نخبة من الباحثين

علي الوردي

قراءة نقدية في آرائه المنهجية

د. صائب عبد الحميد
د. فيصل غازي مجهول
د. علي عبد الهادي المرهج

معهد الأبحاث والتنمية الحضارية

العارف للمطبوعات

الحضارية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

علي الوردي
قراءة نقدية في آرائه المنهجية

معهد الأبحاث والتنمية الحضارية

علي الوردي
قراءة نقدية في آرائه المنهجية

د. صائب عبد الحميد د. فيصل غازي مجهول

د. علي عبد الهادي المرهج

الحضارة العارف

الناشـــر
الحضارية
للطباعة والنشر
العراق ـ بغداد
TLF:00964 1 5211720
e.mail:abhath_dv@yahoo.com
info@alhadhariya.net

مؤسسة العارف للمطبوعات
بيروت- لبنان
TLF:00961 1 452077

العراق ـ بغداد ـ النجف الأشرف
TLF:00964 780 1327828
Url:www.alaref.net
Email:arefli@hotmail.com

اسم الكتاب: عاي الوردي ..
قراءة نقدية
تأليف: نخبة من الباحثين
القطع : 60 × 90
تصميم الغلاف: محمد شراد حساني
الإخراج: المؤسسة اللبنانية للإعلان
الصفحات : 112 صفحة

الطبعة الاولى
1429 هـ - 2008 م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة للناشر والمؤلف ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا بترخيص خطي من المؤلف والناشر تحت طائلة الشرع والملاحقة القانونية ...

يحترم المعهد حرية الرأي
فليس من الضروري أن تعبر الآراء المنشورة عن رأيه

فهرست

مقدمة المعهد 7

علي الوردي الشخصية ـ الفكر ـ المنهج ـ.....13

د. صائب عبد الحميد

الرؤى الفلسفية للعلامة الدكتور الوردي 37

د. علي عبد الهادي المرهج

موقف الوردي من المنطق الارسطي قراءة نقدية 65

د. فيصل غازي مجهول

مصادر الكتاب 109

مقدمة

ما الذي يشكله علي الوردي بالنسبة للفكر المعاصر في العراق خاصة وفي العالمين العربي والاسلامي عامة، في هذه المرحلة التي نعيشها بالذات، حيث تتراجع اطروحات التجديد والحداثة، بل حتى اطروحات الاصلاح، لصالح الخطاب التقليدي المشدود الى الماضي، لا من خلال ما تميز به من حركة اجتهاد حية متواصلة، وانما من خلال ما نظمه من اطر منهجية كان لها دورها الفاعل في نهضة الامة في تلك الحقب، هذا من جهة، ومن جهة اخرى لصالح تيارات تسعى الى إحداث قطيعة تامة مع الجذور الثقافية، مع تراث امة بأكمله، لتستعير الاطر العقلية والقوالب الثقافية الجاهزة المولودة في بيئة مغايرة، والمنطلقة أساسا من مخزون تراثي آخر تنتسب اليه ولم تجد ما يدعوها لإحداث القطيعة معه؟

في هذا الوقت بالذات، حيث يشهد العراق خاصة انحسارا ملحوظا في أخلاق المدينة أمام عودة واسعة لأخلاقيات البداوة والسنن العشائرية والعصبيات الطائفية، عودة يروج لها ويتمترس بها نخب سياسية وثقافية غاب الوطن أو يكاد عن مفردات خطابها، وسُلبت المواطنة كل قدراتها على الحضور، ليعاد تقسيمها، بعد تقزيمها، على القبائل والطوائف، وأصبح الوطن كومة من العصبويات العشائرية والطوائفية الجاهزة لأي استقطاب أو استدعاء تمارسه السياسة؟

لعلنا بهذا التقديم قد وفرنا الاجابة على التساؤل الذي تصدره، وأدركنا مبكرا لماذا نستدعي علي الوردي من جديد ونعيد تثوير خطابه.

الوردي واحد من الرواد في الجيل الذي شهد ما يمكن تسميته بمخاضات النهضة العراقية التي اعقبت الحرب الكونية الثانية، نهضة امتدت على المستويين السياسي والفكري. فعلى المستوى السياسي شهد العراق سلسلة من حركات

التحرر من الاستعمار البريطاني كان آخرها حركة 14 تموز 1958 التي أنهت عهد الاستعمار وأحدثت تغييرات مهمة على المستويات كافة، وكأن حركات التحرر هذه قد قدحت في العقل شرارة التحرر والانطلاق ليمارس دوره المطلوب على مستوى الاصلاح والتغيير الثقافي والفكري والحضاري. وعلى الرغم من أن تلك الحرية كانت خجولة الخطى كثيرة التعثر أما العديد من الاضطرابات والتقلبات السياسية، إلا أنها وفرت للعقل فسحة استطاع استثمارها، حتى أجهض عليها الاستبداد بعد عقد ونيف من السنين.

في تلك الفسحة اليسيرة أنتج العقل العراقي ما كان يصلح، لو طال به الامد لعقد آخر أو عقدين، لأن يؤسس لنهضة عراقية شاملة يمتد بريقها الى اوطان عربية واسلامية اخرى. في هذا الجيل أحرز العقل العراقي تقدما ملموسا في التحرر من الانساق التقليدية في معالجة قضايا الفكر والمعرفة، وقطع أشواطا مهمة في نقل الفكر الى السوح العملية ليلامس قضايا الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والثقافة. والبعد التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والنفسي عندما تكون حاضرة في محيط الفكر فانها تطلق العقل من قيود الدوران حول نتاج القرون الماضية، ليحل النقد واعادة البناء وفق اسس علمية جديدة محل التقليد والمحاكاة.

مثل هذه النهضة عندما تشمل منهج التفكير والبحث في علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد وتجديد الفقه فهي جديرة بأن تكون مرحلة تأسيسية لنهضة شاملة.. فعلى مثل هذا اولا قامت نهضة اوربا الحديثة.

وبكل جرأة نستطيع القول أن النتاج الفكري العراقي في هذه المرحلة قد اتسم ب«التاريخية» و«الاستراتيجية» خلافا لما يشيع من توصيف للعقل العربي والاسلامي بشكل عام بانه مجانب للاثنين معا ، التاريخية والاستراتيجية، بفعل عاملين، سلطانين: أولهما ـ الهيمنة الطويلة للاستبداد الذي يلغي التاريخ بالكلية حين

يكون هو التاريخ، ويحول دون حركة الفكر وراء حدوده هو. وثانيهما ـ النهج الفكري التقليدي الذي خُتم بطابع سلفي ماضوي يجافي الحاضر كونه ـ أي الحاضر ـ يشط كثيرا عن ظوابط وقواعد الماضي المشرق، ويصادر المستقبل حين يريد صياغته عن طريق اعادة استنساخ ذاك الماضي. والغاء التاريخ بفعل أي من السلطتين هو الغاء للعقل الاستراتيجي الذي يستوعب الواقع ويرسم مقومات المستقبل.

هذا النتاج العراقي خرق الى حد بعيد هذا التصور المفعم بالتعميم، في نماذج عديدة عاشت تلك المرحلة ذاتها، مرحلة الانعتاق النسبي من هيمنة السلطتين. واذا كنا نذكر على سبيل المثال لا الحصر: عماد الدين خليل في«التفسير الاسلامي للتاريخ»، ومحمد باقر الصدر في«الاسس المنطقية للاستقراء»، و«التفسير الموضوعي للقرآن»، و«اقتصادنا»،ونظريته في الانتقال بالفقه من فقه الفرد الى فقه المجتمع، فاننا نذكر علي الوردي في معظم نتاجاته حتى ما لم يحظ منها بنجاح ، مثل«اسطورة الادب الرفيع»، أو في ما تمنى أنه لم يكتبه في حينه، مثل«مهزلة العقل البشري». ذلك أن الوردي تمسك برؤاه المنهجية، وناضل في سبيل ارسائها في سائر أعماله وحواراته، ولم يتوقف عن التبشير بها ولا عن حدة مهاجمته للمنهج القديم، المنطق الارسطي بشكل خاص، في كل مناسبة، برغم ما تعرض له هو من هجوم مضاد اتخذ في أحيان كثيرة طابع القسوة. قد يكون للظروف التي رافقت الوردي في حياته الدور المهم في هذا، من محيط نشأته، وأجواء دراساته الجامعية والعليا، ومحيط عمله الجامعي، وتنقله بين العديد من الجامعات العربية، ربما تكون هذه الاجواء قد ساعدته على ترسيخ قناعاته وعلى الترويج لها والدفاع عنها باستمرار.

لعل من أهم ما ميز الوردي: عقله النقدي الوقاد، وقربه النفسي الشديد من الطبقات المعدمة والمضطهدة الى حد التسلح بالمبادئ الثورية والتنظير لها، ليصبح

أبو ذر مثله الاعلى، وتصبح النبوات ما هي الا حركات ثورية عظمى جاءت لتحرير المساكين المضطهدين من هيمنة المترفين، ولهذا فهو يمقت المنطق الارسطي الى حد النقمة، فهو لا يراه الا منطق الاسياد المرفهين المنعمين في قلاعهم، الغارقين في التجريد، الذين لا يدرون ما يكابده الناس من مشاق الكفاح لتوفير القدر الادنى من مقومات الحياة، ولذا فهم يدعون بلوغ الحقيقة المطلقة وحيازة اليقين وفق أقيستهم المنطقية المعروفة، وفكر كهذا ـ بحسب الوردي ـ ما كان بامكانه أن يعيش ويستمر الا لمناصرة الطغاة له كونه يبث في الشعوب ثقافة التقليد والجمود.. وللسبب نفسه يقف الوردي نصيرا قويا للفكر السفسطائي الذي تولد نتيجة الحراك الاجتماعي النقم على الطغاة والمترفين، هذا الفكر الذي لم يكن ليمت بهذه السرعة ويتعرض للتشويه ـ بحسب الوردي ـ الا لهذا السبب، محاربة الطغاة والمترفين. واذا كان هذا المنطق الاخير قد اندثر فقد وجد الوردي ضالته في المنطق الحدجيث، منطق الاستقراء الذي مثل ثورة كبرى على التقليد، وقاد العالم الحديث والمعاصر الى كل ما بلغه من تقدم ورقي في مختلف الميادين.. وللسبب نفسه أحب الوردي الاشتراكية التي تحمي حقوق المستضعفين، لكنه كره فيها كبح الحريات وتقييد العقول، فانحاز لاجلهما الى الديمقراطية.. وللأمر نفسه كره الطائفية وجافاها، فهي الاخرى تقوم على احتكار الحقيقة وحيازة اليقين المطلق،وعلى الانحباس في«الاطار الفكري» الذي خلقته البيئة المغلقة، بعيدا عن كل الانساق التي تسمح بالنقد والمراجعة، وعلى اخلاقيات العصبيات البدوية التي لا تستقيم مع وجهة الحياة الاجتماعية السليمة.

لم يقف نقد الوردي عند حدود الخطاب الوعظي السائدة في التاريخ العربي الإسلامي ، بل استوعب بالقدر نفسه الخطاب«المتفرنج» كما يصفه، لانه هو الاخر خطاب تقليد واجترار بلا فقه أو معرفة نقدية، فهؤلاء«الوعاظ المتفرنجين»

لا يقلون خطرا عن«وعاظ السلاطين» الـذين يؤولـون الـنص الـديني لخدمـة السلطان، فاصحاب الخطاب التغـريبي يتـشدقون بمجموعـة مـن المـصطلحات والمفاهيم التي ليس لها دلالة واضحة وليس لها اثر في تغيير بنية المجتمع العراقي، لدرجة عزل فيها المثقف التغريبي نفسه عن المجتمع واصبح وكانه يعيش في بـرج عاجي. والوردي مع الاثنين إنما هو خصم للتقليد والانبهار بكل أشكاله، منحاز لكل ما يجد له قيمة فعلية سواء كان من الماضي الاسلامي أو من الحاضر الغربي. وليس الحاضر الغربي في نظر الوردي هو نتاج العقل الغربي وحده، بل هو نتـاج الغرب والشرق، ولهذا فلابد من التحاور معه والإفـادة منـه، لاسـيما في قـضايا مناهج الفكر والبحث، و المجالات العلمية والسياسية كمفاهيم الحكم الجديد مثل التعددية، وحرية الرأي والديمقراطية وحرية المرأة

على مثل هذه الخلفية استلهم الوردي العقل النقدي والمنطق الاسـتقرائي والفلسفة العملية، واستحضر أهم النتاجات العلمية في هذه الميادين، فكانت تلك هي ادواته التي قامت عليها دراساته الموسعة في طبيعـة الانـسان بـشكل عـام، وطبيعة المجتمع والفرد العراقي بشكل خاص، الدراسات التي أفـردت لـه موقـع الريادة في مجالها، والتي وضعت بين أيدينا الكثير مما يمكن اعتماده أو تشـويره أو تطويره، بما يعود على مجتمعنا العراقي بنفع كبير لـيس أقلـه احيـاء روح النقـد والتفكير الحر والابداع، مع الحفاظ على هوية المجتمع العراقي وهو يتابع خطـاه على طريق النهضة وبناء مقومات الحضارة.

الدكتور صائب عبد الحميد
رئيس قسم أبحاث النهضة والحضارة
معهد الأبحاث والتنمية الحضارية

علي الوردي
الشخصية ـ الفكر ـ المنهج

د. صائب عبد الحميد

المحور الأول/ علي الوردي ـ ملامح الشخصية

عراقي، بغدادي، ولد في أسرة من الأسر الفقيرة التي تسكن بعض أزقة الكاظمية القديمة.

كان مولده عام اشتعال الأرض بنيران الحرب العالمية الأولى، عام 1913م، ووفاته أعوام اشتعال أرض موطنه اثر حربين مدمرتين وتجويع مقصود وظلم وابتزاز كبير.

اضطره أهله بسبب الفقر إلى ترك المدرسة للعمل عطاراً عند أحد العطارين في محلته، وبقي في هذه المهنة خمس سنين حتى أنعم الله عليه بالطرد منها، لأنه كان يكره الذهاب بقدر حبه للمطالعة، كانت العاقبة أن: «طردني أستاذي شر طردة، أحمد الله على هذه الطردة، فقد استطعت بعدها أن أتفرغ إلى كتبي الحبيبة إلى قلبي»[1].

أتم دراسته الجامعية في الجامعة الأمريكية ببيروت سنة 1943م بدرجة شرف، وسافر إلى أمريكا فحصل على شهادة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة تكساس سنة 1948م، والدكتوراه من الجامعة نفسها بدرجة شرف سنة 1950م. عاد في السنة ذاتها إلى العراق فعين أستاذاً لعلم الاجتماع في كلية

---

1 ـ حميد المطبعي. علي الوردي يدافع عن نفسه: 13.

الآداب فأمضى فيها عشرين عاماً، منحته جامعة بغداد بعدها لقب «أستاذ متمرّس»، ثم طلب الإحالة على التقاعد سنة 1970م، واعتزل التدريس حتى وافاه الأجل سنة 1995م.

ابتدأ حياته الكتابية في العراق في الثلاثينيات أديباً متأثراً بأسلوب أحمد حسن الزيات، ثم أصدر بعد تخصصه مؤلفاته المعروفة في علم الاجتماع، وفي الأدب أيضاً، وهي ـ إضافة إلى رسالتيه الجامعيتين ـ:(شخصية الفرد العراقي) سنة 1951م، (خوارق اللاشعور)، (وعاظ السلاطين)، (مهزلة العقل البشري)، (أسطورة الأدب الرفيع)، (الأحلام بين العلم والعقيدة)، (منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته)، (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي)، (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)[1].

وأشار إلى كتب أخرى يعمل في بعضها، وينوي كتابة بعضها الآخر، فتحدث عن اشتغاله بكتاب تحت عنوان «تاريخ الصراع الطائفي في العراق»[2]، وكتاب آخر «حول طبيعة البشر» وصفه بأنه «كتاب العمر» الذي سيضع فيه حصيلة دراساته وتجاربه[3]، وذكر كتاباً آخر اقترحه عليه بعض أصدقائه بعنوان «الضحك على الذقون» يروي فيه فنون الحكام والمترفين في الضحك على الشعوب والبسطاء[4].

---

1 ـ م. ن: 198

2 ـ دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: 370.

3 ـ الوردي يدافع عن نفسه: 66.

4 ـ علي الوردي، مهزلة العقل البشري: 285.

سر النجاح:

كأي باحث موضوعي يرى الوردي، أن النجاح الذي يحرزه المرء إنما هو نتاج ظروف وشروط تضافرت في تحقيقه، وهي ثلاثة شروط:

1- الموهبة.

2- الظروف المساعدة.

3- الصدف الحسنة[1].

وحتى على مستوى الشعوب كان يرى الرأي نفسه: «إن الشعوب جميعا هي نتاج ظروفها، وليس هناك شعب أفضل من شعب آخر في طبيعته»[2].

وفي هذا السياق يرى أن ثلاثة رجال كان لهم الفضل في ما وصل إليه:

الأول: أستاذه العطار الذي طرده من دكانه، فانصرف إلى المطالعة والدرس.

الثاني: أنور باشا الذي زجّ تركيا في الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي أدى إلى استقلال العراق من الحكم التركي، «ولولا وجود أنور باشا في تركيا لكنت اليوم عطاراً في أحد أزقة الكاظمية، أو كاتب عرائض على أحسن تقدير».

الثالث: الملك فيصل الأول: الذي انفتح على الحضارة الحديثة، الأمر الذي مهد للوردي وغيره أن يسافر من أجل الدراسات العليا والتخصصية[3].

الوردي بين المدح و الذم:

رغم شهرة الوردي على المستوى الشعبي والجامعي والعالمي فانه بقي سلساً يجتذبك وتجتذبه عن رضا وقناعة، فلم تكن شهرته عليه وبالاً كما حدث

---

1 ـ علي الوردي يدافع عن نفسه: 171 – 170.

2 ـ م. ن:26.

3 ـ م. ن: 38، 52، 172، 173.

لبعض من نال الشهرة.

إن عشرات آلاف النسخ من كتبه كانت تنتشر في الأوساط العراقية والعربية، وتنفذ من الأسواق كأسرع ما ينفذ كتاب، والعديد من كتبه قد ترجمه الغربيون إلى لغاتهم، والعديد من الجامعات العربية قد استضافته خبيراً متمرساً في مناسبة أو أخرى، وكذا بعض الجامعات العالمية.

صدرت آراء متنوعة في كتاباته تجسد أهميته مفكراً على المستوى العالمي؛ فالوردي عند سلامة موسى: «كاتب شعبي من الطراز الفريد». وهو عند المستشرق النمساوي جورج كرتكوف: «لا يكتب في المواضيع المطروقة فقط، بل يتحدث في دائرة معارف أبعد».

وهو عند البروفسور جاك بيرك: «كاتب يحلّق إلى العالمية، بأسلوبه الذي يضرب في المناطق الحساسة في المجتمع، كفولتير»[1].

أما في العراق فقد كتب في الرد على الوردي اثنا عشر كتاباً، غير عشرات المقالات المنشورة في الصحف، رداً على كتبه ومقالاته، خمسة منها في الرد على «وعاظ السلاطين» وحده![2] وحتى على آرائه في الأدب والنحو صدرت ردود لاذعة، كالذي نشرته «آفاق عربية» في شهر آب 1986م بعنوان «أوهام الدكتور علي الوردي في النحو العربي»[3].

فكيف يفسر منشأ هذه الردود والشتائم؟ يقول الوردي: «إنني بشر كسائر الناس، أعيش في قوقعتي الذاتية، ولكني مع ذلك كاتب اجتماعي سلكت طريق النقد الشديد لبعض المعتقدات والعادات، وكنت أعرف منذ البداية أن الناس

---

1 ـ حميد المطبعي / مصدر سابق: 20.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 4.

3 ـ المطبعي: مصدر السابق 7 ـ 8.

يتعصبون لمعتقداتهم الموروثة وعاداتهم، وهم لا يحبون من ينقدها، ولابد أنهم يذمونه وينسبون إليه التهم الشنعاء»[1].

إنّ من يتابع كتب الوردي يجد هذا التفسير صادقاً إلى حد كبير، مستوعباً لحظ وافر من الذم والنقد الذي صدر بحقه، شأنه في ذلك شأن أي كاتب اجتماعي بارز يتعرض لدراسة طبائع الناس، والكشف عن خفايا النفوس، وعن الدوافع الدفينة، التي لا يرتضي الإنسان كشفها، وشأن الناقد الذي يزيد على ذلك نقد العادات والتقاليد العرفية و العقيدية لدى الناس.

لكن ثمة وجه آخر لتبرير بعض الانتقادات التي تلقاها الوردي، وهو الاختلاف في الرؤى والمناهج، الذي لابد أن يظهر عنيفاً إزاء آراء ذات أثر كبير وانتشار واسع، ولم يغب هذا عن الوردي، فقد عرف أن في خصومه من تبنى المنطق الأرسطي ومناهج الفلسفة القديمة، فيما يحارب هو الاتجاهين معاً بوضوح لا مداراة فيه، وفيهم من غلب عليه التنظير، وقد أسماهم الوردي «الفارابيون» أو «الفاريون» الذين ينمقون النظريات ويطرحونها دون أن يعبئوا بإمكان تطبيقها وتحققها، فيما كان هو رجلاً ميدانياً، يتعامل مع الناس، لاسيما الأوساط الشعبية، فيعرف ما هو واقعي مما هو نظري بحت[2].

مذهبه الفكري:

تجاذبت الوردي، ذا العقل النقدي الوقّاد، عدة نزعات.

في فترة شبابه كانت تستهويه أفكار سلامة موسى، لاسيما في ترويجه لنظرية داروين، مع أنه ينتقد اضطراب سلامة موسى وجنوحه، وقد بقيت معه

---

1 ـ م. ن: 25.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 5- 10 وغيرها، منطق ابن خلدون 27- 29، د. معن خليل عمر، رواد علم الاجتماع في العراق: 50.

نظرية داروين إلى زمن متأخر، إذ نشرت له جريدة اليرموك في 15 كانون الأول 1985م مقالاً بعنوان «كوكو والإنسان»، كوكو تلك القردة التي احتضنتها عالمة النفس الأمريكية «باترسون» وأجرت عليها تجارب عديدة حتى اشتهرت في أمريكا اشتهار نجوم السينما.

لكن الوردي يعود لينقض نظرية داروين بنتائج البحوث العلمية المتقدمة لينتهي إلى قوله: «إن الإنسان خلق إنساناً منذ بداية أمره، وإن القرد خلق قرداً منذ بداية أمره، وإذا كان قد حصل التطور عليهما فهو تطور بسيط يفسّر هذا الفرق الكبير جداً بينهم»[1].

