Occidentalism
الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
21
دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة
العدد الواحد و العشرون السنة الخامسة ـ 1442هـ ـ خريف 2020م
ISSN: 2518 - 5594
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

# أفلاطون في أمرِ اليوم

## الملف

**مسألة الشرّ عند أفلاطون**
محمد فيروزكوهي ، علي أكبر أحمد أفرمجاني

**مغالطة في جمهوريّة أفلاطون**
ديفيد ساكس

**نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذهبي للفلسفة اليونانيّة**
غيضان السيد علي

**الفنّ الفاضل عند أفلاطون**
إلهام بكر

**أفلاطون بالعربية**
روديجر أرنزن

**الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو**
مصطفى النشّار

حوار
**معضلة أفلاطون تكمن في الفصل بين عالم الواقع وعالم المثُل**
حوار مع البروفسورة شمس الملوك مصطفوي

## بحوث تأصيليّة

**السُّنن الإلهيّة**
آيات التدبير والإعتناء كناظم للحياة الإنسانيّة الطيبة
حسن أحمد الهادي

**المرجعيّة الأخلاقيّة للفكر الإسلاميّ**
تحدّيات التأصيل والمعاصرة
محمد علي ميرزائي

## العالم الإسلامي والغرب

**آفاق النقد الإسلاميّ للحضارة الغربيّة**
علي عزّت بيجوفيتش مثالاً
يعقوب الميالي

**تأويليّة موت المؤلّف**
متاخمة معرفيّة نقديّة لأطروحة رولان بارت
منال إسماعيل مرعي

## المبتدأ

**لماذا ينبغي استعادة أفلاطون ؟..**
محمود حيدر

21

# الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الواحد والعشرون السنة الخامسة 1442هـ خريف 2020م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

سورة فاطر: الآية 28

Occidentalism
# الاستغراب
AL_ISTIGHRAB
21
دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016
العدد الواحد والعشرون السنة الخامسة 1442هـ خريف 2020م

ISSN: 2518 - 5594
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

## رئيس التحرير
هاشم الميلاني

## مدير التحرير
محمود حيدر

## هيئة التحرير العلميّ

| | |
|---|---|
| أ.د. سيد حسين نصر | أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن. |
| أ.د. توفيق بن عامر | أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس. |
| أ.د. خنجر حميّة | أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية. |
| أ.د. ستار الأعرجي | عميد كلية الفقه جامعة الكوفة |
| أ.د. عامر عبد زيد الوائلي | أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة. |
| أ.د. عبد الجبار ناجي | أستاذ التاريخ في جامعة بغداد |
| أ.د. مجدي عز الدين حسن | أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان. |
| أ.د. مصطفى النشّار | أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر. |
| أ.د. مظفر إقبال | مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا. |
| أ.د. هادي فضل الله | أستاذ المنطق في الجامعة اللبنانية. |

## التصميم والإخراج الفنّي
علي مير حسين

للتواصل
- هاتف: 00961-1-274465
- موقع: http://istighrab.iicss.iq
- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي
Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

# المحتوى

## المبتدأ


* لماذا ينبغي استعادة أفلاطون؟..

ـ محمود حيدر ..... 7


## الملف


* مسألة الشرّ عند أفلاطون

ـ محمد فيروزكوهي، علي أكبر أحمد أفرمجاني ..... 14

* مغالطة في جمهورية أفلاطون

ـ ديفيد ساكس ..... 29

* نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذهبي للفلسفة اليونانيّة

ـ غيضان السيد علي ..... 44

* أفلاطون بالعربيّة

ـ روديجر أرنزن ..... 62

* الفنّ الفاضل عند أفلاطون

ـ إلهام بكر ..... 75

* الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو

ـ مصطفى النشّار ..... 87

* معضلة أفلاطون تكمن في الفصل بين عالم الواقع وعالم المُثُل

ـ حوار مع البروفسورة شمس الملوك مصطفوي ..... 115


## بحوث تأصيليّة


* السُّنن الإلهيّة

آيات التدبير والاعتناء كناظم للحياة الإنسانيّة الطيبة

ـ حسن أحمد الهادي ..... 128

* المرجعيّة الأخلاقيّة للفكر الإسلاميّ

تحدّيات التأصيل والمعاصرة

ـ محمد علي ميرزائي ..... 139

# المحتوى


* سؤال التنمية في فكر مالك بن نبي

ملامح رؤية إسلاميّة شاملة لقضايا التخلّف الحضاري

ـ أحمد إدعلي ..... 165

* إشكاليّة الوصل والفصل بين اللغة والفكر

قراءة نقديّة مقارنة بين الرؤيتين الإسلاميّة والغربيّة

ـ حسين إبراهيم شمس الدين ..... 187


## العالم الإسلامي والغرب


* آفاق النقد الإسلامي للحضارة الغربيّة

علي عزّت بيجيوفيتش مثالاً

ـ يعقوب الميالي ..... 204

* تأويليّة موت المؤلّف

متاخمة معرفيّة نقديّة لأطروحة رولان بارت

ـ منال إسماعيل مرعي ..... 227

* منهجيّة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي

شرط المعرفة وضرورة النقد

ـ حسان عبد الله حسان ..... 238


## ترجمة ملخصات المحتوى (بالانكليزية والفرنسية)

بسم الله الرحمن الرحيم

**ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:**

ـ لا تقبل الأبحاث غير الموافقة للشروط الأكاديمية المعتمدة في البحث العلمي.

ـ يجب أن تكون الأبحاث أصيلة وغير منشورة في كتب أو مجلات أخرى.

ـ انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، فلا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ـ ينبغي أن لا يزيد عدد كلمات البحث الواحد عن 5000 كلمة.

ـ تتولّى هيئة التحرير العلمي وهيئة التحكيم في المجلة دراسة المواد المقدّمة وتقويمها وتحكيمها.

ـ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها، إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا تؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

ـ يحقّ للمجلّة إعادة نشر ما ينشر فيها في كتاب أو دراسة مستقلة.

ـ المجلة غير ملزمة بنشر المواد التي ترد إليها ولا بإعادتها، سواء أنشرت أم لم تنشر.

ـ ترتيب الموضوعات داخل المجلّة يخضع لاعتبارات فنيّة ومنهجيّة فقط.

# المبتدأ

## لماذا ينبغي استعادة أفلاطون ؟..

**محمود حيدر**

حين يُبسط الكلام على أفلاطون الآن، يتناهى للنّاظر أنّه تلقاء مفارقةٍ غير مألوفةٍ: سوف يبدو له كما لو أنّ استرجاع هذا الحكيم، وجعله قضيّةً راهنةً هو أدنى إلى عودٍ على بَدءٍ لا طائل منه. والحجّة إذ ذاك، أنّ بسطَ القولِ فيه وعليه، هو ضربٌ من تكرارٍ مسبوقٍ بما أنشأه محقّقوه وشارحوه من قبل..

لكن استرجاعنا لأفلاطون اليوم، تسوِّغه فرضيّتان: الأولى، لأجل ابتعاث تفلسف مستأنف يدور مدار التساؤل عن إمكان قيام ميتافيزيقا تجاوز ما ترسخ من يقينيات منذ الإغريق إلى يومنا الحاضر. والثانية: لأجل التذكير بما غزاه النسيان من الأفلاطونيّة، سواء لجهة نقد مبانيها قديماً وحديثاً، أو لجهة ما يختزنه ميراثها من مفارقات تراكمت عليه الظّنون وسوءات الفهم.

ولمَّا كانت غايتنا المحورية تحرِّي الأثر الأفلاطوني في ما أفضى إليه من معاثر اقترفتها الحداثات المتعاقبة سحابة خمسة قرونٍ خلت، فإنّ من شأن هذه الاستعادة أن تنبِّه إلى الصّدع الكبير الذي ألمَّ بأبنيتها الأنطولوجيّة والمعرفيّة. فعلى الرغم من تحيُّز الحداثة إلى القدماء الذين خالفوا أفلاطون أو انقلبوا عليه، إلا أنها ستتخذ من "ثنائياته" في تفسير العالم ذريعة لإحداث القطيعة بين الطبيعة وأصل وجودها. ولنا هنا شاهدٌ على تلك الذريعة، لمّا ذهب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر إلى اختزال معضلة الحداثة بما أسماه "نسيان الكينونة". أي غفلة الحداثة التي أصابها مسٌّ الأفلاطونية عن حقيقة الوجود، واستغراقها بظواهر العالم الطبيعي وأعراضه. ومع ان هذه المقولة عُدَّت نقطة الجاذبية في فكر هايدغر النّقدي، وأعربت عن المأزق الميتافيزيقي للفلسفة الحديثة، إلا أنها لم تفارق جوهر الثنوية الأفلاطونية. فالكينونة الهايدغرية وبتأثير من أفلاطون كانت أقرب إلى الموجود الأول منها إلى الله الموجد للكون.

ومع أن أفلاطون قد اتَّخذ من الخيريَّة والعدالة والمجتمع الفاضل سياقاً مفارقاً للسابقين واللاَّحقين من حكماء اليونان، إلا أنه لم يقدر على بلوغ التوحيد الخالص كما أظهرته الديانات الإبراهيمية. ولو كان لنا من توصيف لهذه المنزلة لجاز القول انها إعرابٌ بيِّنٌ عن التوحيد الناقص. ربما لهذا الداعي سيغلب على كتاب المحاورات سمة التساؤل الحائر من دون اأن ينفذ صاحبها إلى المحل الذي يفصح عن إجابات يقينية عن الوحدانية الإلهية.

* * *

خلاصة ما فعله فيلسوف الجمهورية، ولم يستطع سقراط أن يكمله، تجلَّت في تظهيره لفكرة الخير الكلِّي كمصدرٍ لتحصيل المعرفة. ولقد أراد أن يحلّ هذه المسألة، تأسيسًا على نظريّة المُثُل بما هي الدفاع الأعلى عن الأخلاق الموضوعيّة. غير أن الحريَّ بالاعتناء والنّظر هنا، هو سَرَيان منظومة أفلاطون في الأحقاب التالية مع ما انطوت عليها من إشكاليات وعثرات، سواء في ما يتعلق بعقيدة التوحيد، أو ما يتصل برؤيته الأخلاقية والسياسية والتربوية. وعلى سبيل التذكير ـ نشير إلى تأثيره الكبير على مسيحيّة القرون الوسطى، حيث سيكون لأفكاره نتائج عكسية خصوصاً لجهة استلهامها لاهوته الطبيعي الوارد في كتاب القوانين (Laws)، وأخرج فيه معادلته الشهيرة: أ- إنّ هناك آلهة، وهي تعتني بشؤون البشر، ومن المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيّرة"... كانت النتيجة أن عدداً وازناً من آباء الكنيسة وفلاسفتها وقعوا في تناقض مريب بين إيمانهم الديني وفكرة تعدد الآلهة عند أفلاطون. ومن البيِّن بسببٍ من ذلك، أنّ فلاسفة الحداثة سيأخذون هذه الفكرة عن ظهر قلب لينصرفوا إلى الفصل الحاد بين اللّه والعالم. وهذا لم يكن مجرد حادثٍ عارضٍ في بنية الفلسفة الحديثة، وإنما هو حاصل إرث إغريقي لم تكن الأفلاطونية بمنأى عنه، ثم كان له امتدادُه وسريانُه الجوهري في ثنايا العقل الكلِّي لحضارة الغرب. بهذه الدلالة لم يكن تأرجح أفلاطون بين ضفتّيْ الشرك والتوحيد سوى مؤشِّر على الإضطراب الميتافيزيقي الذي سيورثه إلى العالم الغربي في ما بعد. حتى لقد غدا كلُّ سؤالٍ تُعلنه الحداثة على الملأ مثقلاً بالمعاثر: من الثنوية، إلى النسبيّة والشكوكية، ناهيك بمجمل ما يمكث من آثار وتداعيات ترتَّبت في ما بعد على انحصار التفكير الحداثي في دنيا المقولات الأرسطية العشر.

* * *

لا نبتغي من وراء قصدنا، المفاضلة بين أفلاطون وأرسطو. ولا كذلك، الإنتصار لأفلاطون بدلاً من شُرعة الحداثة ومبادئها.. وإنما للإضاءة على البَدءِ الذي منه صار أفلاطون فيلسوفًا مؤسِّساً لمملكة العقل الأدنى. قوله بأصالة عالم المُثُل باعتباره الوجود الحقيقي، وجاء في حينه كردٍّ صريح على مادية

السوفسطائيّة ولاأَدريَّتِها الصمَّاء، إلا أنه يمتلئ بما لا حصر له من مؤاخذات في هندسته الأنطولوجية.

حين أخرج أفلاطون نظريّة المُثل، أراد إثبات عقيدته المفارقة بأن العالم المادي ليس سوى أشباح للعالم الحقيقي، وأنّ المثال الأعظم الذي يفضي إليه هو الخيريّة التامَّة، وأنّ الخير المطلق هو المقام الأرفع للمعرفة، وهو مبعث الوجود والكمال. مع ذلك بقيت نظرية الخير المطلق ضرباً من التأملات والاختبارات الذاتية، ولم تصل إلى الدرجة التي توصلُ فيه الخيرية بمصدرها الأول. ما يعني أن اقصى ما بلغته المُثُل الأفلاطونية هو التعبير عن ألوهية أرضية، سوف توظَّف في ما بعد بـما سمِيَ "الدين الطبيعي".

في هذا المسرى يذهب ناقدوا نظرية المُثُل الى إبطال قوله أن النفس موجودة قبل البدن، وأن الإدراك العقلي هو عبارة عن إدراك الحقائق المجردة في ذلك العالم الأسمى. يرى هؤلاء أن كلتا القضيتين خاطئتان. فالنفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة تبدأ النفس بها مادة متصفة بخصائص المادة وخاضعة لقوانينها، ثم تصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرداً عن المادة لا يتصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها. وأما المفهوم الأفلاطوني الذي يفترض للنفس وجوداً سابقاً على البدن فهو بحسب هؤلاء أعجز ما يكون عن تفسير هذه العلاقة وتعليل الإرتباط القائم بين البدن والنفس، وعن إيضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من عليائها المثالي إلى واقعها المادي المتهافت".

* * *

في "المحاورات" و"الجمهوريّة" وفي سائر تأمّلاته الميتافيزيقيّة والسياسية، حرص أفلاطون على الوصل الوطيد بين عالم المُثُل ودنيا الإنسان. ولقد حاول ذلك من خلال ثلاثة سبُل: أوّلاً، عن طريق التساؤل كسبيل قويم للمعرفة الحكمية، وثانياً، في ما يسميه بإرسال شرارة الفهم إلى السامعين. "تلك التي تولد فجأةً في الرّوح مثلما يومض الضّوء حين توقد نارٌ وتتغذّى بذاته من ذاتها" كما يورد في رسالته السابعة.. وأما ثالثاً، ففي نظريته السياسيّة القاصدة سعادة الإنسان في كتاب الجمهوريّة. غير انه أخفق في ما ذهب إليه كما سنرى بعد قليل.

* * *

لم يفلح أفلاطون في تقديم دولة مثالية حقيقية. ومع انها كانت أدنى إلى الخيال منها الى الواقع فإنها حسب نقاد فلسفته السياسية كانت دولة إيذائية لآدمية الإنسان ككائن له منزلته الاستثنائية في عالم

الخلق. ويورد هؤلاء ثلاثة مآخذ كبرى على مفهوم العدالة الأفلاطونية: الأولى حين القول بشيوعية النساء ومن ثم الأولاد، الثانية حين يتحدث شيوعية الأموال؛ ليفتح أبواباً جديدة للصراع من حيث أراد إغلاقها، وليصطدم مع المطالب الإنسانية من حيث أراد الترفع فوقها، ومرة ثالثة إذ أقام نظاماً تربويا جافاً ليُراع فيه البعد الروحي، ولا الموازنة بين النفس والبدن.

كانت رغبة أفلاطون في بداية حياته أن ينخرط في العمل السياسي، وكان متَّبعًا بذلك تقاليد أسرته. غير أنّ تبدُّلاً سيطرأ على خطّته، لمّا خسرت الديمقراطيّة الأثينيّة الحرب ضدّ إسبارطة، وأمسك "الطغاة الثلاثون" بالسلطة التي حكمت على سقراط بالموت عام (399ق.م). ذلك سيجعله على حذرٍ مقيمٍ من السياسة الأثينيّة وظلاماتها. ثم كان عليه أن يقيم السياسة على نشأة أخرى، بحيث لا تنفصل الحياة السياسيّة عن عالم المثل. ربمّا لهذا الداعي سيواصل أفلاطون دحض الفكر النّسبي للسوفسطائيّة، وينظر إليه بوصفه تعبيراً صارخًا عن الإنحطاط السياسي.

حاول أفلاطون- وإن لم يسعفه القدر – أن ينقل مشروعه السياسي إلى دنيا الواقع في غير مناسبة: منها، لقاؤه الطاغية ديونيسيوس (Dionysius) الأوّل حاكم مدينة سرقوسة (Syracuse) في جزيرة صقليّة، ومنها، لمَّا ذهب إلى جنوب إيطاليا ليلتقي الفلاسفة الفيثاغوريّين، ويشاركهم تصوّراتهم في أربعة مرتكزاتٍ تأسيسيّة: - اعتبار الرياضيات جوهر الأشياء جميعها. ـ النّظرة الثنائيّة إلى الكون ـ (عالم الوجود الفعلي (المُثل) وعالم الظلال المادي) ـ هجرة الروح وخلودها ـ والتصوّف الديني والأخلاق النسكيّة...

لعل أهم ما يؤخذ على نظرية تقسيم العمل عند أفلاطون، أن التخصص يكون من حيث الجهد أما المردود فليس به شيء من العدل، بل إن من يقومون بأقصى أنواع الأعمال هم من يحوزون أقل مردود.

ثم انه لم يبيِّن الأسس التي يتم بموجبها تقسيم الناس. صحيح أنه ذكر التهيؤ الطبيعي لكل فرد، إلا أنه يوضح المرتكزات التي يتم بموجبها تشكّل هذه الماهية المسبقة، هل هي نوع من الوراثة أم اصطفاء إلهي أم غير ذلك؟ وعليه، لم يقدم معياراً حقيقياً يكون تقسيم المجتمع إلى طبقات مسوّغاً بالكامل، وهذا الأمر سيؤسس لأمر يميز فيه بين طبقات المجتمع وشرائحه حين يسوِّغ للملوك والنبلاء ادعاءاتهم بأنهم من سلالات أرقى من عوام البشر.

ومن جملة المؤاخذات، أن أفلاطون لم يهندس أركان جمهوريته على أساس إنساني شامل، حيث يعتبر الحرب والنزاع والسلب والنهب أمراً مشروعاً للدول، ودليل ذلك أن مهمة الطبقة

المقاتلة عنده ليس فقط الدفاع عن الدولة، بل أيضاً الإغارة والاغتنام من الدول الأخرى.

المعثرة الكبرى في نظريته حول العدالة نجدها حين يسري كلامه عن علاقة السماء بالأرض، كما في قوله: "الأشرار تاعسون ولزم أن يتألموا والله أحسن إليهم بأن آلمهم لأجل خيرهم". ومما يعكس رؤية تدحض الخيرية الإلهية وعدلها قوله: "وإن أراد الله قلب أمة أنبت شقاقاً وشراً بينها". فالأشرار عنده، هم أشرار لأن الآلهة أرادت لهم ان يكونوا أشراراً، ولكن الآلهة تعذبهم بوصفهم أشرار؟

* * *

المعضلة الأساسية للأثر الأفلاطوني في الحداثة كان بيِّناً في الفضاءين الأنطولوجي والسياسي. صحيح أنّ أفلاطون انكفأ مع غزوة العقل الأدنى التي امتدّت من السوفسطائيّة إلى أرسطو، ومن بعد ذلك إلى ديكارت وكانط وسائر السلالة الحديثة؛ سوى أنّ مقصده الأعلى ظلّ كامنًا في تضاعيف الحضارة الحديثة، وخصوصًا في التوجهات النقدية لعدد من فلاسفتها من أمثال هنري برغسون وبول تيليتش وهنري كوربان وولتر ستيس وسواهم. وللدلالة على الأثر الأفلاطوني الساري في تاريخ الفلسفة أن الفلسفة المسيحيّة دارت مدار اتّجاهين رئيسيين: الاتّجاه الأفلاطوني عبر القدّيس أوغسطين، والاتّجاه الأرسطي عبر توما الأكويني. سار الاتّجاه الأوّل مع الأفلاطونيّة حين جعل الموضوع الطبيعي للعقل إدراك المُثُل، أمّا الاتجاه الثاني الذي بقي على تماس ما مع المتعاليات الأفلاطونيّة، فقد رأى على لسان الأكويني استحالة البرهنة على الإيمان عن طريق البرهان المنطقي؛ لأنّ الإيمان لا يرتكز على المنطق، بل على كلمة الله.. في حين لا يمكن الاستدلال على حقيقةٍ فلسفيّة باللّجوء إلى كلمة اللّه؛ لأنّ الفلسفة لا ترتكز على الوحي بل على العقل المحض. ورغم أنّ الأكويني كان أرسطيًّا متشدّدًا فقد حرص على التمييز بين العقل والوحي، من قبيل حفظ موقعيّة كلّ منهما في إنتاج المعرفة الصحيحة. فإذا كان اللاّهوت هو العلم بالأشياء عن طريق تلقّيها من الوحي الإلهي، فالفلسفة هي المعرفة بالأشياء التي تفيض من مبادئ العقل الطبيعي. ولأنّ المصدر المشترك للفلسفة واللاّهوت هو الله خالق العقل والوحي، فإنّ هذين العِلمين يسيران ـ حسب الأكويني ـ إلى التوافق.

ومع أنّ التجربة التاريخيّة للحداثة أنجزت تقليدًا نقديًّا طاول مجمل مواريثها الفكريّة وأنماط حياتها. إلاّ أنّ هذا التقليد على وزنه في تنشيط الفكر وبثِّ الحيويّة في أوصاله، فإنّه لم يتعدَّ الخطوط الكبرى لميتافيزيقا الإغريق وبخاصة في شطرها الأفلاطوني. هذه الفرضيّة تفترض تساؤلاً بديهيًّا

وأساسيًّا لم يُعطَ حقُّه من الاعتناء سحابة قرونٍ مديدةٍ من تاريخ الفكر الغربي. مُؤدّى هذا التّساؤل: استكشاف الأثر العميق للعقل الإغريقي في تكوين المبادئ الكبرى للعقل الحديث.. وتحرِّي الكيفيّات التي حملت فلاسفة الحداثة على مخاصمة الأفلاطونية، ثم راحوا يصوغون منظومتهم الفلسفيّة تبعًا لما ورثوه من السوفسطائيّة والأرسطيّة من معطيات العقل الأداتي وأحكامه.

* * *

سوف تستأنف الحداثة ـ كما فعل الأسلاف من قبل ـ توظيف الأفلاطونيّة وصرامتها الدنيوية عبر سيرورة من التصوّرات والمفاهيم أفضت مع ما سمّي بالتنوير إلى "دنيوة" صمَّاء للعالم:

- آمنت الحداثة بالعالم الطبيعي على أساس أنّه العالم الحقيقي، - وبالإنسان باعتباره الكائن المنفرد في الوجود، وبالعقل العلمي الذي به يحقّق إنسانها تفرُّده وتفوّقه. ثم وآمنت أخيراً وليس آخرًا، بالماديّة التّاريخيّة كأداةٍ وحيدةٍ لتفسير تطوّر المجتمعات البشريّة.

لم يقتصر ميراث الحداثة على استلهام ما جاءت به أضلاع المنظومة الإغريقيّة الكبرى (سقراط- أفلاطون - أرسطو)، بل ستكون حقبة ما قبل السقراطيّة ذات أثرٍ عميقٍ في تكوين العقل الحديث أنطولوجيًّا وأبستمولوجيًّا. لكأنّما قصدت الحداثة في الإعراض عن الخيريّة السّقراطيّة والأخلاقيّة الأفلاطونيّة أن تعود القهقري، إلى قيم السوفسطائيّة في اختصامها مع المطلق، وإلى أرسطو ومقولاته في تشكيل العقل الأدنى، ثم تمضي في غفلتها على غير هدًى لتكون أطروحتها حول نهاية التاريخ هي نفسها نهاية الإنسان الأخير.

* * *

**ما مرَّ معنا يلقي الضوء على ما قصدناه من هذا العدد من "الاستغراب". وهو فتح النوافذ على إعادة مراجعة الموروث الأفلاطوني، وبيان ما به من التباسات وإشكاليات على المستويين الأنطولوجي والسياسي. ولذا سنجد في الملف الذي خصَّصناه لهذه الغاية مقاربات تحليلية نقدية تستهدف تحريك النقاش الفكري والفلسفي حول فيلسوف تكاد تتحول أفكاره إلى ثوابت لا تقبل النقد والمراجعة. أما غايتنا من ذلك فتعود إلى منهجنا في مراجعة حضارة الغرب وتبيين معاثرها الميتافيزيقية منذ تأسيساتها الأولى إلى يومنا هذا.**

# الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.


**مسألة الشرّ عند أفلاطون**

محمد فيروزكوهي، علي أكبر أحمد أفرمجاني

**مغالطة في جمهوريّة أفلاطون**

ديفيد ساكس

**نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذهبي للفلسفة اليونانيّة**

غيضان السيد علي

**أفلاطون بالعربية**

روديجر أرنزن

**الفنّ الفاضل عند أفلاطون**

إلهام بكر

**الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو**

**مصطفى النشّار**

**معضلة أفلاطون تكمن في الفصل بين عالم الواقع وعالم المُثُل**

حوار مع البروفسورة شمس الملوك مصطفوي

# مسألة الشرّ عند أفلاطون

## دحض الضرورة بوصفها عقبة أمام حركة العقل

محمّد فيروزكوهي [*]

علي أكبر أحمدي أفرمجاني [**]

**تهدف هذه المقالة إلى تسليط الضوء على مسألة الشرّ عند أفلاطون وبيان الدور الذي تلعبه إلى جانب توضيح معالم مختلف أنواع الشّرّ في مقابل تظهير عناصر الخير وخالق الكون المادّي (الديميورغوس) ومعرفة النسبة بين هذين الأمرين.**

**تشير الدراسة إلى أنّ أفلاطون رغم جهوده الحثيثة في نفي الشّرّ عن إله الخير، لكنّه أخفق ووقع في شبهة الشّرك التي تتبلور بوضوحٍ في مختلف آرائه الفلسفيّة. وهذه الإشكاليّة هي التي ستشكل محوراً أساسياً ي عمل هذه الدراسة.**

**كلمات مفتاحيّة: أفلاطون، الضرورة، مسألة الشّرّ، الشّرك، الإله الخالق للكون المادّي (الديميورغوس)**

**المحرر**

الشّرّ هو أحد المواضيع الهامّة في تأريخ البشريّة، ومن هذا المنطلق استقطب أنظار الكثير من الفلاسفة وعلماء الكلام نحوه، لذا فالفلاسفة المؤيّدون لنظريّات أفلاطون، الذين تتمحور رؤيتهم حول الخير في الحياة، ويعتقدون بوجود إله هو المصدر الأساسي له، اعتبروا أنفسهم مكلّفين بذكر تبريراتٍ عقليّةٍ للشّرور الموجودة في العالم؛ كي لا تتناقض مع ذات الإله وصفاته المتعالية مثل الخير والقدرة والحكمة.

هذا الموضوع منذ القدم بات متعارفًا في المباحث الفلسفيّة، وارتبط بها بصفته مبحثًا تقليديًّا

---

*. حائز على شهادة دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة آزاد الإسلامية - فرع العلوم والدراسات – إيران.

**. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي / الجمهورية الإسلامية الإيرانية - طهران.

ـ نشرت هذه المقالة في مجلة «فلسفه دين / نامه حكمت» - العدد 31 / سنة 2018م.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

يتوارثه الفلاسفة على مرّ العصور، وقد طُرح بشكلٍ أساسيٍّ ضمن المباحث الفلسفيّة ذات الطابع اللاهوتي والمباحث التي لها ارتباط بعلم اللّاهوت، وأفلاطون هو أحد الفلاسفة الذين سلّطوا الضوء عليه ضمن تراثه الفلسفي.

الصبغة العامّة لرسائل أفلاطون هي تبنّيه رؤيةً ذات طابع سياسيّ واجتماعيّ بحتٍ[1]، فقد كانت لديه هواجس جادّة بالنسبة إلى مجتمع مدينة أثينا؛ إذ كان يعتقد بأنّ الديمقراطية الهزيلة والمنحرفة ذات الطابع الفوضوي أسفرت عن زوال القيم الأخلاقيّة والمـثُل الإنسانيّة العُليا، ولا سيّما بعد وفاة أستاذه المقرّب سقراط الذي حُكم بالإعدام من قبل السلطات الحاكمة آنذاك بتهمة إفساد الشباب بعد أن حاول إيقاظ ضمائر الحمقى الغارقين في الأفكار المادّية البحتة وإحياء مدينة أثينا من سباتها المطبق.

إذًا، واجه أفلاطون مجتمعًا منكوبًا أخلاقيًّا تسوده الفوضى، ولم يبقَ فيه أثر للأخلاق والعقلانيّة والفضيلة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفكر السوفسطائي كان له تأثير ملحوظ في هذه الأوضاع المزرية التي طغت عليها توجّهات فكريّة نسبيّة؛ فعقيدة الشّرك الوثنيّة- اليونانيّة (paganic) كانت زاخرةً بالآلهة[2] التي تصوّر الناس آنذاك أنّها تتحكّم بالقيم الاجتماعيّة وتضمن دوامها، إلا أنّ هذا العدد الكبير من الآلهة التي كانت على هيئة بشر مجسّمات بشرية (anthropomorphic) هي في الواقع نقطة ضعفٍ كبيرةٍ تسبّبت بانحرافاتٍ أخلاقيّةٍ وسلوكيّةٍ قلّلت من قيمة المجتمع اليوناني وأسقطته في الحضيض؛ حيث كانت لها انعكاسات سلبيّة عليه بعد أن تبلورت في توجّهات أبنائه.

هذه الأوضاع الاجتماعيّة العصيبة استحوذت على أفكار أفلاطون، بحيث لم يجد بدًّا من السّعي لتشذيب الواقع الأخلاقي في المجتمع اليوناني، وفي هذا السياق ارتأى الحلّ في تغيير مسار المعتقدات الدينيّة وتنقيتها ممّا طالها من شوائب، لذلك أكّد على أنّ الحقائق القدسيّة تختلف عمّا يدّعيه هوميروس[3] وهسيود[4]؛ وذلك بهدف تنزيه الإله الحقيقي من الصفات الإنسانيّة والحيوانيّة. وعلى هذا الأساس صاغ منظومته الفلسفيّة بغية استئصال الانحرافات الاجتماعيّة الأخلاقيّة والسياسيّة في بلاد الإغريق، فتمحورت جهوده حول النّهوض بواقع الآلهة المجسّمة على هيئة

---

[1]. Cleary, John J. 2013. Studies on Plato, Aristotle and Proclus, Brill, p. 233.

[2]. وليام ديورانت ـ أريل ديورانت: تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أمير حسين آريان بور وآخرون، الجزء الثاني (اليونان القديمة)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، 1997م، ص 199.

[3]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن لطفي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1978م، ج 4، ص 950.

[4]. م.ن، ص 942.

بشر والرّقي بشأنها إلى مستوى الكائنات المجرّدة، لذا يمكن تشبيه وجهته الفكريّة الدينيّة هذه بما كان يتبنّاه أقرانه اليونانيون من أفكارٍ دينيّةٍ قوامها أنّ كبير الآلهة زيوس على رأس هرم جميع الآلهة الأخرى؛ حيث جعل الخير في قمّة هذا الهرم باعتباره أعلا مبدأ أخلاقيٍّ في حياة البشر تندرج تحت مظلّته جميع المبادئ الأخلاقيّة.

هذا التوجّه الفكري يعدّ ضربًا من الفكر اللاّهوتي بكلّ تأكيد؛ لأنّ مواضيع علم اللاهوت تتمحور حول الله تعالى وصفاته، لذلك يمكن اعتبار فلسفة أفلاطون ذات صبغة لاهوتيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، ولا شكّ في أنّه دفع ثمن هذا الفكر الفلسفي اللاّهوتي بآراء مشوبة بالشّرك.

الجدير بالذكر هنا أنّ الديانة الوثنيّة اليونانيّة على ضوء تعدّد آلهتها لم تواجه محذورًا في مجال الشّرّ والصدفة، ولم تتعارض معهما على الإطلاق؛ لكون هذا التعدّد والتضادّ السلوكي بين الآلهة يؤدّي بطبيعة الحال إلى الخروج عن المبادئ الأخلاقيّة الأصيلة[1]، فهذه التوجّهات الدينية المشوبة بشرك صريح كانت مصدرًا أساسيًّا لحدوث الكثير من الشّرور والأمور غير المقصودة، إلا أنّ أفلاطون سار في التيّار المعاكس لمؤيديها، لذلك راوده هاجس الشّرّ في الحياة وحاول وضع حلّ له، وفي هذا المضمار أدرك أنّ المعتقدات المتعالية غير المادّية والمنزّهة من الشّرك إذا لم تحلّ محلّ الآلهة البشريّة وإذا لم يصبح الخير بديلاً للإله زيوس الحاقد الحسود المعروف بعدم استقرار توجّهاته الأخلاقيّة والمتذبذب في اتّخاذ قراراته، فلا بدّ حينئذٍ من السعي لبيان ما يلي:

**أوّلاً:** وجه ارتباط إله الخير والمعتقدات المتعالية مع الشّرور الطبيعية والأخلاقية المتنوّعة natural and moral evil والتي هي في الواقع مشهودة بكلّ وضوح في جميع أكناف المجتمع اليوناني.

**ثانيًا:** لو لم تكن عقيدة الخير وسائر المبادئ المتعالية موجودة في قمّة هرم عالم الوجود، فكيف يمكنها في هذه الحالة أن تؤثّر على ما يجري فيه أو أن تدبّر شؤونه وتنظّم ما فيه دون أن تتكدّر بلوثه وأحداثه المتغيّرة الزاخرة بالشّرور والانحرافات؟

حاول أفلاطون الإجابة عمّا ذكر في رحاب مفهومين أساسيين هما: الإله الخالق للكون المادّي (الديميورغوس) demiurge، والضرورة (necessity ananke)؛ حيث اعتبر المفهوم الأوّل بمثابة واسطة في مضمار الأفعال ضمن العالمين الكامل الثابت والناقص المتغيّر؛ حيث يساهم في تقليص المسافة ويقرّب بينهما، في حين أنّ المفهوم الثاني طرحه كعاملٍ مؤثّرٍ في موازاة مختلف عناصر عالم الوجود وادّعى أنّه قادر على إيجاد نظم في العالم.

[1]. محمّد ضميران: گذار از جهان اسطوره به فلسفه (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات هرمس، 2000م، ص 147.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإله الخالق للكون المادّي هو المشرف على العالم والكائنات، في حين أنّ الضرورة ذات ارتباط بحدوث الشّرور في هذا العالم.

فيما يلي نتطرّق إلى بيان تفاصيل الموضوع ضمن بحثٍ تحليليٍّ:

## أوّلًا: الضرورة والديميورغوس (الإله الخالق)

أفلاطون ضمن الفصل 30 من كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) أكّد على أنّ الله خيرٌ دائم ومنزّه من الحسد، وقد أراد من خلقه أن يسيروا على نهجه والتشبّه به قدر استطاعتهم[1]؛ وهذه العبارة القصيرة تتضمّن على أقلّ تقدير ملاحظتين واضحتين ودقيقتين لا بدّ من تسليط الضوء عليهما بدقّة وإمعان، ويمكن بيانهما كما يلي:

**الملاحظة الأولى:** الله خير ولا يصدر منه سوى الحسن والفضيلة، بحيث ليس في ذاته أيّة صفات مشوبةٍ بالحسد أو الإساءة إلى الخلق، بل كلّ ما يريده هو خير محض ومطلق.

نستنتج من هذا الرأي عدم إمكانية وجود نقص أو شرّ في ذات هذا الإله الخالق؛ لأنّ ذلك يتناقض مع صفاته الثابتة.

**الملاحظة الثانية:** فحوى هذه الملاحظة تكمن في عبارة (قدر استطاعتهم)؛ حيث تدلّ على وجود نوع من المحدوديّة في قدرة الإله الخالق لعالم المادّة (الديميورغوس).

الإله الذي افترضه أفلاطون يدعو إلى الخير بشكلٍ مطلق، لكنّ قدرته حسب الظاهر من العبارة المشار إليها لا تعدّ كافيةً لتحقيق ما يدعو عباده إليه، ومن هذا المنطلق لا حيلة لنا سوى افتراض كائناتٍ أخرى لها صلاحيّة التدخّل في شؤون الكون والكائنات.

لأفلاطون عبارة ضمن كتاب الجمهوريّة فيها مدلول يستحقّ البحث والتحليل؛ حيث قال: «الله ليس هو السبب في كلّ ما نواجه في حياتنا كما يتصوّر عامّة الناس، بل القليل من ذلك يكون من ناحيته»[2]. بعد ذلك قال محذّرًا بصريح العبارة: «ليس من الحري بنا اعتبار أنّ الله هو السبب في الشّرّ والمعاناة، لأنّ ذاته خير محض»[3].

وفي كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) ضمن حديثه عن مسألة نظم الكون وخلقته الجميلة

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1839.
[2]. م.ن، ج 4، ص 944.
[3]. م.ن، ص 945.

وتنزيهه من الفوضى، طرح فكرة خالق الكون المادّي (الديميورغوس)؛ حيث حاول تقليص الفواصل بينه وبين خلقه، وحسب تعبيره فقد ملأ هذا الإله فجوةً كبيرةً في حياة البشريّة آنذاك بصفته خالقًا مُريدًا للخير والصلاح، وممّا قاله في هذا السياق: «هناك فجوة عميقة بين عالم الأفكار والعالم المادّي»[1].

لا نرى بأسًا في التنويه هنا إلى أنّ طابع نصّ هذا الكتاب أسطوريّ فلسفيّ؛ حيث يستعرض طبيعة رؤية أفلاطون حول خلقة الكون، الذي انتقل من مرحلةٍ فوضويةٍ إلى مرحلةٍ محكومةٍ بانتظام وتناسق، كذلك فيه مفاهيم وعبارات دقيقة حرية بالبحث والتحليل من قبل الباحثين، وفي هذا السياق أكّد أحد الباحثين بصريح العبارة على أنّ الطابع العام للكتاب يُشابه أسلوب المونولوج أكثر من شبهه بالحوار، وهدفه هو بيان كيفيّة نشأة الكون وبنيته الأساسية[2].

في الفصل 48 من الكتاب تطرّق أفلاطون إلى الحديث عن الضرورة، لذا ينبغي للباحث أن يُفسّرها بشكلٍ لا تتناقض مع الأفكار المعهودة عنه ضمن مختلف نظرياته وآرائه ولا سيّما اعتقاده بأنّ الكون مضمارٌ للصراع بين الخير والشّرّ. كما أشار إلى فكرة خالق الكون المادّي (الديميورغوس) وهو في الحقيقة ليس خالقًا بحسب المفهوم الديني المتعارف في الأديان السّماويّة، بل عبارة عن ناظم يُدبّر شؤون الكون والكائنات، وممّا ذكره في هذا الصعيد أنّ الديميورغوس سخّر العناصر الأربعة الأساسيّة في الكون (الماء والنار والهواء والتراب) للسيطرة على الفوضى الكونية والتنسيق بين أجزاء عالم الوجود، وقد صور الكون على هيئة سماء تدور فيها العديد من الأفلاك[3].

هذه الرؤية الكوزمولوجيّة التي تبنّاها أفلاطون تؤكّد على أنّ الديميورغوس ليس وحده من نظم الكون وأفلاكه، بل خلق أجزاءه بشكلٍ يجعل معظمها مستعدًّا لأن ينتظم بشكلٍ عقليٍّ وفق قواعد هندسيّة، وهنا أقحم مفهوم الضرورة لإثبات رأيه[4]، لذلك قسّم العلل ضمن نوعين، هما علل إلهيّة وعلل ضروريّة نشأت تبعًا للضرورة التي اقتضت وجودها على أرض الواقع؛ حيث استعان الإله بها لتحقيق مقاصده، لكنّها ذات تأثير فرعي، أي أنّ دورها ثانوي وليس أساسيًا.

استنادًا إلى ما ذُكر ينبغي لنا اعتبار العلل الكونيّة على نوعين: إلهية وضرورية، ومن ثمّ لا بدّ من

---

[1]. تيودور جومبرس: متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، الجزء الثاني، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ص 949.

[2]. Hankinson, R. J. 1998. Cause and Explanation in Ancient Greek thought, Clarendon press, p. 108.

[3]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1841 - 1855.

[4]. م.ن، ص 1861.

الإذعان إلى أنّ الديميورغوس ليس مبسوط اليد في الخلقة، بل أحيانًا يواجه عقبات تفرضها عليه الضرورة، بحيث لا يبقى له خيار في اتّخاذ القرار الذي يريده، ومثال ذلك ما ذكر في الفصل 75 الذي أشار فيه إلى أنّ الإنسان خلال خلقته يواجه مفترق طرق لكونه يخيّر بين أن يصبح كائنًا سيئًا طويل العمر أو كائنًا محسنًا لكن بعمر قصير. الآلهة عندما تتداول هذا الموضوع فيما بينها فهي تؤيّد الخيار الثاني، لكن كما ذكرنا فالالديميورغوس ليس هو فقط صاحب القرار الحتمي في هذا الكون، بل هناك ضرورة تساهم في اتّخاذ القرار.

الضرورة اقتحمت ذهن أفلاطون، بحيث أناطها إلى وظائف كونيّة هامّة بعد أن استحوذت على منظومته الفكرية، ربمّا بقصد أو دون قصد، وقد طرحها للبحث والتحليل كما يلي: «الآن حان الوقت لأن نسلّط الضوء بالشّرّح والتحليل على الآثار الناجمة عن الضرورة الحتمية. نشأة الكون عبارة عن امتزاج بين ذينك الإثنين؛ إذ لا بدّ من تأثير العقل والضرورة في هذا المجال، لكن مع ذلك فالعقل كان حاكمًا عليها بحيث أرغمها على أن تخلق معظم أجزاء الكون بأفضل شكل؛ لذا بعد أن هزمت من قبله تبلور الكون على هذه الهيئة.

إذًا، من يريد بيان كيفيّة نشأة الكون على حقيقتها لا محيص له من الإذعان إلى وجود علّة عشوائيّة غير هادفة فوضوية أثّرت في هذا المضمار»[1].

هذا العنصر الذي راود هاجس أفلاطون لم يكن اعتباطيًّا، بل له أهمّيته وتأثيره في منظومته الفكريّة، وهذا ما تشهد عليه جميع الفصول التي ذكر فيها، وممّا ذكر في حوار بروتاغوراس: «حتّى الآلهة لا يمكنها التحرّر ممّا تفرضه الضرورة عليها»[2]. وذكر في حوار القوانين: «حتّى الله لا يمكنه الوقوف بوجه الضرورة»[3]، وضمن هذه الفقرة تطرّق إلى بيان المقصود من الضرورة مشيراً إلى نوعين منها، ثمّ ذكر عقيدته في هذا المضمار قائلاً: «الطبيعة لها ربّ» و«لو أنّ الآلهة وأشباهها لم تدرك الضرورات، فهي تعجز عن إدارة شؤون البشر»[4].

الجدير بالذكر هنا لدينا مفهوم آخر إلى جانب أو في موازاة الصورة ذات الطابع السلبي للضرورة المذكورة في كتاب طيماوس (أسطورة الخلق)، وهذا المفهوم منبثق من استنتاج ذي طابع إيجابي.

كذلك ذكر في حوارات كتاب الجمهورية: «هناك نقطة مشرقة تتلاحم فيها الأشعة المتلألأة

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، دوره، ص 1861.
[2]. م.ن، ج 1، ص 112.
[3]. م.ن، ج 7، ص 2263.
[4]. م.ن، 2264.

مع بعضها، وأسطوانة الضرورة معلّقة فيها بحيث تدير شؤون جميع الأفلاك»[1]. نستشفّ من هذا الكلام أنّ الضرورة وفق مفهومها في كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) تعدّ سببًا لزعزعة النظام الحاكم على الكون، حيث باتت عقبةً أمام الديميورغوس الإله الذي خلق العالم المادّي وجعلته عاجزًا عن تحقيق رغباته، لكنّها حسب المفهوم الذي أشير إليه في كتاب الجمهورية ذات طابع إيجابي لدرجة أنّها قريبة جدًا من الخير[2].

كما أنّ العقل له دور في خلقة الكون كذلك الضرورة ساهمت في ذلك برأي أفلاطون،[3] والأهم من ذلك تأكيده على أنّها المرتكز الأساسي لكلّ نظريّة تُطرح على صعيد بيان خلقة الكون وفي بيان علّة الفوضى الموجودة فيه، حيث استند إليها كعنصر مستقل في موازاة العقل؛ لذا حينما نحلّل عباراته التي تطرّق فيها إلى الحديث عن هذا الموضوع نجد الضرورة برأيه محفوفة بتناقضات، بحيث تصبح أحيانًا في موازاة العقل وتشاركه ضمن عمليّة الخلقة، وفي أحيان أخرى تكون عقبةً أمامه وأمام خالق الكون المادّي (الديميورغوس) فتعرقله وتجعله يخفق في مقاصده، لذلك يبذل قصارى جهده كي يجعل كلّ شيء خيراً وصلاحًا.

الباحث يوهانسن ضمن مساعيه الرامية إلى وضع حلّ لهذا التناقض ذكر تبريرين خلاصتهما ما يلي:

1) الضرورة التي يعتمد عليها العقل باعتبارها علّة تشاركه في تحقيق مقاصده.

2) الضرورة التي لا تتناسب مع حكم العقل باعتبارها عقبةً تحول دون تحقيق أهدافه.

بناءً على ذلك لدينا نوعان من الضرورة تتبلوران ضمن نوعين من العلل، هما ضرورة بمثابة علّة فوضويّة (necessity as wandering cause) وضرورة بمثابة علّة مشاركة مع العقل (necessity as contributory cause) وهذه الأخيرة عبارة عن وصف للضرورة في الحقيقة حيث يسخّرها العقل لتحقيق الخير في عالم الوجود، بينما العلّة الفوضويّة عبارة عن وصف للضرورة التي لا تكترث لعواقب ما يحدث بسببها؛[4] إلا أنّ أفلاطون في كتاب الجمهورية صوّرها بنحو آخر ضمن الفصل 558 الذي تحدّث فيه عن الرغبات الضرورية وغير الضرورية[5].

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الضرورة برأي أفلاطون عبارة عن عنصرٍ أساسيٍّ ومؤثّرٍ وليست مجرّد وسيلة

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 4، ص 1280.

[2]. Chlup, Radek. 1997. Two Kinds of Necessity in Plato`s, dialogues, folia philological, 120 (3 / 4), p. 208.

[3]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1861.

[4]. Johansen, Thomas kjeller. 2008. Plato s Natural Philosophy. Cambridge University press, p. 93.

[5]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 1195.

لتبرير ما يحدث في الكون، لذا إن اعتبرناها في هذا السياق مجرّد تبرير محض نكون قد قلّصنا نطاق تأثيرها وقلّلنا من قدرتها الحقيقيّة.

رؤية هذا الفيلسوف المشوبة بالشّرك والتي أقحمها في مباحثه الإبستيمولوجية والأنطولوجية تتجلّى بوضوح ضمن مسألة الضرورة التي ادّعاها، حيث طرحها كعلّةٍ أساسيّةٍ بصريح العبارة عندما تطرّق إلى بيان العلل الكونيّة رغم أنّه اعتبرها علّةً لأمورٍ فرعيّةٍ ثانويّةٍ وليست أساسيّةً؛ لأنّ عباراته تدلّ بوضوحٍ على اعتقاده بامتزاج خلقة الكون وعدم ارتكازها على مسبّبٍ واحدٍ باعتبار أنّ العقل والضرورة كلاهما شريكان في ذلك، حيث أناطها دورًا مصيريًّا.

فضلاً عمّا ذُكر فقد اعتبرها على الصعيد الإبستيمولوجي مصدرًا هامًّا للمعرفة؛ إذ قال: «دون هذا التفسير نعجز عن معرفة العلل الأولى التي هي الموضوع الأساسي لدراساتنا وبحوثنا الدينيّة، كذلك نبقى عاجزين لو لم نعتمد عليه بنحوٍ ما»[1].

هذه الإشكاليّة يسهل حلّها إلى حدّ ما لو تتبّعنا الآراء والفرضيات الموجزة والهامة التي تبنّاها الكثير من الباحثين المختصين بنظريات أفلاطون، حيث أكّدوا على أنّه لا يدّعي كون الخلقة بجميع أشكالها ناشئة من العدم، فالإله الخالق للكون المادّي (الديميورغوس) يواجه أحيانًا أشياء موجودة مسبقًا على ضوء وجود العناصر الأربعة النار والماء والتراب والهواء والتي هي البنية الأساسيّة لعالم الوجود.

في الفصلين 53 و 56 من حوارات كتاب الطيماوس (أسطورة الخلق) نجد عبارات تدلّ بصراحة على عدم مساهمة الإله الخالق في مسألة التكوين وحدوث أشياء خارجة عن نطاق العقل؛ لأنّ الوجود السابق للكون (pre – cosmos) لا وجود للعقل فيه على الإطلاق،[2] وعلى هذا الأساس اقتضت الظّروف الحاكمة حدوث الفوضى في عالم الخلقة، وهذا التبرير في الحقيقة جعله قادرًا على تنزيه العقل والتأكيد على أنّه وازع للخير المحض قدر المستطاع، لذلك قال: «ليس من الحري بنا بتاتًا ادّعاء شيء غير الخير في الذات الإلهية وتصور أنّها مصدر للشّرّ والانحراف».[3]

إذًا، ينبغي لنا وفق هذه الرؤية بيان طبيعة الموقف الذي اتّخذه هذا الفيلسوف الإغريقي تجاه مسألة الشّرّ ومعرفة المصدر الذي يوعزه إليه، حيث سنوضّح ذلك ضمن المبحث التالي.

---

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ص 1891.

[2]. Jelinek, Elizabeth. 2011. Pre-cosmic Necessity in Plato s Timaeus. Apeiron, 44, p. 289.

[3]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 4، ص 945.

## ثانيًا: الشّرّ

من خلال تتبّع آراء أفلاطون نلاحظ أنّه لم يسع مطلقًا إلى إنكار وجود الشّرّ في عالم الوجود، بل بذل كلّ ما بوسعه لطرح فرضيّة عقليّة لتبريره، وكما أشرنا في حديثنا عن المـثُل ومسألة الخير فقد أكّد بصريح العبارة على وجود الشّرور وبعض النواقص في عالمنا والتي هي بطبيعة الحال لا تتناسق مع الخير والتعالي والكمال والاستقرار، لذلك طرح تساؤلاً مضمونه: لو أنّ الخالق قصد تحقيق هذه المبادئ السامية، فما السبب إذن في وجود نقص وشرور في عالم الخلقة؟ وعلى هذا الأساس قال بصريح العبارة: «نلاحظ في الكون الكثير من الأشياء التي تتراوح بين الخير والشّرّ، وبالرغم من أنّ النّوع الأوّل أكثر من الثاني، لكن لا بدّ لنا من الإذعان بوجود صراع دائم بينهما»[1]. بناءً على هذا الاستنتاج ادّعى أنّ الشّرور تتجلّى ضمن ثلاثة مجالات هي الإنسان والحكومة والكون، وهذا التجلّي إمّا أن يكون ظاهريًا أو باطنيًا؛[2] واستدلّ على ذلك بكون المعاناة والمرض يتجلّيان في نطاق الإنسان، والحروب تتجلّى في الحكومات، والزلازل والبراكين تتجلّى في الكون. نستنتج من هذا الكلام أنّ الشّرّ يتبلور في ذات المجالات التي تعدّ مضمارًا للخير أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّه تطرّق إلى مسألة الشّرّ في مختلف آثاره لكن لم يطرحه كنظريّة مفصّلة ومستقلّة ضمن مبحث موحّد في أيّ من مؤلّفاته،[3] وضمن الأمثلة التي سنذكرها يتّضح لنا أنّه اعتبر أسوأ أنواع الشّرّ تتبلور في انحرافات الإنسان الأخلاقيّة، ففي كتاب الجمهورية ضمن الفصل 613 تطرّق إلى الحديث عن المعاصي التي ارتكبها الناس في حياتهم السابقة وقال إنّها أصبحت سببًا لعقابهم ومعاناتهم،[4] وفي الفصل 379 أكّد بصريح العبارة على عدم وجود أيّ دور للآلهة في حدوث الشّرور والمآسي في عالم الوجود لدرجة أنّه وجّه نقدًا لاذعًا لأشعار هوميروس التي ادّعى فيها تعمّد الآلهة بإيجاد الشّرّ للبشر، حيث قال: «لا بدّ أن نوضّح الموضوع بشكل آخر، وذلك بأنّ الذين تعرّضوا للشّر كانوا منحرفين بحيث تسبّبوا بما حلّ بهم من مآسي، فقد كانوا مستحقّين للعقاب الذي يخلّصهم من معاناتهم»[5].

وفي الفصل 900 من حوار القوانين اعتبر العقلانيّة والمعرفة والصبر والفضيلة شروطًا كماليّةً

---

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 7، ص 2372.

[2]. Bury, R. G. 1952. Plato and the problem of Evil, proceedings of the Cambridge philological society, 1, p. 32.

[3]. Chilcott, C. M. 1923. The Platonic Theory of Evil. The classical quarterly, 17 (1), p. 27.

[4]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 4، ص 1276.

[5]. تيودور جومبرس، متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، م.س، ص 945.

تتّصف الآلهة بأرقى صورها، في حين أنّ الصفات الذميمة قصرها على البشر لكونها لا تسري إلى عالم الآلهة على الإطلاق؛[1] وفي هذا السياق تطرّق إلى الحديث عن الشرّور الطبيعية أيضًا؛ إذ أشار في الفصل 546 من كتاب الجمهورية إلى أنّ الحوادث المدمّرة ترجع إلى إحدى الحقب الزمنيّة باعتبارها نوعًا من الحتميّة التأريخيّة[2].

الشّرور والنقص في الكون لا يمكن تبريرهما بما ذكر بطبيعة الحال، بل لا بدّ من طرح أدلّة موجّهة يستحسنها العقل، وفي هذا السياق أشرنا إلى الديميورغوس ضمن بيان تفاصيل الضرورة التي قصدها أفلاطون ولا سيما في حوارات الطيماوس (أسطورة الخلق)، حيث اعتبره إلهًا خالقًا أفاض على الكون نظمًا وتناسقًا يُشابه انتظام المسائل الرياضية في كون فوضوي وجوده سابق، وهذا النّظم طبقه وفق أنموذج ثابت ودائم، ومن هذا المنطلق صيّره كونًا (cosmos) منتظمًا وجميلاً.

مواضيع الطيماوس يمكن تلخيصها ضمن ثلاثة محاور أساسية هي كالتالي:

**المحور الأوّل:** ما ذكره ضمن الفصول 29 إلى 47 من إنجازات حقّقها العقل.

**المحور الثاني:** ما ذكره ضمن الفصول 47 إلى 69 بخصوص الضرورة ومدى تأثيرها في عالم الخلقة.

**المحور الثالث:** ما ذكره ضمن الفصول 69 إلى 92 حول اشتراك العقل والضرورة في عملية الخلق.

الجدير بالذكر هنا أنّ مصطلح الديميورغوس (Demiurge) لم يقتصر ذكره على الفصل الثامن والعشرين من حوارات الطيماوس، بل نجده في آثار أفلاطون الأخرى ضمن مباحث مختلفة أشار فيها إلى وظائف متنوّعة يقوم بها هذا الإله الخالق وقد عرّفها بأساليب عديدة ضمن تعاريف عدّة، ومن جملة ذلك ما يلي: حوارات غورغياس الفصل 455، حوارات الندوة الفصل 4188، حوارات الجمهورية الجزء السادس، الفصل 507 وقد تضمّن هذا الفصل فكرةً فحواها ارتباط الديميورغوس (الإله الخالق للكون المادّي) بمسألة الخلقة ومساهمته في تزيين السماء، لكنّه في حوارات رجل الدّولة أكّد على أنّه لعب دورًا في إيجاد نظم للحركة غير المنتظمة، وهذا المدلول يقارب بنحوٍ ما المعنى الذي قصده لهذا الإله ضمن حوارات الطيماوس؛ ففي هذه الحوارات وضمن الفصل 273 بالتحديد أشار إلى عالم ذكره الديميورغوس والإله الوالد، لكنّه ضمن حوارات الطيماوس ذكر تفاصيل أكثر حول طبيعة الديميورغوس، لذا لو دقّقنا في المواضيع المذكورة ضمن الفصول

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 7، ص 2364.
[2]. م.ن، ج 4، ص 1174 - 1175.

27 إلى 40 من هذه الحوارات فإنّنا نستنتج منها معلومات تفيدنا بأوصاف أكثر شموليّةً له ونعرف مدلول مفهومه بوضوح أكثر ضمن عبارات ذات مضمامين ملفتة للنظر.

يمكن اعتبار الفصول 27 إلى 29 من هذه الحوارات بأنّها مقدّمة وتمهيد للبحث لكونها تتضمّن مفاهيم ما ورائيّة أساسيّة وارتكازيّة مثل الوجود والخلقة والافتقار إلى العلّة وحدوث الكون وعدم إمكانيّة وصف الخالق.

الفصول 29 إلى 31 ذكرت فيها أصول ومبادئ حاكمة على الكون بأسره ومن جملتها أنّ الكون خلق بأفضل وأتمّ شكل نظرًا لكمال الإله الذي خلقه.

الفصول 31 إلى 34 تطرّق فيها إلى الأصول والمبادئ الطبيعية الفيزيائية الحاكمة على الكون، أي بنيته المادّية، فضلاً عن ذلك فالفصل 34 بالتحديد أكّد فيه على وجود روح كامنة في هذا الكون اعتبرها مظهرًا وتجلّيًا للإله.

الفصل 42 تضمّن حوارًا تحدّث فيه الديميورغوس مع الآلهة الشابّة التي تصنّف في المرتبة الثانية بعبارات واضحة وجذّابة؛ حيث اعتبر نفسه فيها والدًا لها ومشرفًا عليها وأخبرها بأنّه هو الذي خلّدها في عالم الوجود، وحينما نمعن النّظر بهذا الحوار نلاحظ أنّ الازدواجيّة الفكريّة الأفلاطونيّة تتبلور بهيئةٍ لاهوتيّةٍ منطقيّةٍ، فقد أشار إلى السبُل الكفيلة التي يمكن الاعتماد عليها لتجاوز بعض المسائل الهامة ذات المداليل المزدوجة مثل الخلود والفناء.

لا شكّ في أنّ الدور الفاعل للخالق والذي يتبلور ضمن الاعتقاد بوجود تدخل مؤثّر وإشراف على مجريات الأحداث في عالم الوجود، ليس منبثقًا من الإيمان بتعاليه واستقراره وكماله بصفته حاكمًا على دولةٍ كونيّةٍ قوامها الخير والصلاح، فقد أكّد أفلاطون في هذا السياق على ضرورة وجود عنصر مقتدر يتمثّل بالديميورغوس الذي له القابليّة على بسط نفوذه في عالم المادّة والإشراف التامّ على مجريات الأحداث التي شهدها أسلافنا ونشهدها نحن أيضًا فيه.

إذًا، هو إله خالق قادر على إيجاد نظم في عالم الوجود، وهذه الميزة تتجسّد ضمن أفعاله لكونه خيرًا محضًا منزّهًا من جميع أشكال الحسد ويرغب في أن يحدث كلّ شيء بنحو يشابه أفعاله وينسجم مع مقاصده[1].

ومن جملة استنتاجات أفلاطون حتميّة وجود شرور ونواقص في عالم الوجود، حيث أكّد على

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1839.

عدم إمكانيّة إنكار هذه الحقيقة الواضحة، لكنّه في الحين ذاته نزّه الله منها ورفض مدّعى من يسندها إليه. لا شكّ في أنّ هذا الرأي في غاية الأهميّة ولا يمكن لأيّ فيلسوف تجاهله؛ إذ لا بدّ من وجود شخص أو شيء يتسبّب بحدوث شرور أو طروء نواقص في هذا الكون؛ ومن هذا المنطلق لم يجد أفلاطون محيصًا من اللّجوء إلى فكرة الضرورة، فقد أناط الأمر إليها مؤكّدًا على أنّها هي التي اقتضت ما تواجهه المخلوقات من شرور وما تعانيه من نواقص.

## ثالثًا: الله والضرورة في فكر أفلاطون (شرك جلي)

يمكن تشبيه فكر أفلاطون ببحر تتلاطم فيه أمواج أفكار ورؤى فلسفيّة متنوّعة؛ حيث نلمس فيها انعكاسات لآراء ونظريات جميع الفلاسفة الإغريق الذين سبقوه،[1] لكنّه رغم ذلك يعتبر الوريث الأوّل لأهم تيارين فكريين فلسفيين متعارضين بنحوٍ ما، وقد جمع بينهما لكونه عجز عن تفنيد أحدهما لإثبات الآخر؛ حيث يرى الباحثون أنّه وجد نفسه أمام نظريات هيراقليطس التي أكّدت على أنّ عالم الوجود قوامة الحركة والتغيير بشهادة حواسنا، لذلك نلمس هذه الرؤية في آثاره إلى جانب سائر آراء هذا الفيلسوف الإغريقي الشهير؛[2] ومن ناحية أخرى حفّزته نزعته العقليّة على تبنّي نظريات الفيلسوف بارمينيدس؛ إذ تركت تداعياتها بوضوح في كافّة آثاره الفكرية وبما في ذلك حوار الثيئتتس الذي تحدّث فيه سقراط عن هذا الفيلسوف باحترام وتقدير.

نلمس في مختلف آثار أفلاطون الفلسفية مساعي للتلفيق بين آراء هيراقليطس التي اعتبر فيها عالم الظواهر بمثابة مضمار لأحداث متنوعة، وآراء بارمينيدس الذي تبنّى فكرة كون الحقيقة واحدة لا يطرأ عليها أدنى تغيير؛[3] وقد وضّح الباحث هربرت هذا الأمر بعبارة مقتضبة كما يلي: «لو قمنا بتطبيق صيرورة هيراقليطس ضمن أنطولوجيا بارمينيدس نستنتج منها رؤى أفلاطونية».[4]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ رؤية أفلاطون تتّسم بازدواجية من أساسها، وقد سعى في الكثير من نشاطاته الفكرية إلى التغطية على التداخل الموجود بين الحس والعقل المحض؛ وهذه الازدواجيّة ملحوظة للعيان ضمن مختلف آرائه وفي شتّى آثاره ولا سيما على صعيد مباحث الخير والشّرّ، والوحدة والتعدّديّة في عالمي العقل والمادّة، وما إلى ذلك من مفاهيم متعارضة الدلالة.

---

[1]. Findlay, J. N. 2007. Notes on Plato's Timaeus. The Philosophical forum, 38 (2). p. 162.

[2]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1852.

[3]. Hare, R. M. 1996. Plato. Oxford University Press. p. 12.

[4]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ص 941.

الهدف الذي رام أفلاطون تحقيقة من وراء تبنّي رؤية لاهوتيّة مزدوجة هو التأكيد في إحداهما على الثبوت والاستقرار في عالم الخلقة، والاعتماد على الأخرى لتبرير وجود الشّرّ والنقص فيه، أي أنّه سعى إلى بيان حقيقة الخلل الموجود في عالمنا على ضوء مبادئ وأصول فكريّة دينيّة، وقد صرّح بهذه الرؤية ضمن أحد حواراته الهامّة ضمن أسطورة الخلق (الطيماوس)، إذ أشار فيها بكلّ صراحة إلى أهمية الخلود والفناء في عالم الخلقة[1] مؤكّدًا على أنّهما مؤشرّان واضحان للأمر الإلهي وغير الإلهي.

وضمن تسليطه الضوء على مسألة الشّرّ افترض من جهة وجود إله يجسّد الخير المحض في عالم الوجود، بحيث لا وجود في ذاته سوى الإحسان والرأفة على مخلوقاته، ومن جهة أخرى افترض وجود عالم يطغى عليه الشّرّ بكلّ وضوح؛ وعلى هذا الأساس لم يجد بدًّا من تبنّي رؤيةً قوامها ازدواجيّة عالم الخلقة طرفها الأوّل هو الله الخالق الذي يتمثّل على هيئة خير متعالٍ ضمن ما وصفه بالديميورغوس، وطرفه الآخر هو الضرورة التي ادّعاها، وممّا قاله في هذا السياق: «كلّ خير مصدره الله فقط، لذا لا بدّ أن نبحث عن السبب في حدوث الشّرّ ضمن مصدر آخر غيره».[2]

إلى جانب تبنّي هذا الفيلسوف الإغريقي آراء معرفيّة تتقوّم على ازدواجيّة في دلالة المفاهيم المطروحة فيها ضمن مباحثه الإبستيمولوجيّة، هناك ازدواجيّة مفهوميّة في مباحثه الأنطولوجيّة أيضًا هدفها التنسيق بين حقائق عالمي المعقولات والمادّيات،[3] ناهيك عن وجود هذه الرؤية في توجهاته اللاهوتيّة ولا سيما على صعيد الخير والمـثُل والإله، حيث اعتبر هذه المفاهيم مصدرًا أساسيًا للخير والجمال فحسب معتبرًا إيّاها في مقابل الضرورة التي تعدّ وازعًا في حدوث الشّرّ وكلّ ما فيه من مصائب ومشاكل جمّة.

هناك ملاحظة جديرة بالذكر في هذا المضمار، وهي أنّ حوارات الطيماوس التي يتجلّى فيها كلّ من الديميورغوس والضرورة بكلّ وضوح وتفصيل تعدّ من آخر الآثار التي دوّنها في مرحلة شيخوخته،[4] كذلك دوّن حوارات القوانين خلال هذه المرحلة من حياته، وهذا يعني أنّه دوّنهما في فترة نضوجه العقلي حينما أصبح صاحب فكر يتّسم بواقعيّة أكثر وفي الحين ذاته تشاؤم أكثر

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 6، ص 1852.

[2]. م.ن، ج 4، ص 944.

[3]. فردريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيّد جلال الدين مجتبوي، الجزء الأوّل (بلاد الإغريق وبلاد الرومان)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، منشورات سروش، 1989م، ص 181.

[4]. Sienkewicz, Thomas J., and Monmouth College IL. 2007. Ancient Greece, salem press. p. 670 - 871.

لكونه أكّد بكلّ ما أوتي من قوّة على وجود الشّرور والنقص في عالم الخلقة ومن ثمّ لم يجد بدًّا من اللجوء إلى طرح مفاهيم مزدوجة المدلول.

نستنتج ممّا ذكر أنّ أفلاطون اعتقد بوجود إله منزّه من جميع أشكال الشّرّ والنّقص ضمن عالم زاخر بهما، بحيث لا يمكن لأحد إنكار هذه الحقيقة على الإطلاق، والملفت للنظر هنا أنّه رفض نسبتها إلى إله الخير المتعالي بأيّ نحو كان، ومن هذا المنطلق قال إمّا أن يكون الشّرّ عقابًا من جانب الآلهة بغية إنقاذ المذنبين من المعاناة المطبقة على حياتهم؛[1] أو أنّه نتيجة لما اقترفوا من معاصي في حياتهم السابقة،[2] لكنّه مع ذلك لم يكتفِ بهذا التبرير لمسألة الشّرّ؛ لأنّه لا يستوفي كلّ جوانب الموضوع من حيث الكم والنّوع، فهو متنوّع لا يمكن حصره بما ذكر، لذلك طرح مفهوم الضرورة باعتباره عنصرًا مستقلاً ومؤثّرًا في عالم الخلقة؛ إذ لولا ميزته هذه لما استطاع الصمود أمام العقل والخير ولما كانت له القابليّة على بلورة أمور تتعارض مع إرادة الخير الأعلا، وهذا الأمر دعاه لأن يعتبر بعض الشّرور ضروريّة ولا محيص منها؛ أي أنّه برّرها في رحاب الضرورة معتبراً أنّ اللّجوء إلى هذا التبرير يعدّ وازعًا لرسوخ الاعتقاد بكون الإله خيراً محضًا لا يشوبه أيّ سوء وخلل مهما كان شكله.

الواضح في آراء أفلاطون أنّه حاول تبرير وجود الشّرّ وكلّ نقص وخلل في عالم الوجود من خلال طرح فكرة الضرورة، لكنّه زلّ في هذا المضمار ووقع في فخّ الشّرك الذي لم يكن في منأى عنه في بادئ مسيرته الفكريّة؛ إذ يمكن اعتباره بنيةً أساسيّةً في منظومته الفكريّة لدرجة أنّه بقي معه وتبلور ضمن آرائه بأساليب متنوّعة.

[1]. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج 4، ص 945.
[2]. م.ن، ص 1276.

## مصادر البحث:


1. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن لطفي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1978م.
2. وليام ديورانت أريل ديورانت تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أمير حسين آريان بور وآخرون، الجزء الثاني (اليونان القديمة)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، 1997م.
3. محمّد ضميران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات هرمس، 2000م.
4. فردريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيّد جلال الدين مجتبوي، الجزء الأوّل (بلاد الإغريق وبلاد الرومان)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، منشورات سروش، 1989م.
5. تيودور جومبرس، متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، الجزء الثاني، إيران، طهران، منشورات خوارزمي.
6. Bury, R. G. 1952. Plato and the problem of Evil, proceedings of the Cambridge philological society, 1, p. 30 - 32.
7. Chlup, Radek. 1997. Two Kinds of Necessity in Plato`s, dialogues, folia philological, 120 (3 / 4), p. 204 - 216.
8. Chilcott, C. M. 1923. The Platonic Theory of Evil. The classical quarterly, 17 (1), p. 27 - 31.
9. Cleary, John J. 2013. Studies on Plato, Aristotle and Proclus, Brill.
10. Findlay, J. N. 2007. Notes on Plato's Timaeus. The Philosophical forum, 38 (2).
11. Hankinson, R. J. 1998. Cause and Explanation in Ancient Greek thought, clarendon press.
12. Hare, R. M. 1996. Plato. Oxford University Press.
13. Jelinek, Elizabeth. 2011. Pre-cosmic Necessity in Plato s Timaeus. Apeiron, 44, p. 287 - 306.
14. Johansen, Thomas kjeller. 2008. Plato s Natural Philosophy. Cambridge University press.
15. Sienkewicz, Thomas J., and Monmouth College IL. 2007. Ancient Greece, salem press.

# مغالطة في جمهوريّة أفلاطون

## التأسيس النظري ضد النتائج الواقعيّة

ديفيد ساكس[*]

**تتفيَّأ هذه الورقة البرهان بأنّ استنتاجات أفلاطون لا علاقة لها بما يشْرع ـ ويهدف ـ إلى تأسيسه. وهذه المغالطة التي يضعها الباحث البريطاني «ديفيد ساكس» في إطار إشكاليّة اللاّعلاقة تدمّر برأيه الحجّة الرئيسيّة لكتاب الجمهوريّة التي هي نتيجة لعدم وجود صلة بين مفهومين للعدالة عند الحكيم اليوناني. كما يحاول أن يُبيّن كيف إنّ أفلاطون كان ينظر باستمرار إلى دفاعه عن العدالة على أنّه دفاعٌ يتمّ من منظور تأثيرات العدالة فقط. ثم يدقّق بالمغالطة بالتفصيل. ويحاول الإجابة بإيجازٍ عن السبب الذي دفع أفلاطون إلى ذلك النحو.**

**المحرر**

يميل الكتّاب الحديثون في كتاباتهم عن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون إلى الامتناع عن المناقشة التفصيليّة للحجّة حول العدالة والسعادة، وهي الحجّة الرئيسيّة لهذا العمل. في العقود الماضية، كانت هناك تقييماتٌ قليلةٌ لاستنتاجات أفلاطون حول علاقة العدالة والسعادة، أي أنّ الرجال العادلين أكثر سعادةً من الرجال الظالمين، وأنّه كلّما كان الرجل أكثر ظلمًا، كلّما كان أكثر بؤسًا. ومن النّادر أيضًا حتى اليوم المحاولات للتحقّق بشكلٍ نقديٍّ من الحجّة التي توصّل بها أفلاطون إلى تلك الاستنتاجات.

---

*ـ ديفيد ساكس ـ أستاذ الفلسفة في جامعة هوبكنز ـ المملكة المتّحدة.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: A Fallacyin in plato Republic.

ـ المصدر: The Philosophical Review، Vol. 72، العدد 2 (نيسان 1963)، ص141-158.

ـ عنوان URL ثابت: http://www.jstor.org/stable/2183101.

ـ ترجمة: فؤاد حيدر أحمد.

## مفهوما العدالة

مثل الحوارات الأخرى التي سميت «تشكيكيّة» (aporetic) أو «حوارات التفنيد» (dialogues of refutation)، تنتهي الجمهوريّة في الكتاب الأوّل بإقرار «سقراط» (Socrates) بالجهل؛ حيث جعله أفلاطون يقول ولأنّه لا يعرف ما هي العدالة، فهو لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت هي فضيلة، وما إذا كان صاحبها سعيدًا أم لا. من المحتمل أن تترك كلمات «سقراط» (Socrates) الأخيرة في الكتاب الأوّل انطباعًا ـ كما لاحظ «ريتشارد روبنسون» (Robinson Richard) عن الحوارات الأوّليّة ككل ـ أنّ «سقراط» (Socrates) يعتقد أنّه لا توجد حقيقة من أيّ نوعٍ حول أمرٍ مجهولٍ نسمّيه فرضيًّا (x) يمكن معرفتها قبل أن نعرف ماهيّة (x). ومع أنّ «سقراط» (Socrates) كما يلاحظ روبنسون لم يقل هذا مطلقًا في الواقع، فإنّه أيضًا لا يضع أبدًا أيّ حدود لأولويّة الإجابة على أسئلة النموذج «ما هو (x)؟» ونتيجة لذلك، هناك مشكلة عامّة في محاورات التفنيد؛ هل تتضمّن تأكيداتٍ معيّنة لعقيدة جاء بها أفلاطون؟ وهكذا، ففي الكتاب الأوّل من الجمهوريّة، يدلي «سقراط» (Socrates) بتصريحاتٍ مختلفة حول العدالة. هل قصد باعترافه الصريح بجهله أن يشكّك بهم جميعًا؟ من المؤكّد أنّه لا شكّ في أنّ هناك ادّعاءً ضمنيًّا مرارًا وتكرارًا، وهو ادّعاء اعتُبر أمرًا مفروغًا منه في الكتب اللّاحقة من كتاب الجمهوريّة، وهو موجود بفرضيّة مسبقة في الهيكليّة العامّة لكتاب الجمهورية: أعني ما إذا كان ينبغي للمرء أن يعيش حياةً عادلةً أو غير عادلةٍ يتمّ تقريره من خلال تمييز أيّ حياة هي أكثر سعادة. ولكن من أجل تقييم الحجّة الرئيسيّة لكتاب الجمهورية، لا غنى عن إدراك أنّ هذا الادّعاء لا يمكن فهمه بالطريقة نفسها طوال الوقت؛ لا يمكن ذلك بسبب مفهومي العدالة في كتاب الجمهورية. سأطلق على الأوّل اسم «المفهوم المبتذل للعدالة»، أمّا الثاني فأطلق عليه اسم «المفهوم الأفلاطوني».

## أوّلًا: المفهوم المبتذل للعدالة

قبل نهاية الكتاب الرّابع من كتاب الجمهوريّة، وعلى نحوٍ مباشرٍ بعد العرض الأوّل لـ«المفهوم الأفلاطوني للعدالة»، يوجد نصّ مهمّ لما أسمّيه «المفهوم المبتذل للعدالة». يقول «سقراط» (Socrates) متحدّثًا إلى «جلوكن» Glaucon: «يمكننا..... تأكيد قناعتنا... تمامًا... من خلال تطبيق... اختبارات مبتذلة عليها». «ما هي هذه الإختبارات؟» «على سبيل المثال إذا طُلبت إجابة على السؤال المتعلق بتلك المدينة والرجل الذي كانت ولادته وتربيته متناغمة معها، سواء كنا نعتقد أن مثل هذا الرجل، المؤتمن على وديعة من الذهب أو الفضة، سيحجبها ويختلس؛ من تتصوّر

سيعتقد بأنّ هذا الرجل سيكون ميّالاً للتصرّف بهذه الطريقة أكثر من رجالٍ من نوع مختلف؟»
**الجواب:** «ما من أحد سيفعل ذلك». ألن يكون بعيدًا عن انتهاك المقدّسات والسرقة وخيانة الرّفاق في الحياة الخاصّة أو الحياة العامة للدولة؟.. وأضيف إلى ذلك، أنّه لن يكون غير مؤمن بأيّ شكلٍ من الأشكال سواء في حفظ أداء قسمه أو في عقود أخرى.... مثل الزنا، أو إهمال الوالدين، أو في حفظ قسمه في الخدمة الواجبة للآلهة والتي تتعلق بأيّ شخص أكثر من هكذا الرجل... وليس سبب ذلك في الحقيقة أنّ كلّ المبادئ في داخله تقوم بعملها في مسألة التحكم تجاه الخارج وتلقي التحكّم من الخارج...

وكما يقول أفلاطون في هذا المقطع، فإنّ المعايير المبتذلة للعدالة تتمثّل في عدم اقتراف أفعال من أنواع معيّنة؛ وبالطبع، فإنّ الظّلم، حسب المفهوم المبتذل، يتمثّل في القيام بمثل هذه الأعمال. يُظهر المقطع أنّ أفلاطون يفترض أنّ الرّجل العادل هو أقلّ احتمالاً من أيّ شخص آخر لكي يرتكب أعمال الاختلاس، أو السرقة، أو الخيانة، أو انتهاك المقدّسات، أو عدم الوفاء باليمين أو العقود، أو ارتكاب الزنا، أو إهمال والديه أو الإعراض عن الخدمة التي يدين بها للآلهة. يعتقد أفلاطون أنّ سلوك رجله العادل، بعيدًا أكثر من كونه على خلاف مع المفهوم المبتذل للعدالة، سوف يجسّد ذلك.

تتمّ مشاركة المفهوم المبتذل في بداية الجمهورية من جانب محاوري «سقراط» (Socrates): مثل: «سيفالوس» (Cephalus)، «بوليماركوس» (Polemarchus)، «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، «جلوكون» (Glaucon)، و «أديمانتوس» (Adeimantus). وبالطبع فإنّ هذا لا يعني أنّ المفهوم المبتذل يستنفد مفاهيم العدالة التي يؤمنون بها، أو أنّهم جميعًا يؤمنون بالتصرّف وفقًا لها.

يصف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، في 344a 3-b 5، الظلم المحقّق (في أبشع مستوياته) وتشدّد قائمته لأنواع الظّلم على الأنواع الجسيمة من الفسق وفعل الشّر مثل: سرقة معبد، والخطف، والنصب، وما إلى ذلك (8-see 348d 5). من وجهة نظر «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، فإنّ ارتكاب مثل هذه الأعمال يعني ارتكاب الظلم؛ وإنّ عدم ارتكابها أمرٌ ضروريٌّ لكي يكون الإنسان عادلاً. وبالمثل، عندما يأتي «جلوكون» (Glaucon) على تمجيد الظلم، من أجل الحجّة لا غير، يجد من المناسب أن يروي قصّة سَلَفَ «جيجيز» (Gyges)، وهو الرجل الذي أغوى زوجة ملكه، وقتل الملك، واغتصب المملكة؛ ثمّ ادّعى «جلوكون» (Glaucon) أنّه ما من أحد من أسلاف «جيجيز» (Gyges) ممن تمتّعوا بحصانةٍ من العقاب كان «سيثابر على العدل ويتحمّل أن يمنع يديه

عن ممتلكات الآخرين وألّا يمسّها.. [لكنّه] كان سيأخذ ما يشاء حتى من السّوق ويدخل البيوت، ويزني مع من يشاء ويذبح، ويتحرّر من أغلال أيٍّ كان كيفما شاء» (360b 5- 360c 2) هنا، مرة أخرى، قائمة أفعال منصوص عليها على أنّها غير متوافقةٍ مع العدالة وتتضمّن ظلمًا. يجب التأكيد على أنّ أمثلة الأعمال الظالمة كان قد قدّمها محاورو «سقراط» (Socrates) بطريقةٍ تُظهر بوضوح أنّهم يدركون بأنّ ارتكاب أيٍّ منها إنّما هو ظلم، وأنّ عدم ارتكاب أيّ منها هو إحقاق للعدالة.

## ثانيًا: المفهوم الأفلاطوني للعدالة

على الرّغم من أنّ خُطَبَ «جلوكون» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) في بداية الكتاب الثاني تعبرّ عن المفهوم المبتذل للعدالة، إلّا أنّ عناصر المفهوم الأفلاطوني تبدو بارزةً أيضًا فيها. وغالبًا ما أدرك المعلّقون أنّ الخطب ضروريّة لفهم كيفيّة تصوّر أفلاطون للعدالة، ولإدراك ما يحاول تأسيسه بشأنها.

قبل خطابه، يسأل «جلوكون» (Glaucon) «سقراط» (Socrates) لو أنّه يرغب حقًا في إقناعهم بأنّه من الأفضل على أيّ وجه أن يكون المرء عادلاً من أن يكون غير عادلٍ. يتم بعد ذلك إخفاء عبارة «في كلّ وجه» من خلال تصنيف «جلوكون» (Glaucon) لأنواع الخير ومناقشته هو وسقراط لها. لقد بدا التصنيف كالتالي تقريبًا: أعمال خيرٍ تُقدّر من أجل قدْرها بذاتها، وأعمال خير تُقدّر من أجلها بحدّ ذاتها إضافة للفائدة منها، وأعمال خير تُقدّر فقط لتأثيراتها. النّوع الثاني من أعمال الخير هو الأفضل على أيّ وجه، ويقول «سقراط» (Socrates) إنّه في حال أنّ الإنسان يريد أن يكون سعيدًا، فعليه بالتالي أن ينظر إلى العدالة؛ وهذا يعني أن يقدّرها من أجل قيمتها بحدّ ذاتها ومن أجل آثارها ونتائجها.

إنّ استخدام «أفلاطون» (Plato) للتعبيرات التي ترجمتها تقليديًّا على أنّها تعبيرات «تُقدّر من أجل قيمتها بحدّ ذاتها» حيّر القرّاء بشأن الحجّة الرئيسيّة الأمر الذي أثار جدلًا؛ أمّا الصعوبة التي تأتّت عن ذلك فهي ما يلي: من ناحية، يقول «سقراط» (Socrates) لـ «جلوكون» (Glaucon) أنّ العدالة يجب أن تُقدّر لقيمتها بحدٍّ ذاتها كما يجب أن تُقدر لنتائجها؛ وشدّد «جلوكون» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) في خطاباتهما على أنّهما يريدان من «سقراط» (Socrates) أن يثني على العدل في حدّ ذاته (cf. 367c 5-d 5 ;2-363a 1 ;2-358d 1)؛ ومن ناحيةٍ أخرى، ففي عموم كتاب «الجمهورية» (The (Republic، يحصر «سقراط» (Socrates) نفسه في محاولة لإظهار أن كون المرء عادلًا ينتهي بسعادةٍ ومتعةٍ لصالح المرء العادل؛ أي أنّه يمتدح العدالة فقط لما يدّعي

أنّها بسبب آثارها. وعليه فقد وجّهت التهمة بأن أفلاطون ـ في بداية الكتاب الثاني ـ أخطأ في فهم المهمّة التي حاول بعد ذلك تحقيقها؛ أي تلك التي وَعَدَ فيها بإثبات أنّ العدالة جيّدة لذاتها ولآثارها، لكنّه ما لبث أن توجّه إلى الأمور التي افترض أنّها تتعلّق فقط بآثارها.

من المحتمل بالفعل أن تكون التعبيرات التي يستخدمها أفلاطون محيّرة للقرّاء المعاصرين؛ لكن تفحّص السياقات التي تستعمل فيها يمكن أن يساعد في إزالة تلك الحيرة. عند وصف النّوع الأول من الأنواع الثلاثة لأعمال الخير، يسأل «جلوكون» (Glaucon)، «ألا توجد بعض الأشياء التي يجب أن نرغب بتملّكها، ليس لنتائجها ولكن فقط من أجلها بحدّ ذاتها، مثل الملذّات غير الضّارّة والمُتع التي ليس لها نتيجة أخرى تتجاوز الرضا في حينه؟» الجملة المقتبسة للتو هي ترجمة «كورنفورد» (Cornford) الحرّة للغاية للأسطر الإشكاليّة (4 357b-8)؛ إنّ الترجمة لها ميزة، بالمقارنة مع الترجمات الأخرى، في الإيحاء بقوّة بأنّ (ac riova) تشير إلى الأنشطة أو الأشياء التي تنتج المتعة، وليس المتعة المنتجة. ينبغي أن توحي الجملة التي تبدأ بعبارة «ليس لها نتيجة أخرى» إلى أنّ عبارة «لذاتها» لا يتم مقارنتها بعبارة «من أجل (كل و) أي تأثيرات من أي كان»، وبدلاً من ذلك، أن تمييزاً بين التأثيرات هو ضمني. ويوحي هذا أيضًا من خلال ذكر المتعة (xadPEWV ExovTa 357b 8)، والتي من الطبيعي أن يعتبرها المرء أثرًا ونتيجة؛ في الواقع، إذا كان الأثر الوحيد لشيء ما هو الملذّة أو المتعة، فسيبدو أنّه مثال على النّوع الأوّل من الأعمال الخيّرة في تصنيف «جلوكون» (Glaucon).

عندما يُسْأل «سقراط» (Socrates) عن المكان الذي يضع فيه العدالة في التصنيف، يجيب، «في أفضل فئة... بين تلك التصنيفات اللواتي سيكنّ مباركات، لا بدّ أن يكونوا ممن يحبّوا من أجل كلا الأمرين من أجلهم بحدِّ ذاتهم ومن أجل نتائجهم». مرّة أخرى، قد يتساءل القارئ المعاصر: كيف يتصوّر «سقراط» (Socrates) علاقة العدالة، التي يضعها بين النّوع الثاني من الأعمال الخيرة، بالبركة أو السعادة؟ ملاحظة «سقراط» (Socrates) صعبة، لكن تعليق «جلوكون» (Glaucon) عليها مفيد؛ حيث يقول: «هذا ليس رأي معظم الناس.... إنهم يضعونها في الفئة المزعجة للأعمال الخيرة، التي يجب السعي وراءها من أجل الجزاء والمكانة العالية أمام الرأي العام التي تجلبها، ولكنّها تكون بحدّ ذاتها أعمالاً مزعجة ويجب تجنبها». كلمات جلوكون واضحة. وهو يقول ـ بحسب الكثيرين ـ إنّ العدالة بحدّ ذاتها، ولأنّها قاسية أو مؤلمة، فإنّه ينبغي تجنّبها. فمشاكلها وخطورتها تدخل إذن تحت عنوان «بذاته». بالقياس، يمكن وضع البركة أو السعادة التي يعتقد «سقراط» (Socrates) أن كون المرء عادلاً ينتجها تحت العنوان نفسه. وقال «سمبليسيتر»: إنّ

الحاجة إلى التمييز بين نوع التأثير المقصود بعبارات «بحد ذاتها» و«لذاتها»، وبين تلك المقصودة بـ «التأثيرات» أو «النتائج» هي أمر واضح.

يتّضح التمييز بين التأثيرات من خلال المطالب المتكرّرة والمتشابهة تقريبًا من «سقراط» (Socrates) والواردة في خطابات «جلوكون» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus). فإنّ طلب «جلوكون» (Glaucon) في 4 7-358b هو نموذجي (انظر5 9-366e; 5-367b 3; 367e I-5 أيضًا 5 367c5-d; 367a I-8) يطلب أن يُقال للسلطات (-vactEtS) أنّ العدل والظلم، كونهما حاضرين في الرّوح، يمارسان بأنفسهما، ويتركان جانبًا مكافآت وآثار كليهما. من هذه المقاطع يمكن أن نرى أنّ أفلاطون تصوّر العدالة على أنّها خير في حدّ ذاتها، خير في حدّ ذاتها، من حيث التأثير الذي افترض أنّها تمارسه في روح صاحبها. وبالطريقة نفسها كان يعتقد أنّ الظّلم شرٌّ في حدّ ذاته. (قد تتم إعادة صياغة التعبيرات التي تُرجمت حرفيًا بواسطة «لذاتها» و «بحدّ ذاتها» بطريقةٍ أقلّ إرباكًا للقرّاء الحاليين من خلال المواضع «من تلقاء نفسها» و «بمفردها»). بالنسبة لأفلاطون، لا يوجد شيء آخر كانت آثار العدالة والظلم أساسًا لوصفهما بالخير أو الشّرّ في حدّ ذاته ـ ولا سيما تلك الآثار بسبب معرفة أو رأي الآخرين في عدالة الفرد أو ظلمه.

إذًا، فإنّ تصنيف «جلوكون» (Glaucon) للسّلع معقّد للغاية: أوّلاً، العناصر التي هي بذاتها (أو بمفردها) منتجة للخير لا لأيّ شيء آخر؛ ثانيًا، تلك التي تنتج بحدّ ذاتها الخير ولها تأثيرات جيّدة إضافيّة بالاقتران مع أشياء أخرى؛ ثالثًا، تلك التي لها في حدّ ذاتها آثار سيّئة ولكن لها أيضًا تأثيرات جيّدة تفوقها.

## أفلاطون لم يفِ بوعده

من الواضح أنّ التصنيف ليس شاملاً ولا دقيقًا، ولكن إذا كانت روايتي للعبارات المزعجة التي تحدث فيه وفي خطابات «جلوكون» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus) صحيحة، فإنّ أفلاطون ليس منفتحًا على تهمة بأنّه سبق ووعد أن يتعهّد بالقيام بما لم يحاوله أبدًا.

إنّ فكرة أفلاطون عن تأثيرات قوى العدالة والظلم في أرواح البشر هي أساسيّة للمفهوم الأفلاطوني للعدالة (انظر 5 366e-2 367b; .5-6ff). عندما يشتكي «أديمانتوس» (Adeimantus) من أنّ أحدًا لم يذكر بشكلٍ كافٍ كيف إنّ العدل والظلم، بسبب قوّتهما، يُشكّلان على التوالي أعظم خير وأكبر شرّ في الرّوح، فإنّه يتوقّع الأطروحات التي سيشرحها «سقراط» (Socrates) في

الكتب (الرابع والثامن والتاسع). يعتبر خطاب «أديمانتوس» (Adeimantus) مهمًا؛ لأنّه يُعبّر بشكلٍ متكرّر عن هدف أفلاطون المتمثّل في تحديد سلطات العدالة والظلم كقوى تمارس فقط من خلال وجودها أو وجودها في الرّوح (انظر (5 366e-9 في هذا الصدد، يمكن أن تكون كلمة «السّلطة» مضلّلة بالرغم من أنّها تُترجم بشكلٍ صحيحٍ باليوناني بـ«السلطة»؛ لأنّه إذا تمّ تصوّرها وفقًا لنموذج الاستخدامات الأخرى لـ «السلطة» فلن يُعتقد أنّها قوّة يجب أن تُمارس. لكن ما يطلب «أديمانتوس» (Adeimantus) أن يتمّ إظهاره هو الخير الذي تقيمه العدالة حتمًا من خلال مجرّد وجودها في الرّوح. ومثله أيضًا، سوف يثبت أنّ الظلم هو شر لا مفرّ منه للنّفس التي يوجد فيها. وهذه، بالطبع، هي المطالب التي يحاول «سقراط» (Socrates) تلبيتها في الكتب الثلاثة (الرابع والثامن والتاسع).

إنّ أكثر الأدلّة المألوفة على أنّ أفلاطون عازم على وصف العدالة والظلم بأنّهما أشياء لا يمكن إلا أن تُنشئ الخير والشّرّ هو، بالطبع، وارد في التشبيهات الشهيرة للكتاب الرابع، حيث تُقارن الروح العادلة بالجسد السليم، أمّا الظالمة فتُقارن بالأجساد المريضة، وكلّ (الفضيلة) أو فضيلة الرّوح، فتعتبرُ نوعًا من الصّحة والجمال والحالة الجيّدة، أمّا نقيضها، أي (الخسة الوضيعة)، فيطلق عليها مرض الروح والقبح والضعف (انظر إلى 444c-e على وجه التقريب).

حتى لو نجح «سقراط» (Socrates) في إثبات أنّ العدالة بحدّ ذاتها لا يمُكن إلّا أن تكون خيّرةً لروح صاحبها، وأنّ الظّلم شرّ، فإنّه لا يزال غير قادرٍ على مواجهة تحدّي «جلوكون» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus)؛ لأنّهما يطلبان منه أن يُبيّن أنّ العدل هو أعظم خير للنّفس، وأنّ الظّلم هو شرُّها المستطير. علاوة على ذلك، فإنّ إظهار هذا لن يكون كافيًا إلا إذا أظهر «سقراط» (Socrates) أنّ حياة الرجل الذي تتمتّع روحه بالعدالة هي أكثر سعادةً من حياة أيّ شخصٍ روحه غير عادلة. هذا الأمر الأخير مطلوب من «سقراط» (Socrates) عندما يطلب منه «جلوكون» (Glaucon) مقارنة حيوات معيّنة من حيث السعادة. يتصوّر «جلوكون» (Glaucon) حياة رجل عادل «خالية من كلّ شيء ما عدا العدالة... وعلى الرغم من عدم قيامه بالظلم، لا بدّ أن يتمتّع بسمعة الظّلم الأكبر... دعه يستمرّ في مساره غير القابل للتغيير حتى عند الموت... الرّجل العادل سيكون عليه أن يتحمّل الجلد، والتعذيب، والسلاسل، وإقحام قضبان الحديد في عينيه، وأخيراً، بعد وصوله إلى كلّ ذروة من المعاناة، سيتم [طعنه]. من ناحيةٍ أخرى، يتمتّع الرجل الظالم الذي صوّره «جلوكون» (Glaucon) بمكانة «السلطة في المدينة، وزوجة من أي عائلة يختارها، وتزويج أولاده لمن يشاء، والمعاملات والشّراكات مع من يشاء، وفي كلّ هذه المعاملات يستفيد ويكسب

لنفسه»، وما إلى ذلك، بما فيه من توقّعٍ فوق المعقول لرضى إلهي. يجب على «سقراط» (Socrates) أن يثبت أنّ الرّجل العادل الذي وصفه «جلوكون» (Glaucon) سيظلّ يعيش حياةً أكثر سعادةً من أيّ شخص ظالم، ولذا على المرء أن يختار الحياة العادلة. مرة أخرى، إذا كان «سقراط» (Socrates) قادرًا على إظهار أنّ الرّجل الظالم الذي يستمتع بالوجود الذي يصوّره «جلوكون» (Glaucon) هو أكثر بؤسًا من أيّ إنسان عادل، فسيكون ذلك كافيًا لاختياره رفض أيّ حياة غير عادلة. وكما لاحظ «بريتشارد» (Prichard)، فإنّ «من المؤكّد أن أفلاطون لم يقلّل من شأن مهمّته. في الواقع، عند قراءة بيانه عنها، نتساءل كيف توصّل إلى التفكير في أنّه يستطيع تنفيذها».

بعض الأسئلة تطرح نفسها هنا. بافتراض أنّ القارئ على درايةٍ بتوصيف أفلاطون للعدالة على أنّها ترتيبٌ معيّن لأجزاء الرّوح. وهنا سوف أناقش هذه الأسئلة بإيجاز شديد: هل كان بإمكان أفلاطون أن يظنّ أنّه من الممكن أن يعيش الإنسان حياةً ليست عادلةً ولا هي ظالمة؟ في الكتابين الثامن والتاسع هو يصنّف أنواع الأرواح حسب درجات الظلم فيها. ربمّا كان يعتقد أنّ بعض النّفوس تفتقر إلى (العدل) كما تفتقر إلى (الظلم) على حدٍّ سواء. فيما يتعلق بالمفهوم الأفلاطوني للعدالة، يجب أن تكون الإجابة «لا»؛ لأنّ أفلاطون مُلْزَم أوّلًا، فيما يتعلّق بالعديد من الأفعال التي قد لا يُشارك فيها أحد غير الفاعل، بأنّ تلك الأفعال تتمّ إمّا بشكلٍ عادلٍ أو غير عادل؛ لأنّهم أيضًا يستطيعون تغيير النّظم المؤسّساتيّة أي دستور الدولة أو نظام الحكم لأجزاء الرّوح. ثانيًا وبشكلٍ حاسم، حتى لو كان بإمكان المرء تجنّب جميع الإجراءات التي ـ وفقًا لوجهة نظر أفلاطون الشاملة ـ تكون عادلة أو غير عادلة، ولكن أجزاء الرّوح ستُنظّم بطريقةٍ أو بأخرى؛ ما يعني أنّه إمّا العدالة أو الظلم يكون موجودًا. (راجع449a I-5).

يمكن طرح سؤال آخر، غالبًا ما تطرّق إليه «إتش دبليو بي جوزيف» (**Horace William Brindley Joseph**) في مجموعة «مقالات في الفلسفة القديمة والحديثة» (Essays in Ancient and Modern Philosophy)، على النحو التالي: قلّة من الأشخاص، إن وجدوا، إمّا منصفون تمامًا أو ظالمون تمامًا؛ هل يحاول أفلاطون حقًا أن يؤكّد أنّ كلّ هذه الحيوات الواقعة بالوسط أقلّ سعادةً من حياة أيّ إنسان عادل بشكلٍ تام؟ نظرًا لأنّ «سقراط» (Socrates) يوافق على أنّ هناك مجموعة متنوّعة من الأشياء الجيّدة إلى جانب العدالة، يمكن طرح هذا السّؤال عن طريق التّساؤل عمّا إذا كان أفلاطون يعتقد حقًّا أنّ الحياة التي تتضمّن وفرةً من السّلع بخلاف العدالة ـ ولكنّها تنطوي على بعض الظلم ـ يجب أن تكون أقلّ سعادةً من، على سبيل المثال، وجود الرجل المحاصر مع أنّه عادل كما يراه «جلوكن» Glaucon. سيعرف أيّ شخص مُطّلع على كتاب»الجمهورية» أنّه يجب

الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. يجب أن نلاحظ أنّ نظرة أفلاطون في هذه المسألة تمّ تطويرها من حيث مفهومه للعدالة. وهكذا، ففي الكتاب الرابع، يذكر «سقراط» (Socrates) أنّ هناك شكلاً واحدًا من (الفضيلة)، أو الامتياز، للنفس ولكن هناك أشكال غير محدودة من (الدناءة)، أو النقيصة (راجع 445c 5- d i؛ أيضًا 449a I -5)، أربعة منها تستحقّ ملاحظةً خاصًا؛ إنّها العيوب المسؤولة عن الأنظمة السياسيّة الإقطاعيّة، والدكتاتوريّة، والديمقراطيّة، والاستبداديّة للروح، والتي يحتلّ النّقاش الشهير حولها الكتابين الثامن والتاسع. هناك، في الوقت الذي يجادل أفلاطون بأنّ الرجل الذي تمتلك روحه (فضيلتها) هو أكثر سعادةً من أيّ إنسان تفتقر إليها روحه، يحاول أفلاطون تحديد أيٍّ من الأشكال الأربعة من (الدناءة) يُنتج التعاسة الأقلّ وأيّها يُنتج البؤس الأعظم. من الواضح أنّ ما يحاول أفلاطون تأسيسه، ولكن مرّة أخرى من حيث مفهومه الخاص للعدالة وماهيّتها ـ هو أنّ أيّ حياة تقع في المنطقة الوسطيّة، وأيّ روح تتميّز بدرجةٍ ما من الظّلم، هي أدنى من حيث السعادة من حياة العادل بشكلٍ كامل، على الرغم من أيّ أشياء خيّرة أخرى قد تشمل الحياة التي تقع في المنطقة الوسطيّة؛ وأنّ المدى الذي تكون فيه الروح غير عادلة «يوازيها» بؤس الإنسان صاحب تلك الروح. (راجع 576b-e; 580a-c).

للتلخيص حتى الآن: لقد بدأت بملاحظة مألوفة مفادها أنّ أفلاطون رأى أنّ الاختيار بين الحياة العادلة والحياة غير العادلة سيتم تحديده من خلال تحديد أيّهما أكثر سعادةً. ثم زعمت أنّ موقف أفلاطون هذا معقّد بسبب وجود مفهومين للعدالة في الجمهورية؛ حيث يحتفظ سقراط بمفهوم أفلاطوني مميّز و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) مفهوم مبتذل، بينما يعبّر «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) عن كليهما. بعد توضيح المفهوم المبتذل، ناقشت بعض جوانب المفهوم الأفلاطوني. في نقاشي حول هذا الأخير، حاولت توضيح ما كان المقصود عندما أكّد «سقراط» (Socrates) وعندما أصرّ «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) على أن يثبت ـ أنّ العدالة جيّدة بحدّ ذاتها أو خير بحدّ ذاتها، وأنّ الظّلم شرّ بحدّ ذاته. وناقشت بأنّ أفلاطون وصف العدالة والظلم بهذه الطرق؛ لأنّه اعتقد أنّهما هما ـ أو بذاتهما ـ يؤثّران بالخير الأعظم وبالشّرّ الأعظم للروح؛ يعتقد أفلاطون أنّ هذا يرجع إلى القوى التي يمارسونها حتمًا على النفوس التي هم موجدون فيها. لقد زعمت أيضًا أنّه، من وجهة نظر أفلاطون، يجب أن توجد إمّا العدالة أو الظلم إما واحد أو الآخر ولكن ليس كلاهما في كل روح، وأن الرجل الذي توجد العدالة في روحه سيكون أكثر سعادةً من الرّجل الذي توجد في روحه أي درجة من الظلم فتكون السعادة متباينةً عكسيًّا مع الظلم.

