

فلاسفة يقضوا العالم

الدكتور مصطفى النشار

لكية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة والنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المراني - الجيزة

القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦٠

فلاسفة يقضوا العالم

الدكتور مصطفى النشار

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

شبكة كتب الشيعة



دار الثقافة والنشر والتوزيع
٥ شارع سيدنا الزين المراني - العبالة
الطبعة الأولى: ١٩٨٦ / ٩٠٤٦٩٦

shiabooks.net

رابط یدیل < mktba.net

إهداء

الى شباب مصر والعالم العربى . . .

الذين كثيرا ما يتساءلون عن جدوى الفلسفة ودورها الحضارى فى

المجتمع . . والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم مستقبل الأمة . .

مقدمة

دور الفلسفة الحضارى

تشيع على السنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها ان الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام ، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم . أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى انفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم ، وبدلا من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم ، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به . ويعبارة واحدة ، أنهم يعيشون فى تلك الابراج العاجية التى صنعوها لأنفسهم بعد ان قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع ! !

والحق ان ذلك الاتهام باطل ، وهو ان دل على شىء فانما يدل على ان أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئا فارتاحوا لعبارة « بلاش فلسفة » ! ، وظنوا أنهم بذلك إنما يحضون انفسهم ومجتمعهم من « هم » الفكر و « خيالات » الفلاسفة .

واعتقد أنه كلما زاد عدد هؤلاء فى أى امة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لابنائها ولل بشرية . وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الألفاظ ، فلست أجد أكثر منها تعبيرا عما أعنى ، فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق . وإى امة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ستكون لها فنونها وأدائها الأصيلة ، كما ستكون صاحبة رؤية علمية ، وكذلك سترى لدى أبنائها أخلاقا إنسانية عظيمة

اما من ابداعاتهم السلوكية او بالارتكاز على ما انزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من افعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض او بينهم وبين الله .

وبالطبع فان هذه الدعائم الحضارية انما تقتزن دائما بالعمل ، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليونانى ، ولا قول بلا عمل كما اكد فقهاؤنا الأوائل استنادا الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » ، « ومن احسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً » . فلا بد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم .

اذن حينما تترك اى امة الفكر جانبا وتحارب اصحابه ، فهى انما تعتمد الى ان تكون امة بلا حضارة ، امة كل همها ملء بطون ابنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الانسان من اجلة فقط ، والا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بمسواء . انما الانسان هو الذى وعى منذ حضارته الاولى انه انما خلق ليكون كائنا حضاريا ، خلق لينشئ مجتمعا به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنون الى جانب الصنائع اليدوية المختلفة .

وانظر الى الانسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة والى يومنا هذا . وبالطبع فان مغيار الحكم على الانسان ومدى رقيه وتقدمه انما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة ، ومدى سيادته وتبعية الآخرين !! .

قديميا كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية - علمية - اخلاقية - دينية واكبها عملهم الدائب من اجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم ، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير ، فقد حولوا

المستنقعات حول مجرى النيل الى حقول خضراء ، واستأنسوا الوحوش الضارية ، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت او مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وانشأوا النظام السياسى بعد النظام الأمري ، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولا ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك . وبلغت درجة اعجازهم الحضارى ان حاولوا قهر الموت من خلال ايمانهم العميق بضرورة الخلود وامكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط . الخ .

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة ، فكرت وتاملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون ان تنشغل كثيرا بتسجيلها حولتها باصرار ويسواعدها الفتية الى انجازات عملية مازالت شاهدة الى اليوم على عظمة الانسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الابداع والبناء . وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة الى اقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر ، وتفاعل الانسان المصرى مع انسان وادى الراقدين ، والصين والهند وفارس ، واليونان . الخ ، فائر فيهم وتأثر بهم ، وأخذوا عنه وأخذ عنهم .

ولقد التقت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية ، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية . واستطاعت بعد ذلك ان تبلور فكرتها الأساسية والتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير . لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث أصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصيغة فلسفية مجردة ، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا . فلا أحد ينسى أسماء أيسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرخيين الخالدين ، ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء . وإذا كنا نعرف الى جانب هؤلاء وأولئك

بعض أسماء الحكام اليونانيين فأننا في أغلب الأحوال لا نعرفهم إلا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام في الفلسفة والأدب والفنون اليونانية ، لقد تمثلت قيمة الحضارة وعظمتها في هؤلاء الأعلام الذين صاغوا أعظم صياغة علم وفكر عصرهم ، وعبروا عن منطق الفكر الانساني تعبيراً معجزاً سيطر على الفكر الغربي أكثر من عشرين قرناً من الزمان .

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الاسلامية بعد فترة من الازدهار الفكري والعلمي الذي شهدته الاسكندرية في العصر الروماني ، وكان ذلك مزيجاً من ابداعات اليونانيين والشرقيين ، ولذلك لم يكن ازدهاراً اصيلاً فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان . فهو أيضاً نتاج فكر ، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة ما نستطيع ان نسميه حضارة الاسكندرية .

ان الحضارة الاسلامية هي الحضارة الأساسية في العصر الوسيط ، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود ، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هو باعثها بما أنزله الله عليه في « القرآن الكريم » . لقد كان جوهر الحضارة الاسلامية اذن هو الدين ، والدين الاسلامي لم يكن كالاديان السابقة وانما كان ما يميزه المنهج التجريبي - العقلي الذي كان جوهر دعوته . فقد دعا الاسلام المسلمين الى ان ينتشروا في الأرض يدعون الناس الى الدين الجديد واخلاق المساواة والحب والتقوى . وفي نفس الوقت دعاهم الى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعي من خلال منهج تجريبي يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر .

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيداً ، فبرز منهم العلماء في شتى فروع العلم الطبيعي ، كما برز منهم المفكرون والمفهاء والأدباء ، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير في المد الاسلامي وفرض

سلطان الاسلام على العالم ائذاك . والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد انها كلها كانت تؤرخ للانجازات الفكرية والعلمية والدينية ، اذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التاريخية مثل « الطبقات الكبرى » ، « طبقات الأطباء » ، « طبقات الفقهاء » ، « طبقات الشعراء » ، « طبقات النحويين » ، « طبقات اللغويين » ، « طبقات المتكلمين » ، « طبقات الصوفية » و « أخبار الحكماء » . الخ . لقد ارتفع فكر الأمة الاسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، هذا فى الوقت الذى لم يلتفت احد الى التاريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبى وقاص أو عمر بن العاص أو طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين ، فقد كان المؤرخ الاسلامى يعى تماما ان الدافع الاكبر لهذه البطولات العسكـرية كان الدين وكان انكار الذات . انهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلا سياسيا أو قائدا عسكريا .

ان المسلمين الأوائل صناع الحضارة الاسلامية كانوا يعون انهم قادرون باصالتهم الفكرية - الدينية ان يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه ، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف ، اذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة الى السياسة والأخلاق وشرحوه وحلوه ثم تجاوزوه . ولذلك فقد تضاعلت عندهم أهمية الحكام والقادة اذا ما قيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن المهيم أو أبو بكر الرازى وغيرهم من العلماء ، أو بمكانة وأهمية ابن حزم أو ابن تيمية أو غيرهم من الفقهاء . أو بمكانة الكندى أو الفارابى أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة . ان مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقـت مكانة من عاصروهم من الحكام ، بل على العكس لقد كانت عظمة هذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب الى جواره من علماء وفلاسفة

وشعراء وفقهاء وبمدى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده ،
فاين نحن من اولئك الاجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما ،
وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس
والاجتهاد !! .

وقد تلفت اوربا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر
الحديث على اثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل واثناء ما يسمى
بعصر النهضة الأوربية ، ولا شك ان معجزة الحضارة العربية - بتعبير
سارتون فى تاريخه للعلم - قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة
الأوربية وتوليد المنهج التجريبيى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو
كما اكد اتين جيلسون فى « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » .

لقد استطاعت اوربا ان تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى
العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ،
وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث ، فيلسوفان هما ، رينيه
ديكارت الفرنسى وفرنسيس بيكون الانجليزى . اما ديكارت فقد اعلن
فى « مقال فى المنهج » انه لن يقبل الا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة
رياضية وعلى أساس من « الحدس » و « الاستنباط » الرياضيين .
وذلك بعد أن قام فى « تأملاته » بإثارة الشك فى كل شئ مفترضاً ذلك
الشيطان المساك الذى يقلب له الحقائق ، ويشككه فى كل ما ورثه من
افكار وعادات وتقاليد ، وحينما وصل الشك الى ذروته بالشك فى وجوده
ووجود الله والعالم ، حينذاك كشفت امامه أولى الحقائق البديهية ،
هى ان ثمة كائنا موجود هو ذلك الكائن الشاك ، فانا اشك فانا افكر .
اذن انا موجود . وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى ، فمن وجود
النفس ، اثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء . ان قيمة ديكارت تكمن فى
استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الانسان الأوربى فى كل ما ورثه
من افكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر إليها بمنظور جديد . وقد
جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى .

وعلى الجانب الآخر ، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لاجراء الانسان الأوربي من مرحلة الخلط بين الدين والعلم الى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتميزين . فالدين اساسه النقل عن الوحي وهو علاقة بين الانسان والله ، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق « التجربة » . ولا تعارض بين هذا وذاك . ولقد نجح بيكون فى تخليص الانسان الأوربي من « الأوهام الأربعة » . ووضع قدمه على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى عن طريق العلم التجريبي القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية . فالعالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفى أو الوحي الدينى ، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة ، واجراء التجارب المعملية ثم استخراج القوانين العلمية المفصلة للظواهر . ولقد أصبح العلم التجريبي امرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون « الأورجانون الجديد » . وشهد العصر نهضة علمية واسعة سارت فى اتجاهين ، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبنوزا وليبنتز ، واتجاه تجريبي بداهه بيكون ودعمه جون لوك وجون استوارت مل .

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة ، فان غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيا قيللى غضبا من تفكك ايطاليا . فكتب « الأمير » ليضع اول لبنة فى بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة ، ودعم هذا الفصل واكد على ضرورته بانصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو . وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو .

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التى نادى بالفصل بين الدين والدولة ، والفصل بين سلطات الدولة ، وطالبت بحرية المحكوم وتبديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهل على امنهم وراحتهم . كما نادى بالمساواة والاحياء الانسانى ، وحرية العقيدة والرأى .

وعلى أساس كل ذلك ، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الثوريون عصر الليبرالية السياسية ، والراسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون في المبدأ الشهير « دعه يعمل . . دعه يمر . . » الذى حوله للاقتصاديون أمثال آدم سميث صاحب « ثروة الأمم » وديفيد ريكاردو صاحب « مبادئ الاقتصاد » الى قوانين اقتصادية فتحت الأفاق للانتقال من عصر الاقطاع الزراعى الى عصر الراسمالية الصناعية والاقتصاد الحر .

وحيثما تحولت الراسمالية الاقتصادية الى احتكارات سواء من الأفراد اصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرهما بدأت تظهر الدعوة الى الاشتراكية على استحياء الى ان جاء ماركس وانجلز وقدموا اساس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعومة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها ان قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية الكاملة . كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الاقطاعى الى النظام الراسمالي .

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس الا ان اخذوا هذه المبادئ الماركسية واسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧ م . وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كإنتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للراسمالية الغربية التى اخذت تجدد نفسها يوما بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت اليها الماركسية . فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الراسماليين والماركسيين سواء كان بأديا على السطح أو يدور فى الخفاء ، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الراسمالي والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايدلوجى وليس مجرد صراع سياسى أو عسكرى .

ومن كل ذلك نخلص الى ما بدأنا منه ، ان الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى اى حضارة ، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد ، وصانعوا ذلك هم الفلاسفة . واذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فان الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسار الأول فى نعش الحضارة ، فحينما نتساءل عن اسباب انهيار الحضارة اى حضارة ، ينبغى ان نعود دائما الى الجذور الفكرية لذلك . وسنجد انه نضوب معينها الفكرى . فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين الى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين ، ينضب معين التجديد ، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئا فى جوهره وان طفى على السطح أخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة ، فان تلك نواتج النظريات العلمية الاصلية السابقة . كما ينضب معين التجديد الدينى والأخلاقى فيصبح المتدينون اما متعصبين جامدين او يتحللون من دينهم وان حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه . وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحمى .

اما الدليل على ذلك ، فانك واجده ان نظرت الى بدايات الانهيار فيما سبق لن اشرنا اليه من حضارات . فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطيع ان تلد اخناتون جديد ، حينما عادت الامة المصرية تمجد الماضى وتقده فى صورة الايمان مرة اخرى « بأمون » والتعددية الالهية ، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة ، حينما اخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الحولة القديمة . . الخ . ولم يكن كل ذلك يجدى امام تحد عظيم لتأها من الامة اليونانية الفتية التى كلنت تخرج انذاك من عبادة البدائية الى آفاق عصرها الفتى .

اما الحضارة اليونانية ، فقد خبت حينما لم تستطع ان تأتى بأرسطو آخر واكتفت بان عاشت على امجاد عسكرية حققها الاسكندر الأكبر ومات

قبل وفاة أرسطو بعام واحد ، خبت حينما جمدت عند امجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلکها دون ان تتقدم خطوة الى الامام . وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها رعلمائها التجديد مثلما حدث على يد ابيقور وكريسيبوس من الفلاسفة او على يد اريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود اقوى لانهم توقفوا عند مرحلة أرسطو وظنوا انه قدم لهم كل ما يجب ان يتمسکوا به وليکتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وان ضاقوا قليلا بما قدمه ارسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه افلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما . اذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار اول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية ، فتم التحول من مجد الفكر الى المجد الحرى ومنه الى التفكك والانهيال .

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الاسلامية ، اذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى ، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى « تهافت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » وقاموا يهيلون التراب على كل جديد اساسه العقل ، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية ، فكانت نكبة ابن رشد واحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليل على ان الامة لم تعد تحتل جراءة الفيلسوف وعبقريّة الفكرة . ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء الا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر ، فقد جاءت عبقرية الفذة على غير موعد ، فقد كان كالعلاق وسط قبيلة من الاقزام - على حد تعبير سارتون فى « مقدمة لتاريخ العلم » - ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر احياء فكرى جديد ، وقد كان ذلك سيؤدى حتما الى النهوض من تلك الهوة ، هوة الجمود السحيقة آنذاك . لكن هيهات لذلك ان يحدث فقد كان المناخ غير مهيا ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالازهر ، كما خلعوه اكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة .

لقد كانت بداية النهاية اذن حينما بدأ الاجداد يميلون الى التردد ولا يقبلون الجديد ، حينما بدأوا ينزعون الى الشرح والتلخيص دون

الابداع والتفرد ، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهد . وكان من الطبيعى اذن أن يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة ، والداخل لا يصنعه الا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ . وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للاجتهاد والابداع .

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الراسماليين أو لدى الماركسيين 14 لا . . ان الحضارة الغربية الآن اصبحت تواجه نفس مصير سابقتها من الحضارات ، مصير الانهار . فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها ، اذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى ، فان هذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارة فنية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة . الخ ، الى مدينة جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية .

ومن هنا ، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى الى ان الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها ، ذلك لأنها فرغت من محتواها واصبح التحلل ادينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها . فهل نعى الدرس وننعم النظر ، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين 11 .

ولنتذكر ان الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع بمتطلبات المرحلة الحالية ، وتقديم البديل الروحى - الأخلاقى لهذا الخواء

وتلك المادية المتفشية في بنية الغربى الآن . والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساقط فيه تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل ، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفه جذورها .

ومن هنا ، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفا وليس تسلية ، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الانسانى والحضارة الانسانية . واطننا قد أدركنا من قراءة السطور السابقة وسوف ندرك ذلك تفصيلا كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب ان الفلسفة - كما قال هيجل الفيلسوف الألماني الكبير - هى عصرها ملخصا فى الفكر . وانا أضيف الى تلك المقولة الشهيرة ان الفلسفة ان كانت اصيلة تكون ايضا ايدانا بميلاد عصر جديد .

ان الفلاسفة ايها السادة قوم ارفقتم دائما مشكلات عصورهم فحلولوا قدر جهدهم ان يتغلبوا عليها ، وأن يقدموا لها الحلول واذا ما حدث ان استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة امام تطبيقها او الاستفادة منها ، فان هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لانها قد تطو على العصر او تسبقه فينتفع بها عصر آخر ، فمن اخص خصائص الفكرة الفلسفية انها فكرة متميزة اصيلة ان ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة ، فانها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان واى مكان ، صالحة لان تكون نبراسا هاديا لمن يعانيتها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة .

ان الفكرة الفلسفية ضرورية لاي عصر ، واذا كان ابناء الامة لا يعون ذلك فان الذنب ليس ذنب الفلاسفة ، بل انه فى اغلب الاحوال ذنب اولئك الذين اعتادوا ان يقدم لهم كل شئ جاهزا دونما معاناة او جهد فكري ، اذ لا شك لدى فى ان الوعى الفلسفى بمشكلات العصر ، ثم الخروج من مجرد الوعى الى تقديم الحلول لهو اصعب بكثير من ان يصنع الانسان صاروخا او يخترع قمرا صناعيا ، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة

فى عصر يكتر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم . ثم ان الانتقال من مرحلة الوعى الفردى الى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق . فالوعى العقى يلهب الحس العملى ويدفعه لابداع كل جديد لان الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل ، وتتحول فيه الكلمات الى دستور للعمل .

ان ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة ، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية ، والتجربة الصينية وغيرها من التجارب التى ستطفو اثار نموها وقوتها الحضارية قريبا وسنشهدها بعد ذلك .

وكل ما اتمناه ان يسفر هذا الكتاب وامثاله عن مكابدة اول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة ، الا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة ، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات .

والله المستعان

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول

اخناتون

الملك الفيلسوف ..

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد ، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعا مطلقا لسلطة الكهنة ، ظهر ملكها الفيلسوف « اخناتون » ليؤكد بظهوره دلالات عديدة . اولها : ان مصر القديمة أنجبت أول وأعظم « فرد » فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ، وفى ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الاله آمون ، وفى ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا - نتيجة تأملاته الخاصة - جعله يصارع هذه القوة العظمى ، قوة الكهنة رغم ما فى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودمائة خلق اخناتون .

وثانيها : ان عقيدة « التوحيد » نبت مصرى أصيل ، عرفها المصريون قبل الاديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية ، وحينما أسلمت تلك الكيانات الالهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم لها واحدا خلق كل شئ وهو يرعى ما خلق .

اما ثالث تلك الدلالات : فهى ان الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت ابداعا مصريا ، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلائى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما ، ولا شك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفا فلسفيا فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد

الديه بأن عقيدته التوحيدية هي العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال . وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفى إبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الاله وعالميته . وقبل أن ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه ، لنتساءل أولا عن يكون هذا الرجل ؟ !

إنه أحد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدائها بعام ١٥٧٥ ق.م. واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية الهيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً ؛ كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقته مع قواده ومشاورتهم فى كل خطته الحربية ، ويفضل شجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وأحكام سيطرته على دولته

التي اتسعت من اقاصى النوبة الى اقاصى اسيا الغربية . وقد ادت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد امنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع الى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الادارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لان الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق ، والتجارة البحرية فى البحرين الاحمر والمتوسط . وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج انكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر واليها ، فضلا عن أفواج الأرقاء والجوارى التي وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له ابلغ الاثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وبحيراتها انذاك (١) .

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلّم امنحوتب الثالث والد اخناتون حكم مصر وهى تعيش ازهى عصورها وتنعم بخيراتها ، ولكنها فى عهده ركنت الى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون ، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيرا ما ارسلوا اليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والاحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعهائه من الذهب . واكثر هو من الزينات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة . ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج امراء من هؤلاء من اميرات مصر وفتياتها رغم الحاحهم ، فقد كتب الملك بابل ردا على هذا الالاح « لم يسبق أن ارسلت أميرة مصرية الى أى انستان » (٢) .

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر اوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وترى امنحوتب الرابع (اخناتون) . ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالاسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى الملك يعبرون فيها

عن حبهم وولائهم . وكان الملك كثيرا ما يركن الى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن ان تمفر عنه هذه المناوشات التي أسفرت في مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له ، وبلغ من صفاقة احدهم وكان يدعى عزيرو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب الى الملك بأنه انما استولى عليها ليحميها من الحيثيين ، وخربها حتى لا يستفيدوا منها وانه انما يتطلع الى رؤية وجه مولاة البهوى .

لقد كانت هذه هي الصورة السياسية التي عايشها اخناتون قبيل حكمه وفي مطلع عهده بالحكم . أما الصورة الدينية فكانت تشير الى سيادة الاله آمون على الالهة المحلية الأخرى نظرا لان عبادته كانت مركزية في مدينة طيبة التي كان ينتمى اليها فراعنة الدولة الحديثة ، ومن ثم كان من الطبيعي ان يتشيعوا لهذا الاله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون ان يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما احس احدهم بشبهة يمكن ان تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه في اختياره او يؤكد احدهم بنوته المباشرة لآمون وانه يتقمص روح ابيه حين أنجبه . وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وامنحوتب الثالث والداخناتون(٣) .

ترتب على هذا التمجيد لآمون ان ظهرت له نوعان من التماييح ، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظهره التوحيد . ونوع آخر اقترب به الى دائرة التوحيد . حيث إحاطته هذه الطائفة بكل صفات الاله المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو في كل شيء ، حال فيه ، فهو « اكبر من في السماء ، اسن من في الأرض ، رب الكائنات ، باق في كل شيء » وهو كما تقول إحدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ، واحد أبدعت الوجود . . يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرباب بمنطوق فمه ، واهب الحياة أسماك المساء والطيور في كبد السماء » (٤) .

لقد أمن اتباع آمون اذن بواجدية الههم وخفاء جوهره ووجوده في كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الأرباب الى جانبه . ولكن بعض المجددين سعوا الى تنزيهه تماما واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بإمكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة . ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان ان تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تحديدهم في اتجاهين . اتجاه لفظي حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه ديني عبروا عنه بقولهم بأنه هو الاله المتحكم في كوكب الشمس وكانوا اذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط به آتون » (٥) . وشيئا فشيئا أصبح اسم « آتون » يتردد الى جوار اسم « آمون » ، وأصبح اتباع آتون يتنافسون مع اتباع آمون في تجديداتهم في عصر تحتمس الرابع الذي كان قد بدا عهده باعلان انتسابه الى رب الشمس وادعى انه تراءى له في رؤياه ، واوصاه ان يرعى شئونه ، ولقد قال فيما بعد « انه يرى جميع العالم في ساعة واحدة » (٦) .

من كل ذلك يتضح لنا انه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات ان تظهر في عصر امنحوتب الثالث الدعوة الى عالمية الاله جنبا الى جنب مع عالمية الدولة المصرية ، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو « الاله الشمس » وقد كشفت انشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر امنحوتب الثالث هما « سوتى » و « حور » عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة الاله الشمس :

« . . . هو الذى يرى ما خلق ،

والسيد الأحد الذى يأخذ جميع الاراضى اسرى كل يوم

بصفته واحداً يشاهد من يمشون عليها

مضىء في السماء وكان كالشمس

وهو يخلق الفصول والشهور

فالحرارة حينما يريد ، والبرد عندما يشاء

فكل بلاد في فرح عند بزوجه كل يوم لكى تسبح له « (٧) »

وهنا نصل الى امنحوتب الرابع الذى تولى الحكم في النصف الاول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية اخرى . وقد انحاز الملك الشاب الى مناصرة اتباع اله الشمس القديم ضد أتباع آمون وكهنته ولم يكن في ذهنه آنذاك الثورة على آمون ، فلم يكن الاله الذى يناصره سوى « آمون رع » ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لاله الشمس القديم . ولذلك فهو لم يظن في البداية أنه انما يرتكب اثما بمناصرته لأمون رع ، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل (٨) . فما كان منه الا ان أعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب (اى آمون راضى) الى اخناتون (اى المفيد لاتون) ابتعاداً عن مظنة عقيدة « آمون » وتقرباً الى « اتون » . كما أصدر قراراً بالشروع في بناء معبد ضخم للرب (اتون) في الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون ، وأمر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بأنه « آتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والأرض » .

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة في العالم السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد اله الشمس برسمه في هيئة ظائر أو حيوان أو انسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعاً من قبل . فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد في صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة

في تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها
عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيدي بشرية (٩) .

ومادام التحدى قد أصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل
ماعدا « اتون » الاله الواحد الأحد . لقد اراد اخناتون ومن آمنوا معه
وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون ، أن يحولوا ايمانهم الى افعال لصالح
معتقدهم ، فبدأوا في محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه
المجموعة المتعصبة بالا للاضرار التي الحقوها بتلك المباني الجميلة .
ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط ، بل حذفوا في حالات كثيرة أسماء
الالهة الأخرى ، ففي معبد بتاح في الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور ،
وفي بهو اعمدة تحتمس الثالث في الكرنك لحق بهذا المصير جميع الالهة
ايزيس وأوزوريس وحورس واتوم ومنتبو وغيرهم . وكان الأكثر دلالة
على ايمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة
اينما وجدوها ، فلم يعد مقبولا في ظل الايمان باله واحد أن يكون هناك
آلهة (١٠) . ومن ثم فقد أعلن اخناتون ايقاف كهنة آمون عن العمل ،
وأعلن أن آمون اله زائف وأن عبادته الحاد (١١) .

ولم يبق الا أن يهجر اخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضي تماما
وليقيم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة للملكه لا يسمح فيها
بوجود اله سوى « اتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه
في المنطقة التي تسمى الآن « تل العمارنة » وهى تتوسط مصر اذا قيمنت
كل مساحتها ، وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى
وجديدة ، وسميت آنذاك « أخت اتون » أو « اخيتاتون » (أى أفق
الشمس) . وانتقل اليها الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنذ أن دخلها أخذ
على نفسه عهدا بالآي يغازها طيلة حياته . واصبح منذ ذلك الوقت
« العائش في الحقيقة » (١٢) ، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضا « ذلك
الذى يعرف اسم اتون » ، فهو اذن نبي هذا الدين ورسول الاله ومن
واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال « اتون » وينشر

عبادته في أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحا للناس لأن أباه الاله تجلى له
واعطاه هو وحده الحق في فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته (١٣) .

والآن لنسال عن صفات هذا الاله وعن دعائم هذا الدين الذي كان
اخناتون نبيه وناشره ١٢

ان اناشيد عديدة قد اكتشفت في مقابر تل العمارنة ، أهمها النشيد
الذى وجد مكتوبا على جدران مقبرة الكاهن « آى » وقد عزيت هذه
الانشودة في حالات اربعة - كما يؤكد برستيد - الى اخناتون نفسه حيث
كان يشاهد وهو ينشدها أمام « أمون » .

وقد صور اخناتون فيها الاله أتون في أجمل صورة مجردة ، واختار
الشمس رمزا له باعتبار ان الالهوية - في رأيه - تبدو أكثر ما تبدو
في الشمس فهي مصدر الضوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب أتون
فيها قائلا :

« أنت تشرق بجمالك يا « أتون » الحى ، يارب الابدية

انك ساطع وقوى وجميل

وحبك عظيم وكبير

اشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملتهب يجلب الحياة الى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرضين « (١٤)

ولا يجب ان نتسرع فنتصور مما مر ان ما يقوله اخناتون ليس جديدا
على ما عرف من قبله عن عبادة الاله أمون رع . اذ تبدو اصاله التصور
الاخناتونى في اننا لم نعد نرى أى تجسيد مادى للاله ، فهو لم يعد
يذكر في أى مكان شيئا عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته
عبر السموات والأرض ، بل لم يذكر كذلك في أى مكان تستوى الشمس

ليلا بالضبط ، فهي ربما تكون في العالم السفلى ، لكن ليس هناك
اشارة صريحة للعالم الآخر (١٥) . كما ان الأصلة تبدو أيضا
في الصورة التي تغيرت اليها عبادة الاله ، فقد أصبح أسلوبا جديدا لا قبل
للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية .
وتتمثل أصاله في ناحيتين . الأولى : انه كان لزاما على المتعبد لأتون
المخلص لعقيدته ان ينبذ الأرياب الأخرى ويترأ منها باعتبارها شركا
بالاله الحق الواحد الأحد وأن يكرس المؤمن بأتون ولاءه له وحده دون غيره .
والثانية : أن عبادة أتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر
من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التي تهب
الحياة ، فكلمة « أتون » نفسها تعنى « الحرارة الكامنة في الشمس » (١٦)

ولنلاحظ مدى خصوصية اله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل
كائنات العالم في الأبيات التي يقول فيها :

« انت خالق الجنين في أحشاء المرأة

والذى يذرا من البذرة اناسيا

وجاعل الولد يعيش في بطن أمه

ومهدئا اياه حتى لا يبكى

مرضعا اياه حتى في الرحم

وانت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل انسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم في يوم ولادته

فانت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة » (١٧) .

ولنلاحظ أيضا أن الاله هنا - كما يقول ارمان (١٨) - ليس له شريك
وأن كل ما كانت تقوم به الالهة الأخرى ، يقوم هو به ، فقد سوى
نفسه بنفسه وخلق كل شيء بدون معونة من احد . ولنترك التعبير
عن ذلك لآخناتون حيث يقول في أنشودته :

« ايه ايها الاله الذى سُوى نفسه بنفسه
خالق كل أرض ٠٠ وبارىء كل من عليها
حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان
وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة
فانها تحيا عندما تشرق عليهم
وانت الاب والام لكل من خلقته
وعندما تشرق فان عيونهم ترى بواسطتك » (١٩) .

ولاشك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاخناتونية ، فقد احكم
اخناتون التصور الجديد للاله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الالهية
وضرورة وحدانية الاله ٠ لكن شاب هذه الصورة بعض القصور
والضعف - كما يدعى ارمان - حيث أصبح هذا الاله الواحد يتجلى على
اشكال ثلاثة ٠ فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله « الاله الطيب
الذى يحب الحق ، سيد السماء والأرض اتون الكبير الذى ينير
القطرين » ٠ ويظهر بجانبه شكل آخر لاله الشمس كما يعبد فى تل العمارنة
« اتون الحى فى بيت اتون فى تل العمارنة » ٠ أما الشكل الثالث الذى
تتجلى فيه الالهية فهو الملك نفسه ، ذلك الذى طرد الالهة الأخرى
وأصبح من حقه ان يعبد هو نفسه كاله (٢٠) .

ويبدو أن ارمان يستند فى تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول
انها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنباً الى جنب على أبواب
المقابر ، كما يستند أساساً على قول اخناتون مخاطباً الاله :

« انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير فى اثر كل قدم ، لأنك خلقت العالم
وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلى والبحرى

العائش فى الصدق ، رب الارضين « (٢١) » .

وفى اعتقادى ان ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الاولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة اسباب . اولها ، ان الاله - فى الانشودة - مايزال واحدا ، وهذا يعنى ان الملك لم يجعل من نفسه الها يعبد ، كما انه لم يعتبر نفسه شكلا من الاشكال التى تتجلى فيها الوهية الاله . فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله . وكان ما اقره ويميز به نفسه عن الآخرين من البشر انه أكثرهم معرفة بطبيعة الاله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول فى احدى تسابيحہ :
« ليس هناك واحد آخر يعرفك الا « ابنك اخناتون »

لقد جعلته عليما بمقاصدك » .

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبيا لهذا الدين وناقلا لوحى الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك أن يكون شكلا من الاشكال التى يتجلى فيها الاله . ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفيا مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به .

ثانيا : أما عن بنوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجازاة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر التى تمسك بها أكثر افراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة . وعلى أى حال ، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعا منذ العصور السابقة ان يعترف بالملك كاله . ولكن هذه العادة لم تخرج ابدا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية » (٢٢) . وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون .

اضف الى ذلك ان الملك الفيلسوف كان اول من حاول بكل قوة

الخروج على كل التقاليد السابقة في هذا الشأن ، فكان أول ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التي تملكته باعتباره واحدا من الشعب . كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته واولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أمر على أن تكون تماثليه وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية .

وبالإضافة الى ما سبق ، فان الأنشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تاليه اخناتون غير موثوق بها تماما ، اذ يقول عنها برستيد « أنها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى ، كما يجب الا ننسى أن البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة » من مذهب « أتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل الى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم إذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة » (٢٣) .

ولست أشك لحظة فى ان ايمان اخناتون بواحدية الاله ، وبصورته المجردة تلك ، والتي ارتفع به فيها الى انقى صورة ، لم يأت مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتاويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون الى ما وراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض . وهذا التفكير وذاك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ . ولست اغالى ان قلت ان تصور اخناتون للالهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين . اذ لم تكن الالهية - على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والمآ وراء - موضوعا لتفلسف هؤلاء الا فى عصر متأخر نسبيا ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحدد على يد افلاطون ومن بعده ارسطو . لكن كان التصور الافلاطونى - رغم سمو روحانيته وعقلانيته - متأثرا فى كثير

من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والتصورات الشرقية من جهة ،
كما كان مشوبا بعقيدة التعدد من جهة أخرى (٢٤) .

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التأليهي نحو الواحدية المطلقة ونفى
التعدد الا أرسطو ، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها
أى نزعة روحية أو شفاافية صوفية (٢٥) .

وما أود تأكيده إضافة الى ما سبق ، أن الثورة الاخناتونية لم تكن
في مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية
يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها . ان هذا الموقف
الفلسفى الفريد الذى وقفه اخناتون من ديانته عصره ، كان له نتائج
الهامة .

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية
فاضلة تكون عاصمة للملك وينطلق منها دعاة الدين الجديد . فقد فكر
الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة
جديدة . ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم
هذه المدينة المثالية الفاضلة « اخيتاتون » ، فكانت نموذجا معماريا
مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكانا
يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة .

أما عن أهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح
للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ،
حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح
كما يعبد بالحقيقة . فقد اكتشف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع
بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء
فى كل مكان . وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود
فتحات داخل الإعتاب التى تعلق الأبواب كى تتخللها أشعة الشمس .
فلم يعد المعبد أذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل .

بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم الى الاله الواحد الأحد الذي يستقر في اسمى مكان . كذلك لم تعد الأضياء في المعبد تتفاوت مع نهار مشرق الى عتمة تغشى بهو الأعمدة الى ظلام دامس في قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله . بل لقد استلهم المهندسون آراء اخناتون في بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك . وقد اختلفت المسلات والأصنام ، بل وتمائيل الملك من معابد آتون تماما (٢٦) .

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجاليس الدعوة للاله وسلك سبيله الى قلوب أتباعه بالمنطق السديد والقذوة الطيبة . واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات (٢٧) .

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب الى حد كبير مما يتوافر في أفخم صورة لمساكننا الآن . فقد وجد على اثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة في عصر الأسرة الثامنة عشرة . وفي هذا النموذج نشاهد « أن المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدما . وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق . وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، وممر ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف . ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه اريكة قليلة الارتفاع امامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة أحمر اللون . كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبها حيث تضيق بعض الضيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ . وتحتوى المجموعة الثانية على عدة

غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير ، ويغلب أن يكون بها باب خلفي ، وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صوابين عدة ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل «(٢٨) .

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معا ، فنحن وبعد آلاف السنين - على حد تعبير ارمان - حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد انفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلمه السعادة وتباركه اشعة الشمس . زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الانغام وقصور ومساكن وبحيرات . كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذى لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى اذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئا عجيبا نادرا فى العالم لم نعهده من قبل (٢٩) .

ولنلاحظ اهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، انه الملك نفسه ، فقد أخذ على عاتقه أن يكون راس الدولة ملكا فيلمسوها عادلا بحق ، فكان يحاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وان يغزو قلوبهم بالمحبة والود . وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاما كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول الا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام .

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح اليها اخناتون . ولم تكن اخناتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة . لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لاسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد فى اله واحد ، وقانون على واحد (٣٠) .

وفي اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون في مدينته
الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة الى انسانية الفن
وضرورة تحريك اللغة وتطويرها . فلقد كان خروج الملك الفيلسوف
على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه
على ماهو عليه من بساطة وعدم تكلف او تزمت ، وأصراره على
أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثاليين والرسامين ، كان لذلك ابلغ
الاثر . في تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر
الذى لم يسبق له مثيل من قبل . فالصور التى حفلت بها نقوش تل
العمارنة ترسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل
مكان يذهب اليه ، فى المعبد ، فى شرفات القصر ، وهى محمولة معه
على محفة واحدة . فى المواكب الرسمية ، وهى معه فى نزهته ، وهو
يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة
كانت او محزنة ، فهو يأخذ اطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه
ليقبلهم ، واذا ماتت احدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما
يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشارك زوجته فى وداعها .

ولاشك ان عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا
الفيلسوف لا يتضح الا اذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه
على أن يطلق على ملكه « الاله الطيب » وان يصوره فى اطار يتفق مع
تأليه له . فكانت تماثيل الملك - الاله تصوره يافعا قويا كامل الأعضاء
خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام
كما هو بعبويه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر
حياته وهو ولاشك كان مدفوعا فى ذلك بايمان مطلق بالحق والعدالة
والصدق الذى يتناقض معه أن يناق مجتمعه ، وأن يظهر فى صورة غير
صورته الحقيقية .

وقد امتثل الفنانون والمثالون لأراء الملك الجمالبة فأصبحت
الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية
استمدت اصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة

اعضاء الجسم الذى يكاد ان ينبض بالحياة . وقد ابدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الايدى والارجل ورسم النباتات والزهور واسراب الطيور(٣١) . واصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى .

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية - التى كان جوهرها اظهار الحقيقية ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن اى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل - ان الفنانين قد اهتموا بتمثيل افراد الشعب. اهتمامهم بتمثيل اعضاء الاسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون باعمالهم مصورين على جدران معبد اتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية . وتتجلى فى مناظر احجار معبد « برأتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، واكثر ما يلاحظ فى هذه الاعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة . كما استخدم الفنان زخارف طبيعية واثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، واخرى ترقص مهللة ليزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الازهار (٣٢) .

واذا ما تباعلنا عن مر تلك الثورة الفنية التى دعى اليها اخناتون واستلهمها فنانون عصره ١٤ . لكانت الاجابة انه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى اسماها الملك الفيلسوف - وكان من دعائمها البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على اساس استبعاد اى وساطة بينه وبين شعبه - كان عليه فى ظل ذلك ان يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائما الوسيط بين الفرعون والشعب . وبعد هذا الاستبعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين - باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب - ان يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وان يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون اى قيود ، وكان ان بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة

للجميع كما أوضحنا من قبل . ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتي لا تقل قيمة أعمالها في صدقها الفني وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان في ازهى عصورهم الفنية بعد ذلك .

ومن هنا اود التاكيد على اصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاختاتون وحده ، وان كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق . م ، فانها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاختاتونى الذى لم يتاثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض (٣٣) ، وانما تاثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتي فجرها جميعا اختاتون .

ولم تتوقف اصلاحات اختاتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والادب . فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمّت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاختاتونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الاغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى . وكان لذلك ابلغ الاثر فى الاتجاه نحو نهضة ادبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موقور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى اصبحت تستغل على الناس الاقلة ضئيلة من الكهنة .

ويستطيع الباحث ان يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والادبية اذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به اغنيات الحب التى ازدان بها الادب المصرى فى اعقاب الاصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل . حيث اصبحت كلمات الاغانى الغرامية تفيض رقة وعزوبة بينما كانت من قبل

تتصفه بالجدية والتزمت ، لقد أصبحت الاغانى تشع حبا فيه العفة
والحنان واكثرها حوار بين فتى وفتاه . يبيث كلا منهما للاخر ما يعتمل
في نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج (٣٤) .

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما اكده فيها
من اصلاحات شملت كل نواحي الحياة الدينية ودينية . ولست بحاجة
بعد ذلك الى الاسهاب في بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفى
والاجتماعى عامة والدينى خاصة . فلقد برع في بيان ذلك كتاب
كثيرون ، فهذا فرويد في كتابه « موسى والتوحيد - Moses and
Monotheism » يؤكد التشابه القوى بين العقيدة اليهودية والعقيدة
الاثونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التى تتحول في كثير من الاحيان
الى تماثل (٣٥) .

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع
بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات
من هذا المزمور ، ليتضح لنا - دون اذى شك - مدى التشابه
الصارخ بين النصين . ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل
عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد
اتباع امون ، والتى شهد هو بنفسه جانبا منها في اواخر حياته
حينما لم تنجح دعوته الى السلام والسلم مع الاعداء في الحفاظ على
اجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدها دون قتال ، وربما يكون ذلك
لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاغه بما كان يجرى على الحدود ، وربما
كان لانه لم يستجيب للاستغااث المتوالية التى ارسل بعضهم بها اليه
ولم يقدر مدى خطورتها . ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيرا من اجزاء
الامبراطورية المصرية دونما قتال (٣٦) .

وعلى أى حال ، فإن الاقرار بفشل اخناتون كملك ، لم يستطع
الحفاظ على اجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع أن ينشر افكاره
التاليهية على نطاق اوسع ، لا يجعلنا ذلك ننظر اليه كما ننظر اليه
ورثته من الملوك المصريين وكهنة امون على أن فترة حكمه وشخصيته

وسلالته كانت شرا مستطييرا حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمرا من اللازم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم لخت أتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها في اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاما حتى كانت العاصمة التي بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذي لاقاه بعده اوديب الملك بمئات السنين(٣٧) .

وفي اعتقادي ان هذا المصير الذي لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما . فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون واتباعه صراعا لا ينتهي الا بنهاية احد الطرفين ، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكما ضد اخناتون الذي كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفا بشكل عام لخناتون ، فان كان تقييمه كاملا فقد عرشه وتآكلت اطرافه امبراطوريته كان في غير صالحه ، فان تقييمه كأول ملك فيلسوف في تاريخ الفكر العالى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماما . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور انه كان تلك الشخصية العبقريّة الفذة التي استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد ، واقتدار عملي على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، الفن المصرى ، والأدب المصرى . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تاليهى ، واداب وفنون مصرية انسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة قاضلة يحكمها

الفلاسفة . لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل أن يحاول تحقيقه
الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد (٣٧) ،
وقبل أن يفكر فيه افلاطون فيلسوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل
الميلاد ، وقبل أن يصبح الفيلسوف امبراطورا على يد ماركوس
اوريللوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى
اطار كل ذلك ، فلتفخر مصر والى الأبد بأن اخناتون هو أشهر ملوكها ،
فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد ، ولا يعلو عليه انجاز
مما تحقق على غيره من الملوك الفراعنة .

* * *

هوامش الفصل الأول

- (١) انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢م ، ص ٢١٣ - ٢٢٣ .
- (٢) نفسه ، ص ٢٢٤ .
- (٣) نفسه ، ص ٢٠٦ .
- (٤) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يولييه ١٩٥٩م ، ص ١٤ .
- (٥) نفسه ، ص ١٥ .
- (٦) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٠٨) ، ص ٩٤ .
- وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ .
- (٧) برستيد : نفس المصدر ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .
- (٨) ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .
- (٩) فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص ٥٩ .
- (١٠) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (١١) توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٧٣ .
- (١٢) الجملة الأصلية هي « ذلك الذي يعيش في الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة في روايته التي روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التي عاصرتة وأسمائها « العائش في الحقيقة » (انظر : العائش في الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥م) .

- (١٣) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٢٩ .
- (١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد ،
فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٩ .
- (١٥) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٢ .
- (١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع ، ص ٦٦ - ٧٧ .
- (١٧) برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .
- (١٨) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٠ .
- (١٩) برستيد ، نفسه ، ص ٣٠٩ .
- (٢٠) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
- (٢٢) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢٣) برستيد : نفسه ، ص ٣٠٨ .
- (٢٤) مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند افلاطون ، بيروت ،
دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥٩ .
- وأنظر :

« The Dialogues of Plato » , Translated To english by :

B. Jowett . Ox Fard at the Clardon press, 5 Voames

(٢٥) أنظر :

Aristotae ; Metaphyc Transaated by W - D.Ross, in
« Great Books of the western western world » , Part 8, voa I, B,
XII.

- (٢٦) فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٧٩ - ٨٠ .
- (٢٧) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، ص ٢٠ .
- (٢٨) فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة
حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
١٩٧٥م ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

وانظر أيضا : الرسوم التخطيطية والصور التي نشرها آلن شورتر في كتابه : الحياة اليومية في مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ م ، قاعة العرش في قصر اخناتون بتل العمرانة ص ٢٧ ، رسم تخطيطي لمنزل الوزير نخت بها ص ٦٢ ، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص ٦٣ .

(٢٩) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٤ .

(٣٠) هذا ما يؤكدُه أحد الدارسين الغربيين وهو هنري توماس في كتابه : اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة مترى أمين ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤ م ، ص ١٤ .

وانظر أيضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦
(٣١) فؤاد شبل ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٣٢) نفسه ، ص ٧٨ - ٧٩ .

وانظر أيضا : توملين ، فلاسفة الشرق ، ص ٧٤ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها في تل العمارنة في مقاله عن الفن المصري القديم في كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الأول ، تأليف نخبة من العلماء ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٣٣) انظر :

Frankfort (ed.) : The moral Painting of El

Amarneh , London, 1929, pp. 1 — 30.

(٣٤) انظر ما كتبه احمد فخرى عن اغاني الغزل في عصر الدولة الحديثة في مقاله عن : « ادب المصري القديم » في كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، ص ٤٢٥ - ٤٢٧ .

(٣٥) انظر : تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد في كتاب فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٩٣ وما بعدها .

(٣٦) انظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط في : بريستيد :
فجر الضمير ، ص ٣٢٧ وما بعدها . وأيضا في : جون ويلسون : الحضارة
المصرية ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ،
ص ١٢٢ وما بعدها .

(٣٧) انظر : تلك المقارنة في : ايمانويل فليكوفسكى : اوديب
واخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ،
بدن و تاريخ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣٨) انظر : مصطفى النشار : اخلاق كونفوشيوس ، مجلة
« القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
العددان ٤٤ ، ٤٧ ، ديسمبر ١٩٨٥ م .

الفصل الثاني

كونفشيوس ..

و « أخلاق الوسط »

(١)

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقي ازدادت اقتناعاً بأن الشرقي القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقي ، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقي من ناحية ، ووضعت في الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى . فالقاريء لآراء 'بتاج حتب' أو اخناتون من مصر القديمة ، أو كونفشيوس ولاؤتسى من الصين ، أو بودا وأقرانه من الهند ، أو زرادشت من إيران القديمة ، يندهش ويعجب أشد العجب من أننا في الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقي الغربي الذي بدأت صياغته منذ سقراط وأفلاطون في نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ، هو النموذج الأمثل !! ، في حين أن النموذج الغربي لم يكتمل نضجه بعد ، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته ، في الوقت الذي يعاني فيه الإنسان الغربي من الاضطراب الأخلاقي والانحراف السلوكي .

ولقد كان كونفشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق م) فيلسوف الصين الأعظم ، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقي وبلغ أوجه ، ولم يكن البناء النظري عنده منفصلاً عن التجربة الحية التي عاشها وسط شعبه متأثراً بهم ومؤثراً فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفي إلى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم ، فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها السامية على أي دين أو فكر غازی يدم من البوذية قديماً حتى الشيوعية حديثاً .

ولد كونج فوتزو K' ung Fu - Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منذ أواخر القرن السادس عشر ، حينما بدأت أوروبا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته ، ولد فى مدينة تسو tsou وهى تابعة لاحدى مديريات ولاية Lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد . ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث لا . الطور الأول منها هو طور النشأة والتعلم ، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ ق.م . فقد ولد الأبوين ينتسبان الى أسرة عريقة كانت تحكم ولاية سونج Sung إحدى ولايات الصين فى ذلك الوقت ، فقد كان جده الثالث عشر حاكما لتلك الولاية . وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعى خارج عن التقاليد المرعية آنذاك ، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة ، ولم يكن للطفل من تسلية الا تقديم القرابين المقدمة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبيا ، فتعهد به بالتربية أحد الأمراء نظرا لفقر أسرته رغم عراقه أصلها ، وكانت اول مهنة قام بها هى رعاية الماشية والأغنام ، وكان مخلصا فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير ، فرقى بعد ذلك مشرفا على الحدائق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيرا ، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى ، وكان أثناء كل ذلك يحاول تعليم نفسه ، درس كتب السابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها ، كما درس الموسيقى .

وهو المعروف بكتاب يكنج yijing أو « التغيرات » ، فلقد استمر سنين عديدة يدرسه ، وبلغ من إعجابه به أن قال « اعطنى سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أستطيع إذن أن أكون عالما . فيلسوفا ، خبيرا بحوادث التغيرات فى الطبائع الانسانية » كما درس كذلك فروع المعرفة السنته التى كانت سائدة فى عصره وهى : الطقوس أو الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة ، وأخيرا الرياضة أو الحساب .

وما أن بلغ الثانية والعشرين من العمر حتى انشا في لو Lin مسقط راسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة اصول الفلسفة الاخلاقية والسياسية ، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلا شديدا نحو هذه الدراسات . ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف تلميذ من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر « انهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة » . وعاود كونفشيوس الحنين نحو السفر ، فتوسط له احد تلاميذه عند الأمير كي يمنحه عربة يسافر بها الى مدينة شو عاصمة الامبراطورية ومقر الامبراطور . ولقد افاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة ، كما تعرف على الفيلسوف الشيخ لاوتسى Lao Tse اشتهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب « عن الطريق والفضيلة » وتلقى تعاليمه عنه مباشرة .

اما الطور الثانى من اطوار حياته الفكرية ، والذي امتد من عام ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق م ، فهو طور الازدهار او العصر الذهبى لكونفشيوس ، ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق م ، فهو طور الازدهار او العصر الذهبى لكونفشيوس ، بالتدريس فى مدرسة الى جانب عمله كمستشار للأمرء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية ، فقد كانوا يستفتونه - باعتباره حكيما ودارسا - عن أسباب الهزائم والانتصارات ، وعن صفات الحاكم الصالح . ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu ، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن ، حيث حاول حاكمها الفيلسوفه أن يطبق فيها نظامه المثالى . ولذلك رقى الى منصب الوزير فى الولاية ، فعمل فى البداية وزيرا للعمل والاشغال العامة ، ثم أصبح « الوزير الكبير » للعدل . وبلغ من قوة ولاية لو Lin فى تلك الأثناء أن بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفا من قوتها ومن دهاء ساستها ، ولقد بث كونفشيوس أفكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية ، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصا على سيادة

السلام فى الولاية ، كما قرر أن المدينة المثلى التى يتولى نبيل حكمها يجب الا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم ، ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيد عن ذلك مما أدى الى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة ، لكن كونفشيوس استطاع اعادة الأمن والنظام الى الولاية . وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى الى رئيس وزراء الولاية . وبدأ رئاسته للوزراء بأن قام باعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب واثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية . ولم تمض شهور حتى اصبحت ولاية لو Lu نموذجاً مثالياً حيث اختفى منها اللصوص وتوختى الجميع الامانة فى العمل ، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف انحاء الصين الى هذه الولاية واصبحوا يقيمون فيها

مما اقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من ان تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها ، وكان اهم تلك المؤامرات ان ارسلوا الى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصاناً واقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية . وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم الى المؤامرة دون فائدة ، فاضطر الى 'الرحيل وترك ولايته ضارباً عرض الحائط بمنصبه الكبير ، لكنه قد اثبت الى ذلك الحد ان بوسع الفيلسوف ان صار حاكماً ان يصلح الحال وان تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس ، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف اثينا الكبير افلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريباً .

وعلى أى حال ، فمنذ ان غادر كونفشيوس ولاية لو Lu ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلاً بين الولايات الصينية داعياً لوحدتها واصلاح ما فسد من امورها ، فقد رحل الى ولاية واى Wei ، فعينه حاكمها واعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو Lu ، ولكن خصومه اثاروا ضده ما جعله يرحل الى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها

عائدا مرة أخرى الى ولاية واى طامعا فى العودة الى الحكم مرة أخرى ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه ، فغادرها الى الولايات المجاورة واحدة بعد الأخرى دون أن يستقر فى احداها حيث استشعر ان عليه مهمة مقدسة فى الدعوة الى وحدة الصين واصلاح الاخلاق فى كافة ولاياتها . وظل على هذا الحال من التنقل والترحال الى أن مات فى لو Lu مسقط رأسه فى عام ٤٧٩ ق.م. ويحكى تلاميذه انه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث أنشد قبيل وفاته « أه .. ان الجبل ينهار والعمود يسقط الى اسفل .. والفيلسوف سيذهب .. » .

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نتبين مدى تأثيره الشديد فى معاصريه ، وكيف أن حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين ، بل هى حياة المشاركة فى اصلاح احوال بلده الكبرى الصين باصلاح الحال فى العديد من ولاياتها ، وبدعوته الدائمة الى اتحاد تلك الولايات . ولم يكن غريبا اذن أن يظل تلاميذه - الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه - فى حداد لمدة ثلاث سنوات تفرقوا بعدها ليكون الما لفقدهم استاذهم . لكن أحدهم ويدعى Tsekung بنى كوخا واقام به ست سنوات بجوار قبر استاذه ، فانتقل الى نفس المكان حوالى مائة اسرة من أسر اقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن اهالى لو Lu ، فنشأ عن ذلك قرية كونج (وهو اسم عائلة كونفشيوس) ، التى أصبحت فيما بعد مكانا يتجمع فيه اتباع المذهب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب استاذهم الى اليوم ، حيث تحول المذهب الكونفوشى شيئا فشيئا الى دين مقدس ، واصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الامبراطور الأول للأسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ ق.م.

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها : « المنتخبات - Analects » ، و « التغيرات - yiking » و « الطقوس - Iklil » ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ الصين ، اذ كان يعتبر « أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم : الاخلاق ،

ووجود السلطة ، وحب التاريخ أو الميل الى الدراسات التاريخية ، وان لم ينفرد أحد هذه الشروط فان أى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازا » .

ونحن سنركز فى هذه العجالة على اهم هذه الشروط وهى « الأخلاق » ، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الأخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله « أن النامس يولدون ، سواسية خيرين بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات » . [كتاب الطقوس ، فصل ٣٢ - وهذه الفقرة وما سيليها من فقرات نقلا عن ترجمة د. حسن سعفان ، بنفس المرجع السابق] . ويزيدنا توضيحا بقوله كذلك « أن الطبيعة البشرية مستقيمة فاذا افتقد الانسان هذه الاستقامة اثناء حياته افتقد معها السعادة » . [كتاب المنتخبات ، ف ٦] . ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية ، وأن الانسان يولد خيرا ، ولكنه يختلف معهما فى ان تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الانسان من عادات وتقاليد مجتمعه ، فان استطاع استفتاء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا وسعيدا الى نهاية حياته . وان غلبته العادات السيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة . ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسعادة عند كونفشيوس ، فالخير سعيد ، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة . وهذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان الى ترسيخه كل بطريقته ، وعلى حسب منطق فلسفته . وهذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدأ جدير بان نتأمله ونعيش وفقا له . فحياة الفضيلة هى الحياة السعيدة حقا !! . لكن كيف الطريق الى تلك الحياة ؟؟

يجبنا كونفشيوس . ان كل الناس لا يستطيعون - اذا رجعوا الى نفوسهم - أن يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لا تتغير ، والقواعد غير

الاجبارية ، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع أن يفرق فى داخل نفسه بين قواعد الخير أو السلوك السليم وقواعد الشر أو السلوك المنحرف . فالأفراد الذين يجمعون أنفسهم بالعلم والمعرفة ، والحكماء الذين يتعودون الرجوع الى نفوسهم . أو ضمائرهم لتمييز الأفعال الخيرة من الشريرة ، يستطيعون بكل سهولة الوصول الى القانون الاخلاقى . أما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم أبعد ما يكون عن معرفة طريق الأخلاق القويمة » [نقلا عن د . حسن سفعان ، ص ٣٩] . وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى يستطيع ادراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الاخلاقى من استفتاء ذاته ، ويتجه الى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعدا عن طريق الرذيلة والشر .

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل « بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل » بمعنى أن الانسان عند سقراط - كما هو عند كونفشيوس تماما - لا يفعل الشر الا عن جهل ، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده الى طريق الخير ، وإذا ما عرفه اتجه اليه بشكل طبيعى . وإذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر ايمانهم بهذا الرأى الأخير ؟! لأجابنا كونفشيوس بأن الأساس فى ذلك ان مصدر القاعدة الاخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا ، فضلا عن أن الله قد منحنا ايضا طبيعتنا العقلية التى تجعل منا أحياء ومفكرين ، والقاعدة الاخلاقية ليست شيئا آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك . ولأجابتنا سقراط بنفس الطريقة مؤكدا ان الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها الهى وهو يدل على ذلك بأن الكثير من القواعد الاخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدنية مثل «احترام الوالدين» و «عدم الزواج من المحارم» و «ضرورة احترام الآلهة» . وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة

المغروسة فينا أصلها الهى ، ولكن على حين يظل سقراط مؤمنا بأننا انما نسير وفق ارادتنا الانسانية الملهمة بهذه المنة الالهية ، نجد ان كونفشيوس لا يحدثنا عن الالهام الالهى ، بل هو يعتقد ان الانسان بما يمتلكه من عقل يستطيع ان يصل الى جوهر القانون الأخلاقى وحده بمجرد اعمال العقل واستفتاء النفس .

وهنا يجدر ان نتساءل عن جوهر هذا القانون الأخلاقى ؟؟

(٢)

ان القانون الأخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى ادراك الوسط بين الافراد والتفريط ، ذلك ان تحليله للطبيعة البشرية انتهى به الى انها تقوم على عنصرين هما : الذات الانسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية او الموجود الأخلاقى ، وهذه الذات هى أساس الوجود الانسانى ويسمىها كونفشيوس الوسط ، ولنلاحظ انه يوحد هنا بين ماهية الانسان وبين أخلاقيته وخيريته ، فجوهر الانسان لديه اذن انه كائن أخلاقى ، فكان الانسان لو لم يعيش وفقا للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن اطار الانسانية الحقة . اما العنصر الثانى ، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانسانية كانهجالات الغضب ، او التهور ، او الخوف . الخ . [نفسه ، ص ٤٠] .

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته ، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفلته وفق الظروف واستطاع ان يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط او تفريط ، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ، وهذا هو القانون الأخلاقى الامثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفا أخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الأخلاقى بالضبط ، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر ، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى ، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقيا بالمعنى الكونفوشى . ولعل كونفشيوس

قد ادرك غموض هذه النقطة على الأفهام حيث يقول : « .. اننى اعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقى ، فالأفراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى اخلاقى يعلو القانون الأخلاقى ، اى اعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية . والأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الأخلاقى » [الانسجام المركزى ، ف ٢] .

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وأرسطو - فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد - قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الأول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى ، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط ، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول ، فالشجاعة عنده مثلا فضيلة تمثل الحد الوسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم فضيلة وسط بين الاسراف والبخل .. الخ [انظر : رسطو ، الأخلاق الى نيقوماخوس ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الكتاب الثانى ، ١٥ - ٩٥] .

