أنس شكشك

فلسفة الحياة

دراسة الفكر والوجود

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

سلسلة -2-

فلسفة الحياة
دراسة الفكر والوجود

فلسفة الحياة
دراسة الفكر والوجود

تأليف

أنس عبدو شكشك

أستاذ محاضر في كلية التربية

2009

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2009/4/2050)

190

شكشك، أنس عبدو
فلسفة الحياة: دراسة الفكر والوجود/أنس عبدو
شكشك. - عمان: دار الشروق، 2009
( ) ص
ر. إ.: 2009/4/2050
الواصفات: الفلسفة الحديثة/

تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ISBN 978 - 9957 - 00 - 406 - 4

● فلسفة الحياة : دراسة الفكر والوجود .
● تأليف : الأستاذ أنس عبدو شكشك .
● الطبعة العربية الأولى : الإصدار الأول 2009 .
● جميع الحقوق محفوظة © .

دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : 4618190 / 4618191 / 4624321 فاكس : 4610065
ص.ب : 926463 الرمز البريدي : 11118 عمان - الأردن
Email : shorokjo@nol.com.jo

دار الشروق للنشر والتوزيع
رام الله - المصيون : نهاية شارع مستشفى رام الله
هاتف 2975632 - 2991614 - 2975633 فاكس 02/2965319
Email : shorokpr@palnet.com

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو إستنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No Part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

■ الإخراج الداخلي وتصميم الغلاف وفرز الألوان و الأفلام :
طلعة الإنتاج / دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : 4618190/1 فاكس 4610065 / ص.ب . 926463 عمان (11118) الأردن

الإهداء

إلى طلاب كليات العلوم الإنسانية بفروعها

إلى المهتمين بالدراسات الفلسفية النفسية الاجتماعية

إلى الباحثين في الحضارة الإنسانية السامية

إلى ولدي باسل.....

المحتويات

ماهية الفلسفة	9
الفكر الإنساني فيما وراء الطبيعة	29
معنى الفلسفة	53
حكمة الإنسان	67
حكمة الحب	79
حكمة الجمال	93
حكمة الحرية	107
الحكمة الأخلاقية	119
حكمة الحياة	135
الحكمة البنيوية	153
حكمة العلم	161
فلسفة الاغتراب	173
فلسفة التصوف	183
الخلاصة	207
المراجع	211

ماهية الفلسفة

المعرفة اكتشاف الحقائق الأزلية

إن نقطة البداية لكل فلسفة إنما هي نظرية الوجود وإنشاء المفاهيم عن الحقائق الكونية انطلاقاً من المسلمات العقلية والمبادئ الأساسية للمعرفة والاعتقاد بقدرة الشخص الفرد القادر على صياغة نظرية فكرية مقابلة للواقع الإدراكي وتصورات غيبية قادرة على خلق قناعات ذهنية لوقائع نبحث فيها وعنها. إنها الطريق إلى الحقيقة وأي حقيقة يبحث عنها الإنسان ذلك المجهول الكائن الطبيعي الذي يعيش عالم الاغتراب والصراع النفسي لفهم ذاته أولاً. ويكون وجوده مدخلاً لمعرفة عالمه الملىء بالخفايا والأسرار. انطلق التفكير الفلسفي من معرفة العلل الأولى لحوادث الطبيعة ووقائع الحياة الإنسانية ليكشف عن العلاقة بين العلل والمعلولات بين السبب والمسبب، قامت ثورات العقل بإبداع المفاهيم. فالفلسفة التي بدأت خيالية سرعان ما اتحدت مع الواقع وأصبحت عقائد ومذاهب وتيارات فكرية إذ ليس ثمة وحدة سكونية للمفهوم وأقصى ما يمكن أن تفعله الفلسفة مع أشياء العالم وأشياء الفكر هو أنها تجعل للأشياء نظاماً، ومن هنا بدأ الإنسان يطرح على نفسه عدة مسائل ويجيب عليها ومن أولى هذه المسائل علة وجوده وإذا كان وجوده مرتبطاً بالعالم ما السبب في أن هناك عالماً، هناك وجود وما غاية الوجود.

إن الربط بين العالم والوجود والغاية يجعل مدركاتنا تتجه بشكل طبيعي إلى تأمل الكون في توازنه العام أي في مظاهر التنظيم، أي أن حياتنا تخضع لنظام وأي نظام دقيق، فالطبيعة التي تسكنها الكائنات من حيوانات ونباتات لها أعضاء وغرائز ويبدو أن هذه الأعضاء والغرائز إنما تكونت ونُظمت لنوع معين من الحياة. وفي عودتنا لذاتنا نواجه حقائق موضوعية تبدو على شكل خيالات وتصورات، ونحن نيام نشاهد رؤى وأحلام، هل لتصوراتنا المنبعثة عن الأشياء المحيطة بنا حقيقة واقعية؟ وما هي

حقيقة مصيرنا كلنا؟ يحيا الإنسان ثم يموت وهل الموت قانون يشترك فيه كل كائن، ثم هل الفكر البشري قادر على حل تلك المعضلات التي ترد على الذهن.

إذن فالقضايا الرئيسية في ما وراء الطبيعة إنما هي مسألة العلة الفاعلة الأولى ومسألة العلل الغائية الأخيرة ومسألة طبيعة الوجود المطلق. ومسألة استعداد العقل وقيمة الطرائق البشرية في حل المعضلات. وربما كان الإنسان فيلسوفاً لأنه تساءل عن هذه المسائل ولربما غدا الإنسان عالماً لأنه طرح تلك القضايا وابتغى لها الحل.

لقد دلت الشروط الضرورية لبقاء نموذج من نماذج الأحياء على أن النوع لا يدوم ما لم يقم أفراده بالعمليات الأساسية لحفظ الأفراد ومنها المسكن والغذاء والتنفس والدفاع عن النفس وغير ذلك... وما يتعلق بالتكاثر وتعهد الأولاد والمحافظة عليهم وبدون هذا ينقرض الجيل من النبات والحيوان والبشر غير أنهم وإن كانوا جميعاً يخضعون في بقائهم لهذين الشرطين إلا أنهم من أجل الوفاء بهم، لا يستوون في النظام الذي رتب كل منهم عليه في أسفل السلم الحيواني لدى زمرة كبرى من الكائنات الحية يتم حفظ الفرد وحفظ النوع بأعمال آلية فقط لا يقتضي للقيام بها أي حساب شعوري بل لكان الأفراد يجهلون تمام الجهل ما يصنعون، فهم من حيث لا يعلمون يتنفسون ويتغذون وينمون ويتناسلون تلك حال النباتات مثلاً أو الحيوانات الدنيا مثل المرجانيات والأسفنجيات وحوينات الماء العذب، وإذا صعدنا درجة وجدنا المسألة وكأنها لا تحل إلا بتدخل شيء من التصورات الواعية عند كثير من الحيوانات ولكن دور هذه التصورات خاص جداً إذ تفعل فعل القوى التي تستدعي العمل دونما تدبر ولا معرفة مضبوطة بالغاية المنشودة ولا اصطفاء للوسائل المتخذة لبلوغ تلك الغاية. هذه الحيوانات المرتبطة بحاجات غريزية، حاجة الغذاء وحاجة التكاثر، ولكن بعض أولئك تمتاز بأمر غريب وهو أن ظهور تلك الحاجات فيها يرافقه ظاهرة بوسائل قضائها الضرورية دون تربية أو تجربة سابقة، فالعنكبة عندما تجوع تعرف أن تنسج في الحال شبكتها وتقوم بهذا النسج خير قيام، ونُكر أن الحشرات تعلم إذا ساورتها الشهوة كيف تفي بالأعمال الضرورية لإلقاح إناثها مهما تكن الأعمال معقدة. والطير عندما تشعر بحاجة المبيض تدري وتشاء صنع العش وهي تعرف الواجبات لحاجتها، وما يثير عجبنا أكثر من الحوادث الحيوية أن الرئة تعلم

التنفس والمعدة تعلم الهضم والكلية تعلم تصفية البول منذ الساعة الأولى؟ بيد أن الغريزة تدهشنا نظراً للوعي الذي يظهر أنها متمتعة به والذي يختلف دوره فيها عما هو عندنا.

فإذا صعدنا درجة أخرى إلى الحيوانات المسماة بالعليا وجدنا وظائفها الحيوية آلية على الإطلاق والكثير منها خاضعة للغريزة فقط ونلاحظ لديها شيئاً جديداً وهو أن وجودها حين تترك لنفسها لم يكن ليدوم لو لم تملك شيئاً من الشعور بحاجتها وبمحيطها وما تفعل لقضاء تلك الحاجات ضمن الظروف الطبيعية. فالحيوانات لديها ما يكفيها للحياة العملية ولكن ليس وراء ذلك من مزيد فهي تقف على الحدود الطبيعية.

إن الإنسان مهما شارك البهائم في وظائفها يمتاز بأنه يستطيع أن يفكر بأمور أخرى، وما من حيوان مهما بدا ذكائه، يستطيع أن يلقى مسألة من مسائل العلم النظري أو بعد الطبيعة لذلك نرى حيثما يوجد الناس توجد مسائل ما بعد الطبيعة. فمسألة طبيعة الوجود المطلق ومسألة حقيقة طاقة الفكر البشري هي من أولويات الحضارة الفكرية، فمنذ أقدم العصور التاريخية ساورت النفوس مسألة الأصل الأول لما هو كائن وغاية العالم والحياة ومعناهما ومصير كل فرد في الحياة وبعد الموت. إن مسائل ما بعد الطبيعة نامية حيثما نمت للبشر أفكار فيكون طرح تلك المسائل من خصوصياتهم.

إن الاستعداد الفطري دفع الأفراد للاهتمام بمثل تلك المسائل رغبة منهم في إيجاد علل لمعرفة وتفسير أصل الأشياء ومعنى العالم ومصيره، إن الاهتمام بأمور ما بعد الطبيعة رافق الإنسانية منذ مطلع فجرها وقد ظهر على صورة تتفاوت في البيان والجلاء لدى معظم الجماعات البشرية وأخذ الناس في التفكير وفي بناء مذاهبهم بدافع حاجاتهم العلمية. وظهرت فلسفات عدة منها اليقينية التي تعتقد أن قضايا ما وراء الطبيعة كلها أو بعضها قابلة لأن تحل حلاً يقينياً يقام الدليل عليها بأسلوب علمي أو بطرائق تعتبر أمعن في البرهان وتعتقد هذه الفلسفة أن المطلق بين يدينا ونستطيع بلوغه في بعض وجوهه على الأقل ويرجعون المعرفة إلى قوة حدسية قبلية فطرية سابقة على التجربة وصادرة عن العقل والتأمل النظري إذ يستعملان

طريقة المحاكمة القبلية لدعم مبادئهما وطريقة التجربة البعدية لتنمية تلك المبادئ وإثباتها ويعتقد الكثير منهم أن التجربة الباطنية التي تنبئنا عن ذواتنا تمتلك قدرة إدراك المطلق إدراكاً حدسياً وأن معرفة الله والعالم تنطلق من المبادئ الأولية البديهية الكامنة في العقل الإنساني وهي أصل قوانين العقل كمبدأ السببية والحتمية والغائية ومبدأ الهوية الذي يعتقد أن للأشياء جوهر ثابت وصفات لا يمكن أن تكون إلا هي ولا تتغير ويمكن معرفتها وإدراكها. وبالمقابل يعتقد آخرون أن مسائل ما بعد الطبيعة يستحيل إقامة الدليل القاطع عليها لأننا لا نملك أدوات اليقين من أن تلك الأفكار حقيقية، إذاً قد نعرف المطلق معرفة جزئية أو كلية ولكن ليس في طاقتنا التحقق مما عرفناه فالمطلق ربما لم يكن مستعصياً على التصور ولكن لا سبيل لنا على امتحان الأفكار التي تقوم في ذهننا عنه ويبقى ما نقدمه في مسائل ما بعد الطبيعة أشباه أفكار أو حلول لفظية عندئذ يستحيل إقامة الدليل القاطع على أن تركيبنا الذهني يقضي علينا ألا تكون لنا في المطلق أفكار خاطئة، إن رأياً كهذا يفتح الباب أمام فلسفات الظن تنطلق الفلسفة الظنية من اعتقاد البعض بالعلم التام والاعتقاد والآخر بالجهل التام فالعلم هو الحصول على اليقين التام يقيناً يعتمد على البراهين الثابتة التي لا تتزعزع كالعلم الرياضي واليقين المعنوي بالخير والعدل والحرية ولا ينبغي أن نكتفي بالاعتراف بجهلنا التام بل يجب علينا أن نبحث فيما إذا كانت هنالك دواع تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أو نريد جزماً من تلك الحلول حقيقية وأكيدة وعلى هذا اتفق فلاسفة الظن جميعاً الذين يزعمون أن العقل لا يستطيع أن يبلغ أي حقيقة بصفة يقينية ويتمين عليه أن يعلق أحكامه إثباتاً أو نفياً وأن هناك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الإطلاق وبعض الأشياء لا يمكن بلوغها إلا بصعوبة وأن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة وأن أدوات المعرفة من عقل وحواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين.

وأن بعض الأحكام المتعلقة في مسائل ما بعد الطبيعة ترجح على أحكام أخرى. مما أنتج فلسفات مختلفة منهم اعتبر المادة هي الوجود الحقيقي والحياة والحركة وظيفة المادة فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة وأن العقل صورة من صور المادة تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير فالعقل ليس مستقلاً عن المادة وأن الظواهر العقلية والوجدانية ما هي إلا وظائف لأعضاء الإنسان وقد

قرر "لامتري" في كتابه الإنسان الآلة أن المادة تتحرك وتحس والعقل علة هذه الحركة وليس العقل إلا الجسم من ناحية بعض وظائفه وان وعي الإنسان نتاج المادة يحور ويغير الواقع الموضوعي من خلال النشاط العملي وأن الأساس المادي الاقتصادي يحدد شكل ونوع المعارف والمفاهيم والنظريات والقوانين السائدة وتحقيق الخيرات المادية من منفعة ومال ولذات هما غاية الأفعال الإنسانية وقياس خيراتها والعمل هو الواقعة الأولى في الحياة الاجتماعية والبعض الآخر من تلك المذاهب ترى أن لا فائدة من افتراض عناصر مادية تتحرك. فهي لا تقبل إلا قوة أو طاقة عمياء وهذه الطاقة تتطور ويتركب بعضها مع بعض على أشكال مختلفة يمكن حسابها بالقوانين الحركية فعلى ذلك تنزع تلك الفلسفة الطبيعية نزعة حركية. أما الأسباب التي دعت الطبيعيين لأن يهجروا افتراض عناية مدبرة للكون وجود الشر على نحو ما يظهر في العالم فهناك شر مادي ويقصدون بذلك الألم بكل أشكاله وهناك شر معنوي يقصدون به الخطيئة والرذيلة والجريمة وكل هذه الشرور باشكالها المختلفة ليست عرضية وزعموا في الرد على علماء الكلام الدينيين.

أن الإله جعل الإنسان حراً لكي يبتليه ويمتحنه فلما عصا الإنسان جنح الإله إلى عقابه. فما الشر المادي إذاً إلا جزاء الشر المعنوي الذي اقترفه الإنسان الحر.

وللرد على الفلسفات المادية التي أرجعت الوجود إلى العناصر الطبيعية الأساسية وهي الماء والهواء والتراب والنار نشأت فلسفات مثالية تؤكد على أولوية وجود العقل والروح واعتبار العقل والروح مصدر الظواهر المادية والبدنية بالنسبة للإنسان، لأننا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس بل نعرفها بالتفكير المجرد وحده والتيار الروحاني يعتبر الروح أسمى من الجسد من حيث طبيعتها الإلهية ومن حيث قدرتها على المعرفة وتقول الروحية أن الروح حقيقة قائمة بذاتها ومتميزة عن المادة ففي علم النفس تذهب الروحية إلى أن التصورات والأفعال الذهنية كلها لا يمكن أن تفسر في ضوء الظواهر البدنية وفي الأخلاق تقرر الروحية أن الأعمال لا تقاس بمقياس المادية وحدها بل لا بد من اعتبار القيم الروحية وفي علم ما بعد الطبيعة تسلم الروحية بوجود كائنات روحية متميزة كل التميز عن الكائنات المادية. ولذلك هي تفسر كل موجود بالفكرة ومن أبرز خصائص هذا التيار أن الروح مخالفة تماماً

للبدن أو المادة وأن الأفكار هي بدورها مفارقة لعالم الحس أي أن لها وجود موضوعي مستقل عن العالم المادي وأن الأرواح لها قوة التأثير في البدن والمادة لأنها أسبق في الوجود والفلسفة الروحانية لا تقنع بملاحظة ما هو كائن ولا تقتصر على وصف الأشياء كما تبدو بل هو مذهب إنشائي يريد الوصول إلى جوهر الأشياء وأصلها وينتج عن ذلك أن نظرية المعرفة عند الروحيين تعتمد على المعرفة العقلية المستقلة عن الطبيعة المادية. والفيلسوف المثالي يقرر أن ما نعرفه عن العالم الخارجي هو فقط أفكارنا عنه وبالتالي فإن وجوده متوقف على إدراكنا له أو إدراك كائن أسمى منا هو الله. ويدعون أن نظام العالم لا يكون معقولاً إلا إذا كان هنالك منظم له وأن مؤالفة الكائنات الحية لمحيطها لا تعلل إلا إن كان هنالك صانع للأشياء جعل الأعين لكي ترى. ومن الفلاسفة من أرجع طبيعة الوجود إلى المادة والروح معاً ففي مقابل الروح كجوهر غير مادي يوجد الجسم ذو الأبعاد المادية ويمثل هذا المذهب قديماً "أرسطو" الذي اعتبر النفس صورة المادة في الجسد وحديثاً "ديكارت" فصل بين مفهوم المادة باعتبارها امتداداً ومفهوم العقل باعتباره تفكيراً ويرى أن الوجود ينقسم إلى قسمين جواهر مفكرة غير مادية هي الأرواح وهي تختلف عن الأجسام المادية في حقيقتها ووظيفتها وجواهر ممتدة في المكان وهي الأجسام المادية التي يتكون منها العالم المادي المحسوس ويسود هذه الأجسام نظام حركي بحيث لو أن جسماً تحرك فإن حركته تنتقل والله خلق المادة وجعلها متحركة كما خلق الأرواح.

ويعتقد "رسل" أن لا وجود لخصائص طبيعية تميز بين ما هو مادي وما هو ذهني لأن قوام العالم في جانبه المادي والذهني مجموعة حوادث حياتية هي مزيج من الإحساسات المادية والصور الذهنية مضافاً إليها أجزاء غير مدركة ومنهم من أرجع جميع الأشياء إلى مبدأين أساسيين مستقلين هما المادة أو الهيولى التي يتصورها على أنها نوع من الهباء لا صورة له مؤلف من عدد من العناصر لا حصر لها، ثم العقل الذي يدبر المادة وينظمها ويجمع كل من "أفلاطون وأرسطو" بين هذين المذهبين "مذهبي الوحدة والكثرة" فتظهر فكرة الوحدة في نظريتهما في الصانع والمحرك الأول وتظهر فكرة التعداد في نظرية الهيولى والصورة أو المادة والمثال وكان

أفلاطون أقرب إلى مذهب الوحدة لأنه يعتبر الله الخير، المبدأ المطلق لكل ما هو موجود وكل ما يوجد. وكان الأقدمون قد بنوا عدة مذاهب طبيعية ولكن واحداً منها أوتي من الشهرة ما لم يؤت غيره وهو مذهب "لوسيب" من القرن السادس قبل الميلاد و"ديمقراطس وأبيقور" في الجوهر الفرد إن نقطة البداية في هذا المذهب معتمدة على حادثين هناك مركب والمركب ذو امتداد وهناك مبدآن لا يأتي شيء من لا شيء ولا يصير شيء إلى لا شيء فإذا ظهر شيء من الأشياء فعناصره كانت الأسبق في الوجود وإن غاب شيء فعناصره باقية لا تزول فلسنا نرى شيئاً يطفو من العدم ولسنا نرى شيئاً حيث كان يتلاشى فيه فالمركب إذاً مؤلف من عناصر متماسكة فيما بينها. وأن للمركبات من الأجزاء امتداد في المكان ولا يمكن أن تكون مركبة من عناصر غير ممتدة ومن هنا أتت عقيدة فلاسفة الجوهر الفرد بأن هناك جواهر لا تنقسم أي عناصر للأشياء تجمع بين البساطة والامتداد وهذه الجواهر الفردة غير قابلة للتجزئة والقسمة لذلك كانت قديمة أزلية لا تتغير فليس لها لون ولا رائحة ولا طعم ولا صفة من الصفات المحسوسة إنما هي قطع امتداد هندسي ذات أبعاد "ذرات" ومع وجود الجواهر الفردة يوجد في نفس الوقت خلاء. هذا الخلاء هو المكان المحض غير المعين وهو متجانس شديد السعة غير متناهي فكان الاعتقاد بعالمين، الفوضى والنظام وكان اعتقاد الطبيعيين أن الروح ليست بأقل مادية من الجسم فسواء أكانت مبدأ للحياة أم مبدأ للفكر إنها مركبة من جزئيات ذرية متناهية في الدقة والحركة هذه النزعة الطبيعية القديمة تحولت في العصر الحديث إلى فلسفة علمية إذ كان الاعتقاد أنه لا نستطيع معرفة الكون بالمحاكمة القبلية بل هناك لدراسة الطبيعة منهج واحد سديد هو النهج التجريبي وذلك بمعاينة الظواهر ومحاولة فهمها وامتحان الأفكار المنهجية.

ما هي الآراء الفلسفية التي توحي بها علوم ما هو غير عضوي؟

يمكن نظم هذه الآراء عند الفلاسفة العلميين الذين عاشوا في مطلع هذا القرن في طوائف ثلاث.

فإذا أخذنا العلوم غير العضوية في جملتها ظهرت لنا قضيتان أساسيتان الأولى لا تحدث حادثة دون علة فاعلة والثانية كل ما يحدث في العالم خاضع لقوانين وبكلمة مختصرة تسود الكون حتمية صارمة.

وكانت الفلسفة الأكثر انتشاراً في العالم الغربي منذ أربعة قرون الفلسفة التي تنظر إلى الإنسان على أنه المركز المعنوي للكون وقد صنع الكون لسعادة الإنسان، الشمس لإنارته ودفئه والحيوان والنبات لانتفاعه وهذه الآراء تشبه تلك التي يعتقد بها الرواقيين، ولكن آخرون من الفلاسفة نظروا إلى الأشياء نظرة مختلفة فكان الكون عندهم حُجرة امتحان للأخلاق وفرصة الإنسان للبرهان على حقيقة قيمته المعنوية وبذلك تنظر الفلسفة إلى الإنسان كأنه مخلوق ممتاز فهو غاية الكون الحقيقية وهو سلطان الخليقة، أليس له عقل يؤتيه علماً وديناً وممارسة لصناعات لا تكون للحيوان؟، أليس له وجدان خلقي؟، ولئن كانت الأرض مركز العالم والإنسان على ظهر الأرض أرفع الكائنات الحية إذاً الا يتبادر إلى الذهن أن الأرض وما يحيط بها قد جُعلت له وأنه لا يخضع لقانون العالم المادي وعند الوجوديين تعني الكائن الإنساني المشخص المفرد وما يعيشه من تجارب حياتية، إن وجود الإنسان يختلف عن وجود الأشياء والكائنات الأخرى فالإنسان وحده يمتلك الوعي والحرية وله خصائص ثابتة تميزه عن غيره من الكائنات وتشكل حقيقته، فالإنسان حر ويختار ما يريد وهو مسؤول عن أفعاله فالاختيار يجر بالضرورة إلى المسؤولية والفرد لا بد أن يفعل إذاً الفعل هو معنى الوجود، العمل هو النشاط الوجودي للإنسان وليس الوجود شيئاً يقدم إلي بل إنني أنا الذي أهب الوجود لذاتي باختياري الحر وبهذا الصدد يقول سارتر إن الوجود هو الاختيار بالنسبة إلى الواقع الإنساني وهذا يعني أن الحركة الوجودية تتضمن الاستقلال التام تجاه الأسباب والبواعث فماهية الإنسان تتوقف على سلسلة أفعاله واختياراته والإنسان إذ يختار يحدد مصيره بينما بقية الموجودات مقيدة لماهيتها السابقة لوجودها، ثم لننظر في العقل التأملي وفي الضمير الأخلاقي للإنسان. إن تمتع الإنسان بالعقل التأملي يعني أن فكره متجه وجهة من شانها بلوغ الحقيقة أنه بالفطرة لا يفتأ يبحث عن الوحدة في الكثرة وعن التشابه في الاختلاف وعن البقاء فيما هو عابر وأنه يفكر بصورة طبيعية كما لو كان يسلم ببعض الأوليات مثل الشيء، لا يجوز أن يكون هو عين نفسه وهو ضده في نفس الوقت وبذات الاعتبار وأن لكل حادثة سبب وعين الأسباب تُحدث عين النتائج. وإن تمتع الإنسان بالضمير الأخلاقي معناه أنه فطر على شعور غريزي ببعض الواجبات المفروضة عليه ويتجلى هذا الشعور لديه قبل العمل، فبعض الأعمال تظهر

له واجبة الفعل وبعضها واجبة الاتقاء كما يتجلى لديه بعد العمل على هيئة سرور معنوي لذيذ أو وخز أليم في السريرة. والحق أن العقل التأملي والضمير الأخلاقي لدى كل فرد مدينان إلى حد كبير بالإضافة إلى ما بين علماء الاجتماع إلى الضغط والإكراه اللذين يمارسهما المجتمع منذ الساعة الأولى بصورة شعورية أولا شعورية على الأولاد الخاضعين لتأديبه. فالتربية الفكرية التي يتلقاها الطفل واللغة التي يعلمها وهي ملأى بعادات التحليل المنطقي والمدلولات الكاملة التي تدس له وما يراه له من رؤية العلاقات المتعددة تحت زاويتي الزمان والمكان، توجهه توجيهاً قوياً إلى بعض الأنحاء الخاصة في التفكير ثم إن ما يؤخذ به من تربية أخلاقية في المدرسة والأسرة وأماكن العبادة والمحادثات العامة وما يراه من سير الأوضاع الاجتماعية وما يخضع له بفعل حرفته التي يحترفها كل أولئك قد يكون أيضاً أشد نفاذاً إلى عواطفه المعنوية. إذاً لا بد أن يكون لدى البشر على التحقيق نواة من الاستعدادات الفطرية تصبح فيما بعد بتأثير التربية ما ندعوه لدى الراشد العقل التأملي والضمير الأخلاقي.

إن نواة العقل التأملي هي أولاً غريزية لأن التربية لا تعللها بأجمعها وثانياً مركبة فالعقل يهبنا ميلاً إلى البحث عن الخصائص العامة للأشياء والقوانين الثابتة للحوادث وإمكاناً لتمييز تلك الخصائص والقوانين وذلك أمر هام من حيث إنه يتيح لنا حساب النتائج المحتملة لأعمالنا، للوفاء بما تقضيه ضرورات بقائنا الفردي وبقائنا الإنساني. ونعلل مصدر آثار العقل نتيجة لعادات اكتسبها الأفراد بفعل البيئة المباشر، وما يقال في العقل التأملي وارد في نواة الضمير الأخلاقي فإن هذه النواة هي فطرية لأنه لا يجتزأ بالتربية في أول تعليلها ومركبة لأن الضمير يدعو الأفراد إلى احترام بعضهم بعضاً وإلى تعاون بعضهم مع بعض وهو الشرط الضروري لاستمرار بقاء الحياة الاجتماعية والإنسانية فالضمير يدفع بالفرد إلى إرادة الحياة على نحو اجتماعي يقوم على تبادل الاحترام والتعاون.

ليس البشر مجموعة عقول فحسب بل هم أناس لهم قلوب ويعيشون ضمن مجتمعات ولا بد للفلسفة أن تعلمنا كيف يجب أن نسلك سبيلنا في الحياة ولا بد من دلالة الناس على العدالة والخير اللذين هما من شروط الحياة الاجتماعية ولا بد أن

تكفل لنا قيمة المبادئ التي تعتمد عليها أن الفلسفات الطبيعية تعلل أعمال الناس في تحليلات الطبيعة الوراثية والمحيط والإنسان الفاضل إذن هو الذي أتاه السعد فولد في محيط طيب وفيه وراثات حسنة فالضمير الأخلاقي في نظر تلك الفلسفات لم ينمو عند الأفراد ولم يسن المجتمع على حمايته وعلى تعاهده بالتربية إلا لأنه يخدم النوع الإنساني والفلسفة الطبيعية تكاد تقضي على اهتمامنا بالأخلاق. إني إذا اعتقدت أن كيفية سلوكي متوقفة على مشيئتي فمن الطبيعي أن أتساءل ماذا ينبغي علي أن أفعل لكي أحسن صنعاً. أما إذا سبق علي قضاء وراثتي ومحيطي بأن يكون سلوكي على نحو معين فأي معنى لتساؤلي، إنه لا يتوقف علي أن أكون صالحاً أو طالحاً، خيراً أو شريراً، سعيداً أو شقياً. ففيم إذاً أرهق ذهني بأفكار لا تجدي نفعاً؟. إذاً الفلسفة الطبيعية لا تبقى للأخلاق في نظرها عبث ومواعظها هزل وأحكامها ومواثيقها أجدر بالصبيان. لا قاعدة في الحياة تقبل البرهان في فلسفة كهذه إنما نحن كما نحن فلا مبرر لعدل ولا لخير وأي مجتمع بشري يستطيع بذلك أن يحتفظ بتوازنه. ثم أن النزعة الطبيعية لا تزلزل سلطان الضمير الأخلاقي فحسب بل أنها تهدد مع ذلك العقل النظري وكل ما نسميه علماً.

إننا لا نؤمن بقيمة النتائج التي نستخلصها من استدلالاتنا القبلية إلا لأننا نقر ضمنياً بهذه الأولية ونحن لا نؤمن برسوخ حقيقة القوانين العامة للعقل إلا لأننا نسلم بالمبدأ "الظروف نفسها تحدث الظواهر نفسها" ونحن لا نعتبر تجاربنا كافية للبرهان على قانون إلا لعقيدتنا بأن نجاحها الثابت لا بد من سبب وتذكر الفلسفة الطبيعية لئن بدت لنا أولية ما بديهية فذلك أننا ورثنا بنية دماغية ذهنية معينة تجعل فينا استعداداً لأن نفكر كما لو كنا نسلم ببعض المبادئ وأن الاصطفاء الطبيعي أبقى عليها لكونها نفعت في المحافظة على الفرد وعلى النوع ولئن كانت أوليات العقل هن ما هن في نظرنا فإنما ذلك لأنه على الأرض وفي المحيط الذي ترعرع فيه أسلافنا وضمن الحد الذي أتاحت لهم فيه منظومتهم الحسية أن يفقهوا طبيعة ذلك المحيط، كان من المفيد للأفراد وللنوع أن يعتادوا التفكير على نحو معين. ولكن منذا الذي يضمن لنا استمرار الأوليات في الاحتفاظ بقيمتها غداً.

إن العقل يصبح في تعليل النزعة الطبيعية مجرد مجموعة من العادات الفكرية التي كتب لها التوفيق في العالم بالمقابل هناك فلسفات تفتح الآمال. فهي تمدنا

بالخلود بعد الموت وهي تبشرنا بأن ذكرياتنا باقية بعد الحياة وأننا سنلتقي أعزاءنا وسنرى العدل منبسط السلطان فيثاب المحسنون ويعاقب المسيئون وهذه الفلسفات تؤكد لنا أن الدنيا خير العوالم الممكنة وأننا سنشهد ازدهارها وبهجتها وأن لكل ما نصنع من الأعمال مغزى ومعنى وأنه لا يضيع لنا سعي نسعى. عكس الفلسفة الطبيعية إذ ليس للعالم فيها من غاية إلا لذات العالم المادي والألم الذي يوجه السلوك ويعيد للفعل توازنه واستقامته ثم نموت كما تضمحل فقاعات الصابون إن الناس في هكذا عالم يتنازعهم ألم الشهوة ومضاضة الهم إنهم يمشون إلى غير مدى ويجرون إلى غير مستقر. نعم إن من الممكن تعليق الأمل بأشياء أقل قابلية للزوال والهلاك كالخيرات التي يجر إليها تقدم العلم وازدهار الفن وصلاح التنظيم الاجتماعي العادل وفي النهاية ماذا يبقى من الخلود الواهم الذي يعزوه رجال الأدب والفن والعلم والسياسة إلى آثارهم وأوابدهم. أليس تصبح الحياة والوعي من شر الدواهي في نظر فلسفة طبيعية لا تناقض نفسها يضطرب الناس من أجل الخواء ويجودون بالنفس من أجل العدم. إن النزعة الطبيعية حين تكفر بالواجب وتقضي على الثقة بالعقل وتذهب بالأمل في المستقبل كأنما تنفخ على الأزاهير فتذبل. ونتساءل ما قيمة الأدلة التي اعتمدت عليها النزعة الطبيعية؟ إنها تزعم أنها تتكلم باسم العلم ولكنها تصنع العكس أفلا تتجاهل روح العلم؟

إن الفيلسوف الطبيعي مطمئن فيما بينه وبين نفسه حين يتخذ كمية معينة من قوة ومن مادة أو من طاقة بلا مادة فيسلم بأن كل ما يعرض لها من تحول وتبدل إنما يجري بحسب قوانين ولكن من أين جاءت تلك القوة ومم نشأت تلك المادة وعمَ صدرت تلك الطاقة؟ لماذا ظهرت أوائل الكائنات الحية على وجه الأرض وفي أنحاء الكون وقد قال أن التولد العفوي غير محال وإن الأمر قيد البحث وأن هذا البحث يتقدم يوماً بعد يوم. لطالما وجد العلماء في أبحاثهم أشياء لم يكونوا ينتظرون اكتشافها فقد يجوز أن تكون هناك فجوة وانقطاع بين ما هو عضوي وما هو غير عضوي وقد يجوز أن يكون ظهور الحياة في العالم داخلاً في باب غير العقلاني. ثم هل وقف الفيلسوف الطبيعي على نشأة الشعور والفكر؟

وإذا استنتج أن هناك صلة بين العمل الدماغي والعمل الذهني وأن الجملة العصبية تفرز الشعور وعملياته إن استنتاجاً من هذا القبيل يفرض أمكان وجود

وظيفة هذا شأنها. هم افترضوا الدماغ الحقيقي مجموعة من جسيمات متحركة ولكن هل تستطيع تلك الجسيمات القادرة على التجاذب والتنابذ أن تقوم بشيء آخر غير التحول عن مكان إلى مكان، فكيف نجعل الفكر مجموعة من الحركات الذرية لنأخذ مثلاً فكرة العدل فما هي طبيعة الحركة أهي حركة مستقيمة أم مستديرة، أهي مضطرة أم مطردة، سريعة أم بطيئة، متجهة ذات اليمين أم ذات الشمال. رأى "شوبنهور" أن من يخلط الفكرة وحركة الدماغ لا يعني ما يقول ثم أنهم جعلوا الدماغ الحقيقي محض طاقة، فتتجلى عندهم قواه الخفية في أمرين معاً ما نسميه الطاقة الروحية من جهة وما لدينا عنه من تصور مادي من جهة أخرى ولكن شأنهم في هذا كمن "طاف يبغي نجوةً من هلاك فهلك" إن مجرد النظر إلى تلك المبادئ يدلنا أنها على جانب من البساطة يجعلها عاجزة عن تعليل حوادث معقدة مثل تاريخ الحياة والفكر والجماعات.

ولا ريب أن هناك قسطاً من الحق في حادثات "التفاوت والوراثة والتزاحم الحيوي والاصطفاء الطبيعي وبقاء الأصلح في العالم المادي" ولكن أثر هذه العوامل أعجز من أن ينير لنا كل غامض فلماذا ينقرض الذين فيهم استعداد وسطي؟ ولماذا يبقى من هم فوقهم في الاستعداد؟ وكيف نعلل العمل الذي يتم هنا؟ في رأي الفلاسفة الروحانيون أن الفلاسفة الطبيعيين على حق في تسليمهم بوجود جوهر مادي وهم على حق في لجوئهم إلى العلوم الطبيعية والحيوية لتفسير الظواهر التي تبدو لحواسنا كالصوت والضوء والطعم.

ولكن اعتبارهم الحياة سلسلة معقدة من الظواهر العضوية الحيوية المتفاعلة المتحركة لا يمكن استرجاعها من الجدل الطبيعي يفسر التحلل المادي ولكن بعض الروحانيين لا يعتقدون ذلك فهم بالنظر للغائية التي تبدو لدى الكائنات الحية يعتقدون أن من الضروري افتراض مبدأ حيوي أصلي يعلل الظواهر العضوية وفي رأيهم أن هذا المبدأ يضاف لدى الأحياء إلى العناصر المادية فهو الذي يجعل النسغ والدم يدوران. ولكن عقيدة من هذا النوع ليست من لوازم الفلسفة الروحانية.

إن من شأن الطبيعيين العلميين أن يعتبروا حوادث الشعور كأنها نتاج الحياة الدماغية، أما الروحانيون فعندهم المادة لا تستطيع أن تفكر إذ في مجموعة عصبية

دماغية كلها لا يمكن أن يحدث شيء غير الحركات، وبالتالي لا يمكن فهم الظواهر النفسية إلا بمبدأ يختلف جوهره عن الجوهر المادي. وعلى هذا الأساس اعتبر ديكارت النفس جوهر مفكر نستطيع به تعليل العالم المادي الذي يتحرك وسّطَه جسمنا وهذه النفس الفاعلة بالذات هي واحدة وليست مركبة من أجزاء ولا يمكن أن تنحل وهذا ما كان قد ذهب إليه ابن سينا من قبل عندما برهن على أن النفس جوهر ثابت ومغاير للبدن وأن النفس حادثة وخالدة وهي روحية محضة وأن الجسم يهلك وينحل والنفس لا تهلك بهلاكه فهي باقية وبدون ثنائية الجسم والنفس أو الطبيعة المادية والروحية لا يمكن فهم حقيقة الكائنات.

فالكيفيات محصول النفس والكميات محصول الجسد، إن عالم الأجسام هو عالم الكمية وعالم النفوس يعلل الكيفيات التي ندركها ولا تفسير للانسجام بين العالمين بدون تلك الصلة الصحيحة التي تربط في الناس الأجسام والنفوس. فالإنسان يصنف ويحدد مختلف نماذج الأشياء التي يجدها في الطبيعة وهو يميز قوانين الحوادث ويربط بعضها ببعض وهو يتخذ لنفسه أفكاراً عن المادة وعن القوى وهو يتساءل عن قضايا ما بعد الطبيعة الكبرى وقضايا الدين ويناقش تلك القضايا وهو يستنبط من المعارف التي اكتسبها ما لانهاية له من التطبيقات النافعة أو السارة تستغلها الفنون الصناعية والفنون الجميلة على السواء.

لننظر إلى الإنسان من حيث استعداداته التأثرية العاطفية فكثير من لذاته وآلامه ليست إلا مظهراً لرضاه عن ميوله الأنانية ولاستيائه منها. فإذا أحس باللذائذ سعى إلى معاودة الشعور بها وإذا شعر بالآلام حاول الانصراف عنها ومن هنا استفاضت فيه الميول والنزعات والأهواء والشهوات فهو لا يجتهد كل الاجتهاد ليحتفظ بفرديته وحسب بل يحلم بتنمية هذه الفردية ولو على حساب العالم المحيط به والناس الذين يعيشون فيه بالمقابل، نجد الراشدون يتمتعون بوعي أخلاقي، إنهم يشعرون أن بعض الأفعال ينبغي أن يؤدى على وجه الوجوب وأن بعضها الآخر ينبغي أن يجتنب فالإنسان ذو طبيعة مزدوجة بهيمي بأهوائه الأنانية وإنساناً رفيعاً بوجدانه ومودته، تظهر هذه الازدواجية في ملكات الإنسان التي يتوقف عليها العمل. وبنية الإنسان النفسية يمكن أن تفهم من الوجهة المادية حيواناً له حاجاته للطعام والشراب والنوم

والحركة والتناسل وبالمقابل له استعدادات ذهنية للاستدلال ولكل فرد الأفكار الضرورية التي تجعله قادراً على التمييز بين الأشياء وعلى التماس الوحدة في الكثرة والمؤتلف في المختلف والدائم في العابر. إن ما يفصل الإنسان عن الحيوان، الضمير الأخلاقي الذي ندعوه العقل العملي وهو الاستعداد العاطفي للمودة وبذلك أصبح الإنسان كائناً اجتماعياً يمتلك القدرة على حرية الاختيار وبفضل هذه الحرية يستطيع الإنسان أن يقاوم نزوات خلقه ويكبح جماح شهواته وينقد أحكامه ورغباته فالإنسان بهذا بهيمه بجسده وكائن إلهي بنفسه اللامادية. إن العقل النظري الذي هيأ للتفكير والمعرفة، والعقل العملي الذي يحمل الفرد على الإخلاص ونسيان الذات والمودة، ثم حرية الاختيار التي يقبض من خلالها على زمام الأمور ويكون منظماً مسؤولاً لقدرهُ ومصيرهُ.

تقودنا الروحية في الواقع. فكيف نعلل وجود الأجسام ووجود النفوس وكيف يعلل كل ما تركته النزعة الطبيعية غير مفهوم نظام العالم العام وظهور الحياة على وجه الأرض والغائية العجيبة في أعضاء الكائنات الحية وفي غرائزها كيف نعلل القدر في بنية كل نوع ولا سيما في بنية النوع البشري، إنه لا يجوز أن يرد على هذه الأسئلة إلا جواب واحد وهو أن العالم خلقه إله صناعٌ كامل، ذلك بأنه ليتحتم أن تكون هناك علة لكل ما نرى وإنه ليتحتم أن تكون هذه العلة عاقلة، لأنها نظمت الكون تنظيم قيام الساعة. لأن الكائنات الأحياء كأنهم صنعوا في سبيل غاية ووجود كائنات عاقلة يحتم أن تكون تلك القوة الإلهية عادلة محسنة لأنها تريد أن نمارس العدالة والحسنى.

ثم إن التفكير في مدلول الكائن الكامل يحتم على الذهن أن يجزم بأنه موجود والإله أيضاً لا يمكن أن يكون غير موجود. أليس الإله مجموع الكمالات المتصورة؟

أو ليس الوجود كمالاً؟ فكيف يتصور الا يوجد ؟. إذن لنجزم بوجود الإله. ولنستضيء بضوئه لرؤية كل ضياء.إن الفلاسفة الروحانيين نسبوا لهذا الإله صفات واحدة، الأزلية، الوجود في كل مكان، عدم التغير، الروحانية وجميعهم يقرون له أيضاً بالعقل والإرادة والقدرة المطلقة وينص العقل الإلهي على الإطلاع على كل الممكنات ويراد بذلك.

1- أفكار كل نماذج الأشياء المادية والروحية التي لا تقتضي تناقضاً.

2- أفكار العوالم الممكنة جميعاً وأفكار الوقائع الفردية التي يمكن أن تشكل عالماً جائز الوجود.

3- تصور كل الحقائق الأزلية والضرورية التي تقتضيها طبيعة الممكنات وتعريفها الأوليات النظرية السائدة في العلوم، الأوليات العملية التي نجري عليها الحياة تحقيقاً للعدالة والحسنى.

أما إرادة الإله فلابد من النظر إليها باعتبارين فهي من حيث كونها سابقة تهدف إلى الخير المطلق. والإرادة اللاحقة يحدث عنها العالم ومن المستحيل أن يحدث العالم دون سبب وغاية.

إن العالم الذي يظهر لنا مملوءاً بالنقائص وتلك النقائص هي التي يضيق بها الملحدون بالإله وهي التي تبدو في أعين من لا يمعنون التفكير والواقع أن ما يجعل معنى الأشياء غير مفهوم عند كثير من الناس إنما هو قلة انتباههم انتباهاً كافياً إلى حادثه تلك الحادثة هي وجود الشعور القوي بالواجب لدى البشر وتمتعهم بعقل نظري وبحرية يترتب عليها حصول الفضل أو انعدامه. فإذا تأملت الكون على ضوء هذه الحقيقة تبددت أمامك الظلمات.

إذ ما هو الكون المادي في الواقع؟ ينبغي أن ترى فيه الحرية البشرية جائزة الوجود. فلأجل أن تحصل أعمال محسنة وأعمال مسيئة لا بد من أن يكون الكون حاصلاً. وإذا صدق هذا، أليس ينبغي أن يكون هنالك مغريات ومفاتن تستهوي أرباب تلك الأعمال؟ ألم يكن من الواجب وجود ما يقع به الابتلاء والمحنة؟ والروحانيون لا ينبهوننا فحسب إلى أن مذهبهم هو الفلسفة الوحيدة التي تتيح فهم العالم. فبينما لا تجد العقل النظري في النزعة الطبيعية إلا محض عادة قد تكون غير ذات أساس تجد أوليات العقل في النزعات الروحانية حقائق أزلية. والضمير الأخلاقي في النزعة الطبيعية مجموعة أحكام اتفق أن نفعت النوع البشري فاستثمرها النوع لكي يحكم الأفراد. على أن العدل والإحسان في النزعة الروحانية عدل مطلق وإحسان مطلق. والأفراد في النزعة الطبيعية غير مسئولين لأن أعمالهم جميعها تعلل بالوراثات وبالبيئة. لكنه يتوقف على كل واحد منا في النزعة الروحانية

أن يكون صالحاً أو طالحاً وأن يعد لنفسه سعادة أزلية أو شقاء أبدي وبهذا نهجت الفلسفات المثالية منهجاً أخلاقياً لاعتقادها أن في الحياة مثلاً أعلى يجب تحقيقه وأن هذا المثل ليس مستحيل التحقيق. فالاشتراكية مثلاً هي نزعة مثالية لأن العدالة في رأيها يجب أن تكون غاية التنظيم الاجتماعي وتحقيقها يتوقف على الإرادة البشرية. وهي تختلف مع النزعة الطبيعية في إنكار الجوهر المادي كأساس وجعل الحقائق الواقعة جميعاً من طبيعة روحانية فحسب ولا تعتقد أن حواسنا تكشف لنا عن وجه الحقيقة لأنها تتناقض في كل لحظة فقد أجد الطقس بارداً ويبدو لصديقي معتدلاً أو دافئاً وفي نفس الوقت فالحرارة إذاً على هذا النحو الذي ندركها به ليست إلا تصوراً شعورياً ومثل هذا البرهان يصلح بالنسبة لكل حاسة من حواسنا ويقول آخرون من الفلاسفة أن التسليم بأن الامتداد موجود وجوداً جوهرياً هو افتراض لا يثبت على الامتحان. إن هذا الامتداد لا يخلو من أن يكون إما مركباً من وحدات وإما غير مركب منها فالأجسام على هذا النحو ليست إلا تصورات لفكرنا وكل كيانها مرده إلى الإدراك الذي يقوم عنها في ذهننا فضمن هذه الحدود كون الشيء هو كونه مدركاً. ومن الحجج التي يرددها أنصار المذهب المثالي لإنكار الجوهر المادي قولهم لنفرض أن بين أيدينا شيئاً ما مثل زهرة نجد أن لها نوعين من الصفات، صفات ثانوية مثل اللون والرائحة وهذه الصفات نعرفها عن طريق الحواس وتختلف هذه المعرفة من إنسان لآخر حسب دقة حواسه وخبراته وذوقه وظروفه النفسية والجسمية. فهذه الصفات إذاً ذاتية لا وجود لها إلا في شعور من يشعر بها فإذا حذف هذا الشعور حذفت هذه الصفات. وهناك صفات أولية أطلق عليها اسم الامتداد وله حيز مكاني كما أن له خصائص هندسية مثل الشكل والأبعاد للزهرة فإذا كانت الصفات الثانوية لا حقيقة لها إلا بشعور من يدركها وهي ذاتية فمن الطبيعي أن تكون الصفات الأولية عقلية متعلقة بعقل الإنسان الذي يدركها أي أن المثاليين ينكرون وجود الجوهر المادي وأن المادة كما يعتقدون ترجع في نهاية الأمر إلى ما هو في أذهاننا وتصوراتنا وفي النهاية لا بد من القول بأنه إذا كانت المادية توجهنا إلى الواقع الموضوعي وتدفعنا إلى التعرف عليه متخذين من التجربة وسيلة إلى ذلك فإن المثالية توضح لنا قيمة العقل ودوره في صياغة هذه المعرفة للوصول إلى الحقيقة.

ومن المذاهب الحديثة التي أعادت وثبتت المذهب المادي الطبيعي، المذهب الوضعي الذي يعتقد أن المعرفة الحقيقية كلها قائمة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم إلا بوساطة الملاحظة والتجربة ويحدد "لالاند" معنى الوضعية فيقول أن المعرفة الحقه هي معرفة الوقائع وأن اليقين قائم في العلوم التجريبية وأن الخطأ ينشأ مما هو قبلي والحق هو ثمرة التجربة ويقول إن الإنسان وضعي إذ أعتبر التجربة معيار لصدق أحكامه وهو الذي يفسر الظواهر المختلفة بظواهر من جنسها وبالكشف عن أسبابها ويرى "أوغست كونت" أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو القوانين التي تفسر هذه العلاقات وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية وبالتالي فإن الفكر الإنساني يجب ألا يسعى إلى معرفة طبائع الأشياء وأسبابها القصوى وغاياتها النهائية وأن يكتفي بما تقدم له التجربة من معرفة ظواهر الأشياء والعلاقات بينها والقوانين التي تحدد هذه العلاقات ويرى كونت أن العقل يمر بحالات ثلاث في المعرفة.

الحالة اللاهوتية:

كان دأب العقل البحث عن حقيقة الكائنات وأصلها ومصيرها وتعليل الظواهر بالقوى الغيبية.

- حالة البحث فيما بعد الطبيعة المنظورة في هذه الحالة يرمي العقل إلى معرفة صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ولكنه يعتمد عللاً ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، مثال النبات ينمو بقوة الإنبات الكامنة بداخله.

- الحالة الوضعية:

وفيها يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة فهو لا يسعى إلى محاولة اكتشاف النفاذ إلى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصل الكون وغايته بل يقتصر على معرفة الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب هذه القوانين من الخاص إلى العام فتحل الملاحظة والتجربة محل الخيال والبرهان العقلي ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة معتمدة في البحث العلمي وهي الرياضيات وعلم الفلك والطبيعة

والكيمياء وعلم الأحياء والاجتماع. وكان يسعى إلى دراسة المجتمع البشري بواسطة المناهج الوضعية وكان يهدف إلى خلق فلسفة للعلوم تعتبر أساساً لإيمان اجتماعي جديد هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريقة نظرية علمية ومن الطبيعي أن يستمر هذا الاتجاه في عصر التقدم العلمي وقد اتخذ منحى جديد، هو إنكار فلسفة ما بعد الطبيعة واعتبار المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة وعلى هذا الأساس فإن ما بعد الطبيعة ليست زائفة بل خالية من المعنى وقد ذهب الوضعيون إلى أن حل المشكلات الماورائية فوق طاقة الإنسان وهكذا أصبحت الفلسفة في نظر الوضعية المنطقية تحليلاً لغوياً وعلم معنى أو علم مدلولات الألفاظ واعتبار التجربة أساس المعرفة العملية "البراغماتية" التي كانت تعتقد أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أي الفكرة التي تحققها التجربة فكل ما يتحقق بالفعل فهو حق ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية. ويقرر "بييرس" أن فكرتنا عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء فليست معتقداتنا في نظره سوى قواعد للعمل والسلوك وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية. هذه الأفكار جعل منها "وليم جيمس" أساساً لفلسفته العملية فقال إن المنهج العلمي هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أي معنى بتعقب النتائج العملية المقابلة له. والأفكار العلمية صادقة ما دامت تمكنني من حسن التكيف مع الواقع ومن حسن استخدام الأدوات اللازمة لذلك فالأساس الوحيد الذي بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعاني إنما هو الفارق الذي يترتب عليها في مجال التطبيق وبهذا المعنى يكون معيار الحقيقة عملياً صرفاً كما تفسر المعرفة على أنها رد الفعل الذي يقوم به العقل لمواجهة حاجات الحياة العملية. فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع بل قيمة الفكرة هو ما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية.

إن "جيمس" يؤكد أن الغاية الأولى والأساسية للحياة النفسية هي حفظ البقاء والتفكير معلق بالعمل والفلسفة العملية هي مجرد موقف أو اتجاه وتنحصر في عدم الاكتراث بالطريقة العقلية وفي إهمال قشر المجردات والمبادئ من أجل التعلق بلب

الحوادث والنتائج. والفكرة تصبح حقيقة وتكتسب حقيقتها بالعمل الذي تؤديه أي العمل الذي تحقق فيه نفسها بنفسها والمهم ليس أن ننسخ الواقع بل أن نجد في الفكرة هادياً تنتظم به الحركة في الواقع فإذا كان الإنسان يملك أفكاراً صحيحة فمعنى ذلك أنه يملك وسائل ثمينة من أجل العمل أو آلات صالحة للعمل إذاً فالصحيح يمكن إرجاعه إلى النافع والمفيد ويمكن أن نقول عن فكرة ما أنها مفيدة لأنها صحيحة أو أنها صحيحة لأنها مفيدة. إن من ميزات المذهب العملي أنه أظهرنا بوضوح على الطابع الإنساني للحقيقة فبين أنه ليس ثمة وقائع مطلقة تامة الصنع منذ الأزل بل هناك وقائع مرنة يساهم الفكر البشري في استحداثها. بمعنى أن الحقيقة والعلم يصنعان ويخلقان بالجهود الإنسانية المتواصلة ولكن هذه الفلسفة جعلت من الحقيقة مجرد وسيلة مرتبطة بالمنفعة فقط ومعنى هذا أن الحقيقة لا يمكن أن تكون حقيقة إلا إذا نُظر إليها على أنها غاية في حد ذاتها. يقول أحد المفكرين حيث تعد الحقيقة مجرد وسيلة فلن يكون هناك موضع للحديث عن الحقيقة بمعنى الكلمة إلا أنها موقف فلسفي من الإنسان وفهم جديد للحقيقة ولا يمكن لموقف فلسفي واحد أن يحيط بكل جوانب الإنسان.

٥٥٥

الفكر الإنساني فيما وراء الطبيعة

بدأت الفلسفة في محاولة تفسير حوادث قوى ما فوق الطبيعة الخارقة والمعجزات وأفسح للسحر والتنجيم طريقاً للمعرفة ثم كانت الفلسفة المادية الطبيعية التي نظرت إلى العالم المادي وتساءلت عن أصل الأشياء وكانت النهاية الطبيعية لهذا النوع من الأفكار هي مادية "ديمقريطس" إذ لا يوجد أي شيء في الحقيقة سوى الذرات والفراغ لقد كانت هذه إحدى الاتجاهات الرئيسية للفكر والتأمل اليوناني وظهرت من جديد عند "أبيقور" لكن التطور العظيم في الفلسفة اتخذ شكلاً آخر عند السفسطائيين معلمي الحكمة المتجولين الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء. وكانوا جميعاً من أهل البراعة والحذق ونذكر منهم "جورجياسو هيبياس" وكان الكثير منهم على جانب كبير من الإدراك والعمق مثل "بروتاغوراس وبروديقوس" ومن النادر أن تجد مشكلة أو حلاً في فلسفتنا الحالية العقلية والمسلكية لم يتحققوا منها أو يتناولوها بالبحث لقد وجهوا أسئلة عن كل شيء وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل. ثم جاء "سقراط" أحكم أهل اليونان وكانت نقطة البداية لفلسفته اللاأدرية" لا أعرف سوى شيء واحد وهو أنني لا أعرف شيئاً".

إن الفلسفة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك وخصوصاً الشك في المعتقدات التي يحبها والعقائد والبديهيات أو الحقائق المقررة التي يؤمن بها ويقدسها، إذ لا وجود للسياسة الحقه ما لم يتجه العقل إلى فحص نفسه لقد قال سقراط أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك.

لقد جاء فلاسفة قبله أقوياء مثل طاليس وهرقليطس وفلاسفة دهاة مثل بارمينيدس وزينون وعرافون مثل فيثاغورس وأمباذقليس ولكنهم كانوا في الدرجة

الأولى فلاسفة طبيعيين لقد بحثوا عن طبيعة الأشياء الخارجية عن قوانين وأصول العالم المادي لقد قال سقراط عن هذه الفلسفة أنها حسنة ولكن الأهم عقل الإنسان ما هو الإنسان وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل وهكذا فقد اتجه في سبر غور الروح الإنسانية يستطلع الافتراضات ويستجوب اليقينيات وقد قدم إلى الفلسفة جوابين ثابتين لسؤالين تناولا مشكلتين من أكثر مشاكلنا تعقيداً وهي ما هو معنى الفضيلة ؟وما هي أفضل دولة؟ وشرع القانون وبذلك كان شهيد للفلسفة يدافع عن حقوق الإنسان وضرورة حرية الأفكار.

لقد كان اجتماع أفلاطون بسقراط نقطة تحول في حياته إذ أن روح أفلاطون الداهية وجدت بهجة جديدة في لعبة سقراط المنطقية الجدلية ووجدت لذة لرؤية السيد سقراط يدحض البراهين والاعتقادات ويخترق الفرضيات بأسئلته الحادة ودخل أفلاطون إلى هذه الرياضة وراح تحت رعاية سقراط وإرشاده ينتقل من مجرد النقاش إلى تحليلات دقيقة ومحادثات مثمرة. إن الصعوبة في فهم أفلاطون يكمن في هذا المزيج المسكر بين الفلسفة والشعر والعلم والفن إن كتابه الجمهورية يحتوي على فلسفته الأخلاقية الأدبية والنفسانية وفنه التعليمي وسياسته ونظرته في الفن وعلمه اللاهوتي.

كان يرى أن وراء المشاكل السياسية تكمن طبيعة الإنسان ولنفهم السياسة يجب علينا أن نفهم علم النفس. تختلف الحكومات باختلاف أخلاق الرجال وتتألف الدول من الطبائع البشرية في داخلها وتستمد الدولة شكلها من مواطنيها فهي صورة طبق الأصل لمن فيها ومرآة تعكس شكل سكانها. يقول أفلاطون إن السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسية وهي الرغبة والعاطفة والمعرفة. إن الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد. والمعرفة والفكر والذكاء والعقل أمر واحد. إن الرغبة تجد مكانها في الأسود وهي خزان يتفجر حيوية وخصوصاً من الناحية الجنسية والعاطفة مكانها في القلب وهي الدوي الأساسي للتجربة والرغبة والمعرفة مكانها في الرأس وهي عين لرغبة وبصرها ويمكن أن تصبح مرشد الروح وهاديها. هذه الصفات موجودة في درجات مختلفة. ويعتقد أن القلة من الرجال الذين يجدون بهجتهم في التفكير والتأمل والفهم والذين

لا يتوقون إلى المال ولا إلى النصر. ويجب أن تتولى الدولة المثالية قوى المعرفة والعلم والفلسفة، إن الشعب بغير هدي المعرفة جمهور بغير نظام وهو بذلك كالرغبات بغير نظام أو بغير راع، إن الشعب يحتاج إلى هدى الحكماء كما تحتاج الرغبات إلى ضوء المعرفة. وقدم رؤية في تعميم التعليم في البلد تبدأ من العشر سنوات الأولى من حياة الطفل فينبغي أن يكون التعليم معنياً بأجساد الطفل ولكن مجرد الرياضة البدنية والتدريب الجسدي لا يكفي إن ميزان الموسيقى يضفي نعمة ولطفاً وصحة إلى الروح والجسم وفي المراحل اللاحقة وبعد سن السادسة عشر نعمل على تنمية العقول بحرية وبذلك يتوفر لدولتنا المثالية قاعدة نفسية وجسدية واسعة تكفي لمواجهة كل إمكانية وكل تطور وينبغي أيضاً تقديم قاعدة خلقية حيث يتم توحيد أفراد المجتمع في وحدة وتعليمهم التضامن والاتحاد باعتبار أن الناس بالطبيعة يميلون إلى الكسب والغيرة والمنافسة والنزاع والشهوة ويعتقد أفلاطون أن الشعب لا يمكن أن يكون قوياً ما لم يؤمن بالله وهو إله حي يستطيع أن يحرك القلوب ويحملها على الاعتدال في نهمها وشرهها. وفوق ذلك إذا أضيف إلى الإيمان بالله الإيمان بوجود حياة أبدية في الآخرة. ويعتقد أن تعليم الفلسفة للذين بلغوا سن الثلاثين هذه الفلسفة العزيزة السارة تعني شيئين. أولاً أن نفكر بوضوح وصفاء في البحث عن الحقيقة النهائية الأساسية، ثانياً أن نحكم بحكمة وهي السياسة.

وكان أرسطو من أبرز تلامذة أفلاطون وضع مئات الكتب وأسس لعلم جديد هو المنطق إذ كان العقل اليوناني في حالة فوضى وعدم نظام إلى أن قدَّم أرسطو وسيلة لفحص وتصحيح الفكر. إن المنطق يعني ببساطة الفن والأسلوب الذي يساعدنا على تصحيح تفكيرنا إنه نظام وأسلوب كل علم وكل نظام، إنه علم لأن وسائل التفكير الصحيح يمكن اختصارها إلى مدى كبير وتحويلها إلى قواعد كالطبيعيات والهندسة وتدريسها لكل عقل عادي، إنه فن لأنه بالممارسة يقدم للفكر الإتقان والدقة والضبط اللاشعوري السريع الذي يرشد ويوجه، لا شيء أثقل على الفهم من المنطق ولا شيء أكثر منه أهمية إن أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهب في القياس والقياس مؤلف من ثلاثة أجزاء وهي مقدمتين تلزم عنهما نتيجة وهي حقيقة مسلم بها في المقدمات ولكن القياس على ما يلوح ليس نظاماً آلياً لكشف الحقيقة بقدر ما

هو توضيح للعرض والفكرة. وكان أرسطو واقعياً بسيطاً في أخلاقه. يبدأ بالاعتراف بأن هدف الحياة ليس الخير بحد ذاته بل السعادة لأننا نختار السعادة لذاتها ونحن نختار الفضائل لأنها طريق إلى السعادة وتتوقف الفضائل على الرأي الواضح وضبط النفس وتناسق الرغبات وفن الاعتدال وهي نتيجة خبرة الإنسان المتطور تطوراً كبيراً حيث تنظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة ويكون الوسط فضيلة وهكذا تكون فضيلة الشجاعة وسط بين طرفين كلاهما إفراط وتفريط أي بين التهور والجبن وأن الفضيلة فن يمكن كسبه بالمران والعادة. أما في التاريخ الطبيعي للعالم عند أرسطو فقد عرض في كتابه الطبيعة ما وراء الطبيعة وهو تحليل غامض عن المادة والحركة والفراغ والزمان واللانهائية والعلة وغيرها وفي إحدى المقاطع فيه هجوم على ديمقرايطس الذي اعتقد أن كل شيء مركب من ذرات وأن هذه الذرات يفصلها بعضها عن بعض فراغ حيث ينكر أرسطو وجود الفراغ ويقول بعدم وجود فراغ في الطبيعة واعتقد بأن كل شيء في العالم يحركه باعث داخلي ليصبح شيئاً أكبر مما كان عليه وكل شيء هو كلتا الصورة أو الحقيقة التي نشأت عن شيء كان مادة لها. أي أن المادة هي إمكانية الصورة والصورة هي الحقيقة، الحقيقة التامة للمادة، فالمادة تسد والصورة تبني، إن الصورة ليست الشكل فقط ولكنها القوة المشكلة وهي ضرورة داخلية وباعث يحول المادة المجردة إلى شكل وغرض خاص، إنها تحقيق مقدرة المادة القوية إنها كمية القوى الكامنة في أي شيء ليعمل ويكون ويصبح، إن الطبيعة غزو الصورة للمادة والتدرج والتقدم الدائم وانتصار الحياة. كل شيء في العالم يتحرك بشكل طبيعي إلى تحقيق شيء معين.

إن هذا النظام والتصميم بالنسبة إلى أرسطو أمر داخلي. ومع ذلك هناك إله، إذ يتساءل كيف تبدأ الحركة؟ وهو لا يقبل إمكانية أن تكون الحركة بلا بداية لأنها الإمكانية المستمرة الدائمة لصورة المستقبل وأرسطو يقول أنه لا بد أن يكون للحركة مصدر ويجب أن نقوي الإيمان بالله المحرك الأكبر ولكنه هو نفسه أي الإله لا يتحرك وهو كائن معنوي لا مادي غير مرئي ولا مكان له، لا مذكر ولا مؤنث ولا يتغير أو يتأثر، تام وأبدي، إن الله لا يخلق العالم بل يحركه ولا يحرك العالم كقوة

آلية حركية ولكن كمحرك كلي لجميع عمليات العالم، إن الله يحرك العالم كما يحرك المحبوب المحب. إنه السبب النهائي للطبيعة والقوة الدافعة للأشياء وهدفها إنه صورة العالم ومبدأ حياته ونجد أرسطو بتناقضه يصور الله روحاً مدركة لنفسها أو روحاً غامضة وهو كامل كمالاً مطلقاً. وفي النفس يبدأ بتحديد أن النفس هي المبدأ الحيوي التام لأي جسم حي والنفس كمجموعة قوى الجسد لا تعيش بدونه اي انها تفنى بفنائه ويبدو أن انفصالهما في الفكر فقط ولكنهما في الحقيقة شيء واحد ويبقى العقل خالداً. ويرى أن أعظم الفنون نبلاً هي التي تؤثر على العقل والمشاعر.

ولم يكن استقدام الفلسفة الرواقية التي جاء بها التاجر الفينيقي "زينون" إلى أثينا حوالي عام "310 ق.م" سوى وجه للتسرب الشرقي الواسع الذي دخل إلى اليونان لقد كان المذهب الرواقي والأبيقوري استسلاماً لنظريات حول كيفية بلوغ الإنسان السعادة. لقد بنى "زينون" فلسفته على أساس عقلي فالعقل وحده هو معيار القيم ويجب على الإنسان أن يعيش على وفاق مع الطبيعة أي مع العقل الذي يؤلف جوهر الطبيعة الإنسانية، ذلك أن الطبيعة وضعت في الإنسان قوة تميز وإدراك للخير والشر وقبساً إلهياً هو العقل، فالسعادة ينبغي أن تقوم عليه وحده وعنه تصدر الحكمة والفضيلة وعلى الرغم من أن "أبيقور" كان في حياته رواقياً مثل "زينون" فقدم بتقديم هذا المبدأ المعاكس وقال إنه لا شيء أنبل من تكييف الإنسان نفسه على الفلسفة وتطبيقها على نفسه واعتقد باستحالة جمود المشاعر وأن اللذة هي الغاية الشرعية الوحيدة التي يمكن إدراكها للحياة والعمل وليس من الضروري أن تكون اللذة الحسية فقط وإن الطبيعة تسوق كل جسم حي إلى تفضيل خيره على كل خير وهو يمجد مسرات الفكر أكثر من مسرات الحس ويحذر من اللذائذ التي تهيج النفس وتزعجها بحيث تكون هذه اللذائذ هادئة ومسالمة وفي النهاية يقترح أن لا نبحث عن اللذة في معناها العادي ولكن في هدوء اتزان العقل.

في العصور الوسطى ولد أبو يوسف يعقوب بن اسحق الملقب بالكندي فيلسوف العرب يعرض الكندي لقضية حدوث العالم على أن العالم مؤلف من ثلاثة عناصر هي الزمان والحركة والجرم "أي الجسم" وهذه كلها متناهية لها بداية ومن ثمة هي

حادثة. فالزمان متناهي إذ من الممكن تخيل زمان لا متناهي إلا أن الزمان إذا كان لا متناهياً فلا نستطيع الوصول إلى الزمن الحاضر وإذا بدأنا الزمان من بدايته يكون الزمان متناهي وكذلك الحركة فالزمان هو عدد الحركة أي مدة تعدها الحركة فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن هناك زمان وبما أن الزمان متناهي فالحركة متناهية وإذا أثبتنا أن الحركة متناهية وهي حركة الجرم "أي الجسم" وبما أن حركة الجرم متناهية فالجرم ينبغي أن يكون متناهياً ولا يمكن تصور جرم لا متناهي لأن في عالم اللامتناهي لا يكون أكبر أو أصغر ونحن نلحظ في الأجرام أكبر وأصغر إذاً هي متناهية ومحدودة. فالجرم والحركة والزمان متناهية ولها بداية ومن ثم هي محدثة ولا يسبق بعضها بعض فالجرم لا يسبق الزمان والزمان ملازم للحركة فهي كلها متناهية وبما أن العالم يتكون منها فهو أيضاً متناهي وبالتالي مُحدث ولا يمكن أن يكون علة نفسه فللعالم مُحدِثٌ هو الله ولكن كيف خلق الله العالم؟ إن الله خلق العالم من لا شيء أي من العدم بالإبداع. ويضيف الكندي أن الله علة فاعلة ومبدعة للعالم وكل الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة بالمعلول أما المعلول فلا يؤثر في العلة لأنها أرقى منه في مرتبة الوجود ويميز الكندي بين عالمين للعلة الفاعلة. عالم الطبيعة وهو عالم الكون والفساد وعالم الموجودات الأزلية "الإله" وهو الفاعل الحقيقي الذي يفعل دون أن يتأثر بأي شكل من الأشكال بغيره، هو الفاعل الذي يوجد معلولاته وهو علة كل شيء.

وفي تقارب الزمن التاريخي الوسيط ولد الشيخ الرئيس ابن سينا وكان لمؤلفاته في النفس أثر واضح. إذ برهن على مغايرتها للبدن واعتبرها جوهراً روحانياً لا يفنى بفناء الجسد وخالف أرسطو الذي جعل النفس صورة للجسم ومبدأ وظائفه الحيوية كالتغذية والنمو والتوالد والحس والتخيل والتذكر والإدراك. في حين أن ابن سينا يذهب إلى أن النفس جوهر قائم بذاته وأن الإنسان مركب من جسد ونفس وكلاهما يؤثر في الآخر وخالف أفلاطون الذي زعم أن النفس قديمة. فالنفس عند ابن سينا حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ويكون الجسد مملكتها وآلتها وبإمكانها استعماله والاهتمام به واعتبر النفس خالدة لأنها ذات روحانية غير مركبة وكونها صورة للجسد لا تفنى بفنائه. أنها تفسد بفساد الجسد وأن من طبيعة

النفس أنها جوهر بسيط لذلك من غير الممكن أن تشتمل على أمرين متناقضين هما الوجود والفناء ولما كان الوجود صفة ذاتية للنفس فمن غير الممكن عقلاً أن يكون الفناء صفة ذاتية لها أيضاً وإلا لما كانت بسيطة ولأصبحت مركبة. وبالتالي النفس عند ابن سينا هي مبدأ الأفعال والحركات.

وفي امتداد العصور الوسيطة ولد ابن خلدون في تونس في حوالي القرن الرابع عشر للميلاد واضعاً أسس علم جديد سماه طبائع العمران الذي نسميه اليوم علم الاجتماع ولأول مرة في تاريخ العلوم يتحدد المجتمع كجماعة قائمة على أساس التعاون المشترك الذي تفرضه حاجات تلك الجماعة المادية وكان أول من درس مراحل التطور الاجتماعي الذي تمثل في انتقال المجتمع من حال معيشية إنتاجية إلى حالة معيشية أكثر منها تقدماً ورأى أن الاختلاف في أسلوب المعاش بين الجماعات يرجع إلى الاختلاف بينها في طرائق تحصيلها لرزقها فكل جماعة تبدأ بما هو ضروري وحين تشبعه تنتقل إلى الكمالي وهكذا يكون ابن خلدون أول من رسم طريق التطور الصاعد من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا وبين أن المجتمعات ليست ثابتة بل عرضة للتغير دائماً وأن طرائق تحصيلها لرزقها هي القوة المحركة الدافعة لها إلى الأمام باستمرار وقد عرض ابن خلدون أسباب قيام الدولة وأجيالها والقوانين الناظمة للدول وأطوارها ويعتبر ابن خلدون واضع فلسفة التاريخ المبنية على رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها وكشف قوانينها لذلك يعتبر من أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ورأى أن الإنسان محكوم بقوانين التاريخ ذات الطبيعة الدائرية بصورة حتمية فالسلطة والحضارة تنتقل من يد إلى يد ويعتبر ابن خلدون من أكبر المؤرخين لأنه وضع التاريخ في إطاره الزماني والمكاني وأراد أن يجعل من التاريخ علماً وكان أباً راسخاً من آباء الاتجاه العلمي وللإطلاع على كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر فهم شامل لنظريته الاجتماعية.

وفي عصر النهضة العلمية ولد فرنسيس بيكون في النصف الثاني من القرن السادس عشر وحمل معه فلسفة نظرية تؤكد على أهمية التجربة والنتيجة والتي بلغت ذروتها في فلسفة المذهب العملي "البراغماتي" وهو المذهب الذي يقول أن أهمية

المبادئ في نتائجها العملية. إلا أن هذا لا يعني أن بيكون توقف عن حبه للكتب والتأمل والتفكير لقد كان مديح المعرفة أولى منشوراته وحماسته للفلسفة ونذكر مما قاله: سأقدم مديحي للعقل نفسه العقل هو الإنسان والمعرفة هي العقل وليس الإنسان إلا ما يعرف. أليست لذائذ العاطفة والحب أقوى من لذائذ الحواس، أليست لذائذ العقل أعظم من لذائذ الحب، أليس حقاً أننا لا نشبع من لذة البحث عن الحقيقة؟ إن المعرفة وحدها تنقي العقل من جميع أنواع التهيج والاضطراب كم من الأشياء موجودة لا نتصور وجودها، هل هناك سعادة كسعادة انتشال عقل الإنسان من فوضى الأشياء واضطراباتها حيث يتوفر له احترام نظام الطبيعة وأخطاء الناس. وفي كتابه البحث عن الجديد أدخل حياة جديدة على المنطق حيث جعل من الاستنتاج تجربة ويقدم لنا بيكون نصيحة ذهبية وهي أن لا نسمح للعقل بأن يقفز ويطير من المسائل المعينة إلى البديهيات البعيدة العامة الشاملة. قد يكون الخيال والتصور ألد أعداء العقل مع أنه يجب اختباره وتجربته فقط ويعتقد أن الطائفة الثانية من أخطاء العقل التي يسميها بيكون أوهام الكهف والتي تخص الفرد ومزاجه أو حالة جسمه وعقله فبعض العقول لا تنزع مثلاً إلى التحليل وترى أوجه الخلاف والتباين في الأشياء وبعض العقول بطبيعتها تركيبية تميل إلى البناء والتركيب وترى أوجه الشبه بين الأشياء وينتمي إلى الفئة الأولى العلماء والى الفئة الثانية الشعراء والفلاسفة وبعض العقول تميل للقديم وبعضها للجديد وأخيراً فإن مشاكلنا ومصاعبنا ناجمة عن العقائد والاستنتاجات التي تحول بيننا وبين الوصول إلى الحقيقة. لقد كان بيكون بطريقته الاستقرائية القديمة الجديدة صوت جميع الأوربيين الذين حولوا المكان إلى أرض كنوز الفن والعلم وجعلوا منها مركز العالم وكان بيكون واضع التقليد الموضوعي والواقعي في الفلسفة الحديثة.

ومن أبرز مفكري عصر النهضة الأوربية ديكارت واضع فلسفة التقليد الذاتي والمثالي والفكرة المركزية في فلسفة ديكارت هي أسبقة الوعي وإن العقل يعرف نفسه بسرعة مباشرة أكثر من مقدرته على معرفة أي شيء آخر. وانه يعرف العالم الخارجي فقط عن طريق أثر ذلك العالم على العقل بالإدراك الحسي وبناء عليه يجب أن تبدأ كل الفلسفة بعقل الفرد وذاته وتبدأ نقاشها الأول في كلمات ثلاث "أنا

أفكر لذلك أنا موجود وذهب ديكارت إلى أن الوجود ينحل إلى عنصرين، عنصر متجانس تنطوي تحته جميع أشكال العقل. لقد كان تقسيم الوجود هذا إلى عنصرين نهائيين وقد فسر ديكارت العالم كله ما عدا الله والنفس بالقوانين الآلية والرياضية وقال أن الله دفع العالم الدفعة الأولى وبقية الظواهر الفلكية والأرض وجميع العمليات غير العقلية والتطورات يمكن تفسيرها من عنصر متجانس. وجد أولاً في شكل منحل وكل حركة لكل حيوان وحتى في جسم الإنسان هي حركة آلية وأن جميع العالم وكل جسم عبارة عن آلة ولكن في خارج العالم نجد إلهاً كما في داخل الجسم روحاً.

بدأ اسبينوزا متأثراً بديكارت إن الخير الأعظم هو معرفة الاتحاد الذي يربط العقل بالطبيعة كلها وكلما ازداد العقل علماً ازداد فهماً لقواه ولنظام الطبيعة وكلما ازداد فهماً لقواه ازدادت مقدرته على توجيه نفسه ووضع أحكام لها وكلما ازداد فهماً لنظام الطبيعة ازداد مقدرة وسهولة على تحرير نفسه من الأشياء التي لا فائدة فيها. إذاً فالعلم وحده هو القوة والحرية والسعادة هي طلب المعرفة ولذة الفهم ويجب على الفيلسوف في الوقت ذاته أن يبقى إنساناً ومواطناً، وهنا يضع اسبينوزا قاعدة بسيطة من قواعد السلوك وهي:

1- أن يتحدث الإنسان بطريقة يفهمها الناس وأن يفعل لهم جميع الأشياء التي لا تحول بينه وبين بلوغ غاية.

2- وأن يتمتع فقط بالملذات الضرورية لحفظ الصحة.

3- وأن يبحث فقط عما يكفيه من المال.

4- وأن يذعن للعادات التي لا تتعارض مع ما يبحث عنه.

يقدم اسبينوزا تعريفاً للفلسفة بكونها المعرفة البديهية لإدراك الأشياء في علاقاتها الأبدية. ويحاول أن يجد وراء الأشياء والحوادث قوانينها وعلاقاتها الأبدية ويفرق بين النظام المؤقت وهو عالم الأشياء والحوادث وبين النظام الأبدي وهو عالم القوانين والبناء الذي يسيّر هذه الأشياء والحوادث.

إننا نجد في أسلوب اسبينوزا اصطلاحات محورية وهي جوهر ويعني بها الحقيقة الإنسانية الثابتة وبناء وقوانين العالم ويمثل الجوهر بالطبيعة والله وهو

يتصور الطبيعة أو الكون ذات مظهرين فهي فعالة حيوية من جهة وهي منفعلة مخلوقة من جهة أخرى وإن هذا الجانب المنفعل هو المادة وما تشمل عليه الطبيعة من غابات وهواء وماء وجبال وحقول وعشرات الألوف من الأشياء الخارجية وهذه الطبيعة كلها من إنتاج الجانب الفعال وخلقه وعندئذ يكون في الكون قوة خالقة تخلق الأشياء وهي التي يسميها "جوهراً وهي الله" وفيه أشياء مخلوقة وهي الأعراض أو العالم.

ومن هذا يتضح لنا أن اسبينوزا يقسم الكون إلى جوهر وعرض أما الجوهر أو الله فهو حقيقة لا مادة لها بخلاف عالم الأشياء. ويرى اسبينوزا أن العقل ليس المادة ولا المادة فكراً ويجعل السعادة هدفاً للأخلاق ويُعرف السعادة بكونها وجود اللذة ونفي الألم. إن أخلاق اسبينوزا تسير مع فكرته فيما وراء الطبيعة فكما أن العقل يحاول أن يدرك القانون الكامن وراء الأشياء الجزئية التي تقع تحت الحس فهو يقرر هنا أن العقل يجب أن يضع قانوناً ينظم رغبات الإنسان المتنافرة وأن الحرية الحقة هي سيطرة العقل وفاعليته والتخلص من أغلال العواطف التي لا تسترشد بهدي العقل ولن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم عاقل وأن هدف الدولة هو الحرية لأن عمل الدولة هو ترقية النمو والتطور وهذا يتوقف على توفر الحرية.

لقد ولدّ هذا الإيمان بالعقل في اسبينوزا إقامة بناء عظيم من الهندسة والمنطق فقد ذهب إلى أن الكون نظام رياضي يمكن وصفه عن طريق الاستدلال من البديهيات وتمخض الإيمان بالعقل الذي دعا إليه بيكون عن الإلحاد والنزعة المادية من جانب الفيلسوف البريطاني هوبز الذي قال لا شيء يبقى سوى الذرات والفراغ وأخذ الإيمان بالدين يتحطم أمام الإيمان بالعقل منذ أيام اسبينوزا وأخذت العقائد الدينية في الاختفاء الواحدة تلو الأخرى وسقط الإله القديم عن عرشه وملكوته وتحولت الجنة إلى مجرد أسماء والجحيم إلى مجرد تعبير عاطفي ونجح "هلفيتوس وهولباخ وغيرهم" في نشر الإلحاد في صالونات باريس ونواديها ودل هذا على أن الإيمان بالدين قد بلغ الحضيض كما دل على انتصار العقل في المعركة بينه وبين الدين ولكن الإيمان بالدين لم يستسلم إلى هجوم العقل المعادي له لقد جاء "كنت" ووضع هذا العقل موضع الاتهام وأخذ في نقده والحكم عليه لقد مهد "لوك

وبركلي وهيوم الطريق لهذا الاختبار للعقل ومع ذلك فإن ما وصل إليه هؤلاء الفلاسفة من نتائج كانت معادية للدين. وطرح السؤال كيف تبدأ المعرفة وأين تنشأ؟ هل لدينا أراء فطرية عن الخير والشر والله مثلاً؟ آراء يرثها العقل منذ ولادة الطفل وسابقة عن التجربة لقد خشي علماء اللاهوت أن يزول الإيمان بالله من نفوس البشر وفكروا بإمكانية تقوية الإيمان والأخلاق بالقول بأن الآراء الرئيسية التي يقوم عليها الإيمان والأخلاق أمور غريزية وفطرية في كل نفس ولكن جون لوك أعلن أن جميع أنواع المعرفة تأتينا من التجارب عن طريق حواسنا وأن لا شيء في العقل سوى ما تنقله له الحواس وقال إن العقل يكون عند ولادة الطفل كالصفحة البيضاء خالياً من كل شيء وتأخذ الحواس والتجارب في الكتابة على هذه الصفحة بوسائل عديدة إلى أن تلد الحواس الذاكرة والذاكرة تلد الآراء وكل هذا يؤدي إلى النتيجة المفزعة وهي أنه باعتبار الأشياء المادية وحدها هي التي تؤثر على حواسنا فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة وإننا يجب أن نقبل بهذه الفلسفة المادية فإذا كانت الحواس هي وسائل الأفكار عندئذ تكون المادة بالضرورة هي التي يستمد منها العقل أفكاره وآرائه.

ولكن بركلي يختلف مع ما وصل إليه لوك ولم يتردد في إنكاره المادة إنكاراً تاماً ولم يعترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدة يحسها في نفسه إلا وهي العقل، ورد هيوم في رسالته عن طبيعة البشر في القرن الثامن عشر أننا نعرف العقل فقط كما نعرف المادة عن طريق الإحساس على الرغم من أنه داخلي في هذه الحالة. إننا لا ندرك بالحواس العقل إطلاقاً كذات مستقلة وكل ما ندركه أو نشعر به هو مجرد آراء منفصلة وذكريات ومشاعر إلى آخر ما هنالك، إن العقل ليس جوهراً أو عضواً له آراء، إنه اسم مجرد فقط لسلسلة الآراء إن المشاعر والذكريات و الإحساسات هي العقل وليس هناك نفس منظومة وراء عملية الفكر. ونتيجة لذلك فقد قضى هيوم على العقل كما قضى بركلي على المادة ووجدت الفلسفة نفسها وسط أنقاض خربة قوضتها بنفسها ودمرتها بيدها. نادى عصر التنوير بأن العقل ينتهي إلى تأييد المذهب المادي هذا ما دعا روسو إلى محاربة المادية و الإلحاد كتب في مقال حول التساؤل هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها وذكر في

مقاله بأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وأشار إلى الفوضى التي سادت أوربا إثر انتشار الطباعة والقراءة فيها وهناك قول شائع بين الفلاسفة وهو أنه بظهور رجال العلم اختفى أصحاب الأمانة وأعلن روسو بجرأة بأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ومن الأفضل لنا التخلي عن تطورنا العقلي السريع والاتجاه بدلاً من ذلك إلى رياضة القلب والمحبة.

إن التعليم لا يجعل الإنسان فاضلاً وصالحاً ولكنه يجعل منه حاذقاً وبارعاً في الغش والغريزة والمشاعر جديرة بالثقة أكثر من العقل وشرح تفوق الشعور على العقل وأنعش التيار العاطفي إذ اعتبر الضمير غريزة إلهية وصوت سماوي خالد ومرشد أمين لا يخطئ. إلا أن الفيلسوف الألماني كانت كان العقل الخالص في نظره يعني المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس ولكنها معرفة مستقلة تماماً عن كل أنواع التجربة أو الحواس معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل وتركيبه. ويقول كانت إن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاقاً حقائق عامة وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه. ولذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها، إن الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري من الطريقة الطبيعية الحتمية.لأن عقل الإنسان ليس لوحاً جامداً من الشمع تكتب عليه الأحاسيس، إنه عضو نشيط يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار وفي حديثه عن الحس السامي أو الفلسفة السامية دراسة التركيب الفطري للعقل أو قوانين الفكر الفطرية لأنها تسمو على التجربة الحسية وتفوقها وهي ما تعني أفكارنا الفطرية البديهية عن الأشياء؛ وتحدث عن عملية تحويل مادة الإحساس الخام إلى إنتاج الفكر التام كما تحدث عنها ابن سينا في وصفة للإدراك الحسي. ففي المرحلة الأولى تنسيق الأحاسيس الأتية من الخارج والمرحلة الثانية تنسيق المدركات الحسية المتطورة حتى نخرجها مدركات عقلية.

إذن للعالم نظام ولكن هذا النظام ليس موجوداً في العالم نفسه ولكن الفكر الذي عرف العالم وأدركه هو المنظم لهذا العالم فالقوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة فقوانين العلم ومبادئه ضرورية لأنها قوانين الفكر الداخلة والمتضمنة لكل

تجربة ماضية وحاضرة ومستقبلة، إن العلم مطلق والحقيقة خالدة. وكان عليه أن يشيد الدين على أسس الأخلاق المطلقة التي تستمد من باطن النفس بإدراك وبصيرة مباشرة ويجب أن تكون عامة وضرورية ومسلماً بها وبموجب القانون الأخلاقي الفطري في نفوسنا يكون العمل فاضلاً وصالحاً والخير الوحيد في هذا العالم هو إرادة الخير التي تتبع القانون الأخلاقي الصادر عن الحكم المباشر للعقل الأخلاقي العام الذي يضع الواجب والأخلاق قبل السعادة. إن شعورنا الخلقي الفطري يفوق المنطق النظري الذي لم يتطور إلا لمعالجة الظواهر الحسية إن عقولنا تجيز لنا أن نعتقد بأن وراء الأشياء إلهاً وشعورنا الأخلاقي يأمرنا بالاعتقاد في ذلك. لقد أصاب روسو حين قال إن شعور القلب فوق منطق العقل وأصاب بسكال عندما قال إن للقلب أسباباً خاصة به لا يمكن أن يفهمها العقل. كان "كانت" جريئاً في إنكاره اللاهوت النظري وتحدث عن وجود، غاية يهدف إليها العالم ويقصدها دليل على وجود الله، إن التفكير بوجود قصد فوق الطبيعة يحملنا على التفكير بأنها تسير إلى غاية معينة وأن الكثير من الأشياء في الطبيعة تظهر لنا الجمال في التناسق والوحدة ويقول أن الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل العملي للشعور الأخلاقي. وأننا إذا استعرضنا تاريخ الجنس البشري كمجموعة لوجدناه يتجه إلى تحقيق نظام سياسي كامل يتيح التطور لكل الإمكانيات والطاقات التي وهبتها الطبيعة للناس، إن أعظم ما وصل إليه "كانت" هو ما ذكره عن الإنسان لا يعلم عن العالم الخارجي إلا ما يأتيه عن طريق الحواس وأن العقل يقوم باختيار وإعادة بناء التجربة عندما تصل إليه وهناك من يشكون في فطرية هذه الصور الذهنية ولكن "سبنسر" يرى أن الإنسان كجنس استمد هذه الصور الذهنية من العالم الخارجي ثم ورثها لأفراده وقد تناول الناقدون في القرن التاسع عشر نظرية كانت في الأخلاق وأنكروا إطلاقها فطريتها وذهبت فلسفة التطور إلى أن شعور الإنسان بواجبه مستمد مما أودعه المجتمع في الفرد من قواعد للسلوك وأن الضمير مكتسب والأخلاق قانون للسلوك يتطور وينمو بما هو ملائم لحياة الجماعة وهي متغيرة. ولكن ما يسترعي النظر في فلسفة كانت هو أنه أعاد إحياء فكرة الله وحرية الإرادة والخلود وكشف عن الأسس العقلية الواهية التي يقوم عليها اللاهوت الشعبي من غير أن يمسه ودعمه بطريقة أكثر نبلاً بجعله الإيمان يقوم على الشعور

الأخلاقي. وكان من فلاسفة عصر النهضة الفكرية والتنوير في ألمانيا "هيغل" الذي اعتقد أن الحقيقة وحدة عضوية لأجزاء متضادة وأن تشكيل آرائنا بالنسبة إلى القضايا الكبرى هو التذبذب بين قطرين إذ أننا نجد حركة التطور هي حركة دائمة للتطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها ويعتقد أنه ليست الأفكار وحدها خاضعة لهذا التطور إذ أن الأشياء أيضاً خاضعة لذلك فكل قضية تحتوي على تناقض وتعارض ينتهي به النمو والتطور إلى وحدة وانسجام وتوفيق بين هذه الأمور المتعارضة لذلك فإن حركة الأفكار هي نفس حركة الأشياء إن الأفكار والكون يتبعان نفس القانون والعقل وسيلة لا بد منها لإدراك هذه العملية المنطقية وهي التطور من وحدة إلى تعارض ومن تعارض إلى وحدة. إن عمل العقل ومهمة الفلسفة هي اكتشاف الوحدة الكامنة في التعارض أو التغاير ومهمة علم الأخلاق هي توحيد السلوك والأخلاق ومهمة السياسة هي توحيد الأفراد في داخل الدولة ومهمة الدين هي بلوغ المطلق وهو الله والشعور بأنه ذلك الذي تحللت فيه جميع المتناقضات في وحدة، ذلك المقدار الكبير للكون الذي اتحدت فيه المادة والعقل الفاعل والمفعول، الخير والشر في واحد. إن الله هو نظام الصلات الذي تتحرك به جميع الأشياء وتعيش. إن العقل هو جوهر الكون وإن تصميم الكون عقلي إطلاقاً، ليس الصراع والشر مجرد تصورين سلبيين إنهما حقيقة ولكنها في نظر الحكمة مراحل لبلوغ الخير وتحقيقه.إن الصراع قانون النمو وحتى الألم فيه تعليل عقلي. ولابد هنا من الإطلاع على فلسفة "شوبنهور" الفيلسوف الألماني المتشائم، إن ما يثير دهشة القارئ لدى قراءة كتاب "العالم كإرادة وفكرة" هو سهولة أسلوبه ويسر فهمه وكلن اعتقاده بأن العالم فكرة أي أننا نعرف العالم الخارجي عن طريق إحساساتنا وأفكارنا وأيد بذلك المذهب المثالي وهاجم المذهب المادي فهو يتساءل بقوله كيف يمكننا أن نفسر العقل. إننا لن نصل أبداً إلى طبيعة الأشياء الحقيقية من الخارج مهما طال بحثنا ولن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء، إننا إذا استطعنا كشف طبيعة عقولنا النهائية فقد نظفر بمفتاح العالم الخارجي ورأى أنه تحت العقل الواعي إرادة واعية أو لا واعية وهي قوة حيوية مكافحة ملحة وهي فاعلية تلقائية. إرادة ذات رغبة آمرة عاتية، قد يبدو العقل أحياناً وكأنه هو الذي يقود الإرادة ولكنه بذلك كالدليل الذي يقود سيده فقط. إن شخصية الإنسان تكمن في إرادته وليس في عقله وشخصية الإنسان

وأخلاقه أيضاً استمرار للفرض ووجهة النظر وهذه إرادة. إن عمل الإرادة وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين، معروفين بالموضوعية توحدهما رابطة السببية، إذن فالإرادة جوهر الإنسان، أن الإرادة شكل من القوة ونقول إن القوة شكل أو صورة من الإرادة. كان يرى أن الحياة شر لأن الألم دافعها الأساسي وحقيقتها وليست اللذة سوى مجرد امتناع سلبي للألم. وإن سيطرة العقل على الإرادة تفسح لنا طريق التطور والرقي. فالمعرفة تعدل الرغبة وتسكنها واللجوء إلى الفلسفة الجبرية يساعدنا في تخفيف حدة رغباتنا وتعديلها. لأن الفلسفة الجبرية تسلم بأن كل شيء نتيجة حتمية لسوابقه وكلما ازددنا معرفة لعواطفنا كلما قلت سيطرتها علينا ولا شيء يحمينا أكثر من السيطرة على نفوسنا فإذا أردت أن تخضع كل شيء لنفسك أخضع نفسك لعقلك وينبغي أن نفهم الفلسفة على أنها تجربة وفكر. ومع بداية فكر جديد ولد في إنكلترا عند بدايات القرن التاسع عشر الفيلسوف هربرت سبنسر يرى في كتابه المبادئ الأولى أننا ننسى غالباً أن في الشر روحاً من الخير وأن في الخطأ روحاً من الحقيقة وأن كل نظرية عن أصل الكون تسوقنا إلى أمور لا يدركها العقل ويقف حيالها عاجزاً لا يستطيع أن يفهم عنها شيئاً فالملحد يحاول أن يفكر في عالم قائم بذاته عالم لم ينشأ عن علة وليس به بداية ولكننا لا يمكننا أن ندرك أو نتصور شيئاً لا بداية ولا علة له.

ما هي المادة ؟ لقد قسمناها إلى ذرات وهذا يسوقنا إلى أن المادة قابله للتجزئة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء وعندما نحلل المادة لا نجد شيئاً في النهاية سوى قوة، وفي التحول من العلوم الطبيعية إلى علم النفس نأتي إلى العقل والشعور والبحث العلمي يعرف تماماً أنه لا يمكن معرفة حقيقة طبيعة الأشياء النهائية وأن الفلسفة الوحيدة هي الفلسفة اللا أدرية. والسبب الرئيسي العام لهذا الغموض هو نسبية جميع أنواع المعرفة. إذ أن التفكير نسبي فقد أعد العقل البشري لفهم ظواهر الأشياء وعندما نحاول استخدام هذا العقل في فهم ما وراء الظواهر فإننا نزج أنفسنا في عبث ومع ذلك فإن هذه الظواهر والأمور النسبية التي يدركها العقل ولا يستطيع أن يتجاوزها تدل بطبيعتها واسمها على وجود شيء ورائها وهو شيء نهائي ومطلق. عندما نراقب أفكارنا نرى أن المستحيل التخلص من الشعور بوجود حقيقة

كامنة وراء الظواهر وعلى هذا الأساس يصبح التوفيق بين العلم والدين أمراً واقعياً. إن كلا العقل والمادة ظواهر نسبية وهما معلول مزدوج لعلة نهائية ينبغي أن تظل طبيعتها مجهولة. إن الاعتراف بهذه القوة الغامضة هو جوهر الحقيقة في كل دين وبداية الفلسفة.

إن تجمع المادة يتضح في تكوين الكواكب من السديم وتشكيل البحار والمحيطات والجبال على الأرض وتطور القلب في الجنين واتحاد العظام بعد الولادة وتوحيد الإحساسات والذكريات إلى معرفة وفكر ومن معرفة إلى علم وفلسفة وتطور العائلات والأسر إلى قبائل ومدن ودول وأحلاف واتحاد العالم هذا هو تجمع المادة. ويعرف سبنسر الحياة بأنها التوفيق المستمر بين الكائن الحي وبيئته وهو يصر على أن تطورية واحدة مستمرة تناولت الكون من السديم إلى العقل وأخيراً يعترف أن المادة لا تعرف إلا عن طريق العقل فقط ومع ذلك فإن العقل قد تطور فتطورت طرائق استجابته للبواعث الخارجية من صور بسيطة إلى أخرى معقدة، من الانعكاس إلى الميل إلى الغريزة ثم إلى الذاكرة والخيال إلى الذكاء والعقل ويقول "سبنسر" أن ليس هنالك فوارق بين الغريزة والعقل فكلاهما يعمل على الملائمة بين حالة الكائن الباطنية وبين الظروف الخارجية وكل الفرق بينهما هو فرق في الدرجة، فالغرائز تنظم العلاقات البسيطة نوعاً ما أما العقل فيستجيب للمواقف المعقدة فليس العمل العقلي إلا إجابة غريزية كتب لها البقاء بعد صراع نشب بينها وبين إجابات غريزية أخرى وذلك لصلاحها فالعقل والغريزة في صميمها شيء واحد، والعقل والحياة شيء واحد. أما الإرادة فهي اصطلاح مجرد نطلقه على مجموعة الدوافع التي تدفعنا إلى العمل وهو يعرف التطور بأنه سير من البسيط إلى المركب وأن العقائد الدينية والحركات السياسية تقوم على حاجات وبواعث حصينة من هجوم العقل عليها. لقد قدم سبنسر للفلسفة اتصالاً جديداً مع الأشياء وقام بتنسيق حديقة واسعة من المعرفة الغريزة ببراعة فائقة.

ونذكر من فلاسفة العصر الحديث "فردريك نيتشه" ولد في بروسيا منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، في سن الثامنة عشر فقد إيمانه في إله آبائه وأمضى حياته في البحث عن إله جديد وأعتقد أنه وجده في "الإنسان الأعلى" إن الأخلاق هي إرادة

القوة والحب ذات رغبة في التملك، إن العقل والأخلاق عاجزان أمام إرادة القوة وهما سلاحان في يدها. والنظم الفلسفية ليست إلا سراباً خادعاً وما نراه ليس الحقيقة المنشودة التي طال بحثنا عنها ولكنه انعكاس لرغباتنا هذه الرغبات الداخلية، هذه النبضات لإرادة القوة هي التي تقرر أفكارنا. يستمر القسم الأعظم من نشاطنا العقلي بطريقة لا شعورية لا نشعر بها كما أن التفكير الشعوري هو أضعف التفكير وذلك لأن الغريزة وهي العملية المباشرة لإرادة القوة لا يزعجها الإدراك الشعوري والغريزة هي أعظم أنواع الذكاء الذي عرفه الإنسان حتى الآن.

لقد بالغ الإنسان في تقدير الإدراك العقلي وليس الإدراك سوى عملية ثانوية لا أهمية لها، قلما يحاول أقوياء الرجال إخفاء رغباتهم وراء ستار من العقل والرغبة تبرر نفسها في النفوس القوية السليمة ذات السيادة والسيطرة التي لا يجد فيها الضمير والشفقة والندم منفذاً ليدخلها. يجب أن نحكم على الأشياء بقدر قيمتها للحياة ونحتاج إلى تفسير نفساني لجميع القيم والمقياس الحقيقي لاختبار الفرد أو الجماعة أو الجنس هو الحيوية والمقدرة والقوة. والفلسفة تكون صحيحة أو باطلة تبعاً لتعبيرها عن حياة صاعدة أو حياة هابطة. يقول الضعيف فاتر الهمة إن الحياة لا تساوي شيئاً وخير له أن يقول إنني لا أساوي شيئاً، لقد فقدت الحياة قيمتها عندما تخلينا عن أخلاق البطولة، وبما أن القوة وحدها وليست الشفقة هي الأساس للأخلاق يجب أن يكون هدف الإنسانية هو الإنسان الأعلى والأفضل على المجتمع أن يفنى إذا لم يعمل على بعث إنسان أسمى. المجتمع أداة لرفع قوة الفرد وشخصيته والجماعة ليست غاية في حد ذاتها، يبدو من حديث نيتشه أنه كان يرجو بعث نوع جديد من الإنسان وأخذ يفكر في أن الإنسان الأعلى فرد متفوق يرتفع بشجاعته من وسط الشعب بفضل تربيته القوية لا بفضل الانتخاب الطبيعي، لذلك يجب علينا إذا أردنا أن نخلق الإنسان الأعلى أن نشرف على التربية ولا ندع الأمر فوضى في يد الانتخاب الطبيعي لأن طبيعة الحياة تعارض أفذاذ الرجال والطبيعة أقسى ما تكون على أفضل أفرادها. إنها تميل إلى الفرد المتوسط العادي وتعمل على حمايته وفي الطبيعة ميل دائم إلى الهبوط بأفذاذ الرجال إلى مستوى عامة الشعب وإخضاعهم لهم فهي تنتصر دائماً للكثرة على الصفوة الممتازة.

إن الشر كل ما ينشأ عن الضعف إن من ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذي تنقصه قوة الكبت والكبح والذي ليس لديه من القوة ليقول لا إذا استدعى الأمر إلى قولها لأنه إنسان متنافر منحط. إن أعظم الأمور هو تنظيم الإنسان لنفسه والإنسان الذي لا يريد أن يكون فرداً عادياً من عامة الشعب ينبغي ألا يكون متساهلاً مع نفسه وأن يتخذ لنفسه هدفاً كبيراً شاقاً على الآخرين وأن نبحث عن هدف يوحد بيننا ويؤلف بين قلوبنا ويربطها بالمحبة ولنكن عظماء أو حزاماً وأدوات للعظماء. إن طبيعة الإنسان تأبى عليه المساواة إن العدالة أن لا مساواة بين الناس وأولئك الذين يدعون إلى المساواة يدعون لها لعجزهم عن أن يكونوا جبابرة طغاة. إن الطبيعة تحب اختلاف الأفراد والطبقات والأنواع إن عملية التطور تقتضي انتفاع الأقوياء بالضعفاء كما أن العقل ولذة التفكير فوق متناول هؤلاء الضعفاء ووراء بلوغهم وهذا هو السبب في ضجرهم وبحثهم المتواصل عن السعادة. والمتع الشهوانية تهبط بالعقل، إن الحرب أفضل علاج للشعوب التي دب فيها الضعف والترف والراحة والهوان والخسة لأنها تثير الغرائز التي أفسدها السلام. والمجتمع المثالي هو الذي ينقسم إلى ثلاث طبقات: أولاً طبقة المنتجين وتشمل المزارعين والعمال والحرفيين وثانياً طبقة الموظفين وتشمل الجنود وثالثاً طبقة الحكام وهم الفلاسفة والساسة وبرأيه لقد أصاب أفلاطون عندما قال أن الفلاسفة هم أسمى الرجال وأعلاهم مكانه وأن يكونوا رجال شجاعة وقوة وبأس وثقافة وأن يمزجوا بين العلم والقيادة وأن تربطهم الأخلاق الفاضلة. توفي نيتشه في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن دفع ثمناً باهظاً لعبقريته.

من الممكن أن يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة على أساس كونه صراعاً بين علم النفس والعلوم الطبيعية، ولد برغسون في باريس في النصف الثاني للقرن التاسع عشر واتجه في الفلسفة للرد على المذهب المادي ليس ثمة حياة إرادية أي ليس في الوجود تلك القوة الحيوية التي تريد هذا فتعمله ولا تريد ذلك فتتبذه وكل ما هنالك حالات مادية متتابعة. كل حالة نتيجة لما قبلها ومقدمة لما بعدها وهنا يتساءل برغسون إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للخطة التي سبقتها دون أن تكون هناك قوة مدركه تنشئ وتخلق وتختار، وإذا كانت اللحظة

السابقة أثراً آلياً للتي سبقتها وهكذا فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث. يقول برغسون إننا بطبيعتنا نميل إلى النزعة المادية لأننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان. ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان. ولا شك أن الزمان هو جوهر الحياة وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام وهو استمرار للماضي الذي سيصبح مستقبلاً مروراً بالحاضر والذاكرة هي وعاء البقاء وخادمة الزمان تحفظ لنا الكثير من صور الماضي، إن وظيفة الذاكرة هي استدعاء الصور الذهنية الماضية المشابهة للصور الذهنية الحاضرة مقرونة بما سبقها وما تلاها لتساعدنا في اختيار قرار نافع لنا ونستطيع عن طريق الذاكرة أن نستوعب البقاء في لحظة واحدة وفي ذلك تحرير لنا من قيود الضرورة الطبيعية التي تخضع لها الأشياء الجامدة.

يخطئ إذن من يعتقد الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية. إنما هو كائن مدرك حر الإرادة قادر على اختيار سلوك معين والاختيار خلق وإنشاء فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغرائزه. إن الارتباط الذهني بين العقل والمادة لا يعني أنهما شيء واحد فالعقل والحواس آلات للتجزئة والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود أي أنها تتناول الوجود في ظاهره ولكنها لا تنفذ إلى باطنه ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله وتتغلغل في باطن الأشياء وتحسها إحساساً مباشراً فالبصيرة وحدها هي الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل إلينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود. ورأى أن في التطور شيئاً أكثر من النظرية الآلية المادية. يستحيل أن يكون هذا الأساس الواهي قاعدة التطور ولا بد أن يكون في أجزاء الوجود مهما تنوعت أشكالها قوة كامنة متشابهة في الجميع هي الحياة. وهذه الحياة الموجودة في كل شيء تخلق فيما تحل فيه ميلاً خاصاً وتوجيهاً معيناً يؤثران في كل جزئي من جزئياته وهكذا يظل الجسم المبتدئ يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذي تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه. وليس ثمة قوة خارجية تعمل على التطور كما ذهب دارون وأتباعه. إن الحياة أكثر من الأجسام المادية. إنها قوة نامية وتستطيع أن تسترد نفسها وهذا لا يعني وجود تصميم خارجي يعمل على التطور. لقد فكرنا أولاً

أن هناك إرادة شبيهة بالإنسانية تحرك الأشياء وتستخدمها في لعبة الكون وفكرنا أن الكون مادي لأننا قد تأثرنا بعصرنا الآلي الذي طغى على أخلاقنا وفلسفتنا. هناك تصميم وقصد للأشياء ولكنه في داخلها وليس خارجها. إن الحياة هي الحافز المولد العالم وهي ضد الجمود والمصادفة وتسير في اتجاه في نموها فهي تسعى جهدها للتغلب على الجمود المادي. وهي تبذل كل ما تملك من قوة، لتحرير نفسها من قوانين المادة وقيودها. إن الحياة تنشد الحرية والتحرر من قيود المادة وإن الغرائز وسائل الأمن بينما العقل والذكاء عضو الحرية المخاطرة. إن الغريزة لا تزال الوسيلة الأعمق في رؤية الحقيقة والوصول إلى جوهر العالم ولكن الذكاء ينمو ويتطور بقوة وشجاعة أكثر ومدى أوسع. وقد وضعت الحياة أملها في هذا الذكاء في تحقيق حرية أوسع لها.

وعند قراءة الفلسفة الحديثة في أوربا لا بد من الإطلاع على فلسفة الروح التي جاء بها الفيلسوف الإيطالي كروتشي أواخر القرن التاسع عشر فهو مثالي وعنده الحقيقة كلها عبارة عن فكر. فنحن لا نعلم شيئاً إلا كما تصوره لنا حواسنا وأفكارنا فقد كان يحاول أن يبرهن على أن جوهر الكون أفكار خالصة مجردة والفكرة المجردة معناها عنده الفكرة الكلية. إننا نواجه في فلسفة كروتشي مزيجاً من الفلسفة الطبيعية والروحية واللاأدرية واللاحتمية والعلمية والمثالية والاقتصادية وتقديس الذوق والجمال. فلاحظ للمعرفة صورتان فهي إما وجدانية أو منطقية، معرفة نحصل عليها عن طريق الخيال أو معرفة نحصل عليها عن طريق العقل، معرفة الفردي أو معرفة الكلي لذلك أصل الفن يكمن في القدرة على تكوين الصور الذهنية، إن الخيال يسبق الفكر وهو شرط ضروري له، كانت فاعلية العقل الفنية أي قدرته على تكوين الصور الذهنية أسبق من فاعليته المنطقية التي تكون الأفكار الكلية. ولكن البعض وجد أن فلسفة الروح هذه تنقصها الروح.

في إنكلترا الحديثة اتجه برتراند رسل إلى المنطق والرياضيات، ينبغي أن يكون هدف الفلسفة بلوغ ما في الرياضيات من كمال، بأن تقيد نفسها بأقوال لها من الصحة والضبط ما للرياضيات ولها من الحق الثابت قبل كل أنواع التجربة، إذ

ينبغي أن تكون فروض الفلسفة مسلماً بها. هذا هو ما يريده "رسل" الإيجابي العجيب بأن لا تشير هذه الفروض الفلسفية إلى الأشياء بل إلى صلات، وصلات كلية. بأن تكون مستقلة عن الحقائق الخاصة والحوادث حتى ولو تبدل كل جزئي في العالم، تبقى هذه الفروض الفلسفية صحيحة. إن التوسع في استخدام العلم والطريقة العلمية في التعليم في المدارس سيقدم لنا مقياساً لذلك الضمير العقلي الذي لا يؤمن إلا بما في يديه من شواهد وأدلة ويكون دائماً على استعداد لأن يقبل إمكانية الخطأ في الرأي إن الجزء الفطري في أخلاقنا قابل للتغير وقد تغيره الآراء والظروف الاجتماعية والمعاهد العلمية. التعليم يؤدي إلى ترقية ملكات الإبداع والخلق في الناشئة وتقليل دوافع رغبة الامتلاك والثروة في النفوس. هذا هو مبدأ النمو الذي يؤدي إلى قاعدتين عظيمتين من الأخلاق الجديدة. الأولى مبدأ الاحترام وهو ترقية نشاط الأفراد والجماعات كلما أمكن والثانية مبدأ التسامح وهو ألا يكون نمو الفرد أو الجماعة على حساب فرد آخر أو جماعة أخرى.

ومن الفلسفة الحديثة إلى المعاصرة نقرأ عند الفيلسوف الأسباني "جورج سنتيانا" نظاماً آخر للفلسفة فهو يقول أنا لا أطلب من أحد أن يفكر بما أنا أفكر إذا كان يفضل تفكير الآخرين والأفضل إذا استطاع أن ينظف نوافذ روحه لينشر جمال المنظر وتنوع صوره. وقبل أن يعرف حياة العقل راح يتحدث عن أصل العقل البشري لأنه يعلم أن أسوأ ما يقع فيه الفكر هو قبوله الآراء التقليدية قبولاً أعمى ولهذا فهو يبدأ بالشك فيقول يصل إلينا العالم الخارجي خلال الحواس فيمتزج بصفاتها وخصائصها وتأتي لنا الحوادث الماضية عن طريق الذاكرة التي تؤثر فيها الرغبة وتلونها كما تشاء. إذن فالعالم كما يظهر لنا والماضي كما نذكره قابلان للشك. أما اليقين فهو في تجربة اللحظة وهي العالم الحقيقي وإدراكها الكشف عن الجوهر. ويعتقد أن المذهب المثالي صحيح فإننا نعرف العالم عن طريق أفكارنا فقط ولكن الحياة الفكرية يقومها القياس المنطقي وليس العقل عدواً للغرائز. والعقل عبارة عن الطبيعة بلغت مرتبة الإدراك وهو تقليد الإنسان لله وهو لا يقدم فلسفة جديدة بل يريد تطبيق الفلسفات القديمة على حياتنا الحاضرة وفي نزعته المادية يقول إنني في الفلسفة الطبيعية مادي صميم ولكن لا أزعم أنني أعرف ما هي المادة في ذاتها

ولا يسمح لنفسه باعتناق المذهب الحلولي وهو المذهب الذي يقول بوحدة الكون وتأليهه أي الله هو الكائنات التي هي الله وهو يعتقد بأن المذهب الحلولي ليس إلا مهرباً من الإلحاد وقد أدرك أن العالم إذا تجرد عن الله يكون بارداً ولا يبعث على راحة القلب والنفس لا شك أن روح العالم وطاقته هما اللذان يعملان فينا ويذهب إلى احتمال أن يكون أساس العالم كله آلياً، الحياة كلها آلية ومعادية والإدراك العقلي ليس شيئاً بل حالة وعملية لا فاعلية لها على الجسم والفاعلية تقع في الحرارة التي تستخدمها الرغبات والدوافع في تحريك المخ والجسد. والفكر ليس أداة العمل ولكنه مسرح تتطبع فيه صور التجارب ويتلقى ما يسرنا ويبهجنا من الأخلاق والجمال والحقائق التي يراها العالم النفساني ليست إلا حقائق مادية حدسية.

إن الإدراك أداة للحكم والبهجة ووظيفته الحيوية هي الاستجابة للمؤثرات ومن الحكمة أن نفسر الطبيعة بالحياة من أن نحاول فهمها بطريقة مادية ميتة.

وفي الفلسفة الأمريكية امتاز وليم جيمس بروعة تحليله ويقول أن علم ما وراء الطبيعة ليس سوى مجرد محاولة للتفكير في الأشياء بوضوح ويعرف الفلسفة بأنها التفكير الوحيد بالأشياء في أفضل طريقة شاملة مدركة. يتجه جيمس في أفكاره دائماً إلى الأشياء كواقعي ينظر إلى الفكرة كمرآة ضرورية للحقيقة الخارجية والطبيعية مهما كان الفكر مختلفاً عن المادة فهو يعكس العلاقات أو الصلات بين الأشياء. ويبين أن الظواهر الفكرية تجري في تيار متصل وأن الفكر يمتع رده إلى الظواهر الطبيعية أو العضوية والحقيقة هي القيمة الفورية للفكر والمذهب العملي الذي ينتمي إليه جيمس يتفحص نتائجها لأن المذهب العملي يتساءل عن نتائج الشيء وبذلك يحول وجه الفكر إلى العمل والمستقبل. أما العالم المتعدد فهو عالم ذو معالم كثيرة مختلفة لا يمكن إدراكها وفحصها مرة واحدة وينبغي دراستها بطريقة تجريبية. بينما فكرة العالم الواحد فكرة ميتة لأننا في مثل هذا العالم نقوم كرهاً أو طوعاً بتنفيذ الأعمال التي رسمها لنا الله القادر على كل شيء أو السديم الأول والواقع أن أنصار وحدانية الكون يؤكدون بأننا جميعاً أجزاء من جوهر واحد ومع ذلك فهو يعتقد أن لا قيمة للأمور في نظره إلا إذا أرشدتنا ودفعتنا إلى تحسين أوضاع حياتنا وأعمالنا على هذه الأرض. وهو يعترف بصراحة أنه لم يأت بجديد.

أما جون ديوي عاد إلى نظرية التطور، والعقل والجسم في رأيه عضوان تطورا في التنازع على البقاء إلى شكلهما الحالي لذلك ينبغي تفسير الأشياء لا على أساس العلة والمعلول وما فوق الطبيعة بل على أساس مكانها وعملها في البيئة لقد كان ديوي صريحاً في اتجاهه الطبيعي واستنكر طريقة التفكير في هذا العالم بأسره بشكل واسع واعتبر هذا التفكير اعترافاً منا بعجزنا على السيطرة على مجرى الأشياء التي تهمنا بشكل خاص واعتقد أنه لن يبدأ العصر الحديث إلا إذا تبنى وجهة النظر الطبيعية في كل ميدان وإن هذا لا يعني الهبوط بالعقل إلى المادة ولكنه يعني أن لا نفهم الحياة والعقل بطريقة غيبية ولكن بطريقة حيوية أي التأثيرات المتبادلة بين الكائنات الحية التي تعمل بطريقة بيولوجية وعلى الفكر أن يواجه المشاكل والمصاعب التي تصادفه ويخضعها لافتراضات وللملاحظة والتجربة. والنمو والتطور أعظم الأشياء وقد جعل النمو مقياسه الأخلاقي والهدف في الحياة هو عملية مستمرة نحو الكمال والنضوج والتصفية والتنقية. وأعتقد أن الفلسفة اليوم تقر أمام العلم، بقيت الفلسفة وحدها كأم مهجورة نضبت حيويتها وتركها أولادها. لقد انسحبت الفلسفة وابتعدت عن الاهتمام بشؤون الناس في هذا العالم وأصبحت تسمى فلسفة المعرفة لأن هذه المشاكل القديمة التي تتناولها قد فقدت معناها بالنسبة لنا مع انتشار نظام آلي وأجهزة تحكم ببرنامج مسبق الأداة والفعل وأصبح عالمنا الطبيعي عالم الوجود والكائنات عالماً من الأدوات والآلات التقنية التي أخذت كل وقت وفرطت عقد الزمان والمكان فأصبح الزمان لحظة أو برهة أو هنيهة وأصبح المكان مركبة أو آلة نعبث بها أو نلهو معها أو نستخدمها ومهمة فلسفة المستقبل هي توضيح آراء الناس بالنسبة إلى الكفاح الاجتماعي والأخلاقي في الوقت الذي يعيشون فيه وان تكون مهمتها إنسانية ما استطاعت فالفلسفة هي التوفيق بين العوامل المتصارعة في الحياة، إن مثل هذه الفلسفة قد تتجب أخيراً فلاسفة جديرين بالحكم.

خلاصة

ليس التفكير الفلسفي على حقيقته سوى شعور المرء بانه ما يزال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله من أن ينهض بتحقيقها، إن على كل فيلسوف أن يثير قضايا الفكر والوجود لحسابه الخاص، وكان الفلسفة بأسرها إنما تظهر إلى الوجود

للمرة الأولى على يديه! فلا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفي إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هي الإنسان نفسه بوصفه ذلك الموجود الذي لا يكاد يكف عن وضع نفسه موضع التساؤل.

فالفيلسوف لا يملك سوى أن يقف ذاهلاً أمام سر الوجود وكأنما هو حدثٌ صغير يشهد العالم للمرة الأولى، إن التفلسف في صميمه ما هو إلا تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك المجهول الذي يمتد فيما وراء كل معرفة موضوعية وعلى الرغم من أن كل فلسفة لا بد من أن تنطوي على المعرفة فإن الفيلسوف قلما ينسب إلى الوجود شفافية مطلقة تجعل منه كتاباً مفتوحاً أمام العقل وكأن لدينا نزوعاً قوياً نحو امتلاك الوجود بالفكر. بحيث يدرك الفكر نفسه.

معنى الفلسفة

يتضح المعنى الأول للفلسفة من ضرورة السعي نحو المعقول ولزوم الكشف عن معاني الأشياء وأهمية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية والاهتمام بالحقائق الكبرى التي يعيشها الإنسان في صميم حياته الروحية ويشمل المعنى الثاني للفلسفة البحث النقدي في كل ما يمكن فعله في هذا العالم فالفلسفة بمعناها العام إنما هي حياة ونقد للحياة، أو حياة وتحليل للحياة، أو حياة وتعلم للطريقة المثلى في الحياة.

ولهذا ارتبطت الفلسفة بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال وبالتالي هي "حكمة الحياة" وكأن الفيلسوف يوجه حياته وفقاً لمقتضيات العقل في محاولة منه لتنظيم وجوده وتحقيق السعادة إذاً هي خبرة نظرية وعملية تشبع حاجة إنسانية مزدوجة التنظيم المنهجي والتسلسل العقلي في مشكلة تحديد مشكلة المصير البشري وفي المعنى الثالث للفلسفة نجد أنها لغة الموجود المتناهي عندما تجيء هذه اللغة معبرة عن طابع التجربة البشرية بما فيها من تساؤل وحيرة وشك وقلق وصراع.....الخ والإنسان يتساءل لأنه لا يرى حلولاً جاهزة فهو ينشد المعنى وراء الواقعة وحسبنا أن نرجع إلى أقدم الحضارات البشرية لكي نتحقق من أن الإنسان قد وجد في الطبيعة لغزاً يستدعي الحل وأسرار تتطلب التفسير فالإنسان حين يفكر يرفض بيّنات الحواس ومهما يكن من شيء فإن الفلاسفة يجزعون من روح التجريد والميل إلى التنسيق والتمسك بالتنظيم العقلي وصياغة الوجود في صور واقعية وتتدرج معاني كثيرة للفلسفة في العصر الحديث كالتأليف والتركيب والتوحيد فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معاً ويرى آخرون أنها تحليل للعلم أو تحليل لفظي أو هي وصف الخبرة والتجربة بلغة عقلية.

إن التميز بين المعرفة الحسية العادية والعلم العقلي المنظم. يجعلنا نسعى للكشف عن ما يحيط بكلمة "العلم" فإن من المؤكد أن هذه الكلمة تشير في العادة إلى أية طريقة منظمة في البحث فالعلوم هي الحس المشترك في صورة منظمة مصنفة. وهذا التعريف يربط العلم بالحس المشترك فيقرر أن الصلة وثيقة بين المعرفة العلمية المنظمة وبين الإدراك الحسي العادي بدليل أن التفكير العلمي يشهد بأن علم الهندسة قد نشأ عن مشكلات قياس الأرض ومسح الحقول كما نشأ علم الاقتصاد عن مشكلات إدارة البيوت والتنظيم السياسي..الخ

فالفنون العملية عملت على ظهور العلوم وترقيها ومن ثم فإن الصلة وثيقة بين الحس المشترك الذي يدرك العالم الخارجي والمعرفة العلمية المنظمة التي تصنف معلوماتنا العادية وتفسرها والواقع أن المهم في العلم ليس هو تنظيم المعلومات وتصنيفها فحسب بل المهم هو ربطها والعمل على تفسيرها أيضاً ولهذا فقد وصف بعضهم العلم بأنه مجرد تفسير منهجي يقوم على تنظيم المعرفة وتصنيفها ومعنى هذا أن السمات المميزة للبحث العلمي هي التفسير وإقامة علاقات الارتباط أو التوقف بين القضايا التي قد تبدو في الظاهر غير مترابطة والعمل على تنظيم العلاقات القائمة بين عناصر المعرفة المتباعدة أو المشتتة بطريقة منهجية واضحة وهذا ما دعا "أينشتين" إلى القول أن موضوع أي علم إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي. أن بناء المعرفة البشرية لم يعد يقوم على وقائع هي في صميمها مجرد رموز وقوانين هي منها بمثابة المعاني أو الدلالات، وهكذا أصبحت الوقائع العلمية في نظر هؤلاء مجرد صياغة رمزية وصارت القوانين مجرد دلالات رياضية ومعنى هذا أن النزعة الرمزية جاءت فاحتلت مكان النزعة التجريبية وبذلك أصبح فهم العلم يقتضي العمل على تحليل الرموز اللغوية التي يقوم عليها بناء كل علم من العلوم. بيد أن بعض فلاسفة العلم حريصون على تفسير العلم بالرجوع إلى مفهومي النزعة الواقعية والنزعة العقلية. فنراهم يقولون إن العالم لا يدرك الوجود بأسره ككتلة واحدة متماسكة لا عن طريق التجربة وحدها ولا عن طريق العقل وحده وليس تاريخ العلم في نظرهم سوى تلك المحاورة بين "العقل

والعالم" أو بين "النظرية والتجربة" ولا بد لنا من أن نقرر أن الواقع العلمي هو على صلة جدلية متطورة بالعقل العلمي. وسواء نظرنا إلى العلوم التجريبية أو الاستنباطية فإننا لا بد من أن نلتقي بهذا الحوار الفكري بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية في نطاق كل نشاط علمي ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين التجربة والنظرية. لأن العالم الذي يجرب في حاجة دائماً إلى أن يستدل، كما أن العالم الذي يستدل في حاجة دائماً إلى أن يجرب. والواقع أن النشاط العلمي هو في آن واحد نظريات وأجهزة وأدوات ولا يمكن أن يقوم التفكير العلمي على نزعة عقلية صورية مجردة كلية بل هو لا بد أن يقوم على نزعة عقلية مرنه عينية مفتوحة ولا بد لفلسفة العلم من أن تراعي ذلك الحوار الشيق الذي يتم في نطاق المعرفة العلمية بين العقل والأداة أو الآلة. إن العلم ليس مجرد صفقة تجارية يعقدها الإنسان مع الطبيعة بل هو أيضاً نشاط عقلي يقوم به الإنسان من أجل بناء عالم يكون على صورة العقل نفسه فليس العلم مجرد مشروع عملي يحققه الإنسان لبلوغ أهداف خاصة أو تحصيل نتائج معينة أو جني ثمار محددة بل هو مخاطرة فكرية هائلة يقوم بها ذلك الكائن الناطق الذي يعشق الصعاب ويهوى المجاهيل لكي يستمع بلذة الفهم والكشف عن المجهول، حقاً لا بد من أن تكون للعلم غاية. وبذلك فإن الفلسفة جديرة بلقب العلم لأن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلي هو بلا شك خاصية تميزه عن كل من الفنان والأديب وإذا كان العلم الحقيقي هو العلم بالعالم فإن الفيلسوف جدير بلقب العالم أكثر من أي إنسان آخر والواقع أن الفيلسوف يلاحظ لكي يفهم ويصف وفي وسعنا أن نقول أن العلم والفلسفة يقدم كل منهما للآخر خدمات جليلة، إذا نظرنا إلى العالم نفسه فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية. كمبدأ العلّية ومبدأ الحتمية "دون أن يحرص على مناقشتها تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عما لها من قيمة بالمقابل نجد الفيلسوف يواصل عمله بأن يبحث عن العلل النهائية أو العلل القصوى. إن العلم نفسه قد نشأ عن الفلسفة وكأن الفلسفة أصل كل معرفة علمية بل أن الفلسفة هي المعرفة، أن تعرف الوجود في الإنسان ومن خلال الإنسان فهي تجد في الموجود البشري حلاً لمشكلة المعنى في حين أن العلم يعرف الوجود في استقلال عن الإنسان أو بمنأى عن الذات البشرية والوجود في نظر الفلاسفة هو الروح بينما الوجود في نظر العلم هو الطبيعة. ومن هنا يقرر "برديييف" أن الفلسفة

هي معرفة الروح على ما هي عليه في ذاتها لا على نحو ما تتجلى موضوعياً في الطبيعة وهذا ما دعا إليه الوجوديين بأن الفلسفة ترى العالم من وجهة نظر الإنسان في حين أن العلم يرى العالم مستقلاً عن الإنسان. واعتقد البعض من الوضعيين أن على الفلسفة أن تتسلح بالتحليل المنطقي حتى يتسنى لها أن تضفي على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ألا وهي الوضوح والتماسك الداخلي والدقة والموضوعية وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية ويفرق الوضعيون المناطقة بين نوعين من القضايا تحليلية وتجريبية أو منطقية وواقعية إلا أن النقاد وجدوا أن الوضعيون جعلوا من الفلسفة تجربة علمية وأن مهمة الفلسفة تنحصر في تكوين إطار متماسك منطقي من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا.

ولا بأس في الاعتماد على العلم، والحق أنه إذا كان العصر الحاضر شهد نزعات علمية متطرفة أراد دعاتها أن يلغوا الفلسفة لحساب العلم يكفي أن نعود إلى العلم ذاته لكي نتحقق من أن التطورات العلمية الأخيرة في جميع الميادين أبرزت فلسفة العلوم في الرياضيات والهندسات والطب والتحليل وغيرها ولا بد من الاعتراف بأن التجربة العلمية هي تجربة إنسانية لا بد من أن نعمل فيها حساباً لعقل المجرب نفسه. بالإضافة إلى أن الاتجاه العام للتاريخ البشري هو الذي يوجه ضمير العالم نحو الحضارة المادية إذ يصبح على الإنسانية أن تعيد تنظيم قيمها وأن تراجع الحكم على معاييرها وكأن البشرية تلتمس في الفلسفة التفسير الصحيح لما يجري أمام أعينها من مشاهد إن مهمة الفيلسوف إنما تنحصر في تزويدنا بتفسير متكامل للوجود الإنساني.

الفلسفة وعلم الأفكار

إن كلمة Ideology تشير إلى العلم الذي يدرس الأفكار أي العلم الذي يقوم بالبحث في وقائع الشعور فيتعرض لتحديد خصائصها وقوانينها ونشأتها وعلاقاتها بالعلامات التي تمثلها ... والظاهر أن هذه الكلمة قد ارتبطت في نشأتها بالنزعة الحسية أو المادية وكان المنهج الفكري هو المنهج العلمي الوحيد الذي يسير عليه الفلاسفة في تحليلهم للأفكار وبحثهم عن مصادرها وهكذا كان القائمون على علم

الأفكار "Ideology" هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التي استبعدت علم ما وراء الطبيعة "الميتافيزيقا" وحاولت إقامة العلوم الحضارية على أسس علم دراسة الإنسان وعلم النفس.

ثم جاء "ماركس" فوضع كلمة الأفكار مقابل كل ما هو متصور عقلياً سواء أكان عقيدة دينية أم مذهباً فلسفياً أم إيماناً أخلاقياً أو سياسياً...الخ.

وهكذا أصبحت عبارة عن تبريرات منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك واعتبرها البعض تنطوي على معاني الأسطورة والوهم واللغو الفارغ والتجريد البعيد عن الواقع ورأى البعض أن مفهوم علم الأفكار إنما هو هذا الكشف الجوهري لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسي والحياة الاجتماعية، وفي كثير من الأحيان أخذت معنى العقائد وهي مركبات أفكار توجه النشاط نحو المحافظة على النظام القائم وبذلك نجدهم حريصون على تأكيد أولوية العامل الاجتماعي في تحديد الذهنية الغالبة على كل مجتمع وقد استخدم مفهوم علم الأفكار للتعبير عن مجموع التصورات التي تعتنقها الطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة آملة من ورائها أن تبرر موقفها في صميم المجتمع.

على حين أن الماركسيين يفسرون الترابط الوثيق القائم بين الواقع الاجتماعي والأفكار العقلية بالرجوع إلى مفهوم المنفعة، نجد أن "مانهايم" يحاول أن يثبت أن باعث المنفعة ليس هو "معامل الارتباط" الوحيد الذي يجمع بين المجتمع الواحد من جهة، وبين شتى ما يقوم فيه من مواقف ذهنية أو اتجاهات عقلية من جهة حقاً إن بعض المواقف الفكرية قد تكون وليدة بعض المصالح المادية، كما هو الحال حينما تعتنق جماعة معينة من الناس نظرية اقتصادية أو سياسية بعينها لأنها تتلاءم مع مصالحها المادية أو لأنها تتجاوب مع حاجاتها الاقتصادية ولكن ثمة جوانب أخرى من النشاط البشري كالمجال الفني مثلاً لا يكون اعتناق الفنان فيها لهذا الطراز أو ذاك مجرد صدى مباشر لحاجة مادية أو منفعة اقتصادية بل يكون نتيجة لتوافر بعض الشروط التاريخية والاجتماعية الخاصة التي تحدد اختيار هذا الأسلوب الفني أو ذاك وهنا يقرر "مانهايم" أنه إذا كان لنا أن نوسع من نطاق البحث الفكري لكي نجعل منه علم اجتماع معرفة نربطه بالدراسات العلمية القائمة في مضمار

تاريخ الأفكار ولهذا يقرر أن مقولة أشمل وأعم تعبر عن ترابط الأفكار بالإطار الاجتماعي من حيث إن لكل جماعة ارتباطاً غير مباشر ببعض الأشكال الذهنية والأساليب الفكرية.

وهكذا نرى أن علماء الاجتماع يؤكدون وجود ترابط وثيق بين الواقع الاجتماعي من جهة وأساليب التفكير والاتجاهات العقلية من جهة أخرى. لذلك لا سبيل إلى فهم ما يطرأ على هذه الأفكار من تحول مستمر إلا إذا عملنا حساباً لتغيرات التركيب الاجتماعي التي تطرأ على ما يقابل تلك العقائد الفكرية من طبقات فكرية أو مستويات عقلية.إن الطبقة الاجتماعية الواحدة مثلاً الطبقة الشعبية أو العمالية في المجتمعات المعاصرة منقسمة على نفسها من حيث المصادرات الكونية والإيمان الفردي أو الشخصي في حين نجد طبقة اجتماعية في أية لحظة من لحظات التاريخ المعاصر في فراغ مطلق وكأنما هي تبتكرها ابتكاراً أو تخلقها من العدم ونلاحظ أن الجماعات المحافظة ترث الأفكار التي كانت قائمة في الماضي وإن كانت الأفكار الموروثة تكتسب دلالة جديدة بحسب طبيعة الموقف الجديد الذي تندمج فيه ولولا هذه المقولة لما كان ثمة تاريخ حضاري بل لكان كل ما هنالك هو مجرد تاريخ أفكار والمقصود بمقولة تغير الدلالة هو أن من شأن كل فكرة أن تكتسب دلالة جديدة حينما تطبق على موقف حيوي جديد لأنها اندمجت في سياق جديد من الآمال والمطامح والغايات. ولكن نجد في النتيجة أن علم الأفكار يبحث في النزعة العقلانية بين محتوى الفكرة والواقع المحيط بالأفراد في جميع المجالات الحياتية الاقتصادية والاجتماعية السياسية والفنية والعلمية وغيرها والواقع أننا نحيا في عصر اضطراب فكري وهو مسؤول عن توقف كثير من صراع الأفكار المولدة للحضارات والملاحظ في عصرنا الحاضر يجد أن الكثيرين لم يعودوا يمنّون أنفسهم بمناقشة آراء خصومهم بل أصبحوا يقنعون بالطعن فيها والانتقاص من قيمتها بدعوى أنها مجرد أفكار ولكن مثل هذه النسبية إنما هي ظاهرة فكرية ذات دلالة خطيرة عندما تبين لنا أن كل مذهب فلسفي ليس إلا مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر فإنها إنما تقذف بالصيرورة التاريخية إلى هاوية المحال أو اللامعقول وآية ذلك أن البناء التاريخي لا يكفي وحده لفهم العالم بل لا بد من التسليم بوجود

شيء فيما وراء التاريخ لكي يكون للتاريخ معنى أو دلالة ولكن الإنسان مزدوج بين الزمان والأبدية إن الفيلسوف هو الذي يؤمن دائماً بإمكان الوصول إلى الحقيقة التي لا تقف عند حدود النسبية وفيما وراء مصالح الطبقات الاجتماعية ويتشبث بالمنطق الموضوعي.

الفلسفة والعقائد الدينية

تتجلى الروح الفلسفية في الرغبة العارمة في البحث والسعي نحو المعرفة والتفلسف إنما يعني أن ثمة أشياء لازال علينا أن نراها أو نقولها. يرى "ميرلوبونتي" إن ما يكون الفيلسوف إنما هو تلك الحركة المستمرة التي تقوده من المعرفة إلى الجهل، ثم من الجهل إلى المعرفة مع ما يقترن بها من ثبات صميم تلك الحركة" والواقع لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة لألفينا أن الفلسفة قد اختلطت في أذهان العامة من الناس بالإلحاد لمجرد أنهم قد وجدوا في شخص الفيلسوف رجل التساؤل والإنكار والانفصال والمخاطرة ولا عجب فإنه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بين أيدي أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف بل هي لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل وهذه العملية النقدية التي يأخذ الفيلسوف على عاتقه أن ينهض بها لحسابه الخاص إنما هي الحركة التي تعرضه لخطر العزلة الفكرية إذ يبدو في وسط الجماعة بمظهر المخلوق الشاذ الذي لا يدين بالولاء لروح عصره ودين جماعته. وهكذا كان مصير سقراط الموت لا لأنه أفسد الشباب أو دعا إلى عبادة آلهة جديدة أو أدعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يتمتع به أهل عصره بل لأنه حاول أن يقيم علاقته بالحقيقة على نحو جديد بعد أن فطن أنه ليس ثمة معرفة مطلقة إن الروح الفلسفية في صميمها إنما هي ذلك الناقوس الذي يدق بين الحين والآخر معلناً أن الإنسان هو سيد المعنى وأن الطبيعة لا تكفي نفسها بنفسها وأن التاريخ ليس هو المطلق وأن الموضوع ليس هو الوجود وأن المجتمع ليس هو كاتم سر الحقيقة؟ ولكن الإنسان يريد أن يركن إلى حقيقة ثابتة وهو يريد أن يقبع في عالم مستقر.

ومن هنا كثيراً ما تتكفل الجماعة بتحديد معتقداتنا وتجميد مفهوماتنا وتعبيد مسالكنا، حتى لا نتطرف في الرأي أو نتهور في الحكم والحق أن الغالبية العظمى من الناس تستمد آرائها بطريقة لا شعورية من الجماعة ولما كانت هذه الآراء هي وليدة الإيحاء لا التفكير المنطقي فإنها تبدو لأصحابها واضحة كل الوضوح حتى أن هناك احتمال كبير أن تكون هذه الفكرة زائفة أو متنافية مع العقل وإذا كان المجتمع كثيراً ما يضيق ذرعاً بالفيلسوف فما ذلك إلا لأن الروح الفلسفية قوة خطيرة تنتقل بالناس من عهد الأسطورة إلى عهد التفكير إن الشخص الذي يملك القدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية، فيتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء عمومية وابتذالاً فكل ما في الوجود جدير بأن يكون موضع نظر ومحل اعتبار من جديد ومن أهم خصائص الروح الفلسفية البحث المستمر والحرية الفكرية والتسامح العقلي والرغبة الدائمة في الحوار مع الآخرين فالفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة لكي يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة.

والفيلسوف لا ينفصل عن إطاره التاريخي إلا لكي يتعقله ويحسن الحكم عليه وهو لا ينأى بنفسه عن مجتمعه إلا لكي يتمكن من النظر إليه والعمل على تقويمه. وهو لا يحيا بمعزل عن عالمه إلا لكي يحاول تحديد موقفه منه وتعميق صلاته به وتبعاً لذلك فإن الروح الفلسفية في صميمها إنما هي الحوار مع الذات والعالم والآخرين. والروح الفلسفية إنما هي روح المبصر الذي يريد أن يتحقق من كل شيء بنفسه والتفلسف قدرة على تحرير العقل من التقليد والعقيدة والرأي السابق وسيطرة الأهواء والغرائز وأن الفيلسوف ليعلم حق العلم أن الشجاعة هي أول ضرورة من ضرورات التفكير الحر وإن الفلاسفة ليشعرون بأن الرغبة في التحكم في العقول لهي أسوء بكثير من الرغبة في التحكم في الجسوم فهم يتحامون بأنفسهم عن موجهي الأفكار وقادة الضمائر وصانعي العقائد! ولئن تعددت الآراء فإن هذا في نظرهم هو مظهر من مظاهر الخصب والثراء. حتى يتكون مجتمع فكري جديد يقوم على التفاهم والتوافق. لقد كان الأقدمون يتصورون الفيلسوف بصورة الإنسان الحر الذي يتمتع باستقلال تام، فكانوا يتوهمون أن الفيلسوف رجل

زاهد قد تحرر من شتى الحاجات المادية والغرائز الجسدية والمطالب الحيوية وكانوا يربطون الفلسفة بالشجاعة. فيقررون أن الفيلسوف رجل شجاع قد استطاع أن يفضح أكاذيب الأساطير ويبدد ما تثبته الأديان في عقول الناس من مخاوف. وكانوا يظنون أن الفيلسوف بطبعه كائن انعزالي لا يتدخل في السياسة ولا يهتم في شؤون الدولة بل يحيا بمنأى عن الجماعة في سلم عميق وطمأنينة تامة وكأنما هو مواطن للعالم بأسره فالفيلسوف كما يقول "سبرز" هو الرجل الذي يعلم أنه لن يكون حراً إلا إذا كانت هناك موجودات أخرى حره مثله ولا بد من أن يكون ثمة اتصال بين الحريات. أن الروح الفلسفية الحقة لا تزعم لنفسها أنها قد وجدت في أية حقيقة فلسفية تعبيراً نهائياً عن الحقيقة الوحيدة الشاملة إنما هي ترمي إلى تعميق البحث الفلسفي في صميم حركته الفعالة وتلك النزعة التأملية التي ينعكس فيها الفكر على ذاته لكي يسبر غور إمكانياته ويتعرف على ما لديه من قدرات. حقاً إن الفلسفة لم تنشأ إلا يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ولكن تطور التفكير الفلسفي لم يلبث أن اقتاد الفلاسفة إلى إثارة مشكلة حدود المعرفة العقلية فنشأت من ذلك قضية استقلال الفلسفة وإلى أي حد يحق لها أن تمضي في معالجة المشكلات الإلهية الغامضة ومسائل ما بعد الطبيعة المعقدة. إن كل فلاسفة اليونان تقريباً آمنوا بقدرة العقل فكانوا يعالجون كثيراً من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية فضلاً عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أي حد في الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم وعلاقاتهم بالناس إلا أننا نلاحظ في أفلاطون وأرسطو الأخذ بالمعتقد التقليدي الذي كان ينسب الإلوهية إلى السماء والكواكب كما أنهما قد حاولا أن يلتمسا في الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي وكأنما هما أخذا على عاتقهما أن يوافقا بين الفلسفة والديانة الشعبية ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بنظريتهم الواحد اللامتناهي فذهبوا إلى أن الله عال على جميع الأشياء بما في ذلك العقل والحياة وليست الديانة الشعبية في نظرهم سوى هذا المجال الوسيط الذي ينقلنا من المحسوس إلى المعقول بفضل ما تنطوي عليه تلك الديانة من أساطير وتقليد وطقوس وعبادات ورموز سحرية فالآلهة الشعبية بوصفها كائنات ناقصة لا تخلو

مثلنا من ضعف، من شانها أن تمد أيديها إلينا لكي ترفعنا نحو الإله الأسمى. ولا شك أن من بعض الفضل للعبادات الشعبية على الإنسان أنها تحوله عن الاهتمام بالمحسوس من أجل الاتجاه به نحو اللامادي، فهي تؤدي دوراً فلسفياً هاماً في العلو بالإنسان نحو العالم العقلي. والواقع أن مجيء الوحي وانضمامه إلى العقل في تقريره الحقيقة كان سبباً في إثارة مشكلة جديدة لم يكن يعرفها رجال الفلسفة اليونانية فالديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية فائقة للعقل. وقد ذهب القديس "توما الأكويني" في العصور الوسطى إلى أن العقل والوحي وسيلتان للمعرفة وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك هو الله. إن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية لأن بين هذه الحقائق ما يمنع على العقل الوصول إليه فلا بد من أن يضاف الوحي إلى العقل لإدراك الأسرار الفائقة للعقل إذاً فالعقل والنقل ليسا نقيضين بل هما يمثلان تكامل في مجال المعرفة. واعتبر فلاسفة العصور الوسطى أن الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت ولم يختلف موقف فلاسفة الإسلام من مشكلة العقل والنقل عن موقف فلاسفة المسيحية وذهب علماء الكلام من المسلمين لتدعيم هذه الحقيقة وكان منهم المعتزلة والأشاعرة والغزالي وأبو حيان التوحيدي وابن رشد الذي اعتبر أن الشرع أوجب النظر في الموجودات بالعقل وأن مقصد الحكماء هو بعينه المقصد الذي حثنا عليه الشرع بدليل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار، أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض.....﴾ وأن الحق لا يضاد الحق. أي ما جاء به الوحي والعقل. وابن خلدون لا يكتفي بأن يؤكد عجز العقل عن إدراك أسرار الإيمان بل نراه يوغل في النزعة الحسية إلى الحد الذي يقرر معه استحالة البرهنة على شيء لا يشهد له الحس لأن المعرفة عنده تكتسب بالإدراك الحسي والعقل يصدق في تفكيره متى انصب على الجزئيات ويكتسب اليقين عن هذا الميدان عجزه عن الإحاطة بالكائنات وعللها البعيدة. وفي الفلسفة الحديثة نجد "بيكون" ذهب إلى القول بأننا إذا أردنا أن نطبق على العقل البشري أسرار الديانة الإلهية فإن كل جهودنا لا بد من أن تذهب أدراج الرياح. و"ديكارت" يقول إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني ففي وسعه أن يستعمل فيها بمطلق حريته ما أتاه الله من قوى وملكات وتلك هي حقائق الفلسفة أما حقائق التنزيل الإلهي فإن ليس في وسع الإنسان أن يخوض فيها إلا بنعمه إلهية

خارقة للطبيعة، وكان الفيلسوف الألماني "كانت" قد فصل بين الفلسفة والدين بحجة أن كل المحاولات التي تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظرياً في دائرة اللاهوت إن هي إلا محاولات عقيمة. و"هيغل" يرى الدين يقوم على الثنائية لأنه يتصور الله على أنه موجود خارجي بالقياس إلى كل من الكون والبشرية، والروح البشرية تنزع نحو الفلسفة لأنها تحقق حريتها وشعورها بذاتها وكان اعتقاد "كيركجارد" أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله والإيمان بطبيعته لا بد أن يكون طاهراً نقياً خالياً من كل معرفة وأن وجود الله يثبت عن طريق الصلاة لا عن طريق الأدلة العقلية بينما ذهب "جيو" إلى أن الدين صائر حتماً إلى الزوال وأن المستقبل سوف يشهد أكيد نزعة لا دينية خالصة. ويقرر "بلوندل" أن تكون الفلسفة على استعداد دائماً لتلقي سائر الأنوار التي تجيء للعقل من قبل الإيمان الذي يساعدها على حل مشكلاتها ما دام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والفكر والحياة ولا بد للمشكلة الدينية من أن تدخل في صميم الدراسات الفلسفية بوصفها نشاط بشري يقوم بمهمة العمل على توضيح الرابطة التي تربط بين الموجودات وبالتالي تنتقل الفلسفة من المجال الطبيعي إلى المجال الفائق للطبيعة. غير أن "سارتر" لم يعن بدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين لأن مشكلة الفلسفة الأولى إنما هي مشكلة الوجود الإنساني لا الوجود الإلهي في حين وجد "تولستوى" أن ما يفسر علاقة الإنسان بالكون ليس هو العلم ولا الفلسفة بل هو الدين. والحقيقة أن قضية "التأليه والإلحاد" من أهم قضايا التفكير الفلسفي فيما وراء الطبيعة وأن فلسفة الدين جزء لا يتجزأ من صميم الدراسات الفلسفية.

علاقة الفلسفة بالسياسة

إن التاريخ البشري نفسه ليشهد بكل وضوح وجلاء أن الفلاسفة لم يحيوا يوماً بمعزل عن التاريخ أو بمنأى عن الأحداث السياسية وإنما هم قد تجاوبوا دائماً مع الإطار الحضاري الذي عاشوا فيه أو هم قد حاولوا أن يعكسوا في فلسفاتهم أصداء واقعهم الحي دون أن يغفلوا في الوقت نفسه مهمة التعبير عن آمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم. إن بعض المذاهب الفلسفية قد تبدو لنا أحلاماً خيالية واهية أو نظرات وهمية وكأن لا قيمة لها مطلقاً في صميم الحياة الاجتماعية للأفراد ولكننا

لو أنعمنا النظر إلى المدلول الحضاري لكل مذهب فلسفي لتحققنا من أن الفلسفة بوجه عام إنما هي قوة تاريخية هائلة ولأدركنا أن تاريخ المذاهب الفكرية في العصور الحديثة بوجه خاص إن هو إلا مرآة تعكس لنا صورة صادقة لما اختلف على البشرية من أحداث سياسية ووقائع اجتماعية وثورات اقتصادية وتغيرات حضارية. ولا شك أن المذاهب الفلسفية الكبرى التي سادت في العصر الواحد إنما هي النماذج الحية التي تجسدتها روح هذا العصر فهي بطبيعتها وثائق هامة تسجل الحاضر وتعبر عن آمال المستقبل ويؤكد "أوغست كونت" أن سير النظر العقلي هو المحرك الأساسي لشتى الحركات الاجتماعية. وكما أن للفلسفة أثرها على سلوك الأفراد فإن لها أثرها على سلوك الجماعات وآية ذلك ما يحدد نشأة الجماعات وطبيعتها ومجرى تطورها ومستقبل أهدافها إنما هو ما يشيع بين أفرادها من أفكار فعالة ومعنى ذلك أن ثمة تفاعلاً مستمراً بين حياة المجتمع وفلسفات مفكريه ويرى كارل ماركس "أن الفلاسفة التقليدين قد صرفوا همهم إلى تفسير العالم في حين أن المهم هو أن نعمل على تغييره بيد أن هذا النقد الماركسي إنما يغفل عن حقيقة جوهرية وهي أن الفكر نفسه قوة فاعلة هائلة في التغيير كما أن اللغة البشرية نفسها تنطوي على ضرب من التحكم العملي في الكون وأن حضارة العمل لا تتعارض مع حضارة القول لأن الواحدة منهما لا يمكن أن تقوم بدون الأخرى ومن هنا نقول مع فلاسفة السياسة إنه لا سبيل لنا إلى فهم تاريخ الأعمال إن لم نرجع إلى تاريخ الأفكار ولعل هذا هو ما قصد إليه "ديوي" حينما يقول أن الفلسفة لهي قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة وهي حين تصوغ الأنماط التي ينبغي إتباعها في المستقبل سواء أكان ذلك في مجال الفكر أم في مجال العمل فإنها تمارس دورها في صميم تاريخ الحضارة بوصفها أداة تغيير أو إضافة أو تعديل.

العلاقة بين الفلسفة والخيال الأدبي

إن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً والحقيقة أن الهدف من العمل الفني هو إرضاء حساسية القارئ وإشباع ذوقه الفني بينما الهدف من العمل الفلسفي هو البحث عن الحقيقة والاهتداء إلى المعرفة. إن ما فعله "ابن طفيل" في روايته "حي بن يقظان" هو اصطناع الطريق الرمزية للتعبير عن أسمى المعاني في علم ما وراء

الطبيعة. والفيلسوف الإنكليزي "هوايتهد" يقول إن مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادي القاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنساني عميق استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما في الواقعة الفردية من طابع كلي شامل. كما أن موضوع الأدب عند "سارتر" هو الإنسان في صورته الواقعية وإطاره الاجتماعي فالرواية تكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشتى مظاهر نقصه وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكي تضعه وجهاً لوجه أمامنا على نحو ما هو في صميم علاقاته بذاته والطبيعة والآخرين مما دعا المفكرين للقول أن لكل تجربة إنسانية بعداً نفسياً خاصاً. في حين نجد أن الباحث النظري يستخلص تلك المعاني محاولاً دائماً أن يُكّون منها مركباً عقلياً مجرداً نرى الروائي يعبر عنها تعبيراً حياً بأن يضعها في سياقها الفردي الواقعي.

والحقيقة التي تجمع بين الفلسفة والأدب هي تلك التي تتمثل في اهتمام كل من الفيلسوف والأديب بمصير الإنسان ومواقفه البشرية وقيمة الأخلاقية وصراعه ضد شتى القوى اللاإنسانية ولو عدنا إلى تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها منذ عهد أفلاطون وحتى يومنا هذا لم تستطع يوماً أن تستغني عن الخيال أو أن تتخلى نهائياً عن الشعر لأن حكماء البشرية قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن الحقيقة قلما تتجلى بوضوح بيّنة وإنما هي كثيراً ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والرموز والقصص والحكم الشعبية ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أنه مهما حاول الفيلسوف أن يحكم عقله في شيء أو مهما خيل إليه أن فلسفته هي نظر عقلي خالص فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولاً على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ويمتزج فيه الواقع بالمثال. ولهذا يرى الوجوديون أن الرواية ليست دخيلة على الفلسفة بل هي تعبير حي عن البعد لما وراء الطبيعة الذي لا يمكن للموجود البشري إلا أن يتحرك عبره. إن الحقائق التي تكمن فيما وراء الطبيعة التي تتكشف للإنسان مقترنة بعواطف الألم واللذة والخوف والقلق والجزع واللهفة والرجاء والأمل وغير ذلك إنما هي جميعاً مما تستطيع الرواية أن تعبر عنه بأسلوب واقعي حي لا ترقى إليه أعمق الدراسات الفلسفية وهكذا يعبر "سارتر" في مسرحية جلسة سرية عن آرائه في كتابه "الوجود والعدم" والخلاصة أن الفلسفة ليست فناً ينشد التعبير وإنما

هي دراسة عقلية تبغي المعرفة وربما الخلاف بين الفلسفة والأدب أن مقياس المذهب الفلسفي هو الحق لا الجمال الذي يبتغيه الأدب ومعيار الحكم الفلسفي هو الصدق أو الكذب لا معايير الحسن أو القبح.

نتيجة

إن الفلسفة هي لغة العقل. والحوار الفكري تطور للمفاهيم السائدة في المجتمع والالتزام هو صميم الشعور الواعي للفرد المفكر. فالفلسفة سواء اتخذت أسلوباً أدبياً في كتابتها أو منهج أو طريقة علمية فإنها لم تنقطع عن الاتصال بالفرد الإنسان الذات الجوهر ولا عن المجتمع الذي يعيش فيه ولا عن أنظمة الحكم والاقتصاد التي يجاريها فهي تمثل حقبة تاريخية معينة وتتطلع لمستقبل وغد أكثر ازدهاراً وتنوعاً وخصوبة ذهنية حركية تؤدي وظائف هامة في تعديل وتغيير سلوك الأفراد والجماعات لما فيه خير الإنسانية جمعاء في إطار وحدة ثقافية مشتركة توحد في العقل البشري استجابات للواقع وفهم متطور للحياة يقوم على دعائم مادية ثابتة ويتطلع لمفهوم مثالي أعلى يقرب وجهات النظر ويؤلف بين المذاهب الفكرية والعقائد الإيمانية في ثورة متجددة في الوحدة العاطفية للوحدة الإنسانية العميقة التي تقوم على مبادئ المحبة والعدل والحق والمساواة والحرية للأفراد والجماعات المتعاقبة عبر الزمن في وحدة التاريخ المتصل وفي بقاع العالم الواسع والأماكن الفسيحة التي تتسع لكل فكر بناء وحضارة زاهرة وعمل علمي مشترك يخدم الجميع ويحقق الرفاهية والسعادة لكل من يمر في هذه المعمورة لبناء اقتصاد متين وفكر قويم وذهنية متفتحة ومستنيرة بالنور الإلهي.

حكمة الإنسان

الحكمة تاج على رؤوس العقلاء

إن الإنسان قد وجد نفسه مضطراً في كل عصر إلى أن يعيد وصف ذاته وتحديد ماهيته وهو لا زال حتى اليوم يُعرف نفسه كل أوانه ولكن أليس في الإمكان أن نرسم صورة تخطيطية إجمالية لذلك الموجود الذي يفلت من كل تحديد.

الإنسان بوصفه موجود الممكنات موجود التناهي الذي يتميز بعدم الاكتمال، موجود الزمان الذي يتسم بطابع العرضية واللاضرورة، موجود الفناء الذي يجد نفسه معرضاً باستمرار للتغير والصدفة والموت.

إن الفيلسوف اليوناني سقراط خاطب الإنسان بقوله أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك، ما هو الإنسان وما هي حدود إمكانياته ما هي مقومات الموجود البشري، إننا نعلم أن الشخصية البشرية هي بطبيعتها ما لا يتكرر مرتين لأن كل إنسان منا هو نسيج وجوده وحده وأن الحرية البشرية لا تخلق ابتداء من العدم وإنما هي تفترض دائماً مجموعة من البنى التي هي داخله في صميم التكوين البشري فليس الموجود البشري في صميمه سوى نزوع وشروع، شهوة ورغبة، ميل وفعل، وهو بهذا لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته إن الكائن البشري إذ ينطلق من طبيعته واستعداداته وحقيقة غاياته وطريقة استجاباته وأسلوب حياته فإنه يبحث عن ماهيته الضائعة بين الفعل الحر والفعل القسري بين الفطرية والبيئية. إن الإنسان المركب من عالم داخلي باطني لا واعي لا شعوري وعالم خارجي ظاهري واعي شعوري وعالم فوقي عالم المثل والقيم العليا فللإنسان ذاتية وسر وحياة باطنية ذات عميقة تشكل ثراء داخلي ومن هنا فإن معظم لغات البشر تحوي في قاموسها كلمات

تعبر عن الوحدة والعزلة والانطواء والتأمل والاستنباط والتفكير العقلي والضمير والوعي الفردي ومهما كان انشغال الإنسان بالعالم والآخرين فإنه لا بد من أن تجيء عليه لحظة يجد نفسه فيها في حوار مع نفسه فالإنسان الذي يحيا مستغرقاً في تيارات العالم الخارجي إنما يفقد كل حياة شخصية، الإنسان موجود يملك قوقعه وهذه القوقعة إنما هي العقل نفسه بوصفه ذاتنا في وضع الخطط وبناء التصميمات والعقل على حد تعبير "أدلر" وسيلة أمان وأداة طمأنينة لتحصين أنفسنا ضد ما يجيء به العالم الخارجي من مفاجآت فنضع البرامج والخطط ونرسم المشروعات والتصميمات.

والواقع أن الصلة وثيقة بين الداخل والخارج فالإنسان لا يخرج من ذاته إلا لكي يزيد من خصب حياته الباطنة ونحن حين نستعمل حريتنا فإننا نحقق وجودنا الضمني في العالم الواقعي وبذلك نحول الإمكانية إلى فعل ومعنى هذا أن الفعل هو الذي يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجي فيحقق بينها وبين الكون ضرباً من الألفة أو التوافق وحينما تدرك الذات البشرية أن في أعماقها لا نهاية باطنية فهيهات أن يحدها أي تعبير خارجي فهناك تكتسب علاقاتها بالآخرين طابع التحفظ والتباعد واحترام أسرار الغير.

إنسان العصر

أصبح الإنسان في نظر نفسه وفي نظر الآخرين مجرد ظاهرة خارجية يمكن قياسها ومعاينتها وإصلاحها والتحكم في سيرها وأصبح المجتمع ينظر إلى الفرد بوصفه مجموعة وظائف حيوية ونفسية واجتماعية أن النزعة الآلية كادت تطمس معالم الحياة الروحية للإنسان. إن البعد الداخلي للإنسان ليس بعداً مكانياً وإنما هو بعد روحي يعبر عن عمق الحياة الباطنية للإنسان ولا بد له من أن يعمل على تحقيق ذاته حتى يصبح هذا الوجود ملكاً له بمعنى أن كل فرد هو نسيج وحده والسعادة هي الانسجام بين الذات والعالم الخارجي. وليس في وسع الذات البشرية

أن تظل محصورة في دائرة الفكر والنية والتصور بل لا بد من أن تهيب بالإرادة لكي تعبر بها إلى العالم وبالتالي نحقق ذواتنا في صميم الواقع الخارجي إذاً ليس الفعل مجرد تحطيم لحدود الذاتية وإنما هو عرض للذات أمام العالم وأمام الآخرين والواقع ليس في وسع الإنسان أن يقف من الكون موقف الناظر المتأمل فإن الكون ليبدو له منذ البداية مجموعة ألغاز تتطلب الحل وبالتالي فإن العلاقة بين الإنسان والكون قد اتخذت منذ اللحظة الأولى طابع الحوار أو الجدل فالإنسان منذ أقدم العصور لم يقنع بالاستسلام لظواهر الطبيعة والاكتفاء بالخضوع لها بل حاول أن يتحكم في حياته وقد بذل كثيراً من الجهد في سبيل تغيير مجرى الظواهر الكونية وبين ماركس وإنغلز دور العمل في خلق الإنسان والعمل وثيق الصلة بالتفكير واللغة. والعمل برأيهم هو الذي أكسب الإنسان مهارة يدوية وقدرة لغوية وبراعة عقلية ورفاهة حسية فالإنسان لا يصبح إنساناً إلا بخلقه لعالم إنساني وهو في عمله وبعمله إنما يصبح عين ذاته ثمرة لتلك العملية التربوية المزدوجة التي تتم بين الإنسان والطبيعة وربما كانت فكرة نيتشه عن حب المصير هي مجرد تعبير آخر عن تلك الروحية الخصبة التي تشعر فيها الذات بأنها حاضرة حقاً. ألم يخطر على بال الإنسان يوماً أن الوجود قد يكون شيئاً أكثر من كل ما تقدمه لنا الحواس أو العقل. وكأنك تخرج من ذاتك لكي تندمج في حقيقة عالية على الإنسان، أن نعتقد أن المطلق أو المتعالي في الطبيعة أو المجتمع والدولة أو اللذة سنجد أنها ضروب زائفة تكشف لنا عن البعد الميتافيزيقي للموجود البشري الذي يكشف عما في الطبيعة والتاريخ من نقص أو عدم اكتفاء كما أن الإنسان ليس مجرد موجود طبيعي بل يعلو على الطبيعة ولو كانت الحياة البشرية مندمجة في العالم اندماجاً طبيعياً أما كان ثمة معنى للتساؤل عن حقيقة وجود العالم الخارجي وربما كانت أهم ميزة للنظرة البشرية هي أنها تستطيع أن تشرع في تحريك العالم نفسه عن طريق ما تفرض عليه من معان ولعل هذا هو ما عناه الفلاسفة التقليديون حينما قالوا إن الإنسان هو مركز الكون. فإن من المؤكد أن الإنسان يغير من معنى الكون بمجرد حضوره في الكون.

وسواء شعر الإنسان أو لم يشعر فإن مجرد تدخله في الكون كفيل بأن يحقق في صميم الطبيعة قلباً تاماً للأوضاع لأنه يدخل فيها حشداً من المعاني وعندئذ لا بد أن تكون ثمة معركة. أن البشرية في لحظات ضعفها تحرص على تحقيق التكيف بأرخص ثمن وفي لحظات قوتها تسعى لأن تكيف العالم معها بفضل ما لديها من فاعلية حرة خلاقة لا تتقبل المعطيات إلا لكي تبدع وتبتكر وليس تاريخ الحضارة البشرية سوى تاريخ العقبات التي استطاع الإنسان أن يتغلب عليها إن الإنسان الذي يحيا في عالمه الخاص استطاع أن يدرك أن لسائر الكائنات الحية الأخرى عوالمها الخاصة والواقع أن ما لدى البشر من قدرة على التقدم والتعالي إنما يرجع للمحافظة على التقليد الذي هو في صميمه بمثابة ذاكرة حية للإنسانية. والحياة الإنسانية إنما تتمثل في شعور الموجود البشري بالتعارض القوي بين الكائن الواقعي بنقصه وضعفه والكائن المثالي بكماله وسموه.

إنسان المستقبل

ليس أقسى على الإنسان الذي يملك الحرية ويحن إلى الأبدية وينزع نحو اللانهائية من أن يشعر بأن لحريته حدود أن الزمان والوجود متناهي. إن وجودنا في صميمه إن هو إلا تواتر بين الزمان والأبدية بين الحرية والضرورة بين التناهي واللانهائية بين التمداد والوحدة بين الجسم والروح. لقد رأى بعض مفكري هذا العصر إن بطل القرن العشرين لم يعد الشيطان ولا هو الله وإنما أصبح الإنسان وبالتالي أليس من الأفضل أن نعمل على خلق الإنسان الجديد بدلاً من إبراز الضعف البشري وما يترتب عليه من نتائج، إن الموجود البشري لإمكانياته حدود وأنه ليس في قاموس البشرية لفظ مستحيل. إن شعور الإنسان بأن الزمان هو نسيج وجوده هذا يعني أنه قادر على صناعة جديد. إن الذات التي تحيا في الزمان لا بد من أن تشعر بأنها محصورة في "الآن بين القبل والبعد" بين الماضي والمستقبل بين يوم الولادة ويوم الموت بين اللاوجود والوجود واللا وجود النهائي الذي لا بد أن ننحدر

إليه وهكذا تصبح الذات في كل لحظة مجرد متفرج يشهد الأفعال التي حققها والتي لم يعد في وسعه أن يغير من مجراها فالزمان كالذات اتصال وانفصال، تقارب وتباعد، حضور وغياب، أننا نقيس الزمان بالساعات والأيام والشهور والسنين كما نقيس المكان بالأبعاد والأطوال والأحجام والمساحات لم يخطر ببالنا بأي مقياس نقيس الأفعال التي سرعان ما تمر وتمضي وتصبح تاريخاً وننسى أن التحرك في المكان هو مجرد ابتعاد والتحرك في الزمان افتراق. أجل إن الزمان ينأى بنا عن ماضينا وربما كان أقسى ألم يعانيه الإنسان هو ذلك الألم المنبعث من استحالة عودة الماضي وعجز الإنسان في الوقت نفسه عن إيقاف سير الزمان. أليست الحياة بالنسبة إلينا إن هي إلا دفن مستمر لأجزاء من شخصيتنا وتاريخنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية؟ وما أصدق "بسكال" حينما يقول إننا لا نفكر في الحاضر وحينما نفكر فيه فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل وليس الحاضر غاية لنا على الإطلاق بل المستقبل هو وحده غايتنا في حين أن الماضي والحاضر إن هما إلا وسيلتان.

فضلاً عن أنه كثيراً ما يفقد الحدث المتحقق في أنظارنا كل قيمة له بمجرد أنه أصبح حقيقة واقعة وهناك أناس يسعون سعياً جهيداً في سبيل تحقيق بعض الغايات فإذا ما توصلوا يوماً إلى بلوغ أهدافهم بدت تلك الأهداف أمور تافهة لا تستحق منهم أدنى اكتراث، وهم على حد تعبير "بسكال" لا ينشدون الأشياء بل ينشدون البحث عن الأشياء إنهم يعشقون المستقبل، لأنهم يحبون المجهول والمجهول ساحر لأنه مغلف بالأماني والخرافات والأساطير والشعر والسر!

إن الإنسان كما يقول "هيدجر" هو المستقبل وليس المستقبل مجرد إضافة عرضية تلحق وجودي الجوهري الذي هو شيء كائن من ذي قبل بل أنا في صميمي مجموعة من الإمكانيات ولابد من أن أتحرك عبر المستقبل فأقيم الدليل على أنني دائماً أكثر مما أنا الآن وهكذا تجدني أقذف بنفسي دائماً نحو المستقبل محاولاً في كل لحظة

أن أحقق نفسي دون أن أصل يوماً إلى درجة التحقق التام أو الاكتمال. أليس التحقق بالنسبة إلى الإنسان إنما يعني الكشف عن الوجود، فليس في وجود الذات الحية إذن شيء قد تحقق مرة واحدة والى الأبد نبدأ حياتنا من جديد. وهل كان الإنسان إنساناً إلا لأنه يحيا على ذلك التناقض بين الزمان والأبدية، بين الحركة والسكون، بين الخرافات والامتلاك، بين العدم والوجود؟

الإنسان صانع الخير والشر

الوجود كله يحلق في ضباب العدم الكثيف وليس التأمل الفلسفي سوى ضرب من الدهشة الأليمة، لأن ما يدفعنا إلى التفلسف إنما هو إدراكنا لما في الوجود من ألم وشر أخلاقي هكذا نظر "شوبنهور" إلى العالم وتساءل لماذا كان حافلاً بكل تلك الشرور. أليس الشر في صميمه إنما هو مجرد تعبير عن حالة انقسام الذات على نفسها. إن التجربة تدلنا على أنه مهما كان من تعدد أنواع الفضائل واختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقي فإن من شأن الخير بالصيرورة أن يوحد فيما بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل وان يؤلف بين تلك الأشكال المختلفة من الضمائر في حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والانقسام والتنافر وانعدام الانسجام إن الضروب العديدة من الشر تشترك جميعاً في كونها تتسم بطابع الهدم والتحطيم والتمزيق والتقسيم وبمجرد ما يتسلل الشر إلى باطن الضمير فإنه سرعان ما يشيع فيه ضرباً من الانقسام والتمزيق الداخلي كما أنه بمجرد ما يندس الشر وسط الضمائر العديدة فإنه سرعان ما يحيل العلاقات القائمة بينها إلى صراع حاد يوجه فيه كل ضمير إلى غيره سهاماً مسمومة وطعونات دامية. والواقع أن العلاقة وثيقة بين الشر والتعدد أليس في توزع الذهن شقاؤه وفي التكامل النفسي سعادة، لنعترف إذن أن في الوجود من الاختلاط والفوضى ما يغري الإنسان على ارتكاب الخطيئة مادامت الخطيئة الأولى للإنسان كما يقول بعض المتصوفة ورجال اللاهوت إنما تنحصر في التخلي عن الوحدة من أجل الانغماس في الكثرة. ولكن الطبيعة نفسها

هي المسئولة عن ولع الإنسان بالكثرة وعشقه للفوضى والاضطراب أليست هذه هي الطبيعة البشرية بوصفها طبيعة مزدوجة قائمة على التعارض والتناقض والتأليف بين القوى المتصارعة في الذات الواحدة بين الأهواء والميول والغرائز والرغبات والعقل والإرادة والضمير .إن الأهواء لتثور في عروق ذلك المصنوع من طين ودم فلا تلبث الأفكار أن تجد نفسها عاجزة عن الاستقرار ولا يلبث الإنسان نفسه أن يتجاوز في تصرفاته وأقواله كل حد إن الاضطراب الكامن في نسيج الموجود البشري إنما هو في الحقيقة مجرد تعبير داخلي عن النقص الشعوري الواعي مقابل اللاشعور واللا وعي العميق ولكن إذ صح أن الخير والشر لا ينفصلان وأن اللذة والألم حالتان متقابلتان يكون في وسعنا أن نقول إن المشكلة الكبرى بالنسبة إلينا إنما هي مشكلة الشر على حين أن الخير لا يبدو في نظرنا مشكلة لأننا حينما نلتقي به أو نتعرف عليه أو نتوصل إلى تحقيقه فإننا نجد أنفسنا أمام حل وهنا يحق لنا عند تلك النظريات الثنائية التي تقول بوجود مبدأين أصليين، مبدأ خير مطلق ومبدأ شر مطلق أي وجود خير في ذاته وشر في ذاته وهم يريدون أن يستعبدوا الشر من جذور الإرادة البشرية لكي يضعوا محل الإرادة الشريرة التي تسيء النية وتخطئ القصد، إرادة الشر التي تتجه نحو موضوع معين هو في حد ذاته سيء.

وبالتالي إن سر الخطيئة لا ينحصر في إرادة الشر بل في الإرادة الشريرة وكثيراً ما نتوهم أن الفارق بين الرجل الصالح والرجل الطالح هو أن الواحد منهما لا يريد إلا الخير في حين أن الآخر لا يريد إلا الشر ولكن الحقيقة أن الفارق بينهما هو أن إرادة الواحد منهما خيرة في حين أن إرادة الآخر شريرة وقد يحدث أن يريد كل من الرجل الصالح والرجل الطالح شيئاً واحداً بعينه ومع ذلك فإن ثمة عالماً بأسره يفصل بينهما. وهكذا يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الشر الأوحد في هذا العالم إنما هو إرادة الشر بينما يقرر غيرهم أن كل ما في الوجود من نقص أو نسبية أو تناهي أو عناصر لا معقولة ليس في حد ذاته بشيء وإنما هو مجرد رابطة أو علاقة تكشف من خلال الإرادة البشرية في صلتها بالوجود. حقاً إننا نتوهم دائماً أن دراما

السقوط لا بد من أن تتألف من شخصيات أربع الرجل والمرأة والحية والثمرة ولكن الحقيقة أن كل هذه الشخصيات إنما تتلخص في شخصية واحدة إلا وهي الإرادة الشريرة التي هي في الوقت نفسه حية وامرأة وجمال وإغراء ولذة وكل ما عدا ذلك فالإنسان هو نفسه الحية والمرأة والثمرة. أعني أنه هو الشيطان الذي يغوي نفسه، فيوقع نفسه في التهلكة وبعبارة أخرى نقول أن الأغراء كامن فينا. إن الإنسان هو رب افعاله وهو السيد المتحكم في تصميماته وهكذا ننتهي إلى القول بأن الإرادة هي بمثابة الألف والياء أو البداية والنهاية ما دامت الشخصية الرئيسية في مأساة الوجود البشري إنما هي الإرادة.

مصير الإنسان

من أين جئنا ومن نكون وإلى أين نمضي أن وجودنا ما هو إلا أثار أقدام فوق الرمال..... وميض خاطف سرعان ما ينطفئ فوق محيط مظلم حالك السواد! إن مجهولاً قد عاش دون أن يكون قد تطلب الوجود ثم هوى إلى قاع الفناء فلم تبق منه إلا حفنة صغيرة من الأملاح وقبر لا يحمل اسماً إن حياتنا نفسها إن هي إلا دفن مستمر لأجزاء من ماضينا وشخصيتنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية وكل ما في الحياة يضعنا وجهاً لوجه أمام العدم والواقع أن الخوف عنصر هام من مقومات الذات البشرية فنحن نخشى المستقبل ونحن نخشى المجهول ونحن نخشى الزمان ونحن نخشى الحياة ونحن نخشى الموت وكل هذه المظاهر المختلفة من الخوف إن هي إلا تعبير عما في وجودنا من تناهي وعرضية وقابلية مستمرة للتصدع. وليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بأنه سيموت وحده وأن العالم سيستمر من بعده دون أن يحفل بغيابه إن في كثيراً أو قليل إن الإنسان الموجود الوحيد الذي يتميز بالفردية والشخصية والوعي والتفكير أي الكائن الوحيد الذي يمكن حسابه مجرد حامل للنوع أو أداة للمحافظة على البقاء والانتشار ولهذا فإن موته ينطوي على مشكلة عميقة بل سر مغلق لا سبيل إلى تفسيره بالتحدث عن بقاء النوع البشري أو استمراره وبهذا

المعنى يمكننا أن نقول إن الموت سر لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا ما دام وجودنا وجوداً زمانياً متناهياً يسير حتماً نحو الفناء وإن الكون لينطوي على ألغاز كثيرة قد لا يحاول الإنسان العادي أن يعمل على استجلاء كنهها لأنه يشعر بأنها ليست داخلة في صميم وجوده ولكن أحداً لا يستطيع أن يقف ساكتاً حيال ذلك السر الخاص الذي يكمن في أعماق وجوده ألا وهو سر الموت وليست فكرة الموت هي الأصل في كل تساؤل لما بعد الطبيعة ومن هنا فإن الشخص الذي ينصرف عن الموت لكي يستمتع بالحياة على خير وجه إنما ينصرف في الحقيقة عن الحياة أيضاً لأنه إذ يريد أن يتناسى الموت إنما ينتهي إلى نسيان كل من الموت والحياة. ربما أعمل الإنسان عقله في تفسير مشكلة الخلق التي يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود ولكن هيهات للعقل البشري المحدود أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء.

أما إذا حاول الإنسان أن يميط اللثام عن سر الموت ذلك المجهول الذي ينقلنا من الوجود إلى اللا وجود هو انتقال من الكل إلى اللاشيء. وقد يحاول فلاسفة الانسجام الكوني أن يبينوا أن العالم الأكبر لا يعرف هذا العدم أو اللاوجود أو اللاشيء ولكن لن يستطيع أحد أن يلغي شعوري بأنني عالم أصغر في داخل العالم الأكبر وانني على حد تعبير "اسبينوزا" مملكة في داخل مملكة. فالموت هو الذي يشعرنا بما في الزمان من طابع فريد لا يقبل الإعادة والجهل بساعة الموت هو الذي يحفزنا إلى العمل على الاستفادة مما بين أيدينا من لحظات حاضرة محدودة ما دامت كمية الأيام المتبقية لنا هي بالضرورة متناهية محصورة ولو كان لدينا متسع من الوقت لنحقق كل ما نرمي إليه لأن اللذات البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا في الزمان فهي لا بد من أن تربط بزمان معين أو حقبة معينة أو تاريخ معين وحينما يداهم الموت تلك الذات وهي في سبيل تحققها فإنه لا بد من أن يحيلها إلى مصير على حد تعبير "مالرو" والظاهر أنه إذا كان الموت لم يعد مشكلة في المجتمعات المادية الراهنة حيث أصبحت الآلية الشاملة هي العلم الذي يرفرف على شتى

أساليب الحياة في المجتمع فما ذلك إلا لأن الفرد قد أصبح مجرد قطعة غيار في تلك الآلة الكبرى يمكن استبدالها في أي لحظة وهكذا صار الموت واقعة موضوعية يدرسها العلماء دراسة فنية إحصائية وأصبحنا نتحدث عن نسب الوفيات واحتمالات البقاء وارتفاع مستوى العمر ونسب الخسائر في الأرواح في أوقات الحرب وكأن الموت عملية حسابية نستبعد فيها من قائمة معاملاتنا اسماً أو رقماً لن يكون علينا بعد سوى أن نضع موضعه اسماً آخر او رقماً آخر. ولكنا نجد "بلوندل" يقول بأن فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية أو حقيقة لو لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين عن الخلود.

هل نستطيع أن نثبت حقيقة الخلود ابتداء من فكرة الموت نفسها إذ من السهل على الإنسان أن يقرر انتصار الفكر على المادة وخلود النفس ومغايرتها للبدن كما أقر ابن سينا على الرغم من فناء الجسد فالموت بالنسبة إلى الموجود المفكر أمر لا معقول ولكن من يدريني أن الموت لا ينسحب أيضاً على تلك النفس الناطقة التي تدرك الحقائق الأزلية الأبدية نفسها. أننا كثيراً ما نتخيل أن هذا الفكر الطليق الذي لا تقيده مادة ولا يحده زمان، إذ الموت انحلال والفكر لا يعرف انحلال، إن التجربة إدراك المصير هي تجربة الحياة المليئة بالمكاسب ذات القيم التي تحدد سلوك الإنسان ومستقبله في ضوء المتغيرات الحتمية لبناء موهبة البقاء والخلود الأزلي في التسامي إلى عالم المثل العليا عالم يخلو من المنافع المادية الصغيرة لنيل منافع قيمية كبيرة لا تعرف حدوداً تقف عندها تسمو بعقل الإنسان وحسه الروحي إلى مراتب الحب والجمال المطلق.

الإنسان في علاقته بالعالم الغيبي

الوجود البشري هو في جانب من جوانبه حوار مع الله أو صراع ضد الله أو على حد تعبير "برديف" جدل إنساني إلهي وسواء آمنا بإله الفلاسفة الذي هو أقرب إلى العقل منه إلى الشخص أم آمنا بإله الأديان السماوية الذي ليس كمثله شيء أم

أنكرنا وجود الله بدعوى أنه ليس وراء الطبيعة شيء أو وقفنا من الحقيقة الإلهية موقف المتجاهل أو غير المكترث فإننا في كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن فكرة الله تتدخل في صميم حياتنا بوصفها فكرة ما وراء الطبيعة تلعب دوراً جوهرياً هاماً في تاريخ الموجود البشري وإذا كان تصور المجتمعات لله قد اختلف باختلاف الحضارات وتعدد البيئات وتنوع العقليات فإن فكرة الله نفسها تكاد تكون عاملاً مشتركاً بين شتى أنواع الحضارات حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن الإنسان بطبعه كائن متدين لأنه لا يستطيع أن يستغني عن الإيمان بالله أو الموجود الأسمى أو الحقيقة المقدسة أو المتعالي أو المطلق. حقاً إن بعض المفكرين قد جعل من الروح الدينية عرضاً من أعراض طفولة الشعوب أو قصور العقل البشري أو انحراف الشخصية الفردية ولكن الحقيقة أننا لو أزلنا من دنيا الناس كل ما يحمل آثار الإلهام الديني لقضينا على أثمن كنوز الحضارة البشرية ومهما حاولنا أن نطرد فكرة الإله من عقولنا فإن هذه الفكرة لا بد من أن تعود إلينا بصورة ما من الصور ما دام العالم الذي نعيش فيه عالماً ناقصاً ولئن كان الملحد يسعى جاهداً في سبيل تصور العالم على أنه حقيقة مكتملة مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها إلا أننا سرعان ما نجد ثغرة في عالمنا التجريبي من نقص نعبر ضمناً عن إيماننا بوجود شيء يعلو على الإنسان. حقاً أن للروح العلمية قيمتها ولكننا أمام العالم الغيبي نقف أمام رغبة وهمية قد لا تستند في مزاعمها العريضة إلى أي واقع لأنها تريد أن تجعل من العلم عبادة أو مبدأ إلهياً وفضلاً عن ذلك فإن كثيراً من العلماء يحاولون اليوم أن يقفوا من الجماهير موقف السحرة فنراهم يرددون على مسمع من البسطاء كلمات اصطلاحية صعبة وعبارات سرية مغلقة ورموزاً علمية مبهمة قاصدين من وراء ذلك إلى إشباع الحاجة الملحة إلى المعجزات والأسرار والخفايا فيجعلون من العلم عبادة جديدة وكأنما هو كاشف الأسرار وصانع المعجزات وحسبنا أن ننظر إلى ما في العالم من نقص وتناهي ونسبية لكي نتحقق من أن هذا العالم هو أعجز من أن يفسر نفسه بنفسه

ولو أنعمنا النظر في صميم الإرادة البشرية لوجدنا أن النزوع إلى اللامتناهي هو الذي يجعلها عاجزة دائماً عن التوقف أو الاكتفاء ومن ثم فإنها لا تكاد تحصل خيراً ما من الخيرات حتى تتجه نحو غيره أمله دائماً أن ترقى إلى ذلك الخير الأقصى الذي يخاطبها باللغة القيمة ويستميلها باسم المطلق وليس العجز الذي يتسم به جهدنا الإرادي بل النقص الذي يشوب نشاطنا العقلي الأخلاقي سوى مجرد تعبير واقعي ملموس عن تلك الحقيقة المتعالية التي تفرض نفسها على فكرنا وإرادتنا من حيث ندري أو لا ندري ومعنى هذا أنه ما كان يمكن أن يوجد لدينا شعور بنواتنا بل ما كان ممكن لإرادتنا أن تتمرد على قيود الطبيعة وحدود الوجود الطبيعي لو لم تكن لدينا فكرة ضمنية عن تلك الحقيقة المتعالية التي توجد خارج سلسلة الأشياء الطبيعية فتعبر عن الحد الأسمى أو المعيار المطلق الذي يعد شرطاً لكل معرفة وأساساً لكل نشاط إرادي وحينما يقرر الفلاسفة أن العلاقة بين الإنسان والله تمثل بعداً جوهرياً هاماً من أبعاد المكان العقلي والروحي للوجود البشري فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي لا يستطيع أن يمحو من قاموسه الفكري والروحي كلمات المطلق واللامتناهي والمتعالي...

ولئن كان تاريخ الفكر البشري حافلاً بالكثير من الجهالات والإنكار الصريح إلا أن وراء تلك المزاعم العريضة يكمن دائماً إيمان باطن أو شعور خفي بأن ثمة شيئاً فيما وراء العالم الطبيعي المرئي وأن هناك حقيقة أخرى تعلو على الوجود البشري المتناهي.

حكمة الحب

الحب مملكة كبرى

لقد كانت الحياة في مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة في جمودها واستقرارها فقد اتخذت شكلاً ساكناً لها وكأن الباعث الحيوي فيها كان ضعيفاً لا يقوى على المخاطرة بالحركة. إن الحياة تنشد الحرية والتحرر من قيود المادة حيث تتوجه الدفعة الحيوية لإبداع حياة تمثل في جوهرها وقواها الخالقة انفعالات وعواطف عميقة في النفس الإنسانية تطفح بالحب والحرية وتفمر الشخصية التي تدرك مبدأ التعالي أو التسامي عن طريق الحب الذي يقوم أساساً على التضحية لا شك أن الحب وسائر العواطف السامية يعد عاملاً قوي الأثر في الحياة ومن شأنه أن يقود إلى أعمال عظيمة والارتقاء بنفوسنا إلى مستوى العواطف والمشاعر التي ألهمت أفكار الحكماء.

إن نقطة انطلاق الحب هي الذات التي تنعكس سلوك، وتمثل الأنا مجموعة الإحساسات والانطباعات والحالات النفسية وهي جوهر الفرد التي تعني شعور الكائن بجسده التي تشكل جماع الانفعالات والعواطف واللذات من مسرات وخبرات باعتباره موجوداً مشخصاً يعبر عن نفسه في صميم عالم الغير ولكن الخطر الذي لاحظه "شوبنهور" حين يجعل الإنسان من نفسه مركز العالم بينما هو لا يعرف الآخرين إلا بطريقة غير مباشرة أعني عن طريق التصور الذهني ولا شك في أن الصيغة المباشرة التي يتصف بها عالم الذات هي التي تجعل من كل أنا فردية عالم أصغر يريد صاحبه لنفسه كل شيء ومن هنا فإن العالم الذي يعرف كل منا حقيقته ذلك العالم الذاتي ومعنى هذا أن كلاً منا هو نفسه بمثابة الكل في الكل لأنه مركز العالم ومحور كل حقيقة ومصدر كل معرفة. والحقيقة أن حب الذات هو من الوضوح والبداهة بحيث أنه ليفرض نفسه ضرورة بالمقابل نجد فكرة كراهية الإنسان لنفسه هي في الحقيقة فكرة غير معقولة إن "أفلاطون" اعتبر الإرادة هي إرادة خيرنا الخاص وكل ذات إنسانية هي مركز مستقبل للقوى الحية لتحقيق ضرب من الكمال

اللامتناهي على حد تعبير "سولوفييف" من حيث قدرة الذات على احتواء الحقيقة المطلقة في وعيه وحياته وبها نمتلك أهمية وكرامة لا متناهية فإن ما أسميه باسم حب الذات إن هو إلا مظهر لاعترافي بكرامتي البشرية وما أجمل هذه النرجسية أن تقدم بكاملها إلى الغير. فالذات إذاً مصدر كل قيمة، نعم إنني لا أستطيع أن أنكر أن أول صورة أعرفها من صور الحب هي حبي لذاتي وأن أول موضوع للقيم ينكشف لي في صميم تجربتي إنما هو تلك الذات وتحقيق ذاتي وتنمية شخصيتي والتماس سعادتي تضطرني للخروج من ذاتي للاندماج في العالم الخارجي من خلال البحث عن شيء آخر غير الذات. أن الذات حين تتطلع إلى الآخر وتعمل الوصول إلى الغير فإنها سرعان ما تجد نفسها في عالم الآخر الذي نحبه ونتجاوب معه ونغار عليه ونسكن إليه. إن الحب يكون تعلقاً حقيقياً بشتى ما في الطبيعة من مخلوقات دون النظر إلى ما قد يقوم بينها وبين الإنسان من روابط أو علاقات وحين تكون النفس البشرية غنية عامرة بحب رفيع ممتاز فإنها تستطيع عندئذ أن تشيع الحياة في الأشياء الكبيرة قبل الصغيرة. ولما كانت الذات البشرية ذاتاً عاقلة تتشد المعرفة وتبحث عن الحقيقة فإنها تجد في عالم الأشياء مجالاً خصباً لإشباع حاجتها إلى الاستطلاع حتى تجعل العالم المادي عالمها الخاص إن المعرفة العقلية إنما تعني الحصول على نظام متكامل أو نسق موحد من المعرفة يكون مطابقاً للأشياء على نحو ما هي موجودة بالفعل ويكون من شأنه أن يضمن للفرد ضرباً من المتعة الذهنية التي لا تهدم الواقع نفسه في شيء ولكن مهما كان من صدق المعرفة التي أحصلها أو أتملكها عن الأشياء أو الأشخاص في العالم الموضوعي الخارج عني فإن هذا الشيء أو الشخص لن يصبح مجرد موضوع أتملكه أو استحوذ عليه. آية ذلك أنه يظل موجوداً مستقلاً عني دون أن يكون في استطاعة المعرفة التي أحصلها عنه أن تمس صميم وجوده أو أن تضعه بأكمله تحت إمرتي ومعنى هذا الشيء أو الشخص الذي أعرفه يظل وجوده قائماً بذاته دون أن تجيء هذه المعرفة فتجعل منه ملكية شخصية لي أو مجرد تابع من توابعي. إن الشخص البشري بطبيعته مطلق ولكنه أيضاً نسبي، فهل نقول إن هنا تناقض والجواب لا بل هنا سر وهذا السر هو سر الحب الذي يقنع بالتشابه العقلي مع موضوعه بل هو يريد لهذا الموضوع أن يحيا، إن الحب يفترض المعرفة ولكنه قد يستطيع إلى حد ما أن يستغني عنها، أما الذي هو في حاجة ماسة إليه فذلك هو الموجود الحي الفعلي نفسه، لا بد بالضرورة للشخص البشري من

شخص بشري آخر. والإنسان لا يصبح أنساناً إلا حينما ينطق لأول مرة بكلمة أنت. فالوجود الحقيقي بالنسبة للإنسان يتحقق من خلال تلاقيه مع غيره من الأشخاص لا من خلال تعامله مع مجموعة من الأشياء ومعنى هذا أن الذات لا تصل إلى مرحلة الأنية الحقيقية إلا تلاقي ذلك الآخر الذي تستطيع أن تخاطبه بلفظ أنت، أما إذا بقيت متعلقة بطائفة من الأشياء أو الموضوعات فإنها لن تستطيع أن تتخطى مرحلة التمركز الذاتي.

وإذا اعتبرنا حب الذات صورة ناقصة من صور الحب فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى إدخال حب الأشياء في عداد أشباه الحب والسبب في ذلك أننا هنا إزاء حب ناقص يسير في اتجاه واحد فقط. أما الحب الحقيقي فهو تلك العلاقة الحية التي تقوم على التبادل والتجاوب إذ تنشأ بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء فأحيا أنا بحياة الآخر ويحيا الآخر بحياتي. والحق أن الحب إنما ينبعث عن أشخاص ويتجه نحو أشخاص، يعيش في عالم التثنية حيث تقوم العلاقات الشخصية على أساس المساواة والتقدير واحترام الآخر.

إن كثير من الفلاسفة حاولوا استخراج الإيثار من الأثرة بدعوى أن حب الغير ليس إلا مجرد مظهر من مظاهر حب الذات أو أن الغيرية لا تخرج عن كونها صورة منقحة من صور الأنانية ولكن الحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يُخلص الأنا من عبادة الذات ولكن ليس من شأن هذا الحب أن يضع مكان عبادة الذات عبادة الآخر.

ومن الصور العاطفية التي تترفع عن الأنانية للاتصال بالغير ومحاكاته انفعالياً صورة الشفقة التي تعني مشاركتي لآلام الآخرين وهنا نجد أنفسنا إزاء فلسفة إنسانية مفتوحة توحد بين معاني الشفقة والسخاء الروحي فتنادي بأن الأنا في حاجة منذ البداية إلى الأنت لأن انغلاق دائرة الذات على نفسها هو ضرب من المستحيل. إن القلب المحسن يهيب في البحث عن المتألمين الذين يستطيع أن يكفكف دموعهم ويحمل عنهم أحزانهم ويحقق التواصل الاجتماعي الفريد.

وقد رأى الفيلسوف "أونامونو" أن الحب هو رحم الحياة الاجتماعية ويعني بذلك الهوى أو الرغبة في امتلاك الآخر من أجل الاتحاد به على شكل موجود واحد إنما هو الأصل في المجتمع البشري. حقاً إننا هنا إزاء حب جسدي ولكن هذا النوع من الحب هو النموذج المولد لكل حب آخر هذا بالإضافة إلى أن غريزة البقاء جنسية

فهي بمثابة حافز فطري يدفعنا نحو معانقة جسم الآخر في جهد يائس من أجل العمل على تملكه ولكن هذه الرغبة العارمة من جانب الطرفين العاشقين في امتلاك وجود الآخر امتلاكاً مادياً وتحقيق ضرب من الوحدة الجسمية إنما هي نزوع نحو الوجود ويعتقد أن الأجسام وحدها عاجزة عن الوصول إلى حالة الامتلاك فلا بد أن موت الحب الجسدي إنما هو منشأ الحب الروحي وإذا كانت اللذة توحد بين الأجسام فإن الألم يوحد بين النفوس. ويرى "ماكس شلر" أن المشاركة الوجدانية الحقيقية لا تقتصر على التعاطف في الألم وحده بل هي تمتد إلى التعاطف في السرور وإن من شأن التعاطف أن يشعرني بالآخر.

إن المشاركة الوجدانية تمثل جزءاً لا يتجزأ من صميم تكوين الروح الإنسانية فذلك لأن من طبيعة الذات أو الأنا الفردية أن تتجه نحو الذات الأخرى وأن تدرك مشاعر تلك الذات من خلال تعبيراتها الوجدانية ومن المؤكد أن جسم الآخر إنما هو مجال تعبيره فنحن نقرأ في حمرة وجهه خجله وفي ضحكاته سروره نظراً لما هناك من رابطة جوهرية عينية بين الذات وعواطفها فإننا ندرك الآخر إدراكاً مباشراً في صميم تعبيراته العاطفية. فالتعاطف مقدرة حيوية موجودة لدينا على مشاركة الغير ومنهم مواقفهم النفسية والاجتماعية. إن ثمة روابط وثيقة بين الحب والتعاطف تنحصر في حقيقة واحدة رئيسية ألا وهي أن الحب هو الدعامة القوية التي ترسي قواعد التعاطف بمنعى أن فعل الحب هو الذي يحدد درجة اتساع أو امتداد دائرة التعاطف ومحيطها ولكن الاستجابات الوجدانية للموجود البشري تدلا على التميز بين خصائص الشفقة والتعاطف والحب الذي يتجه نحو القرار الباطني العميق. وهذا ما يدفعنا للبحث في أشكال كثيرة للعاطفة والتي يمكن وصفها بالحب فالأم تحب طفلها والإنسان يحب أخاه الإنسان والمتصوف يحب خالقه. ففي هذه الحالات نحن إزاء حب إنتاجي يقوم في صميمه على الرعاية والمسؤولية وليس الحب هنا مجرد حالة سلبية انفعالية أو تأثر وجداني خالص بالعمل فالإنسان يحب ما يعمل ويعمل من أجل ما يحبه فالأم تأخذ على عاتقها مسؤولية وجود الحب ونموه وترقيه وكأن الحب هو مسؤولية الأنا عن الأنت وذلك لأن الإنسان لا يشعر بالمسؤولية إلا نحو ما يحبه أو من يحبه ولا شك أن الحب الأبوي مرتبط بالطبيعة فالأم لديها ميل غريزي للإنجاب في حين حب الأب ورغبته بالطفل يستند لمبررات عقلية وحسابات خاصة، لكن الحب اللامشروط يشبع حاجة دفينة في نفس الإنسان بصفة عامة.

وهنا تكون الصحة النفسية بمثابة التوازن بين الحب المطلق اللامشروط والحب المقيد المشروط وليست الأمراض النفسية المتنوعة سوى صور مختلفة من عجز الشخص البالغ عن إقامة ضرب من التوازن بين عاطفة الحب وحكم العقل وإذا اعتبرنا أن حب الوالدين لطفلهما نوع من المعرفة القلبية التي يتم عن طريقها النفاذ إلى صميم ذات الطفل نجد أن الأبوين يتعلقان بكل حركة من حركاته ويتلهفان على كل موقف من مواقفه لأنه في نظرهما الكائن المحبوب الذي ليس في الوجود مثيل له ولا غرابة في أن الوالدين لا يعرفان طفلهما بطريقة تجريدية أو انفصالية وإنما هما يعرفانه بطريقة حيوية أو وجودية وإذا كان طفلهما لا يشبه كل من عداه من الأطفال فذلك لأن حبهما له يتيح لهما الفرصة لأن يتعرفا في شخصه على سمات أصيلة تغيب عن سائر الناس وهنا يتفق الحب الأبوي مع غيره من ضروب الحب الأخرى فإن المحب وحده هو الذي يملك القدرة على النفاذ إلى شخص المحبوب والمحب وحده هو الذي يستطيع أن يتكهن بما في نفس المحبوب من آلام وآمال ولعل هذا ما كان يعنيه "غسدروف" عندما قال أن الحب ليس عاطفة أو رغبة أو شهوة بل هو فعل عرفاني ندرك بمقتضاه صميم ماهية الشخص الآخر وبالتالي الحب هو معرفة قلبية كما رأى بسكال الدارس لفلسفة الحب أن هذه العاطفة بأشكالها حالة استمرارية متصلة ببنية التركيب الاجتماعي للفرد انطلاقاً من الأسرة والحب الأبوي إلى الحب الأخوي فالطفل لا يتعلم معنى الحب من خلال صلاته الوجدانية بأبوية فحسب وإنما هو يدرك الدلالة العميقة للحب من خلال صلاته بإخوته والواقع أنه ليس ثمة مكان أفضل من البيت يستطيع فيه الطفل أن يتلقن مبادئ المشاركة والتعاون والمحبة ومن هنا فالأسرة هي مهد الشخصية وهي المجتمع الصغير الذي يكفل للطفل جواً عاطفياً دافئاً بالحب. ولا شك أن العلاقة الوجدانية التي تنشأ في كنف الأسرة الواحدة بين الأخ وأخيه لا بد من أن تتسم بسمات التجانس والتساوي والتبادل ومن هذا نجد أن الشعور بالأخوة إنما هو ضرب من التواصل النفسي الذي يجعل من الفرد نفسه ذاتاً منفتحة قابلة للنفاذ لذات الآخر وعندما يقوم الحب بين الأنا والأنت يكون بمثابة صلة أو علاقة تجمع بين طرفين وأجد ذاتي في محيط أو جو مشترك وليس الإخاء أو الحب الأخوي سوى تلك العلاقة الشخصية التي تنقلني إلى عالم إنساني صرف أشعر فيه بأنني لا أكون إنساناً إلا بالآخرين ومع الآخرين وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوي هو ضرب من الإشعاع البشري الذي

ينتشر عبر العالم لكي يغمر بنوره شتى الذوات الإنسانية. وكأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو صورة الامتزاج الوجداني ومظهر من مظاهر الإيمان بقيمة الإنسان واعتراف ضمني بالامتياز الخاص الذي تتمتع به كل ذات من الذوات.

وبهذا المعنى نقول إن الحب هو في جوهره صورة من الإنتاج أو الخلق والإبداع وعلى حين يمضي البعض إلى الآخر لأنه ينشد ذاته نجد المحب الحقيقي يمضي إلى الآخر لأنه يريد أن يبذل وينفق ويفقد ذاته وهذا ما عناه "نيتشه" عندما قال إن الفرد القوي بكل معاني الكلمة إنما هو ذلك الذي يملك حق الشفقة وعظمة النفس ما يجعله يمنح دون أن يتوقع الأخذ فلا تكون طيبته مجرد مظهر من مظاهر الرغبة في التفوق أو الامتياز. وهنا يكون الإنفاق هو النموذج الصحيح لكل طيبه ويكون ثراء الشخص هو المقدمة التي تصدر عنها كل محبة. ومعنى هذا أن المحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي ينفق بسخاء من صميم ذاته لأنه يصدر في أفعاله عن شخصية ثرية وهنا تتبدى روعة الحب فإن المحب لا يحب نظيره فحسب بل هو يتجه بمحبته نحو سائر إخوته في الإنسانية.

إن الكثيرين يتوهمون أن المحبة الأخوية هي مجرد تعلق بالآخرين لما يتمتعون به من قيم ولكن الحقيقة أن الذات التي تمتلك هذه الصفة أو تلك ليست هي الذات التي نحبها وآية ذلك أننا قد نحب المذنب أو الخاطئ ولكننا لا نحبه لذنبه أو خطيئة بل نحن نحبه لأنه إنسان نتوجه إليه ونثق فيه ونعقد آمالنا عليه. وبهذا المعنى نقول أن المحبة نداء ورجاء واعتقاد بالتوجه إلى الأنبل والعمل على تحقيق رسالة ما.

وربما كانت أهم سمة من سمات الشخصية الإنسانية هي أنها لا تتحقق تحققاً تاماً إلا مع غيرها من الشخصيات الأخرى. وهنا يتخذ الحب الأخوي طابعاً إبداعياً فتعمل كل ذات على رعاية الذات الأخرى وتأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها وتهتم بترقي سائر قواه الإنسانية. إن الفيلسوف الفرنسي "مونييه" يقول إنني لا أوجد حقاً إلا بقدر ما أوجد للآخرين وما الوجود في النهاية سوى الحب.

لكن محيط الحب لا يعرف حدود أو قيود فقد ينصرف الإنسان عن الحب البشري إلى الحب الإلهي الذي يبدو للمتصوف بصورة مشخصة تجعل منه علاقة مباشرة تقوم بين الأنا الإنساني والهو الإلهي في صورة العبادة لعالم غيبي يمدنا بكل أشكال الرحمة والعاطفة والحب والخير والعطاء فالمحبة الإلهية في نظر أصحاب

الخبرة الصوفية هي محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته والتجربة الصوفية تفترض أن الحب الإلهي هو صلة مشخصة بين الخالق والمخلوق. أن الله قد خلق الإنسان بفعل محبته ولما كان الحب هو الباعث الذي عمل على إيجاد البشر فلا بد أن يكون الحب أيضاً هو الباعث الذي يحكم رغبتهم في الرجوع إلى الله.

وهكذا تذوب الشخصية الفردية في ذلك الكل اللا شخصي. ويصبح الحب الإلهي صورة من صور السعادة التي تدفع الإنسان إلى البحث دائماً عن المتعالي السامي الخالد. فهذه العابدة المتصوفة "رابعة العدوية" تقول: "إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بها وإذا كنت أعبدك رغبة بالجنة فاحرمني منها وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي منها". إن الصلة بين العباد والإله تتخذ صورة الصلاة أو القداسة وهي ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء أو الكسب أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي.

وليس الإيمان مجرد اعتقاد بمجموعة من الوقائع الموضوعية أو مجرد تصديق لبعض القضايا بل هو علاقة روحية تكون في صميم الوجود الإنساني وبالتالي فإن صلة الإنسان بالله لا بد من أن تكون بمثابة الدعامة التي يرتكز عليها الوجود، فالعبادة صلة روحية عميقة للذات الإلهية ومهما وقع في ظن البعض أن العالم قد يفصلنا عن الله أو أن الحقيقة لا تتكشف لنا إلا في أعماق الذات فإنه لا بد من أن نؤكد أن السبيل الذي يوصل إلى الله لا بد من أن يمر بالعالم وبالآخرين. صحيح أنه لابد لنا في بعض الأحيان من أن نستجمع ذواتنا ونقبع في داخلها ولكن لا بد لنا أيضاً من أن نخرج منها ونقذف بأنفسنا إلى العالم الخارجي وكل من لم يعرف كيف يحب العالم فإنه لن يستطيع أن يعرف التوجه إلى الله بالمحبة، إن التأمل والتعبد يحقق عملياً المعنى الإلهي للعالم وتبعاً لذلك فإن حب الإنسان لله إنما يعني الاضطلاع برسالته في العالم والعمل على تحقيق مقصده الأسمى في دنيا الناس وحين يوثق الإنسان عرى المحبة بينه وبين غيره من الموجودات الأخرى فهناك يكون في وسعه أن يتلاقى مع المحبة الإلهية.

ومثل هذا الإنسان يستطيع أن يقدم إلى الله حقيقة إنسانية بمعنى الكلمة ويخلص "مارتن بوبر" من كل هذه التأملات إلى القول بان على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله فإن محبة الإنسان لله ليست مجرد مناجاة عقيمة للذات الإلهية بل هي فعل مثمر وحين يأخذ الإنسان على عاتقه مسؤولية المسار الكلي للأشياء

ومسؤولية المصير العام للأفراد فهناك فقط يكون في وسعه أن يشعر بالصلة الروحية العميقة بالعالم العلوي.

العشق

قديماً قالت العرب حبك الشيء يعمِ ويصم إن كلمة العشق غالباً ما تستعمل للإشارة إلى الحب الجسدي في حين يستعملها البعض للإشارة إلى الحب الروحي وفي اليونانية كلمة "Eros" تسميه لإله الحب ومع ارتباط الحب بالخمر أصبح "الإيروس" لفظاً جنسياً يشير إلى معاني العشق الحسي العنيف عند العرب خصصوا لفظ العشق للإشارة إلى مجاوزة الحد في المحبة وهو الحب الذي تحول إلى هوى.

يقول "سقراط" إن الحب جني عظيم أو روح كبير تحيل منزلة وسطى بين الآلهة والبشر فهو ليس خالداً ولا فانياً وليس حكيماً ولا جاهلاً وليس خيراً أو شراً وليس جميلاً أو قبيحاً وإنما هو في مرتبة وسط.

والحب من الناحية الأولى ينتسب إلى عالم الظلال في حين أنه من الناحية الثانية يندرج في عالم اللامعقول. ويعرف سقراط الحب بأنه ولادة في الجمال جسداً وروحاً وهو فعل إنساني صرف يتم بتلاقي الرجل بالمرأة.

إلا أن عملية التكاثر لدى الإنسان تتسم بطابع قدسي أو صبغة إلهية. الحب شوق إلى الجمال والخير والخلود. وقد كان "أفلاطون" ينظر إلى الحب في اتجاهين مختلفين زمانياً أفقياً تعبر عنه الرغبة في توليد الأجسام لخدمة المجتمع واتجاهاً أبدياً راسياً تعبر عنه الرغبة في توليد الأرواح من أجل التسامي بها نحو الله. وكان لليونان آلهة للحب والجمال والتناسل وهي "أفروديت" وسواء كان هدف الحب التناسل أم التسامي فإن عمل الحكيم أن يولد الحب عن طريق التربية وهنا يقرر أفلاطون أن على الشخص أن يبدأ منذ صباه بتأمل الأجسام الجديرة بالحب وينتقل من جمال إلى جمال ويصعد من علم إلى علم حتى ينتهي إلى رؤية الجمال الكلي الثابت ذلك الجمال الأزلي المطلق الذي هو غاية قصوى لكل من الفكر والعاطفة. وإذا كان أفلاطون قد جعل من الحب "روحاً أو جنياً" فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن "الإيروس" وسط بين البشر والآلهة، أو هو واسطة يتحقق عن طريقها الوجد أو الانجذاب الصوفي وتبعاً لذلك فإن الموجود المحبوب لا يخرج عن كونه واسطة يدفع

بالنفس نحو البحث عن سعادة أكبر.

إن المحبوب هو مجرد شرارة تولد نار الحب لكي لا تلبث هذه النار أن تورث نفسها بنفسها. إن فكرة "الإيروس" اليوناني لم تكن تعني المشاركة المتبادلة بين شخصين متساويين بل كان يعني الهوى الجامع الذي يذيب فردية العاشق في حالة من الاتحاد الصوفي مع المطلق. والبعض اعتبر الحب الإبداعي صورة أخرى من صور الحب للإيروس وذلك لأن هذا الحب قد تجلى على صورة هوى عنيف لا يقوم على التبادل أو المشاركة بقدر ما يقوم على التمركز الذاتي وحب الحب. وهكذا تمتزج لغة العشق الإبداعي بلغة الرموز الصوفية فيصبح الحب بمثابة نار روحية تلتهم قلوب العشاق لكي توحد بينهم في عناق أثيري ضامنة لهم بذلك دوام ليلة العرس إلى أبد الأبدين.

طبيعة الحب

حين نتحدث عن الحب نعني تلك العلاقة العاطفية التي تنشأ بين الرجل والمرأة حينما يشعر كل جنس منهما بالحاجة إلى الجنس الآخر هذا طبعاً لأن مشكلة الحب قد اختلطت في أذهان الناس وفي لغتهم بمشكلة الجنس وليس من شك أن الطبيعة أرادت منذ البداية أن يتحد الجنس والحب فضلاً عن أن المجتمع يثبت هذا الاتحاد عن طريق أنظمة الزواج ولكن ارتباط الجنس بالحب قد أظهر لنا منذ البداية أن مشكلة الحب هي في صميمها مشكلة الثنائية البشرية أو الازدواج الإنساني لأن الموجود البشري هو في جانب جسم وفي الجانب الآخر روح وحرية ولا يستطيع أحداً أن يلغي أحد هذين القطبين فيقرر مثلاً أن الحب صورة من صور التكاثر الحيواني أو أنه امتزاج روحي يعبر عن اتحاد قلبين ولا بد للباحث أن يفهم الدلالة النفسية لهذا الاتحاد الطبيعي للحب بالجنس، فلا بد من دراسة تلك الأسباب الخفية التي تدفع بالإنسان إلى البحث عن الجنس الآخر. وقد عبر "لاجاش" بأنه لا سبيل لنا إلى تفسير الحب تفسيراً صحيحاً إذا اقتصرنا على إرجاعه إلى مجرد حاجة جنسية والواقع أن الحب إنما يتجاوب مع الترقي النفسي للموجود البشري من حيث هو موجود في حاجة إلى أن يُحب وأن يَحب وكل ما تفعله يقظة الغرائز الجنسية هو أنها تساعد على خلق الجو النفسي الملائم لمولد الحب.

إذاً فإن الدلالة الحيوية للحب لا يمكن أن تكون هي التناسل أو التفريغ الجسمي بل هي التحرر من العزلة النفسية ومعنى هذا أن الحب يحرر الذات من ضغط القوى الأخلاقية التي تقيم السدود في وجه عملية إشباع الغرائز ومن هنا فإن الحب هو تلك الإمكانية التي تسمح لشخصين بأن يكونا من فعل الحب. ونعود فنتساءل هل ينشأ الحب عن الصداقة ؟ والحقيقة أن الصداقة تتوطد بمرور الزمن وتقوى شيئاً فشيئاً تحت تأثير التعود والمشاركة والتأمل مثلها كمثل اعتقاد يرسخ في النفس بمرور الزمن وتتأصل أسبابه العقلية تحت تأثير التصديق والاعتياد أما الحب فإنه غالباً ما ينشأ فجأة تحت تأثير إلهام مباغت بمعنى ليس للحب مقدمات وإنما ينشأ الحب عن الحب نفسه ومهما امتدت الصداقة على طول خط مستقيم فإنها لن تتحول إلى حب خالص وليس الحب بمعناه الصحيح مجرد عاطفة نسبية تترتب على عملية تفضيل أو مقارنة أو حساب نفعي ولسنا نعني أنه ليس للحب تاريخ وإنما نعني أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج في الحب لأن الحب حد أقصى وغاية عليا وخير أسمى في ذاته. هناك نوعاً من الحب قد يتولد عن الاحترام أو التقدير أو التسامي باللذة كما أن ثمة نوعاً آخر من الحب قد ينشأ عن بعض المشاعر الأخوية أو عواطف الصداقة والقانون الذي يخضع له الحب هو قانون الكل أو اللاشيء فليس هناك نسب في الحي "يكون أو لا يكون" ومن هنا فإن طبيعة الحب الخالص أن يتجه نحو الذات بأسرها لكي يستوعبها بأكملها دون أن يسمح لأي تحفظ أو تعلل أو تهرب أو اعتذار بأن يتسلل إلى موضوع حبه والحب في رأي "مارسل بروست" عاطفة سابقة على عملية اختيارنا لموضوع حبنا.

حب ذلك الكائن الذي يتصادف وجوده في طريقنا في اللحظة التي نستشعر فيها تلك الحاجة الغامضة إلى التلاقي ومعنى هذا أن حبنا يهيم في العادة على وجهه باحثاً عن ذلك الموجود الذي يمكنه أن يتركز حوله أو يتثبت فيه ولو أننا تساءلنا عن السبب الذي وقع اختيارنا على هذه المرأة أو تلك لإدراكنا أن الجمال ليس هو السبب الحقيقي وإنما السبب هو الدهشة التي أثارها في حياتنا وحب الاستطلاع الذي ولدته في قلوبنا مع ما اقترن بشخصها من غموض وسرية وصعوبة فالحب يتولد عن السر والسعادة التي تقترن بالحب لا تكمن في صميم الواقع بل في خيالنا نحن ويقول بروست أن عاطفتنا تظل هائمة متقلبة إلى أن تجيء امرأة بعينها فتتوقف عندها. إننا نميل في العادة إلى تعليل الحب أو البحث عن أسبابه ولكن الواقع أن

الإنسان يحب لمجرد الحب دون أن يكون هناك أي مبرر للحب سوى الحب نفسه وحين نقول إن الحب سبب لنفسه معنى هذا أن الحب يتجه نحو الكينونة لا نحو الملك وكل من يحب شخصاً لجماله أو جاهه أو مركزه فإنه لم يعرف بعد معنى الحب لأن هذه كلها ليست سوى صفات فهي ليست بالشخص نفسه أما الحب الحقيقي فإنه لا يحب الآخر لصفاته أو ميزاته بل هو يحبه لذاته وهنا يختلف الحب عن الاحترام أو التقدير أو الإعجاب. إن الحب ليس عملية اختيار أو انتقاء لبعض الصفات أو الطباع بل هو انتخاب إجمالي لهذا الكل باعتباره شخصاً حياً هو في ذاته فالمحب يتقبل شخصية محبوبه بأكملها ويصبح بالنسبة إليه مركزاً للعالم كله. والحب الخالص هو حب جامح غير متسامح أو هو حب واحدي لا يقبل المشاركة أو التعدد فهو لا يعرف سوى موضوعه الأوحد الذي هو بالنسبة إليه كل شيء وهو لا يجد في نفسه موضعاً لشيء آخر يمكن أن يتحكم إليه. والحق أن كل موجود يريد دائماً أن يكون محبوباً لذاته حتى أن أية فتاة تعرف كيف تكتشف في الحب الذي يبديه نحوها أي رجل ذلك الباعث الخفي سواء أكان مصلحة مادية أم لذة حسية أم فائدة معنوية وحينما تشعر الفتاة بأنها ليست محبوبة لذاتها فإن هذا الشعور وحده هو الكفيل بأن يفسد عليها ذلك الحب الذي تعرف ضمناً أنه حق من حقوق كل مخلوق كائناً من كان. فليس في الوجود شخص يقبل أن يكون محبوباً لخدماته أو ثرائه أو مهاراته أو لباقته وكل منا يريد من المحب أن يضحي بالعالم كله في سبيله وبالتالي أية مصلحة شخصية تمتزج بالحب تكون كفيلة بأن تجرح تلك العاطفة العنيفة الرقيقة التي تتطلب دائماً ضرباً من التفضيل المطلق. وليس المهم في الحب فقط هو عملية توحيد الذات التي تتم عن طريق إسقاط صورتنا الخاصة على موجود آخر بل المهم أيضاً هو تقبلنا لصورتنا الذاتية المنعكسة التي تجيء إلينا من قبل الكائن المحبوب وهذه الصورة السامية هي بمثابة الهبة الكبرى التي يقدمها لنا الحب في بداياته.

يقول "بسكال" إن الحب هو دائماً أبداً وليد صغير لم يعدُ دور التكوين والواقع أن هذا التشبيه للحب يرجع إلى أن الكثيرين قد وجدوا في الحب عودة إلى حياة البراءة الطاهرة وكأن المحبين يولدون من جديد ويشهدون العالم سوياً للمرة الأولى. بيد أن الحب ليس سراً وسحراً وشعراً فحسب بل هو حياة مشتركة كما أن ماهية الحب إنما تنحصر أولاً وقبل كل شيء في عملية العطاء المتبادل التي بمقتضاها يهب كل

منا ذاته للآخر. أن المرأة حين تحب فإنها تنسى ذاتها وتتخلى عن كل شيء لكي تضع نفسها بأكملها للرجل الذي تحبه ولكنها لا تهب ذاتها للرجل إلا لكي تقرأ في عينيه ذلك الحب الذي تلهمه إياه وكأنما هي لا تجد نفسها إلا حين تجد الرجل الذي يتوجه قلبها على عرش قلبه ومن هنا فإن المرأة التي تحب تشعر بأنه قد أصبح لها قيمة كبرى لأنها استطاعت أن تهتدي إلى نصف الإله الذي يمكنها عن طريق حبه أن تصبح إلهة أو مثلاً أعلى وليس أقسى على نفس المرأة من أن تشعر بأنها زهرة لا يشتهيها أحد أو عطر لا يرغب في تنسمه أحد ولكن فلتطمئن المرأة فإن وجودها كله سرعان ما يكتسب سبب وجوده أو مبرر كيانه عن طريق الحب وآية ذلك أن وجه المرأة وانحناءات جسمها وذكريات طفولتها ودموعها السابقة وملابسها الأنيقة وأساليبها المعهودة وعالمها الخاص وكل شيء ينتسب إليها أو تنتسب إليه سرعان ما يفلت من أسر العرضية أو اللاضرورة لكي يصبح عن طريق الحب جوهرياً ضرورياً وهكذا تقدم المرأة نفسها ذبيحة حية طاهرة عند قدمي مذبح إلهها المعبود وهذا الإله المعبود إنما هو وحده الذي يستطيع أن يشعر المرأة بأنها محور العالم وأنها لازمة له لزوم الماء والهواء والنور.

وكذلك نجد المرأة العاشقة تشعر بأن الرجل الذي تحبه لا يمكن أن يعيش بدونها وأنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم وجوده وهذا هو السبب في أن النساء العاشقات يجدن لذة كبرى في خدمة أحبائهم والاستجابة لمطالبهم وتحقيق كل رغباتهم والواقع أنه إذا كان للحب قيمة كبرى في حياة الأمهات فذلك لأنها تشعر بأن كل ما في وجودها هبة لابد من أن تقدم للرجل وكأن وجودها لذاتها هو نفسه وجودها من أجل الغير إن المرأة تشعر بأن كل وجودها مستوعب فيما تحسه أو فيما تشعر به وحتى حين يقع الرجل أسير عاطفة غلابة من الحب فإنه لن يستطيع مع ذلك أن يقول ما تقوله المرأة عن نفسها "ما أنا إلا حب" والسبب في ذلك أن المرأة لا ترى في الحب مجرد لهو أو تجربة عابرة أو مرحلة لابد من تجاوزها بل هي تعد الحب سبباً كافياً لتبرير وجودها وغاية كبرى تسعى لأجلها وسعادة قصوى تنزع نحو بلوغها. وقد رأى "نيتشه" أن لفظ الحب وإن كان واحداً إلا أنه يعني شيئين مختلفين تماماً بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة وما تفهمه المرأة من الحب هو غاية من الوضوح فإن الحب عندها ليس عبادة فحسب وإنما هو أيضاً بذل تام للجسم والنفس معاً.

ولكن للحب عند الرجل معنى آخر فهو صورة من صور الإدراك الحسي التي نستطيع عن طريقها أن نرى أرضاً جديدة وسماوات جديدة إن الرجل المحب يشعر بأن العالم نفسه قد تغير وطبعاً هذا بسبب الدور الذي تلعبه المرأة في حياة الرجل والمرأة وحدها تستطيع أن تنفذ إلى الأغوار المظلمة السحيقة في باطن الرجل وليست المرأة سوى هذا الموجود النادر الذي يتيح للرجل الفرصة لأن ينكشف تماماً أمام ذاته. فالحب يعلمنا معنى المنحة أو العطية ويعلمنا أيضاً معنى التبادل والعطاء والأخذ والذي يحب هو وحده الذي يفهم أن الوجود هو تبادل الوجود. وبهذا لا تعني حياة المحب حياة الاستغراق التام في شخص المحبوب بل تعني فكرة المشاركة والتبادل أو التآزر الذي يشعر معه الشخصان بأنهما يعملان سوياً مع المحافظة على كرامتهما وإحساسهما معاً بالتفوق وعندما يتدخل المجتمع بانظمته في الزواج يعطي الحب طابعاً جديداً فيلزم المحبين بالوفاء ويوحي إليهم بأن الحب ليس مجرد عاطفة أو شعور بل هو تصميم وحكم وعهد وهكذا نجد أن الحب مرتبط بالزواج وذهب البعض إلى أن محك صدق الحب إنما هو دوامه واستمراره أعني وفاء المحب للمحبوب ووفاء المحبوب للمحب في داخل الرابطة الزوجية المقدسة ومن ثم فإن من الحب لن يكون سوى دراسة نفسية لتطور عملية التكيف المتبادل بين الرجل والمرأة عبر الزمان. ولكن الحب بحاجة دائماً إلى إذكاء ومعنى هذا أن حرارة الحب وحميته وناره ونوره إنما تتوقف على مدى ما نوليه من عناية، حقاً إن قَسَمْ الحب يفترض هوية مستديمة خالدة وبقاء شعلة الحب ملتهبة متوهجة ولكن شخصيات المحبين هي في تطور مستمر. وهكذا نجد الحب متجدد ومستمر ولا يمكن أن يضيع شيء في عالم الحب الأبدي الخالد ويرى الفيلسوف الفرنسي مارسل أن الحب يعمل في ذاته وساطة الإلهي. وهذا هو السبب في أن الحب يعلو على كل تأمل عقلي ويملك من القدرة ما يستطيع معه أن يؤكد القيمة المطلقة للكائن المحبوب بأن يرقى به إلى المستوى الإلهي الذي يتعالى فوق كل حكم ويكفي أن نتذكر مقولة أرسطو الخالدة إن حباً أمكن يوماً أن ينتهي لم يكن في يوم ما من الأيام حباً حقيقياً.

نتيجة

الحب ظاهرة إنسانية والحب مظهر علاقة نكتشف يوماً بعد يوم أنها ليست قاصرة على البشر وحدهم بل تبدو آثارها الحيوية والعضوية واضحة في الحيوان

والطير والأسماك والحشرات وسائر المخلوقات وإذا كان الحب يقترن في تفاعلاته بالطاقة والجاذبية، إن للحب سلطان في تحديد السلوك الإنساني والشخصية وفي التأثير على أسلوب النمو والتطور الحيوي الجسماني والاجتماعي والعقلي والأخلاقي وفي التأثير على اتجاه الأحداث التاريخية. ثم إن الإنسان المحب المحبوب هو واحد من أولئك الذين يبصرون الفخامة والبهجة الدائمة في الحياة. إن الإنسان يملك القدرة على النمو والتغيير من سنة الحياة إذ لا شيء أبداً في الدنيا يبقى على حاله إن الاستثمار في الحياة يعني الاستثمار في التغيير وحتى النهاية. إن التغيير والنمو يأخذان مكانهما ويظهران حينما يخاطر الإنسان بنفسه ويجرؤ على الدخول في تجربة يكون الثمن فيها حياته إنها تجربة الحب والحياة. الحب الذي يملؤها الفرح والسعادة والبهجة والأمل والإشراق والنور. إن كل إنسان لديه طاقة كامنة مختزنة للحب لكنها لا تنشط ولا تحقق أثرها إلا بالعمل والحب يُتعلم وأفضل تعليم للحب عندما يكون الشخص مثيراً للإعجاب والفرح والسكينة والتوقد. يظل العلم والعلماء في صمت إزاء موضوع الحب يعترف بعضهم بأنه حقيقة بينما يرى الآخرون أنه مجرد حبكة طريفة للإيهام بانتحال معنى لما ليس له في الحياة معنى. إلا أن حب الإنسانية هو المظهر الطبيعي الخارجي للحب الفردي والجماعي. إن الفرد يملك من القوة والمقدرة ما يكفي لتحمل المسؤولية نحو المجتمع الإنساني كله. إن المرء سيعتبر محباً صادقاً يحظى بالتقدير والاحترام إذا ما أحب كل البشر بأسلوب مفعم بالسمو العقلي انطلاقا من نمو الحب الفردي لأن جوهر الحب المسئول وذروته الشاملة الجنس البشري. إننا نحمل في أعماق مشاعرنا جوهر الإنسانية والحب دائماً مشاركة إيجابية. إذا كان المرء يملك ما يعطيه من الحب فهو يستطيع أن ينثره على الناس في كل العالم ويبقى لديه ما بدأ به ولن يفقد شيئاً بالمشاركة لأن الحب في واقع الأمر يكتسب معناه حين المشاركة والاقتسام ومن المسلم به أن الأمل يبقى قوة دافعة لأنه يضخم الحساسية ويكسب المشاعر قيماً ذاتية إلا أن الحب يفوق الأمل فالأمل مجرد بداية أما الحب فهو بلا نهاية.

حكمة الجمال

الجمال يتربع على العرش

ما زال الجمال يتجول في أروقة الفلسفة يستمد منها المعين الأول لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال وقد ارتبطت فلسفة الجمال قديماً بنظريات الكون والإلهيات إلا أنها على مدى التاريخ اقتربت من نظريات المعرفة والأخلاق. يقال أن الجمال في الأشياء المحسوسة المنظورة يوجد حيث يوجد التناسب بين الأجزاء وبالتالي الجمال لا يوجد في الشيء البسيط بل في المركب ذي التناسب والمقياس ولا تكون الأشياء جميلة إلا بقدر مساهمتها في بعث الجمال في الكل وينتج الجمال من تنظيم الكلمات وفي المعنى والأمور المعنوية مثل النوايا والفضائل وفي النفس قدرة تدرك الجمال أكثر من باقي القوى وتنسجم النفس بالجمال لأن بها فكرة والجمال هو تواصل بين ظاهر الشيء وباطنه فالجمال المحسوس الظاهر مرجعه إلى فكرة باطنه إن الانسجام العقلي المحسوس هو السبب في الانسجام المحسوس وتبين لنا الأسرار أن من لم يتطهر يظل غارقاً في الوحل والعقل ليس سوى الفكر الذي يتجه بعيداً عن الموجودات المحسوسة وعلى هذا النحو تتطهر النفس فتصير عقلاً وفكراً متصلاً بالإلهي الذي يصدر عنه الجمال إن جمال النفس مستمد من العقل والجمال والخير متحدان وبالتالي أن الجمال هو الخير ومن الخير يستمد العقل جماله ومن العقل تستمد النفس جمالها، هذا الرأي طرحه أفلاطون ولا يزال خالداً.

الحكم الجمالي

نظر كانت إلى الجمال باعتباره الكمال حين نحس به وأضاف إليه صفة الغائية وقد عني بالبحث في مجال نقده للمعرفة النظرية عند الإنسان وتحليله للشروط الأولية للحكم الجميل أو لحكم الذوق والحكم الحسي من خلال صورتي الزمان

والمكان اللذان عدهما شرطي الخبرة الحسية التي يصوغها الذهن بحسب مقولاته في قوانين علمية تنطبق على عالم الطبيعة. وعكف في آخر سنين حياته على البحث في الشعور بالجمال ووجد أن هذه المشكلة هي من أكثر المشكلات دقه وأحوجها للمراجعة وذكر في أول كتابه نقد الحكم نقص المناهج الفلسفية في إدراكهم لطبيعة الحكم المعرفي والحكم الذوقي وتدور فلسفة كنط النقدية حول ثلاث مجالات رئيسية. مجال المعرفة الذي يعتمد على ملكة الذهن وهو موضوع نقد العقل الخالص النظري ومجال الأخلاق الذي يعتمد على العقل وهو موضوع نقد العقل العملي ومجال الشعور باللذة الذي يعتمد على ملكة الحكم وهو موضوع نقد الحكم الجمالي ونقد المعرفة عند كنط يسير في ثلاث مراحل تبدأ بجمع الإحساسات وذلك في فعل صورتي المكان والزمان القبليتين ثم يلي ذلك توحيد هذه المدركات الحسية في أحكام منطقية بواسطة مقولات الذهن وأهمها مقولة العلية ثم يتم بعد ذلك توحيد المدركات الحسية ومقولات الذهن بواسطة التخطيط الخيالي لضمان تطابق المعرفة والواقع الخارجي. أما في مجال الأخلاق فقد سار كنط على نفس المنهج النقدي حتى انتهى إلى أن الإرادة الخيرة هي قانون السلوك الأخلاقي وأنها تفترض الحرية الإنسانية وتصبح بناء على ذلك هي المبدأ الذي تستند إليه الإرادة الأخلاقية وهي تعادل مبدأ السببية الذي تستند إليه قوانين العالم الطبيعي ثم يأتي كنط بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو بين مجال العلم ومجال ما بعد الطبيعة ذلك لأن ملكة الحكم تصبح الواسطة بين الذهن والعقل ويصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة.

أما المبدأ الذي تعتمد عليه ملكة الحكم فهو مبدأ الغائية أو القصد وهو الذي يسمح بقيام الحكم المنعكس ويختلف هذا الحكم عن أحكام الذهن في أنه لا يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات ولكنه يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل إلى كلي والغائية هي المبدأ المنظم الذي يتدخل في كل المجالات وهو الذي يضفي الوحدة والانسجام على عناصر عالم الطبيعة ويضفي الوحدة والتآلف على قوى النفس وينقسم الحكم قسمين نقد الحكم الجمالي ونقد الحكم الغائي ويصاحب كلا الحكمين شعور باللذة مصدره أن كلا الحكمين يتصف

بالقصد والغائية من وعي العقل بقدرته على التنسيق والتأليف فمصدر اللذة في الحكم المنعكس يرجع إلى أنه ينعكس على ذاته ليتأمل خطواته المنسقة. غير أن اللذة المصاحبة للحكم الجمالي تختلف عن اللذة المصاحبة للحكم الغائي إذ يذهب كنط إلى أن الانعكاس في الحكم الجمالي يقع على اللعب بالتمثلات في حين أن الانعكاس في الحكم الغائي يقع على اللعب بالتصورات ففي الحالة الأولى تستمد اللذة من تأمل الشكل بغير إدخال ما يجب أن يكون عليه الشيء حتى يحقق وظيفة أو منفعة معينة متصورة من قبل. فالقصد والغائية فيه ترتبط بقوى المعرفة في حين أن الحكم الغائي يدخل في اعتباره التنظيم الكلي المستمد من العقل المطلق حين يفترض التصور الأمثل. فعندما نتأمل صور الظواهر نحكم عليها جمالياً أما عندما نتأمل حياتها فنحن نحكم عليها حكماً غائياً. ففكرة الغائية هي على وجهين عند كنط وجه شكلي ذاتي في الحكم الجمالي ووجه حقيقي موضوعي في الحكم الغائي وبهذا الحكم الغائي توصل كنط إلى حلقة الوصل بين نظام الطبيعة ونظام الأخلاق والحرية وخلاصة القول أننا عندما نكون إزاء الشيء الجميل نقوم بحكم منعكس يعتمد على ما يجري بين ملكاتنا الذاتية والجمال الذي ندركه في الموضوع الخارجي، مصدره عملية التأليف والتوفيق أو اللعب الذي يتم بين الخيال وبين الذهن وهذه العملية هي مصدر الشعور باللذة الجمالية أو الرضا المصاحب له. ويعد نقد الحكم محاولة من كنط ليعبر الهوة القائمة بين مجال الإدراك الحسي والخبرة الطبيعية أي بين عالم الطبيعة والعالم المثالي ومحوره عالم الحرية. ورأى كنط بالنسبة لمجال الطبيعة يسود قانون الارتباط بين العلة والمعلول وفي الفن والجمال توجد صورة الغائية.

حكم الذوق

أول ما يميز حكم الذوق عند كنط أنه حكم ذاتي وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمدة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية إلا أن الأفكار المستمدة من الشعور باللذة والألم ليست كذلك فالذوق هو ملكة تقدير الشيء أو الفكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أي غرض معين وقد ميز كنط الحكم الذوقي

فطبق عليه ما طبقه على الأحكام المنطقية من مقولات الكيف والكم والجهة والعلاقة واستدل من هذه المقولات على اللحظات الأربع التي تحدد الشروط الشكلية للحكم وهي اللحظة الأولى وفقاً للكيف وضع فيها أن حكم الذوق أو الحكم بالجميل هو حكم مجرد من المنفعة وأنه يختلف عن الأحكام المتعلقة باللذيذ أو الخير وفرق كنط بين اللذيذ وبين الجميل على أساس أنه وإن كان كلاهما يسبب لذة معينة إلا أن اللذيذ يكون وراء منفعة أوله تأثير حسن على الحواس كذلك فإن الرضا أو اللذة المستمدة من الخير تتعلق بدورها أيضاً بمنفعة ما تتعلق بالإرادة أو العمل أما الجميل فهو تأمل صرف بمعنى أن اللذة التي نحس بها عندما نتأمله هي لذة تأملية خالصة تختلف عن اللذات الناتجة عن إرضاء حاجة حيوية أو جسدية أو تحقيق أية غاية عملية، إنها لذة الإحساس بالشكل بدون رغبة في امتلاك الشيء أو الانتفاع به فالذوق هو ملكة الحكم على شيء ما أو أسلوب ما من أساليب التمثيل بواسطة الشعور باللذة أو الألم على نحو خال من أي منفعة وموضوع هذه اللذة هو الذي نسميه بالجميل.

اللحظة الثانية لتحديد حكم الذوق من جهة الكم

يؤكد أن له طابعاً كلياً وهذا الشرط الثاني المتعلق بالكم يحدد الجميل بأنه ما يروق لنا بطريقة كلية وبلا تصور عقلي وهذا الطابع الكلي لا يرجع إلى الموضوع بل إلى الذات ولكنه لا يعني أنه يعتمد على الرأي الشخصي وعلى هذا الأساس يختلف الحكم الذوقي عن الحكم المنطقي بأنه ليس حكماً ناتجاً عن تعميم أو مبررات عقلية.

اللحظة الثالثة

يحدد بها حكم الذوق بحسب الجهة أي من حيث الإمكان والضرورة، تبين أن لحكم الذوق ضرورة خاصة به بمعنى أن هناك علاقة ضرورية بين الجميل والشعور باللذة، فهي تختلف من هذه الناحية عن الضرورة المستمدة من قوانين العقل الأولية كما تختلف عن الضرورة العملية ولأنها ضرورة نموذجية لأننا في حكمنا على الجميل نحس بنوع من الإلزام غير المعتمد على التصورات العقلية ولا على السلوك

العملي بل على الذوق العام أو الحس المشترك ووجود الحس المشترك يسمح لنا بتفسير الأعمال الفنية النموذجية تفسيراً يجعل منها نماذج تحتذى في كل مكان وزمان.

اللحظة الرابعة

لتحديد حكم الذوق بحسب العلاقة بالغايات لحكم الغائي هو ما يحدث لذة ترجع إلى الملائمة بين شيء معين وغاية خارجية والأعمال الفنية توحي لنا بغائية لأنها ثمرة تخطيط معين وهذا التخطيط ليس موجهاً لتحقيق غاية معينة سوى تيسير عملية التأليف والتآزر لملكاتنا الفكرية أي أن حكم الذوق ينطوي على تكيف وملائمة بين إدراكنا للشيء الجميل ووعينا بهذا الإدراك.

وقد انتهى كنط من تحديده للشروط الأولية لحكم الذوق وتعريف الجميل بناء على هذه الشروط إلى تفرقة بين نوعين من الجمال المقيد والجمال الحر أما أمثلة الجمال المقيد فمنه جمال الجسد الإنساني أو الحيوان أو جمال طبيعي أو شيء أو منزل فهو بالتالي جمال مقيد وهذا يعني نوعاً من الخلط بين الجمال والكمال أو الخير لذلك يمكن في الجمال المقيد أن نتبع معنى مثالياً.

الجمال الفني

انطلق أرسطو في تفسيره اللذة بأنها تصفية للانفعالات الضارة بالنفس وتنظيماً للمشاعر المضطربة وقد عرض في كتابه "فن الشعر" نظرية المحاكاة فعلى ضوء فلسفة أرسطو التي تتوخى البحث دائماً عن الغاية انتهى إلى القول بأن غاية التراجيديا "المأساة" هي حدوث التطهير ويركز أرسطو على الفعل أو الحبكة العقدة كمحور للتراجيديا ويرى أن الأشياء في تحركها نحو تحقيق صورها الكاملة تظهر حقيقة الشخصية من خلال فعلها كما يظهر لنا حقيقة أي شيء من خلال تصرفاته لأن الصورة هي دائماً علة فاعلة في نطاق فلسفة أرسطو الحركية وحاجة التراجيديا إلى الوحدة العضوية هي كحاجة أي كائن إلى الصورة التي تخلع عليه الوحدة والكمال ونظريته في المعرفة العلمية التي تبغي الوصول إلى الكلي الذي يفسر لنا

الجزئيات هو مصدر رأيه في الشعر وما ينبغي أن يكشف عنه من حقيقة كلية تجعله أقرب إلى الفلسفة وقد تضمن كتاب الشعر لأرسطو نظريته في المحاكاة والتراجيديا.

ا- المحاكاة يرى أرسطو أن فن الشعر قد نشأ في الإنسان بفضل غريزة طبيعية فيه هي غريزة المحاكاة وميله إلى الإيقاع، فهو يستمد من المحاكاة لذة كما يستمد من الإيقاع لذة. فالشعر عنده نوع من المحاكاة ويقول أن الشعر نشأ عن سببين كلاهما طبيعي فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة وسبب آخر هو أن التعلم ممتع لا للفلاسفة وحدهم بل لسائر الناس. إن المحاكاة وسائل مختلفة فمن وسائل المحاكاة الألوان والرسوم وهذه المحاكاة هي التي تستعمل في الفنون التشكيلية من تصوير ورسم ونحت وقد تستخدم الصوت كما في الموسيقى وقد تستخدم الإيقاع أو اللغة أو توافق النغم والانسجام فالرقص يستخدم الإيقاع وحده أو تستخدم اللغة وحدها كما في الشعر والمحاورات.

أما موضوع المحاكاة فهو أخلاق البشر أو أفعالهم ولفظة الطبيعة لا تعني في فلسفة أرسطو مجموع الكائنات المكونة للعالم الطبيعي بل القوة الباطنة المحركة للكائنات وهي حركة تلقائية تتشد بها كمال صورها والفن حين ينشد تحقيق هذه الصورة إنما يحاكي الطبيعة بل هو يكمل الطبيعة والفن يبحث دائماً عن المثل الأعلى وكما يكون الشعر محاكاة تكون الموسيقى محاكاة أقرب إلى التعبير لما تنطوي عليه من قدرة على تصوير الانفعالات فحسب بل عن الخلق والأفعال والإيقاع فيها يعبر عن حركة النفس أما اللغة التي تصاحب الموسيقى في الغناء فإنما تعبر عن المضمون. إننا نجد في الإيقاع والنغم تعبيراً حقيقياً عن الغضب والليونة والشجاعة والاتزان وأضداد هذه الصفات وللأنغام الموسيقية قدرة على التعبير عن الخلق في الواقع. ومن أساليب المحاكاة القصص وقد عمم أرسطو فكرة المحاكاة على كل أنواع الخلق الفني ولم يشترط في الفن ضرورة أن تكون الموضوعات عظيمة أو جميلة ويثير أرسطو مشكلة شغل بها فلاسفة الجمال المحدثون وأثارها كنط وشوبنهور وهيغل. حين تساءل لم تختص الأنغام والإيقاعات بالقدرة على التعبير عن الميول الخلقية ولا يكون للأذواق وللألوان ولا للروائح هذه القدرة ويجيب لأن في الموسيقى

حركة أشبه بفعل النفوس والحركة تعبر عن الطبع أما الذوق واللون فليس لهما القدرة ويقول إن الإيقاع يحدث في النفس راحة لأنه ينطوي على حساب معدود فيه نظام وإطراد. وأن المحاكاة في الفنون التشكيلية لا تصل في قدرتها على التعبير عن أحوال النفس الإنسانية إلى ما يمكن للموسيقى أو الشعر أن يصلا إليه وإن كانت بما تظهره من تناسب يلائم النفس الإنسانية القادرة على التعبير عن اتزان النفس وتناسبها الباطني ويقول بهذا الصدد إن سرورنا بصورة معينة يفترض إعجابنا بأصل الصورة ولا يمكن لكل الحواس أن تقدم لنا تمثلات واضحة فاللمس والذوق لا يبلغان هذه القدرة أما البصر فيمكنه القيام بهذه المهمة وإن كانت الأشكال والصور لا تمثل تمثيلاً كاملاً لأنها علامات ورموز دالة على الميول كما تدل السمات البدنية على الميول النفسية.

يعرف أرسطو المأساة بقوله هي محاكاة لعمل جدي كامل لتحقيق التطهير من حدة الانفعالات وعناصر المأساة ستة هي العقدة والشخصية والفكرة واللغة والغناء والمنظر وأهمها العقدة فهي تمثل العقل الذي يحاكي واقع الحياة وهي العنصر الرئيسي لأنها تصوير لفعل يجري وتترابط الأحداث حوله ويشترط أن يكون للعمل وحدة عضوية بحيث يكون له بداية ووسط ونهاية وحجم محدد إذ أن الجمال نظام فوحدة الموضوع أشبه بوحدة الكائن. ويكون التطهير الناتج عن مشاهدة التراجيديا هو إحداث عملية توازن نفسي عن طريق انفعاليّ الشفقة والخوف فتطلق الزائد منها أو توقظ الساكن منه. وذكر أرسطو التطهير بواسطة الموسيقى الدينية وما تحدثه الموسيقى من حالات من الجنون الصوفي يعقبها تطهير وهدوء فالموسيقى بما تثيره من حماس تثير نوعاً من الحماس الديني نجده في الألحان المقدسة الدافعة إلى الهوس الصوفي يعقبه شفاء وتطهير.

فانفعام التطهير تحدث لذة خاصة ويعتبر أن اللذة الجمالية المستمدة من فن التراجيديا أشبه باللذة التي نستمدها من الألحان المقدسة فالحواس واحدة. والخلاصة أن أرسطو أراد أن يكشف عن الصورة الجمالية الذاتية من خلال التفريغ النفسي لمكنونات الطبيعة الداخلية عن طريق المحاكاة والفن التعبيري المنعكس إلى عالمنا الداخلي وهذه المحاكاة من الذات إلى الخارج ومن الخارج إلى الذات تحقق

وحدة النفس وصورتها الجميلة وتكشف عن خفايا النواقص والاضطراب وعدم الاتزان الداخلي ويتم التطهير بمعرفة النفس لذاتها، وقد وصف هيغل أرسطو العصر لما قدمه في مجال علم الجمال فقد وصف الجمال بأنه تجلي الفكرة بطريقة حسية وأن موضوع علم الجمال والذوق لا يتناول الجمال الطبيعي وإنما يتعلق بالجمال الفني لأن الجمال في الفن أرفع مكانة من الجمال الطبيعي لأنه من إبداع الروح وخلق الوعي ونتاج الحرية وما هو من إنتاج الروح يحمل طابعها ويكون أسمى من الطبيعة. وإذا كان الفن عند هيغل يتناول المظهر فالمظهر دال على الجوهر والحقيقة لا تكون ما لم تظهر في وعي معين والمحسوس في الفن يتحول إلى روحاني والروح من جهة أخرى تتمثل في شكل حسي والإنسان يبلغ وجوده لذاته ووعيه بذاته بطريقتين الأول نظري لأنه ينعكس بفكره على نفسه ليدرك فكره وما يدور بباطنه والثاني عملي لأنه يعرف نفسه بالنظر إلى الخارج وما يستطيع أن يؤثر به على الأشياء الخارجية. وهذه الحاجة في التأثير بالبيئة الخارجية تصل إلى مرحلة الخلق والإبداع الفني.

ويرى هيغل أن تصوير الشكل الإنساني كان اكتشافاً ساعد فن النحت والتصوير على الارتقاء من مرحلة دنيا إلى مرحلة أعلى في تصوير الروح فالشكل الخارجي للجسم الإنساني أدل على الباطن وأكثر شفافية في التعبير عن الروح من النحت والتصوير ويرجع الجمال في الفن إلى اتحاد الفكرة بمظهرها الحسي فالفن يرتفع بالكائنات الطبيعية والحسية إلى المستوى المثالي ويكسبها طابعاً كلياً حين يخلصها من الجوانب العرضية فالفن يرد الواقعي إلى المثالية ويرتفع به إلى الروحانية لذلك يرى هيغل أن الفكرة إذا تشكلت تشكلاً دالاً على تصورها العقلي فإنها تتحول إلى مثال. فالفكرة عند هيغل حقيقة عينية متطورة إن المثل الأعلى للجمال لا يتحقق بمجرد مطابقة المضمون للشكل ولكن ينبغي أن يكون المضمون نفسه على مستوى من السمو والكمال وفي النمط الرمزي تكون الفكرة مجردة وغامضة وغير محددة ونتيجة لهذا اللاتحدد تقوى على إخراج الشكل الكامل وعلى هذا النحو يظهر تطور الأنماط من النمط الرمزي الذي يمثل مرحلة البحث عن المثال وعن اتحاد الفكرة بالشكل الخارجي إلى النمط التقليدي الذي يصل إلى المثال ويبلغ مرحلة اتحاد

الفكرة بالشكل الخارجي إلى النمط الإبداعي الذي يعلو بالفكرة ويتسامى بالمثال إلى حد يجعلها مرة أخرى غير متحدان بالشكل الخارجي ويعتقد هيغل أن الشعر هو أقدر الفنون على تقديم الجمال بالوسائل المجردة الروحانية.

العلاقة بين الفن والجمال

إن الجمال يرتبط بالفن ارتباط الوجود الإنساني بالطبيعة والأدوات التي يستعملها لذلك نجد الحديث عن صناعة الجمال المتمثل بالفن وأنواعه فنقول عن الجمال كل ما يعجبنا ويروقنا ويسمو بعقولنا ومشاعرنا وهو لا يقبل التفسير لأن الجمال في الوصف يتبدد ويتلاشى ويزول سحره وهذا ما جعله متحداً بالنفس وملهماً لها فالبعض يربط الجمال بالحواس والبعض يربط الجمال بالفكر وكذلك ارتبط الجمال بالإيمان والحس الديني وصفة القداسة والمتعالي ولكن الجمال لا يقف عند حدود الحالات الشعورية والحس الذاتي بل ينعكس ليحقق صناعة الفن أي أن كثير من الفلاسفة نظروا إلى الجمال على أنه تفريغ للذات وتعبير انفعالي عن الباطن فهو صور تنبع من العمق الداخلي للاشعور ويتجلى في أنواع الفنون المختلفة التي تعبر عن وحدة الذات واتساعها وغناها وتنوعها والحق أننا حين نتحدث عادة عن الفنون فإننا نعني مجموع المهارات البشرية على اختلاف ألوانها فهناك الفنون النافعة والتطبيقية والفنون الجميلة التي تتعلق بالزمان والمكان وتعبر عن التجسيم والرمزية والمحاكاة والخيال والزينة وبهذا فالفن هو الإنسان مضافاً إلى الطبيعة وهو تسجيل ما تمليه النفس الناطقة على الطبيعة وتكييف الطبيعة مع حاجات الإنسان النفسية والعقلية والبعض اعتبر الفن هو إنتاج للجمال يتحقق في أعمال وهو قدرة فاعلة تنتج بدون وعي أو تفكير وبمعنى آخر هو عملية إبداعية تنحو نحو غايات ذوقية أو حسية جمالية وبالتالي الفن لذة الحواس ومتعة الخيال، إن الكثيرين يظنون أن الفن في صميمه لغة العاطفة والحالات الوجدانية والمزاج الشخصي والمواقف الانفعالية والبعض يعتقد أن الفن أسلوب خاص في نقل تجربتنا الفردية والاجتماعية إلى الآخرين بما في ذلك إدراكاتنا وميولنا وعاداتنا ومفاهيمنا وإرادتنا ومعتقداتنا وكل ما يندرج تحت مفهوم التراث الحضاري. الفن أسمى رسالة للإنسان لأنه مظهر لنشاط الفكر الذي يحاول أن يتفهم العالم وكثيراً ما نربط الفن

بالحلم فنقرر مع بعض علماء الجمال أن كل مهمة للفن تنحصر في خلق عالم خيالي تكون وظيفته الأولى أن يجيء العالم سامياً والفن عند البعض إنتاج ومهارة أي صناعة أما الفرنسي المشهور شارل لالو فإنه يقر أن الفن إنما هو عبارة عن عملية التحوير أو التغيير التي يدخلها الإنسان على مواد الطبيعة.

بناء العمل الفني يدخل في تكوين العمل الفني ثلاثة عناصر أساسية هي المادة والموضوع والتعبير فالعمل الفني إنما هو ثمرة لامتزاج الصورة بالمادة واتحاد المبنى بالمعنى وتكافؤ الشكل مع الموضوع. والواقع أن الجمال كائن في الطبيعة ونحن نلتقي به في عالم الواقع على أشكال متعددة ولكن بمجرد ما يكتشف الجمال فإنه سرعان ما يصبح ملكاً للفن ولكن الفن هو كالحب من حيث أن كلاً منهما ليس لذة بل هوى. أما إذا نظرنا إلى العلاقة بين الموضوع الجمالي والموضوع النفعي من حيث صلة كل منهما بصاحبه فسنجد أن كليهما وليد الصنعة البشرية وأن كليهما يحدثنا عن المهارة الإنسانية التي تتحكم في المادة وتتملك ناصية الأحلام وتسيطر على ما لدى الإنسان من أهواء.

حقاً إن صنعة كل فنان جزء لا يتجزأ من صميم أسلوبه فإن الطراز الفني إنما يعني طريقة الفنان الخاصة في معالجة المادة وتنظيم الأحجار والألوان أو الأنغام بحيث يفرض على المادة تلك الصبغة الشخصية ونرى أن للفن وظيفة جوهرية هامة في صميم الحياة الاجتماعية ألا وهي تقديم الفنان أعمال يرضى عنها المجتمع ويحتاجها وهنا نجد التفسير الاجتماعي للفن قد لقي ضروباً عنيفة لأنه يعبر عن الفردية والتلقائية والحرية لأن التعبير الفني عن القضايات الاجتماعية أو الموضوعات الجمعية لا يعني عالم الجمال بقدر ما يعنيه التعبير الفني في ذاته والفن لا ينحصر في اختيار تلك الموضوعات بقدر ما ينحصر في صياغتها والتعبير عنها والحقيقة أن الفن على مر العصور هو نافذة الأمة في الثقافة والحضارة ومن المؤكد أن الرابطة التاريخية التي تجمع بين الفن والتصورات الجمعية هي علاقة واقعية لا يمكن إنكارها ويذهب علماء الجمال الاجتماعيون إلى القول بأن ثمة اتصال بين عقل الفنان وعقول الناس المحيطين به. ومن جهة أخرى ربط علماء الجمال بين الحب والفن بدعوى أن معظم فنون الإنسان الحديث قد نشأت عن الجمال الأنثوي والغريزة الجنسية وشهامة الرجولة والصراع بين الجنسين وخيالات

الحب العذري وتصورات الفروسية ولذات الحياة الجنسية وغيرها وهي جوانب اجتماعية والواقع أن معيار القيمة الجمالية إنما هو مضمونها فليس باستطاعة القيمة الجمالية أن تصبح حقيقة موضوعية تاريخية إلا إذا اتخذت صبغة اجتماعية.

إبداعات الفن والجمال

إن ملكة الإبداع الفني تُكسب كل ما تلمسه طابع السحر والسر والإعجاز والفنان هو الرجل الملهم الذي يتمتع بعاطفة قوية وحس مرهف وحدس لامع حاد وإدراك نفاذ وقدرة هائلة على الابتكار ورأى البعض أن في أذهاننا فكرة الوحي بمعنى أن شيئاً عميقاً جنونياً مثيراً لا يلبث أن يصبع على حين فجاة مسموعاً ومرئياً بدقة غير عادية وتحد خارق للطبيعة وهكذا يسمع الإنسان دون أن يبحث ويأخذ دون أن يبحث ودون أن يتساءل من الذي يمنح وتنبثق الفكرة في ذهنه وكأنما هي برق خاطف وحينما تغمر الإنسان نشوة الوجد فهنالك يلتمس التوتر العنيف على شكل فيض من الدموع ويشعر أنه إزاء انفجار عنيف أو هجوم حاد للحرية والقوة وهذا كله لا بد أن يحدث في استقلال تام عن الإرادة ولهذا نجد الكثيرين اعتقدوا أنهم وقعوا تحت تأثير قوى ملهمة خارقة.

ولكن أصحاب مدارس أخرى اعتقدوا أن الفنان يملك قدرة أكبر من غيره على التخيل والإبداع وأنهم كانوا يحاولون بكل قوة الاستسلام لأحلام وخيالات اللاشعور وكثيراً منهم يؤكدوا الطابع السحري التلقائي لمخيلتهم الإبداعية والبعض حاولوا إزاحة النقاب عن بعض خبايا الحياة اللاشعورية والبعض بينوا الدور الحقيقي للحياة الاجتماعية في صميم العملية الإبداعية فالمعايير التي يضعها الإبداع الفني تحت محك التجربة هي معايير حضارية ترتد إلى أصل اجتماعي وهذا ما يؤكد أن الإبداع ليس خلقاً من العدم أو مجرد هبة إلهية يجود بها علينا الوحي أو مجرد شرارة من الإلهام. والواقع أننا لو أمعنا النظر إلى عملية الإبداع الفني لألفينا أنها تنطوي على كثير من العناصر الشعورية واللاشعورية التي تتداخل وتتشابك فيما بينها ولكن الملاحظ أن كثيراً من الباحثين وعلماء الجمال أجمعوا على القول بأن الإنتاج الفني أشبه بعملية الولادة ورأى آخرون أنه ليس للإلهام دور كبير في عملية الإبداع الفني وإن العبقرية الفنية ليست قوة لا عقلية بل هي مجرد فعل بصير

مستتير يحققه عقل ناضج واعي وهو صنعة وعمل وإرادة يبدأ بالتفكير والتأمل أو التصور وهيهات أن تتم للفنان عملية الولادة الروحية إلا بعد مراحل طويلة من الاستعداد الفني والبحث الجمالي والنضج العقلي فالضرورة الباطنية التي تملي علية الإنتاج إنما هي مطلب عسير يقتضي الكثير من الاستعدادات النفسية والعقلية والفنية ومن هنا يتبن لنا أن الفنان لا يكون فناناً إلا بالعمل فإن جوهر النشاط الإبداعي في الفن إنما هو تلك المقدرة الإنتاجية التي تتمثل في الصراع مع المادة وتحويل الخيالات إلى عمليات وتحقيق الأحلام على صورة أشكال عينية وفي مدرسة التحليل النفسي عند "فرويد" أن الفنان شخص منطوي يحاول التنفيس عن رغباته الجنسية ومعنى هذا أن العمل الفني يرتد إلى العقد المكبوتة في اللاشعور والفنان يحول كل اهتماماته وكل طاقاته الجنسية نحو إشباع تلك الرغبات المكبوتة عن طريق الإبداع الفني أعني في حياة الوهم والتخيل وأحلام اليقظة ولكن الفنان سرعان ما يجد السبيل مفتوحاً أمامه للعودة إلى الواقع والحقيقة نظراً لأنه يملك قدرة هائلة على التسامي أو الإبداع فضلاً عن أنه يتمتع بضرب من المرونة وبذلك تصبح أحلامه مصدر متعة للآخرين هذا أن لدى الفنان حسب "فرويد" قدرة سحرية هائلة على تشكيل المواد الجزئية الخاصة الموجودة لديه بحيث تجيء معبرة عن أحلام يقظته وأفكاره الخيالية تعبيراً صادقاً وكذلك "يونغ" درس العمل الفني بوصفه ظاهرة نفسية يدخل في تركيبها عوامل الشخصية وعناصر لاشعورية فالفنان يمثل الإنسان الجمعي الذي يحمل لاشعور البشرية ويشكل الحياة النفسية للإنسانية وهو ليس مخلوقاً عادياً بل هو مجرد أداة في يد قوة عليا لا شعورية هي اللاشعور الجمعي.

أما شوبنهور فقد اعتبر أن كل مهمة الفن هي معرفة المثل والماهيات التي تقوم على النظر والتأمل والحدس والمشاركة الصوفية فالفن ضرب من التماطف مع الموجودات أو التطابق مع الموضوعات أما "جون ديوي" فإنه يربط الفن بالتجربة أو الخبرة فيخلع على الفن صبغة نفعية عملية وظيفية ويسبغ على الخبرة الإنسانية طابعاً جمالياً على حين نجد أصحاب النزعات التعبيرية والنفسية والشكلية في الفن ينسبون له وظائف جزئية محدودة ويفسرون الحياة الجمالية باعتبارها مظهراً نوعياً خاصاً من مظاهر نشاط الموجود البشري إلا أن الفلسفة التعبيرية تؤمن بما قاله "كروتشه" أن وظيفة العمل الفني هي التعبير عن شخصية الفنان بأكملها.

الوظائف التي يؤديها الفن في حياتنا

وظيفة الفن يمكن النظر إليها في خمسة أوجه حسب ما يصورها "لالو"

أ- الوظيفة العملية الإجرائية وهنا يتخذ الفن صورة نشاط صناعي حر فيحيا الفنان في عالم الصور الجمالية مكتفياً بممارسة نشاطه الفني الذاتي دون أن ينسب إليه أية وظيفة أخلاقية أو عاطفية أو دينية أو سياسية ويكون الفن نشاطاً نوعياً تلقائياً خاصاً.

ب- الوظيفة الكمالية وهنا تكون مهمة الفن أن يصرفنا إلى اللهو والمتعة والترف ومعنى هذا أن تأمل الجمال ضرب من التسلية وسط مشاغل الحياة فهو يمدنا بلذة خاصة تتيح لنا الفرار من الألم ولعل هذا ما قصد إليه "جروس" حينما قال إن التفكير الجمالي هو أشبه ما يكون بحالة نفسية سعيدة نستشعرها.

ج- الوظيفة المثالية منذ عهد أفلاطون وهنا تكون مهمة الفن هي العمل على تجميل الواقع أو تجسيم المثل الأعلى.

د- الوظيفة التطهيرية أو العلاجية منذ عهد أرسطو وهنا تكون مهمة الفن هي تطهير انفعالاتنا باستبعاد مشاعر الخوف والقلق والتوتر والضجر والضيق فهي تنفيس أو تفريغ داخلي للذات وهي تحرير أو تحصين خلقي.

هـ- الوظيفة التكرارية أو التسجيلية وهنا تكون مهمة الفن تسجيل الواقع بقصد العمل على استبقائه والاحتفاظ بصورته أو مضاعفة الحياة عن طريق تكرار الحقائق مع التغير منها وسواء كانت هذه النزعة طبيعية أم حيوية أم واقعية أم وجودية فإن الغرض من الفن إنما هو تكرار الوقائع وزيادة حدتها.

الإدراك الفني

وصف لنا بعض علماء الجمال موقف الذات إزاء العمل الفني فقالوا للاستجابة الجمالية سمات هي التوقف معنى هذا أن فعلاً منعكساً جمالياً يتمثل في استجابة الذات للموضوع الجمالي بإيقاف مجرى تفكيرها العادي والكف عن مواصلة نشاطها الإرادي من أجل الاستغراق في حالة المشاهدة والتأمل التي تكون بمثابة مفاجأة له.

العزلة أو الوحدة معنى هذا أن للسلوك الجمالي قدرة انتزاعية هائلة لأن من شانه أن يستبعد من مجال إدراكنا كل شيء ما عدا الأثر الفني أو الموضوع الجمالي.

الإحساس بأننا موجودون إزاء ظواهر لا حقائق ومعنى هذا أن الشعور الجمالي يفتقر بالضرورة إلى الواقعية.

الموقف الحدسي ومعنى هذا أن رائدنا في السلوك الجمالي ليس هو الاستدلال والبرهنة والبحث العقلي فننجذب إلى الموضوع نتيجة لإحساس مبهم.

الطابع العاطفي أو الوجداني يجعلنا نربط الموضوع الجمالي بالحساسية لا بالقصور العقلي فيعيدنا إلى حالة بدائية من حالات الوعي أو الشعور.

التقمص الوجداني أو التعاطف الرمزي ومعنى هذا أننا نحكم على أي موضوع حكماً جمالياً محققين بينا وبينه علاقة بشرية تشبيهية عن طريق بعض الحركات العضلية أو العضوية وكأننا نقوم بعملية محاكاة باطنية.

إن البعض يتصور أن التذوق الفني في صميمه عملية ذاتية محضة ولكن الواقع ليس في التذوق الفني سوى عملية شهادة تقوم إزاء العمل الفني نتيجة الإبهار والدهشة لهذا العمل والواقع أن كل مشكلة الإدراك الجمالي إنما تنحصر على وجه التحديد في أن المرء لا يتذوق العمل الفني إلا إذا كان متأملاً ومشاركاً في الوقت نفسه والإدراك الجمالي إنما هو إحساس ينكشف لنا من خلاله معنى الموضوع الجمالي عن طريق ما فيه من اتحاد وثيق بين المادة والصورة أو بين المضمون والشكل فالموضوع الجمالي لا يخرج عن كونه شيئاً ينقل إلينا عن طريق سحر المحسوس عاطفة خاصة تجعل الموضوع واقعياً. وبالتالي فإن ثراء الموضوع الجمالي لابد من أن يسير جنباً إلى جنب مع اتساع جمهوره وحينما نتحدث عن خلود بعض الأعمال الفنية فإننا نعني بذلك أن هذه الموضوعات الجمالية قد لقيت من صنوف التقدير والإجلال ما أسبغ عليها كثافة وعمقاً وثراء وما أحدثته من قدرة هائلة على الترقي بالجمهور والتناغم الوجداني والتماسك الاجتماعي.

حكمة الحرية

الحرية قانون الحياة

إن كلمة الحرية من أكثر المعاني تأثيراً في الحياة الإنسانية وهي صفة مميزة للكائن الحي الإنساني عن غيره من الكائنات شأنها في السلوك شأن العقل واللغة ميزة لا نجدها عند الكائنات ذي الطبيعة الغريزية والسلوك الآلي المحدد لذلك نجدها من أكثر المفاهيم تعقيداً لأنها تتضمن في معناها جوانب متعددة لأنواع الحرية. إن مشكلة الحرية من الوجهة الفلسفية هي مشكلة الاختيار والجبر وقد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنساني بأسره وعلى هذا نجد أن "لافيل" يقرر أن وجو الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه حرية ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا وما دام وجودنا هو وجود إمكانياتنا الخاصة. فليست الحرية هي مجرد إشكال نظري يثيره العقل الإنساني الراغب في المعرفة على سبيل الاستطلاع حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً وإنما هي مشكلة حيوية لا تنفصل عن وجودنا نفسه من حيث إن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود حرية.

فالحرية ليست واقعة موضوعية بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل. ألسنا ننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الحرية ومشكلة الفعل ألسنا ننتقل من حالة الإمكان إلى حالة الوجود. إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع فتنتقل بنا من دائرة الوجود الضمني إلى دائرة الوجود الفعلي. فليس وجودي سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي وتحقيق ذاتي والتعبير عن حريتي ومن هنا فإن فلسفة الحرية تقودنا إلى فلسفة الفعل لأنه لا رجاء للوجود الإنساني إلا بالعمل. إن فهمنا للحرية سيكشف عن معنى القيم ومعنى الفعل ومعنى الوجود الإنساني بأسره. إن البعض نظر إلى الحرية على أنها عملية روحية تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا ولو نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد "سقراط" حتى اليوم لوجدنا أن الخصم

الحقيقي للحرية ليس هو مذهب الحتمية بل المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية والتي تحيل الفعل إلى فعل أشبه بالعدم لا معنى له ولا لون ورائحة ولكن عبثاً نحاول أن نقتل في أنفسنا معاني الوجود وروح الحرية وأن نلقي خلف ظهورنا عبء المسؤولية.

ما هي الحرية

الحرية قدرة على الفعل مع انعدام كل قسر خارجي أو داخلي متحققة بالإرادة وهي عبارة عن ملكة الاختيار أي قدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنه سواء كانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث والمبررات أم ذات طابع وجداني كالدوافع والأهواء ونحن هنا نقف أمام حرية نفسية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنه وامتناع كل قسر نفسي سواء كان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات وغيرها فالحرية النفسية هي المقدرة على الاختيار حينما نكون أمام فعلين مختلفين والاختيار كما عرفه بعض مفكري الإسلام هو إرادة تقدمتها روية مع تمييز. أما الفعل على حد تعبير الغزالي هو ما يصدر عن الإرادة الحقيقية بينما الفاعل هو من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد. وإذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة في الحرية نجد لها أربعة مفهومات لخصها بعض المؤلفين كما يلي:

1- حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة.

2- الحرية الأخلاقية أو حرية الاستقلال الذاتي وهذا النوع من الحرية فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل.

3- حرية الحكيم أو حرية الكمال وهو ذو طابع معياري مثالي يجعله أكثر سمواً وشرفاً وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر ومن كل كراهية ومن كل رغبة أي حرية الفيلسوف الذي تحرر من عبودية الأهواء والغرائز والجهل.

4- الحرية النفسية وهنا يكون الفعل الحر روحي تلقائي يتصف به الشعور يعبر عن أعمق أعماق ذاتنا.

إن الانفعال موجود لدى الإنسان إلى جانب الفعل والتجربة النفسية في الحرية قدرة المرء على التأثير في جسمه والتحكم في أهوائه وانفعالاته وهي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك حريتنا ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية تبدأ حيث تنتهي الحياة الحيوانية أي حيث يبدأ الشعور بالذات أو التجربة الباطنية التي فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة فالإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إلا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التي يغلب فيها الانفعال على الفعل. وعند "لافيل" الحرية والشعور شيء واحد فالحرية ليست حالة توصف أو تحدد بل هي فعل أما "مارسل" يؤكد الصلة بين العقل والحرية وأن تقريري لحريتي مرتبط كل الارتباط الشعوري بذاتي وقولي أنني حر يكافئ قولي أنني موجود ويقول "شوبنهور" أن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة. ولكن كثيراً ما تختلط علينا التلقائية بالحرية نتيجة الجهل بالبواعث فأنا لا أعتقد في نفسي أنني حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ودون علم بالأسباب التي تحفزني إلى العمل فالحرية ليست ممكنة إلا لأننا نشعر بأن البواعث التي تحفزنا إلى الفعل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة وإنما هي قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم لا بلغة العلل فالباعث ليس علة منطقية تستتبعها بالضرورة نتائج محتومة.

وبالتالي لا نكون أحرار حقاً إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها.

ما هي الجبرية

الواقع أن الحرية لا تفهم إلا على ضوء نقيضها ظهرت فكرة الجبرية عند اليونان على صورة القدر باعتبار أنه لا بد لكل إنسان من أن يخضع للقدر أي الجبرية وكان الاعتقاد أن الضرورة كامنة في الطبيعة وإذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء وإذا استطاعت إرادته أن تندمج في تلك الإرادة الكلية التي تحدث كل شيء فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير بل سيكون له دور فعال في مملكة الطبيعة لأنه سيصبح عندئذ حراً. إذاً فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة. إن الرواقيين حاولوا أن يوقفوا بين الحرية والضرورة ولكنهم انتهوا إلى جعل

الضرورة أصلاً للأشياء ولكن أليست الحرية الحقيقية إنما هي تلك التي تأبى أن تتصاع للقدر وتتقبل المصير محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه بدلاً من أن تكتفي بالخضوع له والعمل على مطابقته. وبالمقابل ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود عائق أو ضرورة عائق القدر الذي يهيمن عليه وضرورة المصير والواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية هي نفسها تفترض إلى حد ما فكرة الحرية.

إن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هي التي تحقق إرادتها الخاصة بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنساني محدد بسابقة من أحداث وأفعال بدنية كانت أم نفسية. "اسبينوزا" يقول أن ما يحدث في الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية ويقول أن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذي يعمل وفقاً لنصائح العقل ومعنى هذا أن "اسبينوزا" يؤمن بنوع من الجبرية الخلقية عندما يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل. أما عند "هيوم" فإن الضرورة تتحكم في الأفعال الإنسانية كما تتحكم في الأحداث الطبيعية بدليل أن هناك اطراداً في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا. أما عند "تين" الميول والحوافز تحرك الإرادة إلى الفعل وهي ميولنا وحوافزنا نحن فحين نعمل وفقاً لها فنحن نعمل بقوتنا الخاصة وتلقائيتنا الذاتية وحريتنا التامة ومسؤوليتنا الكاملة وهذا معناه لما كانت الضرورة باطنة فينا فكاننا أحرار في الحقيقة.

أما "يسبرز" فالحرية الإنسانية عنده ليست حرية مطلقة بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض حتى تصل إلى مرحلة الوجود الضروري التي فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمني عن حقيقتها الأزلية الأبدية وهكذا يقرر "يسبرز" ثمة ضرورة باطنة لا بد أن يحياها المرء وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفي عن تلك الضرورة الوجودية التي لا تنفصل عن حريتنا. والواقع أن النشاط الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود علينا أن ننتصر على ما فيه من عقبات فالفعل الإنساني يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ومقاومة تجتهد في أن تتغلب عليه ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أي

معنى. ثم هل تعني الحرية دائماً إنكار الضرورة؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ولكن كلا منهما تفترض الأخرى فالجبرية شرط أساسي لممارسة الحرية والحرية شرط أساسي لوجود الجبرية وبالتالي نخلص إلى مركب واحد تأتلف فيه الحرية والجبرية.

الإنسان بين الجبرية والحرية

إن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم أو قدرة إبداعية مطلقة بل هي اختيار عقلي يقوم على بواعث وفهم طبيعة المؤثرات وإذا كان البعض قد توهم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ولا نظام يحكمها فيجب أن نعلم أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات وتهدف إلى غايات وتربط ماضي الشخصية بحاضرها ومستقبلها وما دام في استطاعة الإنسان أن يتفهم حقيقة تلك القوى التي تؤثر على سلوكه فإن في وسعه التحكم في مجرى العوامل الخارجية والداخلية التي تحدد مصيره وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية وتكامل القدرات الذاتية وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية والخارجية. ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة إلا في ظل فهم حقيقي للمواقف البشرية وإدراك واعي لدوافع السلوك البشري. والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر في حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة وإنما هي تنحصر في معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقق غايات معينة بطريقة منهجية مرسومة ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة وأصبحنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ويتخذون من الضرورة الكونية أداة لتحريرهم وليس من شك في أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية وقدراته الفنية واختراعاته الآلية ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضي على قوانين الطبيعة أو تلغي نظام الأشياء بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان. وكذلك الحال بالنسبة إلى الجماعة فإن مجتمعاً فوضوياً وبالتالي يكون القانون أداة للتحرير والتنظيم ولهذا يقرر "ماركس" أنه من الخطأ أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية فإن مثل هذه الحرية المزعومة.

إن هي إلا وهم للذين لا يعترفون بالعلم ولا يقيمون وزناً للعلاقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة. إذاً لا يكفي أن نقول إن الضرورة الكونية هي الشرط الأول لكل حرية إنسانية بل لا بد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تتناسب طردياً مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة. وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها بل هي مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينية للإنسان باعتبارها واقعة حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به.

وفي جهة أخرى نجد مفهوم الحرية والضرورة في الفلسفة الوجودية مختلف تماماً باعتبار أن الوجود الإنساني فعلاً لا حالة وما دام الوجود في صميمه عبارة عن انتقال شعوري بحرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التي لولا الفكر الإنساني لما كان في وسع العالم مطلقاً أن يتضمنها ما دام الإنسان وحده هو مصدرها وما دام عليه وحده أن يحققها في العالم الخارجي فإن الجبرية لا تستطيع أن تثبط من همته. حقاً أن الوجود الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري فالوجود هو اختيار الذات وهذا الاختيار هو وحده يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعي والحرية عندهم ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في خلقها وتحقيقها. والإنسان ثمرة لفعله وبالتالي الوجود الإنساني هو عبارة عن اختيارنا لماهيتنا واختيارنا لماهيتنا يعني اختيار الشخصية التي نريد أن نكونها وهذا معنى قولهم أن الماهية لاحقة للوجود. إن الوجود يسبق الماهية فالإنسان هو في عالم التجربة ذلك الموجود الذي ينحصر وجوده في حريته ويختلف عن باقي الكائنات التي ماهيتها تحدد وجودها والوجوديون مجمعون على أن الوجود الإنساني ليس وجوداً عاماً مطلقاً بل هو وجود زماني وتاريخي وجود له ظروفه ومواقفه وجود متجه نحو العالم الخارجي ويتألف من روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأشياء ويقول سارتر إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود والحرية هي القوة التي تخلق الممكنات قبل أن تكون هي القوة التي تختار فيما بين الممكنات وأن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان لأن الحرية إمكانية لا نهائية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها. والحرية تتحدد بالغاية التي تقصد إليها أي بالمستقبل منطلقاً من

الماضي إذاً الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات في كل لحظة من لحظات وجودنا فالإنسان هو الموجود الذي بفعله ينفذ العدم إلى الوجود وهو ليس حراً إلا لأن وجوده ناقص يتخلله العدم من كل جانب فليست الحرية سوى ذات العدم الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته وبهذا يقرر "سارتر" أن الإنسان هو الذي يفصل في الحقيقة وأن الحرية الإنسانية هي معيار الحق والخير والجمال وأن أسس المبادئ العقلية ينبغي البحث عنها في مجال الحرية الإنسانية ومن هذا نرى أن الحرية التي يتحدث عنها سارتر لا تعني مطلقاً أن يحصل المرء على كل ما يريد بل هي تعني فقط أن الإنسان يختار بذاته وأنه الأصل في وجوده وهكذا يصبح الفعل الحر الفعل الصادر عن روية وتعقل والحرية تبدع بواعثها وغاياتها وقيمها والعالم الذي تعيش فيه وهنا يجعل الحرية توكيد مطلق للذات.

الحرية في الفكر الإنساني

تعرضت الفلسفة اليونانية لمشكلة الحرية فقد نقل "سقراط" المشكلة الفلسفية من الاهتمام بتفسير العالم إلى وضع الإنسان في العالم ونظرية الحرية عند "سقراط" تتركز في عادة فعل الخير أو الاستعداد الدائم لفعل الخير كالفضيلة والشجاعة والكرم ويقول سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ولهذا يرى أنه يكفينا أن نعرف الخير حتى نمارسه في أعمالنا وبهذا الصدد يقول "ما من أحد يفعل الشر مختاراً" وهذا يعني أن الإنسان يريد الخير دائماً ويبتعد عن الشر لأنه ليس من المعقول ويؤكد سقراط أن الإرادة لابد أن تعمل على أساس ما يصوره لها العقل على أنه خير. أما الحرية عند أفلاطون فهو يميز بين النفس والجسم والنفس عنده مقيدة بالجسم وهذا يشغلها عن الفعل الأساسي لها وهو التفكير وهذه النفس كانت موجودة قبل التفكير وهذه النفس كانت موجودة قبل تكوّن الفرد وستبقى موجودة بعد موته وتحررها يعني تذكرها لعالم المثل التي تنتمي إليه فهي بسيطة وخالدة والنفس تدبّر البدن وتتحكم بالأعضاء وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة. إنه يؤكد على أن حرية النفس مرتبطة بتخلصها من أدران الجسد لأن النفس هي عالم المثل والمقصود بالجسد الرغبات والشهوات والأهواء والغرائز أما الحرية عند "أرسطو" ففي مجال الأخلاق يعرض الفضيلة وسط طرفين كلاهما رذيلة وهما

إما إفراط أو تفريط والفضيلة ملكة تقوم على اختيار صادر عن الإرادة والفعل الإرادي هو الفعل الصادر عن معرفة ونزوع عقلي واعي. أما الفعل اللاإرادي هو الذي ينقصه الشرطين وهو ناشئ عن الجهل لأنه إما يكون لا واعي أو إكراه خارجي ويعتبر أن الشجاعة فضيلة تتوسط بين طرفين كلاهما رذيلة هما التهور والجبن. والحرية في الفلسفة الإسلامية ظهرت في التعبير الكلامي عند المعتزلة انطلاقاً من أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله لأنه يملك عقلاً قادراً على معرفة الخير والشر والتمييز بينهما بل أن الإنسان في نظرهم لديه القدرة على خلق أفعال الخير والشر إلا أن أصحاب مذهب الجبرية يرون أن أفعال الناس واقعه بقدرة الله تعالى وحده وليس لقدرة الناس تأثيراً فيها ويقولون إن الإنسان إن كان موجداً لأفعاله وخالقاً لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره وهذا مستحيل لأن الله خالق كل شيء. وأخيراً نجد أن المعتزلة وغيرهم أكدوا أن إرادة الإنسان حرة وبقدرته أن يفعل وألا يفعل وهو يفعل ما يختار وأنه حر ومسؤول عن أفعاله أما الحرية في الفلسفة المعاصرة فإن "ديكارت" يُعرف الحرية بأنها القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله بينما ربط "كنط" بينها وبين عالم الحقائق فالإنسان في حقيقته يعلو على الزمان والمكان والأخلاق هي التي تثبت وجود حرية متعالية على الزمان والمكان. هناك فكرة الواجب التي تحدد ما يجب أن يكون والتي تمثل ذاتنا الحقيقية وإذا كان الواجب خاص بالإنسان ونابع من العقل فإنه يفترض وجود الحرية فنحن ملزمون لأننا نملك القدرة على اختيار الواجب والحياة الأخلاقية لا معنى لها بدون الحرية. إن "كنط" يفترض وجود الحرية انطلاقا من ضرورة الحياة الأخلاقية وأن وجود المجتمع يفترض وجود الحرية. أما الحرية عند "ماركس" فهي معرفة الضرورة التي تمكنه من السيطرة على القوانين لتحقيق الهدف والحرية في الفكر الوجودي تبدأ من فكرة الإمكانية أي إمكانية صنع الإنسان لوجوده الشخصي.

الحتمية في الفكر الإنساني

الحتمية تعتقد أن ما يقع في الكون من أحداث بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من أحداث فالعالم مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها ولهذا الكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله وتخضع

أجزائه لقوانين مطردة وهذا يعني أننا نستطيع أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً. فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ بالأحداث الكونية نظراً لوجود تعاقب حتمي مطرد بين الظواهر الطبيعية. مثال كالتنبؤ بحدوث الكسوف للشمس وتوقيته بدقة. لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هي مجرد جسيم بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ولكن العلم قد أظهر أن الذرة تحتوي على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون في وسعنا أن نشبهها بمجموعة شمسية غاية في الصغر وبعد أن كانت الحتمية الحركية تفترض تحديد وضع أي جسيم بسيط وحركته في لحظة معينة جاء "هيزنبرغ" فأثبت استحالة قياس أي جسيم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة والعكس بالعكس. فإن الحتمية المطلقة إذاً أمر لا سبيل إلى تقريره فالتنبؤ الدقيق مستحيل في مستوى العنصر الذري لأن اللاتعيين الذي أظهرته الفيزياء الجديدة لا بد أن يفضي إلى قوانين احتمالية.

وهكذا نرى أن الحرية نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة.

وهناك الحتمية النفسية مؤداها أن كل نشاطنا الإرادي متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة سواء كانت وجدانية كالرغبات والأهواء أم إدراكية كالتصورات والأفكار. فالعقل عند "ديكارت" محدداً مقيداً لما في أفكارنا من تسلسل ضروري والإرادة عنده حرة لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضرورية فالأفكار طابع متناهي في حين أن الإرادة طابعاً لا متناهياً ولهذا نرى "ديكارت" يستعمل كلمة "استواء" أو حياد عقلي كمرادف لكلمة حرية بمعناها الواسع. ويقول "ليبينز" إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من افعال إرادية قوامها الأفكار المتمايزة ورائدها الاستماع لصوت العقل فالفعل الحر هو المعقول الذي تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل. ويقول "برغسون" ان الأفعال الحرة التي هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفني وهي نادرة في حياتنا النفسية فهناك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلاً واحداً أو دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية وإذا كانت الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعي وتلقائية روحية واستقلال ذاتي في آن واحد وكأننا أمام حقيقة حركية قوامها التغير

والصيرورة ونسيجها الزمان والديمومة وليس من سبيل لفهم الحرية إلا عن طريق الوجدان أي الشعور المباشر وهو بذلك حاول أن ينتقد الحتمية.

أما القائلون بالحتمية اللاهوتية فيعتقدون بوجود ضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية وأن النشاط الإنساني متوقف على إرادة الله إذ أن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً مسبقاً بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان. إن الله يخلق الأفعال الإنسانية كما يخلق سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً إذاً الله خالق أفكارنا ولذاتنا وآلامنا فالإنسان بدون الله لا يستطيع أن يفكر أو أن يتحرك وكل ما يفعله الناس من خير وشر هو بقضاء الله وقدرة أي بإرادته ومشيئته ومع ذلك تحدث المتصوفة عن الحرية كونها تسليم الإرادة لله. وحاول "أبو حيان التوحيدي" التوفيق بين الجبر والاختيار عن طريق التسليم بوجهتي نظر مختلفتين إلى المشكلة وكذلك ابن رشد قام بالتوفيق بين الجبرية والحرية بأن للإنسان إرادة حرة وعلية قضاء وقدر وعند الأشاعرة الإنسان مخير ومسير بآن واحد مخير لأنه يمتلك القدرة على الاختيار في أفعاله فالله منحة العقل والإرادة والحرية فعليه جواز التكليف أي المسئولية وهو مسير لأن هذه القدرة التي يتحرك من خلالها هي من خلق الله تعالى أما عند فلاسفة المسيحية فكانت المشكلة في التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة والنعمة الإلهية أو الحب الإلهي على اعتبار أن حبنا لله وليد حب الله لنا مع القول في الوقت نفسه بأن حبنا حر. والواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لمذهب وحدة الوجود ويفسر "سكرتان" في مذهبه العلم ما بعد الطبيعة القائم على فكرة الحرية أن الخلق إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلهية التي تحققه وهكذا نرى أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلهية المطلقة لإنكار وجود حرية لدى الإنسان بدعوى أنه لو كان الإنسان حراً لكان مستقلاً عن الله وهذا محال ولكن أليس بقدرة الله أن يخلق إنسان حر ومستقلاً عنه؟ إن علم الله السابق في سياق النظام الكوني لا يعني أنه يحدد حريتنا أو يلزمنا بارتكاب هذا الفعل أو ذاك فالله خالق القدرة والإرادة الإنسانية لتميز أفعالها وتختار الأصلح لها وفقاً لمقتضيات لطبيعة المادية والذهنية.

وفي النهاية نخلص إلى القول أن الحتمية العلمية تقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة وحتمية نفسية تقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه وحتمية لاهوتية تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية. ومقابل الحتمية العلمية وجدنا أن التنبؤ الدقيق مستحيل في مستوى العنصر الذري لأن اللاتعيين يفضي إلى قوانين احتمالية. ومقابل الحتمية النفسية نجد خضوع الإنسان للعقل يحرره من كل حتمية حينما تجيء أفعاله ذاتية وباستطاعته توجيهها للمثل العليا أما القائلين بالحتمية اللاهوتية فواضح أن الله خلق الإنسان وأنعم عليه بفضيلة الاختيار والموازنة ليسمو من خلال إدراكا ته وواقعه وفعله في الحركة والنشاط فالحرية ليست حالة أو واقعة وإنما هي فعل أو عملية تحرر لاكتساب الذات والدفاع عنها. وعلى كل حال فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات في ثنايا ذاته وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تنفصل عن الفعل ما دام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية وبعبارة أخرى نقول أن وجود الإنسان ينحصر في حريته.

إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ولكن اختيار الذات هو الذي يتحكم في مصير الفرد وهذا الاختيار هو الذي يخرج الذات من حالة اللاتعيين إلى العالم الواقعي بحيث تصبح محدودة بمقتضى الإمكانيات التي عملت على تحقيقها وفي النهاية ماذا عسى أن تكون الحرية إن لم تكن تلك القدرة على الخلق خلق الجدة والعمل على تحقيقها بل خلق وجود خصب يكون من شأنه أن يجيء نسيج وحده وأن يحقق في الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه. وأفضل تعبير نختتم فيه حكمة الحرية التساؤل الذي طرحه شكسبير أكون أو لا أكون ذلك هو السؤال وكيف أكون إن لم أكن حراً.

الحكمة الأخلاقية

عالم الأخلاق عالم المثل العليا و القيم

إن إحدى المميزات الكبرى للوجود الإنساني هي اعتبار الإنسان كائناً أخلاقياً يحتضن في أعماقه قوة باطنية هي الشعور الأخلاقي أو الضمير الذي يحكم على الأفعال الإنسانية على ضوء ما تستحقه من قيم أخلاقية. لقد عرف الإنسان هذه التجربة الأخلاقية وهذا الميل نحو الخير عملياً منذ بداية ظهور الحياة الاجتماعية فأخذ يصدر أحكاماً تقويمية على سلوكه وعلى سلوك غيره من الناس وإذا كان صحيحاً أن لدى الإنسان حاجات ودوافع عضوية يسعى لإشباعها مثله في ذلك مثل غيره من الكائنات الأخرى، إلا أنه يختلف عن تلك الكائنات جميعاً في أنه الكائن الوحيد الذي يستطيع مراقبة دوافعه وإعلاء غرائزه.

ومن هنا استحق أن يطلق عليه اسم الكائن الأخلاقي لأنه يحاول أن يضع نظام القيم الأخلاقية في محل نظام الحاجات البيولوجية ويسعى دوماً أن يسمو فوق ذاته وينشد الكمال وليست الأخلاق في صميمها سوى احتجاج يتجدد يوماً بعد يوم ضد ما في الواقع من نقص أو عدم كفاية وضد ما في الحياة العملية والعلاقات الإنسانية من ضعف وشرور وآثام.

وهنا يقال إن الإنسان لا يخرج عن كونه موجوداً طبيعياً يملك الدوافع ويصدر في سلوكه عن بعض البواعث ويهدف من وراء نشاطه إلى إشباع بعض الحاجات كما صار في مقدوره أن يوجه نشاطه توجيهاً شعورياً واعياً نحو الغايات والأهداف بما يضمن تحقيق الذات وإشباع رغباتها، ويجمع بين مستوى الغريزة ومستوى الضمير، والحق أن الإنسان هو موجود القيم، فالشخصية البشرية هي ملتقى العالم الواقعي والعالم المثالي أو هي حصيلة التفاعل بينهما وإن ما نسميه الخير إنما هو عملية جهد حر يقوم فيها الإنسان بالبحث عن القيم بوصفها غايات حتى اعتبر البعض أن الأخلاق هي شبه صراع ضد الذات لنيل القيم.

معنى الأخلاق

اعتاد الناس أن يفهموا الأخلاق بأنها مجموعة من القواعد السلوكية التي تسلم بها جماعة من الناس في حقبة تاريخية معينة، لكن الفلاسفة قلما يوافقون على هذه النظرة الوصفية للأخلاق إذ ليست الأخلاق في نظرهم مجرد دراسة تقريرية للعادات والقواعد العملية السائدة بين الناس بل هي دراسة نظرية معيارية للخير والشر تنحصر مهمتها في تحديد المثل الأعلى وفرض المبادئ التي ينبغي أن يحتذيها الإنسان في سلوكه على ضوء المثل الأعلى.

وهكذا فالأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح وحسب بل إنها منظومة منهجية أي بناء منطقي يشتمل على تصور نظري عن الإنسان والعالم وعلى مبدأ أساس يحكم بموجبه على مختلف طراز سلوكه في شتى ظروف الحياة وبهذا المعنى علم الأخلاق هو جملة المبادئ النظرية والقواعد العملية التي ينبغي على المرء إتباعها ليحيا وفق طبيعته.

وبالتالي تبدو العلاقة بين الأخلاق العملية التي هي جملة القواعد التي تقوم عليها الأعمال الإنسانية لتكون صالحة والأخلاق النظرية التي تهتم في إيضاح الأسس أو المبادئ التي تقوم عليها هذه القواعد ورسم المثل الأعلى للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون، ومن هنا نخلص إلى القول إن الحكمة الأخلاقية هي نقطة تلاقي النظر بالعمل فالفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد نظر عقلي يستهدف تحديد ماهية الشيء - الخير أو الشر - بل لا بد لها من تحديد القواعد العملية التي يجب أن يسير عليها الإنسان ليحيا وفق طبيعته كما تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس والعمل بهذه القيم واعتبارها محركات للسلوك الإنساني في تربية الإنسان بوجه عام.

وهكذا كان الفلاسفة القدماء يتحدثون عن فلسفة نظرية تحقق كمال القوة العالمة وفلسفة عملية تحقق كمال القوة العاملة وكانوا يقولون إنه ليس يتم أحدهما إلا بالآخر لأن العلم مبدأ والعمل تمام والحكمة الأخلاقية بدأت عند "سقراط" بمثابة تحقيق لوحدة النظر بالعمل، إذ وجدوا فيها من جهة مظهراً للمعرفة والوعي

والشعور بالذات كما وجدوا فيها من جهة أخرى تعبيراً عن الفضيلة وحب الخير والإحساس بالقيم.

المبادئ الأخلاقية المطلقة والنسبية

هل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟ تيار المثاليين من الحدسيين والعقليين أجابوا أن الأخلاق مطلقة وهذا يعني أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان بمعنى أنهم يسلمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ومن ثم فإنهم يشرعون للإنسانية عامة دون أن يقيموا أي وزن لتباين الظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو اختلاف الجماعات أو الأفراد وعلى هذا فإن علم الأخلاق لا يبحث فيما هو كائن من أنماط السلوك وإنما هو علم معياري يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك ويهتم بتصور غاية قصوى أو معيار أو مثل أعلى يميز بين الخير والشر في ألوان السلوك المختلفة وبالتالي فإن وظيفة الفلسفة الخلقية عندهم هي محاولة وضع مبادئ أخلاقية عامة وثابتة أي مطلقة تعد غايات بذاتها ويخضع لها السلوك البشري لأنها تلائم أسمى جانب مشترك بين البشر كافة الا وهو جانب العقل ومن ممثلي هذا الاتجاه التقليدي سقراط وأفلاطون وأرسطو وفي العصر الحديث ديكارت واسبينوزا وكنط.

أما الاتجاه الثاني يمثله فلاسفة المذهب الوضعي التجريبي الذين يعتبرون أن الأخلاق نسبية ويرفضون التسليم بوجود قواعد كلية ثابتة ومطلقة في الأخلاق يسير بمقتضاها السلوك البشري وتصلح للناس جميعاً في كل زمان ومكان وينكرون وجود علم للأخلاق يكون معيارياً ويذهب أتباع المذهب الوضعي مع رائدهم "أوغست كونت" إلى القول بأن الخير والأخلاق هي ما تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد وهي تتغير بتغير هؤلاء الناس بل وتتطور بتطورهم في عصر واحد وبالتالي تكون هذه الأخلاق في كل الحالات جزئية ومتغيرة ونسبية تختلف باختلاف بيئاتها وتتبدل مع تقلب الظروف والأوضاع التي تنشأ في ظلها وتقتصر دراسة هذه الأخلاق على مجرد وصفها وتقرير حالتها كما هي موجودة بالفعل وهذه هي النزعة العلمية في الدراسات الأخلاقية التي استبعدت المطلق وانتهت بنسبية القيم في مجال الأخلاق.

والحقيقة أن تاريخ الحضارة الإنسانية حافل بالقواعد الأخلاقية والمعايير الاجتماعية التي تتغير من حضارة لأخرى والمتغيرة بتغير الظروف وهنا تتجلى التطبيقات النسبية التي تتمثل في مختلف قواعد السلوك الأخلاقي ومن خلال ما تقتضيه ظروف الواقع الاجتماعية والاقتصادية ولكن مهما تنوعت الشرائع الأخلاقية لا بد من أن تستمد أصولها من قاعدة أولية هي احترام الشخص البشري وتقديس القيم الإنسانية والسعي نحو إدراك مبادئ أخلاقية مطلقة تصلح لكل زمان ومكان.

إلا أن دعاة النسبية يقولون إن الأحكام الأخلاقية في جوهرها أحكام وجدانية تستند إلى العواطف وترتكز على الانفعالات فهي بطبيعتها أحكام نسبية تختلف من فرد إلى آخر ودعاة الأخلاق المطلقة يقولون أن الإحساس بالقيم يسير جنباً إلى جنب مع نضج ملكة التمييز لدى الفرد ونمو القدرة على الفهم لدى البشرية والحق أن القيم نفسها لا تتغير وإنما الذي يتغير هو إدراكنا لها أو نفاذ بصيرتنا إليها.

الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية

إن دعاة الأخلاق النسبية وهم الفلاسفة الوضعيون اعتبروا الظواهر الأخلاقية مجرد وقائع اجتماعية تقبل الوصف والتحليل والتصنيف وذهبوا إلى أن لكل شعب أخلاقه الخاصة التي عملت على تحديدها ظروف اجتماعية متعددة والواقع أن العادات والتقاليد والأعراف والآداب العامة ومعايير الخير والشر وأخلاق الطبقات المختلفة تمثل ظواهر وضعية تقبل الملاحظة وتخضع للقياس ومعنى هذا أن الأخلاق لا تمثل مجموعة من الأفكار النظرية التي يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذي يروق له وكأنما يشرع للإنسانية قاطبة في كل زمان ومكان بل هي عبارة عن دراسة وصفية لتلك القوى الخارجية التي تعمل عملها في سلوك الناس في بيئة معينة وعصر معين لهذا يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن منهج الأخلاق لم يعد منهجاً استبطانياً أو حدسياً أو تاملياً نظرياً بل هو منهج كمي استقرائي يقوم على الملاحظة والإحصاء.

إن المشكلة الأخلاقية من وجهة النظر الوجودية هي مشكلة شخصية ومن هنا تقوم الأخلاق على الاعتراف بأولوية الضمير الفردي وتدعوا إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية ومهمة الأخلاق هي على وجه التحديد العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص حتى يتسنى له أن يصبح مالكاً لزمام نفسه والواقع أنه ما دام السلوك الخلقي للفرد سلوكاً علنياً يتم في محيط اجتماعي فلا يمكن أن تبقى دلالة هذا السلوك دلالة فردية خصوصاً وأن الفعل الذي يحققه الفرد سرعان ما ينفصل عن صاحبه لكي يصبح مسلكاً عاماً لدى الآخرين فالسلوك الخلقي مجرد سلوك فردي يحققه صاحبه في وسط اجتماعي أو هو سلوك شخصي تنعكس آثاره على أشخاص غيره من أفراد الجماعة وبالتالي لا بد لنا من الاعتراف بأن الظاهرة الخلقية هي بالضرورة نقطة تلاقي الشعور بالذات مع الشعور بالآخرين.

وهكذا أصبح الاستقطاب القائم بين الأنا والأنت تعبيراً عن ضرورة الربط بين الذاتية والغيرية أو بين الأثرة والإيثار وإن من أبرز خصائص الحياة الخلقية فعل التضحية الذي نسميه الإيثار أو الغيرية ذلك لأن موضوع الحياة الخلقية غالباً ما يستهدف الغير لا الذات ويحافظ على خصائص الشخصية الذاتية كالكرم والحب والخير والعدل والأمانة وكافة الفضائل.

الأخلاق الاتباعية والأخلاق الإبداعية

إن الحياة الخلقية تستند إلى ثلاث مستويات: مستوى الغريزة المتجه لتحديد الحاجات الأساسية وإشباعها، ومستوى العرف الاجتماعي وهو جملة القواعد والأنظمة التي أقرها المجتمع من عادات وتقاليد. ومستوى الضمير الذي يحكم على الأفعال بالخير والشر ويوجه نحو فعل الخير وإن أي إبداع خلقي أو ترق للحياة الأخلاقية عند الفرد يجب أن ينتقل من مستوى الطبيعة إلى مستوى العقل وبالتالي من مجال الإتباع والتقليد والمسايرة للمجتمع إلى مجال الإبداع والتجديد والمبادأة والحقيقة أن للأخلاق وظيفة مزدوجة تقليدية محافظة هي في صميمها عبارة عن نقل حضاري للقيم الروحية الاجتماعية من جيل إلى آخر ووظيفة نقدية مجددة هي

في جوهرها بمثابة تجاوز للماضي وعلو على المعايير القديمة البالية التي لا تتناسب مع العصر الجديد والمتغيرات وهذا ما تحدث عنه "برغسون" في تقسيمه للأخلاق إلى شكلين: الأولى منغلقة سكونية ليس باستطاعة أحد تجاوزها أو تحطيم حواجزها. والثانية أخلاق منفتحة تمثل الدفعة الحيوية لتيار المحبة الدافق في التجديد وهي أخلاق شخصية تبلورت وصدرت عن عواطف أناس أفذاذ وهي إنسانية تطمح للاتصال والارتباط بسائر النفوس البشرية. إنها أخلاق تخاطب الناس بلغة الحب والعاطفة ثم تتبلور على شكل عقلي أو مبادئ تنشر خيرها على الناس أجمعين.

الأخلاق تنشد القيم

تحتل القيمة منزلة بالغة الأهمية في الفكر الأخلاقي فإن تاريخ البحث عن فكرة القيمة بيّن أن قيم الحق والخير والجمال هي قيم أزلية خالدة.

القيمة تبدو حاضرة في سلوك الإنسان وهي التي تحدد اتجاه هذا السلوك وترسم مقوماته فهي تلازم عملنا وتمثل مطالبنا الدائمة والمؤقتة وهي لا مادية وقد تتبدد القيمة حين نبلغ الغرض الذي تعرضه فالقيمة تقبع في الأفق وهي حافز لأعمالنا وسبب سلوكنا وتعبير عن ذواتنا ونحن نطلق أحكام قيمة على الأعمال الإنسانية سواء كانت فكرية أم أخلاقية أم اقتصادية أم فنية ونتساءل عن قيمة الأهداف والغايات فهي تتمثل في كل هدف نختاره ونرغب فيه وتعتبر القيمة الأخلاقية أسمى القيم لأنها غاية بذاتها ولا تقاس بنفعها وتعلو كل القيم بما فيها الفكرية.

تفسير القيم

مع تعقد مفهوم القيمة وكثرة أبعادها اتجهت الدراسات نحو بحث القيمة وأحكامها بهدف تفسيرها والاهتداء إلى أصولها ومصادرها وتحديد طبيعتها وهناك عدة آراء ونظريات توضح القيم انطلاقاً من مبدئها الذي يختلط مع الاندفاع الغريزي أو الحيوي للإنسان ثم تظهر وهي تفرض نفسها في كل لحظة من لحظات

الوجود عن طريق ارتقاء تدريجي يعلو فوق الحياة العضوية وينساب عبر الحياة الاجتماعية حتى يبلغ أعلى الأشكال الفكرية والروحية.

فقد انطلق فلاسفة اللذة الحسية من الطبيعة البشرية في تفسير مصدر وحقيقة القيم وحددوا القيم في علاقتها مع الميول والرغبات الطبيعية للإنسان والإيمان بما تفرضه علينا الإحساسات من لذة وألم، فاللذة هي الشيء الوحيد والأكيد الذي يتفق مع طبيعتنا وهي دليلنا ومصدر قيمنا فالعدالة والفضيلة والنجاح أشياء لا قيمة لها إلا بمقدار اللذة التي تنطوي عليها وقد عُرّف الخير بأنه مجموعة لذات، وذهب بعض الباحثين إلى أن للقيم أساساً في نطاق الغرائز والقيم تبدأ من مطلب حيوي وتعبر عن ذاتها في الحياة الشخصية في صورة رغبات واندفاعات فالقيم ترتبط بالحاجات أو الدوافع العضوية عند الكائن الإنساني أو أنها مجرد امتداد لتلك المطالب الحيوية الأساسية عنده كالحاجة للغذاء والشراب والمسكن وإن قيمة الشيء تكمن فيما يحققه لنا من منفعة حيوية كالصحة والقوة ويعيد التوازن لعضويتنا.

ويذهب فريق من علماء النفس إلى أن قيم الفرد تتحدد تبعاً لتأثيرات نفسية يخضع لها الفرد وهي حالات الشعور النفسي فواقع القيمة ما يثير فينا شعور لذة أو ألم ومنهم من أرجعها إلى الرغبات والعاطفة والاهتمام ومنهم من ردها إلى التخيل أو إلى الطباع وبالتالي فالقيم تصدر من باطن النفس.

ويؤكد بعض الفلاسفة بأن ينبوع القيم إنما هو الفكر أو العقل ذاته. لأن الحقيقة هي القيمة العقلية وهي هدف أسمى تفرض ذاتها على الجميع وهي قادرة على أن تبتكر قيماً جديدة فالفيلسوف الألماني كنط يرى أن العمل يكون أخلاقياً عندما يطابق معيار العقل في حين نرى أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية وعلى رأسهم "دروكهايم" أن القيم ليست من خلق الفرد بل هي من خلق الجماعة فالمجتمع هو ينبوع القيم وأن أساس الأخلاق ليس هو الضمير الخلقي الفردي ولا الفردية العضوية الحيوية للكائن وإنما هو ماثل في الإرادة المتعالية التي يسميها "دروكهايم" الضمير الجمعي المشترك الذي هو أساس القيم الأخلاقية ومصدر الأحكام الخلقية والقواعد السلوكية.

والحياة الجمعية هي التي تدفع الإنسان إلى تجاوز المستوى الغريزي العضوي والتحرر من القيود الطبيعية والتخلي عن المصالح الأنانية في سبيل بلوغ غايات أخلاقية وروحية تعلو فوق مطالب الغريزة.

مصادر معرفة الخير

معرفة الإنسان للخير معرفة لازمت الوجود الإنساني منذ فجر التاريخ وتنوعت الاتجاهات الفلسفية حول تحديد نوع الوسائل أو الطرق التي نعرف الخير بموجبها فهناك الاتجاه الحدسي الذي يعتقد أن الإنسان يدرك معنى الخير والشر بوضوح عقلي تام ومباشر فالخير والشر صفتان قائمتان في طبيعة الأفعال الإنسانية فالظلم في طبيعته شر والوفاء والعدل والأمانة في طبيعتها خير وهكذا يستطيع الإنسان بفضل الحدس العقلي المشترك لدى الناس جميعاً في كل زمان ومكان أن يكشف خصائص الأفعال الإنسانية وأن يتبين معرفة الخير في ذاته أما أصحاب الحاسة الخلقية فيعتقدون إن الإنسان يمتلك بالفطرة حاسة باطنية وهي مجموعة العواطف والانفعالات وهي قوة حدسية وظيفتها إدراك ما في الأفعال من خير أو شر وإغراء صاحبها بفعل الخير وتجنب الشر في حين نرى أصحاب الاتجاه العقلي يرون أن الفعل الأخلاقي يتفق مع قوانين العقل وأن الحياة الأخلاقية لا تستقيم إلا إذا امتثل الإنسان لنداء العقل وحدة وبالمقابل نجد الاتجاه التجريبي يرى أن معرفتنا للخير والشر ترتد إلى التجربة التي من خلالها يهتدي الناس إلى نوع السلوك الذي يحقق لذتهم ومنفعتهم وسعادتهم فالفعل الخلقي يستمد قيمته من نتائج الفعل المتمثلة في المنفعة الفردية الخاصة أو المنفعة العامة.

الإلزام الأخلاقي

الإلزام الخلقي هو الشعور الباطني الذي يلزمنا بالقيام بعمل واجتناب عمل آخر وهو ما ندعوه بالشعور بالواجب وهو أمر بالإطاعة الإرادية للقانون الأخلاقي الذي في داخلنا وقد عرف الإنسان منذ القديم هذا الإلزام الذي كان يبدو في صور شتى ويتمثل حيناً في العادات والأعراف الاجتماعية التي يفرضها المجتمع على أفراده أو

يتمثل حيناً آخر في شكل عقيدة دينية تفرض أوامرها ونواهيها على كل مؤمن بها كما يتمثل هذا الإلزام في صورة قوانين وضعية تفرضها السلطة السياسية الحاكمة على رعاياها ولكن الإلزام بجميع صوره سواءً كان مصدره اجتماعياً أم دينياً أم سياسياً إنما يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ومع تطور الحياة الإنسانية وتزايد الشعور بالحرية وتنامي سلطة العقل أخذت تتبدى صورة جديدة من الإلزام فرضها الإنسان على نفسه من الداخل بدافع ضميره أو عقله وبوحي من مثل أعلى يرضى عنه الفرد ويتطلع إليه ويشعر أنه ملزم بالعمل بمقتضاه وبمحض اختياره الحر احتراماً للقانون الأخلاقي الذي في داخله وهذا الإلزام الباطني هو ما ندعوه بالإلزام الخلقي.

التقدم الأخلاقي

تمثل فكرة التقدم والارتقاء الأخلاقي جوهر الحياة الخلقية لأنها تعبر عن طموح إنساني مائل في تحقيق الخير كقيمة أخلاقية ومثل أعلى ينطوي في صميمه على فكرة الكمال ويستند هذا الطموح نحو الكمال إلى ميل عميق كامن في الطبيعة البشرية ويتجلى ذلك في الجهد الذي تبذله النفس الإنسانية للارتقاء الخلقي خلال مسيرة حياتها للوصول إلى المثل العليا الذي يبقى متعالياً ومرتبطاً بحدود القدرة الإنسانية لبلوغه.

وما من شك أن التقدم الأخلاقي يرتبط بالتقدم المادي فلكي تبرز الروح الأخلاقية ويتجلى الشعور الأخلاقي بوضوح يجب أن يصل بنو الإنسان إلى تأمين ما يحفظ حياتهم من الهلاك ويبعد عنهم البؤس والجوع والتعاسة التي قد تدفع بالإنسان إلى أفعال تنافي الأخلاق. إلا أنه إذا كان صحيحاً أن مختلف الوسائل المادية الكبرى التي ابتكرها الإنسان قد عجلت في التطور الاجتماعي والاقتصادي فإنه من الصحيح القول بأن اتساع هذه الابتكارات المادية دون حد في سبيل إرضاء نزوات الإنسان وأهوائه أدى إلى صناعة البذخ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تعقيد الحياة واتساع حاجاتها بما يفوق قدرة الإنسان على الحصول عليها لذلك كان لا بد من أن يتغذى التقدم المادي من مستوى روحي وأخلاقي يعوّد الإنسان الاعتدال في

حاجاته ويجعله جديراً بهذا التقدم كما أن التقدم الأخلاقي للإنسان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم الفكري بمختلف أشكاله فالمعرفة تمثل شرطاً أولياً ضرورياً لكل حياة خلقية سليمة كما أن انتشارها واتساعها يؤدي بالضرورة إلى نمو الأخلاق وازدهارها وارتقائها ويكفي أن يفكر الإنسان بصورة سليمة كي يفعل الخير وما الشر إلا نتيجة للجهل كما رأى سقراط ولكن التقدم العلمي والتقني يمكن أن يبني في مجال ويهدم في مجال آخر وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذي يقوم بالبناء أو الهدم ليس العلم ذاته وإنما الإنسان بتناقض غاياته وجنوحه إلى السيطرة وهنا يظهر دور الأخلاق الحقيقي في كبح سطوة العلم وجبروته والوقوف في وجه استخداماته المدمرة وتوجيه أهدافه نحو إسعاد البشرية وتخفيف آلامها فالعلم لا قيمة له دون تطلعات أخلاقية وكذلك الأمر في التغير الاجتماعي إذ يجب أن يرتبط بالتقدم الأخلاقي في ضوء توسيع معاني المعايير الأخلاقية لتشمل الحالات الجديدة للتغير حتى يوضع هذا التغير في خدمة الإنسان.

الحضارة والتقدم الأخلاقي

الحضارة بمعناها العام الإنساني، تشير إلى ما اكتسبه الإنسان من أمور ثقافية ومادية من خلال سيطرته على الطبيعة ويشكل التقدم محور كل حضارة ومدار حركتها نحو الأمام سواءً في مجال معين أو في مجالات شتى وإن أهم ما يميز الحضارة الراهنة هي أنها حضارة تتسم بالعلم والتقدم التقني الذي أدى إلى إحداث تغييرات عميقة في المجتمعات المتقدمة.

انعكست نتائجها على جميع المجالات وأدت إلى تقدم اقتصادي واجتماعي وثقافي وهذا ما دعا بعض المتفائلين بمستقبل العلم والتقدم التقني للاعتقاد بأن العلم يمثل الخلاص والغد المزدهر للنوع الإنساني في المستقبل وفي الطرف الآخر ينظر المتشائمون إلى ما خلفه العلم من شرور وأضرار وما آلت إليه الحضارة المادية التقنية من كوارث ويعلنون إفلاس هذه الحضارة ويتوقعون سقوطها بصورة حتمية إلا أنه ما من شك أن لا أحد يرضى أن يتخلى عن إنجازات البحث العلمي أو أن ينكر قيمة التقدم التقني الهائل وما حققه من خيرات لدى الإنسان في نواحٍ عديدة أدت

إلى رفاهيته وتوفير طاقته وجهوده كما أن قيمة العلم وإنجازاته الكبرى تكمن في البناء لا في الهدم ولا يتم البناء إلا إذا توخى الإنسان القيم الأخلاقية فالأخلاق والتقدم الأخلاقي سيبقيان تتويجاً لكل تقدم تقني مهما بلغ حداً معجزاً من التطور والازدهار ويتجلى هذا التقدم الأخلاقي في احترام وتقدير قيمة الشخصية الإنسانية وتقديس حريتها وكرامتها وجعلها غاية في ذاتها.

المذاهب الأخلاقية

المذهب الأخلاقي يشير إلى منظومات منسقة أو شبه منسقة من النظريات الأخلاقية التي تستمد أصولها وتعاليمها من مبدأ أكبر يكون بمثابة أساسها وهذه النظريات لا تنفصل لدى كل فيلسوف عن مذهبه العام في الفلسفة بل إنها في الواقع جزء متمم أو أساسي في هذا المذهب وتشكل النظرية الأخلاقية بناءً منطقياً يتألف بدوره من عدد مترابط من الحجج والبراهين التي تهدف لإقناعنا بصحة عقيدة وموقف هذا الفيلسوف أو ذاك. إزاء تفسير أنماط ومشكلات السلوك الإنساني في مختلف ظروف الحياة وهذا الموقف يعتبر تفسيراً جديداً لما يجري أمام فيلسوف الأخلاق وإن لم يكن استحداثاً لأشياء جديدة. وسنحاول أن نتعرف على بعض المذاهب الأخلاقية حسب زمن ظهورها وتعاقبها تاريخياً.

ظهرت في بلاد اليونان حركة فكرية جدلية في القرن الخامس قبل الميلاد عرفت بالسفسطائية، كان البحث عن الحقيقة عندهم هو دحض حقيقة مزعومة لأن الإنسان هو مقياس كل شيء. فالفضيلة ليست سوى المقدرة وقوة الجسم والعقل وما القانون إلا من عمل الضعفاء لأنهم أعداء كل تفوق فكل قانون هو إنساني لا يفرض تقديسه إلا من يستفيد منه وإن الخير هو إرضاء الرغبة وإشباع اللذة وإن من يشاء أن يعيش حقاً فإن عليه أن يتيح لرغباته أن تنمو إلى أقصى حد تستطيعه وألا يحدها أو يقيدها أو يكبتها وعندما تنمو هذه الرغبات إلى حدها الأقصى فيجب أن تكون لديه الشجاعة والذكاء لاستغلالها وتوجيهها وإشباع جميع مطالبها.

وإذا كان من الناس من لا يستطيع التمتع بهذه الحياة ويخجل من ضعفه ومن ثم يمدح عفته وقناعته نتيجة لعجزه فإن هذا ليس معناه أن تخدعنا اتجاهات هؤلاء الناس.

أما أفلاطون رأى أن الفضيلة هي الفعل الصواب النابع من إدراك عقلي للقيمة الحقيقية للخير كما رأى أن غاية السلوك الخلقي هي الخير المطلق الذي هو السعادة ولكن لا بمعناها النفعي بل باعتبارها ليست إلا اسماً آخر للخير الأقصى أو المطلق ويرى أن الخير هو غاية الحياة الإنسانية وهو مبدأ كل واقع وأساس الوجود والمعرفة وهو العلة المطلقة التي تعلو فوق كل عقل وأن الخير يقوم في الخلاص من الشهوات وقمع اللذات بالتطهير وتكون الفضيلة هي الفرار من عالم الحس إلى التأمل الخالص واعتبر النفس محور ومقرُّ المثل الأخلاقية وهي أزلية وخالدة.

واعتمد "أرسطو" في الأخلاق على نظرية الفضيلة التي اعتبرها وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ووظيفة الإنسان تتلخص في الحصول على مجموعة الفضائل كالشجاعة التي تعتمد على التبصر والتدبير والتفكير وهي ثمرة التأمل والجهد العقلي وهي حد وسط ناشئ عن الموازنة بين الميزات والمساوئ لكل عمل يمكن للإنسان أن يقوم به وكذلك الأمر بالنسبة للفضائل الأخرى كالعدالة والحكمة والعفة والكرم وفوق هذه الفضائل كلها فضيلة التأمل وباستطاعة الإنسان أن يرقى بإرادته الحرة إلى الجانب الأسمى وهو الجانب العقلي.

ولكن الأخلاق عند "أبيقور" تقوم على مبدأ اللذة فهي غاية الحياة وهي الخير الأسمى ودليلنا الصادق والأكيد لأنها تتفق مع الطبيعة الإنسانية فنحن ننشد اللذة بدافع من ميول طبيعتنا دون تفكير ولا تعليم. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها لا العقل وأن جميع أفكارنا ترتد في النهاية إلى إحساسات أو لذات وآلام وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فلا يبقى شيء ولكن اللذة التي يقصدها "أبيقور" لا تقوم على إتباع كل شهوات الحواس بل الاكتفاء بالحد الأدنى الطبيعي والضروري وتلبيتها بكل تبصر واعتدال وتقشف فالحكمة والفضيلة هي أن نوجه جهدنا نحو الوصول إلى أسمى درجات اللذة ما كان منها عقلياً أو جسدياً وتوفير التوازن الباطني التام والطمأنينة للنفس. في حين نجد "الرواقيين" أقاموا الأخلاق على المبدأ القائل يجب على الإنسان أن يعيش على وفاق مع الطبيعة أي مع العقل الذي يؤلف جوهر الطبيعة الإنسانية ذلك أن الطبيعة وضعت في الإنسان قوة تميز وإدراك للخير والشر وقبساً إلهيا هو العقل فالسعادة ينبغي أن تقوم على العقل وحده وعنه

تصدر الحكمة والفضيلة، والفضيلة عند الرواقيين هي وحدها الخير وهي فضيلة عقلية يتمسك بها الإنسان من أجل الواجب ويتخذها غاية في ذاتها. ومن المذاهب الأخلاقية في العصر الوسيط نذكر "الفارابي" حيث كانت السعادة هي غاية الأخلاق ويؤكد أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالممارسة وأن العمل الصالح هو العمل المتوسط لأن الإفراط والتفريط مضر بالنفس والجسد معاً وهو ما ذهب إليه أرسطو ويضيف أنه من البديهي أن نسعى وراء اللذة ومن اللذات ما هي جسدية ننالها عن طريق الحواس ومنها ما هي فكرية كاللذة المعرفية والأولى سهلة وقريبة المنال لكنها سريعة الزوال أما الثانية فبعيدة المنال ولكنها طويلة الأمد وهي التي يجب السعي وراءها، أما الخصال التي تساعد على الأعمال الممدوحة فأهمها جودة الروية وقوة العزم وجودة التمييز وكان قد قسم النفس إلى نوعين النفوس العالمة الفاضلة أو الفاسقة. والنفوس الجاهلة.

ويعد من أكثر الفلاسفة الإسلاميين في العصر الوسيط. اهتماماً بالحياة الخلقية "مسكويه" فالأخلاق عنده جميعها تحصل بالعادة والاكتساب وإلا لما كان هناك داع للشرائع والأخلاق وأن الحياة الفاضلة عنده لا تتم بطريقة منفردة بل تحصل بالاجتماع الإنساني أي بالتعاون بين الإنسان وأخيه الإنسان في إطاره حياة اجتماعية تقوم على التكافؤ والتعاون ويرى "مسكويه" إن الخير هو ما يبلغ به الكائن غاية وجوده أو كمال وجوده كما يرى أن الغاية من العمل الأخلاقي هي السعادة العقلية والكمال الإنساني، والسعادة جسمية ونفسية معاً لأن الإنسان ذو طبيعة روحانية وجسمانية وما دام الإنسان كذلك فالسعادة لا تتم إلا بتحصيل الحالين معاً ولكن المرتبة الأولى الجسمانية ناقصة عن الأخرى، بانطلاقها من عالم الحس لا بد أن يتعرض صاحبها للآلام والحسرات أما المرتبة الثانية فهي الكمال وصاحبها يتمتع بالسعادة التامة فهو الذي توفر له الحكمة وهو مقيم بروحانية بين الملأ الأعلى ويستنير بالنور الإلهي ويكون خالياً من الآلام والحسرات ويكون مسروراً بذاته وتلك السعادة سبيلها المرور بالمرتبة الأولى ضروري لبلوغ المرتبة الثانية وهي وحدها تسمى الكمال الأقصى أو السعادة التامة وهي لذة العقل لأنها لا تتعلق بالمحسوسات المتغيرة الزائلة بل بالمتغيرات الثابتة.

ومن النظريات الكبرى في علم الأخلاق في العصر الحديث كانت نظرية "روسو" التي بناها على الضمير والشعور العاطفي فهو يرد إلى العاطفة كل الفضائل الاجتماعية لأنها توحد بين الذات الآلة والذات المشفقة ويرى أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح في حين إن العقل يضللنا وان النظم الاجتماعية هي التي أفسدت طبيعة الإنسان وقد ولد حراً وخيراً بالطبع وجعل "روسو" العبادة الرئيسية هي عبادة القلب المتمثل في الضمير تلك الغريزة الإلهية الحاكمة على الخير والشر. يقول "روسو" أيها الضمير أنت غريزة إلهية وصوت سماوي خالد ومرشد أمين لكائن جاهل محدود ولكنه ذكي وحر وأنت حاكم لا يخطئ حكمه على الخير والشر مما يجعل الإنسان شبيهاً بالله، أنت الذي تصنع سمو طبيعته وأخلاقية أفعاله، دونك لا أستشعر في نفسي شيئاً يسمو بي فوق الدواب، وعلى العكس تماماً اعتمد "كنط" في مذهبه الأخلاقي على العقل فهو يتخذ نقطة بداية لفلسفته الأخلاقية من الحكم المباشر الأولي الذي يطلقه العقل الأخلاقي العام واعتبر الإرادة الطيبة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرا على الإطلاق وجوهر الإرادة الخيرة ليس إنتاجها أو نجاحها وإنما هو النية الطيبة، فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه بل من صميم نيتها. والفضائل هي الواجب ويقول عنه إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون الأخلاقي لأن القانون الأخلاقي هو انتصار للإرادة على الطبيعة خضوعاً لأوامر العقل فالأمر الأخلاقي هو أمر العقل وقد وضع قواعد مطلقة وهي قاعدة التعميم "اعمل دائماً بحيث تجعل من فعلك قانوناً كلياً للطبيعة وقاعدة الغائية" اعمل دوماً بحيث تعامل الإنسانية على أنها غاية لا وسيلة وقاعدة الحرية اعمل دائماً بحيث تكون إرادتك هي الإرادة المشرعة الكلية والحق أن الوجود البشري لا يحيا إلا بمقتضى فعل إلا وهو ذلك الفعل الذي يعبر عن إيمانه الحي بقيمة الوجود.

علاقة الإنسان المعاصر بالحياة الأخلاقية

إن مشاعر القلق والعبث والغربة والفراغ مشاعر متواكبة مع ارتفاع كل إيمان ضمني بالقيم ولابد لكل حياة إنسانية سوية من أن تجد لنفسها في صميم نشاطها العملي حلاً واقعياً لمشكلة الشر الخاصة بها والحق أن الحياة وحب الحياة أمران لا

ينفصلان فنحيا للحياة بل دون أن نكتشف كل يوم أسباباً جديدة للحياة وحب الحياة على حين أن اليأس يغلق الكائن البشري على نفسه لكي يجعل منه ذرة روحية لا تحيا إلا مع مشاغلها الخاصة ومشاكلها الذاتية نجد أن الأمل يحطم القيود الذاتية الضيقة ولا شك أن العالم المعاصر حافل بمظاهر التخصص والتقسيم والتجريد الذي عمل على فصم عرى الوحدة التي كانت تربط الإنسان البدائي بالعالم ومن هنا انتبه علماء النفس وفلاسفة الأخلاق إلى ضرورة العمل على استعادة أسباب اتصال الإنسان بالعالم حتى يضمنوا للموجود البشري ضرباً من التكامل والتواصل بينه وبين العالم. فمن المؤكد إن الحياة لا بد من أن تكتسب معنى في نظر الإنسان تزود الكائن الأخلاقي بطاقة روحية هائلة فتزيد من إيمانه بالنظام الأسمى الذي هو وحده الكفيل بتحديد الدلالة الكونية للإنسان إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليقولن إن الحب فضيلة الفضائل لأنه ينطوي في صميمه على قيمة أخلاقية كبرى ألا وهي الإرادة الخيرة أو النية الطيبة وليس من الشك في أن الحب فضيلة ايجابية إلى جانب الجمال لأنه في جوهره إثبات وإحياء وبناء والحب طاقة وإنتاج فإنه من شان الحب أن يملك من القوة ما يستطيع معه تغيير الطابع الخلقي في الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب بل إن من شأنه أيضاً أن يسمو بهذه الينابيع الدفينة إلى مستوى الوعي أو الشعور وان يسلط عليها بعض الأضواء الوجدانية بوصفه خبرة نفسية هائلة تستخرج من نفس كل واحد منا خير ما فيها وكأن القيمة الحقيقية للشخصية لا تظهر إلى حير الوجود إلا من خلال تجربة الحب وهكذا نرى أن حياة المشاركة الباطنية العميقة لا بد من أن تبقى سراً مجهولاً لدى كل نفس لم تتح لها فرصة الحب ما دامت هذه النفس لم تلتق في طريقها بالذات التي تراها وتفهمها بحق.

صحيح أن الإنسان يخضع لمجموعة من القوى التي تحدد سلوكه ولكنه الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يفهم تلك القوى والذي يملك عن طريق هذا الفهم القدرة على القيام بدور ايجابي فعال في تحقيق مصيره وهو حين يفهم العوامل المختلفة التي تؤثر على سلوكه فإنه يستطيع أن يزيد من قوة وفعالية تلك العوامل التي يكون من شانها زيادة قوة الخير وحين يقرر فلاسفة الأخلاق الذي يتمتع بحاسة أخلاقية

أو ما نسميه الضمير فانهم يعنون الضمير الذي يسمح للكائن البشري بأن يظل على وعي بأهدافه في الحياة وان يقف على المعايير اللازمة لبلوغ تلك الأهداف كما أن للخبرة والتجربة الأخلاقية فيما يعانيه الموجود البشري في صميم حياته العملية من توجيه نحو القصد ونيل الغايات الكثيرة فالحياة الخلقية للموجود البشري لا تتألف من مجموعة من الحالات المتسقة المنسجمة المتجانسة بل هي التي تقوم على سلسلة من المتناقضات الباطنية التي لا سبيل لنا مطلقاً إلى التحرر منها نهائياً والواقع أن الأخلاق تمثل في وجودنا مطلب النظام والوحدة وبالتالي تحقق التوازن الذي يُولد لدينا نوعاً من الركود الروحي.

حكمة الحياة

الحياة معنى وهدف وإرادة

معنى الحياة

تحدث العلماء عن الحياة كونها حيوية بحتة فيقولون إن الكائنات الحية لا تزيد عن كونها مجرد موجودات تتكفل بتفسيرها قوانين المادة البحتة ومن ثم لا موضع للتمييز بين كائنات عضوية وأخرى لا عضوية ما دامت الحياة نفسها لا تزيد عن كونها مجرد صورة من صور حركة المادة. وأصحاب هذا الرأي قد لا يجدون حرجاً في القول بأن الحياة هي الطريقة التي توجد على نحوها الأجسام التي تتسم أولاً وقبل كل شيء بأنها تحقق بينها وبين البيئة الطبيعية الخارجة عنها نوعاً من التفاعل المستمر أو التأثير المتبادل القائم على عمليات النشاط الحيوي وقد يتطرف بعض علماء الأحياء فيزعمون انه ليس ما يمنع العلم من أن يتوصل إلى استحداث الحياة بطريقة صناعية صرفه "الاستنساخ" وبالتالي فقد يصبح في وسع عالم الأحياء أن يبدع الحياة داخل معمله الصغير. بينما يقول بعض علماء الأحياء، أن الحياة هي مجموع العمليات التي تقاوم الموت، فنجد علماء آخرين يقررون أن الموت عنصر جوهري يدخل في تكوين الحياة نفسها وانه لا سبيل إلى فهم الحياة نفسها إلا في علاقتها بتلك النتيجة الضرورية الباطنية فيها منذ البداية ومن هنا يعرفون الحياة بأنها سلسلة من العمليات العضوية الحيوية الطبيعية لا يمكن استرجاعها والحق أن سر الكائن الحي لا يكمن في جرد مركباته العضوية الحيوية الطبيعية وليس في وسع أحد أن يميز شيئاً بالاقتصار على إيراد السمات المشتركة بينه وبين غيره من الأشياء فنحن لا نكون قد أدركنا شيئاً عن الحياة لو أننا اكتفينا بالكشف عما في المادة الحية من خواص يكون من شأنها أن تبقى فيها بعد أن تفارقها الحياة وبالتالي فالكائن الحي شيء آخر أكثر من المادة الجامدة، بل أن ما يميز الكائن الحي هو مقدرته على التمثيل والتشخيص من جهة والتكاثر من جهة أخرى وقد أثبت لنا

أصحاب الاتجاه الحيوي إن الكائن الحي هو في جوهرة كائن قادر على بناء ذاته بمعنى أنه ليس مجموعة من العناصر التي تتجاور وتتلاصق بل هو مجموعة من الوظائف التي تنتظم وتتسق فيما بينها بفعل عمليات عضوية متآزرة تسير وفقاً لخطة شاملة متجهة نحو غاية موحدة فالكائن الحي وحدة عضوية منتظمة متكاملة، ولكننا لا نستطيع تصور الحياة على نحو مادي صرف سواء أكانت هذه المادية آلية حركية أو تعتمد على الصراع المادي والجدل الذهني فهي ليست مجرد انعكاس لقوانين العالم المادي أو الطبيعي ونحن لا ننكر أن الحياة البشرية بوجود اللغة والعلم ليست مجرد حياة حيوانية بحته وما يبرر إقامة حاجز منيع بين علم الأحياء من جهة وعلم ما بعد الطبيعة الذي لا يستند إلى معطيات الحيوية أو الطبيعية الوعي التام بوحدة النفس والجسم لدرجة أن أحداً اليوم لم يعد يسلم بالقطيعة بين المعقول والمحسوس ولعل هذا ما عبر عنه أحد علماء النفس المعاصرين حين قال إن الواقعة النفسية ليست واقعة روحية أو جسمية بل هي ظاهرة تحدث للإنسان ككل ما دامت لا تمثل شيئاً أخر سوى سلوك هذا الإنسان في جملته والعاطفة ذاتها لا توجد في النفس أكثر مما توجد في القلب وإنما هي تغيير يطرأ على السلوك ككل، وليس من شك أن العمل جزء لا يتجزأ من صميم تجربة الحياة ولكن من المؤكد أن الفكر كثيراً ما يتسلل إلى نشاطنا العملي وحين قال "ديكارت" أنا أفكر إذاً أنا موجود فإنه كان يريد بذلك أن يوحّد بين نشاط العقل وحياة الموجود البشري وكأن قطب الفكر عنده قد استوعب كل أنشطة الحياة الإنسانية وأن أنشطة الحياة البشرية لا تقتصد على النشاط الذهني والنشاط العملي بل تمتد إلى النشاط اللغوي والواقع أننا نقضي جانباً كبيراً من حياتنا في التفكير والتأمل من جهة وبالسلوك والعمل من جهة أخرى والتواصل اللغوي فالنشاط اللغوي سلوك بشري يكشف عن بعد هام من أبعاد الحياة الإنسانية لا بل أنه يتعامل مع العلم من خلال شبكة من الألفاظ التي تسمح له بالسيطرة على العالم فليس العالم البشري مجرد عالم من الإحساسات وردود الأفعال بل هو عالم من التسميات والأفكار فأصبح في وسع الإنسان أن يحقق فعله بطريقة ناجحة على مستوى عقلي يسمح له بالتعامل مع الأشياء وأصبح السلوك اللغوي بمثابة عملية تحويل اكتسب معها الكون طابع عالم المقال، وليست اللغة سوى

وسيلتنا المفضلة لتحقيق التواصل بيننا وبين الآخرين وهذا هو السبب في أننا نجد لذة كبرى في التحدث مع الآخرين وتبادل العواطف والأفكار معهم ولولا هذا النشاط اللغوي لبقيت الحياة البشرية في عزلة لا يتم فيها أي تواصل حقيقي بين الذوات، وهذا يدلنا إلى الحديث عن فن الحياة الذي يمثل تجربة شخصية أراد لها صاحبها أن تكون مجرد نمط من أنماط الحياة يعرضه على نحو تصوري ولن تكون هناك فلسفة للحياة ما لم يكن ثمة جهد عقلي من أجل تجاوز العناصر الفردية والعرضية في تجاربنا الوجودية والشخصية، والحقيقة أن الحياة تقوم أصلاً على نشاط عقلي ذهني وتفكير وعلى فعل وعمل وسلوك أو نشاط وعلى قول ولغة حوار وتخاطب بين الأفراد.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يكاد وجوده ينفصل عن عملية تساؤله عن الوجود فالوعي الإنساني لا يتفتح على الوجود إلا لكي يجد نفسه منخرطاً في سلك الحياة، أن الوجود هبة مجانية ومهما اختلفت آراؤنا في الحكم على قيمة هذه الهبة فإن من المؤكد إن الغالبية العظمى منا تتمسك بأهداب الحياة ونرى الوجود نعمة كبرى لا تعادلها نعمة أخرى، والحق أن الإنسان العادي يشعر تماماً بان الحياة تمضي من تلقاء نفسها وأنها تحمل في ذاتها مبررات وجودها، والظاهر إن الحياة وحب الحياة يسيران دائماً جنباً إلى جنب فإن تفتح الحواس للوجود الخارجي ما يبرر تعلق الإنسان بالحياة وأية ذلك أن حواسنا تنفعل وتهتز وتدرك وتحمل إلينا العديد من الشحنات الوجدانية التي توثق صلتنا بالعالم الخارجي وتعمل على تحقيق التناغم بيننا وبين الواقع وهذا هو السبب في أن الإدراك الحسي كثيراً ما يتحول إلى إدراك جمالي والواقع أن الحياة لا تزيد عن كونها مجموعة من الإمكانيات التي تفتقر إلى التحقق حتى تتحول إلى أفعال أو وقائع فالكائن البشري لا يستطيع أن يعيش دون أن يعبئ كل طاقاته الجسمية والنفسية لتحقيق إمكانياته الضمنية التي ما زالت تلتمس الخروج إلى عالم النور والإنسان حين يسير على طريق الحياة يحس في كثير من الأحيان بأنه محصور بين ضغط الماضي وجذب المستقبل فهو لا يملك سوى مواصلة السير في حاضره المستمر، وإذا كان البعض قد وجد في العمل المعنى الوحيد للحياة الإنسانية فما ذلك إلا لأن العمل هو الظاهرة الوحيدة المساوية للوجود البشري

بصفة عامة فالإنسان كائن يحقق وجوده بعمله فالحياة بهذا المعنى عمل ونشاط وجهد وإنتاج وخصوبة وإبداع والإنسان الذي يأخذ على عاتقه النهوض برسالة هامة يعمل في سبيلها يشعر عندئذ أنه ثمة غاية يحيا من أجلها ولما كانت الغايات والأهداف والمشروعات هي التي تولد في نفوس الأفراد الرغبة في القيام بالكثير من الجهود والأعباء والمحاولات فإن الحياة لا تكتسب معنى إلا في أعين أولئك الذين يجعلون من أنفسهم جسراً يعبر عليها الواقع نحو المثل الأعلى.

طبيعة الحياة الإنسانية

تميز الإنسان ككائن حي عن بقية المخلوقات بقدرته على التفكير والاستدلال وإصدار الأحكام على القضايا الشائكة والمعقدة ومن هنا تم تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق والمقصود بالنطق الدال على التفكير والتعقل والتأمل ولكن الإنسان يمتلك أيضاً الوجدان والعاطفة أو الضمير وهو كائن حر يختار ما يريد أن يكون عليه والإنسان يمتلك الوعي الذي يضعه وجهاً لوجه أمام الواقع والعدم واللامعقول فالفكر البشري يقترن بمشاعر القلق والخوف والرهبة، إن الاستجابة المفروضة على معايشة الإنسان للواقع تفترض التفكير فالتفكير في الطبيعة البشرية صورة مترقية من صور السلوك القائم على المهارة وإنه سلوك يعبر عن نفسه من خلال مجموعة الرموز أو الإشارات. ولما كان التفكير مظهراً من مظاهر المهارة نجده يتسم بسمات التدبير والتقدير وحساب النتائج ومعنى هذا أن المهارة العقلية كغيرها من المهارات السلوكية الأخرى مهارة هادفة لها توقيتها ومراحل توقفها ومظاهر حتميتها أو ضرورتها ودلائل غائية ومقاصد والتفكير مظهر من مظاهر التكيف مع البيئة وهو تكيف راقي يتصف بالمرونة وهذا هو السبب في أننا بمجرد ما نفكر فإننا ندير ظهورنا لطريقة الاستجابة المباشرة السريعة وتعمل عقولنا في البحث عن الطريقة المثلى لمواجهة الموقف الذي نحن بصدده وليس الاستدلال والقياس والاستنباط والاستقراء وشتى عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج سوى مظاهر متنوعة لذلك النشاط الفكري الذي يقوم به الكائن الناطق حين ينتقل من المعلوم إلى المجهول ولما كانت كل مهارة تستلزم التعلم والمران والتدريب فليس من الغرابة أن تقترن عملية

التفكير بمعاني التوتر والشدة والعسر وقد قال تولستوي أن التفكير يشقي البشر أكثر من أي شيء آخر، إن التفكير سلسلة متواصلة في المسائل الوجودية فأنا أفكر في حالات الشعور واللاشعور في حالات الوعي واللاوعي في حالات العقل الظاهر والعقل الباطن وأفكر حتى أثناء النوم وفي حالة الغيبوبة عن الإدراك الحسي وكل ما في الأمر أنني أفكر في قضايا مبهمة غامضة مؤلفة من أحاسيس صماء، وقد رأى ديكارت إن المرء حين يدرك ذاته كمفكر بالفعل يدرك حقاً وجوده، بل هو يذهب إلى أن الفكر يعبر عن طبيعة الإنسان بأسرها نظراً لأنه يرى أن الفكر هو ماهيتها وصفتها الذاتية إن بعض الباحثين يرون أن الإنسان الذي ينظر إلى الحياة بمنظار الفيلسوف إنما هو موجود شقي يتعقل حياته بدلاً من أن ينعم بها وأية ذلك أنه يفكر في كل ما يعرض له من أحداث ويحاول أن يحسب لكل شيء حسابه ويراقب نفسه في كل أعماله وتصرفاته ويستعرض بعناية كل ما يمر به من أمور ومثل هذا التفكير المستمر في معنى الحياة وقيمة الوجود وغاية مصيرنا الإنساني إنما هو انصراف عن حياة العمل والسلوك والتصرف من أجل الاستغراق في التأمل، والبعض يقول إن الإنسان لم يخلق لكي يفهم الحياة بل لكي يعيشها وربما كان أتعس الناس ذلك الشخص الذي يقضي حياته في مراقبة دوافعه ودراسة مشاعره وسبر غور حياته الباطنية، إن مثل هذا الإنسان يفكر في الحياة بدلاً من أن يعيشها ولا بد أن تجيء حياته حافلة بأسباب التكلف والتصنع والازدواج والتناقض وشتى مظاهر التمزق النفسي، على حين أن هناك أناساً بسطاء ينعمون بحياتهم دون أن يعمدوا إلى تعقيدها، نجد الإنسان المفكر أدخل حياته في مظاهر الاصطناع والافتعال والحساب المستمر ويبقى عاجزاً عن تحقيق التواصل الحقيقي بينه وبين أقرانه من البشر لأنه لا يكف مطلقاً عن تحليل أفكار هذا وتعليل عبارات ذاك ومن هنا فقد اقترنت حياة التأمل والتفكير بمعاني التوتر والتمزق والشقاء بينما نجد في حياة البسطاء من الناس بما فيها من تلقائية طبيعية وبساطة فطرية حياة السعادة والصفاء. وهنا يقرر أحد الفلاسفة المعاصرين أنه لا مخرج لنا من أحد أمرين فإما سعادة تلقائية نقية خالصة. - تكون لا شعورية - وإما شعور ووعي بالسعادة وعندئذ تكون الحياة ممزوجة بشيء من الألم أو المرارة وهذا ما يفسر سبب خروج الإنسان الأول من

الجنة السعيدة الذي كان ينعم بها هو وزوجه ومعنى هذا أن الإنسان الأول قد وجد نفسه مضطراً إلى اختيار واحد من أمرين فإما سعادة بلا وعي أو وعي بلا سعادة وقد حقق اختياره بالفعل لأنه آثر الوعي والحركة على الرغم مما يقترن بهما من الم وتعاسة وهكذا رأى أرسطو لا يمكن أن يكون الإنسان سعيدا من حيث لا يدري. ولا شك أن المعرفة العقلية حين تتسلل إلى السعادة فإنها تخلق عليها طابعاً شعورياً يرفع عنها صبغتها الطبيعية الأولية وقد يحاول المرء استرجاع سعادته التلقائية فتراه يعمد إلى إقصاء وعيه أو استبعاد تفكيره ولكنه سرعان ما يتحقق من أن حياة البساطة اللاواعية قد أصبحت بالنسبة إليه ضرباً من المحال وآية ذلك أن الفكر قد نفذ إلى أعمق أعماق الحياة البشرية فليس في وسع الإنسان أن يقذف بالوعي إلى زوايا النسيان لقد قال أفلاطون أن أكثر الناس يسيرون نياماً في حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل المتيقظ وليس التأمل الفلسفي سوى ضرب من الدهشة الأليمة التي تطرق عقل الإنسان وقلبه حينما يتحقق من أن العالم ليس حقيقة منسجمة متوافقة وان القيم ليست قوى متحابة متآلفة وأن الفكر والوجود لا يمثلان حقيقة واحدة متطابقة ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن ما يدفع بالموجود البشري إلى التفكير والتفلسف هو إدراكه كما في الوجود من شقاء وألم وفشل وإخفاق وشر أخلاقي فالإنسان لا يشقى لأنه يفكر بل هو يفكر لأنه يشقى. إن كل واقعة نفسية تمثل في مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى المقابلة لها. فالألم يثير في أذهاننا فكرة اللذة والموت يولد لدينا الرغبة في الخلود ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى أن الأفكار السلبية كالشر والعدم والفوضى والفناء وما إليها هي الأصل في نشأة التفكير الفلسفي، والواقع أن العقل البشري حين يحاول استكشاف أسرار الوجود، وحين يعمد إلى البحث عن معنى الحياة فإنه كثيراً ما يجد نفسه إزاء الغاز أبدية هيهات لأي فكر متناهي أن يفضي أسرارها، ومن هنا فإنه كثيراً ما يصطدم بالمجهول الأزلي واللامعقول! ولكن إذا كان من شأن الكل أن يحاول في سبيل الوصول إلى الحقيقة فهل تكون هذه الحيرة نفسها ألما؟ أليس الكثير من أهل الفكر يجدون في تلك الحيرة لذة روحية؟ يقول المفكر الألماني "لسنغ" إن متعة الإنسان لا تنحصر في الجهد الذي يبذله من أجل العمل على بلوغها ولا تنمو ملكات الإنسان

بامتلاك الحقيقة بل بالبحث عنها.

إن التفكير بالنسبة للإنسان ليس مجرد ترف كمالي يولد المتعة أو اللذة بل هو حاجة ضرورية لا تكتمل بدونها إنسانية الإنسان، والحق أن الفكر هو الذي نقل الكائن البشري من مستوى الحيوانية إلى مستوى الإنسانية ولم يعد في وسعنا اليوم أن نتخلى عن مهمة نقد الحياة وفهم العالم وتعقل الوجود وتحديد مركزنا في صميم الكون ولعل هذا هو السبب في إن التفكير لا بد بالضرورة من أن يتحول إلى فلسفة تتخذ طابع التساؤل الحاد الذي لا يمكن أن يخلو من دهشة وقلق وحيرة وتعجب ونحن نفكر لأننا نجد أنفسنا دائماً أمام رموز غامضة نفك رموزها، ألا يعمل العقل على تعقيل الحياة في حين تعمل الحياة على إحياء العقل، أليس زيادة حظ الإنسان من الفكر والمعرفة هي صورة من صور الحياة العميقة الخصبة. وكما هي طبيعة الإنسان التفكير فإن العمل هو نشاطه الوجودي، إن الفعل الإنساني لا يخلو من الغاية والجهد الإرادي والاستفادة من الحياة النفسية والروحية فنحن لا نكف في حياتنا العملية عن مواجهة العوائق محاولين التأثير عليها لصالحنا ومن ثم نقوم بجهد عقلي وإرادي واعي من أجل العمل على تحويل الاتجاهات الضمنية الماثلة في الطبيعة إلى غايات إنسانية صريحة تخدم البشرية فليس العمل البشري في جوهره سوى الجهد الذي تبذله البشرية من أجل التغيير فهناك نشاطاً إبداعياً أو جهداً خلاقاً في تحقيق ابتكار أصيل أو إنجاز قيم فالإنسان مخلوق حضاري يغير من دلالة الطبيعة ويعمل على تحوير العالم والعمل هو نقطة تلاقي الفكر والمادة أو هو همزة الوصل بين العالم الروحي والعالم الحيوي أو حلقة اتصال بين النفس كقوة عاقلة والبدن كأداة، إن الكثير من الأعمال الحرفية والمهارات المتميزة والفنية في الحياة هي نتيجة تلاقي الفكر واليد والأداة صحيح أن الذات الإنسانية أسمى بكثير من كل ما تبدعه أو كل ما تصنعه ولكنها لا يمكن أن توجد الا إذا تجسدت وتحققت واندمجت في واقع مادي بحيث تضع في مقابل وجودها الذهني حقيقة عينية تكون هي العمل، وإذا كان من شان الفكر أن يظل ضمنياً أو مضمراً إلى أن تجئ اللغة فتسمح له بالتحقق

أو التجسد فإن من شأن النفس أيضا أن تتخذ من البدن واسطة تضمن لنفسها

التحقق من خلالها وكأن العمل الذي ينهض بأدائه الإنسان هو الواسطة التي تسمح للروح بأن تنسى ذاتها ولا غرو فإن الذات التي تعمل تنسى وتندمج في عملها وتخضع بسخاء لهذا النشاط العملي الذي تقوم به. ومن هنا نفهم السر في ارتباط العمل بالالتزام والالتزام تعبيراً عن الحقيقة البشرية الهامة. أنه لا بد للنشاط الذهني للإنسان من أن يتحول إلى نشاط عملي هادف وإلا لأصبح حلماً واهياً فالمعيار الوحيد الذي نستطيع أن نحكم به على الحقيقة هي قدرة هذه الحقيقة على تغيير العالم وإصلاح الإنسان فالعمل هو الأداة التي تقذف بنا إلى دنيا الناس وهذا هو السبب في أن أصداء أعمالنا لابد بالضرورة من أن تتردد في العالم والمجتمع والتاريخ إن الإنسان لينتشر بتأثير أفعاله وليس باستطاعة احد منا أن يكتفي بنفسه وإنما لابد من أن يعمل للآخرين ومع الآخرين. إذاً فإن العمل الذي يقوم به الفرد عمل اجتماعي يقوم فيه الفرد بدور المحرك الفعال أو المؤثر القوي في وسط خارجي يضم أفراد آخرين هم على استعداد لتفهم دلالة هذا العمل والحق أننا موجودات عاملة تحيا في الخارج أكثر مما تحيا في الداخل وتدرك ذوات الآخرين قبل أن يتوافر لها وعي حقيقي بذاتها الخاصة إن أصداء الفعل قد تتسع حتى تشمل مجرى الأحداث الكونية والبشرية في كل مكان. إلى جانب الفعل في الطبيعة الإنسانية نجد الوظيفة اللغوية وهي وظيفة عقلية لا مجرد وظيفة عضوية فالنطق يدل على نضج الجهاز العصبي عند الطفل والكلام يرتبط بالتفكير ومن هنا كان المنطق الذي يعني العقل واللغة مجتمعين. وما أصبح الإنسان سيد العالم إلا لأنه استطاع أن يقيم بينه وبين العالم شبكة من الكلمات ونحن نجد لدى الحيوان إشارات والإشارة رد فعل شرطي ضد موقف قد تم إدراكه في صيغته العامة ولكن دون أدنى تحليل لمكوناته الجزئية.

في حين أن العالم الإنساني ليس عالم الإحساسات وردود الأفعال بل هو عالم أفكار وتحديدات لفظية فاللغة هي الأداة العقلية التي مكنت الإنسان من تحديد الأشياء وتوضيح أفكاره عنها أن اللفظ الذي يستخدمه كل شخص يعبر عن موقفه من العالم ويكشف عن مشروعه الخاص فهو لا ينفصل عن القيمة وإذا كان من شان القول عادة أن يجئ عامراً بالأفكار فذلك لأنه يمثل مجرى يحمل كل اتجاهات

الشخصية ورغباتها وغاياتها وأنظمتها وكثيراً ما يكون القول أنجع وأفعل في امتلاك زمام الواقع من كل آلة وسلاح وأية ذلك أن القول بناء من أبنية الكون أو هو على الأصح أداة من أدوات تقويم العالم الطبيعي فالعالم الطبيعي الذي لا يعرف القيم يستحيل إلى عالم حضاري قوامه العلم والآلة ومن خلال النظام اللغوي الذي يفرضه الفكر البشري على الأشياء والموجودات يتحرر من قيود المادة فاللغة تفرض سيطرتها على الكون بأسره فاللغة باستمرار تسهم في تحديد طبيعة الوجود ومعنى هذا أن العالم يتمثل لنا على شكل مجموعة من المعاني والدلالات التي لا تتكشف لنا بوضوح الا على مستوى القول أو التعبير اللغوي والحق أننا نعيش في عالم ألفاظ قد تمت فيه تسمية الأشياء والموجودات على نحو خاص فلا بد لنا بالضرورة من أن نكيف ذواتنا مع هذا العالم اللغوي النوعي وما مجالنا الحيوي سوى ذلك المجال اللغوي الذي تبدو فيه كل كلمة من الكلمات وكأنما هي حل لمشكلة من المشكلات بل أن العلاقات الإنسانية نفسها لتبدو كما لو كانت مجموعة هائلة من الكلمات نتقبلها وفقاً لنظام فكري مسبق أو بمقتضى أسلوب محدد من أساليب التعامل وقد لا نبالغ إذا قلنا إن النظام الاجتماعي كله لا يخرج عن كونه سجلاً من التسميات الصحيحة إذا خرج عليها الفرد كان سلوكه شاهداً على انعدام توازنه كما أن القول سلوك لفظي يحمل دلالة الفعل وكأنما هو نشاط بشري ينقل صورتنا إلى الآخرين ويسجل طابعنا الخاص في صميم العالم الواقعي والقول حين يجئ في وقته المناسب يكون بمثابة فعل حقيقي يكفل للشخصية ضرباً من الاتزان ويحقق صورة التواصل مع الآخرين. ولا شك أننا حين نصب مشاعرنا وأحاسيسنا في قوالب التعبير الجماعي ولقد دلتنا التجربة على أنه هيهات لنا أن نغير قوماً إلا إذا استطعنا أن نغير من أسلوبهم في الحديث أو من طريقتهم في الكلام.

متعة الحياة

كثيراً الذين يزعمون أن حياة اللهو أخلق بالإنسان من حياة الجد وان اللعب قام بدور أساسي في حياة الموجود البشري لدرجة أننا حين نتعقب أي نشاط جدي أو أية مهارة عملية نجد لها دور في ترقية الإنسان فاللعب كان دائماً أكثر أعمال

الإنسان نفعاً وأعظمها فائدة وهو أسبق من العمل وكذلك الفن أقدم من الإنتاج النفعي ولو أننا عدنا إلى نشاط الأطفال لوجدنا أن اللعب هو أكثر الأشياء جدية في حياة الطفل والواقع أن الطفل حين يلعب فإنه كثيراً ما يبتكر أو يستحدث مواقف جديدة والعالم الذي تجري فيه اللعب هو عالم خيالي أو وهمي ومع ذلك فاللعب يعبر عن رغبات حقيقية أو واقعية لدى الطفل. إن الأطفال جميعاً ليحيون في جنات سحرية وساديب خفية يتألف منها ملكوت أحلامهم وهو ذلك الملكوت السحري الذي تتكلم فيه الحيوانات الصديقة وتجري فيه بعض الطقوس والممارسات العجيبة. ومن متع الحياة الفكاهة والنكتة، جوانب مميزة للإنسان، والضحك هو التعبير الجسمي لرسالة التواصل الاجتماعي وقد رأى البعض انه يخفف من وطأة الألم لأنه تعبير انفعالي عن حالات التغيير الإبداعي نحو الأمل والفرح والسرور والبهجة، والضحك من العوامل الهامة التي تساعدنا على مواجهة أعباء الحياة كونه ضرباً من الاضطراب العضوي الذي يستولي علينا حينما يفاجئنا موضوع جديد ويفسر عضوياً بصلته بأعضاء النطق حيث تتولد عنها طاقة الفرح والملاحظ أن قوة الطاقة التي تتولد عن الضحك تحد النشاط الكلامي والمهم أن استثمار هذه الظاهرة الطبيعية عند الإنسان جعلت الكثيرين يؤلفون لإنتاجها الأمثال والألفاظ والتعابير اللغوية وهي محاكاة اجتماعية وقد لجأ بعض الباحثين في دراسة الضحك على استقصاء الطبيعة العامة للعمليات الذهنية التي تنطوي عليها ظاهرة الضحك وهذا ما فعله "ايزنك" حيث نجده يتخذ التقسيم التقليدي للحالات الشعورية إلى حالات إدراكية ووجدانية ونزوعية فيحاول أن يظهرنا على ما في ظاهرتي الفكاهة والضحك من عناصر عقلية وعاطفية وإرادية مع مراعاة التداخل القائم بين هذه العمليات النفسية الثلاث.

وبالتالي فإن انفعال السرور عندنا يجئ مصاحباً لعاطفة الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجدانية والواقع إن كل المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها عنصر "لهو" ينأى بالإنسان عن حياة الجد والواقعية والنشاط الغائي والوظيفة الأساسية التي تقوم بها الفكاهة هي تخفيف أعباء الواقع وتخليصنا من تبعات الحياة الجدية الكبرى التي يجدها المرء في الفكاهة والضحك راجعة إلى الشعور

بالتحرر من الواقع عن طريق الهزل والدعابة وفضلاً عن ذلك فإن اللهو واللاواقعية هما من خصائص العقلية الصغيرة غير الناضجة أي عقلية الطفل فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن في المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها شيئاً من النكوص أو الامتداد نحو حالة الطفولة وكأن البالغين يريدون عن طريق الضحك أن يعودوا إلى مرحلة سابقة من مراحل نموهم النفسي ولكن الفكاهة لا تزال تحت ضبط الإرادة وبعيدة عن الأمراض النفسية لأن الذات الشاعرة في حالة الضحك لا يمكن أن تغلب على أمرها أو أن تحول عن طريقها وإنما كل ما هنالك أنها تسمح لنفسها بضرب من الاسترخاء حين تتخلص إلى حين من الضغط الثقيل الواقع عليها من الوجود الخارجي وبالتالي هي وسيلة نافعة للتهرب وقتياً من هموم الحياة العادية وكثيراً من حالات الضحك تنشأ في الأصل من شعورنا بالتفوق وقد تكون عنصر للثأر والانتقام فالنكتة تشمل على تناقضات في الأحداث وتغير للتوقعات من أجل إحداث التسلية وإثارة الضحك غالباً ما نحقق تواصل وتفاعل اجتماعي وتعزز التماسك بين الأفراد وقد يؤدي الضحك وظيفة النقد ومقاومة الاكتئاب والقلق والإحباط والغضب والتخفيف من وطأة بعض القيود الاجتماعية وخاصة ما يرتبط منها بالنواحي الغريزية.

إن المتع الحياتية التي يعيشها الناس كثيرة وكلها تهدف إلى غاية واحدة وهي التمتع بالسرور والبهجة واللذة والسعادة فمن الميل إلى الاستهواء أو ما نسميه اللهو والفراغ إلى الفكاهة والنكتة المولدة للضحك وإلى الصداقة والحب ذروة التعاطف الايجابي لأنه يرقى بالإنسان بالشعور الوجداني من الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية ومن أعماق اللاوعي اللاشعور إلى حياتنا الشعورية الواعية حين يحقق التواصل بين الأنا والأخر ليكون تجربة مشتركة يتحقق عن طريقها تفتح الذات، وما كان العصاب والذهان والجريمة والانحراف وغير ذلك من الأمراض النفسية والاجتماعية إلا صوراً مختلفة من صور الفشل بسبب عجز الإنسان عن عقد صلات ناجحة وتكيف مُرضي مع من يحيطون به والصداقة والوفاء والإخلاص والأمانة وافتقاره إلى الشعور بالأخوة وقصوره عن الاهتمام بالآخرين فالإنسان الذي يخلع على حياته معنى ذاتياً صرفاً دون أن يتمكن من تحقيق أي تآزر بينه وبين الغير ودون

أن ينجح في التعاون مع الآخرين من أجل العمل على إسعاد غيره من بني الإنسان لا بد من أن يجد نفسه في نهاية المطاف نهباً لأحاسيس القلق والغربة والضياع والعبث واللامعقول ولكن من المؤكد أن الحب نشاط إبداعي تتجلى فيه قدرة الذات على ممارسة ما لديها من قوة بشرية واستخدام ما تتمتع به من حرية. ولا شك أن السعادة التي قد تبدو لنا في الظاهر حالة ثابتة تتسم بطابع الاستقرار إنما هي تقوم على التوقع والأمل أو الرجاء والتجربة نفسها شاهدة على أن سعادتنا بالحياة المشتركة مع الآخرين والحق أن الإنسانية في حاجة إلى الحب لكي تستمر الحياة ويتحقق المعنى الحقيقي للوجود ولو أننا فهمنا الحياة مشاركة لإدراكنا نسيج الوجود الإنساني القائم على القيم المطلقة.

هدف الحياة

لو نظرنا إلى الصورة الأولية التي تتجلى لنا الحياة على حقيقتها لوجدنا أن حياتنا تختلط في نظرنا على حقيقتها لذواتنا فنحن نشعر بأن وجودنا هو جملة من الإمكانيات التي تلتمس التحقق أو مجموعة من القوى الضمنية التي لابد لنا من تحويلها إلى وقائع فعلية ولعل هذا هو السبب في أن الحياة الشخصية كثيراً ما تبدو لنا بمثابة فاعلية متحدة مع النشاط الخاص الذي تمارسه وكأن الذات نفسها هي مجرد حرية وفي هذه الحالة لا يكون الجسم سوى الأداة التي تسمح للذات بتحقيق نفسها بوصفها روحاً وإن التجربة نفسها لتظهرنا على أن الموجود البشري لا يكاد يشعر بلذة حقيقية إلا حين يمارس نشاطه الذاتي لأنه يشعر عندئذ بقدرته مكتشفاً حريته من خلال ممارسته الفعلية لنشاطه الخاص. الذات توجه السلوك وتحقق التكامل بين أنواعه في المجالات المختلفة لتحقيق هدف الحياة المرسوم من قبلها فالذات هي الأفكار والمشاعر والجهود المعترف بها والمنسوبة إلى فرد ما وتشمل الذات وإدراك المرء لنفسه أي انطباعاته عن جسمه وصورته عن مظهره وكل ما هو خاص ومحسوس فيه باعتباره شخصاً وتشكل اتجاهات المرء حول نفسه ومعتقداته وآرائه وقيمه لتشمل دوره في ممارسة حقه في أن يكون حراً ومسؤولاً فتحقيق الذات يعني تحقيق للصفات المميزة التي تُكون الفردية المتميزة وتكوين الشخصية إن

المراهق الذي يتقبل ذاته يتقبل مجابهة الحياة الواقعية على ما فيها من سعادة وشقاء ويشعر بتحرره وقدرته على فعل ما يراه ملائماً دونما تردد أما الرفض لذاته فهو نقيض ذلك والوجه الأخر لتحقيق الذات مستوى الطموح الذي يعد مقياساً يحكم من خلاله الفرد على مدى النجاح أو الفشل فيما يتعلق بالأعمال اليومية او الرغبات التي يسعى الفرد إلى تحقيقها والحياة إذ تفرض طريقة للتعامل بين الفرد والمهمة التي يسعى لتحقيقها فالذات من خلال تأكيدها لوجودها وإحداث اثر هام من خلال الفعل إنما توجه حركة النشاط لتحقيق المهمة وفي هذا المجال تبين أن مستوى الطموحات يرتفع أو ينخفض بحسب الإنجاز الفعلي كما أن لطريقة التعامل بين الفرد والأسرة والزملاء والمحيط الاجتماعي عموماً تاثيره في إنجاز المهمة فإن مستوى الطموح يتاثر بمجموعة الأسس التي توفرها القيم الثقافية وقواعد الجماعة وتدل الدراسات التجريبية على أن مستوى الطموحات يتغير بحسب فشل الفرد أو نجاحه في تحقيق أهدافه والنجاح من شأنه يرفع هذا المستوى بينما الفشل من شانه أن يخفضه ولا شك أن المشروع الذي نطمح إلى تحقيقه ليس ثابتاً بل يتغير باستمرار نحذف منه أو نضيف إليه. إذا كان الطموح لدى الطفل تعبيراً عن شخصيته وعن محاولته الاستقلال عما حوله فهو أقرب إلى الأحلام المؤقتة العابرة يفصح فيها عن بعض رغباته التي لم تتحقق أو التي حالت الظروف المحيطة به دون تحقيقها الا أن هذا الطموح يأخذ عند المراهق شكلاً آخر فهو جزء من حياته الخيالية أو أحلامه وما تنطوي عليه من رغبات وهي تمد استمراراً طبيعياً لحياة المراهق الواقعية وصعوباته في التكيف بالتخيل يتجاوز المراهق مخاوف الحياة اليومية ويشعر بالثقة إلا أن تخيلات المراهق ليست كلها وسيلة للهرب من واقع مؤلم أو خادماً لنزواته وشهواته فإن منها ما يفيد في تسيير أمور حياته ويعينه على مجابهة المشكلات المرتبطة بها، لذلك يرسم التخيل سلسلة طويلة من التوقعات والمال والمطامح التي يحتضنها لمستقبل حياته.

إن وجود الطموح لدى الإنسان أمر طبيعي وهو دليل الصحة النفسية لأن الصحة النفسية ليست كما يرتبط في ذهن بعض الناس مجرد الخلو من المرض النفسي أو الشفاء منه وإنما هي أيضاً الحالة التي يستمتع فيها الفرد بالشعور الايجابي بالرضا

والطمأنينة والسعادة وهذه الحالة هي التي تهيئ للفرد مستوى من الطموح يكون قادراً على تحقيقه أو تحقيق جزء أكبر منه بما يوفره المجتمع السليم من ظروف وإمكانيات. ونوع هذا الطموح ومستواه هو المؤشر على وجود هذه الصحة أو عدمها. والحق أن الإنسان لا يكاد يتطابق مع ذاته في أية لحظة من اللحظات. لأنه يشعر دائماً بأنه ما يزال عليه أن يحقق ذاته ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة حين كتب يقول "أنا أبحث عن نفسي حتى أهتدي إلى نفسي. وحياتي في صميمها هي عملية تكوين لنفسي" إن الذات لهي مقدرة على الوجود أكثر مما هي الوجود والواقع انه إذا كانت الصلة وثيقة بين شعوري بذاتي وتحقيقي لإمكانياتي فما ذلك إلا لأن الذات خبرة تكمن وراء الطبيعة وتبدأ باكتشاف الإمكانيات مقابل تحقيق الذات وتأكيدها نجد إرادة القوة التي تحدث عنها "أدلر" بقوله إن حضارتنا البشرية قد قامت منذ البداية على مشاعر النقص ومن ثم فإن الجانب الأكبر من حياتنا يمثل جهداً نقوم به في سبيل التعويض عن هذا النقص والسعي من اجل الحصول على القوة والامتياز والتفوق والحق أن الشخص البشري لا يصل إلى حالة الوعي بالذات من خلال النشوة والانجذاب بل من خلال الصراع من أجل القوة ومهما يكن من قيمة المحبة في حياتنا البشرية فإننا لا نستطيع أن نستغني تماماً عن القوة إن لم نقل بأن المحبة نفسها قوة والحب نفسه صراع وكان العالم الفرنسي "بيشا" يعتقد أن الحياة مجموعة وظائف أو قوى تقاوم الموت. والمقصود بالقوة هنا تحقيق الذات بتكامل القوى الجسمية والقوى الروحية فالجسم عند الإنسان هو دائماً في خدمة العقل والمهارة الجسمانية نفسها مظهر من مظاهر البراعة العقلية ولهذا يؤكد أصحاب هذا الرأي أن الوصول إلى تحقيق الجمال الجسماني أو الرشاقة العضوية مهمة نفسية شاقة قد لا تخلو من صراع ضد الأهواء والمطالب الحسية والاندفاع وراء اللذات والحق أن كثير من فلاسفة الأخلاق قد نظروا إلى القوة على أنها فضيلة أو قيمة وذلك لأن القوة تأكيد تام للوجود الشخصي بحيث يتحقق الإشباع الحقيقي لكل من قوى الجسم وقوى النفس وقد لا تخلو أية حياة شخصية من مظهر من مظاهر الضعف ولكن من المؤكد أن حياة الموجود البشري رفض مستمر لهذا الضعف وسعي دائب من أجل العمل وهذا ما يدفعنا إلى القول بان الحياة البشرية مبادأة

مستمرة يراد من ورائها تأكيد القوة وتعويض شتى مظاهر النقص أو الضعف أو القصور في صميم بناء الشخصية وحينما قال "إدلر" إن مجرد كونك إنساناً هذا معناه أنك تستشعر نقصك أو ضعفك أو قصورك فإنه كان يعني بهذه العبارة أن الحياة الإنسانية شعور بالنقص من جهة ودعوة لاسترداد القوة من جهة أخرى وربما كان الرواقيون على حق حين جعلوا من ضبط النفس إحدى الفضائل الأخلاقية الأساسية لأن من المؤكد أن السيطرة على النفس فعل إرادي يقضي على التمزق الباطني أو انقسام الذات على نفسها فالرجل القوي هو أعرف الناس بنقاط ضعفه وهو أكثرهم اعترافاً بعجزه وقصوره ولكنه في الوقت نفسه أشدهم إيماناً بقيمة الصراع من أجل الحقيقة كما أنه أعرفهم بضرورة العمل من أجل تحقيق الصعاب، وقد تكون فضيلة القوة على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين مجرد رهان على المستحيل ومعنى الحياة وثيق الصلة بعملية تأكيد القوة ولكن القوة نفسها عند البعض قد تعني العمل من أجل قيم تعلو على الحياة ذاتها ولا شك أن العدالة والقانون والعقود والأسواق وشتى الأنظمة الاجتماعية إنما تفترض جميعاً مبدأ التنكر للوحشية الطبيعية ونحن نعرف كيف أن تقدم الحضارة البشرية قد سار دائماً جنباً إلى جنب مع عملية إعلاء الغرائز وحسب الفلاسفة اليونان السفسطائيين ما القانون إلا من عمل الضعفاء لأن كل قانون هو إنساني لا يفرض تقديسه إلا من يستفيد منه وبالتالي القوة الحقيقية في الحياة وإرادة القوة الإنسانية تستبعد الإلزام الاجتماعي القانوني وتغدو قادرة على قيادة ذاتها بذاتها بل بالقوة التي تمتلكها وتتحصن بها بل تفرض ذاتها على الآخرين وتمتلك الحرية. إن قدرة الإنسان بالإرادة الواعية على قمع رغبته في الانتقام والإنسان القوي إنما هو الإنسان الذي يعرف كيف ينتصر للقيمة ضد الواقعة وبالتالي فإن معنى الحياة هو اتجاهها أو وجهتها وغايتها فلا بد للحياة من هدف تسعى لتحقيقه وليس أنبل من تأدية الرسالة والتي تعني قدرة الذات على القيام برد فعل ضد عرضية الظروف وفقاً لما بين يديها من خطة تسعى بمقتضاها نحو تحقيق بعض القيم فالشعور بالرسالة هو منذ البداية شعور الشخص البشري بأن حياته محكومة بخطة وإذا كان الكثير من البشر يشغلون أنفسهم طوال حياتهم بالعمل على اكتشاف رسالتهم والحرص على أدائها فذلك

لأنهم يشعرون بان حياتهم وجوب أكثر مما هي وجود والمعنى في ذلك إن الواجب يدخل في نطاق ما ينبغي أن يكون عليه الفعل أكثر مما هي واقعة تدخل في نطاق ما هو كائن وواقع والحق أن الإنسان قد يشعر أحياناً بالتسامي فوق مستوى الحياة العامية المبتذلة أن التجربة البشرية هي التي تظهرنا على انه ليس في وسع الإنسان أن يحيا ما لم يهتدِ إلى شيء أعظم منه يكون عليه أن يعيش له ومن هنا فإن القضية التي يعمل من اجلها صاحب الرسالة هي بالضرورة قضية اجتماعية أو أخلاقية أو إنسانية بمعنى أنها موضوع مشترك تتلاقى عنده إرادات الكثير من الأفراد وتتحقق عن طريقه وحدة عدد غير قليل من التجارب الفردية وحين يعمل الفرد من اجل هذا الموضوع المشترك أو حين يسهم في تحقيق الرسالة الشاملة فهناك يتزايد شعور بالعلو على نفسه،فهو يشعر أنه يعبئ كل قواه من أجل أداء مهمته وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن تأدية الرسالة هي مهمة إنسانية تضطلع بها ذات منبسطة مفتوحة تدرك أنها لا تعمل لنفسها وبنفسها بل هي تعمل للآخرين ومع الآخرين. إن ولاء الإنسان لرسالته قد يجعله على استعداد للتضحية بنفسه في سبيلها أن تأدية الرسالة فعل أخلاقي ذو طابع وجودي. إن الحديث عن الحياة عميق بسبب التعقد والتنوع والاختلاف برسالة الحياة الإنسانية وهذا ما يجعل منها نسيجاً من المتناقضات إلا أن الحياة نفسها غاية وقيمة فالإنسان يفكر ويعمل ويبدع ويحقق ذاته ويؤكد قوته ويؤدي رسالته إذ ليس البشر مجرد عقول تفكر وإرادات تعمل بل هم أيضاً قلوب تخفق وأفئدة تنبض وقد اعتاد الناس أن يقيموا تعارضاً بين القلب والعقل إلا أن النشاط الوجداني ظاهرة نفسية والمحاكمة العقلية وظيفة نفسية فالتجربة تبين أنه ليس في الحياة النفسية أنشطة مستقلة يمكن عزل بعضها عن بعض بل هناك تداخل عضوي بين الوظائف النفسية حتى يتحقق التكامل للشخصية.

خلاصة

إن الحياة الفردية والاجتماعية تشهد مذاهب وتيارات فكرية عديدة فمنها المادي والمثالي والطبيعي والوجودي والنفعي وغير ذلك والحق انه إذا أراد الإنسان أن تكون له فلسفة حياة واسعة فلا بد من تحطيم كافة الأطر الضيقة التي قد يميل المفكرون

أحياناً إلى اقتباس الحقيقة في أبعادها القاصرة وإلا فكيف يخطر ببال أحدنا يزعم لنفسه أنه قد استطاع تفسير الحياة والحق أن الحياة نفسها لابد أن تقوم على ضرب من الاتزان بين حالتين متعارضتين كالثبات والتغير والاستمرار والجدة والنظام والتطور والضرورة والحرية بحيث يتمكن المرء من الوقوف على التغيير والحكم عليه للتوجه نحو المثل العليا وربما كانت السمة الأساسية التي تميز الكائنات العليا هي هذه المقدرة على تحقيق التوازن بين الكائن وبيئته أو بين الاستقرار الباطني والتغيرات الخارجية وليس التوازن مجرد حالة عضوية ضرورية للاستمرار في البقاء بل هو شرط أساسي لمواصلة النمو والترقي.

الحكمة البنيوية

النسق والنظام والتركيب

بعد أن كان الفلاسفة لا يتحدثون إلا عن الوجود أو الذات والإنسان والتاريخ أصبحوا يتحدثون عن البنية والنسق والنظام واللغة وهكذا عرفت الفلسفة في الستينات من القرن العشرين مولد نزعة فلسفية جديدة أطلق عليها البنيوية. والحق أن لفظ البنية يحمل في تضاعيفه تحقيق حلم العقل البشري الذي طالما حاول وضع اليد على الموضوع من أجل احتباسه في شباك نظامه العقلي وكأن البنية نفسها هي تلك الوحدة الجديدة التي تضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه من جهة وإشباع حنينه إلى النظام الأولى المفقود من جهة أخرى والبنية تعبير عن ضرورة النظر إلى الموضوع على أنه نظام أو نسق حتى يكون في الإمكان إدراكه أو التوصل إلى معرفته. أن مفهوم البنية يشير في العادة إلى التركيب أو البناء الذي يكون من إنشاء الفكر العقلاني وتعتبر البنيوية منهج للبحث العلمي وهي حالة ذهنية مشتركة لا بد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها وهذا ما عبر عنه "جان لاكروا" حين قال ليس ثمة مذهب بنيوي بل هناك التقاء ذهني ومنهج بين مفكرين متباينين يعيشون معاً في عصر واحد. فالبنيوية محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموماً والظواهر البشرية خصوصاً من وجهة نظر البنية سواء أكانت نموذج أو بناء صوري أم علاقات باطنه مكونه لوحدة أي موضوع أم كانت وسيلة معرفية أكثر معقولية وأشد ملاءمة لمقتضى الحال بالقياس إلى غيرها من الوسائل الأخرى وسواء كان النموذج اللغوي هو النموذج الأساسي في العلوم الإنسانية أم كان تكييف كل نموذج مع الطبيعة النوعية لكل موضوع فالبنيوية رسالة علمية تنطوي على منظور فكري خاص. ويقول "جان بياجيه" أن للبنيويات جميعاً مثلاً أعلى واحد مشتركاً في المعقولية إلا وهو النظر إلى البنية باعتبارها نظاماً مكتفياً بذاته لا يحتاج في إدراكه إلى الإهابة بأية عناصر أخرى تكون غريبة في طبيعتها عليه.

معنى البنيوية

بنية الشيء في اللغة العربية تكوينه وتعني الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك ومن هنا نتحدث عن بنية المجتمع أو بنية الشخصية أو بنية اللغة وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون بين المعنى والمبنى فإنهم يعنون بكلمة بنية. وفي اللغات الأجنبية مشتقة من معنى يبني أو يشيد وحين تكون للشيء بنية أي هو منتظم له صورته الخاصة ووحدته الذاتية وبالتالي فان كلمة بنية تحمل معنى المجموع أو الكل المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ويتحدد من خلال علاقته بما عداه ومن المؤكد أن أبسط تعريف للبنية هو أن يقال أنها نظام أو نسق من معقولية وبالتالي هي القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته، إن "جان بياجيه" يقول أن البنية هي نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً. وبالتالي أنه لابد لكل بنية من أن تتسم بالخصائص الثلاث"الكلية والتحولات والتنظيم الذاتي"فالبنية هي القانون الذي يحكم تكون الأجزاء الكلية ومعقولية هذه المجاميع الكلية.

ومفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة المتعلقة وفقاً لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل البنية أو داخل المنظومة الكلية الشاملة أن البنية بأبسط معنى من معانيها هي نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات ويقول "ليفي اشتراوس" أما أن تكون العلوم الإنسانية علوماً بنيوية وأما أن لا تكون علوماً على الإطلاق لأنها لن تملك القدرة على التبسيط إلا إذا أصبحت بنيوية. إن البسيط يعني التنظيم البنيوي الذي يرد الوقائع إلى مجموعة محدودة من العلاقات الرياضية البسيطة.

المنهج البنيوي اللغوي

أقام العالم اللغوي السويسري "فردينان دي سوسير" تفرقة أولية هامة بين اللغة والكلام على اعتبار أن اللغة في ماهيتها نظام اجتماعي مستقل عن الفرد في حين أن الكلام هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي ومعنى هذا أن اللغة تقنين

اجتماعي أو مجموعة من القواعد في حين أن الكلام فعل فردي يقوم به شخص ما في حديثه مع الآخرين والصلة بين اللغة والكلام هي كالصلة بين الجوهري والعرضي أو الثانوي وتبعاً لذلك فإن موضوع علم اللسان هو اللغة منظوراً إليها في ذاتها ولذاتها.

صحيح أن اللغة تنطوي بالضرورة على مجموعة من العناصر ولكن هذه العناصر نفسها تفترض نظاماً أو نسقاً يجعل منها صورة ومن ثم فان التعريف الصحيح للغة هو أن يقال أنها نسق عضوي منظم من العلامات والعلاقة هي الكل المتآلف بين الدال والمدلول. وان الدلالة هي علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين ولهذا يشبه "دي سوسير" اللغة بورقة ذات وجهين، الوجه فيها هو الدال والظهر هو المدلول. وأن الفكر هو وجه الصفحة بينما الصوت هو ظهر الصفحة ولا يمكن في اللغة فصل الصوت عن الفكر أو فصل الفكر عن الصوت واللغة تنتمي إلى مجموعة كبرى من الأنظمة الرمزية التي تتألف منها الثقافة ومن بينها الفن والأساطير والكتابة وآداب المعاملات وغير ذلك من الطقوس وهكذا راح بعض محللي المجتمع يتساءلون عن مدى إمكانية تفسير البنيات الاجتماعية وتفسير الروايات المعقدة التي يسمونها الأساطير بوصفها مجموعة من الدالات التي لابد من البحث لها عن مدلولات.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الفلسفة الوضعية عرفت الفلسفة بأنها علم مدلولات الألفاظ أو علم المعنى وأصبحت الفلسفة في نظر الوضعية المنطقية تحليلاً لغوياً وتثبيتاً من مدلولات الألفاظ بالاستناد إلى التجربة. وما دامت اللغة هي مجرد نسق أو نظام بل وما دامت تعمل أو تؤدي وظيفتها باعتبارها بنية ذات طبيعة رمزية فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوي في ذاتها على أي بعد تاريخي وعند "ليونارد بلو مفيلد" مؤلف كتاب اللغة يطلق اسم النزعة التوزيعية أشار فيه إلى مجالات البحث اللغوي بما فيها تصنيف اللغات وجغرافية اللهجات واللغويات التاريخية.

وأن أهم ما ورد فيه عمليات تحليل اللغة والقيام بعملية وصفية ودقيقة للغة وكان يعارض الاتجاهات الذهنية التي تلجأ في تفسيرها لوقائع اللغة إلى مبادئ العقل والإرادة والوعي ويقترح إتباع منهج آلي أو مادي في تفسير ظواهر اللغة وهو يقول أن اللغة هي مجرد سلوك بشري شبيه بما عداه من أصناف السلوك الأخرى ولكنه

عجز عن وصف عملية الدلالة نفسها فقد بقي الوصف التوزيعي محصوراً في دائرة الصورة الصوتية أوفي مجال الدال المحض في حين نظر "هلمسليف" إلى أن اللغة هي نسيج مكثف بذاته أنها بنية تتطلب أدواتها الخاصة في التحليل ويقول أن اللغة صورة أو شكل لا جوهر أو مادة ومعنى هذا أنه لابد للوصف العلمي من أن ينصب على الشكل أو الصورة مادام عالم الدلالات أو المعاني مشتركا بين سائر اللغات ولا شك أن النتيجة الكبرى التي تترتب لـ تطبيق هذا المبدأ إنما هي الكف عن دراسة أجزاء اللغة أي الاستعاضة عن دراسة الوحدات الجوهرية المادية بدراسة العلاقات القائمة بين تلك الأجزاء على اعتبار أن ما يحدد طبيعة كل جزء من هذه الأجزاء أو الوحدات إنما هو نوع العلاقات التي تربطه بباقي الأجزاء الأخرى. والتأمل في بنيوية "هلمسليف" اللغوية يلاحظ أنها عبارة عن عملية بناء أو إنشاء لنموذج منطقي في اللغة وجهاز لغوي من التعريفات ويتحدث عن التعبير والمضمون بوصفهما مستويين مترابطين ترابط الصورة والمادة ويقرر أن البنية هي كيان صوري مستقل يمثل منظومة من المترابطات الداخلية أو العلاقات الباطنية ومن هنا فإن نزعته البنيوية تكتسي طابعاً منطقياً سكونياً.

وفي نظرية "تشومسكي" في البنيوية اللغوية نجد أنه اتخذ منهجاً توليدياً أو إبداعيا فقد أراد إن يستخلص النحو من المنطق واستنباط اللغة من الحياة العقلية الأصلية مادامت البنيات السطحية في اللغة مستمدة من بنيات عميقة عن طريق التحويل فإن من واجب عالم اللغة البحث عن تلك البنيات العميقة التي تمثل الشروط الضرورية لتعلم اللغة خصوصاً أن المقدرة اللغوية نفسها فطرية وتشهد بوجود كليات لغوية أولية لدى الإنسان وهكذا ينتهي "تشومسكي" ليؤكد لنا أن الإنسان يبتكر لغته في كل لحظة وأن المهم في اللغة دائماً إنما هو الإنسان المتكلم. والملاحظ أن جميع المدارس البنيوية كانت تنظر إلى اللغة على أنها صورة لا مادة وأخذت بمبدأ النسق الذي يعطي الصدارة للنظام الكلي على أجزائه أو عناصره.

المنهج البنيوي في علم دراسة الإنسان

كان لدخول مفهوم البنية إلى الوقائع الإنسانية ودراستها دور كبير في إحداث تغيير جذري هائل في مجال نظرية المعرفة. وعلى هذا كانت البنيوية منهج يؤكد دور العقلانية العلمية في تأسيس الظاهرة الاجتماعية بوصفها واقعة علمية تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة.

إن "ليفي اشتراوس" لا يسلم بمبدأ الفطرية إلا أنه يقول أن العقل البشري ثابت غير متغير وكأنه ثمة طبيعة بشرية واحدة تجمع بين كل من العقلية البدائية والعقلية العلمية في صورتها الحديثة المتطورة ولكن هذه الطبيعة البشرية الثابتة تتجلى على صورة نشاط لا شعوري للعقل الا وهو ما تكشف عنه البنية باعتبارها ضرباً من الثبات الحضاري اللاشعوري والمهم هنا أن هذه الدراسة أدت إلى تحديد مضمون فكرة البنية على اعتبار أنها ذات طبيعية لا شعورية رمزية وهكذا نرى أن الفكر يمضي من الكثرة التجريبية إلى البساطة التصويرية ثم من البساطة التصويرية إلى التاليف الدلالي أو التركيب ذي المعنى. والمتأمل في هذا النص سرعان ما يتحقق من أنه يكشف بوضوح عن مقاصد البنيوية الإنسانية في أنها تبرز ما للغة من صدارة وأولوية ثم الاهتداء إلى وحدات تركيبية يتم تحديدها عن طريق التقابل بتقسيمها زوجياً الأمر الذي يناى بها أولياً أو قبلياً عن كل منهج جدلي ثم أن "اشتراوس" يريد القيام بجهد مذهبي تنسيقي من أجل وضع نظرية شاملة تشرح لنا سير الفكر دون الاقتصار على شرح بعض أشكال التبادل وهو يقرر أن اللاشعور الرمزي هو الواقعة الحضارية الكبرى.

أن التحولات أو التغيرات في مضمار الحضارات لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية تجعل من البشرية كائناً عضوياً يمر بمرحلة الطفولة ثم مرحلة النضج ويقول أنه ليس في التاريخ البشري تقدم متصل متجانس بحيث نقول أن هناك تطورات لا مجرد تطور واحد وأية ذلك أن الطريقة التي تتطور على نحوها التقنية غير الطريقة التي تتطور على نحوها الأفكار الخلقية أو الأنظمة الاقتصادية وغيرها وبالتالي يقر بضرورة التسليم بانفصال الزمان وتقطعه وتنوعه وعدم تجانسه وهنا نجده يقرر أن التاريخ التراكمي إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض.

المنهج البنيوي في نظرية المعرفة والثقافة

أن البنيوية في دراسة علم الإنسان قد تطورت انطلاقاً من المعادلة

بنية = لا شعور = رمز = نموذج = لغة

وقد تركزت هذه السلسة المتعاقبة من المتساويات الدلالية حول هوية أساسية أصبحت بمثابة معادلة لا بد من حلها وهي بنية ثقافية في مقابل معادلة أخرى موازية لها تمثل المخطط ومعادلتها عنصر = طبيعية وقد أصبح في إمكاننا اليوم أن نستخلص أن كلمتي "طبيعة وثقافة" تشيران إلى إمكانية مزدوجة عقلية وتركيبية ولا بد من اللجوء إليها عندما ندخل في اعتبارنا مسألة الماهية بمعنى أنهما تمثلان تأويلاً مزدوجاً منسقاً لا غنى عنه لكل عملية تأليفية صورية تكون له صبغة واقعية. ولو أنعمنا النظر إلى مسار الفكر البشري لتحقق لنا من أنه لا بد من أن تكون لكل مجموعات من الأفكار وأسبابها ومبرراتها سواء أكانت عللاً فاعلية أم مجرد غايات قصدية ولأدركنا أن القيم المنطقية نفسها لا بد من أن تحمل وراءها دواعي أو مقاصد.

المنهج البنيوي في علم النفس والتحليل النفسي

إن الحركة المعرفية الداعية إلى ارتياد عالم الرمز دون الاقتصار على دراسة عالم الواقع وعالم الخيال جاءت صحيحة للعودة إلى لغة اللاشعور لا باعتباره جوهراً بل باعتباره بنية وكان لدى "لاكان" مشروع علمي غايته التطبيق على كل معرفة بالإنسان وقد أعطي الصدارة للبنية على الذاتية في مضمار التحليل النفسي من خلال العناية بالتساؤل عن الدلالة الحقيقية لكل من اللاشعور والرغبة والتحويل.

ومن هنا فإن اللاشعور عنده لم يكن بمثابة مخزن أو مستودع للغرائز وإنما كان عبارة عن محل أو موضع خاص ينفرد بميزة القول أو الكلام وأصبح يوحد بين اللاشعور واللغة على أساس أن اللاشعور نسق يتألف من شبكات أو عقد من الدلالات وحين يقول "لاكان" أن هناك دائماً على مستوى اللغة شيئاً هو فيما وراء الشعور فانه يعني بذلك أن اللاشعور باعتباره لغة هو بنية لا جوهر وأنه بالتالي حديث أو مقال الآخر أو بعبارة أخرى لسان حال "الهو" الذي يتكلم في باطن الذات بضمير المتكلم أو بضمير المخاطب. ولو عدنا إلى البحث الذي كتبه "لاكان" تحت عنوان وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة لوجدنا أنه يقرر بوضوح أن الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه إنساناً. واللغة أصلها رسالة للتبليغ لأنها موجهة للآخرين ولا

يقتصر "لاكان" على القول بأن الرمز هو الذي يؤسس الوجود البشري بل أن بنية هذا الرمز أو "الدال" تتجلى في صميم اللاشعور وبالتالي لابد من تفسير العلاقة بين "الدال والمدلول" على اعتبار أنها صلة لا تخلو من انفصال.

المنهج البنيوي في علم الاقتصاد

لو أننا أخذنا كلمة "إشكالية" بمعنى الوحدة الباطنية لأي تفكير أو بمعنى الماهية الدفينة لأي مجموعة اعتقادية من النصوص، نجد في النص تجلياً للمعنى وكأنما نقرأ كتاب مفتوح أو كأن الواقع نفسه مقال ناطق يتكلم بلسان حاله وهي قراءة تشخيصية تقوم على اكتشاف الكلام من وراء الصمت وإدراك المعنى من خلال السياق وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم البنية إن النظرية الاقتصادية الاشتراكية العلمية والفلسفة الماركسية تجلت على صورة مادية تاريخية ترى أن للواقع بنية مركبة معقدة تسعى جاهدة في سبيل الكشف عن المستويات النوعية المختلفة للمجتمع البشري وبالتالي للممارسة البشرية، أننا نطلق على نظرية الممارسة بصفة عامة نظرية الممارسات الموجودة في العلوم التي تحيل "حقائق علمية" إلى معارف والناتج العقائدي للممارسات التجريبية "أي النشاط الفعلي للبشر" وهذه النظرية هي الجدل المادي الذي يُكّون مع المادية الجدلية وحدة واحدة

لا انفصام لها وواضح أن كلمة نظرية هنا تشير إلى النسق أو النظام النظري المحدد لأي علم واقعي. إذاً الفكرة الرئيسية في المادية الجدلية هي فكرة الممارسة المتنوعة بحكم اندماجها في بنية المجتمع الكلي أو الشامل. أن "ماركس" يقرر أن الاقتصاد علم دقيق محكم وأنه لا بد لهذا العلم من أن يستحدث لنفسه جهازه التصوري الخاص. يعني تعريفاته ومفاهيمه وعلى رأسها جميعها مفهوم أسلوب الإنتاج الذي يمثل البنية المعقدة الحقيقية المستوعبة لشتى علاقات الإنتاج. أن الاقتصاد هو العامل المحدد للحقيقة الكلية أو الواقع الاجتماعي الكلي. أن تآلف أو اتحاد العناصر المختلفة للإنتاج فيما بينها على شكل منظومة أو بنية معقدة انعكاسات أو إصدار للممارسة الاقتصادية والبنية الاقتصادية لأي مجتمع من المجتمعات هي مجال للمشكلات التي يطرحها المجتمع أو تلك التي يلتزم بطرحها

والعمل على حلها بالاستناد إلى وسائله الخاصة أي بالنظر إلى خطوط التفاصيل التي تتحقق البنية وفقاً لها. إذاً تلعب البنية في الاقتصاد الدور الرئيسي في توزيع الأدوار على الأفراد وليس المهم في الاقتصاد الأفراد أو الموضوعات الحقيقية بل المواقع والأماكن القائمة في مجال بنائي يتم تحديده من جانب العلاقات الإنتاجية وهي علاقات لبنية معينة.

خلاصة

البنية هي القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته وهي القانون الذي يحكم تكوّن المجاميع الكلية ومعقولية تلك المجاميع ومفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التي تقدم الكل على أجزاءه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذي يشغله داخل المنظومة الكلية إن دراسة البنية انحياز إلى السكوني في مقابل التطوري ومادامت اللغة بنية أو نسقاً رمزياً فلابد أن تتم دراسة اللغة بمنهج سكوني لا تطوري والبنية في دراسة الإنسان ذات طبيعة لا شعورية رمزية تُمكن من رد الكثرة من المظاهر إلى أنسقه لتكشف عن معنى أضفاه الإنسان عليها عبر حياته ومقارنة هذه الأنسقه أو البنى ستكشف عن نظام يحكمها كما أن دراسة مجال المعرفة يكشف مجموعة القواعد أو البنية التي يخضع لها والبنية مدخل حقيقي لفهم الذات الإنسانية في شعورها ولا شعورها ويتحدد الكل الاجتماعي بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية كلها إن معرفة الواقع الاجتماعي والعمل على تغييره يمثلان وحدة لا انفصام لها.

حكمة العلم

العلم موضوعية وحتمية منهج

مصدر العلم

العلم بحسب اللغة هو المصدر لفعل عَلِمَ أي أن الإنسان حَصَّل واكتسب معرفة حول أمر كان يجهله والفلسفة هي محبة الحكمة والبحث عن الحقيقة لذلك نجد أن كليهما يبحثان في المعرفة لكن بعد تقدم البحث العلمي المادي وظهور الثورة الصناعية راح الإنسان يهتم بطرائق التفكير باستخدام الملاحظة والتجربة للبرهان على ما يأتي به من حقائق فنشأ العلم بالمعنى المحدد للكلمة أي البحث المنظم للظواهر بكيفية عقلية منهجية تؤدي إلى فهمها وتحديد أسبابها ومعنى ذلك أن العلم لم يعد كالفلسفة يرغب في تفسير الأشياء جميعها ككل واحد وإنما أصبح يقتصر على ظاهرة أو واقعة واحدة يعرفها ويحددها بفصلها عما عداها من ظواهر أخرى وغالباً ما يبدأ بالوقائع الجزئية للوصول إلى التعميم بحيث تصبح المعرفة العلمية حتمية في قوانينها تفرض نفسها على العقول جميعاً هذا ما دفع فريقاً من المشتغلين بالفلسفة التحليلية وهم أنصار التجريبية المنطقية أو الوضعية المنطقية يقترحون على الفلسفة أن تقتصر على التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر الإنساني تاركه للعلم مهمة الكون على أن تؤسس نظرية المعرفة على تحليل نتائج العلم فحسب.

وتغدو الفلسفة بذلك ناتجاً ثانوياً للبحث العلمي طالما كانت نتيجة لتحليل العلم واستخدام المنطق الرمزي فالكلام لكي يكون له معنى لا بد أن يقبل التحقق من صدقه والكلام ذو المعنى إما أن يكون قضايا تحليلية كقضايا المنطق والرياضيات وإما أن يكون قضايا تركيبية كقضايا العلوم الوقائعية وتضم علوم الطبيعة والإنسان. أن المناقشات الفلسفية في معظم الأحيان تتخذ منهج التحليل المنطقي الذي يعمد إلى كشف التناقض وعدم الاتساق في المذاهب الفلسفية وبالتالي فإن العلم ينظر إلى الفلسفة بافتراض أن المذهب الفلسفي ينبغي أن يعامل كنسق استنباطي.

في المراحل السابقة اختلطت الفلسفة بالعلم وكان هذا الأمر مقبولاً في عصور لم يعترف فيها للعلم والعلماء بمكانة خاصة وكان الإدلاء بآراء حول ظواهر الطبيعة نشاطاً مشاعاً لسائر الناس ولكن الحال اليوم يختلف عن الماضي فالحدود واضحة ومعروفة وكل من يريد اليوم أن يخلط الفلسفة بالعلم يعرف ما يقول وعلى بينه مما يصنع والهدف المشترك بين كل من يستخدم مصطلح الفلسفة العلمية عنواناً لمذهبه هو رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة نأت به عن ميادين الخصام والشقاق التي لا تسفر عن حسم أو اتفاق.

فالفلسفة عملية تقويم نقدية لمنجزات العلم تعمل على مستوى أعمق وأبعد يتصل بنظرة كلية ونهج للحياة ولا يمكن أن ينتظر حتى تتقدم له العلوم بثمراتها التي نضجت وهي بلا ريب أمور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية إلا أنها تبادر إلى تنسيق المعرفة المتاحة والى وضع افتراضات واسعة تسد بها الثغرات التي لم يملأها العلم بعد لا لتقوم بديلاً ومنافساً للعلم ولكن إرضاء للمطالب الروحية والمادية للإنسان الذي سيظل دوماً مفتقراً إلى إطار عام يضم فيه ما بلغه من تقدم ويهيئ له من خلاله أن يشارك في التقدم. فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة والفلسفة بغير علم تجريد عقيم.

فالفلسفة عند "هوسرل" هي علم الماهيات الثابتة التي لا تختلف في كل زمان ومكان والشرط القبلي لصحة سائر العلوم. والماركسية ترى في الفلسفة أعم المبادئ والتصورات وقواعد المنهج الجدلي. إن العلم هنا هو المادة الخام أو الموضوع الذي يخضع للبحث الفلسفي وإذا ما فرغ بعض رجال العلم من بحوثهم وعمدوا إلى الكتابة وعن نتائجها وبيان أهميتها ومكانتها في تاريخ العلم وأثرها المتوقع في حياة الإنسان وغير ذلك من موضوعات تتجاوز التقرير المباشر لنتائج البحث وخطواته فإنهم يقدمون فلسفة العلم.

وتقتصر فلسفة العلم على التحليل المنطقي للعلم أي إيضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه أما الجانب الذي يتصل بنظرية الوجود الفلسفية والذي يعنينا منها بالنسبة للعلم هو المترتبات الفلسفية على التصورات أو المفهومات العلمية مثل المادة

أو الطاقة أو الموجه وكذلك تركيب الذرة وطبيعة المجال والحركة فكل تلك المفهومات قد تبعث لدى بعض الفلاسفة تساؤلاً عن الوحدات الأساسية التي يمكن أن ينسج منها الكون ومهما تكن الإجابة على ذلك التساؤل فانها إجابة لا تندمج في تكوين العلم نفسه بل هي إجابة تنتمي إلى فلسفة العلم أي أن قبولنا لها أو رفضنا إياها لا يعتمد على الاستدلال العلمي بل يقوم على ما ارتضيناه من نسق فلسفي أما الجانب الذي يتعلق بنظرية المعرفة الفلسفية وهي النظرية التي تتألف من محاور ثلاثة، يحدد الأول أمكان المعرفة ترى هل يملك الإنسان حقاً القدرة على بلوغ الحقيقة عن طريق العلم ؟ ويعين المحور الثاني طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه، هل هي من إنشاء عقله أو هي واقع خارجي مستقل عن إدراكه، ويشغل المحور الثالث بأدوات أو مصادر المعرفة هل هي العقل أو الحدس أو معطيات الحس. أما الجانب الذي يتعلق بنظرية القيم في الفلسفة ولا يعني هذا في فلسفة العلم ربط العلم بالأخلاق فحسب بل يتسع لكل أنواع القيم فضلاً عن تصوير العلم كمشروع إنساني يستهدف غايات معينة مستخدمة وسائل محددة لتحقيقها. وليست هذه الجوانب هي وحدها التي تعنى بها فلسفة العلم فهناك مجالات أخرى.

هناك الدراسة النفسية للعلم التي تبحث في العمليات النفسية والعقلية التي تتعلق بالكشف العلمي وما يقترن بها من القدرات الإبداعية والخيالية الموجهة لحل المشكلات العلمية وعلى مختلف النزعات العقلية والعملية ويقول "برنال" إن العلم بوصفه أنبل زهرة للعقل الإنساني وأعظم نبع واعد بالمآثر المادية له صورتان الأولى صورة مثالية يبدو فيها العلم معنياً بكشف الحقيقة وتاملها ومهمته أن يبني صورة عقلية للعالم تلائم وقائع الخبرة. والصورة الثانية واقعية تسود فيها الحقيقة وسيلة للعمل النافع ولا تختبر صحتها إلا بمقتضى ذلك الفعل المثمر. وقد يتعجل البعض فيستنتج من كون رجل العلم واحداً في البحث والتطبيق أن المهمة واحدة. وأن غاية العلم المباشرة والنوعية هي أن يسيطر على الطبيعة من خلال اكتشاف وصوغ قانون علمي.

يختلف العلم عما هو لا علمي في نتائجه المباشرة المادية مثل السحر والأسطورة والفراسة والطب القديم والتنجيم وعلم الصنعة القديمة التي اختلطت بما يسميه العرب بالسيمياء أو علم أسرار الحروف وتتفق تلك المجالات مع العلم في أهدافه لأنها كانت تنشد فهم الطبيعة ومعرفتها توطئة للتحكم فيها غير أن طريقتها في إثبات مزاعمها كانت تعارضها البَينات والشواهد ومن ثم فرغم اتفاقها مع العلم في الهدف والغاية إلا أنها تختلف معه من حيث المنهج وكان من نتيجة ذلك أنه كلما تقدم العلم انسحب ما هو لا علمي فمثلاً حل الفلك محل التنجيم وثمة نوع آخر من النشاط العقلي هو الذي نطلق عليه الحس المشترك أو الإدراك الشائع وهو طريقة التفكير التي يألفها الناس بعيداً عن تخصصاتهم الدقيقة وتجري سهلة هينة في تناولهم لأمور معاشهم وقد تسمى أحياناً بأسلوب تفكير رجل الشارع والواقع أن الإدراك الشائع أو الحس المشترك ليس كياناً متجانساً محدداً بل تتفاوت مقدماته ومفاهيمه وأساليبه في الاستدلال لدى الأفراد. وليس هناك رجل شارع مثالي بقدر ما هو تجريد مفيد يستمد أوصافه من هنا وهناك وبالتالي يمكن القول بأن الإدراك الشائع خليط من العلم واللاعلم ولا يستمر الإدراك الشائع على حاله في كل عصر وفي كل مجتمع.

موفقاً لما يسود المجتمع أو العصر من دين وفلسفة وذوق فني معين والتزامات عقائدية إلى جانب ما رسخ من مفهومات علمية أثناء المراحل الأولية من التعليم التي يلم بها معظم الناس، ومعنى هذا انه يتغير ويتطور ولكن على امتداد طويل من الزمان بل إن أعضاء المجتمع في عصر معين لا يشتركون بأسرهم في ذلك الإطار العام وتختلف مسافة أو بعد الأفراد عن هذا الإطار المشترك بمقدار اقترابهم من تخصص بعينه أو مجال معين هو الذي يفرض على تفكيرهم طابعاً خاصاً. وفي الإدراك الشائع يواجه الإنسان تنوعاً واسعاً من المشكلات ولكن دون أن يبذل جهداً ايجابياً في تحديدها وصياغتها فهو لا يعبر عنها باصطناع فرض يمكن التحقق منه عملياً ويقنع سريعاً بإطلاق تعميمات لم تنضج بعد ويتدخل التحيز الذي يؤثر في انتقائه للوقائع مما يؤدي إلى أساس غير سليم لما يقوم به من تعميم والإنسان لا

يعرف تحيزه في انتقاء الوقائع وإلا لما أقدم عليه وحينما يبلغ تعميماته لا يحاول اختبارها بوقائع جديدة بل يتشبث بها وهذا أدنى تمتع بثمرات الكسل العقلي وقد شكل المستخدم للحس المشترك على مر الزمن طرقا معتادة من الاستجابة لمواقف الحياة بحيث يميل إلى قبول ما هو مألوف تقليدي مساير للعرف ويجمد سلوكه محاولاً مقاومة أعباء التغير ويسلم بقدر من الإحباط والإخفاق في مواجهة فهمه وتناوله للأمور كشيء لا مفر منه مما يقف عائقاً قوياً في وجه تحوير السلوك وتعديله ويختلف الإدراك الشائع عن الإدراك العلمي للعليه في أن الأول يقف عند الربط بين المظاهر المباشر للأشياء أي بين بداياتها ونهاياتها.

بحيث تصبح العلة كأنها قوة محدثة خالقة على حين يقوم الإدراك العلمي على تتبع الحوادث في الزمان والمكان وتنظيم ملاحظة العلاقات التي ترتبط بالظواهر محل البحث ومتابعة العمليات والتغيرات التفصيلية التي تنطوي عليها الظواهر ولا يفرق الإدراك الشائع بين ما هو عارض وعابر وبين ما هو جوهري وثابت وتلعب التوقعات والميول الذاتية والاستهواء دوراً مهماً في تحريف الإدراك للواقع بحيث ينتقي الإدراك دون وعي ما يبرز الأفكار المسبقة ومن هنا يكون لمعنى الحقيقة دلالة مختلفة عما لها في العلم. فالحقيقة تصبح مطلقة وليست نسبية فالظاهرة تفسر نفسها بنفسها والعلة قوة ولا مبرر للاهتمام للوسط المحيط بها ولا مجال إذا للاختبار والتجريب توطئه لتعديل ما نتصور أنه حقيقة في ضوء الظروف المتعددة التي تتصل بمجال الملاحظة.

في حين نجد أن أهم السمات التي تميز بها المنهج العلمي تعتمد أولاً على معطيات الحواس وثانياً معطيات العقل وهذه النظرة العلمية تتوجه إلى الأشياء متجاوزة إياها إلى القوانين والمفهومات التي تصنع العلم فهو يبدأ بطائفة من الظواهر ينظمها في قوانين وتتشابك التجربة والمنطق معاً في المنهج العلمي أن أسلوب العلم يعتمد على جمع ملاحظات ويضع فرضيات ثم يتثبت من صحة وصدق الفرضيات بالتجريب والقياس وأخيراً يفسر الظواهر بالسبب أو القانون. فلا بد إذاً أن يكون أصل العلم أحد فاعليات الإنسان يتصل نسبه بأسلوب وجود الإنسان واستجابته أو تاثيره فيما يحيط به.

الوعاء الثقافي للعلم

الثقافة هنا الرصيد الكلي للعمل الإنساني ومنتجاته الاجتماعية في مقابل ما ينقل عن طريق الوراثة فهي رصيد الفاعليات الإنسانية متجلية في السلوك العلمي والعقلي وهي سلوك متعلم ومنقول اجتماعيا وبالتالي هي الكل المعقد المتشابك من الأنظمة التي تتضمن كل أساليب الحياة المادية والروحية التي اكتسبها الإنسان ومازال يكتسبها بوصفه عضواً في المجتمع في مرحلة معينة من تاريخ تطور ذلك المجتمع. وإذا كان العلم هو إحدى صور النشاط الإنساني بوصفه جهداً يبذله الإنسان متميزاً عن غيره من كائنات العالم فانه أيضا نشاط يشتبك مع سائر أنواع النشاط في نطاق الثقافة السائدة وفي حدود المجتمع.

والثقافة هي ما يوثق بين البشر من روابط في فترة معينة فهي الأفكار والآراء والمقاييس والمستويات التي يشاركون فيها وهي بمثابة طبيعة ثانية للإنسان وعن طريق الثقافة يدرك الإنسان الواقع ويعيد صنعه للعالم على أساس من صورت احتياجاته ومطالبه مستخدماً وسائل نقل الخبرات والمعرفة وتجارب الوجدان والتذوق. وهي تنطوي على أنماط السلوك التي يستطيع كل إنسان أن يقبلها على أنها تمثل نهجاً إنسانيا في الحياة.

والتطورات العلمية الحديثة ليست انبعاثات تلقائية خارج إطارها التاريخي، بل هي نتيجة منطقية ومنظمة لعمليات متصلة تكتسب بمرور الزمن بسرعة وضخامة فصورة العالم اليوم ومشهد الحياة فيه ومرآة العقل الإنساني، تتغير جميعاً بسرعة ويكتشف في ظل تقدمها ثغرات عديدة في معارفنا ومشكلات جديدة تتطلب حلاً. فالعالم ينطوي بوصفه جزءاً من الثقافة على ما يمكن تسميته ببعد النمو الموجه فالتقدم لا يطرد تلقائياً وعشوائياً بل هو قائم على أساس من السمات الثقافية الذاتية للمعرفة العلمية.

ويبدو أن طابع العلم النظري العام يقوم على تخطي المشاهدات والتجارب الجزئية إلى الفروض والدلالات الكلية هو الذي أتاح للعلم استقلالاً ذاتياً وهيأ له قدراً كبيراً من الانفصال عن المشكلات والعلاقات الاجتماعية المباشرة وقد دعا هذا

عند البعض إلى تجريد العلم عن كل صلة له بالمضمون الثقافي المريض للعصر الذي تتكون فيه نظرياته.

ويتبين من ذلك أن العلم يتأثر بثقافة مجتمعه وعصره وأن الثقافة شرط لقيام العلم ونتيجته في آن واحد. والحق أن أعظم تقدم في عصر النهضة دفع إليه الفكر الحديث هو إحلال فكرة الصيرورة محل فكرة الوجود وفكرة النسبي محل فكرة المطلق والحركة محل السكون وكان ذلك انعكاساً لتحول المجتمع وكانت الثورة العلمية ثورة فكرية علمت الناس أن يفكروا بطرق مختلفة وهي لا تنطوي في بعدها الأصيل إلا على تحول جوهري في الطريقة التي يصور بها الناس العالم. فهذا هو التحول العميق الحقيقي من عالم ترتب فيه الأشياء وفقاً لطبيعتها المثالية إلى عالم من الحوادث تجري بآلية منتظمة دؤوب وقائمة على علاقة السابق باللاحق. فلم تعد الطبيعة سائرة بمعجزة تتلو أخرى حتى تحتفظ بنظامها المستقر وأصبحت أمراً معقولاً تحت تصرف فهم الإنسان فإذا كان العلم تطلعاً لمعرفة أسرار الطبيعة لاستخدام قواها، فإن قواها الكامنة لا يمكن بلوغها باكتشاف السحر الذي يتعارض مع قوانينها، بل أصبحت قواها في عصر النهضة والثورة العلمية في متناول من يستخدمون قوانينها وعندما أفلتت الطبيعة من قبضة الغايات الثابتة المرسومة التي كانت ممسكة بها تحررت الملاحظة وانعتق الرامي إلى خدمة الأهداف العلمية والعملية للإنسان.

المنهج العلمي

يتفاوت فلاسفة العلم في تقديرهم للأهمية النسبية لكل من وظائف المنهجية العلمية في الوصف والتفسير والتنبؤ والتحكم.

الوصف: يتفق الوصفيون على أن الوصف هو مهمة المنهج العلمي الجوهرية. ووظيفة العلم هي تصنيف الوقائع والتعرف على سياقها ودلالتها النسبية والوصف ينطوي على عدة عمليات منها التصنيف والتسلسل والارتباط ويؤدي الوصف إلى التعميم العلمي.

التفسير: هو الكشف عن الأسباب أو العلل التي من اجلها تقع الحوادث وهو البحث عن الشروط أو الظروف المحددة التي تعين وقوع الحوادث ويعلو التفسير عن الوصف لأنه يعتمد على مزيد من التجريد وعلى إدخال مفترضات عقلية لا تخضع للملاحظة والتجريب المباشر أو الدلالات الوقائعية التي تخضع للوصف.

التنبؤ: الهدف المباشر للتفكير العلمي هو إقامة تنبؤات صحيحة لحوادث الطبيعة والمحك الوحيد لصحة النماذج العلمية التي يقدمها تاريخ العلم أو مجالاته هو التنبؤ الناضج.

التحكم: يعني معالجة الظروف المحددة لظاهرة لكي تحقق تفسيراً معيناً للتنبؤ بمسارها. أو تحقق وصفاً منضبطاً لكافة الشروط ليستبعد ما هو عارض ويبقى على ما هو جوهري ملائم لهذا الوصف.

مصادر المنهج العلمي

الحتمية: تعني أن الظواهر تحدد وقوعها شروط ثابتة. بيد أن مبدأ الحتمية يتضمن افتراضات تسبقه وأول هذه الافتراضات أن ثمة نظاماً في الطبيعة والافتراض الثاني هو أن نظام الطبيعة المتكرر الوقوع في اطراد أما الافتراض الثالث فهو أن الاطراد محكوم بالعلاقة العلمية بين السبب والنتيجة. إن اطراد الطبيعة يعني اتصال الحوادث واستمرارها في الزمن وانتظام وقوعها بحيث أن ما كان سيكون. وهذه المسلمة هي مصدر ما يسمى بمبدأ أو مشكلة الاستقراء في المنهج العلمي بل هو أساس الاستدلال العلمي على وجه العموم. والدعوى القائلة بأن المنهج التجريبي قادر على البرهنة واثبات الارتباطات الكلية اللامتغيرة إنما هي دعوى قائمة على الاعتقاد بأن الطبيعة مطردة.

الحقيقة: لا يبلغ العلم الحقيقة الا إذا استطاع أن يعزو إلى الأشياء والحوادث معنى ودلالة ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده أي الحكم عليها بلغة نتائجها.

فالمنهج العلمي ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبتكرها لتفسيرها والتنبؤ بها.

الموضوعية: هي الالتزام بالدقة في الفحص أو التقصي الحذر في جميع المعطيات والأمانة العقلية والاستنتاج السليم والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار المقيدة في ضوء الأدلة الجديدة.

البناء العلمي المنهجي

يبدأ من الوقائع وهي لا توجد في صورة محددة أو في حالة نقاء أو صفاء أولي بوصفها وقائع ولا بد من توافر درجة من التجريد والعزل لبعض المعطيات من سياقها الأصلي وإعادة دمجها وربطها بمعطيات أخرى في سياق آخر. فالواقعة العلمية ليست مما تدركه بل هي مركبة بحيث لا يكون لها معنى علمي الا إذا أدخل عليها من التعديل ما يجعل لها خصائص موضوعية قابلة للقياس وهذا التركيب أو الإنشاء العلمي من صنع رجل العلم أما المفهومات في البناء العلمي فتشكل نتاج يغلب فيه العنصر العقلي على المعطيات الحسية. والمفهوم كجانب تصوري يكتسب معناه خلال الممارسات العلمية التي لا تكف عن التطور والتغير.

ثم صياغة الفروض العلمية أي اختيار إحدى الطرق الممكنة التي تنظم بها العلاقات بين الوقائع العلمية لترتب وتنسق في قانون أو نظرية وتعد الفروض العلمية أبرز صور الإبداع في العلم وفيها تتحقق شروط الإبداع فهي تكشف عن التماثل في المختلف، والوحدة في المتنوع، عندما يعمد الباحث إلى ربط نثار الوقائع في خط متصل، كما تضع الفروض تركيباً جديداً هو الذي يقوم به الباحث عند صياغة للفرض في نظرية برهانية لها نتائجها المترتبة على مقدماتها.

فهذه النتائج هي التي تدبر لها المواقف التجريبية لاختبارها. والفرض أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية خصوبة وإنتاجا. يقوم الفرض بمهمته حتى يعتمد بالتحقيق والإثبات فيصبح قانوناً أو نظرية وبدون تصور القانون الذي يعد قياساً للانتظام والثبات وتكرار الوقوع لن تكون ثمة معرفة أو منهج نافع أو غاية ذكية.

وهكذا نجد أن صياغة القوانين نتاجاً ايجابياً للعقل العلمي وابتكاراً له. وتعد النظريات العلمية التتويج النهائي للمنهج العلمي فهي تحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين في سياق واحد. والنظرية هي الإطار الفكري الصريح الذي يربط بين الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين ولا يصرح به الا بعد تحققه بالشواهد التجريبية وتنطوي النظريات العلمية على نوع من التقدير والتقويم فهي تقدر المعارف السابقة وتزنها وتكشف عما فيها من ثغرات وتقوم بتوجيه البحث نحو ما ينبغي أن يكتشف أو يختبر صحته.

لغة العلم

إذا كان المنهج العلمي يعتمد على الملاحظة والتجربة أداة له في اكتساب المعرفة ويقدم من خلالهما النتائج المباشرة الضيقة ويحاول أن يقدم لنا نظرة من الاستيعاب والشمول مما يجعل من النتائج التجريبية حالات وأمثلة لحقائق أوسع وأكبر فإنه لا يتحقق إلا بإيجاد لغة علمية تزود العلم ومنهجه بالنظام والشكل أو الصورة.

وقد كانت اللغة المعتادة أول محاولة قام بها الإنسان ليفصح عن عالم مدركاته الحسية عن طريق عملية إطلاق الأسماء والتصنيف التي تكشف على أساس من تماثل واختلاف أسمائها ولا تبحث اللغة عن التماثل والاختلاف فقط بل عن النظام. وليس لها غاية نظرية فحسب بل هي تمكننا من تواصل أفكارنا والتنسيق بين نشاطنا العملي فلها اذاً مهمة غائية. كذلك العلم عندما يخلق مفهوماته يتبع مبدأ محدداً من التصنيف. وتحول العالم المصطنع من الأرقام والرموز والنسب والقوانين إلى عالم واقعي وانقلب العلم إلى صورة مثالية عقلية فيرى جيمس جينز أن الطبيعة وعقولنا الرياضية الواعية تعمل طبقاً لقوانين واحدة والطبيعة لا تكيف سلوكها إلا حسب عقولنا المفكرة. وفي هذا القول ما يبرر تبريراً كافياً ما نراه من أن الكون قد أقيم على أسس رياضية ولابد أن يكون إبداع الكون الأعظم على أسس رياضية وهذا يعني أن المعرفة مبنية على أساس رياضي ونحن نستطيع أن نرتب الظواهر في هيكل رياضي بفضل تكوين عقولنا، غير أن الإعداد أو الرياضيات بصفة عامة ليست سوى لغة جديدة تفوق لغة الكلام في وظيفتها العلمية.

العلم والتطبيق

أدت الثورة العلمية إلى تفجير الثورة الصناعية التي تجلت في تسخير الآلات في الإنتاج وكان من نتائجها علم التحكم الآلي الذاتي وإذا كانت الآلية التي استخدمتها الثورة الصناعية الأولى بديلاً لعضلات الإنسان فإن الآلية الذاتية المعاصرة كانت بديلاً لعضلاته وعقله على السواء. لقد اقترن العلم في أذهان كثير من المفكرين بالصورة التي تجسدها تطبيقاته وشملت معظم مرافق الحياة وأصبح للعلم في أذهان عدد كبير من الباحثين هيئة المخلوق الذي تمرد على خالقه فليس من الغريب أن تختلط نظرة المفكرين المحدثين إلى العلم بتطبيقاته التي لا تدع مجالاً من مجالات النشاط الإنساني الحديث دون أن تنفذ إليه وتنشر سلطانها أن بعض المفكرين قد خلطوا بين البحث والتطبيق مما أدى إلى تحميل العلم تبعة تطبيقه سواء في البناء أو التدمير وقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان إلى اغتراب العلم ونزعه عن أصوله الحقيقية ليصبح كائناً مستقلاً عن الإنسان الذي خلقه وأبدعه واختلفت النظرة إلى العلم وتباينت المواقف إزاءه إلا أنها جميعاً نظرت إلى العلم من خارجه فهناك من أولى نظرياته القول الفصل الذي نطق به كائن العلم المقدس كامل الحكمة وشامل النعمة وهناك من اعترف بنظرياته صادقة نهائية ولكن على أن يختص العلم في نطاق معين لا يعدوه لا يتأثر بثقافة أو يؤثر فيها وحسب عالمه الخاص الذي لا صلة له بفاعليات الإنسان الأخرى وهناك من اعترف بالعلم ولكنه عدة منافساً ينبغي أن يتحداه بمواقف فكرية أخرى بينما اعترف به آخرون ولكنهم رأوا في منهجه ونتائجه ما يكشف لهم عن صورة للعالم لا تتسع لآمال الإنسان.

لذلك حملهم هذا الاعتراف بالعلم إلى موقف متخاذل يشيع فيه التشاؤم والاستسلام مما دفعهم إلى البحث عن مهرب وملاذ آخر غير العلم بيد أن آخرين قد رفضوا العلم كلياً وأعلنوا إفلاسه اذاً كيف نضمن تلك الصلة المباشرة بين البحث العلمي وبين تحقيق قيمه والتزاماته في المجتمع الإنساني. لا بد أن يسبق ذلك اعتراف بسلطة اجتماعية للعلم أو البحث العلمي. ولن يحدث ذلك إلا بتطوير العلوم الإنسانية أو الاجتماعية التي بمقتضاها يمكن أن نعرف أسلوب تطور المجتمع وأن

تدرك مسؤولية الإنسان من الحتمية الاجتماعية وأن نكون على وعي علمي بالمصالح والفئات والتيارات والعلاقات التي تعين على تطور المجتمع أو تعوق تقدمه وعلى هذا الأساس العلمي المتخذ من العلوم الإنسانية يتسنى لنا أن نعقد صلة وثيقة بين العلم الطبيعي من جهة وتطبيقاته من جهة أخرى ومتى تحقق ذلك على المدى البعيد فبمقدورنا أن نضع العلم في مكانه الصحيح بين الفاعليات الإنسانية الأخرى مما يسلم بصورة أو بأخرى إلى خلق لغة مشتركة بين العلم والإنسانيات وسائر جوانب الثقافة من دين وفن فلسفة ومن هناك يشارك الإنسان بكل ما يتهيأ له من فاعليات تتكامل فيما بينها ولا تتنافس في مسؤولية دفع المجتمع الإنساني إلى كل ما يحقق بالفعل البيانات فقد أدت المفهومات العلمية إلى انحلال العقول والأجسام إلى آليات بلا قيم وأصبحت النزعة التخصصية والاحترافية سمة العصر وهي خطر بالغ لأنه يعوق الفكر الجاد ويوهن قوة العقل التوجيهية وتفقد العقل القائد توازنه بحيث يضيع الكل في الأجزاء وبذلك أهملنا تدعيم عاداتنا في التذوق العيني للوقائع الفردية في تفاعلها الكامل مع القيم المنبثقة، بينما كان إلحاحنا على الصيغ الشكلية التي تغفل ذلك الجانب الجوهري من تفاعل القيم المتباينة. فالمنهجية العلمية المعاصرة تسلب الوقائع الإنسانية والاجتماعية التي يدرسها العلم إنسانيتها وتثبيتها في تجريدات لها أسوأ الأثر في عقول الناس. بل أن النزعة الاحترافية التخصصية هي تدريب ومران للعقول على مجاراة تلك المنهجية ومسايرتها.

فلسفة الاغتراب

تجزئة الذات ووحدتها

إن فكرة خلاص الإنسان من دوامات القلق واليأس والاغتراب أمام ما يتهدد وجوده من أشكال العدم والموت. نجد الإنسان يمارس شجاعته تحقيقاً لذاته بما يحمله من قوة دفع الحرية مؤكداً مشروع حياته متحدياً المجتمع الصناعي الضخم الذي حوله إلى آلة فاقداً هويته. لا بد للإنسان في عصر العولمة اللامتناهية أن يدخل دوامة الصراع بذاته ككائن عضوي حركي حسي وكائن شعوري نفسي يتأمل يتفكر وهو الكائن الفني بل هو صانع الفن الذي يعبر عن ذاته الداخلية ويفرغ شحنات التوتر والضيق والجمال باحثاً عن خلوده في أعمال تبرز عظمته أنه الكائن الصوري الأسطوري الناقص غير المكتمل الذي لا يعرف نفسه إلا من خلال الذات الآخر. إن قصة الاغتراب المعاصر هي القضية الأسمى لأنها تخاطب الإنسان الفرد في ذاته وكينونته لذلك نجد التفلسف منهج وطريق بعد أن فقد الإنسان ذاته وتمزق، انفصل الإنسان عن الإنسان تلاصق في المكان وتباعد في الزمان.

إن ما تحاول إيجاده دراسة فلسفة الاغتراب هو محاولة فهم الإنسان المعاصر في رسم طريق جديد نحو أمل جديد بما يقدمه من معاني جديدة للحياة والإنسان على السواء. إن نظرية الاغتراب هي الفرضية الخاطئة عن القدرات الخاصة بمواجهة التحديات والانتصار عليها إن شعور الفرد بالعجز والإحباط والضعف وترسيخ مفاهيم الاستسلام والتراجع لهي بداية النهاية في الدخول إلى مستنقع في عالم مليء بالقوى الخارقة للطبيعة إن زمان ينتصر فيه الإنسان الخارق للطبيعة وينهزم فيه الإنسان العاجز عن مواجهة الطبيعة هو زمان ينبئنا باستمرار الوجود وان في الحياة معنى لابد أن يدرك وحياة لابد أن تطلب. إن الباحث في المجهول والغموض الذي يلف الواقع والحقائق وصعوبة فهمها ومعايشتها ليس ضياعاً أو ضلالاً بل

إمكانية تحقيق سعادة ولذة من نوع فريد إن الكائن التائه ليشعر في استرساله اللاواعي أنه أقرب إلى الخيال. إن الباحث عن أسرار الحياة وروابطها ومقوماتها يجد في ذاته عالماً وهمياً يحمل الكثير من الغموض والإبهام وغالباً ما يشعر أن التقائه بنقطة الهدف موت وعدم واستقرار لأن اللحظات المتغيرة تجعل الفرد أكثر إصراراً في المضي بمسيرة الحياة لا ليحقق غاياته بل ليعيش بلا غايات أو مقاصد إن التمني والرجاء والأمل معاني تشعل في النفوس بريق في مواجهة اليأس والقنوط والإحباط. هذا ما يدفعنا للبحث في جوانب القوة في الشخصيات التي تعتقد أنها لا تمتلك قيادة موفقة لمقدراتها.

الاغتراب في الفلسفة الوجودية

إننا ونحن غارقون في الزمن الحاضر تصرخ أعماقنا أي زمان هذا الزمان الذي نعيش فيه إنه زمان وجود كله جحيم حيث تواجه الذات ذاتها وتواجه الآخرين وجود لا تدخله الشمس لتضيء أبعاده وهو أشبه بغرفة مظلمة مغلقة، إنه زمان تتزعزع فيه الأفكار وتتضارب والرعب يخيم فوق الإنسان، إننا لا نسأل أنفسنا عن ماهية الأفكار القائمة وراء حضارتنا التي أوجدتنا في هذا الخطر إننا لا نبحث عن الوجه الإنساني المختفي خلف المظهر، عن علاقة الإنسان بما هو أبدي يعني أننا لن نقف في حدود التحليل الجزئي لواقع النفس الإنسانية والمجتمع إن ما هو أبدي يجعلنا نرى العالم كنسيج الكل لهذه النفس ولهذا العالم وهذه هي الوجودية الطريقة التي يمكن أن نجد فيها المعنى الجذري لجميع المبادئ فلا بد من الشجاعة من أجل الكينونة ولأي من القيم كأساس للحياة والعمل.

إن النسيج الوجودي نسيج الكون والإنسان والتاريخ. الإنسان الذي أخضع أساس الحياة والفكر والإرادة لأرادته هو، إن وجود الإنسان متناهي محكوم عليه بالموت وهو بهذا في ملكة اليأس لكنه وهو في هذه الحلكة يستطيع أن ينفذ من هذه الحلكة لا بالتغلب على الموت فهو سيموت حتماً ولكن أن يعمل بالرغم من الموت فهو يستطيع أن يتجاوز أي موقف يعطي في أي اتجاه وهذه الإمكانية تقوده إلى أن يكون فيما وراء نفسه وهذا التجاوز هو الأبدية أو بمعنى أدق جانب فيها إن الأبدية حقه لأن

الأبدية تنفذ إلى الزمن وتعطيه حاضراً حقاً إن الأبد حاضر دائماً وحضوره هو علة أن لدينا الحاضر دوماً وبنفاذ الأبد من الآن يمكن الحديث عن الزمن ويصبح لكل لحظة من لحظات الزمن معنى، إن المعنى الدائم لكل لحظة من لحظات الزمان هو أنه فيه نقرر ويُتخذ قرار بشأننا فيما يتعلق بمستقبلنا الأبدي فإذا تعانق الأبد مع اللحظة الحاضرة حدث ما يسميه "تيليش" بالزمن المتحقق إنه اللحظة المولدة.

اللحظة التي يستحوذ فيها المرء فجأة على معنى حادثة ما في الماضي أو المستقبل في الزمن الحاضر ويتألف من أن هذه اللحظة ليست فعلاً عقلياً فحسب فالاستحواذ على المعنى الجديد يتضمن دوماً إمكانية وضرورة قرار شخصي يقتضي شرطاً في الإطار نحو العالم والمستقبل ويمارس هذا معظم الناس في أشد لحظات الوعي اتقاداً، إن الطبيب اليوناني "أبقراط" استخدام مفهوم اللحظة النمطية "الحاضرة" التي يتوقع عندها لمرض محدد أن يغير مجراه للأحسن أو للأسوأ تبدو لحظة قصيرة مشيرة إلى الاتجاه الجديد والطبيب الأخصائي يبرهن على مقدرته عن طريق معالجته للموقف وقد أحيا هذا المفهوم في المجال اللاهوتي "بول تيليش" وأدخل في الطب النفسي على يد "آرثر كيلهوز" إن تيار الأخبار اليومية واندفاعات المعتقدات والنزعات الحسية تُبْقِي عقولنا مشغولة وإن ضجيج الحياة تحول بيننا وبين الإنصات إلى أصوات عمقنا. إلى أصوات ما يحدث حقاً في أساس كياننا الاجتماعي في العقول المتصارعة لأولئك الحساسين تجاه التغيرات التاريخية وإن ذاتنا صماء إزاء الصيحات المنطلقة من العمق الاجتماعي تماماً كما هي صماء إزاء الصيحات المنطلقة من عمق نفوسنا ولماذا نتعمق في الفكر؟ ألن نزداد شقاء؟.

لكن عمق الفكر جزء من عمق الحياة ومعظم حياتنا اليومية سجينة النمط والتكرار في العمل واللذة في الكد واللهو نحن مقهورون بالصدف العديدة الطيبة منها والسيئة نحن منساقون أكثر منا مسوقون. نحن لا نتوقف لنتطلع إلى العلو الذي فوقنا أو إلى العمق الذي تحتنا نحن دائماً نتحرك إلى الأمان بالرغم من أن حركتنا هي عادة داخل دائرة تعيدنا إلى المكان الذي انطلقنا منه في البداية. نحن في حركة دائمة ولا نتوقف إطلاقاً لننغمر في العمق، نحن نتحدث ونتحدث ولا ننصت إطلاقاً إلى الأصوات التي تتحدث إلى عمقنا ومن عمقنا، نحن نتقبل أنفسنا كما تبدو

ولأنفسنا ولا نعبأ بما نحن عليه حقاً. فإذا ضربنا في الأعماق نصل إلى أساس وجودنا إنه الوجود في الغرفة المظلمة التي بلا نوافذ ولا أبواب وفجأة نضع وجودنا موضع التساؤل وهنا نكون في طريقنا إلى العمق نكون في أول رحلة الأعماق بوضعنا الوجود موضع التساؤل نكون أيضاً قد وضعنا منهجاً للمعرفة.

إن الفارق بين الإنسان الذي يسكن في السطح لحياته وإنسان يسكن العمق لحياته معرفة لعلاقة الباطن أو الداخل بالظاهر أو الخارج علاقة الجذور بالثمار. فهل لدى الإنسان مرشد في رحلته إلى الأعماق، وهو يعرف أنه محاصر باليأس واللامعنى والموت والقلق لكنه يأخذ هذه الأشياء جميعاً على مسؤوليته وهو في قرارة نفسه أن يصل إلى الإيمان المطلق الذي هو على حد إمكانيات الإنسان إنه حد الشجاعة الموجودة وهي ليست مكاناً يستطيع أن يحيا فيه الإنسان أنه بدون كلمات أو تصورات إنه بلا اسم ولا كنيه ولا طقس ديني لكنه يتحرك في عمقها جميعاً بشجاعة. إنه قوة الوجود التي فيها يشترك تجاوز الحدود داخل حدود معينة، عن القرار قرار ذاتي يتخذ برغم الموت الذي هو حد لإمكانياته وبرغم القلق من جراء أشكال الدم المحيطة به مثبتاً بهذا شجاعته، شجاعته من أجل الكينونة. فالشجاعة فعل وجودي يكشف عن الوجود إن الشجاعة كفعل إنساني كمسألة من مسائل التقييم هي تصور أخلاقي أما الشجاعة باعتبارها تأكيد الذات فهي تصور وجودي بالرغم من كل أشكال الدمار المحيطة بالإنسان وإعلاء لوجوده.

كما هي عند "الرواقيين" الشجاعة ليست شيئاً بجانب أشياء أخرى إنها تعبير عن العقل الجوهري لكل شيء يشارك في الوجود ألا وهو "تأكيد الذات" وإن تجاوز الذات لذاتها هو قوتها في قهر أشكال العدم المحيطة بها. إن القوة تمارس ذاتها عن طريق الجبر والإرغام، غير أن القوة ليست أياً من هذين إنها الوجود وهو يمارس ذاته ضد تهديد اللاوجود. إنها القوة التي حدثنا عنها "نيتشه" إنها ليست القوة المتساوية مع القهر والضغط بل هي قوة الذات في أن تحقق إمكانياتها. الشجاعة هي قوة الحياة على أن تؤكد ذاتها بالرغم من ازدواج معنى الحياة. إن الحب عند "تيليش" ليس مجرد انفعال وعاطفة إنه يتعمق في وجود الحب فيجد أن الحياة هي الوجود في الواقع والحب هو القوة المحركة للحياة...

الحب هو السعي نحو توحيد الانفصال في الوجود وإن الاغتراب يفترض الواحدية الأصلية وفي الحب تتجلى أكبر قوة له حيث يقهر انفصال النفس عن النفس. وأمام العدم الذي يغزو الوجود من الداخل ويتهدده فلا بد من القوة لتقويض هذا التهديد وهذه القوة ليست سوى الشجاعة من الكينونة.

الشجاعة تؤكد السيادة القصوى للوجود على اللاوجود وتؤكد حضور اللانهائي في كل شيء نهائي وهذا الحضور اللانهائي في النهائي هو عين التقاء الأبد بالحاضر ليجعل الحاضر ممتلئاً وليجعله وجوداً متحققاً وعلى هذا تقترن القوة بالحب. وهناك العدالة والعدالة عند "بول تيليش" ليست مجرد مقولة اجتماعية بل يعتبر أنه بدونها لا يمكن لأية وجودية أن تقوم فالعدالة هي الشكل الذي تمارس فيه قوة الوجود ذاتها استناداً لمنطق قانون العقل والطبيعة حتى لا تتمزق الذات وتقضي على نفسها فإذا كانت الحياة باعتبارها واقع الوجود هي أساساً القوة نحو إعادة توحيد المنفصل فيستتبع هنا أن عدالة الوجود هي الشكل الملائم لهذه الحركة.

إن انفصال الإنسان عن الإنسان بل وانفصاله عن نفسه يجعله أمام سؤال وحيد هو التساؤل عن معنى الوجود وهذا الوجود يتحدد في قهره بالحب والقوة والعدالة وارتباطه بالعقل من أجل التفكير النظري الموجه من أجل العمل.

الاغتراب بين العدم والحرية

ما الذي يدفع إلى التفكير في العدم إذا كان الوجود موجوداً؟ وإذا أمكن طرح العدم كمشكلة فهل يمكن التفكير في العدم وهو أصلاً لا شيء وهل يمكن تصوره على أية صورة من الصور إن مشكلة العدم في التراث الفلسفي قديمة "فديمقريطس" يذهب إلى أنه بين الذرات يوجد نوع من العدم، فراغ تسبح فيه الذرات.

أما أفلاطون فقد أحال العدم إلى مجال الحكم المنطقي حيث قال أنه من الضروري القول بأن العدم قائم فإن تعريف الشيء يتضمن سلب الخصائص التي ليست له. أي نقول الوجود واللاوجود ويعني "العدم" وقد اتفق "أرسطو" مع أستاذه في أنه لا يوجد عدم مطلق غير أنه تصور وجود عدم نسبي وذلك على أساس تفرقته

بين الإمكان والفعل فالعدم قائم بمعنى من المعاني أما "هيغل" فقد تصور الكينونة جمع مركب من نقيضين يشكلان الصيرورة فهناك انتقال من الموضوع إلى نقيضه إلى المركب والذي يسبب هذا الانتقال هو النقيض ومن ثم فالسلبية عند هيغل هي القوة المحركة الدافعة للكون وعلى هذا أصبح العدم عنده هو الحركة والتغير أما برغسون رأى أن العدم هو نتاج العقل يأخذ فكرة الكل ثم يلغيها ومن ثم فالعدم هو الكينونة مضافاً إليها فعل إلغاء من جانب العقل.وهكذا نجد أن العدم ليس عدماً حقيقياً مطلقاً بل أصبح الفراغ عند ديمقراطس أو الاختلاف عند أفلاطون أو الإمكانية عند أرسطو أو الغير عند هيغل أو حركة العقل عند برغسون. أما الرأي الأخر فيذهب إلى أن العدم قائم بمعنى ما من المعاني يتركز هذا بصفة خاصة عند "هيدجر وسارتر" فعند "هيدجر" السلب لا يمكن أن يكون ممكناً في غيبة العدم البدئي فليس السلب هو الذي يجعل العدم ممكناً بل بالعكس العدم هو الذي يجعل السلب ممكناً ومن ثم فالعدم لابد أن يكون موجوداً على نحو ما وسط هذا التراص الفلسفي عن مشكلة العدم تأتي نظرية سارتر فقد قسم العالم إلى قسمين عالم الكينونة في ذاتها وعالم الكينونة لذاتها. العالم الأول هو العالم الخارج عن الوعي المطروح هناك السكن غير المتحرك و العالم الثاني هو عالم الوعي الذي يشتغل عن العالم الخارجي و عالم الوعي هذا يشتغل على عالم الكينونة في ذاتها ومن ثم فإن الوعي نفسه بلا محتوى وهذا هو انشغال سارتر الأساسي القائم على تفريغ الكينونة لذاتها من معظم كينونتها. وسارتر مهتم أن يصل لمعادلة.

الشيء لذاته = العدم = الوعي الإنساني = الحرية = الاختيار الحر

بمعنى أن الحرية الإنسانية ستكون متوجهة إلى الخارج تمارس نفسها في الفعل. أما أشكال العدم فهي السؤال و التحطيم و الحكم السالب. فالسؤال يعني أنني أجهل الشيء الذي أتساءل عنه ومن هنا توجد لا كينونة في معرفتي. فأن أسأل عن شيء ما يعني أنني في الجواب أقول أنه هذا و ليس ما عداه ومن هنا ينشأ العدم من جراء التعيين و العدم يواجهنا أيضاً في التحطيم فإذا حدثت كارثة فإن مقدار العالم المادي قبل الحادثة سار لما بعد الحادثة. فإن التحطيم أو التعديم لشكل من الأشكال هو العدم لهذا الشكل. والعدم يواجهنا في الحكم السالب "اللاشيء" عندما أتوقع

وجود لموقف ما ولكن أتصادم مع لا موقف فإنني أقف أمام سلبية لا شيء لا موقف لا أحد هناك ينتظرني أو ينتظر حكم مني عليه.

والعدم يواجهنا في الكذب على الذات من قبل الذات فالخداع و المخدوع إنسان واحد والإنسان يلجأ إلى التهرب من الحقيقة حقيقته الوجودية عندما يمارس عليه موقف الثبات لتأكيد ذاته الحرة الكينونة هنا هي ليست محاولة للهرب باللجوء إلى الشيء في ذاته بهدف إخفاء القلق وبإلغائه الناجم عن إدراك الإنسان أنه حرية ومن ثم فإن العدم هو شيء جوهري بالنسبة لمفهوم الحرية عند "سارتر" فالعدم هو مادة تجاوز العالم أنه مادة المشروع الإنساني يقذفه الإنسان نحو المستقبل، أنه مادة الرفض والتحدي للشئ في ذاته والشرط الأساسي لقولنا "لا" هو أن اللاكينونة هي حضور دائم فينا وخارجنا وأن العدم يسكن الكينونة و الخلاصة أن العدم يقبع ملتفاً في قلب الكينونة ومن ثم يستدير "سارتر" إلى الحرية الإنسانية كما تتحقق في الفعالية الإنسانية الثائرة في الذات وعلى صناعة الذات، إن أصالة "سارتر" هي توحيد بين العدم والحرية والوعي.

إن "سارتر" يميز بين نوعين من الحرية حرية الفهم والتدبر والحرية بمعنى الخلق الإنساني، إن اختيار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء واختيارها في فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر ومن هنا فإن "سارتر" يريد دراسة التحرر وفعل ممارسة الحرية حيث أن الحرية ليست سوى الحركة التي يؤسس بها الإنسان دائماً نفسه و يحررها، لا توجد حرية معطاة. على الإنسان أن يحرز نصراً داخلياً على عواطفه وجنسه و طبقته وامته وعليه أن يقهر الآخرين مع قهره لنفسه، ليس الإنسان حراً فحسب بل هو الحرية ذاتها، أن الكينونة جوهر الوعي وجوهر الوعي هو الحرية، إن جوهر فلسفة "سارتر" أن يحقق الإنسان ذاته وأن يخلق كينونته لأنه نقص أي أنه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقاً من واقعة وجوده فهو يوحد بين الحرية والغاية والحصول على الحرية بالإرادة.

الاغتراب بين المذهب و المنهج

يوجد في تاريخ الفكر الغربي أربعة مذاهب كبيرة وهي مذهب الجوهر أو العقل ضد المادة والذي أفضى إلى المحاولات المثالية و المادية لإدراج الحقيقة كلها تحت

إحدى المقولتين ومذهب نظرية المعرفة الذي فصل الواقع عن المظهر والشيء في ذاته عن الظاهرة والموضوعات الطبيعية عن الإحساس ومذهب علم دراسة الإنسان الذي قسم الإنسان إلى قسمين وهما الجسم الخاضع للجبرية ضد الإرادة الحرة، والمذهب المنهجي وهو العقلانية ضد اللاعقلانية حيث النظريات التي تؤكد المنطق والعقل قد فشلت في أن تكون عادلة بالنسبة للإرادة والانفعالات والعكس بالعكس ونجد أخيراً "سارتر" يتخذ ثنائية بين ما يسميه الكينونة في ذاتها أي الشيء كما هو في حد ذاته والكينونة لذاتها الا وهي الوعي الإنساني، يقول "سارتر" لدى عاطفة لفهم الإنسان ثم يضيف أنا معني بالإنسان، أنا لست مادياً كما أنني لست روحانياً وأنا أختلف مع المادية الجدلية بهذا المعنى، إن للإنسان أهدافاً ليست للمادة وإن للإنسان اختياراً من بين الممكنات ليس للمادة وهو بذلك يريد أن يخلص المادية من نزعتها الآلية و أن يبقى للإنسان على حريته.

ومن هنا جاءت محاولته لفهم الإنسان ويقول أنه يمثل المرحلة التي يبدو فيها أن غربة النفس قد وصلت إلى أقصى درجاتها الممكنة أي وصلت إلى الدرجة التي أصبح فيها ضغط الجماعة كبيراً حتى الفرد مضطراً إلى أن يعيش في غربة النفس شأنه في هذا شأن الحالة الطبيعية للأشياء، ويقول لابد من فهم المفاهيم الثلاثة الأساسية "الحرية والموقف والسلب" انه يرد على المادية إرجاعها حركة العقل إلى حركة المادة و استبعاد الذاتية برد العالم والإنسان فيه إلى مذهب الأشياء المرتبطة معاً بعلاقات كلية ويرى أنه لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم و لا عالماً بغير إيضاح الجهد الذاتي والمعروف أن المادية تؤكد أولوية الوجود المادي على الوعي والعالم سابق على الوعي فعندما يزعم المادي انه متأكد من مبادئه فإن تأكيده لا يمكن إن يصدر إلا من الحدس أو الاستدلال القبلي أي من التأمل الذي لا يفترضه أصلاً، لقد لا حظ "سارتر" إن الشباب ضائع بين المادية والمثالية أنهم قادرون على فهم كيف يمكن للمادة أن تبعث فكرة المادة وهذا فهم يحتجون بأنهم ينبذون المثالية نبذاً تاماً فهم يعرفون أنها لا تعمل و تفيد كأسطورة للطبقات الثورية وليست فلسفة محكمة بل هي بالأحرى نوع غامض من التفكير وظيفته حجب الحقيقة أو إذابتها في الفكرة و يقال لهم لا يهم لما كنتم لستم ماديين فستكونون مثاليين بالرغم من أنفسكم.

وحقيقة الأمر أن "سارتر" لا يريد لشباب عصره أن ينطلق من المثالية لكنه في الوقت نفسه لا يريد لهم أن ينطلقوا من المادية و يلاحظ "سارتر" أن تصوره للمادية الجدلية هو تصوره للمادية الآلية الحركية ومن الخطأ إسقاط العلاقات الإنسانية على العلاقات المادية ويعتبر الحدث الثوري فلسفة جديدة تواجه علاقات الإنسان بالعالم وإعداد المستقبل وبالتالي تخطي الحاضر والانفصال عن الضعف، ولما كان الإيمان بأن الفلسفة تبدأ كنوع من التوقف يضع كل شيء موضع السؤال والشك في النمطية، فإنها انفصال العقل عن الجسم والمواطن عن مدينته والإنسان عن العالم وتكون المشكلة هي إعادة الأشياء من جديد تبريرها بعلل والأسئلة يجب أن يجاب عليها كما أن كلية وضرورية الأشياء يجب أن تتأكد، ولما كان الإيمان بان هذه هي مهمة الفلسفة فالوجودية ترى أن تأمل الانفصال هو جوهر الفلسفة إنها ليست مجرد حركة من حركات التفلسف بل هي تضرب جذورها فتبحث في انفصال الإنسان عن نفسه وعن العالم وهو الانفصال الذي يبعث أسئلة الفلسفة وهي لا تتناول هذا الانفصال بمحاولة تشييد شكل شامل من التبرير يمكن الإنسان من إعادة التكيف مع نفسه ولكن عن طريق توسيع مدى الانفصال والاهتمام به دائماً وذلك باعتبار الشيء البدائي والمكون للوجود الإنساني.

ومن ثم فإن هدف هذه الفلسفة ليس هو الرد على الأسئلة التي تثار بل دفع الأسئلة نفسها إلى أن تشغل الإنسان كلياً حتى تصبح أموراً شخصية دافعة، وبالتالي يبدو الإنسان مهموماً بالانخراط في العالم ومساهمته في تغييره لا وضعه موضع التساؤل إلى الأبد بل طرح الأسئلة بهدف الوصول إلى أجوبة من أجل المساهمة العملية في تغيير الكون إن الفلسفة اتصال لا انفصال، إن نقطة انطلاق الفلسفة الوجودية هي ذاتية الفرد لأنها تبني تعاليمها على الحقائق و النظريات المليئة بالأمل في صناعة الذات والمستقبل والكيفية التي سيكون عليها الفرد في المستقبل ويمكن للإنسان إن يسمي هذه الجملة اشد الجمل يأساً وأشدها في الإبداع الوجودي، هو انه لا توجد طبيعة جوهرية للإنسان سوى نقطة واحدة هي انه يستطيع أن يصنع نفسه على ما يريد.

إن الوجودية بالرغم من إنها فعل من أفعال البحث النظري التأملي إلا أن مبعثها هو الحس العملي.

أن اللغة هي منزلة الكينونة وفي منزلها يسكن الإنسان، من يفكر أو يتكلم إنما هو حارس لهذه السكنى فإذا لم نعرف كيف نتحاور مع الوجود أصبنا بالجمود والانكماش لأننا في هذه الحالة نكون قد أجرينا حواراً في أنفسنا أن اللغة كما يقول "هيدجر" هي منزلة الكينونة تمتلكه و تتخلله ولهذا فإن النقطة الجوهرية هي التفكير في ماهية اللغة في تطابقها مع الكينونة، أن اللغة هي السكنى الذي يقيم فيه الوجود ويعلن عن وجوده، أنها الوجود وهو يفكر في الحقيقة من خلالنا و التفكير الذي يفكر في حقيقة الكينونة يفكر تاريخياً ومن هنا لا يتم الوصول إلى مادة التفكير بالحديث عن حقيقة الكينونة وتاريخها.

إن كل شيء يتوقف على أن نضع في اللغة حقيقة الكينونة و جعل الفكر ينفذ إلى هذه اللغة، إن جدل اللغة خروج من الحالة الوقائعية إلى الإمكانية تجاوز للجزئي وإظهار للكلي هروب من ضيق أفق الماضي إلى رحابة المستقبل، إن المجتمع الصناعي الآلي المبرمج أحال الإنسان الشمول الممكن إلى إنسان ذي بعد واحد مسلوب الإرادة وهكذا ينشأ نموذج للفكر والسلوك الواحد ذي البعد الواحد فيه تستبعد الأفكار والآمال والأهداف التي تتجاوز بمحتواها الكون القائم للقول و الفعل أو ترتد إلى إطار هذا الكون إن المجتمع الصناعي المعاصر يلجأ إلى الشعارات والاختصارات والعبارات المركبة الأمر الذي يسطح الآلة ويميع المعنى الحقيقي للأمور، يقول الشاعر الألماني "هايني" نادراً ما فهمتموني ونادراً ما فهمتكم، أما عندما نسقط في الوحل فعندها نتفاهم فوراً. أن الواقع الوجودي يفترض وجود الإنسان الشامل الإنسان الكامل، إنسان النظر والتطبيق الذي يتبين حقيقة ظاهرة الحياة الواقعية لكي يستمد منها قوته ويرفدها بقوته.

فلسفة التصوف

تصفية الجانب الباطني للنفس

التصوف الإسلامي: هو تلك الحركة الروحية التي نشأت في أحضان شرعة الله وكلمات القرآن وتوجيهاته، فهي حركة تعبدية تقوم على فكرة عبادة الله تعالى، خضوعاً لفريضة "الكيف" وإن كانت تزيد في "الكم" مع احترامها للتكاليف الشرعية كماً وكيفاً.

التصوف الدخيل: يتسم بالجهالة والخرافة وقد تلقف الفكر الصوفي وتسلط عليه، من يدعي لنفسه الولاية والقربى من الله.

ويتلفظ بألفاظ مبهمة غير مفهومة أو يتمتم بحروف غير مترابطة أو ينطق بجمل عن الحلول أو الاتحاد أو الفناء وهذا أفسح المجال للأدعياء حتى شغلوا الناس بالحيل والشعوذة، في إطار خرق العادات حتى فتن العامة بهؤلاء فعدوهم من أرباب الكرامات ومن الأولياء المقربين.

والغريب أن هذا النوع من التصوف الدخيل تجرأ على شرع الله تعالى، وكان شيخ الطريقة من هؤلاء، غالباً ما يترك الصلاة فإن تجرأ أحداً عليه وساله عن سبب ذلك؟ ادعى أنه يصلي في الكعبة تارة وفي مسجد الرسول تارة أخرى.

وقد استهانوا جميعاً بالتصوف، فنقلوه من مجاهدة للنفس، ومشقة العبادة إلى جلسات دورية جماعية وليست فردية. وأصبح الإنشاد والترانيم، أصلاً لجلساتهم، والطرد والحرمان لمن ينكر عليهم فعالهم.

إن هذا النوع حوّل التصوف إلى مسألة كسبية تبغي المال والتغرير بالعوام.

التصوف الفلسفي: يرتكز على أصول قامت على الفلسفة الأفلاطونية اليونانية وفلسفة الغرب وتراث الهند الروحي من "الفيدا إلى اليوغا".

التصوف الإشراقي: يرتكز على العرفان الغنوصي وهو كل حركة روحية اقتربت من منابع الغنوص والفكر الهندي والفلسفة الباطنية.

مناهج البحث في التصوف

أثار التصوف انتباه العلماء من المستشرقين وعلماء مقارنة الأديان وعلماء تاريخ الأديان وعلماء الاجتماع وعلم النفس وعلماء الدراسات الإنسانية "Anthropology" :

1- علماء الاجتماع حاولوا تطبيق مناهج البحث على التصوف باعتبار أنه ظاهرة اجتماعية تنشأ ذاتياً بين الأفراد وتطبع المجتمع بلون خاص، فإن التصوف ظاهرة ارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالدين والعادات والتقاليد، ويؤكدون على ظاهرة الاقتصاد وعلاقتها بالتصوف، حيث يرون أن التصوف يشيع في المجتمع اقتصاداً فقيراً. وقد طبق علماء الاجتماع مناهجهم على التصوف وخرجوا بنتيجة تقول: أن التصوف مخروط اجتماعي ومجتمع تام له كل خصائص المجتمعات، وله بنية داخلية وبنية خارجية. كما أن له لغته الخاصة به والتي تميزه عن غيره من المجتمعات، إن هذا المنهج قد اعتبر التصوف ظاهر اجتماعية وغفل عن أنه حركة روحية قوامه الفرد والفردية، كما أن مناهج العلوم الاجتماعية هي في حقيقتها مناهج استقرائية مادية بينما منهج التصوف يقوم على الوجدان والجانب الروحي.

2- علم النفس: حاول أن يحتضن التصوف ضمن أبحاثه بدعوى أن التصوف فكرة وظاهرة نفسية، محاولاً أن يفسر أحوال المتصوفة ومقاماتهم ووجدهم تفسيراً نفسياً، ولكن علم النفس لم يستطع أن يطبق مناهجه لأن علم النفس يبحث في الإنسان كظاهرة نفسية تتصل بنفسه وبمن حوله من الناس، بينما التصوف حالة بين الإنسان وربه تقوم على الجانب الروحي.

3- الفلسفة: حاول علماءها أن يطبقوا منهج البحث الفلسفي على التصوف، إلا أن المشكلة أن الفلسفة نظريات نتاج عقول، بينما التصوف وجد نتاج قلوب، والفلسفة يحكمها العقل العام، الذي هو قسمة مشتركة بين كل الناس، بينما التصوف محكوم بالحالة الفردية التي يستحيل أن يتساوى فيها كل الناس،

فالفروق الفردية في الجانب الروحي والمعنوي صارت أموراً معترفاً ومتفقاً عليها لدى كل الحكماء، كما أن الفلسفة تبحث عن عقل وقواعد تسيّرهُ نحو حقيقة عقلية يخضع لها، فتبدأ من العقل وتنتهي إلى العقل، بينما التصوف يبدأ الإنسان فيه بالعبادة، ينشد حقيقة واحدة، هي القرب من الله تعالى، فالتصوف يبدأ من الإنسان وينتهي إلى القرب من الله تعالى. وبذلك شطّ المنهج، شتان بين طريق العقل وطريق الروح.

مدارس البحث العلمي في التصوف

1- المدرسة الألمانية: قامت على تفسير الموقف الصوفي من ناحية تحليل مصطلحاته وتعبيراته، فالكلمة لدى هذه المدرسة تعبير عن فكرة أو مذهب فلسفي أو كوني، وقد تزعم هذه المدرسة "فون هامر" قدم منهج يشبه منهج الوضعية المنطقية وهي اتجاه فلسفي يهدف إلى اعتبار الفلسفة تحليل اللغة تحليلاً منطقياً ولم يعترفوا سوى بالمعرفة الحسية.

2- المدرسة الإنكليزية: حاولت أن تدرس التصوف الذي هو في نظرها تصوف عام مشترك بين مختلف الجماعات الإنسانية، وكان مؤسسها "براون" فقد كان دارساً لنواحي الفكر الإسلامي خاصة الجانب الصوفي، وقد حاول "نيكولسن" أن يربط بين الشخصيات الصوفية في الإسلام، أمثال "الحلاج والسهروردي" وبين التصوف المسيحي والهندي واليوناني بالذات.

3- المدرسة الفرنسية: وهي مدرسة قامت على فكرة التفسير الروحي المسيحي للتصوف الإسلامي، وقد اهتم "كوربان" بتطبيق التفسير الظواهري "الفينومولوجي" أي تطبيق المنهج التجريبي بشقيه التاريخي والاستقرائي في دراسة وتحليل الظواهر الإنسانية.

4- المدرسة الإسبانية: إنها مدرسة كاثوليكية تبحث عن أصول مسيحية في أصول التصوف الإسلامي وقد أعلنت أن التصوف الإسلامي تأثر بالمسيحية وأنه أيضاً أثّر المسلمون بالتصوف المسيحي.

1- المعرفة بالإيمان: إنهم يعبدون الله تعالى ولا يقفون عند حدّ التكليف في العبادة، وإنما يرتقون إلى غاية أبلغ حيث يتجهون إلى منهج القرب والحب لله تعالى، إنهم يعبدون الذي يجدون الإيمان به في صدرهم وأفئدتهم في يقظتهم ومنامهم، في غناهم وفقرهم... حتى لكادوا يحسونه من فرط إيمانهم بوجوده، وعدم غفلتهم عنه إنهم يرونه ببصائرهم.

2- الصفاء: إن فكرة الصفاء الروحي معترف بها في العقيدة الإسلامية وقد أطلق عليها الإسلام درجة الإحسان ومقياسها أن تعبد الله كأنك تراه، إن رقة الشعور فيهم وصفاء الطبع في وجدانهم.

3- الإحسان: إن التصوف اتجاه روحي يبلغ بالإنسان درجة الإحسان، فدرجة الإحسان ذروة التصوف أو هي تمام التصوف وكماله، إن التصوف بهذا المعنى جدير بأن يبتعد بصاحبه عن أهداف أخرى كالحلول والاتحاد والفناء. وغير ذلك مثل التسوية بين العابد والمعبود.

4- التصوف حالة فردية: إن التصوف ملكة خاصة للروح وليس أمراً مشاعاً، إن التصوف حالة فردية يستطيعها أولي العزم فقط، من عباد الله وليس تكليفاً يطبقه كل الناس، إن بعض النفوس البشرية الرقيقة تتخذ التصوف منارة تشرئب منه إلى الرقي الروحي حيث تكون قدراتها الروحية أعمق ويكون له القدرة على التنقل الفكري في المنازل الروحية، وينبغي أن نعلم أنه ليس كل فرد مستعد لهذه المنازل وإنما هي لبعض النفوس المستعدة، كما اختلاف النفوس البشرية في الاستعداد أمام الملكات الفنية، مثل الشعر والرسم والموسيقا وغيرها، فهذه الفنون كلها في النهاية جهود فردية توصل إليها فرد بمفرده وباستعداده الخاص، والحق أنه لا يمكن الحجر على النفوس في ارتيادها الروحي، بل أن الإسلام لا يرضَ أن تصد النفوس البشرية الصافية عن هذا الإحسان.

5- التصوف والكتمان: إذا كانت الفردية هي محور التصوف، فإن هذا يجذبه إلى دائرة الكتمان، بمعنى أن من ينهج منهج الإحسان، "التصوف" بجهد فردي حتى

يرى نفسه وهو يعبد الله كأنه يراه، فإنما يسعى إلى ذلك حثيثاً بتواضع في الذات وسمو في الروح. فالفردية هي الأصل الإصيل في التصوف والخروج بالتصوف عن هذه الفردية إلى الجماعية هو خروج به عن طبيعته.

6- الإعلان في التصوف: إذا علمنا أن التصوف منهج فردي وليس منهجاً جماعياً فإننا حقيقة ندهش من تصريحات بعض المتصوفة ومجاهرتهم بهذه الأحوال الذوقية، فما هو الهدف من الإعلان؟

إن ما يعلنوه من حيثيات للجهر بأنه علاقة بين محب ومحبوب ويقصدون الله والإنسان، وعلى ذلك فإننا نعتقد أن التصوف الحقيقي دخله الغرباء عنه، قائلين: التصوف شطحات وأحوال وأذواق ومواجيد وعشق... وغير ذلك من العبارات الغامضة التي لا يضبطها قانون لغوي أو فكري أو روحي.

التعريف بالتصوف

ابن خلدون: يقرر أمرين

- إن التصوف لم يكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يأتِ به الوحي وإنما هو منهج قد حدث إي نشأ وابتدع.
- إن هذا النوع من العبادة قد صار علماً وينبغي أن نفهم من معنى العلم أنه مجموعة القواعد والقوانين والأساليب والمصطلحات التي تجعل قضايا هذا العلم محكومة بمنهج هذه القواعد، حكماً يمكن أن يهيء لنا نقدها أو تعلمها أو ضبطها أو الإضافة والحذف بمعيار ثابت وهذا كله يصب في قالب واحد هو ما يطلق عليه اسم علم كذا...

يصور لنا ابن خلدون منهج الصوفية، فيذكر لنا أن طريقة هؤلاء القوم ومَنْ بعدهم طريق إلى الحق والهداية.

وقد كانوا يفهمون الطريقة على أنها المكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يُقبِل عليه عامة الناس من حب اللذة والمال والجاه والسلطان، فقد انفردوا عن الخلق في الخلوة للعبادة.

ويورد ابن خلدون أن الاشتقاق للصوفية من الصوف لأنهم في الغالب يلبسونه وهم يخالفون الناس الذين يلبسون الثياب الفاخرة الناعمة والحرير إلى لبس الصوف الخشن.

كما أطلقت كلمة التصوف على مجموعة الزهاد وقد خرَّجَت مدرسة الحسن البصري طوائف "الزهاد، العباد، السائحون، البكاءون".

- السائحون: معناه الصائمون لله تعالى عبادة وطاعة ويطلق عليهم أحياناً الجوعية.
- البكاءون: حيث كانت التوبة والبكاء طريقاً من طرق قدماء الصحابة سواء من أهل الصفة أو من غيرهم.

التصوف برأي البعض فكر وعمل ودراسة وسلوك. ويقصد بالفكر والدراسة الدعائم العقلية الفلسفية التي يؤصل عليها مناهج التصوف، ويقصد بالعمل والسلوك الأسلوب الذي يُعتبر ظاهرياً ويحسه الناس حقيقة ماثلة أمام أعينهم، والعمل هو المقابل للاعتقاد الناشئ عنه عادة، والسلوك هو السير حسب هذه المعاني الروحية الأخلاقية.

ويُعَبِّر عن الجانب العقلي في التصوف بالفكر والدراسة، ويعبر عن الجانب العملي السلوكي فيه بالعمل والسلوك واختلاف المتصوفة فيما بينهم راجع إلى تغليب أحد الطرفين على الآخر فمن رأى طريق الوصول إلى الله تعالى وكسب جنته العليا لتحقيق السعادة الكاملة هو الدراسة والبحث والفكر عمد إلى الفلسفة ليتخذها طريقاً.

ومن رأى طريق الوصول هو التقشف والزهد الذي يتبدى سلوكاً وعملاً في نبذ سلوك وإتباع سلوك وإتيان عمل وترك عمل، عمد إلى العمل والإكثار من العبادة ليتخذه طريقاً.

ومن الملاحظ أن الفارابي أقام نظريته في التصوف على أساس عقلي فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسد والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال فقط بل هو أيضاً تصوف نظري يعتمد على

الدراسة والتأمل وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية.

وقد نقل لنا تاريخ التصوف الذي شوهد في فلسفة أفلاطون والهند.

1- أن التصوف كان يقوم على فكرة الإلهام والإشراق والفيض. ويؤكدون أنه لا يمكن للتصوف أن يحصل على هذا الإلهام الإشراقي إلا عن طريق الفلسفة والإبحاث العقلية.

2- أما التصوف عند براهمة الهند فكان لا بد أن يقوم على السلوكيات وحصروها في الثياب الخشنة وكلما ازدادت خشونة كلما كانت موصلة أكثر والتقشف في المأكل والصوم والجوع وإفناء الجسم وشهواته، توصلاً لتفريغه لطاعة الله.

وبذلك يدلنا تاريخ التصوف قبل الإسلام على أنه نوعان:

- نظري، فلسفي وفكري.
- عملي، زهد وتقشف وعبادة.

تعريفات عامة للتصوف

- يقول "الطوسي" عن الصوفية هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققين بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، القائمون بما وجدوا.
- يقول "الجنيد" التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع.
- يقول "الكتاني" التصوف خُلق، فمن زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك في الصفاء، وقال "الحداد" التصوف كله أدب.
- يقول "معروف الكرخي" التصوف، الأخذ بالحقائق، يعني المقامات مثل الزهد والصبر واليأس مما في أيدي الخلائق من الثروات.
- يقول "الرذباري" التصوف صفوة القرب ويعني تبدل الحال إلى الإنس والشوق والمشاهدة والقرب... الخ من هذه الأحوال.

- يصف "الخرّاز" التصوف باهله فيقول عنهم، قومٌ أعطوا حتى بسطوا، ومنعوا حتى فقدوا، ثم نودوا من أسرار قريبة... ألا فابكوا علينا...
- يقول "الشبلي" التصوف بَرْقة، صاعقة، محرقة...
- ويقول "الخرقاني" ليس الصوفي برقعته، ملبسه وسجاداته، ولا برسومه وعاداته، بل الصوفي من لا وجود له.
- التصوف العام: هو الصلة الروحية التي تربط الإنسان بالله تعالى حسب مناهج تعبدية خارجة عن نطاق التكليف العام انجذاباً منه لله تعالى، فيكثر من الطاعات ويزاد تخلقاً بالأخلاق الكريمة.

مصادر المعرفة الصوفية

قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ وإذا كان الإنسان صفحة بيضاء، تنقش عليها المعارف التي يسعى لتحصيلها ويكتسبها من معايشته للكون والحياة فإنه يمكننا أن نحصر الوسائل التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة فيما يلي:

أولاً - المعرفة عن طريق الوحي

ونعني بها المعرفة التي يحصل عليها الإنسان بطريق الوحي الإلهي الذي يتنزل على الأنبياء والرسل، إذ أن القضايا التي يثيرها الوحي تمثل لدى الإنسان معارف ما كان يمكنه أن يبلغها بنفسه، لولا معاونة الوحي له على تحصيلها، والتبليغ من الرسل يعني توصيل المعارف الإلهية للناس، والمعرفة عن طريق الوحي هي معرفة القضايا التي ترد عن طريق الوحي الإلهي والتي تدخل في اختصاصه ولا يمكن أن تأتينا إلا من هذا الطريق، مثل قضايا البعث والحساب، وهذه المعرفة عامة وكلية وموثوقة بحسب المصدر أي الوحي المعصوم عن الخطيئة.

ثانياً- المعرفة الحسية

هذه هي أولى الوسائل التي يتخذها الإنسان مصدراً لمعرفته منذ نعومة أظفاره، وهي المعرفة التي تعتمد على حواس الإنسان الظاهرة، من سمع وبصر ولمس... الخ.

فالمعرفة الحسية تنقل للإنسان مدركات خارجية يضيف بها إلى معارفه ما هو جديد. والمعرفة الحسية تتبع من كل الموجودات سواء أكانت موجودات ترى بالبصر، كالجواهر والأعراض، أو موجودات تسمع كالأصوات أو تشم كالروائح، أو تتذوق كالطعوم، فالعالم المحسوس المشاهد المكون من جواهر وأعراض هو منبع المعرفة الحسية، وينبغي أن نعلم أن مصدر الثقة في المعرفة الحسية يقيني لأن المشاهدة طريق البداهة، كرؤية الشمس الساطعة.

ثالثاً- المعرفة العقلية

من وسائل المعرفة الإنسانية، المعرفة التي تأتيه عن طريق العقل، وأولى مراحل المعرفة العقلية هي التصور، وهو معنى منتزع من الحس، فيضاف إليه ويحذف ما يخالفه من تصورات أو ما يماثله من تصورات، حتى يصل الإنسان من خلال هذه العملية العقلية إلى معنى ليس موجوداً في الحس وإنما هو منتزع بطريق التجريد التصوري، من عالم المشاهدة، وهذا الانتزاع يمثل معنى كلياً مستقره العقل الإنساني، فالمعرفة العقلية هي التي يحصل عليها الإنسان بطريق العقل، فالعقل يستقدم مادته من تصوراته ويؤلف بينها قضايا مجرّدة، حتى يصل فيها إلى حكم وهذا الحكم الكلي العقلي يشكل قسمة مشتركة بين الناس لأن العقل في تصوراته واستدلاله يعتمد على بديهيات أولية ينطلق منها إلى المعرفة اليقينية.

رابعاً - المعرفة الإشراقية

هذه المعرفة لا ترتكز على الوحي، ولا على الحس ولا على العقل وإنما ترتكز على شيء خاص بها وهو الإلهام، وهذا الإلهام يُعرفه الغزالي بأنه نور قذفه الله في قلبه وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور ينبعث من الجود الإلهي، فالمعرفة الإشراقية تقوم على الحدس وحده، يقوم فوق المدركات العامة المتاحة لعامة الناس "الحسية والعقلية" وهو الإدراك الإشراقي الموصّل إلى الحدس، ويرى الصوفي أن العالم اليقيني لا يأتي إلا من هذا الطريق أي الحدس، والحدس يطلق عليه معنى الذوق والكشف والعيان والوجدان، والحدس عندهم يُلقى في قلب الصوفي إلقاءً، فيذوق معانيه لا يستطيع وصفه والإفصاح عنه، فالإشراق والحدس مرتبط بالتصوف منذ عهده القديم، فالحدس يقوم مقام الحواس والعقل.

- ولكن كيف يتحصل الصوفي على هذه المعرفة؟

- وكيف يتسنى له أن يبلغ الإدراك الحسي؟

يقولون إن النفس البشرية لديها استعداد للانسلاخ من بشريتها لتصير ملائكية، في لمحة من اللمحات وبهذه الملائكية تتجه إلى الأعلى، وتتصل بطريق الفطرة به فتتلقى النفس المعرفة بطريق الإلهام الإلهي، وعلى سبيل المكاشفة، هذا العلم لا يكون إلا بارتفاع حُجب الحس المرسل بين القلب والملأ الأعلى، بطريقة المجاهدة وهذا ما قراؤه في قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾.

ومن هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً، وهذه المعرفة منبعها يرتكز داخل الإنسان نفسه وهي يقينية لا يرتقي إليها الشك أبداً، ومن العسير التعبير على هذا النوع من المعرفة بالألفاظ ومتى بلغ الصوفي ذلك فقد حقق غايته.

- يقول "الشيرازي" أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعَيَان.

- ويقول "القيصري" عن الذوق، ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب.

- ويقول "ابن عربي" موضحاً جانب الثقة بالإشراق، أن من يبني إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه، لأنه يستمد ذلك من الفكر والنظر.

الأحوال والمقامات في الصوفية

ترى الصوفية أن الإشراق يأتي بطريق المجاهدة، وهي أول درجات التصوف والمقصود بالمجاهدة التنقل في الأحوال والمقامات، ويذكرون أن الوصول إلى المرتبة الرفيعة للمتصوفة لابد أن يكون عن طريق التقدم المنظم المطرد الذي يؤلف المقامات المتتالية، والتي تسمح للسالك بأن يقتاد تأملاته في نجاح حتى يصل إلى عتبة الاتصال المراد.

معنى المقام

المقام في اللغة موضع القيام وقد يكون حسياً وقد يكون معنوياً والمراد بالحسي المكان والمراد بالمعنوي الحكمة.

المقام في المصطلح الصوفي: يقصد من كلمة المقام الدلالة على مرحلة من مراحل التعمق في العبادة، فهم يقصرونه على الجانب المعنوي، والسالك عند الصوفية يجب أن يبدأ بمقام التوبة والمقام بذلك مكتسب يسعى إليه الناس ويحصله.

معنى الحال

الحال في اللغة ما عليه الإنسان من خير أو شر، أما الحال عند الصوفية، فهو كل ما يمر به السالك من صفات متغيرة كالخوف والرجاء والحزن والطرب ونحو ذلك.

- يقول "السراج" معنى الأحوال ما يحل بالقلب أو تحل به القلوب من صفاء وكدر.
- ويقول "القشيري" الحال يرد على القلب من غير تصنيع ولا اجتلاب ولا اكتساب، فالحال على هذا المعنى منحة توهب للإنسان بلا سعي أو جهد، ومن سمتها أنها تنزل بالقلوب ولا تدوم. والفرق بين المقام والحال:

1- المقام مكتسب يحصل عليه بالمجاهدة في العبادة، بينما الحال يوهب ويمنح بلا اكتساب.

2- المقام يدوم ويبقى عند الأخذ بأسباب بقائه أما الحال فلا يبقى ولا يدوم، ولا يملك الإنسان الإبقاء عليه أو استدامته.

3- المقام قد يرسخ ويصبح ملكة، فصاحبه متمكن في مقامه والحال لا يعرف الرسوخ أو الثبات فصاحبه مترقٍ في حاله.

ولذلك قيل الأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، ويرى بعض الصوفية إنه لا يمكننا الفصل التام بين مفهوم المقام والحال.

مراتب المقامات

المقام الأول: التوبة

يعرفونها بأنها ندم بالقلب واستغفار باللسان ترك للجوارح وإضمار ألا يعود التائب إلى الذنب ولها خصال عشر وشروط محددة:

- عدم عصيان الله تعالى.
- عدم الإصرار عند الابتلاء بالمعصية.
- التوبة من المعصية.
- الندم على ما كان.
- عقد النية على الطاعة لله.
- خوف العقوبة.
- رجاء المغفرة.
- الاعتراف بالذنب.
- اعتقاد أن الفعل والترك من الله تعالى، وقدرها عليه.
- المتابعة بالعمل الصالح.

المقام الثاني: الصبر

وهو عندهم مقام شريف وهو شاق على النفس، مرير على الطبع الإنساني، صعب عند الذل والضيم، ومكانة الصبر في الإسلام ظاهرة ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾ الزمر (10).

المقام الثالث: الرضا

وهو عندهم باب الله الأعظم وجنة الدنيا، ويعنون به أن يكون قلب العبد ساكناً تحت حكم الله عز وجل وهذا المقام يحتوي على أحوال لأن لأهل الرضا في الرضا ثلاثة أحوال:

أ- الحال الأول: حال من يعمل على إسقاط الجزع ليستوي عنده ما يجري عليه في حكم الله تعالى.

2- الحال الثانية: حال من يذهب عن رؤية رضائه عن الله تعالى برؤية رضا الله عنه، فلا يثبت لنفسه قَدَمْ في الرضا وإن استوت عليه الشدة والرخاء والمنع والعطاء.

3- الحال الثالث: حال من يذهب إلى ما سبق من الله تعالى لخلقه من الرضا.

المقام الرابع:

الزهد: المراد به، الزهد في الحلال الموجود أما الحرام والمشبوه فتركه واجب، والزهاد على ثلاثة أصناف:

1- المبتدئون: وهم لا مال لهم ولا ملك لهم وأيضاً لا يتعلقون بشيئ من هذه الأمور.

2- المتحققون: وهم التاركون لحظوظ النفس المتاحة لهم في جميع نواحي الحياة وهو الزهد بالقلب عن الجاه والسلطان.

3- الزاهدون في الزهد: وهم الذين يزهدون بالزهد نفسه، ويوضح هذا الصنف قول الشبلي "الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة".

المقام الخامس: الفقر

يقول الخواص الفقر رداء الشرف ولباس المرسلين وجلباب الصالحين وتاج المتقين وزين المؤمنين وغنيمة العارفين ومُنية المريدين وحصن المطيعين وشجن المذنبين.

المقام السادس: الورع

وهو ترك الشبهات تورعاً وخشية لله تعالى، والشبهات ما بين الحلال والحرام، ومنه التورع عما يرنو إليه القلب ويجري في الصدر. ومنه الورع الشغل بغير الله تعالى بالإطلاق.

مراتب الأحوال

من الأحوال التي يعتبرها الصوفية

1- المراقبة: ويقصدون مراقبة الله تعالى في السر والعلانية.

2- القرب: وسبيله الطاعة وصدق العبودية.

3- الحب والمحبة: وطريقه الوجد والمناجاة والأنس بالنعم الإلهية.

4- الشوق: وقوامه الشوق إلى لقاء الله تعالى.

5- الأنس: ومعناه الاعتماد على الله تعالى والسكون إليه والاستعانة به.

ولكل حال من هذه الأحوال مراتب و"أحوال"

منهج النقد العلمي

سنعرض بعض القضايا التي عرفها بعض المسلمون من خلال نشاط رجال المتصوفة، بحيث نستطيع أن نقول: لولا الصوفية في المحيط الإسلامي ما وجدنا هذه القضايا ومثلها. وقد تكون هذه القضايا معروفة قبل النشاط التصوفي.

أما أنها كانت في بيئات يقاوم ثقافتها المسلمون وإما أنها كانت عند البعض الذي يتحصن منه المسلمون ويعتبره خارجاً، ولكن ما نعنيه هنا ظهور هذه القضايا عند ظاهري الصلاح والتدين، والذين استطاعوا أن يحتلوا مكانة عالية في نفوس عامة المسلمين.

أولاً- وحدة الوجود

ظهرت وحدة الوجود عند قدماء الهنود تمثل الركيزة الإساسية للديانة البرهمية والبوذية، يعني أصحاب وحدة الوجود بهذا المعنى أن الوجود شيء واحد وأن الأله هو الموجود الحقيقي، وما عداه رؤى غير حقيقية والإله (براهما عند الهنود) موجود في كل مكان على سبيل الظرفية فهو في كل الوجود ولذلك فجميع الأشياء المادية الموجودة في هذا العالم تعتبر أشياء إلهية، ويقولون أن الإله جعل نفسه أرضاً وماءً وأشجاراً، يستقر عليها الحيوان ويتغذى ويتناسل... الخ، وهكذا فإن (باسديو) يقول في كتاب (بكتيا) أما عند التحقيق فجميع الأشياء ألهية، لأن (بشن) الإله جعل نفسه أرضاً ليستر الحيوان عليها وجعلها ماءً ليغذيهم وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم وجعله قلباً لكل واحد منهم، وبذلك يظهر أن الديانة البرهمية الهندية ترى عدم انفصال هذا العالم عن موجده، فالعالم الموجود والإله الموجد شيء واحد، وهذه الصورة هي ما يطلق عليها وحدة الوجود.

نقد وحدة الوجود

- قامت فكرة وحدة الوجود على التسوية بين الله والعالم، وإنه ليس في العالم وجودان، بل هو وجود واحد، فالله عندهم هو العالم والعالم هو الله، فكل إنسان هو الإله عند مذهب وحدة الوجود.
- وحدة الوجود ترى الوجود عدماً وجميع الموجودات ليست موجودة وإنما هي معدومة، وما يمكن قوله فيها أنها تجليات وصور للوجود الحقيقي الواحد وهو وجود الله، ومذهب وحدة الوجود على هذا النحو، لو نظرنا إليه بمعيار العقل لوجدنا أن العقل لا يستسيغ أن الشيئين شيء واحد أي أن الاثنين واحد، كما لا يستسيغ إنكار الموجودات المادية المحسوسة، والعقائد السماوية قامت على فكرة وجود سامي ﴿ليس كمثله شيء﴾ ووجود مادي مخلوق.

ثانياً- الحلول

يبدو معنى الحلول ومعنى وحدة الوجود عند بعض الباحثين متداخلاً ولكن الحلول عند أصحابه معناه امتزاج بين الله والعالم أو جزءاً منه، مع بقاء عنصر كلا الطرفين على حالته الأولى، بمعنى أن الحلولية عندما قالوا بحلول الآلهة في البقرة فالآله عندهم حال في البقرة والبقرة مازالت هي هي بقرة تحلب وتؤدي وظيفتها. وعلى ذلك يكون الحلول وجود بجوار وجود. أما إذا كان الحلول فوق الامتزاج فإنه يتحول إلى وحدة في الوجود. وهذه الوحدة لا تعبر عن الامتزاج وإنما تعني أن الله وحده هو الموجود وما سواه عدم ويطلق على هذا وحدة الوجود وعلى ذلك تكون وحدة الوجود عدم بجوار وجود.

نقد الحلول

الإسلام يرفض حلول الله تعالى على أي صورة أو على أي نحو كان ولا يجوز مشابهة الله تعالى بالحوادث.

ثالثاً- الاتحاد

الاتحاد مصطلحاً، يعني اتحاد الإله مع العالم، بحيث يصير الإثنان شيئاً واحداً، ولكنه يفترق عند هذه النقطة عن وحدة الوجود بكونه لا يحتوي على تلاشي كلا

العنصرين فيبقى العالم مع الإله أو بمعنى أدق يبقى المُتَحِد مع المتحَد معه. وإذا قلنا في بيان وحدة الوجود أنها عدم بجوار وجود، وإذا قلنا عن الحلول أنه وجود مع وجود، فإننا نقول هنا عن الاتحاد أنه وجود مع وجود.

نقد الاتحاد

يكفي أن نعلم أن اعتقاد اتحاد الله تعالى مع المخلوقات يتصادم مع العقيدة الإسلامية، وكون الإله متحد مع الكائنات وهي كثيرة ومتنوعة يجعل فكرة الألوهية مناقضة لفكرة الخلق.

رابعاً- الفناء

تعتبر فكرة الفناء مرحلة متطورة، فأن الإتحاد يظل يتطور بصاحبه إلى أن يصل إلى وحدة. ولكنها ليست وحدة الوجود العام ولكنها وحدة وجود جزئية. أي وحدة وجود الشخص المعين مع الله بطريق هو الفناء. وعلى ذلك فأنه بعدما كان الإله ساعٍ إلى الإنسان بالإتحاد يصير الإنسان هو الذي يسعى نحو الإله بالفناء.

ففكرة الإتحاد فكرة هابطة، بينما فكرة الفناء فكرة صاعدة وهما في الهبوط والصعود يدوران في مجرى نهر وحدة الوجود. وبلوغ الفناء حالة كانت تعرف عندهم بإسم النرفانا أي الإنطلاق. وعرفت في العقيدة المسيحية بإسم الخلاص وعرفت عند من يقول بها من المسلمين بإسم الفناء وكل هذه الأسماء بمعنى واحد يصوره قولهم "من لم يرغب في شيء والله يرغب وتحرر من رق الأهواء وإطمأنت نفسه فإنه لا يعاد إلى حواسه. ويتحد بالبراهما فيصير هو ويصبح الفاني باقياً"

نقد الفناء: الفناء فكرة هندية قديمة وقد أسماها بوذا بإسم النرفانا وهي من الأمور التي لم ترد في كتاب الله ولا سنته وهي تصادم عقيدة الإسلام. الذي لم يؤثر فناء عن الأنبياء والأولياء والصحابة والتابعين ومكانتهم في التعبد لله تعالى معلومة وأرواحهم كانت تفهم معاني الإيمان والحياة والموت والبعث والحساب والملاحظ في المحيط الإسلامي إن فكرة الفناء مرفوضة على الصورة الهندية ولكن الفناء يعني التسامي عن الشهوات والرغبات الدنيوية، فالتسامي بمعنى ذهاب الصفات الشهوية البشرية والتحلي بالفضائل الإنسانية، في قوله تعالى ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾.

خامساً- تناسخ الأرواح

تناسخ الأرواح عقيدة هندية قديمة يقصد بها، أن الإنسان بعدما يموت تدخل روحه مرة ثانية جسداً آخر، وهذا الجسد الجديد يحدد نوعه عمل الإنسان في حياته السابقة. فإن كان خيراً دخلت الروح في جسد غني وقوي وإن كان العمل شراً دخلت الروح في جسد مريض وفقير وكلما ارتقت في الأخلاق ارتقت الأجساد حتى صارت ملائكية وتخلصت من العلائق وصلت إلى مرحلة الفناء أي النجاة من التناسخ، وفي المقابل كلما سفلت في الأخلاق انتقلت إلى جسد أقبح، وكلما أوغلت في السفالة أوغلت في القبح حتى تصل إلى حيوانات دنيئة.

نقد التناسخ: عقيدة التناسخ تصادم الإنسان لأن التناسخ ينكر البعث وحشر الأجساد يوم القيامة والدار الآخرة فالبعث التناسخي عبارة عن انتقال الروح بعد الموت إلى جسد آخر لتحيا دورة ثانية، كما أن التناسخ يقول بقدم العالم وأبديته وقد وضح ذلك من معناه.

سادساً- عالم الذر

هذه الفكرة تنطلق من إعتقاد قدم الأرواح وأزليتها وفكرة القدم وسبق وجود النفس على البدن، فكرة قال بها أفلاطون وأقام عليها نظريته في المثل، الذين اخترعوا عالم الذر يعنون به أن الموجودات كانت موجودة قبل خلق هذه الدنيا وأن أرواح بني آدم وآدم معهم كانت موجودة ولكنها كانت تسبح في عالم إلهي في شكل ذرات دقيقة لا تتلبس بأجسام أو أجساد ويقولون أن الله سبحانه وتعالى قد أخذ من هذه الأرواح السابحة في هذا العالم الذري، عهده وميثاقه وأشهدهم فيه على ربوبيته، وبذلك تكون المعرفة عندهم فطرية عند النفس الإنسانية التي تعلمها قبل تلبسها بالبدن في هذه الحياة الدنيا كما قرر ذكره أفلاطون في دعوى التذكر في مفهومه عن المعرفة.

نقد فكرة عالم الذر: إن المعرفة مكتسبة كما جاء في قوله تعالى "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا" كما أن القرآن الكريم تحدث عن عالم الإنس والجن وعالم الملائكة وعالم الأشجار وعالم الطير والحيوان وكيفية خلق آدم عليه

السلام والجنة والنار والصراط والكوثر حتى أنه كثيراً ما سمى بعض سوره بأسماء بعض هذه العوالم، ونستطيع القول بأن فكرة عالم الذر مقولة قصد بها التمكين لفكرة خلق النفوس قبل الأبدان، ونلاحظ مدى التشابه بين عالم الذر وبين عالم المثل عند أفلاطون فكلاهما يذكر النفوس المجردة السابحة بجوار الله أو النفس الكلية قبل خلق الأبدان.

التصوف الإشراقي

إن الإشراق منهج يرغبون فيه أن يحصلوا على فكرة الآلهة، فهو يقودهم إلى التأليه بطريق لا يرتبط بالحجج المنطقية أو الأحكام العقلية أو بالقول المقبول الموصل.

التأليه الإشراقي

إذا كان الاشراقيون يرغبون في الإله، فما هو إله المتصوف الاشراقي؟ إن إله الاشراقين لايثبت بالعقل أو النقل أو جهود العلماء المفكرين أو التأمل في ملكوت السموات والأرض. وإنما إله الاشراق يتجلى في نفوس المتصوفه عن طريق التجليات الفردية الخاصة بكل فرد على حدة. فيشعر كل واحد من هؤلاء الاشراقين وحدة فقط في داخل روحانية الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر، الذي يشع ويشرق من داخل النفس فيغمرها فتحس بعد هذا الغمر الاشراقي بوجود الإله داخل النفس عن طريق البصيرة.

وصف الإله الاشراقي

يصف أحد الاشراقين الإله، فيقول أن إلههم هو مطلق عند الهنود وأحد عند أفلاطون وبَهْر عند الحلاج وابن عربي وشمور عند باسكال، وإذا كان هذا هو إله الاشراقين وكما يظهر لنا أنه إله من صنع إنسان ولكن هل لهذا الإله علاقة لما ورد في القرآن الكريم ﴿ليس كمثله شيء﴾ وقوله تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾.

يوضح الاشراقيون كيف يصلون إلى هذا الإله الاشراقي، فيبادرون بإعلان أن هذا النوع من التاليه لا يمكن أن يدلل بأحد وسائل المعرفة الإنسانية وحتى المعرفة عن طريق الوحي لا يعولون عليها الكثير لأنهم يقولون بالمعرفة التي لا تخضع لقواعد وقوانين المعارف الإنسانية. ويقصرونها على ما يأتيهم من الداخل فقط، فالإشراق إلهام داخلي ذاتي يحصل عليه كل واحد منهم، فهو طريقة للمعرفة، وبذلك يكون لكل إشراق معرفته الخاصة.

إن الإشراقيين يقبلون الإلهام الذي يرد إليهم بواسطتهم هم، ومن داخل أنفسهم هم، وليس إلهامهم هذا محصور بحاصر عقلي أي أنه يمكن إحاطته بسور كلي شامل بحيث يصبح قاعدة عامة كما نراه في وحي الأنبياء، فالغموض والألغاز يظهر عكس الوضوح والإفصاح ويقولون أن الراغب في الإله الإشراقي لابد أن يطلبه بمنهج ذل النفس والتحرر من الشهوات وعبودية الرغبة، وبجانب هذا أن تتعلق النفس بالملأ الأعلى وأن تشتاق إلى الاندماج في النور الأقدس، الذي هو على أثر ذلك كفيل بكشف ما وراء الحجب واجتياز ما بعد الحواجز وإضاءة ما بداخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام ففشاها الظلام وأحاط بها القتام مع مصدرها، فإذا تمت له هذه البغية أصبحت جديرة بتلقي مخاطبة الحق الأعلى، بقوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾

بعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لترى، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها للتفكر ولا إلى فعل الأسباب للتدبر ولا إلى المنطق للتعقل ولا إلى الفلسفة لتهتدي ولا إلى العلم لتسترشد، وإنما هي تتغمس في بحار الأنوار وتتغمر في لجج الإبهار.

وهذا المنهج يرفض فكرة التفكر في الملكوت كما في قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾.

كما يرفض التفكر الإنسان السليم وهو ما اصطلح عليه باسم المنطق وهو قوام العقل الذي هو مناط التكليف، إذ أن العقل والتكليف تشريف وتكريم من الله تعالى

للإنسانية وبالجملة فالإله الإشراقي ومنهج الوصول إليه، لا يُمكن أن يُقبل من العقل أو النقل الوارد عن الوحي.

التصوف الفلسفي

أول من قام بمحاولة تقديم التصوف على ركائز فلسفية في المحيط الإسلامي هو أبو نصر الفارابي، وقد أخذها عنه تلميذه ابن سينا.

مذهب ابن سينا في التصوف

اعتبر ابن سينا في مذهبه الصوفي فكرة المعرفة الإلهية ويقصد بها أن المنهج التصوفي الحقيقي هو الذي ينتهي بصاحبه إلى معرفة الله عز وجل، ولكن هذه المعرفة لا يمكن أن تأتي صاحبها عن طريق العقل أو الأقيسة المنطقية، بل تأتيه عن طريق النور-الإشراق- الذي ينعكس في مرآة النفس.

علاقة الإنسان بهذه المعرفة

ابن سينا يرى أن الأصول الفلسفية تعتبر موطئة وممهدة للمعرفة الصوفية الإشراقية بل أنه يذهب إلى أن المعرفة الفلسفية، لا تكتمل إلا ببلوغها مرحلة البصيرة ويعتبر هذه المرحلة الإشراقية هي تاج كمال للمعرفة الإنسانية بالإطلاق. يرى ابن سينا أن العقل الإنساني عبارة عن قوة قابلة منفعلة، يتلقى المعرفة من سواه وهو غير قادر على تحصيل المعرفة المجردة، وإنما يتلقى المساعدة والعون الضروري البديهي من العقل المضيئ أو العقل الفعّال وهذا العقل الفعّال هو واحد بالقياس إلى جميع النفوس البشرية، والنفس البشرية وهي في حالة المعرفة العقلية تكون على اتصال بذلك العقل الفعّال ولكن هذا الاتصال يكون ناقصاً لتعقل النفس بالمادة والنفس إذا أرادت لهذا الاتصال كمالاً وتماماً فلابد أن تتخلص من أوجه هذا النقص، فإن نجحت في هذا التخلص تغلغلت في العالم العقلي وكشف حجبه وأستاره، فتحيا النفس بذلك حياة العالم العقلي النقي وهنا تتلقى إشعاع النور وذلك الإشعاع هو الذي منح كل نور وجوده وهو قد صدر عن الموجود الأول الله، الذي هو الكامل من كل وجه، وهذه المعرفة العليا أو كما يسميها المعرفة الإلهية أو عرفان الحق.

عند ابن سينا لا يوجد فرقاً جوهرياً بين أسس المعرفة الفلسفية وبين المعرفة الإشراقية، وأن النفس الإنسانية في الحالتين متصلة ومنفعلة وهي تتلقى أنوار العالم العقلي.

منهج الوصول عند ابن سينا

1- مرحلة الإرادة: وفيها يشرع المريد في اتجاهه بإرادته الشخصية، وهذه الإرادة إما أن تتبع من العقيد الدينية، أو من المعرفة الفلسفية.

2- مرحلة الرياضة: وهذه المرحلة تهدف إلى غايات ثلاث:

- غاية تخليص النفس من علائق الشهوات والرغبات وكل ما يشغل عن الله تعالى، وتتحقق هذه الغاية بالزهد.
- غاية تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة وتتحقق باتباع أوامر الدين واحترام شعائره، حتى يتحقق في الإنسان معنى العابد.
- غاية تصفية الجانب الباطني من النفس، وتتحقق هذه الغاية بالتأمل والطهر والعفاف.

3- مرحلة الحد: وفيها تؤهل النفس لاستقبال طلائع الأنوار الإلهية التي تشرق بمثابة ومضات لا تلبس أن تختفي، ثم يتلاشى الظلام بعودتها ثانية. وهكذا والنفس تستفيد بالومضات ولكنها تزداد شوقاً إلى النور الدائم.

4- مرحلة السكينة: وفيها تبلغ النفس مرفأ الأمان وشاطئ استقرار ويتحول قلقها إلى هدوء، وجوهر هذه المرحلة أن يتبدل العذاب إلى راحة، والشقاء إلى سعادة، ولكن هذه الراحة والسعادة، تكون عارية عن صفة الدوام، إذ الانقطاع يهددها لأن النفس في هذه السعادة تكون سلبية التلقي.

5- مرحلة الملكة: وفيها تتصل النفس بالملأ الأعلى أو بالعقل الفعّال وهذا الاتصال هو أول درجات الاتصال الإيجابي وهذه الإيجابية تصعد بالنفس إلى مراتب أعلى وأرقي.

6- مرحلة الدوام: وفيه تصبح النفس مرآة مصقولة متجهة نحو غايتها النهائية، وهي مانحة كل حق وجوده، وهذه المرحلة هي قمة الوصول وكماله وهي على مرتبتين:

المرتبة الأولى: أن يكون المتصوّف ناظراً إلى نفسه وهي المرآة المصقولة، أو إلى انعكاس النور الإلهي على هذه المرآة.

المرتبة الثانية: وفيها ينصرف المتصوّف عن كل شيء حتى عن نفسه فلا ينظر إلا إلى انعكاس أنوار الجلالة الإلهي، وهذا هو مختتم منهج الوصول وأسمى غايات السعادة للعرفان الصوفي.

نقد:

جعل ابن سينا الطاعة نوعاً من العشق والاستغراق في الذات الإلهية واعتبر أن الاتصال به تعالى أو الاتحاد فناء فيه، ويصطلح فلاسفة الإشراق على تسمية الاستغراق في الذات مع تجرد النفس حتى تدرك ذاتها بالفناء. إن هذه الفلسفة الباطنية وجدت عند بعض المتصوفة والفلاسفة الإسلاميين حتى أصبح التصوف نقل للإساطير إلى العقيدة الإسلامية، يقول أحدهم معترفاً بالدخيل في التصوف "أنا لا أنكر التصوف في دوره الفلسفي أخذ يتلمس تدعيم آرائه ونظرياته من مختلف الثقافات، يهودية ومسيحية وغنوصية ويونانية وهندية وفارسية... الخ".

خلاصة:

تنطلق الصوفية من أن الواحد الذي تطلبه فوق إدراك وسائل العلم ومتعال على الحواس وهو من وراء الأسماع والأبصار، إنها تخرج من عالم الجزئيات والأشياء إلى عالم الكليات، ولا يمكن البدء في رحلة المعرفة، إلا بالخروج من قطار العلم وقيوده وضوابطه من عقل ومنطق وحواس وأدوات مادية، وهذا يستلزم التجرد من العالم المادي كله، فلن تجدي الحواس ولا المنطق العقلي ولا التحليل العقلي، ولا الأدوات المعملية في إدراك العالم الإلهي، ولكن العالم المادي هو معشوق النفس ومجالها، وما العقل والمنطق والعلم إلا خدام النفس، ومطاياها للتسلط على هذا العالم المادي وحيازته وامتلاكه وتكريسه، لإشباع أهواء النفس وملذاتها، ولهذا كان لا خروج من أثر الحواس ولا خروج من حدود العقل ولا خروج من سيطرة العالم المادي إلا بالتجرد عن النفس وهزيمتها وقمعها وإخضاعها وقيادتها وهو ما يسميه "النفري" بعبور النفس وتجاوزها ويلخص هذا العبور في كلمات قليلة بليغة.

اخرج من نفسك، اخرج من همك، اخرج من علمك، اخرج من عملك، اخرج من اسمك، اخرج من كل ما بدا من مغريات العالم المادي كله، وماذا بعد!

- يكون مطلوبك هو الله.
- ومقصودك هو الله.
- وهمك هو الله.
- وذكرك هو الله.
- ونطقك هو الله.
- وفكرك هو الله.

ويقول الصوفيه في لغتهم أن هذا السلوك ضروري لتخلية القلب من الأخلاق الذميمة وتحليته بذكر الله وبذلك يصبح قابلاً وصالحاً لتلقي الاشراقات والمعارف الإلهية.

خلاصة

إن الفلسفة هي فن وإبداع وتكوين المفهومات وتركيبها إذ ليس التأمل والتفكير والتواصل ميادين معرفية وإنما هي آليات لتشكيل كليات داخل مجمل الميادين.

إن كليات التأمل ثم كليات التفكير هما بمثابة الوهمين اللذين عبرتهما الفلسفة عندما كانت تحكم بالسيطرة على المجالات المعرفية إذ لا قيمة للتأمل بدون المفهوم الذي يعبر عنه باللغة. إن مفهوم النسق أو البناء الفكري يتغير كلما تم إبداع المفاهيم في مكان وزمان ما. وان العملية المؤدية إليه ستسمى دائماً فلسفة.

إن الباحث في الفكر الفلسفي يجد أن المعرفة اكتشاف للحقائق الأزلية الخالدة والذي يفكر في أصل الوجود وماهيته يلاحظ أن الإنسانية اتخذت اتجاهين رئيسين في الفلسفة هما الطبيعة المادية والعقلانية المثالية أو الروحية وكانت الفلسفة تراوح بين الشك واليقين ولهذا تعددت التيارات الفكرية والمذاهب وتغيرت حسب الأزمنة والأمكنة والكل أراد أن يبرز إمكانياته في هذا المجال فحاول المبدعين من المفكرين من خلال هذا العلم أن يقدموا تعريفاً للفلسفة وحكمة الحياة ويبينوا علاقتها بالمعتقدات والحياة بشكل عام في الفن والسياسة وحاول الإنسان ذاته أن يقدم ذاته للوجود ويحدد علاقته مع العصر الذي ينتمي إليه ومع المستقبل وأن يتعرف على مصيره وعالمه الآخر وكان الحب مملكة كبرى في حياة البشر ارتبط بالعشق والمتعة للحياة والبهجة والذات وكشف الإنسان من خلال علاقاته بالآخرين والمحيطين به طبيعة الحب. وحاول أن يتربع على عرش الجمال من خلال إبداعاته الفنية ومحاكاته للطبيعة وتقليده الصور النبيلة وإبرازه للحكم الجمالي

لأن الجمال والفن يؤدي وظائف متعددة في حياتنا ويتضح أكثر من خلال إدراكنا الفني لقيم الجمال والتمالي نحو المثل البهية الخالصة من كل محتوى ما عدا الجمال وعبر الإنسان عن ذاته من خلال حريته التي ينفرد بها من بين الكائنات فاعتبر

الحرية قانون للحياة وتساءل عن الجبرية وربط وجوده بقدرته على تجاوز الرغبات وحدود الطبيعة إلى الحرية المطلقة والى التسامي الحر وكانت الحياة الخلقية رصيده العملي في الحياة فهو الإنسان الذي عرف قيمة الخير وسعى إلى تحقيقها سعياً متعالياً وميز بين الخير النسبي والخير المطلق وعرف قيم الحق والخير والجمال فكان لوجوده نكهة خاصة مع الأخلاق وعالم القيم وكذلك ارتبطت حضارته وثقافته بإبداعاته ومهاراته الفنية والجمالية والخلقية فكان للحياة معنى وهدف وللحياة الإنسانية طبيعة خاصة في علاقتها بالعلم وبناء المجتمع والنظام فكانت البنية بمعنى التركيب من إنشاء عقلي فكان لذاته بنية كشف عنها وكان لمعرفته بنية وللاقتصاد بنية استطاع أن يستوضح النسق والتركيب في العلاقات والأفكار والمفاهيم والثروات والمجتمع وكل شيء مما أبرز دور العلم في حياته فكان العلم واللاعلم وكشف عن قوانينها وأسبابها فكان العلم منهج واضح وكان البناء العلمي يعتمد على دراسة الوقائع والفرضيات وإنشاء المفهومات والقوانين والنظريات وكان للعلم لغة خاصة به أدت إلى تطبيقه والاستفادة من النظريات الذهنية في مجال الأعمال والبناء الحضاريمن أصعب الحالات التي عايشها الإنسان اغترابه عن ذاته ومحيطه. هذا الانفصال أشبه بحالة صراع غير محدود مع الذات ومن اجل الذات بين اليأس والبؤس والشقاء وبين الأمل والحياة. إن مسالة الوجود والعدم تحدي لإمكانات الذات الشاعرة بوحدتها و تجزئة مقدراتها. إن القلق الذي يتهدد وجود الإنسان يجعله يبحث عن ضروب شتى في فلسفة العمل والحياة حيث يثور على ذاته ليغترب في عالم آخر عالم الحب والحرية ويحاول من خلال منهج جدلي أن يتخذ لنفسه مذهباً وجودياً يحقق من خلاله شخصيته المحورية في الجماعة التي كثيراً ما تنسى أفرادها حيث يتفكك المجتمع وتضيع الذات الاجتماعية وتنوب النحن وتبقى الأنا وحيدة في عالم أحادي. وتميزت الفلسفة عن العلم بأنها توزعت قديماً بين العقلانية واللذة الحسية والرغبات

في حين اتخذ العلم من الحتمية في قوانينه أساساً لا يتطرق الشك إليه. فكان الإنسان وكانت حياته بين الفكر والعمل بين العقل واليد بين فهمه للوجود وضياعه في الوجود بين فلسفته الذاتية وأخرى جماعية بين نوازع الحب والعشق والغريزة

واللذة والجنس بين بهاء الجمال وصناعة الفن الجميل عاش الإنسان الحرية في معانيها ورفض التقييد. عاش حياة نبيلة واعية تطلع فيها إلى الحكمة الخلقية لبناء حضارته وأسسها على نظام علمي.

إن من وسائل المعرفة الإنسانية، المعرفة التي تأتيه عن طريق العقل. وأولى مراحل المعرفة العقلية هي التصور، وهو منتزع من الحس. فيضاف إليه ويحذف ما يخالفه من تصورات أو ما يماثله من تصورات، حتى يصل الإنسان من خلال هذه العملية العقلية إلى معنى ليس موجوداً في الحس. وإنما هو منتزع بطريق التجريد الاشراقية لا ترتكز على الحس ولا على العقل. وإنما ترتكز على شيء خاص بها وهو الإلهام. وهذا الإلهام يعتمد على الحدس، فوق المدركات العامة المتاحة لعامة الناس وعلى النور الذي ينبعث من الجود الإلهي إلى قلب ونفس المتصوف.

النهاية

المراجع

المراجع

1- ماهي الفلسفة- جيل دولوز - فليكس غتاري.
2- الفلسفة العامة- د. حكمت هاشم.
3- أسس الفلسفة- د. توفيق الطويل.
4- المعجم الفلسفي- د. جميل صليبا.
5- قصة الفلسفة- ول ديورانت ت. فتح الله محمد المشعشع
6- مبادئ الفلسفة- د. حامد خليل و آخرون
7- الفلسفة الإسلامية- د. إبراهيم مدكور
8- الملل والنحل - الشهرستاني
9- مقدمة ابن خلدون- ابن خلدون
10- الحب دراسة عالمية لظاهرة إنسانية- تعريب فؤاد شاكر.
11- الحب وهم الفكرة وحقيقتها- جلال غربول السناد.
12- مشكلة الإنسان- د. زكريا إبراهيم
13- أفلاطون- د. أحمد فؤاد الأهواني
14- مشكلة الحرية- د. زكريا إبراهيم
15- فلسفة الجمال- د. أميرة حلمي مطر
16- مشكلة الفلسفة- د. زكريا إبراهيم
17- خرافة الميتافيزيقا-د. ذكي نجيب محمود
18- مشكلة الفن- د. زكريا إبراهيم
19- علم النفس العام- أنس شكشك
20- مشكلة الحياة- د. زكريا إبراهيم
21- تهافت الفلاسفة - أبي حامد الغزالي
22- المشكلة الخلقية- د. زكريا إبراهيم
23- المقابسات- أبي حيان التوحيدي

24- دراسات فلسفية- تيسير شيخ الأرض
25- مشكلة البنية- د. زكريا إبراهيم
26- أزمة الحرية بين برغسونو سارتر- حبيب الشاروني
27- مشكلة الحب- د. زكريا إبراهيم
28- سيكولوجية المرأة- د. زكريا إبراهيم
29- سارتر والوجودية- ترجمة سهيل إدريس
30- تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم
31- سيكولوجية الفكاهة والضحك- د. زكريا إبراهيم
32- الزواجو الاستقرار النفسي- د. زكريا إبراهيم
33- الكلام والفلسفة- د. عادل عوا
34- الثقافة الاجتماعية- د. زكريا إبراهيم
35- الرسالة القشيرية- للقشيري
36- تأملات وجودية- د. زكريا إبراهيم
37- الإمتاعو المؤانسة- أبي حيان التوحيدي
38- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة- ابن رشد
39- ضحى الإسلام - أحمد أمين
40- تهذيب الأخلاق وتطهير العرق- ابن مسكويه
41- الأخلاق والمجتمع- د. زكريا إبراهيم
42- محاضرات في فلسفة الأخلاق- د. إمام عبد الفتاح إمام
43- ارتقاء القيم - د. عبد اللطيف محمد خليفة
44- القيمة الأخلاقية- د. عادل عوا
45- فلسفة القيم- تعريب د. عادل عوا
46- مبادئ الأخلاق- عبد السلام العبسي
47- الحضارة - د. حسين مؤنس
48- تاريخ الفلسفة العربية- حنا فاخوري - خليل الجر
49- النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - د. محمود قاسم

50- تاريخ النظريات الأخلاقية - أبو بكر ذكرى
51- الفلسفة الإسلامية - د. إبراهيم مدكور
52- ديكارت- د. عثمان أمين
53- علم دراسة الإنسان الحضارة والحياة- أنس شكشك
54- فلسفة العلم- د. صلاح قنصوه
55- نشأة الفلسفة العلمية- ترجمة د. فؤاد زكريا
56- الاغتراب في الفلسفة المعاصرة- تأليف مجاهد عبد المنعم مجاهد.
57- آفاق العلم- ترجمة محمد بدران - عبد الحميد مرسي
58- المنطق وفلسفة العلوم- ترجمة د. فؤاد زكريا
59- المعرفة العلمية وطبيعتها- د. زكريا إبراهيم
60- مصرع التصوف د. برهان الدين البقاعي
61- التصوف الإسلامي د. صادق عرجون
62- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار.
63- المنقذ من الضلال - الإمام الغزالي
64- أسس الفلسفة د. توفيق الطويل
65- مقدمة ابن خلدون - ابن خلدون
66- التصوف الإسلامي وتاريخه - ت. د. أبو العلا عفيفي
67- التصوف في الميزان - د. مصطفى غلوش
68- الفلسفة الإسلامية د. عوض الله حجازي

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET