام من زاوية أخرى تُحيل بطبيعتها الى شــطر من تــراث المشــكلات الفلســفية: والواقــع أن من أصعب المشــكلات الفلســفية وأكثرهــا إحراجاً علــى المســتوى المعرفي بخاصــة إنما هــي تلك التــي تثيرها أطروحة رد الكينونــة إلــى الظاهــرة . وأول ملمح من هذه المشــكلة هــو إننا لا نســتطيع أن نتحدث

عـن (الظاهـرة) مـن أن نجـد الـذات وقد تسـللت إلـى بنية هـذا الحديث ومـن ثمّ إلى (الظـاهـرة) نفسـها . إن المسـألة لا تتعلق بمعطـى مـن معطيات تراث الفلسـفة النقدية الكنْـتية فحسـب وإنمـا تتعلق أيضاً بالطريقة التـي صاغ بها سـارتر مفاصل هذه المسـألة عن طريق السـؤال الإيضاحي الثاني : (هل أن الكائـن الذي ينكشـف ويظهـر لي هو من طبيعـة كينونة الموجودات نفسـها التي تظهر لـي ؟)[٣٦] . والحال إذا كانـت (الظاهرة) ما (يظهر لي) من الشـيء وليس هنـاك سـوى (الظاهـرة) لأن كينونة الظاهرة هي ظاهرة الكينونـة ، فـان قـواي العارفة ، قـواي (أنا) أو أي ذات عارفـة أخـرى ، هـي التـي تحدد وجـود الظاهرة ومن ثمّ الكائـنّ . أن وجود أي شـيء سـيعلق أو يتـوقف على إدراكـي أنا لـه ، إدراكاً حسـياً كـان أم إدراكاً عقليـاً ، وبحسـب واقع تاريـخ الفلسـفة الحديثة ، فقد صاغ جـورج بيركلي هـذه المسـألة بعبارته الشـهيرة التي أصبحت المبدأ الفلسفي لمثاليته اللاماديـة ، وهـي : (الوجـود هو الإدراك) وتعني على وجه التحديد : إن الموجود إما أن يكون مُـدَركاً أو يكون مُـدركاً ، والأول هو الموضـوع الذي يتوقف وجوده على الإدراك ، والثانـي هـو الـذات المُدركـة التـي تعيّن بإدراكهـا وجود الموضـوع الواقع في مجال إدراكِـهـا . وبالنتيجة : لا يوجد سـوى الذات العارفة وأفكارهـا، والعالم أو الكينونة عبارة عـنأوهـامأوخيـالاتوغيـرذلـك[٣٧].

وقـد وجـد سـارتر نفسـه ، بعـد تحليلـه الكينونـة وإحالتهـا إلى الظاهـرة، أو محاولة المماثلـة بينهما بالأحـرى ، وجهاً لوجه أمام هـذه المشـكلة ، فتوقف عندها لأنـه يُدرك أن القول بوجـود الظاهرة فقط سـيؤدي لا محال الـى النتيجـة الغريبة التي وصـل إليها مذهب الأنوية أو المثالية الذاتية على يد بيركلي، وهو المذهب الذي وصف شوبنهور من يؤمنون أو يعتقـدون بـهِ بالمجانيـن.

ولسـنا بحاجة الى التعـرض للتحليل الذي قدمـه سـارتر بصورتـه ، الغامضـة أحيانـاً كثيـرة ، والمفصلـة نوعاً ما ، وإنما سـنذهب إلى الحل الذي اعتقد أنه وصل إليه بعد البحث الأنطولوجي والنظر ، وهنا نقول بإيجاز : بما إننـا نحتاج إلـى إثبات وجود شـيء آخر غير الموضوع الذي تحول إلى فكرة ، فان سـارتر يعتقـد انه وجد هذا الشـيء الآخر لا في العالم ولا فـي الكينونة ولا فـي الموضوع وإنما في الـذات ولكـن لا بوصفها ذاتاً عارفة وحسـب وإنمـا بوصفها كائنـاً متعالياً على الموضوع والفكـرة نفسـها . [٣٨] كائن أونطـي بعبارتنا . والواقـع أن سـارتر مضطر على هـذا طالما ردّ الكينونـة أو العالم إلـى الظاهرة أو ، بكلمة أخـرى ، طالمـا (حـوّل الأشـياء الـى الكل الشـامل المترابط لمظاهرها) [٣٩] ولكن علينا أن نقـر بالحقيقـة الواضحة التاليـة وهي : أن (هـذه المظاهـر .... تقتضي كائنـاً لم يعد هو ذاتـه مظهراً)[٤٠] كما يقول سارترنفسـه ؛ ثمّ مـاذا يكون هذا الـذي لم يعد مظهراً ما لم يكن جوهـراً ، بل جوهراً مطلقاً، أعني : موجودا ً لا يفتقـر في وجوده إلـى المظاهر (ومظاهر الكينونة هي كينونة المظاهر عند سارتر) في حيـن أن كل مـا يظهر بحاجة إليـهِ لكي يظهر

والواقع أن سارتر نفسه يعتقد أنه وصل إلى (الأساس الأنطولوجي للمعرفة ، أي إلى الكائن الأول الذي تظهر لهُ كل التجليات الأخرى ؛ إلى المطلق الذي تبدو بالنسبة إليهِ كل ظاهرة نسبية) [٤١] . وهذا الأساس أو الكائن الأول أو المطلق (ليس أبداً الذات بالمعنى الكنتي للكلمة ، بل الذاتية نفسها ، أي تلازم الذات مع ذاتها) . [٤٢] وهي نوع من (كينونة متجاوزة للظواهر)[٤٣] لأنها ليست إياها ، ويبدو أن افتراض هذا (الأساس) ، بالنسبة لسارتر ، كان من الأهمية بمكان ، وهو كذلك بالفعل ، بحيث أكده سارتر على نحو متكرر وبطرق ونصوص أخرى متباينة أبرزها تلك التي تصوره مبدأ وجودياً لا معرفياً كما في قوله : إننا هكذا (إكتشفنا ، عبر تخلينا عن أولوية المعرفة ، كينونة الذات العارفة ، والتقينا بالمطلق) [٤٤] .

وهذا المطلق هو مطلق في الوجود وليس مطلقاً في المعرفة ، وطالما كان على هذا النحو ، وهو بنظر سارتر على هذا النحو ، (فلا ينطبق عليهِ الاعتراض الشائع القائل أن المطلق ، متى عُرّف لا يعود مطلقاً ، لأنه يصبح نسبياً لارتباطه بمعرفتنا)[٤٥] ثم يضيف سارتر (ليس المطلق هنا نتيجة صياغة منطقية على أرضية معرفية ، بل هو الذات الفاعلة في أهم تجربة ملموسة ، فهو ليس نسبياً لارتباطه بهذه التجربة لأنه هو هذه التجربة) [٤٦] .

وبعد ، فهل هناك من تجربة غير التجربة المعرفية ، في هذا السياق الذي نفترض فيهِ شيئاً لإثبات شيء آخر ، نفترض فيهِ وجود (كينونة الذات العارفة) لإثبات وجود (الكل الشامل) لمظاهر ما نسميهِ باسم الأشياء .

الحق إن ما يحسب لسارتر أكثر من أيّ من فلاسفة الوجود المحدثين هو أنه يتوقف أمام المشكلات الفلسفية التقليدية ، أعني المعروفة ، ويحللها بطريقته ويتخذ منها موقفا نقدياً يتسق ، بظنه في أقل تقدير ، مع رؤيته الفلسفية للكينونة والإنسان. ومحاولة سارتر لتحويل الذات : من ذات عارفة إلى ذات أونطية كان الهدف منها الخلاص من المثالية الذاتية لبيركلي ونتائجها المجنونة ؛ فهو يعتقد أنه بهذا التحويل قد أفلت من) المثالية التي تقيس الكينونة بالمعرفة) [٤٧] بل أكثر من ذلك ، وبقطع النظر عن رأينا في نجاح هذه المحاولة وقد بيناه بوضوح ، أن الغرض من هذه المحاولة التي تنطوي على موقف نقدي لم يخف سارتر التعبير عنه ، المحاولة التي تحدد الذات بأنها ذات أونطية لا معرفية ، ليس الخلاص من نوع المثالية التي أتينا على ذكرها تواً فحسب وإنما أيضاً العقلانية الديكارتية التي رهنت الوجود بالفكر أو بالمعرفة بصفة عامة . إن شرط الوجود هو الفكر ؛ وهي أطروحة أوجزها ديكارت بعبارته الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود)[٤٨] التي أتت، على هذا النحو من الصياغة والتكوّن، بعد مخاضٍ طويل من الشك ، الشك المنهجي المُبرمج ، الذي طال كل شيء بحيث نستطيع أن نعد (الأنا أفكر) ، أو الذات العارفة ، المبدأ أو اليقين الأول . وقد عدَّها ديكارت ، بالفعل ، على هذا النحو ، واستنبط منها كل الحقائق الأخرى (وجود الله (تعالى) ووجود العالم)[٤٩] .

والواقـع أن مقاربـة سـارتر النقديـة ضد الديكارتية في غاية الدقة ، وإن لم تكن صحيحة بالضـرورة ؛ فقد حـدد ديكارت ماهيـة الذات العارفة بالتفكير ، وقال إنها (شيء يفكر) [٥٠] . وفي تحديده لماهية النفس في مقابل البدن يقول ديـكارت : ان النفـس جوهر ماهيتـه التفكير ، والبدن جوهر ماهيته الإمتـداد . والحال ، فإننا لابـد من أن نصـل بالفعل الـى تقرير جوهرية الذات العارفة إذا أعطينا الأولوية للفكر ؛ وعلى هذا يبني سـارتر موقفـه النقدي قائلاً : (يكمن الخطـأ الأنطولوجـي للعقلانيـة الديكارتية في كونهـا لم تـدرك أنه إذا حددنـا المطلق بأولوية الوجـود علـى الماهية ، فلا يمكننـا بعد تصوّر المطلـق من حيث هو جوهـر) [٥١] . وقد طبقَّ سـارتر الفكرة التي يسـتند إليها هذا الموقف ، أعنـي : الوجود يسـبق الماهية ، على الموجود الإنسـاني . وسـنـأتي الـى مناقشـة هذه الفكرة وعلاقتهـا بالـجوهـر وإشـكالاته . أمـا الآن ، فربمـا يكون من المفيد معرفياً الاعتبار للإسـتراتيجية التـي اتبعها سـارتر فـي موقفه النقدي هذا : فبحسب واقع فلسفة بيركلي الذاتية المثالية وفلسفة ديكارت الذاتية العقلانية ، وهما الفيلسـوفان المحدثان اللذان ناقشهما سارتر في هذا الصدد ، نجد أن (الذات) أشبه بعالم مليء بالأفكار ، وبالماهيـات العقلية التصورية ؛ فقد انتهـى بيركلي إلـى القول أن العالـم مجموعة مـن الأفـكار فـي الذهـن ، واسـتنبط ديكارت الوجود الإلهـي ووجود العالم المادي من أفكار الذهن الواضحـة المتميزة (معيارا اليقين) : فكـرة موجود كامل وفكرة إمتداد محض على التـوالي . وهكذا فقد كان على سـارتر ، والحال هذه ، إفراغ هذه الذات من كل محتواها . وهذا مـا عمل على تحقيقه ؛ فجعل من الوعي مجرد مظهر محض، بمعنى أنه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لذاتـه ، لكن (بما أن الوعـي هو, تحديداً مظهـر محض وفـراغ كامـل (العالـم بأكمله خارجه) وبسـبب هذا التماهي فيه بين المظهر والوجـود يمكننا إذن أن نعتبـره المطلق)[٥٢] . والحق الذي لا شـك فيهِ أن رؤية سارتر هذه ، رؤية الذات الإنسـانية على إنها وجود محض ، إنمـا هي مجرد (مشـروع) بحاجة إلى تحقيق أكثر مـن كونها واقعاً أونطيـاً يتطلب وصفاً ظواهرياً من فلسفة تريد أن تكون بهذا الوصف فلسفة أنطولوجية .

٢- في الإطار الإنساني .

إن مفهوم (الوجود لأجل – ذاته)، المفهوم الـذي يشـارك مفهـوم (الوجود فـي ذاته) في تشـكيل الرؤية الأنطولوجية لفلسـفة سـارتر ، من حيث ان سـارتر قد قسـم الوجود إلى هذين الوجوديـن ، يثير إشـكالاً آخر يتعلق بالجوهر بمعنـى الماهيـة لا بمعنـى الجوهـر المجهول الكامـن وراء الصفات كما هو الحال مع مفهوم (الوجود في – ذاته) .

إذا نحـن أبدلنـا الخصائـص التـي خلعها سارتر على (الوجود في – ذاته) بما يضادها فإننا سـنحصل على تصور سـارتر (للوجود لأجـل – ذاته) ؛ فهـذا الأخير : غير متحد في ذاتـه ، يعانـي إنفصالاً حـاداً عن موضوعه وعـن ذاتـه : عـن موضوعـه لأن الإثنيـن متغايـران أصلاً ، وعن ذاته لأننا لا نسـتطيع القـول انه هو ما هو بل الأحـرى أن نقول أنه هـو ماليس هو ، وليـس هـو مـا هـو . [٥٣]

ففـــي اللحظة التي يمكـــن أن نقول فيها إنه كـــذا ..... ينقلب إلى ضده ؛ فهو بكلمة واحدة : وجـــود هشٌ ، والأفضل أن نقول إنه (عدم) . والمعروف إن هذا النوع من الوجود قد خصّ به ســـارتر الوجود الإنســـاني ، ومن هنا تأتي عبارته المأثورة : (الوجود يسبق الماهية) [٥٤] التي لا تنطبق إلا على الإنســـان ، ويوضح لنا سارتر ذلك بما يلي من قول :

(عندما نعتبر شـكلاً أتم صنعه ، كالكتاب أو كقاطعـة الأوراق مثـلاً ، نجـد أن مثل هذه الأشـياء لم يقم بصنعها فنـان إلا اعتماداً على فكرة تخيلها واخراج هذه الأشكال على صورتها التي في ذهنه مستعيناً بالطرق العملية التي .... تكون بمثابة تتمة للفكرة الأصلية) [٥٥] .

وهكذا يصح القول أن الجوهر ، أي مجمل الصفـات التي تحدد صورة أو معالم الكتاب أو قاطعة الورق ، يسـبق وجودها ، (فالفكرة في رأس الفنـان قبل أن تصبح القاطعة وجوداً بين يديـه . وجوهر الكتاب سـابق لوجوده كما هو في شكل كتاب)[٥٦]. وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى هذا الـرأي فيما يتعلق بالإنســان فاعتقدوا (إن للإنسان طبيعة إنسانية ، وأن هذه الطبيعة الإنسانية موجودة عند جميع البشر ، مما يجعل مـن كل فرد مَثَلاً خاصـاً لفكرة عامة ، وهذه الفكـرة هي فكرة الإنسـان).[٥٧] وهذا يعني إن جوهر الإنسـان يسـبق وجوده التاريخي الذي نصادفه في الطبيعة [٥٨] أما سارتر فيذهب إلى العكـس من ذلك تمامـاً ؛ فهو يرى ان الوجود في الإنسـان يسـبق ماهيته . وهـذا يعني (أن الإنسان يوجد قبل كل شيء ، يصادف ويظهر فـي الطبيعة والكون ومن ثم يُحـدّد ويُعرّف) [٥٩] فهو بمثابة قوة تتطلع للمستقبل وتندفع نحو المسـتقبل . [٦٠] وهـذا يدلُّ علـى (انه ما من ماهيـة لذواتنـا ، بل لـن تكون لذاتـي ماهية) كمـا يقول سـارتر (إلا حينما أصبح في عداد الموتـى . إن الماهية شـيء ينطبق على ما لم يعـدموجـوداً بعـد))[٦١].

إن عد الإنسان بلا ماهية أو طبيعة إنسانية ثابتة أتاح لسـارتر ، كما هو معروف،أن يشيد مفهومه عن (الحرية)على أسـس فلسـفية. فاذا لم يكن للإنسـان ماهية فلابـد أن يصنع ماهيته بنفسـه، بفعلـه ومواقفه، وهـذا يفترض القدرة علـى الاختيـار ومن ثـم الحرية . وهكذا (فأنا محكوم بأن أكون حرّاً) كما يقول سارتر [٦٢].

وقد يكون من شـأن قراءة تاريخية لسارتر الإنسان والأديب والفيلسـوف ان تكشف لنا ان ما كان يريده سـارتر من قوله (الوجود يسـبق الماهيـة) هـو أن يكـرس القول : أن الإنسـان حرية قبل كل شيء .

ومهما يكن من أمر ، فان السؤال الذي يهمنا هـا هنا هو الآتي : هل توجـد علاقة ضرورية بين سـبق الوجود للماهية وبين إنـكار الماهية ؟ إذا وضعنـا فـي الاعتبار آراء سـارتر التي عرضناهـا قبل قليل ، يمكن القول ، ببسـاطة، أن هذا السـؤال لا معنى لـه. ومع ذلك فان هذا السـؤال يصبح مشـروعاً تماماً إذا حاولنا أن نحـدد نوع الماهيـة التي ينكرها سـارتر : هل هـي ماهية مفارقة أم هـي ماهية كامنة في نوع الوجود الذي هو الإنسـان (الوجود لأجل ذاته) ، إذا قلنـا أن سـارتر يرفض وجـود أي ماهية مفارقـة فـان قولنـا هذا يتسـق مع كل فلسـفة

سارتر ، أما إذا قلنا أن فلسفة سارتر تنكر وجود ماهية كامنة في نوع الوجود الذي هو الإنسان فان قولنا هذا يوقعنا في إشكال يناظر الإشكال الذي أبرزناه من قبل فيما يتعلق بـ (الوجود في – ذاته) وان كان إشكالاً من نوع مختلف . إن ما يسوغ لنا هذا الرأي هو الاعتبارات الآتية :

لقد عمل سارتر على إقصاء الماهية عن نوع الوجود الذي هو الإنسان أو حاول الكشف عن عدمية هذا الوجود ، ولكنه وهو يعمل على ذلك الإقصاء أو هذا الكشف ، عيّن لهذا الوجود ماهية جوهرية خاصة . أو لنقل بعبارة أخرى : إن النتائج التي استخلصها سارتر من قوله (الوجود يسبق الماهية) تعد ، بكيفية ما ، بمثابة توكيد للماهية لا نفياً لها :

لقد ذكرنا من قبل كيف أن رفض الماهية أو الطبيعة الإنسانية الثابتة قد أدى بسارتر إلى القول : إن الإنسان حرية . ويؤسس سارتر الحرية على العدم (= غياب الماهية). وبالفعل فهو يعد الوجود لأجل ذاته : غياباً أو فراغاً أو عدماً ، الأمر الذي يمكننا من القول ان هذا النوع من الوجود يجلب العدم إلى العالم ، والاختيار والحرية يبرزان ابتداء من العدم . ويفهم سارتر من كلمة (العدم)، لا المعنى الميتافيزيقي ، بل كيفية حركية لهذا النوع من الوجود يسميها (الإعدام Nêantisation) ؛ والإعدام يفترض القدرة على النفي ، والنفي خاصية ذاتية لنوع الوجود الذي هو الإنسان . فالنفي إذن معطى أولي يميز هذا النوع من الوجود عن الأنواع الأخرى . وليست هذه هي الخاصية الجوهرية الوحيدة لهذا النوع من الوجود، فمن طبيعة هذا الوجود أن يكون دائماً خارج ذاته . ومن المهم أن نُذكّر بأن كلمة الوجود existence التي يقصرها سارتر (وفلاسفة الوجود عموماً) على الوجود الإنساني ، واصلها الاشتقاقي ، يفيدان معنى التخارج أو خروج الإنسان عن ذاته . والواقع أن الخصائص التي يعين بها سارتر الوجود لأجل ذاته (الإنسان) يحيل أحدها إلى الآخر ويرتبط به . فمن خاصية الخروج عن الذات يصل سارتر إلى (العلو Transcendant) أو التخطي ، أي أن من طبيعة هذا الوجود أن يتخطى ما هو عليه الآن وينتقل إلى وضع آخر [٦٣] . كما أن من طبيعته أن يشعر بفرادته ويعبر عنها بكلمة (أنا) ، وقولي (أنا) (معطى أساسي وخاصية جوهرية للوجود البشري العيني) [٦٤] . والحال إذا أردنا أن نلخص ما قلنا فيمكننا القول إن من طبيعة هذا النوع من الوجود الذي هو الإنسان أن يكون : خارجاً عن ذاته متعالياً عليها وعلى وضعه ، حراً ، نافياً ، متسائلاً عن معنى وجوده ووجود العالم . وهذه بمجموعها تكوّن القوام الذي يحدد الماهية الجوهرية لهذا النوع من الوجود . ويمكن أن نجد هذا الإقرار بالماهية للوجود لأجل ذاته (الإنسان) ، بكيفية أو بأخرى ، في بعض نصوص سارتر نفسه : فسارتر يسمي (نزعة إنسانية) بقاء الإنسان دوماً خارج ذاته .[٦٥] ويتصور العلو

أو التخطـي على انه (يدخـل في تركيب الكائن الإنساني نفـسـه بمعنى أن الإنسان .... يعيش دوماً فـي عـالم إنسـاني) .[٦٦] ألا يعني العالم الإنساني هذا وجود (طبيعة إنسانية)؟ قد لا نكون بعيديـن عن هذا ، فسـارتر يتحدث عن (وضع إنسـاني) ، وتعني كلمة (ظرف) عنده : جميع الحدود التي ترسم موقف الإنسان في الكون ومن هـذه الحـدود (وجوب كونه فـي العالم وكونه منخرطاً في العمل بين آخرين وكونه سـيموت غـداً) [٦٧] وفـي معرض رده على من يتهمونه بالذاتية يتحدث سارتر عن وجود (كونية شاملة في كل مشـروع بمعنى أن كل مشروع يمكن أن يفهمه كل إنسـان) [٦٨] وهذا الفهم المشـترك ألا يفترض وجود خصائص إنسانية عامة يتضمنها تصـور عام للإنسـان ؟ لسـنا بعيديـن عن هذا فسـارتريقول : (ليس هناك فـرق بين أن يكون الإنسـان كائناً محدداً في الزمان والمكان وبين ان يكـون كائناً يحمل مفهوماً كونيـاً .....) [٦٩] واعتقد أنهٌ من الاتساق في التفكير هنا أن نضع ، في هذا الفراغ ، الكلمة التي ربما أراد سارتر تجنبها وأعني (إنسانياً). وبعد فقد نكون على صواب إذا قلنا إن الفيلسوف الذي يرمي إلى إقصاء الجوهر ــ الماهيـة ، بهذا المعنـى أو ذاك ، ما يلبث أن يجد نفسه قد عمل على توكيده في بدائله المفهومية أو الكينونيـة ؛ وهذا إشـكال جوهـري لا يخلو منه ومن مترتباته كثير من النظر المـيتافيزيقي من هذا الطـراز الذي نحـن فـيه .

المصادر

١- جـان بول سـارتر ، الوجـود و العدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي بيروت : منشـورات دار الاداب ،١٩٦٦ .

٢- جـان بـول سـارتر،الكينونة والعـدم ، ترجمة نقولا قيني ، بيروت : المنظمة العربية للترجمة،٢٠٠٩.

٣جـان بـول سـارتر،الوجودية مذهـب إنسـاني ، ترجمة وتقديم كمال الحاج ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٨.

٤- أنطوان المقدسي ، من العدم الى الوجود (بحـث) مجلـة (الاداب البيروتيـة ، العـدد ((٤-٥))، ١٩٨٠.

٥- جـان فـال : الوجودية ،ترجمة تيسـير شـيخ الأرض،بيـروت دار بيـروت للطباعـة والنشر،١٩٥٨

٦- جـون ماكوري، الوجودية ،ترجمة إمام عبـد الفتاح إمـام ، الكويـت : المجلس الأعلى للثقافة والفنون ،١٩٨٢.

٧-حسـون السـراي ، مفهـوم الجوهر في الفلسفة الحديثة ، بيروت : دار الهادي ، ٢٠٠٩.

٨- روجيـه جـارودي، نظـرات حـول الإنسـان ، ترجمـة يحيـى هويدي,القاهـرة: المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٨٣

٩- رينيـه ديـكارت ، مبـادئ الفلـسفة،ترجمة عثمان أمين. القاهرة:دار الثقافة للطباعة و النشـر ١٩٧٥.

١٠-رينيـه ديـكارت، تأمـلات ميتافيزيقية

في الفلسفة ألأولى، ترجمة كمال الحاج بيرون : منشورات عويدات، ١٩٧٧.

١١- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ، بيروت : دار الثقافة،١٩٧٣.

١٢- فرانسوا شاتليه ، هيجل ،ترجمة جورج صدقي ، ألأب فؤاد جرجي بربارة ، دمشق : دار الثقافة والإعلام والإرشاد القومي ،١٩٧٨.

الهوامش:

(١) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني ، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٢.

(٣) جان بول سارتر، الكينونة والعدم ، ص ٦٤. .

(٤) جان بول سارتر، الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص١٣.

(٥),(٦) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٧) جان بول سارتر، الوجود والعدم ، ص ١٤.

* مارسيل بروست (١٨٧١- ١٩٢٢) روائي فرنسي مشهور، أهم أعماله: رواية ((البحث عن الزمن المفقود)) .

(٨) جان بول سارتر ، الوجود والعدم ، ص ١٥.

(٩) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(١٠) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(١٢) فرانسوا شاتليه، هيجل، ص ١٣٠.

(١٣),(١٤) ألمصدرنفسه ، الصفحة نفسها

(١٥) جان بول سارتر، الوجود والعدم ، ص ١٤.

(١٦) عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص ٢١٨ .

(١٧) راجع : جان بول سارتر: الوجود والعدم ، ص ٤١ .

(١٨) جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ص ١٥- ١٦.

(١٩),(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٦ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٢٢) جان بول سارتر، الوجود والعدم ، ص ١٧.

(٢٣) ينظر : المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٢٤) انطوان المقدسي: من العدم الى الوجود ، ص٦١ .

(٢٥) روجيه غارودي : نظرات حول الإنسان ، ص ١٠٤.

(٢٦) ينظر : جان فال : الوجودية ، ص ٩٢- ٩٣ .

(٢٧) جان بول سارتر ، الكينونة والعدم ، ص٢٤

(٢٨) المصدرنفسه ، الصفحة نفسها.

* هذا الإيضاح من المصدر(٢٩)،(٣٠) المصدر نفسه ، ص٢٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص٥٢ .

(٣٢)، (٣٣) ،(٣٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٥) جان بول سارتر، الكينونة والعدم ، ص ٢٥ ؛ والسؤال الأول سؤال عام : ((هل ظاهرة الكينونة التي نصل إليها .. مماثلة لكينونة الظواهر؟)) ، الصفحة نفسها.

(٣٦) راجع تفاصيل تحليل هذا المبدأ ونتائجه في : حسون السراي،مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص١٣٨فما بعد .

(٣٧) ينظر : جان بول سارتر، الكينونة والعدم ، ص ٣٤.

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤.

(٣٩),(٤٠),(٤١),(٤٢),(٤٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٤٤)، (٤٥) ؛(٤٦) جان بول سارتر ، الكينونة والعدم ، ص ٣٤. .

(٤٧) رينيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ص ٥٦.

(٤٨) المراجع عن الفلسفة الديكارتية كثيرة جداً حتى بالعربية ؛ ولكن يبقى كتاب عثمان أمين بعنوان ((ديكارت)) أوضحها وأشملها .

(٤٩) رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، ص ٧٥.

(٥٠) جان بول سارتر ، الكينونة والعدم ، ص ٣٤.

(٥١) جان بول سارتر ، الكينونة والعدم، ص ٣٤.

(٥٢) جان بول سارتر ، الوجود والعدم، ص ١٥٨.

(٥٣) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ٤١.

(٥٤) جان بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ص ٤٢.

(٥٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٤٣- ٤٤.

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٤٤.

(٥٨) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٤٥.

(٦٠) جان فال : الوجودية ، ص ٧٦.

(٦١) جان بول سارتر , الكينونة و العدم , ص٥٦٦.

(٦٢) جون ماكوري : الوجودية ، ص ٩٥- ٩٦ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

(٦٤) جان بول سارتر : الوجودية مذهب إنساني ، ص ٨٨ .

(٦٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

(٦٧) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني ، ص ٧٣ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤.

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

Problems in Sarter ‘s Philosophy in existentialism Essential

Prof.Dr.Hasson Al- Seraeesh

SUMMARY

Jean Paul Sartre is an existentialist and ontologist philosopher. The purpose of this essay is to discuss the problem of relation between Being and Essence,or substance and attribute.

Sartre, in his ontological philosophy, as Aristotle and Heidegger, deals with ‘ Being qua Being’, or ‘Being in itself’; and my approach here is briefly this : ‘Being (L’être)’, for Sartre, is what precedes and underlies all the apparent particular things that we encounter in the visible world. That is, for me, the Sartrian ‘ Being in itself’ is the Kantian ‘ Thing in itself’ (Noumena); this idea is supported by Sartre’s ‘Being and Nothingness’ that emphasizes the ‘Being in itself’ is without reason, without cause and without ground. To say that it is without reason, cause and ground, is to say that it is a ‘Thing in itself’ or Substance. Accordingly, Sartre’s philosophization dose not get away from the traditional type of thinking.

موقف نيتشه من الدين

Nietzsche & the death of God

د . ليث اثير يوسف

(لم يعقد نيتشه النية على قتل الإله فقد وجده ميتا في نفوس أهل زمانه وأدرك قبل غيره أهمية الحادثة)

البرت كامو

المقدمة

تُعزى مقولة موت الله الى الفيلسوف الألماني نيتشه ولطالما اتهمه البعض بالالحاد والكفر الى يومنا هذا. في هذا البحث المتواضع سأعرض بموضوعية ان نيتشة لم يكن يقصد ألمفهوم الوجودي لله بل كان يهدم فكرة القسيسين والرهبان حول الله فبدل أنْ يكون الرب رحيما وعطوفا ومحبا حولته الكنيسة وتعاليمها الى إله متسلط ومناور سياسي مخرب يفضل شعبا دون اخر. ولقد سلبت الارادة الالهية حسب رأي نيتشة بمفهوم القساوسة والمتدينين الارادة الانسانية حتى صار الانسان مقيدا فكل خير وشر وكل مصيبة وكارثة وخطيئة وغير ذلك هي من عند الله فأي اله هذا ؟! وأي عقل هذا الذي يفكر بأرادة مسلوبة ؟ لقد اطلق نيتشة الشرارة الاولى لكي يتحرر العقل من قيوده التي البسها اليه اللاهوت الزائف.

قسمت البحث أولاً إلى تبيان صورة الاله عند المسيحية وفكرة موت الاله في المسيحية التي سبقت مقولة نيتشه ولاأعرف السبب لماذا اتهم نيتشه بالالحاد وهو ليس أول من قال بها؟! فقد سبقه بولس وكتاب العهد القديم ثم عرضت مقولة نيتشه وتأثير استاذه فويرباخ في نقد المفهوم التصوري للاله المسيحي وأخيرا وبعد بحث في كتب نيتشه الشهيرة (عدو المسيح) و(هذا هو الانسان) و(هكذا تكلم زرادشت) وكذلك الكتب التي انصفت نيتشه وجدت نيتشة انسانا رائعا ومتدينا ورقيقا ولم يقصد في مقولته (إن الله مات) بالمعنى الوجودي للرب..

ومن الله التوفيق

صورة الإله في الدين المسيحي

إعتادت الديانة المسيحية واليهودية على تصوير الاله على صورة انسان وتبذل محاولات عديدة لجعل الناس يعتقدون منذ طفولتهم في إله على صورة انسان بدلا من الاعتقاد بأن الانسان قد خُلق كخليفة الله في الارض ففي الكتاب المقدس أدلة كثيرة على ان المسيح هو الله منها (وأشار الملاك إلى نبوءة اشعياء «هوذا العذراء تحبل وتلد ابناً ويدعون اسمه عمانوئيل الذي تفسيره الله معنا»[١].

وكذلك في سفر اشعيا (لأنه يولد لنا ولد، ونعطي ابناً. وتكون الرياسة على كتفه. ويدعي اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام) [٢].

وفي شرح القديس بولس الرسول قال «عن الملائكة يقول: الصانع ملائكته أرواحاً وخدامه لهيب نار. وأما عن الابن : كرسيك (عرشك) يا الله إلى دهر الدهور[٣].

وقد عملت احصاءً في الكتاب المقدس لعدد العبارات التي تصف المسيح بأنه إله حوالي ٤٦٢ مرة منها ٨٧ مرة في الأناجيل، ٧٦ مرة في سفر الأعمال، ٢٦٠ مرة في رسائل بولس الرسول، ٣٠ مرة في الرسائل الجامعة، ٩ مرات في سفر الرؤيا.

وأيضا أن تعاليم المسيحية على اختلاف مذاهبها تقول ان مجيء المسيح إلى عالمنا كان لأجل هدف معين محدد، وهو فداء الجنس البشري من سلطان الخطيئة والموت، ولأن الله قد وضع قوانين، فان أي تعدٍ على هذه القوانين هو تمرد على الله خالق الكون، ولأن الإنسان منذ البداية قد تعدى على تلك القوانين فكان لابدّ من حلّ لهذه القضية، فالله قد وضع القوانين ولا يمكن من أن يغير الحكم في اي قضية مهما كانت لو كان الحكم يناقض القوانين التي وضعها الله وهكذا فان القانون الالهي ينص على أنَّ اجرة ألخطيئة هي الهلاك الأبدي، وهذه العقيدة انتشرت فى العصور الوسطى وهى عقيدة موت الإله وتوريث ملكه لإبنه وظلت هذه العقيدة تتطور بتطور فكر الفلاسفة مؤسسي هذه العقيدة[٤].

لكن السؤال هنا أذا كان الإله قد مات على الصليب فمن كان يدير السموات والارض أذا كان تحت التراب لمدة ثلاثة ايام؟ والجواب حول الموضوع هو أن الله لم يمت بلاهوته. ولكن الذي وقع عليه فعل الموت هو الناسوت المتحد باللاهوت. واللاهوت هو لاهوت الابن الكلمة الذي أرسله الآب العالم ليبذل. نفسه عنه لفدائه من دون أن ينفصل عن الآب فالكلمة تجسد ومات وهو قائم بكليته في حضن الآب . فالله يسوس العالم بابنه الكلمة ويخلصه في نفس الوقت به أيضاً. وما نقرره في تمجيدنا للابن الكلمة[٥].

ليس فقط لأنه ولد من العذراء وصلب عنا لكن أيضاً لأنه الحي الذي لا يموت.أي أن الذي وُضِعَ في القبر هو جسد السيد المسيح المتحد باللاهوت، ولكن في الوقت نفسه لاهوته يملأ الوجود كله ولا يحده القبر ويدير العالم كله

ويسخر كارل بارث (Karl Barth) في كتابه (ACTION IS WAITING) من هذه الفكرة قائلا (إنَّ الاله لم يمت فهو موجود بين الالف والياء وفي كل شيء ولكن ماحوله هي الفوضى وحتى الناس الروحيون من رجال ونساء لايعرفون الى أين ماضون انهم سائرون نحو فوضى عارمة هذه الفوضى التي ستعم الجميع خلا المسيح وحواريه المنتسبين للرب هؤلاء سيحيون الحضارة التي لدينا بأعتبارنا لم نحقق اي تقدم لحد الان والافضل للرب ان لايأتي لآننا لسنا بحاجة اليه) [٦].

ولم يعترض ولامؤمن واحد أو غير مؤمن على مر العصور أن المسيح لم يمت أو لم يصلب ولم يوجد ولاحتى يهودي واحد من أعداء المسيحية قال ذلك ، ونسأل هنا كيف يوحي الله بكل هذه الآيات عن آلامه وموته مصلوبا وتتم كلها بحذافيرها ثم ينقضها باستبداله له على الصليب لماذا، ما الهدف ؟ إذا كان يريد انقاذه لماذا سمح بجلده والبصق في وجهه ونتف لحيته ولطمه على وجهه ووضع اكليل الشوك على رأسه وحمله للصليب طول الطريق الى جبل الجلجثة*؟

جميع هذه التساؤلات لم يتم الجواب عليها بصراحة وجرأة مثلما فعل نيتشه.

نيتشه وموت الاله :

كان والد نيتشه قساً بروتستانتياً وذا ورع في مقاطعة ساكسونيا وورث نيتشه عن أبيه ميولا أنكرها بعد أن تأثر بها وناضل كل النضال من أجل الخلاص منها وأول الميول التي ورثها ثم أنكرها نزعة أبيه الدينية العميقة وهو القسيس التقي الورع بل حتى كان أترابه في المدرسة يلقبونه بالقسيس الصغير إذ كان يطمع في صغره ان يكون قسيسا في المستقبل وظل تأثره بهذه النزعة طوال حياته وحتى بعد اعلانه الحرب على المسيحية[٨].

إنَّ نيتشه هو أول من أعلمنا بأنه لايكفي قتل الله لآحداث تحويل القيم ففي نتاج نيتشه تتعدد روايات موت الله لتصل الى خمس عشرة في الاقل[٩].

أول رواية نشرها نيتشة في كتابه العلم الجذل (The gay science) في الفصل ١٢٥ يقول فيها (ألم تسمعوا بذلك الرجل الاخرق الذي كان مشعلا فانوسه في وضح النهار يركض في ساحة السوق يصرخ بدون انقطاع ! أني أبحث عن الله ! وبما أنه كان هناك حشد من اولئك الذين لايؤمنون بألله فقد أثار قهقهة كبيرة فقال أحدهم هل أضعناه ؟ هل تاه كطفل قال أخر أم انه مختبيء في مكان ما ؟ هل يخاف منا ؟ هل يركب البحر ؟هل هاجر ؟ هكذا كانوا يهرجون ويضحكون كلهم في وقت واحد فوثب الاخرق بينهم وجحدهم بنظره وصرخ ((أين الله ؟ سأقول لكم ! لقد قتلناه أنتم وأنا !نحن نحن كلنا قتلته ! ولكن كيف فعلنا ذلك ؟ كيف أمكننا ان نفرغ البحر ؟ من أعطانا الاسفنجة لكي نمحو الافق بكامله ومالذي فعلناه لنفك هذه الارض عن شمسها ؟ الى أين تدور الان ؟ ألى اين نمضي نحن انفسنا ؟ بعيدا عن كل هذه الشموس ؟ السنا نهبط بأستمرار الى الامام

الى الخلف على الجنب في كل الاتجاهات ؟ هل مازال هناك اعلى وأسفل ؟ ألسنا تائهين كما لو كانا عبر عدم لامتناه ؟ ألا نشعر بهبوب الفراغ على وجهنا؟ أليس البرد أشد ؟ أليس هناك ليل مستمر وليل دامس أكثر فأكثر ؟ ألا يجب أن نوقد الفوانيس منذ الصباح ؟ السنا نسمع اخيرا صخب الحفارين الذين دفنوه ؟ ألم نشعر بشيء بعد من التحلل الالهي ؟لأن الالهة ايضا تتحلل ؟ لقد مات الله ؟ يبقى الله ميتا ونحن الذين قتلناه كيف سنتعزى نحن قتلة القتلة ؟[١٠]

الرويات الاخرى في مقولة موت الله تتوزع في كتبه الاخرى مثل هكذا تكلم زرادشت (Thus Spoke Zarathustra) وكتاب جنولوجيا الاخلاق (on the genealogy of morals) وعدو المسيح (anti Christ) والكتاب المذكورة آنفاً العلم الجذل.

لم يكتف نيتشه بهذا القدر بل تقمص شخصية المسيح تارة وتارة أخرى شخصية دينوسيوس في كتاب عدو المسيح (ترجمة القس الايطالي رافائيل جيراردوت) وأقتبس نيتشة في سفر الرؤيا في الانجيل الفصل (١٣:١) وأبدل شخصية دينوسيوس بدل المسيح في الانجيل قائلا (لقد اقتضاني البحث في حقيقة يسوع لسنوات وفي يديَّ الان مخطوطة خلاصته أن يسوع داعية يهودي بأمتياز وحتى وصفه الكنعانيين بأنهم كلاب ولو عددته منحولا عليه فأنه يعبر عنه بينما المناقض بأرسالهم الى الامم هو معا منحول عليه فأنه يعبر عنه وكذلك يأسه المريع على الصليب وأدراكه أنه قد أنتهى وأن الله قد تركه وقبله تخفيه الدائم الذي هو علاقة مميزة كخط أحمر في الانجيل وأختباؤه في جبل الزيتون قبيل القبض عليه مع طلبة من تلاميذه أن يبقوا مستيقظين ويحرسوه[١١].

ويقول نيتشه في كتابه عدو المسيح ان المفهوم المسيحي عن الله كألـه للمرضى أله كعنكبوت الله كروح هو واحد من المفاهيم ألاكثر فسادا حول الله التي تشكلت فوق الارض بالاضافة الى ذلك لعله يمثل المستوى الاكثر أنخفاضا في مجرى التطور المنحدر لنمطية الالهة أله متدني ليصير مناقصة للحياة بدلا من ان يكون تجليها الممجد وأزليتها الموطدة في مفهوم الله تعلن وتذاع العداوة للحياة وللطبيعة ولآرادة الحياة الله صياغة لكل النمائم الكاذبة عن الدنيا ولكل كذبة عن الاخرة في الله يؤله العدموتقدس أرادةالعدم[١٢].

تُعتبر عقيدة الفداء والخلاص مفتاح جميع العقائد المسيحية، فهي أهم ما يبشر به الكتاب المقدس ، ولتحقيقها وضع النصارى المسيح, الذي أنجاه الله, على الصليب.

وليتحقق الفداء على صورة ترضي الإله العظيم جعلوا المصلوب إلهاً، حتى يساوي الفادي المثمن العظيم، وهو نجاة البشرية وخلاصها من الخطيئة والدينونة، وهو ما عبر عنه العهد الجديد على لسان بطرس بقوله: عالمين أنكم افتديتم لا بأشياء تفنى: بفضة أو ذهب، من سيرتكم الباطلة التي تقلدتموها من الآباء، بل بدم كريم كما من حَمَلٍ بِلاَ عيْب، ولا دنس، دم المسيح[١٣].

وصـارت هناك تسـعيرة معروفة لمسـح كل خطيئـة... حتى أصبحت الكنيسـة شـركة ضخمـة لبيع الخلاص بالجملـة والتجزئة، بل صـارت مناصب الكنيسـة تباع وتشـترى ، لأنهـا أقـرب طريـق للإثـراء والاسـتبداد ، والوصول إلى لمآرب (سياسـية وسـلطوية).

ويضـاف الـى هـذه العقائـد التـي تبنتها الكنيسة ، أن المسيح ابن الله ، وأنه قتل وصلب وأُهيـن ، وهو على هـذه الصفة الإلهـية ، أو تصوير هم الله بصورة الإنسـان.

يعتقد نيتشه أن المشكلة الاساسية في القيم المسـيحية هو ماتطلبه المسـيحية من معتنقيها سوى الايمان ولاشيء غيره ورفض الرغبة في اسـتخدام العقل وهذا يشـير الـى ان القيم المسـيحية هي غير منطقية أساسـا لآنها تقوم على الايمان من غير تدبروالمسـألة الاخرى ان المسـيحية ليسـت الحل في جعل الانسـان اكثـر تقوى وأكثر اخلاقية في هذا العـالم بل جعلتـه دائما يفكـر بالخطـيئة وأنـه صـاحب خطيئـة منـذ الـولادة.

إنَّ الخلفيـة التاريخيـة للمسـيحية رسـخت مباديء الحقد والقسوة والكراهية والوحشية[١٤].

يقول نيتشـه (وجدتْ في المسـيحية حاجة لمفاهيـم وقيـم بربريـة لتصيـر سـائدة على البرابرة كما هي الحال مـع التضحية بالبكر، شرب الدم في المناولة، أحتقار النباهة الذهنية والثقافـة، العـذاب في كل اشـكاله الجسـدية والعقليـة والابهة ذات العظمة للعبادة) الى ان يقـول (المسـيحية بالمقابل تبتغـي التحكم في حيوانـات القطيع ووسـاطتها لأجل بلوغ ذلك أن تحولهـم الـى مرضـى) [١٥].

تأثيرات فويرباخ على نيتشه في مقولة (موت الله) :

واحدة مـن النصوص المهمـة التي ألهمت نيتشـه هي (جوهر المسـيحية) (essence of Christianity) الكتاب الشـهير لفويرباخ[١٦] عندمـا كان نيتشـه طالبـا فـي جامعـة بـازل (University of Basel) لقـد كان فويبرباخ ملحدا وأسـتاذ اللاهوت في تللك الجامعة، انتقد فويربـاخ فكـرة الالـه فيقول في كتابه السـابق الذكـر (هذه الفكـرة الخارجية التـي اصطنعها البشـر حسـب رأيه والمؤمنون الذين اخترعوه قد فقـدوا القـدرة علـى التفكير فـكل فعالياتهم وأعمالهـم وتفكيرهم يعزونهـا الى الله بدلا من انفسـهم فالقوى البشـرية التي تسـبب الخراب والفوضـى والحروب كلهـا من الله فأذا كان الله مصدر كل تللك الشرور ومصدر كل الارادات الخيرة فلم يبقَ للانسـان الا يتصور نفسـه بلا أرادة ويفقـد القدرة على التفكير كما فقدها اتباع الدين المسيحي حيث يعزون كل قواهم الى الاله بدل انفسهم) كما يقول[١٧].

الشـيء الأسـاس في الديانة المسـيحية هو أمنيات البشـر و ومـن ثمَّفإن أساسـيات الديانة المسـيحية هي هذه الأمنيات البشـرية في شكلها النهائي عندما تتحقق. فعلى سـبيل المثال يتمنى البشـر حياة من دون كـوارث و مصائب، فهذا هـو الإله الذي وجدوه و كذلك فإن أمنياتهم بحياة

سعيدة نظيفة من جميع الكوارث جعلهم يعتقدون بأن هذه الحياة ستكون موجودة في العالم الآخر. و هناك نقطة أساسية مهمة في الديانة المسيحية و هي قيامة المسيح من الأموات، هذه القيامة التي تعني الرغبة البشرية في الخلود و عدم الموت.

يرى المتدين إلهه كروح مطلقة و بناء على ذلك يعتقد فويرباخ أن الله، كروح مطلقة، هو الإنعكاس المثالي للعقل البشري. أما تعريف الإله بأنه قوة الخير المطلقة فما هو إلا إنعكاس للأخلاق البشرية و للحب.

كتب فويرباخ : إله البشر الوحيد هو الإنسان.

أما من الناحية النفسية فيعتقد فويرباخ أن المتدين الذي يخاطب إلهه في أثناء الصلاة أنما يخاطب نفسه أو نفسه الأخرى أي يخاطب الصورة أو الماهية التي يتمناها لنفسه.

النتائج السلبية للدين :

١. الإيمان بالإله يؤدي إلى نفي عالم البشرية الأرضي و يقود إلى عدم الإهتمام بالحياة و بالتطور البشريين.

٢. الإيمان بالإله يعرقل العلم و التقدم، التوعية و الحرية. هذا يعني أنه يعارض التقدم و العمل من أجل حياة أفضل.

٣. الإيمان بالإله يؤدي إلى عدم التسامح مع الذين لا يؤمنون بالإله ذاته ... هذا يعني أن عدم التسامح نتيجة حتمية للأديان. (١٨)

نيتشه بين المفهوم الوجودي والتصوري للاله :

إن إعلان نيتشه عن موت الإله في القرن التاسع عشر، جاء في سياق نقد القيم والأفكار المثالية سواء كانت ذات طابع فلسفي أم لاهوتي. ولذلك فالإعلان عن موت الإله يدل عليه كتاب لنيتشه يعلن فيه عن "أفول الأصنام"، والمقصود بذلك انتقاد الأفكار و القيم الأخلاقية التي تدعي أنها صحيحة ومطلقة وخالدة، حيث أعلن نيتشه أنها مجرد أوهام اعتقد الناس لزمن طويل أنها حقائق.

ولكن لماذا أتهم نيتشه بالالحاد وهل صحيح ان نيتشه أنكر الوجود الالهي؟ يقول البروفسور فيفر (Pfeffer, Rose) في كتابه (نيتشه حواري دينيسيوس) (Nietzsche Disciple of Dionysus) أن الغرض من مقولة نيتشه (ان الله مات) هو في رفع النفاق والغموض الذي أصاب النظام القيمي الاخلاقي فالناس لم يستوعبوا انهم قد قتلوا الرب من خلال نفاقهم واختلال أخلاقهم(١٩).

ويقول البروفسور ويلشون في كتابه (فلسفة نيتشة) (The Philosophy of Nietzsche) إنَّ الناس وبسبب نفاقهم قد فقد الاله كل وظائفه التي أخذت من اولئك العابدين له فالرب هو مجرد مرأة عاكسة لعابديه والرب المسيحي سخيف جدا بحيث ليس له الحق أن يظهر فالذين بنوا النظام الاخلاقي المسيحي هم الضعفاء والرعاع (٢٠).

وبسبب فقدان القيم الانسانية وأنحطاطها في عصر نيتشه فُسرت مقولته تفسيرا خاطئاً وبسبب تطور العلم الحديث وهيمنة الأسلوب التاريخ النقدي ومحاولته قراءة الكتاب المقدس والشك بكل ماهو هو معجز وخارق فيه سقطت في عهد نيتشه فكرة ان الله هو الخالق[٢١].

فالكنيسة زيفت لاحقا حتى تاريخ البشرية ذاته قالبةً إياه إلى تاريخ ماقبل المسيحية فشخصية الُمخلصْ والعقيدة والموت ومعنى ألموت وحتى مايحدث بعد الموت لاشيء بقي من دون أن يطرق ويمس,لاشيء قد بقي به ولو مشابهة للواقع فالذي قام به بولس ببساطة كان نقل مركز الثقل ونقطة الجاذبية لكامل ذلك الكيان الى ماوراء ذلك الكيان ووضعه في كذبة اليسوع المنبعث فيسوع كما يقول نيتشه لم يكن محتاجا الى حياة المخلص بل كان محتاجا الى الميتة على الصليب فرأى نيتشه أن بولس قد رتب الامر كله وأبتدع وسيلة التلسط الكهنوتي وتشكيل القطعان والاعتقاد بالخلود وهذا يعني ''عقيدة الدنيوية'' [٢٢].

كل ما تقدم يؤكد ان نيتشه كان ناقماً على مفهوم التصور الالهي للكنيسة ولم يكن يقصد الالحاد وسنبين في الفقرة اللاحقة ايمان نيتشه الحقيقي بالإله.

نيتشه والايمان بالله :

نشأ نيتشه في بيئة متدينة بل شديدة التدين كما اسلفنا وينظر الدكتور عبد الرحمن بدوي ان نشأة نيتشه في أسرة ذات مذهبين مختلفين جعله شخصا قلقا لما شهده من مناظرات وإختلافات بين المذهب البروتستانتي والكاثوليكي[٢٣].

وينكر روبرت سولومون (Robert Solomon) [٢٤] في كتابه الشهير (what Nietzsche really said) إلحاد نيتشه فيقول (إنَّ نيتشه لم يكن ملحدا بل كان متدينا متهورا ويائسا وقد رفض المسيحية لأسباب دينية لذا نرى شكواه وتذمره منها حيث شوهت هذه الكنيسة صورة القساوسة وأيضا قد تسببت بإيذاء قدرتنا على الحب وعلى استجاباتنا مع البشر المحيطين بنا في العالم لذا نحن بحاجة الى بناء روحي جديد للمجتمع البائس الذي بناه الدين المسيحي[٢٥].

وعند الدكتوركارل يونج (Carl Gustav Jung) [٢٦] نقلا عن كتاب (Nietzsche god & the jews)يقول بخصوص نيتشه إنَّه كان شخصا حساسا ومتدينا وخجولا ايضا ولم يكن ملحدا وبسبب احواله أصابه مرض انفصام الشخصية[٢٧].

وأختم كلامي بالقصيدة التي كتبها نيتشة قبل وفاته وعنوانها (الى الله المجهول) (Nietzsche and the unknown god) نشرت سنة ١٨٦٤ يقول فيها :

مرة ثانية ، وقبل ان أستمر في طريقي

وأطلق نظرتي الى الامام

أرفع يدي العاريتين

إليك فأنت ملجأي وملاذي

وأنت الذي كرست له في أعمق أعماق قلبي

مذابح يقدس عليها اسمك

لكي يدعوني صوتك

دائما اليك

وعلى هذه المذابح تتلألأ

هذه الكلمة الى الله المجهول

أني اريد ان أعرفك أيها المجهول

أنت يامن نفذت الى صميم روحي

ويامن تمر على حياتي مرور العاصفة

أنت يامن لايدركك شيء ومع هذا فأنت قريب مني وذو نسب الي

أريد ان اعرفك وبنفسي أعبدك[٢٨].

ليس هذا وحسب بل مدح القيم الدينية التي عارضت ومحت مدرسة الشك ونشرت الفضائل الدينية وأسست لرجال عقيدة أتقياء وصالحون يحث نيتشه على الحفاظ على صوتهم وسيرهم ويفتخر بتلك القيم الدينية المتوارثة التي أحيت في نفسه التعالي إذ يقول في كتابه (العلم الجذل) "عند قراءة أي كتاب مسيحي نشعر بنفس التعالي بنفس نفوذ البصر الدقيق –نعرف جيدا كذلك مم تتكون الأحاسيس الدينية ! وقد أن الأوان لنعرفها ونصفها جيداً، لأن رجال العقيدة القديمة الأتقياء هم أيضا سيتوارون :لنحافظ على الأقل على صورتهم وطرازهم من أجل المعرفة![٢٩]

أي أن نيتشه كان متأثراً بالمثال الديني أو القدوة وهذه السمات لاتخص الملحد بل المؤمن وأخيرا نختم القول بأن مقولة نيتشه (إنَّ الله مات) لاتعبر عن معنى ألحادي فالشخص الملحد ينكر وجود الله أما نيتشه لم ينكر وجوده بل قال بموته (بالمعنى التصوري) وشتان مابين المعنيين.

خلاصة البحث

إنَّ مفهوم (موت الاله) ليس بجديد فقد طرحت الكتب المقدسة وأقصد التوراة والانجيل موت الإله بمواضع عدة وقد نشأت حركات لاهوتية حديثة وقديمة تعترف بموت الإله إذ رفض الفلاسفة ومنهم شوبنهاور وفويرباخ مفهوم الاله المسيحي وهذه ردة فعل طبيعية تجاه الازمة التي صنعها رجال الدين التي بدأت ذروتها في العصر الوسيط (عصر الظلمات) عند المفكرين الاوربيين وعند ظهور حركة التنوير والاصلاح الديني بدأ الفلاسفة والمفكرون بنبذ فكرة الاله المتسلط الذي روَّج له آباء الكنيسة و بسبب نجاح الثورة الفرنسية وضعف السلطة الدينية و تراجعها عن ذي قبل وجد المفكرون انفسهم أمام خيار صعب وحاسم وهو ضرب السلطة الدينية وإحلال العلم والمعرفة الفلسفية بدل اللاهوت وهذا مادفع نيتشه الذي كان أكثر الفلاسفة جرأة على القول

بمـوت الإله ذلـك الإله الذي صورته الكنيسـة كإله متسـلط إله حجب النور عن البشرية فتلك الصرخـة التـي أطلقها نيتشـه كانت في رفض الإلـه التصوري الذي أعتقـد وروج به رجال الديـن وليس الإلـه الوجودي القادر مسـتخدما مفهوم الاستعارة (Metaphor).

فيقـول (متى تكف كل ظلال الاله هاته عن حجـب النور عنا ؟ منى سـنزيل صفة الالوهية كلية عن الطبيعة ؟ متى سيسـمح لنا بأن نتطبع نحن الناس مع الطبيعة الخالصة ألمكتشـفة من جديد، المحررة من جديد ؟)[٣٠].

فالذي حجب النور هم القساوسـة والاحبار وتجـار الديـن بنفاقهـم وبتأسيسـهم لعقيـدة الدينونة[٣١] وبنزعهم ارادة الانسان ونفي أرادة الله المطلقة المتجبرة القاهرة حيث أماتوا الحب والعطف والرحمة والغريب بالامر ان المتدينين يتصورون أنفسـهم أبناء الله وعائلته فكلما نزل بهم بأس شـديد أو حرب أبـادة مثلما حصل في الهولوكوست اليهودي أبان الحرب النازية قالوا بموت الاله ونهايته على أعتبار ان شعب الله قد تمت تصفيته وأبادته عن بِكرة أبيه[٣٢].

وأختـم قولي بـأن نيتشـة كان يهدف الى كسـر أصنـام العبودية والجهالة التي أسسـت لهـا الكنيسـة ولـم يكـن يرمـي الـى الالحاد بمقولتـه (مـوت الله).

المصادر

١- نيتشـه ،عدو المسـيح ،ترجمة، رافائيل جيراردوت، ط٢ ، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥ .

٢- الكتاب المقدس

٣- موسـوعة عبـاس محمـود العقاد,المجلـد الاول,دار الكتاب اللبناني ،١٩٧٠.

٤- كامـل سـعفان، مسـيحية بـلا مسـيح، دار الفضيلة، مصر،١٩٩٤.

٥- عبـد الرحمن بدوي –خلاصـة الفكر الاوربي ، ط٥ وكالة المطبوعات ،الكويت ،١٩٧٥.

٦- جل دولوز، نيتشة, تعريب اسامة الحاج – لبنان ط١، ١٩٩٨.

٧- نيتشـة، العلـم الجذل، ترجمة د سـعاد حـرب – دار المنتخب العربي – الكويت.

8- William Al,Sharif,Nietzsche and Christian Values,community books, USA.

9- Robert Solomon,what Nietzsche really said,schoken books,new York, 2000.

10- Weaver Santaniello,Nietzsche, God,

and the Jews,sunny press,USA

11- Pfeffer, Rose, Nietzsche: Disciple of Dionysus, Canbury: Associated University Presses, 1972.

12- Welshon, Rex. The Philosophy of Nietzsche. Montreal: McGill,Queen's UP, 2004.

13-Benson, Bruce E. Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith. Bloomington: Indiana UP, 2008.

14- Bruce Ellis Benson, Pious Nietzsche: decadence and Dionysian faith,indiana press,USA,1984.

15- Bruce Ellis Benson Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith Indiana University Press,US, 2000.

16- Karl Barth, ACTION IS WAITING, Plough Publishing,usa,2011

17-Stephen R. Haynes, The Death of God Movement and the Holocaust: Radical Theology Encounters the Shoah, GREENWOOD PRESS Westport,UK.

الهوامش:

(١) (متى١: ٢٣).

(٢) (سفر إشعياء، الأصحاح ٩).

(٣) (عبرانيين ١: ٧، ٨).

(٤) راجع موسوعة عباس محمود العقاد –المجلد الاول, دار الكتاب اللبناني،١٩٧٠،ص١٩٥.

(٥) ينظر: كامل سعفان –مسيحية بلا مسيح,دار الفضيلة، مصر،١٩٩٤،الفصل الاول مفاهيم الوهية المسيح والفداء.

(6) Karl Barth, ACTION IS WAITING، Plough Publishing, USA، 2011، PAGES 41،44.

* هذه الاحداث وقبيل موت المسيح على الصليب يرويها الكتاب المقدس فالصورة التي ينقلها الإنجيل صورة قاسية دموية لأبن الاله الذي أوسع ضربا من الجنود الرومان وسُحل ووضع عليه اكليل من الاشواك في رأسه وفعل به الافاعيل قبل صلبه أضافة الى تخلي كل أتباعه وحواريه عنه.

(٨) د.عبد الرحمن بدوي،خلاصة الفكر الاوربي،ط٥ وكالة المطبوعات،الكويت،١٩٧٥،ص٣١،٣٠

(٩) جل دولوز،نيتشة،تعريب اسامة الحاج،لبنان ط١ ،١٩٩٨، ص ٢٥

(١٠) نيتشه،العلم الجذل،ترجمة د سعاد حرب،دار المنتخب العربي،الكويت الفقرة ١٢٥،الصفحة ١١٨.

(١١) نيتشه – عدو المسيح – ترجمة، رافائيل جيراردوت,ط٢ –دار الحوار,الفقرة ٣٢.

(١٢) نيتشة – عدو المسيح – ترجمة، رافائيل جيراردوت،ط٢ –دار الحوار،الفقرة ٣٢، ص ٥٨.

(١٣) بطرس (١) ١٨/١, ١٩.

(١٤) William Al,Sharif,Nietzsche and Christian Values,community books, USA, p٣.

(١٥) ينظر نيتشــه،عدو المســيح –الفقرة ٢٢ –الصفحة ٦٦،٦٧.

(١٦) لودفيــج اندريــاس فويربــاخ (١٨٩٢,١٨٧٢) فيلســوف وانثروبولوجــي ألمانــي كتاباته الفلســفية عرضــت نقدا وتحليلا للمســيحية ،وفكره كان الاثر في تطوير المادية الجدليــة وينظر اليه الى انه حلقة الوصل بين ماركس وهيجل.

(17)Robert Solomon,what Nietzsche really said –schoken books, New York, 2000,pages 86,88.

(18) IBID p88.

(19) Pfeffer, Rose, Nietzsche: Disciple of Dionysus, Cranbury: Associated University Presses, 1972,p18.

(20) Welshon, Rex. The Philosophy of Nietzsche. Montreal: McGill, Queen's UP, 2004, p16.

(21) Benson, Bruce E. Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith. Bloomington: Indiana UP, 2008,31

(٢٢) ينظر نيتشــة,عدو المســيح –الفقرة ٢٢ –الصفحة ١١٧,١١٨.

(٢٣) د.عبد الرحمن بــدوي –خلاصة الفكر الاوربي – ص٣١.

(٢٤) روبرت سولومون (١٩٤٢, ٢٠٠٧)استاذ الفلسفة القارية في جامعة تكســاس له مؤلفــات عديدة حول الفلاسفة الالمان من امثال كانت وهيجل ونيتشه.

(25)Robert Solomon, what Nietzsche really said, p86.

(٢٦) كارل جوســتاف يونج (١٨٧٥, ١٩٦١)، دكتور أمــراض عقليــة و عالــم ســايكولوجيا و فيلســوف سويسرى كبير له مدرسة فى علم النفس. تتلمذ على يد ســيجموند فرويد ، لكن انفصل عنه و أســس سنة ١٩٣١ مدرسة السايكولوجيا التحليلية.

(27) Weaver Santaniello,Nietzsche, God, and the Jews,sunny press,USA, 1994, p64.

(٢٨) د.عبــد الرحمــن بدوي –خلاصــة الفكر الاوربي ،ص٣١,٣٢ وأيضــا : كتــاب (Bruce Ellis Benson Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith Indiana University PressUS, 2007,p.22).

(٢٩) نيتشه – العلم الجذل، الفقرة ١٢٢، ص١٣٠.

(٣٠) نيتشه، العلم الجذل، الفقرة ١٠٩، ص ١٢٣.

(٣١) عقيــدة الدينونــة في المســيحية هي الســلطة التي أعطاهــا الله ليســوع المســيح وللقسيســين الذيــن سيكونون قاسما بين الجنة والنار اي سيختارون بني جنسهم ويدخلونهم الجنة أما بقية الاقوام فسيلقون بهم في النار الابدية.

(32) وهــذا القــول ليــس غريبا فقــد قالت الكبالا ســابقا إن الله عندمــا أكمــل خلق الكون مــات بعدها ينظر: كتــاب (Stephen R. Haynes, The Death of God Movement and the Holocaust: Radical Theology Encounters the Shoah,GREENWOOD PRESS Westport,UK,1999,p.63).

Nietzsche and his view against religion

Dr. Laith ather yosef

Abstract

God is dead also known as the death of God is a widely quoted statement by German philosopher Friedrich Nietzsche. It first appears in Nietzsche›s 1882 collection The Gay Science However, it is most famously associated with Nietzsche›s classic work Thus Spoke Zarathustra (Also sprach Zarathustra), which is most responsible for making the phrase popular .

In this research I try to focus on the Nietzsche quote is it within the conceptual thought or it is within the «existential»

The phrase «God is dead» does not mean that Nietzsche believed in an actual God who first existed and then died in a literal sense. Rather, it conveys his view that because of the advances of the Age of Enlightenment, God is no longer a credible source of absolute moral principles.Nietzsche recognizes the crisis that the death of God represents for existing moral assumptions also the bible itself said for many places that « god is dead « he believed that the majority of people did not recognize this death out of the deepest-seated fear or angst. Therefore, when the death did begin to become widely acknowledged, people would despair and nihilism would become rampant. This is partly why Nietzsche saw Christianity as nihilisti.

التأويل وسلطة النص في الفكر العربي والإسلامي المعاصر

أ.م . د . ولاء مهدي الجبوري *

المقدمة

شغل التأويل والهرمينوطيقا، الباحثين العرب المسلمين كما شغلت من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم ذلك أن طبيعة الإنسان تدعوه الى الانتباه الى محيطه وما يدور في فلكه من كونية، ليتعرف على ظواهرها وبواطنها، ليعرف ما خفي عليه لأن الكائن البشري يعتقد فيما يحيط به أشياء أساسية وأخرى ثانوية، فيتطلع الى الخفي والسري من ملهمات الكائن التي تدفعه الى استنباط معارف وأعراف وعادات، معتمداً على اللغة فلغتنا أياً كانت كفيلة بالتعبير عن وجودنا وأفعالنا وبها نصنع كوننا في محيطنا ولا يستطيع أي نص مهما تعالى أن يؤكد شيئاً واضح المعنى، وفي حال إقرار معنى مميز ودلالة ثابتة فإن شكل النص هذا محكوم عليه بالفناء ولا يحتمل علامات تجدده فالنصوص الخالدة هي النصوص التي ما تزال تنتج الدلالات والمعاني كلما أمعن المؤول النظر فيها.

ولعل تلك هي وظيفة الهرمينوطيقا الأساسية، فالهرمينوطبقا تدل على نمط من التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، الذي يهدف الى تأسيسها وتبريرها الى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز، فهي تمثل نظرة خاصة للوجود أو الشعور أو العقل. والتأويل معاودة واسترجاعاً، أي أننا لا نعيش فكراً تأويليا محضاً وإنما نستحضر القديم كما تتفاعل قدراتنا مع الظواهر الكونية فتتعرف وتكشف شيئاً جهلته و لم ترق الى معرفته، تحيله الى التأويل لتتخذه حافزاً لتنشيط قدرات الفهم بالتأمل والتدبر وإعمال الفكر وإجهاد العقل لملائمة الموجود.

* كلية التربية الأساسية / الجامعة المستنصرية

وتعكس الهرمينوطيقا : الأوليات والمبادئ والأعراف والعادات ومشاغل الأمم والأفراد لتنوعه بتنوع الثقافات والميول والأقاليم والأحساسات والأيديولوجيات ليختلف من أمة الى أخرى، ومن فرد لآخر داخل الأمة، وقد يختلف أحيانا حتى لدى الفرد الواحد بتطور ثقافته وسمو معرفته وسير عمره.

وإذا كان التأويل في الماضي يعتني بالنصوص المقدسة والشريفة دون غيرها ليجعلها قبله بحثه ملاحقاً خفيهاً لعل يظهره ببحثه لينتصر لدواعي المعرفة والألفة فيعيد صياغة الأفكار والمفاهيم فإنه في العصر الحديث قد تناول مختلف النصوص كما تبنى إشكالية الفهم فانتقل من الاهتمام بالمؤلف ودلالة النص الى المتلقي وطريقة فهمه لأنه اجتهاد بالفكر وارتحال بالعقل لطلب الحق.

في لحظتنا التاريخية المضطربة يشهد الفكر العربي والإسلامي المعاصر صراعات فكرية وعقائدية بلغت ذروتها اليوم، أخذت كل التيارات والمفكرين بحسب انتماءاتها تؤول النص المقدس (القرآن) تقرأ منه ما ينسجم مع توجهتها ونجم عن ذلك نتائج وخيمة للتيارات الهدامة والمتأسلمة، لذا عمدنا في هذا البحث الى تقديم نماذج لقراءات معتدلة وعلمية للنص المقدس (القرآن) لتسليط الضوء على هذا الجانب المهم من الدراسات الأسلامية المعاصرة.

وقد ارتأينا البدء بتعريف الهرمينوطيقا في الفكر الغربي بوصفه مدخلاً لفهم التأويل ثم بينا الفرق بينه وبين التأويل الإسلامي لدى المفكرين العرب المسلمين في الماضي ، ثم تناولنا تاويلات لباحثين عرب ومسلمين معاصرين لنسلط الضوء على تجربتهم في تأويل القران

التأويل (الهرمينوطيقا) معنى ودلالة :

تعني كلمة الهرمينوطيقا (Hermeneulique) علم أو فن التأويل كما تعني (فن امتلاك كل الشروط للفهم) ويعود استخدام هذا المصطلح للدلالة على هذا المعنى الى عام ١٦٥٤. أما الممارسة التأويلية في حدَّ ذاتها فإنها تعود الى أبعد من ذلك. وقد اختلف المؤرخون في أصولها فمنهم من يردها الى المجهودات التي بذلها الأثينيون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهوميرية التي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر. في حين يؤكد غوسدورف جورج (Grorger Gasderf) (أنها تعود الى عشرات القرون وأنها بدأت في الإسكندرية، ثم استرجعت في عصر النهضة والإصلاح الديني لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية) وهي في نظره ذات أصول دينية محضة، وقد أملتها الحاجة الى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكناً، ولذلك نجده يربط الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا بازدهار البروتستانتية في عصر النهضة.

والواقع أن مفهوم (الهرمينوطيقا) ينطوي على مجموعة من المفاهيم (الفرعية) أو (المقابلة) التي تشير الى أصناف مختلفة من

العمليـات التأويلية الممارسـة علـى النصوص كالفهم والتفسـير والشـرح والتأويـل والترجمة والتطبيقوغير ذلك. وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحياناً مختلفـة ومتمايزة وأحياناً متطابقة ومتماثلة وأحياناً أخرى متداخلة ومتكاملة [1].

يتعلق استعمال لفظة هرمينوطيقا بعدة مستويات

فهـي تحدد أحياناً منهجاً معيناً أو بالأحرى صنفاً من المناهج يسـتمد نموذجه من المسـار المميـز لتفسـير النصـوص الدينيـة، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص... وهذا المنهج يبدو مناسـباً حين يكون الموضوع متمثـلاً في إبـراز مفترض ولكنـه غير معطى على نحو مباشر.

ولفظـة هرمينوطيقا يمكن اسـتعمالها كذلك فـي نمـط التفكيـر أو النظـر العقلـي المتعلق بالمناهـج التأويليـة، الذي يهدف الى تأسيسـها وتسـويغها، ومن ثمَّ الى تحديـد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز.

وأخيـراً تمثـل لفظـة هرمينوطيقـا نوعاً معيناً من الفلسـفة حيث تجد المهمة السابقة ما يسـوغها انطلاقاً من نظرة خاصة للوجود أو للشـعور أو للعقل.

وهكذا تتوزع لفظة هرمينوطيقا على ثلاثة مستويات :

أ – مستوى ميثودولوجي.

ب – مستوى أيبستيمولوجي.

ج – مستوى فلسفي.

أما بالنسـبة للفظة (العقل) فإن إدراجـها في هذا السياق يستند الى معناها الواسع كملكة تديـر النشـاط الفكـري عموماً، (هو النشـاط الفكـري ذاتـه عندمـا نعـتبره مـن ناحية ما هو جوهري أو بالأخرى ما يدير هذا النشـاط باتجـاه تمـامـه وكـمالـه).

والعقل يحتوي (مجموعة الوظائف النفسية المتعلقـة بتحصيل المعرفة كالشـعور والذاكرة والتخيل والحكم والاستدلال). [2]

التسـاؤل المهـم الذي يشـكل حقـل التأويل المعرفي هو :

أي مسلك يسـلكه العقل الذي (ينفتح) على المسـألة التأويليـة ؟ مـا معنـى أن نفهم ؟ أن نـؤول ؟ وما هي دواعي الأقرار بمشـروعية اللجـوء الـى التأويـل ؟ ولـم يجـب علـى التفكيـر أن يصبـح تأويـلاً ؟[3].

وللإجابـة عـن ذلك لابـد لنا مـن أن نتتبع المسار التاريخي لتطور الهرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

الهرمينوطيقا في الفكر الغربي المعاصر

بـدأت الهرمينوطيقـا من خـلال البحث في تأويل الكتب الدينية المقدسـة في أوربا ويشـير المصطلـح الـى مجموعـة القواعـد والمعايير النظريـة التـي يجب علـى المفسـر أن يتبعها لفهم النص الديني وشـرحه وتأويله، وقد نشأت الحاجـة الى وضع القواعـد والمعايير مع بداية عصر الأصلاح الدين في منتصف القرن السابع عشـر، الذي أرتبط بنشأة المذهب البروتستنتي المناهـض للسـلطة الكاثوليكيـة. واسـتأثارها

وحدهـا بتأويل الكتاب المقـدس واضطهاد كل من طرح تصورات أو توصل الى نتائج علمية تخالف تأويلها للنصوص الدينية[٤].

إنَّ اهتمام الفلاسـفة بالظاهـرة الدينية قديم جـداً بمـا أن التجربة الدينية تمثـل قطاعاً مهماً من التجربة الإنسـانية، إلا أنه ولمدة طويلة جداً تركـز هذا الاهتمام في إعداد نوع من اللاهوت الفلسـفي المتوجه نحو الموضوع المقصود من الشـعور الديني أي الإله. وأولويـة هذه المهمة بالنسـبة لبقيـة المهـام تأتي في سـياق (التفكير في الدين) كمشـروع فلسفي، فالتفكير في الدين كرهان فلسـفي يدعونا الى اعتماد عمل التفسير وعمـل الفهم معاً. هـذا التضامن بين التفسـير والفهم يمثل عماد التحول التأويلي لفلسفة الدين.

ولم تع الهرمينوطيقا برهانها الفلسـفي ولم تكتسـب صرامة، إلا منذ شلاير ماخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤م) الـذي جمع بيـن الجدارة في التأويل الفقهي اللغوي والكفاءة الفلسـفية المكتسبة من المدرسـة الترنسـتدتالية (القبليـة، الكانطيـة) فنظر وأمعن النظر في الهرمينوطيقا كمسـألة تهـم تأويل الخطـاب، وتجاوز قواعـد التأويل الى مسـتوى تحليـل الفهم، أي معرفـة العمل القصـدي نفسـه لنسـتنتج منـه أمكانيـة تأويل ذي مشـروعية كلية، بما في ذلك وسـائل هذا التأويـل وقواعـد ه وحـدوده[٥].

وقد وضع النظرية العامة لعلم التأويل ما بين سنتي ١٨٠٩ – ١٨٣٢ وهي نظرية تعكف على الخطابات الأشد اختلافا، وتسعى الى منحها اللغة لمجاوزتها وابتكار مفاهيم جديدة. والميزة النسقية النظامية لهذا التأويلي تتحدد من خلال الأنطلاق من المفاهيم الأكثر عموماً وهي الفهم والخطاب واللغة والذات المتكلمة ليبسط تضمناتها النوعية وبذلـك يتجنب خطأ النظريات التأويلية السـابقة التي تفتقـر الى مبادئ عامة، حيث يبدأ شـلاير ماخر بالبحث عـن مصدر فن التأويل فيجده في ظاهرة سوء الفهم من حيث أنها تثير الحاجة الى الفهم وتلك الحاجة تتحول الى فن إذا استطعنا أن نتزود بشروط الفهم.ومن ثمَّ تتطلب الهرمينوطيقا اعتماد علم قواعد اللغة والعلوم كمواد معينة لها. والعلاقة بني هذين المجالين دائرية، فتعلم قواعد اللغة والعلوم لابدَّ أن يكون سـابقاً لفهم الخطاب النحـوي والعلمـي والحـال أن الفهـم حاضـر باسـتمرار يتمضنـه كل فعل تعلـم، ويحدث في أثناء الطفولة على وجه الخصوص.

من هنا تبرز كلية الهرمينوطيقا، فهذا الفهم الفعل الأسـاس لاكتساب المعرفة الثقافية ونحن لسـنا بحاجة الى منهج الفهم النصوص المقدسة فحسـب بل الـى نظرية عامـة للتأويل ونظرية خاصة تتعلق بمبادئ الفهم[٦].

واللغـة لدى شـلاير ماخر ليسـت منظومة مجـردة بل هي موقع المعنـى والفكر ذاته الذي لا يكتمـل إلا بها، ويهتم بها لأنها ليسـت محظ أداة لتوصيـل الخطـاب بل واقـع ذهني خاص يحدد الفرد ومن ثمَّ يقوم فن التأويل على إدراك الخطـاب انطلاقـاً من اللغـة والنشـاط الذهني للفرد المسـؤول والـذي (يجب عليه أن يقصي الذات التي تقول الخطاب الى مركز ثانوي بأن يعتبرها كوسـيلة اللغة كما يجب عليه أن يعتبر تلك كالسـبب الحقيقي للخطـاب واللغة كمجرد مبدأ سلبي تحديدي وهو بدوره يقوم بمهمتين).

يطلق على المهمة الأولى أسم التأويل النحوي أو الفقه اللغوي والمهمة الثانية التأويل التقني أو السيكولوجي. فالتأويل الأول يسعى الى فهم الخطاب انطلاقاً من نمط التفكير الخاص بلغة معينة، مما يتطلب إلماماً بهذه اللغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية. والتأويل الثاني يدرك الخطاب بوصفه فكراً فردياً وذاتياً إذ إنَّه ينتج عن فن التفكير وفن الحديث الذين يمثلان نشاطين ذهنيين أو نفسيين، ومن هنا عبارات : (تأويل تقني) أو (تأويل سيكولوجي) وبذلك يبرز الوجهان اللذان تتضمنهما معرفة الإبداعات الفكرية بواسطة العلامات اللغوية : ((التأويل النحوي الذي يهتم بالإنشاء التدريجي لمجموع النصوص، والتأويل السيكولوجي الذي يتمثل أولاً في الرجوع بالفكر الى مركز المسار الإبداعي، فالانتقال من ذلك الى الشكل الخارجي والداخلي للمؤلف، ثم البحث في آخر الأمر من خلال الطريقة الذهنية المميزة للمؤلف وتطوره عن وحدة مؤلفاته...)).

فالغاية الأخيرة للهرمينوطيقا تتمثل في فهم الكاتب على نحو يتجاوز فهمه لذاته. وهذه المسألة تمثل النتيجة الضرورية لنظرية الإبداع اللاشعوري.

ويرتبط التأويل النحوي بالتأويل التقني على الرغم من اختلاف مهمة كل منهم فتتمثل مهمة التأويل النحوي في إدراك معنى الخطاب انطلاقاً من اللغة ومهمة التأويل التقني (السيكولوجي) فهم تفصيل خطاب متماسك باعتبار أنه يحتل موضوعاً في المجموعة المحددة لأفكار الكاتب. والمؤول الماهر هو الذي يحقق المهمتين معاً، إذ كل واحدة منها توضح الآخرى، وذلك لأنه ميدان يتضمن صعوبات خاصة ويوجه البحث على نحو مغاير. فمن ناحية يجب اكتشاف قوانين اللغة ومن ناحية أخرى يجب أدراك فكر الكاتب الذي يبدو من خلال هيكل الخطاب ويعبر عن ذاتية الفرد[٧].

إنَّ التأويل التقني يعمل على اكتشاف ذات المتكلم الذي يدافع عن منظور معين للأشياء وإدراك معين للغة، ويترجم أحواله النفسية فالتأويل هنا لم يعد يهتم بالخطاب ومعناه بقدر ما يسعى الى فهم المتكلم بما أن الخطاب يمثل جزءاً من ذايته. فالمتكلم يعبر عن ذاته عبر أسلوبه أي عبر تركيب اللغة واستعمالها، وهكذا يتغلب التأويل التقني على التأويل النحوي ، إذ إنَّ فهم الذاتي يحقق الغاية الأخيرة لكل الأساليب. والهدف الأخير الذي في ضوئه يصبح التأويل النحوي والتأويل السيكولوجي مرحلتين ضروريتين، ليس معنى النص، بل فهم الآخر بوصفه مؤلفاً مبدعاً، وهو فهم يتم بفضل تحليل شروط الأبداع[٨].

ويلي شلاير ماخر تلميذه ديلثي (فلهلم) (١٨٣٣ – ١٩١١) حيث قام بتعميم مفهوم الهرمينوطيقا على كامل العلوم الإنسانية (أو الروحية) التي تتعلق بمقولة الفهم بدلاً عن التفسير[٩].

ويحاول غدامر (هانز جورج) (١٩٠٠ – ٢٠٠٢م) أن يجعل من الهرمينوطيقا نظرية عامة لا مجرد تفكير يتعلق بتفسير النصوص بل تسعى الى إبراز العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم[١٠].

أما شومسكي ولد (١٩٢٨م -...) فقد طوَّر علم اللغة المعاصر وتوصل الى أن كل المخلوقات البشرية تشترك في بنية معرفية محددة نسميها بالملكة اللغوية. وهذه الملكة ما هي إلا نسق كلي للتمثل الذهني للغة، وهدف النظرية اللسانية أن تكشف عن هذا النسق أو النحو الكلي وتحديد ميزاته، وتحدد كذلك مضمون الأنحاء الخاصة وطرائق بنائها.إنَّ تحديد مفهوم النحو الكلي سيسمح لنا بتحديد مستوى كون اللغة فطرة إنسانية قائمة كبنية جاهزة عند كل فرد. أما مفهوم النحو الخاص فهو تفسير لتعدد الظواهر اللغوية واقعياً واختلافها من مجموعة بشرية الى أخرى. وهذا ما يقودنا الى التعامل بشكل تفصيلي مع الأنماط الأسلوبية بشكل عام من جهة وبشكل ترى فيه خصائص كل لغة على حدة، ومن ثم وهو الأهم وضع قواعد لعلم يكون موضوعه دراسة النص الذي سيصبح أكبر وحدة لغوية قابلة للوصف والتحليل.

إنَّ النحو الكلي هو تلك الأبنية الكبرى التي يناط الى المفسر الذي يمتلك كفاءة الفهم (والتفسير) تحديدها وتحديد أشكال التماسك الكلي لأن ذلك ينتمي الى مجال الفهم والتفسير الذي يضيفه القارئ على النص، ويلاحظ هنا أنها نسبة تختلف باختلاف كفاءة القارئ[١١].

وننتقل الى الفلاسفة الذين اعتمدوا التأويل بشكل متميز وأضافوا له ونبدأ بـ(بول ريكور) (١٩١٣ – ٢٠٠٥م) ونظريته عن الخطاب وفائض المعنى إذ قامت الدراسات التي سبقت ريكور من قبل دلتاي وشلير ماخر على أحداث مطابقة بين التأويل والفهم، وقد فرضت الأولوية لمقاصد المؤلف والمستقبلين وليس التأويل سوى نقل لهذه الآلية الحوارية بين الذوات من ساحة المتكلم الى الكاتب في حال النص الكتوب. ومشروع ريكور يقوم على الاحتفاظ بالتأويلية ويحافظ على البعد الموضوعي في وظيفة الهوية. إذ يرى ريكور أن الاتصال عبر اللغة يبدو للفيلسوف لغز من الألغاز، لأن الاتصال سواء كان بالكتابة، أم بالكلام يمثل مشروعاً لانفتاح الذات على العالم الخارجي وهكذا يتكون الفعل الاتصالي من عنصر معنوي يوجد في النص، وعنصر يحيل الى الخارج من حيث هو تصور مباشر الوجود في المعالم بطريقة ما وهذه المسألة تتضح في الاستعارة والرمزية.

ففي رأي ريكور أن الاستعارة قائمة على استبدال كلمة بأخرى مماثلة لها. الاستعارة عند ريكور تمثل فائض المعنى، وظيفة انفتاح على عوامل جديدة وطرق جديدة للوجود في العالم والأستعارة لغة تتجه الى المستقبل لتشير بطريقة وجود في العالم لم يتيح تجربتها بعد[١٢].

ويرى ريكور أن للقارئ دوراً في فهم النص، فالقارئ لا يتلقى المعنى خلواً من أي سابقة دلالية، بل يتلقاها مزوداً بالأعراف والتقاليد القرائية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه وهكذا يتقابل أفقان لفهم النص، أفق الذي أودع في ذاكرته عن الوجود في الماضي، وافق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، وينصهر الأفقان ليولدان عملية القراء في تملك النص وفهمه[١٣].

أي أن القارئ الذي يستقبل النص ويحاول

فهمه مـن خلال واقعـه وثقافتـه ومجتمعه وما يحاول الكاتب أن يعبر عنه داخل النص والقارئ يبحث في النص عن طموحاته وآماله وما يحيط به وما يريد فعله وهذا ما ذهب أليه ميشال فوكو.

إذ حاول فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤م) أن يرسـم حدود التأويل من خـلال حفرياته التي يقوم بها علـى النصوص التي يروم تفكيكها، باحثاً عنما خلـف المعنى وعن العلاقات بين المعاني وعن التداعـي الذي يقود إليـه النص المفكك ويتجلى التفكيك لديه في محاولة معرفة ما وراء النص، فكل نص ينطلق سـراً وخفية من شـيء ما تم قولـه، وهو شـيء (لـم يقل أبـداً) فالخطاب الظاهـر ليـس فـي نهايـة المطـاف سـوى الحضـور المانـع لمـا لا يقولـــه[١٤].

يبحـث فوكو في الأفـكار من وراء الخطاب من خـلال البحـث الغـرض منه العثـور على قصديـة الـذات المتكلمة خلف العبارات نفسـها وعلى نشاطها الواعي وما كانت ترغب في قوله وعلى التجليات اللاشعورية التي برزت واضحة فالأمر يتعلـق أيضاً بتاريخ الأفكار، وهو يبحث عـن المعنـى الحقيقي خلـف المعنـى المجازي وعـن ما وراء الخطاب، كمـا يبحث عن عبارة وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدودها وإبراز الترابطات القائمة بين عبارة و عبارات أخرى لا صلة لها بها يبحث عن خلف ما هو ظاهر[١٥].

يرتفع التأويل ولاسيما الأدبي الى ما لا نهاية من الـدلالات المحتملة التي تترأسـها التفكيكية وصيرت النصوص التي تحتمل معاني عديدة، لأنها شكل من القراءة والفهم الذي يحصل كنتاج من ظاهرة التفاعل بين الأطراف المشتركة في العملية الذهنية النص/ القارئ / الفهم.

ولا تلتزم القراءة التفكيكية بحدود لكشف ما اخفاه النص أو ما يحاول هذا النشاط القرائي أن يدرسه ويعمل على جعل الدلالة المخفية ظاهرة وأن تصنعت التخفي لأن الملاحقة التي تصنعها التفكيكية تبحث عن اللامحدود في النص.

وتعمـل التفكيكية على تأويل النصوص من دون التزام حدود معينة، وأعادة الاعتبار للقارئ المستبعد في البنيوية من دائرة التأويل، فالقارئ بالنسـبة للتفكيكية طرفاً أساسـاً في بناء المعنى النص وتشكيله، وأي شـيء يرغب القارئ في تعيينه، لأنها تلغي السياق العام ولا تقيم اعتباراً لداخل النـص كما تميزت التفكيكيـة باللايقين، وجعلت الأماكن الدلالية التي تنضاف الى ما لم يقله النص معدومة فالنص هو سيرورة مفتوحة النهائية من الابتناء[١٦].

إنَّ القارئ أو الناقـد في (النصوص الأدبية لدى التفكيكية) هو الذي يقـوم ببناء الدلالة وهو نفسه يعد مصب عملية القراءة مع عدم الاعتراف بمقصديـة الكاتـب ولا النـص ولا الاوضـاع الخارجية المحيطة بهمـا، فيجزم أن القارئ هو العنصـر الأسـاس وبأمكانـه أن يقول ما يشـاء حـول النص، وذلك مع تعدد القراء الدلالات ولا تتوقـف، فيصير منتجـاً لامسـتهلكاً، والأدب فضاء حـر يمكن للنقد فيه أن يتعاطى المعاني حتـى ولو كانـت ضد النص ذاتـه وبانحراف عنه، وأما الميت (المؤلف) والمتناول/النص/ فبعيدان عـن الابتناء والاسـتهلاكية والقارئ هـو الفاعـل فـي النـص [١٧].

لـم تكتف التفكيكية بالقول أن النصوص تقبل تأويلات مختلفة ولا نهائية فقط بل تعدت ذلك الى اعتبـار التأويلات متناقضة يلغي بعضها بعضاً، ويهدم اللاحق السـابق، وأن النص لا يتحدث عن خارجه ولا عن نفسـه، وإنما يتحدث عن تجربتنا في القراءة.

والنـص لدى دريـدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤م) آلة تنتج سلسـلة من الأحالات اللامتناهية فهذا النص باعتبار ماهية المتعالية ينشأ من غياب ذات الكاتب ومن غياب الشيء المحال عليه أو المرجع.

ولا تبحـث التفكيكيـة عن تجانـس دلالي أو نحوي في النص وأنمـا تبحث عن الأضداد التي يستحيل تبسيطها ومعرفتها في فضاء النصوص.

كما تؤكـد أن الكاتـب الحقيقي هـو القارئ والقراءة ليسـت مسألة اكتشاف لما يعنيه النص، وإنما سيرورة اختبار لما يفعله بنا، لكن ما يفعله النص بنا (بالقـارئ أو المفكك) متعلق بما نفعله بـه. أن القدرة التي يمتلكهـا القارئ والمؤهلات التي تدفعه للقـراءة هي تحدد فعل النص بنا. أما التأويل أو الممارسـة التأويلية وكل ما في النص مـن دلالات وعلامـات ورموز يعمـل التأويل علـى أبرازها لأن بعض النصوص لا تستسـلم بسـهولة إلا للقـراء مـن ذوي الحـذق والكفاءة إذا كانـت التفكيكيـة قد أطلقـت الحرية المطلقة للتأويل، تعالت أصـوات دعت الى الحفاظ على سلطة النص أمام سلطة القارئ المسيطرة، وهي دعوات أكـدت أن دور القارئ في إنتاج المعنى والقراءة اللامحدودة يقودنا الى ما يسمى بالتأويل المفرط[١٨].

وقد رفض العرب المسـلمون سابقاً التأويل المفرط وأطلقوا عليه أسـم التأويل المسـتكره أو التأويل المذموم وسنأتي الى أيضاح ذلك لاحقاً.

التأويل في الفكر العربي المعاصر

ألقـت الدراسـات الغربية والتأويـل الغربي المعاصر بظلالها على الساحة الفكرية والثقافية العربية إذ ما يزال موضوع تأويل النص الديني القـرآن، وأغلـب النصـوص الدينية الشـرعية والتراثية، يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي والى وقتنا هذا، لقد باتت قراءة النصوص الشرعية وتأويلها أشبه بالظاهرة في الفكر العربي المعاصر ولمعرفة ما يتعلق بالهرمينوطيقا في الفكر العربي والإسلامي لابـد لنا من البحث عن جـذور هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي قديماً، لمعرفة الفرق بين التأويل الغربـي والهرمينوطيقـا المعاصـرة، والتأويل الإسـلامي كما حدد أسسـه الفقهـاء واللغويون العرب المسلمون التأويل في الفكر الإسلامي.

التأويل في الفكر الإسلامي

التأويل في اللغـة العربية هو أرجاع الكلمة المرادة الى أصل أبعد من أرجاع المفردة العادية أو قـل هو أرجاع ثنائي، أولاً يتم أرجاع الكلمة الى الذهن لمعرفة معناها. ثم يتم أرجاع المعنى الـى ما وراء المعنى المصطلـح عليه للتوصل الـى (معنى المعنى) ولعلـه لا توجد كلمة في العربية أثارت جدلاً بيـن الباحثين مثل كلمـة (تأويـل)، فهي الكلمة التي امتازت بفتح الأفق واكتشـاف المثير والجديد. كما أنها هي نفسـها التـي أظهـرت الطوائف الإسـلامية باختلافها الموضوعـي وغيـر الموضوعـي الذي وصل حد الاقتتال. كما هـي بذاتها أخرجت المدارس النقدية والفكرية والفنية المتميزة ودارت حولها أفكارها ومفاهيمها، وهي (هي) التي تثير جدلاً واسـعاً الآن بين مفكري العصر الحديث، ويبلغ من خلالها الأديب والفقيه ذروة غايته باكتشاف فضاءات جديدة للنص واستخراج مكنوناته[١٩].

إنَّ العمل اســاس لكلمة تأويــل في الجمل والمعانـــي هو على عكس التفســير الذي يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات. فالتأويل (هو تأويل اللغة الصرفة) والتفســير هو إرجاع المعنى. وتكمن الحاجة الى التأويل في خصائص اللغة العربية، فهي بتلك الخصائص التـــي لا توجد في أغلب لغات العالم، وأول هذه الخصائص تعلق المعنى بكلمة واحدة وتعلق الكلمة بمعنى واحد فكل كلمة في العربية يقابلها معنى واحد لا تشترك معها فيه كلمة أخرى*. ولقد اهتم الناطقون القدماء بالعربية بخلق مفردات جديدة لكل ما يحدث حولهم، وكان لولع العرب بالبلاغة أكبر الأثر في تفجير طاقات اللغة العربية وأخراج فنونها المختلفة فظهر التشبيه بأنواعه ثم تطور التشـــبيه الى استعارة ثم المجاز فالكناية وغير ذلك.

وعمل التأويل أصلاً في النص لا في المفردة المنفصلــة. فــإن كان النــص مترابطــاً كوحــدة موضوعيــة لــزم أن يكون التأويــل مترابطاً فلا يخــرج عن الســياق العــام للنــص. وأكبر مثال لذلــك النص القرآني فيجب على المؤول أن ينتج نهجاً مترابطــاً لا يختلف في النصوص القرآنية المختلفــة. وقد تضــل دلالة الآيــات عن المعنى المــراد، فلا ينفع العمل بها ولا العمل بالتفســير الــذي قد يصبح متحاملاً علــى اللغة حتى أنه قد تلجأ الى طرق هي أبعد عن العقل ولا تقنع ذا لب ولا جاهل، وتصبح حينئــذ حاجة النص للتأويل حاجة حياة أو موت. فلابد حينها من أبعاد الدلالة الحقيقية للنــص والذهاب الى الدلالــة المجازية وهذا هو بالضبط التأويل عند أبن رشد[٢٠].

وقد وجــدت دلالــة التأويل فــي القرآن في ســورة يوســف، إذ كانت مهمــة التأويل. تأويل الأحاديــث – اكتشــاف المعنــى الأول والدلالة الأصليــة للحدث. أو الموضوع قبل أن يتشــكل في صورة حلمية وفي سورة الكهف كان التأويل شــرحاً لدلالة الأحداث والوقائــع، أو بالأحرى شــرحاً لعللها وأســبابها الخفيــة. والبعد الدلالي الثاني للصيغــة الثلاثية هو معنى الوصول الى الغايــة – غايــة الشــيء – بالرعاية والسياســة والإصــلاح (وآل مــا له إيــا لــه : إذا أصلحه وساســه والأئتيال : الإصلاح والسياسة) (وقد وردت هــذه الدلالة أيضاً بمعنــى العاقبة الغاية في بعض آيــات القرآن، وإن كان ورود الدلالة أكثر والحقيقة أن الدلالتين ليســتا متعارضتين، فالوصول الى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقق بمعزل عن أدراك عللها وأسبابها الأصلية. وقد تداخلــت الدلالتان فــي الاســتخدام القراني في نهاية قصة يوسف (الآية ٣٧) (ورفع أبويه على العرش وخروا له ســجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي مــن قبل قد جعلها ربي حقــاً) فالتأويل هنــا هو التحقق والوصول الى الغاية، أي تحقق المعنى الأول والدلالة الأصلية للحلم

ويمكــن القــول أن الصيغــة اللغويــة للفعل الثلاثي ومشتقاته، ومنها كلمة (التأويل) أقرب الى أن تكون في (الأضداد) التي تكون العلاقة بين دلالتيها علاقة السبب والنتيجة[٢١].

يربط علمــاء القران الدلالــة الاصطلاحية لمفهــوم التأويل عادة بمقارنتــه بدلالة مصطلح (التفسير) ويحد دون العلاقة بينهما بأن التفسير يتعلــق بالروايــة أي بـ(النقل) فــي حين يتعلق التأويــل بالدرايــة أي ((العقــل)) والنقل يعنى مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ الى عالم النص رفض مغاليقه وصولاً لتأويله، وهو

يتضمن الى جانب العلوم اللغوية (علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها، خاصها وعامها، مطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها. وأضاف لها القوم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها. وهذا الذي منع فيه القول بالرأي. أن العلوم جميعها تعد بمثابة مداخل لا غنى عنها لمن يتصدى لتأويل النص، وبدونها ينفسح المجال بلا حدود أمام الفرد أو الجماعة لأسقاط أيديولوجيتها على النص أي للوثوب من (التأويل) الى (التلوين) وهذا ما اطلق عليه القدماء أسم (التأويل المتسكرة) أو (التأويل المذوم)[٢٢].

يشير الدكتور نصر حامد أبو زيد الى أن التأويل قد تحول الى أزمة معرفية سياسية ذات طابع دموي في العصور الإسلامية الأولى، وانحدرت الى الثقافة العربية الإسلامية اليوم، ويبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً الى سلطتين قامتا دائماً بدور الكابح الذي يمنعه من النتاج الحر للمعرفة، هاتين السلطتين هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحكمة[٢٣].

نشأة مشكلة قراءة وتأويل النصوص الدينية في تراثنا العربي الإسلامي في سياق نشأة الفرق السياسية – الدينية فيما عرف بحقبة (الفتنة) في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية، وقد ارتبطت هذه النشأة بخلاف في تحديد معنى ودلالة مصطلحي (التفسير) و(التأويل) ومحاولة بلورة الفرق بينهما في الاستخدام والتوظيف. ومن الثابت تأريخياً أن مصطلح (التأويل) كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً. وقد استخدم الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)هذا المصطلح (أي التأويل)، حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة من الداهية عمر بن العاص طالبين الاحتكام للقرآن، فقال : (بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله) وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم الى هؤلاء من بني أمية يحاولون التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة الإمام علي (عليه السلام) لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة (تأويل) التي لم تكن بعد قد تحولت الى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال رداً على (المحكمة) (الخوارج فيما بعد) كذلك : (القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال) وهو الذي قال لإبن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج : ((لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه بل حاجهم بالسنة)). وفيما يورده محمد بن جرير الطبري (القرن الثالث الهجري – التاسع الميلادي)، هناك من يقول عن ((الذين في قلوبهم مرض)) الذين يتبعون المتشابه إنَّ المقصود هم الخوارج ، والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لايعلم تأويله إلا الله بنص الآية المذكور.

وقد أصبحت هذه الآية فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق

المختلفة لا في تأويلها وشـرح معناها فقط، بل في علامات الوقوف والاتصال كذلك[٢٤](*).

وقد اتسع مصطلح التأويل في العصور الحديثة وفي الفكر الحديث الغربي والإسلامي المعاصر فصار يتناول الى جانب تأويل النصوص الدينية عمليات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم الجمال والنقد الأدبي والفولكلور، إذ صارت التأويلية جوهر ولب (نظرية المعرفة) في محاولة وصف فعل القراءة، أي قراءة أي ظاهرة تاريخية وفلسفية وأدبية وسياسية أو اقتصادية.

يختلف التأويل العربي الإسلامي عن التأويلية (أو الهرمينوطيقا) بعد أمور أهمها أن علماء أصول الدين قد اشترطوا في المؤول جملة كفايات معرفية ومنهجية ولغوية وذهنية وعقلية، مؤسسة بذلك مبادئ تعاقدية تأويلية استطاع النسق العربي الإسلامي أن يؤسسها عبر بحثه المتواصل عن اصطناع المفتاح.

(والتأويل ليس بالضرورة بحثاً عن مقصد المؤلف، ولا هو أفعال قرائية متحللة من آية معايير. وإنما ممارسة مشروطة بآليات يجب اعتمادها، مع العلم بالتأويل).

وقد زاد على هذه الشروط وجود تأويل قياسي يجب أن يكون جلياً لا خفياً وأقسام المؤول عنده ثلاثة :

أ – غريب يعتمد فيه على أدنى مرجح.

ب – بعيد يحتاج الى مرجح قوي.

ج – متعذر لا يحتمله اللفظ وهو مردود.

تبين مما سبق أن مسألة الترجيح متعلقة بالمعاني الجزئية التي تحتملها الألفاظ ولاسيما تلك التي لها علاقة بالأحكام والعقائد والصفات. وهي أدق وأخطر مستويات التأويل، لذلك ضبطها القدماء بشروط ومعايير تميزت بالدقة[٢٥].

إذ يقوم التأويل العربي الإسلامي للنص المقدس على أساس وجود إشارات داخل النص أي أن التأويل مقيد بإرغامات العلامات النصية وبمعطيات السياق الخارجي والثقافة التي ينتمي أليها النص (أن الوصول الى معنى أي نص لغوي يستلزم تحليله على مستويات اللغوية المختلفة ثم بيان وظيفة هذا النص اللغوي ومقامه ثم بيان الأثر الذي يتركه في من يسمعه.

والعمل في التأويل على ما توجبه معاني ألفاظ النص وليس على نية المتكلم. فأساس التأويل (أن يحتمل اللفظ ذلك المعنى) ولعل هذا هو السبب الذي جعل الجرجاني ينكر على المؤولين أسرافهم في التأويل وميلهم الى تكثير وجوهه ((... فهم يستكرهون الألفاظ على ما نقله من المعاني يدعون المعنى السليم الى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد بدأت صفحتها وكشفت قناعها، فيعرضون عنها حباً للتشويق أو قصد الى التمية وذهابا في الضلالة.

فضلاً عن ذلك أن احتمال اللفظ معنى معين، يجب أن يرفقه دليل وهو شاهد على اللغة التي تسند هذه المعاني وتصدقه)) [٢٦].

واجه هذا التأويل رفضاً في الثقافة العربية الإسلامية، فقد وجدوا ((أصل خراب الدين والدنيا إنما هو التأويل الذي لم يرده الله ورسوله، بكلامه ولا دلَّ عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم

على أنبيائهم إلا بالتأويل وهل وقعت فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل ؟ فمن بابه باب أليها وهل اريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل)).

يأتي هذا الرفض الشديد والقاطع للتأويل، من تجاوز المؤولين لما حددته الشريعة، ولعل الأساس الذي يستند أليه هذا الرفض هو فساد القصد عند المؤولين، إذ ينتصر كل لشريعته، وذلك زيغ عن الحق ويوقع لا محالة في الشبهة والتأويل السليم هو الذي يخلو من الشبهات ولا ينجز من اجتماع الهوى ولا لأغراض ذاتية، وأنها يقصد به التأليف وجمع شتات الأمة ويهدف الى الإصلاح ورد الحقائق الى أصولها[٢٧].

ولننتقل الآن لبيان نماذج من التأويل المعاصر للنص المقدس وهي نماذج لباحثين يتميزون بالاعتدال والعلمية.

تأويل (القرآن) في الفكرة العربي المعاصر

دخل التأويل الى الفكر العربي المعاصر نتيجة تأثر الكتاب والمفكرون العرب المعاصرون بالمناهج التأويلية الغربية، كما أجبرتالاوضاع والمعطيات الوافدة على المجتمع العربي المعاصر الباحثين والمفكرين الدارسين الى التأويل وأولها الاصطدام بالحضارة الغربية والتغيرات التي طرأت على المجتمع العربي التي أفرزت بدورها العديد من الأشكاليات. فظهرت تيارات أسلاموية مغالية ذهبت بالتأويل بعيداً واستنتجت منه أموراً خطيرة وأعطت فتاوى بنتها على تأويلات باطلة أو غير صحيحة. مما جعل الفكر العربي ساحة للمعركة والصراع بين التيارات الفكرية، كل واحدة منها تتمترس خلف النص وتدعي أمتلاكها التأويلات الحقيقية والصحيحة أنها دكتاتوريات التأويل حيث تعتمد كل فئة تأويلات معينة تخدم أغراضها وتفرضها فرضاً على المختلفين من تيارات ومذاهب ومفكرين، أنه صراع حول النص المقدس، (القرآن) لما له من سلطة وأثر في الناس فامتلاك المعنى (التأويل الصحيح) بحسب كل فرقة يجبر القارئ والمستمع على أتباعها بالتالي أن امتلاك النص (بالتأويل) يضفي المشروعية على فتاواها وقراءاتها وتحليلاتها.

ويرى على حرب أنه بموجب هذه النظرة الأحادية والمغلقة للنص والمعنى، لاحل للتعارض بين تفسير وآخر أو بين قراءة وأخرى. كل تفسير يدعي أنه التفسير الحقيقي، وكل قراءة تدعي أنها الأكثر تطابقاً مع النص المقروء وكل تلميذ يزعم أنه الأكثر وفاء لتعاليم أستاذه، ولهذا فإن مآل مثل هذه النظرة المغلقة للحقيقة ممارسة عملية استبعاد متبادل بين الشروحات والتفاسير[٢٨].

ويتميز النص النبوي بالاتساع، بل أن أعجازه يكمن في كونه يتسع معناه اتساعاً يجعله يجمع المختلفات، وقبل المتعارضات، فنجد فيه : الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه، والحقيقي والمجازي، والعام والخاص كذلك نقف فيه على الخطاب الواقعي والحلمي والحسي والمثالي والشاهد والغائب والواحد والكثير والعقل والنقل والأمر والنهي... وكل هذه الثنائيات ليست متضادات إلا عند من ينظر الى النص نظرة أحادية سطحية وحيدة الجانب ومقفلة[٢٩].

ولنعرض هنا بعض النماذج التاويلية ، تميزت بعلميتها أو كما تدعي حياديتها عن

الأيديولوجيا والتمذهب الطائفي ومنا تجربة الباحث عمارة ناصر، حيث تناول القرآن في الثقافة العربية الإسلامية من خلال دراسته لكتاب فخر الدين الرازي (مفاتيح الغيب).

وقد أعلن الباحث أن النص القرآني نصاً حياً لأن الفهم المتعلق به لم يكتمل، بل أنه يعيد نقد الافهام السابقة عليه، وهو ما يجعله في كل مرة منتجاً لنص أو لنصوص هامشية تتحول، مع شروط الوعي المرتبط بالتاريخ الى نصوص مركزية والاشتغال على رمزية النص بالتأويل لا يتأتى إلا عندما تسبق اللغة نفسها أي حينما تعطى كقوة محايثة لفعل الفهم نفسه[٣٠].

ويشير الى أن النص تأليف وتجميع لنواة الحقيقة، حينما يعمل مفهوم التأويل عملاً مزدوجاً : النص تأليف إلهي، والتأويل تأليف أنساني وبهذا يمكن النظر الى القرآن نظرة جديدة تماماً، إذ لابد من تشريح الفرق الصادر بين تأليفين مختلفين في المرجع ومشتركين في اللغة[٣١].

إنَّ النص القرآني تنزيل، ((ومعنى تنزيلها إضهار صورها في المواد الروحانية والخيالية من الآلفاظ المسموعة والذهنية المكتوبة، ولهذا كان التنزيل أعجاز لكونه يخترق هذه المستويات دون تعطيل في المعنى الصحيح هي الأمانة التي حملها الأنسان فأبى أن يحملها، وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة في قوله تعالى : (**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ** ....) الآية فهو مفهوم بالأثر المترتب عن اختراق مستويات الوجود الدلالي، ويرى صاحب ((روح المعاني)) أن ((المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله الى الألفاظ الحقيقية العربية، فكونها لفظاً حقيقياً عربياً مجعولاً بالنص (**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**) فالجعل تأليف لنص الحقيقة))[٣٢].

تطرق الباحث الى تفسير عدد من المفسرين للقرآن الكريم بالدراسة في حديثه عن النصَّ المقدس ومنها الآلوسي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني. ويقدم قراءته وتحليله الهرمينوطيقي لمقدمة كتاب مفاتيح الغيب، فيتناولها بالقراءة اللغوي والقراءة الفيلولوجية ويطبق الباحث النظريات الحديثة عليها مؤكداً أن لغة التحليل الفلسفي المطروحة في تفسير الرازي الكبير تتمسك بمنطق العبارة وقوة التخيل، وهذا المجال التخييلي يمنح لغة التفسير طاقة إشارية لفتح المعنى على الوجود المسترجع بفهم الذات الآلهية نفسها إذ تتبني أفعال الشرح، الفهم التفسير والتأويل.

ويتبع الطرح التأويلي لدى الرازي بنسقاً فلسفياً يتميز بعمق الفلسفة الذي يظهر بتوظيفة لمفردات الواجب الوجود، الوجود الممكن، الماهيات ومفاهيماً فلسفية أخرى[٣٣].

أن الرازي متمكن من توظيف الخطاب الفلسفي في التفسير الديني وتقدير الانزياحات النظرية اللازمة في خطاب التفسير، فكل قراءة تنفصل تدريجياً عن موضوعها لتستقل بموضوع محايث للمقروء. فـ ((في البدء كانت القراءة، قبل كل خطاب قراءة، إذ أن نص الخطاب بدأ بالأمر (أقرأ) قبل تقدير موضوع القراءة، أي أن القراءة تكتمل في الوجود قبل الخطاب))[٣٤].

حاول الباحث عمارة ناص من خلال تناوله لكتاب مفاتيح الغيب تفكيك النص وتحليله هرمينوطيقياً، واستخدم كل آليات القراءة

الغربية ووقف طويلاً عند مقدمة الكتاب أما متن الكتاب فقد طرحه بشكل أبسط وأقل من تناوله للمقدمة مع أنه رسم مخططات للتأويل الصوفي والفلسفي وللفهم، ونحن نجد هذه المخططات قد ساهمت في أيضاح المعنى قليلاً، إلا أنه خشي تناول القرآن بشكل مباشر.

التأويل لدى عابد الجابري :

تناول الدكتور محمد عابد الجابري القران الكريم في كتبه الثلاثة ((فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)) وتطرق في كل جزء من هذه الأجزاء الثلاث الى قسمٍ من القرآن بحسب نزوله من بدء الدعوة المحمدي وحتى وفاة الرسول محمد، فقد أوضح أن فهم القرآن ليس مجرد نظر في نص هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات بل هو أيضاً (فصل) هذا النص عن تلك الهوامش والحواش، ليس من أجل الألقاء في سلة المهملات بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها كي يتأتى لنا (الوصل) بيننا نحن في عصرنا، وبين (النصَّ) نفسه كما هو في أصالته الدائمة. لذا تجاوز الجابري كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها، بهدف عزل المضامين الأيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم، إذ يمكن الاستغناء عن الكثير منها والاقتصار على المؤلفات المؤسسة مثل (جامع البيان في تفسير القرآن) لمحمد بن جرير الطبري، و(الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) لأبي القاسم جار الله محمد بن عمر بن محمد الزمخشري. أما باقي كتب التفاسير فيكرر بعضها بعضاً في حلقات مفرغة، أو تدور في أطار مذهب من المذاهب الإسلامية والآخر (يغمرها مياه أيديولوجيا متدفقة) [٣٥].

أعاد الجابري ترتيب السور الذي تعطيه اللوائح المروية على أساس الأخذ باعتبار المرويات التي تتحدث عن تاريخ نزول هذه السور أو تلك أو عن مناسبات نزول بعض آياتها سواء وافق ترتيب اللوائح أو خالفه. وقد توصل الى أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر الى تفسير يفيد من عملية (الفهم) من جميع التفاسير السابقة ولكنه يعتمد ترتيب النزول ويسلك طريقة في (الإفهام) ألصق بالطريقة التي تعتمد اليوم في الكتابة[٣٦].

كما صرح أن هنالك (منطقاً داخلياً) يربط السور بعضها ببعض لا يكشف عن نفسه إلا في ترتيب النزول، وقد اعتمد هذا (المنطق الداخلي) في التعديلات التي أجراها على لوائح ترتيب السور[٣٧].

واعتمد في القسم الثاني من هذا الكتاب ذات المنهج في الجزء الأول من حيث الترتيب مبيناً أن خطاب العقيدة قد اكتمل في هذه المرحلة لأن القرآن المكي قد استوفى أغراض العقيدة الأساسية، وهي أثبات النبوة الربوبية والألوهية وشجب الشرك وعبادة الأصنام وطرح مسألة البعث والجزاء وهي المحاور الثلاثة التي تؤسس العقيدة الإسلامية[٣٨].

وقد قرأ قصة يوسف من منظور آخر إذ ينتهي هذا القسم مع قصة يوسف، التي أنكرها المتطرفون من الخوارج، إذ وجد إنَّ استحضار القصة كاملة مفصلة في هذه المرحلة من مسار التنزيل يحمل معنى خاصاً يتجاوز مضمون القصة كما يتحدد في إطار تاريخ بني أسرائيل. لقد ختمت هذه السورة قصص الأنبياء بخاتمة تشير الى قرب تحول الدعوة المحمدية من العسر الى اليسر وهذا هو المغزى الذي أبرزته يوسف

في خاتمتها. التي نقرأ قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى ! حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ) (سورة يوسف/ ١٠٩– ١١٠)[٣٩].

ومضى الباحث في الجزء الثالث من الكتاب فهم القرآن الحكيم... بتقديم قراءته لسيرة الرسول على وفق ثلاثية (العقيدة، القبيلة، والغنيمة) وهي المفاهيم التي طرحها في كتابه العقل السياسي العربي والتي فهم وفسر التاريخ الإسلامي في مرحلة صدر الإسلام في ضوئها.

وقف الجابري طويلاً عند سورة التوبة مشيراً الى أن هذه الآية تميط اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة / الدولة الجديد. وقد نزلت كاملة بعد عودة النبي من تبوك الى المدينة ((لتضع النقط على الحروف) وقبل وفاة الرسول بأشهر وتفيد الروايات أنها آخر سورة نزلت من القرآن (وقد جاءت بمثابة تقرير نقدي قوي وشديد، للوضعية الداخلية في دولة الدعوى لقد نددت بجوانب الضعف وأوضحت المسؤوليات ولكن من موقف القوة والشدة، لا من موقف اللين، ولعل مما له دلالة أنها السورة الوحيدة التي لا تبدأ عباراتها بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) بل دخلت في الموضوع مباشرة).

إنَّ فيها توبة على المؤمنين وتفضح وتتبرأ من النفاق وتبعثر عن أسرار المنافقين وتنكلهم وتشرد بهم وتخزيهم[٤٠].

أدعى عابد الجابري تجرده من الأهواء في كتابته للسيرة النبوية وتفسير القرآن على ضوئها في كتبه التي تناولناها آنفاً، إلا أننا نجده موالياً للأمويين ومحاولاً أن يخفف من حدة عدائهم للرسول وللدعوة المحمدية وللهاشميين. إذ وظف آيات القرآن لهذا الغرض محولاً الصراع الى صراع القبيلة بين أبناء العم (الهاشميين والأمويين) على حد تعبيره، ففي حديثه عن نتائج غزوة بدر وأحد، ذهب الى أن لواقعة أحد أثر كبير حيث أنكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة الى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم الذي فتح الباب لتوظيف مفهوم القبيلة الإيجابي بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة ويمكن أن نلمس في موقعة أحد التي أرادت قريش أن تأخذ الثأر لقتلاها في بدر، أن جيش أبي سفيان الذي قنع بأخذ الثأر ورفع شعار (الحرب سجال، يوم بيوم) مع أنه كان بأمكانه أن يطمع في هزيمة المسلمين أكثر فداحة[٤١].

كما أشار في خاتمة الجزء الثالث من الكتاب الى أن القبائل العربية قد أرتدت (خاصة وعامة) ما عدا قريش وحليفتها ثقيف وهما القبيلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة المحمدية ((ولم ترتد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة المحمدية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش)) ولا يفوت عابد الجابري أن يشير الى موقف الرسول حين أعلن أبو سفيان استسلام مكة فقد بعث الرسول منادياً ((من دخل دار أبو سفيان فهو آمن)) فضلاً عن الحصة السمينة التي حصل عليها أبي سفيان هو وأبناه يزيد ومعاوية من الغنائم في غزوة حنين، بوصفهم المؤلفة قلوبهم، كما عين معاوية من بين كتاب

الوحي، ويستشهد الجابري بكتاب المقريزي عن الأسباب التي جعلت دولة الإسلام تؤول الى بني أمية ومنها أنه لم يكن في عمال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولا في عمال أبي بكر وعمر أحد من بني هاشم. هذا مما حد أنياب بني أمية ومكنهم فيما بعد من الاستيلاء على السلطة (الخلافة). كما يشكك الجابري في مرويات تنسب الى النبي أحاديث كلها تشاؤم عن المستقبل وتنبوءه بانهيار البناء الأخلاقي الذي أقامه وبطغيان الانتهازية والصراعات السياسية بعده، فأن الشيء المؤكد هو أنه قد فارق الحياة وهو منفعل ومتأثر ومبتهج بالوفود الكثيرة التي جاءته لتهنئة بالنصر. وأنه يرى فيها انتهاء مهمته ومن ثَمَّ قرب أجله وقد جاء الوحي يلمح الى ذلك بسورة النصر[٤٢].

ذكرنا سابقاً أن الجابري قد أبعد الكثير من التأويلات لذريعة أنها تأويلات أيديولوجية، ونحن نجد في محاولته للتخفيف من شدة العداء بين الرسول والمسلمين وبين الأمويين وأبي سفيان، تفوح منها رائحة الأيديولوجيا حيث تغاضى عن العديد من الحقائق التاريخية والآيات القرآنية التي نزلت بحق المشركين وبني أمية وأبي سفيان في مقدمتهم. لقد عرض الجابري سيرة الرسول وتأويلاته لكثير من الآيات والموافق بما ينسجم مع هدفه هذا، وذلك يتضمن مغالطة واضحة وميل الى الأمويين وأبي سفيان تحديداً، وهو موقف ينضوي على جانب أيديولوجي واضح.

كما أن استشهاده بكتاب المقريزي ورسالته عن أسباب وصول السلطة للأمويين ليس بالحجة والدليل فالمقريزي كاتب متأخر عاش في زمن المماليك في مصر[٤٣] استخدم الجابري عنصر القبيلة للتقليل من أهمية الدعم والإيمان للهاشمين والصحابة الصادقين في أيمانهم والذين كان هدفهم ليس نصره الرسول فحسب بل نيل رضاه لله في الآخرة، لذا لم يتقنوا اللعبة السياسية التي تقوم على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وهو أمر أتقنه الأمويون التي كانت غايتهم الفوز بالملك.

كما أمتازت كتب الجابري الثلاث المذكورة آنفاً ببساطة الأسلوب ويبدو أنه ألفها في معرض رده على منتقديه في كتبه السابقة سلسلة (نقد العقل العربي) إذ أخذ الباحثون على الجابري أنه لم يتناول القرآن وعصر صدر الإسلام بل تجاوزهما الى الى مرحلة لاحقة وهي عصر التدوين، أي بداية العهد الأموي.

وآخر المآخذ التي أخذناها على خاتمة كتبه (فهم القرآن...) أنه تحدث عن وفاة الرسول بوصفه فيلماً سينمائياً ينتهي نهاية سعيدة حسب بصورة، مع أنه أشار في شرحه لسورة التوبة أنها كانت آخر السور ونددت بشدَّة المنافقين وأحوال المسلمين بعد غزوة حنين، وهو أمر أشار إليه سابقاً ونحن لا نجد مسوغاً لرفضه الأحاديث التي تشير الى تنبؤ الرسول بانهيار البناء الأخلاقي وظهور الصراعات السياسية الدنيوية، ونلتمس من سورة التوبة تأكيد صريح وواضح لهذه الأحاديث.

الجابري عرض فهمه وتصوره لحياة الرسول وهو جانب لا يخلو من مسلمات الباحث وآراءه وأيديولوجيته وليس كما كانت الأمور في حقيقتها مما ينافي القراءة التزامنية التي أراد الباحث تقديمها للنص المقدس.

محمد أركون وتأويله للقرآن :

تناول الدكتور محمد أركون القرآن الكريم بالدرس والتأويل على وفق محاولة جريئة لتطبيق المناهج الغربية المعاصرة على النص المقدس وهو أمر يندرج ضمن مشروعه الفكري والفلسفي الذي يريد به الوصول الى مرحلة استكشافية داخلية للتراث الإسلامي من خلال تحليله لمفهوم الأرثوذوكسية في الإسلام (أي المنظومة الفكرية الدينية الإسلامية التي تشكلت عبر القرون الطويلة)، وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون مطبقاً آخر ما توصلت أليه المناهج الغربية المعاصرة في مجال الدراسات الإنسانية. وهو مشروع ضخم ويتطلب تضافر جهود فرق من الباحثين المسلمين لكل مجالات التراث الإسلامي[٤٤].

تناول الباحث بعض النصوص القرآنية في الدرس والتأويل وأبرزها سورة التوبة، إذ وجد أنها مناسبة لكي يعيد تقييم الوحي عن طريق أخذ بعده التأريخي بعين الاعتبار فمن خلال أسلوبها ولهجتها الجدالية الحادة وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية وكذلك طولها، تبين لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات. وهي تستطيع أن تنقض الاتفاقيات الموقعة سابقاً مع الفئات المعارضة وتفرض عليها شروطها الجديدة، تحت التهديد بأشعال الحروب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله. أما البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة في ((الحرب العادلة)) أي الجهاد المعلن في سبيل الله فقد أدينوا بقسوة في تلك السورة وأما أهل الكتاب فقد فرضت عليهم الجزية. ويبدو الخط الفاصل بين هذه الفئات دينياً من حيث المبدأ ولكنه في الواقع سياسي. أما الذين عادوا الى الله وتابوا (أي استسلموا) وأدوا الصلاة فلهم النجاة في الدار الآخرة ويسمح لهم بالتمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة[٤٥]نظراً لاتساع تأويلاته سنلخص جانباً منها وهي الآية الخامسة من سورة التوبة (آية السيف) : (**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**)(سورة التوبة/الآية ٥).

تثير هذه الآية الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يرفعون لواءها من دون أي تفكير ويمكننا أن نفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية- فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها في كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة الجهاد ((بصفته الجهد المبذول من أجل الحروب العادلة أو المطهرة، وهي حرب تشن من أجل الحقيقة الأبدية الخالدة المقدسة)) وأما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة. ولكن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن اهتمامات ومشاغل وأفكار وأهواء سياسية خاصة بالتاريخ المعاصر لا بالتاريخ القديم. وهم بذلك ينكرون تأريخية القرآن بالقدر الذي ينكرون فيه تأريخية الحقبة الحالية في عصرنا وهكذا يشوهون في نفس الحركة من القراءة والممارسة التاريخية كل الشروط الحقيقية أو الواقعية المحسوسة التي تؤمن اندماج الحقيقة المعاشة المختلفة عن الحقيقة المتخيلة في أزمنة وأنظمة فكرية متغايرة[٤٦].

ويقـرر أركون أننا لا نسـتطيع قراءة هذه الآية خـارج البنية التي تتحكـم بالعلاقات بين الأشـخاص والضمائـر فـي أطـار التواصل المشـترك مـع الخطـاب القرآنـي فالخطـاب القرآني يعيد تشـكيل العلاقة بين الله والبشـر، الله الـذي يظهر في جميع عمليـات النطق (أنا – نحـن) ومن خلال ذلك يتشـكل المعنى الذي يتحدر بين النبي وبين البشـر وكيفية اسـتقبال المعنى من السـامعين. وعلى هذا النحو تشكل الاعتقاد الجديد وتحـولات الاعتقاد في الزمن المعاش مـن المتحاربين أو المتجادليـن[٤٧].

ويجـد الباحث أن التداخـلات المتعددة، والناشـطة والآنية ((الأنا – نحن)) (المراد بها الله سبحانه وتعالى) من الخطاب القرآني المتلو والمقروء والمفسر. فإن المخيال الديني يتشـكل ويتخذ تماسكه. ثم يتلقى طاقة تعكسه فيحور ليشـمل جميع الشـعوب التي تعتقد المعتقـد[*].

كمـا أنه عن طريق هـذه التداخلات والآنية يتشـكل الخطـاب القرآني ويتخذ تماسـكه. من الناحية العملية المحسوسـة أن الخطاب مشـكل فـي ناحية أهل مكة ثم المدينة ثم الحجاز ثم دار الإسـلام ككل. وهي دار ينبغي أن تمتد تدريجياً لكي تشـمل الأرض المعمـورة طبقاً لمجريات العملية المحددة من الآية الخامسـة من سـورة التوبة. فالآية تشـمل الأنصـار المؤمنين وتظم المعارضيـن المدعوين عموماً بالمشـركين أو المنافقين أو اليهود أو النصارى.

ويرسم لنا أركون مخططاً بيانياً لفهم طبيعة الخطاب :

مرسل أليه أول – مرسل أول (أنا المتعالية + أنا – نحن)

– الموضوع (الخطاب النبوي)

مرسل إليه أول – مرسـل ثاني (المتكلم أو القائل)

المرسـل إليـه الجماعـي (أنصـار – معارضون)[٤٨].

يحشـد الباحـث الكثيـر مـن المصطلحات اللغويـة التـي يطلـق عليهـا بـ(المصطلحـات التقنيـة)، والهدف مـن هـذه المصطلحات هو تربوية وتثقيفية. ويسـوغ هاشم صالح (مترجم الكتاب) استخدام أركون لها بـ((لأن النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحياناً أنها نصوص لغوية فمن كثرة قدسـيتها وهيبتها التي تفرضها علينا نتوهـم أنها ليسـت مؤلفة من حـروف وألفاظ، وتركيـب وجمل كبقية النصـوص ومن ثمَّ فإن المنهجية الألسنية تسـاعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتيـة أو الشـحنات اللاهوتيـة التي تحيط بالنـص الديني منذ مئات السـنين، يضاف الى ذلك أن المنهجية الألسـنية الحديثة وحدها التي تسـتطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى ومفصلتـه من خلال طريقة تركيـب الجملة أو العبارة اللغوية)).

وعندمـا يوضـح أركـون الآليـات اللغوية يتمكن من تحرير السـامع أو القارئ من سلطة المعانـي الإجباريـة التـي يفرضهـا الاعتقـاد (الراسخ الأرثوذكسي) ومن ثمَّ فإن استراتيجيته ستحيل المسـلمات اللاهوتية التي تمارس فعلها كعقبـات (إيبسـتيمولوجية = معرفية) تقف في وجه العملية الحاسـمة الهادفـة الى تجديد نقدي للعقل الديني[٤٩].

أمـا القيمة المميزة لسـورة التوبـة برمتها

بأنهـا تقـرر مصيـر المعارضين عـن طريق تصنيفهم في جهة النجاة أو جهة الهلاك الأبدي، فـي جهة الثـواب أو جهة العقـاب فيما يخص الجانب الديني كمـا تقر مصير أهل الكتاب من جهـة الحريـة أو الاسـتعباد، تحقيـق الاندماج الاجتماعي أو النبذ أو الإقصاء(٥٠).

ويؤكد المضامين الدينية والدنيوية المرتبطة بالتوبـة، التي تعني الخضوع للسـلطة الجديدة سياسـياً والخضـوع لله دنيويـاً والتوبة تشـمل جميع ذوي الوجود كل الذين لا يدينون بدين الله حيث يتعلق الأمر بالدمـج الاجتماعي والثقافي والدلالي ويتم هذا الدمج عبر الأحكام الأخلاقية والفقهية والتصرفات الطقسـية العشائرية التي تحدد مجال الحلال والحرام(٥١).

والطوائـف الدينية والملـل الأخرى اليهود والمسـيحيون مطالبـون بالتراجع عن أخطائهم وأن يتوبوا كالمشـركين. والمؤمنون مصنفون أصنـاف فالذين أنخرطوا فـي الجهاد في وقت مبكـر أفضـل مـن الذيـن انخرطوا فـي وقت متأخر وسيسـتمر هذا الجهاد على هيأة أشـكال عديدة وسـوف يقنن ويقولب مـن الفقهاء الذين سيرسمون الحدود الفاصلة بين دار السلام ودار الحرب.

ويعمـد الخطاب القرآني الى بثّ مضامين الأمل وآفاقه لـدى المسـلمين مخاطباً النبي عندما يشعر باليأس (**فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللّهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**) (التوبة/ الآية١٢٩) فكل مؤمن سـوف يمتلك مضاميـن الأمل وآفاقه التـي فتحتها له هذه الآيـة فالقراءة الإيمانيـة تبعث الرجاء والأمل الـى ما لا نهاية أمام المؤمن إزاء المحن حتى إزاءالمـوتالمحتـوم(٥٢).

الخاتمة

ختامـاً لنعقد مقارنة سـريعة بيـن قراءة كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري لسـورة التوبـة والنص المقدس عمومـاً، نلاحظ أولاً أن قراءة الجابري كانت بلغة بسـيطة وسهلة لم يدع فيها التأويل وإنما التفسـير ومحاولة الفهم ولكنه مع ذلك مـارس التأويل من خلال إبراز عنصر أو دور القبيلـة فـي مراحل الرسـالة المحمدية، مؤكـداً على الصراع القبلـي بين بني أمية وبين بنـي هاشـم، محـاولاً تقليـص، أو تصغير حدَّة الصـراع العقائـدي بينهما بوصفـه صراع بين أبنـاء العم على السـلطة والسـيادة. وتطرق الى سـورة التوبة شـارحاً عباراتها شـرحاً مباشراً دون الاسـتزادة في ذلك. وهو متمسـك بحرفية النـص، في حين تعد محاولـة أركون في تأويل القرآن أكثر جرأة وهي تنضوي ضمن مشروعه الفكري الكبير الذي أراد به تحرير العقل العربي من ترسبات (الاعتقاد الأرثوذكسي) الذي تراكم عبـر قرون طويلة. وتتأتى جرأته من أنه مارس نشـاطه الفكري في مجتمع غير مسلم (المجتمع الفرنسي أو الغربي الأوربي) وأن كتاباته باللغة الفرنسـية، وهو فـي ذات الوقت أكثـر قرباً من القـراءة الاستشـراقية للأسـلام ولكونه مسـلماً وأكثـر دراية بمضامين النص. ونلاحظ ذلك من أسلوب أركون أنه يحاول تقريب المعنى للمجتمع الغربي غير المسـلم فضلاً عن أنه يتجه بخطابه إليهم أولاً ثم الى المسـلمين في العالم الإسـلامي ثانياً، وهذا فرق كبير بين الكاتبين.

حشـد أركون عدداً كبيـراً من المصطلحات اللغوية المعاصرة ووظفها لشرح وتحليل النص حيث عمد المترجم هاشـم صالـح الى ترجمتها وشـرحها وقـد أثقـل النص بهـا. وهـي متأثرة بالمحاولات الحداثوية والمعاصرة لقراءة النص

المقـدس (العهـد القديم والجديد)، لكنــه لم يراع الفرق بينهما من حيث طبيعة النص وبنيته.

أقام أركـون مخططاً لشـرح بعض الأفكار وبيــان طبيعــة المخــاض، وهو أمر حــاول أن يخترق من خلاله النص ليزيح عنه ثوب القداسة الذي عده عائقاً معرفياً (أيبسـتيرولوجيا) يحول دون الفهـم الكامـل للمضاميـن والأفـكار، كما حــاول من خلاله أن يتخلص أيضاً من تراكمات الأيديولوجيـا مـن فهمـه وتأويلـه. وهنا نطرح تساؤلاً مهماً هل أركون قادر حقاً على أن يحرر رؤيتــه وفهمه مــن الأيديولوجيا ومــن الصراع الحضاري للثقافة الغربية مع الثقافة الإسـلامية ؟ نجـد أن هـذا الصـراع ومن خـلال تحليلات الباحث وعباراته قد شكل هاجساً لديه يظهر جلياً مــن خلال اختياره للآيــات بالتي هو متورط في الصراع الأيديولوجــي وداخل في لحمة خطابه فضلاً عن مشروعه قاطبة.

إنَّ ميزة مشروع أركون أنه يقدم نفسه بصفته قيد الإنجــاز فقرائته أوليه تفتــح الباب للباحثين لإعادة النظـر والدرس، لكن الى أي مدى يمكن للقـراءة التفكيكيــة والهرمينوطيقيــة أن تخترق حجب النــص، الأيديولوجية وصولاً الى قراءته قـراءة تزامنية كلية. وأن تتجاوز حدود وطبقات التراكـم الدلالي، وهل أن هـذه القراءة التزامنية ممكنة التحقق ؟

أن النــص القرآني نص حي يظل غصاً عبر قرون طويلة وقابلية على اسـتيعاب الزمن تنبع مــن صفاته التي مكنته من تجديد التأويل وإعادة القـراءة والفهم، خصائصه هي التي تبقيه ضمن النصوص الخالدة الــولادة للمعاني والتي طالما وقف عندهـا كل ذي لب حائراً متسـائلاً، وهي التي فتحت الباب أمام صراع التأويلات المتباينة يتموضع فيه الصراع حول المشروعية وامتلاك الحقيقة المطلقة النهائية.

الهوامش

(١) ينظر : عبد الكريم شـرفي، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة دراسـة تحليلية نقدية في النظريات الغربيــة الحديثــة، ط١، منشـورات الاختـلاف، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٧ – ١٨.

(٢) د. نبيهــة قارة، الفلســفة والتأويل، ط١، دار الطليعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص٥ – ٦.

(٣) ينظــر : د. نبيهة قارة ، الفلســفة والتأويل أيضا، ص١٧٣.

(٤) ينظــر :د. نصر حامــد أبو زيد، الخطاب والتأويــل، ط١، المركز الثقافــي العربي، ٢٠٠٠، ص١٧٣.

(٥)ينظــر : د. نبيهة قارة، الفلســفة والتأويل، ص٧٨.

(٦) ينظــر : د. نبيهة قارة ، الفلســفة والتأويل ،أيضاً، ص٤٤ – ٤٥.

(٧) ينظــر : نبيهــة قارة، الفلســفة والتأويل، ص٤٧ – ٤٨.

(٨) أنظر : د. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل،أيضاً، ص٤٩.

(٩) ينظر : د. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل،أيضاً، ص٥٠.

(١٠) ينظر : د. نبيهة قارة، الفلســفة والتأويل، أيضاً، ص٥٤ – ٥٥.

(١١) ينظر : مجموعة باحثون، اللغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللغة، ط١، إعداد وتقديم مخلوق سـيد أحمد، منشـورات الاختلاف، بالجزائر، ٢٠١٠، ص١٥٢ – ١٥٣.

(١٢) ينظر : بــول ريكور، نظرية التأويل – الخطــاب وفائض المعنى، ترجمة ســعيد الغانمــي، ط٢، المركــز الثقافي العربي،

بيـــروت، ٢٠٠٦،ص١٦.

(١٣) أنظر : أيضاً، ص١٧.

(١٤) أنظر : ميشـــيال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: ســـالم يفوت، ط٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص٢٥.

(١٥) أنظر : أيضاً، ص٢٧.

(١٦) أنظر : مجموعة الباحثين، اللغة والمعنى، ص١١٨ – ١١٩.

(١٧) أنظر : مجموعة باحثون، اللغة والمعنى، ص١١٩.

(١٨) أنظر : أيضاً، ص١٢١ – ١٢٢.

(١٩) أنظر موقع ويكيبيديا / الموسوعة الحرة : .whttp:// arwikipedia. Org

* تجدر الإشارة الى وجود مشترك لفظي في اللغة العربية وهو ما اصطلح عليه النحويون (بالاشتراك) « ويراد بالاشتراك ان تكون الفظة محتملة لمعنيين او اكثر. وهو في العربية ظاهرة لغوية لاتنكر وأن كان هنالك من انكرهـــا من قدامى اللغويـــن ، الا أن الاكثرين يذهبون الى أنه شـــي واقع ، وذلـــك لنقل اهل اللغة في كثير من الالفاظ ، ويطلق على الاشـــتراك لدى القدامـــى عبارة (متفق لفظـــه واختلف معناه) على نحو ما نجد في رســـالة ابي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٤هـ) المسماة (ما أتفق لفظه واختلف معناه في القرآن المجيد) وقد تضمنت الرسالة الفاظاً مشتركة واخرى من الاضداد على اساس أن التضاد ضرب من الاشتراك أي اتفاق في الفظ واختلاف في المعنـــى الا أن الاختلاف فيه ليـــس اختلاف تغاير ، بل اختلاف تضاد. ثم اســـتقر لفظ المشـــترك بعد ذلـــك في الاصطلاح ، إذ نجد الطوســـي المفســـر (ت٤٦٠هـ) يسميه الاســـماء المشتركة والمشترك : يعني اشـــتراك معنيين أو أكثر فـــي لفظ واحد». د. كاصد ياســـر الزيدي ، فقـــه اللغة العربية ،(ب ت) ، وزارة التعليم العالـــي والبحث العلمي ، الموصل ، ١٩٨٧ ، ص١٤١.

(٢٠) أنظر : موقع ويكيبيديا.

(٢١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط٣، مكتبـــة مدبولـــي، القاهـــرة، ١٩٩٥، ص١٤٠.

(٢٢) أنظر : أيضاً، ص١٤١.

(٢٣) أنظـــر : د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص١٢٩ – ١٣٠.

(٢٤) أنظـــر : د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص١٧٣ – ١٧٥.

(*) الآية) هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَـــابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَـــا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِـــخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّـــا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنـــدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ((آل عمران/الآية ٧)

(٢٥) ينظر : مجموعة باحثين، اللغة والمعنى، ص١٢٤ – ١٢٦.

(٢٦) ينظر : مجموعة باحثين، اللغة والمعنى ، ص١٢٨ – ١٢٩.

(٢٧) ينظـــر : مجموعة باحثني، اللغة المعنى، ص١٢٩ – ١٣٠.

(٢٨) ينظر : علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات المعنى – مقاربة نقدية، سجالية، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٢.

(٢٩) ينظر : علي حرب، النص والحقيقة – نقد الحقيقة، ط١، المركـــز الثقافـــي العربـــي، بيـــروت، ١٩٩٣، ص١٩.

(٣٠) ينظـــر : عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في

الهرمينوطيقـا الغربية والتأويل العربي الإسـلامي، ط١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧، ص٩٥ – ٩٦.

(٣١) ينظر : عمارة ناصر، اللغة والتأويل...، ص١١١.

(٣٢) ينظر : عمارة ناصر، اللغة والتأويل...، ص١١٣.

(٣٣) ينظر : أيضاً، ص١٩٤.

(٣٤) أنظـر : عمـارة ناصـر، اللغة والتأويـل، ١٩٥ – ١٩٦.

(٣٥) أنظر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ط١، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيـروت، ٢٠٠٨، ص١٠ – ١١.

(٣٦) ينظـر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم أيضاً، ص١٣ – ١٤.

(٣٧) ينظر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، أيضاً، ٣٩٣.

(٣٨) ينظر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثاني، ط٢، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيـروت، ٢٠٠٩، ص٣٩٦.

(٣٩) أنظر : أيضاً، ص٣٩٦.

(٤٠) أنظـر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم الواضح حسـب ترتيب النزول، القسـم الثالث، ط١، مركـز دراسـات الوحدة العربية، بيـروت، ٢٠٠٩، ص٣٣.

(٤١) ينظر : أيضاً، ص١٩.

(٤٢) ينظر : د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح، ج٣، ص٤٠٩ – ٤١٠.

(٤٣) تقـي الدين أحمد بن علي المقريزي ولد في القاهرة ١٣٩٦م، توفي ١٤٤٢، (٧٦٤هـ - ٨٤٥هـ)، والكتاب الذي يشير أليه الجابري هو (النزاع والتخاصم) فيما بين بين أمية وبين هاشم)). ينظر: موقع ويكيبيديا.

(٤٤) ينظر : محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط٢، ترجمـة هاشـم صالح، مركز الأنمـاء القومي، بيروت، ١٩٩٦، ص٩.

(٤٥) ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الـى تحليل الخطـاب الديني، ط٢، ترجمـة وتعليق: هاشـم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٩ – ٥٠.

(٤٦) ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص٥٦.

(٤٧) ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، أيضاً، ص٦٠.

(*) لابـدَّ لنا أن نشـير الى أن هذا الخطـاب ((لا يحور)) بـل هو بالفعل موجه الى كل الشـعوب التي تعتقد المعتقـد. هنالك العديد من المفـردات التي اعترضنا عليهـا في النص ولا مجال الى التعقيب على عباراته وإيرادها كلها.

(٤٨) ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني،أيضاً، ص٦١ – ٦٢.

(٤٩) ينظر :محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، أيضاً، ص٦٢ – ٦٣.

(٥٠) ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني،أيضاً، ص٦٤.

(٥١) أنظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص٦٣ – ٦٤.

(٥٢) ينظر : أيضاً، ص٧٤.

المصادر

١ – عبد الكريم شرفي، من الفلسفات التأويل الى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية، ط١، منشورات الاختلاف ، بيروت، ٢٠٠٧.

٢ – د. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

٣ – د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٠.

٤ – مجموعة باحثين، اللغة والمعنى – مقارنات في فلسفة اللغة، إعداد وتقديم مخلووف سيد أحمد، ط١، منشورات الاختلاف،الجزائر، ٢٠١٠.

٥ – بول ريكور، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، ط٢، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦.

٦ – ميشيال فوكو، حفريات المعرفة، ط٢، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧.

٧ – موقع ويكيبيديا / الموسوعة الحرة : Whttp:// arwikipdia. org

٨ – د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥.

٩ – علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات المعنى – مقاربات نقدية سجالية، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.

١٠- علي حرب، النص والحقيقة – نقد الحقيقة، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.

١١- عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

١٢- د. محمد عابد الجابري،(فهم القرآن الحكيم – التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٨.

١٣- د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم – التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثاني، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

١٤- د. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم – التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثالث، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

١٥- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الأنماء القومي، بيروت، ١٩٩٦.

١٦- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ط٢، ترجمة: وتعليق : هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.

١٧- كاصد ياسر الزيدي ، فقه اللغة العربية ،(ب ت) ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، الموصل ، ١٩٨٧.

Explanation and Text's authority in Arabic and Islamic ContemporaryThought

Dr.Walaa Mehdi Al-jboor

Absract

Hermonetiqa pattern of thinking or mind show which is depend on pattern of explanation , It is establish and justified and limited general aims to research methods in the way of dismantling the symbols , which is presence especial view to sense or mind .

Explanation is return and loopbachie , we don 't live in explanation thought but we back our capacity with phenomen it recognize and not know it turn to explanation so it take to reactive the ability of understanding to simulation of asset the Hermonetiqa 's principals and norms, customs, and concerns of nation and persons ,indifferent kinds of cultures and tendencies. So sometimes there is indifferences in one person to developement the culture and knowledge of old and function

الخطاب الجمالي في التشكيل المعاصر
النحت الرقمي (sculpture digital) انموذجا

د . احمد جمعة زبون *

مقدمة

لقد حقق التّعامل مع الحاسوب الكثير من المعطيات والقفزات السريعة، وكان أهمها من جانب فن النّحت فضلا عن تقنية (الهولوغراف)، والماسح ال‹ضّوئي، توافر العديد من برامج النحت ذات الارتباط بالطابعات المجسمة، إذ ربطت العديد من المكائن لتقوم بأداء النّحت بطريقة الحذف، وكل ما يفعله الموديل هو الجلوس في غرفة صغيرة ليقوم الماسح الضّوئي بأخذ المصورات له ومن جميع الجهات، ثم يزود الحاسوب بهذه المصورات، ومن خلال برامج معدة تقوم المكائن الخاصة بحذف الزّائد من خامة الحجر أو المرمر، للوصول إلى تمثال مطابق للموديل، لكن هذا ليس هو كل شيء منحته تقنية الحاسوب لفن النّحت، فقد توصلت العديد من شركات البرمجة إلى نوع من البرامج الاحترافية التي تمكن المستخدمين من تنفيذ التّماثيل النّحتية، بمعنى أن فن النّحت من خلال هذه البرامج أصبح ينفذ داخل الحاسوب ذاته، وهو بوصفه نوعاً أدائياً جمالياً يمتاز بكونه أكثر سهولة، واقل غلطا، وأسرع تنفيذا، واقل كلفة، وغير ذلك، لكن في مسألة تحقق فن النّحت من خلال الأمثلة الثّلاث اللّاتي قدمتُ لهما، في(الهولوغراف، والماسح الضّوئي، وفي برامج الحاسوب الاحترافية)، ثمة إشكال كبير، يتمثل في فكرة إزاحة المبدع أو إزاحة النّحات، ذلك الذي حمل الإزميل منذ البدايات الاولى لتاريخ فن النّحت ذاته، ربما منذ حقبة الكهوف، أو ربما هو أقدم من ذلك بكثير.

لذلك فإن مشكلة البحث تنطلق من التساؤل الاتي: ماهي الافكار العامة التي يتعكز عليها الخطاب الجمالي في النحت الرقمي.

الفصل الاول: النحت المعاصر ومرجعياته الفكرية.

الكاتبان محمد الشّيخ وياسر الطّائري يذكران مرتكزات ثلاثة قامت عليها الحداثة وهي محط اتفاق المفكرين جميعا بشكل نسبي تقريبا:

* جامعة بغداد – كلية الفنون الجميلة

أولا- (الذّاتية):

التي فُعِّل حضورها الخطابي الفلسفي عبر اشتغالات المفكر الألماني (ديكارت)(١٥٩٦، ١٦٥٠) بوضع مبدأ الذّاتية (الكوجيتو) كأساس للحقيقة واليقين، وكقيمة مطلقة وخط فاصل بين عالم الآلهة القديم (theocentic) وعالم الإنسان الحديث مركز الكون (Arthopcentric).

ثانيا-(العقلانيـــة):

التـي فُعِّـل حضورها خطاب الفيلسـوف الألماني(ليبنتـز)(leibnitz) (١٦٤٦-١٧١٦)، أي تمثلا في المبدأ القائل لكل شـيء سـبب معقول ومحصلته أن الإنسان تحول من متأمـل للكون ومعجـب ببديع خلقه إلى غاز له منقـب عن إسـراره، من خلال تفعيـل عاملي الملاحظـة و التّجريـب.

وثالثا- (العدمية):

التـي فُعِّل حضورهـا الخطاب الفلسـفي بصـور عامة، وخطـاب الفيلسـوف الألماني (نيتشـه)(١٨٤٤- ١٩٠٠) بصـورة خاصة، ومفـاد هذا المبـدأ أن الحداثة أفقـدت الحقيقة القيميـة مـن كل معنـى، فقد تم كشـف المثل الدّينيـة والقيـم الأخلاقية والمبـادئ تلك التي نـادت بهـا الميتافيزيقيا متكلفـة، وقد وصف نيتشـه الأزمنة الحديثة بـ(العدمية النّاقصة)، ويبـرز ذلك بما لاحـظ على الفلسـفة الحديثة مـن محاولة وميل إلى البحث عـن قيم جديدة تعـوض بهـا القيـم المنهـارة.

إلى هنا انتهى ما ذكره الكاتبان آنفا الذّكر[١]. وبشـكل اقرب مـا يكـون إحاليا عن مـا يكونه تفسيريا يود الباحث أن يشير إلى هذه المرتكزات الثّلاثة وأثرها في الخطاب الجمالي الحديث.

لقد فعلت مقولة الذّاتية لأن يغير الفن والفنان والعمليـة الإبداعية مسـاراتهم والتّوجه بشـكل أكثر نحـو الحلـم والتّأمل الخاص والمشـاعر الدّاخلية ولكل ما من شأنه إعلاء سلطة التّصور الذّاتي على حسـاب ذلك الانحسـار الذي حدث لـ(سلطة الجمعي)، حتى أثر ذلك وبشكل واضح في تنظيرات الفلاسـفة في ما بعد، إذ أصبح ما يشـير إلى كسر تلك القوانين الجمعية الصّارمة هو مـا يمثل الإبـداع والفن، وصـولا إلى تلك اللّحظـة التـي دفعـت بالـ(ذاتي) إلـى مغادرة الفن باسـتعمال الجاهز الاستهلاكي في العملية الأدائيـة. والباحث يقصد هنا مبولة (مارسـيل دوشـامب) (Marcel Duchamp) [٢] (شكل ١ إلى ٤)، وبشـكل من الارتداد الجمعي. حتى في تقبل مثل هكذا أعمال وتفاعل الذّائقة العامة،

علـى أنهـا تمثـل الجانـب التّقنـي والاسـتهلاكي المعاصر.

١

٢

٣

٤

صحيح إن هذا التّأثير الذي فعلته مقولة (الذّاتي) من جهة لتخليص ما هو جسدي من استيلاء السّلطة عليه وتحريره من مسيرة اضطهاد وتوظيف بدأته رحلة الفن منذ الكهوفوي، حتى لحظة استعمال الجاهز والمصنع في الفن ذاتها، إلا أن هذا الخلاص الجسدي لم يكن أبديا، إذ سرعان ما عاود الجسد حضوره في نمذجة الخطاب بل وصارع المفهوم الواقعي في الحضور، حتى أصبح الجسد بما هو (جسد) يمثل خامة العمل الفني ذاته، إذ تم إحالة ما فيه من جغرافيا إلى سطوح بصرية قابلة للعرض، وان كان بطريقة استعراضية جماهيرية كما فعل ذلك الفنان الأدائي (سبنسر تونيك: Spencer Tunick)(شكل ٥)، وأحيانا يكون الأرضية التي ترسم عليها الأشكال التّصويرية كما في فن الوشم (tattoo)(شكل ٦)، أو يكون على هيئة أعمال فنية منحوتة بشكل يفوق الواقع احيانا كما في فن الـ(soperializem): الواقعية المتفوقة، عمل الفنان (رون ميوك: Ron Mueck) (شكل ٧).

غير أن أبرز ما يميز هذه الرّدة في استخدام الجسداني هو إعادة اللّحمة بين الفن والمجتمع، بعد أن أسست الحداثة نوعا من القطيعة بين كليهما وتفعيل دور النّخبة عوضا عن ذلك.

ولاسيما أننا ندرك بان «جسد الحداثة، الجسد الذي ينجم عن تراجع التّقاليد الشّعبية وقدوم الفردية الغربية، يدل على الحدود بين فرد وآخر، وعلى انغلاق الشّخص على ذاته»[٣]، سواء أكان ذلك في حدود اجتماعية أم فنية أم غير ذلك؛ لان((الجسد يعمل على طريقة منارة حدودية يعين حدود حضور الشّخص تجاه الآخرين. انه عامل تفرد والمصطلح التّشريحي المستقل بشكل صارم عن كل مرجع آخر يشير

٥

جيدا أيضا لانقطاع التّضامن مع الكون، ففي المجتمعات التي تقوم على الجماعة الواحدة، والتي يشير فيها معنى وجود الإنسان للولاء للمجموعة والكون والطّبيعة لا يوجد الجسد بصفة عنصر تفرد، لان الفرد بحدّ ذاته لا يتميز عن المجموعة، ولا يعد إلا جزءاً من الانسجام التّفاضلي للمجموعة))[٤]، ولعل أشكال الفن في إطاره الجمعي خير دليل على ذلك، تحديداً إذا ما نظرنا إلى انصهار الفرد في المجموعة وصولا إلى إنكار الذّات وعدم تدوين الأسماء على المنجزات الفنية، وفي حقب زمانية لها تأثيرها الفاعل في الخطاب البصري الجمالي، ولنا في الفنون الإسلامية أنموذج صريح لا يمكن إغفاله.

إذاً فالبعد الذي أسس إلى وجود القطيعة الاجتماعية بين الفن والمجتمع ذاته، هو إعلاء من شأن (الذّاتية) و(الفردية) أو الفردانية، حتى أصبح الإيغال في الغموض والتّجريب (أي الابتعاد عن الأشكال الفنية المعروفة) سمة من سمات الحداثة عند الغربيين، راجعة إلى أن (الفنان) باعتباره منتجا في مجتمع استهلاكي وليس (رائيا أو نبيا) يقدم سلعة إلى جمهور محدود من الأفراد الذين يميلون بطبعهم إلى العزلة ""[٥]، كما أن انعزال الجسد في داخل المجتمعات

الغربية يشــهد على وجود نسيج اجتماعي يكون فيه الإنســان منقطعا عن الكــون وعن الآخرين وعن نفســه. إن الجسد بوصفه عاملاً تفرد على الصّعيــد الاجتماعي، وعلى صعيد التّصورات، ينفصل عن الشّــخص، ويــدرك كإحدى صفاته. لقد جعلت المجتمعات الغربية من الجســد ملكية أكثــر مما هو أرومة تعريفية" [٦] كتلك التي كان يمثلها النّظام الاجتماعي في مراحل زمنية قديمة حتى في الفن الذي جعل كوسيلة إيضاحية لأبعاد هي في حــد ذاتها تعكس ما يبتغيــه المجتمع[٧]، وبمعنــى أكثر دقة: لم يعد ذلــك البعد الغائي في تداول الجســد الذي أشار له ســقراط منذ الحقبة الإغريقية، فاعلا فــي صياغة الخطاب الجمالي للجسد، وإنما تم استبدالها بأبعاد أخرى، لا علاقة فيها لأي نشاط اجتماعي مهما كان وصفه، سوى أنهــا في حــد ذاتها تعد تمثيلا لمنطلقــات الذّات، فلم ((تعد هناك قوة للأيقونات ومهما كان النّقش (يراد به الفــن: النّحت) يمثل لنا الغابات والمدن والنّاس والمعــارك والعواصف بحيوية، فانه لا يشــبهها: فهو ليس إلا قليلاً مــن المداد موضوع هنــا وهناك على الورقــة. وهو بالكاد يحتفظ من الأشــياء بشكلها، وهو شــكل مسطح على مستوٍ واحد، ومشوه، ويجب ان يكون مشوها – فالمربع معين والدّائــرة بيضاوية، لكي يمثل الموضوع. فليس (النّقش) صورة للموضوع إلا بشــرط (ألا يشــبهه) فإذا كان الأمر ليس عن طريق المماثلة فكيــف يعمل؟ انه (يثيــر فكرنا)(ليتصور)، كما تفعل العلامات والكلمات التي (لا تشبه على أي نحو الأشياء التي تدل عليها))) [٨].

وفــي ما لو تفحصنا معطيــات الحداثة جيدا سندرك أن هذه المغايرة في الخطاب، ومع هكذا تحول كبير من تمثيل الجسد إلى عدم تمثيله في الخطاب الجمالي، إنما حدثت بشكل من التّدرج وليست هي قطعا كبيرا يثير الدّهشة والمفاجأة، بل اخذ مفهوم الاستعارة لما هو جسدي أو ممثل للواقع يضعف شيئا فشيئاً، حتى وصل الفن إلى استعارة الأشكال جاهزة الصّنع أو الاستهلاكية.

كما يشــير إلى ذلــك (ماركيــوز) في كتابه (الإنســان ذو البعد الواحد) «إن أهم صفة يمكن ان تتصف بها الحداثة الغربية هو ســعيها الدّائم إلــى إدارة البشــرية وتوجيهها بشــكل منهجي مبرمــج لصالــح النّظام الاســتهلاكي للســوق، وبذلك أصبح إنســان الحضارة العصرية مجرد آلة تحت تصرف السّــوق الاستهلاكية»[٩]، وفي تقديــر الباحــث أن الذي قدر له أن يكون ســببا في إعادة اللّحمة بين الفن والمجتمع هو التّنظير الفكري الفلســفي الذي نشــأ في أوســاط غربية تحديــدا بعنــوان الفكر (الوجــودي)، الوجودية تلك التي ظهرت في مجمل النّشــاط الاجتماعي كأثر منعكس، حتى في ســلوك الفرد ومظهره، إنهــا تؤمن بان الوجــود لا يعني شــيئا عدا انه ممثل في (الحضور) وفي (الآن) وفي (الجدة)، «إن التّعاليــم الوجوديــة عــن الجســد بوصفــه عاملا جوهريا في الوجود البشــري وجه النّاس نحو السّــعي إلى الشّــعور بمزيد مــن الألفة مع الجســد»[١٠]، وليــس بعيدا أن يكــون هو محط ظاهرة الخطاب الجمالي ذاته، في كل معاصرة، بعــد أن احتلها احتلالا يكاد يكون كاملا، إذ فعل الجســد في الأعمال الفنيــة اجتماعيا في الكثير من اتجاهات الفن المعاصر.

أما مبدأ العقلانية فقد مهَّد بشكل أو بآخر إلى نشوء الثّورة السّبرانيطيقة أو السّبرانية، بعد ان كان محفزاً حقيقيا لنشوء الثّورة الكوبرنيطيقية، لقــد احتفى الإنســان بما يقوم به منــذ القدم ليس احتفــاؤه من أجل حضور الــذّات في ما أنجزه، وإنما هــو احتفاء تلازمــي الدّلالة بيــن الفكرة والفكر، انه احتفاء يمثل (التّأملي) في الأشــياء والدّعــوة إلى تذليل الصّعــاب، على وفق نظام مطَّرد بين الفرد والجماعة، حتى أصبح وبشكل

تتبـادل فيـه الأدوار أن يكـون ما يمثـل الفرد هـو عينه ما يمثل المجموعـة، هذا هو المنطق الفاعل والسّـائد عموما في تفعيل العقلي لصالح الاجتماعـي. إذ سـرعان ما يسـتبدل على وفق معطيات الطّرح العقلانـي الجديد الذي جاء به (ليبنتز)، لقـد كان الأداء العقلي نوعا ما ينحاز إلى تغليـب المفهوم الجسـدي بوصفه المعطى التّايبولوجي (tybology) الذي يمثل الحضور في مجمل ما يقوم به الإنسان.

غير أن هذا التّفعيل الرّمزي لما هو جسـدي أخذ لا يعني شـيئا عدا أن الجسـدي ذاته إنما هو شيء من الأشياء، لان العلم في مساره العقلاني الجديـد لم يكن ناظرا لتلك العلاقـة التّبادلية بين الفرد والمجموع على أنها المطلب الغائي، وإنما أخـذ ينظر إلى (العالم) بشـكله الكوني، وكل ما فـي هذا الـ(كونـي) إنما هـي موضوعات على طاولة الـ(عقلانية)، والجسد واحد منها، العقلانية الجديدة أخذت تبحـث عن منطق آخر في تمثيل الأدوار بين غائية العلـة والمعلول، أو لنقل بين السّبب والمسبب، لا بين علاقة الفرد بالمجموعة فقـط، وإنما علاقته بالأشـياء كذلـك، انه تفعيل للمختبر والملاحظة والتّجريب، بمعنى أن النّظر إلـى الجسـد بما هو موجـود مـادي، لا بما هو موجـود روحي، انه الموضوع السّـريري الذي يجب تشريحه وفهم ما فيه. وفي الوقت نفسه فان الاحتفاء في مسيرة العلم تشخص في بداية الأمر مع اكتشاف نظام (العتلة) ذلك الذي فتح الوجود لعالم المكننة أن يكون موجودا، وبشـكل ما منح هـذا العالـم أن يكون الحضور لمـا يمثل الذّات مرتبطا بالإنتاج والابتكار والإبداع، بعد أن كان مرتبطـا بحدود لا تتعدى أبعد من فهمه للمطلق والأرض والتّأمل الفكري.

انه نوع من أنـواع الانطلاقة نحو المغايرة فـي تداول الجسـدي وتبـدل المعطيات، وحث الـذّات على فهم النّظام الآلـي والصّناعي بغية اسـتمرار الجسـدي بشـكل لا يطولـه العنـاء، فعوضـا عن إنهـاك القوى في حـرث الأرض جاء الجـرار بمحاريث معدنيـة، وعوضا عن غوص الجسدي المُنهِك إلى عمق البحر جاءت الغواصـات، وهكذا حتى أصبح الإنسـان اليوم فـي طريقه للسـيطرة التّامة علـى كوكبه الذي يمثـل حـدود كونيته فـي الوجـود، ناهيك عن البحـث الدّؤوب والمسـتمر لكشـف مـا تحت الأرض وما فوقها وصولا إلى اكتشاف الثّقوب السّـود. بشـكل متصل في مدونـة المختبر لان منطق العلم لا يوصف على انه منطق تحولات على قدر ما يوصف بأنه منطق تطور.

لقد دفع هذا الاشـتغال الهائل بالإنسـان إلى تعدد مستوى التّداول الخاص بمفاهيم (الإنتاج، والابتكار، والإبداع)، غير أن الجسـدي لم يعد له حضور في هذا التّداول كذلك الذي كان يمثل سـلطة الخطاب، فقد غاب بشـكل متدرج وحل مكانه المسـتهلك والسّلعي في منظومة التّداول. وهـذا بطبيعـة الحال هو مما كانـت تحث عليه الثّورات العلمية بشكل خفي حتى أصبح مفهوم انسـنة السّـبرانية أو لنقل انسنة العلم بشكل عام هو المفهوم الذي يسـعى الاجتماعي الجديد إلى بلوغه، لتكون السّـلعة جانبـا فنيا جديدا ووجها آخر في كينونة الحضارة المعاصرة.

ومـن جهة أخرى فقد منحـت هذه الحضارة فرصـة امتـلاك الـذّات، منـذ القـرن الخامس عشـر الذي تـم التّأكيد فيه على أهمية الإنسـان وتخليصه لنيل حريته بفاعلية، وفي ظهور الحقل التّجريبـي كواحد من أهم الحقـول في المعرفة، وتسارع الطّرح المنظم في شيوع تداول نظريات الاحتمـال، وظهـور التيارات الفلسـفية الذّاتية،

حتى في (علم الجمال)، والدّراسات النّقدية بشكل عـام، واهتمـام المجتمـع بتحول السّـلطات من حيز (الأفراد) فـي الكنائس إلى حيز (المجتمع) في اتخـاذ القرار، وهيمنة الحس الدّيمقراطي أو لنقل أن التّغير حصل من مستوى الضّرورة إلى الحرية، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التّبعية إلى الاستقلال، من الاسـتهلاك إلى الإنتاج، انه عالم متبدل بكل ما في هذه الكلمة من تأكيد على المعنى؛ الأمر الـذي أدى إلى انتقاد الفكر القديم برمته، وإعطاء البديل له في كل ما يمثل صورة العالم والواقع الخارجي أو المادي له، «ولا ننسى نظرية نيوتن التي أعطت لنا أصدق صورة عن ذلك العالم المادي، المتبدل الذي كاد أن يكون ثابتا متحجـرا في الفكر القديم»[١١]، وهذا إن دل على شيء فانه يدل على التّحول في الأساليب العلمية وغيرها كالفلسفية والفنية والاجتماعية والسّياسية والاقتصاديـة وغير ذلك، مـن دون الحاجة إلى التّفسير اللّاهوتي للمسـيرة الكونية؛ لان((العالم تحكمـه قوانين فيزيائية تخضع لها السّـماء كما تخضـع لهـا الأرض، وبمقتضى هـذه القوانين تتم هندسـة الفضـاء، أي التّعبير عنـه رياضيا، ذلـك أن نيوتـن مثلا لم يكن ليعبـر عن القوانين الجديدة التي تحكم العالم إلا بترييض مضمونها– mathematisation– رياضـيا))[١٢].

فالتّطور فـي المنهج التّجريبـي وتحصيل المعرفة العلمية المسـتندة إلـى طريقة المعاينة الحسية والتّرقب والملاحظة، هي الأشياء التي أسسـت فعليا للحداثة العلمية، خاصة وأننا نعلم أن التّقـدم العلمـي الكبير الذي شـهده العصر الحديـث وبخاصة عصـر النّهضـة الأوربية أدى إلـى ظهور فلسـفات ماديـة عملية كثيرة ترتكـز فـي تفسـيراتها للكون وللأشـياء على المنهـج العلمي حيث تحاول من خلاله فهم كل الحوادث والظّواهر فهما علميا صادقا يتماشى مـع التّطـورات العلميـة والتّكنولوجيـة (...)

ومـن نتيجـة ذلـك أن غالبية العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة أصبحـت تقتـدي بهـذا المنهج (بغـية) حـل كل المشـاكل اليومـية [١٣].

ومن جهـة أخرى نجد التّحولات في الثّورة الصّناعيـة لهـا دورهـا الموازي كذلـك للدور الـذي لعبته التّحولات في العلوم، إذ انتقل العالم الغربـي انتقالاته مـن المجتمـع الإقطاعي إلى المجتمـع الصّناعـي، الأمـر الذي عـدَّه بعض المفكرين هو التّحول الأسـاس في فهم الحداثة، (ولعـل أهم ما يميـز هذه الثّـورة تجريد العمل باعتبـار أن البنيـة التّقنية، بما هي وسـيط بين الإنسـان والطّبيعـة، غدت بنية آلية بالأسـاس، انه العبور من السّـيد إلى الأداة)[١٤]، وبهذا فان سـلطة الذّات في الكينونة (المتعقلة) التي يمثلها الابتكار في حدود التّقنية أو الابتكار بمخرجاتها قد تداخلت كثيرا مع سلطة الذّات المستهلكة، أو لنقل إن (العقل الاسـتهلاكي) في كينونة الذّات، هو السّلطة البديلة في كل مجالات الحـياة.

ومـن جهة ثالثة، لا يمكننـا إغفال الثّورات السّياسـية الدّاعيـة لحرية الإفـراد، وخلاصها مـن تيوقراطيـة الظّـلام إلـى ديمقراطيـة الاختيار(وتمثـل الثّـورة الفرنسـية لحظـة أساسـية في عقلنة الممارسـة السّياسـية، حيث إنهـا ماهـت بين الأمـة والعقـل، بيـن المدنية والفضيلة، ووضعت حدا للنفوذ الملكي الفردي وأحلت الإرادة الجماعيـة محلّ أرادات فردية، وتمخضـت عن ميثاق لحقوق الإنسـان هو من العلامـات المميـزة للحداثـة السّياسـية، حيث يتجـرد الحق من مرجعيـة الامتياز الاجتماعي أو الفكري أو الجنسي كي يصبح كونيا)[١٥].

إذاً فالتّحـولات العلميـة والصّناعيـة

والسّياسية هي المرتكزات التي دعت إلى التّخلص من السّلطات القديمة الضّاغطة، خاصة وإنها في مجموعها تمثل روح العصر، الذي انطلقت منه الثّقافات بشتى أنواعها في مجمل بقاع الكرة الأرضية تقريبا، فإذا أمكننا القول بان الحداثة الأوربية أو الغربية هي التي تحتل الصّدارة، فان الحداثة الأميركية هي الحداثة الموازية والمتسارعة لها، وهكذا الحداثة اليابانية حداثة لاحقة بهما، والحداثة الرّوسية حداثة مستدركة لهما.(١٦)

بقي أن أشير مجرد الإشارة، إلى أهمية الدّور الفكري الذي لعبه كل من (هيغل) و(كانط) في التّنظير للأنوارية أو الحداثة العقلية، وأهمية الأفكار الوجودية (السّارترية)، وحتى الأفكار (النّيتشوية) و(الهايدكرية) وغير ذلك، في انتظام مسار الحداثة ورسم ملامحها بشكل يتيح للباحث المطلع إدراك الشّبه بين المفهوم وبين مصاديقه الفعلية، وتحققها الفعلي في مسرح الوجود، كالتّحولات السّياسية التي تمثلت بالثّورة الفرنسية، إذ تم من خلالها انحلال طبقة النّبلاء وتكوّن النظام الجمهوري الدّيمقراطي، وكالتّطور التّقني الذي انعكس على نظام الاتصالات المؤدي لسرعة تناقل الأفكار والطّروحات، وتناقل الخبرات وتلاقح الحضارات، وكالاكتشافات الأثرية التي سرعان ما تم التّأثر بها بصريا، خاصة في صناعة المشهد، سواء أكان في التّشكيل أم في المسرح أم السّينما، وبما أن مسار هذه الدّراسة لا يفرض علينا تقصي كل تلك الطّروحات الفكرية والفلسفية والعلمية والأثرية، بالقدر الذي يفرض علينا تقصي التّحولات الشّكلية، يرى الباحث أن يحيل القارئ إلى المطولات.(١٧)

الفصل الثاني: المفهوم الجمالي الجديد (النحت الرقمي).

ومن جهة تقنية كانت الصّورة الفوتوغرافية والصّورة الرّقمية هي من حقق منطق الإزاحة هذا، غير أن الابتعاد عن حرفة وتقاليد فن النّحت أسس لها فكرة استعمال الجاهز والمصنع كذلك، فقد حاول الفنان الفرنسي (دوشامب: Duchamp Marcel)(١٨٨٧- ١٩٦٨) أن يحقق هذه الإزاحة من خلال تقديمه لبعض الأعمال الفنية التي لم يسهم حتى في صنعها وعلى الرّغم من كونها منجزات الحقل الصّناعي المعروف بـ(production Mass)، أوبـ(art Found)، أو بـ(readymades)، قدمها (دوشامب) على أساس أنها أعمال فنية، كما فعل ذلك بـ(المبولة)، ولم يكتفِ بذلك فقط، وإنما اخذ يوقع على العديد من النّسخ، واحتفى بها العديد من متاحف العالم بوصفها تحولا كبيرا في فن النّحت، إنها لعبة للقضاء على مفهوم المُحتَرِف والمتخصِص، وترك التّقاليد الفنية والجمالية الأصيلة، كما أعانت ما بعد الحداثة في تفعيلها للسلعة وللمستهلك على ذلك، من خلال جملة من الطّروحات التي قدمها الفنانون بذريعة التّجريب والخبرة ذات الأسس البراكماتية. كل هذه المعطيات جعلت من الشّباب المعاصر أن يتدرب على بعض البرامج فيكون نحاتا بلا مواد، نحاتاً بلا أزميل، وبلا دراسة تخصصية أكاديمية، نحاتاً في عالم الافتراض، والإيهام، إذ سمي هذا الفن بفن النّحت الرّقمي.

طبعا ليس أكثر أصحاب هذا النّمط من الأداء الفني هم من غير الدّارسين للفن والمتعلمين لدرس التّشريح، لكن نسبة كبيرة منهم وجدتهم كذلك، فهم يعتمدون على معطيات البرامج الحاسوبية التي توافر لهم الكثير من القواعد والقياسات الجسدية الانثروبوميتري

(Anthropometry)، خاصة وان القالب الجسدي جاهز في هذه البرامج التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة. وما على النّحات سوى تلبيسها بالشّخصية المراد تنفيذها، خاصة وان البرنامج يحتوي على الدّروس التّعليمية الخاصة به، مثلها مثل بقية البرامج الأخرى.

لقد حققت المعاصرة بتوفيرها لكل هذه المعطيات، ومن اهمها توفير الحاسوب طبعا، طابعا ثقافيا جديدا، امتاز بأنه عابر للقارات والمحيطات، فنشأت من جرّاء ذلك العديد من النّوادي والمقاهي والتّجمعات الالكترونية الافتراضية، فضلا عن المراسلة والحوار المباشر مع الآخر، وهذا دفع الجيل الجديد من الفنانين ان يتبادلوا الخبرات التّقنية ومفاهيم البرمجة، وان يبينوا مهاراتهم الادائية التّقنية عبر الحاسوب نفسه ، وفي مجالات متعددة وبمختلف الأصعدة، فقد ظهرت ابداعاتهم في مجال الأفلام الرّسومية المتحركة (الكارتون) والفلاشية، والافلام المتحركة بشكل عام، التي يعتمد فيها على خبرة التّشكيل بالدّرجة الأساسية، فحقق ذلك لهم جمهورا واسعا ومسابقات تحكيمية وانتشاراً عالمياً، وشهرة وغير ذلك من امتيازات الحضور. وهذا هو ما دفع لظهور جيل من الفنانين الذّين استهواهم العمل على برامج النّحت الرّقمي باستخدام الحاسوب، وهي كثيرة جدا، أذكر منها الـ(zbrush)، والـ(Autodesk mudbox)، والـ (Poser)، والـ (3DMAX)، والـ(Maya)، وغير ذلك من البرامج، التي حققت نجاحا واسعا في التّداول الرّقمي لفن النّحت، وقد لا يخفى على المتطلعين وجود برامج مهمة أخرى لفن الرّسم وفن التّصميم وفن هندسة المعمار وغير ذلك ، ففي الآونة الأخيرة ومع انتشار ثقافة استعمال الحاسوب في اغلب النّشاط الإنساني، تبعا لما تنتجه شركات البرمجة وتزود به روادها من برامج تساعدهم على إزالة العديد من العقبات في الواقع الخارجي، أو على الأقل تخطيها.

فساعد ذلك على وجود نوع من الهيمنة في التّداول التّقني في العالم المعاصر، حتى لم يبقَ أي شيء إلا وقد تدخلت التّقنية الرّقمية فيه، بدء من العمليات الجراحية الدّقيقة لجسد الإنسان وانتهاء بالعمليات الاستكشافية الفضائية لجسد العالم، غير أن برامج فن النّحت الرّقمي، صارت بمثابة المنافس للإبداع النّحتي اليدوي التّقليدي، والحقيقة أن جميع البرامج التي ترتبط بالإبداع اليدوي إنما حلت كبديل موضوعي عنها، وبعضهم قد لا يرى أن لهذه المسألة ثمة تأثيراً كبيراً على العملية الإبداعية بشكل عام وعلى التّحول في خطاب الجسد الجمالي بشكل خاص. لكن واقع الحال ليس كذلك. خصوصا في تفعيل الصّورة الرّقمية في وسائط التّلقي المعاصر، وفي حث الخيال إلى مناطق أخرى غير واقعية. سنأتي على ذكرها.

لقد تحدثنا في ما سبق عن أجساد تخرج من محيط الشّاشات الصّغيرة، وهي أجساد مجسمة ولها القدرة على التّفاعل مع الآخر (الجسد الإنساني الحقيقي)، من خلال الحوار وغير ذلك، وقلنا عن هذه الظّاهرة بأنها ما زالت تشكل لغزا عند الكثير من الباحثين، خصوصا وأنَّ تقنية اللّيزر هي واحدة من التّقنيات الأكثر جدلا في عالم الفكر المعاصر، أضف إلى ذلك

إمكانية تصنيف الجسد الهولوغرافي، فإذا كانت الصّورة الفوتوغرافية للجسد داخل الشّاشة الصّغيرة، تشير إلى وجود العالم الافتراضي، دون العالم الحقيقي، فالهولوغراف كصورة قد خرجت عن الشّاشة، أيعني هذا أن صورتها من قبيل الصّور الخارجية الواقعية؟، بمعنى هل هي موجود نامٍ حساس مريد بالإرادة أم لا ؟. الباحث يود الإشارة هنا إلى مسألة غاية في الأهمية، من جهة تصنيف الأجساد في الخطاب الجمالي، كظاهرة كوزمولوجية، ولا شك في أن هذا التّصنيف كله يرجع إلى تفريعات ذلك الوجود الكلي في الأبحاث الانطولوجية، التي تقدم البحث فيها، والإشارة هذه قد تتعدى المفهوم الفلسفي الذي لحق بالجسد كموجود واقعي خارجي، لأننا هنا نتحدث عن أجساد جمالية فنية افتراضية.

لقد تبين لنا أن الجسد الموجود في الخارج ليس لحما فقط، وإنما هو ذات وهو هوية وهو (أنا) وماهية وجوهر وغير ذلك، فوجوده المتحيز النّامي الحساس والمتحرك بالإرادة هما مبدأ واقعيته، وقلنا ان هناك اجساداً أخرى ذهنية صورية، ترتبط بمجال مخيلة كل واحد منا، وقلنا كذلك بان الاجساد الفنية الجمالية انما جاءت لتحاكي نوعي الاجساد(الواقعية والذّهنية المتركبة)، عبر منظومة من الاشتغال الايهامي، غير أنَّ الفن لم يقوَ حينها إلا على تمثيل الاجساد في خامات خارجية، كالحجر والمرمر والنّحاس والبرونز وغير ذلك ، وهذا يعني أن الأجساد الفنية إنما هي إيهام الجسد، إيهام لفكرة وجوده، وليست هي جسداً حقيقياً. وهذا بديهي، فأصبح على هذا الأساس وجود التّماثيل نوعاً من الحقيقة الصّورية الخارجية لما تشغله من حيز في الفضاء، لكنها ليست متحركة بالإرادة لأنها من الجمادات، وهكذا لو وجدت أجساد جمالية فنية متحركة فهي ليست واقعية وإنما هي محاكاة لذلك الواقع، وعلى هذا الأساس يكون تصنيف الأجساد التي دخلت في مدار هذه الدّراسةبالشّكل الآتي:

الجسد إما أن يكون واقعياً متحيزاً متحركاً بالإرادة، وإما أن يكون صورة ذهنية مجردة في ذهن كل منا، ولكل من هذين القسمين ما يمثلهما في الأجساد الجمالية الفنية، لكنها أجساد محاكاتية، إما لصورة الجسد الواقعي الخارجي، وإما لصورة الجسد الخيالي الذّهني، وليس بالضّرورة أن يكون واقعياً، وكلا هذين القسمين إما أن تلحق بهما الحركة وإما لا، فان لحقت كان هذا الجسد جسدا إيهاميا شديد المطابقة حتى في الحركة، فإن كان مريدا، فهو مما يتطابق مع النّوع الأول، وإلا فهو إيهامي محاكاتي. وهذا هو ما دفع الباحث للقول بأن التّسارع التّقني سيزيح الإنسان الحقيقي، لان جسد المجاز أو الجسد الجمالي الفني اخذ يمثل الحقيقة المرتبطة بالظّهور والحضور الخارجي، وهو جسد ليس بسريع الفناء أو الزّوال أو التّقادم، فتظهر عليه أعراض الشّيخوخة، وإنما هو جسد لا يمرض ولا يهلك، قابل للإصلاح وإعادة البرمجة. وسنأتي على بيان هذا النّمط من الأجساد بشكل مجمل إن شاء الله.

وهنا لحقت بالتّقدم التّقني ظهور أجساد أخرى، وهي الأجساد الافتراضية، أو التي يكون محل وجودها الشّاشة الصّغيرة، وهذه تقسم إلى قسمين اثنين: القسم الأول منها ما يكون داخل حدود هذه الشّاشة، بغض النّظر عن كونه مطابقاً للواقع أم لا، وهو يتفرع إلى فرعين، الأول ثنائي الأبعاد، والآخر ثلاثي الأبعاد، والأجساد النّحتية في الفن الرّقمي هي من الفرع الآخر الثّلاثي الأبعاد، والقسم الثّاني منها ما يكون خارج حدود هذه الشّاشة، وهو ثلاثي الأبعاد مجسم ضوئي هولوغرافي.

هذه هي تصنيفات الأجساد بكل ما تشكله من ظاهرة كوزمولوجية. بحسب ما يتصوره الباحث، والعلم عند الله. فلربما كانت هناك أجساد من نوع آخر لم يتسنَ لنا الوقوف عليها.

إذاً تبين لنا أن الأجساد في الفن الرّقمي هي من قبيل الأجساد الافتراضية ثلاثية الأبعاد، والحقيقة أنها تشكل عالما منفصلا في الفنون الأدائية التي تحاول أن تبين أهمية الفعل الجسدي في الحياة والفن معا، فقد شكلت هذه الظّاهرة أنموذجا من الأجساد الدّرامية التي لا يمكن نسيانها، إذ قامت العديد من شركات الإنتاج السّينمائي في تفعيل هذا اللّون من الأداء الجمالي الفني في أفلامها، حتى أن بعضها صنف من الأفلام العظيمة أو الخالدة بحسب تعبيرهم، من جرّاء ما أعطته الأجساد الرّقمية من تفاعل خيالي أضاف الكثير من القيم الإبداعية، خصوصا في تفعيل الخيال ومساحات التّصور وإثارة الدّهشة.

كما فعل ذلك النّحات الرّقمي(اندريا كرستيا: andrei cristea) في تعامله مع شخصية(Seth Bullock) في فيلم (الأغصان الميتة :deadwood)،(شكل ٨)، أو كما يفعل ذلك النّحات الرّقمي(رودريكو برالير: rodrigue pralier) في العديد من شخصياته الخيالية [١٨]،(شكل ٩ إلى ١٢). وهنا يود الباحث أن يذكر مجموعة من الأسماء الفاعلة في هذا المجال[١٩]، واختيار مجموعة منهم، لمناقشة أعمالهم بوصفها ظاهرة في فن النّحت (الرّقمي) تناولت الجسد في خطابها الجمالي.

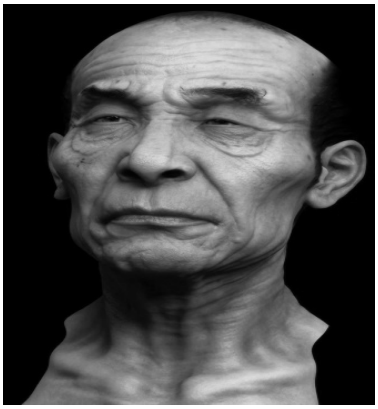
الفصل الثالث: فنانو النحت الرقمي.

علما أن الباحث عثر على أكثر من خمسة وعشرين نحاتاً رقمياً كلهم فاعلون ومحترفون في المجال ولهم أعمالهم وشخصياتهم الافتراضية التي دخلت في الأفلام السّينمائية والفنية المعروفة، وقد اخترت منهم احد عشر نحاتاً رقمياً وبطريقة عشوائية، لإخضاعهم للدراسة. وكشف مضامين الخطاب الجمالي للجسد فيها، ولذا سأقدم الأسماء الفاعلة أولا ثم أقوم بعرض أعمال مجموعة منهم، ثم دراسة وتحليل هذه الظّاهرة كخطوة أخيرة لهذا المبحث، لكن بشكل متقشف جدا، لان المتطلعين يعرفون أن الأعمال الفنية الافتراضية يجب أن تكون دراستها وفق التّحليل الرّقمي (النّقد الافتراضي)، وهو مما لم يمتلكه الباحث بشكل علمي بعد، إلا أن هذا لا يمنعنا أبدا للنظر إلى الجسد بوصفه ظاهرة في هذا اللّون من الأداء الجمالي، أو في الأقل التّفكر في خاصية الفن الافتراضي بشكل عام.

١٠

٩

٨



١٢

١١

Nelson Paul

Gregory Callahan

Simone Corso

Mashru MishuRicardo Rodrigues

Maarten Verhoeven

Marcus Dublin

Joseph Menna

Tsvetomir Georgiev

Mark Skelton

Jesse Sandifer

Rod Seffen

Sven Juhlin

Andrei Cristea

Dominic Qwek

Anderson Bruning

Samar Vijay

Ehren Bienert

Fausto De Martini

Alejandro Pereira

Mohammad Modarres

DannyWilliams

Voica Ovidiu

Rodrigue Pralier

Cedric Seaut

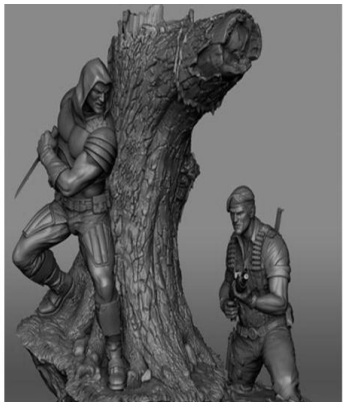
Mariano Steiner

فنان النّحت الرّقمي : (كريكوري كالهان: Callahan Gregory).

١٣

١٤

١٥



١٦

١٧

فنان النّحت الرّقمي : (جيورجي تسفيتوميتر)

١٨

١٩

٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠

فنان النّحت الرّقمي : (رود سيفن: Seffen Rod).

٢٤

فنان النّحت الرّقمي: (سيفن جوهلين: Juhlin Sven).

٢٧ ٢٦ ٢٥

فنان النّحت الرّقمي: (أندريا كريستيا: Cristea Andrei).

٢٨

٢٩

فنان النّحت الرّقمي: (فيجاي سمار: Vijay Samar).

٣٠

٣١

٣٢

فنان النّحت الرّقمي: (أوفيديو فويكا: Ovidiu Voica)

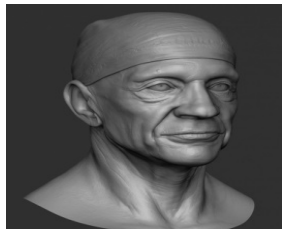
٣٣

٣٤

٣٥

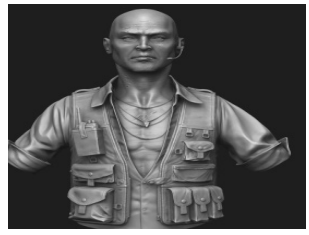
فنان النّحت الرّقمي: (ساندیفیر جیسي: Sandifer Jesse)

٣٦

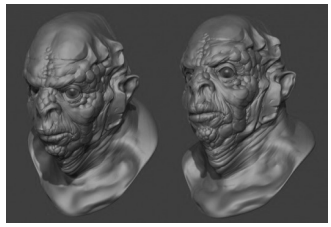


٣٧

٣٨



٣٩



٤٠

٤١

الفصل الرابع: تحليل الخطاب الجمالي للنحت الرقمي.

في البداية لا بد من التّأكيد على قيم الإشهار الجسدية التي تتخذ من الجنسانية محورا لها في مجمل العروض البصرية، خصوصا في توجهات ما بعد الحداثة، وفي هذه المعاصرة، إذ تعامل العديد من الفنانين مع هذه الظّاهرة الجسدية الإعلانية، التي تبغي تفعيل الجوانب الشّهوانية في الجسد، ولأن ما تقدم كان بمثابة الأدلة الواضحة على شيوع هذا اللّون من الأداء البصري، خصوصا في فنون(الوشم والأداء والفوتوغراف) وغير ذلك، وخشية من التّكرار اعرض الباحث عن تناول هذا الموضوع في النّحت الافتراضي الرّقمي، وفضلت التّأكيد على جوانب أخرى، أجدها مهمة في تفعيل الخطاب الجمالي للجسد في هذه المعاصرة التي تشكل محور البحث وتوجهاته العامة. لان الخطوة الخاصة المتعلقة بفن النّحت التّقليدي أو المجسم كواقعة خارجية فعلية ستأتي إن شاء الله تعالى.

ومن المناسب تسويغ الجوانب الجنسانية ووجودها حتى في عالم الافتراض والنّحت الرّقمي. فهي كأشكال بصرية تتيح للفنان دراسة الجسد بشكل عار وإبراز جوانبه الجنسانية بشكل واضح، بغية إظهار مهاراته في النّحت وان كان هو من قبيل النّحت الرّقمي، ولان الجسد العاري أكثر جذبا من الأجساد المرتدية للأزياء، يعمد الكثير من فناني النّحت الرّقمي لعمل مشاريع جسدية عارية، لتحقيق عنصر الإثارة في أعمالهم، خصوصا فيما لو كانت أعمالاً ملونة، فستبدو حينها وكأنها أجساد حقيقية، وثمة أهداف أخرى تتعلق بحصول الفنان على أعمال ترتبط بالجانب المادي وإفادته من خلال بيع أعماله لمشاريع سينمائية وغير ذلك، والمعروف أن الجسد العاري يحقق بيان فكرة المهارة التي عند النّحات بشكل جيد جدا، لأنه يكشف عن أمكاناته في التّشريح وصياغة الجسد، والتّعامل مع الاكساء والألوان والخامات والضّوء والظّل وغير ذلك. كما فعل ذلك الفنانين الذّين عرضنا أعمالهم، فضلا عن أعمال الفنان(Cedric Seaut)، فهذه الأشكال كلها حاولت بيان الجسد الإنساني وهو عارٍ، غير أن بعض منها هو محاولة لإعادة أعمال فنية معروفة، لها وقعها في تاريخ الفن كما فعل ذلك النّحات الرّقمي (Cristea Andrei) في عمله الذي قلد فيه عمل النّحات (اوغست رودان) المعروف باسم (عصر البرونز) والحقيقة انه أجاد في إظهاره، علما أن فكرة إعادة الأعمال الفنية القديمة فكرة يحاول لتقديمها العديد من النّحاتين الرّقميين، فقد قدم النّحات الرّقمي (seffen Rod) أعمالا فنية يحاول فيها إعادة إنتاج العديد من الأعمال الفنية الحقيقية، وقدَّم محاولة اخرى في اعادة انتاج الاعمال الفنية النّحتية التّقليدية الفنان الرّقمي (جيورجي تسفيتوميتر) في عمله الذي حاول فيه تقليد شخصية الإله زيوس وقد وضع الكرة الأرضية تحت قدميه، (**شكل ٢٦**).

يجد الباحث أنَّ في هذا الاشتغال التّقني الافتراضي الرّقمي ثمة فوائد أخرى خصوصا في فكرة إعادة إنتاج التّاريخ أو الأعمال الفنية التّاريخية، وفي معرض الحوار أعلنت هيئة الآثار العراقية في العام (٢٠١٠)، عن شروعها بتفعيل متحف عراقي رقمي أو افتراضي، لكني فوجئت بإطلاقه ثنائي الأبعاد وهو متكلف نوعا ما[٢٠]، إذ كان الأجدر بهم أن يعملوه بتقنية النّحت

الرّقمـي، لبنـاء متحف عراقي حقيقـي متكامل عوضـا عن ذلك الذي اسـتحال إلى رماد. فلهذه التّقنية دورها الكبير في تحقيق أرشـيف متكامل ومتحرك، خلافا لإمكانية الصّور ثنائية الأبعاد، فهي تتيح للمشـاهد الدّوران(٣٦٠) درجة حول أي عمـل فني. وقد يعلم العديـد ممن يهتم بتقنية النّحت الرّقمي، إن بناء الأشـكال يتم عن طريق النّقـاط، وبالإمكان تحرير هيـكل التّمثال كاملا بالنّقاط، ومن ثم القيام بتفعيل الاكساء والخامات ودرجـات التّأثير فيهـا، وهذا كله يسـاعد على تفعيـل الصّـورة واقترابهـا من الواقع بشـكل مجسـم. فضلا عن وجود عامل الحركة، فهي كذلك ترسـم بالكامل، وهناك المزيد من ملفات الفيديـو التـي تظهـر التّماثيـل متحركـة.

إن المثيـر فـي أعمـال الفنانيـن الرّقميين خصوصـا عند مشـاهدتها لأول وهلـة هو دقّة التّفاصيل في التّعامل مع الأجساد ومع ملحقاتها من الأزياء والإكسسـوارات وغير ذلك، ولعل خاصيـة تكبير المكون في المشـاريع هي التي تسـاعد على ذلك، إذ تتيح البرامج للمستخدم أن يكبـر الأجزاء الدّقيقة ليقـوم بعملية بنائها، كما يمكنه أنْ يقوم بعمليـة بنائها منفصلة ثم ربطها إلى المشـروع الاساس، غير ان تعامل الفنانين مع الشّخصيات الاسطورية أمر لا شك بأنه أكثر اثـارة، خصوصا في تحقيق الأجسـاد الخرافية التـي يكون قسـم منها إنسـانياً وآخـر حيوانياً، كمـا هـو الحال في العديـد من الأعمـال الفنية النّحتيـة التّقليديـة، غير أن الرّابـط الذي يجمع الأجسـاد الأسـطورية يرجع إلى الفكـرة التي طرحها نيتشـة، في تعظيمه للجسـد وللإنسان، وظهور الإنسان الأعلى، أو السّوبرمان، الفائق في كل شـيء، حتـى أننا نجـد أن لهـذه الفكر تأثيرا واضحا حتى البناء الدّرامي السّـينمائي، والشّواهد كثيرة على ذلك ولا حاجة إلى ذكرها. غيـر ان التّعامل مع الجسـد الأسـطورة أحال الجسـد إلى مديـات تصوريـة وخيالية أخرى، ولهـا حضورها الجمعي. صحيح أنها قادمة من الحكاية والقصة والسّـيناريو، إلا أنها على هذا التّجسـيم وعلى هذه المهارة في خلق الأشـكال قد اكتسـبت حضورا جماهيريا واسـعا، أضف إلى ذلك جهود مصممي الإعلانات، ومصممي المطبوعـات وأصحاب الفوتوغراف وغيرهم، كل هذا سـاعد على تفعيل شخصيات افتراضية داخـل المجتمعات الغربيـة وغيرها، فلم يكتفِ صناع الشّـخصيات والأبطال في دعم الإنسان الحقيقـي، وإنما ذهبـوا إلى تفعيل شـخصيات ليسـت حقيقيـة، ولعل هـذه ورقة حساسـة من أوراق صناع السّـينما ومنتجيها الذّين أصبحوا يملكـون أمـوالا طائلة تعـادل ميزانيـات دول كبـرى في العالم العربي، فالهدف الأسـاس هو تفعيل الشّـباك، لجني الأمـوال. أضف إلى ذلك أن المجتمع الغربي اخذ يشـعر بنوع من الكآبة ممـا يدفعه إلى إنتـاج المزيد من الحكايات التي تخفـف عليه هذه الأزمة النّفسـية. وعلى الرّغم من انحسار فن السّينما نوعا ما، انتقل الأمر إلى شاشـة التّلفاز، والى شاشات الحاسوب وغير ذلـك من مجـالات الإعـلان والدّعايـة.

انـه نوع من التّحايل علـى الزّمن في خلق أجسـاد تقنية رقمية، لا يسري عليها موضوع التّقـادم ولا كبر السّـن، ولا هي تبلى، انه نوع جديـد من الأجسـاد خرج عـن الحتميـة التي ارتبطنـا نحن بها والمتمثلة بدائرتنا الزّمكانية، وقـد ترتبط فكـرة وجودهـا بالسّـعي الحثيث نحـو الخلـود، غير أن فكـرة الجسـد تداخلت فـي مجالات عدة وترسـخ مفهومـا أكثر، فقد لا تعني شـيئاً مقولات موريـس ميرلوبونتي،

بوصفه الباحث الأهم، أو المؤسس لنظرية اتصالية ادراكية من خلال الجسد، فد كان يعني بذلك أجسادنا نحن، إذ يصف الإدراك بأنه عملية ذهنية أو فكرية على الرّغم من أنها تحوي عناصر عقلية ولكنها مجسدة، فنحن ندرك بأجسادنا في ضوء إيحائها لنا بالتّحرك والسّكون ومن ثم الرّؤية وتحديد ما هو منظور أو بعبارة أخرى أن الجسد يضمن لنا حرية الوصول إلى جزئيات العالم وموجوداته. وفي الوقت ذاته أخذنا نقوم عبر هذا الاتصال الادراكي نؤسس مجالات اتصالية أخرى، إنها أكثر جدة من تلك التي كانت محط لتنظيرات الفلاسفة والمفكرين، بل وأكثر تفاعلا منها.

لقد منح النّحت الرّقمي للإنسان العديد من مجالات التّواصل الجسدية، من خلال بث الجسد الجديد، الجسد الرّقمي، انه نمط من أنماط توظيف المعنى، له قواعده في التّلقي، وهي تختلف عن قواعد الحضور في صالة المسرح، لأننا نعلم جيدا بان المعنى لا يلبث أن يحتاج إلى وسيط لوجوده، وللدلالة عليه، أو لتحديد طاقاته التّفسيرية، عند تمثيله في نظام من المحسوسات المرئية، و إلا سيبقى مجردا، فنحن عندما نصور الأشكال ونحركها في بيئات درامية على وفق منطق الحكاية، إنما نبغي إضفاء المحددات عليه، بغية معرفة القيمة الكامنة فيها، ومعرفة المعنى، ولما استخدمت لفظ القيمة للإشارة إلى المرجع الذي يحرك الحضور المرتبط بالمعنى، لان المعنى ليس مجردا في لحظة فهمة عن السّتراتيجيات أو الآيديولوجيات، فنحن إنما نفهم الأشياء تبعا لما نمتلك من معطيات، وان كان الملاك هنا ملاك حسي كما يذهب إلى ذلك(جيروم، في كتابه النّقد الفني) [٢١]. الباحث هنا يتحدث عن تغذية الأشكال النّحتية الرّقمية بالإدراك، وجعلها موجودات فاعلة في مرحلة وجودية ما، على الأقل في لحظات عروضها، سواء أقصرت أم طالتّ. ناهيك عن ما تخلفه من مشاعر في نفوس المتلقي وما تتركه من انفعالات، انه تجاوب بين الطّرفين، وما زال الجسد هو السّيد الفاعل في القضية بالكامل.

لقد قدم (إسحاق أسيموف: Isaac Asimov)(١٩٢٠- ١٩٩٢ م)، قاص روسي الأصل أميركي الجنسية، مجموعة قصصية تحمل العنوان:(I, Robot)[٢٢]، في إحدى الصّحف الأميركية المحلية، مابين ما بين الأعوام (١٩٤٠-١٩٥٠)، وهي تحكي سيطرة الإنسان الافتراضي على الإنسان الحقيقي، من خلال أحداث درامية خيالية، لكنها ثم ما لبثت حتى أصبحت متحققة في الفيلم السّينمائي المعروف الذي حمل الاسم ذاته، للمخرج أميركي الجنسية استرالي الأصل (أليكس برورياس : Alex Proyas) وهو من مواليد جمهورية مصر العربية (١٩٦٣ م)، والفيلم من بطولة الممثل الاميركي الحائز على جائزتين للاوسكار المعروف (ويل سميث)(١٩٦٨ م)، إذ أشار الكاتب والمخرج والممثل إلى وجود جيل من الأجساد التّقنية التي تمتلك القدرة في إدارة شؤونها، وهي قابلة للتعلم واكتساب الخبرة كذلك. ولا يقول لي احد بأن هذا الموضوع بعيد الأمد، وانه غير قابل للتحق، لأنه قد تحقق. الباحث يود الإشارة هنا إلى إمكانية تأثير الأجساد الرّقمية في الجسد الحقيقي، ما دمنا على وفق مقولات الفكر(الفلسفي) بشكل عام، نتواصل بالأجساد، والجسد الرّقمي كما شاهدنا إنما

هو جسد فاعل في الخطاب الجمالي البصري، سواء أكان المتحرك منه أم الثّابت، وله حيزه السّوسيولوجي، وسوقه التّداولي، وشباك تذاكر، ومؤسسات إنتاجية، ومتلقون وله مجاله التّأويلي ومفاهيمه النّقدية، وغير ذلك. فما بالك بوجود أجساد الكترونية رقمية فائقة التّطابق مع الجسد الإنساني، ولها القدرة على التّفاعل بشكل جيد. فالأهم من هذا كله هو تفعيل هذا النّوع من الأداء في برامج مؤسساتية كبرى لصناعة أجساد آلية، مزودة بعقول فائقة وبرمجت بمعادلات الذّكاء الصّناعي مما جعلها تبدو وكأنها أجساد حقيقية، وهنا الإشكال يزداد وعورة وتزداد القضية تعقيدا.

وفقاً لهذا الدّفق المتسارع في تحقيق نسب عالية من المحاكاة الجسدية، وأمام استبداد عصر المعلوماتية، وصرامة الحضور العلمي، نحن مضطرون للسير في طريق معتمة، لا تعرف لها نهاية، طالما أن الصّورة الإيهامية وسيطا يهيمن على المنجز الإبداعي وفي شتى مجالات الحياة، انه سير نحو تصديق العدم، أو لنقل إن الفعل الإيهامي كسلوك فعلي مهيمن على الجانب الإبداعي، سيجعل من فكرة طقسنة تصديق العدم، أولى الأفكار التي سنؤمن بها ونحن في مطلع الطّريق؛ لأننا حتما سنسير نحو الاغتراب، ونحو تهميش الجسد، ولاسيما انه تحول إلى قيمة متحفية، موضوع معد للفرجة، كتلة متحركة تؤدي فعلها البصري وفعلها الجمالي، انه الموضوع الذي نتداوله يوميا، ويتداولنا في الوقت نفسه، لكن من دون وعي منا بأننا نصنع ما يهمشنا لنترك جانبا على أرصفة الطّريق، تحديدا بعد أن توصل العالم إلى تفعيل منطق بديل للجسد، والقيام باستنساخ الجينات والتّحكم بها من جهة بايو-طبية، أو القيام باستنساخه من جهة تقنية وعلمية خاضعة لمنطق انسنة العلم.

ففي الآونة الأخيرة تم إنتاج إنسان آلي شديد الشّبه بالإنسان الحقيقي(شكل ٥٤ إلى ٥٦)[٢٣]، إذ لم يعد موضوع إنتاج الجسد يمثل عائقاً تقنياً، لاسيما أن فكرة المحاكاة ما زالتّ حتى اللّحظة هي الفكرة المهيمنة، الإنسان الجديد أو البديل سينال مكانة رفيعة ومبالغ بها في القادم من الأيام. بل ولعله سيمثل المعرفة العليا أو المتعالية نتيجة ما به من ذكاء ومعلومات وتفاعل، انه قادر على أن يفعل أي شيء يتعلق بالمهن ومن دون احتياج منه إلى دربة أو ممارسة، انه قادر على حل أي معادلة رياضية، وقادر على استحضار أي معلومة تاريخية، وقادر كذلك على استخراج المعنى من آلاف المعاجم التي غذي بها، من دون أن تصيبه آفة النّسيان، انه نتاج حضارة الاستهلاك، ذلك الذي لا يعرف شيئا عن الحضور المعنوي، ولا يدرك معنى الذّات ولا الـ(أنا)؛ لأنه خارج مفهمة الرّوح والنّفس، فوجوده متعكز على المعلومات في حقل ميديولوجي، مرآتي، غير أنه اخذ يخط له مدياته الفاعلة، في زمكانية غير زمكانيتنا، لان ما يراه، لا يأتي من خلال تفاعل الذّات مع المحيط، ولا من خلال تجميع الصّور والاستدلال والتّفكر، وإنما يعتمد ما يراه على ما هو موجود عنده، انه مثال لتحقق مقولة القبلي الكانطية، فكل ما عنده جاءه بشكل قبلي، لان الزّمن في واحد من معانيه انه استباق فعلي للوصول إلى المعلومة المكانية بين لحظة الباث ولحظة المستلم.

ولا ندري مدى استعمال هذه الكائنات لمفهوم الحضـور، ولا نـدري مـدى فاعليتهـا لمفهمة الوجود، وهل سيعنيها أمر النّهاية، أم أن وجودها المفرغ من المشاعر النّفسية سيجعلها مجرد آلة. غير أنها سـتتحكم بالإنسـان الأصل، ذلك الذي يمثـل الوجود بالجملة، سـيقعد علـى الرّصيف إن مـا اغلق الإنسـان البديـل بوابـات المدينة، وفقـاً لبرمجة الإغلاق المنظم، انه سـيتحكم في الإنتـاج وفـي الحـروب وفـي إدارة الأعمال، وغير ذلك، انه يعلن عن فجر جسدي جديد، فهو مفتاح الانتقال من الشّاشـة إلـى الخارج، وربما وفقـاً لنبوءة الكاتب (إسـحاق اسـموف: Isaac Asimov)، علينا ان نبدل مفهومنا لفكرة السّيد والعبد الافلاطونية، فـلا يعقل أن يكون الجالسّ على الرّصيف سيدا، خلف بوابات المدينـة.

انـه جدل في أصالة الحضـور الذّاتي، فإذا كان المطلب منها هو (أنا أفكر) للإشـارة على الوجود، فأن هذا الجسـد الجديـد كله عقل، انه حاسـوب على شكل إنسـان، غير أنَّه ارقى من الحاسـوب، لأنـه تفاعلـي، ففي حيـن لا يقوى الإنسـان الحقيقـي علـى مواصلـة التّفكير إلا بعـد أخذه لقسـط مـن الرّاحة الجسـدية، يقوى (الرّوبـوت) أن يتواصل فـي تفكيره من دون المرور بهذه العلل المشـروطة تكوينيا، وقريبا سـيكون الآلي محط إعجاب الجميع، وسـيكون الجسـد الأمثـل الذي يعطي لكل فعـل حقه. انه حضور لصورة المثـال. غير أن إيمان الباحث في مفهمة الحضور الجسـدي لمن يمثل (أحسن تقويم) لـن يزعزعها هذا الدّفق العلمي ولا هذه الصّور الجسـدية القادمة. طالمـا أن المرئي لا يعني شيئاً أمام المجرد، ومهما حدث فلن يصل العلـم إلى جمعهما في جسـد واحـد، هذا الذي جمعـت فيه المادة من جهـة واللّامادة من جهة أخـــرى.

٤١

٤٢

٤٤

النتائج.

١- مثَّـل الجسـد الحقيقـي (الواقعـي) في دائرة الأداء والاشـتغال الجمالي، ظاهرة فاعلة في فنـون ما بعـد الحداثـة، أو المعاصرة، انه الموضوع والعمل الفني في الوقت نفسـه ، فهو المفعل العضوي الحي للخطاب، فغالبا ما تفعل أنظمـة التلقـي نحو ما يمثل الجمعـي، وهذا ما فعلته فنون ما بعد الحداثة بشكل عام.

٢- إنَّ مطلـب الفنون مؤخـرا أصبح مطلبا جماهيريا بشـيوع كوني، وقد سـاعد على ذلك وبشـكل فاعل النشر المباشـر لهذه الممارسات الجسـدية كما فـي العديد من البرامـج العالمية المعروفـة، التي تعتمـد على الجانـب الأدائي بشـكل أسـاس، او كما في المواقع الالكترونية والرقمية.

٣- أخذت جمالية الجسـد وتكوينات الاجساد المجتمعة في حركات بصرية استعراضية وقيم الظـلال والضوء والتلاعب بها، وانظمة ترتيب المشـهد تكوينيا، تشـكل مفاصلا اساسية في فن التصوير (الجسدي)، خصوصا في الفن الرقمي، فن اقتنـاص اللحظـة، الذي فتح البـاب لمجمل التداول المعاصر عبر شاشات المرئي، وانظمة البث المباشر، وعالم الحوسبة وغير ذلك.

٤- إنَّ الجسـد والاشـتغال الجسـدي مـع ارتباطه بالواقع شـكل عودة اساسـية لحضوره فـي انظمـة الخطـاب المعاصر، حتـى اننا لا يمكننـا رؤيـةأي منجـز فنـي إلا وهـو متمثل بأجسـاد أدائية. ان الجسد يمثل سحر الواقع بلا منازع حتى في الفنون الرقمية.

٥- مثَّـل مفهـوم (الرقمية) مفصلا أساسـيا في إشـكالية الخطـاب الجمالي للجسـد، وذلك لأنَّ تمثـلات هذا المفهوم انما هي تمثلات ذاتية في ذاتيـة (الذات)، بما هي كينونـة فاعلة، في منطق تحكمـه خاصية الاحتيـاج الجمالي وإن كان رقميا.

٦- إن ظاهرة التعـري واحدة من الظواهر المهمة التـي ترتبط ارتباطا مباشـرا بالخطاب الجمالي للجسـد، غير أن فعـل حدوثها بوصفه ظاهرة لا شك في أنه متداخل مع مفهوم الحضور الايقونوغرافي، والمفهوم البورنوغرافي، ومن ثم النحت الرقمي.

٧- شكلت ظاهرة الازياء حضورا فاعلا في ارتباطها بالجسد، بدءا من الجسد الخارجي بما هو (جلد ولحـم) أول أزيائنا أو أرديتنا وانتهاء بمـا الق بالجسـد مـن أردية مصنعـة، كما ان الاردية قد ركبت كذلك مفهوم (التحولات)، أو لنقل انها تحولت من مدة إلى اخرى تبعا للطور الذي لحق بالتقنية وصولا للأزياء الرقمية.

٨- شكَّلت ظاهرة تعدد الخامات وانتقالاتها أو تحولاتهـا مـن مرحلـة إلى أخـرى محطة مهمة مـن اشـكالية الخطاب الجمالي للجسـد، فقـد ارتبـط موضوع اختيـار الخامـات وتنفيذ الأجسـاد عليها ارتباطا وثيقـا بالفكر الجمالي، الذي يسـود المرحلة - أي مرحلة زمكانية - أو لنقـل انها خضعت لمنطق المتوفر والجاهز في البيئـة المحيطة، مع اختيار قصـدي للخامات، بغية تمثيل الخطاب الجمالي للجسـد، لكن ومع ذلـك فان ارتباط الخامة بالشـكل الجسـدي مر بتحولات كثيرة، وهي:

اولا: الخامات المتكتلة الصلبة

١. عدَّ الجسد الحقيقي خامة اولية خصوصا في الخطاب الجمعي الطقسي والممارسات الجماهيرية العامة.

٢. اللجوء إلى الخامات الصلبة لتمثيل الأفكار الجسدية. كالحجر والمرمر وغير ذلك.

٣. اللجوء إلى الخامات المعدنية التي يتم تنفيذها اما بطريق الطرق والسباكة واللحام وغير ذلك.

٤. اللجوء إلى خامات الصناعة كاللدائن والبلاستك وغير ذلك، لاسيما بعد ان تقدمت المعرفة الصناعية.

ثانيا: الخامات اللامتكتلة اللاصلبة.

١. وهي خامات التقنية الجديدة المعاصرة، كالضوء والأشعة مما يمكن رؤيته من خلال شاشات الأثير وشاشات الحوسبة وغير ذلك.

غير أن الجسد الحقيقي الخارجي بوصفه خامة أساسية، وقع كحدَّ مناصف بين الخامات التقليدية في نحت الجسد قبل الحداثة والخامات اللاتقليدية في نحت الجسد في حقبة الحداثة وما بعد الحداثة، إذ استخدم الجسد في العديد من الفنون كفن التاتو وفن الأداء وغير ذلك من فنون الجسد المعاصرة وصولا للجسد الرقمي.

٢- الغاية المرجوة من الحضور الجسدي تؤكد البحث الحثيث لمطلب الخلود الإنساني ذلك الذي بدأ مع بدايات الوعي والتفكر بالبقاء، رافق ذلك تفكر جاد بالكثير من المشاهد البصرية التي ترتبط ارتباطا مباشرا بالهوية والكشف الذاتي، وصولا إلى اشتغالات الواقعية المتفوقة في البحث عن سحر المطابقة الجسدية وكشف موطن الهوية بما هي عرض جزئي تفصيلي، وكذلك الفنون الرقمية.

الهوامش

(١) محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٦، ص ١٢- ١٥..

(٢) أراد دوشامب أن يلغي الحدود التي تضيّق من معنى الفن وهدفه . وقد تمخض هذا القرار عن ابتداعه لما سماه بالفن الجاهز الذي يتم تحقيقه بثلاث مراحل: وضع الشّيء (بعد عزله عن محيطه الطّبيعي) في مكان مخصص للعروض الفنية، بعد أن وقع عليه, وأخيرا تقديمه إلى لجنة العرض. (نشافة الزّجاج) و(عجلة الدّراجة) والمبولة المعنونة بـ(النّافورة) هي من أوائل أعماله في مجال الفن الجاهز. من المهم أن نذكر أيضا أن المحتوى الجمالي في الفن الجاهز إنما هو (عامل مغيب)، أو ليس بذي أهمية مركزية في الأقل بالنّسبة إلى الفنان، في حين سيقوم العنوان الخاص بالعمل الفني ودلالتّه الرّمزية وما ينطوي عليه من تداعيات بشحن هذا العمل بمؤثرات بديلة تتعلق باللّغة وما يمكنها أن تحيلنا إليه من محتوى بلاغي أو دلالي قد يمارس نوعا من المراوغة مع وعي المتلقي عن طريق الإحالة إلى دال مزدوج

الدّلالــة مثــلا، أو أن حضــور العمل نفســه يوقفه في محضر الوجود بكل قوته إلى حد الدّهشــة إزاء انكشــافه كما يقــول الوجوديون، ناهيــك عن طابع (الفتشــية) التــي تصاحب حياة هــذه الأعمال وهي داخــل المتحــف، بعــد أن تم نــزع الطّابــع العملي النّفعــي عنهــا. ســتضع إذاً هذه الممارســة عنصر المفهوم أو المقصد في المقدمة، في حين سينحســر الاهتمــام بجماليــة الموضوع الإبداعي كشــيء أو ككيــان مادي إلى أدنى أحواله ناهيك عن نزع صفه (الأصليــة) أو (النّدرة) منه وذلك بتعدد نســخه, لقد عمد دوشــامب إلى توقيع نسخ متشابهة لأعماله في الفــن الجاهز وقام بتوزيعها على العديد من متاحف العالم، في العام ١٩١٧ ســاهم بعمله الفني المعنون بـ(النّافــورة) وهــي مبولــة حقيقيــة ومســتعملة، جلبهــا إلى لجنــة التّحكيــم لمعــرض (اللّامنتمين) في نيويــورك، بعد أن وضع عليهــا توقيعه، ولكن محاولتــه الأولى هذه بــاءت بالفشــل، فقد رفضت اللّجنــة عملــه!، لكنه تحول في ما بعــد إلى المنجز الإبداعــي الأكثــر تأثيرا وانقلاباً فــي مفاهيم الفن المعاصــر والــى يومنــاهــذا.

(٣) دافيد لوبروتون، انتربولوجيا الجســد والحداثة، ت: محمــد عرب صاصيــلا، مجد- المؤسســة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١.

(٤) دافيد لوبروتون، انتربولوجيا الجســد والحداثة، ت: محمد عرب صاصيلا، المصدر سابق، ٢١.

(٥) د. شكري محمد عياد، المذاهب الادبية والنّقدية عند العــرب والغربيين، عالم المعرفة ع ١٧٧، الكويت، ١٩٩٣، ص ٦٢.

(٦) دافيد لوبروتون، انتربولوجيا الجســد والحداثة، ت: محمد عرب صاصيلا، مصدر سابق، ٢١.

(٧) كال فنون البيزنطية مثلا التي كانت تستخدم الأجساد لأغراضها.

(٨) موريــس مرلوبونتي، العين والعقــل، ت: د. حبيب الشّــاروني، منشــأة المعرف بالإســكندرية، مصر، د.ت، ص ٣٩ – ٤٠.

(٩) حســين موســى، مشــال فوكــو- الفــرد والمجتمع، مؤسسة مصطفى قانصو، دار التّنوير، ص ١١٩.

(١٠) جــون ماكوري، الوجوديــة، ت:د. إمام عبد الفتاح إمام، ع ٥٨، الكويت، ١٩٨٢، ١٠٨.

(١١) ينظــر: فريــدة غيــوة، اتجاهــات وشــخصيات فــي الفلســفة المعاصــرة، دار الهــدى، الجزائــر، ٢٠٠٢،ص ١٤.

(١٢) نــور الدّيــن الشّــابي، نيتشــه ونقــد الفلســفة، دار المعرفة، تونس، ٢٠٠٥، ص ٤٦-٤٨.

(١٣) فريــدة غيوة، اتجاهات وشــخصيات في الفلســفة المعاصرة، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٢، ص ١٥

(١٤) نور الدّين الشّــابي، نيتشــه ونقد الفلســفة، مصدر سابق، ص ٤٦.

(١٥) نور الدّين الشّــابي، نيتشــه ونقد الفلســفة، مصدر سابق، ص ٤٦.

(١٦) ينظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ٢٠٠٥، ص ٦٦-٧٢.

(١٧) المصــدر السّــابق. وكذلــك: ينظر: فريــدة غيوة، اتجاهــات وشــخصيات فــي الفلســفة المعاصــرة، دار الهــدى، الجزائــر، ٢٠٠٢. وكذلــك: نور الدّين الشّــابي، نيتشــه ونقد الحداثة، دار المعرفة، تونس، ٢٠٠٥. وكذلك: ينظر، محمد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العالي، الفلســفة الحديثــة، دار الأمان، الرّباط، ط١، ١٩٩١. وكذلــك: ينظــر، عبــد الله إبراهيــم، المركزية الغربية، المركز الثّقافي العربي، بيروت،

الدّار البيضاء، ط١، ١٩٩٧. وغير ذلك.

(١٨) نظرا لسعة البحث وشموليته سوف لن يذكر الباحث أسماء العديد من الأفلام السّينمائية التي نفذت فيها أو لأجلها هذه الشّخصيات النّحتية الرّقمية الافتراضية. وسأكتفي بذكر اسم الفنان النّحات الرّقمي فقط.

(١٩) يكفي للإطلاع على أعمال الفنانين النّحاتين الرّقميين، بنسخ الاسم في محركات البحث للصور، ومتابعة نتاجاتهم بشكل علمي.

(٢٠) للمزيد ينظر الموقع : (http://www.virtualmuseumiraq.cnr.it/prehome.htm).

(٢١)ينظر: جيروم ، ستولنز، النّقد الفني : دراسة جمالية وفلسفية ، ت : فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص٣٢٥.

(٢٢) ينظر : (http://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_Asimov).

(٢٣) للمزيد عن هذه الأشكال الجسدية الجديدة (الآلية) ينظر:

http://www.unlimit-tech.com/blog/?p=١١١٧١

http://en.wikipedia.org/wiki/Robotics

http://en.wikipedia.org/wiki/Android_%28robot%29

http://en.wikipedia.org/wiki/EveR-2#EveR-2

http://en.wikipedia.org/wiki/Actroid

http://www.omferas.com/vb/showthread.php?t=33095

http://kandaka.com/2010/04/05/video-the-very-human-like-geminoid-tmf-robot/

http://daily-protein.blogspot.com/2012/04/living-robot-who-smiles-sings-like-girl.html#.UG3rWFHkmGA

المصادر

١- جون ماكوري، الوجودية، ت:د. إمام عبد الفتاح إمام، ع ٥٨، الكويت، ١٩٨٢.

٢- جيروم ، ستولنز، النّقد الفني : دراسة جمالية وفلسفية ، ت : فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ، بيروت ، ١٩٨١.

٣- حسين موسى، ميشال فوكو- الفرد والمجتمع، مؤسسة مصطفى قانصو، دار التنوير، د.ت.

٤- دايفيد لوبروتون، انثربولوجيا الجسد والحداثة، ت: محمد عرب صاصيلا، مجد- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٩٧.

٥- شكري محمد عياد، المذاهب الادبية والنّقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة ع ١٧٧، الكويت، ١٩٩٣.

٦- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية،

المركز الثّقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط١، ١٩٩٧.

٧- فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٢.

٨- محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٦.

٩- محمد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة، دار الأمان، الرّباط، ط١، ١٩٩١.

١٠ محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ٢٠٠٥.

١١- موريس مرلوبونتي، العين والعقل، ت: د. حبيب الشّاروني، منشأة المعرف بالإسكندرية، مصر، د.ت.

١٢- نور الدّين الشّابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة، تونس، ٢٠٠٥.

المواقع الالكترونية.

1-http://daily-protein.blogspot.com/2012/04/living-robot-who-smiles-sings-like-girl.html#.UG3rWF-HkmGA

2- http://en.wikipedia.org/wiki/Actroid

3-http://en.wikipedia.org/wiki/Android_%28robot%29

4- http://en.wikipedia.org/wiki/EveR-2#EveR-2

5-http://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_Asimov

6-http://en.wikipedia.org/wiki/Robotics

7-http://kandaka.com/2010/04/05/video-the-very-human-like-geminoid-tmf-robot

8-www.omferas.com/vb/showthread.php?t=33095

9-www.unlimit-tech.com/blog/?p=11171

10-www.virtualmuseumiraq.cnr.it/pre-home.htm

Aesthetic discourse in contemporary plastic Digital sculpting a model

Dr. Ahmed Jumaa Zboon

Introduction

We have achieved a deal with the computer a lot of data and quick hops, the most important part of the art of sculpture as well as technology (hylograph), and the scanner, the availability of many sculpture programs that are relevant to ٣D printers, as linked to many of the machines to the performance of sculpture in a way curving, and all that the model is sitting in a small room for the scanner to take photographers to him from all sides, and then provides the computer these photographers, and through programs designed the machines for deleting the extra of the severity of stone or marble, to reach the statue identical to the model, but this is not everything granted computer technology sculpture, it has reached many of the programming companies to the kind of professional software that enables users to implement sculptural sculptures, in the sense that the art of sculpture through these programs became implemented within the computer itself, the kind my dealing with esthetic advantage of being more easily, and less mistake and faster to implement, and less expensive, and so on, but in the matter of verification sculpture of the three women who made them examples, in (hylography, scanner, and computer software professional), there is a large formats, is the idea of offsets creator or removal of the sculptor, so who carried the chisel from the very beginning of the history of sculpture itself, perhaps since the era of the caves, or maybe it is much older.

Therefore, the research problem that runs from the question follows: What are the general ideas that rely on the aesthetic discourse in the digital sculpture.

مستقبل الفلسفة والأخـلاق

د. فائزة الشمري *

مقدمة

مـن الواضـح أننـا نعيـش فـي عالم سـريع التغير، ولا نكاد نلحـق بمتغيراته التـي تُفـرض علينـا فـي كل يوم. إنـه عصر المعلوماتيـة والتقنية العالية التي أطاحت بكثير من الأسـس التي قامت عليها الصروح العلمية والفلسـفية وأحالتهـا إلـى نوع مـن الفولكلور العلمـي والميثولوجيا الفلسـفية وحوّلتْ كثيراً مـن انجازاتهـا إلـى دنيـا المتاحـف، بـل إن مدلولها أدّى إلى تشرذم النسق الشامل للمعرفة الإنسـانية، وهو الوضع الـذي أدّى بدوره إلى أن نظـل جاهلين بالكثير من عقولنا وأجسـادنا وحواسنا. لقد بات الإنسان في يومنا هذا بحاجة إلـى عقل جديد وجريء يعلـن القطيعة الكاملة مـع عقـل ماضيـه.[1]

وتـرى الأسـتاذة يمنـى طريـف الخولي " أخلاقيات العلم، إنه موضوع الساعة. و هـو لقـاء حميـم بين العلـم و الفلسـفة، على مسـتوى الفكـر وعلى مسـتوى الواقـع... هذا بهدف المعالجة الشاملة لمعايير السلوك العلمي و قيم الممارسـة العلمية ، أي أخلاقيات البحث و إنتـاج المعرفة العلمية التي هي عصب التقدم الحضاري الراهن "[2]

واسـتناداً إلى ما تقدّم، نحتاج هنا إلى البحث في الفلسـفة في علمٍ متغيّر لنؤسّس عليه جدلية مسـتقبل الفلسفة والأخلاق في فضاءات الحداثة و العولمة و التكنولوجيا.

الفلسفة ومتغيّرات المستقبل

ومـن هنـا نجـد أن البحث العلمي، كلّمـا اتسـع و تعمّـق، فإن مسـتقبل الفلسـفة في عالمٍ متغيّر باسـتمرار علـى نحوٍ يخترع علمـاً، و هـذا يؤكّـد علـى أن « كل عصر جديـد يعنـي علماً جديداً، وبلا أدنـى مبالغة، فقد شـطرت المعلوماتية مسـار تطـور العلم

* قسم الفلسفة / الجامعة المستنصرية

إلى شـطرين: ما قبل عصر المعلوماتيـة .

وما بعـده، وهناك شـواهد عديدة تؤكد أن العلـم وفلسـفته بصدد نقلـة نوعية حادة تفـوق بكثيـر تلك النقلة التي شـهدها عصر النهضـة الأوروبيـة.[٣]

وبنـاءً علـى ما تقدّم، نلاحـظ أن في ظل التطـور العلمي والتكنولوجي الهائل الذي حجّم من دور الفلسـفة والفيلسـوف، صار الغرب، ينظر إلى الفلسفة الآن على أنها جزءٌ من أديان الشـرق. ودراسـة المسـتقبل لا تعنـي تجاهل الحاضـر، بل كما يرى الأسـتاذ بسطاويسـي، أنهـا البحث فـي "قضايا الحاضـر من خلال منظور مسـتقبلي، ذلك لأن أي معالجة للقضايا الراهنة والمشـكلات التي نعيشها في عالم اليوم لها آثارها المترتبة عليها في المستقبل، ومن ثم فهي دعوة إلى اتسـاع الرؤية للحاضر، و[أن] نفكـر من خـلال ثقافة الزمـن بأبعـاده الثلاثة :الماضي والحاضر والمستقبل".[٤]

ولعل من المسائل ذات الأهمية البالغة في إدراك الملكات الباعثة على فهم المسـتقبل، هـو الوعي الفلسـفي الـذي أباح لنـا التعرّف المفصّـل في أن "الدراسـات المسـتقبلية هي ليسـت مجـرد إحصائيات فحسـب، وإنما هي دراسـة ذات طابـع قيمي، لأنها تهتم بدراسـة الإنسان ونوعية حياته، وتحسين الطريقة التي يعيـش بهـا ".[٥] وهـذا كله يقودنـا إلى قراءة المتغيـرات الكثيرة المسـتمرة بصـورة كبيرة ومؤثرة على أوجه الحياة الإنسـانية كافة. وقد رأينـا ذلك بوضوح في خلال الخمسـين سـنة الماضية،فـي الجوانـب العلميـة والفكرية مما ترك أثره على الفلسـفة وفروعهـا إذ حصلتْ فجـوة عميقة من الصعب رتقها مابين الفلسـفة والعلـوم التجريبية، وهـذا يتطلب من الباحثين القيام بدراسـة مستقبل الفلسفة وما ستؤول إليه من متغيرات فـي ثوابتها وقيمها. ولذلك ينبغي أن يُفهم من اصطلاح (مستقبل الفلسفة)، خلال حركة الوعي الفلسفي في فكرنا المعاصر، كما يرى الأسـتاذ بسطاويسي، "على أنه استطلاع حـول مسـتقبل التفكير الفلسـفي فـي مختلف فروع الفلسـفة القديمة والمسـتحدثة"[٦].

ومن جهة متغيّرات الفلسـفة في المستقبل، يـرى الأسـتاذ الأعسـم "أن هنـاك معطيـات مُسـتحدَثة في التفاعل مع التغيّر فتسبب تغييراً يباعـد بين مفهومـي التغيّر و التغييـر، فالتغيّر حداثـة، نجدها في كل عصر،تتجـدد بالأفكار، وهو فعـل إرادي، لكن التغيير ليـس إرادياً بل يصـدر عـن مصادفـات دافعـة بالأشـياء إلى أضدادهـا على نحوٍ يفرّغها من عواملها الذاتية والموضوعية معاً ."[٧]

ومن هنا نجد "العالم يتغيّر بسـرعة فـي العلـوم وبخاصـة العلـوم التجريبيـة في الاستنسـال و الكشـف عن خارطة الجينات و غيرهمـا. وهـذه العلـوم اعتمدت علـى عامل تسـريع آخر هو خضوعها لمنظومة الوسـائل التقنية المستحدثة في التقانة التي تمثّل انفصال تطورنـا الراهن مـن عصر العلـم إلى عصر التكنولوجيـا، وليـس فينا من يزعـم أن الفكر اليـوم قـادر علـى اللحـاق بالمعلوماتيـة التي حققتْهـا التكنولوجيـا وهي تسـرّع فـي آمرين : نوع المُسـتحدَث و اختـزال زمانه. وهذا ما سـاق الكثير منّـا إلى القـول : إن العالم صار

قرية كونية، في المعرفة، فظهرت العولمة بمعناها الذي نتداوله اليوم".[٨]

واستناداً إلى ما تقدّم ينبغي لنا أن نعلم أنه من غير المعقول الخلط في قراءة المستقبل بحسبانه مُلحقاً بالفلسفة أو تلحق به الفلسفة. أي بمعنى آخر، أن مباحث فلسفة المستقبل لا تنطوي على قراءة مباحث مستقبل الفلسفة، لأننا، "لابد أنْ نفرّق هنا بين فلسفة المستقبل ومستقبل الفلسفة، وتعتبر دراسة المستقبل احد الموضوعات الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر... وذلك تلبية لحاجة الإنسان لتعميق بحثه حول قضايا ترتبط بوجوده وسط متغيّرات سياسية واجتماعية وعلمية عديدة ."[٩] فمن الواضح أن مباحث المستقبل، كيفما كانت، تشير إلى أن "موضوع المستقبل قد اتسعت جوانبه وتفرعت قضاياه لدرجة انه أصبح لزاما على الدراسات الفلسفية أن تجعل له مبحثاً جديداً يتجاوز النظرة الكلية العابرة إلى البحث الدقيق في تفاصيل تطور الإنسان عن المستقبل، لهذا فقد ظهرت مجموعة من الدراسات في الفكر المعاصر تهتم بدراسة المستقبل... والجديد في الدراسات المستقبلية أنها تتجاوز النظرة المطلقة لمستقبل البشرية بعيداً عن التفاؤل و التشاؤم، وتبحث في ممكنات المستقبل في ميادين بعينها مثل السياسة، والاقتصاد، والبيئة، وعلوم الفيزياء، وموقع الفن في الحياة المعاصرة، ونظرية المعرفة، والعلوم السلوكية و علوم الأعصاب، فتبحث هذه الدراسات في صورة الحاضر والاحتمالات التي يتطوّر باتجاهها. وأكدّتْ هذه الدراسات أن الإنسان أصبح جزءاً من عالم شديد التعقيد والتركيب، ومن ثم فقد أصبح يُنظر إلى الإنسان بوصفه تعبيراً عن علاقات ليست بسيطة، وبوصفه نتيجة لما يحيط به من شروط اجتماعية، و ما يستخدمه من أدوات ينتج حياته من خلالها ."[١٠]

ولكي نتابع عامل الزمن في متغيرات المستقبل يرى الأعسم أنه ينبغي نلاحظ أم مسألة التناسب بين الزمن و سرعته في قياس الحدث، لم تعدْ كما كانتْ في الماضي، قبل عصر العلم الذي كانتْ حركة التغيير فيه غير مرئية، [١١] لذلك نجد أن " دراسة المستقبل موضوع فلسفي، لأن المستقبل هو جزء من كينونة الإنسان التي تتحرك دوماً بين قطبين: الماضي وما به من خبرات توجّه الذات الإنسانية وتشكّل ملامحها الأساسية، والمستقبل وهو الأفق الذي تتجه إليه اللحظة الراهنة، والإنسان في الحقيقة يعيش في المستقبل القريب، لأن الماضي والحاضر لا يمكن الإمساك بهما، والمستقبل هو جزء من الزمان وهو موضوع انطولوجي، ولذلك فان دراسة المستقبل تتداخل في حقول معرفية وفلسفية عديدة، فهي موضوع مهم في فلسفة التاريخ، لأنها تبحث الآفاق المحتملة لتطور المجتمعات والحضارات الإنسانية، وهي موضوع أساسي أيضاً في فلسفة العلوم التي تدرس التنبّوء العلمي لكثير من الظواهر، وتعتبر فلسفة العلوم هي الجانب المنطقي والمنهجي من عمليات دراسة المستقبل، لأن دراسة المستقبل ليست آراء فحسب حول المستقبل وإنما هي تحليل لطرائق التفكير فيه ."[١٢]

وبناءً على ما تقدّم، تقول الأستاذة يمنى الخولي :[١٣] " هكذا أسفرت تطورات

فلسـفة العلم عن أنسـنة العلـم – أي النظر إليه بوصفـه ظاهرة إنسـانية – مما يعني ضرورة البحـث فـي سـائر أبعادهـا الحضاريـة، من قبيل سوسـيولوجيا العلم وسـيكولوجية البحث و الإبـداع العلمـي، و علاقـة العلـم بالأطـر الأيديولوجية و الأنظمة السياسـية، و الدراسة المقارنـة للمؤسسـات العلميـة، و التوظيـف الأمثـل للمعلومات، و التثقيف العلمي الشـامل والإعلام العلمي مقروءاً و مسـموعاً ومرئياً، وسـائر أبعاد علاقة العلم بالمجتمع.'' (١٤)

وهـذا يعنـي أن '' دراسـة المسـتقبل ليسـت صـورة خياليـة لواقـع لم يتحقـق بعد، ولكنهـا دراسـة لممكنـات الحاضـر، فهي في حقيقتها ليسـت تنجيما أو رجما بالغيب، ولكنها تحليل ودراسة للحاضر للكشف عن صورهِ في المستقبل...و[كما] تهتم فلسفة المستقبل بدراسة المبـاديء التـي يقوم عليها تصورنا للمسـتقبل فـي أي ميدان مـن ميادين المعرفة الإنسـانية، ودراسة مناهج التفكير ونقدها، ودراسة النتائج القيمية المترتبة على تصورنا للمسـتقبل...وإن موضوع فلسـفة المسـتقبل موضـوع قديم قدم التفكير الفلسـفي، فنجد في نصوص الفلاسـفة تصـورات مختلفـة عـن المسـتقبل فـي الفكر اليونانـي، والفكـر الإسـلامي، وفـي العصر الحديث والمعاصر، ويظهر في أشـكال عديدة فيبـدو أحيانا في صورة تصورات يوتيوبية، او فـي صورة أفـكار أخلاقية وسياسـية ''.(١٥) و معنى هـذا أيضـاً، '' أن التفكير في المسـتقبل يساعدنا على أن نعرف أين نحن الآن ؟ ''(١٦)

أما الفلسـفة بوصفها علماً فهي ليسـت بعيـدة عن المؤثرات والمتغيـرات التي طرأت على العلوم المعرفية الأخرى ولابد من دراسـة مسـتقبلها والعوامل المؤثرة فيـه وفي فروعها والتطـورات المحتملة في هـذه الفروع وحاجة المجتمـع المعاصـر إلـى الفكـر الفلسـفي بعد التحـولات التي ألّمـت بالعالم، ومـا هو الدور الـذي يمكـن أن ينهـض بـه المفكر فـي عالم اليـوم.'' والتطورات التي مرّت بها المجتمعات الإنسانية قد غيرت من نظرة الإنسان إلى ذاته، والـى وضعه فـي الكون، وإلـى طبيعة علاقته بالآخر، كما دفع الفكر الفلسـفي إلى اسـتحداث موضوعـات جديدة، كما نجد هـذا واضحا في الدراسـات الأخلاقيـة التي تفرعـت الى فروع جديـدة مثل الأخـلاق الطبية وأخلاق الهندسـة الوراثيـة، وأخلاقيات علوم الحيـاة وأخلاقيات عالم المال و الأعمال، وهذه الفروع الجديدة من علم الأخـلاق قد ظهرت حين تم تجاوز النظرة الشمولية التي تهمل التفاصيل المختلفة''.(١٧)

مستقبل الفلسفة و الأخلاق

لقـد اعتاد الباحثون على تناول المذاهب الرئيسـة فـي فلسـفة الأخـلاق.(١٨) بالعـرض والإسهاب تارة والنقد والتحليل تارة أخرى.. و قصدنـا في هـذا البحث أن نسـلّط الضوء على المتغيـرات المؤثرة في فلسـفة الأخلاق وقيمها الثابتة والمتغيرة، وكيف بإمكانها أن تتعامل مع هذه المتغيرات في المسـتقبل، وهل هي سـائرة باتجـاه تطور زمني طبيعـي أم أن هذا نكوص لـكل ما عرفنا مـن قيم عبر الزمـن الماضي.. أم إنهـا طفرة لا يمكن اللحاق بها أو السـيطرة عليهـا، ومن أهـم هذه المتغيـرات التي طرأت

على عالمنا المعاصر هي :

١- الحداثة والأخلاق

٢- العولمة والأخلاق

٣- التكنولوجيا والأخلاق

وهنا سنتناول كلَّ واحدٍ من هذه المجالات وفق متعلّقاته بالفلسفة، لأن كل مجال ينبغي أن يرتبط بما مرّ بنا من حديثنا عن الفلسفة و متغيّرات المستقبل.

١ - الحداثة و الأخلاق

ولنتناول المتغير الأول و هو أن "الحداثة عملية معقدة لا يمكن تقليصها ببساطة إلى عامل منفرد والى بُعدٍ منفرد، وتتطلب تغييرات عملية في كل مناطق فكر وسلوك الإنسان، على أقل تقدير تتضمن مكوناتها: التصنيع، والحضرنة، والحركة الاجتماعية، والتمايز والعلمانية، وتوسع وسائط الإعلام، وزيادة التعليم والثقافة والتوسع في المشاركة السياسية". (١٩)

إن " الحداثة عملية عولمية، نشأت الحداثة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر في أوروبا ولكنها أصبحت الآن ظاهرة على مستوى العالم، يحدث هذا بشكل رئيسي من خلال انتشار الأفكار والتقنيات الحديثة" (٢٠). كما إنَّ هناك معطيات مستحدثة في التفاعل مع التغير فتسبب تغييرا يباعد بين مفهومي التغير والتغيير. فالتغير حداثة نجدها في كل عصر تتجدد بالأفكار وهو فعل إرادي لكن التغيير ليس إراديا بل يصدر عن مصادفات دافعة بالأشياء إلى أضدادها على نحو يفرغها من عواملها الذاتية والموضوعية معا، ولذلك يمكن القول: إن العالم يتغير بسرعة في العلوم التجريبية في الاستنسال والكشف عن خارطة الجينات وغيرهما " (٢١).

وقد "كانت هناك بضعة أفكار أكثر شيوعا بين فلاسفة علم الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين. ترى أن التصنيع هو نوع من البلاء يفسد المنظمة الاجتماعية ويدمر التماسك الثقافي، وينتج بشكل منتظم ضعف الأخلاق الشخصية وحتى التفسخ والانحلال"(٢٢).

فهل نتيجة تحول الفرد إلى الحداثة والتغيير هي حتماً التشويش الشخصي على قيمه الأخلاقية واختلال ميزان الأخلاق ومعاييرها الثابتة لديه، أم إنه قادر على أن يتجاوز عملية التغيير الاجتماعية والثقافية السريعة دون إحداث نتائج سلبية ؟ ومعلوم لدينا أن قيم الأخلاق النسبية هي متغيرة في كل زمان ومكان، لكن ما أنتجته الحداثة المعاصرة إنْ رافقتْها متغيرات جديدة ضمن المتغيرات السالفة ومنها على سبيل المثال لا الحصر الانترنت وما تبعه من انحلال أخلاقي أخرج ميزان الأخلاق الدنيا عن ضوابط الضمير، بل يمكننا القول إن الأخلاق العليا ذاتها خرجت عن ضوابط الضمير بفعل كل تلك المؤثرات التي أتتْ بها الحداثة.

إن من البديهيات الفكرية، منظوراً اليها من معياري الزمان والمكان، ان توصف جملة الثوابت على أنها القديم Ancient او كل ما يستجد فيه من متغيرات فهو الحديث

Modern والصـــراع فكريـــا بعامة بين القديم والحديـــث ليس من بدع هذا الزمان، بل هو يمتد على مدى التاريخ المدوّن للإنسان من الميثولوجيا ثم الفكر الإنساني العام، ثم في الفلسفة حتى عصر العلم في يومنا هذا [٢٣].

ومعنى هـذا أن المعاصـرة مؤدّاهـا العناية بالمسـائل الفكريـة التي يسـتوجبها العصر، أي عصر، لذلك نقول ان الأفكار السوفسـطائية التي كانت مبثوثة في مدارس أثينا معاصرة لسـقراط. وهذا ينطبق على قولنا إن مشكلة العلم عند نيوتن او انيشـتاين في الفيزياء الكونية هي فلسـفة علم معاصرة. فالمعاصرة هي الزمان الحسي للأفكار في نسق محدد لمفكر أو مذهب فكري[٢٤].

أمـا التجديد فهو عمليـة تغييـر الثوابت في الأفـكار التي يجول فيها عقـل المفكر مما ورث عن مـاضٍ كان معاصرا لغيره، لكنه أصبح إرثاً لـه، يبحث فيه عن آلية تبديل منطق العلاقات في هذه الأفكار على وفق معطيات استراتيجية جديدة في المنهج والنتائج، فالتجديد بهذا المعنى، هو كل عملية تغيير للثوابت القديمة السـابقة على عصر المفكر في زمان ما ومكان ما [٢٥]. إذن الحداثة هي كل ما هو كائن من الأفكار في عقولنا في مناحي العقلانيـة، أي إن الحداثة في الفكر أن نجعل من الأفكار جديدة، وهـذا معناه التجديد بكل تفاصيل الأفـكار، فهي مرحلة من الإصـلاح في العملية الفكرية [٢٦]. ولها حسناتها وسيئاتها فهي ممكن ان تكون سلاحاً ذا حدين

الخطر الفكري للحداثة

وللحداثة مخاطر أخلاقية واجتماعية كبيرة، إذا كانـت الإباحية والتحلل إحدى أبرز خصائصها فبينما الإسـلام يحث على العفة، ويرسم للمسلم منهج التعفف إذا بالإباحيين ينادون باسـتحلال الفروج، والنكاح بلا عقود.

ويحمل الفكر الحداثـي في جملته مجموعة مـن التوجهات فـي غاية الخطـورة على كافة جوانـب الحيـاة الاجتماعية للامـة، ومن هذه الأفكار والتوجهات تلك النقمة على تراث الأمة التي يلح عليها أصحاب هذا الفكر.

والفكر الحداثي عندما ظهر لم يقدم مشروعا أو نظرية إصلاحية لحل مشاكل الأمة المهلهلة إنمـا جـاء بفكـر مضطـرب وصفـه أصحابه بالهدم، والقلق، والاضطراب، والقطيعة... إلى غيـر ذلك مما يزعـزع عقل الانسـان العربي ويشوش عليه.

إن فكرة عدم الثبات في كل شـيء، وفكرة التغيـر المسـتمر، وفكرة الصيـرورة إلى آخر تلـك الترهات المخالفة للمنطق والواقع والدين، كل هذه الأفكار تحير العقل ولا تجعل له منهجا يوثق به، لأنه لا شـيء يوثق به بناء على الفكر الحداثي، وهذا ضرب للواقع الفكري الإسلامي الـذي يؤمن بالثوابت والمتغيـرات، ثوابت هي محور وجـوده وكينونتـه، ومتغيـرات تعطيه المرونـة والتكيف مع الزمان كله والمكان كله، ومـن هنا فالفكر الحداثي تعد على الثوابت التي هي عناصر وجود الأمة ودوامها.

أنه لا يتصور إصلاح يحمله الفكر الحداثي وهو في حقيقته خليط من كل ألوان الفلسفة الغربية (ماركسية ووجودية), هذا الفكر الذي راج في البلاد العربية, لا لأنه فكر صالح ينهض بالأمة ويغير حالها إلى الأفضل إنما كان رواجه لسببين هما:

١- جنوح الناس إلى الخروج عن المألوف ولهاثهم خلف العصرنة !.
٢- الخلط بين الحداثة – وإن شئت فقل بين الهدم – والتجديد»[٢٧]

٢- العولمة والأخلاق

إن العولمة لاتقتصر على تعميم القيم الاقتصادية وأنظمتها، بل إنها أخذت فعلا تعمم القيم الثقافية التي تكوّن لبَّ حياة المجتمع، وبخاصة القيم الأخلاقية والدينية منها، إذ إنَّ القيم الأخلاقية والدينية وما تؤدي إليه من سلوك فردي واجتماعي هي الأرضية التي تقوم عليها إنماط السلوك الاجتماعي وهو ما يمثل الحياة الثقافية في مجملها، ولا شك أن ابن خلدون قد فطن لأهمية القيم الخلقية في حياة الإنسان ولذلك، قال ((إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة))[٢٨] و يتوقع من العولمة إذا تمكنت في سلطانها أن تمسخ الإنسانية، وأن تقولبها في نمط ثقافي يفقد ما في الحضارات الإنسانية وقيمها من غنى وتنوع.

إن النظم الأخلاقية و الديانات تقع تحت تأثير العولمة اليوم فتقود إلى ضعف البنى الإجتماعية والإسرية فيصيبها الإضطراب والتفكك، إن الظلم الاقتصادي في العالم، وراء كثير من التوترات التي تعاني منها الإنسانية، ،

إن العالم كما يقول الأستاذ طه عبد الرحمن[٢٩] مقبل على تحوّل أخلاقي جذري بتأثير التحولات المتلاحقة التي يشهدها في الحياة الفردية والاجتماعية، لأن هذه التغييرات تفرز ضرورة معايير أخلاقية جديدة، ويأمل أن يتجه قادة العالم إلى إيجاد نظام أخلاقي عالمي جديد،كما وضعوا نظاما تجاريا عالميا، حتى لا تنحرف العولمة إلى الظلم، والعدوان على الأمم الضعيفة اقتصاديا وحضاريا.

وبما أن الإسلام يتجه نحو العالمية منذ نزوله، ويحث على التعايش والسلم، وعايش فعلا في تاريخه مختلف الديانات وتسامح معها تسامحا واضحا عند المؤرخين وغيرهم فإنه مؤهل بتعاليمه الأخلاقية أن يشارك في وضع أخلاق جديدة لهذه العولمة المنفلتة لحد الآن، وهو يعترف بالقيم المشتركة بين الحضارات، ولا شك أن الدعوة إلى الفهم المتبادل للقيم الحضارية الشرقية والغربية من سمات الإسلام الرئيسية فقد دعا إلى الحوار مع ديانات أخرى، منذ نزول القرآن الكريم، ونادى بالحوار بين الأديان وأزاح الغبار عما طرأ على بعض الديانات من خرافات وتحريفات ودعا إلى الأصل المشترك بينها جميعا.

إن قوة الحضارة الحقيقية إنما تكمن فيما يبدو في قوة قيمها الأخلاقية التي تسندها، وتطيل من عمرها، ولذلك فإن العولمة باعتبارها ظاهرة حضارية كونية تتطلب أخلاقيات عالمية، تضامنية تحد من الانفراد بالسيطرة لثقافة واحدة وتفاديا للصراع بين الثقافات وذلك بإيجاد ميثاق أخلاقي جديد مشترك ينظم جوانب العولمة المختلفة الاقتصادية والثقافية، والاسلام باعتباره رسالة عالمية، لا يتعارض

مـع العولمـة التى لاتؤثر فـى الخصوصيات، ان الاسـلام بوصفـه ديناً ليس تيـارا فكريا أو ظاهرة وقتية حتى يخشـى من التيارات الوافدة علينا من الأمم الأخـرى وفى مقدمتها العولمة ، إنـه دين له جذور ضاربـة فى أعماق الكيان الإسلامى وأصول راسخة لاتستطيع التيارات الأخـرى ان تنـال منهـا.

إنَّ العولمـة واقـع لا يجدى معه أسـلوب الرفض، انه تيار بدأ بالمجال الاقتصادى وامتد الى المجال السياسـى والاقتصـادى والثقافى، ومـن ثمَّ فان العولمة تهدف الى ازالة الحواجز الزمانيـة والمكانيـة والثقافية والسياسـية بين الامم والشـعوب وتحاول بطرق مختلفة فرض قيم معينـة وحضارة معينة هـى قيم الحضارة الغربيـة أو قيـم الاقويـاء.

والعولمة تيار كاسـح يريد فرض الهيمنة الثقافيـة للغرب على العالـم كله بدون مراعاة للخصوصيـات الثقافية والدينية. إن الاسـلام باعتبـاره رسـالة عالميـة، لا يتعـارض مـع العولمـة التـى لاتؤثـر فـى الخصوصيـات، مضيفـا ان الاسـلام بوصفـه ديناً ليـس تيارا فكريـا أو ظاهـرة وقتيـة حتـى يخشـى مـن التيـارات الوافدة علينا من الأمم الأخرى وفى مقدمتهـا العولمة ، إنه ديـن له جذور ضاربة فى أعماق الكيان الإسـلامى وأصول راسخة لاتستطيع التيارات الأخرى ان تنال منها.

إنَّ العولمـة مصطلح يراد منـه تعميم قيم ومبـادئ وأنماط لتصبح أنموذجا قابلا للتطبيق علـى الجميـع، وأن يتنـازل الآخـرون عـن خصوصياتهـم لصالح هذا الجديد القادم ، ومن أخطر صور العولمة ما يمكن تسميته بالعولمة الثقافية، لأنها تدخل مباشـرة فـي عقائد الناس ومعارفهـم وتصوراتهـم.

والعولمـة كمـا عرفـت وكما يبـدو من تطبيقاتهـا، تقوم على اجتياح للثقافات الأخرى ومحوها محوا كامـلا، وإذا كان لهذه الثقافات من بقاء فسيكون بقاءً فلكوريا لمجرد الاستمتاع وليس لتنمية وإخصاب الذات الإنسـانية. إنها سـيطرة القـوى الكبرى والغالبـة، وهى إلى جانب السيطرة الاقتصادية والسياسية تمارس السـيطرة الثقافيـة وتسـتخدم كل تنوع ثقافى فى سـبيل التنكيل بالآخريـن وإرهابهم لأجل استتباعهم ثقافياً.

إن العولمـة نظـام أبعاده تتجـاوز التجارة والمـال والصناعة وهو نظام يشـمل التسـويق والتكنولوجيـا والمعلومـات كما يشـمل الثقافة والفكر بل والتقاليد والعادات وليس لأحد سلطة فى بلده عن منع هذه التيارات أن تؤثر فى حياته.

إن الحديـث عـن عولمة الاقتصـاد وعولمة الثقافـة ، يتبعهـا الحديث عـن عولمة الأخلاق ، أي أن تقـوم الجماعات البشـرية باتباع نظام معيـن للأخلاق يكون مسـتقلاً عن كل من العلم والسياسـة باعتبـار أن موضوعـات الأخلاق تختلف عـن موضوعات العلم ، وذلك ما يؤدي إلـى زوال الخصوصية الأخلاقية لكل مجتمع . مما يـؤدي إلى وجود ممارسـات ممنوعة عند (أ) ولكنها مباحة عند (ب) ، فكيف يقبل بها.[٣٠]

وقـد كان للطفرة الهائلة فـي الفكر الغربي التي تلت عصر النهضة الأوربية أثرها العظيم في تقدم الفكر العلمي على حساب الفلسفة، حين اتخذ العلم مسارا مغايرا للفلسفة، بل وشقَّ سبيله

الوضعي مفارقا لقيم المعاني الكلية والمنظومة الأخلاقيــة... وإذا كانت الفلســفة أما للعلوم قبل القــرن الثامن عشــر.. فقد اقتصــر دورها أبان القرنين الثامن عشــر والتاســع عشــر على مد العلــوم بأســاليب البحث "المنهــج" فقط.. ومع بداية القرن العشــرين وحتــى الآن فأن الفيزياء المعاصــرة "أظهــرت نتائج علمية قــادت إلى إشــكاليات فلســفية لم تهدأ عاصفتها حتى الآن وبذلك عادت الفلسفة لتمثل مرحلة جديدة" (٣١) والتــي مازلنا نفتقر إلى القدر الكافي من مجرد معرفــة مــا هــي قيمتهــا(٣٢).

في خضم ما هو حاصل من تطور في العلــوم، " يواجه العقــل العربي أزمات طاحنة علــى جميع الصعــد ، وقد عجز عــن مواجهة واقعه، و إنعزلتْ نخبته عن عامته تاركةً إياها لقمة ســائغة للقوى الضاربة المصوبة إليها من الخارج والداخل على حدَّ سواء " (٣٣).

"والعقــل العربــي فــي راهنــه اليوم عقل حائر بيــن ارث ماضيه ومطالب حاضره وتحديات مســتقبله، عقل ترهل وتشوّهتْ رؤاه وتهــرّأتْ عدّتُه المعرفية، فــراح يجتر مقولاته القديمــة ويــردد مقولات غيــره، ومــا أندر ما يســتوعبها، وهــو يــرزح منذ زمــن تحت نير التبعية بجميع صنوفها."(٣٤)

" لقد أصبح العقل شــاغل الجميع بعد أن أصبــح مصير الأمم والشــعوب رهناً بنتاج العقــول، وقدرة أصحابها علــى مواجهة القوى الاجتماعيــة الحاكمــة: السياســية والاقتصادية والعسكرية، وكذلك القوى الرمزية، التي يؤدي فيها العلم دوراً رئيساً و حاسماً، وان كانت حكمة الماضــي قد علمتنا أن المعرفــة قوة، فقد أثبتتْ حقائق الحاضر، أن القــوة أيضاً معرفة، فالقوة قــادرة على توليد معرفةٍ تخــدم غاياتها، وتبرر ممارساتها وتؤازر أســاليبها في إحكام قبضتها علــى المصــادر والمصائــر، و تأتــي معرفــة عصــر المعلومــات لتجسّــد المغــزى الخطير لكــون المعرفة قوة، فلم يَعِدْ ذلك هاجســاً عابراً يثيــر القلق، بل واقعاً جاثمــاً يثير الذعر و يهدد مصيــر كوكبنا الهش الذي يشــكو من التصدّع و يزخــر بالصراع، وهو أمــر الذي يتطلب - أول ما يتطلــب - تحليلاً دقيقاً لعلاقة تكنولوجيا المعلومات بالعقل صانع هذه المعرفة".(٣٥)

وقد عانى العالم اجمع من انفراد العولمة بالساحة الكونية: سياســة عولمية تضغط بثقلها على الجميع، واقتصــاد عولمي يعمل لمصلحة الكبار ويغري الصغــار بوهم اللحاق، وعولمة ثقافية تــكاد تقضي على التنوع الثقافي، وأخيراً وليس آخــراً، عولمــة معلوماتية تزيــد الفجوة الرقمية اتساعا يوما بعد يوم (٣٦).

وأســهمت العلوم التجريبية في انتشــار العلوم الفرعية و الجزئية، واتساع رقعة تأثيرها علــى المنظومة الأخلاقية للإنســان إذ اعتمدتْ على الوسائل التقنية المستحدثة في التقانة والتي تمثــل انفصال تطورنــا الراهن من عصر العلم إلى عصر التكنولوجيا، وليس فينا من يزعم أن الفكــر اليوم قادر على اللحاق بالمعلوماتية التي حقّقتْها التكنولوجيا وهي تسرع في أمرين: نوع المستحدث واختزال زمانه. وهذا ما ساق الكثير منّا، كما يرى الأســتاذ الأعســم، إلى القول: إن العالم صار قرية كونيــة في المعرفة، فظهرت العولمة بحســبانها هي العالميةUniversality

، أو الأمميـة Internationality ،وهـذه الفرضيات كلها تخالف في مبادئها حقيقة العولمة لأنهـا تلغي الأمـم و الشـعوب و المجتمعات و الأفـراد فتجعلهـم في مدينة خيالية سـكّانها من كل مواطنـي الأرض Cosmopolis ، وهذا هو مـا يتصارع ذاتيـاً في تكويـن الحضارات واسـتمرارها ، أو يلغيها ، كما يلغي خصائص الثقافـات بهيمنـة الاقتصاد والسياسـة، لتكون القوة وحدهـا هي التي تحكم العالم [٣٧]. و بعد هـذا نجـد "أن العولمة في النهايـة هي تحويل مؤسسـاتي، وليس لها وجه واحد منفرد، إذ إن كلّ من (المؤسسـات و التغيير المؤسسـاتي) يختلف عبر العالم". [٣٨]

٣- التكنولوجيا والأخلاق

إن مصطلـح تكنولوجيـا ... اسـتخدم أوّل مرة عام ١٨٢٠، فيما عرّفها جورج سـمث G. Smith حيـث قـال: "التكنولوجيـا هـي استعمال الأسلوب العلمي والمعرفة في الصناعة مـن أجل إيجاد مـواد نحتاج إليها حاجة شـديدة وهي ضرورية في حياتنا". [٣٩] وقد نظر البعض إلى التكنولوجيا على أنها مفيدة بينما رآها البعض على أنها مصـدرٌ للأذى والضرر، فهي تفرض علينـا تحديّات جديـدة تمثل خطـراً حقيقياً على المباديء الأخلاقية والقيم الدينية والإنسانية. ففي عصر التكنولوجيا لم يعد الحياء مطلوباً ولا إقامة علاقات غير شرعية ممنوعاً، وأصبح التلفزيون والكومبيوتر والانترنت تبث السـموم في نفوسنا وعقولنا داخل منازلنا ! من هنا كان للتكنولوجيا ما يبعث على القلق بشأن القيم الأخلاقية، فكما أن للتكنولوجيا مضاراً، فإن لها منافع. وهي قديمة قدم الحضارة الإنسانية بيد أنها لم تحظ بالاهتمام الـذي نالتـه العلوم المجـردة. لكنها مـع الثورة الصناعيـة صارتْ تشـكّل قوة فاعلـة اقتصادياً واجتماعيـاً وسياسـياً، وإذا كانت العلوم تسـعى لاكتشاف الطبيعة فإن التكنولوجيا تسعى لمحاولة تغييـر هذه الطبيعة، بل إنها صارتْ تترك أثرها الواضـح حتى علـى البيئة، الأمر الـذي جعلها تسعى للانفصال عن العلم الذي أصبح في تطوره اللاحق تابعاً للتكنولوجيا، لأن جوهر الحداثة هو استشراء روح التقنية كاستعمال وتحكّم.

لقـد اهتمت الدراسـات الفلسـفية في الآونة الأخيـرة بطبيعـة علاقـة التكنولوجيـا بالعلوم والتيارات الفكرية الحديثة، وتأثيرات التكنولوجيا على الإنسان وصلاته بالواقع والطبيعة وعلاقتها بالقيم والأخـلاق. فقد وضعتْنـا التكنولوجيا مع ثـورة المعلومـات فـي غرفـة صغيـرة تحتك شـعوب العالم فيهـا بعضها مـع بعضها الآخر لاكتسـاب المزيد من المعـارف مع توليد المزيد من المشكلات، ولعل على رأس هذه المشكلات تصدّع المنظومات الخصوصية للثقافة الوطنية جراء هجمة العولمة التوحيدية دولياً، فضلاً عن تنامي قدرات الدول المالكة للتكنولوجيا المتطورة والموجهـة لهـا، كذلك المشـكلات الناجمة عن التلاعب بالطبيعة ومحاولات تغييرها. والأخطر من ذلـك كله أن تقدّم التكنولوجيا الكبير سـوف يهيّيء للدولة سـلطة جديدة وسطوة لم يسبق لها مثيل، حيث سيتيسّر لها إمكانات جديدة متعاظمة للتحكّم الكامل في سلوك البشر في كل المجالات حتى السيطرة على اختيارات الإنسان وحواسه و بالذات مذاقه، بل حتى في مراقبة العقل البشري والتحكم فيه. وسـتمكّن التكنولوجيـا الدولة من مراقبة الغير (= الإنسان) و تسترق أخص خفاياه

الشـخصية، وهـو يظن أنه يحيى فـي ظل نظام ديمقراطي ! من هنا سـوف تتحكـم التكنولوجيا أكثر ما تتحكّم بالطبيعة لتغييرها بدءاً بالجينات، وتكييف الحياة العقلية ومحاولة استغلال الفضاء، وامتـلاك قـوة تدميرية هائلـة، ناهيك عن وقت فراغٍ كبير سـيقود إلى اغتراب الإنسـان نتيجة تحوّله في المجتمع التكنولوجي إلى آلة.(٤٠)

ونتيجـة منطقية هنا أن البشـرية بحاجة ماسّة إلى ضوابط أخلاقية وفكرية لكبح جماح التكنولوجيـة المتوحشـة.. مـن خلال الفلسـفة والقيـم الكليـة لجعلهـا فـي خدمـة الإنسـانية والطبيعـة والحفاظ على ناموسـها المتسـامح. وإن ما تحتاج إليه الفلسـفة، في زماننا الراهن، هو أن تخرج من برجها العاجي وترتبط بواقع الحيـاة اليوميـة والتاريـخ.

وفـي العقود الأخيرة مـن القرن الماضي، بـدأت المواضيـع الكلاسـيكية للفكر الفلسـفي تتراجـع تباعـا بعـد أن أوشـكت علـى نفـاذ أغراضها، هناك أولا؛ تراجع التيارات الفلسفية التي هيمنت على السـاحة الفكرية والثقافية منذ عقود خلـت: العقلانية والتجريبيـة، الوضعية والماركسـية، الوجوديـة والبنيوية؛ بل نلاحظ تراجعـا حتى في تيارات أكثـر حداثة كان من المنتظـر أن تسـتمر مـدة أطـول في السـاحة الفكريـة والثقافيـة مثـل التأويليـة والتفكيكية والتحليليـة وغيرهـا.

في مقابل تراجع الفكر الفلسـفي النسـقي، واصلـت العلـوم والتكنولوجيـات مسـيرتها المظفـرة والكاسـحة، وتطورهـا النوعـي المتسـارع، وأصبحـت الاكتشـافات العلميـة والإنجازات التكنولوجية تستحوذ على اهتمام الفلاسـفة والمفكريـن بشـكل عـام، لدرجـة أصبح يسـتحيل معها فـي الوقت الراهن على الفيلسـوف أن يفكر بعيدا عن تلك الاكتشافات العلميـةوالإنجـازاتالتكنولوجيـة.

هذا الوضـع هو الذي جعل بعض المهتمين بمسـتقبل الفكر الفلسـفي يعتقدون أن تجديد هذا الفكر سـيتم في مجال "الأخلاقيات التطبيقية"، هـذا المبحث الجديد الـذي أصبح يثبت تدريجيا أن عصـر الفيلسـوف الموسـوعي أو الباحث العصامـي قـد ولـى وتـرك المجـال للتفكيـر الجماعي والدراسـات والبحـوث التي يجريها باحثون ينتمون لتخصصـات متعددة ومختلفة، وأن الفيلسـوف الأكاديمي الذي يمارس التفكير النظري فـي قضايا المعرفة والوجـود والقيم، وفـي أمور اللغة والتواصل والتفكيك والتأويل، بل وفي مسـائل السياسـة والاجتماع والأخلاق والدين بعيـدا عن اهتمامات الأجيـال الجديدة، فيلسـوف يحكم على نفسـه وربما على الفلسفة معـه بالتهميش.أبطال السـباق الفلسـفي الجدد هم منشـطو الفلسفة الشـعبية والمقاهي الفلسفية وجماعات الحـوار والنقاش. ومواضيع النقاش والحوار التي تسـترعي الاهتمام وتشـدّ الانتباه هـي مواضيـع الفلسـفة العملية مثل: الفلسـفة السياسـية، والفلسـفة النسوية، وفلسـفة البيئة، وفلسـفة حقوق الإنسان، وفلسـفة التكنولوجيا، وفلسـفة الطب والبيولوجيا، وفلسـفة الجسد... وغير ذلك. ويبقى أبرز ميادين الفلسـفة العملية في الوقت الراهن هو "الأخلاقيات التطبيقية". يركـز بعـض الباحثين والفلاسـفة على ميدان معيـن مـن ميادين الأخلاقيـات التطبيقيـة

بوصفــه ميدانــاً يتم فيــه تجديد الفكر الفلســفي مثــل الفيلســوف الإنجليــزي ســتيفن تولميــن Stephen Toulmin الــذي يــرى أن ميدان الطب البيولوجي وما يرتبط به من ''أخلاقيات الطب والبيولوجيا'' يشكل مناسبة هامة للتجديد الفلســفي حيث قال: ''لقد أنقذ الطب البيولوجي الأخلاق والفلســفة (٤١) ويقول غيره ''لقد أبدع الطب فلســفة'' مما يذكرنا بقول ألتوســير أيام ازدهار الدراسات الإبســتمولوجية: «لقد أبدع العلم حقا فلســفة».

ومــن مهــام الفكــر الأخلاقــي الجديد كما ترى دراســة حديثــة حول الموضوع: توســيع مجــال مفهوم حقوق الإنســان، وإعادة صياغة معاني مفاهيم الحرية والواجب والمسؤولية في ميادِيــن البحث العلمي حتــى لا تتيه العلوم عن منهج حماية الإنسان في كرامته ووجوده، وفي طبيعتــه وبيئته. وهناك أمــارات واضحة على أن تلــك المحاولات، بتســاؤلاتها الجديدة حول معنــى الحياة والمصير والإنســانية والقيم التي عاشت عليها حتى الآن، ستنعش الفكر الفلسفي المعاصر وتعمق أبعاده وتفتح أمامه آفاقا جديدة

لــم ينحصر دور الفلاســفة المعاصرين في إمــداد الفكر الأخلاقــي الجديد بأدوات اشــتغاله وتأمله في المعضلات التي تطرحها الممارســة الطبية والبيولوجية، بل ساهموا في إغناء الحوار الذي يدور فــي ميادين علوم الحياة، بين تيارات ونزعات يمكن أن نقدم كنموذج لها الحوار الذي يدور بين النزعة العقلانية الإنســانية الجديدة أو ''الكانطيــة الجديدة''، وبين النزعــة العلموية أو البيكونيــة الجديــدة: حوار يدور حــول الطبيعة الإنسانية وما يمكن أن يلحقها من تغيير، ومصير الجنــس البشــري الذي ترى النزعــة الأولى أنه مهدد بالانقراض، وعلينا لتلافي ذلك أن نخضع الأبحــاث العلمية في ميادِيــن الطب والبيولوجيا لقواعد أخلاقية وقانونية تقوم على أساس مبادئ حقوق الإنسان؛ وترى النزعة الثانية أننا لا نسير نحــو الانقراض، بل نقتــرب بفضل ثورة الطب والبيولوجيا من مرحلة تطور نوعية هي مرحلة إنســان أعلى له قدرات بيولوجية وعقلية تتجاوز تلك التي يتوفر عليها حاليا.

تفضل النزعة العقلانية الإنســانية الحيطة والحــذر، مؤكدة أننــا إذا لم نتخــذ الاحتياطات اللازمــة، ولم نلجم العلــم والتقنية بلجام القانون والأخــلاق وحقــوق الإنســان، وتركنــا لعلماء الهندســة الوراثيــة حريــة تعديــل الخصائص الوراثية للجنس البشــري كما يشاءون، فسنسير لا محالــة نحو تطور الجنس البشــري، غير أن هذا التطور قد يقودنا إلى مصير مجهول، ولكنه أســوأ على كل حال مــن وضعيتنا الحالية؛ لأنه سيفقدنا تلقائيتنا وحريتنا في الاختيار.

الخلاصة والاستنتاج

العولمــة ظاهرة كونيــة أو طفرة حضارية نتجــت عن التقــدم العلمي والتقنــي، خاصة في مجــالات المعلوماتيــة والاتصــال والإعــلام، وكان ذلــك يســير بالتوازي مع تطــور الإنتاج الاقتصادي ووسائله، وازدهار التجارة وتراكم الأمــوال، وإنفــاق الأموال في مجــال البحوث العلميــة والتطبيقــات التكنولوجيــة فــي جميع ميادين الحياة، فأصبحت التقنية المتطورة إحدى أبــرز الخصائــص التــي يختص بهــا عصرنا بالمقارنة مع العصور الســابقة، تغيرت شــبكة العلاقات بين ســكان المعمورة، وبين الإنســان وذاته، وبين الإنسان التاريخ والطبيعة والكون، وبين الفــرد والمجتمع، رافقــت التطور التقني والمادي مفاهيم عديدة جديدة أصبحت متداولة، مفاهيم حول الإنســان والكون والحياة والزمان والمــكان والفــرد والمجتمع والهوية والســلطة والاقتصاد والسياســة والثقافة والأخلاق والدين والعلم وغيره، ارتبطــت العولمة بهذه المفاهيم وبغيرهــا، وعولمتها جميعــا، "عولمة الزمان، كونيــة المكان، رمزية العمــل، عمال المعرفة، وحــدة الســوق، التجــارة الإلكترونيــة، القيمة المضافــة، الطريق الســريع للإعــلام، الثورة العددية، الطوائف الســبرانية، المدينة العالمية، ســوق النظــر، الميدياء، عولمة الأنــا، اختراق الهويــات، تداخــل الكوني المحلــي». [٤٢] ذلك مــا ميّــز المجتمع الإنســاني العالمي في عصر العولمــة، وجــاءت قــراءة ذلــك فــي الخطاب الثقافــي والفكــري والسياســي والأيديولوجــي متعــددة ومتباينة، بين الخصوم والأنصار، بين التأييد والقبــول والمعارضة والرفض، وصفها علــي حرب بقولــه : كيف تُســتقبل العولمة في الخطاب الثقافــي لدى الدعاة والحماة؟ إنها تُقرأ قراءة خلقية مثالية أو قراءة إيديولوجية نضالية، من خلال ثنائية الأنا والآخر، أو الخير والشر، وذلــك عبر هوامات الهويــة وتهويمات الحرية أو أطياف العدالة والمســاواة. هذا ما نجده بنوع خــاص لدى المثقفين العرب والفرنســيين الذين يتحدثــون عن العولمــة والتلفزة بلغــة الصدمة والإحباط أو الغضب واللعنة.

والقــراءة الإيديولوجية هي قــراءة وحيدة الجانــب تقــوم علــى التبســيط والاختــزال، وذلــك حيث تُقــرأ العولمــة بتعابيــر التمركز والهيمنة، أو الســوق والســلعة، أو الاستعمار والرأســمالية، أو الاختــراق والاغتصاب، أو الغزو والاكتســاح». [٤٣]

إن قراءات الفكر المعاصر العربي والغربي للعولمة التي تتوزع على نوعين: مؤيدة للعولمة وحاميــة من جهة، ومعارضة ومناوئة من جهة أخرى، كلها مســتمدة مما يتصــل بالعولمة وما انبثق عنها في حياة الإنسان من جميع جوانبها، من جانب إيديولوجيا العولمة وأخلاقها وثقافتها وفلســفتها، ومــن حيــث مجتمــع العولمــة من نواحيــه كافة ، العولمة من جانب الفكر والنظر مــن جهة ومن جانب الســلوك والممارســة من جهــة ثانيــة ومن جانــب المركــب الجامع بين الفكر والممارســة معا من جهة أخرى، كل من القراءتين تســتند إلى ما تقوم عليها العولمة في الجوانــب الثلاثة المذكــورة، وإلــى مظاهرها وإفرازاتها وانعكاساتها وتداعياتها على الوجود الإنســاني والكوني عامــة، إنّ التعــارض بين القراءتين، والاختلاف بين الرؤى داخل منظور

الدعاة والأنصار أو بين المواقف داخل منظور الخصوم والمعارضين يكس مدى التعقيد في إيديولوجيا العولمة وفلسفتها وواقعها، ويعبر بجلاء عن درجة تناقض وتعارض فلسفة العولمة وخطابها الإيديولوجي وبيانها النظري والسياسي مع ممارساتها في الواقع، والحقيقة تكشف عنها الممارسات التي تصدر عن البلدان العظمى التي تروج للعولمة والنظام العالمي، وهي ممارسات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها تقوم بها المؤسسات والشركات المدنية والعسكرية التي تنشر العولمة، من خلالها تنتهك حرمة الإنسانية في أخلاقها وعقائدها وثقافاتها وفي حقوقها المدنية والسياسية والاجتماعية عامة.

وقامت عليها سائر النظم والقوانين التي عرفها الإنسان، كما تأسست عليها الحضارات المتعاقبة كافة عبر تاريخ الإنسانية الطويل.

فالحرية قيمة إنسانية مرتبطة بأرقى ما يملكه الوجود الإنساني العقل والإرادة، هي شرط حركة التاريخ وبناء المجتمع الإنساني وتشييد الحضارة، تعبث بها العولمة، ويفرض النظام العالمي باسم الشرعية الدولية وفي إطار الأزمة الأخلاقية والتناقض بين خطاب العولمة وسلوك أصحابها وممارساتهم كل أنواع القيود السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية وغيرها مما نعلم ومما لا نعلم على الدول وشعوبها خارج المركز، الأمر الذي أغرق تلك الشعوب في التخلف والتدهور وأفقدها وسائل وسبل التنمية الاقتصادية والسياسية له، وينتهي استيرادها وتنضب فور نضوب مصدر المال الذي به يُحصل عليها، فالتطور العلمي والتكنولوجي أخلّ بنظام التوازن في العالم من حيث معدل المعيشة والدخل الفردي، فمعدل الدخل الفردي في بلد كالولايات المتحدة الأمريكية يفوق معدل الدخل الفردي في بلد فقير كالصومال أو أثيوبيا بمئات المرات، وصار العالم موزع على قسمين، قسم يملك التكنولوجيا والتنمية والرفاهية وأهله يموتون من السمنة والتخمة، وقسم آخر يحتكر الفقر والحرمان والتخلف وأصحابه يموتون في معارك الجهل والجوع والمرض والحروب المجانية وسيطرة قانون الغاب، وتحكم مقولة الفيلسوف الشهير « سبينوزا» « السمك الصغير له الحق في أن يسبح والسمك الكبير له الحق في أن يأكل»، امتهنت العولمة كرامة الإنسان وقضت على إنسانيته.(٤٤)

وقد انتبه الكثير من المفكرين من العرب والغربيين الذين روجوا للعولمة إلى مخاطرها على العالم خاصة العالم المتخلف، وعلى حقوق الإنسان فيه، وأنها شكل من أشكال الاستعمار تفرض هيمنة القوى العظمى على العالم ولا تراعي سوى مصالحها، فهذا أحد المفكرين العرب يصرح بأن العولمة ضرب من الاستعمار بعدما كان يرى بأنها سبيل لتوحيد الجنس البشري تحت راية واحدة هي الكوكبية، لكن منظوره للعولمة تبدل «سرعان ما تبين له من خلال التعمق في قراءة الملامح الراهنة للنظام العالمي المتغير أننا بصدد معارك كبرى إيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية من الصعب التنبؤ بنتائجها النهائية لأن المسألة ستتوقف على قدرة نضال الشعوب على مواجهة العملية الكبرى التي تقودها الولايات المتحدة

الأمريكيــة تحت شــعار العولمة لإعــادة إنتاج نظام الهيمنة القديــم[٤٥] الأمر الذي جعل بعض المفكريــن يربطون العولمة بالزمن ويعتبرونها مجرد مرحلــة تاريخية أو حقبــة يعرفها العالم وتمضي كغيرهــا من الحقــب التاريخية، على عكــس ما ذهب فيــه دعاتها مــن كونها تنتصر على الجميع وتمثل نهاية التاريخ.

وإذا كان فــي الغــرب مــن المفكريــن أمثــال «فوكوياما» و«هانتنغتــون» و«مينك» وغيرهم ممن صفقوا للعولمة، ورقصوا للنظام العالمي، وصاغــوا البيان النظري والسياســي للكوكبية والأمركــة المتصهينة، فإنّ الغرب لم ينجــب مثل هــؤلاء فقط، بل أنجــب الكثير من المعتدلين والموضوعيين من أهل الحق والخير والجمال وخصوم قهــر العولمة وظلم وعدوان النظام العالمي، مثل المفكر «روجيه غارودي» وهــو ممن وقفوا في وجه تيار العولمة الجارف بالتحليــل النقدي الفاحص والنظرة الموضوعية العميقــة في كتابــه «كيف نصنع المســتقبل»، فيكشــف عــن خيــوط أزمــة العولمــة وعــن جذورها وهي جذور أخلاقية وعقائدية وليســت اقتصاديــة أو سياســية كمــا يعتقــد البعض، إن الهيمنة الغربية والأمريكية اقتصاديا وسياســيا وثقافيــا وإعلاميا وعســكريا لها صور ســلبية بشــعة، تدل علــى ضعف وانحطــاط الحضارة المعاصــرة روحيــا وأخلاقيا- علــى الرغم من تطورهــا علميــا وماديــا وتكنولوجيــا وعلــى مصيرها الأســود المظلم، وعلامات انحطاطها عنــد «روجيــه غــارودي» وعلــى حــد قوله:

إنَّ رأس المــال الــذي تمّ تجميعه خلال خمســة قرون بالنهب الاســتعماري والمحدود بعد ذلك بالاســتثمارات في البلاد الصناعية الكبرى في أوربــا والذي يخلق حاجات اصطناعية ومؤذية عبــر الإعــلان والتســويق، رأس المــال هــذا الذي أصوله بالاســتثمار في مؤسســات الإنتاج والخدمــات الواقعية. أصبح رأســمال مضاربة أي أصبــح طفيليــا خالصا. النقود لــم تعد تخلق الســلع ولكــن تخلق النقــود. أنّ اعمــل الخلاّق لم يعد يفيد في تنمية الإنســان (أي كل البشــر) ولكن في تضخيم فقاعة مالية لأقلية ضئيلة ليس لها من الغاية ســوى تكبير هــذه الفقاعة وبذلك لم تعد مشــكلات معنى العمــل والإبداع والحياة تطرح للبحث. أن معنى الكلمات نفســه قد تشوّه فنستمر في أن نطلق كلمة «تقدم»على انحراف أعمــى يــؤدي إلــى تدميــر الإنســان والطبيعة ونطلق كلمــة «ديمقراطية»على أشــنع قطيعة عرفهــا بين من يملكون ومن لا يملكون ونطلق كلمة «حرية»على نظام يســمح بذريعة التبادل وحرية الســوق لأولئك الأكثــر قوة أن يفرضوا الديكتاتورية عديمة الإنســانية تلك التي تســمح بابتــلاع الضعفــاء ونطلق كلمــة «عولمة »لا على حركة تؤدي إلى وحدة متآلفة الأنغام للعالم عن طريف اشــتراك كل الثقافات ولكن بالعكس على انقســام يتنامى بين الشــمال والجنوب نابع مــن وحــدة امبريالية وطبقيــة.. ونطلــق كلمة "تنميــة" علــى نمو اقتصــادي بلا غايــة ينتج بإيقاع متســارع أي شــيء ســواء كان مفيدا أم غير مفيد مؤذيا أو حتى مميتا كالأســلحة وليس تنميــة الإمكانيات البشــرية الخلاقــة .[٤٦] وفي

معـرض تحليله ونقده للنظام العالمي الذي يفتقد تماما لأي مشـروعية أخلاقيـة ويتجه في اتجاه واحد لا غير حسـب «روجيه غارودي» «هو حماية السوق الأمريكية وفتح أسواق العالم كلها أمامهـا.. خالقـة بذلك مجالا مشـوها مكونا من بعض مئات المختارين ومليارات المسـتعبدين وبيـن الاثنين كتلة بلا قـوام من أولئك المحكوم عليهـم بعمـل يفتقر إلـى المعنى كـي يحصلوا عبر زيادة كمية الاستهلاك على سعادة السوبر ماركـت كبديـل لحيـاة حقيقية. حيـاة منذ الآن فصاعـدا بـلا هـدف. »[٤٧] أمام هـذه الأزمة الأخلاقيـة العميقـة التي ترتبت عـن توجهات العولمـة والأمركـة والصهيونيـة العالميـة، وعن الممارسـات أللأخلاقية من الأقوياء ضد المقهورين في العالم، يكشـف «جارودي»عن منفـذ النجدة ومخرج الطوارئ وسـبيل تخطي الأزمـة، وهـو إعادة تأسـيس النظم السياسـية والتعليميـة والاقتصاديـة والدوليـة لتكون في مصلحة الإنسـان كإنسـان بصرف النظر عن لونـه أو ثقافته المحلية أو دينه الخاص أو مقدار ثرائـه أو انتمائـه العرقي. وبالطبـع فهي رؤية يوتوبيـة جديدة لعالم يمكـن أن يولد غدا أو بعد قـرن أو بعد قرون لكن السـؤال الذي ألح علي طوال قراءتي للكتاب الذي هو موجه بالأسـاس للإنسان الغربي: أيمكن أن يثق «غارودي» في أن هذا الإنسـان الغربي الذي قاد ولا يزال يقود العالـم إلـى المزيد من الدمـار والظلم هو الذي يقود هذا التحول اليوتوبي[٤٨].

الهوامش

(١) يراجـع : علـي، نبيل، و حجـازي، نادية ، الفجوة الرقمية، سلسـلة عالم المعرفة، العدد ٣١٨، (أغسطس ٢٠٠٥)، ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) ينظـر تصديـر الأسـتاذة يمنى طريـف الخولي للترجمـة العربيـة لكتـاب أخلاقيات العلـم، لمؤلفه رزنيـك، ديفيد ب.، ترجمة عبد النـور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٦، (يونيو ٢٠٠٣)، ص ٧ و ما يليها.

(٣) علي وحجازي، المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤) فـارن مقدمـة الأسـتاذ رمضـان بسطاويسـي للترجمة العربية لكتاب مسـتقبل الفلسـفة في القرن العشـرين،لمجموعة فلاسـفة معاصريـن، وتحرير أوليفـر ليمـان، ترجمـة مصطفى محمـود محمد ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠١،(مارس ٢٠٠٤)، ص ١١.

(٥) أيضاً، ص ١٣.

(٦) أيضاً، ص ١٤.

(٧) يراجـع الأعسـم فـي بحثـه : الفكـر العربـي المعاصـر في عالم سـريع التغيّر، أُلقـي في منتدى الفكـر العربي بعمـان، ٨-٩ /أيار – مايو/ ٢٠٠٦ . فقرة ٥ فوق الهامش ٥و٦.

(٨) بسطاوبسي، المرجع السابق، ص ١٠.

(٩) أيضاً، ص ١١

(١٠) أيضا، ص ١١

(١١). الأعسم، المرجع السابق.

(١٢) بسطاويسي، المرجع السابق، ص ١٣-١٤,

(١٣) تراجـع يمنـى طريـف الخولـي، تصديرها لكتاب أخلاقيات العلم، مرجع سابق .

(١٤) أيضاً، ص ٩.

(١٥) بسطاويسي، مرجع سابق، ص ١٤.

(١٦) أيضا، ص ١٥.

(١٧) أيض١٠.

(١٨) يراجع للتفصيلات: توفيق الطويل، أسس الفلسفة الأخلاقية.القاهرة ١٩٨٨.

(١٩) ينظر روبيرتس، ح. تيمونز وهايت، أيمي، من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة ٣٠٩ (نوفمبر ٢٠٠٤)، جزء أول، ص ٢٢٥.

(٢٠) أيضاً، نفسه.

(٢١) الأعسم ، الفكر العربي المعاصر في عالم سريع التغيّر، مرجع سابق، ص ٣.

(٢٢) روبيرتس و هايت ، المرجع السابق، ٢١٦.

(٢٣) الأعسم ، إسهام في مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر، بحث ألقي في معهد الفلسفة بجامعة الجزائر، ١٩٩٩،ص ١.

(٢٤) أيضاً، نفسه.

(٢٥) أيضاً، نفسه.

(٢٦) أيضاً، نفسه.

(٢٧) د. سفر الحوالي : مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة ، ط أولى ، السعودية، ص ٣٥

(٢٨) تنظر مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ص ١٤٧

(٢٩) طه عبدالرحمن : «حديث النهايات « ، مرجع سابق ص ٢١٤.

(٣٠) . يراجع : وسمي، ضمد كاظم، مقاله : ثنائية الفلسفة و العلم، على شبكة الانترنيت

(٣١) يراجع : وسمي، ضمد كاظم، مقاله : ثنائية الفلسفة و العلم، على شبكة الانترنيت.

(٣٢) أيضاً، نفسه.

(٣٣) يراجع علي و حجازي، الفجوة الرقمية، مرجع سابق، ص ٢٠٠. يراجع وسمي، ضمد كاظم، مقاله : ثنائية الفلسفة و العلم، على شبكة الانترنيت

(٣٤) أيضاً، ١٩٩.

(٣٥) أيضاً، ص ١٩٨.

(٣٦) أيضاً، ص ٢٤٦.

(٣٧) الأعسم ، الفلسفة و العولمة، مجلة دراسات فلسفية، السنة ٤، العدد ٢، ص ٣-٤.

(٣٨) روبيرتس و هايت، من الحداثة إلى العولمة، جزء ٢، ص ١٥٩.

(٣٩) العولمة والتحدي الثقافي، د. باسم علي خريسان، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص: ١٣٢.

(٤٠) العولمة والتحدي الثقافي، د. باسم علي خريسان، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص: ١٣٣

(٤١) المرجع السابق ص١٤٢

(٤٢) علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص ٣٩- ٤

(٤٣) المرجع السابق: ص٤٣- ٤٤.

(٤٤) مصطفى النشار: ما بعد العولمة، ٤٤ص.

(٤٥) السيد يسين: العولمة والطريق الثالث، ص٤٤- ٤٥.

(٤٦) نقلا عن مصطفى النشار، ما بعد العولمة، ص ١٩٥- ١٩٦

(٤٧) نقلا عن مصطفى النشار، ما بعد العولمة، ص ١٩٦.

(٤٨) مصطفى النشار: ما بعد العولمة، ص ٢٠٣

Future philosophy and Ethics

Dr.faeza.T.Al-Shemmery

abstract

Researchers usually deal with the main doctrines in philosophy and ethics either by presentations and details or by criticism and analysis.

I deal in this study to pass throw ordinary issues as far as we live in this world. Thus,our aim to approve our changes on philosophy ethics,and how these changesin future would be. It is my analyzation of the moral concepts in medicine religion, politics and technogy which appear in modernism and global of our time.

الاصولية الغربية والاسلاموية المتطرفة... رؤية فلسفية فرنسية

د. وليد كاصد الزيدي

مقدمة

لا يدرك كثيرون أهمية العلاقة بين الفلسفة والاصولية ، هذه الاخيرة التي تُعَّد مفهوما طُورِ في الغرب من أجل أن يصف اعتقادات بعض الدعاة الانجيليين في أن الانجيل هو الكلمة الحرفية والابدية لله[1]، وهم يعتقدون أن هنالك بوناً شاسعاً بينهما. إلا أنَّ حقيقة الاشياء تنبؤ عكس ذلك ، فالفلسفة أسهمت في دراسة الاصولية ووصفها وتفكيك بنيتها المعقدة ، على الرغم من إعتقاد الاصولية بعدم جدوى وإستحالة المعرفة عن طريق التفلسف، فالفيلسوف في رأي الاصوليين ، وضع نفسه في المكان الخاطيء إذ لا مخرج منه إلا بما منحه الله للانسان، وهو العقل. إلا أن العقل الانساني لا ينبغي له أن يتفلسف بل يجب أن يشغل نفسه بما هو عملي ومفيد[2].

لذا فان دراسة الاصولية ، تدعونا الى عدم إغفال الجانب الرمزي والفلسفي الذي يؤطر هذه الظاهرة المقترنة بالإرهاب من أجل إدراك الأبعاد الحقيقية لها. ولعل هذه الورقة تسعى الى بيان الرؤية الإبستمولوجية[3] للاصولية الغربية من جهة والاصولية الاسلاموية المتطرفة من جهة أخرى ، من منظور فلسفي فرنسي ، سنتناول فيه عدة وجهات نظر تتحدث عن مفاهيم ومصطلحات فلسفية تتعلق بالاصولية الغربية والاصولية الاسلاموية ، فضلاً عن محاولتنا التوصل الى تفكيك فلسفي مُبَسط لهما من خلال تناول آراء عدد من الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين المعاصرين،وإلى دراسة مصادر ومنابع هاتين الاصوليتين.

ومن جانب آخر ، تهدف الورقة الى دراسة الاختلافات بين الاصولية الغربية والأصولية الاسلاموية التي هي الاخرى وجدت لها أرضاً خصبة وموطأ قدم في

الغـرب وبخاصة في أوربا حيـث تم التركيز على الرؤية الفلسفية الفرنسية في هذا الجانب. كمـا تتنـاول الورقـة التكيـف الفلسـفي لمبدأ الديمقراطيـة المناقض للاصوليـة والمتنازع معها ، وتحاول أن تبحث في التفكيك الفلسـفي للاصولية لدى المفكرين الفرنسـيين من خلال متابعة مصـادر ومنابع الاصوليـة المتطرفة ، ودراسـة الجانب الفلسفي لظاهرة الإرهاب الأصولي من منظور فلسـفي فرنسـي.

وهنـاك مـن يـرى أن الاصوليـات الدينية السماوية والارضية الغربية والاسلاموية على السـواء ، قد برزت بشـكلٍ واضـح بعد أحداث الحادي عشـر من سـبتمبر ٢٠١٠ ، وأدت الى تشـكيل جديد للعالم ، وخاصة الاصولية الدينية الاسـلاموية التـي اتهمت في تلـك الاحداث[٤]. مع أنني أرى أن ظهور الاسـلاموية المتطرفة ، ولا سـيما فـي الغرب تزامن مـع الحرب في أفغانستان في منتصف ثمانينيات القرن الماضي ، وبدأ بالتنامي في أوربا منذ مطلع التسـعينيات إثر إنتهاء تلك الحرب و الحرب شـنها التحالف الدولـي ضد العراق في أعقاب غزوه للكويت ، فضلاً عن أسـباب أخرى ساعدت على تكوينها وظهورهـا بشـكلها الجديـد ، فمن ممارسـات الاسـلاموفوبيا ضد المسـلمين فـي الغرب الى الاعتـداء علـى الرمـوز الإسـلامية بأشـكالٍ مختلفة وحالات متواترة ، كذلك إتّباع سياسـات العنصرية والتهميش وتفشـي البطالة ، وغياب الأيديولوجيـا لـدى الشـباب المسـلم وبخاصة العرب منهم وغير ذلك من أسباب أخرى.

أولاً- مفهوم الأصولية والأصولية الجديدة في الأدبيات الفرنسية

الأصوليـة ، مصطلـح غربي يقابـل كلمة (راديكاليـة) بالفرنسـية (Radicalization) ، وأصلها مشـتق من مفـردة (Radical) التي تعنـي بالعربيـة : أصـل،أو جـذر[٥]. يُعرفهـا الباحـث السـيولوجي الفرنسـي / الإيرانـي خسـرو خافـار[٦] : " يقصـد بهـا الإجراءات التي يتبعها فرد أو جماعة والتي تشـكل أعمال عنف ترتبط بشكل مباشر بأيديولوجية متطرفة ذات مضامين سياسـية أو إجتماعية أو دينية ، والتي تمثل تحدياً للنظام السياسـي والاجتماعي والثقافي القائم.[٧]

بناءً عليـه ، فالراديكالية أو الأصولية تعني العـودة إلى الاصول والتمسـك بها والتصرف أو التكلـم وفقهـا ، إلا أن الغرب صبغ مصطلح الراديكاليـة بمعنـى آخـر هو التطـرف وربما أضاف إليه معنى العنف والإرهاب[٨].

وإذا مـا تتبعنـا تعريف مفـردة (راديكالية) من وجهة نظر فرنسـية ، أو (الأصولية) باللغة العربيـة ، نجد أن القاموس الفرنسـي (لاروس الصغيـر) لعام ١٩٦٦ يُعرّفهـا بأنها : "موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الاوضاع الجديدة". أما قاموس (لاروس الكبير) الصادر عـام ١٩٨٤ فهـو يُعطـي معنىً آخـر لها ، إذ يُعرّفها بأنها : "موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو ولكل تطور".

في حين يُعرّفها قاموس لاروس لعام ٢٠١٥ ، بأنهـا : "موقـف عقـل وعقيدة أولئـك الذين يريـدون قطيعة تامـة مع الماضي المؤسسـي والسياسي"[٩].

أمـا بشـأن اسـتخدام مصطلـح الأصوليـة بوصفـه مرادفـاً للاسـلاموية ، نجـد أن هنالك مـن المستشـرقين مـن يرفض هـذا المصطلح ، إذ يجـد إشـكالية فـي إطلاقه علـى الحركات الإسلامية عموماً. فالمستشـرق الفرنسي (جاك بيرك) مثـلاً، ومن منظور فلسـفي، يرفض أن يطلق على الحالة الإسلامية مطلح (الأصولية)، المسـتمد - كمـا يقـول - مـن النزاعـات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسـية، ويفضل بدلا من ذلك كلمة (الاسلاموية) ، ثم لا يلبث أن يستبدلها بكلمـة (الإسـلامية) فـي وصف (أولئـك الذين يصرون على اعتبار الإسـلام فلسـفة علمية في المجتمعـات المقصودة).ويوضـح رأيه فيقول: (هنـاك المسـلمون، وهناك الإسـلاميون، الذين يشـددون علـى قدرة الإسـلام في إيجـاد حلول مناسبة لمشاكل الحياة اليومية، وقدرته على بناء دولـة ومؤسسـات) [١٠]. ولا ينفرد (جاك بيرك) بهـذا الموقـف الذي يفرق بين معنـى الأصولية الغربية والأصولية الإسـلامية ، بل يشاركه في ذلك مستشرقون آخرون من جنسيات مختلفة.

ولـدى المستشـرقين الفرنسـيين ، لا نلحظ أية إشـكالية في إسـتخدام مصطلح (الأصولية) فأسلموا له من دون أي اعتراض، منهم (بيارتييه) و(مكسيم رودنسون) ، هذا الاخير الذي عارض اسـتخدام مصطلح (الاسلاموية) ، عندما قال: « لمتُ مؤخراً «جيل كيبيـل»Gilles Kepel[١١] الذي كان الى حدٍ ما تلميذي ، لأنه أشاع استخدام كلمـة (الإسـلاموية) للدلالـة علـى الأصولية الإسلامية الحالية.إن نظرت في قاموس (ليتري) Littré ، فسـتجد أن (الإسلامية) تعني الإسلام ، فهي إذن مرادف. فالحث من ثمَّ على اسـتخدام هـذه الكلمة للدلالـة على الأصولية الإسـلامية الحالية يؤدي الى البلبلة، وهذا ما حصل ، إذ ترى الصحفييـن يتوهون بين مفهومي (الإسـلاموية والإسـلام) [١٢]، وبين (الأصولية والاسلاموية) أيضاً.

وعلـى الرغم مـن هذا الـرأي الـذي قدمته رودنسـون ، إلا أننـي أميل الـى رأي (كيبيل) ، ذلك انها استخدم مفردة (الإسلاموية) ولم يستخدم (الإسـلامية) ، وعنـى بهـا الإسـلام الأصولي المحَّـدث الذي يمزج الدين بالسياسـة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من نواحي الحياة،وميَّزه عن الإسـلام الذي تُمارس شعائره بشكلها الاعتيادي دون تطرف منذ ظهوره ، وكما سـبقت الإشـارة اليـه فـي تعريف قامـوس (لاروس) الفرنسـي المشار اليه آنفاً.

أما بشأن مصطلح (ما بعد الإسلاموية) post-Islamisme ، أو ما تسـمى أيضـاً (الأصولية الجديدة)، فهناك من يرى أن الإسـلاموية برزت لأن السياسـة لا تعمل بصورة مرضية ، فأرادت أن تحـل محـل السياسـة [١٣]،ولكـن الإخفاقات المتكررة للاسـلاموية في استخدام دمج السياسة بالديـن ، ولَّدَ ضرورات لظهـور تيار(الأصولية الجديدة)، وهو الذي تبناه جيل جديد من السياسيين الإسلاميين،ينادي بفكرة إقامة دولة مدنية في إطار اسلامي معتدل لايُجيّر الدين لصالح السياسة.

والحـال إن المفكر الفرنسـي (أوليفييه روا) يعتقـد بـأن المجتمعـات الليبرالية تُشـكّل التربة الخصبة والأرضية الملائمة لإنتشار (الأصولية الجديدة) في البلدان الاوربية وفي مقدمتها فرنسا ، فـي حين نجد أن هنالـك رؤية متطرفة تـرى : « أن المشـكلة في الإسـلام كما فـي غيره من

الديانات وحتى في الأيديولوجيات الغربية الكبرى ، انها بـدأت بوصفها حركات إصلاحية تجديدية ولكنها تحولَّت الى نزعات محافظة تقليدية تعاني من هيمنة ذوي النزوع الأرثوذكسي»[١٤] وهو ما توصم به الاصولية من وجهة نظر غربية بشكل عام وفرنسية بشكل خاص.

يلخـص (روا) الأصوليات بالاشـارة الى أنهـا غالبا مـا تدَّعي أنها تعود فـي فكرها إلى العهـود الأولى للوحـي، لكـن الحقيقة هي أن أصولهـا حديثـة[١٥].

ثانياً – أوجه التشابه والاختلاف بين الاصولية الغربية والأصولية الاسلاموية

يُعـرَّف قاموس لاروس الصغير الفرنسـي عـام ١٩٧٩ ، (الاصوليـة الغربيـة) بأنهـا: « الكاثوليكية التي تكره التكَّيف مع أوضاع الحياة الجديـدة». في حيـن يُعَرِّف قامـوس لاروس الفرنسي الأكاديمي لعام ٩١٩٨ بأنها : (موقف بعـض الكاثوليكيين الذيـن يرفضون كل تطور عندما يعلنون انتسـابهم إلى التراث)[١٦]. وهكذا نجد أن التعريفين متفقان حول كون (الاصولية الغربية) هي مرادفة لـــــ (الكاثوليكية).

وسـواء اختصـت الراديكاليـة الغربية بالكاثوليكيـة أم شـملت كل مذهب متصلب في موضوع المعتقد ، فإن المكونات الأساسـية لها مـن وجهة نظر فلسـفية غربية ، هـي الجمود علـى التراث أو الانغلاق على النفس ، ورفض التكَّيف مـع الاوضاع الحديثة ومقاومة كل نمو أو تطور،ومن المهم الاشـارة الى أن إسـتحالة العزلة،هـو الذي يضع الاسـلاميين تحت وطأة هاجـس النقاء،ويدفعهـم الـى الكفاح مباشـرة ضد كل ما هو مسـيحي،في حيـن يقبل العلماء التقليديون فيه بالواقع المسيحي أو اليهودي[١٧].

إن العنصـر المشـترك بيـن الاصوليتيـن المسـيحية والاسـلامية هو إجتهادهما في سبيل تحديد دين (محض) خارج كل مرجعية ثقافية،أو إجتماعيـة ، أو إنسـانية. فالاصوليـة الجديـدة تفترض قطيعة مع الاشكال السابقة للممارسات الدينية.وهناك من يرى أن الكاثوليكية المحافظة لا تُعَّد أصولية ، لأن كنيسة يوحنا بولس الثاني تقاتـل علـى وجه الدقـة من اجـل أن تعترف أوروبـا بثقافـة مسـيحية مشـتركة يتقاسـمها المؤمنـون وغيـر المؤمنيـن[١٨].

ممـا تقدم ، نرى أن هنالـك إختلافات حول مفـردة (أصولية) لـدى العديد من الستشـرقين والمفكرين الغربيين ولا سـيما الفرنسيين منهم. لـذا فاننا نجد المستشـرق الفرنسـي (دومينيك شـوفالييه) [١٩] مثـلاً ، يقول: (لابـد من تحديد معنى الاصولية ، فهي في فرنسـا تحمل معنى التطـرف الـذي ميَّـزَ الحركـة الأصوليـة في الديـن المسـيحي، ويسـتخدم هـذا المفهوم في الجـدل السياسـي الفرنسـي. لابـد إذن من فهم الحركة الأصولية الإسـلامية فهماً آخر ، لأنها لا تشـبه الحركة الأصولية المسـيحية ،إذ يقدم الفكر الإسـلامي الاصولي نفسه بوصفه عودة إلـى الاصول ، بينما يُقَّدم إلى الفرنسـيين - في الصحافـة ووسـائل الإعـلام الغربيـة - تقديماً يحمل بعض الفرنسيين على إعتبار هذه الحركة مشـابهة للحركـة الأصوليـة الكاثوليكيـة. إن الحركة الأصولية الإسـلامية مختلفة تماما ولا مجال للمقارنة بين الحركتين)[٢٠].

ومن الجديـر بالذكر أن مصطلح الاصولية الإسـلاموية (L'Islamisme) ، قـد ظهـر مصطلحهـا لأول مـرة فـي قاموس أكسـفورد

عام ١٧٤٧، ولكنــه إختفى من اللغة الانكليزية مــع مطلع القــرن العشــرين وبالتحديــد عندما أكمل المستشــرقون الموسوعة الإسلامية ، في حيــن يعود إســتخدام هذا المصطلــح في اللغة الفرنســية خــلال القرن الثامن عشــر حيث يُعّد ترجمــة للفــظ (Islamiste) المختلــف عــن لفــظ (Islamique)، وبلغ هذا المصطلح من الانتشار مبلغه في سبعينيات القرن العشرين في اللغة الفرنسية، وما لبث إن انتقل إلى الإنكليزية في منتصــف الثمانينيات من القرن نفســه [٢١]. وقــد تطــور مفهــوم الاصوليــة الاســلاموية مــن خــلال العقود الثلاثــة الماضية مــع تغيير الأوضــاع والمســتجدات السياســية، إذ يُعَرِفها قامــوس (لاروس الفرنســي) الصــادر عــام ١٩٨٩ ، بأنهــا : « حركة سياســية دينية تعمل على الدعوة إلى أســلمة كاملة للحياة السياســية والاجتماعية والاقتصادية، الخ في حين يُعَرِف القامــوس نفســه الاصوليين الإســلامويــين (L'Islamistes) بأنهــم : " المنتســبون الى الإســلاموية ، أو مــن هم من أنصارهــا "[٢٢]. ويُعرّفهــا قامــوس (لاروس الحديــث) الصادر عام ٢٠١٥ ، بأنها: " حركة تســعى الى توحيد تيارات الإســلام ، بهدف إعتماد عقيدة سياسية حقيقية مــن خــلال التطبيق الصارم للشــريعة وانشــاء دولة اسلامية متشــددة[٢٣]. وهكذا نجد فــي أنَّ مفهوم المصطلح قــد تغيَر خلال العقود الثلاثة الاخيرة مع تطور الاحداث والمتغيرات السياســية والايديولوجيــة والاجتماعيــة التــي حدثت في كثير من بقاع العالم إبان هذه المدة.

يقول الباحث الفرنسي وأحد رواد المدرسة الاستشــراقية الفرنســية (برونو إيتيان): « لقد إعتمــدت مصطلح (الإســلاموية المتطرفة) ، بعد أن أخذت الكلمة الاولى من المصطلح ، الذي يُعبّر عن الرجوع الى عقيدة إســلام الجــذور ، والكلمة الثانية من معنى المصطلح الأمريكي : (الإســلام المتطرف سياسياً)، الثوري تقريباً. مردفــاً: « إنني لا أســتخدم مصطلح (الاســلام السياسي) ، لأن كلمة (سياسي) ، التي نستخدمها فــي الغرب منذ زمن الإغريق ليســت موجودة في القرآن، ذلك أن كلمة (سياســة) المســتخدمة حالياً تحمل معنىً حديثاً لا يمكن إســتخدامه في هذا المجال»[٢٤].

إنّ أغلــب الآراء تشــير الــى أن الاصولية الإســلاموية تعمل على دمج الدين بالسياســة ، ما دعا عدة مباحث في علم الاجتماع السياســي الى تفسير التداخل بين السياسة والدين، وهو ما يطلق عليه بـــــ (الإســلام السياسي) ، الذي يحمل نزعة إســتخدام الدين كوســيلة للوصول الــى الســلطة[٢٥]. ولعل الاصولية الإســلاموية تقــع ضمن هذا المفهوم الــذي يتوق الى حصر الســلطة السياســية بيد رجال الدين ومشاركتهم في صنع القرار السياسي وإدارة الدولة.

ثالثــاً- التفكيــك الفلســفي للأصولية وتناقضاتها مع الديمقراطية والعلمانية

١-الفلسفة وظاهرة الإرهاب الأصولي

إنَّ إغفــال الجانب الرمزي والفلســفي الذي يؤطر ظاهرة الإرهاب الأصولي سيحول دون إدراك الأبعــاد الحقيقيــة لها.وفي هذا الســياق، يشــار إلى أن الإرهاب الأصولي على مستوى الجــذر الأخلاقي والرمزي والفلســفي كان ولا يــزال نتاجــاً لتناقض كامــن داخل المشــروع الحضــاري الغربي نفســه، مــا بيــن التيارات الفلســفية والفكرية المؤمنة بالعولمة والتيارات المعارضة لها. فالفكر الفلسفي الفرنسي سبق له أن طرح وجهة نظر مغايرة في شــأن الإرهاب الأصولــي عندما تصــدى لتحليــل أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) التي تعادل موضوعياً وتاريخياً هجمات فرنسا الأخيرة من وجهة نظر معارضة

للعولمة وذلك عبر أحد أبرز الفلاسفة الفرنسيين المحسوبين على تيار ما بعد الحداثة وهو (جان بودريار)، الذي أصدر كتاباً مهماً بعنوان (روح الإرهاب)[٢٦] حوى تحليلاً ارتكز على البعد الرمزي والدلالي والأخلاقي لأحداث ١١ أيلول ولظاهرة الإرهاب الأصولي انطلاقاً من مقولة «هم من فعلوه ونحن من أردناه». فأحداث ١١ أيلول تعري من وجهة نظر بودريار نقطة في غاية الهشاشة لكنها في غاية المركزية في الخطاب السياسي والحضاري الغربي، ألا وهي حساسية المهمشين إزاء كل نظام نهائي ومطلق، والتي جعلت الغرب يعلن بذلك الحرب على نفسه بنفسه عندما احتكر القوة والشرعية الأخلاقية المطلقة، فلم يعد هناك طريق متاح سوى التحويل الإرهابي للوضع، خصوصاً أننا أمام نظام عالمي تطرح طفرة قوته تحدياً لا يمكن حله فيرد عليه الإرهاب الأصولي بفعل مطلق يستحيل استبداله هو الآخر.[٢٧]

وإذا ما عدنا الى أبرز التيارات الأصولية المتشددة في الاسلام ، نجدها تتمثل بالاصولية السلفية ، التي من المهم الاشارة الى أنَّها تُعَّد (ما بعد حداثية) ، بمعنى أنها تمضي الى ما وراء المناقشة العقلانية والمفاوضات الهادفة.إذ يُقَّسِم (أوليفييه روا) في كتابه (الاسلام المعولم) ، الحركة السلفية الى ثلاثة أقسام هي:(سلفية التقوى،والسلفية السياسية، والسلفية الثورية) [٢٨]. وهي جميعاً تُعَّد من الاصوليات المتشددة التي لا يمكن مواجهتها بعدو زائل تمكن تهدئته بالتنازلات السياسية أو تدميره بالانتصارات العسكرية. إن الطبيعة الالفية للاهداف تجعلها وراء التسويات مع الاطراف الاخرى التي تعمل بذهنية حديثة وعقلانية [٢٩].

كما يُرجع (روا) الاصولية في الاسلام بالدرجة الاساس الى السلفية النابعة من الوهابية في نهاية القرن الثامن عشر؛ وفي المسيحيات، تنبع أشكال الإنجليكانية من حركات الاستفاقة الدينية في القرن الثامن عشر. [٣٠].

٢ – التناقض بين الفلسفة الأصولية والديمقراطية والعلمانية

إنَّ نظرة المجتمع الفرنسي الى الأصولية أضحت قرينة بالمسلمين في فرنسا – كما يقول فرانسوا دي كلوسيت François De Closets – وكأنهم يمثلون التيارات الأصولية ، وهم لا يرونها جزءاً من الدين بل أيديولوجياً [٣١]. ولعل هذا الكلام يخرج من المشكاة نفسها التي خرج منها كلام (جاك بيرك) عندما شكك في سلامة منطلق واهداف الحركات الإسلامية بقوله : (فهل نشهد نهضة دينية أم استخداما سياسيا للدين ؟) ثم دعم هذا التشكيك بالتأكيد حينما قرر : (لكن هؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام)[٣٢].

كان قد كُلِفَ الفيلسوف الفرنسي (روجيه بول دروا) من اليونيسكو بتقديم تقرير عن وضع تعليم الفلسفة في شتى انحاء العالم. وقد نشرته اليونيسكو عام ١٩٩٥ تحت عنوان: « الفلسفة والديموقراطية في العالم». وتبين منه ان الدول التي تعلم الفلسفة على مستوى المدارس الثانوية قليلة جدا ومحصورة عموما بالدول الغربية المتقدمة. ويرى دروا الذي يشرف على ملحق الكتب في جريدة «اللوموند» الفرنسية ، أنَّ العلاقة بين الفلسفة والديموقراطية وثيقة وتأسيسية. بمعنى انه لا فلسفة بدون ديموقراطية ولا ديموقراطية بدون فلسفة. لماذا ؟ لان الفلسفة تعلمنا اسلوب المناظرة والجدل وحق الاختلاف وصراع الآراء والافكار. والمناقشة الديموقراطية بحاجة إلى كل ذلك. أما إذا ما فرضت رأيي عليك بالقوة ومن دون أي نقاش فلا يمكن ان تكون هناك ديموقراطية. ولا يوجد

كلام إلا وهو مقال ومعبر عنه وخاضع للمناقشة والنقد والاعتراض ومحاجات الآخرين. وهذا الشيء ينطبق على الآراء الفلسفية للاصوليين سواء كانوا إسلامويين متطرفين ، أم مسيحيين كاثوليكيين أم يهود متطرفين أم غيرهم،إذ لا يوجد شيء إسمه كلام معصوم في مناخ الفلسفة والديموقراطية كما تراه الاصوليات.ضمن هذا المعنى وفقاً للرؤية الفرنسية،فان الاصولية هي المضاد القطعي لفكرة الديموقراطية لأن مرجعياتها معصومة لا تُناقش ولا تُرَّد [٣٣].

وهكذا نجد أن هناك تناقضاً كامناً داخل النظام العالمي نفسه على وفق «بودريار»، كما أن هناك تناقضاً آخر بين الخطاب المابعد حداثي وخطاب سياسي وتأريخي آخر همش مثالب وعيوب النظام العالمي الجديد وإتجه نحو تفكيك ظاهرة الإرهاب الأصولي عبر تدشين صيغة توفيقية تلفيقية تبتعد عن نهج الحداثة حيناً وتلتصق به في أحيان أخرى ، ببراغماتية وانتهازية شديدة تسقطان عنها كل قيمة رمزية وأخلاقية مطلقة. ولعل أطروحات المحافظين الجدد وسواهم هي التعبير الأبرز عن تلك الصيغة ، فمن إدانة فلاسفة الليبرالية الكبار عديمي الفهم والأخلاق ، وفق أطروحات المُنظر الألماني/ الأميركي ليو شتراوس، مروراً بإطروحات المستشرق البريطاني/ الأميركي برنارد لويس، وصولاً إلى القبول مرة أخرى بالديموقراطية، ولكن مع محاولة فرضها بالقوة على شعوب الشرق الأوسط حلاً لمعضلة الإرهاب وفقاً لأطروحة لويس في أعقاب ١١ أيلول، وانتهاءً بالويلسونية الواقعية وإعادة طرح القيم المطلقة للخطاب ذاته عبر توظيف القوى الناعمة بدلاً من قوة السلاح، وفقاً لفرانسيس فوكوياما في نهاية العقد الأول من الألفية الجديدة، يمكن القول باطمئنان إن تحولات الواقع السياسي على الصعيدين الإقليمي والدولي تثبت بما لا يدع مجالاً للشك صحة هذا المنظور الفلسفي الفرنسي الما بعد الحداثي للأصولية[٣٤].

في حين تقول كارولين فوريست وفياميتا فينير ، في كتابهما (العلمانية أمام تحديات الاصوليات الثلاث : اليهودية ، والمسيحية ، والإسلامية) : « إنَّ الاصوليين في الولايات المتحدة يسيطرون على ٤٠٠ محطة تلفزيون في شتى انحاء أمريكا. وهم قريبون جداً من أفكار الاصولية الاسلاموية ، فهم يدينون ، على سبيل المثال ، الإجهاض ، ولا يرغبون في الاختلاط بين الرجل والمرأة ، كما يطالبون بفرض الصلاة على المسيحيين بشكل إلزامي في المدارس ، والعمل بقوانين عنصرية ، أو التمييز بين البيض والسود ، ولا يحبذون ممارسة النساء للرياضة ، ويمانعون تدريس نظرية داروين والنظريات غير الواقعية عن العالم. ومن الملاحظ أن الاصوليات باختلاف أنواعها تكره بعضها بعضاً. ولعل عدو الاصوليات المشترك يتمثل بالنزعة الإنسانية العلمانية ، أو فلسفة التنوير والحداثة ، أو الفلسفة الليبرالية»[٣٥]. وفي هذا البلد ، نجد التحالفات الدينية الكبرى تستطيع الاستناد الى يمين ديني هو جزء من الحزب الجمهوري ، ومن ثمَّ الاستفادة من مراكز النفوذ على أعلى مستويات الدولة الامريكية. وهي بذلك لا تبارح تطرفها من جهة ، ولا تبتعد عن أحزاب والمؤسسات الديمقراطية للدولة من جهة أخرى.

في فرنسا ، ثمة مسألة مركزية تتعلق بتعريف الديني تستند الى الفرق بين بدعة ودين. رسمياً لا يقوم التمييز على أساس شرعي ، لكنه يؤدي دوراكبيرا في الجدل السياسي ، والحال ان المحاكم لا تلتفت الى هذا الامر ، إذ ان مبدأ اللائكية نفسه يمنع على وجه الدقة

الدولة من تحديد ما يقع عليه مُسمّى الدين[٣٦].

وفي رؤية فلسفية فرنسية جديدة ، يحدد جان بوبيرو Baubérot Jean [٣٧] في الجزء الأول من كتابه الجديد " العلمانيات الفرنسية السبع " ، أربعة أنواع من العلمانية التاريخية Laïcités Historiques ، تكمن « في تبني تمثيلات متنافسة ظهرت في الصيرورة الاجتماعية والتاريخية للعلمانية ، التي تمت في خلال حرب الفرنسيتين «. إثنان منهما إنهزمتا في عام ١٩٠٥ وهما قويتين اليوم : العلمانية المعادية للدين (التي تتطلب تدخل الدولة ضد الدين) ، والعلمانية الغالوية (التي نشأت أصولها في السياسة الدينية لملوك فرنسا ، المتعلقة جداً بالكاثوليكية)؛ والاثنان الآخران هما : العلمانيتان الانفصاليتان (اللتان تصران على الحياد وعدم التدخل في الدولة والطبيعة العلمانية للتشريعات)، وقد إنتصرتا في عام ١٩٠٥ وهما اليوم مهيمنتان . وهنالك علمانيات ثلاث أخرى تتعلق بالهوياتية ، أولهما: العلمانية المفتوحة التي تتمثل بـــ (الدفاع عن المعتقدات ضد الإلحاد)، والثانية العلمانية الهوياتية (أو «العلمانية المعادية للمهاجرين» التي تميز بين الأديان الأصيلة في الدولة وبين الأديان «القادمة اليها») أما الأخيرة فهي العلمانية البابوية (كما في نظام الألزاس وموزيل) [٣٩] [٣٨].

ولعل العلمانية ولاسيما في فرنسا تقف كجدار صد ضد خروقات الأصولية المحتملة وبخاصة امتدادات الاصولية الكاثوليكية ، فعملاً بالقانون الصادر عام ١٩٠٥ ، توفر الجمهورية لجميع المواطنين «حرية المعتقد والضمير « ، ولكنها لا تعترف ، أو تساعد مالياً أية عبادة .

وفي أوروبا عامة ، تعمل الدول العلمانية فيها على تحقيق مبدأ وجوب أن يكون لدى المؤسسات توافق في احترام السيادة الوطنية والتقاليد التي تُحترم بشكلٍ غير متساوٍ مع حريات الضمير والدين. كل ذلك يفضي الى نشوء مخاطر قد تواجهها أوروبا ، والتي بالكاد تكافح من أجل الحفاظ على هويتها، بل وحتى تعريف هذه الهوية. إذ نجد اليوم المسيحيين والكاثوليك على وجه الخصوص ، يرغبون في دولة علمانية[٤٠].

وهو ما يفصح عن أن المذاهب المسيحية المتشددة والتي توصم بالاصولية ، قد بدأ عدد كبير من أتباعها ينحون منحىً آخر باتجاه المعسكر المضاد للأصولية ، ألا وهو العلمانية.

خلاصة

تعمل الاصولية الغربية المتطرفة على ظهور أصوليات أخرى تسعى الى الدفاع عن نفسها أو المواجهة مع غيرها ، سواء في بيئتها التي ظهرت ونشأت فيها أم في بيئات أخرى مستهدفة منها، فهي بطبيعتها مُستفِزة ومثيرة للضغائن والاحقاد ، تعمل على خلق الانداد والاضداد.

ومن أجل القضاء على الإرهاب المتنامي في العالم بصورة عامة ومنطقة الشرق الأوسط بصورة خاصة ، يلزم الامر أن تجري معالجة الأسباب التي تقود الى صناعة الإرهاب وتناميه وكشف منابع إدامته وتصديره ومن بينها الاصولية الاسلاموية ولاسيما تلك التي وُلِدَت وترعرعت وصُنِعَت في الغرب ، وهي التي تعود جذورها ومنابعها الى الشرق ، وبخاصة في منطقة الشرق الاوسط وشمال افريقيا ، كما أن مهمة وقف تمدد وإزدياد انتشار (الاسلاموية المتطرفة) ولاسيما الأصولية الناشئة في الغرب هي ليست مهمة جهة واحدة ، بل إنها

مهمة إنسانية ينبغي أن يتكاتف ويتآزر العالم أجمع في العمل على إنجازها.

بعبارة مختصرة : يسعى الاصوليون ومن بينهم السلفيون بشكلٍ خاص بالعودة الى نقاء طرائق الاجداد الأتقياء ، ومن ثم يدمغون أي نوع من الديمقراطية "بتعبير نهائي: الوثنية"[٤١].

كما يريد السلفيون: مثلا، التشبث بالأحاديث ويرون أن الثقافة، في أحسن الأحوال، غير ذات فائدة ، أو في الأسوأ، تبعد المرء عن الدين؛ وأن العمل الفني يُلهي عن الله؛ وعليه فإن تجاهل ثقافة يعدونها كافرة هو وسيلة لإنقاذ صفاء الإيمان. إنه التجاهل المقدس. الديني الطاهر، النقي هو عندما تنضاف الأخلاق الاجتماعية إلى السائد الديني المتعارف عليه. هنا، يتدخل البابا دائما ليعَّبر عن إستيائه، مثلا، من أن الأخلاق لم تعد مسكونة بروح الرب أو الأخلاق الدينية؛ لذلك نراه يصف الثقافة المعاصرة بثقافة الموت[٤٢].

ولعل المناداة الى تنقية الاصولية الاسلاموية من نزعتها المتطرفة والمتشددة ، لا يُعَّد حلاً كاملاً دون تنقية وإحتواء الاصولية الغربية التي لم تكن تقل عن مثيلتها الاسلاموية في تطرفها وعنصريتها فيما مضى ، مع انها اليوم بدأت تخفف من توجهاتها المتطرفة قياساً بالاسلاموية التي فاقت كافة الاصوليات في إستخدامها للعنف وممارسة الإرهاب تحت مسميات عدة ، منها الرجوع الى منابع الدين الإسلامي الأولى ، في حين أن هذا الدين براء من تلك الممارسات والتوجهات المتطرفة والمتشددة التي تتَّظر لها الأصولية ويمارسها الاصوليون كل يوم.

الهوامش

(١) وسُعَ هذا المعنى فيما بعد ليتضمن كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقا للنص الديني سواء كان اسلاميا أم مسيحيا أم يهوديا ، ففي الاسلام حملت مفهوما سلبيا بشكل وصفي للدلالة على تلك الحركة التي تدعو الى العودة الى الجذور الاولى (للاسلام،والقرآن،والسنة النبوية)، يُنظر : أحمد الموصللي ، موسوعة الحركات الاسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ط٢، ٢٠٠٥ ، ص ١٥٩.

(٢) المصدرنفسه ، ص ١٦١.

(٣) الإبستمولوجيا : تعني إشتقاقياً "دراسة العلم "، وهي إبتكار جديد كفرع من فروع الدراسات الفلسفية. وهي تنتمي في آن واحد إلى كل من الفلسفة والعلم ، كما إنها تنتمي للفلسفة باعتبارها دراسة للفكر والبحث العلميين. يُنظر:تعريف إبستمولوجيا ، موقع أكاديمية : https:// /wordpress.com/category.maarouf٦٦

(٤) هاشم صالح ، معضلة الاصولية الاسلامية ، (بيروت : دار الطليعة ، ٢٠٠٦) ، ص ٨٢.

(٥) تُعرَّف موسوعة الحركات الاسلامية "الراديكالية "، بأنها (التطرف)،وهي القضية والعنصر الحاسم في التمييز بين برنامج أصولي متشدد وآخر معتدل يدور حول شروط ومبادىء تحويل البرنامج السياسي الى واقع في الحياة اليومية.يُنظر:أحمد الموصللي،مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(٦) مدير دراسات في المدرسة العليا لدراسة العلوم الاجتماعية بباريس EHESS ، وباحث في مركز التحليل والتدخل السوسيولوجي (CADIS، EHESS-CNRS). تتركز أبحاثه على علم اجتماع إيران المعاصرة ، وعلى القضايا الاجتماعية والأنثروبولوجية للإسلام في فرنسا ولكن أيضا حول فلسفة العلوم الاجتماعية.

(7) Farhad Khosrokhavar, Radicalisation, (Paris: Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2014), pp. 7-8.

؛ يشير خسرو خافار في كتابه " الراديكالية " الصادر في باريس ٢٠١٤ ، بأن مفهوم الأصولية في الولايات المتحدة لم يكن سوى هامشياً قبل هجمات سبتمبر ٢٠٠١ ، سواء لدى تناوله في العلوم السياسية أم في الأفعال التي تعود اسبابها الى ممارسات التطرف الديني أو السياسي أو الاجتماعي. فالادبيات كانت مكرسة للحركات الارهابية المقاومة للاستعمار والاحتلال في القرن العشرين ، ولكنها بعد ١١ سبتمبر بدأ مصطلح (راديكالية) بالظهور في البحوث والدراسات الاميركية ليصبح معبراً عن نشأة الجماعات التي تحتضن أعمال العنف.

(٨) إبراهيم محمد جواد ، المستشرقون والاسلام معالجة منهجية خاطئة ، صحيفة النبأ ، العدد (٥١) ، ت٢ ٢٠٠٠.

(9) Dictionnaire de français Larousse,2015: http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/radicalisation/65992

(١٠) مجلة الوسط ، العدد (٩٨) ، ١٩٩٣/١٢/١٣ ، ص٦٨.

(١١) مفكر فرنسي، يشغل منصب رئيس برنامج الدراسات الشرق أوسطية والمتوسطية في معهد الدراسات السياسية بفرنسا، حيث يشرف على البرامج الأكاديمية حول العالمين العربي والإسلامي.

(١٢) مكسيم رودنسون ، بين الإسلام والغرب ، حوارات مع جيرارد د.خوري ، ترجمة د.نبيل عجّان ، ط١ ، (بيروت: دار كنعان للدراسات ، ٢٠٠٠) ، ص ص ٢٥٤-٢٥٥.

(13) Sophie Viollet, L'islamisme radical et l'occident, (Paris : éditions du Cygne, 2013),p.136.

(١٤) صلاح الجابري وآخرون،الإصلاح الديني والسياسي،إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية،(دمشق:دار الزمان، ٢٠١١)،ص ١٨.

(15) Olivier Roy, la sainte ignorance, Le temps de la religion sans culture, (Paris: seuil, 2008), p.17.

(16) Dictionnaire, Le Petit Larousse illustré,(Paris : Librairie Larousse, 1988),p.425.

(17) Olivier Roy, L'Echec de l'Islam politique, (paris: éditions Esprit,2015),p.192.

(18) Olivier Roy,la laïcité face à l'islam,)Paris: éditions Fayard-Pluriel, 2013), pp.130-131.

(١٩) مؤرخ وأستاذ في جامعة السوربون بباريس.

(٢٠) مجلة الوسط ، العدد (٩٧) ، ١٩٩٣/١٢/٦، ص ٦٢.

(٢١) محمد مختار قنديل ،» مفهوم الإسلاموية وما بعد الاسلاموية «، صحيفة الشرق الأوسط ، ٢٠١٤/٨/١٧.

(22) Le Petit Larousse, op.cit., p.537.

(23) Dictionnaire, Larousse : http: //www.larousse.fr/

(24) Bruno Etienne, L'islamisme radical, (paris : éditions Hachette, 1987), p. 21.

(٢٥) علي خليفة،»الدين والدولة في الإسلام:في نقد الإسلام كنظام سياسي»، مجلة السياسية الدولية، العدد ١٩٩، (القاهرة: يناير ٢٠١٥)،ص ٥٦.

(26) Jean Baudrillard, L'esprit du terrorisme,) Paris : éditions Broché, 2002(.

(٢٧) طارق أبو العينين ، الإرهاب الأصولي من منظور فلسفي فرنسي صحيفة الحياة ، ٢٠١٥/١٢/٥.

(28) Olivier Roy, l'Islam mondialisé, (Paris : éditions du Seuil, 2002), p.170.

(٢٩)ويلي ، جيمي ، من محاربين إلى سياسيين (الإسلام السلفي ومفهوم السلام الديموقراطي) ، سلسلة محاضرات الإمارات ١٢٣،(أبو ظبي: مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، ٢٠٠٩) ، ص ٣٥.

(30) Olivier Roy, la sainte ignorance, Op.cit., p.18.

(31) François de Closets, La France à quitte ou double Broché, (Paris :Libraire Artëm Fayard, 2015),p.138.

(٣٢) إبراهيم محمد جواد ، مصدر سابق.

(٣٣)هاشم صالح ، الإسلام والفلسفة والديمقراطية ، الديمقراطية ثمرة ثلاثمائة عام من التنوير الأوروبي ، موقع الراية ،٢٠١٥/٨/٢٧.

(٣٤)طارق أبو العينين ، مصدر سابق.

(35) Caroline Fourest et Fiammetta Venner, Tirs croisés, La Laïcité à l'épreuve des intégrismes juifs, chrétien et musulman, (Paris : éditions Calmann-Lévy, 2005), p.219.

(36) Ibid., p. 299.

(٣٧) جان بوبيرو: مؤرخ وعالم اجتماع فرنسي ، مؤسس علم اجتماع العلمانية. وهو حاصل على كرسي « التاريخ وعلم اجتماع العلمانية « في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في عام ٢٠٠٣. شارك في لجنة التفكير حول تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية الفرنسية ، المعروفة أكثر باسم « لجنة ستاسي «. في ذلك الوقت ، رُكِّزَت الناقشات الاجتماعية والسياسية في المقام الأول على «الحجاب الإسلامي» في أعقاب التغطية الإعلامية الواسعة لـ «قضايا الحجاب» في عدة مؤسسات مدرسية. يُنظر :

Matthieu Adam, « Jean Baubérot, Les 7 laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, 2015, mis en ligne le 17 juillet 2015, consulté le 25 avril 2016. URL : http://lectures.revues.org/186

(38) Jean Baubérot, Les 7 laïcités françaises,(Paris : Maison des Sciences de l'Homme, coll. « interventions », 2015),p.14 et après.

(39) Paul Löwenthal, L'Etat laïque vu par un catholique, (Bruxelles, Editions Labor, 2004(,p.18.

(٤٠) ويلي ، مصدر سابق ، ص ٩.

(41) Olivier Roy, la sainte ignorance, Op.cit., p.1

* باحث ما بعد الدكتوراه في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) بباريس / فرنسا

Western fundaementalist and extremist Islamism..french philosophical vision

Dr.waleed ksidAl.zaidy

abstract

The fundamemetaist study make us not to over look the symbolic and philosophical side that frome thisphenomenon is associated with terrorism inorder to relize its real dimention.perhops this paper seeks to cognitive vision western fundamentalism statement on the one hand and fundamentalism extremist Islamism on the other. From French philosophical vision,we will address several points of view are talking about philosophical concepts and terminology concerning about western fundamentalist and radical isllamism as well as we try to the philosophical simplified dismounting for them by studing anumber of the opinions of the contemporary frenth philosophers and thinkers,and to study the sources of the two Asolitin.

Problems in Sarter ‘s Philosophy in existentialism Essential

Prof.Dr.Hasson Al- Seraee.....93

Nietzsche ‘s situation from religion

Dr. Laith Atheer Youssif 109

Explanation and Text’s authority in Arabic and Islamic

Contemporary Thought

Asst.Prof.Dr.WAlaa Medhi Al-Jboori 121

The Speech contemporary Aestheticism the sculpture Digital

Dr.Ahmed Jumaa Zaboon 145

Future of philosophy and Ethics

Dr.Fa’iza Al-Shamari…….....……..171

The Occidental Principals and Islamizes extreme . philosophic

French vision

Dr. Waleed Gasid Al-Zaid*.....189

Contents

Research and Studies

Editor in Chief …….....……..…..7

Critical Reading to Ibn Rushed Philosophical the theory of Soul model

Asst.Prof.Dr. Ayad Kareem Al-Salahy.....11

Al Eynyia poem in self to IbnSina

Asst.Lec.Shaimaa Kazi Asaad……..…..…….25

Renaissance's philosophers and physical Education

Asst.Prof.Dr.Ismael Khalil Ibraheem..…….....…….37

The Situation of Kogito Dekart

Asst.Prof.Dr. Mohammed Abdulaah.Al-Khalidy.....55

Intuitionism Knewloge Between Bscal and Begson Analytical

Dr.Falah AbdulZaherh Lazim.....65

Essence's Espenoza

Kresstina Qais H.Hameedo……...…....…….....……79

The Goals and Standard Publishing

The goals of Baytul Hikma

- Baytul Hikma is antellectual and scientific institution with moral entity and financial and administrative independence . Baytul Hikma is in Baghdad . Its goals;
- Studying the history of Iraq and the Arab and Islamic civilization.
- Laying the approach of dialogue between cultures and religions . Thus contributing to concolidate the culture of peace and the values of tolerance and coexistence between individuals and groups.
- Following- up the politiceal and economic global developments and their future effects on Iraq and Arab world.
- Paying attention to reserches and studies related to the issuses of social ، economic and political phenomena
- Interesting in reserches and studies that enhance the citizen rights and fundamental freedoms and the consolidation of democracy and civil society values.
- peoviding insightsand studies that serve policy and decision - making processes.

Puplishering standard

-The joumal puplishes researches that have not been puplished before . rhe researcher will be informed of decision of puplishing within three months from the date of receipt of the reserch- one copyof the resercher should be sent in Arabic with a summary in Enghlish of no more than (200) words. (provided that.

A -The researcher must be printed and saved on CD disk ،double - spaced and printing.

B -Pages should not exceed 200) pages ، (double-spaced and printing.

C -All sources and margins should be serially numbered at the end of the paper in double spaces printing.

-The researcher gets a free copy of the Journal that puplished the research.

-Researchers will not to be resturned whether puplished or not.

-The department has the right to puplish the research in accordince with the plan of the Journal edition.

Philosophical Studies

Quarterly Journal of Philosophical Studies In Bayt Al-hikma-Baghdad

No.(**38**) 1438/2016

Chief Editor
Dr.HassinAl Aubaidy

Secretary Editor
Asst.Prof.Ayad k.Alsalahi

scientific Commission	**Consulative Commision**
prof. Dr.Hassin M.Al Aubaidy	Prof.Dr.Nassif Nssar
Prof.Dr.Amer adid Zaid	Prof.Dr.Afif Authman
prof. Dr.Jameel kh.AlMualim	Prof.Dr.AbidALAmeer AL Aassim
Prof.Dr.Salah.f. Al Jabery	Prof.Dr.Muhammed AL Musbahy
Asst.Prof .Faisel Ghazi Majhool	Prof.Dr.Fatehi Al Masskeiny
Asst.Prof. Muhammed H.Al Najem	Prof.Dr.Abid Al Rahman Bokaf
Asst.Prof .Raed Jabbar Kadhem	Prof.Dr.Youssif Salama
Asst.Prof .Sally Muhsin Latief	Prof.Dr.Abid Allah Al Flahy
Asst.Prof.Ayad k.Alslahy	Asst.Prof.Muhammed J. Al Anssary
Asst.Prof .Ali Abood ALmoham-mdawy	Asst.Prof.Mahdi Muhakik
	Prof.Dr.AnwarMugheeth

Linguistic Correction
Dr.Aoni Sabri Ghayeb

Electronic Typesetting
Kmal k. Shalesh

Art Directing and Cover Design
Nameer s. khalif