إنّني هنا أزعم أنّ أفلاطون فشل في ربط مفهومي العدالة بشكلٍ مناسب، وأنّه من غير المعقول افتراض أنّ هذا الإغفال، وهو أمر معقّد، يمكن إصلاحه. وبالتالي، فإنّ استنتاجات أفلاطون حول السعادة والعدالة كما تصوّر هو الأخيرة تثبت أنّها على غير صلةٍ بالنّزاع بين «سقراط» (Socrates) و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) وكذلك «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus)، بقدر ما هما مهتمّين أيضًا بسعادة العدل المبتذل والرجال الظالمون).

## المغالطة

قبل نهاية الكتاب الرابع، يصوغ «سقراط» (Socrates) المفهوم الأفلاطوني للرجل العادل: رجل، كلّ جزءٍ من روحه يهتمّ بعمله أو وظيفته، فلا يُؤدّي أيّ مهام سوى مهامّه. علاوة على ذلك، يقول سقراط إنّه إذا كان الفعل يحافظ أو يساعد على إنتاج حالة الرّوح التي يؤدّي فيها كلُّ جزءٍ من أجزائه مهمّته الخاصّة، يجب على المرء أن يصدّق بأنّ الفعل عادلٌ ويطلق عليه اسمًا بما هو عليه، ويصدّق الفعل غير عادل ويطلق عليه اسمًا بما هو عليه إذا كان له تأثير معاكس (انظر 4 443e-2 444a). بالتوافق مع هذا، يقترح «سقراط» (Socrates) أنّ التّصرّف العادل يجب أن يُفهم على أنّ التّصرّف بطريقةٍ تنتج حالة العدالة في الرّوح، وأنّ التّصرّف غير العادل يجب فهمه على أنّه سلوك ينتج عنه حالة معاكسة. أنا أعتبر أن «جلوكن» (Glaucon) يبدو وكأنّه ملاحظة مماثلة عندما يُؤكّد أنّ الأفعال العادلة هي بالضرورة منتجة للعدالة، وأن أعمال الظّلم تكون مُنتجة للظلم (444c I-3; 444c io-d 2).

وتجدر الإشارة إلى أنّ «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، في بيان موقفه، ذكر من بين الأعمال الظالمة سرقة الهيكل، والخطف، والنصب، والسرقة، وما إلى ذلك. تم توسيع هذه القائمة، مرّة أخرى، من خلال ذكر «جلوكن» (Glaucon) للعلاقات الجنسيّة مع من يشاءها المرء، والقتل، والتّحرّر من الرّوابط التي يرغب بها، وما إلى ذلك؛ أي الأفعال التي يُحكم عليها عادة بأنّها غير أخلاقيّة أو أنّها جنائيّة. إنّ الرجل الذي ثبت أنّ حياته ستكون أكثر سعادةً من حياة الآخرين هو الرجل الذي لا يرتكب مثل هذه الأفعال.

ولكن ما يحاول أفلاطون إثباته هو أنّ الرجل الذي يؤدّي كلّ جزء من أجزاء روحه مهمّته الخاصّة، والذي يتصرّف طوال أيّامه بطريقةٍ تجعل هذه الحالة باقيةً دون تغيير، سوف يعيش حياة أكثر سعادةً من أي رجال تكون نفوسهم غير منتظمةٍ كما هو مذكور. بغضّ النّظر عن نجاح أو فشل أفلاطون في هذا المسعى، يجب أن يثبت أنّ مفهومه للرجل العادل يستبعد السّلوك الذي يُحكم

عمومًا على أنّه غير أخلاقيّ أو إجراميّ؛ أي يجب أن يثبت أنّ سلوك رجله العادل يتوافق أيضًا مع قوانين العدالة العادية أو المبتذلة. ثانيًا، عليه أن يثبت أنّ مفهومه عن الرجل العادل ينطبق على كلّ إنسان عادل وفقًا للتصوّر المبتذل؛ لأنّه، باستثناء هذا الأخير، سيظهر أنّه من المستحيل على الرجال الامتثال للعدالة المبتذلة وأن يكونوا أقل سعادة من الرجال الذين لا يفعلون ذلك. كان على أفلاطون أن يفي بكلا هذين المطلبين إذا كانت استنتاجاته حول السعادة والعدالة ستحمل بنجاح ضدّ مزاعم «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) وتلبي مطالب «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) من «سقراط» (Socrates). هناك فقرات في كتاب «الجمهورية» تظهر أن أفلاطون اعتقد أنّه لا توجد مشكلة بشأن الشّرط الأوّل؛ ولكن لا توجد مقاطع تشير إلى أنّه كان على علم بالثاني. على أية حال، الحقيقة هي أنّه لم يستوفِ أيّ من الشّرطين؛ كما أنّه ليس من المعقول افتراض أنّه كان بإمكانه أن يفي بأيٍّ منهما. قبل أن أزعم أنّ هذا هو الموقف فيما يتعلق بالحجّة الرئيسيّة لكتاب «الجمهورية»، يجب مواجهة بعض الاعتراضات التي قد تُثار هنا.

لأغراض هذه الورقة، والتي هي النّقد الداخلي والتوضيح العرضي للحجّة الرئيسيّة لكتاب «الجمهورية»، أنا لا أتساءل بصدد الأمور التي طالما كانت موضع سؤال في كثير من الأحيان ولا سيّما حول استنتاجات أفلاطون لجهة أنّ الرجال الذين هم عادلون على الطريقة الأفلاطونية هم أكثر سعادةً من الرّجال الذين ليسوا كذلك، وأنّه كلّما ابتعدت نفس الإنسان عن العدالة الأفلاطونيّة، كلّما كان أكثر بؤسًا. إنّ هدفي هو إظهار أنّ استنتاجات أفلاطون هذه لا علاقة لها بالنّزاع بين «سقراط» (Socrates) و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) والمدافعين بعض الأحيان عن «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) أي «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus). ولكن الضّغط على كلّ من المتطلّبات التي ذكرتها قد يبدو صارمًا للغاية. قد يكون هناك شعور بأنّه، إذا تم التسليم باستنتاجات أفلاطون، فإنّه يحتاج عندئذٍ إلى تلبية الشّرط الأوّل فقط؛ أي تقديم دليل على أنّ الرّجل العادل الأفلاطوني لا يستطيع أن يرتكبَ ظلمًا فاحشًا. ذلك أنّ استنتاجات أفلاطون، إلى جانب مثل هذا العرض، ستكون النتيجة أنّ أكثر الناس سعادةً من الرجال هم من بين أولئك الذين يمتثلون للعدالة المبتذلة؛ وبالتالي، سيتمّ دحض موقف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus). ولكن حتى مع التسليم باستنتاجات أفلاطون، لو أنّه استوفى الشّرط الأوّل وليس الثاني، لكان قد ترك الباب مفتوحًا أمام الرجال الظالمين الأفلاطونيين الذين كانوا عادلين بشكلٍ مبتذلٍ بل ليسوا أكثر سعادةً من الرجال غير العادلين المبتذلين، وربمّا أقل من ذلك. بدلاً من ذلك، قد يُعتقد أنّ تلبية المطلب الثاني ـ أي إثبات أنّ الرجل العادل المبتذل هو عادل بحسب المعايير

الأفلاطونيّة ـ إلى جانب استنتاجات أفلاطون سيكون قد لبّى المطلوب بشكلٍ كافٍ؛ لأنّه سيترتّب على ذلك أنّه ما من أحد أكثر سعادةً من الأفراد العادلين المبتذلين؛ وهذا أيضًا من شأنه أن يدحض موقف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus). ولكنّه سيترك الباب مفتوحًا أمام إمكانيّة وجود رجال عادلين أفلاطونيين، وبالتالي سعداء مثل أيّ شخص آخر، ولكنهم قادرين على ارتكاب الظلم والجرائم المبتذلة. بسبب هذه الاعتبارات، كان لا بدّ للمطلبين أن تتمّ تلبيتهما.

لقد ميّز أفلاطون مفهومه الخاص للعدالة عن الفهم العادي للأخلاق. علاوة على ذلك، ادّعى مرارًا وتكرارًا وجود صلات بين الاثنين. في الكتاب الرابع، بعد تعريف «سقراط» (Socrates) للفضائل (44Ic-442d)، يتّفق و«جلوكن» (Glaucon) على أنّ الرجل العادل الأفلاطوني هو الأقل احتمالاً من بين جميع الرجال لارتكاب ما يمكن اعتباره أفعالاً غير أخلاقيّة؛ وفي الكتاب السادس، ينسب «سقراط» (Socrates) الفضائل الأخلاقيّة المبتذلة إلى الرجال ذوي الطبيعة الفلسفيّة. أي الذين يتمّ ترتيب أرواحهم بشكلٍ بارزٍ من قبل العدالة الأفلاطونيّة (484a-487a). مما لا شكّ فيه، أنّ أفلاطون اعتقد أنّ الرجال الذين كانوا عادلين وفقًا لمفهومه للعدالة سوف يجتازون اختبارات الأخلاق العادية. لكن على الرغم من أن أفلاطون جعل «سقراط» (Socrates) يقول أكثر من مرة أشياء بهذا المعنى، إلّا أنّه لم يحاول إثبات ذلك في أيّ مكان. محاولات إظهار أنّ العدالة الأفلاطونيّة تنطوي على الأخلاق العادية مفقودة بشكلٍ لافتٍ من كتاب «الجمهورية»؛ يفترض أفلاطون أنّ امتلاك أحدهما فقط ينطوي على امتلاك الآخر. علاوة على ذلك، إنّ الافتراض غير معقول. من وجهة نظر أفلاطون، فإنّ إنجاز وظائف أجزاء الرّوح إنّما يشكّل الحكمة أو الذكاء، والشجاعة، وضبط الرّوح؛ وإذا تمّ الفوز بهذه الصفات، فإنّ العدالة، وفقًا لأفلاطون، تفوز أيضًا. ولكن الذكاء والشجاعة وضبط الروح هي متوافقة من حيث الظاهر مع مجموعة متنوّعة من المظالم الفاحشة وأعمال الشّر.

ليست كما هذه الفضائل تُفْهم عادة ولا كما يميّزها أفلاطون هي غير متّسقةٍ مع القيام بأيٍّ من هذه الأعمال التي يذكرها «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) و«جلوكن» (Glaucon) كأمثلة على الظّلم. في هذا الصدد، من المهمّ التأكيد على أنّ أكثر ما يمكن قوله نيابة عن حجّة أفلاطون، هو أنّ الجرائم والشّرور لا يُمكن أن يرتكبها رجل عادل أفلاطوني بطريقةٍ حمقاء، أو غير ذكي، أو بطريقةٍ جبانةٍ، وغير منضبطةٍ.

في الكتابين الثامن والتاسع، حيث يرسم أفلاطون تدهور الأنظمة السياسية للمدينة والروح، نجد

أنّ الدّوافع التي يستخدمها ليُميّز أنواع الرّوح الإقطاعيّة وروح القلّة الاستبداديّة والرّوح الديمقراطية هي دوافع، لاسيما عندما تكون قويّة، قد تؤدّي إلى الفجور السّوقي والجريمة. لكن يجب أن نلاحظ أنّ أفلاطون لا يذكر أو حتى يُوحي بأنّ القيام بذلك هو أمرٌ حتميٌّ. على النقيض من ذلك، فإنّ وصفه للرّوح الطاغية، الذي هو النقيض المعاكس للعدل الأفلاطوني، يمتلئ بوصف الجرائم التي يرتكبها الرجال الذين لديهم أرواح طاغية (573e-576a)؛ يقال إنّ فجورهم وشرّهم المتفاقم في حال أصبحوا طغاةً حقيقيين، لا بدّ أنّه يرتبط بهم (7-58oa 1). ولكن الاقتراح القائل بأنّ الرجال الذين لديهم الرّوح الإقطاعيّة أو نفس القلّة الاستبداديّة أو الروح الديمقراطيّة يكونوا ميّالين لأداء أعمالٍ غير أخلاقيّة بالطبع يفشل في تلبية الشّرط الأوّل لكي تكون استنتاجات أفلاطون ذات صلة. وإذا تمّ التسليم بأنّ الرجال الذين تكون نفوسهم مستبدّة هم بالضرورة فاعلين أشرار، فإنّ هذا لا يزال غير مستوفٍ للمطلب. وهذا يعني أنّ أطروحات الكتاب الثامن والتاسع حول الأنواع الأخرى من الرّوح لا يستبعدا، لا فرادى ولا مجتمعين، إمكانيّة الرجال ذوو النّفوس العادلة بشكلٍ أفلاطوني أن يرتكبوا ما يمكن أن يُحكم عليها عادةً بأعمال غير أخلاقية. أي افتراض مؤدّاه أنّ الأطروحات التي قصدها أفلاطون لإثبات الادّعاء بأنّ الأفعال غير العادلة الفاحشة لا يمكن أن يقوم بها إلا رجال تفتقر أرواحهم إلى العدالة الأفلاطونيّة هو أمر غير مؤكّد. وعلى أيّ حال لا يحتوي الكتابان الثامن والتاسع على دليل ولا على إشارة لإثبات تلك الأطروحة الإضافيّة.

المطلب الأوّل، إذًا، لم يتم تحقيقه. فقد جعل أفلاطون أستاذه «سقراط» (Socrates) يكرّر الافتراض غير المعقول والذي كان ثمّة حاجة لإثباته. أمّا المطلب الثاني، فعلينا أن نتذكر، أنّه إثبات بأنّ الرّجل العادل الفاحش هو عادل أفلاطوني. في حين أنّ هناك فقرات في كتاب «الجمهورية» تشير إلى أنّ أفلاطون اعتقد أنّه لا توجد صعوبات بشأن المطلب الأوّل، حتى الموقف لم يكن مناسبًا كثيراً بالنسبة للمطلب الثاني: فهو لا يفترض كثيراً في أيّ مكان أنّ الرجال عادلون وفقًا للمفهوم العادي هم أيضًا عادلون بشكلٍ أفلاطوني. في الواقع، لا يوجد سبب لافتراض أنّ هذا كان ما اعتقده. لكن إغفال ادّعاءٍ بهذا المعنى في إطار حجّته لا يمكن إلا أن يبدو مفاجئًا. يمثّل أفلاطون بكثرة «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) و«جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) عند التشكيك بسعادة الرجال الأخلاقيين العادلين. يبدو أنّه لا جدال في أنّه عندما يطلبون أن يُظهر لهم كيف أنّ العدالة، بسبب قوّتها، تشكّل أعظم خير للنفس، فإنّ «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) يُسلّمان بأنّ نفوس الرجال العادلين ستتمتّع بآثار العدالة. ولكن فحص رد «سقراط» (Socrates) على «جلوكن» (Glaucon)

و«أديمانتوس» (Adeimantus) (الإطلاع، أي من الكتاب الثاني، (367e) إلى الكتاب العاشر، (6I2b) يفشل في الكشف عن أيّ ادّعاء يُشير إلى أنّ العدالة المبتذلة تنطوي على العدالة الأفلاطونيّة.

قد يبدو من الممكن صياغة ملاحظة نقلتها في وقت سابق في خدمة أفلاطون هنا. بعد أن اتّفق «سقراط» (Socrates) وجلوكون على أنّ الرجل العادل الأفلاطوني هو الأقلّ احتمالاً من بين جميع الرجال لارتكاب مظالم فظّة، يقول «سقراط» (Socrates)، «وليس سبب ذلك في الحقيقة أن كلّ مبدأ من المبادئ الموجودة فيه يقوم بعمله الخاص في حكم وحكم؟».

(443b I-2). يذكر «سقراط» (Socrates) هنا أنّ سبب العدالة المبتذلة للرجل العادل الأفلاطوني هو بالتحديد أنّه عادل أفلاطوني. ربما يغري شخصًا ما، على أساس الملاحظة، للاعتقاد بأنّ أفلاطون كان يقترح أنّ العدالة الأفلاطونيّة شرطٌ ضروريٌّ للعدالة المبتذلة. ومع ذلك، ليس هناك ما يُبرّر تمديد الملاحظة بهذه الطريقة. ذلك على الرغم من أنّ أفلاطون يتحدّث أحيانًا عن عنصر ما باعتباره سببًا (سببًا) لشيء ما، حيث يبدو أنّه يعتبره شرطًا ضروريًّا. ولا أرى أيّ أسباب للاعتقاد بأنّه يستخدمها في (443b I-2). إنّ البناء الأكثر احتمالاً لهذه الخطوط سيعتبر معادلاً للادعاء بأنّ العدالة الأفلاطونيّة كافية لضمان العدالة المبتذلة؛ وهذا يُعادل الافتراض غير المعقول، والدليل على ذلك هو مطلب الأوّل. وبصرف النّظر عن حقيقة أنّ أفلاطون لم يذكر أبدًا أنّ كونك مبتذلاً يستلزم فقط أن تكون عادلاً أفلاطونيًّا، فقد يتساءل المرء عمّا إذا كان مثل هذا الادّعاء معقولاً على الإطلاق. لا يبدو الأمر كذلك. على سبيل المثال، يقدم الرجال الدقيقون والمقيدون بالقواعد من النوع ذاته الذي استدعت صورة أفلاطون لـ«سيفالوس» (Cephalus) في بداية كتاب «الجمهورية» أمثلة على الرجال الذين يتمتّعون بالعدل المبتذل، ولكن أرواحهم تفتقر إلى العدالة الأفلاطونيّة، وقد يقدّم الرجال ذوو الأرواح الإقطاعيّة أمثلةً أفلاطونيّةً مضادّة للادّعاء بأنّ العدالة المبتذلة تستلزم العدالة الأفلاطونيّة.

من الجدير بالملاحظة أنّ نقدي لحجّة أفلاطون لا يتأثّر بالاعتبارات المتعلّقة بكيفيّة فهمه (السعادة) أو البركة (النعيم)؛ ومرّة أخرى، نقدي مستقلّ عن نجاح أو فشل محاولاته لإثبات سعادة رجله العادل. لو نجح أفلاطون في إظهار أنّ أكثر الرجال سعادةً وأكثرهم مباركةً هم أولئك الذين هم عادلون وفقًا لمفهومه للعدالة، وأنّه كلّما ابتعد الرجل عن تمثيل العدالة الأفلاطونيّة، كلّما كان أكثر تعاسةً، لما كان أفلاطون قد أظهر بعد ذلك لا أن العدالة الأفلاطونية تستلزم عدالة مبتذلة ولا العكس. أي أنه لا يزال

يتعيّن عليه ربط استنتاجاته بالجدليّة التي من الواضح أنّ الهدف من الأولى هو حلّ الثانية.

في الختام، تأمّلٌ: يتعلّق بأحد الدّوافع الفلسفيّة المحتملة لمفهوم أفلاطون لـ (العدالة). في الحوارات المتبادلة الأولى لكتاب «الجمهورية»، تم التأكيد على وجود استثناءات لقواعد السلوك الأخلاقية. يدفع أفلاطون «سقراط» (Socrates) لكي يؤكّد أكثر من مرّة سواء من خلال قول الحقيقة أو سداد دين أو استعادة ما سبق إدانته أنه في بعض الأحيان يكون مجرّد القيام بهذه الأشياء، وأحيانًا غير عادل (وفقًا للموقف؛ يمكن أن يكون عادلاً وأحيانًا غير عادل)، بناء على هذا الأساس جزئيًا، ونقول جزئيًا بسبب المقاطع المتشابهة في حوارات أخرى، أعتقد أنه من المحتمل أن يكون أفلاطون قد رأى أن هناك استثناءات مسموح بها لكلّ قاعدة أخلاقيّة، أو تقريبًا لكلّ قاعدة أخلاقيّة للسلوك. علاوة على ذلك، أعتقد أن أفلاطون قد تأثّر كثيراً بما اعتبره استثناءات مسموح بها لقواعد السلوك الأخلاقية لدرجة أنّ يقينه من وجود هذه الاستثناءات، إلى جانب يقينه بأنّه لا يمكن لأيّ شعارات محدّدة أن يكون لها أي استثناءات، أدّت به إلى أو أكدت له الرأي القائل بأنّ قواعد السلوك لا تشكّل أيّ شيء أساسي للأخلاق أو للعدالة. كان هذا، في اعتقادي، أحد الدوافع الرئيسيّة لتوصيفه لـ (العدالة)، وهو توصيف ليس من حيث السلوك وعلاقات الأشخاص، ولكن من حيث العلاقات بين أجزاء الروح.

# نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذهبي للفلسفة اليونانيّة
## (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو)

غيضان السيد علي[*]

**تدخل فكرة الألوهيّة كحلقةٍ مركزيّةٍ في فلسفة أفلاطون على الرغم من اللّبس الكبير الذي رافقها ردحًا من الزمن. سوى أنّ هذه الفكرة ستحتلّ الموقعيّة نفسها بين الثلاثي المؤسّس للحكمة اليونانيّة (سقراط وأفلاطون وأرسطو). وفي هذا البحث سنقرأ مسعًى مقارنًا يُحلّل مسألة الألوهيّة وينقدها عند كل ضلعٍ من أضلاع هذا المثلث.**

**المحرّر**

يرى الكثير من المؤرّخين أنَّ العصر الذي شهد ظهور الفلاسفة الثلاثة العظام (سقراط أفلاطون أرسطو)، هو عصر الفلسفة اليونانيّة الذّهبي، حيث إنَّه العصر الذي بلغ فيه النّشاط الفلسفي في بلاد اليونان أَوَجَهُ من القوّة والازدهار؛ إذ بات بإمكان كلّ فيلسوف أن يُعبرّ عن مذهبه الفلسفي بصورةٍ متكاملة، ثابتة الأركان، متعدّدة الجوانب. ولذلك دَأَبَ مؤرّخو الفلسفة القُدماء والمحدثون تقسيم الفلسفة اليونانيّة إلى قسمين: الفلسفة اليونانيّة ما قبل سقراط، والفلسفة اليونانيّة ما بعد سقراط. وبغضّ النّظر عن اتّفاقنا مع هذه التسمية أو اختلافنا معها يظلّ هذا هو حال معظم المؤرّخين الذين أرّخوا للفلسفة اليونانيّة. ولا شكّ أنّهم مُحقّون في هذا إلى حدٍّ كبيرٍ؛ حيث عكست فلسفة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قمّة التّطوّر العقلي والفلسفي التي وصلت إليه الفلسفة اليونانيّة؛ حيث إنّهم قد امتلكوا القدرة الفعليّة على إثارة القضايا الفلسفيّة التي أثارها الأقدمون، ولكن بشكلٍ جديدٍ ومبتكرٍ تخلّصوا فيه إلى حدٍّ بعيدٍ من مواكبة معالجة الشرقيين القُدامى لها. فإليهم يُعزى تحوّل الفكر اليوناني من النّظر في مشكلات الطبيعة وما ورائها إلى مشكلات وقضايا الإنسان بحسب مقولة

*ـ أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية

«شيشرون» الشهيرة: «إنَّ سقراط هو من أنزل الفلسفة من السّماء إلى الأرض»، وإليهم يُعزى التحوّل الكامل إلى العلوّ على الواقع المحسوس، والبحث عن معرفة المُثل العليا كالحق والخير والجمال، وإليهم يرجع اكتشاف المنطق الصحيح للتفكير الإنساني، وصياغة قوانين الفكر الأساسيّة، تلك القوانين التي إن خالفها الإنسان جاء فكره متناقضًا خاطئًا مليئًا بالمغالطات.

وبالرغم من رفض كاتب هذه السطور لمقولة المعجزة اليونانيّة، إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننكر فضل الفلسفة اليونانيّة على الحضارة البشريّة، ولكنّنا ضدّ المبالغة والتهويل في أن ننسب إليها كلّ ما هو جوهريّ ومفيد وأصيل، وإغفال ما للحضارات الأخرى من مساهمات لولاها ما توصّل الفيلسوف اليوناني أو غيره إلى ما توصّل إليه. بل لا يُمكننا النّظر إلى كلّ ما قالته على أنَّه الصواب عينه، بل ننظر إليها من خلال كونها جهدًا إنسانيًّا له ما له وعليه ما عليه. ومن ثم دارت فكرة هذا البحث الأساسيّة حول تفنيد فكرة الألوهيّة ونقدها، في عصر الفلسفة اليونانيّة الذهبي، عند فلاسفتها الثلاثة المرموقين، وكيفيّة تصوّرهم للإله وتأرجحهم بين القول بالوحدانيّة والتعدّد، والوقوف على نقاط الضّعف لديهم، والتي حالت بينهم وبين الوصول إلى التوحيد الخالص للإله.

ولقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي؛ لتحليل النصوص ومعرفة مضامينها الحقيقيّة وعدم الوقوف عند فهم الآخرين لها ومتابعة تحليلاتهم، كذلك يمثّل المنهج النّقدي هو المنهج الرئيس الذي يتمّ من خلاله مقاربة آراء هؤلاء الفلاسفة وما كُتب عنهم. هذا فضلاً عن المنهج التاريخي الذي يُراعي التسلسل التاريخي لتطوّر الأفكار والمفاهيم الدينيّة عند فلاسفة اليونان الكبار، الذي ما زال لا غناء لأيّ باحثٍ في الفلسفة بكلّ فروعها عن الرجوع إلى آرائهم والاستئناس بها في بحثه الفلسفي.

## أوّلًا: سقراط والتأرجح بين الشرك والتوحيد

احتلّ سقراط (Socrates 469- 399 ق.م) مكانةً عظيمةً في تاريخ الفلسفة اليونانيّة كأوّل الفلاسفة الكبار دون أن يكتب حرفًا واحدًا في الفلسفة أو في غيرها! فإنّ من أعجب طرائف التاريخ الفلسفي أنّ هذا الفيلسوف الذي اختار بإرادته حياة يملؤها النّقاش والتّحاور الشفاهي لم يكتب شيئًا من ذلك، هذا الفيلسوف شاء قدره أن يكون أوّل من تصلنا حياته وأفكاره كاملةً عبر كتابات الفلاسفة والمؤرّخين من تلاميذه ومُحبّيه، وذلك عبر محاورات أفلاطون الأولى، ومذكّرات كسينوفون، ومؤلّفات أرسطو، ومسرحيّة السحب لاريستوفان. لدرجة أنّ الصعوبة الحقيقيّة التي تُواجه من يؤرّخ له، هي: كيف يُمكننا التمييز بين الحقيقي والزائف فيما كُتب عنه ونسب إليه؟!

وقد اكتسب سقراط مكانته العظيمة في تاريخ الفلسفة بأكمله لسببين اثنين: أوّلهما أنّه كان من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا أفكارهم، فارتبط لديه القول بالفعل ارتباطًا وثيقًا، جعل حياته الأخلاقيّة والسياسيّة مضرب الأمثال بين معاصريه ومثالاً يُحتذى لكلّ محبّ للفضيلة والعدالة والتقوى في أيّ زمان ومكان. وثانيهما: أنَّه كان أوّل شهداء الفلسفة وأوّل من دفع حياته ثمنًا لالتزامه بأفكاره وإصراره على مواصلة رسالته الإصلاحيّة مهما كان الثمن ومهما كانت النتائج[1].

وقد استولت فكرة الألوهيّة على تفكير سقراط؛ إذ ثبت من المحاورات السقراطيّة لأفلاطون، والتي عبرت عن فكر سقراط، أنَّه كان رغم إيمانه بالديانات اليونانيّة التقليديّة وخاصّة الديانة الأوليمبيّة، كان فيما يبدو مؤمنًا بصورةٍ من صور الوحدانيّة؛ حيث كان كثيراً ما يستخدم فى هذه المحاورات لفظ الإله بصيغة المفرد، فقد فعل ذلك فى مطلع دفاعه عن نفسه في محاورة «الدفاع» حينما قال: «حسنا فلتسير الأمور على النحو الذي يراه «الإله». ثم قوله بعد ذلك أنّه كان يُحاول أن يجعل كلمة «الإله» هي العليا، وأنَّه يُطيع «الإله» أكثر من طاعته لقومه، وأنّه لا يخاف من أحد طالما يطيع «الإله». وقد اختتم خطابه الايماني هذا في محاورة «الدفاع» بعد الحكم عليه بقوله: «لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كلّ منّا إلى سبيله؛ فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير»![2]. ومن هذه العبارات وغيرها نكتشف أنّ سقراط كان بالفعل مبتدعًا لاتّجاه روحيٍّ يميل إلى الصوفيّة؛ حيث كان اعتقاده الأساسي أنَّ «الإله» خيّر، وأن للكون عقلاً مدبّرًا خيّرًا، وهذه النّظرة المؤمنة بأنّ للكون إلهًا يدبّره ويرعاه كانت ضيقة جدًا عند اليونانيين السابقين على سقراط.

ومن ثم ذهب الكثير من الباحثين إلى أنّ سقراط لم يدعْ في عصره أقلّ مجال للشّكّ في وجود الإله الحكيم المدبّر للكون والحائز كلّ صفات العظمة والجلال، وهو عنده لم يخلق العالم لضرورة، بل تفضّلاً منه وإنعامًا وحبًا في خلق الكون وإيصاله إلى الكمال، وهذا الكون عنده سائر على أتمّ نظام، لا خضوعًا لضرورة، ولكن وفاقًا للجمال والانسجام. وكان يعتقد أنَّ الإله لا يُخطئ، ولا ينخدع ولا يغيب عنه في هذا الوجود كبير ولا صغير، وأن نظراته مصوبة إلى كلّ فرد في هذا الكون وأنّه محيط بأسرار جميع جزئيات الكائنات، وأنّه يعلم أتمّ العلم حتى بخلجات نفوس الناس وخطرات قلوبهم وحركات مشاعرهم وإحساساتهم[3].

أي أنّ سقراط حسب تلك الآراء التي توصّل إليها الباحثون من مطالعة مذكرات اكسينوفون

---

[1]- **النشار، مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السوفسطائيون- سقراط- أفلاطون)، لا ط، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 9991، ج2، ص 301-401.**

[2]- أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2001، ص110.

[3]- غلاب، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط1، القاهرة، ج1، 1938، ص 180.

لا يعترف بوجود الإله فحسب، وإنّما يعترف أيضًا بسهره على تنظيم الكون، وهو لا يعترف بهذا فحسب، وإنّما هو يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرّفاتهم جميعًا. وهو عنده قد أمر الناس بالصلوات والتنسك، ولكنّه لا يرضيه منهم أن يعملوها لنفع مادي، بل لفوائدهم الروحيّة، وتنقية نفوسهم من أدران المادة وإلحاقهم بعالم النور في الملأ الأعلى[1].

ولذلك قال عنه الشهرستاني: «من مذهب سقراط أن أخص ما يوصف به الباري تعالى هو كونه حيًا قيومًا؛ لأنّ العلم والقدرة والجود والحكمة تندرج تحت كونه حيًا والحياة صفة جامعة للكل، والبقاء والسرمد والدوام يندرج تحت كونه قيومًا، والقيوميّة صفة جامعة للكلـ«[2]. وهنا نجد أنّ نصوصًا متعدّدة تشير إلى أنّ سقراط آمن بإله واحد، لا يمكن للعقل أن يسبر غوره، فهو يتجاوز حدود العقل، ولا تنطبق المعرفة اليقينيّة عليه، أزلي أبدي، من الممكن الاستدلال عليه من خلال أفعاله وآثاره.

ليس هذا فحسب، وإنّما آمن سقراط بالخلود واعتقد أنّ النّفس متمايزةٌ عن البدن، فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها. وقد مال سقراط إلى الإيمان بعقيدة الخلود الأخروي تحت تأثره بالديانات الشرقيّة التي أفردت مساحات واسعة للإيمان بالحياة الأخرى في عالم ما بعد الموت وهو عالم الخلود اللاّ نهائي. ولا شكّ أنّ سقراط قد وجد في عقيدة الخلود شفاءً من القلق ونجاةً من الشّكّ وصيانة من الظلم، وروحًا تعيد إلى شباب الأثينيين ما يفقدهم إياه الشك من قوة الإيمان وأمان الفضيلة.

ولكن هل نسلم في ظلّ ما سبق أن أوردناه من أقوال بأنّ سقراط قد آمن بوجود إله واحد خالق للكون، ومالك يوم الدين في الحياة الأخرويّة، وكأنّه نبي من أنبياء الله الذين عرفتهم الديانات السماوية؟ وهل يسلم هذا التسليم في ظلّ إجماع المؤرّخين بأنّه لم يكتب حرفًا واحد؟ وإنّما استنكر أن يضع العلم في جلود الضأن! ومن ثم فإلى أيّ مدى يصدق ما قيل عنه؟ وخاصّة أنّنا إذا رجعنا إلى محاورات أفلاطون وهي المصدر الأوثق لدى المؤرخين في فهم فلسفة سقراط الإلهيّة لوجدنا أنّ سقراط يرى أنّ الدين هو «فن التبادل التجاري بين الإنسان أو الآلهة» أو هو «فنّ الأخذ من الآلهة ثم اعطائهم»[3]. وهو الأمر الذي يتواتر ذكره في بقية المحاورات؛ إذ يذكر سقراط مصطلح «الآلهة» في كلّ محاوراته ما عدا محاورة «الدفاع» التي يكثر فيها سقراط من ذكر مصطلح

[1]- غلاب، محمد: الفلسفة الإغريقية، م.س، ص 181.

[2]- الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج2، ص401.

[3]-Taylor (A.E.), Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957, p.147.

«الإله» المفرد؛ فالذي يأمره بالفحص وإيضاح أنّ كلمة البشر لا تساوي شيئًا هو «الإله»، والذي يطيعه سقراط هو «الإله»، والذي لا يكذب هو «الإله».

ومن ثم يتساءل الدكتور مصطفى النشار: هل يؤدّي استخدام سقراط صيغة «الإله» المفرد إلى إله بعينه؟ وهل هو «أبوللون» أم إله غيره؟ أم هي الألوهيّة بوجه عام؟ ثم يُقرّر أنّنا لا يجب أن نبالغ في أهميّة استخدام سقراط للفظ «الإله» مفردًا كما ورد في نصوص كثيرة من محاورتي «الدفاع» و«أقريطون»، فهو يستعمل الإله أو الآلهة بغير اكتراث، فهو قد ذكر حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفي الوقت نفسه اعتقد بحق في الآلهة الشعبيّة المتعدّدة (واكسينوفون قد أكّد هذا في دفاعه ضدّ الاتهامات التي وُجّهت لسقراط بإهمال عبادتهم)[1]. يبدو أنّ سقراط كان قد اعتقد في الآلهة المتعدّدة كمظاهر مختلفة للروح العليا كما أشار إلى ذلك جوتريه[2].

إذًا، تختلف فكرة الإله عند سقراط عن غيره من السابقين في الفلسفة اليونانيّة؛ فالألوهيّة لديه قريبة من فكرة العناية الإلهية من حيث الاعتناء بالوجود. ولذلك لا يجب أن نسير مع هؤلاء الذين يرون أنّ سقراط موحد شأنه في ذلك شأن الموحدين في الأديان السماوية. فهذا بلا شكّ مجافيًا للحقيقة، تلك الحقيقة التي تقول إنّ تطوّر العقل يستلزم الاتّجاه نحو الوحدانيّة، ولكن العقل عاجز بمفرده عن الوصول إليها دون معاونة الوحي، فبلا شكّ كان سقراط حكيمًا على قدرٍ عالٍ من الرجاحة العقلية، فاقترب كثيراً من تصوّر الوحدانيّة لكنّه لم يصل إليها. فاعتقد في إله واحد ولكن قال معه بآلهة أخرى رأى فيهم مظاهر مختلفة للروح العليا.

نخلص من هذا أنَّ سقراط قد اعتقد في الإله ذي العقل السامي، المسؤول عن نظام العالم، مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصّة مع الإله، فعقول البشر تتحكّم في أجسامهم، كما أنّ الإله يتحكّم في حركات العالم رغم أنّها أقلّ من عقل الإله، إلاّ أنّها تعمل على المبادئ نفسها. فلقد بلغ لاهوت سقراط قضيّةً بسيطةً، إذًا، هي أنّ الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشريّة السامية والموجودات الإلهيّة، ويحتمل أن يكون على رأسهم، إله سام، كامل الخير، عادل[3].

وإذا كان يمُكننا أن نجتهد في هذا المجال، فإنّنا نرى أنّه كان وراء اتّهام سقراط بأنّه يكفر بالآلهة

[1]- النشار، مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988، ص93.

[2]- Guthrie (W.K.C.), Socrates, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p.156.

[3]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص 94؛ وانظر أيضًا:
Long (W.), Religion in The Idealistic Tradition an essay in J. Clayton Feaver And William Harosz, Religion in Philosophical an cultural Perspective, affiliated East-West Press PVT.LTD, New Delhi, p.39.

هو قوله بإله واحد فوق هذه الآلهة الصغرى، وأنّ هذا الإله الأعظم هو من خلق الكون واعتنى به، وهو الذي خلق الإنسان وصوره في أبهى صورة؛ إذ دعا سقراط محاوره «أريستوديموس» الذي لم يكن يعتقد بوجود الآلهة ولا يقدسها أن ينظر إلى المخلوقات الحيّة ذات الإحساس؛ لكي يقنعه بأنّها لا يُمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة، وإنّما يدلّ تركيبها على أنّها من نتاج عقل مدبّر منظّم؛ إذ كان يكفي في نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نُظّمت أعضاؤه بطريقةٍ تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه، مما يثبت لنا أنّها موضع عنايةٍ إلهيّةٍ. ويضرب سقراط مثلاً لهذه العناية بالعين التي خُلقت بشكلٍ يتحمّل مسؤوليّة حمايتها، وكيف تُفتح هذه الجفون عند الإبصار ثم تغلق عند النوم، وكيف خُلقت الأهداب وكأنّها ستر للعين لكي تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس، كذلك فإنّ عناية الآلهة تمتدّ أيضًا لتكلأ حياة البشر؛ ولذلك فإنّ عبادتها وتقديسها فريضة عليهم[1].

وسبحان الله؛ إذ يقول: ﴿**وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**﴾ (الذاريات: 21)، وكيف تدلّنا الآيات والعبر الموجودة في النّفس البشرية على الصانع الخالق. ولا شكّ أنّ سقراط قد فطن لذلك، وعدَّه دليلاً على وجود الآلهة. والجدير بالذكر أنَّ هذا الدليل لم يكن هو الدليل الوحيد عند سقراط على وجود الآلهة، ولكنّه رأى أنّ القوانين ليست من اختراع البشر ولكنّها من وحي الآلهة، ولذلك كان القانون الأوّل لدى الناس جميعًا هو احترام الآلهة. ولذلك كان يرى أنّ القوانين لا بدّ أن تكون صادرةً عن قوّة حكيمةٍ عادلة شاملة تقوم بالحقّ وتحرّك الكون بأصولٍ أزليّةٍ أبديّةٍ ثابتةٍ، ليست عرضةً للتغيير والتبديل، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوّة إنّما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإنساني والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافًا ولا يحكم بالهوى، بل كلّ شيء عنده بمقدار. ولذلك كان سقراط يعارض كلّ آليّة في تفسير الأشياء، ويؤكّد أنّ الكون خاضعٌ في وجوده وفي سيره لتدبير عقلي إلهي في ظلّ قانون العناية الإلهيّة وهو موجّه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطّةٍ معقولةٍ وكلّ ما فيه مرتّب ترتيبًا من شأنه أن يحقّق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا، وهذه الغايات هي ما ترشدنا في نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، ويجب تقديس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في إقليمنا[2].

ومن ثمّ نستطيع فهم قبول سقراط لحكم الإعدام بنفسٍ راضيةٍ؛ حيث كان يرى أنّ الآلهة هي

[1]- حلمي مطر،أميرة: الفلسفة عند اليونان، لا ط، القاهرة، دار النهضة المصرية، 1977، ص 153-154.
[2]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص95.

التي وضعت القوانين، وأنّ إدانته كانت نتيجة إجراءٍ قانونيٍّ سليمٍ، وأنّه لا يجوز لإنسان التمرّد على القوانين التي وضعتها الآلهة أو أن يقترف شيئًا ضدّ القانون، اجتنابًا لغضب الآلهة[1]. ولذلك رفض سقراط الهرب إلى تساليا بعد أن دبّرت فئة من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطّةً تمكّنه من الهرب، وسارت الخطة على أروع ما كان يُراد لها أن تسير، ومن الجائز كما يرى رسل أنّ أصحاب السلطان في أثينا كان يسرّهم غاية السرور لو لاذ سقراط بالفرار[2]. ولكن كان احترام سقراط وتبجيله لتلك القوانين التي كان يعتقد أنّ الآلهة هي التي سنّتها.

وفي نهاية رحلتنا مع سقراط نجد أنّه يتأرجح بين القول بإله واحد وآلهة متعدّدة، ويرجع ذلك إمّا لأنّه يطلق لفظ الإله (المفرد) ويقصد به (الجمع)، ولذلك يستخدم تارة لفظ الإله بصيغة (المفرد) ولفظ الآلهة بصيغة (الجمع) تارة أخرى. أو أنّه كان بالفعل يؤمن بإله واحد ولكنّه كان يخشى السّلطات والعامّة فكان يستخدم لفظ الآلهة للتورية والتقيّة. وهذا الأمر كان أبعد ما يكون عن سقراط الذي اشتهر بشجاعته وجرأته حتى أمام الموت. ولذلك يكون سقراط أبعد ما يكون عن فكرة التوحيد في الأديان السماوية التي تعني إفراد الله بالخلق والتدبر، وإخلاص العبادة له وترك عبادة ما سواه، من إثبات ما له من الأسماء الحسنى والصفات العُليا، وتنزيهه عن النقص والعيب، وعن مشابهته للحوادث.

## ثانيًا: نقد التصوّر المثالي للإله الأفلاطوني

نعني بالتّصوّر المثالي ذلك التصوّر المُخالف للتصوّر المادي لأصل الكون، فإذا كان الفلاسفة السابقون على سقراط يرون أنَّ المبدأ الثابت خلف التغيّرات الطارئة في الكون هو بالضرورة مبدأ مادي؛ إذ تصوّره «طاليس» على أنّه الماء، و«أناكسيمندر» على أنّه «الأبيرون» أو اللاّ متناهي، وتصوّره «أنكسيمانس» على أنّه الهواء، و«هيرقليطس» على أنّه النّار، وأصرَّ الفيثاغوريون على أنَّه العدد، بينما أعلن الفلاسفة الإيليون أنَّ موجودهم الأوّل مستدير ذو ثقل، وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشيء عن الموجودات المحضة، لكن هذه النعوت التي خلعوها عليه كانت كافية لإثبات اخفاقهم في تجريده. لكن أفلاطون (348- Plato 428 ق.م) قد رأى أنَّ المبدأ الأوّل للأشياء جميعًا لا يمكن أن يكون ماديًا، وذهب إلى تصوّر ذلك المبدأ الأوّل على أنّه لا بدّ أن يكون روحيًّا

[1]- Xenophon, Memorabilia of Socrates, Translated by R.J.S. Waston, in " Socrates Discourses" , J.M. Dent & Son LTD, London, 1951, p. 112.

[2]- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك1، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2102، ص 422.

مثاليًا كاملاً منزّهً عن كلّ نقصٍ وصورةٍ، وهو بسيط تمامًا وصادق في أقواله وأفعاله، يتّصف بكلّ صفات الكمال[1].

وقد تغلغل هذا التّصوّر المثالي للإله، أو الصانع الأوّل، أو مُوجِد الكون في كلّ فلسفة أفلاطون فجعل لكلّ مظهرٍ ماديٍّ روحًا خفيةً، حتى إنَّه جعل للأرض نفسًا، وقال إنَّها الألوهيّة الأولى، وإنّها أقدم من تلك الألوهيات التي توجد في السماء! ثم أخذ يحدثنا عن صانع عظيم قام بتشكيل المخلوقات من مادّة قديمة، ومن هذه المخلوقات الكائنات البشرية والكائنات الإلهيّة التي سمّاها أفلاطون بالأرواح الوسطى أو الآلهة الثانوية.

وبناءً على ما سبق، هل قال أفلاطون بالإله الواحد أو بالآلهة المتعدّدة؟ لا شكّ أنّ أفلاطون هو تلميذ سقراط الوفي، وهو الذي دوَّن معظم فلسفته التي وصلت إلينا، وهذا ما سيجعل التأثير السقراطي واضحًا جدًا عليه، وخاصّة فيما يخصّ التصوّر الإلهي. لكنّنا لا يجب أن ننسى ذاك التأثير السماوي المتمثّل في الديانة اليهوديّة التي نزلت في عهد أفلاطون وخاصّة أنّه زار مصر معقل هذه الديانة في هذا العصر، وبلا شكّ أنّه تأثّر ببعض تعاليمها في تصوّره لطبيعة الإله بجانب تأثّره بالتّراث اليوناني الذي قال بتعدّد الآلهة. ولذلك لم يكن غريبًا أن يبدو التصوّر الأفلاطوني للإله يعبرّ عن قمّة التصوّر اليوناني للإله، حتى وإن بدا مشوبًا بالكثير من التصوّرات الشركيّة المتعدّدة. لكن وجود التأثّر بالديانة اليهوديّة السماويّة هو ما جعل تصوّر أفلاطون للألوهيّة يؤثّر في تاريخ الفلسفة اللاّحق عليه عبر العصور الفلسفيّة التالية سواء المسيحيّة أو الإسلاميّة أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وقد عرَّف أفلاطون الإله بأنّه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آنٍ واحد. فلئن كان العالم إلهيًا فما ذلك إلاّ لأنّ الكون يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهي هو النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلا الفوضى والتشوش[2]. فالإله لديه ليس هو «الصانع» وليس «الخير» وليس «الأب» وليس «القبطان» وليس «الواحد» بل هو الإله الذي يتّصف بأنّه صانع وخيّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أنَّه قام بالتوحيد المنزّه للإله عمّا سواه وعن غيره من المخلوقات، ولكنّه رأى أنّ الوجود الإلهي يشغل كلّ شيء في هذا الكون، وإن كان هناك إله عظيم فإنّ هناك آلهة أخرى ثانويّة أوجدها هذا الإله لتساعده

[1]- Plato, The Republic, Translated with an introduction By H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962, pp.379- 382.

[2]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص243.

في إيجاد العالم. وهذا يُفسّر في رأينا ما قد يبدو تضاربًا في وجود لفظة «الإله» مع لفظة «الآلهة» في سياق واحد عند أفلاطون.

يرى جلّ الباحثين في الفلسفة اليونانيّة أنَّ استخدام الفلاسفة اليونان للفظ «الإله» بصيغة المفرد من قبيل إطلاق الجزء بغرض قصد الكل، كإطلاقنا في اللّغة العربية على سبيل المثال صيغة (المرء) ونقصد بها الناس جميعًا. وإن كنت أرى أنّ استخدام أفلاطون ومن قبله سقراط للفظتي: «الإله» و«الآلهة» بالتبادل ليقصد بهما شيء واحد أمر له ما يبرّره؛ إذ إنّه كان يقصد الإله الذي يحتاج إليه في لحظة معيّنة وفي مجال معيّن؛ حيث كان لكلّ إله مهمّة معيّنة في مجال خاص به لا يشاركه فيه إله غيره. أو أنّه كان يقصد على أرجح الاحتمالات أنّ كلّ نفس تحاكي الإله الذي اتبعت موكبه. فكلّ فرد من المؤمنين بالدين اليوناني كان يُؤْثر إلهًا من بين الآلهة على الآخرين؛ فيخلص له العبادة ويتقرّب إليه بالقرابين، ويرى بقيّة الآلهة مساعدة له. فإذا قال الإله فإنّه يقصد إلهه الخاص من بين الآلهة المتعدّدة، ولم يكن ذلك كفرًا يُعاقب عليه القانون اليوناني، حيث كان يتيح لكلّ فرد أن يختار إلهه الخاص من بين الآلهة، وكان هذا يمثّل اعتراف ببقيّة الآلهة طالما اختار من بينهم إله خاص به.

ولم يكن هذا التفسير الذي خلصنا إليه بدعةً ابتدعناها لكن بالرجوع وبالقراءة المتأنّية لمحاورة «فايدروس» لأفلاطون هو ما يحيلنا إلى هذا التفسير؛ حيث يقول أفلاطون: «كلّ نفس تحاكي الإله الذي اتبعت موكبه: فإذا كان الذي استسلم للحب من أتباع «زيوس» قد استطاع تحمل صدمات هذا الإله ذي الريش، فإنّ أتباع «آريس» الذين انساقوا في دورته عندما يمتلكهم الحب، ويظنون أنّهم أصيبوا بظلم من جانب محبوبيهم فإنّهم ينقادون للقتل، ويكونون على استعداد للتضحية بأنفسهم وبمحبوبيهم في الوقت نفسه. **وهكذا الأمر بالنسبة لكل من كان تابعًا لإله** فإنّه يقضي حياته في تمجيد هذا الإله وفي محاكاته بقدر طاقته»[1].

ومن ثم نستطيع فهم قضيّة الألوهيّة عند أفلاطون بعيدًا عن أوجه اللّغط التي أثارها الكثير من المفسرين والشرّاح، وتتسق مع مثالية التصوّر الأفلاطوني للإله غير المجسّد من خلال المبادئ الأربعة التي شكّلت ما يُمكن تسميته باللاهوت الأفلاطوني، وهذه المبادئ الأربعة[2]، هي:

**المبدأ الأوّل: إنّ الآلهة موجودة؛** حيث يرى أفلاطون أنّها المصدر المحدّد للتصوّرات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحيي الشمس والنجوم، وهم يوجّهون حركات الأجسام السماويّة

[1]- أفلاطون: محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، لا ط، القاهرة، دار النصر للتوزيع والنشر، د.ت، ص88.
[2]- انظر: النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص220-222.

في مدارها المنتظم، كما أنّها مبادئ حيّة، فالآلهة هي التي نسميها الأرواح أو الأنفس الموجودة في أجسام النجوم الفيزيقية، فحركات «روح الإله» السماوية المباشرة في وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكلّ ويترتّب على هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم.

**المبدأ الثاني: إنّ الآلهة تعنى بشؤون البشر:** ففي أحداث الفصول على الأرض توجه الآلهة وتتحكّم في الأحوال الفيزيقيّة لحياتنا. ولو توافق الوجود الإنساني مع هذه النواميس، فسينجح في تحقيق السعادة البشريّة، ولو أنَّ الإنسان قصَّرَ ولم يكترث بما تحويه هذه النواميس، فإنّهم سوف يُواجهون بعقباتٍ من قبيل ما ينظرون إليه على أنّه عقاب طبيعي من الآلهة.

**المبدأ الثالث: الآلهة غير قابلة للفساد:** وهذا التصوّر قادم من التّراث الإغريقي الأسطوري. فالآلهة غير قابلة للفساد ولها قدرات تفوق قدرات البشر. وقد رأى أفلاطون أنّ الآلهة هي التي سنّت القوانين؛ ولذلك فهي تعبر شريعة إلهيّة إذا انصاع إليها الفرد تحقّقت له السعادتين الدنيويّة والأخرويّة؛ وخاصّة أنّ خلود الرّوح لم يعد خرافةً عند أفلاطون؛ حيث أكّد مرارًا على أنّ الإنسان إذا كان محدودًا بعمره، فإنّه بالرغم من ذلك خالد؛ إذًا، لن يتخلّص الشرير من شرّه بالموت؛ لأنّ الموت ليس نهاية وجوده، فكلّ إنسان يحمل معه إلى العالم الأدنى ماهيّته، وذلك أنّ الرّوح تتقدّم بعد الموت إلى المحاكمة، فإن كانت روحًا حكيمةً اهتدت في طريقها إلى العالم الآخر، بمَلَك أمين فلا تضلّ طريقها، أمّا الروح الدنسة فتتخبّط هنا وهنالك دون أن تجد لها رفيقًا يؤنسها أو دليلاً يهديها.

**المبدأ الرابع: الخطة الإلهيّة المقدّسة:** فالخطّة الإلهيّة المقدّسة في تنظيم كلّ شيء إلى الأفضل تعني أن يوجد بالنسبة لكلّ شخص موجود في العالم مكان معدّ، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض النّاس تناسبهم حياة الزّراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الإداري الحكومي.

وقد أقرّ أفلاطون هذا اللاّهوت وعمل بمقتضاه؛ فآمن بوجود الآلهة، وكان هذا الإيمان في نظره من يجعل الإنسان في دائرة التقوى بعيدًا عن الكفر والعصيان والفسوق؛ لأنّ المرء إذا أنكر وجود الآلهة فإنّه بلا شكّ خارج الدين الصحيح، وليس هذا فقط وإنّما جعل الإيمان بوجود الآلهة فريضة على كلّ مواطن في الدولة، فسنّ قانونًا من القوانين لتحمي به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أنّ إنكار وجود الإله جريمة في حقّ الدولة يجب أن يُعاقب عليها القضاء؛ لأنّ هذا الإنكار يُؤدّي مباشرة إلى سوء السيرة وفسادها والإخلال بالنظام الاجتماعي[1].

[1]- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953، ص 231.

وإذا كان من أهمّ ما يميّز اللّاهوت الأفلاطوني أنّه يرفض بشدّة تجسيد الإله، فالإله غير مجسّد ولا يمكن أن يتجسّد، فهو المحرّك الذي يحرّك المادة ويخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في هذا الكون. فإنّه يؤخذ على أفلاطون أنّه لم يحدّد لنا ماهيّة هذا الإله على وجه الدقّة والتحديد، ولذلك نراه يطلق صفة الألوهيّة على كلّ ما هو غير مرئي، وأن الكون مليء بالآلهة غير المرئيّة. فكثيرٌ من المُثل تُدعى آلهة، والأرواح الخيّرة تُدعى آلهة، بجوار آلهة الكواكب وآلهة الأوليمب والجن. وهذا يعود بنا إلى مقولة طاليس «الكون مليء بالآلهة». ولذلك لم يهتم أفلاطون كثيراً بالتساؤل الجوهري: هل هناك إله واحد أو آلهة متعدّدة؟ ولكنّه كما سبق أن قلنا إنّه يرى أنّ لكلّ إنسان إلهًا مقرّبًا من بين الآلهة المتعدّدة إذا آمن به فقد آمن بالآلهة وسقطت عنه تهمة الكفر والضلال. وهو الأمر الذي يصرّح به في محاورة القوانين بأنّ هناك آلهة تُعنى بشؤون البشر لا يُمكن رشوتها أو شراء إرادتها.

كما يؤخذ على أفلاطون أنّه وضع إزاء الإله الخالق مادّة غير مخلوقة يصنع منها الكون، مما لا يليق بمقام الألوهيّة وقدرتها غير المتناهية، فإذا كان لدى الإله القدرة على صنع هذا العالم والاعتناء به، فما الذي يحدّ قدرته عن خلق هذه المادة الأولى؟! أعتقد أنّ هذا تضادّ ناتج عن قصور عقليّة أفلاطون عن تصوّر الخلق من عدم. كما أنّ مثل هذا الرأي الأفلاطوني يعدّ معارضًا لسمو الإله لما يترتّب عليه من أنّه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعًا ولا موجدًا للعالم.

كذلك يُمكننا أن نأخذ على التصوّر الأفلاطوني للإله أنّه أوجد فوق الإله عالماً إلهيًا سامٍ هو عالم المُثل أو عالم الحقيقة المعقولة التي يتكوّن منها الجوهر الإلهي. وهذا ما لا يليق بجلال الإله الذي ليس فوقه شيء ولا يشبهه شيء.

ومن ثم فقد كانت هذه أهم المآخذ التي يمكن أخذها على التصوّر المثالي الأفلاطوني للإله.

## ثالثًا: نقد تصوّر أرسطو للإله بوصفه المحرّك الأوّل

يرفض أرسطو(322- 384 Aristotle ق.م) تصوّر أفلاطون حول عالم المُثل، ويرى أنَّ الوجود المادي عنده هو الوجود الحقيقي وليس عالم المُثل المجرّد عن المادة، وهنا تظهر إشكاليّة وجود الإله عند أرسطو، فهل يعود أرسطو مرّة أخرى لتجسيد الإله أم يرفض وجوده على الإطلاق؟ أم إنّ عدم تجسيد الإله سينقذ نظريّة المحرّك الأوّل؟ تلك النظريّة التي يمكن اعتبارها المدخل الحقيقي لتناول قضيّة الألوهيّة عند أرسطو.

في الكتاب الثاني عشر من كتاب الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجي في محاولته لتفسير الحركة، والمثال الأوّل هو الحركة الأزليّة الدائريّة للسماوات، وهو يرى أنّ التفسير العقلي الوحيد المقبول هو القول بوجود محرّك أوّل هو الذي يحرّك الأشياء جميعًا، وإن كان هو نفسه لا يتحرّك، فهو الجوهر الأزلي غير المتحرك؛ ولذلك أطلق عليه أرسطو «المحرّك الذي لا يتحرّك». وقد جعل من دليل الحركة هذا أوّل أدلّته على وجود الله، وهو الدليل الذي نجده يتردّد عبر تاريخ الفكر الفلسفي كلّه بشكلٍ مستمرٍّ. وينصّ هذا الدليل كما صاغه أرسطو على: «أنّ كلّ متحرّك يستلزم علّة تحرّكه، ولا يمكن أن نتسلسل إلى ما لا نهاية دون الوقوف عند محرّك أوّل يُحرّك ولا يتحرّك». ويرى أرسطو أنّه بالنسبة للموجودات الصناعيّة (غير الطبيعية) تكون هذه العلة خارجيّة، أما الكائن الطبيعي فعلّة حركته هي ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس[1]. أي أنّ أرسطو يميّز بين حركة تأتي للجسم من الخارج وهي تلك الحركة التي تحرّك الجمادات، أمّا الكائنات الحيّة فتتحرّك عن طريق محرّك داخلي ذاتي هو النفس. ومن ثم يقرّر أرسطو ثنائيّة النّفس والجسد.

ومن ثمّ، فقد أكّد أرسطو في أكثر من موضعٍ على أنّ الإله يُحرّك ولا يتحرّك، وذلك لسببين أوّلهما: إنّ هذا المحرّك لو كان متحرّكًا لاحتاج إلى محرّكٍ يُحرّكه فيحصل بذلك التسلسل والدور، ولذلك كان لا بدّ من الوقوف عند محرّك أوّلٍ يُحرّك ولا يتحرّك. وثانيهما: إنّ كلّ متحرّك ناقص؛ لأنّه يتحرّك لموقع أفضل مما هو عليه الآن، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته. وطالما سلّمنا أنّ هذا المحرّك في أفضل حال وفي غاية الكمال، فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأوّل لكان ذلك انحطاطًا من كماله، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو شرّ منه لا محالة؛ إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهي دون رتبته. ومن ثم وجب ولزم أن يكون المحرّك الأوّل غير متحرّك.

ويُطبّق أرسطو مبدأ المحرّك الأوّل على النباتات والحيوانات والإنسان بل وعلى الكواكب والأجرام السماوية. فيرى أنّ كلّ هذه الحركات تعود إلى محرّك أوّل هو الفلك المحيط أو ما يُسمّى بالسماء الأولى التي تتحرّك بفعل مبدأ حركتها الأوّل، فتتحرّك معها كلّ الموجودات السماوية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة. ولكن ما هي العلّة الأولى لهذه الحركة؟ يرى أرسطو أنَّ العلّة الأولى هي المحرّك الأوّل الذي يُحرّك ولا يتحرّك؛ حيث لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية مما يستوجب الوقوف عند علّة أولى تُحرّك ولا تتحرّك، وتكون بمثابة جوهر يحتاج الكل إليه ولا يحتاج هو إلى أحد، وهذا يقتضي ألّا يكون جسمًا.

[1]- أرسطو: كتاب الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، القاهرة، دار نهضة مصر، 2009، [ك12، ف7، 20-35]، ص 540.

يتّضح مما تقدّم أنّ الإله عند أرسطو لا يمكن أن يكون جسمًا، فهو جوهر روحي منزّه عن ثنائيّة المادة والصورة، حيث إنَّ الموجودات الطبيعيّة كلّها ذات مادة تمثّل وجودها بالقوّة، وذات صورة تمثّل وجودها بالفعل، وهي تمثّل ماهيتها وكمال تحقّقها. لكن الإله عند أرسطو يتميّز على تلك التفرقة؛ حيث إنَّه هو الذي يُصوّر المادة، ولو كان هو ذاته مكوّن من مادة وصورة لاستلزم الأمر لمن هو أعلى منه يقوم بعمليّة التصوير هذه، وهو الأمر الذي يقتضي التسلسل إلى ما لا نهاية وهو الأمر الذي يرفضه المنطق الأرسطي.

وذلك طبقًا لنظريّة أرسطو في الجوهر؛ حيث يرى أنّ هناك ثلاثة أنواع من الجوهر: جواهر يُدركها الحسّ وتتعرّض للفناء، وجواهر يُدركها الحس، لكنّها لا تتعرّض للفناء، وثالثة لا تُدرك بالحس ولا هي معرّضة للفناء؛ أمّا الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التي اعتقد أرسطو أنّها غير قابلة للتغيّر ما عدا الحركة) وأمّا الفئة الثالثة فتشمل النّفس العاقلة في الإنسان، كما تشمل الله[1].

ورغم هذا الاتّساق المنطقي الظاهر في نظريّة المحرّك الأوّل عند أرسطو إلاّ أنّ هناك تناقضًا يبدو للمدقّق من قول أرسطو : «إنّ الجوهر الحقيقي هو الجوهر الجزئي المركّب من مادة وصورة، وأنّ أساس التفرّد هو وجود الهيولى»[2]. فكيف إذًا يتوافق وصف أرسطو للمحرّك الأوّل بأنّه جوهر بأعلى معنى للكلمة في الوقت الذي يقول عنه إنّه صورة خالصة؟! ألا تقتضي «الفردانيّة» كما يتساءل د. مصطفى النشار هنا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسطي أن يوجد في الجوهر الأوّل شيء من الهيولى فلا يكون الإله/ المحرّك الأوّل إذن صورة خالصة[3].

ولكن أرسطو يتجاوز هذا القول ويُقرّر أنّه يوجد جوهر أزلي غير متحرّك، مفارق للأشياء المحسوسة، ولقد ظهر كذلك أنّ هذا الجوهر لا يُمكن أن يكون له عِظم، بل إنّه لا أجزاء له ولا يقبل القسمة؛ لأنّه يحدث الحركة في زمنٍ لا متناه. لكن لا شيء من الأشياء المتناهية له قوّة لا متناهية، ولمّا كان كلّ عِظم إما متناهيًا أو غير متناه، كان لا يمكن للسبب المتقدم أن يكون ذا عظم متناه؛ ولا يمكن أن يكون ذا عظم غير متناه؛ لأنّ العظم غير المتناهي لا وجود له ألبتّة. بل قد ظهر أيضًا أنّه غير منفعل ولا يُمكن أن يتغيّر؛ لأنّ جميع التغيّرات الأخرى متأخّرة عن التغيّر في المكان. فمن الواضح إذن لماذا يكون للمحرّك الأوّل هذه الصفات[4].

[1]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك1، الفلسفة القديمة، م.س، ص270.
[2]- نقلا عن: النشار، مصطفى: أرسطوطاليس- حياته وفلسفته، ط1، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2002، ص220.
[3]- م.ن.
[4]- أرسطو، كتاب الميتافيزيقا،[ك12، ف7، 20-35]، م.س، ص 542.

لكن ما هو جدير بالذكر ها هنا أنّ المحرّك الأوّل الإله عند أرسطو لا يُحرّك العالم فيزيقيًا عن طريق الاتصال المباشر، بل يحرّكه بوصفه موضوعًا للشوق والرغبة. أي أنّ إله أرسطو يقضي حياته في الاستمتاع بتأمّل ذاته دون أن يهتمّ أدنى اهتمام بالموجودات الأرضيّة. فهو إذًا إله صنع العالم من المادة الأولى، وتركه دون عناية يُواجه مصيره المحتوم. وتلك نقطتان يتّضح فيهما ضعف العقل البشري مهما بلغت درجة نضجه وعجزه عن الوصول بمفرده للحقيقة الكاملة.

وهو الأمر الذي يُؤدّي بنا إلى ضرورة التّساؤل عن طبيعة هذا المحرّك الأوّل وصفاته؛ إذ كان من أهم الصفات التي وصف بها أرسطو الإله أنّه محرّك أوّل يُحرّك ولا يتحرّك، أزليّ، صورة خالصة. حيث إنّه لمّا كانت الحركة عمومًا أزليّة في رأي أرسطو، وجب بالتالي أن يكون المُحرّك الأوّل أزليًا. فإذا تناولنا **الصفة الأولى** وهي صفة **(المحرك الذي لا يتحرك)** بالتحليل والنّقد وجدنا أنّها صفةٌ مشتركةٌ بين الإله وبين الأفلاك السماويّة، فكلاهما يُحرّك ولا يتحرّك. وهو الأمر الذي جعل برتراند رسل (Bertrand Russell 1872- 1970) يرى أنّ الله لا يُمكن تعريفه بقولنا إنّه «المُحرّك الذي لا يتحرّك» بل إنّنا على خلاف ذلك نرى مقدماته منتهية بنا إلى نتيجة هي أنّ ثمّة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرّك. ولا يوضّح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحرّكات التي لا تتحرّك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعي لعبارته هو أنّ هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا؛ لأنّ أرسطو بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة يمضي فيقول: «لا ينبغي لنا أن نتجاهل هذه المشكلة، وهي: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد» ومن ثم تراه يأخذ في البحث الذي ينتهي به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وأربعين محرّكًا لا يتحرّك[1].

أمّا **الصفة الثانية** التي يتّصف بها إله أرسطو بأنّه **لا يُفكّر إلّا في ذاته** أو فيما هو كامل فقط، كونه أزليًا وباعتباره فكرًا خالصًا وسعادة، وتحقيقًا كاملاً للنفس، دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقّق، وعلى نقيضه يكون العالم المحسوس، ذلك العالم الناقص، عالم الرغبات والطموحات البشرية، التي تتحرّك شوقًا وحبًا إلى الله. فالإنسان يتعقّل ذاته وغيره، وهذا على خلاف الإله الكامل الذي لا يتعقّل إلا الكامل، وما دام ليس هناك كامل إلا الإله ذاته فإنّ الإله لا يتعقّل إلا ذاته؛ لأنّه لو عقل غيره فقد فكّر فيما هو ناقص، وانحطّت بالتالي قيمته وضاع تمييزه. إنّه إذًا لا يُمكن أن يفكّر إلّا في ذاته. وهنا يُصبح الإله منفصلاً انفصالاً تامًا بينه وبين العالم، وهو الأمر الذي يترتّب عليه نتائج خطيرة جدًا، منها:

[1]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك1، الفلسفة القديمة، ص 271.

إنّ الإله لا يعتني بالعالم ولا يُفكّر به ولا يعيره اهتمامًا، رغم أنّه علّته الفاعلة، وهذه نظرةٌ مجافيةٌ تمامًا لتصوّر الإله في الأديان السماوية.

إنّ الإله الأرسطي لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محدّدًا؛ لأنّه لا يصحّ أن يفكّر الكامل في الناقص. ولا أدري ما فائدته للعالم وللمخلوقات البشرية ما دام لا يفكر فيهم ولا يعيرهم اهتمامًا بوصفهم كائنات ناقصةً. فهو إله غريب تمامًا عن العالم، وليس له أي تأثير مباشر، ولا يعتني بأموره ولا يتدخّل فيها من الأساس.

إنّ الإله ليس خالقًا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزليّة المادة مع القول بأنّ الإله خالقه ومبدعه. والمعروف أنّ أرسطو يؤمن بأزليّة المادة وأزليّة الحركة وأزليّة الزمان. ومن ثمَّ فلا مجال للقول بأنّ الإله عند أرسطو قد خلق الكون من العدم.

ولا شكّ أنّ هذه الصفة بهذا التصوّر تُجافي صورة الإله وطبيعته وصفاته وعلاقته بالعالم في كلّ الأديان السماوية.

وربما تكون الصّفة الأهم للإله الأرسطي هي **الصفة الثالثة** التي تقرّر **(وحدانية الإله)**. فهذا الإله كما يُقرّر أرسطو هو «فعل محض»، أي لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوّة؛ إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوّة إلى الفعل، فيكون وجوده مستفادًا من غيره. ولذلك فهو واحد من كلّ وجه، ويدلّ على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض، فإنّ ذلك لا يتصوّر إلّا إذا كان المحرّك واحدًا، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه؛ إذ لو فرضنا فيه شيئًا من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغيّر وإمكان الوجود وجواز الانحلال؛ إذ إنّ كلّ مركب سائر إلى الانحلال، متوقّف على وجود أجزائه لبقاء وجوده، فلا يكون الواحد إلّا بسيطًا[1]. وإنّه على حسب تعبيره «وعلى مثل هذا المبدأ تعتمد السماوات والعالم الطبيعي»[2]. فهل يعدّ أرسطو حقًا من الموحدين المؤمنين بوحدانيّة الإله؟ يرى د. مصطفى النشار أنّ الحقيقة أنّه في أغلب ما كُتب، وبالذات في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا الذي يحتوي على نظريّته في الألوهيّة، يشير إلى الإله بلفظ المفرد، كما يتحدّث عن صفاته، وكأنّه من المفروغ منه أن يكون «المحرّك الأوّل» أو«العقل الأوّل» واحدًا؛ نظرًا لما نجده في هذا العالم الطبيعي من نظام وغائية يفترضان تلقائيًا أن يكون المهيمن على العالم «محرّك أوّل» واحد. ومع ذلك فهو يتحدّث بإعجاب عن السابقين عليه

[1]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، القاهرة، الطبعة الأولى، 1938، ص 87.
[2]- أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، [ك12، ف7، 13-15]، ص 541.

ممن نظروا إلى الأجرام السماوية وعدوها آلهة، وهو كذلك يُشير إلى هذه الموجودات السماويّة بأنّها ذات عقولٍ مفارقةٍ. وهذا يوضّح أنّه لم يكن موحّدًا مخلصًا للوحدانية إخلاصًا تامًا[1].

أي أنّ أرسطو شأنه شأن سقراط وأفلاطون ظلّ متأرجحًا بين القول بالوحدانيّة وبين الشّرك والقول بتعدّد الآلهة، فتارة نجده يؤمن بإله واحد حي قيوم، أزلي، خيرٍّ، بسيط غير منقسم ولا ذي أجزاء، روح خالصة لا صورة له، لا يتأثّر بمؤثّر ولا يتغيّر، لا امتداد له؛ لأنّه فوق الامتداد. لكنّه من ناحية أخرى لا يفكر في العالم الناقص؛ إذ إنّه مما ينقص من كماله أن يفكّر في شيء إلا ما هو كامل، أعني نفسه. وعلى هذا فهو إله لا يعرف العالم الدنيوي الأرضي الناقص، ولا يحبّه.

وهكذا يقضي إله أرسطو حياته في الاستمتاع بتأمّل ذاته دون أن يهتمّ أدنى اهتمام بالموجودات الأرضيّة. كما يبقى تعريف الإله بأنّه المحرّك الذي يحرّك ولا يتحرّك أقوى نقاط الضعف في نظريّة أرسطو الإلهيّة؛ إذ إنّه يسلم في نظرياته الفلكية بأنّ هناك العديد من الكواكب والأجرام السماوية التي تتراوح ما بين 47: 55 التي تحرك ولا تتحرّك دون أن يفرّق بين هذه المحركات وبين الإله، مما يجعل التفسير الطبيعي لذلك أنَّ هناك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا عند أرسطو. ولا شكّ أنّ هذه هي طبيعة العقل الإنساني مهما كمل عندما يفكّر في الإله بمفرده دون الاستئناس بالوحي السماوي.

أي أنَّ أرسطو بعد أن عارض المذاهب الفلسفيّة السابقة عليه التي تفسّر العالم بالمادة والاتّفاق أي الصدفة، وبعد أن أثبت أنَّ في العالم شيئًا آخر غير المادة هي الصورة، وشيئًا آخر غير الاتفاق هو الغائيّة، عجز عن استكشاف مبدأ للصوريّة والغائيّة؛ لأنّه تصوّر الله منعزلاً في ذاته، لم يخلق العالم، ولا يعلمه، ولا يعني به، بحجّة أنّ العالم شيء أدنى بالقياس إلى الله، وأنّ من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته. ورغم ذلك مُثّل الإله بأمير الجيش، الذي يجتمع تحت رايته جيش جرّار فيه القويّ والضعيف، والشجاع والجبان، وسائر الصفات المتراتبة من التدني والانحطاط إلى النُّبل والسمو، ورأى أنّه بدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته.

ومن ثم استحقّ أرسطو نقد تلامذته المنصفين وأخلافه المعقولين، ووجّهوا إليه أسئلةً نقديّةً من قبيل: كيف يقود الأمير جيشًا لم يبصره ولا يعتني به ولم يخطر له على بال؟! وكيف يصحّ تدبير العالم من متحيّز في نفسه مقصور على ذاته لا يجاوزها؟! ومن أين وجود العالم في بدء نشأته؟ ومن

[1]- مصطفى النشار، أرسطوطاليس- حياته وفلسفته، ص222.

أين بقاؤه إن لم يكن للمبدأ الأوّل حظّ في تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به؟ والحقّ أنّها أسئلةٌ وجيهةٌ لها مبرّراتها التي تعجز عن الإجابة عليها ميتافيزيقا أرسطو.

أي أنّ الإله كان عنده قوّة حكيمة مدبّرة منزّهة عن كلّ نقصٍ متّصفة بكل كمال، أزليّة عالمة بكلّ شيء، لكنّها لم تخلق هذا الكون ولا تتولى تدبيره المباشر، فهناك إذًا انفصال تام بين الله وبين العالم، أي أنه جعل العالم في مقابل الإله لا اتصال بينهما ولا تأثير. فكانت ألوهيّته جليلة المبدأ، نبيلة الغاية، رديئة الوسائل، سيئة النتيجة.

فالإله الأرسطي بناء على نظريّة «المحرّك الأول الذي لا يتحرّك» محرّكًا جاهلاً، وقائدًا أعمى، وعلّة أولى غير منشئة، وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إنّ أرسطو لم يكن بذلك متّفقًا مع المنطق القديم الذي وضع أسسه.

## خاتمة

ومما تقدّم نخلص إلى مجموعة من النتائج التي توصّلنا إليها عبر بحث موضوع نقد فكرة الألوهيّة عند فلاسفة اليونان في العصر الذهبي (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو)، ومن أهمّ هذه النتائج:

استطاعت هذه الدّراسة أن تُثبت أنّ العقل البشريّ مهما بلغ من عبقريّة، ومهما أوتي من براعة في الاستدلال والاستنباط لا يستطيع أن يتوصّل إلى تصوّر نقيّ كامل عن الله سبحانه وتعالى بمفرده وبدون مساعدة من الوحي السماوي، وهذا ما يمكن ملاحظته بقوّة على محاولات فلاسفة اليونان العظام: سقراط وأفلاطون وأرسطو والذي لا ينكر أحد رجاحة عقولهم، ولا سمّو أنفسهم وإخلاصهم في سبيل الوصول إلى الحقيقة المجرّدة للإله. ومع ذلك لم يستطيعوا فُرادى أو مجتمعين أن يتوصّلوا إلى التجريد التام النهائي للإله، كما لم يستطيعوا الوصول إلى فكرة الخلق من العدم، فهذه فكرة تكاد تكون مستحيلةً على العقل الإنساني، ولذلك قال فلاسفة اليونان فرادى ومجتمعين بضرورة الخلق من مادة أولى تصوّروها أزليّة. وهو الأمر الذي يعارض سمو الإله، لما يترتّب عليه من أنّه لو لم توجد هذه المادة لما صار الله صانعًا ولا موجدًا للعالم.

بالرغم من حرص فلاسفة اليونان في العصر الذهبي ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد على تنزيه الإله عن المادة وتقديمه على أنّه يحوز الكمال في الروحانيّة السامية، وأنّه مقياس الأشياء جميعًا وأنّ قدراته لا متناهية إلا أنّهم وقعوا في التناقض عندما آمنوا بفكرتي «القدر» و«الضرورة» اللتان تتحكّمان في كلّ شيء، وفي الآلهة نفسها. وقد تسرّبت هاتان الفكرتان إلى فلاسفة اليونان

في العصر الذهبي من الأساطير اليونانيّة القديمة، وأخذوا بهما في تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانيّة.

لم يستطع فلاسفة اليونان في العصر الذهبي التخلّص مما ورثوه من الآراء والأساطير التي كانت سائدة في الديانة الشعبية لأثينا، ويظهر ذلك من وجود صور مختلفة للتعدّد رغم سعيهم الدائب نحو توحيد الإله وتنزيهه ووصفه بصفات تنزهه؛ فتأرجح **سقراط** بين الشرك والتوحيد؛ ففي الوقت نفسه الذي تحدّث فيه عن إله واحد ذي عقل سام، مسؤول عن نظام العالم، وخالق للإنسان، اعتقد في الآلهة المتعدّدة كمظاهر مختلفة للروح العُليا. وبالرغم من تعريف **أفلاطون** للإله بأنّه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آنٍ واحد، إلاّ أنّ رؤيته للألوهيّة بدت مشوبة بالكثير من التصوّرات الشركيّة المتعدّدة، كما أنّه أوجد فوق الإله عالماً إلهيًا سامٍ هو عالم المُثل أو عالم الحقيقة المعقولة التي يتكون منها الجوهر الإلهي. وهذا ما لا يليق بجلال الإله الذي ليس فوقه شيء ولا يشبهه شيء، وقطعًا لم يهتدِ أفلاطون بنور الوحي السماوي الذي أضاء عصره في مصر التي زارها في ذلك الحين. كما بدا **أرسطو** في تصوّره للإله أو المحرّك الأوّل الذي يُحرّك ولا يتحرّك، متأرجحًا بين الإله الواحد والقول بالتعدّد؛ إذ يقول تارة بمحرّك أوّل واحد وتارة أخرى بمحركين أوائل عدّة إمَّا أن يكون عددهم 47 أو 55 محرك أو إله.

إنّ فلاسفة اليونان في العصر الذهبي من سقراط حتى أرسطو قد أَوْلوا أهميّة كبرى للوصول إلى حقيقة الإله؛ فاقتربوا كثيراً بفضل عقولهم الراجحة من توحيد الإله، لكنّهم لم يستطيعوا التخلّص التام من الإرث اليوناني الكبير من الخرافات والأساطير التي كانت سائدة في عصرهم، وخاصّة فيما يتعلّق بالدين الشعبي اليوناني، فوقعوا في الشّرك والتعدّد، فكانت ألوهيتهم في حقيقة الأمر جليلة المبدأ، نبيلة الغاية، رديئة الوسائل، سيّئة النتيجة. ولكنّهم مع ذلك، والحقّ يُقال لم يستكينوا لرأيٍ نهائيٍّ وصلوا إليه، بل واصلوا البحث ولم يقطعوا برأيٍ معينٍ وعدّه نهائيًا. ومن ثمَّ كانت الخطيئة الكبرى لفلاسفة العصور الوسطى أنّهم نظروا إلى تلك الجهود على أنّها نهائيّة؛ فداروا في فلكها دونما إضافة شيءٍ يُعتدّ به في مجال الألوهيّة.

# أفلاطون بالعربيّة

## كيف تأسّست أفلاطونيّة عربيّة من دون أفلاطون؟!

روديجر أرنزن Rüdiger Arnzen [*]

**ثمّة الكثير من اللّبس والغموض رافق انتقال الميراث الأفلاطوني إلى أرض العرب والمسلمين. مردّ ذلك إلى تعدّد حقول التلقِّي وتقنياتها من جانب الفلاسفة والحكماء منذ الفارابي وابن سينا إلى سلسلة المحقِّقين والفلاسفة اللاَّحقين الذين قاموا بمهمّة الترجمة والشرح والتفسير لأعمال الحكم اليوناني.**

**هذه المقالة للباحث الألماني روديجر أرنزن تكشف مجموعة من عناصر الغموض تتعلّق بحضور أفلاطون في دنيا العرب. وتبيَّن أنه نُسِبَ إليه خطأً من أعمال لم تكن للحكيم اليوناني، ولا تمت إليها بصلة.**

**المحرر**

حتى الآن لا توجد أيّ دراسةٍ منهجيّة شاملة لترجمات أعمال أفلاطون للعربيّة ومدى الإحاطة بفلسفته خلال العصور الوسطى للحضارات الإسلامية. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ الحقبة الممتدّة بين القرنين العاشر والثالث عشر، قام الكُتّاب والفلاسفة العرب بوضع تراجم وسير ذاتيّة متنوّعة تتناول حياة أفلاطون، حيث اعتمدوا في تأليفها على مصادرَ إغريقيّةٍ متنوّعةٍ من قبيل تراسيليوس

---

**[*]- باحث ألماني متخصّص في الفلسفة العربية والفارسية الحديثة والوسيطة، وتاريخ العلوم في العالم الإسلامي، خريج جامعة بوخوم الألمانية.**

يعمل حالياً على مشروع مفهوم الصور الأفلاطونية في الفلسفة العربية، مؤسسة توماس، جامعة كولن، كولونيا، ألمانيا.

- العنوان الأصلي للمقال: Plato, Arabic

- المصدر:

Arnzen R. (2011) Plato, Arabic. In: Lagerlund H. (eds) Encyclopedia of Medieval Philosophy. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007403_4-9729-4020-1-978/

- ترجمة: علي فخر الإسلام.

وثاون الأزميري. لقد كان الاهتمام بأعمال أفلاطون مقتصرًا بشكلٍ أساسيٍّ على الشروحات والملخّصات، والتي كان من بينها (تلخيص جالينوس) والذي شكّل حجرَ الزّاوية في مجموعة الأعمال الأفلاطونيّة. ولم يتم حفظ أيّ من أعمال أفلاطون مترجمًا إلى اللّغة العربيّة بشكلٍ كاملٍ، ما زرع الشّكّ في مسألة وجود مثل هذه الترجمات. وبعيدًا عن قضيّة الترجمة المجتزأة، فقد كان هناك عدد من التعليقات الإغريقيّة وبما لا يقلّ من أربع حواريات أفلاطونيّة معروفة في العالم الناطق باللّغة العربية. العناوين الرئيسيّة للأفلاطونيّة العربيّة هي الخلق الدهريّ للكون، نظرية الدولة عند أفلاطون، مفهوم الحب (بمفهومَيْه الميتافيزيقي والطبي)، نظريات ارتقاء العقل والروح الثلاثيّة، ومفهوم الأشكال الأفلاطونيّة ونظائرها الأنطولوجيّة، ونظرية العالمَين. لقد كان أفلاطون الدجّال صاحب المعرفة والغموض والكتابات الأفلاطونيّة الحديثة أكثر تأثيرًا من أفلاطون الأخلاقي الأصيل. وقد أسّست هذه التناقضات فيما بين الأعراف والتقاليد خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر لأفلاطونيّة عربيّة جديدة بدون أفلاطون.

لقد قدّم العالم العربي الإسلامي في العصور الوسطى أفلاطون باعتباره فيلسوفًا وحكيمًا روحيًا، إلّا أنّ أعماله صُنّفت على أنّها خارجةٌ عن المنهج الفلسفي العربي السليم. وقد كان تأثير أفلاطون وحواریاته أقلّ شدّةً واستمراريّةً من أفلاطون المثقّف صاحب الفلسفات القديمة، أفلاطون صاحب المعرفة والغموض والأعراف الفيثاغوريّة الحديثة، وأفلاطون صاحب الكتابات الأفلاطونيّة الحديثة وترجماتها العربية[1].

## السيرة العربيّة لأفلاطون

عُرفت بعض التفاصيل عن حياة أفلاطون الذي تم تعريب اسمه إلى أفلاطون من خلال ترجمات بعض المصادر الإغريقيّة المرتكزة على روايات ثيون من "سميرنا"، ومن كتاب تاريخ الفلسفة لبروفيري، بالإضافة إلى مصادر أخرى غير معروفة للسير الذاتية (cf. Walzer 1960:325; peters 1979:31)، وتعود معظم هذه الروايات العربية إلى القرنين العاشر والثالث عشر، مركّزة (حسب زعمهم) على الجانب الرمزي ـ المجازي أو حتى الغامض من كتابات أفلاطون. من بين أساتذة أفلاطون الذين تم ذكرهم: سقراط، تيمايوس، وغريب أثينا صاحب القانون وغريب الإلياذة صاحب السوفسطائية. وتبعًا لما ذكره الفيلسوف العامري فإنّ أفلاطون قد تفوّق على سقراط وفيثاغورس

[1]. cf. Rosenthal 1940, 1941a, b; endress 1997: 49- 52: Walbridge 200: 83 - 103; jeck 2004: 59- 142.

بمعرفته في الرياضيات والعلوم الطبيعيّة. (cf. Rowson 1988:72-75, 203-213). وفي كتاب المبشر بن فاتق (مختار الحكم ومحاسن الكلم) وكتاب الشهرستاني (الملل والنحل) جرى تصوير أفلاطون على أنّه أحد أحفاد أسكليبيوس الأسطوري. ومن أشهر مواضيع السير الذاتيّة لأفلاطون رحلاته إلى صقلية ومصر، تدشين مؤسّسته العلميّة وعلاقته العلمية مع كلّ من أرسطو وفيثاغورس. وبعيدًا عمّا تمّ ذكره سابقًا من مصادر، فإنّ أكثر التفاصيل وضوحًا عن حياة أفلاطون وجدت في الكتاب الساخر لحنين بن اسحاق بعنوان «نوادر الفلاسفة»، وكتاب آخر بعنوان «فهرست» ابن النديم، وكتاب «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشهرستاني، وكتاب ابن القطيفي «تاريخ الحكماء»، كما وجدت أيضًا في كتاب ابن أصيبع «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، وفي كتاب مجهول المؤلف بعنوان «منتخب صيوان الحكمة» (للترجمات والدراسات cf Gutas forthcoming).

## المراجع العربية لأعمال أفلاطون

كلّ الأعمال المذكورة في الروايات الإغريقيّة الكلاسيكيّة حول أعمال أفلاطون، كتلك التي كتبت من قبل تراسليوس ألبينوس وجالنوس، كانت معروفةً بالنسبة للمؤرخين وكتّاب المراجع العرب. في حين وُجدت أقدم وأشمل مناقشة عربيّة للمجموعة الأفلاطونيّة في بحث بعنوان فلسفة أفلاطون (ed. Rosenthal and Walzer 1943). وهذا البحث الذي نُسب إلى الفيلسوف أبي نصر الفارابي، والذي وصف أعمال أفلاطون بأنّها لا رباعيّة النّسق، تعكس التطوّرات المفترضة لأفكار أفلاطون. وهي مبنيّة قطعًا على مصادرَ إغريقيّةٍ يُعتقد أنّها لجالينوس أو لمصدرٍ آخر مرتبط عن قرب بمصادر أفلاطونيّة معتدلة (cf. Tarrant 1993:32-38). هناك رواية أخرى حفظت في فهرست ابن النديم مرتكزة على مصدرين آخرين على الأقل: المصدر الأوّل الذي ذكره ابن النديم المنظومة الرباعيّة لحواريات أفلاطون المقدّمة من قبل الرياضي ثيون من سميرنا، إلّا أنّه لا يوضح بشكلٍ كافٍ فيما إذا كان ابن النديم يتّبع بصرامةٍ نظام التقسيم الذي أسّسه ثيون (cf. lippert 1894:39-50; Tarrant 1993:58-68). أمّا المصدر الثاني الذي اعتمده ابن النديم فهو مقتبس جزئيًا على الأقلّ من كشّاف الكتب العلميّة والفلسفيّة الذي أعدّه الفيلسوف المعاصر له يحيى بن عدي. ولا بدّ أن يكون هذا الكُتيّب قد تضمَّن مصادر إضافيّة؛ حيث إنّ نقد الحواريات المشار إليها تحت عنوان أتلانتيكوس يرد على تراسيلوس (كما ذكر من قبل ديوجينز لارتيوس) لا من قبل ثيون. بينما أشار ابن القفطي في كتابه تاريخ الحكماء أنّه مدينٌ في ذلك لفهرست ابن النديم. والأرجح أنّ ابن أبي أصيبع كان قد توصّل إلى مصادرَ إضافيّة؛ بدليل أنّه لا يذكر فقط الحواريات التي أغفلها ابن النديم

وابن القفطي (ابينوميس، لايسيس وبوليتيكوس) فحسب، بل يشير أيضًا ـ من خلال ترجمات المواضيع الإغريقية ـ إلى بعض الحواريات التي تمّ ذكرها سابقًا في الفهارس ذات العناوين المعرَّبة أو الشروحات فقط (cf Gutas Forthcoming). باستثناء الفارابي فإنّ كافّة المراجع تذكر أيضًا (spuria) التي لا يُمكن أن تتعلّق بأيّ مصدرٍ إغريقيٍّ للأعمال الأفلاطونيّة، كما أنّها تتضمّن في بعض الأحيان العمل نفسه مرتين. الأمر الذي يدلّ على حقيقة أنّ واضعي المراجع استخدموا أكثر من مصدرٍ عربيٍّ إغريقيٍّ، دون التمكّن من تحديد مراجع مختلفة للكتاب نفسه.

## ترجمات، تلخيصات، وشروح

كانت الترجمة العربية لتاريخ البحث عن أفلاطون العربي مجتزأة، ومعقّدة، وغير مدروسة بشكلٍ جيّد. القسم الأوّل: مقتطفات من أعمال أفلاطون باللّغة العربية؛ حرّرها وراجعها عبد الرحمن بدوي 1974. فلم يتم العثور على أيّ أعمال مترجمة بشكلٍ كاملٍ فعليًّا؛ فكان لا بدّ من الشّكّ بوجود أيّ أعمال مترجمة بشكلٍ كاملٍ إلى اللّغة العربيّة (cf. Rosenthal 1940:393; reisman 2004:264). وقد اعتمد واضعو المراجع في العصور الوسطى الترجمات التالية:

ـ القوانين التي ترجمها كلّ من حنين بن اسحاق ويحيى بن عدي.

ـ ريبابليكا التي يُعتقد أنّها ترجمت من قبل حنين بن اسحاق.

ـ السفسطائيون والتي ترجمت من جانب اسحاق بن حنين، بالإضافة إلى شروحات أولمبيودوروس.

ـ تيمايوس التي ترجمها يحيى بن البطريق وصحّحها يحيى بن عدي.

ومن الحواريات التالية، وصلت إلينا بعض المقتطفات العربية بأطوال مختلفة، وغالبًا ما كانت ذات طبيعةٍ سرديّةٍ: كريتو، القوانين، مينو فايدو، ريسبابليكا، سيموبوسيوم، تيمايوس، (cf. diaber 1999 , vol2, 434- 439 Gutas forthcoming) للدراسات) وقد عرفنا من رواية حنين بن اسحاق أنّه عمل مع طلّابه على ترجمة ملخّصات جالينوس (ضائع في اليونان) من خلال الأعمال الثمانية التالية: كراتيوس، أوتيديموس، القوانين، بوليتيكوس، بارمنيدس، ريسبابليكا، السفسطائية وتيمايوس (cf. Bergstrasser 1925; Boudon-Millet 2000:455- 460) من هذه الترجمات لم نتمكّن من الوصول إلاّ إلى الإصدار العربي من ملخّص جالينوس عن تيمايوس وهي ما تزال موجودة حتى اليوم (ed. Kraus and walzer 1951: cf. Festugiere and Tonneau 1952).

بالإضافة إلى هذه التراجم والملخّصات عرف العرب بعضًا من الأعمال الإغريقيّة شرحًا:

- شرح جالينوس على المحتوى الطبي لتيمايوس (cf. Schroder and khale 1934; Boudon Millet 2000:459).

- مقتطفات من تعليقات بوكلوس على كلّ من فايدو، ريسبابليكا بي كيه اكس وتيمايوس (cf. Schmutte and Pfaff 1941: Endresss 1973’ 28 f.; rowson 1988).

- مختصر شرح تيمايوس من قبل بلوتارتش (of Chaeronea? Cf. Pines 1936:90).

- شرح أولومبيودورس للسفسطائيّة (المراجع ذكرت أعلاه).

علاوة على ذلك، فإنّ كتابات الفلاسفة العرب أنفسهم ماهي إلا عبارة عن بعض الملخّصات والتعليقات والشروح؛ فعلى سبيل المثال هكذا تعامل الكندي مع نظريات الأرقام، المجسّمات والنّسب المتناسقة الواردة في ريسبابليكا وتيمايوس (cf. rescher 1967: Adamson 2007:160-180) - كما ألّف كلّ من الفارابي وابن الطيب شرحًا للقوانين، وعلّق أبو بكر الرازي على شرح تيمايوس، وكذلك تعامل ثابت قرة مع المسائل الهندسية في كلّ من مينو وريسبابليكا، وكتب ابن رشد (أفروس) شرحًا لريسبابليكا (cf. Gutas forthcoming).

## عناصر الأفلاطونيّة العربيّة

لتحديد العلاقة بين الترجمات المجتزأة للأعمال الأفلاطونيّة والمذاهب التي تمّت نسبتها لأفلاطون في الروايات العربيّة لا بدّ من إجراء أبحاثٍ إضافيّة. وعلى كلّ حال فمن الممكن أن يكون هناك شكّ بسيط حتى في أكثر المذاهب الأساسيّة التي أُخِذت بعين الاعتبار لا كعناصر متناسقة للفلسفة المنهجيّة الشاملة، وإنّما على أنّها عنصرٌ مرفوضٌ لا يُمكن أن يتوافق إلّا مع أساليب أرسطو والأفلاطونيّة الحديثة والمفاهيم الإسلاميّة. ومنذ بداية الاطّلاع العربي وصولاً إلى المدرسة الفلسفيّة في شيراز وأصفهان التي نشأت في القرن السابع عشر، فإنّ قمّة التناغم بين مذهَبَي أفلاطون وأرسطو شكّلت عنصرًا أساسيًا للأنماط المتنوّعة للأفلاطونيّة العربيّة (cf. Enfress 1991: D’Ancona 2006). الكندي هو أوّل فيلسوف عربي قام بمحاولة للتوفيق بين النظريات المتعدّدة التي طرحها أفلاطون وأرسطو و تحديدًا مذهبيهما المتعلقين بالعلّة الأولى بالإضافة إلى العقل والروح (Endress 1991; Adamson 2007). نظريّة الدولة عند أفلاطون أو ما وصل منها أثّرت بشدّة على النظريات السياسيّة لكلّ من الفارابي، وأبي بكر الرازي، وإخوان الصفا، وغيرهم

(Baffoni 1994, 2004; Diaber 1996 ;490-424 ,18-cf walzer 1985:8) - و قد أمكن استخدام تيمايوس لدعم مذاهب خلق العالم في مبدأ الزمان والعناية الإلهيّة، والتي طرحت من قبل العديد من الفلاسفة في الكتابات العربيّة (cf. D'Ancona 2003)، وقد تبنّى كلّ من الكندي والديلمي ومسكويه بالإضافة إلى آخرين (اعتمادًا على وسائل ومفاهيم الأفلاطونية الحديثة) أفكار أفلاطون حول الحب(cf. Rosenthal 1940; Walzer 1957). أسبغت نظريّة الروح الثلاثيّة التي طرحت في ريسبابليكا وتيمايوس بالإضافة إلى انفصال الرّوح عن الجسد في فايدو، تأثيرًا هائلاً على النظريات الإسلاميّة في الرّوح، خلودها وفضائلها (cf Rosenthal 1940; Peeters 1979; for Pheado see especially Burgel 1971; Bielawski 1974; Biesterfelst 1991). وقدّمت فلسفة شهاب الدين السهروردي نقاشًا جدليًّا حول النظريات الأفلاطونيّة التي نُوقشت فيما يتعلّق بنظريات العالمين والعوالم الثلاثة (cf. Arnzen 2009a 442 f).

## مصادر الأفلاطونيّة... التوثيق والمصداقيّة

أفلاطون هو أحد أبرز الشخصيات ذات الحضور العميق في العصور الوسطى، خصوصًا في ما يتعلّق بالجنومولوجيا، الدوكسوغرافيا وأنطولوجيات الاقتباسات. (cf. Rosenthal 1940, 1941a). وهي في معظمها تنقل التعاليم -التي تمّ الاعتماد عليها بشكلٍ مطلقٍ في النتاج الإغريقي بدءًا من العصور القديمة، بينما تضمّنت الوثائق العربيّة القديمة على الأغلب مواد معتبرة ظهرت في فترات؛ وهي على العموم تميل لمشاركة المواد المستقاة من مصادر غير معتمدة. وعلاوة على ذلك عثرنا على أعمال ذات منشأ مختلط تتضمّن إشارات حقيقيّة من أعمال أفلاطونيّة ومن ملخّصات جالنوس في آنٍ معًا كما تحوي مواد مختلقة (cf. Arnzen 2009b).

## المنحول عن أفلاطون

هناك منابع عربيّة مختلقة منسوبة لأفلاطون تشمل ثلاثة عناصر أساسيّة: المجموعة الأولى والأكثر انتشارًا فيما يختص بالمصداقيّة تشكّلت من خلال مقالات عن علوم السحر والتنجيم. ومن الأمثلة البارزة عن الكتابات الخيميائية الكتاب المدعو سوما أفلاطوننيز (كتاب الأبعاد الأربع) أو (كتاب الروابع) على شكل حواريات، وكتاب مصاحبة أفلاطون الذي يشكل جزءًا من المجموعة الجابرية، والتي تقدّم بعضًا من تيمايوس في أسرار الخيمياء (cf Singer 1946; Ullman 1972, 155f. Thillet 2005).

وهناك أعمال أخرى في هذه المجموعة تعالج موضوع علم التنجيم والممارسات الغامضة لأغراض الشعوذة على الحيوانات النافقة أو السحر المرتكز على رمزيّة الأرقام والحروف أو التعاويذ (cf. Ullman 1972:287, 365, 452; Pingree 1993). العديد من هذه المؤلّفات قد تُرجمت إلى اللّغة اللاتينيّة خلال العصور الوسطى (cf Hasse 2002). هناك مجموعة أخرى من الأفلاطونية الزائفة تتشكّل من الأعمال التي تستهدف تهذيب السلوكيات والثقافة السياسيّة مثل عدد من العهود الأفلاطونيّة، رسائل متعدّدة وما يُدعى المواعظ التي تُعنى بتربية الشباب؛ إذ تتبنى مفاهيم الفيثاغورية المحدثة للاقتصاد وعلوم التربية والسياسة (cf. Rosenthal 1941b). ومن الأعمال الأخرى البارزة في هذه المجموعة كتاب النواميس الذي يشير بوضوح إلى قوانين أفلاطون التي تعالج العلاقة بين القضايا الدينيّة الفلسفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة (cf. Tamer 2005).

أخيراً، هناك المجموعة المتباينة من الخلاصات من (Plotiniana Arabica and procliana) التي نسبت زوراً إلى أفلاطون، والتي تتضمّن مقتطفات من (Liber de Causis) في تأويل عربي يرتكز بشكلٍ أساسيٍّ على كتاب (elemetatio theological) لبروكلوس، بالإضافة إلى مقتطفات من الشروحات العربية لبلوتينوس إنيديس 4-6 (cf. D'Ancona 2004). هذه المجموعة من الأعمال الأفلاطونية المنحولة تشكّل المصدر الرئيسي للأفلاطونيّة العربيّة ما بعد السهروورديّة بلا أفلاطون.

**Cross-references**

1. Abu Bakr al-Razi, Muhammad ibn Zakariya (Rhazes).
2. Al-Biruni, Abu Rayhan.
3. Doxographies, Graeco-Arabic.
4. Al-Farabi, Abu Nasr.
5. Al-kindi, Abu Yusuf Ya' qub ibn Ishaq.
6. Al-Mubashishir ibn Fatik.
7. Political Philosophy, Arabic.
8. Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abdl' Karim.
9. Al-Suhrawardi, Shihab al-din Yahya al-Maqtul.
10. Traslations from Greek into Arabic.
11. Yahya ibn Adi.

