الريادة الفلسفية في العراق
قراءة في آراء الأستاذة سهيلة علي جواد

د. أفراح لطفي عبد الله(*)

كلمات مفتاحية: سهيلة علي جواد – الريادة – السيرة العلمية – السيرة الاجتماعية – الإنتاج الفكري – الفلسفة الحديثة..

المقدمة

تُعَد الأستاذة سهيلة علي جواد احمد رائدة نسوية لأساتذة قسم الفلسفة/جامعة بغداد – كلية الآداب.. فهي أول امرأة دَرَست ودرَّست في هذا القسم.

تبوأت لاحقا رئاسة القسم لعدة مرات، وشهدت رئاساتها جميعا اتزانا في كل فعاليات القسم الفكرية والتدريسية.

هي أستاذة الدرس العلمي بامتياز.. فدَرسها لابد من أن يترك أثرا واضحا وتحسبا وهيبة عند الطالب، فلا يتخرج طالب إلا ومنقوشا في ذهنه شخصيات الفلسفة الحديثة وفلسفة الأخلاق وبأبهى صورة.

لطالما ازدان قسم الفلسفة بوجودها منذ ساعات الصباح الأولى، فهي من تأتي أولا، وهي من تخرج أخيراً[1]، وهذا على طوال خدمتها في القسم حتى في أوقات مرضها... فهي لا تعرف التعذر والتحجج مهما كان ظرفها.. فبالنسبة لها القسم وطلبتها أولاً وأخيرا.

أستاذة وقورة، حكيمة، ومثال حقيقي وقدوة رائعة للإخلاص والدقة والتفاني في العمل..

قوية بهدوئها ما يفرض على الآخر ضرورة احترامها ومهابتها.

كانت من الرقي بحيث لم يُسمَع لها نبرة عالية مهما كان حجم استفزازها سواء بمشكلة ما، او محاسبتها لشخص متلكئ، فكانت الحكمة سلوكها الوحيد، مستعينة بمهابة صوتها الهادئ

(*) قسم الفلسفة - كلية الآداب- جامعة بغداد

الذي يجعلها تنتصر وتتغلب في أي موقف مهما كانت قسوته..

أخلاقهـا العاليـة تتضـح فـي شـخصيتها الرصينـة فهـي لم تتفـوه إلا بما هـو مفيد، فلم تشـغل الآخريـن بالحديث عن مشـكلة تخص القسم واساتذته، فالوقت عندها أثمن من ضياعه في الثرثرة على الآخرين.

هـي كالطبيب الـذي يهتـم بالمحافظة على مهنيته من خلال المحافظة على أسرار زبائنه.. فالجميع كانوا بأمان أسـاتذة وطلبة، وأسرارهم وحتى اساءاتهم محفوظة في قلب كبير يستوعب الأزمات ويترفع عليهـا نحو الأهم، أي العلمي والأكاديمي.

كما وتتضـح أخلاقها الراقيـة، في مواقفها المشرفة التي أصبحت خالدة، ولم تبرح الذاكرة، فلطالمـا انطلقت مـن الإنسـانية والحيادية في اتخاذ المواقف تجاه الجميع، فهي رغم التحسب من الجو الموبوء ذاك الوقت، كانت في الواجهة لحماية أي شخص، وفي أي مشكلة كانت.

لم تسهم يوما بظلم أحد طالبا كان أم أستاذا، ولـم تفكر ولـو لثانية أن تتشـكى لمؤسسـة او وزارة سـرا او علنا مهمـا تعرضت لأذى، بل كانـت تمتلـك الطرائق الأخلاقيـة الحكيمة في مواجهة أي إساءة وبسلوك واع حيادي.

تلك المرأة الإنسانة أسـتاذة الفلسفة الحديثة يهابهـا كل من عرفها، ويحترمها كل من تعامل معهـا، وينهل من علمها كل من جالسـها. وهي رغم اتشـاحها باللون الأسـود منذ عرفتها حتى وفاتها، كانت تعلن عن قلب أبيض نقي.. بسـمة نظيفـة عطوفـة.. وجه يدعو للأمـل والعدالة.. وعقل منير محب.رقي وسـماحة.. إنها أسـتاذة الفلسـفة سـهيلة علي جواد رحمها الله.. السهل الممتنع.. ورغم صعوبة الأمر سأتجرأ بالتقرب من مسيرتها قليلا.. عسى أن أوفق في ذلك.

حياة الأستاذة سهيلة ومسيرتها العلمية

ولدت الأسـتاذة سهيلة علي جواد احمد عام ١٩٣١ وتوفيت فـي ٢٠٢٠-٣-١٠ إثر مرض عضال ألمَّ بها بعد قليل من تقاعدها عام ٢٠٠٨.

هي الأخت الصغرى لشقيقتين كانتا مربيتين مرموقتيـن فـي التربية والإشـراف التربوي.. وكان لوجودهـا بينهما الدور لإيقاد شـعلة العلم والمعرفة والثقافة في داخلها..

كانت متزوجة من الأسـتاذ ناهض ياسـين الشـخصية المرموقة والمحترمـة في المجتمع والـذي وافاه الأجـل في العـام ١٩٨٤ أي قبل استشـهاد ابنهـا البكر فـي حرب الثمانِ سـنين عـام ١٩٨٦، وهو عام دخولـي الكلية وتعرُّفي على هذه الشخصية المحترمة العلمية، الحزينة المبتسمة، المفجوعة الودودة.

حـازت اسـتاذتنا علـى البكالوريـوس في حزيران ١٩٥٤ في قسـم الفلسفة / كلية الآداب – جامعـة بغـداد وبتقديـر جيد جـدا.. وتعينت بعد أشـهر قليلة معيدة في نفس القسـم وذلك في ١٩٥٤/١٢/١٣، أي بعد تأسـيس القسم بخمس سنين[٢]..

وبناءً على موافقة رئيس جامعة بغداد آنذاك الدكتور إبراهيم شوكت تنَسَـبت أستاذتنا لمهام معاونة عميدة الطالبات لشـؤون الطالبات وفقا للكتاب المؤرخ في ١٩٦٥/١١/٣.

وبسـبب عـدم وجـود دراسـات عليـا في بغـداد، قـررت أسـتاذتنا إكمـال دراسـتها في

مصـر وعلى حسـابها الخـاص، فكانت تذهب للدراسـة وتعود إلى بغداد بين فترة وأخرى. إذ سجلت على دراسـة الماجستير في الإسكندرية ومُنِحَت فيما بعد درجتهـا بتقدير ممتاز بتاريخ ١٩٧١/٩/٢٥، وذلـك عـن بحثهـا المعنـون "مذهـب المنفعة عنـد جيرمي بنثام – دراسـة في الأخـلاق عند الاجتماعييـن»، وكان تحت بإشـراف الدكتور محمد عبد المعز نصر عميد كلية الآداب ورئيس قسـم دراساتها الفلسفية في الإسكندرية آنذاك.

وبعـد أيـام قليلـة أي فـي ١٩٧١/٩/٣٠ تقدم القسـم آنذاك بطلب ترقية أستاذتنا ومنحها الامتيـازات المترتبة على شـهادتها مستشـهدا بمهاراتهـا العلميـة ونـص العبـارة يقول على لسـان رئيس القسـم آنذاك "لِما لمُـس فيها من قدرة فلسـفية وأدبية على المتابعـة والتحصيل العلمي".

ومنه بـدأت مسـيرتها العلمية في القسـم.. حيـث درَّسـت خـلال مشـوارها العديـد مـن الموضوعـات الفلسـفية كالفلسـفة الحديثـة، والشـخصيات الحديثة، وفلسفة الأخلاق، وعلم الجمال، وغيرها.

وأشـرفت علـى العديـد مـن الرسـائل والأطاريح الفلسفية تحت عناوين متنوعة، كما ودرَّست مواضيع أساسـية في الدراسات العليا في كلية الآداب- جامعة بغداد.

وفضـلا عـن ذلك فقـد حاضرت أسـتاذتنا أيضـا عن فلسـفة الفـن والجمال فـي اكاديمية الفنـون الجميلة .. كما وحاضرت عن الفلسـفة الحديثة في كلية بابل للفلسفة واللاهوت.

وخلال ذلك كانت مسيرتها البحثية مشرعة في البنـاء، وكما هـو واضح تمحـورت نقطة انطلاقهـا البحثيـة ابتـداءً حـول بحثهـا الذي اختارته في الماجستير والذي كان إضافة مهمة للفكر الفلسفي الأخلاقي الحديث، كونه من جهة تناول إشـكاليات واسئلة أخلاقية واجتماعية في فترة أساسية للفكر الفلسفي عموما لم تكن تتوفر عليها المكتبات آنـذاك.. وكونه من جهة أخرى حـدد ملامح تخصـص اسـتاذتنا الذي تجسـد في الفلسـفة الحديثة وفلسـفة الأخلاق وفلسـفة الاجتماع.

وقد شـكّل بحثها هذا خطوة أولى لمشوارها ذي الألف ميل نحو الـدرس الأكاديمي، فكتبت العديـد من البحـوث الرصينـة والأصيلة نوعا وليس كما، والتي بسـبب أصالتها كانت وسيلة لحيازتها لقب الأسـتاذية[٣].. ومن ضمن بعض أبحاثها هذه ما يأتي:

«مشكلة التعريف عند افلاطون» - المنشور في مجلة كلية الآداب- ع ٢٥- عام ١٩٧٩.

"هيجل والرومانسية» - المنشور في مجلة كلية الآداب – ع ٢٩- عام ١٩٨٠.

"العلم والأخلاق في الفلسفة الحديثة - الآلية وأثرها في نظرية هوبز» – المنشـور في مجلة كلية الآداب – ع٤٧ عام ١٩٩٩.

"الأخـلاق الاجتماعيـة - دراسـة نقديـة لنظرية دوركايم» – المنشـور في مجلة العلوم الاجتماعية ٩١-٩٢ .

"القيم الأخلاقية، موضوعيتها وذاتيتها» – المنشـور في مجلة كليـة الآداب- لم أعثر على العدد والسنة.

«جوانـب واقعية في فلسـفة ديـكارت» –

المنشـور في مجلة كليـة الآداب- لم أعثر على العدد والسنة.

«دراسـة في الاخـلاق اليونانيـة –العصر الهلنسـتي والرواقيـة القديمة» – المنشـور في مجلة كلية الآداب – لم أعثر على العدد والسنة.

«الغرس الأوغسطيني في فلسفة ديكارت» - المنشـور في مجلة بيـن النهرين – ع ١٠٥-١٠٦ - عام ١٩٩٩.

وفـي نهاية هـذه الفقـرة أقول إن أسـتاذتنا تميـزت بالكتابات النوعية، فبعيدا عن الكم كان لكتاباتها سـمة فريدة وإشكالية حقيقية[٤].... ولنا الآن أن نتعرف على ذلك من خلال تعرفنا على مسارها الفكري في الفقرات الآتية:

الفلسفة الحديثة وتاريخ الفلسفة في مسيرتها

كما نوهت قبل قليل فإن إهتمامات الأسـتاذة سـهيلة بالفلسـفة الحديثة قد بدأت منذ دراسـتها الماجستير، فتمحورْ بحثها عن شخصية فلسفية حديثة يعني تأسـيس لسـلوك بحثـي من خلال الإطلاع على مشـاكله وحلوله، وبيئته ومناخه وفكـره، وهو مـا فعلته أسـتاذتنا فـي كتاباتها اللاحقة .. حيث عرَضت في بعض أبحاثها لهذه الفترة(أي الحديثة) وسماتها..

ولاشك أن الحديث في هذا المجال يستدعي العودة إلى ألما قبل، أي البحث عن أسباب تفجّر هذه الفترة وظهورها على السـاحة.. وهو ما لم يفتْ أستاذتنا لهذا سيكون من الضروري ابتداءً أن نتعرف على استعراضها لتاريخ الفلسفة في مواقع عدة من ابحاثها وكالتالي:

كمـا هو معروف إن تاريخ الفلسـفة بدأ من الفتـرة اليونانيـة وقد حددته أسـتاذتنا في ثلاث فترات: "الأولى قامت فيها الدول ذوات المدينة الواحـدة الحرة وهو نظـام انتهى على يد فيليب والإسـكندر، وقد تميـزت هذه الفتـرة بالحرية وعدم التـزام النظام.. الفتـرة الثانية كانت فيها السـيادة لمقدونيا، وقد أتـى الرومان على آخر آثارها الباقية حين ضموا إليهم مصر بعد موت كليوبتـرا، وتميزت بالخضـوع وعدم النظام... ثم الفترة الثالثة التي تميزت بالخضوع والنظام حيـث مثلتهـا الإمبراطوريـة الرومانيـة... والفتـرة الثانية من هذه الفترات تعرف بالعصر الهلنسـتي حيث نشـأت المدرسـتان الأبيقورية والرواقية ونشـأ فيها الشـك في صورة مذهب فلسفي واضح المعالم"[٥].

ولمّـا لـم يتوقـف الزمـان فلا شـكَ عندها سـيكون الفكر اليوناني نقطة بداية نحو التحول إلـى الفترة الوسـيطة، تقول أسـتاذتنا: «ما بين الفلسـفة القديمة والفلسـفة الوسيطة تمرّ دروب الارتبـاط عبـر آباء الكنيسـة .. فآباء الكنيسـة خدموا الفلسفة الوسيطة من وجهين، فهم حملوا إليها قسـما موفورا مـن ثروات الفكـر القديم، وهـم أيضـا وضعوا عـددا كبيرا من المسـائل التـي ارتكز عليها التفكير الفلسـفي في العصر الوسيط... وتسلمت الفلسفة الوسيطة من القديس أوغسـطين إرثـا ثلاثيا، مثـالا ثقافيـا، وتوليفا عقائديا، وتوجها فلسفيا.

وقـد امتـد تأثيـر القديـس أوغسـطين إلى العصـر الحديـث أيضا، حيـث أثر بـ "لوتر وكالفن وديكارت.. وقد سـيطرت فلسفة الأخير على الفكر الفلسـفي والديني في القرن السـابع عشـر، وأخذ النـاس فـي القرن الثامن عشـر يسـتخلصون من فلسـفته جميع ما تنطوي عليه من نتائج، وامتد نفوذه في أواخر القرن التاسـع

عشر إلى المفكرين في جميع الأقطار الاوربية، واتفقت الأستاذة سهيلة مع عثمان امين في أن الفيلسوف الفرنسي اصبح إماما للعصر الجديد كله، فما من مثقف اوربي إلا وقد تأثر به، راضيا او كارها، او تلقى منه حافزا قويا على التأمل والتفكير"[٦].

وهكذا اصبح ديكارت رائدا للفلسفة الحديثة كونه وفرّ بيئة فكرية جديدة مع بيكون ارتبطت بالعلم.. لكن وفي الفلسفة خصوصا حيث التنوع الفكري سمتها الرئيسية تغير الفكر الحديث باتجاهات جديدة توضحت في فلسفات كانت وهيجل.. وترى أستاذتنا أن القرن الثامن عشر كان قد شهد حركات فكرية شملت انحاء عديدة من أوربا في النواحي العلمية والسياسية والاقتصادية، "فقد سيطر كانت على فكر القرن التاسع عشر وأدَت الرومانسية دورا كبيرا في توجيه الفلسفة الحديثة، وهكذا تعاون كل من كانت والرومانسية على جعل فلسفة القرن التاسع عشر ذات صيغة تركيبية أدت إلى ظهور نظريات فختة وشيلنج وهيجل والمثالية.. وتقول كان للمذهب الوضعي في فرنسا صداه عند جون ستيوارت ملّ في إنجلترا، وأدى ظهور النظرية التطورية الداروينية إلى أن تكون الأساس العلمي للنظرية الهيجلية الرومانسية في التطور. وبذلك ساد الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر طابع فلسفي اتصف بثورية عميقة ضد التقاليد الفكرية السائدة سواء في الأدب أم السياسة أم الاقتصاد .. وكنتيجة حتمية لتضارب التيارات الفكرية في بداية القرن التاسع عشر ظهرت مدارس فكرية مختلفة طرحت أفكارا متباينة ومتعارضة"[٧].

وترى أستاذتنا إنه قبل مجيء بنثام لم تعد الفلسفة "مبحثا عقليا مجردا بمعزل عن ظروف المجتمع وأحداث السياسة ونظم الإقتصاد والتشريع، مثلما كان الحال قبيل مجيء ديكارت والديكارتيين، كما لم تعد الفلسفة مبحثا من مباحث اللاهوت، وصراعا بين اسميين وواقعيين كما كانت الحال واستمرت طيلة العصور المدرسية وحتى مجيء ديكارت فحررَ الفلسفة من اللاهوت، وحتى مجيء فرنسيس بيكون الذي حررَ مناهج العلم من التأملات الفلسفية الصرفة"[٨].

وفي مجال التأسيس المنهجي في الفترة الحديثة تقول: «أجل لم تكن الفلسفة إبان مجيء بنثام بحاجة إلى اصلاح منهجي بعدما اشبع ديكارت وفرنسيس بيكون وجون لوك قضية المنهج بحثا، فتوصل ومن تبعه من المفكرين إلى وضع خطط منهجية صريحة ميزت عقلانية ديكارت والديكارتيين من حسية جون لوك والحسيين الإنجليز، ووضعت نهاية للصراع بين الاسمية والواقعية والذي ورثته العصور المدرسية من الخلاف بين وجهة نظر افلاطون ووجهة نظر أرسطو حول نظرية المعرفة، وهو الخلاف الذي قال به كولريج: إن كل إنسان يولد إما افلاطونيا او أرسطيا حاسبا في هذا افلاطون عقليا وأرسطو تجريبيا في المعرفة، ومضمنا نظرية افلاطون في المعرفة القائمة على أسبقية الكلي المطلق المجرد على الجزئي الفردي المحسوس، ونظرية ارسطو المخالفة لهذا والمؤكدة بإصرار على إن المعاني تحصل لنا بالتجريد العقلي"

«أما بعد ظهور هوبز في صف الحسيين التجريبيين رائدا للمادية الميكانيكية في طلائع الفكر الفلسفي الحديث، فقد وضع شبه نهاية

إلى حاجة منهجية، وفتح مجالات لبناء فلسفي جديد في مجالات السياسة والأخلاق والمجتمع والتشريع ضمن حدود حسية تجريبية نفعية اعتاد الناس أن يؤرخوا لها منذ السوفسطائية والرواقية والأبيقورية"[٩].

فلسفة الأخلاق في مسيرتها

سيدة ذات قيم راقية وعالية كأنما فُصِّل هذا التخصص لها بالذات، فتطابق مفهوم الأخلاق معها بحثا وتدريسا وهيئة.. والسبب إن فرعا من تخصص أستاذتنا الدقيق يرتكز على فلسفة الأخلاق، وشخصية رصينة كشخصية الأستاذة سهيلة يجعلنا لا نتفاجأ بتوسع بحثها الأخلاقي ليشمل اغلب عصور الفلسفة.. فقد أغنت أستاذتنا فلسفة الأخلاق بحثا وتدريسا بتشعب بحثها في هذا المجال.

واسفر تنقيبها في الأخلاق اليونانية عن بحثين في غاية الأهمية وهما، «دراسة في الأخلاق اليونانية – العصر الهلنستي والرواقية القديمة» وبحث «مشكلة التعريف عند افلاطون»... أما تنقيبها في الفكر الأخلاقي الحديث ففضلا عن رسالتها في الماجستير تمخض عن ثلاثة أبحاث مميزة بعنواناتها وهي: في "العلم والأخلاق في الفلسفة الحديثة الآلية وأثرها في نظرية توماس هوبز» وبحث «الأخلاق الاجتماعية - دراسة نقدية لنظرية دوركايم» و بحث «القيم الأخلاقية، موضوعيتها وذاتيتها» ولم يسعفني الحظ في العثور على الثلاثة الأخيرة ورقيا سوى بقايا مسودات من ضمن الأوراق خاصتها التي حصلت عليها.

ومن المهم الآن التعرف على افكارها ضمن هذا المجال في شذرات مبسطة ومقتطعة من كتاباتها.. كون التفاصيل بها ستستدعي منا مجلدات..

وإنه وفقا للمسيرة التاريخية للفلسفة سنتعرف على آرائها ابتداءً من الفلسفة اليونانية، وهي في بداية حديثها تُرجع « تأثر خيال اليونان بالبابليين والكلدانيين وخاصة التنجيم، ولما كان التنجيم يزعم إمكان التنبؤ بالمستقبل فقد اقتضى إيمان الفلاسفة به اعتقادهم في الضرورة او القدر وهو إعتقاد جاء معارضا للعقيدة الشائعة حينئذ في سيادة الحظ وتقول لاشك أن معظم الناس آمنوا بالقدر والحظ معا ولم يلاحظوا أبدا ما في ذلك من تناقض"[١٠].

وفي معرض حديثها عن افلاطون اعتمدت أستاذتنا على محاوراته لاستنتاج فكره الأخلاقي، ودخلت إلى فكره هذا من مفهوم العدالة الذي يصح إستخدامه سياسيا واخلاقيا، تقول ربطَ افلاطون العدالة "بالفضيلة وجعل لها معنى أخلاقيا فضلا عن معناها السياسي، ... وإنه لما بحثَ في الأخلاق فإنه بحثَ في الخير الأسمى والسعادة وإنه لا يتم الوصول إلى السعادة والخير إلا بتحقيق العدالة بالنسبة للإنسان وفي الدولة"[١١].

إن بحثها عن افلاطون هذا قد خصته بالتعريف لعدة مفاهيم افلاطونية منها العدالة والعلم والحب، ووجدت عموما أن التعريف لديه إشكالي فهو(أي افلاطون) لا يقدم نتيجة نهائية حول أي من هذه التعاريف، وقد إستعانت بمقطع لسقراط من كتاب الجمهورية لإثبات ذلك، يقول سقراط لأحد تلاميذه "إنني لم استمتع متعة كاملة غير أن الذنب في هذا راجع إليَّ لا إليك، ...فتنقلت من موضوع إلى آخر دون أن اهتدي إلى ما سعيت إليه في البداية

ألا وهو طبيعة العدالــة، فقد انصرفت عن ذلك البحــث وتحولت إلى بحث مســألة ما إذا كانت العدالــة فضيلة وحكمة ام رذيلة وحمقا، وعندما برزت امامي مشــكلة أخرى هــي المقارنة بين العــدل والظلم مــن حيث المنفعة لم اســتطع أن امنــع نفســي مــن الانتقــال إليها فكانــت نتيجة المناقشة بأسرها إنني ما زلت لا اعلم شيئا على الاطلاق، إذ إنني ما دمت لا اعلم ما هي العدالة فإننــي لا اعلم بالأحــرى إن كانت فضيلة ام لا، ولا اســتطيع أن اجزم إن كان العادل ســعيدا أم شــقيا"[١٢]... وتقول .. "وينتهــي الكتاب الثاني من الجمهوريــة وتعريف العدالة مــازال معلقا لم يفرغ منه"[١٣]... فــي الكتاب الرابع وبصدد محاورة ســقراط لتلاميذه حول تفاصيل العدالة والســعادة تصل اســتاذتنا إلى نتيجة على لسان ســقراط تقول «الإعتدال يظهر إذا ســاد الوفاق بيــن الحاكم والمحكوم، وهكــذا يكون الإعتدال –ســواء في الدولــة او الفــرد- إنمــا يكون في ذلك الانســجام والوفــاق الطبيعي بيــن الأدنى والاعلى حول مســألة اختيار من يجب أن يحكم منهما..»[١٤]

عمومــا إن النظــرة الافلاطونيــة الحوارية على لســان ســقراط ارادت أن تنشئ اخلاقيات وقيم تنسجم والمُثل الحقة عن طريق الإستنتاج، ورغم تأثيرها بالمناخ الفكري آنذاك لكن لم تبقى رؤية افلاطون الأخلاقية مسيطرة على الساحة الفكريــة اليونانيــة فهي مع الأحداث السياســية في العصر الهلنســتي تحولــت نحو البحث عن مسالك جديدة للقيم والأخلاق.

وكانــت الحــروب التــي حدثــت فــي هذه الفترة قد ساهمت في إضعاف اليونان وفقدانها لحريتها، وإنه في ضلّ هكذا أجواء قلقة ومتوترة توفــرت فرصة للبحث في الســلوك الإنســاني والتنظيــر له، إذ حانــت الفرصة للبحث عن ما يكفل "للإنســان ملاذا في الضراء وحين البأس بوســيلة خالفت النظرة الافلاطونية التي تجعل من تأمل المثــال العالي مقصد الحياة البشــرية وارادت أن تقــدم للناس مــن الخيرات ما يدخل فــي الطبيعة ويكون في متنــاول الناس اجمعين وهكذا اخذت تذيع مبادئ اخلاقيات عامة جديدة وكان ممــا أعان علــى ذيوعها اختــلاف الأمم واتصال الشــعوب ذاك الاتصال الذي تم عقب فتوحات الإسكندر الأكبر»[١٥].

واســتغربت أســتاذتنا مــن انتهــاء «النظام الفلســفي الشــامخ الــذي وضعــه ارســطو إلى المصيــر الــذي انتهــت إليــه الإمبراطوريــة المترامية الأطراف التي اقامها تلميذه الإسكندر الأكبــر، وإنه تقول إذا كانت الإمبراطورية بعد وفاة الإســكندر قــد انحلت إلى ممالــك يحكمها ملــوك يعــادي احدهــم الآخــر ولم تســتطع أن تقــف أمام غزو الرومان، فإن فلســفة ارســطو قــد انحلت هي الأخرى إلى مدارس من المرتبة الثانيــة ولم تســتطع أن تصدّ زحف المســيحية من العالم الغربي فتلاشــت مــن الوجود... هذه الحقبة سميت بالهلنستية التي امست فيها الثقافة اليونانية ملكا مشــتركا بين جميــع بلدان البحر الأبيض، وانتشــرت كثقافة بعد وفاة الإســكندر الذي لم يكن يونانيا وحتى الفتح الروماني رويدا رويــدا امتدادا من مصر وســوريا وصولا إلى روما واسبانيا»[١٦].

ومن حيث الأخلاق تقول أســتاذتنا "تميزت الفلســفة اليونانية في هذه الفترة فــي إنها أولت الأخلاق والدين اهتماما أكبر مما اولتهما الفلسفة مــن قبل وأصبحت أداة تحقيق أغراض أخلاقية

عمليــة اكثر من كونها بثاً فــي الحقيقة من اجل الحقيقة ذاتهــا..... وهكذا انعكســت هذه الروح على فلاسفة العصر، فانصرفوا عن التفكير في الوجود إلى البحث في ســلوك الإنسان وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية. لأن من يفقــد حريته وامنه في العالــم الخارجي ينطوي فــي العــادة على نفســه ويفتش فــي باطنها مما افتقــده خارجها وهــذا ما سنلمســه في مدارس العصــر الهلنســتي حيــن نلتمــس هــدوء البال وطمأنينة النفس دون التطلع إلى التمتع بالسعادة الإيجابية".

وتضيــف «كان من أكبر خصائص التفكير عند مدارس العصر الهلنســتي الذاتية المسرفة إذ اختفــت الــروح العلمية الخالصة وتلاشــت الرغبة في طلب الحقيقة لذاتها وراحت الدهشة التي اوحت بالتفلسف فيما قال ارسطو من قبل، وأصبــح الباعث على التفلســف رغبة الفرد في الهرب من متاعب الحياة وشــرورها وأضحت قيمــة الفلســفة مرهونة بمدى تأثيرهــا في حياة الإنســان، وبدا انتشــار الذات فأخذ الفيلســوف يقيم الإنســان فــي مركز الكــون او يجعل ذاته مركــز الوجــود وأصبح كل شــيء يدور حول الإنســان في مصيره وقدره وســعادته. وكانت الديانة قد فســدت واخذت الفلســفة تقوم بمهمتها كمرسى أمان من اعاصير الحياة ومن اجل هذا بالضرورة أصبحت فلســفة عمليــة، وأضحت قبل كل شيء فلسفة أخلاقية»[١٧]

وخرجــت أســتاذتنا بنتيجــة مهمــة في هذه الفتــرة حيث تقول «ومن نتائــج الذاتية في هذا العصر الإفتقــار إلى الأصالة والإبتكار وعودة مفكــري هــذا العصــر الــى الماضــي لإحياء تراثــه، فنجد الرواقية ترتد إلــى هرقليطس في تفكيرهــا الفيزيقي كما إن الأبيقورية اخذت عن ديمقريطــس أفكاره عن الجوهر الفرد، بل حتى فــي الأخلاق الــذي انصب عليهــا اهتمامهم لم يبدعوا فيها شــيئا جديــدا، فالرواقية إرتدوا إلى الكلبيــة واخذوا عنهم صفوة آرائهم وهكذا كانوا جميعا يعيدون تنظيم الأفكار القديمة»[١٨].

إن الأخــلاق لــدى الرواقية تقــوم كما ترى أســتاذتنا «على مبدأ أساســي هــو العيش وفق الطبيعة أي حســب ما تقتضيــه الطبيعة، حيث احتلــت الأخلاق فــي المذهب الرواقــي أهمية كبــرى لم يظفــر بمثلها أي بحث مــن البحوث الأخــرى ولقد ذهبــوا إلــى إن الطبيعة قد هدت الحيــوان بالغريــزة مع تصور وشــعور إلى ما يحفظ حياته وإلى اتباع الســلوك المناســب له، اما الإنسان فقد اضافت له الطبيعة العقل، اكمل الطرق لتحقيق اسمى الغايات، فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنــه بأفعاله لذلك فقــد دارت الأخلاق الرواقية حــول هذه القضية الرئيســية في الأخلاق وهي الحياة وفقا للطبيعة، اما بالنســبة للجماد والنبات فتتجه الطبيعة إلى غاياتها عفوا دون تصور ولا شــعور، فبالحياة وفقا للطبيعــة تتحقق الفضيلة ويتــم الخضوع للقانون العام الذي يســري على كل شيء في الوجود.»[١٩]..

وإذا انتقلنا الآن إلى الفترة الحديثة فســنرى فيها الأخــلاق قد أصبحت مذاهــب ونظريات، وإنه بســبب سلطان الكنيسة الذي بقت آثاره من الفترة الوســيطة وســطوة العلم لاحقا في الفترة الحديثــة الأولى فإن الكثير مــن القيم قد تغيرت ولوحظ هذا بوضوح مع الفترة الحديثة الثانية.. وكانت أستاذتنا قد ركزت على ذلك في رسالتها عن بنثام، واعتبرت توماس هوبز مؤثرا مباشرا

على بنثـام، قائلة عن هوبز إنــه «اول أخلاقي نفعي منهجي ضمن حدود إطار التفكير الفلسفي الحديـث الـذي اخذ بمعطيـات العلم واسـتعار أجلَّ خصائصــه قدرا وهي الحريــة والمحايدة والإنســانية، تقول أسـتاذتنا كان بنثـام ذكيا أبيا شــهما منكـرا للـذات في سـبيل الحـق والمبدأ وخدمة الإنســان. ... وإنه جاء استجابة للحاجة إلى بنــاء نظام أخلاقي تشـريعي جديـد، يلائم الوضعية الجديدة التي تمخضت عنها الحركات التحررية في القرن الثامن عشر، والمتمثلة في الثورة الامريكيــة كمظهر من مظاهر التحرر، وفي الحركة التحررية والمدرســة الطبيعية في إنجلترا.. والثـورة الصناعية وحركة الإصلاح الزراعي والرغبة في الإصلاح الديمقراطي في إنجلتـرا. .. فقد كرس بنثـام حياته لتثبيت قاعدة تحقيـق أكبر قسـط من المنفعــة لأكبر عدد من الناس بوصفها وسـيلة غير بديلــة لتحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس، واضعا بهذا حدا لمفهوم السـعادة عند سقراط وارسطو وافلاطـون وعنـد المدرسـيين واللاهوتييـن، وعند ديـكارت والديكارتيين في محاولة العودة إلــى قواعـد ابيقورية، رواقية، سفسـطائية من خــلال توماس هوبز أسـتاذه الأكبـر في الفكر الحديث.. وتقول أسـتاذتنا بهذا الصدد انسجمت هـذه القاعدة فــي نظرنا مع مــا تضمنته حركة الإصلاح الزراعي وبــوادر الحركات العمالية أبــان ظهور المصانــع والثـورة الصناعية، إذ نظمـت الحركتــان مبـدأ تحقيق أكبـر نفع من الأرض لأكبـر عـدد مـن المواطنيـن، ومبدأ تحقيق أكبر قسط من الأجور في المصنع لأكبر عـدد من العاملين فيه.. كمــا جاءت قاعدته هذه انعكاســا للتطورات الديمقراطية والتي هي في نظرنا تقول لا تعدو تحقيق أكبر قسط من النفوذ المطلق للإقطاعي وللحاكم ولصاحب المصنع، النفوذ الذي نراه انعكاســا لطغيان فكرة المطلق سواء تمثلت في الفلسفة او في اللاهوت. الفكرة التي عـزف عنها بنثام وكان في عزوفه تحقيق تطابـق بين نظريتــه في المعرفــة ومنهجه في المباحث الأخلاقية، فظل إماما للمدرسة الحسية في الأخـلاق ومؤثرا فــي عظماء اخـذوا عنه بإخلاص ومنهم جون سـتيوارت مل وهربرت سبنسر"[٢٠].

كما وترى أسـتاذتنا ان «فلسفة بنثام جاءت جوابا على سـؤال طرحته الظروف والأحوال ضمنــا مـن خـلال مـا اضطربـت بـه البيئة الجديدة بعد أن حطمت الثـور الصناعية الهرم الاجتماعي وبعد أن أضعفت حركات الإصلاح الديني نفوذ الكنيســة وسـلطان الدين، وبعد أن تزعـزع إيمان النــاس بقيم الفروسـية... وكان السـؤال ما هو السـبيل إلى إعـادة بناء اخلاق جديدة تلائم انسانا جديدا في بيئة لم يعد للاهوت عليها سلطان مباشر، ولم يعد للكنيسة فيها نفوذ؟ ومــا هو السـبيل إلى نظام أخلاقــي جديد يلائم حسية جون لوك ومادية توماس هوبز بعيدا عن عقلانية ديكارت ومنسـجما مع الروح الحياتي السائد والذي تجلى في ملاحقة المنفعة في شتى نواحي الحياة ومنها الاقتصاد إذ آمن آدم سميث بوجوب المنافسة وعمل على تشجيعها لا لسبب إلا لأنــه اعتقد – مخطئــا أم مصيبا- إنها تحقق أكبر نفع."[٢١].

وفي تقييمها لمفهـوم النفعية وأهميته وأثره تقـول الأسـتاذة سـهيلة إنها «في نظرنــا اليوم ليسـت فلسـفة بقدر ما هي فلسفات، وذلك لأنها تعبـر عـن حلم إنسـاني، وعن هدف فلسـفي.. لاحقــه الإنســان وهــو تحقيـق أكبر قسـط من

السعادة لأكبر عدد من الناس، والهدف الذي لا تختلف حوله فلسفتان وإن اشتد بينهما خلاف واحتدم حوله الكثير من عظائم الامور، واهم من كل هذا إن بنثام ظل ضمنا وصراحة جزءا لا يتجزأ من بنية الفلسفات المعاصرة واخلاقية هدفها، ماركسية كانت او وجودية او براجماتية، وذلك لأن التيارات الفكرية المعاصرة لا تناقش شرعية هدف بنثام بقدر ما تناقش كيفية بلوغه ضمن حدود وظروف معينة...وظل بنثام علامة بارزة على مفترق طرق التمذهب الفلسفي، وقد ترك آثارا واضحة على جميع المشتغلين في مجالات السياسة والاقتصاد، وراقت لهم النظرية الحسية ومبدأ النفع العام في الأخلاق، ومن بين الذين تأثروا ببنثام واخذوا عنه وسائل وأساليب البحث، الفابيون إذ إنهم اخذوا عنه التأكيد على أهمية الحقائق وعلاقتها بالنظم الاجتماعية، والتأكيد على إمكانية اللجوء إلى الاقناع بالمحاكمة العقلية والمنطق للاستمالة واستحصال قبول الناس بدلا من اللجوء إلى القوة والخديعة».

وتقول أستاذتنا "بهذا نستطيع أن نقول إن بنثام كان – وبمقدار- مشرعا وأخلاقيا للاشتراكيين، بقدر ما ترك أثرا مباشرا على الفابيين أراد أم لم يرد. وتعدى سلطانه الفلسفي الأخلاقي جماعة الفابيين إلى جميع الساسة الراديكاليين، حتى كان الروح المحرك لهم. وإضافة لهذا ترك أثرا على ريكاردو حتى اعتز به وقال أنا الأب الروحي لجيمس ملّ، وملّ الأب الروحي لريكاردو، وريكاردو إذن حفيدي الروحي... وهذا ما يضع بنثام في صميم تطور المذاهب الاقتصادية وذلك لأنه تأثر بآدم سمث وترك اثرا على ريكاردو وسائر الاقتصاديين الذين نادوا بالحرية الاقتصادية معتمدين إن الإنسان الفرد خير مدبر لشؤنه، وإن إطلاق حرية التعامل والمنافسة خير ما يضمن تحقيق أكبر قسط من المنفعة»[٢٢].

وفي ظل الأجواء العلمية للفترة الحديثة، هل نستغني عن الأخلاق؟ تجيب أستاذتنا إنه إذا «جاز لنا الاستغناء عن معطيات الفلسفات الحديثة في مجالات البحوث الميتافيزيائية والتي بدأت تنسحب في تنازل سريع أمام مدّ المنجزات العلمية في القرن العشرين، فإنه لا يجوز لنا الإستغناء عن المباحث الفلسفية في مجالات الأخلاق وخاصة ضمن دائرة الثقافة الإسلامية التي وقفت عند حدّ منجزات ابن مسكويه في هذا الميدان والتي تقبل رغم جلالة قدرها محض محاولة توفيق بين دائرة الأخلاق الأرسطية الافلاطونية من جهة وحدود الشريعة الإسلامية عقيدة واحكاما من جهة أخرى[٢٣]».

وتخلص أستاذتنا من هذا إلى نتيجة تقول إن «عرض فلسفة بنثام في الأخلاق والتشريع يتعدى قيمته الاكاديمية الصرفة في مجتمعنا، إلى قيمة تطبيقية عملية ضمن حدود ما يراه الأخلاقيون والإجتماعيون والمشرعون، كل ضمن حدود إمكانيات وظروف وتسهيلات التطبيقات في مجاله الخاص..... فهي ترى إن قيمة هذا البحث.. هو أنه لا ينبغي للفلسفة أن تظل مبحثا نظريا صرفا يتوخى البحث عن الحقيقة بما هي حقيقة، وإنما يجب أن تبرهن على قدرتها في صياغة أفكار قادرة على تبرير وتفسير احداث الكون بما فيها أحوال الإنسان، وقادرة على تبديل وضعيات إنسانية وطبيعية من حسن إلى احسن، جامعة فيها بين هدفي أكبر فلسفتين معاصرتين وهما الماركسية والبراجماتية رغم ما بين هاتين الفلسفتين من حروب طاحنة».

وبخصوص علاقة ثقافتنا العربية بالمباحث الأخلاقية الغربية تقول أستاذتنا "إن الثقافة العربية المعاصرة تظل بحاجة ماسة إلى المباحث الأخلاقية الرصينة أكثر من حاجتها إلى التأكيد على مجالات المعرفة الأخرى، وذلك لأن الإحتياجات العلمية الحضارية تضطرنا تلقائيا إلى الأخذ بفروع المعرفة الغربية، ولا تضطرنا بمثل هذه المباشرة إلى استعراض نظرياتهم الأخلاقية، ومما يزيد في حاجة دائرتنا الثقافية إلى استعراض المباحث الأخلاقية الاوربية هو اختلاط قواعد الآداب العامة بالمواعظ الحسنة والقواعد الصحية أحيانا في المباحث الأخلاقية الإسلامية، كما هي ظاهرة بوضوح عند الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، والأدب في الدين، و أيها الولد، ورسائل أخرى وكما هي ظاهرة عند ابن مسكويه رغم إنه أكثر الفلاسفة المسلمين تخصصا في الأخلاق»[٢٤].

يبدو مما سبق إن أستاذتنا ارادت أن تبين اممية مبحث الأخلاق فهنالك ألفة واتفاق بين الجميع حول مفهوم الأخلاق وأهميتها، تقول: «ولما كان علم الأخلاق مبحثا في الحق والخير والفضيلة وتحصيل السعادة فهو إذاً مبحث من المباحث العالمية التي لا يمكن أن يظل فيها بنثام غريبا عن الثقافة العربية ما دام يلقي الضوء على سبيل تحصيل السعادة ضمن حدود تحقيق أكبر نفع لأكبر عدد ممكن من الناس في جميع المرافق والمصالح الحياتية، وهي قاعدة لا يرفضها دين من الأديان جوهريا ولا ترفضها حين تحين الحقيقة جوهرية فلسفة من الفلسفات».

وتقول بهذا المعنى «أشرتُ في سطور سابقة إلى أن فلسفة بنثام لاتناقض جوهريا دينا من الأديان او مذهب من مذاهب الأخلاق، وإنما تلقي الضوء على سبيل تحصيل السعادة حتى في درب أكثر العقليين تزمتا في رفضه للحسية والتجريبية.. وإن التأكيد على فطرية الإحساس الخلقي عند العقليين مثل التأكيد على مكتسب عند الحسيين، ينسجم مع رغبة الفريقين حين تكون الغاية إقامة العدل بمفهوم ارسطي ينطوي على إعطاء كل ذي حق حقه من خلال القاعدة البنثامية... تحقيق أكبر قسط من السعادة من خلال تحقيق أكبر قسط من اللذة بعد تحقيق أكبر قسط من المنفعة..... فبنثام وبما هو حسي يمكن أن نعتبره مفسرا ودليلا للعقليين في نشدانهم للسعادة أكثر مما هو رافض لهم، ودليل ذلك هو إن بنثام لم يرفض قواعد العقليين العامة وإنما بيَّن السبيل إلى تطبيقها من خلال الوصول إليها إستقرائيا ضمن حدود دراسة إمكانيات الإنسان ككائن(بايو-اجتماعي) في ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة، بكل ما يضطرب به المجتمع من معتقدات دينية وعادات وتقاليد."[٢٥].

وبما يشبه الدفاع عن بنثام تقول «إنه لم يستهجن اللذائذ العقلية والحبور النفسي كما قد يتوهم كثير من الناس، وإنما بيَّن من خلال مذهبه أن اللذائذ العقلية والحبور النفساني مثل تحصيل السعادة لا يمكن أن يحصل عليها الإنسان إلا من خلال تدبر شؤونه البيولوجية وبيئته الحسية واشباع حاجاته الاجتماعية المباشرة، سواء كانت معنوية كمنحه الحرية السياسية وكرامة المواطن، او مادية تتعلق بتحسين ظروف حياته اليومية من معاشية وتربوية بما فيها حياته في السجن.. الشأن

الـذي لـم تنتبه إليـه النزعات العقليـة الصرفة في الأخلاق طيلة العصور المدرسـية رغم إن اخلاق الاغريق افلاطونية وارسطية وابيقورية لم تهمل دراسة الفرد أخلاقيا ككائن اجتماعي».

ومن مآخذ اسـتاذتنا على بنثام هو «إنه وإن كان واضع للتجريبية اسسا، فقد وقع في صعوبة وضع الأخـلاق تحت أعباء منهج الاسـتقراء، وألـزم الاخلاقيين بضرورة عدم تجاوز البحث في الحالة الراهنة إلـى التفكير في ما ينبغي أن تكون عليه، وفي هذا من الصعوبة ما فيه.. هذا إضافـة إلى التهافت الذي ظـل ملازما لطريقة حسـابه للذائذ والذي أراد منه مقياسـا يقسـم به اللذائذ والآلام، وذلك لأن مثل هذا التقييم يستلزم الشـعور باللذة او بالألم كما يستلزم حضورهما اثناء تطبيـق الموازيـن البنثامية، لكـن عملية التطبيق المحضة تفقدنا الشعور باللذائذ والآلام وتضعف من احساسـاتنا بها وتقلـل من وقعها علينـا، كل هذا يبعد المقاييـس عن وزن الآلام واللذائـذ بدقـة.. إضافة إلـى إن التقييـم الذاتي للذات يأبـى الخضوع للمعاييـر الكمية بصيغة رياضيـة، بقدر ما تحويه أحوال اللذة من شـدة وعمق إلى صيغ كمية يقارب المستحيل. بل وقد يذهب دارس إلى القول حتى مقارنة لذة بأخرى ومن طبيعة واحدة تبدو مسـتحيلة، فكيف بنا إذا كانـت المقارنة بين لذتين من جنسـين مختلفين كالموازنـة بين لذة عقلية وأخرى حسـية مثلا. وقد قدّر ارسـطو مثـل هذه الصعوبـة إذ انتبه إلى إن اللذات تختلـف كيفا فضلا عن اختلافها وتفاوتها كما، فقرر في دراساته إلى أن الأفعال الانسـانية التي تختلف نوعا لا يجوز أن تقترن بلذات تختلف كيفا.

ومهمـا بلغـت مآخـذ العقلييـن علـى بنثام فإنـه يظل في راي أسـتاذتنا اول عـودة – بعد هوبـز- نحو حريـة محايدة وإنسـانية الاغريق فـي المباحـث الفلسـفية بعـد انطمـاس معالم الحريـة والمحايـدة والإنسـانية طيلـة عصور طويلـة رغم تأكيد ديـكارت والديكارتيين على النزعة الفردية العقلية. وذلك لأن تأكيد ديكارت والديكارتييـن على ضرورة ممارسـة الفردية العقلية لم يحرر فلسفتهم الأخلاقية من كثير من شـوائب المدرسـيين، ولا أدل على ذلك من إن نسبة الشـرور عند ديكارت إلى أرواح شريرة توسـوس في صدر الإنسـان فيرتكـب الخطأ، فكـرة تعيد إلـى اذهاننـا قصة الشـيطان وآدم والخطيئـة الاولى والتـي رأى فيها كيركيجارد في العصور الحديثة ضرورة إنسانية دفعته إلى أن يبتكـر طريقة يتوجه إليها بالاسـتغفار حين الإحساس بالندم"[٢٦]..

وبالنتيجة تخلص أسـتاذتنا إلـى «القول إن فلسـفة بنثام الأخلاقية التـي لخصها في مذهب المنفعة كانت الفلسفة المناسبة للحياة الإنجليزية في عصره، التي شـهدت نمو الفردية وازدهار الرأسـمالية الصناعية وظهور الطبقة الوسطى على مسـرح السياسـة والمجتمع فـي إنجلترا. ففلسـفته فـي الواقـع قـد تجاوبت مـع الطبقة الوسطى الصاعدة وخدمت اغراضها التي كانت تهدف إلى تحقيقها، بأن ساعدت على هدم النظم والقوانين القديمة التي كانت وليدة الاقطاع وبناء نظم وقوانين جديدة مناسبة للظروف الصناعية المتطـورة، تقـول، ويهمنـا في هذا أن نشـير إلـى إن هذه الفلسـفة البنثامية ما هي إلا فلسـفة انجليزيـة .. فهي وإن كانت تقـدر أهمية الدولة إلا إنها تؤكـد أهمية الفرد بصورة أوضح، وقد تعارضت من هذه الوجهة مع الفلسفة الأخلاقية الألمانيـة في القرن التاسـع عشـر التي مجدت

الدولــة ولم تقدر الفرد حق قدره، كما تعارضت مع الدعــوة الإصلاحية الإنجليزيــة التي كانت تعتمد على تدخل الدولة، إلا إنها بلغت ما بلغت من نجاح في حياة الإنجليز اثناء القرن التاسـع عشــر لتوافقها مــع الخلق الإنجليــزي التقليدي الــذي يســعى دائمــا وراء المنفعــة، ولاتخاذها فلسفة عند الطبقة الوســطى في محاولتها تولي السلطة والحكم في البلاد اثناء ذلك القرن، ولكن ما لبثت أن ظهــر قصورها مع تطور المجتمع الإنجليزي اثناء القرن التاسع عشر نفسه، فلقيت مــن التعديل على يد جون ســتيوارت ملّ، ومن النقد على يد قادة الإصلاح ودعاة الاشتراكية ما اخضعها لتغيير جوهري وأحل فلسفات أخلاقية تناســب المجتمع الجديد المتطور الذي اســتلزم المزيد من تدخل الدولة"[٢٧].

ديكارت والواقعية في مسيرتها

يبدو إن كل شــخص ترتبط به سمات معينة خلال مسيرته الثقافية يراه الآخرون من خلالها سواء كانت أسماء، مفاهيم، أفكار، أشياء.. الخ، وضمن هــذه القاعدة فإنــه قد أرتبط بأســتاذتنا ســهيلة فضلا عــن فكــرة الأخــلاق ارتبط بها أســم الفيلســوف ديكارت، فكل من درَس على يدهــا لابــد وأن يتخــرج وهو يحمل فــي ذهنه فكر ديكارت الذي كان شــيقا وممتعا من لســان أستاذتنا.. ويبدو إن هذه الميزة كانت السر وراء كتاباتهــا المتخصصة، حيث يبــدو إن ديكارت مركزها في البحث.

فــي بحثها عن الجوانب الواقعية في فلســفة ديكارت قد اشــارت إلى أهمية قــراءة كتبه لما فيها من دســامة، وهي في بحثهــا هذا اعتمدت كل من: المقال في المنهج، التأملات في الفلسفة الاولــى، ومبــادئ الفلســفة واســتنطقتها حتى تعثــر على كيفيــة تحوله من العلم الى الفلســفة الميتافيزيقية.

وديكارت بالنســبة لأســتاذتنا مهم، واهميته تنبع من كونــه أراد أن يعيد للعقل نقاءه وكماله الفطريين ليذهب بالطبيعة الإنســانية إلى اعظم درجــات الكمــال، فتــرى إن ديــكارت اعجب بالرياضيــات كونــه علــم ثمين إذا ما اســتعمل اســتعمالا صحيحا وإنه ما من شيء واضح إلا مــا هو رياضي او علــى الأقل ما يمكن وضعه وضعا رياضيا"[٢٨]

وتثني الأســتاذة ســهيلة على قول ديكارت عــن الفلســفة «حين نشــرع في تأمــل الحقيقة علينا أن نستعمل الشــك، فبوسعنا أن نشك أولا بصدد الأشياء التي وقعت تحت حواسنا او التي تخيلناهــا فالتجربــة دلتنــا علــى إن الحواس قد خدعتنــا في مواطن كثيرة وعليــه فلا يمكن أن نطمئن إلى من خدعنا ولو لمرة واحدة وبوسعنا أن نشــك في جميع الأشــياء التي بدت لنا يقينية مــن قبل بل نشــك فــي براهيــن الرياضة وفي مبادئها وأن تكن في ذاتها جلية جلاء كافيا لأننا علمنــا إن الله الــذي خلقنا يســتطيع أن يفعل ما يشــاء وما ندري فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال"[٢٩].

و ديــكارت بنظــر أســتاذتنا قد شــيد مذهبا واســعا في تكَّــون العالــم اعتبــر كأعجوبة في احــدى الفترات وكقصة خيالية في فترة أخرى، وهو اليوم يتراءى كخطأ كبير ولكن هذا الخطأ كان خطأ البحاثة المبشــر.. لقد خلق الله امتدادا لا متناهيا هــو الجوهر المــادي، وهذا الامتداد ممتلــئ ومتجانس تماما، وقســمه إلى أجزاء لا متناهيــة فــي العدد وذات حجم متوســط وجعل هذه الأجزاء متســاوية بقدر مــا امكن، ثم جعل

هـذه الأجزاء تدور حول ذاتهـا كالدوامة ولكن في اتجاهـات مختلفة في آن واحـد، وبعد تنفيذ هذه العمليات لم يعد الله يفعل سوى شيء واحد، إنه يحافظ بحكم مشـيئته المسـتمرة على وجود المادة نفسها وعلى كمية الحركة التي جعلها في هذه المادة واعتبارا من هذه المرحلة أخذ الكون بالتطور تطورا آليا"[٣٠].

وبصـدد الواقعية وتفرعاتهـا وترادفها مع الموضوعية، تقـول: "مصطلـح الموضوعية او الواقعية شأن اغلب المصطلحات التي يشار بها إلى مذهب يسـتعمل في الفلسـفة اسـتعمالا شـديد الغموض وبعيدا عن الدقة، ولهذه الكلمة معانٍ مختلفة يمكن تصنيفها على وجه التقريب وفق ثلاثة مستويات مستوى المعرفة ومستوى الأخـلاق ومسـتوى الفـن، والموضوعيـة في مسـتواها الاول تطلـق علـى كل نظريـة مـن نظريـات المعرفـة المختلفـة التي تشـدد على العناصـر الخارجيـة للواقـع وتهمـل نسـبيا العناصـر الذهنية، فكل مذهـب يقرر إن الذهن يستطيع أن يصل إلى ادراك حقيقة واقعية قائمة بذاتهـا مسـتقلة عن النفس المدركـة هو مذهب موضوعي. وفي مبحث المعرفة يقال عن رأي إنه موضوعي إذا ذهب إلى إن صدق مجموعة مـا من العبـارات يقـوم، لا كما تدعـي الذاتية على الحالة العقلية او على اسـتجابات الشخص الـذي يصوغ العبـارات، بل علـى تطابقها مع المواضيع الخارجية.

ولقد اسـتعمل مصطلح الواقعيـة في الفكر الوسـيط مقابل الاسـمية حيث الاعتقاد السـائد بـأن للكليـات وجودا حقيقيا مسـتقلا عن كونها موضوعات للعقل، وفي الفلسـفة الحديثة صار يطلق على الموضوعات المادية التي لها وجود خارجي مستقل عن خبراتنا الحسية... والواقعية مقابـل المثالية مذهب في المعرفـة يطلق على مجموعـة مـن المذاهـب تشـترك إلـى جانب عدائهـا للمثاليـة في خصائـص اظهرها القول بأن للأشـياء وجودا عينيا مسـتقلا عـن الذات التي تدركها وعـن جميع أفكار العقل واحواله، والمعرفة صـورة مطابقة لحقائق الأشـياء في العالم الخارجي. فالعالم الخارجي كما هو مدرك فـي عقولنا ليس إلا صـورة للعالم الموجود في الواقع والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وافكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشـابهة وتطابـق فالمعرفة عنـد الواقعيين ادراك عقلي او حسـي مطابـق للأعيان في الخـارج او هي انعكاس العالم الخارجي على العقل، على عكس المثالية التي تعنـي إنه لا موضوعات مادية او حقيقيـة خارجية موجودة بمعـزل عن معرفتنا او وعينا، فكل الكـون وبالتالي كل الموجودات تعتمد في وجودها على العقل والذهن"[٣١].

وقـد ظهـرت تيـارات فكريـة متعارضـة عالجـت مثل هـذه المواقف، وميـزت الواقعية نظريتان هما الواقعية المباشـرة والواقعية غير المباشـرة، وتفرعت عـن الواقعية المباشـرة، الواقعية السـاذجة والواقعيـة الجديدة والواقعية التي تقول بالفطرة.

امـا الواقعية غير المباشـرة او الثنائية فقد تفرعت عنها نظرية الواقعية التمثيلية والواقعية النقدية... تقوم المباشرة على إن عملية الإدراك هي وعي مباشر بالأشـياء، والواقعية الساذجة هي ابسـط أنواع الواقعية المباشـرة ويفسر بها بعض الفلاسفة وجهة نظر الإنسان البسيط الذي يعتقد بأن ما يحسـه من خصائص الأشـياء هو حقيقتها، وهي أي الواقعية الساذجة تسلم بوجود

العالـم الخارجـي بما فيه من كثـرة وتعدد دون أن تـرد هـذه الكثرة إلـى أي نوع مـن الوحدة وكذلـك هي تسـلم تسـليما اعمى بقـدرة الحس وصحتـه... اما الواقعية النقدية فيعتقد أصحابها بـأن الحس يدرك حقائق الأشـياء الخارجية إلا إن هـذه الحقائـق تخضع للفحـص على ضوء قوانيـن العلوم الطبيعية، فمـع إن للمادة وجودا حقيقيـا في الخارج إلا إن الكيفيات التي تدركها الحـواس إنما تكـون من عمل الذهـن، وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية السـاذجة برفضها التسـليم بالوجـود الخارجـي لعالـم المدركات الحسـية بغير اختبار نقدي، إنهـا تحاول إثبات الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها حتى يتسـق منطق الواقعيـة مع النتائـج التي ينتهي إليها نقد المعرفة، فالمعرفة عند الواقعية النقدية ليسـت ادراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية بل ادراك صـورة معدلة بفعل العقل الذي مكن لـه أن يتجاوز الجزيئـات والمحسوسـات إلى الكليـات، فالواقعيـة النقديـة تبحث فـي إمكان معرفة الإنسـان للموضوعات الخارجية وتحدد الشروط العلمية لهذه المعرفة»[٣٢].

أما «الواقعية غير المباشرة او الثنائية فتقوم علـى إن الإدراك هو في المحـل الاول إدراك للصور التي تتكون في العقل وتمثل موضوعات العالم الخارجي، لذلك تسـمى بالواقعية الثنائية كونها تقول بوجود الأشياء في الواقع ولصورها فـي الذهـن. لذلك نجـد الكثيـر مـن الواقعيين يقتنعـون بالبرهـان مـن الوهـم وبدراسـتهم للعمليات السـببية والنفسية في الإدراك لرفض الواقعية المباشـرة، وللتمييز بين الموضوعات الماديـة الخارجيـة كعلل وموضوعـات نهائية للإدراك، وبين المدركات الحسية الخاصة التي يمكن اعتبارها النتائـج الذهنية لعمليات الدماغ نتيجـة تأثير هذه الموضوعـات على الأعضاء الحسـية. إن الشكل الكلاسيكي يمثل هذه النظرة العامة نجـده في الواقعية التمثيلية(التي تسـمى كذلـك بالنظرية التمثيلية او السـببية) لديكارت وجـون لوك، الذي ما يـزال الكثير من العلماء يتبنونه من حيث المبدأ...

لقـد تعرضت هذه النظـرة للكثير من النقد منـذ وقت باركلـي وأدت سـلبياتها الى تناقض شعبيتها عند الفلاسـفة، غير إنه ظهرت بعض المحـاولات الحديثـة لتصحيـح هذه السـلبيات واقتـراح نظرية معقولة... أخيـرا فإن الواقعية التمثيلية كانت أيضا جزءً من التفسـير الثنائي او التفاعلي للعلاقة بين الذهن والجسـم، الجسم يؤثر على الذهن في الإدراك والذهن يؤثر على الجسـم في الفعل الارادي، وإذا قلنا إن الواقعية تعبـر عن العلاقة بين الذات والموضوع او بين الذاتية والموضوعية لوجدنا إن ذلك يعتمد على سيطرة احد الطرفين على الآخر، وكذلك يعتمد على اتجاه الحركة، اما بانطلاقها من الإنسـان نحو العالم واما من العالم نحو الإنسـان، فهنالك المثاليون المتطرفـون الذين يعتقدون إننا نخلق الموضـوع بإدراكنا له، وهنـاك من يعتقد على عكس ذلك».

ومـن خـلال مـا سـبق تسـتنتج أسـتاذتنا كيفية نشـوء مشـكلة المعرفة وذلك منذ أن نشأ "الصـراع بيـن الـذات والموضوع الـذي بدأ بشـكل واضح منـذ اللحظة الاولـى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغته الفكرية الذاتية(أنا افكر إذن أنا موجود) فالحقيقة اليقينية الاولى والوحيدة في الواقع هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشـك وتتذكر وما عدا ذلك يستمد ما لـه وجود مزاعم من تلك الـذات المفكرة، ومن

هنا قام التعارض بين الذات والموضوع الذي أدى إلى قيام مشكلة المعرفة، هذا التعارض نجم عن استقلال الذات بنفسها، أي وضع نفسها بنفسها في مقابل العالم الخارجي موضوع تفكيرها، وفي الواقع أن ديكارت حاول أن يحلّ مشكلة علاقة الذات بالموضوع بأن استنجد بكمال الله كي يكون الضامن لهذا الإتفاق بين الفكر والوجود بين الذات والموضوع، فوضع مشكلة الصلة بينهما على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع»[٣٣].

من جانب آخر «أخذ ديكارت بأسباب الشك في المحسوسات التي وضعها الأكاديميون والشكيون، ففي أوهام الحواس وفي الاحلام تتراءى لنا الأشياء حقيقية ثم لا نلبث أن نحكم عليها بأنها كاذبة وهذا سبب كاف للارتياب في حواسنا التي ضللتنا من قبل"[٣٤].

وفي ظل هذا فإن "أهم نتيجة توصل إليها ديكارت من خلال عملية الشك، هي إن هناك فكرتين واضحتين ومتميزيتين تماما تبرزان وكأنهما تكشفان الطبيعة النهائية للواقع، هناك فكر وخاصيته المميزة والوحيدة هي إنه يفكر وهو لا يحتل مكانا، وهناك مادة أنها لا تفكر، إنها تحتل مكانا او تمتد في مكان ويمكن قياسها، هكذا نقف أمام واقعين مطلقين تماما، وهما متذبذبان تماما، متميزان تماما كما أنهما لا يستطيعان التأثير الواحد على الآخر وبالعكس.. نحن في نهاية الأمر أمام ثنائية تتكون من الفكر والامتداد»[٣٥].

وهذا ما يثبت واقعية ديكارت، لأنه لكي «نفهم فلسفته وجب علينا أن نبعدها عن المستوى الواحد فهي تعيش بين مستويين: مستوى الفكر والمعرفة الإنسانية من ناحية ومستوى المادة والطبيعة والوجود العام الذي يتخطى المستوى الأول من ناحية أخرى.. ومن هذه الزاوية فإن ديكارت سيكون فيلسوفا واقعيا وليس مثاليا، بإعتبار أن الفلسفة الواقعية ليست ولا يمكن أن تكون فلسفة الطريق الواحد ولا فلسفة المستوى الواحد»[٣٦]..

وديكارت تقول عنه أستاذتنا «لم يكن يشغل نفسه بالمسائل الميتافيزيقية قبل عام ١٦٢٩ وهي السنة التي كتب فيها رسالة صغيرة في الميتافيزيقا لا تزيد صفحاتها على خمس صفحات كتبها في هولندا، وهذه الرسالة لم تكن تحتوي على الميتافيزيقا التي ستظهر عام ١٦٤١ في التأملات ولكنها تحتوي على بذور هذه الميتافيزيقا فقط، وفي ١٥ ابريل ١٦٣٠ كتب إلى الأب مرسن رسالة يعلن فيها نبأ بداية تفكيره الميتافيزيقي وطلب منه أن يعلن على الملأ رأيه بأن الله هو الذي انشأ النواميس في الطبيعة كما يسن الملك القوانين في مملكته»[٣٧].

إن فلسفة ديكارت ترتكز على مفاهيم رئيسه من بينها الجوهر- و «الجواهر ثلاثة عند ديكارت بين خالق ومخلوق – الله والذهن والمادة- والحق إنه حتى عند ديكارت كان الله أشدّ جوهرية من الذهن والمادة، ما دام هو الذي خلقهما وفي وسعه لو شاء أن يعدمهما، ولكن بإستثناء ما يتعلق بما لله من قدرة عليا فالذهن والمادة جوهران مستقلات يعرفان على التوالي بصفتي الفكر والامتداد»[٣٨].

ومن مفاهيمه الأخرى العالم الخارجي- تقول أستاذتنا «إن اليقين الأول في فلسفة ديكارت هو أنا أفكر إذن أنا موجود، واليقين الثاني هو الكائن الكامل اللا متناهي، اما اليقين الثالث فهو وجود العالم الخارجي وهذا ما يعبر عن حكم،

والحكـم هو أداة اليقين وهـو أيضا علامة على قـدرة النفس، وإنه لا توجد ضرورة للبحث عن الحكم في اليقين الاول والثاني، لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك، وعلـى إثبات ذاتها عن طريق الشـك والتفكير، وعلـى إثبات وجـود الله بالتفكيـر أيضا، فليس هناك حاجـة إلا إلى الإنتباه والتفكير فحسـب، ولكـن فـي اليقين الثالـث أي العالـم الخارجي فهناك مسـافة بين العـارف والمعروف، وعند الخروج إلى الموضوعـات الخارجية يجب أن نبحـث عما إذا كنا نسـتطيع هذا الخروج ام لا، ولذلك وجب البحث عن الحكم»[٣٩].

ومـن مفاهيمـه الرئيسـية هـو الإنسـان- و»الإنسان عنده مكون من جوهرين متمايزين، النفـس والجسـم، النفـس روح بسـيط مفكـر، والجسـم إمتداد قابل للقسمة، في التأمل السادس ف٣٨ يتحـدث ديـكارت عـن النفس والجسـم فيقول النفس غير منقسـمة بينما الجسم بطبيعته منقسم دائما،"[٤٠].

ويبدو من كلامه "عن النفس والجسـم كأن النفس حالة في الجسـم مجرد حلول، ويعين لها مكانا ممتـازا هو الغـدة الصنوبرية حيث تقوم النفـس بوظائفهـا بنـوع أخص منها في سـائر الأجزاء"[٤١].

وبصدد تقييمه تقول أسـتاذتنا عن ديكارت: «وجدنـا إن طريق الفلسـفة الديكارتية مختلف عن غيـره من طريق الفلاسـفة، فالسـبل التي سـلكها جديـرة بالملاحظـة، والكثيـرون مـن الفلاسـفة ربما إذا تم اثبـات الفكر يبادرون إلى إثبـات وجود العالم الخارجي ليصعدوا بعد ذلك إلـى وجود الله. إلا ديـكارت ينهج في ذلك نهجا آخر طريفا كل الطرافة فنحن نبدأ بدراسة النفس وهي الأولى في نطاق المعرفة، قبل أن نعرض لدراسـة الله وهي الأولـى في نطـاق الوجود، ولكـن يجـب أن لا يفوتنا إن دراسـة النفس لا يمكن أن تفهم حق الفهم من غير دراسة الله التي هي أساس لها"[٤٢].

وتقتبس أسـتاذتنا ضمن هذا الحديث عبارة من مبادئ الفلسفة وتعتبرها مهمة تقول "ينبغي قبل كل شـيء أن نتمسـك بقاعـدة تعصمنا من الزلـل وهي إن ما انزله الله هـو اليقين الذي لا يعدّ له يقين أي شـيء آخر، فإذا بدا ومضة من ومضات العقل تشـير إلينا بشـيء يخالف ذلك وجـب أن نخضـع حكمنـا لما يجـيء من عند الله"[٤٣].

وقـد توصل إلـى فكرة الله مـن خلال بحثه في الأفكار فهو في التأمل الثالث تقول أسـتاذتنا قد قسـم الأفكار «إلى ثلاث طوائف توصل من خلالها إلى وجود الكائن الكامل الذي هو الله:

١-أفكار اتفاقية متأتية بفعل العالم الخارجي.

٢- أفكار مصطنعـة يركبها العقل، اعتمادا على أفكار الطائفة الأولى.

٣- أفكار فطرية ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبـة بالإرادة ولكن النفس تسـتنبطها من ذاتها، وهذه الأفكار تكون واضحة وبسيطة ومن بينها فكرة الله والنفس والإمتداد والعدد... هناك إذن على قمة الكون الديكارتي إله حقيقي بأعلى صـورة ممكنة، هـو مصدر كل قيمـة حقيقية، معادل للخير على قمة العالم الافلاطوني"[٤٤].

وضمن بحثها عن الغرس الأوغسطيني في فكر ديكارت وجدت أستاذتنا الكثير من التقارب بينهمـا: فالمعرفة مثلا قد أولاها "أوغسـطين

عناية خاصة، وهي مرتبطة عنده ارتباطا وثيقا مـع الله، فحياته وفلسـفته بحث عن اليقين وعن الحقيقة... فهو ينطلق من نظرية المعرفة ليصل إلى الله الذي هو خالق المعرفة في النفس والذي هو المعلم الداخلي وشـمس العقول، في المقابل يقول ديكارت في معنى الفكر، اقصد بلفظ الفكر كل مـا يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسـنا إدراكا مباشـرا .. ولما يجعل أوغسطين الكون مخلوق "يميل بغير انقطاع نحـو هاوية العدم ينقذه من السقوط في العدم في كل لحظة العطاء المتصل للوجود،.. وهو يتلقى الوجود والتطور والكفاية مـن الوجود اللامتناهي الذي لا يتحرك من الله، يقول ديكارت بشـيء مقارب لهذا «إني معتمد في وجودي على موجود مختلف عني"[٤٥]..

ويرى أوغسـطين إن "وجـود النفس لازم من وجود الفكر فما أن يدرك الفكر وجوده حتى يدرك ذاته كقوة حية، النفس هي الباطن والجسم هـو الإنسـان الظاهر بـدون أن تصيـر النفس جسـما او أن يصير الجسم نفسا" والكلام قريب جدا إلى كلام ديكارت بإشارته إلى "إن الإنسان مؤلَف من نفس وجسم، النفس روح بسيط مفكر والجسم إمتداد قابل للقسمة"[٤٦]..

وقد استعانت أسـتاذتنا بآراء آخرين لتدعيم موقفها، فيوسـف كرم يقول "اسـتخدم القديس أوغسطين الشـعور بالفكر كشـاهد من شواهد اليقيـن، ويوجد شـبه قـوي بين الفاظـه والفاظ ديكارت لحظه العارفـون من اول الأمر، فنفى ديكارت عن نفسـه شبهة الأخذ عن أوغسطين، وقـال إنه ذهب إلى مكتبه ليدن في اليوم نفسـه وقرأ النص فوجد إن أوغسـطين يسـتخدم نفس الفكـر للتدليل علـى الوجود الذاتـي، وعلى إن فينا صورة مـا للثالوث من جهة إننا موجودون ونحـب ما فينا مـن وجود وعلم، فـي حين هو يستخدمه ليدلل على إن الأنا المفكر جوهري لا مادي، وإن الغرضيـن مختلفان جد الاختلاف، وإن اسـتنتاج الوجود الذاتي من الشـك أمر من البسـاطة حتى إنه كان يهتـدي إليه أي كان. ... غير إنه يبقـى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالـة فـذة يتجلى فيهـا اليقيـن ومبدأ للفلسـفة سيخرج منه كل يقين، وإنه عند أوغسطين حالة جزئية مـن حالات اليقين، ربما كانت اوضحها عند الشـكاك إلا إنها لا تخرج عن كونها واحدة منها، وهذا فرق في مصلحة أوغسطين إذ إنه لا يستهدف الدور الذي وقع فيه ديكارت حين نظر إلى الفكر كأنه مجرد شـعور، فلم يسترد اليقين بموضوعات الفكـر إلا بالإلتجاء إلى صدق الله وفكرة الله نفسها أحد هذه الموضوعات"[٤٧].

ودعّمـت كلامهـا أيضا مـن رأي زيغور يقول " واضح إنه عند كليهما وجود الشـخص قائـم على وجـود الفكـر، وإن كلا منهما عانى من الشـك واعطـاه أهمية، ودعا إلـى أن يفكر الشـخص بنظام وترتيب، وأن وجود الفكر هو الوجـود الأول والأكثر وضوحا وبداهة من كل أنـواع اليقين، وإن هذا الوجـود للفكر يبقى هو الوجـود الأول بين كل الموجـودات، حتى ولو كان هذا الفكـر على خطأ، من جهة أخرى هذه البداهـة الأولـى هي التي يقيمـان عليها برهان وجود الله وقد قال أوغسـطين: إذا كنت مخطئا فأنا موجود وهو قول ردده الشكاك الاكاديميون الذين يشـددون على إن الحواس خداعة، بمعنى آخـر إني ولو كنت مخطئا، فذلك يسـتوجب أن أكون موجودا كـي أخطئ. إن قوله إذا أخطأت فإنـي موجـود لهـو ذو قرابـة مـن الكوجيتـو الديكارتي ذلك إن لدى الاثنين الشـك .. مرض، ولا من علاج له سوى بداهة الفكر وهي البداهة

التي تقود إلى برهان وجود يصح قول لابريول: إن أوغسطين سبق ديكارت إلى أنا أفكر إذن أنا موجود"[٤٨].. واعتمدت لتعزيز رأيها أيضا قول أتين جيلسون "علينا أن نذكر أولا عنوان كتابه(التأملات في الفلسفة الاولى) الذي فيه تتم البرهنة بالدليل الواضح على وجود الله وخلود النفس، ثم علينا أن نلاحظ الشبه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أوغسطين، ولن يكون من العسير على الاطلاق أن نبين إن نظريته في الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة، وربما كان يكفي أن نشير إلى أن المذهب الديكارتي بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة، وخلق العالم من العدم ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل وهو فعل ضروري لبناء الكون"[٤٩]..

فلسفة الجمال في مسيرتها

رغم أنه ليس غريبا عليها لكن من غير المتوقع بحكم تخصصها أن تنشغل أستاذتنا بالبحث في فلسفة الجمال والفن بحثا وتدريسا... لكن هذا ما وجدته حقا..

كرست أستاذتنا بداية بحثا يخص الجمال في الفترة الحديثة، ولا شك إن هذه الفترة محور إهتمامها الفلسفي بكل تنوعات موضوعاته، واختارت لهذا البحث شخصية إشكالية في مبحث الجمال، اقصد هيجل، وما ميز البحث هو إشكالية تستقصي رومانسية هيجل، فهيجل الجاف والفظ هل يمكن أن يكون رومانسيا؟

عرفتنا في بداية بحثها هذا على التطور الفني لدى هيجل كسمة تاريخية تقول "فلسفة الجمال الهيجلية تعبير عن تطور الوعي البشري، كما أنها نظرية لتاريخ الفن، خضعت لمنهج جدلي، ورسمت نسقا فنيا متدرجا عبر التاريخ الحضاري للجنس البشري، واعطت قيمة كبيرة للمضمون الفكري الذي حدد أنواع الفنون، ولقد عبر تاريخ هيجل التصنيفي للفنون عن مظهر من مظاهر النظرية العامة للتطور الكوني"[٥٠], واستعرضت فلسفة هيجل في الفن ابتداءً من الفكرة التي هي مبدأ الحقيقة والوجود واستأنفت التدرج من الروح الذاتي، ثم الروح الموضوعي، وأخيرا الروح المطلق الذي يتجلى في الفن والدين والفلسفة، حيث الفن لحظته الأولى، و"الجمال هو التجلي الحسي للفكرة، أي إن الفن هو تحقيق الفكرة عن طريق الشكل"، وبينت إعتماد هيجل في تاريخ الفن على التآلف بين المضمون والشكل ما جعله يقسمه إلى ثلاثة أقسام: النمط الرمزي والنمط الكلاسيكي والنمط الرومانسي"[٥١]..

وقد مرت على مواقف هيجل من الجمال الفني والطبيعي، وما يتعلق بالفنان وعبقريته وخياله.. فبالنسبة لهيجل "الجمال تعبير عن المطلق، تعبير عن الحقيقة، بل الجمال والحقيقة شيء واحد، فالجميل لابد أن يكون حقيقيا في ذاته، والجمال فكرة، ولابد للفكرة أن تحقق ذاتها في الخارج... كما وإن الجمال عنده يمثل الجمال الفني وليس الجمال الطبيعي... كون الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي لأنه من نتاج الروح، والروح معبرة عن الحقيقة... ويمكن القول إن الفكرة هي الجمال الكامل في ذاته بينما الطبيعة من هذا المنظور هي الجمال الناقص"[٥٢].

وبالنسبة لهيجل فإن للفن جانبين "أحدهما روحاني عقلاني وهو مبدأ الذاتية، المعنى الروحي الداخلي، والآخر حسي عيني أي جانب مادي موضوعي متكثر، جمعهما في وحدة تامة ووضع شرطا لهذه الوحدة هو أن يكون المضمون صالحا للتمثيل فنيا وأن يكون عينيا وحسيا ولا يشتمل على شيء مجرد"[٥٣].

وكان هدف أستاذتنا من خوضها بتفاصيل جماليات هيجل يرتكز كما نوهت في بداية هذه النقطة على مدى قربه من الرومانسيين، وهذا استدعى منها التعرف على أفكار هؤلاء الأخيرين واعتبرتها حركة كانت قد "اسبغت على الطبيعة وجودا ذاتيا وإنها قوة حية ذات روح تستجيب لنداء الإنسان"، وإنه "لكثرة استغراق الرومانسيين في الطبيعة .. كثرت مراقبتهم لها مما أدى إلى ادراك طبيعتها المتغيرة المتحركة المقابلة لتغير وتطور الطبيعة البشرية ومن هنا نشأ التمازج بين الطبيعة ونفس الفنان وظهر هذا التمازج واضحا في الشعر الرومانسي "فاعتقد الرومانسيون إن "العالم حي جعلهم يقولون إن الله هو روح العالم وحياته وتؤلف جميع الأشياء جزءا من حياة الإله الشاملة هذه، والإنسان اسمى هذه الأشياء كلها تعبيرا عن هذه الحياة، فالرومانسية تفسر حياة الكون من خلال النفس البشرية... وما اقرب هذا القول من اقوال هيجل في المطلق الذي هو فكر العالم"[٥٤].

وترى أستاذتنا برغم الاختلافات البسيطة توجد "نقاط التقاء بين الاثنين فكلاهما يؤكدان على دور الفكرة في العمل الفني، فهيجل يركز على الفكرة التي تعبر عن الباطن .... والرومانسية أيضا تؤكد على الفكرة، على المضمون ... ومحاولة هيجل التوفيق بين الأضداد هي عينها محاولة الرومانسية التوفيق بين المضمون كفكرة روحانية والشكل كمضمون حسي.... ومفهوم التطور والنمو والاستمرارية في الطبيعة ينعكس بدوره على مفهوم التطور والنمو في التاريخ البشري عند الاثنين»[٥٥].. كما وإن الاثنين يؤكدان "على ذاتية الفنان إلا إن ذاتية فنان هيجل وعي وعقل بينما ذاتية الرومانسية عاطفة ووجدان"[٥٦].. كما ويؤمن الاثنان بالحرية والخيال الفني وعليه فإن "لهيجل جوانب رومانسية عديد إلا إنها تسير بهدى من العقل والمنطق دون العاطفة والوجدان"[٥٧]...

والرومانسية مفردة «مشتقة من كلمة رومانسي والتي تعني الغنائي، وهذا لا يعني تعريف نهائي لها لأن معنى والرومانسية يكاد لا يقف عند حد... وقد نشأت هذه الحركة كردة فعل على الحركة الكلاسيكية المحدثة التي ضيقت الحرية الفردية وحالت دون الخيال الذاتي، فضلا عن إنها كانت نتيجة طبيعية لفترة الدمار والقلق والحروب التي رافقت الثورة وحروب نابليون... ونشأت في كل انحاء اوربا»[٥٨]...

النتيجة إذن، إن هيجل قريب من الرومانسية في مباحثه الجمالية إنطلاقا من لعب الروح بالمادة والتاريخ..

مقابل هذا لأستاذتنا محاضرات عن فلسفة الفن والجمال – وهي مخطوطات لمحاضرات غير مطبوعة يرجع تاريخها

إلــى العــام ١٩٨٨، على الأغلب إنهــا أُلقيت علــى طلبة البكالوريوس فــي اكاديمية الفنون الجميلــة[٥٩].. كون مفردات المادة موجهة إلى اكاديميــةالفنــونالجميلــة..

ونظــرا للمــادة الغزيــرة فــي الموضوع وكونها بخط اليد[٦٠]، آثرت أن أشــير فقط إلى الأمور والموضوعات الأساســية والواضحة فيهــا

بدأً أسهبت أســتاذتنا في هذه المحاضرات بالتعريف بالرومانســية واهميتها في تأســيس الخيال الفني في القرن التاســع عشر، معتبرة أن "الرومانســية ثورة على الفن الكلاســيكي وتقاليــده المحكــوم بهــا على الفنان وتتشــبث بالأجــواء الدينيــة فتنطلــق بوجــدان الفنــان وخيالاته ومشــاعره من الذات إلى الكون في الــذات، وتقول يقابل الرومانســية الغربية في تراثنــا العربي ما يســمى بالمدرســة المولوية وهــيأحــدالطــرقالصوفيــة"..

وقد عرّجــت في محاضراتهــا في البحث عــن حقيقــة الجمال، هل هو فنــي أم طبيعي؟ مجيبة عن الســؤال بلسان شــخصيات فلسفية كانــتوهيجــل..

ثم اجابت عن أســئلة تتعلق بطبيعة الجمال هــلهــوموضوعــيأمذاتــي؟

وهل هو محاكاة للطبيعة؟ وهنا اســتعانت بآراء افلاطون وارســطو للإجابة..

وبحثــت فــي التجربة الجماليــة بإعتبارها "مؤثر واســتجابة للكائن الحي...وتنقســم إلى مجموعتين من الظواهر: الأولى ظواهر تنبع من حالة خاصــة للتأمل.. تبعث الســرور في أنفسنا ما يجعل الفن كما قال بيكون عبارة عن الإنســان مضافا إلى الطبيعة والمراد بالإنسان هنا الإنسان وما ابدعته نفسه.."..

ولــم يفوتها أن تســتعين برؤية ســانتيانا في التجربــة الجمالية اعتمادا على مخطط لها حول فلسفته أولا ..

الهوامش

(١) كان ذلــك بصحبــة الأســتاذة القديرة رائــدة المنطق والجمال أميمة الشــواف، كانتا معا تشكلان بصمة قســم الفلســفة غير القابلة للــزوال.. كانتا الاثنتان تحضــران القســم منــذ الســابعة صباحــا، فرؤية ســيارتيهما فــي كــراج القســم صباحــا كان إيذانا بصباح مشــرق جميل..

شــغلهما معــا فــي اللجنــة الإمتحانيــة كان درســا في الدقــة والحــرص لي ولــكل من عمل فــي اللجنة، فلــم تفوتهما فائتة تخــص مصلحة طالب ودرجته، فمصير الطالب كان فوق كل شــيء، فمهما أنهكنا التعب فدرجــة الطالب ودقتهــا وضبطها فوق كل المعاييــر..

لطالمــا بقيتا بعد الدوام إلى ســاعات متأخرة في ســبيل العمــل علــى أن لا يظلم أحــد... كانتــا مهمومتان بمشــاكل الطلبة والقســم والســعي للبحث عن اقل الخســائر فــي ســبيل معالجتهــا.. هــذا وغيره من انســانيتهما التــي تفــوق الخيــال والتــي لا يفيهــا الــكلام حقها لو كتبتُ مجلــدات .. فقط أقول إنهما نعــم القــدوة المميــزة.. وفي هذا المجــال لابد من ذكر الأســتاذة القديــرة فاتنة جميــل حمدي رائدة الميتافيزيقــا وفلســفة العلــم والفلســفة المعاصــرة والجمــال، والتــي لها الفضــل الكبير فــي إنعاش العقــول وتربيتهــا فكريــا، وإجبارهــا على تذوق المعرفة، هي فاتنة شــكلا وفكرا وســلوكا.. وربما ســيكون لــي حديث عنهــا لاحقــا.. كل امنياتي أن تكون والأســتاذة القديرة أميمة بخير وســلامة..

(٢) تأســس قسم الفلســفة برئاســة الدكتور البير نصري

نادر مع قسمين آخرين في بغداد عام ١٩٤٩ مع تأسيس كلية الآداب بنفس السنة.

(٣) حازت استاذتنا على لقب الاستاذية في العام ١٩٩٩، وكانت قبلا قد ترقت إلى أستاذ مساعد عام١٩٩٣....

(٤) استاذتنا وبحكم شخصيتها العلمية لم تكن تحب الأضواء ولا الترويج لنفسها، من هنا ظلت أبحاثها متفرقة في المجلات دون تجميع في كتاب، هذا فضلا عن عدم تفكيرها بنشر رسالتها المهمة والمتميزة، فبقت كتاباتها محصورة بيد القلة، وكنت محظوظة بأني احد هؤلاء القلة..

(٥) سهيلة علي جواد "دراسة في الأخلاق اليونانية – العصر الهلنستي والرواقية القديم" – مجلة كلية الآداب بدون معلومات عن العدد والسنة – ص٥٩

(٦) سهيلة علي جواد "الغرس الأوغسطيني في فلسفة ديكارت" مجلة بين النهرين- عدد ١٠٥-١٠٦ -١٩٩٩- ص١٤-١٥

(٧) سهيلة علي جواد "هيجل والرومانسية" - مجلة كلية الآداب – عدد ٢٩ -١٩٨٠- ص١– ملاحظة: لاتوجد صفحات المجلة في كراس هذا البحث، ولهذا اعتمدت صفحات أشَّرتها أنا على صفحاتالبحث..

(٨) سهيلة علي جواد - "مذهب المنفعة عند جيرمي بنثام – دراسة في الأخلاق عند الإجتماعيين» - رسالة ماجستير – الإسكندرية – إشراف د. محمد عبد المعز نصر – مصر- ١٩٧١- ص٣٠٦

(٩) المصدر السابق ص٣٠٦-٣٠٧

(١٠) سهيلة علي جواد – "دراسة في الأخلاق اليونانية- العصر الهلنيستي والرواقية القديمة" – مجلة كلية الآداب – لا توجد معلومات عن العدد والسنة – ص٦١

(١١) سهيلة علي جواد - "مشكلة التعريف عند افلاطون" - مجلة كلية الآداب – عدد ٢٥ -١٩٧٩ - ص٤١

(١٢) المصدر السابق – ص٥٠

(١٣) المصدر السابق - ص٥٣

(١٤) المصدر السابق - ص٥٤

(١٥) دراسة في الأخلاق اليونانية .... – مصدر سابق – ص٦٠

(١٦) راجع المصدر السابق ص٦١

(١٧) المصدر السابق - ص٦٢

(١٨) المصدر السابق - ص٦٣

(١٩) المصدر السابق - ص٦٩

(٢٠) مذهب المنفعة عند جيرمي بنثام .... مصدر سابق - ص٣٠٨

(٢١) المصدر السابق - ص٣٠٩-٣١٠

(٢٢) راجع المصدر السابق - ص٣١٠

(٢٣) المصدر السابق - ص٣١١

(٢٤) راجع المصدر السابق - ص٣١١

(٢٥) راجع المصدر السابق - ص٣١٢

(٢٦) المصدر السابق - ص٣١٤

(٢٧) المصدر السابق - ص٣١٥

(٢٨) راجع سهيلة علي جواد - "جوانب واقعية في فلسفة ديكارت" - بدون معلومات عن العدد والسنة - ص١

(٢٩) المصدر السابق - ص٣

(٣٠) المصدر السابق - ص٦

(٣١) المصدر السابق - ص٨

(٣٢) المصدر السابق - ص٩

(٣٣) المصدر السابق - ص١٠

(٣٤) الغرس الاوغسطيني - مصدر سابق - ص١٨

(٣٥) جوانب واقعية - ص١٢

(٣٦) المصدر السابق - ص١١

(٣٧) المصدر السابق - ص١٢

(٣٨) المصدر السابق

(٣٩) المصدر السابق - ص٢٠

(٤٠) المصدر السابق - ص٢٤

(٤١) الغـرس الأوغسـطيني..... – مصـدر سـابق - ص٣١

(٤٢) جوانـب واقعيـة..... - ص٢٥

(٤٣) المصدر السـابق - ص٢٦

(٤٤) الغرس الاوغسطيني.... مصدر سابق - ص٢٣

(٤٥) راجع المصدر السـابق ص - ١٩-٢٢

(٤٦) المصدر السـابق - ص٣٠

(٤٧) المصدر السـابق - ص٣١

(٤٨) المصدر السـابق - ص٣٢-٣٣

(٤٩) المصدر السـابق - ص٣٣

(٥٠) هيجل والرومانسـية.. – مصدر سـابق - ص٣

(٥١) راجع المصدر السـابق - ص٥

(٥٢) المصدر السـابق - ص٩

(٥٣) المصدر السـابق - ص١١

(٥٤) المصدر السـابق - ص١٢

(٥٥) المصدر السـابق - ص١٥

(٥٦) المصدر السـابق - ص١٧

(٥٧) المصدر السـابق - ص٢٢

(٥٨) سـهيلة علي جـواد - محاضرات في فلسـفة الفن والجمال قُدِمت لاكاديمية الفنون الجميلة

(٦٠) عُرف خط أستاذتنا اليـدوي بجماله ووضوحه، لكن تغير بعد مرضها..

فهرست بالمصادر

- سـهيلة علي جواد، «الأخلاق الإجتماعية - دراسة نقديـة لنظريـة دوركايم» – المنشـور فـي مجلة العلـوم الإجتماعيـة ٩١-٩٢.
- سـهيلة علـي جـواد، "جوانـب واقعية في فلسـفة ديكارت» – المنشـور في مجلـة كلية الآداب- لم أعثر على العدد والسـنة.
- سهيلة علي جواد، "دراسة في الاخلاق اليونانية – العصر الهلنسـتي والرواقية القديمة» – المنشور فـي مجلـة كليـة الآداب – لـم أعثر علـى العدد والسـنة.
- سـهيلة علي جـواد، "العلم والأخلاق في الفلسـفة الحديثـة - الآليـة وأثرهـا في نظريـة هوبز» – المنشـور فـي مجلـة كليـة الآداب – ع٤٧ عـام ١٩٩٩.
- سـهيلة علي جواد، «الغرس الأوغسطيني في فلسفة ديكارت» - المنشـور في مجلة بين النهرين – ع ١٠٥-١٠٦ - عـام ١٩٩٩.
- سـهيلة علي جواد، "القيـم الأخلاقية، موضوعيتها وذاتيتها» – المنشـور في مجلـة كلية الآداب- لم أعثر على العدد والسـنة.
- سـهيلة علـي جواد، «محاضرات في فلسـفة الفن والجمـال»قُدِمـت لاكاديميـة الفنـون الجميلـة
- سـهيلة علـي جواد، «مذهـب المنفعة عنـد جيرمي بنثام – دراسـة فـي الأخلاق عنـد الإجتماعيين» - رسـالة ماجسـتير – الإسـكندرية – إشـراف د. محمـد عبـد المعـز نصر – مصـر- ١٩٧١- ص٣٠٦
- سـهيلة علـي جـواد، «مشـكلة التعريـف عنـد افلاطون» - المنشـور في مجلة كلية الآداب- ع ٢٥- عـام ١٩٧٩.
- سـهيلة علـي جـواد، "هيجـل والرومانسـية» - المنشـور في مجلـة كليـة الآداب – ع ٢٩- عام ١٩٨٠.

Philosophy Pioneership in Iraq: Reading in Prof. Suhayla Ali Jawaad's Views

Dr. Afrah Lutfi Abdullah

Abstract

Prof. Suhaila Ali Jawad (١٩٣١-٢٠٢٠), is a pioneering feminist professor in the Department of Philosophy – University of Baghdad -College of Arts. She is the first woman who studied and taught in this department. She has a long scientific and administrative career, starting in ١٩٥٤, the year she completed her Bachelor's degree, until she retired from work in ٢٠٠٨. She became a head of the Department of Philosophy several times, and all of her headship witnessed balance in all of the intellectual and teaching activities taking place in the department. Following the title of her MA thesis (The Doctrine of Utility for Jeremy Bentham - A Study in Ethics for Sociologists), She is specialized in modern philosophy; she obtained her MA degree in ١٩٧١, then she started conducting researches in the field of modern philosophy and various other topics. Prof. Suhaila has taught many philosophical courses, whether in undergraduate or postgraduate studies, and supervised many MA theses.. The present study delves into the details of her important research ideas.

Keywords: Pioneership, Scientific Biography, Social Biography, Intellectual Production - Modern philosophy