



مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية

الفلسفية المصرية

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي

أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها
الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

مصطفى النشار
هاني محمد بخيت
محمود إسماعيل
ناصر صلاح الدين محمد
نادر بابكر الصديق
محمد التركي

حشام عمر النور
بومدين بوزيد
زكريا منشأوي الجالي
الحسين الزاوي
عبد الأمير الأعسم

حسن حنفي
عبد القادر بشتة
عطيات أبو السمود
سامية الحواشي
أنور مفيث
حسن الكحلاني

القسم الثالث

النقد في الفكر العربي المعاصر

الفصل التاسع

المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر

الحسين الزاوي(*)

ليس النقد مجرد مقولة عرضية أو عابرة في سياق النسيج المفاهيمي للغة، إنه يمثل أحد المستويات الرئيسية الأكثر خطورة في نظام اللغة الإبداعي الذي يتمفصل عبر فضاءات نصية معاصرة وراهنه تتميز بالغنى والتنوع إلى حدود أصبح من الصعب معها الإمساك بمختلف التفاصيل والجزئيات وتعيين كل التخوم والتقاطعات المحتملة، لأن المستوى الذي يخضع له الشيء في لحظة من لحظاته النشوية والتكوينية ليس مجرد لحظة عابرة في سيرورة انبثاقه وتجسده. إنه جزء من هويته وعنصر محوري في بنيته ونسيجه المفتوح على كل التنقيحات والتعديلات، بل حتى على كل التجاوزات الممكنة.

وعليه، فإننا نعتقد أنه من باب تحصيل الحاصل القول إن النقد، شأنه شأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي، يتبلور وفق نظام شبيه في بعض خصائصه بتلك الأدوات التي تشكل عبر فضاءات لغوية متعددة تعمل على إنجازها والتأسيس لها مفاهيمنا الخاضعة بدورها إلى محطات التعالي المتباينة المشكلة من الكلمات والرموز والعلامات وصولاً إلى المقولات عبر وساطة المفاهيم التي تمثل جوهر الإبداع النصي الذي يتم نسجه عبر التشكيلات الواعية وكذلك المغفلة أو الثاوية للذوات. فممارسة الفلسفة لآلية النقد على نصوصها وعلى مسلماتها واختياراتها النظرية أمر يتعلق بتصميم أبجديات الفعل الإبداعي للفلاسفة بصرف

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران - الجزائر.

النظر عن الاعتبار المرتبطة بتعاقب الأزمنة والعصور التاريخية. غير أن النقد الضمني الذي نشير إليه لم يصبح صريحاً ومباشراً، بل ملحاً إلا انطلاقاً من المشهد الفلسفي الذي كان لـ «كانط» فضل ترتيب إحدائياته وعناصره، من خلال قيامه بوضع مستويات افتراضية للعقل الإنساني من أجل إخضاعها للنقد الذي كان عليه أن يركز، بالنسبة إليه في سياق المعرفة الإنسانية، على مستويين من المنهجية في أسلوب المعالجة. يتحدد الأول عبر نظام المعرفة التركيبية القبلية، ويتشكل الثاني انطلاقاً من بنية ونسق المعرفة التحليلية المرتبطة بالأفق البعدي.

وهكذا فإن تعدد مستويات المعرفة واختلاف المجالات التي تخضع لتوظيفاتها يجعل النقد ينتقل إلى مجالات متعددة وفق آليات مغايرة تنسجم مع طبيعة الفضاء المعرفي الخاضع للنقد؛ والموقف نفسه يلح عليه ليوتار (Lyotard) حينما يشير إلى أن مجالات النقد الثلاثة التي تحيلنا إليها الإبيستمولوجيا الكانطية «تقابل عملية اختيار الشروط الخاصة بثلاثة إجراءات للحصول على القبول والرضا، الأول معرفي (cognitive)، والثاني أخلاقي (ethique)، والثالث جمالي (esthétique). وبصدد ذلك فإن الجديد الذي أدخلته النقدية يكمن في أن قواعد النقاش الأخلاقي أو الجمالي ليست أقل صلاحية من الناحية الكونية من تلك التي تحكم المعرفة المحضة أو الخالصة. ولكنها مختلفة عن تلك القواعد الأخيرة، ومختلفة أيضاً في ما بينها. وبذلك فإن قواعد العقل تبدو إذاً محطمة، فهناك أشكال متعددة من الكونية»^(١).

و بالتالي فالنقد الذي نلح مرة أخرى أنه يتمفصل عبر النشاط اللغوي بمفاهيمه ورموزه ومعانيه الإيحائية، يجدد أدواته من خلال تجديد وتطوير مفرداته ومفاهيمه، وبذلك فقط يمكننا أن نقول بصدد ما نحن منغمسون في دراسته أنه يعتبر شيئاً مغايراً قد لا يكون بالضرورة جديداً، ولكنه بالتأكيد مختلف من حيث بنيته النصية. فإذا كان «بإمكاننا أن نقول حول العمل (l'oeuvre) شيئاً لم يسبق أن قيل، فذلك يعني أننا نصغي إليه بشكل مغاير، وفي سياق هذا الإنصات والإصغاء الذي ينشد الاختلاف، يكمن الاحترام الذي نكنه للكتابة والفكر، فالأمر لا يتعلق بكوننا نبحث عن الابتكار. إننا نفترض فقط أن وجهة العمل غير محددة بنسبة كبيرة، وبشكل تبقى معه تحديدات أخرى مختلفة عن تلك التي نعرفها، ممكنة [التحقق]»^(٢).

(١) *La Pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, trad. de l'américain par Andrée Lyotard-May; présentation... par Jean-François Lyotard, Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 16.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

إنّ النقد الذي يخترق الخطاب الفلسفي ليُعبّرُ مجالات أخرى مثل الأدب والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، يبحث بشكل متواتر عن أنموذج (Paradigme) يختص بالمجال الذي يتمظهر فيه، ويمارس انطلاقاً منه فاعليته، حتى وإن كان علينا أن نؤكد باستمرار، كما توضح لنا المعارف المعاصرة، أنّ الأنموذج الجديد لا يمتلك القدرة ولا الإدعاء على إلغاء القديم، وإذا كان الصراع التقليدي بين الفلسفة والعلم يجعل هذا الأخير يمارس النقد انطلاقاً من آليات يريد أن ينسبها في بعض الأحيان إلى سياقات غير فلسفية كالأدب والفن، فإننا نعتقد أنّ الفلسفة وإن كانت تحمل في هويتها التكوينية عناصرها النقدية المحايثة فإنّ ذلك لا يمنعها من أن تبسط أسسها النقدية على معظم المجالات الإبداعية الأخرى حتى تلك التي تبدو أو تصرّ على أن تكون بعيدة عن الفلسفة خاصة في صيغتها الأنطولوجية. وبالتالي فإنّ النقد كما يمكن أن نفهمه ونتحسس نبضاته انطلاقاً من النصوص المعاصرة على اختلاف مجالاتها، يظل محتفظاً بأسسه ومنطلقاته الفلسفية ومن ثم اللغوية.

ويمكن القول إنّ النقد في مجال الخطاب الفلسفي هو عبارة عن نسيج ضمني وغير مباشر يدخل في سياق تفصل المضمون الفلسفي على اختلاف مستوياته. ومن الصعب الحديث انطلاقاً من بنيته عن آليات تقنية مباشرة للنشاط أو للممارسة النقدية، لذلك فإنّ هذه الروح النقدية التي تؤسس لفعل النشأة الفلسفية هو الذي توظفه مختلف الاختصاصات لتنتج مفاهيم جديدة في مجال العلوم والأدب، وهي المفاهيم ذاتها التي يتم توظيفها من طرف الخطاب الفلسفي في مرحلة ثانية لجعل من مفاهيمه المفتاحية والإجرائية أدوات تتسم براهنية أكبر في سياق أفق تميزه العلاقة الجدلية والتكاملية بين مختلف الاختصاصات على مستوى الممارسة النصية الحقيقية والفعالية، وليس على مستوى الشعارات والنيات كما يعتقد البعض، فقد أشار بلزانو (Bolzano) إلى أنّ العلم لا يمكنه أن يكون وحيداً أو متجانساً، وعليه فيجب تقسيم العلم الإنساني إلى عدة أجزاء، والقيام بكتابة كتب متفرقة ومختلفة، والتخلي عن وهم إنجاز كتاب وحيد للعلم^(٣).

وهذه «الجهوية الإيستيمولوجية» التي أصبحنا نؤمن بها الآن تدفعنا إلى التعاطي مع مجالات اختصاصاتنا بشكل فدرالي يصبح معه من الصعوبة بمكان ممارسة الإقصاء، وإلا وقعنا في شكل من أشكال الانتحار البطيء وغير المعلن.

قديماً كان المؤلف ينتج نصاً أساسياً، والناقد ينتج نصاً ثانوياً، أو لنقل نصاً

Les Philosophes et la science, sous la direction de Pierre Wagner, contributions Jocelyn (٣)
Benoist [et al.], collection folio/essays; 408 (Paris: Gallimard, 2002).

يقف على حافة التخوم والهوامش ؛ لكن التصور الجديد سمح بتغيير المشهد وقلب الأدوار، وبخاصة مع الأنساق المعرفية المعاصرة التي جعلت النصوص تتمتع بكيونة متميزة تدفعها إلى مساءلة نفسها بغرض الوصول إلى تحديد طبيعة وجودها. فكل نقد، وفق ما يراه رولان بارت (Barthes) « يجب أن يتضمن داخل خطابه خطاباً ضمناً مغايراً حول ذاته، لأنّ كلّ نقد هو نقد للعمل ونقد لذلك النقد (. . .)، إنّهُ معرفة بالآخر ومعرفة [مشتركة] وداخلية بالآنا في العالم، وبتعبير آخر أيضاً، النقد ليس أبداً، طاولة نتائج أو جسماً لأحكام بعينها، إنّهُ بشكل أساسي نشاط، ومن ثمة تتابع لأفعال فكرية ملتزمة بشكل عميق في الوجود التاريخي والذاتي (وهما يمثلان الشيء نفسه)، لذلك الذي قام بإنجازها وبحملها وفقاً لذلك، فهل يمكن لنشاط ما أن يكون «صحيحاً»؟ إنّهُ يخضع في الواقع لاعتبارات أخرى مغايرة»^(٤).

ويصل النقد بالنسبة إلى بارت إلى التقاطع والالتقاء مع البنية اللغوية التي تشكل هيكله العام انطلاقاً من الصبغة التي تجعل ماهيته تأخذ صفة منطقية في بعض جوانبها. «فالنقد هو خطاب حول الخطاب، إنّهُ بمثابة لغة ثانية، أو لغة واصفة (Métalangage) (كما يقول أهل المنطق)، تمارس على لغة أخرى (أو على لغة تشكل موضوعاً)، وينجر عن ذلك أنّ النشاط النقدي يتوجب عليه أن يأخذ في الحسبان نوعين من العلاقة: علاقة لغة النقد بلغة الكاتب الملاحظ، وعلاقة هذه اللغة - الموضوع بالعالم، وهذا «الاحتكاك» لهاتين اللغتين هو الذي يحدد النقد، وربما يعطي له شبيهاً كبيراً بنشاط ذهني آخر هو المنطق الذي يتأسس هو بدوره وبشكل كامل انطلاقاً من التمييز بين اللغة - الموضوع واللغة الواصفة»^(٥).

ويواصل بارت التأكيد على أنّ العمل الإبداعي مهما كان جنسه يقدم نفسه للقارئ كنسق دال معلن، ولكنه في المقابل يتوارى وينفلت من بين يديه كموضوع مدلول ليس بإمكانه أن يطابقه بذلك الدال الأصلي، ومن ثمة فإنّ النقد هو عبارة عن نشاط صوري في أساسه وفي بنيته العامة، ولكن ليس بالمعنى الجمالي بطبيعة الحال، وإنما بالمعنى المنطقي للفظ. وبالتالي فإنّ الخطاب النقدي كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الخطاب المنطقي في عموميته ليس دائماً سوى تحصيل حاصل مهما تغيرت البنيات الصورية التي يستند إليها.

ورغم أنّ النقد يستلزم من الناحية المعرفية أن ينطق ويعبر بلغة عصره من خلال

(٤) Roland Barthes, *Essais critiques*, collection tel quel (Paris: Editions du Seuil, [1964]), pp. 263- 264.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

تمثل مفاهيم علومه واختصاصاته تمهيداً لإعادة تشكيلها وبنائها في مرحلة مقبلة عبر فضاءات نصية متعددة، فإنّ ذلك لا يعني أنّ النقد مطالب بإعادة «تشكيل رسالة العمل أو الأثر، ولكن فقط نسقه، مثلما أنّ اللساني ليس من مهامه البحث عن معنى جملة ما، ولكن يكمن عمله في إقامة البنية الصورية أو الشكلية التي تسمح بتبليغ ذلك المعنى»^(٦).

لا مندوحة إذاً من أن نستحضر في أذهاننا أن اللغة ستظل تمثل الأفق والأداة ومن ثمة النسق المعرفي المحوري الذي لا يمكن القفز عليه عند كل محاولة للتأسيس النظري للفلسفة ضمن «إيستيمية» المرحلة الحالية بتعبير ميشال فوكو (M. Foucault)، من هنا تأخذ الدراسة اللسانية المعاصرة أهميتها بالنسبة إلى مجموع المعارف الإنسانية السائدة فهي، كما يؤكد ذلك فوكو، «توفر أولاً أو على الأقل تجعل ممكناً - بناء المضامين بذاتها، فهي ليست إذاً تكراراً لمعارف مكتسبة في مجالات أخرى، أو تأويلاً لقراءة سابقة للظواهر، ولا تقدم «صياغة لسانية»، لأمر سبق ملاحظتها في العلوم الإنسانية، بل هي منطلق قراءة أولية. فالأشياء، في المنظار اللساني لا تدخل حيز الوجود إلا إذا كانت عناصر لمنظومة دالة، فالتحليل اللساني هو إدراك أكثر مما هو تفسير: أي أنّه هو الذي يكون موضوع نفسه»^(٧).

وهذا الأفق اللساني الذي يتمثله بارت في بعده السيميائي التواصل هو الذي يجعله يقارب النقد انطلاقاً من رؤية نظرية تحكمها بنية ونسق اللغة، وعليه فإنّه باعترافنا - كما يضيف هو نفسه - أنّ النقد على الأقل كمقولة ليس سوى لغة يمكن التمثيل لها من خلال لغة فوقية واصفة، وتلك اللغة هي التي تسمح للنقد أن يكون بشكل مضاد ومتعارض ولكن في سياق أصيل، نقداً موضوعياً وذاتياً في اللحظة نفسها، كما تسمح له أن يكون تاريخياً ووجودياً، شمولياً وليبرالياً لأنّه ببساطة يمثل أداة منهجية لبناء معقولة زماننا^(٨).

وعليه يمكننا أن نصل إلى التذكير أنّ اللغة تتمفصل عبر مستويات متعددة، والنقد في كليته لا يمثل سوى مستوى معين من تلك المستويات التي تظل مفتوحة، وهو لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يكتفي بذاته، ويهمل أو يغض الطرف عن المستويات الأخرى، فكل مستوى مهما كان فوقياً أو متعالياً يخضع في فترة معرفية

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٧) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]، طبعة ١٩٨٩ (بيروت: مركز الإنماء القومي العربي، ١٩٩٠).

(٨) Barthes, Ibid., p. 66.

معينة إلى لحظة تعالي من نوع جديد، وهذه الخاصية هي التي تنبهنا إليها لغات المنطق المتعددة وأساليب البحث اللساني المعاصر، كل ذلك من أجل أن نصل إلى التمييز ما بين الحديث في الموضوع والحديث عن الموضوع وهو ما يشير إليه الباحث حسان الباهي بقوله: «... فإذا كان الأمر قد اتضح من قبل مع تمييز الرياضيات عن الرياضيات الفوقية (رياضيات الرياضيات) وتمييز المنطق عن المنطق الفوقي (منطق المنطق)، فإنه بإمكاننا تبعاً للعديد من الدارسين اتباع نفس التفرقة على مستوى اللغة كسبيل لحل مجموعة من التناقضات. إذ تبين بأن مجمل التناقضات التي وقع فيها بعض الدارسين ليست سوى حصيلة لعدم مراعاتهم للتفاوت القائم بين اللغة الشيثية ولغتها الفوقية (لغة اللغة)، حيث إن هذه الأخيرة تتخذ الأولى موضوعاً لها، بشكل يستوجب كذلك تمييز لغة اللغة على لغتها الفوقية أي لغة لغة اللغة التي تنظر في لغة اللغة»^(٩).

وإذا كانت تلك المستويات اللغوية التي أتينا على ذكرها قد دفعتنا إلى التسليم بالفضل الذي يجب على العلوم الإنسانية والفلسفة أن تعترف به للسانيات البنيوية بمختلف فروعها ومدارسها في المساعدة على بناء منظومتها المنهجية والنظرية، فإن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن التأكيد أن الاستفادة تعتبر متبادلة بين طرفي المعادلة، ولم تكن ولن تكون أبداً من طرف واحد. فنحن نلاحظ على سبيل المثال أن الفلسفة التداولية هي التي مكنت اللسانيات التداولية من بلورة نظامها النظري والمفاهيمي بالاستناد بشكل أساسي إلى سمياتيات ومنطق بيرس ومنطق فريغ (Frege) وفلسفة كارناب (Carnap) وسيرل (Searle) وغيرهم. وقد ركزت التداولية كما هو شائع على ثلاثة مفاهيم رئيسية هي: (١) مفهوم الفعل (الكلام) (٢) مفهوم السياق (٣) مفهوم الإنجاز الذي يتضمن المفهومين الأولين أي إنجاز العقل في السياق، ويمكن القول إن التداولية استطاعت أن تحقق جدتها المنهجية مقارنة بالبنيوية بتأكيداتها على ضرورة تجاوز أربعة جوانب كانت اللسانيات السوسيرية تركز عليها وهي:

- «أسبقية الاستعمال الوصفي والتمثيلي للغة.

- أسبقية النظام والبنية على الاستعمال.

- أسبقية القدرة على الإنجاز.

- أسبقية اللغة على الكلام»^(١٠).

(٩) حسان الباهي، اللغة والمنطق: بحث في المفارقات (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار الأمان للنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٢ - ١٣.
(١٠) فرانسواز إمينكور، «مقاربة التداولية»، ترجمة سعيد علوش، دراسات سيميائية أدبية ولسانية: مجلة متخصصة (فاس)، العدد ٤ (صيف - خريف ١٩٨٦)، ص ٥٢ - ٥٣.

لنصل بذلك مع هذا الأسلوب في الدراسة إلى الاهتمام بشكل أساسي بمفاهيم الكلام والتلفظ والملفوظ والاستعمال... الخ، ورغم ذلك فإن جانباً أساسياً من النقد الأوروبي المعاصر يظل وفيّاً في ما يتعلق بجهازه المفاهيمي، للتصور الذي جاءت به اللسانيات البنيوية. فقد ركز النقد المعاصر على التزامني في مقابل التعاقبي، وعلى النسق المغفل ضد «بيوغرافيا» وحياة المؤلف، وذلك ما أدى في ما بعد إلى بروز مفاهيم جديدة مثل الحوارية، التناص... التي تبلورت انطلاقاً من الأبحاث اللسانية والنقد الأدبي. فالتناص على سبيل المثال يعني أنه «لا يوجد ملفوظ بدون علاقة مع ملفوظات أخرى، فكل ملفوظ يرتبط بملفوظات سابقة مما ينجر عنه علاقات تناص أو حوارية مثل الاستشهاد. فآلية النقد تتحدد من خلال مفاهيم كثيرة محايثة هي عبارة عن خصائص مثل النص الواصف (Metatexte) وجامع النص (Architexte) الذي يشير إلى تلك العلاقة التي تبرز انتماء نص ما للجنس الذي يحدده، وهو بحسب جيرار جينيت (Genette)، مجموع المقولات العامة التي ترتبط بكل نص خاص»^(١١).

فاللغة الفوقية أو المتعالية التي يوظفها النقد تحتاج هي الأخرى إلى نقد بالنسبة إلى بارت من خلال ما يسميه «بنظرية النص» التي تستند إلى الدعوة الموجهة للعلوم الإنسانية من أجل مناقشة كلامها وتعبيراتها الخاصة، بكل ما يفترضه ذلك من مفاهيم مثل إنتاجية النص الذي يشير إلى الساحة التي يتصل فيها منتج النص بقارئه؛ ومفهوم التناص الذي أشرنا إليه، والذي يفيد حوار النصوص والتقاءها، بل حتى تداخلها.

ونصل إلى تشكيل الفضاء اللغوي للنقد بطريقة تجريدية حينما نحيل إلى الوظائف المعرفية المتعددة التي تضمن للغة تحقيقها وانبثاقها انطلاقاً من مفهوم «المعقد أو المركب» (Le complexe) الذي بلوره إدغار موران (Morin) من أجل إيجاد أنموذج (Paradigme) قادر على تفسير التعدد المهول والمتداخل للمعرفة الإنسانية المعاصرة، «إنّ [الخاصية] التركيبية المعقدة (La complexité) للغة (وبالتالي للفكر) تتأسس بالاعتماد على سيرورة حوارية مستمرة من عمليات التبسيط والتعقيد (Complexification)، فاللغة منتجة للتجريد وهي الوظيفة التي تعتبر تبسيطية (Simplificatrice)، من حيث كونها تعمل على عزل الجوانب الملموسة، المفردة والمعيشة التي تسعى إلى تمثيلها، ولكنها في المقابل تمارس التعقيد بالشكل الذي تعمل فيه على إبداع مجال جديد لصالح المعرفة، حيث تكون الكلمات، التي تتحول بفعل ذلك إلى معان مجردة ومفاهيم، مكوّنة «لجبر» يعوض المكونات المتقابلة للموضوع وتجلب للمعرفة فجأة أشكالاً من الواقع وعناصر

Joëlle Gardes-Tamine et Marie-Claude Hubert, *Dictionnaire de critique littéraire*, cursus. (١١) série «dictionnaires» (Tunis: Cérès editions, 1998).

من الكيفيات والخصائص المجردة مثل المثلث، الانفعال، العقل...»^(١٢).

وعليه فتلك المفاهيم التي تولد من رحم اللغة هي التي تمثل الأساس والمنبع الذي ينطلق منه كل حكم أو نقد، فالانتقال من اللغة إلى النقد يمكن أن نمثله بعملية الانتقال من المفهوم إلى الحكم عند كانط (Kant) وهو الانتقال الذي تختزله فيرونيك زيتي (Zanetti) في سياق معادلة تتكون من أربعة عناصر: (أ) ملكة الفهم هي القدرة على المعرفة بواسطة المفاهيم. (ب) المفاهيم المحضة هي أشكال للحكم. (ج) المعرفة بواسطة المفاهيم هي حكم. (د) القيام بالحكم هو توحيد لتمثيلاتنا^(١٣)، وذلك التدرج هو الذي يسمح لنا بالقول مع الكاتبة إن ملكة الفهم تكون المفاهيم أو تمتلكها، وملكة الحكم مكلفة بتطبيقها بشكل ملائم.

وهكذا فإننا سنلغي كانط يتحدث عن النقد بنوع من الالتباس السلس بقوله في المقدمة الأولى من نقد العقل الخالص: «إنني لا أفهم من هذه الكلمة (أي النقد) نقداً للكتب أو المذاهب، بل هو نقد ملكة العقل على وجه الإجمال، بالنظر إلى كل المعارف التي قد يسعى إليها العقل مستقلاً عن كل تجربة، وبالتالي تقرير إمكان قيام الميتافيزيقا بوجه عام أو عدم إمكانها إلى جانب تحديد مصادرها ومداهها وحدودها، وكل ذلك عن طريق المبادئ»^(١٤). وحينما يوسع كانط من فهمه لكلمة الميتافيزيقا من أجل تحديد شروط المعرفة الخالصة فإنه يجعل منها شكلاً من أشكال النقد الفوقي الشارح أو الواصف، أي نقداً للنقد. كل ذلك يتساق، كما يمكن أن نزع، مع المعنى الاشتقاقي لمفهوم النقد الذي يعني الحكم والتمييز والفصل بغرض تطوير التصورات المقترحة أو تجاوزها.

وعليه فنقد العقل بالمعنى الكانطي يستفاد منه أنّ الممارسة الفكرية مطالبة بممارسة نقد مزدوج، نقد لتلك الممارسة من جهة ونقد للنتائج المترتبة عن تلك الممارسة من جهة أخرى. وبالتالي فخارج المعنى الكانطي المباشر الذي يتحدث عنه المصنفات انطلاقاً من إسهامات كانط بداية من نقد العقل النظري فإنّ النقد ذاته تحول في الخطابات الفلسفية المعاصرة إلى ما يشبه المقولة القبلية كما تصورتها الفلسفة الكانطية. لأنّ النص الفلسفي المعاصر كثيراً ما يستعمل مفهوم النقد كمقولة أو

Edgar Morin, *La Connaissance de la connaissance, la méthode*; 3 (Paris: Seuil, 1986-), (١٢) pp. 120-121.

La Philosophie critique de Kant, collection sources (Tunis: Cerés éditions, 1994), p. 27. (١٣)

(١٤) انظر: إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه عبد الغفار مكاوي؛ راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢).

كمفهوم إجرائي تفترضه مقتضيات الإبداع النصي وليس كآلية تطبيقية للحكم، أو لنقل أنّ المستويين المرتبطين بدلالة النقد يحضران بشكل متداخل حتى لا نقول بشكل متزامن. وهذا النقد المرتبط بالحكم الذي نَظَر له كانط اعتبر غير كافٍ من طرف نيتشه، فالنقد الحقيقي بالنسبة إليه كما يوضح ذلك جيل دولوز (Deleuze)، يجب أن يطرح انطلاقاً من مفاهيم القيمة، لأنّ «فلسفة القيمة، مثلما يؤسسها ويتصورها نيتشه، هي بمثابة الإنجاز الحقيقي للنقد، لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق النقد الكلي، أي ممارسة الفلسفة من خلال «ضربات المطرقة»»^(١٥).

وبذلك فإنّ النقد لا يتم تصوره من طرف نيتشه كرد فعل ولكن كفعل وفق قراءة دولوز، وهي القراءة ذاتها التي سوف توضح مواطن التناقض في التصور الكانطي للنقد الذي وإن كان قد سمح بممارسة نقد للعقل انطلاقاً من العقل ذاته، وتجنب البحث عن أخطائه بعيداً عن مكوناته الداخلية لأنه يجب البحث عن تلك الأخطاء أو الأوهام التي يكون العقل ذاته مصدراً لها، ليصل كانط بذلك إلى استنتاج أنّ النقد يجب أن يكون نقداً للعقل من طرف العقل ذاته؛ فإن هذا الطرح هو ما يشكل مكن التناقض في منهجية كانط، لأن التسليم بضرورة نقد العقل من داخل العقل لا يشترط بالضرورة منحه خاصية الحكم على نفسه حتى لا يكون خصماً وحكماً في اللحظة ذاتها، وبذلك فإنّ كانط لا يحقق مشروعه في التأسيس لنقد محايد لأنّ الفلسفة المتعالية تكتشف شروطاً تظل باستمرار خارجية وشروطية، لأنّها ليست شروطاً خاصة بالنشأة الداخلية. وهنا نقطة الاختلاف الرئيسية بين نيتشه الذي يمكن القول إنّه يمتلك مبدأ النشأة الداخلية. ويتضح ذلك من خلال مقارنة لإرادة القوة بمبدأ متعال، ومقارنتنا أيضاً العدمية داخل إرادة القوة ببنية قبلية. فالمبادئ المتعالية يتم تعويضها بالجينية الوجيا، لأنّ الفيلسوف عليه أن يكون مشرعاً انطلاقاً من أنّ التشريع هو في الأساس إبداع للقيم»^(١٦).

وهذه المقارنة بين التصور الكانطي والنيتشوي ليست في الواقع غاية في حد ذاتها، ذلك أنّها تأخذ مشروعاتها من كونها تتيح لنا فهم طبيعة العلاقة الموجودة بين اللغة والنقد في الفلسفة المعاصرة، انطلاقاً من أنّ النقد «النيتشوي» حينما نعزله عن مضامينه القيمية والانفعالية يتحول إلى نقد بلاغي وأسلوبى، ومن ثمة إلى نقد لغوي. فالفلسفة الواصفة في أعمال نيتشه كثيراً ما تُحتزل إلى مجرد شكل من الأشكال التي تؤسس للمفهوم الواصف أو الفوقي.

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Tunis: Cérés editions, 1995), p. 5.

(١٥)

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦-١٢٧.

ويمكن أن نزعّم أن مثل هذا الافتراض هو الذي يحيلنا بطريقة غير مباشرة إلى المنهجية التي اقترحها «الشكلانيون الروس» من أجل إجراء ممارسة نقدية مغايرة تقارب شكل النص وليس فقط محتواه، لأنّ الشكل له دور أساسي في بناء المضمون، وليس مجرد غطاء خارجي له كما كان يسود الاعتقاد من قبل، وهو الاعتقاد نفسه الذي كنا نحمله بصدد علاقة اللغة بالفكر، والذي كان يتعامل مع اللغة وكأنها مجرد غطاء خارجي للفكر. يقول ميخائيل باختين (Bakhtin) بصدد هذه العلاقة الجدلية التي تربط الشكل بالمضمون: «إنّ كل التمفصلات المكونة لمجموع لفظي، مثل الفصل، الفقرة، القطعة، السطر، الكلمة لا تعبر عن الشكل إلا بوصفها تمفصلات، فمراحل النشاط اللفظي التوليدي الخالق هي مراحل لضغط أحادي، وهي عناصر بلغت درجة معينة من الاكتمال، ليس من حيث المضمون نفسه، بوصفه محدداً من الداخل، ولكن لكونها عناصر لنشاط يشمل هذا المضمون من الخارج، فهي محددة بواسطة نشاط المؤلف الموجه نحو المضمون، ولكنها تخرق بشكل طبيعي وبطريقة مهمة المضمون من الداخل، لتقدم له شكلاً ملائماً من الناحية الجمالية، دون أن ترغبه أو تخضعه للعنف»^(١٧).

ويمكن القول إن الخطاب الفلسفي المعاصر في سعيه لتحديد طبيعة الموضوع المدرّس في علاقته بمحتوى الأفكار التي يثيرها ذلك الموضوع قد جعل أكبر المدارس الفلسفية تتقاطع في ما بينها رغم ما يبدو من تنافر أو تباعد بين [أطروحاتها] ذلك أن الفينومينولوجيا وأبحاث التجريبية المنطقية لهما أسس وأسباب، وبالتالي مجال متقارب للعمل، إذ يتعلق الأمر في كل الأحوال بطرح سؤال أساسي وجذري «من أين وكيف يأتي المعنى؟»^(١٨).

لذلك فالفلسفة المعاصرة تهتم بشكل أساسي بمباحث اللغة في علاقتها بأنظمة العلامات والدلالة بأسلوبين مختلفين أحدهما أنطولوجي والآخر تحليلي.. وحتى العلاقة الموجودة ما بين البنيوية والتأويلية تنطلق من المجال اللغوي، وتبني مفاهيمها انطلاقاً منه. وذلك ما يجعل النقد البنيوي يتعامل مع النصوص في راهنتها، أما النقد الهيرمينوطيقي فيخترق الزمن في محاولة منه للوصول إلى البدايات الأولى لتشكيل النصوص.

Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du Roman*, traduit du Russe par Daria Olivier (Paris: (١٧) Editions Gallimard, 1978), p. 76.

Pierre Trotignon, *La Philosophie allemande depuis Nietzsche...*, collection U2, 40 (Paris: A. (١٨) Colin, 1968), p. 144.

وبالرغم من تباين مناهج مقارنة النصوص الفلسفية المعاصرة فإنها تخضع لجملة من المفاهيم التي يغلب عليها الطابع اللغوي في طريقة تعاملها النقدي مع موضوعاتها. ويمكن أن نذكر من بين تلك المفاهيم التي لها حظوة خاصة في هذا المجال : الرمز، الاستعارة، العلامة . . . الخ، وهي مفاهيم محددة وواصفة لكل نشاط لغوي يمارسه الفكر الإنساني، بما فيه النشاط العلمي الذي كثيراً ما يسود اعتقاد خاطئ أنه يتعامل مع لغة صورية محضة، فاللغة بمعناها الواسع شرط ضروري لكل معرفة إنسانية «إذا لم يكن من السهل دائماً إنجاز حساب التكامل، والقيام بتقدير كمي (Dosage)، فإنه من الصعب دائماً أن نتكلم أو نكتب عن تلك الممارسات، أي أن نفكر فيها، فالخبرة في العمل والخبرة في القول أمران متلازمان»^(١٩). وبالتالي فإن الأفق النقدي للمعرفة الإنسانية على تعدد اختصاصاتها يؤمن إيماناً راسخاً بأهمية اللغة وخطورتها وبدورها المحوري والأساسي في بناء وتطوير معارفنا على اختلافها. فبالنسبة إلى همبولدت (Humboldt) «إنتاج الكلمة هو إذاً إنتاج تركيبي للتفكير والتمفصل، ومن هذا المنطلق فإن اللغة تمثل «العضو المكوّن للفكر»»^(٢٠).

ولأن النقد يمثل عنصراً من عناصر اللغات الواصفة الممكنة فإنه يتمفصل ويتمظهر وفق سياقات ومسارات متغيرة ومتداخلة. فإذا كان من المؤلف الحديث عن النقد كآلية محورية بالنسبة إلى الأدب والفلسفة والعلوم الإنسانية، فإن العلم المعاصر قد اكتشف هو الآخر أنه يتوجب عليه ممارسة أشكال متعددة من النقد، من أجل إعادة النظر في مفاهيمه وإجراءاته التطبيقية نتيجة لحالة التهافت التي ميزته بسبب ارتباطه الوثيق والمبالغ فيه باللحظة في سياق صراع مع الزمن من أجل تجاوز ذاته باستمرار، وأحياناً كيفما اتفق، بدون إعادة قراءة أدواته الإجرائية ومسلماته كما كان يمارس ذلك في ما سبق. لذلك فإن لوبلون (Leblond) يرى أن الممارسة النقدية داخل العلم يجب أن تتحقق انطلاقاً من ثلاثة جوانب أو وظائف: (١) وظيفة إنتاجية داخلية تتعلق بسيرورة الإنتاج. (٢) وظيفة توسعية ترتبط بسيرورة وعمليات التوسط (Mediation) والانتشار والربط. (٣) وظيفة سياسية تخص سيرورة أو مسار الانتشار الاجتماعي للعلم^(٢١).

وعموماً فإن الممارسة النقدية التي جاءت مع عصر الحداثة والتنوير ثم المرحلة

(١٩) Jean-Marc Lévy-Leblond, *La Pierre de touche: La Science à l'épreuve*, Folio. Essais; 301 (Paris: Gallimard, 1996), p. 229.

(٢٠) Jürgen Trabant, *Traditions de Humboldt*, préf. par Henri Meschonnic; trad. de l'allemand par Marianne Rocher-Jacquin (Paris: Ed. de la maison des sciences de l'homme, 1999), p. 28.

Lévy-Leblond, Ibid., p. 150.

(٢١)

الرومانسية وصولاً إلى النسبية المعاصرة هي التي سمحت بانفتاح العقل. وهو ما تؤكد الكثرة من الاجتهادات الفلسفية المعاصرة مثل النظرية النقدية التي يقول بشأنها بوبنير (Bubner) «إنّ ما هو جوهري بالنسبة إلى النظرية النقدية هو المأخذ الذي توجهه لكل أسلوب منعزل ومحدود في فهم النظرية، أو أن يكون له مفهوم ضيق للعقلانية، أو تقوم بوظيفة مغلفة بإيديولوجيا تعرقل الحرية الإنسانية. إنّ مفهوم النظرية النقدية لا يمكن أن يكون مقنعاً إلا إذا لم يفرق بين النقد والنظرية»^(٢٢). لأنّ الخطوات التقنية والمفاهيم الإجرائية هي جزء من النظرية من منطلق أن هذه الأخيرة لا ينبغي أن تظل في اعتقاد أصحابها تمثيلاً أو رمزاً لبناء صوري مغلق أو منكفى على ذاته، ومع ذلك فإنّ النقد الذي تقترحه مدرسة فرانكفورت، ونظراً لارتباطه بالمواضيع التواصلية السياسية والاجتماعية، فإنه يظل خاضعاً لقراءات فوقية أكثر مما هو عليه الأمر مع أشكال النقد الأخرى حتى لا يسقط في التبسيط، خاصة أنه طالما حلم بتجاوز أشكال النقد التي تحتل الواقع، تلك الآلية المستهجنة التي يفترض أنها سائدة في النقد المعرفي المحض، وبالتالي فهو يمثل نموذجاً من الصيغ المتاحة لمقاربة النصوص يطمح أن لا يقع في شرك أساليب سبق له أن رفضها في مرحلة سابقة.

إنّ المناهج النقدية المعاصرة التي يمكن تحديدها وفق خطاطة متسعة تشمل مقاربات ترتبط بالسيرة الذاتية، والتاريخ، والنقد التكويني، والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا، والجمالية، والنقد الموضوعاتي (Thématique) ذي الأصول الظواهرية، والنقد الشكلي البنوي المرتبط أساساً باللسانيات، والشعرية (La Poétique) والأسلوبية، والنقد السيميائي بفروعه، ثم النقد المنطقي... إلخ، وهي مناهج يمكن اعتبارها، على الأقل في خطوطها العامة ذات الصلة بالوظائف المنهجية، بمثابة مستويات متعددة تشكل الفضاء العام الذي تتمفصل فيه أشكال اللغة الفوقية والواقعة التي تحدد الإبداع النصي داخل الفلسفة.

(٢٢) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ١٧.

الفصل العاشر

إشكالية النقد الراديكالي

وأزمة الصحيح والمنحول في الثقافة العربية المعاصرة

عبد الأمير الأعسم(*)

مقدمة أولى

إن البحث في «إشكالية النقد الراديكالي» يستوجب حسم الموضوع الخاص بكل واحد من المصطلحات التي شكلت هذا المفهوم؛ وهو مفهوم شاع استعماله في الأوساط الثقافية، بصفته المناخ الذي تنشأ فيه مشكلات اصطلاحية لمدة من الزمان، يعقبه ثبات أو تغير في معاني تلك المصطلحات.

مقدمة ثانية

إن حدود المصطلحات هنا تقرأ على نحو معكوس؛ أولها الراديكالية، ثم النقد؛ والإشكالية التي تفيد النقد الراديكالي (Radical Criticism).

فالنقد الراديكالي مفهوم عام، لا يعني غير صدور أصحاب النقد عن تشدد وتعصب في مبالغة آراء الغير؛ لأن النقد بمفهومه الخاص، لا يخرج عن الحياد المنطقي للأفكار، والبحث عن حقائق الأشياء على نحو دقيق في ربط ما هو موضوعي وما هو ذاتي. ومتى ما صار النقد راديكالياً، أصبح غير معبر عن حقائق الأشياء كما هي في وجودها الخارجي، بل تنعكس على تلك الحقائق حفريات معرفية غير صادقة

(*) عميد كلية الآداب في جامعة الكوفة - العراق.

تعتمد الرأي وترفض الرأي الآخر. وهذا النوع من النقد لا تتوافر فيه عناصر إنسانية عامة، بل هي فردية، أو جمعية تعتمد منحني التعصب (Fanaticism) تعبيراً عن التشدد في رأي أو عقيدة أو مذهب، وجعل أي منها في تصادم (Clash) مع آراء وعقائد ومذاهب الآخرين.

وبهذا المعنى يقوم النقد الراديكالي على الاختلاف (Difference) اللفظي في معالجة المسائل التي هي مجال للحوار بين الناقد الراديكالي وخصمه. وتأسيساً على هذا نرى أن من المسلمات في قواعد النقد أنه تصحيح لآراء الغير وليس إلغائها، فلا تشكل عملية الصدام صراعاً، أو نزاعاً، أو تعارضاً، أو تضارباً؛ فقد يصل أي منهما إلى التناقض في الأقوال^(١).

وإشكالية هذا النوع من النقد أنه يفترض مسبقاً الاختلاف في الرأي (Disagreement)، وهذه الفرضية ليست منتزعة من مراقبة أصحاب المذاهب والعقائد والديانات والأحزاب، لأنها كلها تصدر عن واحد من أساسين: إما عقيدة حزمية (Dogmatism)، أو تطرف مقصود في الأقوال التي يتضمنها الحوار، وهو ما ندعوه بالتطرف (Extremism)، بل أنها نتيجة منطقية كاذبة لمقدمات تعتمد الصدق والكذب، وقد تظهر في جوانبها النفسية والتربوية والسلوكية على مستوى الفرد أو الأشخاص في فئة من الناس يجمعهم قاسم مشترك غير طبيعي ولا منطقي على نحو مختلف (Inconsistent) عن ما يجب عليه المعيار العقلي في نبذ المعاندة والرفض والمشاكسة للغير.

وهذا يولد بمجمله أشخاصاً متطرفين أو متهورين (Extravagates)؛ وهو تطرف يعتمد أصلاً على مخالفة الغير ليس بالحوار العقلي (Intellectual Dialogue)، بل بالحوار الحسي الغريزي الذي تتطلبه عملية الانحياز إلى ما هو صادر عن العقيدة الجازمة الخالية من أي دليل على صحتها، فتكون هنا العقيدة (Dogma) تعبيراً عن قوة انفعالية ذاتية لفرد (أو أفراد) لا تطلب في حوارها أي سبيل إلى الائتلاف (Coalition) حتى ولو كان في الأقوال (Agreement)، بل الانتقاد (Faultfinding) وهي عملية معرفية وزمنية لأنها تلقي جهدها كله في تصيد أخطاء الغير، دون إعادة بناء الذات لمعرفة

(١) في علامات النقد الراديكالي للثقافة، القول بأن (الاستشراق) يشكل خطراً في مرجعية الثقافة العربية الحديثة؛ كما ذهب إدوارد سعيد؛ ثم تصريحاته في: إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي (عمان: دار الفارس، ١٩٩٧). وقد نوقش موضوع التفاعل مع الاستشراق في: إدوارد سعيد، الاستشراق، ٤ مج (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٩ - ١٩٩١)؛ ولم ينفع ذلك في توعية الناس حتى ذهب خيرى منصور في كتاب الاستشراق والوعي السالب إلى أحكام حاول تصحيح النقد الراديكالي للاستشراق باعتباره ثقافة أجنبية!

أخطائها كما يتشدد في معرفة أخطاء الغير.

إن عناصر «إشكالية النقد الراديكالي» هي في أساسها مخالفة للنظام المنطقي للأفكار، وللمنهج العقلي في تحصيل تلك الأفكار؛ ونحن في دراستنا للفكر العربي نلاحظها عناصر متحركة ومتغيرة. فيقع قسم منها في الأقوال، كما يندرج قسم منها في الأفعال. وبين الأقوال والأفعال صلة ذاتية تمتلئ بالنوازع التي يحكمها نوع التربية وتكوين السلوك وطريقة التعبير عن المشاعر والأحاسيس. إن هذه العناصر بلا أدنى ريب هي:

١ - التلاعب بالألفاظ.

٢ - التلاعب بالمعاني.

٣ - التلاعب بالنتائج التي تؤديها الألفاظ وتستوجبها المعاني.

فلنناقش الآن الجميل والقبيح. فإذا كنا نعرف عقلياً أن الجميل جميل مهما تغيرت عليه ظروف الإحاطة بمعانيه وألفاظه، فإن القبيح مثله غير قابل لأن يكون غيره. لكن النقد الراديكالي يضع القبيح موضع الجميل في أقوال الغير؛ كما يزين لنفسه أن يزعم بأنه لا يقول إلا الجميل، وربما في أحيان كثيرة، يكون جميله قبحاً.

وهذا ينطبق على مصادر الثقافة؛ فهي ذات قواعد وأسس لا تقبل أن تكون غيرها، بينما الذي يزعم أن الثقافة عنده مهنة، فإنه يسعى إلى ضرب تلك القواعد وتدميرها، وإلغاء تلك الأسس وجعلها خالية في المعاني. ومعنى ذلك أن الثقافة التي هي مستودع النتاج الفكري لأمة ما، فإن قياسها إذا لم يكن على وفق سياقها العام بين الموروث والوافد من الأفكار التي تتشابك في صياغة ثقافة (Culture) عصر من العصور، لتأثرها بالظروف المحيطة بوسائل توظيفها بين أن تكون ثقافة داخلية (موروثة) (Internal Culture)، أو ثقافة خارجية (وافدة) (External Culture). وكلا النظامين يؤسس ثقافة عصر من العصور.

والثقافة العربية هي كغيرها من الثقافات الكبرى يكمن فيها «الموروث» إلى حد المماثلة أو المطابقة (Identification) عند من يعتقد بأن مصدر المعرفة عنده في الموروث (Inherited) أكثر صدقاً مما هو مستعار (Borrowed) من ثقافات أخرى حتى ولو كانت تتضمن مصداقية (Credibility) في معانيها.

والعكس هنا، أيضاً، يتضح لنا في أن الثقافة العربية، بما اتصفت به من السماح والتفاعل والاحتواء لكل ما واجهها من جديد؛ أنها ترفض القيود التي

يفرضها مبدأ المطابقة في الموروث، وهي تفتح على الحوار مع الغير^(٢).

إن الوعي بأهمية الموازنة بين النقد وحرية الفكر مسألة ذات بعدين: الأول، أن حرية الفكر لا تعني أن يكون النقد مناقضاً (Contradictory) لطبيعة الأفكار. والثاني، أن التناقض (Contradiction) بين الفكر والنقد لا يكون إلا بالخروج عن المألوف في الأفكار.

ومعنى هذا وذاك؛ أن ممارسة النقد الراديكالي أينما كان، وكيفما كان، لا يسمح لأي باحث عقلاني أن يجد فيه قواعد عقلية صحيحة في الجوانب المختلفة للبحث، وذلك بتوفر أشكال لهذه المخالفة غير قابلة لوحد العناصر المكونة لطبيعة المنهج:

١ - فكرة الاختلاف.

٢ - فكرة التصادم.

٣ - فكرة التعصب.

٤ - فكرة المعاندة.

٥ - فكرة الانشقاق.

إن هذه العناصر منفردة، أو مجتمعة بعضاً أو كلاً، تشكل الخطر المحقق بمنظومة الأفكار وهي تتعرض للمناقضة بقصد إلغاء الغير. وهذا أيضاً، يدل في جوانب أخرى على نوازع غريزية للسيطرة والهيمنة والتدافع من أجل أخذ حقوق الغير في التفكير، إنما هي التي تحتم أن لا نجد نقداً راديكالياً إلا وكان موصوفاً بإشكالية الفراغية، والخوائية، من جهة؛ أو التشابك غير المنظم، والتقاطع مع مفاهيم حقائق الأشياء من جهة أخرى^(٣).

(٢) إن الوعي الثقافي العربي الجديد للموازنة بين الموروث والمستحدث موضوع قال بعض المثقفين هو يقظة الأمة العربية كما فعل نجيب عازوري؛ وقد ساق مثل هذا الافتراض محمد جابر الأنصاري إلى البحث في تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد. وهذا قاد غسان عبد الخالق إلى كتابة كتابه بين الموروث والنهضة والحداثة: صور من جدل النقد في الأدب العربي. وقد تصور باحثون آخرون المشروع النهضوي كله بالصلة بين التراث والحداثة، كما فعل خالد الكركي وآخرون في كتاب المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة؛ بينما اجتهد آخرون في حداثة الثقافة العربية بتسميتها النهضة العربية الثانية لهشام جعيط وجماعته.

(٣) من الأزمات التي صودرت في الثقافة، في صلبها، الحديث عن الديمقراطية كما فعل إبراهيم غلوم في كتابه الثقافة وإنتاج الديمقراطية، وإن هذه الديمقراطية مصادرة على العموم في الثقافة العربية، كما بين سامي ذبيان في كتابه شقاء الديمقراطية في الوطن العربي، أي ديمقراطية؟ ديمقراطية من؟ ديمقراطية ماذا وكيف؟ وقد أصيبت الديمقراطية بالخلط بالمفاهيم مع تعدد أشكالها، وهنا حاول ناجي علوش معالجة هذه =

وبناء على ذلك، نلاحظ أن الثقافة العربية لم تكن موصوفة بمصادرتها حرية الآخر، لذلك فهي قد صدرت أصلاً عن روح تعايش بين:

١ - الائتلاف في الأصول.

٢ - الاختلاف في الفروع.

٣ - الموازنة بين الاختلاف والائتلاف.

وكل واحدة من هذه المعاني تقضي بأن لا نتسرع يوماً ما في اتهام الثقافة العربية بأنها قامت على الاختلاف دائماً، ولا هي قابلة للوصف بأنها تأتلف دائماً دون التباين في حوار الآخر؛ وهو أمر مقبول منطقياً. لذلك وجدنا دائماً موازنة بين الأصول والفروع في التكوين الثقافي العربي. لكن إشكالية هذه الموازنة تقع على صاحب العقيدة الفكرية (Ideologist) الذي يوظف كل الأفكار المستنبطة في تقويمه للتراث، عن قصد أو دون قصد، على أساس ما يراه ويفهمه ويلمسه فيتأثر بأقواله بلا رجوع إلى قوانين الآخر؛ والآخر له فهمه، ومدركه، وتأثره باتباع قوانين عقلية خالية من الاقتصار على النظر الشخصي، والرأي الفردي، فلا يكون هنا الفكري العقائدي (Ideological) نظيراً للتعليم القائم بلا دليل في العقيدة (Dogma). وفي الحالتين يرفض الأيديولوجيون كل مقالات الوثوقيين؛ كما ينفي الوثوقيون كل أفكار الأيديولوجيين^(٤)!

ونحن في الفلسفة لا نجد من المنطق أن يدافع عن الراديكالية في النقد، لأن

= المسائل في كتابه الديمقراطية: المفاهيم والإشكالات، وقد حاول حسني عايش أن يعد الديمقراطية هي السبيل الصحيح لمشكلات الثقافة العربية في كتابه الديمقراطية هي الحل، وهذا سياق اتبعه عبد الرحمن منيف في كتابه الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً. وكل هذه الأقوال، يكشف عن ملاساتها روبرت دال في كتابه الديمقراطية ونقادها (ترجمة نمير عباس مظفر). وفي هذا الاستغراق يمكننا القول إن الديمقراطية في الثقافة العربية تعرضت للمصادرة، والنقد، والتعصب، والوهم، والأحكام المتشددة مرة، أو تغليب التأثير الخارجي، خالية من النقد المنطقي في أحيان كثيرة، كما جاء في كتاب معن أبو نوار في الديمقراطية الحديثة. (٤) إن النقد الراديكالي يخرج عن الموضوعية، وهذا ما نقرأه في كتاب كارلوس ماريويلا، أو، رسالة إلى اليسار الجديد لوائيل عزام، وقد يتجه إلى المساومة على نوع تهديد الخروج عن المألوف في الإيمان، بقراءة فكرية قصدت صد الثقافة الأجنبية، كما فعل عزيز الحاج في كتابه الغزو الثقافي ومقاومته؛ لكن هذا المنحنى باتجاهاته السياسية الأيديولوجية جعل مجموعة من الباحثين، أحمد عبيدات وآخرون، يقدمون تصورات فيها الكثير من الفاضح في الربط بين الثقافة والسياسة، في كتابهم النظام السياسي العربي والديمقراطي؛ وربط الثقافة بالسلطة موضوع شيق تناوله تيسير الناشر في كتابه السلطة والحرية الفكرية والمجتمع؛ وهذا نفسه دعا محمد جابر الأنصاري إلى ادعاء أن الفكر العربي يقوم على الصراع، كما جاء في كتابه الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية... وتحديد هذه الأضداد هي ما كتبه فكتور سحاب في كتابه عن القومية والمادية والدين.

أي تعصب مفترض هنا يخرج النقد عن قواعده المنطقية. ولذلك اختلف الفلاسفة، لكنهم لم يلغوا الفلاسفة الآخرين، إلا إذا صارت فلسفتهم زائفة (Psydo-philosophy). وهذا ما نطمئن إليه في مراجعة الثقافة العربية. وإذا كنا عرفنا أن هذه الثقافة قامت على الانفتاح، والسماحة، والقدرة الهائلة على استيعاب الغير، وتمثل الأفكار الغربية وإعادة صياغتها على نحو جديد، والتفاعل مع الظروف المستحدثة للجديد، على وفق القديم، مع إبداع صياغة القديم على نحو جديد؛ فإننا بعد ذلك نلاحظ أن الجانب العقلي في الثقافة العربية قد تفاعل مع الثقافات الأخرى حتى تميز عليها في عصر ازدهار الحضارة العربية في الإسلام.

كما نلاحظ أن الجانب الروحي استكمل الجوانب الروحية للثقافات الأخرى، حتى أصبحت روح الحضارة العربية هي التي تستنهض الأمم والشعوب حتى تلك تقع موقع الخصم للعقلانية العربية، لكنها تأثرت بها، وأخذت عنها؛ فكان للثقافة العربية على هذا الأساس (القدرة) دائماً على التفريق بين الصحيح والمنحول في الاعتقاد والفكر في تكوين المذاهب والفرق والشيع التي ظهرت، فأضاعت بتعصبها فرص الحياة؛ وهذه السمة هي التي تجعل تجاوز العقل في التكوين الثقافي غير مسموح به في الثقافة العربية؛ كما أن تجاوز الروح المسامحة التي طبعت صيرورة الثقافة العربية، هو الآخر مرفوض. ومراجعة دقيقة لكل الأهواء والملل والنحل في تاريخ الموروث العربي يفصح عن أن انحسار التعصب والتشدد والجزم في كل المذاهب والفرق والاتجاهات التي منها تكونت الثقافة العربية، دينية وأدبية وفنية وسياسية واجتماعية؛ فكلها إذا ما خرجت عن قواعد المنطق العقلي صارت مرفوضة في مواضعها، وأحياناً يصادرها ما لديها من عناد في الإصرار على الانشقاق والانبطار، وهي سمة لا تعرفها الثقافة العربية لأنها أصلاً ثقافة (واحدية) في الأصول، و(تعددية) في الفروع^(٥).

فنحن كلما نظرنا في خصائص الثقافة العربية؛ نجد واحدتها في الأصول تقع

(٥) إن حرية الفكر ليست موصولة بمكونات الثقافة العربية؛ ومن هنا لا نعرف كيف نجيب أسئلة إبراهيم بدران في كتابه حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي تماماً كما نلاحظ ما فعله خالد الكركي في كتابه قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام، فتكلم فهمي جدعان بلغة الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية كأنه أراد أن يفكك ازدواج الموروث والمعاصرة، على الرغم من أنه طابق مفهوم القديم على المعاصرة في كتابه المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. وهذا ما أراده برهان غليون في كتابه نقد السياسة: الدولة والدين، حتى بلغت الأيديولوجية هي محك النقد بتطويع التراث للحدث على نحو منحاز كما فعل الطاهر عبد الله في كتابه نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس؛ وهذا كله يخالف تماماً ما ذهب إليه عفيف الرزاز في كتابه فلسفة الحركة القومية العربية (جزءان). وأخيراً، سنجد أن محمد العزب موسى في كتابه حرية الفكر يتحدث بحماس عما يراه في الآخر وليس في ذاته.

موقع الثوابت، فلا تقبل التغير في جوهرها، لكنها من ناحية أخرى متغيرة في الفروع التي تنمو وتتطور تبعاً لظروف كل عصر، رغم انفتاح الثقافة العربية على الثقافات الأخرى. وهذا الانفتاح الذي اعتمد أساسين في مكوناته:

الأول، أن الثقافة العربية تحمل في مطاويها موروثاً كبيراً وضخماً تراكت فيه معارف العصور السحيقة والقديمة والوسيلة وصولاً إلى الحديثة والمعاصرة؛ ومعنى هذا أن الثقافة العربية شاملة (Comprehensive) على نحو فريد (Unique) بين الثقافات الأخرى.

والثاني، أن الثقافات العربية ليست دائرة مغلقة (Closed Circle)، كما لاحظنا الثقافات القديمة؛ بل إنها تتفاعل بالاتصال (Connection) وترفض الانفصال (Separation)^(٦).

وبناء على ما تقدم، نلاحظ أن الراديكالي في الثقافة العربية يظهر دائماً بمظهر المخالف لطبيعة الأصول التي يريد الحوار فيها، إن كان على مستوى الانغلاق في التعصب الذاتي، أو الانفصال في التعصب الموضوعي. وفي الحالتين نحن إزاء حالة غير مألوفة من الناحية العقلية؛ مثل تكفير الغير، ومثل تقليد الغير إلى حد العماء. والنقد الذي يصدر في الحالتين هو نقد يخلو من احترام حقوق النفس في ممارسة حرية فكرية على نحو صحيح. وجوهر المسألة أن الحالة الأولى مصادرة لما يملكه الناقد الراديكالي من حقوقه بإرادته، بعدم ممارسة عقلانيته بالخروج من الفعل إلى الانفعال؛ وهذا يأتي عكس الحالة الثانية، فهو هنا يتنازل عن حقوقه للغير، بحيث يصبح مسلوباً في إرادته بما لديه من حقوق في الثقافة.

إن النقد الراديكالي لا يريد أن يعترف بحقوق الإنسان (Human Rights)، فلا مصادره في حريته لمعرفة حقائق الأشياء تحقق له الصدق في التعبير؛ ولا تخليه عن

(٦) إن الوعي بالذات أمر مرهون بالاستقلال الثقافي، كما فعل ناصيف نصار في كتابه؛ لكن أن يضع الناقد في فمه أقوال آخرين من ثقافات أخرى أمر مخوف بالأخطار، كما فعل محمد عابد الجابري في كتابه بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ضمن سلسلة نقد العقل العربي؛ فكان من نتائج ذلك أنه لم يكن كفاءاً لحسن حنفي في كتاب حوار المشرق والمغرب؛ تليه سلسلة الردود والمناقشات. وهذا التعلق بالمشاكسة لما هو جار ومعروف ليس في إبداعات الجابري؛ بل هو استفادة من طريقة طه حسين على الأقل في كتابه في الشعر الجاهلي وكيف تحول في الأدب الجاهلي تحت ضغط ثقافة الموروث ضد ثقافة التفاعل؛ لكن طه حسين تراجع عن أقواله؛ ولم يتراجع محمد عابد الجابري أمام كل ما أثاره من نقد. يراجع مثلاً محمد مبارك في كتابه الجابري بين طروحات لالاند وجان بياجيه؛ ومهما قيل في هذا الشأن فإن جورج طرابيشي في كتابه نقد نقد العقل العربي حسم موضوع المنحول والصحيح في الموروث وتحديثه بنظريات الآخر؛ وهو الغرب.

حريته الثقافية لأجل ثقافة الغير تجعله صادقاً في التعبير، والتعبير هنا حق كبير يجب أن يكون من أهم واجبات النقد العقلي (Rational Criticism) في الثقافة.

ولنتذكر أن الاعتقاد بأنني الصحيح، وغيري على خطأ، إذا لم يكن مبنياً على أسس عقلية منطقية يجعل ذلك الحوار مع الغير تعصباً وتشدداً على جملة من المبادئ التي يتصورها قائلها بأنها (حق)، وهي في تكوينها (باطل). ومن هنا قال الراديكاليون في نقدهم المذهبي والديني بتكفير الغير؛ والكفر المهتم به الغير هو مصادرة لمعتقده وحقوقه في الاعتقاد. لذلك، وجدنا في الموروث نقداً راديكالياً للعقائد والأفكار التي يجتهد بها آخرون؛ فيوصفون بالزندقة؛ وهذه كلمة فضفاضة تحتمل اتهام الغير بالإلحاد، والخروج عن الدين، أو الخروج عن الاعتقاد والإيمان معاً. فيصبح هذا الذي يتوجه إليه النقد خارجاً عن كل ما يتصل بمعتقدات الناقد؛ وهذا الخارج عن الأصول، والغريب في تفصيلاتها، فكأنه دخيل غريب على العقيدة التي يدعمها الناقد الراديكالي. وهذا الدخيل والغريب (Outsider) يرى هو الآخر أن الذين نقدوه، تعصباً أو تشدداً، إنما هم أيضاً دخلاء على العقل، وغرباء عن المنطق.

وفي مواضع كثيرة نجد أن النقد الراديكالي يلقي ضوءاً على الجانب النفسي الذي يصدر عنه الناقد؛ فهو يضيف كل ما هو قبيح على خصومه، أو خصمه، حتى يزيد في تخريب صورته أمام الآخرين. وهذا يحدث عندما تحتلط عناصر سياسية لتحديد النقد الراديكالي هنا، فمسايرة السلطة، أي سلطة هيمنة (Domination)، وبخاصة السلطة الإجرائية (Executive power)، يجعل الكثير من النقد الراديكالي يعتمد صوراً مختلفة من التشويه، والتزوير، والخداع، والإيهام، حتى تأتي الصور منحرفة فاسدة (Perverse)؛ وهذا يظهر بجلاء في ربط أنشطة ثقافية مختلفة بالأصول العقائدية التي لا يجدها العقل مشروطة في الاختلاف^(٧).

ولنتذكر أن ما قيل في الموروث، من «أن من تمنطق فقد تزندق»! وهذا خداع

(٧) إن العقلانية العربية المعاصرة ترفض فكرة عصر التنوير العربي لفاروق أبو زيد أن تكون سلفية على نحو لا يتحدث الناقد في ثقافته العربية إلا ويظهر أن العرب كانوا سادة العالم في العلم والمعرفة؛ فنقد من هذا النوع يجعل النقد الراديكالي كما يرفض الحداثة، يرفض القديم؛ أو في الاتجاه الآخر كما يرفض القديم، يبشر بالحديث الممتزج بثقافة الآخر. وهنا نلاحظ أن أقوالاً في الحديث عن العرب والعالم لأحمد صدقي الدجاني (وآخرون)، ويقصد إلى ترجيح إيجابيات الثقافة العربية الأخرى في العالم؛ وهنا نلاحظ أن العرب وأوروبا: رؤية سياسية معاصرة كتاب جمال الشلبي هو الآخر يقوم على الفكرة نفسها. وهذا ما نجده في سياق كتاب آخر لفؤاد سلامة جميعان مآثر العرب العلمية أساس حضارة الغرب، وهذا يناقض ما ذهب إليه إحسان عباس في كتابه ملامح يونانية في الأدب العربي وقبله ما أشاعه عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين.

في النقد الراديكالي لا تنصب على الإيمان، من حيث هو إيمان فعلاً، بل على الظروف المحيطة بهذا الإيمان بموجب معطيات سياسية واجتماعية واقتصادية. وبجملتها تشكل معطيات أيديولوجيا (Ideology)، كمذهب عقدي شمولي لتركيب الحياة منزوعاً منه أصول الإيمان (Belief)؛ فتتحور صورة المؤمن الصحيح المطابق للأصل (Faithful) إلى خروج عن العقيدة والإيمان في كل الاجتهادات حتى لو كانت لا علاقة لها بالعقيدة والإيمان. وهذا ما يجعل الثقافة العربية المعاصرة اليوم تعيش أزمة الصحيح والمنحول في النقد الراديكالي^(٨).

(٨) هنا يمكن التساؤل مع هشام غصيب في كتابه هل هناك عقل عربي؟ : قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري؛ وقد سبق لحسني عايش أن نشر كتابه سياحة في العقل العربي، فلم نستطع غير التمسك بالعقلانية التقليدية، تماماً كما فعل مصطفى الفواخيري في كتابه الحركة العقلية: شواهد تاريخية، ومؤشرات بيوسيكولوجية. وهذا الخلط الذي أراد معالجته هشام غصيب، حاول فهمي جدعان أن يستوضحه في كتابه الطريق إلى المستقبل: أفكار، قوى للأزمة العربية المنظورة، وهذا برأينا يقود إلى تلمس الجانب النفسي للمثقف؛ فليس بصحيح القول بـ أفول الثقافة لإبراهيم بدران، ولا الصورة السوداء القائمة للمثقفين في كتاب محمد جابر الأنصاري انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية.

القسم الرابع
محاولات نقدية

الفصل العاوي عشر

الفكر النقدي في مصر القديمة: قراءة في «بردية إيبوور»

مصطفى حسن النشار(*)

تمهيد

تعددت صور الخطاب الفكري في مصر القديمة، ولا شك في أنه كان من بين صور هذا الخطاب الخطاب النقدي.

وقد كشفت الدراسات الآثارية عن عشرات البرديات التي تؤكد ذلك، وبخاصة في عصور القلق والاضطراب، عصور التحول والحراك الاجتماعي والسياسي. ولا يظن أحد أن في ذلك أدنى مبالغة أو تهويل، فالتراث الفكري للمصريين القدماء من الضخامة بحيث يمكن القول إن ما اكتشف ليس أقل القليل، وأن ما نجهله منه حتى الآن كثير كثير! وليس أدل على ذلك من تأمل ما قاله ذلك الحكيم البارع المدعو «خع خبر رع سن» والذي اكتشف منقوشاً على لوح صبي من تلاميذ الأسرة الثامنة عشرة؛ لقد قال «سن»: «ليتني أعرف جُلاً لم يعرفها أحد، وتعابير غير مألوفة في لغة جديدة لم تستخدم من قبل، ولم يكررها الناس بدلاً من التعابير التي شاخت وسبق أن قالها القدماء»^(١).

(*) عميد كلية تربية بني سويف، ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(١) أحمد فخري، «الأدب المصري القديم»، في: أمين الخولي [وآخرون]، تاريخ الحضارة المصرية، ٢ مج (القاهرة: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر؛ مكتبة النهضة المصرية، [د.ت.]، مج ١: العصر الفرعوني، ص ٤٥٢.

إنها عبارة تدل دلالة واضحة على أننا أمام ناقد لغوي وأدبي كبير يبحث عن رؤية نقدية ولغوية جديدة يحاول من خلالها أن يجد له مكاناً بين أجيال متتالية من النقاد سبقوه واستبقوا كل ما يمكن قوله في هذا المجال الذي يتحدث فيه!

أخطأ إذاً من يقولون بأن الفكر المصري القديم فكر لم يعرف أصحابه «أدباً أو نقاشاً فلسفياً حقيقياً»^(٢). فالحقيقة أن الفكر المصري القديم قد احتوى كل صور الخطاب المعروفة حتى الآن، سواء أكان خطاباً أدبياً (قصة وشعر... الخ) أم خطاباً فلسفياً أم خطاباً سياسياً واجتماعياً، هذا بالإضافة إلى الخطاب الأخلاقي والديني.

ولما كان اهتمامنا هنا منصباً على الخطاب النقدي، فيجدر القول بأن هذا الخطاب النقدي قد تفجر كما قلنا سابقاً في عصور القلق والاضطراب، وبخاصة في تلك الفترة التي تقع قرب نهاية الدولة القديمة، أي حوالي (٢٢٦٠ ق. م). تلك الفترة التي شهدت ثورة اجتماعية شاملة نتيجة لوجود ذلك الكساد الاقتصادي والمجاعات والفوضى التي عمت البلاد. فقد ألهمت هذه الأحداث كتاب تلك الفترة التعبير عن هذه الأحداث تعبيراً بدت فيه الروح الفلسفية النقدية ذات النزعة الشكية بشكل كبير. وكان من هؤلاء الكتاب إيبور الذي سنركز حديثنا حوله في الصفحات التالية.

ولكن قبل أن نتوقف أمام بردية إيبور بالتحليل يجدر بنا أن نتساءل: هل اقتصرَت الكتابات النقدية في مصر القديمة على النقد الاجتماعي والسياسي الذي اتسمت به بردية إيبور وغيرها مما ينسب إلى هذه الفترة القلقة من تاريخ مصر؟!

أولاً: تعدد صور الخطاب النقدي في مصر القديمة

إن الحقيقة التي تكشف عنها القراءة المتعمقة للفكر المصري القديم، منذ اختراع الكتابة وبداية تسجيل المصريين لإبداعاتهم الفكرية، هي أن هذا الفكر لم يتطور منذ بداياته إلا عبر وجود الحس النقدي لدى مفكري مصر القديمة في المجالات الفكرية المختلفة.

فإذا نظرنا مثلاً في مجال تطور فلسفتهم الطبيعية وتفسير حقيقة الوجود لديهم^(٣) سنجد أنها بدأت بالمذهب الشمسي الذي ظهر في مدينة أون أو هليوبوليس القديمة،

(٢) انظر منهم: كلير لالويت، الأدب المصري القديم، ترجمة ماهر جويجاتي؛ مراجعة طاهر عبد الحكيم، كتاب الفكر؛ ١٦ (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٣٩.

(٣) انظر في هذه النظريات حول تفسير أصل العالم الطبيعي: مصطفى النشار، «فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة»، في: مصطفى النشار، نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة، ط ٢ (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٧)، ص ٢٣ وما بعدها.

وهو المذهب الذي رد أصل العالم الطبيعي إلى «التاسوع» الإلهي أتوم وشو وتفنوة وجب ونوة وأوزوريس وإيزيس وست ونفتيس حيث ذراً الإله أتوم أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود، وتوالت بعد ذلك بقية العناصر في الظهور كزوجين أحدهما ذكر والآخر أنثى.

وما لبث هذا المذهب الأول أن واجه النقد من مفكري الأشمونيين أو مدينة أونو أو هرموبوليس القديمة حيث كثر الجدل حول ذلك المذهب القديم ونتج هذا الجدل ابتداعهم لمذهبهم الجديد الذي بدا أكثر مادية برده أصل الوجود إلى «الثامون» الذي يرتد إلى أربعة عناصر أساسية للوجود وهي: الماء الكثيف والظلام المحيط والقوة المنطلقة الدافعة والعنصر اللطيف الذي لا يرى (الهواء).

وقد تطورت المذاهب المفسرة للطبيعة وأصل الوجود تطوراً هائلاً حينما انتقد فلاسفة منف القديمة هذين التفسيرين السابقين، وأكدوا القوة الخلاقة للإله «بتاح» الذي لم يحتاج لديهم للعناصر أو للمادة القديمة ليبدأ منها خلقه للوجود، إنه لم يحتاج كما يشير «النص المنفي» إلا للكلمة الربانية التي تدبرها العقل الإلهي وأمر بها اللسان، فتتابع خلق الأنفس وسائر الموجودات. إنه فكر وتأمل ثم كان الأمر الذي نطق به، فكانت الموجودات وكانت الأقوات والخيرات جميعاً، بل إنه «وفقاً للناموس الذي تدبره العقل وخرج باللسان قدر لكل شيء قدره وأنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها. . الخ».

وعلى النحو نفسه جاءت رؤية فلاسفة «واست» القديمة (الأقصر حالياً) للعالم الطبيعي بعد نظرتهم النقدية للنظريات السابقة ورفضهم لها. وهكذا كان حال أخناتون الذي انتقد كل تلك النظريات والتفسيرات السابقة وقدم لنا أول مذهب توحيدي في تاريخ الفكر الإنساني^(٤).

أما إذا نظرنا إلى مجال تطور فكرهم الأخلاقي فسنجد أن النزعة النقدية واضحة تماماً في ذلك العصر الذي كتب فيه ذلك النص الذي أطلق عليه «أناشيد البائس»^(٥) والذي يقدم فيه الكاتب حواراً مع روحه أو (بائه) في الاصطلاح المصري القديم. ذلك الحوار الذي يقود الرجل إلى الشك في قيمة كل شيء بما فيها الحياة نفسها على

(٤) انظر: مصطفى النشار، «إخناتون - الملك الفيلسوف»، في: مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ط ٣ ([القاهرة]: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٢٨ وما بعدها.

(٥) انظر: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، الترجمة الفرنسية كلير لالويت؛ الترجمة العربية ماهر جويجاتي، ٢ مج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، مج ١: عن الفراعنة والبشر، ص ٣٠٢.

عكس ما كان معروفاً عن المصريين القدماء من حب للحياة. إن ذلك البائس الناغم على الحياة يعبر في أنشودته، وبخاصة الأنشودة الثالثة منها عن تفضيله للموت على الحياة، بل يعتبره «مثل الشفاء بعد مرض»، «كعطر زهرة اللوتس ومثل حقيقة الوقوف عند شاطئ السكارى». إنه (أي الموت) أصبح «كطريق مألوف، كعودة الإنسان العائد من الحرب إلى داره «إنه» كالسماء التي تصفو عندما يكتشف المرء ما لم يكن يعرفه»^(٦).

واللافت للنظر في هذا التطور النقدي المفاجئ للأخلاق التقليدية في مصر القديمة هو ظهور ما يمكن أن نطلق عليه حسب تعبير جون ويلسون - مذهب «اللاأدرية» أي المذهب القائل بعدم كفاية العقل لفهم الوحي الإلهي، ذلك المذهب الذي دعا أصحابه إلى اتباع اللذة والانغماس فيها. وقد عبر عن هذا المذهب خير تعبير نشيد ذلك العازف على القيثارة أمام نبلاء العصر وحكامه، حيث يقول بعد أن ذكر القوم بأن مقابر الأجداد أهملها الناس وتعرضت للسرقة والهدم، يقول: «لم يأت إلينا أحد ثانية من العالم الآخر ليحدثنا عما هناك، ويقول لنا ماذا يحتاجون لتطمئن قلوبنا حتى يأتي اليوم الذي نسافر فيه إلى المكان الذي استقروا فيه»^(٧).

إنه يشكك إذاً في حقيقة ما يجري في العالم الآخر، ثم يبني على هذا التشكيك حديثه الداعي إلى اقتناص اللذة في هذه الحياة الدنيا بدلاً من انتظارها في حياة أخرى لا نضمنها ولا نعرف بعد ماذا سيحدث لنا فيها. فهو يضيف قائلاً: «حق كل رغباتك لتجعل قلبك ينسى ما ينتظرك من سعادة بعد الموت، وتمتع باللذة طالما عشت. . . حقق كل رغباتك في الدنيا حسب ما يمليك قلبك. . . إن البكاء لا يحمي قلب الإنسان من عذاب الجحيم. . . تنزه ولا تحمل همّاً أثناء ذلك. انظر ! لا يستطيع أحد أن يأخذ معه ما يملكه عندما يموت، واعلم أنه لم يذهب أحد إلى العالم الآخر ثم عاد مرة أخرى»^(٨).

إننا أمام فكر يدعو إلى حياه اللذة الحسية ويحض على اقتناصها دون انتظار لما سيحدث بعد الموت. إننا أمام فكر مادي شبيه بفكر فلاسفة اليونان الذي سيظهر بعد ذلك في مذاهب القورينائيين وأبيقور.

إن هذين النصين السابقين يكشفان عن صورتين نقديتين فريدتين للحياة

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٧) جون ألبرت ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٥٥)، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

الأخلاقية للمصريين القدماء وللمبادئ الأخلاقية التي نشأوا عليها ودرجوا على أن يرددوها في فكرهم منذ فجر تاريخ الحضارة المصرية مروراً بتعاليم بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد وحتى هذه اللحظة التاريخية التي كتبها فيها. إنهما من النصوص النادرة التي تكشف عن الحس النقدي من زاويتين متضادتين؛ فالنص الأول يدعو صاحبه إلى الزهد في كل ما في الحياة والتطلع نحو الموت الذي يرى فيه نجاته من آلام الحياة واليأس مما فيها. بينما يرى صاحب النص الثاني أن الحل في اقتناص اللذات في هذه الحياة الدنيا دون النظر إلى ما بعد الموت. إنه ذلك التطرف في التعاليم الذي سنجد ماثلاً بعد ذلك في التعارض في الفلسفة اليونانية بين التعاليم الكلبية الداعية إلى الزهد في اللذة والتحلي بالفضيلة وبين التعاليم القورينائية الداعية - كما أشرنا من قبل - إلى الانغماس في حياة اللذة الحسية والإكثار من اقتناصها أينما وجدت.

وإذا كان ذلك التطرف في النصين السابقين من نصوص الفكر المصري القديم غير مبني على أساس فلسفي متين في تفسير طبيعة النفس الإنسانية وعلاقتها بالجسد، فإنه يستند إلى تحليل عقلي نقدي لطبيعة الحياة وعلاقتها بالعالم الآخر، فأحدهما يفضل الحياة على الموت، والآخر يفضل الموت على الحياة وكل واحد منهما يملك حججاً يبرر بها ما يعتقد أنه السبيل إلى تحقيق السعادة.

ولعل من أطرف وأعمق ما وجدناه من صور الخطاب النقدي في مصر القديمة ذلك النص الذي نسب إلى رجل من أبناء الطبقة الوسطى يدعى «خيتي بن دواوف» وقد كتبه لابنه المدعو «بيبي» ناصحاً إياه وهو يوصله إلى المدرسة التي سيتعلم فيها بضرورة أن يحرص على تعلم مهنة الكتابة والتفوق فيها.

إن ذلك النص - الذي يرجع تاريخ كتابته إلى حوالى عام ٢١٠٠ ق.م - أطلق عليه الآثاريون وعلماء التاريخ المصري «في هجو المهن»^(٩) أي في نقد المهن المختلفة في عصره. إنه ينتقد تلك المهن، وبخاصة اليدوية منها حتى يقنع ابنه بأن يبتعد عنها ويفضل عليها جميعاً مهنة الكتابة التي اعتبرها أسمى المهن وأهمها إذ «لا توجد مهنة لا رئيس لها إلا مهنة الكاتب لأن الكاتب رئيس نفسه»^(١٠) إن خيتي يبدأ ذلك النص الفريد بأن يعطي لابنه في ما يبدو كتاباً لأحد الحكماء ليقرأه ويوصيه بأن يتم القراءة حتى النهاية ليكتشف الحكمة القائلة بأن كل مكان في القصر - يقصد القصر الملكي -

(٩) انظر: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر، ص ٢٧١، ولالويت، الأدب المصري القديم، ص ٣٩.

(١٠) نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر، ص ٢٧٥.

هو ملك للكاتب ومن ثم فهو لا يعيش فقيراً. ثم يؤكد له بعد ذلك أنه لا يرى وظيفة يمكن أن تقارن بوظيفة الكاتب. ومن ثم يطالبه بحب كل ما يوصله وكل ما يؤهله لهذه الوظيفة، ولذا يقول له «أتمنى أن أستطيع أن أجعلك تحب الكتب أكثر من أمك، كما أتمنى أن ينفذ جمالها - يقصد جمال الكتب - إلى وجهك». كما بدأ يلفت انتباهه إلى أن مهنة الكتابة هي أعظم المهن، وهي التي تكسب صاحبها الشهرة التي تجعل «الجميع يحبونه حتى وإن كان لا يزال طفلاً، وهو يوفد لإبلاغ الرسائل ولا يعود ليرتدي وزرة»^(١١).

وبعد هذا الإطار الذي لم نر مثيلاً له في الآداب العالمية في ذلك الزمن القديم، يبدأ في نقد المهن الأخرى وبيان مدى ما تصيب به المرء من أذى وما تسببه له من متاعب. «فالحداد يمارس عمله أمام فوهة فرنه وأصابعه مثل جلد التمساح ورائحته أكثر كراهية من بيض السمك»، والنجار «متعب أكثر من الذين يتعاملون بالمعزق (يقصد الفلاحين)». وهو يظل يعمل فوق ما تقوى عليه ساعده، «وقاطع الأحجار عند فراغه من عمله يكون ساعده قد هلكا ويكون منهكاً وإذا جلس عند الغسق تكون ركبته وعموده الفقري منحنية»، «الحلاق يخلق حتى يحل المساء». وينتقل من شارع إلى شارع بحثاً عما يخلق له ويستهلك ساعديه ليملاً بطنه». أما «البستاني الذي يحمل العصا الطويلة فإن كتفيه منهكان وكأنه طاعن في السن وتعاني رقبته من انتفاخ جسم متقيح». أما «الشغال في الحقول فشكواه أكثر من شكوى الدجاج وصيحاته أقوى من نعيق الغراب. أصابعه متورمة، تحمل رائحة كريهة». إن الآلام من نصيبه. ^(١٢) وهكذا يدور النص بعد ذلك حول مثل هذه الآلام والمتاعب التي يلقاها ويعانيها أصحاب المهن المختلفة لينتهي بنفس ما بدأ منه من تأكيد على أن مهنة الكتابة هي أسمى المهن وأرقاها، وأن كل شيء يسير بالنسبة إلى صاحبها على أحسن وجه ^(١٣).

إن مدح مهنة الكتابة والكاتب كان شيئاً مألوفاً في الفكر المصري القديم، فكم من المفكرين المصريين القدامى قد عبروا عن ذلك أمثال بتاح حوتب في «مخطوط الحكمة»، وسنب حوتب الذي قال إن «الكتابة تجعل الكاتب أسعد من امرأة وضعت طفلاً، كميلاد الطفل الذي يعوض الأم أضعاف ما تحملته من آلام في حمله وولادته

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

فلا تشعر بأي تعب وهي تقوم لترضعه وتعطيه ثديها كل يوم»^(١٤) أما كاجمني فقد قال معبراً عن فرح الكتابة لدى الكاتب وعن قيمتها لديه ؛ «فرح هو قلب الكاتب الذي يزداد شباباً كل يوم بما يعطي للناس فغذاء العقل الذي تقدمه للناس باق أما غذاء البطون الذي يعطيه لهم الغير لا يدوم»^(١٥). أما أخناتون فحديثه عن ذلك في بردياته المكتشفة من تل العمارنه فهو آية من آيات التقدير والتقدير للكتابة والتعليم. ويكفي أن نشير إلى قوله : «تعلموا لتتعلموا كيف تعملون. فإتقان العمل صلاة تقربكم إلى الإله وعين الإله لا تغفل عما تعملون» وقوله : «العلم أول أركان الإيمان بالخالق لقنه الإله للإنسان بالخط والقلم وعن طريق المعرفة بالقراءة والكتابة يفتح عقل الإنسان لتقبل علوم المعرفة المقدسة وينفتح قلبه للإيمان بالخالق» ، وقوله «إذا أردت أن تورث ابنك ميراثاً لا يفنى فورثه العلم فالعلم هو الثروة التي تزداد كلما أخذت منها، ولا تورثه المال فالمال هو الثروة التي تنقص كلما أخذ منها»^(١٦).

إن ذلك المدح للكتابة والإشادة بمكانة الكاتب وحرفته كان كما قلنا في ما سبق مسألة شائعة في الفكر المصري القديم ، لكن الجديد كان ذلك النقد الذي وجهه خيتي في النص السابق في الإشارة إلى المهن الأخرى. إنه في ثنايا نقده للمهن الأخرى قد كشف عن الجوانب المضيئة التي من أجلها فضل هو كما فضل كل المصريين ، وبخاصة من أبناء الطبقة الأرستقراطية والوسطى مهنة الكتابة ورفعوا من شأنها. إن في ذلك الهجاء للمهن الأخرى كما في ذلك المدح والثناء على مهنة الكتابة والتأليف والحض على التعلم والتعليم الدليل الساطع على إدراك الإنسان المصري القديم لحقيقة أن الحضارة لا يبنها إلا العلم والعلماء ، وأنه بدون هذا وذاك لا يكون التطور أو التقدم. فالثقافة والعلم أساسان للحضارة والمدنية ولا وجود لهذين الأساسين إلا بتعلم القراءة والكتابة ؛ فالعلم هو سلاح وهبه الإله للكاتب وهو الذي بجانب الحق ولا يخط إلا الصدق وهو للمبصر كالعكاز بالنسبة للأعمى ، إنه هو الذي يبصر به ويرشده إلى طريق الحق ويكشف له سر الوجود»^(١٧).

ولا شك أن ذلك الطريق ، طريق الحق واكتشاف سر الوجود لا يكون فقط بالكتابة في ما يفكر فيه الإنسان أو في ما يكتشفه هو وما يصل إليه من إبداعات ،

(١٤) نقلاً عن : سيد كريم ، الحكم والأمثال في الأدب الفرعوني (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ مكتبة الأسرة ، ١٩٩٧) ، ص ١٢٣ .

(١٥) نقلاً عن : المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

(١٦) نقلاً عن : المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

(١٧) هذه النصوص نقلاً عن : المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

وإنما يكون أيضاً من خلال النظرة النقدية لما قاله السابقون أو لبعض ما يراه من جوانب سلبية في الواقع الذي يعايشه.

ومن هنا فقد كان المفكر المصري القديم مدركاً للأبعاد المختلفة لأهمية الكتابة ودور الكاتب؛ إذ لم يعد الأمر مقصوراً على مجرد المضي على تعلم القراءة والكتابة، بل تعدى ذلك لإدراك أهمية الكتاب والكتب كأداة للإبداع والتقدم الحضاري سواء عبر فيها الكاتب عن رؤية نقدية للواقع أو عن رؤية إيجابية يطمح إلى تحقيقها في المستقبل.

وإن كنا في الفقرات السابقة قد ركزنا على بيان تلك الصور المتعددة للخطاب النقدي في الفكر المصري القديم والتي غلب عليها الطابع النظري المجرد سواء في ما يتعلق بفلسفة الطبيعة وتفسير أصل الوجود، أو في ما يتعلق بنقد الخطاب الأخلاقي السائد، أو في ما يتعلق بنقد المهن اليدوية وتفضيل مهنة الكتابة، فإننا سنركز في الصفحات التالية على صورة الخطاب النقدي في الحياة، وإليها تنتمي شكاوى القروي الفصيح، وإليها تنتمي كذلك نبوءات نفرروهو، وكلاهما انتقد بشدة الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة، وكشف ما فيها من فساد وظلم وتعسف، مع فارق هام هو أن شكاوى القروي كانت تمثل خطاب الشعب في نقد الأوضاع السائدة، بينما كانت تمثل نصوص ونبوءات نفرروهو خطاب النخبة أو خطاب الحكماء^(١٨). وفي إطار تحليل خطاب الحكماء المنتمين للفترة التاريخية نفسها، فترة الانتقال من أواخر الدولة القديمة إلى الدولة الوسطى، سيكون تركيزنا على تحليل أحد صوره البارزة المتمثلة في بردية إيبوور أو ما أطلق عليه المؤرخون «تحذيرات إيبوور».

ثانياً: الخطاب «النقدي» في بردية إيبوور

١ - التعريف بالنص وكاتبه

عاش إيبوور أو إيبو العجوز في أواخر عهد بيبي الثاني، وهو الملك الخامس من ملوك الأسرة السادسة التي حكمت مصر من حوالي عام ٢٤٣٠ ق.م حتى ٢٢٣٠ ق.م، أو في عهد أحد خلفائه الضعاف. وقد كان إيبوور فيما يبدو أحد الإصلاحيين في عصره وكان قريباً من السلطة السياسية، وربما كان يتولى بعض المناصب

(١٨) انظر تحليل مصطفى النشار لهذين النموذجين من الخطاب النقدي السياسي في: مصطفى النشار، الخطاب السياسي في مصر القديمة (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨) ص ٨٧ وما بعدها و١٣٧ وما بعدها.

السياسية، حيث بدا من النص أنه قابل الملك نفسه^(١٩).

أما النص فقد عرف اصطلاحاً باسم «بردية ليدن» بعد أن انتقل إلى حوزة متحف ليدن بهولندا. وكانت أول دراسة كاملة لهذا النص مع ترجمته قد قدمها غاردنر في ليبزغ عام ١٩٠٩م^(٢٠). وقد أطلق الباحثون عليها بعد ذلك أسماء مختلفة؛ فقد أطلق عليها برستيد «تحذيرات إيبوور»^(٢١)، وأطلقت عليها كلير لالويت «مرثيات إيبوور»^(٢٢) وإن كان الأصدق تعبيراً عن مضمونها أن نطلق عليها «تحذيرات ونبوءات إيبوور»^(٢٣)، حيث إن هذا النص يصف حالة الفوضى الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي عمت البلاد في أعقاب الاضطرابات والثورة الاجتماعية مع نهاية عصر الدولة القديمة، وإبان مرحلة الانتقال الأولى حوالى عام ٢١٩٠-٢٠٧٠ ق.م.

وقد اشتمل هذا النص على ستة أجزاء أو أدوار تبدأ كلها بكلمة واحدة تكررت كلازمة في كل المقاطع، وهي كلمة «انظر» أو «انظروا»، وبعدها يورد إيبوور تعليقاً أو نقداً لإحدى حالات أو صور الفوضى والاضطراب التي شاهدها في البلاد. ويتدرج النص من وصف هذه الحالة البائسة اليائسة المضطربة للبلاد إلى التحسر على أيام الماضي الجميل التي شهدتها قبل ذلك، ثم ينتقل من هذا وذاك إلى التنبؤ بأن الأيام المقبلة في المستقبل ستشهد عودة لهذه الحياة الآمنة المستقرة المزدهرة، حيث سيعود المصريون إلى سابق عهدهم ليعيشوا حياة مريحة جميلة على ضفاف نهر النيل.

٢ - نقد الحالة القائمة في البلاد

إن النص في مجمله يعد اتهاماً مفعماً بالغضب يصوغه إيبوور في صورة أدبية مفعمة بالحزن والألم، ويقدمه أمام ملك البلاد الذي لم يعرف اسمه بالتحقيق حتى الآن وفي حضور آخرين، ربما كانوا من حاشية ذلك الملك المجتمعين لديه في هذه اللحظة.

وقد تعددت الصور النقدية التي قدمها إيبوور فشملت تقريباً كل جوانب الحياة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في البلاد.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٦، وعبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢)، ج ١: مصر والعراق، ص ١٤٩.

(٢٠) انظر: فخري، «الأدب المصري القديم»، و Alan H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian*

Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden, Pap. Leiden 344 Recto (Leipzig: [n. pb.], 1909).

(٢١) جيمس هنري برستد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ١٩٩٩)، ص ٢٠٧.

(٢٢) نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر، ص ٢١٩.

(٢٣) انظر: النشار، الخطاب السياسي في مصر القديمة، ص ١١٦.

وهو يبدأ بنقد الأوضاع الاجتماعية المقلوبة التي تسود البلاد، حيث قال: «لقد ابتليت البلاد بعصابات اللصوص وعلى المرء أن يذهب للحرث ومعه ترسه . . . إن الجريمة في كل مكان . . . والرجال المفلسون صاروا أصحاب ثروات . . . وخدمهم مهمومو القلب وعظماء الأمس لم يعودوا يختلطون برجالهم ليفرحوا . . . إن الأغنياء ينتحبون والمعوزون في فرح . . . إن جسد السيدات النبيلات يعاني من الأسمال التي يرتدينها وقلوبهن مغمومة عندما يقوم المرء بتحيتهن . . . إن من كانوا يشيدون المنازل باتوا الآن يعملون في الحقول . . . ومن كانوا في قارب الإله صاروا الآن يساقون إلى العمل على متنه . . . لقد اختفت البسمة فلا أحد يبتسم . . . إن الشكوى هي التي تعم البلاد مختلطة بالنحيب . . . إن الكبار والصغار يتمنون الموت ويقول الصبية الصغار «ما كان ينبغي لأبي أن يمنحني الحياة»^(٢٤).

أما الأوضاع السياسية فقد انتقدها بشدة مؤكداً أن حركة الحكومة قد توقفت تقريباً؛ «فقد سلبت مدونات قاعة المحفوظات الكبرى ومكان الأسرار قد جرد من محتوياته والمكاتب الإدارية قد فتحت واختفت منها السجلات بحيث إن من كان قناً يمكن أن يصبح سيد أقنان. كما قتل الكتبة واختفت مدوناتهم . . . وكتبه مكتب الحبوب قد انتزعت دفاترهم . . . أما قوانين القاعة الخاصة (يقصد قاعة العدل) قد طرحت خارجاً ويدوسها الناس في الشوارع ويمزقها المعوزون في الطرقات . . . «كما أن المجلس الخاص العظيم قد تم اجتياحه والمعوزون يروحون ويحيثون في البيوت العظيمة»^(٢٥). الخ.

وقد ركز على نقد الأوضاع الاقتصادية التي تغيرت في البلاد، وغيرت وجهها المشرق، وتسببت في هدم استقرارها وفقدان أهلها للسعادة والأمان؛ فقد حدثت فوضى اقتصادية شاملة في البلاد لدرجة تسببت في قلب الأوضاع تماماً: «فمن كان لا يملك شيئاً هو الآن يمتلك، ومن يشكلون شعب مصر هم منذ الآن قوم آخرون يدلهم الناس على الطريق (يقصد أن الأجانب صاروا كثرة مفسدة في البلاد) . . . لقد أصبح العظماء جوعى ويتألمون بينما أصبح للخدم من يخدمهم . . . إن الذي لم يكن في إمكانه أن يصنع لنفسه تابوتاً بات يمتلك الآن مقبرة . . . إن السيدات الكريمات الأصل يرقدن على الألواح والأعيان ألحقوا بالخوانيت، والذي لم يكن في مقدوره أن ينام ولو على صندوق يمتلك الآن سريراً . . . إن من كانوا يمتلكون موائد نحاسية

(٢٤) نقلاً عن: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر،

ص ٢٩٢ - ٢٩٤.

(٢٥) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

للمسكوبات لم تعد هناك الآن جرة واحدة بين جرارهم تحاط بجداول الزهور.

إن من كان لا يمتلك شيئاً هو الآن رجل موسر والعظيم يقدم له التكريم . . . إن من كان لا يجد خبزاً يملك مستودع حصاد ومخزنه مليء بممتلكات الغير . . . ومن لم يكن عنده مجرد علبة، في حوزته صندوق حلي، ومن كانت ترى وجهها في الماء تمتلك الآن مرآة نحاسية . . . من لم يكن يمتلك مجرد ثورين مقرونين صار في حوزته الآن قطيع . . . من لم يكن في استطاعته أن يجد ثيراناً للحرث يمتلك الآن المواشي . . . من لم يكن لديه بذور يمتلك الآن مخازن غلال، من كان يجلب لنفسه قمحاً يقترضه يقوم هو الآن بتوزيعه»^(٢٦) . . . الخ .

أما الأوضاع الأخلاقية والدينية فقد لاقت اهتماماً غير عادي من جانب إيبوور، فقد انتقد ما صارت إليه أخلاقيات الناس وعقائدهم ورموز هذه العقيدة بلغة بالغة القوة والإتقان؛ . . . فالذين كانوا في «المكان الطاهر» يوضعون فوق المرتفع لأن أسرار التخطيط قد ضاعت . . . لقد أقصى السادة المقدسون في «المكان الطاهر» إلى مرتفع بينما ذلك الذي كان لا يستطيع أن يصنع لنفسه تابوتاً بات الآن في «بيت الخزانة»^(٢٧).

إذا كان ذلك عن انفلات الوضع الديني للبلاد وعدم احترام قدسية أماكن دفن الموتى وعدم احترام رجال الدين، فإن أخلاق العامة قد تدهورت بشكل لم يعرفه المصريون من قبل: «فاللصوص أصبحوا في كل مكان، والخادم يحمل بما استولى عليه». وبعد أن تأكدت القدرة للجميع (يقصد أن هيبة الدولة قد ضاعت فأتاحت للجميع أن يتصرفوا كما يشاءون) صار الإنسان يضرب شقيقه المولود من أمه وصار الناس يقولون: ماذا يحدث؟! . . . صارت الطرق والدروب محروسة (يقصد مراقبة من قبل اللصوص) ويجلس المرء في الأدغال حتى يصل أحد مسافري الليل فيستولي على أمتعته، ويجرده من كل ما معه، ويمتعه بضربات من عصاه ثم يقتله بإجرام»^(٢٨) لقد انتشرت صور الجريمة المختلفة في البلاد لدرجة جعلت «مواطني الأمس (يقصد المصريين من أهل البلاد) يروحون ويحيئون وهم ينتحبون . . . وآه لو كان هذا هو نهاية البشرية لما حملت النساء ولما أنجبن قط ولغرقت الأرض في السكون . . .»^(٢٩).

لقد ساءت كذلك أحوال التجارة الخارجية، فلم يعد هناك من يقلعون بسفنهم

(٢٦) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٣٠٠.

(٢٧) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ و ٢٩٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

إلى الخارج سواء لجلب ما يحتاجه الناس داخل البلاد أو لتصدير ما يفيض عن حاجتهم « فأصبح القوم - كما يقول إيبوور - لا يقلعون بسفنهم شمالاً إلى جبيل (وهو أعظم ميناء تجاري في فينيقيا آنذاك) ^(٣٠) ».

أما الأحوال العسكرية وقوة الجيش فلم تعد هي الأخرى بالطبع على ما يرام حيث انتقد إيبوور كذلك هذه الأوضاع موضحاً أن أملاك مصر وأراضيها صارت نهياً للغزاة، وأصبح رجال الجيش غير قادرين على صد غزوات الآسيويين على حدود الدلتا ^(٣١).

وهكذا عمت نظرة إيبوور النقدية كل ما في البلاد من أوضاع داخلية وخارجية. وبالطبع فإن هذه النظرة النقدية الشاملة للبلاد لم تكن لتكون بذات الأهمية لولا أننا نعلم أن إيبوور قد قدمها في حضرة الملك وأمام حاشيته؛ ففي ذلك دلالة على أن الأمور قد صارت أسوأ ما يمكن تصوره بما أتاح لإيبوور أن ينقلها بهذه الجرأة أمام ملك ذلك الزمان، بل يتهمه بأنه هو السبب في كل ذلك. فقد بلغت جرأة إيبوور النقدية أن قال للملك الذي اعتبر حكمه رمزاً للفناء بتعبير جون ويلسون: «تتجمع فيك السلطة وشدة الإحساس والعدل ولكنك لا تنشر في البلاد غير الفوضى وضوضاء المنازعات... انظر كل شخص يطعن الآخر لأن الناس يمتثلون لما تأمر به... فهل أصبح الراعي يحب الموت؟! إن هذا يعني في الحقيقة أنك سعت حتى يحدث ذلك وأنت كاذب في قولك!!» ^(٣٢).

٣ - رد ملكي على النقد وتعقيب إيبوور

إن المتوقع في تلك الحالة لو أن الأمور كانت عادية أن يصب الملك جام غضبه على إيبوور ويأمر بإهلاكه، لكن ما تقوله الوثيقة التي أمامنا غير ذلك. فقد كان الملك هو الآخر يأسى لحال الرعية، ويأسف لما وصل إليه الحال، ومن ثم فقد حاول في رده على اتهامات إيبوور توضيح أنه حاول حماية شعبه بالوقوف في وجه الغزاة والأجانب الذين كانوا يهاجمون البلاد ^(٣٣)!

وحينما سمع إيبوور عن الملك هذا الرد خجل في ما يبدو، وتراجع عن لهجته اللاذعة الغاضبة، ونظر - في ما يقول ويلسون - إلى مولاه الملك بشيء من العطف،

(٣٠) نقلاً عن: برستد، فجر الضمير، ص ٢٠٩.

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩، ونص إيبوور في: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر

القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر، ص ٢٩٥.

(٣٢) نقلاً عن: ويلسون، الحضارة المصرية، ص ٢٠١.

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠١.

وقال بأن الملك أحسن القصد، ولكنه لم يصل إلى الغرض. وعزا ذلك مرة أخرى إلى جهل الملك وعدم كفاءته^(٣٤). وقد عبر إيبور عن ذلك بقوله: «إذا كنت تجهل ذلك فإنه أمر محبب إلى القلب. لقد فعلت ما هو حبيب إلى قلوبهم (يقصد قلوب المصريين) لأنك جعلت الناس يعيشون بسبب ما فعلته، ولكنك تغطي وجوههم خوفاً من الغد»^(٣٥).

ولا شك في أن هذه المناقشة الحامية حول أوضاع البلاد بين إيبور وملكه إنما تكشف عن روح ديمقراطية حقيقية بدت في هذا العصر، تلك الروح التي سمحت لأحد الحكماء أن ينتقد آراء الملك علناً وأمام حاشيته مؤكداً له أن مقابلة الخطر ليست هي كل شيء في الحكم الصالح الذي يتطلب من الحاكم مجهوداً إيجابياً لا يكل^(٣٦).

٤ - نبوءات بشأن المستقبل

إن ما قدمه إيبور في نصه السابق لم يكن مجرد عرض نقدي لأداء ملكه ولأوضاع بلاده الاقتصادية والأخلاقية والسياسية. الخ، ولكنه تميز بأنه قد ضمنه نبوءات بشأن المستقبل بعد أن أقام موازنة بين العصر الذي يتحدث فيه وينتقد أحواله وأداء ملوك مصر السابقين وأحوال المواطنين التي كانت سعيدة ومتفائلة. فالمستقبل سيحمل عودة لما تمتع به المصريون من خيرات وأحوال سياسية وأخلاقية واقتصادية مستقرة.

ففي الدور الخامس من النص الذي أمانا يتذكر إيبور متحسراً الأيام السعيدة الخوالي التي عاشها المصريون، ويذكر به مليكه الواقف أمامه قائلاً له في نهايته: «تذكر مراعاة القواعد والتتابع الصائب للأيام»^(٣٧).

ثم يبدأ الدور السادس بعد ذلك مباشرة ليوضح أنه لأمر طيب أن يعود الحال كما كان، وتتحسن الأحوال، وتعود الطرقات معدة للنزهة، والناس سعداء ويشربون بقلب بهيج، وتملأ صيحات الفرحة جميع الأفواه، وذلك لن يكون إلا عندما تكون حاجة كل إنسان حينئذ مكفولة بكل بساطة^(٣٨).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٥) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) نقلاً عن: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، مج ١: عن الفراعنة والبشر،

ص ٣٠١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

إنه ذلك الحلم الذي يحلمه إيبوور بعودة المملكة المصرية الهادئة السعيدة المستقرة، ويرى إمكانية تحقيقه، وأن شعبه لجدير به.

خاتمة

إن العرض السابق لهذه اللوحات من الفكر النقدي في مصر القديمة، وبخاصة في بردية إيبوور يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن المفكر المصري القديم كانت لديه مساحة من الحرية، وكان قادراً على معالجة الشأن الداخلي لبلاده بنظرة نقدية. وبالطبع فلا أحد يدعي في ضوء ذلك أن المفكر المصري القديم كان لديه مذهب نقدي، أو أنه بلور فلسفة نقدية كتلك المذاهب التي وجدناها بعد ذلك في تاريخ الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً، لكن الأمر المؤكد أن بذور الفكر النقدي، وبخاصة في مجالات الأخلاق والسياسة والاجتماع قد نبتت في مصر القديمة كما نبتت فيها بذور الفكر الفلسفي والعلمي عموماً.

الفصل الثاني عشر

الفيلسوف ناقداً لمجتمعه: «قراءة في دفاع سقراط»

هاني محمد رشاد بنحيت (*)

مقدمة

هذا البحث ليس دراسة خاصة لمحاورة الدفاع التي كتبها أفلاطون عارضاً دفاع سقراط عن نفسه ضد الاتهامات التي وجهت إليه بأنه يؤمن بآلهة غير آلهة المدينة ويقوم بإفساد الشباب، لأننا لم نقتصر على هذه المحاوره وحدها، ولكننا استفدنا من محاورات أخرى كثيرة تقدم لنا رؤية عامة لشخصية ورؤية سقراط الإنسان وفلسفته، الأمر الذي يدعم الهدف من هذا البحث، وهو بيان الأسباب الخفية والغامضة التي أدت إلى محاكمة سقراط وقلته والتخلص منه.

وقد اضطلعت دراسات عديدة في اللغتين العربية والانكليزية بمهمة دراسة محاورة الدفاع. وفي معظم الأحيان كانت هذه الدراسات تأخذ مع محاورة الدفاع محاورتي أوطيفرون وأقريطون لكي تعرض اللحظات والأيام الأخيرة في حياة سقراط وإظهار شخصيته وأسلوبه وطريقة حياته وفلسفته واحترامه للقوانين. مثل دراسة زكي نجيب محمود في كتابه محاورات أفلاطون التي عمدت إلى إظهار شخصية سقراط وفلسفته، والدراسة التي قام بها عزت قرني عن محاورات أوطيفرون والدفاع وأقريطون وإصدارها في كتاب تحت عنوان محاكمة سقراط كدراسة للأيام الأخيرة في حياة سقراط وبيان الأسباب المختلفة لاتهامه والحكم عليه بقلته والتخلص منه. وقد استفدنا كثيراً من آرائه المتناثرة في هذا الكتاب، وعمق ونفاذ رؤيته لموضوعات

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع الخرطوم.

متعددة، وبخاصة أن الدراسة مأخوذة ومترجمة عن النصوص اليونانية.

وقد استفاد الباحث كذلك من دراسة مارك. ل. ماكفران (Mark L. Mcpherran) بعنوان دين سقراط (*Religion of Socrates*) وفيها جاء التركيز على الأسباب الدينية وراء اتهام سقراط بالرغم من تناوله للمحاورات الثلاث: الدفاع وأقريطون وأوطيفرون.

كذلك كانت هناك أهمية للنظر في مقالة كا. د. س. ريف (C. D. C. Reeve) عن محاورة الدفاع، وإظهاره للاختلافات المنطقية والفلسفية بين سقراط وأصحاب الادعاء من السياسيين.

وكانت الدراسة العميقة لأرنست باركر في كتابه النظرية السياسية عند اليونان ذات تأثير خاص في الباحث، لأنها ركزت على العوامل السياسية التي اعتقد باركر أنها جوهرية وراء الاتهامات التي صاغها الادعاء، وبخاصة أن سياسياً كبيراً مثل أنيتوس يمثل الديمقراطية الأثينية، لذلك كان وراء الاتهام والمحاكمة.

ونحاول في هذه الدراسة أن نبين أن رفض الأسس الثقافية الشائعة في المجتمع الأثيني كان هو السبب الرئيسي وراء اتهام سقراط ومحاكمته.

وقد أصاب الادعاء في اتهامه سقراط بتهمة الإيمان بآلهة جديدة وبإفساد الشباب، لأن الرسالة السقراطية في جوهرها كانت تتضمن مبادئ مغايرة ومتصارعة مع مبادئ المجتمع الأثيني.

وقد أثار ذلك عده تساؤلات حاولنا الإجابة عنها أثناء كتابة البحث وهي أن سقراط كما يظهر في المحاورات عند أفلاطون وكما يشير زينوفون في المذكرات لم يكن يفعل شيئاً مختلفاً عما يفعله المواطن الأثيني، فهو يتحدث ويتكلم ويتناقش، وتلك هي المظاهر الأساسية لحياة المواطن الأثيني في ظل التطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي حدثت طوال القرنين الخامس والرابع ق.م.

وكان المواطنون في أثينا يتكلمون ويتحدثون عن المفاهيم والقيم الأخلاقية المألوفة والمعروفة حينذاك مثل العدالة والشجاعة والعفة والتقوى والحكمة. وكان سقراط يسأل: ما هي الشجاعة؟ ما هي العدالة؟ ما هي التقوى؟ ولا يجد إجابة كما تظهر المحاورات. فهل كان السؤال السقراطي هو بداية الطريق للمحاكمة، وبعده يصدر الحكم عليه، ويقتل، ويكون التخلص منه بطريقة شرعية وقانونية.

هل كان رفض سقراط للتصور الديني التقليدي اليوناني كما يظهر في محاورات عديدة مثل محاورة أوطيفرون وأقريطون وفيدون سبباً لقلق وإزعاج القائمين على

السلطة، وهو الأمر الذي جعلهم يقدمونه للمحاكمة بتهمة الإيمان بآلهة جديدة غير آلهة المدينة والدعوة لذلك، ما يفسد الشباب؟

هل كانت الثقافة السائدة، والتي أظهر سقراط مدى التناقض الموجود فيها من خلال محادثاته مع مدعي الثقافة والمعرفة والقائمين على السلطة ومشاهير المجتمع اليوناني ورموزه من أمثال السوفسطائيين، وفضحه لجهلهم وعدم درايتهم بالتناقض بين ما يؤمنون به من مبادئ وما يقومون به من أفعال سبباً في اقتياده إلى المحاكمة والتخلص منه؟

هل كانت الرسالة التي اعتبرها سقراط تكليفاً إلهياً ومضمونها فحص الآخر وبيان التناقضات ووصف آراء الآخرين بإظهار التناقض الكامن فيها، أو افتقارها للتبرير والتفسير وهما دعامة المعرفة الحقيقية - هل كانت هذه الرسالة التي تعتبر الهدف منها العناية بالذات قبل العناية بالدولة - هل كانت غير مفهومة من قبل المجتمع الأثيني الديمقراطي والذي صوت بأغلبية على إعدام سقراط والتخلص منه؟

هذه كلها كانت من بين الأسئلة التي دارت في ذهن الباحث وهو يبدأ في كتابة هذا البحث، لذلك نرى أنه ليس دراسة خاصة لمحاورة الدفاع، ولكنه يعد وجهة نظر خاصة في موت سقراط، وفي محاولة لبيان الأسباب الخفية وغير المعلنة سواء من جانب سقراط أو من جانب أصحاب الادعاء، أو ما يمكن تسميته الرفض والرفض المضاد.

وقد استخدم الباحث المنهج التحليلي النقدي الذي يليق بدراسة مثل هذه الدراسة التي لا تقضي بالتسلسل التاريخي، ولا بالوصف التاريخي، بل تهتم بالعلاقة بين أفكار سقراط ومبادئ فلسفته ورفضه للأفكار والمبادئ السائدة في عصره، وبيان الأسباب الخفية وراء الحكم على سقراط والتخلص منه.

وقد تمت الإفادة من آراء وإشارات كثيرة في دراسات متعددة عن الفلسفة السقراطية بصفة خاصة، والفلسفة اليونانية بصفة عامة، مثل آراء أميرة حلمي مطر في مؤلفاتها المختلفة في تاريخ الفلسفة اليونانية ومشكلاتها، ودراسات مصطفى النشار عن الألوهية عند أفلاطون والأصول الشرقية للفلسفة اليونانية، وآراء عزت قرني في مؤلفاته وترجماته المختلفة للنصوص اليونانية والفلسفة اليونانية، وبخاصة ترجماته لـ محاورات أفلاطون وكتابه محاكمة سقراط، وآراء محمود مراد عن الحرية في الفلسفة اليونانية، ودراسة عصمت نصار عن الفكر الديني عند اليونان، هذا بالإضافة إلى دراسة كبيرة وعميقة لجراسيموس زينوفون سانتاس (Gerasimos Xenophon Santas) عن سقراط وشخصيته وفلسفته ومنهجه.

أولاً: فوضى القيم

١ - موقف ضد فوضى القيم

إن سقراط يقدم نموذجاً لنقد العدالة أو قصور العدالة كما هو موجود في المجتمع اليوناني، والعدالة هنا قد تكون رمزاً لنوع من القيم التي يرتضيها المجتمع الأثيني ويتعامل معها، ولكن سقراط بوقفاته المختلفة يظهر أن هذه العدالة تتضمن تناقضاً.

يقول سقراط إنه إذا كان القضاة سيحكمون عليه، أو سيعدلون من حكمهم عليه بسبب توسلاته لهم أو استدرار عواطفهم ومشاعرهم، فإنهم بهذا يكونون قد صاغوا العدالة بحسب مشاعرهم ورغباتهم وأهوائهم^(١)، أي أن القضاة إذا فعلوا ذلك فقد جعلوا للعدالة شكلاً نسبياً خاضعاً لرغبتهم، وبالتالي إصدار الحكم - أو بسبب التأثير في مشاعرهم - من خلال توسلاته - أو بسبب الكثرة من الناس التي قد تكون حاقدة على سقراط والراغبين في إيذائه^(٢).

هكذا فإن العدالة تصبح نسبية، ومفهوم العدالة يسقط في ظل وجود مفاهيم مختلفة ومتنوعة ومتناقضة في آن واحد وفي بعض الأحيان.

إن رفض سقراط لكل الاقتراحات المقدمة له للهرب من السجن، أو لتقديم رشوة، أو لطلب النفي من البلاد، أو لاستجداء عطف المحكمة لتخفيف الحكم، إنما هو رفضه لسلوك قيمي، أي رفض لطريقة النظر إلى القيمة - العدالة. فالمحكمة تحكم تبعاً لأهواء القضاة أو ضغط الكثرة الغالبة من الناس الذين يريدون القصاص من المتهم أو تبرئته - أو تحت الانفعال والتأثير الذي يأتي من استجداء المتهم للقضاة. وهي كلها مظاهر تعود إلى الفكرة الأساسية أو التصور الأساسي للقيمة - العدالة - بأنها قيمة إنسانية.

وبما أن الإنسان حسب الثقافة السائدة والواقعية مقياس، والإنسان متغير ومتحول، فإن القيمة تصبح مصدراً لمفاهيم مختلفة وآراء متنوعة، وبخاصة بعدما شكك أصحاب السلطة الثقافية في المجتمع - السفسطائيون - في قيمة المعرفة وإمكانيتها^(٣).

(١) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٤ ج.د.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥ ج.د.

(٣) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر،

١٩٩٨)، ص ١٢١.

لهذا السبب كان السؤال السقراطي عن الماهية، «ماهية العدالة». هذه العدالة التي لم يستطع أحد التعرف عليها في المجتمع الأثيني حتى المشاهير، أي المشهورون بسمّة العدالة من الناس أو السياسيين كما يقول سقراط^(٤).

لقد كان سقراط يبحث عن الماهية، ويسأل عن التعريف، لأن التعريف يقدم صخرة ثابتة يستطيع أن يقف عليها وسط بحر النظريات النسبية. فالعدالة وفقاً للأخلاق النسبية تتغير من مدينة إلى مدينة، ومن مجتمع إلى مجتمع. فليس في استطاعتنا أبداً أن نقول إن العدالة هي كذا وكذا، وإنّ مثل هذا التعريف يصلح لجميع المدن - لكننا يمكن فحسب أن نقول إن العدالة في مدينة أثينا كذا - في تراقيا كذا، إلا أننا إذا وصلنا إلى تعريف كلي للعدالة يعبر عن الطبيعة الداخلية لها ويصلح لجميع البشر، عندئذ سوف يكون لدينا شيء مؤكد نبني عليه ونستطيع أن نؤكد أو نحكم لا فقط على الأفعال الفردية بل أيضاً على القواعد الأخلاقية للدول المختلفة بمقدار ما نجد التعريف الكلي للعدالة أو نبتعد عنه^(٥).

بعبارة أخرى فإن الافتقار إلى مفهوم واضح للعدالة وبشكل كلي يجعل المواطنين وكذلك القضاة يحكمون على الناس بمعايير ذاتية. وبالتالي يمكن نقض هذه العدالة أو الهروب منها أو التحايل عليها. إن الواقع كان يعبر عن فوضى القيمة الأخلاقية، وهذه الفوضى قد أكدتها الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سادت في القرن الخامس ق.م.، كما أن الثقافة السوفسطائية قد ساعدت على تأكيد هذا الواقع المليء بالفوضى. فقد أحدث التناول العقلي السوفسطائي والذي عمل على إظهار التناقضات الموجودة في القيم إلى تفريغ القيمة من مضمونها ومحتواها الفعلي، الأمر الذي جعل القيمة ونقيضها متساويين، ما أدى إلى فشل عقلي في العمل بالقيمة، وبالتالي الفشل العملي الذي عبر عن نفسه باختلاف السلوك وتنوعه تجاه القيمة الواحدة.

وسقراط يحاول أن يستعيد للقيم هيبتها وقدسيتها باستعادة المفهوم الكلي للقيمة. . . ولذا كان يسأل ما هي العفة؟ ما هي الشجاعة؟

ويقدم سقراط مثالا لوقوفه في صف القوانين واحترامه إيّاها باعتبار أن هذا الاحترام بمثابة تحقيق للعدالة في موقفين: «ربما غيظ أحدكم وهو يتذكر - إذا كان قد مرّ بأقل خطورة من القضية هذه - أنه توسل إلى القضاة وتضرع بالدمع الغزير، بل

(٤) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٠ ج.د.

(٥) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٦٤.

وأتى كذلك بأطفاله حتى يجعلهم يشفقون عليه أعظم الشفقة، وبالكثير من أقربائه الآخرين ومن أصدقائه، هذا على حين أنني لن أفعل شيئاً من هذا. وذلك في الوقت الذي يمكن أن أعتقد أنني اتعرض لأكبر خطر»^(٦).

وسقراط يشير إلى أنه لن يفعل ذلك من أجل سمعته وشرفه، بل سمعة المدينة وشرفها كلها، ويعيب على من يفعل ذلك لافتقاده الشجاعة والعقل والحكمة، وكذلك لأن النساء هن اللواتي يفعلن ذلك: «إذا كان المشهورون بينكم بالفضيلة أو الحكمة أو الشجاعة سيسلكون هذا السلوك فكم سيكون هذا عاراً... إلا أنني كثيراً ما رأيت بالفعل أناساً من هذا النوع كانوا يعتبرون من ذوي الفضيلة وحيثما يحاكمون يأتون بأعمال غريبة مذهلة، كما لو كانوا يعتقدون أنه أمر غريب أن تحكموا بإعدامهم وكما لو كانوا سيخلدون في حالة ألا تميتوهم... أما أنا فأعتقد أنهم يجلبون العار على المدينة حيث يجعلون الغرباء يعتبرون - أن أولئك - أنهم لا يتميزون في شيء عن النساء... وهذه أشياء لا ينبغي عليكم أن تفعلوها إن كانت لكم شهرة حيازة نوع من الفضيلة، وإن حدث وفعلناها فلا ينبغي أن تسمحوا بها»^(٧).

ويقول سقراط منتقداً التناقض في مفهوم العدالة والذي يعبر عن نفسه في انسياق القضاة لتوسلات المتهمين أو عواطف أقاربهم ومشاعرهم: «لا أجد حقاً التوصل إلى القاضي ولا النجاة بفضل هذا التوصل، إنما الواجب إعلامه وإقناعه. فما يجلس القاضي في مقعده من أجل هذا: أن يوزع العدل بحسب ما يحلو له بل من أجل أن يفصل بالعدل. فقد أقسم ألا يحكم بحسب ما يحلو له بل يحكم بحسب القوانين، ولهذا فلا ينبغي علينا أن نعودكم على الحلف باليمين ولا أن نتعودوا أنتم على ذلك»^(٨).

وهنا يوجد اعتبار آخر له سمه دينية أدى إلى هذا الموقف من سقراط، وهو أن القضاة قد حلفوا اليمين أمام الآلهة بأن يحكموا بالعدل فلو جاء سقراط وحاول التأثير فيهم بتصرفاته ليجبرهم على الحكم بغير العدل، إذاً لكان في سلوكه ذلك ما يفيد أنه يعلمهم ألا وجود للآلهة، ولكان يؤكد هذا الاتهام الموجه إليه في هذا الشأن^(٩).

(٦) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٤ ج.

(٧) المصدر نفسه، ٣٥ أب.

(٨) أفلاطون أوطيفرون، ٣ ج د.

(٩) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقرطون، ترجمها عن النص اليوناني مع

مقدمات وشروح عزت قرني، سلسلة محاورات أفلاطون؛ ٢ (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ص ٦٧.

٢ - التأثير السوفسطائي في فوضى القيم

يظن الباحث أن نسبية العدالة - كواحدة من القيم المألوفة والمعروفة في المجتمع - اليوناني - تعود إلى القيم السوفسطائية التي استجابت للأمر الواقع، بل لا نبالغ إن قلنا إنها وضعت تأسيساً نظرياً للتناقضات الموجودة في الواقع، والذي تأثر بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي استجذت في بلاد اليونان. وقد انتشرت التعاليم السوفسطائية، وعلى رأسها الشك في المعرفة والنسبية، في الحقيقة والقيم.

وهذا يعود في الأصل إلى أن الحقيقة أصبحت إنسانية باعتبار أن الإنسان هو المقياس كما يقول بروتاغوراس^(١٠)، كما أن القائلين بهذا المعيار أيضاً كانوا يشكون في وجود الآلهة. والعبارة الشهيرة لبروتاغوراس هي أنني لا أعرف إن كانت الآلهة موجودة أم لا لصعوبة الموضوع وقصر العمر... وإذا كان الشك في الآلهة موجوداً في التراث الثقافي اليوناني إلا أنه لم يكن لديه مثل هذا التأثير في الإنسان وفي القيم إلا بعد أن أصبحت المفاهيم السوفسطائية هي المفاهيم المسيطرة على المعرفة والسلوك والسياسة.

ويعتقد كوبلستون أن السوفسطائية بإثارتها الأسئلة حول أسس المؤسسات التقليدية والمعتقدات وأساليب الحياة قد مالت إلى تعزيز الموقف النسبي، رغم أن الشر الكامن لا يكمن كثيراً في واقعه أنها تثير مشكلات بقدر ما يكمن في واقعه أنها لم تستطع أن تقدم إجابات أو أي حل عقلي للمشكلات التي أثارته. وقد اعترض سقراط على هذه النزعة النسبية، وحاول إقامة أسس راسخة للمعرفة وللأحكام الخلقية^(١١).

لقد أحدث التناول العقلي السوفسطائي والذي قام على إظهار وتأكيد التناقضات الموجودة في القيمة إلى تفريغ القيمة من محتواها العقلي، الأمر الذي جعل القيمة ونقيضها متساويين، مما أدى إلى فشل عقلي في العمل بالقيمة، وبالتالي الفشل العملي الذي عبر عن نفسه باختلاف السلوك وتنوعه تجاه القيمة الواحدة.

وسقراط يحاول أن يستعيد للقيم هيبتها وقديسيته باستعارة المفهوم الكلي للقيمة. وكذلك النظر إلى الإنسان نظرة مختلفة، فإذا جاز للإنسان أن يكون شيطاناً أو

(١٠) مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، ص ١٢١.

Mario Untersteiner, *The Sophists*, translated from the Italian by Kathleen Freeman (New York: Philosophical Library, 1959), p. 56.

(١١) كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٥٢.

إنساناً فإن سقراط كان ضد المفهوم السوفسطائي الذي يجعل الإنسان يتصرف وفقاً للظروف، فالإنسان في الروح السقراطية لكونه إنساناً لا بد أن يكون أميناً دائماً وليس أميناً في وقت ولصاً في وقت آخر، لذا يطرح مفهوم العناية بالنفس.

كما أن الشك في وجود الآلهة باعتبارها مصدراً ومنبعاً للقيم قد أحدث فوضى في النظام الاجتماعي والأخلاقي وأثار الفوضى في السلوك والأخلاق.

وسقراط يوضح كيف أن مهمته التي يعتبرها مهمة صعبة تختلف في مضمونها من هذا الواقع الذي تسود فيه ثقافة متناقضة في داخلها، ولذا يقول عن الطريقة التي يتكلم بها ويتحدث بها إلى الناس: «موضحاً في كل مناسبة لمن ألقاه منكم في طريقي. وعلى الطريقة التي اعتدت عليها: أيا أفضل الناس وأنت الأثيني والذي ينتمي إلى أعظم المدن وأشهرها حكمة وقوة.. ألا تحجل من أنك تُعنى بكيفية تحوز أكبر ثروة ممكنة من الشهرة وبألوان التكريم.. بينما لا تعنى بالفكر ولا بالحقيقة ولا بالنفس وكيف تصير أفضل؟ بل لا تفكر في هذا حتى مجرد تفكير»^(١٢)؟

وسقراط يشير إلى دعوته والقيم التي تتضمنها، وهي قيم مختلفة ومتعارضة مع القيم السائدة: «ما أفعله ليس إلا محاولة إقناعكم شباباً وشيوخاً ألا تعنوا بأجسامكم وثرواتكم فوق عنايتكم بنفس الحماس بالنفس من أجل أن تصيروا أفضل قائلًا الفضيلة تأتي من الثروة وإنما بالفضيلة تصير الثروة وكل شيء آخر خيرات للبشر سواء في حياتهم الخاصة أو العامة»^(١٣).

لكن معظم السوفسطائيين الواعين أكثر من اللازم كانوا يعكسون هذه القيم، وهم الصدى المنعكس بها. كل شيء يتم ويخرب، كل شيء هو ممكن مثل ضده، ولا شيء ثابتاً بإمكانه وقف هروب القيم أو نسبية المعتقدات.. يذهبون من مدينة إلى مدينة دون أن يثبتوا فيها أبداً، والمسافرون الكبار ينتهون إلى أن يصبحوا دائماً متشككين إلى حد ما، أو أن يصبحوا نسبيين على الأقل. ولم يكن بإمكان سقراط وهو المتعلق المتجذر بالأرض في إقامته بالمدينة إلا أن يبحث على الأرضية لعلم الأخلاق، وعن طريق السلاح نفسه، أي عن الحوار من الأرض الثابتة التي تربط أخيراً أعمال مواطنيه بعقلهم اليوناني^(١٤).

(١٢) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٩ ج هـ.

(١٣) المصدر نفسه، ٣٠ ب.

(١٤) فرانسيس وولف، سقراط، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٣٩ - ٤٠.

إن سقراط يشير إلى القيم واختلافها في المجتمع الأثيني وعدم معرفة الناس كيف يفضلون قيماً ما على قيم أخرى. قيم الحياة الإنسانية على القيم المادية والاستهلاكية، بل إنهم يجعلون لقيم ما أهمية كبرى، وهي على الحقيقة غير ذات أهمية في ما يتعلق بحياة الإنسان ومصيره. . وإذا كان السوفسطائيون يعلمون الناس كيف يستطيعون إدارة شؤون حياتهم الخاصة والعامة، كذلك يعمل سقراط وهو يشير إلى ذلك. ولكن سقراط يريد للإنسان أن يصير أفضل بحيث يصبح الشيء المهم في حياته هو ألا يفعل شيئاً يكون ظلماً أو شراً، وأن يضع نصب عينيه الفضيلة باعتبارها أكبر القيم.

لذا يقوم سقراط بتوضيح التناقضات الموجودة في القيم السائدة والشائعة بين الناس وهم لا يشعرون بها، ولكنهم يتعاملون معها باللاوعي. ففي فيدون مثلاً تبدو الشجاعة ظاهرية وليست عميقة. وبالتالي فإن فحص الشجاعة فحصاً دقيقاً يبين أن جذور الشجاعة أو مصدر الشجاعة هو الخوف. لذا فإن الناس تختار بين لذات أقوى وأضرار أخف ومخاوف أقل، وهنا تكمن الشجاعة. فالشجاعة إذاً تستند في حقيقتها إلى الخوف، وهو تناقض غير واضح في السلوك يشير إليه سقراط^(١٥).

وبينما يمتدح اليونان الفضائل ويرفعونها حتى السماء أثار سقراط أكثر التساؤلات بساطة، ولا بد من البدء به، هذا السؤال الذي يبدو ظاهرياً أن الأخير قد فكر فيه من قبل، وبالتأكيد فإن أحداً لم يفهم ولم يتابع الفضيلة:

ما هي الفضيلة؟ بمعنى ما هو الشيء الشائع لكي يمكن أن تسمى فضيلة؟ أو تعد فضيلة؟ وعن طريق أي عقل؟ ولماذا تكون فضيلة؟ والذي يقرأ يعرف أن مشاهدي سقراط ومستمعيه لم يفهموا ما سأل عنه سقراط.

وكان يجب أن يسأل ويُفسر لكي يجعلهم يفهمون نوع تساؤله. وكان يجب أن يضعهم مباشرة أمام نوع الإجابة التي يبحث عنها^(١٦). لذا يتساءل جراسيموس زينوفون بعد ذلك كيف لم يكن سقراط مزعجاً ومحبطاً للناس في أثينا؟ لقد كان غير معقول وغير واقعي أثيني بعقل ديونيتس وعواطف أبوللونية وعادات أورفيه. لقد قلب الحياة رأساً على عقب^(١٧).

والواقع كما يقول وولف أن سقراط يستخف بمفهوم الشجاعة عند لاخيس.

(١٥) أفلاطون فيدون، ٦٨ ب ج.

(١٦) Gerasimos Xenophon Santas, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Arguments of the Philosophers (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1979), p. 72.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

وما فعله سقراط مع لاخيس فعله مع خارميدس حول الحكمة، وسيفعله مع أوتيديموس حول العدالة، ومع أوطيفرون حول التقوى، وغيرهم حول القناعة. وبالتالي الأثينيون جميعاً يجعلنا تستنتج من ذلك أن الشجاعة والعدالة والقناعة هي الفضائل، ولكن الفضيلة بشكل عام ليست هي الشجاعة ولا العدالة ولا القناعة، فمن المستحيل التصرف بشجاعة دون معرفة ماهية الشجاعة. ومن المستحيل أن يكون عمل تقي بشعاً.

فالفضائل كثيرة، ولكنها تتضمن قيمه مشتركة للإنسان. وبالتالي ليس هناك إلا طريقة واحدة للسلوك عقلانياً. هذه الطريقة لها قيمة شمولية هي الخير^(١٨).

في مينون: «فلنأخذ الأشياء التي نعتبرها مفيدة واحدة واحدة ولنفحصها. هي في ما نقول الصحة والقوة والثروة والجمال هذه الأشياء التي نقول عنها وما شابهها إنها مفيدة أليس كذلك...؟»

والآن انظر إلى المبدأ الذي يُسير كل شيء من هذه الأشياء حينما تكون مفيدة، والمبدأ الذي يسيرها حينما تكون مضرّة. ألا تكون مفيدة حينما نحسن استخدامها ومضرّة حينما لا نحسن استخدامها؟»^(١٩).

٣ - السؤال عن المبدأ العام للقيم

لقد كان السؤال المطروح في أوتيديموس أنه إذا كان الإنسان يمتلك كل هذه الأمور مثل الصحة والثروة والقوة والجمال فهل يعني هذا أنه فاضل أم لا بد من استخدامها؟ الإجابة كانت بالطبع أنه لا بد من استخدامها، لذا فالسؤال الذي يتبع ذلك هو كيف يمكن استخدامها كي يصبح الإنسان فاضلاً. وإلا فإن الأمر سيصبح اختلاطاً بين القيم وفوضى القيم الموجودة في المجتمع واستبدالاً للقيم الكبيرة والمهمة بقيم أقل أهمية وأصغر قيمة أو ما يمكن تسميته أن تصبح القيم المحبوبة لذاتها ذاتها قيماً محبوبة من أجل أشياء أخرى أقل أهمية^(٢٠).

هناك إذاً خيارات عليا وخيارات متوسطة بين الخيرات الأعلى والأدنى، ولكن هذا التقسيم تقليدي فقط، وليس بعض المشاهير مثل معظم الناس يدعون - الصحة وغيرها من الأشياء الطيبة من أجل أشياء أخرى متوسطة مرغوب فيها. ولكن هناك

(١٨) وولف، سقراط، ص ٧٤ - ٧٥.

(١٩) أفلاطون مينون، ٨٧ د هـ.

(٢٠) C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates* (Indianapolis: Hackett, 1989), p. 110.

أشياء مرغوبة لذاتها، وسقراط بالرغم من أنه دائماً مستعد للحديث مع السوقه والدهماء هو ينتقد دائماً هذه الوجهة من النظر، ودائماً ما يقنع مستمعيه بأن يشاركوه شكوكه تجاهها^(٢١).

يقول سقراط في الدفاع: «إذا حدث واعترض أحد منكم وقال إنه يعتني بكل هذا فلن ادعه يذهب فوراً، ولن أتركه أنا من جانبي، بل سألقي عليه الأسئلة وسأفحصه وسأفنده وإذا كان لا يبدو لي حائزاً على الفضيلة بل يتظاهر بذلك فإني سألومه على أنه يُعطي قيمة بخسة لأعظم الأشياء وقيمة كبيرة لأوضع الأشياء»^(٢٢).

٤ - المبادئ السقراطية تتعارض مع القيم المألوفة

لقد كان سقراط يشير إلى بعض مبادئ السلوك، وهي كما جاءت على لسان سقراط في محاوره أقریطون: «إن فعل الظلم بأي شكل من الأشكال لا هو حسن ولا هو يلقي التقدير كما ذكرنا في مناسبات عديدة سابقة قبل الآن»^(٢٣).

«إن فعل الظلم بأي شكل فعل سيئ وغير شريف لمن يفعله - للمخطيء»^(٢٤).
إن الإنسان يجب ألا يفعل الظلم بأي شكل من الأشكال - أو في أي ظرف من الظروف»^(٢٥).

«الإنسان يجب ألا يفعل الظلم كرد فعل للظلم - كما يعتقد الكثير من الناس - طالما أن الإنسان لا يجب أن يفعل الظلم بأي شكل من الأشكال.

الإنسان لا يجب أن يقوم بإيذاء الآخرين لأن فعل الشر للناس لا يختلف على الإطلاق عن فعل الظلم»^(٢٦).

«الإنسان لا يجب أن يرد الظلم بالظلم ولا أن يفعل الشر لأي إنسان - إيذاء - أيأ كانت المعاناة من هذه الأفعال»^(٢٧).

وسقراط يدفع أقریطون إلى أن يضع هذه المبادئ في الاعتبار، وهو متأكد أنه سيوافق عليها، ويشير إليه بأن قله قليلة من الناس هم الذين يتمسكون بهذه المبادئ،

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٢) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٩ د هـ.

(٢٣) أفلاطون أقریطون، أ ٤٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ب ٤٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ب ٤٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ث ٤٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ث ٤٩.

وبين هؤلاء الذين يتمسكون بها والذين لا يتمسكون بها لا توجد مشاركة.

والسؤال يطرح نفسه لماذا يثير سقراط مثل هذه القضايا؟ لا بد أن إثارة مثل هذه التساؤلات حول تلك المبادئ ووضعها موضع التساؤل يأتي من التناقضات الموجودة في المجتمع اليوناني، والتي يحاول سقراط أن يشير إليها أو يوجه لها الاهتمام أو يلفت إليها أعين الناس كي تظهر وتتضح.

والغريب في الأمر أن إثارة مثل هذه التساؤلات والبحث عن الماهيات الأخلاقية يأتي في الوقت الذي تتغلغل فيه الثقافة السوفسطائية في المجتمع اليوناني ويستقبل هذا المجتمع السوفسطائيين من كل صوب وحذب داعين إلى ما يتناقض مع هذه القيم التي يدعو إليها سقراط.

فالمجتمع اليوناني الذي يعيش على اللذة باعتبارها مبدأً أساسياً للسلوك، ويجعل الإنسان بعيداً عن أية قوى أخرى هو الحكم بل الحكم الوحيد والنهائي على الأحداث، ويؤمن كما يدعو بروتاغوراس إلى اللذة أو بأن القوة والعدل معاً وجوداً وعدمياً كما يقول تراسيماخوس وإن اقتراف الظلم والتعدي على الآخر فضيلة من الفضائل النابعة من مبدأ القوة واستخدام القوة باعتباره مقياساً لتفوق الإنسان بالطبيعة، كما توحى عبارات كالكلليس في محاوره جورجياس كذلك الدعوة إلى الاكتفاء بالذات لأن الذات هنا قادرة على الإيفاء بمقتضياتها وحاجاتها دون الآخرين.

هذا المجتمع نفسه يفاجأ بإثارة مثل هذه الأسئلة حول القيم والمبادئ التي تتعارض مع هذا التيار الثقافي والواقعي الموجود والسائد في إطار الثقافة اليونانية، لذا كانت أحاديث سقراط مع غيره من الناس حول بيان مثل هذه التناقضات في فكر الآخرين. فسقراط إذاً - يقول عزت قرني - يبدو وكأنه يواجه مجتمعاً بأكمله بمعاييره وقيمه وأخلاقياته^(٢٨). وكما يقول وولتر ستيس فإنه وسط الانهيار لمثل الحقيقة والأخلاقيات من جراء السوفسطائية ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذي قدر عليه أن يستعيد النظام وسط الفوضى وإدراك السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر^(٢٩).

إن التعاليم السقراطية أخلاقية في جوهرها. وفي هذا وحده يكمن أي تشابه بين سقراط والسوفسطائية. فقد كان السوفسطائيون هم الذين أدخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الإنسان وواجبات الإنسان، وسقراط يوجه انتباهه بالكامل إلى هذه

(٢٨) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، ص ٢٢.

(٢٩) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافة

للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ١١٣.

المشكلات . . لكن سقراط كان يرى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هي تفنيد الفرض الأساسي الذي نبعث منه هذه التعاليم وهو أن المعرفة هي الإدراك الحسي . .

لهذا وضع سقراط مذهبه القائل إن المعرفة تتم من خلال المفاهيم ، وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتي وردها إلى الحقيقة الموضوعية. لقد جعل السوفسطائيون العقل يقوم على مجرد العادة على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية ألا وهو القانون والعادة والسلطة ، لكن سقراط هو الذي استعاد مثل الفكر التي كان الناس قد فوضوا السوفسطائيين فيها - مثل الخير والحقيقة - بيد أنها مع سقراط لم تعد مثل الإيمان البسيط ، بل غدت مثل العقل ، وذلك بأنها تقوم على العقل إذ أحل سقراط الإيمان المستوعب محل العادة.

لقد أبرز السوفسطائيون مبدأ الذاتية مبدأ الحقيقة حين رأى أنه يجب أن تكون الحقيقة حقيقتي أنا والصواب هو صوابي أنا. يجب أن يكونا من نتاج تفكيري لا من نتاج معايير مفروضة من الخارج بالقوة ، غير أن خطأ السوفسطائيين هو قصورهم ، إذ رأوا أن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة إلي من مجرد قدرتي باعتباري مخلوق الحس الذي يتلقى ، وهذا يعني أن لي حقيقة خاصة بي.

وقد صحح سقراطُ هذا بالاعتراف بأن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة إلي ، ولكن هذا بقدرتي ككائن عاقل . . وهذا يعني أن العقل كُلي ، وأن الحقيقة ليست حقيقة بالنسبة إلي ، بل هي الحقيقة الكلية التي يشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة. وهكذا تتأسس الحقيقة لا على أنها مجرد مظهر ذاتي ، بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الإحساسات والأهواء وإرادة الفرد^(٣٠). وهكذا أيضاً تتكون القيم والمبادئ والمثل العقلية التي تقوم عليها المؤسسات التي تحكم الأفراد والمجتمع من الناحية الأخلاقية والاجتماعية.

ثانياً : الاتهامات الموجهة لسقراط

١ - عدم الإيمان بآلهة المدينة

يبدو أن تساؤلات سقراط حول الأسس العقلية للمفاهيم والمبادئ الأخلاقية المألوفة والمتعارف عليها بين الناس مثل الشجاعة والعدالة والعفة والتقوى والحكمة ، هذه التساؤلات أثارت العديد من العداوات والخصومات المعلنة وغير المعلنة ، كما

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٢-١٣٣.

أثارت عليه عديداً من الشخصيات الهامة والمسؤولية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً مما كان له كبير الأثر في أن تصل بهم عواطفهم ومشاعرهم إلى تقديمه للمحاكمة.

وقدمت ضده عريضة اتهام، وكان عليه أن يدافع عن نفسه أمام المحكمة. وكانت التهم الموجهة إليه هي:

- عدم الإيمان بآلهة المدينة.

- الإيمان بآلهة جديدة.

- إفساد الشباب.

وقد تعرض سقراط في دفاعه عن نفسه للتهمة الأولى، وحاول أن يربط بين الاتهام بعدم الإيمان بآلهة المدينة وعدم الإيمان بآلهة إطلاقاً أي الاتهام بالإلحاد، وهو ما لم يدفع به صاحب الدعوى^(٣١).

إذاً سقراط يؤمن بوجود الآلهة. كذلك هو يؤمن بآلهة المدينة لأنه - كما يجيء في الدفاع - فإنه يحلف كما يحلف مواطنو أثينا وغيرهم بحياة زيوس وبعض الآلهة الأخرى مثل هرقل، وهكذا فهو يبدي احتراماً لآلهة المدينة التي يؤمن بها المواطن الأثيني العادي، أو يتظاهر بذلك^(٣٢).

وسقراط كان ببساطة يقول إنه يعتقد في آلهة المدينة - على سبيل المثال هذا الذي يعتزم الأثينيون الإشارة إليه عندما يتحدثون مثل قوة زيوس وحكمته - وهكذا فهو يضع البرهان على هؤلاء الذين يتهمون به بعدم اعتقاده في آلهة المدينة^(٣٣).

ويؤكد سقراط من جهة أخرى إيمانه بآلهة المدينة ووجودها في أنه إذا كانت توسلاته استجداء عطف القضاة سوف تجعلهم يغيرون من حكمهم عليه فإنهم بذلك يحنثون بقسمهم الذي أقسموا أمام الآلهة بأن يجعلوا العدالة دائماً أمام نظرهم.. وبذلك فإن سقراط بدفاعه عن نفسه سوف يؤكد تهمة عدم الإيمان بآلهة المدينة كما أنه سوف يجعل القضاة كمن يدعوهم بعدم الإيمان بالآلهة. « لا أجد أن التوصل إلى القضاة ولا النجاة بفضل هذا التوصل، إنما الواجب إعلامه وإقناعه فيما يجلس القاضي في مكانه من أجل هذا: أن يوزع العدل بحسب ما يحلو له. بل أن يحكم بحسب هذه القوانين - ولهذا فلا يجب أن يجاوبكم لفوركم على الحنث باليمين. ولا أن

(٣١) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٦ ج.د.

(٣٢) المصدر نفسه، ٢٧ ج.د و ٣٥ د.

(٣٣) Mark L. Mcpherran, *The Religion of Socrates* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000), p. 161.

تتعودوا أنتم على ذلك. ، ففي كلتا الحالتين سيكون هذا دليلاً على قلة الورد»^(٣٤).

ويقول مؤكداً موقفه : «بحق زيوس بينما أجد نفسي متهماً بعدم احترامي للآلهة من قبل ميليتوس وقد أجبرتكم توسلاتي على الإخلال بقسمكم إذا لكنت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد في الآلهة. وهكذا يكون دفاعي عن نفسي ببساطة اتهاماً لي بعدم الاعتقاد في الآلهة . . وما أبعد هذا عني . . وأضع نفسي بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل في ما يجب أن يكون أفضل لي ولكم»^(٣٥).

إن سقراط يرفض أن يدافع عن نفسه دفاعاً مكتوباً من قبل محام محترف يشير به عواطف الجمهور والقضاة والمحلفين ومشاعرهم ، كذلك يريد هو أن يؤكد ويثبت موقفه أمام الشعب الذي يعرف سقراط معرفة وطيدة من خلال مقابلاته واجتماعاته ومقابلاته في الأسواق وفي الشوارع ، كذلك وبطريقة موضوعية يريد تأكيد موقفه بثقة أمام القضاة من جانب وأمام أصحاب الإدعاء وهم من السلطة السياسية والثقافية في أثينا. لذا فهو يؤكد إيمانه بالآلهة المدينة الإيمان التقليدي بأن يحلف ويقسم بزيوس - مثلاً - أو بغيره من الآلهة المعروفة ، وكذلك فهو من جانب آخر إذا فعل واستجاب القضاة لتوسلاته دون أن يعلن عن موقفه وعن حقيقة دفاعه فإنهم سيكونون في تناقض أمام أنفسهم إذ أنهم قد أقسموا أمام الآلهة بأن يحكموا بالعدل ، وهكذا فهي هم يحثون بقسمهم كأنه يخرضهم على عدم الإيمان بالآلهة.

ونلاحظ أن أوطيفرون^(٣٦) يشير إلى أن هذه التهم ، وبخاصة الإيمان بالآلهة جديدة ، ترجع إلى ما يسمى بجني سقراط ، (Socrates daimonian) هي إشارة إلى هذا الصوت الذي كان يأتي سقراط بين حين وآخر ويرشده لفعل من الأفعال أو الامتناع عن فعل شيء ، ولكن لم يأمره أبداً بفعل شيء كما يقول. وسقراط في الدفاع^(٣٧) يؤكد أن هذا هو السبب الذي جعل ميليتوس يدعي عليه أنه يؤمن بآلهة غير آلهة المدينة.

وسقراط يدفع عن نفسه تهمة الإلحاد من جانب باستخدام وجود الجني هذا ، ومن جانب آخر فهو يؤكد أنه يؤمن بآلهة. لأنه طالما كان هناك إيمان بالدايمونات وهذه الدايمونات كما يعتقد البعض سواء كانت أبناء شرعيين للآلهة أم غير شرعيين فإن وجودها معناه وجود الآلهة. وبما أن وجود الدايمونات واضح في كلام ميليتوس ، فإن هذا معناه وجود آلهة يؤمن بها سقراط.

(٣٤) دفاع سقراط لأفلاطون ، ٣٥ ج.د.

(٣٥) المصدر نفسه ، ٣٥ ج.د.

(٣٦) أفلاطون أوطيفرون ، ٣ ب.ج.

(٣٧) دفاع سقراط لأفلاطون ، ٣١ د.هـ.

إذا فتهمة الإلحاد أو عدم الإيمان بآلهة يتم دفعها دفعاً تاماً من خلال التناقض الموجود في التهمة نفسها من ناحية، ومن خلال اعتراف الآخرين بوجود ما يسمى بجني سقراط مثل إشارة أوطيفرون.

إن سقراط في محاولة منه لإثبات موقفه أمام القضاة وأمام الجمهور يبين فراغ التهم الموجهة إليه من المضمون، وأن هذه التهم التي تمتلئ بالتناقضات ربما يكون وراءها أسباب أخرى، لأن الأسباب التي تكمن وراءها في الظاهر تبدو واهية وضعيفة بإظهار تناقضها.

أ - نقد سقراط للتصور المألوف للآلهة

لكن الموقف قد يتضح أكثر من ذلك إذا نظرنا لرؤية سقراط للتصور العادي أو المألوف للآلهة في اليونان، وكيف أن لديه تصوراً مختلفاً إن لم يكن متعارضاً مع هذا التصور.

فعندما يقول أوطيفرون: «الناس يعتقدون أن زيوس هو خير الآلهة وأعدلهم.. ولكنهم يتفقون مع ذلك على أنه قيد أباه نفسه لأنه كان يلتهم أبناءه بغير عدل.. وأن هذا الأب نفسه كان قد شره بدوره أباه لأسباب أخرى مشابهة.. ومع هذا فإنهم يثورون ضدي لأنني أتهم أبي بأنه مذنب هكذا يتناقضون مع أنفسهم يتغيرون من الآلهة متخذين موقفاً مغايراً لموقفهم مني»^(٣٨).

نجد سقراط يرد على هذا الموقف من الآلهة والنظر إلى علاقاتها البعض على هذا النحو ويقول مُتشككاً لأوطيفرون: «هل تعتقد أنت أنه قد حدث بالفعل حروب بين الآلهة بعضها البعض وعداوات مستحكمة ومعارك وأشياء أخرى كثيرة مشابهة يتحدث عنها الشعراء ويزين بها الرسامون المهرة معابدنا، هذا بالطبع إلى جانب ذلك الرداء الزاخر بتلك الرسومات: هل تقول يا أوطيفرون إن ذلك حقيقي؟»^(٣٩).

إذاً سقراط يبدو في هذا النص كمن يعارض التصور الشعبي أو العام المألوف للآلهة ويعارض أن تكون العلاقة بين الآلهة تسير هكذا على هذا الشكل كما يتخيلها الشعراء وينشرون هذا التصور بين الناس.

إن هذا النص السابق يعبر عن موقف رئيسي من مواقف سقراط الدينية، وهي نتيجة طبيعية لتطور الفكر الديني اليوناني. فسقراط لا يؤمن كما يؤمن أوطيفرون

(٣٨) أفلاطون أوطيفرون، ٦ أ ب.

(٣٩) المصدر نفسه، ٦ ب ج.

مثلاً. ولا يؤمن كما يؤمن العامة من الناس - الكثرة - بتصديق العادات والتقاليد والأساطير^(٤٠).

لذا فسقراط يرفض أن تكون الآلهة هي هذه الآلهة التي تتصارع وتتنافس وتقوم بالتآمر والغدر والنزاع، ولا يتصور أن تكون الآلهة مثل الآلهة اللعوب التي تغازل زوجها وتتخلص منه عن طريق أبنائه^(٤١).

وسقراط لا ينظر كذلك إلى الألوهية هذه النظرة التشبيهية أو المجسمة أو التجسيدية التي كان يعبر عنها أكسينوفان بمقولة أنه إذا كان للبشر أو لأي حيوان آلهة فيتصورهم على شاكلته^(٤٢).

لقد رأى سقراط أن حكايات الصراع والظلم والاختلاف - الروح المادية - على عكس ما تقوله الكثرة الخاطئة من الناس، ليس ببساطة ملمحاً ضرورياً لآلهة المدينة. ومن الممكن بشكل كامل إنكار الارتباط الضروري الذي يضعه هؤلاء الناس بين بعض الصفات ووجود المشار إليه^(٤٣).

ولأن سقراط كان واعياً بالمأزق الذي آل إليه، فإن كلامه لميليتيوس في الدفاع يمثل التأكيد على أنه بالرغم من معارضته لأساطير العداوة فإنه بريء ليس فقط من تهمة الالحاد ولكن أيضاً من شعبية هذه التهمة، أي هؤلاء الذين يقرأون الدعوى مباشرة على أنه لا يعرف آلهة المدينة.

وكان السوفسطائيون بعد شكهم في وجود الآلهة يعتبرون أن مصدر القيم والقوانين هو العادات والتقاليد والعرف الاجتماعي والطبيعة، ولكن مع الطبيعة نحن نلاحظ كما يوجد في الدعوى السوفسطائية نفسها أنها تفرض إرادة القوة كما يقول كالكليس، إذ تجعل العدالة مع القوة وجوداً وعدماً. فإذا استنتت الحكومة شرائع وقوانين أصبح المواطن مجبراً على طاعتها لأن الحكومة تدافع عن عدالتها لعقاب المواطن المخالف إياها.

ونظن أن الفكرة الأسطورية التقليدية عن الآلهة في التراث اليوناني هي التي مهدت الطريق للشك في وجود الآلهة كما حدث مع السوفسطائيين، أو الشك في

(٤٠) انظر: أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، ص ٨٩، وأوطيفرون، ٦ ب ج.

(٤١) عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان (الفيوم: دار العلم، ٢٠٠٢)، ص ٦ ب.

(٤٢) مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها.

(٤٣) Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 161.

قدرة الآلهة على فعل شيء للإنسان ما عدا أن يكون آله في أيديهم يتلاعبون بها، وبالتالي كان من الطبيعي في حال كهذه عندما يسيطر الشك على الإنسان في وجود الآلهة أن يصبح الإنسان الذي كان يتخيل الآلهة على شاكلته - تتنافس وتتصارع - أن يصبح هو المقياس - الحاكم - لنفسه وللآخرين.

وقد كان لهذا الشك في وجود الآلهة الذي انتشر على يد السوفسطائيين أكبر الأثر في انهيار المصدر الروحي والديني للقيم، هذا الأمر الذي جعل القيم نسبية ومتغيرة ومتحولة وجعل الإنسان المرجع الأساسي للقيم، وبخاصة تلك التي تعود إلى المؤسسات الأخلاقية والسياسية^(٤٤).

وقد نتجت من موقف سقراط نتيجة غاية في الأهمية، ذلك أن سقراط أصبح لا يعتبر الديانة التقليدية أساساً سليماً للأخلاق، أي للسلوك الأخلاقي. فالحل الذي ارتضاه أوطفيرون لنفسه كان مؤسساً على أسس نظرية أو عقائدية، ألا وهي بعض جوانب العقيدة الدينية التي تجعل من الآلهة نموذجاً للبشر وسلوكهم مثلاً أعلى. فالحق أن المشكلة الكبرى كانت هي ماذا يجب أن يكون أساساً للحكم الأخلاقي.

يقول سقراط: «ان مشاكل الخير والشر والعدل والظلم هي المسائل التي يصعب فيها الحكم الدقيق الذي تطمئن إليه. ولكن الآلهة نفسها مختلفة حول هذه المسائل فإلام يكون المرجع»^(٤٥).

وعندما نرى كلمة المرجع يقفز إلى الذهن المعيار والمقياس. وسقراط ينبه إلى أنه إذا كانت الآلهة مختلفة حول هذه المسائل، وهي الآلهة التي يؤمن بها الكثرة من الناس فإن الناس تختلف حول هذه المسائل. إذاً فإن من الصعب وجود وضع أو مقياس للمسائل الهامة في حياة الإنسان، وبخاصة أن المقياس بالطريقة السوفسطائية متغير ومتحول، وبالتالي فإن الظلم والعدل قد يتبادلان موقعهما مع التحول والتبدل. لذا فليس من المفاجئ أن يستخدم سقراط هاتين الكلمتين: المعيار والمقياس. فقد كان حلم سقراط نفسه أن يبني سلوكنا على أساس سليم.

إذاً لقد كان لا بد من تغيير النظر إلى الآلهة حتى يتسنى إيجاد مقياس ومعيار للقيم وللأخلاق التي سادتها الفوضى قبل الثقافة السوفسطائية التي جعلت الإنسان مقياساً، وأقرت ما قال به السينونان أن يكون هو الإله باعتبار أن الآلهة على شاكلة الإنسان، فالإنسان هنا يتخلص مما على شاكلته ليحكم بمفرده.

(٤٤) وولف، سقراط، ج ١، ص ١٠.

(٤٥) أفلاطون أوطيفرون، ٨ أ ب.

وقد يكون هذا سبباً من أسباب إشارة أوطيفرون لسقراط بأنه مجدد في الدين، ولا يمكن أن تكون عبارة اوطيفرون غير ذات قيمة وبلا معنى بالنسبة إلى قائلها أو لمن قيلت له. وإن هذا التجديد سيجعله موضع اتهام واضطهاد، والباحث يظن أن سقراط لم يدفع عن نفسه تهمة التجديد في الدين بالرغم من دفعه لتهمة الإلحاد وعدم الإيمان بآلهة المدينة. فلماذا لم نجد إجابة على لسان سقراط لهذه العبارة التي جاءت على لسان أوطيفرون^(٤٦)؟

لذا، ومن جانب آخر يرى سقراط أن الأخلاق الطبيعية - القانون الطبيعي - والذي هو تعبير عن طبيعة الأشياء ويؤدي إلى تطورها المنسجم مثل هذه الأخلاق غير كافية في الواقع عنده طالما أن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكتسب قوة أخلاقية ملزمة من حيث الضمير - على الأقل بمعنى الواجب في تصورنا الحديث - ما لم يكن بها أساس ميتافيزيقي مؤسس على مصدر امثال هو الله الذي تعبر إرادته عن القانون الطبيعي في نظر الإنسان. وهذه المسألة ينبغي النظر إليها من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية بما هي كذلك. فالقانون الأخلاقي يعبر عن الخير الحقيقي للإنسان^(٤٧).

إن الآلهة التي يعتقد فيها سقراط هي الآلهة الأخلاقية. وكل معتقداته وأفعاله التي تتعلق بها تتفق الواحد مع الآخر، بينما ميليتيوس كما أظهر سقراط يمارس أفكاراً دينية متناقضة. فهو يعتقد كما يعتقد أوطيفرون بأن الآلهة حكيمة ولكنها تتصف بالعداء والاختلاف، ويفشل في متابعة اختيار معيار التقوى الحقيقي بفعل الفلسفة. وهنا فإن ميليتيوس - المتعارض مع سقراط - هو الذي يجب أن يُقال إنه لا يعتقد في الحقيقة، أو بشكل مناسب، في آلهة أثينا^(٤٨).

لذا فالآلهة لا يمكن أن يصدق عليها ما يقال من حكايات. فوجود الآلهة أمر بدهي وهو موجود يرسل إلى سقراط الإشارات لتنذره أو ترشده في أفعاله. والله يعتني بالكون عناية كاملة وخيرة. فهو الذي وضع للكون نظاماً متسقاً يرونه الخير والسيادة للجميع. ومن ثم فإن لديه القدرة على أن يفرض على الإرادة الإنسانية النظام العلي الذي ينبغي أن تتواءم معه أفعالنا ويتدخل في سير الأخلاق والتغيرات بتحولها لمنفعتنا لا العكس^(٤٩).

(٤٦) أفلاطون أوطيفرون، ٣ ب ج.

(٤٧) كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٧٠.

(٤٨) Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 164.

(٤٩) محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية (الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)،

لذا فإن سقراط يدخل في مجادلات كثيرة مع الملحدّين من أمثال ارستيديموس (Aristidemus) لبيان أن العناية الإلهية منتشرة في كل أنحاء الوجود، فقد جاءت كل الأشياء من أجل غاية من عمل عقل مُدبر خلق الجنس البشري على صورة حسنة أسمى من كل الموجودات^(٥٠).

لقد أدرك سقراط أن صورة الآلهة التي جاءت في الأساطير ليس لها وجود في ذهنه، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام شكوكه في آلهة الأوليمب، ومصداقية القرايين، وقداسة العادات والطقوس الموروثة، وأثر كتمان بغضه لسلوك الآلهة وصفاتهم التي تليت عليه في صباه، حيث الإسراف في الشهوات والعراك، وحسد السعداء والأثرياء، وكراهية أصحاب الكبرياء، والطمع في القرايين والأضحيات. وراح يتظاهر بإخلاصه لعبادة الآلهة الموروثة ويذكرها بكل احترام وتبجيل. ويعيب على الملحدّين بوحهم بما يشعرون به تجاه الآلهة - آلهة الدولة - ولا سيما معاصره أنكساغوراس. وأخذ يحاور نفسه ويسألها كيف يخول للجهل التثبث بالدين لقطع رؤوس العلماء وهل الآلهة معادية للحقيقة^(٥١).

ويرجح عصمت نصار ما يمكن تسميته التجديد في الفكر الديني عند سقراط إلى علمه بالآلهة المصرية القديمة والعقيدة الأورفية والتعاليم الفيثاغورية وتنصح ذلك من تعاليمه التي كان يسديها إلى تلاميذه^(٥٢).

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١.

(٥١) نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص ١٠٥.

(٥٢) يقول هيرودوت إن جميع الشخصيات المقدسة في اليونان تكاد تكون مأخوذة من مصر. نعم، إن بحوثي الخاصة دلّتني على أنه هناك شخصيات مقدسة أخذتها اليونان من بلاد المتبربرة. ولكن أرى أكثر الشخصيات مأخوذة من مصر بخاصة.

ويصف هيرودوت: لقد تلقى اليونانيون الذين اشتهروا بعلمهم وحكمتهم من المصريين العادات التي أشرنا إليها، كما تلقوا عنهم عادات أخرى.

ويقول ثيودور الصقلي في الجزء الأول من كتابه تاريخ العالم...: «جميع اليونانيين الذين اشتهروا بعلمهم وحكمتهم زاروا مصر في العصور القديمة، حينما يتعرفون على عاداتها وينهلون من علومها... وأن كل الأشياء التي حلت لهؤلاء كانت منقولة عن مصر».

ويدلل ثيودور الصقلي على صدق قوله حيث يقول: «يؤكد الكهنة المصريون استناداً إلى كتبهم المقدسة أنهم شاهدوا في بلادهم أورفي وموزني، وميلامبيوس وديدال ثم الشاعر هوميروس وسولون الأثيني وأفلاطون الفيلسوف ويذكر الكهنة أيضاً فيثاغورث من جزيرة ساموس وايدروكسسوسي الرياضي وديمقريطسي ابن مدينة أبادير».

انظر: محمود محمد علي، الأصول الشرقية للعلم اليوناني ([القاهرة]: دار عين للبحوث والدراسات الإنسانية، ١٩٩٨)، ص ٢٨. ويرى أ. د. مصطفى النشار - في تأكيد على دور الفكر الشرقي والحضارة المصرية القديمة وتأثيرها في الفكر والحضارة اليونانية - أن المحاولة التي قام بها برنال مارتين في كتابه الأخير أثينا =

نقد سقراط كل الأساطير التي تتحدث عن الآلهة وأفعالها باعتبارها حكايات ملفقة لا أساس لها من الصحة.

رأى ضرورة قيام العقائد الدينية على العقل وليس على التسليم الساذج بالعقائد والطقوس الموروثة، كما رأى أن تقديم القرابين للآلهة ليس دليلاً على التقوى.

يقول سقراط: «لو تأملنا كل شيء في الوجود لرأينا كيف تعمل العناية الإلهية عملها فيه». وفي الدفاع يعلن سقراط أنه قد أفنى حياته في أداء الرسالة الإلهية التي تكلفه بها الآلهة وأنه على أتم استعداد للموت في سبيل أداء هذه الرسالة وطاعة الأمر الإلهي.

«إنني أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم ولكني أطيع الله أكثر طالما بقي في نفسي وكنت قادراً على ذلك فلن أتوقف عن التفلسف... وهذا هو ما يأمر الله به»^(٥٣).

كان سقراط يقوم بكل ما هو مطلوب منه للآلهة المحلية في أثينا - رغم تشككه في وجودها - وكثيراً ما كان يحلوه أن يشبه نفسه بالجندي الخاضع لأمر قائده، ويجب أن يلتزم مكانه الذي أراده الإله له.

يعتقد سقراط أن الكون خاضع في سيره لتدبير عقلي إلهي في ظل قانون العناية الإلهية. وهو موجه إلى غاية مرسومة وفق خطة معقولة، وكل شيء فيه مرتب ترتيباً من شأنه أن يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا.

هذه الغايات هو ما يرشدنا إلى وجود كائن خلق ذلك. ويجب تقديس هذه الآلهة

= السوداء قد أكدت ودعمت الاتجاه الذي يقضي على أسطورة المعجزة اليونانية بشكل مباشر وبأسلوب علمي دقيق وتحليل تاريخي مفصل.

وهذا يتيح الفرصة للتحدث بشكل موسع عن الأصول المصرية للحضارة اليونانية بعامة والفلسفة اليونانية بوجه خاص، على اعتبار أن مصر كانت كما يقال هي مصر الحضارة طوال حوالى عشرة آلاف سنة، بينما كانت بقية دول العالم غارقة في ظلمات الوحشية. وقد ظلت - رغم عمليات الاحتلال المتوالية - تلقن شعوب البحر المتوسط الإغريق والرومان وغيرها التنوير الحضاري.

(٥٣) مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ٩٠ - ٩١. ويؤكد بلوتارخ أن هؤلاء اليونانيين المتنورين كانوا قد زاروا مصر وعاشوا فيها على أوثق اتصال بكهنتها. فمن ذلك أن فيثاغورث بخاصة أعجب أعظم الإعجاب بالأساتذة المصريين الذين كانوا هم أيضاً يعجبون به، فحاول أن يقلد طريقتهم في كتاباتهم الرمزية وتعاليمهم السرية. فأحاط نظرياته بالألغاز. وفي الواقع أنه لا يوجد أي فارق بين النصوص الهيروغليفية المصرية والكثير من التعاليم الفيثاغورية.

ويروى أريستوكسينوس التارنتي أن الفيلسوف اليوناني سقراط التقى ذات يوم بحكيم هندي، وقد سأل هذا الحكيم سقراط قائلاً له إنك تدعو نفسك فيلسوفاً، فماذا تشتغل؟ فأجاب سقراط إنه يدرس الشؤون البشرية. فأخذ الحكيم الهندي يضحك قائلاً إنه يستحيل للمرء أن يفهم الشؤون البشرية ما لم يدرك الشؤون الإلهية أولاً. انظر: علي، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، ص ٢٨ - ٢٩.

بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في إقليمنا، غير أن أي قربان ليست له قيمة ذاتية، إنما قيمته تتبع إخلاص القلب. وكان سقراط يتحدث عن تلك الأشياء كما يتحدث الكاهنة نفسها حينما يأتيها من يريدون استشارتها في أوضاعهم، وفي ما يقدمونه لأرواح أسلافهم وفي كل الشعائر الدينية^(٥٤).

ب - فكرة الإله الواحد

هناك ملحوظة هامة لاحظها عزت قرني في كتابه محاكمة سقراط هي أن معظم إشارات سقراط إلى الآلهة كانت بالفرد وليس بالجمع، فالذي يأمره بالفحص وإيضاح حكم البشر هو الإله، والذي يطيعه سقراط هو الإله، والذي لا يكذب هو الإله. . . وهذه الإشارات تؤدي إلى التساؤل إن كانت موجهة إلى إله بعينه - أو للون مثلاً - أمر غيره - أم هي إلى الألوهية بوجه عام.

والذي لا شك فيه كما يؤكد عزت قرني أن مفهوم سقراط من الإلهية أو الإلوهية كان لا شك مفهوماً جديداً، ويظهر هذا من ربط سقراط إياه بالمفاهيم الأخلاقية وبالْحكمة والفلسفة^(٥٥).

وقد يكون ما أشار إليه عزت قرني سابقاً هو الذي جعل ماكفران يشير إلى أن التأمل الأخلاقي الذي كتبه سقراط يعادل أو يماثل تحطيم الآلهة القديمة أو خلق آلهة جديدة، وبخاصة أنه قد ترك الطريق الديني دون كل ملامحه القديمة وضمائنه^(٥٦).

لذا فإن سقراط حرص على عدم البوح لأحد بفكرة الإله الواحد التي وجدها في ذهنه واضحة على سائر الأفكار وراح يتظاهر بإخلاصه لعبادة الآلهة الموروثة^(٥٧).

وسقراط يؤكد أن العناية الإلهية قد أرسلته للأثينيين لصلاحهم وإنقاذهم من سباتهم وتقويم المعوج في معتقداتهم: «يبدو أن الإله قد جاء بي إلى المدينة لأقوم بمثل هذا الدور حيث أتولى استنهاضكم وتحريضكم في كل مكان وطيلة اليوم لذا فليس من اليسير أن يأتيكم رجل آخر من هذه النوعية»^(٥٨).

ويؤكد فكرته عن الآلهة التي تعرف معرفة مؤكدة يقينية لأن لديها عالم الحقيقة

(٥٤) مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص ٩٤ - ٩٥.

(٥٥) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقرطون، ص ٩٥.

(٥٦) Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 161.

(٥٧) نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص ١٥٠.

(٥٨) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣١ أ.ب.

كله فيقول في نهاية المحاكمة: «لقد حان وقت الوداع بالنسبة إلي فإني ذاهب لألقى حتفي، أما أنتم فستبقون على قيد الحياة، ولكن من منا سيذهب إلى مصير أفضل هذا أمر لا يعلمه إلا الإله»^(٥٩).

لقد حان وقت الوداع إنّي ذاهب لألقى حتفي.

يعد سقراط مؤسساً لمذهب الفلاسفة الإلهيين الذي جراه فيه تلميذه أفلاطون حتى إنه عرف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية، أي التخلق جهد الطاقة بالأخلاق التي يرتضيها الله.

وسقراط يستمر في إيراد كلمة الإله المهزوه في فقرات كثيرة من محاوره الدفاع رابطاً إياه بالأخلاق التي يجب أن يطيعها ويحافظ عليها فيقول في بداية دفاعه: «فلنبداً إذاً ولأدحض عن نفسي، أيها الأثينيون محاولاً أن أنتزع من صدوركم الضربة التي حملتموها مدى أعوام طويلة. ولكم أود أن تكون هذه هي النتيجة إن كان ذلك أنفع لكم ولي، ولكن أعتقد أن هذا أمر صعب ولا يخفى علي كم هو كذلك. . وعلى أية حال فلتسر الأمور على النحو الذي يراه الإله حسناً. ولأطع القانون ولأقم بدفاعي»^(٦٠).

وسقراط يعتقد أن من يحترم القوانين العادلة فإنه يحترم في الواقع العقل والنظام الإلهيين. فالعالم يدار بواسطة قوى إلهية عاقلة وخيرة تُسير كل شيء للأفضل. لذا وإيماناً من سقراط بهذه الغائية فقد أكد في محاوره أقريطون على ضرورة أن يطيع الإنسان القوانين لأنها من عند الإله، فهي نصوص رسمتها الآلهة في قلوب البشر، أو كما يقول إنه يعتقد أن الآلهة هي التي وضعت القوانين للناس، إذ إن أول القوانين عند الناس جميعاً هو الذي يحض على عبادة الآلهة^(٦١).

وسقراط يؤكد إيمانه هذا للحاضرين وأمام المحكمة، وهو يؤكد أنه كان مُطيعاً للقوانين في مناسبات كثيرة، وحتى عندما حكمت عليه القوانين ظلماً - أو كما يعتقد هو - فإنه ظل على طاعته إياها، ورفض خرقها بالهرب أو بطلب التخفيف أو بالنفي، واعتبر أن ذلك يمثل خيانة للنظام الذي عاش فيه، وخيانة للآلهة التي فرضت هذه القوانين^(٦٢).

(٥٩) انظر: نصار، المصدر نفسه، ص ١٥٢، ودفاع سقراط لأفلاطون، ٤٢ أ.

(٦٠) النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص ٩١ - ٩٢.

(٦١) مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ٩١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ومسألة الألوهية مرتبطة عند سقراط بالثواب والعقاب والخلود، وترتبط كذلك بقيم مختلفة عن هذه القيم المألوفة التي أقرتها التعاليم الثقافية السوفسطائية، ومنها أن سقراط كان يفضل تحمل الظلم على ارتكابه، حتى لو كان هو نفسه قد تعرض للظلم، لأن الظلم في اعتقاده سيظل في كل الحالات شراً، لذا يشير إلى أن الذين يفعلون الظلم في حياتهم عندما يفاجئهم الموت يفرعون ويرتعشون لأنهم لم يكن لديهم علم يقيني بالحقيقة. وهذه الحقيقة تقول إنها ليست مسألة موت ونهاية حياة، ولكن: إن هناك عقاباً واقعاً لا محالة في ذلك^(٦٣).

وظل سقراط يردد أنه مؤمن بأبوللو وإلهاماته التي تنبئه عن مصيره في العالم الآخر، والنعيم الذي ينتظره بعد الموت ومفارقة روحه للبدن، وللعادلة التي سوف ترعاه وتحسن إليه.

ويظن أحد الدارسين أن الاضطراب الذي جاء في الأقوال المنسوبة إلى سقراط قد جعل منه عند البعض صاحب ديانة جديدة استحدثت تعاليمها من العقائد المصرية والأورفية والتعاليم الفيثاغورية، وعند البعض الآخر نبياً موحداً ورسولاً شأن هرميس، وعند نفر من الدارسين فيلسوفاً استحدث آراءه الأخلاقية من التأمل العقلي والحجج الجدلية المنطقية - والأمر المتفق عليه بين الجميع أنه كان ملحداً رافضاً للفكر الديني اليوناني^(٦٤).

هذه الآراء السابقة تجعل الباحث يتساءل، وي طرح التساؤل للبحث: إذا كان سقراط قد استمد أفكاره الدينية من العقائد المصرية القديمة وكذلك الأورفية، فهل يمكن الظن بأن موت سقراط كان نتيجة لهذه الآراء الغريبة عن الروح اليونانية التي جعلت الإله في داخل الطبيعة من جانب ثم شككت في وجود الآلهة من جانب آخر بلسان التراث الثقافي السوفسطائي ليحل مكان ذلك إيمان بإله أخلاقي يمتلك الحقيقة الكاملة ويكون مقياساً للقيم. فهل قتل سقراط لأنه كان يعبر عن نبتة شرقية في أرض غريبة فكان لابد من التخلص منه؟

ج - مسألة جنّي سقراط

عندما يتحدث سقراط إلى أوطيفرون عن اتهامه بأن لا يؤمن بآلهة المدينة ويدعو إلى الإيمان بآلهة جديدة، يشير أوطيفرون إلى أنه قد يكون سبب هذه التهمة ما يسمى بجنّي سقراط. وسقراط في الدفاع يعيد المسألة نفسها مؤكداً أن التهمة بسبب هذا

(٦٣) أفلاطون جورجياس، ٤٨٢ د هـ.

(٦٤) نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص ١٥٢.

الصوت أو الهاتف الذي يأتيه كي ينهائه عن قبول شيء، ولكن هذا الهاتف لم يأمره أبداً بفعل شيء من الأشياء^(٦٥).

وسقراط يستخدم اعتقاد الآخرين في هذا الجني للرد على تهمة الإلحاد أو عدم الإيمان بالآلهة التي لم توجه إليه في المحكمة ولكنه يذكرها في المحاوراة، وكان تبريره لذلك أنه إذا كان هذا الجني الذي يأتيه - سواء أكان ابناً شرعياً أو غير شرعي من أبناء الآلهة - موجوداً فإن هذا الجني معناه وجود آلهة يؤمن بها. وإيمان الآخرين بوجود هذا الجني معناه أنهم يعرفون أن سقراط له صلة بالآلهة، وبالتالي لا يمكن أن يكون ملحداً تماماً. يقول: «لو كنت أعتقد في أمور دايמוنية، فإنه يلزم بالضرورة وبلا جدال أن أعتقد في الدايمونيات أليس كذلك؟. بل هو كذلك وما دمت لا تجيب، فأنا أعتبر أنك موافق على هذا. هذه الدايمونيات ألا تعتبرها آلهة أو أبناء آلهة قل نعم أو لا»^(٦٦)؟

وقد ارتبط هذا الجني بفترة من فترات الذهول كانت تنتاب سقراط من وقت لآخر. ومن المشهور عنه هذه الحالة التي انتابته في محاوراة المأدبة^(٦٧).

ويشير كوبلستون^(٦٨) إلى أن بعض الباحثين يميل إلى تفسير هذه النوبات من الذهول على أنها حالة من حالات الانجذاب أو الانتشاء. لكن ربما كان من المحتمل أكثر أن هذه النوبات من الذهول ترجع إلى تركيز ذهني شديد حول مشكلة ما. تلك ظاهرة ليست مجهولة عند مفكرين آخرين حتى إذا لم يكن لها هذا الوزن الكبير.

ويميل كوبلستون^(٦٩) إلى اعتبار أن هذه النوبات ذات طبيعة عقلية أكثر من كونها طبيعة دينية صوفية. ولذا ففي رأيه أن طول فترة الانجذاب المذكورة في محاوراة المأدبة تعمل ضد كونها نوبة من نوبات الجذب الحقيقي بالمعنى الديني الصوفي رغم أن هذه النوبات الطويلة من الذهول لا بد أن تكون أيضاً استثنائية.

د - الجانب الصوفي عند سقراط

لقد كان سقراط يؤكد دائماً أننا يجب أن نقنع عن طريق العقل الصحيح.. بينما من الطبيعي أن نأخذ ذلك على أنه يشير إلى استدلال مدروس يعضده منهجه العقلي

(٦٥) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣١ د.

(٦٦) المصدر نفسه، ٧ د ب.

(٦٧)

Plato Sympos, 215 b.

(٦٨) كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٥٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

المتميز. وقد أشار إليه في محاوره أقريطون: « ليس اليوم فقط بل طيلة حياتي لا أطيع شيئاً آخر إلا الحجة التي تبدو لي الأفضل بعد التأمل. وكل الحجج التي قلتها من قبل لا أجد الآن أنه بمقدوري أن أضعها جانباً لأن قدراً سيئاً قد حل بي، بل لأنها قائمة أمامي هي بلا تغيير على التقريب وإني لأبجلها وأحترمها كما كنت أبجلها وأحترمها، ولأنه ليس لدينا في الحاضر أفضل من هذا نقوله.. فأعلم أنني لن أخضع لك حتى لو أفرغتنا قوة الكثرة أكثر مما تفعل الآن النزعات وكأننا أطفال مهددون بالسجن وبالموت والتجريد من الأموال»^(٧٠).

وعلى الرغم من عقلانية سقراط الشديدة فقد أعطى ثقة كبيرة في الرسائل الإلهية التي كانت تأتيه في الأحلام وفي النبوءات ومثل هذه المعتقدات المقبولة والمنسوبة إلى الآلهة. وقد عبر عن ذلك في محاوره الدفاع: «إنني أؤدي مهمتي التي أمرني بها الله في نبوءات، أو في أحلام، وكل الطرق التي يدرك بها الإنسان النصيب الذي حددته له الآلهة وما تأمره أن يؤديه»^(٧١).

وقد جعل ذلك أرنست باركر^(٧٢) يشير إلى أن سقراط على الرغم من عقلانيته الشديدة ومن أن يكون كل شيء يدرك مقبولاً من جانب العقل، وبخاصة مبادئ السلوك والحياة، إلا أنه كان له جانب آخر مختلف هو الجانب الصوفي.

لذا فإن سقراط قد بدأ يظهر بشكل أكثر من الشخص الأثيني العادي وليس على الإطلاق من نوع السلوك الذي يمكن أن نتوقعه من خلال حياة الفحص الذاتي العقلي (e lenchus)^(٧٣).

لقد كان سقراط يعتقد أنه مضطر للفلسفة، وكما قال في الدفاع أنه على علم بأن ذلك حقيقي ويجب كما أشار للقضاة بأن يعلموا بأنه يقوم بالتفلسف كأمر شرعي أو إلهي، ويقول: «أما حين يكون الإله، بحسب ما بدا لي وما أعتقد هو الذي يضعني في موضع موجباً علي الحياة متفلسفاً فاحصاً نفسي والآخرين فإنني في هذه الحالة أهجر مركزي خوف الموت أو أي شيء آخر هذا ما سيكون غريباً»^(٧٤).

وسقراط كان يعتقد في حياته بأن لديه مصدراً فوق العادي لبعض المعلومات، فقد كان يعتقد أن الجنّي الذي يأتيه في بعض الأحيان باعتباره من طبيعة إلهية هو

(٧٠) أفلاطون أقريطون، ٤٦ ب ج.

(٧١) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٣ ج.

Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, p. 93.

(٧٢)

Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 170.

(٧٣)

(٧٤) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٨ هـ و ٢٩ أ.

مرشد جيد يمكن أن يحذره من الضرر أو الزيف. وهذه الإنذارات التي يعطيها له هذا الصوت إنذارات/ تحذيرات/ عملية وذات طبيعة خاصة. وقد نظر إليها سقراط على أنها مفيدة وخيرة.

ويمكن الظن بأنه كان يعتقد بمعنى من المعاني أن هذه النصيحة التي تأتيه من الجنى سليمة وصحيحة، وكان يعتقد أنها صادقة كما نفهم ذلك من كلامه^(٧٥).

ومن هذه النصائح على سبيل المثال أن يمارس التفلسف حتى لو كان ذلك على حساب حياته نفسها بسبب هذا الصوت الذي يأتيه عبر الأحلام: «إنني أودي مهمتي التي أمرني بها الله في نبوءات، أو في أحلام وبكل الطرق التي يدرك بها الإنسان النصيب الذي حددته له الآلهة وما تأمره أن يؤديه»^(٧٦).

لقد كان سقراط مقتنعاً أن مهمته الفلسفية هي مهمة إلهية ذات قيمة متعالية وأخلاقية في الفضيلة من خلال نبوءة دلفي التي قالت أن لا أحد أحكم من سقراط. ولقد كان على يقين من أنه فهم هذه المهمة فوق التقية التي يرغب الإله أن يؤديها ولا يمنعه من ذلك حتى تهديد الموت. ولأنه كان يعرف ذلك، وأنه مضطر للفلسفة فإن قضائه لا بد أن يكونوا على دراسة ووعي أن هذه هي الحقيقة. وأن الآخرين لا بد أن يعرفوا كذلك أنه يقوم بفعل التفلسف في إطار أمر شرعي إلهي^(٧٧).

إن اعتقاد سقراط بوجود الآلهة أقرب إلى فكرة العناية كما يقول سارتون، فتبعاً لتعاليم سقراط بشأن هذا أنه يجب علينا أن نهتم بأنفسنا ونشكر العناية الإلهية. فوعينا لذاتنا هو جوهر ذاتنا، والتقوى من الفضائل الأساسية وأول شروطها التورع نحو ما هو إلهي. وهكذا نجد عند سقراط قدراً من الصوفية التي ليست من الصنف الهندي، بل من صنف آخر يحكمه العقل.

وهذا ما جاء على لسان أحد الدارسين لسقراط الذي جمع بعض الحقائق التي تبرهن على أن سقراط كان مبتدعاً لاتجاه روحي يميل إلى الصوفية، لهذا فقد اعتقد سقراط في الإله، وأيد نظام الإله خير، فللكون عقل مدبر وخير، وهذه النظرة كانت ضعيفة جداً بين الإغريق قبله.. فقد كان سقراط على يقين من صدقه أن الآلهة طيبة تتطلب الخير ممن يعبدونها أكثر مما تتطلب أي شيء آخر^(٧٨).

Plato's Apology, 31 d and 40 a.

(٧٥)

(٧٦) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٣ ج، أريطون ٤٤ أ.

(٧٧) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٨ أ و ٢٩ د.

(٧٨) النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص ٩٣.

هـ - هل توجد علاقة بين الاختبار النقدي العقلي وبين المعنى الصوفي في التجربة السقراطية؟

بعبارة أخرى ماهية العلاقة بين فحص النفس والآخر - وهي المهمة السقراطية - فحصاً عقلياً وعدم قبول ما ليس عقلياً؟ وهذا الجانب شبه الصوفي أو فوق العقلي عند سقراط.

إن زينوفون يفترض كما يشير ماكفران أن سقراط قد اعتقد أنهما شيان متميزان من البحث - مجالان متميزان - كل واحد منهما مناسب لموضوع منفصل. وطبقاً لما يذكره زينوفون عن سقراط فإن كل مستقبل مفتوح ليس من العقل افتراض أنه ليس له جانب عقلي إلهي، لذا فقد نصح: «إن ضمنت الآلهة لنا أن نفعله عن طريق التعلم يجب أن نتعلم، وإن ما تم إخفاؤه عن الغائبين يجب أن نحاول الكشف عنه من الآلهة عن طريق النبوءة أو الإلهامات»^(٧٩).

إننا يجب أن نجد مصالحة بين أن سقراط كان مقتنعاً بأنه ليس هناك شيء حقيقي ما عدا ما يختبر عن طريق العقل وعلاقة ذلك على اعتماده على وسيط إلهي. فقد كان مصراً على الدحض العقلي لكل المعتقدات سواء أكانت مناسبة أم غير مناسبة، ولكنه يرى أيضاً أن بعض المعتقدات بشكل شرعي مأخوذ من مصدر فوق عقلي - وقد يكون ذلك مماثلاً للعقل العملي عند كانط^(٨٠).

إن ارتباط سقراط بالاختبار العقلي وبوجهة نظره في الألوهية باعتبارها في ذاتها فوق عقلانية سيكونان موضوعات لتفسير عقلي نقدي، لذا يقول: «تلك السمعة التي تقول إني حكيم ولكن من المحتمل، أيها المواطنون، أن يكون الحكيم الحقيقي هو الإله، وأنه أراد في النبوءة التي أوحى بها أن يقول إن الحكمة الإنسانية قليلة القيمة أو غير ذات قيمة على الإطلاق.

وإذا كان الإله قد ذكر سقراط الذي أمامكم فما ذلك إلا ليستخدم اسمي آخذاً مني مثلاً، وكأنه يريد أن يقول: الأحكم من بينكم أيها البشر هو من أدرك - مثل سقراط - أنه بغير قيمة في الحقيقة بالنظر إلى الحكمة»^(٨١).

إن هذا الجانب الصوفي أو الديني هو الذي جعل بعض الناس ينظرون إلى سقراط على أنه نبي أو على أنه رسول/ صاحب رسالة/ وهو يشير في محاورته الدفاع إلى أن

Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 179.

(٧٩)

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٨١) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٣ ب ج.

رسالته هي هداية الناس إلى الفضيلة وإلى الحكمة. ومهما يكن الأمر فإن إيمان سقراط لم يكن أبداً مثل إيمان اليوناني العادي، بل إن الدارسين للجانب الديني عند سقراط قد يجمعون على أنه من هذه الناحية كان ملحداً (بمعنى رفضه للتصور الديني التقليدي).

وقد يكون هذا الجانب هو الذي جعل سقراط الأثيني، والذي يفعل ما يفعله الأثينيون، فيسأل ويتحدث ويتناقش ولا غرابة في ذلك، ولكنه أمام المحكمة يسأل: «ولكن يا سقراط ما هي حكايتك إذا؟ من أين نشأت هذه الافتراءات ضدك؟ فنحن إذا سلمنا بأنك لا تفعل شيئاً يخرج عما يفعله الآخرون، فكيف يقال كل هذا بصددك - كيف تنشأ كل هذه الأقاصيص إلا إذا كنت تفعل شيئاً مختلفاً عن الغالبية من المواطنين؟ فقل لنا إذا ما هو الأمر؟»^(٨٢).

٢ - إفساد الشباب

أ - الربط بين التهمة الأولى وإفساد الشباب

كانت التهمة الثانية التي تضمنها الادعاء الذي قدمه ميليتوس للمحاكمة هي تهمة إفساد الشباب. وقد ربط ميليتوس بين التهمة الأولى، عدم الإيمان بآلهة المدينة - وإفساد الشباب. وكان دائماً ميليتوس يرى أن سقراط قد ساعد على إفساد الشباب بتعليمهم أن يكونوا غير مؤمنين، ولكن بلا شك فإنه كان يعتقد أن الفساد الذي سببه سقراط كان يتضمن كل الأنماط في ما وراء الآراء الدينية، فالدين والأخلاق يسيران معاً يداً بيد^(٨٣).

وسقراط كما هو واضح في الدفاع يحاول أن يستخرج من ميليتوس الادعاء بأن كل الأثينيين - القضاة والمجلس النيابي وغيرهم - ما عدا سقراط يعملون على تربية النشأ، ولكن سقراط هو الذي يفسدهم، لذا يسخر قائلاً: «ما أعظم سعادة الشباب إن كان واحد فقط هو الذي يفسدهم على حين أن الآخرين يفيدونهم»^(٨٤).

ويحاول سقراط إيجاد أساس للتهمة وزيفها، وهذا يظهر مضمون محتوى تعاليمه كما عبر عنها في التهمة الدينية، وأنها ليست واقعية. لذا فهو ينفي تهمة الإلحاد كما رأينا في الجزء الأول، وبالتالي يبين أنه مؤمن وليس ملحداً. وكذلك فهو لا يعلم الإيمان بآلهة جديدة^(٨٥).

(٨٢) المصدر نفسه، ٢٠ ج د، ص ١٠٦.

(٨٣) Reeve, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*, 79.

(٨٤) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٥ هـ.

(٨٥) Reeve, *Ibid.*, p. 75.

وسقراط يطرح السؤال الذي لم يجد إجابة عند أصحاب الدعوى، وهو: «من الذي يفسد الشباب؟ هل الكثرة هي التي تستطيع إفساد الشباب أم أن الفرد بمفرده هو الذي يمكن أن يفسد؟»

ألن يكون المواطنون مجتمعين في جمعية عامة. . أي أعضاء جمعية الشعب هم الذين يفسدون الشباب؟ أم أنهم هم أيضاً يجعلون الشباب أفضل؟»^(٨٦).

ويبدو أن المقصود من عبارة سقراط السخرية من الجمعية الشعبية ومن تكوينها الذي يجمع بين من يعرف في السياسة ومن لا يعرف في إدارة شؤون المدينة.

وقد يكون مقصوداً بها أيضاً الكثرة من الناس التي تجعل الفرد أو القلة ينساق إليها ويقول ويفعل ما تعمل به هذه الكثرة الجاهلة التي تجعل الفرد تحت ضغط اجتماعي في سلوكه وتفكيره.

وكذلك فالعبارة قد تكون إشارة إلى الكثرة من المعلمين الذين ادعوا المعرفة وتعليم الآخرين الفضيلة، وجابوا بلاد اليونان يحترفون تعليم الآخرين مقابل المال. وهؤلاء كما هو واضح من محاورات عديدة مثل بروتاغوراس وجورجياس ومينون اتضح أنهم لا يعرفون ما يتحدثون عنه سواء أكان ذلك الفضيلة أم الخطابة التي أعلن جورجياس أنه لا يعلم غيرها، على النقيض من بقية السوفسطائيين الذين ادعوا تعليم الفضيلة.

وسقراط يشير إلى أن الاتهامات الباطلة الموجهة إليه سببها أخطاء كثيرة عند كثيرين، وإذا تمت إدانته فإن السبب الرئيسي سيكون هو هذه الكثرة الحاكمة عليه وعلى كثيرين غيره. ويحذر - سقراط من أن هذه الكثرة سوف تعمل على إدانته وإدانة الكثيرين من الرجال الفضلاء. لذا فإنها مصدر خطر لن يتوقف عنده أي لن يتوقف بعد أن يموت ولذا يقول:

«إن هناك أحقاداً كثيرة ضدي وعند كثيرين، وما سيجعلني أدان أن حدث أوفت ليس هو ميليتوس وأفيتوس بل هو افتراء هذه الكثرة وقدحهم فيّ. وستدين في ما اعتقد كثيرين من الرجال الفضلاء الآخرين، فمن المتوقع ألا ينتهى الخطر عندي»^(٨٧).

وسقراط يقول رداً على ذلك: «هل تعتقد أن الوضع نفسه ينطبق على حالة

(٨٦) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٥ ج.

(٨٧) المصدر نفسه، ٢٨ أ ب.

الخيّل ، هل كل الناس قادرون على تهذيبها أجمعين ماعدا واحداً فقط هو الذي يفسرها؟ أم على العكس تماماً من هذا أن واحداً أو عدداً قليلاً جداً هو الذي يهذبها، ألا وهم مدربو الخيل على حين أن الكثرة حين تهتم بالخيّل أو تستخدمها هي التي تفسرها؟»^(٨٨).

وسقراط يؤكد أنه لا يقول غير الحقيقة، بل لن يخشى أن يعلن جهله إن كان ذلك هو الحقيقة. وهناك فارق بين موقف سقراط وموقف مواطنيه الذين إن سئلوا كيف يتلف سقراط الشباب، أي ماذا يقول؟ وماذا يفعل حتى يفسدهم؟ حاروا جواباً، ولكنهم حتى يخفوا حيرتهم وجهلهم يجيبون بتلك الإجابات التي تقال ضد كل مشتغل بالفلسفة، والتي لا يعرفون لها في الحق معنى دقيقاً، ولا يهتمون بسؤال أنفسهم إن كانت تنطبق بالفعل على سقراط أم لا تنطبق^(٨٩).

ب - التناقض المنطقي الأخلاقي في الادعاء

سقراط الذي كان مولعاً بإظهار التناقض في آراء الآخرين يرد فاضحاً ومُظهراً عوامل التناقض الموجودة في التهمة حتى تسقط من أساسها، لذا يقول مدافعاً عن نفسه: « هل تكون مع عمرك هذا أحكمّ مني إلى هذا الحد، بحيث إنك إذا أدركت أن الأشرار يفعلون الشر دائماً للمقتربيين منهم والأخيار يفعلون الخير، أما أنا فجاهل إلى حد الوصول إلى أن أجهل حتى هذا . . إنه إذا حدث وجعلت أحداً ممن يصاحبونني شريراً فإنه يمكن أن يصيبني على يديه سوء وبحيث أفعل هذا الشر بإرادتي بحسب ما تقول أنت»^(٩٠).

والتناقض هنا واضح في أن يريد المرء لنفسه الشر بأن يفسد سقراط الشباب فيُسيئوا إليه، هم يصاحبونه بينما هم يصيرون أشراراً على يديه. وبالطبع فإن المذهب السقراطي الأخلاقي هو أنه لا شرير بإرادته فكل إنسان يريد الخير لنفسه^(٩١).

لقد كان شباب أثينا هو الذي تجمع حول سقراط الذي كان بالنسبة إليهم مركزاً للنشاط الثقافي وينبوعاً للإلهام، وهذه الواقعة هي التي شكلت في ما بعد أساساً لاتهامه بإفساد الشباب^(٩٢).

(٨٨) المصدر نفسه، ٢٥ ب ج.

(٨٩) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقرطون، ص ٦٦.

(٩٠) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٥ هـ.

(٩١) أفلاطون، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٩٢) ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٩.

وسقراط في نظر العامة من الناس لا يبحث ولا يفكر فقط إنما هو يسعى إلى جعل الآخرين على شاكلته. فهو يعلم الشباب آراءه الفاسدة، ولكنه لا يتوقف عند هذا فحسب، بل إن الشعب الأثيني يعتقد أن سقراط بتصيده للمواطنين وسؤالهم وإحراجهم وجعلهم أضحوكة الشباب الذي يجري وراءه حيثما يذهب إنما يتهمهم عليهم جميعاً^(٩٣).

ومسألة الحكمة والتهكم تقع في قلب الصورة الشعبية عن سقراط، والدليل على ذلك أن الجمهور يصبح عند تعرض سقراط لمسألة إنكاره أنه حكيم، وكذلك عندما أخذ يناقش ميليتوس بطريقته المعتادة على طريقة السؤال والإجابة والتي كان يستطيع بها إحراج المتحدثين معه.

وسقراط يعلن أنه لم يكن لديه تلاميذ، أي لم تكن لديه مدرسة يدرس فيها أفكاره ويمليها لغيره من الناس. . ولذا فهو ضد الاتجاه العام عند اليونان الذين لا يتدخلون إذا قال أحد عن نفسه إنه حكيم ما لم يحاول أن يجعل الآخرين على شاكلته يسرون على منهجه، أو يريد أن يجعلهم مثله، حينئذ يتدخلون ويرفضون ذلك^(٩٤).

دفاع سقراط يتضمن الإشارة إلى أنه لم يُرذ أن يجعل لنفسه مدرسة، بل كان له تابعون ومرافقون فقط. وهو بهذا يفرق بينه وبين أصحاب المدارس الفلسفية كالسوفسطائيين من جهة، وكذلك بينه وبين أصحاب الدراسات الطبيعية من جهة أخرى. وهو يؤكد ذلك بأنه لم تكن له علاقة بالدراسات الطبيعية^(٩٥).

والنقد السقراطي قد يشير في محتواه إلى أن فن الخطابة كان أحد العوامل الرئيسية في التربية اليونانية التي غزتها السوفسطائية، ولأنَّ للخطابة مخاطرها الواضحة من حيث إن الخطيب يستطيع بسهولة أن يعطي انتباهاً أكثر لطريقة العرض الخطابي للموضوع على حساب الموضوع نفسه.

كما أن فن الخطابة ارتبط بطريقة النقاش التي دعت إليها الحاجة السياسية في ظل وجود أحزاب متعددة ومجالس شعبية. . وقد أصبحت القضية كيف يمكن للإنسان أن يعبر عن نفسه تعبيراً قوياً بحيث يؤثر في المستمعين وفي الأطراف الأخرى في المناقشة.

(٩٣) انظر: أفلاطون، المصدر نفسه، ص ٧٩ - ٨٠، ودفاع سقراط لأفلاطون، ٢٠ هـ و ٢٧ ب.

(٩٤) أفلاطون أقريطون، ٣ ج د.

(٩٥) انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٥٣، ودفاع سقراط

لأفلاطون، ٢٦ أ ب.

إذا العلاقة بين المتناقشين على هذا النحو علاقة تنافس وصراع لا بد أن ينتهي بأن يفوز طرف على طرف آخر، وقد يفوز الطرف المنهزم في يوم آخر على الطرف الفائز، لأنه قد استعد له استعداداً جيداً ليهزمه في هذا الصراع اللغوي سواء عن طريق النقاش أو بوسيلة الخطابة المكتوبة. وهكذا يمكن أن نلخص هذا النموذج من النقاش بأنه يعتمد على دحض الآخر - عقب هزيمة الطرف الآخر في النقاش، وجعله يشعر بالضعف أو يضيف حجته أو قلة حيلته.، ويبدو أن هذا قد يكون تفسيراً لرفض اليونانيين أن يجعل الحكيم الناس على غرارهم أو مثله. وهو رفض لمن يظهر قلة معرفتهم أو عدم معرفتهم بما يقولونه أو يتحدثون عنه وفي الوقت نفسه التثبت بإثبات الذات، ولو كان على أسس واهية.

وهذا من شأنه أن ينقلنا إلى الحديث عن مضمون رسالة سقراط التي أكد أنه سيعمل بها، وسيظل يعمل عليها سواء عاش أو مات، لأنها رسالة إلهية مصدرها أبوللون .

ج - الوازع السياسي وراء تهمة إفساد الشباب

يعتقد وولتر ستيس^(٩٦) أن التهمة الخاصة بإفساد الشباب هي تهمة لا أساس لها من الصحة، وقد تفرد إلى وجوب شباب ورجال حول سقراط كان لهم دور وتأثير في الحياة السياسية، فاعتبر أصحاب الإدعاء أن ذلك يعود إلى سقراط، ولذلك كانت التهمة.

وأرنست باركر^(٩٧) يشير إلى أن من بين هؤلاء الرجال كان ألقبيادس وكريتياس، وبالرغم من أنهما لم يكونا تابعين بأي شكل من الأشكال، فقد كان لهما دور في المشاركة. ومن الواضح أن التهمة - إفساد الشباب - ليست على الحقيقة موضوع تهمة دينية - كما جاء في ادعاء ميليتوس - ولكنها فعل من أفعال الانتقام السياسي.

لقد حاول ألقبيادس تعديل الديمقراطية الأثينية في ثورة ٤١١، وكذلك كريتياس قد حول الفعل الديمقراطية في ثورة ٤٠٤، وإذا كان ذلك من نتائج مصاحبتهم سقراط، إذاً فقد كان يفسد الشباب.

وألقبيادس الذي كان تلميذاً مفضلاً لسقراط أصبح خائناً لأثينا في ما بعد، وعاش حياة تحلل بشكل لأخلاقي.. وقد كانت الأورليغارية في أثينا متعاطفة مع

(٩٦) ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١٦ - ١١٧.

(٩٧) Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, p. 94.

الأورليغارية في إسبرطه. وفي مثل هذه الروح المتشككة كان من الطبيعي أن يضعوا نموذجاً عظيماً لذلك^(٩٨).

ولقد أشار المؤرخون إلى أن سقراط السوفسطائي قد حكم وأعدم بسبب تعليمه لكريتياس.

ومع أن سقراط لم يرتبط بأي حزب في هذا الوقت بالذات حين تم إعلان الوفاق الوطني لم يكن ذلك بالحري إشارة طيبة. وإذا كان من الصحيح أن سقراط قد قاوم شخصياً الاستبداد فقد كان من بين مستمعيه سقراطيون مثل خارميد وزينوفون. وحتى أفلاطون الشاب، وكان شارميد مثل كريتياس ينتمي إلى حكومة الثلاثين التي ستبدأ. وقد قتل معه في الوقت ذاته في المعارك التي سبقت إصلاح الديمقراطية. وقضية سقراط ربما كانت خاتمة هذه المأساة، فالخونة الحقيقيون قد ماتوا وعلى الديمقراطية أن تعطي لنفسها مشهد انتصارها الخاص باللعب على «العفو العام».

وكريتياس كان يفوق الثلاثين في القساوة النفسية والدموية، وألقبيادس كان من طبيعة لامعة، وإنما أفسدها الطموح فهو مغامر عديم الذمة، ومحكوم عليه بالإعدام بسبب جرائم الإلحاد، ولاجئ إبان الحرب لدى العدو لاعباً لعبة مزدوجة لمصلحته الشخصية. وهو المسؤول أخيراً عن الحملة الكارثية على سيليا التي خرجت منها أثينا مدمرة. وباستهداف سقراط كانت أثينا تكيد لشياطينها القدماء الذين كانت تريد محوهم من ذاكرتها، فسقراط ضحية تكفيرية للتطهير الكبير الذي تقوم به الحاضرة لنفسها، والذي كان يجب أن يبدأ بمن كان قد رفض الالتزام بأي حزب.

٣ - موقف سقراط من الديمقراطية

أ - تعاليم سقراط ضد نظام المدنية

كان الغريب في الأمر أن الديمقراطية التي حكمت على سقراط بالموت لأسباب تتعلق ببعض تلاميذه وتابعيه لم تكن موضع كراهية عند سقراط، بل يكاد الأمر يكون على العكس من ذلك.

فسقراط يمتدح مدينته مسقط رأسه بأنها أعظم المدن وأكثرها ثقافة وحرية، وهو يخشى على هذه الحرية من الذهاب لأن أشخاصاً من أمثال إينتوس وميليتوس اللذين يتهمان الناس ظُلماً يقفون في واجهة هذه الحرية. وبدلاً من أن يساعدوا المدينة على التقدم فإنهم يعملون على إخضاعها وتراجُعها للخلف، وهذا واضح في محاوره الدفاع.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

يقول سقراط : «أيا أفضل الناس ، وأنت الأثيني الذي ينتمى إلى أعظم المدن وأشهرها حكمة وقوة.

ألا تحجل من أنك تعنى بكيف تحوز أكبر ثروة ممكنة. فيما لا تعنى بالفكر وبالحقيقة ولا بالنفس؟»^(٩٩).

ويشير سقراط إلى أن الصوت الذي كان يسمعه من حين لآخر - الجني - قد منعه من العمل في السياسة ، وهو سعيد بهذا الاعتراض ، لأسباب منها قوله : «أيها الأثينيون . . أنني لو كنت دخلت عالم السياسة لكان قد قضي علي ، ولما أمكنني أن أكون ذا نفع لكم ولا لنفسي . . ولا تغضبوا مني إن قلت لكم الحقيقة : ليس هناك بشر قادر على إنقاذ حياته إن هو عارضكم معارضة حقيقية أنتم أو أية جمعية شعبية أخرى ، وحاول منع كثير من ألوان الظلم ومخالفات القانون من أن تحدث في المدينة.

فلا مناص لمن يريد الجهاد في سبيل العدل جهاداً فعلياً إن هو أراد أن يقبض على حياته لفترة من الزمن ولو قصرت ، لا مناص من أن يعيش حياته الخاصة فقط. وألا يكون له اشتراك في الحياة العامة»^(١٠٠).

وكانت طبيعة تكوين المدينة اليونانية قد جعلت الحياة العامة والاشتراك في السياسة في تناول كل المواطنين. ومن هنا كان التقابل الشائع بين الحياة العامة والحياة الخاصة.

وكان سقراط لا شاغل له إلا أن يقنع كل من يتحدث معه بأن يقدم العناية بشيء على العناية بنفسه. وألا يعنى بأمور المدينة قدر العناية بالمدينة ذاتها . . ولكن هذا الكلام البريء - كما يشير أرنست باركر - يعنى في الحقيقة قلب النظام الأثيني كله رأساً على عقب. فهو لا يكتفي بوضع السياسة في المكان الثاني بعد الأخلاق ، بل هو يضع الفرد بالتالي قبل الدولة ، فهو أهم منها أو هكذا يجب أن يكون في نظر نفسه على الأقل. وفي هذا نقض لمبدأ أولية المدينة في كل شيء وأولية الكثرة أو الجمهور أو الشعب - وهو المبدأ الذي يقوم عليه الكيان السياسي للمدن اليونانية^(١٠١).

وهكذا وضع سقراط على اتصال وثيق مع اتجاهات السوفسطائيين الذين شجعوا النزاعات الفردية. وكان من نتائج تعليمهم تقويض هيبة التقاليد الموروثة وروتينها ، ولم يكن ذلك إلا المدينة نفسها كنظام سياسي. إن مفهوم سقراط عن السياسة يختلف

(٩٩) دفاع سقراط لأفلاطون ، ٢٩ د.

(١٠٠) المصدر نفسه ، ٣١ د هـ و ٣٢ أ.

(١٠١) أفلاطون ، محاكمة سقراط : محاورات أوطيفرون ، الدفاع ، أقرطون ، ص ٩٢.

كثيراً عن مفهوم وحضور مواطنيه. لهذا فعندما يتحدث عن المدينة فإنه يقصد شيئاً آخر يختلف عما يعنيه الآخرون بالمدينة، أي في نظرهم أنها المجموعة من التقاليد المتوازنة ومن السلطات التي يتمتع بها في النظام الديمقراطي مجموع المواطنين، ولذا فإن سقراط لا يقصد بالمدينة إلا مواطنيها كأفراد معظم الوقت^(١٠٢).

ب - رفض سقراط لنظام الانتخاب في الديمقراطية

لقد كانت انتقاداته الأساسية للديمقراطية باعتبارها تفشل في اتباع مبدأ أن الخير وليس الكثرة هو الذي يجب أن يحكم. وقد ساعد ذلك بعض المحلفين أو القضاة على أن يقفوا ضده^(١٠٣).

وكان سقراط ينتقد الاختيار للموظفين والإدارة السياسية في ظل هذا النظام بالقرعة. وذلك يسمح للخبير ولغير الخبير بالتدخل في شؤون المدينة والعمل بالسياسة. وعلى حد قوله: «أن أقول وحالي كحال باقي اليونانيين إن الإثنيين رجال على معرفة. ولكنني أراهم حين يجتمعون في الجمعية الشعبية حين تحتاج الدولة إلى القيام بشيء في ميدان العمارة، أراهم يدعون مهندس العمارة ليدلو بمشورته في مسائل العمارة، ويدعون بناء السفن حين يتعلق الأمر ببناء السفن، وهكذا أيضاً في الأمور المماثلة التي يعتبرون أنها موضوع للتعليم والتعلم. أما حينما يحتاجون إلى التشاور في أمر يختص بسياسة المدينة، فإنه يقوم لمشورتهم إما نجار أو حداد أو صاحب سفينة غنياً أكان أم فقيراً، نبيلاً أكان أم من غير أهل سواء بسواء. ولا من أحد يتحرك للومهم كما كان الحال مع الآخرين، بينما هم لم يتعلموا هذا في أي مكان كان ولا كان لهم مُعلم على الإطلاق حتى يتجرأوا على إعطاء المشورة وإبداء الرأي»^(١٠٤).

ويبرر ذلك بقوله: «من الواضح أن الجميع لا يعتقدون أن هذا الأمر يمكن أن يتعلم، وليس هو الحال مع شؤون المدينة العامة وحسب، بل إن أحكم المواطنين وأعلمهم عندنا وأفضلهم ليسوا قادرين على أن ينقلوا هذه الفضيلة إلى غيرهم»^(١٠٥).

يشير ريف (Reeve) إلى أن المذكرات تشير إلى أن المدعي على سقراط يقرأ أن سقراط يعلم رفاقه احتقار القوانين الموجودة بالإصرار على عدم انتخاب الموظفين

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.

(١٠٣)

(١٠٤) أفلاطون بروتاجوراس، ٣١٩ ب ج.

(١٠٥) المصدر نفسه، ٣٢٠ أ.

الحكوميين بالقرعة في الوقت الذي لا أحد يختار طياراً أو بناءً أو لاعب فلولت بالقرعة، ولا أي مهنة أخرى أو عمل آخر تكون فيه الأخطاء أقل خطورة من الأخطاء التي تتعلق بالمدينة. مثل هذه الأقوال، كما يقول، قادت الصغار لاحتقار الميثاق الموجود وجعلهم يميلون للعنف.

ويشير سقراط إشارة خاصة إلى بريكليز الذي لم يستطع أن يعلم أبنائه هذه الفضيلة السياسية، ويتركهما يقفان على هذه الفضيلة بالمعاونة من تلقاء أنفسهما^(١٠٦).

ويقول مثلهما: «هل جعل بريكليز من أحد المواطنين شخصاً أحسن مما كان، وهل هناك شخص واحد كان في البداية شريراً وظالماً ومنحلاً وغير راشد ثم أصبح فاضلاً بفضل كالكليس سواء أكان أجنبياً أم مواطناً، عبداً أم حراً؟»

وقد كان ذلك موضع تساؤل عند سقراط، فقد كان يعتقد أن الفضيلة علم، وبالتالي هي نظام يمكن تعليمه، على العكس من بروتاغوراس الذي يقول إنها ليست علماً. سقراط يندد بالسياسيين العظام، ويرى أنهم لم يستطيعوا وهم أصحاب خبرة أن ينقلوا إلى أبنائهم هذه الفضيلة: «علينا أن ننظر في ما إذا كان الرجال الفضلاء - بين رجال الأمس واليوم قد عرفوا كيف ينقلون الفضيلة التي صاروا بها فضلاء إلى غيرهم. أو في ما إذا كانت الفضيلة غير ممكنة النقل بين شخص وآخر»^(١٠٧). «ألن يكون هدفك الوحيد، عندما تصل إلى مباشرة الأعمال العامة هو أن تجعل منا مواطنين كاملين بقدر الإمكان؟ ألم تسلم من قبل بأن هذه هي مهمة رجل الدولة؟ فإذا كانت هذه هي النعمة التي يجب أن يوفرها لوطنه الرجل الصالح، عُذْ بذاكرتك إلى موضوع الأشخاص الذين كنت تحدثني عنهم من هنية، وأخبرني إذا كنت ترى دائماً أنهم كانوا مواطنين صالحين: بريكليز وغستوكليس وسيمون رمليتيادرس»^(١٠٨).

والنقد الذي كان موجهاً للقادة والسياسيين أصحاب الخطوة عند مجموع الناس كان من الأمور التي أخذت على سقراط. وأنيطوس يحذر سقراط من تهجمه وسخريته من السياسيين أصحاب الشهرة الشعبية ويقول له: «واضح يا سقراط أنه من السهل عليك قول السوء على الناس. ولهذا فإنني أنصحك بالتالي أن تكون على حذر، ذلك أنه ربما كان من الأسهل في أية مدينة أخرى أن يفعل المرء السوء للناس من أن يفعل

(١٠٦) المصدر نفسه، ٣ أ.

(١٠٧) أفلاطون مينون، ٩٣ ب.

(١٠٨) أفلاطون جورجياس، ٥١٥ ب د.

الطيب. أما في هذه المدينة فهذا أمر مُؤكد تماماً. وأعتقد أنك تعرف ذلك بنفسك»^(١٠٩).

ويضيف: «أنت تمدح - يا ملكليس - أناساً أقاموا الولائم للأثنيين مقيدين لهم كل ما رغبوا فيه، ويقال إن أثينا كبرت على أيديهم. ولكن المرء يرى أن ذلك ليس إلا انتفاضاً وبيلاً. إن عظماء رجالنا في الماضي قد غزوا المدينة بالموانئ والمخازن والأسلحة والأسوار والضرائب والتفاهات الأخرى دون أن يهتموا بالحكمة وبالعدل. وعندما تحل نوبة الضعف فجأة فسيتهم الناس من يكونون هناك ممن يسرون بهم النصيح ولكنهم سيظلون على تمجيد أمثال مستركليس وسيمون وبريكليز وهم مصدر كل الشر»^(١١٠).

«والأمر بالنسبة إلى رجال دولة مزعومين كالسوفسطائيين فهو لاء في الحقيقة مع مالهم من علم واسع في نواح متعددة يرتكبون أحياناً غلطة كبيرة، ذلك أنهم يعتبرون أنفسهم أساتذة للفضيلة، وليس من النادر أن نراهم يتهمون أحد تلاميذهم بأنه يظلمهم لأنه يرفض أن يدفع لهم أجراً. وأن يقر لهم بكل ما يدين به من اعتراف لحسن صنيعهم معه، فأى شيء أكثر بُعداً عن المنطق من هذا الكلام؟

كيف يكون من أصبحوا طيبين وعادلين بفضل أستاذ خلصهم من الظلم - قادرين وقد حازوا العدل - على أن يظلموا أستاذهم بما عدموه؟ ألسنت ترى ذلك غريباً يا صديقي؟»^(١١١).

ج - الديمقراطية اعتبرت سقراط عدواً لها بسبب تعاليمه

إن نص جورجياس السابق قادر على أن يظهرنا على النواحي الاجتماعية الشائعة في المجتمع الأثيني، فإن كلمات سقراط تشعر بأن السوفسطائيين يطلبون محاكمة تلاميذهم لأنهم يرفضون دفع الأجر في حين أنهم لم يقدموا لتلاميذهم شيئاً ذا فائدة، لأن ذلك لو حدث لتغير سلوك تلاميذهم إلى السلوك العادل الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا هو المنطق. الأمر الذي يجعل التلميذ لا يدفع شيئاً في مقابل أن شيئاً ما لم يحدث، وأن تغيراً ما لم يقع في سلوكه وفي نفسه بعد أن يدرس على يد السوفسطائيين.

وواضح أن السلطة الثقافية المتمثلة في السوفسطائيين كان لا بد في ذهن سقراط

(١٠٩) أفلاطون مينون، ٩٤ هـ.

(١١٠) أفلاطون جورجياس، ٥١٨ د هـ.

(١١١) المصدر نفسه، ٥١٩ هـ.

أن تجعل المواطن الأثيني أفضل حالاً مما هو عليه - من الناحية النفسية ومن الناحية الثقافية. وهذا ما لم يحدث - إذاً فقد لا نكون مبالغين في القول لو رأينا أن السوفسطائيين كانوا يضعون تبريراً لواقع محبط ومضطرب في المجتمع الأثيني.

ويرى أرنست باركر أن سقراط كان يُبشر بسيادة المعرفة. ومذهب سيادة المعرفة يصير في السياسة والتطبيق السياسي هو مذهب الاستبداد المستنير. ومثل هذه النظرية في الاستبداد المستنير بالضرورة تجد عداوة مع الديمقراطية، وكذلك مع دور القانون، لأنه إذا ما سادت المعرفة فيمكن الاعتداد بأن القانون يصبح ثانوياً أو غير أساسي أو غير ضروري.

ويمكن القول بأن المعرفة الحية للقادة والحكماء تعلو على خط القانون المميت، وهذه هي النتيجة التي كان أفلاطون على استعداد لاستخدامها، وبالتالي فإن الفلسفات الأخلاقية يمكن أن ترسم تأملاتها من سقراط، وبهذا المعنى فقد كان عدواً للديمقراطية. إن النتيجة للتفكير الفلسفي الذي جاءت منه كانت - في إحدى قنواتها - الخروج من الروابط المدنية^(١١٢).

ويبدو أن هذا قد جعل خصوم سقراط يدركون خطورة آرائه على ديانة المدينة، ويُعد ذلك الحافز الأول للمواطنين لاحترام قوانينها والضامن لولائهم لها، فاعتبروه مجرمًا وقدموه للمحاكم ووجهوا إليه التهم^(١١٣).

إن مفهوم سقراط للسياسة، واختلافه عن مفهوم الآخرين وتقويمهم إياها، وأولوية العناية بالنفس على العناية بالدولة، وأولوية الاهتمام بالفرد على حساب الدولة والمدينة ومجموع الشعب كلها، أمور تجعلنا نفهم أن الادعاء ضد سقراط لم يكن اتهاماً عادياً، بل قضية سياسية بأعمق معاني الكلمة. فالكلمة الدالة على السياسة في اليونانية «Polis» تعني المدينة. وكان الدين من شأن المدينة التي كانت لها آلهتها وعبادتها الخاصة بها. وكان بعض القائمين على الحكم مختصين بالمسائل الدينية^(١١٤).

وإذا كانت وجهة نظر سقراط في الدين مختلفة عن وجهة نظر مواطنيه والمسؤولين في المدينة، وإذا أضيف إلى ذلك أن وجهة نظر سقراط في السياسة تختلف عن وجهة نظر مواطنيه، إذاً فالواضح أن التصالح بين سقراط والمدينة، أي أثينا، لم تكن له أسباب، لأن الخصومة خصومة مبادئ، وليست خصومة مواقف.

Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, pp. 96-97.

(١١٢)

(١١٣) نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص ١٠١.

(١١٤) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، ص ٩٣.

٤ - فحص الذات وفحص الآخر

أ - مضمون الرسالة السقراطية

إذا نظرنا إلى الجدل السوفسطائي في إطار الظروف التي جاء ليعبر عنها ويؤكدها، وفي إطار مفهوم العدالة، فإنه يضعنا أمام قيم مختلفة عن القيم التي يتضمنها الحوار السقراطي.

فإذا كانت القيم السوفسطائية هي قيم الصراع والتنافس وتأكيد الذات وتثبيت القوة، فإن الفكرة السقراطية في عمقها تقول - كما يشير كوبلستون - إنه إذا ما أردنا رعاية النفس بطريقة صحيحة فما هي القيم الحقيقية للحياة البشرية التي يمكن أن تتحقق في السلوك^(١١٥)؟

لقد أطلق سقراط على منهجه اسم التوليد ليس فقط على سبيل التلميح لمهنة أمه، بل كي يعبر عن نيته في مساعدة الآخرين على استخراج الأفكار الصحيحة من أذهانهم مع مراعاة الفعل الصواب^(١١٦).

لذا فإن ركس وورنر في كتابه فلاسفة الإغريق يرى أنه على الرغم مما هو صحيح تماماً عن السوفسطائيين أنهم كانوا معلمين مبرزين، وأن كثيرين منهم لم تكن لهم مثل عليا ثقافية رفيعة فحسب بل كانت لهم أيضاً آراء لها احترامها عن الأخلاق. . إلا أنه كان واضحاً - كما أدرك سقراط - أن هناك تناقضاً غريباً بين ما يطالبون به من أن يتمكنوا من تعليم الناس كيف يعيشون عيشة موفقة وتشككهم التام في ما يتصل بمكانة الإنسان في تدبير الأمور. وإذا كان الحق هو المقياس، وإذا كان النجاح هو المعيار فإنه يصعب علينا أن نعرف لماذا كان على إنسان بعينه ألا يقترب أي عدد من الجرائم ما دام في استطاعته أن يقتربها دون عقاب. وعندما كان السوفسطائيون يتفاخرون علانية أنه بفضل تكتيكهم صار في الإمكان جعل القضية الأضعف هي القضية الأقوى، اضطر الناس وهم يتعقلون الحقيقة لأن يتساءلوا في عجب عما حل بالأفكار القديمة من العدل والحقيقة التي بدا أن هؤلاء المفكرين العصريين قد صرفوا النظر عنها على اعتبار أنها المفاهيم البالية التي لا معنى لها، والتي كان يستخدمها الشعراء ومدونو الأساطير^(١١٧).

(١١٥) كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٦٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١١٧) ركس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٨٥)، ص ٣٧.

إذا كان الأمر كذلك، فمن السهل إذاً أن نفهم لماذا أعطى سقراط كل هذه الأهمية للتعريف، فهو لم يكن متحذلقاً، بل مقتنعاً بأن المعرفة الواضحة للحقيقة جوهرية في السيطرة الحقة على الحياة. وهو يريد أن يولد أفكاراً صحيحة في صورة تعريف واضح لا من أجل غاية نظرية بل من أجل هدف عملي، ومن هنا كان انشغاله بالأخلاق^(١١٨).

ب - التنبيه إلى المعرفة والحكمة

لقد كان الهدف من المنهج هو المعرفة الواضحة لأن المعرفة التي شكك السوفسطائيون في إمكانها أصبحت على يد سقراط ممكنة، بل مؤكدة. وبالتالي لم يعد الأمر أمر قدرة ولكن الأمر عنده أصبح هو كيف يمكن الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وبالتالي لا بد من تغيير المنهج^(١١٩).

وقد أشار سقراط في محاوره فيدودن إلى أن المعرفة مغروسة في النفس، وبالتالي فهي تحتاج إلى منهج يثير الروح. وهو منهج بطبيعة الحال مختلف عن منهج الفلسفة الطبيعية التي رفض العمل بها وأصابه اليأس منها بعد قراءته لكتاب انكساغوراس عن دور العقل في الطبيعة والوجود. لذا عدل من موقفه ليصبح مؤسساً على المنهج القائم على الفروض - أي قضية تصلح موضع نقاش - فإذا استطاع الإنسان أن يصل بخصوص هذه القضية إلى نتائج صحيحة فإن القضية تصبح صحيحة، وإذا استطاع الإنسان أن يصل إلى حقيقة واحدة صحيحة فإنه يستطيع أن يأتي بنسيج الحقيقة كله لأن هذا النسيج واحد مترابط الأجزاء^(١٢٠). فلماذا الاستجواب بدلاً من العرض؟

في رأي وولف أن سقراط لا يسعى إلى الاستعلام من شيء، وإنما إلى تكوين شيء. إن ما يأتي من المعلم بمعنى وحيد لن يكون له سوى مفعول خارجي على ضمير التلميذ. فالتكوين لا يمكن أن يتم إلا بإيقاع وحسب المتطلبات الخاصة لتقدمه الداخلي.

إلا أن وراء هذا المبدأ والسبب التربوي الصرف سبباً آخر. وسقراط يبحث في الجدل، وهو في الحوار في أكثر من طريقة تربوية يرى فيها نموذجاً، ويمكن إعلان المبدأ الناتج عنه كما يلي:

عدم القبول بأي شيء على أنه حقيقي أبداً إلا ما يعترف به الآخر بأنه كذلك. إن

(١١٨) كوبلستون، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١١٩) مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، ص ١٠٩.

(١٢٠) أفلاطون فيدودن، ٩٧ ج هـ.

حقيقة مملوكة وغير مشارك فيها لن تكون حقيقة. إنها تبقى دائماً في حالة رأي عقيم.

وسقراط بهذا المعنى هو أيضاً سوفسطائي، لا لأنه يعرف كيف يستخدم خيوط المناظرة الكلامية، بل لأن الحقيقي في نظره هو بدون قيمة، لأنه بدون تأثير، إلا أن يتبدى على أنه حقيقي. غير أنه بدلاً من أن نستنتج من ذلك مثل بعض السوفسطائيين أن الحقيقة تنقلص إلى محتمل، يجب أن نستنتج العكس بالنسبة إليه. فالحقيقة يجب أن تستولي على الظواهر لكي يكون لها معنى، ولكن أي معنى؟ إنه بكل بساطة معنى كل أعمالنا وليس كل أفكارنا وحسب. ولماذا يجري النقاش في العدالة إلا أن يكون ذلك لكي نكون عادلين^(١٢١)؟

من يسمع احتجاجات سقراط العديدة وهو يصيح قائلاً: إنه لا يعرف شيئاً، وإنه ليس لديه ما يعلمه، وليس عنده أية فكرة في رأسه - وهو يستجوب هكذا ببراءة وبدون رأي مسبق - يملكه الشك كما كانت حال مستمعيه.

فكيف يمكن أن يكون من يعرف دائماً ما يريد أن يصل إليه تماماً جاهلاً؟

يقول سقراط: «إن قضيتي الأولى هي في الحقيقة التجول في الشوارع جميعاً لإقناعكم شباناً ومسنين بأن لا تهتموا بجسدكم ولا بثروتكم بهذا الشغف، وإنما بنفسكم كي تجعلوها صالحة بقدر ما يمكن». من هذا الإحساس بالذات لسقراط انبثق تعليم ومنهج وموقف^(١٢٢).

وسقراط يؤكد أنه سيزاول هذه الرسالة التي مضمونها فحص الآخر في الحياة الدنيا، وكذلك سيزاولها من الموت: «من لا يرغب أيها المواطنون مهما يكن الثمن في فحص الذي قاد الجيش الكبير أمام طروادة أو اوديمسيوس أو سيرينون الذين

(١٢١) وولف، سقراط، ص ٦٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٦. لقد ساعد اعتقاد المصري القديم في الألوهية في تأكيد الارتباط بين الفعل الأخلاقي والمصير الحسن الذي سيلقاه في حياته الأخرى، وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالى اكتشافاتهم وكتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حوتب، وقد دارت معظم أفكاره حول تعليم أن الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي قد رسم فيها صورة للإنسان الحكيم الذي تعلم الفضيلة، وبخاصة فضيلة ضبط النفس التي ستصبح أحد أحجار الزاوية في الفكر الأخلاقي اليوناني، بخاصة عند أفلاطون وأرسطو. ولقد أدرك بتاح حوتب العلاقة الوثيقة بين ضبط النفس والتحلي بكل ما هو فاضل ومجرد له بكل ما هو أخلاقي. فالتحلي بهذه الفضيلة من شأنه في نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والثقة بين الفرد وسيدته. والحب السري بين الزوج والزوجة والآباء والأبناء. انظر: مصطفى النشار، الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٧)، ص ٧٥-٧٦.

سيكون الحوار معهم ومصاحبتهم وفحصهم هناك سعادة لا توصف»^(١٢٣).

ويؤكد ذلك قائلاً: «لكن المتعة الأعظم ستكون في قضاء وقت في فحص وسؤال هؤلاء الذين هناك كما كنت أفعل مع الذين هنا»^(١٢٤).

٥ - التساؤل السقراطي لم يكن الهدف منه دحض الآخر وإثبات الذات؟

إذا كان هدف الخطابة السوفسطائية هو التأثير في المستمعين للحصول على الأصوات أو السلطة، وإثبات الذات تجاه الآخر ودحض الآخر - الدحض يعني جعل الآخر يقول ويفعل ما يرغب فيه الخطيب أو المتحدث - وهذا راجع إلى المبدأ الأساسي وهو أن الإنسان مقياس، وبالتالي كل واحد وهو المرجع بالنسبة إلى نفسه والآخرين، وهذا من الناحية العملية، قد جعل العدالة تسير مع القوة وجوداً وعدمها كما يقول تراسميخوس، أو تصبح حقاً للأقوى كما يقول كالكليس في محاوره جورجياس أو تضعها الكثرة الغالبة من الناس وقد تكون جاهلة أو ظالمة - وقد تتخذ شكلاً إنسانياً مختلفاً بأن يستدعي حال المتهم استجداء عطف القضاة أو الحكام.

إن سقراط يستند إلى دعوة، وهذه الدعوة لها سبب إلهي، أي هو يسترشد بصوت إلهي. وتقوم على أساس أن الفكر الواضح هو المطلب الأساسي للحياة الصحيحة. ولذا فهو يقف دفاعاً عن نفسه ضد تهم الإلحاد وإفساد الشباب.

وفي الدعوة المقامة يقال عن السوفسطائي إنه حكيم من وجهة نظر الاهتمام بالشؤون الإنسانية. والتهمة فيها إشارة للربط بين سقراط والسوفسطائيين، ولكن سقراط ليس حكيماً بالمعنى السوفسطائي. فقد وقف أمام الحركة السوفسطائية، وقام بدحض الكثير منهم أمام مجموعات من الناس مثل بروتاغوراس وجورجياس وتراسميخوس وهيبياس.

لكن الجدل السقراطي الذي يتمثل في فحص الآخرين معناه المناقشة التي تجعل الآخر يعرف ما بداخله من حقائق وأباطيل، فيقف عند الحقائق ويطرح الباطل جانباً. وليس الأمر هنا وضع معرفة في قلب الآخر، ولكن إظهار المعرفة الموجودة في داخله، لأن المعرفة شأن داخلي.

ولأن المعرفة متعالية وإلهية فإن سقراط يجاهد في سبيل استرداد موضوعية المعرفة برهبتها وقدسيتها، لذا فهو ضد التشبيه وضد وضع الحقيقة في داخل

(١٢٣) دفاع سقراط لأفلاطون، ٤١ ج.

(١٢٤) المصدر نفسه، ٤١ ب.

الإنسان. ولا يدافع عن النسبية لأنَّ الإله هو مالك الحقيقة وصاحبها، فهي موضوعية وإلهية ومطلقة^(١٢٥).

فالإنسان إذا كان الحكم فإنه ليس الحكم النهائي، لأن الحاكم النهائي هو الله الذي دبر كل شيء، وجعل كل شيء مكانه في الوجود، وهو يعتني بكل شيء^(١٢٦).

فإذا افترضنا أن تحقيق قدرة الإنسان أو إرادته هو الهدف من الجدل السوفسطائي فإن هذه القدرة هنا تمتزج مع الشر والظلم والتعدي والدحض. وهذا ما لاحظته سقراط، لكن الإنسان في نظر سقراط لا بد أن يفكر كيف يفعل؟ هل يفعل الصواب أم الخطأ؟ لأن النظر إلى الداخل يقتضي بطبيعة الحال الخوف من العقاب، والخوف من العقاب يتطلب أداء الفعل بشكل جيد وتحمل الظلم مع عدم ارتكابه، لأن الظلم عقابه سيئ لا محالة بعد الموت. يقول: «إن هذا على الدقة أعظم خير يصيب الإنسان. أن يقوم بالحديث كل يوم في موضوع الفضيلة وفي الموضوعات الأخرى التي سمعتموني أتجاوز بشأنها فاحصاً نفسي والآخرين بشأنها، ومن ناحية أخرى فإن حياة بلا فحص ليست جديرة بالإنسان»^(١٢٧).

أ - البحث عن مصدر التناقض في السلوك والقيم

إذا كان المجتمع اليوناني قد استغرقته بطبيعة الحال قيم الثقافة المادية والجسدية - القيم الاستهلاكية - كما نقول - وسيطرت عليه أخلاق اللذة والمتعة، وهي المتغير، فقد كان عليه أن يجد لهذه القيم مقياساً. وهذا المقياس لا بد له من علم، وهذا العلم كان يفتقده المجتمع الأثيني في ذلك الوقت حسب رؤية سقراط في بروتاغوراس^(١٢٨).

وهذا يتضح من خلال كل من قام سقراط بفحصهم واختبارهم في ما لديهم من فكر وخبرة. «إن هذا هو ما حدث لي: هؤلاء الذين كانوا مشهورين أكبر شهرة بالحكم بدوا لي... إلا في النادر - بعد فحص لهم بحسب ما قاله الإله أفقرهم إليها، على حين أن آخرين كانوا يظنون أقل منهم كانوا في الحقيقة رجالاً أجدر من وجهة نظر الحكمة»^(١٢٩).

فالشجاع المشهور بالشجاعة لم يكن شجاعاً إلا بشكل تقليدي. وهذا الشكل

(١٢٥) وولف، سقراط، ص ٧٦.

(١٢٦) مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ١١٢.

(١٢٧) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٨ أ ب.

(١٢٨) أفلاطون بروتاجوراس، ٣٣٠ ب ج.

(١٢٩) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢٢ أ.

التقليدي في ممارسة الشجاعة يجعل مصدرها الخوف ، وهو التناقض الكامن في الممارسة بسبب الجهل بمعرفة الشجاعة .. فهي تتكون من وجهة نظر تفضيلية ، بمعنى أن الشجعان يفاضلون بين لذات ولذات ويختارون بين مخاوف أكثر ومخاوف أقل^(١٣٠).

والرجل التقي لم يكن تقياً لأن لديه معرفة بصورة التقوى - المفهوم الكلي - التي يمكن أن يحتذيها في المواقف المختلفة. ولكن لأنه اعتمد على شهرته بالتقوى وفهمه لها فهماً شخصياً ذاتياً^(١٣١).

كذلك فإن الذي كان تعلم الخطابة كان يجهل أن مهمتها هي إيقاظ النفس وتوجيه الروح. ولم يكن يعرف إلا أنها تجعل من الخطيب - الإنسان القادر على استعمال اللغة استخداماً جيداً قاصراً على السيطرة على إرادة الآخرين - وبالتالي التعدي على الآخرين وتجاوزهم محققاً إرادته هو - أو إرادة القوة ، كما نفهم من محاوره جورجياس وكما يشير تلميذه كالكليس^(١٣٢).

ولم يكن كل واحد من هؤلاء يعرف في النهاية أنه لا يعرف النتائج النهائية لفكرته على فعله ، وأن ذلك يتضمن تناقضاً شديداً بحيث ينعكس على السلوك الأخلاقي ، مثلما حدث مع كالكليس وبروتاغوراس وتراسياخوس.

لقد كانت هناك عيوب خطيرة في رجال عصر سقراط ، وقد فضحها سقراط وكشفها أمام الشباب عن قصد ، وهناك من جهة ادعاء المعرفة. ولكن هناك أيضاً تعدي حدود^(١٣٣) المعرفة وادعاء المعرفة يعبر عن نفسه في عدم تقديم تبرير أو الوقوع في التناقض والبعد عن الاتساق ، وهو شرط أساسي للعلم. وبالنسبة إلى تعدي حدود ميدان المعرفة ، أي الميدان الخاص لصاحب المعرفة ، فسقراط لا يدعي - كما يلاحظ^(١٣٤) أن كل الأثينيين لا يفقهون شيئاً في شيء. وهو يعترف بوجود أناس يعملون ربما كان على رأسهم الفنيون المتخصصون في الأعمال اليدوية من أمثال الحدادين وصانعي السفن ومن شابههم. ولكن العيب الخطير الذي وجده سقراط لدى هؤلاء هو أنهم يظنون ما داموا يعملون في ميدانهم الخاص ، أنهم خبراء في أشياء أخرى لعل أهمها الشؤون البشرية^(١٣٥) ، ويقصد بها مسائل العدل والظلم والفضيلة

(١٣٠) أفلاطون فيدون ، ٦٩ أ - ج.

(١٣١) أفلاطون أوطيفرون.

(١٣٢) أفلاطون جورجياس ، ٤٧٨ ج د.

(١٣٣) أفلاطون ، محاكمة سقراط : محاورات أوطيفرون ، الدفاع ، أقریطون ، ص ٩٦.

(١٣٤) دفاع سقراط لأفلاطون ، ٢٢ أ.

(١٣٥) المصدر نفسه ، ٢٢ ب.

والرذيلة، وهذا العيب نفسه يوجد عند الشعراء الذين يظنون أنفسهم حكماء^(١٣٦).

لقد كان اليونانيون يتحدثون ويتناقشون، وكان سقراط يتحدث ويتناقش في الأسواق وفي المنتديات الثقافية أو الصالونات، لكن النقاش العام بين اليونانيين كان نقاشاً شخصياً، ويعتمد على إبراز المهارة والحذق في المناقشة وإثبات الذات والقدرة على دحض الخصم. أما سقراط كما يقول أرسطو فكان يبحث عن التعريف الكلي^(١٣٧).

كان اليونانيون يعرفون هذه الأفعال والقيم، لكنهم عندما يواجهون السؤال لا يعرفون الإجابة. ولذلك فإن جهلهم كان المصدر الأساسي للسلوك عندهم. وكان سقراط يحاول الوصول إلى هذا المصدر الذي يتضمن صورة كلية للفعل ثابتة لا تتغير بتغير الظروف، وهو الأمر الذي كان يحدث في حياة اليونانيين، أن تتغير المواقف بتغير الظروف^(١٣٨).

لقد اعتقد سقراط أن الفشل في فعل ما هو صواب يرجع إلى الجهل أكثر من الضعف الأخلاقي. وكما قيل أيضاً، فإن سقراط عندما وحد بين الفضيلة والمعرفة لم يكن في ذهنه أي نوع من أنواع المعرفة، بل الاقتناع الشخصي^(١٣٩). ولذا يشير وولتر ستيس إلى أن الناس يمكن أن يذهبوا إلى الكنيسة ويقولوا إنهم يؤمنون بأن خيرات العالم لا تساوي شيئاً في حين أنهم يسلكون كما لو أن هذه الخيرات هي الشيء الوحيد الذي له قيمة، وليس هذا هو نوع المعرفة الذي كان سقراط يضعه في ذهنه، فهو يقصد الاقتناع الشخصي الحقيقي^(١٤٠).

ب - الرسالة السقراطية رسالة إلهية

لقد بدأ سقراط مهمته وفي ذهنه تأكيد أو إثبات مقولة كاهنة دلفي التي قالت لصديقه شريفون إن سقراط هو أحكم الناس، ولذا بدأ. وهو يعرف أن الإله لا يكذب ولا يخدع - في فحص الناس والكشف عما بداخلهم من معرفة وحكمة. لذا اتجه إلى السياسيين والشعراء: «حينما سمعت هذا تفكرت بيني وبين نفسي ماذا يريد الإله أن يقول؟ ماذا يريد أن يعني؟ فأنا نفسي أعني أنني لست حكيماً على أي نحو صغيراً أكان أم كبيراً، فماذا يريد إذاً أن يقول حينما يعلن أنني أحكم البشر؟»^(١٤١).

(١٣٦) المصدر نفسه، ٢٢ ج.

(١٣٧) وولف، سقراط، ص ٧٧.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٣٩) كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الأول (اليونان وروما)، ص ١٦٨.

(١٤٠) ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(١٤١) دفاع سقراط لأفلاطون، ٢١ ب ج.

ولكن سقراط في بحثه عن إثبات كلمة الإله وجعلها هي العليا، وأثناء سؤاله الآخرين عما لديهم من حكمة لم يجد أحداً لديه شيء يمكن الاعتداد به، لذا يقول: «إن هذا هو ما حدث لي: هؤلاء الذين كانوا مشهورين بالحكمة بدوا لي إلا في النادر بعد فحص لهم بحسب ما قاله الإله أفقرهم إليها»^(١٤٢).

ولكن سقراط اكتشف أثناء هذا الفحص أنه يقدم إثباتاً لمقولة دلفي بأنه أحكم الناس، وبخاصة مدعو الحكمة، لأنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً، ولكنهم لا يعرفون، ويؤكدون معرفتهم بما لا يعرفون: «إنه يعرف شيئاً بينما هو لا يعرفه، أما أنا فكما أنني لا أعرف شيئاً فإنني لا أعتقد كذلك أنني أعرف شيئاً فيبدو لي أنني إذاً أحكم قليلاً من هذا الرجل، حيث إنني لا أعرف شيئاً ولا أعتقد أنني أعرف»^(١٤٣).

وبعد ذلك اعتقد سقراط أن هذه المقولة قد يكون لها مغزى أو معنى أو هدف يريد الإله أن يشير إليه لذا يقول: «إن الحاضرين كانوا يعتقدون في كل مرة أنني عالم أنا نفسي في الموضوعات التي أكشف عن جهل محدثي بها. ولكن من المحتمل أيها المواطنون أن يكون الحكيم الحقيقي هو الإله. . وأنه أراد في النبوءة التي أوحى بها أن يقول إن الحكمة الإنسانية قليلة القيمة، أو غير ذات قيمة على الإطلاق. وإذا كان الإله قد ذكر اسم سقراط الذي أمامكم فما ذلك إلا ليستخدم اسمي آخذاً مني مثلاً، وكأنه يريد أن يقول: الأحكم من بينكم أيها البشر/ هو من أدرك/ مثل سقراط أنه بغير قيمة في الحقيقة بالنظر إلى الحكمة»^(١٤٤).

لهذا اعتبر سقراط أن هذه الرسالة رسالة إلهية، وعليه أن يقوم بها على أحسن وجه لأنها مفروضة عليه من الإله: «لهذا السبب فلا أزال أروح هنا وهناك باحثاً فاحصاً، بحسب كلمة الإله، المواطنين أهل هذه المدينة والغرباء حينما أعتقد أن أحدهم حكيم، وحينما يبدو لي أنه ليس كذلك فإني أظهر له مدافعاً عن كلمة الإله أنه ليس حكيماً»^(١٤٥).

وسقراط يؤكد أن القيام بهذه الرسالة جلب عليه الثورة والغضب من كثيرين: «في النتيجة أن هؤلاء الذين امتحنوا يثورون علي أنا»^(١٤٦).

(١٤٢) المصدر نفسه، ٢٢ أ.

(١٤٣) المصدر نفسه، ٢١ هـ.

(١٤٤) المصدر نفسه، ٢٣ ب.

(١٤٥) المصدر نفسه، ٢٣ ب.

(١٤٦) المصدر نفسه، ٢٢ جـ.

ج - سقراط يؤكد عدم تخليه عن الرسالة في مقابل البراءة

يؤكد سقراط أنه لن يقلع عن أداء هذه الرسالة حتى لو كان ذلك على حساب نفسه أو حريته أو تخفيف الحكم عنه، لأنها رسالة كلفه بها الإله. «كل من وضع في مركز إما بنفسه لأنه يعتقد أنه الأحسن له، أو وضع فيه بأمر القائد يجب أن يبقى فيه، بدون أن يحسب حساباً لا للموت ولا لأي شيء آخر أمام العار. أما حين يكون الإله، بحسب ما بدا لي وما أعتقد.. هو الذي يضعني في موضع موجباً على الحياة متفلسفاً فاحصاً نفسي والآخرين، فإني في هذه الحالة أهجر مركزي خوف الموت أو أي شيء آخر.. هذا هو ما سيكون غريباً»^(١٤٧).

ويعلن أنه لن يتخلى عن هذه الرسالة حتى لو كان التوقف عنها في مقابل البراءة من التهم الموجهة إليه: «إذا أنتم برأتموني على هذه الشروط فإني مجيبكم بالتالي: أنا أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم.. ولكنني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم. وطالما بقي في نفسي وكنت قادراً على ذلك فلن أتوقف عن التفلسف»^(١٤٨).

د - رسالة سقراط رسالة للجميع لا تفرق بين الناس

إن سقراط يحذر أهل مدينته من التخلص منه لسبب هذه الرسالة الإلهية، لأنها هدية من الإله للمدينة. وبالتالي ينبغي الحفاظ عليها لا الحكم عليه: «أيها الأثينيون: فليس دفاعي عن نفسي من أجل نفسي كما يبدو للبعض، وإنما هو من أجلكم وذلك حتى لا تخطئوا بإدانتني في حق هدية الإله إليكم ذلك أنكم إذا حكمتكم بإعدامي فلن تجدوا بسهولة آخر مثلي مشدوداً إلى المدينة بأمر الإله، وكأنه مشدود إلى جوار عظيم ومن أصل طيب»^(١٤٩).

ويعلل سقراط ذلك بأنه قام بهذه الرسالة في صالح المدينة ومن أجل الناس دون أن يتقاضى أجراً، وأن فقره شفيح له في ذلك، ودليل على صدق كلامه، وتأكيده للعامل الإلهي في هذه الرسالة: «إنه يبدو لي أن هناك شيئاً غير إنساني في عدم اهتمامي بسائر شؤوني وفي تحملي بشجاعة لما نتج من إهمالي لشؤوني الخاصة.. بينما شغلت نفسي على الدوام بشؤونكم معاملاً كلاً منكم بشخصية كأب أو أخ، مقنعاً له أنه من الأفضل الاهتمام بالفضيلة. ولو كان قد حدث وكنت استفدت من هذا شيئاً أو كنت اتخذت أجراً لقاء نصحي إذاً لكان للأمر تفسير. وكيف في ما

(١٤٧) المصدر نفسه، ٢٨ د هـ.

(١٤٨) المصدر نفسه، ٢٩ أ ب.

(١٤٩) المصدر نفسه، ٣٠ و هـ.

أعتقد فقري شاهداً أقدمه على أن ما أقول حق» (١٥٠).

لذا لم يكن سقراط يفرق في أدائه لرسالته بين غني وفقير وصغير أو كبير، لأن رسالته كانت لكل الناس من جهة - كما أنها تختلف اختلافاً بيناً عن التعاليم السوفسطائية التي كانت تتجه إلى الأغنياء فقط، لأنهم يتقاضون أجراً على تعاليمهم وحديثهم مع الآخرين، لذا يقول: «ما كنت يوماً أستاذاً لأحد ولكن، حينما كان أحد ما، صغيراً أم كبيراً، يرغب في الاستماع إلي وأنا أتكلم مُؤدياً مهمتي فإنني لم أحترم هذا على أحد، فلست بالذي يدخل في حوار من أجل الحصول على الأجر. فإذا أنا لم أنله امتنعت، بل أنا أضع نفسي تحت تصرف الغني والفقير سواء بسواء. يسألونني، اللهم إلا أن رغبوا هم في أن يجيبوا علي وأن يسمعوا ما قد أقوله» (١٥١).

وسقراط نفسه يشير إلى أن الجمع بينه وبين السوفسطائيين من ناحية قلب القضية الأضعف لتصبح الأقوى، ولكنه كان واعياً تماماً بموقفه من المحاكمة. وهذا ما جعله يتخذ موقف المطالب بجزائه وثوابه بإعطائه منصباً في السلطة وليس الحكم عليه وإدانته، الأمر الذي أثار عليه القضية والجمهور والكثرة من الناس.

إن سقراط لن يتخلى عن مهمته بأي ثمن في هذه المرحلة ثقةً في أمر أبوللو، والذي أرسلها إليه خلال دلفي. فقد أخذ يعمل في خدمة الإله. مَدَّ خدمته لتشمل كل الناس المواطنين والغرباء بهدف توجيه الآخرين للاهتمام بالفضيلة أكثر من الاهتمام بأي شيء آخر، وتحريرهم من عقبات الجهل. وهذا يُفسر لماذا يكون للدحض جانب إلهي وأخلاقي وغرض تجديد كان ينتقص دفاعه المبكر.

إن فكرة الفحص السلبي الذي نسب إلى سقراط هي بالتأكيد بحث تقني لمعنى مقولة دلفي، ومهمته الإيجابية تحويل انتباه الأثينيين إلى الفضيلة تتبع تفسيره للمقولة باعتبارها أمراً إلهياً لتحرير مواطنيه من أوهامهم، وكلا الأمرين مرتبط بالآخر.

هـ - ما هو قصد سقراط؟

إن النموذج الموجود أمام سقراط هو عناية الفرد بنفسه قبل عنايته بالثروة والمنصب، فما هو مقابل هذا في حالة المدينة؟ قد يكون ذلك العناية بدستور المدينة وبطريقة الحكم فيها قبل العناية بالفتوحات الخارجية والسيطرة السياسية والاقتصادية

(١٥٠) المصدر نفسه، ٣١ ب ج.

(١٥١) المصدر نفسه، ٣٣ أ ب.

التي كانت الشغل الشاغل للنظام الديمقراطي خلال الخمسين عاماً السابقة والتي أودت به وبأثينا معا^(١٥٢).

وربما يكون المقصود هو العناية بالدولة في ما ينبغي أن تكون عليه، وليست إدارتها باقية على ما هي عليه، ويبدو أن عزت قرني يرجح التفسير الأول.

يظن الباحث أن كثرة التساؤلات المطروحة التي فرضها الفكر السوفسطائي دون أن يجد لها حلاً حول أسس المؤسسات السياسية والتربوية الأخلاقية وعلاقة الفرد بالدولة باعتبار أن الدولة تابعة للفرد لا العكس تثبت كلها الواقع وخلخلة القيم في المجتمع. وقد قدمت ما يمكن تسميته تنظيراً يجد له أسساً قوية للفوضى في القيم في ظل النظام الديمقراطي، لذا قد يكون التفسير الثاني وهو العناية بالدولة في ما ينبغي أن تكون والعناية بالنفس مفتاح الرسالة السقراطية، لأن تغيير اهتمامات الأفراد سيؤدي بالتالي إلى تغيير اهتمام المجموع، أي أهل المدينة. «آخذاً هكذا في إقناع كل منكم بالألا يقدم العناية بأي شيء من شؤونه على العناية بنفسه من أجل أن يصير أفضل أخلاقياً وعقلياً، وألا يعنى بأمور المدينة قدر العناية بالمدينة ذاتها»^(١٥٣).

لذا فسقراط يعتقد أن المدينة بدلاً من أن تحاكمه، عليها أن تعطيه مكافأة، أو تشبيه على هذه الرسالة التي انشغل بها ولم يشغله شيء عنها. وفي الوقت نفسه فهي على النقيض من اهتمامات الآخرين وما يشغلون به أنفسهم، لذا يقول: «ماذا استحق من ثواب وعقاب من أجل أن أخذت حياة لا تعرف الراحة مهماً ما يهتم به معظم الناس من ثروة وأمور منزلية ووظائف القيادة الحربية ووظائف السياسة.. وغيرها من ألوان القيادات وتحالفات وتحريات سياسية تنشأ في المدينة.. مُعتبراً في الحقيقة رجلاً طيب من أن أستطيع إنقاذ حياتي لو كنت دخلت هذا الطريق من أجل أنني بالتالي لم أسلك طريقاً ما كان يعود عليكم بالنفع وكذلك علي»^(١٥٤).

خاتمة

يبدو أن الرفض والرفض المضاد هو ما يمكن أن يصوغ هذا البحث، فسقراط يرفض ما يحدث من فوضى في القيم في المجتمع الأثيني، وهذه الفوضى كما يشير تعود إلى الجهل بالمبادئ والأسس الثابتة، أي المفاهيم الكلية التي لا تتغير بتغير الظروف. وهذا الرفض يتبعه السؤال عن المفاهيم: ما هي العدالة؟ ما هي العفة؟ ما

(١٥٢) أفلاطون، محاكمة سقراط: محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، ص ١٣٠.

(١٥٣) دفاع سقراط لأفلاطون، ٣٦ ج.

(١٥٤) المصدر نفسه، ٣٦ ب ج.

هي الشجاعة؟ ما هي الحكمة؟ وهي القيم الأساسية السارية في المجتمع الأثيني. والسؤال الذي يطرحه سقراط يتضمن الكشف عن التناقض الموجود في السلوك العام للناس من جانب، والبحث عن الثابت غير المتغير من جانب آخر. هذا يحدث في ظل شيوع الثقافة السوفسطائية التي كانت تقريراً للواقع المتخبط والمضطرب والمتناقض والتي تسببت باعتمادها التناقض مبدأ للأشياء. ويعبر من وجهة نظر في الأحكام الأخلاقية في تفريغ القيم من محتواها والفشل على مستوى العمل العقلي بها وبالتالي على المستوى العملي. كما أنها بزرعها الشك في وجود الآلهة مع وجود النظرة التقليدية للآلهة باعتبارها متصارعة ومختلفة فقد ساعدت على انهيار النظام الاجتماعي وشيوع الفوضى في القيم الأخلاقية. الأمر الذي كان سقراط مدركاً له إدراكاً عميقاً، ويرفضه بشده وبثقة لافتة للنظر أثناء دفاعه عن التهم الموجهة إليه.

وقد وضع سقراط في مقابل ذلك دعوته للعناية بالنفس كمقابل لهذه الفوضى التي يرفضها، والتي عبر عنها بأنها بحث عن الثروة والقوة والجمال دون العناية بالنفس. لكن العناية بالنفس هي الدعوة السقراطية التي كانت تهدف إلى استعادة هبة القيم وقدسيته، الأمر الذي يتبعه رفض التصور التقليدي للألوهية والذي كان شائعاً، وجاء الشك السوفسطائي ليؤكدده. وكانت هذه الدعوة - العناية بالنفس تتضمن النهج الجديد الذي لا يشكك في المعرفة والأحكام، ويعتمد على إثبات الذات فقط ويؤكد المعرفة ويجعل السبيل إليها سبيلاً مشتركاً بين الناس. وبالتالي، فالحقيقة التي تجد مشاركة هي حقيقة ثابتة، كما أن الحقيقة التي لا تجد مشاركة تظل مجرد ظن خائب.

لكن هذه الدعوة التي ظل يكافح سقراط من أجلها كانت تتضمن في جوهرها تناقضاً مع النظام القائم في المدينة. فهي تجعل الفرد قبل الدولة، وتضع الأخلاق قبل السياسة، وبالتالي تتضمن قيماً مختلفة ومتصارعة مع القيم الشائعة في المجتمع الأثيني، الأمر الذي لخصه سقراط في أنه إذا ما أوردنا رعاية النفس بطريقة صحيحة فما هي القيم الحقيقية للحياة البشرية التي يمكن أن تنتج وتحقق في السلوك؟ لأن المواطن الأثيني بينما يجري مهرولاً وراء الثروة والقوة والجمال فهو لا يعنى بنفسه، كما أن هذه الدعوة كانت تعتبر قلباً للنظام الأثيني، وبالتالي كانت الخصومة بين سقراط وبين المدينة خصومة مبادئ، وكان لا بد أن يتخلص أحدهما من الآخر. وكان أن تخلصت أثينا من إزعاج سقراط لها، وبمناداته بقيم جديدة متصارعة مع القيم الشائعة.

لقد كان الشك في وجود الآلهة عاملاً أساسياً في انتشار الفوضى وإيجاد بذور الانهيار الاجتماعي.

وقد كان تفريغ القيم من محتواها باعتماد التناقض وجوداً طبيعياً دون إيجاد حلول له سبباً في فشل العمل العقلي بالقيم، وبالتالي العملي والذي لم يجد حلاً له نظر الثقافة السائدة إلا في نظام يقوم على الهيمنة وسيادة القوة. إن اعتماد التغير كأصل جوهري للأشياء وللقيم أعادها إلى الإنسان، والإنسان يختلف، وبالتالي جعل ذلك القيم ترتبط بالظروف والأحداث، الأمر الذي من شأنه أن يجعل للتناقض وجوداً واقعياً. وكان من الطبيعي لذلك أن يكون السؤال المطروح: ما الذي يحرك هذا الواقع المتناقض؟ وكان الحل القوة التي تتمثل في الغلبة في الصراع العقلي والسيادة والهيمنة والتوسع على المستوى السياسي.

وكان الرفض السقراطي يعبر عن نفسه بالتساؤل إن كانت الآلهة موضعاً للشك من جهة الوجود، أو إذا كانت الآلهة متصارعة ومختلفة كذلك فالإنسان يختلف بشأن الموضوعات البشرية. إذاً فما هو المرجع الذي يمكن الرجوع إليه؟

إن تحويل النظر عن المفاهيم العادية والمختلفة عن الألوهية، وكذلك إظهار أن الخلاف بين الإنسان والآخر يمكن حله بالمشاركة في إيجاد الحقيقة كانا من العوامل الرئيسية التي دعا إليها سقراط. لذا كان رفضه لاختلاف الآلهة وصراعها، لأن الإله عنده حكيم وعادل ومدبر، ثم إن الحوار الذي كان يعتمد على القدرة على إثبات الذات ودحض الآخر لم تعد مهمته فقط دحض الآخر، بل بيان ما لدى الآخر من حقائق يمكن المشاركة فيها، أو نقد ما لدى الآخرين، وهي أوهام لا تستند إلى تبرير عقلي لتحويل فكرة إلى المسار الصحيح. كما أن ذلك كان وسيلة أخرى لدحض أو لرفض الصراع الاجتماعي واستبداله بمشاركة اجتماعية في إيجاد المعرفة والحقيقة.

البحث يطرح تساؤلاً لعله يجد صدى لدى الباحثين الآخرين: هل كان الخطاب السقراطي يحمل جذوراً شرقية لم يستطع المجتمع الأثيني استيعابها؟ أم أن الخطاب السقراطي جاء في غير موعده، أو سابقاً لأوانه، فلم يُستطع فهمه وتحمله.

الفصل الثالث عشر

النقد الهرمونيطيقي عند بعض مؤرخي الإسلام

محمود إسماعيل (*)

معلوم أن مصطلح «الهرمونيطقيا» ذو دلالات متعددة لا يمكن الوقوف عليها إلا بمعرفة نشأته وتطوره من خلال تداوله تاريخياً. أعني أن المصطلح اختلف وتعدد مفهومه باختلاف استخدامه وتوظيفه منهجياً في حقل الفلسفة والعلوم الاجتماعية، إذ بدأ مصطلحاً لاهوتياً كمنهج لتفسير نصوص الكتاب المقدس ذات الطابع «الميتي» الذي يحتمل التأويل، ثم جرى توظيفه في مجال علم النفس الارتقائي التاريخي كأداة منهجية لسبر أغوار الشخصيات التاريخية وتفسير سلوكياتها، إلى أن صار منهجاً لتفسير النصوص الفلسفية بتعقيدها التي تنم عن رؤى «ونحاييل» مبدعيها.

وقد تمّ توسيع مفهوم المصطلح ليصبح علماً مكتملاً في الفهم لتفسير ظواهر العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال لغة نصوصها، والغوص وراء دلالاتها المستترة والمستنبطة^(١).

وفي حقل التاريخ وظف بعض المؤرخين «الهرمونيطقيا» كمنهج لتفسير وقائع التاريخ بوجه عام^(٢)، بينما قصر البعض هذا التوظيف على التحقق من مصداقية

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة عين شمس، مصر.

(١) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولة والإنترنت (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠١)، ص ٧٩ - ٨١.

(٢) انظر: محمود إسماعيل، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمونيطقيا التاريخية (القاهرة: دار مصر العربية، ١٩٩٨)، ص ٩٣ وما بعدها.

النصوص التي يعول عليها في الكتابة التاريخية^(٣). وعندنا أن المفهومين للمصطلح جائزان؛ فيمكن توظيف هذا العلم لتفسير مراحل تطور الصيرورة التاريخية خلال مدار زمني طويل. وهو ما عولنا عليه بالفعل في الكثير من كتاباتنا. كذا يمكن اعتماده كأداة منهجية لتحليل وتفكيك النصوص التاريخية للتحقق من مصداقيتها قبل التعويل عليها؛ وهو ما نستهدفه من هذه الدراسة.

فكتابة التاريخ لا يمكن أن تؤسس إلا على مادة محققة بعد القيام بنقدها بهدف الاعتماد عليها، ذلك أن النص التاريخي لا يحتوي إلا على أفكار صاحبه، ومن ثم فهو يقدم رؤية المؤرخ التي ليست بالضرورة رؤية صائبة أو موضوعية. ومن أجل التحقق من هذه الموضوعية لا مناص من القيام بجهد نقدي للنص التاريخي من حيث لغته وأسلوبه، أو من حيث مضمونه ومحتواه.

فثمة عوامل كثيرة تحفز المؤرخ إلى الانحياز، وتنكب طريق الموضوعية. من هذه العوامل ما يتعلق بثقافة المؤرخ، ومعتقداته الديني والمذهبي، ووضعه الطبقي والاجتماعي، ومعاصرته للأحداث التي يؤرخ لها أو بعده عنها، وموقفه من النظام الحاكم، تأييداً أو معارضة. فتلك عوامل توجه «بوصلة» المؤرخ وتؤثر في ما يكتب من حيث توخي أو تنكب سبيل الموضوعية.

لذلك، فعلى المؤرخ المدقق أن يقف على الضغوط والإكراهات والمحاذير المنظورة وغير المنظورة التي قد تدفع صاحب النص إلى «السكوت» أحياناً، أو التحريف أو المبالغة والشطط خوفاً أو طمعاً.

وتتعاظم تلك المحاذير خصوصاً بالنسبة إلى مؤرخ التاريخ الإسلامي؛ ذلك أن المؤرخين الأوائل عانوا ضغوطاً دينية ومذهبية وإقليمية وشعبية وسياسية. بل نعلم أن وظيفة «مؤرخ البلاط» كانت شائعة طوال عصور التاريخ الإسلامي، بحيث كان جل هؤلاء المؤرخين يصنفون تواريخ بأمر من الحاكم، أو كتبوا مصنفات قدمت لإرضاء الحكام طمعاً في المال والجاه.

لذلك نرى أن جل كتابات هؤلاء المؤرخين لم تكن «بريئة»، ناهيك عن آفة النقل أو الاقتباس من قبل المؤرخين اللاحقين عن السابقين، وما نجم عن ذلك من تواتر الأخطاء واكتسابها - بفعل التواتر - نوعاً من مشروعية التداول.

(٣) انظر: شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينوبوس، النقد التاريخي: يشمل المدخل إلى الدراسات التاريخية، نقد النص تأليف بول ماس؛ التاريخ العام تأليف امانويل كنت؛ ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبد الرحمن بدوي (القاهرة: [دار النهضة العربية، ١٩٦٣]، ص ١٢٥ وما بعدها.

على أننا لا نعدم وجود ثلة من المؤرخين المسلمين الرواد أدركوا خطورة تلك المثالب، وحاولوا إعمال النقد في الروايات للتأكد من مصداقيتها. ومنهم من نبه إلى تلك المحاذير، ولكنهم - تحت ضغوط العصر - لم يطبقوها في ما صنفوا من تواريخ.

أما من توخوا نقد مظانهم، وتناولوا الروايات بالجرح والتعديل قبل الأخذ بها؛ فمنهم - على سبيل المثال - اليعقوبي والمسعودي ومسكويه والبيروني وغيرهم.

فاليقوبي - مثلاً - لم يعول على الإسناد باعتباره أداة أخذ بها مؤرخو عصره للتحقق من مصداقية الأخبار. إذ أدرك - شأنه شأن ابن حجر في ما بعد - أن صحة السند لا تعني القطع بصحة المحتوى. وعول على آليات منهجية أخرى مثل «المشاهدة» و«المسألة» و«المشاهدة».

يقول اليعقوبي^(٤): «... وقد اتصلت أسفاري ودام تغربي، فكنت متى لقيت رجلاً من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره وبلده وساكنيه وديانتهم ومقالاتهم... ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه. واستظهرت بمسألة قوم بعد قوم حتى سألت خلقاً كثيراً من الناس».

ومعلوم أن اليعقوبي كان جغرافياً ومؤرخاً، أفاد من الجغرافيا في دراسة التاريخ وتحقيق أخباره وضبط وقائعه. ومعلوم أيضاً أن استنارته ترجع إلى كونه معتزلياً عقلياً أخذ بمبدأ «الشك» في تحقيق الأخبار شأنه في ذلك شأن المعتزلة عموماً^(٥).

كذلك كان حال المسعودي الجغرافي المؤرخ المعتزلي المذهب. كما قال سليل أسرة عبد الله بن مسعود القائل بمذهب «القدريّة» - أي بالاختيار وليس بالجبر - كما ينتمي إلى الطبقة الوسطى التي تبنت الاتجاه الليبرالي في الفكر الإسلامي.

حاز المسعودي ثقافة موسوعية نتيجة تسفاره، كما استمد معلوماته عموماً من شهود العيان بخصوص الأحداث التي عاصرها، وعول على النقد والتمحيص في ما نقل عن المؤرخين السابقين. يقول: «عانيت من طول الغربية وبعد الدار وتواتر الأسفار؛ طوراً مشرقية وطوراً مغربية»^(٦). وعول في جمع معلوماته على الثقات نظراً إلى عدم ثقته في «الإسناد» كمنهج للتحقق من صحة الأخبار؛ وإن جمع الروايات المتنافرة وأمعن فيها النقد والنظر؛ فصنف المؤرخين الذين أخذ عنهم، وأشاد بالثقات

(٤) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩١)، ص ٣٥٨.

(٥) روي عن واصل بن عطاء - مؤسس الاعتزال - قوله «إن شكاً واحداً خير من مائة يقين».

(٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨ (ليدن:

مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٧.

منهم مثل الكندي والسرخسي والبلاذري والدينوري. كما نبه إلى شكوكه في الكثير من الروايات المشتبه في صدقها^(٧)، وخصوصاً عند المؤرخين المحدثين^(٨)؛ لاعتمادهم على الرواية والسماع ليس إلا.

لقد اعتمد على المشاهدة والقياس، ونهى على مؤرخي عصره عدم إعمال العقل في المرويات. يقول بصدد هذه الآفة إنها «أبادت آثار علم التاريخ وطمست مناره؛ فكثر فيه العناء؛ فلا تعان إلا مموهاً جاهلاً، ومتعاطياً ناقصاً قد قنع بالظنون، وعمي عن اليقين»^(٩). وأثبت الكثير من القواعد المنهجية في التحقيق والضبط، ودعا إلى ضرورة تسليح المؤرخ بفنون الكتابة التاريخية والإحاطة بتقنياتها، فضلاً عن سعة الثقافة. ولا غرو؛ فقد اطلع على مصادر يونانية وبيزنطية، وراعى الحيلة والحذر في ما نقل عنها. يقول: «فعبّرنا عنهم حسب ما نقل إلينا من ألفاظهم ووجدناه في كتبهم»^(١٠). ولم يكتف بالعرض والسرد في ما كتب؛ بل علل وحلل، فسر ونظر. يقول عن منهجه في عرضه لأخبار الدول التي أرخ لها أنه درس «كيفية شبابها وهرمها وعلل جميع ذلك»^(١١). من هنا حق لبعض الدارسين الحكم على كتاباته بأنه عول على «بحث ظواهر العالم المادية وأدخلها ضمن نطاق التاريخ»^(١٢).

أما مسكويه فقد أحدث نقلة في الفكر التاريخي؛ خصوصاً في ما يتعلق بالنقد والتمحيص والتحقيق والتدقيق؛ مفيداً من كونه فيلسوفاً ومؤصلاً لعلم الأخلاق. ونحن نرجع أنه كان معتزلياً زدياً؛ إذ خدم أمين مكتبه للسلطين بني بويه.

وفي مجال النقد الهرمونيطيقي؛ سفه سائر المرويات التاريخية عن العصور السابقة على الإسلام؛ فانفرد بتلك الميزة عن سائر سابقيه ولاحقيه؛ لا لشيء إلا لعدم القدرة على إخضاع الروايات عنها للنقد والتمحيص. فهي في نظره محض خرافات وأساطير. يقول: «... وإني مبتدئ بذكر الله ومنعته بما نقل إلينا من الأخبار بعد الطوفان لقلة الثقة بما كان منها»^(١٣). ودافع عن تلميذه «أبو شجاع» حيث حكم بأن

(٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤ ج (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ٢٦.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

(١١) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص ٤.

(١٢) فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي (بيروت: مؤسسة الرسالة،

١٩٨٣)، ص ١٨٧.

(١٣) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، حققه وقدم له أبو القاسم إمامي (طهران: دار

سروش، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٣.

تلك الروايات التي رفضها مسكويه «لا فائدة لها اللهم إلا في أنس المحادثة والمسامرة»^(١٤). كما سكت مسكويه عن التأريخ للسلطين البويهيين الذين عرفوا بالشطط في سياساتهم، وذلك من باب «التقية»؛ حتى لا يتورط في الدفاع عن تلك السياسات.

وفي تأريخه للعصور الإسلامية السابقة لم يسجل في كتابه إلا الوقائع التي كانت في نظره «تديراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز»^(١٥). حتى في ما يتعلق بسيرة الرسول (ﷺ) إذ عالج البعثة النبوية باعتبارها «وقائع وأحداثاً سبقتها تدابير بشرية»^(١٦). كما تناولها من منظور طبقي يستند إلى الأساس الاقتصادي المادي^(١٧).

أما عن أحداث عصره، فقد اعتمد على المشاهدة والعيان. يقول: «أكثر ما حكى فهو مشاهدة وعيان، أو خبر محصل عندي خبره مجرى ما عاينته»^(١٨). وهذا يعني استخدام القياس؛ قياس الغائب على الشاهد. كما كان يستقي رواياته من رجال الدولة بعد مساءلتهم وتمحيص أقوالهم. يقول: «... ولم يكن إخباري دون مشاهدتي إلا من الثقة والسكون إلى صدقه»^(١٩). كما حرص على الرجوع إلى الوثائق وأثبت الكثير من الإحصاءات^(٢٠)، إدراكاً منه لأهمية «المنهج الكمي» في دراسة التاريخ.

لم يهتم مسكويه بالأخبار في حد ذاتها قدر عنايته بما تحويه من دلالة ومغزى متبعاً في ذلك «منهج الشك» المعتزلي^(٢١). كما ا طرح جانباً كل الروايات الخرافية والأسطورية «التي تجري مجرى الأسفار التي لا فائدة منها غير استجلاب النوم»^(٢٢). ولم يعول قط على الإسناد وأعمل العقل في سائر ما أخذ به، رافضاً النقل بالكلية. كما رفض المنهج الحولي وعالج التاريخ كموضوعات متكاملة في سياق متجانس.

كما فطن إلى أهمية علم التاريخ باعتباره مستودعاً لتجارب البشرية، وتوصل إلى

(١٤) محمد بن الحسين بن محمد أبو شجاع، كتاب تجارب الأمم مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه. ذيل كتاب تجارب الأمم؛ وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابي الكاتب إلى سنة ٣٩٣، ٣ مج (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د.ت.])، ص ٥.

(١٥) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج ١، ص ٣.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢١) داود صموئيل مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار (بيروت: دار

الثقافة، [د.ت.])، ص ١٤٣.

(٢٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢.

حقيقة تضافر الظروف الموضوعية لصنع الحدث التاريخي. يقول: «لما تصفحت أخبار الأمم وسير الملوك. وقرأت أخبار البلدان؛ وجدت فيها ما تستفاد منه تجربة من أمور لا تزال يتكرر مثلها، وينتظر حدوث شبيهها؛ كذكر مبادئ الدول ونشأة الملك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك. . . وذكر ما يتصل بذلك من السياسات في عمارة البلدان، وجمع كلمة الرعية، وإصلاح نيات الجند، وحيل الحروب ومكائد الرجال»^(٢٣).

هكذا ارتقى مسكويه بالفكر التاريخي، خصوصاً ما يتعلق بالنقد الهرمونيطيقي؛ أما عن نقلته في مجال التأويل والتفسير؛ فأمر غاية في الدهشة؛ إذا ما علمنا ريادته لمدرسة التفسير المادي التاريخي في العالم الإسلامي.

أما البيروني؛ فقد اشتغل بالسياسة وترك دهاليزها، كما أبلى في مجال العلوم الطبيعية والرياضية، فضلاً عن دوره في تأسيس المنهج العلمي التجريبي. وأفاد من كل ذلك في دراسة التاريخ عموماً وتطبيق قواعد النقد الهرمونيطيقي على وجه الخصوص.

أما عن مذهبه، فنرجح أنه كان معتزلياً؛ بدليل اضطهاده من قبل الغزنويين السنة والتحاقه ببلاط بني بويه المعتزلة الزيدية. هذا فضلاً عن إشاداته بالاعتزال في مواضع شتى من مصنفاته.

وفي مجال موضوعنا سبق البيروني المشاهدة العيانية على الرواية والسمع^(٢٤). ولم يعتمد الرواية إلا بعد نقدها وتمحيصها^(٢٥)، وأضاف إلى سابقه نهج مقارنتها بغيرها من الروايات الأخرى. وقد اتبع ذلك المنهج النقدي حتى في ما أخذ عن الكتب المقدسة؛ فجاء ذلك متسقاً مع عنوان كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة^(٢٦). كما تفرد عن سابقه في التنظير للمنهج، يقول «فهو الذي تفردت به في أيامي»؛ على حد قوله. يقول أيضاً «ليس الخبر كالعيان. . . لأن العيان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه في زمان وجوده»، أما الخبر «فيكون عن الشيء الممكن الوجود»^(٢٧). «وللخبر آفات. . . وفيه الصدق والكذب» ورد الكذب «إلى تفاوت

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١.

(٢٤) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة (بيروت:

عالم الكتب، ١٩٨٣)، ص ١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الأمم»، «فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه . . ومن مخبر عن متقرب إلى خبر بدناءة الطبع أو متقياً لشر . . ومن مخبر عنه جهلاً؛ وهو المقلد للمخبرين»^(٢٨).

وهنا يقف البيروني الأسباب الذاتية والموضوعية التي تحول دون المصادقية في الأخبار. لذلك حكم على معظم كتابات معاصريه بأنها «عديمة القيمة» «فلو سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم»^(٢٩).

لذلك أيضاً حمل على سائر التواريخ العامة التي كتبها سابقوه ومعاصروه لا شيء إلا لأنها «تواريخ أخبار». يقول: «ولهم في التواريخ وأعمال الملوك وأفاعيلهم المشهورة عنه ما يستفز عن امتناعه القلوب، وتمجه الأذان، ولا تقبله العقول»^(٣٠).

لقد عول في منهجه النقدي في التحقيق على «الأمور المحسوسة» حيث يجري إعمال النظر فيها للخروج بأحكام عن طريق القياس والاستدلال. يقول: «لا سبيل إلى التوصل إلى ذلك إلا من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات . . بعد تنزيه النفس عن التعصب والتضافر واتباع الهوى والتغالب بالرياسة»^(٣١).

كما امتاز البيروني باعتماد المنهج الكمي بطريقة مدهشة؛ حيث حفلت مؤلفاته بالرسوم والجداول والإحصاءات بصورة لم تحدث من قبل ولا من بعد في العصور الوسطى.

أما عن عبقريته في مجال التفسير الهرمونييطيقي؛ فتلك قضية أخرى؛ ولا أبالغ إذ أقول بأنه أول فيلسوف للتاريخ. ولاغرو، فقد اكتشف مفهوم «الزمان التاريخي» وتفاعله الجدلي مع معطيات المكان، ومن ثم يتخلق التاريخ.

لذلك وغيره اعتبره الأستاذ سخاو «من أعظم ما أنجبت البشرية في مجال المعرفة على امتداد العصور».

وخير ما نختم به هذه الورقة قول البيروني بصدد المنهجية التاريخية في صورتها المثلى: «نأخذ الأقرب فالأقرب، فالأشهر فالأشهر، ونحصلها من أربابها، ونصلح

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٠) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية (ليزر: [د.ن.]، ١٩٢٣)،

ص ١٠٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤.

منها ما يمكننا إصلاحه ، ونترك سائرهما على وجهها ، ليكون ما نعلمه من ذلك معيناً
لطلب الحق ، ومحـب الحكمة على التصرف في غيرها ، ورشداً إلى نيل ما لم يتـهياً
لنا»^(٣٢).

وخلاصة القول أن ثلثة من مؤرخي الإسلام الرواد طرـقوا وطبقوا - في آن - باب
النقد الهرمونيـطقي ، وأبدعوا في حقل المنهجية التاريخية إبداعات لم ترصد بعد. بينما
جرى تمجيد - بل تقديس - غيرهم ممن عرفوا بالسطو على جهود سابقـيهم وادعاء
التفرد دون أدنى جدارة أو استحقاق.

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٧.

الفصل الرابع عشر

نقد المنطق الكلاسيكي في إطار الذكاء الاصطناعي

ناصر صلاح الدين محمد(*)

مقدمة

يُعد المنطق الكلاسيكي الثنائي القيمة (Two-valued Logic) الأساس الذي قامت عليه التكنولوجيا الرقمية الحالية (Digital Technology) بكل مجالاتها واستخداماتها المتعددة، والتي أصبحت سمة أساسية من سمات العصر. والمقصود بالمنطق الكلاسيكي هنا هو المنطق المستخدم في بناء التكنولوجيا الرقمية الحالية وأدوات الذكاء الاصطناعي بصفته تطويراً لهذه التكنولوجيا، أي المنطق الثنائي الذي يتخذ إحدى قيمتين (True or False) أو 1 & 0 والمنطق الرياضي الحديث (نظرية حساب القضايا) الذي تبلور إلى الوجود على يد برتراند راسل^(١) (B. Russell) ومساعدته هو ايتهد.

تكتسب طبيعة تناولنا ونقدنا للمنطق الكلاسيكي كأساس للتكنولوجيا الحالية صفة شمولية ناتجة من طبيعة اعتمادها على المنطق الثنائي في جميع مراحل بنائها وآلية عملها، وذلك لأن أساس هذا الاعتماد لا يقتصر على جوانب معينة دون الأخرى، بل يمتد ليشمل جميع المراحل التي يمكن تلخيصها في التالي:

١ - الجانب الهندسي (Hardware/Engineering) في صناعة المعالجات وجميع أجزاء الكمبيوتر التي لا تقوم إلا بمعالجة الإشارات الرقمية (1 & 0) فقط من خلال

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة النيلين - الخرطوم.

(١) على عبد المعطي، المنطق وفلسفة العلم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، ص ١٩١.

قيام النواحي الهندسية في بنائها وتصميمها على آلية عمل البوابات المنطقية (Logical Gates) في التحكم ومعالجة تلك الإشارات التي تؤدي كيفية ترتيبها وهيكلها البنائي (Structure) إلى تكوين الجانب البرامجي من بناء التكنولوجيا.

٢ - الجانب البرامجي (Software) الذي تقوم فكرته الأساسية على ترتيب وهيكله الإشارات الإلكترونية 1 & 0 في هيئة تمثيل المعرفة، والتي تعمل على ترميز المعرفة باستخدام هذه الإشارات التي تعبر عن مفهوم الحكم على القضايا في المنطق الكلاسيكي من حيث إنها إما صادقة أو كاذبة، وأنواع العلاقات المنطقية المختلفة التي تقوم بين قضيتين بالإضافة إلى التنوع الإحصائي لحالات الحكم على القضايا.

٣ - جانب الاتصال (Communications) الذي يشمل كل وسائل الاتصال الحديثة التي تقوم بنقل البيانات والمعلومات في هيئة إشارات رقمية، أو حتى في أي صورة أخرى ليتم معالجتها وتحويلها إلى الهيئة الرقمية بواسطة أجهزة التشفير وإعادة التشفير (Decoders). فنجد أن الجانب الهندسي والبرامجي للتكنولوجيا الرقمية الحديثة يقومان في بنائهما وآلية عملهما على مبدأ تكاملي يعتمد إلى الربط بين مستويين منطقيين هما:

- مستوى لغة الآلة (Machine Language) الذي نشأ مع تطبيق التكنولوجيا الرقمية في الكمبيوترات.

- مستوى اللغة الطبيعية (Natural Language) الموجود أساساً كمظهر رئيسي من مظاهر الاتصال الإنساني.

وذلك من خلال ترجمة أو ترميز المعرفة الإنسانية إلى هيئة إشارات يمكن معالجتها للاستفادة من مزايا المعالجة الآلية لتلك الإشارات مثل السرعة والدقة.

أما فيما يخص جانب الاتصالات، فنجد أن اتجاهه الحالي لاتخاذ الهيئة الرقمية والمتمثلة في الثورة التكنولوجية الحالية لترقيم (Digitalization) كل وسائل الاتصالات، بعد أن كانت ذات طبيعة مترددة (Analog)؛ ناتج عن طبيعة الدور المتزايد الذي أصبحت تطبيقات الكمبيوتر تؤديه في الحياة اليومية، أي أن الطبيعة الرقمية للتكنولوجيا الحالية، اقتضت أن تشمل هذه الهيئة جميع مظاهر التعامل الإنساني التي تشمل وسائل الاتصالات كنوع من عملية توحيد لشفرة الاتصال والتعامل في البيانات، على غرار الشفرة القياسية الأمريكية لتبادل المعلومات (ASCII)^(٢). كما أن مستوى الدقة والسرعة الذي تقدمه أساليب الاتصال الرقمية

(ASCII): American Standard Code for Information Interchange.

(٢)

يشكل عاملاً مهماً في تفسير الاتجاه نحو تطبيق التكنولوجيا الرقمية على كافة وسائل الاتصال. عمدنا من خلال نقدنا للمنطق الكلاسيكي المطبق في التكنولوجيا الرقمية التي يستخدمها الذكاء الاصطناعي حالياً، من النواحي التطبيقية التي تشمل الجوانب الهندسية، والنواحي البرمجية التي تتضمن مفاهيم تمثيل المعرفة؛ عمدنا إلى إثارة تساؤلات عن الأسباب التقنية والمنطقية التي تدعو إلى عدم البحث عن أساس جديد للتكنولوجيا، وذلك من خلال تناول المنطق الكلاسيكي والمنطق المتعدد بالمقارنة من حيث التطبيق على المستوى الهندسي أولاً والإمكانات المنطقية البرمجية التي سيتيحها هذا التطبيق كأداة لتمثيل المعرفة، ثم مراحل عملية بناء المنطق المتعدد من ناحية ترتيب دور العلوم في عملية البناء. وقد قمنا بتناول وتحليل التكنيكات الحديثة لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي المتمثلة في مجال شبكات الموصل (Connectionist Nets) أو الشبكات العصبية الاصطناعية من الناحية الهندسية التقنية والناحية البرمجية المنطقية من حيث الفكرة الأساسية وآلية العمل، بوصفها محاولة لتطبيق فكرة المنطق غير المحدد/المميز (Fuzzy Logic)، وذلك لهدفين:

١ - التمييز بين مفهوم المنطق غير المحدد المطبق في الذكاء الاصطناعي من خلال الشبكات العصبية الاصطناعية (Neural Networks)، ومفهوم المنطق المتعدد (Multi-valued Logic) الذي قمنا بطرحه ومناقشته في هذا البحث، من خلال التمييز على المستويين الهندسي والمنطقي كآلية لمفاهيم لتمثيل المعرفة.

٢ - تقييم الاتجاه الجديد لتكنيكات الذكاء الاصطناعي التي تهدف لإيجاد أدوات جديدة بواسطة إعادة تصميم (Redesigning) لأدوات الذكاء الاصطناعي التقليدي (Classical AI) التي تقوم على الشكل الرمزي (Symbol Paradigm) والاعتماد على التراكيب المعقدة من بناءات الشفرة الرقمية، وذلك على ضوء أهداف الذكاء الاصطناعي الرئيسية.

مدخل فلسفي لمفاهيم تمثيل المعرفة

الهدف من تناول مفهوم تمثيل المعرفة هو التمييز بين ثلاثة مفاهيم أساسية تشمل معنى المعرفة بالصورة التي تعبر عن العالم الواقعي، وهذه الصورة قريبة من مفهوم تصور مصطلح «الكون الرقمي» (Digital Universe)^(٣) الذي أطلقه بنتلي Peter J. Bentley على الخطوة الأولى نحو بناء ما يسميه «البيولوجيا الرقمية» (Digital Biology)،

Peter Bentley, *Digital Biology: How Nature is Transforming our Technology* (London: Headline, (٣) 2001), p. 11.

حيث يرى أنه لتحقيق الخطوة الأولى الحقيقية نحو تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي الأساسية يجب ترجمة أو تمثيل الكون بكافة محتوياته من أشياء مادية (والتي تشمل البيولوجيا ممثلة بالإنسان) ومختلف العلاقات بين تلك الأشياء إلى هيئة رقمية أولاً وبصورة متميزة (Unique) لكل جسم مادي أو علاقة، وبعد ذلك ستصبح إمكانية تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي مسألة وقت.

في ضوء ذلك، فإنه يمكن تصنيف مفاهيم تمثيل المعرفة من حيث طبيعة المعنى المشار إليه إلى نوعين:

١ - من حيث الطبيعة المادية، يشير المفهوم الأول إلى الواقع، في حين يشير الآخران إلى معان غير ملموسة.

٢ - من حيث طبيعة التعقل (Reasoning)، فيشير الأولان إلى الواقع، في حين أن الأخير لا يمكن تصنيفه أو يمكن وصفه بالغموض.

و هذه المفاهيم التي يشملها تمثيل المعرفة (Knowledge Representation) هي:

- مفهوم تمثيل المعرفة بمعنى تمثيل الأشياء الملموسة أو المادية، أي بمعنى «Representation of Material Objects».

- مفهوم تمثيل المعرفة بمعنى تمثيل العلاقات بين الأشياء الملموسة، أي بمعنى «Representation of the Relations Between Material Objects».

- مفهوم تمثيل المعرفة بمعنى تمثيل المواضيع والعلاقات التي لا يمكن تعقلها، أو تلك المواضيع التي تندرج تحت التصنيف الميتافيزيقي.

و لما كان الهدف حصر كل أنواع المعرفة التي في العالم الحقيقي، كان لا بد من تقديم هذا التمييز الأساسي الذي يتضمن المفهوم الأخير الذي سيكون خارج إطار البحث، ليس لطبيعته الشائكة والغامضة فحسب، بل لواقع تطور الذكاء الاصطناعي ومستقبله من حيث الأدوات المتوفرة لتمثيل المعرفة، والتي لا يستطيع العلماء تأكيد مدى قدرتها على تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي الأولية، والمتثلة في تمثيل مبدئي للملكات العقلية المعرفية (Cognitive Abilities)، وفي ضوء هذه الأهداف سنستبدل مفهوم تمثيل المعرفة الميتافيزيقية بالمفهوم التالي:

- مفهوم تمثيل المعرفة بمعنى تمثيل أدوات تمثيل المعرفة (Representation of Knowledge Representation Tools).

كما يمكننا تصنيف المفاهيم السابقة لتمثيل المعرفة على ضوء المقارنة بين

التكنيكات المنطقية (Logical Techniques) للتقنيات الرمزية التقليدية للذكاء الاصطناعي المتمثلة في الشكل الرمزي (Symbol Paradigm)، والتقنيات الحديثة المتمثلة في شبكات الموصل (Connectionist Nets) أو الشبكات العصبية، إلى شكل التصنيف التالي:

١ - ينتمي المفهوم الأول والثاني إلى الشكل الرمزي أو التقليدي للذكاء الاصطناعي (Classical Artificial Intelligence).

٢ - ينتمي المفهوم الثالث إلى التكنيكات المنطقية للتقنيات الحديثة في الذكاء الاصطناعي.

تمثيل الأشياء

يتضمن مفهوم تمثيل المعرفة بمعنى تمثيل الأشياء أو الأجسام المادية، والتي تدخل البيولوجيا ضمن إطارها، جانين:

١- جانب أولي بسيط يشتمل على مفهوم تمثيل الأشياء بمعنى التعبير الكلي الذي يأخذ طبيعة التمثيل اللغوي وطرح قضايا فلسفة اللغة، فكل الأشياء المادية (Material Objects) الموجودة في الواقع لها مسميات، وفي ضوء هذه المسميات يمكن بناء نوع من أشكال الترميز الرقمي الذي يضمن الإشارة لكل الأشياء المادية حسب مسمياتها في اللغة الطبيعية (Natural Language) بنوع من الترميز الثنائي المميز (Unique Binary Coding) على غرار ترميز الـ (ASCII Code)^(٤) (الشفرة القياسية الأمريكية لتبادل المعلومات) وبناءاتها، أي أنه سيتم ترجمة جميع مسميات الأشياء المادية إلى مجموعات من شفرة قياسية موحدة بحيث لا يحدث أي تكرار في ترتيب الترميزات.

٢ - جانب ثانوي مركب يشتمل على مفهوم الفكرة الأساسية للنظرية الذرية في اللغة لفتغنشتاين (Wittgenstein)، والتي تتلخص في تحليل الأشياء على ضوء المسميات إلى أبسط الأجزاء وحتى الوصول إلى الصورة الذرية. ولشرح الفكرة بصورة أوضح في جانب تمثيل المعرفة في الذكاء الاصطناعي نقدم مثلاً عبارة عن عملية تمثيل الماء في صورة شفرة. ففي الجانب الأولي البسيط من تمثيل الأشياء يتم تشفير مسمى الماء (WATER) بخمس من المجموعات الرقمية^(٥) والتي يعبر كل منها عن

(٤) (ASCII Code): Acronym for American Standard Code for Information Interchange.

انظر: Bryan Pfaffenberger, *Que's Computer and Internet Dictionary*, 6th ed. (New Delhi: Prentice-Hall, 1998).

(٥) Bytes.

حرف من حروف الكلمة : WATER . أما إذا أردنا القيام بعملية تمثيل الماء من الناحية الذرية فسيتم التعبير عنه بثلاث مجموعات تشير إلى الحروف H H O والتي تفيد الصيغة الذرية للماء H₂O . ويكتسب هذا الجانب الثانوي المركب من تمثيل الأشياء أهميته من واقع تطور العلوم التطبيقية وبخاصة في ما يتعلق بالنشاط البيوجزيئي (Bio-molecular Activity) لذرات العناصر الكيميائية كالسيوم والصوديوم (K⁺ , Na⁺) والموجودة بصورتها الأيونية في الدماغ الإنساني، حيث يعتقد العلماء بوجود صلة بين كثافة تركيزها وتوزيعها في أجزاء الدماغ المختلفة وبين النشاطات العقلية المعرفية وطبيعتها.

يمثل التمييز بين هذين الجانبين نقطة أساسية في تحديد طبيعة مفهوم تمثيل الأشياء من حيث تحليل عملية تمثيل المعرفة، فالجانب الأول من المفهوم الأول لتمثيل المعرفة، والذي بدوره يُصنف إلى التكنيكات المنطقية للتقنيات التقليدية للذكاء الاصطناعي، يقتضي أن يتم التركيز على جوانب معالجة اللغة الطبيعية والعلوم التي تتداخل معها مثل المنطق وفلسفة اللغة وغيرها، في حين يقتضي الجانب الثانوي المركب، أن تأخذ عملية تمثيل المعرفة في الذكاء الاصطناعي طبيعة تحليلية تستدعي تدخل علوم أخرى مثل علم الأعصاب وعلوم الإدراكات العقلية المعرفية.

مما سبق يتضح لنا وجه من أوجه التداخل بين الذكاء الاصطناعي والفلسفة والعلوم الأخرى، وذلك فقط من خلال تناول المفهوم الأول من مفاهيم تمثيل المعرفة. وفي الوقت نفسه الذي نرى فيه أنه من الأجدي لعلم الذكاء الاصطناعي وفروعه المختلفة الاتجاه نحو اعتبار الجانب الثانوي المركب بصورة أكبر في ضوء طبيعة أهداف الذكاء الاصطناعي، نجد أن واقع العلوم والمعرفة الإنسانية لا يعد بتقديم الكثير في هذا الجانب، فعلى الرغم من التطور المستمر للعلوم، نجد أن الكثير لا يزال مجهولاً، وبالأخص في ما يتعلق بالدماغ وطبيعة بنيته التركيبية وآلية عمله ووظائفه.

كما أن واقع الذكاء الاصطناعي من حيث الأدوات والتقنيات لا يزال يواجه إشكاليات تقنية أساسية لم يستطع العلماء إيجاد حل لها حتى الآن.

تمثيل العلاقات

المقصود بهذا المفهوم هو تمثيل العلاقات بين الأشياء المادية، أي تحديد طبيعة

(٦) وهي ما تعرف بالمرسلات العصبية NeuroTransmitters، ولا يزال الكثير مجهولاً عن نوعية وطبيعة كافة أنواع هذه المواد الكيميائية الموجودة في الدماغ الإنساني. انظر: Arthur C. Guyton and John E. Hall, *Textbook of Medical Physiology*, 9th ed. (Philadelphia: W.B. Saunders, 1996), p. 47.

العلاقات بين الأشياء المادية في المرحلة الأولى، ثم اختيار أنسب الأدوات أو الرموز للتعبير عن هذه العلاقات.

ولا يشتمل هذا المفهوم على أي جوانب معقدة من الناحية النظرية، ولكن يأتي التعقيد من تعدد الأشياء المراد تحديد طبيعة علاقاتها، ثم الاختلاف في أنواع ودرجات هذه العلاقات، والذي سينعكس بصورة واضحة على عملية تمثيل هذه العلاقات.

ففي عملية التمثيلات الداخلية (Internal Representations) لدى الإنسان يتم تمثيل الأشياء والعلاقات بينها بصورة لا تزال مجهولة نظراً لتعقيدها، وعند تناول تمثيل العلاقات بين الأشياء على مستوى اللغة الطبيعية، فإن المسألة لا تقل عنها تعقيداً وإن كانت تميل إلى أن تكون أكثر قابلية للصياغة أو التحديد المعمم، ولكن عند نقل العملية إلى مجال تمثيل العلاقات بصورة رمزية أو رياضية في الذكاء الاصطناعي على مستوى اللغة الطبيعية، تصبح العملية أكثر تعقيداً.

فالعامل الأساسي في عملية تمثيل العلاقات بين الأشياء في جانب تمثيل المعرفة في الذكاء الاصطناعي يتمثل في اختيار الأداة الأفضل لتمثيل العلاقات، أو بمعنى آخر، عملية اختيار منطق تمثيل العلاقات (Logic of Representing Relations).

على الرغم من أن المستوى اللغوي لتمثيل المعرفة قد يبدو بدائياً في ضوء درجات أو مستويات تمثيل المعرفة المطلوبة لتحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي، فإن طبيعة الإشكاليات التي تواجه العلماء والمهندسين في هذا المستوى الأولي تدعو إلى التشاؤم أكثر منها إلى التفاؤل، ولكن إذا ما تناولنا التقنيات الحديثة وأدوات تمثيل المعرفة في ضوء إعادة صياغة أهداف الذكاء الاصطناعي الأساسية، فقد تُعد هذه الأدوات والتقنيات تطوراً لا يستهان به.

تمثيل أدوات تمثيل المعرفة

ينتمي هذا المفهوم من مفاهيم تمثيل المعرفة؛ والذي يمكن تصنيفه ضمن إحدى المحاولات أو التكنيكات التي يسعى العلماء من خلالها إلى التغلب على الإشكاليات المنطقية لتمثيل المعرفة والمتمثلة في محدودية أدوات تمثيل المعرفة الحالية وقدراتها التعبيرية أو التفسيرية (Explanatory Gaps In traditional AI Knowledge Representation Tools)^(٧). ينتمي هذا المفهوم إلى الاتجاهات الجديدة في تكنيكات الذكاء الاصطناعي المنطقية والمتمثلة في شبكات الموصل أو الشبكات العصبية (Connectionist net).

Bentley, *Digital Biology: How Nature is Transforming our Technology*, p. 68.

(٧)

تتضمن فكرة هذا المفهوم محاولة إيجاد وسائل وتكنيكات جديدة لأدوات تمثيل المعرفة، يهدف العلماء والمتخصصون من خلالها إلى صنع أجهزة تشتمل على الجانبين البرمجي (Software) والهندسي (Hardware)، تقوم ببناء منطق تمثيل المعرفة الخاص بها، تماماً كما يقوم الدماغ الإنساني بتكوين منطقته الخاص من خلال بناء الارتباطات العصبية منذ بداية تكوينه، وكذلك من خلال بناء التمثيلات الداخلية لعملية تمثيل المعرفة على غرار عملية بناء التمثيلات الداخلية في الإنسان.

كما أن مستوى تطور التكنولوجيا الحالي بالنسبة إلى طبيعة تعقيد المفهوم المراد تحقيقه لا يزال في أطواره الأولى، إلا أن المحاولات الجادة في هذا المجال عن طريق تطوير الأدوات والوسائل المستخدمة حتى في الشكل التقليدي لتطبيقات الذكاء الاصطناعي تدل على أن الأبحاث تسير في طريق صحيح.

المنطق الكلاسيكي : أداة تمثيل المعرفة

نجد أن التطبيق العملي للمنطق الرياضي الكلاسيكي في الذكاء الاصطناعي وعلوم الكمبيوتر بصفة عامة يمكن تقسيمه إلى مستويين أو شكلين من التطبيق :

١ - مستوى التطبيق العملي (Practical) في تصميم وصناعة أجزاء الكمبيوتر المادية (Hardware)، ويتضمن هذا المستوى بدوره شكلين من التطبيق العملي الهندسي :

- شكل هندسي بحث يتمثل في تصميم وبناء المعالجات والدوائر المتكاملة (Processors & IC's) والتي تقوم في بنائها على البوابات المنطقية (Logical Gates) والتي هي عبارة عن تطبيق هندسي للعلاقات بين القضايا في نظرية حساب القضايا في المنطق الرياضي الحديث والتي تضم العلاقات الوصل (Conjunction) والفصل (Disjunction) والنفي (Negation) والتي تم بناء البوابات المنطقية الأساسية في هندسة الكمبيوتر على أساسها، والتراكيب التي يمكن أن تنتج منها، والتي تكون البوابات المنطقية الأساسية (AND, OR, Inverting Buffers)^(٨) والبوابات الأساسية التي تقوم على تراكيب البوابات السابقة مثل (NAND, NOR, Exclusive OR:XOR)، وتقوم وحدات الذاكرة المؤقتة^(٩) بحفظ الإشارات الواردة إليها لكي تنتظر نتيجة عمليات المعالجة البطيئة الأخرى؛ على علاقة النفي، حيث إنها تنقسم إلى نوعين؛ عاكس وغير عاكس للإشارة (Inverting/non Inverting Buffers).

Douglas V. Hall, *Microprocessors and Interfacing: Programming and Hardware* (New Delhi: (٨) McGraw-Hill, 1998), pp. 15-17.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥-١٧.

- شكل هندسي منطقي يتمثل في أن عملية المعالجة والتحكم في البيانات لا يكون إلا بعد ترميزها وحفظها في هيئة إشارات وفق أسس وقواعد هندسية ومنطقية تتطلب حدوث عمليات متكررة ومعقدة من الترميز والمعالجة والتحكم تظهر من خلاله الصورة الأولية لربط الناحية الهندسية بالناحية المنطقية البرمجية في عملية تكاملية على مستوى لغة الآلة .

٢ - مستوى التطبيق العملي المنطقي ، والذي يبدأ من الهيئة التي تمثل بها البيانات في صورة إشارات رقمية على مستوى لغة الآلة وعمليات المعالجة والتحكم والحفظ في الذاكرة والاسترداد ، وحتى التدرج في المستويات المنطقية العليا لهيئة تمثيل المعرفة والذي يضم لغات البرمجة السفلي كلغة التجميع (Assembly Language) ، ولغات البرمجة العليا كالباسكال والأوراكل (High-level Programming Languages) وغيرها ، والتي تقوم على الترميز الثنائي 1 & 0 والبناء التركيبي لتجميع وترتيب الإشارات في صور رمزية (Symbolic) تمهيداً للتدرج في تحويلها إلى مستوى لغة الآلة لمعالجتها وتقديم نتيجة هذه المعالجة والتي يتم تحويلها أيضاً إلى المستويات العليا من تمثيل المعرفة في هيئة حروف وأرقام يمكن قراءتها وفهمها.

في ضوء هذه المحاور السابقة قمنا بتناول تطبيقات المنطق الثنائي في علوم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي ، حيث إن هدفنا ليس نقد المنطق الكلاسيكي في حد ذاته من منطلق تقسيم القضايا بحسب المحتوى إلى صادقة ، أو كاذبة أو عديمة المعنى (Meaningless) ، بل تقييمه كأداة تمثل أساس التكنولوجيا الحالية للذكاء الاصطناعي على ضوء أهدافه الرئيسية ، الأمر الذي يتطلب التركيز على النواحي التطبيقية للنظرية العملية أكثر من الاقتصار على مجرد الطرح النظري.

فعلى مستوى التطبيق العملي للجانب الهندسي البحث ، نجد أن تصميم البوابة المنطقية البسيطة لا يسمح إلا بدخول إشارتين في وقت واحد ، أي أن العلاقة لا تكون إلا بين متغيرين فقط ، مما ينتج عنه عند اعتبار الحالات الممكنة (Possible Cases) ، أن تنحصر في :

(2) to the power n ;

where n = number of variables;

2 is the possible states of inputs,

(2) to the power 2 = 4 cases

أما في حالة البوابات المركبة والدوائر الإلكترونية المتكاملة (IC's) التي تتكون من البوابات المنطقية الأساسية ، فتقوم وحدات الذاكرة المؤقتة بعملية تشبه عملية

التنسيق الزمني (Synchronization)، وعلى الرغم من تطوير سرعة انتقال الإشارات من خلال استحداث تقنيات تطوير سرعة عمل المعالجات والبوابات المنطقية الأساسية البسيطة والمركبة، إلا أن المعيار يكون في آلية أداء البوابة المنطقية البسيطة.

أما على مستوى التطبيق العملي للجانب الهندسي المنطقي، فنجد أن طبيعة الإشارات الإلكترونية قد فرضت أسلوب المعالجة المتسلسلة (Serial Processing) على المعالجات، وذلك ناتج من طبيعة تركيب المعالجات من البوابات المنطقية، حيث إن تقليص الفارق الزمني بزيادة قدرة وسرعة المعالجات لتصل إلى بضعة مئات من الملايين من التعليمات في الثانية الواحدة، كما هو الحال في المعالجات الخارقة (Supercomputers)^(١٠)؛ لا ينفي أن تلك المعالجات تستخدم الأسلوب المتسلسل، وبالتالي لا ينفي الفارق النوعي بين أسلوب المعالجة المتسلسلة والمعالجة المتوازية (Parallel Processing).

وعلى مستوى التطبيق العملي المنطقي، أي ما يخص جانب ترميز المعرفة على هيئة إشارات 1&0، فنجد أن طبيعة استحداث نظم التشفير والتي لا بد أن تكون مبنية على الجوانب الهندسية من تصميم وصناعة المعالجات؛ تقوم بدور تحديد مدى مرونة التمثيل (Coding Flexibility)، فمن المتفق عليه أن نظام التشفير يقوم بإعطاء كل حرف من حروف اللغة الإنكليزية وكل رقم ورمز من الرموز المتفق عليها؛ مجموعة مكونة من ثماني إشارات متسلسلة أو متجاورة (Contiguous)، وعليه نجد أنه يمكن تكوين ٢٥٦ حالة مختلفة يتم إسناد كافة الحروف والأرقام والرموز المراد استخدامها إليها. كما أنه في الواقع تستخدم نظم التشفير عمليات معالجة منطقية معقدة تقوم بإسناد إحدى هذه الإشارات الثماني لما يعرف بعمليات التحكم والمعالجة مثل الـ «Parity Check»^(١١) الذي تقوم وحدات المعالجة من فحص البيانات بواسطة الإشارة الأولى أو الأخيرة في مجموعة الإشارات المتسلسلة للتأكد من عدم وجود خلل في الترميز، مما يعني أن عدد الرموز قد يقلص إلى (١٢٨) رمزاً.

و يمتد نظام الترميز هذا من مستوى لغة الآلة وحتى المستويات العليا من الشكل الرمزي، إلى الوصول إلى شكل حروف وأرقام مرتبة بصورة لغة طبيعية مفهومة.

تعد المناقشة السابقة تبسيطاً لفكرة المنطق الرياضي الكلاسيكي المطبق في مجال

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥١٥.

Pfaffenberger, *Que's Computer and Internet Dictionary*, p. 388.

(١١)

الكمبيوتر، وإذا تمعنا في مدى تعقيد هذه التكنولوجيا، نجد أنها قد استهلكت الصور المعقدة التي يمكن تصميمها من المنطق الرياضي الكلاسيكي للدرجة التي أصبحت معها التكنولوجيا الحالية صورة امتداد معقد (Complicated Expansion) للدرجة القصوى من تعقيد التصميم، مما ترتب عليه ضرورة محاولة إيجاد طفرة نوعية في طبيعة المادة المصممة، أي إيجاد سبل تحسين نوعي للمنطق الكلاسيكي.

كما أن النقد الفلسفي لمسألة الحكم على القضايا والمتمثل في إما كونها صادقة أو كاذبة يجد مساحة تؤيده من الناحية التقنية المنطقية على مستوى تمثيل المعرفة في المستويات اللغوية الرمزية الأعلى من مستوى لغة الآلة، وذلك لأن تحديد الحكم على القضايا بالصورة 1 & 0 والتي تعبر عن قيم الكذب والصدق؛ يحدد بدوره المرونة التكنيكية في تمثيل المعرفة على مستوى اللغة الطبيعية وجانب تطبيق المفاهيم الإنسانية (Human Conceptions) في الذكاء الاصطناعي، إذ يتمتع كل منهما بطبيعة نسبية تستدعي استخدام أدوات منطقية تراعي هذه النسبية، بحيث تشمل جميع مراحل التطبيق العملي والمنطقي وبالأخص المراحل الأولية، أي من مستوى لغة الآلة وعمليات المعالجة الإلكترونية (Hardware Processing)، وحتى المستويات العليا من تمثيل المعرفة، فنجد أن إعطاء القضايا حكماً بالصدق أو الكذب (True or False) في لغات البرمجة بمختلف مستوياتها؛ يمكن تمثيله معرفياً ورمزياً بصورة بسيطة تضمن عدم تعقيد عمليات المعالجة على المستوى الآلي، ولكن حين محاولة تمثيل حكم مثل «ربما، أحياناً» فهذا يتطلب تعقيدات بنائية من تراكيب شكل تمثيل المعرفة وبصورة تؤدي إلى تعقيدات تصميمية على المستوى البرمجي (Software) تؤدي بدورها إلى تعقيدات على مستوى المعالجة الآلية.

وهذا ما قصدناه من تقديمنا للمنطق المتعدد، والذي يشترك مع المنطق غير المحدد (Fuzzy Logic) في الفكرة العامة، ولكن يختلف عنه في مستوى التطبيق.

المنطق غير المحدد

نبعت فكرة المنطق غير المحدد من واقع قيام الدماغ الإنساني بالتعامل مع النسبية في طبيعة المعلومات التي ترد إليه في شكل إشارات حسية غير مكتملة عن طريق الأعضاء الحسية الإدراكية^(١٢)، وقد قامت نظرية المجموعات غير المحددة Fuzzy Set

Jyh-Shing Roger Jang, Chuen-Tsai Sun and Eiji Mizutani, *Neuro-fuzzy and Soft Computing*: (١٢)
A Computational Approach to Learning and Machine Intelligence, MATLAB Curriculum Series (Upper
Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997), p. 7.

(Theory) والتي هي أساس المنطق غير المحدد بتقديم نظام تفاضلي يقوم بالتعامل مع هذا النوع من المعلومات بصورة لغوية، وتقوم فكرة المجموعات غير المحددة على إجراء عمليات حسابية باستخدام التعريفات اللغوية والتي تُدعم بالدوال العضوية (Membership Functions) في المجموعة، أما من الناحية التطبيقية أو التقنية فإن ذلك يتم باستخدام القواعد الشرطية (If...Then)، حيث يمثل اختيار هذه القواعد غير المحددة (Fuzzy Rules) وبصورة معينة، العنصر الرئيسي لأنظمة التداخل غير المحدد (Fuzzy Interface Systems) والتي يمكن بواسطتها القيام بنمذجة ومحاكاة الخبرة الإنسانية في مجال تطبيق محدد.

وتقوم فكرة المنطق غير المحدد على مفهوم التمثيل الرياضي لفكرة المجموعات غير المحددة، وهي التي تقع على النقيض من فكرة نظرية المجموعات الكلاسيكية التي تقدم تحديداً دقيقاً لطبيعة عناصرها.

فالمجموعات الكلاسيكية تتضمن في صياغة تعابيرها قيمة هي بمثابة شرط محدد للحكم على أي عنصر يُراد اختبار، أي إذا ما كان ينتمي للمجموعة المعرفة أم لا، أو بمعنى آخر، يتم اختبار العناصر المختلفة من حيث انطباق الشرط أو الشروط التي هي بمثابة حدود نطاق (Domain) عناصر المجموعة على تلك العناصر، فمثلاً عند اعتبار التعريف أو الصياغة التالية لمجموعة كلاسيكية:

$$S = \{x: x > 3\}$$

فنجد أن الشرط المحدد لعناصر المجموعة يتمثل في التعبير «أقل من ٣» أي أن تعريف عناصر المجموعة S يتحدد بكونها أقل من ٣، وبالتالي فإن أي عنصر من عناصر هذه المجموعة ممثلاً بالرمز x يجب أن يكون أقل من ٣ وإلا إنه يكون خارج نطاق المجموعة.

و لكن عند تمثيل هذه المجموعة في صياغة مجموعة غير محددة، يتم إدخال عامل الدالة العضوية (Membership Function)، والتي تعبر عن مدى ودرجة انتماء أي عنصر من عناصر المجموعة، وذلك عبر استخدام الأزواج المرتبة، فتصبح صيغة المجموعات غير المحددة على الشكل: ^(١٣) $S = \{(x, \mu_s(x)): x \in X\}$.

حيث تمثل $\mu_s(x)$ الدالة العضوية، والتي تقوم باختبار جميع عناصر المجموعة لإعطائها درجة عضوية أو قيمة عضوية (Membership Value) والتي تتدرج بين الصفر والواحد.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧.

فإذا أردنا تمثيل مجموعة ما على ضوء تعريف لغوي، فإن التعريف اللغوي الذي يتضمن صفة ما أو مفهوماً إنسانياً معيّناً؛ لا يكون دائماً محدداً أو دقيقاً بالصورة التي تضمن حصر جميع عناصره بصورة شاملة، بالإضافة إلى أن تعبير الوصف اللغوي يقوم بإطلاق الصفة العامة دون أن يكون هناك معيار لتحديد الدرجة أو المستوى الذي ينطبق معه هذا الوصف على أي من عناصر المجموعة، فمثلاً إذا المثال السابق للمجموعة الكلاسيكية S ، والتي تتكون من ثلاثة عناصر هي: $S = \{0,1,2\}$

فعندها تكون المجموعة غير المحددة A والتي تترجم التعبير أو الوصف اللغوي «الأفراد الطوال في العائلة» على سبيل المثال؛ من خلال المجموعة S ، فعندها تصبح صيغة المجموعة غير المحددة A كالآتي: $A = \{(0, 0.2), (1, 0.4), (2, 0.6)\}$

فمن خلال التحديد الوصفي السابق نجد أن صفة الطول نسبية، بالإضافة إلى أن تعريف المجموعة من حيث الحدود (Boundary) لم يتضمن أي صيغة تقليدية مثل «أفراد العائلة الذين يبلغ طولهم أكثر من متر»، وعليه يتم إعطاء كل فرد من العائلة المكونة من ثلاثة أفراد قيمة تعبر عن درجة عضويتهم لمجموعة الطول أو الوصف الطول.

ولكن هذه القيمة التي تتراوح بين الصفر والواحد كما ذكرنا، لا يتم إعطاؤها بصورة عشوائية، بل تخضع لمعايير حسابية منطقية تضمن التحديد الدقيق، ففي حالة المثال السابق مثلاً، يتم تحديد القيمة الحسابية بالسنتيمترات لأقصى طول يبلغه الإنسان لكي تقوم قيمة الواحد الصحيح بالتعبير عنها، وعلى ضوءها يتم إعطاء قيمة لأفراد العائلة تعبر عن مدى قياس طولهم بالمقارنة مع قيمة الواحد أو أقصى طول لا يتجاوزه الإنسان.

هذه هي الفكرة العامة لنظرية المجموعات غير المحددة التي يقوم عليها المنطق غير المحدد، والذي تم تطبيق كافة العمليات والدوال الرياضية الممكنة كمحاولة لتوسيع قدراته التعبيرية عن نسبية اللغة الطبيعية.

وعلى الرغم من ازدياد تطبيقات المنطق غير المحدد في كافة مجالات الذكاء الاصطناعي ومقدرته على تقديم حلول لإشكاليات الشكل الرمزي (Symbol Paradigm) للذكاء الاصطناعي التقليدي (Conventional AI)، إلا أن هناك حقيقة تكنولوجية هامة يستند إليها المتشككون في تكنولوجيات الاتجاه الحديث للذكاء الاصطناعي والذي يُصنف المنطق غير المحدد من ضمنها بالإضافة لشبكات الموصل (Connectionist Nets) والحساب الناعم (Soft Computing)^(١٤)، وتتمثل هذه الحقيقة

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٨.

التقنية في أن كل هذه الاتجاهات الحديثة تقوم باستخدام الأساس التكنولوجي للتقنية التقليدية، والمتمثلة في أسلوب المعالجة المتسلسلة (Serial Processing)، أي أن الأساليب التكنيكية الحديثة يمكن أن ينظر إليها باعتبار أنها مجرد شكل آخر من الأساليب التكنيكية التقليدية أو صورة مختلفة من الشكل الرمزي الذي تقوم عليه تقنيات الذكاء الاصطناعي التقليدية. وعند تقييم الفكرة العامة للمنطق غير المحدد من ناحية تطبيقية هندسية وناحية تطبيقية منطقية، نجد أنه يتم في المستويات العليا من تمثيل المعرفة في تطبيقات الذكاء الاصطناعي، أي أنه بمثابة مرحلة أولية لإعادة صياغة لأدوات تمثيل المعرفة على مستوى اللغة، وهو ما يقترب بصورة نسبية من المفهوم الذي قدمناه ضمن مفاهيم تمثيل المعرفة « تمثيل أدوات تمثيل المعرفة »، فقد ساعدت نظرية المجموعات غير المحددة والمنطق غير المحدد في تطبيقات الذكاء الاصطناعي من خلال الشبكات العصبية الاصطناعية؛ على تقديم نماذج آلية تقوم بصور أولية من التعلم من غير إشراف (Unsupervised Learning)^(١٥).

أما على المستوى الهندسي من تطبيقات المنطق، فنجد أن المنطق الرياضي الكلاسيكي لا يزال هو المطبق في تكنولوجيا تصميم وصناعة الكمبيوترات، وبأوجه التطبيق التي تناولناها بصورة عامة عند تعرضنا للمنطق الرياضي الحديث كمنطق كلاسيكي في تطبيقات تصميم وهندسة الكمبيوترات والمعالجات، أي أن الجانب الهندسي الذي يرتبط بالجانب النظري من خلال استخدام المنطق لم يطرأ عليه أي تطور نوعي، وانحصر التطور في الناحية الكمية فقط.

المنطق المتعدد

يتضمن تناولنا للمنطق المتعدد تقديم الطرح على عدة مراحل عمدنا من خلالها إلى التدرج بالطرح من المفاهيم البسيطة إلى المفاهيم الأكثر تعقيداً، وذلك لأن مفهوم تطبيق المنطق المتعدد كأساس لتطبيقات وصناعة وتصميم تكنولوجيا علوم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي ذو طبيعة تركيبية تشمل جوانب المنطقية وتطبيقية ونظرية، لذلك قمنا بتناول المنطق الثلاثي (Three-Valued Logic) بوصفه الشكل البسيط أو الأولي من مفهوم المنطق المتعدد، وذلك على غرار تناولنا للمنطق الثنائي الكلاسيكي من النواحي التطبيقية العملية والمنطقية لتمثيل المعرفة، ثم انتقلنا لمناقشة المنطق المتعدد من النواحي التطبيقية النظرية، وأخيراً تناولنا الأسس النظرية التي تقوم عليها عملية بناء المنطق المتعدد كأساس لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي ودور الفلسفة في بناء المنطق المتعدد.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

المنطق الثلاثي

يشتمل الجانب المنطقي الفكري والفلسفي لمفهوم المنطق الثلاثي على مبدأ توسيع معيار الحكم على القضايا، فبدلاً من تحديد الحكم على القضايا بأنها إما صادقة أو كاذبة؛ تصبح عملية إدخال قيمة توسطة (1/2) بمثابة توسيع في الطبيعة النوعية لمعيار الحكم، وبالتالي نوعية القضايا التي يمكن إخضاعها للحكم والتي تشمل القضايا التي لا معنى لها (Meaningless) من منطلق المنطق الثنائي الكلاسيكي.

أما من الناحية المنطقية في ما يتعلق بالعلاقات وحساب القضايا كما في المنطق الرياضي الحديث، فنجد أن التوسع يشمل الطبيعة الكمية والنوعية، فبدلاً من اقتصار الحالات التي تعبر عن الحكم على القضايا على 1 & 0 والتي تعبر عن الحكم بأنها كاذبة (False) وصادقة (True) على التوالي، تصبح حالات الحكم ثلاثاً تضم 1/2 & 1 & 0 تعبر عن قيم الكذب والصدق والقيمة التوسطة (Intermediate) التي قد تفيد المعنى «قد تكون صادقة أو كاذبة»، ومن ناحية العلاقة بين قضيتين؛ نجد أنه عند حساب القضايا تصبح هناك (٩) حالات تعبر عن تبديل حالات الحكم على القضيتين بدلاً من (٤) حالات كما في المنطق الكلاسيكي.

فعلى المستوى التطبيقي الهندسي، نجد أن تطبيق المنطق الثلاثي على تصميم وآلية عمل البوابات المنطقية (Logical Gates) وما يترتب على ذلك من طبيعة إشارات التحكم والمعالجة؛ يقدم توسعاً كمياً ونوعياً في تكنولوجيا المعالجة، فمن حيث التوسع الكمي يصبح عدد الحالات التي تقوم البوابات المنطقية بالتعامل معها وفق معادلة التصميم الرقمي السابقة : $2 \text{ to the power } (3) = 9 \text{ cases}$

أما من حيث التوسع النوعي فنجد أن البوابات المنطقية ستقوم بالتعامل مع ثلاثة أنواع من الإشارات بدلاً من نوعين.

وعلى المستوى المنطقي في ما يتعلق بتمثيل المعرفة، فسنجد أنه يمكن التوسع في الرموز والحروف والأرقام التي يمكن تشفيرها من ناحية عددية تنتج من زيادة عدد الإشارات التي ترمز بها، ومن ناحية نوعية تتعلق بطبيعة تكوين الحرف أو الرمز والوظيفة التي يمكن إسنادها للقيمة التوسطة الجديدة في تحديد وضعيات إحصائية للحروف تساعد على استيعاب نسبية اللغة الطبيعية التي تمثل المعرفة على مستواها، كما أن هذه الجوانب تنعكس بدورها على المستويات العليا من تمثيل المعرفة على المستوى الرمزي.

أما في ما يتعلق بأسلوب أو تكنولوجيا المعالجة، فعلي الرغم من أن عملية تطبيق أسلوب المعالجة المتوازية لم يحقق أي نجاح بعد، إلا أن الطفرة النوعية في

تقنيات تمثيل المعرفة والتي سيحققها التطبيق العملي للمنطق الثلاثي في الذكاء الاصطناعي على مستوى التصميم وصناعة التكنولوجيا، بالإضافة إلى التوسع الذي يمكن تصوره على الأشكال المتطورة من تكتيكات الذكاء الاصطناعي الحديثة، كل ذلك قد يساعد على تحقيق تطور في تطبيق المفاهيم الإنسانية على الآلات يقارب مستوى التقدم الذي يمكن إحرازه من خلال تطبيق أسلوب المعالجة المتوازية.

المنطق المتعدد

تعتبر فكرة المنطق المتعدد الهدف الرئيسي لتناولنا لتطبيق المنطق الثلاثي، إذ يتضمن المفهوم إدخال أكثر من قيمة توسطة واحدة على قيمتي الصدق والكذب التقليديتين للحكم على القضايا وما تتضمنه العملية من إعادة صياغة لمعيار الحكم على القضايا بصورة نسبية.

وتشبه القيم التوسطة المدخلة في فكرتها نتائج عملية التصنيف التي تقوم بها الدالة العضوية (Membership Function) في صياغة المجموعات غير المحددة في المنطق غير المحدد (Fuzzy Logic)؛ لعناصر المجموعة ومدى انتمائهم للمجموعة أو مدى انطباق الوصف اللغوي المحدد لشروط الانتماء للمجموعة. إذ إن القيم التوسطة المدخلة تتراوح بين قيمتي الصدق والكذب 0 و1 على غرار المنطق غير المحدد، أي أن القضية تكون في تحديد مدى أو درجة صدق القضايا أو كذبها من خلال هذه القيم التوسطة.

فمثلاً إذا تم إدخال ثلاث قيم توسطة (3/4, 2/4, 1/4) يمكن التعبير عنها بصورة أعداد تتراوح بين الصفر والواحد (0.75, 0.50, 0.25) ليتشكل بذلك منطق خماسي (Five-Valued Logic) كمثال لمنطق متعدد، وعند نقله إلى نظرية حساب القضايا، تصبح هذه القيم تعبيراً عن (مدى/درجة) صدق القضايا أو كذبها، وبالتالي تصبح عملية صياغة العلاقة بين القضايا من أجل حسابها في إطار الصورة النسبية الجديدة ذات الثلاث قيم توسطة؛ أكثر تعبيراً عن النسبية الموجودة في الصياغات اللغوية والتي بدورها تعبر عن القضايا والمفاهيم الإنسانية.

وبالإضافة إلى التوسع النوعي السابق في طبيعة التعبير عن القضايا؛ يأتي التوسع الكمي في عدد الاحتمالات التي يمكن صياغتها لتباديل العلاقة بين قضيتين، فعلى ضوء القانون السابق تصبح عدد الاحتمالات الممكنة بين قضيتين: $2 \text{ to } 32$

وهكذا تصبح عملية زيادة القيم التوسطة بين الصفر والواحد؛ والتي تحدد نوع

المنطق من ناحية التصنيف أو الرتبة العددية ؛ تصبح هذه الزيادة بمثابة تطوير نوعي وكمي في طبيعة المنطق والنسبية التي يمكن أن يعبر عنها على مستوى تعبير اللغة عن القضايا.

ولكن يكمن الاختلاف الأساسي بين المنطق المتعدد (Multi- Valued Logic) والمنطق غير المحدد (Fuzzy Logic) من حيث التطبيق في الذكاء الاصطناعي وصناعة التكنولوجيا على المستويين الهندسي والبرامجي (Hardware & Software)، في أن تطبيق المنطق المتعدد يتطلب تكوين أسس تكنولوجية هندسية وبرمجية جديدة على غرار تطبيقات المنطق الثنائي الكلاسيكي في التكنولوجيا الحالية، في حين أن المنطق غير المحدد المطبق المستخدم حالياً في الذكاء الاصطناعي يقوم على الأساس التكنولوجي الهندسي والبرامجي للاتجاه التقليدي في الذكاء الاصطناعي (Conventional AI) والذي يقوم على تطبيق واستخدام المنطق الثنائي الكلاسيكي، وبذلك تتشكل معالم صورة تطبيق المنطق المتعدد في الذكاء الاصطناعي وعلوم الكمبيوتر كأساس للتكنولوجيا على المستويين؛ الهندسي في ما يتعلق بتصميم وصناعة أجزاء الكمبيوتر المختلفة، وعلى المستوى المنطقي في ما يتعلق بصياغة أنظمة التشفير (Encoding Systems) أو على مستوى تمثيل المعرفة واستخدام تكتيكات الشكل الرمزي (Symbol Paradigm). فبدلاً من أن تقوم تكنولوجيا الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي على تعقيدات التراكيب التصميمية للإشارتين 0 & 1، تصبح العملية مسألة الاستفادة من الطفرة النوعية والكمية التي يقدمها تطبيق المنطق المتعدد على التكنولوجيا لتبسيط التعقيدات الحالية لاستخدامات المنطق الكلاسيكي الثنائي، وبمعنى آخر، فإن التعقيدات التركيبية التي تمتد من مستوى لغة الآلة (Machine Language) وحتى المستويات العليا من لغات البرمجة (High-Level Programming languages)، وتمثيل المعرفة (Knowledge Representation) ومعالجة اللغة الطبيعية (Natural Language Processing)، فإنه يمكن احتواء هذه التعقيدات في مستوى المعالجات (Processors) ولغة الآلة من خلال تطبيق المنطق المتعدد كأساس تصميم وصناعة التكنولوجيا بجانبها الهندسي والبرامجي (Hardware & Software).

بناء المنطق المتعدد

تشتمل مناقشة عملية بناء المنطق المتعدد من أجل استخدامه كأساس لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وعلوم الكمبيوتر على تناول الأسس النظرية لعملية البناء، وتدرج مراحلها بالإضافة إلى الدور الأساسي الذي تقوم به العلوم وفروع المعرفة المعنية بعملية البناء وتطوير تكنولوجيا وأدوات الذكاء الاصطناعي من أجل تقدمه نحو

تحقيق أهدافه الرئيسية في تطبيق أو محاكاة (Simulation) المفاهيم والقدرات العقلية المعرفية الإنسانية.

على الرغم من أن عملية بناء وتطبيق المنطق المتعدد في الذكاء الاصطناعي مرهونة بمدى تقدم النواحي الهندسية في صناعة التكنولوجيا، إلا أن عملية البناء في المرحلة الأولية تعد من اختصاص الفلسفة بصورة عامة، وفلسفة المنطق وفلسفة اللغة وفلسفة الذكاء الاصطناعي بصورة خاصة،

ذلك لأن عملية تطبيق المنطق المتعدد من ناحية هندسية وبرمجية في الذكاء الاصطناعي لا بد أن تسبقها عملية اكتمال الصياغة النظرية لبناء المنطق المتعدد، وذلك على غرار تطور المنطق الكلاسيكي المطبق في التكنولوجيا الحالية (المنطق الرياضي الحديث) والذي بدأ بعملية الصياغة النظرية من أرسطو وحتى تبلوره بصورته الراهنة على يد راسل (Russell). وتقوم كل من فلسفة المنطق وفلسفة اللغة بالدور الرئيسي في مرحلة الصياغة النظرية بالإضافة إلى علم المنطق، وفي المراحل التالية يأتي دور العلوم الهندسية وصناعة تكنولوجيا الكمبيوتر في ترجمة هذه الصياغة النظرية إلى تطبيقات ملموسة تقوم علوم الكمبيوتر وفروع الذكاء الاصطناعي المختلفة بترجمتها إلى تطبيقات عملية والاستفادة منها في الأساليب التكنيكية لتمثيل المعرفة، والتي ستكون قد توسعت بدورها بدرجة تقربها من تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي من خلال الاستفادة من الطفرة النوعية والكمية التي يتيحها التطبيق الفعلي للمنطق المتعدد على أساسيات الذكاء الاصطناعي عن طريق تطوير الطبيعة النسبية لأدوات تمثيل المعرفة، وبما يسمح بتحقيق المفهوم الثالث من مفاهيم تمثيل المعرفة وهو تمثيل أدوات تمثيل المعرفة (Representation of Knowledge Representation Tools).

الشبكات العصبية الاصطناعية وتطبيق المفاهيم الإنسانية

تكتسب الشبكات العصبية الاصطناعية وتطبيقاتها أهمية متزايدة في ما يتعلق بتطبيق المفاهيم الإنسانية في الذكاء الاصطناعي، وذلك لأنها تقدم نوعاً من التعقيد الهيكلي الهندسي (Hardware Architecture Complexity) يتقدم بمراحل عن الصورة التقليدية لاستخدام الترميز الثنائي أو المنطق الثنائي في بناءات تصميم الهيكل المنطقي (Logical Design Architectures) التي تعرضنا لها عند تناولنا للمنطق الثنائي وبناء وتمثيل المعرفة، وتمثل قدرة الشبكات العصبية على الالتفاف حول الإشكاليات التقنية من النواحي البرمجية والهندسية (Software and Hardware)، خطوة إيجابية نحو تطبيق المفاهيم الإنسانية في الذكاء الاصطناعي ولو من ناحية شكلية؛ عن طريق تطوير وتحسين الأدوات المنطقية والهندسية التي يمكن للعلماء والمتخصصين بواسطتها من

تطوير التقنيات المنطقية (Logical Techniques) لتمثيل المعرفة.

وعلى الرغم من أن هيكل بناء الشبكات العصبية الاصطناعية الحالي لا يوازي هيكل بناء الخلايا العصبية في الدماغ من ناحية التعقيد أو الحجم، ولكن تمثل الشبكات العصبية نموذجاً أولياً ومجرداً (Abstract) للدماغ، ومن منطلق هذا التقديم يمكننا إثارة تساؤل منطقي حول إمكانية هذه الشبكات العصبية الاصطناعية على تقديم نماذج أولية ومجردة للذكاء أو المفاهيم الإنسانية بصورة عامة.

يمثل واقع تطور الشبكات العصبية الاصطناعية نقلة نوعية في تطبيقات الذكاء الاصطناعي، من خلال إحداث ثورة جزئية في أيديولوجية أبحاث الذكاء الاصطناعي نقلتها من الشكل القديم والذي يركز على ما يعرف بالشكل الرمزي (Symbol Paradigm) الذي أصبح يشار إليه بالشكل التقليدي للذكاء الاصطناعي (Traditional/Classical AI).

أصبح أحد أشكال التقنية الجديدة للذكاء الاصطناعي يقوم على شبكات الموصل (Connectionist Nets) وهو المصطلح التقني للشبكات العصبية الاصطناعية، وما يعرف بالنماذج المتطورة (Evolutionary Models) التي هي عبارة عن أنظمة تم تعديلها لتناسب مع بيئة معينة وتقوم بعملية التكيف وفق قانون البقاء للأصلح^(١٦) (Survival of the Fittest).

ومع ذلك نجد أن تقنيات الشكل التقليدي للذكاء الاصطناعي لم تندثر تحت تأثير ما يمكن أن تعد به التقنيات الجديدة، ويعتقد بعض العلماء أنها لن تتأثر نهائياً بها، بل يذهب بعضهم إلى التأكيد بأن التقنيات التقليدية ستثبت جدواها. ويُدعم هؤلاء آراءهم بالاستناد إلى الحقيقة التقنية ومفادها أن التقنيات الحديثة في الذكاء الاصطناعي ما هي إلا أشكال مختلفة قامت على الأشكال التقليدية، وهذه حقيقة نذهب في تأييدها، وذلك لأن الشبكات العصبية بوصفها وسيلة لبناء المنطق المتعدد من ناحية نظرية إنما تقوم تقنياتها الهندسية الفعلية باستخدام المنطق التقليدي الثنائي القيمة (Two Valued Logic).

ويقوم التدعيم التقني لآراء هؤلاء العلماء على حقيقة أن التقنية الحديثة تتم في النهاية باستخدام الأجهزة الحاسوبية التقليدية نفسها في المراحل المتدنية من تمثيل المعرفة في الآلات أو الكمبيوتر، وهي مرحلة الترميز من وإلى لغات المستويات السفلى ولغة

Robert Callan, *The Essence of Neural Networks*, Essence of Computing Series (New York; (١٦)
London, UK: Prentice Hall Europe, 1999), p. 145.

الآلة (Low Level Languages and Machine Code)، أو بمعنى آخر، ستتم معالجة النظم الرمزية على آلات معالجة متسلسلة، وكذلك نظم محاكاة التوصيل أو الشبكات العصبية.

ويتمثل الفرق الأساسي بين التقنيات المنطقية الرمزية التقليدية والرمزية الحديثة من حيث التمييز الذي قدمناه بصورة موجزة لمفاهيم تمثيل المعرفة في أن التقنيات المنطقية التقليدية والتي تقوم على الشكل الرمزي (Symbol Paradigm) تحاول تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي من خلال الاعتماد على المفهومين؛ الأول والثاني، بينما تحاول التقنيات الحديثة التي يمكن وصفها بمحاولة خلق مستوى رمزي أعلى من المستوى الرمزي التقليدي للتقنيات التقليدية، تمهيداً لمرحلة تالية يتشكل فيها مستوى رمزي أعلى من الحالي.

ومن تحليلنا لواقع وتطور تقنيات الشبكات العصبية الاصطناعية والتقنيات المستخدمة، نجد أنه يمكن صياغة الأسس التي تمثل الفكرة العامة لتقنيات شبكات الموصل (Connectionist Nets) في التالي:

١ - الاستفادة من الأبحاث والمعلومات التي تزداد يوماً بعد يوم عن كيفية عمل الدماغ الإنساني، والنظريات التي تحاول تفسير تكتيكات الدماغ في استقبال ومعالجة وإخراج المعلومات المرمزة (Encoded) في هيئة إشارات كهربائية؛ في بناء وتطوير نماذج آلية تقوم في فكرة عملها الأساسية على آلية عمل خلايا الدماغ البشري ومحاولة محاكاتها عن طريق ابتداء نظريات تطبيقية تضم نواحي نظرية .

٢ - محاولة تكوين فهم أوسع لدور كل من الجانب الهندسي (Hardware) والجانب البرامجي (Software) في تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي من خلال الدراسة المتعمقة لكل منهما، ثم بالتركيز على العملية التكاملية الناتجة عن تفاعلها ومحاولة تطويرها من خلال محاولة فهمها أولاً ثم بواسطة بناء أدوات جديدة لتمثيل المعرفة تضم الجانب الهندسي والبرامجي من تقنيات الذكاء الاصطناعي التقليدية، وبمنظرة تشمل إعادة تقييم الأدوار .

٣ - يمكن اعتبارها بداية أولية لتبني المفهوم الثالث من مفاهيم تمثيل المعرفة، حيث إن تمثيل أدوات تمثيل المعرفة يقتضي تطبيقاً عملياً للقدرات العقلية المعرفية في الإنسان وبالأخص تلك المتعلقة باكتساب المعرفة وفي قمتها ملكة التعلم، وعلى الرغم من أن النماذج المقدمة للتعلم بواسطة الشبكات العصبية الاصطناعية تعتبر بدائية عند مقارنتها بقدرات التعلم عند الأطفال، إلا أن إنتاج مثل هذه النماذج يعد بداية حقيقية بالرغم من تواضعها في تكوين فهم أوسع للدور الحيوي التي تلعبه

تكنيكات تمثيل المعرفة في الآلات، وما يمكن أن يؤديه توسيع هذا الفهم في تطبيق المفاهيم الإنسانية في الذكاء الاصطناعي.

شبكات الموصل

يمثل اتجاه توسيع تطبيق الشبكات العصبية الاصطناعية لتشمل جميع تطبيقات الذكاء الاصطناعي ومجالاته اتجاهًا بارزاً في واقع تطور أبحاث الذكاء الاصطناعي، وبين التيارات المؤيدة والناقدة تكمن حقيقة طبيعة الشبكات الاصطناعية التقنية، بوصفها محاولة لإعادة تقييم مختلف ملامح التكنولوجيا التقليدية للذكاء الاصطناعي (Classical AI).

فمن الناحية التكنولوجية الهندسية، لا تزال الأدوات المستخدمة في الاتجاه التقليدي للذكاء الاصطناعي هي أساس شبكات الموصل، والتي تشمل المعالجات التي تتبع أسلوب المعالجة المتسلسلة للإشارات التي هي أيضاً عبارة عن نظام الترميز الثنائي، فنجد أن الوحدات (Units) التي تكون أجزاء هذه الشبكات، ما هي إلا عبارة عن معالجات بسيطة تتكون من الأجزاء التقليدية نفسها للمعالجات.

ويكمن الاختلاف بين الاتجاهين؛ التقليدي والحديث للذكاء الاصطناعي في التكنيكات، حيث تقوم الفكرة الأساسية لتكنيكات الذكاء الاصطناعي على توصيل المعالجات بصورة مماثلة لفكرة الترابطات بين الخلايا العصبية البيولوجية في الدماغ، أما من الناحية المنطقية التي تقوم على تصميم الجانب البرامجي الذي يحكم عمل هذه المعالجات، فيقوم أيضاً على محاكاة آلية عمل الخلايا العصبية على ضوء المعلومات المتوفرة عن هذه الآلية، حيث تكون القدرة الحسابية لهذه المعالجات محددة بقاعدة لتجميع الإشارات الداخلة؛ والتي يتوقف عددها على نوعية الوحدة والتوصيل؛ وإشارة تنشيط تقوم بمقتضاها هذه المعالجات بحساب إشارة خرج وفق قواعد حسابية معينة تختلف باختلاف نوع الشبكات، وفي ما يعرف بحسابات الشبكات العصبية (Neural Computation). وقد تقوم هذه المعالجات بإصدار إشارة خرج عبر توصيلات تعرف بالأوزان (Weights)، والتي تكون لها قيم معينة ثابتة أو متغيرة بحسب نوع الشبكة الاصطناعية؛ حيث تقوم هذه الأوزان باستثارة (Excite) أو إطفاء (Inhibit) هذه الإشارة الخرجية وفق قواعد معينة، وتمثل آلية الاستثارة والإطفاء تكتيكاً مميزاً لشبكات الموصل.

ويمكن تقييم اتجاه شبكات الموصل من الناحية التقنية بأنه يمثل إعادة تصميم للتكنولوجيا التقليدية في صورة تكتيكية جديدة تقوم على محاكاة عمل الخلايا العصبية البيولوجية من خلال استخدام كل الأدوات المتوفرة في التكنولوجيا التقليدية وإعادة

تسخير لقدرات المعالجات التقليدية وتكنيكات تصميم البرامج^(١٧) (Algorithm Design Techniques).

الحساب الناعم

طوّر استخدام الشبكات العصبية الاصطناعية عن طريق الدمج بينها وبين بعض النظريات الحديثة في تكنيكات الذكاء الاصطناعي، وتحديدًا نظرية وتطبيقات المنطق غير المحدد (Fuzzy Logic)، فقد أدى تطبيق هذه النظرية من خلال استخدام الشبكات الاصطناعية كأساس لهذا التطبيق إلى ظهور ميدان «Neuro-Fuzzy» كميدان يدمج بين تطبيقات الشبكات الاصطناعية والمنطق غير المحدد في مشاريع موحدة تهدف إلى تطوير تطبيقات الذكاء الاصطناعي بصورة تقربه من أهدافه الرئيسية.

وقد ظهر ميدان آخر هو ميدان الحساب أو الحسابات الناعم Soft (Computation) كنتيجة للدمج بين مجال الشبكات العصبية الاصطناعية والمنطق غير المحدد، بالإضافة إلى مجال البرمجة والخوارزميات الجينية (Genetic Programming and Algorithm). وتكمن الفكرة العامة لهذا المجال الذي يقوم بالدمج بين ثلاثة ميادين من ميادين التكنيكات الحديثة للذكاء الاصطناعي في محاولة الاستفادة من القدرات التي يقدمها كل مجال منها في صورة تطبيق متكامل يعمل على تطبيق المفاهيم والقدرات العقلية المعرفية على الآلات. ويمكن صياغة هذه القدرات في الآتي^(١٨):

- الشبكات العصبية وقدرتها على التعلم والتكيف (Learning and Adaptation).

- نظرية المجموعات غير المحددة وقدرتها على تمثيل المعرفة من خلال قواعد الـ (If...Then).

- البرمجة الجينية وقدرتها على تنظيم البحث العشوائي (Systematic Random Search).

وذلك باستخدام تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي التقليدي (Conventional AI) التي تقوم على الشكل الرمزي وتطويع الرمز (Symbol Manipulation).

أي أن فكرة الحساب الناعم العامة تقوم على استخدام التكنيكات الحديثة

(١٧) يعد مجال تصميم البرامج أو الخوارزميات Algorithm Designing ميداناً رئيسياً من ميادين علوم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي.

Jang, Chuen-Tsai Sun and Eiji Mizutani, *Neuro-fuzzy and Soft Computing: A Computational Approach to Learning and Machine Intelligence*, p. 21. (١٨)

لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي؛ والتي هي عبارة عن تطوير وإعادة صياغة للأدوات التقليدية في تمثيل العمليات العقلية المعرفية في تطبيقات الذكاء الاصطناعي تمهيداً لتمثيل كافة المفاهيم الإنسانية الأخرى. وتأتي عمليات التعلم بواسطة الشبكات العصبية، والتعقل (Reasoning) باستخدام نظرية المجموعات غير المحددة (Fuzzy sets) وقواعدها الشرطية؛ في مقدمة هذه العمليات التي يهدف مجال الحساب الناعم (Soft Computation) من خلال تمثيلها ومحاكاتها إلى تقديم أنظمة وآلات تتعامل مع البيئة ونسبية اللغة الطبيعية والمعرفة الإنسانية بصورة تقارب مستوى التعامل الإنساني معها. فنجد أن مجال الحساب الناعم يضم تفرعاً واسعاً للمواضيع التي يتناولها علماءه، ونذكر من هذه المواضيع الآتي:

١ - نظرية المجموعة غير المحددة (Fuzzy Set Theory)

وهي التي تناولنا الفكرة العامة لها في إطار تناولنا للمنطق غير المحدد في منطق تمثيل المعرفة، وتشمل تطبيقات نظرية المجموعة غير المحددة في الذكاء الاصطناعي العديد من المواضيع مثل: القوانين غير المحددة (Fuzzy Rules)، والتعقل الذي يقوم على المنطق غير المحدد (Fuzzy Reasoning)، وأنظمة المنطق التعقلي غير المحدد (Fuzzy Inference Systems) . . .

٢ - الشبكات العصبية (Neural Networks)

ويضم جانب الشبكات العصبية الاصطناعية أنواع الشبكات العصبية بتطبيقاتها التقليدية المختلفة والتي تمت إعادة بنائها باستخدام المنطق غير المحدد، وتضم الأنواع التقليدية المعدلة:

الشبكات التكيفية (Adaptive Networks)، والشبكات العصبية التي تقوم بالتعلم تحت الإشراف (Supervised Learning Neural Networks)، وتطبيقات التعلم بالتعزيز (Reinforced Learning)، وشبكات التعلم دون إشراف (Unsupervised Learning Neural Networks) . . .

٣ - النمذجة باستخدام شبكات المنطق غير المحدد العصبية (Neuro-Fuzzy Modeling)

ويشمل هذه الجانب عمليات المحاكاة ونماذجها كنتاج للتطبيقات المختلفة لأنواع الشبكات العصبية باستخدام المنطق غير المحدد. وتضم هذه بدورها موضوعات مثل: التحكم باستخدام شبكات المنطق غير المحدد (Neuro-Fuzzy Control) .

٤ - المجموعات غير المحددة والبرمجة الجينية (Fuzzy Sets & Genetic Programming)

التي تبحث في تطوير قدرة الخوارزميات الجينية على البحث عن المعلومات والحلول باستخدام الأساليب التكنيكية التي يتيحها توسيع الأدوات التقليدية عن طريق نظرية المجموعات غير المحددة.

والعديد من المواضيع التقنية المعقدة وبالصورة التي عمد العلماء من خلالها إلى تكوين فرع معرفة يعمل على إعادة صياغة أدوات وتطبيقات الذكاء الاصطناعي التقليدي (Conventional AI).

خاتمة

عند محاولتنا تقييم المنطق الثنائي في ضوء استخدامه وتطبيقاته في التكنولوجيا الرقمية الحالية وما نتج عنها من مظاهر التطور التي شملت جميع جوانب الحياة اليومية والاكتشافات العلمية في فروع المعرفة الأخرى، نجد أنه قدم قاعدة هذا التقدم البشري في كافة المجالات والعلوم، بحيث لم يكن من الممكن حدوثه بدون تطبيقات المنطق الثنائي والتكنولوجيا الرقمية (Digital Technology). وحتى في مدى التطور الحالي في الذكاء الاصطناعي باتجاهيه التقليدي والحديث وما قدماه للعلوم وفروع المعرفة من تطوير للأدوات المستخدمة وأساليب البحث، نجد أنهما يقومان على قاعدة تطبيقات واستخدام المنطق الثنائي.

كما أن تقييم تطبيقات الكمبيوتر الحالية في كافة المجالات من منطلق تطوير العلوم والمساعدة على التقدم المطرد للأبحاث فيها يؤدي إلى الاقتناع بجدوى المنطق الثنائي كقاعدة لهذه التطبيقات وقدرته على تقديم المزيد منها في المستقبل بما يضمن مواصلة التقدم العلمي والاكتشافات في كافة العلوم وفروع المعرفة.

لكن عند محاولتنا لتقييم التكنولوجيا الرقمية على ضوء أهداف الذكاء الاصطناعي الرئيسية والتي تتمثل في تطبيق المفاهيم والقدرات العقلية المعرفية الإنسانية على الآلات، نجد أن طبيعة الإشكاليات التقنية والمنطقية التي تواجه فروع الذكاء الاصطناعي تدعو إلى إعادة النظر في الأدوات المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف، ومن بينها الأساس الذي قامت عليه هذه التكنولوجيا، كما أن التحيز للتكنولوجيا الرقمية ليس له ما يبرره من الناحية المنطقية. أما من الجانب التقني فيمكن أن يخضع للتبرير بأن مستوى التكنولوجيا والهندسة الحالية لن يتمكن من تقديم الكثير في جانب التطوير النوعي للتكنولوجيا المستخدمة، ولكن هذا لا يعني إغفال

مسألة إعادة النظر في الأساس التقني والأدوات المستخدمة كطرح نظري يسبق مرحلة التطبيق الفعلي.

على الرغم من إسهام المنطق الكلاسيكي وتطبيقاته المتمثلة في التكنولوجيا الرقمية بصورة فاعلة في تكوين ملامح التطور الإنساني الراهن، إلا أن قدرته على تحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي تخضع للكثير من الإشكاليات ومظاهر التعقيد التقني والمنطقي في جانب تمثيل المعرفة، الأمر الذي دفع بالعلماء والمهندسين إلى استخدام وتطوير نظرية المجموعات غير المحددة والمنطق غير المحدد (Fuzzy Set/Logic Theory) التي تحمل المضمون النظري نفسه للمنطق المتعدد.

ما دعانا إلى تقديم الطرح المتمثل في تطبيق المنطق المتعدد كأساس تقوم عليه التكنولوجيا. فعلى الرغم من تطور أبحاث وتطبيقات الذكاء الاصطناعي بفضل تطبيقات المنطق غير المحدد على كافة المجالات، إلا أن هذا التطبيق ينحصر في المستويات العليا لتمثيل المعرفة، أما الأساس التكنولوجي الهندسي في تصميم وصناعة الكمبيوترات وأجزائها فلا يزال يقوم على التكنولوجيا الرقمية (Digital Technology) التي تقوم بدورها على تطبيقات المنطق الثنائي الكلاسيكي والتعقيدات البنائية المركبة منه على المستويين الهندسي والبرامجي (Hardware- Software).

لذلك جاء طرحنا متمثلاً في نقد المنطق الكلاسيكي وإعادة النظر في الأساس الذي تقوم عليه التكنولوجيا الحالية، وبخاصة في ما يتعلق بتحقيق أهداف الذكاء الاصطناعي في تمثيل ومحاكاة الجوانب والقدرات العقلية المعرفية الإنسانية، حيث يتيح تطبيق المنطق المتعدد بصورة عملية كأساس للتكنولوجيا المستخدمة في الذكاء الاصطناعي توفير إمكانيات تقنية وأدوات فعالة تساعد على تطوير الأبحاث التي تعمل على تحقيق تلك الأهداف، وذلك من خلال عدة محاور:

١ - التطوير النوعي والكمي لقدرة المعالجات بصورة تقارب آلية عمل الدماغ الإنساني بدرجة أكبر من مكونات التكنولوجيا الرقمية الحالية.

٢ - العمل على تمثيل نسبية العالم الواقعي في الآلات بدرجة تقلص الهوة الحالية بين طبيعة المفاهيم الإنسانية والتطبيق العملي لها على الآلات.

٣ - تحقيق تطوّر نوعي في نوعية الأدوات المستخدمة في تمثيل المعرفة عن طريق توفير مرونة تكتيكية في تطويع الرموز، وبالتالي المعاني التي يمكن أن تعبّر عنها.

٤ - اختصار التعقيدات الحالية للتكنولوجيا الرقمية في مستوى الآلة أو المعالجات، ما يعني أن بناء المراحل الأعلى من مستوى لغة الآلة ستكون حتماً أكثر

مرونة وتطوراً من الدرجات العليا للتكنولوجيا الحالية. وبمعنى آخر سيتم استبدال الشكل المعقد لتكنولوجيا بسيطة بشكل بسيط لتكنولوجيا معقدة تنحصر في تصميم وهندسة صناعة المعالجات.

وعليه يمكن تصوّر الشكل الذي ستأخذ أدوات الذكاء الاصطناعي كالتي تناولنا بعضاً منها في هذا البحث، إذا ما تم تحقيق تكنولوجيا المنطق المتعدد (Multi-Valued Logic Technology).

الفصل الخامس عشر

النقد محاولة لرد الاعتبار وقيم المعنى

نادر بابكر الصديق(*)

هذه الورقة محاولة لرد الاعتبار للنقد، والذي يمثل أهم المشروعات الفكرية والحضارية التي تتقدم بها الشعوب والأمم إلى مصاف الحضارات الإنسانية الراقية المتحضرة عقلاً وفكراً وجمالاً وعملاً.

ولأن موضوع هذه الورقة يتسم بتبحر في الأفكار وتحليلها وتفنيدها وإعادة بنائها، إلا أنني حاولت أن تكون لها تكون لها مرتكزاتها الأساسية العميقة، وذلك من خلال وضع بعض التساؤلات الجادة، والتي أسعى لمعالجتها للخروج بتوصيات شاملة تكون هي بداية المحاولة لرد الاعتبار الكامل للنقد بشتى مناحيه واتجاهاته في الفكر المعاصر، وذلك من خلال التساؤلات التالية:

- أ - النقد الحقيقي الذي يتناول البنية الداخلية للفكرة شكلاً ومضموناً.
 - ب - لماذا معالم الفقر الشديد في التنظير النقدي رغم كثرة الكتابات النقدية؟
 - ج - هل لدينا نقاد حقيقيون ولماذا قلة الجهود الفلسفية في هذا الجانب الهام؟
- إن النقد الفلسفي في رأيي يمر بمراحل حرجة جداً، وله الاعتبار والحاجة الماسة في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والاجتماعية وغيرها.
- فما أحوجنا إلى نقد مفاهيم ثقافة السلطة عندنا بكل اتجاهاتها المعقدة لخلق مجتمع

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة النيلين - الخرطوم.

إنساني يؤمن بالآخر حرية وفكراً ومساواة وعدالة إنسانية. وما أخرجنا إلى نقد مفاهيمنا الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية وغيرها.

فالنقد في تقديري هو الأساس في التعرف على مكنونات الفكر وفهم حقائقه، وهو الأداة لكسب رهان المعرفة بتعدد أنواعها، ولإيجاد جذوة للتطور والنماء الحضاري لأي مجتمع إنساني في كل أبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتعليمية والدينية... الخ. والحق أننا نعيش أزمة عميقة، ومن ثمة، وحتى يكون بمقدورنا تجاوز هذه الأزمة فلا بد من أن يمارس النقد وظيفته، ويكون له دورة المؤثر في تشخيص واقعنا المختلف على كافة أبنيته حتى تتسنى لنا تعرية معوقات تقدمه. وفي تقديري أنه لا يمكننا إنجاز نهضة بعقل غير ناهض وبوعي متكامل بأهميته وضرورته.

فلا بد من النقد سواء كان هذا النقد نقداً فكرياً أم نقداً سياسياً أو غيره، فالتأكيد على ممارسة النقد إنما ينطوي على رغبة في تجاوز الواقع، وعلى إيمان راسخ في أن التطور هو قانون الوجود الوحيد الذي يقود إلى الكشف عن مكنونات الوجود بتنوعاته المختلفة الفكرية والاقتصادية والسياسية.

فالنقد يعني عدم الجمود أو الركون إلى الوضع القائم، وهو يعني أيضاً أن الحياة تنطوي دائماً على النقص، وأن الاكتمال فريضة مستحيلة في دنيا الواقع. والواقع أننا في أمس الحاجة إلى النقد الذي يفضح الجمود والتخلف وكل ما يشوه فلسفتنا عن الحياة والسياسة والمجتمع والفكر...

فالنقد هو محاولة العقل الإنساني لصنع تكيف مع مسائل الدين والمجتمع والفلسفة إلى آخر دوائر المعرفة الإنسانية التي يكون السعي من خلال الخوض فيها يرمي إلى الكشف عن تراكيبيها بغية تفتيتها إلى أجزاء ومفردات بسيطة يمكن بناؤها من جديد بصيغ أفكار متكاملة وشاملة. والنقد هو لغة واصفة موضوعها هو عين ذاتها، والذي يدخل عصراً جديداً ومرحلة جديدة تتغير نظرة الذات إليه، أو يتغير تحديقها فيه. والنقد في رأيي هو نوع من النشاط المعرفي (الايستيمولوجي) ينعكس معه النقد على نفسه ليختبر، ويضع الفرضيات التي تستند إليها المناهج والنظريات القائمة والمتوارثة.

والنقد هو موقف الإدراك بأثر الفكر في النفس. أننا في حاجة إلى أن نمارس عملية النقد في ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا وفق معايير ثابتة تتمثل في:

١ - التعرف على موضوع النقد والإبقاء عليه، وأن يستبعد منه كل ما هو سلبي، ويبقى على إيجابيته.

٢ - ضرورة أن يتضمن النقد بعداً معيارياً، وإلا كان ضرباً من ضروب الفوضوية، وهذا لا يتم إلا في ضوء قيم بعينها هي:

- احترام حرية الإنسان السياسية والفكرية والعقائدية.

- التأكيد على تحقيق العدالة الاجتماعية والفردية داخل المجتمعات.

- مناهضة كافة الاتجاهات الغيبية التي تسعى إلى اغتيال العقل واستئصال عناصر الاستنارة الفكرية من واقعنا الفكري. والنقد الذي ندعو إليه ليس نقداً سالباً يمارس نوعاً من القطيعة والرفض الشامل لكافة الأنظمة القائمة دون أن يطرح البديل العقلي كما ذكر سابقاً، بل هو النقد المؤسسي الإيجابي الذي يقبل بحيادته العقل وموضوعيته في حل إشكاليات الفكر والثقافة والمجتمع وغيرها.

وللنقد مجالات خصبة كثيرة، ويظهر في أوضاع شتى منها: نقد الفن والأخلاق والعلم والمجتمع والتقاليد والعقائد المقدسة، والهدف الدائم للنقد الأصيل هو أن لا يضيع الإنسان في واقع مزيف، أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يخضع لأفكار وأنماط من السلوك يتوهم أنها أبدية ومقدسة وفوق النقد.

إن ديناميكية النقد تكمن في إيقاظه للوعي الإنساني، وبعث القدرة فيه على الرفض، رفض كل ما يتعلق بالقيم والتقاليد والتصورات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان، وتحرمه من حقه في التفكير في المستقبل، والتي تقمع قدرته على الفعل المبدع الخلاق.

والنقد في رأيي ليس ترفاً عقلياً، أو تحاوراً فكرياً ميتافيزيقياً ينتهي بالهتاف للأفكار والتصفيق لها.

إن المشروع الذي ننشده هو الذي يستند أساساً إلى القدرة على نقد الذات وإعادة إنتاج المعرفة من قلب التعامل الإيجابي مع حقائق العصر. والنقد هو منجز جماعي يسهم فيه المجتمع، بما فيه من صناعات الثقافة ومنتجاتها ومبدعيها ومؤسسيها والقطاع الخاص والاتحادات وجماعات المجتمع المدني. إننا بحق في حاجة إلى عصر تدوين جديد مثلما حدث عندما انتصر العقل المستقبل عن الإمام الغزالي. عصر يعيد لنا حيويتنا الفكرية وعافية عقولنا.

إن السلطات المعرفية التي توجه الممارسة المعرفية، وتحدد مرجعيات الفكر ونقطة انطلاقه، ومن ثم تحدد منهجية إنتاج المعرفة والفكر هي:

١ - سلطة اللفظ: بوصفه كائناً قائماً في ذاته مستقلاً عن المعنى واللفظ بوصفه ظاهراً يقوى وراءه الباطن.

٢ - سلطة الأصل : هي سلطة الوسيط العرفاني، الإمام، الوالي، وسلطة السلف الشاهد الذي يقاس عليه الفرع الغائب.

٣ - سلطة التجويز : وهو الذي ينفي قانون السببية.

إن هذه السلطات تتداخل تداخلاً عضوياً، وهي تجليات لعائلة معينة من الرؤى، وهو ما توصل إليه الجابري بعد تحليل محصلة ملخصها «إن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إطلاقاً إلا من أصل أول انتهى إليه، أو بتوجيه منه». الحق أن العقل العربي هو عقل فقهي غيبي سلفي. وبالحق أن المسلمين تأخروا حين بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسأل نفسه. فكانت الرأسمالية بنت العقل التي أنتجها العقل الغربي.

إن استخدام المنهج الابيستيمولوجي الذي ظهر عند ابن حزم في ظاهريته ذات الطابع العقلاني النقدي كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الأيديولوجي الذي يجتمع في الأندلس ليكون السلاح الفطري الذي تواجه به الدولة الأموية خصميتها التاريخيين : الفاطميون في القاهرة والعباسيون في بغداد. من جهة أخرى، نجد محمد بن تومرت ودولته الموحدية التجسيد لهذا الزمن الثقافي البرهاني الجديد كان يتمثل ذلك في رفض مبدأ قياس الغائب على الشاهد، وفي الدعوة إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول والاستناد إلى الاستدلال العقلي الكامل.

وهي بدايات نلاحظها عند الشاطبي، وابن ماجة، وابن رشد، وابن خلدون، وهذا الاكتمال لهذا المشروع الذي أسس لزمن ثقافي عربي جديد كان متسماً بنظام معرفي هو نظام «المعقول العقلي» حتى انطفاء شعاعها، وأخذ يسود عصر الانحطاط اللاعقلاني لينشغل بثمرته إلى الغرب حيث أينعت هنالك.

إننا في حاجة إلى تأسيس منهج ابيستيمولوجي مرتبط إلى اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية، فذلك إضافة حقيقية وضرورية.

والسؤال هنا: هل هناك خطر في استخدام هذه الآلية على مستقبل الدراسات الفلسفية الإسلامية بشكل خاص وعلى مباحث التراث بشكل عام؟ وهل هذا المنهج لصالح دراسة التراث الإسلامي بصورة وافية شافية؟ وأبعد وأعمق من ذلك هل يمكن إنتاج نظرية نقدية عربية في الأدب والفلسفة والفكر من دون الاستعانة بالاتجاهات والمدارس النقدية المعاصرة؟

الحق أن الطريق إلى ذلك ليس صعباً، ويكفي أن كتابات المفكرين العرب أمثال

محمد أركون وحليم بركات وهشام شرابي ونصر حامد أبو زيد وادوارد سعيد وعبد الله الغدامي وعلي حرب وجابر عصفور وأحمد أبو زيد تشير كلها إلى إمكانية إنجاز فطرية نقدية في مجالات التراث وعلم الاجتماع والفلسفة والانثربولوجيا والعلوم الإنسانية عموماً.

فواجبنا التخلص من النقص وليس من الشعورية فقط، والمطلوب هو تجاوز العجز بشكل حقيقي لإحالاته إلى حالة شعورية ونفسية، والتخلص من التخلص الوهمي منه عبر التباهي ونسب الفضائل والحضارة إلى الذات والاكتفاء باتهام الآخر (الغرب) بالمادية والإلحادية والإباحية والجذب الروحي. فلا ينفع في حالتنا تحميل الآخرين وزر ما نحن فيه من حالة فقدان السيطرة على المصير والعجز عن مواجهة استحقاقات العصر، إلا إذا كان الهدف النهائي إيجاد أعذار بها عن عجزنا ومواقبتنا لآفاق الحضارة الفكرية التي يعيشها العالم اليوم.

يكتسب الفكر النقدي أهمية إضافية سواء في مجال نقد العقل السياسي العربي الذي لم يتمكن حتى اللحظة من اكتشاف ما تنطوي عليه الديمقراطية من خصائص ومزايا تمكن الشعوب التي تأخذ بها من المشاركة الفعلية في إدارة وتسيير شؤونها، ولا ينفع في هذا المجال كما يرى كريم حلاوة تمسك بعض العرب بالشورى بوصفها النظام السياسي الأقرب إلى الخبرة العربية والنفسية العربية، وبوصفها النظام السياسي الأمثل الذي يجد ما يعززه في النص الديني والأحاديث النبوية الشريفة في مقابل تمسك البعض الآخر بالديمقراطية على الطريقة الليبرالية الغربية التي تستمد فلسفتها من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ومن ثم من جملة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب وحقوقها في مصائرها وتنمية إنسانها ومواردها.

إن مساهمة مسألة استقالة الإنسان العربي في إنتاج الحضارة تجد تعبيراتها في ضالة ما يبدعه العرب في مجال الفنون والعلوم والفلسفة بالمقارنة مع عددهم الذي يربو على الثلاثمائة مليون إنسان. كما يفصح هذا عن نفسه من خلال هامشية تأثيرهم في المجتمع الدولي سواء على المستوى الاقتصادي أو على الصعيد الاستراتيجي. من هنا تأتي أهمية ووظيفة الفكر عموماً، والنقدي منه على وجه الخصوص، في التبصير في هذه الظواهر، والتعمق في نقد الذات واكتشاف نقاط ضعفها وقوتها مع توفير المناخ الملائم للطاقت العربية بغية تعظيمها وتمكين أصحابها من تشكيل ملامح المستقبل الكريم اجتماعياً والفاضل فكرياً والسامي حضارياً لإنسانها. عندئذ يمكننا أن نتجاوز قضية الثنائية التي شغلنا طويلاً مثل التراث المعاصر والشورى والديمقراطية والأنا والآخر والاتباع والإبداع والخصوصية والكونية والتفاخر التي تعبر مجتمعة عن خلل عميق يمس الخطاب العربي المعاصر على اختلاف مشاربه

واتجاهاته الفكرية، ويتصل بصورة تكوينية بالبنية الاجتماعية العربية المعاصرة، والتي لم تتمكن حتى الآن في تقديري من إنجاز تنميتها المأمولة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية والتربوية بشكل يقضي على التأخر والأمية والتخلف والاستبداد، ويفضح السبيل الحقيقي لتجاوز الثنائيات المتضادة وما تحتزنه من دلالات تصب في العالم المعاصر، وما يرتبه علينا من استحقاقات لم تعد تحتل التأجيل أو التراخي مهما كانت الأعذار والمبررات.

إن النقد يعبر عن الاتجاه الموضوعي لمجمل حياتنا بتنويعاتها المتخلفة. وهو يعد علماً، ومن هنا يجب الانتباه إلى ما صدر من أحكام تبعد عن روح الحقيقة، فواجب الفكر النقدي التعامل بحذر مع الذي يتضمنه ويعالجه، وأن يتجنب ادعاء الحقيقة واحتكار النطق باسمها. والقراءة النقدية كما أسلفت تجتاز النص للخروج على الدلالة واجتياز حدودها لتوليد معنى جديد، أو للكشف عن وجه آخر للمعنى داخل النص.

إن الفكر النقدي يفضح الكثير من بداهتنا وشعاراتنا وفي مقدمتها الرأي القائل بأن أفكارنا صحيحة، وأن العلة في تطبيقها. وينطبق هذا كله على التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر، الإسلامية والقومية والماركسية وتفرعاتها.

السؤال الهام هنا: هل نحن مستعدون للدخول إلى ثقافة قرن جديد؟ إن التساؤلات عن مدى استعداد العرب للدخول إلى ثقافة قرن جديد تساؤل هام، إذ إنه يرتبط بنوع من التحديات في مجال السياسة والمجتمع والاقتصاد والفكر. وتكمن أهمية هذا التساؤل في أنه يمكننا الحكم على أي مجتمع من المجتمعات إذا عرفنا نوعية ثقافته وطبيعة الثقافة السائدة، بالإضافة إلى كل التطبيقات التكنولوجية، فكلها ترتبط بقيم معينة سائدة في مجتمع دون مجتمع آخر، بل إن كل الجوانب الاجتماعية والسياسية والحربية لا يمكن فصلها عن الجوانب الفكرية والثقافية. فما نراه في مجتمعنا هو الأخذ بالتطبيقات التكنولوجية دون أن نلزم أنفسنا بالأخذ بالأفكار، ذلك لأن الأفكار ينتج عنها تطبيقات. وإذا اقتصدنا كما يرى عاطف العراقي بالأخذ بالتطبيقات فسوف لا تسهم مستقبلاً في دنيا المعرفة، والدليل على ذلك أن التطبيقات التكنولوجية التي وجدناها في قرون ثلاثة فقط (الثامن عشر والتاسع عشر والعشرون) تعد أضعاف ما وجدناه طوال تاريخ الإنسان، ولكنها موجودة في العالم الغربي لأنها مرتبطة أساساً بأفكار وجدت في هذه الدول دون غيرها.

ونظراً إلى أن التساؤل يرتبط بالعديد من القضايا والأبعاد والمجالات، فإننا سنقتصر على دراسة جانب واحد منه هو الجانب المؤثر بشدة في فكرنا العربي، ألا وهو جانب العولمة. وسوف تكون الدراسة لهذا الجانب قائمة على الربط بين الماضي

والحاضر بحيث ننتقل إلى المستقبل، فالتاريخ ليس مجموعة منفصلة، وإنما حلقات مرتبطة بعضها ببعضها الآخر ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. هنا سوف أتناول قضية العولمة في صلتها بالتنوير من جهة والاتجاه النقدي من جهة أخرى، والتي برزت عند مفكرينا من خلال إثارة الكثير من قضايا التقدم العلمي والأخلاقي وقضية الهوية، وهل سنفقد هويتنا نحن المسلمين والعرب إذا أخذنا بالثقافة الغربية الأوروبية وغيرها من قضايا أحسبها تحتل مكانة كبرى في فكر كل مسلم وكل عربي. فواجبنا أن ننظر إليها باعتبارها قضية مصير كما قال شكسبير: «أن أكون أو لا، هو السؤال».

إننا حسب رؤية العراقي نعيش في عالم متغير يسوده الكثير من التيارات، عالم ليس فيه مكان للضعيف في مجال السياسة والاقتصاد والفكر. ومن هنا بد أن ننفتح على هذه الثقافة، وأن نتعامل معها ونأخذ في الحوار معها من منطلق تحديد هويتنا الثقافية العربية، وبالمبادرة في اتخاذ المواقف من خلالها، وإلا فسوف لن يكون لنا وجود في المستقبل. فكيف تكون هذه المبادرة؟

إن أولى خطوات حضورنا تتم من خلال إقامة حوار فكري بين مثقفي الأمة العربية ومثقفي بقية البلدان الأخرى من مشرق الأرض إلى مغربها. فدور المثقف الناقد كما ينبغي أن يكون هو الاهتمام الكبير بكل قضايا التنوير والقضايا النقدية، ولا يمكن أن ننظر حلولاً إيجابية لكل القضايا التي نبحت فيها سواء كانت في المجال السياسي أو الاقتصادي أو غيرهما. فالقضايا الفكرية هي القضايا المصيرية للأمة العربية، فدعونا من النظر في نظرية رؤية الرؤية الخلقية المظلمة لنرى ونعمل جميعاً في وضع رؤية متكاملة وموضوعية نحدد من خلالها هويتنا بعيداً عن الكلامية والضبابية التي سعى ويسعى إليها أصحاب الاتجاهات التقليدية. إننا إذا كنا قد وجدنا فكراً تنويراً في بعض البلدان العربية في منتصف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فماذا حدث بعد ذلك؟ نلاحظ وجود نوع من الردة أو التراجع عن المكاسب التنويرية في العديد من المجالات سواء أكانت سياسية أم فكرية أم اجتماعية. نجد تراجعاً في مجال حرية الفرد، واتجاهات مظلمة نحو نوع من الديكتاتورية الفكرية والسياسية التي أخرجتنا كثيراً.

إننا من دون التسلح برؤية نقدية دقيقة وفاعلة لا يمكننا الخروج من هذا المأزق. فمرحلتنا لا تحتل منطق التبرير الذي يأخذ به بعض مفكرينا، والذي يسكننا في كهوف التخلف عن الأمم المتقدمة.

إن ملامح الرؤية المستقبلية التي نريدها تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات الفكرية المختلفة من خلال منظور نقدي دقيق من خلاله يمكننا أن نأخذ ما

نريد أو نرفض ما لا نريد. إن ما نتعلمه من ثقافة العولمة هو بنية الأساس العقلي الذي نحكم به على الأشياء، والإيمان بأن العقل هو نور التنوير والعقل وحده كما نعلم أشرف ما خلقه الله فينا، نحن بني الإنسان.

إننا نعاني في عملنا العربي من سياسة الفكر الرجعي الذي غلف حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية بمنطق تبرير زائف أورثنا الكثير من التخلف الفكري والثقافي والسياسي. إن أي تأسيس لمشروع حضاري للدولة العربية أو الأمة العربية لا بمن أن يقوم على العقل فقط، وينبغي أن تبني كل معاملته بعيداً عن اللامعقول والسيطرة والخرافة والأسطورة.

والحق أننا اليوم في أمس الحاجة إلى ثورة نقدية، وفي حاجة إلى طوفان تنويري ثقافي قائم على الانفتاح وعلى ثقافة العولمة التي تقدر العقل الإنسان والفكر.

إننا في حاجة إلى بناء نظام ثقافي عربي جديد. لقد كنا نملك في السابق ذلك المشروع عند رفاة الطهطاوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكي نجيب محمود في مصر، وعند مالك بن نبي في الجزائر، وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا، وغيرهم من المفكرين. إن ما يجب أن نلتفت إليه ونتعلمه أيضاً من ثقافة العولمة الإيمان بدور المثقف باعتباره كائناً اجتماعياً ينتج جملة من الأفكار تهدف إلى تقدم وسعادة مجتمعه الذي يعيش فيه.

من هنا فإن المنطق يفرض علينا الانفتاح والإفادة من تجارب الآخرين ومشاركتهم تلك التجارب، من أجل خلق إبداع حقيقي داخل ثقافتنا العربية. إن الإبداع يرتبط ارتباطاً مباشراً بالنظرية التنويرية وثقافة العولمة والإيمان الكامل بوجود العقل الحر المبدع. هذا الارتباط يجعلنا نقول بأن عوامل عرقلة الإبداع في العديد من المجالات إن لم تكن كلها، إنما هي نفس عوامل عرقلة التنوير. فمن عوامل عرقلة الإبداع، في تقديري، عامل الخلط بين الدين والسياسة دون رؤية عقلية واضحة ومستنيرة. ومن عوامل عرقلة الإبداع، في تقديري أيضاً، المطالبة بتعريب بعض العلوم مثل الطب وغيره، فكيف يتعلم الطالب، ومعظم المؤلفات والمراجع والدوريات والمجلات الطبية هي بلغة غير اللغة العربية، وهي الإنكليزية التي يعتبرها الكثيرون لغة الكتابة العلمية في عصرنا الراهن؟

إننا نحتاج إلى الكثير، والعالم يتغير كل ثانية من حولنا. وإذا لم ننظر إلى قضية الإبداع بشيء من المعقولية فإننا سنفقد الكثير. وعلينا الرجوع إلى تأسيس نظرية جديدة تنظر إلى الإنسان نظرة متكاملة، وإلى حقوقه الكاملة في حرية الفكر، وتربيته على ذلك الأساس.

إن أي إبداع في تقدير لا يكون إلا بتلك الأسس التي ذكرتها، وأعتقد أن هذه النظرة لا سبيل إلى تحقيقها إلا من خلال رؤية نقدية تنويرية دقيقة، تكون قائمة على احترام حقوق الإنسان كاملة في الحياة والحرية والإبداع.

إننا اليوم نعيش الكثير من التحديات التي تواجهنا في مجالات الثقافة والسياسة والاجتماع.. إلى آخر تلك التحديات. ولا بد من أن نواجه هذه التحديات، فالمواجهة تعد تعبيراً عن موقف، والموقف الذي يجب أن نتخذه يجب أن يكون موقفاً متسلحاً بالروح النقدية، وإيجابياً وليس سالباً حتى نستطيع أن نلحق بركب الأمم التي تطورت، وننهض من حالات السبات والكسل الفكري الذي غلف أدمغتنا وأذهاننا إلى عالم يسوده الضوء العقلي والحرية والفكر والتقدم والخير.

وذلك كله سوف يسهم في تقدم الوعي في المجالات الفكرية المختلفة. ويتم ذلك من خلال عملية انقسام الوعي ليصبح وعياً مزدوجاً ذاتاً وموضوعاً في آن حتى يكتمل فعل التحقق لبزوغ نظرية نقدية متكاملة نسعى من خلالها إلى تطوير قدراتنا العقلية والفكرية والسياسية بغية الاستيقاظ باكراً حتى لا يفوتنا قطار الحضارة الإنسانية المسرع.

مراجع البحث

بلقزيز، عبد الإله. أسئلة الفكر العربي المعاصر. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠١. (سلسلة بو علي ياسين)

تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي. دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٩.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)

حرب، علي. أوهام النخبة أو نقد المثقف. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

حمودة، عبد العزيز. المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١.

حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مكتبة مدبولي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠. ٥ مج. (التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم؛ ١)

سلام، محمد زغلول. تاريخ النقد العربي.

العراقي، عاطف. القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية. [الإسكندرية]: دار
الوفاء للطباعة، [٢٠٠٠].

كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ٦٨)

مندور، محمد. النقد المنهجي عند العرب. القاهرة: دار نهضة مصر، [١٩٤٨].

اليوسف، يوسف سامي. الخيال والحرية: مساهمة في نظرية الأدب. دمشق: دار
كنعان، ٢٠٠١.

الفصل السادس عشر

آفاق النقد في عصر العولمة

محمد التركي (*)

مقدمة

في هذه السنة التي نحتفي فيها بالذكرى المئوية الثانية لوفاة إيمانويل كانط مؤسس المشروع النقدي في عصر الأنوار، لا بد لنا من أن نتوقف عند السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح، والذي أخذ كمحور في هذه الندوة، وهو سؤال عن جدوى وفاعلية النقد، وكذلك عن آفاقه في عصرنا هذا: عصر العولمة.

وقد يشك البعض في هذه التسمية، ولكن ليس هذا موضوعنا، بل إن سؤالنا يتمحور حول الإشكالية التالية:

- هل بقيت لنا حقاً إمكانية لمواصلة المشروع النقدي الكانطي ولو بطرق وغايات مغايرة لما كانت عليه في عصر الأنوار؟ أم أن عصر «ما بعد الحداثة» الذي انبجس منذ عقود وبدأ يعلن عن ضرورة تغيير نظرتنا إلى العالم يدفعنا حتماً إلى استبدال آليات معرفتنا وشروط إمكانها وحتى براديجماتها؟

- هل يفترض هذا التحول أيضاً تجاوزاً للنسق النقدي الكانطي كما ذهب إلى ذلك كل من:

● ليوتار^(١) الوضعية المابعد حداثوية.

(*) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس.

(١) ثمة اختلاف كبير بين المفكرين والفلاسفة المعاصرين حول ما إذا كانت «ما بعد الحداثة» تمثل مرحلة قائمة بذاتها ولها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة كما يذهب إلى ذلك ليوتار في مختلف دراساته، أم أنها مجرد =

● دولوز^(٢) نقد النقد.

● فوكو^(٣) إلى حد معين (ما هي الأنوار)، أم أن عصر الحداثة «لم يكتمل بعد» كمشروع حسب قول هابرماس^(٤)، وهو ما يدعونا إلى مواصلة المسار مع كانط رغم التحولات العميقة التي وقعت في العقود الأخيرة على جميع المستويات المعرفية والعلمية والاقتصادية والسياسية وكذلك الثقافية؟

- هل من آفاق للنقد في عصر تغيرت فيه كل المقاييس والقيم، وتشتت الأنظمة المعرفية والأنساق الفلسفية، وتشيات فيه كذلك العلاقات الإنسانية، وضمحل التضامن بين الأفراد والجماعات وتلاشت الثقة في قدرة العقل على إخراج الإنسان من القصور الذي هو فيه، بل أصبح اللجوء إلى حركات ارتكاسية تناهض العقل وتمسك بالمعتقد كضامن للهوية وترجح الاختلاف في سياق «صراع الحضارات على المعقولية والحوار والتواصل»؟

أمام هذا الواقع الجديد الذي تجلت فيه أطروحات عديدة، بعضها يعلن من «موت الإنسان» والإنسانية^(٥) (فوكو والبنوية)، بعد إعلان نيتشه^(٦) عن موت الإله كتعبير آخر لنهاية الميتافيزيقا ونهاية التاريخ.

= استمرار لمرحلة الحداثة رغم كل ما طرأ عليها من تغيرات، وبذلك تكون مجرد حالة للفكر والثقافة تتميز بوجود أنماط ثقافية لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها حسب تقدير المفكر الألماني يورغن هابرماس. انظر في هذا الصدد: Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, collection critique (Paris: Editions de Minuit, 1979), and

أحمد بوزيد، «ليوتار وما بعد الحداثة»، أوراق فلسفية، العددان ٤ - ٥ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١)، ص ٨. (٢) يرى دولوز أن «فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها نيتشه هي الإنجاز الحقيقي للنقد والطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بـ «ضربات المطرقة»». انظر: جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٥.

(٣) Michel Foucault, «Qu'est-ce que les lumières?», dans: Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald; avec la collab. de Jacques Lagrange, bibliothèque des sciences humaines, 4 vols. (Paris: Editions Gallimard, 1994), vol. 4: 1980-1988.

(٤) Jurgen Habermas, «La Modernité, un projet inachevé», trad. française par G. Raulet, (٤) *Critique*, no. 413 (1981).

(٥) Michel Foucault, *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1966]), p. 397, et

ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة هاشم صالح.

(٦) فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقيبة ومحمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، ص ٢٠٤.

ما الفائدة إذاً من النقد؟ ألسنا الآن أمام «قطيعة كارثية»^(٧) (مطاع الصفدي) تجهل حالياً غايتها القصوى، وتثير فينا «حديث القيامة»^(٨)، وتجسم بداية النهاية التي أعلن عنها نيتشه تنبؤاً بحلول عصر «العدمية المطلقة»؟

وأخيراً السؤال الذي نطرحه نحن بصفة خاصة، أي نحن أبناء الطرف المنسي في العالم، على كل الذين يرصدون حركة التاريخ ويستشرفون المستقبل: ما هي المكانة التي نحتلها في حركة التاريخ وتحولات العالم في ظل العولمة؟

- لا شك في أن من خصوصيات التفكير الفلسفي، منذ سقراط مروراً بابن رشد، وصولاً إلى كانط، فنيتشه وحتى مدرسة فرانكفورت أنه تميز بكونه يتحدد من خلال النقد تجاه لحظته الزمنية، وهو ما يجعله يتعارض مع ما هو سائد، سواء في المجال المعرفي أو القيمي أو على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. وهذا ما يقودنا إلى مقارنة الواقع بما يمكن أن يكون مجدياً ومعقولاً وفاعلاً، نظرياً وعملياً.

فالحظة الكانطية جاءت لتدفع الإنسان نحو تشخيص واقعه، ثم البحث عن شروط إمكان تجاوز هذا الواقع، بحيث حرضته على «الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه»^(٩)، وناشدت السلطة على تغيير الدستور وخلق الأرضية التي يتأسس عليها المجتمع المدني. وبذلك فقد شاركت في توضيح الرؤية، وسعت إلى تقصي الحلول المجدية لفهم الواقع، والعمل على تغييره.

ولئن أشار كارل ماركس في نقده لفيورباخ إلى أن «الفلاسفة ما فتؤوا يؤولون العالم، في حين أنه يستوجب تغييره»^(١٠)، فإن هذا القول لا يستبعد فهم الواقع ونقده، كي يحصل تغييره، بل يعبر عن أن التوقف عند حد التأويل وعدم مواصلة النقد والبحث عن سبل لتغيير الواقع هو العائق الأساسي الذي لازم هذا التمشي العقيم. وربما فهم المفكر الإيطالي جيانى فاتيمو (Gianni Vattimo) هذا القول أحسن فهم حين رد على ذلك قائلاً: «ظن الفلاسفة لحد الآن أنهم لم يقوموا سوى بتأويل

(٧) مطاع صفدي، «مقدمة في نظرية القطيعة الكارثية»، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٢٤ - ١٢٥ (خريف ٢٠٠٢ - شتاء ٢٠٠٣)، ص ٤.

(٨) فتحي المسكيني، «حديث القيامة بين «الجليل» و«الهائل»»، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٢٤ - ١٢٥ (خريف ٢٠٠٢ - شتاء ٢٠٠٣)، ص ٢٤.

(٩) عمانويل كانط، «جواب عن السؤال: ما هي الأنوار؟»، ترجمة حسين حرب، الفكر العربي، السنة ٨، العدد ٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ١٢٩.

(١٠) كارل ماركس، «أطروحات حول فيورباخ (الأطروحة ١١)»، ترجمة ياسين الحافظ، في: كارل ماركس وفريدريك أنجلز، حول الدين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٥٦.

العالم، في حين أنهم في حقيقة الأمر قد غيروه»^(١١).

من هنا يتعين علينا استناداً إلى ما أفرزه المشروع الكانطي كمنهج نقدي استقراء الواقع الراهن الذي نعت بعصر العولمة، وتقصي معالمة، وتحديد شروط إمكان النقد فيه وآفاقه.

أولاً: الثورة الكوبرنيكية واللحظة النقدية الكانطية

إذا عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها كانط مشروع النقد في عصر الأنوار، فإننا نستجلي أن هذه اللحظة الحاسمة ارتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية التي كانت سائدة منذ ليننتز وتواصلت مع فولف، هذه المنظومة التي أقرت بوحدة الوجود المتمثلة في «الموناد» المغلقة على ذاتها والمكتفية بذاتها.

وهذا التصور للوجود الذي لخصه ليننتز بالقول إنه ليس في الإمكان أحسن مما كان، أو «إن الله بما فيه من كمال خلق العالم لنا في أكمل صورة وفي أبداع تكوين»^(١٢)، قد تجاهل فعلاً دور التجربة في التشكيك في نجاعة هذه الطريقة لمعرفة الواقع وسبر أغواره، في حين أصبحت التجربة عنصراً أساسياً في استقراء الواقع لدى المذهب التجريبي الذي أسسه فرانسيس بيكون، وتواصل مع جون لوك إلى حد هيوم.

وقد تفتن كانط إلى هذا الخلل في التمشي المثالي الدوغمائي الذي شبهه بنوع من «السبات الفكري» الذي يجعل العقل يعمل دون أن يقف عند حد، فسعى إلى الجمع بين الحس والعقل، وذهب إلى أن المعرفة الإنسانية هي تضافر جهد بين عنصرين هامين: عنصر حسي يتأتى من العالم الخارجي وما يبدو فيه من ظواهر، وعنصر عقلي أساسه ملكات العقل من حساسية وفاهمة ومخيلة. وقد وضح كانط أن المعرفة لا تقوم على الحواس وحدها، لأن هذه تبقى مشتتة لا ضابط لها ولا رابط، كما أن المعرفة العقلية المجردة تبقى هي الأخرى جوفاء، أي خالية من أي مضمون محسوس، فلا يسع الفاهمة أن تحس شيئاً ولا الحواس أن تفكر شيئاً، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولد المعرفة^(١٣).

(١١) Gianni Vattimo, «Weltverstehen - weltverändern,» dans: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, Hommage an Hans-Georg Gadamer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), s. 50.

(١٢) علي عبد المعطي محمد، ليننتز، فيلسوف الذرة الروحية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ٢٤١.

(١٣) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبه (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨)، ص ٧٥.

ولذا يؤكد كانط على ضرورة تغيير المنظور الذي تنطلق منه كل معرفة، وينبه إلى البحث عن شروط إمكانها بصفة قبلية. وهو ما مثله بالثورة الكوبرنيكية في مجال المعرفة على غرار ما حصل في الحقل الكوسمولوجي، إذ جاءت هذه الثورة لتقوض التصور البطلمي لحركة الكواكب حول الأرض.

وإذا سعى كانط منذ نشره لـ نقد العقل المحض أن يواكب التطور العلمي والتقدم المعرفي اللذين تميز بهما عصره، وأن يوظفهما في الحقل الفلسفي طامحاً في رفع الميتافيزيقا إلى المستوى الذي وصلت إليه العلوم الصحيحة، فلا شك في أنه أبرز الحدود التي يتوقف عندها هذا التطور، وهي حدود العقل في إدراكه لظواهر الأشياء. وقد أقام الفصل بين ملكات المعرفة وملكة التفكير التي بوسعها أن تتجاوز هذه الحدود لتشمل مواضيع الميتافيزيقا مثل قضايا وجود الله، وخلود النفس أو الحرية الإنسانية.

هذا، وقد بين كانط أن هذه القضايا لا تدخل في مجال المعرفة، بل تخضع لنمط آخر من التفكير يتعلق لا بما هو كائن، وإنما بما يجب أن يكون، أي بالفعل الأخلاقي أو ما عينه بميتافيزيقا الأخلاق^(١٤). فلا غرابة إذاً أن يشرع كانط للواجب أو الفعل الأخلاقي، ويحدد استناداً إلى الأمر الأخلاقي الإطار العام والشامل الذي يمكن أن تحصر فيه مثل هذه المواضيع. فموقف المشرع الذي التزم به كانط في فلسفته النظرية هو نفس الموقف الذي يقفه في فلسفته العملية. فكما أن هناك ضوابط للعقل في نشاطه النظري، فهناك أيضاً ضوابط له في نشاطه العملي. غير أن الإلزام الأخلاقي ينطوي على المسؤولية الذاتية، وهذا يعني أن الأفعال التي تصدر عنا هي أعمال تربطنا بالواجب من حيث إننا كائنات حرة. وهو ما يترتب عليه أن الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق.

فالإنسان حين يؤدي الفعل الأخلاقي فهو يؤدي الواجب لذاته، وهو لا يفعل ذلك كفرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معينة وفي ظروف خاصة، بل من حيث يمثل الإنسانية جمعاء في شخصه، فهو إذاً المشرع لنفسه وللإنسانية قاطبة متمثلة فيه.

وبهذا يتحول الأمر الأخلاقي إلى إلزام مطلق، ضروري وشامل يقوم على الحرية ويشترط في نفس الوقت المسؤولية لأن الفعل الأخلاقي يلزم الفرد إزاء الإنسانية.

(١٤) إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص ٣٦.

ولذا ينتج عنه مقولة كانط أنه لا يمكن اعتبار الإنسان وسيلة لتحقيق غاية ما، بل يجب اعتباره دائماً غاية كل فعل أخلاقي.

إن ما نستشفه من هاتين النقطتين ضمن هذا المشروع الكانطي هو أن النقد لا ينفرد بالبرهنة على حدود العقل فحسب، بل إنه علم تلك الحدود، وبما هو كذلك فهو لا بد من أن يكون نقداً أساسياً ومكتملاً، غير أن هذا النسق لم يكتمل حقاً إلا بما أضافه كانط في الحقلين الأنثروبولوجي والتاريخي، حيث بيّن غاية الفعل الإنساني ضمن الصيرورة التاريخية. فوجوب الفعل يفترض أيضاً إنشاء نظرية تحدد هوية الإنسان وواجباته وكذلك طموحاته، وهو ما يدفع إلى تعاضد كامل بين المنظور العلمي والأمر الأخلاقي والغائية التاريخية داخل القول الفلسفي. وهو ما لخصه هابرماس بالقول: «يعبر كانط عن العالم الحديث في صرح فكري، الأمر الذي يعني أن السمات الأساسية للعصر تنعكس، كما لو في مرآة في الفلسفة الكانطية»^(١٥).

فكل هذه العناصر تصب في مجرى واحد يتمثل في الجواب عن السؤال: ما الإنسان؟ وما هو دوره في العالم؟

ثانياً: الثورة المعلوماتية ودورها في تكريس العولمة

إنه لمن مزايا المشروع النقدي الكانطي أنه طرح منذ البداية قضية الفصل الحاصل بين العلم والفلسفة والذي يمكن نعتة «بالقطيعة الابيستيمولوجية» حسب عبارة باشلار أو «بالتحول الابيستيمي» بلغة فوكو. فتساؤل كانط عن أسباب نجاح العلم وفشل الميتافيزيقا دفعه آنذاك إلى السعي لتأسيس «ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً»^(١٦). وهذا الهاجس الذي راوده قد تواصلت فاعليته لدى فخته وكونت وهوسرل، حيث حاول كل من منظوره، إما تجاوز الميتافيزيقا، أو رفعها إلى مرتبة العلم اليقيني.

وإن دل هذا على شيء فهو يدل على عمق الأزمة التي لازمت الفلسفة في مواجهتها لتطور العلوم وكيفية التألف معها حتى إعلان موتها ونهاية فاعليتها في الحقل المعرفي. وما صرخة نيتشه عن «موت الإله» إلا تعبير واضح عن الحالة التي آلت إليها الميتافيزيقا، في حين واصل العلم «طريقه الملكي».

هذا الوضع المأساوي (tragique) بلغة نيتشه يدفعنا إلى التوقف عند اللحظة

(١٥) يورغن هابرماس، «الخطاب الفلسفي للحدث»، المقدمة من ترجمة محمد البكري، مجلة فضاءات،

العدد (١٩٩٥).

(١٦) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als wissenschaft wird auftreten können* (Stuttgart: Reclam V, 1989), s. 147.

الزمنية الراهنة التي اتسمت بالعولة، لنلتمس معطياتها ودلالاتها المعرفية والقيمية، وكذلك التحول الذي حصل على مستوى براديجماتها.

فقد يفيد مصطلح «العولة» في دلالاته اللغوية تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله. ومن هنا تبدو العولة وكأنها ظاهرة جديدة من ظواهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا وحقبة حاسمة في تاريخ الإنسان يتحتم علينا تبنيها ومواكبتها في مسارها الزمني الذي لا رجعة فيه.

فمثلما هو الحال بالنسبة إلى الثورة الكوبرنيكية وما تولد عنها من «قطيعة ابيستيمولوجية» أعطت للعلوم دفعا هاما، ومكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة وفرض إرادته على الكون، يرى البعض أن العولة هي من إفرازات الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور علمي في مجال الاتصال والإعلام^(١٧) بحيث نتج عنها وعي كوني وتحولات جذرية في عديد من المجالات الحيوية بالنسبة إلى الإنسان مثل الاقتصاد، والسياسة والثقافة وحتى التقنية والبيئة.

ويمكن رصد أهم العوامل التي قادت إلى العولة رغم اشتباك عناصرها وتعدد تفاعلاتها بعضها مع بعض في ما يلي:

١ - انتشار عولة الإنتاج والتبادل والتحديث سواء بتداخل الصناعات عبر الحدود أو بتكثيف أسواق التمويل وتماثل السلع.

٢ - ارتفاع حدة المنافسة بين القوى الاقتصادية العظمى وكذلك الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات ورؤوس الأموال العالمية.

٣ - التزايد السريع في الاكتشافات العلمية والتطورات التقنية في مجالي المواصلات والمعلوماتية.

٤ - تكريس وسائل الإعلام عبر الأقمار الصناعية والشفرة الرقمية إلى تمرير أيديولوجيا التوصل ونشر الثقافات المتعددة.

فالعولة أولاً دعوة إلى مزيد من الانفتاح والتحرر الاقتصادي، أي تبني نظام السوق داخل الدولة، وفي تعاملها مع الدول الأخرى، ودفع الاقتصاد الوطني إلى الانصهار في حركة اقتصادية عالمية.

(١٧) زهير الخويلدي، «مفارقات العولة: حفريات من خلال علم الاجتماع الثقافي والاقتصاد السياسي النقدي والبيو-إيتيقا»، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٢٤-١٢٥ (خريف ٢٠٠٢ - شتاء ٢٠٠٣)، ص ٥٣.

وهذا يعني إعادة هيكلة قوى وعلاقات الإنتاج حسب نمط اقتصادي واحد تحكمه الصناعات عبر الحدود وانتشار أسواق التمويل وتماثل السلع قصد التوزيع والبيع والترويج.

ويعتبر كل من ميلتون فريدمان^(١٨) وفون هايك منظرًا للعولمة على المستوى الاقتصادي، لأنهما وضعاً حدًا لنظرية كينز التي تعطي للدولة ومؤسساتها دوراً في تنظيم الاقتصاد وإنعاشه في حالة الركود. وقد روج فريدمان لهذه النظرية التي تجعل من الليبرالية، والتحرر، والخصوصية ثلاث وسائل استراتيجية ينبغي على الدولة اتباعها مسالك ايدولوجية لتحقيق سياسة اقتصادية ناجحة تؤدي إلى مجتمع الوفرة ودولة الرفاهة. وسيسهر رجال المال والأعمال، وكذلك علماء الاقتصاد والسياسة على تسيير شؤون الاقتصاد العالمي عبر البورصات والشركات المتعددة الجنسيات، و«هكذا لن تعود الشمس تغيب عن سماء الشركات العملاقة ولن تفتقر أي سوق في العالم لبضائعها»^(١٩).

كما تعد الليبرالية الجديدة عبر العولمة باحترام حقوق الإنسان وتكريس النظام الديمقراطي على المستوى السياسي، هذا النظام الذي يكفل الاستقرار والسلم والتعايش بين كافة شرائح المجتمع، فأغلب الشعوب تتوق حالياً إلى فصل السلط عن بعضها، أو تسعى إلى تنظيم متوازن للمجتمع المدني بعيداً عن التسلط والهيمنة، وهو ما يتطابق مع ما تنادي به الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى توفير المناخ السياسي المناسب سواء في علاقة الدولة بأفراد المجتمع أو في علاقاتها مع الدول الأخرى، كي يسود الاستقرار داخلياً والسلم خارجياً.

ولا غرابة في أن يمثل فوكوياما المنظر الايديولوجي لهذه العولمة السياسية في كتابه **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**^(٢٠) حيث يؤكد نجاح ونجاعة النموذج الليبرالي الديمقراطي، وبخاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي.

فهذا النمط من التنظيم السياسي قد فرض نفسه على الساحة العالمية، وأصبح المثال الذي يقتدى به، وبخاصة بعد تقلص نفوذ الدولة القومية في الحقل الاقتصادي. لذا فهو يعتبره الظاهرة الحتمية والأخيرة لتطور التاريخ البشري مقتفياً في ذلك خطى هيغل في قراءته للتاريخ وتطوره.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي؛ ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايب (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣).

أما على مستوى الحقل الثقافي، فلا شك في أن الثورة المعلوماتية قد وحدت العالم عبر الأقمار الصناعية والشفرات الرقمية بحيث أصبح الحديث عن « القرية الكونية»، إذ تقلصت المسافات بين الشعوب والأقطار وتلاقحت الثقافات، وهو ما تصبو إليه العولمة، وتسعى لفرضه على كامل أقطاب المعمورة، وذلك بوضع كل تقنيات وسائل الإعلام في خدمة هذا الغرض النبيل حتى يصبح نبض الإنسانية يدق على وتيرة واحدة ونغم واحد.

هذه العناصر كلها تعمل إذاً على رسم تصور شامل ومتكامل لظاهرة العولمة، وتنوّه بتشديد صرح حضاري جديد تحتل فيه قيم الوفرة والخير مكانة مرموقة، مع العلم أنه من خلال ما أوردناه يبرر منظرو العولمة أن هذه الحقيقة ما زالت في طور التشكل ولم تكتمل ملاحظها بعد، وبالتالي يصعب اليوم استكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسارها وضبط النقاط السالبة أو التوقف عند النتائج التي سيفرزها هذا التطور التاريخي.

- لكن هل هذا المشروع يعبر حقاً عن الواقع الفعلي والتاريخي للعالم أم يقتضي قراءة نقدية تكشف لنا عن المفارقات والتناقضات التي تحملها العولمة في طياتها؟

- ألم تتحول العولمة إلى ظاهرة سلطوية وهيمنة اقتصادية جديدة يمكن التعبير عنها بأمركة الاقتصاد العالمي؟

ثالثاً: ضرورة النقد في عصر العولمة: أمركة العالم أم عولمته؟

لقد أمكن للإنسان أن يسترجع بالنقد والسؤال والاختلاف حضوره الجزئي منذ عقلانية كانط وجدلية هيغل. وتؤكد هذا الحضور لاحقاً بفلسفة نيتشه الجينياالوجية ونقد «نسيان الكينونة» الهيدغري، واتساع رقعة الاختلاف في المنتصف الثاني من القرن المنصرم بالجدل القائم بين فلسفة الاجراء وفلسفة المفاهيم، بين التحليل والتأويل خدمة لعقل جديد قادر على تخطي معوقاته المعرفية الماثلة فيه والتسلح بمختلف القوى الأخرى الكامنة في الذات الإنسانية لمواجهة قضايا الراهن والمصير^(٢١).

هذا ما أشاد به مصطفى الكيلاني في سؤاله عن «القيمة اليوم» لتحديد دور النقد وضرورة استعماله منهجاً في تقصي الحقيقة إزاء ما يواجهه المفكر من مفارقات

(٢١) مصطفى الكيلاني، «سؤال القيمة اليوم: التسليح، ثم ماذا؟»، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٢٤-١٢٥ (خريف ٢٠٠٢ - شتاء ٢٠٠٣)، ص ٧٥.

والتباسات ضمن الأنظمة المعرفية والتحوليات السياسية والاقتصادية.

فإن حاولنا تبني هذه الطريقة النقدية التي بادر كانط إلى وضع أسسها، وتواصلت فاعليتها إلى حدود مدرسة فرانكفورت ومؤيدي النظرية التفكيكية، فإنه يصبح من الضروري تطبيقها على مشروع العولمة لتشخيص ما أفرزه من عوائق وتناقضات أو إثبات حضوره الفعلي على أرض الواقع.

لقد رُوِّجَ للعولمة في العقد الأخير من القرن المنصرم على أنها مشروع شامل وكي يضم نظاماً اقتصادياً وسياسياً وحتى ثقافياً موحداً هو «النظام العالمي الجديد» الذي سيسود العالم ويحقق للشعوب والأمم «الجنة على الأرض»، إلا أن ما أفرزته العولمة على أرض الواقع لحد الآن جاء مغايراً تماماً لمثل هذه الوعود المبشرة.

فالمفارقات التي ظهرت في خضم تكريس العولمة هي عديدة ومثيرة للتساؤل والنقد، بحيث لا يمكن تقبل هذا النمط، الجديد في ثوبه، والقديم في مضمونه من الليبرالية بصفة مسلمة. ولئن أقر بعض المنظرين بأنها مرحلة شبه «حتمية» في المسار التاريخي الراهن، بل هي الوحيدة التي فرضت نفسها على الساحة، كما يذهب إلى ذلك فوكوياما، إلا أن التناقضات التي ما فتئت تظهر يوماً بعد يوم، وعلى مستويات مختلفة تفند بدورها هذا المنظور.

وقد تمكن النقاد والمعارضون للعولمة أن يقوضوا مزاعم المنظرين لها ودحض آرائهم، وذلك بعرض ما أنتجته العولمة لحد الآن من أزمات اقتصادية وسياسية إضافة إلى الأسس المعرفية التي تحاول اختزال الواقع في نسق منغلق على ذاته لا يسمح بالتعدد والاختلاف^(٢٢).

فالأرقام وحدها تكشف عن تفاقم الأزمات الاقتصادية والسياسية التي واكبت في العقد الماضي تبني النظام العالمي الجديد أمثال «أزمة مكسيكو» سنة ١٩٩٤، و«أزمة آسيا المالية» سنة ١٩٩٧، ثم «أزمة الأرجنتين» التي تلتها وحطمت الاقتصاد في جنوب أمريكا وأخيراً «أزمة السوق الالكترونية» بداية من الألفية الثالثة والتي ما زالت آثارها ترصد لحد الآن على مستوى الاقتصاد العالمي، وهو الذي يشكو انتكاسة وتباطؤاً ملحوظاً.

وما يمكن أن نستشفه من هذا الوضع هو أن العولمة خلقت جواً من الفوضى الاقتصادية والمالية يتعسر إحكامه بتعقل وتنسيق. بل إن هذه الحالة الفوضوية التي

(٢٢) هانس - بيتر مارتين وهارالد شومان، فسخ العولمة: الإعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة؛ ٢٣٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨).

تهيمن على السوق المالية وعلى الاقتصاد بعامة شبيهة بما وصفه المفكر الانكليزي هوبز في تينيه «بصراع الكل ضد الكل»، نتيجة لليبرالية العشواء التي تنتهجها العولمة في المجالين الاقتصادي والمالي.

أما معرفياً ونظرياً، فإن ما يلفت النظر هو أن العولمة بالمعنى الكوني أو الشمولي للكلمة والتي عليها أن تستوفي دلالة التواصل والثقاف المثمر بين الدول والحضارات دون تصادم، مع الإقرار بالاختلاف واحترام الخصوصيات والهويات التي تميز هذه الحضارات، فإنها لم تأخذ هذه جدياً بعين الاعتبار، بل إن منطق الهيمنة هو الذي طغى على أسلوب واستراتيجية العولمة. فهي تسعى إلى فرض نظام اقتصادي واجتماعي واحد لا يقبل سواه، وهو النظام الليبرالي الأمريكي الذي يهدف إلى تكريس «أهمية رأس المال» وعولمة دائرة وعلاقات الإنتاج وكذلك السيطرة عليها عبر المؤسسات المالية العالمية. وهو ما حول العولمة إلى نسق منغلق على ذاته شبيهاً بـ الموناد الدوغمائية التي تصورها ليننتز للعالم، مع الفارق أن ليننتز تحدث عن جوهر روحي في حين أن هذه الموناد تحكمها العلاقات والغايات المادية البحتة.

إضافة إلى ذلك فإن العولمة أصبحت تفرض سواء في المركز أم لدى الأطراف بالقوة الغاشمة، وتمارس بصفة سلطوية على مختلف المستويات، ما دفع بعض النقاد للحديث عن «الامبراطورية الجديدة»^(٢٣) التي تذكر بالامبراطورية الرومانية، والتي تعيد العهد معها من حيث فرض هيمنتها المطلقة على العالم. فحسب هؤلاء بدأت العولمة تأخذ طابعاً سلطوياً تمليه، لا على الشعوب والدول فحسب بل إنه لحق الأفراد الذين باتوا ضحية هذا النظام العالمي الجديد، إذ إنها صارت تنتج مجتمع الخمس الثري والأربعة أخماس الفقراء، وتضغط على الحياة الفردية بطرق مختلفة وعلى مستويات عدة^(٢٤).

ومن بين الظواهر التي تستهدف الفرد من قبل العولمة، نجد الاستغلال المباشر والتشبيء والاغتراب، حيث لم تبق للفرد قيمة سوى قيمة «السلعة» التي تعرض للبيع سواء في أسواق الشغل أو في مجالات أخرى للاستهلاك. فعوض تجسيم «حق العمل» الذي أدرجته الحركات النقابية ضمن أهدافها تروج العولمة لحضارة «اللاعمل» التي تفترض إعادة هيكلة الاقتصاد تحت شعار «العقلنة» الذي ينتج عنه تسريح

(٢٣) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر؛ راجع النص رضوان السيد (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢). وهو ترجمة لـ: Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

(٢٤) المصدر نفسه.

الملايين من العمال الذين يعرقلون هذه المسيرة الحضارية، وبالتالي زيادة نسبة الفقر. ولهذا يقاوم ويعاقب كل من يواجه مسار «القيمة السلعية» أو يسهم في تعطيل نظام الإنتاج والاستهلاك. كما يحصل متابعة كل الحكومات والشعوب التي ترفض اليوم مبدأ الامتثال المطلق لأحكام السوق وقوانينها^(٢٥).

وهذه المعاملات تكشف في الحقيقة عن «ممارسات تتسم باللاأخلاقية واللاإنسانية، فلا مراعاة لحقوق الإنسان الأساسية، حق الحياة والملكية والتعبير، ولا مراعاة لمصالح الشعوب الضعيفة اقتصادياً، ولا مراعاة لتحقيق العدالة»^(٢٦)، بل إن تفاقم هذه الحالة لا يدفع بالإنسانية نحو التقدم والرقى وإنما يعود بها إلى عصر البربرية والتوحش و«حرب الكل ضد الكل» التي وصفها هوبز في «تأنيده» وحاول تجاوزها عبر فرض «عقد اجتماعي» يعطي الدولة الشرعية لتأمين السلم بين الأفراد وبين الشرائع الاجتماعية^(٢٧).

أما على مستوى العلاقات الدولية والمؤسساتية فإن العولة قد قلصت من دور الدولة القومية وهمشته. أما في ما يتعلق بنفوذ السوق العالمية فقد أصبحت مؤسسات الدولة تضطلع بمهام ووظائف مغايرة لما كانت تقوم به سابقاً، فبعد أن كانت الدولة تسهر على استقلال وأمن البلد، وتؤدي المصالح الاقتصادية القومية، كما تتدخل حتى في عملية الإنتاج نفسها لتضمن الشغل لمواطنيها، تراجع هذا الدور وترك المجال لأصحاب القرار على الصعيد العالمي كالبنك العالمي وصندوق النقد الدولي أو المنظمة العالمية للتجارة.

فالدولة القومية أصبحت غير قادرة على حماية منتجاتها من المنافسة الخارجية ولا يمكن لها أن تعيد توزيع المداخل لصالح الطبقات الضعيفة الدخل، أو أن تواجه التضخم الناتج عن عدم التوازن الاقتصادي والتجاري^(٢٨).

وبما أن فاعلية الدولة القومية قد تراخت، بل ضعفت سياسياً، فإن نفوذها قد تقلص، وبدأت فكرة السيادة الوطنية تفقد مدلولها بحيث أمسى الحديث الآن عن عصر «ما بعد الدولة القومية». وينبه هابرماس في هذا السياق إلى أن الدولة/ الأمة قد بلغت حدها، وأن الغرب قد دخل في طور الدولة «ما بعد القومية»، وذلك لأن

(٢٥) الكيلاني، «سؤال القيمة اليوم: التسليح، ثم ماذا؟»، ص ٧٧.

(٢٦) مصطفى النشار، ما بعد العولة: قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٤٥.

(٢٧) Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. R. Authory (Paris: [s. n.], 1921), chap. 17.

(٢٨) مارتين وشومان، فسخ العولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية.

مفهوم السيادة الذي تأسست عليه قد فقد جدواه النظرية^(٢٩). غير أن هذا التصور لضعف نفوذ المؤسسات داخل الدولة القومية أمام هيمنة العولمة يختلف من حيث الفاعلية بين دول المركز ودول الأطراف.

فإن بقيت سياسة الدولة القومية في المركز توظف لدعم الاستثمار الخارجي ولتكثيف حضور شركاتها على ساحة السوق العالمية، فإن الدور الذي يوكل في الأطراف للدولة القومية يتمثل في تفكيك المؤسسات المحلية وفتح الأسواق الداخلية للتجارة العالمية، وذلك برفع الحواجز الجمركية التي تعيق عملية التوريد والتصدير. وما مشروع هيكل السوق الداخلية الا ظاهرة من مظاهر تهميش الاقتصاد الوطني لصالح رأس المال العالمي^(٣٠).

كل هذه العناصر التي ذكرت حملت النقد على الاستنتاج بأن عصر العولمة في ظاهرتة السلبية هذه، والتي تبين بأن العولمة تحولت إلى أمركة الاقتصاد العالمي وفرض التبعية على بقية الدول في المعمورة، قد بدأ في الانهيار، وأن البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية التي ارتكزت عليها هي الآن في حالة تفكك مستمر. فلا بد إذاً من إعادة النظر في المفاهيم التي تشكلت حولها العولمة، بل «إن استشراف المستقبل ينبغي أن يدور لا حول الحديث عن العولمة، بل حول التساؤل عن «ما بعد العولمة»، وحول «المعالم الرئيسية والتفاعلات الحضارية لهذا العصر»^(٣١).

ولئن مثَّل هيجل مشروع الحداثة في مرحلة تطوره بعد التنوير والثورتين الأمريكية والفرنسية في مقدمة فينومولوجيا الروح «بالبزوغ الساطع للشمس»^(٣٢)، فإن عصر «ما بعد الحداثة» يبدو وكأنه يعلن عن بزوغ دورة حضارية جديدة لم تكتمل معالمها بعد، ولكنها ستتأسس على أنقاض العولمة الراهنة. وتتراوح القراءات بين المحللين والمفكرين في هذا المجال بين مؤيد «لصراع الحضارات»، ومدافع عن مخرج سلمي ينميه الحوار بين الثقافات، وثالث يمزج بين الموقفين السابقين، وينادي بتعدد الأقطاب وتكريس فلسفة الاختلاف.

(٢٩) انظر مناقشة فتحي المسكيني لأطروحة هابرماس حول «سياسة ما بعد الدولة القومية»، في: المسكيني، «حديث القيامة بين «الجليل» و«الهائل»»، ص ٢٥.
(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) النشار، ما بعد العولمة: قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص ٩٩.

(٣٢) فريدريك هيجل، فينومولوجيا الروح، ترجمة مصطفى صفوان (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع؛ اليونسكو، ١٩٨١).

خاتمة

إن تعدد البحوث النظرية والدراسات النقدية حول العولمة في السنوات الأخيرة أفرزت تبلور البديل الذي تحول منذ لقاء بورتو أليغري، في البرازيل سنة ٢٠٠١ إلى شعار رفعه كل الرافضين لهذا «النظام العالمي الجديد» والمتمثل في استشراف المستقبل، ليس تحت راية العولمة، وإنما في تصور «إمكانية عالم مغاير» لها^(٣٣) قد يمهد لمرحلة «ما بعد العولمة». هذا الشعار يعبر حقاً عن مشروع قد يبدو طوباوياً في شكله، لكنه يجمع في مضمونه كل العناصر التي تجاهلتها مسيرة العولمة الحالية سواء في مجال الاقتصاد أو على مستوى البيئة وكيفية استغلال الثروات الطبيعية وتنظيم التبادل التجاري بين المركز والأطراف، وكذلك على صعيد التنمية وتكريس الثورة المعلوماتية لمصلحة التواصل والثقافة بين البشر.

فبعد استقراء الظواهر السلبية للعولمة حاول العديد من الباحثين والمتخصصين في المجالات الاقتصادية والمالية وكذلك في قضايا التنمية والبيئة مراجعة المبادئ التي استندت إليها استراتيجية العولمة، وكشفت عن المخاطر التي تضررها إذا ما تواصلت هذه على الوتيرة نفسها^(٣٤). وما الحلول المعروضة آنياً إلا من إفرازات النقد الذي واكب هذا العصر كما كان سابقاً محركاً أساسياً للحدثة في تخطيطها نحو الأنوار... فليكن إذاً له نصيب في تجاوز «صراع الحضارات»، والخروج بالإنسان من هذه المرحلة التاريخية المأساوية، والتقدم به نحو الأفضل.

Jerry Mander und Edward Goldsmith, *Schwarzbuch Globalisierung* (München: Goldmann (٣٣) Verlag, 2004), p. 421.

(٣٤) المصدر نفسه. تضمن هذا المصدر مجموعة من البحوث التي سعى إلى إيجاد حلول للخروج من «فخ العولمة» وما نتج عنها من سلبيات ومخاطر تهدد السلم في العالم.