

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة العاشرة - العدد العاشر

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

obeeq.com

مقدمة

مع بداية قرن جديد فإنه يسعد الجمعية الفلسفية المصرية أن تقدم العدد العاشر من مجلتها أخذة بقارئها في رحلة تقييم متجدد للفكر الفلسفي في مراحلها التاريخية المتنوعة. من هنا سيجد القارئ في الجزء الأول من القسم الأول دراسات أربع في الفلسفة اليونانية والاسلامية، يناقش عبد الرحمن بوقاف في الأول مدى إمكانية الحديث عن وحدة نسقية في فلسفة أرسطو، بينما تناقش خديجة زيتلسي تصور السعادة لدى كل من أرسطو والفارابي ومدى تأثير الفارابي بالتصور الأرسطي، ثم يناقش أحمد عبد الحليم عطية مدى إمتداد النظرية الأخلاقية الأرسطية في كتابات الفلاسفة العرب المسلمين، لينتهي هذا الجزء بدراسة عبد المجيد الصغير لمدى حضور الفكر الرشدي في الفكر العربي الحديث.

أما القارئ المهتم بالفكر المعاصر - غربياً كان أو عربياً - فسيجد مجموعة متنوعة من الدراسات، فمن «خواطر باسكال» التي كتبها س. إليوت وترجمها ماهر شفيق إلى رحلة عبر مسارات النظرية النقدية الغربية دراسة لعبد الله موسى إلى دراسة محمد شوقي الزين «البعد العالمي للفكر التأويلي» التي كتبها بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الفيلسوف الألماني هانز جادامير، إلى محاولة من «عمارة كحلي» لبيان مدى إمكانية تأويل المنهج الفينومينولوجي للظاهرة الجمالية لينتهي هذا القسم بمناقشة محمد سبيلا لمسألة الحداثة في كتابات عبد الله العروى.

أما القسم الثاني فقد رأى المحرر أن يخصصه لدراسة مطولة في فلسفة هيجل للمفكر السوري الراحل «بديع الكسم» تحية منا وذكرى لكاتبها الراحل.

ودراسات العدد كما هو ملاحظ لأساتذة من دول عربية مختلفة - لا من مصر وحدها - تحقيقاً للسياسة التي تنتهجها دائماً الجمعية الفلسفية المصرية أن تفتح أبواب مجلتها لكل فكر مخلص جاد وتجسيدا لإحساسنا تجاه الأشقاء العرب.

المحرر

القسم الأول :

أ - دراسات في الفلسفة اليونانية والاسلامية

النص الارسطي بين التشذر والوحدة النسقية

د. عبدالرحمن بوقاف

قسم الفلسفة ، جامعة الجزائر

١ - العرض النظري

لا يختلف اثنان في الحضور الذي يمثله الفكر اليوناني في المشهد الفكري بكل تجلياته . وعندما نتأمل هذا الفكر فأول ما نتجه اليه الذاكرة رجالاته الذين يتصدرهم أرسطو (٢٨٤ - ٣٢٢ ق.م) لا أعتقد أن مفكرا آخر استطاع ان يبسط هيمنته علي الثقافة البشرية مثل هذا الفيلسوف ، وقد يعود ذلك إلي اتساع الفضاء الذي اكتسحه فكره .

لا يمكنني هنا أن أحلل مبررات هذه السلطة التي دامت قرونا، وإن كان حضورها بالزخم الذي تذكره كتب التاريخ يدعو إلي الفضول المعرفي. ولكن تغلغل هذه الفلسفة في مناحي الروح المختلفة جعل مصطلح الفلسفة في العصور الوسطى مثالا يعني فلسفة أرسطو ، ومن ثم كانت مسألة التوفيق بين مطالب العقل ومطالب الوحي تعني التوفيق بين النص الأرسطي والنص الديني . وهنا أود أن أورد مثالا يعبر عن مدى تمكن سلطة هذا النص ، فقد كُتِبَ قديما على أحد تماثيل جامعة أكسفورد ما يلي :

إن طلبة الليسانس والدراسات العليا الذين لا يتبعون أرسطو باخلاص يتعرضون لدفع غرامة قدرها خمسة شيلنجات عن كل نقطة يخالفونه فيها، وعن كل خطأ يرتكبونه ضد منطق الأورغانون^(١) .

(1) Quoted in R.F. Yones, *Ancients and Moderns, A study of the Scientific Movements in Seventeenth Century England* . 2nd ed. (C.A. University of California Pien, 1961). p. 4.

ويذكر المرجع المشار إليه أن دارسا طرد من الجامعة لأنه تجرأ على مخالفة أرسطو . أن تكون الفلسفة فيما ينضى قد عنت فلسفة أرسطو فهذا ليس شأننا فلسفيا بل حكما مسبقا اقتضته الحاجة اللاهوتية إلى ذلك . قد يعود هذا الحكم إلى أن فلسفة أرسطو تمثل النموذج الأسمى الذى بلغته الفلسفة آنذاك، ألم يطلق عليه العرب لقب «المعلم الأول»؟ وموازاة مع هذه النظرة «كانت الأرسطية (Aristotalianism) بالنسبة إلى العرب والمسيحية على السواء خطاطه (Scheme) من الأفكار صارمة وثابتة ونسقا محكما»^(١) يتسم بالانسجام والاتساق ، وينطبق هذا خاصة على منطقته الذى ظن أنه كامل^(٢) . وحتى إذا بدا هناك تعارض بين تعاليم أرسطو كما تذكرها نصوصه فإن الموقف العام هو افتراض أن أحد النصوص فاسد^(٣) لا يمثل وجهة نظر الفيلسوف الحقيقية، ومن ثم يجب تقريبه إلى الخط العام لنظامه حفاظا على تناسق النص وانسجامه .

إذا نظرنا بروح نقدية إلى النص الأرسطى كما يؤطره هذا الافتراض وجدنا لانفسنا مبررا لوضعه موضع تساؤل : هل يوجد فى النص الأرسطى ما يسوغ وجود هذه النسقية المحكمة؟ هل النصوص التى تنسب عادة إلى أرسطو والتي

(1) W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V. VI : *Aristotle : An Encounter* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981, repr., 1998), p. 1.

(٢) ذلك ما يصرح به كانط عندما يذكر «أن هذا المنطق (الصورى الأرسطى) لم يستطع حتى الآن أن يتقدم خطوة واحدة ، وبذلك يمثل للعيان مذهباً تاماً ومغلقاً» أنظر : *Critique of Pure Reason*. Bviii.

وفى هذا أيضا يكتب C. Lejewski «أن سلطة أرسطو فيما يتعلق بالمنطق ، قبل ظهور المنطق الرمضى ، لم يتحدها أحد وأن منطقته اعتبر نسقا شاملا غير قابل للتمديد» أنظر مقالته فى :

The Encyclopedia of Philosophy, V.IV. ed. P. Edwards (N.Y. & London: Macmillan, Inc., 1967).. p. 517.
(3) G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge: The University Press, 1968), p. 19.

تجسد فكرة في مجالات فلسفية مختلفة تمثل نسقا بالمعنى الذي ساد تاريخ الفلسفة؟

- ٢ -

الاجابة التي أقدمها هنا تكون بالنفي ، وليست هذه محاولة جديدة كل الجدة بل قراءة تستند إلي معطيات النص نفسه وإلي بعض الباحثين في فلسفة أرسطو . ولكن قبل الخوض في تفاصيل هذا الزعم رأيت ، لضرورة منهجية ، أن أوضح ما المقصود بـ «النسق» حتى يكون القارئ على بينة من المسألة . إن مصطلح «النسق» هو المقابل العربي للمصطلح الأجنبي systema وهو يوناني الاصل system ويعنى عموما مجموعة من الأشياء مرتبطة فيما بينها مشكلة وحدة أو كلا عضويا . بهذا التعريف الاشتقاقي يكون حضور النسق لا يقتصر علي الفلسفة ، بل يوجد في ميادين أخرى مثل علم الفلك Solar system أو علم الاحياء nervous system .

هذه السمة العامة تحتفظ بها فكرة النسق في الفلسفة، تلك الفكرة التي كانت في بعض اللحظات من تطور الفلسفة المطلب الضروري لكل بناء فلسفي . لقد كان الفلاسفة ، المؤيدون للنسق منهم والمعارضون له ، واعين بهذه الظاهرة في إحدى تموجاتها التاريخية . ولا أريد هنا أن ألحق هذا الوعي تاريخيا ، بل أكتفي بالوقوف عند بعض المحطات لأنتهي ، استنادا إلى ذلك ، بطرح السمات التي أراها ضرورية للنسق كما تجلي في ممارساته .

من الفلاسفة الذين حاولوا جادين توجيه الفلسفة توجيهها نسقيا الفيلسوف ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الذين يعرف الفلسفة بأنها «المعرفة الكاملة بالاشياء التي في مقدور الانسان معرفتها»^(١) . ولبلوغ هذه المعرفة لا بد من البحث عن

(1) Descarte, "Principles of Philosophy" in *The Philosophical Writings of Descartes*, V.1, tr. y. Collinghoam, R. Stoothoff and D. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press. 1985). p. 179.

الاسباب أو المبادئ الأولى التي تعتمد عليها بقية الاشياء إعتقاد النتائج على المقدمات . هذا يعنى أن هذه المبادئ توظف بصفتها نقطة انطلاق فى استنباط الحقائق الأخرى . يمكن فى هذا السياق فهم تشبيه ديكارت الفلسفة بالشجرة التي تمثل جذورها الميتافيزيقا التي توفر المبادئ الأولى (تذكر هنا عنوان كتابه الاساسى تأملات فى الفلسفة الأولى) . ويمثل جذعها علم الطبيعة، أما الفروع فتمثل العلوم الأخرى ، التي يمكن ردها إلى ثلاثة علوم رئيسية هي علم الميكانيكا والطب والأخلاق^(١) . استعمال رمزية الشجرة يشير إلى العلاقة العضوية التي يجب توفرها بين أجزاء المعرفة الفلسفية فى نظام واحد، ومن الناحية المنطقية تكون العلاقة التي تربط بين هذه الاجزاء ذات طبيعة استنباطية . ولا غرابة فى ذلك ما دام النموذج الذي يحتذى به ديكارت هو الرياضيات .

لقد سيطرت هذه الفكرة على العقلانيين فى القرن السابع عشر ، ولم تكن موضوعا للنقاش بل ولم يحاول أحد تحديد مفهوم النسق . لقد ذكرنا تعريف ديكارت وشرحه الذي لم يميز فيه بين الفلسفة والصورة (النسق) التي يشترطها لها . ولكن عندما نأتى إلى القرن الثامن عشر الذي يسميه كانط بحق «عصر النقد» نجد بعض الفلاسفة يثرون على «الروح النسقية» (l'esprit de system) هذا المصطلح الذي شاع استعماله . والذي كان يقصد به اساسا عقلانية ديكارت .

مادام التنويريون قد ثاروا على الروح النسقية فما الذى يفهمونه بهذا المصطلح ؟ لقد أراد كوندياك (Condillac) (١٧١٤ - ١٧٨٠) فى كتابه مقالة فى الانساق (Traité des systèmes, 1749) أن يوضح معنى هذا المصطلح بقوله :

«النسق ليس الا ترتيبا لاجزاء المختلفة لفن من الفنون أو علم من العلوم فى نظام حيث تعتمد (الاجزاء) على بعضها البعض ، وحيث تكون الاجزاء الأولى

(1) Ibid., p. 186.

شارحه للتالية . وتسمى الأجزاء التي تبرر الأخرى المبادئ . ويكون النسق أكثر كمالا كلما كانت مبادئه أقل عددا ، بل إن المبتغى فى ذلك هو أن ترد هذه المبادئ الى مبدأ واحد»^(١) .

نحن نعلم أن فيخته Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) فيما بعد سيشتراط مبدأ واحدا فى النسق لتصل الفلسفة بالفعل إلى مرتبة العلم ، ومن ثم ألف كتابه (نظرية العلم) (١٧٩٤) Wissenschaftslehre .

الإشارة إلى فيخته تعني ان الروح النسقية عاشت لحظتها الزاهرة فى ألمانيا حيث الفلاسفة ربطوا مفهوم النسق بالعلم . هذا ما نجده عند كانط الذي لم يستطع ، فى نظر فيخته وهيجل ، تحقيق هذه النسقية لفلسفته . ومع ذلك يرى كانط ضرورة التوجه النسقي للفلسفة ، ذلك ما يذكره قبيل نهاية نقد العقل الخالص حيث تطرق إلى معمارية العقل الخالص التي ترتقي بها الفلسفة الى مستوى النسق .

أفهم بالمعمارية archetectonic فن بناء الانساق ، إن الوحدة النسقية هي التي ترتقي بالمعرفة العادية إلى رتبة العلم ، أي تؤلف نسقا من مجرد تجمع-aggregate للمعارف ... وأفهم بالنسق وحدة مختلف المعارف تحت فكرة واحدة . هذه الفكرة هي التصور الذي يوفره العقل - والذي هو صورة الكل - طالما أن التصور يحدد قبليا ليس محتوى المعرفة المتنوع فقط ، بل كذلك المواقع التي تتخذها الاجزاء بالنسبة الى بعضها البعض^(٢) .

وطالما أن هذه المعمارية تقتضى تأليف أجزاء المعرفة بهذا التمسك فلا بد أن تكون هناك غاية تخدمها ، وهى التي تجعل الأجزاء تنتظم بطريقة معينة، على أن

(1) Kant, *Critique of Pure Reason* Trans. N.K. Smith (N.Y. St. Martin Press, 1965), A832/B860.

(2) R. Lefèvre, *Condillae ou la Joie de Vivre*, présentation, choix de textes, bibliographic (Paris. Editions SEGUERS, 1966), pp. 128-29.

يكون هذا التنظيم ليس اعتباطيا بل ضروريا ، بحيث لا يمكن اضافة عناصر أو اجزاء من الخارج . يعني هذا أيضا ان نمو النسق يكون داخليا، وهو فى هذا يشبه الكائن الحي الذي ينمو بنمو أعضائه وليس باضافة أعضاء جديدة^(١) .

أن يكون كانط قد حقق هذا المطلب النسقى فى فلسفته أم لا فذلك لا يهمنا، ولكن المهم هو شعوره بالحاجة إلى هذه الصورة التى يشترطها فى الفلسفة والتي يربطها بالعلمية .

سأنهى هذه السفرة التاريخية القصيرة بالتوقف عند هيغل الذى سخر طاقته الفكرية لتشييد بنائه الفكرى فى صورة نسق . وهو فى هذا التوجه يتفق مع كانط وفيخته على اشتراط النسقية للفلسفة حتى تكون علما : «إن التفلسف من دون نسق لا يمكن أن يكون علما على الاطلاق»^(٢)، وهو يقدم لذلك سببين:

أ - إن موضوع الفلسفة ، الفكرة أو المطلق ما هو الا تطور الفكر نفسه كما تجلى فى تاريخ الفلسفة . وما دام هذا المحتوى ينمو حسب حركته الداخلية فهو يمثل وحدة ، ولذلك فالعلم بهذه الفكرة لابد أن يكون نسقا .

ب - يذكر هيغل فى محاضراته فى تاريخ الفلسفة وفى منطق الموسوعة أن الفلسفات التى ظهرت ليست فى الحقيقة فلسفات مختلفة لأن هذا التاريخ «يبين أن هناك فلسفة واحدة فقط تتشكل فى مراحل مختلفة .. وأن المبادئ الجزئية التى أسس عليها كل نسق نفسه ما هي الا فروع لكل واحد»^(٣) وبناء على هذا الاستدلال تكون الفلسفة الأخيرة فى الظهور، فلسفة هيغل طبعا ، الحاوية لكل المبادئ السابقة .

ويذكر هيغل فى هذا الكتاب وفى محاضراته أن المهم فى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الحاضر (عصر هيغل) هو المحتوى الموضوعى للفكرة وليس الآراء

(1) Ibid., A833/B861.

(2) Hegel, *The Encyclopedia Logic*. Tr. T.F. Greares, W.A Suchting and H.S. Harris (Indiana, USA: Hackett Publishing Company, 1991), Para 14.

(3) Ibid., Para 13.

الشخصية للفلاسفة . وهو عندما يعرض نسقه يحاول أن يبين أن الحركية التي تنمى الفكر لا تخضع لتوجيه خارجي بل لضرورة داخلية .

عطفا على ماسبق يمكننا أن نفهم أن صناعة الأنساق تفترض، وقد تكون مخطئة في ذلك ، أن التفكير خارج النسق لا ينتج الا شتاتا من المعارف بلا رابط يوحداه ويفضى عليها معنى . من هنا نفهم المبرر لدى بناء الانساق .

- ٣ -

بعد هذا العرض المقتضب نتبين لنا الفكرة عن طبيعة النسق كما فهمه بعض الفلاسفة ، ولكن ما رأيناه لا يسد الحاجة لأن ما قاله هؤلاء لا يعد كافيا، لذلك رأيت أن أقترح وضعاً للنسق كما فهمت تجلياته التاريخية .

١ - الجهاز المفاهيمي :

وأعنى بذلك مجموع المفاهيم الاساسية التي يوظفها صاحب النسق ليعبر بها عن مجمل الطروحات والآراء المتعلقة بالمسائل التي يرى إدراجها ضروريا في النسق . وأهم شيء في هذا هو المفاهيم التي ينحتها لنفسه ، أى التي لم يسبقه إليها أحد ، أو التي كانت متداولة ولكنه يضمنها معانى خاصة به . بهذا تكون وظيفة المفاهيم مزدوجة ، فهي بنائية لأنها اللبنة التي يستعملها الفيلسوف في بناء النسق والتي تجعله يتميز عن غيره . وهي ثانيا نقدية طالما أن الفيلسوف يتخذها مبررات لتجاوز فلسفة أخرى . وقد يذكر الفيلسوف ذلك صراحة كما هو الحال عند سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي ينتقد سابقيه في استعمالهم الغامض لمصطلح الجوهر، وهي ممارسة عرفها تاريخ الفلسفة . من هنا يبدو أن الوظيفة النقدية تبرر والوظيفة البنائية تقدم البديل . هذه الخاصية تنبئ عن أصالة الفيلسوف وتميزه وتفرده .

وليست المفاهيم فى مستوى واحد ، لا من حيث دورها ولا من حيث الفضاء الذى يسمح له به فى النسق . فمثلا مقولات الجهة عند كانط لا تملك نفس الفضاء الذى تملكه مقولات السببية رغم أنها جميعا مقولات . من هنا تكون بعض المفاهيم أكثر اساسية من غيرها .

٢ - المباديء :

لكى تؤدي المفاهيم دورها لأبد من توجيهها هذه الوجهة أو تلك ، والذي يقوم بذلك هو مبدأ أو مجموعة من المباديء يذكرها الفيلسوف صراحة أو يسكت عنها . فلو أخذنا مثلاً نسق لايبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) لوجدناه يحتوى على جملة من المباديء تسير النسق ، من هذه مبدأ السبب لكافى ، مبدأ الكمال . وإذا عدنا إلى ديكرت نجده يصرح بأنه يتخذ الكوجيتو المبدأ الأول لبناء فلسفته ، وهو ينتمى إلى جذور الشجرة (الميتافيزيقا) التى تبحث عنها الفلسفة الأولى Philosophia prima . إذا كانت المباديء تقوم بهذا الدور الموجه فهذا يعنى أن كل نسق تحكمه غاية معينة يريد بلوغها .

٣ - الشمولية Comprehensiveness أو Totality :

كثير ما تذكر المراجع التاريخية أن الفلسفة تدور حول محاور أو قيم ثلاث هى الحق والخير والجمال . يمكن أن يدرج تحت المحور الأول مبحث الميتافيزيقا أو المعرفة عموماً ، وتحت الثانى الاخلاق والسياسة وتحت الثالث مبحث الجمال . لماذا يفعل النسق ذلك (الشمولية)؟ كل نسق يطرح نفسه بديلاً عن غيره ، ولكي يقوم بذلك يرى لزاماً عليه أن يكتسح الفضاءات البحثية التي يمارس فيها فعل التفلسف تقليدياً نشاطه . وتحقيق الشمولية يتوقف على مدى قدرة الفيلسوف على ايجاد الروابط بين هذه الفضاءات ، خاصة إذا كان التصور التقليدي للفلسفة لا يقر مثلاً بأن تنفصل نظرية المعرفة عن نظرية الوجود . اتصاف النسق بهذه الصفة هي التي جعلت هيغل يؤاخذ غيره بها .

لقد أسىء استعمال مفهوم النسق فى الآونة الأخيرة، وذلك بتضمينه معنى الالتزام بمبدأ واحد وأحادي . لكن المعنى الحقيقي لـ «النسق» هو الشمولية، وبهذا فقط يكون النسق حقيقياً^(١)، وهذه

(١) المقصود بهذا فيخته

الشمولية تبدأ مما هو أكثر بساطة لتصير بنموها أكثر عينية (١).

وإذا استطاع النسق أن يحقق هذه الشمولية أكثر من غيره فإنه يكون بذلك قد تجاوز غيره من الفلسفات . ومن بين ما يتمثل فيه ذلك هو قدرته التفسيرية التي تمكنه من تجاوز العجز الذي يمكن أن تعانيه الفلسفات السائدة . وقد يشعر النسق بهذا التفوق حتي يتهيا له أنه أجاب بالفعل عن كل سؤال مطروح . أنظر مثلا ما يصرح به كانط :

لقد وضعت في هذا البحث (نقد العقل الخالص) التمام هدفي الاساسي ، ولذلك اجرو على التصريح بأنه لا توجد مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تحل أو على الأقل لم يوفر المفتاح لحلها (٢) .

٤ - الاتساق Consistency :

اشتراط الاتساق يلزم عن المعنى اللغوي لمفهوم النسق ، أما تطبيقه على الفلسفة النسقية فيعني انسجام الاجراء فيما بينها لتؤلف بذلك وحدة متماسكة . والذي يضمن هذه الوحدة هو المبادئ المسيرة للنسق طالما أنها الموجه الفعلي له تحقيقا لغاية يرومها . هذه المبادئ هي التي تحمي النسق من الاضطراب المفاهيمي الذي يمكن أن يزعزع البناء فيصاب بشروخ تؤدي به الي التصدع .

٥ - الوحدة المنهجية :

لا تكتمل هدية النسق وانسجامه إذا لم يكن يخضع لمنهج واحد ، لأننا نعتقد أن المنهج يؤطر نظرة الفيلسوف إلي المباحث التي يتناولها ، ولذلك فايقاع أكثر من منهج يحدث تعددا في الرؤية والتناول لينجم عن ذلك خلل داخل البناء النسقي . وإذا حدث هذا فإن البناء الفلسفي يفقد هويته النسقية على الرغم من أنه يبقى دائما ينتسب لصاحبه الذي لم يعد يتحكم به .

(1) Hegel, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, Trans, T.M. Knox and A.V. Miller (Oxford: The Clarendon Press, 1985), p.87.

(2) Kant, *Critique of Pure Reason*. Axiii.

٢ - التطبيق : حالة أرسطو

- ٤ -

قبل أن أشرع في محاكمة النص الأرسطي من منطلق هذا البناء التصوري للنسق أود أن ألفت انتباه القارئ الي عدم التسرع في الحكم علي نسقية فلسفة ما أو عدم نسقيتها . يحدث هذا مثلا إذا ظن ان اتصاف فلسفة معينة بالشمولية أو بالوحدة المنهجية يرقى بها إلى مصاف النسقية التي عهدناها في تاريخ الفلسفة . ولكن ما هذا بصحيح ، ذلك أن فلسفة ما يمكن أن تتصف بالوحدة المنهجية من دون أن تشكل بذلك نسقا . يصدق هذا علي حركة فلسفية كالوضعية المنطقية التي تتبني التحليل منهاجا في معالجة المشاكل الفلسفية غير أن هذا لا يعنى أنها نسق . أضف إلى ذلك ، وهذا هو الأهم ، أن طبيعة هذا المنهج كما مورس تأبي النسقية لأنه منهج يحلل اللغة الفلسفية توضيحا للمعنى وليس للبناء النسقي .

سأتناول في هذه العجالة مثلا يوضح عمليا الفكرة السابقة. يتحدث أحد الوضعيين المناطقة، ف . ويزمان F. Waismann (١٨٩٦ - ١٩٥١) ، عن طبيعة السؤال أو المشكلة والجواب في السياق الفلسفي فيقول ، «المسألة الحقيقية في الفلسفة لا تكمن في ايجاد الجواب لسؤال ما ، بل في ايجاد معنى له»^(١).

بهذا لا تؤدي دراسة المشكلة الفلسفية إلى جواب كما نفهم ذلك عادة لأن هذا لا توفره الفلسفة ، فهي لا تقدم حلولا . لكن ما هو مصير السؤال الفلسفي إذن؟ يجيب «ويزمان» السؤال الفلسفي لا يحل ، وإنما يحلل»^(٢).

(A philosophic question is not solved. it dissolves)

(1) F. Waismann, "How I See Philosophy" in A.J. Ayer, Ed. *Logical positivism* (N.Y.: The Free Press. 1959) , p. 351.

(2) Ibid., p. 354.

ثم يشرح أن هذا «التحلل» (dissolving) يكمن في جعل الالفاظ أو المفردات التي يصاغ بها السؤال واضحة لنا ، وبذلك نتحرر من هيمنته التي تعود أساسا الى الغموض الذي يكتنفه .

أحسب ، على الأقل مؤقتا ، أن الافكار المذكورة ستفى بالغرض، وهو إثبات أن المعلم الأول لا يملك نسقا حسب التصور المطروح . وليس هذا طرحا جديدا كل الجدة، إذ هناك من الباحثين من قالوا به ، كل بطريقته ، ولكن أعتقد أن الدراسات العربية لم توله الاهتمام الضروري .

أعتقد أن لكل موضوع مقتضياته المنهجية ، وموضوعنا لا يشذ عن ذلك، ولكي أحقق بعض التقدم فيه سألجا إلى المعطيات التاريخية بصفتها عاملا هاما في هذا المسعى بالاضافة إلى الممارسة المنهجية لأرسطو .

من المعطيات التاريخية أن أرسطو ألف نوعين من الكتابات :

أ - كتابات موجهة الي الجمهور غير المتخصص (exoteric)، أي الجمهور خارج اللوقيون Lyceism ، ونظرا الى ذلك فهي تتصف بخاصيتين : (١) انها غير تقنية وغير معقدة في وسائلها التعبيرية . و (٢) إن أكثرها كتب في شكل حوار علي الطريقة الافلاطونية ، وذلك لأن أرسطو كتبها في وقت مبكر تحت تأثير افلاطون^(١). ويبدو أن أرسطو أحال الى هذه الكتابات في محاضراته، من ذلك ما قاله في (الاخلاق الى نيقوماخوس) حيث السياق يتعلق بضرورة معرفة طالب السياسة النفس حتي يفهم السعادة والفضيلة :

لقد قلنا بعض الاشياء حول هذا (الموضوع : النفس) بما فيه الكفاية، حتي في الأعمال خارج المدرسة (Exoteric) . ويجب أن نستعمل هذه ، مثال ذلك أنه يوجد في النفس عنصر لا عقلاني ومبدأ عقلاني^(٢).

(1) G.E.R. Lloyd, pp. 10-11.

(2) Arisurbe, *Nicomachean Ethics* Tr. W.D. Ross, 1102 a 26-30.

ولكن رغم وجود هذا النوع من الكتابات وصحة انتسابها الي أرسطو فإن الدراسات الارسطية تجمع على أنها ضاعت كلها ^(١) ، ولم يبق منها الا شذرات ذكرت في كتب غيره .

- ٥ -

إذا كان عدد هام من العناوين ، بصرف النظر عن محتواها الذي يجهل عنه الكثير ، قد ضاع فإن السؤال الذي يواجه الباحث عن النسق في فلسفة أرسطو هو كيف يمكن البحث عن ذلك وجزء هام من انتاجه الفكري لم يستقر في الذاكرة الفلسفية؟ يمكن أن يقال ، وهو أمر تردده كتب المتخصصين ، أن جزءا هاما من هذه الكتابات قد أُلْف في ريعان الشباب عندما كان أرسطو تحت تأثير أفلاطون . لكن هل هذا يعفيها من أن تأخذ مساحتها في النسق ؟ ثم عدّها لا تعبر عن التوجه النسقي لفلسفة المعلم الأول ألا يعني ذلك أننا أقحمنا ذاتيتنا (تأويلنا) أكثر مما يسمح به التناول المنهجي؟ أعتقد أنه إذا كان جزء هام من النص مفقودا فإن ذلك يجعله نصا مبتورا ، وهذا البتر يجعل البحث عن نسق متكامل ومتماسك غير ذي جدوى .

ب - الكتابات التعليمية (Esoteric) :

عندما نأتي إلي الكتابات التي وصلتنا والتي تمثل المادة الهامة لفكر أرسطو نجد اختلافا كبيرا بين الدارسين حول الكثير من المسائل المتعلقة بها . سنقتصر هنا على ما يخدم البحث. إذا نظرنا إلي هذه الكتابات من حيث الشكل نجد أنها تفتقر إلى سلاسة الأسلوب ووضوحه ، أو ما يمكن تسميته بطهارة الأسلوب. وتعود هذه السمة الأسلوبية إلى أن الكتابات التعليمية لم تكن موضوعا للنشر ، فقد كانت موجهة للخاصة في المقام الأول ، وهم طلبة أرسطو في

(١) بعض هذه العناوين المفقود:

- | | | | |
|-------------------|--------------|--------------|--------------|
| 1. Smposium | 2. Politicus | 3. Sophistes | 4. Menexenus |
| 5. on the Good | 6. Grylus | 7. On Forms | 8. Eudemus |
| 9. De Philosophia | | | |

اللوقيون Lyceum . ولا تعود المشكلة الاسلوبية إلى عدم قدرة أرسطو مضاهاة أستاذه أفلاطون ، فكتابات أرسطو المنشورة والموجهة الي العامة (Exoteric) أشاد بجمالية أسلوبها بعض المتأخرين ، أمثلة شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م) ، بل تعود إلي أن أرسطو نفسه لم يكن يعتزم نشرها ومن ثم لجأ إلى أسلوب الكتابات التعليمية . أعنى بذلك أنه كان يكتب أفكاره مختصرة بغية التوسع فيها في المحاضرات ، ولذلك توصف بأنها «رؤوس أقلام»^(١) (Lecture notes) . وهذا ما جعل أرسطو يضيف إليها ويعدل باستمرار . ويقوم بذلك بإستعانة معاونيه^(٢) .

غير أن هذه التسمية لم ترق لبعض الدارسين فخففوا منها بقولهم إنها «مسودات محاضرات» (Working drafts)^(٣) .

هذه الخاصية التي لا ينفىها المتخصصون تتطوى على جملة من المشاكل، من ذلك أنها تفسر الانتقال المفاجيء في النصوص وعدم الاتساق في العرض، يضاف إلى ذلك أن محاولة اخضاع هذه النصوص لترتيب زمنى تكون صعبة جدا ان لم نقل مستحيلة . تعود هذه الصعوبة إلى التعديل والاضافة في فترات مختلفة . ومن هنا فإن اللجوء إلي التقنية المعروفة بالاحالات بين النصوص (Cross-references) لا يؤتمن دائما . ولا يلام أرسطو إذا كان فعلا لم يكن ينوي نشرها ، ثم إننا لا ندرى لماذا لم يؤرخ لا عماله ، خاصة إذا علمنا أن عملية التأريخ لم تكن مجهولة لدى اليونان ، فأبيقور Epicurus مثلا (٣٤١ - ٢٧١) أرخ بعض أعماله .

حسب بعض المتخصصين هناك بعض المؤلفات من بين الأعمال الأرسطية لم يؤلفها أرسطو نفسه ، من هذه الميكانيكا Mechanics المسائل Problems

(1) W.K. C. Guthrie, p. 50.

(2) Ibid.

(3) Y. Barnes, "Life and work" in Y. Barnes, ed. *The Cambridge Companion To Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 14.

يذكر Lloyd صاحب هذا الرأي ، أن هذا الكتاب المسائل ورد في نصوص أخرى لأرسطو بهذا العنوان ، غير أن احالات أرسطو إليه في كتبه الأخرى، «لم ينطبق على العموم مع أى مقطع»⁽¹⁾ من الكتاب المذكور . أما فيما يخص كتاب (الأثار العلوية) Meteorologica فليس سهلا اثبات انتساب المقالة الرابعة فيه إلى أرسطو ، وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى تاريخ الحيوان-Historia ani malium حيث المقالة العاشرة فيه يمكن أن ترفض . أما المقالات VII - XI فصحة نسبها إلى أرسطو مشكوك فيها⁽²⁾ .

- ٦ -

لا يمكننى أن أتطرق الى كل الأعمال من حيث صحة نسبها إلى أرسطو وعدم صحة ذلك ، فليس هذا الفضاء مكانا لذلك ولا أدعي التخصص الدقيق في الأرسطيات .

ومع ذلك فإن ما كتبه بعض المتخصصين استنادا إلى طبيعة النصوص الأرسطية يدل على جدية هذه المسألة . ولكن بما أن السياق يستلزم ، ولو جزئيا، الاستدلال ببعض النصوص فإن أحسن ما يعبر عن التشتت النصي هو الميتافيزيقا التي يعتقد أنها أعقد ما كتب أرسطو .

إذا بدأنا بالعنوان نجد أن المراجع العامة منها خاصة ، تذكر أن العنوان ظهر لغاية تنظيمية ، ويعنى المؤلفات التي تأتي في الترتيب بعد كتاب (الفزيقا)⁽³⁾ ، وهو ما يدل عليه المقطع ميتا (Meta) ، كما تذكر أن أول ذكر لهذا المصطلح وجد عند نيكولا الدمشقي (فى النصف الأول من القرن الاول ق.م)⁽⁴⁾ . نجد أن هناك من ذهب إلى أن هذا المصطلح يحمل معنى مذهبيا (doctrinal) ، أي أن

(1) G.E..R Lloyd. p. 16.

(2) Ibid.

(3) W.D. Riess, *Aristotle*, 5 ler ed. (N.Y: Meridian Books, 1959), p. 20.

(4) P. Aubenque, *Le Probleme de l'etre Chez Aristote* (Parisi PUF, 1996, 1st. ed., 1962), p. 29.

الاعتبارات الميتافيزيقية تأتي بعد المؤلفات الطبيعية وتتجاوزها^(١) ، وهذا ما تقتضيه طبيعة الموضوع المدروس .

لم يكن العنوان مرتعا لجدل كبير سواء أخذ في معناه الشائع أو في سياقه المذهبي، لأنه بعض النظر عن اتجاه معناه قد صار الاستعمال الشائع الذي يعرف به هذا المؤلف . ولكن المشكلة تثار بحده عندما نأتي الي محتوي الميتافيزيقا التي لا تشكل ، من الناحية التاريخية على الأقل ، كتابا واحدا لأن ظهور هذا المؤلف بشكله المعروف يعود إلى ترتيب أول ناشر لأعمال أرسطو «أندرونيكوس الروديسي» Andronicus of Rhodes الذي كان ، بعد أرسطو ، عاشر رئيس للوقيون (٥٠ - ٧٠ ق.م)

نحن لم نطور دراساتنا التاريخية في الفلسفة اليونانية حتى نلجأ إلى متخصصين عرب لذلك قرأت دائما نلجأ الي متخصصين أجنب . وبما أن فضاء هذه الأفكار لا يسمح باستعراض آراء المتخصصين ، وهم كثر ، فسأقتصر على بعض منهم . أبدأ بـ «ادوارد تسلر» Eduard Zelles (١٩٠٨ - ١٨١٤) الذي يعد من أكبر المتخصصين الألمان في الفلسفة اليونانية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

يرى هذا الدارس أن إطلاق مصطلح الميتافيزيقا الذي يرجح أن يكون معروفا لدى الحشائين قبل زمن «ألدوينكوس» على بعض مؤلفات أرسطو يدل على أن هذا الأخير يبني الميتافيزيقا علي الفيزيقا، يتألف الكتاب في شكله الحالي من أربع عشرة مقالة تم تأليفها في أوقات مختلفة لتجمع تحت عنوان واحد ، الميتافيزيقا، وبذلك تخلو من أية حدة يفترض وجودها في الكتب بمادة^(٢) . ذلك ما تؤيده بعض الدراسات المتخصصة ، فهذا أحد كبار

(1) Y. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* 2nd, ed. (Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963), p. 74.

(2) E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13th ed. revised by W. Nestle and tr. by L.R. Pamer (N.Y: Meridian Book, 1959), p. 181.

المتخصصين، وديفيد روص David Ross المعروف بترجمته الانجليزية لـ «الميتافيزيقا» وتعليقه علينا، إضافة إلى ترجمات أخرى مع شروح لها يذكر وصفا عاما لهذا الكتاب:

يبدو بديهيها وللوهلة الأولى أنها (الميتافيزيقا) ليست عملا منتهيا يراد له أن يقرأ في صورته الحالية ، فليس فقط أن المقالات : «الفا الصغرى» و«دلتا» و«كابا» تعد إقحاما واضحا ، بل حتى المقالات الأخرى تفتقر إلى تواصل الأفكار الذي يتوقعه القارئ من مؤلف واحد^(١) .

ويبدو أن هناك تداخلا بين مواضيعها ، بل بعضها لا ينسب حتى إلى أرسطو . ذلك هو حال «الفا الصغرى» (Little alpha) التي نسبها حتى القدامى إلي «باسيكلس الروديسي» (Pasicles of Rhodes) والتي تتألف من ملاحظات (Notes) كان هذا الطالب قد دونها من محاضرة كانت (حسب (14 a 995 3 مدخلا) ، ليس للميتافيزيقا ، بل للفيزيقا»^(٢) .

ويذهب Zeller إلى أن مقالة Delta تعد معزولة عن غيرها من المقالات، وإن كانت موجهة ضد ثنائية الاكاديميين . أما مقالة Kappa فتكرر فصولها ١ - ٨ باختصار محتويات المقالات Beta, Gamma, Epsilon. اما الفصول ٩ - ١٢ فهي اقتباسات من عدة كتب من الفيزياء^(٣) يحددها «روص» Ross بالمقالات V.III. II ، و ويواصل «روص» إن نحو (grammar) هذه المقالة (Kappa) ليس أرسطيا في بعض مناحيه، فهو يمثل بحق ملاحظات سجلها أحد الطلبة ، وتؤيده في هذا بعض الدراسات الحديثة جدا^(٤) . وضع كهذا يجعلنا مخرجين في نظرتنا إلى هذا الكتاب .

(1) W.D. Ross, "Introduction" to *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary* vol. I (Oxford: The Clarendon Press, 1966), p. xi.

(2) E. Zeller, Ibid.

(3) E. Zeller, p. 182.

(4) W.D. Ross, *Aristotle* . p. 20.

لا يمكننا التعامل مع جميع الكتابات الأرسطية لاسباب شرحناها ، ولذا نستند الى ما كتبه العالمون بالموضوع . لقد ذكرت الجانب الشكلى للموضوع ، أى المسألة الأسلوبية ، أما الآن فسأتطرق إلى الجانب البنائى ، وفى هذا يصرح أحد الباحثين أننا لا نعرف كيف كتب أرسطو مؤلفاته كتابة بنائية ، ذلك أن الانتاج الأرسطى كما وصلنا هو من صنع الناشر الأول لهذه الأعمال -Antroni- لأنه هو الذى قام بترتيب النصوص وتصنيفها الى كتب^(١) . وبعضهم يستند إلى شهادة تاريخية لـ «فورفوريوس» Porphyry (٢٣٢ - ٣٠٤) الذى ألف سيرة بعنوان حياة أفلوطين حيث قال «إنه Andronicus صنف أعمال أرسطو ويثرفراسنس(Theophrastus) إلى مقالات مجمعا إياها حسب المواضيع المناسبة»^(٢) . نحن إذن نجهل مسار النص الأرسطى ، فالإتجاه الذى اتخذه كما هو موجود لدينا كان من وحى فهم الناشر، وقد يكون مختلفا لو أن أرسطو ألفها بغية النشر . لا يمكن التأكد من صحة هذا الزعم ، ولكن احتمال صوابه قوى جدا ذلك أن شخصين لا يوجهان النص نفس الوجهة. وجهة النص تؤثر حتما فى حركة السياق الذى تتأثر به .

إذا كان هذا ما حصل للنص الأرسطى ، وهو ما تؤكد المراجع التاريخية ، فهل يمكن ، والحالة هذه ، أن يتحقق المطلب النسقى لنصوص لا نعرف كيف كتبها صاحبها؟ إذا كان هذا هو المسار الذى اتخذته النصوص الأرسطية، إضافة إلى خاصيته الأسلوبية وما لحقها من تعديل وإضافة واقحام من طرف أرسطو أو اتباعه ، فهى لا يمكن أن تشكل نسقا بالمعنى المتداول . ومن ثم فقد يكون خطأ أن نقرأ قراءة نسقية لأن النسق يكون حينئذ اقحاما وفرضا لامبرر له. ثم إن القراءة النسقية تنظر إلى الفلسفة الأرسطية على أنها كل جامد

(1) G.E.R. Lloyd, P. 14.

(2) Quoted in Barnes "Life and work" in Y. Barnes, ed., p. 11.

ودغماتى . غير أن هذه القراءة النسقية التى سادت قرونا ليست الوحيدة ، إذ ليس ضروريا أن تتصف فلسفة أرسطو بهذه الصفة ، ولتغييرها كان لابد من أحداث ثورة وهذا ما حققه الباحث الالماني W. Jaeger الذى تعد أبحاثه نقطة تحول فى تاريخ الدراسات الارسطية ، وذلك بكتابه :

(1) Studien Zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristotles (1912).

دراسات فى تاريخ تكوين ميتافيزيقا أرسطو .

(2) Aristotlen: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923).

أرسطو : الأسس التاريخية لتطوره الفكرى .

حيث يدعو فى كتابه الأول الى تطبيق المنهج التاريخى على الميتافيزيقا ثم يصمم هذا المنهج فى كتابه الثانى على فلسفة أرسطو كلها .

الفكرة العامة التى توجه دراسة هذا الباحث هو أن الفكر الأرسطى لم يكن وحدة جاهزة وساكنة بل خضع لتطور عبر مراحل . هذا التطور بدأ افلاطونيا مهتما بالموضوعات المقارنة ثم نزع نحو عالم التجربة . المسار إذن كان من الافلاطونية إلى التجريبية (Empiricism) . انسجاما مع هذا الطرح العام تكون الفلسفة الارسطية قد مرت بثلاث مراحل .

أ - المرحلة الافلاطونية :

وفيهما يعتنق أرسطو فلسفة افلاطون محتوى وشكلا . يظهر الشكل فى إن كثيرا من مؤلفاته الأولى اتبعت الطريقة الحوارية ، ولا غرابة فى ذلك فأرسطو كان قد قضى عشرين سنة طالبا فى الاكاديمية ومدرسا بها ، ويذكر بعض المؤرخين شهادة Cephosodorus تلميذ Isocrates الذى ترأس اللوقيون

والذى ذكر انتماء أرسطو إلى فلسفة أفلاطون فيما يخص نظرية المثل^(١) . ذلك ما تبينه محاوره Eudemus التى تتخذ النفس موضوعا لها . فى هذا العمل يلجأ أرسطو إلى مفهوم افلاطون عن التذكر وإدراك المثل فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالعالم الحس^(٢) محاولا فى ذلك أن يثبت أن النفس خالدة وأن للموتى وجودا أسمى من وجود الأحياء . وهكذا يبدو أنه هذه المحاوره تقتدى بمحاوره أفلاطون فيدون* .

ب - المرحلة الثانية : الرحلات العلمية :

تبدأ هذه المرحلة بوفاة افلاطون سنة ٣٤٧ ق.م. كان أرسطو يأمل فى أن توكل إليه رئاسة الاكاديمية بعد رحيل استاذة ، ولكنها أوكلت إلى ابن أخت افلاطون، «اسبوسيبوس» (Speusippus) ، ولكن لم يكن هذا الحدث مهما من الناحية الفلسفية ، لذا لم يكن ارث رئاسة الاكاديمية يعنى ارث الروح الافلاطونية . يغادر أرسطو صحبة Xenocrates اثينا متجهين إلى اسيا الصغرى (أسوس Assos ولسبوس Lesbos) ومقدونيا . فى جزيرة Lesbus يلتقى بـ «ثيوفراسيس»(Theophrastus) الذى عرف باتجاهه العلمى والذى

(1) F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1 (Westminster, :A: The Newman Bookshop, 1946, repr. 1966), p. 269.

(2) G. ER. Lloyd, p. 29.

يلتقى بـ «ثيوفراسيس»(Theophrastus) الذى عرف باتجاهه العلمى والذى يكونوا قد ولدوا أبدا ... أما وأنهم ولدوا فالأحسن لهم بعد ذلك أن يموتوا فى أسرع وقت ممكن، المرجع نفسه .

* يذكر الاستاذ جميل صليبا أن المرحلة الأولى تعد «أهم مراحل حياته، لا لتأثيرها فى تنشئته العقلية فحسب ، بل لاتاحتها له فرصة الاتصال بفيلسوف مثل افلاطون حتى صار من أكبر تلاميذه ، انظر كتابه تاريخ الفلسفة الاسلامية، ط ٢ (بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣)، ص ٦٤، ولكن هذا فى رأينا حكم لا مبرر له .

** قد يعود ذلك إلى العلاقة الخاصة بينه وبين أفلاطون ، وكذلك الى كونه مخلولا قانونا ليرث ملكية تنتمى الى العائلة ، أرسطو لم يكن اثينيا ولا فى وضعية تسمح له برياسة الاكاديمية ، انظر Guthrie، ص ٢٤ (مرجع سابق) .

سيخلف أرسطو في رئاسة اللوقيون .

تتسم هذه المرحلة باهتمام أرسطو بالعلوم الطبيعية مخصصا جزءا من وقته لبيولوجيا البحار. وبهذا يبتعد أرسطو ، حسب «بيجر» Jaeger عن الأفلاطونية ليستقل بمذاهب الميتافيزيقية ، مثل الاسباب الأربعة ومذهب الجوهر^(١).

ج - المرحلة الثالثة : العودة إلى أثينا وتأسيس اللوقيون :

يعود أرسطو إلى أثينا سنة ٣٣٥ ق.م ليؤسس اللوقيون Lyceun في هذه المرحلة يؤلف مقالاته البيولوجية ومجموعته في التاريخ الدستوري ، هذه الأعمال العلمية تمثل بالنسبة إلى Jaeger «نمطاً علمياً من البحث الدقيق في العالم الحقيقي، وهذا كان شيئاً جديداً تماماً ورائداً في الحياة اليونانية آنذاك»^(٢). استناداً إلى هذه النظرة يكون أرسطو قد نمت فكره بالابتعاد عن التأمّلات الأفلاطونية والاتجاه نحو التجريبية .

بتبنى هذه النظرية التطورية لفكر أرسطو إعتقد Jaeger أنه استطاع أن يحل اضطراب النص الارسطي الذي يظهر أنه تشكل في مراحل زمنية مختلفة. وهكذا تظهر المقالات المؤلفة للميتافيزيقا ليست في مستوى واحد ، ليتبين أن بعضها لا ينسب لارسطو أصلاً ، يعتمد Jaeger أساساً الفنيات الأسلوبية في التركيب ، فمقالة «الفا» Alpha تم التأريخ لها بناء على الفصل التاسع حيث يصف أرسطو الذين تبناوا نظرية المثل باستعمال ضمير المتكلم «نحن» من ذلك مثلاً قول «المسالك التي نبين بها أن المثل موجودة» ، وهذا يدل على أن أرسطو كان يكتب بصفته افلاطونياً^(٣). واعتماداً على هذه التقنية الأسلوبية «نحن» تكون المقالة Beta و M و 9-10 تنتمي إلى المرحلة نفسها ، وبما أن الفصلين ٩ - ١٠ س

(1) G.E.R Lloyd, pp. 20 - 21.

(2) Ibid., p. 21.

(3) W.R.C Guthrie. p. 12 and N.2.

MU يعتبران مقدمة لـ NU يعتبران مقدمة لـ NI فإن هذا الأخير ينتمى إلى المرحلة نفسها .

المقالات Theta, Eta, Zeta تتناول الجوهر الحسى ، وهى بذلك تنتمى إلى مرحلة متأخرة عندما تحول اهتمام أرسطو من العالم فوق الحسى (الأفلاطونى) إلى العالم الحسى^(١) . بل يذهب إلى أن هذه المقالات ، ما دام تتناول الجوهر الحسى ، فهى تنتمى إلى الفيزيكا وليس إلى الميتافيزيكا^(٢) .

هذا جزء من عصارة البحث الذى قام Jaeger فيما يخص الميتافيزيكا ، وهو بهذا يبين أن هذا العمل لم يكن انتاجا جاهزا يدل به أن مؤلفه واحد* وأنه ينتمى إلى مرحلة متأخرة من النضج كما ساد الاعتقاد وقتا ما . قد يعود هذا الاعتقاد إلى أن هذا النص هو الذى يتحدث فيه أرسطو عن «الفلسفة الأولى» التى تعلق كل العلوم الأخرى مرتبة ، ولذلك فلا بد أن تكون قمة النضج الفكرى .

بعد هذا الذى ذكرناه فيما يخص الميتافيزيكا يبقى السؤال المنهجي قائما: إذ كانت «الفلسفة الأولى» تتحكم بها نصوص بهذا التفكك فهل يمكنها أن تقوم بدور التنسيق (Systematization) ، وهو عادة الدور التقليدى للميتافيزيكا؟

قيل أن انتقل إلى جوانب أخرى من معالجة هذه المسألة أريد أن أذكر، على سبيل الإشارة ، أن الميتافيزيكا ليست العمل الوحيد الذى يعانى تفكك الأوصال النصية، وإن كانت أكثر النصوص الارسطية إثارة لاشكال الوحدة ، فهناك الفيزيكا التى يرى بعض المؤرخين أن مقاليتها الأولى والثانية تنتمي إلى المرحلة

(1) Y, Owens, *The Doctrine of Being*, p. 94.

(2) W.D Ross, "Introduction" vol. 1, p. xix.

* من ذلك مثلا مقالة «الفا الصغرى» ليست من تأليف أرسطو ، فهذه المقالة ، يكتب Ross «توقف المسار بين Alpha, Beta ، فهى لا تحيل إلى أية مقالة أخرى، ولا تحيل هذه إليها .. بالعنوان نفسه يبين أنها إقحام متأخر ، ربما أخر اقسام ، يضاف إلى النصوص المؤلفة للميتافيزيكا ، اقحمت بعد أن تم ترقيم المقالات الأخرى» (المرجع البق ، ص XXV).

الافلاطونية . أما المقالة الثامنة «فلا تشكل ، حقيقة، جزءاً من الفيزيكا أطلاقاً ما دام أرسطو يستشهد ب الفيزيكا ذاكرا عبارة «كما بينا سابقا في الفيزيكا»^(١).

قبل أن تجربنا هذه التأملات إلى جوانب أخرى أود أن أشير إلى بعض الآثار التي ترتبت على قراءة Jaeger ومنهجه الذي يوصف عادة بأنه «منهج تكويني» (genetic approach) . يظهر ذلك في جروز قراءات متعارضة وأحيانا متناقضة .

١ - يرى الباحث Goehlke ان كل ما وصلنا من نصوص كان من تأليف أرسطو^(٢) .

٢ - أما F.Grayel فيرى في كتابه أرسطو ومدرسته Aristotle and his School (١٩٧٤) ان الأعمال الموجهة للعامه (Exoteric) هي وحدها التي ألفها أرسطو ، اما الاعمال التعليمية الأخرى ، وهي التي لدينا ، فهي من عمل المدرسة Lyceum على مدى ٢٥٠ عاما^(٣) .

٣ - تأتي القراءة الشاذة لـ Zurchar لتنفى عن أرسطو أى تأليف تقريبا، إذ بعد قضاء عشر سنوات من «الدراسة المتعلقة بأسلوب ارسطو وتعاليمه» يخلص هذا الباحث إلى «أن لم يكن أرسطو بل تلميذه Theophrastus هو الذى كتب اكثر النصوص كما هي موجودة لدينا»^(٤) . ذلك ما ذكره في كتابه أرسطو : فكرة وأعماله (Aristotles work and Geist (1952) قراءة كهذه غريبة جدا ، وقد لا يوجد لها نظير فى نصوص غير أرسطوية، ولذلك فهي تتجاوز اشكالية وجود النسق أو عدم وجوده .

(1) F. Copleston, *A History of Philosophy* vol. 1, p. 273 (The quote is from Physics, VIII. 251 aa. 253b 21).

(2) W.K.C. Guthrie. p., 50.

(3) Ibid., p. 51.

(4) M. Greme, *A Portrait of Aristotle* (Chicago: chicago Univerisidty Press, 1963) p.2.

يمكن أن يكون ما قيل حتى الآن يفى بالغرض، غير أننا رأينا أن ندعمه
بإثارة نقاط أخرى من أهمها مشكلة التعارض بين الطرح الانطولوجي ،
والمطلب المعرفي . نحن نعرف أن فلسفة أرسطو ، من الناحية الانطولوجية،
فلسفة جوهر . إذ لو أردنا إثارة السؤال الانطولوجي علي طريقة «كواين»
Quine في مقاله الشهير «حول ما يوجد هناك»⁽¹⁾ (On What there is) لكان
الجواب : الجواهر بصفتها الوحدات الانطولوجية الاساسية التي يقوم عليها
البناء الفلسفي لأرسطو . وفي هذا نرى أرسطو في المقالة السابعة من
الميتافيزيقا يعلن صراحة أن السؤال الذي طرح دائما حول الكينونة يُرد في
الحقيقة إلى سؤال عن الجوهر . لكن ما هو الجوهر عند أرسطو ، لا نجد اجابة
واحدة وواضحة لديه .

يعد كتاب المقالات عملا مبكرا ، ويأتي في مقدمة الأورغانون ، غير أنه ليس
عملا منطقيًا بحتا فهو لا يخلو من طروحات أنطولوجية ، ولذلك فهم كانوا أن
مقولات أرسطو انطولوجية تهتم ببنية الاشياء . ليس هذا الفهم خاطئا ، فأرسطو
عندما يحدد معاني «الجوهر» يذكر صراحة أن هذا المصطلح يطلق في معناه
الأول والأساس على الأفراد . ذلك ما يصرح به في الفصل الخامس عندما يأتي
بأمثلة «الرجل المفرد» (The individual man) أو «الحصان المفرد» (The
individual horse) ولكنه يطلق الجوهر ايضا على الأنواع والاجناس ، ويكون
استعماله حينئذ ثانويا⁽²⁾ طالما ان هذه «تقال عن الجوهر» في معناه
الأولي (Primary) الذي يؤهله لأن يكون موضوعا للحمل . ثم إن الجوهر بهذا
يحقق وحدته العددية حتى يشار اليه بـ «هذا»⁽³⁾.

(1) Quine, "On What there is" in *From a Logical Point of View*
(N.Y.: Huper and Row Publishess. 1961). pp. 1-19.

(2) Aristotle, *Categories and De Interpretation*tr. J.L. Ackrill
(Oxford: The Clarendon Press. 1463). 5. 2 a 11.

(3) Ibid., 2 b 10.

عندما ننتقل الى الميتافيزيقا نرى الدارسين فى هذا الموضوع يركزون على المقالة السابقة Zeta حيث يحول أرسطو السؤال عن الكينونة الى سؤال عن الجوهر، وهنا يتغير اتجاه التحليل .

يطلق مصطلح «الجوهر» على أربعة معان ، إن لم يكن أكثر من ذلك ، ذلك أنه يعتقد أن الماهية جوهر الفرد، الكلى ، والجنس ورابعا المادة (Z3, 1028b 34 - 35) (The underlying subject)

لكن إذا كان الجوهر فى المقولات قد تعين بالفرد فإنه فى الميتافيزيقا يتعين بالمادة أو بالصورة وهما سيان عند أرسطو . ذلك ما يحدده المعلم الأول الذى ، بعد التواءات أسلوبية يعرف بها ، يتساءل :

لماذا تكون المادة شيئا ما ؟ فمثلا لماذا نجعل هذه المواد منزلا ؟ لأنها جميعا تتصف بـ «هذا؟ الذى هو ماهية المنزل، ولأن رجلا معنا هو «هذا» أو لأن هذا الجسم يتصف بـ «هذا» ، وهكذا نحن نروم السبب (وهذا هو الصورة) الذى من خلاله تكون المادة شيئا ما ، وهذا السبب هو جوهر الشئ» (717, 1041 b 5-9)

هذا ايضا ما ينتهى اليه Ross فى تعليقه عندما يعلن أن ما يجعل المادة شيئا معنا هو حضور الماهية التى تحدد هذا الشئ ليتخذ هوية معينة، لذلك كانت الصورة وليست المادة هى مبدأ التحدد .

لكن ما هى «فضائل» الصورة التى جعلت أرسطو يركز عليها فى تحديد معنى الجوهر؟ إنها تخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وتجعله موضوعا قابلا للتعريف والمعرفة . وبهذا تكون الصورة قد فتحت لأرسطو فضاء منطقيًا ومعرفيا . ولعل هناك أسبابا كثيرة جعلت أرسطو ينفى الجوهرية عن الأفراد، وهناك بعض الشواهد الصريحة التى يذكر فيها مبرراته التى يمكن ردها إلى مبررات منطقية ومعرفية .

لا يوجد تعريف للأفراد ، ذلك أن التعرف عليها يتم حدسيا ومن خلال الاحساس. أما خارج التجربة الفعلية فليس واضحا إن كانت موجودة أو غير موجودة (8- 5 a 1036 Z 10) .

وكونها توجد أو لا توجد يعنى أن حالتها الوجودية تتصف بالغموض الذى لا يؤهلها ولأن تكون موضوعا قابلا للمعرفة العلمية . لذا بعد تأمل الافراد يلاحظ أرسطو أنها معرضة للتلف والزوال ليستتج .

إذن لا يوجد تعريف ولا برهان للجواهر المدركة (perceptible) لأنها تحتوى على مادة ، وهى (المادة) ذات طبيعة معينة تجعلها (الجواهر الفردية) توجد أو لا توجد، ومن ثم يلزم أن كل الأفراد قابلة للفساد (Perishable) .

(Z 15m 1039 b 27-31)

رغم أن مذهب أرسطو فى الجوهر معقد فإن الفكرة العامة قد اتضحت من خلال المقارنة بين النصين اللذين ينطويان على تعارض، فإذا كان الجوهر فى المقولات يتحدد بالفرد (الميتافيزيقا) بالماهية أو الصورة أفلا يكون لدينا بذلك طرح انطولوجى وطرح ابستمولوجى؟ أنا لا أنفى ان تكون هناك قراءة توافؤية، وهى موجودة ، وضدها موجود أيضا .، ولكن الانسجام الناجم عن ذلك يكون حينئذ من عمل القارى أو المؤول .

يمكننا أيضا أن نجد نصوصا أخرى تجسد تعارضا من هذا القبيل، ففى كتاب فى النفس يوحد أرسطو بين النفس والجسد ، وهذه الوحدة ليست موضع تساؤل .

هذا ما يجعلنا نترك السؤال عما إذا كانت النفس ، والجسد شيئا واحدا بصفته سؤالا غير ضرورى : وهو بلا معنى ، ومثله فى ذلك مثل السؤال عما إذا السمع والشكل الذى تتخذه شيئا واحدا، أو بصفة عامة ، عما إذا كانت مادة الشيء المصنوع منها شيئا واحدا. (II 1, 412b 6-8)

غير أنه في مكان آخر نراه يحاول أن يجد مكانا للنفس في الجسد ، ذلك ما
يرتبه في مقالة قصيرة تعرف بـ في الشباب والشخوخة De la Jemess et de
. la Vielene

لقد قدمنا في مكان آخر شرحا عن النفس ، فبينما يتضح ان
حقيقتها الاساسية لا يمكن ان تكون جسمانية فمن الواضح أنها
يجب أن توجد في بعض أطراف الجسد الذي يجب أن يكون من
الأطراف المتحركة في الأعضاء⁽¹⁾.

يبدو أن هذا الجزء الذي يخص به أرسطو النفس هو القلب .

يمكن للباحث أن يكتشف اضطرابات نصية لدى أرسطو وغيره من الفلاسفة
. هذه الاضطرابات تمثل عوائق أمام القراءة الباحثة عن وحدة في النصوص ،
ولكنها في الوقت ذاته توجه القراءة لتتميز كل قراءة عن غيرها . واختلاف
القراءات ينم عن اختلاف المواقف التأويلية لأن النص موضوع القراءة يفتح أمام
كل قارئ انفتاحا خاصا يداعب فهم الدارس ليشكل معه المنحى الذي يريده هذا
الدارس أو ذاك .

لا أريد أن أسترسل في هذه التموجات التأويلية وإن كانت تداعياتها تفتح
فعلا قضاء خصبا ينتقل بالقارئ وبالنص ، مهما بعد تاريخيا ، إلى لحظة عناق
وتوتر لحظة وصل وفصل يتشكل بها نص جديد . إذا كان هذا هو واقع القراءة
فان ما ينتج عن فعل القراءة يبين أن النص الأصلي يعيش ، ما إن يظهر، لحظة
طلاق من صاحبه ليعرف حياة أخرى ما كان ممكنا لصاحبه أن يتنبأ بها .

- ٩ -

عندما نتحدث عن الجوهر نكون بذلك في صميم الميتافيزيقا، والمشكلة هنا
تطرح ، لا على مستوى اضطراب النصوص ، بل على مستوى المعلم الذي يدرس

(1) Aristote, "De La jeunesse et de la viellesse" in *Petets traites d'histoire naturelle*, texte etablis et traduit par Rene ugiier (Paris: Societe d Edition" les Belles Lettres". 1953). I, 467 b 13 FF.

هذا الموضوع . ما هو ، إذن ، موضوع الميتافيزيقا؟ لا يجد القارئ جوابا واحدا لدى الباحثين ، ويعود ذلك طبعا الى الفجوات البحثية التي يوكل أرسطو الى الميتافيزيقا، وفي هذا السياق يورد الباحثون عادة تعريفين للميتافيزيقا .

هناك علم يبحث في الكائنات من حيث كينونتها والصفات التي ترتبط بها بالنظر إلى طبيعتها الخاصة بها، وليس هذا يماثل أيا من العلوم الخاصة، إذ لا واحد من هذه يتناول عموما الكائنات من حيث كينونتها - بل إن كلامها يقتطع جزءا من الكينونة ويدرس صفات هذا الجزء (هذا ما تقوم به العلوم، الرياضية مثلا) (Gamma I, 100 3a 20-26) .

يلاحظ في هذا النص الصريح أن أرسطو لا يسمى هذا العلم بل يقرر وجوده فقط ويوسع من فضائه من حيث العمومية ، أما العلوم الأخرى فهي خاصة ومتخصصة . ويعود ذلك إلى طبيعة الموضوع الذي تدرسه ، وهناك تعريف آخر يختلف باختلاف الموضوع .

إذ كانت هناك جواهر غير متحركة (وأرسطو يعتقد بوجودها) فإن العلم الذي يتناولها يجب إن يكون أوليا (Prior) ، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى، وتكون هذه كلية بهذه الطريقة (أى) بالنظر إلى كونها أولية.

(E1, 1026 a 29-30)

أما في كتاب «الفا» Alpha فيدعوننا أرسطو الى البحث عن «العلم الاسمي» الذي «يبحث عن المبادئ والاسباب الأولى» (A2, 982 b8) . وفوق هذه جميعا تأتي المقالة السابعة (Zeta) وهي مقالة متأخرة تنم عن نضج الفكرة لتصرح :

ان السؤال الذي طرح باستمرار ، الآن ، وفي الماضي ، والذي كان دائما مدعاة للحيرة ، أى ما هي الكينونة؟ هو ما الجوهر؟ (Z 1, 1020 b-4) . حسب هذا النص الأخير يكون الجوهر هو موضوع الميتافيزيقا .

اختلاف الفضاءات البحثية لا يعود إلى أرسطو التاريخي لأنه لم يمكن هو الذي رتب النصوص هذا الترتيب ، ولكن مهما يكن الأمر فإن الدارس يقف حائرا أمام هذه القضايا ، وقد انقسم الباحثون إلى باحث عن وحدة في النص الأرسطي وإلى ناف إياها ، وكل هذا بالاعتماد على النصوص نفسها . من بين الذين نعوا ان تكون هناك وحدة P. Aubenque, Jaeger^(١) ، ومن الذين دافعوا عنها Joseph Ownes الذي حاول أن يرد على طرح Jaeger ومنهجه^(٢) .

يرى P. Aubenque أن الميتافيزيقا تطرح موضوعين : الكينونة من حيث هي كذلك (L'etre ou tout qu'etre) وهذا موضوع الانطولوجيا ، والكائنات فوق الحسية ، وهذا موضوع الفلسفة الأولى أو اللاهوت ، ويبدو أن أرسطو دشّن مبحث الانطولوجيا بعيدا عن الاهتمامات اللاهوتية :

لقد بينا ... أن المشروع الانطولوجي ظهر عند أرسطو مستقلا عن كل الاهتمامات اللاهوتية ، ونتيجة لذلك فانه عندما يتحدث عن الكينونة من حيث هي كينونة ، أي الكينونة و وحدتها ، فهو لا يسعى أبدا الى وحدة الكائن الألهي وكينونة العالم بون القمر (Subluvaire) أو (وحدة) الكائن فوق الحسى ، والكائن الحسى ، بل يسعى إلى وحدة الكينونة داخل العالم الحسى^(٣) .

بهذا يكون Aubenque قد سار في اتجاه Jaeger من بون أن يأخذ بطروحاته في طبيعة تشكل النص الأرسطي . ولكن على الرغم من أنه يصرح برفضه الوحدة النسقية المزعومة ، فهو إنما يفعل ذلك إذا كانت هذه الوحدة مسلما بها منذ البداية ، ولكنه لا يرفضها إذا كانت تسعى أو مقصدا تتجه إليه النصوص الأرسطية^(٤) .

(1) P. Abenque, *Le Probleme de l'etre chez Aristotle* (Paris, PUF, 1962, repr. 1996).

(2) J. Ownes, *The Doctrine of Being in the Arislotelian Metaphysics* 2 nd., ed (Toronto, Canad) A: Pontifical Institute of Medie Studies, 1963) .

(3) P. Aubenque, p. 370.

(4) Ibid., p. 11.

لعل ما ذكرته فيما يخص موضوع الميتافيزيقا يفى بالغرض ، ولكن قبل أن
أنهى هذه الاشكالية البحثية هناك جانب منهجى رأيت أن القاء الضوء عليه يؤيد
الفكرة العامة التى تريد هذه الورقة اثباتها .

المعروف عن أرسطو قوله بتعدد المناهج ، ويعود هذا التعدد عموما الى
طبيعة الموضوع . من ذلك رأيه فى تطبيق المنهج الرياضى الذى لا يراه يصلح
لكل شىء، بل صلاحيته تقتصر على الموضوعات الخالية من المادة ، وهو هنا،
بغض النظر عن مدى صحة رأيه أو خطئه ، لا يراه صالحا للفيزياء لأن الظاهرة
الفيزيائية لا تخلو من مادة (18-15 a 3, 995a) . ونجد دعوته إلى التعددية
المنهجية صريحة ، فى مكان آخر حيث يناقش نظرية المثل عند أفلاطون مركزا
على تعدد المعانى لمفهوم الخير ، شأنه فى ذلك شأن «الكينونة» .

وكما أن الكينونة ليست واحدة بالطرق التى ذكرت فذلك هو
شأن الخير، ومن ثم فلا يوجد علم خاص بالكينونة أو بالخير .
وحتى الاشياء الخيرة نفسها فى اطار الصنف نفسه (الخير) ليست
مواضيع لعلم واحد، من ذلك مثلا الفرصة (opportunity) والاعتدال
(Moderation).

الفنون المختلفة تغطى أنواعا مختلفة من الفرصة والاعتدال من
حيث علاقتهما بالغذاء ؛ الطب والتدريب البدنى من حيث علاقتهما
باستراتيجية الحرب^(١) .

قد تكون هذه ملاحظات متناثرة هنا وهناك ، لا تعبر عن فكر منظم حول
الموضوع ، لذا رأينا أن ندعمها بالخلل المنهجي انطلاقا من الأعمال المنطقية
لأرسطو .

- ١٠ -

عندما يثار موضوع المنهج عند أرسطو لعل أول ما يستحضره
الذهن هو الأورغانون الذى يحتوى على المؤلفات المنطقية ، وأهم هذه

(1) Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1217 b 33. quoted in Guthrie, p. 20.

المؤلفات هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية اللتين تمثلان نضج الاسهام الأرسطى فى المنطق ، يدرس أرسطو فى العمل الأول صور الحجة حسب الاشكال والأحزبة فى سياق نظرية القياس ، أما فى العمل الثانى فيدرس شروط البرهنة . البرهنة تبقى دائما قياسية ، ولكنها لا تستغرق بذلك القياس الذى هو أوسع من البرهان . والبرهان هو القياس العلمى الذى يعتمد على معرفة الشئ بمعرفة سببه الحقيقى بصفته سبب هذا الشئ دون سواه (١) . ويعرف أرسطو البرهان كما يلى :

أعنى بالبرهان القياس المنتج للمعرفة العلمية ... وافترضنا ان أطروحتى المتعلقة بالمعرفة العلمية صحيحة ، فإن مقدمات المعرفة المبرهنة يجب أن تكون صادقة ، أولية . مباشرة ومعروفة معرفة سابقة عن النتيجة التى ترتبط بالمقدمات ارتباط الأثر بالسبب (٢) .

وما دام يشترط فى المقدمات أن تكون أولية (Primary) فهذا يعنى أنها غير مبرهنة ، لأنها تمثل المبادئ التى ينطلق منها الاستدلال العلمى ولذلك فالمعرفة العلمية أو البرهانية تختلف عن المعرفة الظنية ، ومن بين اشكال القياس المرتبطة بالمعرفة العلمية يعتبر أرسطو أن الشكل الأول اكثر الاشكال علمية (٣) .

وبتركيزه على القياس لا ينفى أرسطو دور الاستقراء ، ولا دور الحدس ، ومع ذلك يبقى أنه يفضل القياس الذى هو أحد صور الاستنباط (deduction) . وبما أن القياس أسمى الطرق المؤدية إلى المعرفة الحقة فإنه من مهمة الفيلسوف ان يبحث فيه ، « يبدو واضحا اذن ان مهمة الفيلسوف الذى يتناول بالبحث كل

(1) Aristotele, *Posterior Analytics*, tr. G.R.G Mure in R. Mckeon, ed *Introduction to Aristotle* (N.Y: odern Lebrary. 1947) 2,71610.

(2) Ibid, 2, 71b 17-23.

(3) Ibid., 14, 79 a 16.

الجواهر طالما أنها تندرج بالطبيعة تحت علمه أن يدرس أيضا مبادئ القياس» (Gamma 3, 100 5 b 6-8) * لكن أرسطو لا يستمر في الحديث عن القياس هنا في الميتافيزيقا بل راح يتطرق إلى مبدأ عدم التناقض بصفته «أيقن المبادئ» .

عندما ننظر إلى الأعمال المنطقية نجدها لا تحتوى على اسهام أرسطو فقط ، بل تحتوى كذلك على شيء من الانطولوجيا ، وفلسفة اللغة (المقولات) ، وعلى فلسفة العلم (التحليلات الثانية) . من أهم المسائل التي تبحثها فلسفة العلم هي المسألة المنهجية ، ولعل تصنيف الأعمال المنطقية تحت اسم الاورغانون في وقت متأخر كان أحد مبرراته هو المنهج ، ولذلك مصطلح الاورغانون يعنى «أداة العلم»^(١) وهناك من الباحثين من يعتبر أن أرسطو يقترح فعلا منهجا للبحث العلمى يتصف بطريق مزوج استقرائى - استنباطى^(٢) . ولكن ما يهمنا هنا هو اشكالية المطلب النسقى ، ولذلك نتساءل : هل التزم أرسطو بالمنهج الذى يقترحه فى بعض أعماله المنطقية؟

قد يكون هذا السؤال بلا معنى إذا سلمنا لبعض الدارسين أن ما يقدمه أرسطو فى التحليلات الثانية لا يتعلق بالمنهج بتاتا ، بل غرضه هو تقديم طريقة لتقديم المعرفة المكتسبة .

نظرية العلم البرهانى لم تكن أبدا لتوجه أو تصورت (Formalize) البحث

* لا يسمح قضاء هذا المقال بالاسترسال فى هذه النقطة ، فليست هذه غاية فى حد ذاتها . ذلك أن عرضها يقتضيه الدور الوظيفى الذى يستلزمه الخط العام لهذه الورقة ، ذلك الخط الذى لا يستدعى محاكمة الاسهام المنطقى لارسطو فقد بث فى ذلك أهل الاختصاص .

(1) W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: The London Press, 1968), p. 23.

(2) Yohn Losee, *A Historical Introduction to the philosophy o Science* (OXford: Oxford University Press. 1471). p. 6.

العلمي ، انها تتعلق ، بطريقة حاسمة ، بتعليم الوقائع التي تم تحصيلها ، فهي لا تصف كيف يعمل العلماء أو ما ينبغي عمله للحصول على المعرفة . إنها تقدم نموذجا صوريا للكيفية التي يقدم بها المعلمون المعرفة ويبلغونها⁽¹⁾ .

يمكن أن يكون هذا الرأي محقا طالما أن نقطة الانطلاق في القياس البرهاني تكون قد عرفت ، كما هو الحال في المقدمات ، ولكن هذا رأى شاذ ولا يعفينا من السؤال الاشكالي التي طرحناه .

تقصي النصوص ينفي أن يكون المعلم الأول قد التزم بنظريته في المنهج، ويبدو أن هذا التعارض كان هيجل قد سبق اليه غيره حسبما يصرح به بعض الدارسين «يكون هيجل ، حسب علمنا ، أول من لاحظ ، على الأقل فيما يخص الميتافيزيقا، التباين بين النظريات المنطقية والممارسة الحقيقية لارسطو»⁽²⁾ ذلك ما يظهر في الممارسة المنهجية في الميتافيزيقا التي تحتل قضاء الفيلسوف الباحث عن الحقيقة ، والباحث هنا هو أرسطو . وما يهمنا هنا هو الطريقة المتبعة في البحث التي لا يبدو أنها استنباطية ، كما تقترح ذلك التحليلات الثانية. وعضوا عن ذلك يقترح منهاجا اخر سيتبعه في تناول مسألة ما ، وهو ما يصرح به في مقالة Beta حيث يعرض فيها المسائل التي يجب على الفيلسوف تناولها :

يجب علينا ، بالنظر الى العلم الذي نرومه، أن نطرح أولاً المعضلة- ap (oria) التي يجب مناقشتها، وهذه تشتمل على الآراء الأخرى التي يقول بها بعضهم فيما يخص المبادئ الأولى ، واطافة الى ذلك أية نقطة يمكن أن يكون قد أغفل عنها (B 1.995 a 24-27) .

(1) Y. Barnes, "Aristotle" Theory of Demonstration" quoted in Guthrie, p. 170.

(2) P. Aubenque, "Sur La notion aristotelienne d'aporie" in *Aristote et les Problemes de methode* (Louvain: Publication Univrsitaires 1961) p. 3n.1.

تصف الدراسات الاجنبية هذه المقاربة باستعمال الكلمة اليونانية Aporia ، التي يمكن ، حسب معناها أن تترجم بـ «معضلة» أو «صعوبة» ويتفق الدارسون على أنها تميز منهجية أرسطو وإن اختلفوا في مدى اتساع نطاقها . فهذا «روص» Ross يحكم بأن أرسطو يتبع هذا الاجراء المنهجي في كل مؤلفاته تقريبا ، ومن ثم فليس منهجه استنباطيا .

ان الاجراء المتبع في الميتافيزيقا كلها لم يكن ابدا استنباطيا، بل يبقى دائما اشكاليا (Aporetic) .. ويمكن أن نلاحظ أن المنهج في الاساس يبقى نفسه في كل أعمال أرسطو تقريبا . والاستثناء الرئيسى هو التحليلات الأولى ، ذلك أن المنطق الصورى يمكن طبعا أن يعالج الى حد ما بطريقة مماثلة للعلوم الدقيقة ، أما فى باقى أعماله كلها تقريبا فإن المنهج هو المنهج الاشكالى الذى يعد صالحا بالفعل للفلسفة^(١) .

وبعضهم يحاول أن يجد المعنى الحرفى لـ aporia فهى بالانجليزية تعنى "no - way" أو بالفرنسية cul - de sac^(٢) . ويخصص أرسطو المقالة "Beta" لطرح كل المعضلات التى على الفيلسوف أن يواجهها، وعددها أربع عشرة . من هذه مثلا دراسة الاسباب : هل هذه تنتمى إلى علم واحد أو أكثر ، ثم هل هذا العلم يتناول «فقط الاسباب الأولى للجواهر أم كذلك المبادئ التى ينطلق منها كل الناس فى برهنة الاشياء ، من ذلك مثلا هل يمكن ان نقرر الشئ نفسه وننفيه فى الوقت نفسه ، بالاضافة إلى مبادئ اخرى من هذا القبيل» (B 1, 995 b 5-10) .

انطلاقا من هذا التوجه الاشكالى يقترح أرسطو على الباحث أن يطرح المشكلة طرحا جيدا ومفهوما حتى يتضح له المنحى الذى ينحوه ، وهو فى هذا لا ينطلق من فراغ ، ذلك ان المشكلة المطروحة كثيرا ما تكون قد عولجت من قبله،

(1) W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1 , p. 252.

(2) W.K.C. Guthrie, p. 92.

لذلك كان لزاما عليه استعراض آراء من سبقوه ، وهذه ممارسة تقليدية عند أرسطو . ففي المقالة الأولى Alpha يعرض الفيلسفة بصفتها علما نظريا يهتم بالمبادئ والاسباب ، وفي هذا يستعرض آراء من سبقوه .

هذه الآراء السابقة قد تكون متعارضة لتشكّل لذلك معضلة أمام الفيلسوف الذى سيبحث عن مخرج لها ، . وليس المخرج يكمن دائما فى تجاوز الآراء السابقة ، بل أحيانا يقنع الفيلسوف بأهل الخبرة ، كما يحدث ذلك فى المسائل العملية التى لا تخضع دائما للبرهنة ، وهذا ما يصرح به فى الاخلاق الى نيقوماخوس.

ينبغى أن نستأنس إذن بالأقوال غير المبرهنة وآراء أهل التجربة والكبار أو نوى الحكمة العلمية . وليس هذا أقل شأنًا من البرهنة ذلك أن التجربة منحت هؤلاء عينا يرون بها رؤية صحيحة . (VI, 11, 1143610 - 14)

قبل أن أنهى هذا الجانب أود أن أذكر الملاحظات النامية:

أولا : أن هذه المقاربة الاشكالية (Aporimatic) التى تقتضى استعراض آراء السابقين لا نجدها فى كل أعمال أرسطو ، ففي المنطق مثلا لا يلجأ الى آراء من سبقوه اقتناعا منه أنه مبحث لم يسبقه اليه احد ، «أما فيما يخص بحثنا الراهن (فى اشكال الحجة) فليس جزء منه قد أنجز من قبل . وجزء آخر منه ليس بعد ، بل إنه لم يوجد أبدا»^(١).

ثانيا : المنهجية التى يتبعها أرسطو فى الميتافيزيقا تؤدي إلى استنتاج هام، وهو أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تؤسس لغيرها من العلوم لأنها «لا تستطيع ان تبرهن مبادئ العلوم الخاصة» التى تقتطع جزءا من الكينونة وتدرسه ذلك أن «كل علم يبدأ من مبادئ غير قابلة للبرهنة»^(٢).

(1) Aristotle, *Sophistical Reputations*, 183b 34 F, quoted in Lloyd, p. 2185.

(2) Ross, Vol. 1, p. 252.

ثالثا : ممارسة هذا الاجراء المنهجي الاشكالي يعنى أن أرسطو لا يملك حلولا جاهزة ، وهذا يبين طبيعة النص الارسطى الذى تطور بالتنقيح والزيادة لأنه كان دائما موضوعا للمحاضرة والتدريس ، ومن شأن النص التعليمى أن يتغير طالما أنه يتغذى بمجريات التعايش أو العمل التعليمى عموما . لعل هذا ما جعل Ross يصف الميتافيزيقا مثلاً بأنها « لا تعبر عن نسق دجماتى عن مغامرات عقل فى بحثه عن الحقيقة (١) » .

- ١١ -

يعد هذا كله ما الذى افضت اليه هذه الورقة ؟ لقد نفت ان يكون عند أرسطو نسق بالمعنى المتداول لهذا المصطلح ، وذلك بالاستناد الى عوامل تاريخية ونصية ومنهجية ، ولو كان أرسطو هو الذى أشرف على نشر أعماله ، ولو لم يضع جزء هام من هذه النصوص ، لجاءنا النص مختلفا ، خاصة أنه معروف بروحه التنظيمية التى مكنته من تأسيس اللوقيون الذى شهد تنظيما للعمل العلمى .

وهذا المعطى ، وهو موضوعى من دون شك ، يجب ان يكون نقطة الانطلاق والدليل الموجه للباحث . لقد كان كذلك بالنسبة اليها وإلى من سبقونا فى هذه المسألة ، لقد اقتنعنا باستحالة وجود نسق كما شرحنا ، ولكن لا يعنى هذا خلوه تماما من أية نسقيه أو من أفكار منتظمة . فمثلا أفكاره عن المادة بصفتها مبدأ التغير والتفرد (individuation) منسجمة من دون ان يجعله ذلك ماديا بالمعنى المتداول . وكذلك هو الشأن فى رأيه فى المعرفة البرهانية التى يشترط فيها الارتقاء الى الصورة القياسية . ويمكن أن تكون هناك أمثلة أخرى من هذا القبيل . وفوق هذا وذلك لا ينبغى أبدا أن يستدل بخلو النسقية على فساد فلسفة ما أو الانتقاص منها ، فهناك فلسفات ثارت على الروح النسقية ولكنها أكدت فائدتها وحضورها أكثر من الفلسفات التى اتخذت النسق صورة لها . بل إن فلسفة أرسطو دليل على ذلك ، إذ لم يستطع مخلوق أن يحتل بفلسفته المشهد

(1) Ross, "Introduction", vol. 1 p. L xxvii.

الفكرى قرونا من الزمن ، حتى أن كلمة «فلسفة» فى مرحلة ما كانت تعنى فلسفة المعلم الأول .

ملحق

مختصر بمحتويات الميتافيزيقا

تتألف ميتافيزيقا أرسطو من ١٤ مقالة ، تعد المقالة الأولى «الفا» (Alpha) مدخلا حيث يستجلى فيه أرسطو علم المبادئ الأولى أو علل الاشياء من دون أن ينسى أن يتطرق باختصار الى تاريخ الموضوع ، يلى ذلك مقالة صغيرة تعرف و«الفا الصغرى» (Little alpha) ، تعد مقدمة ثانية، وهذه المقالة تثير اشكالا من حيث صحة انتسابها الى أرسطو . بعد هذا تأتى مقالة Beta التى تعرض سلسلة من المشاكل أو المعضلات تعرف بـ (aporia) . وعددها ١٤ فى المجموع ، غير أن أرسطو لا يقترح حلا لكل منها ، ومع ذلك تعد هذه المقالة حسب Ross ، برنامجا وليست مقالة منتهية . بعد ذلك تأتى مقالة (Gamma) حيث يوكل أرسطو للفلسفة دراسة الكينونة من حيث هى كذلك ، ولكنه بدل التوسع فى تحليل هذه المسألة يتجه أرسطو لمناقشة مبدأ عدم التناقض. أما مقالة Delta فتعرض قاموسا بمصطلحات فلسفية ، ثم تأتى مقالة Epsilon حيث يذكر ما هى العلوم النظرية (الفيزياء ، الرياضيات ، واللاهوت أو الفلسفة الأولى) ليركز على الكينونة كما يتطرق الى الصدق والكذب.

أما مقالات Zeta . Eta . Theta فتتمثل صلب الميتافيزيقا من حيث تمحورها حول الجوهر وعلاقته بالمادة والصورة ، والوجود بالقوة والوجود بالفعل وكذلك التغير والتكون . ليس من السهل تقرير ما هى اجابة أرسطو عن السؤال : ما هو الجوهر ؟ يرى بعضهم أنه يوحد بالماهية أو بالصورة . تأتى بعد ذلك مقالة Iota لتعالج مفاهيم الوحدة والهوية والكثرة والتضاد . أما مقالة Kappa فتتألف من تلخيصات عن Epsilon, Delta, Gamma وبعض الاجزاء من الفيزياء .

بعد هذا ننتقل الى مقالة Lambda التي تتناول أنواع الجواهر المنفصلة والمبادئ والاسباب المتعلقة بها ، كما تحتوى هذه المقالة اللاهوت الأرسطى ما دام أرسطو يتطرق الى المحرك الذى لا يتحرك . وفى الختام نجد مقالتى MU و NU حيث يعرض أرسطو أفكاره فى فلسفة الرياضيات والوضع الانطولوجى للأعداد . وفى هذا السياق يتطرق لوجهة نظر افلاطون ، الفيلسوف الحاضر فى كل مناقشات أرسطو الفلسفية تقريبا .

obeikandi.com

تحصيل السعادة بين أرسطو والفارابي*

المخلص :

يهدف هذا البحث الى توضيح الدلالة الفلسفية لمصطلح السعادة بين أرسطو والفارابي . إضافة إلى تحديد الغاية من السعادة داخل الدولة ، وربطها بالحكم المدني : وهل يقتضى الفارابي آثار أرسطو أم أن المساهمتين كليهما تشكلان تفردا حقيقيا فى مجال الفلسفة ، تفرد كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية فى الحضارة الانسانية .

ملاحظة :

- (١) لا يهدف هذا المقال إلى المقارنة بين نسقين فلسفيين.
- (٢) يبحث المقال مفهوم السعادة ضمن منظومة الأخلاق والسياسة عند كل من أرسطو والفارابي .
- (٣) يحاول البحث تأكيد أو نفي القول بأن الفارابي هو إمتداد مبحث السعادة لأرسطو ، أو لفت الانتباه الى عناصر التجديد عند الفارابي .

(*) أ. خديجة زنتيلسى - قسم الفلسفة - جامعة الجزائر .

مقدمة :

ما هي ملامح الفلسفة السياسية عند الفارابي ، وما هو الواقع الاجتماعي والسياسي والديني الذي أنتجها ، إنطلاقا من فكرة اساسية وهي : أن هذه العوامل الثلاثة الأخيرة لها تأثيرها القوي على انتاج النص الفلسفي .

وسوف لن يهمننا في هذا السياق كثيرا المقارنة بين أرسطو والفارابي ، أو الإشارة إلى أيهما يحتل الصدارة في التأسيس لمصطلح فلسفي «ما» ، ومن تأثر بمن ، لأن هذا ليس هو غرض هذا البحث ، غير أن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى آليات معالجة فكرة ما أو مصطلح ما عند أرسطو ، ثم عند الفارابي ، كما دعت الضرورة المنهجية والمعرفية والتاريخية إلى ذلك ، تحوينا في ذلك فكرة وجيهة ومنطقية جدا هي : إن المتأخر يأخذ عن المتقدم ، والتراث الفلسفي هو ملك للإنسانية جمعاء ، وليس لشعب دون آخر ، والمفاهيم الفلسفية الواحدة تختلف باختلاف تداولها من طرف الفلاسفة وداخل الحضارات ، وهذا ما يبرر الاختلاف والتميز والتجديد داخل الحضارة الانسانية .

سيعالج هذا المقال كيف نظر أرسطو إلى السعادة داخل المجتمع اليوناني ، وكيف ينظر إليها الفارابي داخل بيئة إسلامية ، وكيف تم توظيف المصطلح داخل بيئتين مختلفتين حضاريا ودينيا ، وما هي عناصر التجديدات التي أضافها النص السياسي الفارابي باعتباره لاحقا من الناحية الزمنية على النص الأرسطي ، وما الذي يميز الفارابي في هذا المجال وما هي العناصر الفلسفية الجديدة في فلسفته باعتباره أول الفلاسفة المسلمين تداولوا لمبحث السعادة في مجال السياسة والأخلاق .

لن نلتفت الى قضية وفاء الفارابي أو عدم وفائه للنص الأرسطي لأن هذه المسألة في نظرنا اساعت كثيرا إلى مباحث الفلسفة الإسلامية وأرهقتها . ولم تبرز المسائل الجوهرية التي تناولها الفلاسفة المسلمون . وظلت البحوث التقليدية في هذا المجال تجد نفسها باحثة عن تأثر فلان أو فلان بأفلاطون أو بأرسطو ،

وكيف أعاد الفلاسفة المسلمين كتابة أفلاطون أو أرسطو لحروف عربية . وهل برعوا أم أخفقوا فى ذلك ؟

إن المشكلة فى نظرنا هى أعمق بكثير من مجرد هذه المهارات الكلامية، والأجدر الإلتفات إلى عناصر العضوية فى الفلسفة الإسلامية وهى كثيرة ، وهى منابع أصيلة لا زالت قيد الكتب والمجلدات ، . وإخراجها من هذه الدائرة ضرورة ملحة فى الوقت الراهن لإبراز مكانتها داخل الحضارة الإنسانية .

فالمشكلة إذن لا تكمن فى تكرار مصطلح السعادة عند الفارابى ، بل فى كيفية معالجته داخل المدينة الفارابية ، وكيف تم تداوله ، وما هى شروط تحصيله، وكيف نظر الفارابى الى السعادة داخل المدينة الفاضلة ، وما هى الرياسة الفاضلة عنده، وكيف عالج كل هذا بقلم وبفكر وبإفاق تابع من أعماق الحضارة الإسلامية ومشاكل القرن الرابع الهجرى ، ولماذا عولجت على هذا النحو ؟

وتأمل هذه المساهمة فى إعادة طرح بعض المفاهيم فى فلسفة الفارابى السياسية والنظرية مسألة إمتداد أرسطو فى الفلسفة الإسلامية ، وفى فلسفة الفارابى تحديداً .

مبحثاً الأخلاق والسياسة عند الفارابى :

تستمد النظرية السياسية والأخلاقية عند الفارابى أصولها من الفلسفة اليونانية فثمة ربط بين الأخلاق والسياسة عند اليونان ، ويظهر هذا الربط بجلاء فى فلسفة أفلاطون ثم فى فلسفة أرسطو ، فإذا كان علم الأخلاق عند هؤلاء يبحث خير الفرد، فإن علم السياسة يبحث خير الجماعة ، والعلمان مرتبطان ، لأن خير الفرد متوقف على خير الجماعة ، وخير الجماعة مرتبط بخير الأفراد .

إن إنسان أرسطو لا يحقق أخلاقيته إلا فى إطار الدولة ، وهذه الأخيرة هى التى تهذب سلوك الأفراد ، لذلك فإن «سلوك الأفراد يشكل المادة الأولية لعلم الأخلاق ويشكل تاريخ الدولة المدنية وأنظمتها المادة الأولية للسياسة والروابط بين

الأول والثانية متعددة وذات اتجاه مزدوج» (١).

فأرسطو لا يفصل بين الأخلاق والسياسة كما تؤكد على ذلك كتاباته ، فكثير من المسائل التي بحثت في كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) بشكل نظري يعيد طرحها في كتابه (السياسيات) كمارسة عملية وسياسية داخل المجتمع المدني . وقوة العلاقة بين الأخلاق والسياسة واضحة في النص الأرسطي ، فلننظر مثلا إلى العبارة التي يختم بها الجزء الثاني من علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، يقول : «فلندخل إذن في الموضوع» وتشير هذه العبارة إلى التمهيد للدخول في السياسة، ولعله من أجل هذا يقال : أن كتاب (الأخلاق) ، هو مقدمة ضرورية لكتاب (السياسة) عند أرسطو ولا يمكن أبدا عدم الربط بين الباحثين ، إذ «إن الانتقال من الأخلاق إلى السياسة يعنى بالنسبة لأرسطو الانتقال من علم أدنى إلى علم أشمل . فإذا كانت الفضيلة تتعلق بفرد فالسياسة تتعلق بجماعة» (٢).

ويحذو الفارابي حذو أرسطو عندما يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة ، فإذا كان مبحث الأخلاق والذي موضوعه سلوك الأفراد ، وتحصيل الفضيلة والسعادة، فإن مبحث السياسة يعالج شروط تحصيل السعادة داخل المجتمع ، وفي إطار الدولة. فغاية الفرد أو الجماعة هو تحصيل السعادة على المستوى الشخصي الأخلاقي وعلى المستوى الاجتماعي ، وتتكسر هذه الفكرة بوضوح عندما يتعرض الفارابي في معرض حديثه إلى تعريفه للسعادة وكيف هي غاية الفرد وإلى كيفية تحقيقها في المدينة الفاضلة الفارابية . وما هي الوسائل المؤدية إليها من أجل تحصيلها.

إن التأثيرات اليونانية الأرسطية في هذا المجال واضحة ، سيما وأن التراث اليوناني كان قبلة لعلماء وفلاسفة المسلمين ، فقد إطلع الفارابي على كتاب أرسطو : (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) ، والنسب تطلق عليه المصادر العربية اسم (نيقوماخيا) ، وتذكر المصادر العربية القديمة والهامة أن الفارابي

كان أول الفلاسفة المسلمين الذين إهتموا بكتاب نيقوماخيا . لقد قرأ الفارابي نيقوماخيا وإهتم بمحتواه ويؤكد ذلك كتابه الجمع بين رأى الحكيمين الذى يأتى ذكر نيقوماخيا فى ثناياه .

فقد كانت لظاهرة الترجمة من الكتب اليونانية والشرقية أهمية بالغة، إذ مكنت الفلاسفة المسلمين من الإطلاع على الآداب والإنسانيات اليونانية، وقد واجهت الفلسفة الاسلامية الظاهرة الثقافية الناتجة عن حركة الترجمة بطريقتين: «الأول يحلل الفكر النظرى للعبقرية اليونانية ، والثانى يمنح للثقافة الاسلامية نفسا جديدا، وبعدا غير ضيق ولا دينيا صرفا ، بل بالعكس يجعلها أكثر عقلانية بواسطة جدلية أفلاطون وأرسطو» (٣) .

الخلفية التاريخية لفلسفة الفارابي السياسية :

يمكننا القول على ضوء النصوص والشواهد أن الفارابي صاحب نظرية سياسية متميزة مقارنة بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ، . فقد إهتم بالتنظير للمجتمع رغم أنه لم يتمرس بالسلطة . وإهتمام الفارابي بالتأليف الفلسفى السياسى والاجتماعى جاء فى أخريات أيامه ، ولعل لهذا الاهتمام مسوغاته، إذ تميز عصره بتغلغل نفوذ الأتراك فى الدولة الإسلامية ، وكثرت الدسائس والمكائد التى أودت بكثير من الحكام والأمراء فى غموض كبير ، كما انتشرت الاضطرابات السياسية التى اثقلت كاهل الدولة ، ودخل العنصر الأجنبى غير العربى إلى كيانها من جنسيات وقوميات مختلفة كالفرس والأتراك والاكراد ، وإحتوى المجتمع طوائف اليهود والنصارى الذين أطلق عليهم إسم أهل الذمة . وإذا كان الفارابي قد عاش وتوفى فى العصر العباسى الثانى ، فهذا معناه أنه عاش فى العصر الذى شهد بذخ الأمراء وحكام الأقاليم . وأيضا إنتشار مجالس الغناء والطرب والمجون بشكل صارخ، هذه الظاهرة الأخيرة التى كان لها عواقب وخيمة من الناحية السياسية والاجتماعية . هذا هو عصره الذى ساد فيه الفساد فى الوقت الذى «نشأ الفارابي يسمع عن العصر العباسى

الأول، عهد الإشراف والنور وعهد النهضة والتقدم العلمى .. ويسمع عن خلفائه وما قاموا به فى سبيل الإسلام والمسلمين ، وما أدوا للعلم والثقافة من رعاية» (٤).

فماضيه مزدهر وحاضره انهكته الحروب والفتن وضعف الحكام السياسى، وتفضيلهم مصالحهم الشخصية على حساب مهام سياسية جليلة . إن كل هذه العوامل ستسهم فى محاولة وضع نظرية سياسية لإصلاح المجتمع ، والبحث عن رئيس توكل إليه أمور الحكم والسياسة على أن يسير بالمجتمع إلى الصلاح والسعادة .

فالفتن والحروب والاضطرابات التى مزقت الدولة الاسلامية آنذاك ، هى التى دفعت بالفارابى الى محاولة العودة بالدولة الإسلامية إلى زمن العهد العباسى الأول، ذلك العهد الذى ظل الفارابى يحن إليه لما ساد فيه من تطور فى الآداب والعلوم والفنون ، ومن إستقرار سياسى واجتماعى ودينى .

ويكفى للإستشهاد على تدنى الوضع السياسى ، وضعف سلطة الحكام، القول بأن الظروف التاريخية سمحت للفارابى بأن «يعاصر حقبة من أشد حقب تاريخ الخلافة العباسية دقة ، فقد عاش بالضبط فترة تبلور أزمة السلطة فى الدولة الإسلامية . ويكفى أن نقرن إسمه بأسماء (خلفاء) كالمقتدر والقاهر والراضى كى نفهم إلحاحه الشديد على ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعيد ضم شتات الأمة الاسلامية» (٥).

وعلى ضوء هذه الإطلالة السريعة على عصر الفارابى وعلى تناقضاته المختلفة يمكننا إدراك المعاناة النفسية والفكرية للفارابى الفيلسوف ، وكذلك المواطن وسعيه الحثيث فى البحث عن الحلول لمدينة سعيدة وفاضلة ، والبحث عن رئاسة فاضلة تتماشى فيها سعادة الفرد مع سعادة المدينة أو الدولة ويحصل لها الاستقرار الاجتماعى والسياسى والفكرى فى ظل اختلاف العقائد والمذاهب والأفكار والملل . ولقد كان هذا هو هدف مصنفاة السياسية والاجتماعية التى

تصب في هذا الاتجاه . هذه المصنفات التي أفرزتها مرحلة النضج، والتمرس بالفلسفة وبمعايشة الواقع الاجتماعي .

السعادة عند الفارابي :

إن السعادة هي أعظم غاية يطلبها الإنسان ، بل وهي أعظم الغايات، وهي تطلب لذاتها ، بل وهي مكتفية بذاتها ، وكل إنسان إنما يتشوق إليها ويسعى نحوها، ويذهب الفارابي إلى القول بهذا الصدد : «السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»^(٦) .

وعلى ضوء هذا التعريف فإن السعادة هي الغاية القصوى عند الفارابي ، يطلبها الإنسان ، ولا يطلب شيئا في هذه الحياة أعظم فهي الخير الأقصى وأكمل الغايات .

وعندما ننتقل إلى تعريف السعادة عند أرسطو فإننا نجده يقول : «إن السعادة من أجل كونها مرغوبا فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عددا مع شيء إيا كان ... فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكثف بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»^(٧) . ويلحظ القارئ التأثيرات الأرسطية على نص الفارابي واضحة في تعريف السعادة ، ولا غرو في ذلك طالما أن النظرية السياسية والأخلاقية عند الفارابي تستمد أصولها من النظرية اليونانية في هذا الموضوع ، خاصة أن مبحثي الأخلاق والسياسة يهدفان إلى تحقيق السعادة للفرد والمجتمع .

في كتابه تحصيل السعادة يحيلنا الفارابي إلى أسباب تحصيل السعادة عند الأمم فيقول : «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أجمل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى ، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى . أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية»^(٨) .

إن تحصيل السعادة عند الفارابي إنما يتم عن طريق ممارسة الفضائل الأخلاقية : فالفضائل النظرية هي معرفة الأشياء نظريا ، أى من حيث هي موجودات عقلية بغض النظر عن كونها موجودات واقعية أو فاعلية، والفضائل الفكرية وهي غايات فاضلة مثل القوانين الموجودة فى السياسة، أما الثالثة وتعنى بذلك الفضائل الخلقية وموضوعها علم الأخلاق ، وهي تلك الفضائل التى تُعنى بسلوك الأفراد ، وتهدف الفضائل الخلقية إلى فعل الخير وتحصيل السعادة .

أما فيما يتعلق بالفضائل أو الصناعات العملية ، وهي الممارسات العملية وتجلى فى المهارات اليدوية العملية وإكتساب الفنون . وإن تحصيل السعادة عند الفارابي لمهونة بممارسة هذه الفضائل الأربع ، الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية .

ويصنف أرسطو بدوره الفضائل الى خلقية وعقلية ، فالأولى تعنى بالآداب والمعاملات والثانية هي إكتساب العلم والمعرفة والبلوغ الى مرتبة العقل الفعال أى إلى درجة الحكمة والفلسفة ، والفضائل بالنسبة لأرسطو ليست إلا «إستعدادات أخلاقية»^(٩) بمعنى إن الفضيلة ليست أمرا موروثا وإنما هي ملكة تكتسب عن طريق العادة .

فكل من الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية عند أرسطو يساعد على تحقيق السعادة بالإضافة إلى الخيرات الاقتصادية الخارجية التى لها دورها الفعال فى حصول السعادة داخل المجتمع .

والحكمة عند أرسطو كالفضيلة تساعد المرء فى تحصيل السعادة ، إذ «إن العمل الخاص للإنسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية ، فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى إليه هنا ، وبالتدبير تكون السبل التى يتبقى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء»^(١٠).

إن الغاية من السعادة عند الفارابي هي التأسيس لمجتمع فاضل تتفق فيه سعادة الفرد وسعادة الدولة أو المدينة ، من أجل تحقيق أهداف عملية. «فالمدنية

التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعادل مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (١١)

إن السعادة لا تتحقق إلا في المدينة الفاضلة عند الفارابي بفضل تكاتف الجهود ، وبالتعاون ذلك أن «المدينة الفاضل تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها» (١٢). والسعادة الحقيقية عند الفارابي هو تجسيد الدولة الفاضلة .

ولذلك لا يبلغ الإنسان كماله عند الفارابي إلا في المجتمع، لأنه حيوان مدني، ويقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية الى قسمين : كامل وغير كامل .

١ - المجتمعات الكاملة :

وهذه المجتمعات ثلاث «عظمى ووسطى وصغرى» فالعظمى إجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة» (١٣).

فهناك إذن المعمورة التي تشكل المجتمعات العظمى والأمة وتشكل المجتمعات الوسطى والمدينة وتشكل المجتمعات الصغرى . وهذه الأنماط الثلاثة تندرج ضمن المجتمعات الكاملة عند الفارابي .

٢ - المجتمعات غير الكاملة :

وهي «إجتماع أهل القرية وإجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع رفي منزل» .

هذه الأنماط الثلاثة وهي القرية ، أهل القلة ، واجتماع المنزل هي الاجتماعات غير الكاملة عند الفارابي ، وعند استعراضنا لتقسيم المجتمعات الى

كاملة وغير كاملة نلاحظ أن الفارابي يراعى فى هذا التقسيم مسألة الكم أو الكثرة بالقلّة .

الإنسان مدنى بالطبع :

يؤكد الفارابي على ضرورة الإجتماع الإنسانى ، لأن الانسان مدنى بالطبع، فالفرد لا يمكنه تحصيل حاجياته بمفرده بل لابد له من الاجتماع والتعاون ، إذ يؤمن الفارابي أن : «كل واحد من الناس مفطور على أن محتاج . فى قوامه، وفى أنه يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أنه يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال» (١٤).

فالإنسان حيوان مدنى غير قادر على تحقيق كماله إلا فى المدينة ، وبالسياسة المدنية الفاضلة ، وعلى هذا الأساس فكمال الإنسان لا معنى له خارج تنظيم المجتمع أو المدينة أو الدولة . ويذهب الفارابي الى تكريس هذا التأكيد أيضا فى كتابه : (السياسة المدنية) حين يقول «الإنسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا تنال الأفضل من أموالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة...» (١٥).

وإن المدينة لهى الشكل المثالى للمجتمع عند الفارابي كما هى أيضا عند أرسطو ، وبما أن «السياسة هى حياة الدولة» (١٦) عند أرسطو ، فإن السياسة تهدف للبحث عن السعادة للجماعة داخل المدينة ، فالإنسان مدنى وسياسى بالطبع .

السعادة ودورها فى الحكم المدنى عند الفارابي :

أولى الفارابي عناية فائقة للبحث السعادة وهذا فى مؤلفاته العديدة، وللمصطلح السعادة، دلالة خاصة فى نصوصه . فهو يرتبط إرتباطا وثيقا بالحكم المدنى ، وهو ليس مفهوما تجريديا كما قد يعتقد ، بل ان له دلالاته الواقعية، إذ ان هذا المفهوم فى نظرنا هو الذى يؤسس للبحث السياسى ذى الصلة الوطيدة

بالبحث الأخلاقي ، فكيف تم تحصيل السعادة ، وكيف ننالها عند الفارابي؟ .
لا يتم تحصيل السعادة إلا بالسياسة وبالاقتصاد الإنساني ، وفي ظل
الحكم المدني ، بل إنها موضوع البحث السياسي وهدف المدينة الفاضلة .

وكان أرسطو قد نبه إلى هذه الفكرة قبل الفارابي ، إذ جعل السعادة أو
كما أطلق عليها الكمال لا يحصل إلا في الدولة ، والدولة وحدها هي
المخولة لتحقيق هذا الكمال ، وعليه فلا بد من وجود الإنسان داخل الدولة لا
خارجها ، وهدف الدولة هو تحقيق سعادة الأفراد وتنظيم الجماعة داخل المدينة
ويكون هدف السياسة بالدرجة الأولى هو «البحث في نظرية المعاملة» (١٧) عند
أرسطو .

وإذا كان الفارابي يعتقد بأن المقصود من وجود الإنسان أن يبلغ السعادة
فهو تحتاج من أجل تحصيلها أن يجتمع داخل المجتمع ، وفي ظل الحكم المدني
«ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي إن يعملها حتى ينال بها
السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال، ولأجل ما قيل في إختلاف النظر في اشخاص
الإنسان فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة» (١٨).

تتال السعادة أو الخير عند الفارابي في ظل الحكم المدني وبالاقتصاد
السياسي، فما هو الخير السياسي عند أرسطو؟

الخير السياسي عند أرسطو :

ما هي الفضيلة السياسية عند أرسطو ، أو ما هي المدينة الفاضلة أو
المتلى؟

يقول أرسطو في كتابه (السياسات) : «بما أن الغاية في كل علم وفن هي
خير، فالغاية في أسس العلوم والفنون هي أعظم خير وأقصاه . وأسمى العلوم
والفنون هي السياسة ، والخير السياسي هو العدل ، والعدل هو المنفعة
العامة» (١٩) .

وتصور أرسطو للعدل ينبع من تصور المجتمع اليونانى للعدالة فى الدولة، فالعدل هو التفاوت فى توزيع مناصب الرئاسة فى الدولة . لأن الناس متفاوتون بالطبيعة . وهذه الفكرة نقرأها أيضا عند افلاطون فى مؤلف (الجمهورية) ، فلا تنهض الدولة ، ولا تزدهر إلا بتفاوت الأفراد فى الوظيفة الاجتماعية تفاوت قدراتهم العقلية وإستعداداتهم الطبيعية ، ويذهب أرسطو إلى اعتبار «فضيلة العدل فضيلة اجتماعية»^(٢٠). إن الفضيلة المدنية تتوقف على أن يشغل كل مواطن وظائفه داخل الدولة، وفقا لنظام الدولة المدنية، فالحياة السعيدة هى تلك التى لا يعوقها عائق على ممارسة الفضيلة . فـ «الفضيلة» هى إعتدال ، وأن الحياة الفضلى هى ضرورة الحياة المعتدلة ، الموسومة بذلك الإعتدال الذى يستطيع كل إنسان أن يحصله»^(٢١).

إن تحصل السعادة المدنية عند أرسطو مرتبطة أشد الإرتباط بفضيلة العدل فى الدولة من أجل الحفاظ على كيان الدولة وضمان استمرارها وكذلك استقرارها. والخير السياسى إنما يتحدد بتكريس مفهوم العدل فى المجتمع، فالتفوق الطبقي مسألة يجب التسليم بها، لأن أساس التفوق هو الوظيفة العقلية. والدولة عند أرسطو هى المجال الوحيد لبروز الفضيلة العقلية .

إن السياسة المثلى عند أرسطو تقوم على تحقيق السعادة للأفراد فى المجتمع، إذ «من الأمور الجليلة ، أن السياسة المثلى هى التى يتيح نظامها لكل فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة ...» ، فالإنسان عند أرسطو هو حيوان سياسى بطبيعته، وهو لا يصل إلى السعادة إلا داخل الجماعة السياسية، والسعادة المدنية أو السياسية هى غاية الدولة ، بمعنى وظيفتها عند أرسطو ، والغاية السياسية هى الخير الأعظم للأفراد .

إن الفرد لا يدرك غايته وسعادته عند أرسطو إلا داخل الدولة ، لأنها المجال الحقيقى لبراز قدراته وإمكانياته ، لذلك فلا معنى لحياة الفرد خارج هذه المؤسسة وتحيل هذه الفكرة إلى قضية أساسية عند أرسطو ، وهى تلك التى ترى

بأن مقياس الدولة السعيدة والخيرة هي التي يتباهى فيها خير الفرد وخير الجماعة، ولذلك فلا تعارض بين الإنسان الصالح والمواطن الصالح «فضيلة الرجل وفضيلة المواطن هما فضيلة واحدة في الدولة المثلى» (٢٣). والوجود الحقيقي والفعلى والسياسى للإنسان لا يحصل فقط إلا فى الدولة المثلى . ولكن من أى المواطنين تتألف الدولة السعيدة عند أرسطو وما هي صفاتهم؟

إن العنصرين الأساسيين اللذين يؤسسان لذلك هما : «أحدهما تعيين القصد ووضع غاية الأمور موضعها، وثانيهما إيجاد الوسائل المبلغة الى الغاية» (٢٤).

ويجب الإشارة ، ولو فى عجالة إلى أن سعادة الإنسان داخل المجتمع عند أرسطو ، إنما تخص المواطنين الأحرار فقط وليس كل النوع البشرى ، فأرسطو يستثنى العبيد ، لأنه يعتقد أن هؤلاء ليسوا بشراً ، وإنما آلاف حية فقط ، ووجودهم ضرورى من أجل سعادة الدولة .

حياة العقل (الفهم) أسعد حياة عند أرسطو :

أن المفهوم الفلسفى للسعادة عند أرسطو مرتبطب أشد الارتباط بتأمل الحقيقة، وقوة الدولة هو فى قوة المواطنين النوعيين ، ومن هنا تبرز أهمية الفلسفة وأهمية العقل فى الدولة التى تطمح للسعادة ، لأنها وسعادتها مقرونة بالفضيلة العقلية .

يقول أرسطو فى كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) : «إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا ... ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل» (٢٥) ، ففعل الفهم هو الأكثر مطابقة للفضيلة .

والإشادة بأهمية العقل فى النصوص الفلسفية اليونانية (نصوص أفلاطون وأرسطو) ملفت للانتباه وللإهتمام ، إذ لا شىء يحتل الصدارة إلا العقل، ولا

تتمرس بالسياسة إلا العقول التي تملك فضيلة الحكمة والمعرفة والفلسفة. إن النصوص الأرسطية في هذا المجال تطرح مسألة علو السعادة العقلية، فالسعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض ، والسعادة الحقيقية هي حياة التفكير والتأمل . أى حياة العقل إذ «بقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذو قيمة لا تنتهى . وأنى أخص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل»^(٢٦) .

إن الفضائل العقلية عند أرسطو هي الفضائل التي تأتي في المرتبة الأولى، وسعادة الدولة مقرونة بالفضائل العقلية لأن «حياة الفهم .. أسعد حياة يمكن المرء أن يحيها»^(٢٧) .

خصائص السعادة عند الفارابي :

لقد ولد النص الأرسطي في بيئة خاصة ومتميزة ، وولد النص الفارابي في بيئة أخرى مختلفة فكريا وعقائديا ، ودعنا نركز على هذه الفكرة الأخيرة، لأن المباحث الفلسفية تتأثر بهذا العامل الأخير، خاصة إذا كان الفيلسوف يطمح إلى التنظير السياسى والاجتماعى وإلى وضع فلسفة اجتماعية تهدف إلى الإصلاح وإلى تحقيق السعادة للأفراد داخل المجتمع ، وداخل الدولة .

لا يملك النص الفارابي في مفهوم السعادة نفس الخصوصيات مع النص الأرسطي ولا يرمى إلى نفس الغايات التي يرمى إليها هذا الأخير، رغم أن النص الأول تزود بالثاني ، إذ تصر النصوص الفارابية في هذا المجال على الحديث في نوعين من السعادة : سعادة في الحياة الدنيا ، وسعادة في الحياة الأخرى ، سعادة داخل المدينة الفاضلة ، وسعادة قصوى في الحياة الأخرى . وهذا تبرز أهمية الإنتماء الدينى للفارابي ، أى إنتماؤه للشريعة الاسلامية، ودورها في تحديد طابع السعادة عنده، فالسعادة عنده تحمل بعدين : الأول دنيوى والثانى أخروى ، ولذلك فالسياسة عند الفارابي تبحث العلم المدنى ، وكذا

العلم الإلهي على حد سواء . ويظهر هذا بجلاء فى كتابه (السياسة المدنية) .
وهنا يكمن اختلاف الفارابى مع أرسطو ، إذ «لم يكن يسيرا على الفيلسوف
المعلم أن يقبل هذا المفهوم الأرسطى عن سعادة نبوية» (٢٨) .

لا تبحث السعادة عند أرسطو إلا فى اطار الدولة وفى ظل المجتمع المدنى ،
فلا مجال للحديث إلا عن سعادة دنيوية ، فالإنسان لا يجد سعاده إلا فى إطار
المجتمع المنظم تنظيما سياسيا ولا يجد سعاده إلا فى الدولة ، لهذا لا تبحث
السعادة إلا فى هذا الإطار . الأمر الذى يختلف فيه الفارابى مع أرسطو ، إذ
حاول الفارابى «إيجاد صلة وصل بين الدين والدنيا» (٢٩) ولم يكتف ببحث
السعادة داخل المدينة الفاضلة فحسب .

الرياسة الفاضلة

ما هو الطريق الي تحقيق السعادة عند الفارابى ؟

لا يتحقق هذا الهدف عند الفارابى إلا باختيار رئيس المدينة الفاضلة، فهو
العضو الرئيسى فيها «وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل
أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر
أفضله وبدونه أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول
وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء
المدينة» (٣٠) .

ورئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابى مسألة على قدر كبير من الأهمية
والمكانة الرفيعة، إذ أن الرياسة (الرئاسة) الفاضلة هى التى تسعى بالمجتمع إلى
السعادة المدنية وتحافظ على استقرار الدولة . وقد سبق وأن أشرنا فى سياق
سابق من هذا البحث ، أن من بين الأسباب التى جعلت الفارابى يولى عناية
فائقة للتأليف السياسى ، ما آلت إليه الدولة الإسلامية فى عصره من فساد
سياسى وأخلاقى سببه فى المقام الأول ضعف الحكام وفساد الرياسة ، ومن هنا
برزت الأهمية القصوى للتنظير لرئيس المدينة الفاضلة وللشروط الواجب توفرها

فيه، والبحث عن أفضل السبل للرياسة المثلى التي كان الهدف منها بالدرجة الأولى الخروج من الأزمة الخانقة التي عصفت بأركان الدولة الإسلامية على أيام الفارابي ، ويصف الفارابي رئيس المدينة الفاضلة بأنه هو أفضل أجزاء المدينة وعلى هذا الأساس توكل إليه رئاستها . والأفضلية هنا تقوم على أساس العلم والمعرفة وليس على أى شىء آخر كالمال والمكانة والحسب والنسب ، فالرياسة إنما تكون بشيئين اثنين : «إحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية»^(٣١). فهناك خصال يجب أن تجتمع فى رئيس المدينة الفاضلة كى يحكم ويرأس ولا يكون مرئوساً من طرف إنسان آخر، إنه «وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة . وهو رئيس الأمة الفاضلة . ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها»^(٣٢) .

الرئيس الفيلسوف :

إن مهمة الرئيس وأعوانه هو تحقيق الدولة الفاضلة ، لأنه بتحقيقها تتحقق السعادة التى هى الغاية من السياسة المدنية، وهى كمال الإنسان ، فهذا الرئيس الفيلسوف لديه القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية ، ويكون «قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة فى شىء إلى إنسان آخر يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شىء بشىء مما ينبغى أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه .. وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة»^(٣٣). وإن هذه المهام لا يقوم بها إلا من كانت له بصيرة نفاذة وعقل كامل قادر على تحصيل الحكمة النظرية والفلسفة .

ولذلك يقرن الفارابي فى كتاباته بين الرئيس والفيلسوف إذ يحمل اللفظين عنده نفس المعنى فـ «معنى الفيلسوف» والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام

معني كله واحد» (٣٤). والفارابي في هذا المقام يقتفى آثار أفلاطون في تعداد الشروط التي تؤهل الفيلسوف لكي يحكم . وما هي الأسباب التي يجب توفرها ليكون الفيلسوف جديرا بالخلافة . ولا يدخر الفيلسوف المعلم هنا جهدا في التنويه بجهود أفلاطون في هذه المسألة وبأنه سبقه الى هذه الفكرة، كما لا يخفى إعجابه بشروط الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون ، هذه الشروط التي تتكرر معالمها في كتاب الفارابي : (تحصل السعادة) .

إن الرئيس الفيلسوف لديه القدرة كي يحكم، لأنه يملك مؤهلات ذلك ، إنه يملك العلوم النظرية لذلك فالفلاسفة قلة .

إن الإمام والفيلسوف وواضع النواميس هي ألفاظ مختلفة وكلها تحمل نفس المعنى عند الفارابي «إلا أن إسم الفيلسوف يدلُ منه على الفضيلة النظرية» (٣٥) . ويذكر الفارابي في سياق آخر من تحصيل السعادة بأن «الفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية . وتكون له قوة على إستعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه» (٣٦) .

إن تحصل العلوم النظرية عند الفارابي هو السبيل الى السعادة القصوى، يصل فيها الفيلسوف إلى مرتبة يعقل فيها السعادة القصوى، ولا يمكنه ان يحصل على ذلك «دون أن يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة ، فإذا نزل لم يكن كان واضع نواميس - على أن ماهيته ماهية رئاسة لا خدمة - أن يكون فيلسوفا» (٣٧) . فالطريق إلى تحقيق السعادة في المجتمع يكون برئاسة فاضلة، أهمها الرئاسة الفاضلة تتطلب شروطا أخرى تحصيل العلوم النظرية ، أي تحصيل الفلسفة . فعلى رئيس المدينة الفاضلة أن يكون فيلسوفا لكي يكون رئيسا، فهو يدرك الفضائل العقلية والعملية ويكون قادرا على استخراجها وإيجادها في المدن والأمم .

لقد أضفى الفارابي على الرئاسة هيبة وقداسة كبرى ويظهر هذا جليا في نصوصه كتحصيل السعادة ، السياسة المدينة ، أراء أهل المدينة الفاضلة، وبلغ به

الحديث أنه اعتبر من بلغ الحكمة والرياسة الفاضلة ، قد حصل له ما يسمى عنده بالعقل المستفاد، ويكون بعد هذا الإتصال بالعقل الفعال. «العقل الغفال فعلة العناية بالحيوان الناطق وإلتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذى للإنسن أنه يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان فى مرتبة العقل الغفال» (٣٨).

إن سمو العلم النظري عند الفارابى هو المبدأ الأساسى فى فلسفته ، إذ أن العلم هو الذى يؤهل للحكم ، وهذه النقطة يشترك فيها الفارابى مع فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو . فالسعادة تتحقق فى المجتمع بممارسة فضيلة الحكمة.

وتتال السعادة بممارسة الفضائل النظرية للبلوغ الى مرتبة العقل، وهذه المرتبة هى أسمى درجات العقل الإنسانى ، وعند الفارابى نجدها عند الفلاسفة والأنبياء والرؤساء ، ولذلك يجعل الفارابى أصحاب العقول على رأس مدينته الفاضلة ، فالتأمل العقلي هو طريق الخلاص المعرفى وبلوغ السعادة . و«إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة ، وكان ذلك هو الكمال الأقصى الذى بقى أن يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغى أن يُقال فى الوجه الذى به يمكن أن يصير الإنسان نحو هذه السعادة . وإنما يمكن ذلك بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولا المعقولات الأول التى هى المعارف الأول وليس كل إنسان يُنظر معد لقبول المعقولات الأول» (٣٩).

هناك إذن تفاضل فى القوى والقدرات العقلية «وبين أن السعادات التى تحصل لأهل المدينة تفاضل بالكمية والكيفية بحسب تفاضل الكمالات ...» (٤٠).

المدينة الفاضلة ومضاداتها :

المدينة الفاضلة عند الفارابى هى «التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تتال بها السعادة فى الحقيقة... والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل» (٤١).

ويراعى فى ترتيب المدينة الفاضلة القدرات العقلية والاستعدادات الطبيعية على أن يرأسها من ملك الحكمة النظرية وحصلت له الفلسفة، وعند الفارابى : إن الرياسة الحكيمة تقود حتما إلى المدينة المثلى التى يتعاون أفرادها من أجل نيل الخير الأقصى وهو السعادة المدينة . وإن الرياسة غير الفاضلة تهدم أركان المجتمع الذى يؤول الى الفوضى والفساد .

وعلى هذا الأساس فإن المهمة الموكلة الى رئيس المدينة الفاضلة هى على قدر كبير من الأهمية ، لأن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم» (٤٢).

والآن ما هى مضادات المدينة الفاضلة أو بصيغة أخرى ما هى المدن غير الفاضلة عند الفارابى ؟

ينفرد الفصل التاسع والعشرون من آراء أهل المدينة الفاضلة بالحديث عن هذه المدن غير الفاضلة ، فإذا كانت «المدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبتذلة والمدينة الضالة» فإن هذه المدن المضادة تعنى ما يلى :

١ - **المدينة الجاهلة** : وهى التى «لم يعرف أهلها السعادة» وغرض أهلها اللذات والتمتع بشهوات الحياة» .

٢ - **المدينة الفاسقة** : وهذه المدينة «تعلم السعادة» ولكن أفعال أهلها تشبه أفعال أهل المدن الجاهلة .

٣ - **المدينة المبتذلة** : وهى المدينة التى جاءت آراء أهلها فى القديم : « آراء المدينة الفاضلة وأفعالها» وكل آراءهم استحالت إلى آراء فاسدة بعد ذلك .

٤ - **المدينة الضالة** : وأهل هذه المدينة لهم «آراء فاسدة» فى الله والعقل الفعال، وقد استعمل رئيسهم فى ذلك الخديعة لإيهامهم بذلك ، وإفساد أفكارهم فى الله والعقل .

الملة والفلسفة عند الفارابي :

يقول الفارابي في تعريف الملة : «الملة هي أراء وأفعال مقدره مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا والجمع ربما كان عشيرة ، وربما كان مدينة أو ، وربما كان أمة عظيم، وربما كان أمما كثيرة» .

ومفهوما للملة والدين عند الفارابي يحملان نفس المعنى وكذلك مفهوم الشريعة والسنة وبذلك «تكون الشريعة والملة والدين إسماء مترادفة» .

والإشكال الذى يطرح في هذا البيان ليس هو : ما هو مفهوم الملة عند الفارابي ، بل ما هي علاقة الملة بالفلسفة ، فهل الملة والفلسفة عند الفارابي متفقتان أم مختلفتان ؟ وهل يتأسس المجتمع الفاضل علي الفلسفة فقط أم على الدين قط ، إم علي كليهما معا؟

إن سبل تحصيل المعارف عند البشر هي سبل مختلفة ، فطبائعهم مختلفة ، وكذا قدراتهم علي التحصيل ايضا ، لذلك وجدت الفلسفة ووجدت الملة ، فبعض الناس تفهم بالبرهان ، والبعض الآخر يفهم بالاقناع ، فالملة لا تحتاج الى البرهان، بينما الفلسفة تحتاج الى ذلك . فكل «ما تعطيه الفلسفة .. معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا» (٤٥)، ومراتب المعرفة هذه منطقية لأن الناس تتفاوت في إدراك المعرفة ، فمنهم من يدرك الاشياء متصورة ، ومنهم من يدرك مثالاتها ذلك أن «مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إما أن يتصورها النسان ويعقلها وإما أن يتخيلا» (٤٦) ، فهناك إذن طريقتين للفهم، الأول هو حصول المعرفة بواسطة المتصور والتعقل ، والطريق الثانى ويحصل بالخيال ، بمحاكاة الأشياء ومثالاتها .

هذا العرض يخول لنا القول بأن ثمة تكامل بين الملة والفلسفة ، ولا إختلاف بينهما ، والاختلاف الوحيد يكمن في الوسيلة وليس في الهدف ، إذ تنال السعادة بالفلسفة كما قد تنال بالملة. إن كل تعليم عند الفارابي إنما يتضمن هذين

الضريين المختلفين من المعرفة ، ولا يمكن في المدينة الفاضلة فرض سبيل واحد للمعرفة ، سبيل الفلسفة أو سبيل الملة ، لأن الهدف لا يكمن في الطريقة ، بل في الغاية من تحصيل المعرفة ، وعلى رئيس المدينة الفاضلة أن يدرك هذا الاختلاف في مدينته لأن «الرئيس إن كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة ، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة ، وتكون تلك الملة فاضلة» (٤٧)، فالملة الفاضلة عند الفارابي هي شبيهة بالفلسفة .

حرص الفارابي حرصا شديدا على فهم طبيعة الجمهور والعامه، إذ لا يستطيع الجمهور تعقل الاشياء وتصورها مثل ما يتصورها الفلاسفة والرؤساء، لذلك قال بأنه وإذا حصلت الاشياء النظرية والعملية «وكانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملة» (٤٨).

لكن كل من الملة والفلسفة تهدفان إلى السعادة وإلى غاية واحدة يختلف طريق الوصول إليها فقط ، وهذه الفكرة تحيل الى قضية أساسية عند الفارابي وهي قضية عدم التعارض بين الفلسفة والشريعة ، وهو الإشكال الذي خاض فيه الفلاسفة المسلمون ابتداء من الكندي وحاولت نصوصهم إثبات ذلك فالشرع لا يضاد الحكمة ، والفلسفة لا تتعارض مع الدين .

لقد حاول الفارابي التنبية إلى أن الفلاسفة لا يفهمون الأمور مثل المتدينين، وأن المتدينين لا يمكنهم الارتقاء الى درجة التعقل التي يملكها الفلاسفة، ولكن كل من الفلاسفة والمتدينين يؤمنون نفس السعادة . فأما «الذين يؤمنون السعادة متصورة ويتقبلون المبادئ وهي متصورة هم الحكماء . والذين توجد هذه الاشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمنونها علي أنها كذلك هم المؤمنون» . فإذا كان رئيس المدينة الفاضلة حصلت له العلوم النظرية فلا بد من وجود الملة في المجتمع للحفاظ على استقراره ، فالقسم الكبير من الجمهور تستهوية الملة ، «بل إن قيمة الملة توجد في وظيفتها المدينة والدور السياسي الذي تناط به داخل المدينة من

جمع الشتات وتوحيد للآراء» (٥٠) .

لا يتحدث الفارابي عن ملة واحدة بل عن ملل في ثنايا نصوصه، ورغم أنه فيلسوف مسلم ، فإنه لا يتحدث على سبيل الحصر عن ملة الإسلام ، لأنه يعتقد أن تنوع الانتماء القومي والديني والعرقى في شعب واحد، يقتضي بالضرورة تعدد الملل والمذاهب ، وهذا التعدد ضروري في المجتمع للحفاظ على استقراره وبقائه . وهذه النظرة الفارابية ، حضارية وإنسانية ، ويمكن وصفها بأنها رائدة في تاريخ الفلسفة الاسلامية .

إن السياسة المثلى عليها أن تراعى طبيعة الشعب وانتماءاته العرقية والقومية والدينية والمذهبية والسياسية والفكرية ، والاختلاف الإنساني هو شيء طبيعي وحضارى ، فان يختلف البشر أفضل لهم من أن يتقاتلوا فى دولة واحدة. وأن تقمع حرياتهم معناه أن يتربصوا بالدولة متى كانت الفرص مواتية إلى ذلك، لذلك فالدولة الفاضلة هى التى تراعى هذا التنوع والاختلاف وتتفهمه .

خاتمة (نتائج البحث) :

١ - إن المشروع الفكرى السياسى الفارابى فى بناء الدولة الفاضلة ينطلق من التأسيس لبعض المفاهيم فى المجتمع حيث لا يمكن إرساء دعائم مشروع سياسى واجتماعى دون استيعاب المصطلحات التى تؤسس لهذا المشروع .

٢ - كانت الفلسفة السياسية الفارابية تهدف إلى تطبيق فعلى فى المجتمع، وكانت هذه الفلسفة نابعة من أعماق الظروف السياسية والاجتماعية التى عرفتها الدولة الإسلامية علي أيام الفارابى .

٣ - نعتقد أن إمتداد فكر أرسطو وخاصة فى بعض المفاهيم والإصطلاحات فى فلسفة الفارابى السياسية، لا يعنى البتة أن الفارابى أعاد كتابة أرسطو بأحرف عربية ، فعناصر التباين فى معالجة الموضوعات واضحة كما

يوضحه هذا المقال . فرغم أن الفارابي تأثر بأرسطو ، فإن فلسفته لم تأت على شاكلة فلسفة أرسطو ، وخاصة من حيث الأهداف المتوخاة من هذه الفلسفة، إضافة إلي اهتمام الفارابي بمسألة الملة ، وأهميتها في حياة الجمهور ، ودورها في الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي ، فالفلسفة وحدها لا يمكن أن تبني مجتمعا فاضلا ، لذلك يضيف الفارابي عنصر الملة لكي يكتمل المشروع الفكري السياسي عنده، هذا المشروع الذي أراده في خدمة مجتمعا بمشاكل خاصة ، وبلغة خاصة ، وبعقيدة خاصة وهو المجتمع الاسلامي .

٤ - ان مبحث السعادة عند الفارابي وعند أرسطو ، رغم انها يتفقان الي حد ما في مسألة التعريف لهذا المصطلح ، إلا أن السعادة عند الفارابي، تختلف عن السعادة عند أرسطو ، ولكي لا نعيد استعراض بعض المسائل التي جاء ذكرها في هذا السياق ، يكفي القول ان السعادة عند الفارابي لا تتعلق بالدنيا فقط وبالمجتمع فقط ، بل هناك الحديث عن سعادة أخروية وسعادة قصوى، إضافة إلى سعادة الدنيا والمجتمع، وهذا الموقف الفارابي نابع من تعلقه بمبادئ الشريعة الاسلامية . في حين لا تبحث السعادة عند أرسطو إلا داخل الدولة ، لا خارجها . والسعادة عنده هي سعادة نيوية ليس إلا .

٥ - لم ينف الفارابي القول ، بأنه قرأ أرسطو ، بل كان معجبا به ومتأثرا به، وهو لا يجد مناسبة إلا ونوه بأهميته في الفلسفة ، ولكننا نؤكد إننا نجد صنيعا فارابيا متفردا في مجال الفلسفة السياسية ينبع من عمق مشكلات المجتمع الإسلامي . إن المؤثرات الارسطية واضحة المعالم ، لكن الفارابي أضفى عليها من روح العصر ومن مشاكل البيئة الإسلامية الشيء الكثير .

مصادر البحث ومراجعة :

- (١) فرانسيس وولف ، أرسطو والسياسة ، ترجمة اسامة الحاج ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ٨ ، ١٩٩٤ ، ص ٢١ .
- (٢) جورج كتورة، السياسة عند أرسطو ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٨٧) ، ص ٦ .
- (٣) مقدمة عمر المالكي للكتاب :
- أحمد بن الداية ، الفلسفة السياسية عند العرب ، حققه وقدم له عمر المالكي ، (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧١) ، ص ١٣ .
- (٤) عبدالمنعم حمادة ، من رواد الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ص ٨ ، ١٩٧٣) ، ص ١٢٩ .
- (٥) عبدالسلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، (بيروت : دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٩) ، ص ٣٧ .
- (٦) أبو نصر الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه ، إبير نصرى نادر ، (لبنان : دار الشرق ، المطبعة الكاثوليكية، ط ٢ ، ص ١٠٦ .
- (٧) أرسطوطاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة من اليونانية الى الفرنسية برتلمى سانت ملير ، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، (القاهرة : مطبعة دار الكتب لمصرية بالقاهرة ، ١٨٢٤) ، ص ١٩٢ .
- (٨) الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين ، (بيروت : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٢ ، ١٩٨٢) ص ٤٩ .
- (٩) أرسو ، علم الأخلاق الى نيقوماخوس ، ج ٢ ، ص ١٤٦ .
- (١٠) نفس المصدر ، ص ١٤٧ .
- (١١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .
- (١٢) نفس المصدر ، نفس الصفحة
- (١٣) نفس المصدر ، ص ١١٧ .
- (١٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .
- (١٥) الفارابي ، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات ، حققه وقدم له

وعلق عليه فوري مترى نجار، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤، ص ٦٩).

(١٦) أرسطو ، السياسات، نقله من الأصل اليونانى وعلق عليه الأب اوغسطين بربارة البرلسي، (بيروت : اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩١٧) ص ٢١٢.

- (١٧) جورج كتورة ،. السياسة عند أرسطو ، ص ١٦ .
- (١٨) الفارابى ، السياسة المدينة ، ص ٧٨ .
- (١٩) أرسطو . السياسات ، ص ١٥٠ .
- (٢٠) نفس المصدر ، ص ١٥٢ .
- (٢١) نفس المصدر ، ص ٢١٢ .
- (٢٢) نفس المصدر ، ص ٣٥٦ .
- (٢٣) نفس المصدر ، ص ١٧٥ .
- (٢٤) نفس المصدر ، ص ٣٩١ .
- (٢٥) أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .
- (٢٦) نفس المصدر ، ص ٣٦٢ .
- (٢٧) نفس المصدر ، ص ٣٥٧ .
- (٢٨) عبدالسلام بنعبد العالى ، الفلسفة السياسية عند الفارابى ، ص ١٠٥ .
- (٢٩) نفس المرجع ، ص ١٤٠ .
- (٣٠) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢٠ .
- (٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٢ .
- (٣٢) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .
- (٣٣) الفارابى ، السياسة المدنية ، ص ٧٩ .
- (٣٤) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص ٩٣ .
- * فى مسألة تأثر الفارابى بتراث اليونان واعجابه بالانشاء الفلسفى عندهم ، يصرح الفارابى بذلك فى كثير من السياقات ويأتى « ذلك على سبيل المثال فى كتاب تحصيل السعادة ، ص ٩٧ .

- (٣٥) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٢ .
- (٣٦) نفس المصدر ، ص ٨٩ .
- (٣٧) نفس المصدر ، ص ٩٢ .
- (٣٨) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٣٢ .
- (٣٩) نفس المصدر ، ص ٧٤ .
- (٤٠) نفس المصدر ، ص ٨١ .
- (٤١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .
- (٤٢) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٨٤ .
- (٤٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، تقديم عبدالرحمن بوزيدة ، (الجزائر : ١٩٨٧) ، ص ١٦٩ .
- (٤٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .
- (٤٥) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٠ .
- (٤٦) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٨٢ .
- (٤٧) الفارابي ، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، ص ١٦٩ .
- (٤٨) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٤ .
- (٤٩) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٨٦ .
- (٥٠) عبدالسلام بنعبد العالي . الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ١٠١ .

الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية

الدكتور/ أحمد عبدالحليم عطية*

مقدمة :

نتناول في هذه الدراسة النظرية الأخلاقية الأرسطية التي تضمنها كتاب «الأخلاق إلي نيقوماخوس»^(١) وامتدادها لدى الفلاسفة العرب المسلمين : الكندي ، الفارابي ، ابن عدى ، العامري ، مسكويه ، ابن باجة وابن رشد ، على ان يخرج عن اطار هذه الدراسة الجهود المختلفة التي قدمها المفكرون والكتاب خارج نطاق الفلسفة بمعناها التقليدي ، والتي نجدها في شكل أفكار أولية في القرآن والحديث النبوي وبشكل أكثر وضوحا في علم الكلام والتصوف وأصول الفقه والتي لا يظهر فيها الأثر الأخلاقي الأرسطي^(٢) . ونعتمد في هذه الدراسة علي التحليل النصي لكتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس» ورحلة هذا الكتاب داخل نصوص الفلاسفة العرب المسلمين .

(١) هناك عدد من الأعمال الاخلاقية قدمها أرسطو هي : الأخلاق إلي نيقوماخوس، والأخلاق إلي أوديموس والأخلاق الكبرى ورسالة صغيرة بعنوان «في الفضائل والرذائل» يبدو إنها لأحد المشائين و«كتاب في العدل» وأهمها علي الاطلاق الأول والثاني . وسنكتفي بما جاء في الأول من نظريات وقد ترجم الكتاب قديما للعربية ، ترجمه اسحق بن حنين وحققه ونشره عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩، وسبق أن ترجمه عن الفرنسية أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤ .

(٢) لسنا بصدد الحديث عن الأخلاق الإسلامية أو الاخلاق في الفكر الاسلامي فهي اشمل من الاخلاق الفلسفية . وقد رأى أحمد محمود صبحي هذه الاخلاق لدي العقليين والنوقيين أو علماء الكلام والصوفيين. ويمكن دراسة الأخلاق الإسلامية في مجالات متعددة تعطي مجتمعه صورة دقيقة لهذا الأخلاق انطلاقا من القرآن الكريم والحديث النبوي وعلم الكلام وأصول الفقه وحتى كتب الأدب العربي المختلفة مثل ألف ليلة وكتاب الأغاني وذلك كما فعل المستشرق الهولندي دي يور في دراسته الخلاق والحياة الاخلاقية في الاسلام ، المجلد الخامس من . دائرة معارف الدين والأخلاق ، انظر ترجمتنا ودراستنا لهذا العمل في دراسة اخلاقية ، دار قباء القاهرة ٢٠٠٠م .

* آداب القاهرة .

وإذا تساءلنا لماذا أرسطو اليوم؟ تقابلنا اجابتان : الأولى قدمها أحمد لطفى السيد حين اقبل علي ترجمة الاخلاق إلى نيقوماخوس في العشرينات من القرن العشرين ، والثانية قدمها برتران سان - سرنا في الفصل الثامن والأخير من كتابه «العقل في القرن العشرين» حيث يستشعر ضرورة العودة إلى أرسطو. وتحت عنوان «أرسطو مفكر عصري» يتساءل فيما يفكر أرسطو لو عاد إلينا في نهاية القرن العشرين .

يتساءل برتران سان - سرنا وتتساءل معه هل سيجد أرسطو أمامه المفتش العام ليفرض عليه الصمت أم انه سيلقي النجاح؟ يقول «نود الاصغاء» إلى أرسطو جالسا في لجنة عن الأخلاقيات : هل سيقبل نسبية وتنوع الأخلاق بوصفها واقعا؟ هل سيعير انتباهه لهايرماس؟ هل سيقود أعضاء اللجنة إلى الكشف عما وراء اختلاف القيم من كلية مستترة غير متعالية حالة عند الفاعلين؟ هل سيضيف مؤلف كتاب الشعر في تأمله للقرن العشرين فصلا لدراسته عن التراجيديا؟ لعله سيرينا أن التراجيديا ليست إلا ممارسة الاختيار. عندما تكون محكات التقييم متعددة ولا تنتهي إلى الوحدة. ان كتاب الشعر بالفعل لا يتناول الفن وحسب ، انه يتناول العمل ، صعوبته وعمته وصراعاته^(١) . وأرسطو فوق كل شيء هو أبو الاخلاقيات . إن الأخلاق وإن كانت كلية في التزاماتها القصوى لا تغفل قط عن تفرد الكائنات والظروف .

أننا نعيش ونعمل ونفكر في عالم غير مستقر الاشكال والقوى .. يضاف إلى ذلك ان المفكر المساوي هو أيضا محلل الأزمات . ولهذا لا نحس به (أرسطو) كفيلسوف بعيدا عن عصرنا عندما نفكر في نهاية القرن العشرين ، وبشكل خاص عندما نفكر في عدم اليقين الذي يثقل العلم بوصفه نظرية»^(٢) .

ويقدم لنا أحمد لطفى السيد الذي يمثل المدرسة الحديثة في الفكر المصري

(١) برتران سان . سرنا : العقل في القرن العشرين ترجمة د. فاطمة الجيوشى وزارة الثقافة

السورية ، دمشق ٢٠٠٠م ، ص ٢٤٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٩ .

عدة أسباب لاعادة التعرف على فلسفة أرسطو في العصر الحديث ، . فهي بالاضافة إلى كونها تمثل الفلسفة العربية الاسلامية والباعث علي النهضة الاوروبية الحديثة فهي انسب الفلسفات بالنسبة لنا في العصر الحالي لاتفاقها مع العقائد القومية والتعاليم الدينية، وهي من جهة أخرى تمكن من الكشف عن ا طبيعة والقدرة علي الحكم علي القضايا المختلفة ، ويمكن أن نجد في تصديره لترجمته «الأخلاق الي نيقوماخوس» بعض الأقوال التي توضح مبررات توجهه نحو فلسفة أرسطو^(١) .

يهتم لطفى السيد بالبداية ، والبداية عنده هي استمرار للفلسفة العربية الاسلامية ، التي هي ليست شيئاً اخر سوى الفلسفة بالألف واللام ، فلسفة أرسطو طاليس . فنحن «إذا شئنا ان تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا يجب علينا ان نجدد الفلسفة العربية التي فقدت اعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب ان ندرس فلسفة أرسطوطاليس ، فإن الفلسفة العربية في مجموعها هي فلسفة أرسطوطاليس»^(٢) .

انها - كما يرى - الطريق إلى النهضة التي ننشدها ، فهي أداة التفكير العلمي الحديث^(٣) . فهو يريد الجمع بين العلم والدين بين تاريخنا الفكر، والنهضة الأوروبية ، لذا يري ان الطريق القريب والأمين الخالي من العقبات إلى تمكين

(١) احمد لطفى السيد تصدير ترجمته العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس .

يقول : لما اتجهت الميول العامة منذ زمان إلى ادخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية ، فكرت في أى مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به ، بحيث لا يصدم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية ، فظننت ان أولى مذاهب بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً في الافهام وابعدها عن التضاد الصريح للمألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطوطاليس» ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) وكما ان النهضة الاوروبية الحديثة عمدت الي درس فلسفة أرسطو علي نصوصها الاصلية.. فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي اخرج كثيراً من لمذاهب الفلسفية الحديثة. فلا جرم ان نتخذ نحن فلسفة أرسطو واكرر انها اشد المذاهب اتفاقاً مع مآلوفاتنا الحالية، الطريق الاقرب الي نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها . رجاء ان تنتج في النهضة الشرقية مثل ما انتج في النهضة الغربية « ص ٥١ .

الفلسفة من بيناتنا العلمية لتنتج في الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم علي الاشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . يقول : «ولذلك اعترمت أن أنقل الى العربية أهم اجزائها» (١) .

أولا : الأخلاق إلى نيقوماخوس :

يأتى الأخلاق الى نيقوماخوس في مقدمة اعمال أرسطو الاخلاقية وفيه تفاصيل مذهبه الاخلاقى بالاضافة إلى كتابه «الأخلاق الأوديمية» أو الاخلاق الى أوديموس ، يضاف لهذين العملين الاساسيين كتاب «فى الفضائل والردائل» وهو أقل أهمية وأصالة وكتاب «الأخلاق الكبرى» والذي يعد تلخيصا قام به أحد المشائين لأخلاق أرسطو . ويتكون «الأخلاق إلى نيقوماخوس» من عشرة أبواب أو عشرة كتب. سوف نشير إلى محتوياتها وموضوع كل كتاب منها حتى يتسنى لنا بيان معرفة المترجمين والفلاسفة العرب للعمل وتأثيره فى كتاباتهم الأخلاقية ترجمة وتلخيصا ، شرحا وتعليقا .

يدور الكتاب الأول حول نظرية الخير والسعادة وينقسم إلى أحد عشر بابا، يوضح الباب الأول ان الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعها فيذكر الخيرات المختلفة ويبين أهمية الخير الأقصى ، وعلاقة الأخلاق بالسياسة، ويبين الباب الثانى أن الغرض الأسمى للإنسان هو السعادة واختلاف الاراء فى طبيعة السعادة ونقد نظرية المثل الافلاطونية والتميز بين الخيرات فى ذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر . والباب الرابع وفيه بيان أن الخير فى كل صنف هو الغاية ، وأن السعادة هى الغاية القصوى لجميع أعمال الإنسان فهى مستقلة وكاملة . وأنها لا تعرف إلا من خلال عمل الإنسان . ونجد فى الباب السادس تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن، وخيرات النفس والخيرات الخارجية . ويبين أرسطو فى الباب السابع أن الإنسان وحده من بين

(١) المرجع السابق ص ١٩ ، ٢٠ .

جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه وحده الجدير بالفضيلة ويناقد هل يشعر الإنسان بالخيرات والشور بعد الموت؟ ويبين فى الباب الثامن أن الفضيلة هى علة السعادة الحقة، ويعرض فى الباب العاشر نظرية أودكس فى اللذة، ويوضح أن السعادة تستوجب احترامنا لا مدائننا لأنها المبدأ والعلة للخيرات التى نرغب فيها .

ويقسم فى الباب الحادى عشر الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل خلقية . ويدور الكتاب الثانى الذى يتكون من تسعة أبواب على نظرية الفضيلة حيث يميز كما ذكرنا الفضائل إلى عقلية وأخلاقية وأن الفضيلة تتكون عن طريق العادة ويؤكد فى الباب الثانى على ضرورة الاعتدال فالإفراط أو التفريط يفسد الفضيلة. ويؤكد فى الباب الثالث على ضرورة الاهتمام باللذة والألم . ويحدد فى الباب الرابع شروط العمل الفاضل الثلاثة وهى : العلم والإرادة والثبات ويقدم فى الباب الخامس النظرية العامة للفضيلة وفى السادس طبيعة الفضيلة والوسط الأخلاقى وصعوبة تحديده ، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط . ويتناول فى الباب السابع فضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء والاربية وكبر النفس والصدق والبشاشة والصدقة والتواضع والإخلاص والحسد وسوء النية . ويواصل فى الباب الثامن بيان ذلك حيث تقابل الوسط والطرفين والتاسع فى صعوبة أن يكون الإنسان فاضلا .

ويتناول فى الكتاب الثالث بقية نظرية الفضيلة فى الشجاعة فى الاعتدال وذلك فى ثلاثة عشرة بابا وتدور الأبواب الخامسة الأولى على الإرادة والأفعال الإرادية والسادس فى أن الفضيلة والرذيلة ارادتان والسابع والثامن فى الشجاعة والتاسع فى أنواع الشجاعة ومن الحادى إلى الثالث عشر فى الاعتدال.

ويستمر فى الكتاب الرابع فى تحليل الفضائل المختلفة : السخاء ، الاربية ، المروءة ، الحلم ، الصدق ، الحياء .

ويتناول فى الكتاب الخامس بأبوابه الأحد عشر نظرية العدل الأول فى حد العدل والثانى التمييز بين العدل والظلم أو الفضيلة والرذيلة والتمييز بين نوعين من العدل ، الأول سياسى اجتماعى ثم يتناول فى الباب الثالث والآخر قانونى يتناوله فى الباب الرابع ثم يتناول الظلم فى الباب السادس .

ويتناول الكتاب السادس نظرية الفضائل العقلية التى ينبغى من أجل فهمها حق الفهم دراسة النفس ويتناول وسائل النفس للوصول الى الحق : الفن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، والعقل الذى يتناولها فى الفصول التالية . ويخصص الكتاب السابع لنظرية اللذة حيث يتناول أنواع اللذة والألم ، هل اللذة خير وهل هي الخير الأعلى ؟ أنواع اللذات وأسبابها ، العلاقة بين اللذة والسعادة .

وموضوع الكتاب الثامن الصداقة ، مميزاتها فى أنها ضرورية لحياة الإنسان ، أهميتها للفرد وأهميتها للسياسة ، الصداقة والحب . والباب الثانى فى موضوع الصداقة ويبين فى الثالث أنواعها : صداقة المنفعة وصداقة اللذة وصداقة الفضيلة ، ويقارن بينهم فى الباب الرابع وفى السادس الصداقة الحق وفى التاسع روابط العدل بالصداقة فى كل صورها والثانى عشر فى المحبة العائلية ويتابع فى الكتاب التاسع نفس الموضوع فيتحدث عن : العطف . الوفاق ، النعم ، الأثرة أو حب الذات ، عدد الأصدقاء ، هل الأصدقاء ضروريون؟ .

ويعود فى الكتاب العاشر لتناول اللذة والسعادة . حيث يعرف فى الباب الأول اللذة وأنها هي أكثر الإحساسات ملاءمة للنوع الإنسانى ، وأهميتها فى التربية وفى الحياة ويفحص فى الباب الثانى النظريات السابقة فى طبيعة اللذة حيث يعرض نظرية أويديوكس الذى يجعلها الخير الأعلى ورأى أفلاطون وتصوره الخاص للذة . ويقدم فى الباب الثالث النظرية الجديدة للذة ويبين فى الباب الرابع الارتباط بين اللذة والحياة ويوضح فى الباب الخامس اختلاف اللذات وتنوعها بين لذات حسية ولذات عقلية ثم يعود إلى تناول السعادة فى الباب السادس وأنها تختلف عن اللذة وفى الباب العاشر والأخير يؤكد أهمية العمل ، وتأثير الطبع وضرورة التربية الحسنة والسياسة وارتباط علم الأخلاق والسياسة وأن السياسة

عنده تتلو الأخلاق .

تلك هي الموضوعات الأساسية ، التي عرض لها أرسطو في كتب الاخلاق الى نيقوماخوس العشرة التي توضح لنا نظريته في الخير والخير الأقصى والسعادة والفضيلة والرذيلة والفضائل المختلفة واللذة والألم والفرق بين اللذة والسعادة وموقفه المتميز حول اللذة الذي يختلف عن موقف السابقين عليه وغيرها من موضوعات كالعدل والظلم والصدقة والمحبة التي أثرت لدى الفلاسفة العرب كثيرا من التأملات كما سنرى في الفقرات القادمة .

ثانيا : الأخلاق الي نيقاماخوس والفلاسفة العرب المسلمين :

١ - الكندي :

لا نستطيع وفق ما تبقي لدينا من مؤلفات للكندي أن نؤكد علي تأثره بالأخلاق النيقوماخية حيث تذكر المصادر القديمة للكندي عدة رسائل أخلاقية مثل «رسالة في التنبيه على الفضائل» كما نجد عند ابن النديم ، أو «كتاب الفضائل في آداب النفس» كما لدى ابن جلجل ، بينما يذكر له صاعد الأندلسي «كتاب آداب النفس» ورسالته «في تسلية الاحزان» المعروفة باسم «رسالة في الحيلة لدفع الاحزان» . والأخيرة فقط هي المتاحة للقراء المعاصرين ^(١) بينما فقدت الرسائل الأخرى وغيرها مثل «رسالته في خبر فضيلة سقراط» . ومن هنا اتجهت الابحاث القليلة ، التي دارت حول فلسفته الأخلاقية إلى التأكيد على الجوانب السقراطية الافلاطونية والرواقية عنده .

حيث نجد كل من ماجد فخري في : «تاريخ الفلسفة الاسلامية» و«دراسات في الفكر الأخلاقي العربي» يشير إلى الأثر السقراطي في الأخلاق عند

(١) انظر : ابن النديم : الفهرست ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ص ٢١٩ ، وابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٧٢ ، ٧٤ وصاعد الإندلسي : طبقات الأمم تحقيق حياة العهد بوعلون، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٥ .

الكندي^(١) وكذلك حنا الفاخوري وخلييل الجرفي «تاريخ الفلسفة العربية»^(٢) وناجي التكريتي في «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام» الذي يؤكد الأثر الأفلاطوني لديه . لقد كان يتصور إلى عهد قريب ، كما يرى التكريتي، ان الكندي فيلسوف مشائي ، ولكن ظهور رسائله وطبعها القى اضواء كثيرة على حواش فلسفته ، ولا شك أن جزءا كبيرا مهما من هذه الفلسفة أرسطى . ولكن جزءا منها لا يقل فى أهميته عن الجزء الأرسطى يمكن ان نقول عنه إن اساس فلسفته أفلاطوني . لقد فطن صاعد الأندلسى إلى تأثر الكندي بأفلاطون، إلا ان أوضح اثر لافلاطون على الكندي هو نظريته فى النفس ، وكذلك ما يتعلق بالسيرة الفلسفية كما ترد فى رسالته فى دفع الاحزان»^(٣) التكريتي ص ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ونجد نفس الموقف لدى ريتشارد فالترز R.Walzer فى كتابه Greek into Arabic خاصة فى New studies on Al-Kindi الذى يرى فيها «ان فلسفة الكندي الخلقية غير معروفة إلا قليلا ولكن يبدو أنها أفلاطونية وخصوصا قوله عن الفضيلة ، حيث تختلف عن الأخلاق الأرسطية كما فى نيقوماخوس» . ويرى جورج عطية فى دراسته بالانجليزية عن الكندي Al-Kindi The Philosopher of The Arab . ان الفضيلة عنده أقرب إلى الرواقين . وهذا ما يؤكد عليه فخرى ايضا فى «الفكر الاخلاقى العربى» ، وفضيلة عباس التي أكدت أصول أفكار الكندي الرواقية . فنظرة الكندي إلى السعادة لها جانب رواقى وجانب أرسطى أفلاطوني يتمثل الأول فى قوله أن السعيد يملك ارادة منسجمة مع طبائع الأمور والاحداث والسعادة هي السيرة بمقتضى الطبيعة،

(١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الدار لمتحدة للنشر ١٩٧٤ ص ١٣٣ ، ١٣٤ وأيضاً دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى : نصوص اختارها وقدم لها د. ماجد فخرى ، الاهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٦ ص ٢٢٧ .

(٢) حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثانى بيروت دار المعارف ١٩٥٨ ص ٦٦ .

(٣) د. ناجى التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الاندلس، بيروت ط٢، ١٩٧٩ راجع صفحات ١٣٥ و ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٦ .

وذلك في دراستها «نظرية السعادة في الفلسفة الاسلامية من الكندي إلي الغزالي» (جامعة بغداد ١٩٧٦) ومن هنا تخصص دراسة أخرى لها عنوان نو دلالة هي «التأثيرات الرواقية في رسالة الحيلة في دفع الأحزان للكندي» التي تؤكد فيها وجود أثر رواقى متأثر بالأفلاطونية المحدثة في أفكاره عن مصير النفس بعد الموت^(١).

ومن هنا لم يشر إلي الكندي الباحثون الذين تناولوا أثر كتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس في العربية، مثل عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه للترجمة العربية للكتاب ولا لورانس ف. بيرمان، الذي عرض في الفقرة الأولى من دراسته أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس» إلي نقل الكندي الأخلاق النيقوماخية إلي العربية^(٢).

٢- الفارابي:

لقد كانت العربية هي اللغة الأولى التي تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها. إضافة إلي هذا ظهر تلخيص الاسكندرانيين للكتاب في العربية. وإذا اردنا تتبع رحلة الكتاب في العربية نجد ان الفارابي هو أول من اهتم به من الفلاسفة المسلمين. فقد أُلّف شرح للأخلاق النيقوماخية (أو اجزاء منه) بالعربية. ومع ان هذا الشرح قد فقد في العربية، فقد كان له اثر هام في تطور الفكر الأخلاقي اللاحق. ويمكننا استشفاف طابع هذا الشرح من كتاب الفارابي «فصول منتزعة» من أقاويل القدماء، الذي نشره المستشرق د.م. دتلوب ١٩٦١ واعداد نشره فوزي نجار ١٩٧١ مع تصحيحات وزيادات. وهذا الكتاب

(١) وفضيلة عباس: نظرية السعادة في الفلسفة الاسلامية من الكندي إلي الغزالي، جامعة بغداد ١٩٧٦ أيضاً، التأثيرات الرواقية في رسالة الحيلة في دفع الأحزان للكندي، مجلة أداب الرافدين، جامعة الموصل نقلاً عن حسام محيي الدين الالوسي فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلي نيقوماخوس. وكالة المطبوعات الكويت المقدمة. ولورانس ف. بيرومان: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس ترجمة د. احمد عبد الحليم عطية، مجلة القاهرة العدد ١٥٠.

يوصف في احد المخطوطات بأنه «جمل وفصول منتخبة من علم الأخلاق تشمل علي اكتساب فضائل النفس الانسانية والإجتنااب عن رزائلها»^(١).

يذكر لنا ابن ابي اصيبعة من بين كتب الفارابي شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس^(٢) ويقول ابن النديم ان له تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس^(٣). ويشير إليه ابن باجة في رسالة الوداع بقوله: «... وهو الذي شأن الناس أن يفهموه من كلام أبي نصر في شرح نيقوماخيا»^(٤) وهو ما يؤكد عليه قول الفارابي نفسه في كتابه الجمع بين رأبي الحكيمين «أن أرسطو في كتابه المعروف ب «نيقوماخيا» إنما يتكلم عن القوانين المدنية، علي ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب، ولو كان الأمر فيه أيضاً علي ما قاله فرفوريروس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم عن الأخلاق»^(٥).

ويثير بدوي قضايا عديدة حول ترجمة الفارابي هذه منها عدم وجود ذكر للأخلاق في كتاب الفارابي «فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى»^(٦).

وإذا تناولنا مؤلفات الفارابي نجده اشتغل بالأخلاق في عدة اعمال هي بالاضافة إلي شرحه المفقود علي نيقوماخيا والتنبيه علي سبل السعادة».

(١) د. ماجد فخري: دراسات في الفكر الأخلاقي العربي، ص ٢٨٩.

(٢) ابن أبي اصيبعة: عيون الأبناء في طبقات الاطباء.

(٣) ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوجل.

(٤) ابن باجة: رسالة الوداع في رسائل ابن باجة الالهية، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨ ص ١١٦.

(٥) الفارابي: الجمع بين رأبي الحكيمين، تحقيق البير نصري نادر، مكتبة دار المشرق، بيروت.

(٦) والمشكلة الثانية تثيرها عبارة وردت في كتابه «الجمع بين رأبي الحكيمين» يقول فيها «وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلي خلق أسهل وفي بعضهم أعسر، علي ما صرح به في كتابه «نيقوماخيا الصغير» فما المقصود ب«نيقوماخيا الصغير»؟ ويناقد بدوي تحليل هذه العبارة كما جاء في بحثين قدمها بوجلاس م. دنلوب هما: ملاحظات علي الترجمة العربية في النص الوسيط لكتاب أرسطو الأخلاق إلي نيقوماخوس» والثاني «مخطوط تيمور باشا (١٩٠ أخلاق) ومختصر الاسكندرانيين».

و«تحصيل السعادة» وفصول منتزعة^(١) وقد اورد لنا ماجد فخري في كتابه «الفكر الأخلاقي العربي» عدة مقتطفات من فصول منتزعة تدور علي قوي النفس واقسام الفضائل الخلقية والنطقية، وماهية العدالة وصلتها بالاعتدال واقسام الفضائل الفكرية، والعدل وكلها تعكس بصورة جلية تأثير «الأخلاق النيقوماخية» مما يؤيد انها قد تكون فصولاً منتزعة من شرحه المفقود علي الكتاب (٢).

ويخفف ابراهيم عاتي في دراسته «الانسان في فلسفة الفارابي» من أثر أرسطو علي المعلم الثاني. وان كان تحليله ونصوصه تؤكد هذا الأثر وتوضحه. فهو يري ان الفارابي عارض اثبات وجود الله عن طريق المحرك الذي لا يتحرك واتبع منهج الجدل الهابط الذي يقوم علي فكرة الوجود نفسها لمعرفة وجود الله^(٣). ويرى ان اشارة اغلب الباحثين لمتابعة الفارابي تعريف أرسطو للنفس غير مطابقة للحقيقة، ذلك لأن ابا نصر لم يذكر هذا التعريف مرة واحدة فقط. وان كان اشار إليه منسوباً إلي أرسطو في رسالة صغيرة هي «المسائل الفلسفية» ولم يشير إلي انه قد وافق أرسطو علي هذا التعريف كذلك لم يشير إلي انه قد رفضه^(٤).

ويري انهما يتفقان في الاطار العام لتحليل الحواس والتمييز بين الحواس

-
- (١) حققت اعمال الفارابي الأخلاقية تحقيقاً علمياً حيث حقق د. سحبان خليطات: رسالة التنبيه علي سبيل السعادة. الجامعة الأردنية، وحقق جعفر إلي ياسين: تحصيل السعادة ، دار الاندلس ط٢ بيروت ١٩٨٣ وحقق دنلوب ونشر فصول منتزعة، عام ١٩٦١، واعاد نشره فوزي النجار(١٩٧١).
- (٢) د. ماجد فخري: دراسات في الفكر الأخلاقي العربي ص٢٨٩، ٢٠٥ وقد خصص دراسة للفلسفة عند الفارابي: الكتاب التذكري عن الفارابي. اشراف د. ابراهيم بيومي مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- (٣) د. ابراهيم عاتي: الانسان في الفلسفة الاسلامية نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٧٧.
- (٤) ويعود الباحث فيذكر ان هناك من الشواهد ما يشير إلي ان ابا نصر تبني جانباً من تعريف أرسطو للنفس. ويعرض لنظرية الفارابي في الادراك الحسي. والتي تشبه تأثير المحسوسات في الحواس بتأثير الخاتم في الشمع، وهي نظرية ذات أصل أرسطي (النفس: ك٢، ف١٢).

الظاهرة والحواس الباطنة، ويجعل مركز الحس في القلب متفقاً في ذلك مع أرسطو^(١) ونجد لديه نفس التحليل الأرسطي. ويتابع الفارابي تحديد الافردويسي تقسيماً رباعياً للعقل عند أرسطو^(٢).

ويري وهو ما يهمننا ان الفارابي يسوي في السياسة المدنية بين الخير والسعادة فالسعادة هي الخير علي الإطلاق. ويؤكد في «المدينة الفاضلة» أن السعادة هي الخير المطلوب لذاته وهو يحذو في ذلك حذو المعلم الأول، الذي يري ان السعادة هي علي التحقيق شئ نهائي كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان^(٣). كذلك الفضيلة عند الفارابي هي خير، ولكن ليس خيراً لذاته، بل لأجل السعادة، وهذا هو موقف أرسطو أيضاً الذي يري ان الفضيلة هي خير يراد، لبلوغ السعادة (أرسطو: ك أ ب ٤ ف ٥ ص ١٩١) وتقسيم الفضائل عند الفارابي إلي عقلية وخلقية، الذي يقدمه في فصول المدني^(٤) ويعرض للفضيلة الخلقية التي يعرفها تعريف أرسطو (ص ٢٢٢ - ٢٢٣). ورأي الفارابي الذي ينفي ان الفضائل توجد عند الانسان بالفطرة أو الطبع يرجع جذورها إلي أرسطو^(٥) (ك ٢ ب ١ ف ٢ ص ٢٢٥-٢٢٦) والوسط الأخلاقي عند الفارابي كما يقدمه في (فصول المدني ص ١١٣) عرضه أرسطو في الأخلاق ك ٢ ب ٦ والقضايا المختلفة التي يذكرها الفارابي نقلاً عن أرسطو (ك ٢ ب ٧ ف ١ - ١٣).

- الفضائل صنفان: خلقية ونطقية: فالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل: الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦ و ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٨، أرسطو، ك ٢، ب ١، ف ١، ص ٢٢٥.

(٥) الموضوع السابق.

مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة وفي حيز كل قسم منها اضداد هذه التي عدت واغراضها^(١).

- قوي النفس: فصل الاجزاء والقوي العظمي التي للنفس خمسة: الغازي والحاس والمتخيل والنزوعي والناطق: أرسطو: ك ١٣ ف ١٣. والنفس ك ٣.

- القوي الناطقة هي التي بها يعقل الإنسان وبها تكون الرؤية وبها يقتني العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وهذه منها عملي ومنها نظري.

- فصل الهيئات الطبيعية والاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة متي انضافت إليها الأخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة. كان ذلك الانسان في ذلك الشئ اتم ما يكون.

- فصل: الافعال التي هي خيرات، هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هي جميعاً شر احداها إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين وكلتاهما رذيلتان^(٢).

- فصل المعتدل والمتوسط يقال علي نحوين، أحدهما متوسط في نفسه والآخر متوسط بالقياس إلي غيره، المتوسط في نفسه مثل توسط الستة بين العشرة والاثني.. والمتوسط بالاضافة يزيد وينقص في الأوقات المختلفة وبحسب اختلاف الاشياء التي إليها يضاف مثل الغذاء المعتدل للصبي والمعتدل للرجل النام الكدود فإنه يختلف بحسب اختلاف بدنهما^(٣).

أقسام الفضائل الفكرية: فصل: اسم العلم يقع علي اشياء كثيرة. إلا أن

(١) نعتمد هنا في بيان هذه النصوص علي ما نشره ماجد فخري لفصول منتزعة في كتابه الفكر الأخلاقي العربي ص ٢٩١ قارن أرسطو الاخلاق إلي نيقوماخوس الكتاب الثاني، الفصل الأول، والكتاب السادس، الفصل الثالث.

(٢) الفارابي فصول منتزعة نقلاً عن ماجد فخري ص ٢٩٠ وأرسطو الكتاب السابع ، الفصل ١ ، ٢ فصول منتزعة ص ٢٩٢ وأرسطو الكتاب السابع، والفصل الأول ١١٤٥ والثاني الفصل ٧ ، ٨ .

(٣) فصول منتزعة ص ٢٩٢ - ٢٩٤ وأرسطو، الكتاب الثاني، الفصل السادس ١١٠٦ أ.

العلم. الذي هو فضيلة ما للجزء النظري هو ان يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات التي وجودها وقوامها لا يصنع إنسان أصلاً.

- فصل: الحكمة هي علم الاسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الاسباب القريبة للاشياء نوات الاسباب(١).

- فصل: العقل العملي هو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهد الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف علي ما ينبغي ان يؤثر أو يجتنب، في شئ من الأمور التي فعلها إلينا.. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة مادامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب في كل سن من اسنان الإنسان في عمره(٢).

- فصل: التعقل هو القدرة علي جودة الرؤية واستنباط الاشياء التي هي أجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها الإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. كانت تلك هي السعادة أو شئ مما له غناء عظيم في ان ينال به السعادة(٣).

- فصل التعقل أنواع كثيرة: منها ما هو جودة الرؤية فيما يدير به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي، ومنها جودة الرؤية فيما هو أفضل واصلح في بلوغ جودة المعاش وفي ان تنال به الخيرات الانسية مثل اليسار والجلالة وغير ذلك بعد أن يكون خير وله غناء في نيل السعادة(٤).

ماهية العدل والجور: العدل أولاً يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة علي جميعتهم ثم بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم(٥).

(١) فصول منتزعة من ٢٩٥ أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثالث، والكتاب السادس الفصل الخامس.

(٢) فصول منتزعة من ٢٩٦ أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الخامس.

(٣) فصول منتزعة من ٢٩٦ أرسطو، الكتاب السادس، الفصل التاسع.

(٤) فصول منتزعة من ٢٩٧ أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثامن.

(٥) فصول منتزعة من ٢٩٩ أرسطو، الكتاب الخامس، الفصل الخامس.

فصل: والعدل قد يقال علي نوع آخر اعم وهو استعمال الإنسان افعال
الفضيلة فيما بينه وبين غيره، أي فضيلة كانت (١).

٣- يحيى بن عدى

ويقدم لنا يحيى بن عدي المولود في أواخر القرن الثالث للهجرة والتاسع
الميلادي (ح ٨٩٣- ٩٧٤م) في مدينة تكريت بالعراق، والذي يعد رئيس المدرسة
الأرسطوطالية في عصره، «أول كتاب من نوعه عالج فيه مسائل الأخلاق علي
طريقة أرسطو» هو كتاب «تهذيب النفس»، وقد تناول ابن عدي في كتابه مسائل
اختلاف الأخلاق وقوي النفس الثلاث والأخلاق الحسنة ونقائضها، حيث يري ان
الأخلاق لا تسند إلي المرء نون تغيير، بل ان منها ما كان في بعض الناس
فضيلة، وفي بعضهم رذيلة ويختتم كتابه بأوصاف الإنسان التام ومكارم الأخلاق
التي ينبغي أن يتحلي بها (٢).

لقد تتلمذ ابن عدي علي الفارابي ومن هنا اهتمامه الكبير بالمنطق الأرسطي
تعريباً وتفسيراً وشرحاً وكذلك اهتمامه بالأخلاق. ويتتبع سبحان خليفات محقق
رسالة الفارابي «التبنيه علي سبيل السعادة» أثر الرسالة علي الفكر الفلسفي في
الاسلام خاصة لدي ابن عدي ويورد لنا نصوصاً عديدة منها ويقابلها بنصوص
المعلم الثاني ليدلل علي العلاقة بينهما ليس في المنطق فقط بل في الأخلاق
أيضاً (٣). ويتوقف ناجي التكريني في دراسته بالانجليزية عن «تهذيب الأخلاق»
ليشير إلي عدة مواضع يعتقد ان يحيى بن عدي كان متأثراً فيها بنص رسالة

(١) فصول منتزعة من ٢٠٠ أرسطو الكتاب الخامس، الفصل الأول.

(٢) طبع كتاب تهذيب الأخلاق عدة طبعات تجارية والطبعات العلمية هي التي نشرها مراد فؤاد،
القدس ١٩٢٠ وعنها نقل ماجد فخري في كتابه الأخلاق في الفكر العربي ص ٣١٩، ٣٤٧ وحاتم
جاد، دار المشرق بيروت، وناجي التكريني مع دراسة بالانجليزية وصدرت في بيروت ١٩٧٨،
انظر دراستنا عن يحيى بن عدي في كتابنا دراسات أخلاقية، دار قباء القاهرة ٢٠٠٠م.

(٣) د. سبحان خليفات مقدمة تحقيقه لرسالة الفارابي التبنيه علي سبيل السعادة، الجامعة الأردنية،
عمان ١٩٨٨ ص ٨٢، ٨٦.

التنبيه. ويرجع خليفات نصوص ابن عدي ليس للفارابي بل إلي أرسطو مباشرة(١). وان كان بدوي في مقدمة تحقيقه لكتاب الأخلاق لا يذكر ابن عدي ضمن من نقلوا أو تأثروا بالكتاب(٢).

ولا يختلف احد من الباحثين علي أرسطية يحيي بن عدي سواء في المنطق (راجع نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي) أم الأخلاق، بل ان الأب سمير خليل في تحقيق لرسالة ابن عدي «مقالة في التوحيد» يري أرسطية تظهر في تفسير الانجيل وكتابات الأباء التي فسرها طبقاً لمقولات أرسطو معتمداً علي رأي بيريه perur الذي يري انه من الممكن مقابلة كل جملة من المقالة في التوحيد بجملة تقابلها مستمدة من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب السماع الطبيعي له. ومن هنا نؤكد القول علي أن بن عدي لعب دوراً مهماً في تاريخ الدراسات الأرسطية في الإسلام. فقد اعطي نشاطه الواسع بصفته مترجماً أو شارحاً دفعة جديدة لدراسة أرسطو (٣).

ويتضح لنا من المصادر العربية القديمة معرفة ابن عدي بالأخلاق إلي نيقوماخوس. وقد أورد ابن النديم في «الفهرست» الذي ألف ٣٧٤هـ في الفصل الذي عقده لأرسطو ومؤلفاته ونقله عنه القفطي وابن أبي أصيبعة ما يلي: «ومن كتب أرسطوطاليس: نسخ من خط يحيي بن عدي من فهرست كتبه: «كتاب الأخلاق» فسرته فرفوروريوس، اثنتا عشرة مقالة، نقل إسحق بن حنين. كان عند أبي زكريا (ابن عدي) بخط إسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير تامسطيوس، وخرجت سريان(٤).

(١) د. سبحان خليفات، الموضع السابق

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه لكتاب أرسطو الأخلاق إلي نيقوماخوس، وكالة المطبوعات، الكويت ٩٧٩ راجع صفحات ١٨-٣٧.

(٣) الأب سمير خليل محقق رسالة يحيي بن عدي: مقالة في التوحيد، المعهد البابوي روما، المكتبة البوليسية لبنان ١٩٨٠ المقدمة ص ٣٠.

(٤) ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ص ٣٥٥ - ٣٢٣ ونشره فلوجل ص ٢٥٢.

ويتساءل بدوي: هل المقصود بهذا العدد من المقالات كتاب «نيقوماخيا» النص، أو تفسير فرفوريس له؟ وهل تفسير ثامسطيوس هذا بخط إسحق كان بالعربية، أو بالسريانية؟^(١) ومهما كان الأمر، فهذا يعني عناية ابن عدي بأخلاق نيقوماخوس لأرسطو.

٤- العامري:

يبدأ العامري القسم الأول من كتابه «السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية» بتقسيم السعادة إلى إنسية وعقلية، وكل منهما تنقسم إلى سعادة مطلقة وأخرى مقيدة وأفلاطون وأرسطو يصفان المطلقة لا المقيدة. ويناقش هل السعادة الإنسية والعقلية موضوع واحد، أو موضوعين وكل واحدة منهما تامة أم احدهما ناقصة؟ اعتماداً على فرفوريس. ويعرض أقوال أرسطو في الفصل بين السعادتين. وما ذكره من قول متقدمي الفلاسفة في السعادة الإنسية ونقده أقوال هؤلاء، حتى يتسنى له ذكر ما قاله أرسطو طاليس في السعادة الإنسية ما هي وبما تقوم.

ويعرض العامري قول أرسطو في أقسام الخيرات الثلاثة: هيئات وآلات وأفعال ويشرحها، وقوله في الخير الذي هو اولي بمعنى الخير والقول في حد الخير. حيث يورد قول أرسطو: «كل صناعة، وكل مذهب، وكل فعل، وكل اختيار فقد يظن بأنه يقصد فيه إلى خير ما وما أجود ما حدوا (به) الخير إذ قالوا بأنه المقصود إليه من كل شيء». ويتبع ذلك بتفسير قوله: «إن الخير (هو) المقصود إليه من كل شيء»^(٢).

ويستعين العامري في القسم الأول الذي يدور حول السعادة والخير واللذة

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة لتحقيق كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، المقدمة.
(٢) العامري: السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية، تحقيق الدكتور أحمد عبد الطيم عطية راجع صفحات ٩٢، ٩٤، ١٠٧، ١٠٨. وسنشير فيما بعد أمام كل فقرة رقم الصفحة كما جاءت في تحقيقنا لكتاب العامري.

بما قاله أرسطو في أقسام اللذات، حيث تناول المعلم الأول النظريات التي قيلت في اللذة، ويناقشها مثل النظريات القائلة بأن اللذة ليست خيراً كما يناقش اللذات الحسنة واللذات الرديئة، واللذة واللذات الجسمية في المقالة السابعة من الأخلاق إلي نيقوماخوس، ويعرض لأقوال أرسطو «في أقسام اللذات» والقول في الآلام (الأشياء المؤذية) والالتذاز والتأذي فعلا أن أم انفعالان؟ وشرح فرفوريوس الإنفعال أهو اللذة والاذي، أم الاحساس بالانفعال هو اللذة والاذي؟ وفي الفصل بين الانفعال النفساني وبين الانفعال الجسماني؟ والفرق بين الانفعال والفعل. كما يستشهد بأقوال أرسطو في أنواع اللذات، وبيان أن للإنسان لذة يختص بها وانها إنما هي لذة المعرفة.

وبيان العلة في انه لم صار للإنسان لذات مختلفة. والعلة في ميل الناس إلي اللذات الجسمية وفي هربهم من اللذات النطقية. وبيان انه ليس كل لذة بخير، وأنه غير جائز ان نقول بأن اللذات ليس بخير علي الاطلاق، وهو بالاضافة إلي نصوص أرسطو يعتمد شرح فرفوريوس في القول في ماهية اللذة والاذي (ص ١١٨) وفي تفسيره لتعريف أرسطو للذة بعدما ناقض النظريات المختلفة التي قيلت فيها (ص ١١٩) كما يستشهد بما جاء في مقالة اللام من ما بعد الطبيعة في توضيح معنى اللذة (ص ١٢٠) ويعرض للقول في السعادة العقلية وهي القصوي ما هي وبما تكتسب وتحصل من قول أرسطو (ص ١٢١ - ١٢٢).

ويتناول العامري أقوال أرسطو في الفضيلة في القسم الثاني من السعادة والاسعاد «فمعني الفضيلة أن يختص شئ من بين ما هو مساو له بزيادة اسم الجودة» (١٢٩) وتتفق استشهادات العامري في هذا القسم مع ما جاء من موضوعات في المقالة الثانية من الأخلاق إلي نيقوماخوس، التي تدور حول الفضيلة. حيث يعرض أقسام الفضائل، فالفضيلة صنفان منها فكرية ومنها خلقية، فالفكرية كونها وتزيدها في أكثر الأمر يكون بالتعليم ولذلك تحتاج إلي دربة طويلة ومدة من الزمان، والخلقية تكتسب من العادة» كما يعرض للفضيلة الخلقية (ص ١٢٠) التي يتناولها أرسطو في الفقرة السادسة من المقالة الثانية.

ويفسرها بتوسع مستعيناً بأمثلة أرسطو مبيناً أنه ليس في التوسط افراط وليس في الافراط توسط. والعلة فيما يظن به من أن بعض الاطراف أقرب إلي الوسط، كما يعرض للردلية (ص ١٢٣) وأن الفضائل والرذائل مكتسبة، وانها ليست لنا بالطبع ولكنها فينا بالطبع. ويعرض كيف تكتسب الفضائل والرذائل؟ وكيف يعرف الفضل والرذيل؟ كما يعرض للفضائل المختلفة حسب التعريف الأرسطي. ويبدأ بالعفة التي تحدث عنها أرسطو في الفقرة ١٣ من المقالة الثالثة من الأخلاق (الترجمة العربية ١٢٣ - ١٢٨) ويتحدث عنها الفارابي في رسالة التنبيه (ص ٢٠٠)(١).

ويذكر قول أرسطو طاليس في الشره. وبيان ان الشره مع هربه من الاذي غير متخلص منه وأن العفيف من محبته للذة واصل إلي اللذة، وفي الحرية التي يتناولها أرسطو في «بقايا المقالة السابعة المضافة» والمتلاف، وفي النذالة (ص ١٤٠ - ١٤١) وفي الحريص يفني وان كثر ماله، وفي صفة الغني، وفي الرفيع الهمة (ص ١٤٣)(٢).

ويذكر أقوال أرسطو «في محبة الكرامة» وفي المفرط في محبة الكرامة، وفي المتصلف وهو المتكبر (ص ١٤٥ - ١٤٦) وفي الوضيع، و«في الحياء» الذي يعرفه أرسطو في الفقرة ١٥ من المقالة الرابعة من نيقوماخيا (الترجمة العربية ص ١٧٠) ثم يتناول القحة وهي الخلاعة، والنجدة من قول أرسطو طاليس (ص ١٥١) وفي الشجاعة كيف تستبان، التي تناولها أرسطو (ص ١٢٢) والفارابي

(١) ويتابع الراغب الاصفهاني في «الذريعة إلي مكارم الشريعة» تعريف أرسطو، والذي نجده لدي العامري في تعريفه عن العفة، وعند أبي ابن الربيع في سلوك المالك في تدبير الممالك (تحقيق ناجي التكريتي ص ١٠٧) وعند مسكويه في تهذيب الأخلاق (طبعة القاهرة ١٩٥٩ ص ٢٠).

(٢) ويذكر بدوي تعريف كبير الهمة كما ورد عند العامري نقلاً عن نيقوماخيا (مقالة ٤ فصل ٧ ص ١١٢٢ ب من النص اليوناني، ورد في الترجمة العربية لتحقيق بدوي ص ١٥٢ بصورة مختلفة. ويستنتج بدوي من هذا الاختلاف وجود أكثر من ترجمة لكتاب نيقوماخيا (ص ٢٦). ويضيف ان في كتاب «السعادة والاسعاد» نقول كثيرة جداً عن نيقوماخيا لون ذكر اسم الكتاب، ومن السهل ردها إلي نظائرها في نيقوماخيا، وهو ما ظهر لنا في العرض السابق.

في رسالة التنبيه (ص ١١٩) ومسكويه (ص ٢١) كما يعرض أقوال أرسطو «في السبب المولد للشجاعة، في المعنى الذي لأجله ظن بالغضب انه المولد للشجاعة وفي المتشبهين بالشجعان والفصل بينهم وبين الشجعان، وفي الأشياء المفزعة. وفي الجبن، وفي التقم، وفي الهم وفي الفرق بين الهمة وبين المخافة (ص ١٥٤) وفي الرحمة، وفي الغضب وفي الحلم، الذي يعرفه أرسطو (ص ١٦١) من الترجمة العربية) والحيلة في اكتساب الحلم. وفي البغضة وفي الفرق بين الغضب والبغضة (ص ١٦٢).

كما يعرض العامري للمحبة والصدقة في سياق واحد مثلما يفعل أرسطو ومثلما نجد لدي مسكويه في المقالة الخامسة من كتابه، ويذكر حد أرسطو للصديق، والفرق بين المحبة وبين الصداقة، وان المحبة ضرورية في الحياة. يذكر أرسطو المحبة في المقالة الثامنة في نيقوماخيا^(١). وينقل العامري من الفقرة الثامنة من أرسطو حول المساواة واللامساواة في الصداقة (ص ٢٨٧) ما كتبه تحت عنوان في ان أكثر المحبات طبيعية (ص ١٦٦) ويعرض أنواع المحبات كما يذكرها أرسطو في الفقرة الثالثة من المقالة الثامنة (ص ٢٧٧ - ٢٧٩) ويضيف في الفقرة اللاحقة عن أرسطو «لواحق المحبات الذاتية وخواصها» والمحبات العرضية وخواصها. وكذلك يتناول هل يحتاج السعيد إلي اصدقاء. التي عرضها أرسطو تحت نفس العنوان في الفقرة التاسعة من المقالة التاسعة. كما يستشهد بأقوال أرسطو في: القول في فواعل الصداقة، وما جاء من الكلام المنشور فيها (ص ١٦٩) وفي المعاشرة ما هي؟ وما يجب للاباء والامهات من حق العشرة، وفي المعاشرة بالهمة والفعل دون الأختلاط (ص ١٧٣) وما جاء في الكلام المنشور في المعاشرة وفي المداعبة والراحة، وفي الكبير النفس.

(١) وبالمقارنة يتضح اختلاف الصياغة عند العامري عما جاء في الترجمة التي حققها بدوي مما يشير إلي احتمال وجود ترجمتين عربيتين، أو علي الأقل اعتماد العامري علي شرح فرفوريوس المفقود.

ان هذه الاستشهادات التي ينقلها العامري عن نيقوماخيا مع استشهادات أخرى عن أفلاطون وجالينوس تقدم لنا مصادر العامري في السعادة والاسعاد وترسم لنا ملمحاً هاماً من ملامح ثقافته هو الملمح اليوناني الذي يضاف إلي ملمح فارسي اشارة إليه كل من: فيدوت ومجبتي مينوفي وكوربان والملمح الاسلامي الذي اكد عليه كل من سحبان خليفات وأحمد عبد الحميد غراب، الذي حقق كتابه «الاعلام بمناقب الاسلام»^(١). وسنشير إلي أرسطية التي تشكل جانب من الملمح اليوناني عنده. حيث يؤكد التوحيد علي تبحر العامري في الفلسفة اليونانية، وانه كان منكباً علي كتب أرسطو وله علي بعضها شروح وانه قد شرح كتب أرسطو وشاخ فيها^(٢). ورغم أن المدرسة الفلسفية التي كان يغشاها التوحيدي كانت ترفض بعض آراء أرسطو كما يخبرنا روزنتال، خاصة ما جاء في كتابه عن السماء علي اعتبار أنه خطأ ووهم فإن العامري كان يقبل آراء أرسطو وكان يلام علي هذا^(٣).

ويوضح خليفات أرسطية العامري في تمهيد تحقيقه لكتاب «التنبيه علي سبيل السعادة» فهو يبين ان في السعادة والاسعاد معالجة لما تناوله الفارابي في كتابه بل ان عناصر الدراسة هي هي مع فارق ذي قيمة وهو ان ابا الحسن ينقل في كل مسألة أقوال أرسطو، ويتبين من تحديد العامري لغرضه من الكتاب أنه عين غرض الفارابي في رسالته وأرسطو في جزء من الأخلاق. ويؤكد خليفات ذلك ثانية في تحقيقه «رسائل العامري وشذراته الفلسفية» حيث نلتقي في «السعادة والاسعاد» .. بأفكار أرسطو من خلال الفارابي. وإن كان خليفات يعلي من شأن

(١) سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨ ص ١٨٦، ود. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق الاعلام بمناقب الاسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٦٧.

(٢) انظر مقدمة تحقيقنا لكتاب السعادة والاسعاد، الصورة الأرسطية.

(٣) روزنتال: مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، الدار القومية للكتاب بيروت ط٤، ١٩٨٢، ص ١٤٨

أثر أفلاطون والأفلاطونية المحدثه أكثر من أرسطو علي العامري وبيّن رضوان السيد (في تعليقاته علي الماوردي في تحقيقه «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» فكرة الوسط الأخلاقي الأرسطية في نيقوماخيا، وأنها موجودة لدي الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين ومنهم العامري^(١)).

وتتأكد أرسطية العامري من بيان كتاباته المختلفة التي تعتمد علي المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت في كتابات أرسطو. وذكر لنا العامري نفسه في حديثه عن مصنفاته في بداية كتابه «الامد علي الأبد» أنه قدم شروحات علي أوجانون أرسطو، فقد شرح الأصول المنطقية^(٢). وله تفسير كتاب البرهان ووضع شروحات علي كتاب المقولات. وتشهد مؤلفاته الميتافيزيقية علي أرسطية كما يتضح في «العناية والدراية» وهو اختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة. ويشير خليفات إلي أن للعامري ايضاً «التوحيد والمعاد» الذي أوضح فيه طريق أرسطو^(٣). كل هذا مما يشهد علي أرسطية العامري ومدى متابعته للمعلم الأول نقلاً وشرحاً وتلخيصاً في المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ومع ذلك يتأرجح الباحثون بين القول بأرسطيةه ولقول بأفلاطونيته ويضاف ايضاً فارسيته وإسلاميته.

٥ - مسكويه

ومن العامري ننتقل إلي مسكويه إمام الفلاسفة الخلقين في الاسلام (٣٢٠-٣٧١هـ) صاحب «تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق»، الذي يتكون من ستة أقسام: الأول في مبادئ الأخلاق وماهية النفس وقواها وماهية الخير والفضائل والرذائل. والثاني في الخلق وتهذيب، والثالث الخير وأقسامه، والرابع في العدالة، والخامس في المحبة والصدقة، والسادس في صحة النفس وطريقة حفظها. تتفق الاقسام

(١) د. رضوان السيد، مقدمه تحقيقه لكتاب الماوردي تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، المركز الاسلامي للبحوث، بيروت ١٩٧٨ ص ١٠٩.

(٢) ابو الحسن العامري: الامد علي الأبد، تحقيق أورتاك. روسن: دار الكندي، بيروت ١٩٧٩ ص ٧٥.

(٣) د. سبحان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية.

الخمسة الأولى مع الموضوعات الخلقية التي طرقتها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية أما القسم الأخير فيعكس التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثة التي تسربت إلي العالم الإسلامي من خلال الشروح والتعليق ولاسيما شروح فرفورينوس السوري وجالينوس^(١).

بينما يرى حسن حنفي ان هذا العمل يعبر عن تمثل الواقد قبل تنظير الموروث كما أوضح لنا في الباب الثاني عن التحول في كتابه «من النقل إلي الابداع» . فتهذيب الأخلاق ربما هو التأليف الأول الذي يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علماً مستقلاً داخل النسق بعد الالهيات، وبالرغم من تعدد موضوعاته إلا أنه يتميز بوحدة الفكر والاحالة المستمرة إلي بعضه البعض، كما يحيل مسكويه إلي باقي اعماله مما يدل علي وحدة المشروع والرؤية والتكامل بين اجزائه^(٢).

يعرض مسكويه في المقالة الثانية لإمكانية تفسير الخلق ويوضح رأي الرواقيين وجالينوس وأرسطو، الذي بين في كتاب الأخلاق وفي كتاب المقولات أيضا أن الشرير ينتقل بالتأديب إلي الخير ولكن ليس علي الاطلاق، إلا أن أرسطو يرى أن تكرير المواعظ والتأديب وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بد ان يؤثر ضرور التأثير في ضرور الناس فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلي الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلي الفضيلة بابطاء (نيقوماخيا ك ٢ ف١١١، ١٨ - ٢٤) وهو يصيغ ذلك برهانياً علي النحو التالي: كل خلق فقد يمكن تغييره. لا شئ مما يمكن تغييره هو بالطبع فأذن ولا خلق واحد هو بالطبع (ص ٣٣-٣٤)^(٣).

يقدم مسكويه في نهاية القسم الثاني من كتابه خاتمة ومدخلا للقسم الثالث

(١) د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، ص ٣٥١.

(٢) د حسن حنفي: من النقل إلي الابداع، المجلد الثاني، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠م ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

توضيحاً لهدفه من العمل وخطته فيه يقول: ولما كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخلقية وان تصدر عنا الافعال كلها جميلة.. وكان النظر يتقدم العمل وجب أن تذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لنلحظ الغاية الأخيرة ثم نطلب بالأفعال الإرادية التي ذكرنا جملها في المقالة الأولى. وأرسطو طاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضوع واختتمه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق. ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما اخذناه أيضاً عنه في مواضع آخر ليجتمع لنا ما فرقه ونضيف إلي ذلك ما اخذناه عن مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا^(١).

ولا يحتاج الأمر إلي تعليق حيث يؤكد مسكويه متابعتة لكتاب أرسطو نيقوماخيا، الذي يتناول الخير المطلق والسعادة، ويضيف إليه ما جاء عنهما في مؤلفات أرسطو الأخرى وشروح شراحه. لذا فهو يتناول في القسم الثالث الخير واقسامه، أو السعادة ومراتبها بألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفية لحقه فيقول: «ان الخير علي ما حدده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل، وهو الغاية الأخيرة. وقد سمي الشئ النافع في هذه الغاية خيراً، فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق، فهم بأجمعهم مشتركون فيها، فأما السعادة فهي خير لواحد واحد من الناس، فهي اذن بالاضافة وليس لها ذات معينة^(٢)».

ويتضح اعتماد مسكويه علي أخلاق أرسطو وشرح فرفوروريوس في تحديده أقسام الخير. يقول: «والخير علي ما فسره أرسطو وحكاه عنه فرفوروريوس وغيره»^(٣).

فأما أقسام السعادة علي مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام، ويعددها لنا. ويرى ان من اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل علي مذهب هذا الرجل الفاضل. ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك (نيقوماخيا: ١١٠٠ أ. ١-٣).

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق، تحقيق قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٦٦ ص ٧٣.

(٢) مسكويه ص ٧٥ وهو ما ذكره أرسطو في نيقوماخيا ١١٠٩٤ أ. ٢، ٣.

(٣) مسكويه ص ٧٦ منقول عن نيقوماخيا، الكتاب الأول ١٠٩٩ ب، ١٠٩٩ ب ١٥.

وتحت عنوان هل تحصل السعادة في الحياة الدنيا؟ يعرض آراء القدماء في السعادة العظمى، الذين ظن البعض عنهم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقتة للبدن والطبيعات كلها. والفرقة الثانية، التي رئيسها أرسطو طاليس رأت أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا، إذ سعي لها وتعب بها حتي يصير إلي اقصاها ولما رأي الحكيم ذلك وان الناس مختلفون في هذه السعادة الانسانية وانها اشكلت عليهم اشكالاً شديداً احتاج ان يتعب في الابانة عنها جزء من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها. ولا الجور الذي هو ضدها جزء من الرذيلة، لكن الرذيلة كلها^(١) وفي أقسام العدالة: نعود إلي ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول أن أرسطو طاليس قسم العدالة إلي ثلاثة اقسام ويعددها لنا.. ليؤكد، أن هذا ما قاله أرسطو طاليس^(٢).

ونجد نفس الموقف في القسم الخامس «المحبة والصدقة» حيث يتابع في حديثه عن المحبة أنواعها وأسبابها ما جاء في نيقوماخيا (١١٠٤، ب، ٣٠-٣١، ١١٥٥، ب، ١٧ - ١٩) وايضاً الصداقة وأنواعها (نيقوماخيا ١١٥٦، أ، ٣١ - ١١٥٦، ب، ٦). وفي حديثه عن المحبة الهية يوضح أنها هي التي يقول فيها أرسطو طاليس عن ايرقليطس. ان الأشياء المختلفة لا تتشكل ولا يكون منها تأليف جيد فأما الأشياء المتشاكله فهي التي يسر بعضها بعض ويشتالق بعضها إلي بعض. (نيقوماخيا ١١٥٦، أ، ٢١-٣٠، ب، ١١٥٥، ٥-٨).

٦- ابن باجه

استهل ابو بكر الصائغ مرحلة التأليف الفلسفي الاصيل في الأندلس كما يوضح محقق رسالته. الذي يورد لنا خلفه ابن طفيل الذي يقر انه لم يخلف الطائفة الأولى من العلماء من الأندلس «اثقب ذهننا ولا اوضح نظراً ولا اصدق رويه من ابي بكر بن الصائغ» ويشيد به ابو الحسن بن الامام الذي قدم

(١) مسكويه، المرجع السابق ص ١١٧

(٢) مسكويه، المرجع السابق ص ١١٩

للمجموعة الوحيدة من رسائل ابن باجة التي انتهت إلينا علي أساسين أولاً استهلاله لطور التأليف الفلسفي في الاندلس، ثانياً بلوغه شأواً بعيداً في فهم اقاويل أرسطو بزفيه الفارابي وابن سينا^(١). ويتضح الناظر في آثار ابن باجة إلمامه بالتراث الأرسطو طاليسي والأفلاطوني كذلك فلسفة أهل المشرق لاسيما الفارابي والغزالي.

ومصادره الأرسطوطالية: «ما بعد الطبيعة»، الذي ذكره في الفصل الحادي عشر من «تدبير المتوحد» و«كتاب السماع»، الذي توفر علي دراسة مقالاته حتي ان تعاليقه علي كتب السماع الثمانية واستدراكاته هي أوفي ما وصلنا من آثاره، وهي تشهد له بطول الباع في الفوص علي معاني أرسطو طاليس غوصاً لم يبره فيه إلا ابن رشد^(٢). وكتاب الأخلاق الذي يشير إليه في «تدبير المتوحد» و«رسالة الوداع» عدة اشارات. يقول لورانس بيرمان: «في غرب العالم الإسلامي كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعاً بشكل عميق علي كتاب «الأخلاق» واستخدمه باسهاب في كتاباته. وربما يعد مؤلفه «رسالة الوداع» خلاصة لكتاب الأخلاق. وقد اطلع ابن باجة أيضا علي شرح الفارابي لكتاب الأخلاق، كما أشرنا لهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابي من جهة وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى اللذين تأثرا بابن باجة تأثراً عميقاً^(٣).

يفيض ابن باجة في الباب الأول في بيان معني التدبير في رسالته «تدبير المتوحد» موضحاً أن المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء

(١) د. ماجد فخري: مقدمة تحقيق رسائل ابن باجة الفلسفية، ص ١٤.

وقد اهتم المحدثون به اهتماماً كبيراً بين نشر وتحقيق اعماله مثل: د. ماجد فخري ود. محسن زيادة وجمال الدين العلوي والاهتمام بجوانب معينة في فلسفته كالمعرفة والسياسة د. فوزية عمار والحركة فيز الطبيعة وما بعد الطبيعة د. محسن زيادة والأخلاق مثل جورج زيناتي.

(٢) يعتمد ابن باجة علي مؤلفات أرسطو ويذكرها لنا في كتاباته ويشير إليها أكثر من مرة مثل الميتافيزيقا الذي يذكره في تدبير المتوحد والسماع الطبيعي الذي قدم عليه تعليقات عديدة.

(٣) لورانس ف. بيرمان مرجع سابق.

ويبين ان هذه الأمور تلخصت في كتاب نيقوماخيا . والانسان تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها.. وأيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً وبعض ما للاختيار فيها موقع وقد لخصت هذه كلها في نيقوماخيا^(١). ويتناول في الفصل الخامس من الباب الثالث «القول في الصور الروحانية» الفضائل الفكرية وهي العلوم، والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة (فه) ويشير إلي نيقولاماخيا في الفصل السادس^(٢) ويستشهد في الفصل التاسع بقول أرسطو في المقالة الأولى من نيقوماخيا ان النقص ليس من قبل السن أو بها بل من قبل العادة والخلق^(٣).

ويستشهد ابن باجة بكتابات أرسطو المختلفة في «قول يتلو رسالة الوداع» حيث يذكر لنا كتاب النفس (ص ١٤٧ - ١٤٨) وكتاب الحيوان (ص ١٤٩) والمقالة الثانية من السماع الطبيعي (ص ١٥٠) وما جاء في أول كتابه «في السماء والعالم»، والمقالة الثانية من «الكون والفساد». وفي «اتصال العقل بالانسان» يذكر تلخيص «ما بعد الطبيعة» (ص ١٥٥، ١٦٩) وباري ارمنياس (ص ١٥٧) وكتاب «في منافع الاعضاء» والمقالات الأخيرة من كتاب «الحيوان» (ص ١٥٧) والنفس (ص ١٥٩ و ١٦٠ و ١٦٢).

ويري ابن باجة في «رسالة الوداع» ان الفارابي توسع في بيان الغاية وان قول أرسطو فيها (في الأخلاق إلي نيقوماخوس) مجمل جداً لا يمكن الاكتفاء به (ص ١١٤). ويناقش الغزالي فيما أورده في «المنقذ من الضلال» من امر اللذة، ويرى أنه يمكن أن يحتج في تصويب هذا الرأي بما قيل في نيقوماخيا (ك ٩ ف ٤ ١١٦٦ - ١١٦٦ ب) (ص ١٢١) فمن طلب العلم للذة كمن يطلب مع الأكل والشرب الالتذاز بما لا يصح به جسمه.. ومن هذه ومن اشياء أخرى كثيرة احصت في

(١) ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٢ ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق ص ٧٢.

مواضع كثيرة يظهر من أمر اللذة أنها ليست غاية، فكيف كان قصوي(١). والفضائل الفكرية عنده منها عملية ومنها نظرية، كذلك العقل الذي يذكره أرسطو في السادسة من نيقوماخيا (كتابه) إنما هو معد لأن نفعل عنه الأفعال التي توجبها الحكمة فكلها محركات ومدبرات وفاعلات لا غايات قصوي، لأن الفاعل ينقص عن الغاية بهذه الرتبة وهي أنه من أجلها كان، فإنها لو كان غير موجودة كان وجوده عبثاً(٢).

٧- ابن رشد

اهتم ابن رشد بالأخلاق أو الحكمة العملية وإن كان اهتمامه بهذا المجال أقل من اهتمامه بالحكمة النظرية إلا أنه في المجالين كان كما هو معروف لدي الباحثين أرسطياً حتى في شرحه علي كتاب السياسة لأفلاطون الذي استعاض به عن شرح كتاب السياسة لأرسطو بسبب عدم ترجمته للعربية. فهذا العمل يتناول العلم المدني بشقيه السياسي والأخلاقي. وكان شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون مفقوداً حتى عهد قريب في العربية إلا أنه ترجم أخيراً ترجمتين من الإنجليزية ومن العبرية. وبالإضافة إلى هذا الشرح فإن لابن رشد شرحاً للأخلاق إلى نيقوماخوس. ويقدم لنا جورج قنواتي بياناً بأعمال ابن رشد فيذكر ترجمة هرمان الألماني وترجمة بيتر جروستيت وكذلك ترجمة سموئيل بن يهودا المرسيلي شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس كذلك ترجمة تودروس الأزل(٣). وبالإضافة إلى هذين العملين يمكن أن نشير إلى شرح ابن رشد لكتاب الخطابة الذي يتناول في فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا الأخلاق المختلفة: الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الأخلاقية. وابن رشد في شرحه حتى علي كتاب «السياسة» لأفلاطون كان أرسطياً.

(١) ابن باجة رسالة الوداع ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧.

(٣) الأب جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ١٩٧٨.

في بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعاً في ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة العملي والطبيعي والإلهي، يدور العلم العملي أو الحكمة العملية علي السياسة والأخلاق حيث يقوم علي الأفعال الإرادية وهو يختلف عن العلوم «أو الحكمة» النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفاً محدداً هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها المعرفة بالعمل. وهو يقع في قسمين: الأول يتناول الملكات والافعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثاني ترسيخ هذه الملكات في النفس حتي تصبح كاملة بحكم العادة والدربة^(١). ونود أن نشير منذ البداية أن جزءاً هاماً من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد في مجال الفقه ونجده في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ونذكر من المقدمات التي يبنني عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية إن الكمالات الإنسانية علي أربعة أقسام هي: الفضائل النظرية والمعرفة «العقلية» والخلقية، أو العملية «الصناعات» إلا أن اسمي هذه الكمالات عنده هي النظرية التي تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا والمثل الذي يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الأجمة) للفروسية^(٢).

والمقدمة الثانية التي تنبني عليها الأخلاق والسياسة وهي ضرورة الاجتماع البشري حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمر عسير ، لذا احتاج الفرد إلي معونة غيره فالإنسان حيوان مدني بالطبع. وهو لا يحتاج إلي غيره من أجل بلوغ الكمال فقط. بل أيضاً من أجل البقاء فالاجتماع عند ابن

(1) Lerner: Averroes on plato's Republic, p. 3.

هذا وقد ترجم هذا العمل مرتين أحدهما عن الإنجليزية وقام بها حسن العبيدي وصدرت عن دار الطليعة ببيروت ١٩٩٨، والثانية عن العبرية وانجزها أحمد شحلان وظهرت ضمن المؤلفات الرشدية، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨

(2) Lerner, P. 5.

رشد ضروري لكمال الإنسان وبقائه معاً وهذا هو موضوع العلم المدني أو السياسة، وهي القسم الرئيسي الثاني من العلم العملي^(١).

وينطلق ابن رشد في فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوي النفس. فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة وغير العاقلة إلى غازية ونزوعية. ونشير في هذا الصدد أن هذا التقسيم نجده في الكتابات الأخلاقية العربية بدءاً من الكندي (ت ٨٦٦م) وابن سينا (ت ١٣٠٧) وغيرهما، وهو مستمد من أفلاطون. إلا أن فيلسوفنا في تلخيص كتاب «الأخلاق» لأرسطو علي وجه الخصوص يعتمد في تصنيف الفضائل علي المعلم الأول وليس علي أفلاطون، أي أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلي الأول علي الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هي: الشجاعة، والعفة والسخاء والتواضع والصدق والمحبة وكبر الهمة والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل في: العقل البديهي «الفطري»، التعقل «العلم اليقيني، الحكمة، إن ابن رشد هنا - ومعه الفارابي - يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب فهو يتابع في تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو خاصة في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الكندي ومسكويه الذين يتابعون في تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويباً مختلفاً^(٢).

والموضوع الثاني الذي يتناوله ابن رشد في علم الأخلاق هو موضوع السعادة التي تمثل مبحثاً هاماً لدي الفلاسفة العرب، وهم في ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هي الخير الأسمى الذي يهدف إليه البشر والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية وعلي هذا فالنظر العقلي هو الوسيلة التي نصل من خلالها إلي تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة وما الأفعال

(١) ليرنر: الموضع السابق.

(٢) راجع مقدمة د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، ص ٩، ١٤.

الإنسانية المختلفة، أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكل نشاط إنساني سياسي أو اجتماعي إلا وسيلة لبلوغ هذه الغاية. ويبين لنا ماجد فخري في دراسته عن فلسفة ابن رشد الأخلاقية اختلاف ابن رشد عن أسلافه في مسألة الاتصال حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه في نفسه عقل بالفعل، أي العقل الفعال بينما في تعليقه علي الفصل السابع من الكتاب العشار من نيقوماخيا يكفي بالقول - متابعاً أرسطو - أن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل في أفضل الأشياء، وهي الأشياء الإلهية، دون الإشارة إلى العقل الفعال. ويرى ماجد فخري في ذلك التردد تأرجحاً بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الإسكندر الافردويسي. ويخلص فخري من ذلك إلى أن الخوض في مسألة الاتصال - وإن كان من قضايا نظرية المعرفة - فهي تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب، خاصة الذي تأثروا بالأفلاطونية المحدثة حيث اعتبروا الترقى في معارج العلم النظري المؤدي إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلاً من السبل المفضية إلى السعادة وهي المطلب الأخير عندهم وأيضاً عند أرسطو، وإن ابن رشد علي الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطوني المحدث في الإلهيات والكوزمولوجيا فهو لم يتحرر منه تماماً في مجال نظرية المعرفة والأخلاق^(١).

(١) د. ماجد فخري: فلسفة ابن رشد الأخلاقية. أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، ١٩٧٨، ص ٧، ٨.

obeikandi.com

عودة الفيلسوف : المتن الرشدى وإشكالية

حضوره في الفكر العربي الحديث

د . عبدالمجيد الصغير

كلية الآداب - الرباط

أ - زمن ابن رشد :

لا يملك المتبع للدراسات الرشدية العربية المعاصرة ، باستثناء تلك التي تفرد بها زميلنا المرحوم جمال الدين العلوى، أو تلك التي ينهج على منوالها الاستاذ محمد المصباحى ، إلا أن يتساءل عن المبررات العلمية ، الموضوعية التي تجعل من كل مناسبة للكتابة عن الفكر الرشدى، أو الاحتفاء بابن رشد، مناسبة تصر فيها تلك الدراسات ان تجعل من كتابتها أو من احتفائها مطبوعين بطابع «الأزمة» والصراع وتصفية الحساب مع جهات يتفنن الكاتب فى تحديدها واتهامها بكونها المسؤولة عما أصاب فيلسوف الغرب الإسلامى الكبير من مضايقة و«محنة» ، جاعلة من تجربة المحنة هذه خلاصة الخلاصات المعبرة عن خصوصية التجربة الفلسفية فى الإسلام ، ومعبرا فى نفس الآن للإشارة الى «محن» أخرى آنية فى عصرنا الحديث وزمننا المعاصر! الأمر الذى يجعل المتبع لطريقة تعامل مختلف المعاصرين مع الدراسات الرشدية يلاحظ كيف تضع حقيقة الفكر الرشدى وكيف يفلت منا «زمن ابن رشد» ، بكل خصوصياته وأبعاده الموضوعية ، تحت وطأة هموم إيدولوجية وضغوط آنية ، لم يكن يعنىها من ابن رشد الا تضخيم «محنة» و «توظيف» الحادث العرضى فى حياة ابن رشد الطويلة لتصفية حساب مع خصوم قدامى أو معاصرين لا علاقة لهم بابن رشد ولا بالخطاب الفلسفى الرشدى فى حد ذاته ..

لذا نعتقد أنه قد أن الأوان لتخليص الفكر الرشدى من كل تلك التوظيفات

والنظر بالمقابل الى مشكلة الرشدية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مشكلة «الزمن الإسلامي» منذ نهاية القرن السادس الهجري ، ذلك الزمن الذي بدأ يشهد ، مباشرة بعد وفاة ابن رشد ، تراجعاً على سائر المستويات ، السياسية منها والاجتماعية والفكرية ، مغرباً ومشرقاً ... الأمر الذي يصبح معه اختزال التجربة الرشدية في مشكلة «المحنة» والاستنجاذ المعهود بهذه الأخيرة تقليداً فكرياً لا يفسر لنا شيئاً في ظاهرة إنحسار الفكر الرشدي بل والفكر الفلسفي عامة في العالم الإسلامي ، ما دام هذا الانحسار أو التراجع صار منذ وفاة ابن رشد قاسماً مشتركاً وتجربة عمت جل علوم الإسلام . كما أن «المحنة» التي طالت ابن رشد في شخصه عمت قبله كتب الغزالي ، كما شملت في عصره سائر فقهاء المالكية بشكل أعنف ، ولو أن ذلك لم يؤثر في استمرار المذهب المالكي بالمغرب ، تماماً كما لم تؤثر تلك المحنة في بقاء كتب ومصنفات ابن رشد التي ارجعت مع تعشه لموطنه الاصلى بقرطبة ... !

لذا فإن الدارس الموضوعي يميل الى تعليل ابن خلدون لمشكلة العلوم العقلية والفلسفية بالغرب الإسلامي حينما لاحظ «أن المغرب والأندلس ، لما ركبت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بناقصه ، إضمحل ذلك منهما إلا قليلاً من رسومه تجدها في تقاريق من الناس ، وتحت رقبة من علماء السنة» ، في حين نجده يلاحظ ، وبالرغم مما قيل عن قضاء الغزالي على الفلسفة بالمشرق ، أنه إلى عصره «يلبغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم (العقلية) لم تنزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعد فيما وراء النهر ، وأنهم على تبيج من العلوم العقلية والنقلية...»^(١). ولعل في كل هذا ما يحملنا على الكف عن اجترار ما درج عليه بعض المحدثين منذ إرنيسست زينان من حمل الغزالي أو حمل بنية الإسلام ووزر تراجع الدراسات الفلسفية في الإسلام ، أو ما درج بعض المعاصرين من تضخيم ما سمي بمحنة ابن رشد؛ في حين أن الواجب يقضى بضرورة الرجوع إلى الظرفية التاريخية العامة لتفسير إنحسار الفكر الرشدي في العالم الإسلامي ، تماماً كما نرجع إلى الظرفية التاريخية لتعليل انحسار

الفكر المعتزلى بعد أوج عطائه فى القرن الرابع ... دون أن ننسى إمكانية إدراج عناصر فكرية أخرى كان لها دور فى تطور الدرس الرشدى فى الغرب الإسلامى، كما سبق أن عالجتنا ذلك بتفصيل فى بحث آخر (٢).

ب - رجع الصدى :

هذا وبغض النظر عن تلك المنزلة التى صار ابن رشد يتمتع بها فى التراث الفقهى على وجه الخصوص، حيث ظلت صورة ابن رشد صاحب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» حاضرة فى ذلك التراث الى يومنا هذا ، فإن انتاجه الفلسفى الذى وقع إهماله ضمن سائر العلوم العقلية الأخرى تقريبا ، قد عادت بعض آثاره لتظهر واضحة قبل عصرنا الحديث فى العديد من أعمال الناقد الإسلامى المعروف والسلفى الكبير تقي الدين ابن تيمية . وقد سبق أن أفردنا بحثا خاصا لهذا الموضوع تتبعنا فيه صدى الرؤية النقدية الرشدية، سواء للفلسفة السينوية أو للمواقف الكلامية عامة ، وتردد صدى ذلك فى العديد من المواقف النقدية لابن تيمية للتراث الفلسفى والكلامى فى الاسلام ، الأمر الذى يفرض التخفيف من تلك الأحكام المطلقة القائلة بتراجع الفكر الفلسفى الرشدى وانسحابه بالمرّة من العالم الإسلامى وانتقاله الكلى الى القدوة الشمالية بالعالم اللاتينى . فعلاوة على ملاحظة ابن خلدون سألقة الذكر حول استمرار الدرس الفلسفى فى المشرق وعراق العجم ، لا بد كذلك أن نضع فى الاعتبار ما أورده المكلاى ، فى القرن السابع ، فى مستهل كتابه «لباب العقول» مخاطبا أحد مراسليه ، قد يكون من عدوة الأندلس ، قائلا له «فانك ذكرت لى ، أيها الحبر الأوحى، أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم ، مفرطة الشيع ، وهى مشهورة البيع والابتيع ، والاجتماع على التذاكر فيها ، والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع» (٢) .

ومهما يكن من مشكلة استمرار صور الدرس الفلسفى بالعالم الإسلامى بعد أبى الوليد بن رشد ، فإن مما لا ريب فيه ذلك الصدى الذى تركه نقده المشهور لكل من الخطابين الكلامى الأشعرى والفلسفى السينوى على أعمال ابن تيمية فى تتبعه النقدى للخطابين المذكورين :

فبغض النظر عن الاختلافات الواضحة بين أبي الوليد وابن تيمية، فإن التشابه شديد بينهما من حيث المنطلقات المنهجية وتطبيقاتها النقدية التي مارسها ضد كل من ابن سينا والتراث الكلامي . ويكفي القول هنا أن ابن تيمية، كإبن رشد، ينطلق من رؤية «سلفية» قائمة على الإيمان ، بموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ، وضرورة تخليص النص «الشرعي من «التأويلات» الفاسدة التي أسقطت عليه ، واتهام فلاسفة الاسلام بالمشرك ، خاصة منهم ابن سينا، بالانحراف عن أصل الأرسطية والأخذ من الغنوصية الحرانية والفلسفة الاسماعيلية ، واعتبار المنهج الكلامي منهجا تأويليا فاسدا بسبب طابعه الجدلي ومنطلقاته الوهمية القائمة على قياس الغائب على الشاهد وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وتمييزه بين الواجب والممكن الذي تسرب الى الفلسفة السنيوية ، وكذا القول بالجواهر الفرد ونفى الأسباب .. إلى غير ذلك من مواطن الاتفاق في الرؤية النقدية بن الرجلين ، سواء ما تعلق منها بنقد المفاهيم والنظريات الكلامية والفلسفية أو حتى بنقد بعض أعلام المتكلمين ، خاصة منهم الإشاعرة والغزالي من بينهم بوجه أخص ، أو حتى بعض الفلاسفة في الاسلام وابن سينا منهم خاصة ؛ كل هؤلاء شملهم نقد ابن رشد وتردد صداه بنفس المعنى تقريبا ، مع تعميق له أحيانا كثيرة ، عند ابن تيمية الذي اعترف في خضم مراجعته للتراث الفلسفي في الإسلام بأن ابن رشد أقرب الفلاسفة إلى جوهر الأرسطية وأقربهم في نفس الآن إلى الإسلام (٣).

وبهذا يتبين للواقف على النزعة النقدية عند ابن تيمية أنه إذا كان ابن رشد قد حضر في العالم اللاتيني باعتباره فقط «شارحا» لأرسطو ، فإن الفكر الرشدي قد استمر حاضرا في العالم الاسلامي ، ولو في نطاق ضيق، في صورته الأخرى التي ربما كانت أكثر دلالة على أصالته ، ألا وهي صورته النقدية الانشائية التي جعلته من خلال ثلاثيته(٤) يعانق خصوصية الثقافية الاسلامية ويخوض مجتهدا في قضاياها الذاتية ، مما سهل له ربما ذلك الحضور، ولو إلى حين، داخل الأوساط الأكثر بعدا عن الفكر الفلسفي كما لمسنا ذلك عند ابن تيمية.

ج - عودة الفيلسوف :

١ - إذا كنا قد أشرنا في بداية هذا البحث إلى إن «المحنة» تجربة مشتركة بين العديد من مفكرى الإسلام، فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ، فهذا يتضمن أن من بين ما ورثه المفكر المسلم الحديث بعض الأحكام والتأويلات القديمة القائمة غالباً على نزعة الإقصاء لكل ما اعتبر خارجاً عما سمي تاريخياً بمذهب «أهل السنة والجماعة»، وذلك منذ انقلاب المتوكل على المعتزلة وطردهم إلى الأطراف ، وخاصة منذ بيان «الاعتقاد القادري» الذى يعكس نفوذا حنبلياً واضحاً^(٥) ؛ حيث تم فى إطار هذه المواقف التاريخية الأيديولوجية الخاصة بإبعاد وإقصاء كل الانتاج الفلسفى والكلامى والصوفى الإشراقى المخالف ... ذلك الإبعاد الذى شجع عليه وزاد من ترسيخه ضغط الظروف السياسية العسكرية الصعبة التى خاضعها العالم الإسلامى عبر فترات متلاحقة منذ الحروب الصليبية الأولى .

والجدير بالإشارة إليه هنا اضطلاع الشيخ محمد عبده ، منذ فترة شبابه، بأول محاولة لتكسير ذلك التقليد القديم القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة ، حيث عمل على فك الطوق على الكلام المعتزلى وعمد لأول مرة، منذ انقلاب المتوكل سنة ٢٢٧ هـ، إلى تدارس الفكر المعتزلى فى أروقة الأزهر كفكر مخالف يمكن الاستماع إليه قبل تقييمه والحكم له أو عليه^(٦) . وهو إجراء لم يكن من السهل الإقدام عليه فى ذلك الوقت ، خاصة بعد أن تم رفض اقتراحه الآخر بتدريس «مقدمة» ابن خلدون، وذلك من طرف شيخ الأزهر الذى علل رفضه بقوله : «إن العادة لم تجر بذلك»^(٧) .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد عمد منذ فترة شبابه إلى إفساح المجال لعودة الفكر الكلامى المخالف إلى الساحة الفكرية العربية الحديثة، من خلال «رسالة التوحيد» ، فإن ذلك قد شجعه فى فترة كهولته على إفساح المجال أيضاً لعودة الفكر الفلسفى إلى حظيرة تلك الثقافة ووجدها فرصة سانحة حينما نشر فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة» سن ١٩٠٢ مقالاً عن ابن رشد استفاده فى

الأغلب مما كان مكتوباً حوله إذ ذلك فى المراجع الفرنسية الشائعة يوم ذاك .

وتكمن فى رأينا أهمية مبادرة فرح أنطون ، بالرغم من علاقتها التى سنشير إليها ، وما أثارته تلك المبادرة من مناقشة بينه وبين الشيخ محمد عبده حول الموقف من فلسفة ابن رشد، فى كونها علمت لأول مرة منذ أن كتب ابن رشد ثلاثيته النقدية التى شاعت بين الجمهور فى عصره (٨)، عملت تلك المبادرة على «إنزال الفلسفة الإسلامية» لأول مرة إلى جمهور القراء بعد أن تعودوا وأواخر القرن الثامن عشر على القراءة المشتركة على صفحات الجرائد السيارة والمجلات وتداول مواضيعها فى نواديهم وتجمعاتهم ... وبذلك عادت الفلسفة الى ما كان ابن رشد يعيبه على الغزالي ويحذر الفلسفة ورجال السلطة منه ، ألا وهو جعل القضايا الجدلية والمطالب الفلسفية البرهانية فى متناول عامة الناس . وذلك ما حصل بإقدام فرح أنطون على تلخيص قراءاته لكتابات أوربية عن فلسفة ابن رشد، وما أثاره ذلك من ردود مشتركة بينه وبين الشيخ محمد عبده، سواء حول جوهر الفلسفة الرشدية أو حول مواضيع أخرى متفرعة .

نعم ! لا شك فى أن عودة ابن رشد هذه على صفحات مجلة فرح أنطون لم تكن غير ورقة لتمرير مطامح أنية وتبرير هموم إيدولوجية نية لصاحب المجلة، تعتمد من خلالها استغلال محنة ابن رشد وإقحام موضوع التسامح وحظ المسيحية والإسلام منه ... مما كان مجرد انعكاس لما كانت تروجه فى ذلك الوقت بعض الكتابات الاستعمارية ، من قبيل ما كتبه «هانوتو» فى معرض تبريراته الإيدولوجية الاستعمارية الفرنسية بشمال إفريقيا ، ودفاعه عن ميزة المسيحية على الإسلام فى مجال المدنية والتسامح .. وهو المقال الذى ظهرت ترجمته بمصر سنة ١٩٠٠ قبيل إقحام فرح أنطون لنفس الموضوع فيما كتبه عن ابن رشد سنة ١٩٠٢ (٩) ، الأمر الذى يعنى أنه بالرغم من أهمية هذه العودة لابن رشد الى الساحة الفكرية العربية والإسلامية الحديثة، إلا أن ذلك الهم الإيدولوجى ضيع على الفكر العربى الاتصال المباشر بالمتن الرشدى وزين له إجترار القراءات الاسقاطية التى عانى منها ذلك المتن فى التراث اللاتينى ...

فالنظر أولا في مصادر فرح أنطون حول ابن رشد يصطدم بقلة بضاعته المعرفية بالتراث المباشر لابن رشد وبنقته العمياء بالتأويلات اللاتينية للفيلسوف المسلم واعتباره المصادر الفرنسية المعاصرة له والتي عكست ذلك التأويل ، ابتداء من دائرة المعارف الفرنسية إلى كتابات إنست رينان ، الحجة والبرهان والمصدر الذى لا يظاله الشك فى التعرف على «جوهري» الرشدية (١٠) الأمر الذى حدا به إلى الاعتراف بأن مقاله عن ابن رشد لا يعدو أن يكون تلخيصا أمينا لما ورد خاصة فى كتابات رينان ، معتقدا أن ما نقله عن تأويل هذا الأخير لفلسفة ابن رشد هو الحق والصواب الذى لا يقبل تبديلا أو تعديلا! (١١) .

وهكذا عاد ابن رشد مع فرح أنطون فقط ليظهر إلى قراء العربية المحدثين فى صورة ابن رشد آخر، وهى صورة مليئة بالاسقاطات التى جعلت منه مفكرا «ماديا» يتأدى ، فقط بسبب دفاعه عن الأسباب الضرورية فى الطبيعة، إلى حملة نتائج يعددها فرح أنطون - وكأنها من صميم الفكر الرشدى - فى : ابطال الوحي، ونفى القول بالمعجزات وبإحاطة العلم الإلهى بالجزئيات وأفعال الإنسان، والقول بتقييد الإرادة الإلهية وجعل أفعال الله أفعالا اضطرارية ضرورية (١٢)، «ومتى ثبت ذلك - يستنتج فرح أنطون - فقد تغلب الفلاسفة على المتكلمين واللاهوتيين ، وانتصر ابن رشد على الغرالى ، وسقطت المبادئ المليية» (١٣) !! .

وإذا كان فرح أنطون لا ينتبه إلى تناقض هذه النتائج مع الدعوة الكبرى للفلسفة الرشدية القائمة على اتصال الحكمة بالشرعية ، فإنه لا يسعى حين تقريره لهذه الصورة الأخيرة الغالبة على الخطاب الرشدى إلا ليؤكد من خلالها على جملة أمور لا تنطبق على الفلسفة الرشدية ولا تستمد من المتن الرشدى بقدر ما تستمد من السياق الايديولوجى لبيئة فرح أنطون نفسه ، فابن رشد فى رأى هذا الأخير لم يحفظ كرامة الدين ولا كرامة «العلم» (= العقل) لكونه «يجعل الدين تابعا وخادما للعلم (= العقل) يؤوله كما يشاء ويفسره ما يجب»! (١٤) وذلك ليس توفيقا ولا اتصالا. وعليه ، وانقاذا للدين ، بل لكل دين ، فإن المشروع الرشدى فى الاتصال يجب اعتباره عند فرح أنطون «إنفصالا» وطلاقا باننا بين

الدين والفلسفة ، ما دام لا قيام للدين إلا على «القلب» ، فى حين أن الحكمة أو الفلسفة لا تقوم الا على العقل أو «العلم المادى» . ومن ثم يؤكد فرح أنطون ذلك الحكم الغريب بأن «العدو الحقيقى للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية فى هذا الزمان...» صار اليوم هو العلم و «المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه»! (١٥) واعتبارا لهذا الخطر الذى يتهدد الأديان من قبل الحكمة والعلم المادى فالواجب اعتبار الدين محله «القلب» دون سواه ؛ ولأجل ذلك فـ«جميع الأديان (حتى الوثنية منها) صحيحة فى حد ذاتها» (١٦) و«متشابهة» ومن غير الجائز التساؤل عن أصولها ومبادئها (١٧) التى يجب تغطيتها ، حسب اعتقاده ، «بغطاء مقدس لا يكشفه أحد، ومتى عمل البشر بفضائل أديانهم بإخلاص وتركوا ما بقى فقد صارت الأديان كلها دينا واحدا...» (١٨) وصار «التسامح» خلقا سائدا .

الواقع أن ذلك «الترك» الملوح به هنا يشكل الهدف الايديولوجى الأول الذى حمل فرح أنطون على انزال ابن رشد ، فى صورته اللاتينية ، إلى عالم الجمهور العربى الحديث ، ولم يستطع فرح أنطون أن يخفى ذلك الهدف أو ينتظر طويلا ، فقفز مباشرة ، ومنذ مقاله الأول ، من الحديث عن فيلسوف الإتصال الى إفهام قرانه أنه بخلاف الإسلام «فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين (السياسية والدينية) فصلا بديعا مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقى، وذلك بكلمة واحدة وهى : «أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله»! (١٩) وما ذلك إلا «لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة ، لا لتدبير الدنيا» (٢٠) وبالتالي يكون أساس الإصلاح .. الذى يجب أن تدعو إليه الحكومات فى هذا الزمان حصر الدين فى أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم وعدم الإذن بالخروج عنها ، لأنه لا دخل له فى الدنيا ...» . ومن ثم كانت المسيحية ، وحدها ، النموذج الأمثل لكل دين ، لأنها بهذه الأخلاق التى كرستها فيها خطبة أو «موعظة الجبل» (٢٢) أصبحت قادرة على «التكيف» مع كل الأوضاع! فـ«حفظت نفسها وحفظت المدنية وسهلت التساهل والتسامح» خلافا للإسلام مثلا الذى كان يوجب على

اتباعه «استبعاد كل أمة وقتل حريتها للوصاية عليها (كما هو شأن الجهاد الذى) هو ضد الإخاء الإنسانى»! (٢٤) بعكس الامبراطورية الرومانية التى هى ، بشهادة إرنيسست رينان ، وما أعظمها من شهادة فى رأى صاحبنا ، تلك الامبراطورية هى «أم الحرية فى العالم (لأنها) كانت تحترم معتقدات شعوبها وأحكامها الدينية احتراما مطلقا» ! (٢٥).

هكذا يبدو واضحا كيف كان استحضار الفكر الرشدى عند فرح أنطون مجرد مطية لتمرير جملة معتقدات دينية وتبرير أوضاع سياسية واجتماعية بدأت تشهدها الساحة العربية بالشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر . وعليه فقد تمت استعادة ابن رشد ضمن هموم أنية حضرت فيها الايديولوجيا وغاب فيها المتن الرشدى ، ففانت مرة أخرى على القارئ العربى فرصة التعرف على مكونات هذا المتن وحقيقته . وكان هذا النوع من «الحضور» فى مجلة الجامعة للمتن الرشدى أشبه ما يكون بذلك «الغياب» أو التغييب الذى طال صاحبه منذ النكبة الأولى وعكس فهما خاطئا لفلسفته ، فصار هذا الحضور مغلفا أيضا بسوء الفهم وبالتأويلات الاسقاطية التى أوقعت فعلا الفلسفة الرشدية فى «نكبة ثانية» شوشت معناها وأفقدتها خصوصيتها .

والواقع أن الشيخ محمد عبده فى رده على فرح أنطون ، وبالرغم من انخراطه معه فى الجدل الايديولوجى الذى أقحم على الموضوع الأساس الذى هو فلسفة ابن رشد ، ومع كونه - بحكم ثقافته - لم يقطع مع الفكر السلفى الذى نُكب فى ظله فيلسوفنا الكبير ، وبالرغم من ظهوره فى «رسالة التوحيد» بمظهر المتكلم الذى لم يقطع وشائج العلاقة مع الفكر الأشعرى ، إلا أن نزعتة الاصلاحية المشار إليها أنفا قد جعلته ينفصل مؤقتا عن كل تلك المكونات ويحقق استقلالا واضحا، سواء عن تلك الأحكام التى طالت الفلسفة الرشدية فى الإسلام أو تلك القراءات والتأويلات الاسقاطية التى مورست على المتن الرشدى فى الثقافة اللاتينية^(٢٦) والتي وجدت فى فرح أنطون مروجاً لها بين العرب المحدثين ، وذلك ما تحقق له بفضل رجوعه الى الأصول الرشدية، بحسب ما توفر له منها فى

عصره ، يستنتقها ويرصد مكوناتها داخل نسقها الطبيعي ..

إن الواقف على مقال الشيخ محمد عبده حول ابن رشد لابد أن يثير انتباهه أولاً الى جديد محاولته المتميزة بكونها صادرة عن فقيه سني ، بل فقيه ذي توجه «سلفي» تصدر الدفاع عن فلسفة ابن رشد غم تصدره ، قبل ذلك ، الدفاع عن المتكلمين، محاولا من خلال ذلك فهم مقاصد الخطاب الرشدي في الاسلام مقربا بينه وبين الأسس الكبرى في الثقافة الإسلامية ، عاملا على فهم وتوضيح العديد من شروح ابن رشد الدفاعية عن مواقفه الفكرية التي كان يعتبرها أقرب الى صحيح المنقول وأبعد عن تشغيب المتكلمين وياقي فلاسفة الاسلام . بل ان الشيخ محمد عبده ، سواء في نقده لما نُسب لفورفوربوس حول مشكلة الاتصال أو في معرض نقده للتأويل اللاتيني للفلسفة الرشدية، يحرص أن يبين من خلال نصوص ابن رشد الأصلية ابتعاد هذا التأويل ليس فحسب عن فلسفة الشارح الكبير، وإنما ابتعاده كذلك عن فلسفة أرسطو : فالقول بفناء الأفراد وبقاء الأنواع أو القول بوحده الوجود أو بأن تصير النفس في اتصالها هي عين العقل الفعال كل ذلك ليس مما أثر عن أرسطو ولا عن ابن رشد ، وإنما هو مما أسقطه مفكرو اللاتين عليهما^(٢٧) . كما ان الزعم «بمادية» الفلسفة الرشدية وقطيعتها مع الدين ، كما اتهمه بذلك خصومه وناكبوه ، أو كما توهمت كذلك القراءات اللاتينية وشايعها في ذلك إرنيست رينان ، لا ينسجم في رأى الشيخ محمد عبده لا مع فلسفة ابن رشد ولا مع التراث المشائى عامة^(٢٨) .

والواقع أن رجوع ابن رشد في كتابات الشيخ محمد عبده قد حقق له ما لم يكن يتمتع به من قبل في حقل الثقافة الإسلامية ، فإذا كان ابن تيمية يمثل صدق لبعض آراء ابن رشد دون أن يقر مباشرة بهذا التأثير عليه ، فإن الشيخ محمد عبده، وخلافا لتأويل فرح أنطون ، يتصدى لتبرير بعض الاختيارات الفلسفية الرشدية باعتبارها تستهدف نفس المقاصد الشرعية؛ فنفي الغرض عن أفعال الله في الفلسفة الرشدية مثلا ، ليس ، في رأى محمد عبده ، نزعة جبرية أو اهدار للإرادة الإلهية ، وإنما هو على حد تعبيره «مبالغة في نسبة الكمال إلى

الله ... فالذى يُنفى عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح إحداها. وأما الاختيار بمعنى أن الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه.. فذلك لا ينفيه أحد منهم» (= الفلاسفة) (٢٩) .

وبفضل رجوعه إلى المتن الرشدي أدرك محمد عبده ، وبخلاف فهم فرح أنطون الذى وقف عند تأويلات اللاتين ، «أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلا وأبدا... والاسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم فى علمه، فهى تصدر عنه على حسب ترتيبها فى العلم» (٣٠). وهذا ما جعل محمد عبده بفضل وقوفه النسبى على أصول المتن الرشدي ، خاصة منها ثلاثيته الأصلية، بقدر ما يرفض تلك التأويلات اللاتينية الاسقاطية للفلسفة الرشدية، يرفض فى نفس الآن تلك التقييمات الفقهية القديمة التى تعودت أن تصم كل من خالف رؤيتها بالزندقة أو حتى بالكفر ، ما دام «قصد» الفلسفة الرشدية فى الجانب الإلهى وكما هو قصد فلاسفة الإسلام ، هو إثبات الاختيار فى الفعل الإلهى، وإن تم التعبير عن ذلك بمصطلحات ومعانى غير معهودة ولا متداولة بين عموم الناس فـ «إن إثبات الاختيار بالمعنى الذى يليق بكمال الله تعالى ، فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتين على وفاق فى حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات، فابن رشد رحمه الله لم يخرج فى آرائه عن المليين...» (٣١). وهنا لم يجد محمد عبده غضاضة فى أن يحاول تقريب الموقف الرشدي من مسألة خلق العالم ، والذى أثار غضب بعض فقهاء العصر ، الى موقف مماثل لأحد أئمة السنة ، كى يتأدى من هذا إلى أننا لو تأملنا الخلاف فى المسألة لوجدنا أنه ليس بالخلاف الحقيقى، وهذا ما كان ابن رشد حريصا على إثباته (٣٢) .

وإذا كان ابن تيمية قرر قديما ، بالرغم من وقوفه على مبررات فقهاء العصر الذين نكبوا ابن رشد ، أن هذا الأخير يعتبر فى رأيه أقرب الفلاسفة الى الإسلام، فإن محمد عبده قد تجاوز هذا التقييم وخطا خطوة أخرى ، فرغم وقوفه هو الآخر على نقد الغزالي للخطاب الفلسفى فى الإسلام وقراعه لصك الاتهام ضد الفكر الرشدي ومعرفته للصورة التى استحالت إليها الرشدية فى العالم

اللاتيني وفي الفكر الغربي الحديث، فإنه بالرغم من كل ذلك وبناء على قراءة مستقلة لنصوص ابن رشد المتوفرة، قد أكد أن حكمة هذا الفيلسوف القاضي، إذا تؤملت، لم تخرج في الجوهر عن أساس الشريعة ومقاصدها الكبرى. وأن هذه الشريعة، إن كانت تدافع عن إثبات حدوث العالم مثل «فلا أقول - يؤكد محمد عبده - إن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول إنهم قد أخطؤوا في نظرهم ولم يسدوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك مسلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته أن يصل الى الحق ويدرك مستقر اليقين» (٣٣).

تلكم هما صورتان اللتان حضر من خلالهما، أول ما حضر، فيلسوفنا الكبير وعاد من جديد إلى حظيرة الفكر الإسلامي والعربي الحديث بعد غيبة استمرت أكثر من سبعة قرون. وعلى الرغم مما شاب تلكم الصورتين من هموم اديولوجية، فإن ذلك الحضور قد حقق، خاصة مع محمد عبده، فتحا جديدا، مكن للرشدية من أن تكسر الى حد ما تلك الحواجز التي ضُربت حولها في العالم الاسلامي منذ وفاة صاحبها. وسوف يكون لهذا الاحتضان الذي أبداه الشيخ محمد عبده للفلسفة الرشدية ودفاعه عن انتمائه الاسلامي أثره الواضح داخل مدرسته الاصلاحية التي ستنتج في إنشاء أول خلية بحث مهد لاعادة كتابة «تاريخ الفلسفة في الاسلام» باشراف مصطفى عبدالرازق وتلامذته.. وسوف يؤكد محمود قاسم، وهو أبرز المدافعين عن ابن رشد من بين هؤلاء المتأثرين بالنزعة الاصلاحية لمحمد عبده «أن نهضة البلاد الاسلامية في العصر الأخير (منذ جمال الدين الافغانى ومحمد عبده) تتسم بعودة فكر الاعتزال المعتدل وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة» (٣٤).

من هذا المنطلق أخذ محمود قاسم على عاتقه الاضطلاع بعملية مزدوجة سبق أن لمسنا معالمها مع الشيخ محمود عبده، وتتجلى تلك العملية التي طغت على جل أعمال محمود قاسم في: تخليص المتن الرشدي من التأويلات

الاسقاطية التي لحقته فى العالم اللاتينى ، ثم الدفاع عن الانتماء الاسلامى
للفلسفة الرشدية مع إبراز أصالة فيلسوف قرطبة وتفنيد دعوى تبعيته المطلقة
للارسطية كما روج لذلك فى العصر الحديث إرنيست رينان

هذا ومع اعترافنا بأهمية الدراسات والابحاث الاكاديمية الرزينة التى قام
بها محمود قاسم فى سبيل توضيح تلك الأهداف المشار إليها ، وتميزه بالقدرة
على العودة الى النصوص الرشدية الأصلية ، إضافة إلى النصوص اللاتينية
والعبرية المتعلقة بالموضوع ، مما أغنى أفق معرفته بمكونات المتن الرشدى
وتطوره ، خلافا للفقر الواضح فى هذا الموضوع والذى لمسناه مع فرح أنطون ...
بالرغم من كل ذلك فإننا نلاحظ أن حضور المتن الرشدى عند محمود قاسم ظل
مع ذلك مسكونا بهاجس الدفاع والهجوم ، وكأن المتن الرشدى لا يتم
استحضاره إلا فى هذا الإطار من الصراع الكاشف لمثالب الخصوم . وبالإمكان
القول أن الطابع الحجاجى الذى تخلل الدراسات الرشدية لمحمود قاسم أضفى
من جديد على الحضور الرشدى ذلك البعد الايديولوجى الذى رافق ذلك الحضور
فى الفكر العربى الحديث منذ يومه الأول، فإذا كان محمد عبده قد اضطر فى
استحضاره للفكر الرشدى أن يفتح جبهة ضد التأويلات اللاتينية للفلسفة
الرشدية دون أن ينخرط مع ابن رشد فى صراعه مع الخطاب الأشعرى ، بل لقد
حاول الدفاع عن الفلسفة الرشدية بموازاة مع تفهمه وتبريره لبعض الطروحات
الكلامية، كمشكلة السببية، خلافا لذلك فإن محمود قاسم أبدى ، خاصة فى
مقدمته الطويلة لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، انخراطا رشديا ومشايعة
متحمسة لكل الطروحات الرشدية، ومواقفها الجدلية ضد علم الكلام ، حتى صار
يتصور مع ابن رشد أن الغرالى مثلا ، بل وعلم الكلام جملة والكلام الأشعرى
خاصة ، يمثل سلبا مطلقا وكأنه جرثومة الفساد التى نخرت صرح البناء
الإسلامى، أو كأنه منبع البدعة والضلال فيه (٣٥)؛ الأمر الذى فوت على محمود
قاسم فى رأينا فرصة التمييز بين مواطن الضعف ومواطن القوة فى الخطاب
الكلامى ، كما أن ذلك الانخراط مع هموم ابن رشد الايديولوجية قد حال بينه

وبين الوقوف أيضا على حدود الفكر الرشدي نفسه وفوت عليه فرصة التمييز بين مراتب الاقناع فى براهينه واختياراته الفلسفية (٣٦).

كخلاصة لبحثنا يمكننا أن نلاحظ كيف أن ابن رشد بعد انتقاله إلى أوروبا قد وظف ايديولوجية لمعالجة قضايا أنية لا علاقة لها بالمتن الرشدي ؛ ثم لما عاد ابن رشد إلى العالم العربى تمت استعادته لأجل نفس الهدف وهو التوظيف الايديولوجى مع فرح أنطون خاصة . وفى كلتا المرحلتين شاعت حقيقة ابن رشد وشوهت فلسفته .

وإذا كان محمد عبده قد إضطر أن يتخذ موقف رد الفعل تجاه ما رده فرح أنطون مما حفظته ذاكرته من كتاب رينان وكررتة مجلته «الجامعة» من نعوت الرشدية اللاتينية التى يكاد يكون ابن رشد «منحولا» Pseudoaverroes، فإن محمد عبده رغم ذلك الاستدراج إلى ساحة الايديولوجيا قد أبان عن مقدرة فى فهم النصوص الرشدية المتوفرة لديه بعيدا عن القرارات الاسقاطية السابقة ، مما مكّنه من إدراك الموقع الطبيعى الذى يحتله الفكر الرشدي باعتباره اجتهادا فلسفيا داخل الفكر الاسلامى ، ينتمى اليه ويعبر عن توجه من توجهاته الطبيعية ... وتبعاً لذلك يمكن القول ان الشيخ محمد عبده قد اضطلع بمهمة أساسية ألا وهى مراجعة الموقف «السنى» الشائع من التيار العقلى فى الإسلام ، ذلك الموقف الذى سبق له أن حكم بالابتداع على كل من الكلام المعتزلى والممارسة الفلسفية . إذ رغم انتماء الشيخ محمد عبده إلى الفكر السنى الرسمى فقد كان يملك من الشجاعة ما جعله يواجه ذلك الحكم المترسخ ويعيد تأويل التراثين الكلامى المعتزلى والفلسفى الرشدي كتيارين إسلاميين أصليين .

وبذلك يتبين لنا كيف أسفرت عملية استعادة المتن الرشدي الى حظيرة الثقافة الاسلامية الحديثة على نتائج عديدة ، لعلنا نجمل أهمها فى :

أ - إزاحة تلك العوائق الوهمية القديمة من طريق الممارسة الفلسفية، تلك

العوائق التي كانت وراء «محنة» ابن رشد وسببت «هجرته» خارج العالم الإسلامي والعربي .

ب - احتضان الفكر الرشدي كجزء من مكونات الثقافة الاسلامية التي ينتمى إليها .

ج - تنامي النقد ضد الفكر الكلامي الأشعري الذي سبق أن حقق طيلة قرون عديدة سيطرة كاملة على المناخ الفكري في العالم الإسلامي . وقد شجع على هذا النقد موجة النقد الاصلاحى السلفى الحديث ضد الاتجاهات الصوفية التي ارتبطت بشكل وثيق بالفكر الأشعري في العصور الأخيرة خاصة .

د - لتبرير ذلك الاحتضان للفكر الرشدي وهذا النقد للكلام الأشعري تم، خاصة مع محمود قاسم ، إبراز ما كان ابن رشد يلوح به كثيرا في انتقاداته للمتكلمين ، ألا وهو رغبة المشروع الرشدي في معانقة صفاء الإسلام وصورته الاولى في عهد «السلف» . وإذا كان ابن رشد كثير التأكيد على هذا المبدأ الذي يعكس مشروعه الكبير في اتصال الحكمة والشريعة ، فإن محمود قاسم ، سواء في نقده للخطاب الكلامي (٢٧) الذي شوه أصل الشريعة أو في دفاعه عن «اجتهاد» ابن رشد في تعامله مع أصل الحكمة (=الارسطوية) ، قد حاول الاستجابة أيضا للمناخ الاصلاحى الذي صاحب حركة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، وهى الحركة الداعية الى نقد سلبيات الماضى والتحرر من عوائقه ثم ممارسة الاجتهاد والتكيف مع مستجدات الحاضر واسترجاع الثقة خاصة فى إمكانية مشاركة العرب للغرب فى بناء حضارة القرن العشرين . وبهذا تمت لمحمود رغبته فى إظهار الفلسفة الرشدية بمظهر الحاجة التي يتطلبها العصر .

هذا ومما لا شك فيه أن الفكر العربى المعاصر، بعد قرن تقريبا من عودة الفكر الرشدي، قد قام من جهته بمحاولات لتتويج وتجديد طرق وأساليب تعامله مع التراث الرشدي بحسب التطورات الفكرية والسياسية التي شهدتها العالم العربى الحديث والمعاصر. غير أن الفضل يرجع إلى الشيخ محمد عبده قبل غيره

فى محو ذلك الجفاء الذى لقيه الفكر الرشدى عند انبثاقه الأول، حيث عمل جاهدا على احتضان هذا الفكر وفتح الباب لفيلسوفنا من جديد ، ليحتل مكانه هذه المرة لا كفيلسوف الغرب الاسلامى ، ولكن كفيلسوف الاسلام بلا منازع ! فكانت عودة ابن رشد فى بداية القرن العشرين ثانى المحاولات فى الفكر العربى الحديث لاسترجاع نماذج رأى فيها هذا الفكر ، فرصة سانحة لاستعادة الوعى بالذات ومناسبة للدخول إلى الأزمنة الحديثة ، فكان ابن رشد فى مصر ، بعد ابن خلدون فى تونس^(٢٨) ، ثانى تلك «النماذج المستعادة» ورابع أربعة ظل الفكر العربى ، منذ الشيخ محمد عبده إلى يومنا هذا ، مشرقا ومغربا ، يعتبرهم أولى من غيرهم بالاحتراف وأجدر بالعناية والاعتبار . وإذا كان ابن رشد ثانى تلك النماذج فإن الثلاثة الآخرين لن يكونوا كما يعلم الجميع غير ابن خلدون والشاطبى وابن تيمية ، فتلك أسماء ظلت تتردد بعينها داخل الفكر العربى منذ أواخر القرن الماضى إلى اليوم . ومن الصدف أن تكون نصوص وأعمال هؤلاء الأربعة قد أصابها دون غيرها الكثير من النسيان والإهمال والمحاصرة، مما شكل موقفا قديما موروثا من عصر الانحطاط ، ستعمل مدرسة محمد عبده على تجاوزه بفضل محاولاتها استعادة تلك لمنزلتها داخل الثقافة العربية الاسلامية .

تلك إذن مسيرة الفكر العربى الحديث مع التراث الرشدى وذلك هو أسلوبه فى استحضاره ، وهو ذات الاسلوب الذى سينهج على منواله الفكر العربى الراهن الذى لم يخرج فى الأغلب عن تلك النماذج فى تعامله مع التراث وتجديد رؤيته له ، وإن كانت طرق استعادته لها قد تكيفت بما شهده العالم العربى من تغيير سياسى واجتماعى وما ميزه مفكروه من مسابرة للتطور الفكرى الذى شهدته نهاية القرن العشرين . غير أن الطابع الحجاجى والأسلوب الجدلى فى تقريب المتن الرشدى خاصة ، ومعانقة طروحات ابن رشد المناهضة للخطاب الكلامى بشكل غير مشروط ، كما لمسنا ذلك عند محمود قاسم ، ظل رغم التطور الزمنى ورغم الدعوة إلى التحرر من الهم الايدولوجى فى الكتابات والنصوص التراثية، هو الاتجاه الغالب على جل المشتغلين بالدراسات الرشدية فى العالم

العربي الحديث كما عكست ذلك بامتياز أعمال محمد عابد الجابري خاصة في مقدماته لثلاثية ابن رشد ، تلك المقدمات التي لا تكتفى بتحليل الخطاب الكلامي بل تتعداه الى الفصوص في «النوايا» والكشف عن «التواطىء» ، في أسلوب تجريحي طاغ ، على تحذير القراء من تلك «الجرثومة» التي أفسدت الدين والفلسفة معا في الاسلام ، جرثومة «حجة الإسلام» الغزالي الذي يسعى الجابري جاهدا لتجريده من وصفه هذا ! .

وبالإمكان أن نقول ، مؤقتا ، أنه بالرغم من اعترافنا بالمجهود الذي أبانته «قراءة» محمد عابد الجابري مثلا في الدفاع عن انتماء المشروع الرشدى لنسيج بيئته الاسلامية ، خاصة تلك البيئة التي شهدها الغرب الاسلامي ، وإدراكه من ثم لمقاصد الفلسفة الرشدية، إلا أن طغيان أسلوب «الدفاع» و «الهجوم» في تلك القراءة والقفز على كثير من الوقائع المعارضة لها فكريا وتاريخيا، قد فوت علينا فرصة الوقوف أيضا على «حدود» المتن الرشدى ، ليس بالنسبة لنا بل حتى بالنسبة للانتاج الثقافى المعاصر له . ولذا فان التعرف على مراتب ومستويات الاقناع في طروحات ابن رشد واختياراته الفلسفية هو الأمر الذى يتم تغييره في جل الدراسات الرشدية المعاصرة بسبب طابعها الحجاجي ، وكأن المطلوب عندها هو تنزيل ابن رشد نفس المنزلة التي أنزلها هذا الأخير لأرسطو ! حيث يغيب النقد والمراجعة لجميع أطروحات ابن رشد ويحضر التمجيد والدفاع ، ويطفى السلب الكامل للانتاج الكلامي جملة وتفصيلا ! .

ورغم ذلك فإن الفكر العربي المعاصر قد أبى عن رغبة متواصلة في تجديد التعامل مع الخطاب الرشدى والتطلع الى «توظيف» عودة الفيلسوف هذه لتحقيق مقاصد أخرى عبر قراءتها «قراءة جديدة» ضمن الشروط المستجدة فى أواخر قرننا الذى أزف على نهايته . وتلك قراءة، بعد أن اكتملت معالمها اليوم فى المغرب خاصة ، تحتاج هى الأخرى بلا شك الى وقفه متأنية وتقييم خاص ومراجعة مستقلة لأسسها ولعناصرها الجزئية كذلك . وليس بحثنا هذا الا توطئة ضرورية لهذا المراجعة .

الهوامش

- (١) ابن خلدون ، عبدالرحمن ، المقدمة ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط ٣ ، ١٩٦٧ ، الباب السادس ، الفصل التاسع عشر : العلوم العقلية وأصنافها ، ص ٨٩٣ - ٨٩٤ .
- (٢) أنظر بحثنا «حول المضمون الثقافي للغرب الاسلامي من خلال المدخل لصناعة المنطق» لابن طملوس» مجلة كلية الآداب بالرباط ، العدد الخامس عشر ، ١٩٨٩ - ١٩٩٠ ، ص ١١٩ - ١٥١ .
- (٣) المكلاطي ، يوسف ، كتاب لباب العقول في الرد علي الفلاسفة من علم الأصول ، القاهرة : دار الأنصار ، ط ١ ، ١٩٧٧ ، ص ٢-٣ (تحقيق فوقية حسين) .
- (٤) ابن تيمية ، تقي الدين ، الفتاوى ، الرباط : دار المعارف ، د.ت ج ١٧ ص ٢٩٥ ، قارن بتفصيل : الصغير عبدالمجيد ، «مواقف رشدية» لتقى الدين ابن تيمية : ملاحظات أولية «دراسات مغربية ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٤ - ١٨٢ .
- (٥) تقصد بها : فصل المقال ، الكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت .
- (٦) انظر جملة من الادبيات التي مهدت لهذا «الاعتقاد» أو أعقبته في : السيوطي ، صون المنطق والكلام ... وحول الظرفية التاريخية لظهور هذا «البيان» نظر مقدمة رضوان السيد لكتاب الماوردي ، قوانين الوزارة وسياسة الملك ، بيروت : دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٩ ، ص ٣٩ - ٣٧ .
- (٧) رغم انتمائه السني والسلفي فإن الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد قد أبان عن تفهم كبير للمواقف الكلامية المعتزلية وحاول مرارا التوفيق بينها وبين اختيارات الأشعرية السائدة . انظر : عبده ، محمد ، رسالة التوحيد ، القاهرة : مكتبة القاهرة ، ط ١٧ ، ١٣٧٩ - ١٩٦٠ ، خاصة ص ٥٤-٧٢ ، قارن : العقاد ، عباس محمد ، محمد عبده ، القاهرة : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، سلسلة أعلام العرب ، العدد الأول ، د.ت . ص ١٧٧ .
- (٨) العقاد ، المرجع المذكور ، ص ١٧٥ ، ١٨٤-١٩١ .
- (٩) يعترف ابن رشد بشيوع النقاش حول مشكلة التمويل وعلاقة الحكمة بالشريعة بتأكيده أنه «لولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها (في فصل المقال) لما أستجزنا أن نكتب في ذلك حرفا ...» فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بيروت : ١٩٩٧ ، ص ١١٤ (إشراف محمد عباد الجابري) .
- (١٠) حسين ، محمد محمد ، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٨٠ - ١٤٠٠ ، ج ١ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٩ .
- (١١) أنظر إشارة فرح أنطون هذه لأهم مصادره حول ابن رشد في كتابه ابن رشد وفلسفته ،

بيروت : دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ١٤٤ - ١١٥ . (تقديم أونيس العكرة) ، قارن أيضا ص ١٤ - ١٥ حيث نجد إسم ابن الأبار صاحب «الذيل والتكملة» يتحول إلى ابن العبار! مما ينم عن ضعف الاتصال بالمصادر ك...

(١٢) نفسه ، ص ١١٥ .

(١٣) أنطون فرح ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(١٤) نفسه ، ص ١٦٨ ، الملاحظ تناقض هذا الكاتب لموقف ابن رشد من الدين، فأحيانا يصوره مسلماً بالمبادئ الدينية مدافعا عن توافقها مع العقل، وأحيانا أخرى كما هو الشأن هنا يجعل من مجرد تأكيد ابن رشد للسببية الطبيعية هادما لكل الأديان ! انظر ص ٣١ وكذا ص ١٣ من نفس المرجع .

(١٥) نفسه ، ص ١٢٤ .

(١٦) نفسه ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١٧) نفسه ، ص ٧٤ .

(١٨) نفسه ، ص ١٢٤ ، لاحظ انسجام هذا الموقف الدينى مع اللاهوت المسيحى المعهود ، بل إن هذه الرؤية «الغنوصية» للدين جعلته يعتقد أن لا فرق هناك بين توحيد المسلمين وتكثيث المسيحيين، وأنه لا يروج لهذا الفارق الا من فى قلبه مرض! ص ١٧٢

(١٩) نفسه ، ص ١٩١ .

(٢٠) نفسه ، ص ١٢٥ .

(٢١) نفسه ، ص ١٤٥ .

(٢٢) نفسه ، ص ١٦٤ .

(٢٣) نفسه ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢٤) نفسه ، ص ١٧٤ : الملاحظ أن هذا بعينه ما كانت تروجه بفرنسا أواسط القرن التاسع عشر بعض الأدبيات من قبيل ما كتبه فيكتور كوزان فى كتابه عن تاريخ الفلسفة من كون المسيحية هى الدين الإنسانى الوحيد وأنها السبب فيما تتمتع به أوروبا من الحرية والديمقراطية ، خلافا لليهودية والاسلام ، فالمسيحية وحدها هى أصل الديمقراطية وأصل العلوم وأصل الفلسفة الحديثة .!

(٢٥) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ١٤٠ .

(٢٦) نفسه ، ص ١٩٧ ، قارن هذه الأطروحة بتلك الأخرى التى يؤكد فيها فرح أنطون واعتمادا على

مرجع فرنسى كذلك أن «السوريين» فى العصر الفينيقى هم سبب حضارة اليونان وأنهم عندما تحولوا الى المسيحية النسطورية صاروا هم «سبب» حضارة العرب وأصل ازدهار الاسلام وأن ابن رشد نفسه «لم يعرف فلسفة أرسطو الا من الكتب التى ترجموها». نفسه ، هامش ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢٧) انظر مثلا : عبده ، محمد ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، دار المنار بمصر ، ط ٢ ، ١٣٧٣ هـ، ص ١٧٤.

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٨٦ - ٨٧ ، ١٧٤ - ١٧٦.

(٢٩) نفسه ، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٣٠) نفس المرجع ، ص ١٦٩ ، قارن بنفس الموقف رسالة التحيد، باب الإرادة، ص ٤٠ .

(٣١) الاسلام والنصرانية ، ... ص ١٦٩ - ١٧٠؛ تجدر الإشارة هنا إلى إدرا محمد عبده أن المتكلمين لم ينفوا «حقيقة» السببية الطبيعية، بقدر ما أن موقفهم يعتبر بالاحرى مسامة فى تفسير زساس هذه السببية، وهذا الأساس ل يمكن أن يكون «منطقيا» أو ضروريا فى ذاته، وإنما «ضمانه» الإرادة الإلهية الثابتة ... فالقول بإمكان رفع الأسباب مطلقا لي « رأيا للمتكلمين ... انظر نفس المرجع ، ص ١٦٤ - ١٦٥؛ قارن ببحثنا المفصل حول المشكلة «من خرق العادة إلى مستقر العادة...» مجلة كلية الآداب، الرباط : العدد ٩ ، ١٩٨٢ ، ص ٩٢ - ١٠٩ ، أنظر أيضا طه عبدالرحمن، «تجديد النظر فى إشكال السببية» مجلة المناظرة الرباط : العدد ١، شوال ١٤٠٩ هـ ، يونيه ١٩٨٩ م. ص ٢٥ - ٥٥.

(٣٢) الاسلام والنصرانية ... ص ١٧٠.

(٣٣) نفسه ، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٣٤) انظر : العقاد ، عباس محمود ، محمد عبده ، مرجع سابق ص ٢٤٩.

(٣٥) انظر مقدمة محمود قاسم لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ... القاهرة : مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٥٥ ، ص ٦.

(٣٦) هذا التوجه هو الذى أضيف على كثير من تبريرات محمود قاسم للمواقف الرشدية بخصوص «عقائد الملة» طابعا «سلفيا» ، وهو الطابع الذى ساعدته على إبرازه نصوص ابن رشد نفسها وهى ذات توجه سلفى واضح، سواء فى مناهج الأدلة أو فى فصل المقال . كما شجعه على ذلك تنامي الحركة الإصلاحية السلفية المعاصرة له ...

(٣٧) وذلك فيما عدا مراجعة نقدية واحدة يديها محمود قاسم تجاه موقف ابن رشد من إثبات «الجهة» للذات الإلهية حيث اعتبر ذلك الزلة الوحيدة لابن رشد «وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله! «مناهج الأدلة ، المقدمة ، ص ٨٢-٨٣.

(٣٨) لايد من الاعتراف بأن محمود قاسم رغم حملته علي علم الكلام ، ويخالف الموقف الذي سيبيديه محمد عابد الجابري ، يعترف «بأن ابن رشد أكثر اتفاقا مع الغزالي منه مع الفارابي وأبن سينا .. وان ابن رشد أكثر الفلاسفة شبيها بالامام الغزالي .. انظر محاضراته العامة حول «فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي» ، جامعة أم درمان الاسلامية ، فبراير ١٩٦٧ ، ص ١١ .

(٣٩) انظر نمونجا لهذا الحضور الخلدوني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند خير الدين التونسي من خلال كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ...

(٤٠) كما سبقت الاشارة في مستهل هذا البحث لايد أن نستثنى من هذا الوصف أعمال المرحوم جمال الدين العلوي الذي تميز في تأطيره للمتن الرشدي بابتعاده عن ذلك الاسلوب الجدلي الذي سلكه ابن رشد نفس في نقده لعلم الكلام . وذلك ما مكنه في الغالب من ضبط ذلك النص وبيان حدوده..

obeikandi.com

ب - دراسات فى
الفكر الغربى والعربى المعاصر

obeikandi.com

خواطر « پاسكال »

بقلم : ت . س . إليوت

ترجمة وتقديم : ماهر شفيق فريد

تقديم :

الفيلسوف الفرنسي بليز پاسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) جاذبية خاصة للأدباء فلا يكاد ينجو من غوايته منهم سوى قلائل . ذلك ان پاسكال لم يكن فيلسوفا وعالما رياضياً فحسب ، وانما كان ايضاً أديباً له مكانه فى تطور النثر الكلامى الفرنسى فى القرن السابع عشر ، ولا يكاد تاريخ الأدب الفرنسى يخلو من صفحات أو حتى فصول كاملة عنه . أمامى الآن الجزء الأول من الترجمة العربية للكتاب جوستاف لانسون أستاذ محمد مندور - الموسوم بـ «تاريخ الأدب الفرنسى» من ترجمة الدكتور محمد القصاص (المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ، د.ت) فأجده يقول فى الفصل الذى عقده لـ پاسكال : «يمتاز أسلوبه الذى يعتبر من أكثر الأساليب حيوية بخاصيتين جوهريتين ، هما المنطق وحرارة الإيمان . وهكذا يعتبر پاسكال شاعراً من أعظم الشعراء الذين عرفهم الأدب المسيحى» (ص ٢٢٧) ثم يقول بعد صفحات قلائل : « لا يوجد شعر أوسع ولا أعنف من ذلك الذى يصل إليه پاسكال حين يضع نفسه وجها لوجه أمام الهول الذى لا ترقى إليه معارف البشر . وهو حينئذ يكتب بأبسط الألفاظ : «إن الصمت الأبدى لهذه المسافات غير المتناهية يروعنى» ، «تضيق الأرض ضيق الذرة» . هذه الصور الميتافيزيقية التى تلقى بلهبها القاتم فى غضون العرض مما يتميز به پاسكال . وقد استطاع بها ان يبرز شعر الدين بقوة ملحوظة ولا نغنى الشعر الخارجى ، بل الشعر الداخلى الشخصى الذى يملأ نفسه مؤمنة متحدة مع الله» (ص ٢٦٣ - ٢٥٤) .

وفى مجلة «تراث الإنسانية» (٥ يناير ١٩٦٤) يكتب إيليا نعمان حكيم -

وهو من أكبر المتخصصين فى اللغة الفرنسية وأدائها - مقالة عن كتاب «الخواطر» لپاسكال فيذكر ان رسائل پاسكال المسماة «رسائل إلى رجل من الريف» كان لها أعظم نوى فى الأوساط الدينية والأدبية حتى ان بوالو أكبر نقاد ذلك الوقت قال عنها إنها أروع عمل أدبى فى اللغة الفرنسية» (ص ٧٧) .

ويترجم إيليا نعمان حكيم طرفا من كلمات پاسكال فى «الخواطر» فنجده - مثل نيته - عالما نفسانيا عظيما سبق علم النفس الحديث إلى كثير من استبصاراته . انظر مثلا إلى هذه الكلمات :

- «يشعر الإنسان ببؤسه فهو بائس ، ولكنه عظيم لأنه على وعى من بؤسه» .

- «الإنسان شجيرة هزليجة ولكنها شجيرة (أو قصبية) مفكرة» .

- «ليس عارا على الإنسان ان يسقط امام الألم ولكن ان ينهار أمام اللذة» .

- «ما كنت لتبحث عنى لو لم تكن قد عرفتتى» (قارن قول عمر الحمزاوى فى ختام رواية نجيب محفوظ «الشحاذ» . «وتردد الشعر فى وعيه بوضوح عجيب إن تكن تريدنى حقا فلم هجرتنى؟!» .

- «إن هذا السكون الأبدى الذى ينتشر على الفضاء اللانهائى يخيفنى» .

ثم هناك كلمته العظيمة : «إن للقلب أسبابه التى لا يعرف العقل عنها شيئا ، وإن أسوأ فهم هذه العبارة ، كما يوضح إليوت .

وإسكال - فى أى البعض - من رواد الفكر الوجودى ، وبين الوجودية والأدب وشائج وثيقة (فى الطريق إلى القارىء العربى كتاب للدكتور أحمد عبدالحليم عطية عن الوجودية فى الفكر العربى المعاصر) . يقول الأديب والمترجم الراحل فؤاد كامل فى كتيبه الصغير - حجما لا قدرا - «فلاسفة وجوديون» : «نستطيع ان نلمح فى «پاسكال» و «بلوندل» الفرنسيين تابعين لهذا الفكر الأغسطينى، وأصلين مباشرين للحركة الوجودية فى فرنسا ، فكلاهما حاول الكشف عن طبيعة الإنسان وعن سر وجوده ، وكلاهما كان يعتقد أننا رغم وجودنا فى هذا العالم دون إرادة منا مسئولون عن مصائرنا ، واننا جميعا نبحت

عن السعادة دون أن نعثر عليها حتى يتلقفنا الموت وكلاهما كان يبحث عن معنى الوجود الإنساني» (الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، سلسلة كتب ثقافية، د.ت) (ص ٧ - ٨) .

وعلى الوجه المقابل هناك من ينفى ان يكون پاسكال أباً أو من آباء الوجودية، وإن أقرّ بوجود عناصر وجودية فى عمله وذلك بقدر ما كان معايشة حية للوجود وليس مجرد تأمل نظرى فيه . يقول الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه «الفلسفة الوجودية» (سلسلة اقرأ ، رقم ١٦١ ، دار المعارف ، مايو ١٩٦٥): «على الرغم مما قد يكون فى تفكير أوغسطين أو بسكال من طابع وجودى - نظرا لبعدها عن النظر العقلى المحض واقتراجه الشديد من مشاكل الوجود البشرى بما فيها من قلق عنيف وصراع حى - فقد يكون من التعسف ان تنسب إليهما «فلسفة وجودية» بالمعنى الاصطلاحي الدقيق ، وحتى إذا سلمنا بوجود «بذور وجودية» فى فلسفة أوغسطين أو فى فلسفة بسكال ، فربما يكون ظهور فيلسوف وجودى مثل كيركجارد هو وحده المسئول عن ذلك «الطابع الوجودى» الذى قد ننسبه إلى مثل هذين الفيلسوفين» (ص ١١ - ١٢) .

ليكن الأمر ما يكون ، فالذى لا مشاحة فيه ان پاسكال من فلاسفة الأخلاق، وان الاخلاق تقع من اهتمامات الأديب فى الصميم ، فردية واجتماعية، إن پاسكال - كما يشير إليوت فى هذه المقالة - جزء من ذلك الموروث الفرنسى من فلاسفة الأخلاق لابروبير وثوقنا رج ولارو شفوكو وجيد وبروست . وهو موروث يمتاز بانفتاحه على نقائص البشرية وجدلها المتواصل مع الوجود ، وتوترها بين النسبى والمطلق ، بين البدن والنفس .

فى المكتبة العربية كتاب ممتاز عن پاسكال هو كتاب الدكتور نجيب بلدى فى سلسلة «نوابغ» الفكر الغربى» (دار المعارف ، د.ت) ، وقد أستخدمت فى ترجمتى لمقالة إليوت ترجمة نجيب بلدى لقطعة من پاسكال . كذلك كتب عنه نجيب بلدى، وأورد مقتطفا من رسالته المسماة «حديث مع الأب دى ساسى» فى كتابه الآخر المسمى «مراحل الفكر الأخلاقى» (دار المعارف ١٩٦٢) . وقبل نجيب بلدى هناك

بطبيعة الحال تلك الصفحات الثرية، رغم إيجازها البالغ، عن پاسكال في كتاب يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» (دار المعارف، ١٩٥٤).

كان الشاعر الانجليزي ت. س. إليوت (١٨٨٨ - ١٩٦٥) دارسا للفلسفة في هارفارد وأكسفورد وألمانيا قبل ان يتخذ قراره المصيري بهجران الفلسفة، والاستقرار في لندن، والاقتران بفتاة انجليزية، والتحول إلى الأدب (أى رسالته للدكتوراه في موضوع «المعرفة وموضوعات الخبرة في فلسفة ف. ه. برادلي» تحت إشراف جوزيارويس، ولكنه لم يسافر لاستكمال مناقشة الرسالة، ولم ترَ النور إلا في ١٩٦٤، قبل وفاته بعام). تتلمذ إليوت لجورج سانتايانا وبرتراند رسل، وإن ثار على جوانب أساسية من فكرهما فيما بعد. وكتب مقالات عن لايبنتز وسبنوزا ونييتشه وبرادلي وغيرهم، كما ظلت الفلسفة الإغريقية - أرسطية وأفلاطونية - هي إطاره المرجعي دائما. وقد صب إليوت نفسه سوط عذاب على الفلسفات المادية والسلوكية - هوبز، ماركس، واطسون .. الخ - ووجدت عاطفته الدينية (فهو أكبر شاعر انجليزي مسيحي في قرننا العشرين) سندا فكريا في فكرة المطلق عند برادلي (أكبر ممثلي الهيغيلية الجديدة في بريطانيا)، وفي حركة أكسفورد التي قادها الكاردينال هنري نيومان في العصر الفيكتوري، وفي فلسفة پاسكال التي راهنت على الإيمان (مثلما فعل المعري في بعض شعره). ظهرت هذه المقالة لأول مرة على شكل مقدمة لكتاب «خاطر» پاسكال في ترجمة انجليزية بقلم و. ف. تدوتر صدرت في لندن وتورونتو بعناية الناشر ج. م. دنت في ١٩ سبتمبر ١٩٣١، وذلك في سلسلة «إفريمان» التي كان يشرف عليها إرنست رايس، وتضم كتبا في اللاهوت والفلسفة. ثم أعيد طبع المقالة في كتاب إليوت المسمى «مقالات قديمة وحديثة» (١٩٣٦) وكتاب «مقالات مختارة» (دار فيبرو فيبر للنشر، لندن ١٩٨٦، وعنها ترجمنا المقالة).

للمقالة، إلى جانب تشويقها الفلسفي والفكري الباطن، أهمية من نوع آخر تتمثل في كونها مرآة لفكر إليوت في أواخر العشرينيات ومطالع الثلاثينيات،

حين اكمل تحوله من لا أدريته الباكرة إلى مسيحية دوجماتيقية ترى في عقيدة التجسد المسيحية أساسا للإيمان ، وترى في نيومان وپاسكال مدخلا إلى عالم العقيدة القطعية الكاثوليكية ، وإن انضوى إليوت تحت لواء الأنجلو - كاثوليكية لا كاثوليكية روما . وفي المقالة بعض عبارات تلقى ضوءا على شعر إليوت في الفترة ذاتها . وتوضح مدى التكامل بين نقده وشعره . انظر مثلا إلى قوله «إن بعض صور المرض ملائمة تماما لا للاستنارة الدينية فحسب ، وإنما أيضا للإنشاء الفني والأدبي» وتذكر انه كتب رائعته «الأرض الخراب» عام ١٩٢١ وهو مريض بدنياً وعصبياً يلتمس الشفاء في مورجيت ثم في سويسرا ، وانظر إلى قوله أن پاسكال كان «يواجه دون نكوص شيطان الشك الذي لا ينفصل عن روح الايمان». شيطان الشك؟ إنه يرد في الحركة الثالثة من قصيدة «أربعاء الرماد» التي ظهرت في ١٩٣٠ ، أى قبل هذه المقالة بعام :

لدى المنعطف الأول في السلم الثانى

استدرت وأبصرت تحتى

ذات الشكل ملثقا حول حاجز السلم

تحت البخار فى الهواء الكريه الرائحة

مناضلا شيطان السلم ، ذلك الذى يرتدى

الوجه الخداع : وجه الرجاء والقنوط .

هنا نجد تجربة روحية بالغة العمق والثراء ، فهذا الشيطان الذى يتصارع معه المتكلم هو شيطان الشك الذى سبق لپاسكال ان واجهه ، ثم انتصر عليه ليلة الاثنين الموافق ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ حين مر پاسكال بتجربة صوفية حاسمة قاتل فيها الشك فقتله . إنه ، هنا ، أشبه ببيعقوب إذ يصارع الملاك فيصرعه، على نحو ما تذكر التوراة (انظر تفاصيل هذه التجربة الصوفية فى كتاب الدكتور نجيب بلدى، ص ٩٦-٩٨) .

فى مقالة إليوت أيضا نظرات عميقة - على إيجازها - فى فلسفات مونتني ورينان وقلوتير وأناطول فرانس وغيرهم من الشكاك. لم يكن إليوت، إذ تحول إلى

الدين ، مؤمنا ساذجا يلوذ بإيمان العجائز وانما كان - وهو قارىء دوستويفسكى ونتشه ودارون وفريزر وفرويد وماركس واينشتاين - يدرك مدى الصعوبة التى ينطوى عليها فعل الإيمان فى العصر الحديث . إن المقالة وثيقة روحية تضىء تجربة إليوت بقدر ما تضىء تجربة پاسكال .

قال إليوت ذات مرة - بعد سنوات طويلة من كتابته هذه المقالة - إنه عندما أعاد قراءتها دهش لكم المعرفة التى يبدو أنه كان يمتلكها حينذاك، والتى أنسيها منذ ذلك الحين . وليس مثل هذا التواضع الساخر بالغريب على إليوت : فقد قال - بعد هجرانه الفلسفة - إنه لا يستطيع الآن ، وقد علت به السن، ان يفهم أطروحته عن برادلى التى كتبها فى شبابه . ويتذكر المرء قول الشاعر الفيكتورى روبرت براوننج عن إحدى قصائده ، وكان مشهورا بالصعوبة : عندما كتبت هذه القصيدة لم يكن يعرف معناها سوى الله بؤانا . أما الآن - وقد مضت سنوات على كتابتى لها - فلا يعرف معناها سوى الله ! .

لا بأس . للأدباء من طبقة إليوت وبراوننج ان يعمدوا إلى السخر من الآخرين ومن أنفسهم ، ولكنهم حتى فى هزلهم جادون يدعوننا إلى إعمال الفكر وتقليب الأمور على كافة أوجهها ، ألم يكن سقراط العظيم يدعى الجهل ويستخدم منهج السخرية ؟ ألم يزعم انه أجهل الناس ، وهو فى الحقيقة أحكمهم وأعرفهم بحدود معرفته وحدود معرفتهم > ألم يشك المعرى قائلا : وأعجب منى كيف أخدع عامدا ، على أننى من أعلم الناس بالناس ؟ إنه أصدق نصف بيت قالته العرب، على حد تعبير الشاعر صلاح عبدالصبور .

فى ترجمتى مقالة إليوت التزمت الدقة الكاملة ، وحاولت ألا أخرم حرفا مما يقول وألا أنقاد لغواية البلاغة العربية بما يجور على أمانة النقل . وأوردت المقتطفات الفرنسية بلغتها الأصلية مع ترجمتها كلما تيسر لى ذلك ، هذه تحيتى لروح مفكر كبير عرف شيئا عن التجربة الصوفية، وكتب عن ابن الفارض، وابن سبعين، وابن عربى وغيرهم . فلا ضع القلم كى أدع إليوت يتكلم ، (المترجم).

خواطر Pensées پاسكال (١٩٣١)

قد يبدو ان كل ما يمكن ان يقال عن بليز پاسكال، وعن الكتابين اللذين تقوم عليهما شهرته، وقد قيل . فتفاصيل حياته قد عُرُفت بأكمل ما يمكن لنا أن نتوقعه ، واكتشافاته الرياضية والطبيعية قد تنولت عدة مرات ، وعاطفته الدينية وأراؤه اللاهوتية قد نوقشت المرة تلو المرة ، وأسلوبه النثرى قد حلله نقاد فرنسيون. غير ان پاسكال واحد من هؤلاء الكتاب الذين ينبغي أن يُدرسوا، من جديد، فى كل جيل. فليس هو الذى يتغير ، وانما نحن . وليست معرفتنا به هى التى تتزايد ، وانما عالمنا يتغير كما تتغير اتجاهاتنا إزاءه. وتاريخ آرائنا البشرية فى پاسكال وفى الرجال الذين من قامته انما هو جزء من تاريخ الإنسانية . وفى هذا ما يشير الى أهميته الباقية .

أن الحقائق القليلة عن حياة پاسكال التى نحتاج إلى تذكرها فى فحصنا لكتابه (الخواطر) هى كما يلى : ولد فى كليرمون بأوفرن فى ١٦٢٣ . وكانت أسرته ميسورة الحال تنتمى إلى الطبقة المتوسطة العليا . وأبوه موظف حكومى أمكنه هند وفاته، ان يترك إرثا كافيا لابنه الذكر الوحيد وابنتيه . وفى ١٦٣١ انتقل الأب إلى باريس ، وبعد ذلك ببضع سنوات تقلد وظيفة حكومية أخرى فى روان . وأينما كان پاسكال الأب يعيش ، كان يختلط - فيما يلوح - بصفوة القوم، وبشخصيات بارزة فى العلم والفنون . وقد تلقى بليز تعليمه بأكمله على يدى أبيه فى المنزل ، وكان مبكر النضج على نحو بالغ ، بل من المحقق انه كان مبكر النضج على نحو مسرف، لأن انكبابه على الدرس فى طفولته ومراهقته أضر بصحته بصحته ويعتقد انه السبب فى وفاته فى سن التاسعة والثلاثين.

وقد بقيت لنا قصص خارقة للعادة - وإن لم تكن مستحيلة التصديق - خاصة عن نضجة المبكر فى الرياضيات . لقد كان ذهنه نشطا أكثر منه تراكميا، وقد نم - منذ سنواته الباكرة - على ذلك الميل إلى اكتشاف الأشياء بنفسه ، الذى ميز طفولة كلارك ماكسويل وغيره من العلماء . ولا حاجة بي إلى ان أذكر

اكتشافاته التالية فى علم الطبيعة، وانما حسبنا ان نتذكر انه يُعد واحدا من أعظم علماء الطبيعة والرياضيات فى كل عصر، وانه قد قام باكتشافاته ، فى السن التى يكون فيها أغلب العلماء ما زالوا صبية يتدربون .

كان پاسكال الأب، إيتين ، مسيحيا مخلصا . وحوالى ١٦٤٦ مال إلى بعض ممثلى الإحياء الدينى ، فى نطاق الكنيسة ، الذى صار يعرف باسم الجانسينية، على اسم جانسينوس ، أسقف بيرز ، الذى يعد عمله اللاهوتى أصل الحركة . ويُتحدث عادة عن هذه الفترة على انها حركة «الاهتداء الأول» لپاسكال . ومهما يكن من أمر ، فإن كلمة «اهتداء» أقوى من ان تستخدم ، عند هذه النقطة، فى معرض الحديث عن بليز پاسكال نفسه . لقد كانت أسرته تقية دائما ، ولا يلوح ان پاسكال الشاب - رغم انغماسه فى أعماله العلمية - قد امتنخ بالكفر قط . من المحقق ان اهتمامه كان موجها آنذاك إلى الأمور الدينية واللاهوتية ، ولكن اصطلاح «اهتداء» يمكن ان ينطبق فقط على شقيقته - الكبرى ، وكانت قد أصبحت تدعى مدام برييه ، وكذلك ، بوجه خاص، الصغرى التى أدركت ، عند ذلك الحين ، انها مهيأة للحياة الدينية . ولم يكن پاسكال نفسه ميالا، بحال من الأحوال ، إلى نبذ العالم . فبعد وفاة أبيه فى ١٦٥٠ رغبت (أخته) جاكلين، وهى شابة ذات قوة ملحوظة وجمال شخصية، فى ان تنذر نفسها لأن تكون إحدى الأخوات فى بور-رويال، ولفترة من الزمن ظلت رغبتها دون تحقيق ، بسبب معارضة أخيها . وكان اعتراضه قائما على الأساس الديوى الخالص والمتمثل فى انها كانت ترغب فى نقل إرثها إلى الطائفة ، على حين أنه فى حالة بقائها معه، كانت مواردهما المشتركة تتيح له ان يعيش على نحو أقرب إلى مستوى النفقات الذى يلائم أنواقه ، والحق انه لم يكن يحب فقط ان يختلط بخير الناس، وانما أيضا ان يحتفظ بعربة وحياد - وان ستة جياذ هو الرقم الذى كان يُنسب، فى وقت من الأوقات ، إلى عربته . وعلى الرغم من انه لم يكن له من السلطة القانونية ما يمنح أخته من التخلص من ثروتها ، على نحو ما اختارت ، فإن جاكلين اللطيفة أحجمت عن أن تفعل ذلك ، دون موافقة أخيها عن رضاء . وما

لبثت الأم الكبرى ، الأم انجليك - وهى نفسها شخصية بارزة فى تاريخ هذه الحركة الدينية - ان أقنعت فى نهاية الأمر التلميذة الشابة بأن تدخل الطائفة، دون ان تجلب إرثها معها . غير ان جاكلين ظلت شديدة الحزن من جراء هذا الموقف، إلى أن لأن لها أخوها فى نهاية الأمر .

وعلى قدر ما نعم ، فإن الحياة الدنيوية التى استمتع بها پاسكال فى هذه الفترة، لا يمكن ان توصف بـ «التحلل» ومن المحقق انها لا يمكن ان توصف بـ «الفساد» . فحتى المقامرة ربما تكون قد اجتذبت باعترافها تُقدم ، أساسا ، فرصة لدراسة الاحتمالات الرياضية . ويلوح أنه قد عاش حياة كان أى رجل عقلانى مثقف طيب المركز ، وذى دخل مستقل ، خليقا بأن يعيشها ، ويعتبر نفسه نموذجا للنزاهة والفضيلة . فليس هناك حتى تجربة حب فى حياته ، وإن كان يقال إنه فكر فى الزواج . غير أن الجانسينية ، كما تُمثلها جماعة بور- رويال الدينية كانت - من الناحية الخلقية - حركة بيوريتانية داخل الكنيسة، وكانت معاييرها السلوكية على الأقل فى مثل صرامة معايير أى حركة بيوريتانية فى انجلترا أو أمريكا . وإن فترة المجتمع الراقى ، فى حياة پاسكال ، قد كانت - على أية حال - عظيمة الأهمية لتطوره . فقد وسّعت من معرفته بالبشر ، وأرهفت أنواقه، فغدا رجلا خبيرا بالدنيا ، ولم يفقد قط ما اكتسبه منها . وعندما وجه افكاره كلية إلى الدين ، كانت معرفته الدنيوية جزءا من تكوينه . أساسا لقيمة عمله .

إن اهتمام پاسكال بالمجتمع لم يصرفه عن البحث العلمى ، ولم تشغل هذه الفترة فراغا كبيرا فيما كانت حياة بالغة القصر والازدحام . فجزئيا نجد ان عدم رضاه الطبيعى عن مثل هذه الحياة ، وجزئيا ما ان عرف كل ما كان بمقدوره ان يعمل ، وجزئيا تأثير شقيقته الورعة جاكلين ، وجزئيا تزايد معاناته إذ راحت صحته تتدهور ، كلها قد وجهته، على نحو متزايد ، إلى الخروج من العالم ، وإلى أفكار الأبدية . وفى ١٦٥٤ حدث ما يدعى بـ «اهتدائه الثانى» وإن أمكن ان يدعى - ببساطة - اهتدائه .

وقد ترك مذكرة عن خبرته الصوفية ، ظل يحتفظ دائما بها ، ووجدت - بعد وفاته - معزولة في المعطف الذي كان يرتديه . حدثت له هذه التجربة في ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ وليس هناك ما يدعونا إلى الشك في صدقها إلا إذا اخترنا ان ننكر كل خبرة صوفية . والآن ، فإن باسكال لم يكن متصوفا ، وأعماله لا ينبغي ان تُصنف مع الكتابات الصوفية . ولكن ما لا يمكن ان يدعى غير خبرة صوفية، يحدث لأناس كثيرين لا يفدون متصوفين . والعمل الذي اضطلع به ، بعد ذلك مباشرة، وعنوانه «رسائل إلى أحد سكان الريف» *Lettres écrites a un provincial* ، انما هو آية من آيات الجدل الديني ، يقف على الطرف المقابل للتصوف . ونحن نعلم جيدا أنه ، حين تلقى استنارته من الله، كان في صحة بالغة السوء . ولكن من الشائع ان بعض صور المرض ملائمة تماما لا للاستنارة الدينية فحسب وانما أيضا للإنشاء الفني والأدبي . فإن قطعة من الكتابة متأمة ، دون تقدم واضح ، لمدة شهر أو سنين ، قد تكتسب فجأة شكلا وكلمات . وفي هذه الحالة يمكن ان تنتج قطع طويلة لا تحتاج إلا إلى قليل من التنقيح ، أو لا شيء من ذلك . وليس لدى ما أذكرى به تنمية الكتابة الأوتوماتيكية كنموذج للإنشاء الأدبي ، فإنني أشك فيما إذا كان يمكن لهذه اللحظات ان تنمي بواسطة الكتاب ، ولكن من المحقق ان من يحدث له هذا ، يخامرهُ الشعور بأنه أداة أكثر مما هو صانع ، وليس هناك آية أدبية يمكن ان تنتج بأكملها بهذه الطريقة، غير اننا نجد أيضا أنه حتى أرفع صور الوحي الديني لا يكفي للحياة الدينية ، ولا بد حتى لأكثر المتصوفة تساميا من ان يعود إلى العالم وان يستخدم عقله لكي يطبق نتائج خبرته على الحياة اليومية . وتستطيع ان نسمى ذلك اتصالا بالإلهي ، أو تستطيع ان تسميه ، تبلورا مؤقتا للذهن . وإلى ان يتمكن العلم من ان يعلمنا كيف نعيد انتاج مثل هذه الظواهر إراديا، فإنه لا يستطيع ان يدعى انه شرحها ، ولا يمكن الحكم عليها إلا بثمارها .

ومنذ ذلك الحين حتى وفاته كان باسكال وثيق الصلة بجماعة بور - رويال التي كانت شقيقته جاكلين - المتوفاة قبله - قد انضمت إليها باعتبارها

راهبه religieuse وكانت الجماعة آنذاك ، تحارب من أجل وجودها ضد اليسوعيين. وما لبثت خمس أقضية ، حكمت عليها لجنة من الكرادلة وعلماء اللاهوت فى روما بأنها مهرطقة ، ان وُجدت فى عمل جانسينيوس ، وعانت جمعية بور - رويال ، ممثلة الجانسينية بين الجماعات ، ضريح لم تنفق منها قط . وليس هذا هو المكان الملائم لاستعراض ذلك الجدل والصراع المريرين ، فإن خير وصف له - من وجهة نظر ناقد ذى عبقرية ، لم ينحز إلى أى من الجانبين ، ولم يكن بالجانسينى ولا باليسوعى ، لا بالمسيحى ، ولا بالكافر - هو ذلك الذى اشتمل عليه كتاب سانت - بوف ، «بور - رويال»، ذلك الكتاب العظيم . وفى هذا الكتاب نجد ان الأجزاء المخصصة لپاسكال نفسه من بين ألمع صفحات النقد التى كتبها سانت - بوف فى حياته . وحسبنا ان نلاحظ أن الشغل التالى لپاسكال ، بعد اهتدائه ، كان كتابة الرسائل الثمانى عشر، التى كانت - باعتبارها نثرا - ذات أهمية كبرى فى تأسيس الأسلوب الكلاسيكى الفرنسى، ولا يفوقها - باعتبارها جدلا - شىء ، ولا حتى ديموستين أو شيشرون أو سبويقت إن لها حدود كل المجادلات وألوان الدفاع : فهى تغرى وهى تغوى وهى ليست عادلة . ولكن مما يجافى العدل أيضا أن نؤكد ان پاسكال ، فى هذه الرسائل إلى أحد سكان الريف ، كان يهاجم جمعية يسوع فى حد ذاتها . لقد كان يهاجم - بالأحرى - مدرسة معينة فى الفتوى ، تخفف من متطلبات سر الاعتراف : مدرسة من المؤكد انها ازدهرت بين جمعية يسوع فى تلك الفترة، وكان الاسبانيان إسكوبار وموليننا أبرز ثقاتها . ولا ريب فى أنه أساء استخدام فن الإيراد ، كما يحتمل ان يفعل الكاتب الجدلى : بيد انه كانت أمامه إساءات استخدام ينتقص منها ، وقد قام بهذه المهمة على نحو كامل . إن الرسائل لا ينبغى ان تُدعى لاهوتا . فلم يكن اللاهوت الأكاديمى فرعا يحذقه پاسكال، وعندما كانت تدعو الضرورة ، كان آباء بور - رويال يهبون لنجدته . إن الرسائل من عمل واحد من أفنّ العقول الرياضية فى أى عصر ، ورجل خبير بالدنيا لا يتوجه بالخطاب إلى اللاهوتيين وإنما إلى الدنيا بعامّة - إلى كل العلماء

الفرنسيين المثقفين ، وكثير من الأقل ثقافة ، وقد أحرزت رسائله نجاحا مدهشا مع هذا الجمهور .

وأثناء هذه الفترة ، لم يتخل پاسكال كلية قط عن اهتماماته العلمية . وعلى الرغم من انه فى كتاباته الدينية كان ينشئ ببطء جاهدا ، وينقح فى أكثر الأحيان ، يلوح أن ذهنه - فى المسائل الرياضية - كان يتحرك براعة ورشاقة طبيعية كاملة . كانت المكتشفات والمخترعات تقطر من مخه دون جهد ، ومن بين الاختراعات الثانوية فى هذه الفترة الأخيرة يقال أن أول خدمة للأوتوبيسات فى باريس ترجع بأصلها إلى قدرته على الابتكار . ولكن صحته الآخذة فى الضعف بسرعة ، والانغماس فى العمل العظيم الذى كان يفكر فيه ، لم يترك له سوى قليل من الوقت والطاقة ، أثناء السنتين الأخيرتين من حياته .

إن خطة ما ندعوه الخواطر Pensées قد تشكلت حوالى عام ١٦٦٠ . وكان يُراد للعمل المكتمل ان يكون دفاعا عن المسيحية مقاما بعناية ، واعتذارا صادقا ، ونوعا من قواعد القبول ، يطرح الأسباب التى من شأنها ان تقنع العقل . وكما أشرت من قبل ، لم يكن پاسكال لاهوتيا ، وفى اللاهوت القطعى كان يلجأ إلى مستشاريه الروحيين . ولا هو قد كان ، بالتأكيد ، فيلسوفا منهجيا . لقد كان رجلا ذا عبقرية هائلة فى العلم ، وكان فى الوقت ذاته عالم نفس وأخلاقيا بطبيعته . ولما كان فنانا أدبيا عظيما ، فقد كان كتابه خليقا ان يكون أيضا سيرته الذاتية الروحية الخاصة . وأسلوبه ، إذ يبرأ من كل خصائص فردية تنتقص من قيمته ، كان شخصا جدا رغم ذلك . وفى المحل الأول ، كان رجلا قوى الأهواء : شهوته العقلية إلى الحقيقة يدعمها عدم رضاه المفعم بالعاطفة عن الحياة الإنسانية ، إلا إذا أمكن العثور على تفسير روحى لها .

ولابد لنا من ان ننظر إلى الخواطر Pensées على انها مجرد ملاحظات أولى لعمل تركه بعيدا عن الاكتمال . إن لدينا - بكلمات سانت بوف - برجا وضعت أحجاره على بعضها بعضا ، ولكنها لم تُدعم بالأسمنت ، وظل البناء ناقصا . وفى سنواته الباكرة ، كانت ذاكرته حافظة - علي نحو مدهش - لأي

شيء يرغب في تذكره ، ولو لم يفسدها المرض والألم المتزايدان ، لكان من المحتمل ألا يضطر إلي ان يدون هذه الملاحظات أساسا . بيد أننا إذا تناولنا الكتاب كما بقي لنا ، فسنجد انه يشغل مكانا فريدا في تاريخ الأدب الفرنسي وفي تاريخ التأمل الدينى .

ولكى نفهم المنهج الذى يستخدمه پاسكال ، ينبغى ان يكون القارئ على استعداد لتابعة عملية عقل المؤمن الذكى . فالمفكر المسيحى - أعنى الرجل الذى يحاول ، عن وعى ، وبضمير حى ، ان يشرح لنفسه السلسلة التى تبلغ ذروتها فى الإيمان ، أكثر مما أعنى المدافع علنا عن الدين ، يتقدم من طريق النبذ والإلغاء . إنه يجد ان العالم كذا وكذا ، ونجد ان طابعه لا تفسره أى نظرية غير دينية : ومن بين الأديان يجد ان المسيحية . والمسيحية الكاثوليكية - هى التى تفسر ، على أكثر الأنحاء أرضاءً ، العالم ، والعالم المعنوى داخلنا بخاصة . وهكذا فإنه من طريق ما يدعوه نيومان علا «قوية ومتلاقية» يجد نفسه وقد التزم ، على نحو لا ينحل ، بعقيدة التجسد القطعية . وهذا المنهج يبدو لغير المؤمن مخادعا وملتويا : لأن غير المؤمن - كقاعدة - لا يشغله شرح العالم لنفسه إلى هذا الحد الكبير ، ولا تحزنه فوضاه إلى هذا الحد الكبير ، ولا يعنيه عموما (إذا استخدمنا مصطلحات حديثه) «ان يحافظ على القيم» . وهو لا يعتبر انه إذا كانت حالات وجدانية معينة ، وألوان معينة من نمو الخلق ، وما يمكن ان يدعى - بأعلى معانى الكلمة - «قداسة» هى باطنيا ، وبفحصها ، خيرة ، فإن التفسير المرضى للعالم لابد ان يكون تفسيرا يسمح بـ «حقيقة» هذه القيم . ولا هو يعتبر مثل هذا الاستدلال أمرا مقبولا : فهو خليق - إذا جاز لنا ان نقول ذلك - ان يشذب قيمه حسب القماش الموجود لديه ، لأن مثل هذه القيم ليست عظيمة القيمة فى نظره . إن غير المؤمن يبدأ من الطرف الآخر ، والأرجح احتمالا ان يبدأ بسؤال : هل حالة تولد عذرى بشرى أمر يمكن تصديقه؟ وهو يدعو هذا معنياً إلى قلب المسألة .

والآن فإن منهج پاسكال هو ، على وجه العموم ، المنهج الطبيعى والسليم

للمسيحي ، والمنهج المضاد هو ذلك الذى اصطنعه فولتير. وإنه ليجمع بنا أن نتذكر ان فولتير ، فى محاولته دحض پاسكال ، قد قدم - مرة واحدة ، وإلى الأبد - نموذج مثل هذا الدحض ، وان من تلوه من مناهضى دفاع پاسكال عن الإيمان المسيحي لم يسهموا بأكثر من تقارير سيكولوجية ، من فضول القول . ذلك ان فولتير قد قدم ، خيرا من أى شخص آخر منذ ذلك الحين ، ما هو وجهة نظر غير المؤمنين . وعلينا فى نهاية المطاف ان نختار لأنفسنا بين وجهة نظر هذه ، أو تلك .

قلت فيما سبق إن منهج پاسكال هو «على وجه العموم» منهج المدافع النموذجي عن المسيحية . وقد كان هذا التحفظ موجها إلى إيمان پاسكال بالمعجزات الذى يلعب فى بنائه دورا أكبر مما هو خليق أن يلعبه لدى الكاثوليكي الحديث ، على الأقل . إنه لمن الإغراب فى الخيال ان نتقبل المسيحية لأننا نؤمن ، بادىء ذى بدء ، بأن معجزات الإنجيل ، حقيقية . ويلوح أنه مما ينافى التقوى ان نتقبلها لأننا ، فى المحل الأول ، نؤمن بأن معجزات أحدث عهدا كانت حقيقية . فحن نتقبل المعجزات ، أو بعض المعجزات ، على أنها حقيقية ، لأننا نؤمن بإنجيل يسوع المسيح : فنحن نؤسس إيماننا بالمعجزات على الإنجيل ، وليس إيماننا بإنجيل على المعجزات . غير أنه ينبغى علينا ان نتذكر ان پاسكال تأثر تأثرا عميقا بمعجزة فى عصره ، تُعرف بمعجزة الشوكة المقدسة : فإن شوكة يقال إنها بقيت من تاج سيدنا ، وُضعت على قرحة فاندملت بسرعة . ونحن نجد أن سانت - بوف الذى شعر بأنه ، لكونه دارس طب ، يقف على أرض صلبة ، يناقش بالتفصيل التفسير الممكن لهذه المعجزة الظاهرة . من الحق ان المعجزة حدثت فى بور - رويال وانها جاءت فى الوقت المناسب لترفع من الحالة المعنوية الهابطة لهذه الطائفة ، فى محنها السياسية . ومن المحتمل ان يكون پاسكال أشد ميلا إلى الإيمان بمعجزة تحدث لأخته الحبيبة . وعلى أية حال ، فإنها - فيما يحتمل - قد أدت به إلى ان يفسح للمعجزات ، فى دراسته للإيمان ، مكانا ، ليس بالضبط هو الذى يجمع بنا ان نفسحه لها .

والآن فإن الخصم الأكبر الذى وجه إليه پاسكال نفسه ، منذ محادثاته الأولى مع مسيو دى ساسى فى بور - رويال ، كان مونتيني . من المحقق ان المرء لا يستطيع ان يقضى على پاسكال ، غير انه من بين جميع الكتاب ، كان مونتيني واحدا من أقلهم قابلية لأن يُقضى عليه . فذلك أشبه بأن نبدد ضبابية برمى قنابل يدوية عليها . ذلك أن مونتيني ضبابية ، غاز ، سائل ، عنصر خداع . إنه لا يحاجى وانما يلمح ويسخر ويؤثر ، أو إذا هو حاجى ، فينبغى ان تكون على استعداد لأن له خطة أخرى يدبرها لك غير إقناعك بحجته . وليس من الكثير ان نقول إن مونتيني كان هو أهم كاتب تنبغى معرفته ، إذا أردنا أن نفهم مجرى الفكر الفرنسى أثناء الثلاثمائة سنة الماضية . ومن كل النواحي كان تأثير مونتيني منفردا لرجال بور - رويال . وقد درسه پاسكال بنية هدمه . ومع ذلك فإننا نجد فى «الخواطر» Pensées ، عند نهاية حياته ، قطعة فى أثر قطعة - وكلما كانت هيئة الشأن ، كانت دلالة ذلك أعظم - «منتزعة» من مونتيني ، حتى ولو كانت مجازا أو كلمة . وأوجه الشبه^(١) انما تتمثل على الاغلب فى مقالة مونتيني الطويلة المسماة «دفاع ريمون سييون» Apologie de Raymond Sébond - وهى قطعة مدهشة من الكتابة يُحتمل ان يكون شكسبير قد احتذاها أيضا فى مسرحية «هملت» . ومن المحقق انه بمجىء الوقت الذى يكون المرء فيه قد عرف مونتيني بما فيه الكفاية لأن يجعله يهاجمه ، فإنه يكون قد تشبع تماما بعدواة .

وإنه ليكون على أية حال من الظلم البليغ لپاسكال ولمونتيني وللأدب الفرنسى بالتاكيد ان نترك الموضوع عند هذا الحد . إنه ليس تقليلا من قدر

(١) قارن استخدام تشبيه الـ Couvreur . ولقارنة قطع متوازية فإن طبعه هنرى ماسى لكتاب «الخواطر» Pensées (A la cité des livres) تفضل طبعة جاك شيفالبيه التى تقع فى جزئين جابالدا) . ويلوح من المحتمل ان يكون مسيو شيفالبيه فى هذه الطبعة الأخيرة وكذلك فى دراسته التاريخية (پاسكال لجاك شيفالبيه، الترجمة الانجليزية من نشر شيد أند ورد) مسرقا فى الحماس بعض الشئ، لاثبات استقامة پاسكال الكاملة فى الرأى .

باسكال ، وانما هو مجرد تعظيم لمونتيني . ولو أن مونتيني كان شاكا عاديا من الحجم الطبيعي ، رجلا صغيرا كآنتول فرانس ، أو حتى رجلا أعظم كرينال أو حتى أعظم الشكاك قاطبة : فولتير ، لما شرف هذا «التأثير» باسكال . غير انه لو لم يكن مونتيني أكبر قامة من فولتير ، لما أمكنه ان يؤثر فى باسكال أساسا . إن صورة مونتيني التى تقدم نفسها لأعيننا ، فى مبدأ الأمر ، صورة «الشخصية» المتوحدة الأصلية والمستقلة ، وقد انغمست فى التسلى بتحليل ذاتها ، انما هى صورة خداعة . فيبرونية مونتيني ليست بيرونية محدودة كبيرونية فولتير أو رينان أو فرانس . إنه يوجد - إذ جار لنا ان نقول ذلك - على مستوى عدة دوائر متحدة المركز ، أوضحها هى أصغرها وأعماقها : شكية شخصية عابثة ، يمكن بسهولة محاكاتها محاكاة ساخرة ، إن لم يمكن محاكاتها . غير أن ما يجعل من مونتيني شخصية بالغة العظمة انه نجح - ولا يعلم غير الله كيف ، لأن من المحتمل جدا ألا يكون مونتيني مدركا انه قد فعل ذلك ، إذ ليس هذا بنوع الشيء الذى يستطيع البشر يلاحظوه على أنفسهم ، وانما هو أساسا شئ أكبر من وعى الفرد - نجح فى ان يعبر عن شكية كل كائن انسانى . ذلك ان كل كائن انسانى ، يفكر ويعيش بالفكر ، لابد ان تكون له شكيته الخاصة : تلك التى تتوقف عند حدود السؤال ، أو تلك التى تنتهى بالإنكار ، أو تلك التى تفضى إلى الايمان وتندمج على نحو ما فى الإيمان الذى يجاوزها . وباسكال - باعتباره نموذجا لذلك النوع من المؤمن الدينى ، الذى يتسم بدرجة عالية من حرارة العاطفة والحماس ، ولكنه ليس حار العاطفة إلا من خلال عقل قوى منظم - انما هو فى الأجزاء الأولى من دفاعه عن المسيحية ، الذى لم يتمه ، يواجه دون نكوص شيطان الشك الذى لا ينفصل عن روح الإيمان .

وعلى ذلك فان ثمة شيئا مختلفا تماما عن ان يكون تأثيراً مثبتاً لضعف باسكال . فإن ثمة قرابة حقيقية بين شكه وشك مونتيني . ومن خلال قرابته المشتركة مع مونتيني ، يتصل باسكال بذلك الخط النبيل والمبرز من الأخلاقيين

الفرنسيين ، من لاروشفوكو فنزويلا ، وهذا الموروث الفرنسي ، بالأمانة التي يواجه بها معطيات données العالم الفعلى ، ذو نوعية فريدة فى الأدب الأوربى ، ونجد فى القرن السابع عشر ان هوبز عديم الصقل بالقياس إليه .

أن پاسكال رجل دنيا بين متقشفين ومتقشف بين رجال دنيا . وهو يملك معرفة الدنيوية وعاطفة التقشف ، وفيه يندمج هذان الأمران فى كل فردى . إن غالبية البشر بليدة الذهن غير محبة للاستطلاع منغمسة فى الأباطيل وفاترة الوجدان ، وعلى ذلك فإنها عاجزة عن الشك الكبير أو عن الإيمان الكبير . وعندما يدعو الرجل العادى نفسه شاكاً أو غير مؤمن ، فإن هذا يكون عادجة وضعا بسيطا يُخفى عزوفا عن ان يفكر فى أى شىء حتى يصل إلي نتيجة . وتحليل پاسكال المنقشع عنه الوهم للغل الإنسانى أحيانا ما يفسر على أنه يعنى ان پاسكال كان حقيقة وأخيرا غير مؤمن عاجزا - فى قنوطه - عن تحمل الواقع ومستمتعا بالرضاء البطولى التابع من عبادة الرجل الحر للاشياء . إن قنوطه وانقشاع أوهامه ليسا ، على أية حال ، تمثيلا لضعف شخصى ، وانما هما موضوعيان تماما ، لأنهما لحظات أساسية فى تقدم الروح المفكرة، وهما - لدى طراز پاسكال - يوازيان الجذب والليلة المظلمة التي هى مرحلة ضرورية فى تقدم المتصوف المسيحى . وان قنوطا مشابها ، حينما تصل إليه شخصية مريضة أو روح غير نقية ، قد ينتج أشد العواقب وبالا ، وإن اتخذ أشد المظاهر تفوقا ، ، وهكذا نحصل على «رحلات جاليفر» . ولكننا لا نجد عند پاسكال مثل هذا التحريف . فقنوطه فى حد ذاته مروع أكثر من قنوط سويقت ، لأن قلوبنا تدلنا على انه يراسل - بالضبط - الوقائع ولا يمكن تنحيته على انه مرض عقلى، وانما هو أيضا قنوط بمثابة مدخل ضرورى إلى طرب الإيمان وعنصر فيه .

ولست أود ن أدخل ، أكثر من اللازم ، فى مسألة خروج الجانسينية عن

السنة، فليس من شأن هذه المقالة ان تقرر ما إذا كانت الأقضية الخمس، التي أدينت في روما ، قد اعتنقها حقيقة جانسينون في كتابه (أوغسطين) ، أو ما إذا كان يجمل بنا ان نأسف أو نوافق علي ما تلى ذلك من اضمحلال لبور - رويال (من المحقق انه كان مصحوبا ببعض الاضطهاد) . فإنه لمن المستحيل ان تناقش الموضوع دون ان يُنج بك ، كمجادل ، مع روما أو ضدها . غير أنه في رجل من طراز پاسكال - غير انه في رجل من طراز باسكال - وهذا الطراز موجود دائما - ثمة ، فيما أظن ، عنصر مما يمكن ان يسمى جانسينيه المزاج ، دون ان يكون مطابقا لجانسينيه جانسينوس وغيره من دكاترة الكنيسة الأتقياء المخلصين، وإن لم يكونوا عظيمى الحظ من الموهبة^(١) . وعلى ذلك فمن الضروري ان نقرر ، باختصار ، عقيدة جانسينوس الخطرة ، دون ان نتقدم ، أبعد من اللازم، فى دقائق اللاهوت . من المعترف به فى اللاهوت المسيحى - ومن المحقق انه من المعترف به ، على مستوى أدنى ، لدى جميع الناس فى شئون الحياة اليومية - ان الإرادة الحرة للمجهود الطبيعى وقدرة الفرد وكذلك الفضل الإلهى فوق الطبيعى - وهى هبة لا نعرف ، على وجه الدقة ، كيف تُمنح - كلاهما مطلوب، متعاونين ، من أجل الخلاص . وعلى الرغم من ان عدة لاهوتيين قد وجهوا أذهانهم إلى هذه المشكلة ، فإنها تنتهى بلغز نستطيع ان ندركه ولكننا لا نستطيع ان نحله ، فى نهاية المطاف . ومن الواضح ، على الأقل ، كما هو الشأن فى أى عقيدة أخرى ، ان أى سرف أو انحراف طفيفين إلى هذا الجانب أو ذاك ، من شأنهما ان يعجلا بقيام هرطقة . لقد أكد البيلاجيون - الذين دحضهم القديس أوغسطين - فاعلية الجهد الانسانى وقللوا من أهمية الفضل الإلهى فوق الطبيعى . وقد أكد الكالفينيون انحطاط الإنسان ، من خلال الخطيئة الأصلية ، واعتبروا الانسانية من الفساد إلى الحد الذى لا تجدى الإرادة معه نفعا، ومن ثم سقطوا فى عقيدة الجبر المسبق . وقد اعتمد الجانسينيون ، فيما

(١) كان الرجل العظيم ، فى بور- رويال هو ، بطبيعة الحال ، سان - سيران ، ولكن أى شخص يهمه الموضوع خليق ، يقينا ، ان يرجع ، أولا ، إلى كتاب سانت - بوف المذكور

يقول القديس أوغسطين، علي عقيدة الفضل الإلهي . وقُدّم كتاب «أوغسطين» لجانسينيوس ، على انه عرض رجيح لأراء أوغسطين .

إن الهرطقات لا يتقادم العهد عليها قط ، لأنها تتخذ دائما أشكالا جديدة . فعلى سبيل المثال نجد ان الإصرار علي ان الأعمال الصالحة و «الخدمة» ، وهو ما تعظ به عدة جهات ، أو الإيمان البسيط بأن أى شخص يعيش حياة صالحة ومقيدة ، لا حاجة به إلى ان يستشعر قلقا «مَرَضِيَا» على الخلاص ، انما هو شكل من البيلاجيانية . ومن ناحية أخرى ، يسمع المرء أحيانا رأيا مؤداه انه ليس من المهم حقيقة ان تنهار كل الحرمات الدينية التقليدية للسلوك الخلقى، حيث ان من ولدوا ونشأوا على ان يكونوا صالحين ، سيفضلون دائما ان يتصرفوا تصرفا صالحا وان من ليسوا كذلك ، سيتصرفون تصرفا غير صالح، على أية حال . ومن المؤكد ان هذا شكل من أشكال الجبر المسبق - لأن مغامرة ان يولد المرء صالحا أو غير صالح في مثل لا يقين هبة الفضل الإلهي .

ومن المحتمل ان يكون پاسكال قد جذبته ثمار الجانسينية في حياة بور-رويال قدر ما جذبته العقيدة ذاتها ... فهذه الجماعة التقية المتقشفة الكاملة ، التي كانت تناضل نضالا بطوليا في قلب مسيحية تتسم بالاسترخاء واليسر ، قد كُونت لجذب طبيعة في مثل تركيز وحرارة وكمال طبيعة پاسكال . غير ان إصرار الجانسينية على وضع الإنسان المنحط ، عديم الحول ، انما هو أيضا شيء ينبغى ان نشعر نحوه بالعرفان ، لأننا ندين له بذلك التحليل الفخيم لدوافع الإنسان ومشاغله ، الذي قدر له ان يكون الجزء الأول من كتابه . وفضلا عن الجانسينية، التي هي من عمل أسقف ليس شديد البروز ، كتب رسالة لاتينية لا يقرؤها الآن أحد ، ثمة أيضا - إذا جازلنا ان نقول ذلك - جانسينية لسيرة الفرد . من الطبيعي ان تقع لحظة من الجانسينية ، وعلى النحو الصحيح ، في (حياة) الفرد، وخاصة في حياة رجل ذى قدرات ذهنية عظيمة حادة ، لا يستطيع ان يمنع نفسه من التغلغل في الكائنات الإنسانية وملاحظة أباطيل أفكارهم ومشاغلم، وعدم أمانتهم وخداعهم لذواتهم ، وعدم اخلاص انفعالاتهم ، وجبنهم

، وصغار مطامحهم الحقيقية^(١) . ومن الناحية الفعلية ، فإننا إذا وضعنا في اعتبارنا ان (إدراك) هذه الصفات يحتاج إلى نضج أكبر كثيرا مما تحتاج إلهي أى عظمة رياضية أو علمية ، فسندرك مدى السهولة التي كان يمكن بها لتأمله فى شقاء الانسان بدون الله ان يشجع فيه خطيئة الكبرياء الروحي ، ولذا الفكر *concupiscence de L'esprit* : وما أحكم قبضته على الإقناع .

وعلى الرغم من ان باسكال يجلب إلى عمله نفس القوى التي يمارسها فى العلم ، فإنه لا يقدم نفسه باعتباره عالما . إنه لا يلوح كمن يقول للقارئ : إني واحد من أبرز علماء عصرى ، واني لأفهم كثيرا من المسائل التي ستظل دائما الغازا بالنسبة إليكم ، ومن خلال العلم توصلت إلى الإيمان . وعلى ذلك فإنه يجمل بكم - أنتم الدين لم تتثقفوا فى العلم - ان تؤمنوا ، ما دمت أومن . إنه على وعى كامل بالاختلاف بين الموضوعين ، وان تفرقتة الشهيرة بين «العقل الرياضى» *esprit de géométrie* و «البصيرة» *esprit de finesse* لجديرة بأن يتأمل فيها :

En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage communi de sorte qu'on a peine a tourner la tête de ce côté la, manque d'habitude : mais pour peu qu'on l'y tourné, on voit les principes a pleine; et il faudrait avoir tout a fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

(1) Cette négligence en une affaire ou il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'eile ne m'attendrit elle m'étonne et m'épouvante, c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zeile pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre: il ne faint pour cela que voir ce que voient les personnes les mons éclairées Pensées: ed-Massis, p. 29.

Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne; car les principes sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe mène à l'erreur; ainsi, il faut avoir la vue bien nette pour tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.

«أما الأول فمبادئه واضحة ولكنها دون تداول العامة، ومن لم يمارسها يشق عليه الانتباه إليها . وقليل من الانتباه كفيلاً برؤية المبادئ جلية ولا بد أن يكون العقل سقيماً للغاية حتى يسيء الاستدلال بمبادئ علي هذا القدر من الوضوح يكاد يكون من المحال معه إغفالها .

أما البصيرة فمبادئها شائعة الاستعمال ، شاخصة لأعين الجميع، فلا حاجة إلى الالتفات إليها وإلى إجهاد النفس . وكل ما يقتضيه الأمر أن يكون النظر سليماً ولا بد أن يكون سليماً إذ أن مبادئ البصيرة من التخلخل والكثرة يكاد يكون معهما من المحال عدم إغفال بعضها . غير أن إغفال مبدأ واحد يوقع في الخطأ . فلا بد إذن من أن يكون النظر جلياً كل الجلاء لرؤية جميع هذه المبادئ ، ثم أن يكون العقل سليماً كي لا يخطئ في الاستدلال بمبادئ معلومة»* .

إن هذا الاجتماع الدقيق للعالم والسرى honnête homme والطبيعة الدينية مع التعطش الحار إلى الله هو ما يجعل پاسكال فريداً . فهو ينجح حيث

* النص من ترجمة الدكتور نجيب بلدي ، وقد أخذناه من كتابه عن پاسكال (المترجم) .

يفشل ديكارت (١) . لأن عنصر العقل الرياضى esprit de géométrie مسرف فى ديكارت . وفى عبارات قلائل عن ديكارت ، فى هذا الكتاب ، وضع پاسكال إصبعه على ممكن الضعف

Je ne pus pardonner a Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie. se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude. pour mettre le monde en mouvement; après cela. il n'a plus que faire de Dieu.

« لا أستطيع ان أغفر لديكارت . إنه - فى فلسفته بأكملها - يود لو استغنى عن الله ، ولكنه لم يستطع الحيلولة بين نفسه والسماح له بأن يشير بإصبعه، كى يجعل العالم فى حالة حركة ، وبعد ذلك لم تعد به حاجة إلى الله» .

أن من يقرأ هذا الكتاب سيلاحظ على الفور طبيعة الشذرية ، ولكنه لن يدرك إلا بعد بعض الدراسة أن الشذرية تكمن فى التعبير أكثر مما تكمن فى الفكر فى «الخواطر» لا يمكن فصل بعضها عن بعض وإيرادها كما لو كان كل منها كاملا فى حد ذاته . «إن للقلب أسبابه التى لا يعرف العقل عنها شيئا Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point.

كم مرة سمع المرء هذه الجملة تورد ، وتورد - غالبا - للهدف الخاطى (٢) ! ذلك أن هذا ليس ، بحال من الأحوال ، إعلاء لـ «القلب» على «العقل» أو دفاعا عن اللاعقل . إن القلب ، فى مصطلح پاسكال ، عاقل فى حد ذاته عقلا حقا ، إذا كان قلبا حقا . وعنده ، فى الأمور اللاهوتية التى كانت تلوح له أكبر كثيرا وأصعب كثيرا وأهم من الشئون العلمية ، ان الشخصية بأكملها تدخل فيه .

(١) للوقوف على نقد لامع لأغلاط ديكارت ، من وجهة نظر لاهوتية ، نشير على القارىء بالرجوع إلى كتاب «ثلاثة مصلحين» لجاك ماريان (وقد نشرت ترجمته دار شيد أند وارد) .
(٢) والذين أوربوا C'est la ma place au soleil قد نسوا ، فى أكثر الأحيان ، ان يضيفوا Voila le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.

ونحن لا نستطيع ان نفهم تماما أيا من الأجزاء ، بكل شذيريتها ، دون بعض الفهم للكل . فمن الأمور البالغة الأهمية على سبيل المثال تحليله للمراتب الثلاث : مرتبة الطبيعة ، ومرتبة الذهن، ومرتبة الإحسان . إن هذه المراتب الثلاث غير متصلة ، فأعلاها ليس متضمنا فى أدناها ، كما كانت خليقة بأن تكون فى مذهب نشوئى ^(١) . وفى هذه التفرقة يقدم باسكال الكثير مما يُحسن العالم الحديث صنعا بأن يفكر فيه . ومن المحقق انه بسبب جمعه هذا الفريد وموازنته بين هذه الصفات ، لا أعرف كاتباً دينياً أنسب منه لعصرنا . إن المتصوفين العظماء ، كالقديس يوحنا الصليب ، يصلحون أساسا للقراء ذوى التصميم الخاص فى الغرض ، والكتاب الدينيون، كالقديس فرانسوا دى سال ، يصلحون أساسا لمن يشعرون ، عن وعى ، بأنهم راغبون فى حب الله . واللاهوتيون العظماء يصلحون لمن هم مهتمون باللاهوت . وأنا لا أستطيع ان أفكر فى أى كاتب مسيحي ، ولا حتى نيومان ، أجدر من باسكال ، بأن يُركي لأولئك الذين يشكون ولكن لهم العقل الذى يدرك والحساسية التى تشعر بفوضى وعقم ولا معنى ولغز الحياة والمعاناة ، والذين لا يستطيعون ان يجدوا سلاما إلا فى رضاء الكائن بأكمله .

(١) ثمة نظرية حديثة مهمة عن عدم الاتصال مستوحاة جزئياً من باسكال قد رسمت خطوطها فى الشذرات تحت اسم «خراطمة ل : ت . أ . هيوم (كيجان بول)» .

obeikandi.com

ارتكاسات نقد العقل قراءة فى مسارات النظرية النقدية

عبدالله موسى

قسم الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

لقد حصلت «مدرسة فرانكفورت لعلم الاجتماع الألماني» على طابعها المؤسس عبر تأسيس «معهد البحوث الاجتماعية» فى عشرينات القرن العشرين ، ذلك المعهد الذى وضع ضمن جامعة فرانكفورت . وجاء تأسيس المعهد عبر هبة وقفية، جعلت من شخصيات من مثل «تيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) وماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) ، أبرز العاملين بالمعهد منذ تأسيسه، علما على العالم الفكرى والسياسى «لجمهورية فايمار» ولما بعدها حتى الفترة المعاصرة. وفى عام ١٩٣٠ صار «ماكس هوركهايمر» مديرا للمعهد ، ومحورا لتلك الدائرة من الباحثين ، الذين وجدوا فى النظرية الماركسية المرشد الأهدى لفهم ظروف العصر المحيطة بهم . وقد أخذ أتباع «النظرية النقدية» على عاتقهم مسألة قراءة التاريخ الفكرى الألماني من جديد مثل رؤى «نيتشه وشوبنهاور» ، فى ضوء المادة التاريخية . وفى عام ١٩٣٧ نشر «هوركهايمر» مقالته الشهيرة بعنوان «الرؤية التقليدية، والنظرية النقدية» فصارت من جهة دليلا نظريا لمدرسة فرانكفورت، وتوجهاتها الجديدة ، ومن جهة ثانية مصطلحا لأخفاء الأساس الماركسى للمدرسة (نقدى بدلا من ماركسى)، وكانت مجلة المعهد المسماة : «مجلة البحوث الاجتماعية» مجالا لنشر أهم بحوث العاملين فى السنوات اللاحقة على تأسيس المعهد . رغم الاختلافات النظرية بين أعضائها الناجمة عن النتائج المتميزة للبحوث والاهتمامات من جهة ، واختلاف الأمزجة الفردية من جهة ثانية.

ومع وصول النازيين للسلطة عام ١٩٣٣ بدأ عهد التشرد بالنسبة للعاملين والدارسين في معهد فرانكفورت ، اتجاه فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية.. حيث تابعوا عملهم في تطور «النظرية النقدية» وفي عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عاد إلى ألمانيا الاتحادية كل من «أدورنو، وهوركهايمر ويولوك» . وانضم إليهم لاحقا في أواخر الخمسينات «يورغن هابرماس وجان بياجيه» اللذين أسهما إلى حد بعيد في بلورة الطابع الخاص للمدرسة ، والتعريف بها ، وبالاتجاهات النقدية الممثلة في علم الاجتماع «بفرنكفورت» .

النظرية النقدية وارتكاسات عصر التنوير :

لقد بدأ أقول عصر التنوير مع مطلع القرن التاسع عشر ، بعدما وصلت حركة التنوير إلى درجة متطورة من التأسيس على يد «كانط» في ألمانيا، فلم نعد نشهد نظريات علمية كما كان (لكبلر، جاليلي ، نيوتن) وحتى الفلسفة وقفت أبنيتها المحكمة عند «كانط» ، بل لم يعد القرن التاسع عشر وما بعده يشهد سوى شروح لمذاهب ، أو تلقين لمذاهب فلسفية مختلفة على نحو الأفلاطونية المحدثة، الديكارتية الجديدة . ومراجعات هنا وهناك .

لقد كانت بداية النزول في اتجاه مضاد مع «حركة الرومانتيك» * التي انتشرت في باقي أوروبا .

فبعدها كانت حركة التنوير تقول بالفردية والذاتية وتحلل المرء من كل التقاليد الموروثة والظروف التي وجد فيها ... والقضاء على كل أثر من آثار العصور الوسطى ، والفصل بين عالم التجربة وعالم العقل المجرد ... على العكس من ذلك كله حركة «الرومانتيك» أرادت أن تزج بالفرد وسط الأمة ، وأن تخضعه خضوعا تاما لسلطان الدولة والكنيسة. ولظروف الزمان الذي وجد فيه والجنس

* حركة الرومانتيك القرن ١٩ (بالضبط ١٨١٥ مؤتمر فينينا ١٨٤٨) ظهرت حركة الرومانتيك كمعارضة لحركة التنوير وكرفض للطابع المجرد الشخصي للعقلانية إذا أصبحت بحث فيما قبل العقل وفيما بعد العقل

الذي ينتمي إليه والمكان الذي يقيم به ويحيا ماضيه كله في نفسه ، ماضى أمته وتقاليدها وأساطيرها وأحداثها .. فأصبح الإنسان كتلة من الماضى مرتبطة بمكان معين ، ومحدودة بزمان معلوم . وبالتالي أصبحوا يقدسون العصور الوسطى ويعدونها أرقى العصور الإنسانية وأخلقها بالفضيلة، وأقربها إلى تحقيق مثلهم ، بل لم يعودوا يفصلون بين عالم التجربة وعالم العقل المجرد بل يعدونها من نسيج واحد لا وجود لأحد منهما دون الآخر . في حين الموقف الذي يتبناه العقلانيون المعاصرون من تاريخ الفلسفة هو موقف في الفلسفة وفي تاريخ الفلسفة غير أنهم لا يعتبرون أنفسهم امتدادا استمراريا لا للعقلانية الكانطية ولا للعقلانية الكلاسيكية ، كون العقل في منظورهم يراجع نفسه ويعيد فيها النظر في ذاته باستمرار ، فهو في نقاش أزلي وصراع أبدي مع ذاته .. «فالعقل لا يقر له قرار ، حركته الحقيقية هي «النفى والتجاوز ، نفى غير ألى .. بل تركيبى وتوسعى» (١) .

ضمن هذا السياق النقدي للعقل وللعقلانية النسقية السابقة ، يبرز موقف النظرية النقدية من خلال «أرنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧) أبرز منظري المدرسة، في دراسته عن عصر النهضة وكل من «تيودور أدورنو» «هوركهايمر» اللذين ألغا كتاب «جدل التنوير» واهتما بتقديم فلسفة غير تقليدية ، لا تهتم بالاتجاهات النظرية في تاريخ الفكر قدر اهتمامهما بالبنية العامة للمجتمع كما تنعكس في العقل، إذ بحثا مصائر العقلنة وإمكانيتها للتحرر رغم مشكلاتها الضخمة بإيقافها أمام «محكمة العقل» (كانط) . وحكمها يمكن تبينه من خلال مسألتين : القول بأن الأسطورة - في زمانها - تعقل ، كما أن التعقل المعاصر أو التنويرية المعاصرة تتجه لتكون أسطورة من جديد . أما بالنسبة للأسطورة فقد أوضحها بأن الجماعات البشرية فيما قبل التاريخ حاولت التخلص من تحكم الطبيعة.

(١) انظر : «سالم يفوت» فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة ، دار الطليعة، بيروت ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص

فالإنسان الأول القادر على «الاصطلاح» أو «التعبير» اتخذ الطبيعة موضوعاً بأن جعلها أداة أو وسيلة لأغراضه ، ففي الأسطورة إعادة تشكيل للطبيعة حسبما يراه الإنسان . وهكذا فإن الطبيعة ما تزال تقف في مواجهة العقل والتعقل باعتبارها مهددة . ويواجه العقل هذه القضية عن طريق المضى قدماً في عملية عقلنة كل المجالات الحياتية ، وإذن الحل ليس في «الخروج على العقل» أو إزالته ، بل في أن «يتعقل العقل تعقله» أو ينور العقل تنويره .

وعليه يطرق «أدورنو» موضوع فلسفة التنوير من خلال إثارة أسئلة حول بنية العقل المعاصر .. فيتساءل هل الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة هي نتيجة لفلسفة التنوير ، التي استبعدت الإبعاد المختلفة للعقل وجعلته يقتصر على العقل العلمي والتكنولوجي ، وتم استبعاد صور العقل الأخرى، مثل العقل الخيالي ، والأسطوري؟ «إن نقد التنوير هو نقد العقل ذاته» (١).

إذ نتيجة اتساع السوق وسيطرة العقل الحسابي أصبح الموجود المادى هو العقل الذى يتحكم في مصير الإنسان المعاصر وتم إغفال الأبعاد الأخرى كدور العلم التحريري للإنسان مثلاً . إذ أصبح ضروري نقد العلم الغربي في صورته الجزئية التي ساهمت في تفتيت الوعي الإنساني وفي خلق أسطورة المردود والعقل الاستهلاكي - فأى نقد لهذه الحضارة يبدأ من نقد العقل - بحيث إذا كانت فلسفة التنوير تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء فإن «أدورنو» يدعونا إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع (٢). ولذا يرى «أدورنو» أن فلسفة التنوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد أخلطت بين استخدامات العقل المطلقة. إذ تم

(١) سالم يغوت (المرجع السابق) ص ٨٨

(٢) أنظر مقال ابراهيم الحيدري : «النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير» ، دراسات عربية عدد

٩ و ١٠ السنة ٢٥ يوليو/اغسطس ١٩٨٩ ، ص ١١٠

استخدام العقل فى البحث فى مجالات سبق «كانط» أن بين أنها تتجاوز قدرة العقل الإنسانى ، وقد تم تعميم ما توصل إليه العقل فى تلك الفترة على باقى التاريخ الانسانى .. أما القرن الثامن عشر الذي تنتمى إليه فلسفة التنوير لا يمثل الا لحظة من لحظات تاريخ العقل لأن فلسفة التنوير هى تجميع وتكريس لميراث العقل الذى تجاوز الحدود التى حددها «كانط» من قبل - حينما كان العقل هو القوة الفاتحة - ولأن فلسفة التنوير اهتمت بدراسة جهد الإنسان فى الانتاج والتأثير على الطبيعة دون الاهتمام بالحركة الاجتماعية الناجمة عن ذلك ودون الأبعاد الأنطولوجية للإنسان ، وإذن فالعقل الغربي مهدد منذ ولادته بخطر اللاعقل، إذ كلما اكتسب العقل الدقة والسيطرة على موضوعه ازداد انغلاقا على نفسه لأنه يفرض على نفسه معايير الدقة التى يفرضها على الموضوع الخارجى. وبالتالي فإن العقل فى صورته الراهنة لا يقل عن الأسطورة . إذ وقع العقل فيما أراد التحرر منه - كونه المعرفة العلمية تسربت الي العقل الفلسفى المعاصر، الذى أصبح يعتبر التقنية أو الآلية هى جوهر المعرفة الفلسفية والتقنية . مما يعنى التحول الكامل للعالم الطبيعى والاجتماعى - لأنها تؤثر فى الذات والموضوع والعمل واللغة وكل أنماط العلاقة التى تربط الإنسان بالعالم - أى تحول العلم والإيديولوجية والفلسفة إلى أدوات فى خدمة السيطرة التى هى بمعنى من المعانى جوهر المجتمع الذى نشأ عنه هذا الاستخدام للعقل - وإذن فهى عودة العقل الى اللاعقل الى الخرافة ... فى هذا الصدد : يرى كل من «هوركهايمر وأدورنو» : أن الانتحار الذاتى لعصر التنوير كان قد أجبر الفكر على تعطيل نفسه حتى حد السذاجة مقابل التمسك بالتقاليد الفكرية الجديدة للفكرالوضعى الذى اختار لنفسه طريق التحول نحو السلبية وتحطيم ما بناه بنفسه (١) .

(١) انظر مقال : ابراهيم الحيدرى «الحضارة والمدنية» - طروحات فى النظرية الاجتماعية والمجتمع ، نشرية رقم ١٠ ، منشورات معهد العلوم الاجتماعية ، عنابة ، الجزائر ، ١٩٨٣ ص ٤١ .

إذ العقل فى نظر «أدورنو» لىس ملكة أو خاصة للإنسان وإنما هو موقف يقود السعى إلى المعرفة من أجل السيطرة* . لذلك هو موقف يرتبط بأنماط التنظيم الاجتماعى .. فالعقل بعد التنوير جعل الإنسان يخاف من أى شىء لا يخضع لقاعدة ما أو لعدد كىمى . وصل العقل إلى البناء كونه متناسق ومنسجم لكنه متكرر كالأسطورة٤ . لأن النزعة العقلانية لعصر الأنوار كانت نزاة إنسانية كونها كانت تجمع بين احترام وعبادة الإنسان ، من حيث هو كائن حر وعقلانى ، وذاتفاعلة فى الكون وكونها حملت معها فى صراعها ضد الأسطورة ، الأمل ، فى معرفة تجريبية ذات أساس وقابلة للاختبار .

يقول «هوكهايمر» : «عندما ندرك أن عصر التنوير والتقدم الفكرى ، يعنى تحرير الإنسان من الخرافة والشر ، والجن والسحر والقدر الأعمى - وباختصار التحرر من الخوف ، فإن هذا الانبهار الذى يدعى اليوم بالعقلانية ، هى أعظم خدمة يمكن أن نقوم بانجازها اليوم»^(١) . لكن العقل «الأسطورة» أصبح قابلاً للتفكير بنتيجة ردود أفعال كالرومانسية والدين .. وبالتالي رفض الطابع المجرى الشخصى للعقلانية ، فظهرت كينونات مقاومة قدمت الإنسان ككائن (وجدانى وعاطفى «روسو» ١٧١٢ - ١٧٧٨) - وكذات (لا يمكن إرجاعها إلى أى شكل من أشكال العقلنة) كيركيجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) أو الكون أشياء أخرى غير القوانين الميكانيكية ، (فالحياة عاقلة أو عقلية) شوبنهاور ١٧٨٨ ، ١٨٦٠ نتشه ١٨٤٤ ، ١٩٠٠ . فالعقلانية ذات الطابع المجرى ، والتى رفضها «أدورنو» لم تنجح فى سد الفراغ الذى تركته تنحية الميت والمقدس ، فالعالم المعقلن ، والمنزوع من معناه ، يقود حسب (فيبر ١٨٦٤ ، ١٩٢٠) إلى تعدد القيم ، وإلى العدمية،

* تحديد العقل كموقف يعكس معظم طروحات مدرسة فرانكفورت النقدية كتجاوز للتحديدات السابقة خاصة مفهوم العقل الكلى أو الكليانى ، وحتى مفهوم العقلانية التى قدمت ذاتها كإيديولوجية للتحرر والتقدم

(١) علاء طاهر : «مدرسة فرانكفورت» (من هوركهائمر إلى هابرماس) منشورات مركز الانماء

القومى ، بيروت ، ط ١ ، (ب . ت) ص ٦٦

التي وضحها «نيتشه» بشكل جيد . فامتداد «العقلانية الأدواتية» * تنتهى فيما يظهر إلى عقلانية جديدة ، وغياب المعنى كقسمة من عالم يتحلل من الإلهي ، يقول إلى فضح العقل ببساطة . وبعدما أصبحت العقلانية مكبلة بسيطرة الدولة والنزعة المؤسساتية .. أصبح الانزلاق إلى «اللاعقلانية» ، هو الوضع التحرري الأول بفضل خروجه من عقلانية مصطنعة ومجهضة أصلا ، وبالتالي غدت الفلسفات اللاعقلانية ذات دور وظيفي وما هو عقلاني مقترنا بمدى انغلاقه عن «عقلانية الواقع» ، فمن هذا المنظور نجد «نيتشه» لا يقبل أي نوع من القوانين التي نعترف بها ، ولا يفرض تلك التي شرعها الإنسان فحسب بل يشمل رفضه كل قوانين الطبيعة . أي أن (العقلانية) لم يعد ذلك المفهوم البسيط الذي استمده المفكرون والفلاسفة .. من فلسفة الأنوار والعلوم الوضعية ومن توظيفها في مختلف مجالات الحياة .

إذ تفجرت مفاهيم العقل العقلانية والمعقول والمعقولة في مستوى المعرفة وفي مستوى العمل والعلاقات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية ، بحيث أصبحت «مهمة تعيين معايير العقلانية في المعرفة وفي السلوك من أصعب المهمات وأشدّها إلحاحا في الفكر المعاصر» . على حد تعبير «نصيف نصار»^(١) فقد يكون معيار العقلانية العلية الميكانيكية ، أو الاحتمالية أو الجدلية، وقد تكون المنفعة والبرج ، . وقد يكون التماسك الصوري ، أو الفعالية العالية، أو تحقيق العدل أو المحافظة على النظام أو التصرف الهادف المصيب ، أو غير ذلك . وقد يكون عقلانيا لفلان ما ليس عقلانيا لفلان آخر . والملاحظ بشكل عام هو أن عقلنة الشؤون الانسانية تناول الوسائل أكثر مما تتناول الدوافع والأهداف والغايات .

* العقلانية الأدواتية : هي تلك التي تقيم الوسائل أو القواعد التقنية المحصلة بغاية إنجاز هدف

محدد .

(١) انظر مقال «نصيف نصار» الشفافية والعقلانية والتحرر الإنساني «مجلة دراسات عربية» عدد

٣ - السنة ٢٠ يناير ١٩٨٤ ، ص ١٢ .

ومن هنا يتبين أن العلاقات العقلانية بين الإنسان والإنسان تتداخل بشكل عميق وكثيف مع علاقاته اللاعقلانية ، أى علاقاته التى تنبع من عالم اللاعقل ، عالم الأهواء المعارضة والرغبات المتنافرة والمصالح المتناقضة ، كما يتبين بسبب استحالة نفى اللاعقل من عالم الإنسان * ولذا فإن عقلنة العلاقات الاجتماعية، والحياة الإنسانية بصورة عامة ، مهمة مفتوحة ، لا تنتهى ولا تعرف الحلوى المثلى المطلقة . إن عالم اللاعقل فى الإنسان فى الحياة الفردية وفى الحياة المجتمعية يبدو اليوم بعد اكتشاف التحليل النفسى والعلوم الاجتماعية السلوكية والبنوية .. أصبح من الصعب اليوم الدفاع عن الوعى والعقل بنفس روح التفاؤل الذى كان فى عصر الأنوار ، لأن الإيمان بقدرة العقل على التفسير والفهم أصبح لا يعنى اليوم الاقتصار على المعقول فحسب ، بل اللامعقول أيضا يدخل فى دائرة التفسير العقلى .

ولكن هل يمكن مواجهة اللاعقل بشيء آخر غير العقل ؟ . أن العقل الإنسانى يتواكب مع رفض الخوف من تقليص مقدرتنا على التفكير، فليس المفروض التحكم فى الواقع بل المفروض نقده على أساس أنه واقع قابل للتغيير.

ويبقى فى النهاية الاستنتاج أن النقد الراديكالى للعقل والتعقل الذى يبدو عند «أورنو وهوركهايمر» ينتمى إلى الشمولية الشكلية اتجاه الايديولوجيا عند «نتيشه» ، أكثر مما ينتمى إلى النظام الايديولوجى عند «ماركس» .

ومما سبق يمكن أن نبين أن «النظرية النقدية» ظلت أفقا واسعا وعاليا فى الواقع ، فإن الأفكار والتفسيرات كانت كثيرة ومتمايزة ، وتملك طابعا غير مكتمل ويحتاج إلى التطوير والتعديل والتكميل .

كما يبدو اليوم للكثيرين أن «النظرية النقدية» قد تم تجاوزها ، لكن مهما بلغ شك الباحثين والدارسين فى جدوى رؤى المدرسة ، نظرياتها فى المعرفة،

* كون هذه العلاقة فصلت بين النشاط العقلى والظروف المادية والأسباب التى تؤدى إليه .

واختلافات أعلامها ، فإن في بعض كتاباتها وتوجهاتها ما يمكن الإفادة منه، وما المحاولات المستمرة للتجديد والنقد والتصحيح داخل المدرسة ، إلا دليل على مساعي رجالها المستمرة للوصول إلى معرفة أكثر دقة ، كما أنها دليل على ذلك التوتر بين النظرية والواقع .

وما كثرة الاتجاهات المتعارضة داخلها إلا تسعى نحو تكوين نظرية شاملة للمجتمع وعنه . إذ كان هدفها كمنظريّة - عن طريق النقد الراديكالي لظروف وأشكال الاغتراب في المجتمع والواقع - الوصول إلى عالم واع ومتمحّر . وإذن الاختلاف المؤسس داخلها كان نتيجة وتعبير عن تعقيدات الواقع . وهنا تكمن مشروعيتها كمدرسة نقدية .

هوامش ومراجع :

* حركة الرومانتيك القرن ١٩ (بالضبط ١٨١٥ مؤتمر فيينا ١٨٤٨) ظهرت حركة الرومانتيك كمعارضة لحركة التنوير وكرفض للطابع المجرّد الشخصي للعقلانية إذا أصبحت تبحث فيما قبل العقل وفيما بعد العقل .

(١) انظر : «سالم يفوت» فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة . دار الطليعة . بيروت ط . ١ ، ١٩٨٢ ، ص ٦٥ و ٦٦ .

(٢) سالم يفوت (المرجع السابق) ص ٨٨ .

(٣) انظر مقال ابراهيم الحيدري : «النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير» ، دراسات عربية عدد ٩ - ١٠ السنة ٢٥ يوليو / أغسطس ١٩٨٩ ، ص ١١٠ .

(٤) انظر مقال : ابراهيم الحيدري «الحضارة والمدنية - طروحات في النظرية الاجماعية والمجتمع ، نشرية رقم ١٠ ، منشورات معهد العلوم الاجماعية، عنابة . الجرائر ١٩٨٣ ، ص ٤١ .

(*) تحديد العقل كموقف يعكس معظم طروحات مدرسة فرانكفورت كتجاوز للتحديدات السابقة خاصة مفهوم العقل الكلي أو الكلياني ، وحتى مفهوم العقلانية التي قدمت ذاتها كإيديولوجية للتححر والتقدم .

(٥) علاء طاهر : «مدرسة فرانكفورت» (من هوركهايمر إلى هابرماس) منشورات مركز الإنماء القومي . بيروت ط . ١٠ (ب.ت ص ٦٦) .

(٦) انظر مقال «نصيف نصار» الشفافية والعقلانية والتحرر الإنساني «مجلة دراسات عربية . عدد ٣ ، السنة ٢٠ يناير ١٩٨٤ ، ص ١٢ .

(*) كون هذه العلاقة فصلت بين النشاط العقلي والظروف المادية والأسباب التي تؤدي إليه .

obeikandi.com

البعد العالمي للفكر التأويلي*

محمد شوقي الزين (فرنسا)

ترجمة عن الفرنسية : عبدالقادر بودومة

وهران - لجزائر

فى ١١ فبراير ٢٠٠٠ احتفل الفيلسوف الألماني هانس غيورغ غارامير بعيد ميلاده المئوى . وبهذه المناسبة الجليلة، نظمت جامعة هايدبيرغ حفلا فخما على شرفه ، مع العلم بأنه زاول التدريس بهذه الجامعة لعدة عقود . ولد غادامير فى ماربورغ بالمانيا سنة ١٩٠٠ ، درس الفلسفة عند هُسيرل وهيدغر . وفى سنة ١٩٦٠ قام بنشر أولى أعماله المهمة «الحقيقة والمنهج : المعالم الكبرى للتأويل الفلسفى» والذي تم ترجمته كاملا سنة ١٩٩٦ إلى الفرنسية . وسيصبح هذا الكتاب الجزء الأول من موسوعة غادامير التأويلية التى تضم عشرة أجزاء ، كل جزء يحتوى على ٥٠٠ صفحة تقريبا . فهو عمل شاق وطويل بادره غادامير فى جمع أعماله ابتداء من سنة ١٩٨٦ . إن «الحقيقة والمنهج» عبارة عن قاعدة للفكر التأويلى أو بالأحرى مقال فى المنهج التأويلى له علاقة بالأبعاد الثلاثة للتجربة الإنسانية وهى : الفن والتاريخ واللغة . يتعلق الأمر أيضا بتاريخ الأفكار التأويلية منذ الفلسفة الأخرى وحتى العصور الحديثة . مروراً بالفكر الوسيط ثم الأنوار والنهضة . لكن «الحقيقة والمنهج» ليس مجرد دراسة وصفية للمنهج الهيرمينوطيقى ولنظريات التأويل منذ فيلون وأغسطين حتى شلايرماخر ودلتاى مروراً بلوثر وفلاسيوس ودانهاور ، بل هو يعكس مقاربة نقدية للفكر التأويلى، مثلما يتجلى فى الميادين الثلاثة : الفن والتاريخ واللغة .

(*) نص قدمه الكاتب فى الذكرى المئوية لميلاد غادامير ونشره فى جريدة «لوتراكت» الفلسفية، جامعة كويبيك فى تروا - ريشير (كندا) ، المجلد الأول ، العدد الثانى ، خريف ٢٠٠٠ ، ص ١٦ .

عمل غادامير على تبيان الطابع العالمى للفكر التأويلى والذى لا ينحصر فى تأويل النصوص الفلسفية والأدبية والدينية والقانونية وإنما يعالج التجربة الإنسانية فى شموليتها . هكذا تتسع حلقة الهيرمينوطيقا لتدل على قراءة مواظبة ونقدية للفكر الإنسانى . صحيح أن كتاب «الحقيقة والمنهج» وظف «مفتاح» الهيرمينوطية (كلافيس باللاتينية) كأداة تأويل النصوص والآثار لفتح أقفال التراث الدينى والأدبى والفلسفى ، ولكنه يُعتبر قبل كل شىء بياناً من أجل التجربة الإنسانية ، فهو عبارة عن ازاحة ذات طابع ابستمولوجى تخترق سُمك التراث وتتجاوز إطاره النصى الذى ينغلق فيه هذا التراث لتتعلق براهنية الفكر وطريقة تحويل النص الصامت والجامد إلى كائن خلاق يتجاوز ذاته بقدر ما يتجاوز الواقع الذى يدل عليه . والوسيط الضرورى والكافى الذى يربط الفكر بالواقع هو «اللغة» .

لكن هابرماس ينتقد هذا المسار اللغوى فى فلسفة غادامير ولم يتردد فى نعت هذه الفلسفة بوصفها «مثالية لغوية» . فهو يعتبر أن غادامير جعل من اللغة معيار جميع الأشياء وأهمل الطابع الايديولوجى الذى تنطوى عليه . فضلا عن ذلك ، ليس الخطاب مجرد كيان لغوى يحمل المعنى فى خلوصه ولطافته ، ولكنه ، قبل كل شىء ، سلطة وممارسة إجتماعية لا ينفك عن إكراه قسرى وهيمنة . الشىء الذى يبرر نقد هابرماس هو العبارة الشهيرة لغادامير : «الكائن الوحيد الممكن فهمه هو اللغة» . إذن الفهم الممكن . من هذا المنظور ، هو اللغة بوصفها دليل الواقع ومرآة الأحداث . لكن قد نقع فى فخ القراءة الساذجة والاختزالية إذا إكتفينا بإثبات أن اللغة هى البعد الوحيد للتجربة الإنسانية الذى يحدد المكونات الأخرى للحقيقة البشرية . فهم اللغة هو ، حسب غادامير ، إمكانية فى التدليل على «تناهى» التجربة الإنسانية وأن اللغة لا يمكنها استنفاد ما تعبر عنه أو تريد التعبير عنه . هناك دوما «إرادة فى التعبير» التى تجعل من اللغة كيانا لا نهائيا تُوَطره جدلية «السؤال» و«الجواب» . فليست الأسئلة والأجوبة مسالة وبحثا عن الحلول ، وإنما أيضا نقدا وحوارا .

هكذا تتأسس الحقيقة الإنسانية على هذه الجدلية التي تؤول الى حوار مستمر، وهو حوار لا يتم فقط بين ذاتين أو وعيين ، وإنما أيضا فى صلب الوعى أو فى الهوية ذاتها . فهو عبارة عن «مونولوج» يجعل من الذات على خلاف ما هى عليه ولا تتوان عن المساعلة والمجازة . هذا «المونولوج» الخلاق وجده غدامير عند أوغسطين وأعاد استثمار مفهوم «اللفظ الجوانى» كإرادة ملازمة للتجربة الإنسانية والتي تدفع الذات إلى إقامة علاقة حوار مع الذات وأشياء العالم . هكذا تصبح اللغة فضاء التواصل والحوار غير المحتمل بين الحاضر والماضى أو الأنا والآخر أو «النحن» و«التراث» .

إن البعد العالمى للفكر التأويلى هو إنتاج الحقيقة وصناعة التجربة الإنسانية فى «عالم التأويل أو التأويل بوصفه «عالما» أو «حقلا» فنيا وتاريخيا وألسنياً تتشكل فيه التجربة الإنسانية وتتواصل فيه الذات بوصفها كائنات متناهية عبر اللغة كحقيقة لا نهاية لا تستنفد منطوقاتها أو لفظها الجوانى اللانهائى واللامستنفد . إن تأويلية غدامير لا علاقة لها باللغة كمونادات لغوية عو ذرات منطقية أو هندسة نحوية ، وإنما هى حقيقة براغماتية وتواصلية . إنها باختصار البعد الكونى للفهم كحوار وتواصل .

obeikandi.com

المنهج الفينومينولوجي وافق تأويله للظاهرة الجمالية

الأستاذة / عمارة كحلي*

لقد لاحظ «إدموند هوسرل» Edmund Husserl من خلال تحليلاته الدؤوبة لتصوراته النظرية التي تشكل نسقه الفينومينولوجي - ان هناك تقاربا بين الرؤية الفنية والرؤية الفينومينولوجية . أي ما عبر عنه «بالموضوع القصدي» الذي يتأسس من خلال الادراك الجمالي للوعى عند لقائنا المباشر بالموضوع الجمالي . وذلك فى مقابل الخبرة الفينومينولوجية التى تقوم بتعليق خبرات الآخر كى تكتشفه على نحو آخر تتمكن من تأسيسه داخل نطاق «افقها القصدي» .

وهو لربما الحافز الذى دفعنا إلى مقارنة الظاهرة الجمالية فى ضوء المنهج الفينومينولوجي ، وذلك من خلال اطروحات «هانس جيورج غادامير» و «ميكال دوفرين» وكلاهما يطبق هذا المنهج انطلاقا من إدراك فينومينولوجي خاص به - ولربما ندرك فى هذا الصدد انفتاح النسق الفينومينولوجي على ذاته منذ مؤسسه المنهجي «إدموند هوسرل» .

من هنا تبتغى هذه المقاربة أن تطرح إشكال القراءة الجمالية للنص فى ضوء المنهج الفينومينولوجي ، وذلك من خلال اثاره مدى فعاليته الاجرائية تجاه «الظاهرة الجمالية» . هى مقارنة ذات منحى تأويلي تحاول محاورة نصوص فلسفية تأملت الظاهرة الجمالية انطلاقا من الاجراءات المعرفية للمنهج الفينومينولوجي : هو عبور الذات المعرفية من خبرة النص الى خبرة الكشف بحثا عن كيفيات جمالية يؤسس عبرها المنهج الفينومينولوجي عملية الإدراك

* جامعة مستغانم - الجزائر .

الجمالي بين التصور الوصفي للاجراء وبنائه الباطني داخل آفاق الموضوع .
كيف يقرأ الفنيومينولوجي أبعاد منهجه داخل العمل الفني ؟ كيف يتأمل
خبرته أمام عمل فني وهو غير منفصل معرفيا عن أدواته الإجرائية؟
تلك بعض التساؤلات التي تحاول اثارها هذه المقاربة من خلال محاوره
رؤية «غادامير» أولا ثم رؤية «دوفرين» ثانيا .

الأفق التأويلي للفن عند هاتش جيورج غادامير Hans Georg Gadamer
Gadamer

حينما يتحرى «غادامير» في مسألة الفن ، فهو يتحرى بالدرجة الأولى فهم
العمل الفني ولغته من مجال خبراتنا . فهو ينشد تلك «الألفة» التي تجعل العمل
الفني «يتحدى» متلقيه ، فيدفعه ذلك إلى مزيد من التأمل . وعلى هذا النحو ،
يؤسس «غادامير» فينومينولوجيا التأويل انطلاقا من «المشاركة الفعالة» للمشاهد
وليست هذه المشاركة غير المحاوره و«الانصات لما يود الفن أن يقوله لنا» (١) .
ولذلك نجد خطاب «غادامير» - وهذا في مجموع مقالاته التي خصصها للفن -
يؤكد دوما على الوعي الجمالي الذي ينبغي ان يكون عليه المتلقى أمام العمل
الفني : ويقصد بذلك تلك المسافة الجمالية التي تقوم على مشاركة المعنى والخبرة
والأفق (أو على الأصح الوعي اللغوي بمسار «اللعب») ولعله ندرك من هذا
الجانب المهمة الهرمينوطيقية Tache Herméneutique التي يحاول «غادامير»
إنجازها من خلال وصفه للمجال الإدراكي للمتلقى وهو «يقترّب» من خبرة العمل
الفني . وانطلاقا من هذا البعد المنهجي ، تصبح هذه الخبرة موضوعا قصديا
يكشف هويته المتلقى . إذ تكمن هوية العمل على وجه التحديد في أن هناك شيئا
ما يكون مقدا «ليفهم» . أي أنه يطالبنا بأن نفهم ما يقوله أو «يقصده». فالعمل

(١) غادامير - هاتش - جيورج ، تجلي الجميل ومقالات أخرى ، تحرير : روبرت برناسكوني ،
ترجمة ودراسة : سعيد توفيق ، مصر ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧ ، ص ١٢١ .

يعلن تحديا ينتظر منا التصدى له . فهو يطلب ردا - ردا يمكن ان يمنحه فقط الشخص الذي قبل التحدى » (١) .

هكذا يغدو العمل الفنى مجالا خصبا للمساءلة والمحاورة من خلال الإحالة المتبادلة بين «قصدية» النص (فكل عمل فنى كان شكله هو نص) * و«قصدية» متلقيه وهو الأمر الذي يجعل «غادامير» يقتنع بأن موضوع علم الجمال هو من قبيل «المعرفة التخيلية» لأنه حتى فى علم الجمال تكون المسألة هنا نوعا من المعرفة» (٢) .

لكن أى نوع هى هذه المعرفة ؟ ما حقيقة الجمال / الجميل؟ وكيف تتشكل خبرة الجميل؟.

التأسيس المعرفى للموضوع من المعرفة إلى التعرف

يرى «غادامير» أن «التساؤلات» التي تطرحها نظرية الفن يجب أن تخاطب فى وقت واحد الفن قبل ان يفهم ذاته بوصفه «فنا» ، وبالمثل بعد أن يفهم ذاته هو كذلك» (٣) . ولربما ندرك من هذا القول الإحالة المرجعية إلى المنهج الفينومينولوجى والمتمثلة فى الرجوع الى «الاشياء ذاتها» .

ويقصد بها الخبرة المباشرة بالأشياء من خلال الحدس Intuition . ذلك ان الذات ينبغى أن تتحرر من الأفكار المسبقة كى تحاصر ماهية الشيء وذلك من

(١) المرجع نفسه ، ص ١٤٠ .

* حينما نعمم «النص» على جميع الأشكال الفنية ، فذلك لكى نشير إلى قابليتها للقراءة، أى كونها مجالا للتعرف يمهّد السبيل لتجلى الخبرة الجمالية . وقد تعامل «غادامير» مع اللوحه على أنها نص ، انظر المرجع نفسه ، ص ١٠٧ .

(٢) نفسه ، ص ٣١١ .

(٣) غادامير - هانس - جيورج، تجلى الجميل ومقالات اخرى ، ص ٣١٢ .

خلال وضع هذه الأفكار والعالم الذي تنتمي اليه «بين قوسين» ، أى تعليق الحكم مؤقتاً Epoché ، وهو ما يُعرف «بالرد الفينومينولوجي»* .

من هنا ، فإن مواجهة الفن هي مواجهة لماهية الفن فى الشعور ، وفى الوقت نفسه احتواء لخبرة العمل الفنى داخل ، خبرتها . ذلك أن «الجمال - فى نظر «غادامير» ليس شيئاً آخر ، سوى دعوة الحدس ، وهذا ما نسميه «عملاً» (فنياً)^(١) ، وأن «ماهية الجميل تكمن فى أنه يتخذ منزلة معينة فى عيون الناس»^(٢) .

وعلى هذا النحو يكون الجمال أو ما ننعته بالجميل ذلك اللقاء المعرفى الذى يهدف إلى التعرف : «فكل فن - أيا كان نوعه - سيكون دائماً لغة تعرف»^(٣) . ويعنى التعرف أننا أصبحنا نعرف شيئاً ما على نحو أوثق مما كان فى استطاعتنا عندما لفت انتباهنا فى أول لقاء به . فالتعرف يستخلص الدائم من العابر^(٤) . وانطلاقاً من هذا الاعتبار ، سيكون «التعرف» مدخلاً لفهم العمل الفنى من قبل المتلقى ، وستكون خبرة التعرف نتاجاً لغويًا متقاسماً بينهما .

(*) فى هذا النوع من الرد (فينومينولوجى) نقوم بتتحية العالم جانباً ، أو نضعه بين قوسين ونتوقف عن إصدار الأحكام عليه مؤقتاً ، لكى نتجه إلى عالم الماهيات حيث تتحول الحقيقة فى هذه الحالة إلى «ظواهر خالصة» تبدو فى الشعور الداخلى ، وفى الوقت نفسه تحتفظ بالحكم على شتعية الوجود الخارجى المادى لتلك الظواهر ، ونكتفى بوصفها وإدراك ماهياتها كما تظهر حية فى الشعور .

- انظر : رافع محمد (سماح) ، الفينومينولوجيا عند هوسرل ، ط ١ ، بغداد ، دار الشؤون الثقافية «أفاق عربية» ١٩٩١ ، ص ١٤٤ - ١٤٥

(١) غادامير ، تجلى الجميل ومقالات أخرى ، ص ٢١٦

(٢) نفسه ، ص ١٠٥

(٣) نفسه ، ص ١٧٦

(٤) نفسه ، ص ١٣٨

خبرة الكشف من الألفة إلى التأويل

حينما يتعرف المتلقى على العمل الفني فإنه فى الوقت ذاته يتعرف على نفسه هذا لا يعنى أن هناك إسقاط تعسفيا للذات (المتلقى) تجاه الموضوع . وإنما يعنى ذلك انه حينما يتشكل الموضوع قصديا ، أى حينما يرتبط الذات بموضوع ما وتدرک مضمونه «فى حالة من الترقب الشعورى المستمر»^(١) ، فإن هذه الذات تتجاوز ذاتها (تتعالى) وهذا الموضوع المحدد لا ينفصل عما تدرکه هذه الذات، على نحو يجعل كلا منهما يغير الآخر (يكتشفان معنى ما) لأن كلا من الطرفين (الذات والموضوع) قد عمقا صلة القرب بينهما وصار لديهما أفقا مشتركا للتفسير (صار لديهما معنى ما) . «فالعمل الفنى يحول خبرتنا العابرة الى صورة راسخة ودائمة لابداع مستقبل و متماسك باطنيا . وهو يفعل على ذلك النحو الذى نتجاوز فيه أنفسنا من خلال النفاذ بعمق داخل العمل»^(٢) . ولعله من هذا الجانب، يحافظ العمل الفنى على استقلاليته فى الوقت ذاته الذى يندمج فيه الوعى الجمالى للمتلقى به ، وهذا ناتج عن الارتباط القصدي بين الشعور والموضوع ومن ثمة «يجسد» هذا الارتباط القصدي عدة ممكنات داخل الشعور، أى عدة معان لعمل فنى منظورا إليه فى اتجاه ما ذلك أنه «كل تفسير يشير فى اتجاه ما وليس نحو نقطة نهاية أخيرة ، بمعنى أنه يشير إلى مجال مفتوح يُمكن أن يملأ على أنحاء متنوعة»^(٣) .

وعلى هذا الأساس تتسع الرؤية الفنية للتفسير حينما تصبح متفتحة على مقاصد المتلقى ، ويكون المتلقى بدوره «متفتحا على التجارب»^(٤) : تجارب الخبرة

(١) الفينومينولوجيا عند هوسرل ، ص ١٩٣ .

(٢) تجلى الجميل ومقالات أخرى ، ص ١٤٦ .

(٣) نفسه ، ص ١٦٥ .

(4) Gadamer (Hans-Georg) Vérité et méthode. tard. Etienne Sacre, Rev. Paul Ricoeur. Paris. Ed. seuil. 1976. p. 200.

الفنية . ولربما من هذا الجانب ، نلفى «غادامير» يتحدث عن «خبرة متنامية للألفة» تحصل مباشرة عن طريق التعرف ، لأنه «كلّ خبراتنا بالعالم هي في النهاية أساليب ننمى بها ألفتنا بذلك العالم . فكلّ فن أياً كان نوعه هو شكل من أشكال التعرف يعمل على تعميق معرفتنا بأنفسنا ، ومن تم تعميق ألفتنا بالعالم أيضاً»^(١) .

وهو الأمر الذى يفسر بعد النظر تجاه العمل الفنى : فهذا الأخير يقوم بدور الوسيط الحيوى الذى يُقرب أواصر القربى بين القارئ وذاته من جهة وبين القارئ والعالم من جهة أخرى . غير أن هذا الدور منوط بمدى مشاركة القارئ واستجابته ، ذلك إن العمل الفنى لا يمنح معناه إلا لذلك يتلقاه ويهبه أنصاته وتأمله : «كلّ عمل فنى يترك للشخص الذى يستجيب له منطقة حرة معينة ، مساحة يملؤها بنفسه»^(٢) ، وهو ما يشير إلي ثراء المعنى الذى يظل العمل الفنى يحمله ، على الرغم من كونه محل كشف من قبل متلقيه : فمعناه لا يستنفذ أبداً .

أفق التأويل . الخبرة الفنية واللعب

يتوغل «غادامير» بعيداً فى التأويل من دون أن يتنكر لفينومينولوجيته أبداً : ذلك أن العمل الفنى وقد أضحى موضوعاً قصدياً فى شعور متلقيه ومجال ادراكه ، فإنه (هذا العمل الفنى) يصبح شبيهاً باللعب ومساره وهو مفهوم إجرائي يبرر التقارب بينهما من عدة نواح :

القصدية : «لعب شيئاً ما بقصد ما»^(٣) .

- يكشف اللعب عن «ظاهرة فائض النشاط ، أى تمثيل ذاتى حى»^(٤) .

(١) غادامير ، . تجلى الجميل ومقالات أخرى ، ص ٢١٦ .

(٢) نفسه ص ١٠٥ .

(٣) نفسه ص ٢٥٤ . (٤) نفسه ص ٩٩ .

- لا يعترف اللعب بالمسافة التي تفصل بين الشخص الذي يلعب والشخص الذي يشاهد اللعب^(١)

إن هذه العناصر تمثل لحمة التقارب بين ما يجرى في اللعب وما يجرى في الخبرة الفنية ، علي أساس أن هناك دوما قصدا ما من وراء الخبرة المباشرة بالأشياء التي تستقطب انتباهنا . ضف إلى ذلك ، تلك الخصوصية التي تحيل إلى ذات فردية تمثل مرجع الحقيقة ، تماما مثل انه «الجميل يحقق ذاته بنوع من التحدد الذاتى ، ويتمتع بتمثيله الذاتى الخاص»^(٢) . فضلا عن كون الخبرة الفنية جزءا من خبرة متلقيها فتنتفى بذلك المسافة بينهما . لأجل ذلك يكشف اللعب عن طاقة إنسانية من المعاني الخفية ، وهى ذات دلالة رمزية تقوم «على التفاعل المتبادل بين الإظهار والإخفاء»^(٣) . ولربما ندرك فى هذا المستوى التحليلي المبرر الاجرائى من وراء توظيف «اللعب» فى مقارنة الخبرة الفنية ذلك أن «اللعب» ليس شيئا آخر غير خبرة إنسانية تستهويننا نحو البحث والكشف . وهذا البحث أو الكشف لا يحدث إلا بواسطة اللغة وداخلها ، «فلكى نفهم خبرتنا بالفن ، ينبغى أن يستهويننا البحث فى أعماق اللغة الصوفية عن كلمات جديدة جريئة»^(٤) . فاللغة تشكل حقل هذا البحث بامتياز ، إذ ما يُسمى بالخبرة الفنية أو بمسار التقارب الذى يؤسسه الوعى الجمالى تجاه العمل الفنى هو خبرة لغوية أساساً . «فاللغة تمنحنا اقترابا من عالم تنشأ فيه أشكالاً خاصة معينة من الخبرة الإنسانية»^(٥) .

انطلاقا من هذا الاعتبار ، يمكن تصور الأفق التأويلى للظاهرة الجمالية من قبل «غادامير» وهو أفق فينومينولوجى يتخذ من المادة اللغوية أرضية لبناء

(١) نفسه ، ص ١٠١ .

(٢) نفسه ، ص ٨٥ .

(٣) غادامير ، تجلى الجميل ومقالات أخرى ، ص ١١٦ .

(٤) نفسه ص ٩٠ .

(٥) تجلى الجميل ومقالات أخرى ، ص ٢٣٩ .

الحوار . فالخبرة الفنية بوصفها خبرة لغوية تشكل المجال الملائم لفهم اللغة الإنسانية وخفاياها . ولأجل ذلك نرى «غادامير» يلح أكثر من مرة على وجوب التعلم لكيفيات أخرى ننظر من خلالها إلى العمل الفني وننصت له «فعندما تنضج معرفتنا باللغة ، يصبح العالم قريبا منا ويكتسب استقرارا معيناً»^(١) . ولعله ندرك من خلال هذا القول مدى العمق الذى ينبغى للمتلقى أن يكرسه للغته فى سبيل فهم ما يحيط به - لا سيما وأن «كل ابداع فنى يثير التحدى لدى كل فرد منا كى ينصت الى اللغة التى يتحدث بها العمل ، ويجعلها لغته الخاصة»^(٢) . من هنا تغدو لغة العمل الفنى موضوعا للانصات يتم بموجبه استمالة لغة العمل الفنى إلى مجال لغة المتلقى . ويعبر هذا الفعل اللغوى عن مجال أكبر تصل إليه المشاركة «الفعالة» بين لغة العمل الفنى ومتلقيه . وهو الأمر الذى يتطلب جهدا لغويا أكبر ذلك أن العمل الفنى «يعلم تحديا ينتظر منا التصدى له - فهو يتطلب ردا يمكن أن يمنحه فقط الشخص الذى قبل التحدى . وهذا الرد يجب أن يكون رده الخاص ، وأن يقدم على نحو فعال - فالشخص المشارك هو شخص ينتمى إلى اللعب»^(٣) . «فالتحدى» بهذا المعنى المجازى هو تحدى لغوى أساسا و «التصدى» على هذا النحو هو تصدى لغوى أيضا .

٢ - الموضوع الجمالي وإدراكه عند ميكال دوفرين Mikel Dufrenne

يفضل «ميكال دوفرين» التحدث عن «خبرة المشاهد» L'expérience du spectateur عوض «الخبرة الجمالية» L'expérience esthétique ، نظرا لأن هذه الأخيرة تؤول أى الخبرة الأولى بفعل التأمل وهو ما يجعل من «خبرة المشاهد» المجال التحليلي الأقرب للفن الذى يتم فيه الإدراك الجمالي لموضوع

(١) نفسه ص ٢٣٩ .

(٢) نفسه ص ١٢٥ .

(٣) نفسه ، ص ١٠٤ .

العمل الفني لأجل ذلك يميز «دوفرين» «داخل الخبرة الجمالية بين الموضوع والإدراك»^(١) : فالموضوع هو ما يشكل بنية العمل الفني على نحو مستقل ومنفصل عما يجسده المجال الإدراكي لدى المتلقى تجاه هذا الموضوع. ومن ثمة يسمى «دوفرين» إلى فهم العمل الفني وما يجرى في أثناء تلقيه . وهو ما سيطلق عليه الموضوع الجمالي L'objet esthétique الذي يمثل ثمرة لقاء العمل الفني بالمشاهد : أى «أن يكون العمل الفني مدركا لذاته»^(٢) .

أو هو ذلك المسار الذى يخترقه «البصر» Le regard في لحظات تأمله للمشهد الفني ، لأنه لا نعدم - فى هذه الحالة - من تنبيه «دوفرين» لنا: «يتوقف تأثير الموضوع الجمالي حيثما يتوقف البصر»^(٣) . وانطلاقا من هذا الاعتبار سيحاول «دوفرين» تأمل الأفق الإدراكي «للموضوع الجمالي» كما يتجلى (يظهر ويحضر) للقارئ بوصفه «منفذا وحيدا»^(٤) للعمل الفني .

لكن كيف يتم الإدراك الجمالي ؟ وكيف يحضر العمل الفني أمام مشاهده؟ (وهل ينبغى التفكير فى مستويات الغياب أيضا فى مقابل مستويات الحضور؟).

التأسيس المعرفى بالموضوع إدراك العمل الفني

يمثل العمل الفني موضوعا للمشاهدة ، وهو بذلك «مدرسة للانتباه فكما تتمرس قابلية الكشف تنمو قابلية الفهم ، فهم ما ينبغى أن يكون مفهوما ، أى الولوج فى العالم الذى يفتحه العمل»^(٥) . وهذا ما يجعل من هذا الأخير مصدرا

(1) Dufrenne (Mikel), Phénoménologie de l'expérience esthétique. Paris, Presses universitaires de France, 1967. Tomel: l'objet esthétique, p.6.

(2) Ibid., p. 47.

(3) Ibid., p. 206.

(4) Ibid., p. 80.

(5) Dufrenne (Mikel). Phénoménologie de l'expérience esthétique.p. 101.

للإدراك علي أساس الانتقال من محض المشاهدة إلى فهم المشاهدة . ولذلك «ينزع العمل إلى التعدد»^(١) . كما ينزع إلي «مضاعفة حضوره كي يعرض نفسه للمشاهد»^(٢) وهو الأمر الذي من شأنه أن يؤسس الإدراك وشروطه لأنه «ليس للإدراك من مصدر آخر غير فهمه ، أي إدراكه في سياقه»^(٣) .

من هنا ، تتضح المعطيات الأولية التي تحدد الاقتراب الفينومينولوجي من العمل الفني ، إذ يسهم «حضوره المتعدد» في منح المشاهد فرصة أكبر للفهم - مجالاً أكبر للإدراك بل إن «دوفرين» يذهب بعيداً في تصويره للإدراك حينما يراه على الدوام «مسرحاً للدراما : حيث لا يتوقف الإدراك عن تجاوز ذاته تجاه شكل آخر من معرفة تحاول التخلص من الذاتية والقبض علي موضوعية الموضوع ، حيث التمييز بين الذات والموضوع هي نتيجة هذا الجهد وغايته»^(٤) ، ولربما ندرك في هذا الصدد ملامح الإحالة الفينومينولوجية للإدراك بوصفه عنصراً من عملية التأسيس المعرفي بالموضوع ، ذلك أن الإدراك هو بمعنى آخر هذا «الحضور مع» الذي يجعل الموضوع مدركا (حاضرا) وحيًا في خبرة متلقيه ، ولأجل ذلك «ينتظر العمل من المشاهد تكريسه وإتمامه في الوقت نفسه»^(٥) هو «تكريس» - Consé- cration في معناه الباطني الذي ننتظر منه الانصراف الكلي في موضوع العمل ذاته ، وهو أيضا «اتمام» Achevement في معناه المحسوس الذي يعايش «البعد الجمالي للعلامة»^(٦) فينجز عندئذ ما يتمه الفنان في عمله . غير أنه في المقابل ، ينبغى على الموضوع أن يمارس نوعاً من السحر - علي حد تعبير «دوفرين» - كي يتسنى للإدراك أن يُبعد إلى المستوى الثاني ما يضعه الإدراك

(1) Ibid., p. 72.

(2) Ibid., p. 81.

(3) Ibid., p. 196.

(4) Ibid., p. 196.

(5) Ibid., p. 284.

(6) Ibid., p. 82.

(7) Ibid., p. 184.

المألوف في المستوى الأول»^(١). وهو الأمر الذي يفترض وجود معيار فني مشترك ينبغي توفره في العمل الفني ولدى مشاهده أيضا ذلك أن «الجمهور * هو الآخر - ينتظر من العمل الفني ترقيته إلى مصف الإنسانية» Le public attend de^(٢) L'œuvre sa promotion a l'humanité الإنسان ولا بد أن يكون التأثير مضييفا لدلالة انسانية يفترض وجودها داخل العمل الفني ومن ثمة تتقاسم أعباء الإدراك بين الطرفين : الفنان الذي أنجز عمله ويظل حاضرا فيه ، «حضورا محايا للمحسوس»^(٣) ، إلى جانب القارئ الذي يقوم بدور المشاهدة ومن ثمة بمهمة الإدراك لدلالة هذا العمل. وهي دلالة ذات مستويات متباينة من الفهم لكونها تمثل مستويات حضور القارئ في العمل أولا وأخيرا .

خبرة المشاهدة : من العمل الفني الي الموضوع الجمالي

حينما يصبح العمل الفني موضوعا جديرا للإدراك من قبل مشاهده، أي متي يكون اتجاه الإدراك في صلب ما هو جمالي وفني في العمل الفني ذاته، فإن العمل الفني يقودنا نحو الموضوع الجمالي : «الموضوع الجمالي هو العمل بقدر ما يكون مدركا ، وبين الاثنين يوجد هذا الفارق الوحيد في أن شعورا قد وقع، وهو شعور يصبح أكثر كتماننا وانقيادا ما أمكن ذلك ، ولكنه يسمح بعبور الموضوع من الظلمة الى الضوء ومن واقع الظرف الى الواقع المدرك»^(٤). وعلى هذا النحو يتأسس الموضوع الجمالي ، بأن يصبح معنى العمل الفني محل تأمل

(*) يقصد «دوفرين» بالجمهور تلك المجموعة العابرة والضيقة لأولئك الذين يشهدون التنفيذ - المرجع

نفسه ، ص ٨٣

(1) Dufrenne (Mikel). Phénoménologie l'expérience esthétique, p. 290.

(2) Ibid., p. 109.

(3) Ibid., p. 75.

(4) Ibid., p. 297.

خاص، ذلك لأن المتلقى بصدد اكتشاف المزية الجمالية التي تميز هذا العمل الفني وليست هذه المزية غير القدرة علي التعبير التي يمتلكها الموضوع الجمالي لكونه «شبيها بالذات» Quasi-sujet^(١).

والتعبير هنا L'expression «ليس غير التجاوز في اتجاه معنى ، ويبرز في ضوء هذا المعنى وجها جديدا للموضوع»^(٢). من هنا نصل إلى نتيجة مهمة مؤداها أن «الموضوع الجمالي هو دوما لغة»^(٣)، أي مجال محسوس يحضر في كيفية لغوية معينة تحدد للموضوع الجمالي شكل وجوده - بل «هو الشكل»^(٤) في نظر «دوفرين». وانطلاقا من هذا الاعتبار ، يكون الموضوع الجمالي مستوعبا لأمرين هامين : يتعلق الأمر الأول «بكينونة الموضوع التي ترفض أن تختزل إلى كينونة تمثيل»^(٥) ويتعلق الأمر الثاني في كون «هذه الكينونة متعلقة بالإدراك وتتم فيه ، فهذه الكينونة مظهر apparition^(٦) وكلا من الأمرين يفصلان الصياغة المركبة التي انتجتها قراءة «دوفرين» للفيلسوفين «سارتر» Sartre و «ميرلوبونتي» Merleau-Ponty ، ومفادها «الوجود في ذاته - لذاته - لأجلها» L'en-soi pour-nous ، وهي صياغة تحدد الارتباط المكاني والزمني للموضوع الجمالي بالسياق الآخر الذي أتى منه ويفتحة على نحو متجدد أمام إدراكنا ، أي أن الإدراك لذات العمل الفني أو في ذاته، يبقى غير منفصل عن المجال الإدراكي للذات المدركة التي تظل تنتمي الى العالم وهي تتأمل العمل الفني بمعنى أن إدراك العمل الفني لا يلغى وجود هذه الذات التي تتحمل عبء الكشف بل يعزز من وجودها وحضورها ، لأنه في هذه الحالة فإن تعابير من قبيل «في ذاته» L'en-soi و «لأجل ذاته» Pour-soi هي مستويات أنطولوجية تحاول

(1) Ibid., p. 255.

(2) Phénoménologie de l'expérience esthétique, p. 247.

(3) Ibid., p. 199.

(4) Ibid., p. 293.

(5) Ibid., p.287.

(6) Ibid., p. 287.

تحسين الوجود الإنساني في المكان والزمان . وهو لربما ما يفسر «الاغتراب» Aliénation الذي يعيشه القارئء مثلما يعيشه الفنان لأنه هو الآخر «يضحى بالوجود الذاتى على الوجود الموضوعى»^(١) . فالإدراك الجمالى بمقدار ما هو شعور ، فهو اغتراب^(٢) : أى أن الإدراك الجمالى الذى تصل إليه الذات المدركة تجاه العمل الفنى ، يجعلها تضيع فى المعنى الذى تتمه ، لأنها تدرك أنها ليست «غير وسيلة»^(٣) لإتمام هذا المعنى لاغير . فالعمل يحتاج إلى بمقدار ما أحقق حاجته . ولذلك يرى «دوفرين» ان «الاغتراب يصحح القصدية : إذ لا يمكننى القول إننى أؤسس الموضوع الجمالى ، فهو يتأسس فى من خلال الفعل ذاته الذى بواسطته أقصده ، لأنى لا أقصده بوضعه خارجا عنى وإنما بالانقطاع إليه»^(٤) .

ويتضح فى هذا المستوى ما يمكن أن يسفر عليه الإدراك الجمالى للموضوع الجمالى ، إذ الانتهاء «بالاغتراب» يمثل أقصى ما يمكن أن تصل إليه فينوميولوجيا الإدراك فى لحظات انشغالها التأملى بموضوع العمل ذاته .

حقيقة الموضوع الجمالى من الخاص إلى الكلى

يرى «دوفرين» أنه ينبغى ان نثمن البُعد الإنساني الموجود فى الإدراك الجمالى ، لأنه يؤكد أن «التأمل الجمالى هو فعل اجتماعي بالماهية»^(٥) ، وذلك من خلال سلسلة الاحالات المتبادلة بين النص ومعناه من قبل القارئء : فالمعنى يحيل دوما على آخر - غير مؤلفه - يجعل من حضور هذا الآخر إسهاما وجوديا فى

(1) Ibid., p. 286.

(2) Ibid., p. 296.

(3) Phénoménologie de l'expérience esthétique, p. 296.

(4) Ibid., p. 107.

(5) Ibid., p. 106.

عملية تشكل المعنى وكيونته ولذلك «يتجاوز الإنسان خصوصيته أمام الموضوع الجمالي ويغدو مهياً للإنسانى الكلى»⁽¹⁾: أى أن المتلقى (هذا الإنسان الذى لا ينفصل عن كيونته الإنسانية بجوار العمل الفنى) يتخذ من درجات حضوره فى بنية العمل الفنى وإدراكه ، مسافة للتأمل يتجاوز فيها ذاته ويقترب فيها أكثر من مفهوم أنسانى شامل يحقق وحدة التنوع . ومن ثمة كانت «حقيقة الموضوع الجمالى ثرية وملحة فى الوقت ذاته ، ثرية لأنها لا تتعلق فقط بواقع مادى يتحكم فيه وإنما بتعبير ينبغى إدراكه ، وملحة لأنه يبدو أن هذه الحقيقة تتعلق بنا للاضطلاع بها» .

هكذا تغدو «حقيقة» الموضوع الجمالى متعلقة بالضرورة بالمشاهد ، لأنه يفترض من هذا الأخير أن يتم خصوصيته من خلال ما يكرسه من حضوره فى فهم العمل الفنى وعالمه .

خلاصة :

يسفر ما تقدم بيانه من خلال ما تم عرضه لأهم الخطوط العامة التى تشكل الرؤية الفينومينولوجية تجاه الظاهرة الجمالية لدى كل من «غادامير» و«دوفرين» ، عن مدى التقارب بين الرؤيتين بفعل الميراث الفينومينولوجى المشترك - غير أن هذا لم يمنع من وجود تباين واضح على مستوى الكيفيات الإجرائية فى تحليل العمل الفنى نتيجة اختلاف الأفق الإدراكى بينهما .

إن أهم ما يمكن أن نستخلصه فى هذا النطاق هو محاولة فهم الخبرة الجمالية انطلاقاً من خبرة اللغة فى الموضوع ، وهو ما يجعل مهمة الفينومينولوجى أقرب من الأركيولوجى فى مسألة البحث والكشف عن دلالة الخفى حتى يتجلى إلى السطح . وهو ما يعبر عنه «بالانفتاح» على لغة المعنى الكامن قصد استيعاب سياقه ومقاصده ، وهو الأمر الذى يعكس الاهتمام بذات

(1) Ibid., p. 97.

العمل الفني والسعي نحو احتواء مضمونه ، في ظل مسافة تحقق للعمل استقلاليته عن القارئ من جهة (ماهية العمل في مقابل ماهية القارئ) وكذا استقلالية الدلالة التي ينتجها هذا القارئ عن مضمون العمل من جهة أخرى («قصدية» القارئ في مقابل «قصدية» العمل / النص) .

من هنا نلاحظ عموما أن مكتسبات المنهج الفينومينولوجي لغوية حصرا، لكونها تؤسس منطلقاتها المعرفية تجاه الموضوع انطلاقا من خبرات اللغة التي تكتشفها الذات المدركة خلال مسارها الدؤوب والأليم في فهم «مظهر» العمل ولغته غير أن امتداد هذا الكشف وعمقه يتعلق أكثر بالأفق التأويلي الذي يضع «الموضوع القصدي» وأفق انتظاراته محل خبرة لغوية قابلة للتأويل . ومن ثمة كانت فعالية هذا المنهج الفينومينولوجي تجاه الظاهرة الجمالية بمثابة خبرة حية يعيشها الفينومينولوجي ذاته لأنه بصدد التأمل في داخله .

لكن ، هل هذا الأفق التأويلي كفيل بفهم كل الخبرات الكامنة في العمل الفني؟ ذلك ما لا يمكن القطع فيه ، لأن «الفن العظيم يهزمنا»^(١) كما يقول «غادامير» ذلك أن مجال الإدراك هنا يتجاوز الإدراك علي حد تعبير «دوفرين». والأمر كله مردود إلى لعبة القراءة ، لأنه في آخر المطاف فإن «مفردات من قبيل الغياب أو الحضور تحدد موقفنا تجاه العمل أكثر من طبيعته»^(٢) .

وهذا ما يجعل من لعبة القراءة فنا فرديا يستحيل تجنب آثاره الجانبية حينما نكون داخل شرك اللعب (لعبة المعنى خارج مواقع اللعب/ التأويل) .

(١) تجلي الجميل ومقالات أخرى ، ص ١٢٢ .

(2) Phénoménologie de l'expérience esthétique. p.247.

obeikandi.com

مسألة الحداثة في كتابات عبدالله العروي

د. محمد سيلا *

كانت وضعية الضعف والتفكك الذي شهدها المغرب في القرن الماضي قد بلغت ذروتها مع هزيمة الجيش المغربي في معركة إيسلى أمام الجيش الفرنسي ١٨٤٤ وهزيمته أمام الجيش الاسباني في معركة تطوان ١٨٦٠ . حيث أصبح المغرب منذ تلك الفترة محط أطماع استعمارية مباشرة من طرف أسبانيا وفرنسا .

هذا الوضع شكل الأرضية التاريخية الأساسية لموقف النخبة المثقفة المغربية من مسألة الإصلاح والتحديث ، حيث بدا لهذه النخبة أن لا سبيل لإنقاذ المغرب من براثن الأطماع الأجنبية إلا بمباشرة الإصلاحات وإدخال التنظيمات الضرورية في ثلاث مجالات كبرى : إصلاح الجيش بتحقيق ما سمي آنذاك بحرب النظام ، إصلاح الإدارة والنظام السياسي وإصلاح الاقتصاد على أسس عصرية .

هكذا أصبح الاختيار التحديثي أمرا ثابتا لدى النخبة المغربية منذ ما قبل الاستعمار ، وخلال الاستعمار (الحجوى - بلحسن الوزانى - أبو عبدالله السليمانى - علال الفاسى - سعيد حجي ..) ثم في مرحلة الاستقلال حيث تجذر هذا الاختيار واتخذ بنية فكرية أعمق كما في كتابات العروي والجابري وآخرين .

ليس موقف العروي ، داعية الحداثة ، موقفا نشازا في تاريخ المغرب

(*) أستاذ الفلسفة ، كلية الآداب - الرباط ، رئيس الجمعية الفلسفية المغربية، رئيس تحرير مجلة «مدارات فلسفية».

الحديث، بقدر ما هو استمرار وتتويج لمسار كوكبية من المثقفين المغاربة الذين تبنا الحداثة وداقوا عنها واعتبروها طريق المغرب إلى اكتساب مكانة تحت شمس العالم المعاصر .

تتميز النزعة الحداثية عند العروى بجذريتها وبمعارضتها لكل أشكال التقليد، انطلاقاً من أن مجتمعاتنا قد دخلت في «قطيعة فعلية» مع هذا التقليد منذ زمن غير يسير. وذلك بمقابل التحديثين الذين ينادون بضرورة فهم التقليد وقراءته قراءة عقلانية حديثة بغية فهمه ، والانطلاق منه ، لتحقيق حداثة لا تعادى ولا تجافى الهوية والتراث .

نادى العروى منذ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» (١٩٦٧) بضرورة القطيعة مع التراث وتبني الحداثة من خلال اختيار حاسم ، لم تزده الأيام إلا صلابه. ففي كتابه الأخير «مفهوم العقل» (١٩٩٩) ، يتوجه العروى بالرد المبطن على الاتجاهات التوفيقية ، التي يتضمن موقفها خطأ بين العصور والأزمنة والمفاهيم، واستصغاراً للمسافات والفواصل التاريخية والقطائع الفكرية الناتجة عن الحداثة ، مبينا محدودية العقلانية العربية الإسلامية الكلاسيكية ومحدودية حركات الإصلاح والبعث والنهضة ، وحدود العقلانية الاسمية النصية مبرزاً انه ليس أمام البلدان التي هي في وضعية تأخر تاريخي إلا اختيار واحد وحيد أوحد هو اختيار الحداثة واستيعاب العقل الحداثي . والخطوة الأولى في ذلك هي الحسم بالقطاع مع «المنطق الموروث» ، منطق القول والكون ، منطق العقل بإطلاق (١).

فالخروج من التأخر التاريخي المزمّن ، وإدراك زمن العالم يتطلب القيام بثورة ثقافية تتمثل في القطيعة مع التقليد باعتباره قيّداً وإطاراً فكرياً عتيقاً عفاً عليه الزمن . لكي يبداً وأن العرب يجوبون الطريق إلى العصر معكوساً ، فننقد

(١) العروى : مفهوم العقل ٣٦٤ - انظر . عبداللطيف . دوس العروى : الرباط ٢٠٠٠ ، سلسلة المعرفة للجميع .

ورفض الفكر الغربي ، الذى هو أساس الحداثة ، لا يشكل فى حد ذاته ثقافة بديلة. ولا طريقا نحو التقدم مثلما أن الارتقاء فى أحضان الماضى هو مجرد عملية هروب وآلية سيكولوجية تعويضة على عسر التكيف مع العالم الحديث، ومجرد حنين رومانسى إلى ماض طمره التطور .

تقترن دعوة العروى إلى الحداثة بنقده للتراث ، وبيان محدودية التقليد والنظرة التقليدية وعدم تلاؤمها مع العالم الحديث ، بل إن تجاوز العقل التقليدى التراثى لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الاختيار الحاسم والنهائى للحداثة لأن العقلين نقيضان لا إمكان بتاتا للجمع بينهما فأحدهما يتنافى مع الآخر .

ما هى هذه الحداثة التى يدعو إليها العروى ، ما هو مدلولها ومقوماتها وأبعادها؟

يسلم العروى بأن هناك نموذجا واحدا للحداثة ، وهو التجربة الغربية التى حدثت فى أوروبا وبالضبط فى إيطاليا فى القرن الخامس عشر تم انتقلت بالتدرج الى عموم أوروبا الغربية وبلغت ذروتها فى القرن التاسع عشر مع مرحلة الأنوار. مضمون هذه الحداثة هو الانفتاح ، والمغامرة ، والتجربة ، واللعبة ، والتحرر من قيود التقاليد ... إنها سيرورة كلية شاملة تطال ، بسرعه وبتأثير متفاوته ، كافة القطاعات الاجتماعية ، سيرورة انخرطت فيها كل المجتمعات ولا تعرف لها نهاية، مما يجعل كل تعريف لها قابلا للتجاوز . فالحداثة فى تجلياتها الملموسة هى الزراعة التنافسية ، والتعليم ذو المردود ، والمدن المتفتحة ، والاقتصاد التبادلى الموسع ، والدولة المركزية ، والفكر المتحرر من التقاليد ، والتنظيم الديمقراطى ، . والعلم التجريبي ... الخ .

منطق الحداثة هو التحول الدائم والتغير الدائم ، والسعى الدؤوب نحو اكتساب المزيد من القوة والقدرة على السيطرة على الطبيعة ، وعلى التحكم فى الإنسان وخدمته . الحداثة بهذا المعنى ليست مجرد اختيار ذهنى مجانى بقدر ما هى استجابة لحاجات اجتماعية تاريخية ضاغطة وذات طابع حتمى ، لأن كل

المجتمعات والدول في حالة صراع وتنافس بينى دائم .

تتخذ الحداثة في الأغلب الأعم ، صورة الاستجابة الضرورية والتلقائية لمعطى الندرة والصراع من أجل الخيرات . وكل الشعوب تجد نفسها أمام تحدى وتنافس وصراع لاحد له ، ويصبح اكتساب الحداثة بمثابة اكتساب للقدرة على مواجهة الاعداء^(١) بل إن أغلب المجتمعات تجد نفسها أمام المعادلة التالية : أما التغيير أو الموت^(٢) . وبما أن كل المجتمعات تخشى الموت والاندثار فإنها لا تجد بدا من خيار التطور والتحديث رغم أن كلفة هذا الاختيار الحتمى كلفة عالية جدا^(٣) لأنها تفرض على الشعوب التضحية بالروح من أجل الحفاظ على الوجود كما قال هشام جعيط في معرض حديثه عن فكر العروى^(٤) .

إلا أنه إذا كان حافز التطور والتحديث حتميا وموضوعيا بالنسبة لكل المجتمعات، فإن شكل هذا التطور يتوقف على طبيعة ونوع النخب القائدة والموجهة (السياسية ، أو العسكرية أو الدينية ، أو الثقافية) إما كنخب تقليدية أو كنخب تحديثية .

من خلال تتبع نصوص العروى حول الحداثة والتقاط ملامحها المتناثرة عبر نصوصه يمكن أن نقول أن الحداثة سيرة شاملة لكل القطاعات لكن جوهرها الفكرى يتمثل عنده فى التاريخانية والعقلانية والفرسانية والنسبية .

التاريخانية عند العروى مفهوم متعدد، إن لم يكن لا نهائى الدلالات حيث يتراوح معناه بين المدلولات المنهجية والمدلولات المذهبية . المدلول المنهجى يعنى النظر إلى الظواهر من خلال المحددات التاريخية للموسسة التى ولدتها . والتاريخانية بهذا المعنى هى إلى حد كبير مضمون موقف العلوم الأنسانية

(1) Bensmain: Symbole et idéologie. p. 27.

(2) Laroui: Islamisme, Libéralisme, modernisme. Casablanca. P. 25.

(3) Laroui: Islam et modernité. Paris la découverte. P. 96.

(4) H. Djait: L'Europe et l'islam. Seuil. p. 150.

التي تدرس الظواهر الإنسانية والاجتماعية في إطار سياقها الاجتماعي ومحدداتها التاريخية المختلفة الملموسة .

لكن للتاريخانية عنده دلالات أخرى نورد أهم عناصرها فيما يلي :

١ - التاريخانية تقوم على الاهتمام بالممارسة وبمنطق العمل والفعل لا بمنطق الخطاب والتفكير والتعبير والنظر والأمل . ومن ثمة أولوية رجل الفعل والممارسة على رجل النظر والتعبير . وغالبا ما يقيم العروى تعارضا بين منطق الفعل (الذي يدعوه عقل الفعل) ومنطق الخطاب (الذي يدعوه عقل الإسم) ^(١) .

٢ - اعتبار أن التاريخ خاضع لقوانين ، أى لحتميات محددة ، وخاضع لايقاع معين ، أى لقوانين احتمالية أو ميلية ، وليس مسارا جزافيا خاضعا للنزوات والصدف والإيحاءات ، وبالتالي فليس للتاريخ إلا اتجاه واحد ^(٢) ومعنى واحد، مما يجعل قوانين التطور التاريخي تتسم بقدر من الثبات ^(٣)، وتفرض نوعا من حتمية المراحل .

٣ - السمة الثالثة للتاريخانية هي النسبوية بمعنى أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة لأنها مشروطة بظروف إنتاجها وظهورها . وأكبر عدو للفكر التاريخاني هي الحقائق الجاهزة والمطلقة الصالحة لكل زمان ومكان . فالتاريخ هو الذي ينتج الحقائق ، وهو الذي يضيف عليها طابعا نسبيا ويجعلها خاضعة لصيرورة المجتمعات نفسها . والوجه الآخر لنسبية الحقيقة هو تطبيق الأحكام المطلقة، واعتبار أن العلم ليس مجرد قراءة وتأويل لأقوال العارفين ^(٤)، وأن السياسة جهد إنساني وتوافق بين ذهنيات ومصالح عن طريق النقاش الموضوعي والتجريب المستمر .

(1) Laroui: Islamisme , modernisme, p. 39.

(٢) العرب والفكر التاريخي ص ١٩٠ .

(٣) العرب ص ٢٢٦ .

(٤) العروي : الإيديولوجيا العربية المعاصرة . مقدمة الطبيعة العربية (بيروت ط ٣ سنة ١٩٧٩) ص ١٦ .

والحادثة ذاتها لا تدعى الإطلاقية والأحكام النهائية إذ لا شئ فيها كلى ونهائى ، فلا الديمقراطية ، ولا العلم ، ولا التقنية ، ولا حتى الايديولوجيات التى تفسر هذه التجارب (= التربة الاقتصادية، التربة الوضعية ، الليبرالية ، الماركسية) لا أحد منها يدعى أنه حكم مطلق وقيمة مطلقة (١) .

٤ - السمة الرابعة للتاريخانية هى دور النخب السياسية والثقافية فى عملية التطور التاريخى فالنخبة تستطيع بوعياها التاريخى والتاريخانى أن تخفف من غلواء الحتمية التاريخية ، وتجعل المجتمع يعيش نوعا من الطفرة واقتصاد الزمن (٢) . ذلك لأن التاريخ يصنع بالجهد الإنسانى ضمن الشروط المعطاة كما أنه محط إبداع مستمر يجعل النموذج الإنسانى قائما فى الأمام لا فى الخلف، فى المستقبل لا فى الماضى ، مثلما أن التقدم ليس تجسيدا لأشباح الماضى (٣) .

٥ - السمة الخامسة للتاريخانية هى نفى أى تدخل خارجى فى التاريخ وفى تسبب الأحداث بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات أو بمعنى آخر أن كل ما يقع فى المجتمع البشرى هو نتيجة تفاعل اجتماعى ، وأن للأحداث أسبابا عينية يتعين على البحث التاريخى تشخيصها، وإيجاد العلاقات بينها وبين البحث فى مظاهر انتظاميتها ، وحتميتها .

يردد العروى فى كل كتاباته باستمرار وبصيغ مختلفة أن لا سبيل لاستدراك التأخر التاريخى إلا بتملك روح الحداثة وفكر الحداثة ، لكنه لا يقدم وصفة تفصيلية جاهزة لهذه الحداثة التى يتعين احتذاؤها بل يحاول رسم بعض المعالم الفكرية الأساسية لها ، انطلاقا من نموذج تاريخى أصبح كونيا هو الحداثة الأوروبية ، وبخاصة عقلانية القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار فى أوروبا . يدعو العروى العرب إلى استيعاب مقومات ومكاسب العقل الحديث من عقلانية،

(1) Laroui: Islam et modernité. p. 79.

(٢) العروى : العرب والفكر التاريخى ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) العروى : الايديولوجيا ، ص ١٦ .

وتاريخية، ونسبية ، وفردانية ، وفعالية مميّزا بين إيديولوجيا وسياسية الغرب
الأمبريالي الحالى وبين الفكر العقلانى الاوروبى الحديث ذاته ، أى بين المنهج
والإيديولوجيا .

وقد أشار هشام جعيط ⁽¹⁾ إلى وعى العروى الحاد بهذه المفارقة بين الغرب
العقلانى النموذجى ، والغرب الاستعمارى مبينا أن العروى يناهض الغرب من
حيث هو سيطرة وهيمنة ، ويحتذى به من حيث هو عقل وحس تاريخى . إن
نزعتة الحدائية تود أن تكون نزعة تحديثية، سياسية وتاريخية ، لكن فى إطار
قومى ووطنى .

من الدلالات الحافة للتاريخانية الارتباط بالتاريخ الحى ، وبالتجربة الحية.
لكن يبدو وكأن العروى يتخلى عن هذه الروح فى استشرافه لمستقبل المجتمع
العربى بدعوته الحاسمة إلى القطيعة مع التراث وكأن من الممكن تحقيق حدائة
خارج هذا التاريخ الحى . والحال أن تجربة كافة المجتمعات البشرية تدل على أنه
ليس بالإمكان تحقيق الحدائة عن طريق التنكر للتراث أى للشرط الوجودى
لتاريخ المجتمعات .

فالتراث ليس مجرد نظارة يمكن اقتلاعها والقذف بها فى سلة المهملات، بل
هو الشرط الوجودى الأساسى لهذه المجتمعات . إن التراث كثقافة ليس مجرد
زينة إضافية يمكن أن نتخلى عنها متى شئنا بل هو معنى ، وغاية ، وإطار محدد
ثقافى وميتافريقى . والتجربة الأوروبية نفسها تشهد على ذلك . فباستثناء
الاتجاهات العدمية - وهى محدودة - التى نادى بتدمير التراث والقفز عليه ، فإن
الحدائة الأوروبية قامت على العودة الى التراث اليونانى والرومانى والمسيحى ذاته
استعمالا وتأويلا بهدف اعطائه معنى جديدا محفزا . وما اعتراف كبار المفكرين

(1) H. Djait: L'Europe et l'islam. Paris Seuil 1978. 151.

الغربيين بدور الاصلاح الدينى فى الحداثة الأوروبية (هيجل - فيير - هيدجر.)
إلا تأكيد لفكرة بديهية مؤداها أن التحديث إما أن يكون داخليا وأهليا وذاتيا أولا
يكون . فما بالك بحداثة ارتبطت منذ ظهورها الفضاء العربى الإسلامى
بالاستعمار ، وبالغرب ، أى بالعنف والاستتباع والتفكيك والسيطرة ونهب الموارد
والاحتقار . إن الحداثة إذا لم تنبثق عن تطور ذاتى فهى وجه آخر للاستعمار
والسيطرة . ولعل هذا هو ما تعاني منه الحداثة العربية الإسلامية الهجينة من
التباس ورفض وردود فعل دفاعية .. الخ . أليس القول بضرورة القطيعة مع
الماضى والتراث الذى يضم عوامل وأحباط وتكلس وتباطؤ لكنه بنفس الوقت
يحتوى رحما عقلانيا وقدرات تجديدية ، هى دعوة لإلغاء التاريخ بالاضافة إلى
كونها عملية تقوم على تصور إرادوى للتاريخ وللمجتمع ؟ .

القسم الثاني

فلسفة هيغل

بديع الكسم
سوريا

obeikandi.com

الفصل الأول

المثالية اليونانية وهيغل (١)

يدعى هيغل ان مذهبه الخاص يضم جوهر الفلسفات السابقة جميعاً ويحتفظ بها ولكن تأثر بمؤثرين يفوقان في الأهمية كل ما عدا هما ، ونقصد بذلك مثالية اليونان والفلسفة النقدية عند (كانت) ، . فالمبادئ الأساسية عند هيغل هي المبادئ الأساسية عند اليونان وعند (كانت) . وهدفنا في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه أن نستخلص هذه المبادئ من المفكرين الأوائل . وليس المقصود شرح فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو (كانت) وإنما هو تبيان ما كان مضمراً عندهم ، وما اكتشفه هيغل وراء المظهر السطحي لفلسفاتهم .

وسوف نجد أن الأسس الفلسفية الرئيسية عند هيغل هي أسس تاريخية، يقول (والاس) : إن ما ينوي هيغل أن يقدمه ليس مذهباً جديداً خاصاً به وإنما هو الفلسفة الكلية التي تابعت سيرها من عصر إلى عصر والتي إن ضاقت هنا واتسعت هناك ، فقد ظلت واحدة في جوهرها، إنها واعية ما تتصف به من اتصال وفخورة بكونها واحدة في تعاليم أفلاطون وأرسطو .

فما هي إذن الفلسفة الكلية الواحدة؟ لاشك أنها ليست مجرد فلسفة أفلاطون ولا مجرد فلسفة أرسطو أيضاً . إن مذهب كل من هذين الفيلسوفين ليس إلا عرضاً خاصاً للفلسفة الكلية في العصر وفي الظروف التي عاش فيها الفيلسوف . فهي موجودة عند أفلاطون وأرسطو بوصفها الماهية الباطنة لتفكيرهما . إنها هذا الشيء المشترك بينهما، والذي أضاف كل منهما وجهات نظر ، خاصة به ، هذا الجوهر الأساسي سيكون أيضاً جوهر فلسفة هيغل .

(١) لخصنا في هذا العرض شروح وليم ستيس الواردة في كتابه (فلسفة هيغل).

وسنبدأ ، مع ذلك لا بأفلاطون وأرسطو، وانما بالإيليين ، لأننا هنا أيضاً سنجد تحديدات هامة للفلسفة الكلية الواحدة .

المذهب الإيلي وهيجل :

ان الإيليين ، كما هو معروف ، يُنكرون الصيرورة أو التغير كما ينكرون الكثرة . فالواقع الوحيد، فى نظرهم ، هو الوجود، الوجود وحده موجود حقاً، اما الصيرورة فليست موجودة على الاطلاق، إنها وهم والوجود واحد . فالواحد وحده موجود. أما الكثرة فغير موجودة . إنها أيضاً وهم . والعالم الوهمى للصيرورة والكثرة هو عالم الحس ، إنه هذا العالم الذى نعرفه بحواسنا المختلفة . إما الوجود الحقيقى فلا يعرف الا بالعقل ، إنه ليس فى المكان ولا فى الزمان، صحيح أن بارمنيدس قد قال بصورة غير ملائمة إنه كروى الشكل وانه يحتل حيزاً من المكان . ولكن هذا القول هو مجرد إحدى القطاعات الطبيعية فى التفكير اليونانى. ويبقى أن القول بأن الوجود ليس موضوعاً للحس قول يعبر عن تعاليم الإيليين فى حقيقتها الباطنة .

كل ذلك يدل على تمييز بين الحس والعقل . والقول بأن الواقع يُدرك بالعقل لا بالحواس خاصة من خواص المثالية اليونانية . وهو جزء من الفلسفة الكلية الواحدة .

انه قول هيجلى بمقدار ما هو قول إيلي . صحيح أن هذا الفصل المطلق بين العقل والحس، بين الحقيقة والوهم ، سيرفض من قبل هيجل . فهيجل يرى أن لعالم الحس نفسه حقيقة خاصة به ، غير أن هذا تحويل هيجلى للفلسفة الكلية الواحدة .

ما هو المعنى المقصود بالقول ان عالم الموضوعات الحسية غير واقعى؟ اننا لا نسأل عن المعنى الذى يفهمه الإيليون أنفسهم من توكيدهم ولكننا نسأل عن المعنى الذى نستطيع نحن أن ننسبه إلى هذا التوكيد . فمن الممكن أن يكون الإيليون انفسهم غير واعين بما كان متضمناً فى افكارهم المعتمة، ولكن الافكار

المتضمنة والمضمرة، والتي يجوز ألا تكون مرئية من قبل الإيليين ، هي التي لها القيمة في نظر هيغل .

الكثرة والحركة اذن ، وعالم الحس الذي يتصف بهما بصورة رئيسية كل ذلك غير حقيقى فماذا يعنى ذلك > هل يعنى أن عالم الحس والكثرة والحركة ليس قائماً ولا وجود له؟

من الواضح أن الاشياء التي ندركها بالحس موجودة . فالإيليون لا يقولون إن العالم الخارجى غير موجود بهذا المعنى، وإنما يقولون إنه غير حقيقى أو غير واقعى. ويمكن ان نلخص ذلك بقولنا : الموجود الحسى ليس واقعيًا، وما هو واقعى غير موجود (وجوداً مشخصاً) . وعدم فهم هذه التفرقة من الاسباب الرئيسية فى عدم فهم فلسفة هيغل .

افلاطون وهيجل :

ان التأويل التقليدى لفلسفة أفلاطون هو الذى أثر فى فلسفة هيغل، لقد أراد افلاطون أن يرد على مذهب بروتا غوراس، الذى ألغى التمييز بين الواقع وبين الظاهر وألغى بالتالى التفرقة بين الحس وبين العقل، وبدأ بأن يبين أن المعرفة الحسية نفسها لا يعبر عنها الا بتصورات عقلية. فالعبارة (هذا الجسم حار) مؤلفة من معان تستند إلى المقارنة والتصنيف . إن كل لفظة فيها تدل على تصور كلى. وينتج عن ذلك أن كل معرفة إنما تتم بفضل التصورات ، هذه التصورات الموضوعية هي المثل .

صحيح أن افلاطون قال بوجود (المادة) كحامل للصفات ولم يعدّها تصوراً كلياً . ولكننا نرى هنا نقطة ضعف فى فلسفة أفلاطون لأن هذه المادة التي لا تعقل. لا يمكن أن تعرف وبالتالي لا يجوز القول إنها موجودة .

ولا شك أن التصورات الكلية أو الكليات عند أفلاطون ليست ذهنية محضة، أى ليست معانى قائمة فى العقل الفردى، أو العقل الإلهى ، ولكنها قائمة بصورة مستقلة عن العقول .

وهذا هو معنى المثالية عند أفلاطون وأرسطو وهيكل .

الكليات عند أفلاطون هي إذن كليات موضوعية ومعرفتنا بها لا تتم عن طريق الحس وإنما عن طريق العقل .

وبما أن الكليات ليست في الزمان ولا في المكان فهي لا توجد وجوداً حسيّاً أو مشخفاً أو فردياً .

والتمييز الأساسى بين الواقع وبين الظاهر فى فلسفة افلاطون هو أن الواقع مستقل فى (وجوده) بينما الظاهر متعلق بالواقع أى بالكليات ، فالكليات إذن هى التى تنتج الموجودات الفردية او الظاهرية ، سواء أكانت مادية أم نفسية . وذلك أن الظواهر النفسية هى أيضاً مشخفاً وموجودة فى الزمان . اما النفس ذاتها ، بوصفها متميزة عن ظواهر النفس فهى من الكليات لا من الجزئيات .

وإذا كان الكلى (الواقعى) هو أساس الجزئى (الموجود الفردى) فإن المشكلة التى تبرز هنا هى : كيف ينشأ الجزئى عن الكلى؟ إن مذهب أفلاطون غامض فى معالجة هذه المسألة، فالجزئيات عنده «نُسَخُ» عن الكليات أو المُثُل .

بقى أن نقول ان تأويل مثالية أفلاطون على أساس القول بأن الكليات موجودة فى عالم خاص بها هو عالم المُثُل ، تأويل يجعل الأفلاطونية تتناقض مع الفلسفة الكلية الواحدة. إنه تأويل أرسطو لمذهب افلاطون ، هذا التأويل الذى يعنى ان المثل الافلاطونية «موجودة» فى عالمها كما توجد الجزئيات ، ولكن روح المذهب الافلاطونى يتضمن أن الكليات واقعية فحسب، وليس لها أى وجود فردى .

أرسطو وهيكل :

الاشياء عند أرسطو تتألف من مادة وصورة ، المادة عنده تقابل «المادة» عند أفلاطون والصورة تقابل المثل ، ولكن الصورة عند أرسطو كلى، لا يوجد فى

عالم خاص به وإنما يوجد «فى الأشياء نفسها» .

الصورة عند أرسطو لا توجد مستقلة لأنها محمولات ، وكذلك المادة فهى لا توجد مستقلة عن محمولاتها ، الموجود الفعلى هو الشئ بمحمولاته، ويتفق أرسطو مع الفلسفة الكلية بالقول إن الكلى هو الواقعى ، ولكنه غير موجود وجوداً فردياً ، وهنا نسأل :

ما نمط وجود الكليات ؟ إنها ، عند أرسطو تسبق وجود الجزئيات سبقاً منطقياً لا سبقاً زمنياً ، فلا وجود للكلى قبل «الأشياء» لأنه لا يوجد الا فى «الأشياء» لأن لا يوجد الا فى «الأشياء» .

وهذه نتيجة هامة ستأخذ شكلاً أوضح عند هيكل ، وخلصها أن العالم ينتج عن الكليات لا كما ينتج المسبب عن السبب فى الزمان، وإنما كما تنتج النتيجة عن المقدمات فى القياس .

وهذا يعنى أن الكلى مستقل استقلالاً منطقياً عن أى شئ آخر ، ووجوده وجود منطقى ، أما وجود الكلى فى «الأشياء» فيتعلق بغيره أى بالمادة .

ومسألة أخرى عند أرسطو أثرت فى فلسفة هيكل هى التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . هذا التمييز سيظهر عند هيكل على صورة التمييز بين الوجود فى ذاته ، والوجود فى ذاته ولذاته . فالجديد عندها ليس إبداعاً من عدم، ولكنه تطور يظهر ما كان مضمرا أى ما كان موجودا بالقوة ، والفكر هو الذى يرى المضمرا، أى يرى الشجرة فى الثمرة ، فالشجرة موجودة (بالقوة) فى الثمرة (بالنسبة الينا) ولكنها لا تصبح موجودة بالفعل الا عندما تتحقق ، فالوجود بالقوة وجود فى ذاته ، والوجود بالفعل وجود لذاته .

ولكن هيكل يختلف عن أفلاطون وأرسطو فى أنه يرفض ثنائية الصورة والمادة ، المادة عنده ليست سوى تجريد ولهذا فهو يلقيها فالمضمرا عند هيكل ليس المادة ، كما أن الصريح ليس الصورة .

ومسألة أخيرة عند أرسطو أثرت في هيغل هي مذهب المطلق أو الله، فالله عند أرسطو هو الصورة المطلقة، إنه صورة الصور (أو فكر الفكر) ، إنه لا يعقل المادة ولكنه يعقل ذاته، وكذلك الأمر عند هيغل .

والخلاصة أن المثالية اليونانية ، بوصفها معبرة عن الفلسفة الكلية الواحدة تقرر أن الكليات لا توجد وجودا فرديا وإنما هي واقعية وهي مستقلة منطقيًا عن الجزئيات إنها العلة العقلية للجزئيات المشخصة .

هكذا ترى أن فلسفة هيغل ليست فلسفة ذاتية ، وإنما هي فلسفة كلية تعترف على الحقائق الماضية وتمتصها في ذاتها ، لتخطو خطوات جديدة في التعبير عن الفلسفة الواحدة .

الفصل الثاني

الفلسفة الحديثة وهيغل

لقد اختفت المثالية التقليدية بعد أرسطو ولم تظهر إلا في العصور الحديثة. فقد أهملها الرواقيون والابيقوريون . واعطاها الأفلاطونيون المحدثون صورة صوفية مشوهة ، أما المدرسيون فقد قدموا صورة كاريكاتورية عنها . والفلاسفة منذ ديكارت حتى لَيْبْنِيز لم يستطيعوا إحياءها، وإنما كان إحيائها الحقيقي على يد «كانت» وهذا لا يعنى ان «كانت» قد تأثر بالمثالية اليونانية أو أنه يعبر عن الفلسفة الكلية تعبيراً تاماً ، ومع ذلك فقد كان رغما عنه، قريبا من المثالية اليونانية .

وقبل الكلام عن «كانت» يجب ان نبين التأثير الكبير الذى كان لسبينوزا على هيغل .

١ - اسبينوزا وهيغل :

لقد صاغ اسبينوزا المبدأ الهام القائل (كل تحديد فهو نفى) ، فأن نحدد شيئا أو نعينه يعنى أننا نعرّله عن غيره، لأننا عندما نصفه بالبياض مثلا فإننا ننفى عنه بقية الالوان ، ان كل توكيد يتضمن النفى بالضرورة ، لقد كان هذا المبدأ هاما جداً عند هيغل . ولكنه اتخذ لديه الصورة المعكوسة : «كل نفى فهو تحديد او تعيين» . ولا مجال هنا لاعتراض المنطق الصورى الذى لا يجيز عكس الكلية الموجبة إلى كلية موجبة، ذلك أن النفى أيضا يتضمن التوكيد، لأننا عندما ننفى أن يكون شيء ما فى صنف معين ، فإننا نؤكد أنه مندرج فى صنف آخر.

ولهذا فإننا عندما نرى هيغل يتحدث عن «القوة الهائلة للسلب» عليها أن نذكر أن السلب عنده يمثل العملية الحقيقية للخلق . ذلك أن طبيعة الشيء «الموجبة» انما تتقوم بتعييناته. وبما ان كل تعيين فهو نفى، فإن طبيعة الشيء

الموجبة تتقوّم في أسلوبه . النفي إذن هو ماهية الشيء ، ونحن نعرف أن الجنس يتحول إلى أنواع بواسطة الفصول النوعية ، والفصل النوعي هو الذي يحدد نوعاً ما عن طريق استبعاد أو نفي الأنواع الأخرى، وكذلك الأمر في تحول النوع إلى أفراد إن هذه النظرة ليست عارضة في فلسفة هيغل ، ولكنها قاعدة المذهب كله .

وقد أثر اسبينوزا في نظرية هيغل المتعلقة باللامتناهي تأثيراً واضحاً - فاللامتناهي هو ما لا حد له . ولكن المتعين هو المحدود ، لأن التعيين إنما يعني الحد . ومن ذلك ينتج أن اللامتناهي هو غير المتعين . وبما أن غير المتعين هو ما لا يحمل عليه أى محمول فهو فراغ أو لا وجود ، والجوهر عند اسبينوزا هو في الواقع هذا الفراغ غير المتعين . ولكن هناك فكرة أخرى عند اسبينوزا تقول إن الجوهر «علة ذاتية» ، فهو إذن ليس غير المتعين إطلاقاً . ولكن المعين لنفسه بنفسه ، فتعييناته لا تأتيه من خارج ذاته . وهذا يعني أن الجوهر ليس مجرد اللامتعين . ولكنه المتعين بذاته . وهذا هو تصريف اللامتناهي عند هيغل كما سنرى بعد قليل .

٢ - هيوم وكانت :

لقد سلّم الفلاسفة المثاليون عند اليونان بأن العقل الانساني قادر على معرفة الواقع، ولم يخطر في بالهم أننا لا نعرف غير الظواهر ، ولكن هذه المشكلة قد طرحت بقوة عند «كانت» فتساءل عما يمكننا معرفته وعما لا يمكننا معرفته، متأثراً في ذلك بفلسفة هيوم .

لقد حاول هيوم أن يبين أن المفاهيم الاساسية مثل العلة والجوهر ليست سوى أوهام (فالعلية) تتضمن الضرورة والكلية، ولكن التجربة - وهي المنبع الوحيد للمعرفة عند هيوم - لا تقدم لنا الضرورة والكلية ، فالتجربة الحسية مثلاً تخبرني بأن شيئاً ما هو موجود، ولكنها لا تبين لي أنه يجب ان يكون موجوداً، التجربة تظهر لي أن البرد يجمد الماء ، ولكنها لا تبين أية علاقة منطقية بين البرد

وبين تجمد الماء . ثم ان التجربة قد أظهرت أن النار تولد الحرارة ، ولكنها لا تثبت لى أن النار سوف تولد الحرارة أيضاً فى المستقبل .

ومن هنا يستخلص هيوم أن العلية وهم لأنها غير مؤكدة من التجربة .

ولقد انتقد هيوم فكرة الجوهر متبعا فى ذلك منهج «بركلى» فللحجر صفات عديدة كالبياض والقسوة الخ ... وقد تعودنا أن نقول أن وراء الصفات جوهرأ يتصف بها ولكن التجربة تسمح لنا بمعرفة الصفات وحدها ولا تسمح لنا بإدراك الجوهر، ففكرة الجوهر إذن وهم مثل فكرة العلية .

لقد أحدثت هذه الأفكار اضطراباً شديداً لدى «كانت» وحاول الإجابة على ما تثيره من أسئلة ، ففكرة العلية فكرة ضرورية كل الضرورة للعلم ، فإذا ما تهدمت تهدم العلم كله ، وليس المجال متسعاً لعرض الفلسفة الكانتية ويكفى أن نذكر بالنقاط الهامة الآتية :

المعرفة الهندسية تتألف من قضايا ضرورية وكلية من المكان ، وبما أن التجربة كما بين هيوم لا تولد الضرورة والكلية، فالمعرفة الهندسية لا تأتي من التجربة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعرفة المتعلقة بالزمان كقولنا بأن اللحظتين لا توجدان معاً .

ولا يجوز أن يقال إن الضرورة والكلية آتيتان من كون هذه القضايا تحليلية محضة. ذلك لأنها قضايا تركيبية ، فمهما تأمل $5 + 7$ فإننى لا أجد فى المفاهيم المكونة لهذا الجمع العدد ١٢ . فهذه القضايا إذن سابقة على التجربة من جهة، وتركيبية من جهة ثانية ، إنها قضايا تركيبية قبلية . وهى ممكنة بفضل الصورتين القبليتين للمكان والزمان ، إذا هما شرطان لكل معرفة ممكنة . وهذا يعنى أن قوانين الهندسة والحساب هى قوانين فكرنا . ومن الطبيعى أن تكون كلية ضرورية ولا يقصد «كانت» من قبلية الزمان والمكان أننا نعرفهما منذ الولادة، بل يرى أنها تُعرف من الناحية النفسية بعد التجربة ، ولكن المهم هنا أن الزمان والمكان يسبقان التجربة من الناحية المنطقية لا من الناحية الزمنية . ثم

إننا عندما نعرفهما بواسطة التجربة فإننا لا نعدهما شيئين خارجين عن فكرنا، وإنما نعرفهما كمضمونين من مضامين فكرنا . وإن عدم التمييز بين الجانب النفسى الزمنى وبين الجانب المنطقى اساس لعدم فهم فلسفة «كانت» وفلسفة هيغل .

إن صورة الاحساس إذن هى من نتاج الفكر، ولكن مادة الاحساس تأتينا من الخارج أى من الأشياء فى ذاتها . وهذا يعنى أن الشئ فى ذاته ليس فى المكان أو الزمان . إنه لا يمكن أن يُعرَف .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى عندما نقول : (بعض الورد حمراء) فإن تَصَوُّر (الورد) وتصور (الأحمر) يأتيان من التجربة ، ولكن عندما نقول (بعض س هى ص) فإننا نكون بصدد قضية جزئية وهى تتضمن معنى الوجود أو الإيجاب . هذان المعنيان أو التصوران ليسا مشتقين من التجربة . إنهما مقولتان ، ومعروف أن «كانت» يستخلص قائمة المقولات من قائمة الأحكام ... هذه المقولات صور بدون مضمون أو مادة ، وهى سابقة على كل تجربة . وهى لا تأتى من مصدر خارج عن العقل ، ولكن العقل نفسه هو الذى يطبقها على معطيات التجربة . وهذه المقولات تتصف بأنها كلية وضرورية ، فالشئ يمكن أن يوجد كما يمكن ألا يوجد ، ولكنه يجب أن يكون معلولا لعلة ما أو جوهرأ . ولكن المقولات لا تسمح لنا بمعرفة الأشياء فى ذاتها فالشئ فى ذاته ليس جوهرأ ولا علة وليس كثرة ولا وحدة .

وهذا يعنى أيضا أن الشئ فى ذاته، غير قابل للمعرفة ، وإذا كان الشئ كما نعرفه هو المظهر فإن الشئ فى ذاته هو الواقع الحقيقى . إنه موجود، ولكن معرفته مستحيلة .

لقد حاول «كانت» أن يضع حداً للمعرفة ، إلا أن الفلاسفة الذين أتوا بعده مباشرة لم يقفوا عند الحد الذى أراد وضعه . والغريب فى الأمر أنهم تجاوزوا موقفه باسم فلسفته نفسها . وتفسير ذلك أنهم أخذوا عنه معانى الكلية

والضرورة والقبلية ورفضوا فكرة الشيء فى ذاته ، بوصفها فكرة متناقضة ، لقد قال «كانت» بوجود الشيء فى ذاته لكى يجعل منه علة لاحساساتنا ، فالشيء فى ذاته علة من جهة ، وهو من جهة ثانية لا يمكن ان يكون علة لأن العلية مقولة ذهنية لا تصدق على الاشياء فى ذاتها ، وإذا قيل إن الشيء فى ذاته ليس علة ولكنه «أساس» احساساتنا، فالجواب أن هذا لا يُغَيِّرُ من الأمر شيئاً، بل يكفى أن نقول عن الشيء فى ذاته إنه موجود حتى نقع فى التناقض ، لأن الوجود أيضا مقولة لا تصدق بحسب الفلسفة الكانتية نفسها على الشيء فى ذاته. ثم إذا كانت المعرفة تطبيق المقولات وإذا كنا نطبق مقولة العلية أو مقولة الوجود على الشيء فى ذاته فكيف نقول عنه إنه لا يمكن أن يعرف؟ هكذا ينهار مفهوم الشيء فى ذاته . ونتيجة ذلك ان المعطيات لا تأتينا من مصدر خارجى ولكنها كالصور القبلية من نتاج العقل. والقول إن العالم من نتاج العقل هو موقف المثالية المطلقة .

وينتج عن ذلك أيضاً أنه لا مجال للكلام عن حدود للمعرفة ، إذ لا وجود لما لا يمكن أن يعرف بل إن مفهوم ما هو غير قابل للمعرفة مفهوم متناقض يهدم نفسه بنفسه . وهنا يمكن تطبيق إحدى الفكر الهيكلية : لأننا لا نشعر بحدود أى شىء إلا إذا عرفنا أن هناك فراغا بعده. ولو كان للمعرفة حد مطلق كما يقول «كانت» لما استطعنا أن نعى هذا الحد لأننا لا نعيه إلا حين نتجاوزه .

ولا شك أنه يجب أن نميز تمييزاً واضحاً بين ما ليس معروفاً وبين ما لا يمكن معرفته أذ لا جدال فى أننا نجهل أشياء كثيرة ، ولكن جهلنا الفعلى بالعالم لا يسوغ القول بوجود لا يمكن أن يُعرف، ليس فى العالم إذن ما لا يستطيع العقل الإنسانى أن يعرفه مهما . نطلق عليه من أسماء كاللامتناهى أو المطلق أو الشيء فى ذاته .

ولكن إذا كان كل وجود متعلقاً بالفكر ، وكان الشيء فى ذاته الذى لا يمكن أن يعرف مستحيل الوجود بصورة مستقلة عن الفكر، فهل نقول عن

«الواقع» أيضا إنه غير قابل للمعرفة؟ الجواب أن الواقع ذو طبيعة منطقية، وهو بالتالى ليس منفصلا عن الفكر . إنه إذن قابل للمعرفة .

كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة فجاعت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح فألفت الفلسفة الحديثة بينهما فى وحدة عليا كانت الفلسفة الهيجلية آخر وأكمل صورها طبعاً .

حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ويجمع فى تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التى صادفها فى تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً فى أن واحد . ان الفلسفة الأخير زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة ويجب ن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعا فهى الكل حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاتا فى تيار التطور وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضى وحدة الوجود .

الفصل الثالث

(هيجل)

التفسير : السبب : العلة العقلية :

إن مشكلة الفلسفة فى أعم معانيها هى تفسير الكون . لا شك أن مشكلات الفلسفة بمعنى ما ، مشكلات متعددة ، فهناك مشكلات الأخلاق ، والميتافيزيقا ، وعلم الجمال ونظرية المعرفة . ولكن تفسير الكون يعنى حل هذه المشكلات جميعها . قد يقال إن محاولة تفسير الكون بواسطة معرفتنا المحدودة وملكاتنا أشبه بمحاولة رفع العالم بواسطة ريشة . ولكن إذا كان هذا القول يعنى أن التفسير النهائى للأشياء مستحيل تماما بالنسبة الينا ، فهو باطل كل البطلان . أما إذا كان يعنى أننا لا نستطيع أن نأمل بالوصول الى تفسير كامل وتام ، فمن الممكن قبول هذا القول ، فالاعتراف بأن معرفتنا لا يمكن أن تكون كاملة ، لا يسوغ عدم محاولة الوصول إلى ما بوسعنا أن نعرفه ، وهذا ما يبرر البحث عن تفسير الكون .

لقد اختلف الفلاسفة فى أمر تفسير العالم ، فأراد بعضهم أن يقيمه على المادة وأراد آخرون أن يقيموه على الفكر ، أو على سبب أول خفى أو على خالق عاقل ، ولكن السؤال الذى يجب أن يطرح أولا هو : ماذا يقصد بالتفسير؟ فعندما نطلب تفسير للكون يجب أن نحدد ما نريد أن نعرفه عن الكون .

إننا نقول عن واقعة معزولة إنها مفسرة حين نكتشف سببها . وعندما لا نتأكد من هذا السبب نقول عن الواقعة إنها غير مفسرة . إن البرد الذى أحس به يفسر بوجود مجرى هوائى ، ولكننا لا نستطيع تفسير الكون على هذا النحو ، ذلك أننا إذا قلنا إن للكون سببا فإن هذا السبب إما أن يكون نتيجة لسبب أول أو لا يكون أى إما أن تمتد سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية ، وإما أن يكون هناك

سبب أول ليس نتيجة لسبب سابق عليه ، فإذا كانت سلسلة الأسباب لا متناهية فإن هذا يعنى عدم وجود تفسير أخير ونهائى ، أما إذا كان هناك سبب أول فإن هذا السبب نفسه يظل بدوره واقعة غير مفسرة ، فإذا كان يقصد بتفسير شىء من الأشياء أن نعين سببا له فإن السبب الأول يظل غير مفسر وغير قابل للتفسير، طالما أننا لا نستطيع أن نعين له سببا سابقا عليه. إن تفسير الكون بشىء يظل هو نفسه سرا مغلقا .

علينا إذن أن نبحث عن مبدأ للتفسير مغاير لمبدأ السببية .

ونعود إلى سؤالنا الاصلى : ما هو التفسير ؟ ويمكن الآن أن نصوغه على النحو التالى : ما هو نوع المعرفة التى تسمح لنا بأن نكف عن النظر إلى شىء من الأشياء على أنه سر غير مفسر؟ ولنأخذ واحداً من أكبر الأسرار فى العالم، سر الشر. فماذا نريد أن نعرف عندما نبحث عن تفسير للشر؟ إننا من غير شك لا نريد أن نعرف أصل الشر أو سببه ، على الرغم من أن المشكلة هنا قد سميت فى كثير من الاحيان بمشكلة أصل الشر، لنفترض أن أحدنا قد اكتشف أن وجود الشر يتسبب عن وجود غاز مجهول فى الجو (إن بطلان هذا الفرض لا يؤثر على الحجة التى توردها) ولنفرض أن العلم قد عزل هذا الغاز وكشف عن خصائصه ووصل الى معرفة كاملة بقوانين نشاطه ، فهل يعنى ذلك أن مشكلة الشر قد حلت بالنسبة إلينا ؟ لا شك أن ما نريد أن نعرفه هو أمر آخر غير سبب الشر. فإننا على الرغم من معرفتنا لهذا السبب نظل على الاعتقاد أن الشر أمر غير مفهوم وغير معقول . ولا شك أن ما يبدو لنا من لا معقولية الشر هو الذى يجعل منه سراً ، إن ما نريد أن نعرفه هو كيف يصبح وجود الشر فى العالم معقولا. وهذا ما يوحى إلينا أن التفسير الحقيقى للكون هو الذى يرينا أن الكون معقول . وذلك بالكشف لا عن سببه Cause وإنما عن علته العقلية Reason وهو ما يوحى إلينا أن المبدأ الأول للعالم ليس سبباً نتيجته العالم وإنما هو علة عقلية يلزم عنها وجود العالم لزوماً ضرورياً .

إذا قارنًا العلاقة بين العلة العقلية وما يلزم عنها بالعلاقة بين السبب والنتيجة رأينا ما تمتاز به الأولى على الثانية ، إننا لا نرى لماذا تنتج نتيجة معينة عن سبب معين فنحن لا نستطيع ان نفهم لماذا يتبع البرد تجمد الماء . ولكن الأمر ليس كذلك بين العلة العقلية وما يلزم عنها، إننا نستطيع أن نرى لماذا يكون هناك تتابع بين العلة العقلية وبين ما يتلوها فالعلة نفسها تقدم لنا تعليل ذلك ، ففي كل استدلال صحيح يجب على النتيجة أن تتبع المقدمات ، ونحن نعرف لماذا يجب ذلك . فتجمد الماء يتبع البرد ولكننا لا نستطيع أن نرى لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك . إننا لا نرى في هذا التتابع أية ضرورة ، إذ يمكن أن يتبع البرد أى شيء آخر . ولكن العلة العقلية يجب أن يتبعها تاليها الذى يلزم عنها . أننا لا نستطيع أن نستنتج التجمد من البرد، لأن فكرة البرد لا تتضمن فكرة التجمد ولكننا نستطيع ان نستنتج التالى من المقدم أو من علته العقلية .

فكرة العلة العقلية تتضمن فكرة التالى ، وهذا ما نقصده عندما نقول إن هذا التالى المعين يتبع هذه العلة العقلية المعينة .

إذا كنا نستطيع أن نستنتج استنتاجاً منطقياً وجود العالم من مبدئنا الأول فقد استطعنا أن نفسر العالم . إننا نعرف أن العالم واقعة، وإنه موجود على نحو معين .وما نريد أن نعرفه الآن هو لماذا كان على هذا النحو؟ فإذا استطعنا ان نكتشف مبدأ أول وأن نبرهن عن طريق الضرورة المنطقية أنه يجب أن يتلو هذا المبدأ عالم وأن يكون هذا العالم على النحو الذى هو عليه ، فإننا عندئذ نكون قد وصلنا إلى تفسيره . ولكن هذا يعنى أن مبدأنا الأول يجب ان يكون علة عقلية وأن العالم وجميع ما فيه يجب أن يكون لازماً منطقياً لهذا المبدأ، إنه يعنى أننا نستطيع أن نستنتج العالم استنتاجاً منطقياً من المبدأ الأول.

إن من الهام جدا أن نفهم أن التفسير يتضمن فكرة الضرورة المنطقية،

فغياب الضرورة الظاهري في العالم هو الذي يجعلنا نقول عنه إنه غير مفهوم، إن البرد ينتج الجليد . هنا واقعة تقريرية تعبر عما هو كائن ، ولا نعرف لماذا يجب أن تكون . إنها تقرر في العالم دون أي تبرير ، ونحن لهذا السبب نقول أننا لا نفهمها ونعدها سرا . ولكن إذا استطعنا أن نجد في مثل هذه الواقعة ضرورة منطقية بدل أن نجد فيها مجرد واقعة . وإذا استطعنا أن نعرف علتها العقلية وأنها تلزم عن هذه العلة بنفس الضرورة لتي نجدها بين المقدم وبين تالية المنطقي ، فإننا نستطيع عندئذ أن نفهمها ، ذلك أنها تصبح مفسرة . وهكذا فإن الفلسفة التي تريد أن تفسر الكون تفسيرا صحيحا لابد لها أن تأخذ كمبدأ أول لها علة عقلية لا مجرد سبب ، فمن هذه العلة الأولى يمكن استنتاج العالم بوصفه لازما عنها لزوما منطقياً . وعندها لا نرى أن الأشياء هي ما هي عليه فحسب، ولكننا نرى لماذا كانت كذلك . فتلك هي الفكرة الأساسية للتفسير عند هيغل، وهذا ما حاولت فلسفة هيغل أن تفعله . ولذلك أصابت الفلسفة اليونانية، وخاصة عند ارسطو ، عندما قالت إن المبدأ الأول للعالم ليس سابقا على العالم في الزمان كما يسبق السبب نتيجته ، ولكنه سابق على العالم سبقا منطقيا كما يسبق المقدم تاليه .

العلة العقلية بوصفها معني كلياً :

لقد انتهينا الى مجابهة مشكلتين أساسيتين : الأولى أن نوضح المقصود من العلة العقلية لأننا حتى الآن لم نقدم إلا مفهوما غامضاً عنها، والثانية أن نوضح الصعوبة الآتية : لو افترضنا اننا نستطيع الوصول إلى علة عقلية أولى للعالم أفلا تتضمن هذه العلة الصعوبات التي رأيناها في فكرة السبب الأول؟ إن السبب الأول يظل سراً نهائياً لأنه ليس نتيجة لسبب سابق عليه ، أفلا تكون العلة العقلية الأولى أيضاً سراً نهائياً لأنها ليست لازمة عن أية علة سابقة عليها طالما أنها علة الكون، وأنها بذلك لا تتلو علة أخرى . وسنحاول فيما يلي أن نعالج هاتين المشكلتين .

إن الكون يتألف من كثرة من الأشياء الفردية ، هذه الأشياء يمكن أن تكون مادية أو نفسية كالعقول والفكر والمشاعر ، ولكنها فى جميع الحالات أشياء فردية، لذلك لا يمكن للمبدأ الأول الذى نبحث عنه أن يكون بدوره شيئاً فردياً أيضاً ، إنه العلة العقلية للأشياء الفردية ، السبب الأول يمكن أن يكون شيئاً ، ولكن العلة ليست شيئاً فلو قلنا مع أفلاطون إن علة كل شىء هو الخير وأن كل شىء موجود كما هو لأن من الخير أن يكون كذلك ، فإن الخير لا يبدو لنا هنا شيئاً من الأشياء ، لا شك إن الأشياء خيرة ، ولكن الخير نفسه ليس هذا الشىء الخير أو ذاك ، كذلك الأمر بالنسبة إلى المثلث ، تساوى زواياه قائمة فى تساوى أضلاعه ، ولكن خاصة تساوى الأضلاع ليست شيئاً مستقلاً عن المثلث ، ثم إن كل شىء فرد يوجد فى الزمان أو المكان ، ولكن العلة العقلية ليست أشياء تسبب فى المكان ولا يمكن أن نراها بالأجهزة المكبرة ، وهى ليست موجودة فى الزمان كما توجد الأشياء النفسية فى العقل ، فحتى لو لم توجد الأشياء النفسية فى العقل ، فحتى لو لم توجد العقول فإن المثلثات المتساوية الأضلاع تبقى متساوية الزوايا .

إن العلة العقلية ليست شيئاً يملك وجوده المستقل، إنها تجريد ، فنحن نتكلم عن الشىء وعن علته كما لو كلنا منفصلين ، ولكنهما لا ينفصلان إلا فى العقل ، فعلة شىء ما لا تنفصل عن الشىء نفسه حتى تصبح تجريداً ، الخير تجريد للأشياء الخيرة ، تساوى الأضلاع تجريد للأشكال المتساوية الأضلاع، والمبدأ الأول أو العلة العقلية للعالم ليس أيضاً شيئاً يوجد مستقلاً عن العالم فلو فصلناه فى العقل من العالم لأصبح تجريداً ، ولكن المجردات معان كلية، فالعلل العقلية إذن معان كلية ، وعلة العالم بصورة عامة هو المعنى الكلى . اننا توصلنا إلى هذه النتيجة بمجرد اعتبار ما تتضمنه عملية التفسير . وهذه النتيجة عينها هى التى توصلنا إليها فى الفلسفة اليونانية ، إن المبدأ الأول للعالم أو المطلق أو النبع الذى صدر عنه كل شىء هو معنى كلى فيجب أن ينظر إلى المعنى الكلى. إنه علة العالم نتج عنه العالم كما ينتج التالى منطقياً عن مقدمة بحيث يصبح

بالإمكان استخلاص العالم عقليا من المعنى الكلي .

قد يُعترض بأن التعليل العقلي هو عملية استدلال وليس مجرد جمع لتصورات أو معان كلية ، ولكن إذا نظرنا في أية حجة استدلالية مثل قولنا :

كل الورود جميلة .

بعض الورود حمراء .

إذن بعض ما هو أحمر جميل .

رأينا أن هذه الحجة ليست سوى جملة من المعانى الكلية ، فالوردة معنى كلى ، وكذلك لفظة الأحمر والجميل ، ولفظتا كل وبعض مقولتان للجملة والكثرة، وإذا حاولنا أن نفعل ما يفعله المنطق الصورى وعزلنا عملية الاستدلال عن المضمون الذى تنطبق عليه ، وكتبنا الحجة على النحو التالى : «كل و ك . بعض و ص . إذن بعض ص ك» ، لو جدنا أن الرموز (و ، ص ، ك) تمثل تصورات، ولكنها تصورات أكثر تجريداً من ذى قبل ، فمنها نجد أيضا أن التعليل العقلي يعتمد على جملة من المعانى الكلية . وهذا القول ليس مرتبطاً بما يسمى فى المنطق بالمذهب التصورى فلا نُكران أن الاستدلال ينطبق على أشياء واقعية كالورود والأشياء الحمرة، وليس فيما قلناه ما يعنى إن الاستدلال لا ينطبق إلا على المعانى ، فعملية الاستدلال تنطبق على الأشياء ولكن عملية الاستدلال نفسها تقوم على الأفكار أو المعانى الكلية . وإذا نظرنا إلى العلة العقلية على هذا النحو وجدنا إنها ليست مجرد جمع لمعان كلية ساكنة ، ولكنها عملية أو حركة المعانى الكلية ، بواسطتها ننتقل من معنى كلى إلى آخر . وفى ذلك نجد إحدى الإلهامات فى فلسفة هيغل ، وستترك تفصيل الكلام عنه إلى وقت آخر، وكل ما يهمنا الآن هو أن العلة العقلية الأولى للعالم تتألف من معان كلية أو هى المعنى الكلى . وسيوضح معنى هذا المبدأ الذى لا يزال غامضاً كلما تقدمنا فى البحث .

العلة العقلية بوصفها معينة بذاتها :

لنفرض الآن أننا استطعنا أن نكتشف العلة العقلية للعالم . أفلا تظل هذه العلة ، ومثلها فى ذلك مثل السبب الأول، سرأ نهائياً أو واقعة غير مفسرة . تلك هى المشكلة الثانية التى نريد معالجتها ، إن كل مبدأ أول نحاول بواسطته أن نفسر الكون لابد أن يحقق بالضرورة شرطين اثنين ، فعليه أولاً أن يكون قادراً على تفسير العالم ، أى يجب أن يجعلنا ندرك لماذا نتج العالم عنه بالضرورة . وهذا الشرط يتحقق فى مبدأ العلة العقلية الأولى ولكنه لا يتحقق فى مبدأ السبب الأول . فالسبب الأول لا يفسر العالم لأننا لا نستطيع أن نرى أية علاقة ضرورية بين السبب وبين نتيجته ، أما إذا كان المبدأ علة عقلية، إذا استطعنا أن نبين أن العالم يلزم عنها بالضرورة ، فإن التفسير يكون صحيحاً لأننا فى هذه الحالة ندرك العلاقة المنطقية الضرورية بين العلة وما يتلوهما . والشرط الثانى الذى يجب أن يحققه كل مبدأ أول هو أن عليه أن يفسر نفسه ، أى أن يكون مبدأ يفسر نفسه بنفسه ، ولو ظل غير مفسر لبقى سرا بالنسبة إلينا ، ولو فسر بشيء آخر غيره لكف عن أن يتصف بأنه مبدأ أول ، ذلك أن هذا الشيء الآخر الذى يفسره يصبح هو نفسه المبدأ الأخير للتفسير ، فلا بد إذن للمبدأ الأول من أن يكون مفسراً بذاته، وليس ذلك حال السبب الأول ، فالسبب الأول يمكن أن يكون شيئاً موجوداً نبحث له عن سبب أعلى . أما العلة العقلية فهى مبدأ يفسر نفسه بنفسه .

إننا نجد هذا الشرط الأخير متحققاً عند سبينوزا ، فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر وهو يعرف الجوهر بأنه الموجود الذى يملك سببه الذاتى . وكلمة سبب هنا تستخدم من دون شك بمعنى أوسع من الذى رأيناه حتى الآن، ذلك أننا رأينا أن المبدأ الأول لا يمكن أن ينظر إليه على أنه سبب بوجه من الوجوه، ولكن المسألة هنا مسألة اصطلاح ، فما يقصده سبينوزا هو أن الجوهر يعين نفسه بنفسه ويفسر نفسه بنفسه ، ذلك أن ما يعين بغيره لا يمكن أن يفهم ولا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى هذا الغير .

إن العلة العقلية هي المبدأ الوحيد الذي يفسر نفسه بنفسه ، ونحن لا نستطيع ان نفهم ذلك فهما كاملا حتى نملك مضمون المنطق الهيجلي، أو حتى تتضح لنا على الأقل خصائصه الأساسية. ومع ذلك يمكن أن نشير إلى بعض الملاحظات التي تلقى ضوءاً أولياً على الموضوع في هذه المرحلة العامة من البحث، إن كان هناك شيء آخر غير العلة العقلية يمكن أن يؤخذ كمبدأ أول للأشياء فمن الممكن دائماً للعقل أن يسأل عن مبدأ أعلى. إذا قلنا إن المادة هي علة العالم فلا بد لنا إن نسأل : وما علة المادة ؟ ذلك ان المادة ليست علة ولا يمكن أن تكون علة على الرغم من أنها يمكن أن تكون سبباً ، ومثل هذه الصعوبة لا تعترضنا في حالة العلة العقلية الصحيحة ، فإذا حق لنا أن نسأل عن علة المادة أو الشر أو هذا الكتاب أو هذا البيت ، فليس معقولاً أن نسأل العلة العقلية . ذلك أن البحث عن تفسير للعالم يعني ، كما رأينا ، أننا نريد أن يبرهن أن العالم ليس مجرد واقعة موجودة على نحو معين ، ولكنه ضرورة منطقية ، نريد أن نبين لنا أنه لا يقرر نفسه دون تبرير ، وإنما هو عالم معقول أي أنه يصدر عن علة عقلية . إننا نبحث عن معقولة العالم ، فإذا وصلنا إلى جواب وتبين لنا أن العالم معقول فإننا لا نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك ونسأل عن معقولة العلة العقلية ، فسؤالنا عن ضرورة كون العلة العقلية نفسها ملزمة بأن تكون معقولة سؤال لا معنى له على الاطلاق ، فلو أننا توصلنا إلى مفهوم عن العلة العقلية المحضة في ذاتها فإن هذه العلة تصبح بالضرورة معقولة كل المعقولة ، ولا يبقى هناك مجال للتساؤل حولها ، فالعلة العقلية تفسر نفسها بنفسها .

قد يقال إنه على الرغم من أن هذه الملاحظات تصبح بالنسبة إلى العلة بصورة عامة فإنها لا تصح بالنسبة إلى هذه العلة الخاصة أو تلك ، فالتمييز بين العلة وبين علة ما يشبه التمييز بين السببية وبين سبب ما ، فالبرد سبب ، ولكن البرد ليس سببية ، وتساوي الاضلاع علة لخصائص متعددة للمثلث ولكنه ليس علة بصورة عامة ، وكما أننا نستطيع أن نسأل عن سبب معين فإننا نستطيع

أن نسأل عن علة معينة ، إن سلسلة الاستدلال يمكن أن تتألف من مجموعة من القضايا نسميها أ ب ج د ... الخ . ف /ح/ هي علة عقلية لـ /د/ . ولكن العلة العقلية /ح/ هي نفسها لازمة عن علة سابقة هي /ب/ وهكذا نستطيع ان نسأل عن علة كل علة وحتى عن علة العلة التي نضعها علة أولى للعالم تماما كما نستطيع أن نسأل عن سبب السبب الأول .

إن هذه الملاحظات تبين أن الاجابة على الاعتراض تؤكد إن العلة الأولى للعالم ليست علة من العلل ، أي ليست هذه العلة الخاصة أو تلك ، ولكنها العلة نفسها ، العلة بصورة عامة أي مبدأ العلية ، ذلك أن معقولية كهذه هي التي لا نستطيع أن نسأل عن علة لها . وسنجد في منطق هيجل أن العلة ككل أي مبدأ المعقولية بأكملها هو الذي يكون منبع العالم وأساسه ، وسنؤجل الشرح المفصل لكل ذلك إلى مناسبة أخرى ..

الفكر المحض :

إذا كان المبدأ الأول علة عقلية ، وإذا كانت العلة العقلية تتقوم في المعاني الكلية، فإن السؤال الذي يطرح الآن هو : هل تشمل هذه العلة جميع المعاني الكلية أم بعضها فحسب؟ وإذا كانت لا تشمل إلا بعض هذه المعاني فعلي أي أساس استبعدت الأخرى ؟ أي كيف لنا أن نعرف المعاني الكلية التي تكون علة العالم والمعاني التي لا تدخل في هذه العلة، إن هيجل يجد الجواب على هذين السؤالين متضمنا في فلسفة «كانت» . ويرى في هذه النقطة بالذات أن «كانت» قد حقق تقدماً بالنسبة إلى افلاطون ، فالمبدأ الأول الذي فكر افلاطون أن يفسر به الكون كان ما سماه بعالم المثل أو كما يمكن أن نسميه بمنظومة المعاني الكلية ، ولكن افلاطون لم يميز بين هذه المعاني ، فكل واحد منها كان متضمناً في مبدئه الأول ، فهناك مثال الحصان ومثال المنضدة ومثال الكرسي ومثال الخير ومثال الحمرة ومثال القذارة وهكذا إلي ما لا نهاية . فكل فئة من الموضوعات أو العلاقات تملك مثالا لها ، وهذه المثل هي التي يفترض فيها أن

تفسر وجود الأشياء الفعلية ، فالكراسي موجودة في عالمنا لأن هناك مثالا عن الكرسي في عالم المثل ، ولكن أفلاطون ظل عاجزا عن أن يفسر كيف ولماذا كان مثال الكرسي علة للكراسي الموجودة في الواقع ، إننا حتي لو سلمنا بوجود مثل هذا المثال فإننا لا نستطيع أن نرى أية علاقة ضرورية بينه وبين الموجودات الحسية، والشيء نفسه يصح بالنسبة إلى العلاقة بين أى مثال آخر وبين الأشياء التي تتدرج تحته .

إن «كانت» يملك أيضا نظرية عن المعانى الكلية ، فمقولاته معانى كلية، إنه من غير شك لم ينظر إلى هذه المعانى على أنها موضوعية ، كما فعل أفلاطون ، بل ألح على العكس أن المقولات ليست سوى تصورات ذاتية للعقل الإنسانى ، إنها ليست بوجه من الوجوه موجودات واقعية موضوعية ، وينتج عن ذلك أن «كانت» لم يحاول أن يستخدم مقولاته كمبدأ أول لتفسير العالم. إنها لم تكن مبادئ وجود ولكنها كانت مبادئ معرفة . ولكن مذهبه كان يضم ما يكشف عن أن المقولات تؤلف نوعا خاصا من المعانى الكلية يجعلها تختلف عن غيرها من المعانى . إنها معان غير حسية ، بينما سائر المعانى الأخرى كالكرسى والحمرة والحصان هي معان حسية وبعدية ، هذه المعانى الحسية نحصل عليها بواسطة التجربة . ولكن المقولات سابقة على كل تجربة لأنها شروط تتعلق بها التجربة .

وقد تبني هيغل فى بحثه عن مبدأ التفسير ما نجده عند أفلاطون من اعتقاد بأن المبدأ الأول يتألف من معان كلية موضوعية ولكنه أخذ عن «كانت» فكرة التمييز بين المعانى الكلية الحسية والمعانى الكلية غير الحسية، الأخيرة وحدها هي المقولات أو التصورات المحضة، ونقصد بالمحضة هنا أنها لا تضم أى عنصر حسى، فالمبدأ الأول للعالم أو المبدأ الأول للأشياء عند هيغل ليس جميع المعانى الكلية، كما هي الحال عند أفلاطون وإنما هو منظومة من المعانى الكلية المحضة وغير الحسية.

لا يتبين لنا لأول وهلة كيف يمكن لمثل هذا التمييز أن يساعد هيجل،
ولكننا نستطيع هنا أن نجد ضوءاً ينير هذا الموضوع بواسطة التمييز الذي
يقيمه المنطق الصورى بين الأشياء والفكر، ففى الحجة التالية:

كل الورود جميلة

بعض الورود حمراء

إذن: بعض ما هو احمر جميل.

نجد أن الاستدلال المتضمن فيها يظل كلُّه مُحْتَفَظاً به عندما نقول:

ك ل و ك

بعض و ص

إذن: بعض ص ك

ذلك أن ما أسقط فى الصورة الأخيرة لا يكون جزءاً من العملية
الاستدلالية نفسها لأننا قد احتفظنا بكل أجزائها دون العنصر الحسى فقط.
والآن نحن بصدد البحث عن مبدأ يكون علة الأشياء، ولكن المبدأ القائل بأن
علة العقلية هى تفسير الأشياء يتضمن بالضرورة الفصل بين الأشياء وبين
العلة. فإذا كان على العلة أن تفسر الأشياء فيجب ألا نجد فى العلة نفسها شيئاً
يجب علينا تفسيره، لأن من العقم أن نضع تفسير شئ من الأشياء فى هذا
الشئ نفسه. ولا بد لنا إذن أن نقف عند العلة كما هى فى ذاتها؛ أى عند العلة
المحضة. علينا أن نُسقط كل عنصر حسى، لأن العنصر الحسى هو عنصر
الأشياء، تلك الأشياء التى علينا أن نفسرها.

والمنطق الصورى قد أقام إلى حدٍ منا مثل هذا الفصل؛ فهو يجرد
الصورة عن المادة ويستبعد العنصر الحسى كالحمرة والورد وما شابه ويستبقى
العملية المحضة للاستدلال وحده. لذلك فإذا وجدنا تصورات متضمنة فى القياس

الصورى فإن هذه التصورات ستكون تصورات محضة، وأنها أقرب إلى أن تؤلف جزءاً من العلة المحضة التى نبحت عنها من تلك التصورات المتضمنة فى قياس مادى، ولكن التصورات المتضمنة فى القياس الصورى هى على وجه الدقة المقولات الكانتية مثل: كل وبعض والرابطة هو، أو مقولات الجملة - والكثرة والوجود الخ

أن ذلك كله يعطى فكرة أولى عن الحقيقة التى رآها هيغل، وهى أن ما يفسر العالم يجب أن يكون سابقاً على العالم، ذلك أنه مبدأ أول، ولكن هل هذه الأسبقية زمنية أم منطقية؟ أنها كما بينا لا يمكن أن تكون أسبقية زمنية، فالمبدأ الأول من الناحية المنطقية، لأن ما هو أول فى الزمان ليس سوى سبب، وإذا كان المبدأ الأول سابقاً على العالم فى الزمان فإنه لن يكون إلا سبب العالم، ولكن مبدأنا الأول ليس سبباً على الإطلاق وإنما هو علة عقلية، والعلة العقلية لا تسبق ما يلزم عنها سبقاً زمنياً وإنما تسبقه سبقاً منطقياً.

والآن نستطيع أن نقول أن المقولات عند «كانت» تسبق العالم من الناحية المنطقية صحيح أن «كانت» لا يستعمل العبارة التى تقول أن المقولات سابقة على العالم وكل ما قاله هو أن المقولات سابقة على التجربة، ولكن التجربة هى العالم، وقد استخدم «كانت» لفظة التجربة لأنه كان ينظر إلى كل شئ من وجهة نظر ذاتية وإستمولوجية، وكل ما يعد بالنسبة إلى الموقف الذاتى تجربة يُعدّ بالنسبة إلى الموقف الموضوعى عالماً، وذلك أن لفظة التجربة هى عند «كانت» كل تجربة ممكنة سواء كانت تجربة موضوعات فى المكان أو تجربة العواطف والافكار، فهى تتضمن إذن كل الموضوعات الممكنة الخارجية منها والداخلية هكذا يتضح أن التجربة والعالم يعنيان امراً واحداً.

أن المقولات الكانتية سابقة إذن على العالم، ومع ذلك فهى لا تتضمن سوى معان كلية محضة، فالكليات الحسية مثل «كرسى» و«فرس» و«أبيض» ليست سابقة على العالم لأن الكليات غير الحسية هى كلية وضرورية وبالتالي

شروط للتجربة، ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الكليات الحسية. فمن المستحيل أن تكون لنا تجربة أى أن يكون لنا عالم بدون هذه الكليات المحضة، وهذا هو المقصود بقولها انها ضرورية، ولكن من الممكن تماما أن يكون لنا عالم بدون الكليات الحسية، لناخذ مثلا معنى (البياض) فمن السهل ان نتخيل عالما لا توجد فيه اشياء بيضاء، ومن السهل ايضا أن نتخيل عالما لا يوجد فيه كرسى أو فرس ولكن المسألة ليست كذلك بالنسبة إلى تصورات مثل الوحدة والكثرة والوجود والجوهر.

فعالم بدون وحدة عالم لا يُعقل، وكل عالم معقول لابد أن يكون عالماً واحداً، ولا بد أن يكون كلُّ شئٍ فيه متصفاً بالوحدة أيضاً، والكثرة أيضاً معنى لا يقل ضرورة عن معنى الوحدة والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر المقولات، إذ يستحيل أن نفكر فى عالم لا نستطيع أن نثبت منه شيئاً أو ننفي شيئاً.

إن المقولات تؤلف إذن نموذجاً للمبدأ الذى نريد أن نفسر به العالم، إنها اشبه بالعلة العقلية التى يُعد العالم تالياً لها، وإذا استطعنا أن نرى ذلك بتفصيل فقد ملكنا تفسيراً للعالم، ولكن هذا يفرض على المقولات عبئاً لم نبين حتى الآن أنها قادرة على أن تعمله. لقد برهنا أن المقولات هى الشرط المنطقى للعالم، ولكن إذا كنا نستطيع أن نذهب من الواقعة إلى شروطها المنطقية فإننا لا نستطيع دائماً أن نعكس المسألة ونذهب من الشروط المنطقية إلى الواقعة، وبهذا المعنى تكون الشروط المنطقية شروطاً سببية فإذا أمطرت السماء استطعنا أن نستدل من ذلك على وجود غيوم فى السماء، ولكننا لا نستطيع ان نستدل من مجرد وجود الغيوم على هطول المطر. وكذلك فنحن، وان برهنا على أن المقولات تؤلف شرطاً ضرورياً للعالم، فان هذا لا يعنى بالضرورة ان العالم هو التالى الضرورى للمقولات، ولا بد من البرهنة على ذلك إذا أردنا تفسيراً صادقاً للعالم، إن التفسير الحقيقى هو الذى يبين أننا ابتداءً من المبدأ الأول نستطيع أن نستخلص منطقياً وجود العالم، أى أن على العالم أن يُستنتج من المقولات كما تُستنتج النتيجة من المقدمات فى القياس.

ولا نستطيع الآن أن نبين كيف يتم مثل هذا الاستنتاج، لنفرض أن المقولات حقائق وجودية سابقة على العالم، فكيف يمكن للعالم أن ينتج عن هذه المقولات؟ ولماذا لا تبقى المقولات قائمة في ذاتها دون أن ينتج عنها شيء؟ إننا حتى لو سلمنا بالمثل الأفلاطونية فإننا لا نستطيع أن نستتبع بالضرورة وجود الموجودات الحسية، فلا بد إذن من البرهان على أن المقولات هي علة عقلية ينتج عنها العالم بصورة منطقية.

ان هيجل لا يجد في فلسفة «كانت» ما يعين على حل هذه المشكلات حلاً كاملاً. ذلك أن التفسير الذي نحن بصدده يتضمن شرطين اثنين، وقد حققت فلسفة «كانت» الشرط الأول وبقي على هيجل أن يكتشف الشرط الثاني.

قد يبدو إذن أن مبدأ السببية قادر على تفسير الوقائع الجزئية ولكنه عاجز عن تفسير الكون ككل، ولكن إذا نظرنا إلى المسألة نظرة أكثر عمقاً وجدنا أن السببية عاجزة حتى عن تفسير الوقائع الجزئية، فالبرد يجمد الماء والبرد هنا سبب (أو جزء من السبب) والجليد هو النتيجة، ولكن من المحال أن ندرك لماذا يُسبب البرد تجمد الماء.

فالسبب والنتيجة لا يتشابهان في شيء، ولا يستطيع أحد أن يجد أية رابطة بينها، إن تجمد الماء بالبرد واقعة غير مفسرة، لأننا نستطيع أن نتخيل على النقيض أن البرد يحول الماء إلى بخار.

إن هذه الصعوبة لا ترجع إلى جهلنا بالاسباب الوسيطة، فالسبب آ تتبعه النتيجة ب. ولاشك أن بين ا (البرد) وب (الثلج) تغيرات صغيرة كثيرة لا تستطيع ملكات الانسان ان تدرکها كلها. ولكن حتى لو عرفنا هذه الأسباب والنتائج الوسيطة فإن العملية كلها تظل سراً. لنفرض أن السلسلة أصبحت آ، آ١، آ٢، آ٣..... ب. عندها سنجد أن الانتقال من /آ/ إلى /آ١/ يبقى غير مفسر شأنه في ذلك شأن الانتقال من /آ/ إلى /ب/ ذلك أن /آ١/ شيء يختلف عن /آ/. والمسألة هنا هي استحالة إدراك ما يبرر الانتقال من واقعة جزئية إلى واقعة

أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، أى أننا لا نجد أية علة عقلية تبين أن ب/ يجب أن تتبع / أ/ بالضرورة، وهذه الصعوبة لا تحل عن طريق اكتشاف الأسباب الوسيطة، فما ينقصنا إذن ليست معرفة الأسباب وإنما معرفة مبدأ السببية نفسه، إن السببية لا تفسر شيئاً على الإطلاق.

إن التفكير الشائع يفترض أن كل فلسفة تحاول تفسير الكون ملزمة بأن تفعل ذلك بواسطة مبدأ السببية، وخاصة بواسطة سبب أول. وهكذا يفترض أن المذهب المثالي هو المذهب الفلسفى الذى يقرر أن السبب النهائى للأشياء هو الفكر، كذلك يفترض أن المذهب المادى يعنى أن سبب كل شئ هو المادة. وفلسفة اللاهوت الشعبية تنظر إلى الإله على أنه الكون. ولكننا بينا أن مثل هذا الضرب من التفسير عقيم كل العقم. فالمسألة ليست أن نقول إن السبب الأول هو مادة أو إله شخصى أو فكرة أو قوة كهربائية، لأن كل هذه الأقوال تبقى الكون سرا غير مفسر. فنحن حتى حين نعرف السبب الأول وسلسلة الأسباب الوسيطة، لا نقرب أبداً من فهم الكون. وذلك ان السبب الأول من جهة أولى يظل واقعة غير مفسرة وأن العلاقة بين كل سبب ونتيجة تظل سراً.

إن الشرط الأول هو أن تكون المقولات الشروط المنطقية للعالم، وقد بين «كانت» أنها بالفعل كذلك، أما الشرط الثانى فهو أن العالم ينتج عن هذه المقولات بحسب ضرورة منطقية، وسوف نرى فى خطوة لاحقة كيف يعالج هيجل هذه المسألة بالاستناد إلى منهجه الجدلى.

إن قولنا بأن المبدأ الأول للعالم، أو المطلق، هو نسق من المقولات لا يعنى أبداً فى فلسفة هيجل أن هذه المقولات، كالعلة أو الوحدة، كانت موجودة قبل وجود الأشياء الحسية، فى رمان معين أو مكان معين، إن المقولات ليست أشياء حسية أو موجودات روحية، وهى بالتالى لا توجد فى المكان ولا فى الزمان، إنها مجردات؛ ومع ذلك فهى واقعية، وهذا يعنى أن وجودها مستقل بينما وجود الأشياء الحسية متعلق بالمقولات. لقد بين «كانت» أن العالم لا يوجد بدون

المقولات وسوف يبين هيجل فى منطقہ أن هذه المقولات تؤلف العلة العقلية التي لا تتعلق إلا بذاتها وأنها تفسر نفسها بنفسها. ثم أن هذه المقولات لا توجد بالفعل منفصلة عن الموجودات نفسها. فمقولة الكم مثلا لا تنفصل عن الأشياء الممكنة إلا فى الذهن فقط. أى أن الانفصال هنا منطقى وليس حقيقياً. وكل ما يعنيه هو أن فكرة الكم ليست فكرة الشئ الذى ينطبق عليه الكم.

قد يعترض على هيجل بالقول إن المعانى أو المقولات تتكون بعد إدراك الأشياء الفردية والواقع أن هيجل لا ينكر أبداً الحقيقة النفسية القائلة بأن إدراك الفردى أو الجزئى يتم لدى الإنسان قبل إدراك الكلى، ولكنه يقول إن المقولات تسبق الإدراكات الحسية سبقاً منطقياً لا سبقاً زمنياً. والمسألة هنا شبيهة بمسألة الزمان والمكان عند «كانت». فعندما يقرر «كانت» أن الزمان والمكان صورتان سابقتان للتجربة، لا يقصد بذلك نقض التحليل النفسى الذى يقرر أننا نتوصل إلى تكوين فكرتى الزمان والمكان بفضل التجربة، الزمان والمكان هما شرطان للتجربة ويسبقان التجربة سبقاً منطقياً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المقولات عند هيجل، فكما إن من الخطأ أن نعتقد بأن المقولات عند هيجل توجد وجوداً موضوعياً قبل العالم، كذلك من الخطأ أن نعتقد أنها مقولات ذاتية أو ذهنية. إنها بوصفها وقائع موضوعية تسبق منطقياً وجود العقول ووجود العالم.

ثم إن عادة الربط بين المعنى الكلى وبين الصورة الجزئية هى التى تسبب سوء فهم المقولات الهيجلية، فالمقولة لا علاقة لها بالصور إطلاقاً، ولعل إهمال هذه النقطة هو الذى جعل بارميندس يقول عن الوجود إنه كروى. وجعل أفلاطون يفترض أن المثل توجد فى عالم وراء عالمنا. بل إنها هى التى تجعل الناس يستغربون التوحيد بين الوجود والعدم عند هيجل. فمن السخف أن نعنى بهذا التوحيد أن وجود البيت مثلا وعدم وجوده هما أمر واحد. فلا بد إذن لفهم هيجل من أن نعتاد التفكير المجرد وأن نتحرك داخل الأفكار المجضة بعد أن نستبعد جميع الصور الحسية.

المعرفة والوجود:

لقد ظهرت نظرية المقولات فى الفلسفة الحديثة مع فلسفة كانت، حيث بدت له تصورات ذهنية ولكنها ستتحوّل فى فلسفة هيجل إلى وقائع وجودية موضوعية مستقلة عن، كل عقل فرديّ إنما كيف تمّ هذا التحوّل؟ لقد أشرنا إلى أن كانت حين يقرر سبق المقولات للتجربة إنما يقرر فى الواقع سبقها للعالم وبالتالي للعقول الفردية؟ لكن هيجل سوف يبرز هذه المسألة التى تكوّن صلب المذاهب المثالية.

إن منطلق هيجل فى تقرير موضوعية المقولات هو منطلق أفلاطون نفسه فى تقرير المثل. فكل موجود فرديّ إنما هو مجموعة من المثل أو المعانى العامة عند أفلاطون. ولكن ألا يعنى هذا أن المعانى العامة توجد فى الواقع كما توجد الأشياء الفردية كالحجر مثلاً؟

ثمّ ألا يتناقض ذلك مع قول هيجل عن المقولات إنها لا توجد كما توجد الأشياء وإنها هى واقع فحسب؟ إن الجواب على هذا السؤال هو أن الفرديّ إذا ما عد ائتلافاً لجملة من المعانى العامة أو الكليات فإن هذا الائتلاف موجود على هيئة كائن فرديّ. ولكن كل مقولة بمفردها هى تجريد؛ وبالتالي غير موجودة هذا النمط من الوجود.

أما الفرق بين مثل أفلاطون وبين مقولات هيجل فيتلخص فى أن المقولات الهيجلية أسبق منطقياً من المثل وهى بالتالى مستقلة كل الاستقلال. بينما تستنتج المثل فى مذهب هيجل من المقولات، وبذلك لا تكون مستقلة بذاتها.

ولكن الأساس الأخير للاعتقاد بموضوعية الكليات هو القول بوحدة المعرفة والوجود، فهيجل يرفض النظرة التقليدية التى تقيم فاصلاً بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف. فالذات والموضوع عنده وجهان لحقيقة واحدة. وهما بالتالى متحدان. ونحن لا نستطيع أن نفهم عملية المعرفة إلا إذا قررنا هذه الوحدة بين الذات والموضوع. قلنا أن كل معرفة تتم بواسطة التصورات، وأن

الموضوع نفسه ليس سوى مجموعة من التصورات الكلية. وهذا يعنى أن الكليات موضوعية. قد يعترض على ذلك بالقول أن المعرفة بالنسبة إلينا لا تتم الا بفضل التصورات، ولكن هذا لا يعنى أن الموضوع نفسه، كما هو فى ذاته خارج عقلمنا، ليس سوى مجموعة من التصورات الكلية، ولكن مثل هذا الاعتراض باطل فى رأى هيجل، لأنه يستند إلى افتراض وجود الأشياء فى ذاتها، وأنها قد تختلف كل الاختلاف عما تظهر لنا. فهذا الاعتراض إذن ليس الا نظرية «كانت» التى تقول باستحالة معرفة الأشياء فى ذاتها. وقد بينا أن من التناقض فى رأى هيجل أن نتكلم عن الأشياء فى ذاتها. فالموضوع ذاته ليس إلا ما نعرف عنه. وهذا هو المقصود بوحدة المعرفة والوجود، فكل موضوع لا وجود له الا بالنسبة إلى الذات. فإذا كان الموضوع هو كما نعرفه؛ أى جملة من الكليات، وأن هذه الكليات بالتالى موضوعية، فقد انتهينا إلى المثالية الموضوعية.

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو أساس كل مذهب مثالى، وهذا ما ألع عليه هيجل إلحاحاً خاصاً.

ولكن وحدة الذات والموضوع لا تعنى أنهما لا يتمايزان، فالموضوع يقف أمام الأنا بوصفه لا - أنا. والقول بوحدة الذات والموضوع من جهة وبتمايزهما من جهة أخرى مثال على وحدة الأضداد عند هيجل. وسوف نشرح هذا المبدأ فيما بعد، فالقول إن الشئ يتوحد مع الفكر يعنى عدم وجود انفصال مطلق بينهما، لأن الموضوع يوجد داخل الفكر. والقول إن الموضوع يختلف عن الفكر يعنى أن الذات تخرج الموضوع من نفسها وتعارضه، فالموضوع ليس خارج الذات بمعنى أنه ليس خارج الفكر وبالتالي غير قابل لأن يعرف، فالفكر عند هيجل يعبر الهوة بين الذات وبين موضوعها لأن التمايز بينهما إنما هو تمايز داخل الفكر نفسه. ولولا ذلك لأصبح الموضوع غير قابل لأن يعرف، أى شيئاً فى ذاته بلغة «كانت». وهذا مستحيل.

والوحدة بين المعرفة والوجود توضح لنا بعض فقرات من هيجل تبدو لأول

وهلة اشبه بالأفغان، فالذى يقرأ هيجل حاملاً فى ذهنه فكرة التناقض الكامل بين المادية والمثالية لابد أن يدهش من قول هيجل بأن المادية نفسها ليست سوى سورة فجة للمثالية؛ وإن بالامكان استخلاص النظرات المثالية منها. يقول هيجل: «كل فلسفة فهى مثالية فى جوهرها أو هى على الأقل تضم المثالية كمبدأ لها. فمبادئ الفلسفات القديمة والحديثة كالماء أو المادة أو الذرات ليست فى حقيقتها أشياء وإنما هى أفكار أو كلمات» فالقول إن الذرة فكر وإن مادية ديموقريطس هى نوع من المثالية يبدو غريباً بالنسبة إلى ما ألفناه. وحل هذه الصعوبة يمكن فى وحدة المعرفة والوجود، صحيح أن هيجل يعترف بالفرق بين المادية والمثالية، ولكنه يرى أن ديموقراطيس لو أنه فهم وحدة المعرفة والوجود لتجاوز المادية إلى نوع من المثالية، ذلك أن المادية عند هيجل تقوم على فصل كامل بين المعرفة وبين موضوعها أى على خطأ أساسى، فهى تفترض أن الموضوع أو المادة هو شئ مطلق موجود وجوداً مستقلاً عن فكرنا. ولكن الموضوع فى حقيقته ليس سوى مجموعة من الكلمات كما رأينا من قبل.

وصعوبة أخرى تصطدم بها عند قراءة هيجل هى دعواه إنه قد أدخل جميع الفلسفات السابقة فى مذهبه لمجرد أنه أدرج فى قائمة مقولاته أهم المفاهيم لدى الفلاسفة السابقين. فالوجود والجوهر يظهران فى مقولات هيجل. ولكن الوجود هو أكثر المفاهيم أهمية فى فلسفة بارمنيدس. وهيجل يعتقد أنه إذا أدرج مقولة الوجود فى منطق فانه قد ضمن مذهب الإيليين، وهو يعتقد كذلك أنه إذا أدرج الجوهر بين مقولاته فقد ملك الحقيقة المركزية فى فلسفة اسبينوزا، والاعتراض الذى قد يوجه إلى هيجل ها هنا هو أن المطلق الهيجلى هو نسق من المقولات أو الأفكار بينما مطلق اسبينوزا ليس من طبيعة الأفكار على الإطلاق، فاسبينوزا لا يقول إن المطلق فكرة الجوهر أو مقولة الجوهر وإنما يقول إن المطلق هو الجوهر نفسه. فهو من أنصار وحدة الوجود، وليس فيلسوفاً مثالياً، فالمطلق عنده ليس نسقاً من المقولات ولا مقولة واحدة ولكنه شئ يختلف عن الفكر لأن الفكر صفة من صفات الجوهر، وحل الصعوبة هنا يكمن أيضاً فى

وحدة المعرفة والوجود، فلاشك أن اسبينوزا قد افترض أن الجوهر نفسه مختلف عن مقولة الجوهر. إلا أن مبدأ وحدة المعرفة والوجود يرينا أن الجوهر ليس سوى كلى أو مقولة، الجوهر إذن هو نفسه مقولة الجوهر.

وهذا المبدأ يساعدنا أيضاً على فهم قول هيغل: «إن الوجود نفسه والمقولات الخاصة المندرجة تحت مقولة الوجود، بل جميع مقولات المنطق بصورة عامة، يمكن أن ينظر إليها على أنها تعريفات للمطلق». فإذا قلنا المقولات تعريفات للمطلق فهل يعنى هذا أن المقولات نفسها هى المطلق أم يعنى تعريفات لشيء آخر هو المطلق.

الجواب عند هيغل أن لا فرق بين القولين، ذلك أن هيغل لا يعترف بوجود شيء خارج عن العقل، فليس هناك مقولات من طرف ومطلق من طرف آخر. فالتعريف والمعرف هنا شيء واحد. فالحجر مثلاً ليس شيئاً فى ذاته تنطبق عليه المعانى: أبيض وقاس الخ..... ولكنه هو نفسه هذه المعانى، ومع ذلك فهناك تمايز بين المعنى وبين الشيء، فالبياض والقسوة وبقية الصفات فى الحجر هى تصوراتنا نحن إذا نظرنا إليها من الوجهة الذاتية. ولكنها كليات موضوعية إذا نظرنا إليها من الوجهة الموضوعية، وكذلك الأمر فى المقولات فهى من جهة صور ذهننا نحن بينما هى من جهة ثانية كيانات موضوعية أى أنها المطلق.

الأحادية واستنباط المقولات

كل تفسير لابد له أن يستند إلى مذهب أحادى. ونحن نجد أن الأساس الفلسفى الأحادى واضح عند اسبينوزا فهو يرى أن المبدأ الأول للكون يجب أن يكون مبدأ واحداً لأن المبدأ يعين نفسه بنفسه. ويتجلى هذا المبدأ الأحادى فى الدين على صورة التوحيد والقول بآله واحد. بل إنه يظهر فى العلم التجريبي، فالوقائع تفسر بعقل أى أن كثرة من الجزئيات تنتظم فى قانون واحد، وكل قانون يندرج فى قانون أوسع منه.

فكان نهاية التفسير هي إرجاع كل شئ في العالم إلى مبدأ واحد.

فالمطلق يجب أن يكون واحداً. ولكن المطلق يجب أن يكون كثرة في نفس الوقت، ولولا ذلك لما استطعنا فهم وجود العالم الراهن. لأن الكثرة لا تخرج من الواحد إلا إذا كانت بمعنى ما يتضمنه فيه ولذا فنحن لا نعرف كيف تنتقل من الواحد إلى الكثير في الفلسفة الإيليلة وفي الأفلاطونية الحديثة أو في فلسفة اسبينوزا.

ولكن أفلاطون قد رأى بصورة غامضة ان المطلق يجب أن يكون كثرة في وحدة، وخاصة حوار بارمنيدس، فمطلقه أى عالم المثل هو من جهة كثرة لأنه يضم كثرة من المثل. ولكن من جهة أخرى وحدة لأن هذه المثل تنظم كلها داخل مثال الخير. ولكن مثال الخير يظل عند أفلاطون غير مفسر. كما أن الانتقال من مثال إلى آخر يظل عنده غير مفهوم. ولا يتم التفسير الصحيح إلا إذا استطعنا أن نستنبط المثل بعضها من بعض. وسوف يحاول هيجل في منطقته أن يقوم بهذه المحاولة، فبدلاً من الكليات سيضع المقولات وهي ليست مجرد مجموعة من: الكليات كما هي. الحال عند افلاطون ولكن كل مقولة تستنبط من الأخرى فمقولة العلة مثلاً يمكن أن تستنبط من مقولة الجوهر استنباطاً منطقياً. ثم إن «كانت» قد وضع اثنتي عشر مقولة دون أن يحاول استنباط الواحدة من الأخرى. فالانسان عنده يملك اثنتي عشرة مقولة في عقله كما يملك عشرة أصابع في يديه. ثم إن «كانت» قد نظر إلى المقولات على أنها صور ذاتية للمعرفة، لا على أنها مبدأ وجودي لتفسير العالم. وستتحول المقولات عند هيجل من تصورات ذاتية إلى وقائع موضوعية. وستؤلف المبدأ الأول الذي هو كثرة في وحدة لأن المقولات كثرة من جهة ولأن الارتباط المنطقي بينها يؤلف منها وحدة حقيقة، وعندها تكتسب هذه المقولات طابعاً عقلياً صحيحاً. لأننا عندئذ لا نقرر مجرد وجود مقولة العلة مثلاً ولكننا نقرر وجود هذه المقولة.

إن مهمة هيجل في كتابه «المنطق» هي إذن: أن يشرح المبدأ الأول للعالم، إن يبين المقولات التي يتألف منها، وأن يكمل قائمة هذه المقولات، لأنه يعتقد أنها

أكثر عدداً من المقولات الكانتيه، وأن يستنبط هذه المقولات الواحدة من الأخرى ويتركها معزولة مستقلة، وأن يبين أخيراً أن المقولات فى مجموعها تؤلف كلاً واحداً يفسر نفسه بنفسه، يبين نفسه بنفسه، أى وحدة تكون المبدأ الأول المطلق للعالم دون أن تحتاج بدورها إلى مبدأ يفسرها، فالمطلق هو بالضرورة القسم الأول من المذهب وسوف يتلوه فى خطوة ثانية استنباط الوجود الفعلى كما يستنبط النتيجة من المقدمات. وهذه الخطوة تؤلف القسم الثانى والقسم الثالث من المذهب.

ولنلاحظ أن أفلاطون لم ير ضرورة لاستنباط المثل المختلفة من مثال الخير بل إنه ما كان باستطاعته أن يفعل ذلك، لأن المثل العليا عنده لا تضم المثل السفلى بل هى تستبعتها. فمثال اللون مثلا ليس سوى ما هو مشترك بين الألوان المختلفة. إنه يستبعد صراحة الفصول النوعية. وهذا يعنى أن مثل أفلاطون هى مثل مجردة. والمثال المجرى جنس لا يضم أنواعه داخل ذاته. ولا بد إذن من مفهوم جديد لطبيعة الكليات حتى نستطيع استخلاص بعضها من بعض. هذا المفهوم الجديد الذى سيقدمه هيجل يبين أن الجنس يتضمن أنواعه فى ذاته. ولهذا يسمى هيجل هذه الكليات بالكليات العينية. وهنا بشكل خاص يظهر وجه الجدة فى الفلسفة الهيجلية بالنسبة إلى الفلسفات السابقة.

والآن لنسأل: ما هى المقولة الأولى عند هيجل؟ إننا لا نستطيع أن نعيها اتفاقاً؛ إذ لا مجال للاتفاق فى مذهب يقوم على معنى الضرورة الكاملة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المقولات التى تستنبط على التوالى، فكل واحدة تأتى فى دورها بصورة ضرورية منطقية. إن عملنا إذن مقصور على اكتشاف هذه المقولات كما تترابط موضوعياً.

المقولة الأولى هى إذن المقولة التى يجب أن تسبق منطقياً سائر المقولات، ويكفى لنتعرف عليها أن نسأل عقلنا. ذلك أنه لا فرق بين العقل الذاتى والعقل الموضوعى عند هيجل، فالعقل واحد فىنا وفى العالم. وهذا ما يلزم بالضرورة عن

مبدأ وحدة المعرفة والوجود. وإذا لم نقر بذلك منذ البدء بل قلنا مع «كانت» إن المقولات صحيحة بالنسبة إلينا فقط، إنها لا تنطبق على الأشياء في ذاتها، وقعنا من جديد في خطأ النظرية القائلة بوجود أشياء في ذاتها غير قابلة لأن تُعرف.

المقولة الأولى إذن هي المقولة التي نرى نحن منطقيا أنها يجب أن تسبق سائر المقولات ومن السهل أن نرى أنها أعلى الأجناس جميعا؛ أى مقولة الوجود، فجميع - الكائنات تتصف بأنها موجودة مهما تختلف صفاتها، وكل مقولة كالكيف والكم والجوهر والعلّة تفترض منطقيا مقولة الوجود.

بقى علينا أن ندرس المنهج الذى سيتبعه هيجل فى استنباط المقولات، أى المنهج الجدلى .

obeikandi.com

الفصل الرابع

المنهج الجدلى

السؤال الذى ينشأ الآن هو كيف نستنبط المقولات الأخرى من مقولة الوجود؟ أية طريقة علينا أن نتبنى؟

الواقع أننا نحن الذين نستنتج المقولات ولسنا نحن الذين نخلق العلاقات بينها بعقريتنا، فالعلاقات قائمة وما علينا إلا اكتشافها. فالاستدلال هنا عملية موضوعية للعقل تتم بمعزل عنا. وهى ليست طبعاً بعملية تجرى فى الزمان وإنما هى عملية منطقية. ويصبح عملنا لا ابتداع طريقة بل الكشف عن الطريقة الموجودة والتي وفقاً لها تؤدي المقولات بعضها إلى بعض.

ومن الجلى أن التصور الأكثر شمولاً وتجريداً هو الأسبق منطقياً من التصور الأقل شمولاً وتجريداً. وهذا المبدأ، لا يعين لنا فقط الوجود مقولة أولى؛ ولكنه أيضاً يعين نظام المقولات المتعاقبة، لذا فالمنطق سيشرح فى الحركة ابتداءً من الجنس الأعلى الذى هو الوجود، ماراً بتعينات أخص فأخص حتى يبلغ المقولة التى هى أقل المقولات تجريداً. فطريقتنا إذن هى حركة من الجنس إلى النوع. وهذا لا يتحقق الا بفضل اضافة الفصل النوعى إلى الجنس فيصبح النظام الذى تتقدم وفقه حركة المنطق هو التالى: الجنس، فالفصل النوعى، فالنوع. ثم نعامل النوع الحاصل كجنس نضيف إليه فصلاً نوعياً جديداً لنحصل على نوع ثان جديد وهكذا^(١).

لكن الاستدلال المنطقى له معنى واحداً سواء فى المنطق الصورى أو الجدلى ويفيد أن النتيجة تستدل من / Γ / إذا كانت / Γ / تنطوى على / ب /، أو بعبارة أخرى إذا كانت / ب / مندرجة فى / Γ /.

(١) يجب الانتباه إلى أن كل جنس يندرج تحته نوع واحد فقط عند هيجل.

وفى المنطق الصورى يدعى الخروج على هذا المبدأ بأغلوطة الاستنباط غير المشروع.

ويرجع الأمر فى الحقيقة إلى المبدأ القديم المعروف بـ «من العدم لا يخرج شئ»، الذى يفيد بأن لاشئ يخلف من لا شئ. فإذا كان الحال كذلك فكيف لنا أن نشق من مقولة الوجود، وهى المعنى المجرى الخاوى، أى فصل نوعى وأى نوع؟ فى المنطق الصورى يبدو الأمر مستحيلًا. إذ أن الجنس هو بالتعرف مستبعد لكل فصل نوعى، لأنه المعنى العام الذى يتمتع بالصفات المشتركة فقط بين الأنواع المتدرجة تحته. فمفهوم اللون يشمل الصفات المشتركة بين جميع الألوان، الأحمر منها والأخضر والأزرق الخ.... فهو لا يشمل صفة الاحمرار إذ هى ليست مشتركة مع اللون الأخضر والأزرق الخ... لذا فإن معنى اللون فارغ من الفصول النوعية. إذن لا يمكن استنتاج هذه منه. وإلا وقعنا فى أغلوطة منطقية.

قلنا هذه هى الحال فى المنطق الصورى، أما فى المنطق الهيجلى فالحال مختلفة تماما، فهو يقوم على الاكتشاف الهيجلى القائل بأنه ليس صحيحاً أن المعنى الكلى يستبعد إطلاقاً الفصل النوعى. إذا وجد هيجل أن التصور أن يحتوى على ضده مضمراً فى ذاته، وأن هذا الضد يمكن استنتاجه منه وجعله يقوم بدور الفصل النوعى الذى يضاف إلى الجنس ليؤدى إلى النوع.

هكذا حلت هذه المعضلة فى الجدل. ويعتبر هذا الحل المبدأ الأساسى للفلسفة الهيجيلية بل هو يؤلف الطريقة الجدلية الشهيرة.

ولنضرب مثلاً على ذلك الثلاثية الأولى من المقولات التى تتألف من الوجود والعدم والضرورة.

وينتشر هذا النغم الثلاثى خلال المذهب كله. وتظل المقولة الأولى فى كل ثلاثية، كما مر فى المثال المتقدم، مقولة إثباتية (أو موجبة) وتكون المقولة الثانية نفى الأولى أو ضدها. وهذه المقولة الثانية لا يأتى بها هيجل من أى مصدر خارجى؛ إنما هى مشتقة من المقولة الأولى. وهذا يعنى أن المقولة الأولى تحتوى

الثانية. وهذا هو معنى قولنا إننا لسنا نحن، ولا هيجل من يشق المقولات. إن المقولات تشتق ذاتها بذاتها. أما المقولة الثالثة فتحتمى في داخلها تضاد المقولتين السابقتين: إلا أنها تحتوى أيضا على وحدتهما وانسجامهما. وهكذا، فالصيرورة هي وجود ليس وجوداً أو لا وجود هو وجود. وإن عملية استنباط المقولات كلها هي عملية ضرورية تدفعها إلى التقدم الضرورية العقلية، فبفضل الضرورة العقلية تكشف الأطروحة عن ضدها فينشأ التناقض، إلا أن العقل لا يستقر عند متناقض في ذاته فتدفعه الضرورة إلى التركيب أو الحل. وهكذا، وهذه العملية لا تتوقف، إذ يلزم أن تستمر حتى تبلغ مقولة لا تكشف عن تناقض ذاتي، هذه المقولة ستكون المقولة الأخيرة للمنطق.

هكذا يبدو أن الطريقة الجدلية قد حققت معجزة الاستنباط من كل مقولة ما ليس فيها. وذلك كما ذكرنا باكتشاف هيجل أن الفصل النوعى هو دائماً النقيض أو النفى للمعنى المثبت، وعندما يقول هيجل إن وجهة النظر القديمة (الصورية) التى تقول بأن الجنس يستبعد الفصل النوعى، ليست بالحقيقة الكاملة فإنه يعنى بذلك أن تلك النظرة تمثل ما يدعوه هيجل بموقف «الفهم» لا موقف العقل الذى هو الموقف الحقيقى، فالفهم يعتقد أن أى ضدين كالوجود واللاوجود هما متمانعان إطلاقاً. أما العقل فإنه يوافق على أنهما متمانعان من حيث هما ضدان. إلا أنه يضيف أن هذا التمانع ليس مطلقاً، وهو ليس مناقضاً لوحدة هذين الضدين. أما اعتبار الفصل النوعى بمثابة النقيض فهو مبنى على المبدأ القائل بأن كل نفي فهو تعيين. وهذا المبدأ هو عكس المبدأ الذى وضعه سبينوزا ويقول أن كل تعيين فهو نفي، ووفقاً للمبدأ الهيجلى، يكفى أن نضيف إلى المقولة نفيها حتى تتعين بالنفى أو تتخصص فنحصل على مقولة جديدة هي بمثابة النوع إلى الجنس كما مر معنا.

وقد اعترض على هيجل بأنه أنكر مبدأ عدم التناقض عندما أقر أن كل مقولة تنطوى على نقيضها، غير أن هذا الاعتراض ليس فى مكانه؛ وتدحضه الحقيقة التالية وهي أن مبدأ عدم التناقض ذاته هو الذى التزمه هيجل عندما

دفعته الضرورة من التقدم إلى المقولة الثالثة فى كل ثلاثية من حيث هى حل للتناقض المائل فى المقولتين السابقتين أى تركيب لهما. وهنا لابد أن نقبل أن مبدأ وحدة الأضداد الهيجلى هو أحد أعظم إنجازات الفلسفة النظرية فى تاريخ الفكر.

وليس هذا المبدأ بجديد إطلاقاً كما اعتاد البعض أن يظن - فهو مضمّر فى الفلسفات القديمة، بل هو فى الواقع فى كل الفلسفات السابقة. أما الجدة التى جاء بها هيجل فهى كونه أول شخص صاغه فى صورة مبدأ منطقى، بينما كان المفكرون السابقون يخشون ذلك رغم اعتمادهم عليه فعلاً. إذ أن أية فلسفة تختزل كثرة العالم واختلافه فى وحدة مثل مذاهب الإيليين وأفلوطين وسبينوزا لابد لها أن تعتقد بهوية الأضداد، وفى كل من هذه الفلسفات نجد ما يفيد أن الحقيقة هى الواحد. ومع ذلك تنشأ الكثرة من هذا الواحد. أو بلغة أخرى إن الكثرة هى الواحد. أى أن هذين الضدين الكثرة والواحد، متطابقان، وهذا فى الحقيقة كان شأن جميع فلسفات وحدة الوجود. إلا أن هذه النتيجة لا تعنى أن هيجل كان من القائلين بوحدة الوجود، وفى جميع تلك الفلسفات أيضاً يعتبر الواحد هو اللامتناهى وتعتبر الكثرة هى المتناهى، واللامتناهى ينتج المتناهى من ذاته، فيصير متناهياً، أى أن اللامتناهى متطابق مع ضده المتناهى، وإن غفلة تلك الفلسفات عن إثبات ذلك المبدأ هو أساس فشلها فى حل الثنائية القديمة للفلسفة. وظل تاريخ الفلسفة يتردد بين اتجاهين: اتجاه يقول بالكثرة ولا يجد جسراً ينقله منها إلى الوحدة، شأن جميع الكثرين والماديين؛ واتجاه يؤكد الوحدة ولا يجد جسراً ينقله منها إلى الكثرة شأن القائلين بوحدة الوجود، والمتصوفين والمثاليين التجريديين. وكلا الاتجاهين قد انتهى بالضرورة إلى الثنائية.

وإنه لمن الهام أن نلاحظ أن مبدأ هوية الأضداد لا يمنع تضاد هذه الأضداد. إن \bar{A} / \bar{B} و A / B يكونان هوية واحدة. ولكنهما أيضاً مختلفان، فليس المبدأ إذن بمبدأ الهوية بين الأضداد فقط، إنه أيضاً هوية الأضداد

فالتضاد هو حقيقى كالهوية. وليس أى منهما بظاهرى أو وهمى. فالوجود واللاوجود هما فى هوية واحدة لأنهما يعينان نفس الفراغ الكامل. ومع ذلك فهما أيضا متمايزان ومتضادان؛ إذ الوجود هو الوجود واللاوجود هو الوجود. إلا أن هذا التبدل يتصف بالتناقض الذاتى. فقد قلنا أولا إن الحدين مختلفان ثم قلنا إنهما متشابهان، وهذا التناقض بين اختلاف وتشابه فى ذات الوقت، هو الذى اضطرنا إلى التقدم إلى المقولة الثالثة، الصيرورة، التى نرى فيها أن الهوية (التشابه) ليست بالحقيقة الكلية وأن الاختلاف ليس كذلك بالحقيقة الكلية. إنما الحقيقة الكلية هى الهوية فى التضاد، حيث ان الصيرورة تتألف من كلا التشابه والاختلاف.

وتتعارض الطريقة الجدلية مع ما يدعوه هيجل «المحاكمة» ومع الطريقة الرياضية لاسبينوزا ويعنى هيجل بالمحاكمة طرائق البرهان العادية التى تعتمد على الكتب بالمناقشات فى كل المواضيع، مثل هذه المناقشات تبدأ بأن يذكر المؤلف وقائع أو أفكاراً يختارها على هواه لتناسب غرضه ثم يبنى عليها النتائج، ويعتقد هيجل أن من العبث أن نتوقع اليقين أو المعرفة من مثل هذه الطرائق المبنية على الهوى ففى الفلسفة لابد أن يكون لنا مذهب يقوم على الضرورة، ويجب أن لا يفترض شئ افتراضا بل يثبت البرهان على كل شئ بالاستدلال، فى الفلسفة لابد لنا من طريقة ونظام وضرورة ويقين، وزعم هيجل أن الطريقة الجدلية تتضمن كل ذلك.

إن كلاً من ديكارت، وسبينوزا من بعده، كانا مثل هيجل قد رفضا بطريقة التفكير العادية العشوائية وعداها مسؤولة عن جميع الاختلالات حول المواضيع الهامة كلها تقريبا.

فديكارت فى مثل هذا الرفض يشبهه، هيجل، إلا أن كلاً منهما سار فيما بعد فى اتجاه مختلف. فالطريقة التى اعتمدها ديكارت وكذلك اسبينوزا كانت طريقة الرياضيات ولا سيما الهندسة، بينما اكتشف هيجل الطريقة الجدلية.

وطريقة الهندسة كما هو معروف تبدأ من بديهيات أو أفكار واضحة بذاتها، مثل «أنا موجود» عند ديكارت، هم تستدل من تلك البديهيات أفكاراً أو نظريات مختلفة عن النسق الإقليدي.

ويشبه هيجل، ديكارت وسبينوزا في تعبيره عن موقف الرفض للطرائق العادية في التفكير. انه مثلهما قد طلب طريقة منطقية للتفكير الفلسفي تتصف بالضرورة فتؤدي إلى معرفة يقينية، إلا أنه اختلف عنهما في أنه اعتبر الطريقة الهندسية، طريقتهما، غير صالحة للفلسفة، إذ قال: «إن هذه الطرائق التي لا غنى عنها والتي نجحت بشكل فذ في حقلها الخاص (أى الرياضيات) لا يصلح استخدامها للمعرفة الفلسفية، وهذا يدهي، لأنها تملك افتراضات مسبقة: وأسلوب معرفتها يخص الفهم الذي يعمل وفق مبدأ الهوية الصورية. (هذا النص يذكر اعتراضين هيجليين على الطريقة الهندسية، الأول أنها تبدأ من افتراضات مسبقة، والثاني أنها طريقة الفهم).

أما الفرضيات التي يشير إليها هيجل فهي البديهيات، والتعاريف. أو هي القضايا الأخرى التي تؤلف مبادئ العلم: إن كل قضية أو إستدلال هي بالضرورة فرض لسبب أو شروط هي كونها اولى، لأنها لم تشتق، أو تبرهن بآية قضية سابقة عليها، فكل بداية هي افتراض لا شك أن البديهيات يمكن اعتبارها «واضحة بذاتها» إلا أن القول بأن ما هو واضح بذاته هو أيضاً حقيقى، هو افتراض هيجل حتى لو قبلنا بأن البديهيات حقيقية فإنها تبقى مع ذلك غير مفسرة لأنها مشتقة ولم يعط لها سبب، لذا فهي مجرد حقائق دغماتية وألغاز. والفلسفة لا تقدر أن تبدأ من مثل هذه الحقائق غير المفسرة، إذ يمكن أن يكون الكوجيتو الديكارتي «أنا موجود» مثلاً بديهية حقيقية لا نزاع فيها. غير أن سؤالاً يظل قائماً وهو «لماذا أنا موجود؟».

نأتى الآن إلى اعتراض هيجل الثانى على الطريقة الهندسية من حيث إنها من عمل الفهم وتسير وفقاً لمبدأ الهوية، الذى صورته $T = T$. فمن الواضح أن

الرياضيات تتأسس على هذا المبدأ، وهو يناسبها؛ إلا أن الادعاء بأنه ملائم للفلسفة أيضاً لهو ادعاء فاسد وهذه خطيئة سبينوزا الذى وضع جوهرأ لا متناهياً استحاله عليه من ثم أن يشتق المتناهى منه لأنه بذلك يكسر مبدأ الهوية الذى هو أساس طريقته الفلسفية.

يعنى هيجل بالفهم تلك المرحلة من تطور العقل التى فيها يعتبر العقل الأضداد متمانعة إطلافاً ومنفصلة عن بعضها إطلافاً، وتكون قوانين عمليات هى قوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع الأرسطالية، أما العقل فيتميز عن الفهم بأنه تلك المرحلة من تطور العقل التى ترقى إلى مبدأ هوية الأضداد. الفهم يواجه كل مسألة بمبدأ «إما .. أو» أى إما أو لا آ فلا يقدر أن يشتق مقولة من أخرى وتظل المقولات بالنسبة إليه ساكنة، ثابتة وعديمة الحياة. أما العقل فمبدؤه «كلا الأمرين» أى كل من (A) ولا (B) لهذا كان بإمكانه وحده أن يشتق المقولات بعضها من بعض، فهى بالنسبة إليه حية بالحركة سائلة: تتدفق فى بعضها كما يتدفق الوجود فى اللا وجود.

الفهم هو مرحلة العقل التى تطلب الدقة فوق كل شى وتلج على الاختلافات الواضحة. وكذلك، هو عامل ضرورى لكل طريقة فلسفية، إذ بدون دقة فى التفكير وبدون تمييز واضح نضيع فى أفكار غائمة ومبهمه، لذا فالفهم فى الفلسفة عمل مشروع إلا أن حقائقه ليست بالحقائق الكلية، إذ تحت تلك الاختلافات تقوم الهوية، ورؤيتها من عمل العقل. وإنما يلوم هيجل الفهم لأن الفهم يخطئ عندما يتوهم أن حقائقه هى الحقائق الوحيدة، وأن الاختلافات والأضداد هى حقيقية وأن الهوية فى الأضداد هى غير حقيقية.

إلا أنه يجب عدم الظن أن الفهم يؤكد الاختلاف وحده. وان العقل يؤكد الهوية وحدها، الواقع أن كلا من الفهم والعقل يؤكد على الهوية وعلى الاختلاف الا أن الفهم ينظر إليهما منفصلين أما العقل فينظر إليهما مجتمعين. فبالإضافة إلى الفهم يكون /A/ و /B/ إما متطابقين أو مختلفين أما بالإضافة إلى العقل

فهما كلاهما متطابقان ومختلفان أى أن قانون العقل هو T / هو / لا T / بينما قانون الفهم ذو وجهين ف $T = T$ (أ) أى الشبيه هو الشبيه وهذا هو مبدأ الهوية. (ب) T / ليست / لا T / أى المختلف هو المختلف وهذا هو مبدأ عدم التناقض، وبلغه أخرى، يؤكد الفهم على أنه إما أن تكون مقولتان متشابهتين فلا اختلاف بينهما، أو مختلفتين فلا تشابه أو هوية، العقل يؤكد على وجود الهوية والاختلاف معاً، فالمقولتان هما فى ذات الوقت متشابهتان ومختلفتان. لذا كان مع الخطأ النظر إلى الفهم والعقل على أنهما متعارضان؛ ذلك ان العقل يضم الفهم ويتجاوزه إذ هو يقبل ما بلغه الفهم من إقرار وجود اختلاف هنا وهوية هناك، إلا أنه يقوم على هوية الأضداد.

هذا العقل الذى جرى الكلام عليه حتى الآن بصدد مقارنته مع الفهم والذى هو عبارة عن العمليات العقلية الذاتية. هو ما يسمى بالعقل الذاتى، هذا العقل الذاتى هو نفسه العقل الكلى الموضوعى أو العقل المطلق وفقاً لمبدأ هوية الاضداد. ويكون الفصل بينهما من عمل الفهم.

يقول هيجل أن «النظرية المنطقية ثلاثة جوانب: (T) الجانب المجرد أو جانب الفهم. (ب) الجانب الجدلى أو جانب العقل السلبي. (ج) الجانب التأملى أو جانب العقل الإيجابي، وبناءً على ذلك توصف الحدود الثلاثة لكل ثلاثية، فالحد الأول هو من عمل الفهم، والحد الثانى هو من شأن العقل السلبي، والحد الثالث هو من عمل العقل الإيجابي، ويجدر الانتباه هنا إلى أن كلمة «جدلى» تستخدم عادة للتعبير عن العملية الاستدلالية للمنطق كلها. سوى أنها هنا تعنى على وجه أخص انتقال شئ إلى نقيضه والقضاء على الانفصال المطلق الذى يقيمه الفهم بين المقولات. أما كلمة «تأملى» فهى تشير عند هيجل إلى اليقين إذ تنطوى على استخدام مبدأ هوية الاضداد، لذا فقد أطلق هذه الكلمة على مذهبه ذاته. كما أطلقها على كل فلسفة تضم مبدأ هوية الاضداد مثل فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ثم هناك كلمتا «مجرد» و«مشخص» وهما أكثر مفردات القاموس الهيجلى

شيوعاً وهيكل يعتبر الحدين الأولين من كل ثلاثية حدين مجردين نسبياً بينما يعتبر الحد الثالث مشخصاً نسبياً، فالوجود واللاوجود بوصفهما منفصلين هما مجردان. والصيرورة بوصفها وحدة التشابه والاختلاف هي مقولة مشخصة إلا أن الصيرورة لا تلبث أن تصير حداً مجرداً في الثلاثية التالية إذ تكون حداً الأول أو أطروحتها، وهذا هو المقصود بالنسبية. وهكذا يتقدم المنطق حتى نبلغ إلى المقولة النهائية التي ستكون الأكثر تخصصاً.

ويستخدم هيكل أيضاً اصطلاحين آخرين هما «المباشر» و«اللامباشر» فيعتبر الحد الأول من كل ثلاثية «مباشراً» والحد الثاني «غير مباشر» أو يقول إن الأطروحة تتصف بالمباشرة والنقيض يتصف باللامباشرة. أما الحد الثالث أو التركيب فهو تلاشي اللامباشرة في مباشرة جديدة. والمباشر هو البسيط واللامتغاير في ذاته. فهو يواجهنا على نحو مباشر ويبقى أن يكون في ذاته الحقيقة الوحيدة دون إشارة لأي شيء آخر، فالوجود مقولة بسيطة ولا متغايرة إذ لم تتفلق بعد إلى وجود، فهي تثبت ذاتها كحقيقة كاملة ولا تشير إلى غيرها إننا عندما نمر إلى اللاوجود نحصل على اللامباشرة. إذ في تلك المرحلة يشير الوجود واللاوجود كلُّ منهما إلى الآخر، يتضايقان أو يتوسط كل منهما الآخر ويؤدي إليه. والمباشرة هي الهوية البسيطة لذاتها حيث لم يكشف داخلها بعد أي اختلاف في حين أن اللامباشرة هي الاختلاف ذاته أو الانقسام والمتغاير، وفي الحد الثالث أي التركيب يدخل الاختلاف في هوية أو تمتصه هوية أو نقول إن اللامباشرة تتلاشى في مباشرة جديدة هي مقولة جديدة ذات هوية ستعاني نفس المراحل التي ذكرناها إلى أن نبلغ المقولة الأخيرة. هذه المقولة الأخيرة ستكون مباشرة بمعنى ولا مباشرة بمعنى آخر، هي مباشرة من حيث أن كل المتوسطات السابقة، كل الاختلافات في المقولات الدنيا، قد امتصت وتلاشت في وحدتها، وهي أقصى لا مباشرة من حيث أنها ما تزال تستبقى وتحفظ كل التغيرات داخل هذه الوحدة.

وهكذا فإن تركيب كل ثلاثية يحذف ويحفظ اختلاف الأطروحة والطباق،

فالصيرورة فى الثلاثية المنطقية الأولى تحذف وتحفظ الوجود والعدم، وتركيب الثلاثية الثانية يحذف ويحفظ الصيرورة ونقيضها إذ تصير الصيرورة اطروحة لهذه الثلاثية، فتركيب الثلاثية الثانية إذ يحتفظ بالصيرورة (وهذه بدورها تحتفظ بالوجود والعدم) فهو يحتفظ بنقيض الصيرورة وبالوجود والعدم.

وهكذا لا يضيع شئ مطلقا كلما تقدم الجدل. إذا كل خطوة فى العملية الجدلية تستوعب فى ذاتها ما سبقها؛ وهى ذاتها مستوعبة فى الخطوة التالية. فالمقولة الأخيرة للمنطق إذن تحتفظ فى داخل ذاتها بكل المقولات السابقة مهما كانت. إذن كل المقولات تتجمع فى مقولة واحدة. أو نقول إن كثرتها واختلافاتها تصير واحداً. هذا الواحد يحذفها وهو يستبقها. هو يستبقها فى وحدته كعوامل وجود لذاته. وبهذا المعنى وحده هو شخص. فلو أنه لم يحو كل المقولات السابقة فى داخله فكان معنى مجرداً كما كانت المثل الأفلاطونية كليات مجردة. إن مقولات هيجل العليا تضم الدنيا لذلك فهى مقولات مشخصة.

قلنا إن المقولات العليا تضم المقولات الدنيا. إلا أنه من الصدق أيضاً أن نقول ولكن بمعنى آخر، إن المقولات الدنيا تضم العليا أيضاً، فالصيرورة تشمل الوجود لكن الوجود أيضاً يشمل الصيرورة. وبيان هذا أن الصيرورة قد استدلت من الوجود فهو يشملها، وبلغة أخرى نقول إن المقولات العليا تشمل الدنيا على: نحو صريح؛ لكن تشمل المقولات الدنيا المقولات العليا على نحو ضمنى. وعندما يقول هيجل عن الحد الأول فى الثلاثية بأنه «فى ذاته» فهو يعنى بذلك أنه ضمنى. أما الحد الثالث فهو «فى ذاته ولأجل ذاته» «أى الصريح»، فالوجود يحتوى على الصيرورة ضمناً (أو القوة) بينما الصيرورة تحتوى على الوجود والعدم صراحة (أو بالفعل) وإذا تقدمنا بالمنطق على هذا الشكل تكون مقولة الوجود مستوعبة لكل المقولات (اللاحقة) بالمعنى الضمنى أو بالقوة، بينما المقولة الأخيرة مستوعبة لكل المقولات السابقة ولكن بالمعنى الصريح أو بالفعل، ويصف هيجل أيضاً التركيب بقوله هو «حقيقة» الاطروحة والطباق، وهذا يعنى أن كل تركيب هو حقيقة نسبية، وأما التركيب الأخير والمقولة النهائية فهى التى تعطينا الحقيقة

الكاملة، فالصيورة مثلا هي خطوة في اتجاه الحقيقة، أو هي الحقيقة التقريبية للوجود. وثمة تعبير مشهور وآخر لهيغل هو كلمة «مرحلة» فالحدان الأول والثاني في الثلاثية هما «مرحلتان» للثالث إنهما العاملان اللذان يؤلفانه.

نحن الآن في وضع يمكننا من حل مشكلة البداية أي مشكلة مبدأ الفلسفة، كنا رأينا أن كل بداية فهي افتراض إذا لم نستطع استدلالها وكنا قد قدمنا مثالا عن الكوجيتو الديكارتي لتوضيح ذلك. أما الآن فنحن بصدد وصف الحل الهيغلي الذي أخرج المقولة الأولى وهي مقولة الوجود من أن تكون افتراضاً وانقذها من نقده للطريقة الهندسية.

قلنا إن الصيورة موجودة ضمناً في الوجود، والاستدلال يثبت أن الوجود يتضمن الصيورة، لذا لا نقدر أن نرى الوجود بدون صيورة، فالصيورة لذلك هي شرط يتوقف الوجود عليه، والشرط بالضرورة سابق على المشروط، إذن فالصيورة سابقة على الوجود. والوجود، في الحقيقة يفترض الصيورة، فالصيورة هي أساس الوجود، إذ لولا الصيورة لما كان الوجود، وهكذا بالرغم من أن الصيورة هي النهاية أو هي الحد المتأخر في الاستدلال إلا أنها في الحقيقة - أيضا حد البداية أو الأساس، والأول المنطقي. وبناء على ذلك، نتقدم في المنطق لنصل إلى القول بأن الفكرة المطلقة أو المقولة الأخيرة هي أساس كل المقولات الأخرى أو هي الأول المطلق.

هذا التصور الذي يفيد أن الأخير في كل ثلاثية هو الأول وأن النهاية هي البداية الحقيقية، نجده عند أرسطو، فسلم الوجود الأرسطي يبدأ بالمادة التي لا صورة لها أو بالمجرد تماما ثم يتدرج بالتعيين أكثر فأكثر حتى ينتهي سلم الوجود بالصورة التي لا مادة لها أو المتعين المشخص تماما، وهذا يطابق من كل الوجوه الحركة الهيغلية من الوجود المجرد حتى الفكرة المطلقة المشخصة. وبالنسبة إلى أرسطو تكون الصورة المطلقة هي الأسبق منطقياً من المادة عديمة الصورة. أي أن النهاية هي قبل البداية بذلك المعنى. هذا المفهوم لم يختلف عند هيغل.

والآن، بعد أن استبانت أمور هامة نتقدم لحل معضلة البداية الهيكلية التي ليست افتراضاً عادياً أو هندسياً، ولكنها بداية يمكن البرهان عليها؛ أى يمكن استدلالها. فنقول ببساطة: لما كانت المقولة الأخيرة تحتوى الوجود صراحةً لذا يمكن استدلال الوجود منها. أو بلغة أخرى نقول لما كانت الصيرورة تمثل نوعاً للوجود فهى تحتوى صراحةً على فكرة الوجود، أى أن فكرة الجنس الذى هو الوجود يمكن استنباطها من فكرة الصيرورة التى هى نوع، بمجرد التحليل، إذ أن فكرة النوع تضم فكرة جنسه. والواقع أننا نستطيع أن نستدل مقولة الوجود من أية مقولة أخرى عن طريق تحليل هذه المقولة.

يبدو مما مر أن الاستدلال يمكن أن يبدأ بين أى طرف من طرفى سلسلة المقولات الهيكلية. وأن إتجاهى الاستدلال ضروريان، إذ لو بدأنا استدلالنا من مقولة الوجود حتى الفكرة المطلقة دون أن يكون بإمكاننا عكس العملية فإن مقولة الوجود تكون بداية مقترنة لا برهان لها، كذلك لو بدأنا من الفكرة المطلقة حتى الوجود دون أن نستطيع العودة بطرق الاستدلال المعاكس فإن الفكرة المطلقة تكون فكرة افتراضية لا إثبات لها. لذلك قلنا إن اتجاهى الاستدلال ضروريان.

السؤال الذى ينشأ الآن: هو لماذا إذن. بدأ هيجل بالوجود مستدلاً حتى بلغ الفكرة المطلقة فى هذا الاتجاه وحده دون أن يشير أو يقول شيئاً عن العملية المعاكسة؟ الجواب على هذا السؤال هو فى معنى الاستدلال ذاته. إذ الاستدلال الجدير بهذا الاسم يتقدم من الضمنى إلى الصريح، فهذا الاستدلال فى القياس هى كما نعرف، إظهار النتيجة المضمرة فى المقدمات أى جعل ما هو ضمنى صريحاً. لأنه لما كانت النتيجة ليست بينة كانت الحاجة لازمة لاستدلالها، لذلك كانت عملية الاستدلال العكسية هى إقرارنا بضرورة إمكانها، إذ أن المقولات العليا تشمل المقولات الدنيا على نحو صريح ظاهر.

والآن إذا قلنا أن العقل هو علة ذاته أو هو المبدأ المفسر لذاته أو أنه المعين

ذاته، فماذا نعى بهذا الكلام؟

لما كان العقل هو نظام المقولات فهو نطاق مقفل في ذاته، محدد ذاتياً، وإذا كانت المقولة الأخيرة علتها الوجود فإن الوجود أيضاً هو علة المقولة الأخيرة، وهكذا يرتد نظام المقولات كله أو داخل ذاته أو هو يشتق من ذاته، وهذا معادل لقولنا أن غاية العقل هو العقل ذاته أو أنه محدد تحديداً ذاتياً (علة ذاته)، ولما كان لا يوجد خارج ذاته شئ نطلب علة له فهو الأول المطلق ومبدأ تفسير العالم كله.

وقبل الانتهاء من هذا الموضوع تجدر الإشارة إلى طبيعة الاستدلال الهيجلي وعلاقته بالاستدلال الصوري، فقد عرفنا أن الاستدلال الهيجلي مؤسس على قاعدة ذات وجهين هنا:

١- النتيجة أى النهاية (وهى الفكرة المطلقة) تفترض المقدمة أى البداية (وهى الوجود).

٢- والبداية أى الوجود، تفترض النتيجة بدورها.

قد يبدو هذا الأمر غريباً، مع ذلك فإننا نجد، مضمراً فى المنطق الصورى. إذ أن نتيجة القياس تفترض المقدمات، ومع ذلك تفترض المقدمات أيضاً النتيجة، ويعبر عن هذه الحقيقة عادة بقولنا إن القياس هو مصادرة على المطلوب. ففى القياس التالى:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

إذن سقراط فان

نلاحظ أن المقدمة الكبرى لا تصدق إلا بشرط صدق النتيجة. والعكس صحيح أيضاً. وإذا ما اعترض على القياس على أساس أن مقدماته تفترض نتيجته فإن الجواب على ذلك هو أن المقدمات تفترض النتيجة بمعنى واحد هو أنها تتضمن النتيجة. أى أن النتيجة مضمرة فى المقدمات، وما الاستدلال إلا إظهار الإضمار.

وعلى العكس من ذلك، افترض «ميل» أن الاستنتاج الحقيقي ينبغي أن ينقلنا من المعروف إلى المجهول؛ أى يجب أن لا تكون النتيجة مضمرة فى المقدمات بل يجب أن تكون شيئاً جديداً إطلافاً. وظن أننا، بواسطة الاستقراء، نستطيع أن ننقل من حقائق (آ، ب، ج هى فانية) إلى حقيقة جديدة تماماً هى أن (د هو فان)، إلا أنه علينا لكى نتمكن من ذلك أن نفترض صدق مبدأى العلية ونظام الطبيعة. وعندها يبدو الاستقراء قياساً مقدمته الكبرى أحد المبدأين. وبناء على القانون العام الذى يقول إن القياس هو مصادرة على المطلوب فإن المقدمة الكبرى ستفترض صدق النتيجة وهى أن (ا، فان) من كل هذا يتحصل لدينا أن النظرة الهيجلية صحيحة أى أن الاستدلال إنما ينتقل من المضمرة إلى الصريح.

والنظرة المعاكسة التى تقول إن النتيجة يمكن أن تكون جديدة إطلافاً هى كسر للمبدأ «لا شئ يخلق من العدم» وعندما ظن بارمنيدس أن الصيرورة لا تعنى نشوء شئ، من لا شئ تساعل كيف تمكن الصيرورة، أما أرسطو فقد أجاب بأن الصيرورة لا تعنى الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، بل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. ونلاحظ أن اصطلاحى القوة والفعل مطابقان لاصطلاحى المضمرة والصريح، وكما أن أرسطو قد عنى بالتغير، الانتقال من القوة إلى الفعل. كذلك يعتبر هيجل العملية المنطقية انتقالاً من الإضمارة إلى الإظهار.

الفصل الخامس

المنطق

يتألف المذهب الهيجلى من ثلاثة أقسام:

١- المنطق.

٢- فلسفة الطبيعة.

٣- فلسفة الروح.

ولنبداً بتمهيد عام عن المنطق الهيجلى:

إن موضوع المنطق هو العقل الذى يقصد به، من جهة أولى، نظام المقولات الموضوعية؛ ومن جهة ثانية، نظام المقولات الذاتية أو التصورات التى نفكر بواسطتها، وبما أن العقل الموضوعى والعقل الذاتى هما شئ واحد كما بينا، فإن المنطق هو فى وقت واحد علمُ العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى. إنه، بوصفه علماً للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الأسمى، فلسفة للوجود أو ميتافيزيقا، وهو بوصفه علماً للعقل الذاتى نظرية فى المعرفة. لقد كانت مقولات «كانت» تتعلق بنظرية المعرفة وحدها لأنها كانت عنده مقولات ذاتية ولكن هيجل يعد المقولات ذاتية وموضوعية فى آن واحد، فالمنطق عنده إذن ميتافيزيقا من جهةٍ ومنطق بالمعنى المألوف للكلمة من جهة ثانية، المنطق إذن والميتافيزيقا هما فى فلسفة هيجل شئ واحد.

ويقع المنطق فى ثلاث دوائر من المقولات:

١- مقولات الوجود.

٢- مقولات الماهية.

٣- مقولات المعنى..

هذه الدوائر الثلاث تُولف ثلاثية.

ولنلاحظ هنا أن الوجود هو اسم مقولة جزئية، أى الوجود الذى يعارض
العدم وهو أيضا اسم دائرة المقولات التى تضم المقولات الفرعية للكيف والكم
والقياس.

إن دائرة الوجود تتميز بالمباشرة، فالمقولات المندرجة فى هذه الدائرة
كالوجود والعدم والكيف والكم الخ... هى مقولات مباشرة بمعنى أن كل واحدة
منها تُولف تصوراً قائماً فى ذاته، ولا تشير صراحةً إلى أية مقولة أخرى ترتبط
بها. فإذا كان معنى الإيجاب يرتبط بمعنى السلب بالضرورة فإن معنى الوجود لا
يحولنا بصورة صريحة إلى معنى العدم. وهذا القول ينطبق أيضاً على الكم
والكيف، لذلك تسمى هذه المقولات. بالمقولات المباشرة. صحيح. أننا عندما
نفحص مقولات دائرة الوجود هذه فحصاً نقدياً نكتشف أنها مترابطة. وقد رأينا
كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة، وهذا معنى استنباط المقولات الواحدة
من الأخرى، فالاستنباط يعدم الاكتفاء الذاتى لكل مقولة. ويبين أنه بالرغم من
كونها تنتزع إلى أن تكون مستقلة فهى فى الواقع مستحيلة بدون الأخرى. وهذا
النزوع إلى أن تقوم مستقلة فى ذاتها هو الذى يجعلنا نعدها مباشرة. أما ارتباط
المقولات بعضها ببعض فهو ليس ارتباطاً صريحاً ولكنه ارتباط ضمنى يحاول
الاستنباط أن يظهره صراحة، كالوجود والعدم والضرورة والكم والكيف
والخ... مقولات منفصلة فى الظاهر، وهذا الانفصال الظاهرى هو الذى
يجعلها مقولات مباشرة.

أما دائرة مقولات الماهية فهى دائرة اللامباشرة، وإذا كانت اللامباشرة
فى دائرة الوجود ضمنية، فهى فى دائرة الماهية ظاهرة صريحة، فمقولات الماهية
يتربط كل زوج منها ترابطاً بيناً، كالعلة والمعلول، والفعل ورد الفعل والجوهر
والعرض، والهوية والكثرة، والإيجاب والسلب فكل مقولة من المقولتين المترابطتين
تحيل إلى الأخرى. وقد سميت دائرة الماهية كذلك لأننا فى كل زوج من مقولاتها

نجد أن المقولة الأولى تكون ماهية الأخرى. بينما تكون الثانية الوجه الظاهر للأولى. هكذا نجد الجوهر حاملاً لأعراضه والعلة أساساً للمعلول الذي يظهر العلة، والهوية هي الحقيقة الباطنة للواقع التي تظهر نفسها في الكثرة.

إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة وكانت الماهية هي دائرة المباشرة أو التوسط فإن المعنى هو دائرة صهر التوسط، فمقولات المعنى تحيل الواحدة منها إلى الأخرى صراحةً. وهذا هو جانب التوسط فيها. ولكن هذه المقولات ما تلبث أن تنصهر في وحدة، هذه الوحدة هي مباشرة جديدة تنتج من امتصاص اللامباشرة، وهذا هو جانب المباشرة فيها. المعنى إذن هو وحدة المباشرة واللامباشرة.

في كل ثلاثية، الحد الأول أو الأطروحة يمثل مرحلة الإدراك المجرد ويقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري، ونقيض الأطروحة يمثل مبدأ الفهم ويقابل نظرية الأحكام. والتركيب يمثل: العقل ويقابل نظرية القياس.

فالحد الأول وهو الوجود يدرك دون رابطة بغيره، وعندما تنتقل إلى الحد الثانى أى العدم تنتقل إلى حكم: الوجود هو العدم، والحد الثالث هو وحدة الحدين الأولين، إنه الهوية في الاختلاف، وهو بذلك يقابل القياس الذى يوجد بين الأصغر والأكبر فى وحدة، بفضل الحد الأوسط، وهذا هو مبدأ العقل.

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الكبرى للمنطق، فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري، ذلك أن المقولات هنا تدرك مستقلة في ذاتها. ونظرية الماهية تقابل نظرية الأحكام، ونظرية المعنى تقابل نظرية القياس.

لقد رأينا أن المقولات هي تعريفات للمطلق، ويجب أن نبين الآن أنها أيضا تعريفات للعالم الواقعي، أو تصورات تنطبق عليه. فهي تنطبق على هذا الكتاب وهذه الشروح كما تنطبق على المطلق، إنها التصورات التي بواسطتها نحاول أن نجعل العالم معقولاً فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر أو العلة أو الكيف أو الكم؛ ولكن من الصحيح

أيضاً، كما ستحاول الفلسفة الهيجلية أن تبرهن بأن المقولات العليا أيضاً تنطبق على عالم الأشياء وتعطينا أصدق معرفة عنها. ذلك أن عالم الأشياء هذا ليس فى جوهره سوى الفكرة المطلقة. والفكرة هى الروح أو هى الفكرة، وسيظهر لنا كيف أن العالم المادى هو أيضاً فكر. وطريقة المنطق فى البرهنة على ذلك هى أن يبين أننا إذا قلنا عن شئ ما إنه موجود فإننا سنقول عنه ضرورة إنه ليس موجوداً وأنه يصير وإنه علة وجوهر وأخيراً إنه فكر أو الفكرة المطلقة، فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة. وإذا كان الشئ موجوداً فهو إذن يصير؛ وهكذا حتى نصل إلى آخر المقولات. وهذا يعنى أن كل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة. أى أن كل شئ فهو فكر. وهذا ما سيبرهن عليه استنباط المقولات.

قلنا إن المقولات هى تعريفات للمطلق وقلنا إنها هى أيضاً تعريفات للعالم الواقعى. ولكن هذين القولين يعينان شيئاً واحداً، ذلك أن العالم الظاهرى ليس منفصلاً عن المطلق. فالمطلق هو كل ما يوجد، ولكن على الرغم من وحدة المطلق والعالم فإن بينهما تمايزاً، فالطبيعة هى الفكرة ولكنها أيضاً ليست الفكرة.

ينتج من ذلك أن كل مقولة تنطبق على كل موضوع فى العالم، وذلك بخلاف بعض التصورات كالكرسى والأخضر التى لا تنطبق إلا على موضوعات معينة. وانطباق المقولة على كل موضوع هو ما قصده «كانت» عندما قال إن المقولات تتصف بالكلية، ولكن إذا كانت جميع المقولات تعريفات للمطلق وتعريفات للعالم فى نفس الوقت فإن المقولات الأولى ليست تعريفات مطابقة. أما المقولات اللاحقة فهى أكثر مطابقة حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة التى تقدم تعريفاً مطابقاً كل المطابقة للعالم وللموضوعات الفردية والمطلق. فأن نقول عن موضوع ما إنه موجود فذلك يمثل أدنى حد من المعرفة. وإذا قلنا عنه إنه يصير فذلك يمثل معرفة أغنى، لأن الصيرورة وجود يضاف إليه العدم، وبما أن المقولة الأخيرة تضم جميع المقولات السابقة فإن أكمل وأغنى معرفة هى تلك التى تعطىها المقولة الأخيرة للمنطق. فمن الحق أن نقول إن المطلق إنه الوجود (كما قال بارميندس)

أو إنه الجوهر (كما قال سبينوزا). ولكن هذه التعريفات الناقصة للمطلق سوف تمتص داخل التعريف الاخير للمطلق الذي يقول إنه الفكرة.

إن مقولات الوجود هي التصورات التي يستخدمها الحس المشترك في معرفة العالم، ومقولات الماهية هي تلك التي يستخدمها العلم. أما مقولات المعنى فهي تلك التي تستخدمها الفلسفة. فالحس المشترك يخبرنا أن الأشياء موجودة وأنها تتصف بهذا الكيف أو ذاك وأن لها هذا الكم أو ذاك فالحس المشترك يرى في ما هو مباشر حقيقة العالم. اما العلم فيرتفع درجة عن الحس المشترك ويدخل في معرفتنا للعالم التميزات والفوارق وهذا هو عمل الفهم في الدائرة الثانية للمقولات أى دائرة الماهية. وأهم مقولات الماهية هي الجوهر والعرض والعلة والمعلول، أى المقولات التي يستخدمها العلم. ولكن المعرفة المطابقة للعالم لا تتم الا بفضل الفلسفة التي تعرف العالم بواسطة مقولات متميزة عن مقولات الفهم. مقولات الفلسفة هي مقولات دائرة المعنى، أو مقولات العقل، مثل مقولة الفكر والحياة والغائية وأخيراً الفكرة. الفلسفة إذن تتجاوز العلم كما يتجاوز العلم معرفة الحس المشترك، ولاشك أن الحقيقة العليا لا تستبعد الحقيقة الدنيا وإنما تمتصها وتتجاوزها. فالفلسفة إذن تتضمن العلم وتكمله.

ويعتقد هيجل أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية عبر التاريخ مفاهيمها الأساسية وجدنا أن كل مفهوم يمثل مقولة من مقولات المنطق الهيجلى فتعريف الإيليين للمطلق هو أنه الوجود، وتلك هي أولى مقولات المنطق. وتعريف هرقلطس للمطلق هو أنه الصيرورة وتلك هي المقولة الثانية في المنطق، وبعد هرقلطس أتى الذريون. وتعريف هؤلاء للواقع هو حسب هيجل مقابل لمقولة الوجود لذاته. وتعريف سبينوزا للمطلق بأنه جوهر يقابل مقولة الجوهر، وهي إحدى مقولات دائرة الماهية. فتاريخ الفلسفة عند هيجل يمثل خطأ معيناً للتطور حيث تفصح الفكرة عن نفسها تدريجياً خلال المذاهب المتعاقبة، وفلسفة هيجل الأخيرة هي التي تصل إلى فهم المطلق على أنه الفكرة.

المذاهب الفلسفية منذ القديم حتى هيغل ليست إذن وجهات نظر متناقضة وإنما يتضمن المذهب اللاحق منها المذهب السابق كما تتضمن المقولات الأخيرة ما يسبقها من مقولات والفلسفات إذن صادقة كلها، إلا أن بعضها أصدق من بعض. أما فلسفة هيغل فهي التي تستوعب كل الفلسفات السابقة عليها وتعرف المطلق : المقولة الأخيرة للمنطق.

ننتقل بعد هذا التمهيد، إلى دراسة مقولات المنطق مبتدئين بدائرة الوجود.

القسم الأول - الوجود

أ- الوجود

الوجود هو المقولة الأولى كما بينا سابقاً، وهو يمثل أعلى تجريد ممكن، إنه يخلو من جميع الخصائص وجميع التعيينات، إنه الوجود الذى ليس إلا وجوداً دون أى تعيين داخلى أو خارجى، ودون كيف أو إضافة. فالوجود على هذا النحو ليس إلا الصورة الفارغة للتوكيد.

ب- العدم

الوجود الخالى من كل تعيين يعادل العدم. ذلك أن فكرة العدم هى فكرة الخلو من جميع التعيينات، ونحن لا نعقل شيئاً إلا بواسطة هذا التعيين أو ذاك. كالشكل واللون والوزن. أما غير المعين إطلاقاً فهو اللا وجود أو العدم. ويتضح ذلك إن اتخذنا الوجود محمولاً فى قضية، فقولنا: «الواقع هو الوجود» يعادل قولنا «الواقع كائن» أو «الواقع هو» وهنا يبدو أن الوجود ليس محمولاً ولكنه رابطة، إنه لا يعين الواقع ويترك معرفتنا عنه فارغة تماماً. وإذا قيل لنا إن «الواقع هو» سألنا مباشرة ما هو؟ فالوجود كمحمول لا يقدم لنا أى جواب على هذا السؤال. فنحن تجاه قضية لا تقول «س هى ص» ولكنها تقرر أن «س هى» ويبقى مكان المحمول فارغاً، الوجود إذن هو العدم ولو كان هناك أى فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعيين لا يتصف به العدم. ولكن الوجود المحض لا يتصف بأية صفة؟ فهو إذن لا يختلف عن العدم فى شئ، إن فكرة الوجود هى نفسها فكرة العدم. وكل منهما يتحول إلى الأخرى.

ج- الصيرورة

الوجود إذن يتحول إلى العدم. ولكن العدم أيضاً يتحول إلى الوجود. إنهما كطرفى معادلة. ولكن يجب ألا ندخل فى هذا التحول مفهوم الزمن. إنه مجرد تحول منطقى والتحول من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود هو الصيرورة.

الصيرورة هي الوحدة المشخصة للوجود والعدم. فيها يزول التمايز بينهما. ولكنها وحدة مشخصة لأنها في نفس الوقت تحتفظ بالفرق بينهما. فهي ليست وحدة مجردة كالتصور الكلي الذي يتضمن ما هو مشترك بين أفراد صنف من الأصناف، ويستبعد الفروق بينهما، فالصيرورة تتضمن ما هو مشترك وما هو مختلف، ذلك أن وحدة الوجود والعدم يجب ألا تجعلنا نتذكر ما بينها من تمايز. إنهما في وقت واحد على هوية مطلقة، وعلى تمايز مطلق ولو لم يكن بينهما فرق لما كان التحول، ولما كانت الصيرورة. وإذا قلنا أن (س) تتحول أو تصير فهذا يعنى أنها لا تصير إلى (س) وإنما إلى شئ آخر إلى (ص).

قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم. كأن يقول إن وجود القلم لا ينطبق مع عدم وجوده. ولكن هذا الاعتراض في غير محله، لأننا بصدد مجردات غير معينة هي الوجود والعدم، أما القلم فهو معين، الوجود المحض إذن هو الذى يكون والعدم شيئاً واحداً. ويجب أن نؤكد ها هنا أيضاً أن مقولة الصيرورة لا تضم أى عنصر زمنى، فالوجود يتحول إلى العدم منطقياً لا زمنياً.

والوجود المحض هنا هو غير الوجود الفعلى، فالوجود الفعلى يشير إلى جزء من العالم يرتبط بغيره من الأجزاء؛ فهو يمثل مقولة غير مقولة الوجود الفارغ، وستظهر معنا في مرحلة لاحقة من المنطق.

القسم الثاني: الوجود المعين

رأينا أن الصيرورة تشير إلى الهوية فى الاختلاف بين الوجود والعدم، وإذا زال الاختلاف زالت الصيرورة، فوحدة الوجود والعدم تقضى على التحول فى الصيرورة وعندها نصل إلى نوع من الوجود لا يصير أى لا يتحول إلى عدم، إنه وجود قائم بصورة نهائية، وهذا تعيين له. إنه نوع من الوجود يعارض نوعاً آخر، إنه وجود معين ولكننا لا نستطيع أن ندل على هذا التعيين، فقد وصلنا فقط

إلى الفكرة العامة للتعيين، ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شيء ما أنه ملون دون أن نعرف لونه. كذلك نقول هنا إن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعيينه.

١ - الكيف

إن التعيين الذى وصلنا إليه هو الكيف، ذلك أن الوجود المعين هو وجود لا يتحول إلى العدم، والذى يمنعه من هذا التحول هو التعيين. والتعيين بدوره هو الوجود لأن الشيء يوجد بتعييناته، لهذا لا يمكن فصل التعيين عن الوجود وهذا النوع من التعيين الذى يتحد مع وجود الشيء ولا ينفصل من وجود الشيء فمثلا كان الأوكسجين مثلا يتصف بكيف هو قابلية الاشتعال فيكفى أن يزول هذا الكيف حتى يكف الأوكسجين عن أن يكون كذلك، فالوجود الحقيقى للأوكسجين هو كيميائه. أما الكم فيه فأمره مختلف، إذ يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يؤثر ذلك على وجود الأوكسجين. فالكم اذن تعيين ينفصل عن وجود الشيء بينما الكيف تعيين لا ينفصل.

والكيف إما أن يكون موجبا أو سالبا. فالصفات التى تجعل الشيء يسمى بالأوكسجين تجعله لا يسمى بالأيدروجين، فالكيف إذن هو أيضا سلب. ولنلاحظ أن الواقع الموجب ليس مجرد الوجود. إنه الوجود المعين، فالتعيينات هى التى تجعله واقعا موجبا، كذلك الأمر بالنسبة إلى السلب فهو لا يتحد مع العدم المحض. إنه عدم معين، أى إنه سلب شيء معين. فالبحر هو سلب لليباسة، ولكن اليابسة ليست عدما. ولو نظرنا إلى الكيف فى جانبه الموجب لحصلنا على المقولة الفرعية: الوجود - فى - ذاته أما إذا نظرنا إليه فى جانبه السالب أى بوصفه ينفى شيئا آخر لحصلنا على مقولة الوجود - الآخر.

٢ - الحد

ولو تركنا المقولتين الفرعيتين للكيف وهما: «الوجود فى ذاته»، و«الوجود الآخر» ونظرنا إلى الكيف فى ذاته لوجب أن نبين كيف يتضمن بالضرورة المقولة اللاحقة وهى مقولة الحد، فالانتقال هنا يتم بفضل المبدأ القائل: كل تعيين فهو

سلب، ولكن السلب تحديد ، فالكيف إذن هو حد .

ولابد من التمييز بين الحد الفيزيائي والحد الكيفي . فالاول يتم فى المكان أما الثانى فغريب عن المكان - فالحد بين نوع ونوع ، هو الفصل النوعى، هكذا يكون العقل هو الحد الذى يفصل الانسان عن سائر أنواع الحيوان .

والمقولات الفرعية التى تندرج تحت مقولة الحد هى ثلاث مقولات هى :
التناهى والتغير ، واللامتناهى الكاذب.

أ - المتناهى

ان الحد يتضمن بالضرورة التناهى فأن يكون الشئ محدودا يعنى أنه متناه، ومقولة المتناهى تتضمن مقولة يسميها هيجل بالتغير .

ب - التغير

ذلك أن المتناهى هو ماله حد . وأن يكون للشئ حد يعنى أن وراء الحد هذا يوجد شئ آخر، لأن الحد لا يكون لشئ واحد وإنما لشيئين اثنين . التناهى يعنى إذن الحد بواسطة شئ آخر . وهنا نصل إلى فكرتى الشئ والآخر ، فالشئ مفهوم أكثر تقدما من مجرد الوجود ، إنه يخص دائرة الوجود المعين، فهو يعنى هذا الموجود المعين بوصفه معارضا لذاك ، ولكن الآخر بدوره شئ ما . فنحن هنا بصدد شيئين وكل من الشيئين هو أيضا آخر، فإذا كانت (س) شيئا و (ص) ، آخر هذا الشئ ، فإن (ص) هى أيضا شئ ، و (س) هى آخر الشئ . فكل منهما يتحول الى الآخر . وهذا التحول إلى آخر هو التغير ، ولا شك أننا هنا لسنا بصدد موجودات حسية كالبحر واليابسة أو كالظلام والنور ، فإذا قلنا إن الشئ والآخر ينصهران فى وحدة ، فهذا لا يعنى أن الظلام هو النور . وإنما يعنى إن الفكرة المحضة للشئ تتحد مع الفكرة المحضة للآخر ، فكما أن الوجود والعدم هما شئ واحد دون أن يعنى ذلك أن وجود القلم وعدم وجوده هما شئ واحد، كذلك الأمر بالنسبة للشئ والآخر ، فنحن فى المنطق بصدد أفكار مجردة لا بصدد موجودات حسية ، ويجب أن لا نغفل عن هذه

النقطة فى جميع أشكال التحول أو الانتقال .

التناهى إذن يتضمن التغير ولذلك كانت جميع الأشياء المتناهية متغيرة، وغير ثابتة ، ولكن التغير سلب ، إذن فالسلب هو ما هية الأشياء المحدودة ، إنها تضم فى ذاتها بذرة موتها وانحلالها .

والتغير الذى وصلنا اليه ليس الصيرورة التى مرت معنا أنه مقولة أكثر تشخصاً وامتلاء ، فالصيرورة هى الانتقال من الوجود الى العدم أو العكس، أما التغير فهو الانتقال من شىء ما إلى شىء ما آخر ، إنه تغير فى الكيف .

ج - اللامتناهي الكاذب

ان الشىء يصير إلى آخر . ولكن هذا الآخر هو أيضا شىء ما . وهو بدوره يصير الى آخر ما . هذا الآخر هو شىء ما ويصير أيضا إلى آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وهنا ينشأ معنى سلسلة لا متناهية من الأشياء ، وهذا هو المعنى العامى للامتناهى أى أنه ما ليس له نهاية، أو التجديد المستمر للشىء نفسه . ومثاله هو المكان اللامتناهى او الزمان اللامتناهى ، أو السلاسل العديدة اللامتناهى ، ولكن هذا المعنى ليس المعنى الحقيقى للامتناهى، إنه اللامتناهى الكاذب، ذلك إن كل سلسلة فهى متناهية ، وكذلك كل شىء وكل آخر ، إن كل شىء من ذلك محدود بالآخر ، فنحن مهما نذهب بعيدا لن نتجاوز المتناهى ، وإنما نكون بصدد تناول لا نهاية له بين الشىء والآخر ، وبصدد تكرار لا نهاية له لحدود كل منها متناه فى نفسه ، فها هنا محاولة مستمرة للقبض على اللامتناهى الذى يظل مع ذلك يفر منا . إنه اللامتناهى الذى يجب أن يكون ، ولكنه لا يكون بالفعل أبداً ولذلك يدعوه هيجل باللامتناهى الفاسد أو الكاذب أو اللامتناهى السالب.

إن مثل هذه النتيجة ، كما يقول هيجل ، تبدو للتفكير السطحى عظيمة إلى أبعد حد ولكن مثل هذا السعى الى اللاتناهى ليس اللامتناهى الحقيقى، فعندما نقول عن المكان والزمان إنهما لا متناهيان يتعلق فكرنا بهذا التسلسل اللامتناهى

. وإذا كان من الحق أن نكف عن مثل هذا التأمل الذى لانهاية له ، فليس ذلك لأنه بالغ السمو وإنما لأنه عقيم ، إن الشئ نفسه يعود دوما مرة جديدة ، إننا نضع حدا ثم نتجاوزه ، ولكننا نصطدم بحد جديد وهكذا الى ما لا نهاية .

٣ - اللامتناهي الحقيقي

هكذا يتبين أن التحديد المتبادل بين الشئ والآخر ليس سوى اللامتناهي الكاذب ولكن الآخر يتوحد مع الشئ بحيث يؤلفان حقيقة واحدة . فالشئ إذ يتحدد بآخره إنما يتحدد فى الواقع بنفسه ، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي ، لأن اللامتناهي الصحيح يعنى التحديد الذاتى ، بينما المتناهي هو الذى يتحدد بالآخر، إن اللامتناهي الكاذب هو مجرد غير المحدد ، أما اللامتناهي الحقيقي فهو الذى يحدد ذاته بذاته .

إن خصب هذه النتيجة يظهر بشكل أوضح ، اذا وصفنا الاستدلال السابق، بطريقة أخرى : الشئ يصير إلى آخر ، الشئ والآخر متعارضان ، وبما أن الشئ متناه ، فأخره إذن لا متناه فالمتناهي حين يتجاوز حدوده ، يتحول الى لا متناه ، ولكن هذا الآخر ، هذا اللامتناهي ، هو نفسه شئ ما ، ويرتد بالتالى إلى آخره ، إلى المتناهي . وهكذا فإن المتناهي لا يتجاوز فعليا لأننا ما نكاد ننتقل إلى اللامتناهي حتى يرتد هذا اللامتناهي الى المتناهي . والمكان مثال على ذلك . فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه كحد ، وما وراء هذا الحد هو المكان اللامتناهي ، ولكن ما أن نتجاوز هذا الحد حتى نجد نقطة أخرى تمثل حدا ، وبذلك يرجع اللامتناهي الى المتناهي . وهذه العملية المتجددة التى تضع حدا ثم تتجاوزه لتضع حدا جديدا هى اللامتناهي الكاذب . ولكننا رأينا أن الشئ عندما يصير إلى آخر فإنما يصير فقط إلى ذاته ، إنه يحدد ذاته بذاته . وهكذا يكون اللامتناهي وحدة الشئ والآخر ، ولكن بما أن الشئ هو المتناهي والآخر هو اللامتناهي فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهى أن اللامتناهي الحقيقي هو وحدة المتناهي .

إن الفهم : هو الذى يقيم تعارضا لا حل له بين المتناهى واللامتناهى .
فالمتناهى فى نظره غير اللامتناهى ؛ كما أن اللامتناهى هو غير المتناهى ، كل
منهما يقف تجاه الآخر ، وكل منهما ينفى الآخر ، ولكن هذه النظرة كما يقول
هيجل ، تؤدي إلى أن اللامتناهى يصبح فيها واحدا من اثنين ، أى أنه يتحول
إلى جرنى ، أى متناه . فهذا اللامتناهى الذى ما يلبث أن يتحول إلى متناه
بسبب كونه محودا بالمتناهى ، إنما هو اللامتناهى الكذب .

أما العقل فهو يحطم هذا التعارض المطلق ، فاللامتناهى عند العقل ليس
شيئا خارجا عن المتناهى، إنه يمتص المتناهى فى ذاته ، المتناهى واللامتناهى
هما إذن شىء واحد ، لأن نظرة الفهم متناقضة إذ تجعل بينهما تعارضا كاملا،
وترد اللامتناهى إلى المتناهى ، بل إن هذه النظرة نفسها توحد بين اللامتناهى
والمتناهى لأنها تردهما إلى المتناهى ، ومن هنا كان اللامتناهى الحقيقى تجاوز
هذا التعارض بينهما والاعتراف بوحدتهما رغم اختلافهما . وعندما نقول أن
اللامتناهى الحقيقى هو وحدة اللامتناهى والمتناهى ، يجب أن ننتبه إلى أننا
بصدد وحدة مشخصة لا وحدة مجردة . فالتمايز لم يرفع فقط وإنما ظل قائما
فى الوحدة .

إن هذا المذهب فى اللامتناهى ينتصر فى أصعب مشكلة من مشكلات
الفلسفة والدين . فقد أشير سؤال كيف يمكن للامتناهى أن يصبح متناهيا،
وكيف يمكن للإله أن يخلق عالما ، كيف يمكن للامتناهى أن يخرج من ذاته ليوجد
المتناهى ، وقد ناضل أفلوطين واسبينوزا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز .
فعند أفلوطين لا يمكن للواحد اللامتناهى أن يتصل بالعلم المتناهى لأن ذلك يحد
من لا تناهيه ، كما أن من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهى عند
اسبينوزا أن يتجلى فى كثرة العالم المتناهى .

إن فلسفة اسبينوزا تتحطم على هذه الصخرة وتظل أسيرة ثنائية لا
مخرجة منها . ولكن هذه المتناقضات فى الفلسفات السابقة تنجم من أنها عدت

اللامتناهى الكاذب، أى لا متناهى الفهم لا متناهى صادقاً وحقيقياً أى لا متناهى العقل ، فاسبينوزا ، لأنه نظر إلى اللامتناهى على أنه يستبعد المتناهى لم يستطع أن يفسر ظهور المتناهى عن اللامتناهى ، أما اللامتناهى الحقيقى فإنه يملك المتناهى داخله، إنه هو نفسه المتناهى ، والجواب على السؤال كيف يمكن للامتناهى أن يصير إلى متناه ، هو أنه لا يوجد شىء هو أولاً لا متناه ثم يصير بالضرورة الى متناه ، ولكنه هو بذاته ومنذ البدء متناه ولا متناه، إن هذا السؤال المرتكز الى افتراض تعارض قاس بين اللامتناهى والمتناهى يجاب عليه بالقول إن هذا التعارض كاذب .

وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهى الكاذب، فإن الفكر بأرفع معناه، يمكن أن يتخذ مثالا (بل إنه المثال الوحيد) على اللامتناهى الحقيقى، ذلك أن الفكر المحض متعين بذاته وهو بالتالى غير متناه ، فالفكرة لا متناهية وهى تضع المتناهى أى الطبيعة ، دون أن تفقد لا تناهيتها أو تخرج من ذاتها ، ذلك أن الطبيعة تبقى هى الفكرة . فالطبيعة هى المتناهى لأنها ليست الفكرة أى لأنها شىء آخر غير الفكرة ، ومع ذلك فإن الطبيعة هى اللامتناهى لأنها هى الفكرة، لأن ما هو آخر بالنسبة الى الفكرة هو الفكرة نفسها كما أن الآخر بالنسبة إلى الشىء هو الشىء نفسه ، وهكذا فإن الفكرة هى فى وقت واحد متناهية ولا متناهية ، إنها إذن اللامتناهى الحقيقى لأنها وحدة اللامتناهى والمتناهى فى اختلافهما .

القسم الثالث : الوجود لذاته

إن اللامتناهى الحقيقى الذى وصلنا اليه يحدد ذاته بذاته، فلا شىء آخر يحده لأن آخره متضمن. فيه . وهكذا فإن وجود اللامتناهى الحقيقى هو وجود فى ذاته ولذاته ، إنه الموجد لذاته . والموجود لذاته موجود لا متناه .

إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث ، أى الوجود والوجود المعين والوجود لذاته رأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة تدل على وجود لا متناه، فالدائرة الأولى

هى دائرة الوجود الفارغ غير المعين ، ثم دخل السلب داخل هذا الوجود الفارغ، ولكن كل سلب فهو تعيين فدخول السلب إذن يحول الوجود إلى معين أو محدد، فالوجود هنا مسلوب فقط وبهذا يكون معيناً ، وهكذا نصل إلى المقولات التى تعتبر بأنحاء مختلفة عن فكرة التعيين ، إلى مقولات الكيف والحد والتناهى ، فهذه الدائرة بصورة عامة هى دائرة الوجود بوصفه معيناً ومحدداً بآخر ، أى بما هو خارج عنه ، إنها دائرة التناهى ، ان الآخر الذى يحدد الوجود هو مجرد السلب الذى دخل فيه ، فالوجود المعين يملك نفيه على صورة آخر يقف تجاهه، أما فى الوجود لذاته فإن هذا الآخر قد أصبح ممتصاً فيه . فالوجود والآخر هما هنا يؤلفان وحدة تامة ، فالآخر بوصفه شيئاً يقف تجاه الوجود ، قد رفع ، أى أن الأخرية قد رفعت لأن الآخر لم يعد آخراً تجاه الوجود بل متحداً بالوجود، والآخر الذى هو سلب هو أيضاً بدوره مسلوب وهذا هو سلب السلب أو نفى النفى ، أو كما يسميه هيجل السلبية المطلقة ، إنها هى نفسها اللامتناهى لأن ما نحن بصده الآن هو الوجود الذى ليس له آخر خارج عنه بحده . فأخره الذى يحده . هو ذاته فقط . إنه محدد بذاته ومعين بذاته ، وهذا يعنى أنه لا متناه .

إن الفكر المحض أو الفكرة مثال على اللامتناهى الحقيقى ، وهو أيضاً مثال على الوجود لذاته ، ويصبح هذا المثال أكثر صدقاً عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحاً مشخصة ، فأعلى درجات الروح هى الشعور بالذات ، وتصل الفلسفة إلى ذلك عندما يتخذ الفكر نفسه موضوعاً له ، فالفكر فى هذه الحالة بوصفه موضوعاً لنفسه موجود لذاته . أما الآخر بالنسبة إلى الفكرة أى الطبيعة فهو منفى ، وبذلك يكف عن أن يكون مجرد آخر . وهذا هو نفى النفى أو اللامتناهى أو الوجود لذاته . وهذه الفكرة نفسها يعبر عنها بصورة أخرى عندما يقول هيجل إن الأنا هو المثال على الوجود لذاته ، فأننا لست واعياً بالموضوعات الخارجية فقط وإنما أعى ذاتى أيضاً ، فأننا كذات ملك: ذاتى كموضوع ، أى أنى موجود لذاتى فالأنا إذن وجود لذاته . أما الحجر فليس كذلك ، انه وجود بالنسبة إلى ، أى يوجد بالنسبة إلى الفكر ، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناه، أما الأنا

بوصفها وجودا لذاته فهي لا متناهية .

إن هذا المثال هو في الحقيقة نفس المثال السابق ، فالأنا عندما ينظر إليها في المستوى العادي للشعور ليست بصورة كاملة الوجود لذاته ، إن لها آخرها أي اللا أنا خارجا عنها ، ولكننا في أعلى مستويات الشعور ، أي في الفلسفة نجد أن اللا أنا هي مجرد الأنا أي أن الطبيعة والعالم الخارجى ليسا سوى الفكرة ، او الفكر ، والفكر عندما يعى اللاأنا يعرف نفسه على انه وعى ذاته. انه وعى الذات الذات واخرج ممتص فيه . وانه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحده . نه الموجود لذاته اللامتناهى .

والمقولة الأولى في هذه الدائرة هي مقولة الواحد .

أ - الواحد

فالوجود لذاته بوصفه قائما في ذاته هو واحد ، ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته أى مرتبط بذاته فقط ومستبعد لكل علاقة مع الآخر ، والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذى يستبعد كل علاقة بالآخر لأنه امتص آخره في ذاته، وبعبارة أخرى : في الوجود لذاته ينمحي التمايز الذات والآخر ، وانما التمايز والتكاثر يقودنا إلى الوحدة أى إلى الواحد .

في الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر، هذه العلاقة يمكن أن ترمز لها بشعاع من النور ينتقل من الوجود الى آخره ، ولكن في هذه الدائرة الجديدة أصبح الآخر ممتصا داخل الوجود . فبدلا من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات ، فشعاع التصور يعود هنا إلى نفسه ويرتد الى مصدره ، واستناداً إلى هذه الصورة سمي هيجل الوجود لذاته انعكاسا داخل الذات، ولهذا السبب فان الواحد، على الرغم من أنه وحدة ، ليس بالإمكان إن ننظر اليه على أنه وحدة فارغة ، فالوحدة الفارغة تماما ، ومثال ذلك الوجود المحض، ليست كلا موحد ، لأن الكل الموحد الحقيقى يتضمن التقوم بالذات، كما يتضمن الاستقلال عن أى شىء غير الذات . هذا الارتباط بالذات وحدها نجد

مثالاً عليه في الذرات ، أي الوحدات التي عدّها ديمقريطس أساس الوجود . ولهذا السبب قال هيجل إن المذهب الذري هو الفلسفة التي تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته ، فالذرات متناهية وغير قابلة للقسمة ، إن كلا منها مطلق ، فهي لا تنشأ من أي شيء غيرها ، أنها تقوم بذاتها وهي بالتالي وحدة حقيقية أي أنها تمثل الواحد . فمعنى أنها لا تقبل القسمة هو أنها لا تتعلق بوجودها على تآليف أجزائها ، إنها ليست تجميعاً لكثرة . إن الذرة واحد واحد صرف . وإن فكرة الواحد المجرد أي فكرة الواحد الذي ليس له كثرة ، هي التي يجعل منها هيجل مضمون هذه المقولة . فالذرة وحدة مجردة لأنها لا تتعلق بالكثرة إذ ليس فيها أية كثرة على الإطلاق إنها لا ترتبط بكثرة تؤلف بالنسبة إليها الآخر ولكنها ترتبط بذاتها فحسب ، فالعلاقة بالذات أو الانعكاس على الذات الذي وجدناه في الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد .

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد وإلا لوجب أن نسأل لماذا لم يستنتج الواحد قبل ذلك في المنطق إذ يمكن أن يقال مثلاً أن الواحد كان يمكن أن يستنتج من الصيرورة مباشرة على اعتبار أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم ، بل يمكن أن يقال أيضاً إن الواحد كان يجب أن يستنتج من الوجود المحض لأن الوحدة هنا أيضاً وحدة فارغة، ولكن الواحد ليس مجرد وحدة بل إنه كل واحد . إنها موجود مطلق ، وصفة الإطلاق فيها تتضمن التحديد الذاتي التي تظهرها هنا مع الوجود لذاته .
ومن الواحد يخرج الكثير .

ب - الكثير

الكثير هو أحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية للواحد هي علاقة سالبة ، ويقصد هيجل بالعلاقة السالبة علاقة بالآخر أي علاقة بالوجود الذي ينفي آخره . فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخره فيه . فالوجود قد أصبح وجوداً لذاته عن طريق امتصاص آخره . فالعلاقة الذاتية هنا هي اذن

علاقة بأخر . هذا الآخر هو باطن فيه ولكنه بما انه آخر فهو خارج عنه ، فالآخر
يعنى دائما أنه خارج عنه ، ويمكن أن نصوغ الشيء نفسه بطريقة أخرى عندما
نقول عن الواحد إنه مرتبط بذاته ، فهذا يعنى أن الواحد مرتبط بالواحد ، وهذا
يتضمن تمايزا بين الواحد المرتبط وبين الواحد المرتبط به . فالواحد يميز نفسه
من نفسه . إنه ينبذ نفسه من نفسه على حسب تعبير هيجل ، وهكذا فالواحد
ينشق إلى كثرة من الأحاد ويولد الكثرة . ان الواحد ينبذ الواحد من ذاته ويضعه
خارج ذاته ، فالواحد الذى ينبذ متميز عن هذا الذى ينبذ ، فها هنا واحدان ،
وبما أن كلا منهما ينشطر إلى اثنين وهكذا إلى ما لا حد له فالتناصل إلى
الكثرة غير المحددة .

ومن هنا ننتقل إلى النبذ والحبذ .

ج - النبذ والحبذ

إن استبعاد الواحد لنفسه هو النبذ ، إنه هذا العنصر من التمايز بين
الأحاد الذى يحتفظ بانفصالها ، فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته ،
والواحد لا يحتفظ بهويته الذاتية ولا يستمر فى واحديته الا بفضل استبعاده
للآخر ، فكل واحد يستبقى نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الأحاد الأخرى
ويؤكد الحدود بينها ، ولكن رابطة الهوية بين الأحاد هى العنصر المعاكس لذلك
الذى سميناه نبذا . وعلاقة الهوية هذه نسميها حبذا . ويجب أن لا نظن أن
هيجل يستخلص هنا الحبذ والنبذ كقوى فيزيائية ، لأن النبذ هنا لا يعنى سوى
أن الأحاد هى فى الوقت نفسه واحدة ، النبذ هو الاستبعاد المتبادل للأحاد الذى
يضخم الفروق بينها . أما الحبذ ، فهو الاندراج المتبادل بينهما أو الهوية التى
توحدنا .

الفصل السادس

(الكم)

وصلنا فى الفصل السابق إلى مقولتى الجبذ والنبذ. ونريد أن نبين كيف نستنبط منهما مقولة الكم . رأينا أن الأحاد يرتبط أحدهما بالآخر على نحوين ؛ فمن جهة أولى كل واحد يختلف عن الآخر، وهذا هو النبذ، ومن جهة ثانية كل واحد يتحد مع الآخر ، وهذا هو الجبذ.

فالعلاقة بين أحدين هى إذن جبذ ونبذ فى وقت واحد . وهذا يعنى هوية الجبذ والنبذ . لقد زابت الثنائية بينها فى وحدة عليا . وهذه الوحدة بين الجبذ والنبذ هى الكم . إن العلاقة بين الجبذ والنبذ كالعلاقة بين الواحد والكثير . فالنبذ هو مبدأ الكثير، والجبذ هو مبدأ الواحد . وبدلا من أن نقول إن الكم هو وحدة الجبذ والنبذ نستطيع أن نقول أنه وحدة الكثير والواحد .

إن الكم ليس كثرة مجردة ولا وحدة مجردة ، إنه كثرة فى وحدة. فالخط المستقيم يُقاس من ناحية الكم عندما نقول مثلا إن طوله عشرة أمتار، فهو من هذه الناحية خط واحد . ولكنه من ناحية أخرى كثرة من الأمتار . فلا بد لتكوين معنى الكم من توحيد الكثرة والوحدة .

يستنبط الكم إذن بوصفه وحدة الجبذ والنبذ. ولكن هاتين المقولتين الأخيرتين من مقولات الكيف تضمنان سائر المقولات السابقة عليهما ، أى الكيف بتمامه . فانعدام الجبذ والنبذ يعنى إذن انعدام الكيف . وبما أن الكم كما رأينا هو انعدام الجبذ والنبذ وانصهارهما ، فإنه انعدام للكيف ، ونتيجة ذلك أن الكم لا علاقة له بالكيف . فالكيف نوع من التعيين لا ينفصل عن الموجود المعين. أما الكم فهو خارج عن وجود الشيء ، كما قلنا سابقا . الكم إذن غير مكيف إن الكم فى ذلك مثل سائر المقولات ، تعريف للمطلق . والقول إن المطلق هو الكم، يعبر

حسب هيكل ، عن وجهة نظر المذهب المادى . فالكم هو مقولة التخارج، ذلك أن ماهية الكم تعنى أن اجزاءه تتخارج ويوضع بعضها إلى جانب بعض . وبما أن التخارج هو الصفة الأساسية للمادة ، فإن تعريف المذهب المادى للمطلق بأنه المادة يعنى أن الكم يعبر عن وجهة المذهب المادى .

وتقع مقولات الكم فى ثلاث دوائر هى الكم المحض، والمقدار والدرجة .

القسم الأول

(الكم المحض)

فى هذه الدائرة ثلاثية تتألف من مقولات ثلاث :

أ - **الكم المحض** : نبدأ بالتمييز بين الكم المحض وبين المقدار . فالمقدار كم محدد كقول خمس دقائق أو عشر أمتار . أما الكم المحض فهو كم غير محدد . إنه وحدة الجبذ والنبذ .

ب - **الكم المتصل والكم المنفصل** : اذا نظرنا إلى الكم من حيث الجبذ بدا لنا كما متصلا ، وإذا نظرنا إليه من حيث النبذ بدا كما منفصلا - فالكم هو بالضرورة سلسلة من الآحاد ، ووحدة هذه الآحاد تسمح لنا بالانتقال من واحد إلى آخر . وتؤلف منها كلا متصلا . ولكن بما أن هذه الآحاد متمايزة فى الوقت نفسه فانها تؤلف كما منفصلا .

يجب أن لا نتوهم أننا هنا بصدد نوعين من الكم واحد منهما متصل فقط والثانى منفصل فقط . ذلك أن كل كم فهو متصل ومنفصل معا . فلا معنى مثلا للسؤال عن المكان هل هو متصل أو منفصل . إنه هذا وذاك . إنه متصل لأن كل جزء منه يلحق بالآخر . وهو منفصل لأنه مؤلف من أجزاء كالأقدام أو الأمتار .

الكم المتصل إذن يتضمن الكم المنفصل ، والعكس بالعكس . إن الاتصال لا يدرك إلا بوصفه اتصال آحاد منفصلة ، فإذا أخذنا إنسانا وبقرة ونجمة حصلنا على كمية من الأشياء . إنها جميعا أشياء وهذا هو جانب الوحدة فيها ، أى أننا إذا نظرنا إليها على أنها كثرة من الأشياء وصلنا إلى الكم المتصل . ولكن إذا نظرنا إليها على أنها كثرة من الأشياء حصلنا على الكم المنفصل .

وبواسطة القول أن الكم متصل ومنفصل فى وقت واحد أراد هيجل أن يجد حلا للغز زينون حول قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية فى المكان والزمان . فقد

بين زينون أننا إذا قلنا عن المكان مثلا إنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ، فهذا يعنى أن أى كم متناه (كعشرة أمتار) يضم عدداً غير متناه من الأجزاء . وهذا متناقض . وإذا قلنا من جهة ثانية إن المكان لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية فهذا يعنى أنه مؤلف من وحدات غير قابلة للقسمة ، وأن لكل وحدة كما معينا ، ولكن القول بأن ما يملك كما هو غير قابل للقسمة قول متناقض أيضا .

ولكن السؤال : هل المكان مؤلف من وحدات لا تقبل القسمة أم أنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ، هو كالسؤال اللامعقول : هل المكان متصل أم منفصل . فالسؤال هنا يتضمن أن المكان يجب أن يكون إما متصلا وإما منفصلا . بينما هو فى الواقع هذا وذاك معا . فلو كان المكان منفصلا لوجب أن يتألف من وحدات غير قابلة للقسمة . ولو كان متصلا فحسب لوجب أن يكون قابلا للقسمة إلى ما لا نهاية . إن كلا من هذين الافتراضين صحيح ، ولكنه ليس صحيحا بصورة كاملة .

الحقيقة الكاملة هى أن المكان كم وأن الكم هو وحدة الاتصال والانفصال .

أما المقدار فهو يختلف عن الكم المحض بكونه محدا ، ولكى نحصل على المقدار يجب أن ندخل التعيين أو الحدود إلى الكم . فالمكان عامة هو كم . أما القطعة من المكان (كعشرة أمتار) فهو مقدار . ولذلك فإن الانتقال الى المقدار يجب أن يتم بواسطة مقولة حد الكم .

ج - تحديد الكم : إن الحد يجب ألا يدخل على الكم من خارج ، بل إن فكرة الحد متضمنة فى ما وصلنا إليه . فبما أن الكم المتصل يتضمن الكم المنفصل والعكس بالعكس ، فهما متمايزان . وكل تمايز يتضمن حدا . وهذا هو الحد الذى نحتاج إليه . إن مقدارا ما كعشرة أمتار من المكان ، ينظر إليه على أنه منفصل عن بقية المكان ، أما بقية المكان على طرفى هذا المقدار فهو متصل إلى ما لا نهاية . فالحد عند طرفى هذا المقدار يظهر التمايز بين المقدار بوصفه كما منفصلا ، وبين الكم المتصل الخارج عنه . ففكرة الحد متضمنة إذن فى

التمييز بين الانفصال والاتصال ، ويمكن الآن أن نخلص الاستنباط على الوجه التالى: إن الجدل يستتبط الكم من الواحد ، والواحد يصبح أحاداً إلى ما لا نهاية. هذه الأحاد هى متصلة ومنفصلة ، بفضل اتصالها نستطيع أن نأخذ عدداً من الأحاد معاً، وبواسطة انفصالها نستطيع أن نفصل هذه الأحاد عن غيرها فنحصل على المقدار . هذا الفصل هو تحديد الكم .

القسم الثانى - المقدار

أ - المقدار

إن الكم المحدد على هذا النحو يصبح مقدارا ، فالمقدار كم معين بينما الكم المحض غير معين . وفى هذا يتم تقدم شبيهه بالتقدم الذى نقلنا من الوجود المحض الى الوجود المعين ، فالكم المحض كان غير معين إلا أن دخول عنصر السلب أو الحد فيه جعله معيناً ، أى مقدارا .

وعوامل الانفصال والاتصال تصبح فى دائرة المقدار على الوجه التالى :

ب - المجموع والوحدة

كل مقدار فهو مجموع أحاد . هذا وجه الانفصال. ولكن مجموع الأحاد من جهة أخرى يؤلف وحدة . فكل من المجموع والوحدة يتضمن أحدهما الآخر بالضرورة ولا ينفصل كما لا ينفصل الكم المنفصل عن الكم المتصل . وإذا أخذنا المجموع والوحدة فى وحدتهما التى لا تنفصل حصلنا على العدد .

ج - العدد

لكى نعقل عدداً ما يجب أن نأخذ أول مجموعة من الأحاد وأن ننظر إليها بعد ذلك على أنها وحدة أو مقدار واحد . وهذا هو الذى يعطينا العدد. فالعدد هو التعبير الكامل عن المقدار . فلو كان لدينا عدد غير معين من الناس قلنا إننا بصدد كم محض وعندما نعدهم يؤلفون كما محدد أو مقدارا . وهكذا فإن العدد هو التعبير الصحيح عن المقدار .

القسم الثالث : الدرجة

المقدار هو كم ممتد . أي أن الوحدات التي يتألف منها يوجد بعضها خارج بعض . فى قطعة من المكان نجد أن كل متر فهو خارج عن بقية الأمتار . وفى مقدار يؤلفه مائة رجل نجد أن كل واحد منفصل عن الآخرين . ولكننا ننتقل الآن إلي نوع من الكم لا نجد فيه هذا التخارج .

إن المقدار هو كم محض أضيف إليه الحد . فالحد فى المقدار هو الذى يعطيه خصائصه النوعية . وهكذا فإن حد العدد عشرة هو الواحد العاشر . وبما أن الأحاد جميعا متشابهة فإن جميع الأحاد فى المقدار تشبه الواحد الأخير الذى يؤلف الحد ، أى أنها تختفى فيه وتتحد به . وهذا يعنى أن الحد أو الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع مجموع المقدار ، وهذا يعطينا فكرة مقدار لا توجد فيه الأحاد المنفصلة على صورة تخارج ولكنها تدخل كلها فى الحد نفسه وتمتص داخل وحدته البسيطة . مثل هذا المقدار هو كم ممتد أو درجة .

وكما أن عشرة أمتار من المكان تمثل الكم الممتد ، فإن مئة درجة من الحرارة تمثل الكم المشتد أو الدرجة - فأمتار المكان يوجد أحدهما خارج الآخر ، أما درجات الحرارة فهى لا توجد متخارجة بحيث تكون الواحدة منها إلى جانب الأخرى . فالدرجة الأخيرة هى حد بقية الدرجات وتمتصها جميعا . وهنا نجد أن آخر درجة ، أى الدرجة المئة تتحد مع المقدار كله .

رأينا أن الكم المتصل والكم المنفصل ليسا نوعين من الكم يمكن للواحد منهما أن يوجد بغير الآخر ، ولكن كلا منهما يستلزم الآخر . فللكم إذن جانبان ، وكذلك الأمر بالنسبة للكم المشتد والكم الممتد . فكل منهما يتضمن الآخر ويتحد به رغم تمايزه منه . أى أن كل كم فهو مشتد وممتد معا .

ويرى هيجل أن الوزن والحرارة والنور والصوت أمثلة على هوية هذين الكمين . فإذا نظرنا إلى الكتلة على أنها عدد من الأبطال فهى ممتدة ، ولكن إذا نظرنا إليها بوصفها تحدث ضغطا فهى كم متشد ، لأن كم الضغط هو درجة ،

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحرارة فإن لها درجة، ولكنها تصبح كما ممتدا تعلن عن نفسها عن طريق امتداد الزئبق مثلا ، أى أن كل زيادة فى الكم المتصل تقابلها زيادة فى الكم المنفصل.

وتقع دائرة الكم فى ثلاث مقولات هى :

١ - الدرجة .

٢ - التقدم الكمي اللامتاهي .

٣ - النسبة الكمية .

١ - الدرجة :

لقد بيننا كيف تستنبط هذه المقولة وماذا تعنى ، ونكتفى بهذا البيان

لننتقل إلى :

٢ - التقدم الكمي اللامتاهي :

رأينا أن المقدار يتألف من وضع حد داخل الكم المحض ، والدرجة بدورها مقدار. ولكن مفهوم الدرجة يتعلق بعامل الاتصال الذى يجعل الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع بقية الآحاد . وعامل الاتصال هذا يوجد أيضا بين الآحاد داخل المقدار الواحد وبين الآحاد خارج هذا المقدار . وهكذا يتحطم الحد وينتقل المقدار خارج حدوده إلى الكم اللامعين . إلا أن هذا الكم اللامعين يعود ويصبح بالضرورة مقدارا . هذا المقدار الجديد يتجاوز حده أيضا ، ويتحول إلى كم غير محدد ليعود فيصبح مقدارا ثالثا وهكذا إلى ما لا نهاية هذه السلاسل اللامتاهية تؤلف التقدم الكمي اللامتاهي .

إن الجدل هنا شبيه بالجدل الذى قادنا إلى اللامتاهي الكاذب فى دائرة الكيف . فهناك رأينا أن الشيء يتحول إلى آخر الى ما لا نهاية . وهنا نرى أن المقدار يتحول إلى مقدار آخر إلى ما لا نهاية . وهناك كان الشيء متناهيا، وكان آخره لا متناهيا. ولكن اللامتاهي هذا يعود فيصبح بدوره شيئا متناهيا. وهنا

أيضا نجد أن المقدار يصبح كما لا متناها . ولكن هذا اللامتناهي كاذب فهو يعود إلى التناهي لأنه أولا محدود بالمقدار الأول ، لأنه لا تناه يقف ضد التناهي ، أي أنه محدود به ، ولأنه كم من حهة ثانية لابد أن ينشأ حد باستمرار داخل هذا الكم اللامتناهي .

وهكذا فان التقدم الكمي اللامتناهي ليس اللامتناهي الحقيقي وإنما هو اللامتناهي الكاذب، فاللامتناهي هنا لا يمكن إدراكه أو لا يمكن بلوغه .. إنه ليس راهنا، ولكن ما يجب أن يكون . وهيكل يلاحظ هنا ما لا حظه بالنسبة إلى اللامتناهي الكاذب في الكيف ويرى أننا لسنا بصدد سمو حقيقي وإنما بصدد تكرار ممل لا معنى له . وهنا نرى كيف أن كل كم فهو لابد أن يتجاوز حدوده باستمرار . إننا نعرف تجريبيا أننا لا نستطيع أن نضع حدا أخيراً للكم . لأن وراء كل حد يوجد كم آخر . إلا أن الجدل لا يرينا هذه الحقيقة تجريبيا وإنما يكشف عنها بالضرورة المنطقية . فالمعنى الحقيقي للكم يتضمن أن كل مقدار يجب أن يتجاوز نفسه إلى مقدار آخر وهكذا إلى ما لا نهاية .، إنه لا يفعل ذلك في الواقع فحسب ، ولكن يجب عليه أن يفعل ذلك . وذلك هو ما نقصده بالكم .

هذا اللامتناهي كاذب ولكنه ليس كاللامتناهي الكاذب الذي رأيناه في دائرة الكيف . فخطوات المنطق الهيجلي تتقدم ولا يمكن بالتالي أن تعود بنا إلى مقولة سابقة . فاللامتناهي الأول كان كيفيا بينما هذا الأخير كمي ، واللامتناهي الأول كان يعنى أن كيف شيء ما يتعين بشيء آخر . وهذا تأخر أيضاً بحيث أن التعيين الكيفي للشئ الأول لا يكتمل أبداً . وهذا يعنى أن الكم بوصفه منفصلا عن الكيف يتجاوز نفسه إلى ما لا نهاية .

٣ - النسبة الكمية

لقد وصلنا إلى المقدار الذي يتحول إلى آخر باستمرار . ورأينا أن هذا اللامتناهي كاذب لأنه سالب . والانتقال إلى اللامتناهي الحقيقي يتم هنا كما تم في دائرة الكيف . فهناك كان الشئ يتحول إلى شيء آخر باستمرار . ولكن الآخر

كان يتحد مع الشيء الأول أى أن تعيين الشيء الأول بواسطة الأشياء الأخرى
يعنى أن الشيء الأول يعين نفسه بنفسه .

ولتعيين الذاتى هو اللاتناهى الحقيقى فى دائرة الكيف ، وهنا نرى أن
المقدار يتحول إلى مقدار آخر . ولكن المقادير هنا تتحد بفضل مبدأ الاتصال .
فالمقدار فى تحوله إنما يرتبط بنفسه فقط . وبذلك نحصل على النسبة الكمية .
لأن المفهوم الذى وصلنا إليه له جانبان . فهو يمثل مقدارين يرتبط كل منهما
بالآخر من جهة ، وهو من جهة ثانية مقدار واحد يتألف من اتحاد المقدارين .
هذان الجانبان بدورهما يتحدان ، لأن الجانب الثانى أى المقدار الواحد هو نفس
الجانب الأول ، أى جانب المقدارين ما عدا أنهما انصهرا فى وحدة ، وهنا
نحصل على معادلة ، فى الطرف الأول من هذه المعادلة نجد مقدارين يرتبط
أحدهما بالآخر . وفى الطرف الثانى نجد مقدارا واحدا . وهذا يعطينا النسبة
الحسابية فإذا أخذنا النسبة ٦ : ٣ نجد أن المقدار ٦ يرتبط بمقدار آخر هو ٣
وأن هذه النسبة بينهما تساوى مقدارا واحدا هو حاصل القسمة أى ٢ ، فالمعادلة
هنا $٦ = ٣ \div ٢$.

obeikandi.com

الفصل السابع

المقياس (هو التأليف بين الكم والكيف)

قلنا أن الكم تعيين خارج عن الموضوع المعين . أما الكيف فهو تعيين باطن يتحد مع الشيء المعين . فالتعيين الذاتي هو إذن خاصة الكيف لا الكم . وها نحن قد وجدنا التعيين الذاتي يظهر فى التقدم الكمي اللامتناهي ، وفى مقولة النسبة ، فالمقدار يتحول إلى مقدار آخر . وهذا الآخر يتحد مع الأول . فعلاقة المقدار الأول هى إذن علاقة مع الذات . إنه يعين ذاته . وظهور التعيين الذاتي هنا هو عودة الكيف مرة أخرى .

ففى النسبة $6 \div 3 = 2$ نجد أن الطرف $6 \div 3$ هو علاقة بين مقدارين ، فهو إذن كمي . ولكن الطرف الآخر من المعادلة وهو 2 يمثل مقدارا يعين ذاته بذاته . وذلك أنه تكون بانصهار المقدارين فى مقدار واحد . وهذا يعنى أن هذه العلاقة الذاتية هى علاقة كيفية .

ويمكن أن نصوغ ذلك على النحو التالى : نحن هنا بصدد موجود يعين ذاته ، والمتعين بذاته هو الوجود لذاته . والوجود لذاته مقولة من مقولات الكيف . فنحن هنا إذن بازاء تعيين كيفي . ونحن نستطيع أن نغير الطرف الأول من المعادلة دون أن نغير الطرف الثانى أو حاصل القسمة . فالطرف الأول يمكن أن يصبح $12 \div 6$ أو $120 \div 60$ ويبقى الطرف الثانى 2 دائما ولكننا لا نستطيع أن نغير الطرف الثانى دون أن نعدل فى الوقت نفسه الطرف الأول من المعادلة فنحن لا نستطيع أن نجعله 3 بدلا من 2 إلا إذا جعلنا النسبة $9 \div 3$.
والتعيين الذي يتحد مع الوجود ويتغير بتغيره هو تعيين كيفي .

هكذا نجد فى النسبة مزيجا من الكم والكيف . وقد رأينا فى الفصل السابق إن الكيف حين يأخذ شكل النبذ والجذب يتحول إلى كم . ونرى هنا أن

الكم بدوره حين يأخذ شكل النسبة يتحول من جديد إلى الكيف . والنتيجة هي كم
نو كيف أو وحدة الكم والكيف . وها هي مقولة جديدة أو دائرة جديدة . إنها
دائرة المقياس . فالمقياس هو التآليف بين الكم والكيف .

إن معنى المقياس عند هيجل يشير إلى معنى التوازن والتناسب .

فاذا تغيرت النسبة بين أضلاع المربع كَفَ الشكل عن أن يكون مربعا ، وفي
الكيمياء نعرف أن الماء مركب من أوكسجين وهيدروجين بنسبة ١ : ٢ . فإذا
أصبحت هذه النسبة ١ : ١ حصلنا على شيء آخر غير الماء إطلاقا . وهكذا
نستطيع أن نعرف المقياس بأنه تعلق الكيف بالكم أو بأنه كم يتعلق به الكيف .
وكذلك إذا زاد الاقتصاد عن حد (مقياس) معين أصبح بخلا وإذا زادت حرارة
الماء عن حد معين انقلب إلى بخار فالكيف هنا يتعلق بكم الحرارة .

إننا في جميع هذه الحالات نجد إن الكيف يتعلق بالكم . وهذا هو معنى
المقياس عندما صادفنا الكم لأول مرة في الجدل بدا لنا غريبا عن الكيف . فقد
عرفناه كتعيين خارج عن وجود الشيء . إنه يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يغير
من كيف الشيء ، ولكن الجدل هنا يبين لنا أن الكم والكيف ، لا ينفصلان ، فكل
منهما إذا أخذ منفصلا يصبح تجريداً . ومن هنا تعريف هيجل للمقياس بأنه
المقدار الكيفي .

المقياس ، وشأنه في ذلك شأن سائر المقولات تعريف للمطلق . وقد لاحظ
هيجل أن الله قد نظر إليه على أنه مقياس جميع الأشياء . وتقع دائرة المقياس
في ثلاث مقولات :

١ - المقدار النوعي .

٢ - اللامحدود .

٣ - لا تنهاى المقياس .

١ - المقدار النوعى

المقياس كما قلنا هو وحدة الكم والكيف . ولكن هذه الوحدة تبدو لنا أولاً وحدة مباشرة ويقصد هيجل بالمباشرة هنا عدم وجود وساطة حقيقية بين الكم والكيف . فإحالة كل منهما الى الآخر أو تعلق كل منهما بالآخر . إنما هو نسبى فقط . فليس بينهما تعلق مطلق كما سنجد ذلك فى دائرة الماهية بين الموجب والسالب ، أو بين العلة والمعلول حيث لا يكون هناك معنى للأول بدون الآخر . ولهذا يقول هيجل إن الوحدة بين الكم والكيف هى وحدة مباشرة . اما الوحدة الكاملة فتعنى أن أى تغير فى كم الشئ يتبعه تغير فى كيفه . والوحدة المباشرة هنا تعنى أن الكيف يتعلق بالكم إلى حد ما . أى أن الكم يمكن أن يتغير ضمن حدود معينة دون أن يؤثر ذلك على الكيف . فالرابطة هنا ضعيفة . وهذا ما يقصد بالاختيار النوعى .

وأقرب مثال على المقدار النوعى فى الطبيعة هو تحول الماء إلى جليد أو بخار . فهناك نوع معين أى $^{\circ}100$ تزلو بعدها سيولة الماء . فمقدار الحرارة يمكن أن يتغير حتى يصل إلى $^{\circ}100$ دون تغير فى الكيف . وبعد هذه الدرجة تزلو السيولة من الماء ويتحول إلى بخار . وكذلك فان المقدار النوعى لتحول الماء الى جليد هو درجة الصفر .

ب - اللامحدود

إن الانتقال من المقدار النوعى إلى اللامحدود يتم على النحو الآتى : قلنا إن وجود كيف معين يتعلق بحد كيفى لا نتجاوزه . ولكننا رأينا أن المعنى الحقيقي للكم يتضمن أن الكم يجب أن يتجاوز نفسه وأن يتجاوز كل حد . فالمقدار النوعى فى دائرة المقياس يجب إذن أن يتجاوز . وإذن لابد للكيف المتعلق به أن يزول . ففى مثال الماء نجد أن كيفا جديدا يتبع الأول أى أن البخار يتبع السيولة ، ولكننا لم نستنبط هذا استنباطاً منطقياً ، إلا أن قولنا بان الكم يجب أن يتجاوز ذاته يعنى أن الكيف يجب أن يزول . وهكذا نجد أمامنا مرة أخرى كما مستقلاً لا

يرتبط به كيف . وبما أن المقياس هو ارتباط كيف بكم . فإن هذا المفهوم الجديد للكم الذي ترك الكيف وراءه وأصبح غير مرتبط به يسمى عند هيجل باللامحدود أو بعديم القياس .

ج - لا تنهى القياس

نحن الآن بصدد كم مستقل عن الكيف . ولكننا رأينا أن مثل هذا الاستقلال ليس سوى تجريد . فالكم المحض لا بد أن يعود إلى الكيف إن هذا الكم الحر إذا هذا اللامحدود سيصبح كيفاً مرة أخرى، وارتباطه بالكيف هو أيضاً مقياس . وهكذا يتحول اللامحدود إلى مقياس . وتشاهد ذلك في عالم الطبيعة عند ظهور كيف جديد بعد أن يتجاوز المقدار النوعي حداً معيناً ، فعندما تبلغ حرارة الماء ١٠٠° تختفى سيولته . وهذا يعطينا اللامحدود لأن الحرارة يمكن أن ترتفع إلى ما لا نهاية فوق ١٠٠° دون أن ترتبط بسيولة الماء . ولكن تحول اللامحدود إلى مقياس مرة أخرى يشاهد عند ظهور كيف جديد هو البخار، فاللامحدود هو نفسه مقياس . والمقياس يتحول إلى لا محدود . هذا اللامحدود الجديد يتحول إلى مقياس وهكذا إلى ما لا نهاية . وهكذا نكون بصدد سلسلة لا متناهية أو بصدد لا متناه كاذب مواز للامتتاهي الكاذب الذي رأيناه في دائرة الكيف وفي دائرة الكم . والوصول إلى اللامتتاهي الحقيقي يتم هنا بعودة المقياس إلى نفسه . هذا اللامتتاهي أو هذا الوجود لذاته هو ما يسمى بلا تنهى المقياس .

ويمكن الآن أن نلخص جدول المقولات في القسم الأول من المنطق ، أي مقولات الوجود ، على النحو التالي :



obeikandi.com

الفصل الثامن

نظرية الماهية

تمهيد :

يقوم استنباط الماهية من المرحلة الأخيرة للوجود علي الوجه التالي :

الكم والكيف مترابطان لا ينفصلان ، فالكيف يرتد إلى الكم . والكم يرتد إلى الكيف . إنهما إذن ذوا هوية واحدة . ولكنهما في الوقت نفسه مختلفان لأن الواحد منهما يتحول إلى الآخر . فهناك من جهة أولى وحدة الكيف والكم ، وهناك من جهة ثانية اختلاف الكيف والكم . وذلك يعطينا مفهوم طبقتين للوجود . الطبقة الدنيا تتكون من وحدة الكيف والكم . والطبقة العليا تتكون من اختلافهما . وهذه الطبقة الأخيرة وحدة لا تتغير ، ولكنها كثرة يتحول فيها الكيف والكم أحدهما إلى الآخر . هذه الصورة المزدوجة للوجود هي الماهية .

إن الماهية تتضمن مستويين للوجود : ظاهر وباطن . الوجود الظاهر هو دائرة الاختلاف والوجود الباطن هو الوحدة التي تسند الاختلاف . الوجود الظاهر إذن هو المظهر . والوجود الباطن أو العميق هو الماهية .

وهذا يعنى أن الخاصة الأساسية لدائرة الماهية بصورة عامة هي أن كل شيء ينظر إليه من جانبيين اثنين . فنحن نميز بين حقيقة الشيء أو ماهيته وبين مظهره الخارجى . فوراء الأعراض نرى الجوهر . ووراء كل ظاهرة نبحث عن علة لها .

الماهية هي الحد الثانى فى الثلاثية الكبرى التى تؤلف المنطق كله (الوجود والماهية والمعنى) . فالوجود كما رأينا هو دائرة المباشرة . والماهية هي دائرة اللامباشرة أو التوسط . فمقولات دائرة الوجود تكون مستقلة بنفسها ولا تحتاج إحداها إلى الأخرى . صحيح أن الجدول قد بين ارتباط هذه المقولات فى دائرة

الوجود . إلا أن الارتباط ضمنى وبحاجة الى الكشف عنه . أما مقولات الماهية التي تؤلف دائرة التوسط فالارتباط بينها معن صريح . فهاهنا مقولات لا توجد إلا إذا كانت كل مقولة منها ترتبط بمقولة ثانية ارتباطا ضروريا . فلا علة بدون معلول . ولا جوهر بدون أعراض ، ولا باطن بدون ظاهر ولا وحدة بدون اختلاف . ولا إيجاب بدون سلب .

الماهية إذن هي دائرة النسبية الكلية، فإذا كانت الكيفيات والكميات هي مظاهر العالم التي تجابهنا مباشرة ونعرفها بالادراك ، فاننا لا نستطيع أن ندرك مباشرة أن شيئا ما هو علة أو جوهر . إن هذه المعرفة الأخيرة تتطلب تفكيرا ومقارنة . أى تتطلب توسطاً .

ولهذا كانت الماهية وجهة نظر الفهم كما كان الوجود وجهة نظر الإدراك المحض . والأمر هنا شبيه بما نعرفه فى المنطق . فالمنطق الصورى يبدأ بنظرية الحدود . إن الفعل فى هذه المرحلة يدرك موجودات مفردة مستقلة . فنظرية الحدود تقابل إذن نظرية الوجود . ولكن المنطق الصورى ينتقل إلى نظرية الاحكام أو القضايا . وهنا نكون بصدد حدين تربط بينهما رابطة . فبدلا من وضع الحد «انسان» نضع القضية : الانسان هو فان . فالحكم إذن توحيد بين حدين مختلفين، إنه من عمل الفهم . ونظرية الحكم تقابل نظرية الماهية التي لا نجد فيها مقولات مستقلة وانما ازواجا من المقولات ترتبط فيما بينها كما ترتبط الحدود فى القضية .

قلنا ان الفهم هو دائرة التمييزات والاختلافات . ومن هنا كانت مقولات الفهم أدوات العلم لمعرفة العالم . فوظيفتها إيجاد الفروق واللاحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلائق بين الاشياء . وقولنا إن الماهية فى دائرة النسبية يتضمن ان مقولات الماهية هي جميعا مقولات النسبة أو الاضافة ، وهى التي تؤلف الأداة الأساسية للعلم .

ولهذا السبب كان موقف العلم من الأمور الدينية موقفا ريبيا . فالعلم يلح

على نسبية كل معرفة وعلي استحالة معرفة ما هو مطلق ، معرفة الله . فكل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية انما هي معرفة نسبية . أما معرفة المطلق فلا تتم الا عندما تتجاوز الماهية ونصل إلى مقولات المعنى التي هي مقولات الدين والفلسفة .

والماهية بدورها تعريف للمطلق . فالمطلق هو ماهية العالم . إنه الموجود الذى يثوي وراء العالم منبعا غير مولى له . والمطلق منظورا إليه بوصفه ماهية ، هو الحامل أو الوحدة العميقة التي تكشف عن نفسها فى ظواهر العالم المتنوعة والمتعددة . والنظر الى المطلق على أنه ماهية هو تعريف للفلسفة الهندوية والفلسفة الشرقية بصورة عامة . ذلك ان الفلسفة الهندوية لم تبلغ التعريف الذى ستقدمه مقولات المعنى .

وكثيرا نجد وصفا للمطلق بواسطة هذه المقولة أو تلك من مقولات الماهية . فقد فهم على أنه العلة الأولى للعالم (مقولة العلية) أو القوة التى تسند الظواهر (مقولة القوة) أو الجوهر كما هو الحال عند اسبينوزا (مقولة الجوهر) أو هو الواحد فى الفلسفة الشرقية (مقولة الهوية) . كل هذه التعريفات صحيحة بمعنى أنها جوانب للحقيقة . ولكنها جميعا خاطئة لأنها غير موافقة . ذلك أن مقولات المعنى هي وحدها القادرة على التعبير عن الحقيقة المتصلة بالإله .

رأينا أن الماهية تدل على مستويين من الوجود . المستوى العميق هو الماهوى، اما المستوى الظاهرى فهو مستوى الوجود المباشر ومستوى عالم الجواهر الذى يظهر هذه الماهية . فما نحن إذن فى خطوة أولى أمام رابطة بين ما هو أساسى وبين ما هو غير أساسى . ولكننا فى خطوة أخرى نتبين أن ما هو غير أساسى يتعلق بما هو أساسى (ماهوى) وأن ما هو أساسى يتعلق أيضا بما هو غير أساسى . وإذا لم يكن للماهية من مظاهر . فان الماهية تكف عن أن تكون ماهية . إنها ماهية شيء ما ، ويكفى أن يتقوض هذا الشيء ، حتى تتقوض الماهية نفسها . وهذا يعنى أن ما هو أساسى أى الماهية يتعلق بما هو

غير أساسى أى المظهر . فاذا كان المعلول يتعلق بالعلة فإن العلة بدورها تتعلق بالمعلول ، لأنه لولا وجود المعلول له لعدمت العلة . وكذلك الأمر في الموجب والسالب فكلاهما يحيلنا إلى الآخر . وهذا يعنى أن التعلق بين الحدود ليس من جانب واحد وإنما هو تعلق متبادل .

هذا التعلق المتبادل بين الحدود هو ما يسميه هيغل بالانعكاس . وقد رأينا في دائرة الوجود أن رابطة التعلق لم تكن متبادلة ، فالشئ يرتبط بآخر وهذا الآخر بآخر وهكذا . أى أن (أ) تتعلق بـ (ب) بـ (ج) وهكذا . ولكننا هنا نجد أن (أ) تتعلق بـ (ب) و (ب) تتعلق بـ (أ) وهكذا . وهذا التعلق الكلى هو نقطة الانطلاق للتأمل (الفكر والانعكاس) ومذهب الماهية يقع في ثلاث دوائر هي :

(١) دائرة الماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص .

(٢) دائرة المظهر .

(٣) دائرة الواقع .

الماهية بوصفها أساسا للوجود المشخص

نستطيع أن نميز في الماهية بين ثلاث مراحل (١) المبادئ او المقولات المحضة للتأمل . (٢) الوجود المشخص . (٣) الشيء .

القسم الأول

المبادئ او المقولات المحضة للتأمل

إن مقولات التأمل هذه هي : (أ) الهوية ، (ب) الاختلاف . (ج) الأساس . وقد سميت بمبادئ التأمل لأن الهوية والاختلاف هما المبدأن الأساسيان للفهم ، أما الأساس كما سنرى فهو وحدة الهوية والاختلاف . ولنبدأ باستنباط هذه المقولات .

١ - الهوية

لقد رأينا أن للماهية جانبيين ، ما هو أساسى وما هو غير أساسى . ولكننا رأينا أيضا أن ما هو غير أساسى لا يقل أهمية عن الأساسى . فليست (أ) هي التي تتعلق بـ (ب) ولكن (ب) أيضا هي التي تتعلق بـ (أ) . فالعلاقة بين أ و ب هي نفسها العلاقة بين ب و أ . فها هنا هوية بين طرفى العلاقة . فكل طرف منهما ما هوى ، فالماهية نفسها هي التي تظهر . أى إن المظهر هو الماهية . إن هذا التعادل بين طرفى العلاقة يعطينا مقولة الهوية لإن الماهية ليست ماهية إلا بفضل علاقتها مع المظهر . ولكن المظهر نفسه ماهية . وهذا يعنى إذن أن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية نفسها وهذه العلاقة بالذات هي الهوية . وعندما نعبر عن هذه العلاقة فى قضية فإنها تصبح أ هي أ ، وهذا هو المبدأ المنطقى للهوية . أما مبدأ عدم التناقض فهو مبدأ الهوية نفسه فى صيغة سالبة . ونظراً الى ان هيجل قد اتهم بأنه ينكر مبادئ العقل فلايد من ان نعود إلى ما قاله صراحة : «لقد قيل أن مبدأ الهوية على الرغم من انه غير قابل

للبرهان ينظم عمليات التفكير وأن التجربة تبين ان هذا المبدأ ما ان يدرك حتى يقبل . ونستطيع ان نعارض هذه التجربة بتجربة شاملة ايضا مؤداها الى الفكر لا لعمل أبدا وفقا له كما ان الموجودات لا تتطابق معه . فقولنا : الكوكب هو كوكب والفكر هو فكر هو قول بليد عقيم .

ويوضح هيجل أن هذا المبدأ المزعوم ليس خاطئا ولكنه تجريد ذو جانب واحد. فالمقولة التي وصلنا إليها هي مقولة الهوية المجردة أى الهوية التي تستبعد الاختلاف . كما أن المقولة الثانية هي أيضا مقولة الاختلاف المجردة كما سنرى، أى الاختلاف الذى يستبعد الهوية . فكل من المقولتين ليس سوى تجريد يفقد معناه إذا انفصل عن الآخر .

أما الحقيقة العينية فسوف نجدها فى التركيب بين المقولتين أى فى وحدة الهوية والاختلاف والتي ستظهر فى مقولة الاساس . ان مبادئ العقل لا تعبر الا عن الهوية المجردة وعن الاختلاف المجرد فهى بهذا المعنى ليست خاطئة بل ساذجة عقيمة لان جانبا من الحقيقة لا يعنى شيئا بدون الجانب الآخر . ويشير هيجل الى ان القضايا التي نطلقها عامة لا تقول (أ) هى (أ) او الإنسان هو الإنسان وإنما نقول (أ) هى (ب) أو الانسان هو فان . وهذا يتضمن الهوية والاختلاف معا . ذلك أن قولنا (أ) هى ب يتضمن أولا أن (أ) و (ب) شيان مختلفان (فالحد : انسان يختلف عن الحد : فان) . ويتضمن ثانيا أن (أ) ، (ب) هما شئ واحد ذلك أن الحكم هو الذى يوحد بينهما .

٢ - الاختلاف

إن استنباط الاختلاف من الهوية يتم على النحو التالى :

الهوية هى علاقة الماهية بنفسها. ولكن هذه العلاقة بالذات تتضمن أيضا حدين تقوم بينهما العلاقة . فلا علاقة حقيقية الا بين شئيين يختلفان فيما بينهما. فالهوية اذن تتضمن الاختلاف بالضرورة والاستنباط هنا شبيه بالاستنباط الذى رأيناه عندما انتقلنا من الواحد إلى الفكرة .

وينقسم الاختلاف بدوره الى ثلاث مراحل أو مقولات ثانوية هي :
(١) التنوع ، (٢) الشابه واللاتشابه . (٣) الإيجاب والسلب .

١ - التنوع

لقد أشرنا إلى المبدأ العام القائل إن الحد الأول في الثلاثية يكون مباشرا . فالاختلاف إذن ، في مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر . وهذا يعنى ان المختلفات، في هذه المرحلة ، لا يتوسط أحدها الآخر ولا يرتبط به ارتباطا كاملا . والتنوع هو هذا الاختلاف بين عدد من الأشياء لا تقوم بينها رابطة من نوع خاص . فالقلم يختلف عن الكتاب . ولكن القلم ليس في تعارض مع الكتاب . إنه يختلف عنه فحسب . أما النور والظلام فبينهما تعارض . والعلاقة بينهما هي علاقة التضاد التي تختلف عن التنوع . ونحن لم نصل بعد إلى مقولة التضاد ، ولكننا نشير إليها لتبيان الفرق بينها وبين مجرد التنوع . فالقلم يختلف عن الكتاب كما يختلف عن البيت والكوكب، أو عن أى شيء آخر . أما في علاقة التضاد فلكل شيء ضده الخاص : النور هو ضد الظلام وهكذا . ولهذا قلنا إن الاختلاف في مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر أو هو التنوع .

التشابه واللاتشابه :

إن العلاقة بين الشئيين المختلفين لا تقوم فيهما بالذات وإنما هي خارجية بالنسبة اليهما وهذا الذى يميزها عن العلاقة بين الايجاب والسلب لان العلاقة ها هنا متمضنته في تعريف كل من الايجاب والسلب ، أو أنها داخلة فيهما، التشابه اذن علاقة خارجية ولا تتم الا بفضل المقارنة التي تجريها بين أ و ب . انه ليس موجودا فى أ وحدها ولا فى ب وحدها بفضل المقارنة التي تجريها بين أ و ب . انه ليس موجودا فى أ وحدها ولا فى ب وحدها .

٢ - الايجاب والسلب (التضاد)

يقصد هيجل بالايجاب والسلب علاقة التضاد . فالاختلاف بين المتضادين

ليس مجرد اختلاف وانما هو اختلاف نوعي . والتضاد قائم بين النور والظلام وبين الشمال والجنوب وبين الحار والبارد .

التشابه هوية واللاتشابه اختلاف . وكما ان الهوية تتضمن الاختلاف والعكس بالعكس فالتشابه يتضمن اللاتشابه والعكس بالعكس ايضا . ان بينهما تعلقا متبادلا . ولكنهما في الوقت نفسه مختلفان . إن كلا منها تجريد لا يفهم الا بغيره . هذا التغاير هو التضاد .

٣ - الأساس

الأساس تركيب الهوية والاختلاف . فكيف يستتبط وما هو معناه؟

الإيجاب إيجاب بالنسبة إلى السلب ، والسلب سلب بالنسبة إلى الإيجاب . ونحن نستطيع أن نعد الشمال موجبا والجنوب سالبا . كما نستطيع أن نجعل الشمال سالبا والجنوب موجبا (بالنسبة الى الشمال) . وهذا التعلق المطلق بين الايجاب والسلب هو «الأساس» . ذلك ان تعلق السلب بالإيجاب يجعل الإيجاب «أساسا» للسلب . كما أن تعلق الايجاب بالسلب يجعل السلب أساسا للايجاب . فهنا يختفى التمايز بين الإيجاب والسلب ووحدهما هي ما نسميه بالأساس .

ولكن حركة الجدل بينت أن الهوية تصبح تشابها وأن الاختلاف يصبح انعدام تشابه ، والتشابه بدوره يصبح الايجاب ، واللاتشابه يصبح السلب . فالإيجاب إذن هوية ، والسلب اختلاف . وهذا يعنى ان الأساس الذي قلنا عنه إنه وحدة الايجاب والسلب ، هو أيضا وحدة الهوية والاختلاف .

القسم الثاني

الوجود المشخص

إن فكرة الاساس تتضمن تمايزا باطنيا ، فكل أساس هو أساس لشيء

آخر هو المؤسس أو النتيجة . وكما وحدنا بين الإيجاب والسلب ، نوجد هنا بين الأساس والنتيجة . فإذا كانت (ب) أساسا لـ (ج) فـ (ج) هي أساسها لنفسها . النتيجة إذن هي أساس نفسها . ولكن ما وصلنا إليه يعنى ان مقولة الأساس تصبح عديمة الفائدة . إنها تفسر الشيء بنفسه . وتفسير أفعال الانسان بطبعه لا يعنى شيئا لأن الطبع يعرف من الافعال . ونرى الأمر نفسه عندما نقول إن الانسان قادر على التفكير لأنه يملك «ملكة» التفكير . ذلك ان ملكة التفكير ليست سوى لفظة تعبر عن قدرة الانسان على التفكير .

أن زوال التوسط بين الأساس والنتيجة، يجعل كلا منهما وجودا مباشرا أو وجودا شخصيا . وهكذا تنتقل الى فكرة موجودات شخصية كل منها أساس للآخر .

فالمقصود بالوجود المشخص إذن هو هذا العالم من التعلق المتبادل بين الأسس والنتائج .

والفرق بين مقولة الوجود التي رأيناها فى البدء وبين مقولة الوجود المشخص هو أن هيجل يقصد بالوجود المشخص وجود الأشياء التي ترتبط بغيرها وتؤلف منظومة العلاقات التي تكون العالم . فالوجود المشخص هو وجود مؤسس ، ويمثل بالتالى مقولة أكثر عينية من مقولة الوجود المجرد .

القسم الثالث

الشيء

تحدثنا فى نظرية الماهية عن فكرتين اساسيتين هما : (١) الارتباط بالذات . (٢) الارتباط بالآخر . والوجود المشخص يضم جانبي هذه العلاقة . فهو من جهة فى هوية مع نفسه ويقوم على قواعده الذاتية، وهو من جهة أخرى يتعلق بموجود غيره . فاذا نظرنا الى الوجود المشخص بوصفه مرتبطا بنفسه ، ومرتبلا بغيره فى وقت واحد سميناه بالشيء . والمقولة الأولى فى هذه الدائرة

هى مقولة الشئ وصفاته .

١ - الشئ وصفاته

إن تحليلاً للمفهوم السائد عن العالم يرىنا أن العالم يتكون من (١) أشياء لها وجودها القائم بذاته ومن (٢) علاقات بين هذه الأشياء . ولكن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء . أنها صفات للأشياء . ونستطيع أن نميز هنا بين فكرة الكيف التي رأيناها سابقاً وبين فكرة الصفة .

الكيف كما رأينا يتحد مع الشئ نفسه . أما الصفة فهي لا تتحد مع الشئ . فالصفة ليست جزءاً من الشئ نفسه وإنما تشير إلى تأثيره على أشياء أخرى أو تأثيره بها . فالمعدن يتصف بأنه يتمدد بالحرارة . ولكن هذه الصفة ليست كالكيف المجرد الذى بزواله يزول الشئ نفسه .

إن الجدول يرىنا أن المقولة المجردة تصبح أكثر عينية كلما تقدمنا فى عملية الاستنباط وهكذا فالصفة مقولة أكثر عينية من مقولة الكيف .

٢ - الشئ وعناصره

قلنا إن الشئ يوجد «فى ذاته» وأن الصفة توجد بين الأشياء . ولكن بما أن العلاقة مع الذات تتضمن العلاقة مع الآخر . كما تتضمن الهوية الاختلاف ، والعكس بالعكس ، فإن الصفة تصبح علاقة مع الذات ، كما يصبح الشئ علاقة مع الآخر . والنظر إلى الصفات فى هذه الزاوية يجعلها تكف عن أن تكون صفات لتصبح العناصر التى يتألف منها الشئ . فلو قلنا أن الروح يتألف من معارف وانفعالات وأفعال إرادية كنا بصدد مثال عن الشئ وعناصره .

فالانفعال يمكن أن ينظر إليه على أنه صفة من صفات الروح . ولكن إذا اعتبر «كيانا» شبه مستقل أصبح عنصراً من العناصر المكونة للروح .

٣ - المادة والصورة

إن عناصر الشئ المقومة متعددة ومختلفة فيما بينها . ولكنها من جهة

ثانية عناصر شيء واحد . وإذا فحصنا مفهوم الشيء الواحد ، رال التمايز بين العناصر ، كما يزول بين الصفات واستحالت جميعا إلى «مادة» واحدة. وإذا كانت هذه المادة لا تحتوى أى تمايز داخل ذاتها فقد أصبحت مادة غير محددة أو غير معينة . ذلك أن كل تعيين فهو يفترض الحد والتمييز والاختلاف . وبهذا تمثل المادة جانب الهوية المجردة . وعند ذلك يتمثل الاختلاف فى «الشيء» نفسه . وهذا يعنى إن الشيء قد أصبح صورة ، ذلك ان الصورة هنا تعنى المبدأ الذى به تتعين المادة وتتميز . وبذلك نصل الى مفهوم المادة والصورة .

إن هذا المفهوم الهيجلى للمادة والصورة هو المفهوم اليونانى نفسه ، فالمادة ليست المادة المعينة التى نجدها عند الفيزيائيين كالحديد والماء ، وانما هى «الهيولى» غير المحدد كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو . اما الصورة فهى مبدأ التعيين الذى يضاف إلى الهيولى غير المعينة ليكون منها الشيء الفردى المعين.

obeikandi.com

الفصل التاسع

المظهر

إن الانتقال من الماهية ، بوصفها أساساً للوجود المشخص إلى المظهر، يتم على النحو التالي : إن الشيء قد انقسم الى نصفين : المادة والصورة ، ولكن كل نصف يضم النصف الآخر . ذلك أن المادة هي الوحدة مع الذات، المجردة. والصورة هي العلاقة مع الآخر ، ولكن الوحدة مع الذات او العلاقة مع الذات تحل محل العلاقة مع الآخر . وهذا يعنى أن الصورة تصبح المادة . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المادة فإنها تصبح الصورة . وهذا يعنى ان الصورة هي الشيء كله. وان المادة هي الشيء كله .

ينتج من ذلك أن الشيء متناقض . فهو من جهة علاقة مع الذات أى مستقل عن كل ما عداه وهو من جهة أخرى علاقة مع الآخر . أى مرتبط بغيره. فإستقلال الشيء اذن ينفى ذاته . واذا نظر إلى الشيء بهذا الاعتبار سميناه بالمظهر .

ويجب أن نميز بين هذا المفهوم للمظهر وبين المفهوم الدارج . إذ يقال أحيانا إن العالم الحسى هو مظهر ، بمعنى أنه مجرد وهم ، ولكنه لا يضم أى تناقض ، اما المظهر فى فلسفة هيغل فهو مرتبط بمعنى التناقض . ذلك أن الشيء هو مستقل وغير مستقل فى وقت واحد . والنظرة الى العالم على انه مظهر يعنى أننا ننسب إليه تناقضا داخليا ومثال ذلك موقف زينون الايلى من الوجود الحسى .

وبما أن العلاقة مع الذات تشير إلى الماهية أو الوجود الباطن وان العلاقة مع الغير تشير إلى المظهر أو الوجود الظاهر . فإننا نستنتج أن الماهية والمظهر ليسا شيئين مختلفين بل هما شيء واحد . إن المظهر هو مظهر الماهية . ونحن هنا لا نقول بتعارض بين المظهر والواقع بحيث يشير المظهر إلى لا وجود وبحيث يشير الواقع إلى الوجود الحقيقى كما نجد ذلك فى الفلسفة الهندوية . فالمظهر

عند هيجل لا يقل أهمية ، لأن من طبيعة الماهية أن تبدولنا كمظهر، بينما لا نستطيع أن نفهم كيف يعلن براهمان عن نفسه فى الفلسفة الهندوية ، لأن الماهية والمظهر فى هذه الفلسفة شيئان مستقلان متميزان . أما عند هيجل فهما مترابطان وموحدان .

القسم الأول

عالم المظهر

إن الصورة بوصفها تشير إلى العلاقة مع الآخر تمثل الوجود الخارجى أو ظاهرية الشيء. فالصورة إذن تصبح المظهر ، والمادة بالمقابل تصبح الماهية . ولكننا رأينا أن الصورة تضم فى ذاتها المادة .

فالمادة إذن أو الماهية يمكن أن ينظر إليها على أنها صورة أو جزء من الصورة . وبما ان الصورة ظاهرة فهى تجد أساسها فى ظاهرة أخرى وهكذا . وبذلك نكون بصدد كثرة من الظاهرات مترابطة فيها بينها . وجملة هذه الظاهرات تكوّن عالم المظهر . ويجب ان نشير إلى إننا لسنا هنا بصدد العالم المادى الذى لا يُستتبط إلا فى مرحلة لاحقة ، أى فى فلسفة الطبيعة، وإنما نحن بصدد ظاهرية العالم أى بصدد مقولة يمكن أن تنطبق على الحوادث الحسية.

القسم الثانى

المضمون والشكل

إن الظاهرة تتألف من الصورة والمادة ولكن اعتبار المادة جزءا من الصورة واعتبار الصورة جزءا من المادة يجعلنا ننظر إلى المادة والصورة على أنهما يشكلان المضمون والشكل . ذلك انه على الرغم من التمايز بين المضمون والشكل فان كلا منهما هو الآخر فى جوهره . ونحن نجد فى الفن عامة مثلا واضحا على ذلك حين نميز فى القصيدة بين مضمونها وبُين شكلها إلا أن هذا التمييز ليس كاملا لان شكل القصيدة هو الذى يعين مضمونها ، ولأن مضمون

القصيدة هو الذى يعين شكلها . فإذا تغير شكل القصيدة فان القصيدة كلها تتغير . ذلك ان شكل القصيدة ليس شيئاً يفرض على المضمون من خارج . وانما لكل مضمون شكل يناسبه بحيث يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد فى الآخر .

والفرق بين المادة والصورة وبين المضمون والشكل هو أننا ننظر الى المادة على انها عديمة الصورة وللصورة على أنها عديمة المادة . فالعلاقة بينهما خارجية . وليس الأمر كذلك فى المضمون والشكل لأن كلا منهما يعين الآخر .

القسم الثالث

الإضافة أو التضافف

لقد وصلنا فى المضمون والشكل الى علاقة كل طرف منها هو عين الطرف الآخر . فالجانب الأول هو نفس الجانب الثانى منظورا إليه من زاوية مختلفة . والمقولات التى تتصف بهذه الصفة هى (١) مقولة الكل والاجزاء . و (٢) مقولة القوة وتجلياتها . و (٣) مقولة الداخل والخارج .

ودائرة هذه المقولات تسمى دائرة الاضافة أو التضافف مفهومة بمعنى اكثر عينية من المعنى الذى ورد سابقا عن العلاقة او الاضافة .

١ - الكل والأجزاء

إن حركة الجدل هنا شبيهة تماما بحركته التى رأيناها عندما تكلمنا عن الاختلاف واستنباط الكل والاجزاء شبيه باستنباط التنوع .. فالمرحلة الأولى للاختلاف كانت تشير الى اختلاف مباشر أى الى تنوع . والمرحلة الأولى للاضافة هنا تشير أيضا الى اضافة مباشرة أى الى إضافة لا يتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر . إنها إضافة نقرر بصدها أمرين : (١) الحدان فيها متعادلات ، (٢) كل حد فيها مستقل عن الآخر . وهذا ما ينطبق على الكل والاجزاء . فواضح أن الكل يساوى أجزاءه ، ولكن من الواضح أيضا أن هناك

استقلالاً بين الكل والاجزاء فالزهرة الواحدة التى تؤلف جزءاً من باقة ، يمكن أن ينظر إليها فى ذاتها أى بوصفها مستقلة عن الباقة ، لهذا نسمى هذه الاضافة بالاضافة الميكانيكية . ذلك أن العلاقة بين الكل والاجزاء ليست عضوية كما هو الحال بين الجسم الحى ، وبين عضو من أعضائه . فالزهرة يمكن أن تنفصل عن الباقة وتظل زهرة أما الذراع فلا يمكن ان تنفصل عن الجسم وتبقى ذراعاً . وبهذا المعنى يقول هيجل عن العلاقة بين الكل والاجزاء إنها علاقة ميكانيكية وبالتالى مباشرة .

٢ - القوة وتجليات القوة

بما ان العلاقة مع الذات أو الوحدة تمثل جانب الماهية ، بينما تمثل العلاقة مع الآخر أو الكثرة جانب المظهر ، والتجليات ، فإننا نستطيع أن نقول إننا هنا بصدد وحدة تتجلى فى كثرة . فلا بد للوحدة من أن تكون لها تجليات، ولا بد للتجليات نفسها من أن تعبر عن وحدة. هذا النوع من الاضافة هو الذى يتمثل فى القوة وتجليات القوة . مثال ذلك أن الحرارة تتجلى فى صور متعددة. وأن القدرة على الفعل عند الانسان تتجلى فى أفعال متعددة . إن القوة ليست شيئاً آخر سوى تجلياتها . وإذا زالت القوة زالت التجليات ، والعكس بالعكس.

ولذلك كان تفسير الظاهرة بالقوة مجرد تحصيل حاصل . إنه تفسير الشيء بنفسه . ولذلك أيضاً كان من العبث ان نقول إننا نعرف تجليات القوة ولكننا لا نعرف القوة نفسها . ليس هناك وجود لقوة « فى ذاتها » . ولكن وجودها هو وجود تجلياتها .

٣ - الداخل والخارج

إن الاضافة بين القوة وبين تجلياتها تعنى أن القوة تمثل الهوية أو الوحدة، وإن التجليات تمثل الاختلاف والكثرة ، ولكن اتحاد هذين الجانبين ينقلنا الى مفهوم الداخل والخارج . قد يجب الا نفهم هذه المقولة فهما مكانياً لأنها

تمثل العلاقة بين الماهية وبين المظهر . فطبع الانسان وعواطفه ودوافعه هي
الداخل بينما أفعاله هي الخارج

ويلح هيجل على أن تجاهل وحدة الداخل والخارج يؤدي إلى ما لا نهاية له
من الاخطاء التي يقع فيها الفهم . فاذا كان داخل الانسان هو عين خارجه فاننا
نستطيع أن نقول إن الانسان هو ما يفعله . وان من الغرور أن يعتقد فرد من
الناس بانه فى داخله أعمق منه فى خارجه . والعكس أيضا صحيح . إذ لا يجوز
لنا أن نحكم على إفعال عظيمة وخيرة بأنها ليست سوى الوجه الخارجى الذى
يختلف عن الوجه الداخلى . فالإنسان يتحد دائما مع سلسلة افعاله .

obeikandi.com

الفصل العاشر

الواقع

الانتقال من المظهر إلى الواقع انتقال سهل . فقد كنا بصدد سلسلة من المقولات المزدوجة ، كل واحدة منها تضم جانبا يمثل الماهية وجانبا آخر يمثل تجلى الماهية أو المظهر ثم أصبحت عن الماهية داخلا واصبح المظهر خارجا . ولكن توحيد الداخل والخارج هو توحيد الماهية والمظهر . هذه الوحدة الجديدة هي الواقع . فالواقع اذن تركيب للماهية والمظهر .

إن الواقع ليس مجرد الداخل ولا مجرد الخارج . إنه هذا وذاك . ولكن التمايز بينهما لا يزول زوالا كاملا فى التركيب ولكن يحتفظ به داخل الواقع . فالماهية تعبر عن نفسها تعبيراً كاملاً فى المظهر . والمظهر بدوره لا يقل أهمية عن الماهية .

ويبين هيجل هنا أن القول بأن العالم الخارجى هو وحدة الواقع ، ليس صحيحا إلا صحة جزئية . وهو يمثل وجهة نظر المذهب المادى ووجهة نظر الحس المشترك . ولكن القول بأن العالم الخارجى وهم ويأن الواقع هو الماهية الداخلية هو أيضا قول ليس صحيحا إلا صحة جزئية . وهو يمثل وجهة نظر الفلسفة الهندوية ووجهة نظر الإيليين . والنظرة الصحيحة هي أن الداخل لا بد أن يتجلى فى الخارج . الواقع إذن ماهية تكشف عن نفسها وتظهر . ومن هنا نقول إن العالم الخارجى ليس قناعا يخفى عنا الوجود الداخلى وإنما هو على العكس يعلن هذا الوجود ويكشف عنه . ومعرفتنا بالخارج هي نفسها معرفتنا بالداخل .

وهنا ينتقل هيجل لتبيان أن المعقول وحده هو الواقع ، فليس كل موجود مشخص بواقع . الشر مثلا ليس واقعا . ويحاول هيجل أن يبين كيف إن تعريف الواقع بأنه وحدة الداخل والخارج يتضمن فكرة الضرورة وإن هذه الضرورة

تتضمن المعقولة . ولا يقصد هنا بالضرورة الضرورة الميكانيكية ولكن الضرورة المنطقية. وهذا ما أوضحناه في فصول سابقة . والطابع الضروري للواقع هو الذى يقصده هيجل بقوله : كل معقول واقع ، وكل واقع معقول. وهذا القول يعنى أيضا أن المعقول وحده فى العالم الخارجى هو الذى يكشف عن الوجود الداخلى للكون .

والواقع إن مثل هذه النظرة متضمنة فى كل مذهب مثالى . لأن المطلق فى هذا المذهب هو العقل . وينتج عن ذلك أن المعقول فى العالم هو وحده الذى يكشف عنه .

وإذا كان الواقع يعنى الضرورة فإن الواقع يظل مركبا من الداخلى ومن الخارج إذا نظر الى الداخلى فى حد ذاته سمي بالامكان لأنه يخضع لمبدأ الذاتية ولا يضم أى تناقض داخلى . وكل ما ليس متناقضا فو ممكن . وإذا نظر إلى الخارج فى حد ذاته سمي بالجواز ، فهو إذن ليس بالضرورى .

أما الضرورة المنطقية فهى التى تملك أساسها فى ذاتها كما هو الحال فى البديهيات وأما الجائز فأساسه فى غيره . وهذا الغير يجد أساسه فى جائز آخر وهكذا . ولكن هذه المنظومة من التعيينات الخارجية تمثل الضرورة أيضا . ولكنها ضرورة ميكانيكية لا عقلية . فالجائز بهذا المعنى ضرورى . ولكن هيجل يريد أن ينتقل من الضرورة الميكانيكية الى الضرورة العقلية ويتم هذا الانتقال بالقول: إننا إذا أخذنا الوجود ككل فإنه يمثل لنا ضرورة يكون الجواز عنصرا داخليا فيها . إن الكل هنا ليس جائزا أو ممكنا لأن أساسه لا يوجد خارج ذاته . ومع ذلك فإن الجواز جزء من الضرورة الكلية . فإذا انتهى هيجل إلى أن الواقع يعنى الضرورة والمعقولة انتقل إلى شرح دائرة مقولات الواقع وهى تتمثل فى مراحل ثلاث : (١) الجوهر والعرض . (٢) العلة والمعلول . (٣) التأثير المتبادل «الفعل ورد الفعل» .

١ - الجوهر والعرض

الواقع كما رأينا هو ما يملك اساسه فى نفسه ، ولكن ما يعين ذاته بذاته هو الجوهر ، أما ما يحتاج لغيره من أجل أن يوجد فهو عرض . ولكن وحدة الجوهر تتعين فى كثرة الاعراض الخارجية . فالجوهر يتجلى بأعراضه كما تتجلى الوحدة فى الكثرة .

ومقولة الجوهر هى المقولة التى نظر اسبينوزا من خلالها إلى العالم . فالمطلق عنده هو الجوهر وهذا جانب حق فى فلسفة اسبينوزا . فالجوهر مرحلة ضرورية فى التطور الذاتى للفكرة المطلقة . ولكن هذه الفلسفة تظل ناقصة لأن المطلق ليس مجرد جوهر ولكنه كما سنرى ذات أو روح .

٢ - العلة والمعلول

ان العرض فى المقولة السابقة بوصفه شيئاً آخر غير الجوهر ينفى الجوهر. ولكن الجوهر بدوره يرد العرض اليه وينفيه . إنه نفس النفى ، وعنصر النفى هذا يمثل نشاطا أو قوة . إنه جوهر فاعل .

إن وحدة الجوهر والعرض تجعل من العرض جوهرًا بدوره، ولكن جوهر منفعل وبهذا نصل الى مقولة العلة والمعلول . فالجوهر الفاعل هو العلة والجوهر المنفعل هو المعلول .

٣ - التأثير المتبادل

تتعلق العلة إذن بالتمييز بين جوهر فاعل وجوهر منفعل . ولكنه هذا التمييز لا يستطيع أن يستمر . فالانفعال تجريد فحسب . ذلك أن ما هو منفعل هو فى الوقت نفسه فاعل.

وبيان ذلك نظريا هو أن المعلول كالعلة جوهر . والجوهر كما رأينا قوة ونشاط. وبذلك يزول التمايز بين العلة والمعلول. فكل منهما علة وكل منهما معلول. فالجوهر (أ) بوصفه جوهرًا فاعلا يؤثر فى الجوهر (ب) بوصفه منفعلا.

ولكن الجوهر (ب) بوصفه فاعلا يؤثر أيضا في الجوهر (أ) . وهذا هو التأثير المتبادل . أما من الناحية الاختبارية نجد إن الحرارة تذيب الشمعة . ونحن نقول إن الحرارة كجوهر فاعل هي علة ذوبان الشمعة كجوهر منفعل . ولكن الذوبان لا يتم إلا لان طبيعة الشمعة تتحمل الذوبان بالحرارة . فطبيعة الشمعة إذن علة أيضا للذوبان . إنها جوهر فاعل أيضا .

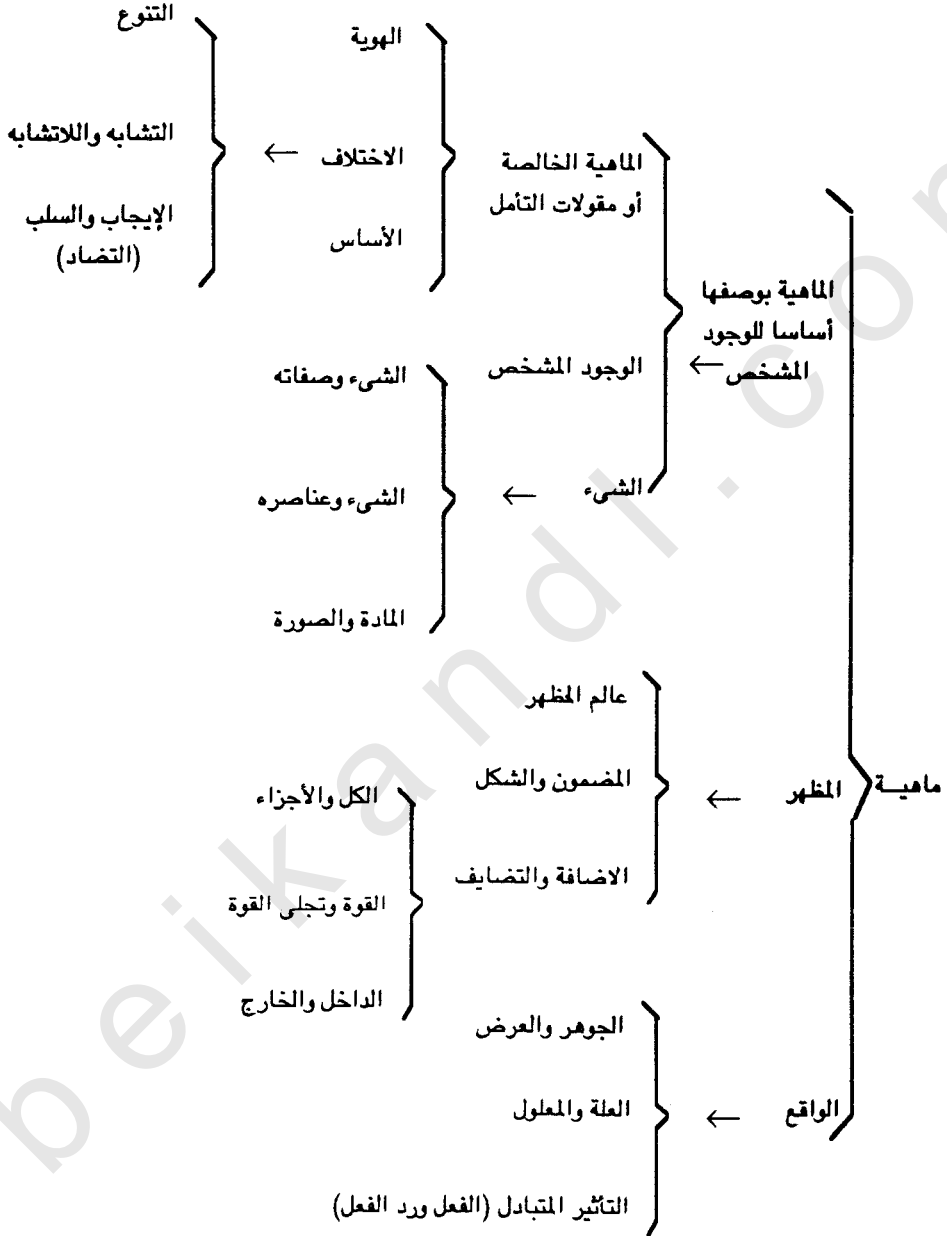
وبما أن مقولة التأثير المتبادل تقربنا من مقولات المعنى فإننا نجد أمثلة عليها في الحياة الروحية والاجتماعية للإنسان . فنحن نجد صعوبة كبرى في أن نعين العلة والمعلول في الحياة الاجتماعية .

فهل القوانين التشريعية في أمة ما هي معلول لخصائص هذه الأمة، أم أن خصائص هذه الأمة هي معلول للقوانين التشريعية فيها . إن مقولة التأثير المتبادل تساعد على فهم العلاقة بين خصائص الأمة وبين قوانينها .

ولكن هذه المقولة تنطبق في جميع مستويات الوجود لأن جزء من العالم إنما يؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بكل جزء آخر .

- ينتهى بذلك استنباط مقولات المعنى . ويقابل هذه المقولات تسلسل المذاهب الفلسفية في التاريخ . فمذهب بارمنيدس وهيراقليطس يقابلان مقولات الوجود واللاوجود والصورورة . والفلسفة السابقة على فلسفة هيكل كانت تمثل مقولات الفهم أى مقولات الماهية كالجوهر والعلية والتأثير المتبادل . فاسبينوزا يمثل الجوهر وهيوم يمثل العلية و«كانت» يمثل التأثير المتبادل . «فكانت» مثلا يلح في فلسفته على أن عالم التجربة هو نتيجة التأثير المتبادل بين الأشياء في ذاتها وبين الصور القبلية للعقل . أما المقولة التي تمثل فلسفة هيكل والتي يتجاوز فيها كل الفلسفات السابقة، فهي مقولة المعنى .

مقولات الماهية



obeikandi.com

الفصل الحادي عشر

نظرية المعنى

تمهيد

لقد رأينا فى التأثير المتبادل أن العلة تصبح معلولا وأن المعلول يصبح علة ويجبالا نفهم ذلك بواسطة أمثلة اختبارية . فعلى الرغم من أن الشمس تؤثر على الأرض ، وأن الأرض تؤثر على الشمس فإن الأرض والشمس لا يصبحان شيئا واحدا . ذلك أن الشمس والأرض هما أكثر من مجرد علة ومعلول . فمفهومها يضم عناصر مادية كثيرة . ولنفهم فكرة هيجل علينا أن ننظر إلى العلة المحضة وإلى المعلول المحض . والأمر هنا كالأمر فى وحدة الوجود والعدم . فإن هذه الوحدة لا تعنى أن الموجود الجزئى العين (كالقلم) هو لا شيء . وهنا علينا أن ننظر إلى «العلية» فى العلة ، لا إلى الشيء الذى هو علة . وعندها نرى أن هذه العلية واحدة فى العلة والمعلول .

لقد وصلنا إلى فكرة موجود يتصف بأنه حين ينتقل الى ضده إنما ينتقل إلى ذاته . وهذا هو تعريف المعنى . نفى التأثير المتبادل أ تعين . وكذلك ب تعين أ . وهذا يعنى أن أ تعين نفسها .

هكذا يتم الاستنباط الجدلى لمقولة المعنى . ولكن قد يقال هنا إننا نعرف المقصود من مقولات الكيف والكم والجوهر والعلة ، فما هو المقصود من مقولة المعنى ، ويرجع مثل هذا القول إلى أن مقولات «كانت» المعروفة لم تكن تضم مثل هذه المقولة . ذلك أن مقولات الوجود عند هيجل تقابل إلى حد ما مقولات الكيف والكم عند كانت . ومقولات الماهية تقابل عند كانت مقولات الإضافة والجهة . ولكننا لا نجد عند كانت مقابلا لمقولات المعنى . إن اكتشاف المعنى يمثل جانب الجدة فى فلسفة هيجل .

لقد كانت مقولات الوجود مباشرة أى مستقلة . وكانت مقولات الماهية غير مباشرة أى ان كل واحدة تتوسط الأخرى . أما مقولة المعنى فهى تتوسط ذاتها ، أى تعين ذاتها بذاتها . إن المعنى هو تأليف المباشرة واللامباشرة . وسوف تتضح فكرة المعنى عند الانتهاء من استنباط مقولات هذه الدائرة . ويكفى أن نقول الآن إن المقولة فى دائرة المعنى تتعين بضمها . وأن هذا الضد هو المقولة نفسها ، أى انها تعين ذاتها .

ونورد هنا ثلاث ملاحظات عامة تتصل بهذه المقولات . (١) الوجود يمثل وجهة نظر الإدراك ، والماهية تمثل وجهة نظر الفهم ، اما المعنى فيمثل وجهة نظر العقل . (٢) إذا كانت الماهية دائرة الضرورة فان المعنى هو دائرة الحرية . ذلك أن التعيين الذاتى هو الحرية . فالضرورة تعنى أن الشئ يتعين بغيره . وبانتقالنا من التعيين بالغير إلى التعيين بالذات ننتقل من الضرورة الى الحرية . وهذا ما يقصده هيجل بقوله : إن حقيقة الضرورة هى الحرية . (٣) إن الفكر فى دائرة المعنى يصبح لا متناهيا . وهذا ينتج من فكرة التعيين الذاتى . فالفكر المتناهى يتحدد بضمه . أما إذا لم يكن هناك ضد يغايره فالفكر يكون غير محدود أى غير متناه . وسيتضح ذلك عندما نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة .

وتقع مقولات المعنى فى ثلاث مراحل .

١ - المعنى الذاتى .

٢ - المعنى الموضوعى ، أو الموضوع .

٣ - الفكرة .

المعنى الذاتى

ينقسم المعنى الذاتى إلى ثلاثة أقسام : (١) المعنى بوصفه معنى ، أى المعنى فى ذاته . (٢) الحكم أو المعنى خارج ذاته . (٣) القياس أو المعنى لذاته .

ان هذا الجزء من منطق هيجل يعالج الموضوعات التى يعالجها المنطق

الصورى ولكن بينما كان منطق أرسطو اختباريا نجد أن منطق هيجل يحاول ان يكون عقليا ذلك ان كتب المنطق الصورى تخبرنا ان هناك فى الواقع أنواعا من القضايا أو الأحكام وأشكالا من الأقيسة . ولكنها لا تبين لنا لماذا كان الأمر على هذا النحو . فهى ترى أن وجود اربعة أشكال للقياس أمر نلاحظه بالاختبار كما نلاحظ وجود خمس قارات فى الأرض . ولذلك يقول هيجل إن المنطق الصورى منطق اختبارى ، أى غير عقلي فهو يعطى أسوأ مثال عن خضوعه لما يقرره فى دروسه من حقائق عقلية .

أما معالجة هيجل لهذا الموضوع فهى تتبع المنهج الجدلى . فأنواع القضايا والأقيسة لا تقرر تقريراً وإنما تستنبط استنباطاً . وهذه الطريقة هى وحدها التى تليق فعلا بعلم هو علم العقل نفسه .

١ - المعنى بوصفه معنى

أ - الكلى : المعنى وحدة الضدين : إنه الهوية المطلقة . هذه الهوية هى الكلى، بل إن الكليات الحسية نفسها كالإنسان والقلم الخ ... تشير إلى ما هو واحد فى الأنواع المختلفة .

ومع ذلك فإن كلية المعنى هنا تختلف اختلافا أساسيا عن المفهوم الدارج للكليات إن المعنى هنا يختلف عن مقولة الهوية التى رأيناها فى دائرة الماهية . فالهوية كانت مقولة مجردة تقابلها المقولة المجردة للاختلاف . أما هنا فالمعنى هوية تحتوى على ضدها فى ذاتها . إنها هوية مشخصة .

ب - الجزئى : بما أن المعنى يعارض ذاته بذاته ، فهو يعين ذاته بذاته، أى ينفى ذاته بذاته لأن كل تعيين فهو نفى أو سلب . إن عنصر النفى هذا هو الفصل النوعى الذى يحدد الجنس الكلى . وهذا التعيين يقودنا إلى مفهوم الجزئى . فالمعنى هو هوية الضدين : الكلى هو جانب الهوية ، والجزئى هو جانب التعارض .

٣ - الفردي

الفردي هو وحدة الكلى والجزئى . ذلك أن المعنى الذى تحول إلى ثنائية . عاد فنفى هذه الثنائية ، وأصبح مرة أخرى وحدة معينة بواسطة الجزئى .
إيضاحات : الكلى والجزئى والفردي مراحل ثلاث فى مقولة واحدة هى مقولة المعنى . وكل مرحلة تتحد بغيرها . ذلك أن من خصائص المعنى أنه يتعين فى مراحل أو عناصره ولكنه لا يكف عن أن يكون فى هوية دائمة مع ذاته .
يجب أن ننتبه دائما إلى أن المعنى يختلف عن «التصور» فالتصور يستبعد من ذاته الجزئى والفردي (مثال الإنسان) . أما المعنى فهو كلى مشخص يضم فى ذاته الكلى والجزئى .

فمثلا : «الانسان الذى الف هذا الكتاب» هو فردي . «الانسان» كلى والذى الف هذا الكتاب «جزئى . فالكلى «إنسان» يستبعد كل تعيين جزئى . لهذا فهو مجرد فارغ . ولكن الأمر فى المعنى مختلف . فهو كلى فى جانب من جوانبه وجزئى فى جانب آخر . والكلى الذى هو فى الوقت نفسه جزئى يصبح فرديا . إن المعنى إذن ليس تجريدا ولكنه مشخص كل التشخيص . وإذا كان تصور الإنسان والقلم يعطينا مثلا على الكلى المجرد فإن مقولات المنطق تمثل المعانى الصحيحة . فالوجود كلى صحيح لأنه ينتقل إلى اللاوجود ثم إلى الصيرورة . ومن هنا نفهم قول هيجل إن الوجود هو المعنى على هيئة ضمنية . ولكن المعنى من حيث هو معنى قد ظهر فى هذه المرحلة من استنباط المقولات .

ونشير أخيرا الى أن المقصود بالمعنى الذاتى هو الذاتية أو الفكر ، أى التصورات والأحكام والأقيسة . إنه يقابل صورة المعرفة عند كانت ، أو جملة المقولات . ولكن المقولات الكافية لا توضح لنا كيف انبثقت عن الفكر . أما عند هيجل ، فالمعنى كلى مشخص . إنه يضم جميع المقولات بل هو عينه جميع المقولات .

القسم الثاني الأحكام

المنطق الصورى يقرر وجود أحكام الى جانب التصورات . ثم هو يصنف هذه الأحكام دون أن يبين الضرورة العقلية فى هذا التصنيف . أما طريقة هيجل فمختلفة . إنها تستنبط المقولات استنباطا عقليا . وهى هنا تستنبط الحكم من المعنى ، كما يستنبط القياس من الحكم .

المعنى إذن ينتقل بالضرورة الى الحكم . إن الحكم ينشأ عن النظر إلى جوانب المعنى ، أى إلى الكلى والجزئى والفردى ، على أنها مستقلة . فلسنا نحن الذين نقيم التمايز داخل المعنى . إن المعنى نفسه هو الذى يصبح حكما . فما كان مضمرا فى المعنى أصبح صريحا فى الحكم . فكل حكم يقرر اختلاف عناصر المعنى ووحدة هذه العناصر . ففى الحكم «هذه الصورة حمراء» نجد أن «هذه الوردية» تشير إلى الفردى ، بينما تشير «حمراء» إلى الكلى . فالمضمون المنطقى للقضية هو إذن : الفردى هو الكلى .

فنحن هنا بإزاء اختلاف الفردى عن الكلى ، وبإزاء وحدتهما التى تظهر فى الرابطة .

ونحن نجد عند أرسطو أن كل موجود فردى فهو مزيج من المادة والصورة . ولكن المادة هى الجزئى والصورة هى الكلى . وهذا يوضح قول هيجل : إن كل شىء هو معنى . الأمر الذى يقودنا الى القول : كل شىء هو فكر . ولكن هذه النظرة هى الفلسفة لا نظرة العلم . وبما أن كل مقولة فهى تعريف للمطلق . فقد وصلنا إلى القول بأن المطلق هو فكر أو هو ذات . وصور الفكر التى هى المعنى والحكم والقياس هى إذن صور كل واقع وصور المطلق نفسه .

وتناقض هذا الحكم يقودنا إلى دائرة جديدة . ففى الحكم اللامتناهى . الموضوع يستبعد المحمول . ولكن الاستبعاد نوع من العلاقة ، وهنا نصل إلى حكم المحمول فيه يعبر عن علاقة الموضوع بشىء يغيره . هذه العلاقة مع «الغير» أو الآخر بصورة عامة هى التى يعبر عنها حكم التأمل . فالمحمول فيه ،

عوضا عن أن يكون معبرا عن كيف كالأحمرار أو الحرارة يعبر عن صفة كالفائدة أو الخطورة . فمثل هذه المحمولات تعبر عن علاقة الموضوع بأشياء مغايرة له ، أو بالعالم بصورة عامة . فإذا قلنا : هذا البيت مفيد ، فقد ربطنا البيت بالحاجات الانسانية . وإذا قلنا : هذا الجسم ثقيل ، ربطنا الجسم بجاذبية الأرض ، ولأن هذه الأحكام تعبر عن النسبية ، وعن ترابط الاشياء ، أى لأنها تقابل دائرة الماهية ، سميت أحكام التأمل . وأحكام التأمل هي : الحكم الفردى والحكم الجزئى والحكم الكلى ، التى تقابل أحكام الكم عند «كأنت» . أما أحكام الضرورة فهى الحكم الحملى والحكم الشرطى المتصل والحكم الشرطى المنفصل . وهى الاحكام التى تقابل أحكام الاضافة عند «كأنت» . وتأتى أخيرا أحكام المعنى وهى الحكم التقريرى والحكم الاحتمالى والحكم الضرورى ، لأنها تقابل أحكام الاضافة عند «كأنت» .

ثم ينتقل هيجل الى القياس . فيذكر فى القياس الكيفى الشكل الأول والثانى والثالث والقياس الرياضى . ويذكر فى قياس التأمل قياس الكل وقياس الاستقراء وقياس التمثيل .

ويذكر أيضا فى قياس الضرورة القياس الحملى والقياس الشرطى المتصل والقياس الشرطى المنفصل .

وإننا نوجز بقية نظرية المعنى كما يلى :

الموضوع

إن المعنى يصبح موضوعا على ثلاثة أشكال :

١ - الآلية وفيها توضع الاشياء بعضها إلى جانب بعض .

٢ - الكيمائية وفيها تتجاذب الاشياء وتتداخل .

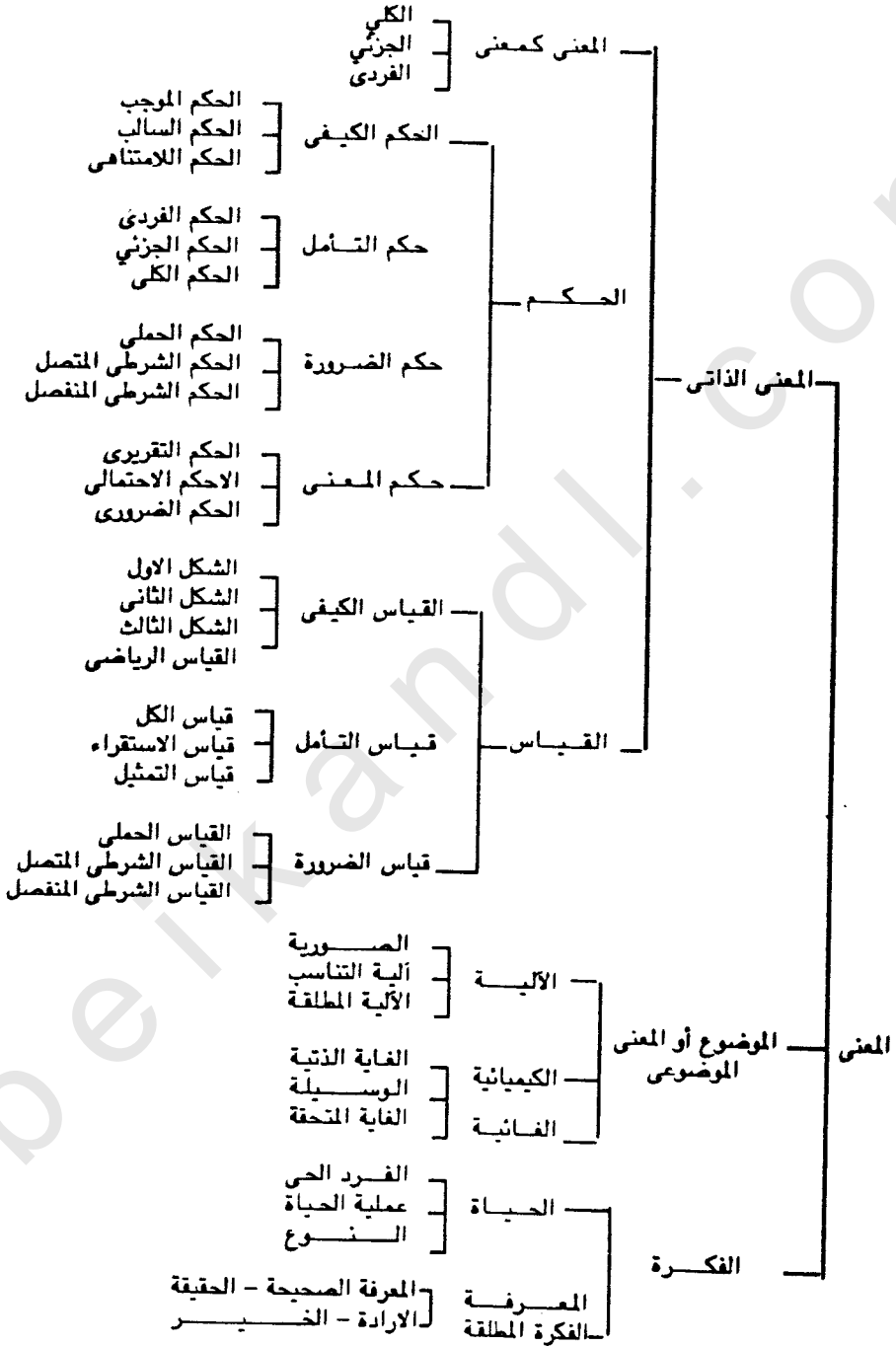
٣ - الغائية وفيها توجه الغايات نشاط الاجزاء

الفكرة

إن الغاية تفضى الى الفكرة التى هى أعلى تحديد للمطلق . الفكرة هى

وحدة الذات والموضوع ، وحدة النفس والجسم ، وحدة المتناهى واللامتناهى .

مقولات المعنى



والفكرة ثلاثة صور :

(١) صورة الحياة

(٢) صورة المعرفة والخير .

(٣) الفكرة المطلقة .

والفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية . إنه العقل وقد وصل أخيرا إلى وعى ذاته والذي إذ يعقل ذاته يعقل كل شيء بالضرورة . فالفكرة المطلقة هي الوحدة الأخيرة لجميع التعيينات السابقة وعندها تنتهي الحركة الجدلية التي ابتدأت من مقولة الوجود المحض . فهي الوجود وقد وصل إلى اكمل تعييناته . وبهذا المعنى تبدو النتيجة الأخيرة للجدل . ولكن الفكرة المطلقة من جهة أخرى هي التي كانت تضم سلسلة المقولات جميعا . ذلك أن هذه المقولات لا تكف عن أن ينفى بعضها بعضا إلا عندما نصل إلى الفكرة المطلقة . فكل مقولة هي بمعنى ما فكرة ، ولكنها لا تأخذ صورتها الكاملة إلا من الفكرة المطلقة .

إن المنطق أو علم الفكرة ليس غريبا عن موضوعه فهو الفكرة نفسها بوصفها تصل إلى وعى ذاتها وتتجلى كتلقائية مطلقة . إنه ليس معرفة متناهية جائزة تدرك فيها الذات موضوعا محددًا ، ولكنه الذات التي تعقل المنطق تعقل نفسها كذات مطلقة . وهكذا تنتهي إلى محو التعارض بين الذات والموضوع وبين المادة والصورة .

ونشير أخيرا إلى أن مقولات المعنى جميعا هي التي تفسر لنا الطبيعة والفكر، وهي التي تضم بشكل مضمحل الأجزاء المختلفة للمذهب .

بهذا ينتهي استنباط المقولات في المنطق . ومنه ننتقل إلى عرض موجز لفلسفة الطبيعة ومن ثم إلى فلسفة الروح .

الفصل الثاني عشر

فلسفة الطبيعة (١)

أ - الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة :

فهى إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه . وهى تتطور وفقا للمنهج الثلاثى : فهناك أولا الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا أى جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الاجسام ، وثانيا الطبيعة لذاتها أى جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية، وثالثا الطبيعة فى ذاتها ولذاتها أى الجسم الحى .

ب - العقل الخالق :

كالعقل المتصور فى الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجردا وأقل إدراكاً، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود : والمادة شىء وليست شيئا ، مثلها مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة ، وهو ينحل فى «الحركة» التى تقسم المادة الى وحدات متميزة وتكون منها السماء . إن تكوين الاجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق التشخص . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الانسانى .

ج - وتتووع المادة تنوعا كيفيا :

فيظهر النور ، يعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض فى الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم

(١) من كتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» ليوسف كرم

تألف في المركبات . فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير
الجوهري .

د - ثم تظهر في القوي الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية
التي هي مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها
وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة . ويلبى الكائن الحي معارضة من
الطبيعة الخارجية ، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة
الحرية . وأدنى صور الحياة النبات ، وهو بدن ناقص ، هو عبارة عن أعضاء كل
منها فرد ، فهو ضرب من تبديد الحياة في هذه الحيوانات الابتدائية المنفصلة ،
المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة . ثم
تتحقق الفردية في الحيوان ، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أى خدام
الوحدة المركزية ، وهي عبارة عن أنظمة متنوعة ، كالنظام العصبى والدموى وما
إليهما ، وهنا أيضاً درجات فان الحيوانية تترقى بالتدرج على رسم واحد إلى أن
يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان ، فيقف عنده من حيث المادة ، ويفدق عليه
الكنوز الروحية.

الإنسان والمجتمع :

أ - بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة ، يميل ضرورة الى التغلب
على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه . وهنا أيضا يبدو تطوره
ثلاثيا : فأولا نجد الروح فى ذاته أو الروح الذاتى ، أعنى الفرد مقر الظواهر
الشعورية التى يدرسها علم النفس ، وثانيا الروح لذاته أو الروح الموضوعى ،
أعنى المجتمع ، وثالثا الروح فى ذاته ولذاته ، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتى
والروح الموضوعى ، أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية فى الفن والدين
والفلسفة .

ب - ماهية الانسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على
درجات ثلاث : ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ

معها، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة ، وهذه «جسمية الروح» (التي يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح ، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان إدراكان متعارضان ، يوفق بينهما «الفهم» الذي وظيفته إدراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما بين كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذي يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لإرادته، كما قال كانط ، فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى ، حين يقر بالحقيقة والقانون ، يقر بسمو الروح الموضوعى ، ويقدمه على نفسه .

ج - للروح الموضوعى مظاهر ثلاثة تقوم بازاء المظاهر الذاتية الثلاثية، هي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدنى والدولة، ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الانانية الحيوانية ، وفى حال الاجتماع ينتظم هذه الانانية بالحق والقانون ، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه، وأن العقل والحرية والروحانية (وهى مترادفات) خيرهم المشترك ، فيتخذ حرية أخيه الانسان قانونا لحرية هو أى حدا لها ، وهذا أصل التعاقد . ويبدو الحق فى التملك حيث يتناول الفرد شيئا خارجيا عاطلا من الإرادة فيجعله شبيهه الخاص وينفذ فيه إرادته . ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة الى الأشياء الخارجية هي حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن ، فتدع مجالا للصراع بين الروح الذاتى والروح الموضوعى . ويزول هذا الصراع بأن يصير احترام الحق اراديا ، فتصير المطابقة للقانون «خلقية» تنظم الحياة الباطنة، على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية . على أن الفرد ميال للانانية والنشر، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقى ، فيجد المعونة فى المجتمع الذى يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح .

د - المؤسسة والاجتماعية الأساسية هي الاسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج والزواج بوحدة يكفل حسن تربية البنين . وعلى الأسرة يقوم المجتمع

المدنى وتقوم الدولة . فلا يعتبر الزواج أمراً عاطفياً فحسب، ولكنه واجب مقدس، ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أى أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ يعد عملاً خلقياً . لذا كان الطلاق منكراً مبدئياً ، ولا ينبغى أن يسمح به إلا فى حالات استثنائية يعينها القانون . والمجتمع المدنى يتكون من الأسر . ولكنه ليس صنعها أو صنع الافراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم : إنه مرحلة فى تطور الروح المطلق ، فهو طبيعى لا عرفى . والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية ، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة، مثلما يشاهد فى سويسرا . فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدنى أو القانون الجنائى ، وينظم الانانية فى الحياة الاقتصادية . وليس القصاص المدنى انتقاماً أو اصلاحاً خلقياً . ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام . أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق ، والتضحية بالمصالح الخاصة فى سبيله . فهى قومية ، لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها . هى إذن تامة الوحدة ، لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصى . وهى غاية ، والأسرة والمجتمع المدنى وسيلتان إليها ، تستوعبهما فى وحدة عليا هى الروح المطلق محققاً بتمامه . وجودها دليل «سير الله على الأرض» ويجب احترامها كما يحترم إله أراضى . نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام من قطع الصلة بها ولو كان صادراً عن العقل . ليست الجمهورية أكمل انظمة الحكم ، سواء أكانت شعبية أو أرستقراطية : الجمهورية تسرف فى تقدير الفرد وتضحى بالمثل الأعلى فى سبيله أو فى سبيل الأسرة أو الطبقة . لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة . النظام الطبيعى هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية فى زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز تقاليدها ، هو العقل اللاشخصى وقد صار عقلاً واعياً ، هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية ، يستنير برأى مجلس تشريعى مكون من خير ممثلى القوى القومية ، وبخاصة القوى العقلية ، ولكن هذا الرأى استشارى بحت ، وسلطة الزعيم مطلقة ، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه

الانحراف إلى الانانية والطفغان .

هـ - كيف تكون العلاقات بين الدول ؟ كان كمنظ قد أرتأى أن كل دولة فهى شخصية أدبية مستقلة فى الداخل خاضعة لقواعد الحق ، وأن الحالة الراهنة التى تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية، هى حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد «جمعية أمم» تنضم إليها كل أمة بملء حريتها ، وتشترك جميعا فى تسوية الخلافات طبقا لمبادئ العدالة الدولية . وبناء على ذلك كان كمنظ قد وضع فى ١٧٩٥ مشروعا لسلم دائم حيث يعين بالعقل الصرف فى عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية. ولكن هيجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما شأنها ان تدرك القانون الذى يجعل الوجود معقولا ، من حيث أن كل وجود فهو معقول ، وكل معقول فهو وجود . وليس يوجد فى الواقع التاريخى جمعية أمم، وإنما تبدو الدولة دائما كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطورا موضوعيا. فيجب ان يستمد حل الأشكال من هذا التطور نفسه : إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد فى كل عصر من عصوره دولة مهياة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم فى الحضارة ، هذه الدولة واجبها الفتح وانتصارها يبرر حروبها . الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التى يجب أن تعتبر حكم الله . و«جدل التاريخ» يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى : الأولى استبداد الدول الآسيوية الضخمة ، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية والثالثة التى تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هى الحضارة المسيحية التى تُعد الجرمنية خير ممثل لها ، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائى فى التاريخ وهكذا يعارض هيجل الفردية الحديثة التى ترى فى الفرد موجودا قائما برأسه ، وفى الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة ، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع ، ويقول إن الاسرة والمجتمع المدنى والدولة شروطها ، إذا روعيت برزت أمام الفرد واجبات ضرورية .

الفن والدين والفلسفة :

أ - مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهي ليست الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . أن ماهية الروح الحرية ، واكمل دولة فهي لا تخرج عن كونها قوة خارجية ، لذا يصعد الروح إلى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة، فيولد الفن والدين والفلسفة ، ويصير الروح المطلق بالفعل إذ يتحقق على هذا النحو في نفس الانسان .

ب - بالفن أحرز الانسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم . فان الفن انزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها . ولكن مطاوعة المادة متفاوتة : وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية . وهي تتوزع طائفتين : طائفة الفن الموضوعى تشمل العمارة والنحت التصوير ، وطائفة الفن الذاتى تشمل الموسيقى والشعر . فى العمارة نجد الفكرة وصورتها متميزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردا ، المادة هنا اغلظ مواد الطبيعة . لذا كانت العمارة فنا رمزيا بحتا يدل على الفكرة ويعبر عنها تعبيراً مباشراً . إن الهرم والمعبد الهندى والمعبد اليونانى والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة ، ولكن المسافة بينها وبين ما نرمرز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة ، فانها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة ، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة . في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما ، فإن هذا الفن ينفخ روحا فى المادة الغليظة ، كالحجر والرخام والنحاس ، ويبقى عاجزا دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو (من النظرة) التصوير يحقق هذا التقدم ، فانه يستخدم مواد أكثر لطافة، ويقتصر على رسم سطح الجسم ، ويوحى بالعمق بوساطة السطح . ولكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه فى المادة . وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة . لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على انحاء كثيرة بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتى ، فانها ترجمة عن انفعالات النفس والوانها

المختلفة الى غير نهاية . تستخدم الصوت ، وهو شيء لطيف ، ولكن الصوت فيها رمز كالبناء في العمارة ، فهو مبهم غامض كالانفعالات الذي يترجم عنه، ولهذا السبب تحتل القطعة الموسيقية تأويلات عدة . في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال فان الصوت فيه قول معقول ونطق يعبر عن كل شيء : عن الطبيعة والانسان وأحداث التاريخ : يطاوع الفكر في جميع ثناياه فيبنى وينحت ويصور ويغنى ويروي، فهو مجمع الفنون ، وهو من ثمة الفن الكامل . الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الثلاثة تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده . ولكنها طفولة الشعر ، هي ثمرة طويلة كالسنين الأولى من سنى الحياة ، وفيرة الصور، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الاطفال والشعر الغنائي يقابل الموسيقى ، يأوى إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الانسانية ولا يتعداه ، فهو محدود ناقص ، والشعر الدرامي أكمل انواع الشعر ، هو شعر الشعر ، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن ، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة .

ج - وللفن على العموم ، ولكل فن على الخصوص ، تاريخ في ثلاثة عصور: فالفن الشرقي رمزي يستخدم الامثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجوها عدة. لا يقوى بعد على اخضاع المادة ، فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى باجاداتها، يحب الكبر والعظم واللانهاية ، ويغلو فيها ، أما الفن اليوناني فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز ، فتجيء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها ، لأنه ينزل الفكرة كلها في الصورة . غير أن هذا الكمال يورثه نقصا ، فإن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحى بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس . المسيحية تتلافى هذا النقص : فانها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع ، إلى العالم المعقول ، موطنه الحق ، وتستبدل بالجمال الحسى الجمال المعنوى ، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل فينوس . ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى ، لذا كان الفنان المسيحي عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان . إن العذراء التي يتخيلها ، والمنازل الأبدية التي

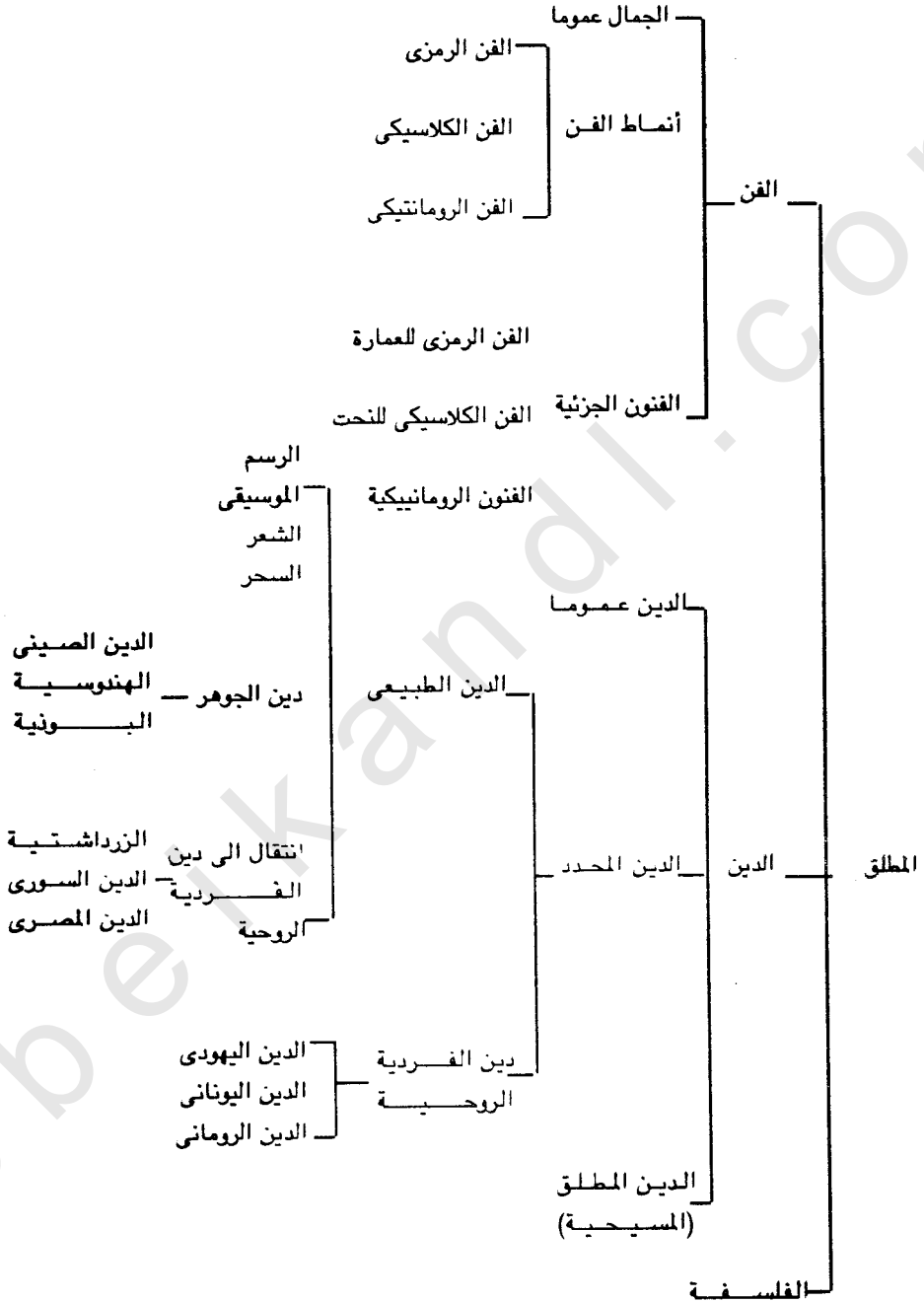
يرنو إليها ، والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه ، والحياة الالهية التي يحاول الإعراب عنها ، كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في المادة ، فيبأس من قدرته ، ويعود إلى ازدياء الصورة والغلو في الروحانية .

د - هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى في المادة هو أصل الدين ، وموضوع الدين المثل الأعلى او اللامتناهي مدركا في الباطن ، وموضوع الفن التعبير عنه في الظاهر . فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن ، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى . الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين . ولها مراحل ثلاث : المرحلة الأولى السحر الذي يقود القوى الطبيعية العاطلة من الشعور ، والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك ، والمرحلة الثالثة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التي هي نفي وسلب ، هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذي شخصية فتعارضها أديان «الشخصية الروحية» وهي : الموسوية التي تمثل الإثبات ، والديانة اليونانية التي تمثل النفي ، والديانة الرومانية التي تمثل المركب من النفي والإثبات . الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهي ، فحظرت تصويره بأي شكل كان ونبذت الأوثان ، ولكنها لم تحظر تصويره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلى القدرة . ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللانهاية هي الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوحده ، يحيى ويميت ، يرفع ويضع ، يريد ويفعل ، وما علي الانسان إلا التسليم ، ويقدر ما كان الشرق متديناً كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات ، فتصوروا الله على مثال الانسان ، أي أنهم في الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته . ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر : فقد نصبوا القدر فوق البشر ، وفوق الآلهة انفسهم ، وهذا القدر هو اللامتناهي ، يتهدد البشر في كل أن وينغص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم . أما الرومان فكانوا أهل جد وصرامة ، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة ، وعادوا الى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الانساني .

هاتان الصورتان المتعارضتان ، اللاشخصية والشخصية ، تأتلفان في المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معا ، فتتصور اللامتناهى ينزل من عرشه ، ويدخل في منطقة المتناهى ، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ، ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفى وتركيب . وهى تختصر الأديان وتصفيها وتكملها ، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة ، فهى الدين المطلق .

هـ - بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التى ينتهى عندها تطور الروح، فإن الفن والدين يؤديان الي الفلسفة ويأتلفان فيها . الثلاثة تقول إن كل شىء صادر عن روح لا متناه . ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة ، أما الفلسفة فتحقيق ما يرمزان له . هى انتصار العقل الخالص بفهم الوجود فيتحرر منه . كانت الطبيعة وقواها ، والدولة ومؤسساتها ، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان ، والآن ترى الفلسفة فى افعال الطبيعة افعال العقل اى افعال الانسان، وفى المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الاخلاقية التى يحملها فى نفسه . فليست ترمى الفلسفة إلى محو المعانى الدينية بل إلى إحالتها معانى عقلية. وفى الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، لأن فيها تصل الثقافة الانسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ إلا حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائى ، أى إنها درجات متفاوتة للفلسفة .

مقولات الروح المطلق



فهرس المحتويات

صفحة	اسم المؤلف	اسم البحث
القسم الأول		
أ- دراسات في الفلسفة اليونانية القديمة		
٥	عبد الرحمن بوقاف	١- النص الأرسطي بين التشذر والوحدة النسقية
٤٣	خديجة زيتلسي	٢- تحصيل السعادة بين أرسطو والفارابي
٦٩	أحمد عبد الحليم عطية	٣- الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الاسلامية
١٠١	عبد المجيد الصغير	٤- عودة الفيلسوف: المتن الرشدي واشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث
ب- دراسات في الفكر الغربي والعربي المعاصر		
١٢٥	ترجمة: ماهر شفيق فريد	٥- خواطر باسكال. بقلم ت. س. إليوت
١٤٩	عبد الله موسى	٦- ارتكاسات نقل العقل. قراءة في مسارات النظرية النقدية.
	ترجمة	٧- البعد العالمي للفكر التأويلي. محمد شوقي الزين
١٥٩	عبد القادر بودوقة	٨- المنهج الفينومينولوجي وأفق تأويله للظاهرة الجمالية
١٦٣	عمارة كحلي	٩- مسألة الحدائة في كتابات عبد الله العروي
١٧٩	محمد سبيلا	
القسم الثاني		
١٨٩	بديع الكسم	فلسفة هيغل