## مسرد المصادر

### الأساسية

1. Badawī ʻAbd al-Raḥmān (1974) Aflāṭūn fī l-Islām. Tehran University Press, TihrānGoogle Scholar

2. Bergsträsser Gotthelf (1925) Ḥunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen. Brockhaus, LeipzigGoogle Scholar

3. Kraus Paul, Walzer Richard (1951) Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta. Plato Arabus, vol I. Warburg Institute, London (repr Nendeln, 21973)Google Scholar

4. Reisman David C (2004) Plato's Republic in Arabic. A newly discovered passage. Arabic Sci Philos 14:263–300Google Scholar

5. Rosenthal Franz, Walzer Richard (1943) Alfarabius. De Platonis philosophia. Plato Arabus, vol II. Warburg Institute, London (repr Nendeln, 21973)Google Scholar

6. Schmutte Joseph, Pfaff Franz (1941) Galeni De consuetudinibus. Edidit Ioseph M. Schmutte […]. Additum est novum fragmentum ex Procli in Platonis Timaeum commentariis haustum quod ex versione Arabica reddidit Franz Pfaff. Corpus Medicorum Graecorum. Suppl 3. Teubner, LeipzigGoogle Scholar

7. Schröder Heinrich Otto, Kahle Paul (1934) Galeni in Platonis Timaeum commentarii fragmenta. Appendicem arabicam addidit Paulus Kahle. Corpus Medicorum Graecorum. Suppl 1. Teubner, LeipzigGoogle Scholar

8. Walzer Richard (1985) Al-Farabi on the perfect state. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ Ārāʾ Ahl al-Madīna al-Fāḍila. A revised text with introduction, translation, and commentary. Clarendon Press, OxfordGoogle Scholar

## المصادر الثانوية

1. Adamson P (2007) Al-Kindī. Oxford University Press, OxfordGoogle Scholar

2. Arnzen R (2009a) Arabisches Mittelalter. In: Horn C, Müller J, Söder J (eds) Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. J.B. Metzler, Stuttgart, pp 439–446Google Scholar

3. Arnzen R (2009b) On the contents, sources and composition of two Arabic pseudo-Platonica: Multaqaṭāt Aflāṭūn al-ilāhī and Fiqar ultuqiṭat wa-jumiʿat ʿan Aflāṭūn. Oriens 37:7–52Google Scholar

4. Baffioni C (1994) Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ. Istituto Italiano per la Storia Antica, RomaGoogle Scholar

5. Baffioni C (2004) The general policy of the Ikhwān al-Ṣafāʾ: Plato and Aristotle restated. In: Arnzen R, Thielmann J (eds) Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea: studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday. Peeters, Leuven/Paris/DudleyGoogle Scholar

6. Bielawski J (1974) Phédon en version arabe et la Risālat al-Tuffāḥa. In: Barral JM (ed) Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata, vol 1. Brill, Leiden, pp 120–134Google Scholar

7. Biesterfeldt HH (1991) Phaedo arabus: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts. In: Binder G, Effe B (eds) Tod und Jenseits im Altertum. Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, pp 180–202Google Scholar

8. Boudon-Millet V (2000) Galien de Pergame. In: Goulet R (ed) Dictionnaire des philosophes antiques, vol 3. CNRS Editions, Paris, pp 440–464Google Scholar

9. Bürgel JC (1971) A new Arabic quotation from Plato's Phaido and its

relation to a Persian version of the Phaido. In: Actas, IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968. Brill, Leiden, pp 281–290Google Scholar

10. Daiber H (1996) Political philosophy. In: Nasr SH, Leaman O (eds) History of Islamic philosophy, 2 vols. Routledge, London/New York, pp 841–885Google Scholar

11. Daiber H (1999) Bibliography of Islamic philosophy, 2 vols. Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: Der Nahe und Mittlere Osten, 43. Brill, LeidenGoogle Scholar

12. D'Ancona C (2003) The Timaeus' model for creation and providence. An example of continuity and adaptation in early Arabic philosophical literature. In: Reydams-Schils GJ (ed) Plato's Timaeus as Cultural Icon. University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp 206–237Google Scholar

13. D'Ancona C (2006) The Topic of the 'harmony between Plato and Aristotle': some examples in early Arabic philosophy. In: Speer A, Wegener L (eds) Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. De Gruyter, Berlin/New York, pp 379–405Google Scholar

14. D'Ancona C, Taylor RC (2003) Le Liber de causis. In: Goulet R, avec la collaboration de Flamand J-M, Aouad M (eds) Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément. CNRS Editions, Paris, pp 599–647Google Scholar

15. Endress G (1973) Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung, eingeleitet, herausgegeben und erklärt. Orient-Institut der DMG/Steiner, Beirut/WiesbadenGoogle Scholar

16. Endress G (1991) La "Concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval. In: Mojsisch B, Pluta O (eds) Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des

Mittelalters. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, pp 237–257Google Scholar.

17. Endress G (1997) The circle of al-Kindī. Early Arabic translations from the Greek and the rise of Islamic philosophy. In: Endress G, Kruk R (eds) The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek philosophy and sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday. Research School CNWS, Leiden, pp 43–76Google Scholar.

18. Festugière A-J, Tonneau RM (1952) Le Compendium Timaei de Galien. Revue des études grecques 65:97–118Google Scholar.

19. Gutas D (1975) Greek wisdom literature in Arabic translation. A study of the Graeco-Arabic gnomologia. American Oriental Society, New HavenGoogle Scholar.

20. Gutas D (forthcoming) Platon. Tradition arabe. In: Goulet R (ed) Dictionnaire des philosophes antiques, vol 5. CNRS Editions, ParisGoogle Scholar.

21. Hasse DN (2002) Plato Arabico-latinus: Philosophy – wisdom literature – occult sciences. In: Gersh S, Hoenen MJFM (eds) The Platonic tradition in the Middle Ages. A doxographic approach. De Gruyter, Berlin/New York, pp 31–65Google Scholar.

22. Jeck UR (2004) Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Klostermann, Frankfurt am MainGoogle Scholar.

23. Klein-Franke F (1973) Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam. Israel Orient Stud 3:120–139Google Scholar

24. Lippert J (1894) Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur. Sattler, BraunschweigGoogle Scholar

25. Peters FE (1979) The origins of Islamic Platonism: the school tradition. In: Morewedge P (ed) Islamic philosophical theology. State University of New York Press, Albany, pp 14–45Google Scholar.

26. Pines S (1936) Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Heine, Berlin/ GräfenhainichenGoogle Scholar.

27. Pingree DE (1993) Plato's Hermetic Book of the cow. In: Prini P (ed) Il Neoplatonismo nel Rinascimento. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp 133–145Google Scholar.

28. Rescher N (1967) Al-Kindī's treatise on the Platonic solids. In: Rescher N (ed) Studies in Arabic philosophy. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp 15–37Google Scholar.

29. Rosenthal F (1940) The knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world. Islam Cult 14:387–422 (repr Rosenthal F (1990) Greek philosophy in the Arab world. Aldershot) Google Scholar.

30. Rosenthal F (1941a) Addenda to Islamic culture, vol. XIV (1940) pp. 387–422. Islam Cult 15:396–398 (repr Rosenthal F (1990) Greek philosophy in the Arab world. Aldershot)Google Scholar.

31. Rosenthal F (1941b) Some Pythagorean documents transmitted in Arabic. Orientalia NS 10:104–115, 383–395Google Scholar.

32. Rowson EK (1988) A Muslim philosopher on the soul and its fate: al-cĀmirī's Kitāb al-Amad calā al-abad. American Oriental Society, New HavenGoogle Scholar

33. Singer DW (1946) Alchemical texts bearing the name of Plato. Ambix 2:115–128Google Scholar.

34. Strohmaier G (2002) Platon in der arabischen Tradition. Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge 26:185–200Google Scholar.

35. Tamer G (2005) Politisches Denken in pseudoplatonischen arabischen Schriften. In: Gannagé E (ed) The Greek strand in Islamic political thought. Proceedings of the conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton,

16–27 June 2003. Mélanges de l'Université Saint-Joseph 57. Dar el Kotob, Beyrouth, pp 303–335Google Scholar

36. Tarrant H (1993) Thrasyllan Platonism. Cornell University Press, Ithaca/ LondonGoogle Scholar

37. Thillet P (2005) Remarques sur le Liber quartorum du pseudo-Platon. In: Viano C (ed) L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe. Vrin, Paris, pp 201–232Google Scholar

38. Ullmann M (1972) Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: Der Nahe und Mittlere Osten, Ergänzungsband 6. Brill, LeidenGoogle Scholar

39. Walbridge J (2000) The leaven of the ancients. Suhrawardī and the heritage of the Greeks. State University of New York Press, AlbanyGoogle Scholar

40. Walzer R (1957) Platonism in Islamic philosophy. Entretiens de la Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, vol 3. Vandœuvres/Genève, pp 203–224 (repr Walzer R (1962) Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy. Oxford University Press, Oxford, pp 236–252)Google Scholar

41. Walzer R (1960) Aflāṭūn. In: Encyclopaedia of Islam, vol 1, new edn. Brill, Leiden, pp 234–236Google Scholar

# الفنّ الفاضل عند أفلاطون

## غائيّته التربويّة والأخلاقيّة والسوسيولوجيّة

إلهام بكر[*]

**ما غاية الفنّ عند الفيلسوف أفلاطون، وما هي أبعاده القيميّة وعلاقته بفلسفته الأخلاقيّة؟**

**هذا البحث يحاول الإجابة على هذا السؤال المركّب، كما يسعى إلى تظهير موقعيّة الفنون عند أفلاطون ودورها في تربية الإنسان وإيصاله إلى سعادته في جمهوريّته الفاضلة. ومن البيّن أنّ الباحثة ركّزت على تبيين غائيّة الفنّ الأفلاطوني الموصلة إلى السعادة، وذلك خلافًا لما ذهبت إليه الحداثة الغربيّة المعاصرة في نظريّتها المعروفة القائلة بـ «الفن للفن» أنّى كانت الآثار المترتبة عليها.**

**المحرّر**

تُعدّ قيم الحقّ والخير والجمال من أهمّ القيم التي سعت الإنسانيّة منذ أقدم عصورها إلى تحقيقها، فالتقسيم الثلاثي للقيم الإنسانيّة الكبرى كان مؤسّسًا ومبنيًّا على نظرةٍ متكاملةٍ إلى طبيعة الإنسان الروحيّة، التي لا تكتمل مقوّماتها إلا إذا كرّس الإنسان حياته في سبيل اكتساب الحقيقة في العلم، وتوخّي الخير في التعامل مع الغير، والبحث عن الجمال في الطبيعة والفنّ.

ولقد تركّزت دعوة أفلاطون في أن يقترب من ماهيّة الفلسفة بأن يتّجه نحو الحقّ والخير، ومن ثمّ أصبح معيار الفنّ الأكبر لديه هو الأخلاق[1].

لهذا يمكن اعتبار الأخلاق محور الدّور التربوي والتهذيبي للفنّ. فعلى الرغم من أنّ اللّذّة تعدّ

---

*ـ باحثة وأستاذة الفلسفة اليونانيّة ـ جامعة عين شمس ـ جمهوريّة مصر العربيّة.

[1]- زكريا، فؤاد: آفاق الفلسفة، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988، ص438.

ركنًا أساسيًّا في العمل الفني، إلا أنّ التهذيب يعدّ غايةً أساسيّةً أيضًا. فالتهذيب فوق اللّذّة، فليس الجمال هو الصورة الحسّيّة التي تُحدث في النّفس لذّة حسّيّة جماليّة، إنّما الجمال الحقيقي هو جمال الحق والخير[1].

ولقد أكّد أفلاطون على أنّ للفنّ أثر على السلوك البشري، بشرط أن يكون هذا الفن في خدمة الأخلاق ومن أجل رُقيّها لا العكس، وهو ما يعبرّ عنه بقوله: «إنّ كلّ الفنون ذات الشأن تستلزم المناقشة وإمعان الفكر في الطبيعة وفي السماء، وبهذا تحصل على السمو الفكري والكمال الصحيح[2]».

هذا بالإضافة إلى تمسّك أفلاطون بالمبدأ السقراطي الذي يجعل القيمة العليا لكلّ الفنون والعلوم في مقدار ما تحقّقه للنفس البشريّة من فضيلة وإصلاح وتهذيب[3].

لقد كان الفنّ عند أفلاطون تابعًا لكلٍّ من الأخلاق والفلسفة، ولذلك قام بتوجيه نقدٍ شرسٍ للفنّ السائد في عصره، وخاصّة الفنّ الذي يعمل على إبراز الجانب المحسوس للأشياء من مرئيّات ومسموعات، الأمر الذي يحجب عنّا الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات حتى نبلغ الحق. وهذا ما يجعله يوضّح أنّ المهمّة الحقيقيّة للفن هي الكشف عن المثل الأعلى للجمال الذي هو مصدر الفن[4].

ربمّا لهذا السبب سينظر كثيرون من المحقّقين إلى أفلاطون بوصفه تابعًا لأصحاب نظريّة «الفن للأخلاق» وهي النظريّة التي تُخضع الفنّ للمثاليّة الأخلاقيّة، وتجعل منه وسيلة ترسيخ القيم السامية، والحفاظ على المثل والقيم الأخلاقيّة العليا وهذا يعني أنّ القيمة الفنيّة تحتلّ مكانة أدنى من القيمة الأخلاقيّة، وبالتالي فإنّ الفنّ يحتاج بالضرورة إلى الأخلاق لكي يكتسي بها.

ومن هنا كانت غاية الفنّ عند الحكيم اليوناني هي أن يوجّه الناس نحو الخير، وينفرهم من الشر، وأن يكون داعية من دواعي الفضيلة يصلح من عادات الناس، ويقوّم أخلاقهم، ومن ثم يكون للفنان رسالة أخلاقيّة أو إنسانيّة أو اجتماعيّة من شأنها أن تعلم الناس وتسهم في تربيتهم

[1] - محمد عطية، محسن: غاية الفن (دراسة فلسفيّة ونقديّة)، لا ط، القاهرة، دار المعارف، 1991، ص56.

[2]- أفلاطون: فايدروس، ف 269ب 270-هـ.

[3]- Plato: Greater Hippias, The Dialogues of Plato, Trans By B. Jowett, 5 vol., Oxford, Clarendon press, 1970, 283d.

**[4]- محمد عطية/ محسن، غاية الفن، م.س، ص 54؛ أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص44.**

والارتفاع بمستواهم الأخلاقي[1]. ولقد نبّه أفلاطون على ضرورة اكتشاف تأثير الفنون على الناس، واستخدامها في التربية الصالحة موضّحًا أنّ السّلوك الجميل يولّد فينا إحساسًا بالسرور واللذّة الخالصة.

وإذا كان لأفلاطون موقف معادٍ لبعض الفنون، عندما طالب بإبعاد الشعراء والفنانين من جمهوريّته، فقد كان ذلك من أجل الحفاظ على التربية الأخلاقيّة للنشء.

إلاّ أنّه لم يستبعد كلّ أنواع الفنون، بل استبقى على بعضها مثل الموسيقى الحماسيّة والدينيّة، والشعر الذي يمجّد الفضيلة والصدق وملاحم سير الأبطال، وبالجملة كلّ ما يفيد في تقوية الناحية الأخلاقيّة والتربويّة السليمة[2].

ولكي تتّضح نظريّة أفلاطون في الفن ودوره الأخلاقي فلا بدّ من عرض النقاط التالية:

## الفنّ والمحاكاة

تعود بداية ظهور نظريّة المحاكاة (imitation) إلى القرن الرابع ق.م، وبالتحديد مع أفلاطون ونظريّته في المثل التي تعدّ الأساس والمنطلق الذي تُبنى عليه فلسفته بكاملها في الفنّ والجمال، والتي أراد بها التعبير عن طبيعة النّظرة العقليّة إلى العالم من حيث تخلّيها عن الطابع العرضي للظواهر المتغيّرة.

فنظريّة المُثل تعدّ تعبيراً عن نظريّة عقليّة كلّيّة ترى أنّ الوعي أسبق في الوجود من المادّة، أي أنّها توّجت الوجود كلّه بعالم المُثل. ومن ثم كان أفلاطون يرى أنّ الوجود ينقسم إلى ثلاث دوائر وهي:

**1** - دائرة المال والمدركات العقليّة وهي دائرة الحقائق الكلّيّة.

**2** - دائرة العالم المحسوس والطبيعة والواقع.

**3** - دائرة الفنون والعلاقة التي تربط هذه الدوائر الثلاث هي علاقة محاكاة[3].

الأولى هي عالم المُثل، والثانية عالم الحسّ وهو صورة العالم الأوّل، والثالثة عالم الظلال والصور والأعمال الفنيّة.

[1]- جيروم ستوليز: النقد الفني (دراسة جماليّة وفلسفيّة)، ترجمه د/ فؤاد زكريا، ط2، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1981، ص518.

[2]- M.C. Beardsley: History of Aesthetics, Macmillan press, N.y 1972, p.20.

[3]- الجوزو، مصطفى: نظريّات الشعر عند العرب (المحدثين من عصر النهضة)، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1988، ج2، ص89.

والعالم المثالي هو عالم كامل من صنع الإله، ويتضمّن حقائق مطلقة لا يمكن لمسها في الواقع، والعالم المحسوس الطبيعي المادي هو عالم الموجودات والذي هو ظلّ أو صورة منقولة عن عالم المثل. ومن ثم فهو عالم مشابه ومماثل لعالم المثل فهو محاكاة له وصورة عنه. وهذا هو ما سمّاه أفلاطون التقليد الأوّل أي صورة المثل فهو محاكاة له وصورة عنه. وهذا ما سمّاه أفلاطون التقليد الأوّل أي صورة المثل في الواقع[1].

ولشرح ذلك يرى أفلاطون أنّ الشجرة الموجودة في الواقع أي في العالم الطبيعي هي صورة للشجرة الأولى الموجودة في عالم المثل أي أنّها تقليد للمثال الأوّل، فإذا رسم الفنّان شجرة ثالثة فإنّه سينقلها عن الشجرة الثانية، والتي بدورها صورة عن الشجرة الأولى في حالة الفنّان أو الرسّام يمكن إطلاق عبارة (محاكاة المحاكاة) هذه المحاكاة التي تمثّل نقل صورة عن صورة تنتج صورة ناقصة ومشوّهة؛ لأنّها تقوم على محاكاة المُثل الثابتة.

ومن ثم رأى أفلاطون أنّ الأشياء الخارجيّة لا حقيقة لها، إنّما هي صور لأفكار هي المثُل الموجودة وجودًا حقيقيًّا. وبذلك يصير الفنّ مجرّد تعبير عن ظلال وتمويه بعيدًا عن الحقيقة، والفنان مجرّد محاكي ومقلّد من الدرجة الثانية[2].

## يقول أفلاطون:

**«إنّ الفنّ القائم على المحاكاة بعيد كلّ البُعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كلّ شيء، إلا أنّه لا يلمس إلّا جزءًا صغيراً من كلّ شيء، هذا الجزء ليس إلّا شبحًا...، ما هو إلّا مظهرًا للحقيقة[3]».**

فالمحاكاة ليست محاكاة لشيءٍ حقيقيٍّ، بل هي محاكاة سطحيّة تحاكى المظهر لا الحقيقة. ومن ثمّ فالفنّ القائم على المحاكاة بعيدٌ كلّ البُعد عن الحقيقة.

**وإذا كان الأمر كذلك فما هو معيار الجمال في الفنّ لدى أفلاطون؟**

لقد بدأ أفلاطون رؤيته الفنيّة للأشياء بالنّظر إلى المحسوسات ومشاهدة الصّور الجميلة، سواء أكانت طبيعيّة أم فنيّة؛ حيث يتدرّج المرء من مشاهدة الجمال المحسوس حتى يصل إلى الجمال

[1]- إسماعيل، عز الدين: الأسس الجمالية في النقد العربي، ط3، القاهرة، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص35.
[2]- عباس، إحسان: فنّ الشعر، ط2، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1993، ص17.
[3]- أفلاطون: الجمهورية، ف 598.

العقلي الذي يشمل جمال العلم وجمال الحكمة، الذي يمتاز بالألوهيّة والثبات والأزليّة، ومن ثم فهو جمالٌ ثابتٌ لا يفسد ولا يختفي ولا يظهر؛ إذ لو سعينا إلى البحث عن الجمال فلن نجده في الجزئيّات المحسوسة، فليس الجمال هو الغانية الفاتنة، ولا هو الفرس الجميلة، ولا القيثارة الثمينة.

فأجمل القرود على حدّ قول هيرقليطس سيبدو قبيحًا إذا ما قورن بالإنسان.

إذًا، فالجمال الذي ينبغي البحث عنه هو الجمال الحقيقي المطلق، الذي لا يداخله أيّ قبح، إنّه الجمال بالذات أو تلك الحقيقة الإلهيّة الخالدة[1].

## يقول أفلاطون:

**«إذا جاء أحد ليقول إنّ شيئًا ما جميل بسبب شكله أو أيّ شيءٍ آخر من هذا النّوع، فإنيّ أدع كلّ ذلك جانبًا... ليس هناك ما يجعل ذلك الشيء جميلاً إلّا ذلك الجمال المشار إليه، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو بأنّه وسيلة أخرى،... وإنّني أقرّر أنّ الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال، وهذه هي أوثق إجابة،.... فبالجمال (أي مثال الجمال) تصير الأشياء الجميلة جميلة[2]».**

ومن ثم يتّضح أنّ الجمال الذي يطمع الفنان في تحقيقه إنّما يستمدّ جماله المحدود من مشاركته في مثال الجمال المطلق، لكن جمال الأشياء المحسوس يمكن أن يتغيّر ويتلاشى، ويمكن أن يظهر للبعض ولا يظهر للبعض الآخر، لكن مثال الجمال المطلق هو وحده الذي يظلّ ثابتًا بلا تبدّل أو تغيّر. يقول أفلاطون:

**«إذا كان يوجد شيء جميل إلى جانب الجمال في ذاته، فليس هناك سبب يجعله جميلاً إلّا مشاركته في هذا الجمال[3]».**

وعلى هذا قسّم أفلاطون «المحاكاة» إلى نوعين هما:

**1** - محاكاة تعتمد على معرفة ويصحبها الصدق، فهي أقرب إلى التعبير الصادق الذي يلتزم بالحق وتحقيق الجمال. وهي تمثّل محاكاة الفيلسوف.

**2** - محاكاة لا تصحبها معرفة وثيقة بحقيقة الأصل الذي تحاكيه، وإنّما هي نقل آلي يعتمد على التمويه، ويخلو من الحقّ والجمال على السواء، ويمثّلها محاكاة السفسطائي والخطيب والفنانين

[1]- Plato: Greater Hippias: 287a-d.

[2]- أفلاطون: فيدون، ف 100 د-هـ.

[3]- م.ن، ف 100 جـ.

الشعراء، فأولئك جميعًا أخذوا بالمظهر، وانقطعوا عن تقصّي الحقائق، كما شغفوا بالنقل الواقعي لما يبدو لحواسهم، والتعبير الصريح عن العواطف والانفعالات، وعمدوا إلى التأثير في الجمهور بإثارة ما فيهم من انفعالات، وابتعدوا عن العمق والمعقوليّة والتزام الأهداف الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة الكبرى، التي تميّز الفنّ المحافظ القديم. فالسوفسطائي والخطيب كلاهما محاكي، ولكنّها محاكاةٌ من قبيل الظّنّ.

فالسوفسطائي لا يكمن أن يكون حكيمًا، إنّما هو مقلّد للحكيم، الذي هو الفيلسوف الحقيقي، والخطابة ليست فنًّا، ولكنّها نوع من الخبرة يهدف إلى تحقيق اللذة. وكلاهما (أي السفسطة والخطابة) وسائل لخداع الجمهور تخلو من المعرفة بالحقيقة والتّوجيه إلى الغاية الخيرة[1]، ولا ينطبق عليها معنى الفن الصحيح، ولذلك فهو يصفها بقوله: «**مثل هذه الأعمال يا بولوس أسمّيها خداعًا واعتبرها قبيحة، لأنّها تهدف إلى اللذة، ولا تعنى بطلب الأحسن، هي لا تعتبر فنًّا، بل هي مجرّد خبرة، لا تعتمد فيما تقدّمه على سبب معقول لحقيقة ما، ولا أسمّي العمل الذي لا يستند إلى سبب معقول فنًّا**[2]».

إنّ هذه المحاكاة التي لا تمّت إلى الجمال أو الخير بصلةٍ قد ينجح صاحبها في خلق اللّذّة، ولكنّها لذّة الجهّال والسذّج؛ حيث قد ينجح في إدخال السرور على العامّة، لكنّه لا ينجح أبدًا في التّعبير عن الجمال الفنّي الحق؛ لأنّ هذه المحاكاة نوعٌ من الخداع، يتوهّم صاحبها أنّه يقدّم الخير والمتعة، لكنّه في الواقع جمال مزيّف.

أمّا المحاكاة المستنيرة فهي تمارس بما يجب عليه أن تحاكيه من مُثل الحقّ والخير والجمال. وهذه لا توجد إلّا لدى الفنّان الذي يتمتّع بالثقافة الفلسفيّة الواسعة، فالمحاكاة الصحيحة هي التي تتعلّق بحقيقة مثاليّة، لا بصورة حتى تأتي بتصوير معبرّ عن الأصل قدر الإمكان. وحسب أفلاطون: «**إنّ الفنّان الحقيقي، الذي يعرف ما يقلّده بالحقائق لا بمحاكاتها**[3]». وهكذا فإنّ الفيلسوف الملهم بالحقيقة، الواعي بمنهج الجدل هو الأقدر على الخطابة وعلى إقناع النّاس من الفنان ذي المعرفة السطحيّة الذي يجهل موضوع حديثه، فالفيلسوف هو وحده الذي يستطيع أن يميّز في آراء النّاس

[1]- حلمي مطر، أميرة: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، لا ط، القاهرة، دار قباء للطبع والنشر، 1998، ص55-57.
[2]- أفلاطون: محاورة جورجياس، ف 1465.
[3]- أفلاطون: محاورة الجمهورية، ف 599؛ أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص51.

بين الخير والشّرّ؛ لأنّه يعرف مسبقًا حقيقة هذه الأشياء التي عليها يختلفون، وتلك هي الحقيقة الكلّيّة المعقولة التي هي موضوع العلم عند سقراط وأفلاطون.

## شعريّة أفلاطون

طبّق أفلاطون فكرة المحاكاة على الشعر كما طبقها على السفسطة والخطابة؛ حيث بيّن ما يمكن أن تصل إليه المحاكاة من تزييف الحقيقة وبثّ الأوهام، وما يترتّب على ذلك من أخطارٍ على النّشء وعلى المجتمع، والتكوين الفلسفي.

فالمحاكاة التي لا تستند إلى معرفة الحقيقة تضلّل فنّ الشعر وباقي الفنون الجميلة الأخرى؛ لأنّها محاكاة لا تصحبها معرفة، فهي سلاح في يد من لم يكن على علم بأصول استعماله. وهذا ما يعرب عنه في محاورات «الجمهوريّة» بقوله:

**«لن نقبل هذا النّوع من الشعر الذي يتلخّص في المحاكاة فهذه ضرورة قد حتّمتها دراستنا للنفس وقواها...، فالشعر التراجيدي يفيد نفوس هؤلاء الذين يستمعون إليه ما لم يكن قد تحصّنوا بمناعةٍ كافيةٍ أي بمعرفة طبيعة هذا الشعر على الوجه الصحيح[1]».**

لكن لماذا كان هجوم أفلاطون على الشّعر وخصوصًا ما يتعلّق منه بالتراجيديا التمثيليّة؟

لقد كتب أفلاطون عن الشعراء التراجيديّين باعتباره ندًا له، وينطلق أفلاطون منتقدًا للشعر التقليدي، أوّلًا لمضمونه، ثم لشكّله، وتنقسم اعتراضات أفلاطون على المضمون إلى قسمين:

فالشعراء أساءوا تقديم ما هو إلهي، ثم إنّ لهم تأثيرًا ضارًّا على الأخلاقيّات[2].

وبشأن أنّ الشعراء التراجيديّين قد أساءوا إلى كلّ ما هو إلهي، فقد انتقدهم أفلاطون بشأن تناولهم الشعري للآلهة على نحوٍ في غاية البساطة؛ حيث شبّهوا الآلهة بصفاتٍ بشريّةٍ كالتزاوج والزنا، وإيقاع المكائد للبشر، وهي صورة لا تناسب الآلهة كما يرى أفلاطون؛ لأنّ ما هو إلهي هو

[1]- أفلاطون: محاورة الجمهوريّة، ف 595.

[2]- كوفمان، والتر: التراجيديا والفلسفة، ترجمة: حسين كامل يوسف، ط2، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1992، ص33.

مسؤول عن الخير وحده لا عن الشر، وإنّه لا يتغيّر قط، ولا يكذب ولا يخدع[1].

أمّا عن انتقادات أفلاطون للمضامين الأخلاقيّة للشعر التراجيدي، فتدور حول ما يلي:

**1** - إنّ في هذا النّوع من الشعر يخرج الشاعر عن طبيعته، ويتحرّر من التزام الصورة المثاليّة الثابتة لكي يحاكي صورًا كثيرة أخرى، ويقدّم كلّ ما يصدر عنها من حديث أو أفعال سواء اتفقت مع الحقيقة المثاليّة أو لم تتفق.

ومن ثم فليس كلّ الشعر محاكاة، وإنّما توجد المحاكاة حين لا يكون تعبير الشاعر صادرًا عن الحقيقة الثابتة التي تتضمّن قيم الحق والخير، لذلك خصّ أفلاطون شعر التراجيديا والكوميديا بصفة المحاكاة.

**2** - يكمنُ خطر الشعر الدرامي في أنّ الشاعر عندما يندمج في دوره تنقلب طبيعته إلى طبيعة أخرى يمثلها بصرف النّظر عن قيمة ما يمثّله، أو ما فيه من خير أو حقّ أو جمال.

**3** - إنّ الشّعر الدرامي الذي يمثّل على المسرح له تأثيره على النّفس البشريّة ممّا يجعله أخطر من مجرّد وسيلة للهو أو التسلية؛ وذلك لأنّ فيه قدرة على التأثير في الطبيعة البشريّة نفسها بما يعرّضه ويصوّره من انفعالات بشريّة وعواطف جامحة وجرائم مروّعة، ممّا يؤثّر على تربية النشء، وخاصّة تربية الحراس، فلاسفة المستقبل. يقول في هذا الصدد: «**إن جاز للحكّام أن يمثّلوا شيئًا، فيحاكوا إذن تلك الصفات التي نشأوا عليها منذ حداثتهم، كالشجاعة والاعتدال والعفّة والكرم، ولا يمارسوا ولا يحاكوا الدناءة وأنواع الرذائل لِئلّا تلصق بنفوسهم فتصير لهم طبيعة وسجيّة**[2]».

إذًا، ضرر المحاكاة لا يقتصر على تأثيرها في طبيعة من يمارسها، بل لأنّها تعرّض من يمارسها لرذيلة القلب والتلوّن، وهي صفة يجب على الفلاسفة أن ينأوا عنها، ويثبتوا على طبيعتهم الفاضلة.

---

[1]- كوفمان، والتر: التراجيديا والفلسفة، م.س، ص35-36.

لم يكن أفلاطون هو أوّل من ثار على الشعراء التراجيديين، بل سبقه في ذلك اكسينوفان، الذي كان شديد الانتقاد لهم؛ لأنهم قد تحدثوا عن الألوهية وقدموها في صورة هزلية لا تليق، فقد انتقد أشعار «هوميروس وهزيود»؛ لأنهم ألحقوا بالآلهة كل الأعمال التي تحط من قدر الآدميين وتكللهم بالعار كالتلصص والزنى والغش.

ولقد كان رفض إكسينوفان لهذه الصورة الهزلية التي تصور الآلهة كالبشر الفانيين الذين يمارسون كل أنواع الشرور، إنما هو رفض لكل العقائد الشائعة في عصره حول الألوهية وليس فقط لما ورد فيها من أشعار هوميروس وهزيود، أو في الأدبيات الأخرى للديانة الأوليمبية اليونانية.

كذلك يعد إكسينوفان أول من نادى بفكرة أن هناك إله واحد يمتاز بواحدية خالصة، يعلو على الآلهة والبشر، لا يشبه الآدميين في صورته ولا في عقله، وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله. لمعرفة المزيد راجع: النشار، مصطفى: تاريخ الفلسفة من منظور شرقي (السابقون على السوفسطائيين)، لا ط، القاهرة، دار قباء للطبع والنشر، 1998، ج1، ص178-180.

[2]- أفلاطون: الجمهوريّة، ف397.

**4** - إنّ للمحاكاة أثرًا خطيرًا، وهو أنّها تؤثّر على اتّزان النّفس، فالشاعر المحاكي لا يخاطب المبدأ العاقل في النّفس، وهو غير قادر على استخدام موهبته لإرضائه، بل إنّ هدفه هو إرضاء الجمهور، فهو لا يهتم إلا بالجزء الانفعالي المتقلّب في الخلق، ذلك الجزء الذي يسهل تقليده[1].

**5** - إنّ الشعر الدرامي يقوّض فضائل الشجاعة والجرأة وضبط النفس والعدالة، فالتوصيفات الشعريّة لأهوال العالم الآخر تجعل البشر يخشون الموت (وقد اتّضح في هذا الفصل كيف نظر أفلاطون للموت باعتباره اللحظة التي تتحرّر فيها النّفس من ربقة الجسد، كما أكّد أنّ حياة الفيلسوف الحق ينبغي وأن تكون مرانًا على الموت).

لذلك كان من الطبيعي أن نراه يحذف تلك الأبيات التي جاءت على لسان «أخيل في الجحيم»:

«**إني لأوثر أن أكون على الأرض خادمًا يكتري جهده رجل لا يملك أرضًا وأن أعيش على الكفاف، على أن أكون ملكًا متوجًا على كل الموتى الهالكين**[2]».

**6** - إنّ الشعراء والفنانين لا يجدون هذا العالم فحسب، بل يدفعون بنا إلى رحاب عشقه بدلاً من أن نُنحّيه جانبًا، على نحو ما ينبغي أن نفعل تحقيقًا لخلاص أرواحنا، بل إنّهم يقومون بإغرائنا لننطلق في الاتّجاه الخاطئ بصورةٍ قاطعةٍ، فهم ينقلوننا من تماثلات خادعة إلى تماثلات للتماثلات، إلى فحص صور لعالم خدّاع. ولذلك يعتبر أفلاطون أنّ الشاعر يؤمن بالصورة، فلذلك فهو يعدّ مجرّد مدّعي نبوّة[3].

ومن ثم اختص أفلاطون الفنّ بأسوأ درجات المعرفة، ألا وهي المعرفة الوهميّة، وإنّ اقتصار الفنّان على هذا المستوى من المعرفة لا يحقّق قيم الجمال في فنّه؛ وذلك لأنّ أداة الفنّان في الخلق هي الوهم، ولا يُعيب الفنّان أنّه صانع أوهام، ولكن يُعيبه هو خلطه بين الحقيقة والوهم، وادّعاؤه أنّ ما يقدّمه للناس هو الحقيقة. فعلى الفنّان إذن أن يتجاوز الصّور الجزئيّة المحسوسة ليصل إلى أصولها المثاليّة المعقولة إذا أراد أن يقدّم فنًّا حقيقيًّا للناس. ومن هنا تظهر لدى أفلاطون كيف تلتقي مهمّة الفنّ الجيّد بالفلسفة ويرتبط الجمال الفنّي بالحقيقة المثاليّة[4].

---

[1]- أفلاطون: الجمهورية، ف 601؛ حلمي مطر، أميرة: فلسفة الجمال، م.س، ص60.

[2]- كوفمان، والتر، التراجيديا والفلسفة، م.س، ص37.

[3]- م.ن: ص42.

[4]- حلمي مطر، أميرة، فلسفة الجمال، م.س، ص92.

وإذا كان هذا هو موقف أفلاطون من الشعر الدرامي (أي التراجيديا والكوميديا) فما هو الشعر الذي امتدحه أفلاطون وبجّله؟

لقد استثنى أفلاطون الشعر الغنائي والملحمي من نقده اللاذع؛ لأنّه اعتبر أنّ كلاهما يعدّ أصدق تعبيراً عن الحقيقة؛ لأنّ الشاعر في هذين النوعين من الشعر يروي الحقيقة على لسانه، فيكون أصدق في عرضها. كما أنّ المحاكاة في هذه الأنواع لا تتّجه إلى نقل المحسوسات المتغيّرة، بل هي تعبير صادق عن قيم الحق والخير والجمال، حيث إنّها تتّخذ موضوعاتها من مدح الآلهة والأبطال، والتغنّي بصور المجد والبطولة، والإرشاد إلى المثل العليا التي ألهمت شعراء مثل بندراوس[1].

لذلك يفرض علينا أفلاطون أن نظلّ على قناعتنا بأنّ التراتيل التي تُنشد للآلهة، ومدائح الخيّرين هي الشعر الوحيد الذي ينبغي أن يُسمح به، وذلك هو خاتمة ما يطلق عليه أفلاطون نفسه في هذا الموضع «الشجار القديم بين الفلسفة والشعر[2]».

## الموسيقى ودورها الأخلاقي

لقد وظّف أفلاطون الفنّ أخلاقيًّا؛ حيث استخدم الفنّ في الدعوة إلى الأخلاق، وجعل غاية الفنّ غاية أخلاقيّة، ولم يجعل له قيمة في ذاته، بل إنّ قيمته تتحدّد بمدى حثّه على الفضيلة، وطلب المثل الأعلى.

ومن ثم فلقد اعتبر أفلاطون أنّ الموسيقى هي من أرفع الفنون وأرقاها؛ ذلك لأنّها تؤثّر تأثيراً مباشرًا في النفس الباطنة، ووسيلة لتحقيق التطهير الروحي، وتحرير النفس من ارتباطها بالجسد، بما ينعكس إيجابًا على أعضاء الجسم وأجهزته. أي أنّها كانت تستخدم للعلاج أيضًا.

---

[1]- حلمي مطر، أميرة، فلسفة الجمال، م.س، ص62-63.

بنداراوبندراوس: هو شاعر غنائي يوناني، ويعتبر من أعظم الشعراء الذي عرفتهم اليونان، كتب سير الأبطال، وتغني بأناشيد النصر للآلهة، ومديح المشهورين من العظماء، وأغاني الموائد ومراثي الجنازات، ولعل سر إعجاب أفلاطون به يعود إلى أن «بندار» كان يؤمن بالطقوس الغامضة الخفية ويرجو كما يرجو أروفيوس أن يكون مقرّه الجنة، حيث أنه ينادي بأن الروح البشريّة من أصل إلهي وأن مآلها إلهي، وقد قدم وصفًا ليوم الحساب، والجنة والنار وصفة يعد من أقدم أوصافها حيث قال:

«بعد الموت مباشرة تعاقب الروح الخارجة على القانون، وينظر في الخطايا التي ارتكبت في مملكة زيوس، حيث يصدر فيها أحكامه الصارمة التي لا تنقص. وفي ضياء الشمس الجميل يقيم المتقون لا فرق بين أيامهم ولياليهم في بهجتها وبهائها، ولا يفعلون ما كانوا يفعلونه في الأيام الخالية، يكدحون كدحًا كئودًا في حرث الأرض وإثارتها كي يحصلوا على حاجاتهم الباطلة، بل يقيموا في نعيم دائم مع الآلهة العظام، ويقضون معهم حياة خالية من الأحزان، وعلى بعد منهم نرى فريقًا آخر يقاسمون ألوان العذاب، ويقبعون في دياجير مظلمة لا ينفذ فيها البصر».

لمعرفة المزيد راجع: الأسدي، سعود: إشراقة الشعر الغنائي اليوناني القديم، لا ط، المغرب، منشورات الزمن، 2003، ص66.

[2]- كوفمان، والتر، التراجيديا والسنة، م.س، ص39.

فالموسيقى تعمل على بعث التوافق بين نفس الإنسان المتناهية والنفس اللاّ متناهية، وذلك عن طريق المزج الرقيق بين أفكار المرء وأفعاله، وبين الأجرام السماويّة التي يتم بها انسجام الأفلاك[1].

والموسيقى لدى أفلاطون هي مبحثٌ تعليميٌّ ينبغي أن يستخدم في تحقيق أخلاق فاضلة، فالموسيقى (في نظره) قد وهبت للإنسان؛ لكي تجعله يحيا حياةً فاضلةً منسجمةً وحكيمةً. لذا يجب أن تُعبرّ الموسيقى عن الجمال والحقيقة في صورةٍ سهلةٍ حتى يقتنع بها العقل؛ ذلك لأنّ الموسيقي لا بدّ وأن تتّجه في النهاية إلى حب الجمال[2].

إذًا، لم يكن هدف الموسيقى عند أفلاطون هو بعث اللذة الاستطيقيّة وحدها، بل كان لها هدف أسمى وهو التأثير على النّفس، بحيث تُكسبها ائتلافًا واتّزانًا غايتهما تحقيق الخير. وها هو يُعرب عن موقفه هذا في الجمهوريّة بالقول: «إنّ روعة الموسيقى تُقاس بما تبعثه من سرور، ولكن السرور لا ينبغي أن يكون سرور أشخاص عابرين، فأفضل الموسيقى هي تلك التي تبهج خيار الناس وأفضلهم تربية، وخاصّة تلك التي تبهج الرجل الأبرز في الفضيلة والتربية[3].

لم يسمح أفلاطون إلاّ بنوعين من الموسيقى هما: الموسيقى الدوريّة والفريجيّة، وهي الموسيقى الحماسيّة الجادّة، وتمثّل الأولى الضرورة والأخرى الحريّة، وتُعبرّان خير تعبيرٍ عن الشّجاعة في تحمّل الشّقاء، والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء. أمّا الموسيقى الأيونيّة والليديّة فقد رفضها أفلاطون وأطلق عليها اسم «الأنغام المسترخية» فهما يمثّلان الموسيقى الهادئة، لذا أعتقد أنّ كلاًّ منهما يحثّ على السكر والليونة والكسل. فهو يقول: «**حسنًا، ألا ينبغي استبعاد هذين النوعين من اللحن، إن أثرهما لضار على النساء اللاتي يردن التّمسك بالرزانة، فما بالك بالرجال**[4]». ويضيف: «**إنّه ينبغي أن تكون ايقاعتنا ملائمة لحياة الاعتدال والشجاعة، لذا يجب علينا نجعل الأنغام والأوزان ملائمة للكلمات التي تعبرّ عن هذا النوع من الحياة، لا أن نجعل الكلمات ملائمة لأي نوع من الأنغام والأوزان**[5]».

[1]- بوتنوي، جوليوس: الفيلسوف وفن الموسيقى، لا ط، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974، ص41.
[2]- البسيوني، محمود: تربية الذوق الجمالي، لا ط، القاهرة، دار المعارف، 1986، ص114.
[3]- أفلاطون: الجمهورية ف 399.
[4]- م.ن، ف 398.
[5]- م.ن، ف 400.

## خاتمة نقديّة

يتّضح أنّ أفلاطون لم يفرض الرّقابة على الكلمات فحسب (المتمثلة في فن الخطابة والشعر)، بل أيضًا فرض رقابةً صارمةً على الألحان والإيقاعات، وذلك كلّه من أجل أن يكرّس الفنّ لخدمة الأخلاق، والبُعد عن أيّ شيءٍ يدعو إلى الرذيلة والدناءة، حتى ينشأ الشباب في جوٍّ أخلاقيٍّ، ملتزمين فيه بقواعد وأصول الحقّ والخير والجمال.

ومن البيِّن أنّ الحكيم الإغريقي لم يكن يرى إلى الفنون كافّة، إلّا بما هي خطوط اتّصال مع عالم المُثل. ولأجل ذلك لم تكن رؤيته إلى الفنّ إلا بوصفه غايةً تربويّةً وأخلاقيّةً تُوصل الإنسان إلى السعادة. وعلى هذا الأساس كانت معايير العيش في جمهوريّته مستندة إلى السلوك القديم والأخلاق الفاضلة، بل هي من الشروط التأسيسيّة لمبانيها الروحيّة والثقافيّة والسياسيّة.

لعلّ مقارنة إجماليّة بين حكمة الفنّ الأفلاطوني وفلسفة الفنّ في الحضارة الحديثة، ما يفيد بانزياحات جوهريّة بين الرؤيتين؛ حيث جاءت نظريّات الفنّ للفنّ التي أطلقتها تيّارات الحداثة؛ لتعكس تناقضًا صارخًا مع ما ذهب إليه أفلاطون. وهو ما يُظهر بوضوحٍ جليٍّ النتائج المخيّبة للآمال من التهافت الأخلاقي والتربوي في الكثير من حقول الفن الحديث.

وإذا كان لنا أن نُبيّن البُعد الأخلاقي والتربوي في مساجلات أفلاطون لوجدنا في ردوده على السوفسطائيين ما يشكّل حقلاً معرفيًّا للنّقاش الرّاهن. خصوصًا أنّه يوجد تشابه ملحوظ بين العقل الأداتي للحداثة وما كان يذهب إليه السوفسطائيون في رؤيتهم لنظام القيم والوجود. وسوف نرى أنّ أفلاطون ومعلّمه سقراط يحاججان ضدّ الميول الوضعيّة عند السوفسطائيّين منطلقين من مفهوم خاصّ للقانون الطبيعي.

وكان السؤال زمانذاك، هو ما إذا كان بإمكان البشر أن يصلوا إلى معاييرَ كليّة، وإلى معرفة شيء صحيح وحقيقي بشكل كلّي يتجاوز التقاليد السوفسطائيّة. ومن المعروف أنّ مسائل كثيرة طرحها السوفسطائيّون تتعلّق بالأخلاق والعلوم الاجتماعيّة والإبستمولوجيا والنسبيّة والمطلقيّة والحق والقوّة والغيريّة والعقل والمشاعر إلخ[1]... وكانت هذه كلّها مدار جدلٍ واعتراضٍ من جانب سقراط وأفلاطون. وعلى أيّة حال يمكن النّظر إلى نظريّة المُثل الأفلاطونيّة وفي إطارها الفن، بوصفها محاولةً لصياغة جوابٍ إيجابيٍّ عن السّؤال المتعلّق بما إذا كان هناك إمكان لقيام نظامٍ سياسيٍّ أخلاقيٍّ؟ وبهذا المعنى تكون نظريّة المُثل بمثابة حجّةٍ مضادّةٍ للشّكّ السياسي-الأخلاقي للسوفسطائيّة.

[1]- غنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، لا ط، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، 2012، ص102.

# الدولة المثاليّة بين أفلاطون وأرسطو

## دراسة نقديّة مقارنة

مصطفى النشّار[*]

**تضيء هذه الدراسة للباحث المصري مصطفى النشار على أبرز الأسس التي تقوم عليها الدولة المثاليّة عند أفلاطون، ومن ثمّ يقدّم نقد أرسطو لهذه الأسس، وكيف أنّ الأخير نفسه وقع في شراك المدينة المثاليّة وراح ينظر لها على طريقته التي تخالف أسس المدينة الفاضلة في جانبها المثالي والأخلاقي. ما جعل الباحث يُعبرّ عن هذه الأسس بالصدمات الثلاث التي وجّهها أفلاطون للإنسانيّة.**

**المحرّر**

اشتُهرت دولة أفلاطون المثاليّة في تاريخ الفلسفة كثيراً، فقد توافر لها من حظّ ذيوع الصيت ما لم يتوافر لكتّاب اليوتوبيات الأخرى سواء من الفلاسفة المسلمين كـ (أبى نصر الفارابي) أو من الغربيين كـ (توماس مور)، وفى حين استُقبلت جمهورية أفلاطون بهذا الترحاب فإنّ جمهوريّة أخرى لم تجد لها كثير حظ من ذاك الاستقبال، إنّها جمهورية أرسطو.

فقد شهد العصر اليونانى في مرحلته الذهبيّة فترة اضطراب سياسي؛ حيث عاصر أفلاطون دعاة التطرّف السياسي من السوفسطائيين وأتباعهم الذين اعتلوا مناصب سياسيّة آنئذٍ، وحيث وصول الغوغاء إلى الحكم تحت عباءة الديموقراطيّة وإعدامهم لأستاذه سقراط، وهو ما كان له أبلغ الأثر في تناول المشكلات السياسيّة عبر محاوراته أو في دروسه الشفهيّة داخل أكاديميّته التي أسّسها؛ لتكون مركزاً لإعداد القادة والسياسيين.

*ـ أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب / جامعة القاهرة.

لقد بلغ اهتمام أفلاطون حدًّا يمُكننا القول إنّه لم يتفلسف إلاّ من أجل السياسة، وقد حُقّ لأحد مؤرّخي الفلسفة السياسيّة أن يعبرّ عن ذلك بالقول: "إنّ أفلاطون لم يأتِ إلى الفلسفة إلاّ عبر السياسة، ومن أجل السياسة"[1].

هذا الاهتمام الأفلاطوني بالسياسة يرجع إلى دعامتين رئيسيتين، الأولى في مدى صلة السياسة بالأخلاق، حيث سيكون غياب العدالة التي هي صفة أخلاقيّة بالمقام الأوّل ذريعة إلى خلق فوضى سياسيّة تكاد تودي بالدولة، ومن ثمَّ كان المواطن الفاضل لديه هو من يشارك في سياسة المدينة ويحرص على أداء واجبات المواطنة[2]، وتتمثّل الثانية في طبيعة نشأته الأرستقراطيّة التي كانت تُعدّه ليصبح أحد حكام أثينا أو أحد كبار رجال الدولة فيها، وحينما اضطرّته الظروف السياسية التي مرّت بها أثينا إلى اعتزال السياسة لم تفتر عزيمته عن طرح هذه القضايا نظريًّا؛ لتصبح السياسة محور اهتمامه الأول، حيث بدأ طرح قضاياها منذ محاوراته الأولى، تلك التي عُرفت بالمحاورات السقراطيّة (الدفاع - أقريطون - خارميدس - لاخيس - أوطيفرون )؛ إذ نجد أنّ القضايا السياسيّة تُطرح فيها جنبًا إلى جنب مع القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة[3].

ولم يتخلف أرسطو في رؤيته السياسية كثيراً عن منطلقات أستاذه، فقد كانت الأخلاق لديه البوابة التي ينطلق منها الفكر السياسي؛ إذ يؤكّد على أهميّة القوانين والتشريعات ودورها في تحقيق الانضباط الأخلاقي عبر فرض العقوبات الصارمة ضدّ العصاة وفاسدي الأخلاق[4] فمن لم يستقم أمره بالنّصح والتربية الخاصّة في الأسرة لا بدّ من إجباره على الأخلاق القويمة عبر إلزامه وإخضاعه لقوانين الدولة ودستورها[5].

ولكن دولة أرسطو لم تكن مشيّدة البنيان على طراز دولة أفلاطون، ولا حتى قريبة الشبه منها، بل كانت دولة غير مكتملة الأركان، غير ناضجة سياسيًّا بالقدر ذاته الذي وُلدت به شائهة فلسفيًّا.

ثمة إشكالات عدّة تواجهها هذه الدراسة إذًا، يأتي على رأسها:

- ما الفروق الكبرى بين الدولتين المثاليتين وحظهما من الإبداع؟

---

[1]. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987م، ص 149.

[2]. أفلاطون : ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حملى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م.، صـ90-92.

[3]. Crombie : An. Examination of Plato's Doctrines, I-plato.on man and society, p.295.

[4]. أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك10، ب10، ف10) الجزء الثانى من الترجمة العربية ص369.

[5]. م.ن، ك10، ف10 (فـ11-22) ص370-376.

- كيف دعا أفلاطون إلى شيوعيّة الأموال والنساء والأولاد؟ وما مدى مطابقة ذلك للفطرة الإنسانيّة، فضلاً عن مدى استقامة تلك التعاليم مع الدين الإسلامي؟

- هل كانت العدالة الأفلاطونيّة هي النموذج الأسمى؟

- كيف يضمن أفلاطون نظامًا تربويًّا يحقّق طموحاته السياسيّة؟

- هل يبقى حلم "الحاكم الفيلسوف" رأس الهرم في الفكر الأفلاطوني؟

- كيف وجّه أرسطو النقد إلى دولة أفلاطون؟

- لماذا لم تكتمل معالم الدولة المثاليّة لدى أرسطو؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة فسوف نستخدم المنهج المقارن مع اللجوء كثيراً إلى المنهج النقدي كلّما اقتضى الأمر.

## أوّلاً: «الجمهورية» ومعالم الدولة المثالية عند أفلاطون

جرت عادة المؤرّخين على أن يصفوا المدينة التي رسم معالها أفلاطون في «الجمهورية» بأنّه «أوّل ما عرف العالم من مدن فاضلة[1]». هذا في اعتقادنا خطأ شائع؛ لأنّه قد سبقه إلى تصوّر هذا الحلم بالمدينة الفاضلة المثاليّة كلٌّ من أخناتون في مصر القديمة، وكونفوشيوس في الصين القديمة، وربمّا تفوّقا عليه في أنّهما حقّقا ولو بشكلٍ جزئيٍّ حلمهما الفلسفي على أرض الواقع[2].

أما أفلاطون فقد تفوّق عليهما دون شكّ في البناء الفلسفي المحكم لمعالم هذه المدينة الفاضلة؛ حيث رسم معالمها في ضوء فلسفته الميتافيزيقيّة التي ترى في ثبات «المثال» وعدم تغيّره حقيقة لا تقبل الشك أو المناقشة؛ فقد كان أفلاطون- على حد تعبير (ماتسونW.I.Matson) – مغرمًا وشغوفًا بالنظام الثابت في كلّ شيءٍ بدءًا من حبّه للرياضيات وانتهاءً برسمه لمعالم المدينة المثاليّة في فلسفته السياسية[3].

وقد بدأ أفلاطون بناء مدينته المثالية الفاضلة في «الجمهورية» من بلورة مثال ثابت للعدالة عبر مناقشة النظريات الأخرى عن العدالة ورفضها.

---

[1]. برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967م، الطبعة الثالثة 1978م.

[2]. انظر: ما كتبناه عن كل من أختاتون وكونفوشيوس في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم.

[3]. Matson W.I.A New History of Philosophy-Vol.I,Harcourt Brace Jovanovich Inc,U.S.A 1987,p.98.

**أ- تعريف العدالة:**

قبل أن يقدّم أفلاطون تعريفه للعدالة، ذلك المثال الثابت الذي لا ينبغي أن يتغيّر أو يتبدّل، استعرض تعريفات عدّة شائعة لها، منها؛ التعريف الذي قدّمه كيفالوس وبوليمارخوس وهو أنّ العدالة هي «الصدق في القول والوفاء بالدين» وقد طور بوليمارخوس هذا التعريف فأصبح أنّ العدالة تعني «إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»؛ بمعنى أن نعامل كلّ إنسان بما هو مناسب له، أي أنّ العدالة تكمن في «تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء»[1].

لقد رفض أفلاطون هذا التعريف على أساس أنّ العدالة ليست مجرّد علاقة بين فردين، والتعريف السابق يقدم العدالة على أنّها علاقة تقوم على مبادئ فرديّة، وفي هذا الإطار لا يفكّر الفرد إلّا في نفسه؛ حيث يجزي أصدقاءه خيراً ويرد على أعدائه بالمثل[2]. ومن جانب آخر فإنّ «إيذاء الغير إنمّا هو دائمًا عمل غير عادل»[3].

أمّا التعريف الثاني للعدالة، فقد قدّمه تراسيماخوس السوفسطائي؛ حيث عرَّفها بأنّها: «هي صالح الأقوى» وطالما أنّ «العنصر الحاكم هو الأقوى دائمًا» فالعدالة تسير في مصلحته! «فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية... فللعدالة في جميع الدول معنًى واحد هو صالح الحكم القائم[4]».

وقد رفض أفلاطون أيضًا هذا التعريف على أساس أنّ الحكم فنّ ككل الفنون الذي يتلقى الذين يقومون بها أجرًا على أعمالهم؛ فكما أنّ الطبيب يُحاول علاج عيوب الجسم، كذلك الحاكم يحاول علاج عيوب الدولة، فالحكام حسب تعبير أفلاطون «لا يحكمون وفي ذهنهم أنّهم سينتفعون أو يتنعّمون وإنمّا لأنّ الضرورة اقتضت ذلك» و«الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصّة وإنمّا يرعى مصالح رعيته[5]». وعلى ذلك فإنّ الحاكم لا يحكم بوصفه حاكماً أو ممارسًا لفن الحكم، بل يفعله بوصفه من أصحاب الأجور الذين يمارسون العمل لقاء الأجر.

والحقيقة أنّ هذا الرّدّ الأفلاطوني غير دقيق وغير مقنع؛ فلقد اعتمد فيه على افتراض أنّ الحكّام

[1]. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، (331-332)، الترجمة العربية ص 179-180.

[2]. م.ن، (332-335)، ص 180-187؛ انظر أيضًا: باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول والثانى، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م. ص270.

[3]. أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، ص 187.

[4]. م.ن، (338-339)، ص191.

[5]. م.ن، (347)، ص200.

دائمًا قوم أخيار، وعلى أنّهم إذا ما أدّوا عملهم بصورةٍ مثاليّةٍ فستكون أحكامهم لصالح المحكومين وليس العكس!. وبالطبع فإنّ تراسيماخوس ينطلق في تعريفه من افتراض معاكس تمامًا. ولذلك فقد فشل أفلاطون حقيقة في رفضه لهذا التعريف؛ لأنّه لم يرد على حجج صاحبه، بل واجهه بافتراض مضاد وحاول إقناعه بصحّته!

وعلى أيّ حال فقد نجح أفلاطون إلى حدّ ما في ثنايا ردوده على حجج تراسيماخوس، وفي ثنايا ردوده على جلوكون الذي عرف العدالة بناءً على غريزة الخوف باعتبارها ضرورةً تفرض على الأضعف، وبأنّها «شر يطلب لنتائجه»[1]. أقول نجح أفلاطون في معرض ردوده هذه في أنّ يمهّد لنظريّته الخاصة عن العدالة، تلك النظرية التي تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أنّ كلّ شيء مؤهلٌ بالطبيعة لأداء وظيفة معيّنة؛ إذ إنّ «وظيفة الشيء هي ما يؤدّيه هذا الشيء وحده»، ومن ثم فإنّه يكون حسنًا وكاملاً بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة بنجاح تام، فكمال الفرس وفضيلته هي أن يحسن أداء وظيفته وهي أن يحسن العدو، وكمال العين هي أن تحسن الإبصار. إلخ[2]. وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التي لن تؤدي وظيفتها في الإنسان بصورة كاملة، إلا إذا مارست العدل وليس الظلم[3]؛ لأنّ العدالة «أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا، والظلم أرذلها»[4].

وإذا كانت العدالة عند فيلسوفنا هي كمال النفس فهى أيضًا في رأيه كمال الدولة. وإذا كانت النفس التي تحسن أداء وظيفتها هي النفس العادلة، فكذلك تكمن العدالة في الدولة التي يقوم كل فرد فيها بأداء وظيفته على الوجه الأكمل.

إنّ القارئ للكتاب الثاني من «الجمهورية» يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التي يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد، والتى يعرّف من خلالها العدالة بأنّها «قيام كلّ فرد بوظيفته على الوجه الأكمل» في الوقت الذي «تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة بحسب المواهب والمؤهلات الطبيعية الكامنة فيه». وها هو في الكتاب الرابع يؤكّد هذا التعريف حينما يقول: «إنّ على كلّ فرد أن يؤدّي وظيفة واحدة في المجتمع هي التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»، فمن «العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره»[5].

---

[1]. أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (357-359)، ص214-216.
[2]. م.ن، (352-353)، ص 210-211.
[3]. م.ن، (354)، ص 212.
[4]. م.ن، (367)، ص224.
[5]. م.ن، (433)، ص313.

**ب- أصل الدولة:**

وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى تقديم تعريفه السابق للعدالة مقترنًا بفكرة الوظيفة؟! فإنّ إجابته تكمن في تحليله لأصل تكوّن الدولة ونشأة المجتمع السياسي.

فالدولة في رأيه «من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها[1]». ولما كانت حاجات الفرد عديدة وهو لا يستطيع القيام بها وحده، فهو إذن في حاجة إلى مساعدة الآخرين، وكذلك فإنّ الآخرين في حاجة إلى مساعدته، ولذلك كان لا بدّ أن يتجمع هؤلاء ليحقّقوا حاجاتهم المشتركة «وعندما يتجمّع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضًا في إقليم واحد، نسمي مجموع السكان دولة[2]».

وهنا تلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشري كأصلٍ لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه!

**جـ - تقسيم العمل والنظام الطبقي:**

إنّ الدول المثالية إذن عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية، هي: طبقة المنتجين من زرّاع ورعاة وصنّاع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكلّ طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحليةً بفضيلتها وبدون أن تتدخل أي طبقة في عمل الأخرى؛ «إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معًا[3]». وكذلك فإنّ من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربًا أو يصبح المحارب حاكمًا.. إلخ؛ «فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاثة يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة[4]»، أي أمرًا مخالفًا للعدالة.

[1]. أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (369)، ص 227.
[2]. م.ن، ص،227.
[3]. أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، م.س، (434)، ص314.
[4]. م.ن، ص 315.

وبهذا المنطق المثالي ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجود الطبقات الثلاث حتى تكتمل صورة الدولة المثاليّة التي يتحقّق في إطارها الخير للجميع.

والحقيقة أنّ هذا النظام الطبقي عند أفلاطون وهو أساس تحقّق العدالة في بناء الدولة المثالية، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المؤرخين وفلاسفة السياسة خاصة من المحدثين؛ حيث اعتبروا أنّ هذا التقسيم الطبقي القائم على أساس التزام كل طبقة حدودها الخاصة، وألاّ تنظر إلى غيرها، إنّما هو «دفاع عن الجمود والتحجر الطبقي[1]».

ومع ذلك فإنّني أعتقد أنّ أفلاطون حينما قال بهذا التقسيم الطبقي لم يقصد وضع نظام طبقي صارم متحجّر كما قال نقّاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثاليّة على أساسٍ اقتصاديٍّ سليمٍ ومتوازنٍ يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها، بحيث يحلّ هذا التبادل للمنافع – مادية كانت أو معنوية- محل الفرديّة الأنانيّة التي يريد كلّ فرد في إطارها أن يقوم بعمل كلّ شيء دون أن يتخصّص في شيء بعينه فيتقنه.

إنّ من مزايا التخصّص الوظيفي المقرون بهذا النظام الطبقي، أنّه من شأنه أن يخلق الانسجام بين جميع الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللاّ محدودة التي تقوم في معظم الأحيان على الأنانيّة المفرطة للفرد[2].

ومن جانب آخر فإنّ فيلسوفنا حينما وضع هذا النظام لم يضعه مغلقًا جامدًا كما قال بعض نقّاده، بل وضعه نظامًا مفتوحًا[3]، أي أنّه أباح الاستثناءات؛ إذ يمكن لابن الصائغ أن يصبح جنديًا إذا أهلته مواهبه وقدراته الطبيعية لذلك، وإذا ما نجح في اجتياز المراحل التعليميّة التي تؤهله بصورةٍ لائقةٍ ليصبح أحد أفراد الطبقات الأعلى.

**د- نظرية التربية ووظيفة الفنون والآداب التعليميّة**

إنّ الناظر في التقسيم الطبقي السابق يلاحظ أنّ الدولة إنّما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زرّاع وصنّاع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوي على ما يُسميهم أفلاطون «حراس الدولة» (أي الجند والحكام). ورغم أنّه أولى عناية خاصّة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشدّاء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدرًا معقولاً من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن والعدو،

[1]. د. فؤاد زكريا: الدراسة التي تقدم بها لمحاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م. ص 84.
[2]. يشاركنا هذا الرأى: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص287.
[3]. انظر: Tyalor : Plato- The Man and his works,P.275.

أقول إنّه رغم تلك العناية، إلاّ أنّ عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم «الحكام الفلاسفة»؛ لأنّ العقل – حسب التعبير الأفلاطوني – لا يتوافر الاكتمال إلاّ لدى «الحارس الكامل» أي لدى طبقة الحكام[1].

ولذلك فإنّ النظريّة التي يقدّمها أفلاطون في التربية إنّما تستهدف في المقام الأوّل تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة (الحراس الفلاسفة) ومساعديهم (الحراس العسكريون). ومع ذلك فهي ليست كما قال د.فؤاد زكريا مجرد «منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين[2]»؛ إذ إنّ تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر مراحل تربوية تعليمية عدة تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراسًا، فإنّهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم التي هم مؤهلين لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بها بالخبرة والوراثة.

يبدأ النظام التربوي بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالي المنشود بين الأطفال، فيختارون من بينهم الأصحاء القادرون على تحمّل التمرينات الرياضيّة ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أيّ تمييز طبقيّ بينهم إلى نظام تعليمي موحّد لا فرق بين صبي وفتاة. فللجنسان -عنده- القدرات الجسميّة والنفسيّة والعقليّة نفسها.

وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة، ويركز فيها على التنشئة البدنيّة والنفسيّة بهؤلاء الأبناء. أمّا التنشئة البدنيّة فتقوم على نظام غذائيّ سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضيّة. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتّع الأبناء بصحّة جيّدة وببنيةٍ جسمانيّةٍ قويّة. أما التنشئة النفسيّة فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة.

وقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء شروطًا عدّة؛ حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود، الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة؛ نظرًا لأنّ أشعارهم «تفتقر إلى الجمال الشعري»، كما أنّها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال[3]! إنّ الشعر الذي يُسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذّب النّفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا «أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء[4]».

[1]. انظر: هزيود: الأعمال والأيام (109-201). نقلاً عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص 291.
[2]. أنظر: أفلاطون: الجمهورية (414)، ص 289-298؛ باركر، النظرية السياسية عند اليونان، م.س، ص291.
[3]. د. فؤاد زكريا، الدراسة التي تقدم بها لمحاورة الجمهورية، م.س، ص126.
[4]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (387) ص251.

إنّ الموسيقى ذات أهميّة قصوى في التعليم على اعتبار أنّ «الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق.. إنّ التعليم الموسيقي إذا ما أحسن أداؤه يتيح للنّفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف، بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبّلها في نفسه مسرورًا، فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلاً خيراً ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله[1]».

على هذا النحو صور أفلاطون أثر الموسيقى في النفس الإنسانيّة، وأوضح الهدف الأخلاقي منها، وبيّن كيف يمكن توظيفها لخدمة النظام التربوي والتعليمي الأمثل.

أمّا عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى، فهي مراعاة حريّة الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، فيقول: إنّ «تعليم الحر ينبغي ألا يتضمّن شيئًا من العبودية؛ فالتدريبات البدنيّة التي تؤدى قهرًا لا تؤذي البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسرًا فإنّها لا تظلّ عالقة في الذهن[2]». إنّ على المعلمين أن يجعلوا «التعليم يبدو لهوًا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها[3]».

أما المرحلة الثانية فتبدأ حينما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، ومن ثم يتحوّلون في حوالي الثامنة عشرة إلى «التدريب العسكري الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[4]».

ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط؛ لأنّه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئًا آخر. وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يُكرّمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقي العلوم، وخاصّة العلوم الرياضيّة التي تستهدف في المقام الأوّل تدريبهم على التفكير المجرّد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجملة فإنّ دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار تميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك (أي الفلسفة)؛ إذ إنّ الذهن قادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك[5].

وهنا ننتقل مع أفلاطون إلى المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي والتي خصّص لها «خمس

[1]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، ص 268.
[2]. م.ن، (401-402)، ص 272.
[3]. م.ن، (536)، ص449.
[4]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (536)، ص449.
[5]. م.ن، (537)، ص449-450.

سنوات[1]»؛ من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة التي خصّصها لدراسة الديالكتيك (أي الفلسفة)، تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من «الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيًا وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى[2]».

وقد طالب فيلسوفنا هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم؛ إذ يرى «أنّ المراهقين الذين يتذوّقون الديالكتيك لأوّل مرّة يسيئون استعماله ويتّخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنّهم يحاكونه ويفنّدون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذّة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه [3]».

وليس من شكّ أنّ هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا في دراستها حتى يتصوّروا أنّهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم وبأهليهم ويوقعونهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة[4].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من هذه المراحل التعليميّة عند أفلاطون فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين، وهي مرحلة خصّصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على «الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات[5]»، فضلاً عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم «يتميزون عن كل من عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة[6]».

وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصّص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التي قضاها هؤلاء في تلقي العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة.

إن الحكام من هذا الطراز إنما «يكرسون للفلسفة أكثر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء دورهم

[1]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، ص405.
[2]. م.ن، (540)، ص 453.
[3]. م.ن، (537)، ص450.
[4]. م.ن، (539)، ص 452-453.
[5]. م.ن، (539)، ص453.
[6]. م.ن، (540)، ص 453.

فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجبًا لا مفرّ منه أكثر من كونه شرفًا[1]».

**هـ- نظرية الشيوعية:**

**1 - شيوعيّة النساء ومكانة المرأة في الدولة:**

لقد اقترن الحديث عن الشيوعيّة بالحديث عن التربية الصالحة عند أفلاطون؛ حيث نجده يعلن في «الجمهورية» أنّ التربية الصالحة لو أثارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة إنّ كلّ شيء مشاع بين الأصدقاء[2]». فلقد ربط أفلاطون هنا بين التربية الصالحة لحراس الدولة وبين إدراكهم أن حلول المشكلات الاجتماعية إنما يكمن في الشيوعية!!

والحقيقة أنّ هذا الربط الذي أكده أفلاطون يقوم على مبدأ هام آمن به هو المساواة بين المرأة والرجل في كل شيء؛ إذ إنّه يرى «أنّ على الجنسين معًا أن يقوما بكلّ شيء سويًا»، فيتعلم النساء تعليم الرجال نفسه، ومن ثم يقومون بالمهام نفسها التي يقوم بها الرجال، وليس هذا بغريب في نظره؛ لأنّه موجود في عالم الحيوان «فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون[3]».

وبالطبع فإنّ هذه النّظرة الأفلاطونيّة التي تساوي بين المرأة والرجل رغم إدراكها «ضعف أحدهما وقوة الآخر[4]»، ليس مردّها فقط إلى التشبّه بما يجري في عالم الحيوان، بل كانت قياسًا على تلك النظرة التي سادت المجتمع الأسبرطي الذي كان فيلسوفنا شديد الإعجاب به؛ فقد أسقط الأسبرطيون عن المرأة كل مظاهر الأنوثة وعلموها الخشونة والقسوة حتى مع أبنائها وزوجها، وكان نظامهم السياسي والاجتماعي لا يفرق بين رجل وامرأة فقد كان كل شيء فعلا لديهم مشاعًا بين الأصدقاء[5].

وهكذا فقد استلهم أفلاطون هذه النظرة الأسبرطية للمرأة، وأراد أن تكون عضوًا كامل العضويّة

[1]. أفلاطون، الجمهورية، (540)، ص 453.
[2]. م.ن.
[3]. م.ن، (424)، ص299.
[4]. م.ن، (451)، ص325.
[5]. م.ن، (451)، ص325

في طبقة الحراس، ودافع عن ذلك قائلاً «إنّ المرأة قادرة بطبيعتها على كلّ الوظائف وكذلك الرجل وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل»[1].

وبالطبع فالحديث هنا عن المساواة بين الرجل والمرأة في تولي الوظائف العامّة لا ينسحب على كلّ النساء، كما لا ينسحب على كل الرجال، فالأمر كلّه مرهون بالقدرات البدنيّة والعقليّة العالية التي ينبغي أن تتوافر في كلا الجنسين، بشرط «أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال بالقياس إلى ما يقوم به الرجال وذلك نظرًا لضعف جنسهن[2]».

إنّ الهدف إذن من هذا التحليل الأفلاطوني لطبيعة المرأة ومحاولته التأكيد على ضرورة مساواتها بالرجل في كل الأمور من حق التعليم إلى حقّ تولي الوظائف العليا في الدولة؛ إنّ الهدف هنا ليس الدعوة إلى تحرير المرأة كما يظن البعض[3]، بل هو الاستفادة بأقصى قدر من الإمكانيات البشريّة المتاحة في دولة المدينة الفاضلة، فضلاً عن أنّه بهذا معدّ لعرض نظريّته في شيوعيّة النساء والأطفال، تلك الدعوة التي قال فيها بوضوح «إنّ نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعًا للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه.. وليكن الأطفال أيضًا مشاعًا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه[4]».

وإذا تساءلنا عن الكيفية التي تتم بها هذه المشاعية؟! أتتم اتّفاقا وبدون نظام أم تتم تحت إشراف الدولة؟! لأجابنا أفلاطون بأنّ الزيجات ينبغي أن تتم وفق نظام دقيق يراعي «الضرورة الهندسية» ويقدّم «أفضل النتائج»؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات في عالم الحيوان كذلك ينبغي للمشرع في المدينة الفاضلة أن يحرص على «أن يتزاوج النّوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النّوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن ولا بدّ من تربية أطفال الأولين لا الآخرين إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته[5]».

ومن جانب آخر فإنّ هذا التزاوج لا ينبغي أن يتم في أي وقت كيفما اتّفق، بل لا بدّ أن يتم في مواسم محدّدة يحدّدها الحكام والقائمون على هذا النظام، وذلك حتى يستطيعوا الحفاظ بعدد

[1]. انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت، الحولية (12)، الرسالة الخامسة والسبعون، 1992م، ص38-48.

[2]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (455)، ص340؛ وانظر أيضا: ص341.

[3]. م.ن، (457)، ص343.

[4]. انظر: ما كتبناه عن هذا الموضوع في كتابنا: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 997م، ص46-48.

[5]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (457)، ص344.

ثابت من السكان بقدر الإمكان مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر[1]».

ويبدو أن أفلاطون هنا قد فاته أنّ الحفاظ على هذا العدد المحدود من السكان غير ممكن نظرًا لأنّه قصر قواعد الزواج المشاعي هذه على الحراس فقط (أي الحكام والجند) دون طبقة المنتجين التي تشكل بالطبع غالبية سكان الدولة!

الحق أنّ شيوعيّة النساء والأطفال وإلغاء النّظام الأسري في طبقة الحراس هي أضعف ما في البناء المثالى لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونيّة. وربما يكون أفلاطون قد اضطرّ إلى ذلك نتيجة لمطالبته بإلغاء الملكية وتحريمها على أفراد تلك الطبقة؛ لأنّه إذا ما حرمت الملكية الخاصة للأموال والعقارات فإنّ النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك في نظر البعض هي إلغاء النظام الأسري أيضًا على اعتبار أنّ الأسرة تتطلّب الملكيّة حتى تحتفظ بكيانها[2].

**2 - إلغاء الملكية والدور الحقيقي للحكام:**

علينا أن نتعرّف على الصورة الثانية للشيوعيّة التي قصرها أفلاطون أيضًا على طبقة الحراس، وهي شيوعيّة الملكية، فقد أكد فيلسوفنا على «أنّ من الواجب ألّا يكون لأي منهم (أي لأفراد طبقة الحراس) شيء يمتلكه هو وحده[3]». وإذا ما تساءلنا عن كيف سيعيش هؤلاء وكيف يوفرون احتياجاتهم المادية بدون أن يمتلكوا شيئًا؟!

لأجابنا بقوله: «إنّ الغذاء الضروري سوف يمدّهم به مواطنوهم»، أمّا «الذهب والفضة.. فهم ليسوا بحاجة إليه.. لأنّه من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي[4] بإضافة الذهب الأرضي إليه؛ إذ إنّ الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثًا لشرور لا حصر لها[5]».

على هذا النحو أوضح أفلاطون أنّه لا ضرورة لأن يمتلك الحكام والجند شيئًا خاصًا، وعلى الدولة بمواطنيها من المنتجين أن يوفروا لهم كلّ ما يحتاجونه من غذاء وملبس ومسكن.. الخ. وقد كانت حجته القوية في تبرير ذلك التحريم للملكية الخاصة «أنهم لو تملكوا كالآخرين حقولاً وبيوتًا وأموالاً، لتحوّلوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها،

[1]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (459)، ص 347.
[2]. انظر: م.ن، (462)، ص 350-351.
[3]. انظر: باركر، النظرية السياسية عند اليونان، م.س، ج2، ص74.
[4]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (416)، ص293.
[5]. م.ن، (416-417)، ص293.

ولقضوا حياتهم مبُغضين ومبَغضين، خادعي ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج، وبذلك يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية[1]».

أدرك أفلاطون أهمية تفرغ هؤلاء لأداء مهام الحكم والانشغال بقضايا الناس والمجتمع. كما أدرك أنّ علّة كلّ الأمراض السياسية والاجتماعية في الدولة واستشراء الفساد فيها إنّما مردّه إلى فساد حراسها (الحكام والجند). ومن هنا كانت محاولته إزالة الأسباب المؤدّية إلى فسادهم والصراع فيما بينهم والانشغال بتحقيق مصالحهم الشخصيّة الأنانيّة، إزالة كلّ ذلك من خلال نظريّته عن الشيوعيّة بشقّيها؛ شيوعيّة الملكية وشيوعيّة النساء والأطفال.

**و- حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلى:**

إنّ حكومة الفلاسفة إذن هي الحكومة المثاليّة للدولة القائمة على «مثال العدالة»؛ لأنّ الفلاسفة الذين تربوا وتعلموا على النحو الذي عرضناه لن يكون لهم من هدف يسعون إلى تحقيقه إلا تحقيق العدالة بين المواطنين في الدولة، وتكريس كل وقتهم وجهدهم في خدمة هؤلاء المواطنين.

على هذا النحو برّر أفلاطون رؤيته لضرورة أن يكون الحكام فلاسفة في الدولة المثالية سواء تناوبوا الحكم فيما بينهم واحدًا بعد الآخر فصار الحكم ملكيًا أو تناوبوه مجموعة بعد أخرى فصار الحكم أرستقراطيا[2].

## ثانيًا: نقد أرسطو لجمهورية أفلاطون

اهتم أرسطو بنقد صور الحكم الشائعة سواء في الواقع السياسي المعاش أو في الدساتير وصور الحكومات التي تصوّرها مفكّروا عصره. وقد شغل نقده لصورة الدولة المثالية عند أفلاطون سواء في الجمهورية أو في القوانين ثلاثة أبواب كاملة من الكتاب الثاني لكتاب السياسة.

بنى أفلاطون تصوّره للدولة المثالية على فكرة محوريّة وهي فكرة وحدة الدولة وفي سبيل الحفاظ على وحدة الدولة كانت نظريته الشهيرة في الشيوعية بشقيها؛ شيوعية النساء والأولاد وشيوعية الملكية.

ورغم موافقة أرسطو لأفلاطون عمومًا على ضرورة الحفاظ على وحدة الدولة، إلّا أنّه وجد أنّ الإجراءات التي اتّخذها أفلاطون ليست إلا إجراءات قد تفسد هذه الوحدة أكثر مما تحافظ عليها؛

[1]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (417)، ص293.

[2]. أفلاطون، الجمهورية، م.س، (445)، ص 331 ؛ انظر: شوفالييه، م.س، ص48.

فمن جهة الدعوة إلى شيوعيّة النساء أكّد أرسطو أن ستؤدّي حتمًا إلى حدوث صراعات وشقاقات أكثر مما تؤدّي إلى نفع؛ فهذه الشيوعية سيترتّب عليها أنّ الأبناء هم أبناء الكل، وكل واحد منهم لا يعرف من هو أباه ولا من هي أمه. ولما كان وجه الشبه بين الآباء والأبناء مسألة طبيعيّة، فثمة صراع سينشب حينما يبحث الآباء عن أبنائهم، وبين الأبناء في محاولة للبحث عن والديهم[1].

ومن جهة أخرى فإنّ الجهل بالروابط الأسريّة والقانونيّة لدى الآباء والأبناء سيترتب عليها أصناف من المفاسد، أبرزها شيوع انتهاك الحرمات، وشيوع المشاجرات، كما أنّ الفاحشة وممارسة الشهوات الجسدية بين العشاق ستكون مباحة في غياب الروابط الأسرية التي ربما تكبح جماح هذه الشهوات بين الأخوة والأخوات والأباء والأمهات. إن كلّ تلك الموبقات ستشيع في ظل انعدام الرعاية المتبادلة وفي ظلّ انعدام روابط القرابة وقيود الأسرة[2].

وقد كان أرسطو على حق تمامًا حينما أعلن في ثنايا نقده لأراء أفلاطون حول الشيوعيّة بشقيها «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف. وإنّه لا محل لأحد هذين الإحساسين وللآخر في جمهورية أفلاطون»[3].

أما بخصوص شيوعية الملكية فإنّ أرسطو يرى أنّ النتائج المترتبة على إلغاء الملكية لن تقضي على فساد أخلاق الناس كما تصور أفلاطون، بل ستزيد المشاحنات والخصومات بينهم؛ فقد تساءل أرسطو بحق «أليس يرى في الواقع أن بين الشركاء والملاك على الشيوع في أكثر أحوالهم من الخصومات أكثر مما بين ملاك الأموال على الانفراد»[4].

ومن جانب آخر فإنّه في ظلّ تطبيق الشيوعيّة «لا تطاق المعيشة»[5] على حد تعبير أرسطو؛ وذلك لأنّ الملكيّة فطرة فطر الناس عليها.

على هذا النحو القاطع رفض أرسطو إجراءات أفلاطون التي كان ظاهرها الحفاظ على وحدة الدولة واتّضح أنّها ربما تؤدّي إلى مزيد من التفسخ والصراعات نظرًا لأنّها في الواقع إجراءات مضادة للطبيعة البشرية.

---

[1]. أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979 (ك-2 ب-1ف 11-12-13)، ص130-131.

[2]. م. ن، (ك-2 ب-1 ب14-15-16-17)، ص131-133.

[3]. م.ن، (ك-1ب-1ف17)، ص133.

[4]. م.ن، ك-2ب2—ف9)، ص136-137.

[5]. م.ن، ص137.

ولم يتوقف نقد أرسطو لأفلاطون عند نقده لنظرية شيوعية النساء والملكية في الجمهورية بل انتقده أيضًا حينما أباح الملكية والزواج في القوانين واعتبر أنّ الشروط التي حدّدها للاثنين غير محقّقة للعدالة وحفلت بالكثير من الأخطاء[1].

## ثالثًا: المدينة الفاضلة عند أرسطو

هل كان من الضروري أن يتحدّث أرسطو عن دولة مدينة فاضلة جديدة بعدما انتقد أفلاطون في ذلك؟! وبعدما قدم تلك النظريات السياسية التي تتحدث عن معنى وصورة الدولة وأساسها وعناصرها الأساسية ونظام السلطات فيها...إلخ؟!

الحقيقة أنني أعجب من أن أرسطو لم يلتفت إلى هذا التساؤل، وتحدّث عن دولة مدينة فاضلة، وكأن قد أصبح قدرًا مقدورًا أن يتحدّث عن ذلك رغم أنّه قد فات فعلاً أوانه؛ ذلك أنّ أرسطو قد شهد بالفعل سقوط نظام دول المدن تحت وطأة التوسع الإمبراطوري الذي قامت به مقدونيا مجتاحةً كل تلك الدول، بل وشهد من سيطرتها بقيادة تلميذه الإسكندر على مناطق كثيرة من بينها مناطق شهدت إمبراطوريات ضخمة في التاريخ القديم مثل فارس ومصر. فما هو مبرّره في التحدث عن دولة مدينة فاضلة! وهل كان بإمكان أي دولة مدينة مهما كانت فاضلة أن تقف أمام الزحف الإمبراطوري لمقدونيا وفتاها الذهبي: الإسكندر؟!

الحق أنّه لم يعد ثمة مبرّر إلا أنّه قد تحدّث عن معالم تلك الدولة الفاضلة كمجرد تقليد غرسه في نفسه دون أن يشعر حب أفلاطون وضرورة أن يقلده! ومن ثم جاءت مدينته هو باهته المعالم ليس فيها حرارة الإبداع ولا دفقة التأمل لصالح مستقبل أفضل كما كان الشأن عند أفلاطون.

لقد دخل أرسطو في إيراد تفاصيل عناصر مثل هذه الدولة الفاضلة ووضع شروطًا قاسيةً مفرطةً في المثاليّة لكلّ عنصر منها وإلى بعض هذه التفاصيل:

**أوّلاً**: فمن حيث سعة المدينة وعدد سكّانها ينتقد أرسطو أولئك الذين يتصوّرون أنّ الدّولة السعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، ويؤكّد أنّ لكلّ دولة مهمّة تقوم بها، وأن أكبر دولة هي التي تستطيع على خير وجه أن تقوم بمهمتها «وليس مهمًّا في أداء الدولة لمهمتها مدى سعة مساحتها أو كثرة عدد سكانها؛ لأنّه ينبغي أيضًا التمييز بين دولة عظيمة ودولة كثيرة السكان. إن الشواهد تثبت في رأيه» أن من العسر، بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددًا مما ينبغي،

[1]. أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979، (ك-2ب3)، ص141-147.

والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن غير أنّ النظام ليس ممكنًا في جمع أكبر مما يلزم، فالقدرة الإلهية التي تشمل العالم بأثره هي وحدها القادرة على إقرار النظام فيه[1].

إنّ المدينة المثاليّة عنده ينبغي أن تتكون إذن من مساحة تمُكّن الكتلة السكانيّة المجتمعة فيها سياسيًّا أن تقوم بتدبير أمور معيشتها ولا ينبغي أن تنمو مساحتها فتزيد عن هذه الحدود، وكذلك لا ينبغي أن تقل مساحتها فلا تكفي لحاجة كتلتها السكانية.

**ثانيًا**: أما من حيث موقع هذه المدينة؛ فأرسطو يفترض ضرورة وجود شروط استراتيجيّة عدّة منها أن يكون موقعها على أرض خصبة تكفي حاجة مواطنيها، وأن يكون هذا الموقع سهل المراقبة حتى يسهل الدفاع عنها وقت الحرب، وأن يكون هذا الموقع صالحاً سواء من جهة البر أو من جهة البحر حتى يسهل تلقيها الإمدادات الغذائيّة ونقل ما يزيد عن حاجتها من البقول والأخشاب وسائر الحاصلات[2].

**ثالثًا**: أما بخصوص توافر عناصرها الضروريّة للحياة، فيشترط أرسطو أن تكون كلّ عناصر الحياة طبيعيّة وبشريّة موجودة ومؤهلة لإسعاد أهل هذه المدينة. وقد حصر هذه العناصر في ضرورة توافر المواد الغذائيّة الضروريّة، ثم الصنائع والفنون المختلفة وتوافر الأدوات التي لا غنى عنها في الحياة، كذلك توافر الأسلحة. والمرافق العامة، وكهنة يقومون على أمر العبادة، وقضاة وكذلك الصناع والزراع والجنود...إلخ[3].

**رابعًا**: أما بخصوص توزيع الثروات والملكيات، فقد ألمح أرسطو هنا إلى ضرورة الاستفادة من القوانين المنظمة لذلك في الدول القديمة ذات الخبرة الطويلة في ذلك ومنها مصر[4]. وربما تكون هذه المرة من الاستثناءات القليلة التي يذكر فيها أرسطو مصر كمصدر من مصادر فكره.

**خامسًا**: أما بخصوص شروط الزواج والتناسل فقد خاض فيها أرسطو كما خاض فيها أفلاطون تمامًا في محاورة القوانين وإن اختلفا في التفاصيل، وبالنسبة لأرسطو فقد شدّد على ضرورة توافق الطباع بين الزوجين، وأن يتزوّجا في السنّ المناسبة للزواج، وبعد تحليل وافٍ قرّر أنّ السن

[1]. أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979: (ك-4ب-4ف3-4-5)، ص247-249.

[2]. م.ن، ص251-253.

[3]. م.ن، (ك4 -ب7 - (ف1 -ف 5)، ص257-258.

[4]. م.ن، (ك4 -ب9 (ف4 - ف5)، ص263.

المناسبة لزواج الفتاة بلوغها ثماني عشرة سنة، وبالنسبة للرجال سبع وثلاثين أو أقل قليلاً وهذه السن هي الأنسب للطرفين لكي يكون النسل قويًا، أما بخصوص الوقت المناسب لإتمام الزواج فينبغي الرجوع فيه للأطباء وعلماء الطبيعة؛ إذ يستطيع الأوّلون أن يعينوا الصفات لصحّة الزوجين ويستطيع الآخرون أن يخبروا بأي الرياح يحسن اختيارها وإن كانت ريح الشمال في رأيه خير من ريح الجنوب. وطالب أرسطو الأمهات بأن يعنوا طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويتجنبن الكسل ويخفضن من الغذاء، كما ينبغي تحديد عدد الأطفال وإن كانت الزوجات خصبة إلى ما وراء الحد المفروض فينبغي الإيعاز بالإجهاض. كما لا ينبغي بموجب القانون العناية بأولئك الذين يولدون مشوهي الخلقة[1].

**سادسًا:** أما بخصوص تربية الأطفال والعناية بهم؛ فقد حرص أرسطو على التأكيد على أهمية التغذية السليمة لهم منذ ولادتهم. وعلى ضرورة أن نجنّب أبصارهم وأسماعهم كلّ مشهد وكلّ قول لا يليق بالرجل الحر. وإن بلغوا سن الشباب ينبغي أن يحرّم القانون عليهم مشاهدة القطع التمثيلية البذيئة والمضحكة إلى أن يبلغوا السن التي يمكنهم فيها فعل كل شيء بعد أن يكونوا بالتربية السليمة قد تحصنوا من تلك الأخطاء[2].

ثم تحدث عن المبدأ العام للتربية وهو مبدأ سياسي؛ حيث إنّ أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة «ومن ثم فإنّ القوانين يجب أن تكون دائمًا مناسبة لمبدأ الدستور أي تعلم الأخلاق الديمقراطية يحفظ الديمقراطية، والإوليجارشية تحفظ النظام الأوليجارشي وهكذا»[3]. وهذا المبدأ السياسي للتربية يترتب عليه مبدأ آخر هو ضرورة أن تكون التربية في الدولة واحدة متماثلة لجميع أعضائها[4]، وألا يترك أمر التربية لكل مواطن يربى أولاده على هواه!

وهكذا تمت معالم المدينة الفاضلة عند أرسطو بما يلزمها من شروط تبدأ بالمساحة وعدد السكان وتنتهي بشروط خاصة بالتربية الفاضلة داخل هذه الدولة ـ المدينة الفاضلة. لكن السؤال الذي لا يزال يحتاج إلى إجابة شافية: ماذا في هذه المدينة الفاضلة يختلف بوضوح عما قدمه أستاذه أفلاطون؟

---

[1]. أرسطو طاليس، كتاب السياسة، م.س، (ك4 - ب14 - (ف1 - ف12)، ص281-285.

[2]. م.ن، (ك4 - 15 (ق1 - ف11)، ص286-289.

[3]. م.ن، (ك5 - ب1 - ف1)، ص290

[4]. م.ن، (ف2)، ص290.

## رابعًا: انهيار الدولة المثالية لدى أفلاطون وأرسطو

لقد أعلن أفلاطون بعد أن انتهى من رسمه لتلك الصورة المثاليّة للدولة ولنظام الحكم فيها، أعلن أنّها رغم روعتها قد تزول يومًا ما وأن الكمال يمكن أن يتحول شيئًا فشيئًا فيصير إلى فساد، وحذا حذوه تلميذه أرسطو وهو ما سنعرض له فيما يلي.

**1) انهيار الدولة المثاليّة عند أفلاطون والدعوة إلى دولة مثاليّة جديدة:**

لقد تحدّث أفلاطون عن ذلك في «الجمهورية» وبيّن كيف تتحوّل دولة الحاكم الفيلسوف إلى نقائضها الفاسدة، ومن ثم حرص في «القوانين» على الحديث عن نموذج آخر للدولة المثاليّة يحكمه القانون وليس الفرد.

لقد واصل أفلاطون في «القوانين» التأكيد على أنّ الدولة توجد ليس لتحقيق الخير والمصلحة لفرد أو لطبقة معينة من الناس، بل توجد لتحقق للجميع الحياة الأفضل[1].

ومن ثم فإنّ كلّ ما فعله أفلاطون في «القوانين»، هو أنّه قدم لنا خيارًا ثانيًا يمكن اللجوء إليه حين لا نستطيع تحقيق الخيار الأوّل وهو في نظره الأكثر كمالاً والأكثر صحّةً، وفي هذا الخيار الثاني لا ينبغي أن يغفل المشرع (وهو أفلاطون نفسه) عن أي شيء مما يجعل حياتنا أكثر كمالاً وأتم سعادة. كل ما هنالك أنه يلتزم هنا بمنهج أكثر واقعيّةً في التعامل مع المشكلات السياسية ويطوّر من بعض آرائه التي وردت في «الجمهورية» فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في المدينة الفاضلة؛ فقد أصبح على سبيل المثال أقلّ تقديرًا للنظام الأسبرطي ـ الذي أعطى الشجاعة والنجاح العسكري الأولويّة على بقية الفضائل الأخرى ـ مما كان عليه الحال في «الجمهورية»، واعتبر أنّ غاية الدولة هي الانسجام والائتلاف في كل العلاقات سواء الأسرية في داخل الدولة، أو العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى[2].

إنّ القانون هنا في دولة القوانين هو ممثل العقل الذي جعله أفلاطون أسمى ما في الدولة المثاليّة الأولى. فما هي تلك الشروط التي ينبغي أن تتوافر لوجود تلك الدولة التالية في الأفضلية وما هي القوانين التي يجب أن تحكمها؟!

[1]. Copleston : Op.Cit,P.261.

[2]. انظر : جورج سباين: تطور الفكر السياسي، جـ1، الترجمة العربية لحسن جلال العروسى، دار المعارف بمصر، ط4، 1971، ص95.

## شروط الموقع الجغرافي وعدد السكان:

يفتتح أفلاطون الكتاب الرابع من «القوانين» بالحديث عن خصائص المكان الذي ينبغي أن تقع فيه هذه الدولة، فيؤكّد بداية على أهميّة هذا الأمر، نظرا لأن النّظم الدستورية أو القوانين ينبغي أن تكون متوافقةً مع بيئتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية وكذلك مع تكوين الشعب نفسه[1].

ولذلك فلا بدّ أن تكون المدينة على موقع يعطي كل الحاصلات الزراعية الرئيسية الضرورية للاكتفاء الذاتى وبحيث تعتمد المدينة على ذاتها[2]. كما يجب أن تبتعد المدينة في موقعها عن البحر لأن قرب المدينة من البحر هدام يصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقير كما يزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة[3].

وبالطبع فإنّ المقصود من هذين الشرطين أن يتوافر للدولة موقع جغرافي يمكنها من بناء اقتصاد يقوم في على الزراعة وليس على الصناعة أو التجارة.

أما بخصوص سكان هذه المدينة فينبغي أن يكونوا ملائمين للمساحة التي تقع عليها فيتمتعون بالرخاء اللازم لحياة سعيدة، فعدد المواطنين ينبغي ألا يتجاوز خمسة آلاف مواطن، وبالتحديد 5040 مواطن[4]. إن كل مواطن من هؤلاء سيتاح له ملكيّة قطعة أرض، وسيتاح له أن يتزوج وأن ينجب أطفالاً. ولكن هذا الزواج وتلك الملكية تحدّدها الشروط والقوانين الملائمة للمواطنين؛ فلا تكون الملكية مشاعًا أو نصف مشاع كما كان الحال في «الجمهورية».

### ب- النظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة:

إنّ أفلاطون لا يخفي في «القوانين» أنه لا يزال يؤمن بأن النظام الشيوعي الذي تكون الملكية فيه مشاعًا بين الأصدقاء هو النظام المثل[5]. كما أنّه لا يزال يحتفظ بالعديد من آرائه حول المساواة بين المرأة والرجل[6]»، ومن ثم فإنّه لا يزال يرى «أن يتلقى البنات التدريب نفسه الذي يتلقاه البنين

---

[1]. انظر : مقدمة تيلور لترجمته الإنجليزية للقوانين، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا مع ترجمته للمحاورة نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م، ص39.

[2]. م.ن؛ انظر أيضًا: أفلاطون، القوانين، (ك4)، ص208 من الترجمة العربية.

[3]. جاك شوفالييه، م.س، ص56.

[4]. جاك شوفالييه، م.س، ص 56؛ سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص100؛ راجع: أفلاطون، القوانين، (ك4)، الترجمة العربية ص251، حيث يوضح أفلاطون أسباب اختياره لهذا العدد بالذات.

[5]. انظر: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك5)، ص253.

[6]. Plato : The Laws (B.VII-805), Eng. Trans, By Jowett B, The Dialogues of Plato,Vol.V.Third Ed, Oxford University Press, London 1931,p.187.

بدون أي تحفظ - فالتمرينات الرياضية البدنية وركوب الخيل مناسبة للمرأة مثلما هي مناسبة للرجل تمامًا[1]».

ومع ذلك فإنّ اختلاف صورة النظام السياسي من «الجمهورية» إلى «القوانين» أتاح لأفلاطون أن يطور من آرائه في النظم الاجتماعيّة السائدة في دولة «القوانين»؛ حيث أباح هنا نظام الزواج الفردي؛ إذ «على الرجل أن يتزوج عندما يصل إلى سن الثلاثين وقبل أن يصل إلى الخامسة والثلاثين[2]»، وهذا قانون لا يجب مخالفته إذ إنّ من يخالفه «يجب أن يدفع غرامة سنوية[3]».

أما اختيار الزوجة أو الزوج فإنّه ينبغي أن يتمّ على أساس تحقيق المصلحة العامة وليس فقط المصلحة الخاصة؛ إذ إنّ على كل رجل أن يبحث لا عن الزوجة التي تسرّه وتسعد قلبه، بل عن الزواج الذي يتحقّق بمقتضاه الخير للدولة ككل. وهكذا ينبغي أن يحدث في أي زيجة نوع من أنواع التوافق النفسي والاجتماعي بين الزوجين وأن يحرص الزوج على هذا الأمر بقدر استطاعته حتى يحقّق الغرض الاجتماعي من الزواج ويضمن له النجاح. كما أنّ من الضروري لمصلحة الدولة أن يسجل عقد الزواج في المحكمة[4].

ويبدو أنّ أفلاطون كان معنيًا بضرورة الربط بين إباحة نظام الزواج وقيام الأسرة في دولة «القوانين»، وبين بعض التشريعات الاقتصاديّة الخاصة بإباحة الملكيّة الخاصّة حتى تتحقّق العدالة الاجتماعيّة بين أفراد المجتمع.

فقد أباح أفلاطون الملكية الشخصيّة بشرط أن يكون مقدارها محدودًا. وقد قيّد حقّ الانتفاع بالممتلكات الشخصيّة بحدود تشبه الحدود المقيدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغي لهم مثلا الاشتغال بالصناعة أو التجارة أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. ولأن جميع هذه النشاطات لا غنى عنها ينبغي أن يقوم بها الأغراب الذين يقيمون في المدينة من الأحرار الذين ليس لهم صفة المواطنين. وقد بلغ أفلاطون في تحديده وتقييده للأنشطة الاقتصادية أو التجارية للمواطنين حد تحريم حيازة الذهب والفضة وأخذ فوائد على القروض[5].

---

[1]. Ibid.,B.VII-804, Eng. Trans, P.186.

[2]. أفلاطون، القوانين، م.س، (ك5)، الترجمة العربية، ص 231.

[3]. م.ن، (ك5)، ص232.

[4]. انظر: كتابنا: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، ص67.

[5]. أنظر: جورح سباين، م.س، ص 100-101.

**جـ- النظام السياسي:**

إنّ النظام السياسي الذي اختاره أفلاطون لهذه الدولة يقوم على التأليف بين الملكية والديمقراطية، وإن كان نصيب الديمقراطية فيه ضئيل جدًا نظرًا لأنّ الأساس الذي يقوم عليه هذا النظام هو على الصعيد العملي التقسيم الطبقي والتمثيل المتساوي للطبقات الأربع في المدينة، وهذه الطبقات تُقّوم على أساس الملكية. ولما كانت الملكية الشخصية لا ينبغي أن تتجاوز أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فقد تحدث أفلاطون عن أربع طبقات من هؤلاء الملاك؛ أولها وأدناها أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض والثانية تتكون من أولئك الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصيّة على قيمة حصّة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين.. وهكذا فالطبقة العليا تكون هي الأقل عددًا والأكثر امتلاكًا.

وتقوم هذه الطبقات باختيار ممثليها في المجالس المختلفة على أساس التساوي في التمثيل بين الطبقات الأربع. وعلى رأس هذه المجالس مجلس «حراس الدستور» أو «حراس القانون» وهو يتكون من سبعة وثلاثين عضوا ينتخبون على ثلاث مراحل تبدأ باختيار يمنح كل الطبقات المالكة تمثيلا متساويًا يتجنّب من خلاله أي نزاع طبقي؛ إذ يختار هذا العدد المتساوي من الأعضاء من كل الطبقات الأربعة وذلك بشرط أن يكون هناك عقوبة ترغم أعضاء الطبقتين الغنيتين على أن يصوتوا في انتخابات ممثلي الطبقات الأربعة، بينما تستطيع الطبقتان الأفقر إذ أرادتا أن تكونا حرتين في تجنب انتخاب الممثلين الذين يخصونهما. والنتيجة التي يرجوها أفلاطون لذلك هي أن تصبح أصوات الأغنياء ذات أثر مماثل في اختيار ممثلي الفقراء[1].

المهم أن نصل في النهاية إلى تكوين ذلك المجلس المسمى بمجلس حراس الدستور الذي ينبغي أن يكون سنّ أعضائه فوق الخمسين وتحت السبعين ومتمتعين بخلق رفيه وذهن صافي؛ حيث إنّ عملهم الأساسي سيكون هو مراقبة ما فيه صالح القوانين وتنفيذها على خير وجه [2]. وهكذا يتحدث أفلاطون عن باقي الطبقات.

وإذا تساءلنا عن صورة الحكومة في ظلّ هذا النظام السياسي الخليط من الملكية والديمقراطية، لما وجدنا إجابة واضحة عند أفلاطون. فهو نظام الدولة المختلطة التي تجمع -على حد تعبير سباين - بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي، وإن كانت

[1]. انظر: جورج سباين، م.س، ص102-103؛ تيلور: مقدمة "القوانين" في الترجمة العربية، ص48-49؛ راجع: أفلاطون، القوانين، (ك6)، الترجمة العربية، م.س، ص274، وما بعدها..

[2]. م.ن. ص274

معالم هذا الاختلاط غير واضحة فقد جاء اتجاه أفلاطون مشتّتا على وجه لا رجاء فيه حتى جنح في النهاية إلى ذلك الإتجاه الأكثر ملائمةً لما بسطه من قبل في الجمهورية[1]. فقد مال كما رأينا في النظام الطبقي القائم على الملكية إلى أرستقراطية الحكم وقد تمثل ذلك في طريقة انتخاب مجلس الشيوخ (مجلس الثلاثمائة وستين عضوًا)، وفي مجلس حراس الدستور، وكذلك في اختيار القائمين على الوظائف والسلطات السياسية والعسكرية العليا في المدينة.

**د- النّظم التعليميّة الدينيّة:**

لقد اهتم أفلاطون في «القوانين» مثل ما اهتم في «الجمهورية» بالتربية والنظام التعليمي وإن كان قد مال هنا إلى اتخاذ النظام التربوي -التعليمي في مصر القديمة كنموذج يحتذى[2]. حيث يفرض نظامًا دقيقًا للمراقبة الأكثر صرامةً لكلّ ما يلقى على أسماع الأبناء من شعر وفنون مختلفة.

وعلى أي حال فلا تزال المعالم الكبرى للنظام التعليمى واحدة؛ فلا يزال أفلاطون حذرًا من الشعر والشعراء، وتجلى ذلك في تلك الرقابة الشديدة التي طالب بفرضها عليهم، ولا يزال يصر على أن يتعلم النساء جنبا إلى جنب مع الرجال وعلى قدم المساواة كما لا يزال يرى أن تعليم المواطنين جميعا يجب أن يكون إجباريًا[3].

أما الجديد هنا فهو بالطبع مراعاة وجود الأسرة كأساس في مجتمع دولة «القوانين»، وقد ترتب على ذلك ضرورة وجود إشراف عام من الدولة على التربية بحيث لا يترك شيء لنزوات الأفراد من ربات البيوت.

ويشدّد أفلاطون في التربية على توفير المباني المدرسية المناسبة المزودة بمساحات كافية وأساتذة مهرة أكفاء مزودين بكل ما يلزمهم من وسائل تعليمية. أما من حيث موضوعات الدراسة فيجب أن يعطى هؤلاء التلاميذ قدرًا كافيًا من الحساب من أجل أعمال الحياة اليوميّة العادية، وقدرا من أوليات الفلك لفهم التقويم، وقدرا من الموسيقي لكي يعرف الفرد كيف يعزف النغمات على قيثارته الخاصة، وستكفي هذه الدراسات حتى بلوغ هؤلاء التلاميذ سن السادسة عشرة[4].

وقد تحدّث أفلاطون بعد ذلك عن ثلاثة موضوعات تبقى للتعليم الأعلى الذي ينبغي على

---

[1]. سباين، م.س، ص96.

[2]. انظر: شوفالييه، م.س، ص57.

[3]. انظر: سباين، م.س، ص 104-105.

[4]. سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص 54،55 ؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س.

أحرار الرجال أن يحرزوا فيه التقدّم وهي الحساب والهندسة والفلك بقدر أبعد من تلك المعرفة البسيطة المشار إليها سابقًا والخاصة بمجرّد معرفة التقويم. وقد استشهد أفلاطون هنا بما يدرسه الطلاب في مصر في ذلك المستوى المتقدم تحت إشراف ورقابة أخلاقية من الدولة[1].

ولعلّ أطرف ما في القوانين هو الربط بين الموضوعات التعليمية والدينية، فقد كان الهاجس الأساسي عند أفلاطون في كلّ ما قاله عن التعليم هو ألا يتعارض أي شيء فيه مع القيم الأخلاقية والدينية الصحيحة.

ولعل ذلك هو ما حدا أفلاطون أن يهتم كثيراً بالدين وبضوابط العقيدة الدينيّة وضرورة الرقابة على ممارسة الشعائر الدينيّة؛ فالدين يجب أن يخضع عمومًا لتنظيم الدولة ورقابتها، وعلى ذلك يحرم أفلاطون أي نوع من العبادات الدينية الخاصة وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك. وقد انتهى هذا التشدّد بشأن ضرورة الإيمان بالله وممارسة الشعائر الدينية تحت إشراف الدولة، انتهى بأفلاطون إلى تزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين الذي عدد أفلاطون ثلاث صور لهرطقتهم وإلحادهم أولها: إنكار وجود الآلهة من أي نوع. وثانيهما: إنكار أن الآلهة تعنى بشؤون البشر، وثالثها: أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الذنوب وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإلهي بالصلوات وتقديم القرابين[2]!

وقد حدّد أفلاطون العقوبات التي ينبغي أن تلحق بأولئك الملحدين والهراطقة وتتراوح بين السجن لمدة خمس سنوات وبين الموت. والحقيقة أنّ هذه القوانين الخاصة بمحاربة الهرطقة والإلحاد تتنافى مع ما اعتاده اليونان من حرية الفكر والعقيدة، وهي على حدّ تعبير سباين وصمة عار لكونه أوّل دفاع عقلي عن الاضطهاد الديني[3].

**هـ- المجلس الساهر (Nocturnal Council)**

أنهى أفلاطون دولة القوانين بالحديث عن ما أسماه "المجلس الساهر" وهو مجلس يتشكّل من جماعة تتكون من العشرة الأكبر سنًّا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس ومن الرئيس المشرف على التعليم (وزير التعليم) ومن عدد معين من الكهنة يختارون وسابقيهم لما هم عليه من فضيلة من قبل جميع المواطنين في جوّ من المهابة.

[1]. سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص 56-57؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك7)، ص 332-333.
[2]. انظر: سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص106؛ راجع الكتاب العاشر من القوانين، الترجمة العربية ص 447 وما بعدها.
[3]. سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص106.

وقد حدّد أفلاطون وظيفة هذا المجلس بأنّه المنوط به مراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة. كما أنّ واجباته تسلم تقارير من المسافرين العائدين واستعمال حصافته في إدخال النظم الاجتماعية وفروع البحث التي يكون تقريرهم عنها مشجعًا[1].

لقد صور أفلاطون في ختام دولة القوانين المدينة المرتقبة في عمومها بأنها "جذع الجسم" والحراس الذي يستقرون على قمتها وتمتد رؤيتهم إلى كل محيطها بأنهم "العقل" نظرًا لحكمتهم الخاصّة في الشؤون العامة[2]. وأنهى الحوار بعبارة ذات مغزى يقول فيها: "... ولكن إذا استطعنا مرة أن نخلق ذلك المجلس المدهش فإننا يجب يا أصدقائي وزملائي الطيبين أن نجعل الدولة في حفظه وصيانته، وسيكون من الصعب ألاّ يوافقنا مشرع حديث على ذلك[3]".

وهذه العبارة تكشف بأوضح صورة ممكنة عن أن أفلاطون لم يتنازل في "القوانين" عن شيء مما أورده في "الجمهورية" وخاصة فيما يتعلق بالحاكم الفيلسوف.

وهكذا نجد أفلاطون في ختام "القوانين" يسلب دولة القوانين أهم ما يميّزها، وهو الخضوع للقوانين؛ فوجود هذا المجلس كمراقب للقانون والهيئات القضائية وتجديده للقوانين، إنما يعني بكلّ بساطة أنّه بالفعل يقوم مقام الحاكم الفيلسوف الذي يحكم بمقتضى حكمته وقدرته ودون الرجوع إلى أي شيء خارج عقله أو بدون الاستناد على أي قوانين مسبقة!

**2) انهيار الدولة المثاليّة لدى أرسطو:**

استقر في يقين أرسطو أن دولته المثالية لا سبيل إلى تحقيقها!! فبدأ تساؤله حول أفضل الأنظمة الواقعية للحكم.. ومن جانب آخر كيف يمكن لهذه الحكومة أن تحكم بصورة تحقّق الاستقرار للدولة ككل؟!

لقد تساءل أرسطو نفسه هذه التساؤلات عن خير أنواع الدساتير وأنواع الحكومات، واتساقًا مع نظريته الأخلاقيّة في أنّ الفضيلة ليست دائمًا إلا وسطًا بين طرفين، فإنّه وجد أنّ كلّ دولة تشمل ثلاث طبقات متميزة؛ المواطنون الأغنياء جد الغنى، والمواطنون الفقراء جد الفقر، والمواطنون

[1]. انظر: سباين، تطور الفكر السياسي، م.س، ص106؛ تيلور، مقدمة القوانين، م.س، ص70؛ راجع: أفلاطون، القوانين، م.س، (ك12)، ص527 وما بعدها.
[2]. أفلاطون، القوانين، م.س، ص560.
[3]. م.ن، ص566.

الموسرون الذين يشغل وضعهم الوسط بين هذين الطرفين[1]، ومن ثم استنتج أنّ الإجماع السياسي هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكون من مواطنين ذوي ثروة متوسطة، وأن الدول حسنة الإدارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكثر عددًا وأشد قوّةً من مجموع الطبقتين الأخريين. وقد أكّد ذلك من خلال الاستشهاد بأنّ «المشرعين الأخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها صولون»[2]. وهو أكبر وأعظم مشرع عرفته بلاد اليونان.

ومن هنا فقد رجح أرسطو أن تكون حكومة مشكلة من أفراد هذه الطبقة هي أفضل حكومة، وأنّ نظامًا سياسيًا قادر على التكيف أفضل من غيره مع كل الأجسام السياسية بصفة عامة ويكون بإمكانها جميعًا أن تحقّقه ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول الإنسان العادي، إنّما هو النظام الدستوري Politeia بالمعنى الضيق للكلمة.[3]. إنّه إذن نظام وسط في كل شيء في التشكيل الطبقي للدولة التي يحكمها، وفي التوسط بين طبقتي الأغنياء والفقراء بما يترتب على كلّ منهما من خصائص وعيوب قد تمثل خطرًا على الدولة وسببًا في إثارة الثورات فيها، ويحكمها فئة من تلك الطبقة الوسطى التي لا تطمع في ثروة ولا تعاني من فقر.

إن مثل هذه الحكومة التي تمثل الوسط العدل حسب تصوّر أرسطو بين أنواع الحكومات لا تحكم بشكل دكتاتوري أو مطلق؛ لأنّها حكومة في دولة يفترض أنّ نظامها السياسي هو النظام الأمثل والنظام السياسي الأفضل هو ما ينص المشرع فيه على أن ثمة سلطات ثلاثة: الجمعيّة العموميّة، السلطة التنفيذيّة، السلطة القضائيّة. ولا تختلف الدول في الحقيقة إلا باختلاف هذه العناصر التي حدّد أرسطو مهامها بدقّة فقد أشار إليها عمومًا بقوله: «إنّ الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، وأن هيئة الحكام يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصها وطريقة التعبير فيها، والهيئة القضائية»[4] التي من شأنها بمحاكمها المتنوعة الفصل في المنازعات.

لا شكّ أنّ هذه النظرية التي أدرك فيها أرسطو بهذا الشكل سلطات الدولة الثلاث والفصل بينها على أساس أن كل واحدة منها مستقلة بوظائف وموظفين ومهام محدّدة، لا شكّ أنّها قد

[1]. أرسطو، السياسة، م.س، (ك-6ب-8 ف3)، ص338-339.
[2]. م.ن، (ب-8ف9، ف10)، ص340-341.
[3]. انظر: شوفالييه، م.س، ص110-111.
[4]. أرسطو طاليس، السياسة، م.س، (ب-11ف1)، ص348.

ألهمت فلاسفة السياسة الليبراليين المحدثين. فقد كان أرسطو أوّل من أدرك فيما يبدو الفرق بين الدولة والحكومة على اعتبار أنّ الدولة هي مجموع المواطنين وكل هذه السلطات، وأنّ الحكومة هي فقط إحدى سلطات الدولة هي السلطة التنفيذية وأن السيد الحق للدولة ليس هي وإنّما هو السلطة التشريعيّة (الجمعية العمومية) وأن هاتين السلطتين لا يمنعان وجود سلطة قضائيّة مستقلّة بمحاكمها المختلفة للفصل بين الأفراد في منازعاتهم وجرائمهم، إنّها حقًّا من النظريات المشرقة والأكثر معاصرةً من بين نظرياته السياسية الأخرى.

## خامسًا: الدولتان في ميزان النقد:

لم يفلح أفلاطون وتلميذه أرسطو في تقديم دولة مثالية حقيقية تصبو إليها النفوس وتجعلها مثلاً أعلى يمكن تحقيقه في فترةٍ من عمر الزمن، حين ميلاد مؤمنين بتلك الدولة، ولكن دولة أفلاطون خصيصًا صدمت شعور الإنسان بإنسانيّته، صدمته ثلاث مرات، الأولى حين القول بشيوعيّة النساء ومن ثمَّ الأولاد، وهو ما أفاض أرسطو في نقده فلسفيًا، ولكنه لم ينقده من ناحية الفطرة أو المعتقد؛ إذ لم تكن شمس الإسلام قد أشرقت بعد، لتكون تلك الفكرة بمثابة هدم لقوانين الفطرة التي تأبى تلك الشيوعية، بشقيها ـ النساء والأولاد ـ فبالإضافة إلى كونها تؤدي إلى تبلّد المشاعر الوالديّة وانعدام الرحمة والسكن للأبناء وللزوجة، فإنّها مخالفة أيضًا للعقيدة الإسلامية التي جعلت الأسرة مركزًا رئيسًا للحياة ولتنظيم المجتمعات، ووضعت ضوابط لتكوين الأسرة تبدأ بالزواج ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا**﴾ ﴿**وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾، ومن ثمَّ فإنّ شيوعية أفلاطون أشبه بصدام حتمي للفطرة وللدين في آنٍ واحدٍ.

ثم صدم أفلاطون الفطرة الإنسانيّة مرة أخرى؛ إذ تحدث عن شيوعيّة الأموال؛ ليفتح أبوابًا جديدة للصراع من حيث أراد إغلاقها، وليصطدم مع المطالب الإنسانيّة من حيث أراد الترفع فوقها، ثم ليصطدم مع الدين أيضًا حين ظهوره بعد، إذ يقرّ الملكية الخاصّة وحرية التصرّف فيها، ولكنّه يطالب أبناءه بعدم التصارع لأجل ماديات الحياة، فالجانب الروحي أهم كثيراً من الجانب المادي، لذا كان الحديث عن الدنيا دومًا بالإنتقاص ﴿**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا**﴾ ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ**

**الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ ثم أعلى من شأن الروح ومطلب الآخرة ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآَخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَأَجْرُ الْآَخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آَمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾**... وهكذا تسير النصوص القرآنية في تنقية النفس وتهذيبها.

ثم صدم أفلاطون إنسانية الإنسان مرة ثالثة إذ أقام نظامًا تربويًا جافًا لم يراع فيه البعد الروحي، ولم يراع فيه الموازنة بين النفس والبدن تلك التي أمر بها الدين الحنيف في غير مرّة، وغير مناسبة، وكان ابتهال أهل العلم إلى ربّهم **﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾** ثم كان خطأ الرجلين في دولتيهما اللتين ادعيا لهما المثالية حيث لم يكن نظام العدالة المطروح هو أسمى النظم، بل كان تقسيم العمل الذي جاء به أفلاطون مبدءًا إسلاميًا خالصًا، وكان الأمر بإتقان كل عاملٍ لعمله، ثم كانت العدالة التوزيعية القائمة على الحرية والشورى وعدالة توزيع الثروات مما يُشيد به الإسلام بنيانًا رفيعًا لا تسابقه بناية، ولا تسمو إليه فضيلة ولا يضارعه دعاة قيم.

# حوار مع

## البروفسورة شمس الملوك مصطفوي

# معضلة أفلاطون تكمن في الفصل بين عالم الواقع وعالم المُثُل

يتّخذ هذا الحوار سمةً تخصّصيّةً في مقاربة الميتافيزيقا الأفلاطونيّة لجدليات الأسطورة والعقل والأخلاق. وقد دارت الأسئلة ضمن فضاءٍ نقديٍّ مقارن بين الفلسفة اليونانيّة الأولى وتداعياتها في الحقبة التي تلتها وعُرفت بفلسفة العصر الهلنستي.[1]

جرى الحوار مع الباحثة الأستاذة الدكتورة شمس الملوك مصطفوي، وهي أستاذة مساعدة في جامعة العلوم والتحقيقات في إيران. وقد صدر لها الكثير من الكتب والدراسات، منها: (دراسة ونقد نظرية العدالة في رسالة جمهورية أفلاطون)، و«النسبة بين الموسيقى والتربية في النظام الفلسفي لأفلاطون»، و«تمخّض الأخلاق من رحم التراجيديا؛ دفاع عن التفسير الأخلاقي لكاتارسيس الأرسطي»، و«اللاهوت الديالكتيكي». هذا بالإضافة إلى تأملاتها وحواراتها في موضوع الفلسفة في اليونان القديمة. وفي ما يلي وقائع الحوار

المحرّر

*** نبدأ أولاً بالسؤال عن مصطلح البايديا الذي يمثل في اليونان القديمة تعبيراً عن مسار تربية الإنسان وهدايته وإرشاده إلى الكمال الحقيقي، وكيف تعاملت المنظومة الأفلاطونية مع هذا المصطلح؟**

- يعود أوّل استعمال لمصطلح البايديا الإغريقي إلى قصيدة كتبها الشاعر آيسلوس. وفي رواية أخرى ورد في كتاب البايديا أنّ هذا المصطلح قد استعمل أوّلاً بمعنى تربية الطفل، ثمّ اتّسع

---

ـ حاورهما فريق المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في طهران ـ إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

معناه بالتدريج؛ وأخذ يُستعمل في عصر أفلاطون بمعنى تربية الإنسان على المستوى الروحي والجسدي. ويجب القول: إنّ من بين أهمّ عناصر تبلور الأخلاق والتربيـة في اليونان القديمـة هـي الموسيقى. وكانت هـذه الكلمـة تستعمل فـي قبـال الجمناستك. وكانت الغاية من الجمناستك تربية الجسم، بينما كانت الغاية من الموسيقى تربية الرّوح. وكانت هذه الكلمة تدلّ على معنيين في عرض واحد، وهما أوّلاً: الشعر والرقص وفن الألحان؛ بمعنى الموسيقى والغناء الذي يتّصل ببعضه من خلال أنغام خاصّة، وثانيًا: علم الهرمونيا أو النظريّة الصوتيّة بوصفها حقلاً رياضيًّا رديفًا للحساب والهندسة والنجوم، التي تؤلّف الفنون الأربعة. من جهة أخرى تعبرِّ مفردة الموسيقى عن نسبة هذه الفنون إلى الموسايا بمعنى آلهات الشعر والفن. منذ عصر هومر إلى المراحل اللاحقة الأكثر تقدّمًا، كانوا يعتبرون الموسايا كائنات إلهيّة وليدة الاقتران بين زيوس ومينوموسينة، أي آلهة الذاكرة والخاطرة، والتي كانت تعزف الألحان في منشأ الأشياء وحياة آلهات الخير ومصير الإنسان، وقائدها أبولو مبدع الموسيقى، والذي يتمّ تصويره على شكل إنسان يحمل في يده آلة العزف على الأوتار. وقد اقترنت البايديا في عصر السوفوت بأسمى الفضائل الإنسانية، وتمّ إطلاقها على الكمال المثالي للجسد والروح. يذهب ييغر إلى القول بأنّ الثقافة الإغريقية إنّما هي حصيلة البايديا، ويعتقد بأنّه لولا الثقافة لما كانت هناك حقبة إغريقية قديمة كوحدة تاريخيّة، ولا كان هناك وجود لشيء باسم العالم الغربي. ولا يخفى أن ييغر كما تعلمون كان يبالغ شيئًا ما في إظهار أهميّة الثقافة والعالم الإغريقيين في تبلور سائر الثقافات والحضارات الأخرى، ولكن لا يمكن إنكار أهميّة البايديا بوصفها من أهمّ العناصر المكوّنة للثقافة والحضارة اليونانية والإغريقية. وفيما يتعلّق بصلة البايديا لا بدّ من الالتفات إلى عدد من النقاط. النقطة الأولى: الصلة والعلاقة الوثيقة بين البايديا والسياسة؛ لأنّ الإغريق كانوا ينظرون إلى الإنسان بوصفه كائنًا سياسيًّا. كما تشير الأبحاث التاريخيّة إلى أنّ الغاية من التربية ليس مجرّد بناء الشخصيّة الفردية للإنسان، بل وكذلك تربية القائمين على إدارة شؤون المجتمع وقيادته أيضًا. ومن هنا تنشأ أهميّة رجال الدولة والسياسة إلى جوار الشعراء والحكماء بوصفهم من طلائع البايديا في اليونان القديمة. كما يشير هذا الأمر إلى صلة الحياة الفكريّة للإغريق بالمجتمع. ويمكن مشاهدة تأثير هذه الرؤية في الأهميّة التي كان يوليها أفلاطون لبناء مجتمع مثالي كانت ثمرته متجلّية في كتاب الجمهورية. النقطة الثانية: صلة البايديا بالفضيلة. والفضيلة الجسديّة كما سبق أن ذكرنا تأتي من طريق التربية الرياضية، والفضيلة

الروحيّة تحصل من خلال تعلّم أمور، من قبيل: الشعر، والموسيقى، والرياضيات، والنجوم، حيث الغاية منها جميعًا هي تربية الإنسان. ويجدر بي الإشارة إلى رأي آخر في هذا الشأن أيضًا، وهو الرأي القائل بأنّ الأثر الفني الأكبر الذي كان يتعيّن على الإغريق إيجاده هو الإنسان الحي، وقد تبلورت هذه المعرفة في أذهانهم للمرّة الأولى، وهي أن تربية الإنسان تمثّل مسار التبلور الواعي، ومن هنا يمكن اعتبار البايديا أو التربية من أهمّ عناصر بناء الثقافة اليونانية وحضارتها.

*** كيف ترين إلى المكانة التي كان الفلاسفة الإغريق ولا سيّما منهم أفلاطون يولونها إلى البايديا؟**

ـ إنّ التربية الحقيقيّة والحثّ على الفضيلة من المسائل المحوريّة التي حظيت باهتمام أفلاطون، وتشكّل مضمونًا للكثير من أبحاثه الفلسفيّة. وحتى في رسالة مثل (فايدون) حيث يستعرض فيها أدلّة بقاء النقص بشكل نظري، نشاهد كذلك الهاجس الأفلاطوني بشأن الفضيلة في سعيه إلى إظهار كيفيّة تقرّر الحياة وطبيعة الإنسان والحياة في هذه الدنيا، مصير الإنسان في العالم الآخر. وحيث إنّ السعي إلى اكتساب الفضيلة من وجهة نظر أفلاطون يجب أن يكون على سلّم حياة الإنسان، تكتسب التربية بوصفها طريقًا مضمونًا إلى الفضيلة أهميّة جوهريّة، حيث تبلغ محوريّتها التامّة في رسالتيه، ونعني بهما: الجمهورية والقوانين. وعلى الرغم من أنّ الموضوع الأصلي في الجمهوريّة هو البحث بشأن الدولة كما يُشير ييغر إلى ذلك، إلا أنّ اهتمام أفلاطون لا يقوم على البحث عن الحكومة والدولة بالمعنى المعاصر، بل إظهار صورة كبيرة عن النفس وتجسيدها أمام عين القارئ. وفي الحقيقة فإنّ أفلاطون كان يعمل على بناء النّفس، والتربية من وجهة نظره بمثابة العنصر الذي يمكن تحريك الدولة بواسطته، وإنّ مسؤوليّة الدولة ومهمّتها الأكبر تكمن في التربية أيضًا. يوجّه أفلاطون في كتاب الجمهورية تركيزه الأكبر واهتمامه على مضمون التربية، وفي موضوع القوانين يتعرّض إلى مسألة التنظيم والتربية الحكوميّة. إنّه من خلال تقسيم التربية إلى تربية بدنيّة وتربية روحيّة، يقدّم برنامجه في إطار تغيير الأساليب التقليدية للتربية، واستبدالها بالأسلوب المنشود له. يبدي أفلاطون اهتمامه ببناء الأخلاق في مرحلة الطفولة. وكما سبق أن أشرنا فإنّ كلمة التربية أو البايديا كانت في البداية بمعنى تربية الطفل أو التروفا، ثم انفصلت عن هذا المعنى بالتدريج. واكتسبت البايديا مفهوم التربية العقلية والروحيّة، وتمّ استعمال التروفا بمعنى تربية الطفل في مرحلة ما قبل البايديا. وفي رسالة الجمهوريّة حيث كان أفلاطون ينشد أعلى مراتب

التربية، بقي هذان المفهومان على ما هما عليه من الانفصال. ولكنّهما يقتربان من بعضهما في كتاب القوانين. يبدأ البحث بتربية الطفل، ويقدّم أفلاطون بعض المقترحات التي تعمل على ضبط ميول وغرائز الأطفال وتنظيمها، وتحويلهم إلى مواطنين متكاملين. والكتاب الثاني والثالث من كتاب الجمهورية يختصّان بموضوع تأثير الموسيقى على التربية. حيث يثبت أفلاطون كيف يمكن للشعر والموسيقى أن تؤثّر في إيجاد الفضائل أو الرذائل. يرى أفلاطون أن الشعر يحاور الجانب غير العقلاني منّا وهو الجانب المتمثّل بالعواطف، وهذا هو مكمن أخطائه الجوهريّة. وفي الحقيقة فإنّ الشاعر المقلد، حيث يكون غافلاً عن ماهيّة الشيء وحقيقة الموضوعات التي يعمل على تقليدها، فإنّه يفتقر إلى المعرفة، ويفتقر حتى إلى التوجيه العقلي الصحيح. وكذلك حيث إنّ الشعر يتعاطى مع العواطف والغراز والميول القبيحة، ويضع العقل في قبالها، فإنّه يعمل بذلك على إخفاء العقلانيّة، ونتيجة لذلك لا يمكن أن يكون مقبولاً وموضع ترحيب في المدينة الفاضلة، إلاّ إذا كان الشعر تقليدًا لسلوك خيرة الأشخاص، أو تكون الأناشيد موضوعة في وصف الآلهات وتخليد مآثر الأبطال. ويقوم أفلاطون بتسرية حكم الشعر إلى الموسيقى أيضًا؛ إذ لم تكن الموسيقى منفصلة في الثقافة اليونانية عن الشعر أبدًا. لقد كان الشعر تابعًا للموسيقى على الدوام، وكان يلعب دورًا في تحريك مشاعر الناس وإثارة حماسهم. وكان تأكيد أفلاطون على أنّه لا توجد هناك أيّ أداة يمكن لها أن تأخذ مكان الدور القوي والمؤثّر للشعر والموسيقى في مجال التربية، يأتي من حيث اعترافه بالتأثير العميق لهما على روح المخاطبين. وحيث إنّ التربية من أهمّ المحاور الفكريّة لأفلاطون وهي واحدة من أهمّ هواجسه الأصلية، لذلك فقد عُنيَ بكلّ ما من شأنه أن يكون في خدمة التربية. ومن هنا كانت الموسيقى والشعر اللذين كانا في الثقافة اليونانية يُعدّان منذ القدم من العناصر الهامّة في التربية موضع اهتمام أفلاطون. وبطبيعة الحال فإنّ التربية الحقيقيّة عند أفلاطون هي التربية الفلسفيّة. ولكنّه يرى التربية الموسيقيّة مقدّمة للتربية الفلسفيّة. وهو المسار الذي يمكن للفرد أن يتغيّر من خلاله كما يرى أفلاطون بمساعدة أقوى الطرق الروحيّة، أي الشعر والموسيقى، ويعي أنّ أسمى الأصول المتمثّلة بمعرفة الخير يمكن الحصول عليها في ضوء التربية. وهذا مسار طويل يشبّهه أفلاطون بمسار تعلّم القراءة والكتابة. فعلى حدّ تعبيره: كما لا يمكن الادّعاء بأنّنا قد تعلّمنا القراءة والكتابة إلا بعد أن يكون في مقدورنا التعرّف على الحرف بوصفه من أبسط عناصر كتابة الكلمات، كذلك لا يمكن لنا الحديث عن امتلاكنا للتربية الحقيقية، إلا إذا كان بمقدورنا التعرّف

على أشكال الشجاعة والصبر والإباء والتحلّي بسائر الفضائل حيثما وجدت أو حيثما أمكن تصويرها وتجسيدها، وأن نعمل على إجلالها والإشادة بها كما يجب.

*** إلى أيّ حدّ كانت الحضارة والثقافة اليونانية والإغريقية مدينة في علوّ شأنها إلى حضارات وأفكار الأمم والشعوب الأخرى، مثل إيران ومصر والشرق الأقصى وغيرها؟ هل يمكن لك تحليل رؤية الموافقين لهذا المعنى في الغرب؟**

ـ من الطبيعي أن يكون تقدّم وازدهار كلّ ثقافة ما، ناشئًا إلى حدّ كبير من تعاطيها مع الثقافات الأخرى وتفاعلها معها. والثقافة الإغريقية لا تعدّ استثناء من هذه القاعدة. وبشهادة تاريخ الإغريق كان هناك الكثير من التواصل والرحلات المتبادلة بين اليونان والبلدان الأخرى، ومن بينها: إيران ومصر. ومن ذلك يمكن الإشارة إلى تالس على سبيل المثال: لقد كان تالس سياسيًّا ورياضيًّا وفلكيًّا بارزًا، وقد حصل على الكثير من العلوم من خلال أسفاره وترحاله الطويل إلى البلدان المحيطة باليونان. وقد عمل في سفره إلى مصر على دراسة الكثير من الأمور والظواهر، ومن بينها طغيان نهر النيل. وكما أشار تايلور مصيبًا في ذلك إلى أنّ اليونان فيما يتعلّق بكتابة الحروف الأبجديّة وازدهار الفنّ الروائي والتصوير كانت مدينة إلى العالم الخارجي والبلدان الأخرى. إنّ الإغريق لم يأخذوا الكتابة الأبجديّة من المشرق فحسب، بل أخذوا حتى أدوات الكتابة منه أيضًا. وحتى الفلسفة اليونانيّة التي هي من ثمار ازدهار الثقافة اليونانية ونتائجها، كانت بتأثير الأفكار التي تعلّمها الإغريق بواسطة التعرّف على أفكار الشعوب والأمم الأخرى. وفي هذا المورد يمكن لنا أن نشير إلى تأثير الأفكار الزرادشتية على فكر اليونان وفلسفته، ومن بينها آراء أفلاطون وأفكاره. وفيما يلي يمكن الإشارة إلى بعضها من بين الكثير من الموارد الأخرى التي تزخر بها المصادر التاريخية: رحلة فيثاغورس إلى إيران، وكتاب إخيليوس الشهير بعنوان (الإيرانيون)، ودعوة اليونانيين إلى البلاط الملكي الساساني، وحضور الأطباء والأساتذة الإغريق في جامعة جندي شابور، وسعي الإغريق إلى ترجمة الديانة الزرادشتية/ المانوية وفهمها. وهجرة الكثير من المفكرين والعلماء اليونانيين إلى إيران، وكان هؤلاء يعملون بعد العودة إلى اليونان على نشر الثقافة الإيرانية هناك، وما إلى ذلك من الموارد الكثيرة الأخرى، التي تدلّ بأجمعها على التعاطي والتبادل الثقافي بين اليونان والبلدان المجاورة لها، وهذا الأمر يؤكّد على أنّ الثقافة اليونانيّة كانت متأثّرة بثقافة الشعوب الأخرى.

*** ما هو برأيك مستوى تأثير الأساطير على المعتقدات الدينيّة؟ وبعبارة أخرى: هل كانت ماهيّة الدين في اليونان القديمة متأثّرة بالأساطير بالكامل؟ وكيف تقيّمون وجود الأساطير في فلسفة أفلاطون؟**

ـ في البداية لا بدّ من الإشارة إلى هذه النقطة وهي أنّ المعتقدات الإغريقية الدينيّة كانت مشوبة على الدوام بالأساطير. ففي اليونان القديمة كان الدين الإغريقي دينًا أسطوريًّا. ويمكن القول: إنّ الأساطير اليونانيّة ذات جذور تمتدّ في القِدم على امتداد الحضارة اليونانيّة. وقد كانوا بما يمتلكونه من التركيبة المعقّدة والمتماهية، قادرين على توضيح الكثير من الظواهر السايكولوجيّة والكونيّة. من ذلك أنّهم فيما يتعلق بظاهرة الرعد والبرق على سبيل المثال كانوا يعتقدون بأنّ زيوس إله الآلهة عندما يغضب يحرّك صولجانه فيحدث الرعد والبرق بفعل تحريك هذا الصولجان. إنّ الآلهات الإغريقية التي تشكّل الجزء الأكبر من الأساطير اليونانيّة كان يتمّ تجسيدها في أشخاص، وطبقًا لما يقوله هزيود في تبلور الآلهات، كان لكلّ واحد من هؤلاء مساحته الخاصّة التي يمارس مهامّه ونشاطه فيها. ويجدر بنا هنا أن نتوقّف قليلاً عند هسيود وكتابه ظهور الآلهات. يذهب هسيود في هذا الكتاب إلى الاعتقاد بأنّ آرخة كان عالم خاؤوس. وكان خاؤوس في الحقيقة مبدأ لكلّ شيء. وقد تمخّض خاؤوس عن الأرض وتارتاروس وأوروس الذي هو إله الشوق والخصب، ثم يظهر على التوالي الليل، وبعد الليل النهار، ومن الأرض الجبال والبحار والسماء وسائر الآلهات الأخرى. وكان لكلّ واحد منهم رقعة نشاطه الخاصّة. من ذلك على سبيل المثال آرس آلهة الحرب، ورقعة نشاطه هي الحرب. وأبولو إله النظم، ورقعة نشاطه هي التكهّن. إنّ هذا التصوّر من التقسيم عند هزيود يثبت أنّ هذا الشاعر الإغريقي الملحمي الذي يتمّ التعريف به حاليًّا بوصفه أوّل فيلسوف سابق على سقراط كان يؤكّد على مقولة المغايرة، وإنّ هذه المقولة من المقولات الهامّة لكينونة الموجود. إنّ خاؤوس غير قابل للإدراك، ولكن بعد ظهور التمايزات، بمعنى هؤلاء الآلهات التي يكون لكلّ واحد منها الرقعة الخاصة به، يغدو قابلاً للإدراك، وهذا يثبت أنّ العالم يقع في صلب العقلانيّة. وهذه النقطة التي أشرت إليها كانت لأجل إيضاح أنّنا حتى في المرحلة الأسطورية يمكن لنا مشاهدة نماذج من التفكير الفلسفي أيضًا. والنقطة الأخرى التي يجب الإشارة إليها هي أنّه كان لدينا في اليونان القديمة في مرحلة ميتوس ثلاث مجموعات من الآلهات، وهي أوّلاً: آلهات

مثل: زيوس، وأبولون، وبزايدون، وأثينا، وهرمس. وثانيًا: المجموعة التي قام زيوس بنفيها إلى تارتاروس، وتسمّى بـ (التيتانيون). وثالثًا: الآلهات الموجودة في كلّ مكان، مثل: الينابيع، والأنهار، والأشجار؛ أي: الظواهر الطبيعية التي يكون كلّ واحد منها منشأ لأثر. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الآلهات الإغريقيّة أو الآلهات الأسطوريّة خلافًا للإله في الأديان الإبراهيميّة تفتقر إلى القدرة والعلم المطلقين؛ بمعنى أنّها بحسب المصطلح الفلسفي لا تمتلك علمًا وقدرة شاملتين. على الرغم من أنّ علمها وقدرتها تفوق قدرة الإنسان وعلمه، وأنّها في الغالب لا تموت. لقد كان اليونانيون يرون ضرورة وجود النقص في الآلهات لاستمرار الحقيقة وإحداث التغيير في العالم. وحيث إنّ الآلهات الإغريقيّة لا تتمتّع بالكمال المطلق، فإنّها لا تجد مندوحة من استشارة بعضها، وتسعى بشتّى الحيل والأساليب إلى تحقيق حدث خاصّ. المسألة الأخرى هي أنّ الآلهات الأسطوريّة والإله المعتبر عند اليونانيين يمتلك مفهومًا مألوفًا. في حين أنّ الصفات الثابتة لله في الأديان الإبراهيميّة يتمّ حملها عليه. من ذلك على سبيل المثال أنّه يمكن القول بالنسبة إلى الإغريق إنّ المحبّة هي الله، في حين يقال في الأديان الإبراهيمية: إنّ الله محبّة. وبعد ظهور التفكير الفلسفي عند طاليس وقد سبق أن أشرنا بطبيعة الحال إلى أنّه يتمّ التعريف به حاليًّا بـ (هزيود) بوصفه الفيلسوف الأوّل قبل سقراط حلّ التفسير غير الأسطوري محلّ الرؤية الأسطوريّة. وقد اتّجهت جهود المفكرين الأوائل في اليونان إلى تفسير ظواهر العالم دون الاستعانة بالكائنات الأسطورية والآلهات. ومع ذلك يمكن ملاحظة حضور الأساطير في أفكار هذه المجموعة من الفلاسفة بشكل واضح. من ذلك أنّ الكثير من الأجزاء الأصليّة في العالم على سبيل المثال تتصف عند المفكّرين اليونانيين بصفات إلهيّة، من قبيل: الخلود. يمكننا القول: إنّ هذه المجموعة من الفلاسفة كانت لا تزال تعيش ضمن المنهج الأسطوري، ولكنّها كانت تسعى إلى تفسير الظواهر ضمن إطار المعايير العقلية.

*** كيف واجه أفلاطون النزعة الأسطورية في فهم العالم، وخصوصاً لدى الفلاسفة الذين سبقوه. ومنهم هزيود، وهومر وسواهم؟**

- إذا كان سبب الرعد والبرق في المرحلة الأسطورية أو فترة ميتوس، يكمن في إرادة زيوس، فقد أضحى في هذه المرحلة معلولاً للرياح التي لا يمكن للعقول أن تدرك كنهها. يمكن لنا القول إنّ الفلاسفة الأوائل في اليونان كانوا يسعون إلى الاستفادة من الأمثلة والنماذج القياسيّة، ومن بينها

النماذج الميكانيكيّة لتوجيه الحركات السماويّة. من ذلك مثلاً أن أناكسيمندر كان يعتقد أنّ الأرض تحيط بها عجلات متحرّكة جوفاء وناريّة، وأشار أناكسيمندس إلى حركة قبعة يديرها الشخص حول رأسه. وبالتدريج اتّخذ نقد التفكير الأسطوري أبعادًا أوسع، وأصبح أكنوفانوس وفيثاغورس من بين الناقدين للأساطير. فنجد أنّ أكنوفانوس ينتقد بشدّة آلهات هومر الذين كانوا غارقين في ارتكاب الأعمال الشنيعة، مثل: الاحتيال، والغش، والسرقة، والزنا، وما إلى ذلك، وقد عمل في الوقت نفسه على تصوير نوع من الإله الانتزاعي والتجريدي البعيد عن التأنسن. وأمّا مع أفلاطون حيث دخلت الفلسفة والتفكير العقلاني مرحلة جديدة من حياته، اتّخذ نقد بيان وشرح الأساطير عن العالم أبعادًا أكثر جديّة. ويمكن القول: إنّ جهود الفلاسفة الأوائل في خصوص تقديم تفسيرات غير أسطوريّة فيما يتعلّق بمنشأ العالم أدّى إلى انفصال نظريّة ظهور العالم عن نظرية ظهور الآلهات، وأصبح التفكير في خصوص الطبيعة الماديّة أكثر عمقًا. وكما سبق أن أشرت فإنّ نقد تفكير أسطورة العالم وتفسيرها قد دخل مع أفلاطون مرحلة جديدة. وقد اتّجهت أغلب انتقادات أفلاطون في هذا الشأن إلى هومر بوصفه الشخص الأكثر تأثيراً في الثقافة اليونانيّة، وكونه معلّمًا لليونانيين. وقد عمد أفلاطون إلى نقد هومر في الكتاب الثاني والثالث من الجمهورية حول محاور هامّة عدّة. أوّلاً، إنّ هومر على حدّ تعبير أفلاطون يكذب في أشعاره على الآلهات ويصوّرها بأنّها تشتمل على صفات إنسانيّة سلبيّة. إنّ آلهات هومر يتمّ التعريف بها كأشخاص سيّئين وأشرار لا يتورّعون عن اقتراف أبشع الرذائل الأخلاقيّة. وبطبيعة الحال فإنّ الصورة التي يقدّمها أفلاطون هنا هي صورة ذات الآلهات التي تكون لها المحوريّة في كتب هومر والإلياذة وأوديسه. يرى أفلاطون أنّ الآلهات هي مظهر الجمال والحُسن والخير المحض، وأنّها منزّهة من جميع أنواع الرذائل الأخلاقيّة. النقد الثاني الذي يوجّهه أفلاطون لهومر هو قوله بأنّ هومر يُظهر الأبطال بوصفهم أشخاصًا جبناء ومخلوعي الفؤاد، الأمر الذي يؤدّي إلى تشويه صورة الشخصيّات المثاليّة لهؤلاء الأبطال في أذهان الشباب الإغريقي. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأبطال الإغريقيين ينظر إليهم في اليونان كأنصاف آلهات، وأنّهم بشجاعتهم وإقدامهم واندفاعهم الخارق للطبيعة كانوا يسطّرون الملاحم في الدفاع عن أوطانهم ومقارعة أعدائهم، ولذلك فإنّ أفلاطون يرى في تشويه صورة هذه الشخصيّات المحاربة والمقدامة ذنبًا لا يُغتفر. والإشكال الثالث الذي يطرحه أفلاطون على هومر هو أنّ هومر يعمل في أشعاره على تصوير عالم ما بعد الموت من منطلق الأساطير السائدة. بمعنى أنّه يصوّره بوصفه عالمًا مخيفًا وزاخرًا بالأهوال. بيد أنّ أفلاطون على الرغم من انتقاده الصريح والموجع للأساطير والآلهات الأسطورية،

إلا أنّه يستعين بالأساطير في جميع مواضع أبحاثه العميقة والفلسفيّة. ويبدو أنّه كلّما شعر بأن العقل عاجز عن حلّ الألغاز المعقّدة في الحياة والموت، لجأ إلى الاستعانة بالتمثيل والأسطورة. ونجده في بعض الأحيان يستفيد من الأساطير السائدة، وفي بعض الأحيان الأخرى يعمل بنفسه على اختلاق الأساطير بما يتناسب وأبحاثه الفلسفيّة. وإنّ من بين أشهر تمثيلات أفلاطون، تمثيله بالعربة والحوذي والجوادين الأسود والأبيض؛ حيث تمّت الاستفادة من هذا التمثيل في كتابه الفيدروس؛ لإظهار أجزاء النّفس ونسبة هذه الأجزاء إلى بعضها. فالحوذي يمثل العقل في النفس والعنصر الذي يميّز الإنسان من الحيوان. والجواد الأبيض يرمز إلى الشجاعة، والجواد الأسود يرمز إلى الأهواء والرغبات النفسيّة والشهوات. فإذا كان الحوذي (أي العقل البشري) قويًّا ومقتدرًا، أمكنه قيادة العربة في الطريق الصحيح المتمثّل بالسعادة، وذلك بواسطة الحصول على الفضائل. وإلا فإنّ الجواد الأسود الحرِن سوف يحرف العربة عن مسارها الصحيح. ويمكن القول إنّ وجود النزاع داخل النفس هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بأجزاء النفس. كما أنّ النفس حتى في كتاب الجمهوريّة تشتمل بطبيعة الحال على ثلاثة أجزاء أيضًا، حيث يتمّ بيان النسبة فيما بينها من خلال التمثيل بهيولى الروح، بيد أنّ أفلاطون في كتاب حوار فيدون يثبت بساطة النفس وبقاءها. كما يمكن الإشارة من بين الأساطير المعروفة إلى أسطورة إيير في كتاب الجمهورية أيضًا. تتحدّث هذه الأسطور عن رجل اسمه إيير يُقتل في الحرب ويبقى جسده في ساحة المعركة عشرة أيام، ولكنّه خلال هذه المدّة بعد القتل وقبل التشييع يعود إلى الحياة، ويتحدّث عن رحلته من الموت إلى الحياة. وقد استعان أفلاطون بهذه الأسطورة في بيان خلق العالم والحياة بعد الموت. ولا سيّما فيما يتعلّق بتفسيره لمفهوم التناسخ. وأرى من الجدير بالذكر ضرورة عدم المرور على الأساطير مرور الكرام. إذ يمكن لهذا الأساطير أن ترشدنا إلى مفاهيم قيّمة، وأن تكشف لنا عن انتساب إنسان الأسطورة إلى الوجود، كما تضع في متناولنا علمًا ملحوظًا فيما يتعلّق بثقافات الأمم والشعوب، وهذا الأمر الهام يحتاج بطبيعة الحال إلى تأمّل وتفسير.

*** ما هي نقاط الاختلاف بين الإله الأفلاطوني/ اليوناني وإله الأديان؟ وهل يمكن اعتبار أفلاطون فيلسوفًا لاهوتيًّا؟**

- هناك فيما يتعلّق بالإله عند أفلاطون آراءٌ مختلفةٌ، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. وإنّ جانبًا من هذه الاختلافات يعود إلى استعمال مفردة الإله والآلهات في آثار أفلاطون، الأمر الذي أدخل

المفسرين في بعض المتاهات أحيانًا، فالإله الذي تحدّث عنه ثيماؤوس (الذي هو دميور)، صانع. وهو يمتلك المادة غير المنظمة، بمعنى أنّه يمتلك خاؤوس. وهناك الأمثلة الأزليّة للأفكار أيضًا. إنّ دميور من خلال النظر في الأفكار، يعمل على تحويل المادة غير المنظّمة أي: خاؤوس إلى كوزموس، بمعنى العالم المنظم. وبذلك يكون صانعًا وناظمًا. ومن هنا يتّضح الاختلاف بين دميور والإله في الأديان الإبراهيميّة؛ وذلك لأنّ الإله في الأديان الإبراهيميّة خالق؛ فهو خالق المادّة وخالق كلّ الوجود والإنسان؛ فهو يخلق الأشياء كلّها من العدم. وهناك من يُحلّ الخير محلّ الإله. وبطبيعة الحال حيث يكون مثال الخير موجدًا للأمثال الأخرى، فهو يلعب دور المولّد، وهو في حدّ ذاته الجمال عينه والحقيقة عينها والخير عينه. وفيما يتعلّق بتوضيح الأمر الأوّل، تجب الإشارة إلى أنّ المثال أو الآيديا (اليونانية) من مصدر آيدين، يعني الرؤية. وإنّ السبب في ترجمة هذه المفردة إلى المثال، يعود إلى اهتمام المترجمين العرب برسالة ثيماؤوس، وإنّ الناحية النموذجيّة في الأمثلة لدى دميور هي التي دعت إلى ترجمتها إلى المثال. يصل أفلاطون من خلال بحثه عن المعرفة الحقيقيّة والثابتة والدائمة إلى الأفكار والمُثُل، كما هو الشأن في علم الرياضيات. إنّ المُثُل هي حقائق وذوات سرمديّة تظهر على شكل الجمال ذاته والعدالة ذاتها، وبشكل عام تظهر كما هي عليه في حدّ ذواتها. إنّها موجودة في ما وراء العالم المادي، وما وراء الكثير من الأمور. ويمكن القول: إنّها وحدة خارجة من الكثير، ولا تقبل الحمل على الكثير، حيث يمكن مشاهدتها من خلال نوع الحياة أو العقل البسيط. وفيما وراء المُثُل بمعنى الأفكار هناك مثال الخير الذي هو وراء الوجود كلّه. إنّ أفلاطون يصف مثال الخير من خلال المصطلح القائل: (gnosis kai aletheia)، بمعنى: (insight and truth). بمعنى أنّ المُثُل تمتاز وراء الوجود المتميّز كلّه من جميع الأعيان المعقولة الأخرى. إنّ مثال الخير واحد يعمل على توحيد المتكثّرات ويكون منشأ لمعرفة كلّ شيء؛ حيث يمكن إدراكه من خلال آثاره. إنّ مثال الخير هو مثل الشمس في عطائها وسطوع أشعتها على الوجود كلّه، وجعله قابلاً للإدراك. يذهب أفلاطون إلى الاعتقاد بأنّ مثال الخير بالنسبة لنا يوجد في إطار الهبات التي يمنحها، أي: في إطار البصيرة والحقيقة. إنّ معرفة الخير عنده بحسب التفسير الذي يقدمه غادامير ليست مجرّد معرفة نظريّة، بل هي من الأصول الثابتة، بمعنى أنّها ذلك العمل الذي يجعل الثبات في الحياة أمرًا ممكنًا. في مثال الكهف يؤكد أفلاطون على نوع من الاهتمام بالعمل الوجودي في معرفة مثال الخير. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه على الرغم من التوصيفات

التي يخلعها أفلاطون على مثال الخير، والتي تقترب في بعض المواطن من صفات الإله في الأديان الإبراهيمية، بيد أنّه لم يطلق اسم الإله على مثال الخير أو ثيؤوس. كما أنّ مثال الخير ليس صانعًا للعالم ولا ناظمًا له. إنّ دميور هو الذي يتكفّل بهذه المهمّة، كما أنّ أفلاطون بدوره يستعمل مفردة الآلهات في الكثير من الموارد. ولا سيّما في نقده للرؤية الأسطوريّة إلى الدين؛ حيث يقول: إنّ الآلهات خلافًا لما يتمّ تصويره في أشعار هومر منزّهة عن الصفات البشريّة السلبيّة. وفي كتاب القوانين الذي هو آخر كتاب لأفلاطون ومن أكثر مؤلفاته نضجًا في طرح أفكاره نجده يقول: إنّ الإنسان المعتدل والضنين بنفسه من أحب الأشياء إلى الآلهات. وقال في موضع آخر: إنّ تقديم الأضاحي والتقدّمات إلى الآلهات والتضرّع لها من أشرف الأشياء وأسماها، وأفضل ما يرشد إلى الحياة السعيدة. من الواضح جدًا أنّ اهتمام أفلاطون وإصراره على تنزيه الآلهات، والدور الذي يراه لدميور في فلسفته، يسمح لنا باعتباره حكيمًا متألّهًا؛ لأنّ الفضيلة من وجهة نظره تكمن في التشبّه بالصفات الإلهية، من العدالة والجمال والكمال النفساني. وإن كان ينبغي عدم تجاهل الاختلاف الواضح بين التفكير الأفلاطوني وبين أفكار الحكماء في الأديان الإبراهيمية.

# بحوث تأصيليّة

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية.


**السُّنن الإلهيّة**
**آيات التدبير والاعتناء كناظم للحياة الإنسانيّة الطيبة**

حسن أحمد الهادي

**المرجعيّة الأخلاقيّة للفكر الإسلاميّ**
**تحدّيات التأصيل والمعاصرة**

محمد علي ميرزائي

**سؤال التنمية في فكر مالك بن نبي**
**ملامح رؤية إسلامية لقضايا التخلّف الحضاري**

أحمد إدعلي

**إشكاليّة الوصل والفصل بين اللغة والفكر**
**قراءة نقديّة مقارنة بين الرؤيتين الإسلامية والغربية**

حسين إبراهيم شمس الدين

# السُّنَنُ الإلهيّة

## آيات التدبير والإعتناء كناظم للحياة الإنسانيّة الطيبة

حسن أحمد الهادي[*]

**تشغل السنن الإلهيّة حيّزًا واسعًا في البحوث والدراسات القرآنيّة، حيث يشكّل فهمها دعامة أساسيّة من دعائم الفهم الشامل للإسلام. ويؤيّد هذا الكلام الآيات الكريمة الكثيرة التي تغطّي الحديث عن السنن والقوانين الإلهية في تدبير الحياة الطيبة للاجتماع الإنساني. ولعلّ اعتناء الكلام الإلهي بهذا الموضوع كأساس في عقيدة التوحيد، سوف يحفِّز على ضرورة أنْ يعتني به المسلمون، وأن يولوه من الأهمّيّة ما يستحقّ؛ مثله مثل بقية مواضيع القرآن العظيم.**

**المحرر**

القرآن الكريم هو الحجّة القاطعة بيننا وبين الله تعالى، التي لا شكّ ولا ريب فيها، فهو كلام الله الذي أنزله على عبده ورسوله محمّدﷺ، وكان يعرضه على أمين الوحي في كلّ شهر من شهور رمضان للتأكّد من سلامته مبنى ومعنى[1]، وقد بلَّغ نبيُ الإسلام القرآن الكريم تبليغًا كاملاً باتّفاق المسلمين، وأمر بحفظه وكتابته وجمعه حال حياته، وأنّ ما بين الدفتين والمتداول بين المسلمين منذ عهد النبيﷺ لم يزد فيه ولم ينقص منه، وهذا ما يؤكِّده علماء المسلمين بعبارة جامعة: «واعلم أنّ الحقّ المحقّق المبرهن بالبراهين القطعيّة من العقليّة والنقليّة أنّ ما في أيدي الناس من القرآن الكريم هو جميع ما أنزل الله -تعالى- على رسوله خاتم النبيّين محمّد بن عبد اللهﷺ وما تطرّق إليه زيادة ونقصان أصلاً[2].

---

*ـ باحث في الفكر الديني ـ لبنان.

[1]- انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، ج6، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ.

[2]- آملي، حسن زاده: رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب ربّ الأرباب، من مجموعة رسائل عربيّة، ص1.

## مكانة القرآن العقدية

من المتفّق عليه أنّ القرآن لم ينزل على الرسولﷺ دفعةً واحدةً؛ كما نزلت الكتب السماويّة الأخرى السابقة، وإنّما نزل متدرِّجًا ومفرَّقًا؛ حسب الحوادث والوقائع ومقتضيات التشريع بعد نزوله على قلب النبيﷺ مرّة واحدة، ولهذا الأمر فلسفة خاصّة ليس هنا محلُّ بحثها.

وإنّ ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه كلاهما منزّل من عند الله تعالى، ووظيفة النبيﷺ إنّما هي تلقّيه عن الله -تعالى-، وتبليغه إلى الناس، وبيان ما يحتاج منه إلى بيان، فإنّ الرأي الصحيح الذي عليه عامّة أهل التحقيق هو أنّ القرآن الكريم نزل من عند اللّه بألفاظه نفسها التي قرأها الرسول ﷺعلى الناس، وهذا يجعل لتلك الألفاظ قدسيّة، يتعبّد بتلاوتها، ولا يجوز تبديلها بغيرها، ولا التصرّف فيها، حتّى بالمرادفات...، ولأجل ذلك اتّصف اللفظ القرآني بالإعجاز البلاغيّ، ولو كان من صياغة النبي ﷺ لما اختلف عن الحديث القدسي صياغةً، ومن وجهة نظر بلاغيّة على الأقلّ، ولما اختلف عن مطلق الحديث الذي تحدّث به الرسول ﷺ، مع أن كلاًّ منهما له من الخصائص والأسلوب ما يميّزه عن الآخر.

ويشهد على كون القرآن نازلاً بلفظه من عند اللّه تعالى، توجيه الخطاب في كثير من آياته إلى النبي ﷺ بعبارة ﴿قل﴾؛ حيث تكرّرت في أكثر من ثلاثمائة مورد؛ ما يدلّ على عدم تدخّل النبي ﷺ في صياغة الوحي، فهو مُخَاطَب به لا متكلّم، حاكٍ لما يسمعه لا مُعبرّ. قال تعالى: ﴿**... إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ**﴾[1].

ويقول الله -سبحانه وتعالى- في محكم كتابه: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ**﴾[2] فهذه الآية الشريفة تدلّ دلالة تامّة على سلامة القرآن الكريم وصيانته وحفظه من التغيير والتحريف اللفظيّ، قال العلاّمة الطباطبائي في تفسيره الآية المتقدّمة: «... فهو ذِكْر حيّ خالد مصون من أنْ يموت ويُنسَى من أصله، مصون من الزيادة عليه؛ بما يبطل به كونه ذِكْرًا، مصون من النقص كذلك، مصون من التغيير في صورته وسياقه؛ بحيث يتغيّر به صفة كونه ذِكْرًا للّه، مبيّنًا لحقائق معارفه، فالآية تدلّ على كون كتاب اللّه محفوظًا من التحريف، بجميع أقسامه؛ بجهة كونه ذِكْرًا للّه سبحانه،

[1]- سورة القيامة، الآيات 16 18-.
[2]- سورة الحجر، الآية 9.

فهو ذِكْر حيّ خالد»[1] ويقول آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي في الآية نفسها: «فإنّ في هذه الآية دلالة على حفظ القرآن من التحريف، وأنّ الأيدي الجائرة لن تتمكّن من التلاعب فيه»[2]. وقريب من هذا الكلام صدر عن الفخر الرازي، والفيض الكاشاني، والشيخ الطبرسي، وغيرهم.

وإنّ القرآن الكريم نقل إلينا بطريق التواتر؛ كتابةً في المصاحف، وحفظًا في الصدور، فقد نقله عن النبي ﷺ جموع غفيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب أو الوهم أو الخطأ؛ أبرزهم: الإمام علي عليه السلام، ومجموعة من الصحابة الأخيار، بالإضافة إلى مجموعة من العلماء والفقهاء؛ وصولاً إلى عصرنا، حيث وصل إلينا مكتوبًا في المصاحف.

ولا شكّ في كون القرآن الكريم المصدر الأوّل للشريعة المقدّسة، بل هو أدلّ المصادر التشريعيّة وأهمّها على الإطلاق، وأنّه اشتمل على آيات تضمّنت القواعد العامّة في التشريع وبعض الأحكام الشرعيّة. قال الله -تعالى-: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[3] وقال ـ تعالى-﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[4]، وهذا لا يعني أنّه يحيط بكلّ جزئيّات الوقائع والحوادث ونصّ على تفاصيل أحكامها، بل هو تبيان لكلّ شيء؛ من حيث إحاطته بجميع الأصول والقواعد والكلّيّات، التي لا بدّ منها في كلّ قانون أو نظام؛ كوجوب العدل والمساواة، ورعاية الحقوق، وأداء الأمانات والوفاء بالعقود والعهود...، وما إلى ذلك من المبادئ العامّة التي لا يستطيع أن يشذّ عنها نظام يُراد به صلاح الأمم وسعادتها، وقد ورد عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق قوله: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتّى ـ والله ـ ما ترك الله شيئًا يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزل الله فيه»[5].

وفي رواية عنه -أيضًا- قال: «إنّ القرآن نزل أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم»[6]ومن الواضح كون الحلال والحرام من الأحكام الفقهيّة، فطبقًا لهذه الرواية تكون آيات الأحكام نصف القرآن تقريبًا، وإنْ زدنا عليه السنن والأحكام الواردة في الربع الثالث وبعض ما ورد في الربع الأخير- وهو فصل ما بينكم- فتصير آيات الأحكام أكثر من ثلاثة أرباع القرآن.

---

[1]- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص103-104.
[2]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص 226.
[3]- سورة النحل، الآية 89.
[4]- سورة الأنعام، الآية 38.
[5]- الكليني، محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج1، ص 59.
[6]- م.ن، ج 2، ص 627.

ولكنْ يمكن فهم هذه الروايات وغيرها في الجملة على أساس أنّها ليست ناظرة إلى التقسيم من جهة الكمّ ولا من جهة عدد الآيات، بل ناظرة إلى التنويع، أو على أساس أنّ المراد بالحكم هنا الأعمّ من الفقهيّ، بل يمكن إضافة وجه ثالث، وهو كون هذه الروايات ناظرة إلى الآيات التي يستفاد منها حكم شرعيّ في نفسها، وإنْ خفي علينا ذلك أحيانًا؛ لقصور علمنا، لكنّه مبيَّن بالنسبة إلى المعصومين.

## ما هي السنن القرآنيّة؟

وردت كلمة سنّة في اللغة العربيّة، وكان العرب يستعملونها في محاوراتهم وأحاديثهم، ثمّ أتى الإسلام ونزل الوحي على رسول الله ﷺ، وأخذت هذه الكلمة معنًى جديدًا، فهي كانت تدلّ في لغة العرب على الصبّ والجريان؛ وهو المعنى الأصليّ لهذه الكلمة: «سننت الماء على وجهي أسُنّه سنًّا: إذا أرسلته إرسالًا، ثمّ اشتقّ منه رجلٌ مسنون الوجه؛ كأنّ اللحم قدّ سُنّ على وجهه. والحمأ المسنون من ذلك، كأنّه قد صُبّ صبًّا»[1]. ثمّ تطوّر هذا المعنى وصار يُستعمل في القوانين التي يجري عليها الفعل الإلهيّ في المجتمعات الإنسانيّة؛ سواء كان ذلك في عالم التشريع أو في عالم التكوين. ويشير العلامة المصطفوي إلى هذا التحوّل في معنى السنّة من جريان الماء إلى جريان القوانين والأوامر والأحكام الإلهيّة بقوله: «جريان أمر منضبط؛ سواء كان هذا الأمر وجريانه في ظهور صفة أو عمل أو قول، وتختلف باختلاف الموارد... وسُنّة الله تعالى: جريان من ظهور صفاته على ضوابط مخصوصة، وهذه الضوابط تختلف باختلاف كلّ صفة وبمقتضى خصوصيّاتها»[2].

ويرى الشهيد الصدر أنّ القرآن كشف عن اهتمامه بما يسمّيه بالسنن التاريخيّة بأكثر من طريقة، فمرّة يخبرنا القرآن الكريم عن خضوع التاريخ البشريّ لمجموعة من القوانين والسنن على نحوٍ عامٍّ، وثانية يخبرنا عن سننٍ بعينها من خلال ذِكْر المصاديق والأمثلة لهذه السنن، وثالثة يمزج القرآن بين النظريّة والتطبيق بحيث يبيّن المفهوم الكلّيّ في إطار المصداق، ورابعة يدعونا إلى النظر في التاريخ والتأمّل في مصائر الأمم الغابرة؛ كي نكتشف القانون ونَعِي السنّة[3]. ومن أمثلة القسم الأوّل قوله -تعالى-: ﴿**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَل فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم لَا يَستَأخِرُونَ سَاعَة وَلَا يَستَقدِمُونَ**﴾[4]. ومن

[1]- ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، مادة: سنّ.

[2]- المصطفوي، محمد: التحقيق في كلمات القرآن، ج 5، ص 288.

[3]- انظر: الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآني، ط 1، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، 1421 هـ.ق، ص 54-56.

[4]- سورة الأعراف، الآية 34.

أمثلة القسم الثاني قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَد كُذِّبَت رُسُل مِّن قَبلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُم نَصرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّـهِ﴾[1]. ومن أمثلة الحثّ على النظر في مصائر الشعوب السابقة قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَم يَسِيرُواْ فِي ٱلأَرضِ فَيَنظُرُواْ كَيفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبلِهِم﴾[2].

## أهمّيّة السنن الإلهيّة في القرآن الكريم:

إنّ معرفةُ السننِ الإلهيّةِ وإمعانُ النظرِ فيها واستحضارها؛ من أعظم أسباب حياة القلبِ وإيمانِه وإجلالِه للخالقِ المدبّرِ-سبحانه-ففيه تلوحُ الحكمةُ ظاهرةٌ في أمرِ تدبيرِ الكونِ ونظامِه، وأنَّه جارٍ على تلكَ السننِ المحْكَمةِ التي لا تتغيِّرُ ولا تتبَّدلُ، فأحداثُ التاريخِ تعيدُ نفسَها وإنْ تغيرَّ شيءٌ من صورها وملامحها، فقراءتها واستقراؤها ممّا يسقي نَبْتَ المعرفةِ ويحُيي نورَ البصيرةِ، ويقوِّي روحَ اليقينِ في وعد اللهِ ووعيدِه وقدرتِه وانتقامِه، فلا بدَّ منْ ربطِ كلِّ ما يستجدُّ منْ حدثٍ له تعلقٌ بتلكَ السُّننِ بسابقِه، وإلحاقِ بعضِها ببعضٍ؛ لتكون سلسلةً متّصلةً مترابطةً، تَرسُم منهاجًا واضحًا-حال التعامل مع المستجدات-وتعطي تفاؤلاً وأملاً في استشراف المستقبل وما عسى أن يبذل من خلاله!.

وتظهر أهمّيّة البحث في السنن الإلهيّة، ومعرفة شروطها وخصائصها، وانتظامها وتناسقها، في أنّ معرفتها تشكّل منارةً لنا وهاديًا لتسخير الكون بكلّ ما فيه؛ من أجل فهم أشمل وأكمل للحياة، وبالتالي لامتلاك الأدوات المساعدة على استشراف المستقبل من خلالها، بما تتميّز بهمن الثبات والديمومة، إلا بما يقدّره الله؛ من أجل الابتلاء والامتحان للإنسان في هذه الأرض.

ومن الفوائد المهمّة -أيضًا- في دراسة السنن الإلهيّة أنّها تبعث الطمأنينة والوضوح في نفوس أتباع هذا الدين الإلهيّ، خاصّة وأنّنا نتحدّث عن هذه السنن من منظار القرآن الكريم، والذي يثبت لنا تاريخ البشريّة وما مرّ بها من أحداث ومجريات تجعل الإنسان قادرًا على أنْ يأخذ من هذه الأحداث تجارب صالحة تفيده في رسم مستقبله واستشرافه، وتحميه من الوقوع فيما وقع فيه غيره من البشر في سالف الأيام. وممّا لا شك فيه أنّ الطمأنينة الفردية والاجتماعية تؤسِّس لمجتمع محصَّن وقويٍّ على المستوى الفكري لجهة الثبات على المبادئ الدينية في الموقف والدفاع والمواجهة، وعلى مستوى الحياة الاجتماعيّة وفق منظومة الحياة الطيّبة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ

[1]- سورة الأنعام، الآية 34.
[2]- سورة يوسف، الآية 109.

**بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُون﴾**[1]، فالإحياء هنا بمعنى إلقاء الحياة في الشيء وإفاضتها عليه، وفيها دلالة على أنّ الله سبحانه يكرِّم المؤمن الذي يعمل صالحًا بحياة جديدة غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامّة، وما في الآية من طِيب الحياة يلازم طِيب أثرها؛ وهو القدرة والشعور اللتان تتفرّع عليهما الأعمال الصالحة، وهما المعبَّر عنهما في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به**﴾[2] ﴿**وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ**﴾؛ فإنّ المراد من هذا النور العلم الذي يهتدي به الإنسان إلى الحقّ في الاعتقاد والعمل قطعاً. وهذه حياة خاصّة كريمة لها آثار خاصّة ملازمة لسعادة الإنسان الأبديّة[3].

إذاً "الحياة الطيبة" في هذه الدنيا هي النتاج الطبيعيّ للعمل الصالح النابع من الإيمان، أيْ أنّ المجتمع البشريّ سيعيش حينها حياةً هادئةً مطمئنةً ملؤها الرفاه والسلم والمحبّة والتعاون، وفي أمان من الآلام الناتجة عن الاستكبار والظلم والطغيان وعبادة الأهواء والأنانيّة التي تملأ الدنيا ظلامًا وظلامات[4] هذا إضافة إلى الجزاء الأحسن في عالم الآخرة.

وإنّ الحديث عن الآثار الناتجة عن نمط الحياة الإسلاميّ الموصوف في القرآن الكريم بالحياة الطيّبة، يتركّز في بعدين أساسيّين في حياة الإنسان:

**الأوّل: البعد التربويّ:** ويرتكز هذا البعد على ما تتربىّ عليه شخصيّة الإنسان في الجوانب العقديّة والإيمانيّة والروحيّة، لذلك "يتعلّق قلبه بربّه الحقّ الذي هو يحقّ كلّ حقّ بكلماته، فلا يريد إلا وجهه، ولا يحبّ إلا قربه، ولا يخاف إلا سخطه وبُعده، يرى لنفسه حياة طاهرة دائمة مخلّدة لا يدبّر أمرها إلا ربّه الغفور الودود، ولا يواجهها في طول مسيرها إلا الحسن الجميل، فقد أحسن كلّ شيء خلقه، ولا قبيح إلا ما قبّحه الله من معصيته. فهذا الإنسان يجد في نفسه من البهاء والكمال والقوّة والعزة واللذة والسرور ما لا يقدَّر بقَدَر، وكيف لا؟ وهو مستغرِق في حياة دائمة لا زوال لها، ونعمة باقية لا نفاد لها ولا ألم فيها ولا كدورة تكدرها، وخير وسعادة لا شقاء معها[5].

**الثاني: البعد السلوكي الفرديّ الاجتماعيّ:** ويرتبط بالنتائج والثمار التي تنعكس على مناحي الحياة كافّة وتتحوّل إلى ثقافة يعيشها الإنسان في سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ، وعلى هذا الأساس

[1]- سورة النحل، الآية 97.
[2]- سورة الحديد، الآية 28.
[3]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج19، ص 197.
[4]- الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 8، ص 314.
[5]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج 12، ص 342.

يتحمّل الفرد المسؤوليّة المجتمعيّة، ويعمل على إصلاح مجتمعه والمشاركة الفاعلة فيه، وتبرز المظاهر والنماذج الإسلاميّة في أنماط الحياة الاجتماعيّة في السلوك الفرديّ والاجتماعيّ والمؤسّساتيّ، وينسجم نمط العيش والسلوك الاجتماعيّ مع القيم المعياريّة للإسلام، وتصبح آثار النمط الإسلاميّ ونتائجه في الحياة الطيّبة جليّة ومتجسّدة في سلوك الفرد والمجتمع معًا.

وكذلك فإنّ العلم بسنن الله -تعالى- الكونيّة العامّة يعتبر طريقًا إلى العلم بسنن الله الخاصّة في المجتمع البشريّ، ومعرفة تقلّبات الحياة فيه، ومعرفة تطوّره، ومعرفة عوامل هذا التطوّر، ومعرفة مدى سلطان السنن الإلهيّة على هذا المجتمع؛ لأنّ العلم بهذه السنن؛ عامّها وخاصّها، هو القيّم على توجيه الحياة وتصريفها؛ بما وضع الله في خصائصها من طاقات لتصوير الظواهر الكونيّة ودوافعها القريبة أو البعيدة، وهذا العلم بالسنن الإلهيّة هو الذي وضع المجتمع الإسلاميّ في مكان الصدارة من الحياة يوم كان العلم بأوسع معانيه هو القائد لهذا المجتمع، فطاف آفاق السماوات والأرض؛ نظّارًا باحثًا يستشف الحقائق الكونيّة من وراء السجف، فيكشفها له القرآن ويهديه إلى أصولها[1].

و"إنّ إرشاد الله إيّانا إلى أنّ له في خلقه سننًا، يوجب علينا أنْ نجعل هذه السنن علمًا من العلوم، لنستلهم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمّة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبيّنون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وقد بيّنها العلماء بالتفصيل؛ عملاً بإرشاده؛ كالتوحيد، والأصول، والفقه، والعلم بسنن الله تعالى من أهمّ العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلّنا على مأخذه من أحوال الأمم، إذ أمرنا أن نسير في الأرض؛ لأجل اجتلائها، ومعرفة حقيقتها"[2].

لهذا كلّه تشغل السنن الإلهيّة حيّزًا واسعًا في البحوث والدراسات القرآنيّة، بل إنّ فهم السنن الإلهيّة يشكّل دعامة أساسيّة من دعائم الفهم الشامل للإسلام، وتؤيّد هذا الكلام الآيات الكريمة الكثيرة التي تغطّي الحديث عن السنن الإلهيّة، وفي هذا ما فيه من أهمّيّة لهذا الموضوع، وتلك العناية والرعاية بهذا الموضوع من القرآن الكريم، إشارة واضحة على ضرورة أنْ يعتني به المسلمون، وأن يولوه من الأهمّيّة ما يستحقّ؛ مثله مثل بقية مواضيع القرآن العظيم.

[1]- أنظر: خصاونة، عماد عبد الكريم؛ قزق، خضر إبراهيم: السنن الإلهية في القرآن الكريم ودورها في استشراف المستقبل، ص 4.
[2]- رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ج 4، ص 114.

## مداليل السنن القرآنيّة:

وردت كلمة سنّة في القرآن الكريم مرّات عدّة في سياقات مختلفة؛ منها، وربمّا أكثرها، بمعنى المنهج والسيرة التي يجريها الله على بعض المجتمعات الإنسانيّة. ومن أمثلة ذلك الآيات الآتية:

1 - قال الله -تعالى-: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغفَر لَهُم مَّا قَد سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَد مَضَت سُنَّتُ ٱلأَوَّلِينَ**﴾[1].يقول السيّد الطباطبائي في تفسير هذه الآية والسنّة هي الطريقة والسيرة. أمر النبيّ ﷺ أن يبلّغهم ذلك، وفي معناه تطميع وتخويف، وحقيقته دعوة إلى ترك القتال والفتنة ليغفر الله بذلك... فإنْ لم ينتهوا عمّا نهوا عنه فقد مضت سنّة الله في الأولين منهم؛ بالإهلاك، والإبادة، وخسران السعي"[2].

2 - قال الله -تعالى-: ﴿**وَإِن كَادُواْ لَيَستَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلأَرضِ لِيُخرِجُوكَ مِنهَا وَإِذا لَّا يَلبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلا سُنَّةَ مَن قَد أَرسَلنَا قَبلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحوِيلًا**﴾[3]. وفي هذه الآية يبيّن الله -عزّ وجلّ- أيضًا طريقته ومنهجه في التعامل مع الذين يحاولون الصدّ عن سبيله؛ بإخراج رسله من ساحة دعوتهم وتبليغهم. وتقضي هذه الطريقة بأنّ المخرِجين سوف يستأصلهم الله من الأرض التي أخرجوا منها رسوله ﷺ ويفكّك وحدتهم الاجتماعيّة التي كانت تربط بينهم وتدفعهم إلى ما أقدموا عليه من عدوان.

3 - قال الله -تعالى-: ﴿**وَأَقسَمُواْ باللَّـه جَهدَ أَيمَٰنِهِم لَئِن جَاءَهُم نَذِير لَّيَكُونُنَّ أَهدَىٰ مِن إِحدَى ٱلأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُم نَذِير مَّا زَادَهُم إِلَّا نُفُورًا ٱستِكبَارا فِي ٱلأَرضِ وَمَكرَ ٱلسَّيِّء وَلَا يَحِيقُ ٱلمَكرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهلِه فَهَل يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّه تَبدِيلا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّه تَحوِيلًا**﴾[4].وتشبه هاتان الآيتان سابقتهما من حيث المضمون؛ وذلك أنّ الله في هاتين الآيتين يهدّد المستكبرين الذين يقسمون على الاهتداء، ولكنّهم بعد ذلك يستكبرون ويمكرون بالمنذرين الذين يأتون إليهم من قبل الله تعالى، يهدّدهم بما تقتضيه الطريقة والسنّة الإلهيّة في التعامل مع الأمم التي سبقتهم، ويلفت نظرهم في الآيتين اللاحقتين إلى هاتين الآيتين ويدعوهم إلى السير في الأرض

[1]- سورة الأنفال، الآية 38.
[2]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج 9، ص 75.
[3]- سورة الإسراء، الآيتان 76-77.
[4]- سورة فاطر، الآيتان 42-43.

والاعتبار بما جرى على الأوّلين وبالقوانين التي طبّقها الله -عزّ وجلّ- على من سبقهم من الأمم.

وتفيدنا الآيات المتقدّمة أمورًا عدّة نستعرضها في الآتي:

- العلاقة بين الفعل وردّ الفعل: السنّة تشبه القانون الذي يحكم العلاقة بين الفعل وردّ الفعل. ففي الآية الأولى يحدّثنا الله عن ملازمة المخاطبين بالآية سيرة الأمم الماضية (الفعل) وعن انطباق سنّة الله على الأمم الماضية عليهم (ردّ الفعل). وفي الآية الثانية يخبرنا -عزّ وجلّ- عن أنّ إخراج الرسول من ميدان دعوته سوف يؤدّي (الفعل) إلى تفكّك المتمرّدين وفقدانهم وحدتهم الاجتماعيّة (ردّ الفعل). والأمر نفسه يُقال فيما يرتبط بالآية الثالثة.

- **المعرفة المسبقة:** يذكر العلماء أنّ ميزة القوانين التي يقدر العلم على اكتشافها أنّها تسمح للإنسان بالتنبّؤ بالأحداث الآتية في الطبيعة. فيؤدّي فهم الإنسان لقانون الجاذبيّة إلى قدرة المهندسين مثلاً على تنظيم الأبنية وفق قوانين محدّدة تسمح بتماسك البناء وتحوُل دون انهياره. وكذلك فهم القانون الذي يؤدّي إلى الكسوف أو الخسوف يؤدّي إلى إمكان التنبّؤ بحدوث هاتين الظاهرتين قبل حصولهما وعلى هذين الأمرين يُقاس ما سواهما. وفيما نحن فيه معرفة سنّة الله في الأمم الماضية تهدي الإنسان إلى توقّع النتائج والآثار التي تترتّب على أفعاله. ولا تغفل الآيات المتقدّمة هذه الخصوصيّة في السنّة، بل تلفت النظر إليها بطريقة واضحة عندما تدعو إلى الاعتبار الذي هو النظر في مصائر السابقين والآثار التي ترتّبت على أفعالهم لمعرفة الآثار والنتائج التي سوف تترتّب في حال تكرّر الفعل نفسه أو ما يشبهه من الأمّة المدعوّة إلى الاعتبار بمن سبقها من الأمم.

- **الدوام والاستمرار:** الدوام والاستمرار أو الاطّراد هو من الخصائص التي تجعل المبدأ قانونًا وسنّة؛ سواء كان ذلك في مجال العلم الطبيعيّ، أو في مجال الإنسان والمجتمع. فلا يكون القانون قانونًا إلا إذا انطبق على الجميع بطريقة واحدة. وحتّى الاستثناءات التي يظهر لأوّل وهلة أنّها تخرق القاعدة يجب أن تكون خاضعة لاستثناء قانونيّ ينسجم مع القانون الأصليّ. ومن هنا لا تكون المعجزات خرقًا للقوانين التي تحكم علاقة العلّة بالمعلول، ولا يكون رفع التكليف -مثلاً- عن بعض الناس خرقًا للقانون التشريعيّ، بل هو قانون يؤدّي إلى الاستثناء بشكلٍ قانونيّ. والآيات المتقدّمة تشير إلى دوام هذا المعنى بوضوح يغنينا عن الشرح والتفصيل.

- **حفظ الاختيار:** الخصوصيّة الرابعة من خصوصيّات القوانين الاجتماعيّة أنّها تحفظ للإنسان اختياره ولا تلغي إرادته. بل حتّى في القوانين الطبيعيّة عندما يكتشف الإنسان سرّ القانون ويفهمه

حقّ فهمه؛ فإنّه، وإنْ لم يكنْ قادرًا على تبديله وتغييره: ﴿**فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبدِيلا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحوِيلًا**﴾[1]، لكنّه قادرٌ على التكيّف معه والاستفادة منه. فالإنسان لا يقدر على إبطال قانون الجاذبيّة، ولكنّه قادرٌ على تكييف حياته معه والاستفادة منه وتوجيهه في خدمة أغراضه؛ ولو في حدود مرسومة لا يمكن تجاوزها. فبدل أنْ يجري علينا قانون الجاذبيّة ويسقطنا من أعلى إلى أسفل يمكننا الاستفادة منه في الاستقرار على وجه الأرض. والقوانين الاجتماعيّة -أيضًا- يمكن التعامل معها بهذه الطريقة، فيمكن للإنسان أن يقدم على تحقيق الفعل ليتحقّق ردّ الفعل، أو العكس يمتنع عن الفعل ويستفيد من تجربة الأمم الماضية، فلا يجري عليه ما جرى عليهم.

ختامًا، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ السنّة الإلهيّة يتكرّر حدوثها في المجتمعات البشريّة المعاصرة؛ سواء التفت الناس إليها أم لم يلتفتوا إلى أسباب حدوثها وظروفها، وما سقوط الظالمين من أنظمة وحكّام، ونصرة المظلومين والمستضعفين وعزّتهم؛ إلا خير دليل وبرهان على ذلك.

وليكن من المعلوم -أيضًا- أنّ سنّة إملاءُ الله للظَّالمين وإرجاءُ عقوبَتِهم، وإمهالهُم إلى أجلٍ مسمًّى، مع إمدادهم بالنِّعم وإمتاعهم بزهرةِ الدُّنيا وزينتِها، ليس إلا من باب المكر بهم والكيد لهم؛ ليزدادوا إثمًا وبغيًا وطغيانًا وكفرًا. وهم لا يعلمون أنَّ الله يستدرجُهم من حيثُ لا يعلمون، ثُّم يأخذُهم-بغتةً-وهمْ لا يشعرون، ويحقّ عليهم العذاب بما أفسدوا من فطرة الله، وكفروا بأنعم الله، واغترُّوا بحلمه تعالى. قال تعالى: ﴿**وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَة ثُمَّ أَخَذتُهَا وَإِلَيَّ ٱلمَصِيرُ**﴾[2]، وأَمْلَيْتُ لَهَا؛ أي أخّرت في أجلها وأمهلتها.

وقال -تعالى-: ﴿**وَلَقَدِ ٱستُهزِئَ بِرُسُل مِّن قَبلِكَ فَأَملَيتُ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ثُمَّ أَخَذتُهُم فَكَيفَ كَانَ عِقَابِ**﴾[3]؛ ومعنى أمليت: أطلت وأمهلت، من الإملاء: أي الإمهال والتأخير.

وقال -تعالى-: ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَخذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ ٱلقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخذَهُ أَلِيم شَدِيدٌ**﴾[4]؛ وفيها تتنزَّلُ العقوبةُ من الله ـ تعالى ـ على الظَّالم وتكون العقوبةُ شديدةٌ-جدًّا- بحيث تكون عبرة وعِظَة للعالمين. وهي قد تكون في الدنيا؛ ليرتدع بها الناس، وينزجر بها من تُسَوِّلُ له نفسُه سلوكَ الطريقِ نفسِه، وقد يؤخّرها الله-عزّ وجلّ-ليوم القيامة، حيثُ العقوبةُ أَشَدُّ، والفضيحةُ أخزى، قال -تعالى-:

[1]- سورة الإسراء، الآيتان 76-77.
[2]- سورة الحج، الآية 48.
[3]- سورة الرعد، الآية 32.
[4]- سورة هود، الآية 102.

﴿وَلَا تَحسَبَنَّ اللّه غَٰفِلًا عَمَّا يَعمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُم لِيَوم تَشخَصُ فِيهِ ٱلأَبصَٰرُ مُهطِعِينَ مُقنِعِي رُءُوسِهِم لَا يَرتَدُّ إِلَيهِم طَرفُهُم وَأَفدَتُهُم هَوَاء﴾[1].

فالإملاء الوارد في الآيات القرآنيّة هو الإمداد والإمهال الذي يواجه اللهُ سبحانه به بعض عباده المتمادين في المعصية، فيُستدرَجون إلى ارتكاب المزيد من الذنوب، يستحقّون بذلك العقاب الأليم، قال -تعالى-: ﴿وَأُملِي لَهُم إِنَّ كَيدِي مَتِينٌ﴾[2]؛ أي أُمهِلهم.

ويشار -هنا- إلى أنّ ما ينسبه القرآن الكريم إلى الله -تعالى- من المكر، والكيد، والخدعة، وأمثال ذلك، راجع إلى الجزاء الإلهيّ للعبد العاصي.

**والحمد لله ربّ العالمين**

[1]- سورة إبراهيم، الآية 42.
[2]- سورة الأعراف، الآية 183.

# المرجعيّة الأخلاقيّة للفكر الإسلاميّ
## تحدّيات التأصيل والمعاصرة

محمد علي ميرزائي[*]

**يسعى هذا البحث إلى بيان المرتكزات الكبرى للمرجعيّة الأخلاقيّة في الفكر الإسلامي؛ ليُؤكّد على ثوابت عقائديّة ترى إلى الأخلاق كركنٍ أساسيٍّ في الإسلام. وانطلاقًا من قيام أصل البعثة النبويّة الشريفة على مكارم الأخلاق، يعملُ الباحث الشيخ الدكتور محمد علي ميرزائي على تأصيل هذه القاعدة التأسيسيّة في إطار التحديات المعرفيّة التي تفترضها النسبيّة الأخلاقيّة في الفكر الغربي الحديث. وما يترتّب عليها من آثارٍ وتداعياتٍ على مجمل القيم الإنسانيّة المعاصرة.**

**المحرّر**

باتت الحسّاسية البالغة لِتأطير المفاهيم وتحديد الدّلالات لها، ودورها في مسار البحوث، وكذلك الالتباسات المفهوميّة التي توجب عادةً نزاعاتٍ عبثيّةً غير منطقيّةٍ، تفرض علينا هنا، وقبل البدأ في النقاش، أن نذكر نقاط عدّة نظنّها مؤثّرةً في طبيعة الموضوع ومَنحاه:

**أوّلاً:** إنّ كلمة القيمة (ج = القيم)، هنا في الاصطلاح مع أنّها عربية واضحة، ولكنّ استخدامها في هذه المعاني الأخلاقيّة أصلها يرجع إلى مصطلح القيم (**Values**) بالانكليزية. وفي اهتمامي الشّخصيّ لم ألاحظ في الدّراسات الإسلاميّة الأصيلة أنّ الأخلاق بالمعنى المتداول بيننا نحن المسلمين قد عُبّر عنها بِلفظ **القيم**. ما يعني أنّ هناك بعضَ التفاعل الإيجابيّ أو السلبيّ في منهجيّة البحث عن القيم. وأغلب الظنّ أنّ كلمة **الأخلاق** عندنا تعكس كلّ مخزون **القيم**، وإن بطريقةٍ مختلفةٍ

---

*ـ **باحث في الفكر الإسلامي** والمستشار الأعلى لرئيس جامعة المصطفى العالميّة، وعضو الهيئة العلميّة في الجامعة ـ إيران.

وبتعاريفَ أخرى ومن جذور وأصول تختلف عن مناشئ القيم ومصادرها في الفكر المعاصر[1].

عليه، هنا نستخدم القيم؛ لأجل بناء المنطق التَواصُليّ فحسب، فلا نتبنّى الدلالات التفصيليّة للكلمة ولا جذورها التاريخيّة، أو تعاريف الغربيين لها بالضرورة، ولكنّنا نرغب في تأكيد مصطلح الأخلاق وترسيخه، والحثّ على استخدامها وبناء التنظيرات المعاصرة عليها، دون الإصرار على إقصاء المصطلحات الإيجابيّة الأخرى؛ لأنّها كلمة معبرّة وشاملة، وفي جانب من دلالاتها أغنى من القيم (**Values**). وفي الإطار نفسه يصعب جدًّا أن نفصل بين المفاهيم والمصطلحات وجذورها المتّصلة بالسّياقات الحضاريّة الثقافية التي تنتمي إليها هذه المصطلحات. وهو ما يفرض علينا أن نأخذ كلّ تدابير الحذر في استعمال المفاهيم الوافدة من خارج السياق الفكري الإسلاميّ.

**ثانيًا:** إنّ كلمات أخرى تُستخدم في اللغة الإنجليزية هي مترادفة أو متقاربة جدًا مع مفهوم القيم (**Values**)، كأمثال: (**Ethics**) و(**Morals**) و(**principles**)، فهذه المصطلحات رغم أنّها قريبة جدًّا من مفهوم القيم (**Values**)، غير أنّها تختلف في بعض الدلالات التفصيليّة في المنهجيّة الغربيّة. ونحن هنا، عندما نستخدم مصطلح القيم لا نقصد بها ما يقع في موقع التّبايُن مع كلّ هذه المفردات؛ لأنّ الفوارق تلك صيغت على أساس المنظومة المعرفيّة الغربية، وقد لا تَصْدق على المخزون المعرفيّ الأخلاقيّ الإسلاميّ. وهذه المقالة رغم تبنّي الكلمة، إلاّ أنّ الخصائص الّتي تُذكر للقيم في الثقافة الغربيّة قد لا تكون هنا في التوجّه الإسلاميّ مؤكّدةً.

فعلى سبيل المثال، لا يمكن قبولُ مبدأ **النسبيّة**[2] في القيم والأخلاق في الإسلام؛ باعتباره مبدأً

[1]- يُلاحظ نوع من العفويّة وعدم الدقّة في استخدام المفاهيم والمصطلحات في أوساط الباحثين والكتّاب. وهو يرجع إلى ضَآلة المعلومات والثّقافات المرتبطة بتاريخ تكوّنها والحدود المفهوميّة الدقيقة لكلّ مفهوم ولكلّ مصطلح. فلا شكّ في أنّ الدلالات الحقيقيّة للمصطلحات في فهمها وتفسيرها وبالتالي استخدامها، لها ارتباط وثيق بمدى إلمامنا بمناشئها وجذورها الحضاريّة والثقافيّة. عليه، فإنّ الجهل بهذه الظروف ومُلابسات التأسيس أو استعمالها في إطار عامّ من الدلالة سَيُحدث حالات سوء فهم وارتباك التفاهم بين الأطراف. لذلك، كلّما حرصنا على الرؤية المنظومَويّة النظريّة الشاملة؛ القدر نفسه، علينا أن نضع لمفاهيمنا أنظمةً وشبكات معنويةً دلاليّةً دقيقةً عبرها نستطيع فهمَ الوجوه المعنويّة الدلاليّة المميّزة ووجوهَ الفوارق بين مدرستنا الفكريّة وغيرها؛ لأنّ المدارس الفِكرية الفلسفيّة والدينيّة المختلفة لا تختلف كثيراً وبشكل جوهريّ على المعاني العامّة للمفاهيم والمصطلحات، وإنّما الفرق الحقيقي يظهر في المناطق البعيدة عن الدلالات المركزية والمعاني الفِطريّة اللغويّة لها. فعلى سبيل المثال، نلاحظ أنّ الكثيرين يستخدمون الليبراليّة أو العلمانيّة أو الديمقراطيّة ظنّاً منهم بأنّ لها معاني مشترَكة متطابقة، والحال، أنّ الاختلافات الدقيقة في البنية الفلسفيّة الفكريّة التي بُنيت عليها هذه المصطلحات هي الّتي تحتملها هذه المصطلحات في طبقات دلاليّة خافية، فعلى سبيل المثال، دلالات فلسفة الأنسنة أو الإناسة الغربيّة التجريبيّة الوضعيّة هي من العناصر البنيويّة المشَكِّلة لها. عليه، فإن أحببنا أن نستخدم مصطلحاً معيّناً للتدليل على الحريّة ومركزيّة مفهومها في مدرستنا الفكريّة الإسلاميّة، علينا أن نتجنّب لفظة الليبراليّة للدلالة عليها وإنّما الأفضل أن نستعمل كلمة الحريّة نفسها. على كلّ حال، إنّ حروباً فتّاكة قد حصلت في التاريخ على تفسير بعض هذه المصطلحات وتحديد نطاقها المفهومي والنزاع العنيف على النطاقات المعنوية لها. فينبغي لنا في مقام التنظير أن نلتفت إلى هذه المعضلة والإشكاليّة، ونبني النظريّات على الشباكات المعنوية والدلالية الراجعة إلى مدرسة الذّات وليس الغير.

[2]- relativism

ثابتًا في الفكر الغربي أن يُعدّ القيم من الأطر النسبية التي تختلف من قوم إلى قوم ومن ثقافة إلى ثقافة. فعليه ما يقبل بالتحوّل لا يمكن عندنا في الفكر الإسلاميّ أن نعتبره من القيم؛ لأنّ المنهجيّة البحثيّة في المعرفة الدينيّة تختلف كلّيًّا عن تلك المتبنّاة في الفلسفات الوضعيّة التي لا تُعطي للحقل القيمي والأخلاقيّ أيّ اعتبار علميّ.

**ثالثًا:** هناك خصوصيّة للقيم بالمقارنة مع النّمط التقليديّ في الأبحاث الأخلاقيّة، وهي: إنّ القيم لها أبعادٌ موضوعيّة ترتبط بحقائق الحياة ومسارات واقعها أكثر من الطريقة الفلسفية شبه المجرّدة لصياغة الأبحاث الأخلاقيّة التقليديّة. لا نقصد القول إنّ الأخلاق في الفكر الإسلاميّ متسّمة بهذه الخصوصيّة ونحن نلاحظ أنّ الأخلاقيّة الإسلاميّة في منتهى الترابط والتخالط مع كلّ حيثيّات الحياة البشرية بكلّ ساحاتها، على الصعيد النفسي والاجتماعي العامّ.

ونحن أصلاً في كتابات، كهذه المقالة، نرمي إلى تشجيع أهل الاختصاص الأخلاقي في المؤسّسات الدينيّة، وبالذات الحوزويّة؛ ليعملوا على إعادة بناء علم الأخلاق؛ ليكون معنيًّا بالقيم والأخلاق في عمق مسارات ومناحي العيش والواقع. رغم ذلك فإنّنا نلاحظ أنّ الأخلاق تميّزت عن القيم بانخراط الثاني في الواقع وسلوكيات الإنسان المعاصرة بالمقارنة مع الأوّل. وعلى كلّ حال، فرغم أنّنا هنا لسنا بصدد توجيه النّقد الجادّ المنهجيّ لأنماط علماء الأخلاق وأنساقهم في الكتابات الأخلاقيّة، غير أنّه كان من الضروري الإشارة إلى ضرورات العمل على التصنيف الجديد للكتابة الأخلاقيّة[1].

لا شكّ في أنّ السعادة والشعور بالرضا في الحياة يُعدّ الغائب الأكبر في حياة الإنسان المعاصر. ولم تستطع كلّ التطوّرات المادّيّة والتنمية التقنيّة الهائلة التي أراحت الإنسانَ من أعباء كثيرة أن تُشعره بذلك الإحساسِ الحيويّ والمصيريّ والغائب؛ حيث نشهد أنّ الإنسان بقدر ما توغّل في هذه الإمكانيّات واستغرق في هذه الأسباب المادّيّة والرّفاهية الكبيرة؛ بالقدر نفسه شَعَر بالضّياع والألم؛ لأنّ الخطأ في تشخيص سُبُل السعادة وطرق الراحة قاتل وجسيم؛ فيصيّره كالمتعطّش المُدمن على شرب ماء البحر المالح، فلا يزيده إلّا تعطّشًا ومعاناة.

[1]- العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابريّ، ص11. من الملفت نوعية النقد المنهجيّ الذي يقوم به في الكتاب على المصادر الأخلاقيّة الأساسيّة، حيث يعتبرها غير مؤهّلة لتقديم المناهج والأنظمة (النّظم) الأخلاقية القيميّة المعاصرة. من جملة ما يثيره عليها أنّ بعض هذه المصادر تتبع المنهجية الفلسفيّة وعلى طريقة مسكويه. على كلّ حال، وليس المجال هنا لإثارة الملاحظات على المصدر هذا؛ لأنّ ما يقدّمه الجابري هنا من شأنه أن يستفزّ الكثيرين ويُثير عواصفَ من النقد المعاكس. ولكنه في كل الأحوال، مصدر هامّ يساعد الباحث عن إشكاليات المنظومة الأخلاقيّة الإسلاميّة في الطرح المعاصر.

إنّ نظرة عابرة إلى حركة النّقد الفلسفيّ[1] والاجتماعيّ الحضاريّ في الغرب، تكشف بوضوح عن الوجه القبيح المنفّر المدمّر للفلسفات الغربية الحداثيّة، وتُثبت أنّها بالفعل، أحدثت كوارثَ بشريّةً وطبيعيّةً من كلّ نوع، وهذه الجروح النازفة والتشقّقات الحضاريّة شكّلت وَقودًا هائلاً لإشعال حركة فكريّة انتقاديّة جديدة تبحث عن البديل الحضاريّ لهذه الفلسفات الحداثيّة[2]. وهذه الجهود التي أميل إلى اعتبارها مجرّد توجيه ملاحظات وانتقادات منهجيّة ومعرفيّة واجتماعيّة وهي لحدّ الآن لا تعدو كونها محاولات البحث عن البديل، وليست البديل نفسه، وهي الّتي تُدعى اليوم بـ «**فلسفات ما بعد الحداثة**»[3]. لكنّ الحقيقة، أنّها لا تملك الطاقات الفكريّة والفلسفيّة التي تؤهِّلُها لتأسيس البديل رغم أهمّيّة هذه الحركة النقدّيّة في إثبات أنّ المصدر الأساس في البُعد التدميري في الحداثة يتموقع في منطقة قيم العدالة والفضائل الإنسانيّة، وتهميش الإنسان الوجدانيّ المسؤول الملتزم بالأخلاق والروحانيّة النفسيّة. هنا نلاحظ أنّ الفرصة الإسلاميّة مؤاتية للمساهمة الفعّالة في وضع البديل. وأغلب الظنّ، أنّ البعدَ الأخلاقي الإيماني الإسلاميّ سيساهم في تبديل مبدأ « الاقتناع العلمي» كأساس المعرفة الحداثية إلى مبدأ اليقين والإيمان وترشيد النفس وفضائلها في السلوك البشري؛ لأنّ الإسلام فيه هذه المنظومة الرائعة.

في المضمار نفسه، لو قارنّا مشاعر الإنسان المعاصر وطبيعة معاناة المجتمعات المعاصرة مع كلّ أدوار حياة البشر لَوَجدنا أنّ الإنسانَ لم يتجرّع أزمةً نفسيّةً ومأزقًا في كلّ أبعاد حياته كما اليوم. ومن جملة هذه الانهيارات والتداعيات الخطيرة الّتي نتجت عن الفلسفات الحَداثيّة (**Modern philosophies**) الرّافضة للفضائل الإنسانيّة المقتصرة على الأهواء والغرائز، يمكن أن نلمّح إلى العناوين التالية:

**1 - على المستوى العلمي المعرفيّ المنهجيّ**: تدمير أدوات تقييم المعرفة، وحصرها في التّجربة والحسّ المادّيّين، مِمّا جعل من الإنسان تراكمًا مادّيًا محضًا، ومن معرفته بما وراء المادّة معرفةً

[1]- Philosophical Critical Movement

[2]- فيما بعد أخذت هذه الحركة النقديّة طابعاً أكثر انتظاماً وانسجاماً تحت عنوان عامّ هو «فلسفة ما بعد الحداثة» وطالت هذه الفلسفة كل أبعاد الحداثة، فسعى أصحابها والموالون لها لبناء اقتصاد ما بعد حداثيّ، وثقافة ما بعد حداثيّة، وفلسفة ما بعد حداثيّة، وفنّ ما بعد حداثيّ، وما إلى ذلك من فروع التفكير ما بعد الحداثيّ.و اليوم بعد التداعيات الخطيرة على العالم من جرّاء الفكر الحداثيّ نلاحظ ما يشبه نهضة ما بعد حداثية عالميّة يساهم فيها المسلمون بقوّة تمثّل الدعوة إلى تخليق الحياة و الالتزام القيميّ والأخلاقيّ بالفضائل والعدالة والمساواة مركزاً لها.

[3]- Post Modern Philosophies

خُرافيّة لا يمُكن البناء عليها! فتولّدت الفلسفةُ الوضعيّة التجريبيّة[1] والفلسفة الوضعيّة المنطقيّة[2]، فاستُبعِدت كلّ المعايير الأخلاقيّة والدّينيّة[3] ومصادرها الّتي تأتي من خارج الإنسان. وهذا هو أساس تفكيك العلوم، ورواج التخصّصيّة السلبيّة على حياة المجتمعات البشريّة، وتشتّت مسارات العلوم الإنسانية كلّها. ثمّ تمّ إحكام القبض على العقل البشريّ؛ ليكونَ عقلاً ماديًّا محضًا لا يملك إلّا القدرة على إدارة شهوة الفرج والبطن وإشباع غريزة السيطرة والتسلّط. بالطبع، هي أزمات انعكست في جميع مناحي الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وعلى مستوى الأنظمة والمواقع السياسيّة العليا أيضًا.

بالطّبع، فإنّ خلوّ المناهج الحديثة من القيم الأخلاقيّة الدينيّة، بل من المبادئ العقليّة، واقتصارها على المنهجيّة الحسّيّة التجريبيّة يرجع في بعض أطرافه إلى قصور النُّخَب والمثقّفين والعُلماء المسلمين في تفسير الجانب العلميّ المنطقيّ والعقلانيّ من الدّين.

إنّ إعطاء صورة مُشوّهة وغير عقلانيّة عن المعرفة الدينيّة، وتصوير النّص الدّينيّ وكأنّه نصّ عاطفيّ وعظيّ يخلو من مقوّمات البَرْهَنَة والاستدلال، واقتصاره على أدبيات الخطابة، وإِلْهابِ مَشاعرِ المُخاطبين؛ هو أحد أسباب هذا الانطباع الخاطئ عن النصّ المؤسّس الدينيّ. وينصّ على هذه العقليّة الخاطئة عن الدّين الدكتور محمّد عابد الجابريّ، فيقول:

**يعتمد الدّين على الإيمان كمنطلق وأساس، كما يعتمد الخطابة كمنهج... والأسلوب الجدلي والخطابيّ في الإقناع، هو نوع من المُشادّات الكلاميّة مع الخصم تستهدف إفحامه وإلزامه، وذلك بالعمل على إفساد براهينه، وهو يستهدف الهدم أكثر ممّا يستهدف البناء. ويلجأ التفكير الدينيّ إلى الخيال لكسب وجدان الشخص، ولذلك كانت الخطابة تعتمد الخيال أكثر من العقل وتتّجه إلى**

---

[1]- positivism

[2]- Logical Positivism

[3]- إقصاء التوجّه المعياريّ في المعرفة الإنسانيّة فتح الطريق أمام إباحيّة سلوكيّة في حياة الإنسان؛ لسبب أنّ علوم الإنسان خلت كليّاً من أيّ توجه معياري وتَوْصَويّ، واكتفت مناهج العلوم الإنسانية (الاجتماعية) بتوصيف الظواهر والوقائع، ولم تعترف أصلاً بصلاحيّة مطلق العلم والمعرفة في توجيه الينبغيّات (ما ينبغي للإنسان في مجال من مجالات الحياة)، عليه فاقتصرت مهامّ هذه العلوم بدرس الظواهر والسلوك وجذورهما وآثارهما في واقع الحياة وكلّ ذلك بالاستعانة من المنهج الطبيعيّ الحسّيّ التجريبيّ!. لمزيد من التفصيل في إشكاليّات إهمال التقييم والمَعْيَرَة في المناهج البحثية في الغرب بإمكانكم الرجوع إلى: أمزيان، محمّد، تلازم الموضوعيّة والمعياريّة في المثودولوجيا الإسلاميّة، مجلّة المسلم المعاصر، العدد 59، ص 57.كذلك راجع: منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة، أمزيان، محمّد، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي،2008 م، ط 1، الولايات المتحدة الأميركيّة.يبدو لي أنّ هذا الكتاب الأخير من أحسن ما كتب بالعربيّة في النقد الإسلاميّ للمناهج المعرفيّة الغربيّة للعلوم الإنسانيّة وبالذّات فإنّ الباب الثالث منه ينطوي على موضوع: إسلاميّة العلوم الاجتماعيّة والضوابط المنهجيّة للبحث الاجتماعيّ، وهو ما نحن بصدد تأكيده في هذه المقالة.

**إثارة الوجدان وإلهاب العواطف أكثر ممّا تعمل على إستثارة العقل، وصيلتها في ذلك صور خيالية وتعابير فنّيّة بلاغيّة وأمثال مُحكمة، فيها بلاغة وسحر وجمال وفنّ. انتهى كلام الجابريّ.**[1]

وما لم يُصّرح به الجابري في كلامه الآنف الذكر يعلنه أركون دون مواربة وخجل، قائلاً: **يَحصُر الفكرُ الأصوليّ النّشاطَ العقليّ في حدود العَقل المؤَطَّر والموجَّه الّذي لا يمكنه أن ينموَ إلّا داخلَ مجموعة نصّيّة ناجزة مُغلقة على ذاتها، أي نصوص القرآن والحديث.**[2]

والأكثر وضوحًا في خروج بعض المفكّرين عن الإيمان بانسجام النصّ الدينيّ مع المعرفة وطاقاته البرهانيّة والعلميّة. الغريب هو ما يطالعنا به قول الجابريّ في نقد المنهجيّة الفقهيّة لأنّها تعتمد على النّص، وتعترف بسلطته:

**«إن كان العقل العربيّ كان ولا يزال عقلاً فقهيًّا؛ أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريّته في البحث لكلّ فرعٍ عن أصل، وبالتالي لكل جديدٍ عن قديم يُقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسًا على النصّ، حتى غدا النصّ هو السلطة المرجعيّة الأساسيّة للعقل العربيّ وفاعليّته. وواضح أنّ العقل في مثل هذه الحال لا يمُكن أن يُنتجَ إلاّ من خلال إنتاج آخر».**[3]

**على المستوى النفسي الروحيّ**: انتشارُ حالة الضياع النفسي والخواء الباطني، وفقدان الوجهة الواضحة والغاية المفهومة للإنسان. وبالتّالي، توسّعُ حالات الكآبة النفسيّة، والسعي للتخلّص من الحياة، وكثرة ظواهر الانتحار. وجزء أساس من هذه المعضلات النفسيّة يرجع إلى فقدان الأجوبة على الأسئلة المعمّقة والمصيريّة (**Basic Beliefs**)، وهي اليوم بدلاً من أن تلقى إجابات، تُواجَه بسلوكٍ عنيفٍ وصارمٍ؛ لإقصاءها من حياة الفرد، والشطب عليها نهائيًا؛ ممّا تتحوّل إلى أرضيّة ملائمة لتكوين اضطرابات وحالات قلق مكبوتة داخل الإنسان تنتهي بأمر الإنسان إلى الإحساس بالخواء والشعور باللاّ قيمة في الحياة. ومن الواضح البديهيّ أنّ تنمية الأوضاع المادّية وظروف العمل وتطويرهما، وتأمين المقومّات الحسّيّة المادّيّة للإنسان لا تزيل هذه الإشكالية، بل تزيدها

[1]- الجابري، محمّد عابد وآخرون: دروس في الفلسفة لطُلاّب البكالوريا المغربيّة، لا ط، الدار البيضاء، دار النشر المغربيّة، 1971، ص36. وهذا النصّ من الجابري كلام خطير جدّاً لا يمكن الدفاع عنه في تشويهه لصورة النصوص الدينيّة وهنا ليس المقام ملائماً للردّ عليه وتأكيد الثراء العقليّ والمنطقي البرهانيّ للنصّ القرآنيّ حتى مع تحكيم المنهجيات الحديثة. لكنّنا هنا أتينا بهذا النّص ليُعلم أنّ المسلمين أنفسهم لم يعملوا على صياغة منهجيّة علميّة تثبت البعد المعرفيّ في النّص الديني دون أن يعني ذلك نفي الأبعاد الإيمانيّة والرغبة في عقلنة النص، وتجميد دلالاته في البعد العلميّ المحض. بيدَ أنّ نفي المعرفيّة عن النصوص الدينيّة أمر غريب مدهش بالتحديد عند انطلاقه من هؤلاء المفكّرين من أمثال الجابري.

[2]- أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ط1، بيروت، منشورات مركز الإنماء العربي، 1986، ص69.

[3]- الجابريّ، محمّد عابد: الخطاب العربيّ المعاصر، ط1، بيروت، دار الطليعة، ص36.

عمقًا، وتطوّر عنفيّتها وخطورتها أحيانًا. ومن المعلوم أنّ حالات القلق والأرق والكآبة النفسيّة في البلدان المتطوّرة أكثر من البلدان النامية أو المتخلّفة. وفي المضمار نفسه، لوحظَ في الدول الإسكاندينافية، وكذلك اليابان، أنّ نسبة القلق النفسي والكآبة هي أكثر بالمقارنة مع الدول الأخرى؛ لأنّ الرفاهيّة المادّيّة لا تعالج المشكلة. والحقّ أن يُقال: إنّ اتّصال الإنسان بالمطلق والحقيقة المتعالية والمعتقدات الخالدة الإلهيّة وحدها ستربط على قلب الإنسان،[1]وتمنحه المقاومة والصمود أمام الأزمات والمآزق في الحياة، ويطمئنّ بها قلبُ الإنسان.[2]

**على الصّعيد العائليّ والعلاقات الاجتماعيّة** : تزلزلُ أركان الحياة الزوجيّة، وتلاشي العلاقات العاطفية الودوة[3] المستمرّة والطويلة، وانهيار مفهوم السعادة الأسرية، وموت فكرة العائلة، وفقدان أواصر العلاقة بين أفرادها، كلّها تشكّل وضعًا مأساويًّا يؤدّي بالإنسان إلى أن يُصبح فاقدًا للأمل؛ بمجرّد التفكير في النصف الثاني من العمر، وعذابات التهميش، والقطيعة مع الأهل والأولاد؛ لأنّ المساكنة والشراكة الجنسية[4] لا يمكن أن تضمن للرجل أو المرأة أيّ مستقبل سعيد لهما في أحرج لحظات الحياة.

**من النّاحية الطبيعية**: تدميرُ الطبيعة، واستهلاك مصادرها بطريقةٍ جنونيّةٍ غير منضبطةٍ، وسحقها؛ عبرَ التّصنيع، وتخريب الحياة الصحيّة المرتكزة إلى الزراعة والطبيعة.

**على الجانب الفكري العقليّ**: انتشارُ المدارس الفكريّة التي تدعو الإنسان إلى الإباحيّة الفكريّة والعمليّة أيضًا، وهي ظاهرة طبيعيّة في ضوء معاداة الفكر الديني وتدميره بكلّ الوسائل، والسعي لاعتباره مجموعة خرافات اخترعتها الكنيسة وملوكها للسيطرة على مصائر البشرية طيلة القرون الماضية. وهو مسار خطير من العلمانيّة أدّى إلى الجرأة على كلّ المقدّسات، وتمّ تتويجها بإعلان ما سمّوه والعياذ بالله موت الله! تعالى الله عمّا يقولونَ علوًّا كبيراً. فانقطع الإنسان عن السماء، وبات أسير النّفس، موغلاً في ملذّات الدنيا وأهوائها.

---

[1]- إشارة إلى الآية: ﴿وَرَبَطْنَا عَلىَ قُلُوبهِمْ إذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّماوَات وَالأَرْض لَن نَّدْعُوَ من دُونه إلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إذًا شَطَطًا﴾ سورة الكهف، الآية 14 وإلى الآية : ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلاَ أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (سورة القصص، الآية) 10.

[2]-﴿الَّذينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِاللّه تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. (سورة الرعد، الآية 28﴾.

[3]- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. (سورة الرّوم. الآية 21).

[4]- هي كلمات ومفاهيم جديدة يطرحها رُوّاد النّظام الأسري الحداثويّ! بديلاً للنظام التقليدي العائليّ كما يسمّونها!

**على المستوى التنظيميّ الاجتماعيّ والتشريعيّ**: تسلّط أصحاب الثروات والأموال على الناس من خلال أنظمة سياسيّة ليبراليّة رفضت الأخلاق والقيم من أن تكون لها مكانةً في أيّ مجال من نواحي الحياة؛ تنظيراً (تشريعًا)، وتطبيقًا (تنفيذًا)، وتقييمًا (قضاءً) بعدَ ما عدّوها من إفرازات الحالات الشخصيّة الناتجة عن الخلل في طريقة التفكير، أو مشكلة في طبيعة النفس، أو أدوات تخدير المجتمع؛ لأغراض الشغوفين بالسّلطة من رجال الدين!

**من النّاحية السوسيولوجيّة**: تفكّك بنيةِ المجتمعات البشريّة وتحويلها إلى مجموعات متباينة في التوجّهات، ومتناقضة في القيم، تجمعها كذبة **العقد الاجتماعي** وفريةُ **الديمقراطيّة** التي في حقيقتها تأمين المزيد من الفرص؛ ليستمرّ الرأسماليّون العالميّون عبر شركاتهم المتعدّدة الجنسيّة؛ بامتلاك المزيد من النّاس! وإكمال حلقات حضارة الجنس، ومَسخ القيم، ومن ثمّ، مُراكمة الأموال والممتلكات في البنوك، وخزنها وتكديسها في أيدي أقلّيّة قليلة[1] من الشعوب لا تتجاوز 1% من مجمل سكّان العالم. وكلّ ذلك في غياب القيميّة الأخلاقيّة، وبالذّات المبدأ الذّهبي العامّ؛ أي العدالة في كلّ أبعادها الفرديّة والاجتماعيّة.

**من الناحيّة الاقتصاديّة**: انتشار المدارس النفعيّة المصلحيّة (**Pragmatism**)، وشيوع الفقر والمجاعة بين الملايين من البشر، واحتكار كلّ الثروات والطاقات الاقتصاديّة بيد عدد قليل من الأغنياء. وهي ظواهر خطيرة نشأت عن فقدان العدالة والقيم الإنسانيّة الحقيقيّة في طبيعة العلاقة الاقتصاديّة بين الدّول المتطوّرة اقتصاديًّا وغيرها، أو بين طبقات المجتمع الواحد. هذه المعضلات وعناصر الاختلال الاقتصادي (**Economic Disorders**) بدورها أدّت إلى ذيوع أعلى نِسَب الفساد الخُلقي والتَحَلّل القِيميّ في أكثر المجتمعات تطوّرًا؛ لأنّ العلاقة القيميّة بين الحقل الاقتصاديّ والأخلاقيّ الإنسانيّ في التعاملات الاقتصاديّة انهارت على كلّ الصُّعُد بطريقةٍ فاضحةٍ ومُدويّةٍ؛ حقيقة واضحة قام الغرب والشركات الرأسماليّة عبر أمبراطورياتهم الإعلاميّة العملاقة طوالَ القرن الماضي على إخفائها، إلاّ أنّ هذه الفُقاعة قد تفجّرت مؤخّرًا من خلال الأزمات الاقتصاديّة، وانهيار وشيك لأنظمتها، وبالتّحديد تلك الّتي كشفتها حركةُ **احتلّوا ول ستريت**(**occupy wall street**).

[1]-﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾. (سورة الحشر، الآية 6).

في الحقيقة، لا يُمكن التشكيك في أنّ العالم اليوم أمام مآزقَ خطيرةٍ في كافّة النّواحي الحياتيّة. والإنسان فيه متحيّر في أمره، لا يعرف المسارَ الصّحيح، ولا يستقرّ له بالٌ في شيء. وأحوال العالم في توتّر مستمرّ واضطراب خطير يُنذر بمزيد من الكوارث والمنازعات والتناحرات القاتلة، وكلّ ذلك في غياب ملفت لأيّ مبادئ أخلاقيّة ترتكز إلى العدالة الاجتماعيّة والمبادئ الخُلُقيّة الأخرى.

ولهذه الحالة المرعبة أسباب كثيرة؛ لكنّ ضعف القيم الأخلاقيّة بالنّسبة لِموقفِ صاحب المقالة يشكلّ الأهمّ من بين عناصر التأزيم العالميّ؛ فرغمَ أنّ توتّرات كثيرة نتجت عن عناصر متنوّعة؛ غير أنّ الجانب القيميّ المنهار أو النوع المادّيّ النسبيّ الشخصيّ منه والّذي أفقدت الأزمةُ فيه الأممَ والمجتمعاتِ في علاقاتها الداخلية بين أبنائها أو مع من خارجها، كلَّ فرص التلاقح والتلاقي الثقافي والحضاري، وسبّبت هذه الأزمة القيميّة تشقّقاتٍ وتصدّعاتٍ هائلةً في التّدمير الفرديّ والإجتماعيّ الإنسانيّ.

وهو أمر يستدعي المزيدَ من الجهود من قِبلِ الجميع للتّفكير الجادّ نحوَ البدائل القيميّة والمراجعات الجريئة في اتّجاه المناحي البنّاءة لها. ولأنّه ليس هناك أقوى من النوايا والطباع والأنفس البشريّة في صياغة الحضارات والثقافات والأنظمة الاجتماعيّة والسياسية، فهي كلّها تدخل في إطار الأعمال الّتي قال الرّسول ﷺ: «**إنّما الأعمال بالنّيّات**[1]». أي إنّ الدافع الداخلي الباطني في نفس الإنسان هو الذي سيحسم الأفعال شرًّا أو خيراً. ومشروع بناء الإنسان وتهذيبه من الداخل وحده سيكون ناجعًا، وسيجنّب الحياة كثيراً من هذه الكوارث، وهو أمر سيطوّر المعارف النفسيّة البشريّة؛ في حال أخذناه بالجدّ.

كلّ هذه المشاكل الحقيقيّة والوضع المأزوم البشريّ في كلّ جانب تقع ونحن نرى أنّ الكثيرين في العالم، وتحت قبّة المؤسّسات العالميّة وما يسمّى بالشرعيّة الدوليّة وحقوق الإنسان، يمارسون الضغوط على العالم ليقدّم مزيدًا من التنازلات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة لصالح اللصوص، لصوص الإيمان، وقراصنة الأخلاق، وسرّاق السعادة. ففي غياب المنهاج الأخلاقيّة يُصبح الحامي هو الحرامي بعينه، كما يُقال في المثل الشّعبيّ. واللصّ يُفلسف لأهدافه من السّرقة! والمنتهكون

[1]-الحر العاملي، وسائل الشيعة،ج1،، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،ط:2:قم، 1414 هـ، باب وجوب النية في العبادات الواجبة،ص 48

مشغولون بالتنظير والتفلسف لتبرير انتهاكاتهم في حقّ الشعوب والدول المستضعفة! هي حضارة الفساد والإفساد في غياب القيم والأخلاق.

**المشروع الإسلاميّ في تَخليقِ الحضارةِ والقيم[1] العالميّة وأَنْسَنَتها[2] الفطريّة:**

لم أشعر بتأثّر هائل في داخلي في مطالعتي للتّأثير الأخلاقيّ على مصير الحضارات كما اهتزّ ضميري على أثر المقولة الشّهيرة لأرنولد توينبي البريطاني عندما لخّص دراساته الحضاريّة الّتي احتلّت الجزء الأكبر من حياته فقال: **الحضارات لا تموت قتلاً، وإنّما تموت انتحارًا**. ويؤكّد في مكان آخر: أنّ الانهيار الحضاريّ يحصل على أثر العجز الأخلاقيّ والدينيّ.

في ضوء ما مرّ إلى الآن، يُمكننا القول إنّ ما يعطي لمراجعة **النّظام القيميّ** ودوره في ظهور الحضارات وانهيارها أهمّيّةً بالغة ومصيريّة هو أنّ للقيم علاقةً عضويّةً منطقيّةً مباشرة مع السّلوك الإنسانيّ في أبعاده الحياتيّة كلّها[3]، ومن جهة ثانية؛ لها صلات قويّة جدًّا مع طبيعة الأنظمة النظريّة والتشريعيّة جميعًا؛ بحيث تشكّل حقيقة مُذهلة لا تدع شكًّا في أنّ تحييد الأخلاق والقيم (الخير

---

[1]- Moralization Of Valueses

[2]- ليس المقصود من مفهوم الأنسنة هو بالتحديد ما يختزنه المعادل اللفظي في الفلسفة الغربية أي humanism أو humanization ولكنّنا نقصد منها هنا عمليّة مقاربة فهم الشريعة وصياغة الفكر الدّينيّ عموماً، حيث الإنسان وقضاياه وحيث متطلّبات الزمان والمكان، كما كان الإمام الخمينيّ (قده) يؤكّدها في منهاجه الاجتهاديّ باستمرار. وخلاصة الفكرة هي أنّ الأحكام الإلهيّة تنسجم بالضّرورة مع طبيعة الإنسان، وبل هي سبب تأمين حاجياته، وترشيد نفسه وإسعاد واقعه الحياتيّ، فعليه ينبغي للفكر أن ينطلق من فهمين عميقين للإنسان وللدّين معاً، وأن تبدأ العمليّة الاجتهاديّة من الواقع إلى النّص حسب تعبير السيّد الشهيد الصّدر(قده).

وكما جاء في الرّوايات الإسلاميّة :> من عَرَفَ نَفْسه فَقَد عَرَفَ رَبّه< (شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد،ج20،ص، 292،مؤسسة اسماعيليان،لا. ت) فلا يُقبل أن يتباين أيّ حكم إسلاميّ مع طبيعة الإنسان وفطرته. لكنّهم في فلسفاتهم الغربيّة المؤَنْسَنَة يرون أنّ الإنسان هو الأساس والمحور، وهو السقف الأرفع في إمكانيّة الفهم والمعرفة، وما يأتيه من مصادر أخرى ثمّ لا يمكن اختباره في المختبرات الحسّيّة التجريبيّة، فهو باطل لا أساس من المعرفة له!. هذا بالتأكيد كفر صريح بالله وإلحاد حقيقيّ.

غير أنّ الأَنسَنَةْ إسلاميّاً نستخدمها لإلزام الخصم، وإشعاره بأنّنا في فلسفتنا الدّينيّة الإسلاميّة لا نؤمن بتشريعات غير معقولة أو غير منصبّة في صالح الإنسان وأنّ الأحكام الإلهيّة تتبع المصالح والمفاسد كلها ترجع إلى الإنسان (غير أنّ هذه الرؤية في مصلحة الإنسان تختلف جوهريّاً عن المصلحيّة والنفعيّة Pragmatism)، عليه فإنّ هذه الأنسنة الإسلاميّة) (Islamic Humanism رغمَ أنّها تؤكّد مركزيّة الإنسان أيضاً، وهي تأكيد على أنّ الإنسان هو أشرف المخلوقات وأعزّ الكائنات والله عزّ وجلّ أرسل الأنبياء(عله) وأنزل معهم الكتاب لإسعاده في الدنيا والآخرة، وهو سخّر له ما في السماوات وما في الأرض؛ إلاّ أنّ الإنسانَ ليس المصدر الأوّل والأخير في التشريع وتنظيم الحياة، وأنّ المصلحيّة المنفعيّة المادّيّة ليست الغاية الحقيقيّة، وأنّه هو مسؤول أمام الله عن كلّ ما علاقاته الثلاث مع ربّه ومع نفسه ومع غيره.

[3]- والسبب في هذا الحكم الشامل الواسع هو أنّ الإنسان وما يفعله خاضع للنفسية الإنسانية وتابع لها. وفي الحقيقة أَنّ أكثر أحداث التاريخ خطورة تتغذّى من إرادة إنسان أو مجموعة خيراً أو شرّاً؛ لأنّ القرارت المصيريّة التي حسمت خرائط العالم والمجتمعات تأتي بالغالب ضمن رغبة شخص أو أشخاص معيّنين إن كانوا صالحين؛ فإنّ الثمار ستكون مباركة، وإلا ستكون كارثيّة. حول أهمّية البعد الفردانيّ في المنظومة القيميّة القرآنية، راجع: باب شروط المسؤوليّة الأخلاقيّة والدينيّة، الباب الأوّل: الطابع الشخصيّ للمسؤوليّة من دستور الأخلاق في القرآن، ج1، ص 148؛ لأنّ الباب يفصّل كيف أنّ الإنسان الفرد هو مسؤول عن فعله وأنّ « النفس» لها مكانة مركزية في النظم الأخلاقيّة القرآنية.

والشرّ أو ما ينبغي وما لا ينبغي[1]) من مسار العلوم، بعد اعتبارها أمرًا غير معرفيّ وغير علميّ[2]، أحدثَ فجوة خطيرة داخل العلوم، وأخلّ في المنهجيّة المعرفيّة عمومًا ومناهج الحقول المعرفيّة الإنسانيّة خصوصًا، كما أنّ الفقر القيميّ في هذه العلوم انتهى إلى إخلاء الحياة من القيم والأخلاق؛ حيث نرى أنّ هذه العلوم لا تعترف بالأخلاق والقيم كجزء من العلوم المنطقيّة[3]، وتعتقد منهجيًّا أن لا يمكن إقحام القيم في القوانين والبرامج الحياتيّة، حتى باتت ميادين التربية وعلم النفس أيضًا لا تعطي لها أيّ وزن؛ فبالتالي لا يُولى لها في ميادين الحياة ومجالات التربية وأنظمة التعليم أيّ عناية ودور. إنّ النتيجة واضحة، حيث أصبحت حياة الإنسان، ومنظومات المجتمع البشريّ تخلو من الأخلاق، فلَمْ يعد بإمكان الإنسان أن يجد تفاعلاً أخلاقيًّا في علاقاته مع الآخرين، بما في ذلك أكثر العلاقات حميميّة في مناخ العائلة والعلاقات الأسريّة.

و قد يكون من النّافع تأكيدُ أمرٍ وهو أنّ التمييز بين ما هو نافع وصالح وخير، وما هو ضارّ وطالح وشرّ من المنظار الإسلاميّ هو:«**إلهام داخليّ**[4] **مركوز في النّفس الإنسانيّة، قبل أن يكون شرعة سماويّة؛ وبأنّ الفضيلة- في نهاية المطاف- إنّما تتّخذ مرقاتها من طبيعتها الخاصّة، ومن قيمتها الذّاتيّة وأنّ العقل والوحي على هذا ليسا سوى ضوء هادٍ، مزدوج، لموضوع واحد وترجمة مزدوجة لواقع واحد أصيل، تمتدّ جذوره في أعماق الأشياء**».[5]

---

[1]- أصّر روّاد العلوم الاجتماعيّة (الإنسانيّة) الحداثية على أن لا وجود حقيقاً للخير والشّر، وكلّ الخيرات والشرور هي نسبيّة، فلا يمكن إقحامهما في موضوع العلم. انظر على سبيل المثال : دوركايم، إميل: قواعد المنهج في علم الإجتماع، ترجمة: محمود قاسم، ط2، مصر، مكتبة النّهضة المصريّة، ص93-105.

[2]- النسبيّة القيميّة، الشخصانيّة الأخلاقيّة وخصوصيّتها الفردانيّة، والطابع الذوقي والإحساسي غير العلميّ والمعرفيّ قضايا وأحكام باتت محسومة بالنسبة لقادة المنهجيّة المعرفيّة في الغرب، لكنّ المشكلة في الحقيقة تكمن في أمرين: الأوّل هو أنّ القيمّ العرفيّة الاجتماعيّ في أغلبها غير مرتكزة إلى العلميّة والعقلانيّة، فكان من الطبيعيّ أن لا يستثني صنّاع التنوير العلميّ الغربي وحركة النّهضة وقادتهم هناك من إخضاع ميدان القيم أيضاً للمعايير العلميّة، وبخاصّة أنّ الفكر الدينيّ المسيحي في الغرب لم يقدر على تقديم صورة معقولة وعلميّة عن الإيمان والأخلاق يمكن للعالم المنطقيّ أن يعتبرها حقلاً آخر للتفكير والتعقّل غير أنّ الفكر الدينيّ الإسلاميّ فيه الطاقات اللافتة في تقديم صورة عمليّة عن النظام الأخلاقيّ عليه فاقتصار العمل الإسلاميّ في توجيه النقد إلى المنهجيّة الغربيّة في العلوم الاجتماعيّة أو غيرها، باعتبارها فاقدة للبعد القيميّ والتقييمي، والمعياريّ هو أمر لا يفي بالغرض، ولا يصنع بديلاً. يبدو لي أنّ الغربيين أنفسهم قد التفتوا إلى إشكالية القيم وأهمّيّتها وكذلك إلى إشكاليات تعميم المنهاجيّة البحثية المعتمدة في العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة على العلوم الإنسانيّة. إذاً فالحاجة الملحّة اليوم هو الذهاب إلى تقديم البديل الإسلاميّ.

أنظر:Feigl,M. Reading in the philosophy of scice, P.528 أيضاً للتعرف على الاتجاه المعارض لتوحيد المنهجية المعرفيّة وأدوات صناعة العلم في الحقل الطبيعي والإنسانيّ أنظر:

Natanson,M.(ed) philosophy of the social SscinceA.Reader., op,cit.,p.186.

[3]- Logical Sciences

[4]- ﴿ونَفْسٍ ومَا سوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فجُورَهَا وتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وقَدْ خَاب مَن دَسّاهَا﴾.(سورة الشّمس، الآية 6-9 ). علينا أن نفهم معاني هذه الآيات ضمن النطاق الإجتماعيّ الواسع،عليه،فإنّ مفهوم الفلاح والفجور والتقوى والتزكية وعناصر تكوينها وآثارها كلّها تتمظهر في الأبعاد الفرديّة والإجتماعيّة.

[5]- درّاز، محمّد عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ج1، ص16.

وهذا هو ما يدفعنا لنؤكّد الانسجام المطلق الطبيعيّ بين الإنسان وهذه القيم الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ؛ مما يجعل من عمليّة العولمة للنّظام الأخلاقيّ القيميّ الإسلاميّ أمرًا ميسورًا لو اتّبعنا هذا المبدأ، وإلى جانب البراهين النّصّية الداخلية للدّين قمنا بأبحاث واقعيّة تثبت هذا الانسجام الذاتي بين منظومة القيم الإسلاميّة وطبيعة الإنسان.

هنا، وبالمناسبة، ينبغي ذكر أهمّيّة دور الأخلاق وقيمها في الفكر الإسلامي؛ ليكون الفارق بين التوجّه الإسلامي في منح الأخلاق المكانةَ المركزيّة وموقعيّة الأساس، وبين الحضارة العلمانيّة الّتي تستبعدها عن مسارات المعرفة والتطبيق نهائيًّا؛ باعتبارها قضايا شخصيّةً لا توصف بالعلميّة، فلا تؤثّر في منطقيّة الأنظمة الحياتيّة!. إنّ الفهمَ الصّحيح والشّامل المستوعبَ لمناهج المعرفة الإسلاميّة ومضامينها في ضوء مرجعيّة القرآن الكريم، يكشف حقيقةَ أنّ الأخلاق في الفكر الإسلاميّ أكثر أهمّيّةً من النّظام الفقهيّ وبرامج الحياة، وبالتّالي متقدّمة عليها.

و من جهة أخرى، نستطيع الجزم بأنّ أصولَ الأخلاق والقيم هي أساس الفقه والفلسفة الحقيقيّة للشريعة؛ لأنّ الفقيه يمارس الاجتهاد لفهم ما ينبغي فعله على المُكَلَّف وصولاً إلى تنجيز مواصفات معيّنة في نفس الإنسان؛ أي، تحقيق الأخلاق[1] في داخل الإنسان، وتقديم مبدأ تهذيب النّفس على تنمية الخارج، وترشيد العمل. نلاحظُ أنّ العبادات كلّها تهدف إلى تهذيب النفس وتزكيتها، وإنّ فلسفة بعثة الأنبياء عليهم السلام وإنزال الكتب السماويّة في الأساس هي ترجع إلى الترقّي بالطبع الإنساني[2] ونفسه إلى مستوى الخلافة الإلهيّة، وتظهير الأسماء والصفات الإلهيّة، وتجسيدها في النفس.

قبل ذكر بعض الشّواهد الإسلاميّة على مركزية دور القيم، ينبغي تأكيد نقطة هامّة وهي أنّ الغربيين الذين قتلوا قيمة القيم، وأقصوها عن مدار المعرفة، ومن ثمّ الحياة نهائيًّا، يتحدّثون بكثرةٍ

---

[1]- فيما تابعت من الأبحاث الأخلاقية الإسلاميّة الحديثة لاحظت أنّ النقاش الذي أتى به الدكتور محمّد درّاز في الفصل الأوّل من كتابه تحت عنوان [النظرية الأخلاقية في الإسلام] (باب الإلزام)، ومن ثمّ بحثه عن تشكّل حالة المسؤوليّة الداخليّة والخارجيّة؛ باعتبارها ثمرة حالة الإلزام، هو من أغنى الأبحاث في ما يتّصل ببناء الجوهر الأخلاقي الإسلامي على زرع الدافع النفسيّ، وتكوين الإلزام المبني على التقوى. أنصح المتابع لهذه المباحث مراجعة هذه الصفحات من الكتاب.

[2]- ﴿لَقَد اَرْسَلْنا رُسَلَنا بالْبَيِّنات واَنْزَلْنا مَعَهُم الْكتابَ والْميزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بالْقسْط﴾، سورة، الآية 25.

﴿كَما اَرْسَلْنا فيكُمْ رَسولاً منْكُم يَتْلُوا عَلَيْكُم آياتنا ويزَكّيكُم ويُعَلِّمُكُمُ الْكتابَ وَالْحكمَةَ ويعَلِّمُكُمْ ما لَم تَكُونُوا تَعْلَمُون﴾. سورة البقرة، الآية 151.

﴿هُوَ الَّذى بَعَثَ فِي الأُمِّيِّنَ رَسُولا مِنْهُم يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ ويُزَكّيهِمْ ويُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ والْحِكمَةَ وانْ كانوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلال مُبين﴾. سورة الجمعة، الآية 2.

﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوف وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾. سورة الأعراف، الآية 157.

﴿كِتَابٌ اَنْزَلْناهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَى النُّورِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلى صِراطِ الْعَزيزِ الْحَميد﴾. سورة ابراهيم، الآية 1.

وعشرات الآيات الواضحات الأخرى الّتي تتحدّث عن المناخ القيميّ والفضاء الأخلاقيّ باعتباره الفلسفة الحقيقيّة لتشريع الدين وإرسال الرّسل وإنزال الكتب.

عن فلسفة الأخلاق وكذلك فلسفة الدين؛ وهكذا بسبب أنّ هذه المقولات لا يمكن درس مضامينها وأحكامها للسبب نفسه، ولكن يرون من الضروري أن يسلّطوا الضوء على أسسها الكليّة الخارجة عن مسائلها وموضوعاتها الداخلية.

إنّ روّاد الفلسفات المعرفيّة الغربيّة لا يعترفون بعلميّة مضامين هذا الدّين والقيم الدينيّة ومنطقيّتها، يؤكّدون ذلك من خلال خصائص مناهجهم المعرفيّة، واضعين لها ضمنَ المشاعر والأحاسيس وأحيانًا أدوات نفسيّة يلتجئ إليها الإنسان كآليّة طبيعيّة نفسيّة للحماية[1]. عليه، فإنّهم يدرسون في الجامعات فلسفة الأخلاق وفلسفة الدّين وفلسفة الوحي وهكذا! والذي يثير الغرابة والأسف، نحن المسلمين فبدلاً من أن نغيّر المعادلة العلمانيّة في منهجيّة صناعة المعرفة على أساس صناعة المسألة وصياغتها فنحوّل الوجهة من دراسة فلسفة الأخلاق والدين إلى فلسفة الحياة الاجتماعية الأخلاقيّة، ودرس خصائص المجتمع القائم على القيم والأخلاق الدينيّة، وقعنا في فخّهم المنهجيّ، وصارت أنظمتنا ونخبنا أسرى مناهجهم ومسائلهم.

## التأسيس النظري للأخلاق الدينية:

ثمة ضرورة أكيدة من أجل التّأسيس النّظري لمنهجيّة تفاعل بين الأخلاق والدّين وساحات الحياة كلّها. قام فلاسفة الغرب بإسقاط منهجيّتهم المعرفيّة الرّافضة للقيم والأخلاق، لتكون جزءًا من المنظومة المعرفيّة الإنسانيّة، ونحن علينا أن نخوض معركة نثبت من خلالها علاقة القيم في استعمار[2] الأرض، وتحقيق الواقع الإلهي الرّشيد والإنساني الفطري على الأرض، من خلال الكشف عن الخيوط المسكوت عنها في مناهجنا أيضًا في العلاقة النظاميّة المنهجيّة بين هذه القيم الأخلاقيّة وبين كلّ مفردات العيش ومخطّطات الحياة، لا أن نخوض معركة إثبات الوجود الإلهيّ وإقامة البراهين على أنّ القيم الإسلاميّة هي يمكن أن تُطرح إلى جانب القيم الغربيّة! ينبغي ذكر هذه الملاحظة وهي: أنَّ النُّخَب الفلسفيّة والدينيّة في الغرب نجحت نسبيًّا في جرّ طاقاتنا الإسلاميّة إلى جامعاتهم؛ لِتصدير المسائل الفلسفيّة الدينيّة أو الفلسفيّة الأخلاقيّة القيميّة إلى عمق أنظمتنا، ومدارسنا، وجامعاتنا، بل حوزاتنا العلميّة، في حين أنّ مسائلهم التي شيّدوا عليها صروحَ

[1]- هذا هو الرّأي الغالب والتفسير السائد بين فلاسفة نفس الدين وعلمائه لما هم يسمّونه الظاهرة الدينيّة وفقاً للتفسير الفلسفيّ النفسيّ الدينيّ. وبعضهم رغم أنهم يؤكّدون أهمّيّة وبل حيويّة الدّين لحماية النّفس ولكنّهم يصرّون على أنّه أمر متافيزيقيّ لا يمكن القول بأنّه حقيقة، ولكنّهم يرون في الاعتقاد به منفعة نفسيّة للمتديّن به وللمعتنق له!

[2]- إشارة إلى الآية الشريفة : ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ﴾ سورة هود – 61.

هذه الفلسفات لا مبرّر لوجودها بالخصائص نفسها في بنية النص الإسلامي، ودلالات التجربة المعصومة، والتطبيق النبويّ والمعصوم لها.

إنّه من بديهيّات مضامين ديننا وواضحاتها أن نعتبر الأخلاق والقيم أساسَ صعود الحضارات أو سقوطها، وتقلّبات الثقافات والمجتمعات. وواجب العلماء المسلمين أن يميطوا اللثام عن هذه العلاقات ويفسّروا الأواصر المعرفيّة والمنطقيّة فيها.[1] والأهمّ من نقاش المنهج وتبيين الضرورة لتحديد مقام القيم فيها وأيضًا ما لو أمكن تحوّل القيم إلى عناصرَ منهجيّة، يتمّ عرض العلوم الإنسانيّة عليها؛ وهذه خطوة جبّارة، ولكنّني متأكّد من أنّ الأنظمة التربوية والاقتصاديّة والسياسية والثقافيّة عمومًا وبشكل محدّد في الحضارة الغربية وصلت إلى هذه المآزق والأزمات الخطيرة بسبب خلوّها من القيم والتبرير الأخلاقيّ وتداعيات علمنة الإنسان وعقله قبل المجتمع وأنظمته.

من المنطلق الإسلاميّ والقرآنيّ بالتحديد، فإنّ الأمم والأقوام تتأثّر في وجودها، وظهورها، وتطوّرها، وفتورها، وضعفها، وخلودها أو سقوطها، تأثّرًا مباشرًا وقويًّا بنوعيّة تفاعلها وتعاملها مع القيم والأخلاق والمناحي البنيوية المتّصلة بالمسائل الأساسيّة حول الإنسان، والتاريخ، والدّين، والثقافة، والقيم، والعلاقة الإنسانية الإلهيّة وما يشبهها.[2]

أشار ابن خلدون في مقدّمته إلى مراحل خمس، تمرّ عليها الحضارات من البدء إلى الختم:

**الطّور الأوّل:** طور القيام والنشأة. حيث: إنّ مجموعة من النّاس أصحاب عَصبيّة جاهدت وقاتلت حتى حصلت على الملك تجد أنّهم في المرحلة الأولى مجتمعين؛ لأنّ الملك حصل لهم جميعًا؛ فبينهم تعاون، وتضافر، وتلاحم.

---

[1]- رغمَ أهمّيّة تنظيم القيم الإسلاميّة وبالتحديد في ضوء الدرس القرآني، إلا أنّنا لا نرى في أعمال العلماء المسلمين مشروعاً شاملاً جامعاً عن الشريعة الأخلاقية من القرآن، كما يؤكّد هذه الحقيقة، الدكتور محمّد درّاز – رحمه الله - في عمله الخالد : دستور الأخلاق في القرآن، م.س، ج1، ص8، من المقدّمة.

[2]- تشير إلى هذه الحقيقة في علاقة مصير الأمم والحضارات بالمسألة الأخلاقيّة، مجموعة كبيرة جدّاً من الآيات، وأغلبها هي تندرج ضمن آيات السّنن الاجتماعيّة. من جملة هذه الآيات يمكن الإشارة إلى:

﴿إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم﴾. (سورة الرعد، الآية11)، يبدو لي من فهمي للآية، أنّ مآل الأمم والأقوام ومصير هما مرتبط بما في أنفسهم وليس بما في خارج أنفسهم بالأساس. عليه، فإنّ التغيير الحقيقيّ تبدأ جولته الحقيقيّة من النفس وما تتّسم به من أخلاقيّات وقيم.

﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ من قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾. سورة يونس، الآية 12.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ من بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الأُولَى بَصَائِرَ للنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. سورة القصص، الآية 43.

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَمِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾. سورة الفاطر، الآية 44.

﴿وَإِذَا أَرَدْنَاأَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَافَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾. سورة الإسراء، الآية 16.

**الطّور الثاني:** هو ما يسمّيه طور الاستبداد والاستئثار بالسلطة والسلطان.

**الطّور الثالث:** طور الفراغ والدعة؛ لتحصيل ثمرات الملك.

**الطّور الرابع:** طور الخنوع والمسالمة والتقليد للسابقين، بحيث «يقول الإنسان إن ما كان عليه آباؤه وأجداده هو السليم».

**الطور الخامس:** هو الإسراف، والتبذير، واصطناع قُرَناء السُّوء، وإبعاد الصالحين الناصحين[1].

كما تلاحظون أنّ الأطوار الخمسة التي تنتهي في آخر المطاف إلى انهيار الدولة وسقوط الحضارة كلّها تأتي من المأزق الأخلاقيّ والتخلّف القيميّ. التفتوا إلى مفردات: الاستبداد، والاستئثار بالسلطة والسلطان، والفراغ والدّعة لتحصيل ثمرات الملك، والخنوع، والمسالمة، والتقليد للسابقين، بحيث: يقول الإنسانُ إنّ ما كان عليه آباؤه وأجداده هو السّليم، والإسراف، والتّبذير، واصطناع قُرَناء السّوء، وإبعاد الصّالحين النّاصحين؛ هي كلمات تحكي الانهيار الخلقيّ والسقوط الأخلاقيّ بجميع تجلّيّاته في السلطة والدولة. عليه، فإنّ الحضارات والأمم في الرؤية الخلدونيّة في أطواره الخمسة للحضارات والدول تسقط بسقوطهم الأخلاقي. ويُمكننا القول صريحًا إنّ هذه الأوصاف كلّما تأخّرت حالات وقوعها؛ كلمّا تأخّر الانهيار.

وهذه القراءة الخلدونيّة في كيفيّة الانهيار الحضاريّ وبعض تعابير عبد الرحمن في مقدّمته، أثارت احتجاجات من بعض المحلّلين بأنّ ابن خلدون يقول بحتميّة الانهيار ولا إراديّته في الأمم، غير أنّنا بوضوح رأينا أنّ ابن خلدون يتحدّث عن ظروف موضوعيّة إراديّة في مصير الأمم والدول والحضارات، فإن سعت لعدم الوقوع في تلك الظروف اللا أخلاقيّة واللا قيميّة؛ سيتأخر ما ترتّبَ عليها من سقوط الحضارة. وأغلب الظنّ، أنّ مركزيّة السبب الأخلاقيّ والقيميّ في انهيار الحضارات في فكر ابن خلدون أثّر بقوّة في أفكار روّاد النظريّات الحضاريّة. ومن جملة هؤلاء الذين صرّحوا بأنّ التلاشي الأخلاقيّ هو السبب الأقوى والأَحْسَم في مصير الحضارات تعزيزاً وتدميراً، ترقّيًا وتلاشيًا هو أرنولد توينبي المؤرّخ البريطانيّ الشهير؛ حيثُ يعتقد توينبي أنّ موتَ الحضارات ليس أمرًا حتميًا لا مفرّ منه، ويقول في بعض مؤشّرات نظريّته المعروفة بالتّحدّي والاستجابة[2] عن الحضارات:

[1]-- المقدّمة (لتاريخ ابن خلدون)، الفصل السابع عشر(في أطوار الدّولة)، ص 172.

[2]- النّجم، زياد عبدالكريم: توينبي ونظريّته.. التحدّي والاستجابة، الحضارة الإسلاميّة نموذجاً، الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2011. كان من الضروريّ أن أنوّه إلى أنّني في توضيح فكرة التحدّي والاستجابة الحضارية لأرنولد بالأساس عوّلت على هذا المصدر الهامّ والمفيد.

إنّ الحضارة إذا تغلّبت على التّحدي، يمكن أن تمضي في الطّريق من جديد، ويمكن أن تنسحب وتعود مرّة ثانية، أو يمكن أن تتجمّد إلى أن يشاء الله لها الحياة أو السّكون أو الموت؛ ولكنّ الموت ليس حتميًا[1].

بالمناسبة قد ينفعكم أن تعرفوا أنّ أشهر ما قاله أرنولد عن الحضارات هو نظريّة التحدّي والاستجابة، بالنسبة له فإنّ الحضارات تقوم وتصعد استجابةً لتحدّيات مُعَيّنة؛ سواء أكانت ماديّة أم اجتماعيّة. وفي تحليله، أنّ الحضارة، عندما تصل إلى مرحلة تعجز فيها عن الاستجابة للتحدّيات الّتي تجابهها، فإنّها تدخل في مرحلة الانهيار، لكنّ سؤالاً كبيراً يطرح نفسَه هنا بقوّة، ألا وهو: ما الّذي يجعل حضارةً تعجز عن الاستجابة للتّحدّيات؟

في رأي أرنولد توينبي، أنّ السبب الأساس لهذا العجز عن الاستجابة هو عندما تفقد الحضارة قوّتها الأخلاقيّة والقيميّة والرّوحيّة؛ أي عندما تشهد انهيارًا قيميًا وأخلاقيًّا ودينيًّا. في تحليل توينبي إنّ هذا الانهيار القيميّ والأخلاقيّ والدينيّ يقود إلى الجمود وإلى العجز عن الابتكار والتجديد والإبداع، ومن ثمّ العجز عن مواجهة التّحدّيات. حين يحدث هذا تشهد الأمّة أو الحضارة ما يسمّيه توينبي شرخ في الرّوح يقود إلى موت القدرة الرّوحيّة والأخلاقيّة على الإبداع والتجديد ومجابهة التحدّيات.

وهو بناء على نظريّته هذه، يقسّم مراحل تطوّر الحضارات إلى خمس مراحل. ونلاحظ تأثّره الشّديد هنا بالتّقسيم الّذي قدّمه ابن خلدون في مقدّمته:

1 - مرحلة الميلاد والنشأة.

2 - مرحلة الازدهار والتوسّع السريع.

3 - مرحلة الجمود والعجز عن التّطوّر والإبداع والتجديد.

4 - مرحلة الانحلال والتدهور الأخلاقيّ.

5 - مرحلة السّقوط والإنهيار.

إذًا، جوهر نظريّة توينبي يقوم على أنّ الأمم والحضارات تموت أساسًا بسبب عوامل داخليّة. وفي القلب من هذه العوامل الداخليّة انهيار القيم والقوّة الأخلاقيّة. ولقد لخّص هو بنفسه القضيّة

[1]- توينبي، أرنولد: الفكر التاريخيّ عند الإغريق، ترجمة: لمعي المطيعي، ط 3، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1990 م، ص14.

برّمتها في عبارة بليغة حقًّا، عندما قال: الحضارات لا تموت قتلاً، وإنّما تموت انتحارًا[1].

هذا، ومن جهة أخرى نلاحظ أنّ القيم الطبيعيّة لها طابع إنسانيّ وفطريّ، وهذه الخصوصيّة هي الّتي تؤهّلها لتلعب دورًا إنقاذيًّا للحضارات. وأغلب الظنّ، أنّ السعي لأنسنة القيم[2] الإسلاميّة الإلهيّة وعَقْلَنَتها ستنفعنا أكثر بكثير من أن نحاول أَسْلَمَة القيم القائمة والتماس النصوص الإسلاميّة لها؛ لأنّ الإسلام حقيقة إلهيّة نازلة من السّماء عبر الوحي إلى الإنسان والأرض. عليه، في الحقيقة إنّ القيم الوحيانية الربّانيّة تنزّلت، فباتت قابلةً ليعيها الإنسانُ ويُدركها في حياته، ويتعقّلها نحو تطبيقها. فلا يمكن لأيّ حقيقة دينيّة أن تتحقّق على الأرض إلاّ إذا صارت ممّا يصطاده الإنسان بفهمه وعقله، مُدركًا أنّها نزلت لتحقيق مصالحه.

وفي ضوء ذلك، فبدلاً من أن ننقل المنهجيّة القيميّة الغربيّة إلى داخل عقولنا ومجتمعاتنا، ومن ثمّ نسعى لإضفاء الغطاء الشرعي الإسلاميّ عليها - وهي أصلاً نشأت في ظروف حضاريّة وثقافية ومجتمعيّة متباينة مع أوضاعنا - ثمّ نسمّي عملنا هذا بالأَسْلَمَة! علينا أن نعيد صياغة نظامنا القيميّ المتطابق مع مبادئنا الفلسفيّة الدينيّة، والمتلائمة مع مقاصد شريعتنا، وفي الوقت نفسه دعوها لتكون عمليّة في منتهى المرونة وغلبة البعد الإنساني الموضوعيّ ورامية إلى معالجة الحياة وواقع الإنسان والعالم المعاصر.

غير أنّنا نستطيع القول جزمًا، إنّه من الممكن أن نفكّر في استحضار القيم الإسلاميّة بمواصفاتها وخصائصها التي سنذكر بعضها بعد قليل إلى خضمّ الحياة المتفاقمة اليوم، وندرس خيوطَ العلاقة بينها وبين العقل والواقع، ونثبت بالأدلّة البحثيّة أنّ العلوم الإنسانيّة لو اندمجت منهجيّاتها مع الأخلاق والقيم بالمعنى الّذي يُراد في منظوماتنا المعرفيّة الإسلاميّة؛ ستكون النتائج على الواقع كبيرة جدًّا.

عليه، فعندئذٍ ستشهد المجتمعات المعاصرة نموذجًا آخر للتنمية والتطوّر الحضاريّ في الصُّعُد كافّة، دون أن تستمرّ الكوارث هذه على الحياة. وهذا هو ما أسمّيه هنا بعمليّة **تَخْليق الواقع وأَنْسَنَة الأخلاق** الإسلامية. وكلتا المهمّتين لهما أهمّيّة بالغة؛ لأنّ الواقع اليوم غيرُ أخلاقيّ أو غير متخلّق، والإنسان اليوم لا يبحث عن تنمية النفس وتهذيبها من التلوّثات والانحرافات والاعوجاجات المدمّرة والساحقة.

[1]- زياد عبد الكريم النجم، توينبي ونظريته...التحدّي والاستجابة، م.س، ص34.

[2]- Humanization of Values.

بناءً عليه، فيجب العمل على جعل المسار الواقعي للحياة مسارًا متخلّقًا.

ولكنّنا من جهة ثانية، لا نشعر أنّ هناك تطويرًا حقيقيًّا في علم الأخلاق عندنا؛ لأنّ الدرس الأخلاقيّ الحوزويّ مثلاً، درس لا يخضع لاعتبارات الاجتهاد العلميّ الجادّ، ولا يقع فيه شيء يُذكر من الإبداع والتطوير في مفاهيمه ونظامه المعرفيّ؛ ليصبح درسًا يُعالج حياة الإنسان المعاصر، ويسعى لتخفيف آلامه من التداعيات والانهيارات المتنوّعة في المجتمعات الحديثة.

في الحقيقة، إنّ الدرس الأخلاقيّ الإسلاميّ؛ ليُصبح درسًا جادًّا قادرًا على التأثير في حياتنا اليوميّة، ينبغي له أن يلقى شيئًا ممّا يحظى به الدّرس الفقهي من الاهتمام والتركيز. والمطلوب أن تتداخل المسألة الأخلاقيّة مع إشكاليات المعرفة والعيش والواقع، وأن يتحوّل هذا الحقلُ سؤالاً ملحًّا عصريًّا حسبَ تعبير الدّكتور طه عبدالرّحمن الفيلسوف المغربيّ في كتابه الهامّ «سؤال الأخلاق».

إنّ الأخلاق بالطريقة التقليديّة الموجودة في بعض مصادرنا ينقصها الكثير لتصلح أن تكون أساس العمليّة، وليست مضامينا الأخلاقيّة ومنهجيّة التفسير والعرض تفي بهذا الغرض النبيل الهامّ. من هنا، ولكي تكون الموادّ القيميّة الإسلاميّة صالحة لإقحامها في عمليّة صياغة المعرفة بطريقة منهجيّة، ولأجلِ أن تكون ملائمة لتُعْتَبَر أساس السلوك الإنسانيّ الفردي والاجتماعيّ الشامل، يجب القيام بتطويرها، والكشف عن مقاصدها، وتفسيرها تفسيراً عصريًّا، وإعادة صياغة مسائلها وتنظيمها من جديد؛ من منطلق المسائل المعاصرة؛ وطبيعة متطلّبات الزمان والمكان.

كما أنّ تطوّرات هائلة ينبغي لها أن تقع في نَسَق العلاقة بينها وبين غيرها من الحقول المعرفيّة الدينيّة، كالفقه بكلّ شعبه الفردية والاجتماعيّة، العباديّة والسياسيّة، وغيرها، أيضًا في علاقتها مع علم الكلام والعقيدة؛ لأنّه لا يمكن التوخّي من القيم الإسلاميّة أن تحدث معجزة لولا أن يتمّ هَيْكَلَتها وإعادة بنائها وفقًا لمسائل عصرنا. ولا يُمكن أن نتوقّع منها معالجةَ أَزَماتنا قبل أن ترجع إلى مكانتها الطبيعيّة داخل المنظومة المعرفيّة الإسلامية. كيف يُمكننا أن نعرض القيم هذه على العالم وهي في داخل المنهجيّة الإسلاميّة أيضًا (مع الأسف كما في مناهج الغربيين) علم الأخلاق غريب ومهمّش؟

أليس من المشروع أن نتساءل، كيف أنّ فرعًا فقهيًّا يستنفد الطّاقة الهائلة من المجتهد المسلم درسًا وتنقيبًا وبحثًا مستخدمًا كلّ أدوات النّظر والتّحقيق ومستنفدًا الجهود الجبّارة في الوصول إلى الحكم الشرعيّ، ولكنّ الأخلاق، رغم أنّها ينبغي أن يُعترف بها غايةً للفقه نفسه، وفلسفةً لِبَعثة النبّي صلّى الله عليه وآله كما نعلم جميعًا، غير أنّها لا يتمّ درسها بالطّريقة المنهجيّة والاجتهاديّة في الحوزات

العلميّة؟ وما الدّاعي إلى حكر الاجتهاد في الفروع الدينيّة؟ أليست الحاجة إلى تفسير الحكم الشرعيّ هو سبّب توسيع رقعة العمل الإجتهادي الفقهي في الظروف المستجدة والمستحدثات؟ وهل نشكّ في أنّ إشكاليّات العالم اليوم وأزمات إنسان عصر النّهضة والتقنيات وتعقيداته، واقع في مستنقع الفساد الأخلاقيّ والفقر الإيمانيّ والروحانيّ أكثر من أي موضوع آخر؟ يبدو لي أنّنا لا نزال متردّدين في أنّ الأخلاق في أهمّيّتها وتأثيرها متقدّمة على الفقه. وأنّ الأخير هو أساس لِتحقيق الأوّل، ولا قيمة له لولا يكون ضمنَ نطاق تهذيب النفس، وتربية الباطن، وتوسيع الفضائل.

إذًا، نقول بصراحةٍ كاملةٍ: إنّ الظروف هذه تقتضي أن نعلم بدقّة علميّة واجتهاديّة أيضًا دورَ القيم والأخلاق في التشريع الإسلاميّ بطريقةٍ منهجيّةٍ أوّلاً، ومن ثمّ نتعرّف على السُّبُل العلميّة للتعامل الطبيعيّ العلميّ مع الأبعاد الواقعيّة العقليّة الإنسانيّة في الحياة.

و يصحّ التّأكيد هنا للقول: إنّ تفعيل الأخلاق والقيم الإسلاميّة في ساحات الواقع وأنظمة الحياة تستدعي إعادة بناء الاجتهاد الإسلاميّ أوّلًا؛ لأنّ مشكلة تهميش الأخلاق في العمليّة الفقهيّة التقليديّة أمر مُؤكّد وتَخليقُ الفقه أيضًا أمر لا بدّ منه. ولولا نبادر إلى هذه العمليّة فلا الأخلاق ستدخل في حياتنا من بوّابة الشريعة وستظلّ في الهامش، ولا الفقه سيكون قادرًا على تحقيق أهداف أبوابه وأحكامه تكليفًا ووضعًا[1].

وفي ضوء ذلك، -ولله الحمد- نجح بعضُ العلماء المعاصرين في وضع التنظيرات الأوّليّة في السّياسة الإسلاميّة وتطوّر الفقه السياسيّ، إلّا أنّ سؤالاً مُلحًّا يطرح نفسه هنا وهو: هل الفقه السياسيّ الّذي قمنا بالمقاربة نحوه، فيه العناصر القيميّة الأخلاقية الكافية ضمانًا لأخلاقيّة التجربة السياسيّة الدّينيّة وحتى لا تقع التجربة السياسية الدينيّة في ضوء الثورات العربية المباركة هذه في أزمات التجربة الغربية نفسها الفاقدة للمشروعيّة الأخلاقيّة والقيميّة؟

أقول هذا لأنيّ أشعر أحيانًا أنّ العقل الإسلاميّ السياسيّ المعاصر يهتمّ بالجانب الحضاريّ والأسباب المادّيّة أكثر بكثير بالجانب الأخلاقيّ والقيميّ للتجربة الإسلاميّة، وهذا بالفعل مخيف أن نلاحظ تربية أجيال مسلمة تفهم السياسة أكثر من الأخلاق، وتقرأ الدين من نافذة السياسة فحسب، مع أنّ الفلسفة الحقيقيّة للحضارة والدولة في الفكر الإسلاميّ ترجع إلى بسط العدالة،

[1]- أعني هنا، ضرورة العمل على إعادة مَوْقَعَة الأخلاق في الأحكام التكليفيّة ولزوم اعتبار القضايا الأخلاقيّة ضمن الفقه، لأنّها تمثّل من أسس التكليف والسلوك الإنساني، شأنه شأن العمل الجوارحي، ولأنّ مجرّد كون عمل هو من أعمال الجوانح ليس مبرّراً كافياً لإقصاءه من الفقه الإسلاميّ، أيضاً يجب أن تكون الأخلاق مؤثّرة في الأحكام الوضعيّة أحياناً، فعلى سبيل المثال في صحّة العبادات لا يجوز استبعاد الأخلاق؛ باعتبارها شأناً غير فقهيّ، واقتصار الفقه في الدرس في الصحّة بالمعنى الجوارحي! وليس القلبيّ الجوانحيّ.

ونشر القيم، وتوطيد الأخلاق في النفوس، كما أنّ النبيّ الكريمﷺ أُرسلَ ليُتَمّمَ مكارم الأخلاق. وأيّ قيمة للسياسة الإسلاميّة لو لا يكون أخلاقيّ المضمون، وقيميَّ المحتوى، وربّانيَّ المقصد؟

## الخصائص العامّة للنّظام الأخلاقيّ القيميّ البديل في الإسلام:

رغمَ أنّنا نلاحظ عددًا كبيراً من المدارس والمذاهب الأخلاقيّة وفلسفات مختلفة، بل متباينة أحيانًا، غير أنّنا في الوقت نفسه ومن خلال دراسة مقارنة في المبادئ النّظريّة الفلسفيّة بين الفكر الأخلاقيّ الإسلاميّ ومصادره، وأدوات تقييمه، ومَعْيَرَته، وكذلك نوعيّة الإلزامات الأخلاقيّة فيه، نجد أنّ المدرسة الأخلاقيّة الإسلاميّة تتّسم بسمات وصفات مُعَيَّنة تميّزها عن غيرها.

هذه الميّزات الدينيّة تتغذّى من اختلاف تفسير الوحي الإلهي والفلسفة الإسلاميّة للّه، وللإنسان ونفسه، وللمعرفة ومنهجيّتها، وللمجتمع وطبيعة أنظمته وأجهزته، وهي وليدة المعنى الّذي يعتمدون عليه للحياة والوجود.

عليه، فهذه العناصر جميعها ساهمت في إحداث فوارق واضحة بين المدرسة الأخلاقيّة الإسلاميّة، وغيرها من المدارس المتأسّسة على أصالة اللّذة[1]، أو أصالة المصلحة[2]، أو أصالة الواقع[3]، أو أصالة الفرد، أو أصالة المجتمع، أو أصالة الحسّ والتجربة، وهكذا بإمكاني أن أؤكّد، أنّنا نملك بِعَدَد الفلسفات البشريّة كلّها، مدارسَ ومذاهبَ وتفاسيرَ أخلاقيّة، فبالتالي، أنظمةً أخلاقية هنا، وباختصار شديد نستعرض بعض هذه الخصائص:

المقاصد التوحيديّة الإلهيّة[4] والتعالي الوجوديّ أساس النظام القيميّ في الإسلام:

من أعظم ما ابتليت به الحضارة الغربيّة والمفاهيم القيميّة فيها أنّها ليست لها وُجهة غير مادّيّة ولا ترتكز إلاّ على المقاصد المادّيّة، والّتي ترجع في آخر المطاف إلى الغرائز الإنسانيّة؛ لأنّ الفكر

[1]- نظريّة اللذّة الأخلاقيّة (HedonismMoral).

[2]- البراجماتية الأخلاقيّة(Moral Pragmatism)

[3]- الواقعيّة الأخلاقيّة (Moral Realism).

[4]- في الفكر الإسلاميّ تحظى كلمة التوحيد بمركزية مطلقة في جميع مناحي الإسلام، وفلسفات النّظر، وأنظمة العمل. بدأت هذهالقيمة (التوحيد) من خلال آيات التوحيد في القرآن الكريم، وهي تربو على أكثر من ألفي آية من محكمات القرآن تُلمّح إلى هذا المبدأ الرّكن مباشرةً أو غير مباشرة. في ضوء ذلك، فإنّ التوحيد اعتقاداً وتطبيقاً في أرض الواقع، هو بمثابة عمود الإسلام والإيمان وركنهما. بدأ الرّسول الكريم حِراكَه في مواجهة الشّرك والجهل، وعبادة الأصنام بالتأكيد على هذه القيمة المحوريّة قائلاً: >قولوا لا إله إلاّ الله تُفلحوا<. (المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار،،ج18، ص:302، ط3،ت1983م،دار إحياء التراث العربي، بيروت) وهي كما تلاحظون تجعل من مبدأ التوحيد النظري العقدي والسلوكي العمليّ، حيث الحجر الأساس وصخرة الزاوية في جميع أبعاد الفكر الدينيّ وبالذات البعد الأخلاقي القيميّ؛ لأنّه هو التوحيد يحوّل المنظومة الأخلاقيّة إلى مرقاة عروج النفس الإنساني نحو الله والذّوبان فيه والأنصهار المطلق بينه وبين الله المطلق اللامتناهي.

التربويّ والاجتماعيّ لا يعترف بالخير والشرّ إلّا ضمنَ المنظومة الحسّيّة البراجماتيّة.

بناءً على ذلك، فإنّ القيمة لا تتّسم بالوجهة والمقصد المتعالي عن الحياة المادّيّة.

إلى هنا فإنّ الأمر طبيعيّ بالنظر إلى الفلسفة الوضعيّة في الغرب (وفيما بعد في أغلب الأنظمة الاجتماعيّة في العالم) غير أنّ المشكلة لها أبعاد أعمق من هذا بكثير؛ لأنّ النّظام الأخلاقيّ الشّخصيّ لن يقدر على التحكّم بالوضع الاجتماعيّ ولن تساهم بقوّة في ضبط السلوك الاجتماعيّ والسياسيّ. عليه، فينتشر في المجتمع النزعةُ الماكيافيليّة التبريريّة البراجماتيّة. فلا يفكّر أيّ نظام سياسيّ واجتماعيّ في انتهاج سياسات أو مخطّطات تهدف إلى تعزيز القيميّة والأخلاقيّة في السلوك الإنسانيّ الفرديّ أو الاجتماعيّ.

والقيمة عندهم أمر حسّيّ مادّيّ نسبيّ، وفي حال القبول بوجود مستوى معيّن من القيم الأخلاقيّة غير المادّيّة إلّا أنّها لا ترتبط بمبادئ علياء في منظومتهم المعرفيّة والعلميّة، ومن ناحية أخرى فإنّها تذبل في الحياة على أثر مركزيّة الأنظمة الوضعيّة المادّيّة في المجتمع، وهو ما يُضعف التوجّه الدينيّ المسيحيّ أيضًا، كما أنّ التناقضات القائمة بين القيم الدينيّة والمنهجيات الوضعيّة من جهة وتكريس العلمانيّة المعترف بها في الفكر المسيحيّ من جهة ثانية، أحدثَ فَجَوات خطيرة بين النظامين فانهارت منظومة القيم المتعالية (المترابطة مع التفسير الدينيّ المسيحيّ للقيم) في صراع القيم الماديّة والدينيّة.

ولكنّ المقاصد الإلهيّة هي المستوى الأعلى في تحفيز الإنسان نحو العمل، وهي الأساس في تشكيل السلوك ومنحها الخصائص. إنّنا في الفهم الإسلاميّ نسير نحو الله والمقصد هو اللقاء معه، أيضًا إنّ ألفاظًا مثل: وجه الله، سبيل الله، لله، في الله، الاحتساب عند الله، رضى الله، قربةً إلى الله، وما إلى ذلك من مفردات كثيرة جدًّا كلّها تتحدّث عن ضرورة تحديد وجهة العمل الإنسانيّ. وهذا مبدأ ثابت ومحسوم في القيم الإسلاميّة. وهو أمر نلاحظه في الآيات القرآنيّة والنّصوص الروائيّة بكثافة:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾[1].

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾[2].

[1]- سورة الزّمر، الآية2.

[2]- سورة الزّمر، الآية 10.

﴿قُلْ إِنَّ صلاتى ونُسكِي ومحْيَاى ومَمَاتى للَّهِ رَب الْعَلَمِينَ﴾[1].

﴿قُلْ أَ غَيرَ اللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وهُوَ رَب كلِّ شىْءٍ ولا تَكْسِب كُلُّ نَفْسٍ إلا عَلَيهَا ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلى رَبّكم مَّرْجِعُكمْ فَيُنَبّئُكم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تخْتَلِفُونَ﴾[2].

﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِى هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[3].

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَبَعَ مِلَةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَخَذَ اللَّه إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾[4].

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَىَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[5].

﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[6].

﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَاأَنفَقُواُ مَنّاً وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌعَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[7].

﴿إِنَّمَا نُطْعِمكُمْ إِذَا هُمْ أَطْعَمُوهُمْ لِوَجْهِ اللَّه يَعْنُونَ طَلَب رِضَا اللَّه وَالْقُرْبَة إِلَيْهِ﴾[8].

التدبّر في هذه الآيات وهي قليل من كثير، يفتح آفاقًا واسعة أمامنا لنعيَ كيف أنّ النوايا والقصد ستؤثّر في شخصيّة العامل، وفي نوعيّة العمل وما يترتّب عليه من آثار جسيمة. في الحقيقة، إنّ الأعمال بقدر بُعدِ مقاصدها وعُلُوّ همّة فاعلها، ستكون في الواقع وتتجسّد في الحياة. وإنّ الأعمال تتسّم بسمات القصد الّذي وراءها. ومن الطبيعيّ ألاّ يبلغ العمل المادّي مع مقاصد حسّيّة دنيويّة محدودة، كلَّ مَدَياته، ولا يقدر على أن يستنفد كلَّ طاقات الإنسان؛ لأنّ المرء في الغالب، يبذل

[1]- سورة الأنعام، الآية 162.
[2]- سورةالأنعام، الآية 164.
[3]- سورة الزّمر، الآية11.
[4]- سورة النّساء، الآية 125.
[5]- سورة الكهف، الآية 110.
[6]- سورة الصفّ، الآية 11.
[7]- سورة البقرة، الآية 262.
[8]- سورة الإنسان، الآية 9.

جهدَه بقدر العزيمة وبالتناسب مع النيّة. فبقدر النيّة يرتفع مقام العمل، إن كان الله أو المطلقُ المتعالي صاحبُ الصفات الجماليّة والجلاليّة هو الهدفَ والمبتغى وهو القصدَ النّهائيَ ورضاه هو الأصلَ، فلا بدّ للعمل أن يأتي بأقصى ما يمكن أن يمنحه الفاعل من جهد وطاقة وأن النّجاح فيه يقوى. وإنّ المقاصد الآنيّة المادّيّة العاجلة لن تفرز إلاّ ما يصلح للاستهلاك في الأمد القريب. ولن تحظى بنوعيّة عالية. إذًا، إنّ القيم ومن جملتها هذه **القصديّة المتعالية** ليست عناصر بعيدة عن الواقع والأمر الموضوعيّ. وهو على خلاف المنهجيّة الغربيّة التي استبعدت القيم باعتبارها خصائص الشخص وغير فعّال في بنية العمل الاجتماعيّ أو مصير الأمور. والقصديّة الإلهيّة في الفكر الإسلاميّ يصل مستوىً يقول فيه النبي الأكرمﷺ: [**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى**][1]. أي أنّ قيمة الإنسان هي بقدر ما ينويه وليس بقدر ما يصدر منه من أفعال. قيمةُ الإنسانِ في فعل قلبه لا في عمل أركانه وجوارحه.

بناءً عليه، فإنّ النيّة الحسنة والإخلاص لله في العمل ليس حسنة تنفع المؤمنين في يوم القيامة فحسب، وإنّما عنصر أساس سيساهم بقوّة في تعزيز العمل ورفع مستوى نوعيّته في الدنيا أيضًا. وفي ضوء ذلك، علينا أن نعزّز الواقع الإنسانيّ في كلّ أبعاده وجوانبه من خلال تحسين النوايا وتمتين المقاصد وتوجيهها نحو آفاق غير مادّيّة بحتة.

والقيم التي تتفاعل مع النفس والضمير أوّلاً هي عامل حاسم في طبيعة الحياة التي يصنعها الإنسان. وهي ينبغي أن تكون من مقوّمات الفعل الاجتماعيّ ومن أركان المعرفة الإنسانية في جميع الأنظمة البشرية.

من هنا، يجب الالتفات إلى أهمّيّة أن يعيش الإنسان ذكر المعاد والموت[2]؛ لأنّه أمر يُحدث في النفس اعتدالاً في الحياة[3]، ويمنعه من أن يَطغى[4] ويفجر[5] فيسحق نفسه ويُهلكَ محيطَه أو يقع

[1]- النصّ الكامل للحديث النبويّ الشريف : «إِنَمَّا الأَعْمَالُ بالنِّيَّة، وَإِنمَّا لامْرِئ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلىَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلىَ اللَّه وَرَسُولِه، وَمَنْ كَانَتْ هجْرَتُهُ إِلىَ دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَة يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلىَ مَا هَاجَرَ إِلَيْه».

[2]- ﴿وَابْتَغِ فِيماَ آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنيا﴾. سورة القصص، الآية 77.

[3]- وُصفَ الموت في بعض الرّوايات النبويّة الشريفة بهادم اللذات،لأنّ ذكر الموت يقتل الشهوة الجامحة ويضبط جيشانها وغليانها ويجعلها تحت سيطرة الإنسان. لذلك في النظام القيميّ الإسلاميّ أنّ ذكر الموت والمعاد من أهمّ أسباب الاعتدال في الحياة وضبط جموح النفس وتخفيف الاندفاع نحو موبقات الأفعال من السلوكيات المدمّرة والرّذائل على مستوى الفرد أو المجتمع أو الدولة والحضارة.

[4]- ﴿إِنّ الإِنْسانَ لَيَطْغى أَنْ رآه اسْتَغْنى﴾. سورة العلق، الآيتان 6و7.

[5]- **﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ، يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾. سورة القيامة، الآية 6. الآية الكريمة تدلّنا على النتيجة الكارثيّة لنسيان الموت أو إنكار القيامة.و من ثمّ الرغبة الجامحة والنزعة اللامتناهية وإزالة جميع القيود والموانع من أمامه،ليفعل ما يشاء دون مانع ورادع. عليه، فإنّ ذكر القيامة سيُقَيّد الإنسان ويضبط سلوكه. لذلك نؤكّد دوماً أنّ القيم في الفكر الإسلاميّ هي تضبط الإنسان وتنهى عن الفحشاء والمنكر، وتخفّف الفلتان والتحلُّل الخلقي والفساد الإجتماعيّ.**

فريسة الشهوات[1] وهي أساس عدد كبير من الاضطرابات النفسيّة والاجتماعيّة. كما أنّه من الثابت في الفكر الإسلامي، أنّ الإنسانَ الذّاكر للموت هو أقلّ خطرًا على نفسه ومن حوله وما يحيط به، وإنّ الإنسان المتذكّر ليوم الحساب والذي يرى أنّ ما يفعله من ذرّة خير أو من ذرّة شرّ فإنّه سيلقاه يوم الحساب، وأنّه مسؤول أمام ربّ العالمين لما يصدر منه وإنّه تعالى يكتب ما يفعل وآثار أفعاله.

ومن المؤكّد أنّ التقوى والزهد الحقيقيّ، وصدق النيّة والوجهة الإلهيّة في حركات الإنسان والمجتمع سيكون فعّالاً جدًّا في عرقلة بل منع أيّ عمل إفساديّ وساحق للمجتمع. إنّ التأثير الردعيّ لحسن السيرة وسلامة الباطن عن خراب المجتمع وفساد الاقتصاد، وهلاك الإنسان هو تأثير محسوم وحتميّ تمّ اختباره في أرض الواقع. علمًا أنّه لم تندلع حرب في أيّ نقطة في العالم وفي أيّ حقبة من التاريخ على يد إنسان زاهد وطاهر وصاحب مقاصد إلهيّة حقيقيّة. وأغلب الحروب المدمّرة في القرون الماضية اندلعت على أثر شهوة في السلطة، أو رغبة في المال أو نزعة شيطانيّة نحو إسقاط الآخر وسَحْقه.

في الحقيقة، لو نظرنا إلى بنية الفكر الأخلاقيّ والنظام القيميّ الإسلامي، لوجدنا أنّ الإسلام في مشروعه الإصلاحي يكرّس مبدأ حاكميّة الأخلاق على الميادين الأخرى. ما يعني أنّ تخليق المجتمع والفرد هو الهدف الأسمى بين مقاصد الشريعة. وهذا لا يمكن أن يتحقّق في غياب الإخلاص والنيّة؛ لأنّ الترشيد الأخلاقيّ ليس من مقولات الكمّ وإنّما من قضايا تخصّ الطبيعة والباطن الإنسانيّ وهو أمر يبلغ التشخّص الحقيقيّ عبر التهذيب والتزكية وتحلية النفس بالقيم والأخلاق.

وباختصار، يمكننا القول إنّ المقصد التوحيديّ سيوجّه الإنسان في نظام أخلاقيّ منسجم تنتهي جميع أبعاده إلى الله الواحد القهّار. وهي ميّزة هائلة الدلالات تنقذ النظام الوجودي البشري وحياته الفردية والاجتماعية من أن تقع فريسة مصالح الأرباب المتفرقين! لأنّ المنظمات الّتي لا تتمركز حول محور موحّد ستتحول إلى عنصر تدمير من الداخل يومًا ما من خلال تكاثر التناقضات والتباينات. ولعلّ الآية تشير إلى هذا المعنى: ﴿**يَـٰصَـٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ إِنِ ٱلْحُكْمُ**

[1]- جاء في أمالي الطوسي، ج1، ص27. هذا الحديث وهو دليل ما قلناه من أنّ ذكر الموت ضابط للنزعات ومتحكّم بالشهوات: **في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر وأهل مصر، قال: وأكثروا ذكر الموت عندما تُنازعكم إليه أنفسُكم من الشّهوات، وكفى بالموت واعظاً؛ وكان رسول الله صلى الله عليه وآله كثيراً ما يُومي أصحابَه بِذِكر الموت، فيقول: أكثروا ذكرَ الموتِ، فإنّه هادمُ اللّذات، حائل بينكم وبين الشهوات.**

إِلَّا لله أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوَا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

والآية : ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[2].

هذه الآيات وعشرات من أمثالها تؤسّس لمركزية الله سبحانه وتعالى في التوجّه المقصدي في الأخلاق، أي ليس يجب أن يكون المقصد هو غير مادّيّ وغير ذاتيّ، بل ينبغي أن يكون المقصد هو الله بإخلاص دون أن يكون لأي شيء آخر أيّ مدخليّة (شِرْكيّة) في العبادة والقصد، أي، يجب أن يكون الإنسان مخلصًا له في حياته. هنا تقع الآثار الهائلة على هذا التوجّه نحو الله[3]، والفرار إليه[4]، والاستعاذة به[5]، الانقطاع إليه[6]، والتوكّل عليه وحده، ورفض الشرك به، وإنّ هذه الآثار ستنعكس على نوعيّة سلوك الإنسان ومقاومته أمام الأهواء وممانعته من أن يقع في سلوكيّات غير أخلاقيّة ومعاكسة للقيم؛ لأنّ مصدر الإلزام هو الله تعالى ولأنّ النفس الإنسانيّة ستنتفع من جرّاء هذا الإخلاص لله أكثر من أيّ ثمار مادّيّة في الفلسفات المادّيّة.

أرقى نظريات الإلزام (obligation) وأكثرها فعّاليّة في الردع وتكريس المسؤوليّة:

من القضايا الهامّة جدًّا في الفكر الأخلاقيّ الدينيّ هو أهمّيّة بل مركزيّة الإلزام والتعهّد في المنظومة الحقوقيّة والقانونيّة، ولكنّ هذه الحالة والقدرة تنشأ من النفس والقدرة الباطنيّة على الارتداع والامتناع قبل أن يتحقّق تحت وطأة القانون والشرطة من الخارج.

مع أنّ الأنظمة والمذاهب الأخلاقيّة جميعًا؛ تستند في نهاية الأمر إلى فكرة الإلزام وحسب قول الدكتور درّاز[7]:

---

[1]- سور يوسف، الآية 39.

[2]- سورة النساء، الآية 82.

[3]- ﴿وَلِلّه الْمَشرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهإِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. سورة البقرة ن الآية 115.
﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَحَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. سورة الأنعام، الآية 79.
﴿وَلاَ تَدْعُ مَعَ اللَّه إِلَهاً آخَرَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّشَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْه تُرْجَعُونَ﴾. سورة القصص، الآية 88.

[4]- ﴿فَفِرُّوا إِلىَ اللَّه إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ وَلاَ تَجْعَلُوا مَعَ اللَّه إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾. سورة الذاريات، الآية 50.

[5]- ﴿قُلْ أعوذُ بربِّ الناس، مَلِك الناس، إله النّاس، من شرّ الوَسْواس الخنّاس، الّذي يُوَسوس في صُدور الناس من الجنّة والنّاس﴾. جميع آيات سورة الناس. في الواقع إنّ الآيات الباهرات هذه تدفع بالإنسان المُهَدَّد والمتعرّض لمخاطر ثلاث: ما يُعالَج بالاستعاذة بربوبيّة الله وما يُعالج ويُدفع بالاستعاذة بمالكيّة الله وما يُدفع ويعالج بالاستعاذة بألوهيّة الله؛ وهي محاور ثلاثة يتعرّ ض لها الإنسان في حياته كلّها. ومن الطبيعيّة أن تكون هذه المحاور هي أساس تكوين الرذائل الإنسانيّة، حيث انّنا نلاحظ أنّ سورة موجزة بهذا الحجم تعيذنا بالله وإلى الله من شرور الوسوسة والنزعات السلبيّة. إذنن أنّ السورة هذه تدلّنا على التوحيد كمصدر أساس في التخلّص من النزعة والميل الشديد نحو الانهيارات الخُلُقيّة والتحلّل القيميّ.

[6]- (إلَهِي هَبْ لِي كَمالَ الانْقِطَاعِ إلَيْكَ وأَنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ). فقرات من المناجاة الشعبانيّة المعروفة.

[7]- محمّد درّاز، دستور الأخلاق في القرآن، مصدر سابق، ص 21.

«وهو القاعدة الأساسيّة والمدار، والعنصر النووي الّذي يدور حوله كلّ نظام أخلاقيّ، وبدونه لا معنى لجوهر الحكمة العمليّة ذاته وفناء ماهيّتها، ذلك أنّه إذا لم يكن هناك إلزام فلن تكون هناك أيّ مسؤوليّة، وإذا عدمت المسؤوليّة، فلا يمكن أن تعود العدالة؛ وحينئذٍ تتفشّى الفوضى، ويفسد النظام، وتعمّ الهَمَجيّة، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضًا، وطبقًا لما يُسمّى بالمبدأ الأخلاقيّ»[1].

والغريب، أن يسعى البعض لطرح فكرة أخلاقيّة أو نظام قيميّ بلا إلزام! مع أنّ النظام الأخلاقيّ والقيميّ لو يخلو من أيّ إلزام فهو يناقض نفسه ولا يمكن أن يشكّل في الإنسان عامل ردعٍ على الإطلاق. لكنّه وبغضّ النظر عن أصل الإلزام وهو الأساس في إيجاب روح المسؤوليّة والشعور به أمام الآخر وبل أمام النفس وأمام الله، غير أنّ هذه الإلزاميّة النفسيّة قد تتحوّل في بعض مراتبه إلى التصنيف الثلاثيّ المعروف للنّفس: اللوّامة، والمطمئنّة، الأمّارة؛ وهي كلّها تنشأ عن وجود شعور داخليّ في الإنسان تجاه الخير والشرّ سواء كان هناك قوانين وروادع ونواهي وأوامر خارجيّة أم لا. فهناك عشرات الآيات تؤكّد هذه الحقيقة بأنّ الإنسان كائن مختار، فيأخذ الحق أو يذره عن وعي ومعرفة وشعور وإرادة.

وعليه، فقيام الإنسان بفعل قيميّ أخلاقيّ في الفكر الإسلاميّ يعني أنّه يُحقّق نفسه وذاته ويتحرّك ضمن عناصر الانسجام مع نفسه، كما أنّ ارتكاب السوء يأتي مناقضًا للنفس وفاعله يشعر أنّه يعادي ويخاصم ذاته وينقلب عليها، لذلك ينشأ حالة وخز الضمير ولوم الذات (اللوّامة)، في بعض الحالات وهي أقوى حالة الرّدع والمنع للإنسان؛ لأنّ أثر الواعظ النفسي أقوى من الناصح الخارجي والرادع القانوني مثلاً. إذًا، ليس الميزة الأساسيّة هي تواجد الإلزام هذا، وإنّما نوعيّته الفعّالة والمتميّزة عن مفهوم الإلزام في المدارس الأخلاقيّة الأخرى[2].

---

[1]- Moral Principle

[2]- ضيق المجال لا يسمح لتناول وتفسير الخصائص الأخرى، ولكنّي أسردها عناوين دون أيّ توضيح، أملاً في أن تُتاح فرصة لتحريرها في النصف الثاني من المقال في المستقبل إن شاء الله تعالى، وهي:

- الوسطية والاعتدال.
- الشمولية في حدود الواقع.
- الشمولية في أبعاد الإنسان.
- منطق الحوار والتعامل والتفاعل الإيجابي بينها وغيرها.
- العقلانية واحترام منطق الأسباب والعلل الطبيعية للظواهر.
- المنظومية والجهاز التوحيدي في المفاهيم.
- الفطرية الإنسانية أساس التشريع القيمي.
- علميّة القيم الإسلامية ومنطقيّتها المعرفيّة.
- قابليّة التشريع والتقنين، وإمكانيّة التّحويل إلى مبادئ الواقعية الإسلاميّ

# سؤال التنمية في فكر مالك بن نبي
## ملامح رؤية إسلاميّة شاملة لقضايا التخلّف الحضاري

أحمد إدعلي[*]

شكّل المفكّر الجزائري الراحل مالك بن نبي ظاهرة مفارقة في الفكر العربي والإسلامي خلال القرن العشرين المنصرم. فقد أخذ بسبيل التنظير للإحياء الإسلامي الحديث في مقابل نقد البنية المعرفية للغرب بمجمل مكوناتها الفلسفية والفكرية والسياسية. ولذا فهو لم يكتفِ بوصف أحوال المجتمعات الإسلامية وأسباب تخلفها، بل أقام صلة وطيدة بين نظرية التأخر والسلوك الاستعماري الذي مارسته الكولونيالية الأوروبية والأميركية على مدى أجيال متعاقبة.

هذه الدراسة تحاول تأصيل جدليات التقدم والتأخر، وتجيب على أطروحة التنمية في منظومة بن نبي الفكرية.

**المحرر**

تشكو المجتمعات الإسلاميّة من انحطاطٍ حضاريٍّ مزمنٍ لم تنجح في الانفكاك من آساره. هذه الانتكاسة الحضاريّة، تتعاضد مع مشكلة استعصاء الاستئناف الحضاري؛ بسبب تراكم الأعطاب المغذّية لانقطاع الصّلة بالدورة الحضاريّة. ولئن انبرى مفكرو عصر النهضة لطرح سؤال لماذا تقدم الغرب وتخلّف المسلمون، متوسلين بمقارباتٍ مختلفةٍ، فإنّهم حصروا أنفسهم في زوايا ضيّقة، إما بانغلاقهم في خدر الماضي وكيل المديح لأمجاد التاريخ، أو قصور منهجهم في التغيير؛ بسبب فائض حماسة ثوريّة وغلبة النّزعات الكميّة والذرية والكلامية المانعة لفهم علل المأساة الإسلاميّة. وبالمثل، لم يحد بعض روّاد حركة الإصلاح والحداثيين عن منزعهم. إنّهم بمراهنتهم على منطق التكديس، واحتضانهم للأفكار المقتبسة المميتة، وبتعلّقهم الصنمي بما بدا لهم حتميّة الاختيار بين الرأسماليّة والاشتراكيّة، وبانهجاسهم المفرط بفكرة أنّ المال قوام النّشاط الاقتصادي،

*ـ باحث وأستاذ العلوم السياسية ـ جامعة ابن طفيل ـ المملكة المغربية.

أخطؤوا الطريق للجواب عن سؤال كيف يتم تحويل الجمود الحضاري إلى ديناميّة تؤمّن الإقلاع؟ لقد أثبتت الخبرة التاريخية محدوديّة فاعليّة «الثقافة الأثرية» الانتكاسيّة، وكيف إنّ الدول العربية والإسلامية بتعلّقها بوثنياتٍ جديدةٍ ومساعيها لمحاكاة نماذج النّمو في البلاد الغربية، فشلت في كسب رهان التنمية الشاملة.

من هذا المنطلق، تحاول الورقة طرح استفهام: كيف شخّص مالك بن نبي مظاهر الانحطاط الحضاري ومعيقات النّهضة الاقتصاديّة للمجتمعات الإسلاميّة؟ وماهي المسالك التي عبّدها من أجل تنشيط الديناميات المعطّلة وتحقيق الإقلاع الاقتصادي؟ وفي العلاقة مع ذلك، تستفهم عن تمظهرات فرادة منهجه وراهنيّة فكره؟

تفترض الورقة أنّ مالك بن نبي، في مسعاه لطرح إشكاليّة التخلّف الحضاري بشكل عام، والتخلف الاقتصادي بشكل خاص، بلور رؤيةً حضاريةً متفرّدةً عكستها براعته في ملامسة التمظهرات المختلفة والأبعاد المركّبة للانحسار الحضاري، وفهمه العميق لنواميس الحضارة، ومهاراته التحليليّة والمنهجيّة في تعبيد مسالك الانتهاض الحضاري، وتجاوز مظاهر قصور مناهج الأوائل ورؤاهم، وقدرته على وصل المجتمعات الإسلامية بطريق الحضارة. لقد أبان مالك بن نبي عن انهجاس كبير بتغيير الواقع الموبوء للمجتمعات الإسلاميّة، وعنايته الفائقة بمنهجيّة صنع مصيرها. وقد شدّد، متأثّرًا بابن خلدون، على أهميّة مدخل التنمية الاقتصادية في تحقيق النهضة. فالاقتصاد يعدّ مناط قوّة الدول، بل و«تجسيمًا للحضارة»[1].

تسعى الورقة إذن لعرض ملامح رؤيةٍ حضاريّةٍ لمآزق التنمية الذي تشكو منها المجتمعات العربية والإسلامية، وتحليل كيف شخّص مالك بن نبي مظاهر تخلّف نهضة المجتمعات الإسلامية ومعيقاتها، ورصد طبيعة المسالك التي عبّدها للانتهاض من حجر العجوزات المتراكبة والانعتاق من درك التخلّف الذي وقعت فيه في منحنى الحضارة، وتحقيق نهضةٍ حضاريةٍ تقطع مع الحضارة الشيئيّة التي ترتكن إلى منطق التكديس.

وتتجلّى أهميّة الورقة في أنّها تتناول جانبًا مهمًّا من مشروع مفكرٍ ذي دربةٍ في معالجة مشكلات الحضارة، وتتيح الفرصة للوقوف على نوعيّة الإشكالات التي أثارها وعمقها في ما يتّصل بقضايا التنمية والتخلّف الحضاري، والإحاطة بالمداخل التي اقترحها لمقاربتها. كما أنّ راهنيّة أفكاره، وجدّة طرحه، ومهاراته التحليليّة والمنهجيّة في استقراء الظواهر وفهمها، وقدرته على التشخيص

[1] - مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، لا ط، دمشق، دار الفكر، 2000، ص61.

والتفكيك والتركيب والتجاوز، عناصر تغري بأن ندلف من صرحٍ فكريٍّ شامخٍ عبر ثلمة أسئلة التنمية. وتتوسّل الورقة بمنهج وصفي تحليلي يحاول الإمساك بتعبيرات التخلف الاقتصادي والحضاري، وشروط التحرّر من عقالها للانطلاق صوب آفاق اقتصاديّة حضاريّة، ومن خلال ذلك، رصد القسمات العامة لفكر مالك بن نبي سيما في شقه الاقتصادي.

## أوّلًا: تجليات الانحسار الحضاري للمجتمعات الإسلاميّة

استحكم الركود الحضاري للمجتمعات الإسلاميّة نتيجة تظافر العلل الأولى للانحسار والأسباب المحدثة لعسر الاستئناف الحضاري[1]. وتتنوع تلك العلل المتفاعلة بين عوامل داخليّة تتمثل في استبطان قابليّة الاستعمار بحكم خلل في العقيدة، وسبب خارجي جسّده الاستعمار. فقد شاعت في المجتمعات الإسلاميّة حالة ذهنية انهزاميّة استحكمت في نفوس الأفراد واخترقت بنية المجتمع، فأضعفت مناعته إزاء إرادات الاستعمار والهيمنة. ولعلّ الخلل العقدي الذي كانت تشكو منه تلك المجتمعات، في خضم المآسي والعوادي التي أصابتها، قوّض رصيدها من الحضارة وزاد من قابليتها للاستعمار. إنّ عجزها عن تجديد الصّلة بالقرآن الذي يكسب الإنسان «الفعالية الروحية» التي تشكّل منطلق البناء الحضاري، هوى بها إلى قعر الحضارة ومقام الأفول، وأنعش جرعات سباتها وخمولها. على أنّ نفسيّة الاستسلام والهزيمة تلك، علّة أصليّة[2] يسرّت إحكام المستعمر لقبضته على عقول المسلمين ومقدّراتهم وقلوبهم. وقد ساعد هذا العامل الخارجي على تعميق تلك الذهنيّة، بحيث أضحت العلّة الثانوية تُغذّي بدورها العلّة الأصليّة، فأوغلت المجتمعات الإسلاميّة في نفق تأخّرٍ حضاريٍّ مزمنٍ. لقد غدا الأفراد خاملين وسلبيين وضعيفي الهمّة، ومنغلقين في الحدود الضيّقة التي رسمها المستعمر. ولم تيسّر موجة الاستقلالات الشكلية تحرّرها من ربقة الرصيد السلبي المغذي لقابليّة الاستعمار ولأشكال الاستعمار الجديدة. هذه العلل، كرّست إذن الانحدار الحضاري للمجتمعات الإسلاميّة، وعسّرت فرصة تجديد الصّلة بالدورة الحضارية. ومن تمظهرات الانحسار الحضاري ذات الطبيعة الاجتماعية والنفسية والفكرية والاقتصادية، تفكك أوصال الشبكة الاجتماعية وخطوطها، وانعطاب عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، وما ارتبط بذلك من هيمنة الأشخاص وانحجاب الأفكار، واستحكام النّزعة الشيئيّة ومنطق التكديس. إضافة إلى النّزعة الذرية وغياب الفعاليّة، والتأرجح الحدي بين ذهان السهولة والاستحالة، وضعف

[1] - عمران بودقزدام: التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، لا ط، الجزائر، وزارة الثقافة، دار الهدى، 2015، ص 201.
[2] - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، لا ط، دمشق، دار الفكر، 2002، ص 95.

أخلاق الواجب، والتعالم، والعجز عن توفير الضمانات الاجتماعية للأفراد. على أنّ هذه التعبيرات، فضلاً عن كونها نتائج لمسبّبات، تتشابك في إطار ديناميّة تفاعليّة تتحوّل في قلبها مظاهر الانحدار إلى عللٍ تغذّي مشكلة التخلّف الحضاري، فتتناسل الأسباب والنتائج على نحو يزيد من خطر الاستعصاء الحضاري.

## 1- تمزّق شبكة العلاقات الاجتماعيّة:

إذا كان المجتمع يوثّق شبكة علاقاته مع انطلاق البناء الحضاري متوسّلاً بوقود الفكرة الدينيّة، فإنّ طاقة الدفع تلك قد تفتر، وتخبو جذوة الرّوح جراء ما يصيبه من انحطاط بسبب تراخي خيوط تلك الشبكة[1]. على أنّ وهن أنسجة شبكة العلاقات الاجتماعيّة وتمزّقها، وتفكك أوصال المجتمع ومرضه، أعراضٌ تغذّي نزعة الفردانيّة، فينكفئ الأفراد على أنفسهم، ويؤثرون مصالحهم على مصالح المجتمع. إنّ خطورة ضمور العلاقات الاجتماعيّة، تكمن في انتقال العدوى إلى عوالم الأفكار والأشياء. فالخلل الذي يُصيب تلك الشبكة، يؤثّر سلبًا على فاعليّة الأفكار؛ ويفضي إلى طغيان عالم الأشياء؛ فيتضرّر المجتمع وتستعر شهوة إرادة السيطرة وينتفي الوفاق الاجتماعي[2].

## 2- انحجاب الأفكار البناءة وتناسل الأفكار الميتة والمميتة:

تُشكّل الأفكار البنّاءة بنظر مالك بن نبي، قوّة دفعٍ وطاقة محرّضة على الإنجاز. لذلك، حين تغرب الأفكار الإيجابيّة وتغيب القاعدة الفكريّة التي تكون أساسًا لعمليّة البناء الحضاري، يشيع الجهل فتشرق الأصنام[3]، وتتناسل الأفكار الميتة، ويعسر فرز الأفكار المميتة[4]، فيفقد المجتمع بوصلته وتتعطّل التنمية، ويساء تشخيص مشكلاته وتحديد غايته والوسائل الملائمة لبلوغها[5]. فلا غرو إذا أخطأت المجتمعات الإسلامية موعدها مع فرصة وصل الرباط بالدورة الحضارية.

لقد أفرز وضع الفوضى الفكريّة الذي ساد المجتمعات الإسلامية وضع هجانة مثبطة؛ حيث احتضنت مزيجًا من رواسب الأفكار الميتة ومستحدثات الأفكار المُميتة الوافدة من الغرب. على

[1]- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع. شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، لاط، دمشق، دار الفكر، 1989، ص 42.
[2]- م.ن، ص 45.
[3] - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، لا ط، دمشق، دار الفكر، 1986، ص 28.
[4] - يقصد مالك بن نبي بالأفكار الميتة، تلك التي انسلخت عن الثقافة الأصيلة للأمة، فأمست بمثابة جراثيم تنقل العدوى. أما الأفكار المميتة فعنى بها تلك التي «فقدت هويتها وقيمتها الثقافية بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصيل».
راجع: مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، لا ط، الجزائر، دار الفكر، 1992، ص 153 و ص 158.
[5] - مالك بن نبي: تأملات، ط 5، الجزائر، دار الفكر، 1991، ص 158.

أنّ الأفكار الميتة التي تخلقت في تلك المجتمعات في انسلاخ عن أصولها، غدت بنظره جراثيم تنخر جسم المجتمعات، وتُشيع وعيًا يعصب أعين النخبة عن الأفكار الحيّة في الحضارة الغربية ويفتح حدقاتها على التافه منها[1]. إنّ الأفكار المنقطعة عن الثقافة الإسلامية الأصيلة، مثلما الأفكار الوافدة السقيمة التي جرى تلقفها، تغدو بؤرة اللاّ فعاليّة ومصدر الاستلاب في أبعاده المختلفة. فالمجتمع ينشطر بين مستعصمٍ بالتّراث، منشد لماضٍ وارف الظلال، وبين متلقّفٍ لحداثة رثّة، مستبشر بفتوحاتها، فتضعف مناعته، ويفتقد لنسغ توازنه، وتضعف وشائج بنياته. وعوض أن يغدو الاختلاف عامل إثراء وإخصاب، يمسي عامل تمزّق وفوضى قيمية، ويُغذّي بالتالي منطق استعصاء الانتهاض الحضاري.

وفضلاً عن ذلك، تُفضي فوضى الأفكار وهجانتها إلى انعطاب «الوعي المنهجي في أبعاده المعرفيّة والإجرائيّة والأخلاقيّة»، بحيث يتعذّر الإمساك بسنن التغيير والربط المنطقي بين النتائج ومسبّباتها؛ ويعسر البناء السليم لشبكة المفاهيم التي تُيسّر فهم الظواهر ولنموذج التحليل الذي يصل العلاقات بين الظواهر وبين الظواهر والمفاهيم. كما ينتفي أثر الفكرة على الواقع، ويجري تغليب الرّؤى الجزئيّة والتجزيئيّة، ويحصل الانبهار بظواهر الأمور دون جواهرها[2].

## 3- هيمنة عالم الأشخاص وسلطة الأشياء:

حين تتفكّك أوصال المجتمع، وتختلّ الموازين بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، يزداد سحر الأشياء، فتسيطر على الإنسان. لذلك، تتسنّم الأشياء خلال طور الانحطاط الحضاري سلم القيم، وتصبح معيار التقويم. على أنّ سموّ قدر الأشياء، واستعذاب الشهوات، وأولويّة الأفكار الكميّة التي غزت كلّ مناحي الحياة، أمورٌ لا تصير موضع استهجانٍ في مجتمعاتٍ متخلّفة. إنّ نزعات التكميم تلك، كرّست الضحالة والتبعيّة. فالمجتمعات الإسلاميّة عوض الانهجاس بالنّوعيّة، وتسخير الأشياء لتحقيق النّهضة، باتت تحت سلطانها، فأصبحت مجرّد آلة استهلاكٍ خاملة. وبالمثل، تُكرّس أولويّة الأشخاص على الأفكار والمبادئ، تواكل المجتمع ودعته، فيقترن الخلاص بالأشخاص، وليس بالجهد الجماعي. وقد تتم حوصلة انحرافات الأشخاص في رصيد المجتمع، وترتهن الفكرة الجيّدة إلى الشخص غير المناسب. إنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تلتقط رسالة القرآن المؤكّدة على أولويّة الفكرة والمشروع، وعدم تحويل الأشخاص إلى أوثان تقدس.

[1]- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، م.س، ص 148 و ص 152.
[2]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص83 وما بعدها.

**«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل. أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم»**[1].

## 4 – النّزعة الشيئيّة ومنطق التكديس:

لا غرابة في ظلّ مجتمعات تنحجب فيها الأفكار، ويصير فيها الأشخاص أوثانًا تُقدّس، وينغلق فيها الأشخاص في سجن الأشياء مثلما كان سائدًا في مجتمعات الجاهليّة، إذًا استحكمت النزعة الشيئيّة باعتبارها نزعةً مرضيّةً لا تخاطب سوى أحد أبعاد الإنسان، المادة دون الروح. وفي العلاقة مع ذلك، ترتكن المجتمعات الإسلامية خلال سباتها الحضاري، إلى منطق تكديس الأشياء[2]، عبر تكديس منتجات العالم الغربي واستهلاكها، وليس من خلال التفكير والإنتاج. والحال أنّ الحضارة هندسة وبناء، وليست مجرد تكديس[3]. ولئن مكّنت ظاهرة التكديس من بروز بعض مظاهر التمدّن في المجتمعات الإسلاميّة، فإنّها أبعد ما تكون عن الحضارة. بل إنّ مالك بن نبي يعتبر تلك الظاهرة المرضيّة إحدى أمارات خروج المجتمع من عصره. وتنتقل عدوى التكديس لتشمل مختلف مناحي حياة تلك المجتمعات، فتغرق في دوّامة تكديس إفرازات الحضارة، وتعجز عن رتق أفقٍ حضاريٍّ ينتشلها من سديم الأشياء. ولعلّ النخبة المتعلّمة تتحمّل -بنظر مالك بن نبي- مسؤوليّة هذا السلوك الانحرافي، بارتكانها إلى «السطحيّة الفكريّة في النّظر إلى حضارة العصر»[4]. على أنّ الحضور الطاغي لنزعة الشيئيّة وداء التجميع[5]، يكشف عطبًا آخر يشكو منه عقل المسلم، وهو النّزعة الذرية؛ حيث تعوزه القدرة على تركيب الأجزاء والأبعاد المختلفة، وبلورة تصور مؤتلف العناصر، وربط الأجزاء بالكليات. فلا غرو، باستهدائه بمنهج البرغوث، القفز من جزئيّة إلى أخرى، إذا تناسلت المشاكل وتشابهت، وعجز عن صوغ إجاباتٍ فعّالةٍ للمعضلات المستفحلة للأمّة.

## 5 – غياب الفعاليّة:

تفتقر مجتمعات ما بعد الموحدين للطاقة المحرضة على الإنجاز؛ بسبب مناخ الدّعة المخيّم عليها، وضمور العلاقات الاجتماعيّة المستثيرة للفعل، والاستسلام للرؤى القدرية التي تُعطّل الأخذ بالأسباب. ورغم استعصام المسلمين بعقيدتهم، فإنّ أثر العقيدة على سلوكاتهم الاجتماعيّة

---

[1] - سورة آل عمران، الآية 144.

[2] - مالك بن نبي، تأملات، م.س، ص 166.

[3] - مالك بن نبي: فكرة الأفريقية- الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ط 8، دمشق، دار الفكر، 2001، ص 84.

[4] - بشير قلاتي: «ظاهرة التكديس عند مالك بن نبي. دراسة في الفقه الحضاري»، المجلة الثقافية، العدد 70 (2007)، ص 143.

[5] - حذر المفكر البريطاني مجتمعه من ذلك الداء الذي اعتبره «أحد أوهام العقل«.

راجع: العابد ميهوب: « مفهوم التنمية في فكر مالك بن نبي»، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، العدد 2 (يونيو 2012)، ص 145.

كان ضعيفًا أو معدومًا. لقد حصل انفصام بين المثل والمبادئ من جهة، والسلوكات الحياتيّة من جهة أخرى، وشلّت الفاعليّة الاجتماعيّة للعقيدة، واختزلت في حزمة طقوس لا يتعدّى أثرها أسوار المساجد[1]. فالمسلم المعاصر، يشكو انفصامًا بينه وبين البيئة الخارجة على المسجد[2]. إنّها تخنق حسّه الأخلاقي، فيتأثّر بها عوض أن يؤثّر فيها.

ولعلّ جانبًا كبيراً من المسؤوليّة على غياب الفعاليّة يتحمّله القوارض وهدام وسائل المجتمع. فالقوارض، «يقرضون جوهر الحضارة» بدعواتهم لتكسير أغلال الغرائز، فيهدمون الرّوح ويحصل الخواء المدمّر للتوتر الإيجابي الذي يجعل المجتمع يواصل نشاطه في التاريخ. وهدام وسائل المجتمع يوجّهون»الملكات المبدعة وجميع الفضائل الأخلاقية في المجتمع خارج عالم الوقائع والظواهر» [3].

## 6- ذهان السهولة والاستحالة:

يتموضع المسلم حين تقويمه للأمور على طرفي نقيض، الاستسهال أو الاستحالة. فالاستسهال يُمثّل أحد مظاهر التطرّف في الحكم على الأشياء. إنّ ذهان السهولة يعفي من بذل الجهد وتحري العمق، ويورّط في الضحالة والتسطيح، وسوء تشخيص الأسباب الموضوعية للمشكلات، وقلّة تقدير حقيقة التحديات المستقبلية[4]. في المقابل، يُغذّي ذهان الاستحالة العجز ويثبّط الهمم. فالمسلم يقف حيال الظواهر والمشكلات موقف العاجز المستكين. إنّ استبطان العجز، يقضي على فرص المبادرة بالأخذ بأزمة المبادرة والتوثّب لتحقيق الاستئناف الحضاري، ويشرع الباب في المقابل على انتظار حصول المعجزات.

## 7- تضخّم المطالبة بالحق وآفة التعالم:

تبدو العلاقة بين الحق والواجب في تصوّر مالك بن نبي تكوينيّة. فالحقّ هو صنو الواجب، والحق نتيجة حتميّة للواجب. وإذا كان تقديم الواجب على الحق، يُشكّل أساسًا أخلاقيًا للنهضة[5]، واعتبر إيمانويل كانط الواجب هدفًا في ذاته، فإنّ تضخّم المطالبة بالحقوق على حساب الواجبات

[1] - مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، الجزء الأول شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط 3، دمشق، الجزائر، دار الفكر، 1986، ص105.

[2] - مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، ط2، دمشق، دار الفكر، 1999، ص 22.

[3] - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، م.س، ص97.

[4] - مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، لا ط، دمشق، دار الفكر، 1960، ص27.

[5] - مالك بن نبي، تأملات، م.س، ص-30 31.

يُخلّ بالتوازن المطلوب بين طرفي المعادلة، وينعكس سلبًا على توازن المجتمع. إنّ الواجب في تصوّر مالك بن نبي «هو تخزين للقيم الروحية المطلقة في مستوى المجتمع في مواجهة الحقوق التي هي استهلاك لهذه الطاقة في مستوى الفرد»[1].

ومن الظواهر الجديدة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية ظاهرة «التعالم» أو «الحرفيّة في الثقافة»؛ حيث يتّخذ الفرد من العلم وسيلةً للظهور والاسترزاق[2]. هذا المنطق الذرائعي الذي ينزع عن المثقف جوهره باعتباره ضمير الأمّة، يجعل من حرفيي الثقافة متكسّبين منهجسين بالترقي في مدارج الحياة المادية. على أنّ خطورة هذا «الجهل المركّب» بنظر مالك بن نبي، أكبر من خطورة جهل العوام؛ إذ يعسر أن يبرأ منه صاحبه.

### 8- الحرمان الاجتماعي عطب مثبّط لطموح الإقلاع الاقتصادي

يُشكّل الحرمان الاجتماعي تجليًا آخر من تجليات الانحطاط الحضاري. فالمجتمعات الإسلاميّة تعجز عن توفير الضمانات الاجتماعيّة التي تكفل كرامة الأفراد وسعادتهم. ومن تمظهرات ذلك، عجز كثير من الأفراد عن المشاركة في سوقي الإنتاج والاستهلاك. فكيف لمجتمع أخلّ بطرفي معادلة حيويّة؛ توفير لقمة العيش لكلّ فم، وعمل واجب لكل ساعد؛ أن يضطلع بمهمّة البناء الحضاري؟ وكيف للضمانات الاجتماعيّة أن تتوفّر من دون بناء مجتمع حضارة[3]؟

هذه الملامح العامة للانحطاط الحضاري، والتي تتعاضد وتتشابك في إطارها أعطاب وعلل قديمة وأخرى مستحدثة، تبدو في غاية الأهميّة. فمعرفة الأسباب، والتشخيص الدقيق والشامل لأعراض داء مزمن يجسده الانحدار الحضاري، جهد معرفي ومنهجي شاقّ وضروريّ لتعبيد مسالك الانتهاض الحضاري. ولعلّ مالك بن نبي كان بارعًا في ذلك. لذلك، ينصرف المقطع الموالي إلى بسط بعض المداخل الأساسيّة الميسّرة لتحقيق الإقلاع الاقتصادي والانتهاض من العجوزات التنمويّة والحضاريّة المتراكمة.

## ثانيًا: شروط الإقلاع الاقتصادي

إنّ انهجاس مالك بن نبي الكبير بـ«شروط الانطلاق»، لم يدفعه لبلورة خطاطة تقنيّة تتلقّف

[1] -عمر مسقاوي: «شروط النهضة والبناء الجديد في فكر مالك بن نبي»، بونة للبحوث والدراسات، العدد 3 (حزيران / يونيو 2005)، ص 105.
[2] - مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط 4، دمشق، دار الفكر، 2006، ص 75.
[3] - مالك بن نبي، تأملات، م.س، ص 163.

عناصرها من طيف النّماذج الاقتصادية المتداولة، بل صاغ ملامح مشروع حضاري أصيل ومتّصل الحلقات. مشروع يدمج الأبعاد المختلفة للتنمية، ويأخذ في الحسبان كيمياء المجتمعات الإسلامية وخصوصياتها. ولا غرابة في ذلك، ما دامت مشكلة المجتمعات الإسلامية في جوهرها حضارية. لقد بلور مالك بن نبي رؤيته الفكرية العميقة بعد استقراء دقيق لأحوالها الحضاريّة، وجهد منهجيّ يصل العلاقات بين الظواهر، ويمُسك بسنن ونواميس الأفول والانبعاث، متوسّلاً في تطلّعه لتحقيق الاستئناف الحضاري، بالغاية والوسيلة، المبتدأ والمنتهى، الإنسان المسلم صانع الحضارة.

## 1- تشييد الإنسان: أولويّة الرأسمال الاجتماعي على الرأسمال المالي

بلور مالك بن نبي رؤيةً تركّز على الإنسان، من منطلق أنّ المشكلة الرئيسيّة في المجتمعات الإسلاميّة ليست بمقاييس ماديّة واقتصاديّة. «فالاقتصاد ليس قضيّة إنشاء بنك وتشييد مصانع فحسب، بل هو قبل كل شيء تشييد الإنسان». إنّ الإقلاع الاقتصادي المنشود، يرتهن إلى الإنسان باعتباره خميرةَ التغيير، ومحرّك التاريخ والمجتمع، وعنصرًا ديناميًا لبناء الحضارة[1]. لقد أثبتت التجربة التاريخية كيف تعثّرت محاولات تلك المجتمعات المتواترة لتحقيق نهضة اقتصادية؛ بسبب تركيزها على منطق التكديس، ومراهنتها على الاستثمارات المالية، وإهمال الإنسان الذي يُشكّل طاقة الدّفع الرئيسيّة، والضلع الأساسي من أضلاع مركب الحضارة. في المقابل، أثبتت تجربة الإقلاع في الصين، قدرة الإنسان العجيبة على صنع المعجزات، وكيف إنّ الإمكانات الاجتماعية مخزون طاقي مُبهر يُيسّر الإنجاز رغم محدوديّة الإمكانات المالي. فقد نجحت الصين في تحقيق معدلات تنموية مرتفعة بتصويب اهتمامها على الإنسان الصيني، ومراهنتها على الرأسمال البشري. فلا غرو إذا جعل مالك بن نبي من كيفية صنع «رجال يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت «رهانًا حاسمًا». إنّ التحدي الكبير الذي تواجهه المجتمعات العربية يتمثل في تشييد إنسان[2] جديد له من القدرة والتصميم ما يكفي لتحديد غايات سامية والسعي لبلوغها. ولذلك، يغدو بناء الإنسان ذي الفاعلية الاجتماعية [3]، والقادر على تحقيق الإقلاع الاقتصادي رهانًا حضاريًا.

إنّ كسب هذا الرهان، يقتضي الاستفهام عن بعض الشروط التي تضمن فعاليّة الإنسان في التاريخ، وتقوي الإمكان الاجتماعي. إنّ مطمح بناء الإنسان المولّد للديناميّة الاقتصاديّة يقتضي

[1] - مالك بن نبي، تأملات، م.س، ص 129.

[2] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 59.

[3] - بن براهيم، الطيب: مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون، لا ط، الجزائر، دار مداني للنشر والطباعة، 2008، ص 114.

العناية بمثلث الإنسان، الثقافة والعمل ورأس المال. فأهميّة الثقافة تتجلّى في أنّها تُشكّل البيئة التي تتشكّل في إطارها شخصيّة وسلوكات إنسان التنمية، والشرط الذي يرهن قدرته على استثمار التراب والوقت. ولذلك يلزم أن يسهر المشروع الثقافي للمجتمع على تنمية الأخلاق التي تشذب الغرائز، وتنمّي النزعات الخيّرة والذوق الجمالي، وتُحرّض على الصّناعة والتقدّم التقني، وتزوّد الإنسان بحسّ عمليٍّ يصل بين الفكرة وتجسيدها، وبين الغايات والوسائل[1]. ولعلّ فشل الدكتور شاخت في ضمان الإقلاع للاقتصاد الإندونيسي، وهو الذي نجح في النهوض بالاقتصاد الألماني قبل الحرب العالمية الثانية، يدلّل على أولويّة الاستثمار في الإنسان، وأهميّة البُعد الثقافي في صناعة إنسان التنمية وتحقيق عملية الإقلاع الاقتصادي. إنّ المعادلات الاقتصادية تغدو عديمة الفعاليّة في غياب معادلة اجتماعية تأخذ في الحسبان الخصوصيات الثقافيّة والمعطيات المتعلّقة بالطاقات البشريّة لكلّ بلد، وتنقل وضعيّتها من السكون إلى الحركة. وفضلاً عن محوريّة بعد التوجيه الثقافي، يلزم توجيه عمل الإنسان على نحو يضمن تكثيف الجهود من أجل صناعة التاريخ. فإرادة التغيير من خلال استنفار العمل وتظافر الجهود، تتيح الاستعاضة عن عدم كفاية الإمكان الحضاري. ثم إنّ فعاليّة الديناميّة الإنسانيّة باعتبارها مولّدةً للتغيير، تفترض قدرة الإنسان على تجاوز داء التكديس، ومواجهة عطالة الثروات من خلال تحريكها لتصبح رأس مال منتجًا ومتداولاً. فلا عجب إذا استطاعت ألمانيا أن تنبعث من ركام الحرب وتصنع لنفسها تجربة تنموية فريدة من خلال التصدي للثقافة المعيقة للتقدم، والإقبال على الأفكار المحرّضة على الفعل والتنمية، واستثمار الرساميل لتوليد طاقة تغييرية.

## 2- تخليق معادلة الإنتاج والاستهلاك:

تبدو المجتمعات الإسلاميّة في أغلبها مجتمعات استهلاكيّة. فلا غرابة إذا انطبع ميزان مبادلاتها التجارية بالعجز. وبينما حقّقت بعض البلاد الأوروبيّة إقلاعها الاقتصادي قبل عقودٍ قليلة، مثل إسبانيا والهند، بقيت المقدّرات الإنتاجيّة للمجتمعات الإسلاميّة متخلّفة عن نزوعاتها الاستهلاكية. هذا الاختلال بين الإنتاج والاستهلاك، يضعف مناعة اقتصادياتها، ويرهن تبعيتها للخارج، فيعسر بالتالي تحقيق الإقلاع. إنّ جعل المعادلة الاقتصادية إيجابية، يقتضي أن يُغلّب المجتمع أخلاقيًا الواجب على الحق، وذلك بأن يُعطي الأولوية للإنتاج، ويُحفّز أبناءه على العمل المنتج. ولعلّ السيرة النبويّة تحضّ أكثر على القيام بالواجب بحكم مفاعيله الإيجابيّة.

[1] - مالك بن نبي، شروط النهضة، م.س، ص 78.

لقد أسبل مالك بن نبي طابعًا أخلاقيًا على معادلة الإنتاج والاستهلاك من خلال تقديمه للإنتاج بما هو واجب على الحق في الاستهلاك. هذا التواشج بين الأخلاق والاقتصاد، يُنمي أثر العوائد الإيجابية على المجتمع. وعليه، فإنّ فوائض الإنتاج لا يجب أن ينظر إليها من زاويةٍ اقتصاديةٍ جبريّة صرفة. فبقدر ما تدلّل على مستوى النمو المادي، بالقدر نفسه تعكس مقدار الارتقاء الأخلاقي في المجتمع. ذلك أنّ أسئلة التنمية ومشاكل الندرة، تستعصي على الحلّ في غياب إنسان مسلم يفجّر طاقاته ويكثّف نشاطه من أجل صالح المجتمع. على أنّ هذا الترجيح لا يبدو اختيارًا سهلاً، بل يُشكّل محصلة مجاهدة تشذب السلوك الأناني وتنمي النّزعة الإيثارية. من هنا، أهميّة الوازع الديني في تخليق الاقتصاد، وتغذية الالتزام الذّاتي بالإقبال على الإنتاج. بيد أنّ بثّ الوازع ليس مسألة ذاتيّةً أو متروكة لانتظار وقوع أثر النص في النفس، بل يتطلّب تربية اجتماعية تبثّ أفكار بنّاءة فتخلق بذلك قابليات جديدة وهيئات و«صور جديدة»، وتغيّر الطاقة الحيوية المنطلقة بالغرائز إلى طاقة اجتماعية»[1]. فتحقيق هذا الانزياح صوب الواجب، يتطلّب مسيرة شاقّة، بل و«ثورة ثقافية مضادّة» تقوّم اعوجاج الهيئات والصور[2].

## 3 ـ التخطيط وتعجيل خطى التاريخ:

لا يمُكن تحقيق الإقلاع الاقتصادي من خلال التوسّل فقط بالأطر النظريّة، بل لا بدّ فضلاً عن ذلك من صيغ فنيّة وتنظيميّة ترتّب سلّم الأولويات. ويبدو أنّ كثيراً من المعضلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تشكو منها المجتمعات الإسلامية، تُعزى إلى غياب خطط تنميةٍ تُحدّد بعناية الأهداف المرحليّة والاستراتجية، وتقدر الكلفة المطلوبة، وتعبئ بشكل علميّ الوسائل والإمكانيات الضروريّة لبلوغها. لقد لاحظ مالك بن نبي سقوط العالم الإسلامي في هاوية «وثنيّة جديدة»، إشارة إلى «الاقتصادانية». هذه الأخيرة، تحيل بنظره على تسيير ارتجاليٍّ ينضبط لمنطق المصالح الشخصيّة والفئويّة، وتعاند مقتضى التخطيط، وترتحل بين نقيضين، الجهل أو عدم الوعي الاقتصادي الشامل، والهوس بـ«البشر الاقتصادي»[3].

على أنّ التخطيط باعتباره «مظهرًا من مظاهر تعجيل خطى التاريخ»، يجب أن يراعي الهويّة الحضاريّة للمجتمعات الإسلاميّة. فقد أثبتت التجربة فشل محاولات تقليد واستنساخ الخطط

[1] - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، م.س، ص 80 - 81.
[2] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 89.
[3] - م.ن، ص 40.

الرأسمالية والاشتراكية للتنمية. لذلك أكّد مالك بن نبي على ضرورة أن يأخذ التخطيط في الحسبان، الأرصدة الاقتصادية لتلك المجتمعات، ويحترم خصوصياتها. إنّ المجهود التخطيطي يتعيّن بنظر مالك بن نبي أن يُعنى بثالوث الإنسان والتراب والوقت، ويحدّد أولويات التنمية. وقد شدّد على أهميّة الفلاحة، من منطلق أنّها تضطلع بدورٍ حيويٍّ في «اقتصاد القوت». ويبدو أنّ محاولات كثير من الدول في العالم الإسلامي تلقف منهج الغرب في التركيز على الصناعة وإهمالها للتنمية الزّراعيّة، والإغضاء عن بعض التجارب الغربية الناجحة المتوسلة بالزراعة مدخلاً للتنمية، يفسّر عجزها عن توفير العيش الكريم لقطاعات كبيرة من ساكنيها، فكيف لمن لا يضمن القوت لكلّ الأفواه، ولا يشغل كلّ السواعد أن يُحرّك الطاقات الاجتماعيّة ويُنعش من ثمّة الديناميّة الاقتصاديّة؟ فاقتصاد التنمية يرتهن إلى حدّ كبير إلى اقتصاد القوت[1]. من جهة أخرى، راهن مالك بن نبي على الاستثمار الأمثل للمواد الخام التي تزخر بها بلدان العالم الثالث، من خلال المبادرة بالتنقيب والتحويل وتشكيل مصرف المادة الخام، باعتباره إطارًا تنسيقيًا يسهر على حماية مصالحها ويخلّصها من تسلّط العملة. على أنّ تأمين قطاع الفلاحة للاكتفاء الذاتي، وحماية المواد الخام من الاستنزاف وتثمينها، مداخل تقي تلك البلدان من خطر التبعيّة وتقلّبات السّوق الدّوليّة، وتؤهّلها لإيجاد قاعدة للتصنيع وتوفير سبل الإقلاع الاقتصادي.

## 4 - إلحاحيّة التكامل الاقتصادي بين دول الجنوب:

يبدو التكامل الاقتصادي مسألة ملحّةً واستعجاليّةً لبلدان الجنوب عامّة وللبلدان الإسلامية بشكل خاص. فتواضع فعاليّة اقتصادياتها القطريّة، وتنوّع إمكاناتها، ووحدة العقيدة والمصير، واشتداد وطيس المنافسة العالمية، ورسوخ منطق التكتلات الاقتصادية عالميًا، عوامل ذاتيّة وموضوعيّة تفرض تشكيل ما يُسمّيه مالك بن نبي «اقتصاد موحد»، ينعش الدينامية الاقتصادية، ويعضد مناعتها ضدّ تربّصات الشركات متعدّدة الجنسيات والقوى الاقتصاديّة الكبرى. إنّ دعواته إلى تجسيد فكرة الأفروآسيويّة والكومنويلث الإسلامي، تعكس قناعته باستعصاء تحقيق الإقلاع في ظلّ الانغلال في إطار جغرافيات ضيّقة ومحدودة[2]، وتشوّقه لتشكيل تكتل يمتدّ من جاكرتا إلى طنجة، ويشكل «نواة للحضارة»[3]، وإطارًا لتحقيق الاكتفاء الذاتي وتعزيز نفسيّة البناء. إنّ الاقتصاد التكاملي الفعلي الذي ينهض على التخصّص الفنّي واستثمار الميزات التنافسية لكلّ بلد، هو وحده

[1] - مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط 2، الجزائر، دار الفكر، 1988، ص 183.
[2] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 32.
[3] - مالك بن نبي، فكرة الأفريقية- الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، م.س، ص 128.

الذي يُعزّز موقع البلدان الإسلامية في خارطة التكتلات الاقتصاديّة، ويحوّل الكتلة العربيّة الآسيويّة إلى قوّة مؤثّرة عوض اختزالها في مجرّد حزمة إجراءاتٍ سياسيّةٍ ضعيفة الفعاليّة. غير أنّ فرص نجاح التكامل الاقتصادي ترتبط بجملة الشروط، ومن ضمنها إشاعة الفكرة الخلّاقة والفعّالة، وعناية كلّ قطر بالإنسان، وجعل العمل في طليعة القيم الاجتماعيّة.

## 5 – محوريّة الفكرة الدينيّة والمنطق العملي في مشروع الإقلاع الاقتصادي:

ترتهن دورة الحضارة بالمبدأ الأخلاقي أو بالطاقة الروحية التي يوفرها الدين. فبينما تنطلق تلك الدورة حين تتوهج الفكرة الدينيّة، يسهم ضمور تلك الفكرة في تكسير عقال الغرائز والشهوات، ويوذن بالخروج من الحضارة. وقد بيّنت الخبرة التاريخية كيف أنّ الخلل الذي أصاب تمثّل المجتمعات الإسلامية للعقيدة، أفقدها قوة الدفع، وسرّع من وتيرة انحراف مسيرتها الحضارية. فلا غرو بالتالي إذا أولى مالك بن نبي عناية كبرى بالوظيفة الإنقاذية والفاعلية الاجتماعية للدين[1]، وربط التغيير الحضاري بـ«ازدهار الفكرة الدينية»[2]. إنّ الفكرة الدينيّة تضطلع بدورٍ حيويٍّ في البناء الحضاري والإقلاع الاقتصادي من خلال التخلّص من استبطان العجز، وتوفير الطاقة الدافعة، وحماية مكاسب الإعمار. فالعقيدة تُسهم في صنع نفسيّة البناء والاستثمار الاجتماعي للزمن، وتُحرّض على تشييد إنسان التنمية، وتشذب النّزعات السّيّئة، مثلما توثّق الروابط بين أقطاب الشبكة الاجتماعية، وتجسّر المسافة بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء. يقتضي الإقلاع الاقتصادي إذًا، تصحيح انعطاب معادلة التّوازن الروحي والمادي، واستثمار الفكرة الدينيّة؛ لإنعاش الطاقة الروحية، وصنع القدوة المتوازنة روحيًا، والخلاقة بقدرتها على تعليم فنّ الحياة، ومغالبة مرض الانفصام الذي يشكو منه الفرد المسلم والمجتمع المسلم؛ والذي يحوّل الدين إلى مجرّد طقوس لا تنعكس على السلوك الاجتماعي. من هنا، أهميّة التوجيه السلوكي العملي الضامن للانتقال من الحديث باسم العقيدة، إلى التمثل الفعلي والتطبيق العملي لمبادئها وقيمها، ومن العمل صوب الهدف، والربط بين الفكرة أو المبدأ، وبين العمل والتجسيد، وبين التصوّر والوسيلة. هذا الانفصام، يجعل المسلم يشكو من اللافعالية والعقم[3]، بحيث يضيع وسط الحشد ويتأثّر بالظروف الاجتماعية التي تحوّله إلى «فرد خام» أجوف وأعزل من الضمير، عوض أن يحافظ على شعلة

[1] - مالك بن نبي ميلاد مجتمع، م.س، ص 104.
[2] - عمران بودقزدام، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، م.س، ص 231.
[3] - مالك بن نبي، شروط النهضة، م.س، ص 96.

الضمير، ويؤثر في وسطه الاجتماعي[1]. وعليه، فإنّ وهج الفكرة الدينيّة ونفاذ أثرها إلى السلوك الفردي والاجتماعي، يحتاج إلى مربين اجتماعيين لهم صلة وثيقة بالله، وسلطان على الواقع، وقدرة على تغيير الأنفس والمحيط، ومهارة تعليم فن الحياة والعيش المشترك والتحضر[2]. فحضارة الإنقاذ ونجدة الاقتصاد، يفرضان وجود إنسان الإنقاذ، والمزاوجة بين بُعد الأرض وبُعد السماء.

### 6 - الإرادة الحضاريّة وقود حيوي للبناء الاقتصادي والحضاري

إنّ مشكلة المجتمعات الإسلاميّة هي في الجوهر مشكلةٌ حضاريّةٌ. لقد أصيبت إرادتها بالضمور والوهن، فتخلّفت عن ركب الحضارة. لذا، فإنّ فرص إقلاعها الاقتصادي ترتهن إلى إرادة قويّة تضخ الفعاليّة في الأفكار، وتمنح الوعي بالأهداف، وتذكي التفاعل بين النفس والفكرة، وتنتشل المجتمع من سجن استبطان الدونيّة وحالة الطوارئ وشراك التخلّف. فالإرادة هي التي تصنع الإمكان الحضاري[3]. إنّ العلاقة بينهما علاقة سببيّة. فالإرادة الحضاريّة هي سبب الإمكان[4]، والعامل الذي يساعد على تجاوز حدود الإمكان. ولعلّ منجزات الأمّة الإسلامية في بداياتها، وتجربة الصين تنطوي على دروسٍ ثمينةٍ في هذا المجال. لقد حقّقت الأمّة الإسلامية في زمن الرسول منجزات تفوق إمكاناتها. واستطاعت الصين بفضل تصميمها وقوة إرادتها أن توازن بين الإنسان والمجال والزمن، وتسرّع من وتيرة تقدّمها الاقتصادي، وتحقّق إنجازًا حضاريًا مبهرًا. وبالمثل، تسلّحت ألمانيا بإرادتها الحضاريّة الصلبة للانبعاث من رماد الحرب العالميّة الثانية وتسلّق مراقي النّهضة الاقتصاديّة[5].

## ثالثًا: فتوحات منهجيّة في تحليل التخلّف الاقتصادي والفجوة الحضارية:

لم يكن مشروع الإنقاذ الحضاري لمالك بن نبي متفرّدًا في عمق مضامينه وثراء أفكاره فحسب، بل كان متميّزًا أيضًا في منهجيّة قراءته لواقع بلدان الجنوب، وطريقة تناوله لقضايا التخلّف الحضاري. ولعلّ منهج مالك في مقاربة سؤال التنمية وتعبيد مسالك للإقلاع، يطفح بكثير من مظاهر الجدّة والابتكار. فإضافة إلى أنّ رهان الانتهاض الحضاري يعدّ أيضًا مسألة منهج وصيغ فنيّة، لاحظ مالك بن نبي أنّ منزع الأوائل في تشخيص الأمراض والأعطاب الحضاريّة للأمة الإسلامية، لا يساعد

[1] - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، م.س، ص 106.
[2] - م.ن، ص 100.
[3] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 83.
[4] - م.ن، ص 62.
[5] - مالك بن نبي، شروط النهضة، م.س، ص 73.

على الانفكاك من آسار الانحطاط؛ بسبب انعطاب منطلقاتهم المنهجيّة، ووجود خلل في الرؤية لا ييسّر الإمساك بسنن الدورة الحضارية، وصياغة بدائل حضارية فعالة. وسنركز في هذا الصدد على الأبعاد المنهجيّة المتعلقة فقط بسؤال التنمية.

انخرط مالك بن نبي، المنهجس بمنهج التغيير، في أفقٍ حضاريٍّ، وزاوج بين التوسّل بالفكر القرآني وارتياد آفاق فكريّة مختلفة. وإذا كان قد تمثّل «فلسفات الحضارة الحديثة تمثّلاً عميقًا»، ورفد من مفكرين وفلاسفة غربيين[1]، فإنّه أبان عن قدرة فائقة على استيعاب تلك الفلسفات والاتّجاهات الفكرية ونقدها وتجاوزها. وظف الحضارة وحدة للتحليل، وطوّر عدّة منهجيّة لتشخيص وعلاج معضلات العالم الإسلامي ومشكلاته الحضارية[2]، انطلاقًا من رؤيةٍ شاملةٍ ومتماسكةٍ تتجاوز الذرية التي وسمت منهج الإصلاحيين والتجديديين، والإفراط الذي طبع منزعٍ الرأسمالية والاشتراكية.

تمتاز مقاربة مالك بن نبي لقضايا التنمية تميزها إذًا، من قدرته على مراجعة ونقد فلسفة المذاهب الاقتصادية الكبرى، والنزوعات المنهجيّة لحركات النهضة، ومحاولات المثقفين تلقّف وصفات الغرب ومنظوماته الإيديولوجية، وأيضًا من براعته في تجاوزها ووصل العلاقة بين أهداف الوحي وقرارات الأرض، وبين الأخلاق والاقتصاد. ينتصر المذهب الاقتصادي التقليدي، الذي يُعدُّ آدم سميث أحد روّاده، لمنطق السوق. فالنمو الاقتصادي المنتظم والمتوازن حسب النظرية التقليدية، يتحقّق بشكلٍ آليٍّ بفضل قوانين طبيعيّة. فالاستثمار يتّجه تلقائيًا بشكل تلقائيٍّ نحو المجالات ذات القيمة المضافة العالية. ثمة يد خفيّة توجّه الأفراد لتحقيق المصلحة العامة التي لا تتعارض في شيءٍ مع المصالح الخاصّة. ولأنّ وظيفة النقود، حسب هذه النظرية هي التبادل، فإنّ الدخول يتم إنفاقها على الاستهلاك والاستثمار. إنّ كلّ عرض يخلق طلبًا مقابلاً له. فالطلب يتم خلقه عبر الدخول الناتجة عن توظيف العمّال. على أنّ إنفاق هذه الدخول يعني جني أفراد آخرين لأرباح يُعاد إنفاقها من جديد. وفي حالة ما إذا كان الطلب ضعيفًا، فإنّ السّوق تظهر ذلك، بحيث تعدّ الأثمان مؤشّرًا على حجم الإنتاج. لقد آخذ مالك بن نبي على هذه العقيدة الإيديولوجية، التي عرفت خلخلة كبرى بسبب الكساد الكبير لسنة 1929، تغذيتها لاضطرابات اجتماعيّة وانحرافات ثقافيّة، بسبب إباحيتها وإفراطها في الإنتاج، وإفلاسها في إعادة توزيع الثروة[3]. إنّ فروض الاقتصاد الكلاسيكي بنظر

[1] - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العلام العربي الحديث، ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 410.

[2] - عبد العزيز برغوث: من أساسيات المنهاج الحضاري عند مالك بن نبي، وحدة تحليل مشكلات الإنسان من الحضارة إلى الحضارة العالمية، بونة للبحوث والدراسات، العدد 3، (حزيران/ يونيو 2005)، ص 27.

[3] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 43.

مالك بن نبي، تُفسد قواعد المنافسة المشروعة، وتشرعن منطق القوّة. فلا غرابة إذا خلّفت الإباحيّة الرأسمالية مآسي إنسانيّة كبرى، وكرّست نزعةً تقاطبية في المجتمع، بحيث مزّقت المجتمع إلى طبقتين تفصل بينهما هوّة سحيقة. لقد صوّبت الرأسمالية اهتمامها على المادة، وأولت عنايتها بالكم وتركيب الأشياء والأشكال، وأهملت الجوهر الإنساني.

ولئن سعت الاشتراكية لتجاوز انحرافات الرأسماليّة، فإنّها تشكو بدورها من أعطابٍ مزعجة. صحيح أنّ مالك بن نبي أُعجب بالإسهامات الفكريّة الهامّة لماركس[1]، غير أنّه لم يُفتتن، خلافًا للكثيرين، بالماركسية، ولم يتردّد في انتقادها وكشف مظاهر محدوديّتها. إنّ الإديولوجيا الماركسية بإلغائها أو تحديدها للملكية، تعادي الفطرة الإنسانيّة. وبدل أن يهتمّ بالأخلاق مدخلاً لمغالبة العجوزات الاجتماعية التي تسبّبت فيها الرأسمالية، ركّز ماركس اهتمامه على العامل الاقتصادي، وظلّ منغلقًا في سجن حتميّة الصراع الطبقي. ولعلّ أُفول نجم الماركسية، يعكس صحّة ما ذهب إليه مالك بن نبي من أنّ الإديلولوجيا الماركسية، بمعاندتها للعقيدة والفطرة الإنسانية، تجاوزها الزمن[2].

ومثلما كشف أعطاب الإديولوجيات الرأسمالية والاشتراكيّة، رصد مالك بن نبي بعض مواطن محدوديّة فاعليّة مشاريع تياري الإصلاح والتجديد، وانتقد هرولة النّخب والدول الإسلاميّة لتلقف وصفات آدم سميت وكارل ماركس، دون مراعاة المعادلة الاجتماعيّة للمجتمعات الإسلاميّة. فرغم نُبل المشروع النهضوي لجمال الدين الأفغاني، قدر مالك بن نبي أنّ مطالبه الجذريّة بإزالة الأنظمة السياسية القائمة، وبناء حكومة إسلاميّة كبرى، محدودة الأثر في غياب إصلاح الإنسان، أس النهضة[3]. ولئن كان محمد عبده قد راهن على إصلاح الفرد مسلكًا لانتشال الأمّة الإسلاميّة من أحابيل مأساتها، فإنّ مالك بن نبي انتقد منهجه في الإصلاح. فكيف له بتركيزه على إصلاح علم الكلام المنهجس بالجدل والمناظرة، أن يصلح النّفس الإنسانيّة. لقد أخفق باختياره ذاك، في تشخيص المشكلة النفسيّة التي تشكو منها المجتمعات الإسلامية، وحاد عن سبيل التغيير الأنسب. فما ينتشل المجتمع من وضع الخمول، ويشحذ طاقة المسلم، ويحرّضه على البناء، هو«انتفاضة القلب» نتيجة الارتواء من الشعور بوجود الله، وليس إثبات علماء الكلام لوجود الله. وفضلاً عن ذلك، بدا محمد عبده منكفئًا على رؤية تجزيئيّة، مفتقدًا لرؤية شموليّة تلمّ شعث الأجزاء

[1] - قادة بحيري: محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي، لا ط، بيروت، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005، ص79.
[2] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص45.
[3] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص50 – 52.

المتناثرة. كما ظلّ منغلقًا على نفسه، نائيًا ببكارة فكره عن مهماز أيّ فكر وافد من الغرب[1]. ومن الأعطاب الشائعة للفاعليّة عند المصلحين أيضًا انغلاقهم في قوقعة الماضي وانتكاس فكرهم إلى الوراء، بحيث أمست ثقافتهم أثرية تحتفي بالماضي. تنضاف إلى ذلك، نقيصة استحكام النزعة الكمية، بحيث كانوا ينبهرون بالكم. وعوض مصارحة الذات بفضح عجزها وكشف نواقصها والسعي لتدراكها، ينزعون إلى التورية وتستعر شهوتهم للتجميل بتوسط الشعر[2]. أما تيّار التجديد، فكان سطحيًّا في رؤيته للحضارة الغربية، وفي ممارساته وحياته، ومفتقدًا لـ«نظريّة محدّدة». وقد خلص مالك، إلى أنّ الحركة الحديثة بإيثارها لمنطق تكديس منتجات الحضارة الغربية، واستعارتها للأذواق المادية فقط، تفصح عن طابعها البدائي وافتقادها لـ«الفاعلية الواقعية»[3]. من جهة أخرى، تواترت مساعي النقل الميكانيكي للفتوحات التقنيّة للحضارة الغربية، والتسليم بحتميّة الاختيار بين آدم سميث وكارل ماركس. لقد عصبت النّخب في العالم الإسلامي أعينها عن نزق السّوق، وعمى الأورتدوكسيّة النيوكلاسيكية، ولا عقلانيتها الأداتيّة، وأشاحت بوجهها عن الأفكار الماركسية الميتة، وأصرت على أن لا مخرج من المشكلات الاقتصادية المزمنة إلا بمحاكاة الرأسمالية أو الاقتباس من الاشتراكية من دون تنقية أو مراجعة. وكانت النتيجة، أنّها فشلت في توفير الشروط المادية، وعجزت عن بلورة إرادة متوثّبة لتحريك المجتمع، ودفعه لتجديد مهمّاته التاريخية والاجتماعية. فكيف لهذه التيّارات التي لم تتّجه صوب أصول الفكرين الإسلامي والغربي، وعجزت منهجيًا عن تغيير الأنفس، وضخّ التّوتّر الإيجابي في شرايين المجتمع لاستنهاض همّته، واستسلمت لنزعة حتميّة الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، أن تردم الفجوة الحضارية، وتحرّض الأفراد على الإنتاج وتحقيق الإقلاع الاقتصادي؟

وخلافًا لمنزع المذاهب الاقتصادية الغربية، وجهود الاتجاهين الإصلاحي والحديث في العالم الإسلامي، بلور مالك بن نبي منظورًا حضاريًا أصيلاً، يصل العوامل الاقتصادية بالجوانب الثقافية والأخلاقية، متوسلاً بقانون أزلي مضمّن في القرآن، عسر تغيير الأوضاع من دون تغيير النفوس. لقد سعى إلى إبراز السنن التي تضبط حركة التاريخ، والنواميس التي تحكم عملية التغيير، مستهديًا بمعادلة ركّب عناصرها بشكل بديع، الإنسان والتراب والوقت، وبوّأ الإنسان قلبها. فالإنسان المسلّم بنظره «يعدّ السند المحسوس للفكرة الإسلاميّة»[4]. كيف لا وقد كرّمه الله ورفعه إلى مقام أسمى

[1] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 53 – 55.
[2] - م.ن، ص 60.
[3] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 68 – 69 وص 71.
[4] - مالك بن نبي، شروط النهضة، م.س، ص 84.

من مقام المواطن في الدساتير الغربية. وبقدر ما يسبل عليه ذلك التكريم الإلاهي قيمة لا تضاهيها القيمة التي تمنحها له النماذج الناسوتية، بالقدر نفسه يلقي بالمسؤوليّة على عاتقه، ويشذب نزعاته السيئة، ويقيه من آفتي العبوديّة والاستعباد[1]، فيكون صالحًا لنفسه وللمجتمع. لم يأل مالك بن نبي إذن جهدًا لتجسيد المنهج في استيعاب القرآن الكريم، ووصل السماء بالأرض متطلّعًا لتخلق بذرة التوتّر المحرضة على الفعالية. وانطلاقًا من ذلك، لا يتصوّر إمكانيّة تحقيق إقلاع اقتصادي، بالتوسّل فقط بأضلاع المال والحرية، بل شدّد على ضرورة تخليق الاقتصاد من خلال التقيد بالضوابط الإسلامية. فالإسلام لا يطلق العنان للمال، ولا يقبل تركز الثروة بيد الأغنياء، ويرفض أن تكون الحرية الفردية سببًا للإضرار بحقوق المجتمع. فبتحريمه لعبادة وثن الأنا والربا والاحتكار والمنافسة غير المشروعة، عقل شهوة الحرية وشره مراكمة الثروة، وحرّر الإنسان والاقتصاد من الاستعباد و«سلطة الدرهم المطلقة»[2]. ويتجلى منهج مالك في تخليق الاقتصاد أيضًا، في دعوته لتغيير الوجهة من خلال التركيز على الإنتاج باعتباره واجبًا ينصرف أثره إلى عموم المجتمع. فأولويّة الإنتاج توفّر فائضًا يجعل المعادلة الاقتصادية إيجابية[3]. ويتقاطع مالك بن نبي في عنايته بالأخلاق في حقل الاقتصاد نسبيًا، بالفيلسوف والاقتصادي الهندي الأميركي أمارتيا صن(Amartya Sen). فقد شدّد هذا الأخير، على وجوب استلهام السياسة الاقتصادية لرؤية تنزع إلى أنسنة الاقتصاد، ودعم الاقتدارات، وتحقيق العدل، وعدم مخاصمة الحقوق والحريات. فمن شأن هذا المنزع، التلطيف من المفاعيل السلبيّة لنزق السوق، والإشاحة بالوجه عن النموذج الذي يركز على الأساس الميكانيكي للاقتصاد والذي لا يكف عن إغداق الفقر. فلا بدّ من استحضار البُعد القيمي، والاستعاضة عن هاجس النّمو بهم التنمية الاقتصادية. فإذا كانت العقلانيّة وفق الليبراليين التقليديين تعني تأويجًا للمنفعة الموجودة، فإنّها بالنسبة له تفيد ضرورة إخضاع الاختيارات لمتطلبات العقل. غير أنّ هذا الأمر لا يستبطن تجاهلاً كليًا لمنطق السّوق. فـ(أمارتيا صن) يعترف بإمكانيّة تحقيق التأويج الذي هو غاية السوق، من خلال الحريات. فإذا كانت السوق ترتبط بشغف المشاركة في التبادل، فإنّ هذا التبادل يهب الحرية. بهذه الطريقة دمج بين الأساسين الميكانيكي والأخلاقي، وزاوج بين إرث الفلسفة السياسية وأنفاس فكر فالراس (Walras). يقتضي هذا الأمر، إذن تكاملاً و توازنًا بين أدوار الدولة و الأداء الوظيفي للسوق.

[1] - مالك بن نبي، تأملات، م.س، ص 77.
[2] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، م.س، ص 89.
[3] - م.ن، ص 88 – 89.

ومن التعبيرات الأخرى لتميز منهج ومقاربة مالك بن نبي لسؤال التنمية وبشكل عام لمشكلات الحضارة، قدرته على الرفد من تخصّصات معرفيّة متنوّعة، واستثمار طرائق منهجيّة مختلفة في الرصد والكشف عن السنن والتحليل والتفسير والاستشراف، ونحت شبكة مفاهيميّة ثريّة. لقد استفاد من الفكر الإسلامي، وعلم التاريخ، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، والفلسفة، وعلوم الاجتماع، والهندسة، والبيولوجيا، والتفكير الرياضي، وغيرها من التخصّصات. هذا الانفتاح المعرفي، أكسبه القدرة على معرفة سنن الله في الكون والأنفس وفهمها، ودقّة النظر في تشخيص أعراض التخلّف الاقتصادي والانحسار الحضاري وتحديد أسبابهما، ونحت أفق حضاري بديل. وقد نبه مالك بن نبي إلى أنّ الانتهاض الحضاري بما هو عمل شعوري، يتطلّب منهجًا مختلفًا عمّا درج عليه المسلمون. إنّه يقتضي مكابدة يوميّة تستنفر الاستعدادات القلبية والعقلية والفكرية للإنسان. فالتغيير الاقتصادي المنشود، لا يأخذ صيغة رشقة أو دفقة فجائيّة، بقدر ما هو مسلسل وثيق الصلة بالوعي التاريخي، وشرائط الوجود والتطور الإنساني، والاستئناف الحضاري. فلا بدّ من الأخذ بأسباب التمكين الاقتصادي، واستثمار الإمكانات الذاتية للمجتمعات الإسلامية وتراكمات الحضارة الغربية. ووظف مالك بن نبي مناهج الاستقراء، والاستنباط، والقياس، والوصف، والتحليل الكمي، والتفكيك.... كما بلور معادلات اقتصادية مترعة بحس قرآني، وصاغ عدة مفاهيمية دقيقة بحمولة اقتصادية من قبيل التكديس، و الاقتصادانية، والاستثمار الاجتماعي، والاستثمار المالي، وإنسان التنمية، واقتصاد القوت،....

## رابعًا: على سبيل الختم

قدم مالك بن نبي رؤيةً شاملةً ومندمجةً لقضايا التخلّف الاقتصادي، وشرّح بشكلٍ منهجيٍّ دقيقٍ معضلات الانطلاق ومعيقاته. وقد زاوج في مجهوده التشخيصي والعلاجي، بين استقراء واقع المسلمين وأحوال الغرب، والإفادة من معين القرآن وأعلام الفكر، وبخاصّة العلامة ابن خلدون. ولئن تعدّدت مداخل التغيير والإصلاح، فإنّ منطق الأشياء والتحليل يقتضيان ملاءمة العلاج مع جوهر الأزمة. وطالما أنّ الأزمة بنظره حضاريّة، فإنّ فعاليّة مسالك التغيير وسبل الانطلاق، تقترن بقدرتها على صنع إنسان الحضارة والتنمية، وبمدى نجاحها في التوسل بالتفكير المنطقي، واختيار منهجيّة البناء، وتعبئة الوسائل الكفيلة بهزم روح الخمول والحالة الانهزامية التي سيطرت على الفرد المسلم وجثمت على المجتمع المسلم، وإذكاء «الانتفاضة القلبية» الميسرة للانبعاث الحضاري. وقد وُفّق مالك بن نبي أيّما توفيق في رسم معالم طريق ذلك الانبعاث، ونسج خيوط منهجيّة تغيير

النفس والسلوك، تأهبًا للانطلاق الاقتصادي والارتقاء الحضاري. فانتشال المجتمعات الإسلامية من ربقة التخلف الاقتصادي، واستئناف دورة الحضارة، مشروع متداخل الحلقات، تتعاضد فيه الإرادة والإمكان الحضاريين.

على أنّ مشروع مالك بن نبي الحضاري الذي كان حبيس رفوف المكتبات، ولم تستفد الأمة الإسلامية من نسخه، يحتفظ براهنية كبرى في زمن تواتر فيه تخلف اقتصاديات أغلب المجتمعات الإسلامية، واستحكمت فيه حلقات تخلّفها الحضاري. وعليه، تبدو الحاجة ملحّة اليوم لاستثمار الأبعاد المختلفة لذاك المشروع، من خلال إعادة قراءته ومدارسة جوانبه المختلفة من قبل الباحثين، وأساسًا من خلال تمثّل المسؤولين في كلّ القطاعات لرسالته الحضارية، وترجمتها إلى برامج وإجراءات توقظ المجتمعات الإسلامية من سباتها الحضاري، وتبدّد سديم ركودها الحضاري، وتزرع أمشاج التوتّر الخلّاق في شرايينها الضامرة، وتنعش اقتصاداتها المترهلة. فالرهان الفكري والبيداغوجي والسياسي والأخلاقي، على مشروع سنني بمثل هذا العمق والشموليّة والقابلية للتجسيد، بإمكانه أن يوخز الضمير الفردي، ويضخّ جرعات الفاعلية في أنسجة المجتمع، ويبعث الحياة في بيئات اقتصادية جذيبة، ويجسر الهوة بين الفكرة والسياسة.

من جهة أخرى، تساعد رؤية مالك بن نبي على إعادة ضبط علاقاتنا الاقتصادية والحضاريّة بالغرب على أسس عقلانيّة. فالمسلمون غالبًا ما يتأرجحون بين مقامات التبعيّة والانبهار بالغرب وتقليده، والاحتراز من التعامل معه وشيطنته. والأحرى أن يكون التعامل مع الغرب براغماتيًا. فالغرب ليس كلّه ميتًا أو شرًّا مستطيرا. إنّ ما يُحدّد قدرتنا على الاستفادة المنهجيّة من الحضارة الغربية، هو قابليّة تعلمنا وإرادتنا الحضارية لتجاوز قصورنا لنصير فاعلين في «الحضارة العالمية»، ومشاركين في الأفق الإنساني، مسلحين بضمير إسلامي خلاق. إنّ العناية بالمشروع السُّنني لمالك بن نبي، فهمًا وتطبيقًا، مدخلٌ أساسيٌّ لمجاوزة ذلك القصور، واستئناف مسيرتنا الحضارية.

## قائمة المصادر والمراجع:

1- العربية:

**المصادر:**


1. - مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دمشق: دار الفكر، 1960.
2. - مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986.
3. - مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع، الجزء الأول شبكة العلاقات الإجتماعية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 3. دمشق، الجزائر: دار الفكر، 1986.
4. - مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ط 2. الجزائر: دار الفكر، 1988.
5. - مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع. شبكة العلاقات الاجتماعية**، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 1989.
6. - مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط 1. الجزائر : دار الفكر، 1992.
7. - مالك بن نبي، **فكرة كومنويلث إسلامي**، ترجمة الطيب الشريف، ط2. دمشق: دار الفكر، 1999.
8. - مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، دمش : دار الفكر، 2000.
9. - مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، 2000.
01. - مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية- الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ط 8. دمشق: دار الفكر، 2001.
11. - مالك بن نبي، **تأملات**، الجزائر: دار الفكر، 2002.
21. - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 2002.
31. - مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 4. دمشق: دار الفكر، 2006.

**الكتب:**

1. - بحيري. قادة، **محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي**، بيروت: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005.

2. - بن براهيم الطيب، **مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون**، الجزائر: دار مداني للنشر والطباعة، 2008.

3. - بودقزدام. عمران، **التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي**. الجزائر: وزارة الثقافة، دار الهدى، 2015.

4. - جدعان. فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العلام العربي الحديث**، ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

**المقالات والدراسات:**

1. - برغوث. عبد العزيز، « من أساسيات المنهاج الحضاري عند مالك بن نبي، وحدة تحليل مشكلات الإنسان من »الحضارة « إلى »الحضارة العالمية « «، **بونة للبحوث والدراسات**، العدد 3، (حزيران/ يونيو 2005)، ص 27 – 54.

2. - قلاتي. بشير، «ظاهرة التكديس عند مالك بن نبي. دراسة في الفقه الحضاري»، **المجلة الثقافية**، العدد 70 (2007)، ص 140 – 146.

3. - ميهوب. العابد، « مفهوم التنمية في فكر مالك بن نبي»، **مجلة علوم الإنسان والمجتمع**، العدد 2 (يونيو 2012)، ص141- 176.

4. مسقاوي. عمر، «شروط النهضة والبناء الجديد في فكر مالك بن نبي»، **بونة للبحوث والدراسات**، العدد 3 (حزيران / يونيو 2005)، ص 91 -110.

# إشكاليّة الوصل والفصل بين اللغة والفكر
## قراءة نقديّة مقارنة بين الرؤيتين الإسلامية والغربية

حسين إبراهيم شمس الدين [*]

تشكل العلاقة بين اللغة والفكر أحد أبرز الحقول المعرفية في اشتغالات الفكر المعاصر. ولعل أهمية هذا الحقل هي انه غالباً ما يعقد صلات وطيدة مع حقول موازية، بل ويتداخل معها، وقد كانت الهيرمنيوطيقا من أهم هذه الحقول التي لا تزال موضع تجاذب بين علماء الألسنية والمفكرين.

في هذه الدراسة يعرض الباحث إلى إشكالية الوصل والقطيعة بين اللغة والفكر عند علماء الغرب، ويبيِّن العيوب والمعاثر التي واجهوها، على خلاف ما حصل من تواصل وتكافؤ في مسارات الفكر الإسلامي.

المحرر

شكّلت العلاقة بين اللغة والفكر جدلية شغلت بال المفكرين والفلاسفة في القرنين الأخيرين بشكل واضح ولافت، بحيث صارت اللغة وفلسفتها أحد الفروع المعرفيّة الأساسيّة وخاصّة بعد علَمين أساسيين هما: فرديناند دي سوسير وفتجنشتين، ولكن المتتبع لمسألة اللغة من جهتها المعرفيّة يجد أنّها كانت محطّ أنظار فلاسفة ومفكرين سابقين على هذين القرنين، بل يمكن القول إنّ هذا الموضوع كان ضاربًا في القدم عند الإغريق والرومان حتى قبل الحقبة الأرسطيّة، وإن كنّا لا نجده موضوعًا معرفيًا معنوَنًا بطريقة مستقلة في كتبهم وأبحاثهم، واللافت أنّ المنطق العقلي كان أحد فروع العلوم اللغوية عندهم، حيث «انقسم البحث اللغوي في العالم الإغريقي والروماني إلى ثلاث شعب منفصلة: المنطق، والبلاغة، والنحو»[1].

*ـ باحث في الأنتروبولوجيا وأستاذ المنطق والفلسفة في الحوزة العلمية ـ لبنان.

[1]- هاريس، روي: سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، ترجمة: فلاح رحيم، لا ط، بيروت، جامعة الكوفة، 2019، ص: 25.

يمكن رصد بذور الجدليات المتعلقة بالفكر واللّغة ضمن مسارين أحدهما عربي ـ إسلامي والآخر غربي، فأمّا المسار العربي ـ الإسلامي، فقد ظهر مع الترجمات اليونانيّة وخاصّة المنطق الأرسطي، فنجد مواجهة بين أنصار المنطق وفي قبالهم أنصار النحو العربي، حيث ذهب التيّار الثاني إلى أنّ المسلمين في غنى عن المنطق الأرسطي المترجم؛ لأنّ النحو يُغني عنه وليس المنطق الأرسطي إلا نحو اليونان، وهنا تبرز مسألةٌ أساسيّةٌ في بحوث فلسفة اللغة وهي أنّ الأبحاث عادة ما تركّز على المناظرات بين أنصار الفقه وأنصار العقل، أو النص كمادةٍ فقهيّةٍ والعقل، بينما نجد إغفالاً حسب تتبعنا ـ لمسألة الجدل الحاصل بين أنصار النحو والمنطق، وهذا ما ألقى بظلاله على آليات التفكير الفلسفي الإسلامي وأصول الفقه فيما بعد، كما نجد أنّ «العرفان والتصوّف» أيضًا طرح رؤيةً لغويّةً في الساحة الإسلاميّة تحمل بذور التقاء مع ما طرحه بعض مفكري الفلسفة التحليليّة في القرنين الأخيرين غربًا، وأمّا بالنسبة لمسار الفكر الغربي فإنّنا نجد أنّ الفلسفة كانت تتبنّى بعض الرؤى والنظريات حول اللغة، والعلاقة بينهما تشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الرؤية الأرسطيّة والفارابيّة والسينويّة نسبة للفارابي وابن سينا ـ وصولاً إلى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع بروز الفلسفة التحليليّة بشكلٍ أساسيٍّ على يدي برتراند راسل ودي سوسير وفتجنشتين، ونجد أنّ المسار الغربي في خواتيمه ركّز على نقد فلسفة اللغة والرؤى التي تدور في فلكها آخذًا بعين الاعتبار التطور الفكري الذي طرأ عليها ابتداءً مما ذكره أفلاطون في محاوراته وصولاً لراسل ودي سوسير وفتجنشتين.

## اللّغة والفكر عند المفكرين المسلمين

سؤال العلاقة بين اللفظ ـ اللغة عمومًا ـ والفكر جالت في أروقة العلوم والمتون الإسلاميّة، فإذا أردنا رصد الموارد التي تم طرح هذه القضيّة وإن كان طرحها عرضيًا أو دون تحقيق لجذور تلك العلاقة فإنّنا نجدها في العلوم التالية:

ـ الفلسفة والمنطق

ـ النحو

ـ علم الأصول

ـ العرفان والتصوّف

وفيما يلي نعالج الطروحات التي استند إليها كلّ من هذه العلوم في تفكيكه لعلاقة اللغة بالفكر:

## اللغة بوصفها قالبًا للمعنى عند الفلاسفة

المتتبّع لمباحث الألفاظ في الكتب المنطقيّة عند الفلاسفة الإسلاميين يجد أنّها تبتني على فكرةٍ مسلّمةٍ عندهم مُفادها أنّ الألفاظ ليست إلا قالبًا للمعاني، ولا يعتني أمثال ابن سينا بالبحث عن لغة ما بعينها كلغة العرب، وينبّه أنّ المنطقي لا شغل له باللّغة الخاصّة سواءً أكانت عربية أم غير عربية، بل إنّ موضوعه هو «الأفكار» التي تنقسم إلى التصوّرات والتصديقات، وليس البحث اللغوي من شأن الفيلسوف أو المنطقي بقدر ما هو شأن اللغوي والأديب، ولذا يهتم بوضع القوانين الفكرية التي تتجلّى في الألفاظ دون الخوض في ماهيتها الخاصّة، وبعبارة أخرى إنّ «المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونيّة تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره. وأعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصوّرة أو مصدّق بها تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو وضعًا وتسليمًا ـ إلى أمور غير حاضرة فيه»[1]، وفي هذا النص إشارة واضحة إلى أنّ الفكر المجرّد عن اللغة هو موضوع علم المنطق، وبه يتّضح أيضًا البناء على الفصل بين البنية الفكريّة من جهة والبنية اللّغويّة من جهة أخرى، ولذا لم يكن الاهتمام باللّغة إلا عرضًا، «أي نظره في المعاني إنّما يكون بالقصد الأوّل وفي الألفاظ بقصد ثان، ونظره في الألفاظ من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون آخر»[2].

هذا مضافًا إلى أنّ اللغة والألفاظ عندهم هي أمور اعتباريّة غير حقيقيّة، حيث إنّ تبدّلها لا يؤثّر في استقلاليّة الفكر، فالوجود الخارجي للأشياء والوجود الذهني لها ـ أي الأفكار الحاكية عن الواقع ـ وجودان حقيقيان لا يخضعان للاعتبار والنسبية، بخلاف اللغة ـ التي تظهر تارة في الألفاظ الصوتيّة وأخرى في العبارات المكتوبة ـ فإنّها أمرٌ نسبيٌّ يختلف من قوم إلى آخرين، واعتباريته تعزّز استقلاله عن الفكر والواقع، فللشيء «وجودان في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة ووجود في الكتابة، والكتابة تدلّ على العبارة وهي [أي العبارة] على المعنى الذهني، وهما دلالتان وضعيّتان [اعتباريتان] تختلفان باختلاف الأوضاع»[3].

ولا شكّ بأنّ المنطقي التفت إلى التصاق الألفاظ بالمعاني والأفكار، ولكنّه لم يجعلهما وجهان

[1] ـ أبو علي سينا: شرح الإشارات والتنبيهات، لا ط، قم، البلاغة للنشر، 1435هـ، ج1، ص22.
[2]- المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج1، ص22.
[3]- م.ن، ج1، ص21-22.

لأمر واحد كما سنجده عند بعض الفلاسفة الغربيين ـ غاية الأمر إنّ المنطقي يرى رسوخًا في العلاقة بين اللفظ والمعنى نتيجة الاعتياد لا لأنّ أحدهما وجه للآخر حقيقة. وأشار قطب الدين الرازي إلى هذا الأمر في شرحه على شرح الإشارات قائلاً «وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى إن تعقل المعاني قلّما ينفك عن تخيل الألفاظ بل يكاد الإنسان في فكره يناجي ذهنه بألفاظ متخيلة»[1].

خلاصة الأمر، إنّ المنطقي يقول إنّ للعقل قوانينه الخاصّة التي تحكم أفكاره كما أنّ للكلام واللغة قوانينهما الخاصة التي يسطّرها علم النحو، ولا يمكن الخلط بينهما، بل ينبغي الفصل بشدة؛ لأنّ الأفكار لها الأصالة في حكايتها عن الواقع الخارجي بينما الألفاظ ليست إلا قوالب وأمور اعتبارية تختلف من قوم إلى قوم.

## اللّغة بوصفها منطقًا للعقل عند بعض النحاة والأصوليين

في مقابل هذا التسليم الذي يفصل بين بنية الفكر والبنى التعبيريّة اللّغويّة عند الفلاسفة الإسلاميين، نجد أنّ جماعة من النحاة وعلماء اللغة في التاريخ الإسلامي وقفت أمام استيراد المنطق الأرسطي وترجمته؛ حيث «يمكن القول بشكل عام بأنّ علماء اللغة والنحو قد هبّوا واقفين بوجه منطق أرسطو، قائلين بأنّ وجود علم النحو، يُغني عن المنطق وأنّ بإمكان علم النحو أن يحلّ محلّه»[2].

وفي المناظرات التي جرت بين النحويين والمنطقيين، لا سيّما المناظرة الشهيرة بين السيرافي النحوي وأبو بشر متى الذي ناظر منتصرًا للمنطق، نجد أنّ الحجّة الأساسيّة لدى السيرافي كانت أنّ قواعد النحو العربي تكفي مؤونة استيراد نحو اليونان، وهنا أمر ملفت فيما يخصّ العلاقة بين اللغة والفكر نجده عند السيرافي ونحوه من النحاة؛ حيث لم يفصل بين قواعد الفكر وقواعد الكلام كما وجدناه عند الفلاسفة والمنطقيين، بل إنّ المنطق الأرسطي عنده هو نحو وقواعد للغة ليس إلا، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة له مع وجود النحو العربي، هنا نجد دمجًا بين اللغة والفكر إلى الدرجة التي يكون فيها الفكر يُساوق اللغة وينزل إليها من دون أن ترتفع إليه ـ وهذا ما سنجد ما يشبهه وإن لم يكن عينه ـ قريبًا عند الوضعيّة المنطقيّة والفلسفة التحليليّة عند دراستنا للمسار الغربي لنظريّة اللغة والفكر.

[1]- القطب الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج1، ص21.

[2]- حسين الديناني، غلام: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، لا ط، بيروت، دار الهادي، 2001، ج1، ص129.

وكما أنّ الفرق عند الفلاسفة والمنطقيين بين النحو والمنطق يكاد يكون بديهيًا ومسلّمًا كما مرّت الإشارة إليه، نجد في المقابل أنّ الجدال قد احتدم بين المنطقيين والنحاة إلى درجة صعب التفريق بينهما، ويظهر هذا بشكلٍ واضحٍ في «مقابسات» التوحيدي؛ حيث يذكر ما لفظه «قلت لأبي سليمان [المنطقي]: إنيّ أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي»[1] ويبرز من سؤال التوحيدي مدى الحاجة عنده إلى التفرقة بين قواعد الكلام وقواعد الفكر إلى درجة يحدس القارئ منه صعوبة في التفرقة بين اللغة والفكر.

في طول هذا النّقاش بين المناطقة والنحويين، نجد فئة من علماء الأصول ذهبوا إلى عين ما ذهب إليه النحاة، ومنهم الشافعي؛ حيث هاجم المنطق الأرسطي بحجج عدّة» أهمها استناد المنطق الأرسططاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية. فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض»[2].

خلاصة الأمر، إنّ بعض النحاة والأصوليين الذين واجهوا المنطق الأرسطي، تسلّحوا بأنّ النحو العربي وهو قواعد اللغة والكلام ـ هو بعينه منطق العقل، ولم يقبل هؤلاء النحاة التفريق بين قوانين الفكر وقوانين اللغة، ولا الثنائية بينهما.

## ذاتيّة العلاقة بين اللفظ والمعنى عند بعض الأصوليين

ذهب بعض الأصوليون عند تصويرهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى وبالتالي بين اللغة والفكر إلى ذاتيّة العلاقة، بمعنى أنّ طبيعة اللفظ تستدعي معنى ما، أي على أساس الاعتقاد بأنّ علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعث علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ «الماء» «مثلاً له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتّجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتيّة وليست مكتسبة من أي سبب خارجي»[3].

واللازم من هذا القول أنّ اللفظ ليس حاملاً للفكرة بشكلٍ اعتباطيٍّ واعتباريٍّ، بل هو نتاج الفكر بشكلٍ تكوينيٍّ، ولا يظهر من هذا القول أنّ الفكر غير سابق على اللغة بل غاية ما يدلّ عليه أنّ الفكر له ظهور على مستوى الكلام واللغة مسانخ للمعاني التي يحملها. وسيأتي أنّ مثل هذا القول كان

[1]- التوحيدي، أبو حيّان: المقابسات، لا ط، الكويت، دار سعاد الصباح، 1992، ص169.
[2]- النشار، علي سامي: مناهج البحث عند المسلمين ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، دار الفكر العربي، 1947،ص62.
[3]- الصدر، السيد محمد باقر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ج1، ص65.

موجودًا في القرن الرابع قبل الميلاد على ما ذكره أفلاطون في بعض المحاورات السقراطية.

## اللّغة وروح المعنى عن العرفاء

نجد عند بعض العرفاء نظريّة يمكن عدّها وسطًا بين نظريّة الفلاسفة ونظريّة بعض النحويين؛ وذلك لأنّها لا ترى أنّ الألفاظ واللغة عمومًا هياكل فارغة ومعزولة عن المعاني، كما ذهب إليه غالب المناطقة، وليست لاغية للحاجة إلى العمق الفكري المجرّد كما ذهب إليه أنصار السيرافي، بل إنّ السؤال الذي ينبغي الانطلاق منه هو: هل الألفاظ موضوعة للمصاديق أم للمفاهيم؟ أي إنّ لفظ «الميزان» مثلاً هل يدلّ على فكرة «ما يوزن به» أم على الجسم المادي الخاص ذو الكفتين مثلاً ـ الذي كان موجودًا في زمن العرب الأوائل؟

ويذهب العرفاء إلى الشّقّ الأوّل، فيرون أنّ المعاني التي تُشير إليها الألفاظ معانٍ مفهوميّة مجرّدة عن المصداق الحسي لها، فعندما نقرأ في اللغة لفظ «النور» فإنّ هذا اللفظ موضوعٌ لمعنى كلّي هو «الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره» سواء أكان هذا «النور» نور قمر أم شمس أم نور مصباح كهربائي. وكذلك إذا توصّل العقل إلى وجود موجود مجرّد «ظاهر بذاته مظهر لغيره» وإن لم يكن حسيًا فهو «نور» حقيقة وفعلاً، وعندئذ فالفكر يهتمّ بمعرفة المصاديق واللغة تهتمّ بإبراز المفهوم الجامع لهذه المصاديق.

عندئذ يحصل نوع جديد من الدمج بين اللغة والفكر، هو دمج بين المصداق والمفهوم، فالمفهوم هو المصداق المجرّد عن المشخّصات الجزئيّة والمصداق هو المفهوم المتلبّس بلباسٍ جزئيٍّ وحقيقيٍّ، ويُؤدّي هذا الأمر إلى أنّ اللّغة لها فاعليّة في ابتكار المفاهيم والأطر العامّة للفكر الذي يكتشف بحكم تعقّله المصاديق.

وأشار إلى هذا الأمر الإمام الخميني في مصباح الهداية؛ حيث قال: «هل بلغك إشارات الأولياء عليهم السلام وكلمات العرفاء رضي الله عنهم أنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعاني وحقائقها؟ وهل تدبّرت في ذلك؟ ولعمري إنّ التدبر فيه من مصاديق قوله عليه السلام: تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة»[1].

ونجد أنّ العلامة الطباطبائي من الذين تبنّوا هذه الرؤية في تفسيره، وإن لم يطرحها بمصطلحات العرفاء عينها، ولكن روح نظريته هي ما ذهب إليه العرفاء؛ حيث ذكر ما لفظه «وإنّما الاختلاف

[1]- الإمام روح الله الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، لا ط، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1983، ص63.

كلّ الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي. توضيحه: إنّ الأنس والعادة (كما قيل) يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة، فإنّ المادة هي التي يتقلّب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها. ـ وكذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية. ـ [...] وكان ينبغي لنا أن نتنبه: إنّ المسميات المادية محكومة بالتغيّر والتبدّل بحسب تبدّل الحوائج في طريق التحوّل والتكامل، كما أنّ السراج أوّل ما عمله الإنسان كان إناءً فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضائة به في الظلمة، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي ولم يبق من أجزاء السراج المعمول أوّلا الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء ولا واحد [...]فالمسميات بلغت في التغيّر إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتًا وصفةً والاسم مع ذلك باق، وليس إلّا لأنّ المراد في التسمية إنّما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته»[1].

وإذا اتّضح هذا الأمر، عرفنا ما بين نظرية العرفاء من قبلهم من الاختلاف، فالعرفاء يرون أنّ الألفاظ تشير إلى حقائق متعاليةٍ عن المصاديق، وإنّما يأتي الفكر لينقّح مصاديقها بقوانينه المنطقيّة، ولولا اللّفظ لما انفتح الفكر على المصاديق.

## خلاصة رؤى المسلمين

تبيّن من السرد السابق أنّ المسلمين ذهبوا إلى أربعة تيّاراتٍ فيما يخصّ العلاقة بين اللغة والفكر:

**الفلاسفة والمناطقة:** حيث تبنوا الثنائيّة الحادّة بين الفكر واللّغة، وجعلوا قوانين أحدهما منفصلة عن قوانين الآخر، وهذا يدلّ على أنّ الذهن بإمكانه حسب ما يراه المناطقة والفلاسفة التفكير بغضّ النّظر عن اللغة، وأن المعاني سابقة على اللّغة، وليست الألفاظ سوى قوالب يستخدمها الإنسان لتفهيم غيره.

**بعض النحاة والأصوليين:** حيث نجد عندهم دمجًا بين اللغة والفكر، بحيث لا يمكن جعل قانون للفكر إلّا ذلك الذي يحكم قانون اللغة، ومن هنا فليست الأفكار سابقة على الألفاظ واللغة،

[1] ـ الطباطبائي، العلامة محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390 هـ، ج1، ص9 - 10.

وبالتالي فمنطق اليونان هو نحوه ولا يناسب منطق العرب لاختلاف لغتهم عنهم.

**بعض الأصوليين:** حيث ذهبوا إلى ذاتيّة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وأنّ اللفظ ليس إلّا طورًا تكوينيًا من أطوار وجود الأشياء الواقعية.

**العرفاء:** حيث فرّقوا بين المفاهيم والمصاديق، فجعلوا الألفاظ تدلّ على المفاهيم بينما العقل والفكر وقوانينه تكتشف مصاديقه المتنوّعة، ويمكن عدّ هذه الرؤية وسطًا بين الرؤى السابقة، حيث تكون اللغة متلاحمة مع الفكر في تحديد المفاهيم وفاقًا للنحويين والأصوليين ـ ولكن الفكر سابق عليها في اقتناص المصاديق.

## نقد وتحليل

من خلال العرض السابق لمسار التنظير للعلاقة بين اللغة والفكر، نجد أنّ المسألة ترجع بالدقة إلى نظريّة المعرفة عند المفكرين، وهذا الفرع العلمي لم يوليه المسلمون كثيراً من البحث والتمحيص إلا مؤخرًا بشكل غير موسّع كذلك، فإنّ ما ينبغي البدء به هو البحث عن كينونة اللغة في المنظومة المعرفيّة لا عن كينونتها النحوية والقواعدية، أعني بذلك أنّ السؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل للغة كينونة ما من حيث المعرفة أم إنّها فاقدة لمثل هذه الكينونة وليست إلّا أداة تعبيريّة لا تقدّم ولا تؤخّر في مجال الفكر والمعرفة؟

الذي يظهر لنا بدوًا أنّ اللغة في الحقيقة ليست عنوانًا محايدًا عن الفهم والفكر، بل هي أمر يستبطن في واقعه فهمًا وتقسيمًا مفاهيميًا للعالم والواقع، وإذا أردنا أن نعطي مثالاً لهذا الأمر نقول: إنّ اللغة الإنكليزية مثلاً لم تفرّق بين العم والخال على مستوى اللغة فكلاهما أُطلق عليهما لفظًا واحدًا هو (uncle)، بينما نجد في اللغة العربية الأمر خلاف ذلك فلأخ الأب لفظ مستقل هو (العم) ولأخ الأم لفظًا آخر هو (الخال) وهذا التعدّد في ألفاظ القرابة يكشف عن كون هذه الألفاظ نابعة من رؤية فكرية لأنساق القرابة، هذا المثال البسيط ينسحب على أمثلة أنطولوجيّة وميتافيزيقيّة، فاللغة العاجزة عن تأدية معنى ميتافيزيقي تكشف عن كون أهلها لم يجر في أذهانهم التفكير بهذه القضايا، ومن هنا، فإن ما يظهر لنا جليًا أن اللغة بتأديتها للمعاني المتنوّعة والتي تمتدّ تارة إلى الطبيعة وأخرى إلى ما وراء الطبيعة تكشف عن بنية فكريّة، ولعلّ لهذه القضيّة ذهب أمثال ملاصدر إلى القول بأنّ اللغة ذات وضع إلهي، سواء أكانت بوحي أم بفعل من قبل نبي مثلاً[1].

[1]- راجع كتاب: أسرار الآيات، صدر المتألهين الشيرازي.

ومن هنا، فإنّ النظريات التي طُرحت في المنطق والأصول تكاد تكون أبعد عن واقع اللّغة مما طرحه أمثال العرفاء.

## اللغة والفكر عند المفكرين الغربيين

إنّ عدم وجود العلوم «الشرعية» في العالم الغربي نظير ما هو موجود تاريخيًا في العالم الإسلامي كان مؤثّرًا بشكل واضح في تطوّر الرؤى التي نظّرت للعلاقة بين اللفظ والمعنى أو بين اللغة والفكر، فإنّ الفلك الذي دارت حوله رؤى المسلمين كان فلك علاقة «العقل بالنقل» وهو الرحى التي دارت حولها النقاشات المتعدّدة بين الفلاسفة والفقهاء والنحويين وأمثالهم، وهذا بخلاف ما كان سائدًا في الغرب في العصور الأخيرة وخاصّة ما بعد القرون الوسطى، ولذا فإنّ سؤال الانطلاق الذي تنفتح منه البحوث الغربية حول هذه العلاقة لم يكن السؤال عينه الذي حرّك المناظرات والجدالات في عالم الإسلام، وإن كنا لا ننكر أنّ حضور الكنيسة في القرون الوسطى كان له دور في إثارة الأفكار التي تسعى للربط بين العقل والنقل إلا أنّ الأمر لم يبقَ كذلك ولم يكن على نحو ما كان لدى المسلمين، وإذا أردنا رصد الرؤى المختلفة لعلاقة اللغة بالفكر غربًا أمكننا على وجه الإجمال تقسيمها إلى ما يلي:

- نزعة التسمية الطبيعية الممتدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد
- نزعة التسمية النيابية المستمرة إلى القرن التاسع عشر
- منظور اللعبة الذي تبناه كلٌّ من فتجنشتين ودي سوسير في القرنين الأخيرين

## التسمية الطبيعية

في محاورة «كراتيلوس» التي ينقلها أفلاطون، نجد أنّ هنالك نزعة تُرجع أصل الأسماء إلى كونها نوعًا من المحاكاة الطبيعية للأشياء، فهي ليست أمرًا اعتباريًا أو وضعيًا بقدر ما هي نوع من تجلّي الحقائق في لباس اللغة والألفاظ، والخصمان في هذه المحاورة هما «هوموجينس» المعارض لنزعة التسمية الطبيعية و« كراتيليوس» المنتصر لها؛ حيث تبدأ المحاورة بالتالي والكلام لهوموجينس «أودّ أن أُعلمك يا سقراط، بأنّ صديقنا كراتيليوس كان يناقش موضوع الأسماء، وهو يقول إنّها طبيعيّة وليست اصطلاحيّة- لا[يشذّ عن ذلك] أي قدر من النطق الذي اتفق الناس على

استخدامه»[1]. وفي أثناء المحاورة يظهر أنّ سقراط يتبنّى رؤية طبيعيّة اللغة فيقول: «أظنّ إذن يا هرموجينس أنّ إطلاق الأسماء هذا لا يكون مسألة تافهة كما تتخيّل، ولا عمل أشخاص قليلي الشأن أو أناس كيفما اتفق. وكراتيليوس على حق في قوله بأنّ للأشياء أسماء بالطبيعة، وأنّه ليس كلّ إنسان خبيراً في إطلاق الأسماء، ولكن الخبير هو ذلك الذي يهتم بالإسم الذي يملكه كل شيء بالطبيعة، وهو الذي يستطيع أن يعبرّ عن الصور الحقيقية للأشياء بحروف ومقاطع»[2].

ومن هنا يظهر أنّ هذه الرؤية تشبه إلى حدّ بعيد الرأي الأصولي القائل بذاتيّة العلاقة بين اللفظ والمعنى الذي تقدّم بحثه، ويظهر كذلك أنّ شأن اللغة والأسماء ليس شأنًا اعتباريًا كما ذهب إليه الفلاسفة والمناطقة الذين تقدّم بيان رأيهم بل إنّ هنالك عمقًا للتعابير اللغوية لا يُدركها الإنسان إلا بخوض تجربةٍ صوفيّةٍ إيمانيّةٍ، وقد تبنّى هذه الرؤية فلاسفة حتى القرن الثامن عشر؛ حيث تفترض «أنّ الأشياء في جنّة عدن قد سُمّيت أصلاً بأسمائها الصحيحة التي عكست جواهرها الحقيقية، وأنّ استعادة هذه المعرفة المفقودة هي الكأس المقدس للبحث اللغوي»[3].

خلاصة الأمر، إنّ هذه الرؤية للعلاقة بين اللغة والمعنى، تُقحم التجربة اللغوية في عمق التجربة الصوفية للإنسان، وبالتالي فلا ثنائيّة حادة بين اللغة والفكر بل إنّهما مرتبتان لأمر واحد، فالحقائق تلبّست بلباس الأسماء والألفاظ، ونجد في هذه الرؤية أنّ المعاني سابقة على اللغة لكن سبقًا تكوينيًا وفق الرؤية الأنطولوجية للخلق غاية الأمر أنّ اللغة هي طور من أطوار الخلق وتشكّل ماهيات الأشياء.

## نزعة التسمية النيابية

هذه الرؤية هي عين ما ذهب إليه مناطقة العرب من العلاقة الوظيفية بين اللغة والفكر، ولا نجد حاجة إلى تكرارها؛ حيث وجدنا أنّ خلاصتها القول بالثنائيّة الانفصاليّة بين اللغة والفكر وأنّ لكلٍّ قوانينه وأنّ اللغة أمرٌ اعتباريٌّ لا علاقة له بالفكر، بل إنّ الأفكار سابقةٌ على اللغة.

وقد استمرّت هذه الرؤية وصولاً إلى فتغنشتين ودي سوسير بشكلٍ خاصّ اللذين خاضا نقاشًا

[1]- عزمي طه السيد أحمد: أفلاطون محاورة كراتيليوس، لا ط، الأردن، وزارة الثقافة، 1995، ص92.
[2]- م.ن، ص105.
[3]- روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، م.س، ص42.

في أصل هذه الفكرة، و«ربمّا كانت أبرز رابطة بين سوسير وفتجنشتين اهتمامهما بكشف حالات سوء فهم معيّنة بصدد اللغة، وأهم الأهداف المستهدفة بهجومهما الرأي القائل إنّ الكلمات تؤدّي وظيفتها بوصفها أسماء دالة على أشياء أو خواص معطاة بالفعل سابقة على اللغة»[1].

## لعبة الكلمات

لن نستعرض في هذا المنظور الاختلافات بين كلّ من دي سوسير وفتجنشتين، بل سنأتي على ذكر الجوهر الذي يلتقيان حوله فيما يخص رؤيتهما للعلاقة بين المعاني والفكر من جهة واللغة من جهة أخرى.

وإذا أردنا أن نستعرض رؤيتهم فإنّ ذلك يتيسّر لنا ضمن نقاط:

## الهوية المختلفة للكلمة باختلاف الاستعمالات

إنّ تطابق الكلمات لا يعني بالضرورة دلالتها على معنًى واحد، فإنّ للسياق دخلاً في تحديد المعنى المراد من استعمال أي لفظ، وعليه فالركون إلى المعنى المعجمي لكلمة ما لفهمها ضمن تركيب لغوي لا يُوصل إلى الفهم الدقيق للمعنى، فالتماثل اللفظي لا يعني التماثل المعنوي؛ وذلك لأنّ اللغة تنتمي إلى شبكة من العلاقات التي تشكّل ماهية المعنى، «قد يوجد تطابق لغوي من دون وجود مثل هذا التشابه فإذا أعيدت لفظة Gentlemen= (أيها السادة) مرات عدّة في أثناء محاضرة، يشعر المستمع أنّ العبارة ذاتها تستعمل في كل مرّة. ومع ذلك يؤدّي الاختلاف في النطق والتنغيم إلى اختلاف صوتي ملموس في السياقات المختلفة...يمكن أن تعبرّ الكلمة الواحدة عن أفكار مختلفة من دون أن يؤثر ذلك في تطابق الكلمة»[2].

## عدم انتظام الفكر

ينطلق دي سوسير من أنّ الفكر بطبيعته غير منتظم، فلو أخذناه بغض النّظر عن اللغة لا يكون سوى كتلة لا شكل لها، ولذا فلا يكون لها قيمة إلا عندما يصاغ بلغة تحدّد أبعاده وشكله، «فلولا اللغة أصبحت الفكرة شيئًا مبهمًا غير واضح المعالم، إذًا لا توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميز هذه الأفكار قبل ظهور اللغة»[3].

---

[1]- روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، م.س، ص41.

[2]- فرديناند دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، لا ط، بغداد، دار آفاق عربية، 1984، ص127.

[3]- م.ن، ص131.

وبهذا يظهر أنّ أحد علائم الفكر اللغوي عند سوسير وكذلك فتجنشتين عدم القبول بأسبقيّة الفكر على اللغة، بل إنّ بعض المفكرين قد قارب هذه الفكرة ـ وإن لم يرجعها إلى أيّ من سوسير أو فتجنشتين ـ من خلال تشبيهها بالمادة والصورة؛ حيث إنّهما جوهران متحدان لا يتم أحدهما من دون الآخر، وتكون وظيفة اللغة كوظيفة الصورة وهي إخراج الهيولى من حالة الإبهام، وبعبارة أخرى «المادة الأولى لا تظهر في عالم الخارج لوحدها أو مجرّدة عن صورتها الفعليّة. فما هو مصدر للأثر والفعلية في العالم عبارة عن الصورة الفعلية المختلفة التي تظهر منبع الكمال في ميدان الحركة التكاملية التي لا تتوقف، وتزيّن كالأثواب الملونة جسم الهيولى الأولى النحيف. وبهذه الطريقة تجد هيولى المعرفة والعلم فعليتها في لون الكلام»[1].

## اللغة بوصفها لعبة

المقارنة بين اللغة ولعبة الشطرنج عند كلّ من سوسير وفتجنشتين تمثّل مدخلاً لرفض النّزعة التقليدية للعلاقة بين اللغة والفكر؛ وذلك لأنّ أحجار لعبة الشطرنج لا تتميّز إلا بموقعها في بنية اللعبة ككل، ولا يهمّ أكانت الأحجار من الخشب أم العاج، بل إنّ ماهياتها تكتسب من موقعها في التراتبيّة والبنية في اللعبة ككل، وهذا ما يسميه دي سوسير بالقيمة في مقابل الدلالة التي تعني الحجر في نفسه من حيث تكوّنه من خشب أو عاج مثلاً، وعليه فإنّ اللغة هي لعبة كذلك، يشكّل كلّ لفظ فيها قطعة من بنية اللغة ككل وليس الأمر كما ذهب إليه أصحاب النزعة التقليدية ومنهم المناطقة بأنّ لكلّ كلمة معنًى في داخلها أو أنّها قالب مستقل لفكرة ما، بل إنّ الأمر يتمثّل في بنية اللغة ككيان جامع. وبعبارة أخرى «بحسب المنظور الذي اعتمده سوسير وفتجنشتين، لم يعد بالإمكان تفسير وظيفة الكلمة بالرجوع إلى الفكرة التي يزعم أنّها تعبرّ عنها، ولا تفسير الكلمة بالإحالة إلى (الشيء) أو ملمح العالم الخارجي الذي تمثله عقليًا. بدلاً من ذلك، تُفسّر الكلمة وهي تعامل هنا بوصفها وحدةً لا تقبل التجزئة من صوت ومعنى، بوضع دورها مقابل أدوار الكلمات الأخرى في النظام اللغوي الذي تشكّل جزءًا منه»[2].

ولذا فإنّ نقل كلمة من لغة إلى أخرى يكاد يكون مستحيلاً لاختلاف الأنظمة والبنى اللغوية،

[1]- غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، لا ط، بيروت، دار الهادي، 2007، ج1، ص6.
[2]- روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، م.س، ص72.

ويُعطي دي سوسير لذلك مثالاً فإنّ «اللفظة الفرنسية الحديثة mouton (غنم) يمكن أن تكون لها الدلالة نفسها للكلمة الإنكليزية sheep، ولكن لا يمكن أن تكون لها القيمة نفسها؛ لأسباب كثيرة، أهمّها أنّ الإنكليزية تستخدم mutton وليس sheep عند الكلام عن قطعة لحم جاهزة على مائدة الطعام. فالفرق بين قيمة sheep و mouton يرجع إلى أن sheep في الإنكليزية لها لفظة أخرى تستعمل معها وهي mutton: في حين ليس للكلمة الفرنسية كلمة أخرى»[1].

والأمر عينه بالنسبة للقواعد النحويّة والصرفيّة التي تختلف من لغة لأخرى، كالمثنى الموجود في اللغة العربية وغير الموجود في اللغة الإنكليزية.

الخلاصة التي ننتهي إليها وفق هذه الرؤية أنّ لا فكر من دون لغة؛ وذلك لأنّ أمر الفكر هو عدم الانتظام في نفسه، وإنّ اللغات عبارة عن أنظمة يكتسب كلّ لفظ فيها قيمته من خلال البنية والأدوار التي ينتمي إليها، فلا «توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميّز هذه الأفكار قبل ظهور البنية اللغوية»[2].

## نقد وتحليل

يظهر من خلال ما سبق، أنّ الرؤى التي طُرحت في أوروبا وخاصّة على أيدي مفكري المدرسة التحليليّة اقتربت من تحقيق كينونة اللغة، ولكن ابتعدت نوعًا ما عن عمق الفكر الذي تدور اللغة في فلكه، فإنّهم وإن ذكروا أنّ اللغة ممتزجة بالفكر نوعًا من الامتزاج، لكنّهم لم يعطوا للفكر قيمته الممتدّة إلى عمق الوجود كمثل ما أعطاه العرفاء من المسلمين، ومن هنا اقتصرت نظريات اللغويين من الفلاسفة الغربيين على العلاقة بين كينونة اللغة والفكر في مستوى بسيط للفكر.

ومن هنا، فإنّ ما ينبغي إضافته هو إدخال عناصر أخرى للمعرفة مثل العلم الحضوري والشهود والكشف، وغيرها من المعرفة التي تُعبّر عن امتزاج الذات العارفة بالوجود وحقيقته، وهذا يفتح أمامنا تنقيحًا لعلاقة اللغة بالفكر في مستوياته الأعمق.

[1]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، م.س، ص135.
[2]- م.ن، ص131.

## خاتمة وتقويم

**يتبيّن مما سبق أمور عدّة:**

التشابه بل التطابق في بعض النظريات التي طرحها المسلمون مع ما كان سائدًا في بعض القرون السالفة في الغرب، لا سيّما النزعة الطبيعية أو ما سمّاه بعض الأصوليون بالعلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى وهذا التيّار واجه نقدًا أساسيًا خلاصته أنّه لا يصمد أمام تعدّد اللغات؛ «لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتيّة وغير نابعة من أي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصوّر معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصوّرها؟ إنّ هذا دليل على أنّ العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ، بل من سبب آخر يتطلّب الحصول عليه إلى تعلم اللغة، فالدلالة إذن ليست ذاتية»[1]. نعم لقد انتصر بعض أصحاب هذا التيار إلى تخصيص زعمهم باللغة الأم، وأن اللغات قد أفسدت هذه اللغة مع مرور الوقت، ونحن لا نرى حاجة لردّ مثل هذه المزعمة مع معالجتنا لحقيقة العلاقة بين اللغة والفكر للغات اللاحقة.

إنّ ما ذهب إليه أمثال السيرافي من النحاة القائلين بأنّ المنطق الأرسطي هو نحو اليونان قائم على فرض أن الفكر تابع للغة، وهو لا يخلو من محذور السفسطة من حيث صيرورة الفكر نسبيًا كنسبيّة اللغة واختلافها، وبعبارة أخرى: إنّ جعل قوانين الفكر متغيّرة ومختلفة تبعًا لاختلاف اللغة يجعل من آليات الاستدلال مختلفة وتابعة لظروف اللغة وملابساتها، وهو القول عينه بالنسبيّة المؤدية إلى السفسطة.

إنّ ما ذهب إليه المناطقة من أنّ اللفظ واللغة عمومًا ليست إلا قوالب للمعنى لا يخلو من تجريد، فهو لا يُناسب عرفيّة الحياة الإنسانيّة التي يتداخل فيها عناصر عديدة، فما ذهبوا إليه صحيح وفي محلّه لو تم النّظر إلى الفكر كمجموعة من المعاني غير المعاشة والمجرّدة عن ملابسات الحياة الإنسانية، أما إذا أردنا التعامل مع اللغة والفكر المعاش فلا بدّ من اكتشاف العلاقة بينهما لما هو مشهود من اختلاف أنماط الفكر، وعليه فكما أنّ جعل اللغة والنحو مساوق

[1]- السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، م.س، ج1، ص65.

للفكر كما ذهب إليه السيرافي وأمثاله ـ مرفوض كذلك الاقتصار في نظرية اللغة على التنظير لعلاقتها بالمعاني المجردة كذلك.

إنّ ما ذهب إليه العرفاء من أنّ الألفاظ موضوعةٌ للمفاهيم والغايات والعقل يستنبط المصاديق، لا شبهة فيه ولكنّه يفتقر إلى معالجة العلاقة بين الفكر واللغة وفق السياقات الاجتماعية والبنية التي تنشأ فيها المحاورات وهذا ما سلّط عليه الضوء كلٌّ من دي سوسير وفتجنشتين، ولذا فإنّنا يمكن لنا أن نخلص إلى أنّ الفكر الفلسفي عند تعامله الأنطولوجي مع الوجود لا غنى له عن النص واللغة في اكتشاف الآفاق المفهوميّة الذتي تفتح له سبيل التفكير لاكتشاف المصاديق العقلية، وأمّا في تعامله مع اللغة العرفيّة والمعاشة فهو مرتبط بطريق حتمي بالبنية التي تنتمي إليها اللغة. ومن هنا ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى «فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة وذوق موحّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام»[1]. وكأنّه بذلك يفرّق بين قيمة الكلمة ودلالتها على ما طرحه دي سوسير.

[1]- صائب عبد الحميد: الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، مركز الحضارة، بيروت، 2008، ص 99.

## المصادر والمراجع:


1. أبو حيّان التوحيدي، المقابسات، دار سعاد الصباح، الكويت.
2. أبو علي سينا، شرح الإشارات والتنبيهات (مع شرح الشرح للقطب الرازي)، البلاغة للنشر، قم، 1435هـ.
3. الإمام روح الله الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة الوفاء، بيروت 1983.
4. روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، ترجمة: فلاح رحيم، جامعة الكوفة، بيروت 2019.
5. السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.
6. صائب عبدالحميد، الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، مركز الحضارة، بيروت، 2008.
7. عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاورة كراتيليوس، وزارة الثقافة، الأردن، 1995.
8. العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ.
9. علي سامي النشار، مناهج البحث عند المسلمين ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، دار الفكر العربي.
10. غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت 2001.
11. فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1984.
12. غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، 2007.

# العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.


**آفاق النقد الإسلامي للحضارة الغربيّة**

**علي عزّت بيجوفيتش مثالاً**

يعقوب الميالي

**تأويليّة موت المؤلّف**

**متاخمة معرفيّة نقديّة لأطروحة رولان بارت**

منال إسماعيل مرعي

**منهجيّة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي**

**شرط المعرفة وضرورة النقد**

حسان عبد الله حسان

# آفاق النّقد الإسلامي للحضارة الغربيّة
## علي عزّت بيجوفيتش مثالاً

يعقوب الميالي[*]

**تعدّ تجربة المفكر الإسلامي علي عزت بيجوفيتش من التجارب الفريدة في نقد الحضارة الغربيّة، فهو العالم الفيلسوف المتبحّر في التّراث الإسلامي، الغائص إلى عمق الثقافة الغربيّة، وصاحب إلمامٍ كبيرٍ بفلسفتها. فهو مسلم أوروبي، درس العالم الغربي عن كثب، وعنده إلمام واسع بالفلسفة الغربيّة وفنونها والأدب والفن الغربيين، كما تكشف خلفيّته الثقافيّة عن أستاذيّته في كثير من العلوم، فهو عالم وفيلسوف وأديب وفنان. فنجد في دراسته إحصاءاتٍ دقيقةً لأشياءٍ كثيرة في الغرب، كنسبة الجريمة وتصاعدها في الولايات المتّحدة الأميركيّة، ومعدّلات الانتحار في الدول التي توصف أنّها ذات تقدّم حضاريّ وتطوّر تكنولوجيّ.**

**هذه القراءة تحاول تقديم المشروع الفكري عند بيغوفيتش وتسعى إلى استظهار التهافت المريع في البنية الفكرية والمعرفية لحركة الحداثة في الغرب.**

**المحرر**

يُقدّم علي عزّت بيجوفيتش الإسلام كحلٍّ بديلٍ لخلاص الإنسانيّة من ضياعها الرّوحي، فهو دين يحمل الثقافة الروحيّة التي تنزل السكينة في قلوب المؤمنين، ويتمثّل هذا فيما اشتمل عليه الإسلام من عبادات، ومع كون الإسلام ثقافة فهو حضارة أيضًا؛ إذ يهتمّ بالجانب الخارجي المادي للإنسان، ويتمثّل هذا في جانب المعاملات في الفقه الإسلامي. فالإسلام يختلف عن المسيحيّة من جهة أنّه ليست ثقافة روحيّة فقط، ويختلف عن الحضارة الماديّة الغربيّة التي تؤكّد على الجانب الحضاري المادي للإنسان دون الجانب الروحي. فالإسلام يدعو إلى خلق إنسان متّسق مع روحه وبدنه، ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسّساته الاجتماعيّة والاقتصاديّة على هذا الاتساق ولا تنتهكه؛ إذ إنّ واجب الإسلام

*ـ باحث في العلوم الدينية، وأستاذ في الحوزة العلميّة ـ النجف الأشرف ـ العراق.

التاريخي هو تحقيق التوازن بين العالم الجوّاني (الروحي) للإنسان وبين عالمه البرّاني (المادي).

لقد قسّمنا هذا البحث إلى ثلاثة محاور: المبحث الأوّل اشتمل على بيان حياة علي عزّت بيجوفيتش ومؤلّفاته. أمّا المبحث الثاني فخصّصناه للبحث عن الرؤية النّقديّة للحضارة الغربيّة عند علي عزّت بيجوفيتش. أمّا الثالث فقد كان لبيان الثنائيّة التكامليّة في الإسلام. وكانت هناك خاتمة لبيان أهم النتائج التي توصّلنا إليها.

## حياته وأعماله

علي عزّت بيجوفيتش المفكّر والسياسي والمقاوم المجاهد البوسني، الذي قاد الشعب البوسني للاستقلال بعد تفكّك الاتّحاد اليوغسلافي. لقد جُمعت في علي عزّت بيجوفيتش صفات من النادر أن تجتمع في شخص واحد، فهو مثال للمفكّر المبدع الذي يغوص في الأعماق، ملمًّا بالعلوم الشرعيّة الإسلاميّة وبألوان الثقافة العصريّة، وفي الوقت نفسه يمثّل النموذج للسياسي الوطني الذي يحمل هموم شعبه، وهو المناضل السياسي الذي يبحث عن الحرية في المحافل الدوليّة كرئيس لجمهوريّة البوسنة والهرسك، وفي الوقت نفسه هو القائد الميداني لقوّات المقاومة البوسنيّة ضدّ قوّات الصرب التي شنّت حرب إبادة ضدّ المسلمين في البوسنة.

ولد علي عزّت بيجوفيتش في سنة (1925م)، وهو ينتمي إلى أسرة مسلمة عريقة في مدينة كروبا في جمهورية البوسنة والهرسك، التي كانت جزءًا من الاتّحاد اليوغسلافي[1].

تعلّم في مدارس سراييفو والتحق بجامعتها، فتخرّج من كلّية القانون، فعمل بعد تخرّجه مستشارًا قانونيًّا لمدّة (25 سنة)، ثمّ اعتزل بعدها ليتفرّغ للكتابة والبحث. وقد عُرف بنشاطه في مجال العمل الإسلامي كاتبًا ومحاضرًا. وقد حُكم عليه بالسجن خمس سنوات مع الأشغال الشاقّة سنة (1946م) أكمل ثلاث سنوات ثمّ خرج سنة (1949م)، وكانت تهمته أنّ له علاقة بمنظمة (الشبّان المسلمين)، ولم تكن هذه المنظمة تعمل في الجانب السياسي، بل إنّ نشاطها منصبٌّ على التعليم الإسلامي والأعمال الخيريّة؛ إذ هي عبارة عن مؤسّسة خيريّة أسّسها قبل الحرب العالميّة الثانية بعض العلماء البوسنيين الذين تلقّوا العلم في الأزهر الشريف بالقاهرة، وتأثّروا بالحركة الإسلاميّة في مصر فنقلوها إلى الشبّان المسلمين في البوسنة، وكان لها دور كبير قبل الحرب العالميّة الثانية وأثناءها في إيواء المهاجرين ومساعدة الفقراء وكفالة الأيتام، وكان علي عزّت بيجوفيتش من أبرز أعضائها في تلك الفترة[2].

[1]- عزّت بيجوفيتش، علي: هروبي إلى الحرية، ص2.
[2]- الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزّت بيجوفيتش، ص13.

كان علي عزّت بيجوفيتش مدافعًا عن حقوق المسلمين الذين كانوا يتعرّضون للتصفية الجسديّة والاضطهاد في البوسنة التي كانت تحت حكم الاتحاد اليوغسلافي، وعلى أثر نضاله وجهاده في الدفاع عن حقوق شعبه المسلم تعرض للاعتقال مرّة أخرى؛ حيث كان أوّل المتّهمين في قضيّة سراييفو سنة (1981م)، فحُكم عليه بالسجن أربعة عشر عامًا، أكمل منها ثمانية سنوات حيث خرج سنة (1988م)[1].

أنشأ حزب العمل الديمقراطي عام (1989م)، وترأسه عام (1990م). ثمّ أصبح رئيسًا للمجلس الرئاسي في البوسنة والهرسك، فقاد علي عزّت بيجوفيتش حرب الاستقلال ضدّ الصرب، الذين شنّوا حرب إبادة ضدّ المسلمين في البوسنة سنة (1992م)، ولكن صمود الشعب البوسني أنهى سيطرة الصرب على البوسنة والهرسك. وبعد أن أصبح بيجوفيتش رئيسًا للمجلس الرئاسي في البوسنة نظّم استفتاءً للاستقلال عن الصرب الدولة التي تدعو إلى إنشاء الصرب الكبرى على أنقاض يوغسلافيا المنهارة، وقد اختار الشعب البوسني الاستقلال على غرار ما فعلت سلوفينيا وكرواتيا، وقد استطاعت البوسنة والهرسك وبجهود كبيرة من علي عزّت بيجوفيتش وبدعم من الشعب البوسني أن تحصل على اعتراف المجتمع الدولي بكيانها المستقل كدولة عضو في الأمم المتحدة[2].

وفي سنة 2000م وبعد عشرة سنوات من رئاسته للمجلس الرئاسي في البوسنة والهرسك تنحّى علي عزّت بيجوفيتش عن الرئاسة طواعيّة بسبب حالته الصحيّة، توفي عام 2003م، وتمّ تشييعه تشييعًا رسميًّا، وكانت جنازته أكبر جنازة في تاريخ البوسنة والهرسك[3].

## مؤلّفاته

هروبي إلى الحرّيّة، كتبه في السجن، عندما اعتقله الشيوعيون عام (1946م) بسبب نشاطه السياسي، ولانتمائه إلى جمعيّة الشبان المسلمين.

ـ عوائق النّهضة الإسلاميّة.

ـ الأقليّات الإسلاميّة في الدول الشيوعية.

[1]- هروبي إلى الحرية، ص2.
[2]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص16.
[3]- م.ن، ص15.

البيان الإسلامي، وهو مجموعة مقالات كان قد نشرها في مجلّة (تاكفين) كانت تصدرها جمعية العلماء في البوسنة. وقد جمع ابنه هذه المقالات في كتاب تحت هذا الاسم.

الإسلام بين الشرق والغرب، ويعدّ هذا الكتاب موسوعة معرفيّة كبيرة في نقد الثقافة الغربية، وبيان عدم جدواها في قيادة الثقافة الإنسانيّة، فقد هزّ هذا الكتاب أركان العالم الغربي، فقد خاطب به قادة الفكر في الغرب، وكان فيه عالمًا وفيلسوفًا وأديبًا وفنانًا مثقفًا مسلمًا.

## الرؤية النقديّة للحضارة الغربيّة

إنّ نقد علي عزّت بيجوفيتش للحضارة بشكلٍ عام والحضارة الغربيّة بشكل خاص باعتبارها الحضارة المهيمنة على مقدّرات العالم ليست دعوة إلى رفض الحضارة، فالحضارة كما يقول: لا يمُكن رفضها حتّى لو رغبنا في ذلك، إنّما لا بدّ من أنسنة الحضارة، وهذه الأنسنة ضروريّة، كما أنّها ممكنةٌ، وتتم هذه الأنسنة من خلال تحطيم الأسطورة التي تحيط بالحضارة، فإنّ تحطيم هذه الأسطورة سيؤدّي إلى مزيدٍ من أنسنةِ هذا العالم، وهي مهمّة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة.[1]

ويمكن بيان أهم الانتقادات التي وجّهها علي عزّت بيجوفيتش إلى الحضارة الغربية من خلال مجموعة من المطالب.

## الأصل الإنساني

ينطلق علي عزّت بيجوفيتش في نقده للحضارة الغربية من السؤال التالي: (ما هو الإنسان؟)، ويرى بأنّ الإجابة على هذا السّؤال هي التي تحدّد الرؤية المعرفيّة لكلّ أفكار العالم.

ويرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربيّة بشقّيها الرأسمالي والاشتراكي يصدران عن مقولةٍ واحدة، وهي مقولة الإنسان الطبيعي (المادي)، أي الإنسان ذو الأبعاد المادّيّة الطبيعيّة، وتنفي عنه وجود أي بعد آخر غير المادة، في جوابهما عن السؤال المتقدّم وتنظر الحضارة الغربيّة وبحسب المنطق الدارويني الذي سيطر على الفكر الغربي إلى أصل الإنسان كنتيجةٍ لعمليّة طوليّة من التطوّر ابتداءً من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تميّز واضح بين الإنسان والحيوان. وتتحدّد النظرة العلميّة للكائن البشري باعتباره إنسانًا ببعض الحقائق الماديّة الخارجيّة: كالمشي قائمًا، وصناعة الأدوات، التواصل بواسطة لغة منطوقة مفصّلة. فالإنسان هنا ابن الطبيعة ويبقى

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص133.

دائمًا جزءًا منها، فالإنسان هو الحيوان الكامل، وإنّ الفرق بين الإنسان والحيوان إنّما هو فرق في الدرجة وليس في النوع، فليس هناك جوهر إنساني متميّز عن الحيوانات الأخرى[1].

وكذلك كان إنسان نيتشيه (السوبرمان) فهو من إلهام داروين؛ لأنّ الرجل السوبرمان حاصل نتيجة تطوّر الحيوان الذي اتّجه نحو الكمال الجسمي والفكري، ومنه إلى الذكاء الخارق والحيوان الأمثل، ثمّ إلى الإنسان الأمثل، وهو في الحقيقة الحيوان الكامل. فهو كائن بلا حياة جوّانيّة (روحيّة)، بدون إنسانيّة أو مأساويّة أو شخصيّة أو قلب[2].

وهذا يدلّ على أنّ الحضارة الغربيّة عاجزة عن تفسير الحقيقة الإنسانيّة، وعاجزة عن تفسير البُعد الإنساني في الإنسان؛ لأنّها ترى أنّه ذو بعدٍ واحد هو البُعد المادي، أي إنّ الإنسان عبارة عن حيوان مثالي، وليس له تميّز آخر على سائر الحيوانات، بينما نجد أشياء كثيرة في الإنسان لا يستطيع المنهج العلمي (التجريبي) الذي اعتمدت عليه نظريّة التطوّر الداروينيّة أن يفسّرها، مثل الدين والأخلاق والفن والفلسفة في حياة الإنسان، وغيرها من الأشياء التي لا ترتبط بالجانب المادي.

## الدوار الميتافيزيقي للإنسان

مما لا شكّ فيه أنّ هناك الكثير من المشتركات بين الإنسان والحيوان، كما أنّ هناك فارق واضح بين الإنسان والحيوان، ويطرح علي عزّت بيجوفيتش تساؤلات محوريّة في هذا المجال وهي[3]: إذا كان الإنسان مثل باقي الحيوانات، وإنّه يختلف عنها بالدرجة فقط دون الحقيقة أو النوع كما تقول الحضارة المادية، فما هي اللحظة الفارقة التي جعلته إنسانًا بهذا الشكل دون باقي الحيوانات؟ ولماذا لم يقتنع الإنسان بجانبه الحيواني المادي، بحيث بدأ رحلة يبحث من خلالها عن الوجود المقدّس ويبدأ بمعارضته للطبيعة؟ فما هذا الشيء الذي جعله لا يكتفي بصنع لوازم الحياة المادية مثل صنع الآلات التي تحسن قدرته على الصيد والحياة المعيشيّة المادّيّة، وبدلاً من هذه الأفعال راح يبتكر ويصنع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والغريبة والرقصات والأوثان والسحر، وبدأت تنشأ عنده أفكار عن الطهارة والنجاسة، والسمو واللعنة والبركة والقداسة، وبدأت تظهر في حياته قائمة من المحرمات والمحظورات الأخلاقيّة التي ألزم نفسه بها ونظم حياته من خلالها؟ فبدلاً من أن يكون مثل قطعان الحيوانات الأخرى وهي تبحث عن الطعام وتتصارع من أجل البقاء،

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص47.
[2]- م.ن، 62.
[3]- م.ن، ص 52-55.

أصبح خائفًا مشوّشًا بمعتقداته ومحرّماته الغريبة، وغارق في أسراره ورموزه الغامضة؟[1]

يجيب علي عزّت بيجوفيتش عن الأسئلة المتقدّمة من خلال مقولة الدوار الميتافيزيقي، ويقصد بالدوار الميتافيزيقي هو أنّ الإنسان أصيب بدوار مجهول الأصل ليس له سبب مادي ملموس، ولذا يسميه (الدوار الميتافيزيقي)، وهو دوار يُشكّل لحظةً فارقةً في تاريخ الإنسان، ذلك أنّه إلى جانب الإنسان الصانع الذي أدّت إليه عملية التطوّر، وجد الإنسان العاقل، وهو إنسان مختلف عن الحيوان وعن إنسان داروين الطبيعي، فهو إنسان ذو عقل وخيال ووجدان، يحسّ بأنّه جزء من الطبيعة وغريب عنها في الوقت ذاته؛ إذ توجد مسافة تفصله عنها. ولذا فهو يشعر بوجود عالم آخر يحتاج للتعبير عنه والتواصل معه؛ ولهذا امتلأت حياته بالعبادات والأسرار والمحظورات والاعتقادات[2].

وهكذا ساهم الدوار الميتافيزيقي في فصل الإنسان عن المادة، وجعله ينتمي إلى عالمه الروحي الذي يفصله ويميّزه عن الحيوانات الأخرى.

## عقدة الإنسان البدائي

يرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ هناك ظاهرة في التاريخ الإنساني لا يمكن تفسيرها وفق الرؤية الأحاديّة الماديّة للإنسان، وهي ما يُعرف عند الماديين بعقدة الإنسان البدائي. وخلاصة هذه العقدة مرتبطة بظاهرة التضحية عند الإنسان، وهي أن يضحوا بأحد الأفراد، ولا تكون التضحية بشخص قليل القيمة أو منبوذ في المجتمع، وإنّما كان يُختار عادةً من بين أحسن الشبان أو الفتيات، وكان يُعامل باحترام إلى درجة العبادة، ولقد وجدت هذه التضحية في جميع الأديان بلا استثناء. ويرجع تاريخ هذه الظاهرة إلى العصور الحجرية[3].

ومن وجهة نظر بيجوفيتش، إنّ الحضارة الغربية المادية عاجزة عن تفسير هذه الظاهرة وهذه الأفعال الصادرة من الإنسان البدائي؛ لأنّها تتعارض مع كونه حيوانًا؛ لأنّ مبدأ التضحية مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات، فالمصلحة مبدأ حيواني وهي إحدى الأفكار الأساسيّة في السياسة والاقتصاد السياسي فهي مبدأ يمثّل جانبًا آخر في الإنسان غير الجانب المادي، فالتضحية من المبادئ الرئيسيّة في الدين والأخلاق. ومن الخطأ استنتاج أنّ الناس كانوا حيوانات متوحّشة؛

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص47.
[2]- م.ن، ص61.
[3]- م.ن، ص 56-57.

لأنّا لم نرَ شيئًا مثل هذا عند الحيوانات، ولكن فكرة التضحية إنّما هي أنماط سلوكية ملازمة للإنسان تتعلق بمعاناته وضلاله، وهما أمران يتكرّران في مأساة الجنس البشري، حيث تسلك الأمم سلوكًا لا معقوليّة فيه، لا تدفع إليه غرائزهم، وإنّما تعصّبات وأخطاء متأصلة فيهم[1].

ولو كان الإنسان أكثر الحيوانات كمالاً لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار. ولكنّه يخوض غمار المجاهدة الأخلاقيّة، وما في الحياة من مآسٍ ومعضلات وإحباطات، ويصادف النقمة والقسوة وخبث الطوية. ولا يعرف الحيوان شيئًا من هذا كلّه، ومن هنا يعلم معنى تلك اللحظة التي صنعت عصرًا جديدًا[2].

إنّ ظاهرة التضحية في حياة الإنسان البدائي تعدّ انتكاسةً في حياة الإنسان من وجهة النّظر الماديّة، فهي تعوق التقدّم. وإنّ ما يُسمّيه الماديّون عقدة الإنسان البدائي في الواقع هي التعبير عن الخصوصيّة الملازمة للإنسان، وهي مصدر لكلّ تديّن عنده، كما أنّها مصدر الشّعر والفنّ في حياة الإنسان، فهي تشير إلى أصالة الإنسان، وإنّه متميّز عن باقي الحيوانات بما يحمله من عالم جوّاني (روحي) لا تنتمي إلى عالم المادة، ألا وهي الروح الإنسانيّة. ولكن النظرة المادّيّة في أنّ القيم الإنسانيّة تؤخّر التقدّم تكرّرت مرّةً أخرى في الحضارة الغربية المعاصرة، وذلك من خلال الدعوة إلى تحطيم المثاليّة في الإنسان في سبيل التقدّم؛ لأنّ التقدّم قيمة مطلقة مع أنّ الحضارة الغربية تدعوا إلى فكرة النسبيّة!![3].

## الدين في حياة الإنسان

يرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ نظريّة داروين عن الإنسان بحاجة إلى تجديد ومراجعة؛ لأنّها لا تستطيع أن تجيب على كلّ الأسئلة حول الأصل الإنساني، ومن هذه الأسئلة ظاهرة الدين في حياة الإنسان، كيف نشأت؟ ولماذا نشأت؟ فنظريّة التطوّر لم تستطع أن تفسّر بطريقةٍ مقنعةٍ ظهور التدين في حياة البشريّة، ولا حتّى وجود هذه الظاهرة في العصور الحديثة[4].

ويُرجِع بيجوفيتش سبب عجز النظريّة الداروينية في الإجابة عن أصل الدين في حياة الإنسان إلى أنّ نظرية التطوّر قائمةٌ على أساس الوحدة بين الإنسان والحيوان، وعليه فإنّ النظرية الداروينية

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص57.
[2]- م.ن، ص82.
[3]- م.ن، ص58.
[4]- م.ن، ص65.

أبطلت الاختلاف بين الطبيعة (المادة) وبين الثقافة. ولكن الدين في الواقع يُعيد إقامة هذا الاختلاف. وكأنّ الدين يقول: انظر ماذا يفعل الحيوان وافعل عكسه، إنّه يفترس فيجب أن تصوم، إنّه يتسافد فيجب أن تتعفّف، إنّه يعيش في قطيع فحاول أن تعيش متفرّدًا، إنّه يسعى إلى اللذّة ويهرب من الألم، فعليك أن تُعرِّض نفسك للمصاعب، وباختصار: الحيوانات تعيش بأجسامها، فعليك أن تعيش بروحك[1].

وهنا يُشير علي عزّت بيجوفيتش إلى أنّ هناك ثغرة في نظريّة التطور الداروينى في تفسيرها للظاهرة الإنسانيّة، إذ إنّ النظريّة الداروينيّة لم تعطِ أهميّة أو تفسيراً للظواهر الثقافيّة في حياة الإنسان، وسبب هذا الإهمال هو أنّ الظواهر الثقافيّة ليست نتاجًا لعمليّة التطوّر؛ لأنّ الظواهر الثقافيّة مفارقة لعملية التطوّر؛ ولهذا ركّز عليها بيجوفيتش؛ إذ إنّها تحمل إجابات حاسمة عن الوجود الإنساني. فإذا كان هناك خطٌّ متّصل لعملية التطور في حياة الإنسان المادّيّة البيولوجيّة، وإنّ هذا التطوّر يتمثّل في تسخير الطبيعة (المادة) والآلات، وهو مبنيّ على المنفعة وترشيد الكفاءة، فإنّ هناك مجال آخر في حياة الإنسان يهتمّ بقيم مختلفة تمامًا لم يحدث فيها أي تطور مطلقًا، مثل ظهور الفنّ في حياة الإنسان والدين والأخلاق والفلسفة، والخوف من الموت والضمير الذي يعيش مع الإنسان، وفكرة التضحية ومساعدة الآخرين. كلّ هذه الأشياء تشير إلى وجود جانبٍ آخر في حياة الإنسان غير الطبيعة (المادة). وهذه الجوانب غير خاضعةٍ للتطوّر. فحتّى في أكثر أنواع الحيوانات تطوّرًا، لا نستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرّمات، بينما نجد الإنسان حيثما ظهر يظهر معه الدين والفن، فلقد كان الدين والفن في تلازم وثيق، وهذه الظاهرة تحمل في ثناياها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني[2].

فإنّ ظاهرة الحياة الجوّانيّة (الروحية) أو التطلّع إلى السماء، ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة عن الحيوان، وهذه الظاهرة تظلّ مستعصية على أيّ تفسير منطقي، ويبدو أنّها نزلت من السماء؛ لأنّها ليست نتاجًا للتطوّر، فهي تقف متعالية عنه مفارقة له[3].

إنّ نظرية التطوّر الداروينيّة لا تفسّر كيف لم يتغيّر تاريخ البشر الجوّاني (الروحي) كثيراً، فالإنسان هو الإنسان بأخطائه، وفضائله وشكوكه وخطاياه، والتعلّق بالدين والفن، وكلّ ما يشكّل عالمه الروحي، يبرهن على عدم قابليته للتغيير. فإنّ دراسة رسوم إنسان نياندرتال في فرنسا تبين

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص81.
[2]- م.ن، ص60.
[3]- م.ن، ص61.

أنّ الحياة النفسيّة للإنسان البدائي لا تختلف إلّا قليلاً جدًّا عن الحياة النفسيّة للإنسان المعاصر[1].

## نقد نظريّة الصدفة

**المراد من الصدفة في الفكر الفلسفي: هو أنّ الأشياء والوجودات في العالم وجدت دون سبب أو علّة للإيجاد، وإنّما من طبيعتها الوجدان والظهور أو الفقدان والضمور، فليست مرتبطة بأيّ جهازٍ تخطيطيٍّ أو عقلٍ مدبّرٍ ومخطّطٍ[2].**

وتقع نظريّة الصدفة في صميم النظريات المادية ونظريّة التطوّر الداروينيّة بالخصوص، وتعود جذور هذه النظرية إلى ديمقريطس أبيقور قديمًا، وماركس وإنجلز حديثًا[3].

ويقوّض علي عزّت بيجوفيتش هذه الرؤية التي تدّعي وجود العالم من خلال الصدفة، فهي مع كونها فرضيّات وتكهّنات لم يقيموا أيّ دليل عليها، فهم من جهة أخرى يدّعون أنّ المادة ومن خلال الصدفة وحدها قد أدّت إلى وجود عناصر متجاوزة للمادة، مثل الإنسان، أي إنّهم ينسبون للمادة قدرات غير ماديّة. وعدم عقلانيّة القول بالصدفة من المسلمات عند بيجوفيتش، ويعطينا مثالاً على عدم عقلانيّة القائلين بالصدفة وهو: إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجرين موضوعين في نظام معيّن أو قُطعا لغرض معيّن، فإنّنا جميعًا نستنتج بالتأكيد أنّ هذا من عمل إنسان ما في الزمان القديم. فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشريّة أكثر كمالاً وأكثر تعقيدًا من الحجر بدرجةٍ لا تُقارن، فإنّ بعضًا منّا لن يُفكّر في أنّها من صنع كائن واع، بل ينظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنّهما قد نشآ بذاتهما أو بالصدفة هكذا بدون تدخّل عقل أو وعي[4]!

وينتهي بيجوفيتش إلى النتيجة التالية: إنّنا لا نستطيع تفسير الحياة بالوسائل العلميّة فقط؛ لأنّ الحياة معجزة وظاهرة معًا، والإعجاب والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فهمنا للحياة[5].

## الأخلاق والماديّة

ظاهرة الأخلاق في حياة الإنسان واحدة من الظواهر المهمّة والتي يحاول من خلالها علي عزّت بيجوفيتش أن يقوّض النظريّة الماديّة التي ترى بأنّ الإنسان له بعدُ واحد هو البعد المادي،

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص61.
[2]- الحيدري، كمال: شرح نهاية الحكمة، لا ط، بيروت، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، 1437هـ – 2016م، ج7، ص296-297.
[3]- ويليام ديمبسكي، وجوناثان ويلز: تصميم الحياة، ترجمة: مؤمن الحسن ومحمد القاضي، ص247.
[4]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص78.
[5]- م.ن، ص80.

وليس وراء الوجود المادي للإنسان شيء آخر. فالقيم الأخلاقيّة التي يحملها الإنسان التي لا يمكن الشكّ فيها، تقف نظريّة التطوّر المادّيّة عاجزة عن تفسيرها؛ لأنّ الأخلاق كظاهرةٍ واقعيّةٍ في الحياة الإنسانيّة، لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقليًّا، ولعلّ في هذا الحجة الأولى والعمليّة للدين، فالسلوك الأخلاقي الذي يسلكه الإنسان في حياته إمّا أن يكون لا معنى له، وإمّا أن يكون به معنى في وجود الله، وليس هناك اختيار ثالث. فإمّا أن نسقط الأخلاق باعتبارها كومةً من التعصُّبات، أو أن نُدخل في المعادلة قيمةً يمكن أن نسميها الخلود، فإذا توفّر شرط الحياة الخالدة، وأنّ هناك عالماً آخر غير هذا العالم، وأنّ الله موجودٌ، بذلك يكون سلوك الإنسان الأخلاقي له معنى[1].

وينتهي بيجوفيتش إلى أنّ الأخلاق لا يمكن بناؤها إلّا على الدين؛ لأنّ الأخلاق إنّما هي دين تحوّل إلى قواعد للسلوك، أي تحوّل إلى مواقف إنسانيّة اتجاه الآخرين وفقًا لحقيقة الوجود الإلهي. فالأخلاق وإن كانت كممارسة لا تعتمد بطريق مباشر على التديّن، ولكنّ الأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير الدين[2].

إنّ الأخلاق والقيم الأخلاقية ليس لها وجود عند إنسان داروين؛ لأنّ إنسان داروين جزء من الطبيعة (المادة)، وفي المادة يكون الصراع من أجل البقاء على أشدّه، ولا يفوز فيه الأفضل بالمعنى الأخلاقي، وإنّما يفوز الأقوى والأفضل تكيّفًا. كما أنّ التقدم البيولوجي للإنسان الدارويني لا يؤدي إلى سمو الإنسان باعتباره أحد مصادر الأخلاق، فقد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجي (السوبرمان) أو الإنسان الأعلى، ولكنّه يظلُّ محرومًا من الصفات الإنسانيّة، ومن ثمَّ محرومًا من السمو الإنساني؛ لأنّ السمو الإنساني لا يكون إلّا هبة من الله، وهذه القيم ليس لها وجود عند الإنسان الدارويني الطبيعي (المادي)؛ لأنّ لسان حال الإنسان ينادي: تخلّص من الضمير ومن الشفقة والرحمة ومن كلّ شيء غير مادي؛ لأنّها أمور ميتافيزيقيّة لا وجود لها في الطبيعة (المادة)، وبالنتيجة اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم. ولكنّ الأخلاق كانت ولا تزال تدعو إلى حماية الأضعف والأقلّ مقدرة، وإلى الإشفاق عليه والعناية به، فالأخلاق والطبيعة (المادة) في تصادمٍ مستمرٍّ، فالأخلاق تدعونا للواجب، بينما الطبيعة (المادة) تدعونا للمصلحة، حطّم الضعفاء بدلًا من احمِ الضعفاء، فهاتان الدعوتان المتعارضتان تفصلان البيولوجي عن الروحي، الحيواني عن الإنساني، الطبيعة عن الثقافة، والعلم عن الدين، وكلّ ما فعله نيتشيه إنّه طبّق بثباتٍ قوانين علم البيولوجيا ونتائجها على المجتمع الإنساني، وكانت النتيجة نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص178.
[2]- م.ن، ص193.

والكراهيّة، والمسيحيّة عند نيتشيه، وبخاصّة الأخلاق المسيحيّة، فهي السم الزعاف الذي غرس في الجسم القوي للجنس البشري من وجهة نظره[1].

أمّا ما يُسمّى بحركة الأخلاق العَلمَانيّة التي تؤكّد على استقلال الأخلاق عن الدين، التي ظهرت في بعض البلدان الغربية، فيُجيب علي عزّت بيجوفيتش عن هذه الحركة بأنّها نفسها تكشف لنا عن أنّ كلّ فكر أو نشاط أخلاقي لا بدّ أن ينحو بطبيعته صوب الدين أو يتطابق معه. فمثلاً المدارس الفرنسية حيث حلّ التوجيه الأخلاقي محلّ التوجيه الديني نجد أنّ الكتب المدرسيّة في هذا المجال تتبع الطريقة نفسها التي يتم بها التعليم الديني في الكنائس المسيحيّة. فالنّزعة العَلمَانيّة الحريصة على اتخاذ موقف أخلاقي مستقل عن الدين تتّجه في سيرها وبطريقةٍ لا شعوريّة نحو الدين؛ فتاريخ علم الأخلاق بأكمله قصّة متّصلة لتشابك الفكر الديني والأخلاقي، ولذا تعتبر المسيحيّة مثلاً بارزًا للتآلف الكامل والنسب القوي المتبادل إلى حدّ الوحدة بين دين عظيم وأخلاق عظيمة، وقد أثبت فن عصر النّهضة الذي استمد إلهاماته من موضوعات إنجيليّة، أنّ الفن العظيم يلتحق بالدين والأخلاق[2].

ومع غياب أيّة منظومات أخلاقيّة متجاوزة للنظام الطبيعي المادي تصبح اللذة هي الخير والألم هو الشر، ويُصبح ما يحقّقه الإنسان نفسه من منفعة مادية (تزيد من إمكانيّات بقائه المادي) هو الخير الأعظم. أو كما يقول بنتام صاحب مذهب المنفعة لقد أخضعت الطبيعة البشر لحكم سيدين، هما: اللّذّة والألم. فهما وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا[3].

## ظاهرة الفن في حياة الإنسان

يقف علي عزّت بيجوفيتش كثيراً عند ظاهرة الفنّ في حياة الإنسان؛ لأنّ هذه الظاهرة تؤكّد على الثنائيّة الإنسانيّة في كيانه (الروح/ المادة)؛ لأنّ المعنى النهائي للفن أن يكشف عن الخصوصيّة الإنسانيّة في الإنسان، ولهذا لا يمُكن تفسير هذه الظاهرة من خلال الرؤية الأحادية للإنسان، التي ترى بأنّ الإنسان ذو بُعدٍ واحد هو البُعد المادي. وهذه الرؤية تعتمد بالأساس على نظريّة التطوّر الداروينيّة في أصل الإنسان وتطوّره. فيرى بيجوفيتش أنّ العلم والفن يقفان على طريق تصادم قطعي؛ لأنّ العلم يحصي الحقائق التي تؤدّي بطريقةٍ عنيدةٍ إلى الاستنتاج بأنّ الإنسان قد تطوّر

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص194 - 196.
[2]- م.ن، ص197-198.
[3]- م.ن، ص199-200.

تدريجيًّا من حيوان إلى إنسان. أمّا الفن فإنّه يُرينا صورة مغايرة للإنسان، يرينا الإنسان في صورة مثيرة قادمًا من عالم مجهول. فالدراما الإغريقيّة، ورؤيا دانتي في الجنّة والجحيم، والأغاني الدينيّة الأفريقيّة، واستهلال (فاوست) في السماء، والأقنعة الميلانيزيّة، والصور الجصّيّة اليابانية القديمة، والرسوم الحديثة، جميع هذه الأمثلة إذا أخذت بدون تنظيم معيّن، فإنّها جميعًا تحمل بين ثناياها شهادة واحدة هي إنّ الإنسان الذي صنع هذه الأشياء لا علاقة له بإنسان داروين[1].

وينتهي إلى النتيجة التالية وهي إنّ الكائن الإنساني ليس مجرد مجموعة من الوظائف البيولوجية المختلفة، كذلك الوضع بالنسبة للوحة الفنية، فلا يمكن تحليلها إلى كميّة الألوان المستخدمة فيها، ولا القصيدة إلى الألفاظ التي تكوّنها. وكذلك المسجد فصحيح أنّه مبنيٌّ من عدد قليل من الأحجار ذات شكل معيّن وبنظام معيّن، ومن كميّة محدّدة من الملاط والأعمدة الخشبيّة، إلى غير ذلك من مواد البناء، ومع ذلك فليست هذه كلّ الحقيقة عن المسجد، فبعد كلّ شيء هناك فرق بين المسجد وبين المعسكر الحربي، وإن اتّحدا في مواد البناء؛ لأنّ علم الحفريات وعلم هيئة الإنسان وعلم النفس، كلّها علوم تصف من الإنسان فقط الجانب الخارجي الآلي الذي لا معنى له. فالإنسان مثله كمثل اللوحة الفنيّة والمسجد والقصيدة، فهو أكثر من مجرد كميّة ونوعيّة المادة التي تكونه، بل هو أكثر من جميع ما تقوله العلوم مجتمعة إنّما هو الروح[2].

فالدين والفن عند علي عزّت بيجوفيتش ينتميان إلى قضيّة واحدة، ولكنّ هذه القضية معبّر عنها بطرقٍ مختلفة، وهذه القضيّة هي قضيّة الإلهام الإنساني. فالدين يؤكّد الخلود المطلق، ويؤكّد الفن على الإنسان والخلْق. وهي كلّها نواحٍ مختلفة لحقيقة جوّانيّة (روحيّة) عُبِّر عنها بطرقٍ مختلفة. ففي جذور الفن والدين هناك وحدة مبدئيّة، فالدراما والفن بشكلٍ عام لهما أصل ديني، سواء من ناحية الموضوع، أو من ناحية التاريخ. فمن الناحية التاريخية كانت المعابد هي المسارح الأولى بممثليها وملابسها ومشاهديها. وقد كانت أوائل المسرحيات الدرامية عبارة عن طقوسٍ عباديّةٍ ظهرت في معابد مصر القديمة منذ أربعة آلاف سنة مضت[3].

أمّا ظاهرة الفنان الملحد فيرى بيجوفيتش إنّهم ملحدون اسميًّا، وهذا لا يُغيّر شيئًا من الواقع؛ لأنّ الفن طريقة للعمل لا طريقة للتفكير، فقد توجد لوحات لا دينيّة، وتماثيل لا دينيّة، وكذلك قصائد من الشعر، ولكن لا يوجد فن لا ديني؛ لأنّ الفن يبحث عمّا هو إنساني، وفي بحثه هذا

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص49-50.
[2]- م.ن، ص51 – 52.
[3]- م.ن، ص145 - 146.

أصبح باحثًا عن الله. كما أنّ ظاهرة الفنّان الملحد هي ظاهرة نادرة جدًّا، ويمُكن إرجاعها إلى تناقض في الإنسان نفسه؛ لأنّه إذا امتنع وجود حقيقة دينيّة، امتنع بالتالي وجود حقيقة فنيّة[1].

## أزمة الحضارة الغربيّة

يميّز علي عزّت بيجوفيتش بين الحضارة والثقافة، فالحضارة عنده تمثّل الجانب الخارجي المادي في حياة الإنسان، بينما الثقافة تتمثّل في الجانب الجوّاني الروحي للإنسان. فالثقافة عنده متركّزة في الدين والفن والأخلاق والفلسفة، ومنشأ كلّ هذه الأشياء هو الروح، والروح كائن سماوي، فكلّ شيء في إطار الثقافة إمّا تأكيد أو رفض أو شك أو تأمّل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. فتتميّز الثقافة بهذا اللغز وتستمرّ هكذا خلال الزمن في نضالٍ مستمرّ لحلِّ هذا اللغز. أمّا الحضارة فيعتقد بيجوفيتش إنّها تهتم بالجانب الخارجي للإنسان، أي تمسّ البُعد المادي في الإنسان، وليس لها أيّة علاقة بعالمه الروحي؛ لأنّ العالم الروحي تختّصّ به الثقافة دون الحضارة. ولهذا فهو يقرّر بأنّ الحضارة ما هي إلاّ استمرار للحياة الحيوانيّة ذات البُعد الواحد في الإنسان، وهو التبادر المادي بين الإنسان والطبيعة. وهذا الجانب يختلف عن الحيوان في الدرجة والمستوى والتنظيم فقط. فهنا لا نرى إنسانًا مرتبكًا في مشاكله الدينيّة، إنّما هو عضو في المجتمع وظيفته أن يتعامل مع سلع الطبيعة، ويغيّر العالم بعمله وفقًا لاحتياجاته[2].

وهو هنا يُوافق ابن خلدون الذي أطلق على الحضارة عمران العالم[3]. أي إنّها تتعلّق بالجانب المادي في حياة الإنسان.

ويرى بيجوفيتش أنّ أزمة الحضارة الغربية تتمثّل في أمور عدّة:

### أوّلًا: تقديم ما هو حضاري على الثقافي

ويعتقد بيجوفيتش أنّ أزمة الغرب تتمثّل في تقديم ما هو مادي بيولوجي (حضاري) على ما هو روحي إنساني (ثقافي). فهي تغري الإنسان بالحياة البرّانيّة على حساب حياته الجوّانية (الروحيّة)، وشعارها: (أنتج لتربح واربح لتبدّد) و(أطلق رغبات جديدة دائمًا وأبدًا). وهذه سمة بارزة في

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص173.
[2]- م.ن، ص94.
[3]- مقدمة ابن خلدون، ص125.

الحضارة الغربيّة. فهي تعيش حالة من اللّهث وراء الإشباع الغريزي المادي. وهذا ما شكّل آثارًا سلبيّة على الإنسان في هذا الكوكب[1].

أمّا الجانب الروحي الإنساني فهو عنصر غائب بالمرّة، فالتعليم يعتمد على الجانب التقني الذي يهتم بالجانب الفكري دون بناء العالم الروحي للشخص المتعلم، ولهذا فإنّا نجد كثيراً في هذه الأيام شابًّا قد مرّ بجميع مراحل التعليم من المدرسة الابتدائية حتّى الكلّية دون أن يكون قد ذُكر له ضرورة أن يكون إنسانًا خيرّاً وأمينًا! فهو يدر الطبيعة والكيمياء، وعلم الأعراق البشريّة، والجغرافيّة، والنظريّات السياسيّة وعلم الاجتماع، وعلومًا أخرى كثيرة، فهو يجمع عددًا هائلاً من الحقائق، ويتعلّم كيف يُفكّر، ولكنّه لم يستنر ثقافيًّا وروحيًّا. فهذا النّوع من التعليم مصمّم وموجّه لغاية محدّدة بإحكام؛ لأنّ اهتمامه منصبٌّ على السيطرة على الطبيعة أو العالم الخارجي[2].

ولهذا فهو يرى بأنّ أكبر دولتين وهما الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي سابقًا هما القوتان العسكريتان العظمتان، ولكنّهما ليستا أعظم دول عالم الثقافة. أي متقدّمين على الدول الأخرى في الجانب الحضاري دون الجانب الثقافي[3].

وهكذا يبدو الحال أيضًا بالنسبة إلى الدول الأوروبيّة الأخرى، فإنّها متقدّمة على دول العالم الأخرى (دول العالم الثالث) في الجانب الحضاري دون الثقافي.

والنّظام التعليمي السائد في المدارس وظيفي متقشّف، يتلاءم مع المعايير النفعيّة؛ وذلك لأنّ المدرسة إمّا أنّها تخدم البيروقراطيّة الحاكمة، أو تخدم النظام الصناعي، وهما يلتقيان في هدفٍ واحدٍ هو إعداد المتخصّصين الذين سيخدمون ويدعمون هاتين الآليتين، إنّ هذه المدارس لا تخلق أشخاصًا أحرارًا بل أتباع، إنّها تدعم الحضارة، ولكنّها تحط من شأن الثقافة. أمّا الكلام عن أنّها مدارس إنسانيّة هنا أو هناك، فهو مجرّد كلام معسول لا أكثر ولا أقل[4].

ويرى بيجوفيتش أنّ التعليم في الغرب غير حيادي ومتأثّر بالفكر الأيديولوجي للدولة، فالتعليم في الدول الشيوعيّة ينطوي على أن يتشرّب الأفراد نظام الدولة الأيديولوجي والسياسي، ويخضع

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص 96.
[2]- م.ن، ص101-102.
[3]- م.ن، ص103.
[4]- م.ن، ص105.

لمصالحها. وفي الدول الرأسماليّة يتلاءم التعليم عمومًا مع المتطلبات الاقتصاديّة، ويخدم النظام الصناعي. وفي كلتا الحالتين يكون التعليم وظيفيًّا في خدمة النظام[1].

**ثانيًا: الثقافة الجماهيريّة**

يتناول بيجوفيتش مظهرًا آخر من مظاهر الأزمة في الحضارة الغربية، ما يُعرف بالثقافة الجماهيريّة، ويرى بأنّ ما يسمّونه الثقافة الجماهيريّة ما هو إلا ملمح من ملامح الحضارة؛ لأنّ موضوع الثقافة هو الإنسان فردًا أو شخصيّة، أمّا ما يسمونه الثقافة الجماهيرية فموضوعها وهدفها فهو الجمهور (الإنسان الجمهور)، ومن هنا تأتي الإشكالية فالإنسان يملك روحًا تكون موضوعًا للثقافة، أمّا الجمهور فلا شيء لديه سوى حاجاته، فتكون الثقافة مجرد إشباع للحاجات. فالثقافة الجماهيرية تصبّ في الاتّجاه المعاكس للثقافة الأصيلة؛ فعملها (صبّ الأرواح في قوالب متماثلة) وعند هذه النقطة تنحرف الثقافة الجماهيريّة عن الأخلاق والثقافة؛ فالثقافة الجماهيرية تختلف عن الثقافة الأصيلة في أنّها تحدُّ من الحريّة الإنسانيّة من خلال الاّتجاه نحو التماثل؛ ذلك لأنّ الحرية مقاومة التماثل[2].

ويُشير بيجوفيتش إلى وجود خطأ شائع يخلط بين الثقافة الجماهيريّة والثقافة الشعبيّة، وهذا الخلط يسيء إلى الأخيرة؛ حيث تختلف الثقافة الشعبيّة عن الثقافة الجماهيريّة في أنّها أصيلة حيّة ومباشرة. وهي بريئة من البهرجة ومن الأعمال الأدبيّة والفنيّة الهابطة، فالثقافة الشعبيّة قائمة على الإجماع والمشاركة، بينما المبدأ السائد في الثقافة الجماهيرية هو التلاعب. في إطار الثقافة الشعبيّة نجد أنّ الطقوس والرقصات والأغاني في الثقافة الشعبيّة هي ممتلكات مشتركة في القرية أو القبيلة، فالذين يؤدّونها هم في الوقت نفسه جمهور المشاهدين، والعكس صحيح، فإذا بدأ الاحتفال يأخذ كلٌّ واحد دوره فيه، كلّ شخص يتحوّل إلى مؤدٍّ. أمّا الثقافة الجماهيريّة فإنّها تقدّم نموذجًا آخر مختلفًا. فالناس يكونون منفصلين إلى منتجين ومستهلكين للسلع الثقافية. فمن يشاهد التلفزيون لا يستطيع أن يؤثّر في أي برنامج يشاهده إلاّ إذا كان ينتمي إلى الفئة القليلة التي تصنع هذه البرامج. وينتهي بيجوفيتش إلى أنّ وسائل الإعلام الجماهيريّة (كالصحافة والراديو والتليفزيون) هي في الحقيقة وسائل للتلاعب في الجماهير. فمن ناحية يوجد مكتب المحرّرين، وهو مكون من عدد من الناس عملهم هو إنتاج البرامج، وعلى الناحية الأخرى ملايين المشاهدين السلبيين[3].

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص104.
[2]- م.ن، ص105-106.
[3]- م.ن، ص106-107.

وبالنتيجة فإنّ خطر التكنولوجيا التي أنتجتها الحضارة الغربية والقوى المسيطرة على هذه التكنولوجيا وتوظيفها تهدّد بإقامة عبوديّة روحيّة من أسوأ أنواع العبوديّة. فلقد أصبح إنسان الثقافة الجماهيريّة يتصرّف بطريقةٍ طفوليّةٍ، بالمعنى السلبي للكلمة، أي بطريقةٍ تتّفق مع المستوى العقلي للمراهقة، فنجد تسلياتٍ مبتذلةً، وغياب روح الفكاهة الأصلية، الحاجة إلى أحداث مثيرة ومشاعر قويّة، والميل إلى الشعارات الرنّانة والاستعراضات الجماهيرية، والتعبير عن الحب والكراهية بأسلوب مبالغ فيه، واللوم والمدح المبالغ فيهما، وغير ذلك من العواطف الجماهيرية القاسية[1].

**ثالثًا: الفراغ الروحي**

إنّ تغليب الحضاري على الثقافي في الغرب نتج عنه فراغ روحي عميق في الشخصيّة الغربيّة، فالحضارة ماهيتها ماديّة، تهتم بالجانب الخارجي المادي في الإنسان، وتغفل الجانب الجوّاني (الروحي) فيه. فأصبح هناك تقدّم هائل في عمران المدن الكبيرة والمصانع العملاقة إلى درجة أصبحت تمثّل أزمة بالنسبة للإنسان. فامتداد المدن وشدّة استقطابها لساكنها تصنع إنسانًا ميتًا، يختلف عن ذلك الذي يشاهد السماء المنقوشة بالنجوم والحقول الخضراء كإنسان الريف، إنّ إنسان الحضارة الغربيّة إنسان آلي، ويرجع هذا إلى تركيز العوامل الحضارية التي تُساعد على عزلة الإنسان، فالطبقة العاملة تعاني من التأثير السلبي لما يُسمّى بالحضارة الخالصة، أي الحضارة التي تخلو من الثقافة؛ لأنّ المصنع يُنهك الشخصيّة ويستبد بها، فالعمّال في تلك المصانع يخضعون لنظام صارم، وبالتالي ينقلون عاداتهم التي اكتسبوها في عمليّة الإنتاج إلى تنظيماتهم العمّاليّة، وإلى حياتهم، فيُصبح العامل منسلخ انسلاخًا تامًّا عن الدين والفنون، فضلاً عن الفقر في التفكير، والعقم النّظري. ولم يعد العمّال قوّة ثوريّة بسبب تأثير التكنولوجيا والمصانع عليهم، بل إنّ الطبقة العمّالية تعتبر الآن نموذجًا لجماعة مُستَغلَّة، يتلاعب بها، ويمكن مداهنتها والإشادة بها، ولكن يندر استشارتها أو إتباع رأيها. فمثلاً أكبر طبقتين عماليتين في العالم تلك التي في الولايات المتحدة والتي في الاتحاد السوفيتي ليس لهما تأثير حقيقي على البناء السياسي في دولتهما، ولا على القرارات التي تتخذ فيهما. وليس هذا فحسب، بل يذهب بيجوفيتش إلى أنّ التقدّم الحضاري الغربي إنّما هو تقدمّ ضدّ الإنسان، فعلى الرغم من أنّ الجنس البشري قد حقّق تقدّمًا في الأربعين سنة الماضية أكثر مما حقّقه خلال الأربعين قرنًا الماضية، ومع هذا التقدّم التكنولوجي والحضاري لم يحدث أي تقدّم إنساني، بل زادت تعاسته بشكل مروع أدّت إلى موت الإنسان، وهذا ما يؤكّده

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص109.

ارتفاع نسب الانتحار والجريمة والعنف والخوف والأمراض العقلية والنفسية، وقد صارت الكحول والمخدرات والإباحية ملاذًا للأغنياء بعد أن كانت ملاذ الفقراء؛ وذلك بسبب الكبت والحياة الآلية السائرة على وقع روتيني صارم: (نوم قطار عمل)، ويقدّم لنا بيجوفيتش مثالاً عن ذلك الولايات المتحدة الأميركيّة، وهي أغنى دولة في العالم، وقعت فيها خمسة ملايين جريمة سنة 1965م، وكانت الزيادة في الجرائم الخطيرة أسرع 14 مرّة من الزيادة السكّانية (187% مقابل 13%)، وفي الدولة نفسها تحدث جريمة كل 12 ثانية، وجريمة قتل بالذات كل ساعة، وجريمة اغتصاب كل 25 دقيقة، وجريمة سرقة كل خمس دقائق، وسرقة سيارة في كل دقيقة[1].

ومن ثمّ كان ظهور الفلسفة التشاؤميّة والمسرح المتشائم، ويبدو التشاؤم ملازم للمناطق التي تمّ فيها القضاء على الأميّة، والتي تتمتع بالتأمين الاجتماعي، وبدخلٍ فردي عالٍ، فقد كانت الفلسفة الاسكندنافيّة فلسفة تشاؤميّة إلى أبعد حد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فهي ترى أنّ المصير الإنساني مصير مأساوي ولا أمل فيه، وإنّ النتيجة النهائيّة لجميع مساعي الإنسان والوجود الإنساني بأسره ظلام وضياع. فيرى بيجوفيتش أنّه من السخرية بمكان أن تظهر مثل هذه الفلسفة التشاؤميّة في بلاد قد تخلّصت من الأميّة منذ مطلع القرن العشرين، وعندها أفضل نظام تأمين اجتماعي في العالم خاصّة في السويد ولكنّهم يشعرون باليأس من الحياة، وكأنّ مشاعر الاستمتاع المادي تولّد شعورًا بالتّعاسة الرّوحيّة.

لقد أخفقت الحضارة الغربية حسب بيجوفيتش في سعيها لحلّ مشكلة السعادة الإنسانيّة بواسطة العلم والقوّة والثروة، وإذا فُهم وتمّ الاعتراف بهذا الإخفاق فسوف يكون له أقوى أثر نفسي على الجنس البشري. ومن وجهة نظر بيجوفيتش لا بدّ من مراجعة بعض الأفكار الأساسيّة التي هي موضع قبول عام حتّى الآن، وأوّل فكرة يجب مراجعتها هي فكرة العلم الخاطئة عن الإنسان. وما دامت الحضارة عاجزة عن حلِّ مشكلة السعادة الإنسانية فلا بدّ أن تكون فكرة الدين عن أصل الإنسان هي الفكرة الصحيحة وفكرة العلم هي الخاطئة، وليس هناك خيار ثالث[2].

**رابعًا: المجتمع الوظيفي**

يرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربية بشقيها الماركسي والرأسمالي حوّلت الإنسان من كائنٍ أخلاقيٍّ إلى كائنٍ وظيفيٍّ؛ إذ إنّها ترى أنّ الحياة الإنسانيّة مقصورة على أحداثها الخارجية،

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص116-117.
[2]- م.ن، ص130.

أي إنّ الحياة عبارة عن قضيّة إنتاج واستهلاك وتوزيع. وهذا ما يُفقد الإنسان حريته واختياره؛ لأنّ المجتمع الوظيفي لا يملك الفرد فيه الاختيار، فهو أشبه ما يكون بمجتمع النحل الذي يسير على وفق نظام صارم، دون أن يكون هناك أي اعتبار لفرديّة الإنسان. فالنحلة غير قادرة على التفكير، وإنّما هي مقيّدة بغريزتها، وهذه في الواقع هي الطوبيا (اليوتيبيّة)[1].

المراد من الطوبيا (اليوتيبية أو المدينة الفاضلة): هي كلّ فكرة أو نظريّة لا تتّصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها، أو ما لا يُعبرِّ عن الواقع ويكون أشبه بالخيال[2].

فهي رؤية لنظام مثالي يحكم المجتمع الإنساني، على غرار مجتمع الحيوان، كما نشاهده في خلايا النحل وأسراب الجراد وكثبان النمل.

ويرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربيّة تدعو إلى الطوبيا (اليتوتيبيّة) المادّيّة، وفي الطوبيا المادّيّة يفقد فيها الإنسان إنسانيّته وأخلاقه؛ لأنّ الإنسانية والأخلاق متّصلان بروح الإنسان. أمّا في المجتمع الوظيفي أو ساكن الطوبيا فليس إنسانًا بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بل حيوان اجتماعي أو حيوان ذو عقل، فالإنسان يكون أخلاقيًّا أو لا أخلاقي، أمّا عضو المجتمع الوظيفي (الطوباوي) فلا يعرف غير وظيفته[3].

لذا يفرق علي عزّت بيجوفيتش بين الجماعة والمجتمع، ويرى بأنّ الخلط بينهما ناشئ بسبب سوء الفهم، فالجماعة عبارة عن مجموعة داخليّة من الناس اجتمعوا على أساس من الشعور بالانتماء، وتجمعهم المطالب الروحية، ويكون الناس أخوة، تجمعهم أفكار واحدة كما تجمعهم الثقة، ويجمعهم شعور بأنّهم واحد. أمّا المجتمع فتحكمه قوانين الأصلح، قوانين التبعيّة والاستغلال، أو على أحسن الفروض القوانين التي تسمح بالمشاركة في المصالح. فالمجتمع بالأساس قائم على المطالب المادية، والناس فيه أعضاء مجهولون تجمعهم المصلحة وتفرقهم. فالمجتمع يسهّل لنا الحصول على المنافع، ويضمن بقاءنا، فالطفل لا يمكنه البقاء بدون مساعدة الآخرين، والكبير لا يستطيع العيش عيشة ميسّرة بدون معيّة الآخرين. وكلّ هذه الأشياء لا تنبع من الوجود الحقيقي للإنسان، وإنّما هي الضرورة التي دفعت الإنسان إلى المشاركة في المجتمع من أجل المنافع التي يوفّرها المجتمع. ولكن الجماعة وحدها هي التي تعرف العدالة، وتبادل المعونة والتضامن والأخوّة[4].

---

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص247-248.
[2]- المعجم الفلسفيّ، مجموعة مؤلفين، ص113.
[3]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص246.
[4]- م.ن، ص250-251.

## آفاق التكامل في الإسلام

يعتقد علي عزّت بيجوفيتش أنّ الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة قامت بدور رئيسي في حياة الإنسانيّة، ومن خلال هذه الأديان أصبح الإنسان محورًا للتاريخ، ومن خلالها عرف معنى الحياة الإنسانية بشقّيها الجوّاني (الروحي) والبرّاني (المادي)، وعرف معنى التقدّم الجوّاني والبرّاني، وما بينهما من علاقات وحدود. ولكن هذه الأديان ليست على مستوى واحد بحسب رؤية بيجوفيتش فاليهوديّة وجميع نظريّات العقل اليهودي مهتمّة بإقامة جنّة أرضيّة، وهو حلم بالعدالة التي لا بدّ أن تتحقّق على الأرض، لا في العالم الآخر، وإنّما هنا في الأرض. فالخلود عندهم فكرة غير ذات موضوع؛ لأنّ فكرة الخلود لا تنسجم مع فكرتهم عن العالم الذي لا يرون فيه سوى الجانب الدنيوي. فالدين ظلّ ضحلاً سطحيًّا إذا ما قورن بالاهتمامات القوميّة والسياسيّة الدنيويّة لليهود. فاليهود لم يسهموا دائمًا في الثقافة، ولكنّهم كانوا دائمًا يساهمون في الحضارة، وهم في هجرةٍ دائمةٍ من حضارة آفلة إلى حضارة أخرى وليدة. وليس من قبيل المصادفة أن تكون ألمع الأسماء في علوم الطبيعة النووية والاقتصاد السياسي والاشتراكية، جميعًا وبدون استثناء من اليهود. وحتّى العلوم الذرّية أوّل ما ظهرت كانت معروفة باسم العلم اليهودي، وكذلك علم الاقتصاد السياسي. ويذهب إلى أنّ اهتمام اليهود بالجانب الخارجي المادي للإنسان جعلهم حملة التقدّم الحضاري المادي مثلما كان المسيحيون حملة التقدّم الباطني الروحي. فاليهود لم يكن لهم أي تأثير على الثقافة. ولكن ما أن تسود الثقافة في مدينة ما حتّى يظهر اليهود، وبالمراجعة التاريخيّة نجد أنّ مستعمرات اليهود نشأت في كلِّ مدينة رئيسيّة على طوال التاريخ، مثل مدينة صور وصيدا وأنطاكيا والقدس والإسكندريّة وقرطاجة وروما في التاريخ القديم. وفي إسبانيا الإسلاميّة (الأندلس) نجد مدن قرطبة وغرناطة وأشبيلية. أمّا في عصر النهضة فنجد مدن مثل امستردام وفينيسيا ومارسيليا، وفي العصر الحاضر في كلِّ مدن العالم الكبرى وعلى الأخص المدن الأميركيّة، وكان أب العصر النووي الحديث يهوديا أيضًا. فالماديّة اليهوديّة أو الوضعيّة اليهوديّة هي التي لفتت العقل الإنساني خلال التاريخ اليهودي إلى العالم وأثارت الاهتمام بالواقع الخارجي[1].

أمّا المسيحيّة فهي تقف على النقيض من اليهودية، فهي تهتمّ بالنّفس الإنسانيّة، ففي المسيحيّة لا يصحّ شطر الطاقة الإنسانيّة إلى اتجاهين متعاكسين: اتّجاه السماء واتّجاه الأرض. فلا يستطيع

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص273-274.

إنسان أن يخدم سيدين، فإمّا أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسّك بأحدهما ويستخف بالآخر، إنّك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مأمون.

أمّا الإسلام فيمزج بين العالم الجوّاني (الروحي) والعالم الواقع، بين التنسّك والعقل، بين التأمّل والنّشاط، فقد بدأ الإسلام صوفيًّا وأخذ يتطوّر حتّى أصبح دولة، والإسلام نسخة من الإنسان، ففي الإسلام تمامًا ما في الإنسان، فيه تلك الومضة الإلهيّة، وفيه تعاليم عن الواقع والظلال، في الإسلام جوانب قد لا تروق للشعراء الرومانسيّين؛ لأنّ القرآن كتاب واقعي لا مكان فيه لأبطال الملاحم. كما أنّ الإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح[1].

## الاتّساق بين الفردي والاجتماعي

يرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الإسلام ليس مجرّد أمّة بالمعنى البيولوجي أو الإثني أو العرقي، وليس حتى جماعة دينيّة بالمعنى الروحي الخالص للكلمة، وإنما هو «دعوة لأمّة أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تؤدّي رسالة أخلاقيّة. فالإسلام أمّة تتجاوز التجمعات كلّها لتضم كلّ المسلمين في كلّ مكان. ثمّ إنّ اهتمام الإسلام بالإنسان كان يسير في اتجاهين: الأوّل هو الاهتمام بالفرد في بناء علاقته مع نفسه ومع خالقه، أي أنّ هناك اتّساق مع نفسه، واتّساق مثله العليا مع رغباته المادّيّة والاجتماعيّة والفكريّة، ومع هذا الاهتمام بالجانب الفردي إلّا أنّ الإسلام اهتم بالجانب الاجتماعي أيضًا وبشكل كبير، بل إنّ أكثر الخطابات القرآنيّة موجهة إلى الجماعة، فنادرًا ما يخاطب القرآن الإنسان الفرد، بل أكثر الخطاب القرآني موجّه إلى الناس، وعندما يفعل ذلك يخاطبهم أحيانًا كمجرّد مواطنين في مجتمع، فالإنسان كعضو في مجتمع، وهو ابن هذا العالم، وهو فرد فقط عندما يسكن السماء، فالذي يجعل الإنسان كائنًا اجتماعيًّا ليست صفاته الفرديّة الخاصّة به، وإنّما صفاته التي يشترك بها مع الآخرين. من هنا فالإسلام يعلّم المسلم كيف يتوحّد كفرد ومواطن معًا، أي تحقيق التوازن بين المتطلبات المادّيّة والأخلاقيّة عنده، في اتّساق مع بيئته أكثر من أي إنسان آخر، فالإسلام خلاف التعاليم المسيحيّة التي تهتم بالجانب الفردي على حساب الجانب الاجتماعي، حيث تؤدّي هذه التعاليم إلى الإحباط وعدم الشعور بالأمن؛ وذلك بسبب التناقض بين الرغبات والواقع، بين النظريّة وبين الممارسة العمليّة. أمّا في الإسلام فيوجد اتّساق تام بين الإنسان ومجتمعه، واندماج بين الفرد والنسيج الاجتماعي. وليس هذا الالتحام صناعيًّا أو سياسيًّا أو قانونيًّا، وإنّما التحام داخلي وعضوي. وعليه يسعى الإسلام إلى بناء ثقافةٍ إنسانيّةٍ

[1]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص279 - 280.

وحضاريّة، فهو بخلاف الأديان الأخرى التي تؤكّد على الجانب الروحي للإنسان كالمسيحيّة مثلاً، كما يختلف عن الحضارة الغربية التي تؤكّد على الجانب المادي الخارجي في حياة الإنسان، واهتمام الإسلام بالثقافة واضح من خلال اهتمامه ببناء العلاقة بين الإنسان والله تعالى كغيره من الأديان الأخرى.

## التكامليّة وأركان الإسلام

يقدّم علي عزّت بيجوفيتش أركان الإسلام الخمسة كشاهدٍ مهمٍّ على وجود الثنائيّة في الإسلام، فثنائيّة الروح والمادة الجانب الداخلي والخارجي للإنسان لا يمكن بدونها تطبيق الإسلام، فالصلاة أكمل تصوير للوحدة ثنائية القطب في الإسلام، فمع أنّ الصلاة اتّصال روحي بين الإنسان وربّه إلّا أنّ الجانب المادي للإنسان وهو الجسم حاضر فيها أيضًا، ويتمثل حضور الجسد الإنساني في الوضوء، فلا صلاة من دون وضوء، كما يتمثّل حضور الجسد في الحركات التي يقيمها المصلّي من ركوع وسجود، فالصلاة غير قاصرة على الجانب الروحي؛ إذ هي ليست تأمُّلا صوفيًا، بل هي نشاطٌ عمليٌّ. فالإسلام على خلاف الأديان الأخرى المعروفة التي ترى البدن خارج الاعتبار، فالصلاة الإسلاميّة تشتمل على العناصر المادّيّة (الطبيعيّة) كالوضوء ووقت الصلاة والتوجه نحو القبلة والسجود والركوع والقيام، فالصلاة من هذه النواحي تنتمي إلى عالمنا، ولكنّها تشتمل على عناصر روحيّة على حدٍّ سواء مع هذه العناصر الماديّة. والصلاة ذات طابع اجتماعي وإن كان يجوز أداءها بشكلٍ فرديّ، فالإسلام يحثّ على إقامتها بشكلٍ جماعيٍّ (صلاة الجماعة)، ويتوج هذا الاتجاه الاجتماعي في صلاة الجمعة، فهي تكاد تكون صلاة حضريّة سياسيّة، تقام في الإجازة الأسبوعيّة في مسجد مركزيّ جامع يحضره بعض رجال الدولة، وخطبة الجمعة تمثّل رسالة سياسيّة بالأساس. أمّا الزكاة في الإسلام فإنّ وجوبها يمثل اللحظة التاريخيّة التي تحوّلت فيها الجماعة الروحيّة إلى دولة، وتمثّل الزكاة التزامًا قانونيًّا (فريضة شرعية) أي ضريبة يدفعها الأغنياء للفقراء، وهي أوّل ضريبة من نوعها في التاريخ. وبإعلان الزكاة بدأ الإسلام يتّخذ وضع الحركة الاجتماعيّة، فلم يعد يعمل كدين مجرّد فحسب، فقد ساهمت الزكاة في تشكيل المجتمع السياسي في المدينة[1].

وتتبدّى الثنائيّة في أهم فعل إسلامي وهو عملية النطق بالشهادتين الذي يعلن به الشخص اعتناقه للإسلام. فالنطق لا بدّ وأن يؤدّى أمام الشهود؛ لأنّ الشخص الذي يعتنق الإسلام رجلاً كان أو امرأة ينضم إلى جماعة لها جوانبها الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهو الأمر الذي تترتّب عليه

[1]. الإسلام بين الشرق والغرب، ص296.

التزامات قانونيّة، وليس فقط التزامات أخلاقيّة. فالإنسان الذي يلحق بدين روحي مجرد لا يستلزم وجود شهود ولا يتطلّب الإعلان؛ حيث إنّ هذه علاقة بين الإنسان وربه. فمجرد عقد النية أو اتخاذ قرار باطني كاف تمامًا بهذا الخصوص. ولكن الإسلام ليس دينًا مجرّدًا، ولذا يصبح الشهود ويصبح الإعلان أمرًا لازمًا[1].

وهكذا، فالأساس في الإسلام هو الاهتمام بالثنائيّة الإنسانيّة، العالم الداخلي الروحي للإنسان، والعالم الخارجي المادي.

## الخاتمة

يبدو لنا علي عزّت بيجوفيتش في مطالعاته الفكريّة ناقدًا بارعًا، وقد نقد واكتسب هذه البراعة من اطّلاعه الواسع على الثقافتين الإسلاميّة والغربيّة، فهو يقف على أرضيّةٍ نقديّةٍ راسخةٍ بسبب الإطلاع الواسع على جزئيّات الثقافة الغربيّة وبيان خوائها الروحي.

جعل بيجوفيتش أصل الإنسان محور النّقد للحضارة والثقافة الغربيّة معتمدًا على منهجٍ تحليليٍّ تفكيكيٍّ للمقولات الفلسفيّة الغربيّة. انتهى به إلى أنّ الحضارة الغربيّة بشقّيها الرأسمالي والماركسي تنطلق من رؤية أحادية الجانب للإنسان، أي الإنسان ذو البعد المادي فقط. فهو نموذج معرفي واحد في فهمه للإنسان يأخذ شكلاً اشتراكيًّا في حالة الشيوعيّة، وشكلاً رأسماليًّا في حالة الرأسماليّة.

يفرق بيجوفيتش بين الثقافة والحضارة من جهة أنّ الثقافة نتاج الروح الإنسانيّة، بينما الحضارة هي نتاج الجانب المادي الخارجي للإنسان. وينتهي إلى أنّ الغرب متقدّم في الجانب الحضاري (المادي) على حساب الجانب الثقافي (الروحي)، ونتج عن هذا الضياع الروحي في المجتمعات الغربيّة وبالخصوص المجتمعات التي تتوفّر فيها الرفاهية العالية.

ينتهي علي عزّت بيجوفيتش إلى أنّ الرؤية المادّيّة الأحاديّة للإنسان في الحضارة الغربيّة، التي تقدّم الجانب المادي ولا تعترف بالجانب الروحي في حياة الإنسان يلازمه نفي الفن والثقافة والدين والأخلاق؛ لأنّ هذه الأشياء نتاج الجانب الجوّاني (الروحي) في الإنسان.

ويقدّم بيجوفيش الإسلام باعتباره الحلّ الأمثل لتحقيق السعادة الإنسانيّة، فهو يختلف عن المسيحيّة التي تؤكد على الجانب الروحي في الإنسان، ويختلف عن الحضارة المادّيّة التي تحكم الغرب والتي تؤكّد على الجانب المادي في الإنسان. بل ينظر الإسلام إلى الإنسان باعتباره مركبًا

[1]. الإسلام بين الشرق والغرب، ص301.

من جزأين: روحي يمثل الجوهر الإنساني، ومادي له متطلبات ضرورية يجب تلبيتها بصورة تحقق التوازن بين الجانب الخارجي (المادي) للإنسان، والجانب الداخلي (الروحي).

يتجلى التوازن في الإسلام من خلال التشريعات التي تُقسّم إلى عبادات ومعاملات، فالعبادات تهتم بالجانب الروحي للإنسان، بينما المعاملات تنظّم الجانب الخارجي الاجتماعي لحياة الإنسان. فالإسلام يسير في اتجاهين: الأوّل هو الاهتمام بالفرد في بناء علاقته مع نفسه ومع خالقه، أي أنّ هناك اتّساق مع نفسه، واتساق مثله العليا مع رغباته الماديّة والاجتماعيّة والفكريّة. والثاني: هو الاهتمام بالمجتمع وتلبية الرغبات الاجتماعيّة التي تجعل الإنسان متّسق مع نفسه ومع الواقع الخارجي.

## المصادر والمراجع


1. القرآن الكريم.
2. علي عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمّد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط1، 1414هـ 1994م.
3. ويليام ديمبسكي، وجوناثان ويلز، تصميم الحياة، ترجمة: مؤمن الحسن ومحمد القاضي.
4. كمال الحيدري، شرح نهاية الحكمة، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1437هـ 2016م.
5. مجموعة مؤلفين، المعجم الفلسفيّ، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، 1983م.
6. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمّد الدرويش، دار بعرب دمشق، 1425هـ 2004م.
7. علي عزّت بيجوفيتش، هروبي إلى الحرية، ترجمة إسماعيل أبو البندورة، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 1423هـ ؟ـ 2002م.

# تأويليّة موت المؤلّف

## متاخمة معرفيّة نقديّة لأطروحة رولان بارت

منال إسماعيل مرعي[*]

**أخذ النقاش حول نظرية موت المؤلف لكاتب والناقد الفرنسي رولان بارت مساحة واسعة جداً خلال النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم. وعلى الرغم من انحسار المجادلات في هذا الصدد إلا أن مفاعيل النظرية لمّا تزل تتمدد في الأوساط الفكرية والأكاديمية في الغرب. بل أكثر من ذلك فقد حظيت هذه النظرية بقسط وافر من الاهتمام في الأوساط الفكرية العربية إلى درجة بات معها المهتمون على حدِّ الاختصام بين مؤيد ومعترض.**

**هذه المقالة تضيء على منطلقات هذه النظرية كما قدمها رولان بارت كما تقاربها بالتحليل والنقد.**

**المحرر**

تميّز الكاتب والناقد الفرنسي رولان بارت برؤيته النقديّة وثقافته الموسوعيّة، وقد تنقّل بدافع الفضول العلميّ بين مذاهب فكريّة ومنازع فلسفيّة عدّة كانت سائدةً في ذلك الوقت[1] لذا عُدَّ بنظر الكثيرين فيلسوف التحوّلات الفكريّة ومجدّد العدميّة؛ حيث أسهم بنقل الوعي الأوروبي من ضفّة التقليد إلى ضفّة النقد المعرفيّ؛ بهدف تقويمه بمنهجٍ علميٍّ رصينٍ، جوهره تعرية كلّ ما تفشّى من مظاهر وأقنعةٍ وكشفها، وخاصّةً في النصوص الكلاسيكيّة التي كرّست لسلطة المؤلّف. ولعلّ من أهمّ الصرخات التي قدّمها بارت في كتاباته ما سنقف عليه في هذا البحث، ألا وهو فكرة «موت المؤلّف» التي أعلن عنها عام 1968م.

---

[*]- باحثة وأستاذة الفلسفة الألمانية – جامعة دمشق – سوريا.

[1]- إديث كريزويل: آفاق العصر ـ عصر النبويّة، ترجمة: جابر عصفور، ط1، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993، ص249.

ليس من شكٍّ بأنّ صرخة موت المؤلّف التي أعلنها بارت في مجال الأدب الفرنسي لم تكن وليدة لحظةٍ عبثيّةٍ في فكره، ولم يكن هو -كما يعترف- مبتكرها الأوّل[1] فقد كان مالارميه[2] (Mallarme) أوّل من تنبّأ بضرورة إلغاء المؤلّف لصالح الكتابة، وفاليري (Valery) وضع المؤلّف في موقع السخريّة والاستهزاء مقابل الطبيعة اللغويّة، أمّا بروست (Proust)، فقد عمل على خفت دور المؤلّف لصالح شخصيّات العمل. كذلك في مجال الفلسفة؛ حيث تنبّه فيلسوف المطرقة نيتشه إلى أهميّة وخطورة تحطيم الموروث الثقافيّ السّائد، ووهم اللغة والاستعارة عبر منهجه الفيلولوجيّ الآركيلوجيّ؛ بهدف كشف حقيقة معارفنا التي غلّفتها اللغة والاستعارات. من أجل ذلك راح يعلن «موت الإله»، مسقطًا كلّ الأصنام الميتافيزيقيّة والعقليّة الخاوية، والموروث السائد الذي اتّخذ اسم الدين شعارًا له. كذلك كان للماركسيّة صداها آنذاك، فأرادت موتًا للنظم الرأسماليّة، ولكلّ الأفكار التي سيطرت على العالم بلباس الدّين؛ ليتبدّى العالم جليًا واضحًا. إلى ذلك لم تغب هذه الفكرة عن مجال علم النفس وما قدّمه فرويد حول موت الأب في عقدة أوديب[3]، ففي هذا السياق ظهرت البنيويّة كمنهجٍ يركّز على النصّ في انغلاقه النَّسَقي[4]، وكموقفٍ وردّ فعلٍ ضدّ ما كان سائدًا في النظريّة الأدبيّة والفنيّة الكلاسيكيّة والتيارات الفلسفيّة والنزعات العلميّة والإيديولوجيّة التي كانت شمسها تسطع في ذلك الوقت. قصارى القول في هذا الشأن، أنّ فكرة موت المؤلّف كان لها إرهاصات فكريّة لم ينل أصحابها الشهرة إلّا مع بارت؛ حيث بلغت أوجها، فهي ليست نظريّة أصيلة ونصًّا أصيلًا، وإنّما نزعة كان لها إرهاصاتها وتداعياتها الفكريّة قبل بارت.

## البنيويّة وأثرها في تشكّل بواكير نظريّة موت المؤلّف:

على وقع الحروب العالميّة وما خلفته من عناءٍ وتشرّد للإنسان وقلقٍ واغترابٍ وعجزٍ حول مصيره، ظهرت تيارات وإيديولوجيّاتٌ ومنابع فكريّةٍ متعدّدة، كالوجوديّة ذات النزعة الإنسانيّة، والماركسيّة، والتحليليّة، والمنطقيّة الوضعيّة[5]، وغيرها، والتي تركت أثرها الذي انعكس على النّقد الأدبي التقليديّ؛ حيث الإنسان منبع الوجود الذي تتحرّك حول عالمه كل الأشياء. لكن

[1]- رولان بارت: درس السيمولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط2، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986، ص82-83.

[2]- ستيفان مالارميه (1842-1863): شاعر فرنسي تميّز بالرمزيّة التي وسمت جوهر قصائدة، كتب دراما شعريّة أهمّها «بعد ظهيرة إله الريف الأسطوري»، أمّا بول فاليري (1871-1945): فهو من الشعراء والكتّاب الذين تأثّروا بمالارميه ومدرسة الرمزيّة، من أشهر مؤلّفاته «محاورة الشجرة» و «روح الرقص»، أمّا مارسيل بروست (1871-1922) فكان روائي فرنسي من أشهر رواياته «البحث عن الزمن المفقود»، تعد رواياته من أشهر الأعمال الأدبيّة الفرنسيّة.

[3]- رولان بارت: لذّة النصّ، ترجمة: منذر عياشي، ط1، باريس، دار لوسوي، 1992، ص85.

[4]- جميل حمداوي: موت المؤلّف أم عودته؟، ط1، 2017، ص17.

[5]- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، لا ط، مصر، مكتبة مصر، 1968، ص8.

هذه الرؤية القاتلة بمركزيّة الذات لم تعجب البنيويّة فادّعت أنّ ذلك السائد ليس إلاّ مغالاةً من جهة تفخيم هذا الاهتمام بالإنسان وقطعًا للمركز عن المحيط، لذا لا بدّ من حرفه باتّجاهٍ آخر هو البنيوي، فيكون الكلّ ضمن سياقٍ نسقيٍّ علائقيٍّ. إذًا النظريّة البنيويّة جاءت للتأكيد على قيمة الإنسان بوصفه ذلك الفرد الواقع داخل بنيةٍ منغلقةٍ لا قيمة له بوصفه عنصرًا متشابكًا في علائق داخل هذه البنية، وبذلك أُعلن انهيار الإنسان وموته بإنهائه كفردٍ فاعلٍ مبدعٍ بكلّ تمثّلاته في كلّ المجالات والحقول المعرفيّة. ضمن هذا السياق الفكريّ الاجتماعيّ التاريخي بكل تحوّلاته وانعكاساته قدم بارت خطابه النقديّ في نظريّته موت المؤلّف ليكمل بدوره ما بدأته البنيويّة متأثّرًا بسمة عصره، وتيمته الأساسيّة في التحليل والارتداد إلى عالم الواقع، والتحوّل من القول بالواحديّة إلى القول بالتعدديّة، ما كان يستلزم بالضرورة تجسيد هذه الرؤية ليس فقط على الأدب الكلاسيكي بل على كلّ المفاهيم، من خلال ابتكار قيمٍ ومعايير جديدةٍ تزيح السابق التقليدي وتتناسب والرؤية النقديّة المستجدّة. لذا تأسّست نظريّة بارت على التنكّر للمؤلّف وإزاحة النظريّة الماضية التقليديّة القائلة بحتميّة تفسير النصّ من ناحية المؤلّف، باعتباره يشكّل ليس فقط الأساس والهويّة له، بل الشرط الجوهري لفهم سياق إنتاج النصّ والظروف المحيطة به، وعليه فالتّنكر للمؤلّف سيكون عمليًّا إعلانًا تطبيقيًّا لموت مركزيّته وإنهاءً لصلاحيّته ولصلاحيّة النظريّة التقليديّة التي تروج له[1]؛ وما ذاك إلاّ لأنّ إقصاء المؤلّف هو فتح العنان للبنية اللغويّة وما تحتويه من دوالٍّ ومدلولات لتصبح الأهميّة للنصّ الذي يعبّر عن نفسه باعتباره «فضاءً متعدّد الأبعاد، حيث تتمازج فيه كتاباتٌ متعدّدة وتتعارض من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة[2]»، فموت المؤلّف تبعًا لبارت موتٌ للسيادة وللقدسيّة وللسلطة الممنوحة لصاحب النصّ والتي جاءت تكريسًا لسلطةٍ تشبه سلطة الكنيسة وأيديولوجيّتها التي مارستها من قبل، والتي انعكست في كافة المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وولادةٍ جديدةٍ للقارئ الإنسي الذي لا تاريخ ولا سيرة ذاتية ولا تكوين نفسي له[3]، إنّه القارئ المبدع القادر على اللعب بالنص كتناصٍّ عبر هدمه وبنائه؛ لإعادة فهمه من خلال تأويلاته التي يسبغها على النص محقّقًا بذلك ذاته باعتباره القارئ المنتج والمؤوّل الذي يبدع في كلّ قراءةٍ لذّةً خاصّةً تجعله مشاركًا للمؤلف، وأبعد ما يكون عن القارئ العادي المستهلك الذي يكتفي فقط بموافقة الكاتب دون أدنى رؤية نقديّة منه، سواءً بالمخالفة أو الرفض تجاه ما يكتبه. وبناءً على رؤية بارت فالقارئ

[1]- جميل حمداوي، موت المؤلّف أم عودته؟، م.س، ص19.

[2]- م.ن، ص20.

[3]- رولان بارت: هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، ط1، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1999، ص83.

الأكثر إبداعًا وأهميّةً من المؤلّف هو الذي لطالما اعتُبِر الأب الشرعي للنص الذي يفتقد لإبداع القارئ والطاقة الخلاقة النقديّة لأسبابٍ عدّها برأيه موجبةً وضروريّةً سنناقشها نقدًا للتو.

## المؤّلف سليل الحداثة وفكرها

يفتتح بارت مقالته موت المؤلّف بالقول إنّ «المؤلّف شخصيّةٌ حديثة النشأة. وهي من دون شكٍّ وليدة المجتمع الغربي الذي تنبَّه إلى قيمة الفرد منذ نهاية القرون الوسطى، وكذلك ظهور العقلانيّة الفرنسيّة وانبثاق النزعة التجريبيّة الإنكليزيّة... إلى ذلك فقد أولَت الرأسماليّة الغربيّة أهميّةً قصوى لشخصيّة المؤلّف[1]»، فلو دقّقنا جيّدًا في هذا الاستشهاد سنقف على نقطتين: الأولى، الانتباه لطبيعة الخطاب المقدّم من بارت، والذي ينظر إلى الغرب باعتباره السبّاق في الخبرة البشريّة وفي التاريخ، بينما نلاحظ في منهجيّة الشرق وخبراته وحضاراته الإنسانيّة، تلك الرؤية الإيديولوجيّة الأحاديّة الرافضة للآخر والتي تختزل العالم بالغرب فقط وتعكسه بما يسقطه فكرهم من ترجمةٍ وأعمال، سواء بوعيٍ أو من دون وعي ظاهريًّا أو باطنيًّا. والنقطة الثانية أنّ شخصيّة الكاتب ليست حديثة العهد، وليست وليدة المجتمع الغربي فقط كما يدّعي، فالشعوب الشرقيّة القديمة في مصر والعراق بحثت في مسألة الكاتب، ذلك أنّ هذه المهمّة لم تكن سهلة المنال بل كانت تتطلب منذ القدم فهمًا دقيقًا للنصوص، وإتقانًا لكيفيّة توجيه الرّموز التي تحويها. يقول الباحث عامر الجميلي أنّ العلماء العرب المسلمين، قد تطرّقوا في العصور الوسطى للكاتب وصنفوا فيه كتبًا كثيرة... كان الكاتب ينتمي إلى النخبة الاجتماعيّة، وكانت وظيفته تجري في مجتمعٍ غالبيّته من الأميّين، ووقعت عليه مسؤوليّةٌ أساسيّةٌ وهي كتابة النصوص لنفسه وللآخرين... لقد اكتسب الكتبةُ معرفة الكتابة والقراءة والحساب في مدارس متخصّصةٍ لهذا الغرض، وبعد أن أتقنوا الخطوات الأساسيّة[2]، لذلك فما يزعمه بارت بأن الغرب وبدون منازعٍ كان السباق لفكرة المؤّلف ولقيمة الفرد فيه إنّما هو إغفالٌ لا يمكن القبول به لدور الشعوب العربيّة والإسلاميّة التي سبقتهم إلى ذلك. وباعتبار أن التناصّ هو الذي يحكم النصّ نسائل بارت عندما يقول: «إن بعضهم يريد نصًّا من غير ظلٍ، ومقطوعًا عن الإيديولوجيا المهيمنة، ولكن هذا يدل على أنّهم يريدون نصًّا لا خصوبة فيه، ولا إنتاجيّة له[3].

[1]- رولان بارت، درس السيمولوجيا، م.س، ص82.

[2]- عامر عبد الله الجميلي: الكاتب في بلاد الرافدين القديمة، جامعة الموصل، 2001، ص1-2، يذكر الكاتب في مقدّمة كتابه بعض الكتب التي حقّقت وطبعت حول الكاتب وأهميّته من مثل: كتاب الكتاب لابن درستويه (ت 347هـ) وكتاب الوزراء والكتاب للجهشياري (ت 331هـ) وكتاب أدب الكاتب للصولي (337هـ) وكتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي (267هـ) وكتاب أدب الكتاب لابن قتيبة (267هـ) وغيرها من الكتب الأخرى التي بحثت في قدم الكاتب والدور الهام الذي كان يلعبه عبر تاريخ الفكر البشري.

[3]- رولان بارت، لذّة النصّ، م.س، ص63-63.

نلاحظ هنا اهتمام بارت بتناوله للفظة إيديولوجيا وكيف يكون النصّ خصبًا بها، ليس فقط في هذا النصّ بل في كثيرٍ من النصوص، لكنّنا آثرنا تأكيد الذي ذكرناه سابقًا في هذا الاقتباس، وبالتالي اعتبار أنّ النّص تناصٌ ويحمل في ثناياه وفرةً من النصوص المتداخلة التي يسقطها فكر المؤلّف على النّص المصنوع من كتاباتٍ متعدّدة[1]، ما يعني أنّ الدور في هذا المحل هو ليس للمؤلّف، بل للبنية اللّغويّة التي تحمل في طياتها دلالاتٍ وثقافاتٍ متنوّعة، فضلاً عن أن ليس للنصّ أبٌ حقيقيٌّ، بل ذاكرةٌ تناصيّة ليس إلاّ[2]. لا ريب أنّ بارت يرفض النّظر والتفكّر خارج الصندوق وخارج المنظومة البنيويّة، فالمؤلّف خارج المنظومة والقارئ خارجها أيضًا، وبرأيه أنّ المؤلّف حين يكون ضمن المنظومة اللغويّة البنيويّة لا يعود يحقّ له أن يمتلك أي شرعيّةٍ تمنحه الأولويّة على غيره من عناصر المنظومة؛ ذلك لأنّ السياق العلائقي لا يقف على عنصرٍ بعينه، سواءً من داخل المنظومة أم خارجها؛ ما يعني أنّ «القدسيّة» التي مُنِحَت للمؤلّف في الأدبيّات الكلاسيكيّة ليست في مكمنها الصحيح؛ لأنّها أهملت النسيج العلائقي المتشابك الذي تؤكّد عليه البنيويّة والمتأثّر به بارت. من أجل ذلك كان لا بدّ وفق بارت من إنهاء هذا التفرّد للمؤلّف بحيث يذوب في علاقةٍ مع الكل ويظهر السياق البنيوي اللّغوي. لكن هذا الكلام يستدعي منا الوقوف قليلاً والتأمّل في النسيج العلائقي الذي يفترضه بارت، فإذا كان الأخير يريد رفع الحصانة الفكريّة التي مُنحت للمؤلّف فلا يحقّ له في المقابل إعطاء الحصانة والتميّز للقارئ!، لكن بارت خالف ذلك واستبدل سلطة المؤلّف بسلطةٍ جديدةٍ منحها للقارئ المُبدع، وبقيت الذاتيّة التي أراد إسقاطها متجليّةً بشخص القارئ، لذلك نستطيع القول إنّ بارت وقع في التناقض؛ لأنّ إقصاء المؤلّف لصالح السّياق لا يستدعي فرض عنصرٍ جديدٍ من خارج المنظومة (القارئ) يُعطى هذه الأهميّة، طالما أنّه ينظر بعينٍ بنيويّة. وباعتبار أنّ «اللغة هي التي تتكلّم وليس المؤلّف[3]»، و«أنّ الإنسان لا يوجد قبل اللغة، لا نسليًّا ولا تطوّريًّا[4]»، فذلك يعني أنّ المؤلّف ليس مبدعًا، سيّما أنّ اللغة هي التي تبدع والمؤلّف يتلقّف ذلك ليواريه كيفما يشاء. ها هنا سنلاحظ أنّ بارت وقع في المغالطة نفسها بتأكيده على دور اللغة وعزلها عن السياق العلائقي اللغوي. لكن السؤال المطروح في هذا الصدد هو التالي: كيف استطاع بارت التوفيق بين متناقضين حين يؤكّد أنّ اللغة تمثّل عبئًا ثقافيًّا موروثًا وبنيةً جاهزة للتسمية عند المؤلّف، وفي المقابل يحكم بأنّ لا جديد لدى المؤلّف، وعليه يرى بارت أنّه لا بدّ من إعلان

[1]- رولان بارت، هسهسة اللغة، م.س، ص83.
[2]- جميل حمداوي، موت المؤلّف أم عودته؟، م.س، ص21.
[3]- رولان بارت، هسهسة اللغة، م.س، ص77.
[4]- م.ن، ص27.

نهاية صلاحيّته؛ إذ بهذا الإعلان يتم إنجاز وظيفةٍ ثلاثيّةٍ بآنٍ معًا: أوّلها: إدراك النّص في تناصِّه، وثانيها: الابتعاد بالنقد عن الصدق والكذب، وثالثها: فسحٍ المجال لتموضع القارئ[1]، باعتباره ممثلاً للإبداع واللعب والتحطيم والبناء، ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كانت اللغة التي يوصّفُ بها المؤلّف ويؤوّلُ بها القارئ واحدة أم أنّ لكلٍّ منهما لغته؟ فلو افترضنا أنّ لكلٍّ منهما لغته، بافتراض أنّ بارت منح لأحدهما مقوّمات وميّزاتٍ على الآخر فكيف سيتمكّن من إخراج اللغة التي منحها الأولويّة من دائرة السلطة والإيديولوجيا؟؟ خاصّة أنّه يؤكّد على «الاشتباك السياسي والتاريخي للغة الأدبيّة مع عصرها[2]».

## الإنسان بوصفه منشِئًا للكتابة

من البيِّن أنّ بارت غفل عن أنّ الإنسان بكلّ تمثّلاته سواء أكان مؤلّفًا أم قارئًا هو من اخترع اللغة والكتابة، وكلاهما يتأثّر ويؤثّر ويتفاعل مع بيئته لإنتاج رؤيته، فكيف يعلن أنّ اللغة التي تقصي وتميت المؤلّف قادرةً على تأكيد أهميّة وولادة القارئ؟ يقول بارت لقد «أضحت السّمة الانتهازيّة للإيديولوجيا البرجوازيّة بادية للعيان. فبينما كان الكتّاب في السابق يتحرّون الشموليّة، كان على الكتابة الآن أن تتأمّل ذاتها بوصفها كتابةً، فالكتابة صارت مرادفًا لخوض صراعٍ واعٍ بذاته ضدّ الأدب[3]»، إنّه ينظر للمؤلّف باعتباره المُسقط على النّص لعناصره الذاتية والإيديولوجيّة وكأن النّص طبقاتٌ من الأقنعة المتنوّعة التي تتراوح بين مقاصده والمبتغى، سواء بلسانه وخبرته وتجربته أو بلسان أبطال روايته، وهذا بالتأكيد لا نستطيع إنكاره ولا إثباته، لكنّنا نستطيع القول بأنّ ما يورده بارت عن المؤلّف بإمكاننا إسقاطه على القارئ، فمن قال إنّ القارئ لا يؤوِّل النّص من خلال فقاعة الموروث الثقافي التي يمتلكها بذاكرته، والمتمثلة بوجهات النظر المختلفة، والأحكام المسبقة، والتخوّفات، والمعارف، والمعتقدات والعادات والتقاليد؟ بارت لا يُجانب الصواب فيما يخطه بخطابه، خصوصًا عندما يذكر أنّ «القارئ إنسان لا تاريخ له[4]»، وكأنّ القارئ شخصيّةٌ من الخيال العلمي لا تمتّ للواقع بصلةٍ، فبأيّ لغة يُمكننا أن نشرّع للقارئ ونسلب عن المؤلّف وكلاهما بادئ ذي بدء، إنسان وله قدسيّته الإنسانيّة؟ بل كيف يُمكننا أن نجاري بارت فيما لا يُعقل ولا يمكن تطبيقه، خاصّة باللاّمنطقيّة التي يوردها بقوله لا يوجد نصٌّ أصيل وأنّ خطاب النّص يحمل نصوصًا

[1]- جميل حمداوي، موت المؤلّف أم عودته؟، م.س، ص20.
[2]- جوناثان كولر: رولان بارت –مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة: سامح فرج، ط1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016، ص29.
[3]- م.ن، ص26.
[4]- رولان بارت، درس السيمولوجيا، م.س، ص87.

من الموروث الثقافي والمنازع الثقافيّة المتعدّدة التي تتراوح بين تأويلٍ متآلفٍ وآخر متنافرٍ، وكأنّه يشي بالظروف التي رافقت إنتاجه. فإذا كان النّص ليس أصيلاً والمؤلّف يمنع حالة الانبثاق الدلالي عبر التأويلات المختلفة، وينتج وهمًا، بوعيٍ منه أو من دون وعي، بالتضليل والتحريف بما يملكه من إمكانات ممكنات الموروث الفكري المعرفي، ويسيء للنّص ولا ينتجه؛ لأنّه يفتقر لعناصر الإبداع والتفرّد والكتابة الأصيلة، ما يحيلنا للاستنتاج أنّ بارت يقيم علاقةً غير أصيلةٍ لا من ناحية النص ولا من ناحية المؤلّف، وكأنّهما لا يعنيان شيئًا له. هذا بالطبع لا ينبغي أن يكون مستغربًا؛ لأنّ السيميائية التي ينتمي إليها بارت والتي يُسقطها في نصوصه ليست إلا إنكارًا للمؤلّف، وعدم مبالاةٍ بالنص[1]، ولذلك فهو يدرك وفق الرؤية السيميائيّة أنّ إلزام المؤلّف بالنّص المُنتَج وارتباطه به ليس إلّا فعلاً تولّد عن الكتابة بتغييب المؤلّف على جميع المستويات[2]، وأنّه لا بدّ من إعادة النظر في هذه الأسطورة المسمّاة وجود المؤلّف، حيث إنّ هذه المهمّة لن تكون مهمّته وحده، بل هي مهمّة كل نقّاد المجتمع. فالمجتمع إن «لم يتصالح مع ذاته فإنّ اللغة وهي ضرورةٌ وموجهةٌ حتمًا تهيئ للكاتب شرطًا ممزقًا[3]. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو التالي: طالما أنّ النّص والمؤلّف لا يمثّلان الأصالة بالنسبة لبارت، أفلا تحتوي نصوصه بالذات على تراكمٍ معرفيٍّ، أم إنّ المعرفة التراكميّة لا تنطبق على نصوصه..؟ ثمّ كيف يجرّد النصّ من هويّته، وهل يمكن لنصّه بذاته أن يحقّق أصالته بدون اسم رولان بارت؟ فكيف إذًا يقدّم بارت نظريّةً نقديّةً ولا يستطيع تطبيقها بأدنى المعايير على نصوصه؟، ثمّ إنّ بارت يقول إنّ المؤلّف الكلاسيكي يتقدّم نصّه أي «يوجد قبله ويفكّر ويتألّم ويحيا من أجله، فهو يتقدّم عمله مثلما يتقدّم الأب الابن[4]، في حين ينبغي على المؤلّف بنظريته النّقدية أن يُواكب النّص في ميلاده لا أن يستبقه... فلا زمان إلا ذلك الّذي تتم عنده الكتابة[5]. هكذا نتبينّ كيف وقع بارت بخطأٍ منهجيٍّ وإشكاليةٍ معرفيّة. فإذا كان المؤلّف يتقدّم النص زمانيًّا عن تأويل النص في ظلّ نظريته؟ وكيف يمكن أصلاً أن نقارب بين كاتبٍ لا يقوم بفعل القراءة، وقارئٍ لا يقوم بفعل الكتابة في ظلّ ديمومة النص؟؟ ما يورده بارت من أن وجود المؤلّف معناه إغلاق النص وإغلاق الكتابة معًا[6] هو افتعالٌ غير مبرّرٍ من قبله؛ لأنّه بذلك يهدم جزءًا أساسيًّا من النسق الذي يريده للنص اللغوي، فأصبح النص فاقدًا لجوهره وكينونته في مقابل استبدال ما

[1]- جميل حمداوي، موت المؤلّف أم عودته؟، م.س، ص17.
[2]- رولان بارت، درس السيمولوجيا، م.س، ص84.
[3]- رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: محمد نديم خشفة، ط1، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 2002، ص110.
[4]-رولان بارت، درس السيمولوجيا، م.س، ص84.
[5]-م.ن، ص84.
[6]- م.ن، ص86.

تم هدمه بجزءٍ آخر أعطاه من الأهميّة الكثير في مقابل البنية اللغوية، وكذلك في مقابل النص الذي أراد له أن يفصح عن نفسه بدل الأنا، والسؤال لماذا رفض بارت أسطورة شكل النص الكلاسيكي، واعتبرها عائقًا وما المقومات التي تتناسب ونظريته؟

## إشكاليّة النّص وعلاقته بموت المؤلّف

يقول بارت إنّ نظريّة النص هي «علم صناعة نسيج العنكبوت[1]»، وكلّ نصٍّ هو تناصٌّ لا مركزيّة للمؤلّف فيه، لكنّ الإشكاليّة تكمن في كتابة النص وإنتاجه، ذلك أنّه يحمل الكثير من الخفايا الإيديولوجيّة لأشياء تبدو بديهيّةً بالنسبة لأيّ فردٍ، وبالتّالي فالمعنى البديهي هو أسطورة، والأسطورة «تعني وهمًا ينبغي فضحه»[2]؛ لتتحرّر الكلمة من كلّ وهمٍ أو سلطةٍ أو أفكارٍ مسبقةٍ»، وهكذا يسحبه على أسطورة موت المؤلف التي تكشف ما يضمره من إيديولوجيا. إنّ ما يُصرّح به بارت يجوبه الاعتراف والالتواء، فهو يعترف بدور المؤلّف وأهمّيته ولو شكليًا، ويُحرّف ذلك بوجوب إقصاء المؤلف. وهذا إن دلّ على شيءٍ فعلى انكشاف الازدواجيّة التي يحملها خطابه، وهذا يُدلّل عليه ما يقوله في إحدى مقالاته» إنّ بعضهم يريد نصًّا (فنًّا، لوحةً) من غير ظلٍّ، ومقطوعًا عن الإيديولوجيا المهيمنة؛ وذلك يعني أنّهم يريدون نصًّا لا خصوبة فيه، ولا إنتاجيّة له[3]». فالنص كما يتأمّله بارت يمثل حالة انزياحٍ دائمٍ مستمرٍّ وحركة دائمة وصيرورة لتدمير التصفينات القديمة، وهو نصٌّ رمزيٌّ يعدّ جمعًا و ممرًا وانتقالاً، ويقرأ من غير أن يكون له أب؛ لأنّ الأنا التي تكتب هي أنا ورق، وهو مرتبطٌ باللذة من غير انفصال[4]، وبذلك يُحقّق اللذة المنشودة التي يميّز فيها بين نص اللذة الذي لا يُحدث قطيعةً مع الثقافة فيكون مُرضيًا ويرتبط بممارسةٍ مريحة للقراءة ونص المتعة الذي يجعل من الضياع حالةً ويكون مبعثًا للملل[5]، وهذا بالطبع يتطلب قارئًا يتمتّع بروح النّقد لا قارئًا مستهلكًا لإيديولوجيا المؤلف دون أدنى نقدٍ لنصه.

نلاحظ أنّ بارت يتذبذب في تقرير من سيرسم مسار فكرته عن موت المؤلّف بين النّص والقراءة والكتابة واللذّة وموت المؤلّف، فيؤكّد أنّ اللغة هي التي تتكلم، والقارئ هو المنتج والمشارك في النص؛ لأنّه في تأويله يقتحم عالم النص، بكلّ قواه الفكريّة والخياليّة ليعود ويقول إنّ «الكتابة هي

[1]-رولان بارت، لذّة النص، م.س، ص109.
[2]-جوناثان كولر، رولان بارت –مقدّمة قصيرة جدًّا، م.س، ص31.
[3]-رولان بارت، لذّة النص، م.س، ص63-64.
[4]-رولان بارت، هسهسة اللغة، م.س، من ص87-95 بتصّرف.
[5]-رولان بارت، لذّة النص، م.س، ص39.

السواد والبياض، الذي تتيه فيه كل هوية[1]»، ومعناها ومهمّتها يكمنان في كونها هي التي تمهّد لبلوغ نقطةٍ معيّنةٍ بحيث يكون باستطاعة اللغة فيها أن تتحرّك وحدها بعيدةً عن أي أنا[2]، ثم ليعود ويؤكّد هذه الأنا كذاتيّةٍ بشخص القارئ!!، ما يدلّ أنّ ثمّة صعوبةً وقلقًا لدى بارت في حسم رؤيته بإنتاج نظريته ومفاهيمها، خصوصًا لجهة أن ما يطرحه منفلتٌ من إيقاع الضبط والمنطقية لصالح ظاهرةٍ ما. فالمؤلّف يبقي هوية النص الذي لا يمكن بتره باعتباره حلقةً بين سلسلة حلقاتٍ مرتبطةٍ بما قبلها وبما بعدها، من ثم كيف يقصي المؤلف لصالح القارئ الذي يُنتج ويؤول النص؟؟ أليس تأويل القارئ هو أيضًا نصًّا ويخضع لما كتبه بارت عن النص؟؟

## مقاربةٌ نقديّةٌ لنقد بارت:

حاولنا في هذا البحث تسليط الضوء على نظرية موت المؤلّف، وكيف سعى بارت لخلخلة السائد التقليدي في الأدبيّات الكلاسيكيّة وفي العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، لكن تبيّن عبر تتبّع نصّه كيف مال عن الصواب في خطابه حين أراد نصًّا خاليًا من هويته الرمزية (المؤلّف)، التي تمثل قيمته ومرجعيّته الأخلاقيّة، الإنسانيّة. فعندما نزع هويّة المؤلّف عن النص فقد جرّده من أصالته وسلخه عن ماضيه. فهل كان بارت ليقبل أن تكون جميع مؤلّفاته بلا تدوين اسمه عليها، وهو لم يوفر منصةً اجتماعيّةً إعلاميّةً إلا وتواجد فيها؟ وكيف لم يدرك من ينادي بموت المؤلّف أنّه وقبل كلّ شيء هو مؤلفٌ؟؟ ثم إذا تعمّقنا أكثر بما يقوله بارت بأنّ النص لا يحمل معنىً لاهوتيًا مفردًا بأن المؤلف هو{الله}، بل فضاءً متعدّد الأبعاد[3]، ألا يعني ذلك بأنّه يريد سحب نظريّته على المقدّس فيكون كل كتابٍ مقدّسٍ لا مؤلّف له؟ لا شكّ أنّنا أمام فكرةٍ خطيرة وغير بريئة، ولأنّنا سنصل إلى النقطة التي نُخرج فيها النصوص المقدّسة من إعجازها، ونعلن فيها موت الإله ليس بالمعنى النيتشوي، بل بالمعنى الأكثر فظاعة. فهذه النظريّة إنكارٌ متعمّدٌ لماهيّة وهويّة الخصوصيّة لأي نصٍّ. ثمّ إنّ النظريّة التي يتحفنا بها بارت غير مقبولةٍ إنسانيًّا وأخلاقيًّا؛ لأنّها ليست فقط تفكيكًا للمفكّك، وإنّما تكريسٌ لما هو أخطر من مجرّد نظريّةٍ لغويّة، إنّها إيديولوجيا تسعى لتفكيك كلّ شيء وفي مقدّمتها القيم الإنسانيّة، فالنص والمؤلّف كلٌّ لا يتجزأ، ولا يُمكن فصل أحدهما عن الآخر، وعليه فإنّ مشروع بارت لم يكن فقط مشروعًا لنظريّةٍ تشقّ بمفاهيمها بإعلان النقد، بل هي تقويضٌ لمركزيّة الهويّة والخصوصيّة التي تمثّلها الذات بفاعليّتها الخلاقة. إنّنا نرقب في

[1]-رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، ط1، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1994، ص15.
[2]-رزلان بارت، هسهسة اللغة، م.س، ص77.
[3]-جوناثان كولر، رولان بارت مقدّمة قصيرة جدًّا، م.س، ص11.

خطابه ومنظومته المفاهيميّة تجسيدًا للإيديولوجيا المسيطرة، رغم محاولته إظهار رفضها وإنكارها في نصوصه، فبمجرد أن يقول إنّ اللغة هي التي تتكلّم، فهو يؤكّد بذلك على الفصل بين الذات والموضوع الذي هو تارةً اللغة وتارةً النصّ، مثلما يؤكّد على أنّ الإنسان بكلّ قيمه ليس سوى المستهلك لما يُنتَج! إنّه ترويضٌ للعقل البشري على التنازع بين المادي والروحي وبالطبع لصالح المادي، إنّه قطيعةٌ بين مؤلفٍ ونصٍّ وبين ماديٍّ وروحيٍّ، وبين ذاتٍ وموضوعٍ، وتعليمٌ لفنّ النّزاع والقطع والفصل بشكلٍ مستمرٍّ. وهذه العملية ليست نتيجة نظريّة عشوائيّة قامت على الانتقاء غير المبرّر؛ إذ كيف لبارت الذي يريد تقديم نظريّةٍ نقديّةٍ في النص الأدبي أن يتناول كل المظاهر من موضةٍ وأزياءٍ وصحافةٍ ورياضةٍ ولا يترك شيئًا إلا وينقده ويستثني ويصمت في كلّ ما كتبه عن الشعر[1] ما يجعلنا نتساءل عن السبب الذي جعله يهمل الشعر ويبتعد عن تناوله بالنقد؟ الشعر لا يتنكّر لمؤلّفه ولروحه ولهذا حجبه عن كتاباته؟؟ هذا السؤال يطرح نفسه بقوّةٍ!!، فالإنسان هو من أبدع اللّغة والأسطورة والشعر، والأسطورة هي استلابٌ للّغة، ما يعني أنّ المؤلّف كما القارئ والشاعر كلّ واحدٍ منهم عبر لغته يقدّم خطابًا لا يُمكننا كشف ما يعتريه وما يُحيط به من توريةٍ، فكيف يميت المؤلّف ويحيي القارئ ويستثني الشاعر ويتجاهله؟؟ طالما أنّ اللغة تمثّل الحقل الإيديولوجي الأكثر اتّساعًا والعلاقة بها هي علاقةٌ سياسيّةٌ[2]، فتأويل القارئ يحمل معنًى ورمزًا كما الكاتب والشاعر، ما يعني أنّ الكل وفق نظريّته واقعٌ لا محالة في زيف أسطورة اللغة باعتبارها غير بريئةٍ على الإطلاق، وبهذا لم يكن موفقًا حين ألغى العنصر الذي يدور فيه فلك النص، كما ألغى التفاعل بين الإنسان وموضوعه بإحداثه قطيعةً بين الإنسان كاتبًا، وقارئًا، وبين النّص متجاهلاً، أنّه كما الكاتب يحمل وينقل إيديولوجيّات فكريّةٍ وثقافيّةٍ وتاريخيّةٍ، فكذلك القارئ هو حاملٌ وناقلٌ لها باعتباره يلعب مع النّص ويبحث عن ممارسةٍ لإعادة إنتاجه مرةً أخرى[3]، ما يعني أنّنا يجب أن نعلن موت القارئ كما موت المؤلّف باعتباره ماضي كتابة[4].

أخيراً، نتساءل عمّا إذا كان بارت استطاع أن يقدّم رؤيةً حقيقيّةً غير متناقضةٍ عن موت المؤلّف في ظلّ اعترافه بأنّ نصوصه مفكّكةٌ[5]؟ وهل إنّ شعار «أنا أقرأ إذًا أنا موجود» كان كافيًا لبناء نظريّةٍ لا تعترف بأي شيءٍ خارج النّص.. ثمّ كيف لبارت الذي لا يحترم التاريخ التقليدي وينفي

[1]- جوناثان كولر، رولان بارت – مقدّمة قصيرة جدًّا، م.س، ص51.
[2]- رولان بارت، هسهسة اللغة، م.س، ص108.
[3]- م.ن، ص93-94.
[4]- رولان بارت، درس السيمولوجيا، م.س، ص84.
[5]-جوناثان كولر، رولان بارت – مقدّمة قصيرة جدًّا، م.س، ص94.

الاستمرار الخطّي[1] أن يزيل المؤلّف من الثالوث (مؤلّف نص قارئ) ليصبح فقط استمرارًا خطيًّا بنصٍّ وقارئٍ؟ في الحقيقة لم يكن مشروع بارت إلّا رؤيةً فوضويّةً تجلّت بلبوسٍ متناقضٍ حين أراد تطبيق منهجٍ يحكم البنية اللغويّة، لكنّه وقع بإشكاليّةٍ معرفيّةٍ لا يمكن تطبيقها على كافّة النّصوص، وعلى الواقع المعاش، وخاصّة اليوم في ظلّ تطوّر برامج التواصل الاجتماعي وتنوّعها، وحماية حقوق المؤلّفين؛ حيث إنّ المؤلّف هو الضامن لاتّساق وانسجام العمل الأدبي ووحدته الدلاليّة[2]، وهو حاضرٌ بقوّةٍ بتفاعله مع المتلقّفين لما ينشره على منصّته. بدون شكٍّ لا يمكن قبول ما قدّمه بنظريّته؛ إذ لا يمكن تصوّر نصٍّ بدون مؤلّفٍ وأبٍ شرعيٍّ له، وإلّا سيكون نصًّا لقيطًا لا يحمل أدنى مقوّماته لا شكلاً ولا مضمونًا. لذلك يمكننا القول بأنّ هذه النظريّة الخياليّة لا يمكن تطبيقها واقعيًّا؛ لأنّ الواقع أثبت أنّ حالة الانفلات التي حملها خطابه ليست إلّا انعكاسًا لإيديولوجيا السّقوط والتحلّل الأخلاقيّ الإنسانيّ الذي وقع فيه الغرب أوّلاً ومن ثم أسقطها بارت بنصّه ثانيًا باعتباره ممثلاً وحاملاً لقيمه؛ لأنّ خطابه بتحليله الخاطئ للواقع وبمنحه صفة «نصٍّ منفلتٍ بكل المعايير»، هو واقع أُريد تحقيقه ليس ورقيًّا فقط بل عمليًّا عبر سياسةٍ استعماريّةٍ رأسماليّةٍ على الشرق تسعى لمسح تاريخه وحضارته، فكيف ننسى التاريخ ونخرج المؤلّف من دائرة التاريخ؟

لقد حملت نظريّة بارت برأينا نظرةً فوضويّةً بامتياز، تعكس الفوضى التي أرادها الغرب بإيديولوجيّته لبلاد الشرق، تلك الإيديولوجيا التي تُحرّكها المصالح السياسيّة والاقتصاديّة التي وقفت وراء إنتاج نصوص بارت، فخطابه لم يستطع التحرّر من الانسياق لمفاهيم برامج فكريّةٍ معيّنةٍ وُضِعت لخدمة سلطةٍ ما؛ تودّ إلغاء التاريخ واستلاب الإنسان من كلّ قيمه.

يمُكننا القول أخيرًا إنّ خطابه لم يكن نظريّةً حقيقيّةً بقدر ما كان قطعًا وثغرةً منهجيّةً تُقصي وتستبدل وتهمل وتنتفي وفق أسسٍ غير واقعيّةٍ، وغير أصيلةٍ، فجسدت دعوةً للالتواء والابتعاد عن الحقيقة والتاريخ، وعائقًا أمام معرفتنا الصحيحة للعالم، فكانت مِنهجًا لتبديل وعينا ببرنامجٍ فكريٍّ مفكّكٍ.

[1]-إديث كريزويل، آفاق العصر – عصر البنيويّة، م.س، ص280.
[2]-جميل حمداوي، موت المؤلّف أم عودته؟ م.س، ص9.

# منهجيّة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي
## شرط المعرفة وضرورة النقد

حسان عبد الله حسان[*]

**لم يكن اتّصال الغرب بالشرق عمومًا، وبالجغرافيا العربيّة الإسلاميّة على وجه الخصوص، سوى تواصل هيمنة وغلبة. تلك هي الخلاصة الكبرى البادية للعيان منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا. ما الذي نشأ من هذا الاتّصال غير المتكافئ، وإلى أيّ مدى كان للغرب المهيمن من أثر على مسارات التقدّم والتنمية والاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي على مجتمعاتنا؟**

**تسعى الدّراسة إلى الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، وتحديد المنطلقات الفكريّة لهذه القراءة المنهجيّة، والتعرف على الأدوات المنهجيّة التى استخدمها الفاروقي في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفيّة للفاروقي في النّظر للنموذج المعرفي الغربي باعتبارها خبرةً مضافةً نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمة في نظرتها إلى الآخر وتحديد ضوابط التثاقف الحضاري معه، وذلك من خلال الاعتماد على منهجيّة تحليل النص "الفاروقي" في جوانبه المتعدّدة، واستخلاص لأدواته المنهجيّة ومفاهيمه التحليلية التى قدمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.**

**المحرّر**

اتّصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلاميّة الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثّروا بها في تصوّراتهم ورؤاهم الأساسيّة، وذلك بفضل القوّة النّفسيّة من ناحية، وامتلاك القدرة المعرفيّة والمنهجيّة المستمدّة من الرؤية الكليّة المستقلّة والمتفرّدة والتصوّر الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسّسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهي "الحضارة الإسلامية".

---

[*]- باحث وأستاذ في جامعة دمياط - جمهورية مصر العربية.

ثم كان اللقاء الثاني على "خوف من الغرب وفكره وعمله"، والذى تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكري، وفقدانه لقوّته النّفسيّة وقدراته المعرفيّة والمنهجيّة الذاتيّة الدافعة ـ والذى تجاوز في خطورته فقدان مؤسّسة الخلافة ذاتها ـ هذا مع بروز التفوّق الغربي في مجال العلوم والاكتشافات العلميّة، أو ما يمكن أن نُسمّيه بـ"الأرصدة المادية للحضارة"، وتزامن ذلك ـ أيضًا ـ بالاحتلال الغربي العسكري للعالم الإسلامي المُفكّك سياسيًا وفكريًا، فكان "الاستدراج" الفكري والثقافي أداة الغالب، والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

**تحرّك العقل المسلم إزاء هذا الاتّصال الثاني بالغرب حركتين: الأولى**، حركة الخائف والمتوجس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوّق الغربي، **وسارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأوّل**: تمثّل في اتّجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب"و"الغزو الفكري والثقافي" و"التغريب" كما عند رشيد رضا، ومحي الدين الخطيب، ومصطفى صبري، وجلال آل أحمد. **والمسار الثاني**: تبنّى دعوة "المقاومة" و"استعادة الهوية" في مقابل "الآخر"، فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين "الإسلام والمدنية"، "الدين والعلم"، كما عند محمد عبده، ومصطفى الغلاييني، وأحمد عزت باشا، أو في دعوات تجديديّة كما عند محمد إقبال، **أما الحركة الثانية للعقل المسلم**، فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوّق الحضارة الغربية وتفوّق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة – أيضًا – في مسارين: **الأوّل**، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان "التوفيق" بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، **أمّا المسار الثاني**، اتخذ من منهجيّة "النقل والاقتباس" طريقًا لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار "التغريب"، ويظهر جليًا عند طه حسين، وإسماعيل مظهر، ونامق كمال، ومدحت باشا، ورضا خان.

وفي النّصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في تناول الفكر الغربي وقراءته، يقوم على الانطلاق من الذات، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانيّة، مع امتلاك المنهجيّة المعرفيّة الذاتيّة؛ وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصّر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسّسوا لهذه "المدرسة الحضارية" مرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائى في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي"، ومحمد باقر الصدر في "فلسفتنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء"، وعلي شريعتي في "العودة إلى الذات"، وعلي عزّت بيجوفيتش في "الإسلام بين الشرق والغرب"، ومراد هوفمان في "الإسلام كبديل"، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على

"الخوف" أو "التعبئة" أو "الاستلاب" أو " التلفيق"، بل تقوم على تأسيس منظور حضاريٍّ قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقًا من الثوابت الحضاريّة التي قامت عليها الشخصيّة المسلمة، واستهدافًا لاستعادة الدّور والمكانة وفقًا لهذه الثوابت الحضاريّة.

كما اهتمّ "الوعي الإسلامي" خلال العقدين الأخيرين بالنّظر إلى النموذج المعرفي الغربي من خلال تأسيس آليات لدرسه ونقده لا سيّما آليات إبراز "التحيّز" المعرفي في هذا النموذج. وهو ما أشار إليه عبد الوهاب المسيري في تقديمه لبحوث مؤتمر **"إشكالية التحيز"**، والذي رصد فيه مجموعة من التحيّزات في النموذج المعرفي الغربي منها: التحيّز الطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي، تحيّز للعام على حساب الخاص، تحيّز للمحسوس والمحدود وما يُقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللاّ محدود وما لا يقاس والكيفي، وتحيّز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركّب والتعدّدي.

وإسماعيل راجي الفاروقي (1921-1986) ممن ينتمون إلى هذه المدرسة الحضارية في قراءة الفكر الغربي ونموذجه المعرفي قراءة تستند إلى استدعاء تلك القوّة الوجدانيّة الدافعة، واستحضار أسس المنهجيّة المعرفيّة التوحيديّة.

ويدعو الفاروقي في رؤيته الحضاريّة إلى التّثاقف الحضاري مع الحضارات القائمة بصفة عامة، ومع الغرب بصفة خاصة، انطلاقًا من الموقف الحضاري الإسلامي القادر على الانفتاح والاستيعاب ثم التجاوز في ظلّ ثوابته ورؤاه الأصيلة "... إنّ حضارتنا الإسلاميّة مفتوحة غير منغلقة. ولا شكّ أنّنا مكلّفون بتحصيل العلم أنىّ وجد والاستفادة منه في تعزيز الأمّة وتنمية مواردها وازدهارها. فقد حثّنا الله تعالى على العلم وتلقيه وفضل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون، وفرض رسول الله ﷺ طلب العلم على كلّ مسلم ومسلمة، من المهد إلى اللّحد. ودلّ على أنّ الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنىّ وجدها. وما من دين ولا ثقافة في الدنيا رفعت شأن العلم والتعلّم وحثّت الناس على طلبه كما فعل الإسلام"[1].

ويطرح – أيضًا- شروطًا عدّة للتثاقف الحضاري مع الغرب، لا سيّما فيما يتعلق بدرس العلوم التي يتفوق فيها في اللحظة الحاليّة "...أوّلها إتقان العلم والهيمنة عليه، أي الإلمام التام والتفهّم الكامل لكلّ ناحية من نواحيه. فالتعرّف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يغني والاكتفاء به جرم. على المسلم الذى يطلب العلم عند الغرب وأن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم

[1]- الفاروقي، إسماعيل: "حساب مع الجامعيين"، مجلة المسلم المعاصر، العدد31، مايو 1982، ص49.

ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظريّة ومسالكه العمليّة، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته"[1].

**وتسعى الدّراسة الحاليّة إلى** الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، وتحديد المنطلقات الفكريّة لهذه القراءة المنهجيّة، والتّعرّف على الأدوات المنهجيّة التى استخدمها الفاروقي في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفيّة للفاروقي في النّظر للنموذج المعرفي الغربي، باعتبارها خبرةً مضافة نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمّة، وذلك من خلال الاعتماد على منهجيّة تحليل النّص عند "الفاروقي" في جوانبه المتعدّدة، واستخلاص لأدواته المنهجيّة ومفاهيمه التحليليّة التى قدّمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.

و بناءً على ما تقدّم تحاول الدراسة الحاليّة الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسيّةٍ تتلاقى مع عنوان الدراسة وأهدافه، وهي:

ما الإطار المرجعي الذي يستند إليه الفاروقي في نموذجه التفسيري؟

ما الدّوافع الحضارية للفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي؟

كيف قرأ الفاروقي النموذج المعرفي الغربي وأدواته المنهجيّة المستخدمة في هذه القراءة؟

## محدّدات مفاهيميّة

### 1 - المنهجيّة

**لغة:** المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، وفي القرآن ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ {سورة المائدة، الآية48}، قال صاحب المفردات: النهج الطريق الواضح، ونهج الأمر وأنهج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه[2].

**اصطلاحًا:** المنهاجيّة هي"علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات...أو الوسائط والوسائل التى يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال...والمنهجية مصدرًا لابتغاء الرشد...من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يُمَكِن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدلال، فالمتابعة واللحاق"[3].

---

[1]- الفاروقي، إسماعيل: "حساب مع الجامعيين"، م.س، ص49.

[2]- الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن، لا ط، دمشق، دار القلم، 1992، ص825.

[3]- أبو الفضل، منى عبد المنعم: نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، لا ط، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص8.

والمنهجيّة على هذا النحو تتفاعل مع عوامل أخرى في الإنسان تأثّرًا وتأثيرًا، يشير ملكاوي إلى ثلاثة عناصر تؤثّر في منهجيّة تفكير الإنسان ووعيه بالواقع "الأوّل هو المدركات القبلية المستقرّة في ذهن الإنسان، وتتمثّل عادة بمجموعة المبادئ والقيم التى تتصل بالفطرة أو تأتى من النظم والظروف الاجتماعية، والثاني هو الأدوات التى يستخدمها والعمليات العقليّة والشعوريّة وملكات الحدس والخيال والإرادة التى يمارسها، والثالث هو الحقائق الموضوعيّة المرتبطة بالواقع؟ أي خصائصه الكمية والكيفية، وعلاقاته بما حوله. ويتم التفاعل بين هذه العناصر في العقل الإنساني الذي يقوم بتنظيمها ضمن ما يُسمّى بالخبرة الإنسانيّة، وهذه الخبرة هي المضمون الذى يستخدمه الوعي لفهم الواقع الطبيعي والاجتماعي، وإدراك موضوعاته وظواهره، وتفسيرها وبيان دلالاتها وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك"[1].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التفاعل الذي تم بين الفاروقي والحضارة الغربية، حيث التقى بها في فترة مبكرة من حياته واهتمّ باستيعاب النموذج المعرفي الغربي في أصوله وفروعه، حيث درس في الجامعة الأميركية ببيروت، ثم جامعة إنديانا، ثم جامعة هارفارد، ثم جامعة ماكجل بكندا، وجامعة شيكاغو، ثم جامعة سراكيوز، وأخيراً جامعة تمبل بفلاديفيا. وقضى سنتين في كليّة اللاّهوت وتعرّف عن قرب على الفكر الديني المسيحي في الغرب، وألف كتاب (Christian Ethics) الأخلاق المسيحية، هذا بالإضافة إلى دراسته التأصيليّة ودرسه للإسلام والعلوم الشرعيّة في الأزهر الشريف (1954-1958) واستيعابه لعلوم الشريعة وفقهها، هذه العوامل مجتمعة شكّلت فكر الفاروقي وعقله العلمي وأثرت بشكلٍ واضحٍ في تصوّره الفكري ورؤيته الحضاريّة ومنهجيّته وقراءته المعمّقة للفكر الغربي وفلسفته وأصوله ومسلّماته وجعلته أكثر اتصالاً ومعرفةً بحقيقة ما يحمله النموذج المعرفي الغربي من قضايا وطروحات وتناقضات وإشكالات متباينة، نعرض لبعض منها في هذه الدراسة من خلال وقوفنا على أدواته في التعامل مع النموذج الغربي.

وقد أثر ذلك التفاعل على التكوين العقلي والمنهجي للفاروقي؛ حيث جمع بين بُعدين رئيسين، الأوّل: البُعد الفلسفي؛ حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام 1941 من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأميركية ببيروت، ثم حصل على ماجستير «الفلسفة» عام 1949 من جامعة إنديانا ثم درجة الماجستير في «الفلسفة» أيضًا من جامعة هارفارد عام 1951. أما رسالته للدكتوراه فكانت بعنوان «نظريّة الخير، الجوانب الميتافيزيقيّة والقيم

[1]- ملكاوي، فتحي حسن: منهجية التكامل المعرفي..مقدمات في المنهجية الإسلامية، لا ط، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص120.

الابستمولوجية للقيم»؛ حيث حصل بها على درجة الدكتوراه عام 1952 من جامعة إنديانا.

أمّا المكون الثاني لعقل الفاروقي فهو: البُعد الشرعي، والذى تمتدّ جذوره إلى نشأته العائليّة (المسجد ووالده)، ثم أراد أن يكون هذا التكوين الشرعي على علم ودراسة، فاتّجه إلى مصر للحصول على دراسات ما بعد الدكتوراه في الأزهر لمدّة أربع سنوات (1954- 1958)؛ حيث قام بدراسة العلوم الشرعيّة بطريقةٍ مكثّفةٍ خلال هذه الفترة والتى ساهمت بشكلٍ أساسيٍّ في تحديد رؤيته الفكريّة التى جمعت بين ثلاثة رؤى أساسيّة استوعبها الفاروقي ورسم من خلالها تصوّره الفكري الحضاري.

وفي ضوء هذا التكوين المنهجي المتعدّد للفاروقي بين درسه المنهج الغربي، والمنهج الفلسفي التحليل التأملي، ومنهج الدراسات الشرعية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى تمرّسه في علم مقارنة الأديان ودراسته وتدريسه للعلوم اللاهوتيّة المسيحيّة. كلّ هذه العناصر شكّلت ما يمُكن أن نطلق عليه في لفظه ومعناه «العقل الفاروقي»، الذي انشغل بالهم الإسلامي من خلال أفق يتّسم بالرحابة والتأمّل الصادق والإنجاز الإيجابي الملموس والبصيرة الحضارية.

وهذه الدّراسة محاولة لتحليل بعض القواعد والأسس التى انطلق منها الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، والأدوات المستخدمة في تلك القراءة، والتي نطلق عليها «المنهجيّة».

**2 - النموذج المعرفي (Paradigm)**

من خلال تتبّع عام لدراسة توماس كون «بنية الثورات العلميّة» في نسختها العربية نلاحظ استخدام كون مجموعة من التعبيرات الفلسفيّة للدلالة على مصطلح «النموذج المعرفي» أو كما سمّي في طبعته العربيّة الأولى «النموذج الإرشادي» ومن هذه التعبيرات «التصوّر الذّهني المسبق»، «فهم العالم»، «التعميمات والمفاهيم»، «القيم والتصورات»، «التعميمات الرمزية»، ورغم أنّه كما يذكر ـ كون ـ أنّه استخدم أكثر من اثنين وعشرين معنًى للدلالة على مفهوم «النموذج المعرفي» إلاّ أنّه كان أكثر استخدامًا لمعنيين رئيسين معبّران عنه «فهو من ناحية يُعبّر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته، ومن ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع وهو الحلول الواقعية للألغاز»[1].

كما نجد أنّ ما قدّمه كون حول مفهوم النموذج المعرفي يشير إلى: توافر إطار تفسيري عام

[1]- كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة: جلال شوقي، الكويت عالم المعرفة، العدد168، ديسمبر 1992، ص 244.

لجماعة علميّة محدّدة /أو مجتمع علميّ معيّن[1]، ويتضمّن هذا الإطار التفسيري عناصر عدّة أبرزها: المفاهيم، التعميمات الرمزية، والمستوى الميتافيزيقي (المسلمات)، والقيم، ويركز كون أيضًا على قيم التآلف والانسجام بين هذه العناصر بعضها البعض داخل الحقل المعرفي لهذه الجماعة العلميّة.

ويتداخل مفهوم «رؤية العالم» مع مفهوم النموذج المعرفي، وقد تتبّع ملكاوي هذا المفهوم ونشأته عند «إيمانويل كانط» (1724-1804م) و«وليلهام دلثاي» (1833-1911م) وغيرهم من المفكرين والفلاسفة، وتوصّل إلى أنّ رؤية العالم هي «مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصوّرات الإدراكيّة التي تُمكّننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينهما»[2]، من ناحية أخرى فإنّ «رؤية العالم» تُساعد في عمليّة التحليل والتفسير للظواهر الإنسانيّة المختلفة، باعتبارها وحدة تحليل، كما «أنّها تُعيننا على تفسير التنافس بين النظريات والمبادئ العامّة والخاصّة ببعض المجالات المعرفيّة نتيجة توجّهات المتخصّصين والعلماء الذين يصوغون هذه النظريات والمبادئ»[3].

ويقترب من «النموذج المعرفي» اصطلاح آخر هو «النظام المعرفي» (Cognitive system)، ويقع هذا الاصطلاح في ميدان علم اجتماع الثقافة، وعلم اجتماع المعرفة وفي علم النفس الاجتماعي، ويفترض نظريًا أنّ لكلّ مجتمع ولكلّ شخص "نظامًا معرفيًا" خاصًا به يتكوّن من مجموعات من عناصر المعرفة أو المعتقدات التى يستند إليها المجتمع أو الشخص في تعرّفه على العالم من حوله وفي تعامله مع هذا العالم، أو التى تتكوّن منها (في حالة المعتقدات) عقيدته الكلية...ويتكون النظام المعرفي من: نظم معرفيّة جزئيّة تتشكّل من تفاعل: المعلومات والمفاهيم والتصوّرات الذّهنيّة لكي يتكوّن من هذه النظم الجزئيّة الفرعيّة في النهاية "النظام المعرفي" الكلي أو الشامل الذى يتميّز به مجتمع أو فرد بعينه"[4].

واهتمّ عبد الوهاب المسيري باصطلاح "النموذج المعرفي" بتحديد ماهيّته وطرق تكوينه، وعناصر تشغيله، ومحتواه ومضمونه، ويعرّف المسيرى النموذج بأنّه "بنية فكريّة تصوّريّة يجرّدها العقل الإنساني من كمٍّ هائلٍ من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيبًا خاصًّا، أو

[1]- يتألف المجتمع العلمي/أو الجماعة العلمية الذي يقصدها كون من " مجموعة من الممارسين لتخصص علمي محدد. ويكونون قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة المهنية،...ويستوعبون خلال هذه العملية ذات الأدب التقني، ويفيدون منها نفس الدرس"( انظر: المرجع نفسه، ص 246).

[2]- ملكاوى، فتحي: "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية" إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد42-43، 2006، ص 96.

[3]- م.ن، ص 92.

[4]- خشبة، سامي: مصطلحات فكرية، لا ط، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1994، ص579.

يُنسّقها تنسيقًا خاصًّا، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطًا يتميّز بالاعتماد المتبادل، وتشكّل وحدة متماسكة يقال عنها أحيانًا "عضويّة"[1]. أمّا "المعرفي" فيُوصف بأنّه "ما يتعامل مع الظاهرة من منظور كلّي ونهائي"[2].

ويرى المسيري أنّ لكلّ نموذج بُعده المعرفي، أي أنّ خلف كلّ نموذج معاييره الداخليّة التى تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كليّة ونهائيّة تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوّده ببُعده الغائي، وهى جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التى تحدّد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبيّ من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النّموذج الكليّة أو مرجعيّته التى تجيب على الأسئلة الكليّة والنهائيّة (ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون : كامنًا فيه أم مفارقًا له؟[3].

والنموذج المعرفي وفقًا لما تقدّم يحمل رؤى الإنسان الفيزيقيّة والميتافيزيقيّة، ونظامه القيمي وعلاقاته المعياريّة، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج أداةً تحليليةً يمكن من خلالها إدراك جوهر الظاهرة وفروعها، ويساهم في عملية التفسير بصورة أساسية.

وتنقسم الدراسة الحالية إلى ثلاثة محاور -بالإضافة إلى المدخل المنهجي والدرس المعرفي المستفاد والخاتمة هما:

- **المحور الأوّل:** الإطار المرجعي عند الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.
- **المحور الثاني:** معالم منهجيّة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي.
- **المحور الثالث:** بعض تجليات النموذج الغربي وتمثّلاته.

**المحور الأوّل: الإطار المرجعي عند الفاروقي**

كلمة «مرجعيّة» تعني الفكرة الجوهريّة التى تُشكّل أساس كلّ الأفكار في نموذج معيّن، والركيزة النهائيّة الثابتة له، التى لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، «فهي ميتافيزيقا النموذج». والمبدأ الواحد الذى تُردّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها[4].

وإسماعيل الفاروقي -موضوع الدراسة- ينتمي إلى أصحاب «المرجعيّة النهائيّة المتجاوزة» والتى

[1]- المسيرى، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، لا ط، القاهرة، دار الشروق، 1999، ج1، ص107.
[2]- م.ن، ص122.
[3]- المسيرى، عبد الوهاب: العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، العدد 602، القاهرة، فبراير 2001، ص20 – 21.
[4]- المسيرى،عبدالوهاب، موسوعة اليهودية والصهيونية، م.س، ج1، ص54.

تستند إلى فكرة «التوحيد» للإله المنـزّه عن الشرك والمادة، «وعن الطبيعة والتاريخ، الذي يحرّكهما، ولا يحلّ فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما. ووجوده هو ضمان أنّ المسافة التى تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أنّ الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الإمامة والاستخلاف»[1].

والتوحيد عند الفاروقي هو رؤية عامّة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان، وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها، ومن خلاله يفسر الأحداث والوقائع، ويستنبط منه نظام القيم والمعرفة والأخلا.، وتقوم هذه «الرؤية التوحيدية» للفاروقي بدور المرجعية والأداة التحليليّة في التفسير داخل الإطار الكلي، وتعتمد بدورها على عناصر عدّة مفسّرة هي:

**أ- الثنائيّة:** وهذا المبدأ يقسم (الكون) العالم إلى نوعين متمايزين «إله، ولا إله -خالق ومخلوقات- أما نظام الإله فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده، فهو وحده الرب السرمدي، الذى لا بداية له، ولا نهاية، وهو الخالق، المتعالي، المتفرّد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك... ونظام الخالق مغاير تمامًا وبشكل مطلق لنظام المخلوقات، من حيث الكنه، والكينونة، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحلّ فيه أو يختلط به، أو أن يتّحد أحدهما بالآخر. فمن المُحال أن يتحوّل الخالق إلى مخلوق، ولا أن يتسامى المخلوق ليصير ويتجلّى في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأيّ شكل كان»[2].

**ب- التصوّريّة:** وهو العنصر الثاني داخل الإطار التوحيدي الكلي الذى يتبناه الفاروقي، ويقصد به أن «العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكريّة تصوّريّة في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداةً للمعرفة، ومستودعًا لها: كافّة الوظائف المعرفيّة كالذاكرة والتخيّل والملاحظة والحدس والإدراك...وكل البشر فُطروا على الفهم بدرجة تكفي لمعرفة المشيئة الإلهيّة بواحدة من طريقتين أو بكلتاهما: الوحي المنـزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من ملاحظة السنن الإلهية في الكون التى لا تتبدل ولا تتغير»[3].

**ج ـ الغائية:** ويقوم هذا المبدأ على اعتقاد غائية الكون، وهو ضدّ العبثيّة والصدفيّة والفوضى، بمعنى «أنّ الكون له غاية خلقه خالقه من أجلها.. فالعالم كون مترابط ومنتظم ومتناغم، لا تفاوت فيه ولا فطور تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام... هذا باستثناء الإنسان فيما يتعلّق بالأوامر التكليفيّة الإلهيّة المُوجّهة إليه. فالعمل الإنساني الأخلاقي لا يتوافق بالضرورة مع الإرادة الإلهيّة لكونه في

[1]- المسيرى،عبدالوهاب، موسوعة اليهودية والصهيونية، م.س، ص54.
[2]- الفاروقي، إسماعيل: التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة، لا ط، مدارات للنشر والتوزيع، 2015م، ص52.
[3]- م.ن، ص 53.

جوهره عملاً يرتكز على التدبّر الحرّ الإرادي المقصود. أمّا الإنسان في بعده الجسدي فهو متكامل مع بقية المخلوقات، وخاضع للسنن التكوينيّة، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها»[1].

**د ـ القدرة الإنسانيّة وقابليّة الطبيعة للتطويع:** يرتبط هذا المبدأ بالحلقة الثانية في سلسلة الإطار التفسيري عند الفاروقي وهي الغائيّة، «فإنّ سنن الله تعالى في الخلق، ومنطق الخلق يقتضي إمكانيّة تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولا بدّ أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي قادرًا على تغيير ما بنفسه... وأنّ الخليقة لا بدّ وأن تكون طيّعة وقابلة للتحوّل وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقتها بالفعل الأخلاقي الإنساني كشرط لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له... والخليقة بعمومها مؤهّلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزماني الذي تعيش فيه الإنسانيّة على هذه الأرض»[2].

**هـ ـ المسؤوليّة والمحاسبة:** وهذا المبدأ هو نتيجة لما تقدّم من تكليف الإنسان بتغير نفسه، والمجتمع والبيئة بما يتماشى مع الأمر الإلهي، وهو ما يتطلب أن يكون الإنسان حرًّا وقادرًا على القيام بهذا التكليف، ويترتّب على هذه المقدّمات المسؤوليّة والحساب «فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤوليّة والحساب... ومبدأ المحاسبة متأصل في طبيعة المعياريّة نفسها، وهو مبدأ قرآني كلّي يمثّل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برُمّته»[3].

**ز ـ النموذج المعرفي التوحيدي والنّظام الكوني:** يوضّح الفاروقي في هذا المبدأ علاقة بين التوحيد «باعتباره رؤية تصوّريّة ونظامٍ معرفيٍّ» بالحقيقة الاجتماعيّة والوجوديّة وعلاقاته بالأشياء والإنسان، مبرزًا الارتباط بين النظام القيمي التوحيدي والظاهرة الطبيعية بخصائصها المادية، والذي يتمثّل في الضبط القيمي الذي يُقدّمه النموذج التوحيدي للظاهرة المادية، ويُؤكّد في هذا المجال المعرفي على حقيقتين كونيتين هما[4]:

إنّ الظاهرة الطبيعيّة حقيقيةٌ لا تنكر قط. لكنّها ليست كلّ ما في الوجود. فالوجود ليس كلّه مادة محسوسة خاضعة لقوانين المعرفة الحسية/ هنالك ملكوت واسع من الظواهر المعنوية. فالقيم لا تحس ولكنها موجودة بوجود أقوى وأغنى من وجود الأشياء. فهي فاعلة محرّكة بينما الأشياء والطبيعة جامدة محرّكة. وليس صحيحًا أنّ المعرفة لا تعرف يقينًا. بل إنّ لها علم

[1]- الفاروقي، إسماعيل: التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، ص52.
[2]- م.ن، ص 54.
[3]- م.ن، ص54.
[4]- الفاروقي، إسماعيل: "نحن والغرب"، المسلم المعاصر، العدد الحادي عشر، سبتمبر 1977، ص32-33.

لا يقل شأنه عن العلوم الطبيعية: له ضوابطه ومنهجه، وله أحكامه وله تاريخ حافل طويل.

كما أنّ رغبات الإنسان لأحوج ظواهر الطبيعة إلى الانقياد بالقيم المعنويّة؛ لأنّها أميلها إلى الطغيان، وإفساد نفسها بنفسها كلّما تعدّت الحدود التى ترسمها لها القيم. لذلك، يوجب التوحيد علينا أن نُلجم رغباتنا بلجام القيم، وألاّ نشبعها إلاّ بعد التّأكّد من أنّ إشباعها المطلوب لا ينتهك قيمة ولا يتعدّى حدًا. فالشريعة ليست إلا تطبيق القيم على الظواهر الطبيعيّة. وهي حقّة وصادقة مرتين: مرة بالتنـزيل ومرة بالفعل. فهي تعرف يقينًا، ولذلك هي خير معيار لكلّ شيء هذا في مقابل ما ادّعته المسيحيّة أنّ الطبيعة شرّ كلّها ليست السعادة في الإسلام سعادة إشباع رغبات، بل سعادة تحقيق الذات كلّها من رغبة طبيعيّة، وبشوق روحي. وهذا الانقياد للقيم لا ينطبق على الفرد فحسب، بل على الجماعة ـ أيضًا... ولا سيطرة للإنسان على الطبيعة ولا تنافس عليها مع أخيه الإنسان. إنّما استثمار للطبيعة بتعاون الإنسان مع أخيه الإنسان وبالتواصي والتآخي والمعروف.

**المحور الثاني: معالم منهجيّة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي**

اعتمدنا في استخلاص هذه المعالم الأساسيّة في قراءة النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي على قراءة تحليليّة للنص الفاروقي -المتوفر لدينا- متتبعين الآثار والأصول والتجليات التي طرحها في كتاباته، وقد اهتمّ بصورةٍ أساسيّةٍ بالظلال والتمثّلات للنموذج الغربي مع تقديم نظرة تحليليّة للمبادئ والقيم الحاكمة في هذا النموذج والتصوّرات الكليّة له ومسلّماته، والتي نشير إليها في العناصر التالية.

**أوّلاً: السياقات الفكريّة والاجتماعيّة لنشأة النموذج المعرفي الغربي**

أدرك الفاروقي العوامل الفكريّة والاجتماعيّة التى أخرجت النموذج المعرفي الغربي إلى الوجود بوضعيّته الماديّة على هذا النحو مبيّنًا دور الكنيسة المحوري (السلبي) في هذه النشأة، والصراع بين التيّارين المثالي والوضعي؛ حيث يرى الفاروقي «أنّ معتنقي المذهب العقلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أقاموا نظامًا عظيمًا للفكر حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية والمسيحية على أساس عقلي. ولقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنّها الحركة الظاهريّة التى أدّت إلى تدعيم ذلك النظام وحاولت أن تضفي عليه الصبغة العالميّة، ولقد كان فشلها اللاّحق يمثل كلاً من العلّة والمعلول لظهور مذهب النـزوع إلى الشك الذي كان قد شنّ معركةً قاسيةً على مدى قرون عديدة من قبل ضدّ سطوة الكنيسة. ولقد تمّ خوض تلك الحروب الطويلة القاسية في مجالات العلوم الطبيعية، وبصفةٍ رئيسيةٍ علم الفلك وعلم الكون حيثما كان كلّ من الكنيسة والكتاب المقدس يعتنقان آراء تتعارض مع ملاحظات

العلوم التجريبية؛ ولقد نجح ذلك النـزوع إلى الشك في هدم المذاهب التى اعتنقتها الكنيسة حول الكون، وأيضًا النظم العقلية التى بالرغم من منطقيتها كانت لا تزال تؤمن بصحّة المبادئ الرئيسيّة للمسيحيّة»[1].

ومن ناحية أخرى تأثّرت نظرة أوجست كونت الوضعيّة بالتطوّرات التي شهدها العقل الأوروبي لا سيّما في فترة تراجع دور الكنيسة والاستبداد الديني؛ حيث «شهد أوجست كونت تلك الفترة القصيرة التى سيطر فيها العقل باعتبارها الفترة التى نجحت فيها أوروبا في إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة، ولكنّه عندما كان يتطلّع إلى المستقبل، كان يشعر بالتفاؤل ويستطيع أن يتنبّأ بظهور فجر عصر جديد، عصر العلم الإيجابي، الذي يستطيع فيه الإنسان – بعد تحرّره النّهائي من كلّ الإيمان الساذج والأفكار الجازمة – أن يأخذ مكانه في العالم الذي يكون بدوره قد تحرّر من الاثنين. ومن ثم فإنّ الإنسان طبقًا لـ«كونت» يجب أن يطبّق العلم لتنظيم حياته ذاتها، ومثلما طبق الطب على وجوده الفردي المادي، يجب أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعيّة على سلوكه الاجتماعي وعلى سلوك الجماعة ككل، وطبقًا لأب العلوم الاجتماعية في الغرب، فإنّ العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التى لا يمكن وضعها موضع الشك. ونظرًا لأنّه قد تمّ تطبيق تلك العلوم في النطاق المادي، فقد حان الوقت الآن لأن يمتدّ ذلك النجاح إلى نطاق العلاقات الإنسانية»[2].

والمرحلة الأخرى التي أثرت في تشكيل النموذج المعرفي الغربي من وجهة نظر الفاروقي هو ما تعرّض له العقل الغربي من صدمةٍ في الحرب العالميّة الأولي؛ حيث "اصطدم الفكر الديني بالحرب العالميّة الأولى، ودعا إلى الانسحاب والانعزال عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكون إليه وفيه وجوديًا -وذلك حسبما رآه المفكر الديني الأوّل كيركجارد- ولكن عند صدمته بالحرب العالميّة الثانية اضطرّ إلى التدخل...وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت الدعوات التى تنادي بالتخلّص من الدين ومن كلّ عنصر ما ورائيّ مطلق؛ إذ يكمن الشّرّ والاستبداد في الما ورائيّة والإطلاق بالذات"[3].

وفي الوقت نفسه، انتشر الفكر الوضعي وظهر تحديه للمسائل الفلسفيّة بدعوى أنّ مسائل الفلسفة كلّها مسائل لغويّة تفتيتيّة لا جوهر لها سوى ما وضعه المتكلّمون من معانٍ ألصقوها بالكلمات التي يتفوّهون بها، وبالفعل عمّ فكر إير وفيتجنشتاين جميع دوائر الفلسفةً في العالم

[1]- الفاروقي، إسماعيل: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة الإسلامية، رسائل إسلامية المعرفة(5)، لا ط، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (لا ت) ص8.

[2]- الفاروقي، إسماعيل: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة الإسلامية، م.س، ص8-9.

[3]- الفاروقي، إسماعيل : "التحرك الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث"، المسلم المعاصر، العدد 39، ( مايو 1984)، ص15.

الغربي، فأصبحت الوضعيّة المجرّدة -أي التقنية- مدار الدراسة العلمي في الطبيعة وهدفه الأوّل والأخير، والوضعيّة المنطقيّة مدار الدراسة في الفلسفة وحقولها، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخيراً في الفكر الديني نفسه[1].

ويرى الفاروقي أنّ أهمّ جوانب اتّفاق الفكر الغربي مع المسيحيّة الأوروبية تتمثل في موضعين أساسيين، هما: "عزل العقل وإحلال الشّعور مكانه كمنهج للمعرفة، ذلك أنّ العقل لا يسوغ التثليث والتجسيد وصلب الإله وموته وإعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه، إنّما الشعور المسيحي يسوغ ذلك عند المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان، وثانيًا أنّ الخطيئة الأصليّة وسقوط البشر أجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلّة الإنسان بحيث أصبحت لا يُرجى منها خير، وعجزت بالكليّة عن الإتيان به حتى لزم أن يتجسّد الإله ويُكفّر عن الإنسان خطيئته ويحدث له خلاصة. وبالتالي فالزمان والمكان؛ بل والخلق كلّه مفسود وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألّف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية"[2].

وفي ضوء هذه العوامل والمؤثّرات لا سيّما المؤثّر الديني نشأ الفكر التنويري الغربي في ظلّ هذه العوامل والمؤثّرات مما أنتج ردود فعل معرفيّة قائمة على التمرّد على العقل المعرفي الكنسي بالأساس، والانتقال إلى عقل جديد هو العقل النقدي، وفي الوقت نفسه تبلور النموذج المعرفي الغربي مستمدًا أصوله من الفلسفة اليونانيّة والإغريقيّة، لا سيّما في نزعتهما المادية بعد حالة الفراغ الذي تسبّبت المسيحيّة في إيجاده خلال العصور الوسطى.

## ثانيًا: المسلّمات الأساسيّة للنموذج المعرفي الغربي

حدّد الفاروقي أبرز المسلّمات التي يقوم عليها النموذج الغربي، وهي النّـزعة الشكوكيّة مبيّنًا أبعادها المعرفيّة في العقل والتصوّر الفكري الكلّي الذي يحمله التصوّر الغربي، ويرى بأنّ هذه النّـزعة الشكيّة هي الأساس المعرفي الذي ساهم في بناء كثير من القيم في النموذج الغربي بدءًا من عصر التنوير الأوروبي، ويؤكّد على مخاطر النّـزعة الشكوكيّة التي "تفاقمت بدرجة بالغة الخطورة في عالم اليوم عامّة، وفي الغرب بوجه خاص. وباتت تلك النّـزعة هي المبدأ السائد في أوساط المتعلمين، فضلاً عن شيوعها في أوساط العوام المحاكين للمثقفين في مجتمعاتهم. ويعود هذا الانتشار المشهود جزئيًا إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنّه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني. وروّج الغرب تعريفًا للعقل الديني على أنّه العقل

[1]- الفاروقي، إسماعيل : "التحرك الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث"، المسلم المعاصر، ص16.
[2]- م.ن، ص15.

الملتزم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها. وفقدت الكنيسة في رأي التجريبيين حجّيتها ومرجعيّتها في تعليم الحقيقة من أمد طويل. بل إنّ الكنيسة لم تكن يومًا ما أملاً لحيازة مثل تلك المرجعيّة والحجيّة"[1].

ويقوم المذهب الشكيّ على مجموعة من الافتراضات والاعتقادات المعرفيّة الأساسية، هي: [2] -

لا شيء يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعيّة. وفي العلاقات الإنسانيّة، الظاهرة الطبيعيّة هي الرغبة.

الظواهر الأخلاقيّة لا تُعرف حقيقة. فهي دائمًا وأبدًا مشكوك فيها لا تُعرف بشرّ حقّ ولا خير حقّ.

لا يجوز للإنسان أن يدّعي أنّ سلوكًا ما خير من سلوك آخر إلا إذا أدّى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين.

ويربط الفاروقي بين نظرة المسيحيّة وتصوّرها لطبيعة الإنسان وبين تأصيلها للمذهب الشكيّ في مبحث الأخلاق الذي قام أصلاً ضدّ معتقداتها ومضامينها المعرفيّة، وكانت سببًا في نموّه وازدهاره؛ حيث "باركت المسيحيّة مذهب الشكّ الأخلاقي، وذلك باعتقادها أنّ الإنسان مخلوق ساقط بُنيت جبلّته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلّها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان. أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهيّة المسيح فرأت أنّه يلزم للاقتناع بعمليّة التخليص التى قام بها الإله بتجسمه في المسيح وصلبه: أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله. لذلك حطّت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتّفقت مع مبدأ الشكّ بأنّ سلوك الإنسان لا حقيقة معنويّة أو قيميّة فيه"[3].

ورغم تأكيد الفاروقي على بعض الجوانب الإيجابيّة لهذا المبدأ الأساسي (مبدأ الشك) في النموذج الغربي مثل احترام الذات الإنسانيّة وحمايتها، وهو ما أدّى إلى توثيق روابط الاجتماع الغربي وذلك للاتّفاق على ضرورة التعاون من أجل إشباع رغبات الذات، إلا أنّ ذلك أدّى في الوقت نفسه إلى مجموعة من الآثار السلبية التي تأصّلت في الشخصيّة الغربية، وأهمّها: [4]

غال الغرب في رعاية الذات الإنسانيّة وحمايتها بأن ألّهها وجعلها وحدها الحقيقية، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر.

عرف الغرب عصبيّتين: عصبيّة القوم على الفرد، وعصبيّة القوم على القوم. أدّت الأولى إلى

[1]- الفاروقي،إسماعيل، التوحيد..مضامينه على الفكر والحياة، م.س، ص85.
[2]- الفاروقي،إسماعيل: "نحن والغرب"، المسلم المعاصر، العدد الحادي عشر، ص22، سبتمبر 1977، ص22.
[3]- م.ن، ص23.
[4]- م.ن، ص29.

انحسار الشخصيّة الفرديّة بضرورة تطبّعها بطابع الجماعة إلى أن أصبحت التربية عندهم لا معنى لها سوى التشبيه الاجتماعي (Socialization)، التثقّف الاجتماعي (Acculturation)، التوحّد الكيفي الاجتماعي (Homogenization)، التكامل الاجتماعي (Adjustment).وأدّت الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة أي بالملايين.

غال الغرب في استغلاله للطبيعة. فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعيّة على كافّة أنواعها وتقديم التقنية في خدمة الإنسان، فإنّ تأليه الرغبات ومنع العنف ضدّ الزملاء النمور أدّى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة، أي إلى استثمار الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معًا ويخضعهما لقيمه وأوزانه. فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضيّة بلا حساب ممّا أدّى بدوره إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول.

والنّزعة الشكيّة التي يُشير إليها الفاروقي ليست خاصّة بالفكر الغربي الحديث أو المعاصر، وإنّما ترجع في جذورها إلى القرن الرابع قبل الميلاد، والتي قامت في مواجهة تفسير الواقع عن طريق التأمّلات العقليّة، كما ظهر عند السفسطائيين والذين جاؤوا من بعدهم من الشكّاك الأوائل مثل بيرون، وإينسيديموس، وكارنيادس، وغيرهم، ثم ظهرت في الفلسفة الحديثة عند باسكال وهيوم وكانط والتي أرادت تقويض الإيمان الديني بالمفهوم الكنسي.

## ثالثًا: نقد العلوم الاجتماعيّة الغربيّة وإدراك التحيّز

شمل هذا النّقد للعلوم الاجتماعيّة جوانب عدّة لا سيّما ما يتعلّق بالمنهج ذاته، الذي نادى منذ البدء بفصل العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعيّة، وهو ما أثّر بوضوح على مكانة هذه العلوم من ناحية، وأحكامها ومناهجها من ناحية أخرى، ثم تفريغها من المضامين الإيمانيّة بصورة تامة "... وكانت النتيجة: هي استحواذ الحقائق الواقعيّة لكلّ مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدّى مبدأ الواقعيّة، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع. ومن ناحية أخرى، فإنّ منح الغرب العلوم الإنسانية مكانًا خارج نطاق العلم قد أعفى تلك العلوم من التشدّد الخاص بالموضوعيّة، وبإنزالها إلى المرتبة الدنيا حتى لا تطالب بالموضوعيّة العلميّة، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعيّة أبدًا، فإنّها قد أصبحت عرضةً للهجمات من مذاهب النسبيّة، والتشكك والذاتية، مما ساعد على

إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوّة متضمّناتها (أي الإيمان، والعقيدة، والأمل، والخير، والواجب، والجمال،...) في تقرير الحياة والتاريخ"[1].

كما اهتم الفاروقي أيضًا بنقد بعض الدّعاوى التي طرحها النموذج المعرفي الغربي الخاصة بنتائج العلوم الاجتماعية الغربية، لا سيّما ما يتعلّق بالموضوعيّة والمحايدة، وهو التناقض الذي يقع فيه المنهج الاجتماعي الغربي. ففي الوقت الذي يؤكّد فيه نسبيّة الحقيقة الاجتماعيّة، فإنّه يُؤكّد من ناحية أخرى موضوعيّة وحياديّة نتائج العلوم التي تختصّ بدراسة هذه الحقيقة عنده؛ حيث "يدعي الغرب أنّ علومه الاجتماعيّة تتسم بالصفة العلميّة؛ لأنّها محايدة، وتتعمّد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانيّة، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك يعدّ إدّعاءً غير ذي جدوى؛ فإنّه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيميّة، ومن ثم، فإنّه بدلاً من الامتناع عن تحليل الناحية القيميّة الذي لا يمكن تطبيقه على أي حال، والسماح للاعتبارات القيميّة أن تقرّر الاستنتاجات بطريقة سريّة، سوف يتولّى أحد العلماء الصادقين القيام بعمل جميع التحليلات بطريقة صريحة، ذلك العالم الذي لن يدّعي أبدًا التحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنّه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، أو يدّعي التحدّث عن الدين في حين أنّه في الحقيقة يعني المسيحية، أو يدّعي التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنّه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية"[2].

ثم انتقد الفاروقي الاتجاه الذي أطلق دعوى "أن ما كان تطبيقه ممكنًا بالنسبة للطبيعة قد تمّ افتراض إمكانيّة تطبيقه بالنسبة للإنسانية، أي بالنسبة لكلّ من الفرد والمجتمع، فإنّ كليهما يمثل الطبيعة، ويجب إخضاعها للأساليب نفسها، إن لم يكن لنفس قوانين فهمها"[3].

وقد أدّى ذلك الخطأ الجوهري في تعريف حقائق العلوم الاجتماعيّة والتعرّف عليها إلى ظهور خطأ آخر هو أنّ أي شخص يقوم بالملاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التى تتحكّم في الحقيقة الاجتماعيّة لو أنّه اتّبع القواعد العلميّة بطريقة مدقّقة؛ ولكنّه يجب أن يتأكّد من إبطال أي نوع من التحيّز الشخصي والامتناع عن إصدار أي حكم سابق، فالحقائق يجب أن تدرك لتتحدّث عن نفسها. ولقد ساد الاعتقاد أنّه بمقتضى ذلك التشدّد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف عن أسرارها وهكذا تصبح خاضعة للمعالجة العلمية[4].

[1]- الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص19.
[2]- م.ن، ص22.
[3]- م.ن، ص13.
[4]- م.ن، ص13.

كما انتقد الفاروقي العلماء الغربيين في تأكيدهم على الموضوعيّة، رغم تحيّزهم الكامن في خطوات منهجيّتهم ونتائجها؛ "حيث كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أنّ أبحاثهم تتّسم بالموضوعيّة، ولكنّنا نعلم جيّدًا أنّهم يدينون بالتحيّز وأنّها غير مكتملة،... إنّ العقل الغربي، بالرغم من التقدّم المفاجئ في علم القيم الفينومينولوجي، كان بعيدًا عن الإدراك بأنّ فهم الأديان والحضارات والثقافات الخاصة بالشعوب الأخرى يتطلّب نوعًا من التحيّز المضاد وتعاطفًا مع الحقائق لو أنّه سيتم فهم تلك الحقائق على الإطلاق"[1].

ويؤكّد الفاروقي على البُعد الذاتي للباحث ودوره في إدراك الحقائق، مما ينتفي معه صفة الموضوعيّة، ففيما يتعلق بإدراك القيم "نجد أنّ الشخص القائم بالملاحظة هو الذي يؤكّد الحقائق أو يتعاطف معها بطريقة فعليّة سواء أكان مؤيّدًا أم معارضًا، وإدراك القيم يعدّ في حدّ ذاته تقريرًا لتلك القيم، أي أنّه يحدث فقط عندما يتمّ تفهّم القيم في واقع الحياة. وبعبارة أخرى، فإنّنا لا نستطيع القول إنّه قد تمّ إدراك القيمة إلا إذا كانت قد حرّكت، أو أثرت في أو أثارت عاطفة أو شعورًا في الشخص القائم بالملاحظة وفقًا لما تتطلّب طبيعتها، ويعتبر إدراك القيم شيئًا مستحيلاً لو لم يتم إحداث ذلك التأثير من خلال قوّتها المقرّرة أو إغرائها المؤثّر، ولكن ذلك ليس من الممكن حدوثه بدون إعداد من قبل الشخص القائم بالملاحظة الذي سوف يمرّ بذلك التأثّر، وبدون التعاطف الوجداني مع الشيء. إنّ اتّجاه الشخص القائم بالدّراسة تجاه الحقائق موضع الدراسة يقرّر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أنّ الدّراسات الإنسانيّة الخاصّة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعيّة للمجتمع الغربي التى يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة "الغربية"، وليس من الممكن أن تكون نماذج تُحتذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم"[2].

وينتقد الفاروقي تشكّل الذهن الغربي الذي يقوم على التعميم وإهمال الخصوصيات الثقافيّة والدينيّة والبُعد الديني والأخلاقي على وجه الخصوص، وهي العناصر الأساسيّة المكونة للظاهرة الإنسانيّة حتى في أقلّ المجتمعات تحضرًا "...إنّ الطالب الغربي الذي يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع لم يكن في حالة تجعله يدرك أنّه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلّقة بالسلوك الإنساني، قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإنّ الظاهرة الإنسانيّة لا تتكوّن من عناصر "طبيعية" على وجه القصد، بل يتدخّل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقرّرها إلى درجة فائقة؛ وتلك العناصر لا تعدّ بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر، وهي لا تتسم

[1]- الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص14-15.
[2]- م.ن، ص14.

بالتماثل العالمي في الجماعات الإنسانيّة، بل إنّها تعتمد على التقاليد والثقافة، والدين، والأولويات الشخصيّة والجماعيّة التي ليس من الممكن أبدًا وضع تعريف شامل لها، وبمقتضى كونها روحيّة، فإنّ تلك العناصر ليس من الممكن عزلها أو فصلها عن أصولها الطبيعية، وليس من الممكن أبدًا إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمي"[1].

ويشير الفاروقي إلى تقسيم آخر وفصل بين العلوم الإنسانيّة العلوم الاجتماعيّة في الغرب، والذي ترتب عليه استبعاد جميع التقييمات في العلوم الاجتماعيّة من ناحية وهيمنة التأمّل الذاتي على العلوم الإنسانيّة من ناحية أخرى "لقد فصل الغرب العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعيّة؛ بسبب الاعتبارات الميثودولوجيّة؛ ولقد نجح ذلك الفصل في استبعاد جميع التقييمات من العلوم الاجتماعيّة فيما عدا تلك التي تقوم على أساس غايات مقيّدة، فإنّ الموضوعيّة (العلمية) لم تستطع إجازة تلك التقييمات ومن ثم صرفتها إلى العلوم الإنسانيّة التى أصبح اهتمامها وتطبيقها يتّسم بالصّفة الشخصيّة والفرديّة التامّة، وذلك التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعيّة من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأيّ قوّة تتعرض لها؛ وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصّة به. لقد أدّى مبدأ الواقعيّة، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعيّة، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع[2].

### 4 - المنظور الحضاري المُقارن

انطلق الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي من منظور حضاري مقارن، وذلك من خلال إبراز أهم التباينات والاختلافات التى توجد بين عناصر ومكوّنات النموذج المعرفي التوحيدي المنتمي إليه، والنموذج المعرفي الغربي.

وفي أحد هذه العناصر المشكلة للنموذجين، وهو موقفها من "الإنسان"، يرى الفاروقي "أنّ الإسلام يختلف جذريًا، أوّلاً: مع الرؤية الإنسانيّة الإغريقيّة، التى تعترف بإنسانيّة المواطنين الأحرار، بينما تصنف العبيد في فئة أخرى أدنى من سابقتها. ويختلف الإسلام ثانيًا مع الرؤية الإنسانيّة اليهوديّة بالدرجة ذاتها، التى تسلّم بوجود الصورة الإلهيّة في كلّ البشر بالفطرة، ولكنّها تفرّق بينهم بالمولد والطبع معطيةً أبناءها وضعيّة مختارة...ويختلف الإسلام ثالثًا عن المسيحية التى تمايز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعًا ناموسًا طبيعيًا وتدّعي اختصاص أتباعها بناموس إلهي بحكم

[1]- الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص12.
[2]- م.ن، ص19.

إيمانهم وتعميدهم، ويختلف الإسلام رابعًا وأخيرًا، مع الرؤية الإنسانيّة العلمانيّة الأوروبية التى تستمدّ هويّتها من الثقافة الأوروبية على سبيل الحصر، وتهبط بالأسيويين والأفارقة وغير الأوروبيين عامة، إلى أدنى من مستوى البشر. فلم يستطع حتى رائد التنوير كانط، المنادي بالعقل الخالص، أن يصل بعقلانيّته إلى نهايتها المنطقيّة، وخصّص وضعيّة أدنى للأسيويين والأفارقة"[1].

أمّا رؤية الإسلام للإنسان التي يقدّمها الفاروقي فتتلخّص في ذلك التصوّر القرآني الذى يقوم على المبادئ التالية:

- **كلّ البشر سواسية** (المساواة المطلقة للإنسانيّة) (سورة الحجرات، الآية13؛ سورة الروم، الآيتان 20 – 22، سورة الزمر، الآية9).

- **تحرير الإنسان من الخطيئة**: فالخطيئة الأولى لآدم عليه السلام لا تمتدّ أثرها على أبنائه، فضلاً عن أنّها خالية من أيّ أثر كوني –أيضًا- ومن ثم فلا مكان لمفاهيم من قبيل "الخلاص اللّاهوتي" لا يعرف الإسلام أي خلاص لاهوتي. فالخلاص في منظوره مفهوم دينيّ غير مناسب. لا نظير له في المفردات الإسلاميّة. والإنسان لا يواجه أيّ مأزق يحتاج على تخليصه منه"[2].

وفي مثال آخر لاستخدام الفاروقي "المنظور الحضاري المقارن" كأحد الأدوات المهمّة في منهجيّته في قراءة النموذج المعرفي الغربي، يطرح الفاروقي "النظام الاجتماعي" وموقف الإسلام، والمسيحية واليهوديّة منه، ويرى "أنّ الدعوة العيسويّة الموجّهة إلى داخل الإنسان، مع خاصيّة الكراهية –غير السوية– للمادة التى تتسم بها الغنوصيّة، وتحول توجّهها النقدي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كليّة للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمّتها...وليس لدى المسيحيّة الآن نظريّة للمجتمع، فإدانتها للزمان والمكان، وللعمليّة السياسيّة، وتحفّظها بشأن كل الأنشطة الدنيوية، واعتبارها أنّ النّظام الاجتماعي نفسه أمر ثانوي عديم الجدوى في عمليّة الخلاص، يحول بينها وبين أن تكون لها نظرية بهذا الصدد"[3].

أما النموذج الإسلامي فيستمدّ مرجعيّته من التوحيد والإقرار بأنّ هناك غاية للخلق، وأنّ تلك الغاية هي تحقيق الأوامر الإلهيّة المتعلّقة بهذا العالم الذي تتّخذ منه الحياة البشريّة مسرحًا لفعلها

[1]- الفاروقي،إسماعيل، التوحيد، م.س، ص138.
[2]- م.ن، ص140.
[3]- م.ن، ص167.

الإنساني الحرّ المسؤول "يقتضي ذلك من المسلم النّظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بعين الجد، لارتباط فلاحه أو خسرانه بتمثّله للسنن الإلهيّة المتّصلة بالزمان والمكان الذي يحيا فيه..[1] ومن ثم يقوم النّظام الاجتماعي في الإسلام على مقومات عدّة منها[2]:

- الطابع العام الذي يحكم الحياة الإسلاميّة (أخلاقية النية).
- الحاجة إلى نسيج اجتماعي ملموس حقيقي للوجود.
- علاقية القيميات.

ويصل الفاروقي إلى وصف دقيق لشكل الأمّة. كما تحدّدها النظريّة الاجتماعيّة في الإسلام، بكونها (أي الأمة) بنية مدنية، عضوية، متعاضدة، غير محدودة بأرض أو شعب، أو بثقافة، أو بعرق، عالمية، وكلية، ومسؤولة، في حياتها ككيان اعتباري مشترك، وكذا في حياة كلّ فرد منها. وهي مقوم أساسي لا غنى عنه في تحقيق أي إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة"[3].

ويقدّم الفاروقي في صورة أخرى مقارنة بين النموذجين التوحيدي والغربي المادي من حيث المنطلقات المعرفية الأساسية والكلية، فالنموذج التوحيدي ينطلق من مصدريّة القيم في النّظر إلى الطبيعة، وهو ناتج عن مبدأ التسخير والاستخلاف، لذا فالفعل الإنساني مع الطبيعة هو "الاكتشاف"، بينما النموذج الغربي ينطلق من مصدرية الذات "الرغبات والدوافع" وهو ما جعل عنوان الفعل الإنساني في الطبيعة هو"الإبداع" والذي بدوره يعتمد على" القهر والسطو والسيطرة".

وهو ما جعل النموذج التوحيدي نموذجًا منفتحًا يؤمن بالانفتاح والتواصل انطلاقًا من أصالة مبدأ "التغيير الإيجابي". في مقابل الانغلاق والانعزال في النموذج الغربي الذي ينطلق من أصالة مبدأ "الصراع والشر" في الاجتماع الإنساني.

وفي مقارنة بين الميثودولوجيا الغربية والإسلامية يصل الفاروقي بعد مناقشة للميثودولوجيا الغربية إلى نتائج عدّة أهمّها: إن العلوم الغربيّة تعدّ ناقصة، وهو ما طرحه تحت عنوان "نقائص الميثودولوجيا الغربية" -والتي أشرنا إليها في نقد العلوم الاجتماعية الغربية- والنتيجة الثانية هي: ذاتية العلوم الغربية في مقابل دعاوى عالميتها، أما النتيجة الثالثة هي أنّ العلوم الاجتماعيّة الغربية تنتهك متطلّبًا حاسمًا للميثودولوجيا الإسلاميّة، وهذا المطلب عند الفاروقي هو مبدأ وحدة الحقيقة -في مقابل تعدّدها في الميثودولوجيا الغربية- ويتناول الفاروقي هذا المبدأ (مبدأ وحدة الحقيقة) في العناصر التالية:

[1]- الفاروقي،إسماعيل، التوحيد، م.س، ص170.
[2]- م.ن، ص172-173.
[3]- م.ن، ص182.

1 - يقرّر ذلك المبدأ أنّ الحقيقة تعدّ شكلاً من أشكال الله، وليس من الممكن فصلها عنه، وأنّ الحقيقة واحدة مثلما أنّ الله واحد، فالحقيقة لا تشتقّ وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب بل إنّها تشتقّ معناها وقيمتها من إرادته التي تعدّ غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة. وفي الواقع فإنّ الحقيقة أصبحت تتسم بالفعاليّة، حتى غدا من الممكن وصفها بأنّها صياغة للإرادة الإلهيّة، ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم وانتهاكها. وبمثل ذلك الأسلوب، فإنّ الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعني شيئًا على الإطلاق. ومن ثم، فمما لا أساس له من الصحّة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانيّة بطريقة منفصمة عمّا يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإنّ أيّ بحث يتعلّق بالإنسان، يجب أن يتضمّن موقف تلك الدراسة إزاء الغايات[1].

2 - وذلك المبدأ الخاص بالميثودولوجيا الإسلاميّة لا يتماثل مع المبدأ الذي يقرّ بوثاقة صلة الناحية الروحيّة، ولكنّه يضيف إليه شيئًا يتميّز بكونه إسلاميًّا، وهو المبدأ المتعلّق بالأمّة؛ ذلك المبدأ الذي يُقرّ أنّه ليس ثمّة قيمة ومن ثم ليس ثمّة أمر يتّسم بالصّفة الشّخصيّة أو يتعلق بفرد واحد. وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتّصل بالشعور الشخصي في لحظة معيّنة أو بالفرد وعلاقته الخاصّة مع الله. إنّ الإسلام يُؤكّد أنّ وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يعدّ بالضرورة شيئًا خاصًّا بالمجتمع، إنّه بالضرورة يتّصل بالنّظام الاجتماعي في الأمّة ولا يُمكن أن يسود إلّا بها؛ وذلك هو السبب في أنّ الإسلام لا يدين بأيّة فكرة تتعلّق بالأخلاق أو التقوى الشخصيّة إلّا إذا عرفها في إطار الأمّة، وحتى في الصلاة التى تعدّ مواجهة شخصيّة للغاية مع الله وعبادته، فإنّ الإسلام قد أعلن أنّها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقيّة المتعلقة بحبّ الغير وما يماثلها[2].

3 - إنّ الإسلام قد جعل قيمه متوقّفة على تلك الأوامر، وذلك هو السبب الذى جعل الإسلام يحرّم الأديرة والامتناع عن الزواج، ويترجم مثله الدينية والأخلاقية في الشريعة، أو القانون العام، ويربط وصاياه الأخلاقية بالمؤسّسات العامّة التى لا يمكن أن تزدهر إلا إذا كانت الدولة ذاتها إسلاميّة، ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحيّة، وفي حين أنّ المسيحية قد عرفت الخلاص في إطار النية، أي الشعور الشخصي في لحظة معيّنة، فإنّ الإسلام قد عرّفه في إطار العمل، أي الحياة العامة في إطار الزمان والمكان والمجتمع، وفي الحالة الأولى، كان الضمير هو الحكم النهائي على وجه الأرض، أما في الحالة الأخيرة، فإنّ الحكم أصبح يتمثل في القانون العام، والمحكمة العامة، والقوانين العامة، والثواب والعقاب بواسطة الله على مدى التاريخ. لقد صاغ الإسلام الإيمان

[1]- الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص16.
[2]- م.ن، ص17.

بالأخرويات من أجل تدعيم ذلك الصرح التاريخي من الأفكار. والقيم، والقوانين، والمؤسسات، وحتى المعرفة الإسلامية، ذاتها، أي معرفة إرادة الله كما هي واضحة في الوحي، قد جعلها الإسلام ممكنة فقط في إطار المجهود الجماعي الدائم من خلال الإجماع والتواتر. وطبقًا للرأي الإسلامي، فإنّ الناحية الخاصّة بعلم القيم والناحية الخاصّة بالأمة يعتبران متكافئين وقابلين للتحويل، وهما سويًا يُكَوِنان بعدًا جوهريًا، وشرطًا لا بدّ منه للحقيقة، وليس من الممكن أن يكون ثمة معرفة لتلك الحقيقة بدون قيمة، وليس من الممكن أن تكون ثمة قيمة دينيّة أو أخلاقيّة إلا في إطار الأمة"[1].

## المحور الثالث: بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثّلاته

ربط الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي بين الأصول المعرفيّة من جهة والتجليات الواقعة في المشهدين الفكري والاجتماعي من جهة أخرى. وهو ما نتناوله هنا تحت عنوان تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثلاته، والتي تظهر بشكل أساسي مجال الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية المتعدّدة ذات الأصل المعرفي الواحد.

### أوّلاً: في ميدان الأفكار والمذاهب الغربيّة

أشار الفاروقي إلى بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثلاته المعرفية وظلاله الاجتماعية، لا سيما في ميدان الأفكار والمذاهب الفكرية، واهتم الفاروقي اهتمامًا خاصًا -أيضًا- بتمثلات النموذج الغربي في ميدان الفن والاقتصاد. ففي ميدان المذاهب الفكريّة ربط بين ظهور المدارس الفكرية الغربية ومبدأ الشك، ويرى أنّ الغرب عرف ثلاثة أنظمة أقامها على أساس مبدأ الشك:

1 - **الفوضويّة**: قامت في أوّل عهدها تحت تأثير المسيحيّة المباشر. فالمسيحيّة أبت أن تشرّع للسلوك الاجتماعي وتركته للشيطان قيصر؛ لأنّ الحياة الاجتماعية في نظرها، مقطوع منها. وأبت أن تشرّع للسلوك الفردي؛ لأنّه ميدان الرغبة والرغبة شرّ في ذاتها. فلا رأي للمسيحية إلا التنكر للرغبة ومحاربتها والانعزال عن الجماعة. وهذه الرهبانيّة التي ابتدعتها مثالاً للسلوك البشري. وترك السلوك الإنساني بلا شريعة دعوة إلى الفوضوية[2].

2 - **الوجوديّة:** أكّدت الوجوديّة أنّ لا أمل يُرجى من حياة الإنسان؛ لأنّها لا خير فيها. بل هي مليئة بالألم والحزن والأسى وتنتهي بموت أكيد، وسعي الإنسان لن يرى؛ لأنّه كلّه غرور. فالوجود مأزق يجب التخلص منه ولا خلاص إلا بالارتماء في أحضان المسيح، الإله المخلص...وإذا كان

[1]- صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص18.
[2]- الفاروقي، إسماعيل، "نحن والغرب"، م.س، ص23.

الدين خروجًا من مأزق الوجود، فلا حاجة للاعتناء بمأزق. ليذهب به القياصرة إلى حيث ألقت[1].

**3 - الليبرالية**: تقوم الليبرالية على الشك بأن علاقة الإنسان بالإنسان فيها حقيقة أخلاقية أو قيمية. فابتداء منه تعارض الليبرالية كلّ امتداد لتأثير الإنسان في الإنسان الآخر. فالإنسان ذات تحيا في رغباتها، ولا يدخلها مؤثر إلّا هتكها. وكون الرغبة أو الطبيعة الحقيقةَ الوحيدة، فهذا تأليه للرغبة؛ لأنّه ينفي وجود الحقيقة المعنويّة أو العتمويّة التي هي وحدها القادرة على تطويع الحقيقة الطبيعيّة. فالموجود الذي لا وجود لغيره: إله في ملكوته[2].

**4 - الشيوعيّة**: تقوم الشيوعيّة كما قامت الليبراليّة الانجلوسكسونيّة على مبدأ الشك، أي تأليه الرّغبات بجعلها الحقيقة الوحيدة، وبالتالي، باعتبار الرغبات معيارًا نهائيًا لكلّ ما هو خير وشر. إلا أنّها تختلف عن الليبرالية بأنّها لا تعترف برغبات الفرد إلا بقدر اعترافها برغبات الجماعة. والجماعة عندها ليست القوم بل الطبقة. فالشيوعية نظام تجنيدي (Requinentational) بالضرورة؛ لأنّ رغبة الطبقة عندها أولويّة كبرى، لا تنسق رغبات الأفراد معها بل تُنقض وتُنكر، لذلك كان تصوّر علاقة الإنسان بالإنسان في الشيوعيّة: أنّ العامل زميل العامل أنىّ وُجد، وأنّهما مجنّدان لخوض حرب ضروريّة مع طبقة الرأسماليين المتسلّطة، وأنّ حالة الصراع هذه: حالة دائمة إلى أن تُبيد الطبقةُ الطبقةَ الأخرى.[3]

**5 - العلمانيّة**: أسّست العلمانيّة قضيّتها على الدعوة إلى عدم تقرير الشأن العام بقيم نابعة من الدين، بدعوى أنّ الدين مصدر غير جدير بالثقة. وزعمت العلمانية أنّ هذا المصدر غير عقلاني وخرافي وقائم على الجزم بمقولات لا دليل عليها. ومن الممكن أن يتفهّم المرء مثل هذه التّهم حال توجيهها إلى المسيحيّة، أو على الأديان التى أسّست مبادئها على عقائد لا دليل على صحّتها أو إلى أديان تمرّ بمرحلة وهن معيّنة. إلّا أنّ تلك التّهم لا تتعلق لا من بعيد ولا من قريب بالأديان ذات العقائد المنسجمة مع الفطرة، أي التي تسلّم بالصحّة العامة للمعايير العقليّة، ولا بالأديان التى تشهد صحوة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن، بالطرح العقلاني النقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيمًا إنسانيّة حقيقيّة[4].

**ثانيًا: مجال علوم الإنسان**، أما في علوم الإنسان وممارساته، فيقوم مبدأ الشك على اعتبار أنّ الرغبات الإنسانيّة – الفرديّة والاجتماعيّة – هي المعطيات الوحيدة. ذلك أنّها وحيدة في كونها

[1]- الفاروقي، إسماعيل، "نحن والغرب"، م.س، ص24.
[2]- م.ن، ص24.
[3]- م.ن، ص26.
[4]- الفاروقي، إسماعيل، التوحيد..مضامينه على الفكر والحياة، م.س، ص169.

مرئيّة محسوسة قابلة للفرز عمّا سواها، كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمي. وعلى هذا المعطى كأساس، يمكن للعلوم الإنسانيّة والاجتماعية أن تقوم كعلوم موضوعيّة. وليس الشك في تأكيد معطى ما، إنّما الشّكّ في نفي أي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكيّة. فالسلوك البشري كان يفسّر - قبل حركة الإصلاح الدينى - بإرجاعه إلى المبادئ والقيم الصادرة عن الدين والثقافة، إلا أنّ حركة الإصلاح أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وأبعدتها كلّ البعد عن السلوك الإنساني[1].

**ثالثًا: نزعة تأليه الإنسان،** أنجبت الحضارة الإغريقيّة فلسفةً إنسانيّةً قويّةً تبنّاها الغرب واعتبرها نموذجًا يُحتذى من عصر النهضة، بيد أنّ تأسيس تلك الفلسفة الإنسانيّة الإغريقيّة على نزعة طبيعيّة مبالغ فيها، أفضى بها إلى تأليه الإنسان، بل تأليه رذائله. وهذا هو السّرّ في أنّ الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولى القربى، والعدوان والغيرة، والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشيّة[2].

**رابعًا: في مجال الفن،** حينما تحوّل مركز القوّة المسيحيّة إلى العالم الهيليني فقدت المسيحية قدرتها على مواصلة الصراع ضد التجربة الجمالية الإغريقية، وأصبحت نفسها هيلينيّة بالطبع. ومع ذلك، فقد احتفظت ببعض أصولها السامية، ومن ثم كان الفنّ البيزنطي مرآة انعكس عليها كلا الطابعين الفكريين. فلقد كان الفنّان البيزنطي غير مهتم بالتعبير عن الطبيعة الطابعة اللاّ نهائيّة في الإنسان، وهذا قدر مؤكد في فنه فوعيه بالإلوهية المنـزهة منعه من الانزلاق في أدنى خلط بين الحقيقة القدسية وبين الطبيعة... ولكن هذه الأصالة السامية أصبحت ضعيفة خاصة بعد الاعتقاد بالتثليث، وبعد أن لبست المسيحيّة ثوبًا غنوصيًا هيلينيًا في مؤتمر نقيا. ومن ثم فإنّ الفنّان [المسيحي] في بحثه عن الحقيقة المنـزّهة لم يقف عن حدّ معيّن... بينما رأى الوثني الإغريقي الإله في الفكرة الأولى الثابتة عن الإنسان والطبيعة، فإنّ المسيحي الهيلينى رآه مباشرة، في صورة مؤسلبة - كاريكاتورية - للإنسان، وغير مباشرة، خلال لوحات روائية عن الإيمان، تلك اللوحات التى استخدم فيها البيزنطي الرموز والنصوص الدينية، ليوحي للمشاهد - بطريقة كلاميّة منطقيّة - عن الفكرة الأولى في تلك اللوحة أو ذاك. لقد كان الفن الإغريقي في مجموعه حسيًا... وكان الفن البيزنطي حسيًا في جزء منه، ومنطقيًا في جزئه الآخر. فالجانب الحسّي منه، أي تصوير الإنسان والأشياء الطبيعية، لم يعبّر عن "فكرة أولى" مطلقًا، طالما أنّ الفنان لجأ إلى تعبيرات نمطيّة مؤسلبة تخالف الطبيعة... ولهذا فإنّ الفنّ الديني المسيحي في بيزنطة قد تنازل عن النصف الأهم من وظيفته للفهم المنطقي[3].

[1]- الفاروقي، إسماعيل، "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، م.س، ص13.
[2]- الفاروقي، إسماعيل، التوحيد..مضامينه على الفكر والحياة، م.س، ص123.
[3]- الفاروقي، إسماعيل: "التوحيد والفن"، المسلم المعاصر، العدد24 ( ديسمبر 1980)، ص188.

**خامسًا: في ميدان الاقتصاد،** إنّ النّموذج الغربي للتطوّر مبنيّ على نظام الفائدة بأعلى درجاتها، ومن ثم على الإنتاج فالاستهلاك، وذلك بالتالي يستلزم قدرًا من الغشّ من خلال إعلانات مركّزة مع بعض الإهمال في نوعيّة الإنتاج. إنّ النموذج الغربي للتنمية يعنى بالإنتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مركزة...واهتمامه بكيفيّة حياة الناس يكاد لا يوجد. كون النموذج الغربي للتطوّر مهتمًا بالفائدة، فهو يميل غالبًا لتركيز الثروة في أيدي القلّة التي توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية[1].

**سادسًا: مبدأ النفعيّة في العلوم وانتشار النسبيّة المطلقة،** أوجد التأكيد على الجانب النفعي للعلوم الطبيعية والتركيز على جنيها إلى اتساع موارد التطبيق والتقنية اتّساعًا شاسعًا لا ينكر فضله على البشر. لكنّه أدّى – أيضًا إلى انتشار النسبية التى سرعان ما تحالفت مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة: أي مخلفات عصر النهضة من أنّ الطبيعة يجب أن يقبض عليها ويناهض الإله بالتمكّن منها رغم أنفه كما فعل بروميثيوس، ومخلفات المسيحية من أنّ الطبيعة، بل الخلق برمّته، ساقط لا خير فيه ولا خلاص. فأدّى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة، ما أدّى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة[2].

**سابعًا: العلوم الاجتماعيّة،** قامت العلوم الاجتماعيّة على مبدأ الشّكّ في تأكيداته ومنفياته، معتقدة أنّ المرغوب إطلاقًا هو المرغوب فيه فعلاً، وأنّ ما بني على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل منية تمنى، وأنّ السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكيّة هو السبيل نفسه إلى المعرفة الطبيعيّة، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسّرة له والمثبتة به. أمّا المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحرّكات الإنسان المرئيّة الخاضعة للقياس الكمي. وأما العلوم الإنسانية فلا حقيقة فيها أصلاً، فهي ليست علومًا، بل آداب تجمع ما يدور في قلب الإنسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة[3].

**ثامنًا: الفردانيّة،** على الصعيد الفردي دعت العلوم الاجتماعيّة الإنسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها؛ لأنّها منبع القيم المستقلة والمرجع الأخير لوجود الإنسان ووعيه بوجوده. وأصبحت الحرية في نظر الغرب كافّة متساوية مع الممارسة التى لا تخضع لمبدأ أو قانون، بل تصدر عن الإرادة الشخصيّة المجرّدة. ومن الفلاسفة الذين دعوا إلى تمركز الأخلاق حول "الأنا" نيتشه على

[1]- الفاروقي، إسماعيل: "الإسلام في القرن المقبل"، المسلم المعاصر، العدد38 (إبريل 1984)، ص25.
[2]- الفاروقي، إسماعيل، "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، م.س، ص12.
[3]- م.ن، ص13.

أساس أنّ الوجود كلّه نزعةٌ إلى القوّة والسيطرة. أمّا شوبنهاور فأكّد أنّ الوجود نزعةٌ إلى الحياة والوجود والبقاء. ولحقتهما الوجوديّة العدميّة على لسان سارتر وكامو تمجّد الممارسة الحرّة كأعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني[1].

**تاسعًا: في مجال المنهج،** حقائق العلوم الطبيعية يتمّ التوصّل إليها عن طريق "البراهين" الناتجة عن التجربة فقط، والتى تُعتبر أساسًا للنظريّة التى تظلّ صحيحة طالما لم يتم دحضها عن طريق أيّ تجربة أخرى. وتعتبر النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما تثبت صحتها من خلال التجارب والملاحظات المتكرّرة. لقد تضمّنت تلك النظريّة دعوة لجعل العالم بأجمعه شيئًا قابلاً للتفسير، ولقد تم إرغام الطبيعة أخيراً على أن تفتح أبوابها. فإنّ العلم قد أرغمها على ذلك بمقتضى تحقيقه في أسباب حدوث الظواهر ونتائجها... وهكذا فإنّ العلوم الطبيعية تعدّ المفتاح لتحقيق السيطرة على الكون؛ وإنّ مقدرة تلك العلوم على فهم الأشياء تعدّ بصفة مباشرة مقدرة على التوجيه والسيطرة. ومن ثم فهي تعدّ قوّة مثلما تعدّ سعادة. لقد استحوذت تلك الرؤية العلميّة على الرجل الغربي وأطلقت طاقات هائلة لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التى تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك، وجعلت العلم الطريق المؤكد لتحقيق الحياة المثالية[2].

## الدرس المعرفي المستفاد

### من قراءة الفاروقي للنموذج المعرفي الغربي

**الدرس الأوّل في هذه الدراسة: هو ذلك التكوين المنهجي المتميّز لإسماعيل الفاروقي،** والذي استطاع أن يجمع فيه بين إدراك النموذج المعرفي الغربي من واقع الدرس والدراسة من ناحية ومن واقع الخبرة المعاشة من ناحية أخرى، وعل الرغم من معايشته لهذا النموذج إلا أنّه لم يقع في أسره؛ بل نظر إليه نظرة نقديةً من واقع نموذجه المعرفي التوحيدي الذي اتّخذه ميزانًا يمكن أن يزن به أي نماذج أخرى. وهو ما يلفت الفاروقي نظرنا إليه بضرورة التكوين المنهجي للباحث المسلم إزاء العلم الغربي، فمع تأكيده على انفتاح ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية على التراث والمنجزات العلمية البشرية، إلا أنّه يُحدّد طبيعة هذا الانفتاح وشكله بأنّه انفتاح واع لا انفتاح المنبهر المأسور. وهذا الانفتاح الواعي يتطلّب "...إتقان العلم والهيمنة عليه أي الإلمام التام والتفهم الكامل لكل

[1]- الفاروقي، إسماعيل، "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، م.س، ص14.
[2]- الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، م.س، ص11.

ناحية من نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يُغني والاكتفاء به جرم. على المسلم الذي يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته... والتمكن منه والهيمنة الكاملة عليه"[1]. ومن ناحية أخرى يتطلب أن يعي المسلم رسالته وذاته وينطلق منهما نحو الآخر، ويتحقق ذلك عن طريق الوعي بالتوحيد ومعطياته في الانسان والكون والحياة.

**الدرس الثاني: هو الحاجة إلى درس النموذج المعرفي الغربي؛** لتفنيد المقولات التى أطلقها الغرب على نفسه وروج لها بقوّة، واستقرّت في أذهان بعض من وقعوا في أسر الوافد في الأمة المسلمة، وأهم هذه المقولات هو "عالميّة" الغرب و"مركزيّته" الكونيّة و"حيادية" علومه و"موضوعيتها"، ومطلقية طريق نهضته وتقدمه، و"أحادية" ميزان التأخر والتقدم كما صورها هو.. والقراءة المعمقة للنموذج الغربي وعناصره ومكوناته وتجلياته توضح بما لا يدع مجالاً للشك تهافت هذه المقولات وردّها، وهذا ما جعل المسيري يقرّر أنّ أيّ مشروع معرفيٍّ حضاريٍّ لا بدّ وأن يبدأ بنقد المشروع الغربي معرفيًا وتفنيد مقولاته الفكرية وتفكيكها، وهو ما تعرّض له الفاروقي في كتاباته لا سيما في سفره القيّم "التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة"، والتي اعتمد فيها على تفكيك النموذج المعرفي الغربي ورصده من منظور توحيدي، ولهذا التفكيك دور مهم في " التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي، وبناء الوعي بتهافته لافتقاره إلى ثابت، بل تحويل ما حقّه أن يكون متغيّرًا إلى ثابت، وما حقّه أن يكون ثابتًا إلى متغيّر، في مقابل تميّز البديل المعرفي الإسلامي بامتلاك نواة جامعة ناظمها التوحيد"[2].

**الدرس الثالث: هو ما قدمه الفاروقي من إدراكه لمسألة "التحيّز" في الفكر الغربي،** ونموذجه المعرفي، وهذا الوعي الذي تشكّل لدى الفاروقي انتبه إليه لاحقًا بعض المفكرين وقدّموا له جهودهم مثل عبد الوهاب المسيري -الذي دعا إلى تأسيس علم التحيّز- ورجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي[3]*، ويرى السيد عمر أهميّة إدراك التحيز في الوعي الإسلامي "باعتباره الخطوة الأولى للتمكن من تجاوزه... ومن شأن إدراك حتميّة التحيّز الوعي بأنّ كلّ سلوك إنساني يعبّر عن نموذج معرفي كامن. واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عمليّة فرديّة بل عملية جماعية

[1]- الفاروقي، إسماعيل: "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر، العدد31( يوليو1982)، ص49. ص32.
[2]- عمر، السيد،»صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضل«، م.س، ص29.
[3]- انظر : مجموعة من الباحثين: إشكالية التحيّز (جزآن)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995.

تفاعلية متكاملة تتم على مستويات الرصد والتصنيف والنقد وبناء الأنماط مع ربط البعد المعرفي بالبعد الديني"[1].

**الدرس الرابع: الذي قدمه الفاروقي هو الاهتمام بعلم اجتماع المعرفة عند درس النموذج المعرفي الغربي وقراءته،** من خلال التعرّف على السّياقات الاجتماعيّة المختلفة التي أدّت إلى نشأة هذا النموذج بعناصره المختلفة والمتناقضة أيضًا، وهو ما يساهم في تفسير كثير من مكونات ذلك النموذج وعناصره، فاستبعاد الدين وتحديدًا (دين الكنيسة) كان ناتج عن ذلك الصراع الطويل بين (دين الكنيسة) وبين العقل الغربي، والذي انتهى بالقضاء ليس فقط على دين الكنيسة، ولكن على فكرة الدين ذاتها في الإنسان والحياة، كما يُفسّر أيضًا درس هذه السياقات غرق النموذج الغربي في "حوسلة الطبيعة والإنسان والعقل، مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه، ونسف مفهوم الإنسان الكوني، وتوظيف ذلك لصالح ترسيخ مركزيّة الإنسان الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقيّة البشر ولكلّ ما بالكون، وذلك بإحلال العقل الأداتي محلّ العقل النقدي"[2]. في ضوء تغييب الدين والقيم الروحيّة وهيمنة الوضعيّة، والتي يكمن وراءها نموذج مادي أحادي النظرة للإنسان والكون، والذي يعترف فقط بكل ما يخضع للحس والمشاهدة والتجربة، وينكر ما دون ذلك من ظواهر ترتبط بالمرجعيّة المتجاوزة.

**الدرس الخامس: إذا كان النموذج المعرفي بنيةً تصوّريّةً يجرّدها العقل البشري، وأنّه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والفروض و المفاهيم والمسلّمات، إلّا أنّه يبدو ملموسًا في تجلياته وتمثّلاته،** لذا حرص الفاروقي على ذكر تمثّلات النموذج المعرفي الغربي في: الحياة العقلية والاجتماعية والاقتصادية الغربية، وهو ما يجعل العقل المسلم يقظًا وراء دعوات العالميّة للمذاهب الفكرية والاجتماعية ومجالات الفنون المختلفة، لأنّها في حقيقتها ليست إلا معبرًّا عن نموذج مادي له خصوصياته الاجتماعية والفكرية وأسسه الفلسفية؛ بل تكمن نتاجات ذلك النموذج-أيضاً- في مجالات العلوم الرياضيّة والطبيعيّة[3].

[1]- عمر، السيد، «صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيرى ومنى أبو الفضلـ«، م.س، ص32.

[2]- م.ن، ص15.

[3]- انظر حول التحيز في العلوم الطبيعية:مجموعة من الباحثين: إشكالية التحيز (جزآن)، لا ط، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995، ج1، ص 363-514.

## خاتمة

وقفت المنهجيّة الإصلاحيّة الحديثة والمعاصرة أمام مفصلين فكريين شكّلا رؤيتها لعمليّة الإصلاح: الأوّل هو الدين، والثاني الغرب. وظهر ذلك عند محمد عبده، والأفغاني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر وغيرهم... من أصحاب الأفكار الإصلاحيّة، وهو ما شكّل **قناعة عقلية بضرورة بناء إطار تحليلي لدرس النموذج المعرفي الغربي ينطلق من الرؤية التوحيديّة.**

إنّ ما حاولت الدراسة طرحه بشكلٍ أساسيٍّ ونذكره هنا هو أنّ عمليّة التأسيس الحضاري الإسلامي تتطلب التعرّض للنموذج المعرفي الغربي ذاته ودرسه من منطلق توحيدي حضاري وتفكيك مقولاته الأساسية، ثم نقد القراءات الاستلابيّة التى تبنّت الفكر الغربي، ولا يكون ذلك إلاّ بنقد جذور هذا الفكر وتمثلاته الأساسية وعناصره المكوّنة ومفاهيمه وتصوّراته؛ حيث إنّ الارتهان الحاصل لدى قطاع من المثقفين المسلمين إلى الفكر الغربي وثقافته ونموذجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل - دون التأمّل والتشريح الفكري ـ في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلَبة فكريًا، لا يؤسّسان لمنظور حضاري متكامل وعلمي نحو الحضارة الغربية وتصوّراتها الأساسية؛ لذا فإنّ العقل الإسلامي المعاصر في حاجة إلى نماذج معرفيّة أكثر منهجيّةً وعلميّةً لتناول الفكر الغربي ونقد مقولاته وتقديم بدائل معرفيّة توحيديّة.

وهذا لا يتحقّق بالطبع إلا بتكوين عقليّةٍ بحثيّةٍ مسلمة تتمتع بقدرات معرفيّة متميّزة تستطيع أن تكون على دراية كاملة بالمناهج الأساسيّة في هذا الدرس، والعناصر المعرفيّة الأساسيّة لنموذجها التوحيدي الذي يمثل لها إطارًا مرجعيًا وهويّة معرفيّة ومدخلاً أساسيًا للإصلاح المعرفي، وهو ما استطاع الفاروقي في جمعه بين: الدرس التوحيدي، والدرس الغربي، والدرس المنهجي الفلسفي التحليلي.

**والله من وراء القصد**

# ترجمة ملخّصات المحتوى

## Summaries of Researches and Articles

## Sommaires des articles et des recherches

musulmane est basée sur les nobles principes moraux, le chercheur tente d'enraciner les codes moraux de l'islam dans le cadre des défis épistémologiques imposés par le relativisme moral dans la pensée occidentale moderne.

-le chercheur Marocain Ahmad Idaali a écrit un article intitulé "La question du développement dans la pensée de Malek Ben Nabi. Traits d'une vision islamique des questions de sous-développement". Il tente d'enraciner les dialectiques du progrès et sous-développement; il aborde également la thèse du développement dans le système philosophique de Malek Ben Nabi.

-le chercheur Libanais Huçein Ibrahim Chams-Dine présente une étude intitulée "Le problème de jonction et de disjonction entre la langue et la pensée. Lecture critique comparative de deux visions, arabe et occidentale". Il porte au jour la jonction et la disjonction entre la langue et la pensée en Occident, et révèle les défauts que les savants occidentaux rencontrent, contrairement à la concordance entre les tendances de la pensée islamique.

Dans la rubrique (Le monde islamique et l'Occident) on trouve les articles suivants:

-sous le titre "Horizons de la critique islamique de la civilisation occidentale", le chercheur en sciences religieuses Jacob Mayali s'attaque au projet intellectuel du penseur musulman Ali Ezzat Bicovich; il tente de mettre en évidence la décadence de la structure intellectuelle et épistémologique de la modernité en Occident

-la chercheure syrienne Manal Ismael Merhi a écrit un article intitulé "interpréter la mort de l'auteur Approche épistémologique et critique de la thèse de Roland Barthes". Elle met en évidence les origines de la théorie de Barthes et leur consacre une analyse critique.

-le chercheur égyptien Hassan Abdallah Hassan a écrit un article intitulé "La méthode de Farouki dans la lecture du paradigme épistémologique occidental". Il aborde le thème de la conscience systématique de Farouki dans la lecture du paradigme épistémologique occidental. Il détermine ensuite les origines intellectuelles de cette lecture en nous éclairant sur les outils systématiques de Farouki.

-sous le titre "Platon en arabe", le chercheur allemand Rüdiger Arnzen met en évidence les ambiguités liées à l'influence de Platon dans la sphère arabe. Il évoque également les œuvres qui sont attribuées faussement à Platon et qui n'ont aucune part au philosophe.

-Elham Baker a écrit un article intitulé "L'art idéal chez Platon". Elle fournit une réponse à la question complexe: quel est le but de l'art chez Platon? Quelles sont ses dimensions? Quel rapport existe-t-il entre le philosophe et sa philosophie morale? La chercheure s'intéresse à la place des arts chez Platon et leur rôle dans l'éducation de l'homme et son bien-être, contrairement à la théorie professée par la modernité occidentale contemporaine: "L'art est pour l'art" quels que soient ses effets.

-sous le titre "La cité idéale entre Platon et Aristote", le chercheur égyptien Mostapha Annachar expose les principaux fondements de la Cité idéale. Il expose ensuite la pensée critique d'Aristote sur ces fondements en montrant comment la théorie de la Cité devient un piège pour Aristote lui-même.

La rubrique (Entretiens) présente un entretien avec la professeure Chams al-Moulouk Mostaphaoui. Elle se concentre sur des questions scientifiques liées à l'approche métaphysique platonicienne des dialectiques du mythe, de la raison et de la morale. Elle développe une critique comparative entre la philosophie initiale grecque, et ses effets pendant l'époque hellénique.

La rubrique (Études fondatrices) nous propose les articles suivants:

-sous le titre "Les lois divines: les versets directifs comme régulateur de la vie humaine" Cheikh Haçan Ahmad al-Hadi aborde les lois divines du Coran comme référence pour comprendre le mouvement historique de l'Islam; il soutient sa compréhension en citant quelques versets qui décrivent les lois et normes divines qui régissent la vie humaine.

-sous le titre "La référence morale de la pensée islamique. Défis d'enracinement" le penseur musulman Mohammad Ali Merza'Ï révèle les grandes bases de la référence morale dans la pensée islamique; il souligne les constants doctrinaux qui considèrent la morale comme un des piliers de l'islam. À partir du moment où la prophétie

# Al-Istighrab numéro 21

Le numéro 21 de la revue al-Istighrab comprend un dossier sur Platon ainsi qu'un nombre d'articles arabes et non arabes qui examinent les pensées de Platon dans les domaines de la science, la philosophie, la morale et l'anthropologie, et leurs effets sur la civilisation moderne. Ce numéro comporte également quelques études sur l'enracinement de la pensée islamique et la critique de l'Occident.

Le rédacteur en chef Mahmoud Haidar écrit un éditorial intitulé "Pourquoi faut-il reprendre Platon?"

Le (Dossier) comporte les essais suivants:

-sous le titre "La question du mal chez Platon", Mohammad Feyrouzkahi et Ali-Akbar Ahmadi Afranjani, deux chercheurs en philosophie de la religion, exposent la question du mal chez Platon, et soulignent qu'en dépit de ses efforts ininterrompus concernant la négation du mal pour le dieu du bien, Platon a échoué et a été nommé polythéiste, ce qui se manifeste dans toutes ses opinions philosophiques.

-sous le titre "Un paradoxe dans la République", le professeur en philosophie David Sachs expose sa propre vision des conclusions de Platon, qui selon lui n'ont pas affaire avec les fondements que le philosophe a établis. Sachs tente de montrer comment Platon planifiait un plaidoyer pour la justice du point de vue de ses effets. Ce qui l'amène à une contradiction résultant de l'absence d'un rapport entre le concept de la justice et la preuve principale de la République.

-le chercheur égyptien Ghidan Assayed Ali a écrit un article intitulé "Critique de l'idée de divinité dans la philosophie grecque". Il y propose une approche comparative par laquelle il analyse et critique la divinité du fait qu'elle occupe la même place pour le trio fondateur de la philosophie grecque (Socrate, Aristote et Platon).

-sous le titre "Aristotélisme et platonisme au Moyen Âge", Alexandre Koyré porte au jour deux traditions philosophiques anciennes: Aristotélisme et platonisme au Moyen Âge; d'ailleurs, il illustre comment les philosophes musulmans ont investi ces deux traditions dans un contexte culturel dirigé par les religions monothéistes.

# Table des matières

## Études fondatrices

**- Les lois divines:**

**les versets directifs comme régulateur de la vie humaine**

- Cheikh Haçan Ahmad al-Hadi ..... 128

**- La référence morale de la pensée islamique**

**Défis d'enracinement**

- Mohammad Ali Merza'Ï ..... 139

**- La question du développement dans la pensée de Malek Ben Nabi**

**Traits d'une vision islamique des questions de sous-développement**

- Ahmad Idaali ..... 165

**- Le problème de jonction et de disjonction entre la langue et la pensée.**

**Lecture critique comparative de deux visions, arabe et occidentale**

- Huçein Ibrahim Chams-Dine ..... 187

## Le monde islamique et l'Occident

**- Horizons de la critique islamique de la civilisation occidentale**

- Jacob Mayali ..... 204

**- Interpréter la mort de l'auteur Approche épistémologique et critique de la thèse de Roland Barthes**

- Manal Ismael Merhi ..... 227

**- La méthode de Farouki dans la lecture du paradigme épistémologique occidental**

- Hassan Abdallah Hassan ..... 238

## résumés du numéro en français et en anglais

# Table des matières

## Avant-propos

- Pourquoi faut-il reprendre Platon? .....Mahmoud Haïdar 7

## Le dossier

- La question du mal chez Platon

• Mohammad Feyrouzkohi, Ali-Akbar Ahmad Afranjani ..... 14

- Un paradoxe dans la République

• David Sachs ..... 29

- Critique de l'idée de divinité dans la philosophie grecque

• Ghidan Assayed Ali ..... 45

- Platon en arabe

• Rüdiger Arnzen ..... 62

- L'art idéal chez Platon

• Elham Bakr ..... 75

- La cité idéale entre Platon et Aristote

• Mostapha Annachar ..... 87

- Grâce à Platon la métaphysique grecque passe du mythe à la raison

• Entretien avec prof. Chams al-Moulouk Mostaphaoui ..... 115

to originate this rule in frame of Epistemological challenges presumed by the ethical relativity adopted by the Western Modern Thought

- "The Question of Development in the Thought of Malek Bin Nabi: Features of an Islamic Vision of the Issues of Civilizational Retrogression"

By Moroccan researcher Ahmed Id Ali, in which there is an attempt made to root the dialectics of progress and retrogression, and the answer to the thesis of development in Malik Bin Nabi's intellectual system.

- The Lebanese researcher Hussein Ibrahim Shams El-Din presents his article under the title: "The Problem of the Connection and the Separation Between Language and Thought; a Critical Reading of a Comparison Between the Islamic and Western Perspectives." In it, he sheds light on the problem of the connection between language and thought among Western scholars, and he shows the defects and pitfalls they faced, contrary to what happened in terms of continuity and parity in the courses of Islamic thought.

- In the section "The Islamic World and the West" we also read the following papers:

Under the title: "The Prospects of Islamic Criticism of Western Civilization", the researcher in religious sciences, Ya'qub Al-Mayali, presents the intellectual project of the Islamic thinker Ali Izetbegovic, and through it he seeks to demonstrate the terrible rush in the intellectual and cognitive structure of the modernist movement in the West.

- In her article: "An Interpretation of "The Death of the Author" (1967): In an Epistemological Critical Approach to Roland Barthe's Thesis," the Syrian researcher Manal Ismail Merhi sheds light on the premises of the author's death theory as presented by Roland Barthes, as she approaches it with analysis and criticism.

- The Egyptian researcher Hassan Abdullah Hassan wrote a paper titled: "Al-Faruqi's Methodology in Reading the Western Epistemological Model," in which he approaches the methodological awareness of Al-Faruqi in his reading of the Western epistemological model, and defines the intellectual bases for this reading, by identifying the methodological tools used by Al-Faruqi.

- Under the title: “Arabic Plato” the German researcher RUDIGER ARNZEN discusses the ambiguities about Plato in the Arab World, indicating that there are works have certainly been attributed to him wrongly.

- "The virtuous Art in the view point of Plato" is a study by the Egyptian Researcher Ilham Bakr, in which she provides a comprehensive answer to the compound question: What is the point of the art in the view point of Plato؟ And what are its value aspects and its link to his ethical philosophy؟

in her answer she seeks to discern the privilege of art and its role in raising the human being so as to attain the happiness in his Utopia, contrary to the contemporary Western theory of Modernity that foster the mere Theory of “Art for Art's Sake” beyond its adverse impacts.

- In his study of " The Utopia State between Plato and Aristotle " the Egyptian Researcher Mustafa Al-Nashar sheds light on the most prominent pillars of Plato's Utopia, then provides Aristotle’ critique to it indicating how Aristotle himself caught up in the advocate for The Utopia State but in his case.

- In the chapter “Interviews”, we read an interview with the Professor Shamsul-Molok Mustafavi providing answers to Thematic questions about Plato’s Metaphysical Approach to dialectics of myth, mind and ethics. Her answers also included critical comparison between the Early Greek philosophy and its consequences in the followed era known as the Hellenistic period philosophy.

- In the chapter “Originating Researches,” the Islamic Researcher Sheikh Hasn Ahmad Hadi wrote his article under the title “The divine norms: the verses of management as regulating method of good human being life” in which he approaches The divine norms mentioned in the Holy Quran as reference point to understand Islam in its historic process, citing to many different Qur’anic verses in this field.

- In the same chapter, the Islamic Researcher Mohammad Ali Mirzaei, wrote under the title: “the reference point of the Islamic Thought; the challenges of Originating and Modernity” in which he deals with the main pillars of the reference point of the Islamic Thought, emphasizing on Aqeedah-based norms dealing with ethics as main pillar of Islam. Out of the principle of the Prophetic Resurrection based on Makarim al Akhlaq (Noble Qualities of Character), The author seeks

# Summary of the Research Essays

## Included in the 21th Issue of Al-Istighrab

## Plato's philosophy today

The new issue, number 21, of the magazine “Al-Istighrab” was released for the fall of 2020, and it included a series of foreign and Arabic researches and studies that sought to approach the Plato's philosophy and its repercussions in the modern civilization. In addition, it should be mentioned that The new issue also covers a range of topics on Inculcation of the Islamic thought and Western criticism. In what follows, we present a briefing of each of the contents of the incoming research and studies according to the approved tabulation sequence.

❊ In the Preface, Editor-in-Chief Mahmoud Haidar wrote under the title: “why should we recall Plato؟”.

❊ In the Portfolio, we dealt with a selection of studies and researches, which we list as follows:

- Under the title: "The question of evil in Plato" the Iranian theologists Mohammad Feiruzkohi and Ali Akbar Aframjani review The question of evil in Plato mentioning that despite Plato’s efforts to deny attributing the evil to the God of Good, but he failed and trapped in suspicion of Polytheism that embodied in his different philosophical opinions.

- In his study of "fallacy in Plato's Republic " David Sachs, a philosophy professor in the University of Johns Hopkins University, approaches Plato’s conclusions stating that there is no connection between them and his Inculcation’s aim. He also explores how Plato was approaching his advocating the justice from the point of view of the mere implications of the justice which got him into fallacy as a result of lack of connection between his own concept of justice and the main reasoning of the Republic book.

- The Egyptian Researcher Alsayyed Ali wrote his article under the title: “The Criticism of the concept of a deity in Greek philosophy” in which he explores critically the concept of a deity as common theme among the Greek philosophy founding Tripartite (Plato, Socrates and Aristotle).

# contents

**- The Moral Authority for Islamic Thought**

**Challenges of Rooting and Contemporaneity**

- Muhammad Ali Mirzai ..... 139

**- The Question of Development in the Thought of Malik bin Nabi**

**Features of a Comprehensive Islamic View of the Issues of Civilizational Retrogression**

- Ahmed IdAli ..... 165

**- The Problem of Connection and Separation Between Language and Thought**

**A Critical Reading of a Comparison Between the Islamic and the Western Perspectives**

- Hussein Ibrahim Shams Al-Din ..... 187

## The Islamic World and the West

**- The Prospects for Islamic Criticism of the Western Civilization**

- Yaqoub Al-Mayali ..... 204

**- An Interpretation of "The Death of the Author" (1967)**

**A Critical Epistemological Approach to Roland Barthes' Thesis**

- Manal Ismail Merhi ..... 227

**- Al-Faruqi's Methodology for Reading the Western Epistemological Model**

**The Condition of Knowledge and the Necessity of Criticism**

- Hassan Abdullah Hassan ..... 238

## Summaries of Researches and Articles

# contents


## The Preface

- Why should Plato be restored? .....Mahmoud Haidar 7

## Le dossier

- Plato's Question on Evil

• Muhammad Firouzkouhi, Ali Akbar Ahmad Aframjani ..... 14

- A Fallacy in Plato's Republic

• David Sachs ..... 29

- Criticism of the Idea of Divinity in the Golden Age of Greek Philosophy

• Ghaidan Al-Sayed Ali ..... 44

- Plato in Arabic

• Rüdiger Arnzen ..... 62

- The Virtuous Art of Plato

• Ilham Bakr ..... 75

- The Ideal State Between Plato and Aristotle

• Mustafa Al-Nashar ..... 87

- Plato has the Credit for Transferring Greek Metaphysics from Myth to the Path of Reason

A Dialogue with Professor Shams al-Muluk Mostafawi ..... 115

## The Originating Researches

- The Divine Precepts

Verses of Management and Care as a Regulator of the Good Human Life

• Hassan Ahmad Al-Hadi ..... 128

Occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

21

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 21- 5th Year - 1442 H - Fall - 2020

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

## Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

## Managing Editor

Mahmoud Haidar

## Scientific Editorial Board

| | |
|---|---|
| PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR | PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY |
| PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER | PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY |
| PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH | PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY |
| PRO. DR. SAT'TAR AL A'RAJI | DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY |
| PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY | PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY |
| PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI | PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY |
| PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN | PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN |
| PROF. MOSTAFA EL-NASHAR | PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT |
| PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR | HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES |
| PRO. DR. HADI FADLULLAH | DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON |

## Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For Contact

**Telephone:** 00961-1-274465

**Website:** http://istighrab.iicss.iq

**E mail:** istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

21

Occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

**Published by the Islamic Center for Strategic Studies**
**Issue No.21 - 5th Year 1442H. Fall - 2020**

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بطاقة اشتراك في مجلة الاستغراب

Occidentalism

AL.ISTIGHRAB

**يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»**

**أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:**

**الاشتراك السنوي: أفراد: $100، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: $150، مؤسسات حكومية: $200**

**بما فيها أجور البريد الخارجي**

**يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:**

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....
- العنوان بالتفصيل:.....
- البريد الإلكتروني:.....
- رقم الهاتف: أرضي:..... خلوي:.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
occidentalism

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.21- 5rd Year - 1442H - Fall 2020

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

تطبيق المجلة
app qrcode