وكان يتحمس إلى «الاشتراكية الإسلامية» التي تمثلت في دعوة أبي ذر الغفاري، وهذا هو الذي دعاه إلى تأليف تمثيلية عنه.. رأى حينها أن الإسلام(ثورة).. وإن محمداً هو(الثائر الأعظم) وكذا تلميذه علي بن أبي طالب، لكنه انحاز من (الاشتراكية) إلى (الديمقراطية) فرأى أن الإسلام ثورة من أجل الديمقراطية، لكنها ليست الديمقراطية الرأسمالية، بل الديمقراطية التي تجاري الأسياد المترفين وتجعل الناس سواسية أمام الله والقانون. لكنه يرى في مرحلة لاحقة أن الذي جعله مولعاً بدعوة أبي ذر هو حالة الفقر والبؤس التي عاناها في صباه وبداية شبابه، فهو يشعر أن أبي ذر إنما كان يدافع عنه وعن أمثاله من الفقراء والمحرومين. لكن ماذا بعد أن ولّى حال الفقر والبؤس؟ يقول: «ولكني لم ابق متمسكاً بهذا النوع من الاشتراكية، أي اشتراكية أبي ذر، حيث تركتها إلى اشتراكية أخرى هي «الاشتراكية الفابية» التي راجت في بريطانيا في بداية هذا القرن ثم تبناها بعدئذ حزب العمال البريطاني.. إن اشتراكية أبي ذر لا تلائم هذه الحضارة المعقدة التي نعيش فيها الآن فقد كان أبي ذر يعيش في زمان غير زماننا،

---

1 ـ المطيعي، المصدر السابق: 194- 195.

ولابد لنا من أن نطوّر مبادئنا تبعاً لتطور الزمن».

وهل بقيت معه هذه الاشتراكية؟ يقول: «إني في أيامي الأخيرة بدأت أترك الاشتراكية الفابية تدريجياً». فما هو البديل الجديد؟ يقول: «لا أدري أين وصل بي المطاف أخيراً»[1].

بعد رحلة طويلة آمن الوردي «أن الإنسان ناقص بطبيعته، وهو غير قادر أن يخلق النظام الكامل الذي يرضى عنه الناس جميعاً»[2]. ويجمل رحلته هذه من الشك إلى الإيمان بقوله: «مرت بي ظروف فكرية تشبه التي مرّ بها الغزالي حسبما ذكرها في كتابه(المنقذ من الضلال). فقد صرت في فترة من حياتي مشككاً، ثم عدت أخيراً إلى الإيمان، ولكنه إيمان صوفي، يختلف عن الطقوسيات التقليدية التي نشأت عليها»[3].

المحور الثاني / الإشكاليات الاجتماعية

اخترنا هذا العنوان لا لأنه العنوان العلمي الأوفق بما أدرجنا تحته من فقرات، بل لأنه العنوان الجامع للمواضيع التي سلط عليها سهام نقده، لتسهم في ترسيم منهجه البحثي وإطاره الفكري.

ثلاثة مواضيع سندرجها في هذا المحور، هي على الترتيب الآتي:

1- إشكالية الإطار الفكري

2- إشكالية المنهج

3- وعاظ السلاطين

---

1 ـ م. ن: 193، مهزلة العقل البشري: 172.

2 ـ م. ن: 193.

3 ـ م. ن: 180.

1 ـ إشكالية الإطار الفكري:

يرى الوردي أن العقل البشري متحيز في طبيعته، فثمة عوامل متعددة تؤثر في تفكير الإنسان من حيث لا يدرى، منها: القيم والمعتقدات التي نشأ عليها، والمصلحة، والأنوية، والعاطفة، والثقافة الشخصية، ودرجة الذكاء.. لتؤلف ثلاثة أنماط من القيود تحيط بالعقل: قيود نفسية، وقيود اجتماعية، وقيود حضارية[1]. فإذا كان الإنسان يتصور أنه حرّ في تفكيره فذلك لأنه لا يشعر بأن تلك العوامل أو بعضها قد وجهت تفكيره أو أثرت فيه تأثيراً جاداً..

فهو لا يحس بوطأة الإطار الفكري إلا إذا انتقل إلى مجتمع جديد ولاحظ هناك أفكاراً ومفاهيم مغايرة لمألوفاته السابقة، إنه يشعر عندئذ أنه كان مثقلاً بالقيود الفكرية، وأنّ ذهنه بدأ ينفتح.. من هنا فكلما زاد الإنسان تجولاً في الآفاق واطلاعاً على مختلف الأفكار والمذاهب انفرج عنه إطاره الفكري الذي نشأ فيه، وكلما كان الإنسان أكثر انعزالاً كان أكثر تعصباً وأضيق ذهناً[2].

ومن هنا أيضا فان العقل البشري في معظم الأحيان لا يستطيع أن يدرك الحقيقة كما هي، بل هو يراها بمنظار المصالح والعواطف والعقد المسيطرة عليه[3]. ذلك أن الإنسان بوجه عام لا يشعر بتأثير تلك العوامل فيه الا نادرا ولا يعرف شيئا عن العوامل المؤثرة في تفكيره، إذ هي عوامل لا شعورية،وقد تختلف هذه العوامل من إنسان إلى آخر شدة وضعفا الا أنه لا يمكن أن يخلو منها إنسان خلوا تاما[4].

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 47، 58.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 43، خوارق اللاشعور: 40، 45، 48، 73.منطق ابن خلدون: 33.

3 ـ حوادث في الطبيعة البشرية، تقديم سعد البزاز: 60.

4 ـ المصدر نفسه: 78.

إنّ الأفذاذ النادرين من الناس فقط يستطيعون أن يدركوا ما ركب على عقولهم من إطار[1].. إن العبقري هو الإنسان الوحيد الذي يستطيع أن يسمو عن ذلك الإطار، ويحلّق في سماء الإبداع والاختراع[2].

الوردي ومدرسة التحليل النفسي: هكذا يتضح انتماء الوردي إلى المدرسة النفسية التي ركزت على اللاشعور والتحليل النفسي وأثر ذلك في تفكير الفرد وسلوكه، والتي يعتبر أهم أقطابها في أوروبا الحديثة: فرويد، وكارل يونج.لكن الوردي لا يقف عند الحدود الفرويدية التي تحصر اللاشعور بالدوافع الكبوتة، ويأخذ بآخر تطورات هذه المدرسة التي ذهبت إلى أن اللاشعور يطلق على جميع الدوافع التي تدفع الإنسان في مختلف نواحي الحياة وهو لا يعرف مصدرها فيه[3].

على أي حال فهذه مدرسة من مدارس التحليل النفسي وليست هي المدرسة النفسية الوحيدة في البحث النفسي والاجتماعي، إذ هناك مدارس أخرى تتقاسم معها مساحة هذه العلوم والمشتغلين فيها. فهناك ـ مثلاً ـ علم النفس البرجوازي الذي يبحث في الفرد نفسه، دون البيئة، ويقابله علم النفس الماركسي الذي يرى أن الفرد ابن البيئة، وأن إصلاح البيئة إصلاح للفرد، سواء كانت البيئة الداخلية أو الخارجية، دون أن تقول باللاشعور والتحليل النفسي.

وهناك أيضاً المذهب السلوكي الذي يرفض الاستبطان والمفاهيم العقلية، ويختص بدراسة الاستجابات الواقعية، أي التي يمكن ملاحظتها وتجربتها، ولا يقول باللاشعور كدافع من دوافع السلوك، ومن أقطاب هذا المذهب: واطسون، وجوثري، وسكينر.

---

1 ـ م. ن: 48

2 ـ م. ن: 72.

3 ـ حوارات في الطبيعة البشرية: 114 ـ 115

2 ـ إشكالية المنهج:

حاول الوردي أن يحصر مجمل معاركه مع خصومه في إطار المنهج، منهج التفكير، ومنهج البحث. وهو تبرير منطقي لقضايا الاختلاف، فالاختلاف في المنهج يقود إلى اختلاف في الرؤى واختلاف في النتائج أيضاً.

على نطاق مناهج التفكير: كان يرى المشكلة في طبيعة التفكير التقليدي الذي اعتمد المنطق الأرسطي القديم في النظر والبرهان، ويمكن إجمال مناقشاته للمنطق الأرسطي وطريقة التفكير المحكومة فيه في نقطتين أساسيتين هما: «الحقيقة المطلقة» و«سلطة الأهواء».

ويذهب الوردي مذهب بعض علماء الاجتماع في إرجاع هذا النوع من المنطق إلى ظروف نشأته الأولى، فهو قد نشأ على يد الفلاسفة الإغريق وطبع بطابعهم، فقد كانوا في الغالب من طبقة الأسياد أصحاب العبيد، ولاسيما أفلاطون وتلميذه أرسطو الذي تم على يده وضع هذا المنطق.

كان أولئك أناساً لا يفهمون وقائع الدنيا كما يفهمها العبيد والعمال وأصحاب المهن المختلفة، ما جعل تفكيرهم محصوراً في الأمور كما هي في نهايتها الثابتة، ومن هنا رأينا الحقيقة عندهم لها كيانها القائم بذاته، فهي منفصلة عن شبكة الحياة، ومن الممكن حصر النظر فيها دون اهتمام بما حولها من علاقات وعوامل مترابطة.

ثاني أبرز عيوب هذه المنطق انه أصبح مطية لأهل الأهواء، فكل من يريد أن يبرهن على صحة مذهب أو رأي معين فليس عليه إلا أن يبحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي منها، وليس من العسير عليه أن يعثر على تلك المقدمة من أقوال الحكماء، أو الأمثال الشائعة، أو المأثورات الدينية أو غيرها، وهو عند ذلك يعدها بديهية لا يجوز الشك فيها، ثم يشهرها في وجه خصومه

سلاحاً قاطعاً وخصومه بدورهم لا يعجزون عن أن يفعلوا مثل فعله[1].

وربما آمن أصحاب هذا المنطق أنفسهم بهذه الحقيقة، من خلال مقولتهم الشهيرة: «كل ما ثبت في الجدول فبالجدول ينقض»[2].

وقد يحدث أحياناً أن يغيّر هذا المنطقي رأيه أو مذهبه، وإذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رأيه الجديد، وسبب ذلك ناتج من كون المقدمات التي يستخدمها المناطقة في أقيستهم ميسورة المنال، يمكن الحصول عليها من مختلف الأنواع لتأييد أي رأي مهما كان[3].

فالمشكلة الأساسية هي أنهم لم يعتمدوا مقدمات حقيقية موضوعية، بل أنهم آمنوا بآراء وبحثوا لها عن مقدمات يستنبطون منها ما يؤيد آرائهم!

من هنا آمن الوردي بأن القياس المنطقي كان سبباً مهماً من أسباب تأخر العلم في القرون الوسطى، وقد كان بوجه خاص من أهم العوامل المعرقلة لنمو علم الاجتماع، فالباحث الاجتماعي غير قادر أن يخرج إلى الناس بما هم عليه في الواقع، إنه مضطر أن يستنبط ويقيس، لا إن يبحث ويستقرئ[4].

أما المنطق الحديث والذي كان أساس النهضة الحديثة فهو منطق الاستقراء،فالباحث وفق المنهج الاستقرائي يجب أن يستوعب بمقدار جهده جميع المفردات أو الجزئيات التي تخص موضوع بحثه لكي يستخرج منها النتيجة المطلوبة،ثم هو بعد ذلك يعلم أن صحة النتيجة التي توصل إليها منوطة بالمفردات التي درسها،وهذا يعني أن النتيجة ليست نهائية بل قد تتغير في وقت لاحق عند

---

1 ـ منطق ابن خلدون: 33.

2 ـ خوارق اللاشعور: 84.

3 ـ م. ن: 33، مهزلة العقل البشري: 142- 146.

4 ـ منطق ابن خلدون: 35.

ظهور مفردات جديدة مخالفة في مضمونها للمفردات المدروسة سابقا[1].

البحث والاستقراء، ودراسة المجتمع ومعادلاته وعلاقاته كما هي في الواقع، هو المنهج الذي اعتمده الوردي في سائر أبحاثه..

المنهج العلمي والحكم:

المنهج العلمي يقتضي الموضوعية التامة، وهذا شرط لا يستطيعه أي منحاز إلى مبدأ أو فكرة مسبقة يدافع عنها ويتعصب لها.فمن اسس البحث العلمي تحري جميع الجوانب الايجابية والسلبية في موضوع الدراسة،أما إذا كان البحث ناظرا إلى الجوانب الايجابية فقط أو السلبية فقط، فانه يعطينا صورا مشوهة عن موضوع الدراسة،هذا النوع من البحث هو الذي يتمكن منه انحياز الباحث في درجته القصوى. فحين يدور النزاع بين المؤمن والملحد حول الغيبيات، فإن إنكار الملحد إياها لا يختلف في نظر العلم عن إثبات المؤمن، فأي منهما لا يصلح أن يكون باحثاً محايداً في مثل هذه المواضيع. وليس هذا فقط.. أنهما لا يصلحان للحكم في المجتمع أيضاً، بفعل الانحياز الذي ينطويان عليه. هذا بينما نجد الحاكم المؤمن من الجهة الأخرى يقسو على من هم على غير دينه، وربما عدّهم حثالات لا حق لهم في الحياة، وقد رأينا أمثلة لا تحصى على هذا في تاريخ الأمم على مختلف شيعها وألوانها»[2]. وهكذا يبدو أن الوردي يميل إلى الديمقراطية العلمانية، في المنهج السياسي وإدارة المجتمع والدولة.

إن نفسية قدرة الديني وصلاحيته للحكم، لا يقدح في إيمانه، فهو من ناحية، لم يبتعد في الكثير من آرائه عن المنهج القرآني، فهو يميل إليه، أو يحاكم إليه

---

1 ـ حوارات في الطبيعة البشرية: 93.

2 ـ خوارق اللاشعور: 177، هامش 2.

خصومه، أو يستند عليه في استنباط مفهوم اجتماعي. فهو يحاكم الملحدين بالمنهج القرآني في بحث الروح والغيبيات[1]. وفي نحو هذا يرد على الأساطير الإسرائيلية التي تحصر الأنبياء في بني إسرائيل وحدهم من خلال نصوص القرآن التي تشير إلى أن الله قد أرسل في كل أمة من الأمم القديمة نذيراً[2].

وهو في إثبات سنّة «التنازع الاجتماعي» يشهد بسبق القرآن لما توصل إليه البحث الاجتماعي الحديث المعاصر، فبعد استعراضه لطائفة من نتائج البحث العلمي والتي تقر طبيعة التنازع الاجتماعي وضرورتها في حركة الحياة والتاريخ، يقول: «يدعونا الإنصاف هنا إن نذكر بأن هذه النظرية التي جاء بها اليوم علماء الاجتماع قد جاء بها القرآن منذ زمن قديم، يقول القرآن في إحدى آياته: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾[3]، وهناك آية أخرى ذات مغزى اجتماعي هام من هذه الناحية، ففيها يقول القرآن: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾[4]. وقد حار بعض المفسرين في تفسير هذه الآية ولم يستطيعوا أن يفهموا كيف يهلك الله أهل القرية كلهم بجريرة المترفين منهم.. والواقع إن هذه الآية واضحة في دلالاتها الاجتماعية، ولا داعي للحيرة في تفسيرها، فالناس إذا سكتوا عن جرائم المترفين وخضعوا لأمرهم واتحدوا على طاعتهم أصبحوا مستحقين للعقاب مثلهم[5].

---

1 ـ م. ن: 28.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 153.

3 ـ سبأ: 34.

4 ـ الإسراء: 16.

5 ـ مهزلة العقل البشري: 124 - 125، وانظر منه أيضاً: 191 - 192، 194، 249، 257 - 258.

أما في هجومه على وعاظ السلاطين فرجوعه إلى القرآن كثير، نقتبس منه هنا تعليقه على الآية السابقة بقوله: «وهنا نجد القرآن يخالف وعاظ السلاطين في ما ذهبوا إليه من وجوب الطاعة للسلطان ولو كان ظالماً، فطاعة الظالم في بذلتها ظلم، وهي تستحق العقاب مثله، وقد قال النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له إنك ظالم فقد تودّع منها»[1].

ولقد دافع بقوة وحرقة عن القرآن إزاء بعض المنتقدينَ، ووصفهم بالمغفلين، وفتح الآفاق أمام مباحث اجتماعية عظيمة في القرآن الكريم[2].

المحور الثالث / الفرضيات الاجتماعية الثلاث عند الوردي

منذ أول دراساته الاجتماعية، والتي صدرت عام 1951م، حاول الوردي تفسير المجتمع العراقي في ضوء فرضيتين؛ أحداهما: «ازدواج الشخصية»، والثانية: «صراع البداوة والحضارة» ثم أضاف فرضية ثالثة هي فرضية «التناشز الاجتماعي».

وهو يرى أن هذه الفرضيات الثلاث مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً، وقد يصح اعتبارها أوجهاً مختلفة لموضوع واحد، هو موضوع المجتمع العراقي في المرحلة الراهنة. وخلاصة هذه الفرضيات، بحسب التسلسل المنطقي الذي يراه، كما يأتي:

1 ـ صراع البداوة والحضارة:

إنّ الوطن العربي يشمل أعظم منطقة صحراوية في العالم، وهو يشمل إلى جانب ذلك بقاع خصيبة وفيرة المياه، فالصحراء تنتج البداوة، بينما البقاع

---

1 ـ م. ن: 125.

2 ـ خوارق اللاشعور: 128- 129.

الخصيبة تنتج الحضارة، وقد كانت في الواقع مهداً لأعرق الحضارات البشرية، ولهذا كان الوطن العربي ميداناً للصراع بين البداوة والحضارة منذ بداية التاريخ.

ويتضح هذا الصراع بأجلى صوره في العراق، إن العراق، على حد تعبير توينبي، هو بلد(هابيل وقابيل) فكان المجتمع العراقي عرضة لمد البداوة وجزرها على توالي العصور. ويمكن القول إن أطول فترة سيطر فيها المد البدوي على العراق هي الفترة الأخيرة التي بدأت منذ سقوط الدولة العباسية، أو قبل ذلك بقليل، ثم استمرت ما ينوف على الستة قرون، انهارت فيها سلطة الدولة، واختل نظام الأمن، وتتابعت الفيضانات والأوبئة والمجاعات، مما جعل الحضارة تذوي في العراق، وتستفحل القيم البدوية محلّها.

يكفي لفهم تلك الفترة أنّ ثلاثة أرباع السكان فيها كانوا يخضعون للتنظيم العشائري، وتسيطر عليهم قيم العصبية والغزو والثأر والدخالة والتسيار وغسل العار وما أشبه ذلك.

أما الربع الباقي الذين يمثلون سكان المدن، فهم وان كانوا يختلفون عن العشائر في بعض الأمور الظاهرية، كالمسكن الملبس وطرق كسب العيش، غير أنهم في أعماق نفوسهم لم يكونوا يختلفون عن أولئك كثيراً، فطالماً تعصّب ابن المدينة لمحلته كما يتعصب الرجل البدوي لعشيرته. وحين ندرس شخصية صاحب الحرفة، المدني، نجده أقرب إلى قيم البداوة منه إلى قيم الحضارة، فنزعة «الغزو» و «الفرهود» أقوى عنده من نزعة «العمل» و «الإنتاج»، فهو يميل إلى أن يغلب الزبون بدلاً من أن يستميله ويرضيه على طريقة أهل الحضارة[1]. وهكذا تمددت أخلاق البداوة لتشكل واحدة من الخصائص العامة في طبيعة المجتمع العراقي، وللوردي أمثلة كثيرة جداً على هذا.

---

1 ـ لمحات اجتماعية: 297- 299.

2 ـ التناشر الاجتماعي:

عندما يمر مجتمع بمرحلة تغير فان خصائصه وأعرافه ومظاهر التغير لا تتغير كلها بالسرعة ذاتها، وفي مختلف شرائحه الاجتماعية،فمنها ما يتغير بسرعة ومنها ما لا يطاله التغيير إلا تدريجيا وعلى نحو بطيئ. هذه الفوارق في سرعة التغير تؤدي إلى ظهور مشاكل اجتماعية مختلفة تعاني منها كل فئات المجتمع على درجات متفاوتة،وهذا هو المراد من التنشز الاجتماعي[1].

إنّ تغييرات هائلة طرأت في العصر الحديث انعكست آثارها على الحياة الاجتماعية، فأصبح التواصل بين العالم والحضارات المختلفة أمراً شائعاً وميسراً بعد أن كان صعباً وربما متعذراً.

ويمكن أن نحدد نوعين من التغير: تغير بطيئ، وآخر سريع، فمن خصائص التغير البطيئ أن المجتمع يمكن أن يتكيف معه بمرور الأيام، فلا يظهر فيه صراع عنيف أو تناقض بين القديم والجديد.

أما التغير السريع كالذي حدث في العراق منذ الحرب العالمية الأولى نتيجة دخول وسائل التقنية الحديثة.. فهو في الوقت الذي أفاد المجتمع كثيراً، وقفز به إلى الأمام من الناحية المادية قفزة لا يستهان لها، قد أنتج مشاكل اجتماعية كبيرة، أهمها في نظر الوردي: مشكلة «التناشز الاجتماعي».

«فمن طبيعة التغير السريع أنه لا يؤثر في جميع الكيان الاجتماعي على درجة واحدة، فكثيراً ما يكون هناك جزءان مترابطان، ثم يحدث التغير في أحدهما دون أن يحدث في الآخر، أو قد يحدث في أحدهما أسرع مما يحدث في الآخر، فيؤدي ذلك إلى صراع أو توتر أو تناقض

---

1 ـ حوارات في الطبيعة البشرية: 49.

بينهما، وهذا هو المراد بالتناشز الاجتماعي»[1].

وللتناشز الاجتماعي في العراق نماذج متعددة، منها:

تناشز الحقوق والواجبات: كان الفرد ينتمي إلى القبيلة أو المحلة، يفديها بنفسه دون أن يسأل لماذا، ويتوقع منها أن تقف إلى جانبه في الملمات، ويحترم أعرافها وعاداتها، وعندما جاءت الحضارة الحديثة جلبت مفهوماً جديداً «هو الوطن» بدلاً من مفهوم «العشيرة» أو «المحلة»، وصارت الحكومة بمؤسساتها قوانينها هي التي يجب أن يخضع لها الفرد بدلاً من العرف العشائري القديم. وهنا منشأ أحد مظاهر التناشز الاجتماعي فينا، فنحن حفظنا الحقوق التي لنا على الحكومة، فنتحمس لها ونخطب فيها، ولكن نسينا أن الحكومة لها واجبات على الفرد يجب أن يقوم بها.

في العراق ظاهرة اجتماعية عامة نكاد نلاحظها في كل مكان، هي أن الفرد العراقي ميال إلى انتقاد الحكومة، إنه يطالبها أن تكون مثل حكومة السويد، لكنه يسلك معها كما كان أبوه يسلك تجاه الحكومة العثمانية، إنه حفظ الحقوق التي له على الحكومة كالمواطن السويدي، لكنه لا يقوم مثله بالواجبات التي لها عليه[2].