وهذه النظرية تعتمد على تحليل أرسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى انها تقوم على عنصرين : احدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل ، اما الجزء العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى كونفوشيوس بالذات المركزية او الذات الانسانية المحضة ، اما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الأول بالانفعالات . وضبط النفس او السلوك الفاضل لدى أرسطو ويكمن فى تحكم الجانب العاقل من الانسان فى الجانب غير العاقل (أو الجانب الشهوانى) . وهذا التحكم يتم على أساس ادراك الانسان ادراكا عقليا محضا وبارادة حرة الحد الأوسط بين الطرفين المرذولين ، ثم سلوك هذا الطريق الفاضل . فالنظريتان اذن متشابهتان تماما اذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كليهما لدى الفيلسوفين . الا أن فرقا يبقى بينهما هو أن أرسطو زاد على كونفوشيوس بما أسماه الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل النظرى وهى تلك الفضيلة التى يمارسها

الانسان بما لديه من عقل نظرى بحت يستطيع التأمل المحض ، فيكون التأمل غاية فى ذاته ، وهو لذلك أسمى الفضائل ، حيث يمارسه الانسان دون حاجة للمجتمع او الناس ، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعا الا وسط مجتمعه ، ولا الكريم كريما الا بين الناس ، يمكن للفيلسوف ان يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس ، فهو يحقق بها استقلاله . كما انه يعتبرها أسمى الفضائل لسبو موضوعها اذ ان أسمى موضوع يمكن للانسان ان يتأمله هو الاله ، كما انها تحقق أكبر قدر من السعادة اذ ان لذة التأمل - كما يرى أرسطو - لا يتمخض عنها اى ألم ، على حين ان ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام . فالمحارب الشجاع لا يظل منتصرا دائما ، بل أنه ولا شك ينتصر ويهزم ، كما ان لذة النصر كثيرا ما يقلل منها القلق والاضطراب الذى يعانیه البطل . . وهكذا سار أرسطو مع منطق مذهب الفيلسوف الى النهاية فقدم هذه الفضيلة المثالية ، فضيلة التأمل ، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف ، فاستنتج من ذلك أن الفلسفة - بما أنها علم التأمل - هى أسمى العلوم ، وأن الفيلسوف - بما أنه القادر وحده على التأمل المحض - هو أفضل الناس . ونسى انه حينما انتهى الى هذه النتائج - رغم أنها لصالح مذهب الفيلسوف - قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين ، كما انه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى : ماذا لو ان كل الناس تحولوا الى مذهب أرسطو واعتنقوا رأيه عن الفضيلة النظرية ؟؟

ان النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا الى اى حد كان كونفشيوس أكثر توفيقا من أرسطو حينما توقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية ، فالانسان عنده كائن اجتماعى ينبغى ان يشارك فى بناء مجتمعه - وهكذا كان هو نفسه - متجليا بالأخلاق السامية دون مغالاة ، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا ان من الافراط ان يغالى الانسان فيعيش فى مستوى أعلى ، يعلو على القانون الأخلاقى ، اى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده . ولعل ذلك يقودنا الى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته 1؟

ان كونفوشيوس يرى « أن الكونفوشى كـشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على الناس ، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ليكون قادرا على نصح كل من يطلب النصيحة وهو يحاول دائما اكمال نفسه ، ويقدم الامانة .. ويفضل الموت على الذلة أو المسكنة .. وحياته بسيطة وهو يمقت الجشع والترف .. والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم .. وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى امن واطمئنان ، على أنه برغم ما يحيط به من اخطار لا ينسى اخوته فى الانسانية الذين يقاسون الآلام .. وذلك هو شعوره بالمسئولية الاجتماعية .. وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فوق اى اعتبار .. وهو يعجب بمن هم اذكى منه بدون ان يحقد عليهم .. » (كتاب الطقوس ، ف ٤١) .

وهنا كذلك يبدو الشبه القوي بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر اجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى ماركوس اوريلليوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مرورا بسينكا وابكتيتوس وهما من اكثر الرواقيين اهتماما برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الذى يتواءم حبه للانسانية مع احترامه الشديد لنفسه ، وهو لا يعبا بالموت ان كان فى ذلك قدره المحتوم ، ودون أن يسبب له ذلك اذى الم . ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته « هرقل فوق جبل اويتا » فى قوله : « فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها ونقلها » . (الترجمة العربية لأحمد عثمان . سلسلة المسرح العالمى بالكويت ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٠) . وفى قوله كذلك على لسان هرقل : « لا يا أمى حتى ولو وقعت فوق راسى هذه السماء نفسها او اشتعلت فوق كتفى عربة فونيبوس النارية فان صرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل . حتى لو أن الفا من الحيوانات المفترسة مزقتنى اربا اربا دفعة واحدة » . (نفسه ، ص ١٨٥) .

وهكذا فإن النظر فى أقوال كونفوشيوس وسينكا بين أن ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وشديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع الى أن معظم فلاسفة الرواقية كانوا من أصل شرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من أصل فينيقى . ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم تتفوق على التحليل الرواقى أحيانا ، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الانسان بأن يرضى بما قسم له القدر وأن ينبذ الماديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقا لطبيعته العاقلة ، نجد أن كونفوشيوس يرى « أن الرامى يمكن أن يقارن بالحكيم فى بعض المواضع ، فإذا أخطأ الهدف الذى كان يريد أصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن أسباب الاخفاق » (الانسجام المركزى ، ف ١٤) .

وهذا يعنى أن كونفوشيوس لا يرضى بالاستسلام التام للقدر ، إذ يجب أن يتلقى الانسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث ، وأن يتحمل نتيجة أفعاله أملا فى مستقبل أفضل ، فهو - كما يشير كونفوشيوس فى عباراته السابقة - أن نحقق فى تحقيق أحد أهدافه لا يجب أن يندب حظه أو يركن الى أن قدره كان هكذا ، أو أن قدره هو السبب فى فشله ، بل عليه أن يبحث فى نفسه عن أسباب فشله ذلك ، وهو واجدها بالضرورة فيها ، فربما يكون السبب فى ذلك الفشل أنه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها ، وربما يكون السبب أنه أساء استخدام الوسائل فى الوصول الى ذلك الهدف . . الخ . ، « فالرجل الفاضل وكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته ، فلا يستهدف تحقيق أية غاية خارجة عن وضعه . . وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئا من الآخرين ، ومن ثم لا يشكو من الناس ولا من حظه . . على حين أن الرجل الساذج الأحقق يرسم لنفسه أهدافا لا تتفق وامكانياته معتمدا فى تحقيقها على الصدفة والحظ » (الانسجام المركزى ، ف ٦) .

ولعل أبلغ وصف للأخلاق الكونفوشية أنها إنسانية الطابع ، « فالانسان فيها مقياس الانسان » ، وهذا كونفوشيوس نفسه يقول « أن الفرد الذى

يريد أن يعيش وفقا لقوام الانسانية الصحيحة بدون أن يخشى عقابا ،
والذى يكره أن يعيش فى تناقض مع هذه القواعد ، يستطيع أن يتخذ
من نفسه مقياسا للأخلاق الفاضلة « (كتاب الطقوس ، ف ٣٢) .
وما اقرب تلك العبارة من عبارة كانط Kant - الفيلسوف الالمانى
الشهير - فى « نقد العقل العملى » ، « افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس
جميعا » ، اى أن الانسان فى نظر كانط حيفما يسلك فانه يجب أن يفعل
ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعا دون أن يعود بشر على
اى منهم . فهو يسلك اذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به وحده ،
فالإساس فى الأخلاق الانسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس
يكن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلا يمكن أن تفعله الجماعة
الانسانية ككل . فكان الانسان الفرد اذا ما كان فاضلا حقا عند كليهما ،
تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد اخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى
اى زمان واى مكان .

ويبدو من ذلك أن المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية
فى كونهما يعودان بالأخلاق الى الانسان ، فالمثالية عند كونفوشيوس مشتقة
من طبيعة الانسان ذاتها ، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل
للطبيعة البشرية ، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه
الانسان الثواب أو العقاب جزاء على أفعاله ، انما تنظر الى الانسان
ككائن اجتماعى ينبغى أن يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر .
ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفوشيوس ، فالأخلاق
هى فى نظره المبدأ الاساسى لاي نظام اجتماعى سياسى مستقر ، اذ لا
يستطيع اى حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا الا اذا عمل اولا على
الارتقاء بأخلاق الافراد ، فاذا أستطاع كل فرد أن يسيطر على حياته
النفسية ، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى ، أدى ذلك بالضرورة
الى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه ، ومن ثم أمكن أن يعيش اهله حياة
اجتماعية سياسية مستقرة .

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك الى انه لا ضرورة للقوانين
الوضعية التى يجب - حسب الانظمة السياسية - الخضوع لها والا لقى
الأفراد العقاب . اذ ان ضرورة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون
على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة ، لكن اذا ما ربطنا
بينهما انتفت هذه الضرورة وامكن الاستغناء عن تلك القوانين التى
تنظم العلاقة بين الناس اضطرابا ، فهو يقول معبرا عن ذلك « اذا قدت
اناس وفق قوانين اجبارية وهددتهم بالعقاب فانهم سيحاولون اتقاء
العقاب ، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل . وكذلك اذا
قدتهم بالفضيلة ونظمت شؤونهم بالتريبة فان علاقاتهم ستقوم على اساس
من الشرف والاحترام » ، فالأخلاق اذن فى رأى كونفشيوس تستهدف
تكوين العلاقات بين الناس على اساس من الفضائل والصفات الحميدة
لا على اساس من القانون والالزام والعقاب .

وبالطبع فان هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدا مغرق فى المثالية ،
اذ ان الارتقاء بالأخلاق الفردية الى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة
التوانين الوضعية غير ذات موضوع او لا داعى لها مسألة فيها نظر ،
بمعنى ان هناك استحالة منطقية فى ذلك ، لان الطبائع الانسانية للأفراد
تستلزم الخلاف ، ومن ثم الصراع ، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين
التي تنظم العلاقات بينهم ، وكانت الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف
على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها .

وعلى أى حال فان الربط بين الأخلاق والسياسة الذى يعتبر عند
كونفشيوس محورا أساسيا من محاور فلسفته عموما ، وفلسفته السياسية
خاصة ، من المبادئ التى لاقت اهتماما شديدا لدى الفلاسفة من بعده .
فقد كان هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى
أفلاطون وأرسطو . كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لدى فلاسفة
الاسلام وخاصة الفارابى . واذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد

على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة لدى مكيّا فيللى وهوبز ، وأصبحنا - من تأثير ذلك - نعيش من جديد عالماً يفصل ساسته بين الأخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانیه عالم اليوم من اضطرابات وقلقل أدت الى حربين عالميتين طاحتين ، وربما أدت الى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد ، فان الأجدر بنا ان نعود من جديد الى ذلك المبدأ الكونفوشى الأصيل . فهل هذا ممكن
ام اننا سنظل سائرين فى طريق اللا عودة ١٩٩

* * *

أهم مصادر الفصل الثانی

(1) Confucius : The Analects : translated by Arthur Waley, London , 1938.

(2) Raymond Dawson : Confucius, Oxford university press, 1981 .

(3) Ch'u Chai and Winberg Chai : Confucianism : Barran's Educational Series , Inc.. New York, 1973.

(4) Hughes (H. R .) : Chinese Philosophy in Classical Times : London & New , York , 1942 .

(5) كريل و . ج : الفكر الصينى من كونفشيوس الى ماونسى نونج : ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

(6) حسن شحاته شعفان : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(7) فؤاد محمد شبل : حكمة الصين ، جزءان ، دار المعارف بصر ، ١٩٦٨ م .

الباب الثاني

فلاسفة يونانيون

الفصل الثالث

بروتاجوراس ..

فيلسوف التنوير اليونانى

كلما ذكرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبارة هيراقليطس الشهيرة « ان الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتازا » . وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى ايقاظ المارد الفيلسفى اليونانى والهاب وعيه ، فقد كانت آراؤه الجريئة أشبه بالصاعقة التى نزلت على رأس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينا مدافعا عن اصلتها وتقاليدها محاولا درء خطر الآراء الفيلسفية التى اطلقها بروتاجوراس والداعية الى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت .

ولم يستطع سقراط ان يكشف لنفسه ولتلاميذه زيف المزيقون ، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون ادراك لماهية ما يدعون العلم به ، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية التى تغلغت فى المجتمع الاثينى هو الحكم عليه بالاعدام الذى صدق عليه معظم الاثينيين . ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هذا الحكم الظالم الذى اودى بحياة فيلسوف الفلاسفة ، الا انه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها امام الدكتاتوريات الارستقراطية الاثينية القديمة . وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هذا الحق والدفاع عن الراى الخاص الخرحتى ولو كان خاطئا .

وان كان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاسا لما كان سائدا بالفعل من حرية

وديمقراطية ، أم كانت هي التي ساهمت في ازكاء الشعلة الديمقراطية
وأشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين ١٤

ان سؤالا كهذا لهو اصعب سؤال يواجهه أى باحث فى فلسفة اى
فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ، فهو جزء من سؤال كبير ، هل كانت
آراء الفيلسوف انعكاسا لواقع معين ، أو بمعنى آخر ، هل الواقع هو
الذى أفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك ، أم أن
الفيلسوف قد اطلق هذه الآراء نتيجة امتدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته
الفلسفية فاثرت فى الواقع وسرت بين الناس كمریان النار فى الهشيم ١١٤ .

وفى اعتقادى أن العلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست
محا للمناقشة . لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملا
من هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلا لها ، فيتفاعل معها
الناس ويعتقونها ، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال
الواقع ومعبرا عنه ، وان كانت بلورة هذه الآراء التى اطلقها هى نتاج
عبقريته وحده . فالتلقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون
امرا تلقائيا . لقد بدأت ديمقراطية أثينا منذ بدأ الاثينيون يتصارعون
فى مواقف ثلاثة ازاء تشريعات صولون Solon ، وقد اطلقها فى عام
٥٤٩ ق.م . وكانت تدعو الى الغاء نظام الرق بسبب الديون ، واصدار
قانون يعفى الابن من مساعدة ابيه ان لم يعلمه مهنة أو حرفة ، وأن يكون
الاشترك فى الحكم على أساس مقدار الثروة . وقد وضع صولون بهذه
التشريعات حجر الأساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه
التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى واعطت للطبقة الشعبية
حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة (١) .

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية
حربا ونتاج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل
بقيادة بيزيستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ ق.م . وبقوة

الشعب . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الأثينيون ينتفسون الصعداء ويضيفون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة تحققت على يد كليستينس الذى اكمل اصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فالغى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم الى يد الجمعية الشعبية *Ecclesia* التى تشكلت من كل المواطنين الأثينيين الأحرار ، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا *Boule* الذى يعين أعضاؤه بالقرعة إمعانا فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هذا المجلس الاشراف على الادارة التنفيذية والقضاء .

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد اركان الديمقراطية ، ولا شك أن وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الأثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة . ويثبتون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده افلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هيباس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » . ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هذه المهمة الا ارسطو بعد ذلك (٢) .

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الامر كرد فعل ازاء هذه الآراء الجريئة التى اطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين . وفى هذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى اثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية (٣) ، ونكتشف أيضا مدى الثورة التى جملتها افكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى الوقوف لآرائه بالمرصاد . ولكن هيهات لفلسفات محافظة ان تقضى على فلسفة تغلغت فى النفوس واصبحت كالهواء

يتنفسها الأثينيون فتمتلئ صدورهم زهواً بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيمهم ،
وتمتلئ عقولهم ثقة بقدراتهم اللامحدودة على صنع الحياة والسيطرة
على ما حولهم بالفكر والعمل .

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثيني
فى القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد
الأثينية ، ورغم ما لاقته هذه الآراء من نقد وهجوم .

أن بروتاجوراس لم يكن أثينياً ، بل كان من أباديرا موطن ديمقريطس
والدرسة الذرية . وقد ولد حسب أرجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠
ق.م (٤) . وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التى تقول
انه قد نشأ فقيراً ولأسرة فقيرة حيث كان يعمل حطاباً فى صباحه ، ولقيه
ديمقريطس آنذاك ، فأعجب به وعرض عليه أن يكون تلميذاً له فبقى فى
صحبه الى أن تعلم الفلسفة . وهناك رواية أخرى تقول أن والده كان
من اغنياء أباديرا وقد كان صديقاً لاجزرسيس القائد الفارسى الذى غزا
بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السماح
لابنه أن يتعلم على يد المعلمين الفرس .

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك
النشأة وان كان بالامكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس ، وتعلمه
على يد الفرس ، ففى فلسفته اثر التعاليم الفارسية وكذلك اثر آراء
ديمقريطس ، وليس فى هذا عجباً حيث أن ثمة رواية ترجح تعلم
ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس (٥) .

وإذا ما تركنا طور النشأة من حياته ، وجدناه يبدأ طوراً جديداً
فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد الى بلد ،
وتد جاب أنحاء المدن اليونانية يعلم أبناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث
دأن يتناول أجراً مرتفعاً ، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد افلاطون

فى محاورتى « بروتاجوراس » و « مينون » . وفى اطار تلك الزيارات زار اثينا ثلاث مرات ، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون انه زارها مرتين فقط ، كانت الاولى عام ٤٤٤ ق.م . واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفا فى اثينا من قبل (٦) . اما الثانية فكانت فى عام ٤٣٢ عندما نزل فى بيت كالياس ، ومما يروى عن تلك الزيارات انه قد حوكم فى اولها حيث اثار كتابه « عن الالهة » مشاعر الاثينيين وطالبوا بنفيه واحراق كتبه فى ساحة المدينة ، وان كانت شهادة افلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته فى « مينون » تنفى ذلك .

وعلى اى حال ، فان تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقا بها ، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك فى صحته ! وقد ظل بروتاجوراس ينتقل من مدينة الى اخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها الاخرين الى ان توفى عن عمر يناهز السبعين عاما حسب رواية افلاطون فى « مينون » وكان ذلك فى حوالى عام ٤٢١ ق.م (٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس ، « عن العلم او عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « فى الفضائل » و « فى الطبيعة الحقيقية للاشياء » و « فى الطمع » و « فى اخطاء البشر » و « فى الحجج المتناقضة » و « عن الالهة » (٨) .

ورغم ان هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة الا انها تكشف لنا عن اصالته وقوة منطقه . ولعل من اشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارته التى قال فيها « ان الانسان مقياس الاشياء جميعا » فهى محور فلسفته . حيث انها اساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى ان الانسان هو معيار الوجود فان قال عن شىء انه موجود فهو موجود بالنسبة له وان قال عن شىء انه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له . وهنا اثار المفكرون مشكلة . هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة ان الانسان ككل هو المعيار

لم الانسان كفرد ! والحق انه قصد الانسان كفرد ، فليس صعبا ادراك ذلك حيث ان الانسان عنده ليس الا انا وانت كافراد ، وكلانا تقع فى خبرته الاشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما اراه انا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم اره فهو غير موجود بالنسبة لى . وهكذا فحسم الامر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الانسان الحسية نكل كما يقول جومبرز (٩) . فحينما قال بروتاجوراس ان الانسان مقياس الاشياء كان يعنى ان الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود . وبما اننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون ، فان الانسان هنا هو الانسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل او أى أداة معرفية أخرى .

ولقد عرض افلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث احتج قائلا - على لسان سقراط - : لم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يختار البقر الوحشى او القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ١٢ . ومع كثرة الانتقادات التى وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، الا انه لم يحسم النقاش الا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط « اننا لا نعرف بالحواس وانما من خلال الحواس » (١٠) ، فقد أكد بذلك على ان المعرفة لا تبدأ الا حينما يتلقى العقل ما تنقله اليه الحواس ويحكم عليه ، والمعرفة تبدأ فى رأى افلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التى تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست الا معبرا تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية ، ومن ثم فهى لا تعرفه وانما تنقل مادة المعرفة الى العقل .

وعلى أى حال فان تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس ، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائما بكل ما هو مطلق أو فطرى مما يحلو للفلاسفة العقلين أمثال افلاطون ترديده ، فقد نجح بروتاجوراس

فى التاكيد على ثلاث نقاط اساسية هى : اولا : ان المعرفة اساسها الاحساس وان الاحساسات دائما صادقة . ثانيا : ان المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة . وعلى ذلك فقد اكد ثالثا على ان : الوجود متوقف على من يدركه . فلا وجود لشيء الا بعد ان يدركه المدرك بخبره الحسية المباشرة . ولا شك ان بروتاجوراس بتاكيدته تلك النقاط قد وضع اسس المذهب الحسى فى المعرفة الذى دعمه فيما بعد ابيقور من فلاسفة اليونان فى العصر الهللينستى ، ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه « مبحث فى الفهم الانسانى » ومن تابعوه اكثر من احياء هذا المذهب الحسى من جديد ، وتاكيدته من خلال تطور الدراسات والمعارف الانسانية فى العصر الحديث .

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية - النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الاخلاقية ، فقرر نسبية الفضائل كذلك ، حينما اعلن ان الانسان هو معيار الخير ايضا ، فما يراه خيرا فهو خير بالنسبة له وما يراه شرا فهو شر بالنسبة له .

والمحك هنا هو « النافع » او « المفيد » . فلا شك ان ما يراه اى انسان خيرا بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع ، وما يراه شرا يرتبط عنده بضرر يقع عليه . وهنا ظهرت بدور نظرية المنفعة فى الاخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة . ومن ثم كان اعلانه الجريء ان « الفضيلة ليست علما » باعتبار انها نسبية ، فإى فضيلة لا تكون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية . وكان بروتاجوراس اكثر اتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما اكمل عبارته السابقة قائلا « . . وانما تعلم » ، فان كنا نحن قد درجنا على ان العلوم هى التى يجب ان تعلم وان يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس واتباعه يرون ان الفضيلة رغم انها ليست علما الا اننا بحاجة لمن يعلمنا اياها . وبالطبع فان هذا - كما اوضحت - مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى ، لكن الامر بالنسبة لهم لم يكن كذلك ، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس

الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هذا التعليم ، وبالتالي فهم لا يعلمون المتعلم الا ما يريد هو ان يتعلمه ، فان اراد ان يكسب قضية امام المحاكم وهو فيها متهم بالقتل أو السرقة ، فان السوفسطائى يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببرائته . ومن خلال ذلك يتعلم البراعة فى فن النقاش والجدل بشكل عام .

ولا ينبغى ان نتسرع فى الحكم بخطأ هذه النظرة السوفسطائية ، فلها سندها من الواقع الاثينى ، كما ان لها سندها الفكرى . اذ ان الاثينيين لم يكونوا يعتقدون - كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح - ان السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغى تعلمه ، اذ بإمكان المرء ان يتعلم النحت على يد احد النحاتين ، والتصوير على يد أحد المصورين ، والموسيقى على يد أحد الموسيقيين وهكذا . . . ، بينما لا يحتاج الاثينى وهو سياسى وفاضل بطبعه حيث ان له الحق فى التحدث عن الحكم وكافة امور المدينة ، كما انه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير ، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة ، فالضائل مقطورة فى النفس كما قال سقراط معبرا عن اعتقاد راسخ لدى الاثينيين .

اما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك ، فهو يعتقد ان الانسان لا يملك بالطبيعة شيئا من الفضائل وانما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه ، ومن ثم فهو يحتاج لعلم ليرشده الى طريق الفضيلة ويلقنه اياها (١١) . ولقد استند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة - Physis . » و « الاتفاق - nomos » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق أى من اصطناع الانسان . ولا شك لديه فى ان ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الانسان العملية . وبالتالي فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموما بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة . فانهم

يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث أن كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فشرط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر .

وهذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هذه النسبية مؤكداً أن الفضيلة دائماً واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الأخلاقى للإنسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بدلين ، فاما أن أكون صادقاً او كاذباً ، اما أن أكون أميناً او غير أمين ، اما أن أكون عادلاً او ظالماً . الخ ، فان استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائماً الى أن الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الأمانة ، طريق العدل . وهكذا ، فرغم تعدد أسماء الفضائل الا أنها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد سقراط « ادراك الخير » وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن « الفضيلة علم لا يعلم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادئ السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو ، كانت تحسم على الصعيد الفيلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الاثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادئ البروتاجورية .

وإذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه - حيث أن الفضيلة لا تتجزأ وأن التسليم بنمبيتها تماماً يعنى انهيار الدعائم الأساسية لأى مجتمع مسدنى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه أقرطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثاً بلسان القانون الذى طالما احترمه وقدمه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته . « أتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون . . الا تندك هذه المدينة من

اساسها « (١٢) - الا اثنا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بان للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن زمان الى زمان ، ومن فرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه اجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكا فاضلا قد يراه الغربى كذلك . وهذا لا ينفى بالطبع ما اكدناه من ان للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان او المكان او الاشخاص .

وعلى اى حال ، فان القيمة الأهم لأراء بروتاجوراس تكمن فيما اثارته هذه الآراء الجريئة التى اعلناها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة .

وبالإضافة الى ذلك فان آراءه الأخلاقية عن نسبية الفضيلة قد ادت به الى الكشف عما هو اكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها أن حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شيئا ، فالانسان لم يملك شيئا بالطبيعة اللهم الا « النار والعلم بالصناعة » كما تشير « اسطورة بروميثيوس » (١٣) .

ولقد أحسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث انشا المدن واقام الجماعات وبث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصدقة ، كما انشا الفنون والصناعات . وباختصار فقد انشا كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة . وقد نجح بروتاجوراس الى ابعد حد حينما اكد على أن الانسان قد انشا حضارته على دعامتين ، هما العلم والعمل . وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة أو فى تجربة بلا فن » وبمعنى اكثر وضوحا « لا خير فى نظر بلا عمل » ولسنا فى حاجة الى برهان على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح اى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر اى حضارة .

وبعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد ازاء

أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد الا نفسه ولا أحد يملك اجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف او تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها ام لا ؟ كانت اجابته « انه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ما هى لأن امورا كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم ، منها غموض الموضوع وقصر الحياة » (١٤) .

ولا شك أن هذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وانما ينكر معرفته هو بها . وانكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة الأمرين . أولهما : غموض الموضوع ، والغموض هنا لا يفهم الا بالقياس الى التجربة الحسية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية . وثانيهما : قصر الحياة . وهذا امر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيها أى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى اقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبناء على ما اثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة فى مجال الأخلاق والسياسة ، أعلن يوريبديدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوع سائك بالنسبة للآتينيين انذاك فقال « أن هناك امرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد

أكد هذا الرأي الخطيب الكيداماس Alcides في قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبدا (١٥) .

وقد شارك كل السوفسطائيين في تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، أو من اتباع الطبيعة كانطيفون الذي صدم الشعور اليوناني المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أي فارق طبيعي بين الاغريق والبرابرة (١٦) . وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة افلاطون الذي تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره امرا مسلما به في «الجمهورية» . ومن دعوة ارسطو الذي كان له اليد الطولى في تبرير الرق والبرهنة على ضرورته في المجتمع المدنى حيث ان الرقيق هو « الالة الحية في المنزل » وأن نقص العبيد في المدينة يعد نقصا ينبغي استكماله . ومن ثم فقد وصل الأمر به الى اجازة الحرب من أجل « صيد الأرقاء » (١٧) .

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا أبعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده افلاطون وارسطو ، فقد كان خلافا أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها هذا الفيلسوف الذى كان اصدق تعبيراً عن الروح اليونانية الشابّة الاصلية ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقيا وتقدما .

ولن نخالف الحقيقة اذا قلنا إن مكانته الحقيقية – من زاوية فلسفية وحضارية – لا تقل ان لم تكن تزيد فى اعتقادي عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وأن كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة اصحاب مذاهبه مغلقة ، وكيفية فضلا عليهم أنه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان أكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد .

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى ، فإن مكانه بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره ، فكانت أراءه أكثر قوة وتأثيرا بالنسبة للعصر الحديث ، حيث شهد هذا العصر احياء للأراء البروتاجورية فى نسبة المعروفة والوجود ، وبالذات فى نسبة الاخلاق ، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للإنسان الفرد ، فليس من شك لدى احد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى ، اذ لا يمكن فهم أقوال هؤلاء البراجماتيين معزولة عن إراء جدهم الأكبر ، فحينما يقول وليم جيمس « أن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا » (١٨) . و « أن المطلق ليس صحيحا على أى نحو » (١٩) . فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه واقرائه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى !! . ولقد كان شيلر - وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين - على حق حينما كتب كتابه « Why Protagoras not Plato » معلنا أن بروتاجوراس هو جدهم الأول .

أما حياتنا المعاصرة العادية ، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصرا بروتاجوريا جديدا مغلفا باطار برجماتى معاصر تسلل اليه فى ثوب أمريكى خلاب . فهل يصلح هذا الثوب لنا ، أم نحن بحاجة الى سقراط جديد (*) ؟ !! .

* * *

هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر : هذه التشريعات والتعليق على أهميتها بالنسبة للديمقراطية الأثينية في : د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ٧٦ - ٧٧ .

وكذلك : د. ابراهيم دسوقي أباطه وعبد العزيز الغنم : تاريخ الفكر السياسي ، دار النجاح ببيروت ، ١٩٧٣م ، ص ١١ .
وانظر أيضا : تشارلز الكسندر روبنسن : اثينا في عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريجه ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) أنظر : د. مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣) أنظر : Kerferd : G. B. : The Sophist movement. Cambridge University Press, 1981, p. 15.

(4) Ibid. , p. 42.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى القاهرة ، ١٩٥٤م ، ص ٢١٧ .

(6) Kerferd G. B. : op. cit . p. 43.

(7) Ibid, p. 42.

(8) Ibid, p. 43.

(9) Gomers, Greek Thinkers , Part I, p. 450 .

(١٠) أنظر : افلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتور ه اميره حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(11) Plato : Protagoras, Translated By B. Jowett, « the Dialogues of Plato » . in « The Great Books of the western world » Vol. 7, London , 1952 , pp. 323 - 328 .

(١٢) أنظر : أفلاطون : أقریطون ، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود في « محاورات أفلاطون » ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧ م .

(١٣) أنظر :

Plato : Protagoras , Eng trans . by Jowett, pp. 321 - 323.

(١٤) أنظر : شذرات بروتاجوراس في : د . أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٤ .

وانظر : موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية في : د . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص ٨١ - ٨٢ .

(١٥) جورج سباين : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(١٦) نفسه ، ص ٣٤ - ٣٥ .

وانظر : شذرات أنطيفون في :

Freeman K, The Pre - Socratic Philosophers, Oxford , 1959- p. 308 .

وترجمتها العربية في : فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهواني ، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٨ .

(١٧) أرسطو : السياسية ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ م ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٣٥٣ .

(١٩) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(*) أنظر : د . مصطفى النشار : هل من سقراط جديد ؟ ، مقال بمجلة « القاهرة » القاهرة ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ١٩ .

الفصل الرابع

سقراط ..

والموت فى سبيل الحقيقة .

فى عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد فى اثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال ، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاسا يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (أى مولده) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه وأخرجه والده من المدرسة وهو ما يزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره ، ولكن الصبى لم يضق ذرعا فلم يتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سبا ، بل قال : ان ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن أنساه أما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا . وخرج الصبى الى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعه الأب فذهب الى مرسمه وبهرته مهارة والده فى ضرب الحجر وإخراج التمثال فى أبهى صورة فسأله : كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق اليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة ؟ فأجابه والده : يا بنى إننى لا أفعل شيئا أكثر من إننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر وأتصور أنه سجين وعلى ان أطلق سراحه .

ولكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الاجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سألتها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة ، فقد قالت شيئا قريبا مما قاله والده ، حيث أجابت : إننى يا بنى لا أفعل شيئا أكثر من إننى أحاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه !!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد ، فحينما شب الصبى عن الطوق واصبح رجلا بين الرجال وجد مدينته اثينا تعج بالرجال الذين يكثرون من النقاش والجدل ، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصاخب والضجيج المستمر ، فى السوق ، فى المنازل ، فى المدارس ، فى النوادى وفى الشوارع ، فى الصباح والمساء وفى النهار وبالليل ، الكل يتناقش حول كل شئ وفى اى موضوع . وتصور سقراط للحظات او الايام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها ايضا كذلك .

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه سيدخل فى زمرة هؤلاء الحكماء ، الى أن حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما اتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره انه سأل كاهنة معبد دلفى عن احكم الناس فقالت : انه سقراط . ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيرا فقد أدرك المقصود بذلك ، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو احكم الناس . ولكنه اراد التأكد من استنتاجه هذا ، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد انهم جميعا لا يعرفون ماهية (اى جوهر) ما يدعون العالم به ، فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة ، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال ، وأوطيفرون الذى يدعى انه اتقى الناس لا يعرف ماهى التقوى ..

وهكذا تكشف لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثينيين لا يعرفون شيئا . انهم جماعة من الجاهلين ، فالذى يعتقد انه فاضل لا يعرف شيئا عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرف معنى المهارة او ماهية صناعته ، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون !!

وتحسر سقراط كثيرا على قومه وعلى مدينته ، فقد كانت اعظم المدن ، لقد هزمت الفرس وقهرتهم في موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم في قوة العدة والعدد ، وكانت مدينة الشعراء العظام ، مدينة هوميروس صاحب الالياذة والاوديسه . وهزيود صاحب الاعمال والايام وغيرهما ، كانت مدينة يحافظ أهلها على القانون ويقدمونه ويحترمون أحكامه ، كانت مدينة الاخلاق الأرستقراطية الرفيعة والامجاد السياسية والحربية الفريدة ، فاين ضاع كل ذلك ولماذا اصبحت مدينته تعج بالاغراب من السوفسطائيين الذين اشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والاحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل ، وعلموهم كيف يقبلون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فأصبح الخير فى نظرهم شرا وأصبح الشر خيرا ؟ وكيف أقبل أهل اثينا على هؤلاء الاغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغربية ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة ؟

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الألم الذى اعترض نفسه على قومه ، بل اخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته ، فهجر زوجته واهمل مطالب اولاده وخرج الى الشوارع والاسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الافكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيان - فلم تكن المدينة عندهم هى الطبيعة الساحرة او الابنية الفاخرة بل هى الناس وان تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الافكار الخاطئة السطحية فهى منهاره لا محالة - وقد روى لنا افلاطون وهو اعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليدا لذكرى استاذه كيف أخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة . كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته امثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق افلاطون ، فقد كان شابا لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركبه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب ان يكون احد حكامها وحاول

افلاطون اخوه وكان يكبره بعدة اعوام أن يثنيه عن عزمه وبعيده الى طاعة اهله لكنه فشل « فقدم اليه سقراط واخذ يحاوره بطريقته التهامية الشهيرة ، حيث بدأ بحديث انتفتحت له اوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى امامه انه يجهل امور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الامور التي يلزم الحاكم معرفتها كالافتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الامور التي كان يجهلها جلوكون فجاءت اجاباته معبرة عن سطحية اكتشاف معها انه لا يعلم مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلا عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح ، فأقر بجهله وعاد الى رشده .

وهكذا كان شأن سقراط دائما مع مدعى العلم ومزيعى الحقائق . ولكن هذه المهمة التي تبناها وافنى عمره في تحقيقها كان لها آثارها السلبية الشديدة عليه ، فقد اتهمه الأثينيون بأنه أفسد الشباب الاثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالالهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والامور الطبيعية وفي السحر والشعوذة . وقدم بناء على ذلك للمحاكمة ، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية الا أن سقراط وقف في ساحة المحكمة الاثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط بل عن قيم المدينة المتوارثة التي اضعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التي اهدروها ، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله انه لم يفسد الشباب لانه ان كان هو المفسد فمن هو المصلح ، ان المصلح دائما واحد بينما المفسد هم الكثرة وأوضح انه قد قام بمهمة الاصلاح التي كلف بها من الالهة فحاول اعادة المدعين الى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون ، كما انه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحق وطريق تحقيقها في المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم ، فكيف يتهم بالالحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته

لتنفيذها ، ان المؤمن بآثار الالهة يؤمن بالالهة نفسها ولا مجال للتشكيك في اعتقاده بوجود الالهة . وروى لهم كيف انه كان يقدر قانون المدينة ويحترمه وكيف انه عارض رغبتهم في محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الاثيني .

اما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار قائلا :
ايها الاثينيون ان الحق الصريح اننى لم اكن من الباحثين في الطبيعة يوما .
وقد كان سقراط هكذا فعلا ، فقد هاجم الفلاسفة السابقين عليه الذين بحثوا في اصل العالم الطبيعي من داخل العالم الطبيعي اى اولئك الذين كانوا يرون ان اصله اما الماء كما قال طاليس او الهواء كما قال انكسيمانس او النار كما قال هيراقليطس او العناصر الاربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وابنادوقليس ، فلقد هاجمهم وشبههم - كما يقول اكسينوفون - بالمجانين حيث انهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم . لقد كان سقراط يردد دائما ان الانسان مهما بحث في الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل الى معرفة اسرارها لأن من يملك ذلك فقط هو الاله الذى صنعها ، ولذلك فقد كان يدعو الانسان الى ان يعرف نفسه أولا فهو ان أدرك طبيعته أدرك انه أيضا صنيعه الاله مثله مثل اى كائن او اى شئ طبيعى اخر .

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم في التخلص من هذا الرجل - الذى اقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية عن طبائعهم الانانية - جعلتهم لا يلتفتون الى هذا الدفاع الذى كان كفيلا بتبرئته . ، ويصوتون ضده بأغلبية ضئيلة . وكان ذلك يعنى الاقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته . ولذلك فقد طلبوا منه - حسب القانون الاثيني - ان يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك - رغم الحاج تلاميذه عليه بان يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه - قائلا : ان على الدولة ان تكرمه وتخصص له معاشا استثنائيا ، واضاف انه لو خرج من ساحة المحكمة بريئا فسيواصل مهمته في اصلاح حال المدينة . فاعيد التصويت

على عقوبته وجاءت الاغلبية الساحقة تطالب باعدامه . ووقف سقراط بعد ذلك في ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفى عن الآخرين ثم اردف قائلا : والان انا الى الموت وانتم الى الحياة فاينا مصيره افضل !! العلم عند الاله !! .

ولقد نفذ الحكم واعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه في السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحى من الاتزان والعقل لا بوحى من العاطفة والهوى . ورفض اثناء ذلك أكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن ، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ احكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه ، فاحترام القانون يعنى استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر ، اذ لا يمكن أن نتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون . انها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعاع الذين يعيشون وفقا لغرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم .

لقد مات سقراط في عام ٣٩٩ قبل الميلاد ، ورغم أنه لم يكتب شيئا الا انه بهذه الحياة الحافلة التي عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة اثر في تلاميذه ومعاصريه وفي تاريخ الفكر الإنساني تأثيرا لايدانية تثير اى فيلسوف آخر . ولقد تحقق من هذه المواقف ما اراده سقراط ، فقد استعادت اثينا مجدها واصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج اليها كل من ينشد العلم والمجد ، فاصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد افلاطون وارسطو ازهى عصور الفكر الانسانى في التاريخ .

ولا ادري لماذا تقفز الى ذهنى دائما صورة سقراط وتتماثل أمامى أحداث حياته كلما فكرت في اوضاعنا الحالية . ان مجتمعنا المعاصر هو مجتمع اثينا في عصر سقراط ، فحياة أهله اشبه بحياة اهل اثينا

آنذاك ، وتدهور عاداته وتقاليده أشبه بما ساد أثينا ، وتدنى أوضاعه
وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الأعراب هو ما عاشه أهل أثينا في تلك
الأيام . ان السوفسطائيين في عصرنا كثيرون ، فهل من سقراط جديد
يحمل المصباح ويتحمل المسؤولية ويبشر بميلاد فجر مجد فكرى
جديد نتمناه ؟

اهم مصادر الفصل الرابع

- افلاطون : الدفاع : الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ،
في « محاورات افلاطون » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، ١٩٣٧م .

وكذلك ترجمة عزت قرنى ، في « محاكمة سقراط » ، القاهرة ،
دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م .

- افلاطون : أوטיפرون : ترجمة زكى نجيب محمود في « محاورات
افلاطون » .

• وكذلك ترجمة عزت قرنى في « محاكمة سقراط » .

- افلاطون : اقريطون : نفس الترجمتين العربيتين .

- كوراميس : سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال : ترجمة
محمود محمود ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦م .

- أميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان : القاهرة ، دار النهضة
العربية ، ١٩٧٧م .

- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : القاهرة ، مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٥٣م .

- مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة
الاسلامية والغربية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م .

— Burnet : Greek Philosophy from Thales to Plato, London,
Macmillan and co. LTD., 1961.

— Guthrie : Socrates, Cambridge, At the University Press,
1971 .

الفصل الخامس

أفلاطون . .

و « الكهف » .

ولد أفلاطون ابن أريستون لأسرة عريقة في أرستقراطيتها ونسبها الالهى فى عام ٤٢٨ قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدا مدينة اثينا وتركت تلك الأحداث العصبية المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد ، فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليرس . ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها فى صقلية . وحينما بلغ الثانية والعشرين تقريبا هزمت من اسبرطه وحطم الاسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة الثلاثين وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد معاونيهم ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره آنذاك فقد كان بإمكانه بمساعدة أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه رفض لأن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة اسوة برفض سقراط لذلك ، فقد كان أفلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون سواه من معلمى أثينا ليتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان أفلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك . ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا فى عقله حينما بدأت الديمقراطية حكمها بعد ذلك باعدام سقراط .

ولقد كانت هذه الحادثة - فيما يبدو - هى الفصيل بين عهدين فى حياته ، عهد الثقة فى اصلاح احوال المدينة عن طريق المشاركة فى الحياة السياسية ، وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق الاصلاح ليس مفروشا بالورود ، فهو يعيش فى ظل مجتمع اما يحكمه الطغاة

أو الغوغائية وليست هذه هي البيئة الصالحة للإصلاح المنشود ، فلا بد من العمل على تغيير هذه البيئة أولا تغييرا جذريا .

وقد وصل أفلاطون الى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التي قام بها لمختلف المدن اليونانية خاصة المدن التي تستوطنها المدارس الفلسفية كقورينائية وميجارا وجنوب ايطاليا كما زار بعض المدن الشرقية خاصة في مصر القديمة . وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامه هي التي اوصلته الى تلك القناعة هي زيارته لمدينة سيراكوسة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التي كانت قد بدأت تتبلور في ذهنه ، ولكن خاب ظنه مرتين . مرة مع ديونيسيوس الاول ومرة أخرى مع وريثه ديونيسيوس الثاني . وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذي كاد ينتهي الى حتفه من زيارته الاولى ، اقتنع أفلاطون انه لا سبيل الى الإصلاح الا اذا بدأ من الصفر أى الا اذا بدأ بتغيير البيئة السياسية ، وهذا التغيير كما تصور أفلاطون يتم من خلال تنشئة الشباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوي قدمه في محاورته الشهيرة « الجمهورية » ، لكن كيف يتم له تنفيذ ذلك النظام ؟ !

ان بداية الطريق تمثلت عنده في تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة - وكانت أول المدارس الفلسفية في اثينا - ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التأملي في الفلسفة حيث اختار حديقة البطل أكاديموس في أطراف اثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها أسلوبا جديدا في التعليم هو أسلوب الحوار والنقاش ، كما اقتضت المدرسة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصة وخاصة علماء الرياضيات ، فقد كانت أشبه بمعاهد العلم المتخصصة الراقية في عصرنا ، ولاعجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هذا المدلول العلمى الراقى منذ أفلاطون الى يومنا هذا .

ولقد كان الكشف الأعظم والأصيل لأفلاطون الذى أعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما اسماه « نظرية المثل » - المثال يعنى الوجود الكلى الثابت للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى - يعتمد على اقتناعه باننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك ان ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس ، فالحقيقة ليست فيه ، بل هو نفسه ليس حقيقيا . ولن ندرك ذلك الا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا اليه ، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة . ولكن صعب على التلاميذ فهم هذا الحديث النظرى الغامض ، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيهه - قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه - هو « تشبيه الكهف » ، فقال لهم : اننا اشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيودوا بالسلاسل الى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار ، فهم يرون ظلالا للأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع ان هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لا يرون سواها . ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس ان يفك قيده ويتسلل خارجا من الكهف ١٢

ان هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط انه كان واحما حين ظن ان حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وان ما راه خلالها كان اشياء حقيقية . وسيعرف لأول مرة ان هذا الذى ظنه الحقيقة ليس الا الظلال والأشباح لأشياء اخرى تمر الآن امامه وهى الاشياء الحقيقية حقا .

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا . فقد استنتج منه ان علينا ان نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول اليها سهلا لأننا فى نظره مقيدون بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا ، وحبنا الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى . اذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل الا ذلك الانسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه ، وكبح جماح النفس لا يكون

الا بن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب) ، فالنفس الانسانية فى راية ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة ، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوتة فان تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان اميل الى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل) . وان تغلبت القوة الغضبية كان الانسان اميل الى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربا شجاعا ، وان تغلبت قوة الشهوة فهو انسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشئ ، لكن باستطاعتهم ان كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم ان يرتقوا الى طبقات أعلى فيصبحون من المحاربين او من الفلاسفة .

ولما كان افلاطون قد اقنعنا من قبل باننا جميعا نعيش فى عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة ، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون اليه من حقائق فان هؤلاء بالطبع هم ما يجب ان يشكلوا رأس الدولة اى حكامها . فالحاكم عنده يجب ان يعرف ماهيات وحقائق الاشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب . وان سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية ، لأجابنا ، على لسان احد المتحاورين فى محاوره « الجمهورية » ، متى جرينا ان يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا !!

ان الناس يتصورون خطأ ان الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية ، وأساس الخطأ هنا ان ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولاعلم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهه مشكلة ثم تمر فى خبرته من قبل 1؟ انه سيتصرف فيها بالقياس الى خبراته السابقة ، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير

لأنه يقيس على مواقف جزئية . ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعو اليه افلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شئ فيتصرف بالقياس الى علمه السابق وهو غير معرض للخطا لأنه ينظر الى كل الأمور نظرة شاملة تراعى كافة الجوانب ، فهو - كما يقول افلاطون فى محاوره « السياسى » - أشبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشخيصا دقيقا وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم أنه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعيشه . وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بخطا افلاطون فى ذلك التشبيه ، لأن الأفراد فى الدولة ليسوا كالمريض ، فالطبيب يتعامل مع أجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس واهواء وعقول هؤلاء الأفراد ، وليس من السهل حصر كل هذه الأهواء والنزعات ، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من أى عدوان .

وعلى أى حال فقد كان افلاطون يستهدف من وراء ذلك أن يتولى الحكم من هم أعلم بشئونه علما نظريا وتنقصهم فيه الخبرة العملية ، فقد نص على ذلك فى « الجمهورية » حينما رأى ضرورة ألا يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية الا بعد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الادارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين ، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والاخلاق الرفيعة ثم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة اعداد عسكرية من الثامنسة عشرة حتى العشرين ، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلا لتعلم الفلسفة والجدل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى

المرحلة الثالثة التي تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين ،
لتبدأ بعد ذلك هذه المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة .
وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلا لحكم
المدينة .

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة
الحكام عند أفلاطون . لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير
للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة .
بل سيستهدفون دائما إسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة
فى الدولة .

وهذه الصورة المثالية التى رسمها أفلاطون لما أسماه حكم الفلاسفة
لا تنفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال أسطورة الكهف ،
فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة
أن يعود لياخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين الى جدار الكهف
فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة ، فسبيل الإصلاح عنده
إذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الاستفادة
من هذه المعرفة فى حياتنا العملية . فما أشبه الفرق بين حكم الفيلسوف
وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد إصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف
على أحد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق
اللامامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركها ، أو آخر
أراد ذلك فصعد على أعلى ريوه فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة
أفضل ويقدم حلا أكثر سلاسة من سابقة ، وبين شخص آخر استطاع
أن يركب طائرة . ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع
ودروب المدينة ، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل أزمات
المرور فيها . أن هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند أفلاطون ،
فهو وحده صاحب النظره الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية

من خلال ادراك ماهيتها الكلية أى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات أخرى .

ولذلك كان اصراره الشديد على أن يتولى الفلاسفة الحكم في مدينته المثالية في « الجمهورية » وحتى حينما تنازل عن بعض آرائه السياسية الجزئية في محاوره « السياسى » متجها شيئا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن ذلك الحاكم « العالم » بفنون الحكم ، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالما بفن السياسة الذى يهيمن على كل الفنون في المدينة ، فهو الفن الشامل الذى يتحكم في التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء . فالحاكم هنا أشبه بالحائك الذى يكلف الغزاليين والنساجين في الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة ، ثم يقوم هو بالجمع بين كل هذه الخيوط ، وعليه أن يوازن بينها وينسج منها أبهى حلة تظهر بها دولته .

وحينما انتهى فيلسوفنا في « القوانين » وهى اخر كتاباته الى نزعة واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسمها في « الجمهورية » ، رأى أن يكون البديل للحاكم الفيلسوف في « الجمهورية » أو ذلك الحاكم العالم في « السياسى » ، هو الدولة التى يحكمها القانون (أبو الدستور) ، فليس للحكام فيها سلطة تعديل القوانين التى سنّها المشرعون أو تجديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شكل أيا كانت صورة الحكم في هذه الدولة . فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا في الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه افلاطون مجلس حراس الدستور . وكانما أراد أن يفهمنا أن هذا التعديل في نظرياته السياسية لايعنى التخلي عن المكانة السابقة للفلاسفة وللفلسفة في المدينة ، فقدم هو بنفسه ما يجب أن يكون عليه الحال في هذه الدولة - التالية في الأفضلية لدولته المثالية الأولى - فسن مجموعة من القوانين المنظمة لكل شئونها ، فأصبح كل ماقدمه من تعديل هو العدول عن بعض الآراء الجزئية -

دون التنازل عن الجوهر - مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأسرة
التي وردت في « الجمهورية » ، حيث أقر بدلا منها مبدأ الملكية ولكنه
قدّم القوانين المنظمة لها فرأى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على
السواء بشرط ألا يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف أقلهم
ملكية - وعدل عن الشيوعية في الأسرة وأقر نظام الزواج الفردي بشرط
أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلتهم الشخصية فقط . إذ
لا يجب - مثلا - ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة ، لأنه عليها
حينذاك أن تتخذ أي إجراءات كإبادة الأجهاض والنفى والاعدام
للمشوهين أن لزم ذلك لإعادة التناسب بين عدد الأفراد في الدولة وبين
ما تمتلكه من موارد . كما يمكن للدولة أن تستكمل عدد الأفراد من الخارج
إذا حدث نقص في المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن . ولذلك فقد
رأى افلاطون ألا تتم مراسم الزواج إلا بعد استشارة الدولة . كما رأى
فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثين دون
أن يتزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسود فيها من قيم وفضائل
وتوازن .

كما طالب كذلك - في دولة « القوانين » بفرض عقوبات شديدة
على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هي التي
تكون ضد الدين فيها ، بعد أن طالب بأن يلحق الدين للناس جميعا
ويكون هو الروح السائدة في الدولة بكافة أجهزتها . وذلك من خلال
نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة إباح فيه دراسة الشعر والتمثيل بشرط
أن تعرض موادها على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأي إسفاف .

ومن النظر في هذه القوانين التي سنّها افلاطون نلاحظ أنه لم
يتنازل عن نظريته السابقة تماما وإن كان قد عدل من بعض أرائه .
فالدولة المثالية في « الجمهورية » - كما قال هو - لا يمكن أن تتحقق
إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة . أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا تلك

الصورة المثلى بكافة معالمها ، ولذلك كان عليه ان ينزل الى مستوى الواقع فيصوّر للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الانسانية كما هي عليه في هذا الواقع . ولذلك فان الدولة المثالية في «الجمهورية» ماتزال في رأيه هي ذلك المثل الأعلى الذي على الناس أن يواصلوا السعى الى تحقيقه بقدر استطاعتهم ، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الانسانية .

أهم مصادر الفصل الخامس

- افلاطون : الجمهورية : ترجمة وفؤاد زكريا ، القاهرة ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .
- افلاطون : فايدروس : ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، دار
المعارف ، ١٩٦٩ م .
- الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون : ترجمة عبد المجيد
ابو النجا ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ م .
- عبد الرحمن بدوى : افلاطون : القاهرة ، مكتبة النهضة
المصرية ، ١٩٤٣ م .
- مصطفى النشار : الألوهية عند افلاطون واثرها فى الفلسفة
الاسلامية والغربية ، دار التنوير ببيروت ، ١٩٨٤ م .
- Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp,
Routledge & Kegan Paul , London, 1961.
- Plato : The Laws : Translated by Jowett « The Dialogues
of Plato » Vol . V, Oxford University Press, London , 1931.
- Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford, At. The Clarendon
Press, 1951.
- Taylor : Plato The man and his works ; Meridian Books
New - York , 1957 .
- Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks
Michigan, 1960.
- Wild J. : Plato ' s Theory of man : Cambridge, Massach
usetts, Harvard University Press, 1946.

الفصل السادس

أفلاطون . .

و « الحب » .

تشيع على الألسنة عبارة « الحب الأفلاطوني » كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها في تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة ، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الأجساد ، الحب الذى يبتعدا فيه عن الشهوة الحسية ويكتفيا بالابتسامات واللقاءات الرومانسية .

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده الى « الحب الأفلاطوني » ، وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هو أول من رأى ذلك ، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم . وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطوني وبين الحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته . وبرغم أننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطوني فى نشأة الحب العذرى عند العرب من حيث أن الملامح العذرية واضحة فى التراث العربى قبل نقل كتابات أفلاطون الى اللغة العربية ، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الإسلام كما تغنوا به فى صدر الإسلام ، الا أننا لا نستطيع نفى هذا التأثير تماما حيث أن تأثيرا غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الأفلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب .

والحق أن استخدام اصطلاح « الحب الأفلاطوني » تعبيرا عن هذا النوع من الحب قد يصادف أساسا فى فلسفة أفلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات

الجسد ، لكن الحقيقة ان الحب كما صوره افلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه . وسنحاول في هذه السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة .

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده في محاورتين أساسيتين من محاوراته (وقد كانت هذه طريقة افلاطون في الكتابة الفلسفية فقد اختار اسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما « المأدبة » و « فايدروس » .

وفي « المأدبة » عبر عن رأيه في الحب في صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التي كان افلاطون ينطقها بفكره ، وديوتيميا وهى شخصية خرافية وقد عرف افلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد ، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر . وهناك صور عديدة للحب يشير اليها افلاطون على لسان ديوتيميا أذناها ذلك الحب الجنى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لكننا عن طريقه يمكننا احلال افراد محل الأفراد الدين فنوا .

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو وان كان عقيما من الناحية الجنسية الا أنه خصب ان نظرنا الى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزواج عقليين راقين بريئين من أى نزعة حسية خسية ، فقد كان افلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الاثينى ، فقد كان يعتبره منافيا للطبيعة .

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحسى الفانى . ويستخدم افلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الاشياء المفردة الجميلة الى حب الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال الى حب الجمال الروحى المعنوى الى جمال

المعرفة التى تتمثل فى مشاهدة مثال الجمال فى ذاته الذى يتيح للانسان تلك المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال ومن ثم حقيقة الكون ، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها .

ويزيد افلاطون هذه الصور من الحب توضيحا فى محاوره « فايدروس » ، ولكنه يرى فيها ان الحب فى حقيقته « هوس » مقدس حيث انه الهام من الالهة يصلح النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها . وواضح ان افلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس . فالهوس عنده ليس هو الجنون ، بل هو شىء قريب من الالهام حيث انه يحدثنا عن انواع ثلاثة اخرى للهوس هى . هوس النبوءة الذى تتعرض له كاهنات الاله ابوللو حين يفقدن رعيهن عند تلقى وحى الاله . وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب اولئك الذين يلجأون الى العبادة والاكثار من الصلاة والمشاركة فى طقوس الطهارة الدينية ومن ثم يتخلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل . لاما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهو فى حقيقته الهام الهى ان صادف نفسا طاهرة رقيقة يقظها والهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للشعراء غير الملهمين محاداتها لان شعر الصنعة سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس .

واسمى انواع الهوس عند افلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى اشرنا اليه ، فهو الأكثر تأثيرا فى النفس الانسانية ، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رأيه عن البدن حيث انها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند افلاطون عالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لساهايات الأشياء حسية ومعنوية) ، وهذه النفس كانت فى نظر افلاطون تعيش فى ذلك العالم قبل هبوطها الى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتتها ، فقد

تأملت مثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط الى هذا العالم متمقصة جسدا انسانيا وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نصيب كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التي وهبتها على التذكر ، فافضل النفوس تلك التي تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها ان تنزل في جسد فيلسوف محب للمعرفة بطبعه ، ويقدر ما وهبت من شوق الى ذلك العالم الالهى الذى كانت تسكنه وامتلات فيه حب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بما تصادفه من امثلة محسوسة للجمال الأرضى حيث يذكرها هذا الجمال المحسوس بمثال الجمال فى ذاته فتعشق النفس هذا الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدمه تقديسها لمثاله الاعلى ، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب الى المحبوب فيتبادلا الحب الذى يوصلهما الى غاية مثالية واحدة هى الرغبة فى العودة الى ذلك العالم الالهى حيث يستعيدان طبيعتهما الالهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الانطلاق من قيود الجسد اى بعد الموت .

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة فى فلسفة افلاطون وميتافيزيقاه ، فالحب الذى اشرنا اليه هو حب معرفة كل ما يتعلق بالعالم الالهى فكل ماتراه النفس المحبة فى هذا العالم المحسوس تحبه بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق فى افاق أبعد من هذا العالم الأرضى . هذا النوع من الحب هو الحب الأسمى والحقيقى عند افلاطون ، وهو حب فلسفى حيث انه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة ، وهو لا يتجه بالفيلسوف الى غاية حسية أو شهوانية .

وقد أوضح افلاطون ذلك فى محاوره المأدبة حينما ضرب مثلا عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط ، وكان القبيادس يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الاخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الاغراء الشهوانى فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهوانى ليتحبا فى الفضيلة والعفة وتتلاقى

نفسيهما في العالم السماوى . ولقد عمق أفلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى « فايدروس » حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعى فى الخطابين اللذين لاقاهما سقراط - ردا على خطاب لوسياس فى ذم الحب - الى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوسا الهيا يساعد النفس على التخلى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها .

وإذا كان حديثنا السابق ينصب على ميتافيزيقا الحب عند أفلاطون ، فإن له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة ، فقد عالج أفلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته أهمها محاوراة « الجمهورية » و « القوانين » .

ففى « الجمهورية » كان يرسم معالم مدينته الفاضلة وبدا له أن أهم هذه المعالم الدعوة الى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رايه ذلك على أساسين . أولهما : أن ما يسبب فساد الحكم والجند صراعهم حول النساء وبحول الملكية (ملكية الأراضى والأموال) ، وثانيهما : انه لاحظ أن أساس علاقة الرجل بالمرأة هو الانجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى ، فلما لا يتم ذلك الانجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان . فيحقق من ذلك عدة أهداف . أهمها الحفاظ على وحدة الدولة بازالة ذلك السبب الهام من أسباب الصراع بين أبناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجنديّة دون أن يكون أحدهما ملكا لآخر . أما الهدف الثانى فهو أن الدولة ستتولّى تربية هذا النشء حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف أى رجل أو أى امرأة على ابنيهما وبالتالي سيتفرغان لتأدية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج .

وقد لاقت دعوة أفلاطون تلك لشيوعية النساء والأسرة انتقادا عنيفا من معاصريه وتلاميذه خاصة أرسطو . لكن الحق أن تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام ، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة . كما أنه دعى فى « الجمهورية » أيضا الى حل آخر أمثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تربوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الأصحاء بدنيا وعقليا ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن أسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا الى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح أجسامهم به . وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الأجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شؤون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفون على مشكلات مجتمعهم لمدة خمس عشرة عاما ، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولى مهام الحكم . وهذا ما يسميه أفلاطون بحكومة الفلاسفة ، وهذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من أى نوع لأن أفرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد تربوا على المبادئ السامية والأخلاق الفاضلة .

وعلى أى حال فقد أحس أفلاطون أن دعوته الى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث أنها تتعارض مع غريزة أساسية هى غريزة التملك ، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر محاوراته محاورة « القوانين » التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقا للقوانين التى بسنها الحكماء ، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فأباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة ، وهذا يعنى أنه أباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء ، ولكنه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما

يتزوجان ظروف مجتمعهما الى جانب مراعاتهما لاتمام علاقتهما
العاطفية الخاصة فقد اوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية
من الفقير حتى يتمكننا من العيش فى سلام وتحسن الظروف الاجتماعية
فى الدولة عامة فلا يكون من افرادها حاقدا او حاسدا .

وترجع دعوته الأخيرة تلك الى انه قد اباح فى « القوانين » الملكية
الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرهما فى « الجمهورية » - حيث انه
كان قد دعى فيها الى شيوعية الملكية الى جانب شيوعية الأسرة - كما
قنن هذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب ان يمتلك أغنى الناس
اكثر من اربعة اضعاف ملكية غيره . ونادى بنظام للتوريث اساسه ان
يرث الابن او البنت الكبرى كل املاك الاب او الام . وكان هذا يعنى
ان بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئا ، كما يعنى ضرورة الحفاظ على هذا
التوازن السابق بين الملكيات . ورأى بناء على ذلك ان يدعو الى مراعاة
هذا الامر فى نظام الزواج حيث يجب فى رأيه ان يبحث الغنى (الذى
ورث املاك أبيه) عن فقيرة ليتزوجها ، وتبحث الثرية (التى ورثت
املاك ابيها) عن فقير لتتزوجه ، وبهذا تتحقق العدالة الاجتماعية
فى الدولة .

* * *

أهم مصادر الفصل السادس

1 — Plato, The Symposium, English Translation by W. Hamilton, Penguin Books, 1977.

2 — Plato, The Republic, Eng. trans. by H. D. Lee, Penguin Books, 1962.

3 — Plato, The Laws, Eng. trans. by B. Jowett, Th. Ed., London, 1931.

(٤) أفلاطون : فايدروس ، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .

(٥) د . محمد حسن عبد الله ، الحب في التراث العربي ، سلسلة عالم المعرفة التي تصدر عن الكويت ، العدد ٣٦ ، ١٩٨٠ .

الفصل السابع

أرسطو ٠٠

واكتمال المشروع الحضارى اليونانى •

فى أحد أيام عام ٣٨٤ ق٠م ولد باسطاغيرا - تلك المدينة الصغيرة، القديمة على ساحل أيونيا - أول فيلسوف محترف فى التاريخ . انه فيلسوف اليونان الكبير أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهباً فكرياً فذا سيطر على الفكر العالمى أكثر من عشرين قرناً من الزمان .

وقد عاش حياته فى أطوار أربعة ، كان أولها هو طور النشأة فى ظل أسرة مرموقة من امر أسطاغيرا . فقد كان والده طبيبياً مشهوراً استدعاه الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك ، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريباً مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجهاً الى أثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من أطوار حياته عموماً والطور الأول من أطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن أن نسميه ، طور التلمذة وطلب العلم . وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية افلاطون التى كانت آنذاك قبلة ينجذب إليها كل من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف .

وفى جو الأكاديمية التعليمى الذى أراده مؤسسها مفتوحاً تربى أرسطو على أن الفلسفة حوار وأن الحقيقة ليست وقفاً على رأى معين ، كما انها ليست سهلة المنال ، بل عرف أن طريقها وعز وشاق وهى لا تكون إلا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر ، وسرعان ما تشرب التلميذ آراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فأصبح المجدال الأول مما جعل استاذة يلقبه بـ « عقل المدرسة » ، ولما كانت مجادلاته

لا تأتي من فراغ ، فلم تكن مجرد براءة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان الا إلى الانتصار على الخصم ، بل كانت مجادلاته أساسها طرح الراى الآخر على أساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه ، فقد دعى ذلك افلاطون لان يلقبه أيضا بـ « القراء » اى كثير الاطلاع .

وسرعان ما لمع نجم هذا التلميذ النابه فجعله افلاطون معلما للجدل والخطابة فى المدرسة . ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ وأستاذه الا ان المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون ان ارسطو كان يعانى صراعا فكريا داخليا فى نفسه بين ان يكون افلاطونيا خالصا وبين ان يعلن الانشقاق عن الفكر الافلاطونى الذى كان لا يكن له التقدير ، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين ارسطو وبين افلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنها ييجر Jaeger فى كتابه عن ارسطو حيث يؤكد ان تلك الفترة من حياة ارسطو كانت افلاطونية خالصة (١) . فقد اخلص ارسطو لتعاليم افلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الافلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلا وموضوعا ، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسماء محاورات افلاطون ، وقد يقول قائل انه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء استاذة ! لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمونها ، الا ان احداها وهى محاورة « اوديموس » كشف عن مضمونها ، وهى تؤكد عكس ذلك ، ففيها عبر ارسطو على طريقة افلاطون عن مبدا فلسفى افلاطونى اصيل هو خلود النفس . ولو عرفنا ان ارسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا الى اى حد كانت تلك المحاورات ومنها اوديموس معبرة عن افلاطونية ارسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة افلاطون فى عام ٣٤٨ ق م (٢) .

وهنا يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة ارسطو عامة ، والثانى من

أطوار حياته الفكرية ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بدأه بمغادرة
أثينا عقب وفاة أستاذه مباشرة ، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك
العداء بينه وبين أستاذه ، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر أرسطو أثينا
عقب وفاة أفلاطون .

لكن الحقيقة كانت غير ذلك ، فلم يكن أرسطو يوما معاديا
لأفلاطون لرئاسة الأكاديمية من بعده نظرا . لأنه كان هجينا -
أى لم يكن يونانيا خالصا - وكان القانون الأثينى يحرم ان يمتلك شيئا
فى أثينا من لم يكن أثينيا . أما السبب الثانى : فقد كان الخلاف الفكرى
بينه وبين اسبوسيبوس الذى رأس الأكاديمية بعد أفلاطون ، حيث رأى
أرسطو انه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية فى اتجاه رياضى صرف
لم يكن يقصده أفلاطون . حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته .
ويؤكد ذلك أن اسينوقراط وكان أفلاطونيا مخلصا قد غادر أثينا مع
أرسطو آنذاك حيث اتجها معا الى آسيا الصغرى وبالذات الى مدينة
اترنوس التى كان حاكمها ومشروعها أفلاطونيين ، وهذا يكذب ادعاءات
من يقولون بحق أرسطو على أفلاطون لأنه لم يعينه رئيسا للأكاديمية
من بعده ، إذ أننى أعتقد أن أرسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون
الأثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس
رئيسا للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته ولهذا أرجح أن
يكون سبب مغادرته للأكاديمية هو خلافه الفكرى مع اسبوسيبوس حول
تفسيره الرياضى لنظرية المثل . ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكسينوقراط الى
اترنوس التى عدت آنذاك معقلا من معاقل الأفلاطونية ، فقد كانت بمثابة
فرع من فروع الأكاديمية .

على أى حال ، لقد قضى أرسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات
تزوج خلالها وأنجب ، وكان ينوى الاستقرار بها أكثر من ذلك لولا أنه
تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا آنذاك ليكون مربيا لابنه الاسكندر
الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره ، فذهب الى مقدونيا مرة

أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مريبا له طيلة أربع سنوات يبدو أنها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما . فقد كان الاسكندر مقدونيا عنيدا لم يقبل من آراء الاستاذ التقليدي شيئا . فعلى حين كان الاستاذ يؤمن بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية ، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى ان يحقق حلما راود والده باتساع رقعة مملكته .

وما ان بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على راس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما ابعده عن استاذه ، ولما مات والده انذاك أصبح هو القائد والامبراطور، فغادر ارسطو مقدونيا الى اثينا وكان بإمكانه العودة مرة أخرى الى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها انذاك . ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدا ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل « فى الفلسفة » و « دعوة للفلسفة » وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل « الجدل » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » وغيرهما .

ويبدو من تلك المؤلفات ان الاتجاه الفلسفى العام لارسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الانسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة ، الى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستدلة والمتأمل . وقد اتضح ذلك فى كتابه « بروتري بيتيقوس » أو « دعوة للفلسفة » (٣) .

ومن هنا فضل ارسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى اثينا - رغم أنه لم يكن مالكاها الحقيقى - وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك ماديا ومعنويا مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى اشرنا اليه بينهما .

وهنا نصل الى الطور الأخير من اطوار حياته الفكرية وهو طور الاستاذية الذى يبدأ فى عام ٣٣٥ ق م وهو العام الذى اسس فيه

« اللوقيون » لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث الحق أرسطو بها متحفا علميا احنوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه للأسكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون اليه بكل ما تقع عليه اعيينهم من عينات نباتية وحيوانية جديدة ، كما زودوه بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن تلك البلاد .

والى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فشل فيه سقراط وأفلاطون ويقضى قضاء مبرما على السوفسطائيين (٤) ، فقد علم عامة الناس اصول الجدل والخطابة وفنونها بعد ان كشف لهم عن الأغاليط السوفسطائية وكيف يمكن تجنب الوقوع فيها .

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام ٣٢٣ ق م وهو العام الذى توفى فيه الاسكندر الاكبر، وقد كانت هذه السنوات - سنوات الأستاذية من حياته - والتى لم تتعد الاثنى عشر عاما هى اخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعا كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة .. الخ ، بالاضافة الى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة . فكانت بذلك فى تقديري اخصب سنوات فكرية يعيئها فيلسوف فى العالم حيث اخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الاصلية التى لم تزل معيننا ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه او برفض ما تجاوزه العلم منه .

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الأكبر تنتهى حتى بادر الاثينيون الى محاولة الاستقلال عن الامبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل انصاره فى اثينا وكان أرسطو على رأسهم بالطبع ، مما اضطره الى ترك

المدرسة لتلميذه وخليفته ثاوفراسطس واتجه الى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة « لن أسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين » ، وهناك أصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حيث توفى عام ٣٢٢ ق.م (٥) .

وإذا انعمنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا ان عاملا هاما كان هو محركها الا وهو عقلانية أرسطو الفذة . فقد كان يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكرا وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيم أفلاطون بعد بلوغه الأربعين عاما . وكان قد قضى عشرين منها تلميذا له . فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبي من مهنة والده الطبيب ، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل أيونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى . كما تعلم بسرعة فنون الجدل وأهمية الحوار والفكر المفتوح من أستاذه أفلاطون ، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسيا الصغرى والمدة التى قضاها مع تلميذه الشاب المغوار الاسكندر المقدونى .

وتألفت هذه العوامل لتشكيل هذد العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء ، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفيلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحسى والعقل . وأما البناء فكان على هذين الأساسين . الحسى التجريبي من ناحية ، والعقلى الاستدلالى من ناحية أخرى . فكان الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخم له بايان ، باب الحس والتجربة ، وباب العقل والاستدلال . وكانت البراعة فى ازاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل . ومن ثم أمكنه الموازنة بينهما .

وهنا يثار السؤال : كيف تم له ذلك ؟

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعا فلسفيا فى المقام الاول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه ، فهى فلسفية مجردة تارة ، أدبية

وفنية تارة ، أو علمية تارة اخرى . وكان الانجاز الارسطى تنويرا تنظيريا مجردا لهذا المشروع .

وقد اسلم المشروع الفلسفى اليونانى فى نفسه لارسطو على نمطين متعارضين . النمط الاول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بداهه فلاسفة ايونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية ، ثم استكماله الطبيعىون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات ، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس وأتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبة المعرفة ومن ثم نسبة الوجود والأخلاق .

أما النمط الثانى ، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بداهه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تنقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الايليين ، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد ، وبلغ ذروته عند افلاطون الذى جعل من عالم المعقولات (المثل) عالما مفارقا وتضاعلت بجواره تماما أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالا وأشباحا .

من هنا كان على أرسطو وهو « العقل » و « القراء » أن يقوم بمهمة مزدوجة . إذ كان عليه أولا أن يحد من تطرف اتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر . وكان عليه ثانيا أن يستكمل النقص فى كليهما بتبنى الأفكار الايجابية من الاتجاهين بحيث أصبح الأقرب الى الحقيقة لديه دائما هو المزج بين المحسوس والمعقول ، بين الجسم والنفس ، بين المادة والصورة ، بين الواقع والمثال .

وقد نجح أرسطو الى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى

اراد اقامة البناء الفلسفى الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية - الفيزيقية « الوجود بالقوة » أو « المادة » ، و « الوجود بالفعل » أو « الصورة » كما كان آله هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين . القياس والاستقراء .

ولما كان للمنهج الاسبقية المنطقية ، فقد اولاه اهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء . وقد وضع منطقهُ أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين . مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل ، فكشف فى « الأغاليط السوفسطائية - السوفسطيقا » عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث أنها مجرد الفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى . وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القول أو خارج القول (المعنى) وعدها فى ذلك الكتاب (٦) .

كما أوضح فى كتابه « الجدل - الطوبيقا » الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعا من الأقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشهورة (٧) . ورغم أنه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده إلا أنه لم يعتبره علما بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا .

وقد تكفل ذلك بالقضاء على السوفسطائيين تماما ، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو ، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالاتجار بالأفكار ، ويأنهم مخادعون ، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائى فى « السوفسطيقا » وقنن الجدل فى « الطوبيقا » .

أما الجانب الايجابي ، فقد وازن فيه ارسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى ، والعلم الاستقرائى ، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس ، فان كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية فانه لا يكتمل الا حينما يصاغ فى هيئة اقيسة . فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية فى نظره . كانت تلك هى الصورة التى رسمها ارسطو للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة (٨) .

أما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد المح ارسطو - رغم عدم تخصصه فيها - الى ان تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورة الكاملة ولم يكن غريبا ان يركز على الاستنباط الصورى الرمضى فى نظريته عن القياس البرهانى (٩) ، وقد نجح اقليدس فى امتلها تلك النظرية الارسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة .

على هذا النحو ، نجح ارسطو - فى علمه ومنطقه - فى اقامة التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس ، وجعل من نظريته عن العلم امتدادا لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها الى ادوار متوازنة للحس والعقل ، فقد كان يدرك ان الحواس هى سبيلنا الى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى اساس تكون انطباعاتنا الاولى عنه ، كما كان يرى ان باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها اليه . ولذلك فقد اختلف عن افلاطون وكل الفلاسفة العقلين حينما اوضح ان للحواس دورا هاما لا يمكن اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسين الذين غالوا فى اتجاهاهم الحسى فانكروا اى امكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا عن ما تنقله اليه الحواس .

وعموما فقد توسط ارسطو بين الاتجاهين ، حينما قرر انه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن ان تكون موضوعا للدراك الحسى (١٠) .

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقي بنفس الصورة ، حيث الف بين المادة والمثال (أو الصورة بتعبيره) ، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادى والتيار المثالى ، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لا توجد الا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل) ، كما لم يوافق على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل ، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لآى شىء محسوس ، كما أن ماهية أى شىء كامن فى وجوده وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمادة فى كل أشياء هذا العالم الطبيعى ، فلا صورة بدون مادة ، ولا مادة بدون صورة ، ولا يستثنى من ذلك الا الاله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المادة ، فله أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل الا ذاته (١١) .

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولة على العالم المحسوس ، حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى ، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية الزرع التى تظهر فى جزئياته ، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالما مفارقا توجد فيه هذه الماهيات أو الصور .

ولقد انعكست آثار هذه النظرة الأرسطية التى تزواج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم ، بين المادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا ، انعكست على مذهبه الأخلاقى والسياسى ، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزواج بين الواقع والمثال ، فقد دعى الى نوعين رئيسيين من الفضائل ، الفضيلة الأخلاقية ، والفضيلة النظرية .

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى «الوسط الأخلاقى» حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مزدول (١٢) .

فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير . الخ . وهكذا يكون الانسان فاضلا حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التي يفضلها يكتسب ذلك التحسن في سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذي هو غالبا في ذلك الحد الوسط (١٣) . ولم ينس ارسطو في اطار تمحيصة لنظريته في الفضيلة الاخلاقية ان يوضح ان ذلك الوسط ليس حسابيا . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين ، فهذا الوسط نسبي ، فالشجاعة مثلا تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور ، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة الا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهورا بالطبع ، لكنه في هذه الحالة سيكون شجاعا ويتخلص من جبنه . وهي بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن (١٤) .

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين اذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلا ، اما اذا كان بطبيعته وفطرته يميل الى احد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر .

وقد نبه ارسطو الى قضية أخرى - اعفته من كثير من الانتقادات التي وجهت اليه عن جهل بما كتب - حيث اوضح ان من الفضائل الاخلاقية ما لا يمكن ان تكون حدا اوسط بين طرفين . فالصدق مثلا ليس الا ضد الكذب . وكذلك فان من الرذائل ما لا يمكن ان تكون اطرافا لفضائل ، فالقتل والزنى والسرقه هي رذائل على طول الخط وهي بطبيعتها المرذولة لا يمكن ان تكون طرفا لاحدى الفضائل (١٥) .

وعلى اى حال ، فان نظرية ارسطو في الفضيلة الاخلاقية تمثل الجانب الواقعي من نظريته الاخلاقية عامة ، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل ، حيث انتهى الى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت في نظريته السابقة عن « الوسط الاخلاقي » .

أما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل : هل كل من يقال عنه أنه فاضل يعد فاضلا حقا 14 وكانت اجابته : أنه لا يمكن أن نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلا ، إذ من الممكن - كما يؤكد فيلسوفنا - أن يسلك الانسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية أو علم . والفضيلة كما يراها ارسطو ليست مجرد سلوك عشوائي ، بل أن الشخص الفاضل لا يكون كذلك الا اذا تضافر لديه السلوك مع العلم ، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها ، فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون أن يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة 11 .

وكذلك من شروط الفعل الفاضل أن يمارسه صاحبه باستمرار ، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر . فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائما طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف . ولا يكون الفاضل فاضلا - كذلك - الا اذا أراد واختار عن وعى طريق الفضيلة ، فالارادة والاختيار شرطان ضروريان ، والارادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا ، فالارادة تعبير عن الاتجاه الغريزي نحو سلوك طريق الفضيلة . أما الاختيار فهو اختيار عاقل وواعى وترشيد لتلك الارادة الغريزية . ومن هنا ، كانت الفضيلة الاخلاقية عند ارسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة ، فهى فضيلة اساسها الاختيار العقلى لذلك « الحد الوسط » ثم سلوك طريقه باستمرار (16) .

ولكن اذا ما سألنا ارسطو عن اعظم الفضائل فى رايه ، فهى لن تكون احدى الفضائل الاخلاقية ، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعبادة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها ، الا أن اعظم الفضائل فى اعتقاده هى « فضيلة التأمل النظرى » ، لأنها تمثل فضيلة العقل الانسانى بما هو كذلك ، فان كانت الفضيلة الاخلاقية فى كل صورها تمثل - كما أوضحنا - تحكم العقل فى الشهوة ، فان هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها .

ولقد اجهد ارسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على اهمية
 الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الاول من « الميتافيزيقا »
 والكتاب العاشر من « الاخلاق الى نيقوماخوس » ، حيث اوضح ان
 العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان . وان كان الانسان هـز الحيوان
 الوحيد الاخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح
 رغبات الجسم وتنظيمها ، الا ان هذه الاخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن
 للعقل فضيلته الخاصة - التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الاكمل -
 وتلك الفضيلة هى بالطبع « التأمل النظرى الخالص » . ولا شك لدى
 ارسطو فى ان التأمل النظرى هو اهم افعال العقل حيث فيه يتشبه
 الانسان بالاله ، فالانسان حينما يمارس التأمل انما يمارس فعلا الهيا ،
 فالاله الارسطى كائن متأمل لا يتأمل الا ذاته .

وقد فضل ارسطو « التأمل » واعتبره اسمى الفضائل لأن موضوعه
 اسمى موضوع ممكن للمعرفة الانسانية ، انه تأمل الماهيات واستخلاصها
 من عالم الاشياء من جهة ، وتأمل ما هية الاله من جهة اخرى ، فلولا قدرة
 الانسان على التأمل النظرى المجرى ما عرف الاله . هذا فضلا عن اننا
 بالتأمل - فى رأى ارسطو - نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم
 وبماهية الاشياء ونعرف الوجود الالهى ، فالفلسفة هى العلم الاسمى
 والارقى والافضل (١٧) .

وهكذا استطاع ارسطو ان ينقلنا من الفضيلة الاخلاقية التى نعيش
 بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس الا بينهم - معهم
 وبهم - ولذلك كانت مكانتها اقل فى رايه . لانه لو لم يكن المجتمع والناس
 لما اصبح الشجاع شجاعا ، ولما اصبح الكريم كريما . فهى فضائل
 لا يتحقق بمقتضاها للانسان الحرية والاستقلال ، على حين ان الانسان
 فى الفضيلة النظرية يحقق اسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس
 فعل التأمل .

استطاع ارسطو ان ينقلنا من ذلك النوع الاخلاقى للفضيلة الى

ما جعله أسمى مكانة وأرفع منزلة ، الى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الانسان والغاية من وجوده ، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس ، والخلو الى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا ، يرتفع الى افاق ارحب ، يتشبه بالاله ، ويحقق الخلود .

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الاخلاقى عند فيلسوفنا ، فأصبح كما يقولون الكثر تطرفا من استاذة افلاطون (١٨) . فاذا كان الاخير قد قال فى « فيليبوس » بأن الخير الاقصى للانسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة (١٩) ، فان ارسطو فرق تماما بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر أن الخير الاقصى للانسان هو أن يعيش وفقا لاسمى قواه العاقلة ، قوة التأمل النظرى الخالص ، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده اعظم درجات اللذة والاستقلال والالوهية .

وعلى نفس النمط ، كانت فلسفة ارسطو السياسية . حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال ، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه ، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت اكثر استحالة للتطبيق من مدينة افلاطون المثالية اذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه ارسطو ولم يراه افلاطون ، فقد عاش عصر الامبراطورية المقدونية فى حين لم يكن استاذة قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية .

لقد بدأ ارسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع اكثر من مائة وخمسين دستورا ضمنها كتابه « الدساتير » او « النظم السياسية » وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لاحوال الدول والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر كان اكثرها اشراقا تمييزه بين الدولة والحكومة . فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث . ومن ثم اكتشف ارسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها ،

« ففى كل دولة ثلاثة اجزاء اذا كان الشارع حكيمًا اشتغل بها فوق كل شىء ونظم شئونها ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة ، الأول من هذه الأمور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشؤون العامة ، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية» (٢٠) .

أما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهى تتكون من مجموع المواطنين ، فهى « تقرر على وجه السيادة السلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها ، وتصدر أحكام الإعدام والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام» (٢١) ، « ويبحث الحسابات العمومية للدولة» (٢٢) . ولا اظن أن مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التى حددها أرسطو ، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين ، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين ، وقد اعتبر أرسطو تلك السلطة هى « السيد الحق للدولة» (٢٣) ، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات .

أما السلطة التنفيذية ، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العامة ، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين ، ومنها تتكون كل إدارات الدولة المختلفة ، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الإدارات ومن يكونون أعضاؤها ، وإلى أى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام إدارته ؟ وما هى الضوابط التى يجب أن توضع لاداء هذه المهام على الوجه الأكمل ؟ .

والاجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول ، فما يجوز

بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة ، وما ينفع فى ظل نظام سياسى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر (٢٤) .

اما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة الى كل منها ، وطريقة تأليفها ، وتعيين القضاة . وقد أوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول (٢٥) .

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم اول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة ، وفى اطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الاموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب ، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب ، بينما التجارة ليست كذلك ، فاستخدام النقد فيها بديلا عن المقايضة جعلها نظاما احتكاريا يجمع من ورائه التجار أموالا طائلة دون جهد (٢٦) . وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علما مستقلا على يد ابن خلدون فيلسوفنا الاسلامى ، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية .

ولقد انفرد أرسطو دون سابقه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظريته عن « الثورات السياسية » ، واعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من « السياسة » بأكمله ، حيث قدم تحليلا مسهبا للأسباب العامة للثورات مميزا بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية ؛ فمن الأسباب السياسية ، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه ، فان كانت حكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها . ومن الأسباب النفسية - الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة ان كان السائد حكومة طغيان او ارسقراطية ، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكما ديمقراطيا حيث يثور الارسقراطيون بحجة أنهم لا يحصلون على

مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها . وهكذا فقد يكون طلب المساواة او المطالبة بالمساواة أحد أسباب الثورات . وكذلك قد يكون الخوف او الاحتكار والاهانة من أسباب الثورات . كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات . ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سببا دائما للقلق والاضطرابات والثورات . كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على حدة ، فأسباب الثورة فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الاوليغاركية (حكومة الاغنياء الطماعين) ، او فى ظل الارستقراطية او الملكية . الخ (٢٧) .

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة ، والتي يمكن تلخيصها فى ثلاث هى : احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه ، فان كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وأن يكون شريفا معتدلا فى ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم . الخ . أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الامور . أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشء على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشاون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه (٢٨) .

وعلى أى حال ، فكتاب « السياسة » يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل ، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادئ كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين ، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التى كان أجدر به أن يناق عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو « الالة الحية » لربة المنزل . ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطنين اليونانى الحر ، وبين البرابرة (أى كل ما عدا اليونانى) التى اثبتت فشلها فى تطبيق منطقها فى فلسفته السياسية .

فالتعريف المنطقي للانسان لديه انه ذلك الحيوان العاقل المفكر ، ونظرته العنصرية فى الرق اوضحت انه يؤمن بأن من الانسان من لا يصلح الا للرق والعبودية وليس مؤهلا الا للأعمال اليدوية الحقيرة . وفى هذا تناقض مع تعريفه المنطقي للانسان .

وإذا ما غادرنا مع أرسطو الواقع وانطلقنا الى المثال ، لوجدناه يتصور على عرار أستاذة مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط أهمها . أن تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج لمواطنيها ، صعبة المدخل والمخرج على الأعداء . وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجارة والدفاع . أما مساحة هذه المدينة فلا ينبغى أن تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنها ضد أى هجوم خارجى .

أما عدد سكان هذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سعتها ، فالجميل كما يقول أرسطو « ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع فى رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين » (٢٩) ، وبالطبع فان هذا العدد يكون من المواطنين الأحرار ، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعية العمومية .

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بانها ستة عناصر هى : المواد الغذائية ، الفنون ، الأسلحة ، المالية ، الكهنوت واخيرا ادارة المصالح العامة واصدار الأحكام (٣٠) . أما أهم هذه العناصر فهى الحكومة الفاضلة التى يحددها تحديدا أخلاقيا حيث يرى أنها « تلك التى تحقق لكثرة المواطنين أوسع نصيب من السعادة . . فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة » (٣١) . فالهيئة السياسية اذن موزعة على جزئين

اساسيين ، الأول : الجند والثانى : الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار .

ويهتم ارسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية اذ ينبغى بداية الاهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر أكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج «بثمانى عشرة سنة للنساء وسبع وثلاثين أو اقل للرجال ، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة ، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل» (٣٢) .

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبن الكسل ويخضن من الغذاء . ويحذر ارسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل . وهنا يختلف ارسطو تماما عن استاذة ، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة ، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط ارسطو نظاما غذائيا معيناً للطفل ، ونبه الى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للأداب امام الطفل . وهو يقسم التربية للأطفال الى عهدين متميزين . الأول من السابعة الى البلوغ ، والثانى منذ البلوغ الى سن الحادية والعشرين (٣٣) .

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وان كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية الا أن الاجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية . وعلى أى حال فان هذه الموضوعات تتعلق بالأداب والرياضة والموسيقى والرسم (٣٤) .

وإذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم الا فى اقرار ارسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها . وقد صدق جورج سباين

اذ يقول « أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره افلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول » (٣٥) . ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وأنها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها . فلم يكن يصح أن يظل أرسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الامبراطورية المقدونية ، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الاسكندر (٣٦) .

وعلى أى حال فليس الموضوع ، موضع نقد أرسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال ، المحسوس والمعقول . وهو وان كان قد نجح فى ذلك فى نظريته فى المعرفة والعلم ، وكذلك فى الميتافيزيقا ، ونجح جزئيا فى الأخلاق الا أنه فشل فى ذلك فى السياسة ، ويدا أن نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى أمامه ، ومن استشراف آفاق أرحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التى اشرنا إليها عن الحكومة والثورة وانتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة .

ان محاولة أرسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية - رغم فشله النسبى فيها - كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولات الأخرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى ، اذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها ، وكان عليه كما قلنا أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر .

وقد شهد التاريخ الملاحق عليه بنجاحه منقطع النظر فى ذلك ، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين ، كما كان هو ذروة التنظير للأدب والفنون اليونانية .

وعلى أى حال ، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من
جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريبا أسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر
الرومانى والعصور الوسطى مسيحية وإسلامية . وان كان المؤرخ المنصف
والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء
عند آراء أرسطو ليس له ذنبا فيها ، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالا للفلسفة
اليونانية ، ولم يتصور مطلقا انهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت
العشرين قرنا من بعده ، كما لم يقصد الى ذلك فى مؤلفاته (٣٧) .

* * *

هوامش الفصل السابع

(1) Jaeger (W) : Aristotle : translated to English by R. Robinson second ed., Oxford, At the Clarendon press , 1948, Ch. I, pp 11 - 23.

(٢) انظر :

Ibid., pp. 30 — 36.

وراجع مضمون محاوره أوديموس ومقارنتها بمحاورة فيدون لأفلاطون في نفس المرجع :

Ch. III, pp. 39 - 53.

(٣) انظر : الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوي ، المنشور بصنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .

وكذلك :

Jaeger op. cit., Ch Iv, pp. 54 - 101.

(٤) انظر : مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) انظر : في تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية :

Jaeger : op. cit.

وكذلك : عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، الفصل الأول ، صص ٣ - ٣٥ .

(٦) انظر : أرسطو : كتاب السوفسطيقا (الأغاليط السوفسطائية) : الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٨٠ م ، صص ٧٨٩ - ٨٢٦

(٧) أرسطو : كتاب الطوييقا (الجدل) : نقل ابي عثمان الدمشقي : تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثاني ، ص ٤٨٩ وما بعدها .

(٨) انظر : كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره في تأسيس وتطور العلوم الطبيعية ، صص ١٧٣ - ٢١٣

(٩) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل الخاص بالقياس ودوره
فى تطور العلوم الرياضية ص ١٢٣ - ١٦٦ .

(١٠) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند ارسطو : دار المعارف
بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١١) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : Translated by W. D. Ross
in « Great Books of the Western World » , p. 8, Vol. I, B. 12, ch. 7,
P. 1073 a - b , Eng. trans. p. 602 - 603.

(١٢) انظر : ارسطو : علم الاخلاق الى ليقوماخوس ، ترجمة احمد
لطفى السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ م ،
الكتاب الثانى - ب ٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(١٣) نفس المصدر السابق ، ك ٢ - ب ٧ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٩ .

(١٤) نفسه : ك ٢ - ب ٨ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(١٥) نفسه : ك ٢ - ب ٦ - ف ١٧ ، ص ٢٤٩ .

(١٦) انظر شروط الفعل الفاضل تفصيلا فى : نفس المصدر السابق ،
ك ٢ - ب ٤ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

(١٧) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : English trans. by W. D.
Ross. in « Great Books of the Western World » , part 8 - Vol 1,
B. I.

وأىضا : ارسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس : الترجمة العربية
لاحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، الكتاب العاشر ، ف ٨ ، ص
٣٥٤ - ٣٥٨ .

وانظر كذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو : ص ١٢٢ - ١٣٠ .

(١٨) انظر : اميره حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ،
دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٦ .

(١٩) أفلاطون : فيليبوس : الترجمة العربية بعنوان « الفيلسوف »

للأب فؤاد جرجى برياره ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ م ،
ص ٢٢ ، الترجمة ص ١٩٢ .

(٢٠) أرسطو : السياسة : الترجمة العربية للأحمد لطفى السيد ،

الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م ،
الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢١) نفسه : ب ١١ - ف ٢ - ص ٣٤٨ .

(٢٢) نفسه : ب ١١ - ف ٧ - ص ٣٥٠ .

(٢٣) نفسه : ب ١١ - ف ١٥ - ص ٣٥١ .

(٢٤) نفسه : ب ١٢ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٩ .

(٢٥) نفسه : ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣ ، ٤ - ص ١٠٨ - ١١٩ .

(٢٧) أنظر : نفس المصدر السابق : ك ٨ - ص ٣٨٦ - ٤١٤ .

(٢٨) نفسه : ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤ .

(٢٩) نفسه : ك ٤ - ب ٤ - ف ٦ ، ص ٢٤٩ .

(٣٠) نفسه : ب ٧ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٣٢) نفسه : ب ١٤ - ف ٦ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣٣) أنظر : نفس المصدر : ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١ ، ص ٢٨٩ .

(٣٤) أنظر : نفس المصدر : ك ٥ - ب ١ - ب ٧ ، ص ٢٩٠ - ٣١٠ .

(٣٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الأول ، أنترجمة العربية لحسن جلال العروس ، نشرة دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩ م : صص ١١٧ - ١١٨ .

(٣٦) أنظر : برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول . الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٠٩ .

(٣٧) أنظر مقدمة كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، صص ٢١ - ٢٤ .

الباب الثالث

فلاسفة اسلاميون

الفصل الثامن

الفارابى ٠٠

واصلته السياسية

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتي لخصها لقبه الشهير «المعلم الثانى» لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان اسير الفكر اليونانى شرحا وتاليفا ، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لنطق أرسطو (١) ، وهو فى السياسة يتبع افلاطون صاحب «الجمهورية» التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتي حاكها الفارابى فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» (٢) ، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رأى الحكميين افلاطون وأرسطو عن فهم خاطئ لأرسطو حيث اعتمد على كتاب «الولوجيا لأرسطوطاليس» وهو منسوب خطأ لأرسطو (٣) وهو فى الحقيقة بعض أجزاء من تاسوعات افلوطين ، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الافلاطونى الجديد المقترن بأسماء نوميونوس وأفلوطين وفرقريوس وغيرهم (٤) .

وفى اعتقادى أن انشغال المؤرخ لفلسفته الفارابى برد افكاره الفلسفية الى أصول يونانية دائما جريا وراء اثبات تاثره بهذا الرأى او ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله ، فلم يكن الفارابى الا فيلسوفا اسلاميا مجددا فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تميزا قاطعا عن شروحه ، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص الى التأليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها أنه كان يعلم أنه إنما يؤدى دورا حضاريا متميزا وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الاسلام ، فان كان غالبية المؤرخين المسلمين - جريا على عادة المؤرخين الغربيين - يرون فيما كتبه

الفارابى توفيقا ، فيجب ان يعيدوا النظر فى ذلك ، اذ لم يكن الفارابى موفقا حتى وهو يعلن « التوفيقى » فى كتابه الشهير « التوفيق بين رأىى الحكيمين افلاطون وأرسطو » ، بل كان - كما يقول حسن حنفى بحق - يقوم بدور حضارى عظيم ، فما ظنه المستشرقون ومقلدوهم توفيقا قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين اطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا لأحادية الطرف (٥) .

وان كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا ، فانه يبدو اكثر وضوحا فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائدا للفلسفة السياسية الاسلامية ، فقد هضم التراث اليونانى السابق عليه وتجاوزه تجاوزا ملحوظا حيث لعبت الحضارة الاسلامية والدولة الاسلامية الدور الأهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى . ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللبقة للنظر ، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه (٦) !! .

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب الى بلدته كالعادة فى ذلك العصر . وقد عاش أبو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا ، فلا نكاد نعرف شيئا عن طفولته وشبابه الا ان بعض المصادر تؤكد أنه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط رأسه . ثم بدأ مرحلة التنقل والترجال من حياته ، فأخذ يتنقل بين البلاد الاسلامية حتى استقر به المقام فى العراق . حيث اتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم . ولم تمض فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الافاق واطلق عليه « المعلم الثانى » بعد أرسطو « المعلم الأول » . ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة ، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى اتقن الكثير فيها لدرجة جعلت

بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة ، كما كان نابغة فى الموسيقى والف فيها كتابا قيما . كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عمليا .

وقد أثر الفارابى - رغم شهرته الواسعة - حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته ، الا ان الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعا للدراسة والتعليم والتأليف مؤثرا الوحده والتأمل بعد أن قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام ، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته الى ان وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ، فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق(٧) .

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ ان عاملين هما جوهر حياته . الاول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن أصولها ولذلك كان حرصه على الالمام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم أفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الاصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفاريسى اعمق من غيره من فلاسفة الاسلام رغم انه كان الرائد الاول فى هذا الميدان .

اما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الاسلامية ليس بهدف كسب الشهرة او جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان ، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على احوال البلاد الاسلامية فقد كان شغوفا بالسفر مولعا بالتنقل بين تلك البلاد ، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص المتأمل دون منغصات او قلاقل .

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابي ، فأخرج لنا عدداً وقيراً من المؤلفات السياسية التي فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الاسلاميين ، وكان أهم هذه المؤلفات كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ورسالتا « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » وكتاب « الفصول المدنية » .

وبهذه المؤلفات كان الفارابي أول فيلسوف إسلامي يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسي دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هذه الفلسفة بدون جانبها السياسي ، فالسياسة هي نقطة البداية كما أنها الغاية التي استهدفها الفارابي من تفلسفه . فقد أوضحت سياسته فلسفية ، وفلسفته سياسية مما يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة في فلسفته ، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبنفس المقدار . ففي السياسة كما في الميتافيزيقا يغادر الفارابي الواقع لينسج لنفسه عالماً من الأفكار المجردة التي لا تمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولا لذة إلا لذة التفكير والتأمل .

ورغم ما في هذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطوني - الأرسطي اليوناني إلا أن الفارق بين التصور اليوناني وتصور الفارابي يتضح من النظر في تفصيلات التصورين وفي التحليلات الدقيقة التي انتهجها الفارابي والتي يبدو منها بوضوح تأثيره بالواقع الإسلامي الذي عاشه وليس فقط من تأثيره بالتراث اليوناني الذي سبقه .

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابي من تحليله لضرورة الاجتماع البشري حيث يقول « وكل واحد من الناس مفلطح على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال » (٨) .

يقرر الفارابى فى تلك العبارة ان الانسان مدنى بطبيعته وانـه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى اشياء كثيرة ليس فى وسعه ان يستقل باداثها وينفرد فى القيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد فى مجتمعه . وهو يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » ، ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « افضل كمالاته » (٩) . ولا شك ان الفارابى يفهم بهذا جيدا ضرورة الاجتماعية ، فهو يقرر ان السعادة الانسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية او الفكرية .

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئا مصطنعا يقوم على القهر والقوة ، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين افراد البشر بالعلاقة بين اجزاء البدن الواحد . لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر حيث يقول « غير ان الأعضاء اعضاء البدن طبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة وان كانوا طبيعيين فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية » (١٠) . فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل ارادية وملكات واعية .

وهنا نلمس جانبا هاما من جوانب تميز الفارابى عن افلاطون . حيث كان الأخير ينظر الى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار ان الانسان لديه مقطور على ان يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه ، وقد استقى افلاطون تلك الضرورة من النظر فى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلا - فى محاورة السياسى - ان العلاقة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض ، او بين الغنم وراعيتهم (١١) . فعلى حين كان الفارابى يعى اهمية الارادة الانسانية والوعى الانسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان افلاطون ينظر الى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا ادل

على ذلك من انه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته
لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى أساس
انتخاب طبيعى (١٢) .

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الانسانية ، حيث اوضح
ان منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد ، ومجتمعات ناقصة .
لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال : « فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة .
والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى : اجتماع الجماعة
كلها فى المعمورة ، والوسطى : اجتماع امة فى جزء من المعمورة ،
والصغرى : اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن امة . وغير الكاملة :
اجتماع القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع
فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لاهل المدينة الا ان القرية للمدينة
على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها . والسكة
جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن امة ، والامة
جزء جملة اهل المعمورة » (١٣) .

ان هذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته
لمجتمع الميالى فليس من شك فى ان ما أسماه بالمجتمعات الكاملة
بأقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل .
كما ان ما أسماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع ان تكفى نفسها
بنفسها وبالتالي فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة .

وإذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانبا ، وركزنا النظر على
المجتمعات الكاملة . فاننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى
تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية ، اذ يلاحظ الناظر الى ما قدمه انه
يتصور ولأول مرة ان اكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة
لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا اكمل الاجتماعات البشرية الممكنة .
وبالطبع فان لهذا التصور الفارابى اصوله الاسلامية اذ ان الاسلام يهدف
الى اخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة .

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هذه الدولة العالمية اللهم الا ماركس وفلاسفة البيوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمنا بالمبادئ الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية .

اما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحدا قبله بهذا الكيفية وان كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلا فى اجتماع الأمة الاسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم ، وعلى الأخص بالنسبة للأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فى أن يتحقق الحلم يوما ليصبح واقعا ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة فى هذا العالم الذى لا يعرف اللغة القوة بكافة صورها .

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث ، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين ، ولعل السبب فى ذلك ، أنه رأى أن اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع مثالى متعذر التحقيق . أما السبب الأهم فهو أنه رأى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى ان توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها لأمكن بعد ذلك أن يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم . . فهل كان الفارابى مسرفا فى حلمه 14

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته الفاضلة ، ان الدعامة الأساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعاون بين أعضاء الجسد الواحد للحفاظ على حياة الحيوان . وهنا يقول الفارابى : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان ألبدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، ومنها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت

فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية . . ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا تراس أصلا . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم اولو المراتب الاول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب اغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب اغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم على حسب اغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب « (١٤) » .

ويبدو الفارابى هنا متابعاً لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمده من رايه فى قوى النفس الانسانية (١٥) . اصف الى ذلك ادراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى ، وبين نظام المجتمع الفاضل . فهو يقول « غير ان أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية . واجزاء المدينة - وان كانوا طبيعيين - فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية . على أن اجزاء المدينة مقطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا اجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها فى اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٦) .

لقد ادرك الفارابى بعد أن شبه اجزاء المدينة (أى أفرادها) بأعضاء

الجسيم ، والرئيس بالقلب ، ان اعضاء البدن امور طبيعية وهى تؤدى اعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين ان الافراد المدينة وان كانوا طبيعيين لانهم من خلق الله ، الا ان القوى التى تهيتهم لاداء وظائفهم قوى ارادية مكتسبة وليست فطرية . ومن هنا يأتى تمايز ادوار البشر فى مدينتهم حيث ان كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبارادته المكتسبة نحو اداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل اداء الادوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية .

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب افراد المدينة اجتماعيا ووظيفيا بمثل ذلك التدرج الموجود بين اعضاء الجسم ليخلص من ذلك الى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك : « وكما ان العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع اكمل اعضائه واتمها فى نفسه وفيما يخصه . . ودونه اعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس . كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله . ودونه قوم مرعوسون منه ويرأسون آخرين » (١٧) .

وهكذا فان اهم اعضاء الجسم هو اكملها فهو يرأس كل ما دونه من اعضاء وهو يقصد « القلب » فهو رئيس بقية اعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الامر بالنسبة لرئيس المدينة فهو اكمل افرادها واهمهم ودونه يتدرج الافراد من مرعوسين له مباشرة الى مرعوسين غير مباشرين له وهكذا . .

ولكى يزيد فكرته تأكيدا يذهب الى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الاله فى الكون حيث يقول « وتلك أيضا حال الموجودات . فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . وان البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الاجسام السماوية . ودون السماوية الاجسام الهيولانية » (١٨) .

ولقد افرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانة السامية لرئيس المدينة وان كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال

النظر فى الجسم الانسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من اعضاء
البدن ، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الاول (الله) فى
النظام الكونى . وبالطبع فان لهذا الرئيس صاحب هذه المكانة مؤهلات
خاصة لابد ان تتوافر فيه ، فما هى هذه المؤهلات !؟

يتوقف فيلسوفنا كثيرا عند بيان هذه المؤهلات أيضا اذ ان رئيس
المدينة الفاضلة فى رايه « ليس يمكن ان يكون اى انسان اتفق لأن الرياسة
انما تكون بشيئين . أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى
باليهئة والملكة الادارية . والرياسة انما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار
باليهئة والملكة الارادية) معدا لها » (١٩) .

فلا يصلح للرئاسة فى راي الفارابى الا انسان تحقق فيه شرطان :
أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع ، والآخر كمال التهيئة
لها بما يكتسب من ملكات ارادية اذ لا يصلح لرياسة المدينة الا من بلغ
عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة اقصى درجات الكمال . وبلوغ العقل
المنفعل اقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله
يستحيل الى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما
فيلسوفاً . وبلوغ قوته المتخيلة اقصى درجات الكمال يكون بتذكرها
المعقولات والمثل التى سبق ان أدركتها النفس فى عالمها الاول قبل ان
تتصل بالأجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق
فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء
المصطفين (٢٠) .

أى ان الفارابى يرى ان الحاكم هو القادر على الاتصال
بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة) ، وهذه مؤهلات عقلية
وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة
بحسب علمه ولا يجب ان يحد من سلطته أى شخص أو قانون لأنه مصدر
كل تشريع وعلى الناس ان تستمد منه العلم والمعرفة (٢١) . ولا يفوتنا
هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن ان الحاكم اما ان يكون بمؤهلاته
الروحية نبيا وهذا ما لم يتطرق اليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع ،

واما ان يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهذا ما يتشابه فيه مع افلاطون الذي دعى للحاكم الفيلسوف في جمهوريته ولكن الفارابي يمتاز بأنه افرد فصلا كاملا عن ما ينبغى أن يتوافر في الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتا عشرة صفة ، منها ما يتعلق بالجسم « أن يكون تام الأعضاء » ، ومنها ما يتعلق بالعقل مثل « أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال » و « أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه » و « أن يكون جيد الفطنة ذكيا » ، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الابانة وبلاغة التعبير ، فمن الضروري « أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضره ابانة تامة » . ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة في الاستزادة منه ، فالحاكم لابد « أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤله تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه » . وقد ركز الفارابي على الصفات الأخلاقية في حاكمه الفيلسوف . فمن الضروري « أن يكون غير شره على الماكول والمشروب والمنكوح » و « أن يكون محبا للصدق واهله مبغضا للكذب واهله » و « أن يكون كبير النفس محبا للكرامة » ثم « أن يكون الدرهم والدنيا وسائر أعراض الدنيا هينة عنده » و « أن يكون بالطبع محبا للعدل واهله مبغضا للجور والظلم واهلهما » ثم « أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغى ان يفعل جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس » (٢٢) .

وتذكرنا هذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطي والحاكم الفيلسوف الافلاطوني والحكيم الرواقي ، ولكنها في نفس الوقت ربما تشير - في رأى البعض - الى تاثره بالشيعة « فالشروط التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الامام » (٢٣) .

وعلى أى حال ، فان هذه التشابهات لا ينتفى معها طرفة الفارابي وإصالته ، فلا شك انه قد تجاوز كل مذهب منها على حدة ، كما انه تفوق عليها جميعا بمرونته السياسية حيث أنه لاحظ أن اجتماع هذه الصفات

فى شخص واحد امر عسير وندر فان وجد هذا الشخص فلا شك فى انه الرئيس الفاضل بلا منازع ، وان لم يوجد مثله فى وقت من الاوقات اخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الاول وامثاله ، وعهد بالرياسة الى الرئيس الثانى الذى يخلف الاول ، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط « (٢٤) . « احدها ان يكون حكيما » و « الثانى ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الاولون للمدينة » و « الثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعته » و « الرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط ٠٠ ويكون متحررا بما يستنبطه صلاح حال الامة » و « الخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى التى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم » و « السادس ان يكون له جودة ثبات ببذنه فى مباشرة اعمال الحرب . وذلك ان يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية » (٢٥) .

واذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الست وانعمنا النظر سنجد انها كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى ، انه الوجه الانسلاى الذى تمثل التجربة الاسلامية فى الدولة منذ ان انشأها النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) الى خلفائه الراشدين وتابعيهم ، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر ان تتوافر الا فى نبى مرسل او حكيم ملهم ، بل يضيف اليها تلك الصفات الستة التى يجب ان تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن . وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد . واخيرا قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والاخذ بالاسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة .

ولست بحاجة الى ان اقدم الادلة من الاحاديث النبوية والايات القرآنية على مدى تمثيل الفارابى للصفات الاخلاقية والجسمانية والعلم بالامور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الاسلام والتى كانت هى مصدره الاساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الامثل ، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعابير التى استخدمها يوضح ذلك .

ويبدو تجديد الفارابي ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة ، حيث يرى أنه اذا لم تتوافر هذه الشرائط الست فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل ، فان « وجد اثنان أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة » « فاذا تفرقت هذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل » (٢٦) ولنلاحظ أهم ما يمكن توافره فى هذا المجلس الرئاسى ، ألا وهو التلاؤم بين أعضائه ، فقول الفارابى « متلائمين » يعنى ادراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الأعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة ، فبدون هذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء أفاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة ، إذ أن الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العام هدفهم .

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرياسة الذى ان انفصل عنها لم تكن الرياسة فاضلة فهو يرى أنه « متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك » (٢٧) .

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم ، فوجود كلاهما يعنى وجود الأمر ، ومن ثم فان المدينة تتعرض للهلاك اذا لم يوجد على رأسها هذا الحكيم النبى أو الفيلسوف منفردا ، أو مع جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى . ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كأهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين أفلاطون . غير أنه - وكما أشرنا من قبل - ينبغى أن نميز بين ما قصده أفلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها . فافلاطون يراها فى

ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر ، بينما يراها فيلسوفنا الاسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة . وفرق غير يسير بين هذا المعنى وذاك .

لا تكتمل نظرية الفارابى عن المدينة الفاضلة الا بالحديث عن مضاداتها . وبينما نجد افلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن ان يشكل نظرية او قانونا فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحولها تدريجيا الى حكومة الارستقراطية الحربية Timarchy ثم الى الاوليجارشية Oligarchy - اى حكومة الاغنياء الجشعين - ثم الى الديمقراطية Democracy وينتهى الامر اخيرا الى اسوأ انواع الحكومات على الإطلاق حكومة الطغيان Tyranny (٢٨) ، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الافلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى اصالة الفارابى . فهو لا يتابع افلاطون بقدر ما يعبر عن افكاره الخاصة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولا التأثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدينى والاخلاقى الاسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها .

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها اربعة انواع من المدن سماها « المدينة الجاهلة » ، و « المدينة الفاسقة » و « المدينة المبدلة » و « المدينة الضالة » . اما المدينة الجاهلة فهى « التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان ارشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها » ويوضح الفارابى صور هذا الجهل لابناء هذه المدينة - غير الفاضلة - بمعنى السعادة من خلال قسمتها الى جماعة من المدن « منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها » ، « والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة .. على ان اليسار هو الغاية فى الحياة » .

« ومدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من الماكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وايثار الهزل واللعب » ، « ومدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » « ومدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم) » ، « والمدينة الجماعية وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شىء أصلا » (٢٩) .

وإذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو فى الغلبة أو فى الحرية المطلقة . . فان حال ملوكهم من حالهم إذ أن « ملوك الجاهلة على عهد مدنها . . كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل هواها وميلها » (٣٠) ، فكان كل ملوك هذه المدن الجاهلة إنما يحكمون مدنها . . كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل بمعناها الحقيقى ودونما سعى الى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفضيلة والارتقاء الى الأفضل والأرفع قيمة .

وبعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة ، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة . فالنوع الثانى منها هو « المدينة الفاسقة » وهى « التى آراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى) والعقل الفعال . وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدينة الجاهلة » (٣١) ، فالمدينة الفاسقة إذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل ، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك ، فهم يقولون ما لا يفعلون ، ويعتقدون فى جميع ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة .

اما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى « المدينة المبدلة » وهى « التى كانت أراؤها وافعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت افعالها الى غير تلك » (٣٢) . وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة أقوالا وافعالا ، اعتقادا وسلوكا ولذلك سماها بالمبدلة فقد بدلت الأقوال للفاضلة وسلكت طريق الخطا والانحراف عن الصواب .

اما رابع انواع المدن غير الفاضلة فهى ما اسماه « المدينة الضالة » و « هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوائى وفى العقل الفعال آراء فاسدة . . ويكون رئيسها الأول ممن اوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور » (٣٣) . ولا شك ان ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعيا النبوة وهو كاذب يحاول ايهام الناس بوسائل التمويه والمخادعة .

بانتهاء حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصويره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتألفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها ، ولا أشك فى أننا - بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما اقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون - قد وقفنا على مواطن الأصلة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الاسلامى عامة والسياسة منه خاصة .

لقد رأينا ان الفارابى هو الفارابى فقط - على حدد تعبير . د مرجحاً (٣٤) - وليس أفلاطون أو أرسطو ، انه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر وادابته لتحقيق أى علم مرموق ، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى عن أفلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلاً - كما يصوره البعض من المؤرخين - .

فهو لم يحاول تحديد اشكال الحكومة كما فعل افلاطون ، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف اهل المدينة (٣٥) . هذا عدا ما اوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين ، مدينة افلاطون ومدينة الفارابي .

وعلى اية حال ، يظل الفارق الكبير بينهما قائما حينما نتذكر ان جمهورية افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد الا كادوات نها ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة (اى اهالى البلاد الاخرى) . واما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى يمكن ان تكون دولة عالمية ومجتمعاً اكبر لا تتم السعادة القصوى الا فيه (٣٦) .

ولذلك كله اكدنا أصالة الفارابي . وها نحن مازلنا نتمنى ان تتحقق دعوة الفارابي لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة اسلامية كبرى تكون هى غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمأنينة والسعادة الحقيقية . . . فهل يمكن ان تتحقق تلك الأمنية ١١٢ . .

* * *

هوامش الفصل الثامن

(١) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية : نقله الى العربية عن الانجليزية كمال اليازجى ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م ، ص ١٥٧ ، ٢٥٩ .

(٢) فؤاد شبل : الفكر السياسى - دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية : الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٤٣ .

(٣) ماجد فخري : نفس المرجع السابق : ص ١٦٦ .

(٤) نفسه .

(٥) حسن حنفى : دراسات اسلامية : مكتبة الانجلو المصرية ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٦) انظر مثلا : جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية الطبادرة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة اجزاء .

وكذلك : جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسى : الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٧) انظر فى حياة الفارابى : على عبد الواحد وافى : المدينة الفاضلة للفارابى ، شركة مكاتب عكاظ للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٤ م ، الباب الأول .

(٨) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : تحقيق على عبد الواحد وافى المنشور فى الكتاب السابق الاشارة اليه ، ص ١٣ .

(٩) نفسه ، ص ١٣ - ١٤ .

(١٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ م ، ص ٩٨ .

(١١) انظر :

Plato : The Statesman : Translated by J. B.

Skemp, Routledge & kegan paul . London, 1961, p. 292 a , Eng. Trans. p. 193 ff.

(12) Plato : The Republic : Translated by H. D. P. Lee,
Penguin Books, London, 1962, B. 5 ,p. 457 - 466, Eng. trans. pp.
212 - 224 . .

(١٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة على عبد الواحد
واقفي ، ص ٤٥ .

(١٤) نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١٥) كمال اليازجي : نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب
الفكري ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٦٨ م ، ص ٧٦ .

(١٦) الفارابي : المصدر السابق ، ص ٥١ .

(١٧) نفسه : ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٨) نفسه : ص ٥٩ .

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابي بنفس المرجع ، ونفس
الصفحة وما يليها .

(١٩) نفسه : ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٠) نفسه : ص ٦٥ - ٦٩ .

(٢١) أنظر : أميره حلمي مطر : في فلسفة السياسة : دار الثقافة
للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٢) الفارابي : نفس المصدر السابق : ص ٨٠ - ٨٣ .

(٢٣) عبد الله نعمه : فلاسفة الشيعة : بيروت ، دار مكتبة
الحياة ، ص ٥١٢ .

(٢٤) الفارابي : نفس المصدر : ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢٥) نفسه : ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢٦) نفسه : ص ٨٧ .

(٢٧) نفسه : ص ٨٧ - ٨٨ .

(28) Plato : The Republic : B. VII - IX , pp. 543 - 564, Eng.
Trans . pp. 312 - 338.

- (٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ٩١ - ٩٢ .
- (٣٠) نفسه : ص ٩٢ .
- (٣١) نفسه : ص ٩٥ - ٩٦ .
- (٣٢) نفسه : ص ٩٦ .
- (٣٣) نفسه : ص ٩٧ .
- (٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة
الاسلامية : منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧٣ .
- (٣٥) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : الجزء
الثاني ، دار المعارف ببيروت ، ص ١٥٢ .
- (٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .



الفصل التاسع

.. الغزالي

• واسلمة نظرية المعرفة •

لم اتهمب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن ابى حامد الغزالي ، فهو شخصية موسوعية نذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين • وما لهذا تهيبت انما كان تهيبى للأسباب اخرى اهمها ان الداخل الى رحاب الغزالي انما يصبغ فى بحر ما له نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير ، فهيبات لأحد أن يستطيع الامساك بجوهر فكر هذا الرجل ! ، ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض أحيانا وقد تتوافق أحيانا اخرى • انه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقى ، والفقيه والامام والصوفى • انه العقلانى صاحب منهج الشك ، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقته ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الأفهام لكنها تمس وتر القلوب وتقرىها الى الله •

لقد لخص الغزالي بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامى بصورة مركبة وفريدة • لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الغذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الأول والأخير على الفكر الاسلامى • • لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقى العادى فىرى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فىرى نفسه ، وباليات الأمر كان بهذه البساطة والا لقلنا ان الغزالي قد حقق ببراعة التوافق بين اسلام العوام واسلام المجادلين والفلاسفة • لكن الواضح ان

الغزالي انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، واعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل
الخلافية الثلاث الشهيرة ، فاكسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، انه
الفيلسوف عدو الفلاسفة . . والعقلانى عدو العقل . فكيف اجتمعت لديه
هذه التناقضات ؟! وهل هى حقا تناقضات ؟؟ .

لقد قتل الباحثون الغزالي بحثا ودراسة ، وكادوا يجمعون على انه
رغم صعوبة دراسته ، انهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكرى وتطوره
الروحي فكان لهم ان امسكوا بالخيط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالي
من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام
والفلسفة على السواء وارتاح اخيرا الى طريق المتصوفة . والى يقين الرؤى
الصوفية . وبالطبع فان دليلهم القوى على ذلك كان ما قدمه الغزالي نفسه
من وصف لتطوره الفكرى والروحي فى « المنقذ من الضلال » .

لكننى اتشكك كثيرا فى هذا الاجماع ، وانظر الى هذا الوصف
لتطور الغزالي الفكرى على انه وان كان تطورا تاريخيا لحياته ، فانه
لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لسبب اراه واضحا امامى
هو ان صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية
كثيرة لم يكن فى جوهره هو الامام المتصوف السنن التقليدى الذى يرسم
للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار - على حد تعبير استاذنا د . زكى نجيب
محمود (١) - ويصور لهم كيف ياكلون وكيف يشربون وكيف يتزاجون . .
الخ . ان الظن بان الغزالي هو فى النهاية الامام المتصوف السنن ظن
خاطيء فى اعتقادى .

ان الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية
وتجليلية . انه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الاسلامى ،
ذلك الموقف الاصيل ذو الابعاد العميقة التى قد تخفى كثيرا على من
درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة
واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالي للدين الاسلامى كان اعمق من كونه مجرد فقيه
او متصوف . ان اخلاصه يبدو اكثر ما يبدو فى ادراكه بحسه الحضارى
الذى انه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التى يموج
بها العصر . وكان اخص خصائص هذه الوقفة انها كانت وقفة فلسفية
عقلانية متميزة اعتبرها بحق علامة على اصالة الغزالي الفكرية بحيث
تضعه دون ادنى مجاملة فى مصاف اعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ
الفلسفة العالمية .

وتبدو اول عناصر هذه الاصاله الفكرية من النظر فى اطوار حياته
الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب ان نفهمها بربطها بظروف
عصره ومحاولة استكشاف ما بين سطورهِ وقد حوت الكثير مما لم
يقله صراحة .

انه ابو حامد الغزالي الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى
اى سنة ٤٥٠ هـ فى مدينة طوس احدى مدن خراسان (٢) . ويمكن التأريخ
لحياته الفكرية على انها مرت باطوار اساسية ثلاث ، اولها : طور النشأة
والتلمذة ، ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨ هـ .
وقد ولد الغزالي لاب كان فقيرا متصوفا لا ياكل الا من عمل يده فى
غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة فى اوقات فراغه
ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولما بلغ الغزالي الابن اشده تعلم
القراءة والكتابة ، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيرا تعهد بتربيته
واستكمال تعليمه هو واخيه احد اصدقاء والدهما الذى انفق على تعليمهما
مما معه من مال ابيهما ، ولما نفذ المال وكان الرجل فقيرا فقد اوصاهما
بالالتحاق باحدى المدارس التى كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من
نفقات ليواصلوا تعليمهما .

بدا الغزالي دراساته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانسى
الطوسى ، ثم سافر الى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى
مركزها العلمى على يد نصر الاسماعيلى حتى علق عنه التعليقة (وهى

مجموعة كتب فى مخلاه) فى الأصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له فى طريق عودته ما لم ينسأه قط حيث هاجمه اللصوص واخذوا كل ما معه ولما حاول أن يرد تعليقه - التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها - من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى ابنك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم !؟ ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة ان يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما فى تعليقه . وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة اخرى فى طلب العلم حيث اتجه الى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى امام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاهرة يشتى المعارف . وقد كان له ما اراد حيث وجد هناك اصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقفة الى كل جديد فى المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية ومشعلا لتلك النار الطوسية ، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتمدة فى ذلك الوقت فأتى عليها جميعا من فقه واصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التى قضها الغزالي فى نيسابور تعد من اخصب ايام حياته العلمية ، فقد برع فى اثنائها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت ، وعقليته قد نضجت واثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وانجب .

وقد ظل الغزالي فى نيسابور الى وفاة استاذه امام الحرمين عام ٤٧٨ هـ ، فغادرها بعدها وكان وقد بلغ عمره انذاك الثمانية والعشرين عاما ، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى ان السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوصا وحاسدين . وآخرون يرون انه غادرها لكى يذهب الى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك. الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديرا خاصا .

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجا من هذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شيئا ووسط جو علمى غير مثمر .

وأيا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام ٤٧٨ هـ الى عام ٤٨٨ هـ ، وهو طور الأستاذية ، حيث عاش فى هذه الفترة حياة المعلم دائما ، وانه كان قبل ذلك قدلقى دروسا وعلم الا انه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام أستاذه امام الحرمين . وقد تحقق للغزالي كل ما اراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذى كان اعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعلم ، وكان قد اسس العديد من المدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالي بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الافاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . وقد قضى الغزالي تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما انه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف . ويبدو انه قد انشغل انشغالا شديدا فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الاربعة التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهى المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (أى أصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد اجهد الغزالي نفسه اجهدا شديدا فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان ان حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلا فى « المنقذ من الضلال » .

على أى حال ، لقد أنتهى الى التشكيك فى كل شئ حتى فى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه أخيرا . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحقق له بلا شك . لكن الذى حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والاتباع . لقد كان فى واقع الامر مترددا بين أن يظل على

ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من أجل الآخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله « لم أزل أتفكر فى الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما واحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأوخر عنه أخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفتتها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل ! الرحيل ! ٠٠ » (٣) .

وظل على هذه الحال من التردد حوالى ستة اشهر الى ان « جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس » (٤) . واحترار الأطباء حتى انقطع أملهم فى علاجه ، فكانه كان أمرا المهيا ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالي أخيرا ، اذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومآلها واصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه « الا قدر الكفاف وقوت الأطفال » (٥) . ويمغادرته بغداد يبدأ الغزالي مرحلة جديدة من حياته .

انه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥ هـ . ونستطيع ان نطلق عليه طور العزلة والتصوف ، حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثا عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه اول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول انه قضاهما « لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى » (٦) . وقد كان يقضى وقته معتكفا فى مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان « يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك فى نفسه - بعد هذه المدة التى قضاهها هادى النفس مستقر المقام مع الله - داعى الحج فاتجه الى مكة ليؤدى فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام » (٧) .

ولما شعر بعد ذلك انه انما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الأهل والوطن عاد وكان في عودته حريصا على « الخلوة وتصفية القلب بالذكر » رغم بعض الانشغال « بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش » التي كانت تشوش عليه صفوة الخلوة (٨) .

وقد ظل على هذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها أن يتوصل بما انكشف له اثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة . انه يقين الصوفية الذي أخذ الغزالي يعلمه لتلاميذه ومريديه في نيسابور . وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه في استاذيته الأولى في حياة استاذه امام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن . انه يعلمهم الآن العلم الذي به ينرك الجاه وحب الدنيا . لقد مكث الغزالي في نيسابور ما شاء الله له أن يمكث ثم انتقل الى مسقط رأسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته في عام ٥٠٥ هـ بجد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة . وقد تميزت حياة الغزالي الفكرية بملامح ثلاث :

أولها : احساسه منذ صغره انه صاحب رسالة . فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث أدرك ان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا في عصره انما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكنا الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو اليه بنفسه ، وخرج من هذا البحث المضني برفض ما تدعو اليه معظم هذه الفرق . وعبر عن ذلك الرفض في مؤلفات عديدة منها « فضائح الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » . ومن الرفض والسلب ظهرت الأفكار الايجابية لديه حيث اختار في النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله .

ولقد أدى الغزالي رسالته بتمرير المنطق - رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء - والباسه ثوبا اسلاميا في « القسطاس المستقيم » . كما حاول جر الفلاسفة الى أن يكونوا اسلاميين بدلا من اقتضارهم على

متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التي جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث (انكار بعث الأجساد - انكار علم الله بالكليات - القول بقدم العالم) (٩) . وكان فى ذلك مثالا للمسلم الحق الذى يعى ان الاسلام ليس - كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين - ضد العلم ، بل هو دعوة اصيلة الى العلم أى علم اذ أن « الحق لا يضاد الحق » كما كان يردد دائما .

اما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية ، فهى سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ، لقد كان فى ذلك مثالا للفيلسوف الحق ، كما كان مثالا للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم ، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق أو جحود لفضل احدهم . لقد كان يتمثل جيدا الآية الكريمة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى احسن » ، كما كان يعرف أهمية الالتزام باصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازا ارسطيا يونانيا ، بل لقد يبلغ من جراته وقوة منطقته وعمق معرفته ان استخراجهما من القرآن الكريم . واكد فى « القسطاس المستقيم » انها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان (١٠) . واراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

لقد كان يعى ان الإسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الاديان والفلسفات انما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلا من الاتباع ، والاجتهاد بدلا من الجمود . واذا كان البعض سيحتج على ما نقول بـ « احياء علوم الدين » ، فان الغزالى فى « الاحياء » كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى . اما ارباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر . ليس هو القائل فى نفس الكتاب « وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء » (١١) . ليس

هو القائل فى « المضمون به على غير أهله » : « اعلم ان لكل صناعة اهلا يعرف قدرها ومن اهدى نفائس صنعة الى غير اربابها فقد ظلمها » (١٢) . ومصداق ذلك ما قاله فى مستهل « الاقتصاد فى الاعتقاد » فى اطار بيانه لاقسام الكتاب والغاية منه « انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين » (١٣) .

اما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هذه الاصلالة الفكرية الفريدة فى التراث الاسلامى . فالغزالى لم يختار الطريق السهل ولم يركن الى الحقائق الجاهزة لدى اى فرقة من الفرق العديدة فى عصره . لقد كان صادقا مع نفسه حينما جاهر بانه انما يشك فى ادعاءات اصحابها ، وان عليه ان يفحص تلك المبادئ التى يؤمنون بها ، وان يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث ، ويقبله المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى ان استقر به المقام اخيرا وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة .

ان هذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصداق ووعى ، كانت على حد علمى اول وصفه لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد « الرسالة السابعة » (١٤) لافلاطون ان اعتبرناها ادخل فى هذا المجال رغم انه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لان يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت فى مطالع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من اشهر هذه المؤلفات كتابى ديكارت « مقال عن المنهج » و « التأملات » (١٥) ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى « المنقذ من الضلال » يؤكد - دون ادنى شك لدى - تاثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الاسلامى واخذه عنه .

على أى حال ، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ، اذ نلّمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ، فقد واجه عصره الفكرى بذكاء وشجاعة نادريّن وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس الوقت الذى أصبح فيه بعد ذلك مسيطرا سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الاسلامى طيلة ثمانى قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام الى يومنا هذا .

ويمكن ان يكون فهمنا للغزالى اعمق اذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته الى قسمين . القسم الاول : هو الجانب السلبي النقدى ، والقسم الثانى : هو الجانب الايجابى البنائى . اما الجانب الاول ، فقد ركز الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للاسلام وكان فى نقده نزيها موضوعيا . لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد انهم فريقان متطرفان . فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بدهى الصحة واضح البزهان ، اما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الاول حيث اوضح ان الدين اذا كان ينبغى ان ينظر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم فى جميع اقوالهم حتى انكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف ، ورغم ان ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذن مبنيا على الجهل وانكار البرهان القاطع ، وهو مما لا يشتبه فى فساده .

لقد قال فيلسوفنا : « لقد عظم على الدين جنائيا من ظن ان الاسلام بانكار العلوم الرياضية وامثالها من البرهانيات ، اذ ليس فى الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق » (١٥) .

اما الفريق الثانى ، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص او مناقشة ، فقد رد عليهم بان الدين لو كان حقا - وهو حق - ما خفى على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغازرة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين - كما يقول صاحب مقدمة « معيار العلم » - له وجهين : الاول انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الأوثال والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف فى التفصيل . الوجه الثانى أنه لا يلزم من اصابة مشكلة الحق فى موضع اصابته فى سائر المواضع ، ولا يجب ان يكون الحاذق فى صنعة حاذقا فى بقية الصنائع ، فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلا . ومن ثم فان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وادلتهم جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد . ولذلك فقد الف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائح فساد التمرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاربه (١٦) .

وكما رد الغزالى على الفلاسفة واثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص . فقد كشف عن اضمال الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلا فى « فضائح الباطنية » بعد ان استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشار فى ذلك العصر . فلقد استفحل امر الباطنية فى عصره دينيا وسياسيا وبث دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين « المستظهر بالله » . ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معا (١٧) .

ولقد كان اهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام اذ يبطل ذلك الراى ووجوب التعليم . وقد جاء رده مستخدما الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكرا اعتقادهم « كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته وبطلان الراى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ؟ ودعوى الضرورة غير

ممكنه . فيبقى النظر والسمع . وصدق السمع أيضا لا يعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهذا لا مخرج عنه «(١٨) . انه يؤكد فى ذلك انهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الامام ، فما بالناس بالدليل النقلى الدينى . ان مثل هذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ، اذ ليس هناك معلما معصوما بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فانه قد ابان طريق الرشدا ووضح المحجة واكمل الحجة واتم الارشاد والتعليم فقال : « اليوم اكملت لكم دينكم » .

وإذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين ، فانه الزم للناحية الدنيوية ، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الراى فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقا لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال ، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فان كان المعلم ضرورى فى اى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة « ثم يرجع العاقل فيه (اى فيما تعلم من منهج وأدلتة على آرائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم . فانا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبهه فلا نحتاج فيه لمعصوم »(١٩) .

وقد أكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم او الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم ، أكد على ضرورة اختلاف الراى اذ ان « الفقهيّات لابد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى ، كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فان كل الامور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن ، وصاحب الشريعة (اى النبى) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل اذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول احاد الرواة عنه وفى التمسك بعموميات الالفاظ ، ولكل ذلك ظن عمل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقيح ذلك بعد وفاته »(٢٠) .

يمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام ان نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم ان يتحرروا وان يرفعوا القيود التي وضعوها على عقولهم ، وان يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وان يمثلوا لرأى الامام .

على اى حال ، لقد استطاع الغزالي ببراعة ان يرد على حجج الباطنية ، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التي خرجوا فيها عن الدين ردودا قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها ، ومستندا على الأدلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولاشك ان آراء الغزالي الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التي خاضها . ولان بحره كما قلنا من قبل ممتد امتدادا يكاد يكون لا نهائيا ، فاننا سنقصر حديثنا على أهم ما نراه ممثلا للروح الغزالية الحققة ، انه المنهج ! منهج المعرفة الذى يعبر بصدق عن روح الغزالي الفكرية المغامرة الحرة التي ان دخلت اطار منهج معين استنفذت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينما تستشعر لانه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر اكثر سعة واكثر اثباتا لليقين واكثر ادراكا للحق .

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامساك بالحقيقة فيقول « لقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا » (٢١) .

ولكن اى طريق سلك هذا الفتى الذى ولع بالسعى الى درك حقائق الامور منذ صغره ؟

انه طريق العقل ، لقد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين اساسيتين . فكرة « الشك » وفكرة « الحدس الذهنى » . وهاتان الفكرتان

يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيرا شافيا ضافيا حينما يقول « أن العلم اليقيني هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى منه ريب ، ولا يقارنه اماكن الغلط والوهم ولا يتمسح القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لوتحدى باظهار بطلانه مثلا من يقبل الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يرث ذلك شكاً وانكاراً ، فأنى اذا علمت أن العشرة اكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة اكثر بديل أنى اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم اشك بسبب فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فيما علمته فلا » (٢٢) .

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس « العلم اليقيني » بالانكشاف والحدس الذهنى الذى « لايبقى معه ريب » فإن مرحلة الشك من ذلك ، انها بالتاكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلنى الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت الا بعد ادراكه السابق لماهية العلم اليقيني ، حيث انه فتنش بعد ادراكه لمعنى العلم اليقيني فى علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة الا « فى الحسنيات والضروريات » . ومن هنا فقد وثق فى المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك « العلم اليقيني » . وقد عبر عن ذلك قائلاً « فاقبلت بجد بليغ اتأمل فى المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكننى أن اشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضاً (٢٣) . وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات ؟ » (٢٤) .

اذن لقد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد أن شكوكا تحيط باستخدامه أدوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة .

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر « فهى تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير

متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . وهذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الجس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديبا لا سبيل الى مدافعته « (٢٥) .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث في العقل ومعارفه « فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » (٢٦) . وسرعان ما ثارت الشكوك في نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات العقلية ، اذ يصور لنا الغزالي ألنصرع الذي ثار بين الحس والعقل . فان كان العقل قد شكك من قبل في قيمة الحس ، فان الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالي يقول : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقابي فجاء العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما اخر ! » (٢٧) .

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقليات واخذ يتأمل المشكلة حيث « توقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت اماتراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . قيم تأمن ان يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها . لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها » (٢٨) .

كان ذلك هو موقف الغزالي من « الحس » و « العقل » كاداتين للمعرفة وتحليله لدى صدق ماينقلانه من معارف لنا . وفي ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبو الفلسفة الحديثة في حالة الشك التي عاشها وفي كيفية انتقالهما منه الى اليقين . وانك لو اوجد فقرات باكملها من « منقذ » الغزالي تتشابه حرفيا مع فقرات من « تأملات » ديكارت احيانا ومن « مقاله عن المنهج » احيانا اخرى (٢٩) . لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريبا ، ويبقى للغزالي السابق الزماني والاصالة غير المسبوقة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التي دامت على حد تعبيرة « قريبا من شهرين » في معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكا منهجيا مفتعلا حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكي يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتي ، فما اتضح صدقه ووضوحا لا يحتمل اى شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن احد لان تلك التجربة المعرفية التي عاشها فيلسوفنا الاسلامي كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانساني وقدرته على الوصول الى اليقين . فلقد كانت تلك التجربة - رغم ابعادها الشعورية النفسية التي وصفها صاحبها - تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل في المعرفة . لقد كان على وعى كامل بضرورة اعمال العقل القردى فى كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالي قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون ان صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه ، بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالي فى « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الراى عن هوى ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوفاً معروف كآرسطو واقلاطون ، والأغلب ان من يسمع لهم لايطالبهم ببرهان ،

لموافقة قولهم لطبعه . . . انه لمن العجب ان السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان «كثير من نسبة الخبر الى صاحبه . مع انه لو كان يحدثه عن امر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه الا ببرهان » . انظر اليه يقول « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمر والضلال » (٣٠) .

ولست أجد فيلسوفا عقلانيا قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالي . فلقد حصر في « مشكاة الانوار » نقائص الحواس ممثلة في احداها وهي حاسة الابصار فوجدها سبعة « اما الاولى : ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه . . اما الثانية : ان العين لا تبصر ما قرب منها قريبا مفترطا ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج في طريقه الى اعلى السموات رقا وينزل في لحظة الى تخوم الارض هوبا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن ان يحوم بجنابات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الاجسام فانه انموذج من بحور الله تعالى ولا يخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساوقة . .

اما الثالثة : فهي ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب ، والعقل يتصرف في العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفي الملا الاعلى والملاوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة اعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا نحجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه . . اما الرابعة : فهي ان العين تدرك من الاشياء ظاهرها وسطحها الاعلى دون باطنها بل قلوبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ويدرك حقائق ارواحها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها . . اما الخامسة : فهي ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع العقول وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الاصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة

والقوة المدركة اعنى قوة السمع. والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والمرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد . . السادسة : ان العين لاتبصر مالا نهاية له فانها تبصر صفات الأجسام المعلومات . والأجسام لا تتصور ان تكون متناهية . . اما السابعة ان العين تدرك الكبير ضخيرا فترى الشمس في مقدار حجر والكواكب في صورة دنائير منثورة على بساط أزرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الأرض اضعافا مضاعفة . . « (٣١) .

وبالطبع فان تآثر الغزالي هنا بآرسطو واضح ، ولست انك في انه قرا كتاب « النفس » أو احد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفاربي او ابن سينا وكانوا في ذلك متأثرين كثيرا بما نقلوه عن أرسطو ، فما عدده الغزالي من قصور في ادراكات العين الحسية ، ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلا في الابصار وبين الادراك العقلى موجودة بصورة أو بأخرى في كتاب « النفس » والكتاب الاول من « الميتافيزيقا » لأرسطو (٣٢) .

وعلى اى حال ، فقد عبر الغزالي عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيرا واضحا واطاف اليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان « العقل اولى بان يسمى نورا » (٣٣) . واستنتج أيضا ان « العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور ان يغلط بل يرى الاشياء على ما هى عليه » (٣٤) . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى اعطاها الغزالي للعقل فى نظريته فى المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، واكد محدوديته ، فقد اضاف بعد كلماته السابقة ان « تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الامرار » (٣٥) .

لقد اكد فيلسوفنا ان العقل الانسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم الا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء

العقلى - النفسى يتيح للانسان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التى لا تحتاج « لنظم دليل أو ترتيب كلام » وهى تتم « بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (٣٦) .

لقد وصل الغزالى بنا هنا الى أرقى الدرجات المعرفية ، انها درجة « الحدس الصوفى » التى تتضاعل الى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لا يمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست أرى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالى من انه قد أبطل الحواس والعقل لصالح هذا « الحدس الصوفى » ، وان استندوا فى رأيهم هذا الى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك ، والذى عبر عنه بوضوح فى « القسطاس المستقيم » بقوله : « أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله أن اعتمص به فانه ميزان الشيطان » (٣٧) ، فانى أدعوهم أن يستكملوا قوله فى نفس الموضع « ومن زعم من أصحابى أن ذلك ميزان المعرفة . فأسأل الله تعالى أن يكفينى شره عن الدين فانه للدين صديق جاهل » (٣٨) ، فهو هنا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل فى مناقشة الأمور الغيبية الالهية اذ أن « هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المكتسب من اشراق عالم النبوة » (٣٩) . ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله : « اياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا وريفا فان ذلك شنيع منفر . . اياكم أن تخالفوا الامر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا » (٤٠) .

لقد اطمأن الغزالى اذن الى « الحدس الصوفى » لانه وجد فيه المنهج الاصلح لادراك جوهر هذه الأمور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقا فى أى مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شأن الحواس أو العقل ، فنكل منهما ميدانة الذى يصلو ويجول فيه

دونما قيد . فللحواس ان تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجول فى ميدان المعقولات وافاق الكون الشامع يتامله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع ان يكشف من اسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعدها الى ما لا يمكن ان ياتيه اليقين فيه الا وهى الامور الغيبية .

وما اشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الالمانى العظيم فى القرن الثامن عشر حينما حدثنا فى « نقد العقل الخالص » عن حدود المعرفة العقلية فأكد ان العقل الانسانى « محمل باسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها ان يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع ايضا ان يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات » (٤١) . واذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانسانى عن الجدل فيما لا يستطيع ان يصل فيه الى يقين ، وليسلم - من زاوية عملية اخلاقية - بوجود هذه الحقائق على انها افتراضات او مسلمات للعقل العملى ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس (٤٢) .

ان الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية ان يكون صوفيا رغبة فى التقرب الى الله لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق » (٤٣) . لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى ايمانا بانه الطريق الاصوب للتقرب الى الله ، وبأنه المنهج الافضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس فى هذا اى تجنى على العقل أو رفض لعلومه . ولاكرر ما نقلناه عنه من قبل « لقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم » ولاضيف قوله فى « المنقذ » : « اما المنطقيات فلا يتعلق شئ منها بالدين نفيا واثباتا بل هو النظر فى طرق الادلة والمقاييس . . وان العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى ان ينكر » (٤٤) .

وقد يندهش البعض اذا ما قلنا ان للعقل - عند الغزالي - دورا اساسيا بالنسبة للطريق الصوفى ، اذ ان العلم اللدنى لا يكون - في نظره - الا بعد استيفاء « ثلاثة اوجه احدها : تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الاوفر من اكثرها والثانى : الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث : التفكير فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب . . فالتفكر اذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الالباب وتفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما عاقلا ملهما مؤيدا . . » (٤٥) .

بل ان الغزالي قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد ، اولئك الذين اذا « سكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم : انا الحق . وقال الآخر : سبحانى ما اعظم شأنى . وقال الآخر : ما فى الجبة غير الله » . لقد احتج عليهم بالعقل قائلا : « فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى ارضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد . . » (٤٦) .

فكان الغزالي اذن يريد ان يؤكد ان من الممكن ان ينكشف للصوفى ما لا يمكن للعقل ادراكه ، ولكن ليس من الممكن اطلاقا ان يكشف له عن شئ يحكم عليه العقل بالاستحالة . فالعقل هو الميزان الذى قيضه الله للانسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها .

ان الغزالي اذن فيلسوف عقلانى فى المقام الاول . يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغى ان يتوقف كلاهما ، وتكون المعرفة بعد ذلك - ان اردنا مواصلة الطريق - موكولة للحس الصوفى ، الذى هو درجة معرفية عليا - تاتى بعد ما تستوفى طرائق المعرفة الاخرى عملها وتحصل النفس علمها - كما انه فى نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله . ولذلك فهى درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص .

لقد قدم الغزالي نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود . كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من « القرآن » . فكان اول من حاول بحق اسلمة نظرية المعرفة . وفي تصوري ان هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضى على مدار مؤلفاته وخاصة في « القسطاس المستقيم » الذي حاول فيه اسلمه المنطق ، و « المنقذ من الضلال » الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولا اسلمه المعرفة .

وفي هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود . فهو عبقرية فلسفية اسلامية اصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة او في الدين رغم الاف الصفحات التي كتبت عنه شرقا وغربا .

* * *

هوامش الفصل التاسع

- (١) د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى :
دار الشروق ، القاهرة - بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ ، وأيضا
ص ٥٧ وما بعدها .
- (٢) انظر : في حياة الغزالي : د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر
الغزالي - دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠ م ، الفصل
الثانى ، ص ١٨ وما بعدها .
- (٣) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : القاهرة ، مكتبة
الجندي ، ١٩٨٣ م ، ص ٧١ .
- (٤) نفسه ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٥) نفسه : ص ٧٤ .
- (٦) نفسه .
- (٧) نفسه : ص ٧٥ .
- (٨) نفسه .
- (٩) انظر في ذلك : الغزالي : تهافت الفلاسفة .
وكذلك : المنقذ من الضلال : ص ٥١ - ٥٢ .
- (١٠) انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم : المنشور في « القصور
العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الأول ، تحقيق الشيخ محمد
مصطفى ابوالعلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩
وما بعدها .
- (١١) الغزالي : احياء علوم الدين : الجزء الثامن ، ص ٦٣ .
- (١٢) الغزالي : المضمون به على غير أهله : المنشور في « القصور
العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الثانى ، تحقيق الشيخ محمد
مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ١٢٥
- (١٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق مصطفى القباني
الدمشقي ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣ .

(١٤) أنظر :

Plato : Letter VII in « Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton , Penguin Books, 1973.

(١٥) أنظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم في فن المنطق للغزالي ،

ص ٨ .

(١٦) نفسه : ص ٨ - ٩ .

(١٧) أنظر : مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب : الغزالي : فضائح الباطنية ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، بدون تاريخ ،

ص ٠ ح ٠

(١٨) الغزالي : فضائح الباطنية : ص ٨٦ .

(١٩) نفسه ، ص ٨٧ .

(٢٠) نفسه : ص ٩٦ .

(٢١) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٢٥ .

(٢٢) نفسه : ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا أنه بدأ يشكك في قيمة المحسوسات بعد أن تشكك قبل ذلك في التقاليديات ، أى في كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعاً في عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً ، وإن كانا من النصرانية أصبح نصرانياً . . وهكذا . (أنظر : المنقذ : ص ٢٥ - ٢٦) .

(٢٤) نفسه : ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٥) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٦) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٧) نفسه .

(٢٨) نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) أنظر :

Descartes : Discourse on Method and the Meditations : translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدي زقزوق في كتابه « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » ولشد ما دهشت من أنه شغل بنفس القضية التي ترددت في أثارها بوضوح وهي قضية تأثر ديكارت بالغزالي وهل قرأ ديكارت « منقذ » الغزالي أم لا ؟ ١٢ . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه في هذه القضية في مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن أن أحد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب « المنقذ » للغزالي ، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالي الشهيرة « الشك أول مراتب اليقين » ووضع تحتها خطأ أحمر ثم كتب على الهامش ما نصه « يضاف ذلك الى منهجنا » . (انظر : د. محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت : مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص ٦) .

ولست أجد أي مجال للتشكيك في هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الإشارة إليها ونص الغزالي . ولست أدرى منى نفيق ونعيد النظر في فهم الغزالي لا على أنه هدم الفلسفة في الشرق . كما نعيد النظر فيمن يلقب بابي الفلسفة الحديثة في أوروبا ، فليس من شك أن الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له نفس التأثير الذي كان لديكارت ، فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسية الأرسطية التي هاجمها ديكارت هي نفسها التي كان الغزالي يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلنا عن : د. زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت في :

Descartes : Discourse on Method : ch . I , p. 33-34 Ch . 2 , p. 39-40.

وانظر نفس المواضيع في الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦١ وما بعدها .

وقارن أيضا :

Bacon F. : Novum Organum : in Great Books of the World » , ed. R. M. Hutchins, Vol. 30, the university of Chicago , Chicago , 1952, ch. I. ff.

وانظر : ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود في «المعقول واللامعقول» حيث اقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالي من عناصر منهجية خطيرة في التفكير وبين ما قدمه ديكارط وبيكون ، وقد أكد من هذه المقارنة اسبقية الغزالي بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين في تقديم الأساس المنهجي الصحيح للتفكير العلمى . (ص ص ٣٢٠ - ٣٣٥) . فقد أكد ان الغزالي صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضى عند ديكارط والمنهج التجريبي عند بيكون . اذ « يكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرية العلمية التى نثر اصولها على صفحات كتبه نثرا » . (ص ٣٢٠) .

(٣١) الغزالي : مشكاة الأنوار : تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، في « القصور العوالى من رسائل الغزالي » ، الجزء الثانى ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ص ٨ - ١٠ .

(٣٢) انظر : أرسطو : كتاب النفس : ترجمة د. احمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ م ، ك ٣ - ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

وأيضا :

↑ Aristotle : Metaphysics, B. I - ch. 1², pp.

980 a - 983 a . translated by W. D. Ross, in « Great Books of the Western world » , p. 8. vol - I, pp. 499 - 501.

(٣٣) الغزالي : نفس المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣٤) نفسه : ص ١١ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٧) الغزالي : القسطاس المستقيم : ص ١٠ .

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه : ص ١٣ .

(٤٠) نفسه : ص ٨٠ .

- (٤١) كانط : نقد العقل الخالص : فقرة مأخوذة من ترجمة
 د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط في كتابه : رواد المثالية
 في الفلسفة الغربية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ١٨٨ .
- (٤٢) كانط : نقد العقل العملي ، انظر : نفس المرجع السابق
 للدكتور عثمان أمين ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .
- (٤٣) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٧٥ .
- (٤٤) نفسه : ص ٤٩ .
- وانظر كذلك : معيار العلم في فن المنطق : دار الأندلس للطباعة
 والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٩ وما بعدها .
- (٤٥) الغزالي : الرسالة اللدنية : منشور بالجزء الثالث من
 « القصور العوالي من رسائل الغزالي » ، ص ١٢٢ .
- (٤٦) الغزالي : مشكاة الأنوار : ص ١٩ .



الفصل العاشر

ابن خلدون ..

وفكرة « العصبية » .

في وقت ظن فيه ان الفلسفة الاسلامية العربية ماثلة الى الزوال بعد أن جف معينها تقريبا بعد وفاة ابن رشد ، وقبل أن يحكم من يؤرخون للفلسفة حكما نهائيا بأن دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليونانى فى الفلسفة والمنطق والطبيعات ويعتة من خلال شروح كان التقليد فيها اكثر من التجديد ، وكان الاتباع فيها اكثر من الابداع ، ولد بتونس فى غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقري عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدم الدليل الحى - من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة ارنولد توينبى اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان فى كل زمان ومكان - على أن العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز . تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم فى كل المجالات ، وان كان علماء الاسلام فى الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى ويكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الاغريق فى هذه المجالات بمراحل ، فان ابن خلدون قد حقق قدرا اكبر من الابداع والاصالة فى مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ، فكان مجددا فى الكثير منها كما كان مؤسسا للعديد منها ، فقد اسس علم وفلسفة التاريخ ، علم الاقتصاد السياسى ، علم العمران (الاجتماع) ، ووضع اسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين فى تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء .

ولم تكن ولادة تلك العبقرية من فراغ ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد ، وبفضل عقليه نقدية وقوة ملاحظة تمتع بهما فيلسوفنا .

فقد عاش حياة عملية وعلمية خصبة ، زغم ما عانى فيها من الألم
وصنوف الأذى والجحود ، يمكن تقسيمها الى اربعة اطوار ، يبدأ الطور
الاول من عام مولده الى عام ٧٥٠ هـ ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه طور
النشأة والتلمذة ، حيث نشأ في أسرة ذات اصل حضري عريق اشتهرت
منذ القدم بحب العلم والرياسة في ميادينها المختلفة ، فتعلم على يد
والده ويد العلماء الذين زخرت بهم تونس في تلك الفترة وكان اهم
ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده ، وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة في
عهده كالفقه والطبيعات والفلسفة وعلم الكلام .

اما الطور الثاني ، فيبدأ من عام ٧٥١ هـ الى اواخر عام ٧٧٦ هـ
وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية ، حيث قضى تلك السنوات
معتمدا على نفسه بعد وفاة والديه بوباء الطاعون عام ٧٤٩ هـ ، ومنتقلا
بين بلاد المغرب العربي الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس .
وعانى في تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صغيرة
لاتحقق طموحاته ، فبدأ في التطلع الى المشاركة الفعلية في عالم السياسة
فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن
مرارا .

وما زال حظاه السياسي بين مد وجزر ونحمة فيها بين تالف وخبو
حتى سئم تلك الوظائف وفكر في هجرها ، مما أدى به الى طور جديد
في حياته . وهو الطور الثالث ، طور التفرغ للتأليف ، فقد اعتزل عالم
السياسة مؤقتا للتفرغ للقراءة والكتابة في قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران
في الجزائر من عام ٧٧٦ هـ الى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة
لكتابه « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم
والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » ، واخذ في اتمام
تاريخه طوال هذه السنوات الاربعة الى أن انتقل الى مسقط رأسه
تونس في عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان في مكتباتها الغنية
بالمراجع والصادر توسعة وتنقيح واكمال مؤلفه . وظل بتونس حتى
اواخر عام ٧٨٤ هـ ، ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الإسكندرية
بههدف تأدية فريضة الحج . ولكنه توقف في الاسكندرية .

وبهذا يبدأ الطور الرابع من أطوار حياته وهو طور الأستاذية ، فقد نزل الى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحا كبيرا ، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته ، وعينه في منصب قاضي قضاة المالكية ، فقام به لا تأخذه لومة لائم في الحق ، ولا يرهبه جاه أو سلطان ، فاثار عليه السخط من الوجهاء ، والحسد من الفقهاء ، فكثرت الوشائيات بشأنه لدى السلطان والصقت به التهم حتى اعفاه من منصبه بعد أن ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد أن غرقت السفينة بأهله وولده ، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس الى القاهرة . فعاد الى زهده وقرآته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر ، وتولى منصباً قاضي القضاة بعد ذلك أكثر من مرة وعزل في كل مرة بدسائس حساده من أقرانه من القضاة والعلماء ، وظل على هذه الحال الى أن غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان الى هناك وحاول أن يتقرب اليه لعله ينال الخطوة والمنصب السيامي الكبير الذي كان يتوق اليه طوال حياته ، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازي التتري لم ينل الا بعض الهدايا التي سرقها منه اللصوص في طريق عودته الى القاهرة التي تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب ، كبير قضاة المالكية ، الذي تنافس عليه مع الكثيرين الى أن توفي في السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦ م .

ومن النظر في اطوار هذه الحياة التي عاشها ابن خلدون نجد ان عاملين هامين تغلغلا فيها هما ، انه كان كثير التنقل بين البلدان الغربية في المغرب والمشرق ، وعاش دائما بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور في تلك القصور السلطانية ، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو واي العوامل تؤثر في ذلك . اما العامل الثاني ، فيبدو من النظر في فترتي تتلمذه وأستاذيته ، حيث عاشهما في كنف الدين الاسلامي ينهل من معينه الاساسي « القرآن الكريم » ، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به في سن مبكرة ، كما ارتبط به فقيها يحكم بين الناس بما انزل الله .

وقد بدأ تأثير هذا العامل في كافة جوانب « المقدمة » ، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقوم الدليل على صحة استنتاجاته الموضوعية . وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائي العلمي والادلة الواقعية التي كان يقدمها للتدليل على صحة أي قانون يقدمه من القوانين المفصلة للسياسة أو للاقتصاد أو للتاريخ .

فالامر عنده كان أنه أراد أن يثبت دائما أنه لا تعارض هناك بين تأكيدات الوحي القرآني وبين ما يعتدل في صدور البشر وما يصدر عنهم من أفعال تشكل في النهاية تلك القوانين التي يمكن استنباطها لتفسير ذلك السلوك الانساني بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية .

ولقد كان ابن خلدون حريصا على علمية التفسير الى أقصى حد لدرجة أنه لم ير غضاضة في أن يعارض تلك الآراء التي كانت تتردد لدى بعض الفلاسفة المسلمين حول أن الحكم يكون بشرع مفروضا من الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه . فقد رأى أن تلك ليست حقيقة برهانية إذ إن الوجود البشري واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة أو شرع سماوي بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته ،! فأهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية .

وستتوقف في هذه العجالة عند هذا الجانب العلمي في التفسير لدى ابن خلدون ، بل عند فكرة واحدة من ذلك الجانب ، وهي تلك الفكرة المحورية في فلسفة السياسية وفلسفته للتاريخ ، والتي بدت فيها عبقريته الفلسفية ، كما بدأ في تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة ، عبقريته العلمية في استخدام المنهج العلمي الوضعي في التفسير . إنها فكرة « العصبية » التي رأى فيها أساس الحكم أو الملك ، فبها يرتفع الحكام الى حكم دولهم ، وما يسرى عليها من قوانين النمو والافناء

هو ما يسرى على الدولة ككل ، اى على كافة مظاهر التحضر والمدنية
فى هذه الدولة .

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن « العصبية » بملاحظة سديدة حول
الأصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل فى العمران
البشرى وليس الحضر ، وقبل أن نستطرد يجب أن نلاحظ جيدا أن
البدو - فى رأيه - « هم المقتصرون على الضرورى فى احوالهم ، العاجزون
عما فوقه ، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى احوالهم
وعوائدهم» (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢ ، ف ٣ ص ١١١ - ١١٢) .
ولا شك عنده فى « أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ،
ولأن الضرورى أصلى والكمالى فرع ناشىء عنه ، فالبدو أصل للمدنى
والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الانسان الضرورى ولا ينتهى
الى الكمال والترف ، الا اذا كان الضرورى حاصلًا . فخشونة البداوة
قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها »
(المقدمه ، ب ٢ ، ف ٣ ، ص ١١٢) .

بهذه الملاحظة الذكية ، ومن خلال هذا المنطق العقلى السلس ،
انتهى ابن خلدون الى أن البداية كانت لتلك المجتمعات البدوية بالمصطلح
الخلدونى الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية .

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى (البدائى) التى أبرزها
لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرى (المتمدنين) التى
أبرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك . ثم انتهى
الى انه لما كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معا وكان
« الشر اقرب الحلال اليه (الى الانسان) اذا أهمل فى مرعى عوائده ،
ولم يهذب الاقتداء بالدين ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان
بعض على بعض ، فمن امتدت عينه على متاع أخيه فقد امتدت يده الى
أخذه الا أن يصده وازع . . » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦) . فان الحاجة

الى هذا الملك او الحاكم او السلطة التى تزرع هذا الفرد عن ذاك جد
ضرورية اذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها .

ولذلك وجب الانتقال الضرورى من تلك المجتمعات البدائية الى
المجتمعات الحضرية المتمدينة لان المجتمع المدنى هو الذى سيتشكل من
خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وافراد ، « فاما المدن والامصار
فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على ايدى
من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض او يعدو عليه فهم مكبوحون
بحكمة (اى لجام) القهر والسلطان عن التظالم » (ب ٢ - ف ٧ -
صر ١١٦) .

ويجدر الاشارة هنا الى انه لا يخفى على القارئ الحديث
مدى صدق هذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال
البداءة الى حال المدنية والمجتمعات السياسية ، فقد تجاوز ابن خلدون
به تحليلات افلاطون وارسطو اللذان لم يوليا هذا الأمر العناية الكافية ،
بل كان تركيز اولهما على رسم معالم مدينه مثالية ، وكان تركيز ثانيهما
على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة
المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هذه المجتمعات
او دون التساؤل عن الاصل فيها . كما ان فيلسوفنا هنا بحق وبدون اى
تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى
المحدثين من هوبز الى روسو مروراً بجون لوك فى تحليلاتهم للحالة
الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل ان تنشئ المجتمعات السياسية
على اساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة ،
كانت كلها مجرد خيالات لا اساس لها فى الواقع .

أما ابن خلدون فقد اهدى الى اساس ذلك الانتقال من خلال فكرة
« العصبية » ، حيث ان ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الأفراد
فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة ان تتولد فى تلك المجتمعات سلطة
لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزرع هذا عن ذاك ، ويمنع المظالم .
وهذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له الا اذا كان ينتمى لاسرة

هي اقوى الأسر ، وفتيانها هم اقوى الفتيان واشجعهم » ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية واحدة واهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ ان نعمة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦ - ١١٧) .

ومنذ هذا الموضوع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها ، حيث يقرر رأيه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها انه « فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ، ولا بد فى القتال من العصبية » (ب ٢ - ف ٧ - ص ٢١٧) .

ان أول ما يتبادر الى الأذهان ان العصبية عند ابن خلدون تعنى مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها عند فيلسوفنا اعمق من ذلك بكثير ، فهو يرى « ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما فى معناه ومن هذا الباب الولاء والهلف . . . اذ ان النسب امر وهمى لا حقيقة له ، ونفعه انما هو فى هذه الموصلة والالتحام » (ب ٢ - ف ٨ - ص ١١٧) . واذا دققنا النظر فى كلمة « او ما فى معناه » سنجد ان عصبية النسب لم تكن الا مجرد مثال ، هو اوضح الأمثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط بين الافراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاثلون دونه ويدافعون عنه بقوة واستماتة « فالنسب انما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه » (المقدمة - ب ٢ - ف ٢٨ - ص ١١٧) .

فالنسب اذن ليس مقصودا لذاته وانما الهدف منه هو تحقيق هذه الموصلة وذلك الالتحام ، فهو كما قلنا مجرد مثل على الترابط وليس علما عليها جميعا . واذا كان ابن خلدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الهلف والولاء

وكذلك رابطة الرق والاصطناع كاملة على ما قصده « بالعصبية » كأساس للحكم ، فان ذلك كان مجرد ان تلك كانت هي الروابط المعروفة فى عصره .

ويقينى ان فيلسوفنا حينما قال « او ما فى معناه » كان يهدف الى تعميم معنى « العصبية » لتشمل كافة الروابط او كل ما من شأنه تقوية الرابطة بين مجموعة من الأفراد « حتى تقع المناصرة والمنعة » على حد تعبيره . ومن هنا فانه حينما يقول انه لا يمكن ان يتصدى لحد للحكم دون مساندة من اهله او من قبيلته والا فهو واهم ، انما يعنى ان «العصبية» بمعناها الواسع هى أساس الحكم ، وقد تكون تلك «العصبية» هى عصبية المبدأ السياسى الواحد ، أو العقيدة الدينية الواحدة ، أو عقيدة الحزب الواحد ، التى يجتمع حولها الأفراد ، فهو كثيرا ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف أنها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها ، « فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى اصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد ، والسبب فى ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى اهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق » (ب ٣ - ف ٥ - ص ١٤٣) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فان « العصبية » كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم ، أيا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطيا دستوريا أو حكما فرديا استبداديا ، فكل من يشاء الوصول الى الحكم لابد من ان يرشحه حزبا معيناً أو كتلة سياسية معينة أو يستولى عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هى عصبية .

واعتقد أننا بهذه النظرة الى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذى كثيرا ما يوجه اليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى اطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية ، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للدكتوراه عن « فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية « حينما تساعل : « هل صحيح انه يجب ان نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ ليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان ومكان وانها ستبقى كذلك ؟ » [أنظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التى قام بها محمد عبد الله عنان ، ص ٩٩ - ١٠٠] .

وبالإضافة الى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون الذى لم ينظر الى العصبية تلك النظرة الضيقة التى ارادوا حصره فيها ، فانه من الممكن القول بأنه اذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية أو المجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف « العصبية » بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى ، فانها قد عرفتها بمعنى « الولاء والحلف » أو بمعنى « الترق والاصطناع » أو بمعنى « رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة » .

وعلى أى حال فان استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله من اصطلاحات غريبة قد شاع فى القرن التاسع عشر ، فقد استخدمه فون كرامر ، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوربية خاصة على المانيا وفرنسا التى استعبدتها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها ، أما ألمانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وانما يتمتع بها الألمان . [أنظر : د . طه حسين ، نفس الكتاب ، ص ٩٩ - ١٠٠ ، وأيضا فون فيسندنك ، ابن خلدون . مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مقاله ملحقة بكتاب د . طه حسين السابق ، نقلها الى العربية محمد عبد الله عنان ، ص ١٨١] . ولا يفوتنا هنا أن ننوه الى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها الى أوربا أيضا عبر فلاسفتها أمثال مكيا فيللى ونيشه ، فارادة القوة التى ذهب اليها مكيا فيللى باعتبارها أصل الدولة ترادف فكرة

العصبية الخلدونية تماما ، مع فارق هام ، هو لصالح فيلسوفنا العربى ، حيث أنه لم يذهب فى فلسفته السباسبية كما ذهب مكيافيللى الى حشد اباحة العنف والقتل والخيانة اذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم ، لأنه اعتبر ان تلك اعمالا شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب ، ويرجع ذلك الى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيافيللى ، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيريتها لأصحابها قائلا : « أن الشرف والحسب انما هو بالخلال » .

وإذا كنا - الى الآن - قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها - كما قلنا - اساسا للحكم بمفهومه الحديث ، فإننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة أخرى هى ان العبقرية هنا لم تكن مجرد عبقرية اكتشاف الفكرة الجديدة او المبدأ الطريف ، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك الى عبقرية التطبيق وهذا هو الأهم . فالى أى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ ؟؟

(٣)

ان العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن « الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ، فلا بد فى الرياسة على القوم ، أن تكون من عصبية الرئيس لهم ، اقرؤا بالادعان والاتباع » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٢ ، ص ١٢٠) .

والعصبية هنا - كما أكدنا من قبل - ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب عن طريق العنف وانما قوة العصبية تستمد من الترابط بين افرادها - ايا كان نوع هذه الروابط - كما تستمد من الأخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعوه ويناصرونه فى رياسته .

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم

عنده ، فلم يلاحظ من أنواعه الا الملكية لان « الرياسة على القوم انما تكون متناقلة فى منبت وأحد تعين له الغلب بالعصبية ٠٠٠ والرئاسة لابد وأن تكون موروثه عن مستحقها » (ب ٢ - ف ١٢ - ص ١٢٠) .
ولما كان الحكم وراثيا فى الدولة ومحصورا فى العصبية الغالبة ، فان المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد أفرادها بتوارثونه جيلا بعد جيل .

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى اطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة ، فقوة الدولة من قوة حكومتها ، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الطورة على الدولة .
ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته فى اطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة ، وعلتها هو تقوم على رأى علمى يؤمن به ايماننا راسخا هو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شئ ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وانسان ، وهذه الطبيعة تسرى أيضا على كل الأحوال الانسانية « فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها . والحسب من العوارض التى تعرض للادميين ، فهو كائن فاسد لا محالة . وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل فى آبائه من لدن آدم اليه . ومعنى كل ذلك أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شأن كل محدث » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٥ ، ص ١٢٤) .

وعلى ذلك فان العصبية شأنها شأن كل شئ تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفتنى فى أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومثائرا بالقرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) بأربعة حينما يقول « ثم ان نهايته (يقصد الحسب) فى أربعة آباء ، وذلك أن بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه ، ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه الا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالثىء عن المعانى له ، ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ،

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة واضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاية ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس ، ولا يعلم كيفه كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فريبا بنفسه عن اهل عصبيته . . . فينغصون عليه ويحتقرونه . . . » (ب ٢ - ف ١٥ - ص ١٢٤) .

وليست هذه الاطوار الأربعة للعصبية اطوارا جامدة او حتمية الحدوث على هذا النحو ، لأن العصبية والملك قد يدوم اذا ما حافظ اهل العصبية على قوتهم وتماسكهم ، واذا لم يتخل زعيم العصبية عن اهله وظل محافظا على الخصال الحميدة التي جعلت عصبيته تمسود وتحكم . ولكن لأن دوام الحال من المحال فى الامور البشرية يكون « اشتراط الأربعة فى الاحساب انما هو فى الغالب . والا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس او السادس الا انه فى انحطاط وذهاب ، واعتبار الأربعة من قبل الاجيال الأربعة : بان ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو اقل ما يمكن » (ب ٢ - ف ١٥ - ص ١٢٤ - ١٢٥) .

وبالطبع فان ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر على اى نوع من انواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم او الحديث . فابن خلدون يربط بين تلك الاطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة ، حيث يرى أن الدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص « والدولة فى الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون اربعين ، الذى هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » (ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٢) . وهو يستشهد هنا بالآية الكريمة « حتى اذا بلغ أشده وبلغ اربعين سنة » (سورة الأحقاف - آية ١٥) .

واذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة اجيال ، وكان عمر كل جيل

أربعين سنة ، فان عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرون سنة ، وهو لا يعتبر أن هذا العمر تقريبا لأنه يعتقد ان ذلك هو الأجل المحتوم « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (سورة النمل ، آية ١٦ - المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤ ، ص ١٥٣) .

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية ، حيث « ان الجيل الأول لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها(*) من شظف العيش والبسالة . . والاشترار في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون » أما الجيل الثاني فدوره في الدولة رهو تحويلها من « البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به . وكمل الباقيين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع » . اما حال الدولة في الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم في هذا الجيل « ينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن ، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته . . . فيصيرون عيالا على الدولة . . . وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة . . . حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (المقدمة - ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٣) .

ويستمر ابن خلدون في تأكيد نظريته ، فيقدم لنا ما يسميه « اطوار الدولة » وهي نظرية لا تخرج عن نظريته في « عمر الدولة » ، فكل ما هنالك من فارق هو انه يرى ان هذه السنوات التي تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال ، يمكن تحليل ما يعترها من تغيرات تختلف في حال النشأة والارتقاء عنها في حال الهرم والتبشير بالفناء . وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها الى خمسة اطوار كل منها يمثل حالة

(*) اللوحش لا يعنى عند ابن خلدون اكثر من شدة الطبع

وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن .

من حالات الدولة ، « فالدولة تنتقل - اذن - فى اطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من احوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر . . وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة اطوار » .

اما الطور الاول فهو « طور الظفر بالبغية . . والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة . . . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء » .

اما الطور الثانى فهو « طور الاستبداد » ، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشاركة فى امور الدولة ولا يكتفى بذلك بل « يكون صاحب الدولة فى هذا الطور معيننا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجذب انوف اهل عصبته » فيحاول بينهم وبين الوصول الى المناصب العليا فى الدولة .

اما الطور الثالث ، فيكون هو « طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت » ، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه ان يخلده بين مواطنيه فيشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة ، ويستقبل وفود الدول الاخرى ، ويحاول الانفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين اوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملابسهم واكلهم واسلحتهم فيباهى بهم الدول المسالمة ، ويرهب المعادية .

اما الطور الرابع ، فهو « طور القنوع والمسالمة » ، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى اولوه ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل . بالنعل . ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم ابصر بما بنوا من مجده » ، ومسالمة الحاكم فى هذا الطور

لجيرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه في كل الشؤون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع أعدائه .
أما الطور الخامس والأخير ، فهو « طور الاسراف والتبذير » ، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملذذ ، والكرم على بطانته وفي مجالسه . . . فيكون مخريا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمع الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه براء الى أن تنقرض « المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٧ »
(ص ١٥٧ - ١٥٨) .

ويحسن ابن خلدون احكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة ، بالتوقف كثيرا عند تحليل عوامل الفناء التي تسرى في الدولة شيئا فشيئا في كافة مظاهر حضارتها ، وتمدينها ، ولنلاحظ كيف استطاع ان يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا ، فيبين العوامل المادية ، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة ، والعوامل التي تنشأ عن طبيعة البشر الجبولة على الصراع والتنازع والانانية ، والعوامل الأخلاقية التي تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح الى حال الفساد والانغماس في الوان الترف واللذات .

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر في الهيئة الحاكمة ، فيؤكد ما سبق وان قرره حول العصبية القوية التي استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها في عصبيتها ، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيها عصبية واحدة شاملة ، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى في الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة في أمور الدولة ، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية في البشر من الكبر والانفة ، وبالإضافة الى ذلك ، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبية ، « وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكلية ، ويدفعهم عن

مساھمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم الا للثانى
أو الثالث على قدر ممانعة العصبیات وقوتها ، الا انه أمر لابد منه
فى الدول « (المقدمة ، ب ۳ - ف ۱۰ - ص ۱۴۹) .

اما العامل الثانى ، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها فى
الترف والعودة الى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم ، فيفقدون
عنصر جدتهم وقوتهم ، « وذلك أن الأمة اذا تغلبت وملكت ما بايدى
أهل الملك قبلها ، كثر رياسها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون
ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ويذهبون الى اتباع
من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية
فى تحصيلها وينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس
والفرش والانية ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم فى
اكل الطيب ولبس الأنيق .. الى أن يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة
أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها » (ب ۳ - ف ۱۱ - ص ۱۵۰) .

اما العامل الثالث فهو ركون الأمة الى الدعة والسكون باصطلاح
ابن خلدون ، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة
طبيعية لهما ، « وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة ، والمطالبة
غايتهما الغلب والملك ، واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها ، فاذا حصل
الملك أقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة
والسكون والدعة ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك .. فيبينون القصور
ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون
الراحة على المتاعب .. ويالفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم
ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين »
(المقدمة ، ب ۳ ، ف ۱۲ - ص ۱۵۰) .

اما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الإقتصاد
السكان الذى لا تجديد فيه ، ولا اعادة بناء ، « فاذا كثر الترف فى الدولة
وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى

هو السلطان الى الزيادة فى اعطياتهم حتى يسد خللهم ، ويزيح عنهم
والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص ، وان زادت بما يستحدث
من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا » . ولا شك ان النتيجة
المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة ان يحاول السلطان
اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة ، « فينقص عدد
الحامية .. الى ان يعود العسكر الى اقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك
وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول .. ويأذن الله
فيها بالفناء الذى كتبه على خليفته » (المقدمة ، ب ٣٠ - ف ١٣ -
ص ١٥١) .

ويؤدى سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة
بالطبع الى النتيجة المحتموة التى يلخصها ابن خلدون بقوله : « انه اذا
استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت
الدولة على الهرم » (ب ٣ - ف ١٣ - ص ١٥٠) . و « الهرم اذا نزل
بالدولة لا يرتفع » .

واعتقد انه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة ، ومحدودية
المساحة ، ومحدودية الملاحظات والوقائع ، وتلك قد تكون عيوباً شابت
نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فان هذه العيوب تتضاءل
اذا ما دققنا النظر فى الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون ان
نحصر انفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته ،
فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل
الضعف ، فما نراه فلسفياً عامل ضعف ، قد يراه رجال العلم الوضعى
عامل قوة ، والعكس .

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر ان نظرية ابن خلدون فى تفسير
عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها ، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح
لتفسير الحضارات ، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل
يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت ، وفى أى عصر كانت ،

فنظرية ابن خلدون في عمر الدولة نماثل نظرية اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م) في عمر الحضارة ، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، وأن الحضارة ككل كائن حي لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها ، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع امكاناتها الباطنية ، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف امكانات روحها في تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول الى مدنية ، واخيرا تتجاوز المدنية الى الانحلال والفناء .

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجلر في جملة واحدة يقول فيها : « ان المدنية هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير » . فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية ، وهي عند كليهما ، تعني الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية اخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية الى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادي . وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهايار الحضارة الغربية بالنظر الى أنها قد تحولت من حضارة فتية الى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة ، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق في نفوس ابنائها ، لأن الانسان فيها أصبح لا يؤمن الا بالتفسير السببي ولا يفهم التجربة الحية اللاحسية ، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم ، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت ، فهو قد فقد الرغبة في الحياة .

وهذا فيلسوف غربي آخر ، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذي وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر ، فيكتب في عام ١٩٢٣ في كتابه « فلسفة الحضارة » يقول : « أن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزيمة واضحة صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون انفسهم ، تبعا لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي الى مثل هذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا . ان شيئا ذا قيمة لم يتحقق في هذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس » (انظر ص ٥ - ٦) .

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها ، وهو كابن خلدون يرى في الانحلال الأخلاقي مظهرا قويا من مظاهر انحلال الحضارة .
(انظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ - ٣٣) .

وينعد ، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية ، ورغم ان عنصر « العصبية » هو نقطة الارتكاز ، وهو احد العناصر الأساسية في فلسفته ، الا انه ليس العنصر الوحيد ، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة ، اذ تمتلئ « المقدمة » بكنوز فلسفية تؤكد ان الفلسفة الاسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد ، بل نستطيع القول انه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية ، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدات مع ابن خلدون عصر استقلالها واصالتها وجدتها .. فهل أن لنا ان نعى هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون في الاضافة الى تيار الفكر العالمى بأصالة وعمق كما فعل !!!

* * *

مصادر الفصل العاشر

(١) ابن خلدون : المقدمة : عن تحقيق على عبد الواحد وافى ،
عبدة دار الشعب ، بدون تاريخ .

(٢) على عبد الواحد وافى : ابن خلدون : الطبعة الثانية ،
المملكة العربية السعودية ، دار عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .

(٣) مطاع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة
الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

(٤) جامستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة
عادل زعيتير ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ،
١٩٨٤ م .

(٥) عبد الرازق المكي : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون : مطابع
رويال بالاسكندرية ، ١٩٧٠ م .

(٦) عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون :
منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨١ م .

(٧) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد
عبد الله عنان .

(٨) زينب الخضرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ م .

(9) Flint (R.) : History of the Philosophy of history , W.
Blaswood and Sons LTD., 1894.

(10) Toynbee (A.) : A Study of history , Vol. III, Oxford
University press, London, 1948.

(١١) البرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة : ترجمة عبد الرحمن
بدوى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .

(١٢) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيبانى ،
منشورات مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ .

* * *

الباب الثالث

فلاسفة غربيون محدثون

الفصل الحادي عشر

مكيا فيللى ٠٠ و « الامير »

فى عام ١٤٦٩ م ولد نيقولو مكيا فيللى فى فلورنسه لآب يعمل محاميا مشهورا بين مواطنيه ، لأسرة توسكانية عريقة . وقد اتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكا فعليا فى حياة مدينته السياسية المضطربة ، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى اطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم ، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا ، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى اقامها سافونارولا والتى انتهت باعدامه واحراق جثته عام ١٤٩٨ . وقد انتخب مكيا فيللى آنذاك سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية ، مما مكنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططيها لدرجة «نه مثل بلده فى الربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما . ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاما من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد الى فلورنسة واضطر اهلها تحت ضغط الفرع والخوف الى استدعاء آل مديشى وخرج مكيا فيللى بدوره منفيا من مدينته لانه كان يناصر الجمهورية وكان خادما امينا لها .

ولقد كان هذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية ، هو السبب الذى مكنه من التفرغ للتأمل فى احوال ايطاليا المنقسمة الى امارات كل منها تمثل دولة مدنية مستقلة ، وتشتد بينها الصراعات والحروب . وفكر فى السبيل الى توحيد هذه الامارات وكيفية تكوين ايطاليا المتحدة !!

وانتهى الى نتيجة هى ان السبيل الى ذلك هو ان يتولى أحد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة امارته القوية واجتياح

الامارات الأخرى لضمها ، ومن ثم توحيد إيطاليا . ولقد رأى مكيا فيللى فى حفيد أسرة المديشى - وربما كان هذا محاولة للتقرب اليه ليعود الى الأضواء من جديد - هذا الأمير المنتظر ، فكتب مؤلفه « الأمير » وأهداه اليه ليكون هاديا له ومرشدا فى تحقيق ذلك . ولقد اتضح فى الكتاب صدق خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا ، كما عبر عن مدى المامه بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه ، أى تجاوز النجزة الى الوحدة ، وتجاوز الاضطراب الى الاستقرار .

ولقد كان هذا الكتاب هو السبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعته فى آن واحد ، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى - كان أشهرها «المطارحات» و « تاريخ فلورنسة » - عداه .

ولقد اشتهر من بين أفكار مكيا فيللى السياسية العديدة فكرة « أن الغاية تبرر الوسيلة » التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق ، لدرجة أن المكيا فيللى أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة .

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السابقة على أنها تعنى أن المهم هو الوصول الى الغاية المنشودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصول الى هذه الغاية . وهذه الوسيلة الميكافيلية تفهم دائما على أنها وسيلة شريرة لا أخلاقية . وقد يكون لهذا الفهم الشائع ظلا من الحقيقة إذا ما عرفنا ان من أجاز الزوايا فى فلسفة ميكافيللى السياسية إيمانه بضرورة فصل علم السياسة عن الأخلاق . ولقد نجح فعلا فى تحقيق هذا الفصل وكان ذلك من أهم إضافاته لعلم وفلسفة السياسة ، حيث ان الفلسفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها - من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كافلاطون وأرسطو - يفتلون بين السياسة والأخلاق ، بل كانوا يعتبرون أن

كليهما امتداد للآخر ، فالسياسى يجب ان يكون فاضلا ، والرجل الفاضل يجب ان يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية .

ولكن هل كان مكيا فيللى يقصد ذلك الفهم الشائع والذى تسبب في تلك الشهرة السيئة السمعة له ؟؟

الحق ان مكيا فيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى ان على الأمير ان يصل الى الحكم بأى وسيلة شاء ، وانما كانت قضيته الأساسية هى تعديد الطرق المتبعة فعلا من الأمراء للارتقاء الى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلا . وكانت نصائح مكيا فيللى الى الامير دائما فى حل تلك الأحوال ان يحاول كسب رضى الشعب ، لأن كسب الشعب الى جواره هو من الأهمية بمكان اذ ان صداقة الشعب والوصول الى الحكم عن طريقها افضل من صداقة النبلاء والوصول الى الحكم عن طريق مصانعتهم .

فالوصول الى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء - ايا كانت صورة ذلك - قد يكون سهلا فى بعض الأحيان . لكن كرسى الامارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كائداد له وسينشب بينه وبينهم دائما الصراع على السلطة . فمكيا فيللى يقول فى الفصل التاسع من « الأمير » فى معرض حديثه عن « الامارات المدنية » التى هى اقرب الامارات التى يتحدث عنها مما تسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار ان المواطن فى تلك الامارات لا يرتفع الى مرتبة الامارة (الحكم) الا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الامارات الأخرى ، يقول : « ان هدف الشعب انبل من أهداف النبلاء ، فهؤلاء يريدون ان يظلموا واولئك يريدون مجرد وقاية انفسهم من ظلم الآخرين . ومن واجبنا ان نقول أيضا ان الامير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر الى كثرة عدد افراد الشعب ، ولكنه يستطيع ان يحمى نفسه من عداة العظماء لانهم قلة ، وان أسوا ما ينتظره

الأمير من شعب ساخط عليه أن يتخلى هذا الشعب عنه « (انظر الترجمة العربية لخيري حماد ، نشرة بيروت ، الطبعة ١٢ ، ف ٩ - ص ١٠٤) .

ولا يعنى ذلك مجرد أن من مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد أنه بفضله سيحافظ على كرسى الحكم ، وإنما أيضا لأن الأمير لن يجد له أى ملجأ يلجأ اليه فى ظل أى ظروف صعبة تمر به إلا الشعب ، فمكيا فيللى يرى « أن من الضرورى لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لا يجد أى ملجأ له فى اوقات الشدة والضائقة » (ف ٩ - ص ١٠٦) .

ومن جانب آخر لم يكن مكيا فيللى يدعو الأمير مطلقا الى أن يصل الى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه ، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول « لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون اصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين . وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل الى السلطان ، ولكنه لن يصل عن طريقها الى المجد » (ف ٨ - ص ٩٨) .

وقد اعتبر مكيا فيللى أن معيار قوة الدولة هو قوة تخصصياتها وقوة حاكمها الى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على ادامة هذا الحب اذ « لا يمكن لأى انسان أن يهاجم تبعا لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه » (ف ١٠ - ص ١١١) ، و « ليس من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب » (ف ١٠ - ص ١١٠) . ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن أى السبل هو الأفضل فى الوصول الى الحكم والابقاء على وحدة الدولة باستمرار . هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم ؟

انه يعتقد أن أى شىء فى الدولة مستمد من قوتها ، فالقوة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العلمية ، وهو يعبر عن رايه بوضوح وبساطة حينما يقول : « عندما تفقر الدولة الى السلاح الكافى ،

تتعدم القوانين الجيدة ، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسلح
تكون جميع قوانينها جيدة » (ف ١٢ - ص ١١٧) .

فلا شك اذن في انه كان يعتبر ان نواة الدولة هي القوة . ولا شك عند
الكثيرين من دارسى مكيا فيللى مثل كريستيان غاوس في انه كان اقرب الى
الواقعية والى الواقع السياسى عندما اعتبر ان الدولة قوة توسعيه ديناميكية
من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار
اكثر عصرية من هؤلاء . ولكنه من ناحية الأخرى بعيدا عن تلك العصرية
حينما يتمسك في مؤلفاته بتلك الماثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية
الرومانية ، فقد عثر في روما على مثله السياسى الأعلى فكانت ترمز
في رأيه الى ذروة ما حققه الانسان وهى خير ما ابتكره الانسان من انواع
الحكم وصوره .

وعلى أى حال ، فقد كان اعجابه بالجمهورية الرومانية نابعا
من اعجابه بقوتها ، تلك القوة التى خلقت أعظم القوانين فى التاريخ ،
اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون ، فجعلته محكما
في صياغته ، عظيما فى شموله واتساعه ، مهابا من قبل الجميع .

ومن هنا فقد ترك مكيا فيللى الحديث عن القوانين وفضل ان
يركز حديثه عن الأسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما ان القوانين
الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية ، فالأولى ببحثه اذن هو
الأسلحة . ولقد خصص جانبا كبيرا من كتابه « الأمير » لدراسة الأشكال
المختلفة للجند . وهم اسلحة الدولة فى ذلك العصر . فمنهم المتطوعة
ومنهم المرتزقة . وهو يفضل ان يكون جند الأمير خاصة به وليسوا
مرتزقة لان الآخرين « قوات غير مجدبة وهى تنطوى على الخطورة
اذ ان احد الأمراء لو اعتمد فى دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر
بالاستقرار أو الطمأنينة لان هذه القوات مجزاة وطموحة ولا تعرف النظام
ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف
بالجبن أمام الأعداء » (ف ١٢ - ص ١١٨) . ولا أعرف تحليلا أدق

ولا اعمق من هذا التحليل المكيا فيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة او للحاكم .

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الاضافية وهى قوات الجار القوى التى قد يستدعيها الامير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة ، فهى اذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم ، واذا انتصرت فقد غدى المستعين بها اسيرها . (ف ١٣ - ص ١٢٥) . ولذلك فهو ينصح الحاكم اى حاكم بان لا يستعين بقوات غيره لحمايته او الدفاع عن دولته « فالامير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر ان يخسر المعارك بقواته على ان يكسبها بقوات سواه واثقا من ان النصر الذى يتحقق بفضل القوات الاجنبية لا يمكن ان يعتبر نصرا » (ف ١٣ - ص ١٢٧) .

ويؤكد مكيا فيللى نظريته تلك فى القوة بالتاكيد على الامراء (الحكام) بالا ينشغلوا مطلقا عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والاكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولاسلحتها فى اوقات السلم بجدية اكثر منها فى اوقات الحرب ، لان فقدان الامارة مرتبط دائما - كما يدل على ذلك استقراء احداث التاريخ السابقة - بانشغال الامراء بالترف والرخاء اكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وامر الجيوش .

وكان مكيا فيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية . فرغم اختلاف متطلقاتهما ومصطلحاتهما ، الا ان كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها ، ويرى ان الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها .

ولقد كان مكيا فيللى يعرف حق المعرفة انه انما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه ، بل لا يكادون يفكرون فيها ، فقد كان المعروف والمقبول من افكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو يقول مؤكدا واقعية غير مسبوقة - اللهم الا عند فيلسوفنا العربى الفذ

ابن خلدون - ، « انى ارى ان من الافضل ان امضى الى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته . . . لان الطريقة التى نحيا فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب ان تعيش فيها ، وان الذى يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب ان يقع ، انما يتعلم ما يؤدى الى دماره بدلا من ان يؤدى الى الحفاظ عليه » .

ولقد حقق مكيافيللى اقصى قدر من الواقعية فى عرض ارائه السياسية دون خشية الاتهام باى تهمة يمكن ان تلحق به من جراء هذه الجراءة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء . وكان من أهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم (او الأمير) ، حيث عرض للتعارض بين الصفات الاخلاقية ، فلا شك - فى رأى مكيافيللى - ان جميع الناس ترى ان يتمتع الامير بكل صفات الطيبة والخيرية ، اذ يجب ان يكون كريما متحررا ، رحيفا وفييا بعهوده ، شجاعا نقيًا طاهرا ، صريحا متدينا .

ولما كان من المستحيل ان يكون الامير متمتعًا بكل هذه الصفات الخيرة جميعها لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، « فان من الضرورى - فى رايه - ان يكون الامير من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التى قد تؤدى به الى ضياع دولته . وان يقى نفسه ما امكن من تلك التى قد لا تؤدى الى مثل هذا الضياع على ان يمارسها دون اى تشهير اذا لم يتمكن من التخلّى عنها ، وعليه ان لا يكثرث بوقوع التشهير بالنسبة الى بعض المثالب اذا رأى ان لا سبيل الى الاحتفاظ بالدولة بدونها . اذ ان التعمق فى درس الأمور يؤدى الى العثور على ان بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى اذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك فى أشياء أخرى تبدو كزائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمانينة وسعادة » (ف ١٥ ، ص ١٣٦ - ١٣٧) .

فلقد كان مكيافيللى اذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام ،

وإنسببيتها بشكل خاص كذلك . وهذا رأى فلسفى قديم منذ أيام السوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السلوك وبين ما يترتب عليه من نتيجة نافعة ، فان كان الفعل الأخلاقى يؤدى الى منفعة صاحبه فهو خير ، وان أدى الى ضرورة فهو شر .

وهذا ما يراه مكيا فيلى مناسا للحاكم ، فان أخذنا مثلا فضيلة الكرم التى يرى الجميع أنها صفة يجب أن يتحلى بها الحاكم ، فان مكيا فيلى يرى « أن من الخير أن يعتبر الانسان كريما ، ومع ذلك فان الكرم على النحو الذى يفهمه الناس قد يؤدى الى اىذاءك » ، والايذاء المقصود هنا هو الذى يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء . فأحيانا ما يكون كرم وسخاء الحاكم دافعا لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه ، وكثيرا ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من الأفراد شعبه . واذا ما شعر الحاكم يوما بأنه يجب أن يقلل من هذا السخاء (أى يقلل من نفقاته ونفقات حاشيته) ، وبالتالي يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فانه سيتهم من قبل هذه القلة بالبخل . « وعلى الأمير (الحاكم) تبعا لذلك ، اذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار امره ، أن لا يعترض اذا كان حكيما عاقلا ، على تسميته بالبخل .

وسيرى الناس مع مضي الزمن أنه أكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك عندما يرون أنه عن طريق تقديره أصبح يكتفى بدخله ، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر باشتهار الحرب عليه ، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شعبه ، ويكون بذلك كريما حقا مع جميع أولئك الذين لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية ، وشحيا مع أولئك الذين لا يهبهم المال ، وهم قلة ضئيلة . وقد رأينا فى عصرنا ان الأعمال العظيمة يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل » (ف ١٦ - ص ١٣٩) .

وهكذا ينتهى مكيافيللى الى تفضيل البخل على الكرم ، ان كان هذا البخل سيؤدى الى خير الدولة ككل . وهكذا الامر عنده دائما فان التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضا زائفا

إذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة في عالم السياسة . ويؤكد مكيا فيللي هذا الأمر باستمرار ، ولنضرب مثلا آخر على ذلك ، وهو يتلخص في سؤال : هل من الخير أن يكون الحاكم (الأمير) محبوبا أو مهابا ؟

والاجابة في رايه تكون ببساطة ، أن من الواجب أن يخأفه الناس وأن يحبوه في آن واحد ، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه ، هذا إذا توجب عليه أن يختار بين الأمرين . « ومع ذلك ، على الأمير - في رأى مكيا فيللي - أن يفرض التخوف منه ، بطريقة ، يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب ، إذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنبا الى جنب » (ف ١٧ - ص ١٤٤) .

ويلخص مكيا فيللي رايه في هذه القضية بقوله : « وهكذا فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد ، والشعور الانساني النبيل والأخلاقى ، والتدين ، وأن تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك أن تعد نفسك عندما تقتضى الضرورة لتكون متصفا بعكسها . ويجب أن يفهم أن الأمير - ولا سيما الأمير الجديد - لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في نظر الناس إذ أنه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافا للاخلاص للعهود ، وللرافة والانسانية والدين . ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح ووفقا لما تمليه اختلافات الظروف . وأن لا يتنكر لما هو خير إذا أمكنه ذلك شريطة أن ينزل الاساءة والشر إذا ما اضطر الى ذلك » (ف ١٨ - ص ١٥٠) .

ويبدو أن ايمان مكيا فيللي بهذه القيم المتعارضة التي يجب أن يتصف بها الأمير ، فيظهر منها ما شاء ، ويختلف سلوكه تبعا لاختلاف الظروف التي تمر به وبدولته ، قد جاء من خلال ايمانه الذى لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموما ، وبأنهم يتصفون بالانانية وحب الذات سواء

كانوا حكاما او محكومين ، فما رغبة المواطن في تأمين حياته والاكثر من املكه والحفاظ عليها الا نتيجة لتلك الانانية ، وما رغبة الحاكم وسعيه الى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه الا نتيجة لهذه الانانية ، وما قيام الحكومات وضرورتها الا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها ، كما ان نشأة القوانين هي للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر .

ولا شك ان ادراك مكيا فيللى لهذه الحقيقة يعد أحد جوانب اصلته الفكرية ، فقد اوضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هي حجر الزاوية في فلسفة توماس هوبز الأخلاقية والسياسية ، كما كانت ردود الفعل لهذه الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيا فيللى وهوبز ، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نقده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية اخرى . وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية الغربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التي أعلنها مكيا فيللى وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب ، وعن الأخلاق من جانب آخر .

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧ ، ومنذ نشر كتابه « الأمير » للمرة الأولى على اثر هجوم الكاردينال الانجليزى بولس Polus ، فانه قد استعاد مكانته التي تليق به منذ القرن الثامن عشر ، حيث ترجمت مؤلفاته الى لغات العالم المختلفة ، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه ، وشهد له هيغل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية ، واضحى « الأمير » من المعالم الرئيسية في تاريخ عالم وفلسفة السياسة الغربيين .

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط ، بل انه تجاوز ذلك فآثر تأثيرا واسعا على مجريات السياسة العلمية ، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم وأهدافهم أمثال كريستينا ملكة السويد ، وفرديريك ملك بروسيا ، وبسمارك . ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير في قرننا الحالى فآثر فيمن ثاروا على انظمة الحكم التقليدية القديمة ،

فقد اختاره موسوليني موضوعا لاطروحته للدكتوراه ، كما كان هتلر يداوم القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام . وقد كان محمد علي - مؤسس مصر الحديثة ، الدولة التي قويت شوكتها لدرجة أن كل القوى الأوربية تحالفت للتخلص منها والقضاء على أسباب قوتها - من قرائه والمتلمذين عليه . ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضا على مكيا فيللي وكتابه « الأمير » .

وان كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت في انتشار تلك الشهرة سيئة السمعة لمكيا فيللي ، فإنه براء من افعال هؤلاء السيئة حيث غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم وأساءوا الى العالم وإلى انفسهم في النهاية .

* * *

الفصل الثاني عشر

بيكون ٠٠

و « الإوهام الأربعة » ٠٠

عجيبه تلك الحياة المتآمرة المهينة التي عاشها فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) فهي ليست بحياة فيلسوف حلم بأطلنطس الجديدة New Atlantis ، تلك المدينة المثالية التي رسم معالمها هو ، والتي يعيش فيها قوم سعداء ، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم اليها النفاق والخداع ، وهى مدينة خيرة اهلها من علماء الطبيعة والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة ، وهم لا ينشغلون إلا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم ، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة ، يدرسون الطب والتشريح لعلاج الامراض والتخفيف من الآلام ، ويحاولون بناء السفن التي تجوب الهواء ، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء ، ولا يصيبون ببضاعتهم حريرا ولا فضة ولا ذهباً ، وانما يصيبون الحقيقة !! ، حقيقة ما ابداع الله ، حقيقة هذا العالم .

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطربت فيه اخلاق الساسة الانجليز ، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول الى المناصب العليا ، انه عصر الوقيعة والتآمر . وقد ولد لأبوين ، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل اختام الملكة ، والأم من اهل العلم . فلا عجب اذن أن ينشأ فرنسيس جامعا لحب العلم والسياسة والمتعلق بهما على حد سواء . ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض ، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يجد فى نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التي عرفت بها طيلة ما عاشته

من قرون ، فاعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره ، ان اساتذة كمبردج يخطئون خطأ فاحشا اذ يعتمدون اعتمادا كاملا فى دراساتهم على ارسطو ، ولا يصيبون بالاضافة الى ذلك الا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منها .

وكاد الشاب ان يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة احس انه الوحيد القادر على ادائها ، رسالة تحرير العالم من أسر ارسطو . ولكن ابت عليه ظروفه المالية ذلك ، فقد وجد نفسه مدينا بعد ان قسم والده املاكه بين ابنائه جميعا الا هو . وكانت صدمة شديدة جعلته يفيق على واقع عملى شديد المرارة يجب ان يواجهه بأى وسيلة ، فقرر التخصص فى القانون ليملأ بالقانون جيبه ، الى جانب اشباعه روحه بالفلسفة ، واسنعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيسا لوزراء انجلترا ليهىء له وظيفة فى القصر الملكى ، ولكنه لم يفعل . فاضطر فرنسيس ان يصبح نصيرا لأشد منافسى عمه اللورد اسكس ، فاخذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه ، ومكنته من الاسراف على نفسه فى المآكل والمشرب والمظهر ، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة ، ومنزل جميل منحة من اللورد .

وحاول ان يتزوج من زوجة غنية تتيح له الثراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجسد العلمى الذى كان يتوق اليه ، ولكن الظروف أبت عليه ذلك أيضا . ففشل فى زيجة من هذا النوع . كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها ، وكانت المفاجأة ان ينحاز بكون الى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل الى مراده ضاريا عرض الحائط بصدقة اللورد الذى أقل نجمه السياسى ، فكان فيلمسوفنا هو الشاهد الأول الذى أودت شهادته بحياة خير أصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى الف من الجنيهات . فهل حياة الغدر هذه كانت خليقة ببيكون الفيلمسوف ؟ . انه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء ، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه ، يلجا

الى الغدر ليشق طريقه في الحياة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسفة
التي عشقها وازاد التعمق فيها والتجديد في منهاجها .

وعلى اى حال ، فقد ابتمس الحظ له بعد عامين من اعدام
صاحبه ، حيث توفيت الملكة اليزابيث ، واعتلى العرش جيمس الاول ،
فبدأ ببيكون معه عصرا جديدا من النفاق والتملق حتى استطاع ان يحصل
على اول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المدعى العام عام ١٦٠٧ ،
وتوالى المناصب الكبرى ، ففي عام ١٦١٣ .اصبح محاميا عاما ،
وفي ١٦١٦ اصبح المستشار الخاص للملك ، وفي ١٦١٧ تقلد منصب والده
فاصبح حامل الاختام الملكية ، وفي عام ١٦١٨ عين كبيرا للمستشارين ،
ومنح لقب « اللورد » ، ثم لقب «الفيكونت » فى عام ١٦٢١ .

وما ان بلغ نجمه السيامى هذا المدى ، حتى اخذت احواله
تتدهور بنفس السرعة التى علا بها ، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا
من المتهمين قبل محاكمتهم والثناءها ، وانكر فى البداية ، ولكنه اضطر
الى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولا تبرير ذلك بان تلقى الهدايا
والرشوة امورا شائعة فى عصره . وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم
تولى اى مناصب عامة ، ولم يدم سجنه الا اياما قليلة ، كما اعفاه
الملك من الغرامة ، ونفذت العقوبة الاخيرة . ولقد كانت هذه هى نهاية
اطماعه السياسية ، حيث تفرغ بعد ذلك نهائيا - ورغم انفه - لمشروعاته
العلمية الواسعة ، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافيا لتحقيق كل تلك
المشروعات ، فقد مات فى التاسع من ابريل عام ١٦٢٦ م ، وكان موته
مرتبطا بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر
العقلى الى مجال التجربة العملية ، فقد مات على اثر اصابته ببرد قاتل
اثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن ، حيث
اصر على ان ينزل فى يوم مثلج شديد البرودة لكى يختبر بنفسه تاثير
التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة .

ونظرة متفحصا فى تلك الحياة التى عاشها ببيكون تؤكد انها كانت

حياة جوهرها التمرد ، تمرده العقلى على ما يدرس فى الجامعات الانجليزية من مناهج عقيمة ، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده والتى ارادها له والده بعدم اشراكه فى وراثة املاكه ، تمرده على اخلى اصدقائه بعد أن حقق من خلاله مآربه وأصبح غير مفيد له ، تمرده على هيئة المحكمة التى حاكمته بتهمة الرشوة ، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة ان الرشوة مسألة شائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب . الخ .

ولاشك ان اعظم ما افاد به ببيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم ، وصورة العلم السائدين فى عصره ، فقد بدأ حياته وانهاها متمردا عليهما . وهما هو يوضح ملامح هذا التمرد فى كتابه الهام « النهوض بالتعليم The Advanernent of learning » ، الذى نشره فى بداية حكم جيمس الأول فى عام ١٦٠٥ ، فكان اشبه بتقرير يرفعه الى الملك ، وقد حمل فيه بشدة على تعاليم المدرسين الجامدة ، واوصى بان اصلاح حال التعليم لن يكون الا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، اذ ان الانسجام الاجتماعى والتكامل العلمى يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين ، فالفيلسوف الذى يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا ، اما رجل الدين الذى يهتم بالفلسفة اهتماما مبالغا فيه فهو ينتهى الى الزندقة . والطريق السليم الوحيد هو فى اقامة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعى والوحى الالهى .

وبالطبع فلم يصرح ببيكون - وهو السياسى الداهية - بانكار اللاهوت الطبيعى ، لأنه رأى ان هذا النوع من اللاهوت يقيم جسرا بين كل من الميدانين . ولما كان يريد حرمان اللاهوت الطبيعى من هذا الدور الوسيط الذى يتشدد به كثيرون ، فقد قدم تقسيمه للمعرفة المبنى على اساس ان المعرفة اما معرفة موحى بها ، او معرفة طبيعية ، وأن الحقائق اما حقائق ننتلقاها عن طريق التنوير (الوحى) الالهى ، أو حقائق نحصلها عن طريق قوانا العقلية الطبيعية ونحواسنا الخمسة .

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائدا من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه ، حيث أنه أراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين ، وميدان العلم . أو بمعنى آخر أراد أن يحدد الله - على حد تعبير جيمس كولينز (في كتابه الله في الفلسفة الحديثة ، أنظر الترجمة العربية ، ص ١٣١ وما بعدها) - فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الانسانية بهذا العالم الطبيعي واستكناه أسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم الا بمنهج علمي يعتمد على الحواس والعقل الانسانيين وبدون أى ضمان الهى أو وصاية لاهوتية .

وإذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم ، فإنه قد انشغل كثيرا بعد اقراره ذلك الفصل بين هذين المجالين ، بالمجال الذى حدده لنفسه كإنسان ، مجال العلم . وكان أساس انشغاله هو كيفية التجديد فى هذا المجال ؟

لقد تبلور لديه فكرة كتابه الضخم « الاحياء العظيم -

instauratio magna ، الذى يمكن أن يضمه كل ما يريد من تجديد . فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن يتألف من ستة أجزاء ، وكان احد هذه الأجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان « الأورجانون الجديد *Novum organum* » أو « الأداة الجديدة » ، وهذا هو الجزء الوحيد الذى كتبه ونشره فعلا من بين تلك الأجزاء الستة ، وضمه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد فى كتاب الأرسطو المسمى « بالأورجانون » ، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلا معارضة أرسطو ، فكتب أرسطو المنطقية التى تضمنت منطقها ومنهجها فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه وأطلقوا عليها « الأورجانون » أى الآلة أو الأداة ، باعتبار أن المنطق نفسه أداة العلم والتفكير العلمى ، واختار بيكون أن يسمى كتابه « الأورجانون الجديد » ليعارض ويرفض ذلك الأورجانون القديم .

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم ، بأن قسم كتابه الى

قسمين ، قسم انتقد فيه بصورة اساسية ذلك الاطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى راسهم ارسطو ، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسين فى العصور الوسطى ، أما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء ، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى .

ولقد كانت اشهر افكار هذا الكتاب هى « الاوهام الاربعه » التى عدد فيها ببيكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الانسان بوصفه انسانا يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة ، او بوصفه فردا له شخصيته الخاصة المستقلة .

وهذه الاوهام الاربعه ان تخلص منها الانسان بعد الوعى بها ، يمكنه ان يبدأ - فى رأى ببيكون - صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .
وأول هذه الاوهام ، أوهام الجنس البشرى . وهى تشير الى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث « ان العقل البشرى ، جريا على طبيعته الخاصة ، يفترض فى بساطه ويسر ان فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق ، يزيد على ما يبدو منه فعلا ، وان قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض » .
ومن هذا الميل البشرى الى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، مثل خرافة البحث عن العلل ، فلا يستطيع الناس تصور الشيء بلا علة او بدون علة ، وبذلك نقع فى أخطاء من قبيل البحث عن « العلة الغائية » التى هى أكثر ارتباطا بطبيعتنا الانسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضا عليها . (الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ - ٤٧) .

وثانى أنماط هذه الاوهام ، أوهام الكهف ، وتعنى ان لكل انسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجيناً فيه ، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا « فمن العقول ما تميل

الى التحليل وتقسيم العالم الى اشئآت من الأشياء وتدرک الفرق بينها ، ومنها ما تميل إلى التركيب فتتظفر الى العالم على انه بناء متماسك بين أجزاءه أوجه شبه متعددة وينتمى الى النمط الأول العلماء ، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون الى النمط الثانى . ولكن علينا جميعا أن ندرک أن الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين ، وأن لكل من النمطين اخطاؤه ، ومواقفه المتطرفة « . (الأورجانون - ب ١ - ف ٥٥) .

اما ثالث انماط الاوهام ، اوهام السوق ، فهى تنشأ عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض ، واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رايه عمليات تبادل الافكار وتداولها بين الناس عن طريق الالفاظ اللغوية ، ويرى بىكون ان الناس يتوهمون ان عقولهم تتحكم فى الالفاظ ، على حين أن العكس احيانا كثيرة هو ما يحدث ، فتعود الالفاظ وتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه . فالفساد فى تركيب بعض الالفاظ وارد ، بل هو موجود ، فبعض الالفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الالفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن العادى وليس العلمى . ولذلك يجب أن يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الالفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة بالغة وصارمة . . وعليهم ان يواجهوا الأشياء مباشرة بدلا من مواجهتها من خلال الالفاظ اللغوية وحينذاك سيكتشفون أن تعبيرات معينة مثل « المطلق » و « اللانهاية » و « العلة الأولى » و « الجوهر الأول » ، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة . (الأورجانون - ب ١ - ف ٥٩) .

اما النمط الرابع من الاوهام ، فهو اوهام الممرح ، وهى اوهام انحدرت الى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الأذهان بمنطق مزيف أو نتجة للاحترام المفرط لآراء القدماء . فكل الآراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على ممرح عقولنا التى كثيرا ما تتقبل

تلك الآراء تقبلاً سلبياً دون مناقشة أو نقد ، بينما المفروض أن نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، ولا نتقبل منها إلا ما يشهد به الواقع الفعلى فقط .

وبعد عرض بيكون لتلك الأوهام، يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الانسانية بلا أفكار أو أوهام مسبقة ، وكاننا أطفال أبرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء ابوابها . (الأورجانون ، ب ١ - ف ٦٨) .

ولكن ما هو الطريق الى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه ؟ انه طريق الشك ، طريق التجربة والخطأ ، طريق التصنيف واعادة التصنيف دون يأس أو ملل . . . فالتجربة الصحيحة تضىء كالشمعة أولا وعلى ضوءها يتضح الطريق . . . وقد حدد بيكون هذا الجانب الايجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقراء من خلال ما اسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن من خلالها دراسة أى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء الأمثلة وحصرها وتصنيفها . . . أولها : قائمة الحضور ، ونجمع فيها كل الأمثلة الايجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة ، فقد جمع فى هذه القائمة سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة ، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك ، حرارة الأجسام . . الخ . وثانيها : قائمة الغياب ، وفى هذه القائمة نجمع الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى نبحثها ، ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب . . وهكذا ، وثالثهما ، قائمة التفاوت فى الدرجة ، وفيها نجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا .

وبعد وضع هذه القوائم ، تبدأ في رأى سيكون عمليات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتناهى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها . ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كاشعة الشمس مثلا . . . وبعد عملية الاستبعاد ، نصل الى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحديدا ايجابيا صحيحا . وفى ظاهرة الحرارة انتهى بـيكون الى « أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزيئات الصغيرة فى الأجسام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزيئات الى التباعد بعضها عن البعض » .

وعلى الرغم مما لأقته نظرية الاستقراء عند بـيكون من نقد ، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين ، الا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط . كما أننا لا يجب أن ننمى أن دعوه بـيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه ، بل كانت فى ضرورة أن يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه ، فلقد أدرك أن العالم لا يخضع لناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو الذى يضع لنفسه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسها . فلقد استطاع بـيكون أن يخلص نفسه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منها فكان بحق - كما قيمه فارنجتن فى كتابه عنه - صاحب الفكرة القائلة ان المعرفة ينبغى أن تنتج أعمالا ، وأن العلم ينبغى أن يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس ان يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهـم المقدس هو تحسين أوضاعها باستمرار .

ولاشك ان هذه النزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشه بـيكون فعلا ، وهذا ما يبرر سوء أخلاقه ويجعلنا نصفح

عنه لما كان لهذه الأفكار من أثر في تغيير علم الانسان وحياته آنذاك الى الأفضل ، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعوة الى العلم العملي يجب أن تنفصل في حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم . فالتقدم العلمي وما يصاحبه من تقدم تكنولوجي في وسائل الحياة ليس مبررا لأي انحدار اخلاقي أو سوء سلوك .

* * *

الفصل الثالث عشر

ديكارت ٠٠

و « شيطان الشك »

في « لاهى » تلك البلدة الصغيرة في منطقة التورين بفرنسا ،
وفي نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولابوين من صغار الأشراف الفرنسيين ولد
رينيه ديكارت خير من أنجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد
سواء ، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد في مطلع
العصر الحديث وكان فاتحة عصرا جديدا في الفكر الفلسفى .

والناظر في حياة ديكارت - والتي سنجد صداها واضحا في فلسفته -
لا يجد الا نفسا توافة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل في جسد مكدود
بدأ صاحبه الحياة به مريضا ورث المرض عن والدته التي لم تقضى
في الحياة بعد مولده الا ثلاثة عشر شهرا تركته بعدها لتتولى رعايته
جدته ومربيته ، وقد ابعدها عن مشاركة الأطفال من سنه اللعب
والمغامرة ، فنشأ محبا للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة ، يفضل
الوحدة على الضجيج . وما ان بلغ الثامنة من عمره حتى الحقه والده
بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية . وما
كانت تتبناه من منطق وطبيعيات واخلاق وميتافيزيقا . وقد أظهر الصبى
نبوغا مبكرا فبدأ منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده
« بالفيلسوف الصغير » .

وما ان بلغ السادسة عشر من العمر حتى خرج من هذه
المدرسة غير نادم ، فرغم اعجابه الشديد بأساتذته فيها الا انه
ادرك أن الأجدر به أن يعلم نفسه لأن ما يتعلمه فيها لا يخرج عن آراء
القدماء التقليدية . وخرج الى تيار الحياة المتدفق ، تارة يخالط
الناس وتارة يعتزلهم ليخلو الى نفسه وظل على هذه الحال المترددة
زهة اثنتى عشرة سنة . وحينما احسن في تلك الاثناء ان خطر السل

الذى ورثه عن أمه قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم الى جانب العقل المتألق ، بالغ فى هجران نشاطه العقلى احسانا لينصرف الى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش ولكنه لم يستمتع بذلك استمتاع الجندى المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها ، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فهو يقول « ان نزعتى الحربية نشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى ، بردت مع الزمن » .

وأخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوروبية قرر ان ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاذا به يغادر فرنسا نهائيا وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثالثة من عمره الى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها الا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكة كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب اليها بعد تردد ليلقى لديها حتفه فى عام ١٦٥٠ ، وقد أخفى مكان اقامته فى هولندا. عن الناس جميعا بما فيهم اصدقائه . وكان اول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم ، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته « العالم » ، ولكنه أحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها . فلقد آثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليتمكن من استكمال رسالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى الى طريق اليقين والصواب ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدئين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ - « ائى اتبع أهكارى اينما قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين اذا ضلوا الطريق فى الغاية ، فهم يعلمون ان الخير فى ان يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما امكنهم ذلك لا ينحرفون يمينا أو يسارا .. فان لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه

بالتجديد . . فهم على الأقل بالغون مكانا هم فيه أحسن حالا مما كانوا
في وسط الغابة » .

٢ - « انى اطيع قوانين بلادى ، وأستمك بدين أبائى وأستهدى
بأحكم من اتصل بهم من الناس » .

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدأين ، فالمرء لا يسعه
أن يتبع أفكاره اينما قادته اذا قرر سلفا أنها ستؤدى به الى طريق
أسلافه دون سواه الا أن ديكرت قد أمن بهما على نفسه من الاضطهاد
والتعذيب والقلق النفسى . كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب
الفكرى الذى جعله يلقب بأبى الفلسفة الحديثة ، فقد قدم فلسفة تبدأ
من الشك وتنتهى الى اليقين ، تبدأ من افتراض « الشيطان الماكر »
وتنتهى الى اثبات وجود « الله » و « العالم » .

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها ، فقد فكر ديكرت
كثيرا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة الى اليقين ، فقد
استهدف من الرياضيات بدايتها . وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون
الا بحدس واستنباط ، « الحدس » الذى يتجه الى ادراك شئ يبلغ
تصورنا له بساطة وتميز يمتنع معها على أى ذهن أن يكون محتاجا
لتعلمه أو يكون محتاجا للبرهنة عليه . وأما « الاستنباط » فهو عملية
ترتبط عند ديكرت بالحدس حيث أننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك
الحقيقة البسيطة المدركة حدسا . ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا
المنهج ١٤

ان السبيل عند فيلسوفنا يبدأ من طرح كل الأفكار والمعتقدات
السابقة أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ومهما كان
مصدرها لأنها فى الغالب أفكارا اكتسبت من اجماع الناس واجماعهم
لا ينهض دليلا يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عميرا . كما
إننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى

ان خدعتنا مرة فمن الممكن أن نخدعنا دائما مادامنا لا نجد لها ضابطا يوثق به ، فنحن نرى بأعيننا ان الملعقة مكسورة في كوب الماء ، كما نرى البرج دائريا من بعيد . الخ . وهذه ألوان من الخداع يجب الا نثق فى ادواتها .

وان سألنا ديكارت لماذا ينصحن بالابتعاد عن أقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب : ان الالتجاء الى أقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن حياة الانسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث اذ يمكن أن يقضى الانسان عمره بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى أقوال السابقين دون أن يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع أن يانس إليها ، كما ان الحقيقة ليست حكرًا على أحد دون سواه .

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة ألا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقا معها ، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى أعلنها وأكد انها كفيطة بهداية عقله وكافة العقول ، والتى كان أشهرها قاعدة البدهاة والوضوح التى أعلنها فى كتابه « مقال عن المنهج » وهى : « . . ان لا اتلقى على الاطلاق شيئا على أنه حق ما لم اتبين بالبدهاة انه كذلك بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التثبيت بالأحكام السابقة وان لا ادخل فى أحكامى الا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

وهذه الكلمات على بساطتها هى مكن « الثورة الديكارتية » فى تاريخ الفلسفة ، فأول ما يتبادر الينا منها ، أن على الانسان حين يبحث فى المسائل العلمية او الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة الا سلطة العقل » كما يجب عليه ان يتجنب مع ذلك أمرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما « التعجل » فى اطلاق الأحكام من غير تريض وقبل أن يصل الذهن الى بدهاة تامة حول موضوع الحكم . وكذلك « الأحكام المسبقة » وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقا بفكرنا منذ اطلاقناه على الأشياء فى عهد

طفولتنا . ولكن كيف السبيل الى احكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالى
تجنب التعجل فى احكامنا او بناءها على احكام مسبقة ١٢

ان السبيل الى ذلك يكون بافتراض « الشيطان » ، شيطان الشك
وهو الافتراض الجوهري عند فيلسوفنا حيث انه الفاصل بين طريق
الحق وطريق الباطل ، بين الشك واليقين ، فعن طريقه يمكن افتراض
ان كل ما يعلق بعقولنا من افكار لا بد من افراغها كما يفرغ بائع التفاح
سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن الفاسد . وافرغ
العقل من تلك الافكار والمعتقدات السابقة يبنى فى رأى ديكرت على
الشك فيها جميعا دون تمييز . وقد ذهب فيلسوفنا فى الشك الى مداه
فصرح بان « ليس هناك شىء الا ويستطيع ان يشك فيه على نحو ما » ،
فاذا ما احس ان مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان
بالارادة وقال : « اريد ان اعتبر كل ما فى فكرى وهما وكذبا » . والسبيل
الى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع ، فكلما تصور انه قد نحى
اى فكرة فى ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان ، وكل ذلك
ليحقق فى عقله حالة الشك الصحيح . ولكن هل هذه الحالة من الشك
ستظل دوما ١٢ او بعبارة اخرى هل سيظل يشك شكاً مطلقاً
والى الابد ١٢

لقد اختار ديكرت ان يعيش حالة الشك تلك لكى ينفذ منها الى
اليقين ، فكيف السبيل الى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة
من هذا الشيطان الماكر الذى يلج على عقله فيشككه فى كل شىء سواء
كان نائماً يحلم ام يقظا يعيش بجسده وعقله بين الأشياء ١٢

ان اول ما يتبادر اليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك
نفسها ، فقد قام بحدس اليقين فى كتابه « التأملات » من كونه يعيش
حالة الشك العقلى ، فان كان يطوفه بنا فى حالة اليقظة نفس ما يطوف
بنا فى النوم من افكار وتخيلات دون ان يكون ايها صحيفا فى الوقت
ذاته ، فقد اعتزم ان يفترض ان كل ما يفد على عقله لا يعدو فى صحته

اضغاث الأحلام . ولكن هذه الأحلام نفسها تؤدي بديكارت الى اليقين الأول ، لأن الحلم بحاجة الى حالم . وكوني لا أستطيع أن اتيقن من صحة أفكارى وأشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائنا يشك ويفكر ، فهو موجود على هذا النحو المفكر . وهكذا يؤدي الشك الى حقيقة واحدة هى أنتى موجود ، فقد أشك فى أى جسم أو فى وجود عالم مادى لعيش فيه ولكنى لا أستطيع الشك فى أنتى أشك أو فى وجود تفكيرى « وأعلم من ثم أنتى جوهر طبيعته ان يفكر ولا يحتاج وجوده الى مكان ما . ولا يتوقف على أى شىء نادى لذا كانت « ذاتى » أى نفسى التى جعلتنى من أنا هى شىء يتميز عى جسمى وادراكها أكبر من ادراك ذلك الجسم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم » .

وهكذا يخلص ديكارت الى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الساکة . ولكن هذه النفس الساکة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان ، انها تريد أن تنتقل من صحراء الشك واضاليل ذلك الشيطان الى واحة الايمان .

ويتم هذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من اثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة الى اثبات وجود الله وهو يعبر عن هذا الانتقال بقوله « ان كل ما أدركه فى وضوح وجلاء فهو حق ، فاذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتبرونى من شك أدركت أن وجودى ليس كاملا كل الكمال . . لانى أعرف بوضوح وجلاء أن المعرفة اكمل من الشك . ولكن كيف يتأتى لى أن أفكر فى شىء اكمل منى ؟ ان ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة اكمل منى فعلا ، طبيعة تتصف بكل نواحي الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله . . . ولا يمكن ان يتصف الله بغير الكمال . اذ لا يمكن أن يتوره أى نقص ، فلا يمكن ان يتصف بالشك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لأنها صفات لو خلا الانسان منها لكان أسعد حالا . ومعنى ذلك انها صفات غير كاملة وانها من سمات الانسانية لا الألوهية .

فالله كامل أى انه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء » . وكان هذا اول براهين ديكارت على وجود الله .

وما ان يصل الى اثبات وجود الله على هذا النحو حتى ياخذ فى نفس وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع ، اذ لا يستطيع ان يشككنا فى وجودنا او فى وجود العالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله ، فان كان ديكارت قد اثبت وجوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فانه لا يريد ان يظل هذا الشيطان الخبيث مندسا فى ثنايا الاستدلالات . فلا بد من طرده بعد ان اثبت وجود الله اذ ينبغى ان نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف لذلك الشيطان المخادع . وان نستبدل النهار الواضح بهذا الشبح . فلا اعتراف بوجود الله عند ديكارت معناه الاعتراف بأن اساس العالم الواقعى معقول . اما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده . ولن نستطيع ان نؤسس العلم او نعتقد فى وجود اشياء خارج ذواتنا وذات الله او نؤمن بالعالم اليومى عالم النهار الا بعد ان نتخلص من هذا الشيطان . وهكذا تكون بضربة واحدة قد اضيفنا على معيار الافكار الواضحة المتميزة الذى امانا به مع ديكارت من قبل مزيدا من الضمان هو الضمان الالهى لديه . وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رايه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا بما فيها هذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده . فالله عند ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته ايضا .

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحدسى الخاص ، الذى استرشد بالطريقة الرياضية فى التفكير ، ان يقهر شيطان الشك وينتصر عليه بعد ما اصطنعه هو ، وأن ينفذ بعد ذلك الى اليقين بوجوده اولا ثم بوجود الله ثانيا ثم بوجوده المادى ووجود العالم الخارجى اخيرا .

ولقد اثر فيلسوفنا بمنهجه هذا ويفلسفته تلك فاستطاع ان يغير مجرى الفكر الأوربى باكماله ، وجعله يخرج من عبادة الفلسفة المدرسية

الجامدة الى نور المعرفة الواضحة اليقينية . وأصبح سلطان العقل عند الأوربيين منذ ديكارت لا يعلوه أى سلطان اللهم الا سلطان التجربة والواقع عند التجريبيين منهم . ولقد صدق الفيلسوف الألماني الكبير هيجل حين كتب الى الفرنسي فيكتور كوزان في منتصف القرن الماضي قائلاً « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حين أعطتها ديكارت » . اذ لا يستطيع احد ان يحصر أولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتي وتمثلوه فصاروا تلاميذا لديكارت وعشاقا لفكره ومناورات يهتدى بها غيرهم ، فتلاميذه ومن تأثروا به في كل الأمم يفرقون الحصر . ويكفى ان نتذكر ما أحدثه الدكتور طه حسين من دوى في حياتنا الأدبية حين طبق المنهج الديكارتي في دراسته للأدب العربي . ورحم الله أستاذنا الدكتور عثمان أمين الذى كان أشبه بفكرة ديكارتيه حية تتحرك بين تلاميذه واصدقائه ومحبيه فتؤثر في أرواحهم وتقتنع بها عقولهم .



أهم مصادر الفصل الثالث عشر

– ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى مكتبة الانجلو المصرية ترجمة
د عثمان أمين

Descartes : Discourse on Method , Eng . tns. by Sutcliffe,
Penguin Books.

– عثمان أمين ، ديكارت ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

– عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلسفة الحديثة ، مكتبة دار الثقافة
بالقاهرة .

– عثمان أمين ، لمحات من الفكر الفرنسي ، مكتبة النهضة المصرية .

– جان فال ، الفلسفة الفرثسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة
فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

– هنرى توماس ودانالى نوماس ، المفكرون من سقراط الى
سارتر ، ترجمة عثمان نوية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

– كمال يوسف الحاج ، رينية ديكارت . أبو الفلسفة الحديثة .

– أندرية كريسون ، ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض .

الفصل الرابع عشر

فولتير . .

ق « التنوير » .

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة الى أرض صغيرة كانت تملكها امه ، احد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة ايقاظ اوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . واليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوربى الحديث . واليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية . وصدق صاحب « المراسلات الأدبية » الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير « اذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا اكثر من اى عصر مضى ، فاننا مدينون بذلك الى فولتير اكثر مما نحن مدينون لامثال مونتسكيو وبيدرو ودالمبير . فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته ، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور ، وجعل الجماعات تحس بقيمتها ، وتلتذد بآثار وكتابات الفلاسفة الآخرين » .

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية النظرية المجردة ، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته ، فقد كان - على حد تعبير اندريه كريسون - يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف ، فهو يملك ذهنًا متطلعًا الى كل شىء ، لا يعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الانسانية ، وجميع الفرضيات ، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات الى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الاحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية ، والاخلاق والسياسة . فقد كان يهتم بكل شىء ويتعلم قسطًا من كل شىء ويجرب نفسه فى كل شىء . ومن ناحية أخرى ، فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد ، فهو ابعد الناس عن التعلق

بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية . وليس هناك من يعدل فولتير في قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر ، فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له إلا معبود واحد اسمه « العقل » . (انظر : أندريه كريسون ، فولتير ، ترجمة د. صباح فخر الدين ، منشورات عويدات ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ، ص ٤٣ - ٤٤) .

وفي اعتقادي أن الحياة التي عاشها فولتير كان لها أكبر الأثر في تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة ، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد . فقد ولد في باريس بفرنسا في فبراير من عام ١٦٩٤ م ، طفلا ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا ، فقد كان والده يعمل أمينا للمصنوق في ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن ، أما والدته فكانت تنتمي لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو . وهكذا فقد جاء فولتير إلى الحياة بصحة عليلة مكنته من العيش إلى سن الثامنة والثمانين . وإن ظل يشكو منها دون انقطاع . كما أن أصله البرجوازي . وإن كان مرضيا للكثيرين إلا أنه لم يكن مرضيا لصاحبه ، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التي كانت مقصورة في تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا ، مما كان مصدرا للقلق والاضطراب للإنسان في مثل طبيعته .

بهذين العاملين عاش فولتير قلقا من وضعه الاجتماعي ، لكنه حاول الارتقاء إلى الطبقة العليا بنفسه ، فقد تخرج من الكلية في عام ١٧١٣ ، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والداه رغم أنه درس القانون وحيث اكتشفه هوايته للكتابة والشعر في فترة مبكرة ، فتعرف على من أدخله إلى المجتمع الأدبي ، الذي سرعان ما أصبح معروفا من خلاله لجرأة أفكاره وللسان اللاذع . ولكن هذه الجرأة في إحدى قصائده أسلمته إلى الباستيل دون محاكمة وبقي في السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى أحد عشر شهرا محبوسا ، وعاش بعد ذلك حياة الأديب الذي يطمح في الارتقاء ومرافقة علية القوم ، ولكن هذه المرافقة كانت مما أضر به ، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦ م على اثر مشادة

بينه وبين أحد النبلاء إلا أنها لم تستمر سوى أسابيع قليلة أطلق
مراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها . ورغم قلة أمواله وتدهور
صحته إلا أنه اختار أن يسافر إلى إنجلترا ويستقر بها عام ١٧٢٩ م .

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير في منفاه الإيجبارى التأثير
الأكبر على ترسيخ أفكاره ، حيث رأى المثل الأعلى لكل شيء في إنجلترا ،
ففيها البرلمان القوى ، والحكومة الحرة ، والشعب الحر ، والتجارة
الحرة . فأخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب
العديد من المسرحيات التى لم تنشر إلا بعد عودته إلى فرنسا ، كما
كتب « تاريخ شارل الثانى عشر » الذى أحدث ضجة كبيرة ؛ وانصرف
بعد عودته إلى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح
ثريا نبيلاً . ولما حقق ذلك خيل إليه أن فى مقدوره أن يجهر بأرائه فنشر
« الرسائل الفلسفية أو الرسائل الانجليزية » ، ولكنها سرعان ما أحييت بمكر
حساده ووشاياتهم إلى البرلمان الباريسى الذى حكم على الكتاب
بالحرق ، وألقى نأشره فى الباستيل ، وطلب القبض على مؤلفه .

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية ، كان قد
أعد للامر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب إلى قصرها
حيث اعتكف هناك بجوارها . وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره
في إنجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الاطلاع المولعة
بالعلم والفلسفة ، والتى كانت ذات اثر شديد عليه ، فقد كان يهتم
بما تهتم به ، فان صرحت له بحبها لنبوتن ، كتب « مبادئ فلسفة
نيوتن » ، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار أجرى لها اختبارات
عن الموضوع وكتب فيه ، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره ، كتب
« مقاله عن العادات » موضحاً أن التاريخ لا يحتقر إلا اذا تاه المؤرخون
وسط الحوادث الثقافية كأخبار المعارك والقواد العسكرين . وأكد أن
التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن
حوادثه الثقافية مركزين على تطور الانسان من خلال النظر فى تطور فهمه
وادراكاته العلمية والفلسفية ، فالتاريخ للحضارة الانسانية يعنى عنده

التاريخ لتطور الفهم العقلي للإنسان واستطاعته السيطرة على الطبيعة
بفكره وعلمه .

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شاتليه ذات تأثير شديد
على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة ، ولقد استمرت اقامته
معها ست سنوات متصلة تخللتها فترات سفر قليلة تالق فيها نجمه
حيث سافر الى هولندا عام ١٧٣٩ م ، ثم الى بروكسل بصحبة مسيو
ومدام شاتليه عام ١٧٤٠ م ، ومنها الى المانيا ليقابل صديقه فريدريك
الثانى الذى كان يتراسل معه منذ عام ١٧٣٧ م . ولقد كان لتلك الصداقة
اثرها فى علو شأنه وارتفاع مكانته فى فرنسا . فقد افادته تلك الصداقة
مع الملك فريدريك الثانى ، حيث عهد اليه بمهمة دبلوماسية الى
برلين ١٧٤٣ ، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة الا ان نجمه كان قد على
وازدهر حيث كان قد صادق اقوى شخصيات عصره فى فرنسا ايضا
مما جعله موضع الحفاوة والتكريم ، ونال لقب « مؤرخ فرنسا » ، كما
اصبح عضواً بالاكاديمية الفرنسية عام ١٧٤٦ رغم معارضة رجال الدين
المترمتين . واصبح فولتير بعد كفاح من نبلاء الحاشية الملكية الخاصة .
وظل فى فرنسا ينتقل بين باريس وقصر دى شاتليه الى ان ماتت مدام
دى شاتليه ، فآخذ قراره بالسفر الى برلين حيث استقبل استقبالاً
رائعاً وانعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم .
وسعد فيلسوفنا فترة بصحبة هذا الملك الطيب المثقف ، المحب للمعرفة
والاداب ، لكن لم تمض سوى ثلاث سنوات حتى كان كل هم فولتير
الهرب بشرفه فراراً من صحبة فريدريك ، فقد عاش بالقرب منه ، فرأى
عن قرب وضاعة اخلاقه وسياسته المكيفيلية ، المفسدة بين الناس
المؤمنة بالقوة والسيطرة باية وسيلة . فتعلل بالمرض - بعد ان رفضت
استقالته - ليعود اى فرنسا واعداً بالعودة رغم انه قد صمم على
الا يعود ابداً . ولكن عودته الى فرنسا كانت غير مأمونة تماماً حيث
علم ان البلاط لا يرحب به ، فعاد الى ما سماه « حياة اليهودى اللثاه » ،

وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوربية وخاصة سويسرا ، حيث اشترى الكثير من العقارات والأماكن والأراضي الزراعية . ورغم انشغاله الشديد بالاشراف على تلك الممتلكات وتدبير أسورها الا أنه لم ينصرف عن نشاطه الأدبى . ولم يكن أى شىء بعيدا عن متناوله ، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة ، فكانه على حد تعبير كريسون (بنفس المرجع السابق ص ٣٩) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر . وهل اعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت ١٢

انه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئا فشيئا شكلها السافر المتهمك الذى خلده ، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى أستطاع ان يحتفظ الى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة . وما احلاها نهاية لحياته ، حادثة عرض مسرحيته « ايرين » على مسرح الكوميدي فرنسيز عام ١٧٧٨ م ، حيث اصر الجميع على حضوره الى باريس ليشاهد العرض بنفسه ، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور الباريسى ، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم « اتريدوننى أن اموت من الفرح !! » . ولقد تحقق ما قال ، فقد اصيب ببرد اثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام .

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير ، نفهم فولتير ، الذى كان فكرة مرآة لشخصيته والعكس ، فقد كان محبا للحقيقة من حبه لحرية ، محبا للانسانية من حبه لنفسه ، محبا للصدق دون نفور من الكذب ، فقد كان يقول « ان الكذب ليس ذنبا الا حين يضر بشخص ما ، أما حين يفيد الانسانية فانه اكبر الفضائل طرا » ، فقد كان كثيرا ما يتصنع بسخرية وتهكمه الايمان بما ليس يؤمن به ، وكثيرا ما نشر اعمالا من تأليفه تحت أسماء مستعاره ينكر

نسبتها اليه احيانا ثم يعود ويعترف بها فيما بعد بها ويفاخر بها . ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض في حياة وشخصية وفكر فولتير ، الا ان أحدا لا ينكر أنه كان شديد التأثير في معاصريه بأرائه الايجابية البناءة ، وبآرائه السلبية الناقدة الساخرة في آن معا ، وكذلك فهو كما قلنا في البداية كان علما على عصره بأكمله .

ويمكاننا اذن ان ننظر الى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبيين ، جانب نقدي ، وجانب ايجابي بنائى ، واعتقد ان الجانب الأول هو الأهم في فكر فيلسوفنا ، فقد حقق من خلاله أهدافه في ايقاظ الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم ، وبدد الظلمة التى كانت تغشى أعينهم .

ولقد كانت من أقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين في ذاته ، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الايمان فوق العقل . وان كنا لا نعفى فولتير من مقبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدسة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته ان المسيحى يسلم أمره دون قيد الى كتابين يعتقد انهما مقدسان هما التوراة والانجيل ، ويعتقد اعتمادا على ما ورثه من أقوال ان الله قد أوحى بهما ، على حين يرى فولتير أنه لا أساس لهذا الاعتقاد ، اذ كيف يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى أشجار ينقش عليها ، وبالإضافة الى ذلك فان كاتب أسفار موسى يقول انه يكتب من وراء الأردن فى حين ان موسى لم يدخل ارض الميعاد ابدا . كما ان فى النص اسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن الا بعد موت موسى بوقت طويل . وفى التوراة عبارة تقول « لم يأت بعد موسى نبي يضاهيه عظمة » وهذه جملة لا يمكن أن يكون كاتبها هو موسى . كما أننا نقرأ فى أسفار موسى قصة موته كاملة !! فكيف يمكن التوفيق بين تلك المتناقضات ؟ ! نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨) .

أما الأناجيل فأنها - في رأي فولتير - لم تحرر راسا في زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام . فضلا عن ذلك فإن ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة . فما سر قبول بعض الأناجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالإضافة الى ذلك فإن الأناجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على الأحداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله . فكيف يمكن إذن اعتبارها جميعا صالحة وذات قيمة؟! .

ويشكك فولتير في الأصل الإلهي لهذين الكتابين حينما يقول :
إذا كان الله هو الذى ألقى التوراة والانجيل ، حق لنا أن نعجب إذ إن الله ذو أفكار خاطئة جدا في علم الفلك ، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث ، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما ، ويعتقد أن الأرانب تجتر ، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق !! فهل في الامكان أن يظن المرء أن الرب ذاته يفرض مبدا « العين بالعين والمن بالسن » في التوراة ثم يأتي بالانجيل فيامرنا « أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الأيسر ، وأن نعطي رداعنا لمن سرق ثوبنا » وأن لا نقاوم الشرير . . فهل هذه أوامر تتفق وأوامر اننوراة؟! (نفسه ، ص ٤٩) .

ولا يقف فولتير عند هذا الحد في التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشكك في كل المعجزات التى وردت في الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات واساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل ، فهو لا يرى في تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها أما كل ما عداها فهو أكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا .

وينتقل فولتير الى رجال الدين المسيحى موضحا انهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح ، وأنهم كثيرا ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأقوالهم ، فلقد استنكر المسيح التفارقة بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء

يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة . ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة ، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخلاء والبذخ الفاضح . ولقد استنكر الجشع ولكن البنابا وكبار الاكليروس يعيشون في بحبوحة ورغد ولا يفكرون الا في زيادة ثرواتهم . ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران ، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف في كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والمهرطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار واذاقتهم الاضطهاد واهلكت الاف البشر فكانت من اعظم المصائب التي عرفتها الانسانية (نفسه ، ص ٥٢) .

ولا يخفى علينا بالطبع ان تلك الانتقادات التي يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية كانت موجة لكنيسة القرن الثامن عشر التي كانت كثيرا ما تقف في وجه التجديد في مجالات العلم والفكر .

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الافق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة انها دائما ضد الدين ، في حين ان الامر في حقيقته قد يكون عكس ذلك ، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله انها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب ان يثوروا عليها ، فهي ليست مباينة للدين بل تصلح دليلا له اذا ما احتاج اليه ، فاية فلسفة تكون اكثر دينا من التي لا تؤكد الا ما تتمثله بوضوح ، كما تقر بضعفها فتقول بأنه يجب ان نلجأ الى الله اذا ما بحثنا عن الاصول الاولى للكون . وفضلا عن ذلك فانه لا ينبغي ان يخشى من أى فكر فلسفى على أى دين في أى بلد كان ، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامة . وقد دلت فولتير على ذلك بقوله انه ان قسمنا الجنس البشرى الى عشرين جزء لراينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون أعمالا يدوية ولا يعرفون رجلا في العالم يدعى جون لوك ، وما اقل من يقرأون في الجزء العشرين الباقى !! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات في مقابل واحد يقرأ الفلسفة ، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع

هؤلاء أن يكدروا صفو العالم . وليس مونتاني ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز . الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق في اوطانهم ، فاذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضوضاء في العالم ما أحدثه جدال الكرادله فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء رأسهم (فولتير - الرسائل الفلسفية - الترجمة العربية لعادل زعيتر ، نشرة دار المعارف ١٩٥٩ م ، ص ٧٢ - ٧٣) .

وهكذا كان فولتير دائم النقد ، ساخطا على كل شيء بحسب المناسبة التي يتحدث فيها والهدف الذي يسعى الى تحقيقه ، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطا على الدين ورجاله ، فانه نسي انه في غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم في العالم ، وهو اذا كان قد حمل على الدين ورجاله ، فان حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت اشد ضراوة ، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة تسديدا كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك ، بقدر ما كان هجومه ضاريا على الآخرين من أمثال ديكارت ويسكال وجان جاك روسو . فهل كان لديه معيارا يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟ وهل كان لديه معيارا لتقييم مشاهير الناس فيعنى به قدر بعضهم ويحط من قدر آخرين ؟؟

(٢ -)

ان معيار التقييم عند فولتير في اعتقادي هو مدى ما قدمه أى انسان - سواء كان من الفلاسفة أو العلماء أو الحكام أو القادة من أعمال استهدف بها خدمة الانسانية عامة وتثير الطريق للبشرية ، فالعظمة الحقيقية - كما يقول فولتير - تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه وتنوير الآخرين . وان سألنا فولتير - على ضوء هذا - أى هؤلاء الرجال أعظم من الآخر : قيصر أو الاسكندر أو تيمورلنك أو كرومويل . الخ ، لكانت اجابته

٣٤١

(م ١٦ - الفلاسفة)

إن اسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك ، فإن رجلا مثل نيوتن الذي لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو العظيم ، لأن هؤلاء السياسيين والفاحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا الا أشرارا ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة ، لا أولئك الذين يصنعون عبيدا بالاكراه والقهر ، نجل ونعظم من يكشفون لنا اسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه .

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة ، فهو يرى أنه لا ينبغي أن نبالغ في احترام وتقدير أصحاب الألقاب دون اصحاب المهن خاصة النافعة للدولة ، فقد كتب رسالة عن التجارة وأهميتها في المشاركة في عظمة الدولة وجعل مواطنيها أحرارا ، يقول فيها ساخرا « أي الرجلين أكثر نفعا للدولة : ا يكون السينور المبودر الذي يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذي ينتحل اوضاع العظمة بتمثيلية دور العبد فى غرفة انتظار الوزير ، ام التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته الاوامر الى سوريا والقاهرة ويساعد على سعادة العالم » . (فولتير - الرسائل - ص ٥٣) .

وعلى ضوء هذا المعيار (التنوير والنفع للبشرية) ، كان نقد فولتير للمسابقين من الفلاسفة ، فارسطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلق غامض ، مما جعل تلاميذه يفسرونه على وجه ، (الرسائل ، ص ٦٦) . اما ديكارت فقد ولد لاكتشاف اغاليط القرون القديمة ، ولكنه استبدل بها اغاليطه ، ذلك أنه سار على منهاج يعمى اعاضم الناس ، فقد خيل اليه أنه اثبت أن النفس عين الفكر ، فان الانسان يفكر دائما ، وأن الروح تحل في الجسم مزودة بجميع مبادئ ما بعد الطبيعة ، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة ، زاخرة بروائع العلوم التى تنساها مع الأسف عند خروجها من بطن أمها !! (الرسائل ، ص ٦٧) .

وقد انتقد فولتير ذلك الرأى الأخير لديكارت بقوله « انه لن يجعلنى اعتقد اننى أفكر دائما ولا أجدنى أكثر استعدادا منه لاتصور اننى كنت بعد

بضعة أسابيع من الحمل بى روحا بالعلم ، عارفا الف شىء فى ذلك الحين
فنسيته عند الولادة واننى كنت حائزا فى الرحم من المعارف ما اقلت
منى عندما أصبحت محتاجا اليه واننى صرت عاجزا عن تعلمه ثانية بعد
ذلك « (نفسه ، ص ٦٨) .

وان كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة الساخرة ،
فانه لا ينسى ان يقر لديكارت بعض اللمحات العبقرية ، فهو يمتدحه
باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول الى التفكير الحر ، فقد « انعم
ديكارت بالبصر على العمى قرأوا اغاليط القرون القديمة واغاليطه وصارت
الطريق التى فتحها كبيرة بعده » (الرسائل ، ص ٧٩) .

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال ، فقد كتب فى احدى رسائله :
انه يقدر عبقرية بسكال وبلاغته ، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لا بد
من تصحيح الكثير من « افكاره » ، فهو يرى ان ما كتبه بسكال فى
« الأفكار او الخطرات » كان مجرد خواطر القاها على الورق كيفما اتفق
دون تدقيق ، « وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار - فى رأى
فولتير - هى اظهار الانسان من ناحيته الممقوته ، فهو ينهمك فى وصفه
لنا جميع الاشرار والاشقياء ، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان
ضد اليسوعيين ، وهو يعزو الى جوهر طبيعتنا ما لا يكون الا لدى النقلة
من الناس ، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة ، ولذا فاننى
اتعصب للبشرية مجترئا على هذا المبغض الاعلى للانسان » .
(الرسائل ، ص ١٣٥) .

ولقد كانت اشد حملات فولتير ضد الفلاسفة ، ضد معاصره وقرينه
فى حركة التنوير جان جال روسو ، فقد كتب الى دامبير قائلا عن روسو
« انه لا يحب اثاره ولا شخصه » ويصفه « بأنه ممسوس ، مجنون ، صبى
مضر ، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والقطاعات والمتناقضات » .
ويبدو ان كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير
ان من الخير للانسان العودة الى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها

فبل ان ينتقل الى حياة المدينة التى يعيش فيها . ان فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلا : كيف يمكن القبول بمبدأ اذا مرنا على حرفيته يجعلنا نعلن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على أربع ؟ ! كيف يمكن ان نؤمن بما يتمتع به « رجل الطبيعة » من طيبة كاملة وسعادة كبيرة ، ان الانسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس سوى طفل متين البنية له جميع ما فى الطفولة من رذائل وما يتخللها من تذبذب وفسوة . فكيف نقبل بأن نخطيء كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يضمن سيطرة الانسان على العالم ، ونتخلى عن لذائذ العيش ؟ ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثه عن العصور الأولى « آه ما أحلى عصر الجليد !! » وكيف يقول « ان الثمار هى هى لجميع الناس وأن الأرض ليست لأحد » ، ان هذا المبدأ يهدم اهم حق فى حياة الانسان وهو حق الملكية . (انظر كريسون - نفس المرجع السابق - ص ٥٨) .

وهكذا فان روسو نال أكبر قسط من نقد فولتير دون جملة اطراء واحدة ، فسائر ما كتبه - عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (أميل) ، يقدرها وتمتحن فى نظره أن يكون كاتبها رجلا حرا وليس روسو - لا يستحق أكثر من النسيان .

اما اهم حملات فولتير النقدية ، فكانت على الفلاسفة الملحدين ، فقد كان يرى - رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله - أن من الجنون ان يرتضى المرء فى احضان الالحاد كما فعل أمثال « ديدرو » و « هولباخ » ، لأن القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات ، الا ان فى الرأى المعاكس احالات ، فالملحد مضطر الى أن يقر بضرورة كل شىء كما فعل اسبينوزا ، وعليه أن يقبل بأن كل ذرة من الغبار حتم عليها أن تكون كما هى ، وأن توجد بالضبط فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها . وهو مجبر على ان يرى فى الحركة أحد الخصائص الجوهرية للمادة ، فاذا كانت المادة لا تتحرك دوما فكيف السبيل الى تفسير أنها بدأت فى الحركة فى وقت ما ؟ ان المرء مجبر كذلك على اللجوء الى

« المصادفة » لتفسير النظام الذى يسود الكون ، وظهور الأحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيفه أعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس . ولكن كيف يمكن أن نقبل أنه إذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الألياذة فى كيس ثم أفرغنا الكيس ، خرجت منه الألياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها ١٢ ان هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعددا من التجارب لا متناهيا . وإذا كان ذلك كذلك ، اليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليدة المصادفة .

ان اللحاد - فى رأى فولتير - لا يفسر شيئا ، والعالم يصبح لغزا مطبقا لا يمكن حله والمحدد يظن أنه يعرف كل شيء وهو فى الواقع لا يعرف شيئا ، فهو جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكدده ، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه . (نفسه - ص ٥٦ - ٥٧) .

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعيلات المسيحية ، والتضليلات الديكارتية ، ودوجماتيقية التأكيدات اللحادية ، وسخافات جان جال روسو ، وخطرات بسكال النشأومية ، بأن وسيلة ممكنة سواء بالجدل المنهجي الهادىء أو بالسخرية اللاذعة . .

ومما سبق يمكننا أن نستنبط أراء فيلسوفنا الايجابية ، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الانسانية وبالعقل الانسانى ايماننا جازما ، وان كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع امكانياتهما المعرفية ، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عددا صغيرا من المبادئ الأساسية اثباتا يقينيا أو يقترب من اليقين . وان ظلت بعض هذه المبادئ غامضة وقابلة للشك ، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها ، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول :

لا أدري ١٤

واستنادا الى هذا المنهج ، يقرر فولتير مبدئين لاشك فيهما لديه ،
 اولهما : وجود الله ، ثانيهما : القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الاخلاق .
 اما عن المبدأ الأول ، فهو يقول « حين ارى النظام ، والآله العظيمة ،
 والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات
 التى لا عدد لها لجميع الأشياء ، بسيطر على الاعجاب والاحترام ، وأرى
 حالا انه اذا كانت اعمال البشر وحنى أعمالى تضطرنى الى أن أقر بوجود
 العقل فينا ، وجب على ان أقر بوجود عقل ذى نشاط أكبر فى هذه
 الآثار التى لا حصر لها وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى
 أحدا يغير رأى ، فليس من شئ يهز اعتقادى بهذا المبدأ : كل عمل
 ينبت وجود عامل » . (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق ، ص ١٠٨) .

ويقدم فولتير برهانا أخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ
 افلاطون ببرهان « الاله الصانع » حينما يقول متأملا ذاته « نحن قطعاً
 من صنع الله ، والبرهان على ذلك ملموس ، فكل شئ واسطة وغاية
 فى جسمى ، كل شئ رفاص ويكرة وقوة متحركة ، وآلة مائية ، وتوازن
 سوائل ، ومختبر كيمياء . اذن فكل هذا من ترتيب عقل ، وليس ذلك
 الترتيب من عقل أبوى لأنهما قطعاً ، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين
 وضعانى فى العالم ، ولم يكونا سوى الآلات الصماء التى استعملها ذلك
 الصانع الازلى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها »
 (نفسه ، ص ١١٢) .

أما عن المبدأ الثانى ، فهو يقول مؤكدا وحدة الاخلاق الانسانية :
 « كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلافه الطقس والعادات واللغة
 والقوانين والعبادة ، وباختلاف ذكائهم ، ازدادت ملاحظتى لوحدة
 اساسهم الاخلاقى : فانهم جميعا يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل
 والظلم دون أن يعرفوا كلمة من اللاهوت ، وهم جميعا اكتسبوا تلك
 المفاهيم فى السن التى يفتح فيها العقل ، كما أنهم اكتسبوا جميعا كيفية
 رفع الأثقال بالعصى ، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة

للشعر لانهم جميعا يتفقون على هذه النقطة طالما امكنهم ان يعملوا ويفكروا . فالعقل الاعظم الذى خلقنا اراد ان يسود العدل على الارض . . . والا فكيف امكن للمصريين القدماء وللأشوريين البدائيين ان تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا ان الله قد اعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من ان يدركوا نفس المبادئ الأخلاقية . . . فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام الموالدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات ، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون انيها عن طريق عقلهم النامى » (نفسه - ص ١١٧ - ١١٨) .

والى جانب تلك المبادئ المبنية على الأخلاقية ، كان فولتير عاشقا للحديث عن الحرية بكافة انواعها . وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه الى استبداله بالنظام الانجليزى ، فلقد أعاد النظام الانجليزى الى الانسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدتها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب ، وهذه الحقوق هى : الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه واملاكه . والتحدث الى الأمة عن طريق قلمه ، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية الا امام محلفين مستقلين ، وحسب المنطوق الدقيق للقانون . وضمن النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة ، فللفرد حرية اعتناق أى دين يحلوه فى امان . (انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان ، وحول الديانات فى « الرسائل » ، الترجمة العربية) .

وهذا هو النموذج الذى يجب ان يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى يجب ان يتمسك بها كل فرد وأن تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها ، ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجله ، نادى بحرية الملكية « فروح الملكية تضاعف قوة الانسان » كما انها مفيدة كذلك « للعرش وللرعية فى جميع الاوقات » ، والشك فى قيمتها الأخلاقية - كما فعل روسو - عمل توحشى همجى ، فلكل امرء الحق فى أن يملك وأن

يورث ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة ، اذ يجب ان يكون لكل انسان الحق فى توى الرفاهية النى لا تكون شرا الا حين يظلم اخوانه ، فلانسان حرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية التعبير عن آرائه شريطة الا يكون « مخربا هداما » .

ولقد كان فولتير من اشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لا بعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوى الدقة فى التاريخ لها والامام بتفصيلاتها ، فلقد كان التاريخ الانسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة ، ينظر اليه ككل ، ويرى ان جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الانسان ، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيره لان ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين . وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم ، فان انتصارات البشرية على الاشياء وتناحر الجماعات البشرية ، وتقدم الاخلاق والعلوم والفنون ، كل هذا جرى بصورة طبيعية ، وكل هذا سيمتد متزايدا كلما توسع افق العقل البشرى وكلما احرز قدرا اكبر من التقدم العلمى ، والصناعى ، والفنى ، والاخلاقى والسياسى مما يتناسب اكثر مع حاجات الانسانى ، لا فرق فى ذلك بين انجازات امم الشرق القديم ، وانجازات الغربىين المحدثين الا فرقا فى درجة التطور الذى وصلنا اليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة اكثر على الطبيعة وفتحت الافاق بصورة اكثر اتساعا امام الانسان .

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن ان نطلق عليه نظرية التقدم ، وهى نظرية تركز - كما اتضح لنا - على الانجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الانجازات فى مختلف الميادين . فالتاريخ بالنسبة له اشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الامة المصرية القديمة والى اليوم ، وكل الامم ساهمت فى صنعه باقدار متفاوتة

وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات ، وذلك التطور سيستمران دون توقف . فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينغص تفاؤله هذا الا بعض مظاهر التخريب والدمار التي يحدثها العسكريون وقادة الحروب في العالم لا لمصلحة البشرية ، بل جريا وراء مصالح شخصية وامجاد زائفة ، فما تبنيه البشرية في عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون في لحظات . ولذلك وجدنا فولتير يركز في فلسفته السياسية على حرية الافراد بمعنى ان يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه في يد ملك أو حاكم مستبد ، بل لابد ان يكون لهم برلمانهم الحر الذي يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو السلطة العليا في البلاد ، وان تتشكل الحكومات تبعا لنتائج الانتخابات الحرة كما هو الحال في النظام الانجليزي .

لقد كان فولتير اذن - رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد وتشكيك في اصلتها - رسولا من رسل الحرية الانسانية ومتعبداً في محرابها . ودعوته تلك للحرية الانسانية ولاطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن معادية للدين على خط مستقيم - كما هو مشهور عنه خطأ - بل كان فولتير كما رأينا مؤمنا بوجود الله ، مبرهنا على وجوده بشتى البراهين العقلية ، لكنه مع ايمانه بالله ، لم يكن مؤمنا بالكتب المقدسة ، وهذا ما يرضه في مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعي لا الدين السماوى . فهو ليس ملحدا اذن ، وان كان - بالنسبة للمؤمنين بالاديان السماوية - كافر زنديق .

وعلى اى حال ، فقد كان احترام فولتير للعقل الانسانى وثقته في قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماتيقي ، وراء مطالبته باعادة النظر في وقائع التاريخ الاوربي وخاصة في العصرين القديم والوسيط ، وذلك للكشف عن اخطاء الماضى وامكان تجنبها في المستقبل . ولقد كان من اهم اخطاء الماضى في التاريخ الاوربي وخاصة في العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل ، فالفلسفة المدرسية

التي كانت سائدة آنذاك أساءت الى العقل أكثر مما نفعته . ولم ينهض
الانسان الأوربي من جديد الا حينما عاد العقل الى سيادته ، وحينما
يسود العقل يكون قادرا على طرد الظلام ، ظلام الجهل والأهواء
والغيبيات وأحقاد التعصب . وحينما يتم ذلك ، يتم التقدم نحو الكمال .
وما أحوجنا اليوم نحن امة العرب والاسلام ، الى الاستجابة لصوت
العقل لنطرد الظلام ، ولنبتعد عن التعصب الأعمى ، وعن الجرى وراء
الاهواء والمصالح الشخصية ، حتى نخطو من جديد نحو التقدم ، نحو
السيادة والريادة والكمال .

* * *

اهم مصادر الفصل الرابع عشر

- (١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتير ،
نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ م .
- (٢) اندريه كريسون : فولتير : الترجمة العربية لصباح محي الدين ،
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ م .
- (٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ،
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ م .
- (٤) جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسى : ترجمة د . محمد
عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،
الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ م .
- (٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة
على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .
- (٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ،
مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

الفصل الخامس عشر

روسو ٠٠

و « العقد الاجتماعي » .

ترددت كثيرا قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جاك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ - ١٧٨٧ م) ، حيث وجدتني كلما قرأت له او عنه لانحسب امرا بشانه يزداد ترددي ، وان ظل حماسي للكتابة عنه رغم ذلك موجودا ولا يفتر ، فلم اعرف خلافا حول اهمية فيلسوف - رغم اهميته الشديدة - مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو . ولم اجد فيلسوفا هوجم في حياته مثلما هوجم روسو ، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائما ، بل كان من اقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والادباء ، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديدا لدرجة دعت فولتير الى وصفه بالخائن والمرتد و « يهوذا الفيلسفة » . كما ادين واحد من اعظم مؤلفاته « اميل » واحرق مع اعظم مؤلفاته « العقد الاجتماعي » في مسقط راسه جنيف في التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م ، وفي نفس العام الذي نشر فيه . كما وزع ضد اميل منشور دعائي رئيس اساقفة باريس دي بومونت في نفس الوقت .

فهل كان ذلك لغرابة افكار روسو على ابناء عصره ؟

ربما، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر، كما قال عن طفولته «كنت احسب نفسي يونانيا او رومانيا» ، وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من افكاره التي فجرت الكثير من المشكلات في عصر التنوير ، وتركت تلك الفجوة الواسعة بينه وبين ممثلي هذا العصر من اقرانه الفلاسفة .

فقد شغل روسو بمحاولة الاجابة على تساؤل كان مطروحا في عصر السوفسطائيين اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، عن اصل عدم

المساواة بين البشر ١٢! ولقد كانت اجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص في اننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر ، فالعبد ليس الا عبدا بالاسم وليس بالطبيعة . فلقد خلقتنا الطبيعة احرارا كما أكد السوفسطائي العظيم أنطيفون Antiphon في قوله « اننا نحترم اولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، اما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف احدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبريرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء اكانوا يونانيين أم متبريرين(*) .

وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص احدنا باى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان ام بربريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد » . (انظر شذرات انطيفون بكتاب « فجر الفلسفة اليونانية » لأحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٤) .

وقد احيا روسو بذلك السؤال ، السؤال نفسه ، وكانت اجابته هي الاجابة نفسها رغم الاختلاف في نقطة البدء التى انطلق منها ، والغاية التى كان يسعى اليها ، فقد كانت نقطة البدء عنده هي السؤال عن « هل ساهم انشاء العلوم والفنون في تهذيب الاخلاق ؟ » . ذلك السؤال الذى جعله عنوانا لبحثه الذى نال عنه جائزة الاخلاق من اكااديمية العلوم والآداب بديجون في عام ١٧٥٠م ، والذى كانت اجابته عليه متضمنة انهجوم الشديد على الحضارة الحديثة ، فقد كتب يقول « انه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت اخلاقنا تفسد وبنرسنا تتعفن . . ان قليلا جدا من الشعوب هي التى تمكنت من اكتشاف ونفص هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الاخلاقى . ان البذخ ، هذا الشر الكبير نادرا ما يسير بدون العلوم والفنون . . وهذه لا تسير مطلقا بدونها . ان من الواجب ان نضع في سلبياتها أيضا المضعف في الشجاعة ،

(*) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الأمم بالبرابرة .

وانخفاض المؤهلات الحربية والاخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التي تعطى للشباب . اننا نعلم هؤلاء كل شيء باستثناء واجباتهم . انهم لا يسمعون مطلقا كلمة « وطن » العذبة ولا يسمعون اسم « الله » الا من اجل الخوف منه « . ويتساءل روسو بعد ذلك « اتكون الاستقامة ابهة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين ؟ » .

لقد كان هذا من اعرب ما قل روسو على الاطلاق . ومنه بدأت تأملته في هذا البحث وفيما تلاه من ابحاث . وعلى اى حال فقد انتهى بحته هذا بمناجاة الفضيلة قائلا : « ايها الفضيلة . . اليست مبادئك مفوشة في كل القلوب والا يكفي من اجل تعلم قوانينك ان يعود المرء الى ذاته وان يصغى لصوت ضميره اثناء صمت الشهوات » . (نقلا عن : سوفيالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، الترجمة العربية ، بيروت ، المؤسسة اىجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م ، ص ٤٧٦) .

ولا يجب ان نقارن هنا بين تلك العبارة الاخيرة ، وبين مقولة سقراط القديمة « ان الفضيلة علم لا يعلم » ، فقد كانت حجة الاخير ان الفضيلة علم كامن في النفس علينا ان نتذكره لان للنفس كما اوضح تلميذه افلاطون حياة سبقت حياتها في هذا العالم المحسوس عاشتها مع لانها فعرفت كل شيء .

ولقد فهم المعاصرون اطروحة روسو جيدا ، حيث ان جوهرها هو نسبة الى ان النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شرا وان تكاثرها الذى لم يكن ضروريا كان تهورا كبيرا من قبل البشر . ولقد عرض روسو لحقيقة هذه الافكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة في كتابه « الاعترافات » ، حيث اخبرنا انه حينما قارن بين الانسان كما صنعه الانسان ، والانسان كما صنعه الطبيعة وكان انذاك قد بلغ في تأملته حدا من الشفافية قربه من مقام الربوبية ، اكتشف ان الانسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر ان يسمعه « ايها الحمقى ، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، الا اعلموا

ان كل مساوئكم انما تنبثق منكم » (الاعترافات ، الترجمة العربية ،
الجزء الثالث ، مطبوعات كتابى : ص ١٨٢) .

ولقد عرض روسو لنفس الفكرة بعدما نضجت فى بحثه عن « أصل
اللامساواه بين البشر » ، حيث مير بين النوعين الآتين من اللامساواه ،
لا مساواه طبيعية أو فيزيقية . ولا مساواه أخلاقية أو سياسية ، الأولى
تقيمها الطبيعة وتكمن فى الاختلاف فى الاعمار والقوى والصحة وخصال
الروح ، والثانية تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية
والقيادة أو السلطة) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين ، التى يقيمها
البشر وتخضع لنوع من الاتفاق .

وعلى حين يقلل روسو من تأثير هذه اللامساواه الطبيعية بل يرى
أن تأثيرها يكاد يكون معدوما ، يؤكد أن أصل اللامساواه بين البشر هم
البشر أنفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود أسبابها
لصدف مختلفة ويمساندة أسباب خارجية كان من الممكن ألا تظهر مطلقا ،
فلقد كان الانسان عبارة عن كائن يعيش فى الغابات ولديه فى غريزته
وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش ، لقد كان يخاف فقط من الألم
وأنجوع ، أما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهى الغذاء والراحة
فى أوقات الفراغ وأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكون قلبه
فى سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه اقران يعيشون مثله مبعثرين
لكنه لا يقيم معهم أى تجارة ، فلم يكن بحاجة اليهم ، فكل سلاسل التبعية
كانت مستبعدة . ولم يكن لديه أى رغبة فى ايدائهم فحالة حرب الجميع
ضد الجميع المزعومة فى هذه المرحلة هو مجرد حلم سىء لهوبز كما يرى
روسو . (شوفالييه ، نفس المرجع ، ص ٤٧٩) .

وهكذا وصل فيلسوفنا الى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها
الانسان الأول وأعتبرها خير حال عاشها الانسان . ومن هنا سيكون
اعتراضنا الأول عليه ، إذ أن الحكم بخيرية هذه الحالة وتفضيلها على
هذا الأساس الأخلاقى يعتبر حكما زائفا حيث أن هذه المرحلة تعتبر بشكل

عام مرحلة « لا أخلاقية » بمعنى أننا لا يجب أن نقيمها تقييما ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الإنسان الأول معرفة بما هو الخير أو الشر ، فقد كان يتصرف بعزيمته . ومن ثم فإن حكمنا عليه يعتبر حكما من الخارج سواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روسو أو بانها شريرة كشفت عن إنسانية الإنسان الأصلية كما فعل من قبله توماس هوبز ، فهما قد اصدرا حكما أخلاقيا على مرحلة ما قبل الأخلاق .

وعلى أي حال فقد بدأ انتقال الإنسان من حالة المساواة الطبيعية ، حينما بدأت تظهر الملكيات الخاصة - التي كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواة وبدء حالة اللامساواة - فقد كانت الخطوة الأولى في تقدم اللامساواة في الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير ، وكان هذا بمثابة العصر الأول الذي تلاه عصرا ثانيا سمح بوجود القرى والضعيف ، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية ، حيث ننج عن ذلك عصرا ثالثا هو ما أطلق عليه روسو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول السلطة الشرعية إلى سلطة تعسفية وهي الدرجة الأخيرة في اللامساواة .

ولقد كان أكثر ما أقلق روسو هو ما تولد لديه من أفكار بعد هذين الباحثين السابقين ، حيث شغله كثيرا البحث عن أسباب هذا التحول من حالة المساواة والحرية الطبيعية إلى حالة اللامساواة التي يعيشها الإنسان في المجتمع المدني والتي بدت كما أوضحنا في صور مختلفة . وكان أشد ما حيره هو البحث عن : هل في الامكان إعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومساواة وأي الوسائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير « العقد الاجتماعي - Social Contract » للجابة على تلك التساؤلات ، وحدد الاشكالية التي سيبحثها بدقة حينما قال في مقدمة الكتاب الأول منه « أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون في النظام المدني قاعدة ما للارادة شرعية واكيدة ، وذلك بتساؤل

المضر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون » (انظر : الترجمة العربية لذوقان قرقوط ، نشر دار القلم ببيروت ، ص ٣٣) .

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الادارة المدنية من البحث في اقدم المجتمعات جميعا وهو المجتمع الوحيد الطبيعي الا وهو مجتمع الاسرة ، فما يزال الابناء مرتبطين بالاب طالما هم بحاجة اليه من أجل بقائهم . فما ان تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية . واذ يصبح الاولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الاب ويعفى الاب من رعايته الواجبة لهم يعودون جميعا الى الاستقلال . واذما هم استمروا في البقاء متحدين فان ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون اراديا والاسرة نفسها لا تبقى اسرة الا بالتعاقد » .

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة الاسرية « انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الانسان وقانونها الاول هو السهر على بقائها الخاص . وتكون اهتماماتها الاولى هي تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما ان يبلغ الانسان سن الرشيد حتى يصبح سيد نفسه لانه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة بالمحافظة على بقائه . فالاسرة هي النموذج الاول للمجتمعات السياسية حيث يشكل الزعيم صورة الاب والشعب صورة الاولاد ولما كانوا جميعا مولودين متساوين وحرارا فانهم لا يتنازلون عن حريتهم الا من أجل منفعتهم ، والفرق كله يكمن في ان حب الاب لاولاده في الاسرة هو الذي يدفعه الى ما يبذله في رعايتهم والعناية بهم ، في حين ان شهوة القيادة في الدولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكنه الزعيم لشعبه » .
(نفسه ، ك ١ - ف ٢ - ص ٣٦) .

ويقفز بنا روسو من ذلك الى تحليل ما اسماه بشهوة القيادة تحت عنوان « في حق الأقوى » ، فقد جرت العادة من قبله على ان يربط الفلاسفة كجروتوس Grotius وهوبز Hobbes ومن قبلهما ارسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر اولهم ان اية سلطة بشرية قد اقيمت لمصلحة المحكومين ، ويستشهد على ذلك بالرق ،

كما أن الثاني رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لرعى يرعاهم ليفترسهم . أما أرسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وإنما ولد بعضهم ليكونوا عبيدا وآخرون ليكونوا سادة . وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التي رفضها إلى نتيجة هي « أن القوة لا تصنع حقا واننا لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية » (نفسه ك ١ ، ف ٣ ، ص ٤٠) . فهو لا يتصور مطلقا أن الانسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية إذ لابد أن نعرف أن الاستبداد في كل الأحوال غير شرعى ، وإذا ما قيل أن بعض الأجيال في بعض الشعوب تقبل الاستبداد فإن هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن « تخلى المرء عن حريته هو تخلى عن صفته كإنسان ، عن حقوقه في الانسانية بل عن واجباته ، فليس هناك أى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء ، إذ أن تنازلا كهذا مناف لمطبيعة الانسان ، وانتزاع كل حرية من ارادته هو انتزاع كل اخلاقية من أفعاله . وأخيرا انه لاتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود !! » (نفسه ، ف ٤ ، ص ٤٢) .

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الانسان الطبيعية انه دفاع عنها ضد العبودية التي حاول فرضها عليه انصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهويز الذى سلب الانسان في تصوره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفيئان مقابل حق الحياة في مجتمع سدنى منظم . (انظر :

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977 p. II, ch. 17 - 18, pp. 225 - 238) .

ولكن كيف تصور روسو الطريق الى الحفاظ على تلك الحرية للانسان طالما أن تكوينه للمجتمع واتخاذه مع الآخرين يصبح في مرحلة معينة ضروريا ولا مفر منه ؟؟

ان الطريق كما يراه فيلسوفنا هو « ايجاد شكل من الاتصاد

يدافع ويحمى كل القوى المشتركة . يحمى شخص كل مشارك وامواله « . وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطبع فيه الا نفسه ويبقى بداخله حرا كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هي « ان كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لحد » حيث ان كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده . وهنا نصل مع روسو الى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة واحدة هي « ان كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت ادارة الادارة العليا ، ونلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا ينفصا من الكل » (نفسه ، ك ١ ، ف ٦ ، ص ٥٠) .

وهكذا تتكون تلك « الهيئة المعنوية » التى يسمى المشاركون فيها لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين ، وبالرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة . ويتضح لنا من صيغة هذا العقد « انها تنطوى على التزام متبادل من الشعب والافراد . وان كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه مرتبطا بالالتزام مزدوج ، وذلك كعضو لدى العاهل (صاحب السيادة) تجاه الافراد ويوصفه عضوا فى الدولة قبل العاهل » (نفس المصدر ، ك ١ - ف ٧ - ص ٥٢) . ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب السيادة او العاهل ؟؟

انها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الافراد التى اشار اليها من قبل بانها « الهيئة المعنوية » وهى لا يمكن ان تتعارض مع مصالح الافراد لأنها بالطبع مكونة منهم ، وبالتالي « فان القوة صاحبة السيادة لا حاجة لها البتة الى ضمان تجاه رعاياها حيث انه من المستحيل ان تبتغى الهيئة الاضرار بجميع اعضائها » (نفسه ، ص ٥٣) . ولكن ما العمل اذا ما كان لاحد الافراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة المشتركة للجميع ؟ وما العمل اذا كان احد الافراد يتمتع بحقوق المواطن دون الرغبة فى القيام بواجبه كربعة ؟! اليس هذا ظلما قد يسبب تزايد خراب تلك الهيئة السياسية ؟!

ان روسو رغم ادراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة
الفرد ومصالح « الهيئة الاجتماعية » الا أنه حله جاء غريباً فهو يرى انه
« لكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فانه يشتمل ضمينا
على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده اعطاء القوة للأخرين : الا وهو
ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة
بأكملها وهذا لا يعنى شيئاً آخر غير انه يجبر على ان يكون حراً »
(نفسه - ص ٤٥) .

ولا شك ان هذا كان حلاً خيالياً ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع
البشرية سواء فى مستواها الاجتماعى أو على مستوى الفرد ، اذ لا يتصور
روسو ان الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصور
ان الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وان خرج فانها ستجبره على
ان يطيعها وهذا الاجبار يعنى عنده ان الفرد وهو يجبر على ان يطيع
الجماعة يجبر على ان يكون حراً . . اليس هذا شيئاً غريباً حقاً
من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة
بشرية ، ان الأمر قد يكون مفهوماً اذا ما كانت العلاقة هنا بين الانسان
والاله ، ولكنه فى الحالة التى يصفها روسو يعد مستحيلاً .

ولعل هذا الحل الخيالى قد نتج من تلك الصيغة الخيالية ، للعقد
الاجتماعى المتخيل كذلك ، حيث انه لم يكن عقداً بين الأفراد والسلطة
السياسية المتعارف على انها « الحكومة » سواء فى صورتها الليبرالية التى
صورها جون لوك ، أو فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله
توماس هوبز ، بل كان عقداً بين الأفراد على تشكيل وقيام « المجتمع »
وليس « الدولة » كما تصور روسو ، فعلى حين كان العقد كما تصوره
هوبز ولوك ، كان عقداً بين الأفراد على تشكيل دولة فيها الحاكم
والمحكوم ، جاء العقد عند روسو - فيما أرى - عقداً بين الأفراد على
ان يكونوا مجتمعاً سياسياً فيما بينهم ، لا سلطة فيه الا لهم جميعاً .
وترتب على ذلك انه لم ير أى تعارض بين مصالح الأفراد داخل هذا

المجتمع المثالى لأن كل فرد يشارك فى المجتمع والمجموع لا يمكن أن يضر
بئى فرد من أفراده . ولكن يبقى السؤال التالى : ما هى الهيئة التى
تتولى الاشراف على ذلك ؟ اين السلطة التى ستدافع عن مصالح الأفراد
سواء ككل أو كأفراد ؟ وما هى العلاقة التى يراها روسو بين تلك السلطة
وبين أفراد الشعب ؟؟

ان رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت فى « عقده » الا فى الفصل
الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال « ان التصرف الذى يؤسس
الحكومة ليس عقدا قط وانما قانونا » وكان تبريره لهذا « ان من يؤتمنون
على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقا سادة الشعب بل هم موظفوه ، وانه
يستطيع اقامتهم وعزلهم متى شاء وأن المسألة بالنسبة لهم ليست قط
مسألة تعاقد وانما طاعة . . . وعندما يحدث اذن أن يؤسس الشعب حكومة
وراثية ، سواء اكانت ملكية فى اسرة أم ارسقراطية فى طبقة
من المواطنين ، فان ما يتخذ فى ذلك ليس التزاما من جانبه ، لكن ذلك
هو الشكل المؤقت الذى يعطيه للادارة الى ان يحلو له تنظيمها على نحو
آخر » (العقد الاجتماعى ، ك ٣ - ف ١٨ - ص ١٦٣) .

وعلى الرغم مما فى هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو
لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب ، الا انه لم يزيد فى ذلك على ما قاله
لوك الليبرالى الكبير الذى تأثر هو به تأثرا شديدا ، فقد أكد لوك على
نلك العلاقة بين الحكومة والشعب وأكد على حق الشعب فى اقامة الحكومة
وفى عزلها ان خالفت العقد التى تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على
أى حق من حقوق الأفراد او لم تقم بواجبها فى الحفاظ على حريات
الأفراد وممتلكاتهم . (انظر جوى لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة
محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١ ، ف ٧ - ٨) .
فقد كان « العقد » عند لوك يغنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد
أمام بعضهم البعض وامام السلطة الحاكمة ، بينما جاء « العقد » عند
روسو ليحافظ على حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وليس أمام السلطة

الحاكمة . وعلى حين اعتبر لوك ان « السلطة التشريعية » التي تتكون من ممثلى الشعب هى الضامن لحرىات الشعب بتشريعاتها المستمرة وبمراقبتها للسلطة التنفيذية ، رفض روسو ذلك واعتبر انه لا سيادة الا سيادة الشعب ، كل الشعب ، « فالارادة العامة لا تمثل مطلقا . فهى اما ان تكون هى نفسها ، او تكون شيئا آخر ، ليس هناك من وسط ، ان نواب الشعب ليسوا اذن ممثله ولا يمكن ان يكونوا ، لذلك فما هم الا مفوضون عنه ، ليس فى وسعهم ان يبتوا نهائيا فى شىء . كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلا : أى لا يكون قانونا مطلقا » (العقد الاجتماعى ، ك٣ - ف١٥ - ص ١٥٥) .

ان روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديمقراطيةى النيابة حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير ، فقد قال روسو « ان الشعب الانجليزى يظن انه حر لكنه مخطئ جدا ، فهو لا يكون حرا الا اثناء انتخاب اعضاء البرلمان ، وبمجرد ان يتم انتخابهم يصير هو عبدا ، بل لا يكون شيئا . ان طريقة استعماله لحرىته فى فترات حرىته القصيرة قميئة بأن يفقدها » (نفسه ، ص ١٥٥) .

ولا شك ان رأى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطيةى المباشرة ومطالبته بالا يتخلى الشعب عن حرىته الكاملة فى اصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الأفضل على الاطلاق ، ولكن ما فات روسو هنا ! نأ لم نعد نعيش عصر آثينا القديم ، كما ان المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطيةى المباشرة ، فالاعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن ان تمارس دورها السياسى الا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم ، فقد اصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف ، ولكن هذا لا يمنع مطلقا من ان يستفتى الشعب بأكمله فى الأخطر من الأمور ، وان

يوافق بنفسه على التشريعات التي تمس أمنه المباشر وحقوقه الأساسية ، وهذا هو الدرس الذي ينبغى أن نعيه هنا من اصرار روسو على فرض « سيادة الشعب » .

ان كل ما يجب ان يفقده الانسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعى وذلك الحق الا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف ، وفى مقابل ذلك ينبغى له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته . انه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية « التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد » والحرية المدنية « التى تكون محدودة بالارادة العامة » (العقد الاجتماعى ، ك ١ - ف ٨ - ص ٥٦) .

ومن هنا ينطلق روسو للحدث عن حق الملكية ، « فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ ، هو وجميع قواه التى تعتبر الاموال التى فى حيازته جزء منها . . . فحق الاستيلاء الاول وان كان أكثر واقعية من حق الاقوى لا يصير حقا حقيقيا الا بعد تقرير حق الملكية » (نفسه ، ك ١ - ف ٩ - ص ٥٧) .

وقدحدد روسو شروطا لحق الملكية هى: اولاً، ان تكون هذه الارض مما لم يشغلها الانسان بعد . ثانياً ، أن لا يشغل منها المستوى عليها الا الجزء الذى يكون بحاجة اليه لبقائه . ثالثاً ، أن لا تدخل حيازته بشكل صورى وانما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلا من السندات القانونية . (نفسه ، ص ٥٨) . وفى ذلك لا يقدم روسو اى جديد على ما قدمه من قبله لوك ، فقد قرر الاخير تقريبا نفس الشروط للملكية واعتبرها حقا مطلقا للأفراد طالما ان الفرد قد اضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالا سليما ، فالظبى - كما قال لوك - ملك لذلك الهندي الذى اصطاده ؛ والارض يمتلكها من يزرعها . (انظر : لوك ، نفس المصدر السابق ، ف ٥ - ص ٣٤ - ٣٥) . ولكن روسو اضى على حق الملكية ضرورة اجتماعية

تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من « العقد » : « أن البشر قد يكونوا غير متساوين فى القوة أو فى العبقرية ، لكنهم يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالتحق » وأوضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبقات الحديثة من كتابه « أن الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر الا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئا ما ولا يملك احدهم شيئا فائضا » (نفسه ، ص ٦٠) .

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية ، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة - والتي يمثل الفرد فيها وحده سياسية مستقلة - وبين المجتمع ، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين ، الا انه فى الوقت ذاته جعل الملكية حقا لكل فرد ، وجعل ذلك شرطا من شروط قيام المجتمع الكافع الصالح .
والحق أن تأثير روسو بافلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين ، فقد كان افلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصالحة شخصية واحترام للمواثيق ، اما خارجه فليس هناك شئ اخلاقى ومن ثم يكتسب الافراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع ، وبه يصبحون بشرا كاملين ، أى أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الانسان . (انظر : ج . سباين ، تطور الفكر السياسى ، ك ٤ ، الترجمة العربية ، ص ٧٨٤) . ونحن مع إقرارنا مع سباين بتأثير روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو ، الا أنه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظريتهما تماما ، وقد نبه الى ذلك آلان بلوم A. Bloom

أحد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه (انظر :

A. Bloom, History of Political Philosophy , 2 ed , Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Straus .) .

وعلى أى حال فان تأثير افلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها الى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع

الفارق ، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هي الشروط للاتحاد المدني ، وهو يسمى « جمهورية » كل دولة تحكمها القوانين ايا كان شكل الادارة فيها لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هي التي تحكم ، ويكون الشأن العام ذا شان حقيقية ، فكل حكومة شرعية تكون « جمهورية » .
 (العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ - ٢ - ف - ٦ - ص ٨٠) . ولكن لا يختلط علينا الامر فان روسو لا يقصد بالجمهورية أى نظام حكم معين كالارستقراطية او الديمقراطية او الملكية ، بل يقصد بها أى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح انذاك حكومة شرعية ايا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية - كما اوضحنا من قبل - فهى فى رايه ايا كانت صورتها يمكن ان تسمى جمهورية .

ولقد عرف روسو الحكومة قائلا « انها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من اجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء فهى ليست سوى انابة ، وظيفه يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة » (ك ٣ - ف ١ - ص ١٠٦) . ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر الى الحكومة على هذا النحو الذى أصبح فيما بعد هو مفهومها فعلا فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة . فلقد نجح روسو تماما فى التمييز بين مفهومين كثيرا ما يختلطان علينا حتى الآن رغم أن هذا التمييز قديم قدم أرسطو ، حينما قال روسو موضحا الفارق الأساسى بين الدولة والحكومة « ان الدولة توجد بذاتها وان الحكومة لا توجد الا بصاحب السيادة » (العقد ، ك ٣ - ف ١ - ص ١١٠) ، فالدولة عنده كما كانت عند أرسطو قديما هي مجموع المواطنين والحكومة هي مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية . (انظر :

Aristotle, The politics, B. 3 - ch. I, Eng. trans. by Sineclair,
 Penguin Books, P. 101 - 102) .

ولقد حدثنا رُوسو عن أنواع الحكومات حديثا يذكرنا أيضا بـأرسطو ، حيث أن الأخير صنف الحكومات على أساس مبدئين هما : النظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التي تستهدفها ومن حيث عدد الأفراد ، فالحكومة إما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب ، ومن حيث الغاية ، فهي إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية . وإذا مزجنا بين المبدئين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هي على التوالي ، الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية ، وتلك هي الحكومات الصالحة . والطغبان ، والأوليغارشية ، والديمقراطية وهي الحكومات الفاسدة وهي حكومات مضادة للثلاثة الأولى . (انظر : Aristotle, B. III, p. 107 - 113) .

ولقد قسم رُوسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطي الأول ، حيث نظر إلى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها ، فرأى أن الحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية ، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطي مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسي ، إذ أنه يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهي الحكومة الكاملة التي بلغ من تقديره لكمالها أن قال « لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا » (نفس المصدر ، ك ٣ - ف ٤ - ص ١٢٠) . ولما كان البشر ليسوا آلهة فهي لا تصلح لهم في كل الأحوال ، ولذلك قال رُوسو عنها وعن كل الأشكال « أن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة والأسوأ في حالات أخرى . . وأن عدد الحكام يجب أن يكون متناسبا تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين ، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، والملكية تناسب الدول الكبرى » (نفسه ، ك ٣ - ف ٣ - ص ١١٦) .

وبالإضافة إلى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من أشكال الحكومات مسائرا في ذلك مونتسكيو ، « ففي كل

بيئة - كما قال روسو - يمكن ان نعزوا اليها شكل الحكم الذى تجتذبه . .
وان نحدد نوع السكان الذين يجب ان يكونوا فيها « (نفسه ، ف ٨ -
ص ١٣٤) .

وعلى اى حال فقد شغل روسو بالاجابة على السؤال الذى شغل
كل فلاسفة السياسة من قبله ، وهو اى الحكومات افضل بصورة مطلقة ؟
وبدا اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته ، وعلى ذلك فضل
ان يعطينا ابرز علامة على اصلاح الحكومات على الاطلاق ، وهى « انه
اذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان
ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية او التجنس او اقامة مستعمرات ،
هى الافضل بكل تأكيد ، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك
تكون الاسوأ » (ك ٣ - ف ٩ - ص ١٤٠) .

حقا انها اعظم علامات اصلاح الحكومات :: . وانى لاعرف مقدما
ان اعتراضات كثيرة يمكن ان تثار على مقولة روسو وخاصة ممن بنادون -
« تنظيم الأسرة » والحد من النسل . ولكن ليتاملوا كلمات روسو دون
ان يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثنا
بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية
والتى كانتا من ابرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا .
ولقد كان هو نفسه يعرف انه يضع معيارا صعبا ، ولذلك فقد نادى قائلا
فى ختام ذلك الفصل : « ايها الماهرون فى التخطيط ، الان يجىء
دوركم ، فاحسبوا وقدروا وقارنوا !! » . فهل نحن فاعلون ؟

ان الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم
واستطاعت حكوماتهم ان تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ،
كما استطاع الشعب دائما ان يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع
والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف . . فهل نحن فاعلون مثلما
فعلوا !! ام سنظل نركز على اقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى
الدعوة الى التنظيم والتحديد للنسل !!!

وكما اعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على اصلح الحكومات ، اعطانا كذلك معيارا للنظر من خلاله الى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عذبة جديرة بالتأمل « ان معظم الشعوب وكذلك الأفراد لا تكون طيبة الا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للنفوس . ومتى استقرت العادات وتأصلت الاحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهدا ضائعا ، بل ان الشعب لا يطبق المساس بامراضه لتخليصه منها كاولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب » (العقد الاجتماعى - ك ٢ - ف ٨ - ص ٨٧) .

ان روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على أحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ اكثر مما تنتمى الى فلسفة السياسة ، حيث ان الشعوب الشابة التى تظل روحها كذلك ، يظل عطاءها الحضارى فياضا ومسيرتها مستمرة ، بينما الشعوب التى تشعر بانها قد تقدمت فى السن فانها لا تقبل التجديد وتتفر من أى محاولة للاصلاح . ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون ، فقد سبق روسو فى التاكيد على ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى اطوار الدولة ووضح عوامل البقاء والفاء لدول والحضارات (انظر : مقالنا عن « عصبية ابن خلدون » فى مجلة القاهرة الفاهريه ، العددان ٢٨ ، ٢٩) .

ولقد ربط روسو بين شباب اى شعب وبين جبهه الشديده لحيته وتمسكه بها ، فالشعب « يستطيع ان يجعل من نفسه حرا طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية) ، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفذت . فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون ان يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته ، وما ان تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة الى سيد وليس الى محرر . أيتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة : يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها أبدا » . (نفسه ، ص ٨٨) .

لقد كان روسو كسابقه من فلاسفة التنوير ، يعزف على وتر الحرية .

ولا اغنى ان قلت انه كان اكثرهم نحما لها ومناداة بها . ورغم الغرابة
 اللى قد نجدها فى بعض افكاره واللى ظن البعض انها معادية لروح فلسفة
 التنوير ، الا ان لنا معيارا آخر للتقييم ، فليس فيلسوفا من قلد غيره من
 انفلاسة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفا اصيلا وليس مجرد
 كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير . لقد اراد ان يكون متخلفا عن
 عيبه ، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع ان يتخطى الافكار
 السائجة ، ووسع من الدائرة التى دار فيها اقرانه ومعاصريه . فهو لم يهدم
 عالم القرن الثامن عشر انما غير فقط مكان مركز ثقله كما قال
 ارنست كاسيرر E. Cassirer ومن هنا نستطيع القول ان روسو وهو
 يحاول تخطى الافكار السائدة ، قد استطاع ان يفتح افاق عصر جديد فى
 الفلسفة السياسية كما قال جوته Goethe ذلك بحق ، ففى الوقت الذى
 ارتفعت الاصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ « الخائن » وبـ « العدو
 النثيم » لفلسفة التنوير . قال عنه كانط kant « انه قد وضعنى فى
 الطريق المستقيم . . ومنه تعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت
 نفسى اقل فائدة من ذلك العامل العادى ، واعتبرت ان فلسفتى لم تساعد
 البشر العاديين على اثبات حقوقهم » . (انظر :

Hassner p. , La Philosophie politique de kant, Paris,
 P. U. F., 1962, p. 89) .

وليس من شك ان تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف
 فقط على ما مدحه كانط بالنظر الى تحليل روسو للطبيعة الانسانية
 ووقوفه بجانب الافراد العاديين ، بل ان اساس التغيير هو محاولته -
 كما قلنا من قبل - الربط بين الفردية والجماعية ، اى ازالة الحواجز بين
 الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الافراد كاملة غير منقوصة . ان هذا الربط
 الذى كشف عنه سباين واعتبره من تاثير افلاطون والفلسفات السياسية
 الكلاسيكية ، والذى اعتبره شوفالييه ربطا معقدا ومتناقضا « يقود قارىء
 روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة ، « حتى العظم » (اى يدافع
 عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات) ، الى منحدر هوبزى يعود

فيه كل شيء للحكم المطلق ، وترسم فيه سلفا كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية » (انظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣) .
اقول ان هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيغل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والنوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع) ، وظهورهما معا فى الكل الاخلاقى (الدولة) . فعند هيغل ومذهبه المثالى تظهر اهمية روسو الكاملة وخصوصا فى ذلك التمجيد للارادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة .

وعلى اى حال فان افكارو روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق اليه . بل انه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته ، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢ م . كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتاثير فلاسفة التنوير وعلى رأسهم روسو ، فهى كما جاء على لسان جافروش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo « غلطة فولتير .. غلطة روسو » . وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار .

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو - كما كان يردد فى حياته - غريبا بين البشر بل اصبح احدهم حينما وجدت افكاره طريقها الى قلوب وعقول الشعوب الاوربية . واصبح روسو - الذى لم يجد الصداقة فى حياته - صديقا لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية وللمجتمع على مر الاجيال والعصور .

اهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) جان جاك روسو : فى العقد الاجتماعى ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت ، دار القلم ، بدون تاريخ .

(٢) جان جاك روسو : الاعترافات ، ترجمة محمد بدر الدين خليل ، القاهرة ، مطبوعات كتابى ، بدون تاريخ .

(٣) جان جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة: د . محمد غرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٤) جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .

(٥) جون لوك : الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك ، رقم ٨١ ، بدون تاريخ .

(٦) د . مصطفى النشار : عصبية ابن خلدون ، مجلة « القاهرة » القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ، أغسطس ١٩٨٥ م .

(7) Aristotle : The Politics , Eng. tram . Ly Sinclair, Penguin Books , U. S. A. , 1977.

(8) Blooma : History of Political Philosophy, edited byl. Straus, 2 ed ., Chicago . 1972.

(9) Hassner P. : la Philosophie Politique de kant : Paris, P. U. F., 1962.

(10) Hobbes : Leviathan, Penguin Books, U.S. A. 1977.

الفصل السادس عشر

.. هيجل

و « عقلانية التاريخ » .

لا شك أننا مع هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) سنكون - على حد تعبير كروتشه - فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة ، عبقرية ضارعت عبقریات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط .. اذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان أصحابها مجرد اتباع ولم يكن لهم - فى رأى كروتشه - كبير شأن .

ولقد أجمل زكريا ابراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال « قال عنه قوم انه « الفلسفة » بلحمها ودمها ، ولكن قوما آخرين أطلقوا عليه « القاتل الحقيقى للفلسفة » واعلن البعض انه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بالف ولام التعريف ، ولكن البعض الآخر لم يشأ ان يعده اكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كيركجارد انه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع « الفلسفة » فوق مستوى « الدين » ، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الفلسفة المسيحية » ، وذهب قوم الى انه كان صاحب اكبر مذهب ايقانى او اعظم فلسفة ايجابية ، بينما زعم شلنج انه لم يستطع ان يقدم للناس سوى مجرد « فلسفة سلبية ! » . . . وقال البعض ان فلسفته كانت هى الاصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والاحادية المحدثة ، بينما اعلن البعض الآخر انه لم يكن سوى مفكر بورجوازي بروتستانتى . وعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا انه اعظم مفكر اثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون ان ينتقوا من قيمته الفكرية فقالوا ان كل مذهبه لم يكن اكثر من « عريضة فكرية »

سرعان ما اطاح بها تقدم الفكر العلمى فى القرن العشرين ا «(*)» .
وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشه الاولى عن عبقرية
هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التاثر بها سواء بالايجاب أو سلبا
كل التيارات الفلسفية فى عصرنا الحالى من الماركسية الى الوجودية الى
البراجماتية والتحليلية ، ففلسفة هذه التيارات المتباينة نشأت اول ما نشأت
من اختلافها مع هيجل . فكلهم خرجوا من عباءة هيجل بلا شك .

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموما فى تاريخ
الفلسفة . فاننا سنركز فى هذه العجالة على اخص خصائص فلسفته .
انها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من اهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم
فلسفة التاريخ . فعلى الرغم من اننا قلا لا نوافق على الكثير من آراء
هيجل الجزئية بصدده تفسيره للحضارات المختلفة ورايه فيها ، الا اننا
لا نملك مع ذلك الا احترام جراءة هيجل وقدرته البديعة على الكشف
عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك اننا معه فى أن الفكر هو اساس التاريخ ،
فالتاريخ ليس الا تاريخا للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ
والشعوب غير الواعية لا نستطيع ان نقول عنها انها شعوبيا حرة فالحرية
لا يملكها الا من يعيها ويعى اهميتها ويعى أنها فى الوعى بها . والوعى
بها لا يكون الا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الانسان
على حد سواء . . .

● اساس النظرية الفلسفية للتاريخ .

بذل هيجل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم
الكثيرون هذا النوع من الدراسة على اساس ان الفيلسوف يأتى معه بآراء
ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الاحداث والاعمال والظواهر التاريخية
على الدخول فى هذه الافكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقا . ولقد رد

(*) انظر : زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ، دار مكتبة
مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٥ - ١٦ .

هيجل على هؤلاء محددًا ما يقصده بالنظر الفلسفية للتاريخ أو فلسفة التاريخ على أسس هي :

أولاً : ان فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما إليها ، بل ان الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا انما هو يفسر التاريخ بوصفه تجلياً لحركة الروح العاقلة في الزمان .

ثانياً : ان الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ - في نظر هيجل - هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول « ان العقل يسيطر على العالم ، وان تاريخ العالم يتمثل امامنا بوصفه مساراً عقلياً » .

والواقع ان العقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة هيجل ، ففلسفته بأقسامها الثلاثة لا تدرس الا موضوعاً واحداً هو العقل في مجالات مختلفة : العقل الخالص في المنطق ، العقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة والعقل حين يعود الى نفسه في فلسفة الروح (**) .

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما انه جوهر التاريخ ، واذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على ان العقل هو جوهر التاريخ فانه قد برر كيف ان العقل هو جوهر الطبيعة فقال : ان الطبيعة تتبدى امامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية . ونحن نشعر بالحاجة الى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى في العنصر الكلي الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هي ما يشكل العقل في الطبيعة وهذا الكلي هو الحقيقي وهو الماهية ولا يمكن للحواس ان تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من اجل العقل فحسب . . فالطبيعة بناء على هذا هي نوع من الفكر لكن لا كالفكر

(**) « انظر في هذا بالتفصيل ما كتبه د . امام عبد الفتاح في كتابه « المنهج الجدلي عند هيجل » طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ٢١ وما بعدها .

الانسانى بل هى نسق من الفكر اللواعى او على حد تعبير شلنج انها عقل اصيب بالتحجر .

ثالثا : اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو ان العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته اعنى هو العقل البشرى . اما حركة النظام الشمس فهى تتم وفقا لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهذه القوانين يمكن ان ينسب لها اى ضرب من ضروب الوعى (**) .
اذ الوعى الذاتى لا يكون الا للانسان .

رابعا : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر للتاريخ اننا نقحم افكارا فلسفية على علم التاريخ . بل ان هذا - فى نظر هيجل - نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مسارا عقليا وان التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم .

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع افكار قبلية وحشرها فى وثائق الماضى وحذر ايضا من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشارا واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزء من التاريخ ومن امثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن انفسهم من انهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمه ومعرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح .

ولكن يمكننا ان نتساءل هنا من اين اتى هيجل بهذه الفكرة الى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ ام انها قديمة استقاها هيجل عن غيره ؟؟
الحق ان هيجل نفسه اعترف يقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها .

(**) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص ٧٦ .

؛ وايضا راجع ما كتبه د . امام فى المقدمات العامة للترجمة ص ٢٨ .

● العقل فى التاريخ :

يقول هيغل : وارىد فقط ان استشهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو ان العقل قد دبّر ولا يزال يدبّر الكون وبالتالي يدبّر التاريخ ايضا . .

اولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية الا وهى ان انكساجوراس اليونانى كان اول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذى يسوس الكون . وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين ، ان العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها . ان الانسان هو الذى يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها .

وما ان استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى أخذت فوراً مكاناً هاماً عند الفلاسفة عدا ابيقور الذى نسب حوادث الطبيعة الى المصادفة .

ويروى افلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس ، وهذا النقص كان ان انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ فى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيرها من خلال هذا المبدأ . فقدبقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات ، ويتعبّر أدق لم تفهم الطبيعة على انها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا ان العقل هو سببها (**) .

ويستطرد هيغل : واذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة

(**) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيغل المنشورة بكتاب « هيغل » تأليف اندرية كريسون واميل برييه وترجمة الدكتور أحمد كوى ، المنشور ببيروت ، منشورات دار بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ١١٣ وما بعدها .

الا وهى ان العقل يدبر الكون واشرت الى ما اعترضها من نقص فما ذلك الا لان هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر الا وهو ايماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث ان الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الاسباب الخارجية العرضية وانما تدبره عناية هى العناية الالهية . وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار اليه . فالعناية الالهية هى فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غاياتها اى غاية الكون النهائية المطلقة العقل ، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية .

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ سقراط . فهذا الاعتقاد هو ايضا غير محدد اذ هو ايمان بالعناية بصورة عامة . وهذه العناية لا ترتقى الى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعها . فمفسر التاريخ الأخذ بهذا الاعتقاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون ان يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة .

أما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى ما نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيا عن انظارنا وانه لمن الجسارة بمكان ان نحاول ادراكه . ونحن وان كان بإمكاننا ان نفرس به حالات خاصة : الا اننا فى التاريخ أمام عدد كبير من الأفراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع ان نعتمد فى التفسير على العناية (**).
ومن هذا يتضح كيف أن الصورة الدينية للعناية مرفوضة عند

(**) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته القائلة « ان العقل هو منظم الاشياء جميعا » حيث لم يستطع ان يفسر الطبيعة من خلالها تفسيراً غائياً حينما عاد الى رأى السابقين فى تفسير الطبيعة تفسيراً مادياً عن طريق العناصر الاربعة . [نظر فى هذا : محاوراة « فيدون » لافلاطون ، ترجمة د . زكى نجيب محمود فى كتاب «محاورات افلاطون »] .

هيجل لانها تختلف ان لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلما ان صورة العقل في الطبيعة لدى انكسا جوراس مرفوضة أيضا . . فما هي الفكرة التي يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟ .

لدى هيجل ثلاث عناصر أساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هي .

أولا : طبيعة العقل (الروح) :

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فإذا كانت ماهية المادة الثقل فإن ماهية العقل (الروح) هي الحرية . فالمادة تميل الى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فإن وحدتها خارجية . أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما وحدتها بداخلها .

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعيين الذاتي أو الاستقلال فانت حر بمقدار ما تكون مستقلا لا تعتمد في وجودك على شيء أخر خارج ذاتك . فانروح لكى تكون حرة أصيلة عليها ان تعتمد على نفسها فقط . اعنى انها لا بد ان تكون هي الذات والموضوع في آن معا ، ان تكون العارف والمعروف في آن واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى ، أو الوعى الذى يعى نفسه حين يدرك العالم الخارجى ، حين يصبح الانسان عالما معقولا يتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية .

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعى الذاتى ، اعنى المرحلة التى تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها(*) . تاريخ العالم

(*) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم في « هيجل أو المثالية المطلقة » طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

اذن هو ممار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعى بذاتها اعنى لكي تكون حرة ، ومن هنا فهو ليس الا تقدم الوعى بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية . واول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضارة الهندية والفارسية والصينية والفرعونية . وهذه الحضارات تتميز بخاصية اساسية هي ان المواطنين جميعا في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم ينفذون مشيئته . وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن الا جريا وراء شهواته واهوائه ، فهي ليست نعينا لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا انسانا حرا .

اما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الامم الشرقية القديمة . فقد كان المواطن اليوناني الروماني مواطنا حرا وكانوا ينظرون في ظل هذا الى مواطني الامم الاخرى على انهم برابرة وهمج ، ولقد اقر هذا فلاسفة اليونان الكبار افلاطون وارسطو في اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق .

ووصل بنا هيجل في تحليله الى ان الامم الجرمانية كانت اول الامم التي تصل الى الوعى بأن الانسان بما هو انسان حر . وان الحرية تؤلف ماهية الروح . وقد عانت البشرية حتى وصلت الى هذا الامر .

ثانيا : كيفية تحقق العقل في التاريخ :

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق بالفعل في العالم فيقول : ان الروح في الاصل اشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة في ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل امامنا في التاريخ . لكن ما هي هذه الوسائل ؟؟ على الرغم من ان الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفرد ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعى الذاتي للحرية لامصالح الفرد وحاجاته وافعاله .

لكن اول نظرة الى التاريخ - فيما يقول هيجل - تقنعنا ان افعال

الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة . فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الانسانية فهى اكبر منابع السلوك اثرا . وليس من شك ان حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة الى كل سلوك تاريخى وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى ان يحدث فى التاريخ .

وقد تعرض علينا عملية اشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة ، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعرف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ .

ويشير هيغل هنا الى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هى شىء مجرد عام وكلى فحسب أو هو وجود من أجل ذاته ، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو اعنى انه وجود لم يظهر الى العالم الخارجى بالفعل ، لأنه يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى التحقق الفعلى وهذا العامل الثانى هو الارادة وهو يعنى بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة فهذه الفاعلية وجدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل الى حيز الفعل . ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة قد احتاج الى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادئ العامة الى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيغل فى وضوح شديد « اننا نؤكد أنه لم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل واذا كان الاهتمام يسمى انفعالا . . فاننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شىء عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال » (*) .

(*) راجع ما قاله هيغل فى محاضراته فى فلسفه التاريخ ، الترجمة

العربية ص ٩٢ وما بعدها .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة : الأول هو الفكر والثاني هو انفعالات البشر ويقول أن الجانب الأول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل يغزل منه التاريخ الكلى ، أما الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معا . واعتترف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى يجعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر اشباعه وتحققه الفعلى ، فان الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسا قويا متينا . وانظمة التي تصل فيها الدولة الى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هي فترة ازدهارها وقوتها . ويحتاج هذا التحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الانانية والمصالح والانفعالات الجزئية .

ولعل هذا ما حدا بهيجل الى أن يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلباً عاماً ، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم .

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ عنى حد تعبير جارودى (Garaudy) ، لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها . والمثالية هنا ليست شيئاً بعيداً عن الواقع أو عن التاريخ فهي ليست خلقاً أو إبداعاً

(*) Garaudy (Roger) , Perspectives de L' Homme. Paris, 1969, PP. 409 - 410.

نقلاً عن امام عبد الفتاح ، مقدمه ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٤٠ .

فرديا ولا وحيا من السماء وانما هى معرفة ما هو موجود وما ينطلبه من فعل أى أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ (*) .

ثالثا : الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل) :

ان هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيغل حينما تتحد الارادة الذاتية والارادة الموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى ، وتتخلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة . فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط ان يعرف ما هو مشترك للكل . ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الاخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية ، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين (*) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ونحن نكون احرارا حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا . ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق والصورة التى تتحقق فيها

(*) انظر من مقتطفات هيغل « كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ » بكتاب « هيغل » تأليف اندرية كريسنين وأميل برييه ، المترجمة العربية ، ص ١٢٩ وما بعدها .

(*) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال « ان الحرية ليس لها معنى الا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية الا عندما تبين الحرية . . ان كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة » (انظر فى هذا ، كارل ياسبرز ، الحرية والسلطة ، مقال بمجلة ديوجين ، العدد الاول المترجمة العربية ، نشر دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ،

ص ٣٣ .

هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معا . ولكن كيف يمكن للانسان العادى أن يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ؟؟

هنا نجد هيجل يقرر ان الروح الانسانية (العقل الانسانى) يصبح واعيا بهذه الوحدة عن طريق ثلاث اشكال اولها : الدين ، فعن طريقه نصل الى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الانسان المؤمن الى الوعى بالروح المطلق . وثانيها : الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها : الفلسفة التى تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع . ويقول هيجل فى هذا : ان دين الدولة اى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا « فالدستور السياسى المعين لا يمكن أنه يوجد الا مرتبطا بدين معين ، تماما كما انه فى الدولة المعينة لا يمكن أن توجد الا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن(*)» .

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب . ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيا دائما لا يمكن أن ينتج فنا متقدما او فلسفة حقيقية . فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنون والأداب . ولا تظهر الفلسفة الا حيث توجد الحياة السياسية . فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى الى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعا من لا شيء ولا تخلق نظاما من العدم ، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصا فى الفكر .

(*) أنظر الترجمة العربية « لمحاضرات فى فلسفة التاريخ » لهيجل ، ص ١٣٧ وما بعدها .

● فلسفة التاريخ هي نظر الى التاريخ الحاضر :

لعل ما انتهى اليه هيجل في فكرته عن أن الفلسفة هي التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن ان يكون من اصلاح او فساد ، هي ما حدث به الى النظر الى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة ، اذ ينظر الى فلسفة التاريخ - على انها مقيسة بفكرته عنها - هي التاريخ نفسه مقيسا بوجهة النظر الفلسفية اى من وجهته انداخلية لا الخارجية . ومن هنا انكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل . واية وثائق هذه او اية مصادر تاريخية يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستنادا اليها ان يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكلما نظر الى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل امامه الآن أو بعد الآن لان يعرف شيئا عن المستقبل الذى اوصد بابيه فى وجهه . ان التاريخ لا بد ان ينتهى بالحاضر لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو أن التقدم مستحيل فى المستقبل . ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة واننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح أو أن المسألة كما يقول هيجل هي أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وامل . وليست هذه المخاوف والامل من قبيل التاريخ .

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل وانما ينتهى فى الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة اهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير أدوار فيوتر الذى قال ان فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الانسانية من بدايتها الى نهايتها اى نهاية العالم والى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهودهم عظيما . اما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وانما تختتمه بيومنا . هذا تنتهى بنا الى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك انكارها

لاى تقدم يحتمل ان تحزره البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها أن تبرر
تبريرا فلسفيا زائفا اى سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الأوضاع
الحاضرة بلا تغيير(*) .

ونحن وان كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية الى التاريخ
على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى
بالتاريخ الماضى والحاضر لابد أن يولد وعيا بما يمكن أن تكون عليه
المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية ، فلقد
سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها واحدى فوائدها .

فاننا - مع ذلك - لا نوافق فيوتر على ان فلسفة هيجل فى التاريخ
من شأنها ان تبرر الاوضاع الحاضرة لان الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك
دنك الوعى يقظ لا يتوقف . فقصده هيجل كان ان التنبؤ بالمستقبل
اما تنبؤا بمخاوف او امال وهذا فى نظره ليس تاريخا وانما التاريخ هو
ما يقع فعلا من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه
الأحداث التى تقع . ولكن اذا تساعلنا ما هى مضامين هذا الوعى من واقع
فلسفة هيجل لمكانت هذه المضامين تعنى التطور والتأثير فى المستقبل
لان الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور
فى التاريخ .

وليس ذنب هيجل ان اصبحت نظريته التاريخية - كما يقول احمد
صبحى(*) - جزءا ممن ايدولوجية ايشع النظم السياسية واكثرها تعصبا
وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى . نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم
فلسفته غمض على كثيرين ففمرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى

(*) انظر فى هذا ما كتبه كولنجورد (ر ج) فى « فكرة التاريخ »
ترجمة محمد بكير خليل ، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، ١٩٦٨م ص ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(**) راجع تعقيب د. احمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ
فر كتابه « فى فلسفة التاريخ » ، منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب
- بدون تاريخ ، ص ٢١٥ .

والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي . . الخ فقد قدم هيجل افكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصبا - كما اوضحنا - للشعب الالمانى والامة الالمانية وهذا لانده رأى ان الوعى قد بلغ ذروته لدى الامة الالمانية وهذا الى حد ما كان موافقا لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحى بالوعى فى التاريخ .

والحق ان هذا العمل القيم الذى قام به هيجل فى « محاضراته فى فلسفة التاريخ » كانت اهميته الحقيقية فى انه قد اثار تأثيرا شديدا على خلفائه بالاضافة الى انه اظهر معنى لاهمية الماضى فى فهم الحاضر وهذه حقيقة كانت مفقودة اليها اغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش (**) .

ومع ذلك فان هذا لا يعنى تسليمنا بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل ان قارئ « العقل فى التاريخ » لا يملك فى كثير من الاحيان الا ان يلعن النظرة العنصرية التى كان بنظر هيجل من خلالها مثلا للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج (***) . وايضا يكتشف القارئ لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخية التى اعتمد عليها هيجل فى مواطن قليلة نسبيا من كتابه لان هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجيا وفلسفيا . ولعل هذا النقص هو ما اوقعه فى تلك الهفوات والاحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات . ولا ادل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطىء الذى اكتظ به كتابه عن « العالم الشرقى » (***) . فقد لوى عنق

(*) أنظر : وولش (و . د) ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة د . احمد حمدى محمود ، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٦٢م ، ص ١٩٧ .

(**) راجع رأى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ ، ج ١ من محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ . وكذلك راجع انتقادات د . امام عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧ .

(***) أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح ، فاعتبر مصر ملحقة بالامبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح الى العالم اليونانى . فقد اسقط هيجل عنصر الزمان واغفل المسار التاريخى للأحداث اغفالا مخزيا .

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية ان ينادى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى ان بدت جزئية فى مظهرها فانها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه .

* * *

أهم مصادر الفصل السادس عشر

- (١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول « العقل فى التاريخ » ، ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- (٢) هيجل : العالم الشرقى : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .
- (٣) د . أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، ليبيا ، بدون تاريخ .
- (٤) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .
- (٥) أندرية كريسون واميل برييه : هيجل : ترجمة د . أحمد كوى ، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥ م .
- (٦) زكريا ابراهيم : هيجل أو المائة المطلقة : دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- (٧) كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- (٨) ولترستيس : فلسفة هيجل : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- (٩) وولش : مدخل لفلسفة التاريخ : ترجمة د . أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون

الفصل السابع عشر

ماركس ..

والمادية التاريخية .

لم يلق أى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى ، وليس لدينا شك فى أن انتشاره ، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بذاته (ماركس - انجلز - لينين) . فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها ، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم (البروليتاريا) وتعبّر عن مصالحها التى أهدرت ، فى فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية (اللا وعية بمصالح العمال) على الغرب ، فكان لابد لهذه الأفكار - التى تمثل خطة عمل جماعية - أن تسود وتنتشر كانتشار نبا هام عبر وكالات الأنباء العالمية ..

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ، وانجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكانها كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفى مادي مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التى كانت منتشرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعد انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة أن لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفت عن خلالها أن المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال الى المرحلة المستقبلية من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة . ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله

من أفكار اثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به فهو الذي قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقي مقتنا وافتراء عليه مثل ما لقيت .

وإذا كنا نطمئن ماركس في مماته بقولنا له ان مذهبه قد استحال لدى اكثر من ثلث العالم الآن الى شبه عقيدة مقدسة ان لم يكن كذلك بالفعل . فاننا نتساءل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل اليها دعائها من خلال نظرتهم هذه الى التاريخ ؟؟

ونود أن نشير قبل الاجابة على تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشئ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها الى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ ، وفي عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى ، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى والبسته ثوبها متخذة اياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه « ماهية المسيحية » حيث قرر أن الانسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر . ولقد أخذت أيضا ما تبلور لدى الكثيرون من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيشى هى أساس التقدم البشرى(*) .

(*) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى : البان ويدجرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس الى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢م ص ١٨٧ وما بعدها .

Seligman (E. R. A.) , The economic interpretation of history
1898 pp. 70 - 86.

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد اثرت في نشأة الفلسفة الماركسية التفسير المادى للتاريخ فان هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسى ، لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون فلسفته وليس أى منها وحده كان يمكنه الوصول الى هذه التركيبة . فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تاثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها فى صورة تركيبية جديدة كانت أهميتها فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر ان تحدثه - سلبا او ايجابا - فى تاريخ العالم من تقدم . ولنعود الى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة عليها للماركسيين(*) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئها . وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها .

اولا : المادية التاريخية علم فلسفى :

ما هى المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث فى المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى ؟ وهل تحيط كل الاحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟ وما هو جوابها عن السؤال بصددى مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية ؟

ان علوما اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة ، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الاحصاء الاقتصادى واقتصاد الصناعة والتموين ، والتجارة ، والمالية ، الاقتصاد السياسى والتاريخ . الخ .

(*) سنعتمد فى عرضنا للمذهب أساسا على : يوغوسلافسكى وكاروشين وراكيتوف وتشيرتيخين وايزرين فى مؤلفهم : فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خيرى الضامن ، المنشور بدار التقدم ، موسكو ، ١٩٧٥ م ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

لكن المادة التاريخية هي علم فلسفي يتناول بالبحث قوانين حياة
اي مجتمع وتطوره في اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة
للوجود عموما . فالقوانين التي اكتشفتها المادة التاريخية ليست سارية
المفعول في الطبيعة ، اذ انها جميعا قوانين اجتماعية من حيث شكل
مفعولها ومن حيث مضمونها . اما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة
الناس ونشاطهم . ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية ان تتجلى
الا عبر نشاط الناس .

ان المادة التاريخية كعلم فلسفي انما تدرس الجوانب والاتجاهات
والقوانين العامة في حياة المجتمع البشرى وتطوره ، وهي تتناول دوما
قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وقضية موضوع
وذات (فاعل) العملية التاريخية . ومهما كانت المسألة التي تتناولها
المادة التاريخية فان الاسوب الفلسفي في تحليل الظواهر الاجتماعية
يتجلى دائما في مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى ، بين الظروف
والانسان . فالمادية التاريخية اذن تدرس أولا : السنن العامة لحياة
وتطور اي مجتمع بشرى ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها باشكال
متباينة في العصور التاريخية المختلفة فان المادة التاريخية تدرس اعم
مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية
وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها . وهي تدرس ثانيا : العلاقة بين
الوجود الاجتماعى والوعي الاجتماعى وهذا من شأنه ان يتيح لها امكانية
التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية ، ليس كمفعول لقوى غيبية
تفرض ارادتها على البشر ، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات
الناس وعبر نضالهم في سبيل بلوغ اهدافهم التى لا تمت احيانا بأية صلة
لسير التاريخ عموما ، ولكنها تتشابهك معه تشابكا ضمنا عضويا .

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية ان التاريخ يسير
من الاشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى الى اشكاله الارقى ، وان الانتقال
الى شكل ارقى للتطور امر حتمى وذلك لان الاشكال القديمة للنظام

الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقا امام مواصلة تطور المجتمع .
واثبتت المادية التاريخية - كما يرى دعائها - استنادا الى معطيات
التاريخ والى خبرة البشرية طوال القرون ان المجتمع الخالى من الاستغلال
والاضطهاد والمبنى على اساس العمل الحر ليس حلما طوباويا وانما هو
نتيجة لتطوره الداخلى ، وان الانتقال الى هذا المجتمع الشيوعى امر
حتمى مثلما كان امرا حتميا فى السابق الانتقال الى الأشكال الأرقى
للنظام الاجتماعى .

ولقد اضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام الى التعليل
التارىخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع
الى طريق التطور الشيوعى تعليلا آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن
الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية الى الشيوعية
ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطا لا ينفصم بنظرية
الشيوعية العلمية . وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية
التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية
التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة
وأهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون ان يثبتوا بان ما يعلنه
الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة
العاملة وافكار الشيوعية ما هو الا دليل على ضيق الأفق الطبقي لدى العلم
الاجتماعى الماركسى اللينينى . ويزعم أولئك النقاد ان وضع النظرية
العلمية حقا لا يمكن الا اذا كان باستطاعة المفكر ان يعلو على المصالح
الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أى موقف طبقى ازاء العلم يؤدى الى
التحيز والى ضيق التفكير .

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون : هل فى ذلك شئ من
الصواب ؟ هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم الى طبقات
ان يعلو على المصالح الطبقيّة ؟ ليس فى المجتمع الطبقيّ اناس خارج

الطبقات . فلا يمكن للمرء ان يعيش في مجتمع وان يكون متحررا منه . ولا يستطيع الانسان الا ان يعتبر نفسه « حرا » بهذا المعنى ، ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقيّة في المجتمع الحديث . فان فكرة مثل هذه « الحرية » ما هي الا وهم برجوازي .

ان كل فيلسوف او رسام او كاتب لابد وان يذود ويعبر في نتاجه دوما عن مصالح طبقيّة اجتماعية معينة سواء اراد ذلك ام لم يردده . وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما اذا كان منتميا من الناحية الشكلية الى حزب ما او غير منتم . ولا يعنى ذلك ان مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة ابناء تلك الطبقة فقط . فان حزبية الايديولوجى مشروطة ليس بانتمائه الى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات .

فالديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشر كانوا ايدولوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين ابدا . فان هيرتسن مثلا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشيفسكى وبيلينسكى ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء . وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بثبات دائما عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علميا اهداف نضالها ووسائله .

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة . فهل يجعله ذلك ضيق الافق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب - من وجهة نظر الماركسيين - على هذا السؤال بصورة مطلقة لان القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها . فالبرجوازية ، كطبقة ، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض مع سير التاريخ . وصارت مصالحها في ايامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى ، بل ومع تطور المجتمع ككل . ولذلك فاذا كان الايديولوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وان يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من اجل مصالحه الطبقيّة ، وان يعجز

عن وضع نظرية علمية حقا . وعلى النقيض من ذلك ايدلوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافا لمصالح البرجوازية . فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعا لذلك الى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية . وهكذا فان حزية الفلسفة الماركسية ليست اطارا يحددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية .

ثانيا : الفهم المادى للتاريخ :

حاول الناس منذ اقدم العصور ان يتكهنوا اسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية . ونصح الدين والكنيسة الانسان الخاطيء بان يوجه نظاره الى الاله وان ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية - كما تقول الكنيسة للرعية - تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى امام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه .

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ ، فقد رفضت ايضا التفسير العقى للتاريخ فى قولهم : كان بعض المفكرين قد دعوا الى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة . وكان هؤلاء المفكرون يرون فى ابداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية . ولكن الماركسية ترى ان جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فانهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين او مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى ان يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى - على حد تعبير الماركسيين - هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة . وقد التزم - فى نظرهم - بالمواقف المثالية كذلك فلاسفة ارتبطت اسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطا لا ينفصم امثال هونباخ ودينى ديدرو وكلود هيلفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا ان يدركوا ما هو الامر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد اكدوا ان آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحدها الظروف القائمة فى المجتمع وان هذه الظروف تعتمد كليا على ارادة الناس : ولم يستثن

من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وان أشكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئا فان سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء السدين الذى يستند اليه ذلك المجتمع . ولغرض جعل هذا المجتمع طيبا ينبغى استبدال الدين السيئ بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينا جديدا هو « دين الحب الخالص » معتقدا بأن المجتمع المستند الى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال .

١ - ظهور المادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية :

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح او حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى . الخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسوسولوجية والتاريخية قبل ماركس . واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب ويدت وكانها امر بديهى لا يحتاج الى برهان .

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما اخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة ، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ ان الانسان بحاجة الى الطعام والشراب والمسكن قبل ان يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين ويعبارة أخرى ينبغى للانسان أن يلبي حاجاته المادية فى بادئ الأمر ، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها . فاذا كان عى الانسان أن يلبي حاجاته المادية كى تنتهى له امكانية التفكير فذلك يعنى أن أساس التاريخ هو انتاج تلك الأشياء التى يلبي الناس بواسطتها حاجاتهم المادية اى انتاج الطعام والملابس وبناء المساكن . الخ . وذلك يعنى أن أساس التاريخ هو انتاج الخيرات المادية . ويتبع ذلك استنتاج آخر فاذا كان انتاج الخيرات المادية يشكل

أساس التطور التاريخي فذلك يعنى أن الدور الحاسم فى التاريخ يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات . أى جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين .

ويتضح من خلال هذا أهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شيئاً ثانوياً لا شأن له بالنسبة للتاريخ . كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرّون التاريخ كله فى نشاط الافراد (**) ولا يعاجون أعمال الجماهير ، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع .

ولقد بين الفهم المادى للتاريخ ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وانجز الدور الفعلى للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع .

فقد برهن ماركس - كما يقول لينين (**) - أولاً : أن الانتاج المادى وليس الأفكار هو الذى يشكل أساس التاريخ . وثانياً : أن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة . وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسيين فى النظريات التاريخية السابقة .

(**) ان هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيون لأن التاريخ من صنع افراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض انصاره فقط ، أما وجهة النظر الغالبة فتقول ان التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثال فولتير ومونتسكيو ومن قبلهم كان مؤرخوا العصور الوسطى الاسلامية .

(**) راجع : لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٧ .

٢ - التاريخ عملية موضوعية :

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار (*) على الحياة الاجتماعية قد هباً لماركس وانجلز امكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لارادة اناس معينين وليس باعتباره حاصلًا لنشاط الهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر .

والتبث ماركس وانجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ الى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، وان الشيوعية ليست بدعة من قبل اناس طبيين حاملين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفا ايضا ان الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها ان تحطم الرأسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى . واستندا الى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك .

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين ، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات وأخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم :

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين أن يحدضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافا للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر . فكل ظاهرة اجتماعية اذا تناولناها يكامل سماتها انما هى ظاهرة فريدة ، فلناخذ مثلا الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر

(*) هو ممعيار علمى شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد الى بلد .

والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر . فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل واعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات ويشوارع باريس المغاصة بالشعب الثائر وبأغانى الباريسيين المرجة . أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس واقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عاما ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش .

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو ، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع . ولكن الأمر الجوهري فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما . فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزية هو تصفية النظام الاقطاعى القديم واقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشئ ذاته وهكذا يوجد شئ مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشئ المكرر هو الشئ الجوهري أما الأمور غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ . وبما أن الظواهر الاجتماعية - كما رأينا - تنطوى على التكرار فذلك يعنى ان قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجودة أيضا .

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة . غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة . أما قوانين التطور الاجتماعى فحالتها يختلف عن ذلك فمع انها سارية المفعول بغض النظر عن ارادة الناس ووعيهم الا أنها تتحقق دوما عبر نشاط الناس . ولذلك فالتاريخ كله ما هو الا حاصل للنشاط البشرى . والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس على حسب ارادتهم بن طبقا للملابسات الموضوعية التى يتواجد فيها كل جيل يجتاز عتبة الحياة . وهكذا فان النشاط البشرى يندرج - لدى ماركس - فى مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ . زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين .

ولقد علق شتامر زهو من أوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلا :
 اذا كان كسوف الشمس لابد وأن يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس
 هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس . وما الداعي
 لتنظيم « حزب لمساعدة الثورة » اذا كنا نعتقد أن الثورة البروليتارية هي
 نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون
 مساهمة الناس وبالتالي فالثورة اذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم .
 ولقد رد الماركسيون بقولهم ان كسوف الشمس يحل فعلا بدون مساهمة
 البشر . هذا قول صائب . فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط
 المؤدية الى حدوث الكسوف . ولذلك فان فكرة تنظيم « حزب لمساعدة
 كسوف الشمس » لا يمكن ان تظهر كما كتب بليخانوف الا فى دار المجانين .

بيد أن حال الثورة يختلف عن ذلك تماما . إذ أن الناس هم الذين
 يقومون بها وهى لا يمكن أن تتحقق بدونهم فان نشاط الناس هو الشرط
 الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها . ولذلك فان
 تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لاعلان الثورة
 انما هو امر ضرورى لا مفر منه .

٣ - الضرورة التاريخية والنشاط البشرى :

يتبادر الى الذهن سؤال هام هو اذا كانت قوانين التطور الاجتماعى
 موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر ، فما هو دور البشر فى العملية
 التاريخية ؟ او ليس البشر عبيدا للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الانسان
 ان يكون حرا ؟ والمقصود هنا طبعا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى
 بالحرية المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الانسان وبين قوانين التاريخ
 الموضوعية . وكان أبرز مفكرى الماضى - والقول ما يزال للماركسيين -
 غالبا ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المسألة .

وكان الكثيرون منهم يعتقدون ان ارادة الانسان قادرة على خلق
 التاريخ . ورات الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور

طبقا للقوانين الموضوعية ، وكان هناك مفكرون يرون أن الانسان عاجز امام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها . ولكن هل صحيح انه لا يتوقف على الانسان اى شيء ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المسادى اسبينوزا ان يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيغل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى : الحرية هى الضرورة المعروفة . الا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى اطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الانسان المتمسك بالفهم المسادى للتاريخ .

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيغل اول من عارضه قائلا ان الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الانسان فى التطبيق العملى . فبديهى ان معرفه الضرورة امر لازم للانسان من أجل ان يكون حرا . فالضرورة عمياء اذا لم تكن غير مدركة . والانسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الانسان لا يكون حرا اذا عرف الضرورة وحدها فان معرفة الضرورة ما هى الا الشرط الاول للحرية التطبيقية ، وشرطها الاخر هو تحويل المعرفة الى افعال وتحويل الضرورة المعروفة الى واقع عملى .

فاذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقا لهذه المعرفة ، وبالتالي فان الرأسمالية ستهلك حتما وسيحل محلها المجتمع الشيوعى . ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية « الحرية تكمن فى السيادة على انفسنا وعلى الطبيعة الخارجية ، تلك السيادة المستندة الى معرفة ضرورات الطبيعة » (*) .

وهكذا نرى أن فكرة هيغل يحولها ماركس تحويلا جذريا . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية . ان كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الانسان ضد العالم الخارجى . فالمقصود هنا هو انه

(*) راجع : ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، المجلد العشرون ، ص ١١٦ وما بعدها .

إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبدا لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية ، فهذه الضرورة لا يمكن أن تغنى . وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شيء خارجي ، بل تتحول إلى مضمون داخلي لمعتقداته . وفى مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أى طبقا لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية . فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حرا بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة .

وهكذا يصبح الإنسان حرا فى الواقع العملى إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل « بمعرفة للأمور » على حد تعبير أنجلز .

إن التاريخ إذن هو نظر الماركسية يتطور وفقا لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طريقه ليست جبرية وتحل مسألة اختيار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كأنما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل . ويديهي أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم (**) . إلا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف . وهذا ما حدث مثلا فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية ، ففى هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التى لا مرد لها .

٤ - تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخى :

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة . أن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة .

(**) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر فى النهاية . وهذا اعتقاد غريب . والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية . وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة ، فهى فلسفة على طريق التقدم . فعلايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضا صفة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضا فلسفات علمية .

فالكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوا بالجبال او الغابات ويمكن أن يكون صحراء أو أرضا خصبة . ويمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية ، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار .

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة الى ببطء التطور . ولايضاح هذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغى تقسيم هذه الظروف الى مجموعتين من الظواهر : الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل . وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار .

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المادية بدائيا جدا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبير جدا . وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أى دور فى تطور المجتمع . أما الآن فان المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم فى حياة المجتمع . الا ان تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العمل . فان دورا كبيرا كانت ولا تزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجغرافى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى .

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد بعض مفكرى الماضى ؟

ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيا طوال ملايين السنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصر كثيرا . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية . ويصدق هذا على تاريخ أى بلد آخر .

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة ، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الانسان وكان هذا الانسان المفتقر الى المعارف والى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدا للطبيعية . وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان اكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية . ويتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة ويفضل غنى المعارف صار الانسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية . وبالتالى فان الماركسية ترى ان دور البيئة الجغرافية يتضاءل تدريجيا بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى .

زد على ذلك ان الانسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة . وعلى اى حال فمهما كانت نجاحات التقدم عظيمة فان تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطورا فانه يتواجد فى بيئة جغرافية ملموسة وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وتتأثر على حياة المجتمع .

ومن ناحية اخرى فان البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره والانتقال من نظام اجتماعى معين الى نظام آخر . وهما لا يمكن ان يكونا السببين الحاسمين فى ذلك . وكل ما فى وسعهما هو اما ان يساعد او يعرقل التطور الاجتماعى . ثم انهما فى آخر المطاف - فى نظر الماركسية - يتوقفان على اسلوب انتاج الخيرات المادية ، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع . ان الانتاج المادى هو اساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة .

● وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية :

اولا : لقد انطلق ماركس واتباعه من موقف هيغل وظنوا ان كل فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيغل ونظرتة العقلية الى التاريخ .

والحق أنهم - رغم ادعاء التحرر من آرائه - لم يفلتوا من قبضة هيجل ،
فنظرية ماركس في التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التي
وجدناها لدى هيجل ، اذ تتجلى توتها في إنها تنفذ الى ما وراء الحقائق
لتمسك بالارتباط المنطقي الذي تستند اليه الأفكار المجردة . أما ضعفها
فيتجلى في اختيارها ناحية واحدة من نواحي الحياة الانسانية (هي الناحية
السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه وحدها
هي مظهر العقلية الانسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل في الاصرار
على أن تاريخ البشرية ليس أنواعا من التاريخ يسير جنبا الى جنب
وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادي والسياسي والفني والديني
وهكذا وإنما هو تاريخ واحد .

وَحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر أن هذه الوحدة ليست من
قبيل الوحدة « العضوية » التي نستطيع أن نتبين في مراحلها التطورية
سريان كل خيط من الخيوط على حدة . والعلاقة الوثيقة التي تربط بينه
وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك
(وهو خيط التاريخ السياسي عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادي عند ماركس)
في حين لا تجد للعوامل الأخرى كيانا مستمرا يبقى على وحدتها ، لأنها
كما يقول ماركس في كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون
تعبيرا عن حقيقة اقتصادية جوهرية (❖) .

ثانيا : ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلي رأسا على عقب ،
فبعد أن كان الجدل لدى هيجل كإنسان يقف على رأسه ، اصلحه ماركس
وجعله يقف على قدميه . ولكن كولنجوود استطاع أن يكشف زيف هذا
الزعم ، فهو يقول بعبارة مهذبة ان ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد
لان الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل الى الطبيعة وينتهي بالعقل
وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد أشار الى الحدين الأول

(❖) انظر : كولنجوود ، فكرة التاريخ ، الترجمة العربية ،

والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث . وقد يكون قصد ماركس اذن أن منطق هيجل فى الجدل ابتداً بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطق الجدلى فقد ابتداً بالطبيعة وانتقل الى الفكر .

ويضيف كولنجوود ان ماركس لم يكن قطبا من اقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهه واحدة أن اسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه فى النظر الى العقل على أنه من انتاج الطبيعة (انتاجا يستند فى الاصل الى منطق الجدل) . وكان على بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » لا تنصرف الى الشخص الذى يفكر وانما تنصرف الى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من أننا لا ينبغي أن نتصور أن الأفكار لا وجود لها الا فى عقول الناس ، اذ لو صدق هذا لكانت هذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمجته هيجل ، وانما نبئت هذه الأفكار فى رموس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن اناس يفكرون فيها ، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر ، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هذه « الأفكار » كانت هى الاطار المنطقى الذى يستطيع وحده أن يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر ، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء .

وهذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة اطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ اطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيراً عن تفكير الانسان ، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدما بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده أن يعيش . من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : أولهما أن العقل لا يلد له من كون مَادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما أنه لا بد أن ينشط

عن طريق ادراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعية) .
 لذلك نجد أن النشاط التاريخى للانسان بوصفه نشاطا حادثا او يحدث
 ومستمرا الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع
 ان يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هذا النشاط - ونقصد به ما يفكر
 فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات كان يكون مظهرا لهذا التفكير -
 امر لا تقررره الطبيعة او تتحكم فيه وانما تقررره « الأفكار » ؛ وهى القوانين
 الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح
 التاريخ بمعنى أن تفكير البشر واعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ
 تتبع صورة معينة هى انموذج ملون من تلك الصورة التى كان قد
 خطتها المنطق .

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيغل وواضح انه كان مهتما
 ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنتظم نشاط
 التاريخ وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها . أما فى
 نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئا أكبر من البيئة التى ينشط فيها
 التاريخ لأنها كانت هى الأصل الذى اشتقت منه صورته . لقد اعتقد
 ماركس انه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية)
 استنادا الى المنطق على نمق الصورة المشهورة التى رسمها هيغل للمراحل
 الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو أن شخصا واحدا هو الحر ،
 وفى العالم الاغريقى الرومانى بعض الأحرار ، أما فى العالم الحديث
 فالكل أحرار » وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة -
 كما فعل هو - فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيغل
 وهى « الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية » وحيث نجد أن معانى
 الألفاظ لم تات اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية (*) .

ثالثا : ان الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة
 الى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وانما نتساءل : لماذا اعتقدوا ان

(*) نفس المرجع السابق ، صص ٢٢٦ - ٢٢٨ .

هذا الشكل الأرقى لابد وحتما أن يكون فى سيادة البروليتاريا ثم
الشيوعية الكاملة ؟؟

ان هذا الاعتقاد يبيىر مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى
نفس الوقت ، ان البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت الى تكوين الدولة
والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الافراد وممتلكاتهم . وتانى الماركسية
لتحاول الرجوع بنا الى عصر الشيوعية « البدائية » نعم ! الشيوعية
البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت أولى
مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها انه لا يمكن فى ظلها ان يحيا
الانسان مطمئنا لأن الاطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد
فيتنازعون . وهذه طبيعة البشر . فكيف تتصور الماركسية ان حتمية
التاريخ تسيىر الى اسىمى وارقى تطور الى الشيوعية الكاملة . . هكذا بكل
بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق الى بدايتها !!

ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلا أن يتطور المجتمع
بقوانين جبرية الى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى
للمصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة) فتعطى للناس حقوقها وتصلح
من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقى الطبقات فى الحقوق
والواجبات . فيعيش المجتمع فى سلام بدلا من الصراع الطبقي ثم سيادة
الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الراسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد
والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السعيدة فى ظل ملكية
عادلة ومصالح مشتركة .

ان الماركسية فى هذا التصوير الخيالى لانتقال المجتمع الى الشيوعية
الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين (**) على الرغم من كل

(*) ولقد صدق هنرى ايكن حينما وصفه فلسفة التاريخ عند ماركس
بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية .

انظر : هنرى ايكن ، عصر الايدولوجيا ، ترجمة محي الدين صابر ،
المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١ م ، ص ٢٣١ .

امكانيات التطبيق التي صاغتها فى طبيعتها . وهى وان كانت هى الفلسفة الرسمية لثالث العالم فانها بعد سنوات ستفقد دعائمها الاساسية حينما تفشل المجتمعات التي تعيش الآن مرحلتها الاولى - واعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا - فى الانتقال من هذه المرحلة الى مرحلة الشيوعية . وذلك لسبب بسيط هو ان الانتقال الى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم الا بعد أن تتحول كل دول العالم الى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية . وهذا - حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وافكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات - شئ مستحيل التصور فضلا عن أنه مستحيل الوقوع .

رابعا : حينما رد ممثلوا الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع طبقي لا يستطيع ان يعلو على المصالح الطبقيية فليس فى المجتمع الطبقي اناس خارج الطبقات اذ لا يمكن للمرء ان يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرا - فى نظرهم - حين يعبر عن مصالح طبقية .

ونحن نؤيدهم الى حد ما الى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك بعد فرضية او مسلمة لا يقوم عليها برهان . وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وانما يبدؤون من الواقع .

وهذه الفرضية ان المفكر العظيم - فى نظرهم - هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى الى سيادة تلك الطبقة ، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لانها يقابلها غيرها دائما ، فهى لا تصلح ان تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها . ان هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائما ان يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الؤونة . لانه قد يأتى من يقول ان من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الان وضرورة ان يعيش هذا الفرد شاعرا بأدميته وحرية تجاه الحزب وعقيدته وفكره ، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية في نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد في تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات ، موصوفا بأنه مفكر حر . فالحرية في أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط .

ولقد صدق المفكر الروسي ميخائيل باكونين وكان معاصرا لماركس حينما كتب يقول « ان ماركس اعوزته « غريزة الحرية » وكان من اخصم قدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد (❖) » .



(❖) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ - ١٨٧٦ ، وقد حالف ماركس بعض الوقت في الجهود الهادفة الى اثاره ثورة اجتماعية بين الجماهير في كتابه « الله والدولة » ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالفا لموقف ماركس اذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى « الحرية » ولقد راعه أن ماركس يهدف الى الاستبداد لا الى الحرية فاعلن معارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك : ويد جري ، في : التاريخ وكيف يفسرونه : الترجمة العربية ، ص ١٨٩) .

اهم مصادر الفصل السابع عشر

- ١ - ماركس وانجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية .
- ٢ - ماركس وانجلز : الأيدولوجية الألمانية : ترجمة د. فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .
- ٣ - يوغسلافسكى وآخرون : فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ترجمة خيرى الضامن ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م .
- ٤ - كيله كوفالسون : المادية التاريخية : ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، الطبعة الثانية ، موسكو ، بدون تاريخ .
- ٥ - شيبتولين : الفلسفة الماركسية اللينينية : ترجمة لويس اسكاروس ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨١ م .
- ٦ - البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
- ٧ - كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- ٨ - هنرى ايكن : عصر الأيدولوجيا : ترجمة د. محى الدين صابر ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ م .

(9) Seligmon (E. R. A.) : The economic Interpretation of history. 1898.

الفصل الثامن عشر

اشبنجر ..

و « بيولوجية الحضارة » .

يعد اشبنجر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م) الفيلسوف الألماني من القلائل ذوى النظرة الأصيلة الى التاريخ ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلا عن غيره او متأثرا بأحد سوى جوته ونيتشه حينما أعلن رايه في التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكرا فى تحليلاته ، ولهذا فقد كان له تأثير بالغ على من اتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة ارنولد توينبى .

ولقد اثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشبنجر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيرا بيولوجيا .

● مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم :

إذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فان التاريخ فى نظر اشبنجر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية . وإنما يستبدل بها مقولة المصير .

ولا يعنى اشبنجر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التى تحدد سلوك الإنسان . وإنما يعنى بالمصير شعور الإنسان بذاته ازاء قوة انسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الانسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود .

وتقتضى فكرة المصير عاملين ، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى اغلب

الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما لابد أن ينفذ الخُذث الملى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن اخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما يستحيل عوده يولد فى النفس الجزع .

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما فى ذلك العلة الغائية لأن العلية اشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الالوية . اما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها او كيانها وتفاعلها من اجل اثبات الذات وفى ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (**) .

ولا يعبر عن سياتى التاريخ فى نظر اشبنجلر غير المصير . وقد رفض على اساس ذلك نظرية التقدم لأنها فى نظره قد اخطأت فى فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدما مطردا للعقل البشرى الى مالانهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنئ (***) .

(**) انظر : عبد الرحمن بدوى ، اشبنجلر ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م ، ص ٤١ وما بعدها . وانظر ايضا : احمد صبى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٤٣ .

(***) انظر عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٧ - ٦٩ .

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها ، فان تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر الى الدولة باعتبارها اشبه بالكائن العضوى فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معنية تتطور فيها من مرحلة التأسيس الى مرحلة الهدم والفناء . (انظر مقدمة ابن خلدون . وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب) .

ولقد ارتبط بالتقدم وهم حينما اتخذ الأوربي من خلالها حضارته مركزا يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ الى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه الى أن يضغط تاريخا كتاريخ مصر الذى امتد الى أكثر من ثلاثة آلاف عام فى عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليضمحل مجلدات . وإذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذاك ليس من حق المؤرخ الأوربي أن يتخذ من حضارته محورا ثابتا يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والاسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر .

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة اعقبها فناء . أما تصور سياق التاريخ على انه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك ، أو نمو المجتمع اللاتبقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

● الحضارة ككائن عضوى :

أحدث اشبنجلر ثورة اشبه بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوربي وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس ان الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب . فكان المؤرخ الأوربي يتصور أوروبا الغربية قطبا ثابتا للحضارات. لشتى الحضارات لأنه يعيش فوقها . والثورة الكوبرنيكية التى أحدثها اشبنجلر فى النظر الى التاريخ أنه نظر اليه لا على أنه مركزه الحضارة الأوروبية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر اليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوروبية من حيث عدد الشعوب المنتمة اليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة .

انه يصف بنفسه ما قام به في كتابه الشهير « تدهور الحضارة الغربية »
بانه اكتشاف كوبرنيكى فى الميدان التاريخى . . فهو لا يعترف بأى مركز
ممتاز للحضارة الكلاسيكية او الحضارة الغربية على الحضارات من هندية
بابلية ، صينية ، مصرية ، عربية ومكسيكية . وهذه هى عوالم منفصلة
لكينونة ديناميكية لها تماما من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ
ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة ، بينما انها تتجاوز مرارا الكلاسيكية من
حيث العظمة الروحية وقوة التسامى والتطبيق (**) .

فالتاريخ اذن فى نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى
الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحى العضوى تمام الشبه .
فتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان او الحيوان او الشجرة سواء بسواء .
والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، فاذا كان سياق الحياة
واحدا بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعا سياق
واحد تسيير عليه .

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول : تولد الحضارة فى اللحظة
التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطهولة
الانسانية الأبدية كما تنفصل الصور عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد
والبقاء من اللامحدود والفناء . وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها
تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها . وتموت الحضارة
حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب
ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود الى الحالة الروحية
الأولية (**) .

فكان الحضارة روح زاخرة بالامكانيات الممكنة التحقيق تاتي الى الوجود
الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة

(*) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : المترجمة العربية لاحمد
الشيبانى ، الجزء الاول : دار مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ ،
ص ٦٢ - ٦٣ .

(**) عبد الرحمن بدون ، نفس المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢

فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللا شعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها هو تاريخ هذا النضال الشاق المضيق بينها وبين هذه القوى .

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالقة في اثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص . وطالما كانت تنطوى في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال . اما اذا فقدت قواها الخالقة اما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب واما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلق على الحد الذي اليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة في الخارج ، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح « مدنية » بعد ان كانت « حضارة » . ولكن ليس معنى هذا ان تغنى نهائيا بل لا لازالت قادرة على البقاء قرونا أخرى ، كما تبقى الشجرة التي استنفذت الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمد أعضائها التي أصبحت فريسة للسوس .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي في تطوره . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها . او ان شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وكل حينئذ ان لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها . ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص او ما للأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات (*) .

ويلاحظ اشبنجلر انه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى اذ ينفي ان حضارة ما تستطيع ان تفهم الأخرى او تتعلم منها او تتأثر بها . فهو يرى في الحضارات نموذجا يتكرر كدورة الحياة في الكائن الحي

(*) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع السابق ، صص ٧١ - ٧٣ .

وفحصها - كما اسلفنا القول - بمدلول توالى الفصول الأربعة . فلكل حضارة ربيعها متمثلا في عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحيا بخيال ميثولوجى خصيب . ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف ويقدم شكلا علميا من الوعى .

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما ان العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة . ثم تنحدر الحضارة الى الشقاء الذى يتمثل في ذبول الابداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب . وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتقلب الى مجرد مدنية فهى تهبط الى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها .

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها . وكل مرحلة تظهر مجددا في كل دورة ، ومع ذلك فان ما يعود الى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شيء يحدث مرتين بل يظهر شيء مواز له أى لان المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في دورة ماضية (*) .

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن أسلوب غيرها تمام التمايز ، أسلوب تستطيع أن تتلمسه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى .

ففى الفن مثلا تجد أسلوب كل حضارة ظاهرا في تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان

Spengler : The Decline of the west 2 vol. London, (*)

1926 — 1928.

نقلا عن مقالة عبد العزيز الدورى ، فلسفة التاريخ - عرض تاريخى ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، يوليه ، أغسطس ، سبتمبر ، ١٩٧١ م ، ص ٣٧٨ .

والطباق والرسم بالزيت في الحضارة الغربية) ، وكذلك الحال في بقية مظاهر الروح . بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات المختلفة ، فلا تستطيع الا أن تجد ارتباطا وثيقا بين الشخصيات التي تنتسب الى حضارة واحدة واختلافا كبيرا بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة الى حضارة أخرى .

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة في الحضارة القديمة سرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس ، تكون أسرة واحدة متميزة كل التمايز من الأسرة التي يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك . كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبيوضاتها وحركة المرور فيها وروح ليلها وجو منتدياتها(❖) .

● فكرة التعاصر والتنبؤ بانتهاء الحضارة الغربية :

استقى اشبنجلر منهجه التاريخي من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق ، أما التماثل فهو التساوي في الوظائف بينما التوافق هو التساوي في هيئة الأعضاء وشكلها ومنشأها .

وقد طبق اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ . وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين الا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة .

ولكي نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية(❖❖) وحركة النهضة الأوروبية ، ومثالا للتماثل بالحركة

(❖) عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ص ٧٥ - ٧٦ .

(❖❖) الحركة الديونيسيوسية هي حركة دينية عدت حركة اصلاح

في المعتقدات الدينية القديمة في اليونان .

وراجع في هذا كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ، الفصل الأول « مكانة الالهيات في الفكر اليوناني » ، نشرة دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢١ - ٣٣ .

الديونيسيوسية وحركة الاصلاح الدينى فى اوربا فئمة توافق فى الحالة الاولى لان كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الاصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين : الديونيسيوسية والاصلاح الدينى . ومعنى هذا ان التوافق اعمق من التماثل وارق واقرب فى التشابه .

ولقد ادخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها « التعاصر » حيث قال : اننى انعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران اذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى احوال واحدة نسبيا ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماما . فاذا كان قد ثبت ان تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فان من الممكن اذن ان نقول ان فيثاغورس وديكارت ، وافلاطون ، ولاپلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر . وعلى هذا النحو ايضا نستطيع القول ان ظاهرة الاصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال الى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، وفى الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة الى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الاسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة و نابليون . كما نستطيع القول ان الاسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها . ومعنى هذا كله ان موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى . فالمثل الأخير معناه ان الاسكندرية قد أسست فى دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تماما من حيث مركزه بالنسبة الى بقية أدوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى أسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية .

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها

وفنائها . وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات .

ولهذا نتيجتان على اعظم جانب من الأهمية : الأولى انه سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤا دقيقا يقينيا بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها .

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرا من الأولى هي انه سيكون في مقدورنا ان نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئا ، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق . وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من ادوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع ان تكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره .

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر في ضوء جديد كله الجدة . فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثا استثنائيا غربيا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه واشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . ورأى فيها نوعا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المراهف النظرة العميق الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوده في الوقت الذي فيه حدث ، وعلى النحو الذي عليه تقريبا حدث .

وقد عكف على أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب ، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويرى ومن

انحلال في الفن ، وشك متزايد في قيمة العلم ، ثم المشاكل العويصة التي آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الازمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بازاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مشكلة الزواج ، ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحثه في الأساطير والعقائد ، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وانما بطريقة تاريخية شكلية . وكل هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية وهي أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه (❖) .

● دوائر الحضارة المقفلة :

ترى فلسفة الحياة الكائن العضوى وحدة مستقلة ، والفرد المستقل بكيانه يمتاز الى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحى أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة .

ومعنى هذا أن دورة التطور في الكائن الحى دورة مقفلة . فهى دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التي توجد بجوارها أو التي وجدت بعدها أو قبلها . فليس هناك إذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى لاي أن يأخذ الكائن الحى شيئاً اجنبياً عنه فيدخله في كيانه كما هو ، بل لا بد له اذا أخذ شيئاً من الخارج أن يحيله الى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه . ومعنى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حتى تختلف عن طبيعة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف .

ولقد طبق اشبنجلر هذا بحذافيره على الحضارات ، فاذا كانت الحضارات كائنات عضوية فانها تمتاز بهذه الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوى حى . فلكل حضارة كيانه المستقل المنعزل عن كيان غيرها

(❖) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٧٦

من الحضارات ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى مادامت كل حضارة باعتبارها كائنا عضويا تكون وحدة مقفلة على نفسها . وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة واخرى انما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح اى حضارة اخرى فى جوهرها وأملوبها وممكنات وجودها .

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كل منهما لا تستطيع ان تهضم هذه العناصر الا اذا احوالتها الى طبيعتها . فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها . ولهذا لا توجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة الى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة الى حضارة اخرى .

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هذه النظرة استطاع ان ينتقد من كانوا ينظرون الى الحضارات كوحدة واحدة تسرى عليها قوانين التأثير والتاثر وروابط العلة والمعلول . وهذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هذا الاتصال يتم ، اما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما الى حضارة من هاتين الحضارتين ، واما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التى انقضت . والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد الا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته وبهبه روحا جديدة تبعاً لروحه هو الخاصة .

وإذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة الا أشياء ضئيلة جدا . هم يقولون مثلا ان الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية وانها حيت من بعد موت الحضارات اليونانية فى الحضارة العربية . ولكن هذا تشويه للواقع أسوأ تشويه ، فهم ينسون ان الكثير من هذه الفلسفة قد انكرته الحضارتان ، وان الكثير أيضا قد اغفلناه ، وان الباقي تقريبا ان

لم يكن كله قد فهمناه فهما مخالفا لفهم اليونان له ، وان كانتا قد ابقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية . لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة الى اليونانيين وحدهم . فلا توجد فكرة من افكار هيراقليطس او ديمقريطس او افلاطون يمكن ان نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون ان نصححها حسب تفكيرنا وروحنا .

واذا نظرنا لفكر ارسطو اليونانى ستجد ان ارسطو عند اليونان بينه وبين ارسطو عند العرب وارسطو عند القوط فى العصور الوسطى فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء ان يجد فكرة واحدة مشتركة حقا بين هذه الصور الثلاث لارسطو . وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها .

الحضارات اذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة او دائرة مغلقة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شىء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة . وما تسمح به لا تلبث ان تحيله الى طبيعتها . الا ان هناك ظاهرة خطيرة فى صلة الحضارات بعضها ببعض . وتلك هى التى يسميها اشبنجر ظاهرة « التشكل الكاذب » . اذ انه يحدث احيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون احدهما اشد قوة ولكن الاخرى اعظم ابداعا واكثر عراققة او على الاقل مساوية لها ، ان تضطر المهزومة ان تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع ان تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة فى القوالب الفارغة التى فرضتها عليها الحضارة الاجنبية ويظن الناظر الى السطح ان الحضارة المغلوبة على امرها قد اختنقت واخفتت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها .

ان حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت فى منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدها فرض الاسكندر الاكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت اوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من الف سنة ولكن

ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليني التقليدي لا فى المجالين الحرى والسياسى فحسب وانما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعا للاسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية . وحين سيطرت الحضارة الاسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم(**) . وقد تنبأ اشبنجر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوربيين . وكان تنبؤا صائبا حيث تستقل الدول الافريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هذا يعنى احياء الروح الافريقية وتشكيل الحضارة الافريقية الجديدة .

● وقفة نقدية مع آراء اشبنجر :

لا شك أن اشبنجر على الرغم من تأثيره الشديد بآراء الشاعر الالمانى جوته والفيلسوف نيتشه(**) قد قدم كما اسلفنا القول مذهباً اصيلاً فى فلسفة التاريخ كان من شأنه أن عبر عن الأزمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها القاستيه اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدينتها المدمرة التى تسلمها لطور الفناء ، فالعذاب الذى تعانیه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لا بد يوماً أن تزول وانما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة المروعة . ولقد اثر بهذا ابلغ تأثير فى

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص

٩٨ - ١٠٥ .

وكذلك احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٥٥ .

(**) انظر تفصيل هذه التأثيرات فى : عبد الرحمن بدوى ،

نفس المرجع ، ص ٦٦ .

وكذلك فى مقدمة احمد الشيبانى للترجمة العربية لدهور الحضارة

الغربية ، ص ٣١ .

المفكرين الأوروبيين على اختلاف اهتماماتهم فأصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوربي المعاصر من أمثال توينبي وكولن ولسن وهيربرت ماركيز وغيرهم .

ونحن ان كنا نوافق على كثير من النتائج التي قدمها اشبنجلر من خلال نظريته للحضارة على انها وحدة عضوية مغلقة مثلها مثل الكائن العضوي فاننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للتاريخ على انه كائن عضوي ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التي نستكشفها من نظرية اشبنجلر هذه الى التاريخ بحضارته المختلفة والتي احدثت تناقضات داخل مذهبه .

اولا : انكر اشبنجلر مفهوم « العلية » وتأثيره في التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها « المصير » ونسى أن المصير مهما كان مرتكزا على وجود استقلال وروح منفصلة فانه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية والا فكيف نفهم حديث اشبنجلر عن ان الحضارة اشبه بالكائن العضوي تسرى عليه اطوار معينة ، ليس كل طور من تلك الاطوار علة للطور الذي يأتي بعده داخل نفس الحضارة . ليس هناك لدى اشبنجلر امكان التنبوء بمصير الحضارة !! اذا كان ذلك شيئا يقربه فانه يستلزم ان هناك ظواهر اذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بقاء هذه الحضارة . والا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بقاء الحضارة الأوربية وانحلالها .

ثانيا : قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التي تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شيء هام حينما قرر ان الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الاسلامية لأن كلا منهما تشكلن وحدة مستقلة ذات روح خاصة ، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم ان الحضارة

اليونانية والحضارة الغربية أولهما جد للثانية التي بنيت أساسا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم اعنى به الحضارة اليونانية القديمة . ولا يعنى الاخذ عنها اخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها ، بل ان ما حدث بالضبط أن روح الحضارة العربية هي المختلفة تماما عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة. ولهذا فهي وان أخذت منها فان هذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتتقدم ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة . وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقة واحدة (*) غير ان الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبني نفسها بدأت بنفض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماتيقية فى آخر عهدها وادخلت عليها تعديلات قررهما ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمى جديد . فليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الصبى والزجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن وتضوج العقل .

ثالثا : ان انعزال الحضارات واستقلالها الذى قررره اشبنجلر شىء غريب ، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئا آخر . فالحقيقة ان حقائق علم الحياة قد اغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساسا هي نتاج عقول

(*) انظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى أن العلم الحديث فى الغرب يرجع أصله الى العلم اليونانى وليس الى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ماد فى العصر الوسيط المسيحى أو الاسلامى ، فاليونان فى رايه كانت أم أوربا واليهما تعود معظم افكار الأوزبى المعاصر
انظر :

Whitehead A. N. : Science and :

the modern world : Collins Fontana books, 1975, pp. 16 - 20.

بناتها وليس نتاج اجساد هؤلاء . فاذا كان الجسد يستطيع ان يستوعب كل شئ باكله وبهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فان هذا لا يسرى دائما على الحضارة فان الحضارة كما قلنا تبنيها عقول اصحابها قبل سواعدهم ، وصحيح ان عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيئي على تلك العقول ، انما التأثير البيئي ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة في كل العصور . وهذا التفاعل لا يتم الا من خلال انصهار افكار عصور مختلفة داخل عقل واحد : فلا يمكن اغفال التأثير والتاثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل . ولنعود الى نفس مثالنا السابق لدر انه على الرغم من ان الحضارة الأوروبية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فان اخص ما ميز هذا الهجوم ان كان فيه استخلاص لروحها التي نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان اكثر التركيز في بداية عصر النهضة العلمية مركزا على ارسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارث وبيكون وجون ستوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطي وقدموا المنهج العلمي الجديد قد نسوا ان جانباً كبيراً من الفكر الأرسطي كان علمياً ، فمحاولات علمية متعددة قامت على اكتاف ارسطو وتلاميذه في تأسيس كثير من العلوم ، فما قام به اولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديل لمسار ارسطو ولم يكن هدما لما بناه بدليل ان اكثريين من مؤرخي العلم يقولون بان ارسطو هو مؤسس الاستقرار الأول وان واضح دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل (**) . كما انك اذا امعنت النظر في كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الاولى ستجد انه قد استقى في معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتي كانت سيدة الحضارات في العصر الوسيط .

(*) انظر في ذلك بالتفصيل كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف القاهرة ص ١٧٨ وما بعدها .

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون فى ظواهر خارجية وليس فى الباطن أو المجور لأن الظاهر لا يكون الا ظاهرا لباطن ، وليس باطن الشيء الا شكلا لظاهره ولقد عبر اشبنجر نفسه عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب . فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن .

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقا جديدا تبعا للروح الحضارية التى تأثرت بها بناف لوجود هذا التأثير من أساسه . وليست عملية الهضم هذه الا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات الى باطن الحضارة الأخرى التى تهضمها وتشكلها بروحها .



أهم مصادر الفصل الثامن عشر

- ١ - ١ . اشبنجلىر : تدهور الحضارة الغربية : جزءان ، ترجمة
أحمد الشيبانى ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
 - ٢ - ١ . عبد الرحمن بدوى : اشبنجلىر : مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٥ م .
 - ٣ - ١ . أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة
الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .
 - ٤ - ١ . عبد العزيز الدورى : فلسفة التاريخ - عرض تاريخى : مجلة
عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، سبتمبر ١٩٧١ م .
 - ٥ - ١ . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها
فى الفلسفة الإسلامية والغربية : بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٤ م .
 - ٦ - ١ . مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية : دار المعارف ،
القاهرة ، ١٩٨٦ م .
- (7) Whitehead A. N. : Science and the Modern World :
Collins Fontana books , 1975 .

الفصل التاسع عشر

توينبى ٠٠

و « التحدى والاستجابة » .

يعد أرنولد توينبى من أهم فلاسفة التاريخ. فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظريته الى الحضارات المختلفة ، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الامساك بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتماما بتحرى الدقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها ، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحا على الرغم من أن نظريته الشاملة الى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخالص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات ، فما من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله ، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم واثار الحضارات القديمة .

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم ، بعدما كادت أحكام هؤلاء تستقر فى أذهان مواطنيهم . ولقد أقام توينبى نظريته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشأ الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فإن حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم الى جانبين ، جانب سلبى نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ ،

وجانب ايجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى
التحدى والاستجابة .

أولا : الجانب النقدى من نظرية نوينبى :

لقد بدأ توينبى برفض عدة قضايا كانت مهيمنة على المؤرخين
الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بأن وحدة الدراسة التاريخية القابلة
للفهم ليست هى دولة قومية ولا هى الجنس البشرى فى مجموعه .
ولكن هذه الوحدة هى مجموعة خاصة من البشرية يدعوها
« المجتمع » (*) .

فالمجتمعات قد يرتبط قديما بحديثها بصلة الأبوة وكذلك قد يرتبط
بعض حديثها بقديما بصلة البنوة .

خطأ فكرة « وحدة الحضارة » :

لقد كشف توينبى أن النظرية القائلة بوحدة الحضارة ، نظرية
خاطئة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم
الاجتماعى وأوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع اذ استطاعت أن
تلقى شبكة نظامها الاقتصادى على جميع أنحاء العالم . وتلا توحيد
العالم اقتصاديا على أساس غريبى توحيدة سياسيا الى نفس المدى تقريبا
وعلى نفس الأساس الغربى .

ويرى توينبى أن هذه وإن كانت حقيقة ملفته للنظر الا ان اتخاذها
دليلا على وحدة الحضارة رأى سطحى لأنه وإن اصطبغت المصورات
الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية الا أن المصور الثقافى ما يزال فى

(*) انظر المترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص
سومر فيل لكتاب أرنولد توينبى The Study of History الذى أسماه
« مختصر دراسة التاريخ » ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية
بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦ م ، الجزء الأول ،
الفصل الأول ، ص ١٩ .

جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربى سبيله الى الغزو الاقتصادى والسياسى ويرجع توينبى هذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس الا - وهو الغرب - وان جميع ما عداه روافد له أو ضائع فى رمال الصحراء الى ثلاثة جذور . اولها : وهم حسب الذات وهذا امر طبيعى جدا لدى الغربين فليسوا هم ضحاياهم وحدهم - كما يقر توينبى - بل عانى منه اليهود كثيرا فهم يتوهمون حتى الان انهم ليسوا شعبا مختارا فحسب لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب . وكان اليونان - أيضا - يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ «البرابرة» كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ « الأميين » كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ « الوطنيين » .

وثانيها: : وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا أى بلد واقع بين مصر والصين كان وقتا ما متقدما عن الغرب كثيرا ويبدو الآن متخلفا عنه بمراحل . ولعل ما يذكر من أمثلة على ركود الشرق يمكن ان نرى مثله فى الغرب ، ففيهما معا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع أهلها الا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق .

وثالثها : وهم التقدم كحركة تلتزم خطا مستقيم . وهذا الوهم راجع الى تقسيم التاريخ الى أطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطيء لأنه أشبه بالجغرافيا الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسميه « جغرافية العالم » ثم يتبين بفحصه انه جميعه عن حوض البحر الأبيض المتوسط واوريا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم (**).

(**) (زنولد توينبى ، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ،

خطأ نظرية الأجناس فى مبدأ الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها ، قرر ان هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء للحضارات فى نظرهم وهى أيضاً عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض ان العامل الايجابى الذى اخرج جانباً من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية الى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس ، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر انون الصفة البدنية التى يعول عليها اكثر من غيرها فى غالبية الأحوال ، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين ، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحى والذهنى مرتبط - نوعاً ما - بالنقص النسبى فى صبغة البشرة أو على اتصال وثيق به وان كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية .

ومهما يكن من أمر فان أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعاً هى تلك النظرية التى تضع على منصف الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والراس الطويل التى يدعوها البعض بالانسان النوردى ويدعوها نيتشة بالوحش الأشقر .

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم أصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول ان علماء 'أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية الى ثلاثة أجناس بيضاء أسموها الجنس الالابى و'جنس البحر الأبيض المتوسط ، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد أسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد أسهم النورديون فى خمس حضارات هى : الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسية الروسية وربما الحيثية . وأسهم الالبيون فى سبع وربما تسع : السومرية ، الحيثية ، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الارثوذكسية الاصلية والفرع الروسى منها والايروانية وربما المصرية والمينوية وأسهم سكان البحر الابيض

فى عشر حضارات هى : المصرية والسومرية والمينووية (**) والسنورية والغربية والهليلينية والمسيحية الارثوذكسية الاصلية والايروانية والعربية والبابلية .

اما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الاخرى - كما يقبسطها توينبى عن علماء السلالات - فقد اسهم الجنس الاسمر (وتعنى به الشعوب الراقيدية فى الهند والملاويين فى اندونيسيا) فى اثنتين هما الحضارة السنديّة والهندوكية .

واسهم الجنس الاصفر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الاقصى وهما الحضارة الاصلية فى الصين والفرع اليابانى منها .

اما الجنس الاحمر فى امريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الامريكية الاربعة ، اما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الان مساهمة فعلية ايجابية فى اية حضارة .

ولعل هذا التبويب قد اتضح منه - كما يرى توينبى - ان العناصر البيضاء لها النصيب الاكبر . لكنه يرى ان ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تسهم اى مساهمة فى اى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بسواء . بالاضافة الى ان هذا التبويب يكشف عن ان نصف حضاراتنا قائم على اساس مساهمات اكثر من جنس واحد . وهذا يعنى انه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بان جنس ما هو الذى سبب الانتقال من البدائية الى الحضارة او نقل العالم من الثبات الى الحركة الدافعة فى جزء بعد الاخر من اجزاء العالم منذ زمن يرجع الى ستة آلاف سنة .

(**) هى حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيا من هذه النقطة الى الاجزاء الاخرى من اليونان القارية خلال القرنين التاليين (انظر توينبى ، نفس المرجع ص ٣٩ - ٤٦) .

رفض البيئة كمؤثر أوحده لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهاما تعليل التباين الملحوظ فى التصرف والسلوك النفسى (الفكرى والروحى) لأقسام مختلفة من البشر . وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة . ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هذا التباين النفسى وطائفة من عناصر التباين الذى لوحظ فى محيط الطبيعة غير الروحى . وتجد نظرية الجنس علة المتنوع : - كما رأينا - فى اختلاف الصفات البدنية البشرية وتجدده نظرية البيئة فى اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التى تعيش فيها المجتمعات المختلفة .

وجوهر النظريتين - كما يرى توينبى - الصلة بين مجموعتين من المتغيرات : هى فى الحالة الاولى : بالطبع والصفات البدنية . وفى الثانية : الطبع والبيئة ، ويجب ان ندلل على ثبات هذه العلاقة ودوامها ان اردنا اثبات صحة النظريتين القائمتين عليها .

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الانجمناس عندما اختبرناها بهذا المعيار . ويتضح لنا كذلك ان نظرية البيئة - وان كانت اقل مجافاة للعقل - الا ان نصيبتها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها . ولقد اثبت توينبى بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التى ترد نشأة الحضارة الى البيئة وقد دلت على ذلك من خلال امثلة واضحة . فاذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادى دجله والفرات قد نشأت فى وديان الانهار فان هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل فى مناخها وفى ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات ، فوادى الاردن مثلا لم يكن يوما ما مركزا لاية حضارة وكذلك وادى السند . ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الايجابى الذى جلب الحضارات النهرية الى الوجود . وهذا ينسحب على العديد من البيئات الاخرى . وهذا من توينبى يؤكد خطأ ما ترددده بغير وعى عن ان مصر حبة النيل كما قال هيروdotus قديما . فالحق ان الحضارة المصرية هى هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية .

ويتضح من ذلك أنه لا الجنس- ولا البيئة-... إن اخذ كل منهما بمفرده
... يمثل العامل الايجابي الذى يقض الجنس البشرى من حالة الركود الى
طريق الحضارة (**) .

رفض نظرية هيجل واتباعه للتاريخ :

لم ينفذ توينبى اقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته
لأراء السابقين الى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم
نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط
فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها الى ان الروح تتمثل فى
مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية الى مسلمة هى انه ليس للفرد
روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع . ومن ثم ذهبت هذه النظرية
الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة . فهذه النظرية هى ما جعلت قادة
الفكر فى الحزب النازى يسعون الى تقديس المانيا فى قلب كل المانى
فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالأحرى عبادة التين وهذه
فى نظر توينبى كارثة اخلاقية حتى فى صورتها المعتدلة ، وان كان هناك
جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد لا يستطيع تحقيق
امكانياته الا من خلال علاقته مع الآخرين . فوجود الروح لا يكمن فى
التاريخ الى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما انه لا يكمن
خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له
مادام أكثر الناس بدائية وقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة
الخلاص من أجل السعادة فى الآخرة دون أدنى مجهود حضارى
ذنى (***) .

(*) أنظر : توينبى ، نفس المرجع السابق ، الباب الثانى ، الفصل
الرابع. والذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى
اعتمد عليها سابقة فى دراستهم للتاريخ ، ص ٨٦ - ١٠٠ من
الترجمة العربية .

Toynbee (A.) . The Study of History , vol. II, (***)
Part IX, ch. 35 (Law & Freedom), pp: 261 -- 280.

نقلا عن د . أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

كما ينتقد توينبى أولئك الذين ينظرون الى أحداث التاريخ على انها مصادفات حيث يقولون أن المؤرخ ليس امامه الا الاعتراف بقاعدة واحدة هي الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشرية ومصائر الأمم . ويرى توينبى أن هؤلاء قد اخطوا لأن عمل الانسان فى التاريخ ليس كتلك التى تنقض بالليل ما تغزله بالنهار ، كما ان التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تغذيتهم . ان عجلة التاريخ ليست آله شيطانية تبلى الناس بعذاب سمردى ولكن هناك ايقاعا ساميا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعودة فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة(**) .

وليس المصادفة الا وجهان من وجهى العملة التى وجهها الآخر هو الضرورة او الحتمية التى ابرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور وببت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت .

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر :

ولقد رفض توينبى أيضا بعض نظريات اشبنجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية . فقد نظر توينبى لشبنجلر على أنه صاحب مذهب دوجماتيقى يؤمن بالحتمية فى اسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن ايمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات . ويرى توينبى أن حركة التاريخ لا تدور دورانا رتبيا كدوران العجلة فاذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الأربعة فذلك وفقا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يسرى هذا فى التاريخ فاذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك انه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك اماما وخلفا فى آله الحياكة(**) .

Ibid. ch. 38 p. 299.

(*)

(**) انظر فى نقد توينبى لنظرية اشبنجلر أيضا: توينبى، مختصر

دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٤١٦ وما بعدها .

ولكن ذلك لا يعنى ان الحضارة الغربية مثلا تستطيع ان تتحاشى مصيرها ، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية ان قامت حرب عالمية ثالثة . فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدرًا بقدر ما كان انتحارا اراديا .

(ر ٤)

ثانيا : الجانب الايجابى (نظرية التحدى والاستجابة) :

لقد اتضح لنا من قبل ان بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمقردها . فلا ريب انه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعا . وبعبارة اخرى ليس العامل الذى نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملا مفردا لكنه متعدد فهو أقرب الى أن يكون علاقة .

تحدى البيئة ينتج الحضارة :

ان التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو انتقال من حالة سكون الى حالة من النشاط الدينامى المتحرك ، وعلى هذا فان انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين ان هى الا انسانية بدائية . وبالرغم من هذا فان البروليتاريا(❖) فى المجتمعات المتمدنة وان لم يكن فيها جميعا باطلاق تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا وبخاصة فى ناحية الدين .

ويملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها اصبح لمفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى اهمية خاصة . ذلك ان النمو والتفكك يتوقفان

(❖) البروليتاريا : يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين أما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للدرية أى عامة الشعب .

كلاهما على أماليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح او فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية ، وذلك ان التاريخ لم تحدد الاحوال الاجتماعية وحدها .

ويركز توينبى على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا . فقد يتوقف النجاح او الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون ، فهناك تحديات تنطوي صرامتها على السلامة وهى تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ، على ان هناك ايضا تحديات ذات صرامة جارفة لا بد ان يخضع لها الضحية البشري ، وانك لتجد اشد التحديات اثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والامراف فيها .

ولا شك ان هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففي النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا يبعث استجابة ناجحة اخرى . وهكذا دواليك حتى يشرف الامر على انهيار . واما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشلة ، تنتج محاولة اخرى تتمخض عن اخفاق آخر ، وهكذا حتى يستشرف الامر الانحلال .

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارت المختلفة . فالحضارة الصحية هى التى لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية) ، فالدعة الد اعداء الحضارة وهى شىء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حدمما . ولا بد للناس من القيام بجهود مستمرة لى يصونوا - من صف الطبيعة وهجمات المضة - ما اكتسبوه منها .

ويضرب توينبى بطول دراسته التاريخ امثلة فردية وحضارية على نظريته ، فقد رأى ان الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيل - قبل نشأة الحضارة المصرية القديمة - مغطاة بالمستنقعات والادغال فعذل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة . فالظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث

الانسان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضارة
اذ الشدائد وحدها هي التي تستثتير بهم .

وقد دلل توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة . فجمبع
جماعات المستعمرين المختلفة فى امريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديات
شديدة صادرة من بيئاتها . فكان على الفرنسيين ان يواجهوا فى كندا
فصول شتاء تكاد تكون قطبية ، وان يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد
يقارب فى غدره . وتدميره للنهر الاصفر فى الصين . فتاريخ امريكا الشمالية
يثبت صحة للنظرية القائلة بانه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز .

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر الى طبيعة
الارض فى حد ذاتها ، فمثلا يتحدث عن هل يترتب على كشف ارض
جديدة - فى حد ذاته - اى اثر حافز ؟ وقد جاء الرد بالاجاب فى
اسطورة الطرد من جنة عدن ، وفى اسطورة الخروج من مصر . فان آدم
وجواء بخروجهما من الجنة الساحرة الى دنيا العمل اليومي قد جاوزا
اقتصاد الانسان البدائى القائم على جمع الطعام وانجبا مؤسسى حضارة
زراعية واخرى رعوية (*) . وان بنى اسرائيل بخروجهم من مصر قد
انجبوا جيلا عاون فى ارساء قواعد الحضارة السورية .

واذا تحولنا من الاساطير الى تاريخ الاديان اللفينا ما يؤكد هذه
التخمينات . فقد آتت اسمى التعبيرات لكل من العبريتين الدينيتين السورية
والهندية ثمارها فى الارض الجديدة التى تنتمى اليها هذه البلاد الغربية
كشاهد صدق على صحة القول بان لا كرامة لنبي فى وطنه ولا فى
بيته (***) .

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز الى استعراض ميدان
البيئات البشرية التى اما ان تكون بيئة خارجية او اجنبية . وسمى توينبى

(*) تتمثل الزراعة فى قابيل والرعوية فى هابيل .

(**) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الاول ،
ص ١٦٤ وما بعدها .

هذا الحافز حافز الضربات المفاجئة . فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها انه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز ؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناء الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم ؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا ام هل ينهضون مرة اخرى بقوة مضاعفة من فوق امهم الارض ؟

وتدل الامثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبى على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد . واقرب مثال يضره توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعروفة . فالهزيمة الألمانية فى حرب ١٩١٤ - ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤م قد ادى الى الانتقام النازى الشيطانى وان كان عقيماً .

على ان المثال التقليدى عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل آثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ - ٤٧٩ق.م فلقد تناسبت ابتغاضة آثينا مع شدة ما كابدته من آلام حتى انتصرت انتصاراً نهائياً ساحقاً على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب ان تصبح الصدمة التى اثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الاثينى مقدمة مآثر فريدة فى تاريخ البشرية لسناؤها وغازرتها وتعددتها .

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، فغزو الحضارة الهلينية ادى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية . والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا فى الغرب بين الالف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزاً لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

(١) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

ولا يؤدي تحدى العدوان المتمثل في الغزو أو التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى أو التخلص من القوة المضاعطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام أو القصاص ولبس القصاص دائما من قبيل الثار فقط وانما يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى أو الجمعى . ومز هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الآخرين فى نفس نوعه - وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم أو ملكة معينة - يصبح فى مكنته الاستجابة الى هذا التحدى بالتخصص فى استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى يبرز أقرانه فى ميدان النشاط الجديد ، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم الى التفوق فى مجال عجزهم فالاعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيد الحماسية . والأعرج فى الحروب يصنع الدروع . كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى ، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهر التيبر * .

(٣)

الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما اثبت توينبى أن الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مالوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه « كلما عظم التحدى اشتد الحافز » من خلال ما قدمه من عرض - أشرنا اليه - للاستجابات التى استثارها خمسة أنواع

* يقصد توينبى هنا : أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السورىانى) .

من الحوافز هي : البلاد الشاققة ، الأرض الجديدة ، الضربات ،
الضغوط والنقم .

حاول بعد ذلك أن يبحث عن مدى صحة ذلك القانون-صحة مطلقة
فتساءل في بداية الفصل الثامن (**) من الجزء الاول هل لوزدنا شدة
التحدى الى ما لا نهاية يمكن أن نضمن بذلك اشتداد الحافز الى ما لا نهاية
وزيادة غير متناهية في الاستجابة ان قول التحدى بنجاح ؟ او هل تبلغ
نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة الى مطعول متناقض ؟

واستطاع من خلال الامثلة ان يصل الى ان « عظم التحديات حفزا
يوجد في متوسط بين التفریط والافراط في الشدة» . وذلك لان هناك حالات
تتسم بتطرفها في عملية التحدى والاستجابة . فهناك تحديات شديدة
حفزت لاستجابات ناجحة جدا . فمدينة البندقية شيدت على اعمدة غرست
في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة ملحة لكنها فاقت في القوة والثراء
والمجد جميع المدن التي بنيت على الأرض الصلبة . ولاحينا كثيرة ما تكون
شدة الموقع فيها تعتبر تحديا بل نجد ان الخدنا في الاعتبار الجانب
البشرى من التحدى الضربات ، الضغوط ، النقم لان هذا الموقع هو الذى
يحفظ المدينة من المحن البشرية التى تتعرض لها من جيرانها ، فمدينة
البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل
بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكرى الاجنبى طوال قرابة
الف سنة (٨١٠ - ١٧٩٧ ميلادية) .

ولقد حدث ان جماعات كثيرة فشلت في الاستجابة لتحديات معينة
الا ان ذلك لا يدل على شيء لان الاستقصاء قد اظهر - كما يقول توينبى -
ان كل تحد من التحديات التى نالت في النهاية استجابة ظافرة قد خيب
بوجه عام اهل المستجيبين اليه او حطمهم واحدا بعد الآخر قبل ان يأتى

(**) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية
ص ٢٣٣ وما بعدها . .

في النهاية دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة في المرة المائة او الالف .
فمثلا خيب التحدى الطبيعى لغابة اوروا الشمالية امل الرجل البدائي
خيبة كبيرة حينما يفتقر الى ادوات قطع اشجار الغابة ويجهل كيفية
الاستفادة من تربتها في الزراعة. واقتصر على ان يقعد القرفصاء على
الكتبان الزمليّة والمهضاب الجيزية كما تدل اثاره القديمة .

بيد ان تجربة الانسان البدائي لا تدل على ان تحدى غابة اوريا
الشمالية كان زائدا عن الحد بمعنى انه كان يستعصى على القوة البشرية
الاستجابة اليه استجابة فعالة .

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية لعينا نفس الشيء اذ
نجد ان التحدى الذى يهتم مستجيبا يتضح فيما بعد - بفضل انتصار استجابة
منالاس تال - انه لا يستعصى على الهزيمة . ويضرب توينبى مثلا على
ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى - ابان حملة الاسكندر
الاكبر - فقد مثل هذا تحديا مستديما للمجتمع السورى . وامام هذا
التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له . وكان لهذه
المحاولات جميعها طابع مشترك . اذ اتخذ رد المناهض للهلينى واسطة
لنفسه - فى كل مرة - شكل حركة دينية . لكن اختلفت ردود الفعل هذه
فعلى حين اخفقت ردود الفعل التزاد شتية واليهودية والنسطورية*
والمينوفىستية* . نجح رد الفعل الاصلاحى .

* مذهب اسمه نسطوريوس (+ ٤٥٠ م) وينكر فيه على سيده
مريم لقب « ام الاله » بل يعتبرها ام المسيح الانسان ، فالمسيح فى المذهب
النسطورى مجرد انسان خلقت الكلمة الالهية وينحصر المذهب الآن فى
طائفة الكلدان فى العراق .

* انتشر هذا المذهب المينوفىستى فى القرن الخامس الميلادى
كرد، فعلى ضد النسطورية . ويؤمن بان للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعية
الالهية . وينكر من ثم الطبيعة البشرية . ويؤمن بهذا المذهب فى الوقت
الحاضر اقباط مصر ومسيحيو اثيوبيا .

فقد كان رد الفعل الزرادشتى واليهودى محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التى كانت سائدة فعلا قبل المداخلة الهلينية ، ففى ظل قوة الزراد شتبه ثار الايرانيون فى المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها - فى غضون قرنين من موت الاسكندر - من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات - على أن رد الفعل الزراد شتى قد وصل اقصى حدوده عند هذه النقطة ، وانقذت روما الهلينية ببقية فتوحات الاسكندر كذلك بم ينجح رد الفعل اليهودى الذى تمثل فى انتفاضة داخلية قادها المكابيون . وهى محاولة رنت الى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية - على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط - لكنها خسرت خسرانا مبينا . فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين - اتباع قائد الاسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذى استقل بفارس بعد موت الاسكندر - فطحنت الجماعة اليهودية فى فلسطين فى الحرب الرومانية اليهودية الكبرى (٦٦ - ٧٠ م) وسحقتها سحقا .

اما عن رد الفعل النسطورى والمينوفيسى ، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقته لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة ، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلىنى وآخر سورى . ففى مرحلة التوفيق للمسيحية الاولى ، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهلىنى الى حد جعله ملائما للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية . وكان المذهبان الدينيان : النسطورية والمينوفيسى محاولتين لتجريد المسيحية من الصيغة الهلينية الا انهما اخفقتا كردى فعل ضد المداخلة الهلينية . فكان ان جرقت النسطورية ذليلة صوب الشرق الى ما وراء الفرات . واحتفظت المينوفيسى بمركزها فى سوريا ومصر وارمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهلىنى ولكنها لم تستطع ان تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية . اما رد الفعل الاسلامى فكان نجاحه ساحقا اذ لم يقدر للامبراطور هرقل أن يذوق الموت الا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبى محمد يفد الى مملكته لبيطل تماما

والى الأبد فعل جميع من طبعوا الانحاء السورية بالطابع الهليني ابتداء
من الاسكندر فصاعدا .

فلقد وفق الاسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد ،
طرد الهلينية من العالم السورى ، كما عاد وادمج في الخلافة العربية
الدولة العالمية السورية التى اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل
أن تستكمل رسالتها . واخيرا منح الاسلام للمجتمع السورى بعد طول
الانتظار - عفيده دينية عالمية أصيلة . فعاون المجتمع السورى بعد
انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يسلم الروح وهو متأكد أنه لن
يزول دون أن يخلف عقبا - اذ عدت العقيدة الاسلامية اليرقة التى بزغت منها
في حينها الحضارتان العربية واليرانية .

ولقد برهن توينبى من خلال تلك الأمثلة على أن التحدى الشديد
قد يواد اما استجابة ناجحة في احيان أو يحدث استجابة فاشلة في احيان
أخرى . ولكن هذا ليس صادقا دائما لأن شدة التحدى قد تبدو واضحة
لا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة
الناجحة .

ولعل هذا ما جعل توينبى يتساءل عن نمو الحضارات وهل اذا
ما انبعثت حضارة - على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة
لحضارات عقيمة ماتت قبل أن تنمو - يكون من المتوقع أن يكون نموها
امرا مفروغا منه ؟

وبعبارة أخرى هل نلاحظ - كمسألة تاريخية مقررة - أن الحضارات
التي تغلبت على اخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء
نموا ثابتا مقررا الى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب
حياتها والبيئة التى تعيش فيها سيطرة تامة ؟

ولقد قرر توينبى من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة
أن بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة ، فبالإضافة الى الطبقتين

اللتين لوحظتا فعلا - الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة - توجد طبقة ثالثة أخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهى تلك التى ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت فى متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد انجزوا - على حد ما يقرر توينبى * - ما وفقوا الى انجازه بفضل طرحهم جانبا مسألة التباين الغير المحدود فى الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية فى البشر عوضا عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض الى طريق الانحلال .

وافترض تلك الطبيعة الحيوانية فى البشر يتضح لدى الاسكيمو فى انه فى هذا المجتمع ثمة طائفتان : الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الآتياب والأظافر . فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان فى المجتمع البدوى الى اثباه آدميين . فأصبح المجتمع البشرى فيهما (المجتمع البدوى والاسكيمو) به ثلاث طوائف : الزعاة البشر والحيوانات المساعدة والمناشية .

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع احلال الكائنات البشرية محل الحيوانات ، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات ، فى فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضا ، نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون - على العكس - من تفريق الناس المتجانسين جانسا طبيعيا ، الى طوائف بشرية تتعامل كما لو انها تنتسب الى اثنواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات الى الانحلال - كما اثرننا - على الرغم من ان القنحدى فيها كان متكافئا مع الاستجابة .

وتوحى النظرة-القصيرة بأن ذلك القنحدى هو أجل التحدييات استشارة الى ابعدها حد يمكن تصويره . فقد تولد عن تحدييات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبرطيين ، اعمالا فذة ، لكن هذه الاعمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها .

ولهذا فان وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا ان تلبية الاستجابة في اسرع صورة لا ينهض - بصفة عامة - دليلا قاطعا على مثالية التحدى من ناحية استثارته - فى النهاية - لأقوم استجابة . لان التحدى الامثل ، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استئازة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها . ولكن ذلك التحدى الامثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها ، تخمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت ، الى مواجهة أخرى . أى من حالة الين الى مرحلة اليانج * كرة أخرى .

فاذا كان يقدر لارتقاء الحضارات ان تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية ، من الاضطراب الى استعادة التوازن . لانه لى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انطلاق حيوى : الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان ، تعرضه الى تحد جديد يلهمه استجابة غضة ، على صورة مزيد من التوازن ، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان . وهكذا دواليك ، فى عملية ارتقاء ، يحتمل ان تظل الى ما لا نهاية .

وهذا الانطلاق الذى يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان ، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية ، من بدء تكوينها الى ان بلغت ذروة ارتقائها فى القرن الخامس قبل الميلاد * * *

(*) راجع ما كتبه الاستاذ فؤاد شبل فى بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الانسانى ، المجلد الرابع ، أغسطس ١٩٦٦م ، صص ٥٩٣-٦٠٠ حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، وهما اصطلاحان صبيان استعارهما توينبى .
 (*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ وما بعدها .

طبيعة ارتقاء الحضارات :

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحديد معين ، لانا حصة في نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا اضافيا يقابل باستجابة ناجحة . وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففي الكون الاكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية ، اما في حالة الكون الاصغر Microcosm اى الانسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير او ترابط ذاتى (**) .

فثمة نوعان من السيطرة المتزايدة ، الاول : سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحصينات في الاسلوب التكنولوجى المادى . والثانى : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة . بيد ان توينبى لا يعتبر التوسع السياسى والحربى او تحسين الاسلوب الفنى ، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فان التوسع الحربى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ازرقائه .

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية او صناعية سوى ارتباطا قليلا - او لا شىء البتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . بل ان ارتقاء الاسلوب الفنى قد يكون قائما حينما يكون التضرر الفعلى في مرحلة انحطاط والعكس بالعكس . فقوم الارتقاء الحقيقى - كما يرى توينبى - انه عملية يطلق عليها

(**) انظر : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الاول ، وفي اغلب هذه الصفحات يتحدث توينبى عن دور الافراد العظماء في التاريخ البشرى امثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجورى الكبير ويوذا ومحمد (ﷺ) ومكيا فيلى ودانتى .

كلمة « التسامى » التى تعنى لديه التغلب على الحواجز المادية .
وتعمل عملية « التسامى » على اطلاق طاقات المجتمع من عقالتها
لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس اكثر منها خارجها ،
اى انها روحانية الطابع اعظم منها ماديته .

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقاء التى
انتهى توينبى الى تقرير أن « التسامى » اساسها ؟

ثمة رايان شائعان ، الأول يجعل من المجتمع مجرد حشد
من ذرات هى الأفراد . أما الثانى فيعتبر المجتمع كائنا حيا وما الأفراد
الا أجزاء منه ولا يدركون الا اعضاء أو خلايا فى المجتمع البشرى ينتمون
اليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى ، فإن المجتمع عنده نظام للعلاقات
بين الافراد ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقى الا
بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات
البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع اسباب
الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو اقلية صغيرة من الأفراد ويتكون
عملهم من جزئين : الأول ، تحقيق الهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمره
والثانى ، هداية المجتمع الذى ينتمون اليه الى سبيل الحياة الجديدة
هذا . ويتأتى - من الناحية النظرية - حدوث هذه الهداية بطريق أو
بآخر اما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد الى مبدعين
واما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية اى الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير - من الناحية العملية - هو مجال الاختيار
الوحيد المفتوح امام جميع الافراد ما عدا اقلية بسيطة من الجنس
البشرى . وأن المحاكاة هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة
الناس جميعا أن يسلكوه فى اثر زعمائهم ليصلوا الى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء - وفقا لما سبق - يتضمن تمايزا بين افراد

المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الأجزاء اسنجابة ناجحة . فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة . وسيفشل بعضها فى تحقيق الاصاله أو المحاكاة على السواء ، ومن ثم تنهاوى . وسيكون ثمة تمايزا آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح ان للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن ، والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية ، بيد ان غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد ، فلكل حبة مصيرها ، لكن يبذرهما جميعا « باذر » واحد . ليجتنى نفس المحصول (**) . . .

(٤)

انهيار الحضارات - اسبابه وكيفيته :

يرى توينبى ان مشكلة انهيار الحضارات اشد وضوحا من مشكلة ارتقائها ، وتكاد تتمثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها .

فقد برز فعلا الى الوجود حتى الآن حوالى ثمانية وعشرين حضارة ، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التي اشرنا اليها من قبل) مع التغاضى عن الحضارات العقيمة .

وهذه الحضارات - اذا ما مضينا قدما فى الدراسة - نجد ان ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلا ووريت التراب . اما العشر الباقية فهى : حضارة المجتمع الغربى ، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الارثوذكسية ، وعصبتها فى روسيا ، حضارة المجتمع الاسلامى ، حضارة المجتمع الهندى ، الكيان

(*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٥ . وانظر : المقدمة التى كتبها فؤاد شبل المترجم عن فلسفة التاريخ عند توينبى ، بالجزء الزايع من ترجمته العربية لمختصر دراسة للتاريخ « لتوينبى » الذى نشرته مطبعة لجنة التاليس والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ م ص ١٢ - ١٤ .

الرئيسى من مجتمع الشرق الاقصى فى الصين ، وغصينه فى اليابان . ثم الحضارات الثلاث المتعطله للبولونيزيين(*) ، والاسكيمو والبدو .

ويبدى استقصاء هذه الحضارات ان مجتمعى البدو والبولونيزيين ، هما الآن فى سكرة الموت . وان سبعا من الثمان الباقية هى جميعها - بدرجات متفاوتة - تحت تهديد : اما الابداءة او الاندماج فى المجتمع الثامن اى الحضارة للغربية ، وثمة فضلا عن ذلك ما لا يقل عن ست من هذه الحضارات السبع(***). تحلل فعلا امارات الانهيار والانحدار صوب المتعطل(***).

ويمكن اجمال طبيعة الانهيار الحضارى فى نظر توينبى فى ثلاث نقاط : اولها اخفاق الطاقة الابداعية فى الاقلية المبدعة ، وعندئذ تتحول تلك الاقلية - التى كانت تفتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير فى طريقها للى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة - الى اقلية مسيطرة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به ، باستخدام القوة ويحدث ذلك التغير فى طابع العنصر الحاكم انشقاقا فى البروليتاريا الداخلة والبروليتاريا الخارجية(***).

(*) هى حضارة قامت فى جنوب شرق المحيط الهادى !سبها سكان جزيرة ايستر من ذوى الشكل البولونيزى . انظر توينبى ، الجزء الاول من « مختصر » ص ١٣٧ ، ٣٧٦ . اما بقية الخمس حضارات المتعطله فهما العثمانيون الاسبرطيون .. (***) الاستثناء هو حضارة الاسكيمو التى تعطل نموها ابان طفولتها .

(***) راجع : توينبى ، الترجمة العربية للمختصر ، الجزء الاول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبى ان الحضارات الست الغير غربية والتى ما تزال تعيش حتى الان قد تصدعت داخليا قبل ان تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج .

(***) يقصد توينبى بالبروليتاريا الداخلة طبقة عامة الشعب فى المجتمع ، أما البروليتاريا الخارجية فهى الشعوب التى تحيط بذلك المجتمع .

أما ثانياً هذه النقاط فيتثل في ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا)
الداخلية) على صغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولائها ، والعدول عن
محاكاتها بعد قصور طاقتها الإبداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط في
فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع
الحاكمة وأغلبته المحكومة .

وهكذا فان توينبى يرى - على عكس أولئك الذين يرون حتمية
الفناء لعوامل متعددة(❖)- أن المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل
الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجى ، تماما كالمنتحر الذى اعتدى
عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما أصابه به
خصمه ، أن أقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى
مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة . وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى
اندثرت ولم تقم لها قائمة . أما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع
في مرحلة نموه فانه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع
فيه .

ويرى توينبى أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، إلا أن
توينبى يطلق على التحلل اسم التخجر . وهذا التحلل أو التخجر
أوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة .

فانه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه
عليه بناء الأهرام ، وبعد أن اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث
أى : عصر اضطرابات - دولة عالمية - فراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف

(❖) فقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث
انهيار الحضارة تشيخ الكون ، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات
كالكاائنات الحية يسرى عليها الفناء ، ورأى أفلاطون في طيمارس أن التاريخ
يكرر نفسه أى أن التاريخ أجدر بصفة عامة أن يكون « إعادة أحداث »
منه أيراد سير ، والبعض الآخر رأى أن انهيار الحضارة يأتي من العدوان
الخارجى الشديد راجع : توينبى ، الجزء الأول ، الفصل الرابع عشر ،

ص ٤١٤ - ٤٢٧

على الموت بشكل واضح ، يرتحل بغته - عكس المنتظر - في اللحظة التي كاد يستكمل خلالها سير حياته ، بيد أن المجتمع المصرى أبى عند هذه اللحظة أن يموت ، ومضى يضاعف فترة حياته ، وإذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الاستثنائى ضد الغزاة الهكسوس فى ابان الربع الاول من القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى ، نجد أن فترة الالفى سنة هذه تبلى استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهاره ، الجانب الأعظم من فترة انحلاله . وتحسب هذه الفترات مجتمعة ، من تاريخ إعادة توكيد المجتمع المصرى نفسه فى ابان القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى انبعائه لأول مرة فوق المستوى البدائى ، فى تاريخ ما - غير معروف - خلال الالف الرابعة قبل الميلاد . بيد أن حياة المجتمع المصرى فى غضون النصف الثانية من بقائه - كانت نوعا من « الموت فى الحياة » . وفى خلال هاتين الالفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فى حياة المجتمع المصرى ، أخذت حضارته التى حفلت بحياتها الجارية بالحركة والمعنى ، تتباطأ فى فتور وتعطل . وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل صيرورته متحجرا .

ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فى انقسام الجسم الاجتماعى الى : اقلية مسيطرة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية (**) .

فاما الاقلية المسيطرة فانها تلك الطبقة المبدعة التى كانت اغلبيه المجتمع تقضى بها وتحاكبها وتقتفى اثرها فى طريق الارتقاء لكنها تحولت الى اقلية مسيطرة بعد ان فقدت طاقاتها الابداعية واما البروليتاريا الداخلية فانها الجماهير التى باتت تحكمها الاقلية المسيطرة .

(*) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فى الفصلين السابع عشر والثامن عشر من « المختصر » الترجمة العربية ، ص ١٤٣ - ١٤٩ .

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة ، تساءل توينبى عن كيف تفقد الاقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مسيطرة او بعبارة اخرى كيف ينتفى التناسق بين الاجزاء التى تؤلف مجموع المجتمع بأسره ، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس ؟

(١) خمر جديدة فى قوارير عتيقة (*) :

يجب - من الناحية المثالية - على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الاقلية المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء) ، ان توجد نظما جديدة تستطيع بزأسطتها ان تؤدى رسالتها . ولكنها تنجز عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له ، اكثر مما ننجزه باستخدام النظم الجديدة . وهذه النظم القديمة من طبيعتها ان تقاوم الجديد مما يؤدى الى تفكك النظم أو فقدان وجه الابداع والاصالة فيه .

ومن امثلة ذلك ان التصنيع هو نظام جديد كفيل باسعاد ورخاء المجتمع قد صبغ فى نظام الرق الاقطاعى فأصبح العمال فى النظام الراسمالي كالرقيق فى النظام الاقطاعى فضايع معنى التقدم فى التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية . وديعقراطية التعليم نظام جديد ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال الى عنصرية وانبعث عنه انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الاديان بما فيها من سمو وروحى قد صيغت فى الظور القالى لنشاتها فى قالب قديم من التعصب ، واليهودية اوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا ابان

(*) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع ايتا ١٦ ، ١٧ (. الترجمة العربية لانجيل متى) ، ونصها : « ولا يجعلون خمرا جديدة فى زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق فالخمر تسكب وللزقاق يتلف بل يحملون خمرا جديدة فى زقاق جديدة فتحفظ جميعا . »

Toynbee: . op. cit., p. IV, ch. 16.

أنظر :

فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوربانية وبلغ الذروة في عصر انبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لانفسهم العنان كى يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحى موقوفا عليهم وامتيازا لهم وحدهم بموجب عهد ابدى من اللهم « يهوه » فظنوا انفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انظوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماما ما بشر به انبياء بنى اسرائيل واضلهم هذا الوهم فانحرفوا الى ما قادهم الى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(*) .

(ب) آفة الابداع عبادة الذات الفانية :

يظهر التاريخ ان الجماعة التى تسنجيب بنجاح الى تحد واحد ، نادرا ما تستجيب بنجاح الى التحدى التالى . فالمبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزا عن مواصلة الابداع . ان سر توفيقه فى المرحلة الاولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السابقة . بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعا جديدا ، ليس هذا فصعب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى . وهكذا يصبح المبدع فى الطور الاول فى طليعة معارضى من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى .

فليس من الامور الغادية ان تنهض اقلية بمفردها بعث استجابات ابداعية لتحديين متعاقبين او اكثر فى تاريخ حضارة من الحضارات . ويضرب توينبى لذلك امثلة كثيرة ، فان المسيح تنبذ - فى دوامة العهد الجديد - اولئك اليهود الذين هرعوا الى المقدمة قبل ذلك ببضعة اجيال

(*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى ، الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٨ - ٥٢ وكذلك : انظر : احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجريئة ضد زحف
الهيلينية الظافر .

فآفة الابداع اذن : من المبدع جمود ، ومن الجماهير افتتان وعبادة ،
ان الجماهير التى تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبادة
الله الحق وانما لعبادة محطم الاوثان او بالآخرى عبادة ذات فانية .

وليس ذلك مجال الاديان فحسب وانما فى سائر المجالات : توارى
المبادئ خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادئ سر
قداستهم(❖) .

(ج) آفة الابداع ، عبادة النظام الفانى :

قد ينجح نظاما سياسيا معينا فى تحدى معين ، ولكن هذا النجاح
فى ذلك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى ، ولذلك يجب التخلّى
عن ذلك النظام اذا ما ادى دوره والا تحول الأمر الى عبادة لذلك النظام
الفانى

وقد دلت توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهليني الذى تردى
فى شرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الأخيرة من حياته ، بينما
نجا منه الرومان .

وايضا تسبب قيام « شبح » للامبراطورية الرومانية فى انهيار مجتمع
المسيحية الارثوذكسية ويسوق توينبى الكثير من الامثلة على التأثيرات
المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث فى مصر القديمة من تقديس لهم
واثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية ، وكذلك التأثيرات المعوقة لعبادة
المجالس النيابية والطوائف الحاكمة ، سواء كانت بيروقراطية او نظام
قساوسة(❖❖) .

(❖) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى من
الترجمة العربية ، الفصل السادس عشر ، ص ٥٤ وما بعدها .
(❖❖) نفسه ، ص ٦٩ - ٨٤ .

(د) آفة الابداع : عبادة أسلوب فنى :

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجى ان الاسلوب الفنى ، الكامل او التكييف المكتمل لبيئة ما ، غالباً ما يدل على انه طريق تطورى مغلق ، وان الكائنات الاكثر « تجريبية » تيرهن على طاقتها الحيوية مثال ذلك ان البرمائيات اذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف انهائلة تعتبر كذلك انجح .

ونجد ذلك ايضا فى المجال الصناعى ، فنجاح جماعة معينة فى المراحل الاولى لاسلوب فنى جديد يجعلهم ابطاً من غيرهم فى استخدام اسلوب فنى آخر .

وينسحب ذلك ايضا على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادى وانتصاره الحربى افتتانا يؤدى به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما يؤدى الى تفوق خصمه عليه . فلقد خلد المماليك فى مصر نفس الاسلوب الحربى القائم على الفروسية بعد ان هزموا الصليبيين . واسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما ادى الى فشل تكتيكهم الحربى امام المدافع التى نصبها نابليون . وهكذا فان آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو :
اختراع يؤدى الى النكبة والهزيمة (**) .

(ه) انتحارية النزعة الحربية :

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبى على انه تفسيرات لعبارة « استلقاء المرء على مجاذيفه » او اعتماد المبدع على ما ابدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه . وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الابداع .

(*) نفسه ، ص ٨٥ - ١٠٠ .

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الايجابي للانحراف الذي عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمة ، السلوك الاحمق ، الدمار .

وتعتبر النزعة الحربية مثالا واضحا على ذلك ، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات واخماد لسخط الجماهير ونقمتها . والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى اذ ان النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير ، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقربان .

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير ان هذا التلازم ، لا يحول دون اذانتها سواء على المستوى الفردى او الجماعى ، السيكولوجى او السياسى ، اما على المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان . فالنصر يثير فى قواد الحروب شهوة التماذى فى العنف كالنمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره . ويصبح من اكلى لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميمهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الامنة . لكن الذى يشهر السيف دائما ، به يموت .

اما على المستوى السياسى او بالاخرى التاريخى فان الدول التى قامت على اسس حربية قد ادت بها هذه النزعة الى الفناء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وان حقت فى يادى الامر انتصارات مثيرة . والامثلة على ذلك كثيرة منها : اسبرطه والدولة الاشورية ومجتمع التتار (*) .

(٥)

ثالثا : النظر الى التاريخ من خلال الدين :

بعد ان انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الانهيار وهذا التحلل ، بدأ يبحث فى

(*) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ وما بعدها .

شان الدول العامة الشاملة اذ اعتبر انها ذات نطاق اوسع من الحضارات وان احتوتها . وقرر ان ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية :

الاول : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها ، وتتولى الدول العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية ولا يعتبر قيامها بشيرا بهدوء الحال واستقرار اوضاع الجسم الاجتماعى .

الثانى : تنبعث الدولة العالمية عن الاقلية المسيطرة . والاقليّة المسيطرة هي الاقلية الحاكمة بعد ان فقدت طبقاتها الابداعية . فخرت ولاء الجماهير المنكوبة واعجابها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث ابان التحلل .

وان نظرنا الى هذه المظاهر مجتمعه ، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الاولى غامضة ومبهمه هي ظواهر تحلل اجتماعى ، اذا بها فى نفس اوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه . فالدول العالمية يفرضها بناتها ، ويتقبلها رعاياها دواء شافيا لجميع اوجاع عصر الاضطرابات . وهى وفقا للتعبير السيكولوجى نظام يرنو الى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه . وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقسامًا يحصد الجانبين على السواء . ولذلك فان مواطنى تلك الدول اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البئثر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا .

بيد ان التاريخ اظهر فى جميع الحالات بلا استثناء ان الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ انها لم تتمخض الا عن سلام وهمى .

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والاهمية فى التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات وكذلك حقوق المواطنين بدرجة

اقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل كامل في ظل تلك الدول (**).

وفي غمار عصر الاضطرابات أيضا تنبعث الأديان العالمية ، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم اربعة هى المسيحية والبوذية والهندوكية والاسلام (**).

ورأى في معالجتهم جميعا كأنما هن متعادلات روحيا ، وإن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروجى ، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية ، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها . وقد أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات اصابها الانحلال .

ولكن يتساءل توينبى تساؤلا وجيها هنا هو كيف تاتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والاسلام - منفصلين عن بعضهم بعضا - أن يحرزوا مزيدا من التقدم والازدهار في عالم بات متحدا على نطاق واسع ؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح في العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل ، ولا حل لهذا الصراع الا بمزيد من الدفع الروجى للنفوس البشرية . وظاهر أنه قد اصبح للحقيقة في العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق ، ولكن يجأى أحدهما الآخر ، هذان هما : الوحى النبوى والعقل الفلسفى ،

(**) انظر ما كتبه توينبى عن الدول العالمية فى « مختصر دراسة للتاريخ » ، الجزء الثالث الذى ترجمه الى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غريال وأحمد عزت عبد الكريم ، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م ، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس .

(**) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها دبانة شاركت فى أى حضارة من الحضارات العالمية .

ويقرر توينبى انه لا يجد ازاء هذا الموقف الا بديلين فحسب ، فما ان يتمكن اسلزيا الحقيفة من التوفيق بينهما أو ان يصارع احدهما الآخر حتى يصرعه فيتم له اخراج خصمه من الميدان

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة فان هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك . فان كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية .

فالحق ان سيطرة الإنسان على الطبيعة المادية - التى منحها العلم للانسانية - هى للانسانية اقل أهمية - الى اقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه ، وباخوانه البشر وصلته بالله (**) .

فما كان ليتأتى للعقل البشرى ان يجعل من الانسان سيدا على العالم لو لم يوهب سلفه فى المرحلة السابقة على الانسانية ، القدرة على التحول الى حيوان اجتماعى . ولكن الانسان البدائى لم يرتفع الى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع ان يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لا غنى للانسان العامل عنها كى يؤدى الأعمال القائمة على التعاون والتأزر . ولقد اثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكنه لم يشارك فى ايجاد حلول لها وما كان فى وسعه ان يفعله .

والواقع - كما يرى توينبى - ان أهم الاسئلة التى ينبغى للانسان الاجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل . وهذا هو الدرس الذى سعى سقراط الى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة بغيه نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه .

(**) قارن ذلك بما قرره محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » الترجمة الغربية للإستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراغى ود . مهدى علام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م ، الفصلان الأول والثامن .

ويرى توينبى انه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاه من غير مشاركة الله . فلو أسقطت المزشد العلوى من اعتبارها لا ندفع الانسان الى الفتنة والتنافر ، وهو ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة ، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن فى نفسه بحكم كونه كائنا اجتماعيا .

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الانسان قدرة على ان يرتفع بحياته الى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الانسان أن يلعب دوره فى مجتمع نبذ الاله الواحد .

وهذا العناء ناجم عن ان الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زمانا ومكانا . وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه - على حده - مجرد حكاية يرويها ابله ، لكن هذا الشيء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيا عندما يكشف المرء فعل الاله الواحد الحق (*) .

وعلى هذا النحو ، قد تكون الحضارة - اية حضارة - ميدانا للدراسة مفهوما بعض الوقت . الا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به اخلاقيا .

ويضيف توينبى أيضا ان الأديان العليا تهيب للنفوس البشرية اكتساب رعية ملكوت الله - هذه الدولة الالهية - على الأرض ، فيتاح للانسان - من ثم - المساهمة بقسط غاية فى الضالة فى سير التاريخ .

(*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى الى دراسة التاريخ . وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ . راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر ، الفصل الرابع والاربعون ، ص ٤٣٣ وما بعدها ، وأيضا الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ .

وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية . ص ١٩٣ .

الديوى • وهو قسط يكفل له تادية دوره على الأرض ولكن على اعتبار أنه مساعد ارادى لاله يضى سلطانه على جهود الانسان لتادية رسالته على الدنيا ، يضى عليها قيمة ومعنى رباينى •

(٦)

مستقبل الحضارات :

تحدث توينبى باسفاضة عن التلاقى بين الحضارات والمتصادم بينهما ، وقد تحدث بداية عن التلاقى المكانى الذى اوضحه بالنظر الى منطقتين صغيرتين هما : حوض نهري سيحون وجيحون وكانت هذه المنطقة التى نشأت فيها حضارات وتلاقت فيها أخرى وتصادمت فيها ايضا ، وهذه المنطقة هى مسقط راس البوذية المهايانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الاقصى •

اما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا (وهى ذات معنى اوسع من سوريا الحالية) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة ، حيث تبلورت المديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم • كما انبعث اليهودية فى فلسطين (سوريا الجنوبية بتعبير توينبى) • واذا اعتبرنا الحجاز امتدادا لسوريا صوب الجنوب لامكن ادخال الاسلام فى نطاق العقائد الحديثة التى ظهرت فى تلك البقعة •

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات - كما يقرر توينبى - أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق الدول العالمة التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة • وهذا التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير عادى - داخل حدودهما - كمواطن انبعاث الاديان العليا (*) •

(*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية له « مختصر دراسة للتاريخ » الجزء الثالث ، الباب التاسع ، الفصل الثلاثون والفصلين الحادى والثلاثون والثانى والثلاثون ، ص ٢٦٥ وما بعدها •

وتحدث توينبى ايضا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقئها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحي الأرتوذكسى وكذلك تلاقئها مع العالم الهندى ثم مع العالم الإسلامى ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الأصلية .

وكان بهذا التلاقى ما به من مآسى التلاقى بين المتعاصرين . ومن خلال ذلك نستطيع أن نسنكشف حديثه عن مستقبل وحاضر أهم الحضارات .

(١) مستقبل الحضارة الإسلامية .

أشرنا من قبل الى أن الإسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السورىانى رداً على تحدى الهيلينية ، فلقد أمكنه طردها من العالم السرىانى ، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الإسلامية التى هى من صلبه فأمكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السرىانية أن يطرد شبح الفناء الذى أرقها ، فاستعادت ثقفتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة ، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة التى خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سلباً الحضارة السرىانية (*) .

ولقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة . ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الإسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة

(*) انظر :

Tonbee : Civilization on Trial, Ch. X (Islam , The West

& The Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان « الحضارة فى الميزان » للاستاذ امين محمرد الشريف ، نشر مطابع عيسى الحلبي بالقاهرة ، بدون تاريخ .

الاسلامية تبعا لنظريته في ان الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار(*) .
ولقد شكلت الحضارة الاسلامية آنذاك تحديا للحضارة المسيحية الاوروبية في امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم اجزاء من شرق اوربا على ايدى العثمانيين من جهة اخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الاوروبية للحضارة الاسلامية ممثلة في الحروب الصليبية ولكن لا شك ان اعمقها واطورها وابعدها اثرا على كل شعوب العالم لا العالم الاسلامى فحسب هي الحضارة الاوروبية الحديثة ، فلقد غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وافكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة الى تحرير المرأة . ولا شك ان المؤرخ الاوربي المعاصر الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الاوربي لحضارات الشرق على انها اهم ظاهرة في العصر الحديث .

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الاسلامى على ذلك او بعبارة اخرى
مادا كانت استجابة الاسلام لذلك التحدى الغربى ؟

لقد تمثلت الاستجابة في مظهرين هامين شمالا العالم الاسلامى كله
هما :

(*) الحق ان راي توينبى ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية اذ انه يرى ان النبى محمد (ﷺ) لو ظل داعية للاسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان افضل ، وهذا الرأى يرجع الى ان المسيحية تفصل بين الدين والدولة ، ولا يحق لتوينبى بالقطع ان يتحدث عن الاسلام من خلال المسيحية - او كما قال فون جرونوبوم - انه لا يحق لتوينبى ان ينظر لمحمد من خلال المسيح راجع هذا فى كتاب :

The intent of Toynbee's History

فى المقالة التى كتبها فون جرونوبوم من بين مقالات هذا الكتاب
بعنوان :

Toynbee's concept of Islamic Civilization.

نقلا عن د . احمد صبحي ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ .

١ - مظهر التزمت Zeulotism : وهذا يبدو في أنه بمجرد أن واجهت بعض الدول الاسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجى والاقتصادى تتوقع على نفسها متخذة من الدين درعا لها يقيها من العدوان الخارجى . وقد تمثل ذلك فى الحركات الوهابية فى نجد والحجار والسنوسية فى ليبيا والمهدية فى السودان ، والأسرة الحميدية فى اليمن . ويلاحظ ان هذه الحركات قد ظهرت فى مناطق قاحلة - عدا المهدية فى السودان فقد كانت فى ظل النيل - ولم تكن هذه المناطق نهم الغرب الأوروبى قبل اكتشاف البترول .

٢ - مظهر التشكل Herodianism حيث يجد المتشكل أن افضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضى ليقبض مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها . وقد بدا ذلك واضحا فى محاولة التشكل التى أحدثها محمد على فى مصر . ومصطفى كمال أتاتورك فى تركيا . ومن الملاحظ أن كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية اجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الأوربية .

ولكن الملاحظ أن هاتين الاستجابتين فاشلتان ، فالاستجابة الاولى لم تقدم طاقات بخلاقة صادرة عن روح اصيلة ، فهى لم تزيد عن كونها راسب خضارى متحجر من حيث الطاقة الحيوية . وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجى لأنها لن تقدم اسهاما ابداعيا فى تيار الحضارة القائمة فهى عملية تقليد لا ابداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادى بوسائل غريبة بدلا من ان تستثير فى النفوس طاقات خلاقة مبدعة .

ان اخفاق المتزمتين كاخفاق الممالك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مضيرهم المحتوم . أما اخفاق المتشكلين فمن نوع اخفاق مبتدىء فى الفروسية فى امتطاء جواد جديد اذ يهوى به ويجرفه

التيار الى موت محتوم . فقد مر عنى حركة التشكل اكثر من قرن فى مصر
ونصف قرن فى تركيا . ولكن النتيجة جاءت عقيمة فى البلدين . ولعل اهم
اسباب اخفاق حركة المتشككين تداعى الاستجابات الفاسلة لانهم يصطدمون
دائما مع المتزمتين وكانوا اقسى زهراوة فى معاملة مواطنيهم من الأجانب ،
فقد تمثل ذلك واضحا فى حرب محمد على للوهابيين ، وكذلك فى قضاء
اتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام ١٩٢٥ م .

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية فى هاتين الصورتين (تزمت
وتشكل) حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات اهم مظاهرها ان تيار
المتشككين المسارين للحضارة الغربية اصبح أكثر شيوعا من تيار المتزمتين ،
فقد انتشر التشكل فى دول كانت متزمتة مثل أفغانستان والمملكة السعودية
واليمن . وكذلك اصبح العالم الاسلامى بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه
الجغرافى موطن صراع بين الاتحاد السوفيتى والغرب . وكذلك انتشرت
فكرة القوميات كالتركية واليرانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية اكثر
جاذبية من فكرة الوحدة الاسلامية .

وعلى اى حال فتوينبى يرى انه مهما كان من امر النكبات التى حلت
بالعالم الاسلامى خلال القرن التاسع عشر ، فانه ما ان حل عام ١٩٥٢م فى
النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الاسلام مليمة الجوهر ،
فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من اطرافها . وامكن هذا الجوهر
انتزاع نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية .

وعن مستقبل الحضارة الاسلامية ، يرى توينبى انها حضارة حية ولن
يجرفها تيار الحضارة الغربية لان بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة
متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم . واذا ما اعترض الفرد
الاوروبى على ذلك فى صلب قائله : ماذا ننتظر من فلاح مصر او حمال
اسطنبول ؟ فان ذلك قد قاله جده الاغريقى بعد فتوح الاسكندر الاكبر
للسوريان وتبين انه قول خاطيء ، ويضيف توينبى ان الحضارة الاسلامية

قد تنافس الحضارة الهندوكية او بوذية الماهيانا من اجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا .

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يكمن فى الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الأوروبية الحديثة حتى نتوقع لها ان تكون حضارة المستقبل ؟ ويرد على ذلك بقوله : ان الحضارة الغربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين افكار المساواة والاخاء والحرية التسي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الان بالفعل والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، بينما طابع الحضارة الاسلامية الاصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ ارتفعت فى ازهى عصورها فاستطاع ان يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الاخشىدى) .

وأما آخر لا يدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الاسلامية ، اذ ان هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة ، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك ان توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير . ولقد فشل الاداريون الاوروبيون فى علاج هذه المشكلة لانها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع ديني (*) .

(ب) اليهودية :

كانت اليهودية من كما يرى توينبى - فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة . اذ يقرر توينبى انها فضيلة

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » عن الحضارة الاسلامية ، ص ٣٠٧ - ٣١٥ .
وايضا راجع ما كتبه عن ذلك فى « الحضارة فى الميزان » فى الترجمة العربية مقالة « الصراع بين الحضارات » ، وكذلك انظر : احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

متحجرة من حضارة بادت وانقضت فى كل مظاهرها • فلقد كانت دولة يهودا Judah الاقليمية الميرانية - وعنها انبثقت اليهودية - واحدة من الطوائف العبرانية ، الفينيقية ، الارامية ، الفلسطينية • ولكن بينما فقدت الطوائف الاخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها - كما فقدت كذلك صفتها كدولة - بفعل المصائب القاتلة التى توالى على المجتمع السورى نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جارية البابلى والهلينى ، فان هذا التحدى نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليبدعوا لانفسهم طرازاً طريفاً من الكيان الطائفى • وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد ، استعاضوا عن فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم - فى صورة تشتت (*) - بين ظهرانى اغلبية اجنبية وفى ظل حكم اجنبى •

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهاره خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضرية • ويرى توينبى انه مهما يكن من أمر النسامح الذى ما برح الناس فى الدول الغربية يبدلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيتهم فان الفرد المسيحى الغربى ما برح يجابه تضامناً وثيقاً يربط اليهود بعضهم ببعض • كما يواجه طموحاً يهودياً الى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع الموحد فى الغرب على جميع افراده بما فى ذلك اليهود • لكن اليهود ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم اية مزايا • فكان ان اصبح الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى • ويجد اليهودى نفسه - عملياً - منبوذاً بمختلف الاساليب ، وان كان المجتمع المسيحى الغربى من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه •

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما

(*) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم فى فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريباً •

أحدثوه من طرد للفلسطينيين العرب والاستيلاء على أرضهم بحجة أنها كانت أرض أجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين مثل ما فعل معهم الألمان . ولقد اغفل توينبى فارقا هاما (*) هو ان الألمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضد جماعة شاذة أضرت بقضيتهم ابان الحرب العالمية الاولى ؛ فى حين ان الصهاينة قوم غرباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار رأس رمح فى العالم العربى .

ويقرر توينبى بعد ذلك ان تلك التجربة الصهيونية قد اثبتت ان الخصائص « اليهودية » التي طالما الضقها المسيحيون منذ امد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيمهم ، هي حصيللة الملابس الخاصة التي صاحبت تشنتهم فى انحاء العالم الغربى ، ولا ترجع تلك الخصائص الى اية خلة عنصرية خاصة موروثية . ان تناقض الصهيونية ، انها تبذل جهدها الشيطانى لتشييد صرح جماعة يهودية لحما ودما ، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود فى عالم غربى . مثلما داب اليهودى الفرد على التطلع الى ان يصبح بورجوازيا غربيا يهودى العقيدة او بورجوازيا لا ادريا (لا دينيا) .

ان اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشنت وان الطبع اليهودى والنظم اليهودية - من ولاء مغرق فى الحذر لشريعة موسى ، والتزام تام لقواعد واحكام التعامل التجارى والمالى - كانت من الاعمال التي جعل منها التشتت اليهودى على مر العصور ، طلاسما اجتماعية ، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيا ، قدرة سحرية على البقاء ، ولكن يهودا محدثين اصطبغوا بالصيغة الغربية - سواء انتموا الى المدرسة الليبرالية (*) .

(*) نوه الى هذا الفارق الاستاذ فؤاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » ص ٣٢٦ من الجزء الثالث .
(*) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرا الا فى ان الاولى اسبق لانها ارتبطت بعصر الليبرالية الذي ازدهر فى القرن

أو إلى الصهيونية - خرجوا على هذا الماضي التاريخي . وكان خروج
الصهيونية عليه أشد عنفا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية .

فان الصهيونية بنبذها تقاليد « التثنت » اليهودي جملة ، لتقيم
أمة جديدة مستقرة جديدة على الأرض ، على غرار ما فعله السرواد
البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين أقاموا الولايات المتحدة
الأمريكية واتحاد جنوب أمريكا وأستراليا ونيوزلند ، أجل أن الصهيونيين
بفعلتهم هذه كانوا يدمجون أنفسهم في الوسط الذي يطلقون عليه
« الأممي » (✳) وإذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحي من أسفارهم ، فان
هذا الوحي ليس هو الوحي الذي تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحي
الأنبياء ، لكنه وحي تلقوه من الفصص الواردة في سفر الخروج ويشوع
التي تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب أى أرض تدوسها أقدام بنى
إسرائيل . فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقبة .

ويهذه الروح اتجهوا في تحد وحماسة إلى إحالة أنفسهم إلى عمال
يدويين عوضا عن عمال ذهنيين ، إلى قوم ريفيين عوضا عن سكان مدن ،
إلى منتجين عوضا عن وسطاء ، إلى زراع عوضا عن صيارفة ، إلى محاربين
عوضا عن تجار ، إلى إرهابيين عوضا عن شهداء .

وقد أظهر اليهود في أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة
مذهلتين مثلما اظهروه في أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للإسرائيليين

التاسع عشر في أوروبا وكاد اليهود فيه يذوبون في المجتمع الغربى
بأقتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التثنت
اليهودى وتحاول جمع الكيان اليهودى في دولة وقد أسسها هرتزل Herzl
كقرينة على قلق اليهود من إغلاق الطريق الذى يؤدى إلى استيعابهم .
(✳) (الأممي) لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من

عداهم من البشر .

- وهو الاسم الذى يطلقه يهود فلسطين على انفسهم - رهن بما سيظهره المستقبل وحده . اذ يبدو ان الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها . وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الاسرائيليين بكثير . فوق هذا فقد اصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ الصبح الامر امر صراع بين الاتحاد السوفييتى وامريكا على الشرق الاوسط .(*)

لعل توينبى يشير هنا - وقد كذب ذلك قبل عام ١٩٥٢م - من طرف خفى الى امكان ان ويسحق اليهود الاسرائيليين من العرب والاسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على ان اليهود كيان متحجر امام الاسلام الذى به طاقاته الحيوية الكثيرة . ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الآن بحركة السلام ؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ ان الامر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده .

(ج) مستقبل الحضارة الغربية :

قرر توينبى فيما اشرنا اليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها ، ان السبب فى كل حالة نوع من الاخفاق فى تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه ارادته صوب عمل نافع . ويتمثل هذا التفريط فى تردية فى التعلق بنوع من الوثنية اقامه هو نفسه لنفسه .

وحيثما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى ، يجده قد سلك مسلك الانسان الضال العاكف على عبادة بضعة لوثان . الا ان من بين هذه الالوثان وثنا سادت عبادته الالوثان الاخرى بعد الحربين العالميتين الاولى والثانية . هذا هو وثن الدولة الاقليمية القومية . ويعتبر توينبى

(*) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثالث ، الترجمة

العربية ، ص ٣١٦ - ٣٢٩ .

ظاهرة تقديس الدولة الاقليمية الى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين :

الأولى : ان هذا التعلق الوثنى بالدولة الاقليمي هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : ان هذه العقيدة الباطلة هي السبب في انقضاء أجل مالا يقل عن الاربعة عشرة حضارة - وقد يكون عدتها ست عشرة - من الحضارات الاحدى والعشرين .

وحقا ما برحت الحرب التي يقتل فيها الاخ أخاه، ويشتد فيها استعمال العنف - وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الاقليمية - هي الى ابعد حد اكثر عوامل الفناء شيوعا ، ويرى توينبى أن أزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية . إذ أنه على الرغم من أنه قد بلغ الذروة فى تقدمه المادى الا أنه يحس بجوع روحى . واذا كانت النفوس الغربية قد استبدت بها قلق الفراغ الروحى فالزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما ليها ، فالى متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : « ان التائهين فى بيداء المجتمع الغربى قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به اجدادهم . اولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الاقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة » .

ويرى توينبى أن الانسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فان قبض له ان ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية

مع غالبية الجنس البشرى ، تلك التى لم توفق فى المجال المادى توفيق
الانسان الغربى (**) .

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية ، ولكن
هل يمكن ازالة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليه .
نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟

ان توينبى يحاول ازالة ذلك القلق من خلال اعتقاده ان انهيار بعض
الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية ، فالقول بحتمية
انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن
ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة ، وان العوامل الايجابية
فى امكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات اقوى من العوامل
السلبية . وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحروب
وتطالب بالمحبة .

• ويحاول توينبى بعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم
بعبارات عاطفية اكثر منها عقلية وحصيلة تجارب مؤرخ قدير حينما يقول :
لعل العناية الالهية التى فديت الانسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ
مصير هذه الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى الى
الرشد فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح
هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينا
فى الوقت الحاضر ، ان القبس الالهى للطاقة المبدعة لا يزال كائنا فينا وان
قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة بنا (***) .

(**) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة

ترجمته للجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » ، ص ٢٣ - ٢٤ .
(***) احمد صبحى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

ويرى توينبى انه من الممكن تجاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين . فى السياسة يتعاون الجميع من اجل اقامة حكومة عالمية بعد ان تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وان كان يرى انه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتى وأسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فانه يمكنهما تحمل هذه المسئولية ، ويرى أن الولايات المتحدة اقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك أكثر المقومات لذلك وأهم تلك المقومات انها ما زالت أمة لم تلغ الدين وهى أكثر تسامحا وسخاء (*) .

أما من الناحية الاقتصادية فان هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبادئ الحرية الفردية حيث الديمقراطية ، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية . أما فى الدين وهذا أهم الجوانب فان تعلق قيمة الروح على كل القيم المسادية .

ولعل تلك النتيجة التى وصل اليها توينبى هى اغرب ما فى نظريته لأنها توضح تناقضه ، فعلى حين يرى ان الولايات المتحدة هى ما يمكن ان تقوم الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر ان تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى براعى حرية الأفراد . ذلك وهو يعلم عن اليقين أن كلا من النظامين الرأسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له .

* * *

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » بعنوان « نحو نظام عالمى للمستقبل » فى الباب العاشر ، الفصل الثانى والاربعون ، ص ١٩٦ - ٢٠٠ .

أهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) إرنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل ، أربعة أجزاء ، نشرة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ - ١٩٦٦ م .

(٢)

Toynbee : Civilization on trial : ch . X, Islam, The West & The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ أمين الشريف بعنوان « الحضارة في الميزان » ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٣) د. أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الدين واليانج : مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع . *

(٥) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام : ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ١٩٦٨ م .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	الاهـداء
٥	مقدمة « الدور الحضارى للفلسفة »
١٩	الباب الأول : فلاسفة شرقيون قدامى
٢١	الفصل الأول : اخناتون .. الملك الفيلسوف
٤٦	الفصل الثانى : كونفشيوس .. واخلاق الوسط
٦٣	الباب الثانى : فلاسفة يونانيون
٦٥	الفصل الثالث : بروتاجوراس .. فيلسوف التنوير اليونانى
٨٠	الفصل الرابع : سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة
٨٨	الفصل الخامس : افلاطون .. و « الكهف »
٩٨	الفصل السادس : افلاطون .. و « الحب »
	الفصل السابع : ارسطو .. واكتمال المشروع الحضارى
١٠٦	اليونانى
١٣١	الباب الثالث : فلاسفة اسلاميون
١٣٣	الفصل الثامن : الفارابى .. واصلته السياسية
١٥٣	الفصل التاسع : الغزالى .. واسلمة نظرية المعرفة
١٨٠	الفصل العاشر : ابن خلدون .. وفكرة « العصبية »
٢٠١	الباب الرابع : فلاسفة غربيون محدثون
٢٠٤	الفصل الحادى عشر : مكيافيللى .. و « الأمير »
٢١٤	الفصل الثانى عشر : بيكون .. و « الاوهام الأربعة »
٢٢٤	الفصل الثالث عشر : ديكارت .. و « شيطان الشك »
٢٣٣	الفصل الرابع عشر : فولتير .. و « التنوير »
٢٥٣	الفصل الخامس عشر : روسو .. و « العقد الاجتماعى »
٢٧٦	الفصل السادس عشر : هيغل .. و « عقلانية التاريخ »
٢٩٢	الباب الخامس : فلاسفة غربيون معاصرون
٢٩٣	الفصل السابع عشر : ماركس .. و « المادية التاريخية »
٣١٧	الفصل الثامن عشر : اشبنجلر .. و « بيولوجية الحضارة »
٣٣٥	الفصل التاسع عشر : توينبى .. و « التحدى والاستجابة »

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٠٩٧

دار التوقيع النموذجية
للطباعة والمطبوعات
الاصغر، ٣ ميدان الموصلة
بجانب جامع الصالح

