جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

الجمهورية الإسلامية الموريتانية
وزارة التهذيب الوطني
المعهد التربوي الوطني

شرف –إخاء – عدل

الفلسفة

للسنة السادسة (آداب عصرية)

لجنة التأليف

محمد لولي ولد اليدالي
مستشار تربوي بالمعهد التربوي الوطني

محمد محمود ولد أممد
مستشار تربوي (م ت و)
فلسفة

محمد سالم ولد حمود
أستاذ

من إنتاج المعهد التربوي الوطني

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

يشمل هذا الكتاب البرنامج المقرر للسنة السادسة الأدبية، وقد روعي فيه أن يكون امتدادا طبيعيا للسنة الخامسة الأدبية؛ ولذا فهو يحوي ثلاثة محاور أساسية لم تكن موجودة ضمن برنامج السنة الخامسة الأدبية، وهي على النحو التالي:

- **الحقيقة**
- **اللغة**
- **الفكر الإسلامي.**

ففي المحور الأول يقدم مقاربة مفاهيمية لمجموعة من المصطلحات يحتاج التلميذ في هذه المرحلة إلى أن يلم بها كالرأي والوهم والخطإ والشك واليقين والبرهان...

ولما كانت الحقيقة غاية الفلسفة فمن الطبيعي أن يعالجها من منظار المثاليين والماديين، وأن يحدد طبيعتها في المنطق الصوري وفي المنطق التطبيقي ويبين الفرق الكبير في الطرح الفلسفي والطرح العلمي في هذه المسألة التي تختلف كليا بين الموقفين، ويتحدد ذلك انطلاقا من خصائص الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية.

وفي المحور الثاني (اللغة والتفكير) يبدأ الكتاب بمقاربة مفاهيمية تتعلق بجملة من المصطلحات كاللغة واللسان والكلام والدال والمدلول والرمز والإشارة، ضابطا أهم هذه المصطلحات، ثم ينتقل إلى تحليلٍ وشرح أصل اللغة والفرق بين لغة الإنسان والحيوان، ثم يجعلنا أمام سؤال فلسفي رئيس، وهو علاقة اللغة بالتفكير، ذلك أن خاصية "النطق" في الإنسان تتكامل مع الخاصية الأخرى المميزة له وهي "التفكير"، وذلك ما ولد التساؤل عن العلاقة بينهما: هل الفكر سابق على اللغة أم العكس هو الصحيح؟ وهل يمكن التفكير بدون لغة؟

إن هذه التساؤلات تندرج ضمن هموم الفلسفات الكلاسيكية التي قامت على الفصل بين الدلالات اللغوية ومرجعها باعتبار أنها جعلت الفكر سابقا على اللغة ومؤسسا لها إذ هو- بنظر ديكارت- الحقيقة الوجودية والمعرفية الأولى.

أما المفاهيم اللغوية المعاصرة المستندة إلى فقه اللغة المقارن والانتربولوجيا اللغوية واللسانيات المعاصرة فقد انطلقت من كون اللغة ظاهرة اجتماعية تخضع للتطور والتحول، ومن هنا يبرز طابعها التاريخي والدياكروني الذي يرصده "فقه اللغة"، في حين تهتم اللسانيات بطابعها ألتزامني "أو السانكروني".

لقد بينت الدراسات اللغوية المعاصرة عدم إمكان الفصل بين مساري التعبير والتفكير وأن العلامة اللسانية بقدر ما هي علامة صوتية هي علامة دلالية، فالعلاقة بين الدال والمدلول فيها علاقة اعتباطية محضة.

إن الإنسان يرث اللغة ويكتسبها في الوقت الذي تحمل له رؤية للعالم وفق رؤية عقلية. لقد بينت بحوث علم النفس اللغوي (جان بياجيه) تكامل وتزامن المسارين، وقد تميزت الفلسفات المعاصرة بكونها فلسفات تأويل بالمعنى الواسع للعبارة، تنطلق من تعددية المعنى وتاريخيته وطابعه النفعي الأيديولوجي ومن هنا يتبين أن التفكير حول اللغة هو المنعرج الحاسم ونقطة الالتقاء الكبرى للتفكير الفلسفي المعاصر برمته.

وفي المحور الثالث يعرج الكتاب نحو جوانب من الفكر الإسلامي شغلت كثيرا بال مفكري الإسلام مثل: علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف وإشكالية العقل والنقل في هذا الفكر ومسألة التأويل و الجبر والاختيار.

والذي تجدر الإشارة إليه أن هذا الفكر رغم تنوعه وثرائه واختلافه حول بعض المسائل يحافظ على قيمه ويقدس مبادئه التي جاءت بها رسالته فهو يحاول استلهام جميع أنواع التفكير البشري آنذاك، فلم ينغلق على ذاته، بل انفتح على مختلف الأفكار الواردة من اليونان ومن الحضارة الرومانية والفارسية ولكونه قويا لم يغلق الباب في وجه الآراء وكانت الحكمة ضالته وهي لا تتلون بلون.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الفكر لا يتوقف عند مرحلة تاريخية بعينها، فهو مستمر ومتجدد، فإن واجه بالأمس الفكر الإغريقي والفارسي والهندي، فهاهو- اليوم - يواجه الفكر الغربي وعناوينه المختلفة حاصرة الدين والهوية في زوايا ضيقة من الحياة.

ونأمل أن يكون هذا المتن في المستوى المطلوب في هذه المرحلة من الفلسفة وأن يجد فيه التلميذ من المعارف والأفكار ما يهيئه لأن يكون مواطنا متبصرا واعيا.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

من إنتاج المعهد التربوي الوطني

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

المحور الأول:

الحقيقـة

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

الحقيقة

الحقيقة هي هدف البحث المعرفي، والتأمل العقلي، لذلك يمكن أن تتخذ شكل رأي أو موقف أو نظرية... لذلك، فإن الحديث عنها سيتعدد بتعدد أنواعها، فهي تارة حسية، وأخرى عقلية، وثالثة حدسية، ومرة تبدو مطلقة، ومرة أخرى تبدو نسبية، وأحيانا تكون فطرية، وأحيانا أخرى تكون مكتسبة.

لذا يلزم للحديث عنها التعرض لدلالتها المتداولة وسياقاتها في حقل اللغة والفلسفة، لما يترتب على ضبط العلاقة بينهما من فائدة في ضبط المصطلح، وتحديد المفهوم، بالإضافة إلى الحديث عن معايير النظر إليها، ومن ثم علاقتها بمرادفاتها ومقابلاتها.

أولا: الدلالة المتداولة للحقيقة

ترتبط الدلالة المتداولة للحقيقة بمعنيين رئيسيين هما: الواقع والصدق، فالحقيقي عند العامي هو الشيء الواقعي الموجود وجودا فعليا في العالم الخارجي والقابل للإدراك الحسي من طرف جميع الناس والصادق أو الحق هو الشيء المطابق للواقع.

فالحصان حقيقي لأنه كائن واقعي ملموس، وحصول موريتانيا على استقلالها سنة 1960م، قول صادق لأنه مطابق للواقع، وينتج عن هذا أن الواقع هو محل الحقيقة ومرجعها، فما هو واقعي حقيقي، وما هو مطابق للواقع صادق أوحق، وما ليس كذلك فهو غير حقيقي.

من هنا يظهر أن اللغة العادية لا تميز بين الحقيقة والواقع، فما هو واقعي يعني ما هو موجود حسيا بالفعل، في حين أن لغة الفلسفة تقيم فرقا شاسعا بين ما هو حقيقي وما هو واقعي، فالحقيقة هي صفة الأحكام من حيث هي صادقة أو كاذبة، فالحكم الحقيقي يعني أنه يتضمن قيمة الصدق أو الكذب.

ثانيا: الدلالة اللغوية والفلسفية للحقيقة

الحقيقة لغة اسم لما أريد به أو لما وضع له، وهي فعلية من حق الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة، أي حقيق والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في العلامة لا للتأنيث، وفي الاصطلاح اللغوي هي الكلمة المستعملة في ما وضعت له في اصطلاح يتم به التخاطب في مقابل المجاز، وهي الشيء الثابت قطعا ويقينا، (وما به الشيء هوهو) على حد تعبير الجرجاني. وتأتي بمعنى الماهية، فيقال حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحيوان الناطق للإنسان (الجرجاني).

نتبين من هذه التعريفات أن الحقيقة اسم منقول من صفة حقيق لما هو ثابت ومستقر ويقيني، فالكلمة الثابتة والمستقرة في معناها الاصطلاحي حقيقة، وفي معناها المنقول والمحمول مجاز والماهية أو الجوهر حقيقتان لأنهما ثابتتان في مقابل الأعراض المتغيرة الزائلة والمتحولة.

ينضاف إلى هذا المعنى اللساني الأنطلوجي للحقيقة معنى منطقي يظهر من خلال تعريف مفهوم الحق أو الصدق (الحكم المطابق للواقع) والذي يطلق على العقائد والأقوال والمذاهب باعتبارها تشتمل على ذلك.

وهنا تصبح الحقيقة صفة للحكم المتطابق مع الواقع، فتأخذ اسم الصدق حين يكون الحكم هو الذي يطابق الواقع واسم الحق حين يكون الواقع هو الذي يطابق الحكم.

وهذه الدلالة الأخيرة هي التي يرتكز عليها (لالاند) في معجمه الفلسفي عند تعريفه للمفهوم الفلسفي للحقيقة: (الحقيقة هي خاصية ما هو حق، وهي القضية الصادقة و ما تمت البرهنة عليه، وشهادة الشاهد الذي يحكي ما فعله وما رآه، والحقيقة بمعنى أعم هي الواقع، والحق هو خاصية الحكم الجازم الذي يستوجب الموافقة التامة عليه، وما هو موجود فعلا وواقعا والشيء الأصيل في المقابل المزيف).

كما بيّن (لالاند) أن الحقيقة بمعنى الواقع صارت مهملة في الاستعمال الفلسفي للفظ الحقيقة في العصر الحاضر، ويتبين من هذا أن الحقيقة بمعناها الفلسفي الحديث والمعاصر تنحصر في الفكر واللغة، فحيث لا يوجد فكر يحكم على الواقع ولا لغة تعبر عن الفكر، لا يكون ثمة معنى للحقيقة.

ثالثا: أنواع الحقيقة وأضدادها

إذا كانت الحقيقة مرتبطة باللغة والخطاب وكانت وظيفة هذين هي التواصل بين الأنا والآخر فإن الحقيقة لابد من إنتاجها وإثباتها، ويعد البرهان أعلى أشكال إثبات الحقيقة لأن الحقيقة التي يبرهن عليها تصير يقينية قطعية لا تحتمل الجدل أو الشك.

وفي هذا الإطار يذهب ابن رشد إلى أن اختلاف طبائع الناس، وقدراتهم المعرفية يقتضي اختلاف وتعدد وتنوع أشكال إثبات الحقيقة، وتنوع خطابات الحقيقة يتسع ليشمل الحقيقة بمعناها العام، فهناك الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية، فتتسم الحقيقة بسمة الخطاب الذي يحملها وبالشخصية المنتجة و المرسلة لهذا الخطاب.

هذا الارتباط بين الحقيقة والخطاب الذي ينتجها يمنحها سلطة ونفوذا لا يتأتيان من الإكراه الذي تمارسه الحقيقة، وليس بامتلاكها برهانها وحججها، بل من الطابع المؤسس لها، ففي كل مجتمع نظام كامل لإنتاج الحقيقة وفرضها ورسم حدودها، من ذلك مثلا هيمنة الخطاب العلمي في المجتمعات المعاصرة، ورغم ذلك فإن الحقيقة لا توجد يقينية خالصة بل ترتبط وتختلط بأضدادها، أي اللاحقيقة.

وأول أشكال اللاحقيقة والذي لا تتحدد الحقيقة إلا بالقياس إليه هو الخطأ، وفي هذا الإطـار يـذهب (غاستون باشلار) إلى أن كل معرفـة - والمعرفة العلمية خاصة- تحمل في ذاتها عوائق ابستمولوجية تؤدي إلى أخطاء لا يمكن التخلص منها بسهولة وأول هذه العوائق الابستمولوجية هو بادئ الرأي فالعلم كما يقول جاستون باشلار: «مطالب بالتحرر من أخطائه بالتخلص من بادئ الرأي، وتحطيمه لأنه غير نقدي و وثوقي، لا يفكر، فالحقيقة العلمية هي خطأ تم تصحيحه»، للحقيقة ضد آخر يكاد يلتصق بها إلى حد عدم التمييز بينهما ألا وهو الوهم الذي هو نتيجة سوء استخدام للفكر ورده الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه إلى مصدرين أساسيين: حاجة الإنسان إلى السلم والمسالمة من أجل حفظ بقائه، واللغة ذلك أن أصل اللغة ليس عقليا بل هو الاستعارة والتشبيه.

رابعا: معايير الحقيقة

يمكن الحديث عن معيار للحقيقة من خلال التساؤلات التالية: ما المعايير التي يلزم أن تتوفر فيها شروط معرفة ما لكي تصبح حقيقة؟ وهل هذه المعايير بدورها يتوفر فيها التعيين اللازم للتمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي؟ ومن أين تستمد هذه الحقيقة قيمتها؟ أمن مطابقتها لمبادئ الواقع؟ أم لمبادئ الأخلاق؟ أم مما يترتب عنها من منفعة ومصلحة؟

والإجابة عن هذه التساؤلات تختلف باختلاف الآراء والمقاييس لدى الباحثين في مفهوم الحقيقة، وفي المعيار الذي يحددها. ولقد اختلف الفلاسفة في الإشكال، فمنهم من جعل المعرفة تعتمد على المحسوسات.

ومنهم من اعتبر العقل مقياسا لكل حقيقة، كما أن بعض الفلاسفة اعتمد على الاحتمال وأنكر اليقين، وفي ضوء ذلك استحكم الخلاف بينهم حول معايير الحقيقة، وتعددت الآراء والمذاهب.

فإذا كان ديكارت قد اعتمد الوضوح والتميز معيارا للحقيقة بحيث أن الفكرة تكون صادقة كلما كانت واضحة، فالوضوح هو ما يجعلها لا تحتمل الشك، ولا تحتاج إلى البرهان أو إثبات صدقها، وإلى ذلك يميل اسبينوزا: (إن الأفكار الواضحة والمتميزة لا يمكن أن تكون باطلا، فكما أن النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات كذلك الصدق نفسه هو معيار نفسه وهو معيار الكذب).

أما الاتجاه (البرجماتي) فيرى أن الأحكام لا تكون صادقة إلا إذا أثبتت التجربة صدقها وقيمتها، وأن معيار الحقيقة هو المنفعة والعمل المنتج وليس حكم العقل، والفكرة الصحيحة هي التي تؤدي إلى النجاح، حيث نجد وليام جيمس يرى أن محك الصواب والخطأ هو القيمة المستخلصة من تلك الأفكار في تجاربنا في الحياة كما يذهب الاتجاه البرجماتي إلى أن مقياس النظرية يتمثل فيما يترتب عليها من منافع وغايات، أما النزعة التجريبية والواقعية فتتخذ من الإدراك الحسي معيارا للحقيقة (جون لوك وهيوم).

في حين نجد (كانط) في بحثه لمعيار الحقيقة يستبعد وجود معيار كوني لها، ويقبل بوجود معيار كوني صوري إذا كان يتطابق مع مبادئ العقل.

الأسئلة:

1- هل الحقيقة كيان أم علاقة؟
2- ما العلاقة بين مفهوم الحق ومفهوم الحقيقة؟
3- هل تمكن البرهنة على كل الحقائق؟
4- ميز بين: الحقيقي الأصيل – الصادق – الصحيح – الصائب.
5- هل يمكن للوهم والخطأ أن يكونا حقيقيين؟
6- هل يمكن اعتبار الموضوعية مرادفة للحقيقة؟
7- إذا كان يمكن تصحيح الأخطاء، فهل يمكن تصحيح الأوهام؟
8- هل يمكن اعتبار إجماع الناس على حكم ما معيارا لحقيقته؟
9- هل تحتاج الحقيقة إلى إثبات أو برهان؟

الحقيقة بين الفكر والواقع

الحقيقة مفهوم واسع يثير أكثر من معنى واحد، وهي مطلب شريف عز الوصول إليه لا من طرف الفلاسفة وحدهم بل من طرف جميع العلماء والباحثين، ولكن كيف نخلص الحقيقة من الإرث المذهبي الذي خلفه تباين الطرح والمنطلق والاستنتاج بين التصورين أو المذهبين الفلسفيين اللذين ينطلق أحدهما من الفكر والثاني من الواقع؟

إن الحقيقة في الفلسفة إشكالية من بين الإشكاليات الأساسية التي يبحثها الفلاسفة بل تعتبر أم الإشكاليات، ومنطق الفلسفة يقتضي أن نتناولها وفق الخصوصية الفلسفية المبنية على التباين والتناقض بين التيارين الفلسفيين الكبيرين: المثالية والمادية.

ويمكننا تمييز بنية النسق المثالي عن بنية النسق المادي بناء على المنطلقات التأسيسية لكلا المذهبين مثل: أيهما يؤسس الآخر: الفكر أم الواقع؟ أو ما الذي يسبق في الوجود الفكر أم الواقع؟ ما مصدر معارفنا؟ وما مصدر قيمنا أخلاقية كانت أم جمالية؟

إن الحقيقة الفلسفية كثيرا ما تتلون بلون أحد المذهبين فإذا تأملنا الحقيقة التي انتهى إليها (افلاطون) أدركنا بجلاء الأساس الذي ينطلق منه هذا الفيلسوف، فهو في نسقه الفلسفي يقول بوجود عالمين: عالم مثالي يقع وراء العالم المادي المحسوس ويسميه(عالم المثل) وعالم محسوس مادي متغير هو العالم المادي الذي نعيش فيه، فالحقيقة عند افلاطون ينبغي البحث عنها في عالم المثل أو عالم المعقولات وهذا العالم هو أصل كل شيء في الكون، والمثل في نظر افلاطون جواهر أو حقائق غير متغيرة، وأشياء عالم الحس ليست إلا نسخا تقريبية ناقصة من الجواهر (المثل).

ويلزم من هذا الرأي أن يكون مصدر الحقيقة ليس العالم الخارجي المحيط بنا، بل الفكر الذي يسمح لنا بالتحرر من أغلال المادة، لنعيش في عالم المثل حيث توجد أصول الأشياء المتغيرة.

ويرى (ديكارت) أن معرفتنا بالحقيقة تكون بالعقل للحقيقة لا لشيء، إلا لأن به من الأفكار الفطرية ما يساعدنا على تحصيل المعرفة عن طريق الاستنباط العقلي وبمساعدة الحدس الذي يمكن من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة.

والأساس في العقلانية الديكارتية القول بأن الأفكار الفطرية عامة وشاملة وبأنها سابقة على التجربة (الواقع) ولا يستطيع العقل أن ينكرها، وذلك لأن أي أحد لا يستطيع الرفض أو الجدال في الحقيقة التي تقول: "إن الكل أكبر من الجزء"، ومثل هذه الحقيقة هو ما يهدف إليه ديكارت، وهو لا يطمئن إلى أية حقيقة ما لم يكن وضوحها مثل وضوح هذه القضية العامة التي تفرض نفسها على جميع العقول.

وإذا نظرنا إلى الاتجاه المادي فسنلاحظ فرقا كبيرا في الطرح بين الاتجاهين، فالحقيقة في المذهب المادي الذي ينطلق من الواقع لا يمكن الحصول عليها إلا بواسطة التجربة، فالمادية اليونانية في بحثها عن الحقيقة منذ طاليس أرجعت أصل الكون إلى المادة، فطاليس أرجعه إلى الماء معتبرا أنه قوام الموجودات بأسرها، وبناء على ذلك يرى أن كل ما يقع في الحس من أشياء هو في الواقع صور مختلفة لأصل واحد، وإلى ذلك ذهب (انكسيمنس وهيرقليطس وديمقريطس) رغم اختلافهم مع طاليس في تحديد ذلك الأصل.

واتخذت النزعة المادية عند الرواقيين طابعا متطرفا، وأساس تصورهم للطبيعة هو (أن ليس في الوجود غير المادة) وعلى نفس الخط سار ماديو القرن (18)، وعلى رأسهم (دولباخ) الذي اعتبر أن كل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالاعتماد على المادة، لذلك فالحقيقة في نظر الماديين مادية في أصلها.

1 - الحقيقة في المنطق الصوري:

يختلف وضع الحقيقة في المنطق الصوري عن وضعها في سياقات معرفية أخرى؛ ذلك أن هذا المنطق لا يختص بالاكتشاف فهو علم نظري يهتم بالناحية الصورية التي لا تكترث بالتطبيقات العملية، فهو كما يقول (جيفوس) علم قوانين الفكر وعند (كينز) العلم بالمبادئ العامة للتفكير الصحيح.

وإذا كان المنطق الصوري لا يهتم إلا بالناحية الصورية للمعرفة، فأية حقيقة يمكننا توقعها؟

إن الحقيقة في المنطق الصوري هي تلك التي لا تعبأ بالواقع المادي، لا لكونها ترفض المطابقة مع التجربة، ولكنها لا تشترط تلك المطابقة، فالشرط الضروري للحديث عن الحقيقة و الصدق هو خلو الكلام أو الاستدلال من أي شكل من أشكال التناقض، فالمنطق يهتم بالأفكار بغض النظر عن موضوعها الذي قد يكون واقعيا أو غير واقعي خياليا أو تصوريا، ويهتم بالخصوص بالقضايا وصدقها وكذبها وما يلزم عنها من قضايا صادقة أو كاذبة بمقتضى القواعد التي توضح صحة الاستدلال، سواء قمنا به أم لم نقم به، فليس لذلك أي تأثير على صدق قوانين المنطق، ويترتب على هذا أن المنطق هو علم لعلاقات معينة بين الأفكار، وبالتالي فإن مبادئ المنطق هي حقائق تخص العلاقات وتعتمد هذه المبادئ أو الحقائق على طبيعة هذه الموضوعات.

وهذا المنطق يهتم بدراسة صور الاستدلالات الصحيحة التي تقوم باستنتاج صور قضايا من صور قضايا أخرى، وتكون هذه القضايا المستنتجة صادقة إذا كانت المقدمات صادقة ما دامت الاستدلالات صحيحة والصحة في المنطق الصوري تختلف عن الصدق المادي الذي تتصف به القضايا التجريبية إذا كانت تتطابق مع الواقع. والصحة في الاستدلال هي كون مقدماته تتضمن منطقيا نتائجه التي لا تصدر عنه إلا بموجب القوانين المنطقية التي لا يقبل الخروج عليها، وهي ألا يصدر الكذب عن الصدق، ويبقى الاستدلال صحيحا ما دام يتبع القواعد المنطقية، وما دام لا يتضمن أي تناقض، وهذا الاستدلال الذي يقوم على صور القضايا هو استدلال مجرد يوصف بأنه صائب باعتبار أن صور القضايا صادقة صدقا صوريا مستقلا عن المادة والمضمون.

فالاستدلال الصوري الصحيح يعتمد على صورة القالب التي لا تتغير مهما تغيرت مادة القضايا التي تنصب فيها.

وتجدر الإشارة إلى أن القضايا هي وحدها التي تتصف بالصدق إذا طابقت الواقع، وبالكذب إذا خالفته، أما الاستدلال فلا يعبأ إلا بقواعد الاستنباط، إذ لا تتوقف صحته على صدق المقدمات وصدق النتيجة، فمن الممكن أن تكون جميع المقدمات صحيحة والنتيجة كاذبة، ويكون الاستدلال صحيحا، يسير وفق قواعد الاستنباط.

فالمنطق الصوري إذن ينظر في صحة الاستدلالات المجردة التي تعتمد الصدق الصوري، ولا تهمه الاستدلالات الواقعية المحسوسة إلا من حيث صورتها التي لا تعتمد صحتها على صدق القضايا صدقا ماديا بل تعتمد على القواعد المنطقية، ولنتأمل المثال التالي:

كل الطيور تطير، البطة طائر، إذن البطة تطير(النتيجة). إن هذا الاستدلال الذي يتكون من مقدمة كبرى وأخرى صغرى ونتيجة، عندما ننظر إليه من حيث الواقع المادي فسنلاحظ أن الواقع يكذب هذه النتيجة: (البطة تطير)، لكن حين نتأمل في مقدمة هذا الاستدلال: (كل الطيور تطير) فسيترتب على هذه المقدمة – لا محالة – أن البطة تطير لكونها طائرا، ولا يهمنا بعد ذلك إن كان الواقع المادي يكذب هذه الحقيقة أم يؤكدها، فالمنطق الصوري كما أشرنا إلى ذلك من قبل يهتم بصورة الاستدلال لا بمضمونه المادي، وعلى ذلك فالاستدلال صحيح لكونه يسير وفق قواعد الاستدلال الصوري، وهذا هو الأساس في المنطق الصوري. وحين نتأمل المقدمة: (كل الطيور تطير) فهي من حيث الاستغراق تستلزم استغراق الموضوع في المحمول، وتلك حقيقة من حقائق هذا المنطق إذ أن القضية الكلية الموجبة مثل هذه القضية يستغرق فيها المحمول الموضوع، أي أن كل أفراد الموضوع يتصفون بالصفة التي يحملها المحمول، ولنقدم مثلا آخر:

- كل إنسان فان
- سعيد إنسان
- إذن سعيد فان.

فالمحمول في المقدمة (كل إنسان فان) هو الفناء، وغني عن القول أن نقول: إن الفناء محكوم به على كل إنسان بدون استثناء، وهذه حقيقة يؤكدها الواقع المادي، ومن هنا فإن الاستدلال أحيانا يصدقه الواقع ويعتبره حقيقة مادية لا يماري فيها أحد، إلا أن تلك الحقيقة ليست الشرط الضروري لصحته، فالمعتبر في الاستدلال المنطقي الصوري هو انتفاء التناقض من الاستدلال لا غير.

وقد يستغرب البعض عدم اكتراث المنطق الصوري بالحقيقة المادية، لكن حين نعلم أنه"علم قوانين الفكر" كما يقول بعض المناطقة ينتفي الاستغراب.

ومما سبق يتضح أن الحقيقة من منظور المنطق الصوري هي تلك الحقيقة الخالية من جميع أشكال التناقض ولا تعبأ بأحكام الواقع، فالحقيقة في هذا المنطق ليست هي في المنطق التطبيقي الذي يختلف عن المنطق الصوري فما طبيعة الحقيقة في المنطق التطبيقي؟

2- الحقيقة و المنطق التطبيقي (الاستقراء):

إن التفكير المنطقي والرياضي كلاهما قائم على الاستنتاج العقلي، لكن الاستنتاج العقلي يكون مجردا عن الواقع، بيد أن الواقع المتمثل في العالم الطبيعي لا يمكن إدراكه بالاستنتاج العقلي، ولذلك ظهر نوع جديد من التفكير القائم على منهج واقعي يلاحظ الظواهر ويتخذ من التجريب طريقة برهانية للوصول إلى الحقيقة فما هو هذا المنهج الجديد؟

لقد كان العلماء في القرن 17م يعتقدون أن الطبيعة تخاف الفراغ وهذا هو سبب صعود الماء إلى المضخات، غير أن هذا الاعتقاد اصطدم بالواقع وطرحت مشكلة واقعية وهي أن الماء لا يرتفع من المضخات إلى أكثر من 10.33م على مستوى سطح البحر، مما فرض على العلماء مراجعة تصوراتهم واعتقاداتهم حول نفور وخوف الطبيعة من الفراغ.

وقد بين (غاليلي) أن سبب توقف الماء عند 10.33 يرجع إلى ضغط الهواء الذي يحول دون ارتفاعه.

وقد أجرى (تورشيلي) تجارب عرف من خلالها أثر ضغط الهواء وقوته، فأخذ أنبوبا طوله متر وملأه بالزئبق ثم وضعه في إناء به زئبق، فلاحظ أن الزئبق قد هبط إلى مستوى 76مم وبهذا العمل تم اكتشاف ضغط الهواء على الأجسام واختراع البارومتر(مقياس الضغط الجوي)، وأدى إلى مجموعة من التطبيقات العملية المرتبطة بنشاط الإنسان.

ومن هذه التجارب العلمية نستنتج أن المنهج العلمي منهج واقعي يدرس الظواهر المعطاة للملاحظة والقابلة للتجريب، ويستخلص من ذلك القوانين التي يمكن تعميمها على الظواهر المتماثلة.

إن الاستقراء الصحيح هو الذي ينطلق من الخاص إلى العام بحيث تكون النتيجة المستخلصة أكبر من مقدماتها وليست مستنتجة منها كما هو الحال في منطق أرسطو، الذي تكون فيه النتيجة متضمنة في المقدمات.

إن العلم بالكليات لا يتم بالاستقصاء الكلي لدقائق الأشياء وإنما بالاستقصاء الناقص، ويسمى كذلك بالاستقراء الموسع أو البيكوني، نسبة إلى واضعه (فرانسيس بيكون)، الذي أراد أن يكون الاستقراء وسيلة للتحقق من وقائع جزئية ومتعددة وأداة للبرهنة على القانون الذي يحكمها.

إن وضع المجرد مكان المحسوس لا يجب أن يتم إلا عن طريق تضييق الميدان وباستخدام أسلوب فني رائع في عزل المعلومات ومعرفتها وتنسيقها واستخلاص الفرضيات منها، ولنعط مثالا على ذلك: إذا تأكدنا من أن بعض المعادن يتمدد بالحرارة يكون باستطاعتنا أن نستنتج من ذلك قانونا عاما وهو أن كل المعادن تتمدد بالحرارة، وإذا أخذنا كمية من الماء من المحيط وأخرى من النهر أو غيرهما وحللنا كل كمية على حدة، فسنجد أن جزيء الماء ينحل أو يتركب من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين، وكان هذا كافيا للحكم على أن الماء ينحل إلى هذين العنصرين H2O.

إن الاستقراء كما بين ذلك (بيكون) يهدف إلى الوصول إلى حقائق يقينية مستمدة عن طريق الملاحظة والتجربة، ومن ثم فهو المنهج الملائم لدراسة الحوادث الطبيعية، فبيكون يرى أن المعرفة التي لا يتحقق منها عمليا تكون ميتة لا فائدة منها ومن هنا يبرر الجانب التطبيقي للاستقراء الذي يريده بيكون.

إن العلوم التجريبية تلجأ إلى هذه العملية الاستدلالية التي تتضمن فرضا ميتافيزيقيا هو فرض اطراد قوانين الطبيعة الذي يقرر أن هذه القوانين مطردة، ذلك أن الطبيعة تسير على وتيرة واحدة، وقد أصبح هذا الفرض قانونا عاما.

ومثل هذه الفروض التي تنتج القوانين العامة هو ما يميز الاستقراء العلمي الذي يبتعد عن التأمل العقلي المحض وعن الاستنتاجات المبنية على الظن إنه يمثل روح المنهج العلمي الذي يهدف إلى بناء الحقائق بناء صحيحا، يطمئن إليه العقل ويرتاح.

ولا يقتصر الاستقراء على العلوم الطبيعية وحدها، فهو يستخدم كذلك في الرياضيات التي تعتبر من العلوم النظرية، فهو ينسب الخواص الحسابية والجبرية لحالة أو لعدد محدود من الحالات إلى جميع الحالات المشابهة الممكنة، فإذا أثبتنا خاصية لعدد كالزوجي مثلا وهي أن العدد الزوجي يقبل القسمة على اثنين يمكننا تعميم هذه الخاصية، فنصدر الحكم بأن جميع الأعداد الزوجية تقبل القسمة على اثنين.

يقول (بوينكاريه) عن هذا الاستقراء الكامل «إنه كالاستقراء العادي ينتقل من الخاص إلى العام، ولكن يختلف عنه بأنه أكيد وبأنه انتقال من المنتهي إلى اللامنتهي بعدد قليل من الخطوات، وقد اعتبره أساسا حدسيا لجميع الأنساق الرياضية والمنطقية، فهو الوسيلة الوحيدة الممكنة للبرهنة على عدم تناقضها»[1].

ومهما قيل عن الحقيقة وعلاقتها بمختلف العلوم فستظل مطلبا شريفا يسعى كل علم إلى امتلاكه، إذ لا يوجد علم من العلوم التي عرفها الإنسان يرغب في تدوين الخطأ و الدفاع عنه، وكما يقول الحسن بن الهيثم «الحق مطلوب لذاته وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر»[2].

الأسئلة:

1- هل الحقيقة اكتشاف أم إبداع؟
2- إلى أي حد يمكن تجريد الحقيقة الفلسفية من العامل المذهبي؟
3- كيف يمكن الاطمئنان إلى الاستدلال الصوري الذي لا يشترط المطابقة مع الواقع؟
4- هل يمثل الاستقراء الطريق الصحيح للوصول إلى الحقائق العلمية الصحيحة؟

- التعريف بالمنطق الصوري/ د: محمد السرياقوسي[1]
- أنا أفكر/ الجمهورية التونسية[2]

الحقيقة بين الطرح الفلسفي والطرح العلمي

1 - النظرة الفلسفية للحقيقة:

يتميز الإنسان بوجود نزعة خفية في الأعماق تدفعه دوما إلى ما يعتبره المثل الأعلى، ولا غرو أن تكون أهم الإشكالات الأولى للفلسفة والعلم تمثلت في طرح السؤال: ما الحقيقة؟ وأين نجدها؟ وكيف نحصل عليها؟

فمن وجهة نظر الفلاسفة فهي اتحاد الأجزاء في كل متكامل، وقد ركزوا على هذا المفهوم، بداية من العهد اليوناني، حين كان الصراع محتدما بين سقراط والسفسطائيين في إثبات الحقيقة أو نفيها، في كليتها أو جزئيتها، في وسيلتها وغايتها، وهي حقيقة في كل أشكال الوجود.

لقد ارتبط مفهوم الحقيقة في الطرح الفلسفي بمفاهيم (الكلية – المطلقية – الشمولية)، ولذلك فالحقيقة الفلسفية تتميز بأنها صفة من صفات الحكم، والحكم أو التصديق يبين علاقة بين موضوع و محمول أي تطابق مابين الذهن والواقع.

يعتبر (أفلاطون) أن الحقيقة ثابتة مفارقة للواقع، يقول أفلاطون: (إن العقل شاهد عاش في رحاب الآلهة وظل يتذكر في كل مجهود يبذله لمعرفة تلك الحقائق التي لا تتغير ولا سبيل إلى تعلمها إلا بالتذكر)، فالمعرفة تذكر والجهل نسيان.

ويقوم أرسطو نظرية أفلاطون فيقول: (إن الواقع الحسي ليس هو الواقع الحقيقي، وإن الحقيقة لا توجد خارجه في عالم مفارق مفترض، بل هي محايثة له، لأن المتغير لا يتغير إلا ضمن الثابت وعلى قاعدته). فهي تظل عقلية ومعقولة، وليست الأعراض والتجربة الحسية سوى وسيط لبلوغها، عن طريق التجريد والتعميم، ومن هنا تكون الحقيقة حسب أفلاطون وأرسطو مفارقة للواقع، وإن كان أرسطو قد استبدل مفهوم المفارقة بمفهوم المحايثة.

هذا فيما يتعلق بالنظرة الفلسفية القديمة، أما الفلاسفة المحدثون أمثال (ديكارت – اسبينوزا)، أصحاب المذهب العقلي فيرون أن العقل هو أساس كل معرفة يقينية، أحكامه ضرورية ومطلقة، لأنها صادقة دوما، بل لا يمكنها أن تصدق مرة وتكذب أخرى، فالصدق ثابت في كل مكان، ومهما كانت الأحوال والظروف، كأن نقول إن أ أكبر من ب وب أكبر من ج فإن أ أكبر من ج.

وعلى النقيض من ذلك يعتبر أصحاب المذهب التجريبي أنه ليس هناك شيء اسمه العقل الفطري، فليست هناك أفكار فطرية، فالعقل يولد صفحة بيضاء ويكتسب أفكارا وخبرات عن طريق التجربة، فليس هناك معان فطرية موروثة، إذ لو كان الأمر كذلك لتساوى الناس في المعرفة وهو أمر لا يتحقق أبدا، إن معارفنا ليست إلا انعكاسا للعالم الخارجي بأمانة وهو ما ينطبق على قول فيورباخ (أن تجد الروح مكانها في المادة، لا أن تجد المادة مكانها في الروح).

وفي خضم الصراع بين المذهب العقلاني والمذهب التجريبي المادي حول مصدر الحقيقة، يرى كانط أن الحقيقة لا توجد في الواقع ولا في الفكر، وإنما تشيد وتبنى بتنسيق بين العقل والتجربة، فالعقل يبني الحقيقة انطلاقا من معطيات التجربة الحسية التي هي المادة الخام التي تسبغ عليها الذات العارفة شكلا أو صورة، وبالتالي ليست الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع بل هي انتظام الواقع وفقا لبنية الفكر ونظامه القبلي، يقول كانط: (المفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء، والحدوس الحسية بدون مفاهيم تبقى عمياء)، فالحقيقة ليست عقلية صرفة ولا تجريبية بحتة بل هي نتاج تكامل بين العقل والتجربة.

2 - النظرة العلمية للحقيقة:

قديما لم تختلف النظرة العلمية للحقيقة عن النظرة الفلسفية، حيث كان العلم جنين الفلسفة، إلا أن التطورات الهائلة في مجال العلم وبروز الحاجة للتخصص، دفعت العلم إلى أن يملأ مساحة الاشتغال الفلسفي، وتحولت الفلسفة - أو على الأقل في جانب منها - إلى فلسفة للعلوم تهتم بالبحث في العلم ومنهجه وعوائقه وتحليل نتائجه، وتحولت النظرة إلى الحقيقة عن طريق تنقية العقل من الشوائب واستقلاله وتحرره مما كان يعتبر

مقدسا لا يمكن التحدث أو التشكيك في مصداقيته، وهو ما تمثل في فلسفة التنويريين. وبدأت العلوم تجيب على بعض أسئلة الفلسفة، وأن تكون هذه الأجوبة موضوعية ودقيقة، وأصبح الإنسان يحاول التفكير في الطبيعة، خصوصا عندما ادعى غاليلو(أن الكون مكتوب بحروف رياضية).

لقد اختلفت النظرة العلمية للحقيقة بسبب اختلاف الوسائل والموضوع والغايات والظروف، مما تطلب وجود تصور جديد لها يتماشى مع تلك العوامل.

3 - الحقيقة بين المطلقية والنسبية:

إن فكرة الحقيقة (المطلقة) التي شكلت محورا هاما في التفكير الفلسفي لم تكن بعيدة عن النظرة العلمية، وربما القول بيقينية الرياضيات أجبر الفلسفة على صياغة النظريات وفق الطرح الرياضي. والعلم احتضنته الفلسفة في بدايته لكنه عندما بلغ مرحلة الاستقلال أخذ في البحث عن مجالاته المحددة معتمدا على دقة الرياضيات ويقينيتها.

ومع تطور العلم بدأ مفهوم (اليقين المطلق) يتزعزع في مجال الرياضيات والفيزياء، فقد اعتمد فيرنرهايزنبرغ ما أسماه (مبدأ اللاتيقن) في كتابه: المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ويسوق الحركة العشوائية للألكترون وامتناع الأخير عن النمذجة الرياضية، ولم يستطع العلماء بلوغ النموذج الرياضي المطلوب وهو ما يطلق عليه مصطلح العوائق الإبستيمولوجية التي شملت جميع العلوم، حيث عرفت الرياضيات أزمة يقين بعد ظهور أنساق رياضية ذات منطلقات وأسس مختلفة، مثل نظريات (لوباتشيفسكي- ريمان) إلى جانب إقليدس.

ومن هنا أصبحت النسبية هي المفهوم الأكثر ملاءمة للحقيقة العلمية، بل إن الفلسفة تأثرت بذلك فانقطع الفلاسفة عن التسليم بيقينية الحقيقة عن طريق تعدد البؤر في الحقيقة، فتحولت الفلسفة إلى ابستيموليجيات واسعة النطاق، تنفر من المفهوم القديم للحقيقة، فمع ليفي ستراوس وفوكو ولوز أصبح النص عندهم مفتوحا على كل المجالات، حتى العلمية منها، أي ما يسمى بتداول الأدوار بين الفلسفة والعلم.

4 - خصائص الحقيقة الفلسفية:

يمكن أن نستنتج مما سبق أن الحقيقة الفلسفية تتسم بما يلي:

* ***الشمولية:*** أي (لا علم إلا بالكليات) على حد تعبير أرسطو، فالفيلسوف ينظر في القضايا الكبرى أو القضايا في كليتها، وهذا تنتج عنه حقيقة كلية شاملة للعديد من الإشكالات المطروحة.

* ***الكيفية:*** تتناول الحقيقة الفلسفية جواهر وكيفيات الأشياء العامة، وهذا ما يعني التعالي على الأعراض من جزئيات ومحسوسات لا تمثل الحقيقة كاملة.

* ***العقلية:*** ومن خصائص الحقيقة الفلسفية صدورها عن العقل، فالعقل هو المصدر الأساسي لمعرفة الحقيقة، فالحقيقة كامنة في العقل أما الواقع فهو مجرد وهم أو مادة خام للحقيقة.

* ***الذاتية:*** وتعني أن الفيلسوف يقر حقيقة إذا كان يصدقها، أي يتبناها، ومن هنا تكون الحقيقة في الفلسفة ذاتية وظنية قد لا تتجاوز صاحبها ومن هنا تكون في منتهى البعد عن الحقيقة الموضوعية. أما في الرياضيات فلا تقبل حقيقة هندسية إلا لأن البرهان يلزم ذلك، فوجود البرهان أو الدليل يسمح لها أن توضع وتستقيم وتمنح القوة التي تسندها من الداخل. إن مفهوم الذاتية في الحقيقة الفلسفية يعتمد على طبيعة الاختلاف بين الفلاسفة، فلكل واحد تصوراته ومنطلاقاته وغاياته وظروفه الخاصة.

* ***البرهانية:*** الحقيقة الفلسفية حقيقة مبرهنة، فالفيلسوف لا يستطيع أن يؤكد أمرا إلا إذا كان بدهيا في نظره ويتمكن من إقناع الآخرين به، يقول برغسون: «إني بوصفي فيلسوفا لا أرى شيئا أستطيع أن أضيفه الآن، ذلك لأن المنهج الفلسفي كما أفهمه لا يسمح بتقرير نتيجة تتجاوز أقل تجاوز ممكن الشروط الاختيارية التي تستند إليها»، أي أن الفيلسوف لا يقبل قولا أو يرفضه إلا على أساس مبرهن، وإلا وقع في تناقض واضح، ونسير في المضمار إلى موقف (نيتشه) و(غابريال مارسيل) المعارضين لهذا المنهج البرهاني (إن الفيلسوف الذي يعرض حقائقه التي اكتشفها في تسلسل جدلي مذهبي، قد يشوه تشويها عميقا طابع هذه الحقائق نفسها).

الحرية والانفتاح: يمكن القول إن الحقيقة الفلسفية هي تلك التي يعيش لأجلها الفيلسوف لا تلك التي يعيش منها ويقتات، ثم يتجاوزها، لأنها حقيقة شخص معين يختار مشكلاته اختيارا حرا وينطلق في البحث عن حلول لها مستندا على جميع الوسائل التي يمتلكها، حتى إذا تراءى له الحق أقر به واستكان له، إنه شخص منفتح على أفكار الناس، مؤمن بإمكان الالتقاء معهم، لكنه غير مستعد للتفريط بحقائقه والتنازل عنها بسهولة، فهو يفرق بين المساومة والمسامحة، فالمساومة بالحقيقة خيانة لها، والتسامح مع الآخرين تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الإنسان وحقه في التفكير. إن المؤمن بالحقيقة يحترم كل باحث عنها، إنه صادق، لا يفرض على الآخرين الإيمان بحقيقته؛ لأن الهدف النهائي له هو حفظ كرامة الإنسان وشرف وجوده. الحقيقة الفلسفية لا تنفصل عن القيمة، والقيمة لا تترسخ في النفس إلا بالحرية، فإذا آمنا بالحقيقة وبالقيمة سلكنا الدرب إلى تحقيق الإنسان.

5- **خصائص الحقيقة العلمية:**

تتميز الحقيقة العلمية بما يلي:

* **الكمية:** لا يدرس العلماء الظواهر الخام وإنما يختزلونها في مقادير كمية رياضية، ويعني ذلك أن الحقيقة العلمية تؤسس على الافتراض العقلي لكي تأتي أكثر تناسقا وأنجح تفسيرا، فالنظريات العلمية لا تكشف عن ماهية الظواهر بل عن العلاقات بينها، وإذا اكتشفت العلاقة أصبحت مكسبا نهائيا وهو ما يطلق عليه لفظ (القانون).

* **التجريبية:** تقوم الحقيقة العلمية على معطيات حسية يتم تنظيمها على أساس فرضيات تعرض على التجربة، فهي المحك والمرجع الأساس لكل الخطوات البحثية.

* **الموضوعية**: يسعى العلماء إلى دراسة الظواهر كما ينبغي أن تكون، أي أنهم يسعون للتخلص من كل العواطف والأفكار المسبقة عن الموضوع.

* **النسبية**: لقد أدى التطور الكبير في العلوم إلى ظهور ما يسمى بأزمة اليقين، وقد استبعد باشلار النزعة الواقعية إلى الموضوعات العلمية في (الميكروفيزياء)، ويرفض النزعة التجريبية والنزعة المثالية التي تنسب إلى العقل مبادئ قبلية ويتجه إلى البديل وهو الاتجاه العقلاني الجديد المتمثل في أن الواقع العلمي يشبه الكائنات والأشياء، وأن الفكر يشبه الشكل من خلال الممارسة العملية، يقول (بوين كاريه) «إن النظريات العلمية لا تملك تلك القيمة المطلقة التي يدعيها أصحاب المذهب الواقعي، فكثيرا ما تصطدم بعدم المطابقة في الظواهر المتناهية الصغر» (الميكروفيزياء). فالعالم بصياغته لقوانينه إنما يعتمد على الظواهر ويعمل عقله فيها عن طريق فرضيات، ويخضعها للتجريب، ثم يصوغها قانونا في انتظار مؤقت حتى تؤكد تجارب أخرى محدودية هذا القانون أو عجزه عن تفسير ظواهر جديدة.

* **التطورية**: يقول كارل ياسبرس (إننا نعرف أكثر مما يعرف أبقراط، لكن ليس بوسعنا أن نزعم أننا تجاوزنا افلاطون) فمنهج العلم يمكنه من التطور لتركيزه على الواقع ومشكلاته ومحاولة فهم العلاقات بعيدا عن كل ما لا يمكن البرهنة عليه في الواقع، والعلم في رحلته الطويلة يصحح مساره خطوة خطوة، وكل خطوة فيه تجاوز لما قبلها على عكس الفلسفة التي لا تتطور.

* **تحديد الموضوع:** لا يمكن دراسة مختلف جوانب الواقع إلا إذا تمت تجزئته إلى مجالات وفروع وشعب، فلكل علم موضوعه الخاص، فالعلوم الأحيائية تهتم بالكائن الحي والفيزياء بالطبيعة الجامدة، يقول جان بياجه «إن العلم يصل إلى نوع من الاتفاق بين العقول، لكن الأمر لا يكون كذلك إلا عند ما لا يرجع هذا الاتفاق إلا من أجل مشاكل محددة، وباستخدام مناهج محددة».

* **التنبؤ:** عندما يتمكن العلم من تحديد شروط الظاهرة، فإنه يمكنه أن يتنبأ بوقوعها، أو باحتمال وقوعها.

ونستخلص من كل ما سبق أن الحقيقة تبقى أمرا منشودا دائما، فلا الفلسفة ولا العلم قدما لنا تعريفا جامعا مانعا لها، مما يترك الباب مفتوحا للبحث عنها في ميادين أخرى، ما دام الإنسان متشبثا بحقه الكامل في امتلاك الحقيقة بما يتناسب مع عقله وفطرته، خصوصا إذا اعترف عقله بعجزه بشكل واضح أو ضمني، وهنا لا بد أن

نشير إلى الإيمان كمصدر لا غنى عنه في فهم الحقيقة، بل هو المصدر الأكثر وثوقا به، وقد بين الإسلام حقائق للبشرية تروي نهم المعرفة عندها، خصوصا في حالات العجز العقلي والحيرة والقلق في المسائل الميتافيزيقية التي يجد العقل نفسه عاجزا أمامها، فتقيه خطر الانزلاق في متاهة الضياع والريبة المطلقة، وهو ما نراه في فلسفة نيتشه وغيره.

الأسئلة

1- ما خصائص الحقيقة الفلسفية؟
2- ما خصائص الحقيقة العلمية؟
3- هل تمكن العلم أو الفلسفة من الوصول إلى حقائق مطلقة؟
4- لما ذا نعتبر أن الحقيقة المنبثقة من الإيمان هي الأقدر على منحنا الحقيقة المطلقة؟

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

النصوص

النص (1):

ماهية الحقيقة

تمهيد:

يطرح مارتن هيدغر في هذا النص إشكالية الحقيقة التي أثارت سجالا كبيرا بين الفلاسفة ويبرز أن الحقيقة – من وجهة نظره - مرتبطة بالصدق الذي يتحقق بالمطابقة بين الشيء ومعناه، فالتطابق والانسجام بين الفكرة والواقع هو ما يؤكد حقيقة القضية.

«ما الذي يقصده الناس عادة (بالحقيقة)؟ إن هذه الكلمة التي صارت - على نبلها الرفيع - بالية إلى درجة أنها تكاد تكون فارغة من المعنى، تشير إلى ما به يكون الحق "الصادق" حقا "صادقا" وما معنى أن يكون شيء ما حقا "صادقا"، يقول مثلا: (إنها لفرحة صادقة أن نساهم في نجاح هذا المشروع)، ونقصد بذلك أن الأمر يتعلق بفرحة خالصة واقعية.

فالحق (الصدق) إذن هو الواقعي، وفي هذا المعنى نتحدث عن الذهب الحقيقي، مميزين له عن الذهب المزيف أو المغشوش، فالذهب المزيف ليس في الواقع، ما يظهر أنه إياه. إنه ليس سوى مظهر، ولهذا السبب فهو لا واقعي. فاللا واقعي يعد ضد الواقعي. غير أن النحاس المطلي بالذهب والذهب الأصلي كلاهما "واقعي"، وليس هذا أكثر أو أقل واقعية من ذلك. هنا ينشأ السؤال من جديد: ما ذا يعني هنا أن يكون الشيء أصيلا؟ وأن يكون حقا "صادقا"؟ إن الذهب الواقعي هو هذا الشيء الذي يحصل أن تتوافق واقعيته فورا وأبدا، مع المعنى الحرفي الخاص الذي يرمي إليه عندما نستحضر في فكرنا الذهب.

وحينما نخمن بأن الأمر يتعلق بالنحاس المطلي بالذهب، فإننا على عكس ذلك نقول " إن هذا الشيء لا يوافق ما هو ذهب " بينما نقول بالنسبة لما هو موافق لما هو ذهب"، (هذا ذهب حقا)؛ لأن الشيء موافق لما تقدر أنه إياه (...).

إن الحق الصادق سواء كان شيئا حقا أو قضية صادقة، هو الموافق أو المطابق والمنسجم، فالحق (الصدق) والحقيقة يدلان هنا على التوافق أو التطابق، بمعنى مزدوج، توافق أو تطابق بين الشيء وبين ما يفترض أنه إياه، ثم انسجام أو توافق بين ما يدل عليه المنطوق وبين الشيء.

يفسح هذا الطابع المزدوج للتوافق أو التطابق المجال لبروز التعريف التقليدي لماهية الحقيقة: "الحقيقة هي مطابقة الشيء للمعرفة " ولكن هذا لا يمكن أن يفهم بالمعنى التالي: "إن الحقيقة هي مطابقة المعرفة للشيء"، إلا أن الحقيقة مأخوذة بهذا المعنى، بوصفها حقيقة الحكم، لا تكون ممكنة إلا إذا تأسست على حقيقة الشيء، فهذان التصوران للحقيقة يظل مقصدهما هو (المطابقة)، وإذن فهما يتناولان الحقيقة بوصفها مطابقة.

إننا نتكلم عن التوافق أو التطابق بمعان مختلفة، فنقول مثلا أمام قطعتين نقديتين من فئة خمسة ماركات موضوعتين على الطاولة هناك توافق أو تطابق بينها، إنهما متوافقتان بسبب توافق مظهرهما، إن لهما إذن هذا المظهر المشترك، ومن هذه الزاوية فهما متساويتان، ونتكلم أيضا عن التوافق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين النقديتين: هذه القطعة النقدية مستديرة، تعود العلاقة تقوم الآن بين شيء وشيء بل بين منطوق وبين شيء. ولكن فيم يمكن المنطوق وشيء أن يتوافقا أو يتطابقا؟، وطرفا العلاقة مختلفان اختلافا بينا من جهة مظهرهما؟.

القطعة النقدية مصنوعة من معدن والمنطوق ليس ماديا على أي حال.... ورغم جميع هذه الاختلافات فإن المنطوق الذي نتحدث عنه يتوافق من حيث هو صادق مع القطعة النقدية».

مارتن هايدغر

الأسئلة

1 - استخرج الأطروحة التي يطرحها النص.

2 - ما علاقة الصدق بالحقيقة؟

3- علام يؤسس صاحب النص أطروحته؟

4- بم تتحدد ماهية التطابق في ضوء ما ورد في النص؟

النص (2):

الحقيقة الصورية والحقيقة المادية

تمهيد:

يعالج آمانويل كانط في هذا النص مسألة الحقيقة بين الصورية والمادية فيتجاوز الآراء القائلة بصورية الحقيقة أو بماديتها ويؤكد أنها تطابق للفكر مع الواقع وتكامل للصورة مع المادة.

«(...) تعريف الحقيقة (الصدق) من جهة الاسم هو أنها: مطابقة المعرفة لموضوعها، إننا نسلم هنا بهذا التعريف الاسمي ونفترضه غير أننا نريد أن نعرف ماهو المعيار الكوني أو الكلي أو الشمولي لاتصاف معرفة ما بالحقيقة (الصدق).

إذا كانت الحقيقة (الصدق)، تقوم في مطابقة معرفة ما لموضوعها، فيلزم بسبب ذلك نفسه، أن يكون هذا الموضوع متميزا عن الموضوعات الأخرى؛ ذلك أن معرفة ما عندما لا تتوافق مع الموضوع الذي تنسب إليه، فإنها تكون كاذبة حتى وإن تكن تتضمن ما هو صالح بالنسبة إلى موضوعات أخرى، ولو وجد معيار كوني للحقيقة (الصدق) لأمكن تطبيقه على كل المعارف دون تمييز موضوعاتها. غير أن مثل هذا المعيار لما كان مجردا من كل محتوى معرفي... وكانت الحقيقة (الصدق) تستهدف على وجه التحديد هذا المحتوى، فمن الواضح أنه يستحيل تماما ولا يعقل طلب معيار لحقيقة (صدق) محتوى المعرفة هذا، وأنه لا يمكن نتيجة لذلك تقديم علامة مميزة سباقة رائدة للحقيقة تكون في نفس الوقت كافية وكونية، ولما سبق لنا أن أسمينا محتوى معرفة ما مادتها، فالمفروض أن نقول: إننا لا نستطيع أن نطمح إلى أي معيار كوني لحقيقة (الصدق)، المعرفة من جهة مادتها؛ لأن مثل ذلك المعيار متناقض في حد ذاته.

أما في ما يتعلق بالمعرفة من جهة صورتها وحدها - بغض النظر عن كل محتوى- فمن الواضح كذلك أنه يتعين على المنطق من حيث إنه يعالج القواعد العامة والضرورية للفهم، أن يقدم ضمن قواعده ذاتها معيار الحقيقة (الصدق)، ذلك لأن ما يتناقض مع هذه القواعد يكون كاذبا ما دام الفهم يتناقض في ذلك مع القواعد العامة للفكر، وتبعا لذلك مع ذاته.

غير أن المعايير لا تهم سوى صورة الحقيقة (الصدق)؛ أي صورة الفكر بصفة عامة، وإذا كانت هذه المعايير بصفتها هذه صائبة جدا، فإنها مع ذلك غير كافية؛ لأن معرفة ما قد تكون مطابقة تمام المطابقة للصورة المنطقية، بمعنى أنها لا تتناقض مع ذاتها، وتكون مع ذلك متناقضة مع موضوعها، فالمعيار المنطقي الصرف للحقيقة، أي مطابقة معرفة ما للقوانين العامة والصورية للفهم والعقل هو شرط لازم للحقيقة، أي شرط سالب لكل حقيقة، غير أن المنطق لا يستطيع أن يذهب بعيدا: فما من محك بوسعه أن يتيح للمنطق كشف الخطأ حين يتعلق الأمر بمادة المعرفة وليس بصورتها».

إيمانويل كانط (نقد العقل الخالص)

الأسئلة:

1- استخرج الأطروحة التي يناقشها النص.
2- هل تجاوز صاحب النص التعريف الاسمي للحقيقة الذي اعتبره منطلقا؟
3- انطلاقا من النص حدد مفهوم الكذب
4- هل وصل كانط من خلال النص إلى تحديد معيار كوني للحقيقة كمطابقة المعرفة لموضوعها؟

النص (3):

الحقيقة بوصفها قيمة

تمهيد:

إذا كان المثاليون رأوا الحقيقة من زاوية فكرية محضة لا تستدعي أية مطابقة مع الواقع باعتبارها قبلية فإن وليام جيمس يرى في هذا النص أنها تطابق بين الفكر والوقع، فالحقيقة لا تأخذ معناها إلا بترجمتها إلى عمل يلامس الواقع ويمكن الإنسان من تحقيق مصالحه وبذلك فقط يحدث التحقق المطلوب من صحة حقيقة معينة.

«الحقيقة – حسب ما نجده في أي معجم - هي خاصية لبعض أفكارنا: إنها تكمن في «مطابقة» تلك الأفكار للواقع، أما الخطأ فيكمن في «عدم مطابقتها» له. يتفق البرغماتيون والمفكرون على هذا التعريف، ويعتبرونه أمرا بينا بنفسه ولا يتوقفون عن هذا الاتفاق إلا عند إثارة المعنى المقصود ب «المطابقة»، والمعنى المقصود ب «الواقع».

يطرح المذهب البرغماتي سؤاله المعتاد: إذا اعتبرنا أن فكرة أو اعتقادا ما صحيح، فما الذي سيجعل حياتنا المعيشة مختلفة؟ بأية طريقة سوف يتم إنجاز هذه الحقيقة؟ ما نتائج التجارب التي سوف تترتب عن اعتقادنا بصواب أمر ما، في حالة ما إذا كان خاطئا؟...

بطرحه لهذه التساؤلات، يقدم المذهب البرغماتي الأجوبة المتضمنة فيها: الأفكار الحقيقية هي تلك التي نستطيع أن نستوعبها، ونستطيع أن نصادق على صحتها، ونستطيع أن نعززها بفعل انخراطنا فيها، وأخيرا أن نتحقق منها...

هذه هي الأطروحة التي أدافع عنها: حقيقة فكرة ما ليست خاصية متضمنة فيها، وتبقى غير فاعلة.

الحقيقة هي حدث يتم إنتاجه من أجل فكرة ما، وتصير هذه الأخيرة حقيقة بفضل بعض الوقائع.

إنها تكتسب حقيقتها من خلال العمل الذي تنجزه، أي العمل الذي يقتضي أن تتحقق من نفسها بنفسها، ويكون هدفها ونتيجتها التحقق الذاتي، كما أنها تكتسب صلاحيتها بإنجازها لعمل يهدف إلى نتيجة تتمثل في إثبات مصداقيتها.

(وليام جيمس)

الأسئلة:

1- ما العلاقة بين الحقيقة والخطأ؟
2- على أي أساس يقدر البرغماتيون الحقيقة؟
3- ما المقصود بالعبارة: «الحقيقة هي حدث يتم إنتاجه من أجل فكرة ما»؟

النص (4):

الرأي والحقيقة

تمهيد:

يناقش كانط في هذا النص إشكالية اليقين ويعتبر أن له ثلاث درجات هي الرأي والإيمان والمعرفة وأقوى درجات اليقين في المعرفة تتأتى من خلال التكامل بين العقل والتجربة، فيما يتجسد الرأي والإيمان في مجال العقل الخاص.

يمثل الاعتقاد – أو القيمة الذاتية للحكم في علاقته باليقين الذي يتوفر في الوقت ذاته على قيمة موضوعية – ثلاث درجات، هي التالية: الرأي، الإيمان، المعرفة.

الرأي هو اعتقاد يعي بأنه غير كاف ذاتيا وموضوعيا، وعندما لا يكون الاعتقاد كافيا سوى من الناحية الذاتية، وفي الوقت ذاته يعتبر غير كاف من الناحية الذاتية ومن الناحية الموضوعية يدعي المعرفة.

فالاكتفاء الذاتي يسمى اعتقادا راسخا (بالنسبة لي)، أما الاكتفاء الموضوعي فيسمى يقينا (بالنسبة لكل واحد).. لا أستطيع أن أكون رأيا بالصدفة ما لم تكن لدي معرفة مبنية على حكم تربطه بالحقيقة صلة ولو كانت غير مكتملة، فهذا شيء أكثر أهمية من تكوين وهم اعتباطي. علاوة على ذلك يلزم أن يكون هذا الارتباط على قانون يقيني. وبالفعل فإذا لم تكن علاقتي بهذا القانون سوى تكوين رأي بسيط، فكل شيء سيكون عبارة عن لعبة خيالية، أي في غياب أدنى ارتباط بالحقيقة.

إذن ليس هناك أي مجال للرأي بخصوص الأحكام التي تصدر عن العقل الخالص. فبما أن تلك الأحكام لا تستند على مبادئ التجربة – لأن كل ما هو ضروري يلزم أن يكون معروفا بشكل قبلي – فإن مبدأ الارتباط يقتضي الكونية والضرورة، ومن ثم يقينا تاما، وإلا لن يكون هناك أي خيط يقود إلى الحقيقة.

يضاف إلى هذا أنه من العبث تكوين آراء في مجال الرياضيات الخالصة: فإما أن نعرف وإما أن نمتنع عن الحكم.

وكذلك الشأن بالنسبة للمبادئ الأخلاقية: لا يجب أن نخاطر بفعل ما من خلال رأي بسيط مفاده أن كل شيء مباح، بل يجب أن نعرف ما نفعله.

كانط

الأسئلة:

1- ما الرأي؟
2- ما علاقة الرأي بالحقيقة؟
3- استخرج الأطروحة التي يناقشها النص.

النص (5):

المنطق والبرهان «معيار الحقيقة»

تمهيد:

تجاوز ليبنيز في هذا النص تصور ديكارت للحقيقة القائم على معياري وضوح التميز لافتقادهما حسب النص لمحددات واضحة، فاعتمد ليبنيز معايير المنطق والبرهان بدل الوضوح والتميز فالحقيقة تتحدد بتماسكها الداخلي واستجابتها لمعايير البرهان العقلي والصارم.

«لقد سبق أن أشرت إلى ضعف القاعدة الشهيرة التي يتم اعتمادها في كل مناسبة، وهي: ألا نقبل سوى الأفكار الواضحة والمتميزة إذا لم نحدد مؤشرات قوية لكلمتي "واضحة " و "متميزة"، غير تلك التي أعطاها ديكارت.

إن القواعد التي دافع عنها أرسطو وكذا علماء الهندسة أكثر أهمية من السابقة، مثال ذلك ألا نقبل أي شيء (بغض النظر عن المبادئ، أي الحقائق الأولية أو الفرضيات)، ما لم يكن مبرهنا بشكل سليم، بمعنى ألا يكون فيه خلل على مستوى المادة ولا على مستوى الصورة.يلحق الخلل مادة الشيء حينما نقبل بوجود أمر ما بمعزل عن المبادئ واعتمادا عليها نصوغ حجاجا يكون مقبولا آنيا بالصورة الصحيحة، ليس فقط القياس الكلاسيكي، وإنما أيضا صورة مبرهنة سلفا ومنتجة بفضل ما تتوفر عليه من عدة، وهذا هو حال الصور الإجرائية في الحساب والجبر، وكذا صور كناش الحسابات، أو صور المحاضر القضائية.

وفي انتظار القيام بفعل ذلك نكتفي أحيانا بدرجة معينة من الاحتمال. وهذا الفصل من المنطق أي تقدير درجة الاحتمال – وهو الشيء الأكثر أهمية في الحياة – ما يزال إنجازه منتظرا».

(ليبنيز)

الأسئلة:

1- ما المقصود بالبرهان؟

2- بم يتحدد البرهان كمعيارللحقيقة عند صاحب النص؟

3- ما الأدلة التي أسس عليها ليبنتز نقده لتصور ديكارت للحقيقة القائم على معياري الوضوح والتميز؟

النص (6):

هل من معيار كوني للحقيقة؟

تمهيد:

يسعى كانط في هذا النص إلى طرح إشكالية الحقيقة والمعيار المناسب لها فيبين أن التجربة والمادة لا يمكن أن تشكل معيارا كونيا للحقيقة كما أن العقل لا يقدم وحده معيارا يقينيا للحقيقة فيكون معيار الحقيقة باندماج العقل مع التجربة وهو ما يحقق مطابقة المعرفة لذاتها.

إن المشكلة المطروحة هنا تتعلق بمعرفة ما إذا كان يوجد معيار للحقيقة، يكون يقينيا وكونيا وقابلا للتطبيق من الناحية العملية. فإذن هذا هو معنى السؤال: ما هي الحقيقة؟..

بناء على هذا التمييز بين الجانب الموضوعي/المادي، والجانب الذاتي/الصوري لمعرفتنا، فإن السؤال السابق سيتفرع إلى السؤالين التاليين:

1- هل هناك معيار كوني ومادي للحقيقة؟
2- هل هناك معيار كوني و صوري للحقيقة؟

من غير الممكن أن يوجد معيار مادي وكوني للحقيقة؛ لأن هذا أمر متناقض في حد ذاته. فإذا كان هذا المعيار كونيا ويصلح لكل موضوع بشكل عام، فيلزم ألا يقبل بأي تمييز بين الموضوعات في الوقت الذي يستخدم فيه كمعيار مادي لهذا التمييز، وذلك من أجل تحديد ما إذا كانت معرفة ما تتطابق بالضبط مع الموضوع الذي تنتسب إليه، وليس مع أي موضوع كيفما كان على العموم، لأن هذا لا يعني أي شيء. فإذن من العبث أن نشترط معيارا ماديا وكونيا للحقيقة، أي معيارا يتجاوز كل اختلاف بين الموضوعات.

وبالمقابل إذا كان الأمر يتعلق بمعايير كونية، فمن اليسير أن نقر بجواز ذلك، لأن الحقيقة الصورية تكمن في مطابقة المعرفة لذاتها، بغض النظر عن الموضوعات وعن أي اختلاف بينها. ونتيجة لذلك فالمعايير الصورية والكونية للحقيقة ليست شيئا آخر سوى المعايير المنطقية والكونية، التي تقوم عليها المطابقة بين المعرفة وذاتها، أو لنقل هذه القوانين الكونية للفهم واللغة.

(كانط)

الأسئلة:

1- ما الأطروحة التي يتناولها النص؟

2- على أي أساس يرفض كانط المادة كمعيار كوني للحقيقة؟

3- حلل وناقش هذا القول: «إن المعايير الصورية للحقيقة ليست سوى المعايير المنطقية التي تقوم عليها المطابقة بين المعرفة وذاتها».

النص (7):

الرأي والحقيقة

تمهيد:

يسعى ليبنيز في هذا النص إلى إبراز العلاقة بين الرأي والحقيقة فيعتبر أن الرأي القائم على الاحتمال له نصيب من الحقيقة وإلا تعرضت معارفنا التاريخية إلى التجاهل لكن الحقيقة مع ذلك لابد أن تقوم على أساس عقلانـي.

«إن الرأي القائم على الاحتمال قد يستحق اسم المعرفة، وإلا سوف يتم إسقاط كل معرفة تاريخية وغيرها من المعارف. وبدون الدخول في نزاعات لفظية، فأنا أعتقد أن البحث في درجات الاحتمال سيكون أكثر أهمية لنا، وهو ما نفتقر إليه، إذ يعتبر النقص الذي تشكو منه علوم المنطق لدينا. ذلك أننا عندما لا نستطيع أن نجزم في مسألة ما بشكل قطعي، فإنه بإمكاننا أن نحدد درجة الاحتمال انطلاقا من المعطيات المتوفرة، ومن ثم نستطيع أن نحكم بطريقة عقلانية على الجزء الأكثر جلاء..

إن الرأي الخاص بأولئك الأشخاص الذين لهم وزن وسلطة، هو رأي يقوم على الاحتمال، ولكن ليس هذا كل ما يجعله كذلك. لقد كان كوبرنيك وحيدا في رأيه، وكان ذلك الرأي أكثر احتمالا بشكل لا يقبل المقارنة مع رأي باقي النوع البشري. إلا أنني لا أعرف ما إذا كان تأسيس فن لتقدير الاحتمالات سيكون أكثر جدوى من أغلبية العلوم البرهانية عندنا، وهذا ما فكرت فيه أكثر من مرة».

ليبنيز

الأسئلة:

1- استخرج الأطروحة التي يعالجها النص.
2- بم يتحدد دور الرأي في مجال المعرفة الإنسانية؟
3- إلى أي حد يمكن القول بأن الرأي لا يستطيع أن يقوم بدور ثوري في مجال تطور العقل البشري؟

النص (8):

الحقيقة المطلقة

تمهيد:

يعالج الفارابي في هذا النص مسألة الحقيقة المطلقة فيرى أن كل ما يطاله التغير والتبدل من حال إلى آخر لا يمثل حقيقة مطلقة؛ لأن هذه الأخيرة هي ما بها تحصل الحكمة التي هي معرفة الأسباب البعيدة لوجود سائر الموجودات وهو السياق نفسه الذي عبر عنه آرسطو حين ما عرف الفلسفة بأنها معرفة العلل الأولى والأسباب النهائية للموجودات.

«العلم بالحقيقة ما كان صادقا ويقينا في الزمان كله لا في بعض دون بعض وما كان موجودا في وقت وأمكن أن يصير غير موجود فيما بعد. فإنا إذا عرفنا موجودا الآن فإنه إذا مضى عليه زمان ما، أمكن أن يكون قد بطل، فلا ندري هل هو موجود أم لا، فيعود يقينا شكا وكذبا، وما أمكن أن يكذب فليس بعلم ولا يقين.

فلذلك لم يجعل العلماء إدراك ما يمكن أن يتغير من حال إلى حال علما، مثلما علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنه يمكن أن يتغير فيصير قائما بعد أن كان جالسا، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغير، مثل أن الثلاثة عدد فرد؛ فإن فردية الثلاثة لا تتغير وذلك أن الثلاثة لا تصير زوجا في حال من الأحوال ولا الأربعة فردا (...).

الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها – وإن كانت كثيرة – فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة، وأن ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة (...) وأنه لا يمكن أن يكون إلا واحدا فقط وأنه هو الواحد في الحقيقة، وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوحدة التي بها صرنا نقول لكل موجود إنه واحد، وأنه {الموجود الواحد} هو الحق الأول الذي يفيد غيره الحقيقة ويكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره (...) ولا وجود أتم من وجوده، ولا حقيقة أكبر من حقيقته ولا وحدة أتم من وحدته، نعلم مع ذلك كيف استفاد منه سائر الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة، وما قسط كل واحد منها من الوجود والحقيقة والوحدة».

أبونصر الفارابي

الأسئلة:

1- استخرج الأطروحة التي يعالجها النص.
2- بم تتحدد الحكمة؟
3- إلى أي حد يمكن أن نحدد غاية الحكمة؟
4- لقد ربط الفارابي الحكمة بعلم الأسباب البعيدة، ما الذي يريد أن يرتبه على ذلك؟

النص (9):

الحقيقة والبداهة العقلية

تمهيد:

يناقش ديكارت فكرة البداهة العقلية التي يرى فيها معيارا للحقيقة، فكل فكرة تكون مدعاة للشك إلا تلك الفكرة الواضحة بذاتها، والتي لا تحتاج إلى أي دليل أو برهان. فالوضوح والتميز شرطان لا غنى عنهما في بناء معرفة يقينية ولكي يكون العقل معصوما من الخطإ لابد أن يتسلح بقواعد المنهج وهي البداهة والتحليل والتركيب والمراجعة.

«... لكن من الأكيد أننا لن نعتبر أبدا أن الخطأ حقيقة ما دمنا لا نحكم {بالحقيقة} إلا على ما ندركه بشكل واضح ومتميز. ولأنه من غير الممكن أن يخدعنا الله { الذي منحنا القدرة على المعرفة}، فإنه لا يمكن لملكة المعرفة أن تخطئ ولا لملكة الإرادة أيضا، خصوصا حينما لا نتجاوز بها حدود معارفنا.

وحتى حينما تظل هذه الحقيقة غير مبرهن عليها فإننا بطبيعتنا ننزع لقبول الأشياء التي ندركها بوضوح والتي لا يمكن لنا أن نشك في إدراكها بهذا الشكل...

لا ينبغي على المعرفة التي يمكن لنا أن نقيم عليها حكما يقينيا أن تكون واضحة فقط بل يجب أيضا، أن تكون متميزة. وأسمى فكرة واضحة تلك التي تكون حاضرة داخل ذهن يقظ متنبه وواضحة فيه... وأسمى فكرة متميزة تلك التي تكون جد دقيقة وجد مختلفة عن كل الأفكار الأخرى إلى درجة أنها لا تحتوي في ذاتها ما يظهر واضحا لمن يتفحصها كما يجب».

رينى ديكارت (مبادئ الفلسفة)

الأسئلة:

1- ما المقصود بالوضوح والتمييز حسب النص؟
2- ما المعيار الذي يحدد ديكارت للحقيقة؟

النص (10):

هل الحقيقة كشف أم إخفاء؟

تمهيد:

يستعرض نيتشه في هذا النص رأيه في الحقيقة فيعتبرها وهما يعيشه الإنسان ويصدقه، فكل مجموعة بشرية تؤسس لنفسها حقائق تقدمها لأفرادها وكأنها نهائية وثابتة ولكنها أوهام تتناقلها الأجيال.

«يعرف فن الإخفاء لدى الإنسان أعلى درجاته فالوهم والمجاملة والكذب والخيانة والنميمة والتكبر... كل ذلك يمثل قاعدة قانونا يجعلان ظهور غريزة للحقيقة مستقيمة وخالصة بين الناس أمرا لا يمكن تصوره. فهم قد غرقوا غرقا في الأوهام والأحلام وبصرهم لا يقوم سوى بالانزلاق فوق سطح الأشياء ويرى فيها (صورا)، وإحساسهم لا يؤدي أبدا للحقيقة بل يكتفي بتقبل مثيرات و باللعب فوق ظهر الأشياء كما لو كانوا يلعبون على أصابع بيانو.

والإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الاعتقاد بأنه يمتلك حقيقة على الدرجة التي أشرنا إليها إلا بفضل قدرته على النسيان. وإذا لم يرد أن يقنع بالحقيقة في شكل تحصيل الحاصل فهو سيستبدل أبدا أوهاما بحقائق.

ما هي الحقيقة إذن؟ هي عدد متحرك من الاستعارات والكنايات، وإضفاء صورة الإنسان على الأشياء، وباختصار هي مجموعة من العلاقات البشرية، رفعت شعريا وبلاغيا ونقلت ونمقت وظهرت لشعب، بعد استعمال طويل، صلبة مقننة وقسرية. إن الحقائق أوهام نسي الإنسان أنها كذلك واستعارات استعملت وفقدت قوتها الحسية وقطع نقدية فقدت بصماتها وأصبحت تعتبر منذئذ لا قطعا نقدية بل معدنا...»

نيتشه

الأسئلة:

1- استخرج الأطروحة التي يناقشها النص.
2- أين أنت من القول: «الحقائق أوهام نسينا أنها أوهام»؟
3- ما مدى التقابل بين الحقيقة والوهم الذي يبرزه النص؟

النص (11):

الحقيقة معيار ذاتها

تمهيد:

قدم اسبينوزا مفهومه للحقيقة فتجاوز الآراء القائلة بالتطابق مع الواقع وتلك التي تركزت على البعد الصوري معتبرا أن الحقيقة هي معيار ذاتها، بمعنى أن الإنسان حين يحصل عنده اليقين بصحة مسألة ما فهذا يعني أنه كون عنها فكرة صادقة لا يرقى إليها الشك. والفكرة الصادقة تتحدد بذاتها كما تتحدد بعكسها فالضوء يظهر بذاته وفي الظلام.

«هل الحقيقة معيار ذاتها؟ فمن له فكرة صادقة يعرف في الوقت نفسه أن له فكرة صادقة ولا يمكنه أن يشك في حقيقة معرفته.

ذلك أن كل من يملك فكرة صادقة لا يجهل أن الفكرة الصادقة تتضمن أعلى يقين فأن تكون لدينا فكرة صادقة لا يعني سوى معرفة شيء معرفة كاملة أو أحسن ما يمكن، ولا أحد يستطيع أن يشك في ذلك إلا إذا كان يعتقد أن الفكرة هي شيء أخرس مثل رسم على لوحة، و ليس نمطا من التفكير أي فعل المعرفة ذاته. وأنا أتساءل: من يستطيع أن يعلم أنه يعرف شيئا ما إذا لم يعرف مسبقا ذلك الشيء؟ أي من يستطيع أن يعرف أنه متأكد من شيء إذا لم يكن على يقين من هذا الشيء مسبقا؟ ومن جهة أخرى هل هناك معيار للحقيقة أكثر وضوحا وتأكدا من الفكرة الصادقة؟ ومن الأكيد أنه مثلما يعرف النور بذاته ويعرف بالظلام، كذلك الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الكذب (...) ثم كيف يحدث أن يكون للناس أفكار كاذبة؟ وكيف يستطيع أحد أن يعرف معرفة أكيدة أن له أفكارا توافق موضوعاتها».

(سبينوزا).

الأسئلة:

1- بأي معنى يمكن القول: إن الفكرة هي شيء أخرس؟
2- هل هناك ما هو أوضح من الفكرة الصادقة؟
3- كيف يطمئن الإنسان إلى أن أفكاره توافق موضوعاتها؟

النص (12):

اليقين في العلم

تمهيد:

يتجاوز كارل بوبر في هذا النص المفهوم التقليدي للعلم الذي يقدم حقائقه على أنها حقيقية ونهائية ومكتملة، وهو ما يعتبر عائقا في نظر كارل بوبر أمام تطور العلم وحاجزا أمام البحث، فالعلم ليست له نقطة نهاية واضحة وهو بحث متواصل لاكتشاف مجاهيل جديدة وبناء حقائق مؤقتة ومعرضة لمحك الاختبار.

«ليس العلم نسقا من قضايا يقينية أو قضايا مبنية بناء صحيحا، كما أنه ليس نسقا يتقدم بانتظام نحو نقطة نهائية. إن علمنا ليس معرفة مكتملة: فلا يمكنه أبدا أن يدعي امتلاك الحقيقة أو ما يكون بديلا لها مثل الاحتمال. ومع ذلك، فالعلم (...) يتجاوز كونه مجرد أداة نافعة.

وبالرغم من أنه ليس بإمكانه التوصل إلى تلك الحقيقة الكاملة ولا إلى الاحتمال، فإن مجهوده للتوصل إلى معرفة وبحثه الدائم عن الحقيقة يشكلان معا الدافعين الأكثر قوة للاكتشاف العلمي(...).

إن الغاية العلمية المثلى التي كانت تنشدها المعرفة المكتملة قديما – أي غاية معرفة يقينية ومبرهن عليها بكيفية مطلقة- لم تبرح أن أضحت وثنا كما أن ضرورة الموضوعية العلمية تلزم أن يكون كل منطوق علمي مؤقتا دوما وبالضرورة.

وبالفعل من الممكن إثبات قضية ما إلا أن كل إثبات يبقى خاصا ومحدودا بالنسبة لمنطوق علمي آخر يُقْتَرَحُ بدوره بصفة مؤقتة فلا يمكننا التوصل إلى اليقين المطلق إلا على مستوى تجاربنا الذاتية المتعلقة بالاقتناع أو على مستوى الثقة الشخصية.

وبتحطيم وثن اليقين (...) تسقط إحدى دعائم التضليل الذي يقف عائقا أمام طريق التقدم العلمي، لأن الاحترام الذي نكنه لهذا الوثن لا يقمع أسئلتنا فحسب بل يودي بصرامة اختباراتنا وأمانتها أيضا. إن التصور المغلوط للعلم يكشف عن ذاته داخل البحث المتعطش عن الدقة الكاملة، أما رجل العلم الحقيقي، فليس همه هو امتلاك معارف وحقائق لا جدال فيها، بل البحث عن الحقيقة بصفة مستمرة اعتمادا على النقد الجريء (..) إن العلم يسير دائما نحو غاية ليس لها نهاية محدودة يمكن التوقف عندها هي الاكتشاف الدائم لمشاكل جديدة أكثر عمقا وعمومية، وإخضاع إجاباته – التي تكون دائما مؤقتة- لاختبارات متجددة وممحصة باستمرار».

كارل بوبر (منطق الاكتشاف العلمي)

الأسئلة:

1- هل ترى فرقا جوهريا بين اليقين والحقيقة؟
2- كيف نفهم أن العلم يسير دائما نحو غاية ليس لها نهاية محدودة؟
3- حلل ونافش الجملة «لا يمكننا التوصل إلى اليقين المطلق إلا اعتمادا على تجاربنا الذاتية...».

معجم المفاهيم المتعلقة بالمحور الأول

* ***الرأي:*** حقيقة ذهنية تتمثل في الاعتقاد بصحة قول معين، مع القول بإمكان الخطأ أثناء حكمنا هذا، ويعود أصل التعارض بين الرأي والمعرفة، أو التفكير العقلاني إلى الفلسفة اليونانية، وتتخذ هذه القضية مكانة مهمة في فلسفة أفلاطون.

* ***الحوجة:*** تعني إجمالا الدفاع عن منطوق ما في علاقته بمنطوقات أخرى، والدخول في علاقة استدلالية تخاطبية مع الغير على مقتضى الادعاء والاعتراض، حيث تتحدد الحوجة بوصفها حقائق استدلالية لإقناع الغير بصواب أو بطلان دعوى أو أطروحة ما. كما تعني في جانبها التداولي محاورة بين متكلم (مدع) ومخاطب (معترض)، مما جعلها تنقسم إلى مناظرة وتناصر.

* ***البرهان:*** هو الحجة الفاصلة البينة، يقال برهن، يبرهن برهنة إذا جاء بحجة قاطعة تقنع الخصم، وهي عند القدماء: الاستنتاج العقلي الذي يلزم فيه التنحي عن المبادئ اضطرارا، أما المحدثون فيطلقون البرهان على الحجة العقلية والحجة التجريبية.

* ***اليقين:*** "حالة العقل الذي يتبنى بشكل صارم ما يحكم بأنه صادق ". وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك، وهو حالة ذهنية تقوم على اطمئنان النفس إلى الشيء، مع الاعتقاد بأنه كذا لا يمكن إلا أن يكون إلا كذا. واليقين نقيض الشك وله ثلاثة أقسام في الفلسفة المدرسية: وهي اليقين الواقعي واليقين العلمي واليقين الأخلاقي، فالأول هو الاعتقاد الجازم المتعلق بإدراك الحقيقة البديهية، أما الثابت فهو إقناع المرء بأنه يستطيع أن يتخذ قرارا عمليا موافقا. واليقين عند المتصوفة ينقسم إلى: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين.

* ***الخطأ:*** ضد الصواب وهوما لم يتعمد، وهو في الحكم لا في الإحساس ولا في التصور، وهو فعل يأتي بالقصد، كما يأتي بمعنى الإثم والضلال.

* **الوهم:** من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء، كتصور بعض المعاني الرياضية ..، ويطلق الوهم على الخطإ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال، شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي وأن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر.

* ***الاختلاف:*** ضد الاتفاق، كما أنه عند بعض المتكلمين هو كون الموجودين غير متماثلين، وغير متضادين.

* ***الحقيقة:*** تطلق على أشياء كثيرة: الوقائع المادية– الأفكار– الاستدلالات العقلية.

1- فكل واقعة حدثت فعلا وتم التأكد اختياريا من وقوعها تعتبر حقيقة.

2- كل استدلال متماسك منطقيا ولم تتناقض مقدماته مع نتائجه، يعتبر حقيقيا.

3- الأفكار تعتبر حقيقية إذا كانت:

أ- مطابقة للمضامين والأشياء التي تعبر عنها.

ب- إذا كانت منسجمة مع مبادئ العقل والاستدلال.

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

المحور الثاني:

اللغـــــــة

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

اللغــة

1 - مقاربة مفاهيمية:

إن أي حديث عن اللغة لا بد أن يضع في الحسبان جوهر الكائن الذي كاد أن يختص بهذه الظاهرة والذي يقوم على أساس أنه " كائن ناطق ". واللغة مجموعة من الرموز الصوتية التي تساعد الإنسان على التواصل والتفاهم والتفاعل.

وهي كما يقول لالاند: «كل نسق من الإشارات يمكن استخدامه كوسيلة للتوصيل» وهي نسق أو نظام خاص.

أما الكلام فهو ما يتلفظ به هذا الشخص أو ذاك، وهو ما يميز بين أفراد المجتمع الواحد، وإذا كان الفرد لا يقدر – بمفرده – على ابتكار لغة ما فإن نصيبه من اللغة هو الكلام الذي يميزه عن غيره، فالفرد حين يتكلم فهو حر في اختيار الألفاظ وسبك الجمل للتعبير عما يريد توصيله وتبليغه.

أما اللسان فهو منظومة كل اللغات، أي النسق الذي يشمل مختلف اللغات المنطوقة، بينما اللغة نظام خاص بمجتمع من المجتمعات، كاللغة العربية بالنسبة للمجتمعات العربية.

"ويدخل الرمز" كمصطلح في إطار منظومة اللغة، وما يميزه في هذه المنظومة كونه يفيد «الموضوع أو التعبير أو النشاط الاستجابي الـذي يحل محل غيره ويصبح بديلا ممثلا له»[1]

وهو كذلك- «علامة اصطلاحية تستخدم استخداما مضطردا لتمثل مجموعة من الأشياء أو نوعا من أنواع العلاقات»[2].

واللغويون المعاصرون يميزون بين مصطلحين أساسيين لا يمكن لعملية التواصل أن تستقيم بدونهما وهما: "الدال" و"المدلول".

إن الدال هو رمز مشكل من وحدات صوتية يختلف عددها من كلمة إلى أخرى مثل: يؤلف – قرأ- كتب – والدال يدخل تحت النظام المادي في الدراسة اللغوية باعتبار أن الصوت له علاقة بالناحية الفيزيولوجية والفيزيائية.

أما "المدلول" فهو فكرة أو تصور ذهني أو محتوى أو مضمون «الدال» أو الرمز المنطوق أو المكتوب.

والدلالة هي العلاقة الموجودة بين الدال والمدلول، وتؤدي هذه العلاقة إلى التأليف أي الكل المركب (الكلمة) بين الدال والمدلول، وهذه العلاقة لا يمكن أن تكون اعتباطية، وهو ما أكده اللغوي الفرنسي المعاصر (بنفيست) حين قال: إن الاعتقاد بوجود علاقة اعتباطية بين الكلمات والأشياء التي تشير إليها يرجع إلى مرحلة مبكرة من الطفولة، حين يعتقد الأطفال أن الأشياء تحمل أسماءها في ذاتها قبل أن يسميها الإنسان، مثل أن النخلة تحمل اسمها قبل أن يطلقه الإنسان عليها. ويذهب اللغوي المعاصر (فيرناند دي سوسير) إلى أن العلاقة بين "الدال" و "المدلول" هي علاقة اصطلاحية اعتباطية، فالأصوات والألوان والألفاظ لا تحمل من معنى إلا ما يصطلح عليه هذا المجتمع أو ذاك. وإن ماضي الكلمة أو الرمز كثيرا ما يكون بعيدا كل البعد عن معناها في الحال، فمعنى كل كلمة أو رمز ما لا يمكن تحديده إلا من خلال السياق الذي جاء فيه.

أما (جان بياجه) فيقول: «إن تعدد اللغات نفسه يؤكد بديهيا الميزة الاصطلاحية للإشارة اللفظية مع أن الرمز هو دوما رمز اجتماعي»[3].

2- أصل اللغة:

إن هذا العنوان يجعلنا نتساءل عن فترة تاريخية عاشها الإنسان قد لا تتوفر الآثار الكافية أو الوثائق التاريخية للإطلالة عليها كما هي، فمسألة أصل اللغة أو نشأتها يتطلب وقفة تأملية طويلة، ذلك أن الإجابة عن

[1] - معجم الفلسفة: يوسف كرم ومراد وهبه
[2] - نفس المصدر السابق.
[3] - الفكر الإسلامي والفلسفة / المغرب

السؤال: ما أصل اللغة؟ تبدو عسيرة بعض الشيء؛ لأن هذه المشكلة قديمة قدم العالم، فمنذ أن وجد البشر فهم يتكلمون وربما يكتبون، فمقتضيات الحياة تفرض التفاهم والتواصل. لكن كيف ندرك ذلك السبب أو الأصل الذي أدى إلى اللغة؟

تختلف القراءات حول الإجابة عن هذا السؤال، فهناك من يرجعها إلى الوحي، ومن يرجع أصل اللغة إلى الطبيعة، وآخر يرجعه إلى المواضعة والاتفاق.

فالتوراة يقول لنا: «إن آدم هو الذي وضع للحيوانات أسماءها، وقصة برج بابل تدعي أنها تفسر سبب تبلبل الألسن واختلافها، وأما الإغريق فقد تخيلوا مبدعا أبدع اللغة والكتابة»)[1].

ويقص علينا القرآن الكريم قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آَدمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا}، يعني أن التعليم قد حصل بالإلهام أي القوة وهناك من يرى أن اللغة قد نشأت عن محاكاة الإنسان لأصوات الطبيعة التي حوله، يقول ابن جني: «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو الأصوات المسموعة كدوي الريح وخرير المياه وصهيل الفرس ونزيب الظبي... ثم تولدت اللغات عنـد ذلك في ما بعد، وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل»[2].

وهذا القول قديم ذكره ابن جني قبل ألف عام، لكن القائلين به اليوم يحاولون إقامة الدليل عليه انطلاقا من ألسن الأمم البدائية.

وقد ذهب الألماني (ماكس فيبر) الذي بحث في أصول الكلمات في الألسن الهندية – الأوربية إلى أن مفردات هذه الألسن جميعا ترجع إلى خمسمائة أصل مشترك، وأن هذه الأصول تمثل البداية الأولى للغة هذه الأمم.

وقد انتهى (موليز) إلى أن اللغة الإنسانية الأولى لم تكن تقليدا لأصوات الطبيعة خلافا لما ذهب إليه أصحاب نظرية المحاكاة.

أما النزعة الاجتماعية فترى ألا قيمة للأصوات والكلمات والصيغ والتراكيب إلا بقدر ما يتعارف المجتمع، وتصبح علامات أو رموزا للدلالة: أليست الألفاظ التي نستعملها في حياتنا كالشجرة والإنسان والحرية واليد والرأس شبيهة جدا من حيث قوتها بالرموز الرياضية، هذه الرموز التي تواضع عليها البشر.

وقد بين (دي لاكروا) «أن اللغة مؤسسة أو عمل اجتماعي يسجل فكر كل فرد من أفراد الجماعة أو هي مجموعة اصطلاحات تتبناها هيئة اجتماعية ما لتنظيم عملية التخاطب بين أفرادها»[3].

إن اللغة كما هو بين تؤلف جملة منظمة تنظيما محكما، يفرض ذاته على الأفراد الذين يتكلمونها، فالتفاهم يفترض التجانس، وتعدد الحضارات يقتضي بالضرورة تعدد اللغات، ومن هنا نفهم كيف أن في العالم من اللغات واللهجات ما لا يسهل حصره والوقوف عليه.

إن اللغة هي التي تمكن من عملية التخاطب بين الأفراد، والفرد حين يولد يجد أمامه مجتمعا معدا من قبل ومهيأ، ولا يستطيع إلا أن يرضخ لما يسوده من قيم وتصورات وأحكام وظواهر، واللغة ظاهرة اجتماعية تمتاز بالضغط والقهر، ولا يستطيع الأفراد الخروج عليها، يقول دوركايم في هذا الصدد:

«لست مجبرا على استخدام اللغة الفرنسية كأداة للتخاطب مع أبناء وطني، ولست مضطرا إلى استخدام النقود الرسمية، ولكني لا أستطيع إلا أن أتكلم هذه اللغة وإلا أن أستخدم هذه النقود، ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتي بالفشل»[4]

[1] - الوجيز في فقه اللغة محمد الأنطاكي
[2] - نفس المصدر السابق.
[3] - نصوص الفلسفة: ج2 المعهد التربوي الوطني.
[4] - قضايا فلسفية / جمال الدين بوقلي حسن

وهناك رأي آخر يرى أن الفضل في نشأة اللغة يرجع إلى غريزة زود بها الإنسان في الأصل للتعبير عن قدراته، وأن هذه الغريزة كانت متحدة عند جميع الأفراد في طبيعتها ووظائفها، وما يؤكد هذا الموقف هو اتحاد المفردات وتشابه طرق التفاهم والتعبير عند الجماعات الإنسانية الأولى، وبعد نشأة اللغة الإنسانية الأولى، لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة، فأخذت تنقرض شيئا فشيئا حتى تلاشت.

وقد تعرضت هذه النظرية لبعض الانتقادات منها:

1) أنها تضع مشكلة مكان أخرى أكثر منها غموضا، وهي مشكلة الغريزة الكلامية.
2) أن ما تقوله هذه النظرية هو من قبيل تفسير الشيء بنفسه، فكل ما تقوله يمكن اختزاله في العبارة: "الإنسان الأول نطق اللغة لأنه كانت عنده غريزة النطق باللغة " وهذا ليس حلا للمشكلة.

ويمكننا أن نقول إن اللغويين أو فقهاء اللغة مهما أمعنوا النظر وأوغلوا في البحث فلن يصلوا إلا إلى أن اللغة قد تطورت وتركت وراءها تاريخا ضخما لا يعرف عنه الإنسان كبير شيء. وإن أنواع الألسن المعروفة حتى تلك التي تسمى (بالأمهات) لا شيء فيها من البدائية، ومهما اختلفت تلك الألسن عن ألسنتنا الحديثة، فإنها لا تفيدنا علما، إلا بالمتغيرات التي طرأت على اللغة ولا تدلنا على شيء من كيفية نشأتها.

الأسئلة:

1- إلى أي حد يمكن القول إن أصل اللغة لم يكن إلا تقليدا لأصوات الطبيعة؟
2- هل دراسة اللغة عند البدائيين وسيلة تمكن من معرفة أصولها الحقيقية؟
3- هل ترى فرقا بين لغة الإشارة ولغة النطق؟
4- بأي معنى يمكن اعتبار القول بالمواضعة قول راجح؟

اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية

* أولا: اللغة والإنسان:

ينبع التساؤل الفلسفي عما إذا كانت اللغة خاصية مميزة للإنسان دون الحيوان أم أن للحيوان لغة وقدرة على فهم الكلام البشري والاستجابة له وتقليده في حدود معينة؟ وذلك نتيجة ملاحظة مظاهر تواصلية لدى بعض الحيوانات.

غير أن اللغة من حيث هي كلام خاصية مميزة للإنسان وحده، ولا لغة بهذا المعنى عند الحيوان، فالحيوانات وإن كان بعضها يملك جهازا صوتيا مماثلا لجهاز الصوت البشري، فهو لا ينطق ولا يتكلم، كما أن القادر منها على التقليد البشري عاجز عن تأليف أو إعادة تأليف كلمات جديدة، للتعبير عن معاني ودلالات جديدة.

ويرجع الفيلسوف الفرنسي ديكارت ذلك إلى سبب رئيسي وهو افتقار الحيوان إلى الفكر أو العقل.

ويتعزز موقف ديكارت هذا، بالدراسات اللغوية الحديثة لخصائص اللغة الإنسانية بالمقارنة مع التواصل الحيواني، فقد كشف (بينفيست) من خلال دراسة (كارل فون فريش) لدى النحل خصائص تميز اللغة الإنسانية أهمها:

- ارتكاز اللغة الإنسانية على الصوت
- تحرر العلامة أو الرمز من الموضوع الخارجي الذي تشير إليه
- قابليتها للتحليل إلى وحدات لغوية دلالية وصوتية قابلة للتأليف وإعادة التأليف إلى ما لا نهاية.

ويضيف (اندريه مارتيه) خاصية التمفصل أو النطق المزدوج للوحدات اللغوية البسيطة التي تتكون منها اللغة البشرية، هذه الوحدات تنقسم إلى وحدات دالة (المونيمات أو المورفيمات) ووحدات خالية من الدلالة والمعنى وتسمى (الفونيمات)، فالفونيمات لا تقبل التجزئة من حيث الدلالة، وقابلة من الناحية الصوتية للتحليل إلى وحدات بسيطة غير دالة (فونيمات)، تتمفصل تمفصلا ثانيا قابلا للتأليف والتعبير والاستدلال، فيكتسب المنطوق من ثم دلالات جديدة، وعلى هذا النحو يمكن للإنسان أن ينتج ما لا يتناهى من المنطوقات والدلالات من عدد متناه ومحدود من الوحدات اللغوية البسيطة.

هذه الخصائص المميزة للغة الإنسانية بقدر ما تكشف عن الإمكانات المدهشة لهذه اللغة بقدر ما تفتح المجال للتساؤل عن اللغة الإنسانية ومصدرها، وقد كان هذا التساؤل هو أول سؤال طرحته الفلسفة حول اللغة.

فلقد تساءل (أفلاطون) عن أصل اللغة واقترح للإجابة عن هذا السؤال فرضيتين:

- فرضية المحاكاة، وفرضية المواضعة والاتفاق ناقشهما في محاورة (كورتيل)، غير أن نشأة اللسانيات الحديثة التي حولت الاهتمام إلى دراسة اللغة من الداخل كنسق ونظام، وكذلك تميز الإنسان باللغة دون الحيوان والذي صار موضوعا للبحث البيولوجي، جعلا مسألة البحث في أصل اللغة تفقد أهميتها من الناحية الفلسفية.

ثانيا: اللغة والحيوان

إذا كان التواصل هو الوظيفة الرئيسية للغة، فإن للحيوان وسائل اتصال خاصة به، لاسيما مع الحيوانات الأخرى التي هي من نوعه ومن فصيلته وإذا كان التعبير من وظائف اللغة أيضا، فإن الحيوانات وبخاصة الثدييات والطيور، تعبر عن رغباتها وعن انفعالاتها، فهل هذا يعني أن للحيوان لغة؟

لقد رفض الفلاسفة القدماء أن يكون للحيوان لغة، ذلك أن الإنسان هو وحده " الناطق " أي " العاقل الذي يعبر عن أفكاره، بلغة قصدية واعية، لغة اصطناعية، فيتعلمها الإنسان وتساعده في عملية تكيفه الاجتماعي.

غير أن الفلاسفة المحدثين أكدوا أن اللغة (بصفتها وسيلة اتصال)، ليست وقفا على الإنسان، كما يعزز ذلك المظاهر التواصلية لدى بعض الحيوانات، وقدرة الأليفة منها على فهم الكلام البشري والاستجابة له وتقليده في حدود معينة << الببغاوات – الكلاب >> مثلا. وقد اعتبر ديكارت أن الحيوانات تتواصل فيما بينها بوسائل مختلفة: (زئير – صراخ – مواء – أنين...)، ومن ذلك ملاحظة (كولير) من وجود ثلاثين صرخة تطلقها قردة الشمبانزي وتعبر كل واحدة منها عن حالة معينة (صرخة للجوع، وأخرى للألم وثالثة لإنذار الآخرين).

وكذلك توصل (كارل فون فريش) في الدراسة الميدانية للغة النحل والذي كانت خلاصته ما يدفع إلى الاعتراف بوجود تواصل بين النحل، إذ هناك معلومات تنقل رسائل معقدة تبلغ.

غير أنه رغم ذلك كله فإن " لغة الحيوان"تبقى مختلفة عن لغة الإنسان من نواح عدة أهمها:

- أن لغة الحيوان فطرية وراثية تعبر عن حالات بيولوجية، أما لغة الإنسان فمكتسبة، يتعلمها ليطلع بها على التراث الثقافي للبشرية، وتعبر عن الحياة العقلية.
- "لغة الحيوان" محدودة جدا تتواصل بها الحيوانات، ولكن في أطر ومواقف محدودة للغاية، أما لدى الإنسان فهي أداة كونية يمكنه أن يستخدمها في مجالات الحياة كلها، كما أنها فعل فردي إرادي حر (الكلام).

ثالثا: اللغة والطبيعة:

يقصد بكلمة الطبيعة والتي تعني لدى اللاتين القدرة على النمو الكامنة في كل الأشياء، أي القدرة الحاضرة حضورا شموليا، وهي قدرة مسيطرة يجد الإنسان نفسه بداخلها دوما، فالسماء والأرض والكواكب والحيوانات والإنسان نفسه توجد ضمن الطبيعة.

وعند (افلاطون) و (أرسطو) الطبيعة هي فكرة أو شكل شيء ما، وكل ماهية يقال عنها " طبيعة" والطبيعة الأولى هي الماهية.

ويقصد بلفظ الطبيعة معنيين: الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية، فحين يطلق لفظ الطبيعة على العالم الخارجي يراد به الموضوع الفيزيائي أو القوانين التي تسري في الظواهر المادية، وحين يطلق على العالم الداخلي يراد به المستوى الغريزي والفطري في الإنسان.

أما اللغة: فهي إفصاح وتعبير عن العالم الخارجي، كما أنها إفصاح كذلك وتعبير عن العالم الداخلي، وأكثر من ذلك فقد تلعب اللغة من خلال وظيفتها التواصلية تلك دور الإخفاء إلى جانب التعبير والإفصاح (التجربة الوجدانية الصوفية).

وخلاصة القول في هذا المضمار أن اللغة إن كانت تحرر العقل من سلطة الأشياء، فإنها وانطلاقا منه تنشئ الكلمات وتجعلها على مقياس الأشياء المادية الميكانيكية، وتنسجها بواسطته على منوال الأغراض والمنافع العملية.

الأسئلة:

1- هل اللغة خاصة بالإنسان؟
2- لماذا تكلم الإنسان ولم يتكلم الحيوان؟
3- هل اللغة الإنسانية فطرية أم مكتسبة؟
4- هل المظاهر التواصلية للحيوان كافية للقول بأن له لغة؟
5- ما الفرق بين اللسان والكلام؟

اللغة والتفكير

تطرح علاقة اللغة بالتفكير مجموعة تساؤلات متعددة تتعلق بعلاقة اللغة بالتفكير أو الفكر وكيف يؤثر أحدهما في الآخر؟

يقصد بالتفكير في مصطلح علم النفس النشاط أو الفعالية الذهنية أو العقلية التي يقوم بها الجهاز العصبي، وله علاقة ببعض النشاطات الأخرى مثل التخيل والتذكر والانتباه والإدراك والتعميم والتجريد والتصنيف وإصدار الأحكام.

وبما أن التفكير محاولة لفهم الطبيعة وفك ألغازها، فإن ذلك يحتاج إلى وسيلة خاصة وأداة تساعد على التفكير، والتي يمكن اعتبارها اللغة. فهي وسيلة الإنسان في التفكير وأداة العقل البشري في إنتاجه للمفاهيم والتصورات والأفكار المجردة، من هنا أدرك الفلاسفة أهمية علاقة اللغة بالتفكير منذ العهد اليوناني.

إلا أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلفوا في تحديد طبيعة علاقة اللغة بالتفكير، فتساءلوا: هل يمكن أن نفكر بدون لغة؟ أو نتكلم بدون أن نفكر؟ هل هناك انفصال بين الكلمات أو الأفكار؟ هل نستطيع أن نفكر قبل أن نتكلم؟ أم نتكلم قبل أن نستطيع أن نفكر؟

يمكن في هذا الإطار أن نجمل المواقف من هذه التساؤلات في موقفين أساسيين هما:

1 - اللغة أداة تعرقل الفكر:

يرى (جسبرسن) أن اللغة بمفرداتها وصيغها الثابتة قد أجبرت الفكر على أن يسلك سبل الأولين وأدى بهم الأمر إلى اقتفاء آثارهم، (حتى أصبح تفكيرهم أشبه ما يكون بتفكير من سبقهم)، فاللغة بهذا المفهوم لا تسجل من الشيء سوى وظيفته الأكثر شيوعا ومظهره الساذج.

وقد اعتبر بعض الفنانين أن اللغة عاجزة عن تصوير مشاعرهم، فلجأوا إلى الرسم والتمثيل والرقص والموسيقى للتعبير عن مشاعرهم وخواطرهم، وتعتبر الرؤية الرومانسية أن الإبداع يعلو الزمان والمكان. واللغة وما ينجر عنها مجرد قوالب وحواجز تعيق عملية إدراك التفاصيل الباطنية.

2 - لا لغة بدون فكر ولا فكر بدون لغة:

لقد اعتبر اليونان أن الفكر يعني اللغة واللغة تعني الفكر، فعبارة " لوغوس " تعني العقل واللغة في آن واحد، وفي العصور الوسطى تم الاهتمام باللغة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لشرح التعاليم الدينية، وفي العصر الحديث اهتم الفلاسفة والمفكرون بمبحث اللغة والفكر.

يرى هيجل أن اللغة وسط بين الفكر والوجود، يقول: «إن الرغبة في التفكير بدون كلمات عديمة المعنى فالكلمة تعطي للفكر وجوده الأسمى والأصح»[1]، ويقول (دولا كروا): إن الفكر يصنع اللغة وهي تصنعه".

وتتجلى قدرة اللغة في تنظيم الواقع وتصنيف موضوعات العالم الخارجي على أساس الجنس أو اللون وغير ذلك، أي تحويل الأشياء إلى كلمات أو رموز، فهي بهذا أداة للتفكير، وفي هذا الإطار يرى بلومفيلد أن «لا وجود للأفكار المجردة والمفاهيم العامة خارج إطار اللغة»، ويذهب إلى إمكان إرجاع المنطق والرياضيات إلى اللغة، أما شومسكي فيرى أن اللغة ترجع إلى المنطق أو ما يسميه" الفطرية المتحكمة في عمليات التحويل التي يقوم بها أي متكلم. أما (كلود لفي ستراوس) فيرى أن جميع النشاطات الرمزية من أسطورة ولغة وغيرها هي تجليات لبنية ذهنية لا شعورية، أي أن اللغة تعبر عن بنية لا شعورية ذات طابع منطقي.

يعتبر (جان بياجه) أنه من الصعب إرجاع البنيات الرياضية والمنطقية إلى اللغة رغم إقرارنا بوجود دور أساسي تلعبه اللغة في تطوير الفكر ووجوده عند الطفل.

ونخلص مما سبق أنه توجد علاقة تأثير متبادل بين اللغة والتفكير، وقد أكدت الدراسات الحديثة العلاقة الوثيقة بين مراكز اللغة والتفكير في الدماغ، بحيث إذا ما تأثرت مراكز اللغة، فإن التفكير يصاب بالعجز، كما يلاحظ في مرضى العقل ذوي الحالات المزمنة، عندما تتسم اللغة عندهم بالتشتت وعدم التنظيم والانضباط.

إن اللغة والتفكير مفهومان متداخلان بحيث لا نتحدث عن أحدهما دون أن نذكر الآخر، وكلما واصلنا التعمق في الموضوع، فسنلاحظ الأمر بجلاء.

[1] - قضايا فلسفية جمال الدين بوقلي حسن

اللغة وأنماط التواصل:

اللغة هي أهم أداة للتواصل الاجتماعي كما يرى (دي سوسير) «إن اللغة بطبيعتها مؤسسة اجتماعية وهي نسق من الرموز والإشارات الموضوعة قصد الإبلاغ والتواصل»، ويرى ابن جني أن اللغة " أداة للإبانة عن الأشياء عن طريق استعمال أدوات ورموز أو علامات متفق عليها اجتماعيا دون إحضارها أمام العين المجردة"، بمعنى أن اللغة مجموعة من الرموز تعبر عن أغراض القوم الذين يتكلمون بها وتفصح عن مقاصدهم وحاجاتهم.

وقد تعددت أنماط التواصل نتيجة لتطور المجتمعات، ورغم تطور نمط الاتصال عند الإنسان عن الحيوان لوجود " الفكرة المجردة"، أو القدرة على التفكير الرمزي، ومع ذلك ما زالت بعض الشعوب البدائية (المنعزلة) تستخدم لغات مثل الصفير، وعموما يعتبر البعض أن لغة الإشارة والحركات سبقت اللغة، رغم بقاء الكثير منها لدى مختلف الشعوب، فلكل شعب حركة معينة تفيد إما تقديرا أو احتقارا أو قبولا، مثل (تحريك الرأس كدلالة للقبول)، وهذا ما ينعكس على تعدد أنماط التواصل بتعدد اللغات التي تعكس الجوانب الاجتماعية والثقافية وأنماط العيش والمستويات الاقتصادية للمجتمعات البشرية. وهذا ما فرض ضرورة الاهتمام باللغة ودراستها، كمبحث مهم من الدراسات الإنسانية.

علم اللغة:

وكما ذكرنا سابقا فقد تم الاهتمام بموضوع اللغة عندما بدأ الإنسان يحاول فهم نفسه والواقع من حوله، وزاد هذا الاهتمام عندما تطلبت مقتضيات التواصل والاحتكاك الحضاري، بل ونشر الثقافة النظر إلى اللغة كوسيلة أساسية لبلوغ تلك الأهداف، فظهر علم اللغة أو ما يطلق عليه عند الغربيين (علم الألسنية)، فما المقصود بعلم اللغة؟ وما هي أهدافه؟

علم اللغة ويقصد به الدراسة العلمية لبنية اللغات باعتبارها نسقا يخضع لقوانين خاصة وقواعد متميزة تختلف باختلاف اللغات، وعن طريق علم اللغة يتمكن الباحث من وصف النظام اللغوي للغة، ويتنوع علم اللغة ليشمل البنية الصوتية للغة والقوانين المتحكمة في عملية النطق أو ما يعرف (بالفونولوجيا)، ويهتم علم اللغة بالألفاظ كوحدات صوتية من حيث دلالاتها ومعناها، وهو ما يدرس في إطار علم المعاني كما يدرس الألفاظ كرموز في إطار وظيفتها التواصلية وهو ما يعرف بعلم التواصل، إلى جانب الفروع التي تهتم بالجوانب النفسية في اللغة خاصة في مجال التعلم، ثم بالجوانب الاجتماعية المؤثرة في التواصل، وفي تحديد معاني الألفاظ ودلالاتها اللغوية واختلافها بين الأفراد حسب وسطهم الاجتماعي.

ونأخذ مثالا على بعض الدراسات اللغوية:

أ – يرى زكي نجيب محمود «أن للغة العربية قدرة عجيبة على مسايرة الأوضاع الجزئية الخارجية مما يقربها من لغة الفنان»، ويعلل ابن جني رفع الفاعل لقلته ونصب المفعول لكثرته؛ وذلك لأنه يقل في كلام العرب ما يستثقلون ويكثر في كلامهم ما يستخفون، ويرى بعض الدارسين الغربيين أن اللغات التي تستعمل فعل الكينونة هي أرقى اللغات، على عكس لغات بعض الشعوب المنعزلة مثل الهنود الحمر التي تبدو أكثر حسية وقربا من الواقع، وإن كان بعض الدارسين يحاول الحكم الموضوعي على اللغات بعيدا عن المعيارية التي تفقد الحياد.

ب – أما فيرديناند دي سوسير رائد الدراسات اللغوية الحديثة فيرى أن اللغة كمؤسسة أو نظام اجتماعي لها استقلال عن الأفراد الناطقين بها" باعتبارها نسقا منظما عضويا من العلامات، لها قواعدها الضابطة لنظامها الصوتي والدلالي والتركيبي والصرفي، والتي لا تترك مجالا لتأثير الأفراد الناطقين بها. أي أن ندرس اللغة كبنية مستقلة قائمة بذاتها، لها علاقاتها الخاصة.

ج – وترى المدرسة التوليدية التحويلية أن موضوع اللغة هو المتكلم أو المستمع المثالي، الذي توجد عنده اللغة موضوع الوصف أي وصف القدرة اللغوية عند المتكلم – المستمع – والنشاط اللغوي عند الإنسان يطبعه عدم التجانس والتوافق، فصعوبة معرفة اللغة تعود بالدرجة الأولى، في اللغة إلى بنية نفسية وأخرى اجتماعية وثالثة تحليلية ورابعة رياضية، فوجود الفرد في انواكشوط أو تجكجه لا يهم اللغة، بل تفترض وجود مستمع مثالي، بعيدا عن الإقليمية، وهنا ينبغي أن نصف القدرة بأنها المعرفة الضمنية للمتكلم ولا تتم إلا عن طريق الإنجاز اللغوي أي ما ينتجه الفرد من أصوات وعبارات، ومع ذلك فالقدرة مستقلة عن الإنجاز، فالشخص الذي يستطيع أن يستعمل لغة جيدة وبليغة ومركبة إحكام حين يكون في حالة جيدة، لا يستطيع ذلك إذا كان

متعبا فقد يلحن أو يتلعثم، فهدف علم اللغة هو وصف القدرة اللغوية الباطنية التي تختلف عن الإنجاز اللغوي، وهي التي يشترك فيها جميع أفراد المجموعة اللغوية إلى حد كبير.

وعموما فإن علم اللغة يحتل مكانا بارزا في العلوم الحديثة، لما يحتله من أهمية في معرفة المجتمعات وطرق حياتها في وقت تعتمد فيه الدول إلى حد كبير في حياتها على مدى معرفتها بنفسها أولا ثم بالشعوب المجاورة لها، أو التي ترتبط معها بمصالح، وهذا ما نراه في تعدد المراكز المتخصصة في اللغات في الغرب، لمعرفتهم لقدرة اللغة على تطوير المجتمعات، والتأثير والتأثر في المجتمعات الأخرى ويبرز هذا الأمر الإشكالات الكثيرة المرتبطة باللغة، وما قد يرتبط بها من قضايا يأتي في طليعتها أرتباط اللغة بالهوية.

اللغة والهوية:

باعتبار أن اللغة هي الوعاء الفكري والثقافي للإنسان ومن ثم للمجتمع، فإن اللغة بذلك هي أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أهلها، فهي تحقق التفاهم بينهم، وتمكن الفرد من أن يتواصل مع الآخرين ويتفاعل معهم، وهي أفضل وسيلة لحفظ التراث الإنساني ونشره ونقله من جيل لآخر، وعلى حد تعبير (لافيل) «اللغة ذاكرة الإنسانية فهي تحتفظ بسائر مكتسباتها، بل أغنى من فكر أي فرد إلى حد كبير».

إن اللغة بهذا المعنى تحقق هوية الإنسان أي حقيقة مشاعره وطموحاته ومعتقداته، ونحن أحوج ما نكون إلى دراسة اللغة والاهتمام بها، فلربما معرفة لغة قوم أمان من شرهم، كما جاء في الأثر، خصوصا أنها جمع لكل ما يتعلق بثقافة الإنسان من عادات ودين وتصورات، وأي محاولة للتفاهم مع أي مجتمع دون التعامل مع لغته سينتهي لا محالة بالفشل، ولا شك أن كثيرا من إشكالات حاضرنا اليوم عائدة إلى قضية الجهل أو في أحيان أخرى عدم الاعتراف بلغة الآخرين أي عدم اعتبار لثقافتهم، وكثيرا ما تأخذ اللغة صدارة أولويات ومطالب الأقليات، باعتبارها الرمز الحقيقي لهويتهم، فالاعتراف باللغة أمر أساسي في احترام الشخص ثقافته ومجتمعه، ونرى أن العديد من المشاكل ترجع إلى عدم الاعتراف باللغة، كرمز للهوية الفردية والجماعية.

لقد اهتمت الدراسات الحديثة باللغة من حيث علاقتها بالهوية، فهي مفتاح معرفة الشعوب والتعامل معها، بل حتى في تطور المجتمع نفسه، حيث أكدت دراسات عديدة أن من عوامل التقدم هو أن يتعلم الفرد بلغته، ذلك أن الفهم مرتبط باللغة والتفكير، فإذا كنت تفكر بغير تفكيرك وتتعلم بغير لغتك فلا يمكن تصور حصول أي تقدم في امتلاك المعرفة اللازمة لأخذ زمام التقدم، فاللغة هي وسيلة توضيح وإيصال الأفكار والتصورات ووسيلة الفهم، وهنا تكمن أهميتها كمبحث فلسفي وعلمي لا ينضب.

الأسئلة:

1- ما تعريف اللغة؟
2- ما علاقة الفكر باللغة؟
3- كيف تتحدد وظيفة اللغة؟
4- هل يمكن اعتبار اللغة وسيلة التعبير الوحيدة؟
5- بين العلاقة بين الفرد واللغة.
6- أين يتمثل دور اللغة في إشكالات حاضرنا اليوم؟

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

النصوص

النص 1:

اللغة ميزة الإنسان

تمهيد:

يقدم ديكارت في هذا النص فهمه للغة، فينطلق من التساؤل، هل اللغة خاصية إنسانية أم أن للحيوانات لغتها؟ فيؤكد أن اللغة ميزة إنسانية؛ لأن مصدرها هو العقل الذي تفتقر إليه الحيوانات مطلقا.

... ثم إنه يمكن أيضا معرفة الفرق بين الإنسان والحيوان؛ إنه من الملاحظ أنه ليس في الناس - ولا استثني البلهاء منهم – من الغباوة والبلادة ما يجعلهم يعجزون عن ترتيب الألفاظ المختلفة بعضها مع البعض، وتأليف كلام منها يعبرون به عن أفكارهم، في حين أنه لا يوجد حيوان يستطيع أن يفعل ذلك مهما يكن كاملا وظروف نشأته مؤاتية.

وهذا لا ينشأ عن نقص في أعضاء الحيوانات لأنك تجد العقعق والببغاء يستطيعان أن ينطقا ببعض الألفاظ مثلنا ولكنك لا تجدهما قادرين مثلنا على الكلام أعني كلاما يشهد بأنهما يعيان ما يقولان، في حين أن الناس الذين ولدوا صما بكما وحرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام كحرمان الحيوانات وأكثر، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلم لغتهم، لوجوده باستمرار معهم. وهذا لا يدل على أن الحيوان أقل عقلا من الإنسان فحسب، بل يدل على أنه لا عقل له البتة؛ لأننا نرى أن معرفة الكلام لا تستلزم إلا القليل من العقل.

من الملاحظ أن بين أفراد النوع الواحد من الحيوانات تباينا كتباين أفراد الإنسان وأن بعضها أيسر تدريبا من البعض. كان من البعيد عن التصديق أن قردا أو ببغاء من أكمل أفراد نوعه لا يساوي في ذلك أغبى طفل أو على الأقل طفلا مضطرب المخ، إلا إذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغايرة كل المغايرة لطبيعة نفوسنا. فيجب علينا إذن أن لا نخلط بين الكلام والحركات الطبيعية، التي تدل على الانفعالات التي يمكن للآلات أن تقلدها كما تقلدها الحيوانات ولا أن نعتقد مع بعض الأقدمين أن الحيوانات تتكلم، وإن كنا لا نفهم لغتها؛ لأنه لو كان ذلك صحيحا لكان في استطاعتنا أيضا – ما دام لها كثير من الأعضاء المشابه لأعضائنا – أن تفهمنا ما يختلج في صدورها كما تتفاهم و أبناء جنسها.

روني ديكارت ((مقالة الطريقة))

الأسئلة:

1- ينفي ديكارت لغة للحيوان، ما حججه في ذلك؟
2- ألا يمكن اعتبار الحركات الطبيعية لغة؟
3-هل الأصم الأبكم فاقد للغة؟
4- بأي معني يمكن القول إن الإنسان ينفرد بالكلام؟

النص 2:

علاقة اللغة بالتفكير

تمهيد:

طرحت علاقة اللغة بالتفكير ثنائية حكمت تاريخ الدراسات اللغوية فبينما يرى البعض ومنهم دسوسير مثلا أن تلك العلاقة علاقة اعتباطية بين الدال والمدلول يؤكد أميل بنفست في هذا النص أنها علاقة تلازم ضرورية بحيث لا يمكن الفصل أو التمييز بين الدال والمدلول. فالدال يحيل إلى المدلول والمدلول يحيل إلى الدال.

العلامة اللسانية مزدوجة: فجانب منها وهو الصورة الصوتية يمثل الدال، والجانب الثاني وهو التصور يمثل المدلول وليست العلاقة بين الدال[1] والمدلول[2] علاقة اعتباطية كما يعتقد (سوسير) بل ضرورية، والتصور (أي المدلول) "ثور" يكون بالضرورة مماثلا للمجموعة الصوتية (أي الدال) "ثور" في الذهن وهل يكون الأمر خلاف ذلك؟ فقد انطبع في فكري وأحدهما يستدعي الآخر في كل حالة. إن الرابطة بينهما قوية إلى درجة أن التصور "ثور" هو بمثابة الروح للصورة الصوتية "ثور" والفكر لا يحتوي على أشكال جوفاء ولا على تصورات لا اسم لها و(سوسير) نفسه يقول: ليس التفكير من الناحية النفسية – وبقطع النظر عن التعبير عنه بواسطة الكلمات – سوى كتلة غير (متمايزة) الأجزاء ولا شكل لها. والفلاسفة والألسنيون يعتبرون بأننا نصبح عاجزين عن التمييز بين فكرتين تمييزا واضحا وثابتا ما لم نلتجئ إلى العلامات.

فالتفكير إذا اعتبرناه في ذاته يكون بمثابة الضباب الذي لا شيء فيه محددا بالضرورة، فلا أفكار سابقة عن اللغة ولا شيء متمايز قبل ظهورها. " وفي مقابل هذا لا يقبل الفكر أي شكل صوتي ما لم يكن سندا لتمثل يمكن للفكر أن يتعرف عليه، وكل شكل صوتي يخالف هذا يعتبر الفكر مجهولا أو غريبا فالدال إذن أو التمثل الذهني والصورة الصوتية هما في الحقيقة وجهان لمفهوم واحد يتداخلان مثل المحتوى والمحتوي "، الدال ترجمة للتصور، والمدلول هو المقابل الذهني للدال. وهذه الوحدة الجوهرية بين الدال والمدلول تحقق الوحدة البنيوية للعلامة اللسانية. وهنا نرجع من جديد إلى ما يقوله (سوسير) في هذا الصدد: "يمكن لنا أيضا أن نقارن اللغة بالورقة فالتفكير هو أحد الوجهين والصوت هو الوجه الآخر، فلا يمكن قص وجه دون قص الوجه الآخر في آن واحد، كذلك فمن المتعذر أن نفصل الصوت عن التفكير أو التفكير عن الصوت، ولا يمكن التوصل لهذا إلا عن طريق التجريد وتكون النتيجة عندئذ إما ممارسة السيكولوجيا المحض أو الفونولوجيا المحض" إنما يقوله (سوسير) هنا في شأن اللغة صالح قبل كل شيء للعلامة اللسانية التي تظهر فيها بكل وضوح الخاصيات الأولى للغة.

أميل بنفست[3] ((مشاكل في الألسنية العامة).

الأسئلة:

1- كيف بين (سوسير) أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية؟
2- كيف برهن(بنفنيست) على أن هذه العلاقة ضرورية؟
3-استخرج علاقة اللغة بالتفكير من هذا النص وناقشها.

4- هل يمكن القول: أن اللغة تحد من حرية التفكير؟

الهوامش:

1 - الدال: مصطلح استعمله (سوسير) للتعبير عن الوجه الصوتي للعلامة
2 - المدلول: مصطلح استعمله (سوسير) للتعبير عن الوجه التصوري للعلامة
3- بنفنيست: 1902-1976 عالم لسانيات فرنسي معاصر.

النص 3:

اعتباطية العلامة

تمهيد:

إذا كان بعض علماء اللغة أكدوا على العلاقة المنطقية أو الضرورية بين الدال والمدلول فإن دسوسير أكد من خلال هذا النص على أن هذه العلاقة اعتباطية، إذ لا توجد علاقة داخلية أو رابطة من أي نوع بين الأصوات وبين مداليلها التي يتم التواضع عليه.

إن الرابط الذي يجمع الدال والمدلول رابط اعتباطي وبما أننا نعني بكلمة دليل المجموع الناتج عن الجمع بين الدال والمدلول يمكننا أن نقول بصورة أبسط: إن الدليل اللغوي اعتباطي.

وهكذا فإن التصور الذهني"أخت" لا تربطه أي علاقة داخلية بتتابع الأصوات التالية: الهمزة والضمة والتاء والتنوين الذي يقوم له دالا، ومن الممكن أن تمثله أية مجموعة أخرى من الأصوات: ويؤيد ذلك ما يوجد بين اللغات من فوارق في تسمية الأشياء بل واختلاف اللغات نفسه فالمدلول "بقرة" (الباء والفتحة) إلخ... في العربية وبوف Bœuf في الفرنسية وOchss و(أوكس) في الألمانية.

وقد استعمل بعضهم كلمة Symbole أي رمز ويعني بها الدليل اللغوي أو بعبارة أدق ما سميناه الدال لكن فيه عيوبا تحول دون قبوله وترجع بالذات إلى مبدئنا الأول. فالرمز يتميز بكونه ليس دائما اعتباطيا تماما، فهو ليس خاويا، بل نجد فيه شيئا طفيفا من الربط بين الدال والمدلول: فلا يمكن أن نعوض الميزان رمز العدالة بما اتفق من الأشياء الأخرى كالعربية مثلا. ثم إن كلمة اعتباطي تستوجب كذلك إبداء ملاحظة: فلا ينبغي أن يفهم منها أن الدال خاضع لمحض اختيار المتكلم إذ سنرى فيما يلي أنه ليس بوسع الفرد أن يلحق أي تغيير بدليل قد اتفقت عليه مجموعة لغوية ما. إنما نعني أن الدال أمر غير مبرر أي أنه اعتباطي بالنسبة إلى المدلول وليس أي رابط طبيعي موجود في الواقع.

فاردیناند دي سوسير(في الألسنية العامة)

الأسئلة:

1 - بأي معنى تفهم"اعتباطية العلامة اللسانية"؟

2 - ما الذي يميز الرمز عن العلامة اللسانية؟

3 - هل بإمكان الفرد أن يحد من العلاقة ما بين الدال والمدلول؟

النص 4:

إنما اللغة مواضعة

تمهيد:

يقدم ابن جني في هذا النص مقاربته اللغوية الخاصة به فيرى أن اللغة موضوعة بحيث يتواضع عليها البشر فيسندوا لكل شيء رمزا أو لفظا يميزه عن غيره من الأشياء فيدرك به دون الحاجة إلى إدراكه.

إن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة... كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمة أو "رمزا" ولفظا، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره، ويغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفاني وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد، كيف يكون ذلك لو جاز وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم فأومؤوا إليه وقال: إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق.

وإن أرادوا تسمية عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا يد، عين، رأس، قدم أو نحو ذلك فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معنيها وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها فتقول: الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه"مرد" والذي اسمه رأس فليجعل مكانه"سرّ" وعلى هذا بقية الكلام.

وكذلك لو بدأت اللغة الفارسية فوقعت المواضعة عليها لجاز أن تنقل ويولد منها لغات كثيرة من الرومية والزنجية وغيرها.
وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصناع لآلاتهم من أسماء كالنجار والصانع والحائك وكذلك الملاح...

ابن جني [1] (الخصائص) ج1

الأسئلة:

1 - كيف يرى ابن جني طبيعة العلاقة بين الكلمات والأشياء؟

2 - كيف يغني ذكر الرمز عن إحضار المسمى؟

3 - إذا سلمنا بالطابع الاصطلاحي للغة، فما الذي يحول دون تعدد اللغات بتعدد الأفراد؟

الهوامش:
(1) ابن جني (عثمان) 942-1002 نحوي عربي

النص 5:

اللغة والمجتمع

تمهيد:

يؤسس دي لاكروا في هذا النص لمفهوم اجتماعي للغة التي تعتبر في نظره مؤسسة اجتماعية ينتجها مجتمع معين ليحقق التواصل بين أفراده وهي بهذا المعنى تعبر عن المنظومة الحضارية والقيمية لذلك المجتمع فتنتقل إلى أفراده عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية فيتكلمونها.

اللغة مؤسسة أو عمل اجتماعي، يسجل فكر كل فرد من أفراد الجماعة أو هي مجموعة اصطلاحات تتبناها هيئة اجتماعية ما لتنظم بواسطتها عملية التخاطب بين أفرادها، إنما توجد بنوع من التعقد وكل فرد يكتسبها نتيجة تدرب طويل أو قصير ثم ينقلها إلى غيره ولا يمكن لفرد أن يكونها وحده ولا أن يحد من انتقالها بين أفراد الجماعة. ولا يبدو عمل الفرد إلا بطريقة استعمالها كلغة. أما القسم الفردي من اللغة فنطلق عليه اسم (كلام) وبهذا تتميز اللغة عن الكلام، فالقيمة اللغوية شيء اجتماعي، إذ أن الجماعة هي التي أعطت للإشارة اللغوية(الكلمة) دلالتها وفي هذه الدلالة يلتقي الأفراد فاللغة تؤلف جملة منظمة تنظيما محكما يفرض ذاته على الأفراد الذين يتكلمونها. أو هي مجموعة عادات لغوية خاصة بمجتمع ما وبهذا تتحدد عقلية الجماعة.إن التفاهم يفترض التجانس وكل وحدة لغوية تعبر عن وحدة حضارية، فإذا تعددت اللغات تعددت الحضارات وتطور اللغة يدل على تطور المجتمع.

دي لاكروا (اللغة والتفكير)

الأسئلة:

1 - لماذا يعتبر دي لاكروا اللغة مؤسسة؟
2 - ما الفرق بين اللغة واللسان والكلام؟
3 - ما دور المجتمع في تكوين اللغة؟

النص 6:

حدود اللغة

وقصارى القول أننا لا نرى الأشياء ذاتها، بل نحن إنما نكتفي في معظم الأحيان بقراءة تلك البطاقات الملصقة عليها وهذا الميل المتولد عن الحاجة قد تزايد شدة تحت تأثير اللغة والسبب بذلك هو أن الألفاظ (فيما عدا أسماء الأعلام) تدل على أجناس.

ولما كان اللفظ لا يستبقي في الشيء إلا أعم وظيفة له وأكثر جوانبه ابتذالا فإن من شأنه حينما يتسلل بيننا وبين الشيء أن يحجب صورته عن عيوننا، إذا لم تكن الثورة قد توارت من قبل خلف تلك الحاجات التي عملت على ظهور ذلك اللفظ نفسه.

وليست الموضوعات الخارجية وحدها هي التي تختفي عنا، بل إن حالاتنا النفسية هي الأخرى لتفلت من طائلتنا بما فيها من طابع ذاتي شخصي حي أصيل، وحينما نشعر بمحبة أو كراهية، أو حينما نحس بأعماق نفوسنا بأننا فرحون أو مكتئبون فهل تكون عاطفتنا ذاتها هي التي تصل إلى شعورنا بما فيها من دقائق صغيرة شاردة وأصداء عميقة باطنة، أعني مما يجعل منها شيئا ذاتيا على الإطلاق؟...

الواقع أننا لا ندرس من عواطفنا سوى جانبها غير الشخصي أي ذلك الجانب الذي استطاعت اللغة أن تميزه مرة واحدة وإلى الأبد...إننا نحيا في منطقة متوسطة بين الأشياء وبيننا أو نحن نحيا خارجا عن الأشياء.

هنري برغسون(الضحك)

الأسئلة:

1 - لماذا لا تعبر اللغة عن حقيقة الأشياء؟

2 - لماذا لا تعبر اللغة عن التجربة الباطنية؟

3 - عن أي بعد تعبر اللغة من خلال النص؟

4 - إلى أي حد يمكن اعتبار الموقف الذي وقفه "برغسون" من اللغة موقفا سلبيا اتجاهها؟

النص 7:

الرمز والعلامة

تمهيد:

يسعى هيكل إلى إبراز وجه آخر من العلاقة بين الرمز والعلامة في هذا النص، فيرى أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية لا تعكس علاقة بين المحسوس والصورة.

الرمز أولا علامة. غيرأن العلاقة التي تجمع داخل العلامة بمعناها الخاص، بين العلامة وبين الشيء المدلول عليه، هي علاقة اعتباطية فالموضوع المحسوس والصورة، لا يمثلان في ذاتيهما شيئا، وإنما يمثلان فقط موضوعا غريبا، لا تربطهما به أي صفة خاصة وهكذا فإن الأصوات المنطوقة في الألسن تعبر عن جميع الأفكار والمشاعر، ولكن القسط الأكبر من الكلمات التي تتركب منها لغة خاصة ترتبط على نحو عرضي تماما بالأفكار التي تعبر عنها. ذلك حتى وإن يكن من الممكن أن نثبت من الناحية التاريخية أن العلاقة بين الكلمات والأفكار كان لها صلة أخرى. تمدنا الألوان بمثال آخر فهي تستخدم.. في البواخر للإشارة إلى الأمة التي ينتمي إليها فرد أوباخرة وهذه الألوان لا تحمل في ذاتها أي صورة مشتركة بينها وبين الموضوع الذي تشير إليه الأمة مثلا.

الآمر مختلف تماما في العلامة الخاصة التي تكوّن الرمز. فالأسد مثلا، يستخدم رمزا للقوة، والثعلب رمزا للمكر، والدائرة رمزا للأبدية... ولكن الأسد والثعلب يمتلكان في ذاتيهما الخصائص التي يفترض فيهما أنهما يعبران عن معناها. كذلك الدائرة، فإنها لا تتصف بصفة الخط المستقيم أو أي خط آخر لا يعود على ذاته...

هكذا فإن الموضوع الخارجي، في هذه الرمزية، يشتمل هو ذاته على المعني الذي يستخدم في تمثيله. إنه ليس علامة اعتباطية ولا محايدا بل هو علامة تشتمل في مظهرها الخارجي ذاته على محتوى التمثيل الذي يظهره...

غير أن الرمز بالرغم أنه يكون مثل العلامة غريبا عن الفكرة التي يعبر عنها فإنه لا ينبغي له كي يبقى رمزا أن يمثلها على نحو كامل؛ ذلك لأنه إن يتطابق الرمز والفكرة في صفة مشتركة فإنهما يختلفان من نواحي كثيرة. إن الموضوع المتخذ رمزا يشتمل أولا في ذاته على عدد كبير من الخصائص لا تشترك في شيء مع الفكرة والفكرة من جهتها لا تكون دائما مجردة مثل القوة والمكر فقد تكون ملموسة ومعقدة وبذلك تشتمل هي أيضا على صفات كثيرة غير تلك التي تشكل أساس الرمز. وهكذا فالأسد ليس قويا فقط وليس الثعلب ماكرا فقط والفكرة الواحدة يمكن أن تمثل بكثير من الصور الأخرى، ويمكن لنفس الشكل أن يعبر عن أفكار مختلفة.

هيجل

الأسئلة:

1 - استخرج الفكرة التي توضح أطروحة النص.
2 - بين حجج صاحب النص.
3 - كيف تختلف العلامة عن الرمز؟
4 - هل يمكن أن يوصف الرمز بأنه طبيعي دائما؟

النص 8:

العلاقة الضرورية بين الدال والمدلول

تمهيد:

إذا كان بعض الباحثين أكدوا على اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول فإن إميل بنفنيست *يؤكد من خلال هذا النص أنها ضرورية، إذ كل منهما يستحضر الآخر والذهن لا يقبل من الأصوات إلا تلك التي يعرف لها تمثلاتها في الواقع.*

إن كل التسميات التي تحيل إلى نفس الواقع، لها قيمة متساوية، فأن توجد هذه التسميات، ذلك هو الدليل إذن على أن أيا منها لا يمكنه أن يدعي الإنفراد بالتسمية في ذاتها على وجه الإطلاق، هذا صحيح، بل إنه من البداهة بمكان، بحيث إنه لا يفيد بشيء يذكر. إن المشكل الحقيقي لأعمق من هذا بكثير إذ يتمثل في الكشف عن البنية الخفية للظاهرة، التي لا ندرك منها سوى المظهر الخارجي كما يتمثل في وصف علاقتها بمجموع التمظهرات التي تتوقف عليها.

وهكذا الشأن في العلامة اللسانية. فأحد مكونات العلامة هو الصورة الصوتية ويشكل الدال وأما المكون الآخر فهو المفهوم ويشكل المدلول. إن العلاقة بين الدال والمدلول ليست اعتباطية بل على عكس ذلك علاقة ضرورية. فالمفهوم (المدلول) "ثور" مماثل في وعيي بالضرورة للمجموع الصوتي (دال) "ثو*ا*ر". وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك؟ فكلاهما نقش في ذهني، وكل منها يستحضر الآخر في كل الظروف. فثمة بينهما اتحاد وثيق إلى درجة أن مفهوم "ثور" هو بمثابة روح الصورة الصوتية "ثو*ا*ر"إن الذهن لا يحتوي على أشكال خاوية، أي لا يحتوي على مفاهيم غير مسماة(...)

إن الذهن لا يتقبل من الأشكال الصوتية إلا ذلك الشكل الذي يكون حاملا لتمثل يمكنه التعرف عليه، وإلا رفضه بوصفه مجهولا وغريبا. فالدال والمدلول، التمثل الذهني والصورة الصوتية، هما في الواقع وجهان لأمر واحد ويتشكلان معا كالمحتوى والمحتوى. فالدال هو الترجمة الصوتية للمفهوم، والمدلول هو المقابل الذهني للدال. إن وحدة الجوهر هذه للدال والمدلول هي التي تضمن الوحدة البنيوية للعلامة اللسانية.

إميل بنفنيست(مسائل في الألسنية العامة)

الأسئلة:

1 - ما التناقضات التي تعتري طبيعة العلاقة اللسانية؟

2 - ما الحجج المقترحة في النص؟

3 - ما محددات بنية العلامة اللسانية؟

النص 9:

الوجـود مع الآخـرين
يؤسس التواصل اللغوي

تمهيد:

يربط مارتن هيدغر في هذا النص بين الوجود واللغة فيجعل اللغة معطى انطولوجي يساهم في بلورة الوجود الإنساني ويخلق فهما مشتركا بين الإنسان ومحيطه وهو ما يجعل اللغة تتجاوز مهمة تحقيق التواصل لتكرس المعنى الوجودي للإنسان.

ينبغي (...) فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وانطلوجي. فالقول الذي يسمح مثلا بنشر "بلاغ" أو إعلان ذي صبغة إخبارية، ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام (...) فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود –مع- الآخرين. فليس من مهمة التواصل نقل انطباعات أو آراء أو أمان من سريرة ذات إلى سريرة ذات أخرى. إن التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك. إن الوجود مع الآخر في الخطاب يكون متقاسما " صراحة" غير أنه موجود سلفا والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الامتلاك ما دام لم يعرض بعد للتقاسم.
مارتان هيدجر(الوجود والزمان)

الأسئلة:

1- ما المفهوم الذي يقدمه النص للتواصل؟
2- ما طبيعة التواصل مع الآخر؟
3- ما العلاقة بين التواصل اللغوي والوجود؟

النص 10:

الفكر والكلام

تمهيد:

أيهما سابق على الآخر (الفكر أم الكلام) بمعنى هل نتكلم قبل أن نفكر أم أن الكلام هو نتيجة لاحقة على ممارسة التفكير؟ تلك هي الإشكالية التي يعالج مورلي بونتي في هذا النص فإذا كان البعض أرجع الأسبقية إلى الفكر والبعض أرجعها إلى الكلام فإن مورلي بونتي يؤكد على العلاقة العضوية بين الفكر والكلام إذ ليس في وسع الكلام أن يفصل عن الفكر، وليس بمقدور الفكر أن يفصح عن نفسه دون الكلام.

أولا ليس الكلام (علامة) للفكر، إن كنا نقصد بالعلامة ظاهرة تعلن عن ظاهرة أخرى أو تدل عليها مثلما يدل الدخان على النار. فلا يقبل الكلام والفكر أن يرتبطا بهذه العلاقة، إلا إذا كانا معطيين كموضوعين منفصلين. والواقع أن كلا منها محتوى في الآخر.

يؤخذ المعني من الكلام، والكلام هو الوجود الخارجي للمعنى. إننا لا نقبل أيضا القول المعتاد بأن الكلام هو مجرد وسيلة للتثبيت، أو أنه غلاف للفكر أو لباس له. فلو كانت الصور الكلامية المزعومة في حاجة إلى إعادة تركيبها في كل مرة، فلماذا نتذكر كلمات أو جمل على نحو أيسر مما نتذكر أفكارا؟ فلو كانت الأصوات لا تحمل في ذاتها معناها، فلماذا يسعى الفكر إلى أن يزدوج بسلسلة من الأصوات ويتلبسها؟ ليس في وسع الكلمات أن تكون (عتاد الفكر)، وليس في وسع الفكر أن يبحث عن التعبير إلا إذا كانت الكلمات ذاتها نصا مفهوما وكان للكلام قوة للدلالة خاصة به.

فلا بد أن تكف الكلمة والكلام على نحو ما على أن يكونا كيفية للإشارة إلى الموضوع أو إلى الفكر، ليصيراهما حضور الفكر داخل العالم المحسوس، ليس لباسا له، بل شعارا أو رمزا له أو جسده...

إن أعظم فائدة للتعبير ليست في حفظ أفكار، يحتمل ضياعها في نص مكتوب. فقليلا ما يعيد كاتب من الكتاب قراءة كتبه الخاصة والقراءة الأولى للأعمال العظيمة تُودِع فينا كلما سوف نستخرجه منها في ما بعد...

إن الفكر ليس شيئا (داخليا)، ولا يوجد خارج العالم والكلمات وما يخدعنا هنا ويجعلنا نعتقد في وجود محتمل في الفكر في ذاته قبل التعبير عنه، هي الأفكار التي سبق لنا أن كوناها وعبرنا عنها وفي وسعنا أن نستعيدها لأنفسنا في صمت فتجعلنا نتوهم أن لنا حياة داخلية. غير أن هذا الصمت المزعوم هو في الحقيقة ضجيج من الكلمات وهذه الحياة الداخلية هي لغة داخلية... فالفكر والتعبير يتكونان إذن في آن واحد.

مورلى بونتي (فينومينولوجيا الإدراك)

الأسئلة:

1- وضح أطروحة النص.

2- كيف حدد صاحب النص العلاقة بين الفكر والكلام؟

3- أبهما أسبق: الكلام أم الفكر؟

النص11:

اللغة بما هي إشكال

ما الخطاب إذن؟ أو بالا حرى متى، وفي أية ظروف يطرح علينا مثل هذا السؤال نفسه؟ ينصب اهتمامنا عموما على الشيء المسمى، أكثر مما ينصب على الكلام. إن صعوبة الفهم، أو بصفة أكثر جذرية أيضا، الشعور بالغموض أو باللامعنى، هو الذي يحيلنا بعنف إلى "الكلمة في حرفيتها" وبالتالي إلى كثافتها، أو بتعبير آخر إن صعوبة التوصل بصفة فعلية إلى التعبير عما نحس به، هي التي تجعلنا نشعر بمقاومة الكلام لنا. فما هو مباشر أكثر، هو آخر شيء نقدر على التعبير عنه.

إن جل كلامنا اليومي يتسم بطابع المخاطبة أساسا، لأنه يتلخص في مواجهة الخصم في كلامه أو في أفعاله كحجة عليه، كأن نؤدي تحية أو نعبر عن مطلب أو نصدر أمرا أو نأتي دعابة إلخ... والغاية التي نرسمها لأنفسنا هي للتو ماثلة أمامنا، بوصفها غاية قريبة وعابرة. وهذا ما يكون لدينا، دون شك، الانطباع بأننا فهمنا لأن الفهم يكتسي في غالب الأحيان طابعا تلقائيا.

فعندما نقول: إن شخصين أصبحا <<لا يتفاهمان تماما >> أو لا يعيشان في<<توافق كامل>>، فإننا نعني بذلك طبعا أنهما أصبحا لا ينسجمان في مشاعرهما وفي رغباتهما وفي إرادتهما، ولا نعني قط أن ملكة الفهم لديهما قد أدركها الوهن.

إن مشكل الكلام قبل كل شيء، مشكل سعي الفرد إلى تحقيق غاياته الخاصة (أو إلى إدراك ضالته) حتى وإن كان عاجزا عن صياغتها بوضوح لنفسه. حسبه في ذلك أن يجعلها تحظى بقبول الآخرين.

أدمون أرتيك (الخطاب والرمز)

الأسئلة:

1 - متى تشكل اللغة مشكلا؟

2 - كيف تشرح العبارة: (ما هو مباشر أكثر هو آخر شيء نقدر على التعبير عنه)؟

3 - هل تكلم نفس اللغة يضمن التفاهم؟

النص 12:

اللغة والمعنى

تمهيد:

إذا كان الإعراب مندرج تحت المعاني كما يقال فإن اللغة لا تؤدي وظيفتها إلا حينما تقدم معنى فإعادة تركيب جملة مفيدة بطريقة عشوائية تحولها إلى ثرثرة وهذيان وفي هذا السياق يتنزل نص عبد القاهر الجوجاني الذي يؤكد أن الألفاظ مرتبطة بالمعاني وهو ما يفرض ترتيبا معينا للكلمات حيث تخدم كل كلمة معنى معينا داخل الجملة.

«الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه من التركيب والترتيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نهر، فعددت كلماته عدا، كيف جاء واتفق وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني وفيه أفرغ المعنى وأجري وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد وبنسقه، المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في:
(قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل)، «منزل، قفا، ذكرى، من، نبك، حبيب» أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان.

نعم وأسقطت نسبته إلى صاحبه... بل أني خلت أن يكون له إضافة إلى قائل ونسب يختص بمتكلم، وفي ثوب هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلم بيت شعر، أو فصل خطاب هو ترتيبها، على طريقة معلومة وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة وهذا الحكم - أعني الاختصاص في الترتيب- يقع في الألفاظ مرتبا على المعاني المرتبة في النفس، المنظمة فيها على قضية العقل. ولن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصيص في ترتيب وتنزيل. وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة وأقسام الكلام المدونة فقيل: حق هذا أن يسبق ذاك، ومن حكم ما هاهنا أن يقع هنالك، كما قيل في المبتدإ والخبر والمفعول والفاعل حتى حظر في جنس من الكلام بعينه أن يقع إلا سابقا وفي آخر أن يوجد إلا مبنيا على غيره وبه لاحقا، كقولنا: إن الاستفهام له صدر الكلام، وإن الصفة لا تتقدم على الموصوف، إلا أن تزال عن الوصفية.

عبد القاهر الجرجاني

الأسئلة:

1- استخرج أطروحة النص.

2 - مادام المعنى لا يتأتى إلا من تأليف الكلمات وترتيبها على نمط ما، فما دخل الفرد في ذلك؟

3 - هل يمكن القول انطلاقا من النص أن الكلمة المفردة لا معنى لها؟

النص 13:

الاعتقاد في اللغة

تمهيد:

تعتبر اللغة في رأي نيتشه حاضنة أودع فيها الإنسان عالمه الخاص لكن اللغة تكتسي أهمية خاصة باعتبارها أولى درجات السعي إلى اكتساب العلم وطلب الحقيقة دون أن تتحول إلى اعتقاد فتطور العقل البشري لم يعد يسمح بتلك الاعتقادات الساذجة التي حكمت نظرة الإنسان إلى اللغة لفترة طويلة من الزمان.

تكمن أهمية اللغة بالنسبة إلى تطور الحضارة، في أن الإنسان أودع فيها عالما خاصا به إلى جانب العالم الآخر، هو موقف اعتبره من المتانة بما يكفي حتى يكشف عن كوامن ما بقي من العالم و ينصب نفسه سيدا عليه.

ولأنه اعتقد خلال حقب زمنية طويلة في المفاهيم وفي أسماء الأشياء باعتبارها حقائق خالدة، منح الإنسان نفسه هذا الكبرياء الذي ارتفع به فوق السوائم: لقد كان يظن بالفعل أن مبدع الكلمات لم يكن له من التواضع ما يجعله يتفطن إلى أنه لم يفعل سوى إسناد تسميات للأشياء وعلى عكس ذلك كان يتصور أنه بواسطة الكلمات يعبر عن أسمى علم بالأشياء إن اللغة هي فعلا أولى درجات السعي لاكتساب العلم، إنها الإيمان بالحقيقة المكتشفة التي تفرعت عنها، من هنا أيضا منابع القوة الأكثر صلابة.

لكن بعد تلك الحقبة بكثير وفي أيامنا هذه فقط بدأ الناس يلمحون أنه باعتقادهم باللغة روجوا خطأ فادحا، ولكن لحسن الحظ فات الأوان فلم يعد ممكنا التراجع في تطور العقل، هذا التطور الذي يقوم على ذلك الاعتقاد

نيتشه

الأسئلة:

1 - هل يمكن القول إن اللغة تكشف عن الحقيقة الطبيعية للأشياء؟
2 - ما الخدمة التي تقدمها اللغة للإنسانية؟
3 - ما الذي يعنيه (نيتشه) بقوله: << ولكن لحسن الحظ فات الأوان، فلم يعد ممكنا التراجع في تطور العقل>>؟

النص 14:

اللغة والفكر

تمهيد:

يؤكد فردناد دسوسير في هذا النص على العلاقة العضوية بين اللغة والفكر فلا الفكر سابق على اللغة ولا اللغة سابقة على الفكر فهما وجهان لحالة واحدة وبتكاملهما تؤدي اللغة وظيفتها الأساسية.

من الوجهة السيكلوجية، وبمعزل عن التعبير بالألفاظ، ليس فكرنا بغير كتلة عديمة الشكل وغير متميزة. لقد وقع إجماع الفلاسفة وعلماء اللسان على أننا نكون عاجزين نغير الاستعانة باللسان عن التمييز بين فكرتين ومعنيين بكيفية واضحة وثابتة. ولو اعتبرنا الفكر ذاته لتبين لنا أنه عبارة عن سديم وعماء ضبابي ليس فيه بالضرورة شيء محدد. وليس هناك معان وأفكار قد سبق وضعها، ولا وجود لشيء متميز قبل ظهور اللسان.

ولا تقوم الوظيفة المميزة للسان إزاء الفكر في خلق وسيلة فوتطيقية مادية من أجل التعبير عن المعاني والأفكار، بل تكمن في كونه يستخدم وسيطا بين الفكر والصوت.

فالفكر وهو بطبيعته عماء مضطر من أجل التعبير عن ذاته لأن يزول عن{وحدته واتصاله} وذلك بأن يتجزأ وينقسم وإذن فنحن لا نقصد هنا أن نجعل الأفكار مادية والأصوات روحية، بل يتعلق الأمر هنا بحالة شديدة الغرابة، شبيهة بلغزٍ، وهي أن هذه العلاقة (فكر-صوت)، تقتضي أنواعا من التقسيمات، وأن اللسان يهيئ الوحدات ويعدها، وذلك بأن يجعلها تتركب من كتلتين عديمتي الشكل. ولنضرب بذلك مثلا فنتصور نسمة من الريح هبت على سطح صهريج ماء، فإذا تغير ضغط الهواء، فإن سطح الماء ينقسم إلى عدة تقسيمات، هي طرائق وأمواج. فهذه التموجات هي التي تعطينا فكرة، عن اتحاد الفكر بالمادة الصوتية. وبعبارة أصح عن تزاوجهما وانضمام بعضهما إلى بعض... ويمكن أيضا أن نشبه اللسان بوجهي ورقة نقود: فالوجه هو الفكر والظهر هو الصوت ولا يمكن أن نحدث قطعا في وجه الورقة دون أن نقطع في نفس الوقت ظهرها. وهكذا الحال مع اللسان لا يجوز أن نعزل الصوت فيه عن الفكر ولا الفكر عن الصوت...

ف. دي سوسير (محاضرات في علم اللسان العام)

الأسئلة:

1- صغ مضمون النص في فكرة واحدة.

2- بين الأدلة التي أوردها صاحب النص فيما يتعلق بعلاقة الفكر باللغة.

3- إلى أي حد يمكن القول: إن الفكر بدون لغة عديم وإن الفكر واللغة شيء واحد؟

معجم المفاهيم المتعلقة بالمحور الثاني

* **الدلالة:** هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول.

* **الرمز:** الموضوع أو التعبير أو النشاط الاستيجابي الذي يحل محل غيره ويصبح بديلا ممثلا له.

* **الإشارة- العلامة:** الإشارة لها دلالة ما وهي تكون فعلا يدل على ما نريد... وقد تكون شيئا ماديا يثير في النفس شيئا غير مدرك أو غير قابل للإدراك.

* **الغريزة:** الدافع لنشاط الكائن الحي حفظا لبقائه، وذلك بالإقبال على الملائم، والإحجام عن المنافي. وهي عند (فرويد تمثل) مطلب الجسم قبل الحياة النفسية، أما (برغسون) فيرى أنها تعمل دون تردد ولا تربية، وتعمل على نحو معين.

* **التفكير:** فكر في الأمر تفكيرا أعمل العقل فيه، ورتب بعض ما يعلم، ليصل به إلى المجهول، والتفكير عند معظم الفلاسفة عمل عقلي عام، يشمل التصور والتذكر والتخيل والحكم والتأمل ويطلق على كل نشاط عقلي.

* **الهوية:** الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار، تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، وهي المشتقة من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان.

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

المحور الثالث:
الفكر الإسلامي

من إنتاج المعهد التربوي الوطني

مقاربة مفاهيمية

إن بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الإسلامية يحصرونها في مجال ما أثر عن الإغريق، أو أثر عن الفلسفة الشرقية، وتبعا لذلك يرون الفكر الإسلامي ذلك الفكر الذي عالج قضايا الفكر الدخيل في العصر الوسيط سواء بالملاءمة بينه وبين مبادئ الإسلام أو برفضه كليا أو جزئيا.

غير أن هذا الرأي عن تفكير المسلمين يقصر عن أن يسع تاريخ الفكر الإسلامي إذا ما عرف هذا الفكر من واقعه وأنه هو الفكر الذي يحافظ على قيمة الإيمان بالإسلام، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الإسلام للإنسان في حياته الفردية أو في مجتمعه أو مع غيره. لذا فالفكر الإسلامي فكر مستمر لا يقف عند حقبة معينة من الزمن ولا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال. والفكر الإسلامي هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام من مصادره الأصلية: القرآن والسنة الصحيحة تفقها و استنباطا وتوفيقا بين ميادين الدين وتعاليمه من جانب، وأفكار أجنبية دخيلة من جانب آخر، أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردا على أخرى مناوئة له.

هذه المحاولات العقلية حتى وان لم تظهر لدى الجماعة الإسلامية الأولى أيام الدعوة للإسلام في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الخلفاء الراشدين، فإنها ظهرت لسبب أو آخر بعد ذلك وفي مراحل مبكرة من تاريخ الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

- النشأة والعوامل المؤيدة لها

لعله من المهم بمكان- ونحن بصدد تناول نشأة الفكر الإسلامي وإبراز العوامل المؤثرة فيه- أن نستحضر البيئة التي نزل فيها القرآن وانطلقت منها الرسالة الإسلامية لنجد أن (تلك البيئة) اتسمت بالاضطراب العقائدي والصراع السياسي، ولم يكن ظهور الإسلام حين ظهر عبثا أو حادثا عابرا، بل حاجة ضرورية وملحة اقتضتها مصلحة البشرية في أجزاء شاسعة من العالم، في ظل تمزق سياسي وايديولوجي مستمر خصوصا في المراكز الحساسة إذ ذاك فجاء الإسلام ليصبح مؤشر تحول كبير ومعلما في حياة البشرية، وليؤسس لرؤى فكرية ويضع أسسا منهجية تحدث انقلابا حضاريا يقلب الأمور السائدة يوم ذاك رأسا على عقب. فجاء الإسلام بالدعوة إلى اله واحد سادا الباب بذلك أمام دعوات الشرك والعنصرية وكل الاتجاهات الضيقة كما كسر الإسلام بمفاهيمه وتعاليمه الأغلال المقيدة للفكر والسلوك الإنسانيين، ورسم للناس كافة قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية في ضوء المبادئ والقواعد القرآنية في العقيدة والشريعة التي تشكل البيئة الأولى لانطلاق الفكر الإسلامي.

فكان القرآن والسنة أهم المصادر الأصلية للفكر الإسلامي وكان القرآن بمنهجه المتنوع وتنوع مخاطبيه ونوع الظروف يجادل مخاطبيه إما ردا للشبهات أو دعوة لهم لاتباعه، معتمدا أسلوب المنهج الخطابي الذي يمتزج بالتبشير والوعد والوعيد والترغيب والترهيب رغبة في التأثير على السامع وذلك حين يخاطب المعاندين والمناوئين له وحين يفضح عقيدة المنافقين.

ففي خطاب المعاندين يقول جل جلاله: ﴿إِنَّ الذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلودًا غَيْرَها لِيَذوقُوا العَذَابَ﴾ (النساء، من الآية 55) ورغم أن القرآن يستعمل الأسلوب الجدلي، فإنه يدعو إلى إبقائه ضمن آداب الحديث والاستماع إلى آراء الخصم، فلا قيمة عنده للجدال العقائدي إن لم يستند إلى الحق والإيمان به والوصول إليه. ثم إن القرآن كذلك يرفض تقليد الآباء والأجداد في العقائد الموروثة، ويحمل حملة قوية على غير المستخدم لعقله ونقده، اتجاه ذلك الموروث، ومجمل منهج القرآن الذي اعتمده يتلخص في القواعد المنهجية التالية:

- الإقناع العاطفي والموعظة في إطار الأسلوب الخطابي
- استخدام الأسلوب الجدلي مع معارضيه

- انتهاج المجادلة بالتي هي أحسن والابتعاد عن السفاسف والسفسطة

- الدعوة إلى اعتماد العقل واستخدام النقد

- الابتعاد عن التقليد المجرد.

ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أن هذه الأساليب التبليغية في المنهج القرآني رغم تباينها تنطلق من الصدق والرغبة في الوصول إلى الحق كأساس واحد.

من هنا يمكن القول: إن القرآن استطاع إثبات ذاته في خضم ذلك التموج الفكري والعقائدي الذي كان سائدا قبله رغم تنوعه واختلافه بما امتلك من نظرة متناسقة إلى الوجود والإنسان، وما احتواه من مبادئ ميتافيزيقية وأخرى عملية تجريبية، ومؤكدا على أن تلك المبادئ الميتافيزيقية (الغيبية) التوقيفية (الخلق الأول – ذات الله وصفاته) هي قضايا توقيفية انطلاقا من تحليل نقدي لقدرة العقل المعرفية أي لحدود العقل على إدراك المعارف، حيث إن تفسير العالم أو تعليله ميتافيزيقيا أمر خارج عن طاقة الإنسان ويتجاوز قدرة العقل لديه، لذا فالله تعالى وحده القادر عليه وهو وحده القادر على الإطلاع على القضايا الميتافيزيقية التي يقوم عليها العالم، فهي إذن مبادئ من لدن مالك المجال الميتافيزيقي ولا كلام للبشر بعد ذلك في هذا المجال إلا من باب الوهم والخيال، والظن الذي لا يغني من الحق شيئا كما يقوم هذا الموقف على اعتبار إجتماعي ملخص في ضرورة الحفاظ على وحدة الجماعة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هذا بخصوص موقف القرآن من المجال الميتافيزيقي وقضاياه التوقيفية. أما في المجال العملي التجريبي الواقعي، فقد دعا القرآن إلى اعتباره قضايا توفيقية فأصبحت فيما بعد أكبر محفز على استخدام العقل وربطه بالحياة العملية لدى المسلمين فاعتبر انطلاقا من ذلك وبناء على الحقائق التوفيقية القرآن عندهم (كتاب حياة) ومناسبة لإعادة التأمل، وقد اكتفى القرآن في هذا المجال بتقديم نماذج وأسس يستثمرها عن طريق التدبر والقياس بيد أنه في المجال النظري الميتافيزيقي قدم القضايا في صورتها النهائية في أوضح صورة وأبعد حال عن الغموض والتجاوز، كذلك فان السنة قد بينت ضرورة الكف عن الخوض في القضايا الميتافيزيقية ودعت المسلمين وحثتهم على استخدام العقل (القياس العقلي) في مختلف المجالات العملية مبعدة لهم بذلك عن كل فرقة أو اختلاف عقائدي يكسر الواقع الاقتصادي والسياسي.

إذا كان القرآن والسنة قد كونا العوامل الأصيلة داخل الفكر الإسلامي فإن الفلسفة اليونانية والديانتين المسيحية واليهودية وكذلك الغنوصية تعتبر أهم العوامل الدخيلة أو الخارجية لهذا الفكر، فلقد كانت الفلسفة اليونانية أهم تلك العوامل ذلك أن المسلمين قد تسنى لهم التعرف على بعض محتويات هذه الفلسفة في وقت مبكر قبل ترجمة التراث اليوناني في القرن الثالث الهجري فكان لها الأثر الكبير في نشأة الفكر الإسلامي سواء كانت في شكلها الأصيل أو في لبوس مسيحي يهودي غنوصي دخيل.

وكان للدين اليهودي هو الآخر إسهام في هذه النشأة فما فكرة (الإمام المعصوم-الرجعة-المهدية) إلا مثال على ذلك الأثر، وكذلك الدين المسيحي و ما أدخل من أفكار كان لها الأثر البالغ في الفكر الإسلامي ونشأته، كالقول بالاتحاد والحلول. ينضاف إلى ذلك ما للغنوصية من أثر في هذا الفكر على الحد الذي جعل البعض يقول: إن نشأة علم الكلام جاءت نتيجة التصدي والنقاش الساعيين إلى مواجهة وفضح الأفكار الغنوصية.

2- علم الكلام:

انطلاقا من المصادر الداخلية والخارجية للفكر الإسلامي فإن علم الكلام يعتبر أكثر ارتباطا وتعلقا بالمصادر الداخلية، كما أنه الأقرب من بين هذه العلوم إلى النشأة الإسلامية المحضة فما هو علم الكلام؟ وكيف نشأ؟

الكلام في اللغة الأصوات المفيدة وهو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع وهو في الاصطلاح وعند المتكلمين ما يعبر عنه بالألفاظ، وأول استعمال لهذه الكلمة بغير معناها اللغوي كان للدلالة على صفة من

صفات الله تعالى، وهي الكلام ثم أصبح بعد ذلك علما يبحث في ذات الله وصفاته و في أحوال الممكنات من المبدإ والميعاد وتسمية علم الكلام بأنه علم التوحيد نسبة إلى أحد أجزائه. والمنشغلون به يسمون تارة بالمتكلمين، وتارة بعلماء التوحيد، وهو علم يبحث في الموجود بحثا مبنيا على صريح العقل وصحيح النقل بحيث تكون عقائد الدين بمنجاة عن شبه المبطلين والغرض من علم الكلام الدفاع عن حياض الدين بالرد على المبتدعة.

قال ابن خلدون: «علم الكلام عمل يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة». ويقول الإمام الغزالي «لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى» "المنقذ من الضلال.

كما عرفه الفارابي بقوله: «إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل».

وعضد الدين الإيجي يعرفه بقوله: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علم الكلام».

ومن خلال جملة هذه التعاريف يتضح أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي لإثبات العقائد الإيمانية المنصوص عليها في الشرع المستنبطة منه، كما يبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة، كحدوث العالم والحشر وبعث الرسل والعقاب والثواب، وكذلك البحث في الموجودات والجواهر والأعراض وأحكامها. كما يتجلى من خلال تعريف عضد الدين أن علم الكلام يتضمن فرقا متعددة ذات مرجعية واحدة (القرآن والسنة) إلا أن ذلك لا يمنعها من التباين في طريقة تأملها والتفكير فيها أو تأويلها للقرآن والسنة، حسب الظروف السياسية والفكرية التي تتحكم فيها وتنتجها، الأمر الذي يستدعي الإشارة إلى نشأة تلك الفرق خاصة المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم هذه الفرق. لقد ارتبطت نشأة علم الكلام والفرق الكلامية بجملة عوامل داخلية شاركت مجتمعة في هذه النشأة حتى وإن لم يكن لها نفس الدور والأهمية في تلك النشأة ومن أهم هذه العوامل:

- مشكلة الخلافة

- حركة مانعي الزكاة التي تظهر الأثر الغنوصي البارز في الأحداث الإسلامية

- توسع الفتوحات الإسلامية التي أدت إلى دخول أمم كثيرة في الإسلام

- الفتنة الكبرى وما نتج عنها من فرقة في صفوف الجماعة، وتعني الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفان أو أولئك الذين اتخذوا من هذا المقتل عنوانا للفرقة بين المناصرين لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومطالب للثأر لعثمان رضي الله عنه، وهي أمور تمت بحياكة ومؤامرة الغنوصية واليهود وعلى رأسهم عبد الله بن سبإ الذي بث بين أنصار علي بن أبي طالب المعتقدات اليهودية والغنوصية القديمة (ألوهية علي) مما مهد للفرق الكلامية في الإسلام.

فكانت الشيعة تلك الفرقة التي تعصبت لعلي ولأسرته وتقابلها فرقة الخوارج التي رفضت التحكيم بين علي ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، ورفعت شعار(الحكم لله)، ثم فرقة المرجئة التي ترجئ الأمور إلى يوم القيامة، ثم فرقة المعتزلة التي تعتبر من أهم الفرق الكلامية التي لا تنفصم نشأتها عن تلك الأسباب السياسية، وسواء كانت تسمية هذه الفرقة تعود إلى أولئك الذين اعتزلوا كلا من الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان بعد تنازل الأول للأخير عن الحكم أو تعود إلى اعتزال واصل بن عطاء لمواقف الفرق الكلامية، وآيا كان مصدر التسمية تبقى المعتزلة من أبرز الفرق الكلامية في مقابل الأشاعرة ومن الجدير بالذكر أن واصل

بن عطاء اختلف مع أستاذه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، فاعتزل واصل مجلس الحسن وقال: اعتزلنا واصلا ومن ذلك الوقت تم وضع بذور الاتجاه الاعتزالي.

3 - الفلسفة الإسلامية:

ينعدم الإجماع لدى الباحثين الإسلاميين في مفهوم «الفلسفة الإسلامية»، وفي المنهج الذي اتبعوه في دراستها فقد تركز اهتمام هؤلاء على موضوعات من قبل التسمية هل هي إسلامية أم عربية الأصالة والمصادر والمجالات إلى غير ذلك.

يذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلى تسميتها بالفلسفة الإسلامية ذلك أن هذا الاسم وضعه الفلاسفة أنفسهم وعلماء الإسلام فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه، مستدلا بما أورده الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) "والمتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن اسحق الكندي وحنين بن إسحاق فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من المسلمين وغير المسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة الإسلام بالمعنى الاصطلاحي".

أما فيما يتعلق بمفهوم الفلسفة وغايتها عند فلاسفة الإسلام فلعله يمكن القول بأنهم استعاروا ذلك من أرسطو حتى وإن احتوى إنتاجهم على كثير من وجوه الطرافة والإبداع، ولقد ظل يتردد في صدى مؤلفاتهم تعريف الفلسفة اليونانية (الارسطاليسية) خاصة، مع ربطه بمقتضيات دينية. فحين يصرح الفارابي بأن السعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان، وتتحقق السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية فالفارابي هنا إنما يذكرنا برأي أرسطو الذي جعل الفلسفة الغاية القصوى أو مقصدا أسمى لحياة الإنسان وجاهر بأن السعادة الحقيقية أو الخير الأقصى إنما يكون في التأمل العقلي الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. ويبدع الفارابي مثريا هذا المفهوم رابطا إياه بمقتضيات الدين حينما يقول: «إن الغاية من تعلم الفلسفة الإلهية هي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء»[1] ومن هنا يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية ليست فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية كما يحلو للمستشرق (ديبور) نعتها بذلك. إذ كانت لها شخصيتها المستقلة ومشكلاتها التي انفردت بها والحلول التي قدمت لهذه المشكلات، مستعينة في وضعها بالعقيدة التي يدين بها أهلها، ويبدو هذا جليا في دراسة الفلاسفة المسلمين لمسائل التوحيد والعناية الإلهية والقضاء والقدر.

ولعل أبرز دليل على أصالة الفلسفة الإسلامية وعلى أن فلاسفة الإسلام ليسوا مجرد نقلة للفلسفة اليونانية ولأرسطو، خاصة أن منهم من عارضه خصوصا فيما يتعلق بمسألة الألوهية وقدم العالم وخلود الروح، حيث عارضوه في ذلك بمعالجات اتسمت بالجدة والطرافة فاثبتوا بذلك أن الفلسفة الإسلامية نشأت في بيئتها ونمت في كنف ظروفها، ينضاف إلى ذلك أن التفكير الفلسفي في الإسلام لا يقتصر على مجال الفلسفة بمعناها اليوناني وإنما يتجاوزه إلى ميادين أخرى مثل الكلام والتصوف حيث وضعت مذاهب فلسفية كانت موضع جدة وطرافة كما رأينا في علم الكلام وما سنرى في التصوف.

4- التصوف:

الأصل في التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه.

ثم أطلق بصورة أخص على الخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين (الزهاد و العباد) ثم انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية، وعند ما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيها عبادا وزهادا ومع نشأة علم الشريعة كان التصوف فرعه الذي يعنى بأحوال القلب (علم الباطن) ثم نزع إلى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة وبمجاهدة النفس والانقطاع إلى عبادة الله تعالى، وتذوق العقيدة عن طريق القلب لا بالبحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل.

[1] - الفلسفة الإسلامية إبراهيم مدكور

فكان بذلك تجربة روحية يعيشها الصوفي بشعوره ووجدانه، تلك التجربة التي بدأ تفسيرها وتأويلها وفلسفتها بالحدس والكشف مع مطلع القرن التاسع الميلادي من طرف بعض المتصوفة. فنشأ التصوف النظري على يد ذي النون المصري ونشأت نظرية الاتحاد والتي تعني محو النفس الإنسانية وأثرها وصفاتها مع أبي زيد البسطامي كما ظهرت نظرية الحلول أي حلول الله في مخلوقاته على يد الحلاج ثم ظهرت نظرية وحدة الوجود وهي القول بأن الحق والخلق حقيقة واحدة مع ابن عربي.

ومن هنا نرى أن علم الكلام إذا كان قد نزع إلى إقامة العقيدة الدينية على أساس النظر العقلي، وان العلم تفقه والطريقة إلى معرفة الله إنما تكون بالنظر العقلي والنظر الديني وإذا كان الفلاسفة يردون الحقائق إلى العقل وأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة فإن الصوفية يرون أن العلم اليقيني إنما يأتي عن طريق الكشف (الحدس أو الذوق) وهو الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين.

الأسئلة:

1- ما المقصود بالفكر الإسلامي؟

2- ما العوامل الأصيلة والدخيلة التي ساهمت في نشأة الفكر الإسلامي؟

3- ما الفرق بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف؟

4- الحلول والاتحاد ووحدة الوجود نظريات قال بها بعض المتصوفة، أصيلة هي أم دخيلة؟

5- أي العوامل كان لها الأثر الكبير في نشأة الفكر الإسلامي؟

6- بين منهج كل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية.

7- هل الفلسفة الإسلامية أصيلة أم مستعارة؟

8- يقول (دي بور): «الفلسفة العربية ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية»، ما رأيك؟

المبحث الأول:

1 - إشكالية العقل والنقل لدى المعتزلة والأشاعرة

تعد إشكالية (العقل والنقل) أهم إشكالية في الفكر الإسلامي إن لم تكن تنفرد بما هو إشكالي في هذا الفكر، كما تعد كذلك من أقدم هذه الإشكاليات.

فقد أخذ الجدل والنقاش حول هذه الإشكالية يحتدم منذ بدايات العصر الإسلامي الأول، سواء على ما هو عملي واقعي (الفقه) توفيقي، ما بين الإمام مالك بن أنس وأبي حنيفة النعمان، أو على مستوى القضايا التوفيقية بين المعتزلة ممثلة في (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد)، وبين المرجئة، لينزاح الجدل والنقاش في ما بعد ذلك ليصبح بين المعتزلة ممثلة هذه المرة في (أبي علي وأبي هشام الجبائيين)، وأبي الحسن الأشعري ممثلا للأشاعرة، وذلك يدل على قدم (جدلية العقل والنقل) في الوسط الإسلامي، ومع ذلك لا يزال البحث والنقاش حول هذه الإشكالية متواصلا حتى وإن استبدل الكثير من المسميات واستعيرت جملة من العناوين المختلفة إلى اللحظة المعاصرة وقد يظل متواصلا ما لم يتوفر جامع فكري بين الرؤى المتباينة النظر في خصوص هذه الإشكالية، ولعل ذلك أكبر مؤشر على عمق هذه الإشكالية، وأوضح برهان على أنها لم تكن وليدة مصلحة سياسية معينة، بل كانت مسألة فكرية بحتة، ولأنها كذلك فلا يمكن طيها بسهولة.

لقد كانت جدلية العقل والنقل هذه إذن نتيجة الخلاف بين الجماعة الإسلامية، ذلك الخلاف الذي نشب لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حول مسألة الخلافة، أي حول من لهم الحق في تولي أمر المسلمين بعده صلى الله عليه وسلم؟، وهذا (الخلاف) يعد مصدرا رئيسا لنشأة علم الكلام والفرق الكلامية، التي تتخذ من القرآن مرجعا لها، وتستخدم العقل في النصوص القرآنية «التأويل»، مما يدعو إلى التساؤل: عما إذا كان الشرع يجيز ذلك؟ وإلى أي حد يظل ذلك الاستخدام مستساغا لدى العقلية الإسلامية التي تأسست وتشكلت في ضوء التمايز الواضح بين ما هو توقيفي، وما هو توفيقي إلى حين وفاته صلى الله عليه وسلم. بل وإلى حين نهاية الحقبة الراشدية (فترة الخلفاء الراشدين)، هذا التساؤل يمكن أن يطرح بصيغة أخرى، ما هي حدود العلاقة بين العقل والنقل لدى كل فرقة كلامية؟ أي ما مدى نسبة الأخذ والترجيح للعقل أو للنقل عندها في ضوء ما كان منها من استنطاق واستنباط للنصوص، الذي أسس أرضية الجدال والنقاش بين تلك الفرق حول أحكام الشرع وأصوله، وحول قدرة العقل على فهم النص. ويمكن حصر الفرق بين وجهات النظر في ثلاث اتجاهات:

- اتجاه أبعد العقل وحكم بعجزه وقصوره، مثلته السلفية والمشبهة والحشوية، وكل الجماعات التي حرمت استخدام العقل، وحرمت التأويل من مرجئة وأئمة المذاهب الأربعة «مالك، وأحمد، والشافعي، وأبو حنيفة».
- اتجاه غلب عليه ترجيح العقل على النقل واستخدام التأويل وسيلة لإزالة التناقض الظاهر بين ما يتوصل إليه العقل وما هو ظاهر بالنص، وقد مثلته المعتزلة.
- اتجاه يرى أن العقل يبقى مقيدا بالنقل في إطار القضايا التوقيفية، أي في المجال النظري الميتافيزيقي، وقد مثلته الأشاعرة.

وهكذا من خلال رؤى هذه الاتجاهات الثلاث يتبين أن إشكالية العقل والنقل في علم الكلام لا تعني ضرورة إقصاء العقل أو النقل كما لا تعني التسليم بأي منهما فقط، بل إن الإشكالية تبرز بصيغة: لمن تكون الأولوية في شؤون العقيدة؟ ثم في الأوامر الشرعية: للعقل أولا، أم للنقل قبل العقل؟

فالفكر الإسلامي فكر يؤمن بأهمية العقل والنقل، وكذلك فإن جل الفرق الإسلامية قد أولت العقل مكانة هامة في تفكيرها المنهجي.

وانطلاقا مما تقدم سنتعرض لإشكالية العقل والنقل من خلال رأي المعتزلة والأشاعرة، باعتبارهما رأيين متقابلين في تناولهما لتلك الإشكالية.

١ - إشكالية العقل والنقل عند المعتزلة

تعتبر المعتزلة الواضعة الحقيقية لعلم الكلام، حينما عرضت بعض مشاكله وشغلت بها نحو قرن ونصف في دراسة جادة ومتنوعة، وكانت هذه المدرسة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكرا ورجالا، ومن أخص خصائصهم أنهم يؤمنون بالعقل إيمانا كليا، يحكمونه في الأمور على اختلافها، ويسيرون معه إلى أقصى

مدى، ويرون أن للكون نظاما محكما يخضع له.لا ينكرون النقل لكنهم لا يترددون في إخضاعه لحكم العقل فيقرون أن «العقل قبل ورود السمع»، (فهم أشبه ما يكونون فيما ذهب إليه ديكارت بين العقليين المحدثين»[1].

ويؤولون المتشابه من القرآن، ويرفضون الأحاديث التي لا يقرها العقل، وقد لجؤوا في مواجهتهم وردهم على خصوم الدين ومعارضيه إلى العقل والمنطق، فدفعهم ذلك إلى أن «يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء، كما طبقوها على عالم الأرض»[2]. فقد تناقشوا مع الزنادقة والملاحدة في البرهنة على وجود الله، وعني المعتزلة بالبرهنة على وجود الله أكثر من عناية السلف.

وقد عالجوا مشكلة الخلافة كما اهتموا بعد ذلك بمسألة الكفر والإيمان، ووضعوا أسسا ومبادئ لرؤاهم تتلخص فيما يعرف بأصول المعتزلة الخمسة: (التوحيد- العدل – الوعد والوعيد – المنزلة بين المنزلتين – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

فلقد آمن المعتزلة بعدل الله، وعدوه أصلا من أصولهم الهامة، وفي ضوء ذلك اعتبروا الإنسان قادرا خالقا لأفعاله خيرها وشرها، مستحقا على ما يفعل في الآخرة ثوابا أو عقابا، حتى وإن التقوا مع القدرية الأوائل، أمثال (غيلان الدمشقي) في ذلك. كما آمنوا بحرية الفكر والقول والعمل، واعتبروا الفعل الحق ذلك الذي يصدر عن حرية تامة، ويوجب المسؤولية، وربطوا الحرية بالعدل، أي ربطوا حرية الإرادة بالعدل الإلهي، وأسسوا في ذلك نظريتين كبيرتين هما: «نظرية الصلاح والأصلح» و«نظرية الحسن والقبح»[3]، والعقل في نظرهم قادر على إدراك هذه الصفات عقليا ويمكنه إدراكها قبل الشرع. وعلى هذا يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما يدل عليه العقل[4].

هكذا ربط المعتزلة بين حرية الإرادة والعدل، وربطوا أيضا بين حرية الإرادة، وأصل التوحيد، أي إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة الله وقدرته؟، ويذهب المعتزلة في ذلك إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل أو يترك بوجه عام، وهي قدرة مؤثرة وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب، مما أفضى بهم إلى نظريات: (الخلق والاستطاعة والتوليد).

من هنا يتبين أن المعتزلة وإن كانت قد أعطت الأولوية للعقل، واعتبرت المعارف كلها معقولة وواجبة من منظار العقل، وأن النظر العقلي هو المؤدي لمعرفة الله تعالى، وإتباع الحسن واجتناب القبيح، فإنها مع ذلك لم تقص النقل حتى وإن رأت حتمية ورود العقل قبله.

ب- إشكالية العقل والنقل عند الأشاعرة

الأشاعرة هي تلك الفرقة الكلامية التي عادة ما ترد في الدراسات الفكرية ذات الصلة بالفكر الإسلامي، كتيار أو اتجاه يقابل التيار الاعتزالي.

وينسب الأشاعرة إلى (أبي الحسن الأشعري: 260-324هـ)، الذي يذكر عنه أنه لم يرق له الغلو الإعتزالي، ولا الغلو السلفي، فقرر أن يقف منهما الموقف الوسط، يوم أن خرج على أستاذه (أبي علي الجبائي:253-303هـ) المعتزلي، وأعلن دعوته في المسجد الجامع بالبصرة: «من عرفني فقد عرفني حقا ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي:أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع»[5]، ومن خلال هذه الكلمة التي تعتبر أساسا لبناء التيار الأشعري، نجد أبا الحسن الأشعري قد ركز على ثلاث مسائل: (خلق القرآن ورؤية الباري بالأبصار وأفعال العباد)، ذلك أنها أمهات كانت تشكل أمهات الإشكاليات التي تشغل الأذهان، وعنوان الخلاف والاختلاف لدى المتكلمة خاصة السلف والمعتزلة. وقد قالت الأشاعرة إجمالا في نقاشها لهذه القضايا بنظرية "الكسب "، وحتى وإن حصل التباين بين اتجاهات الأشعرية عبر الحقب الزمنية، ابتداء من أبي الحسن الأشعري، وصولا إلى (الدردير: 1180هجرية-1777م)، مرورا بـ(الباقلاني وعبد اللطيف البغدادي والغزالي والشهرستاني وفخر الدين الرازي وعضد الدين الإيجي وسعد الدين التفتازاني والسنوسي واللقاني.

ولقد ساهمت الظروف السياسية على نشر المذهب الأشعري وتأييده.

[1] - الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/إبراهيم مدكور
[2] - نفس المرجع السابق
[3] - الفلسفة الإسلامية/ ابراهيم مدكور
[4] - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين /الرازي
[5] - الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/إبراهيم مدكور

وقد ذهب الأشاعرة إلى القول: إن صفات الله تعالى ليست هو، ولا هي غيره، وأن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار، وقالوا بالإيمان بالغيب، وحملوا لواء القول بالنقل قبل العقل، رافضين أحيانا ما ذهبت إليه المعتزلة في أصولها الخمسة السابقة الذكر، ومتباينين معهم أحيانا أخرى، فهم يرون أنه لا المعتزلة ولا الحشوية المشبهة نجوا من (المغالاة) في مواقفهم، فهؤلاء غرقوا في التجسيم والتشبيه والفهم السطحي للنصوص، وأولئك أفرطوا في تحكيم العقل في كل شيء، دون أي تحليل سابق للقدرة العقلية، فدعوا إلى الجمع بين النقل والعقل وإلى ضمان وحدة الأمة والعقيدة معا، ومن ثم قالوا إن المعتزلة كانوا أكثر دفاعا عن الإسلام، أما الاشاعرة فكانوا أكثر فهما له[1].

2 ـ إشكالية العقل والنقل لدى الفلاسفة

لقد تناولنا في الفقرات السابقة محاولة علماء الكلام وإسهامهم فيما يتعلق بإشكالية العقل والنقل والتي تلخصت في بيان طبيعة العقل وقدرته وحدوده، فما موقف فلاسفة الإسلام من تلك الإشكالية؟ وفي أية صورة ظهرت تلك الإشكالية عند الفلاسفة في الإسلام؟

لم يعد الاهتمام بإشكالية العقل والنقل مرتكزا على اختلاف العقل والنقل، وإنما أصبح اهتمام الفلاسفة بالإسلام منصبا على التوفيق بين النقل (الدين) وبين الفلسفة كثمرة للعقل.

هذه الإشكالية التي اختزلها الفلاسفة في الإسلام إلى إشكالية التوفيق بين «الدين والفلسفة اليونانية»، أو تجلت في صورة التوفيق بين القرآن وبين فلسفة أفلاطون وأرسطو اليونانيين بصورة خاصة.

ذلك ما يظهر مثلا، في نظرية الفيض لدى الفارابي من محاولة حل التناقض الموجود بين القول بقدم العالم في الفلسفة اليونانية، والقول بحدوثه في القرآن، وخلاصة ما ذهب إليه الفارابي في نظرية الفيض هو أن القول بالفيض يجعل العالم قديما بالزمان، حادثا في الوقوع، وأن ليس هناك فاصل زمني بين وجود الله وفيض العالم عنه وكذلك ما يطرح من إشكال في نظرية النفس عند ابن سينا.

وتمتد هذه الإشكالية (التوفيق بين الفلسفة والدين)، إلى البحث في مشروعية النظر في العلوم الفلسفية، ومدى موقف الشرع من ذلك.

وقد نتج عن ذلك تيارات ثلاثة: تمثلت في الرافضين للفلسفة والمعارضين لها، والمؤيدين للبحث في القضايا الفلسفية والقول بعدم التعارض بينها وبين الدين، ومحاولة ثالثة للتوفيق بين علماء المسلمين (الجماعة الأولى)، والفلاسفة الطائفة الثانية.

إلا أن هذا الجهد في إطار التوفيق بين الدين والفلسفة هو ما يشكل المظهر الخارجي لهذه الإشكالية لدى الفلاسفة يتمثل في موقفهم من طبيعة العقل وقدرته وحدوده والتي كانت محور وجوهر التنافس الذي أثمر علم الكلام وفرقه وأهم تياراته ممثلة في المعتزلة والأشاعرة، فما موقف الفلاسفة المسلمين من تلك القضايا؟

أ- **الكندي**: وهو أول الفلاسفة العرب المسلمين الذين عاشروا جو محنة خلق القرآن، وقد عالج مسائل شغل بها المعتزلة فقال بحدوث العالم، وحاول البرهنة على خلقه، وقال بالصلاح والأصلح مستخدما لهما مصطلحا جديدا هو (نظام الكون) كما تعرض لفكرة العدل معتبرا أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيها ورد على المزدكية والمانوية. وكان الكندي أول من وضع اللبنة الأولى للتناول الفلسفي لمشكل حرية الإرادة. كما آمن بالسببية، والعلة عنده نوعان: مباشرة وهي القريبة و غير مباشرة وهي البعيدة، وفي إطار البرهنة على وجود الله سلك الكندي مسلك المتكلمين فعول على الدليل الكوني الذي يتخذ من وجود الكون برهانا مثبتا لوجود الله، والدليل الغائي الذي يستدل بما في الكون من نظام وإبداع لذلك كان من الضروري أن يكون له هدف وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم. هذا بالإضافة إلى دليل تناهي الجرم.

فالكندي يرى أن العالم حادث ومركب، وهو بذلك بحاجة إلى محدث ومركب: «الواحد الحق هو الأول المبدع الممسك لكل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر»[2]

فالكندي باعتباره أول فلاسفة المسلمين قد أسس لأسبقية الدراية على الرواية وسبق إلى القول بقدرة العقل على فهم وإدراك المعارف ورجحه على النقل حتى وإن ظل هذا العقل عنده محدودا بالنقل على الأصل في إطار القضايا التوقيفية.

[1] - الفكر الإسلامي والفلسفة/نصوص الباكولوريا/المغرب

[2] - رسائل الكندي لمحمد عبد الوهاب

ب- **الفارابي**: عني أكثر من الكندي بالأخلاق والسياسية وعلم النفس وواجه صراحة مشكلة القضاء والقدر ويعتبر بحق أشد فلاسفة العرب عناية بالعقل. واعتبر الإرادة دعامة الأخلاق.

وذهب الفارابي إلى أن بوسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد فهو حر فيما يريد ويفعل، وكل ميسر لما خلق له، وعناية الله محيطة بجميع الأشياء. ومتصلة بكل أحد وكل كائن بقضاء الله وقدره فالعناية تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض ولعل هذا ما دفع (بديبور) إلى القول بأن الفارابي يعد من القائلين بالجبر كما يذهب الفارابي إلى أن للعبد مجاله وللكون نظامه ولا يتحقق مجال العبد إلا إذا توفر له قدر من الحرية هذا التناسق يقترب من النسق الأزلي وقال به بعده بسبعة قرون (ليبنتز) وهكذا يظهر بشكل واضح الاعتماد على العقل والقول بالنقل عند الفارابي.

كذلك فإن فكرة الألوهية عنده ترتكز على عاملين: هما التوحيد والتنزيه، فهو يقول بتوحيد يرد الصفات إلى الذات كما يذهب إلى تنزيه يبقى الزمان والمكان، والمادية والجسمية. فيمكن القول إن تصوره للألوهية أعمق في العقلانية والتجريد. ويلتقي في هذا مع المعتزلة.

فيرى أن الله واحد غير متكثر، لا يشبه خلقه في شيء. دائم لا يفنى وهو الواحد الأحد فالله هو الواجب الوجود بذاته، والسبب الأول لكل موجود، كما يرى أن أسماءه تعالى تدل على الكمال والجلال، وتعبر عن علاقة الباري بمخلوقاته.

ج- الغزالي: وهو حجة الإسلام حقا في رده وحملته على الباطنية والفلاسفة وكان أقرب إلى المذهب الأشعري، بل أخذ به وأيده، ودعا الغزالي إلى إلجام العوام عن علم الكلام، وطالب بأن تختصر الدراسة الكلامية على الخاصة واعتبر أن غاية علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة، وحمايتها، من تشويش أهل البدعة.

ويعتقد الغزالي كباقي الأشاعرة أن التركيب بين العقل والنقل هو جوهر الفهم الصحيح لإشكالية العقل والنقل، ويرى أنه يستعان بالأول لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره، مع أنه يقف به عند حدود معينة ويرى أن النقل وحده هو الذي يستطيع مجاوزة هذه الحدود، مما يبرر ترجيح الغزالي للنقل على العقل ويوضح أشعريته.

لقد رفض الغزالي ما ذهبت إليه الحشوية والمعتزلة من تشبيه لدى الأولى ونفي للصفات لدى الثانية. والله عند الغزالي هو علة العالم وحده خلقه بقدرته وإرادته، فإرادة الله هي علة الموجودات جميعها.

د- ابن رشد: فقيه قبل أن يكون فيلسوفا وقاضي قضاة قرطبة بعد أبيه وجده، والفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية وإرادة، ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف واستطاعته.

ولقد درس ابن رشد علم الكلام، وعني بمذهب الأشاعرة ولم يعف آراءهم من النقد والملاحظة، ولم يرق له موقفهم من الكسب والاختيار لأنه في نظره لا يتماشى ومبدأ الثواب والعقاب، ولا يدعم فكرة المسؤولية. وعد ذلك من أعوص المسائل واستوقفه طويلا لأن الأدلة العقلية والنقلية لذلك يبدو عليها شيء من التعارض.

ويخرج ابن رشد من هذا التعارض بحل وسط، بحيث إن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده، وهذا ما يبرر حسابه ومسؤوليته، مع أن تلك الإرادة والقدرة مقيدتان بخضوعهما لأسباب داخلية وخارجية.

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدر فعلا مشكلة حرية الإرادة قدرها، وقدم لها حلولا ترفع التناقض والتعارض، وتوفق بين العقل والنقل.وأخذ بالتمسك بمبدإ السببية والقول بالعناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر.

وهكذا يتضح أن ابن رشد يرى أن الشريعة توجب التأمل العقلي، بدليل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، وهذا هو الاعتبار العقلي (القياس العقلي) أو (البرهان العقلي)، كما يرى أن معرفة المنطق وبراهينه وأقيسته، لا تقل أهمية عن معرفة الأصول العقلية للشريعة، كما يضع فيلسوفنا ابن رشد الناس في مراتب: (من يصدق بالبرهان، ومن يصدق بالأقاويل الجدلية، ومن يصدق بالأقاويل الخطابية). (فصل المقال)، والشريعة عنده تنقسم إلى ظاهر وباطن، لذلك قال بالأخذ بالتأويل.

إشكالية التأويل:

إن الدين شيء يختلف عن الفلسفة، والفلسفة شيء آخر، ولكن هذا لا يمنع أن يكون في الدين والفلسفة أمور تتفق وأمور تفترق، فكيف يجب أن نسلك حيال الأمور التي تفترق: تختلف أو تتناقض؟.

إن هذه الأرضية هي التي تفرض أحيانا اللجوء إلى التأويل، فما التأويل؟

يجيب ابن رشد في كتابه "فصل المقال"، على هذا السؤال بقوله: التأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) إلى المجاز (المقصود) من غير أن يخل المتأول في ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

ويدعو ابن رشد إلى التأويل وذلك في قوله: «ونحن نقطع قطعا في أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فذلك الظاهر من الشرع يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد في التأويل من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف ظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه – وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد له»[2].

وبما أن الشرع لجميع البشر وغايته توفر السعادة وجلب المنافع ودرء الأضرار، كان من الممكن فهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعان متعددة، من أجل ذلك أقر ابن رشد أن للشرع ظاهرا وباطنا (نصا يشير إلى المعنى العام ثم فحوى يدل على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص).

وابن رشد لا يدعو إلى التأويل مطلقا، فيرى أن المسلمين أجمعوا على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ثم إن في الشرع ظاهرا لا يجوز تأويله، فإذا كان تأويله في المبادئ (في العقائد الإيمانية) فهو كفر، وإن كان في العبادات فهو بدعة.

أما الذين يجوز لهم أن يتأولوا الشرع فهم ذوو الذكاء الفطري، والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرفوا صناعة البرهان.أما العامة فيجب عليهم أن يحملوا كل شيء في الأصل على ظاهره، ولكن – كما يقول ابن رشد – على العلماء إذا تأولوا شيئا من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضه، أي بمقادير تتفاوت كثيرا أو قليلا بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يوحوا لها بتلك المقادير من التأويل.

والمسلم من الخاصة يجمع بين المعقول والمنقول بين الحكمة والشريعة (بين الفلسفة والدين)، فالإنسان في حياته محتاج إلى الدين والفلسفة، غير أن العامي يستغني بالدين عن الفلسفة، لأن غرضه من وجوده السلوك الصالح، وهذا شيء يضمنه له الدين وحده، أما المفكر من الخاصة، فإنه يحتاج أيضا إلى القدر الذي يحتاج إليه العامي من الدين، ويحتاج كذلك إلى قدر من الفلسفة يعرف به حقائق الأشياء مما سكت عنه الشرع، أو أباح التوسع فيه.

ومن الفرق الكلامية التي اهتمت كثيرا بموضوع التأويل: المعتزلة، فكان (النَّظَّامُ) يقول: ذكر الله سبحانه وتعالى الوجه على التوسع، لا لأن له وجها في الحقيقة، واليد وهو النعمة أما السلف الصالح فكانوا لا يتأولون الصفات ولا يعطلونها ولا يكيفونها وإنما يتركونها على مراد الله بها وهذا ما يسمى بالتفويض.

إشكالية الجبر والاختيار

الحرية لفظة ذات طبيعة خاصة، وهي إحدى القيم الإنسانية الكبرى ودعامة هامة من دعائم الشخصية، ولا يمكن الحديث عن المسؤولية في غيابها، وقد انتصر لها الهداة والمصلحون والمفكرون وخاصة الفلاسفة منهم، ولم يقدرها الإنسان ولا الشعوب إلا بعد تجرع مرارة الذل والخضوع والعبودية.

والحرية محببة لذاتها، لأنها مجاراة للطبيعة وشعور بالانطلاق الفطري، دون قيد أو خطر، ومثلها الأعلى أن تستكمل مظاهرها على مستوى الاعتقاد والفكر والقول والعمل.

وحرية الإرادة مشكلة ذات مناحي متعددة بين سيكولوجية أخلاقية ودينية وفلسفية، وقد شغلت أذهان المفكرين على مختلف مشاربهم المذهبية والاجتماعية.

ومن حقنا أن نتساءل عن حرية الفرد، وهل من سبيل إلى القول بحرية الإرادة الفردية؟

وما يهمنا هنا هو الإجابة عن هذا السؤال في ضوء ما قرره مفكرو الإسلام؟

الحرية أو الاختيار في الفكر الإسلامي

[1] - المنهاج الجديد في الفلسفة /عمر فروح

[2] - المنهاج الجديد في الفلسفة /عمر فروح

لقد نبتت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين- كغيرها من مشكلات فلسفية وكلامية أخرى- في جو اختلط فيه العرب بأجناس مختلفة، والتقوا بأفكار وآراء أجنبية، وليس بغريب إطلاقا أن توجههم تلك الآراء نحو قضايا لم تخطر ببالهم من قبل، ثم أخذ المسلمون يعالجونها على طريقتهم الخاصة، ويلائمون بينها وبين قضاياهم الدينية. ومن بين الأفكار التي عالجها مفكرو الإسلام:

(حرية الإرادة)، التي نوقشت على مستوى الفرق الكلامية الأساسية وهي: المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، على أنها نوقشت كذلك على مستوى الفرقة الكلامية التي تسمى "الجبرية" فما موقف هذه الفرق من مسألة حرية الإرادة؟

المعتزلة:

آمن المعتزلة بعدل الله وعدوه أصلا من أصولهم الأساسية، وتتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالا وثيقا بأصل "العدل" الذي قالوا به، فهم يرون أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء ليس مسؤولا عما يفعل، أو أن يحاسب فيما لا يريد. وعدالة الله تقضي بأن يكون العبد حرا، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة في نظرهم، ولا أساس لشريعة أو تكليف، وما ذا يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟ وكيف يؤمر الشخص بأن يفعل أو لا يفعل وهو فاقد الإرادة؟ وإن رددنا كل شيء إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب؟

والمعتزلة يسلمون جميعا بعلم الله تعالى، وأنه لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلا ما كان وما سيكون، ويذهبون إلى أن قدرة العبد الحادثة منحها الله له، وبها يستطيع أن يفعل أو يترك بوجه عام، أو خلق فيه قدرة عندما يباشر أي عمل من أعماله، وهذه القدرة الحادثة يرون أنها مؤثرة على كل حال، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب.

وقد قرر المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية، وقالوا بالاستطاعة وسموها أيضا القدرة وتفننوا في شرحها، وقد أجمعوا – فيما يرى الأشعري- على أنها قبل الفعل، وأنها قادرة عليه وعلى ضده، وأنها غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعا أن يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها وهل هي مجرد الصحة والسلامة، أو هل هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع، أو هي جزء منه، واختلفوا أيضا: هل تبقى بعد الفعل أو تفنى بانقضائه؟

وذهب (النظام)إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره، وأكثر المعتزلة يرون أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال.

ويقترب الشيعة الرافضة هنا من المعتزلة، فيذهب أغلبهم إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل، وتلتقي الزيدية مع (النظام) تماما في القول بالاستطاعة قبل الفعل، وأنها جزء من الشخص المستطيع.

وقد خلف المعتزلة مادة غزيرة في مسألة حرية الإرادة، " فقرروا أن العدل الإلهي يهدف إلى حكمة يدركها العقل وترمي إلى تحقيق الصلاح والأصلح، وتأبى عدالة الله أن يكلف المرء بما لا يطيق، أو أن، يحاسب على ما فعله قسرا، فرفضوا في أغلبهم مبدأ الجبر رفضا تاما كاملا، وقالوا إن الإنسان حر الإرادة فاعل مختار.

الأشاعرة:

نشأت الأشعرية في أوائل القرن الرابع الهجري، وبقيت إلى اليوم بالرغم مما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريبا، وتعتبر عقيدة أهل السنة والجماعة، ويلاحظ أن المعاهد الإسلامية الكبرى كالأزهر مثلا ساهمت في تثبيت المذهب الأشعري إسهاما كبيرا، وكذلك جامع الزيتونه وجامع القرويين.

ركز أبو الحسن الأشعري في دعوته بالمسجد الجامع بالبصرة على ثلاث مسائل هي:خلق القرآن، ورؤية الباري بالأبصار، وأفعال العباد، وهذه المسائل هي التي باعدت بين السلف والمعتزلة، وقد حاول أبو الحسن أن يوفق بين الطرفين. وتتصل المسألتان: الأولى والثانية بالأصل الأول من أصول المعتزلة وهو التوحيد، في حين تنصب الثالثة على الأصل الثاني وهو العدل، وهذه المسألة الأخيرة هي التي تعنينا.

يذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الأفعال مخلوقة لله تعالى سواء كانت خيرا أم شرا، ولا ضير في هذا مطلقا، وهو يقول إن هناك أفعالا تحدث للإنسان على عكس إرادته، ولا يمكن أن يكون محدثها ما دامت الإرادة هي وحدها مصدر الفعل.

ويسلم الأشعري بالاستطاعة التي قال بها المعتزلة، ولكنها في نظره شيء غير الإنسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائما، ومن المعروف أن الإنسان يكون مستطيعا أحيانا وغير مستطيع أحيانا أخرى، وهي عرض

يمنحه الله للعبد عند الحاجة، يوجد عند الفعل، والأشعري في القول يرد على المعتزلة في قولهم بأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وقد ردد تلاميذ الأشعري هذه الاعتراضات وخاصة الباقلاني وإمام الحرمين[1].

وإذا كان الباري جل شأنه خالق الأفعال جميعها فما ذا بقي للعبد؟

يجيب الأشعري بان للعبد كسبه واختياره، والكسب مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، وهذا الفعل من صنع الله وقدرتنا، نفسها مخلوقة لله، وكل ما في الأمر– في نظر الأشعري- أن الله أجرى سننه بان يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه، فإن قيل: علام يحاسب العبد؟ أجاب الأشعري بأنه يحاسب على كسبه واختياره هذه هي نظرية "الكسب" عنده وهي لا تكاد تفسح للحرية والإرادة مجالا وهي أشبه بالجبر أكثر من الاختيار.

وفي كتاب "التمهيد" للباقلاني أبواب عدة تدور حول حرية الإرادة، فهو يقرر مع أستاذه أن أفعال العباد جميعها مخلوقة لله ويستشهد على ذلك بآيات قرآنية كثيـرة من بينها قوله تعـالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات/96).

وقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ (فاطر/3)

ويسلم (الباقلاني) مع أستاذه بقدرة العبد واستطاعته، وذلك لكونه يأتي أفعالا تؤيد ذلك مثل القيام والقعود، ولكن هذه القدرة من عند الله وهي مصاحبة للفعل لا تسبقه ولا تتأخر عنه وينكر أن تنصب القدرة على الشيء وضده وعناية الله كفيلة بأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك.

والباقلاني مع تمسكه بمبادئ أستاذه، فيلاحظ أنه يتوسع بعض الشيء في نظرية "الكسب"، فهو يتفق معه على أن القدرة الحادثة لا توجد شيئا ولكنها تخصص الوجود، ذلك أنها تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص في زمان ومكان معين.

أما فخر الدين الرازي المعروف بتمسكه بأصول المذهب الأشعري فنجد أنه لا يتردد في أن يعارض الأشعري ويناقضه في بعض آرائه، ويبدو ذلك بوضوح في مشكلة الحرية، فهو لا يقنع بفكرة "الكسب" التي هي مجرد تعلق واقتران بقصد العبد بإرادة الله وقدرته ويفسرها تفسيرا يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية، ومن لا إرادة له لا مسؤولية عليه فللعبد إرادته وقدرته وعنهما يسأل وعليهما يحاسب، وفي هذا القول يبدو الرازي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الاشاعرة في هذه المسألة غير أنه يبين أن القدرة الحادثة لا تكفي وحدها للإحداث بل لابد من ظروف وشرائط تقترن بها وبدونها لا يتم الفعل.

الماتريدية:

لقد وقف أبو منصور الماتريدي وقفة تأملية طويلة إزاء هذه المشكلة ولا غرابة في ذلك فهو متكلم وفقيه لم يغب عن باله أن يقدس عدل الله وعلمه وإرادته، وأن يهتم بأساس التكاليف والمسؤولية، فبين اختلاف وجهات نظر المسلمين في حرية الإرادة من جبرية وقدرية، وشرح فكرة القصد والاستطاعة، وعنده أن الإنسان فاعل مختار على الحقيقة، ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله، وأفعال الإنسان وإن كانت كسبا مخلوقة لله أيضا.

والفعل الإنساني- كما يقول الماتريدي- موزع بين العبد والرب، يخلقه الله ويكسبه العبد، وكل هذا منصب على الأفعال الاختيارية، أما الأفعال الاضطرارية فمردها إلى الله وحده[2].

الماتريدي لا يرفض –على عكس المعتزلي- أن يجتمع على المقدور الواحد قدرتان، لأن الجهة مختلفة، قدرة الله خالقة وقدرة العبد كاسبة، والكسب عنده هو القصد والاختيار، وهو عمل إيجابي سابق عن الفعل، وهذا الكسب يختلف عن الكسب الأشعري الذي هو مجرد مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور فهو أمر سلبي يقترن بالفعل ولا يسبقه.

والقصد عنصر أساسي من عناصر حرية الإرادة في نظر الماتريدي وهو مناط التكليف وأساس الثواب والعقاب والمدح والذم، يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعله ويستحق الثواب على قصده، ومن فقد القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم، ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل وهو ما يسمى الاستطاعة، والاستطاعة عند الماتريدي ضربان: ممكنة ويراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله، ومسيرة وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ويهبها الله لعبده عندما يقصد عملا.

[1] - الفلسفة الاسلامية/إبراهيم مدكور

[2] - الفلسفة الإسلامية/إبراهيم مدكور

والقدرة استعداد للفعل والترك وفي وسعها أن تفعل الطاعة استجابة لأمر الله، أو أن ترتكب المعصية مخالفة لأمره.

الجبرية:

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. إن القول بالاختيار ينتقص من السيطرة المطلقة الإلهية، أو كأنه يتنافى مع الخضوع لسلطانها ومن أهم القائلين به الجهم بن صفوان الذي يعتبره الشهرستاني من الجبرية الخالصة.

إن الإنسان– في نظر الجهم- لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا إرادة له ولا قدرة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: جرى الماء، طلعت الشمس، وهاج البحر، وأمطرت السماء... إلا أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا بذلك، كما خلق له طولا كان به طويلا، ولونا كان به متلونا[1].

وكان بنو أمية يرون أن القول بالجبرية يوطد نفوذهم ويوجه الأذهان نحو تبرير مظالم بعض أمرائهم بنسبتها إلى قضاء الله وقدره، لذلك كان من الطبيعي جدا أن يعملوا على نشر فكرة الجبرية.

وجدير بالذكر أن نذكر أن الجهم لا ينكر قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره وإنما يردها جميعا إلى الله تعالى.

تلك كانت أراء أهم الفرق الكلامية حول مسألة الحرية والاختيار وهي مشكلة ذات شأن خاص في تاريخ الفكر الإسلامي وتعتبر أولى المشاكل العقلية التي استوقفت المسلمين وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر، وأثيرت حولها أسئلة كثيرة وعقدت من أجلها حلقات الجدل والمناظرة وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة.

الأسئلة:

1 - كيف تبدو لك علاقة المسؤولية بالحرية؟
2 - هل الإنسان – في نظرك- مخير أم مسير؟
3 - إلى أي حد يمكن اعتبار فكرة "الكسب" حلا لمشكلة الجبر والاختيار؟

- الملل والنحل: الشهرستاني[1]

المبحث الثاني:

السلطة في الإسلام

تعتبر الدولة موضوعا أساسيا شغل بال المؤرخين وعلماء السياسية في طريقة البحث عن أفضل أنواع السلطات التي توفر العدل وحسن تسيير شؤون مواطنيها.

والسلطة هي العنصر الثالث من عناصر الدولة وعليها تقع المسؤولية الكبرى من مصالح الناس، ومن هنا تكمن الأهمية التي أعطاها الإسلام للسلطة.

لقد انطلق الإسلام في نظرته إلى السلطة من الفطرة الإنسانية في كون الإنسان كائنا اجتماعيا، يتحتم عليه العيش في جماعات، وليتم ذلك لا بد من وجود أعراف وقوانين توضح وتحدد معايير الحق والعدل، الخير والشر، ولا يكفي ذلك ما لم توجد سلطة يحتكمون إليها في فض نزاعاتهم وفق معايير العدالة والإنصاف.

تكاد جميع المذاهب الإسلامية تتفق أن إقامة السلطة في الجماعة (نصب الإمام) واجب ديني لإقامة الشريعة، وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في استمرار بقاء الجماعة، وأنها مجرد أداة توفرها الدولة لحراسة الدين والدنيا، والقائمون عليها ليسوا سوى خدام الأمة. وتتميز السلطة في الإسلام بما يلي:

***الشورى**: والشورى كلمة عامة تعني أن (الإمام أو الرئيس) ملزم بضرورة التشاور مع العلماء، أو عامة الناس، كما أن الشريعة لم تحدد نظاما معينا، بل تركت ضوابط وقواعد معينة تنظم طريقة تعيين السلطة.

فقد تم تعيين أبي بكر الصديق عن طريقة البيعة، حيث بايعه المسلمون، أو البيعة الاختيارية كما حدث مع تنصيب عثمان، حيث خير الناس بين علي وعثمان.

***المدنية:** ينظم السلطة في الإسلام شرع رباني يحتم المساواة بين الجميع على أساس المواطنة بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم، فعلى الحاكم أن يطبق العدل بعيدا عن المعايير الانتقائية. والحاكم كأي مواطن يحكمه ما يحكمهم اللهم إلا جسامة المسؤولية أمام الله تعالى عن جميع المواطنين، حتى الدواب كما قال عمر بن الخطاب. هذه المسؤولية هي ما يجعل من السلطة أمرا بعيدا عن الرياء وحب السيطرة أو التلاعب بمصالح الناس.

ويصعب تحملها، إلا لمن أوجبت عليه الضرورة الشرعية تحملها، معتبرا إياها هما عاما وتكليفا لا تشريفا. وقد اكتفى الإسلام بالأمر بالشورى ونبذ الاستبداد والعنف والانفراد، تاركا المجال مفتوحا على كل ما من شأنه أن يحقق مقاصد الإسلام في تحقيق مجتمع فاضل.

* **المرجعية الإسلامية:** السلطة في الإسلام مقيدة بالشرع وينبغي أن تكون أداة في تطبيقه، وأن لا تصطدم بنصوصه، قال تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، والحاكم والمحكوم كلاهما محكوم بهذه النصوص. وقد أكدت ذلك معظم الدساتير الحديثة للدول الإسلامية بما فيها الدستور الموريتاني، أن المصدر الوحيد للقانون هو الشريعة الإسلامية.

ولا شك أن الاحتكام إلى القرآن والسنة يجعل السلطة في الإسلام أكثر ملاءمة مع فطرة الإنسان في تحقيق العدل والاستقرار، وأكثر تماشيا مع ظروفه الزمانية، فيتحاشى الكثير من الأخطاء والانحرافات التي عادة ما تقع فيها التشريعات الإنسانية المحضة، دون أن يحدد طبيعة معينة لهذه السلطة، وإنما ترك ذلك لاجتهاد فقهاء وعلماء المسلمين بما يتواءم والمصلحة العامة وسعادة المسلمين.

الإسلام والآثار الاقتصادية والثقافية والنفسية الناجمة عن العولمة وثورة الاتصالات

أولا: تعريف العولمة

ظهر هذا المفهوم في بداية الثمانينات من القرن العشرين، مرتبطا بتأثيرات سياسية كانتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي، وتفكك المعسكر الشرقي، وبقاء قطب سياسي واحد.يضاف إلى ذلك الأسباب الاقتصادية من قبيل ظهور منظمة التجارة العالمية سنة 1995 لتتوج باتفاقية التجارة الحرة، التي تفضي إلى تحرير التجارة أي فتح الأسواق أمام البضائع وتحرير التجارة من الرسوم الجمركية وهناك أسباب تقنية تتمثل في ثورة المعلومات حيث شهدت هذه الفترة تطورات هائلة في مجال الاتصالات الالكترونية وانتقال المعلومات.

لم يوجد مفهوم " العولمة "، في السابق مع سيطرة أمم عسكريا وسياسيا كالحضارة اليونانية والرومانية و ٱلإسلامية، مثل ما وجد اليوم بفعل التطور الحاصل في مجال الاتصال والتواصل.

لقد اختلف المفكرون في تعريف العولمة وذلك حسب ما يرونه من تأثيراتها.

1 - **التأثيرات الاقتصادية:** يرى البعض في المجال الاقتصادي دورا مهما في تحديد مفهوم العولمة فقد ساهمت في زيادة الفقر وتكديس الأموال وخدمة الشركات الكبيرة واضمحلال الصغرى وفتح أسواق وحرية اليد العاملة بالإضافة إلى أن هنالك من يبشر بها باعتبارها تحررا من انغلاق الدول وانطلاقها نحو العالمية والتقدم وهو الرأي السائد لدى المفكرين الغربيين.

يرى د/سعد اليازجي أن «العولمة هي الاستعمار بثوب جديد ثوب تسلكه المصالح الاقتصادية ويعمل على دعم تلك المصالح وترسيخها، إنها الاستعمار بلا هيمنة سياسية مباشرة، ولا مخالب عسكرية واضحة، إنها بكل بساطة عملية يدفعها الجشع إلى الهيمنة على الاقتصاديات المحلية والأسواق وربطها بأنظمة أكبر من المستهلكين، وإذا كان البحث عن الأسواق والسعي للتسويق مطلبا إنسانيا قديما وحيويا ومشروعا، فإن ما يحدث هنا يختلف في أنه بحث يمارس منافسة غير متكافئة وربما غير شريفة من ناحية، ويؤدي من ناحية أخرى، إلى إضعاف كل ما قد يقف في طريقه من قيم وممارسات اقتصادية ثقافية».

2- **الآثار الثقافية:** ويركز آخرون على الجانب الثقافي لتأثير العولمة أو ما سماه د.محمد عابد الجابري "بالاختراق" حيث يقول «إن العولمة تعني نفي الآخر وإحلال الاختراق الثقافي والهيمنة وفرض نمط واحد في السلوك والاستهلاك>>. أو كما يصفه الدكتور محمد سمير"بفرض النموذج" حيث يقول:<< فالغرب يريد فرض نموذجه وثقافته وسلوكياته وقيمه وأنماط استهلاكه على الآخرين، وإذا كان الفرنسيون يرون في العولمة صيغا مهذبة للأمركة، فإن ذلك يتجلى في ثلاثة أمور: وهي سيادة اللغة الإنجليزية كلغة تقدم والاتجاه نحو العالمية، وسيطرة سينما هوليود وثقافتها الضحلة وإمكاناتها الضخمة، ومشروع الكوكاكولا وشطائر البرغر والكنتاكي...» وفي نظر البعض الآخر هي غزو شامل كما اعتبرها أسعد السحمراني حين قال: «إن العولمة/الأمركة غزو ثقافي اجتماعي اقتصادي وسياسي، يستهدف الدين والقيم والهوية، كل ذلك يعملون له باسم العولمة وحقوق الإنسان».

وربما وجد البعض أدلة في خطابات بعض الساسة والمفكرين من أمثال جورج بوش الذي قال في أحد خطاباته «إن القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكية وأنماط العيش والسلوك الأمريكي».

ويعتبر حسن حنفي أن العولمة الثقافية عبارة عن خدعة لإلهاء الشعوب عن الغزو والمصالح الاقتصادية يقول، «يتم تصدير صراعات الحضارات لتغطية ما كان مسكوتا عنه سلفا، أو تحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافتها التقليدية، بينما حضارات المركز تجمع الأسواق وتتنافس في فائض الإنتاج، مع العودة إلى

النغمة القديمة: مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية والبوذية الكونفوسوشتية».

أما سمير الطرابلسي فيرى أن الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق العولمة تريد تشكيل العالم وفق مصالحها وأطماعها سائرة على ثلاثة أهداف: الأول: اقتصادي ويسعى إلى تجميع العالم في سوق عالمية رأسمالية واحدة. الثاني: سياسي يهدف إلى إعادة بناء هياكل أقطار العالم السياسية في صيغ تكريس الشرذمة والتشتت الإنسانيين، وتفكك الأوطان والقوميات إلى كيانات هزيلة قائمة. والثالث: ثقافي يهدف إلى تقويض البنى الثقافية والحضارية لأمم العالم بغية اكتساح العالم بثقافة السوق التي تتوجه إلى الحواس والغرائز وتشل العقل والإرادة وتشيع الإحباط والخضوع».

من خلال التعريفات السابقة نخلص إلى القول: إن العولمة وصف لظواهر متعددة يجمعها جعل العالم متقاربا، باستخدام وسائل الاتصال والفضائيات والانترنت مع وجود قطب واحد يؤثر في المجموعة الدولية.

ومن هنا لا بد أن تكون للعولمة آثار عميقة على مختلف جوانب الحياة البشرية خصوصا الجانب الثقافي الذي يعتبر أهم هذه الجوانب أثرا وتأثيرا. لقد رأى شكيب أرسلان قبل ظهور العولمة أن هناك نموذجا ما يخطط له الاستعمار قبل قيامه بأول خطواته.

أما الفيلسوف الايطالي (غوليامو) في كتابه "وحدة العالم" بعد محاولة حصره جميع المشاكل العالمية فهي مع تناقضها وتصادم بعضها مع البعض سائرة في هذه الحقبة على نظام ثابت مستقيم يوصل إلى هذه النتيجة: «إن مشروع الفتح والامتداد الذي يتابعه العالم المتمدن «أي العالم الأوربي» منذ أربعة قرون والذي بدأ بطيئا وانقلب سريعا في آخر الأيام يظهر للمتأمل إنه آئل إلى توحيد العالم الإنساني ما لم يكن هذا التوحيد يتم بدون جهد وبدون بلاء، لأن البشر خلقوا أطوارا وفيهم من التدابر والتقابل ما يؤذن بالأخذ والرد والعكس والطرد، وهناك أسباب عديدة للحب والبغض، والقرب والبعد، وعلى هذا كله نجد العالم سائرا إلى الوحدة، فإذا نظرنا إلى حقيقة النظام السائد الآئل إلى هذه الوحدة وجدناها بالإنجيل، وبالسيف وبالإفناء، وتبادل المساعدات، وتبادل طلقات المدافع...».

انطلاقا من التأثيرات السابقة والمختلفة للعولمة فإن السؤال التالي يطرح نفسه بإلحاح، هل العولمة أمر حتمي؟ إن الجواب يمكن أن يكون بنعم أو لا.

فنعم باعتبار ما حددناه من ظروف وآليات تفرض على العالم هذا المفهوم فالضرورات الاقتصادية والسياسية والثقافية والبيئية والأمنية تفرض على العالم الوصول إلى مستوى معين من التعاون والتفاهم والتواصل لحل المشكلات التي تنتقل من مكان لآخر لتؤثر في الجميع. فالعالم اليوم يواجه مشكلات كبرى تهدد وجوده بدون استثناء مثل ظاهرة «الاحتباس الحراري» التي تهدد مستقبل الإنسان على الأرض، وكذلك هذا التداخل الاقتصادي والأمني الذي فرضته العولمة فتجعل أية نقطة في العالم مهمة في التأثير وهذا ما نراه فيما يطلق عليه ظاهرة الإرهاب فبعض الدول الكبرى قد تهددها دول صغيرة جدا وضعيفة اقتصاديا، لذلك يتطلب الأمر التوافق على أسس سليمة تكفل للجميع (الأقوياء والضعفاء) الحق في العيش بمساواة.

إلا أن الإشكال في الأمر هو أن الدراسات المتعلقة بتصويب هذا المفهوم لن تنجح إلا إذا أخذت بعين الاعتبار الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والدينية للمجتمعات واحترامها أي احترام (خصوصية الهوية) لكل الشعوب.

إن هوية الإنسان هي ثقافته أو حضارته أي ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير فهي تتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها، وهوية أمة ما هي صفاتها التي تميزها عن الأمم، وتتكون الهوية من ثلاث عناصر: العقيدة وهي التي توفر رؤية للوجود، واللسان الذي يجري التعبير به، والتراث الثقافي أي الثلاثية (الدين واللغة والتاريخ).

إن الهوية عند المسلمين أكثر أهمية، فالإسلام بعقيدته وشريعته وتاريخه وحضارته ولغته هو هوية مشتركة لكل مسلم، كما أن اللغة التي نتكلم عنها ليست مجرد أداة تعبير ووسيلة تخاطب فحسب، بل هي الفكر أو الذات والعنوان، بل لها قداسة المقدس بعد أن نزل بها القرآن الكريم وهو كلام الله تعالى.

وتكمن خطورة العولمة في محاولة طمس هذه الهوية تحت غطاء مفاهيم (مثل حقوق الإنسان والديمقراطية) التي أهدرت في مناطق كثيرة كفلسطين والعراق وافغانستان وغيرها وذلك من أجل تمرير ما تريده دول العالم التي لا توافقها. فالديمقراطية ليست ديمقراطية عندما يختار شعب ما حكومته أو برلمانه، إذا كان مشروعه لا يتناسب مع رؤية العولمة ومثال ذلك انتخابات المجلس التشريعي في فلسطين، رغم أن مفهوم الديمقراطية يعني اختيار شعب ما بحرية من يسير أموره. إن حرص البعض عن طريق العولمة على فرض قيمه وثقافته بدل عولمة العلم والتقدم، يدخل العالم في صراعات لا فائدة منها ويبرر وجود حركات قد تهدد الأمن العالمي كما نلاحظ اليوم.

إن خطورة هذه العولمة حسب البعض أنها تحمل فكرة استبداد القوي، وقد قال ابن خلدون: «إن المغلوب مولع بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، وحين يتوفر هذا الغالب على الوسائل الكفيلة، سيقوم بإيصال ثقافته إلى شعوب متعددة وفق مصالحه، بدون مراعاة احتياجات هذه الشعوب وخصوصياتها وإمكانياتها.

وقد أظهرت دراسات متعددة معاناة شعوب غير إسلامية مثل اليابان وكوريا من العولمة، فأصبحت الفتيات الكوريات أكثر تحررا من القيم الأسرية والأخلاقية وأصبحن يحتقرن العقيدة الكونفوشية، كما أكدت دراسة أجريت على بعض طلاب الفيلبين أن التعرض للمواد التلفزيونية الأمريكية قد ارتبط بتأكيد هؤلاء الطلاب على قيمتي (المنفعة والمادية) باعتبارهما الأكثر أهمية في حياتهم، في حين تدنت لديهم قيم فليبينية أصيلة مثل الصفح والتسامح والتضحية والحكمة.

كما يرى بعض المفكرين الفرنسيين في سيادة اللغة الإنجليزية خطورة على هويتهم الفرنسية، أما في كندا فقد اعتبرت وزيرة الثقافة الكندية (أنه من حق الأطفال في كندا أن يستمتعوا بحكايات جداتهم بدل الاستماع لبرامج تلفزيونية مستوردة.

كل هذه الدراسات تؤكد أهمية الحفاظ على هويات الشعوب من خطر العولمة، وهي مسألة يبدو خطرها جليا نتيجة التأثيرات السلبية التي قد تحدثها العولمة في مواجهة هويات الشعوب أو بعضها، والذي قد تنجر عنه تأثيرات سلبية لا تحمد عقباها. وبما أن المسلمين هم من بين الشعوب التي تأثرت بهذا المفهوم لا بد أن نبين كيف يتعامل الإسلام مع هذا المفهوم (العولمة سلبا أو إيجابا).

ثانيا: موقف الإسلام من العولمة.

إن المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة بدأت بتصورات فكرية متغطرسة باسم مركزية الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والحقيقة المادية، وهذه الأحادية المادية تجعل من كل المخلوقات خاضعة لنفس القانون المادي الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الإنسان، لأنها ثقافة واحدة فقط إنسانية واحدة ونموذج واحد، وتصفية للثنائيات الدينية (الخالق-المخلوق) والثنائية الهومانية (الإنسان-الطبيعة) وبعبارة أخرى القيم هي نفس القيم مادية بحتة تعتمد على اللذة والمتعة والانحلال الخلقي، والسيطرة على الاقتصاد العالمي في وقت يشكل الغرب 20% بينما يستهلكون ما يزيد على 80% من موارد الأرض، إنهم يحتقرون ثقافة الآخرين ويعتبرون أن الصحيح ما يبدو لهم فالقوانين قوانين حينما تطبق فيهم أما في الخارج فلا ضرورة لها.

وانطلاقا من ذلك فلا بد للإسلام من موقف واضح اتجاه تلك القضايا، فقد رأى الإسلام في الديمقراطية وسيلة من وسائل التعبير التي لا تخالف مبدأ الشورى، فأعطى حق التعبير وحق التدين وأعطى الأولوية للجماعة أي الأغلبية رغم إضفائه بعض الخصوصية على هذه الجماعة (أهل العلم والتقوى والورع)، رغم عدم اعتراضه على أخذ آراء باقي أفراد الشعب، كما فعل عبد الرحمن بن عوف في مبايعة عثمان بن عفان، ولكن هذه الجماعة لا بد أن تتقيد بالشرع قولا وعملا وفق قواعد العدل والمساواة فلا تمييز بين أحد وآخر على أساس

عرق أو دين، فالعدل منهاج الإسلام مع النفس وداخل الأسرة وعلى مستوى الرعية، ومع المخالفين في العقيدة، مع من نحبهم ومن لا نحبهم، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾. والعدل يطبق على الجميع فلا ينبغي لأحد أن يشفع في حد من حدود الله سيطبق في أي شخص حتى ولو كان فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم. فقد ضرب بعض عظام المسلمين أمثلة للعدل مثل عمر ابن الخطاب عندما حكم لنصراني من مصر على حساب ابن واليه عمرو بن العاص كما أمر الإسلام المسلمين بنصح إمامهم وعدم تركه يخرج على شرع الله. ولذلك فإذا كانت الديمقراطية تنبع من الدساتير الوضعية فإنها في الإسلام تنبع من عقيدة الوحي وتتمثل فيها جميع مظاهر الحرية والاحترام والعدل والقبول بالآخر.

أما السلام وهو دعوة الإسلام قبل أن توجد العولمة وقبل ميثاق الأمم المتحدة سنة 1948 فقد أمر الله المسلمين بالاتجاه إلى السلم إذا رأوا من أعدائهم ذلك، والسلام هو مهمة الإسلام لأنه يدعو إلى مجتمع واحد يحترم الخصوصيات الثقافية المختلفة.

أما موضوع الأمن فاعتبره الإسلام من أهم النعم على الإنسان، وهو من الكليات العامة للدين فقد بعثت الرسل من أجل تأمين الإنسان على نفسه ودينه وعرضه وماله والقضاء على الخوف من العدوان.

وفي ما يخص (الإرهاب) فالمجتمعات الإسلامية هي أول من تعرض لهذا الإرهاب منذ بداية الدعوة حيث تعرض المسلمون لشتى أنواع التعذيب، وقد استشهد عمر بن الخطاب بسبب الإرهاب، ومن غير المعقول أن مجتمعا كهذا كان أول من تعرض إلى الإرهاب يسعى إليه، بل كان الهدف الحقيقي له هو هداية البشرية ونصحها وإنصافها ونشر العدل فيها (أي خدمة البشرية بكل ما يعني ذلك).

أما الجهاد في الإسلام فيستلزم أن تكون الحرب مشروعة وهذه الحرب تكون عادة للدفاع عن النفس، ومفهوم الجهاد يختلف عن مفهوم الحرب فيجعل السلام هو المحور الدائم والثابت في العلاقة مع الآخرين مع الأخذ بعين الاعتبار احترام الأطفال والشيوخ والأسرى والأطفال والنساء وحتى الأشجار.

وفي مجال حقوق الإنسان التي تهدر الآن بشكل همجي ووحشي ووفق المعايير المزدوجة رغم مرور ما يزيد على أكثر من 40 سنة على إعلان حقوق الإنسان، فلقد أعطى الإسلام الحقوق الإنسانية المختلفة، فأوجب على المسلمين تبادل الرأي والنصيحة والتعاون والنصرة وجعل المجتمع يقوم برعاية الفرد في حالة العجز و في جميع المستويات. وأعطى للمرأة حقوقها واعتبر الزوج مسؤولا عن نفقتها وحفظها واحترامها.

أما الحقوق الاقتصادية فقد اعتمدها الإسلام في ثلاث نقاط: مبدأ الاستخلاف أي أن الإنسان مستخلف من الله في ماله أي أنه مسؤول أمام الله تعالى عن هذا المال يقول صلى الله عيه وسلم (إن هذه الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها).

مبدأ الموازنة بين الدين والدنيا، فالمسلم عليه أن لا ينسى نصيبه من الدنيا في عيال أهله، والقيام بنفسه ولا ينسى الآخرة بإعطاء الزكاة والإنفاق والإحسان إلى الآخرين.

والمبدأ الأخير هو كون الله طيبا: (إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا) أي أن المال يجب أن يكون حلالا وينفق أيضا في الحلال وفق قواعد الشرع التي تحرم الخداع والجشع والسرقة والإضرار بالآخرين.

الأسئلة:

1 - كيف يتم تحديد مفهوم «العولمة»؟
2 - بين بعض إيجابيات العولمة.
3 - ما السلبيات التي أحدثتها العولمة؟
4 - هل يمكن القول: «إن العولمة تحمل الصدام في ذاتها»؟

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

النصوص

النص 1:

علوم الحكمة الفلسفية

تمهيد:

قدم أبو علي بن سينا في هذا النص مفهومه للحكمة الفلسفية فقسمها إلى حكمة نظرية وأخرى عملية، فتتطلب الأولى أن نعلمها والثانية أن نعمل بها وهذه الأخيرة حكمة مدنية وأخرى منزلية وثالثا خلقية في حين تتعلق الحكمة العملية للحكمة الطبيعية والحكمة الرياضية والفلسفة الأولى.

«الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية، فالحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها، تسمى حكمة عملية. وكل حكمة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة:

فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية (... فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان.

والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم أن المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية وأما الحكمة الخلقية، ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية، فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتعبير من حيث هو في الحركة والتغيير وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن من التغير وان كان وجوده مخالطا للتغيير، وتسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها أصلا، وإن خالطها فبالعرض لأن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما، فقد أوتي خيرا كثيرا».

أبو علي بن سينا

الأسئلة:

1- على أي أساس يتم التمييز في الحكمة بين النظرية والعملية؟

2- بم عرف ابن سينا الحكمة الفلسفية؟

3- هل تستفيد الحكمة من الشريعة؟

النص 2:

الحكمة والحقيقة المتعالية

تمهيد:

يعالج الفارابي في هذا النص مفهوم الحكمة فيعتبر أنها علم الأسباب البعيدة للموجودات ويربط وجود تلك الموجودات بموجود واحد أوجبها وهو ما يقترب من المعنى الأرسطي في الفكرة المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك، والفارابي من جهة أخرى يسعى إلى إبراز وحدانية الله ولو باستحضار المفهوم الأرسطي.

«الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها... وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة، وأن ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة... وأنه لا يمكن آن يكون إلا واحدا فقط، وأنه هو الواحد في الحقيقة، هو الذي أفاد سائر الموجودات الوحدة التي بها صرنا نقول لكل موجود إنه واحد أنه هو الحق الأول الذي أفاد غيره الحقيقة، ويكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره، وأنه لا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله... ولا وجود أتم من وجوده ولا حقيقة أكبر من حقيقته ولا وحدة أتم من وحدته. ونعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة، وما هو قسط كل واحد منها من الوجود والحقيقة والوحدة... فهذه هي الحكمة على الحقيقة. وقد يستعار هذا الاسم فيسمى الذين حذقوا في الصنائع جدا وكملوا فيها حكماء».

الفارابي

الأسئلة:

1 - ما النموذج الأسمى للحقيقة الفلسفية التي يدور حولها النص؟

2 - ما وجه الشبه مع تصور الشريعة للحقيقة؟

3 - حلل وناقش هذا القول لصاحب النص: «ونعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة».

النص3:

الحكمة والشريعة نسقان متوازيان

«إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء والشريعة حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه. والأول مكفى والثاني كادح* وهذا يقول أمرت وعلمت وقيل لي وما أقول شيئا من تلقاء نفسي وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت، وهذا يقول نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: يقول الله تعالى، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط. من أراد أن يتفلسف، فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين، فيجب عليه أن يعردّ* بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما متفرقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع بالزينة الباهرة لكل عين المحيرة لكل عقل، ولا يهدم أحدهما بالآخر أعني ألا يجحد ما ألقى إليه صاحب الشريعة مجملا ومفصلا ولا يعترض على ما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة {الإلهية}».

أبو سليمان المنطقي السجستاني

الأسئلة:

1 - أبرز الأساس الذي يفصل النص على أساسه بين الفلسفة والشريعة؟

2 - هل يروق لك الفصل المذكور بين الفلسفة والشريعة؟ سوغ ذلك.

3 - الفلسفة تحتاج إلى الشريعة، ما رأيك؟

الهوامش:

* الكادح: باحث

* يعرد: يحيد ويبتعد.

النص 4:

العقل سلطة عليا مستقلة

تمهيد:

يحدد الرازي في هذا النص وظيفة العقل فيعتبر أنه أعظم هبة منحت للإنسان بها سخر الكون وعمر الأرض وقهر البهائم، وهو ما يحتم عليه أن ينقاد لعقله فيكون دليله في الحياة ومن لم يفعل ذلك فهو إلى البهائم أقرب منه إلى الإنسان.

«إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع الآجلة والعاجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله أو بلوغه، وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا.

فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناه وسسناه وذللناه وصرفناه في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليه، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا. وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفي المستور عنا وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا.

وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه لكانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها بالحس... وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ولا نجعله– وهو الحاكم- محكوما عليه، ولا- وهو الزمام- مزموما ولا- وهو المتبوع- تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه... فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به، وكنا سعداء بما وهب لنا منه ومنّ علينا به».

ابن زكرياء الرازي

الأسئلة:

1- أعطى النص للعقل مكانة وجودية ومعرفية أربزها من النص.

2 - كيف تظهر تلك المكانة من خلال تقاسيم النص؟

3 - علق على الفقرة الأخيرة من النص.

النص 5:

العقل محدود بحدود الشرع

«إن الشريعة مأخوذة عن الله – عز وجل- بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل ويجوزه تارة، لمصالح عامة متقنة...ولا بد من التسليم للداعي إليها... وهناك يسقط «لم» ويبطل «كيف» ويزول «هلا» و يذهب «لو» و«ليت» في الريح لأن هذه المواد عنها محسومة واعتراضات المعترضين عليها مردودة وسكون الساكنين عليها نافع، وجملتها مشتملة على الخير... وأساسها على الورع والتقوى ومنتهاها إلى العبادة... ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ومقادير الأجرام... ولا فيها حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها... ولا فيها حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال... ولو كانت هذه جائزة وممكنة، لكان الله تعالى نبه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوم لشريعته بها ويكملها باستعمالها... أو يحض المتفلسفين على إيضاحها بها ويتقدم إليهم باتمامها... ولم يفعل ذلك بنفسه ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشيأء...

ولقد اختلفت الأمة ضروبا من الاختلاف... فما فزعوا في شيء من ذلك إلى منجم ولا طبيب ولا منطقي ولا مهندس ولا موسيقي ولا صاحب... كيمياء، لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله ليه وسلم ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأي...

فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟ فإن أدلوا بالعقل، فالعقل موهبة من الله عز وجل لكل عبد، ولكن بقدر ما يدرك به ما يعلوه كما لا يخفى به عليه ما يتلوه... على أن منازل الناس متفاوتة في العقل، وأنصباؤهم مختلفة فيه، فلو كنا نستغني عن الوحي بالعقل، كيف كنا نصنع، وليس العقل بأسره لأحد منا، وإنما لجميع الناس. فإن قال قائل بالعبث والجهل: «كل عاقل موكول إلى قدر عقله وليس عليه أن يستفيد الزيادة من غيره، لأنه مكفى به وغير مطالب بما زاد عليه»، قيل له: كفاك تماديا في هذا الرأي إنه ليس فيه موافق ولا عليه مطابق. ولو استقل إنسان بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقل أيضا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه و لكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف، أو كان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه وهذا قول مرذول ورأي مخذول».

أبو سليمان المنطقي السجستاني

الأسئلة:

1- كيف يتصور النص مكانة العقل؟

2- كيف ترى الأدلة المقدمة لتبرير تلك المكانة؟

3- ما معنى قول صاحب النص: «فأين الدين من الفلسفة»؟

النص 6:

العقل فعالية في المجال العملي

«إن كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركب الله جمله في العقول. وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس... وهذا فصل إذا عرفته تبينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضرر والنفع... وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجبا يلزم فعله، أو قبيحا يلزم تركه، أو حسنا يندب أحدنا إلى فعله.وقد تقرر في العقول جمل ذلك.

ألا ترى أنه قد تقرر في عقولنا أن كل ما إذا لم نفعله لحقنا مضرة، ففعله واجب، وكل ما إذا فعلناه لحقنا مضرة فتركه واجب؟... فإنك تعلم بعقلك قبح الظلم. فإذا عرفت في شيء بعينه ظلما كفاك هذا في عملك بقبحه... ثم على هذا المنهج تجري أحكام الأفعال. ألا ترى أنك تعلم بعقلك أن كل ما دعاك إلى فعل واجب واجتناب قبيح، فهو واجب عليك؟... وكما أن هذه الطريقة ثابتة في أمور الدين... فكذلك الحال في منافع الدنيا ومصالح الأبدان، لأن العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرر مما يزيد في الحرارة إذا كان يشكوها أو يخرجه عن حد الاعتدال.

ثم لاتعرف أعيان المأكولات التي هذه سبيلها فينبه الطبيب على تفاصيلها ثم كذلك في معاملاته التي يطلب فيها الأرباح بالأسفار وغيرهما فصار العقل هو العمدة في هذه الأمور ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا».

القاضي عبد الجبار

الأسئلة:

1- يحتوي النص على أمثلة كثيرة تثبت فعالية العقل استخرجها.
2- إلى أي مدى يمكن فهم حدود العقل؟
3- ما معيار قياس فعالية العقل؟

النص 7:

الاجتهاد العقلي وأصوله

«اعلم أن أصول الاجتهاد وأركانه أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس... وإنما تلقوا صحة هذه الأركان وانحصارها من إجماع الصحابة رضوان الله عنهم وتلقوا أفضل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضا فإن العلم قد حصل بالتواتر أنه إذا وقعت حادثة شرعية من حلال أو حرام فزعوا إلى الاجتهاد وابتدأوا بكتاب الله تعالى فإن وجدوا فيه نصا أو ظاهرا تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه. وإن لم يجدوا فيه نصا أو ظاهرا فزعوا إلى السنة. فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه وإن لم يجدوا الخبر فزعوا إلى الاجتهاد فكانت أركان الاجتهاد عندهم اثنين أو ثلاثة ولنا بعدهم أربعة... فالإجماع حجة شرعية ونحن نعلم أن الصحابة- رضي الله عنهم- الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على ضلال ولكن الإجماع لا يخلو من نص خفي أو جلي قد اختصه لأنا نعلم أن القطع أن الصدر لا يجمعون على أمر إلا عن تثبت وتوقيف... وبالجملة مستند الاجتهاد والقياس هو الإجماع. وهو أيضا مستند إلى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الأصول الأربعة في الحقيقة إلى اثنين وربما ترجع إلى واحد وهو قول الله تعالى.

وبالجملة نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعا أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهي علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد.

ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع، فإن القياس المرسل شرع آخر وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر. والشارع هو الواضع للأحكام، فيجب على المجتهد ألا يعدل في اجتهاده عن هذه الأركان.

وشرائط الاجتهاد خمسة:

معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب، والتمييز بين الألفاظ الوضعية الاستعارية، والنص، والظاهر، والعام، والخاص،...

معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالأحكام وما ورد في الأخبار عن معاني الآيات...

ثم معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والإحاطة بأحوال النقلة والرواة، عدولها وثقاتها ومطعونها بمرد ودها، والإحاطة بالوقائع الخاصة فيها...

ثم معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع.

ثم التهدي إلى مواضع الأقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب أصل أولا ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه، فيعلق الحكم عليه، أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به.

فهده خمسة شرائط لا بد من مراعاتها كي يكون المجتهد مجتهدا واجب الإتباع والتقليد في حق العامي، وإلا فكل حكم لم يستند إلى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا، فهو مرسل مهمل... فإذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون له الحكم الذي أدى إليه اجتهاده سائغا في الشرع ووجب على العامي تقليده والأخذ بفتواه».

أبو الفتح الشهرستاني

الأسئلة:

1 - ما المجال الاجتهادي للعقل في النص؟
2 - ما مسوغات الاجتهاد العقلي؟
3- كيف ربط النص بين الاجتهاد العقلي والقياس؟

النص 8:

العقل وفعاليته في تأويل النص الديني

تمهيد:

هذا النص من كتاب ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ويستعرض فيه ابن رشد أهمية البرهان في فهم النص الشرعي ويطالب بتأويل النص إذا خالف منطق البرهان تأويلا يحترم لسان العرب وهو ما يؤكد حضور العقل في فلسفة ابن رشد.

«إذا كانت هذه الشرائع حقا داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم أنه لا القطع يؤدي إلى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجودها فلا يخلو أن يكون ذلك الموجد قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه، فلا تعارض هنالك... وإذا كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفا فإن كان موافقا فلا قول هناك, وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله.

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إلى البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم... بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهره ولا أن تخرج كلها من ظاهره بالتأويل والسبب في ورود الشرع في الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين مزائجهم في التصديق... وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا ببرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم وإما من عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلى إلا لأهل البرهان».

ابن رشد فصل المقال

الأسئلة:

1 - هل يمكن تصور الموضوعات الفلسفية خارج مجال الشريعة؟

2 - كيف تم الربط بين العقل والتأويل، وما مدى التوفيق في ذلك؟

3 - ما التعريف المعطى للتأويل؟ وما موضوعه؟

النص 9:

السلطان في الإسلام

تمهيد:

يعالج محمد عبدو في هذا النص مفهوم السلطان في الإسلام فيرى أن الخليفة ليس معصوما من الخطإ ويحكم بإرادة الأمة وفق الكتاب والسنة، فالأمة في نظره هي التي تعزل وتعين الخليفة إلا إذا رأت أن في عزله مفسدة أكبر من مصلحة يجلبها إبقاؤه، وهو ما يتجاوز التفكير التيواقراطي الذي كان يعتبر أن الخليفة هو ظل الله على الأرض يمنع الخروج عليه.

الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة نعم شرط فيه أن يكون مجتهدا، أي أن يكون على مستوى من العلم باللغة العربية وما معها، بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل والصحيح والفاسد ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معا.

هو على هذا لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم ثم هو مطاع ما دام هو على الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموا عليه وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوه بغيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه.

فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تفصله متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين، بما يسميه الافرنج "اثيوقراطي" أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان فليس للمؤمن ما دام مؤمنا أن يخالفه وإن اعتقد أنه عدو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما لا يعرفه من شرائعه لأن عمل صاحب السلطان الديني الثيوقراطي وقوله في أي مظهر: هما دين وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى ولا تزال الكنيسة تدعي السلطة كما سبقت الإشارة إليه.

محمد عبده

الأسئلة:

1-بأي نسبة يرتبط ازدهار الدولة بإقامة العدل؟
2-ما أخطار انفلات السلطة؟
3-حلل وناقش "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"

النص 10:

العقل والنقل

تمهيد:

تصدى النص لإشكالية التوفيق بين العقل والنقل فبين من خلاله ابن رشد أن لا تعارض بينهما باعتبار أنهما يؤديان نفس الغاية وهي معرفة الخالق سواء تم ذلك بالقياس العقلي أو بالنص، ويذكر ابن رشد أن القرآن وردت فيه آيات كثيرة دالة على التأمل والاستبصار واستدعاء العقل عند الإنسان.

هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات – فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.

وكان الشرع قد ندب اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات...

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس العقلي، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.

ابن رشد

الأسئلة:

1- هل النظر العقلي واجب عند ابن رشد؟

2- كيف تولى ابن رشد الدفاع عن الفلسفة؟

3- ما ذا تعرف عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة؟

4 – هل كان ابن رشد أقرب إلى الفلسفة أم إلى الشريعة؟

النص11:

المسؤولية والعمل القصدي

تمهيد:

يورد الحبابي في هذا النص الحاجة إلى حضور النية والقصد في الفعل الإنساني حيث تترتب المسؤولية فما يميز المسلم أنه مخاطب شرعا وبصفة شخصية فيحسب له ما فعل من خير ويحسب عليه ما فعل من شر.

على كل مؤمن أن يتحمل، شخصيا، مسؤولية عواطفه، وأفكاره، وتقديراته، وحتى نيته، ومسؤولية الأحكام التي يصدرها، ونتائج الأفعال التي تتحقق بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام.

على ضوء هذا، نستخلص (أن كل شخص هو مسؤوليته)، أليست المسؤولية هي أن يحس الكائن إحساسا قويا بنفسه، بوصفه فردية قابلة لأن تفعل، وتلتزم بأفعالها، يؤيد هذا المعنى ما جاء في الحديث القدسي: "يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا، فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك، فلا يلومن إلا نفسه".

ويؤكد النبي (ص)، من جهته:"من أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه". المسلم إذن، حينما يعمل، يقصد من عمله تحقيق هدف ما، فأفعاله دائما قصدية تلعب فيها النية دورا أوليا، والعمل القصدي والمسؤولية يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات.

الشخص حسب، هذا السياق، وحدة مفردة مستقلة الذات، واعية لأفعالها وما يترتب عن هاته الأفعال من نتائج: تلك هي المسؤولية، وليس معنى هذا أنه يجب على كل واحد أن يعتني بذاته ويلتزم بأفعاله فحسب، بل يجب عليه أيضا أن يتحمل مسؤولية العالم المحيط به، ويحميه، كما يفعل الراعي مع غنمه، طبقا للحديث النبوي: "الحلال بيّن، والحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله: ألا وهي القلب" (رواه البخاري ومسلم).

من هذا المنظار، بوسعنا أن نؤكد أن الاستقلال الذاتي والمسؤولية الشخصية يستلزم كل منهما وجود الآخر إذ لا يجوز لمؤمن أن يقوم مقام آخر في تأدية أية فريضة دينية، (ما عدا الحج حيث المشاكل المادية تبرر ذلك). ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾، ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام آية 164) فلا يجزى0 عن أي عمل بر إلا من قام به هو شخصيا، لا شفاعة، ولا إنابة، فخلوة الرهبان في الأديرة، "وصكوك الغفران" وغيرها من الأوضاع المشابهة، كل هذا يتنافى مع الشخصانية الإسلامية حيث يتجلى الشخص حرية خلاقة مطمئنة، إنها تتطابق والنداء المستمر لعمليات التأليف والتقييم، فالشخص، بطبيعته، يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها، من الغرائز إلى تكييف الغرائز، ومن الميول إلى إخضاعها للعزيمة، ومن الأهواء الهوجاء الجامحة إلى السكينة والاطمئنان الداخلي، وأخيرا: إن الشخص توتر نحو التوازن الذاتي المتكامل، حسب أفق شخصي وتداخل الآفاق.

محمد عزيز الحبابي

الأسئلة:

1- ما مفهوم المسؤولية عند الكاتب؟
2- هل الإنسان مسؤول فقط عن أفعاله أم أنه يتحمل أيضا مسؤولية العالم المحيط به؟
3- حدد علاقة المسؤولية بالحرية.

النص 12:

حق الأمة في اختيار الحاكم

تمهيد:

يقدم النص رؤية صاحبه في كيفية اختيار الحاكم في الإسلام فيبين أن جوهر ذلك الاختيار لا يتناقض مع الديمقراطية إلا في الشكل إذ تعود البيعة في الإسلام إلى جماعة الحل والعقد وهم أئمة المسلمين وفقهاؤهم وكل ممثلي الرأي والشوكة في المجتمع كما تعود الديمقراطية إلى الشعب بالانتخابات المباشرة وإلى ممثليه في الانتخابات الغير مباشرة.

يتبين مما استقر عليه الإجماع في عهد الخلفاء الأربعة الراشدين أن الإسلام يعطي الأمة الحق المطلق في اختيار حاكمها المشرف على جميع سلطات التنفيذ، وهو الخليفة أو الإمام غير أن طريقة هذا الاختيار تختلف بعض الاختلاف في شكلها عن الطريقة التي تسير عليها الجمهوريات الديمقراطية الحديثة وإن اتفقت معها في جوهرها. ففي بعض هذه الجمهوريات يتم اختيار رئيس الجمهورية عن طريق الاستفتاء العام، فيشترك في هذا الاختيار جميع أفراد الشعب المكلفين الراشدين وهذا هو ما يجري عليه العمل في الجمهوريات الرئاسية.

وفي بعضها الآخر يتم اختيار رئيس الدولة عن طريق البرلمان، وهو السلطة التشريعية التي اختارت الأمة أفرادها. وهذا هو ما يجري عليه العمل في الجمهوريات البرلمانية. أما الإسلام فيعهد باختيار الخليفة إلى أهل الحل والعقد، وهم أئمة المسلمين وفقهاؤهم ورؤساء عشائرهم وأمراء أجنادهم وذوو الشوكة والمكانة والرأي العام وهؤلاء هم الممثلون الحقيقيون للأمة والمعبرون تعبيرا صادقا عن أهدافها ورغباتها.

فما ينتهي إليه رأي هؤلاء جميعهم أو معظمهم، هو ما ينتهي إليه رأي الأمة كلها لو أخذ رأي أفرادها عن طريق الاستفتاء العام فلا يختلف الإسلام إذن عن الجمهوريات الديمقراطية الحديثة في هذا الصدد إلا في الطريق الذي يسلكه لكي يقف على رأي الأمة، ولكي يدع لها الحرية في اختيار حكامها. وهو في ذلك يسلك أقصر الطرق وأصدقها في تحقيق الغرض المقصود، ويطلق في المصطلحات السياسية للإسلام على الاختيار الذي يتم على هذا الوجه كلمة "المبايعة" أو "البيعة".

علي عبد الواحد وافي(الحرية والإسلام)

الأسئلة:

1- هل يشبه النظام الإسلامي في اختيار الحاكم بعض الطرق المعاصرة؟
2- ما الهيئة التشريعية عند الكاتب؟
3- هل يمكن للإسلام أن يكون له نظامه الديمقراطي الخاص؟
4- ما مصدر السلطة في الإسلام؟

معجم المفاهيم المتعلقة بالمحور الثالث

الحرية: خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته.

الإرادة: قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء أي حرية الاختيار، وهي في القانون مصدر من مصادر الالتزام، ويتم التعرف عليها بالتعبير عنها، ولكي تنتج الإرادة أثرها يجب توفر أهلية التعاقد.

الكسب: يفيد عند الأشعرية أن الله تعالى منح العبد قدرة واستطاعة، بموجبها يكون بإمكانه القيام بالفعل، وهذه القدرة لا تتقدم الفعل.

الاستطاعة: هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وفي عرف المتكلمين عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك، والاستطاعة الصحيحة هي أن ترتفع الموانع من المرض وغيره.

الجبرية: مذهب من يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه أزلا، فهو مسير لا مخير، وهي فرقة من الفرق الكلامية.

السلطة: في اللغة القوة والقدرة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، والسلطة الشرعية هي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم، والوالد، والقائد، وهي مختلفة عن القوة.

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

المراجع

- الفكرالإسلامي والفلسفة / قسم الباكالوريا / المغرب
- الفكرالإسلامي والفلسفة/سنة ثانية ثانوية / المغرب
- دعائم الفلسفة/ إدريس خضر
- مدخل إلى الفلسفة / محمد عقيل
- قضايا فلسفية / جمال الدين بوقلي حسن
- أنا أفكر الجزء الأول / تونس
- أنا أفكر الجزء الثاني / تونس
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة / ابن رشد
- الفلسفة في مسارها التاريخي / توفيق الطويل
- المنهاج الجديد في الفلسفة العربية / عمر فروخ
- الإسلام والعولمة / صادق علي محمد
- الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية/السيد محمد عقيل بن علي المهدي
- المنار: الجزء الأول والثاني- المغرب
- دراسات في فقه اللغة / د.صبحي الصالح
- الوجيز في فقه اللغة / محمد الأنطاكي
- التعريف بالمنطق الصوري / د.محمد السرياقوسي
- التفكير الفلسفي في الإسلام / عبد الحليم محمود
- تاريخ الفلسفة العربية / د.جميل صليبا
- كتاب الفلسفة ج1 و ج2: / تونس
- الفصل في الملل والأهواء والنحل / ابن حزم
- معجم الفلسفة / يوسف كرم ومراد وهبة
- المعجم الفلسفي ج1 / د.جميل صليبا.

الفهرست

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

العنوان	رقم الصفحة
مدخل	3
المحور الأول:	
- الحقيقة	7
- الحقيقة بين الفكر والواقع	9
- الحقيقة بين الطرح الفلسفي والطرح العلمي	13
النصوص:	
- ماهية الحقيقة	19
- الحقيقة الصورية والحقيقة المادية	21
- الحقيقة بوصفها قيمة	22
- الرأي والحقيقة	23
- المنطق والبرهان « معيار الحقيقة»	24
- هل من معيار كوني للحقيقة؟	25
- الرأي والحقيقة	26
- الحقيقة المطلقة	27
- الحقيقة والبداهة العقلية	28
- هل الحقيقة كشف أم إخفاء؟	29
- الحقيقة معيار ذاتها	30
- اليقين في العلم	31
- معجم مفاهيمي للمحور الاول	32
المحور الثاني	
- اللغــة	35
- اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية	38
- اللغة والتفكير	40
النصوص:	
- اللغة ميزة الإنسان	44
- علاقة اللغة بالتفكير	45
- اعتباطية العلامة	47
- إنما اللغة مواضعة	48
- اللغة والمجتمع	49
- حدود اللغة	50
- الرمز والعلامة	51
- العلاقة الضرورية بين الدال والمدلول	52
- الوجود مع الآخرين" يؤسس التواصل اللغوي	53
- الفكر والكلام	54
- اللغة بما هي إشكال	55
- اللغة والمعنى	56
- الاعتقاد في اللغة	57
- اللغة والفكر	58
- معجم مفاهيمي يتعلق بالمحور الثاني	59
المحور الثالث:	
- مقاربة مفاهيمية	61
	66

جميع الكتب تجدونها على موقع الطالب الموريتاني
www.rimbac.com

- إشكالية العقل والنقل لدى المتكلمة (المعتزلة والأشاعرة)	74
- السلطة في الإسلام	75
- الإسلام والعولمة	
النصوص:	
- علوم الحكمة الفلسفية	81
- الحكمة والحقيقة المتعالية	82
- الحكمة والشريعة نسقان متوازيان	83
- العقل سلطة عليا مستقلة	84
- العقل محدود بحدود الشرع	85
- العقل فعالية في المجال العملي	86
- الاجتهاد العقلي وأصوله	87
- العقل وفعاليته في تأويل النص الديني	88
- السلطان في الإسلام	89
- العقل والنقل	90
- المسؤولية والعمل القصدي	91
- حق الأمة في اختيار الحاكم	92
- معجم مفاهيمي يتعلق بالمحور الثالث	93
- الفهرست	95