الجوانب الفلسفية في آراء الوردي الاجتماعية

د. وفاء كاظم علي

كلية الآداب - جامعة الأنبار

الأنبار – العراق

الملخص باللغة العربية:

علي الوردي من أشهر رواد الفكر الاجتماعي المعاصر على صعيد الفكر العربي الاجتماعي، فهو صاحب رؤية فلسفية واقعية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في علم الاجتماع، وقام بتوظيف الفكر الفلسفي في صياغة الكثير من نظرياته وآرائه الاجتماعية كما نجده يستشهد بآراء الفلاسفة عموما والمعاصرين منهم خصوصا سواء بالرفض أو بالقبول لتثبيت منهجه ومذهبه وآرائه عموما، ويتسم منهج الوردي بالبساطة والوضوح على الرغم من تناوله لمواضيع ذات أبعاد فلسفية وعلمية واجتماعية ونفسية عميقة، فيحاول تبسيطها وتوصيلها إلى أذهان أكثر عدد من الناس على اختلاف قدراتهم الذهنية ومستوياتهم الثقافية، ولعدم وجود دراسة عنه تركز على الجوانب الفلسفية في فكره اخترنا أن نقوم بتبيانها في هذا البحث، وقسمنا بحثنا هذا بعد هذه المقدمة على ثلاثة مباحث وخاتمة وكان المبحث الأول بعنوان المنطق في فكر الوردي، وأهم ما تناولنا فيه نقده للمنطق الأرسطي، وأثر هذا المنطق السلبي من وجهة نظره في الفكر لمدى قرون طويلة، وتبنيه للمنطق التجريبي المعاصر وإشادته به لما له من أثر فعال في تطور العلوم الصرفة والإنسانية عموما والتكنولوجيا، وفي المبحث الثاني المعنون نظرية المعرفة في فكر الوردي أهم ما تناولنا فيه نقده للمعرفة العقلية، وتبنيه للمعرفة الحسية والحدسية وقوله بنسبية واحتمالية المعرفة والحقائق، وفي المبحث الثالث الموسوم الأخلاق في فكر الوردي تناولنا فيه نسبية الأخلاق ورفضه لمنهج الوعظ، ومفهوم القدوة والجبرية عنده، وكان منهجنا في هذا البحث بعد العرض لآرائه المنهج التحليلي النقدي إذ قمنا بتحليل هذه الآراء وتقويمها نقديا وبينا مدى أفادته من الفكر الفلسفي وتطويعه في بلورة فكره الاجتماعي.

Philosophical aspects of social Alwardi opinions

Dr. Wafaa Kadhim Ali

College of Literature

Al-Anbar University / Al-Anbar – Iraq

Abstract

Ali Al-Wardi is one of the most famous pioneers of contemporary social thought at the level of Arab social thought. He is the author of a philosophical vision that combines realism and modernity in sociology. He has employed philosophical thought in the formulation of many of his theories and social opinions as we find him citing the views of philosophers in general and contemporary ones, The approach of Al-Wardi is simple and clear, although it deals with topics of philosophical dimensions, scientific, social and psychological deep, trying to simplify and connect to the minds of the most people of different mental abilities and levels And the absence of a study on it focused on the philosophical aspects of his thought we chose to describe in this research, and divided our research after this introduction on three topics and the conclusion was the first topic entitled logic in the thought of Al-Wardi , and the most important we discussed his criticism of the logic of Aristotle, and the impact of this logic The second part, entitled Theory of Knowledge in Al-Wardi Thought, is the most important one in which we discussed his critique of mental knowledge and his adoption of sensory and intuitive knowledge. And the statement of proportionality and probability of knowledge and facts, and in the third topic tagged ethics in the Al-Wardi thought, we dealt with the relative morality and rejection of the method of preaching, and the concept of example and algebraic him, and our approach in this research after the presentation of his views critical analytical approach as we analyzed these opinions and evaluate critically and demonstrated the extent of the benefit of thought Philosophical and adaptive in the crystallization of social thought

المقدمة

يعد علي الوردي[١] من أشهر رواد الفكر الاجتماعي المعاصر على صعيد الفكر العربي الاجتماعي، فهو صاحب رؤية فلسفية واقعية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في علم الاجتماع، وقام بتوظيف الفكر الفلسفي في صياغة الكثير من نظرياته وآرائه الاجتماعية كما نجده يستشهد بآراء الفلاسفة عموما والمعاصرين منهم خصوصا سواء بالرفض أو بالقبول لتثبيت منهجه ومذهبه وآرائه عموما، ويتسم منهج الوردي بالبساطة والوضوح على الرغم من تناوله لمواضيع ذات أبعاد فلسفية وعلمية واجتماعية ونفسية عميقة، وهذه مسألة طبيعية إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال ومهما بلغ علم الاجتماع من تطور وتقدم ودقة في مفاهيمه وأدواته وآلياته في البحث والمناهج والنظريات أن ينفصل عن الدراسات الفلسفية، وسواء كان علم الاجتماع معياري أم وصفي، وبحسب المدارس المختلفة في رؤيتها لهذا العلم فيبقى بحاجة إلى الفلسفة لصياغة نظرياته وقوانينه وقواعده .

ولعلنا لا نجانب الصواب في قولنا بأن الفكر الاجتماعي برمته منذ نشأته إلى يومنا هذا ما هو إلا جزء من الجانب العملي من الفلسفة، لذا نجد كبار علماء الاجتماع بالمفهوم الحديث والمعاصر هم من الفلاسفة، ويطلق عليهم بفلاسفة الاجتماع، وإن كتاباتهم الاجتماعية على جانب عظيم من التأمل والنظر والتحليل الفلسفي من أمثال أوغست كونت (ت ١٨٥٧م) و جان جاك روسو (ت ١٧٧٨م) ودوركايم (ت ١٩١٧م) وغيرهم الكثير. لذا جاءت كتاباته وفقًا لرؤية فلسفية واضحة، ولعدم وجود دراسة عنه تركز على أثر هذه الجوانب الفلسفية في فكره اخترنا أن نقوم بتبيانها في هذا البحث.

وكان منهجنا في هذا البحث عرض الآثار الفلسفية في كتابات الوردي بطريقة موضوعية دقيقة وبكل ما يتعلق بها من جزئيات من خلال استقراء

---

[١] علي حسين محسن الوردي (١٩١٣- ١٣ تموز ١٩٩٥م) هو عالم اجتماع ومؤرخ عراقي ، من رواد العلمانية في العراق، ولد في بغداد ، حصل على المرتبة الثالثة على العراق في الدراسة الثانوية ، فأرسل بعثة دراسية إلى الجامعة الأمريكية في بيروت وحصل على البكلوريوس، وأرسل في بعثة أخرى إلى جامعة تكساس حيث نال الماجستير عام ١٩٤٨، ونال الدكتوراه عام ١٩٥٠ ، عين مدرسا لعلم الاجتماع في كلية الآداب جامعة بغداد عام ١٩٥٠، وأحيل على التقاعد عام ١٩٧٠ ، ومنحته جامعة بغداد لقب أستاذ متمرس ، ألف العديد من الكتب والبحوث والمقالات المهمة والجريئة في علم الاجتماع ، وكُتب عنه الكثير من البحوث والمقالات وعدد من الكتب والرسائل والأطاريح الجامعية ، وكتب عنه سلامة موسى وعبد الرزاق محيي الدين وغيرهم من المفكرين العرب.(ينظر موقع ويكيبيديا ، الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki/.

النصوص ذات العلاقة ووفقًا للمنهج الوصفي، ومن ثم تحليل و تفكيك هذه الآراء وفقًا للمنهج التحليلي وإرجاع العناصر المكونة لها إلى أصولها وجذورها الفلسفية والفكرية عند الفلاسفة والمفكرين.

وكان الوردي في الغالب يذكر أسماء وآراء الفلاسفة والمفكرين الذين تأثر بهم، وبينا موقفنا إزاء أغلب آرائه وفقًا للمنهج النقدي.

وقسمنا بحثنا هذا بعد هذه المقدمة على ثلاثة مباحث وخاتمة على الرغم من الصعوبة التي واجهناها لإخراج هذا البحث بهذه الصورة، وذلك لتداخل وتشابك آرائه المنطقية والمعرفية والأخلاقية بعضها مع بعض في الموضوع الواحد ،لا ولكن حاولنا جهد الإمكان التركيز على كل جانب من هذه الجوانب في المبحث المخصص له.

تناولنا في المبحث الأول المنطق في فكر الوردي، وأهم ما بينا فيه نقده للمنطق الأرسطي، وأثر هذا المنطق السلبي من وجهة نظره في الفكر لمدى قرون طويلة وتبنيه للمنطق التجريبي المعاصر .

وخصصنا المبحث الثاني لدراسة نظرية المعرفة في فكر الوردي وأهم ما تناولنا فيه نقده للمعرفة العقلية وللدوجماطيقية، وتبنيه للمعرفة الحسية والحدسية وقوله بنسبية واحتمالية المعرفة والحقائق .

ودرسنا في الفصل الثالث الأخلاق في فكر الوردي وقد تناولنا فيه نسبية الأخلاق ورفضه لمنهج الوعظ، ومفهوم القدوة والجبرية عنده. فكانت هذه المباحث الثلاثة تغطي أهم الجوانب التي تظهر تأثره بالفكر الفلسفي وما كان هناك من أثار أخرى فهي فرع وتبع لما تناولناه في هذا البحث، وختمنا بحثنا هذا بخاتمة تبين أهم النتائج التي توصلنا إليها . والله ولي التوفيق .

المبحث الأول

المنطق في فكر الوردي

تناول الوردي قضايا ومواضيع المنطق في الكثير من كتاباته كما ألف كتابا بعنوان (منطق ابن خلدون)، ولكنه على الرغم من وصفه ونقده له إلا أننا لم نجده يذكر أي تعريف له، لذا سنقف على أشهر تعريفات المنطق القديم قبل البدء بعرض موقف الوردي منه .

عرف أرسطو (ت٣٢٢ق.م) المنطق بأنه" آلة العلم ، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم"[١]. كما عرفه ابن سينا (ت٤٢٨هـ) "هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا والقياس الصحيح الذي يسمى برهانا "[٢]، وأيضاً ذكر ابن سينا بأن المنطق " آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره"[٣]. أو هو" علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في الذهن الإنساني إلى أمور مستحصلة "[٤]، وعرفه التهانوي (ت بعد ١٥٨هـ) " علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[٥].

ذكر الوردي أن منطق أرسطو كان في بداية أمره يعد انجازا تقدميا في تاريخ الفكر ويعد أول محاولة لتنظيم الفكر والتقعيد له، ويمثل المنطق القديم ثورة في عصره على التفكير الخرافي الأسطوري الذي كان سائدا آنذاك، لكنه يرى أنه انقلب إلى مجموعة قيود للتفكير، ويذكر أن مفكري العصور الوسطى اخذوا ينظرون إلى هذا المنطق نظرة إعجاب أو تقديس وعدوه القالب النهائي

---

[١] النشار ، علي سامي ، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط٥، ٢٠٠٠م، ص٦ .

[٢] المصدر نفسه ، ص٧ .

[٣] ابن سينا ، أبو علي ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣، ص١١٧ .

[٤] المصدر نفسه، ص١٢٧ .

[٥] التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج ،مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ج١ ، ص٤٤ .

للتفكير ولا يجوز تغييره أو التشكيك في صحته[١].وسنتناول في هذا المبحث المسائل الآتية :

١ـ مبادئ المنطق

ذكر الوردي في أثناء دراسته لمنطق أرسطو انه قائم على ثلاثة مبادئ أساسية وهي :-

أـ مبدأ العقلانية. ب ـ مبدأ السببية. ج ـ مبدأ الماهية [٢].

- وذكر أن المبدأ الأول "العقلانية" يعني الثقة المطلقة بالعقل وقدراته على اكتشاف الحقيقة، ولخص موقف الفلاسفة من العقل من خلال قول مسكويه(ت٤٢١هـ) أن للعقل مقدرة في الحكم على المحسوسات وتبيان الخطأ والصواب منها، وليست هذه المقدرة مستمدة من الحواس وإنما هي منبعثة من العقل ذاته [٣] ، وذكر الوردي بأن فلاسفة الإغريق بصفة خاصة يحتقرون كل ما من شأنه استخدام الحواس وذلك لاعتقادهم أن الجسم مع حواسه فان بينما العقل كائن روحاني خالد، ويعزو سبب تأخر العلوم التجريبية عند الإغريق والمسلمين إلى النزعة العقلانية [٤].

- والمبدأ الثاني السببية أو العلية " معناه أن جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم هو تعاقب السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول "[٥]، ويرى الوردي أن اكتشاف هذا القانون هو خطوة تقدمية في زمانه بعد أن كانت الشعوب البدائية لا تفهمه ولا تعده بديهيا وإنما كانت تفسر حدوث الحوادث بأمور غيبية وخرافية، ولكن هذا القانون أو المبدأ أصبح قيداً يعرقل سير التقدم العلمي وذلك لأنه إذا حدث حادث غير معروف السبب لجأ المناطقة إلى إنكاره وتكذيبه [٦].

---

[١] ينظر الوردي ،علي ، منطق ابن خلدون ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢٧ / الوردي ،علي، في النفس والمجتمع ، جمع سعدون هليل، مكتبة بساتين المعرفة ، بغداد ، ط١، ٢٠١١، ص٤٩ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٤٠ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٤١ . وينظر موقف مسكويه من العقل والفلاسفة الآخرين ،مسكويه، أبو علي احمد بن محمد بن يعقوب ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تحقيق وشرح ابن الخطيب ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط١ ، ص١٦ – ١٧ .

[٤] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٤٢ .

[٥] المصدر نفسه ، ص٤٣ .

[٦]المصدر نفسه، ص٤٣ -٤٤ .

- وما يتعلق بالمبدأ الثالث " الماهية" انتقد الوردي ما اصطلح عليه بقوانين الفكر الأساسية في المنطق وهي : قانون الذاتية ، قانون عدم التناقض ، وقانون الوسط المرفوع ، ويجعلها جميعا وجوهاً مختلفة لمبدأ الهوية وبين أن " القانون الأول ينص على أن الشيء هو هو، أي أنه في حقيقته لا يتغير بمرور الزمن ، ذلك أن فيه خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير ، فإذا حكمنا على الشيء مثلا أنه حسن فإن هذا الحكم لا بد من أن يظل صحيحا إلى الأبد، وأما القانون الثاني فينص على أن الشيء لا يمكن أن يجتمع فيه النقيضان، فهو مثلا إما حسن أو قبيح ولا يمكن أن يكون الفعل حسنا و قبيحا في آن واحد . أما القانون الثالث ينص على أنه ليس هناك وسط بين النقيضين فمن الأشياء ما يكون حسنا مثلا ومنها ما يكون قبيحا، ولا مجال بينهما لثالث ليس بالحسن ولا بالقبيح "[١].

ومن الواضح في هذا النص أن الوردي بيَن هذه القوانين من خلال الحسن والقبح إي من معايير أخلاقية أو جمالية كونه مفكر اجتماعي على الرغم من أن مصدر استقائه لهذه القوانين كانت منصبة في توضيحها على جانب الوجود من عدمه إذ بينها النشار بأن قانون الذاتية أو الهوية يعبر عنه بان كل ما هو أو كل ما هو ذات ما هو، فحقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل فالشيء لا يكون غير ذاته ولا مغايرة بينهما فهما أمر واحد، وقانون عدم التناقض يعبر عنه بان الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في وقت بعينه فلا يمكن للشيء أن يوجد ولا يوجد في آن واحد، أما قانون الثالث المرفوع فيعبر عنه بامتناع وجود الشيء وعدم وجوده . فيمتنع سلب وجود الشيء وسلب عدم وجوده[٢].

إلا أنه في كتابه خوارق اللاشعور يعود لنقد مبادئ الفكر الثلاثة هذه، ويرى أن قانون الذاتية مثلا استمد من ملاحظة المناطقة القدماء للمادة كونها جامدة وعندما رأوا الكون مملوءاً بهذه المادة تخيلوا أن أصل الكون هو السكون ، ثم عقب على ذلك بأن الفيزياء المعاصرة قلبت هذه الفكرة رأساً على عقب إذ اثبتوا أن المادة في حركة مستمرة وأن ما نراه من سكون للمادة إنما هو مجرد وهم حواسنا،وكون الوردي مفكرًا اجتماعيًا ربط مفهوم الحركة هذه بالعلوم الاجتماعية فقال إن مفهوم المجتمع اليوم مفهوما حركيا وأن الشخصية البشرية

---

[١] المصدر نفسه ، ص٤٦

[٢] ينظر النشار ، المنطق الصوري ، ص٧٩ .

عرفت حديثا بأنها حركة وتصيير[١]، وما يتعلق بقانون عدم التناقض فتناوله أيضاً من زاوية اجتماعية فأنكر أن تكون هناك حقيقة مطلقة في الحياة الاجتماعية [٢]، وعن قانون الثالث المرفوع ركز على الجانب الاجتماعي أكثر من غيره، فيوضح بأن العالم عند المناطقة القدماء يقصدون به بأنه مؤلف من جانبين لا ثالث لهما هما جانب الحق وجانب الباطل أو جانب الخير وجانب الشر وليس في هذا المنطق بين بين، فالشيء إذا خرج من جانب دخل حالا في الجانب الآخر[٣]، فالمنطق الحديث ترك قانون الثالث المرفوع وأخذ بدلا عنه قانون التدرج بمعنى أن الناس في جميع صفاتهم يختلفون بالدرجة لا بالنوع، بمعنى أنه لا وجود حقيقي للتصنيف الثنائي القديم بين العادل والظالم أو الشجاع والجبان أو الصالح والفاسد وإنما الحدود بينهم اعتبارية، فإن من يسمى عادلًا وشجاعًا وفقا لمعايير اجتماعية معينة يكون ظالمًا و جبانًا وفقا لمعايير أخرى وهكذا فيما يتعلق بكل القيم الأخرى [٤].

ويرى الوردي أن هذه المبادئ أو القوانين كانت السبب في تعالي الفلاسفة القدماء عن معرفة الأشياء الجزئية التي تزخر بها الحياة، فكان جل اهتمامهم التطلع إلى الأفكار المطلقة التي لا تتغير ولا تتناقض، فهم ضد معرفة الأشياء ناقصة الكينونة، وذلك لاعتقاد فلاسفة الإغريق – كما يقول – بأن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتغير وأن التغير فيه دليل على وجود النقص في كينونته. لذا فالمعرفة لا تقوم إلا على الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير، ومثال ذلك أفلاطون(ت٣٤٧ق.م) الذي يرى أن اجتماع الأضداد في الجزئيات يخفضها في سلم الوجود فما دام الشيء الواحد قد يكون كبيرا أو صغيرا أو حارا أو باردا في وقت واحد إذن فهو موجود وغير موجود في وقت واحد فهو ليس من الحقائق الثابتة الخالدة[٥]. وأشاد الوردي بهيجل (ت١٨٣١م) وعده من أعظم الفلاسفة الذين ساهموا بإنشاء المنطق الحديث منطق الصيرورة ، فالشيء عنده لا يقوم بذاته بحسب مبدأ الماهية، وإنما يحتوي على نقيضه الذي هو من

---

[١] ينظر الوردي ،علي ، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، دار الوراق للنشر، لندن، ط٢، ١٩٩٦م، ص٨٦.

[٢] المصدر نفسه ، ص٨٧ .

[٣] المصدر نفسه، ص٨٩ -٩٠ .

[٤] ينظر الوردي ، علي ، الأحلام بين العلم والعقيدة ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢٩٢ / الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٣٦ .

[٥] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٤٦ . ولمعرفة آراء أفلاطون في عالم الأشباح والمثل أو عالم التغير والثبات ينظر أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، دراسة وترجمة فؤاد زكريا ، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية ،٢٠٠٤ م . ص٤٠٣ وما بعدها.

صميم تكوينه وعن طريق هذا التناقض في تكوين الشيء يظهر عليه التغير والصيرورة، وهذا ما جعل الكون في حركة متصلة وهذا التناقض أصيل في طبيعة الأشياء وبذلك يكون هيجل قد هدم جزءا كبيرا من المنطق القديم (منطق الكينونة) القائم على أساس عدم التناقض[١].

كما رأى الوردي أن نظرية التطور عند داروين (ت١٨٨٢م) لا تختلف في أساسها المنطقي عن مفهوم التناقض عند هيجل، فأساس التطور الداروني هو التنازع ، وبذلك أصبح مفهوم التطور بعد داروين نزعة ومنهج فكري ولم يبق أهمية للحقائق المطلقة الثابتة التي كان يتغنى بها المناطقة القدماء. وكان لهذا التطور والتحول للمنطق من السكوني إلى الحركي الأثر الكبير في نشوء العلوم الاجتماعية بصورة عامة، وفي نشوء علم الاجتماع بصفة خاصة، إذ إن الظواهر الاجتماعية ليست ثابتة أو مطلقة فهي في تغير مستمر وذات وجوه مختلفة ، فالناس متفاوتون في أحكامهم لاختلاف مصالحهم وعواطفهم وتقاليدهم وعقدهم النفسية[٢]،،وكذلك نجد أن هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) في نظريته في تطور المجتمع يقول إن الناس في حالتهم الطبيعية كانوا يجهلون المشكلة الأخلاقية وكانوا لا يحملون عند ولادتهم أي مبادئ أخلاقية أو شعور بقيم روحية ولكن قادتهم تجاربهم الشخصية إلى محاولات أخلاقية متفرقة وانتقلت هذه الاعتبارات الأخلاقية عبر الأجيال بالوراثة، وتكاملت من عصر إلى عصر [٣].

وبعد أن بيّن الوردي اهتمام علماء الاجتماع مثل كونت (١٧٩٨-١٨٠٧) وسبنسر بتقسيم دراستهم الاجتماعية على جانبين حركي وسكوني ويقصد بهما دراسة الظواهر الاجتماعية وهي ساكنة في لحظة ما، ثم يدرس ما يحدث عليها وهي تتحرك أو تتفاعل[٤]، وأشاد الوردي بابن خلدون(ت٨٠٨هـ) في إنكاره لما يطلق عليها بقوانين الفكر الأساسية ورأى أن نظريته في الاجتماع قائمة على نقض هذه القوانين لاسيما قانون الهوية والتناقض، وذكر أن الجانب السكوني عند ابن خلدون قائم على نقض قانون عدم التناقض، فهو عندما درس البداوة ذكر أن لها صفات متناقضة تجمع بين الحسن والقبح، فهم صالحون

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٤٧ / الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٨٧ / إمام ، عبد الفتاح إمام ، هيجل ، المجلد الثالث ، المكتبة الهيجلية، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص٢٨٤ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٤٧ .

[٣] ينظر العوا ، عادل ، الوجدان ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص ٢٢٤ .

[٤] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٧٥ / وينظر Don martindale , Nature and types of sociogical theory , London , 1961 , p .132.

طالحون في الوقت ذاته ،وهم صالحون طالحون في الوقت ذاته، فهم أكثر الناس توحشا وميلا للنهب والتخريب وأشدهم بعدا عن العلم والفن والصناعة، ومن جانب آخر ترى فيهم صفات الشجاعة ومتانة الخلق وسلامة الفطرة والابتعاد عن الترف والابتذال[١]. وعندما بيّن نقض ابن خلدون لقانون الذاتية ذكر الوردي موقف جون ديوي (ت١٩٥٢م) من المنطق الأرسطي القائم ـ كما يقول على عدم التغير ـ فالموجود وجودا حقيقيا لا يمكن أن يتغير، والتغير الذي يطرأ على الشيء دليل على فقدانه للوجود الحقيقي[٢]، ويتمثل نقض ابن خلدون لقانون الذاتية في الجانب الحركي في نظريته خلال تأكيده على تغير المجتمع المستمر جيلا بعد جيل، فالخصائص عند ابن خلدون عن البداوة أو الحضارة ليست من الطبائع البشرية الثابتة وإنما هي نتاج الأحوال التي عاشوا فيها وأن أي تغير خارجي يطرأ على المجتمع يجعله يتخلق بخصائص أخرى[٣].

وفي عرضه لنقض ابن خلدون لقانون الثالث المرفوع يبدأ الوردي بعرض وجهة نظر العلم الحديث في هذا القانون، ويبين أن التصنيف الثنائي الذي يقوم عليه هذا القانون لا وجود له إلا في الذهن فهو من صنع عقولنا ولا وجود له في الواقع الخارجي ، ومثال ذلك تصنيفنا للأشياء إلى حارة وباردة بينما الأشياء في الواقع لا تخضع لمثل هذا التصنيف وإنما هي في حقيقة أمرها تتفاوت على درجات متتالية ، كل درجة اقل مما يليها بمقدار ضئيل جدا وليس هناك حد طبيعي يفصل بين الأشياء من هذه الناحية وأن درجة الصفر المئوي ما هي إلا حد اعتباري بين البرودة والحرارة [٤]، وعندما طبق الوردي هذا القانون على فكر ابن خلدون وجده قد نقضه من خلال تقسيمه للبدو والحضر إلى درجات متعددة بحسب توغلهم في حياة الصحراء وصولاً إلى ممتهني الزراعة ، وكذلك الحال فيما يتعلق بالحضر[٥]. ووصف الوردي المنطق القديم

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٧٦. وينظر وصف ابن خلدون للعرب في ابن خلدون ، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، توزيع دار يعرب ، دمشق ،ط١، ٢٠٠٤، ج١، ص٢٤٦ ، ص٢٤٩، ص٢٥١، ص٢٨٠.

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٧٧ / الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٨٦ ، وينظر موقف ديوي من المنطق الأرسطي في John Dewey, Logic, the theory of inquiry New York , Henry holt and company , 1938 , p . 88 .

[٣] ينظر الوردي ، المنطق ، ص٧٧ -٧٨ ، مقدمة ابن خلدون ، ج١ ، ص١٩٦ وما بعدها .

[٤] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٨٠-٨١.

[٥] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٨٢ / وينظر تقسيم ابن خلدون للبدو والحضر في مقدمة ابن خلدون ، ص٢٤٣-٢٤٤، ٢٥٧-٢٥٨، ٣٣٨-٣٣٩.

القائم على هذه المبادئ الثلاث بأنه منطق الوعظ ومنطق الصراع بين المذاهب إذ إن المرء إما أن يكون مع الحقيقة أو يكون ضدها[١] .

٢-صفات المنطق الأرسطي

وذكر الوردي صفتين من صفات منطق أرسطو وكونه مفكرًا اجتماعيًا رأى بأنهما لا تصلحان أن تطبقا على العلوم الاجتماعية ولا على العلوم الأخرى في هذا العصر وهما:

أ- الصفة الأولى أنه منطق صوري بمعنى انه يهتم بالشكل من دون المادة التي تتكون منها الأشياء ، وضرب مثالا على ذلك من الهندسة إذ إن المهندسين يهتمون بالأشكال الهندسية ولا يبالون بالمادة التي تتكون منها هذه الأشكال ،ولنجاح منطقهم هذا في ميدان الهندسة والعلوم الرياضية أراد المناطقة تطبيقه على بحوثهم الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها من العلوم ، فإذا بحثوا في العدل مثلا تصوروه كتصورهم للهرم أو المثلث شيئا قائما بذاته له صفاته الثابتة من دون النظر في محتواه الاجتماعي أي مادته التي تتألف منها الوقائع الجزئية والتي تخضع للظروف المحيطة بها[٢]. ورأى الوردي أن أرسطو عندما وضع المنطق لم يكن يقصد ذلك ، فقد كان يؤكد في بحوثه على أهمية البحث في مادة الفكر لا في صورته فحسب ، إذ المادة عنده لا تنفصل عن الصورة. ولكن المناطقة في العصور الوسطى هم من أخذوا يحصرون تفكيرهم المنطقي في صور الأشياء من دون المادة وبهذا حلقوا في عالم التجريد الفكري البعيد عن مجريات الحياة الواقعية[٣]. ويعيب الوردي على هؤلاء المناطقة أنهم لا يأبهون للوقائع الجزئية المحسوسة ويعدونها من الأمور التي لا تؤدي إلى العلم اليقيني الصحيح إذ إن العلم الصحيح في نظرهم هو الناتج عن النظر في الأمور الكلية لأنها ثابتة لا تتغير.

ب- الصفة الثانية التي ذكرها الوردي في منطق أرسطو أنه يتصف بالمنهج الاستنباطي بمعنى أنه يعتمد على الكليات لاستنتاج الجزئيات. ورأى أن المشكلة في هذا المنطق أنه يعتمد في قياسه غالبا على مقدمات يعدها

---

[١] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٩٠

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٢٨ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ،ص٢٨ / وللمزيد من التفاصيل بشأن الموضوع ينظر، صليبا، جميل وكامل عيّاد، المنطق وطرائق العلم العامة ، بيروت ، ١٩٤٨ ، ص٦٠-٦١ .

بديهيات ثابتة الصدق لا مجال للشك فيها مثال ذلك أن "كل إنسان فان " أو "إن الشمس تطلع صباحا من المشرق" فيقول إن المشكلة أن المقدمات المنطقية ليست كلها من الطراز البديهي الذي لا يحتاج إلى برهان، وذكر أن علماء الاجتماع عدوا ما يسمى بالبديهيات العقلية أمورا نسبية بمعنى أنها خاضعة إلى المألوفات الاجتماعية والتطورات العلمية ، فما نعده اليوم بديهيا قد يصبح مما يجوز الشك في صحته أو ضرورته غدا، ويضرب لنا مثالًا على ذلك ما كان يعتقد من أن الأرض مسطحة وثابتة وتدور الشمس حولها فبعد تقدم البحوث العلمية تبين خطأ تلك الآراء وحلت محلها بديهيات أخرى وأصبح ما يسمى بالبديهيات تتهاوى تبعا لتقدم العلوم[١].

٣- المنطق القديم والمنطق المعاصر

قارن الوردي بين المنطق المعتمد على الكليات لاستخراج الجزئيات وبين المنطق الاستقرائي المستخدم في مناهج العلوم المعاصرة والقائم على الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، فضلا عن أن العلم الحديث قائم على مبدأ الاحتمال بينما المنطق القديم قائم على مبدأ اليقين، فمن شأن العلم الحديث أنه يشكك في كل شيء، وهو يستخرج نظرياته وقوانينه من استقراء الوقائع الجزئية، ويعلن أن هذه النتائج محدودة بحدود الوقائع التي استخرجت منها، وقد تظهر وقائع أخرى تجعلها في حاجة إلى التبديل والتحوير[٢].

وذكر الوردي أن القياس المنطقي أصبح في القرون الوسطى مطية للأهواء الخاصة والعقائد المذهبية، فكل من أراد إثبات صحة مذهبه بحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي أو المذهب منها فأصبح أصحاب المذاهب المتنازعة يتحاربون بسلاح القياس المنطقي كتحاربهم بالسيوف، ويرى أن ما حدث بين الفرق الإسلامية من مجادلات طائفية عنيفة وعقيمة في القرون الماضية كان سببه أن كل فرقة تعتمد في رأيها على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية فتجعلها مقدمات لأقيستها، والفرق الأخرى تلجأ إلى آيات وأحاديث أخرى، وبهذا تكون الحرب بينهما سجالا لا غالب ولا مغلوب[٣]. وبذلك يكون الوردي في آرائه ونقده للمنطق القديم مقارب جدا من نقد فرنسيس بيكون (ت١٦٢٦م) إذ رأى بيكون أن المنطق القديم لا جدوى منه في اكتشاف العلوم ، وأنه يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء أكثر مما يفيد في البحث[٤].

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٣١-٣٢ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٣٢ / الوردي ، في النفس والمجتمع ، ص٤٨ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٣٣- ٣٤ / الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٩٠ .

[٤] ينظر بيكون فرنسيس، الأرجانون الجديد ، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ، ترجمة ، عادل مصطفى ، القاهرة ، رؤية للنشر والتوزيع ، ط١ ، ص ١٩ .

وقد تأثر الوردي بمنهج بيكون الاستقرائي للوصول إلى النتائج الكلية عن طريق المعارف الجزئية إذ قال بيكون إن هناك طريقتين للمعرفة أو البحث عن الحقيقة " الأولى تقفز من الحواس والجزئيات إلى أكثر المبادئ عمومية ، ثم تنطلق من هذه المبادئ ، وقد سلمت تسليما بصدقها ، لكي تقرر المبادئ الوسطى وتكشفها . وهذه هي الطريق الراهنة . أما الثانية فتستمد المبادئ من الحواس والجزيئات ثم ترتقي في صعود تدريجي غير منقطع حتى تصل في النهاية إلى أكثر المبادئ عمومية "[١]. ولتوضيح تأثر الوردي ببيكون نذكر ما ذكره الوردي عنه في قوله إن بيكون فطن إلى خطأ طرق الاستنباط في تفكير أهل عصره وذكر قصة رجل أنكر تأثير النذور فعرضت عليه عشرات اللوحات التي تبين من أنجاهم الله من الغرق استجابة لدعائهم ونذورهم فسأل هذا الرجل ولكن أين لوحات أولئك الذين غرقوا في البحر على الرغم من إنهم نذروا ودعوا الله ، ويعلق الوردي أن هدف بيكون هو تبيان أن لوحات الناجين من الغرق لا تصلح أن تكون دليلا قاطعا على نفع الدعاء والنذور لأن كثيرا من الناس أيضاً دعوا ونذروا ثم غرقوا ، فليس من الجائز أن نأخذ لوحات من نجوا كمقدمة لقياسنا المنطقي ونترك أمر اللوحات التي لم تبين غرق أصحابها[٢]. كما رأى أن لفرانسيس بيكون الفضل الكبير في نشأة العلوم الاجتماعية المختلفة ومنها علم الاجتماع الحديث، وذلك في دعوته لاتخاذ المنطق الاستقرائي بدلا من المنطق الاستنباطي في مناهج البحث العلمي[٣].

وعضد الوردي موقفه السلبي من منطق أرسطو بنص لأحمد أمين وزكي نجيب محمود يقولان فيه:" كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن تؤدي إلى علم جديد، فقد اتخذت القياس المنطقي سبيلا لتأييد المذاهب والآراء والقياس المنطقي وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه لأنك مضطر أن تسلم بمقدماته تسليما لا يجوز فيه الشك ، فمهما أمعنت في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود المقدمات التي سلمت بها بادئ بدء"[٤].

---

[١] المصدر نفسه ، ٢٠١٣ . ص٢٢ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٣٤-٣٥/ وللمزيد ينظر أمين، احمد ، زكي نجيب محمود ،تاريخ الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ م ، ص٦٤ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٢٤٠ .

[٤] الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٣٥ ، وينظر أمين أحمد ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة النشر، القاهرة ، ١٩٣٦، ص ٦١ .

٤- المنطق الأرسطي والفكر العربي الإسلامي

ذكر الوردي بعض نقاد منطق أرسطو من العالم الإسلامي ووصفهم بالشكاك وشبههم بالسفسطائيين اليونان وذكر منهم صالح بن عبد القدوس (ت١٦٠هـ) وابن الراوندي(ت ٣٩٨هـ) وأبو بكر الرازي (ت٣١١هـ) فهؤلاء كانوا يستهينون بالجدل المنطقي الذي يستعمله المتكلمون ويرونه سلاحا لا يثبت حقا ولا يوصل إلى يقين وكان رأيهم أن ما يثبت بالجدل فبالجدل ينقض. وذكر قولهم إن أصحاب الديانات والآراء كل منهم يدعي أن اعتقاده هو الحق وكل منهم يناظر الآخر وينتصف منه في مجلس وربما ينتصف منه الآخر في مجلس آخر بحسب قوة وقدرة المناظر على استعماله للبيان ، فهم كالمتحاربين الظفر سجالا بينهم، وبذلك صح بأنه ليس هناك قول ظاهر الغلبة وإلا لما أشكل على أحد ولما اختلف الناس في المعتقدات كعدم اختلافهم فيما يدرك بالحواس أو في الحساب أو في كل شيء عليه برهان واضح، فمن المحال أن يعرف الناس الحق فيعاندوه ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب[١]، واثر هؤلاء المفكرين في الوردي واضح جدا بل نجده يستعير ألفاظهم أحياناً في بيان آرائه وكما بينا سابقا في قوله إن الحرب بين الفرق الإسلامية على سبيل المثال سجالا لا غالب ولا مغلوب وذلك لأن كلاً منهم يعتمد على مقدمات تناسبه بحسب معتقداته وأهوائه الخاصة [٢].

كما عرض الوردي موقف الغزالي (ت٥٠٥هـ) الإيجابي من المنطق فذكر أنه ذو فائدة في جميع العلوم النظرية وتتجلى فائدته في التخلص من حكم الحس والهوى وفي تحكم العقل ونيل السعادة ومن لا يحيط بالمنطق لا ثقة له بعلومه[٣]، وأشار الوردي إلى أن الغزالي أطلق على المنطق في كثير من الأحيان أسماء أخرى كالمحك والمعيار والميزان ويرى أن سبب استعماله لهذه الألفاظ ليس كما يعتقد بعض الباحثين لتفادي غضب معاصريه من الفقهاء كما

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٥٠-٥١ / وللمزيد من معرفة آراء هؤلاء الشكاك ينظر ، أمين ، احمد ، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ،ط٧، ١٩٦٤ ،ج٣، ص٣٤٨ – ٣٥٠ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٣٣- ٣٤ / الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٩٠.

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٥٤ / وينظر موقف الغزالي من المنطق في كتابه معيار العلم في فن المنطق ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦١ ، ص٥٩ – ٦٠ و كتابه المستصفى ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٣ ، ص١٠ .

ذكر ذلك النشار[١]. وإنما استعمل تلك الألفاظ لأن " المنطق آله ذات استعمال محدود، فهو كالميزان الذي توزن به أشياء معينة ولا يمكن استعماله في وزن أشياء أخرى"[٢].

وعلى الرغم من صحة احتمال رأي الوردي في الموضوع إلا أننا لا نستبعد أيضاً صحة احتمال الرأي الأول الذي ذكره الوردي والقائل إنه فعل ذلك لتفادي غضب الفقهاء إذ نرى أن ذلك يدخل تحت منهجية الغزالي في مخاطبة الناس على قدر عقولهم[٣] فضلا عن أن الغزالي أراد أن يمازج ما يراه من علوم نافعة من الحضارات الأخرى مع علوم الحضارة الإسلامية لذا استعمل هذه المصطلحات في تسمية المنطق فضلا عن استعماله للأمثلة الفقهية في كتبه المنطقية والأصولية[٤].

وذكر الوردي أن الغزالي خالف الفلاسفة والمناطقة القدماء في مسألة الثقة المطلقة في المنطق وفي صحة استعماله في جميع المجالات فالبرهان المنطقي في نظر الغزالي قاصر عن إدراك القضايا الإلهية والروحية وذلك لمحدودية العقل الإنساني، لذلك رأى الغزالي أن من الواجب إقامة الإيمان الديني وفقاً لما جاء به الوحي أو الكشف الصوفي، إذ كلما ابتعد الإيمان عن أقيسة المنطق وبراهينه كان أقوى في النفس وأقرب إلى الصواب[٥]، وقال الوردي إن الغزالي كان يعتقد بأن العقل المنطقي هو أعلى مرتبة وأصح استنتاجاً من الحس ولكنه أدنى من الكشف الصوفي[٦]،وعلى الرغم من معارضة هذا الرأي للغزالي في محدودية العقل مع ما ذكره الوردي عنه من "إن المنطق ذو فائدة في جميع العلوم النظرية ، عقلية كانت أو فقهيه"[٧]، إلا أننا لم نجد الوردي يعقب على هذا التعارض ويبين سببه، ونرى أن هذا

---

[١] النشار،علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، ط٣، ١٩٨٤م، ص١٨١ .

[٢] الوردي ، منطق ، ص٥٤ .

[٣] ينظر الغزالي، أبو حامد محمد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط١ ، ١٩٦٤ ، ص٤٠٧ .

[٤] ينظر كتب الغزالي،معيار العلم في فن المنطق ، ص١٤٩-١٥٣، المستصفى، ص١٤ ـ ١٦.

[٥] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٤ – ٥٥ / وللمزيد بشأن آراء الغزالي في هذا الموضوع ينظر المنقذ من الضلال ، تحقيق عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، ص١٨٥-١٨٧.

[٦] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٥٥/ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٣ ، ص١٨٤.

[٧] الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٥٤ / وينظر قول الغزالي ، معيار العلم ، ص٦٠ .

التعارض في آراء الغزالي هذه يفسرها تحوله إلى المذهب الصوفي الذي عدّه أصوب الطرق للسالكين لطريق الله[١]، لكن الذي ركز عليه الوردي من آراء الغزالي هو تفنيده لمبدأ العقلانية المسيطر على أذهان الفلاسفة والمناطقة، وقارنه في نقده هذا بنقد الفيلسوف الألماني كانط (ت١٨٠٤م) من دون أن يشير إلى آراء كانط في هذا الموضوع[٢]،ولكنه قصد بذلك إلى محدودية العقل وعدم أمكانية الوصول إلى النتائج في مسائل خارج قدرة العقل أو ما يطلق عليها " الأفكار الترسندالية " أو العقل الهائم خارج حدود كل تجربة ، ويضرب كانط أمثلة لقصور العقل من الوصول إلى نتائج حاسمة في مثل هذه القضايا منها مثلا هل للعالم بداية في الزمان ومحصورة في مكان ، أو أنه ليس له بداية ولا حدود في مكان ؟ وكذلك مسالة هل العالم مركب من أجزاء بسيطة أو أنه لا يوجد في العالم أي جزء بسيط ؟ وكما وصل الغزالي بالحدس الصوفي وصل كانط لمعرفة الله بالعقل العملي[٣].

وقد قارن الوردي بيّن الغزالي وهيوم (ت١٧٧٦م) في إنكارهما للسببية إذ رأى الغزالي أن العلاقة بين حادثة تعقبها حادثة أخرى مرة بعد مرة هو مجرد عادة عقلية اعتدناها ولا يوجد هناك ترابطا ضروريا بين الحادثتين المتعاقبتين وهذا الترابط دائم مثال ذلك الاحتراق يحدث دائما بعد ملاقاة النار ولكن ذلك لا يعني أن لملاقاة النار دخلا أو سببا في حدوث الاحتراق وإنما هي عملية تعاقب فحسب وهذا التعاقب يحدث بأمر الله، أما هيوم فيعبر عن ارتباط السبب بالمسبب عن طريق تداعي المعاني ، فقوانين الطبيعة إنما تعرف بالتجربة والمشاهدة لا بقوانين الضرورة العقلية القبلية فكل اثر هو حدث مستقل عن سببه ولا يمكن اكتشافه في السبب ويرى أن ارتباط الأثر بالسبب ارتباطا اعتباطيا[٤].

وأضاف الوردي بأن الغزالي قد فطن إلى أن إنكار السببية يؤدي إلى ارتكاب المحالات ولحل هذه المشكلة قال الغزالي " إن الله قد خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها .....وأن استمرار العادة فيها مرة بعد أخرى ترسخ في

---

[١] ينظر الغزالي ، المنقذ ، ص١٧٣ _ ص١٧٧ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص ٥٦.

[٣] ينظر كانط،عمانوئيل، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، بيروت ، مركز الإنماء القومي ، ص٢٢٨-٢٣٢ .

[٤] ينظر الوردي، منطق ابن خلدون، ص٥٦ ، وللمزيد بشأن موضوع إنكار السببية عند الغزالي وهيوم ينظر الغزالي، أبو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر ،ط٦، ص٢٣٧ / هيوم ، ديفيد ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٨ ، ص٥٤- ٥٥ .

أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه. إن الله لم ينبت من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاحا ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء "[١]. ويذكر الوردي بأن الغزالي إنما أنكر الضرورة العقلية في مبدأ السببية ليفسر ظهور الخوارق من معجزات وكرامات على يد الأنبياء والأولياء[٢]، ونرى هنا أن الغزالي لم ينكر السببية ليثبت إمكانية ظهور المعجزات والكرامات فحسب كما ذكر الوردي بل الذي دعاه إلى ذلك مسألة اكبر منها ألا وهي مسألة فاعلية الله في العالم ، فالجماد لا فعل له[٣]، وكذلك الإنسان فإن فعله هو كسب له ، والفاعل الحقيقي هو الله فهو الذي خلق القدرة والمقدور وخلق الاختيار والمختار فالقدرة وصف للعبد وخلق للرب[٤]، فالفرق بين الغزالي وهيوم في إنكارهما مبدأ السببية كان من منطلقين مختلفين فالغزالي أنكره ليثبت فاعلية الله في العالم بينما الثاني أنكره من منطلق تجريبي بحت بمعنى أن السببية ليست مبدأ عقليا قبليا وإنما معطاة عن طريق المشاهدة والتجربة[٥].

ويرى الوردي أن نقد المنطق قد وصل إلى القمة على يد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فأنه قد شكك في صحة الكليات العقلية العامة التي كانت تمثل مقدمات القياس المنطقي وعدها ليست ضرورية ولا بديهية وإنما هي نسبية تختلف من شخص لأخر[٦] فالناس متفاوتون في قواهم الذهنية، فالعلوم الطبيعية نشأت من خلال التجربة[٧]، والمعرفة تبنى عن طريق قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس جزئي على جزئي آخر[٨]، وهذا القياس يوصل إلى المعرفة اليقينية إذا ما نظمته التجربة وحدده مبدأ السببية ، ويستنتج الوردي من هذا أن الخلاف بين الغزالي وابن تيمية في مبدأ السببية خلاف ظاهري أكثر

---

[١] الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص٥٦ ، وللمزيد بشأن هذا الموضوع ينظر الغزالي تهافت الفلاسفة ، ص٢٤٨-٢٤٥ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٦ ، الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص٢٣٤ .

[٣] ينظر الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٨ .

[٤] ينظر الغزالي ، قواعد الاعتقاد ، تحقيق موسى محمد علي ، عالم الكتب ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ص١٩٥

[٥] ينظر هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ص٤٠ .

[٦] ابن تيمية ،تقي الدين أبو العباس الرد على المنطقيين ، دار المعرفة ، بيروت ، ص١٩١-١٩٢ .

[٧] ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص١٦٦-١٦٧ .

[٨] الوردي ، منطق ، ٥٨ ، وللمزيد ينظر ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص٨٩ ،ص٣٠٠ ، ص٤٠٩ ، النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص٢٢٧ .

منه حقيقي[١] ، ولم يوضح الوردي ماذا يقصد بالخلاف الظاهري بينهما، ولا نتفق مع الوردي في رأيه هذا، بل نجد أن ابن تيمية ينتقد الأشاعرة على إنكارهم لمبدأ السببية فيقول "مع هذا قد ردوا قولهم ببدع غلوا فيها وأنكروا ما خلقه الله من الأسباب وأنكروا ما نطق به الكتاب والسنة من أن الله يخلق الأشياء بعضها ببعض "[٢].

وذكر الوردي تمييز ابن تيمية بين الإمكان الذهني وهو إمكان وجود الشيء عقليا وبين الإمكان الخارجي وهو الإقرار بوجوده واقعيا وذلك إما لوجوده فعلا أو وجود نظيره أو وجود ما هو ابعد في الوجود منه[٣]، فوظف الوردي هذا التمييز لأهداف اجتماعية قد تكون بعيدة عن مراد ابن تيمية فقال :"وابن تيمية بهذا التفريق يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا منهمكين في بحوثهم الميتافيزيقية على أساس من التجريد الذهني الذي لا صلة له بواقع الحياة ، إن ابن تيمية يريد من الفلاسفة أن يستمدوا أحكامهم عن طريق قياس الغائب على الشاهد ، لا أن يحلقوا في عالم الإمكان العقلي المطلق "[٤]،فنرى أن ابن تيمية قد فرق بين نوعين من الممكن ليثبت مسألة عقائدية فعن طريق الإمكان الخارجي أراد إمكانية إثبات المعاد، وذلك لأن القرآن الكريم اخبرنا آيات عدة في وقوع الإحياء بعد الموت، مثل قوله تعالى ((وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))[٥]

وقوله ((فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى))[٦] وغيرها من الشواهد التي تبين كما قال ابن تيمية أنها من الممكن الواقعي وليس مجرد إمكان العقلي[٧].

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٨ .

[٢] ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس ، الفتاوى الكبرى ، تحقيق حنين محمد ، بيروت ، ط١ ، ١٣٨٦ه ، ج٦ ، ص٥٥٩ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٨ / ابن تيمية ،الرد على المنطقيين،دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص٣١٨.

[٤] الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٨ ، وللمزيد ينظر ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص٣١٨ .

[٥] سورة البقرة :٥٥-٥٦.

[٦] سورة البقرة :٧٣.

[٧] ينظر ابن تيمية ، الرد على المنطقيين، ص٣١٨ – ٣١٩ .

وشبّه الوردي نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي لاسيما نقده للاستنباط والقياس بعمل الفيلسوفين فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل (ت١٨٧٣م)[١]، وكذلك في انتهاجهما للمنطق الاستقرائي في مناهج البحث العلمي ووضعهم لقواعد هذا المنهج والقائم على استقراء الجزئيات للوصول إلى حكم كلي[٢]، ويقول الوردي بأن العلوم الطبيعية في نظر ابن تيمية تجريبية فلا تعرف إلا بدراسة الواقع ، ويرى أن محاولة ابن تيمية هذه كانت أساسا للمنهج الاستقرائي الواقعي الذي تبناه ابن خلدون ، ويضيف أن لو أتيح للحضارة الإسلامية أن تواصل نموها وازدهارها بعد هذه التاريخ لربما رأينا المنهج الاستقرائي يتطور أكثر مما رأيناه على يد هذين المفكرين العظيمين[٣].

ونرى أنه على الرغم من أن الوردي هنا أشاد بدور هذين المفكرين إلا أن قوله هذا يتضمن إجحافا بحق العلماء الآخرين في الحضارة الإسلامية وجهودهم وانجازاتهم العلمية التجريبية قبل ابن تيمية وابن خلدون ، ولا يسع المجال في هذا البحث تناول الانجازات العلمية في الحضارة الإسلامية في مجال الكيمياء والفيزياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان وباقي العلوم التي تعتمد على المشاهدة والتجربة وهما أهم أسس المنهج الاستقرائي بل ووضعهم لهذه المناهج التجريبية كل في مجال اختصاصه واللائحة تطول بذكر أسماء هؤلاء الأعلام ونكتفي بذكر بعض منهم مثل : جابر بن حيان (ت١٩٧هـ) في الكيمياء ، والجاحظ (ت٢٥٥هـ) في الحيوان، وأبي حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ) في النبات، ، والرازي في الكيمياء والطب ، والزهراوي (ت٤٠٤هـ) وابن سينا في الطب والنبات، وابن البيطار(ت٦٤٦هـ) في الأدوية، وابن الهيثم (ت٦٦٨هـ) في البصريات، وابن النفيس (ت٦٨٧هـ) في الطب وغيرهم كثير[٤]. ونكتفي بذكر أنموذجين للمناهج الاستقرائية عند المسلمين على سبيل المثال،فالكندي (ت٢٥٥هـ) وهو أول فلاسفة المسلمين بيّن أن المناهج يجب أن

---

[١] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٨ .

[٢] لمعرفة قواعد هذا المنهج عند بيكون ومل ينظر محمد ، علي عبد المعطي ، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط٢ ، ٢٠٠٤ ، ص٤١٤ – ٤٢٧ .

[٣] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون، ص٥٩ .

[٤] ولمعرفة المزيد من الانجازات العلمية واستعمال المناهج التجريبية في الحضارة الإسلامية ينظر على سبيل المثال موسوعة تاريخ العلوم العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مؤسسة عبد الحميد الشومان ، إشراف رشدي راشد بمعاونة ريجيس مورلون، ط ٢، بيروت ، ٢٠٠٥ ، في ثلاثة مجلدات / فروخ ، عمر ، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٠ .

تكون بحسب طبيعة العلوم إذ لكل علم منهج فقال " فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي اقتناعا ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال) ولا في البلاغة برهاناً ولا في أوائل البرهان برهاناً وان خالفنا ذلك أخطئنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا "[١].وكذلك نجد ابن الهيثم في عرضه لمنهجه العلمي يقول: " ونبتدئ باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهرٌ لا يشتبه من كيفية الإحساس وثم نترقى من البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج"[٢]، فاتبع ابن الهيثم المنهج الاستقرائي القائم على المشاهدة والتجربة في دراساته عن الضوء لاستخراج الأحكام الكلية من الوقائع الجزئية، بل أن كثيرا مما ينسب إلى روجر بيكون (ت١٢٩٢م) في علم الضوء كانت من ابتكارات ابن الهيثم باعتراف علماء الغرب أنفسهم[٣].

وقبل الانتهاء من هذا المبحث نود أن نبين بأن المنطق الأرسطي لم يحجم الإبداع في دوائر الفكر الإسلامي أو الحضارة الإسلامية عموما بالشكل الذي صوره لنا الوردي بطريقة مهولة إذ صور لنا أن الواعظ يرقى إلى المنابر يستعمل الأقيسة المنطقية بحسب مزاجه وعواطفه، فإذا كره شخصاً ثم رآه يضحك يهتف قائلاً الضحك من غير سبب من قلة الأدب، وفلان قد ضحك من غير سبب ، إذن فلان قليل الأدب بل نجده يضيف قليل الأدب مضر بالدين، وكل مضر بالدين تجب محاربته، وفلان إذن تجب محاربته [٤]، فالذي نريد قوله هنا أن المنطق الأرسطي لم يقف حائلا دون تطور العلوم والمعارف بالشكل الذي صوره لنا الوردي ، فعلى مستوى العلوم الطبيعية بينا سابقا إبداع العلماء بعيدا عن المنطق الصوري الذي ينتقده الوردي ، وفي مجال الفلسفة أوردنا نصاً للكندي يبين فيه كيف يجب التمييز بين المناهج وفقاً لمادة العلم، وفي العلوم الدينية نجد أن الفقهاء الذين اعتمدوا القياس لم يعنوا به القياس الأرسطي وإنما قياس التمثيل، وللأصوليين مباحثهم في الدلالة (بمعنى قياس جزئي على جزئي آخر) فتعريف القياس عندهم "عبارة عن إثبات حكم الأصل

---

[١] الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط٢، ١٩٥٠،ج١، ص٤٥ .

[٢] عمر ، فروخ ، المصدر السابق ،ص٣٧١ .

[٣] ينظر عمر ، فروخ ،المصدر نفسه ، ص ٣٩٦-٣٧١ .

[٤] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٨٣ .

في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم"[١]. فيستنبط الفقهاء مثلا من قوله تعالى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ))[٢] " نهى عن البيع وحكمنا بأنه غير منهي عنه لعينه ، بدلالة عرفت من سياق الآية فقط وهو : إن الآية سيقت لمقصد، وهو بيان أمر الجمعة، فلا يليق به أن يذكر إباحة البيع وحظره لأمر يرجع إلى البيع في إدراجه مكان العرض للبيع من الوجه الذي يتعلق به وهو تضمنه ترك الواجب فيتعدى التحريم إلى الإجارة والنكاح والأقوال المانعة مع الحكم بصحة البيع وسائر التصرفات"[٣]، فهذه صورة لاستنباط الأحكام الشرعية عند الفقهاء فقياسا على تحريم البيع في وقت الجمعة حرموا الإجارة وكل الأعمال الأخرى المانعة من هذه الصلاة ، وكما هو واضح فهذا القياس بعيد عن القياس الأرسطي، بل أنه مستعمل منذ عهد الرسول (ﷺ) وفي قوله لامرأة سألته عن الحج عن أبيها أتجزيه لو أدته فقال (ﷺ):ـ " أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أيجزيه ذلك قالت نعم ، فقال فدين الله أحق بالقضاء "[٤].

ونجد أن الفلاسفة أنفسهم في دراساتهم الأخلاقية والسياسية والطبيعية والميتافيزيقة لم يستعملوا القياس المنطقي إلا ما ندر لأنهم ميزوا بين مناهج البحث بحسب طبيعة الموضوع كما ذكرنا آنفا، وكتب ورسائل الكندي والرازي والفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا في الأخلاق والسياسة والاجتماع والطبيعيات تشهد بذلك، ومن المتكلمين الذين امتدحوا منطق أرسطو وشرحوه وبسطوه للقراء كما فعل ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق والغزالي في كتابه معيار العلم وغيره من كتبه المنطقية لم نجدهم يستعملون القياس الأرسطي في معظم كتبهم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

ومن الجدير بالذكر أيضا أن المناطقة قد ميزوا في مادة القياس بين ما هو يقيني واجب التصديق وبين ما هو غير يقيني. فالقضايا اليقينية الواجب قبولها مثل الأوليات أي التي لا تحتاج إلى برهان كالمشاهدات والمجربات ـ ونلاحظ هنا أن المشاهدات والمجربات تعتمد على المنهج التجريبي والاستقرائي ـ لأن تكرارها يفيد عقد قوي لا يشك فيه[٥]ـ أما القضايا غير اليقينية مثل

---

[١] ينظر الغزالي ، أبو حامد ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق ، أحمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ط١ ، ١٩٧١ ، ص١٨ .

[٢] سورة الجمعة :٩ .

[٣] الغزالي ، شفاء الغليل ، ص٦٦ .

[٤] المصدر نفسه، ص٤٥ .

[٥] ينظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ص ٣٤٣ .

القضايا الجدلية المؤلفة من المشهورات التي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فهي ظنية وتكون بحسب تسليم المخاطب لها من عدمه أو خطابية مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات أي مأخوذة من شخص يحسن الظن به فتعتمد إذن على ميل النفس لقبولها من عدمه[١].

وعلى الرغم من أن الوردي - وكما ذكرنا سابقا – قال إن أرسطو قد أهتم بالمادة إلى جانب الشكل في منطقه وأن المناطقة في القرون الوسطى هم من حصروا تفكيرهم في الأشكال والصور المنطقية وحلقوا في التجريد الفكري البعيد عن الواقعية[٢]، لكنه في الحقيقة عندما ينقد المنطق ويذكر عيوبه فإنه يعني به المنطق الذي وضعه أرسطو والذي جعله سببا في تعالي الفلاسفة اليونان أو فلاسفة العصور الوسطى – على السواء - عن معرفة الواقع المعاش وسببا في تأخر العلوم التجريبية[٣]، ولم نجده ينصف المنطق الأرسطي ويبين ما فيه من إيجابيات، لذا نود أن نذكر أن أرسطو أيضا قد ميز قبل فلاسفة ومفكري الإسلام بين مقدمات العلوم وبيّن أن لكل علم مقدمات خاصة به فقال : " ولذلك يحتاج في معرفة أوائل كل شيء إلى التجربة كما يحتاج في علم النجوم إلى التجربة بأمور النجوم"[٤]، وهذا يدل على أن أرسطو والمناطقة جميعهم قد ميزوا المناهج المتبعة لكل علم وما تحتاج مقدماته إلى تجربة أو مشاهدة فقد أخضعوها لهما، ولم يكتفوا بالنظر العقلي كما قال الوردي ، ووصلوا إلى هذه الكليات من الأجناس والأنواع وماهيتها وخواصها وصفاتها عن طريق البحث والتجربة. فمثال ذلك قولهم" كل حي متنفس" فإنه لم تثبت هذه القضية الكلية الموجبة إلا بعد الاستقراء لكثير من الجزئيات ولم يثبت من خلال الاستقراء خلاف ذلك، ومن ثم تم الوصول إلى هذا الحكم الكلي، وهكذا فيما يتعلق بكل قضية، لذا ميزوا بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية بناء على الاستقراء .

كما ميز المناطقة وأرسطو على رأسهم بين المتقابلات وليس كما وصف الوردي أن المناطقة عدوا الشيء أما خير أو شر، جيد أو رديء وهكذا ، وإنما بينوا بأن ما لا ثالث لهما كان هذا حاله كالزوج والفرد فيما يتعلق بالعدد، أو الصحة والمرض فيما يتعلق ببدن الإنسان، أو العمى والبصر فيما يتعلق بالعين وهكذا. أما في حالات التضاد فهناك أوساط بين المتضادات وكما

---

[١] المصدر نفسه ، ص٤١٦ .

[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٢٨، ٤٩ .

[٣] المصدر نفسه ، ص ٤٢ - ٤٦ .

[٤] أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق، عبد الرحمن بدوي ،وكالة المطبوعات، الكويت،دار القلم، بيروت،ط١، ١٩٨٠، ج١، ص٢٢٤.

قال أرسطو "وذلك أنه ليس كل شيء فهو إما محمود وإما مذموم. فبين هذه متوسطات ما مثال ذلك أن بين الأبيض وبين الأسود الادكن والأصفر وسائر الألوان، وبين المحمود والمذموم ما ليس بمحمود ولا مذموم، ... وفي بعضها لا يمكن العبارة عن الأوسط باسم إنما يحد الأوسط بسلب الطرفين ، مثال ذلك : لا جيد ولا رديء ولا عدل ولا جور"[١]،وميز أرسطو والمناطقة من بعده بجهات القضايا وقسموها إلى ما هو واجب وممكن ومستحيل، فالواجب هو الذي يجب الوجود، وأما الممكن فهو الذي ممكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، والمستحيل هو ضروري العدم أو الذي لا يمكن أن يوجد[٢]، فالممكن هنا هو الحد الأوسط بين الواجب والمستحيل ، وهذا يبين خلاف ما وصف الوردي بأن المنطق أرسطي هو ثنائي الحدود .

[١] المصدر نفسه ، ج١ ، ص٦٤.
[٢] ينظر أرسطو ، المنطق ، ص١٢ وما بعدها .

المبحث الثاني

نظرية المعرفة في فكر الوردي

تشكل نظرية المعرفة محورا أساسيا في فكر الوردي لما لها من تداعيات مهمة في الفكر الاجتماعي وقد صاغها الوردي بسؤال هل " هل إن العقل هو الذي يخلق الحقيقة أم أنها هي التي تخلقه "[١]، وذكر أن العقلانيين أو ما يطلق عليهم بالأفلاطونيين يرون أن العقل ما هو إلا مرآة للحقيقة، بينما يميل الفريق الآخر وهم السفسطائيون بعدم وجود حقيقة خارجة عن العقل، وأن الإنسان هو مقياس الحقيقة وهو الذي يخلقها برغبته وهواه ومصلحته[٢]. ويرى الوردي أن كلا الفريقين كانا على خطأ وأن المنطق الحديث يكاد يحكم بأن الحقيقة هي ذاتية وموضوعية في آن واحد ، فهي التي تخلق الفكر والفكر يخلقها في الوقت ذاته بمعنى أن كل منهما سببا للآخر ونتيجة له[٣]، واستشهد الوردي برأي منهايم في هذا الموضوع فقال إن منهايم يرى أن الحقيقة موجودة خارج العقل البشري وهي ليست من خلقه ومع ذلك فأنها ذات أوجه متعددة ، والعقل لا يستطيع في الغالب ألا أن يطلع على وجه واحد منها ولا يستطيع أن يأخذ صورة كاملة عنها[٤]. وناقشنا في هذا المبحث المسائل الآتية :

١. العقل ونسبية المعرفة

يقول الوردي أن العقل البشري على الرغم من أنه عظيم في قدرته على الإبداع والاختراع إلا أنه مع ذلك ضعيف وعاجز من جوانب أخرى، ووظيفة العقل عنده مساعدة الإنسان في تنازع البقاء وليس كما توهم العقلانيون التوصل إلى الحقيقة والحق ، فحاله كحال الخرطوم للفيل والأنياب للأسد والسم للعقرب ....الخ، ويسوق دليلا على رأيه هذا فيقول بأن الإنسان حين يواجه مشكلة ما يبدأ بالتفكير لإيجاد حل لهذه المشكلة فهو إذن لا يطلب الحق والحقيقة بقدر ما يطلب الحل لمشكلته، وفي ضوء ذلك يفسر الوردي سبب الاختراعات التي

---

[١] الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٥٢ .

[٢] الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٥٢-٥٣ ، وللمزيد من معرفة آراء أفلاطون والسفسطائيون في هذه المسألة ينظر أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، ص ٤٣٦وما بعدها/ أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣، ص٤٦.

[٣] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٥٣ .

[4] Mannheim , karl , Ideology and utopia , New York , Harcourt , Brace& co. Inc. London. Rovtledge , Keganpavl . Ltd , 1954. ,p. 136 ,237 .

ابتدعها الإنسان عبر التاريخ للتغلب على أعدائه من الحيوانات أو من بين نوعه[١]. ويقصد الوردي بعجز العقل أو ضعفه أو شلله أن العقل عندما يركز في قضية معينة فأنه يترك جميع القضايا الأخرى ويكون محصوراً في فهم قضيته التي ركزَ تفكيره فيها واستشهد بالمثل العربي القائل" صاحب الحاجة أعمى لا يرى ألا قضاها "[٢]، إذن فالجوانب التي يعجز العقل عن إدراكها هي الجوانب التي تحتاج إلى التجربة والمشاهدة والقائمة على المنطق الاستقرائي لا أن تبرهن على صحة أو خطأ هذه القضايا عن طريق المنطق ألاستنتاجي ،كما نجده في معرض نقده للمؤرخين في دراستهم للشخصيات التاريخية يقول إن بعض المؤرخين يجعلون من هذه الشخصيات آلهة تُعبد بينما في نظر الآخرين هم فساقاً دنيئين وذلك بسبب نظرتهم الجزئية ويعود ذلك لسبب نسبية وذاتية المقياس وهو العقل الذي عده البعض مطلقا وخارقاً[٣].

فالوردي لا يؤمن بوجود حقائق مطلقة كما يدعي المفكرون القدامى من العقلانيين مثل أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد(ت٥٠٥هـ)، وإنما هناك حقائق نسبية ، فقد ذهب زمن الحقائق المطلقة وحل محلها زمن المعادلات والاحتمالات[٤]، وبهذا يتفق الوردي مع فلاسفة العلم المعاصر في عدم إمكانية صياغة قوانين ونظريات علمية نهائية من خلال الاستقراء فمشكلة الاستقراء لا يوجد لها حل نهائي فكل النتائج التي تعتمد عليه تبقى في دائرة الاحتمال والنسبية[٥]، فما يعده الناس في عصر ما بالحقائق المطلقة هي في حقيقتها ليست سوى مألوفات اعتادوا عليها وقد تنقلب إلى أوهام في عصر آخر[٦].وهي الأصنام بالمعنى النيتشوي التي يجب أن تحطم إذ لا وجود للحقائق المطلقة[٧] ، ويوعز هذه الطريقة في التفكير إلى ما يطلق عليها بالتراثية أو التنويم الاجتماعي ويقصد بها " مجموعة المعتقدات والقيم والتقاليد والعادات

---

[١] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع ، ص٣ ،٤٣، ٧٦-٧٧ .
[٢] المصدر نفسه ، ص١٤٦ .
[٣] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٥٢ .
[٤] المصدر نفسه ص٤٢ ، ٥٢ / الوردي ، خوارق اللاشعور، ص١٠٠ .
[٥] ينظر فرانك ، فيليب ، فلسفة العلم ، ترجمة علي علي ناصيف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١، ١٩٨٣، ص ٣٩٢ / حمدي، فاتنة ، الأسس النظرية للمناهج العلمية ، مقال منشور في مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٤٣ لسنة ١٩٧٧، ص ١٣٣.
[٦] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٥٠ .
[٧] ينظر نيتشه ، فردريش ،هذا هو الإنسان ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل، المانيا ، ص ١٣٧ /نيتشة ، أفول الأصنام ، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار افريقيا الشرق ،ط١، ١٩٩٦ ، ص ٧.

والمألوفات التي يتميز بها مجتمع عن آخر، والتي ينشأ عليها الإنسان منذ طفولته"[١]، ولا يستطيع الفرد التخلص من هذه التراثية أو التنويم إلا بالقراءة أو السفر أو الاختلاط وكلما كان أكثر اطلاعا وذكاءً كان انقشاع هذا التنويم أو التراثية عنه أكثر[٢].

ويكون الوردي بآرائه هذه مقاربا أيضًا لآراء البراجماتية في إنكارهم وجود حقائق مطلقة وكما قال جون ديوي في وصفه للبراجماتية بأنها: " فلسفة معاكسة للفلسفة القديمة التي تبدأ بالتصورات ، أما البراجماتية فإنها تجعل الواقع هو الذي يفرض على الناس معنى الحقيقة إذ ليس هناك حق أو حقيقة ابتدائية تفرض نفسها على الواقع "[٣]، وذكر جارلس بيرس (ت١٩١٤م) أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء ، ولكي ننشئ فكرة معينة ، فكل ما نحتاج إليه إنما هو تحديد أي سلوك وأي فعل تصلح لإنتاجه ، وللتأكد من وضوح أي فكرة علينا أن ننظر في الآثار والنتائج العملية التي تحققها في الواقع[٤]، أما ما يطلق عليه الوردي بالتراثية أو التنويم الاجتماعي فأنها أشبه برأي فرنسيس بيكون في الأوهام المستحوذة على العقل البشري والمتجذرة فيه ابتداءً من الأوهام الخاصة بالفرد بسبب تربيته وصلاته الخاصة في بيئته التي تربى فيها وصولا إلى الأوهام التي تسربت إلى عقول البشر من المعتقدات المتعددة للفلسفات المختلفة ، والتي يجب على الإنسان التخلص منها جميعا لتجديد المعرفة [٥]. ويعيب الوردي على أصحاب العقل ألاستنتاجي طريقتهم في التفكير وذلك لأن كل فريق منهم يأخذ من الكليات ما تناسب وجهة نظره وهواه ومقصده ثم يستنتج من الآراء ما يشتهيه وكذلك يفعل خصمه وكل فريق منهم يعتقد أن الحق معه والباطل مع خصمه[٦]، ويرى أن أصحاب العقل التجريدي يغفلون عما في الدنيا من تطور زعما منهم إمكانية الوصول إلى الحقيقة الكاملة عن طريق التفكير السليم من دون أن يدرسوا الوقائع المتغيرة دراسة علمية، ويبين الوردي أهمية الاستنتاج العقلي في العلم في مجال بحثه للتمييز بين العقل والعلم فيقول بأن العلم لا يعترف بوجود بديهيات فالعلم لا يثبت صحة شيء إلا

---

[١] الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٧٧ .
[٢] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع ، ص٧٨ .
[٣] محمود ، زكي نجيب ، من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٩٣م، ص٢٢٢.
[٤] ينظر جيمس، وليم ، البراجماتية، ترجمة محمد فتحي الشنقيطي، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط١، ١٩٥٧م ص ٦٥- ٦٦ .
[٥] ينظر بيكون ، فرانسيس ، الارجانون الجديد ، ص ٢٨- ٣٢.
[٦] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٩٠ .

بعد البحث الموضوعي والتجربة الحسية ، ومع ذلك لا يجزم بصحة ذلك الشيء إلى الأبد، وللعلم ركنان متلازمان هما التطبيق والنظرية ويقصد بهما التجربة الموضوعية والاستنتاج المنطقي، فيذكر بأن العلم يقوم باختبار الشيء أولا ومن ثم يستنتج الفكرة منه ثانيا وبذلك يتم نمو العلم[١]. وذكر الوردي قول وليم جيمس في وصف العقل البشري بأنه جزئي ومتحيز بطبيعته ، فالعقل البشري لمحدوديته ليس له القدرة عل رؤية شيئين أو ثلاثة أشياء في لحظة واحدة وإنما طبيعة عمله عندما يفكر في قضية ما يترك ما سواها من القضايا[٢].

٢. اللاشعور

وبعد هذا النقد الموجه للعقل والمعرفة العقلية يلجأ الوردي إلى اللاشعور وإبراز أهميته في المعرفة الإنسانية وفي التعامل مع الآخرين فهو على الرغم من عدم تسليمه لفرويد(ت١٩٣٩م) في تأكيده على العامل الجنسي في تفسير الرغبات المكبوتة والأمراض النفسية عند الإنسان[٣] إلا أنه يعد نظرية فرويد في اللاشعور أو العقل الباطن نقطة تحول في تاريخ الدراسات النفسية، إذ كان المفكرون قبل فرويد متأثرين بالفلسفة القديمة التي تؤمن بقدرات العقل وتعده المسيطر على جميع تصرفات الإنسان لذلك كانوا يحاولون تفسير كل سلوك الإنسان تفسيراً منطقياً[٤].

وقبل المضي في عرض هذا الموضوع يجب أن ننوه بأننا لا نتفق مع الوردي في قوله بأن نظرية اللاشعور أو العقل الباطن عند فرويد تشكل نقطة تحول في تاريخ الدراسات النفسية، ونرى أن نظرية فرويد هذه هي تطور لنظرية فلاسفة اليونان والإسلام لقوى النفس عندهم وأن النفس الشهوانية ما هي سوى النفس أو الجزء الشهوي وهو المسؤول عن قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب والجنس وعشق المال، وأطلق فلاسفة الإسلام على من يسيطر عليه هذا الجزء من النفس بالشهواني وليس كما يذكر الوردي بأن الفلسفة القديمة تحاول تفسير كل سلوك الإنسان سلوكاً منطقياً، لأن السلوك المنطقي والعقلي

---

[١] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٢٠٦ -٢٠٨.

[٢] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٤٨/ الوردي، علي، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان ، لندن ،ط٢، ١٩٩٤، ص٨٧/ جيمس ، وليم ، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر ، ١٩٤٦ ، ص٤٠

[٣] ينظر على سبيل المثال فرويد، سيمجوند، الأنا والهو ، ترجمة محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط٤ ، ١٠٨٢ ، ص٧٣-٧٥ ، الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٤٤ .

[٤] ينظر الوردي ، خوارق الشعور ، ص٣٦-٣٧ .

هو النابع من سيطرة القوة العاقلة[١]، بمعنى أن الفلاسفة القدماء قد ميزوا بين السلوك القويم الذي مصدره سيطرة النفس العاقلة وبين السلوك غير القويم والذي مصدره سيطرة النفس الشهوانية أو الغضبية. ويضيف الوردي قائلا " إن عيب التفكير المنطقي أنه يعتمد على مقدمات ومعلومات سابقة ، ولذا فهو لا يستطيع أن يستشف ما وراء الزمان والمكان من حوادث جديدة ، أما حوافز النفس الآنية فهي تنبثق من أغوار العقل الباطن، والعقل الباطن هو جوهر غير محدود بحدود الزمان والمكان، وله قدرة على رؤية الغيب والاطلاع على ما وراء الحجب والمسافات "[٢]،ويذكر لنا أمثلة عدة منها أن التاجر عند عقده لصفقاته التجارية عند استعماله لعقله الباطن يكون مطلعا اطلاعاً لا شعورياً على أسعار الأسواق البعيدة والأسعار المقبلة ، أما من يستعمل عقله الظاهر فإن تفكيره يمنعه من استشفاف وقائع الغيب ويبقى حائراً متردداً، ويعترف الوردي بأن حوافز اللاشعور قد تخطئ أحيانا ويعلل ذلك بأنه ليس هناك مرشد في الوجود لا يخطئ فقد ذهب زمن الحقائق المطلقة وحل محله زمن المعادلات والاحتمالات، ويسوق لنا أمثلة أخرى على أهمية استلهام القوى اللاشعورية كما في المحاماة أو الخطابة أو التأليف[٣]، ونود أن نضيف هنا أن مشكلة المعرفة بين العقل واللاعقل، أو بين الشعور واللاشعور، هي جزء من إشكالية الثقافة الغربية المعاصرة بين فلاسفة الحداثة من جهة وفلاسفة ما بعد الحداثة من جهة أخرى، وكانت نتيجة تفاعل العوامل الحضارية والثقافية لديهم، فلا يجوز برأينا نقل هذه الإشكالية والدعوة لها في المجتمعات العربية والإسلامية، لأنها مشكلة مستوردة لا تمت إلى واقعنا بصلة، ولأننا أحوج ما نكون الآن إلى العقل والعقلانية للنهوض بالواقع الفكري و الاجتماعي والسياسي والاقتصادي[٤].

٣. العبقرية

فسر الوردي العبقرية والإبداع بأنها التجرد من القيود الفكرية، وكلما كان التجرد أتم كانت القدرة على الإبداع أعظم، فالإبداع الفكري يحتاج أولا إلى عمل دائب لجمع المعلومات اللازمة فيخزنها في عقله الباطن، ومن ثم في المرحلة الثانية تنبعث لديه أفكار الإبداع والابتكار والاختراع[٥]. وفي مجال

---

[١] للمزيد من التفاصيل بشأن قوى النفس عند الفلاسفة ينظر على سبيل المثال ، أفلاطون ، جمهورية أفلاطون، ص٤٨٧

[٢] الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص١٠٠ .

[٣] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص١٠٠-١٠٥ .

[٤] ينظر على سبيل المثال بشأن هذه الإشكالية فوكو ، ميشيل ، ترجمة ، مطاع صفدي وآخرون، الكلمات والأشياء ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ،١٩٩٠،ص ٦وما بعدها.

[٥] المصدر نفسه، ص٧٢ ،١٣٤ -١٣٧ .

التعامل مع الآخرين يقول إن من الصعب جداً أو من المستحيل أحيانا إقناع شخص بتغيير رأي يعتقده تحت تأثير بيئته الاجتماعية وإن جئت له بأقوى الأدلة ولكن من الممكن التسلل إلى عقله عن طريق أدلة تنسجم مع عوامله اللاشعورية الكامنة في أعماق نفسه ، ويرى أن فن الإعلام وفن المعاملة لكي يكون مؤثراً يجب أن يخاطب العقول الكامنة بدلا من مخاطبة العقول الواعية[١]، وفي آرائه هذه عن العقل الباطن والعبقرية نجد الأثر الفلسفي واضحاً إذ يستشهد لآرائه تلك بشوبنهاور(ت١٨٦٠م) وهنري برجسون (ت١٩٤١م) وارلوند توينبي (ت١٩٧٥م) فيقول إن شوبنهاور يعتقد بأن العبقري يختلف عن الفرد العادي بقلة تقيده بما يتقيد به الآخرون في سبيل الحياة والتنازع على البقاء ، إذ إن إرادة الحياة عند شوبنهاور هي المحرك الأساسي للإنسان العادي في أعماله وأفكاره ، فلا ينظر إلى الأمور إلا من خلال هذه الإرادة ، بينما العبقري فأنه يسمو على ذلك ويحاول الحد من سيطرة الإرادة عليه من خلال المعرفة التي يمتلكها ويتميز بها عن الإنسان العادي وباقي الكائنات الأخرى العضوية وغير العضوية ، ومن الغريب أيضا أن الوردي وهو مفكر اجتماعي يسوق لنا رأياً لشوبنهاور يقول فيه إن الإنسان كلما كان أكثر اجتماعية كلما كان أقل عبقرية وأكثر ابتذالاً،وأن هناك ترابطا بين الجنون والعبقرية وأن شوبنهاور درس حالات فردية كثيرة في مستشفيات المجانين فوجد إمارات العبقرية واضحة فيها[٢].

كما ذكر أن برجسون يميل في تفسير العبقرية إلى رأي شوبنهاور ويرى أن العبقري يشعر أنه ينتمي إلى البشرية جمعاء ويخاطب الإنسانية بلغة من الحب ، والعبقري فيه نزعة من التصوف، فحينما ينغمر في ساعة الإبداع يغيب عن وعيه ويكون أشبه ما يشعر به الصوفي من وجد[٣]. والغريب في استشهاده بآراء شوبنهاور هنا أن شوبنهاور فيلسوف يتكلم عن الإنسان كفرد لا كجماعة ، بينما الوردي مفكر اجتماعي يهمه المجتمع لا الشخص الفرد ، ولو

---

[١] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع ، ص١٢٣- ١٢٤ .

[٢] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٦٩ -٧٠ ، وينظر شوبنهاور،آرثور ، العالم أرادة وتمثلا ، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة ، إشراف جابر عصفور ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٦ ، المجلد الأول، ص ٣٨، ٢٤٢ ، ٢٧٢- ٢٧٩ . وينظر النصوص التي نقل عتها الوردي ،ديورانت، ول ، قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٨ ص٢٢٩ .

[٣] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص٧٢ ، وينظر موضوع العبقرية عند هنري برجسون في كتابه منبعا الدين والأخلاق ، ترجمة سامي الدروبي عبدالله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ص٢٢٩- ٢٣٠ ، ٢٤٩- ٢٥٠ ، ٢٦١ .

افترضنا بأن كل إنسان حاول أن يعمل وفقاً لرؤى شوبنهاور أو الوردي في مجال العبقرية فلن نجد هناك شخصاً يسير وفقاً للضوابط الاجتماعية بحجة أنها قيود يجب التسامي عليها لتحقيق الذات الإنسانية، وبذلك فلا يبقى مجال لدراسات علم الاجتماع كعلم معياري في دائرة المعارف الإنسانية، لأنه سيصبح بحد ذاته نوعاً من القيود والجمود التي تحد من حرية الفرد في مجال إبداعه في شتى أنواع المعارف والفنون هذا من جانب، ومن جانب آخر أن دعوى الوردي في التركيز على الجوانب اللاشعورية في السلوك أو المعارف يعد إنكاراً ضمنياً لقوانين وعلاقات السببية والعلية ، فالإنسان في سلوكه الاجتماعي أو التجاري أو العسكري أو العلمي يجب أن يضع أمامه حسابات ونتائج أعماله أمام عينه مسبقا لا أن يطرق باب المجهول عن طريق اللاشعور ومن ثم ينتظر نتائج لا متوقعة قد تكون سلبية أو ايجابية بحسب الصدف ، وقد ناقش برجسون هذا السلوك والتصرفات الإنسانية وميز على أساسهما بين العقل المتحضر والعقل البدائي، فالمتحضر لعلمه بالأسباب وما تليها من نتائج يعمل وفقا لحسابات العقل . بينما البدائي يجهل هذه الحسابات فتكون تصرفاته وسلوكه مبنية على قوى غيبية يجهلها ويجهل نتائجها[١]. ونرى أن موقف الوردي السلبي من المعرفة العقلية لا تبرر له الركون إلى المعرفة اللاعقلية وإلى الحدس أو اللاشعور، وإلا سيعود الإنسان إلى أدراج الحياة البدائية وكان الأجدر به أن يعالج منهجية المعرفة العقلية وكيفية استعمالها في السلوك أو العلوم ، أما استشهاده بآراء شوبنهاور وبرجسون وعلاقة العبقرية بالحدس فيجب أن لا تعمم وأن تكون على مستوى شخصي لا أن يدعو إليها على إنها منهج لسلوك الإنسان العادي ، وبرأينا أن ليس هناك منهجاً لتعلم العبقرية وإنما هي حالات شخصية نادرة وشاذة . والملاحظ أن الوردي يقبل من برجسون ما رفضه وفقا لما فهمه من فلسفة الفارابي وابن سينا وابن طفيل(ت ٥٨١هـ) وغيرهم، فيوافقه في استعمال الحدس واللاشعور والقوى العقلية عند العبقري علما أن كلام برجسون كان عن التصوف وعلاقته بالعبقرية لا سيما التصوف المسيحي، إذ يقول برجسون أما الصوفية الكاملة فهي في الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين[٢]. ومن المعلوم أن المعارف التي يحصل عليها الصوفي لا يدركها عامة البشر، فتكون هذه المعارف وإن كانت حدسية أشبه بما وصفها الوردي ورفضها بتأمل الفلاسفة المسلمين في بروجهم العاجية كما يقول [٣]، وقد أدرك

---

[١] ينظر برجسون ، منبعا الدين والأخلاق ، ص١٥٨ .

[٢] ينظر برجسون ، منبعا الدين والأخلاق ، ص٢٤٣ .

[٣] ينظر الوردي ، علي، مهزلة العقل البشري، داركوفان ، لندن، ط٢، ١٩٩٤، ص٧٣، ١٣٢ .

برجسون ذلك الفرق بين ما يعرفه الصوفي وما يجهله العامي فيقول : " فما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس ويعلمهم يجب أن يبلغهم أن العالم الذي ندركه بالأعين ، وإن كان حقيقياً فإن ثمة عالماً آخر غيره"[١].

وكذلك يتضح الأثر الفلسفي للوردي في توينبي من خلال استئناسه بآرائه في مسألة العبقرية فيذكر عنه أن العبقرية هي سبب في تطور المدنيات البشرية، وأن الفرد العادي محافظ جامد متمسك بالعادات الموروثة، أما العبقري فإنه يحب الإبداع والثورة على التقاليد وأنه مكلف برسالة وكثيراً ما يحب الفناء في سبيلها وأنه مقلق للنظام الاجتماعي ومهدد لكيانه إذ إنه يروم تحويله من حال إلى حال[٢]. وهنا نرى أيضا على الرغم من إفادة الوردي من آراء توينبي في العبقرية إلا أننا نجده هنا يأخذ من النظرية ما يناسبه فقط ويترك الجانب الأهم في هذه النظرية في فلسفة التاريخ، إذ إن توينبي هنا يتحدث عن العباقرة الذين يستطيعون أن يغيروا مجرى التاريخ ولا يكتفي بما استقاه منه الوردي في أهمية اللاشعور أو العقل الباطن كمصدر للمعرفة والإبداع ، فنجده يؤكد على أهمية دور البطل أو العبقري في تغيير المجتمع من حال إلى حال آخر من خلال العودة إلى هذا المجتمع ومحاولة إقناعه بتغيير موروثاته وعاداته وتقاليده البالية والخاطئة وبخلاف ذلك فلا معنى أو أهمية أو غاية من اعتزال العبقري مجتمعه ما لم يعد لإحداث التغيير وضرب لنا مثلاً على ذلك كالأنبياء والقدسيين[٣]، والذي يهمنا هنا وبما يرتبط بموضوعنا بصورة مباشرة ذكر توينبي لأسطورة الكهف عند أفلاطون وكيف تمكن احد المساجين أن يخرج من الكهف ورؤية الحقيقة ثم عودته لزملائه لإخبارهم بالحقيقة التي أدركها وإعلامهم بأن كل ما يرونه من خلال كهفهم هو مجرد أشباح وأوهام للحقائق التي رآها خارج الكهف[٤].

والذي نريد أن نثبته هنا أيضا أن ما أنكره الوردي واستهجنه من الفكر الفلسفي المجرد ـ كما يقول ـ من أفلاطون أو غيره من الفلاسفة ذوي البروج العالية إنما هو جزء أساسي عند من يؤمنون بأهمية العبقرية لإحداث التغيير

---

[١] برجسون ، منبعا الدين والأخلاق ، ص٢٤٩ .

[٢] ينظر الوردي خوارق اللاشعور، ص٧١ ، وينظر آراء أرنولد توينبي في العبقرية في كتابه مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ،٢٠١١،ج١، ص٣٥٣- ٣٥٧ .

[٣] ينظر ، توينبي ، المصدر السابق ، ص ٣٥٨- ٤٠٥ .

[٤] المصدر السابق ، ص٣٦٥ / وينظر أسطورة الكهف الأفلاطوني في كتاب جمهورية أفلاطون ، ص ٤٠٣ وما بعدها.

والذي يعتمد الوردي في آرائه عليهم، ولا نجد معنى للتفرقة بين من يوافقهم في فكره وبين من يستهجنه من الفلاسفة الآخرين إذ المعنى واحد وهو الدعوة لأفكار وأخلاق ذات بعد عقلاني أو روحاني، بيد أن الوردي يريد إثبات أهمية اللاوعي أو العقل الباطن مصدرا للمعرفة ولا يعير أهمية بما يتصل بهذه النظرية عند الفلاسفة التياستقى منهم آراءه هذه ،وفي السياق ذاته نجده يرفض المعرفة العقلية البعيدة عن الخبرة الحسية ويصف الحقائق المطلقة عند العقليين بالأوهام المطلقة وأنها مجرد ألفاظ جوفاء خالية من المعنى[١]. ويستشهد الوردي الوردي هنا بفتجنشتين في قوله إن معظم ما كتب في القضايا الفلسفية كان باطلا وخاليا من المعنى[٢]. وحقيقة أننا لو وضعنا الكثير من آراء الوردي مثال ذلك آرائه في اللاوعي (العقل الباطن) وفقاً لتحليل فتجنشتين لوجدناها خالية من المعنى وذلك لأن تحليلية اللغة عند فتجنشتين تتعلق بالدقائق الذرية للغة وعلاقاتها بالعالم المادي . فالتحليل اللغوي في الفلسفة يقوم بتحليل العبارات المركبة إلى عناصرها الأولية أو وحداتها البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو ابسط منها ليتبين فيما إذا كانت هذه المشكلات حقيقية أم غير حقيقية[٣].

وبهذا تكون أكثر القضايا التي أثارها الوردي عن اللاشعور وخوارقه مجرد ميتافيزيقا تأملية لا تصمد أمام تحليل فتجنشتين للغة إذ لا يصلح اللاوعي أو العقل الباطن أن يكون موضوعا للعلم بالمفهوم المعاصر، وذلك لأنه نسبي وفردي يختلف من شخص لآخر ومن وقت لآخر للفرد الواحد فلا يمكن ضبطه وتوظيفه في بناء نظريات ممكن الإفادة منها في الارتقاء بالعلوم الاجتماعية، إذ لا يمكن بناء المعرفة عن طريق الجانب الذاتي والسايكولوجي كما بين ذلك كارل بوبرفي تمييزه بين العلم واللاعلم[٤]، إلا أن عذر الوردي في ذلك أنه كان يحاول التوفيق بين النزعة المادية التي سيطرت على مناهج العلماء في القرن التاسع عشر وبين النزعة الروحية التي استقى الوردي منها الكثير من آرائه مثل قدرات اللاوعي أو اللاشعور في العقل اعتمادا على الدراسات المعاصرة في علم الباراسيكولوجي[٥]، ولجأ الوردي لتفسير ظاهرة التنبؤ بالأحداث المستقبلية لدى بعض الناس إلى توظيف نظرية اينشتاين الزمكانية أي وجود الأبعاد الأربعة في الفضاء وهي (الطول والعرض والعمق والزمان) بذلك يقول الوردي الزمان لا يختلف عن

---

(١) الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٢٠٩ .

(٢) ينظر الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٢٠٩ ، وينظر محمود زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقيا ، دار الشروق، القاهرة ، بيروت ، ط٤ ، ١٤١٤ه -١٩٩٣ ، ص٣-٤.

(٣) ينظر فتجنشتين ، لدفيج ، بحوث فلسفية ، ترجمة عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠ ، ص ١١٠- ١١٥. / إسلام عزمي، لدفيج فتجنشتين ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، مصر ، د. ت ، ص٥٩ .

(٤) ينظر بوبر ، كارل ، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية ، بيروت ،٢٠٠١، ص٣٠، ٣٤، ٦٧ وما بعدها.

(٥) ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٢٠ - ٢٢ .

الأبعاد المكانية الأخرى اختلافاً جوهرياً، لذلك فالنفس البشرية تستطيع أن تخترق حاجز المسافة الزمانية للتنبؤ بأحداث المستقبل على اعتبار أن الزمان بأبعاده الثلاثة الماضي، الحاضر ، المستقبل موجود[١].

٤. الأحلام

يتجلى الأثر الفلسفي للوردي في عرضه ونقده لآراء الفلاسفة في تحليلهم للأحلام، وهل يمكن أن تكون مصدرًا للمعرفة أم لا؟ فعرض آراء أرسطو وعده من ابرز المفكرين القدماء الذين درسوا الأحلام دراسة موضوعية وجردها من تدخل الإلهة، إذ رأى أرسطو أن معظم الأحلام تنشأ من مؤثرات حسية، فكثيراً ما يخالج الإنسان اللذة أو الألم فى اليقظة وهو لا يشعر به أو ينساه حتى إذا نام ظهر ذلك واضحاً في أحلامه ولا علاقة للأحلام بالآلهة، كما عرض الوردي نظرية الرواقيين ووصفها بالنظرة الصوفية لعدهم الرؤيا الصادقة وحياً ألهيا، وقولهم إن العقل لا يصلح أن يكون حكماً في مثل هذه الأمور كما أنه لا يجوز للإنسان أن ينكر ما يعجز عقله عن فهمه وتصوره، ثم ذكر رأي فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا في الأحلام بأنها اتصال النفس أثناء النوم بالعقل الفعال فيستشف الغيب عن طريقه، ويصف موقف هؤلاء الفلاسفة بأنه مجاراة العامة في قدسية الأحلام[٢]. وبعد أن عرض آراء الفلاسفة في الأحلام بيَن رأي فرويد وموافقته له على أن الآف السنين مرت على الباحثين ولم يوفقوا في بحث الأحلام أو فهمها فهما علميا[٣]. فيقول الوردي بهذا الصدد إن المفكرين قبل فرويد يتخبطون في الأحلام خبط عشواء، وتسمى نظرية فرويد بنظرية الحافز النفسي وتتلخص نظريته بكلمتين وهي أن الحلم ليس سوى تحقيق رغبة، فالحلم تحقيق مقنع للرغبة المكبوتة أو المضغوطة وبهذا يكون الوردي موافقاً لفرويد في نظريته في الأحلام بعد أن توسع بها لتشمل جميع الرغبات المكبوتة ولا تقتصر على الرغبات الجنسية كما كان عند فرويد[٤].

---

[١] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور ، ص١٦٠ / وينظر نظرية اينشتاين في الزمان ،جريبانوف وآخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين ، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، ط١، ١٩٩٠، ص٨٥ وما بعدها.

[٢] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٣٤ وما بعدها/ ولمعرفة المزيد من آراء أرسطو والرواقية والفلاسفة الآخرين ينظر الطويل، توفيق،الأحلام، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٤٥، ص٦٩وما بعدها و الطويل ، توفيق، التنبؤ بالغيب ، عند مفكري الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥، ص ١٦٩وما بعدها.

[٣] المصدر نفسه ، ص٧١ .

[٤] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة ، ص٧٣-٧٤ ، وللمزيد ينظر،
Freud, Interpretation of dreams , translated by A.A Brill , dover publication , Inc, minola , new York , 1913.

المبحث الثالث

فلسفة الأخلاق في فكر الوردي

كون الوردي مفكرًا اجتماعيًا ركز في معظم كتاباته على الجانب الأخلاقي وكذلك له كتاب بعنوان " الأخلاق الضائع من الموارد الخلقية "، ولا عجب في ذلك إذ إن الأخلاق هي سياسة الإنسان لنفسه،والإنسان هو جزء من المجتمع ، فلا وجود لمفهوم المجتمع من دون وجود الإنسان كفرد ، ولا وجود لمجتمع راق ومتحضر من دون بناء الإنسان الفرد بناء أخلاقيا سليما فضلا عن الجوانب الأخرى، لذا وكما لاحظنا في المبحثين السابقين أن الوردي على الرغم من تناوله واهتمامه بعلم المنطق ونظرية المعرفة إلا أنه في الأساس كانت أهدافه النهائية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية. وقضايا هذا المبحث هي :

١. طبيعة الإنسان

بيّن الوردي بأن الإنسان ناقص بطبيعته ، وأنه لا يستطيع بلوغ الكمال مهما حاول ذلك، كما رفض رأي الفلاسفة القائل بأن الإنسان حيوان عاقل، إذ يراه أنه حيوان عجيب مليء بالمتناقضات، فهو ليس إنسانا محضاً ولا حيواناً محضاً بل هو حيوان وإنسان في آن واحد[١]. وانطلاقا من إيمانه بنظرية دارون في أصل الإنسان كما يبدو وبشيء من السخرية السوداوية يقول إن الإنسان في أصل طبيعته حيوان وأنه أخ للقرد وابن عم الحمار، وأنه حينما يكتسب الصفة البشرية تبقى نزاعاته الحيوانية كامنة فيه، وهو على الرغم من تظاهره باللطف وسلامة القلب وحب الخير إلاأن طبيعته البهيمية ترفض الرضوخ أو الاستسلام ،فإذا غفل العقل الواعي ظهرت طبيعته الحيوانية من باطنه[٢]، ويتفق الوردي مع هوبز بأن أرسطو كان مخطئاً في قوله إن الإنسان مدني بالطبع ويقول بأن الإنسان وحشي بالطبع ومدني بالتطبع[٣]. ومن المعلوم أن اغلب الفلاسفة أكدوا على ضرورة الاجتماع البشري إذ ينبغي للفرد أن يعيش مع أشخاص آخرين لضمان سد حاجاته وكل منهم يكمل حاجات الآخر، وعبر عن ذلك أرسطو بقوله إن الإنسان مدني بالطبع ولا بد من الاجتماع ليحقق الفرد سعادته وتابعه على ذلك اغلب الفلاسفة المسلمين كأبي بكر الرازي والفارابي ومسكويه وغيرهم[٤]. وقد استعار الوردي عبارة هوبز الشهيرة في وصف الإنسان بأنه

---

(١) ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع،، ص١٣، ١٩،٧٠.
(٢) ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٧٦ .
(٣) ينظر الوردي ، مهزلة العقل البشري ، ص١١٤ .
(٤) ينظر أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة أسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٦٦ ، الرازي ، أبو بكر ، رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص٨١ . الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص١٢ . مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص١٢٦.

ذئب لأخيه الإنسان[١]، ورأي هوبز هذا لا يعني به إنكار حاجة الإنسان إلى اجتماع بعضهم مع بعض لكنه يرى أن" المجتمع المدني هو ليس مجرد اجتماع فحسب وإنما روابط وقيود ومواثيق بين الناس ، وأن الأطفال يولدون غير صالحين للمجتمع أو ليس لديهم استعداد له بل وكثير من الناجحين يبقون طوال حياتهم غير صالحين للمجتمع والإنسان يصبح صالحا للمجتمع عن طريق التربية وليس الطبيعة"[٢]. وكذلك الوردي يرى أن الإنسان ظالم بطبيعته عندما لا يجد ما يردعه عن ظلمه[٣].

ومع كثرة هذه النصوص في كتب الوردي عن طبيعة الإنسان السلبية نجده يقول إن الإنسان ليس ظالما بطبعه ولكنه يظلم إذا لم يجد ما يمنعه من الظلم[٤]. وبرأينا أن النتيجة واحدة إذ لو كان الإنسان بطبعه ليس ظالما لما ظلم بغض النظر عن إتاحة الفرصة له للظلم من عدمها .

كما ذكر الوردي في مكان آخر بأن الإنسان ليس حيوانا عاقلا وإنما حيوان اجتماعي كونه ينظر إلى الأمور بمنظار القيم الاجتماعية[٥]. ونرى أن هذا النص يتعارض مع كل آرائه في طبيعة الإنسان الوحشية ،وبذلك يعود ليتبنى آراء الفلاسفة الذين انتقدهم لقولهم بطبيعة الإنسان الاجتماعية .

٢. النفس

ميّز الوردي بين الإنسان والحيوان كما ميّز بين الروح والنفس ووصف الروح بأنها ظاهرة ميتافيزيقية أو بايلوجية لا نعرف عنها شيئا[٦]، وهو بذلك يشارك الفلاسفة والمفكرين الذين ميزوا بين الروح والنفس، ومثال ذلك ما نجده في الفكر الإسلامي، فالغزالي مثلا قد توسع في بيان حقيقية الروح والنفس بعد

---

[١] ينظر الوردي ، علي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، انتشارات الشريف الرضي ، إيران ، ط١، ١٤١٣هـ ، ج٢ ، ص٣٩ ، وينظر توماس هوبز، إمام عبد الفتاح إمام ، ص٢٥٧ .

[٢] إمام عبد الفتاح إمام ، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر ، ١٩٨٥ ، ص٣٢١ .

[٣] الوردي ، في النفس والمجتمع، ص١٠٩ .

[٤] ينظر الوردي ، علي ، وعاظ السلاطين ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٥، ص١٠٠ .

[٥] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص١٢٢ .

[٦] ينظر الوردي ، علي ، شخصية الفرد العراقي ، منشورات دار ليلى ، لندن ، ط٢، ٢٠٠١، ص٢٧ .

أن ميز بينهما وذكر أن حقيقة الروح " أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته"[١].

أما النفس عند الوردي فهي" ذلك الشعور الذي يجعلك تقول (أنا) أو تشعر بذاتك مميزة عن الذوات الأخرى المحيطة بك "[٢]، ويرى أن اغلب الفلاسفة منذ فجر التاريخ الفكري كانوا يبحثون عن ماهية النفس إلا أنهم في الغالب لا يختلفون عن العامة في مفهوم النفس، وهنا يتبنى الوردي آراء هيوم في النفس ويقول إن أول قنبلة أثيرت في موضوع النفس كانت فكرة هيوم إذ حاول أن يثبت عدم وجود كيان مستقل للنفس بذاتها،وإنما هي عبارة عن توالي الأفكار والاختبارات وهذا التوالي هو الذي يعطي شعورا بوجود شيء لا وجود له بالحقيقة[٣] .

وهنا نجد الوردي يميل إلى رأي هيوم في النفس على كونها مجرد مجموعة من الانطباعات والأفكار المتتالية تكون خاضعة للحس ظاهريا كان كالإحساس بالبرد أو الحر أو الألم،أو باطنيا كالإحساس بالغضب أو الحب أو الجوع وهكذا، وعلل هيوم رأيه بعدم جوهرية النفس عن طريق عدم وجود انطباع ثابت لا يتغير يتصف بالدوام أبان فترة حياتها كلها وإنما هناك انطباعات وعواطف وإحساسات يتبع بعضه الآخر، ويستحيل تحقيق وجودها دفعة واحدة ولا يمكن أن تكون النفس مستمدة من إحدى هذه الانطباعات لذا فلا يوجد هناك شيء اسمه النفس[٤]، وكذلك فيما يتعلق بهوبز فإنه ينكر وجود النفس كجوهر قائم بذاته إذ ليس ثمة متميز عن المادة في الكائن الحي وأن الحياة عنده هو تدفق الدم في جسم الإنسان[٥].

ونود أن نشير هنا وبغض النظر عن حقيقة وماهية النفس سواء كانت جزء من الروح أم العقل أم الدماغ أم لها وجود مستقل، وسواء كانت حادثة أم قديمة الخ مما أثاره الفلاسفة بشأنها وبغض النظر عن الأبحاث الفلسفية أو السايكلوجية عن النفس بعد هيوم، فنقول إن الحاوي غير المحوي أو المكان غير المتمكن مثال ذلك أن النص المكتوب في الكتاب هو غير صفحات الكتاب، وكذلك نقول إن الانطباعات والأفكار هي غير القوة المسؤولة والحافظة لها،

---

(١) الغزالي ، أبو حامد، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت ،ج٣،ص٤ .
(٢) الوردي ، شخصية الفرد العراقي، ص٢٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص٢٧ .
(٤) ينظر هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية، ص٣٩ / محمود ، زكي نجيب ، رسالة في الطبيعة البشرية ، ديفيد هيوم ، تراث الإنسانية ، ١٩٦٣ ، ص١١٤ .
(٥) ينظر إمام عبد الفتاح إمام ، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ، ص١٤٦-١٤٧ .

وهذه القوة هي التي يطلق عليها النفس، وأما رأي هيوم الذي يؤكده الوردي بعدم جوهرية النفس بسبب عدم وجود انطباع ثابت لا يتغير، فنرى أن هذا دليل يثبت نقيض ما يريد أثباته، بمعنى أن الإنسان على الرغم من انطباعاته وأفكاره وانفعالاته المتعددة والمختلفة بل والمتناقضة أحيانا فهو يشعر بوجود قوة وهي النفس وهي التي تحوي كل هذه المختلفات والمتناقضات، فوحدة الأنا هنا تثبت بوجود هذه النفس أيا كانت ماهيتها، ولو كان ما ذهب إليه صحيحا لكان زيد حينما يغضب هو غيره عندما يهدأ وعندما يحب هو غيره عندما يكره وقس على ذلك كل الانفعالات والأفكار وهذا ما لا يقوله أحد فضلا عن أن يكون فيلسوفا أو عالم نفس .

٣. نسبية القيم والمبادئ

إن موضوع نسبية أو مطلقية القيم والمبادئ يشكل موضوعا جوهريا في الأخلاق، ونستطيع أن نجمل القول بوجود مدرستين كل منهما تتبنى موقف معين إزاءها، فمن يقول بنسبيتها وتطورها ابتداء من السفسطائية وصولا إلى وليم جيمس وديوي في الفلسفة المعاصرة الذين يرون أن الأخلاق نشأت في مرحلة معينة وتطورت من التقاليد والأعراف، وأن المقياس الخلقي متغير باختلاف الزمان والمكان وأن الضمير ليس فطريا وإنما هو تاريخي النشأة[١]. أما المدرسة الأخرى وهي المدرسة العقلية مثل سقراط وصولا إلى كانط في الفلسفة الحديثة ترى أن القيم والتصورات الخلقية شأنها شأن البديهيات الرياضية يدركها العقل بالبداهة وأن الإنسان مزود بهذه القواعد الخلقية منذ ولادته وأن الوازع الأخلاقي قوة غريزية يميز بها الإنسان الخير من الشر والحق من الباطل[٢]. وانطلاقا من إيمان الوردي بنسبية المعرفة فمن البديهي إذن أن نجده يؤمن بنسبية الأخلاق فيقول بهذا الصدد " إن المعايير الأخلاقية نسبية وأن ما نعتبره قبيحا قد يعتبره غيرنا حسنا ونحن إذ نريد أن نصدر حكما على أخلاق فئة من الناس ينبغي أن ننظر إليهم من خلال معاييرهم لا من خلال معاييرنا"[٣]، ويوعز الوردي هذه النسبية في الأخلاق إلى المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، فالمجتمع يسلط على الإنسان منذ طفولته إيحاء مكرراً في مختلف

---

[١] ينظر ، الآلوسي، حسام محي الدين ، التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٩، ص١٣ .

[٢] ينظر فرانسوا غريغورا،المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧١، ص٢٥.

[٣] ينظر الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٤ ، ص١٨٦/ الوردي ، الأخلاق الضائع من الموارد الخلقية، ص٩٠ .

شؤون العقائد والقيم والاعتبارات الاجتماعية فيقول الوردي لو نشأ هذا الإنسان في بيئة اجتماعية أخرى لكانت هذه القيم وتفكيره بصورة عامة على نمط آخر[١].فلا وجود إذن لقيم مطلقة أو مُثل عليا فالمنطق الحديث لا يعترف بوجود خير مطلق أو عدل مطلق، فكل إنسان ينظر إلى العدل أو الخير من خلال إطاره الفكري[٢]. ووصف الوردي الفلاسفة القائلين بالقيم المطلقة بأنهم فلاسفة حالمون لأنهم استنبطوا قواعد الأخلاق من عقولهم المجردة ومن ثم حاولوا أن يفرضوها على الناس[٣]. وخص الوردي أفلاطون والفارابي ومن خلالهما انتقد الفكر الفلسفي الأخلاقي والاجتماعي الذي يصور إمكانية الوصول إلى بناء مجتمع فاضل يسعد الناس فيه في دينهم ودنياهم من خلال كتاباتهم المثالية التي لا يمكن تطبيقها على ارض الواقع ، وذكر الصفات التي أوجبها الفارابي لقيادة المدينة الفاضلة من تمام الأعضاء ، وحفظ وذكاء جيد ، وحب العدل والصدق الخ من الصفات[٤]. ثم يقول الوردي أن معظم أفكار الفلاسفة القدماء كانت على هذه الشاكلة ، فهي أفكار رائعة وجميلة لكن عيبها أنها غير عملية ولا يمكن تطبيقها على ارض الواقع، ووصف هذه الآراء في ضمن المواعظ العالية التي تحاول أن تسمو بالإنسان فوق مستوى البشر[٥]. ويقول الوردي: " إننا لا نستطيع إصلاح أخلاق الناس عن طريق المواعظ والنصائح على منوال ما كان القدماء يفعلون قديما والأخلاق وليدة الظروف الاجتماعية التي تحيط بها، وما لن تتغير تلك الظروف فأننا لا نأمل أن تتغير الأخلاق كما نهوى"[٦]. ويرى الوردي أن ابن خلدون – وهنا يصفه بالمتشائم الواقعي – قد أدرك هذه الحقيقة وأن لا فائدة من النصح والوعظ والصراخ لإصلاح سوء أخلاق الناس وذلك لأنهم يسيرون بحسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه[٧].

---

[١] ينظر الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج١ ، ص٦ .

[٢] ينظر الوردي خوارق اللاشعور ، ص٥٥ ، ص٦٤ .

[٣] ينظر الوردي ، علي ، الأخلاق الضائع من الموارد الخلقية، دار الوراق ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧، ص١٧ .

[٤] ينظر الوردي ، مهزلة العقل البشري ، ص٧١-٧٢ / الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٣.

[٥] ينظر الوردي ، مهزلة العقل ، ص٧٣ . الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٨٦

[٦] الوردي ، الأخلاق الضائع من الموارد الخلقية، ص٥٥ .

[٧] ينظر الوردي، منطق ابن خلدون، ص١٣٣ ،وينظر علاقة القيم الأخلاقية بالمجتمع في مقدمة ابن خلدون :٥٤، ٢٤٨.

ونود الإشارة هنا إلى أن الوردي بعد هجومه في أكثر من موضع من كتبه السابقة على طريقة الفلاسفة في النصح والدليل العقلي[١]، يقول إذا أردنا إصلاح الإنسان فيجب علينا أن نتسلل من طريق عوامله اللاشعورية (العقل الباطن) لأن مخاطبته بالأدلة العقلية وحدها تكون نتيجتها الفشل، وأضاف أن من يريد تغيير أخلاق الناس يجب عليه أن يغير قيمهم الاجتماعية بدلا من إمطارهم بالخطب الرنانة، فنقول كيف يتسنى لنا تغيير هذه القيم؟ طالما أنها نتاج ظروف مجتمع معين في زمان ما ومكان ما، وأن الناس يعيشون وفقا لقوانين المجتمع كما يقول، بل وكيف لنا أن نحكم على قيم أخلاقية أو اجتماعية معينة بأنها سيئة ومرفوضة طالما أنها نسبية ومتغيرة، وإذا لم تكن هناك مبادئ وقيم ثابتة فبأي شيء ندعو لإصلاح المجتمع، إذ لا بد من وجود ثوابت أخلاقية بموجبها ندعو الناس لترك ما هم عليه من باطل والتمسك بما هو فاضل، والغريب أن الوردي وهو من المنكرين للثبات في القيم والمبادئ يأمل في المستقبل أن يتصف علم الاجتماع بنضج ودقة العلوم الطبيعية [٢]، فكيف يمكن أن يكون لعلم الاجتماع والأخلاق قوانين ثابتة ما لم تكن الأسباب لها النتائج ذاتها، فكيف يكون مثلا السلوك الاجتماعي متوقعا في مجتمع ما ليكون علما منضبطا كالعلوم الطبيعية طالما لم يكن هناك اقتران ضروري بين الفعل ورد الفعل أو بين السبب والأثر، وكذلك في مجال الأخلاق طالما أن طبائع الناس وأفعالهم وردود أفعالهم تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن شخص إلى آخر، بل وللشخص نفسه من وقت إلى وقت آخر، ونرى أنها دعوة تتناقض مع مجمل أفكاره في التغير والصيرورة في العادات والقيم .

٤. القدوة

يعترف الوردي بأن تغيير القيم الأخلاقية والاجتماعية ليس بالأمر الهين وأنه لا يعرف الطريقة الكافية والوافية في هذا الشأن، لكنه يلجا هنا إلى فكرة القدوة ويرى أن له قدرة على تغيير الأخلاق وضرب لنا مثلا على ذلك، ما كان يفعله النبي محمد(ﷺ) وغيره من الأنبياء فكانوا قدوة عملية للناس في سلوكهم فلم يكتفوا بإلقاء المواعظ على الناس[٣]، وهنا يتضح اثر برجسون وتوينبي في تبني الوردي لآرائهم في قدرة القائد (القدوة) على إحداث التغيير في

[١] الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٢١٤ .
[٢] ينظر الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص ٢٤٣.
[٣] الوردي ، في النفس والمجتمع ،ص ٢٤٥- ٢٤٦.

المجتمع[١]، ولا تخلو نصوص الوردي في دعوته في تغيير عادات المجتمع وتقاليده وقيمه من الخطاب والوعظ الذي رفضه من الفلاسفة فيقول :" لقد آن الأوان لكي نقوم بثورة اجتماعية نعود بها إلى القيم الدينية الأصلية. إن الشعار الذي ينبغي أن نرفعه للناس في المرحلة الراهنة هو :أيها الناس اعبدوا ربكم بإخلاص في عملكم وبذل الجهد فيه "[٢]. ولا نتفق معه في نقده للفلاسفة في أن خطاباتهم كانت مثالية في حثهم للناس على التمسك بالأخلاق الفاضلة وجهلهم بحقيقة الإنسان لعدّهم إياه حيوان عاقل، فنقول إن الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وجميع فلاسفة الإسلام قد أدركوا حقيقة الإنسان وبينوا أنه ليس عاقلا فحسب، وإنما يشترك مع الحيوانات لا بل مع النباتات بصفات معينة من طريق تقسيمهم للنفس إلى غاذية أو نامية وقوة هذه النفس الشهوة وهذه النفس يشترك فيها الإنسان مع النبات وباقي الحيوانات، وحاسة ويشترك فيها الإنسان مع باقي الحيوانات وقوتها الغضبية ، وناطقة وقوتها العقل وهي التي ينماز بها الإنسان عن باقي الكائنات الحية ، لذلك فإن الفلاسفة خاطبوا هذه النفس وكيفية الارتقاء بها عن طريق القيم الأخلاقية الفاضلة وإلا سيكون مشابها للبهائم لاشتراكه معهم في النفوس الدنيا.[٣]

وانطلاقا من نظرة الوردي النسبية في الأخلاق يقرر عدم وجود شيء في الكون كله خير أو كله شر[٤]، ويستهجن من تصنيف الناس إلى ثنائيات كالخيّر والشرير والعادل والظالم ،والشجاع والجبان...ويرى أن هذا التصنيف نابع من المنطق القديم في رفضه لوجود الوسط المرفوع أو الثالث المرفوع أحد مبادئ الفكر الأساسية في ذلك المنطق، ويرى الوردي أن نظرية فرويد هي التي نسفت مبدأ المنطق القديم الذي كان يصنف البشر إلى صنفين متعاكسين لا ثالث لهما، احدهما خيّر لا شر فيه، والآخر شرير لا خيّر فيه[٥]، إذ إن فرويد يرى أن الشخصية الإنسانية مكونة من ثلاثة أنظمة وهي الهوid والانا ego

---

[١] ينظر برجسون، منبعا الدين والأخلاق ، ص٢٤٣- ٢٤٤ / حسين ، محسن محمد ، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة موكرياني للدراسات والنشر ، ابريل ، ٢٠١٢ ، ص١٤١ وما بعدها .

[٢] الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٢٩١ .

[٣] ينظر أرسطو ، النفس ، ترجمة فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ط١، ١٩٤٩، ص ٣٨، ٤٦- ٥٠/ قاسم، محمود، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤،ص ١١٤، ١١٨، ١٢٧ / كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ، بيروت ، ص ١٥٦ وما يليها .

[٤] ينظر الوردي ، مهزلة العقل البشري ، ص٢١ .

[٥] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٨٤ ، ٢٩٢ .

والانا العليا Super Ego وأن الشخصية هي محصلة التفاعل بين هذه الأنظمة، وأن الأنا هي وسيط يوازن بين رغبات الهو ومعارضة الأنا العليا بمعنى أنه لا يوجد إنسان فاضل بالإطلاق ولا إنسان شرير بالإطلاق إنما هناك تدرج في ظهور هذه الصفات المتناقضة والمختلفة بالنسبة للشخص الواحد في مرافق مختلفة وبحسب سيطرة الأنا وموازنتها بين الهو والأنا العليا[١].

وهنا نود أن نشير إلى أنه على الرغم من أهمية الدراسات النفسية المعاصرة في تبيان هذه الجوانب في الشخصية الإنسانية إلا أننا لا نتفق مع الوردي في قوله إن نظرية فرويد هي التي نسفت مبدأ الثالث المرفوع في المنطق الأرسطي– كما يقول - فالحقيقة إن مفكري الأخلاق قد أدركوا هذا التناقض الموجود في الشخصية الإنسانية ولم يصفوا الإنسان بأنه خير بالإطلاق أو شرير بالإطلاق وإنما الإنسان يحمل في نفسه الخليط من الخير والشر، وأطلقوا على هذه النفس بالنفس اللوامة وهي موجودة عند كل البشر- باستثناء الأنبياء- وهم الذين يلومون أنفسهم على ما بدر منهم من شرور وذلك لأن الشر معجون بطينة البشر وأشبه بالمستحيل أن تكون كل أعمال الإنسان خيرة وفاضلة [٢].

فالوردي يعيب على الفلاسفة القدماء عدم إيمانهم بالحركة فإذا صحت لديهم فكرة في زمان أو مكان ما عمموا هذه الفكرة في كل زمان ومكان[٣]، وهنا يظهر لنا تأثر الوردي بآراء هيوم في نظرية الاحتمال ونقده للفلاسفة الذين يؤمنون بالثبات في القوانين الطبيعية ويحاولون إسقاط الماضي على المستقبل في كل تعليلاتهم[٤]، كما يظهر الأثر الفلسفي لتوماس هوبز في إنكاره للسكون إذ إن العالم لا يوجد فيه سوى حركات وحركات مضادة، وقد الغى هوبز فكرة السكون بالمعنى الأرسطي، فعالم هوبز لا يهدأ لأنه دائم الحركة وهي تتواصل إلى ما لا نهاية وهي تحكم ظواهر الكون بأسره، وفي مجال تطبيق الحركة في مجال الأخلاق تمر عبر نظريته في المعرفة على كون المعرفة هي نوع من حركة الأجسام الخارجة التي تضغط على عضو الحس فتتجه نحو الداخل، المخ ثم القلب واستمرار هذه الحركة بعد زوال الموضوع الخارجي فتبقى في المخيلة

---

[١] وللمزيد من النظر يشأن هذا الموضوع ينظر ، فرويد ،سيجمند، الانا والهو ، ترجمة محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٦ ، ص٣٣ -٤٠ .

[٢] ينظر حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ) ، رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،ط١، ١٩٨١، ج٣،ص٣٢١ / الغزالي إحياء علوم الدين ،ج٤،ص٤٤ .

[٣] ينظر الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٢١١ .

[٤] هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية، ص٨٩ .

في ضمن الإحساسات والرغبات والإرادات ، وكذلك الشعور باللذة والألم والسرور والحزن ، ويظهر أثر نسبية الأخلاق عند هوبز في فكر الوردي في قوله - هوبز - إن كل إنسان يتجه نحو المحافظة على ذاته وتقويتها ومواصلة الحياة السعيدة هي أساس الفعل البشري لذا فالإنسان أناني بالضرورة[١].

٥. الجبرية في الأخلاق

انطلاقا من إيمان الوردي بنظرية فرويد في اللاشعور جعله يؤمن بالجبرية فيرى أن الإنسان مسير في اغلب أعماله، وميّز نوع الجبر الذي يقول به عن مفهوم الجبرية عند علماء الكلام فيصفه بأنه جبر لا شعوري، بمعنى أن الجبر ناتج من العقل الباطن للإنسان وليس كما رأوا بعض المتكلمين أن الإنسان مجبر على أفعاله وأن لا استطاعة له واحتجوا أن الله فعال ولا يشبهه شيء من خلقه لذا وجب أن لا يكون أحد فعال غيره وشبهوا الإنسان كالريشة في مهب الريح[٢].

ويرى الوردي أن الإيحاء الاجتماعي من عادات وتقاليد وقيم وقواعد وآداب ومبادئ والتي تنغرز في أعماق عقولنا الباطنية منذ الطفولة لها الأثر الأكبر في تصرفاتنا وسلوكنا ، فنحن نسير وفقا لهذه الإيحاءات ولسنا مخيرون فيما نعمل والحرية التي نعتقدها مجرد أوهام لا حقيقة لها[٣]. وفي معرض حديثه عن شخصية المجرم يبين أن المجرم لم يكن مجرما بإرادته واختياره وإنما كانت نتيجة تفاعل العوامل الموروثة فيه وعوامل البيئة التي عاش فيها ولو أن كل شخص منا عاش الظروف ذاتها التي عاشها هذا المجرم لأصبح مثله أو مقاربا له[٤]. وعلى الرغم من آراء الوردي في الجبر وتمييزه له عن جبرية الفلاسفة والمتكلمين كما أسلفنا إلا أننا نجده يؤمن بالجبرية بالمعنى الفلسفي السبينوزي فيقول إنا لإنسان خاضع في تفكيره وسلوكه لقوانين مشابهة للقوانين الطبيعية من بعض الوجوه وهي النواميس البشرية ولكن مشكلة الإنسانأنه لا يعلم بخضوعه لها، ويتصور أنه حر مختار في أفعاله وأفكاره ويستعير تشبيه سبينوزا بأن الإنسان يشبه الحجر الذي يقذف به في الهواء والذي يسقط في الموضع الذي تحدده القوانين الطبيعية من حيث وزنه وقوة

---

[١] ينظر إمام عبد الفتاح إمام ، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، من ص١٤٢ –ص١٥٥ .
[٢] ينظر الوردي ، خوارق اللاشعور، ص٣٤ / وبشان الجبرية في الفرق الإسلامية ينظر على سبيل المثال ، ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد،الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة الخانجي ،القاهرة ، ج٣ ، ص١٤، ٣٢.
[٣] ينظر الوردي ، شخصية الفرد العراقي، ص٣١ .
[٤] ينظر الوردي ، في النفس والمجتمع، ص٢٢٥ .

القذف والعوامل الأخرى، ولكن الحجر لو كان عاقلا لشعر بأنه مختار في سيره . ويضيف الوردي بان قول سبينوزا هذا لا يخلو من مبالغة ولكنه أيضا لا يخلو من الصواب ، ويبين لنا أن وجه المبالغة وهو أن الحجر ممكن وضعه تحت الدراسة التجريبية الدقيقة لكن من الصعوبة وضع الإنسان تحت هذه الدراسة ، ثم يضيف ربما أن العلم في المستقبل يستطيع دراسة الإنسان كما يدرس الحجر[١]، وللوقوف على الجبرية بالمعنى السبينوزي لابد أن نبين أن سبينوزا يقول بوحدة الوجود أي أن الوجود جوهر واحد غير متناه وهو الله " الطبيعة الطابعة " وكل ما في هذا العالم هو أحوالأ وصفات لهذه الطبيعة الطابعة ويطلق على العالم بجميع موجوداته " الطبيعة المطبوعة " والنفس البشرية هي جزء من عقل الله اللامتناهي وبذلك فإن فلسفة سبينوزا تتسم بالجبرية الصارمة سواء في الطبيعيات أو في الأخلاق لأن كل ما في الوجود كما ذكرنا هو مجرد أحوال للذات الإلهية، وهذه الذات يصفها بأنها محكومة بقوانين ضرورتها فهي تنتج منذ الأزل والى الأبد بالطريقة ذاتها وبالضرورة ذاتها[٢]، والذي نلاحظه هنا أن آراء الوردي في موضوع الجبرية التي يؤمن بها أنها تتعارض مع آرائه في نقده لمنطق أرسطو لاسيما في موضوع مبادئ الفكر الأساسية الذي طالما نقده في أكثر من مناسبة وأكثر من كتاب كما أسلفنا لأنها تتعارض مع قوله بالنسبية والاحتمال والتطور. وذلك لأنه يجاري سبينوزا في قوله بوجود قوانين صارمة ومنتظمة في الطبيعة منذ الأزل والى الأبد ويقول من الممكن أن يصل العلم يوما إلى معرفة هذه القوانين في النفس الإنسانية ليدرك أسباب الجبرية التي تقيد الإنسان .

---

[١] الوردي ، في النفس والمجتمع ، ص٦٥-٦٦ .

[٢] ينظر سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد ، المنظمة العربية للترجمة ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٩، ص٣٤، ٥٤، ٦٢، ٩٤ .

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث تبين لنا المسائل الآتية :

- يتسم منهج الوردي في الكتابة وطرحه للآراء والنظريات بالبساطة والوضوح على الرغم من تناوله لمواضيع ذات أبعاد فلسفية وعلمية واجتماعية ونفسية دقيقة ، فيحاول تبسيطها وتوصيلها إلى أذهان أكثر عدد من الناس على اختلاف قدراتهم الذهنية ومستوياتهم الثقافية.
- نقده للمنطق الأرسطي وتطبيقاته في الثقافة الإسلامية كان مبالغًا فيه فضلا عن وجود ثوابت فكرية في هذا المنطق لا يمكن تجاوزها إلا من مغالط.
- كان للفلسفة الغربية المعاصرة النصيب الأكبر من الأثر الفلسفي في فكر الوردي على الرغم من تأثره الواضح والكبير بفكر ابن خلدون، ولا نجد غرابة في ذلك إذ إن ابن خلدون يعد المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع بالمفهوم الحديث، كما لمسنا تأثره بالبراجماتية وما يقاربها أكثر من غيرها من الفلسفات المعاصرة، ونوعز ذلك التأثر إلى دراسته في الجامعات الأمريكية.
- إن اغلب محاولاته في التأصيل الفلسفي لآرائه يتسم بالتوفيق بين المناهج والمذاهب المختلفة واختيار ما يناسبه منها بغض النظر عن اقتطاعها من منظومتها ونسقها الفلسفي المتكامل ، وكان يقصد من وراء ذلك التوفيق بين صرامة ومادية القرن التاسع عشر في الفلسفة والعلم والرؤية اليقينية للنتائج العلمية من جانب ، وبين النسبية والاحتمالية في القرن العشرين.
- آراؤه في نظرية المعرفة فيما يتعلق باللاشعور والعبقرية والأحلام كانت ذات أبعاد ميتافيزيقية بعيدة عن الروح العلمية المعاصرة.
- على الرغم من صعوبة معرفة ماهية النفس إلا أن إنكاره لوجودها وأنها مجرد مجموعة من الانطباعات والإحساس والأفكار مخالف لرأي أغلب الفلاسفة وعلماء النفس وأنفرد بهذا الرأي بعض التجريبيين .
- إن آراءه في نسبية القيم والمبادئ الأخلاقية التي يؤمن بها لا يمكن أن تؤخذ بالإطلاق فلا بد من وجود ثوابت من المبادئ يقاس عليها وهناك متغيرات بحسب اختلاف المجتمعات من زمن لأخر.
- نظرته في علم الأخلاق تنم عن تشاؤمه من الواقع الأخلاقي والاجتماعي ، ولا يمكن الإصلاح إلا عن طريق منقذ (القدوة).
- نظرته الجبرية في الأخلاق تنم عن تناقض مع منظومته الفكرية القائمة على أساس التغير والصيرورة والتطور.

مصادر البحث بعد القرآن الكريم

١- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، الرد على المنطقيين ، دار المعرفة ، بيروت.

٢- ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس، الفتاوى الكبرى، تحقيق حنين محمد، بيروت ، ط١ ، ١٣٨٦ه ، ج٦.

٣- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،ط١، ١٩٨١.

٤- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد،الفصل في الملل والأهواء والنحل،مكتبة الخانجي،القاهرة، ج٣.

٥- ابن خلدون ، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، توزيع دار يعرب ، دمشق ،ط١، ٢٠٠٤، ج١.

٦- ابن سينا، أبو علي ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣.

٧- إسلام عزمي ،لدفيج فتجنشتين ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، مصر.

٨- أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥.

٩- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق، عبد الرحمن بدوي ،وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت،ط١، ١٩٨٠.

١٠- أرسطو ، النفس ، ترجمة فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ط١، ١٩٤٩.

١١- إمام عبد الفتاح إمام ، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر، ١٩٨٥.

١٢- إمام ،عبد الفتاح إمام ، هيجل ، المجلد الثالث ، المكتبة الهيجلية، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٩٧.

١٣- أمين، أحمد، زكي نجيب محمود ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

١٤- أمين أحمد ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة النشر، القاهرة ، ١٩٣٦.

١٥- أمين ، احمد ، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط٧، ١٩٦٤ ،ج٣.

١٦- أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣.

١٧- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر،الإسكندرية.

١٨- الآلوسي، حسام محي الدين ، التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٩.

١٩- برجسون ، هنري، منبعا الدين والأخلاق ، ترجمة سامي الدروبي عبدالله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١.

٢٠- بوبر، كارل ، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية ، بيروت ،٢٠٠١.

٢١- بيكون فرنسيس،،الأورجانون الجديد ، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ، ترجمة ، عادل مصطفى ، القاهرة ، رؤية للنشر والتوزيع ، ط١.

٢٢- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ج١.

٢٣- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة،٢٠١١،ج١.

٢٤- جريبانوف وآخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين ، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، ط١، ١٩٩٠.

٢٥- جيمس، وليم ، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر ، ١٩٤٦ .

٢٦- جيمس ، وليم ، البراجماتية ، ترجمة محمد فتحي الشنقيطي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط١، ١٩٥٧م.

٢٧- حسين ، محسن محمد ، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة موكرياني للدراسات والنشر ، أربيل ، ٢٠١٢.

٢٨- حمدي، فاتنة ، الأسس النظرية للمناهج العلمية ، مقال منشور في مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٤٣ لسنة ١٩٧٧.

٢٩- ديورانت، ول ، قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٨.

٣٠- الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨.

٣١- سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٩.

٣٢- شوبنهاور، آرثور،العالم أرادة وتمثلا ، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة ، إشراف جابر عصفور ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٦ ، المجلد الأول.

٣٣- صليبا ، جميل وكامل عياد ، المنطق وطرائق العلم العامة ، بيروت ، ١٩٤٨.

٣٤- الطويل ، توفيق ، الأحلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٤٥.

٣٥- الطويل ، توفيق ، التنبؤ بالغيب ، عند مفكري الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥

٣٦- العوا ، عادل ، الوجدان ، دمشق ، ١٩٦١.

٣٧- الغزالي ، أبو حامد، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت ،ج٣.

٣٨- الغزالي ، أبو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر ،ط٦.

٣٩- الغزالي ، أبو حامد ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق ، أحمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ط١ ، ١٩٧١.

٤٠- الغزالي، أبو حامد محمد، قواعد الاعتقاد، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط٢، ١٩٨٥.

٤١- الغزالي، أبو حامد محمد ، المستصفى ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

٤٢- الغزالي، أبو حامد محمد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١.

٤٣- الغزالي ، أبو حامد محمد ، المنقذ من الضلال ، تحقيق عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

٤٤- الغزالي، أبو حامد محمد، ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط١ ، ١٩٦٤.

٤٥- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم علي بو ملحم، دار وكتبة الهلال، ط١ ، ١٩٩٥.

٤٦- فتجنشتين ، لدفيج ، بحوث فلسفية ، ترجمة عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠.

٤٧- فرانسوا، غريغورا، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧١ .

٤٨- فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٤٩- فرويد، سيمجوند،الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت ، القاهرة ، ط٤، ١٩٨٢.

٥٠- فروخ ، عمر، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٠.

٥١- فوكو، ميشيل ، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

٥٢- قاسم، محمود، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام،، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

٥٣- كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، بيروت ، مركز الإنماء القومي.

٥٤- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت.

٥٥- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١٩٥٠،٢، ج١.

٥٦- محمد ، علي عبد المعطي ، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط٢ ، ٢٠٠٤.

٥٧- محمود ، زكي نجيب ، رسالة في الطبيعة البشرية ، ديفيد هيوم ، تراث الإنسانية ، ١٩٦٣.

٥٨- محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٤، ١٩٩٣م.

٥٩- محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة ، بيروت، ط٤، ١٤١٤ه -١٩٩٣.

٦٠- مسكويه، أبو علي احمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق وشرح ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية.

٦١- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٣، ١٩٨٤م.

٦٢- النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط٥، ٢٠٠٠م.

٦٣- نيتشه، فردريش ،هذا هو الإنسان ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل، المانيا .

٦٤- نيتشة ، أفول الأصنام ، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار افريقيا الشرق ،ط١، ١٩٩٦.

٦٥- النيسابوري ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري المسند الصحيح المختصر، تحقيق ، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، كتاب الرؤيا ، ج٤.

٦٦- هيوم ، ديفيد ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٨.

٦٧- الوردي، علي، الأحلام بين العلم والعقيدة ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٤م.

٦٨- الوردي،علي، الأخلاق الضائع من الموارد الخلقية، دار الوراق، بيروت ، ط١، ٢٠٠٧.

٦٩- الوردي، علي، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان ، لندن ،ط٢، ١٩٩٤.

٧٠- الـوردي،علي، خـوارق اللاشـعور أو أسـرار الشخصـية الناجحـة، دار الوراق للنشر، لندن، ط٢، ١٩٩٦م.

٧١- الوردي،علي، شخصية الفرد العراقي، منشورات دار ليلى، لندن، ط٢، ٢٠٠١.

٧٢- الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، انتشارات الشريف الرضي ، إيران ، ط١، ١٤١٣هـ ، ج ١، ج٢ ،ج٤.

٧٣- الوردي،علي، في النفس والمجتمع ، جمع سعدون هليل، مكتبة بساتين المعرفة، بغداد ، ط١.

٧٤- الوردي،علي، منطق ابن خلدون ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٤م.

٧٥- الوردي، علي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان ، لندن، ط٢، ١٩٩٤.

٧٦- الوردي،علي، وعاظ السلاطين ، دار كوفان ، لندن ، ط٢، ١٩٩٥.

الموسوعات

١- موسوعة تاريخ العلوم العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مؤسسة عبد الحميد الشومان ، إشراف رشدي راشد بمعاونة ريجيسمورلون، ط ٢، بيروت ، ٢٠٠٥ ، في ثلاثة مجلدات .

٢- موقع ويكيبيديا ، الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki/ .

المصادر الأجنبية

1- Donmartindale, Nature and types of sociogical theory , London , 1961.

2- Freud,Interpretation of dreams , translated by A.A Brill , dover publication , In,minola, new York , 1913.

3- John Dewey, Logic , the theory of inquiry NewYork, Henry holt and company, 1938 .

4- Mannheim ,karl, Ideology and utopia ,New York ,Harcourt ,Brace& co. Inc. London, Rovtledge, Keganpavl ,Ltd , 1954 .