تناشز المرأة والرجل: يسجل الوردي هنا شكلين لهذا النوع من التناشز- يدور الأول حول الوضع التقليدي الحاكم على المرأة وطموحاتها الجديدة - ففي الوضع التقليدي لا يجوز للمرأة أن تبدي رأيها علانية في أمر زواجها، فأهلها هم الذين يفاوضون في زواجها ويساومون على مهرها، وليس لها إلا أن تقول «نعم» أما إذا امتنعت عن النطق بهذه الكلمة فقد تتهم بأنها «عاشقة» وقد ينهال

---

1 ـ م. ن: 288- 289.

2 ـ م. ن: 289- 290.

عليها ولي أمرها بالعصا، أو يذبحها بالخنجر.. لكن المرأة الحديثة بعد أن تعلمت وتوظفت أصبحت لا ترضى لنفسها أن تكون موضع مساومة لا إرادة لها فيها، فهي تريد أن يكون أمرها بيدها تختار لنفسها من تشاء..

مشكلة هؤلاء أنهم تغيروا بمفاهيمهم العائلية تغيراً سريعاً، بينما جيل الآباء والأمهات لم يزل محافظاً على المفاهيم القديمة، أو أنه لم يتغير إلا قليلاً.

وهناك شكل آخر من أشكال هذا التناشز يحدث في أعماق الفرد نفسه، فالفتى قد يندفع في الغرام مع فتاة ويغريها بمعسول كلامه، حتى إذا استجابت له وأرادت الزواج به، انتفضت التقاليد العائلية القديمة من أعماقه، وأخذ يبحث عن فتاة أخرى تلائم تلك التقاليد، إنّ الفتي العراقي يمكن أن يوصف بأنه «جيمس ستيوارت» في ظاهره، و «حاج عليوي» في باطنه[1]!

تناشز الدين والجيل الجديد: كان رجال الدين في العهد العثماني منسجمين مع الوضع الاجتماعي لعامة الناس، فلا تناشز بينهم وبينه، وكان أكثر الناس يلجأون إلى رجال الدين في حل مشكلاتهم العائلية والاجتماعية وغيرها، ولم يكن هناك أفضل وأقدر من رجال الدين في حل تلك المشكلات، إذ هم كانوا يمثلون الطبقة المثقفة في ذلك العهد، علاوة على كونهم يمثلون الدين وتعاليمه المقدسة.

وحين جاءت المدنية الحديثة، ونشأ جيل جديد عليها ظهرت فجوة واسعة في العقلية والنظرة إلى الحياة بينهم وبين رجال الدين، ومن أهم أسباب هذه الفجوة:

أ- التزمت الشديد الذي أظهره رجال الدين في بداية الأمر تجاه ما جاءت به الحضارة الحديثة من أفكار ونظم وأزياء؛ فقد حرّموا المدارس والوظائف، وحرّموا لبس القبعة، وحرّموا قراءة الجريدة، وتعلم اللغات الأجنبية، والقول بكروية الأرض، والقول بأن المطر بخار، ونحو ذلك.. فلم يكترث الجيل الجديد

---

1 ـ م. ن: 292- 294.

بهذه المواقف واندفع مع تيار الحضارة الجارف، وحتى أبناء رجال الدين أنفسهم قد اندفعوا في هذا التيار.

ب- كان أهم ما يشغل رجال الدين هو التفريق بين الحلال والحرام، بين الطاهر والنجس، وقد يستغرب القارئ حين يجد أن الطهارة تستغرق حيزاً كبيراً جداً من مجلدات الفقه وأوقات الفقهاء، مع العلم أن هذا الموضوع لم يأت عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) فيه سوى أحاديث معدودة، أما المتعلمون من الجيل الجديد فلم يعودوا يحتاجون إلى مثل هذه القضايا، ولم تعد تشغلهم أيضاً، أو ربما هم لا يسألون عنها، فقد جاء الاهتمام بوجود الجراثيم وعدم وجودها ليغلب على الاهتمام بالنجاسة والطهارة.

ج- لا يزال رجال الدين يجرون في كتاباتهم وخطبهم على قواعد المنطق الأرسطي القديم، وهو منطق يصلح للجدل، لكنه لا يصلح لاكتشاف الحقائق أو التثبت منها. أما الجيل الجديد فلم يعد يقرأ مثل هذه الكتب لأنه مشغول بكتب أُخرى.

د- نشأت في العهد العثماني طقوس دينية ملائمة لعقول الناس آنذاك ومنسجمة مع قيمهم الاجتماعية، وحين جاءت الحضارة الحديثة وتفتحت أذهان الناس على أشياء جديدة بقيت تلك الطقوس على حالها، وربما نما البعض منها وتضخم، ووقف رجال الدين من هذا التضخم «المخزي» ـ على حد تعبير الوردي ـ بين مؤيد ومتفرج. خلاصة القول: إن رجال الدين لم يستطيعوا أن يجاروا التغير الفكري الذي حدث في العصر الحديث، ومن تغير منهم كان تغيره بطيئاً بالمقارنة إلي التغير الهائل الذي حدث في عقلية الكثير من الناس[1].

ومما يؤكد قراءة الوردي هذه؛ أنه حتى مع ظهور رجال دين مصلحين، مواكبين لحركة النهضة والمدنية الحديثة، فإنّ أفكارهم الجديدة لا تتجاوز

---

1 ـ م. ن: 294- 296.

عدد قليل من النخب، دون أن تجد طريقاً إلى ثقافة الجمهور، بل على العكس فسرعان ما يتم تطويقها ومحاربتها أو تهميشها على أيدي رجال دين تقليديين تتمتع رؤاهم التقليدية بقبول واسع واندفاع شديد لدى القطاعات الشعبية العريضة.

يعود الوردي ليوجز مفهوم «التناشز الاجتماعي» بقوله: يجب أن لا ننسي أن الحضارة هي عادات ونظم اجتماعية، قبل أن تكون أفكاراً ومحفوظات، فالفرد في البلاد الراقية حضارياً ينشأ في حياته البيتية على عادات تلائم الحضارة التي يعيش فيها، فلهذا فهو إذا كبر لا يجد فرقاً كبيراً بين حياته الأولى في طفولته وبين حياته الثانية في كبره، أمّا الفرد عندنا فهو ينشأ في بيئة محلية مفعمة بقيم العصبية، حتى إذا كبر تعلم أفكاراً مناقضة لتلك القيم، وهو بذلك قد يجد نفسه مضطراً أن يجاري هذه تارة وتلك تارة أخرى[1].

3 ـ ازدواج الشخصيات:

ليس المراد بالازدواجية هنا مفهومها النفسي، بل المفهوم الاجتماعي، الذي يعني أن يسلك الإنسان سلوكاً متناقضاً دون أن يشعر بهذا التناقض، أو دون أن يترف به، وهو ينشأ عن وقوع الإنسان تحت تأثير نظامين متناقضين من القيم أو المفاهيم، فهو يتأثر بأحد النظامين تارة، وبالآخر تارة أخرى.

– ومن أمثلة ذلك: التناقض القائم بين التعاليم الدينية وبين القيم المحلية في العهد العثماني، فقد يتأثر الفرد بالمواعظ الدينية البليغة، وقد يعظ بها غيره أيضاً، لكنه يسير في حياته وفق القيم المحلية التي نشأ عليها والتي تناقض التعاليم الدينية كل المناقضة، وهو يفعل ذلك دون أن يفطن إلى ما في سلوكه من ازدواج عجيب.

---

1 ـ م. ن: 299- 300.

- أما الازدواج الحديث فقد أصبح منتشراً بين شتى فئات السكان، لاسيما المتعلمين منهم، وربما صح القول إن كل متعلم أو شبه متعلم، يكاد لا يخلو من ازدواج في شخصيته قليلاً أو كثيراً.

إن الذي يستمع إلى خطاباتنا ومقالاتنا يحسب إننا وصلنا في علاقاتنا الاجتماعية إلى أرقى ما وصلت إليه الأمم المتقدمة قبلنا. ولكن هذا «الرقي» لا يعدوا طور الكلام في الغالب، إذ لا تكاد تتغلغل في المجتمع حتى تجده لم يتغير في عاداته عما كان عليه في الماضي إلا قليلاً.

وقد يستفحل هذا الازدواج عند بعض الذين يعملون في السياسية ويتزعمون الجماهير، فهم يخطبون ويهتفون بمبادئ العدالة والمساواة وإعطاء كل ذي حق حقه، ولكنهم لا يكادون يتولون مناصب الحكم حتى ينسوا ما هتفوا به، ويأخذون بمبدأ الوساطة لصالح أصحابهم ورفاقهم.

مما يجدر ذكره في هذا الشأن أنّ الناس ليسوا كلهم على درجة واحدة في ازدواج الشخصية، فمنهم من يشتد فيه الازدواج، ومنهم من يضعف فيهم، وبين هؤلاء وهؤلاء درجات شتى.

والملاحظ في الحياة الاجتماعية بوجه عام انه كلما كان الفرد أكثر انتقاداً لغيره كان الازدواج فيه أشد[1].

خاتمة في آراء اجتماعية

انتخبنا لخاتمة هذه الجولة جملة من الكلمات المهمة ذات الأبعاد الفكرية والاجتماعية الكبيرة التي جعلها الوردي محاور لكثير من مباحثه ومواقفه:

1- «إن المصلح، أو النبي، قد يأتي بالفكرة البسيطة جداً، ولكنه يقلب بها

---

1 - م. ن: 300- 304.

وجه العالم، فهو يأتي بها عملية تؤثر في حياة الناس وتدفعهم نحو الحركة الاجتماعية التي تلعب دورها في صياغة التاريخ»[1].

2- «إن البشر لن يصلوا إلى الأهداف الاجتماعية التي ينشدونها، فهم سيظلون دائبين في حركتهم نحو تلك الأهداف، وسر الحياة الاجتماعية كامن في هذه الحركة الدائبة، فلو أن البشر وصلوا إلى ما ينشدون لوقفت الحياة بهم، ولفنيت الحضارة»[2].

3- «إن أي إنسان لا ينمو عقله إلا في حدود القالب الذي يصنعه المجتمع له، ومن الظلم أن نطالب إنساناً عاش بين البدائيين مثلاً أن ينتج لنا فلسفة معقدة كفلسفة برجسون، أو رياضيات عالية كرياضيات اينشتاين»[3].

4- «لا يستطيع الإنسان أن يستغل أخاه الإنسان من غير حجة براقة يستر بها استغلاله، وهو بذلك يختلف عن الحيوان، فالحيوان يأكلك ولا يبالي، أما الإنسان فهو يأكلك ويدعي أنه أكلك في سبيل الله أو سبيل الحق والحقيقة»[4].

5- «القرآن كتاب رباني عظيم، وهو سجل الثورة المحمدية، ولكن المترفين يستطيعون أن يؤولوه ويفسروه كما يشتهون، فيخرجونه من طبيعته الأصلية، ويجعلونه بضاعة من بضائع الموتى»[5].

6- «يبدو أن رجال الدين يريدون أن يحتكروا النبي وحدهم، كأنهم

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 70.

2 ـ م. ن: 73.

3 ـ م. ن: 128.

4 ـ م. ن: 267- 268.

5 ـ م. ن: 171.

يعتبرونه نبيهم الخاص، فهم لا يرضون أن يذكره أحد إلا بالنعوت التي يرددها المرتلون في حفلات المولد النبوي، وما دروا أن هذه النعوت تسيء إلى منزلة هذا النبي العظيم الذي هو في الواقع أعظم رجل في التاريخ.. هذه هي عقيدتي في محمد، لست أنكرها أو أحيد عنها»[1].

7- «قال النبي محمد: (كاد الفقر أن يكون كفراً) ومن الواضح أن مفهوم الكفر في حديث النبي لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهوم الجريمة في عرف علم الاجتماع الحديث، فكلاهما خروج عن المألوف على وجه من الوجوه، فالفقير الذي يموت جوعاً لا نتوقع منه أن يترنم بقصائد أبي العتاهية في مدح الزهد، أو ينشد النشيد الوطني الذي يقول:

إلى الحرب إلى الحرب هلـّموا يا بني العرب»[2].

أخيراً.. كان الوردي، باختصار، واحداً من القلائل الذين استطاعوا تشكيل معالم عصر كامل، في الزمان والمكان الذي يعيشون، داعياً - من الرواد - إلى المنهج الجديد، الموضوعي، في البحث والنظر، رافضاً التحيز والعصبية بكل أشكالها، مخالفاً لأنظمة الحكم الايديولوجية، داعياً إلى الحرية والديمقراطية القائمة على المساواة والعدالة الاجتماعية.

---

1 ـ م. ن: 290.

2 ـ خوارق اللاشعور: 235.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

الرؤى الفلسفية
للعلامة الدكتور الوردي

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 أن استقلت العلوم عنها، قد تغيرت مهمتها، فبعد أن كانت تهتم بالميتافيزيقيا أو هي الميتافيزيقيا، أصبحت تهتم بالفيزيقيا أو 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 ديكارت، لذلك أصبح الإنسان موضوع الفلسفة مع عصر ما يسمى بالحداثة، وأصبح الإنسان هو المركز بعد أن كانت الميتافيزيقيا هي المركز، وأصبحت مهمة الفلسفة إلى حد كبير هي الاهتمام بمعطيات العلم وتفسيرها، بعد أن كانت هي العلم نفسه.

الأمر الذي يهمنا من ذلك هو أن هذا الصراع بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، قد أدى إلى انقلاب كبير في طبيعة التفكير الفلسفي، إذ لم تعد فيه الفلسفة اليوم عملية تكوين أفكار مجردة أو مثالية عن العالم، بل تعدت ذلك إلى حدود الممارسة ومحاولة الانطباق عبر إدراك الذات الفاعلة للخطاب الفلسفي

والتي هي جزء من المجتمع، وذلك ما اهتم به كثير من مفكري علم الاجتماع والوردي 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 انفتاحاً وتحولاً تهتم بالاختلاف والتعدد ونسبية الحقيقة، وهذا المجال هو الذي وجدنا الفكر الاجتماعي عند الوردي يتحرك فيه، إذ يحمل رؤى فلسفية قديمة مثل الفكر السفسطائي وانتمائه له ونقمته من الفكر والمنطق الارسطي وحتى الافلاطوني والعقلاني بشكل عام، والذي يعده فكرا للمترفين والمستبدين لأنه يدعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة ولأنه بقى إلى اليوم لدفاع الطغاة عنه لأنه فكر سستاتيكي يؤمن بالجمود والتقليد، بينما مات الفكر السفسطائي لأنه فكر جاء نتيجة التفاعل الاجتماعي ويهتم بالإنسان بما هو إنسان من دون النظر إلى طبقته أو جنسه، لا يدعي امتلاك الحقيقة، يؤمن بالحقائق الفردية، لذلك لم يستطيع البقاء لسيادة أو سيطرة وطغيان فكر السادة الذي يؤمن بالحقيقة الكلية وضرورة الانسياق وراءها.

من هنا وجدنا نقمة الوردي على الحقيقة وعلى الفلسفة القديمة وانتماءه إلى 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 إلى الإنسان، من المثالية إلى الواقعية، فكان الملهم لكثير من أفكار علامتنا في نظرته للإنسان والمجتمع والحضارة، فتردد على لسان الوردي المعجم الخلدوني، مثل البداوة، العمران، العصبية، القبيلة، الخ. لدرجة تخصيص كتاب عن منطق ابن خلدون في مقابل المنطق القديم، علما أن رسالته في الدكتوراه

في الفلسفة كانت عن ابن خلدون.

لم يقتصر الوردي في قرأته النقدية للفلسفة وتبني كثير من الرؤى الفلسفية على ما ذكرنا، بل كان اثر الفلسفة الحديثة أكثر وضوحا، لاسيما ديكارت في شكه وإيمان الوردي «إن الشك مبدأ اليقين». فضلا عن إيمانه بالفلسفة التجريبية والثورة المنطقية الحديثة المتمثلة بالمنطق الاستقرائي عند بيكون ونقده للمنطق الأرسطي. في محاولة لعكس المنطق الأرسطي ومحاولة الانتقال من الجزيئات إلى الكليات، والذي يراعي التغير والحركة والتجزأ والانتماء إلى 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 الوردي على المنطق القديم لم يجعله يشكك بمفهوم الحقيقة فقط، بل جعله يشكك بقوانين المنطق نفسها، فلم يعد الشيء هو هو، ولم تعد القضية أما حق أو باطل، والحق لا يكون باطلا، بل كل شيء يحمل نقيضه في صميم تكوينه، وهذا هو منطق التناقض الذي كشفه هيجل وتابعة الوردي.

مثلما نهل الوردي من الفلسفة الحديثة، فإنه نهل من الفلسفة المعاصرة، وكان للفلسفة البراجماتية الأثر البين في اتجاهه الفكري بالقياس إلى باقي اتجاهات الفلسفة المعاصرة، فكان وليم جيمس وجون دوي وشيلر الملهمين لكثير من آرائه في المجتمع والإنسان فضلا عن جذور التفكير التي ذكرناها آنفا، على أن لا ننسى العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاهات التي تأثر بها الوردي في تاريخ الفلسفة، لاسيما علاقة الفلسفة البراجماتية بالفلسفة السفسطائية. لدرجة يمكن فيها القول إن البراجماتية صورة للفكر السفسطائي، فضلا عن الفكر التجريبي عند فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل، وبالتحديد الاعتماد على

الحس بوصفه مصدرا للمعرفة والقول بتغير الحقيقة أو أن للحقيقة اوجه متعددة، فضلا عن الربط بين المعرفة والمنفعة والمصلحة ومرادفة جيمس بين ما هو صادق وما هو نافع، والقول بان ما هو صادق فهو نافع وما هو نافع فهو صادق، بالإضافة إلى اعتبار دوي أن العقل وسيلة للحفاظ على الحياة وبالتالي جعل المعرفة نسبية ومتغيرة من شخص إلى شخص، كما ذهبت إلى ذلك السفسطائية وتبعهم الوردي في رؤيته للإنسان والحياة.

حاول الوردي من خلال هذه المقولات الفلسفية أن 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 الإنسان إلى قوقعته الفكرية أو إطاره الفكري ورفضه لكل ما يتسق وطبيعة رؤيته للحقيقة.

نقده هذا لثبات الحقيقة أو الحقيقة الثابتة انسحب بدوره لنقد الثبات على التقليد وكأنها حقيقة لا تقبل التغيير في المجتمع العربي، الأمر الذي ساعده في نقده للاستبداد ونقد و«عاظ السلاطين»، الذين يؤولون النص الديني (القرآن والحديث النبوي) لإعطاء مشروعية له والخروج عنه يعني الخروج مما يقتضيه الإسلام والتقاليد والقيم العربية!

هذا النقد لطبيعة الخطاب الوعظي السائدة في التاريخ العربي الإسلامي كان له الأثر الكبير في عكس الرؤية عند الوردي وملاحظة الخطاب المعاصر وبنيته التغريبية بحيث نجده يوجه نقده لـ «الوعاظ المتفرنجين» مثلما هو نقده لـ«الوعاظ المتدينين» فهو يجد أن هؤلاء لا يقلون خطورة، إذ إن الاثنين يعانون من ازدواجية فكرية واجتماعية، لأننا نجد أن أصحاب الخطاب التغريبي

يتشدقون 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 وأصبح وكأنه يعيش في برج عاجي، لذلك وجدنا الوردي يركز على ضرورة عدم الانبهار والتقديس بكل اشكاله سواء للماضي أو للحضر، ولا داعي في الوقت نفسه لان 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 فلابد من التحاور معها والإفادة منها ومما وصلت إليه، لاسيما في المجالات العلمية والمجالات السياسية وعلى وجه الخصوص مفاهيم الحكم الجديد مثل التعددية، وحرية الرأي والديمقراطية وحرية المرأة ولا داعي التخوف من سلبيات الحضارة الغربية، لان 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.

وأخيرا يمكن القول إنني حاولت أن أبين هذه الأفكار التي أجدها 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 لربما تكون ذات صلة بعلم الاجتماع من الممكن أن تبعدنا عن الغاية المرجوة والتي هي الجهد الفلسفي عند العلامة الوردي من جهة أخرى.

وعذري في هذه المقدمة الطويلة ـ كما اعتقد ـ هو أعطاء الصورة العامة لهذا الجهد في محاولة مني لإعطاء المفكر العراقي حقه بعد أن غيب لمدة طويلة، كان الاستبداد السبب الرئيس في تغييب نتاج المفكرين العراقيين

والوردي واحد منهم في مقابل الإعلاء من شأن المفكر العربي وذلك لسيطرة الفكر القوموي الضيق.

نقد المنطلق التقليدي

صب العلامة الوردي جام غضبه على المنطق التقليدي المتمثل بالمنطق العقلاني ومنطق أرسطو بالتحديد، معتقدا أن 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 قرائنه للواقع المحسوس والانطلاق من الجزئي إلى الكلي في محاولة للسيطرة على الطبيعة وفهمها، لذلك نجد الوردي مدافعا عن هذا المنطق داعيا إلى التخلص من سلطة المنطق الأرسطي 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[1]، لذلك فهذا المنطق برأيه منطق ثابت جامد ينظر إلى الحركة بوصفها عارض أما الجوهر فهو الثبات والسكون، وطالما أن الطبيعة البشرية متغيرة والمجتمع متحرك فلا يمكن دراسة وفهم المجتمع في ضوء قوانين هذا المنطق لان «المجتمع ذو طبيعة حركية والحركة أصيلة فيه فهو في صيرورة دائمة»[2] وما بقاؤه إلا لأنه يتميز بالجمود والركود فبقي أصحاب هذا المنطق يهتمون بصورة الأشياء فقط، وبهذا صاروا يحلقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كل

---

(1) الوردي، علي: في الطبيعة البشرية، ص133، ينظر الوردي، علي منطق ابن خلدون، ص31، نفس المعطيات، ايضا الوردي، علي خوارق اللاشعور، ص85، نفس المعطيات، التوثيق للنشر والطبع في صفحة الهوامش.

(2) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص97.

البعد عن مجريات الحياة الواقعية[1] مما أعطاه طبيعة صورية فضلا عن الطبيعة الاستنباطية التي ذكرناها آنفا.

المشكلة الاجتماعية التي سببها هذا المنطق، انه أصبح وكأنه ألعوبة في أيدي أصحاب لدرجة يمكن فيها أن يأتوا بالبراهين القاطعة لتأييد رأي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ذاته[2] الأمر الذي جعل من هو قليل المعلومات سهل الانقياد لمثل هؤلاء «المتحذلقين» بتعبير الوردي، فأصبح هذا المنطق الذي من المفروض أن يعصم عند مراعاته الذهن من الوقوع في الخطأ أداة بيد الظالم فأصبح «منطق المترفين والسلاطين»[3] لأنه منطق «لا يمثل واقع الحياة ومن الممكن تسميته بمنطق» البرج العاجي[4] فكان هذا المنطق عاملا مساعدا في فصل المجتمع إلى طبقتين، طبقة رجال الفكر التي «تتلذ بالتأمل في الحقيقة المجردة، وطبقة أخرى بقيت منجرفة بتيار الحياة تريد أن تتكيف للحقائق المتغيرة يوما بعد يوم»[5].

إن المنطق الأرسطي يهتم بالثبات ويحكم على العالم بحسب هذا الثبات أو الصورة الثابتة من دون مراعاة التغير علما أن الحالة قيد الدرس قد تغير من طبيعها أو تتغير بعد صدور الحكم.

اعتمد الوردي في نقد للمنطق الأرسطي على قرأئته المتفحصة لتاريخ الفلسفة معتمدا بداية على معطيات الفلسفة السفسطائية التي كان

---

(1) الوردي، علي: ابن خلدون، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) الوردي، علي:وعاظ السلاطين، ص100.

(4) الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص76.

(5) المصدر نفسه، ص78.

أرسطو من اشد أعدائها.

أهم مقولات الفلسفة السفسطائية التي سجلها فيلسوفها الأكبر بروتورغوراس هي القول بان «الإنسان مقياس الأشياء جميعا» و«ان الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك وأنت وأنا إنسان»[1].

لقد جاء أهمية السفسطائية عند الوردي لالتزامها 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، وافضلية الما تحت على الما فوق الأمر الذي يترتب عليه الاهتمام بالإنسان وعلاقته بالعالم والمجتمع بمعزل عن الجوانب الغيبية والثيولوجية، ومن ثم الاعتقاد بالحقيقة النسبية والمتغيرة من شخص إلى شخص بحسب ما يدركه ذلك الشخص والإنسان مصدر الحقيقة وهذه متغيره بتغير مصالحة ورغباته وشهواته[2]، فضلا عن الربط بين الحقيقة 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 الوردي هو منطق العامة من الناس، بينما المنطق الأرسطي والأفلاطوني هو منطق السادة لذلك يعتقد الوردي «ان اندحار السفسطة كان من سوء حظ البشرية»[3] لان السفسطائيين «كانوا يقومون في المجتمع الأغريقي بمثل الدور الذي قام به» الحنفاء في مكة قبل البعثة المحمدية،

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة القاهرة، ط 1، 1936، ص59.

(2) الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص77.

(3) المصدر نفسه، ص78.

فكانوا يمهدون بشكوكهم طريق النبوة. وقد ظهر النبي هناك فعلا في شخص سقراط العظيم[1] الذي يعتبره الوردي سفسطائي انقلب عليهم وهو بعيد كل البعد في فلسفته عن مرامي الفلسفة الأفلاطونية على الرغم من ادعاء أفلاطون انه يتبنى فلسفة أستاذه إلا أن أفلاطون كان فيثاغوريا أكثر مما كان سقراطيا... كان فيثاغور يحتفر عالم الواقع الذي يعيش فيه، مثلما هو أفلاطون الذي قاس هو وجماعته البشر بمقياس الأرقام، بينما كان سقراط ذا نزعة شعبية، ديمقراطي النشأة أما أفلاطون فكان ارستقراطي النشأة[2]. ونحن نجد أن الوردي قد تجنى في حكمه على أفلاطون وعلى علاقته بسقراط، فباعتقادنا أن أفلاطون كان وفيا لتعاليم أستاذه حتى وان كان لديه ميول فيثاغورية، فضلا عن ذلك المعروف ان سقراط كان يختلف عن السفسطائية اختلافا كبيرا، والسفسطائية لم تكن فكرا للعامة والعبيد كما يعتقد الوردي، فهم كانوا يسيطرون على مقاليد السياسة في كانوا من النخبة، أما أن طبيعة تفكيرهم كانت تنسق وطبيعة الإنسان الفرد فهذا صحيح، ولكن تبقى المشكلة معقدة ففي حالة القبول بكل رأي على انه وجه من اوجه الحقيقة، أيضا تقع في المشكلة نفسها التي نقم فيها الوردي على العقلانيين الذي يعتقدون في الحقيقة الثانية لان القول بان كل إنسان يمتلك حقيقة، باعتقاد يجعلنا أمام انفلات فكري وثقافي[3] يتعارض حتى وطبيعة الديمقراطية التي تقضي احترام القوانين ويصبح من الصعب السيطرة على الفوضى الفكرية وبالتالي الفوض المجتمعية لان كل شخص يعمل ما يحلو له لان عمله فيه مصلحة فردية

---

(1) الوردي، علي: مهزلة العقل، 205.

(2) المصدر نفسه، ص206-215.

(3) لقد تبنه الى ذلك صاحب كتاب سفسطائية للبيع، الاستاذ عبد الرضا صادق في معرض تعده لمنهج الدكتور الوردي، ينظر.ص89-96 تجديد، نشر هذا الكتاب دار الحديث، بغداد، 1956.

كما تذهب إلى ذلك السفسطائية وبالتالي يمكن القول إن المشكلة اعقد مما نتصور لاسيما في عملية الترجيح بين القول بتعددية الحقيقة أو القول بثباتها، لان 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، تكون 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 للوردي بهذا الصدد انه حينما يدافع عن السفسطائية يصفها بأنها مهزومة من قبل العقلانية في الوقت الذي يعترف به بسيادة المنطق الجدلي والحواري وسيادة الأطر الفكرية التي باعتقادنا هو للإيمان بالحقيقة الواحدة ورفض الآراء الأخرى وهذا دليل على نسيبتها وليس على إطلاقها، لان كل إنسان يتقوقع حول حقيقة وهذا ما تريده السفسطائية، الا يعني ذلك انتشارها وعدم انهزامها.

نقد قوانين المنطق

يحاول الوردي نقد قوانين المنطق الثلاث المعروفة، في ضوء ما توصل إليه العلم الحديث، فقانون الذاتية برأية قائم على النظرة القديمة القائلة بالحقيقة المطلقة والمؤيدة لفكرة الثبات، في حين أن العلم الحديث اثبت أن «المادة في حركة مستمرة، وان ما نرى في ظاهرها من هدوء وصمود انما هو من وهم حواسنا»[1] لذلك اخفق المنطق القديم في القول بان الشيء هو هو لأنه يفترض أن الشيء ثابت بينما هو متغير في كل لحظة، وقد كان الوردي مدركا لقانون

(1) الوردي، علي:خوارق اللاشعور، ص86.

الذاتية ولم يخلط بينه وبين قانون الثالث المرفوع كما ذهب ذلك الجابري[1] 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 ان يجتمع النقيظان معا، ولا يمكن أن يكون الحق باطلا في الوقت نفسه، فهذا أيضا مما لا يمكن الجزم به، لان هذه الفكرة أيضا قائمة على الإيمان بالحقيقة المطلقة وقد رد هيجل على هذا الفكر القول «إن التناقض أصيل في طبيعة الكون، فكل شيء هو وليس هو في آن واحد، وكل فكرة تحتوي على نقيضها في صميم تكوينها[2]. 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 إلى ترف ونعومة ثم إلى ضعف ووهن وفناء.

بقي قانون الثالث المرفوع، وخلاصة أن القضية أما سالبه أو موجبة ولا ثالث بينهما، أي أما حق وأما باطل ولا وسط بينهما، وهذا هو» منطق الوعظ «بتعبير الوردي، أما أن تكون مع الحق الذي هو السلطة وأما مع الباطل فتعارض السلطة (الحق)، يعتمد الوردي 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، إذن يشمل الكون[3].

---

(1) الجابري، علي حسين، علي الوردي، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد، ص48.

(2) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص72 ؛ الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص88، نفس المعطيات، الوردي، علي: مهزلة العقل البشري، ص29، نفس المعطيات.

(3) الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص90.

ملخص القول «لا توجد ثنائية منفصلة يتراوح الشيء فيها بين الوجود والعدم[1] فكل الشيء في تطور أو صيرورة لانهاية لها، وفي الوقت ذاته يحمل نقيضه معا مشاركا الوردي في هذا الرأي كلا من هيجل في مبدأ التناقض وداروِن في مفهوم التطور والنتائج»[2].

لم يكتف الوردي بنقد العقلانية المفرطة في المنطق الأرسطي والتعويل على معطيات العقل، ولم يكتف بنقد قوانين المنطق بل تعدى ذلك إلى نقد مبدأ السببية متبعاً الغزالي وهيوم في هذا النقد، غير منكر لأهمية هذا المبدأ لأنه قد يكون مبدأً صحيحا في أساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين قد يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكذبون الوقائع المشهورة لمجرد أنهم لا يعرفون تعليلا ماديا لها[3] فهناك حوادث قد لا تكون لها أسباب مادية مثل خوارق اللاشعور وهي مما يشهد بوجودها الكثير فلا ينبغي إنكارها لمجرد أننا نتفق ومبدأ السببية متفقا مع الغزالي بان (وراء العقل إدراكا أخر اسمي.. و ان في الكون من الحقائق تعجز عقولنا عن فهمه[4] فضلا عن ذلك الحجابه بنقد الغزالي لمبدأ السببية الذي يقابله بمبدأ التعاقب الذي ليس له علاقة بالسبب والنتيجة.

أعجب الوردي في نقد ابن تيمية للمنطق لاسيما كتابه «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» حيث يذهب ابن تيمية إلى القول بان صورة القياس الأرسطي نظرية تنعقد دون حاجة إلى تعلم، وان باطل القياس المنطقي أكثر من

---

(1) الوردي، علي: مهزلة العقل، ص11.

(2) الوردي، علي:منطق ابن خلدون، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص45.

(4) المصدر نفسه، ص55.

حقه والحق الذي فيه فطري لا يحتاج إلى هذا القياس فيه[1].

سبق ابن تيمية الرواقية في نقدهم للمنطق، ووجهوا إليه اعتراضات هامة، وكانوا لا يؤمنون بفكرة الكلي، فكان طبيعيا أن يرفضوا ما بني عليها من قواعد المنطق وقوانينه وحاولوا بناء منهج استقرائي، قريب من منطق بيكون الذي ينتمي إليه الوردي بشكل واضح.

أكثر ما أعجب الوردي في ابن تيمية هو إنكاره للكليات والقول إنها ليست ضرورية ولا بديهية، وليس لها وجود خارجي، انها بالأحرى من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد يكون غير بديهي عند البعض الأخر[2] وهذا يعني أن وجود الكليات هو في الأذهان وليس لها وجود خارجي، وهذا الرأي قريب إلى ما ذهبت إليه السفسطائية والرواقية.

تأثر الوردي بجميع الرؤى الفلسفية التي ذكرناها، ولكن الأثر الأكبر كان لابن خلدون، وذلك يعود إلى أن ابن خلدون اشتغل في الاجتماع والعمران، وكان الوردي اقرب إلى هذا الاختصاص، فضلا عن أننا نجد أن القراءة الخلدونية للفكر الفلسفي كانت تطابق وما يريده الوردي.

يذهب ابن خلدون إلى القول بقصور العقل عن إدراك كثير من الأمور وبالتالي القول بقصور أداة العقل التي هي المنطق ووجه قصوره «ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم الفلاسفة وبين ما في الخارج غير يقيني لان تلك الأحكام ذهنية كلية عامة والموجودات

---

(1) ينظر: ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخان: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط 1، 1951، ص157-158.

(2) الوردي، علي:منطق ابن خلدون، ص58.

الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من المطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فابن اليقين..»[1] فضلا عن ذلك فابن خلدون يرى أن «تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا»[2].

وهذا معناه أن ابن خلدون لا يعطي الأهمية للعقل كما فعل أرسطو ومن تابعهُ من الفلاسفة المسلمين لان طاقة العقل هي معرفة ما يمكن إدراكه ما هو خارج إدراكه وهذا ما جعل الوردي يتابع ابن خلدون، فضلا عن اهتمام الأخير بالمجتمع وتفسير طبيعة التحول المجتمعي والحضاري لاسيما ما يخص مفهوم ابن خلدون للعصبية والعمران التي يقابلها الوردي بنظريته حول البداوة والحضارة وإعجاب الوردي بقدرة ابن خلدون في وعيه لأهمية علم التاريخ الذي يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر أحوال الإحاطة بالحاضر[3] حقيقة التاريخ[4].

عند ابن خلدون انه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأش والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما نشأ عن ذلك من الملك والدول

---

(1) عبد الرحمن: ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981، ص430؛ينظر علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص70.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) طبق نظريته هذه في قرائته للمجتمع العراقي الذي وجده يقع «بين نظامين من القيم الاجتماعية قيم البداوة الاتية من الصحراء وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه القديم» لذلك حكم على الشخصية العراقية بالازدواج. ينظر علي الوردي: دارسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، 1965، ص12.

(4) ابن خلدون:المقدمة، ص22.

ومراتبها وما يتخيله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والهامش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران[1] وذلك ما فعله الوردي في جميع كتبه لاسيما لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث[2].

يذهب الوردي أيضا إلى أن ابن خلدون قد وجه النقد إلى 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[3] وطالما التغيير صفة المجتمع، فمعنى هذا لا توجد قوانين ثابتة تحكم العقل أو تحكم حركة العالم.

نقد الحقيقة

لاحظنا في نقد الوردي 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 إلى نقد مفهوم ثبات الحقيقة وذلك لامكانية أن تحمل القضية صورتين أو حقيقتين لان «التناقض صفة أصيلة في طبيعة الإنسان»[4] وهذا ما لم يدركه أصحاب المنطق التقليدي، فالحقيقة عندهم واحدة، والآراء يجب أن تكون متفقة «فانت أما أن تكون مع الحقيقة أو ضدها، فإذا كنت ضدها فانت هالك، أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجرأ على مناقضتك»[5]

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) ينظر لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، 1-6، مطبعة الرشاد، بغداد 1966.

(3) علي الوردي:منطق ابن خلدون، ص77.

(4) علي الوردي: خوارق اللاشعور، ص95.

(5) المصدر نفسه، ص90.

وهذا ما يعترض عليه الوردي الذي يؤمن بتعدد اوجه الحقيقة وبحرية الرأي وبالاختلاف إذ يرى انه «من المؤسف أن القدماء ركزوا على الاتفاق وحده... ونظروا إلى الحقيقة من وجه واحد..»[1].

إن الحقيقة التي يؤمن بها الوردي تحمل جانبين ذاتي وموضوعي حقيقة تخلق الفكر ويخلقها الفكر في الوقت نفسه، وكل منهما سبب الآخر ونتيجة[2] بمعنى التفاعل بين الفكر والواقع، والتوافق بين الذاتي والموضوعي فالحقيقة «ليست إلا فرضية يفترضها الإنسان لكي يستعين بها على حل لمشكلات الحياة»[3] وهذه معناة أن الوردي 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»[4].

يبدو لي أن أهمية الوردي 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 لان أهم ما يميز هذا العصر وكما جاء على لسان احد أهم مؤسسي فكر ما بعد الحداثة والذي هو إيهاب حسن المصري الأصل الأمريكي الجنسية في كتابه «التحول ما بعد الحداثي» الصادر عام 1978 هو أن هذا العصر يتميز:

إنه فكر يرفض الشمولية التي مثلتها الفلسفات النسقية، مركزا على

---

(1) علي الوردي: مهزلة العقل، ص21.

(2) علي الوردي: خوارق اللاشعور، ص53.

(3) علي الوردي: مهزلة العقل، ص19.

(4) علي الوردي: خوارق اللاشعور، ص190.

الجزيئات والهوامش.

ينبذ اليقين المعرفي ويرفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

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[1].

بعبارة ملخصة أن فكر ما بعد الحداثة هو فكر «التنوع والتشظي والتفتت»[2] وهذا ما يلح عليه الوردي 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 للاطر المغلقة، فالعقل عند الوردي 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»[3].لان من طبيعة العقل أن يرى الحقيقة بمنظار المصلحة وهو الالة التي تساعد على تحقيق المصلحة فالإنسان مجبول أن يرى الحقيقة من خلال مصلحته وهو إلا له التي تساعد على تحقيق المصلحته[4] لذلك فالحقيقة ليست ثابتة بل هي متغيرة بتغير المصالح، لان الفكرة التي هي لديك من الممكن أن تكون خطأ في نظر غيرك لأنها قد نظر بمصالحة والمشكلة هذه كامنة في طبيعة السلوك

---

(1) علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2001، ص 13.

(2) محمد الشيخ: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات مترجمة، شارك في الترجمة، باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1996، ص 11.

(3) الوردي، علي:خوارق اللاشعور، ص 54، علي الوردي: في الطبيعية البشرية، ص 67، نفس المطبات.

(4) الوردي، علي:مهزلة العقل، ص 97.

البشري لان الإنسان «اعتاد أن ينظر إلى الكون من خلال إطار فكري يحدد مجال نظرة، وانه يستغرب أو ينكر أي شيء لا يراه من خلال ذلك الإطار[1] 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 فالوردي، يعتقد بان «مقياس ثقافة شخص هي بقدرته على الخروج من هذه القوقعة» ومبلغ ما يتحمل هذا الشخص من آراء غيره المخالفة له»[2] استشهد الوردي 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 أن الجمود الفكري والخضوع للسلطان، أمران مترادفان، فهو يقول» من تمنطق فقد تزندق «ويقولون من خرج على السلطان فقد كفر»[3].

الجدير بالذكر أن كارل بوبر لديه كتاب بعنوان «أسطورة الإطار»[4] وهو من المؤلفات التي كتبها في أواخر حياته فبوبر لا يؤكد القول بامتلاك احد للحقيقة، وليس من الصحيح بانتقاده القول أيضا بنسبية الحقيقة، وهذا ما يختلف فيه عن الوردي 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،

---

(1) ينظر الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص45، الوردي، علي: وعاظ السلاطين، 198، نفس المعطيات المسمات اجتماعية، ج1، ص15.

(2) الوردي، علي: مهزلة العقل، ص54، الوردي، علي:خوارق اللاشعور، ص46، نفس المعطيات..

(3) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص101-102.

(4) ينظر: كارل بوبر، اسطورة الاطار، ترجمة، وعنى طريق الحولي، عالم المعرفة، الكويت، 2001، العدد 292.

نستطيع القول بصلاحية هذه الأفكار أو الفروض ونعدها خطوة للوصول إلى عالم أفضل، أو الوصول إلى الحقيقة، وهذا هو المعيار الصحيح لتبني فكرة ما، وليس الدفاع عن الأفكار وتبنيها تبنياً أعمى وفي ضوء المصلحة كما يذهب إلى ذلك الوردي، أو العيش في إطار مغلق من الأفكار صنعناه نحن ونعتقد بأنه الحقيقة النهائية.

إن هذه النوع من التبني للأفكار في ضوء مبدأ التكذيب البوبري ما هو الا شكل من اشكال الهدم للإيديولوجيات السياسة والأنظمة الميتافيزيقية التي تؤمن بامتلاكها الحقيقة، وهو الأكثر جدوى مما يريده الوردي في الدعوة إلى نسبية وفوضى الحقيقة، لدرجة نجد فيها الوردي ينعم على العقل حتى انه وصف من يستخدم العقل «مجنون لا يحب أظهار جنونه»[1] فأصبح الجنون بهذا المعنى هو الجوهر والعقل هو العارض في المجتمع فنحن مجانين نستعمل العقل للتغطية على جنوننا!

إن موقف الوردي من العقل قائم على مقايسة القديم بالجديد وهذا ما تبنه له الجابري ووجد أن «هذه المقايسة بين الطريقين، المعرفيين، ناقصة بها حاجة إلى ميزان بضبط الأحكام، ومعيار يرتب المقاييس، فالعلم المعاصر اعترف بتكاملية المعرفة، بين التجربة أو العقل، بين ما يمكن للعلم أن يختبره في المعمل والطبيعة، وبين ما يمكن للعقل أن يبرهن عليه رياضيا وبديهيا، مما لم يعد معه القبول بطريق واحد ووسمه بالصدق واليقين»[2] كأن تكون العقلانية هي الطريق الوحيد أو النسبية هي الطريق الأفضل.

إن احد إشكاليات فكر الوردي هي إلا إشكالية المصطلح وتداخل المفاهيم والمقولات وتعميم الأحكام وعدم الفرز بين الناس أو أرباب العلم والمعرفة،

---

(1) الوردي، الاحلام بين العلم والعقيدة، دار كرفان، لندن، ط2، 1992، ص113.

(2) الجابري، علي حسين، علي الوردي، السيرة والآراء، مصدر سابق، 2002، ص61.

وتمازج المفاهيم الشعبية والاجتماعية والدينية والعلمية. كلها كانت وراء الهجوم الدائم على العقل والعقلانية، مع أن الأمر لا يتطلب أكثر من تميز الأحكام في قضايا التعليم وقضايا الفلسفة وقضايا الدين ويبقى بنا حاجة العقل والعقلانية والعقل لكي نصل إلى ما يريده الوردي[1].

نقد الاستبداد

لاحظ الوردي من خلال قراءاته للتراث العربي الإسلامي، ان هناك رؤية بيريويه لطبيعة الملك في كل زمان، معتمدة بطبيعة الحال على قراءة تأويلية للقران والحديث النبوي، بما يجعل هذين النصين وكأنهما يبرران ما يفعله الحكام بشعوبهم، وهذا ما بدى واضحا مع الخطباء والفقهاء الملاصقين للسلطان، دعوتهم المجتمع إلى ضرورة احترام الحكام حتى وان كانوا من الظالمين. بحيث تحول الحكم إلى حكم طغيان واستئثار بالسلطة لدرجة يلغي فيها اللاحق السابق، وإلغاء كل ارث سياسي ولا تعترف بكل ما يخالفها أو يختلف معها[2] وهذا ما سهل الوصول إليه متملقي السلطان والمجملين لافعاله.

«إن مشكلة المسلمين والعرب هي فساد حكامهم فالمسلمون الاولون كانوا يكافحون الظلم والترف والتعالي في أيام محمد، فلما علوهم في الأرض وجاءهم المال والترف أصبحوا بحاجة إلى من يكافحهم»[3] وقد ذهب إلى مثل هذا القول علي شريعتي في كتابه «دين ضد دين» ودعوته إلى ضرورة تنقية الدين من عناصر الجمود والركود لان يتحول الدين لتحول من نزعته الثورية التغييرية إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص55.

(2) الوردي، علي: في الطبيعة البشرية، ص20.

(3) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص71.

النزعة الستاتيكية التبريرية الثبوتية فيصبح الدين دينا آخر[1]. فلابد من ثورة فكرية داخل الركود والتقليد الذي يحافظ على مصالح المستفيدين من هذا السبات والركود.

يرى الوردي أن المستبد يكون مستبدا لا يتحمل مسؤولية استبداده وحده بل تقع المسؤولية «على عاتق الذين أعطوه المفتاح وسهلوا له فتح الأبواب.. فنيرون صار نيرونا لان جلاوزته وجلاديه سولوا له سوء عمله وحققوا له ما يشتهي»[2] وهؤلاء المتمجدون الذين ميزهم الكواكبي عن أصحاب المجد، فالمجد هو «إحراز المرء مقام حب احترام في القلوب.. والمجد لا ينال الا بنوع من البذل في سبيل الجماعة» أما التمجد فهو «القربى من المستبد وهو أن ينال المرء جذوته من جهنم كبريا المستبد ليحرق بها شرف الإنسانية»[3] لدرجة يقول فيها الوردي إن هؤلاء جعلوا مفهوم الأمن مختلفا فـ«حفظ الأمن معناه حفظ السلطان وتدعيم حكمه»[4].

ولإخلاص من جريمة النظر هذه ولا يمكن تحقيق العدل الا بالصراع بين الحاكم والمحكوم لان العدل ليس نتيجة الفكر المجرد وحده، ولكن بالتفاعل المستمر بين المظلوم والظالم أو بالأحرى نتيجة التفاعل والتصادم المرير بين قوى المحافظة وقوى التجديد[5].

---

(1) علي شريعتي، دين ضد دين، دار الامير، بيروت، ط1، 2003.

(2) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص73.

(3) الكواكبي، عبد الرحمن، الاعمال الكاملة، طبائع الاستبداد ومصالح الاستعباد، جمع ودراسة محمد عمارة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص362 -363.

(4) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص92.

(5) المصدر نفسه، ص100-103.

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 ببرر ضرورة استعمال المسلم حقه في الانتخاب والتصويت إلى ابعد الحدوث، لدرجة يقول فيها الوردي بأنه لو كنت رجل دين لأثبت باعتبار التصويت واجبا دينيا ولجعل التقاعس عنه دنيا لا يعتبر[1].

لذلك وجدنا علامتنا يدعو إلى ضرورة تحقيق الديمقراطية وتبني الحكومة لها فالحكومة الرشيدة في العصر الحديث هي تلك التي تقود الثورة الشعبية لا تقاومها.. والثورة المسلحة لا تحدث في امة تلتزم الديمقراطية الصحيحة، ذلك لان الحكومة الديمقراطية تنبعث من صميم الشعب، فهي عبارة عن صورة ظاهرة لرغبة الشعب الباطنة، أنها من الشعب وبالشعب ومن اجل الشعب[2].

إن ميزة الفلسفة الديمقراطية أنها لا تعترف بوجود التنازع والاختلاف بين الناس وترى أن ذلك لازم محتوم في الحياة الاجتماعية، ولكنها تحاول أن نضع للناس قواعد كقواعد الكرة لكي يستفيد البشر منه دون أن نسفك الدماء أو نثور الأحقاد[3] «الفلسفة الديمقراطية الحديثة» لا تؤمن بالحقيقة المطلقة بل تؤمن بدلاتها عنها بتلك الحقيقة التي ترتأيها الناس[4] لان الديمقراطية تقضي على التقاتل السياسي.

الأمر الذي يأسف له الوردي هو عدم شيوع الديمقراطية في الوطن العربي

---

(1) المصدر نفسه، ص103. والغريب ان هذا الامر حصل لدينا في العراق مؤخرا الانتخابات الوطنية التي اوجبها الكثير من رجالات الدين وبرغم ان الوردي كان يستبعد حصول مثل هذا الامر.

(2) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص266.

(3) الوردي، علي: دفاع عن السفسطائية، ضمن كتاب سفسطائية للبيع، مصدر سابق

(4) الوردي، علي: مهزلة العقل البشري، ص72.

وفي العراق على وجه الخصوص لسيادة حكم الاستبداد في العراق الحديث، فجاء الحكام المعاصرون يتفاخرون بمجد الأجداد مثل حمورابي وآشور بانبيال والرشيد وشيد المتاحف وعمروا القصور[1] «ولم ينظر إلى الشعب العراقي بوصفه شعب هو الامثر زخرفة وتنوعا من أي مثال آخر في العالم، وبإمكان هذا الطيف وظلالة أن يكون نسيجا لا يأكل فيه الجزء الآخر، بل يحمل تعددية وتنوعه مصدرا للتكامل والإضافة»[2].

فضلا عن ذلك فان الوردي يرى أن احترام التعددية والدعوة إلى الحرية تقتضي بالدرجة الأساس احترام حرية المرأة التي تشكل نصف المجتمع، وهذا ما لم يتجاوز العرب إلى يومنا هذا، فلابد أن تحترم المرأة وتعطى حقوقها كافه لأنها «مخلوق بشري كالرجل، لها الحق في تعيش كما يعيش وان تمتع بالحياة على منوال ما يفعله الرجل»[3] وفي تحقيق هذا الأمر نكون قد حققنا أهم انتصار على الروح الاستبدادية في ذواتنا أولا وفي المجتمع ثانيا.

في نقد المجتمع والخطاب العربي والعراقي

يحاول الوردي نقد المجتمع العربي في ضوء نظريته في البداوة والحضارة التي ذكرناها آنفا، 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 مطاليب متناقضة وعلى الرغم من أن الوردي يستبعد التعميم ويكرس جهده في ازدواج الشخصية على المجتمع العراقي، إلا انه

---

(1) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص268-269.

(2) الوردي، علي: في الطبيعة البشرية، ص4 ومقدمة سعد البزاز، ص21.

(3) ينظر الوردي، علي:، مهزلة العقل، ص14-15، ص59 نفس المعطيات، الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص17، نفس المعطيات.

لا يستبعد ان تكون الشخصية العربية تعاني الازدواج، وقد سبقه ابن خلدون في ذلك على الرغم من إلصاق العرب إلى البدوة وإبعادهم عن الحضارة وان كان الوردي لا يوافق ابن خلدون على ذلك»[1].

يعتقد أن هذه الازدواجية متأتية في المجتمع العربي الإسلامي من الصراع بين بقايا الجاهلية ومعطيات الإسلام فالخليفة الأموي مثلا كان بدويا صريحا يعمل ما يشاء مادامت القوة بيده وكان يتبع في ذلك سنة الصحراء.. وترك أهل التقوى والدين في ابراجهم العاجية، أما الخليفة السياسي، فاخذ يتبع طريق الازدواج إذا جاء وقت الموعظة بكى، وإذا جاء السياسة طغى[2].

هذا الازدواج في الشخصية هو الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه اليوم «فالفرد يجوز له أن يعمل ما يشاء وينهب ما يشاء، ولكي يرضى عنه الله تعالى يجب أن 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 مسجدا بنى الله في الجنة قصرا مخيما».

إن أكثر الناس يعانون من ازدواج الشخصية وقليل منهم من يعرف أن يخط لنفسه خطا معينا يسير عليه ولكن البقية تدافع عن الإسلام بالسيف ولكنها في حياتها المفاوت على مخالفته في كثير من قيمة وفعالة[3].

هذا بالنسبة لطبيعة المجتمع العربي الإسلامي والعراقي على وجه الخصوص.

أما بالنسبة للخطاب فانه لا يختلف بطبيعة الحال عن سلوكه المجتمع وما

---

(1) ينظر الوردي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص23.

(2) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص45.

تطبع عليه، لذلك نجد أن الشخص المفكر، يعيش ازدوجا في الشخصية، أيضا فنجده يعيش في الحاضر ويتعامل مع الحاضر بكل مقتضياته ولكنه في الوقت نفسه يدعوا إلى الماضي والتزام الماضي بكل ما فيه، بوصف هذا الماضي مقدسا لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه وهؤلاء ما يسميهم «وعاظ التدين»[1].

في الجهة المقابلة نجد من هو يعيش التخلف بأغلب مظاهرة ويتمشدق بألفاظ غريبة عن المجتمع وعن قدرته الإدراكية، بما يجعل هذا المفكر يتكلم في واد والمجتمع في واد آخر لأنه لا يفعل شيء سوى إعادة أقوال الغرب من دون الوعي بإمكانية تطبيق هذه الأفكار على المجتمع، وهؤلاء سيسميهم «الوعاظ المتقربين» الذي يعيشون في بحر مثلا لهم من الألفاظ لكن لا يوجد تطبيق لها على ارض الواقع لأنها مجرد ألفاظ مترجمة والأمر لدى الوردي ليس متعلقا بالتزام احد الطريقين، بقدر ما هو متعلق بضرورة تحسن الظروف الحضارية والاقتصادية[2]. كذلك الأمر ليس متعلقا بأحداث القياس مع التراث أو مع الآخر، بقدر ما هو متعلق بالقراءة النقدية المبتعدة عن التقديس بكل اشكاله وقراءة النتاجين بوصفهما إنتاجا تاريخيا وحضاريا إنسانيا لا يجلى وفيه السلبي وان طريقة الانتقاء غير نافعة.

أيضا قارئ الوردي ابتعاد الوردي على كل الأطر الغيبية والثيولوجية لان مبين هذه الرواية لا يمكن أن يقدم لنا وعيا نقديا حيوياً، بل سيكون فكرا اتباعيا تقليديا جامدا لا يساهم في بناء الحاضر وتطوير المستقبل[3].

---

(1) الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص296.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص270.

من جهة أخرى يرى الوردي أن الحضارة الغربية، حضارة «مغربة» ويجب النظر إليها على أنها «حضارة عالمية ساهم في إنشائها الشرق والغرب»[1] والتفاعل مع الحضارة الغربية أمر لابد منه، حتى لا نعزل عنها يحدث في العالم وانسياقا مع ما تقتضيه حركة الحياة فالحياة في تطور دائم، وإذا لم تتابع ما وصلت إليه الأمم سنكون في آخر السرب مستقبلين لا منجين، والعرب يمتلك إلياس التقدم، فلا معنى.

إذن من التزام (التقليد لما جاء به الآباء والأجداد، وفي الوقت نفسه لا يعني معرفة ما توصل إليه الآخر ترك للتراث وابتعد عنه، بل حد التزام الطبيعة الحياة الإنسانية، فالحياة كمفردة ليست متأنية 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 والمسار تأتي معا في الحياة الاجتماعية، ومن يطالب المحاسن دون المساوئ فالأخرى به أن يعيش في عالم آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه[2].

الخاتمة

يمكن القول في ختام البحث أن فكر الوردي يدور حول إمكانية الارتقاء بالإنسان، وتقبل المجتمع للمتغيرات والمعتقدات الفكرية، لذلك كان ناقما على المنطق التقليدي الذي كان يرتبط عنده بالمنطق الاستبدادي على اعتبار أن

---

(1) مهزلة العقل، ص19.

(2) في الطبيعة البشرية، ص153.

كلاهما يعتقد بالوصول إلى الحقيقة النهائية، وكلاهما يقمع حرية الرأي والاختلاف والتعددية، تلك المفاهيم التي دافع عنها الوردي وعدها أساس في الوصول إلى المجتمع الديمقراطي، وبعكسه سيسود الاستبداد، لذلك وجدناه دائم النقد للحقيقة، لان امتلاكها أو ادعاء امتلاكها يعني القضاء على التنوع الفكري الذي هو الأساس في تحقيق الإنسان ما وصل إليه من تطور وما سيصل، لكن الذي يؤخذ على الوردي هو إيمانه 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 إلى ربط الحقيقة بالمصلحة الفردية، فضلا عن ذلك فان الديمقراطية لا تعني 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، إذن ليست هناك نسبية مفرطة سفسطائية كما ذهب إلى ذلك الوردي، لان هذا برأينا يعني فوضى وانفلات، وإلا لماذا خضع سقراط لحكم الإعدام، أليس من اجل احترام القانون الكلي، لاسيما وان الوردي يظن أن سقراط سفسطائي انقلب عليهم.

فيما يتصل بذلك أيضا أجد أن إفراط الوردي في نقده للتعميم والشمولية، جعله يقع من والتعميم والشمولية الحقيقة النسبية.

إن سطوة الفكر الواحد والنظام الاستبدادي في العراق، هو ما جعل الوردي، ينقم من الفكر الواحد والحقيقة الواحدة، أي أن هذا الأمر مرتبط عنده بانعكاسات اجتماعية ولاسيما وانه عالم اجتماع يتحسس نبض الشارع والمجتمع، ساعيا لتحقيق العدل الاجتماعي، الذي هو في حقيقة ليس فكرة مفروضة من فوق، بل يأتي نتيجة التفاعل الاجتماعي. وهذا هو ما جعل الوردي يفضل الاجتماع على الفلسفة، لان ينبع من الواقع ويتداخل معه ويأتي

نتيجة، بينما الثاني يبقى فكر تأمليا نظريا، صورة ذهنية للواقع الذي ليس شرطا أن يتطابق معه، لأنه في القالب أحلام وأمنيات للارتقاء بالواقع.

موقف الوردي من المنطق الأرسطي

قراءة نقدية

د. فيصل غازي مجهول

مقدمة

تعرفتُ على أفكار رائد الفكر الحر في العراق الحديث علي الوردي وآرائه وتأثرتُ بها مبكراً، وأصبح جزءٌ كبيرٌ منها إطاراً فكرياً (بحسب مصطلح الوردي) أنظر من خلاله إلى الأشياء. فكثيراً ما رجعتُ إليه في مسائل عن التاريخ أو الاجتماع لأرى ما الذي يقوله فيها، لأن قوله كان يومئذٍ عندي القولَ الفصل، وما يزال إلى اليوم أقرب إلي من غيره. والوردي من الكتاب الجريئين الذين حطموا كثيراً من أصنام العقل، وعلموا الناس أن يحطموها.

وإذا كانت هناك مآخذ على ما كتبه فلن تكون إلا في الجزئيات. وإذا كنتُ أتفق معه بمعظم ما جاء به، فإن هذا «المعظم» لا يمنعني من مخالفته في بعض ما كتبه. وإن كان لابد من الكلام بلغة الاختلاف والاتفاق فإنني أتفق معه بالكثير وأختلف معه بالقليل، وما أكتبه هنا ينتمي إلى هذا القليل، أما الكثير فقد أصبح جزءاً من ثقافتي. قد يُقال لي: إنك انتقيتَ من الوردي جملاً ليسهل عليك نقدها. أما الانتقاء فلا أنفيه، لكنني لم أنتق تلك الجمل كي أخرجها من سياقها، ولا أريد أن أوظفها توظيفاً يخدم جهات تقف ضد الوردي في كل ما يقوله. ولولا احترامي الكبير له لما كتبتُ حرفاً واحداً ضده، لكنني لا أريد أن أدافع عنه دفاعاً عقائدياً لأنه ليس بحاجة له.

إن قسماً مما كتبتُه يخص المنطق، وقد جعلته عنواناً لبحثي هذا، لكن هناك مسائل أخرى تخص اللغة ومسائل عامة أخرى. وقد اعتمدتُ بعضاً من كتب الوردي وما أردت التوسع، هي «خوارق اللاشعور» و«مهزلة العقل البشري» و«أسطورة الأدب الرفيع». وكتبتُ بين قوسين كلمة «خوارق» و«مهزلة» و«أسطورة» بعد كل اقتباس اقتبسته من هذه الكتب مع رقم الصفحة. وفضلت أن أضع عناوين للفقرات التي ابتدأتها بـ «قال الوردي»، ثم «أقول». وكأنه حوار بين الوردي وبيني. قد تكون هذه الطريقة تقليدية جداً عند كثيرين، ولتكن، فهذا ما أراه مناسباً في هذا المقام.

القياس المنطقي آلة بيد الإنسان

قال الوردي:

«ومعنى هذا كله أن القياس المنطقي قد أصبح آلة بيد الإنسان يستعمله في سبيل ما يشتهي وما يرغب فيه»[1].

أقول:

هذا صحيح، فإن المنطق آلة بحسب كثير من التعريفات. لكن، أليست العلوم والفنون والتكنلوجيا آلات بيد الإنسان يستعملها كيفما يشاء؟ هل يمكن أن نلعن العلم كله لأن شخصاً استعمله من أجل ضرر غيره؟ كل شيء يمكن أن يكون نافعاً أو ضاراً، فمرة تستعمل السكين لأغراض الطبخ ومرة تستعملها للقتل، وهي غير مسؤولة عما نفعل. ومرةً تستعمل التكنلوجيا الحديثة لأغراض سلمية وأخرى لأغراض حربية، ومرةً تستعمل المخدرات لإنقاذ مريض وأخرى لجعل السليم مريضاً. والمسؤول الأول والأخير هو الإنسان الذي يستعملها. والمنطق

1 ـ خوارق اللاشعور: 83.

كأي علم من العلوم يُستعمل استعمالات عدة.

استعمال المنطق

قال الوردي:

«والغريب في القياس المنطقي أنه يمكن أن يكون سلاحاً في يد كل فريق. فمن الممكن استعماله لتأييد رأي ما ولتأكيد عكسه أيضاً». فهذا الرأي صحيح «كما قال أناطول فرانس» ولكن نقيضه صحيح أيضاً. وأصحاب الفرق الدينية كلهم يستعملون هذا المنطق لتأييد دعاواهم المذهبية، وكل واحد منهم يعتقد أنه قد وصل به إلى الحق الذي لا شك فيه. وإذا أصغيت إلى براهين كل فريق منهم وجدتها متسلسلة تسلسلاً منطقياً صحيحاً، وأنت إذن قد تقف حائراً لا تدري أية فرقة محقة من بين هاتيك الفرق المختلفة[1].

أقول:

لأن المسألة مما لا يمكن حله حلاً يرضي الجميع، لاسيما تلك المسائل العقائدية، ولو كان هناك حل يقنع الجميع لما بقيت مستمرة عبر الأزمان والأجيال. فمن كان يبحث عن حل نهائي حاسم مقنع للجميع فلا يبحث عنه في مجال كالدين والسياسة والفلسفة والفن.

السلطة الدينية والمنطق

قال الوردي:

«ولهذا السبب نشأت تلك الفكرة المعروفة عند العامة والتي تقول: «لا تخف إلا من المعمم»، ذلك أن المعمم يستطيع أن يقوم بأي عمل ثم يأتي له بعد ذلك

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 84.

بحجة منطقية يدافع بها عن نفسه ويرد بها انتقاد المنتقدين»[1].

أقول:

إن هذا المعمم الذي يذكره الوردي لا يأتي بحجج منطقية بقدر ما يفرض ما عنده بسلطة دينية، إنه يمارس نوعاً من أنواع التفكير التبريري المستند إلى كتاب مقدس أو سيرة أو غيرهما، ولو كان منطقياً فحسب لما اتبعه آلاف الناس. فأين تلك الآلاف التي اتبعت الفارابي لأنه المعلم الثاني الخبير بالمنطق الأرسطي؟ وأين أتباع عشرات المناطقة الخلص الذين لا يعرف أسماءهم إلا بعض المختصين؟ إن الناس يتبعون رجل الدين لأنه يعبر عن فكرة يؤمنون بها، لذا لا نجد أتباعاً للمناطقة الخلص كأتباع رجال الدين، فالمسألة ليست منطقية بقدر ما هي دينية إيمانية اعتقادية اجتماعية. وهو لو قال لهم أي شيء لصدقوه من دون أية معرفة منهم أو منه بالمنطق.

إن كثيراً من الناس ليتبعون رجل الدين الذي لا يعرف شيئاً عن أي شيء، لا لشيء إلا لأنه مبارك مقدس عندهم، وقدسيته تلك تجعلهم ينسبون له ما ليس عنده. إن الناس البسطاء عندما يحترمون شخصاً، لأنه رجل دين أو لأنه ينتسب إلى عائلة دينية، لا يسألون عن قدرته على التفكير أو الجدال أو الإقناع، لكنهم يقتنعون به هكذا، بل كثيراً ما تجدهم يروون القصص والمعجزات عن أناس مقدسين كانوا غافلين أو بسطاء لا يعرفون شيئاً في العلم أو العمل، وكل ما لديهم من امتياز هو أنهم بسطاء أو مغفلون، مع ذلك يقدسونهم ويضربون المثل بهم وبسذاجتهم.

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 84 و84.

المنطق الأرسطي والوعظ

قال الوردي:

«إن منطق أرسطو يصلح للوعظ وللمشاغبة معاً. فالواعظ الذي يرقى المنبر لإنذار الناس بالويل والثبور، والمشاغب الذي يبحث عن عيوب الناس لينتقدها، كلاهما يستعمل هذا المنطق في الهجوم والدفاع. فهو منطق الوعظ لا الاتعاظ، إذ أن المولع به شديد في وعظ غيره بينما هو بعيد عن الاتعاظ بما يعظ به: فهو يتلمح في سلوك كل فرد من الأفراد المحتكين به تناقضاً منطقياً ولكنه لا يرى ذلك التناقض في نفسه. إن هذه العادة تظهر بجلاء في بعض رجال الدين. وهي منتشرة انتشاراً كبيراً في البيئات التي تكثر فيها الحرف الدينية كالوعظ والإرشاد وتوزيع الصدقات. ففي هذه البيئات تدرس علوم المنطق والنحو والفقه والكلام وغيرها وجميع هذه العلوم تستعمل الأقيسة المنطقية كثيراً وتعود الذهن على التفكير الذي يحرض صاحبه على المشاغبة والوعظ الاعتدائي»[1].

أقول:

ليس المنطق مسؤولاً عن المشاغبة والوعظ، إن الواعظ المتحذلق لا يتورع من استعمال أي علم من العلوم أو أية جملة من الجملة في الدفاع عما يذهب إليه أو يؤمن به. ولو أراد أن يحارب الناسَ بالكيمياء أو الفيزياء لما عجز. ولو رجعنا إلى المناطقة الكبار كالفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرين لما وجدنا هذا الوصف ينطبق عليهم، وهم أعلم بمنطق أرسطو من أهل المنابر.

أما عن تدريس علوم المنطق والنحو والفقه والكلام فهي من مستلزمات الدرس الديني الذي يحتاج إليها في الدراسات الدينية.

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 82.

القياس الأرسطي

قال الوردي:

«يقوم القياس الأرسطوطاليسي على أركان ثلاثة، وهي التي يطلقون عليها: المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. والى القارئ مثلاً على ذلك – وهو المثل الذي اعتاد أن يأتي به معظم المناطقة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا من غير ملل أو خجل:

1 ـ كل إنسان فان(مقدمة كبرى)

2 ـ سقراط إنسان(مقدمة صغرى)

3 ـ إذن سقراط فان(نتيجة)

وهم يشترطون أن تكون المقدمتان صحيحتين لكي تكون النتيجة صحيحة»[1].

أقول:

إن المناطقة يفترضون صدق المقدمتين، ولكن يُمكن أن يكون قصد الوردي الصدق لا الصحة، فهناك فرق في المنطق بين الصحة والصدق.

وهنا أريد أن أشير إلى مسألة ذكرها يان ولكاشيفتش في كتابه «نظرية القياس الأرسطية» عن المثال السابق، وهي أن هذا المثال يبدو «أنه يرجع إلى عهد قديم. فقد أورده سكستوس أمبيريقوس مع تغيير طفيف ـ هو وضع «حيوان» مكان «مائت» ـ على أنه قياس مشائي. ولكن القياس المشائي ليس بالضرورة قياساً أرسطياً. والحق أن القياس السابق يختلف عن القياس الأرسطي من وجهين لهما أهمية منطقية. فمن الوجه الأول، المقدمة «سقراط إنسان» قضية

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 138.

مخصوصة، من حيث إن موضوعها «سقراط» حد جزئي. ولكن أرسطو لا يُدخل في نظريته الحدود الجزئية ولا المقدمات لمخصوصة».

وهذا إيضاح لاستعمال هذا المثال، لكنه فعلاً ـ كما يقول الوردي ـ قد تكرر في معظم كتب المنطق.

نقد القياس

قال الوردي:

«والنقد الذي يوجه على هذا القياس أنه يعتمد في أساسه على المقدمة الكبرى. وإذا علمنا أن المقدمة الكبرى تستند على البديهيات المألوفة اتضح لنا تفاهة هذا القياس برمته».

أقول:

ليس هناك اعتماد على المقدمة الكبرى فقط، فالقياس يعتمد المقدمتين معاً، وكذلك قواعد أخرى لا مجال لتفصيلها. ولا علاقة للمقدمة الكبرى بالبديهيات، فهي مقدمة كبقية المقدمات سواء كانت بديهية أو مسلمة نفترض صدقها وحسب.

تحليل للمثال

قال الوردي:

«دعنا نحلل هذا المثل المشهور الذي ذكرناه آنفاً. ففيه نجد قولهم: «كل إنسان فان». والظاهر أنهم يحبون هذا المثل لأن مقدمته الكبرى مقنعة اعتاد الناس على الرضوخ لها والأيمان بها جيلاً بعد جيل. ومن الصعب علينا إنكار القول بأن الناس كلهم فانون حيث لم يخلد منهم أحد منذ بدأ التاريخ حتى يومنا هذا.

الواقع أن الناس كلهم يموتون، والفناء من نصيبهم جميعاً. ولكننا مع ذلك نستطيع أن نفترض الشك في صحة هذا القول الذي سلمنا به. فنحن لم نشاهد

جميع الناس يعالجون سكرات الموت أمامنا فَرداً فرداً. ومن المستحيل على باحث أن يدرس حياة كل فرد ظهر على وجه الأرض، منذ زمان أبينا آدم حتى زماننا هذا، ليتأكد من موته. ومن يدري فربما بقي أحد الناس دون أن يموت.

أعود فأقول إن هذا شك افترضناه جدلاً. ولست أومن به شخصياً. وإنما أتيت به لكي أبين للقارئ إمكانية الشك في أية بديهية اعتاد الناس على التسليم بها»[1].

أقول:

إن الوردي هنا يحلل القضية «كل إنسان فان»، لكن المنطقي ليس من عمله أن يُثبت صدقها أو كذبها، كل ما يفعله أنه يفترض صدقها فرضاً؛ أي أنها صادقة بالفرض. وما قول الوردي في القضية القائلة إن «كل أ هي ب»، أو «كل س هي ص»، التي نفترض الصدق فيها؟ إن المنطقي يأخذ الحقائق أو القضايا أو الجمل من تخصصات أخرى وهو ليس معنياً بالتحقق منها. فإذا قيل إن كل المعادن تتمدد بالحرارة فإن المنطقي يأخذ هذه الجملة من علماء الفيزياء أو الكيمياء وليست هي من اكتشافه.

أما مسألة افتراض الشك في أن كل الناس يموتون، فهذا ممكن، وهذا يدخل في مشكلة قد شغلت الفلاسفة والعلماء، وهي مشكلة الاستقراء. فكثير من علومنا تعتمد الاستقراء الناقص لا التام. وهنا فإن أية جملة نعدها صادقة، يمكن ألا تكون كذلك. مثال ذلك إذا قلنا إن الماء يتكون من الهيدروجين والأوكسجين، فقد يعترض شخص ويقول هل فحصتم جميع قطرات الماء الموجودة في العالم؟ وإذا قُلنا إن الأسماك تتنفس الهواء أو الأوكسجين المذاب في الماء، فقد يعترض شخص ويقول هل فحصتم جميع الأسماك الموجودة في جميع

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 139.

أنهار العالم وبحاره ومحيطاته؟ وإذا كان هذا ممكناً فكيف بالأسماك التي ماتت قبل آلاف السنين أو التي ستولد بعد ملايين السنين؟ وإذا قيل إنه عندما يُقطع رأس الإنسان فإنه سيموت؟ قد يقال وهل أن جميع الذين قُطعت رؤوسهم قد ماتوا؟ هذا ممكن، لكن المنطقي يقول إذا كان حقاً أنه إذا قُطع رأس الإنسان وإنه بسبب هذا القطع سيموت، فإنه سيترتب على هذه القضية نتائج معينة.

إن إمكان التحقق (في كثير من المجالات) من جميع الجزئيات أمر صعب أو محال، لكن لا توجد طريقة أخرى غير استعمال الاستقراء الناقص، أو فلنقل إنها أثبتت نجاحها أكثر من غيرها، على افتراض أن العينة الصغيرة المأخوذة من مكان ما تُشبه غيرها، كما يأخذ المحلل قطرة من دم الإنسان ليرى إذا ما كان مصاباً بمرض ما. وهذه المسألة لم تشغل أصحاب المنطق الصوري بقدر ما انشغل بها فلاسفة وعلماء ورجال دين أيضاً.

المقدمات الكبرى

قال الوردي:

«ولو أمعنا النظر في المقدمات الكبرى التي يأتي بها المناطقة عادةً لوجدناها أدنى إلى الشك من هذه. فمعظمها عبارات مألوفة قد اعتاد الناس على التسليم بها. والمناطقة يستغلون تسليم الناس بها هذا فيبنون عليه أقيستهم المتنوعة»[1].

أقول:

ليس استغلالاً بقدر ما هو ضرب مثل مما هو معروف، أو اعتماد ما هو صادق في مجال معين، وهذا ما فعله الغزالي وابن حزم عندما ضربوا أمثالاً على الأقيسة من الفقه لأنهم يخاطبون أناساً ذوي ثقافة واهتمام فقهيين. ففي بيئة إسلامية صرف ماذا

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 139.

ستكون الجملة القائلة: «لا إله إلا الله» صادقةً أم كاذبة؟ بالتأكيد يوجد ملايين الناس يشكون فيها، أو يعدونها كاذبة، لكن هذا الشك لا يعني المؤمن بها الذي يعدها يقينية أو صادقة، وينطلق منها في استنتاجات أخرى.

الأقيسة المنطقية

يستعمل الوردي المثال الآتي:

«وهو قد يستعمل أقيسته المنطقية جرياً وراء عواطفه فإذا كره شخصاً ثم رآه يضحك مثلاً هتف قائلاً على طريقته المنطقية المعتادة:

الضحك من غير سبب من قلة الأدب

وفلان قد ضحك من غير سبب

إن فلان إذن قليل الأدب

وهو قد لا يكفيه هذا الحكم القاسي على ذلك الشخص وربما لجأ إلى اعتداء آخر عليه ثم اصطنع في سبيل ذلك قياساً منطقياً جديداً استناداً على قياسه الأول فيقول:

قليل الأدب مضر بالدين

وكل مضر بالدين تجب محاربته

وفلان إذن تجب محاربته

واستناداً على هذا القياس تراه يطلق لسانه للتشهير بصاحبنا المسكين وهو قد لا يتورع أن يؤذيه أشد الأذى. فضميره لا يخزه في هذا لأنه يؤذيه وحجته المنطقية معه تؤيده فيما يفعل»[1].

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 83.

أقول:

إذا كان المستمع مقتنعاً بأن الضحك من غير سبب من قلة الأدب، ويَعدُّ هذا القولَ مسلمةً أو بديهية أو حقيقة ما، فإنه سيؤمن بتلك النتيجة، وهنا لا مشكلة في الاستدلال بل في صدق المقدمات. فإذا كان المستمع متفقاً مع رجل الدين في أن المقدمات صادقة، فإن المنطق لا علاقة له بهذا قط. سآتي بمثل مفترض لإيضاح المسألة، فإذا قال رجل الدين:

كل مشرك بالله كافر

وهؤلاء مشركون بالله

إذن هؤلاء كفرة

وكل كافر يجب قتله

وهؤلاء كفرة

إذن هؤلاء يجب قتلهم

فليس هناك من خطأ في هذا الاستدلال ما دام المستمع يؤمن بصدق المقدمات، فما علاقة المنطق بهذا؟

أما المثال الثاني الذي استعمله، وهو:

قليل الأدب مضر بالدين

وكل مضر بالدين تجب محاربته

وفلان إذن تجب محاربته

فإن المناطقة يرفضونه قبل الوردي لأنه النتيجة اللازمة عنه ليست كما ذكرها، فالنتيجة يجب أن تكون: تجب محاربة قليل الأدب، وإذا شئنا الدقة وجب أن تكون المقدمة الأولى: كل قليل الأدب مضر بالدين، ويجب أن تكون النتيجة جزئية موجبة، وفي هذه الحال ستكون النتيجة بعض من تجب محاربتهم قليلو

الأدب. وذلك بحسب قواعد القياس.

الخلط بين المجالات

قال الوردي في معرض نقده لقانون الوسط المرفوع:

«فهذا القلم الذي أمسكه بيدي الآن مثلاً موجود في كل مكان فما دام هو مؤلفاً من طاقة كهربائية، كما أبانت ذلك أبحاث الذرة الأخيرة، فمجاله الكهربائي المغناطيسي إذن يشمل الكون كله. فنحن حين نحس بوجود القلم بين أصابعنا إنما نتأثر بوهم حواسنا المحدودة. إن مجال القلم موجود هنا وهناك بدرجات متفاوتة؛ فكلما ابتعدنا عنه كان تأثيره الكهربائي المغناطيسي أقل طبعاً. ولكن هذا لا يعني أنه غير موجود في مراكش، مثلاً، في نفس الوقت الذي هو موجود بين أصابعي وأنا أكتب هذه السطور»[1].

أقول:

هذا كله صحيحٌ من وجهة نظر علمية فيزياوية، لكن ضمن مستوى معين إذا سُئلنا هل هذا القلم موجود في العراق أم في المغرب فترى ماذا سيكون الجواب؟ هل هذا الشخص موجود في العراق أم في مصر الآن؟ ماذا نقول؟ إن الوردي يخلط بين مجال ومجال آخر.

مثال على القياس المنطقي

«إن فلان نجح في هذا المشروع
ولما كنت أنا أصلح من فلان
فإني سوف أنجح فيه حتماً»[2].

---

1 ـ خوارق اللاشعور: 90.

2 ـ خوارق اللاشعور: 97.

أقول:

هنا أيضاً استعمل كلمة أصلح استعمالاً غير واضح فما معنى الصلاحية هنا؟ إن المناطقة أنفسهم لا يقبلون كلمة غير محددة المعنى، فهل هي أغنى أم أذكى أم ماذا؟

أما ما يذكره الوردي من علاقة بين الفشل والتفكير المنطقي فإن لهذا مجالاً آخر، فلا علاقة بين النجاح في الحياة العملية وأي علم من العلوم أو الفنون، لأن المقاييس مختلفة. فقد ترى فناناً كبيراً في فنه فاشلاً في حياته العملية، أو عالماً كبيراً في علمه فاشلاً في حياته العملية، وهل نحتاج إلى أن نضرب مثلاً على كاتب مات مغموراً وعلى فنان لم يبع لوحةً واحدة في حياته ثم أصبحت الفرشاة التي رسم بها تباع بآلاف الدولارات؟ إنها احتمالات لا نهاية لها.

قانون السببية

قال الوردي:

«مثال ذلك قولهم: «كل شيء له سبب» وهذا يعد في نظرهم قانوناً بديهياً لا يجوز لأ... أن يشك فيه. وهو ما يعرف عندهم بـ «قانون السببية». فهم يرون كل شيء في محيطهم له سبب، واعتادوا ذلك حتى صار متغلغلاً في صميم تفكيرهم المنطقي. فإذا اعترض عليهم أحد وقال: كيف عرفتم أن لكل شيء سبباً؟ هل استطعتم أن تفحصوا كل الأشياء الموجودة في السموات والأرض وتكتشفوا الأسباب المختفية وراءها ضحكوا وقالوا: هذه سفسطة!»[1].

أقول:

هذا ليس من اختراع المناطقة أيضاً، لكنهم سلموا به على أنه قانون علمي

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 139.

قد حقق نجاحاً في زمانهم. وإذا عددنا الغزالي منطقياً، وهو كذلك فعلاً، فإنه كان يرفض هو والأشاعرة قانون السببية ولا يعدونه بديهياً، وهم من القدماء أيضاً بحسب ما أظن. وقد أبدى كثيرٌ من المناطقة المعاصرين رفضاً لقانون السببية لعدم وجود ارتباط بين السبب والنتيجة.

التناقض

قال الوردي:

«ومن بديهياتهم المنطقية قولهم: «النقيضان لا يجتمعان» فإذا قلنا لهم: من أين جاءكم هذا اليقين؟ أجابوا: إنه من مقتضيات العقل السليم والأحرى بهم أن يقولوا: إنه من مقتضيات العادات الفكرية التي نشأوا عليها. فكل شيء تعتاد عليه عقولهم يصبح في نظرهم سليماً لا غبار عليه»[1].

أقول:

هذه من البديهيات في المنطق التقليدي، ولم يرد الوردي على صدقها أو كذبها، بل سأل عن مصدرها. ومن الممكن أن يكون العقل السليم عندهم هو ما طابق طبائع الأشياء. صحيح أن كثيراً من الفلاسفة يؤمنون بأفكار قبلية (أي قبل التجربة)، وقد يجعلون هذا واحداً منها، لكن ما المشكلة في أن النقيضين لا يجتمعان سواء كان هذا من العقل أو من المشاهدات الطبيعية؟

قال الوردي:

«أصبح العلماء اليوم لا يسلمون بأية بديهية تسليماً نهائياً ولو أجمع على صحتها الناس جميعاً»[2].

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 139 و140.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 140.

أقول:

هذا ما ينطبق على العلماء القدماء أيضاً، ومتى كان إجماع الناس دليلاً على صدق قضية علمية، لاسيما في العلوم الطبيعية؟

الجاذبية

قال الوردي:

«وقد مر على الناس زمن طويل كانوا فيه يؤمنون بنظرية «الجاذبية» التي جاء بها نيوتن، ولم يجرأ منهم أحد على الشك فيها. حتى صارت كالبديهية التي يقتضي صحتها التفكير السليم. ثم اتضح أخيراً أنها فرضية مؤقتة قد لا تبقى على صحتها إلى الأبد.

وكذلك أجمع العلماء في يوم من الأيام على وجود «الأثير» في فضاء الكون، ثم تبين لهم أخيراً أنه غير موجود. وبدأت نظرية «الزمكان» التي جاء بها انشتاين تحل مكان «الجاذبية» و«الأثير» معاً. ومن يدري فلعل المستقبل يضمر لنا انقلاباً آخر يصبح «الزمكان» فيه بلا مكان!»[1].

أقول:

أما إيمان الناس بنظرية الجاذبية التي جاء بها نيوتن، فهل هم الناس عموماً أم مجموعة من العلماء؟ أما الناس فلا تهمهم المسألة سواء أكانت هناك جاذبية أم لم تكن. وقد آمن بها العلماء لأنها فرضٌ ناجحٌ قد حل مشكلات كثيرة. وعندما عجزت عن حل مشكلات أخرى بدأ الشك فيها، ومجموع تلك الشكوك هو الذي حفز علماء آخرين للإتيان ببديل لها. ولا أظن العلماء مسؤولين عن المفكرين أو الفلاسفة الذين يسمعون النظرية فيؤكدون صدقها المطلق. وهذا ما يراه الوردي أيضاً.

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 140

الحقيقة المطلقة

قال الوردي:

«إن المفكرين القدماء لا يوافقون على هذا الرأي. فهم قد دأبوا منذ آلاف السنين على الركض وراء الحقيقة المطلقة. فلم يصلوا إليها ولن يصلوا. وقد خيل إليهم أنهم وصلوا إليها وفرحوا بذلك. ولو كان ما يقولون حقاً لاتفقوا على هذه الحقيقة التي فرحوا بها. هذا مع العلم أنهم لا يزالون يتجادلون ويختلفون، وكل حزب منهم فرح بالحقيقة التي عنده غاضب على تلك التي عند غيره. سبب هذا الاختلاف المزمن بينهم أنهم يستندون في قياسهم المنطقي على البديهيات المألوفة. وهذه البديهيات تختلف باختلاف الزمان والمكان. وكل مجتمع له بديهياته الخاصة به، وهو مؤمن بأنها مقياس الحق الخالد إلى أبد الآبدين»[1].

أقول:

كانت عندهم وعند غيرهم رغبة في الوصول إلى الحقيقة. مع الأخذ بالحسبان معنى الحقيقة التي يبحثون عنها؛ حقيقة علمية أم دينية أم اجتماعية... الخ. وكثيرٌ منهم من لم يفرح بما عنده، بل أكد أنه عاجز عن إدراك الحقيقة، وكثيرٌ منهم قال إنه يحاول، قد ينجح وقد يفشل. أما أولئك الذين فرحوا بالحقيقة المطلقة التي وصلوا إليها فلا يمثلون إلا مجموعة من المعتقدين أصلاً بحقيقة معطاة لهم، وأرادوا أن يُثبتوا أنها الحقيقة الوحيدة.

أما عن مسألة المجتمع الذي له بديهياته الخاصة، فتلك مسألة تدخل في العادات والأعراف، وهي تشمل الجميع قدماء ومحدثين، ولا أظنها بديهيات بقدر ما هي عادات، وإذا أحب بعضهم أن يسميها بديهيات فهذا شأنه.

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 141.

بديهيات المناطقة

قال الوردي:

«والمناطقة قد لا يكتفون بهذه البديهيات المألوفة بين الناس، بل نراهم يصنعون لأنفسهم بديهيات خاصة بهم، حيث تصير في أيديهم كالسيوف القاطعة يصولون بها ويجولون، ويهاجمون بها كل شخص يكرهونه أو يفندون أية فكرة لا تميل قلوبهم إليها»[1].

أقول:

لم يضرب مثلاً عليها لنرى ما هي هذه البديهيات التي اصطنعوها وهاجموا بها من لا يميلون إليهم؟ لكن يبدو أن الأمثلة الآتية هي التي يقصدها.

البحوث التاريخية

قال الوردي:

«ونرى هذا واضحاً في بحوثهم التاريخية. فهم إذا أحبوا رجلاً من رجال التاريخ رجعوا إلى كل عمل قام به أو فكرة فاه بها وأخذوا يجمعون الأدلة العقلية والنقلية للبرهنة على صحتهما وصلاحهما في كل زمان ومكان. أما الذي يكرهونه من رجال التاريخ فكل أعماله وأقواله باطلة حتى تلك التي وجدوا مثلها عند رجلهم المحبوب»[2].

أقول:

هل المناطقة كانوا يفعلون هذا؟ ليس هذا من عملهم قط. أما من يجمع الأدلة العقلية والنقلية من أجل تأييد أو رفض فكرة ما، فهو أي شخص يبحث

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 141.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 141.

في التاريخ، أو في المجالات الأخرى. إنني لا أختلف معه في هذه الفقرة بل أوكدها، لكن أنفي علاقتها بالمناطقة؟

مثال

وعن مفارقاتهم أولئك في بحوثهم يقول الوردي: «وقد يستطيع القارئ أن يجد أمثلة من هذه المفارقات في أحاديثهم الاعتيادية التي يتمنطقون بها في مجالسهم الخاصة. فهم إذا كرهوا أحداً ثم لاحظوا عليه مثلاً لباساً أنيقاً غالياً، استهلوا حديثهم بمقدمة مؤداها: أن اللباس الغالي يخالف ما أمر الله به ورسوله. ثم يأتون بالأدلة العقلية والنقلية التي تؤيد دعواهم.

وهم لا يترددون في وقت آخر أن يأتوا بالأدلة في سبيل البرهنة على رأي مناقض لما قالوا به سابقاً، وذلك إذا لاحظوا على من يكرهونه لباساً رثاً أو رخيصاً. فالأدلة العقلية والنقلية طوع أيديهم دوماً.

ولهذا يصح أن نقول بأن القياس المنطقي أصبح عندهم مطية لأغراضهم وعواطفهم يستخدمونه متى احتاجوا إليه. فتراهم قادرين أن يبرهنوا على صحة شي في هذا المجلس وعلى خطأه في مجلس آخر. وهم قد يلتقطون مقدماتهم الكبرى من أقوال الشعراء أو الأمثال الدارجة أو ما يجدونه في الكتب هنا وهناك من أقوال لا يعلم مبلغ صحتها غير الله»[1].

أقول:

هنا أيضاً أقول هل ينطبق هذا على المناطقة؟ لا أدري إن كان في ذهن الوردي مجموعة من الناس أو الباحثين وأحب أن يطلق عليهم لفظ «المناطقة»؟ وإلا فإن هذا ما يفعله كثير من الناس في كثير من التخصصات، إنه نوع من أنواع الإيديولوجيا، يستعملون أية فكرة وأي حدث لإسناد ما يذهبون إليه.

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 141 و142.

المجادلات

قال الوردي:

«وجد علماء الاجتماع هذه المفارقات، على أوضح صورها، في مجادلات الطوائف الدينية. والطوائف في كل دين تكون غالباً على نوعين رئيسين: أحدهما يمالئ في عقيدته الفئة الحاكمة وآخر يمالئ الفئة المحكومة. ولهذا نجد كل طائفة تجمع الأدلة لتأييد ما تفعل الفئة المحبوبة مها كانت جائرة أو سخيفة»[1].

أقول:

تنتمي هذه المفارقات التي ذكرها إلى نظام المجادلات والمناظرات الذي كان معروفاً في السابق، ولا علاقة لها كثيراً بالأدلة المنطقية. وكان رجال الأدب والنحو والعلم والسياسة وغيرهم يتجادلون كثيراً من أجل الغلبة، فالمهم أن ينتصر الشخص في ذلك الجدال أو تلك المناظرة مهما كانت الحجج التي يقدمها. إنهم هنا ليسوا باحثين عن حقيقة معينة، بل هم قد انطلقوا من حقيقة معينة وأرادوا الدفاع عنها. ألم يحذر المناطقة من هذه الطريقة؟ أما كشفوا عن كثير من الأغاليط أو المغالطات التي تتم بهذه الطريقة؟ ولماذا أفردوا أبواباً بأكملها يصنفون المغالطة ويبحثون فيها من جميع جوانبها، وينبهون إلى خطورة استعمال المفردات أو الانتقال من فكرة إلى فكرة من دون ضوابط؟

مفارقات منطقية

قال الوردي:

«ويتضح هذا في الطوائف الإسلامية بشكل غريب، فالكتب التي يصدرها رجل الدين من الطوائف الإسلامية المختلفة مفعمة بالمفارقات المنطقية، ولا يكاد

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 142.

يخلو أي كتاب منها. وأنت لا تكاد تعرف نوع الطائفة التي ينتمي إليها الكاتب حتى تستطيع أن تتبين اتجاه أقيسته المنطقية بوضوح تام»[1].

أقول:

استعمل الوردي هنا «المفارقة المنطقية» التي تملأ كتب رجال الدين. فهل رجال الدين هنا رجال منطق؟ انه رجل دين في كتاباته مفارقات منطقية، والمنطقي أيضاً هو من يُنبه إلى تلك المفارقات، ويحاول أن يعرفها ويضرب الأمثلة عليها. ولماذا تنسحب أخطاء مجال معين على آخر؟ فهل إذا تحيز الشهرستاني أو مال البغدادي أو أخطأ النوبختي تحمل ذلك المناطقة؟ ثم أن مفهوم القياس المنطقي لا علاقة له بأي مثال، إنه مسألة صورية بحتة ممكن أن تتم من غير مثال.

مثال

قال الوردي:

«أنظر مثلاً في كتاب «العواصم من القواصم» الذي أصدرته لجنة الشباب المسلم في مصر تجد فيه من أماديح معاوية وابنه يزيد ومروان وابنه عبد الملك شيئاً كثيراً والأقوال التي تشيد بفضلهم وهو يهمل غيرها. فمعاوية كالمهدي في عدله وتقواه وقد دعى النبي له فقال «اللهم اجعله هادياً مهدياً واهد به». واستيقظ النبي ذات يوم وهو يضحك لأنه رأى ناساً من أمته غزاة في سبيل الله يركبون ثبج البحر ملوكاً على الأسرة. والنبي يعني بذلك طبعاً جيش معاوية حين فتح جزيرة قبرص. ورؤى معاوية على المنبر بدمشق يخطب الناس وعليه ثوب مرقوع، وشوهد مرةً في السوق راكباً وراء وصيف وعليه قميص مرقوع

1 ـ مهزلة العقل البشري: 142.

الجيب، وكان قواده وكبار أصحابه يستهدونه ملابسه للتبرك بها. وشوهد القائد الشهير الضحاك بن قيس يصلي في مسجد المدينة بين قبر الرسول ومنبره وعليه برد مرقع قد ارتدى به من كسوة معاوية. وقد فضل أحد أئمة الحديث معاوية على عمر بن عبد العزيز حتى في عدله»[1].

أقول:

كل هذا تابع لفكر أراد أن يُعلي من شأن أشخاص معينين فاستشهد بروايات تاريخية، وكل ما يستطيع المرء أن يفعله هو إما أن يطعن بتلك الروايات أو يأخذ بها، أما الأحاديث فهناك علوم بأكملها تدرسها. وهذا كله ليس قياساً منطقياً.

ثم يذكر الوردي بعضاً من تلك الآراء التي قيلت بحق معاوية ويزيد والحسين... يقول: «في الوقت الذي نرى فيه هذا الكاتب يدلي بـ «البراهين القاطعة» لتأييد رأيه في عدالة معاوية ويزيد وغيرهما، نجد كاتباً من نوع آخر يأتي «بالبراهين القاطعة» أيضاً لتأييد رأي معاكس. وكل جانب يعتقد اعتقاد جازماً بأن الحقيقة المطلقة معه»[2].

أقول:

إن ما أتى به أولئك ليس براهين قاطعة بقدر ما هي جمل وقضايا قد آمنوا بصدقها واعتقدوا بها اعتقاداً جازماً. فلو سُئل المنطقي بوصفه منطقياً هل تعتقد بأن يزيد عادل؟ فإن جوابه بوصفه منطقياً لا علاقة له بهذا الرأي. فهذه وأمثالها مسائل دينية أو تاريخية أو سياسية أو اجتماعية أو نفسية وليست منطقية.

«ولو رتبنا بعض عبارات الكاتب الأول حسب القياس الأرسطوطاليسي

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 142 و143.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 143.

لوجدناها كذلك تؤدي بنا حتماً إلى النتيجة التي أرادها هذا الكاتب، ولا مفر من ذلك. والى القارئ نموذجاً منها:

1 ـ منع الفرقة بين المسلمين واجب (مقدمة كبرى)

2 ـ استخلاف يزيد كان من أجل منع هذه الفرقة (مقدمة صغرى)

3 ـ ما قام به معاوية من استخلاف يزيد كان واجباً عليه إذن (نتيجة)

والمسلم لا يستطيع أن يشك في صحة المقدمة الكبرى أو الصغرى. فالمقدمة الكبرى مستندة على أمر الله وأمر رسوله. أما المقدمة الصغرى فهي مستندة على رأي الصحابي الكبير عبد الله وأمر رسوله. أما المقدمة الصغرى فهي مستندة على رأي الصحابي الكبير عبد الله بن عمر الذي هو كالنجم في هداه. وما على المسلم عندئذ إلا أن يسلم بصحة النتيجة وأنفه راغم»[1].

أقول:

إذا صدق المسلمون بالمقدمة الكبرى، فإن المقدمة الثانية ليست صادقة بحسب كثير منهم، فقد استند الوردي إلى رأي الصحابي عبد الله وكأنه يُشير إلى الحديث «أصحابي كالنجوم...» وإلا فما مناسبة أن يقول «هو كالنجم في هداه»؟ فإذا كان الشخص يرى أن المقدمة الكبرى صادقة والثانية كذلك فإن النتيجة التي استخرجها ستكون صادقة. ولكن هل رأى كثيرٌ من المسلمين أن المقدمة الثانية صادقة؟

عادة التطبير

وبعد ذلك يأتي بنص لأحد رجال الدين يؤيد فيه عادة التطبير المنتشرة في بعض مدن العراق... «وقد وجدتُ في هذا الكتاب عبارة أود أن أنقلها هنا

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 145.

بالنص لكي يقارن القارئ بينها وبين ما سلف من حيث قياسها المنطقي: «... على أن الإضرار بالنفس في سبيل مواساة ذلك الإمام الشهيد مما تحمله كثير من أكابر رجال هذا الدين، ومن العباس ابن أمير المؤمنين وهو أفضل أولاد أبيه بعد أخويه الحسنين، فإنه بعد أن اخترق بسيفه صفوف أهل الكوفة ووصل المشرعة من شط الفرات، وكان قد أخذ منه العطش مأخذاً لا يوصف مد يده إلى الماء فاغترف منه غرفة، فلما أدناها من فمه ليشرب، ذكر عطش أخيه الحسين وأهل بيته، فرمى الماء منن يده وقال: يا ماء لا ذقتك وأخي الحسين وعياله عطاشى.

إذن فما يمنع سائر أفراد المسلمين من قبول الضرر على أنفسهم في سبيل تلك المواساة، بعد أن قبله على نفسه ذلك الرجل الكبير أعني العباس ابن علي وهو من لا تجهل مكانته السامية، في العلم بدين الله وأحكامه، وتمييز حلاله من حرامه. ولو أردنا غض النظر من هذه الوجهة فإنه لا يسعنا أن نتغاضى عن إطلاق الحكم بالتحريم، بعد أن لم تقف له في أصول الشرع وقواعد العلم على أي مبرر يذكر.

قد يجد القارئ في هذه العبارة المنقولة أعلاه نموذجاً لقدرة أرباب المنطق القديم على خلق مقدماتهم طبق مشتهياتهم. ففي هذه العبارة نرى كاتبها يؤيد عادة «التطبير» ويحبذها ويستحسنها وحجته في ذلك أنها من قبيل المؤاساة لسيد الشهداء، ومؤاساة الشهيد حسنة طبعاً.

وإذا حللنا هذه العبارة ورتبنا جملها حسب مقتضيات القياس المنطقي صارت على الصورة التالية:

1 ـ مؤاساة الشهداء حسنة(مقدمة كبرى).

2 ـ التطبير مؤاساة الشهداء(مقدمة صغرى).

3 ـ إذن فالتطبير حسن(نتيجة).

وهنا يتضح للقارئ كيف استطاع الكاتب أن يدافع عن عادة «التطبير» باستخدام قياس أرسطوطاليسي صحيح. فأنت لا تستطيع أن تشك في صحة المقدمة[1] الكبرى، لأن الشك فيها قد يصمك بوصم السفسطة. وكذلك يصعب عليك أن تشك بصحة المقدمة الصغرى لأن صاحبنا قد جاء بقصة العباس ابن علي لتأييدها. والشك فيها قد يصمك بوصمة الزندقة وهذه وصمة أشنع من الأولى»[2].

أقول:

عندما يوثق الوردي هذا النص، يكتب: أنظر: فلان الفلاني، نظرة دامغة، ويكتب رقم الصفحة، وهذه ليست مسألة مهمة إذ قد يخاف الوردي من ذكر اسم ذلك الكاتب، أو أنه أخفاه لسبب ما. المشكلة في هذا النص أن صاحبه لم يستعمل القياس المنطقي، كل ما أراده أن يثبته عادة لا يوجد نص قطعي بتحريمها. وهذا الرجل لا من أرباب المنطق القديم ولا الحديث، بل آمن بفكرة إيماناً مطلقاً وأراد أن يضرب أمثلة تؤيدها. أما القياس فهو ما جاء به الوردي. وكل ما يمكن أن يقال له إنه إذا كان الشخص يعتقد بصدق القضية الأولى أي المقدمة الكبرى وكذلك بصدق المقدمة الصغرى فإن النتيجة التي تلزم عن هاتين القضيتين ستكون صادقة. فهل المشكلة هنا في المقدمات أم في القياس؟ يبدو أن الوردي لا يفرق بين البحث في صدق أو كذب المقدمات وصحة أو خطأ البراهين؟ هذا من جانب، أما من جانب آخر، فإن الشخص المؤمن بالتطبير عندما يتكلم مع أشخاص مؤمنين بالتطبير فليس القياس المنطقي هو ما أقنعهم، فكثير من المستمعين غير معنيين به نهائياً، بل إن ما أقنعهم صدق المقدمات التي

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 144.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 143 ـ 145.

يؤيدها الدين أو رجل الدين أو العرف الاجتماعي. ترى لو أن هؤلاء المؤمنين بالتطبير قد أتاهم شخص من ملة أو نحلة أو مذهب آخر وحاول إقناعهم بالأقيسة المنطقية أن تلك العادة غير صحيحة فهل سيقتنعون؟

إيضاح مقاصد

قال الوردي:

«لستُ أقصد من هذا التحليل ذم طائفة معينة أو شخص معين. وقد اتضح للقارئ أن أرباب المنطق القديم كلهم مبتلون بهذا الداء. لا فرق بين هذه الطائفة أو تلك. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن جميع الطوائف الإسلامية هي من الناحية المنطقية طائفة واحدة. وقد يصح أن نسميها: «الطائفة الأرسطو طاليسية».

إنهم يختلفون في حب هذا الرجل أو ذاك. ولكنهم جميعاً يعتمدون في حبهم على دليل سخيف لا يستسيغه منطق العلم الحديث. ولو أنهم نظروا في الرجل بمنظار ما تقتضيه المصلحة الاجتماعية والتطور الحضاري، لامتاز بعضهم عن بعض في ناحية من النواحي، ولسلمنا لهم إذن بما يقولون قليلاً أو كثيراً»[1].

أقول:

لا أدري ما هو منطق العلم الحديث الذي يتكلم عنه الوردي؟ فلا منطق العلم القديم ولا الحديث يؤيد الحب أو الهوى أو الكلام من غير ضوابط... ولا أدري أين يضع الوردي تلك الطائفة التي ذمت المنطق الأرسطي ورأت أن البلاء كله منه؟ أولئك الذين ذموا المنطق وذموا الفلسفة وهم مع ذلك يصلحون لأن يكونوا أمثلة للتعصب الفكري أو العقائدي.

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 145.

الحقيقة المطلقة

قال الوردي:

«عيبهم الكبير أهم يتبعون مبدأ «التناقض» فعلياً وينكرونه نظرياً. فهم يجرون في أقيستهم المنطقية وراء كل أمر تميل إليه قلوبهم، ثم يدعون أنهم يسعون وراء الحقيقة المطلقة.

أما المنطق الحديث فهو قد أنكر وجود الحقيقة المطلقة عملياً ونظرياً، وهو يرى في كل فكرة جانباً من الصواب في حدود الإطار الخاص بها. والفكرة التي هي مغلوطة في نظرك قد تكون صحيحة في نظر غيرك لأنه يراها بمنظاره الذي فرضه المجتمع عليه أو فرضته مصالحه الخاصة أو عقده النفسية»[1].

أقول:

في هذا النص خلط بين المنطق والفلسفة والسلوك وأشياء أخرى. فالتناقض بين ما يقوله الشخص وما يفعله لا يخص زمناً دون زمن آخر، كما أن الكذب والنفاق موجودان في كل زمان. والكلام بإطلاق هو المغالطة، فإلى أي مجال تنتمي تلك الفكرة التي قد تكون صحيحة في نظرك وغير صحيحة في نظر الآخر؟ وماذا يقول الفيزيائي المعاصر عندما يأتي شخص ويقول له إنني أؤمن بصدق الفكرة القائلة إن الأرض مسطحة ثابتة مركز للكون؟ قد يقول له هذا شأنك لكن الأمور لا تجري بحسب هواك. إن البحث في الأفكار أو القضايا أو الحقائق وصدقها أو كذبها ونجاحها أو فشلها يختلف باختلاف المجال. فنسبة الاتفاق بين علماء الطبيعة أكثر من نسبة الاتفاق بين علماء الاجتماع أو النفس. والاختلاف في مسائل الفن والذوق أكبر من الاختلاف في مجال الصناعة

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 145 و146.

والتكنولوجيا. والخلط بين المجالات من معطلات التطور والنمو. وإذا نظرنا بعين العلم إلى الفن أو إذا نظرنا بعين الفن إلى العلم لأفسدناهما معاً.

قالب المجتمع

قال الوردي(بعد أن يستشهد الوردي بأبحاث ودراسات حديثة تكاد تُجمع على خطأ هذا الرأي، ولا اعتراض عليها، فكلها مبنية على دراسات رصينة في هذا المجال):

«إن أي إنسان لا ينمو عقله إلا في حدود القالب الذي يصنعه المجتمع له. ومن الظلم أن نطالب إنساناً عاش بين البدائيين مثلاً أن ينتج لنا فلسفة معقدة كفلسفة برجسون أو رياضيات عالية كرياضيات اينشتاين»[1].

أقول:

هذا صحيح، ومن الظلم بالتأكيد هذه المطالبة، لكن كثيراً من الباحثين في علم النفس والاجتماع من القدماء أو المحدثين ما كانوا يطالبون بقدر ما كانوا يريدون معرفة سر الإبداع. لأن فكرة الإبداع تبقى معقدة، فإذا استثنينا الإنسان القديم الذي لا يُطلب منه أكثر مما جاء به، فكيف نفسر ما وصل إليه برجسون أو آينشتين؟

العقل البشري

قال الوردي:

«إن المفكرين القدماء ظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم حين اعتقدوا بأن العقل البشري مرآة الحقيقة. فهم قد درسوا أفانين الفلسفة من كتب توارثوها عن أسلافهم، وأخذوا يحفظون ما قال السلف فيها ويجترونه ثم يتقيأونه على

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 128.

تلامذتهم. وهم بذلك يضعون عقولهم وعقول تلامذتهم في قوالب الأسلاف من حيث لا يشعرون. فإذا جاء أحد من بعد ذلك برأي جديد يخالف ما اعتادوا عليه، اندهشوا منه ونسبوا إليه السفه أو المكابرة أو البلادة»[1].

أقول:

هذه مسألة تتعلق بالقديم والجديد ولا يحدها عصر من العصور، فحتى الآن لا يستطيع الشخص بسهولة أن يأتي بجديد ويقبله المختصون منه بسهولة. هذه مسألة لا تخص القدماء وحدهم، بل تخص كل جيل من الأجيال، وكل تخصص من التخصصات. حتى انشتين نفسه لم يُرحب بالنظريات الجديدة التي لم يقتنع بها. فمن العلماء من يتمسك برأيه ولا يعترف بالجديد فيحاربه ويسفهه، ومنهم من لا يعترف بالجديد لكنه لا يُسفهه. وأخلاق العلماء ليست متشابهة.

نسبية الأحكام

قال الوردي:

«إنهم يعتقدون بأن ما اعتادوا عليه وألفوه من الآراء أمر لا يقبل الجدل، فهو ثابت خالد في نظرهم. وهو الحق الذي لا يمكن الريب فيها ـ ذلك لأنه قد اكتشفه العقل وآمن به على مرور الأجيال فلا مجال للشك فيه عندهم.

إن من مزايا هذا العصر الذي نعيش فيه هو أن الحقيقة المطلقة فقدت قيمتها، وأخذ يحل محلها سلطان الحقيقة النسبية. فما هو حق في نظرك قد يكون باطلاً في نظر غيرك، وما كان جميلاً في نظرك أمس قد ينقلب قبيحاً عندك اليوم كل ذلك يجري في عقلك وأنت ساه عنه كأن الأمر لا يعنيك»[2].

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 128.

2 ـ مهزلة العقل البشري: 128.

أقول:

لقد أدرك القدماء الذين ينقدهم الوردي هذه النسبية، وبما أنه لم يحدد لنا من هم بالضبط فإنني أسمح لنفسي بالإتيان بأي مثل من القدماء. أما كان السوفسطائيون الذين يذكرهم قد آمنوا بالنسبية؟ أما كان إخوان الصفا وهم من القدماء أيضاً يؤمنون بأن هناك مسائل كثيرة نسبية؟ وهل أن العصر الذي نعيش فيه يؤمن كلٌ من فيه بالنسبية؟ إذا كانت الحقيقة المطلقة قد فقدت قيمتها فإن هناك حقائق كثيرة، منها دينية واجتماعية، لم تفقد مطلقيتها في هذا العصر. فالمسائل في العلم تختلف عنها في الدين أو في الفن.

التعصب

قال الوردي:

«ظن القدماء بأن التعصب أمر طارئ على العقل البشري حيث اعتقدوا بأن العقل ميال بطبيعته إلى الحياد في النظر والنزاهة في الحكم. فإذا رأوا إنساناً يتعصب لرأيه غضبوا عليه ولعنوه. وما دورا بأنهم مثله متعصبون، وأنهم في هذا كمثل ذلك الغراب الذي يعيب غراباً آخر بسواد وجهه، وهو مثله أسود الوجه.

تشير الأبحاث الحديثة إلى أن التعصب صفة أصيلة في العقل البشري، وأن الحياد أمر طارئ عليه. وهنا يصح أن نتمثل بقول الشاعر:

تعجبين من سقمي صحتي هي العجب

فنحن لا يجوز لنا أن نعجب إذن من وجود التعصب في عقل الإنسان، الأولى بنا أن نعجب من وجود الحياد»[1].

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 128 و129.

أقول:

أعود إلى القدماء الذين يتكلم عنهم الوردي بإطلاق، من هم لا أدري بالضبط؟ إنهم لم يقولوا هذا، ولو آمنوا به ـ أقصد بعضهم لا كلهم ـ لما دعوا إلى الحياد، وأين تلك الأقوال التي تحذر من الحكم بالعاطفة ومن دون دليل؟ وأين تلك المطالبة المستمرة بالبرهنة؟ حتى لو لم تكن مطبقة فإن المطالبة المستمرة بها قد ولدت نوعاً من أنواع التفكير. ولماذا كانوا يعرضون آراء مخالفيهم ثم يبدأون بنقدها؟ صحيح أن بعضهم كان يعرض الرأي المخالف بحسب ما يفهم وربما يقتطع منه ما يسهل نقده، لكن بعضهم أيضاً كانوا ينقلونه كما هو ثم يردون عليه، أو يتبنون فكرة معينة من بين أفكار عدة. أما كان أرسطو يذكر جميع الآراء التي قيلَت في موضوع معين، ثم يبدي رأيه فيها؟ نحن قد نتفق أو لا نتفق مع رأيه، لكننا لم نفعل أكثر مما فعل. ألم يعرض الغزالي في مقاصد الفلاسفة عرضاً دقيقاً ثم قام بنقدها؟ فالدعوة إلى الحياد مستمرة، أما تطبيقها فمختلف من شخص لآخر، وهذا لا يضبطه ضابط، بل تتعلق بالفرد نفسه. وطبيعة الموضوعات تفرض نوعاً من أنواع الحياد. فنحن لا ننتظر من شخص عقائدي قد آمن بفكرة ودافع عنها أن يكون محايداً كشخص آمن بفكرة علمية قابلة للتحقق والاختبار والدحض. ربما كان المقصود بتحكيم العقل أنه أفضل من أن تحكم شيئاً آخر.

التعريف

قال الوردي:

«سئل أحدهم: ما هي المادة؟ فقال: إنها طاقة. فقيل له: وما هي الطاقة؟

أجاب: إنها كهرباء. ولما سئل أخيراً: وما هو الكهرباء؟ جمجم ولم يحر جواباً»[1].

أقول:

هذا المثال صحيح ولا يدل إلا على أن صاحبه لا يعرف الاستمرار بالإجابة على مسألة يمكن الإجابة عنها. إن كثيراً من قضايا العلم لا يُمكن أن تُبسط، ليس غروراً من العلماء أو من الذين يفهمون المسألة بل لأنها تحتاج إلى تحصيل أولي قد لا يوجد عند السائل. فكثير من الناس يسألون عن التلفزيون وكيف تظهر الصورة على الشاشة؟ ليست المسألة من عالم الغيب ولا يمكن شرحها، بل لأن هناك صعوبة في تبسيطها لكل شخص. وما الذي نعرفه عن التكنولوجيا؟ ربما يكون أهون على مختص أن يصنع تلفوناً من أن يشرح كيفية انتقال الصوت من جهاز إلى جهاز.

تعريف المنطق

قال الوردي:

«يتحدث كثير من المتعلمين عن المنطق وهم لا يعرفون عن ماهيته شيئاً، فهم يقولون عن كلام أحدهم بأنه منطقي وعن كلام آخر إنه غير منطقي، فإذا سألتهم: لماذا؟ حكوا رؤوسهم حيرةً وافرنقعوا من غير جواب»[2].

أقول:

هذا صحيح، لكن المطالبة بالتعريف المستمر ليس أمراً سهلاً، فلو قال شخص عن آخر إن كلامه علمي، وسألناه ما العلم؟ لاحتار في أمره أيضاً.

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 129.

2 ـ خوارق اللاشعور: 75.

وعندما يتحدث الناس عن كلام ويصفونه بالمنطقي فهم على الأكثر يقصدون المعنى الأعم للمنطق وهو الترتيب والنظام. لذا قد تُستعمل كلمات معينة للدلالة على فكرة واحدة، فيقال: منطقي، علمي، موضوعي، معقول.

الموقف الطبيعي والموقف العلمي

قال الوردي:

«فالإنسان اعتاد أن يرى الأرض مسطحة وثابتة في مكانها، ثم رأى الشمس تخرج من الشرق وتختفي في الغرب، فاعتقد أن هذا أمر بديهي لا يجوز الشك فيه. ولما جاء كوبرنيكوس يقول بأن الشمس ثابتة بالنسبة للأرض، وأن الأرض هي التي تدور حولها، أزعجه ذلك ولم يأنس إليه إلا بعد كفاح طويل، ولا يزال كثير من الناس في عصرنا هذا لا يستطيعون التسليم به أبداً»[1].

أقول:

هنا يخلط الوردي بين الموقف الطبيعي للإنسان الاعتيادي والموقف العلمي. فبالتاكيد نحن جميعاً نرى الأرض مسطحة لأنها كذلك في مسافات قصيرة، كما نراها ضمن مقاييسنا المحدودة، لكن لم يكن هذا دائماً اعتقاد الإنسان، فأين نضع تلك النظريات التي جاء بها بعض الفلاسفة اليونانيين، كطاليس وأنكمندريس وغيرهما، الذين لم يكونوا يرونها مسحطة. لكنهم علماء، وليسوا كبقية الناس. أما الآن، فنحن لا نختلف عنهم كثيراً، فقد قيل لنا إن الأرض كروية، وسنقبل هذا من علمائنا، كما قبل كثير من الناس أفكاراً شبيهة من علمائهم. فالتحقق الشخصي الفردي ليس ميسوراً باستمرار. أما الشرق والغرب، فهي ألفاظ بقيت من القديم ولا بديل عنها في لغة الحياة اليومية، فماذا يقول المذيع إذا أراد أن

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 130.

يُعبر عن موعد شروق الشمس؟ إنها تشرق من مكان بالنسبة لي وتغرب في مكان آخر. وما تزال كلمة الشروق والغروب مستعملة لا لأن العلماء لم ينتبهوا إليها، حيث لا شرق ولا غرب بالمعنى الدقيق، بل لأن هناك مجالاً للاستعمال تناسبه هذه الألفاظ. فكلمة أشرقت الشمس تُغني عن جمل كثيرة. وإذا كان بعض رجال الدين أو علماؤه قد تبنوا فكرة الأرض المسطحة أو مركزية الأرض فإنهم لن يعجزوا عن الإتيان بألف دليل على كرويتها أو لا مركزيتها، فكلما أثبت العلم شيئاً استطاع هؤلاء أن يتكيفوا معه، لا بل يقولون كان هذا معروفاً قبل أن يكتشفه العلماء. مع ذلك فإن اللغة العلمية تدخل شيئاً فشيئاً في الاستعمال العادي بمرور الزمن، عندما تصبح شائعة.

الزمان والمكان

قال الوردي:

«وقد سألت أحد العوام ذات يوم على سبيل التفكهة: ما هو الزمان؟ فقال: يا أخي... إن زماننا زفت؟ ولو سمع برجسون هذا الجواب للطم رأسه. فمفهوم الزمان عنده مشكلة فلسفية عويصة جداً، بينما صاحبنا يقول: الزمان زفت. كل ينظر في الزمان حسب مفهومه الذي اعتاد عليه»[1].

أقول:

مادامت على سبيل التفكهة فلا اعتراض عليها، لكن لماذا يلطم برجسون رأسه إذا سمع هذا الجواب؟ ألم يكن في فرنسا مثل صاحب الوردي؟ إنهم بالتأكيد موجودون بكل زمان ومكان، وربما كان هذا الجواب سيريح برجسون أكثر من أي جواب آخر. وهنا انتقل الوردي أيضاً من مجال علمي إلى مجال

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 131.

عام. فليست اللغة مصممة من أجل العلم، ومن الممكن أن تصف الزمان بأية صفة، كالزمان الأسود، المر...

الزمان

قال الوردي:

«والواقع أن الفلاسفة القدماء قد حاروا كثيراً في حل مشكلة «الزمان» وذهبوا فيه كل مذهب فلم يخرجوا منه بنتيجة مجدية»[1].

أقول:

من ذا الذي يحمل الفلاسفة القدماء ما لا يحتملون؟ إنهم حاولوا أن يفهموا فكرة الزمان، أما إذا لم يفهموها كما فهمها انشتين فذلك ليس قصوراً فيهم، وليس بخارج عن طبائع الأشياء. كأن الوردي قد نسي فكرة التراكم العلمي، وأن العلم محاولات مرةً تنجح ومرةً تفشل.

المكان

قال الوردي:

«ولو أمعنا النظر لوجدنا مشكلة «المكان» تشبه مشكلة «الزمان» إلى حد كبير. والأسئلة الفلسفية التي تدور حول طبيعة «الزمان» تدور حول طبيعة «المكان» أيضاً. فالمكان، أو هذا الفضاء الذي تسبح فيه الأجرام السماوية، أين يبدأ وأين ينتهي؟ وهل هناك في الكون حد ينتهي فيه الفضاء حيث لا فضاء بعد؟ حدثني صديق فقال إنه في صباه كان يفكر في هذه المشكلة العويصة: كيف ينتهي الفضاء؟ وقد تصور أخيراً بأن الفضاء محط بجدار من الطابوق. فسألته: وما سمك هذا الجدار المحيط بالكون، أليس وراءه فضاء؟ أجابني: إنه كان يعتقد

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 131.

بأن الجدار سميك إلى ما لا نهاية له. أي أننا كلما حفرنا فيه بالفأس ظهر الطابوق... إلى غير نهاية. ضحكت على هذا الصديق طبعاً. وكان الجدير بي أن لا أضحك عليه. يجب أن أضحك على عقلي. وبعبارة أخرى: يجب أن أضحك على العقل البشري. فالعقل البشري قد اعتاد أن يرى الفضاء محيطاً بكل شيء من هذه الأشياء التي يعالجها في حياته. وظن أن الكون يجب أن يكون محاطاً بفضاء، وهذا الفضاء محاط بفضاء آخر... وهلم جرا».

أقول:

هنا أيضاً يضرب الوردي مثلاً من شخص بسيط قد خطرت له أفكار في الصبا. لكن كل فكرة قديمة إذا فُصلت عن تاريخها يمكن الضحك عليها. فمن منا لم تكن له أفكار في طفولته أو صباه عن العالم والكون والمجتمع والفن والله وكل شيء؟ وما فعله العلم أنه تجاوز تلك الطفولة التي لولاها لما وصل إلى ما هو عليه الآن، وتاريخ العلم سلسلة طويلة من تصحيح الأخطاء. ولكن إن كان هذا من أجل الضحك فأنا معه بالتأكيد.

ثم يذكر الوردي حقائق مهمة عن الزمان والمكان أو الزمكان لا يجادله فيها أحد، لكن إلى أي شيء يريد أن يوظفها؟

الملحد

قال الوردي:

«يُحكى أن أحد الملحدين في لندن كان يلقي محاضرة على جمهور كبير من المستمعين، حيث أراد فيها أن يثبت نفي وجود الخالق. وبعد أن أنهى محاضرته قال: «سأقدم لكم الآن دليلاً حسياً على أن الله غير موجود». ثم رفع إحدى يديه إلى فوق وقال إنه يقدم لله إنذاراً نهائياً بأن يقطع هذه اليد المرفوعة خلال

فترة أمدها خمس دقائق، فإذا هو لم يقطعها دل ذلك على أنه غير موجود. ووجم الحاضرون خلال هذه الفترة ينتظرون من ربهم أن يقطع يد هذا الزنديق ويريحهم منه. ولكنهم وجدوا مع الأسف الشديد بأن يد الزنديق بقيت سليمة بعد انتهاء فترة الإنذار هذه. وخرج الزنديق من بينهم فرحاً يشعر بنشوة الانتصار. إن هذا الملحد لا يختلف في أسلوب تفكيره عن ابن طفيل ومن لف لفه. هو متعصب في عقيدته الإلحادية وهم متعصبون في عقيدتهم الدينية التي ورثوها عن الآباء. وكل منهم يعتمد حجته على البديهيات التي اعتاد عليها. إن الدليل الذي جاء به هذا الملحد يبدو قوياً في نظره ونظر أمثاله. ولكنه يعد في ضوء البحوث الحديثة واهياً لا قيمة له. لقد وجدناه يفرض القيم والمعايير المألوفة في محيطه الاجتماعي على عالم آخر قد لا يخضع لتلك القيم والمعايير. إنه يرى الناس يغضبون أو ينتقمون إذا تحداهم أحد وقدم لهم إنذاراً نهائياً. وهو يظن أن الله يندفع بمثل هذه العاطفة في أعماله كما يندفع بها سائر الناس... وكثير من إخواننا، سواء المتدينون منهم والملحدون، يفكرون على هذا النمط. ومعظم أدلتهم نسبية مأخوذة من عالمهم المحدود، وهم لا يدرون أنها قد لا تصح في العالم الذي لا حد فيه. لستُ أريد بهذا أن أبرهن على وجود الله أو أنكر وجوده. فليس هذا من شأني ولا يدخل في نطاق مقدرتي. إنما أود أن يفهم القارئ بأن الدليل القائم على البديهيات لا فائدة منه. فالبديهيات ذاتها نسبية تتبدل بتبدل الزمان والمكان»[1].

أقول:

لقد استعمل هذا الملحد أدلة من داخل الدائرة الدينية، ولم يكن خارجاً تماماً عن المألوف الديني. لأنه استند إلى فكرة أن الله قد يعاقب الظالمين أو الذين

---

1 ـ مهزلة العقل البشري: 137 و138.

يتحدونه في الدنيا قبل الآخرة، كما فعلها مع أشخاص أو أقوام، لكنه صاغ الدليل بشكل ساذج جداً. إن أدلة وجود الله ليست مقنعة دائماً، أو أنها تقنع بعضاً دون بعض. ربما يقتنع بعضهم بالدليل الوجودي وآخرون بدليل الحركة وغيرهم بدليل العناية والاختراع... وكل يبحث عن الدليل الذي يقنعه إذا لم يكن مقتنعاً.

لقد ضرب الوردي مثالاً عن الإلحاد من شخص ملحد أراد أن يفند وجود الله، ويبدو لي من المثال أن الملحد لم يكن قوياً في إلحاده، والمؤمنين لم يكونوا أقوياء في إيمانهم. وهنا اختار الوردي أيضاً مثالاً ضعيفاً لا قوياً، فهذا الملحد الساذج يخجل منه الملاحدة الكبار، وأولئك المؤمنون السذج يخجل منهم المؤمنون الكبار. لم يأتِ بمثال من ملاحدة حقيقيين بل أتى بملحد أراد أن يُثبت عدم وجود الله بسذاجة. وكانت هذه التحديات للإله موجودة منذ القدم، ألم يُقل أن الرب لا يُجرب؟ ألم يُقل في المثل الشعبي أن الكافر مرزوق؟ فمن هم هؤلاء الجالسون؟ وما هي تلك البديهية التي اعتمدها هذا الملحد؟ وهي ليست موجودة في الفكر الديني. أما المؤمنون والملحدون الذين يفكرون على هذا النمط والذين كانت أدلتهم مأخوذة من عالمهم المحدود وهي لا تصلح في العالم غير المحدود، فماذا يريد منهم؟ إنه عالمهم الذي يعيشون فيه، ولو أنهم فكروا في العالم الذي لا حد له لما قالوا شيئاً أبداً. هذا عالمهم الذي يعرفونه سواء صحت آراؤهم أم لم تصح. وقد قال الوردي بأنه لا يريد أن يبرهن على وجود الله أو إنكار وجوده، لأنه ليس من شأنه ولا مقدرته، إنه لم يفعل أكثر مما فعله كثير من الذين يخشون الإجابة. فهناك سؤال مطروح باستمرار: هل الله(أو الآلهة) موجود أم غير موجود؟ وما نوع هذا الوجود؟ ولم يكن الوردي من أولئك الجريئين الذين قالوا إنه غير موجود أو فندوا دعوى وجوده، ربما كان ملحداً خجولاً اتكأ على آراء

الملاحدة الكبار. ولا ألومه على هذا قط، وهل نريد منه أن يقول كل شيء نيابةً عن الآخرين؟

مسائل في اللغة

كانت تشغل الوردي مشاغل اجتماعية، ومن خلالها نظر إلى كل شيء. وإذا كان هناك من خلاف بينه وبين الآخرين، فهو الخلاف بين العالم والفنان. نظرة الوردي إلى اللغة أنها أداة للاتصال أو الإيصال ويجب أن تكون دقيقة، وهذه نظرة علمية. إذا كانت المطابقة هي الأهم في الرسم مثلاً فإن أجمل لوحة هي التي ترسم بالضبط ملامح الشخص، وهذا ما تستطيع أن تقوم به الكاميرا. وهذا ما لم يرض به فنان، لأن الدقة ليست مطلوبة هنا، أما الفنان فإنه لا ينظر إلى المطابقة. ويضرب الوردي أمثلةً في هذا المجال من الضعيف في الصنعة لا القوي.

اللفظ والمعنى

قال الوردي:

«اللفظ والمعنى متناقضان بطبعهما. والشاعر لا يستطيع أن يركز اهتمامه على التجويد في كليهما معاً. وكلما اشتدت عنايته باللفظ ضعفت عنايته بالمعنى قليلاً أو كثيراً»[1].

أقول:

لا أظن أن هذا الكلام ينطبق على الشاعر الكبير المتمكن، لأنه قادر على التركيز في الاثنين معاً. وكأننا هنا نعود إلى مشكلة أيهما أهم اللفظ أم المعنى؟ لمَ هذه

---

1 ـ اسطورة الأدب الرفيع: 87.

الفرضية القائلة إن الشاعر لا يستطيع أن يركز فيهما معاً؟ ومن أين جاءت فرضية التناقض بين اللفظ والمعنى؟ لا مبرر لهذا الفرض، فقد يكونان متكاملين. لمَ هذه المفاضلة: إما اللفظ أو المعنى؟ إن التناقض يعني أنه إذا وجد اللفظ غاب المعنى، والعكس صحيح، ولا أظن أن هذا ينطبق على اللفظ والمعنى ما دامت هناك حالات قد وُجدا فيها معاً، قوة اللفظ والمعنى معاً. وهي ليست حالات نادرة.

الشعر العربي

قال الوردي:

«إن الشعر العربي لا يستطيع أن يقف في مستوى غيره من حيث المعاني، إنه لا يخلو من المعاني طبعاً كما ذكرنا ولكنه لا يستطيع أن يجري وراءها طليقاً كغيره. وهل في قدرة الشاعر العربي أن يحلق في الخيال كالطير بينما هو مثقل بأعباء الوزن والقافية والإعراب على ذلك النمط المعلوم»[1].

أقول:

إن قدرة التحليق في الفضاء لا تُثقلها أعباء الوزن والقافية والإعراب. نعم إن هذه الخصائص قد تثقل غيرَ المتمكن والضعيف، لكن قياس الجودة والخيال لا يكون على الضعيف بل على القوي. والآن قد ضُرب الوزن وأهملت القافية وضعُف الإعراب، فهل هؤلاء الذين فعلوا ذلك كانوا أقدر على التحليق في الخيال وأكثر إبداعاً من أسلافهم المقيدين؟ تبقى المسألة كما هي: هناك شاعرٌ جيد وإن كان لا يكتب شعراً موزوناً مقفى، وهناك شاعر رديء وإن كان يجيد القوافي والأوزان، وقد أدرك القدماء هذه المسألة قبل المحدثين، فلم يجعلوا الوزن والقافية شرطاً لجودة الشعر.

---

1 ـ أسطورة الأدب الرفيع: 87.

إننا قد نقرأ قصيدة ذات مئة بيت ولا نحس بأن صاحبها شاعر، ليس لأنه لا يعرف الوزن أو القافية، بل لأنه لا يعرف غيرهما. وخذ مثلاً من جميع الفنون وكذلك الفلسفة.

القافية

قال الوردي:

«إن الشاعر العربي مضطر أن يركز اهتمامه في القافية وإعرابها قبل أن يبدأ بنظم البيت. ولست أقول هذا جزافاً. فلقد كنت في بدء شبابي شاعراً أو شويعراً، وعانيت من نظم الشعر بلاءاً لا يستهان به. ولا أزال أذكر كيف كنت أجمع القوافي من القواميس فأصفها في قائمة، ثم أبدأ بنظم القصيدة على أساسها. وكثيراً ما كنت أحشر الألفاظ في البيت حشراً لكي أصل بها إلى القافية المنشودة»[1].

أقول:

إن هذه المعاناة لا تثبت شيئاً إلا أن صاحبها لا يمكن أن يكون شاعراً. وليست الرغبة وحدها في أن يكون الشخص شاعراً أو فناناً بكافية، بل لابد من موهبة. وكثيرٌ من الناس يتمنون أن يُطلق على أحدهم صفة الشاعر أو الروائي أو الرسام... لكنهم لم يُمنحوا مثل هذه المواهب. وهذه المعاناة يمكن أن تُستثمر إيجابياً بأن تعرِّف المرء قدرته في هذا المجال أو ذاك، فإذا وجد أنه لا يصلح للشعر فليتركه، لا أن ينقد القوافي والأوزان، لأنها لا تشكل عبئاً كبيراً على الشاعر المتمثل لهذه الأوزان والذي لا يفكر كثيراً في القوافي. قد يكون متذوقاً جيداً للشعر، وهذا يكفي.

ترجمة الشعر

---

1 ـ أسطورة الأدب الرفيع: 88.

قال الوردي:

«خلاصة ما أريد أن أقول هي أن الشعر العربي القديم جميل في موسيقاه اللفظية، ولكنه في معانيه ضحل نسبياً. ولو ترجمنا بعض تراثنا الشعري إلى لغة حديثة لما حصلنا منه إلا على سواد الوجه! إنه يفقد بالترجمة موسيقاه، ولا يبقى منه سوى قليل من المعاني العجفاء. ومثل هذا يمكن أن تقول عن كثير من تراثنا الثقافي. فنحن قوم اشتهرنا منذ قديم الزمان بحسن البيان»[1].

أقول:

إذا كنا أمام الترجمة فإن هذا لا يخص العربية وحدها، بل يخص جميع اللغات. فالترجمة لا تبقي غير المعنى، ذلك إذا كان المترجم قد أدرك المعنى بلغته الأصلية. ولو أننا ترجمنا بعض التراث الشعري الإنجليزي أو الفرنسي إلى لغة حديثة لما بقي منه شيء أيضاً. فلكل لغة أسرار بلاغتها وجمالُها. لقد قرأنا كثيراً من الشعر أو الأدب الإنجليزي والفرنسي المترجم، ولما التقينا بأشخاص يجيدون الإنجليزية والفرنسية وهم متذوقون للشعر والأدب، قالوا: إن هذه الترجمة لا تمت بصلة للأصل. أظن أنها مشكلة عالمية. أما المعاني فلا أنفي ضحالتها وحسب بل أراها عظيمة. لا يمكن أن نضع جميع الشعراء وجميع القصائد في مكان واحد، وهذا ما تقوم به الذائقة الشعرية التي تميز باستمرار بين الجيد والرديء على وفق مقاييس ذوقية أو فنية.

النحو

قال الوردي:

«ولست أدري أيمتنع أحد عن الاستجابة لندائك إذا وجد فيه خطأ نحوياً.

---

1 ـ أسطورة الأدب الرفيع: 89.

إنك تناديه والسلام، وكثيراً ما يسمع الحمار النداء ويستجيب له»[1].

أقول:

نعم، قد نكتفي بإيماءة معينة أو إشارة للنداء أو لأمر أو طلب. وحتى في اللغة الإنجليزية إذا قلبنا الجملة قلباً وقدمنا وأخرنا في الفعل والفاعل لفهم السامعُ ما نريد. لكن الفهم البسيط مرحلة من مراحل اللغة، وهي المرحلة الأولى، فكلنا يفهم من الطفل ما يريد بالإشارات أو بكلمات خاطئة، أو ربما يقول لك «هذا الشيء حار» وأنت تعرف أنه يقصد أنه بارد، لأن اللغة اتفاق بين المتكلمين. وهل يقدم أو يؤخر كثيراً في اللغة الإنجليزية ترتيب الصفات؟ عندما يقولون يجب أن يكون الحجم واللون وغيرهما مرتبة بشكل معين؟ إذا كانت الغاية فهماً فهي مفهومة، لكنها ليست صحيحة أو إنها ركيكة. والركة في الكلام غير مستساغة. أما المبالغة في قواعد النحو والصرف فهي غير مرغوب فيها بالتأكيد.

حول قصة الكندي وأحد النحاة، (في الفرق بين جملة: عبد الله قائم، إن عبد الله قائم...)

قال الوردي:

«لو كنت مكان الكندي لقلت للنحوي: «سامحك الله يا أخي، وما هي فائدة هذه الفروق في الحياة العملية؟...»[2].

أقول:

من الناحية العملية لا يوجد فرق كبير، لأن غايتها مختلفة عن الغايات الأخرى. والناحية العملية واحدة من نواحي اللغة وليست كلها.

---

1 ـ أسطورة الأدب الرفيع: 146.

2 ـ أسطورة الأدب الرفيع: 147.

خاتمة

أختم القول بأن الوردي يصطاد الضيف، يجلب أمثلة ضعيفة يسهل نقدها، ويخلط بين المجالات؛ بين مجال علمي ومجال شعبي، بين موقف طبيعي وموقف علمي. وقد أقحم المنطق بكل شيء، فهو ينقد رجال الدين ويلعن المنطق ولا توجد علاقة ضرورية بينهما. وقد اختار نماذج من مسائل لا تُحل، أو إن حلها لا يكون علمياً أو تجريبياً بل عملياً أو مصلحياً. فالكلام عن قضايا الدين والأخلاق والسياسة والفن لا ينتهي، فهي أنظمة كلٌّ منها قائم بذاته، وما ينطبق على العلم قد لا ينطبق عليها. وكلما زاد عدد المهتمين بمثل هذه القضايا صعب حلها. ولو كانت قضايا العلم خاضعة للاستفتاء العام لما تغيرت أو تطورت، لأن الآراء ستكون متباينة أشد التباين.

مصادر الكتاب

كتب المؤلف

1. الاحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، الندوة، ط2، 1995.
2. أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان، لندن(ط2) 1994.
3. حوارات في الطبيعة البشرية، تقديم سعد البزاز (ط2) 2005.
4. خوارق اللاشعور، دار الوراق، لندن، ط2، 1996.
5. دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد 1965.
6. علي الوردي، دفاع عن السفسطائية، ضمن كتاب سفساطية للبيع، مطبعة دار الحديث، فبراير 1956.
7. في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، ايران، بلا. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مطبعة الرشاد، بغداد، ط1، 1965.
8. منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.
9. مهزلة العقل البشري، منشورات ثامن الحجج، (ط1) 1426هـ 2006م.
10. وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.

كتب اخرى

---

1. ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخين:محمد عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن، مطبعة السنة المحمدية.
2. ابن خلدون، عبدالرحمن: المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981.
3. بوبر، كارل: اسطورة الاطار، ترجمة طريق الخولي، عالم المعرفة العربية، عدد 292 / لسنة 2003.

4. الجابري، علي حسين: علي الوردي، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد 2002.

5. حميد المطبعي، علي الوردي يدافع عن نفسه.

6. شريعتي، علي: دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الامير، بيروت، ط 1، 2003.

7. الشيخ، محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حورات مترجمة بالاشتراك مع باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1996.

8. عبد الرضا صادق، سفسطائية للبيع، مطبعة دار الحديث، بغداد، 1956.

9. الكواكبي، عبدالرحمن: الاعمال الكاملة، تحقيق الثقافي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2001.

10. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة مصر، ط 1، 1936.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET