الرؤى الفلسفية في كتابات الوردى

د. علي عبد الهادي المرهج

المقدمة :

كان علم الاجتماع كما هي العلوم الأخرى جزءاً من الفلسفة في العصور القديمة ومعروف أن هذا العلم قد استقل عن الفلسفة في العصر الحديث، لذلك فإن من درس علم الاجتماع لابد له من الإطلاع على النظريات الفلسفية، فضلا عن ذلك فإن الفلسفة نفسها بعد ان استقلت العلوم عنها، قد تغيرت مهمتها، فبعد ان كانت تهتم بالميتافيزيقيا او هي الميتافيزيقيا، أصبحت تهتم بالفيزيقيا او بالطبيعة، وهذا الأمر أصبح جليا مع فرنسيس بيكون الذي جعل مهمة الفلسفة البحث في ذات الإنسان وعلاقته مع الطبيعة بوصفه جزءاً منها، وهذا ما بحث فيه ديكرت، لذلك أصبح الإنسان موضوع الفلسفة مع عصر ما يسمى بالحدائثة، واصبح الإنسان هو المركز بعد ان كانت الميتافيزيقيا هي المركز، وصارت مهمة الفلسفة الى حد كبير هي الاهتمام بمعطيات العلم وتفسيرها، بعد أن كانت هي العلم نفسه .

الأمر الذي يهمننا من ذلك هو أن هذا الصراع بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، قد أدى الى انقلاب كبير في طبيعة التفكير الفلسفي، إذ لم تعد فيه الفلسفة اليوم عملية تكوين أفكار مجردة أو مثالية عن العالم، بل تعدت ذلك الى حدود الممارسة ومحاولة الانطباق عبر إدراك الذات الفاعلة للخطاب الفلسفي والتي هي جزء من المجتمع، وذلك ما اهتم به كثير من مفكري علم الاجتماع والوردى واحد منهم، فلم يعد التفكير الفلسفي عنده هو ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة ويدعي امتلاكها، ولم تعد الفلسفة نسقا كليا وحيدا متماسكا، بل أصبحت انفتاح وتحول تهتم بالاختلاف والتعدد ونسبية الحقيقة، وهذا المجال هو الذي وجدنا الفكر الاجتماعي عند الوردى يتحرك فيه، ان يحمل رؤى فلسفية قديمة مثل الفكر السفسطائي وانتمائه له ونقمته من الفكر والمنطق الأرسطي وحتى الإفلاطوني والعقلاني بشكل عام، والذي يعده فكريا للمترفين والمستبدين لأنه يدعي الوصول الى الحقيقة المطلقة ولأنه بقى الى اليوم لدفاع الطغاة عنه لانه فكر استاتيكي يؤمن بالجمود والتقليد، بينما مات الفكر السفسطائي لأنه فكر جاء نتيجة التفاعل الاجتماعي ويهتم بالإنسان بما هو إنسان من دون النظر الى طبقاته أو جنسه، لا يدعي امتلاك الحقيقة، يؤمن بالحقائق الفردية، لذلك لم يستطع البقاء لسيادة أو سيطرة وطغيان فكر السادة الذي يؤمن بالحقيقة الكلية وضرورة الانسحاق وراءها .

من هنا وجدنا نقمة الوردى على الحقيقة وعلى الفلسفة القديمة وانتمائه الى الفلسفة الحديثة وجذورها في الفلسفة القديمة عند السفسطائية في اليونان وعند ابن خلدون في الإسلام، الذي لم يعطه المسلمون حقه في الاهتمام والدراسة مثلما أعطاه الغرب، ابن خلدون الذي عرف مغالطات الفلسفة القديمة والإسلامية، فحول اهتمامه من البحث في ما وراء الإنسان الى الإنسان، من المثالية الى الواقعية، فكان الملهم لكثير من أفكار علامتنا في نظرتهم للإنسان والمجتمع والحضارة، فتردد على لسان الوردى المعجم الخلدوني، مثل البداوة، العمران، العصبية، القبيلة، الخ . لدرجة تخصيص كتاب عن منطق ابن خلدون في مقابل المنطق القديم، علما ان رسالته في الدكتوراه في الفلسفة كانت عن ابن خلدون .

لم يقتصر الوردى في قرائته النقدية للفلسفة وتبني كثير من الرؤى الفلسفية على ما ذكرنا، بل كان اثر الفلسفة الحديثة اكثر وضوحا، لاسيما ديكرت في شكه وايمان الوردى " ان الشك مبدأ اليقين " . فضلا عن

إيمانه بالفلسفة التجريبية والثورة المنطقية الحديثة المتمثلة بالمنطق الاستقرائي عند بيكون ونقده للمنطق الأرسطي . في محاولة لعكس منطق القياس الأرسطي بالانتقال من الجزئيات الى الكليات، والذي يراعي التغيير والحركة والتجزؤ والانتماء الى الطبيعة والعالم الذي تعيش فيه ومحاولة إدراكه، في مقابل المنطق الأرسطي القائم على افتراض الكليات ومحاولة قصر المعرفة في ضوء التصور الكلي، الأمر الذي لا نستطيع من خلاله الكشف عن حقائق جديدة مثلما يكشف عنها المنطق الاستقرائي .

حنق الوردية على المنطق القديم لم يجعله يشكك بمفهوم الحقيقة فقط، بل جعله يشكك بقوانين المنطق نفسها، فلم يعد الشيء هو هو، ولم تعد القضية إما حق أو باطل، والحق لا يكون باطلاً، بل كل شيء يحمل نقيضه في صميم تكوينه، وهذا هو منطق التناقض الذي كشفه هيجل وتابعة الوردية.

مثلما نهل الوردية من الفلسفة الحديثة، فإنه نهل من الفلسفة المعاصرة، وكان للفلسفة البراجماتية الأثر البين في اتجاهه الفكري بالقياس الى باقي اتجاهات الفلسفة المعاصرة، فكان وليم جيمس وجون دوي وشيلر الملهمين لكثير من آرائه في المجتمع والانسان فضلا عن جذور التفكير التي ذكرناها آنفاً، على أن لا ننسى العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاهات التي تأثر بها الوردية في تاريخ الفلسفة، لاسيما علاقة الفلسفة البراجماتية بالفلسفة السفسطائية . لدرجة يمكن فيها القول ان البراجماتية صورة للفكر السفسطائي، فضلا عن الفكر التجريبي عند فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل، وبالتحديد الاعتماد على الحس بوصفه مصدراً للمعرفة والقول بتغيير الحقيقة او ان للحقيقة اوجه متعددة، فضلا عن الربط بين المعرفة والمنفعة والمصلحة ومرادفة جيمس بين ما هو صادق وما هو نافع، والقول بان هو صادق فهو نافع وما هو نافع فهو صادق، بالاضافة الى اعتبار دوي ان العقل وسيلة للحفاظ على الحياة وبالتالي جعل المعرفة نسبية ومتغيرة من شخص الى شخص، كما ذهب الى ذلك السفسطائية وتبعهم الوردية في رؤيته للإنسان والحياة .

حاول الوردية من خلال هذه المقولات الفلسفية ان يقرأ الطبيعة البشرية لاسيما طبيعة المجتمع العربي والمجتمع العراقي على وجه الخصوص، وذلك في محاولته تطبيق هذه المقولات على تاريخ المجتمع والحضارة العربية والإسلامية وتاريخ العراق، وقراءة هذا التاريخ قراءة نقدية متفحصة، لتثبيت القول بتهاوي فكرة الحقيقة و"مهزلة العقل البشري" وانحياز الانسان الى قوقعته الفكرية او اطاره الفكري ورفضه لكل ما يتسق وطبيعة رؤيته للحقيقة .

نقده هذا لثبات الحقيقة او الحقيقة الثابتة انسحب بدوره لنقد الثبات على التقليد وكأنها حقيقة لا تقبل التغيير في المجتمع العربي، وهذا ساعده في نقده للاستبداد ونقد و"عاز السلاطين"، الذين يؤولون النص الديني (القرآن والحديث النبوي) لإعطاء مشروعية له والخروج عنه يعني الخروج عما يقتضيه الاسلام والتقاليد والقيم العربية !

هذا النقد لطبيعة الخطاب الوعظي السائدة في التاريخ العربي الإسلامي كان له الاثر الكبير في عكس الرؤية عند الوردية وملاحظة الخطاب المعاصر وبنيته التغريبية بحيث نجده يوجه نقده لـ " الوعاظ المتفرنجين " مثلما هو نقده لـ " الوعاظ المتدينين " فهو يجد ان هؤلاء لا يقلون خطورة، ان ان الاثنين يعانون من ازدواجية فكرية واجتماعية، لأننا نجد ان اصحاب الخطاب التغريبي يتمشدقون بمجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي ليس لها دلالة واضحة وليس لها اثر في تغيير بنية المجتمع العراقي، والكلام فيها لمجرد التباهي، لدرجة عزل فيها المثقف التغريبي نفسه عن المجتمع واصبح وكأنه يعيش في برج عاجي، لذلك وجدنا الوردية يركز

على ضرورة عدم الانبهار والتقديس بكل أشكاله سواء للماضي أو للحاضر، ولا ينبغي لنا في الوقت نفسه أن نجعل من الماضي الحل الوحيد، مثلما يجب علينا عدم التحسس من الثقافة الغربية، لأنها ليست نتاج العقل الغربي وحده، بل هي نتاج الغرب والشرق، ولهذا فلا بد من التحوار معها والإفادة منها ومما وصلت اليه، لاسيما في المجالات العلمية والمجالات السياسية وعلى وجه الخصوص مفاهيم الحكم الجديد مثل التعددية، وحرية الرأي والديمقراطية وحرية المرأة ولا يوجد سبب للتخوف من سلبيات الحضارة الغربية، لأن كل شيء فيه ايجابيات وفيه سلبيات مثلما هي طبيعة الشخص نفسه، فليس كله سيئات كما ليس كله حسنات، والماضي نفسه فيه السيئات مثلما فيه الحسنات كما الحاضر ولا يمكن الانتقاء .

في ختام هذه المقدمة يمكن القول أنني حاولت أن أبين هذه الأفكار التي أجدتها في صميم الفكر الفلسفي لعالم من علماء الاجتماع في العراق محاولا تتبع هذه الأفكار عبر قراءة نصية توثيقية لمجموعة مؤلفاته اقتضتها طبيعة البحث الأكاديمي، من جهة، وتحديد الهدف وعدم التشعب في أفكار ربما تكون ذات صلة بعلم الاجتماع من الممكن أن تبعدنا عن الغاية المرجوة والتي هي الجهد الفلسفي عند العلامة الوردى من ، جهة أخرى .
وعذري في هذه المقدمة الطويلة – كما اعتقد – هو محاولتي إعطاء مسوغ كاف لدراسة الوردى متفلسفا وليس عالم اجتماع فقط، فقد عرف بآرائه في الاجتماعية ولكن لم يسلط الضوء على آرائه الفلسفية، ذلك كان هدفنا الأساس في هذا البحث.

بعض من سيرته

هو علي حسين الوردى، ولد في الكاظمية ببغداد في عام ١٩١٣م، درس الابتدائية والثانوية في هذه المدينة العريقة ومن ثم درس الماجستير والدكتوراه في جامعة تكساس الأمريكية عام ١٩٥٠ وبعدها عاد الى بغداد ليعمل في كلية الآداب / جامعة بغداد مدرسا للعلم الاجتماع.

كان لدراسته في أمريكا أبعد الأثر في توجهاته الفكرية، فقد عشق الفلسفة التجريبية الانكليزية عبر بوابتها في أمريكا ألا وهي الفلسفة البراجماتية، فجاءت آراءه محملة بكثير من آراء وليم جيمس وجون دوي، لاسيما من جهة التأكيد على أهمية الحياة والواقع في صناعة السلوك، وربما حبه للبراجماتية جاء من حب الوردى للعمل فقد عمل منذ صغره في السوق، وكان يعمل عطارا، حتى أنه تأخر في دخوله للمدرسة بسبب حاجته للعمل. ها التوجه علمه أن قيمة القضية التي نتبناها هي في الثمار المتأتية لنا من تبيننا له. وهذا هو جوهر دعوة البراجماتية.

أهم مؤلفاته

نشر الوردى العديد من المؤلفات التي جعلته من أوائل المفكرين العراقيين الاجتماعيين الذين يشار لهم بالبنان وبات من المعلوم للمهتمين في دراسة الشخصية العراقية أنهم لا يستطيعون تحليلها ومعرفة طبيعتها مندون الاعتماد على أطروحات الوردى، أما أهم مؤلفاته فهي:

١- شخصية الفرد العراقي ١٩٥١.

٢- خوارق اللاشعور ١٩٥٢.

٣- وعاظ السلاطين ١٩٥٤.

٤- مهزلة العقل البشري ١٩٥٥.

- ٥- أسطورة الأدب الرفيع ١٩٥٧.
- ٦- الأحلام بين العلم والعقيدة ١٩٥٧.
- ٧- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته ١٩٦٢.
- ٨- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥.
- ٩- لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث موسوعة في ستة أجزاء جزاء ان منها مقسومان الى قسمين فتكون الموسوعة بثمان مجلدات^١
- ١٠- في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، ايران، بلا، تحرير سعد البزاز.

نقد المنطق التقليدي

صب العلامة الوردى جام غضبه على المنطق التقليدي المتمثل بالمنطق العقلاني ومنطق ارسطو بالتحديد، معتقدا ان هذا المنطق قائم على الصورة الذهنية وعلى التصور الكلي الذي يعد حقيقة ثابتة، فضلا عن انه لا يعطي معلومة جديدة لان النتيجة مستغرقة في المقدمة، بينما نجد المنطق الاستقرائي في المقابل يعتمد على قرائته للواقع المحسوس والانطلاق من الجزئي الى الكلي في محاولة للسيطرة على الطبيعة وفهمها، لذلك نجد الوردى مدافعا عن هذا المنطق داعيا الى التخلص من سلطة المنطق الارسطي ذو الطبيعة الاستنباطية، بمعنى انه يستنتج الأفكار التي يريدها من كليات عقلية، عامة... تعتبر بديهيات اتفق على صحتها العقلاء بينما هي ليست سوى مألوفات اعتادوا عليها واعتبروها كذلك^٢

^(٢)، لذلك فهذا المنطق برأيه منطقاً ثابتاً جامداً ينظر الى الحركة بوصفها عارضا اما الجوهر فهو الثبات والسكون، وطالما ان الطبيعة البشرية متغيرة والمجتمع متحرك فلا يمكن دراسة وفهم المجتمع في ضوء قوانين هذا المنطق لان " المجتمع ذو طبيعة حركية والحركة اصيلة فيه فهو في صيرورة دائمة " ^(٣) وما بقاؤه الا لأنه يتميز بالجمود والركود فبقي أصحاب هذا المنطق يهتمون بصورة الاشياء فقط، وبهذا صاروا يخلقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كل البعد عن مجريات الحياة الواقعية^(٤) مما اعطاه طبيعة صورية فضلا عن الطبيعة الاستنباطية التي ذكرناها انفا .

المشكلة الاجتماعية التي سببها هذا المنطق، انه اصبح وكأنه ألعوبة في أيدي أصحاب لدرجة يمكن فيها ان يأتوا بالبراهين القاطعة لتأييد رأي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ذاته^(٥) الأمر الذي جعل من هو قليل المعلومات سهل الانقياد لمثل هؤلاء "المتحذلقين" بتعبير الوردى، فأصبح هذا المنطق الذي من المفروض ان يعصم عند مراعاته الذهن من الوقوع في الخطأ اداة بيد الظالم فأصبح "منطق المترفين والسلاطين"^(٦) لانه منطق "لا يمثل واقع الحياة ومن الممكن تسميته بمنطق " البرج العاجي " ^(٧) فكان هذا المنطق عاملاً مساعداً في فصل المجتمع الى طبقتين، طبقة رجال الفكر التي " تتلذذ بالتأمل في الحقيقة المجردة، وطبقة اخرى بقيت منجرفة بتيار الحياة تريد ان تتكيف للحقائق المتغيرة يوماً بعد يوم " ^(٨) .

ان المنطق الارسطي يهتم بالثبات ويحكم على العالم بحسب هذا الثبات او الصورة الثابتة من دون مراعاة التغير علماً ان الحالة قيد الدرس قد تغير من طبيعتها او تتغير بعد صدور الحكم .

اعتمد الوردى في نقد للمنطق الارسطي على قراءته المتفحصه لتاريخ الفلسفة معتمداً بداية على معطيات الفلسفة السفسطائية التي كان أرسطو من اشد أعدائها .

أهم مقولات الفلسفة السفسطائية التي سجلها فيلسوفها الأكبر بروتورغوراس هي القول بأن "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" و" أن الأشياء هي بالنسبة الي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان " ^(٩) .

لقد جاءت أهمية السفسطائية عند الوردى لإلتزامها هذه المقولات التي تؤكد أولوية الحس على العقل وأولية الواقع على المثال وأولوية الطبيعة على ما بعد الطبيعة، وأولوية الوجود على الفكر وبالتالي أولوية الإنسان على ما وراء الإنسان، الأمر الذي يترتب عليه الاهتمام بالإنسان وعلاقته بالعالم والمجتمع بمعزل عن الجوانب الغيبية والثنولوجية، ومن ثم الاعتقاد بالحقيقة النسبية والمتغيرة من شخص الى شخص بحسب ما يدركه ذلك الشخص والإنسان مصدر الحقيقة وهذه متغيره بتغير مصالحه ورغباته وشهواته^(١٠)، فضلا عن الربط بين الحقيقة و المصلحة، فالفكرة تكون صادقة إذا حققت مصلحة معينة . هذه هي الطبيعة البشرية التي لا تتصرف على أساس الحقيقة الثابتة بقدر سلوكها في ضوء الواقع ومعطيات الحس وحتى الغريزة، لهذا فالمنطق السفسطائي عند الوردى هو منطق العامة من الناس، بينما المنطق الأرسطي والافلاطوني هو منطق السادة لذلك يعتقد الوردى " أن اندحار السفسطة كان من سوء حظ البشرية "^(١١) لأن السفسطائيين " كانوا يقومون في المجتمع الاغريقي بمثل الدور الذي قام به " الحنفاء في مكة قبل البعثة المحمدية، فكانوا يمهدون بشكوكهم طريق النبوة . وقد ظهر النبي هناك فعلا في شخص سقراط العظيم ^(١٢) الذي يعتبره الوردى سفسطائي انقلب عليهم وهو بعيد كل البعد في فلسفته عن مرامي الفلسفة الافلاطونية على الرغم من ادعاء افلاطون انه يتبنى فلسفة استاذه الا ان "افلاطون كان فيثاغوريا اكثر مما كان سقراطيا ... كان فيثاغور يحتقر عالم الواقع الذي يعيش فيه، مثلما هو افلاطون الذي قاس هو وجماعته البشر بمقياس الارقام، بينما كان سقراط ذا نزعة شعبية، ديمقراطي النشأة اما افلاطون فكان ارسقراطي النشأة ^(١٣) . ونحن نجد ان الوردى قد تجنى في حكمه على افلاطون وعلى علاقته بسقراط، فباعقادنا إن افلاطون كان وفيًا لتعاليم استاذه حتى وان كان لديه ميول فيثاغورية، فضلا عن ذلك المعروف إن سقراط كان يختلف عن السفسطائية اختلافا كبيرا، والسفسطائية لم تكن فكرا للعامة والعبيد كما يعتقد الوردى، فهم كانوا يسيطرون على مقاليد السياسة في

فقد كانوا من علية القوم، أما أن طبيعة تفكيرهم كانت تتسق وطبيعة الإنسان الفرد فهذا صحيح، ولكن تبقى المشكلة معقدة، ففي حالة القبول بكل رأي على أنه وجه من أوجه الحقيقة، أيضا نقع في المشكلة نفسها التي نقم فيها الوردى على العقلانيين الذي يعتقدون في الحقيقة الثابتة لأن القول بأن كل إنسان يمتلك حقيقة، باعتقاد يجعلنا أمام انفلات فكري وثقافي^(١٤) يتعارض حتى وطبيعة الديمقراطية التي تقضي احترام القوانين ويصبح من الصعب السيطرة على الفوضى الفكرية وبالتالي الفوضى المجتمعية لأن كل شخص يعمل ما يحلو له لأن عمله فيه مصلحة فردية كما تذهب الى ذلك السفسطائية وبالتالي يمكن القول أن المشكلة اعقد مما نتصور، لاسيما في عملية الترجيح بين القول بتعددية الحقيقة أو القول بثباتها، لأن تبني أي من القولين فيها يترتب عليه أشياء لا تتسق والطموح الإنساني فالتعدد فيه انفلات والثبات فيه انغلاق. الطرح المعاصر باعتقادنا لمفهوم الديمقراطية والتعددية الفكرية التي تحترم القانون وتحترم الرأي الآخر، يكون اقرب الحلول الممكن الاعتماد عليها كوسط بين الحلين، أي الحرية الفردية في مقابل احترام حريات الآخرين التي يحفظها القانون.

أيضا من ضمن ما يمكن أن يوجه للوردى بهذا الصدد أنه حينما يدافع عن السفسطائية يصفها بأنها مهزومة من قبل العقلانية في الوقت الذي يعترف به بسيادة المنطق الجدلي والحواري وسيادة الأطر الفكرية التي باعتقادنا هي للإيمان بالحقيقة الواحدة ورفض الآراء الأخرى وهذا دليل على نسبيتها وليس على إطلاقها، لان كل إنسان يتقوقع حول حقيقة وهذا ما تريده السفسطائية، ألا يعني ذلك انتشارها وعدم انهزامها.

نقد قوانين المنطق

يحاول الوردى نقد قوانين المنطق الثلاث المعروفة، في ضوء ما توصل اليه العلم الحديث، فقانون الذاتية برأية قائم على النظرة القديمة القائلة بالحقيقة المطلقة والمؤيدة لفكرة الثبات، في حين أن العلم الحديث أثبت أن " المادة في حركة مستمرة، وأن ما نرى في ظاهرها من هدوء وصمود إنما هو من وهم حواسنا"^(١٥) لذلك اخفق المنطق القديم في القول بان الشيء هو لأنه يفترض أن الشيء ثابت بينما هو متغير في كل لحظة، وقد كان الوردى مدركا لقانون الذاتية ولم يخلط بينه وبين قانون الثالث المرفوع كما ذهب ذلك الجابري^(١٦) والدليل على ذلك تفصيله القول في قانون الثالث المرفوع وإيمانه بان الشيء يحمل نقيضه، يفند فيه قانون الذاتية لان الذات هي غيرها في الوقت نفسه.

أما قانون عدم التناقض الذي لا يجيز أن يجتمع النقيضان معا، ولا يمكن أن يكون الحق باطلا في الوقت نفسه، فهذا أيضا مما لا يمكن الجزم به، لأن هذه الفكرة أيضا قائمة على الإيمان بالحقيقة المطلقة وقد رد هيجل على هذا الفكر بالقول "ان التناقض اصيل في طبيعة الكون، فكل شيء هو وليس هو في آن واحد، وكل فكرة تحتوي على نقيضها في صميم تكوينها"^(١٧). وهذا ما اكتشفه ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية حينما قال بقانون التحول الذي يقتضي عدم الدوام على حال، وهذا ما نجده بينا في أسلوب الحكم في العائلة الواحدة الحاكمة، يبدأ صالحا وثوريا قويا، يتحول الى ترف ونعومة ثم الى ضعف ووهن وفناء.

بقي قانون الثالث المرفوع، وخلاصته أن القضية إما سالبة أو موجبة ولا ثالث بينهما، أي إما حق وإما باطل ولا وسط بينهما، وهذا هو "منطق الوعظ" بتعبير الوردى، إما أن تكون مع الحق الذي هو السلطة وإما مع الباطل فتعارض السلطة (الحق).

يعتمد الوردى بنقده لهذا القانون على معطيات العلم الحديثة "ففي الفيزياء مثلا، وجدوا أن المادة ليست موجودة في مكان معين بالذات.. ما دامت المادة مؤلفة من طاقة كهربائية.. مجالها الكهربائي المغناطيسي، اذن يشمل الكون"^(١٨).

ملخص القول "لا توجد ثنائية منفصلة يتراوح الشيء فيها بين الوجود والعدم"^(١٩) فكل الشيء في تطور أو صيرورة لا نهاية لها، وفي الوقت ذاته يحمل نقيضه معا مؤيدا الوردية في هذا الرأي كلا من هيجل في مبدأ التناقض ودارون في مفهوم التطور والنتائج " (٢٠) .

لم يكتف الوردية بنقد العقلانية المفرطة في المنطق الأرسطي والتعويل على معطيات العقل، ولم يكتف بنقد قوانين المنطق بل تعدى ذلك الى نقد مبدأ السببية متبعاً الغزالي وهيوم في هذا النقد، غير منكر لأهمية هذا المبدأ لأنه قد يكون مبدءاً صحيحاً في أساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين قد يتمسكون به الى درجة تجعلهم يكذبون الوقائع المشهورة لمجرد أنهم لا يعرفون تعليلاً مادياً لها" (٢١) فهناك حوادث قد لا تكون لها أسباب مادية مثل خوارق اللاشعور وهي مما يشهد بوجودها الكثير فلا ينبغي إنكارها لمجرد أننا نتفق ومبدأ السببية متفقاً مع الغزالي بان (وراء العقل إدراكاً آخر اسمى .. و أن في الكون من الحقائق تعجز عقولنا عن فهمه"^(٢٢) فضلا عن ذلك الحجاج بنقد الغزالي لمبدأ السببية الذي يقابله بمبدأ التعاقب الذي ليس له علاقة بالسبب والنتيجة .

أعجب الوردية في نقد ابن تيمية للمنطق لاسيما كتابه "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين" حيث يذهب ابن تيمية الى القول بان صورة القياس الأرسطي نظرية تنعقد دون حاجة الى تعلم، وان باطل القياس المنطقي أكثر من حقه والحق الذي فيه فطري لا يحتاج الى هذا القياس فيه (٢٣) .

سبقت الرواقية ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي، ووجهوا اليه اعتراضات هامة، وكانوا لا يؤمنون بفكرة الكلي، فكان من الطبيعي أن يرفضوا ما بني عليها من قواعد المنطق وقوانينه وحاولوا بناء منهج استقرائي، قريب من منطق بيكون الذي ينتمي اليه الوردية بشكل واضح .

أكثر ما أعجب الوردية في ابن تيمية هو إنكاره للكليات والقول "انها ليست ضرورية ولا بديهية، وليس لها وجود خارجي، إنها بالأحرى من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد يكون غير بديهي عند البعض الآخر"^(٢٤) وهذا يعني أن وجود الكليات هو في الأذهان وليس لها وجود خارجي، وهذا الرأي قريب الى ما ذهب اليه السفسطائية والرواقية .

تأثر الوردية بجميع الرؤى الفلسفية التي ذكرناها، ولكن الأثر الأكبر كان لابن خلدون، وذلك بسبب اشتغال ابن خلدون في الاجتماع والعمران، وكان الوردية أقرب الى هذا الاهتمام، فضلا عن تقارب القراءة الخلدونية للفكر الفلسفي إذا لم يكن تطابقها وما يريده الوردية في النظر للحياة والواقع والمجتمع .

يذهب ابن خلدون الى القول بقصور العقل عن إدراك كثير من الأمور وبالتالي القول بتقصير أداة العقل التي هي المنطق ووجه التقصير "أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم الفلاسفة وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من المطابقة الذهنية الكلية للخارجي الشخصي، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فأين اليقين .." (٢٥) فضلا عن ذلك فابن خلدون يرى أن " تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا" (٢٦) .

وهذا معناه ان ابن خلدون لا يعطي الأهمية للعقل كما فعل أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المسلمين لأن طاقة العقل هي معرفة ما يمكن إدراكه لا ما هو خارج إدراكه وهذا ما جعل الوردية يتابع ابن خلدون، فضلا عن اهتمام الأخير بالمجتمع وتفسير طبيعة التحول المجتمعي والحضاري لاسيما ما يخص مفهوم ابن خلدون للعصبية والعمران التي يقابلها الوردية بنظريته حول البداوة والحضارة وإعجاب الوردية بقدرة ابن خلدون وفي وعيه لأهمية علم التاريخ الذي يحتاج الى العلم

بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر أحوال الإحاطة بالحاضر^(٢٧) حقيقة التاريخ^(٢٨) عند ابن خلدون أنه " خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما نشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتخيله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والهامش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران^(٢٩) وذلك ما فعله الوردى في جميع كتبه لاسيما لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث^(٣٠) .

يذهب الوردى أيضا الى أن ابن خلدون قد وجه النقد الى قوانين المنطق الأرسطية وهو محمل بوجهة النظر نفسها التي تكلمنا عنها آنفا عن قوانين المنطق. خلاصة الرأي الخلدوني هي، " أن المجتمع البشري في تغير مستمر جيلا بعد جيل، وليس هناك حد يقف فيه هذا التغيير^(٣١) وطالما التغيير صفة المجتمع، فمعنى هذا لا توجد قوانين ثابتة تحكم العقل أو تحكم حركة العالم .

نقد الحقيقة

لاحظنا في نقد الوردى للمنطق الأرسطي، وفي تبنيه للفكر السفسطائي أو الفكر الخلدوني، ما يمكن أن يوصف بنقد الحقيقة، لأنه وجد الإنسان غير محكوم إلا بحقيقته هو ولا يحكم إلا في ضوء الحقيقة الفردية التي يظن أنها حقيقة كلية وهذا ما جعله يذهب الى نقد مفهوم ثبات الحقيقة وذلك لإمكانية أن تحمل القضية صورتين أو حقيقتين لان " التناقض صفة أصيلة في طبيعة الإنسان"^(٣٢) وهذا ما لم يدركه أصحاب المنطق التقليدي، فالحقيقة عندهم واحدة، والآراء يجب أن تكون متفقة " فأنت إما أن تكون مع الحقيقة أو ضدها، فإذا كنت ضدها فأنت هالك، أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجراً على مناقضتك"^(٣٣) وهذا ما يعترض عليه الوردى الذي يؤمن بتعدد أوجه الحقيقة وبحرية الرأي وبالاختلاف إذ يرى أنه " من المؤسف أن القداماء ركزوا على الاتفاق وحده ... ونظروا الى الحقيقة من وجه واحد .."^(٣٤) .

ان الحقيقة التي يؤمن بها الوردى تحمل جانبين ذاتي وموضوعي " حقيقة تخلق الفكر ويخلقها الفكر في الوقت نفسه، وكل منهما سبب الآخر ونتيجة^(٣٥) بمعنى التفاعل بين الفكر والواقع، والتوافق بين الذاتي والموضوعي فالحقيقة " ليست إلا فرضية يفترضها الإنسان لكي يستعين بها على حل لمشكلات الحياة"^(٣٦) وهذه معناه أن الوردى يفهم الحقيقة في ضوء الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، فقد قلنا انه قد تأثر بالمنطق الاستقرائي عند فرنسيس بيكون الذي لا يؤمن باليقين المطلق والنتيجة فيه " ليست نهائية بل هي قد تتغير في وقت لاحق عند ظهور مفردات جديدة مخالفة في مضمونها للمفردات المدروسة سابقا^(٣٧) .

يبدو لي أن أهمية الوردى في الدرس الفلسفي في العراق متأتية من اهتمامه بهذه الموضوعة أي نقد الحقيقة، التي تشكل نقطة الارتكاز في الفكر الفلسفي المعاصر أو ما يسمى عصر (ما بعد الحداثة) لأن أهم ما يميز هذا العصر وكما جاء على لسان احد اهم مؤسسيه (إيهاب حسن) المصري الأصل الأمريكي الجنسية في كتابه " التحول ما بعد الحداثي " الصادر عام ١٩٧٨ هو إن هذا العصر يتميز :

- ١) انه فكر يرفض الشمولية التي مثلتها الفلسفات النسقية، مركزا على الجزئيات والهوامش .
- ٢) ينبذ اليقين المعرفي ويرفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات .
- ٣) يلح فكر ما بعد الحداثة على إسقاط نظم السلطة الفكرية في المجتمع وفي الأدب والفن والعلوم والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة^(٣٨) .

بعبارة ملخصة إن فكر ما بعد الحداثة هو فكر " التنوع والتشظي والتفتت"^(٣٩) وهذا ما يلح عليه الوردى وان لم يكن مشغولا بفكر ما بعد الحداثة ولكن كان مشغولاً بمعطيات الفلسفة المعاصرة والعلم الحديث – واهم ميزات الفلسفة المعاصرة

هي تخليها عن القول بسلطة العقل وكسرها لأطر المغلقة، فالعقل عند الوردى كما هو عند البراجماتية لاسيما دوي، "أداة تساعد الإنسان في كفاح الحياة وتنازع البقاء فهو لا يفهم الحقيقة إلا بمقدار ما تنفعه في هذا السبيل"^(٤١). لان من طبيعة العقل أن يرى الحقيقة بمنظار المصلحة وهو الآلة التي تساعد على تحقيق المصلحة للإنسان مجبول أن يرى الحقيقة من خلال مصلحته^(٤٢) لذلك فالحقيقة ليست ثابتة بل هي متغيرة بتغير المصالح، لأن الفكرة التي هي لديك من الممكن أن تكون خطأ في نظر غيرك لأنها قد تضر بمصالحه والمشكلة هذه كامنة في طبيعة السلوك البشري لأن الإنسان "اعتاد أن ينظر الى الكون من خلال إطار فكري يحدد مجال نظرة، وانه يستغرب أو ينكر أي شيء لا يراه من خلال ذلك الإطار"^(٤٣) حتى يصبح هناك حجاب على الرؤية بما يجعل الإنسان لا يؤمن الا بما يعرفه هو ويقع في دائرة تفكير هو بحيث لا يحتمل الرأي المخالف لذلك فالوردى، يعتقد بان "مقياس ثقافة شخص هي بقدرته على الخروج من هذه التوقعة " ومبلغ ما يتحمل هذا الشخص من آراء غيره المخالفة له"^(٤٤) استشهد الوردى بقول الرسول الكريم " اختلاف أمتي رحمة " وهذا ما لا يدركه أصحاب الحقيقة الواحدة الذين لا يدركون كيف يكون الاختلاف والنزاع رحمة لأنهم "يرومون الجمود الفكري بكل ما في هذه الكلمة من معنى، والواقع إن الجمود الفكري والخضوع للسلطان، أمران مترادفان، فهو يقول " من تمنطق فقد تزندق " ويقولون من خرج على السلطان فقد كفر "^(٤٥).

الجدير بالذكر أن كارل بوبر لديه كتاب بعنوان "أسطورة الإطار"^(٤٦) وهو من المؤلفات التي كتبها في أواخر حياته فبوبر لا يؤكد القول بامتلاك احد للحقيقة، وليس من الصحيح باعتقاده القول أيضا بنسبية الحقيقة، وهذا ما يختلف فيه عن الوردى الذي يؤكد نسبية الحقيقة. يعتقد بوبر أن الطريق الصحيح للاقتراب من الحقيقة أو الإمساك بها، هو اختبار مدى قدرة أفكارنا للبقاء عند محاولة تكذيبها، وهذا المبدأ الذي يسميه مبدأ التكذيب غايته تكذيب فروضنا وليس الدفاع عنها، وعند مقاومة هذه الفرض للتكذيب وثباته أمام هذه المحاولة، نستطيع القول بصلاحيته هذه الأفكار او الفروض ونعدها خطوة للوصول الى عالم أفضل، او الوصول الى الحقيقة، وهذا هو المعيار الصحيح لتبني فكرة ما، وليس الدفاع عن الأفكار وتبنيها تبنياً أعمى وفي ضوء المصلحة كما يذهب الى ذلك الوردى، او العيش في اطار مغلق من الافكار صنعناه نحن ونعتقد بأنه الحقيقة النهائية .

إن هذه النوع من التبني للأفكار في ضوء مبدأ التكذيب البوبري ما هو إلا شكل من اشكال الهدم للإيديولوجيات السياسية والأنظمة الميتافيزيقية التي تؤمن بامتلاكها الحقيقة، وهو الأكثر جدوى مما يريده الوردى في الدعوة الى نسبية إذا لم نقل فوضى الحقيقة، حتى وجدنا الوردى ينقم على العقل، إذ يصف من يستخدم العقل " مجنون لا يحب إظهار جنونه "^(٤٧) فأصبح الجنون بهذا المعنى هو الجوهر والعقل هو العارض في المجتمع فنحن مجانين نستعمل العقل للتغطية على جنوننا ! إن موقف الوردى من العقل قائم على مقايضة القديم بالجديد وهذا ما تبناه له الجابري ووجد إن " هذه المقايضة بين الطريقتين، المعرفيين، ناقصة بها حاجة الى ميزان بضبط الأحكام، ومعيار يرتب المقاييس، فالعلم المعاصر اعترف بتكاملية المعرفة، بين التجربة او العقل، بين ما يمكن للعلم ان يختبره في المعمل والطبيعة، وبين ما يمكن للعقل أن يبرهن عليه رياضياً وبديهياً، مما لم يعد معه القبول بطريق واحد ووسمه بالصدق واليقين "^(٤٨) كأن تكون العقلانية هي الطريق الوحيد او النسبية هي الطريق الأفضل .

ان احد إشكاليات فكر الوردى هي إشكالية المصطلح وتداخل المفاهيم والمقولات وتعميم الأحكام وعدم الفرز بين الناس أو أرباب العلم والمعرفة، وتمازج المفاهيم الشعبية والاجتماعية والدينية والعلمية . كلها كانت وراء الهجوم الدائم على العقل والعقلانية، مع أن الأمر لا يتطلب أكثر من تمييز الأحكام في قضايا التعليم وقضايا الفلسفة وقضايا الدين ويبقى بنا حاجة العقل والعقلانية والعقل لكي نصل الى ما يريده الوردى "^(٤٩) .

نقد الاستبداد

لاحظ الوردى من خلال قراءته للتراث العربى الإسلامى، ان هناك رؤية لاهوتية لطبيعة الملك في كل زمان، معتمدة بطبيعة الحال على قراءة تأويلية للقران والحديث النبوي، بما يجعل هذين النصين المقدسين وكأنهما يبرران ما يفعله الحكام بشعوبهم، وهذا ما بدى واضحا مع الخطباء والفقهاء الملاصقين للسلطان، دعوتهم المجتمع الى ضرورة احترام الحكام حتى وان كانوا من الظالمين . بحيث تحول الحكم الى حكم طغيان واستئثار بالسلطة لدرجة يلغى فيها اللاحق السابق، والغاء كل ارث سياسي ولا تعترف بكل ما يخالفها او يختلف معها ^(٤٩) وهذا ما سهل الوصول اليه متملقي السلطان والمجملين لأفعاله .

”ان مشكلة المسلمين والعرب هي فساد حكامهم فالمسلمون الأولون كانوا يكافحون الظلم والترف والتعالي في أيام محمد، فلما علو هم في الأرض وجاءهم المال والترف أصبحوا بحاجة الى من يكافحهم ^(٥٠) وقد ذهب الى مثل هذا القول علي شريعتي في كتابه ”دين ضد دين “ ودعوته الى ضرورة تنقية الدين من عناصر الجمود والركود لأن يتحول ” من نزعة الثورية التغييرية الى النزعة الاستاتيكية التبريرية الثبوتية فيصبح الدين دينا آخر ^(٥١) . فلا بد من ثورة فكرية داخل الركود والتقليد الذي يحافظ على مصالح المستفيدين من هذا السبات والركود.

يرى الوردى ان المستبد يكون مستبدا لا يتحمل مسؤولية استبداده وحده بل تقع المسؤولية ”على عاتق الذين أعطوه المفتاح وسهلوا له فتح الأبواب .. فنيرون صار نيرونا لأن جلاوزته وجلاديه سولو له سوء عمله وحققوا له ما يشتهي ^(٥٢) وهؤلاء المتمجدون الذين ميزهم الكواكبي عن أصحاب المجد، فالمجد هو ” إحرار المرء مقام حب احترام في القلوب .. والمجد لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة “ اما التمجيد فهو ”القربى من المستبد وهو أن ينال المرء جذوته من جهنم كبريا المستبد ليحرق بها شرف الإنسانية “ ^(٥٣) لدرجة يقول فيها الوردى أن هؤلاء جعلوا مفهوم الأمن مختلفا ف” حفظ الأمن معناه حفظ السلطان وتدعيم حكمه “ ^(٥٤).

ولا خلاص من جريمة النظر هذه ولا يمكن تحقيق العدل إلا بالصراع بين الحاكم والمحكوم لأن العدل ليس نتيجة الفكر المجرد وحده، ولكن بالتفاعل المستمر بين المظلوم والظالم أو بالأحرى نتيجة التفاعل والتصادم المرير بين قوى المحافظة وقوى التجديد ^(٥٥) .

هذا ما يمكن فهمه من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يدعو له الإسلام، وما يمكن تطبيقه بحيث يستفيد منه العامة بالخلاص من طغيان الحكومة وما يبرر ضرورة استعمال المسلم حقه في الانتخاب والتصويت الى ابعد الحدود، لدرجة يقول فيها الوردى بانه لو كنت رجل دين لأفنتيت باعتبار التصويت واجبا دينيا واجعل التقاعس عنه ذنبا لا يغتفر ^(٥٦).

لذلك وجدنا علامتنا يدعو الى ضرورة تحقيق الديمقراطية وتبني الحكومة لها فالحكومة الرشيدة في العصر الحديث هي تلك التي تقود الثورة الشعبية لاتقاومها .. والثورة المسلحة لاتحدث في امة تلتزم الديمقراطية الصحيحة، ذلك لان الحكومة الديمقراطية تنبعث من صميم الشعب، فهي عبارة عن صورة ظاهرة لرغبة الشعب الباطنة، انها من الشعب وبالشعب ومن اجل الشعب ^(٥٧) .

إن ميزة الفلسفة الديمقراطية أنها تعترف بوجود التنازع والاختلاف بين الناس وترى أن ذلك لازم محتوم في الحياة الاجتماعية، ولكنها تحاول أن تضع للناس قواعد كقواعد الكرة لكي يستفيد البشر منها دون أن نسفك الدماء أو نشور

الأحقاد^(٥٨) "الفلسفة الديمقراطية الحديثة" لا تؤمن بالحقيقة المطلقة بل تؤمن بدلالاتها عنها بتلك الحقيقة التي ترتئها الناس^(٥٩) لأن الديمقراطية تقضي على التقاتل السياسي.

الأمر الذي يأسف له الوردى هو عدم شيوع الديمقراطية في الوطن العربي وفي العراق على وجه الخصوص لسيادة حكم الاستبداد في العراق الحديث، فجاء الحكام المعاصرون يتفاخرون بمجد الاجداد مثل حمورابي واشور بانبيال والرشيدي فشيّدوا المتاحف وعمروا القصور^(٦٠) ولم ينظر الى الشعب العراقي بوصفه شعب هو الأكثر زخرفة وتنوعاً من أي مثال آخر في العالم، وبإمكان هذا الطيف وظلاله أن يكون نسيجاً لا يأكل فيه الجزء الآخر، بل يحمل تعدديته وتنوعه مصدراً للتكامل والإضافة^(٦١).

فضلاً عن ذلك فإن الوردى يرى إن احترام التعددية والدعوة الى الحرية تقتضي بالدرجة الأساس احترام حرية المرأة التي تشكل نصف المجتمع، وهذا ما لم يتجاوز العرب الى يومنا هذا، فلا بد أن تحترم المرأة وتعطى حقوقها كافة لأنها "مخلوق بشري كالرجل، لها الحق في أن تعيش كما يعيش وأن تتمتع بالحياة على منوال ما يفعله الرجل"^(٦٢) وفي تحقيق هذا الأمر نكون قد حققنا أهم انتصار على الروح الاستبدادية في نواتنا أولاً وفي المجتمع ثانياً.

في نقد المجتمع والخطاب العربي والعراقي

يحاول الوردى نقد المجتمع العربي في ضوء نظريته في البداوة والحضارة التي ذكرناها آنفاً، والتي بنى عليها نظريته في ازدواج الشخصية بالمعنى الاجتماعي وحر ظاهرة اجتماعية " وهو يظهر في كثيرة من الناس حين يظهر لديهم صراع الثقافي في محاولة للتوفيق بين مطالب متناقضة وعلى الرغم من أن الوردى يستبعد التعميم ويكرس جهده في ازدواج الشخصية على المجتمع العراقي، إلا أنه لا يستبعد أن تكون الشخصية العربية تعاني الازدواج، وقد سبقه ابن خلدون في ذلك على الرغم من إصاق العرب الى البداوة وإبعادهم عن الحضارة وإن كان الوردى لا يوافق ابن خلدون على ذلك^(٦٣).

يعتقد أن هذه الازدواجية متأدية في المجتمع العربي الإسلامي من الصراع بين بقايا الجاهلية ومعطيات الإسلام فالخليفة الاموي مثلاً كان بدوياً صريحاً يعمل ما يشاء مادامت القوة بيده وكان يتبع في ذلك سنة الصحراء .. وترك إهل التقوى والدين في أبراجهم العاجية، أما الخليفة السياسي، فأخذ يتبع طريق الازدواج إذا جاء وقت الموعظة بكى، وإذا جاء السياسة طغى^(٦٤).

هذا الازدواج في الشخصية هو الذي أوصلنا الى ما نحن عليه اليوم "الفرد يجوز له ان يعمل ما يشاء وينهب ما يشاء، ولكي يرضى عنه الله تعالى يجب ان يعطي جزء ممن نهب العباد والزهاد والوعاظ لينوبوا عنه أمام الله فيستغفرونه له . ومن الممكن القول انه كلما كان الظلم الاجتماعي اشد كان بناء المساجد وتشجيع الوعظ أكثر، فإذا بنى الظالم الغاصب مسجداً بنى الله له في الجنة قصراً مخيماً."

إن أكثر الناس يعانون من ازدواج الشخصية وقليل منهم من يعرف أن يخط لنفسه خطاً معيناً يسير عليه ولكن البقية تدافع عن الإسلام بالسيف ولكنها في حياتها اعتادت على مخالفتها في كثير من قيمه وأفعاله^(٦٥).

هذا بالنسبة لطبيعة المجتمع العربي الإسلامي والعراقي على وجه الخصوص .

أما بالنسبة للخطاب فإنه لا يختلف بطبيعة الحال عن سلوك المجتمع وما تطبع عليه، لذلك نجد أن الشخص المفكر، يعيش ازدواجاً في الشخصية أيضاً، فنجده يعيش في الحاضر ويتعامل مع الحاضر بكل مقتضياته ولكنه في الوقت نفسه يدعوا الى الماضي والتزام الماضي بكل ما فيه، بوصف هذا الماضي مقدساً لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه وهؤلاء ما يسميهم "وعاظ الدين"^(٦٦).

في الجهة المقابلة نجد من هو يعيش التخلف باغلب مظاهره ويتمشّدق بالفاظ غريبة عن المجتمع وعن قدرته الإدراكية، بما يجعل هذا المفكر يتكلم في واد والمجتمع في واد اخر لانه لايفعل شيء سوى إعادة أقوال الغرب من دون الوعي بإمكانية تطبيق هذه الأفكار على المجتمع، وهؤلاء سيسميهم "الوعاظ المتفرنجين" الذي يعيشون في بحر متلاطم من الألفاظ لكن لا يوجد تطبيق لها على أرض الواقع لأنها مجرد ألفاظ مترجمة والأمر لدى الوردى ليس متعلقا بالتزام احد الطرفين، بقدر ما هو متعلق بضرورة تحسن الظروف الحضارية والاقتصادية^(٦٧). كذلك الأمر ليس متعلقا بأحداث القياس مع التراث أو مع الآخر، بقدر ما هو متعلق بالقراءة النقدية المبتعدة عن التقديس بكل أشكاله وقراءة الإنتاجين بوصفهما إنتاجا تاريخيا وحضاريا إنسانيا مشتركا بعيدا عن الطريقة الانتقائية، هذا نافع وذلك غير نافع، بل بطريقة الهضم الثقافي والمعرفي.

أيضا يرى قارئ الوردى ابتعاده عن التفسيرات و الروايات الغيبية والثيولوجية لأن متبني هذه الرواية لا يمكن أن يقدم لنا وعيا نقديا حيويًا، بل سيكون فكرا اتباعيا تقليديا جامدا لا يساهم في بناء الحاضر وتطوير المستقبل^(٦٨).

من جهة اخرى يرى الوردى ان الحضارة الغربية، حضارة "مغربة" ويجب النظر اليها على انها " حضارة عالمية ساهم في انشائها الشرق والغرب"^(٦٩) والتفاعل مع الحضارة الغربية امر لا بد منه، حتى لانعزل عنها يحدث في العالم وانسياقا مع ما تقتضيه حركة الحياة فالحياة في تطور دائم، واذا لم تتابع ما وصلت اليه الأمم سنكون في آخر السرب متقلين لا منتجين، وإن لم يمتلك العرب البأس والإصرار على تحقيق التقدم، فلا معنى لحياتهم.

إذن من التزم التقليد لما جاء به الآباء والأجداد، لا يعني معرفة ما توصل اليه الآخر الذي ترك التراث وابتعد عنه، لكنهما يشتركان في المعرفة إذا التزاما بخدمة الطبيعة و الحياة الإنسانية، فالحياة كمفردة ليست متأتية من الثبات والسكون، بل من الحيوية والحركة، وهذا هو الواقع للإبداع، والإبداع يقتصر النظر للماضي والحاضر من اجل الوعي بحركة التاريخ، وهذا لا يعني اخذ الصالح وترك الطالح منه فعلينا أن لا ننس أن المحاسن والمساوىء تأتي معا في الحياة الاجتماعية، ومن يطالب المحاسن دون المساوىء فالأخرى به أن يعيش في عالم آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه^(٧٠).

الخاتمة

يمكن القول في ختام البحث ان فكر الوردى يدور حول امكانية الارتقاء بالانسان، وتقبل المجتمع للمتغيرات والمعتقدات الفكرية، لذلك كان ناقما على المنطق التقليدي الذي كان يرتبط عنده بالمنطق الاستبدادي على اعتبار ان كلاهما يعتقد بالوصول الى الحقيقة النهائية، وكلاهما يقيم حرية الرأي والاختلاف والتعددية، تلك المفاهيم التي دافع عنها الوردى وعدها اساس في الوصول الى المجتمع الديمقراطي، وبعبارة اخرى سيؤيد الاستبداد، لذلك وجدناه دائم النقد للحقيقة، لان امتلاكها او ادعاء امتلاكها يعني القضاء على التنوع الفكري الذي هو الاساس في تحقيق الانسان ما وصل اليه من تطور وما سيصل، لكن الذي يؤخذ على الوردى هو ايمانه المفرط بنسبية الحقيقة للدرجة التي يشعر فيها قارؤه وكان هذه النسبية عنده تعني عدم الالتزام بالضوابط والقوانين، حتى انه يربط بين الحقيقة والمصلحة، كما فعلت البراجماتية، لاسيما وليم جيمس، الذي يميل الى ربط الحقيقة بالمصلحة الفردية، فضلا عن ذلك فان الديمقراطية لاتعني امتلاك الفرد لحقيقة بقدر ما تعني الانسياق مع رأي الأغلبية، وبهذا يمكن القول انه يوجد قوانين عامة تلزم الفرد السير عليها، ويلزم الفرد بها نفسه، اذن ليست هناك نسبية مفرطة سفسطائية كما ذهب الى ذلك الوردى، لان هذا برأينا يعني فوضى وانفلات، والا لماذا خضع سقراط لحكم الاعدام، أليس من اجل احترام القانون الكلي، لاسيما وان الوردى يظن ان سقراط سفسطائي انقلب عليهم .

فيما يتصل بذلك أيضا نجد أن إفراط الوردى في نقده للتعميم والشمولية، جعله يقع في التعميم والشمولية بدفاعه عن الحقيقة النسبية .

إن سطوة الفكر الواحد والنظام الاستبدادي في العراق، هو ما جعل الوردى، ينقم من الفكر الواحد والحقيقة الواحدة، أي ان هذا الأمر مرتبط عنده بانعكاسات اجتماعية لاسيما وأنه عالم اجتماع يتحسس نبض الشارع والمجتمع، ساعيا لتحقيق العدل الاجتماعي، الذي هو في حقيقته ليس فكرة مفروضة من فوق، بل يأتي نتيجة التفاعل الاجتماعي . وهذا هو ما جعل الوردى يفضل الاجتماع على الفلسفة، لانه ينبع من الواقع ويتداخل معه، بينما الثاني يبقى فكر تأمليا نظريا، صورة ذهنية للواقع الذي ليس شرطا ان يتطابق معه، لأنه في الغالب أحلام وأمنيات للارتقاء بالواقع .

الهوامش

- (١) ينظر الجابري، علي حسين،: علي الوردى، سيرته . فلسفته. مصادره، دار نينوى - دمشق/سوريا ٢٠٠٩.
- (٢) الوردى، علي: في الطبيعة البشرية، ص ١٣٣، ينظر الوردى، علي منطق ابن خلدون، ص ٣١، نفس المعطيات، أيضا الوردى: علي خوارق اللاشعور، ص ٨٥، نفس المعطيات، التوثيق للنشر والطبع في صفحة المصادر.
- (٣) الوردى، علي: وعاظ السلاطين، ص ٩٧ .
- (٤) الوردى، علي: ابن خلدون، ص ٢٨ .
- (٥) المصدر نفسه، ص ٣٧ .
- (٦) الوردى، علي: وعاظ السلاطين، ص ١٠٠ .
- (٧) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٧٦ .
- (٨) المصدر نفسه، ص ٧٨ .
- (٩) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة القاهرة، ط ١، ١٩٣٦، ص ٥٩ .
- (١٠) الوردى، علي : خوارق اللاشعور، ص ٧٧ .
- (١١) المصدر نفسه، ص ٧٨ .
- (١٢) الوردى، علي: مهزلة العقل، ص ٢٠٥ .
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦-٢١٥ .
- (١٤) لقد تبناه الى ذلك صاحب كتاب سفسطانية للبيع، الأستاذ عبد الرضا صادق في معرض نقده لمنهج الدكتور الوردى، ينظر ص ٨٩-٩٦ تجديد، نشر هذا الكتاب دار الحديث، بغداد، ١٩٥٦ .
- (١٥) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٨٦ .
- (١٦) الجابري، علي حسين: علي الوردى، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد، ص ٤٨ .
- (١٧) الوردى، علي: وعاظ السلاطين، ص ٧٢؛ الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٨٨، نفس المعطيات، الوردى، علي: مهزلة العقل البشري، ص ٢٩، نفس المعطيات .
- (١٨) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٩٠ .
- (١٩) الوردى، علي: مهزلة العقل، ص ١١ .
- (٢٠) الوردى، علي: منطق ابن خلدون، ص ٤٧ .
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٤٥ .
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٥ .
- (٢٣) ينظر: ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخان: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط ١، ١٩٥١، ص ١٥٧-١٥٨ .
- (٢٤) الوردى، علي: منطق ابن خلدون، ص ٥٨ .

- (٢٥) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٣٠؛ ينظر علي الوردى: منطق ابن خلدون، ص ٧٠.
- (٢٦) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- (٢٧) طبق نظريته هذه في قراءته للمجتمع العراقي الذي وجده يقع "بين نظامين من القيم الاجتماعية قيم البداوة الآتية من الصحراء وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه القديم " لذلك حكم على الشخصية العراقية بالازدواج . ينظر علي الوردى : دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٥، ص ١٢ .
- (٢٨) ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٢ .
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ .
- (٣٠) ينظر لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ١-٦، مطبعة الرشاد، بغداد ١٩٦٦ .
- (٣١) الوردى، علي: منطق ابن خلدون، ص ٧٧ .
- (٣٢) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٩٥ .
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٠ .
- (٣٤) الوردى، علي: مهزلة العقل، ص ٢١ .
- (٣٥) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٥٣ .
- (٣٦) الوردى: مهزلة العقل، ص ١٩ .
- (٣٧) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ١٩٠ .
- (٣٨) علي خريسان: العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٣ .
- (٣٩) محمد الشيخ : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حورات مترجمة، شارك في الترجمة، باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ١١ .
- (٤٠) الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٥٤، وكذلك: الوردى، علي: في الطبيعية البشرية، ص ٦٧، نفس المعطيات .
- (٤١) الوردى، علي: مهزلة العقل، ص ٩٧ .
- (٤٢) ينظر الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٤٥، الوردى، علي: وعاظ السلاطين، ص ١٩٨، نفس المعطيات لمحات اجتماعية، ج ١، ص ١٥ .
- (٤٣) الوردى، علي: مهزلة العقل، ص ٥٤، الوردى، علي: خوارق اللاشعور، ص ٤٦، نفس المعطيات.
- (٤٤) الوردى، علي: وعاظ السلاطين، ص ١٠١-١٠٢ .
- (٤٥) ينظر: كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة، يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠١، العدد ٢٩٢ .
- (٤٦) الوردى، علي: الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط ٢، ١٩٩٢، ص ١١٣ .
- (٤٧) الجابري، علي حسين، علي الوردى، السيرة والآراء، مصدر سابق، ٢٠٠٢، ص ٦١ .

- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٤٩) الورددي، عل: في الطبيعة البشرية، ص ٢٠.
- (٥٠) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٧١.
- (٥١) شريعتي، علي: دين ضد دين، دار الأمير، بيروت، ط ٢٠٠٣، ١.
- (٥٢) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٧٣.
- (٥٣) الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، جمع ودراسة وتحقيق د.محمد عمارة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص ٣٦٢-٣٦٣.
- (٥٤) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٩٢.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠-١٠٣.
- (٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣، والغريب ان هذا الأمر حصل لدينا في العراق مؤخرًا في الانتخابات التي أوجبها الكثير من رجالات الدين وبرغم ان الورددي كان يستبعد حصول مثل هذا الامر.
- (٥٧) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٢٦٦.
- (٥٨) الورددي، علي: دفاع عن السفطانية، ضمن كتاب سفطانية للبيع، مصدر سابق
- (٥٩) الورددي، علي: مهزلة العقل البشري، ص ٧٢.
- (٦٠) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٢٦٨-٢٦٩.
- (٦١) الورددي، علي: في الطبيعة البشرية، ص ٤ ومقدمة سعد البزاز، ص ٢١.
- (٦٢) ينظر الورددي، علي:، مهزلة العقل، ص ١٤-١٥، ص ٥٩ نفس المعطيات، الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ١٧، نفس المعطيات.
- (٦٣) ينظر الورددي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٢٣.
- (٦٤) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٣٨.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٦٦) الورددي، علي: وعاظ السلاطين، ص ٢٩٦.
- (٦٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
- (٦٩) الورددي، علي: مهزلة العقل، ص ١٩.
- (٧٠) في الطبيعة البشرية، ص ١٥٣.

مصادر البحث

كتب المؤلف

خوارق اللاشعور، دار الوراق، لندن، ط ٢، ١٩٩٦.

دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٥.

- وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط ٢، ١٩٩٥ .
- الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، الندوة، ط ٢، ١٩٩٥ .
- في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، إيران، بلا .
- منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط ٢، ١٩٩٥ .
- علي الوردى، دفاع عن السفسطائية، ضمن كتاب سفسطائية للبيع، مطبعة دار الحديث، فبراير ١٩٥٦ .
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مطبعة الرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٥
- كتب أخرى
- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، دار العودة، بيروت، ١٩٨١ .
- بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة الكويتية، عدد ٢٩٢ / لسنة ٢٠٠٣ .
- ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخان، محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن، مطبعة السنة المحمدية .
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة مصر، ط ١، ١٩٣٦ .
- عبد الرضا صادق، سفسطائية للبيع، مطبعة دار الحديث، بغداد، ١٩٥٦ .
- الجابري، علي حسين: علي الوردى، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢ .
- الجابري، علي حسين: علي الوردى، سيرته . فلسفته . مصادره، دار نينوى - دمشق/سوريا ٢٠٠٩ .
- شريعتي، علي: دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ .
- الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عماره، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ .
- الشيخ، محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات مترجمة بالاشتراك مع باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ .