غازي الصوراني

المجلد الثاني عشر:

# مقالات ودراسات ومحاضرات

## في الفكر والسياسة والاقتصادوالمجتمع

غازي الصوراني

# مقالات ودراسات ومحاضرات

## في الفكر والسياسية والاقتصاد والمجتمع

# المجلد الثاني عشر

## لعام 2020

يناير 2021

[redacted]

**اسم الكاتب : غازي الصوراني**

**المجلد الثاني عشر: لعام 2020**

---

**إخـراج : نضال نبيل أبو مايلة**

[redacted]

# المحتويات

في ذكراه الثانية عشر.. الرفيق القائد جورج حبش وتحديات اللحظة الفلسطينية والعربية الراهنة 7
مدخل إلى الفلسفة ( 1 / 3 ) ما هي الفلسفة ؟ ..... 17
مدخل إلى الفلسفة ( 2 / 3 ) ..... 30
مدخل إلى الفلسفة ( 3 / 3 ) ..... 37
الفلسفة الهندية ..... 41
الفلسفة البوذية ..... 47
فلسفة الصين القديمة ..... 52
الكونفوشيه ..... 57
الفلسفة الطاويه في الصين ..... 61
بدايات الفكر الفلسفي في بابل ومصر القديمة..... 68
الفلسفة اليونانية ..... 74
السفسطائيون ..... 85
سقراط (470 ق.م – 399 ق.م): رائد الفلسفة اليونانيه النخبويه الارستقراطيه..... 93
أفلاطون (427 ق.م – 347 ق.م) (2/1)..... 102
أفلاطون بين النظرة المثالية والنقد (2/2) ..... 118
ارسطو طاليس (384 – 322 ق.م) (3/1) ..... 130
عقلانية أرسطو ومثالية أفلاطون (3/2)..... 140
أرسطو .. والموقف من الديمقراطية والأرستقراطية (3/3) ..... 155
الفلسفة وقضايا التخلف والنهوض في الوطن العربي ..... 163
من دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الهيلينية ..... 176
الفلسفة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وتكريس عصر العبودية ..... 192
الفلسفة والمذاهب الدينية في المجتمعات الآسيوية ..... 204
فلسفة العصور الوسطى في آسيا..... 210
الفكر الإسلامي وعلم الكلام..... 220
ظهور الفلسفة العربية الاسلامية..... 228
تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية..... 235

المذاهب الإسلامية والحراك الاجتماعي ..... 243
كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية؟..... 249
علم الكلام ..... 256
الفلسفة الإسلامية والعلم ..... 274
المعتزلة..... 288
نظرة على فلسفة القرن العشرين (1–5) ..... 303
أولاً : الوضعية المنطقية ([1]) (2–5) ..... 309
ثانياً: الفلسفة الوجودية (3–5) ..... 316
ثالثاً: الفلسفة البنيويه([1]) (4–5) ..... 324
رابعاً: الفلسفة الماركسية (5–5) ..... 328
الفلسفة أو المدرسة –المشائية الشرقية–..... 357
إخوان الصفا(3/1)..... 359
–إخوان الصفا– والموقف من الشريعة وخَلقْ الإنسان والخلافة (3/2) ..... 368
الموقف من العقل لدى –إخوان الصفا– (3/3) ..... 374
جابر بن حيان (721 م –815 م)..... 389
الخوارزمي محمد بن موسى (781 م – 846 م)..... 393
يعقوب بن اسحق الكندي ( 800 م. _ 879 م. )..... 395
أبو الحسن احمد بن يحيى ابن الراوندي (827 – 911 م ) ..... 404
أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (865 م– 934 م)..... 407
أبو النصر محمد بن طرخان الفارابي ( 870 م. – 950 م. ) ..... 411
أبو الحسن علي الأشعري (873 – 935 م) ..... 420
ابن سينا([1]) ( 980 م – 1037 م)..... 422
ابن حزم (994م – 1064م) ..... 430
أبو حامد محمد الغزالي (1059 – 1111 م) ..... 431
ابن باجه (1080 م– 1138 م)..... 435
ابن طفيل (1110 م– 1185 م) ..... 439
ابن رشد ( 1126 م. _ 1198 م. ) ..... 441
شهاب الدين بن يحيى السهْرَوَرْدي (1155 – 1191 م)..... 452

ابن عربي ( 1165 – 1240) ..... 455
ابن تيمية (1263 م– 1328م) ..... 458
ابن خلدون ( 1332 م. _ 1406 م. ) ..... 460
شروحات ختامية حول تأثير الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى ..... 463
فلسفة عصر الاقطاع في أوروبا منذ القرن السادس حتى الرابع عشر ..... 475
الفلسفة الأوروبية نهاية القرون الوسطى ..... 500
نيقولا ميكافيلي ( 1469 م. _ 1527 م. ) ..... 519
نيكولاس كوبرنيكس ( 1473 م. _ 1532 م. ) ..... 527
توماس مور (1478 – 1535) ..... 529
مارتن لوثر (1483 – 1546) ..... 531
جان كالفن (1509 – 1564) ..... 537
جوردانو برونو ( 1548 م. _ 1600 م. ) ..... 538
ليوناردو دافنشي ( 1452 م. – 1519 م.) ..... 542
فرنسيس بيكون ( 1561 م _ 1626 م ) ..... 545
عن انتشار الاسلام السياسي و دور جماعة الاخوان المسلمين ..... 557
جاليليو ( 1564 م. _ 1642 م. ) ..... 568
كلام في السياسة ..... 572
المسألة اليهودية والصراع العربي الصهيوني ..... 629
توماس هوبز (1588 – 1679 ) ..... 634
الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية ..... 643
رينيه ديكارت ( 1596 م. _ 1650 م. ) ..... 668
بليز باسكال (1623 – 1662)([1]) ..... 678
باروخ سبينوزا([1]) (1632م. – 1677م. ) ..... 681
كتاب : عواصف الحرب وعواصف السلام [1] ..... 695
جون لوك ( 1632م. – 1704م. ).. عصر التنوير والمساواة ..... 715
اسحاق نيوتن (1642 – 1727) ..... 726
جوتفريد فيلهلم لايبنتز ( 1646م. – 1716م. ) ..... 729
عصر التنوير – العقل والتقدم ..... 733

عصر الحداثة ..... 746
جورج بركلي (1685 – 1753)..... 752
شارل مونتسكيو ( 1689م. – 1755م. )..... 755
فرانسوا فولتير ( 1694م. – 1778م. )..... 766
ديفيد هيوم (1711 – 1776) ..... 785
جان جاك روسو ( 1712 – 1778 )..... 795
ديني ديدرو ( 1713 – 1784 ) ..... 814
رسالة إلى الرفاق والأصدقاء بمناسبة مرور53 عاما على انطلاقة الجبهة الشعبية..... 822
اتيين بون ودي كونديلاك (1715 – 1780) ([1]) ..... 830
دي هولباخ (1723 – 1789)..... 832
عمانويل كانط ( 1724 – 1804 ) ..... 838
جوتهولد ايفرايم ليسنغ (1729 – 1781)..... 866
توماس بين (1737 – 1809) ..... 869
جان انطوان كوندورسيه (1743 – 1794) ..... 875
جيرمي بنتام (1748 – 1832 )..... 878
وداعاً رفيقي وصديقي الغالي عبد الرحيم ملوح..... 880
وثائق مؤتمرات الجبهة الى جانب المراجعة النقدية بوصلة الرفاق للمرحلة الراهنة والمستقبل 883
سان سيمون (1760 – 1825)..... 901
يوهان غولتليب فيخته (1762 – 1814) ..... 906
جورج ويلهلم هيجل (1770 – 1831 )..... 911
جيمس مِل (1773 – 1836) ..... 951

# في ذكراه الثانية عشر ...الرفيق القائد المؤسس الحكيم جورج حبش وتحديات اللحظة الفلسطينية والعربية الراهنة

الحوار المتمدن–العدد: 6472 – 2020 / 1 / 24

الأخوات والأخوة ، الرفيقات والرفاق ...نلتقي اليومَ في الذكرى الثانية عشر لرحيل الرفيق المؤسس.. المفكر.. الثائر الوطني والقومي والأممي جورج حبش الذي رحل عنَّا في المكان لكنه لم يرحل عنَّا أو يفارقنا في الزمان وفي الوجدان، فهو ما زالَ –وسَيَظَلُ– في عُقول وقلوب الجبهاويين حيثما كانوا، مُلهماً ومُرشداً ومُفكراً ثَورياً يَستلهمونَ ويتواصلونَ مع المبادئ التي عاشَ وماتَ من أجلها .. ولا أبالغُ القولَ أن حَكيمَنَا الراحل لم يفارق عُقولَ وقلوبَ قطاعاتٍ واسعةٍ من أبناءِ شعبِنَا ، كما أنه لم يفارق عقولَ وقلوبَ رفاقِنا وأصدقائِنا في أحزاب وحركات اليسار في كل أرجاء الوطن العربي، والعديد من الأحزاب والقوى اليسارية الثورية التي تواصلت مع الجبهة وساندتها في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا.. وعلى أساس هذه المسيرة الثورية التاريخية، استحق حَكيمُنا الراحل عن جدارة لقبَ الثائرِ الوطني والقومي والأممي، فقد كانت تلك المسيرة مليئةً بمحطات التقدم والارتقاء المعرفي والسياسي الثوري، إلا انها أيضاً واجهت العديدَ من العثراتِ الذاتية والموضوعيةِ على المستويين العربي والفلسطيني وخاصة منذ كامب ديفيد 1979 مروراً بكارثة أوسلو 1993 وصولاً إلى الانقسام ومن ثم المأزق الذي تتعرض له اليوم مسيرة النضال الفلسطيني.

في ذكرى رحيلك يا حكيمنا القائد الخالد في قلوب رفاقك وكل من عرفك من الثوريين الفلسطينيين والعرب ،أقول : لم تكن تحليلاتك ورؤيتك الثاقبة يا حكيم الثورة مجافية للحقيقة، بل كانت صائبة مئة بالمئة، عندما قلت بأن امريكا رأس الحية، وهي العدو الأول لكل الشعوب المظلومة والمضطهدة، وهي كانت دائماً جزءاً من المشكلة وليس الحل، وها هي الوقائع تثبت ذلك، فملامح ما يسمى بصفقة القرن التي ستطرحها

امريكا لحل الصراع العربي– الإسرائيلي وجوهره القضية الفلسطينية، مقدماتها التي ظهرت، تؤكد على انها مشروع تصفوي للقضية والمشروع الوطني الفلسطيني، وتأبيد وشرعنة للإحتلال، مقابل حلول مؤقتة وسلام اقتصادي، حيث القدس عاصمة لدولة الإحتلال، وضم اكثر من 40% من الضفة الغربية للدولة الصهيونية ، وضم الكتل الإستيطانية الكبرى في الضفة الغربية وفرض القوانين والسيادة الإسرائيلية عليها، علاوة على تصفية قضية اللاجئين ، كل ذلك حكيمنا الراحل وأمتنا العربية التي كنت حالماً وطامحا بوحدتها ، باتت اليوم محكومة لأنظمة تابعة ومتخلفة ، لكن على الرغم من الانحطاط الرسمي العربي الراهن ستظل وحدة الأمة العربية هدفا لرفاقك من اجل تحقيق حلمك الذي ناضلت طوال عمرك من اجله، سيتحقق في اطار انظمة وطنية ديمقراطية وتقدمية في موازاة نضالنا على طريق عودتنا الى فلسطين التاريخية وقيام دولة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها وحل المسألة اليهودية وفق هذا المنظور.

إنَّ الحديثَ عن الحكيم في ذكرى رحيلِهِ الثانية عشر حديثٌ ذو شجون، تختلطُ فيه مشاعر الرهبةِ والقلقِ والحزنِ بمشاعرِ الاعتزاز والتفاؤل والإصرارِ على مواصلةِ مسيرةِ النضال في مرحلةٍ هي الأكثرُ تَعقيداً وخَطَراً في تاريخ العرب والقضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني... وتَظَلُّ رؤاه ومواقفه وأخلاقه منارةً لكل الثوريين تُضيء لهم ظلامية المرحلة في مواجهة تحدياتها الراهنة.

لكن الحكيم الراحل، مع رفاقه الجبهاوين، حافظَ على ثباتِهِ وثباتِ الجبهةِ الشّعبيةِ على المبادئ التّي انطلقُوا مِنْ أَجلها وَضَحَّى آلافُ الشهداءِ في سبيلها، وحَرِصَ حَتى آخر لحظةٍ من حياتهِ على أن لا تقتصر تلك المبادئ على الإطار الوطني الفلسطيني الضيق، بل تتفاعل وتنصهر وتتوحد وتستجيب لتطلعات الجماهير الشعبية في أرجاء الوطن العربي، تجسيداً لأفكاره ورؤاه القومية الوحدوية التي اغتنت وتطورت عبر تجربته ومسيرته الثورية من فكرٍ قوميٍ عام إلى فكر وطنيٍ وقوميٍ ماركسيٍ ثوريٍ وديمقراطيّ.

الاصدقاء والرفاق الاعزاء .. لا نلتقي اليومَ في الذكرى الثانية عشر لرحيلِ الرفيق القائد وفاءً لحكيمنا فحسب، بل أيضاً نلتقي لكي يكونَ الاحتفالُ بالذّكرى وفاءً وعهداً

من كل رفاقهِ صوبَ مزيدٍ من الوعي والالتزام الخَلاَّق بالمبادئِ والأهدافِ الوطنية والقومية التقدمية والقيم الأخلاقيةِ والديموقراطية التي جَسَّدها الحكيم ، لكي نتواصل مع هذه المبادئ والقيم كطريقٍ وحيد نحو استعادة الجبهة الشعبية لدورها الطليعي ، ذلكَ هو التجسيدُ الحقيقيُ لتفاعلنا وتواصلنا مع الحكيم بصورةٍ معنويةٍ تخاطرية ، مؤكدين أن مغادرته ورحيله عنَّا من المكان لا يعني أبداً مغادرتهِ لنفوسنا وعقولنا وأذهاننا ، فهو ماثلٌ فيها، عبر التواصل الدائم بلا انقطاعٍ من رفاقه مع مبادِئِهِ وأفكارِهِ وأخلاقِهِ وأحلامِهِ وعِبَرِهِ ودُروسِه وتواضُعِهِ الانساني .

في الذكرى الثانية عشر لرحيل القائد الوطني الديمقراطي الوحدوي جورج حبش.. نستشعرُ مرارةَ الانقسامِ والصراعِ الداخليِ على السلطة بين فتح وحماس، الذي أدى إلى انتقال مسيرةِ النضال الفلسطيني من حالة الأزمة التي واكبت هذه المسيرة في اكثر من محطةٍ فيها، إلى حالة المأزق التي يصيبُ اليومَ بُنيانَها وقيادتَها وفكرَها السياسي، وهو مأزقٌ حاد يحملُ في طياته مَخاطرَ أكبر من كل المحطات المأزومةِ السابقة، خاصةً في ظل استمرار هذا الانقسام البشع، الذي أدى إلى تفكيكِ "النظام"* السياسي الفلسطيني، ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني، الذي يبدو أنه ينقسم اليوم إلى مجتمعين أحدهما في الضفة والآخر في قطاع غزة، بحيثُ يمكن الاستنتاج ، أن كل من فتح وحماس ، قدمتا لشعبنا الفلسطيني صورةً سيئةً من حاضرِ ومستقبلِ المجتمع المحكوم بصورةٍ إكراهية، لصراعاتٍ ومصالحَ فئويةٍ وممارساتٍ لم ولن تحققَ تقدماً في سياقِ الحركة التحررية الوطنية ، بل على النقيضِ من ذلك ، ستعززُ عوامل انهيارِها والانفضاض الجماهيري عنها وصولاً إلى حالةٍ غير مسبوقةٍ من الإحباط واليأس ، كما هو حال قطاعات واسعة من شعبنا اليوم في الوطن والشتات عموماً، وفي قطاع غزة على وجه الخصوص، حيث باتت قضيتنا اليوم محكومةً لقياداتٍ سياسيةٍ استبدلت–في معظمها– المصلحة الوطنية العليا برؤاها وبمصالحها الفئوية الخاصة ، وهنا اشير الى رفضنا وادانتنا لكافة اجراءات السلطة وحركة فتح ضد موظفي قطاع غزة كما نؤكد على رفضنا وادانتنا لكل مظاهر الاستبداد وقمع الحريات والاعتقال السياسي في قطاع غزة

والضفة ،ونعلن بوضوح وصراحة الى ان الديمقراطية التي اوصلت حركة حماس للسلطة تحولت من مهد لحرية الرأي والتعبير والتظاهر والتغيير الديمقراطي الى لحد/ قبر لدفن كل هذه المفاهيم والاهداف العظيمة بسبب استمرار الانقسام الكارثي خاصةً وأن شعار التحرر والمقاومة لا يستقيم أبداً مع القمع ووأد الحريات واعتقال المناضلين من اجل حرية الوطن وحقوق المواطن.

وها نحنُ اليومَ نستعيدُ في الذكرى الثانية عشر لرحيل القائد الحكيم دروسِهِ وعِبَرِهِ ومسيرةِ نضالِهِ ، ولكن في وضعٍ مؤسفٍ عنوانهُ "تَزايد الصراع بين حركتي فتح وحماس على السلطة والمصالح " وانسدادُ الأفق السياسي بالنسبة للدولة المستقلة والعودة أو المشروع الوطني من جهة وفتح الابواب مشرعة امام المخطط الامبريالي الصهيوني فيما يسمى ب " صفقة القرن " التصفوية، بسبب تخلف وتبعية وضعف وخضوع الوضع الفلسطيني والعربي ، وبسبب الصلف الصهيوني الأمريكي ، بما يجعلني أطرحُ سؤالاً أَخَالُهُ يخبرني الحكيمُ به لو كان بيننا، وهو سؤالٌ مُوَجَّهٌ لقيادة حركتي فتح وحماس ، ما هي الغنيمة الهائلة التي تتنازعان عليها ونحن تحت الاحتلال؟.. والجواب الصريح، لا شيء سوى مزيدٍ من التَفَكُكِ والانهياراتِ والهزائم ومزيدٍ من المعاناةِ والإحباطِ لشعبِنَا . فالحربُ بين الفلسطيني والفلسطيني لن تُحققَ نَصراً لأي منكما ، وإنما هزيمةً جديدةً لمن يزعم أو يعتقد انه انتصر .

إن تجربةَ الجماهيرِ الفلسطينيةِ، مع حركتي فتح وحماس تَدفعُ بقطاعٍ واسعٍ منها إلى التَطلُّعِ بشوقٍ كبير صوبَ ولادةِ تيارٍ وطنيٍ وديمقراطي صادقٍ في حفاظهِ والتزامهِ بحق هذه الجماهير في الحريةِ والديمقراطية والعدالةِ الاجتماعيةِ بما يعززُ صُمودها ونضَالها الوطني التحرري وتحقيقِ أهدافها في العودة والدولة المستقلة كاملة السيادة كحلٍ مرحلي، بعد أن تكشفت بوضوح صارخ عجز طرفي اليمين الوطني واليمين الديني، عن تحقيق الأهداف المنشودة ، بل استمرارهما في تكريس الانقسام والصراع على السلطةِ والمصالح الفئويةِ الضيقة . لهذا فإنَّ قطاعاً من الجماهير الشعبية تَتَطَلَّعُ وتَبحثُ بشوقٍ كبيرٍ عن اليسار بكل فصائله وأحزابه ومعهم كافة المثقفين والفعاليات والشخصيات

الوطنية الديمقراطية لكي يتحمل الجميع مسؤوليته في الحوار العاجل من أجل بناء التيار الديمقراطي الوطني ، وهنا تتحمل الجبهةِ الشعبيّة مسؤولية كبيرة في إطلاق الدعوة لهذا الحوار ، بما لها ولتاريخها النضالي من رمزية كبيرة إنبَنَتْ على دورٍ نضاليٍ نوعي، وسياسةٍ مبدئية عبّرت عن جذرية في الصراع ضد المشروع الصهيوني وأنظمة الرجعية العربية ، إضافة إلى الرمزية الكبيرة لمؤسسها القائد الراحل جورج حبش .

وانطلاقاً من ذلك ، فإننا في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين نعلنُ بإخلاصٍ شديد تَوَجُّهَنَا إلى كافةِ القوى والفعاليات والشخصيات الوطنية والمجتمعية الديمقراطية ، لكي نبدأ معاً حواراً شاملاً لمناقشة سُبُلِ تأسيسِ تيارٍ وطنيٍ ديمقراطي وبلورةِ أهدافهِ وبرامجه وآلياتِ عَمَلِهِ التي تَستهدفُ اخراجَ جماهيرنا من حالة الانقسام والهبوط السياسي والركود والإحباط التي تعيشها في هذه اللحظة، وذلك عبر مساهمةٍ فعالة من كافة القوى والفعاليات السياسية ومن كل أبناء شَعبِنَا المَعنيين بتحقيق أهداف الحرية والاستقلال وتقرير المصير وحق العودة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، وذلك انطلاقاً من رفضنا لثنائية فتح وحماس، وهو رفض ينطلق من إدراكنا لحركتي فتح وحماس باعتبارهما جزءاً من الإشكالية أو الأزمة الراهنة، لكنهما لا يمثلان ولا يُجسدان وحدهما مشروعنا التحرري الوطني... هنا تتجلى أهمية وضرورة الحوار الوطني الشامل لكي نستعيدَ وحدَتَنَا وتعدُديتنا وفق قواعد الاختلاف الديمقراطي، بما يُمكننا من بناء رؤية إستراتيجية لنضالنا التحرري والديمقراطي، نستند إليها في المؤسسات السياسية والمجتمعية من خلال الانتخابات الديمقراطية بما يحقق لكل هذه المؤسسات الصفة التمثيلية على طريق تفكيك وإنهاء أسس وشروط الحكم الذاتي المحدود، صوب بناء نظام سياسي وطني تحرري وديمقراطي تعددي تكون من أولى مهماته وقف عملية التفاوض العبثي ورفض الشروط الصهيونية الأمريكية، والعمل على تخفيف معاناة شعبنا بكل مظاهرها الاقتصادية والاجتماعية، لكي نناضل معاً كتفاً إلى كتف ضد عدونا المحتل ومن أجل تحرير الوطن والإنسان الفلسطيني .

في الذكرى الثانية عشر لرحيل الرفيق المؤسس جورج حبش.. نستذكرُ باحترامٍ عميق ونتواصل مع هذا القائد الديمقراطي الوحدوي الكبير الذي عَرَفَ وعَلَّم كيف نَتَّفِقْ وكيفَ نَختلفْ، وفي نفس الوقت كيف نَحمي ونصون وحدتنا الوطنية بحدقات العيون في إطار تعدديتنا واختلافنا الديمقراطي ، باعتبار أن وحدتنا الوطنية هي أحد أهم شروط الانتصار على هذه الغزوة الصهيونية .. عَلَّمَنا الحكيم أن الوحدة الوطنية التي تستجيبُ لطبيعةِ معركَتِنَا ضد هذا العدو ، وتستجيب في نفس الوقت لقواعد الاختلاف والتعددية الفكرية والسياسية والتنظيمية ، هي الوحدة على أسس ومبادئ تلتزم بالديمقراطية هدفاً ومنهجاً يضمن حرية المعتقد والرأي الصريح لأي اختلاف وأي نقد بين أطياف ومكونات الساحة الوطنية الفلسطينية، شرط أن يكون في إطار الوحدة ومعززاً لها، فلا سبيل أمام كافة القوى الوطنية سوى النضال الحقيقي من أجل استعادة الوحدة الوطنية بمضمونها الديمقراطي التعددي، بما يمكننا من الاتفاق على برنامج وطني وديمقراطي محدد يضمن مواصلة النضال ضد المحتل الصهيوني وطرده وإزالة مستوطناته من كل أرجاء الضفة الغربية واستعادة القدس عاصمتنا الخالدة ، على طريق الحرية وتقرير المصير و العودة وبناء الدولة المستقلة كاملة السيادة كحل مرحلي من جهة، بمثل ما يضمن متابعة تنفيذ قضايا التطور الاجتماعي والاقتصادي والتنموي والثقافي في مدن وقرى ومخيمات الضفة والقطاع والشتات، وسرعة العمل على صياغة الرؤى والبرامج التنمويةِ الكفيلةِ بمجابهة أوضاع البطالةِ والفقرِ والركود الاقتصادي بما يحقق تجاوز أوضاع القلقِ والإحباطِ واليأسِ المتفاقمةِ في أوساط مُعظم أبناء شَعبِنَا، ومتابعةِ تنفيذ عملية الإعمار بما يحققُ مصالحَ أبناء شَعبِنَا الذين دُمِّرَتْ بيوتهم ومصانعهم ومزارعهم علاوةً على ضمان مقومات الحياة الكريمة لذوي الشهداء والجرحى والمعوقين، إلى جانب مواصلة النضال من أجل إنهاء الحصار وإنهاء الإنقسام ، وبدون ذلك ستتزايد مظاهر الهبوط السياسي والتفكك الاجتماعي والاقتصادي ، وتتزايد تراكمات البطالة والفقر المدقع والتشرد وارتفاع نسبة الجريمة الاجتماعية وهجرة الشباب مع تزايد مظاهر الإحباط والمعاناة واليأس، بما يجعل من الضفة الغربية عموماً وقطاع غزة خصوصاً مرتعاً خصباً لكل اشكال ومظاهر

التطرف والفوضى المتوحشة ، بما قد يؤدي ليس إلى تكريس انفصال قطاع غزة جغرافياً عن الضفة بل أيضاً تكريس انفصاله الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ليصبح القطاع محكوماً لمظاهر وممارسات وأوضاع أشَدُّ بؤساً وقسوةً من كل ما عاناه طوال السنوات الماضية .. وبما سيؤدي إلى أن تتعرض الضفة الغربية لمزيد من المعاناة ، حيث يتعرض اليوم أبناء شَعبِنَا فيها بسبب الممارسات الصهيونية التي لا تتوقف عند تفتيت الضفة عبر المستوطنات والجدار العنصري والحواجز والإذلال العنصري والاعتقالات والتهجير ووضع القدس تحت السيطرة الصهيونية فحسب، بل تستهدف أيضاً الفصل النهائي للضفة عن قطاع غزة في محاولة يائسة لإقامة دويلة ممسوخة لا مستقبل لها في القطاع ، هنا بالضبط تتجلى أيها الإخوة القيمة الحقيقية لمعنى ومضمون وإلحاحية النضال الشعبي المُتَّصِل بلا هَوَادَة لإنهاء الانقسام ووأد كافة المخططات الهادفه الى الانفراد بما يسمى "دولة غزة" وصولاً إلى استعادة الوحدة السياسية والمجتمعية والجغرافية بين الضفة والقطاع في اطار النضال من أجل إقامة الدولة المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس كحل مرحلي لا يلغي حقنا التاريخي في فلسطين ...وفي هذا السياق، أعتقد أن وثائق الوفاق الوطني –القاهرة– مايو 2011 والقاهرة اكتوبر 2017 وغيرهما من الاتفاقات ، تُشكِّلُ أساساً كافياً وصالحاً لاستعادة الوحدة الوطنية التعددية، ويمكن البناء عليها لتطويرِ مؤسساتِنا عبر انتخابات ديمقراطية بما فيها بل وأولها مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية لتتعزز وتترسخ كمؤسسة وطنية جامعة ترفض سياسات الهبوط والتفاوض العبثي بمثل ما ترفض صفقة القرن وشروط التحالف الامبريالي الصهيوني وعملائِه في أنظمة الاستبداد والتخلف العربية، لكي تكون المنظمة فعلاً ممثلاً حقيقياً ووحيداً لشَعبِنَا في الوطن والشتات .

ففي ظل هذا المشهد العربي الذي تعيش دُوَلُه وأنظمته حالةً غير مسبوقة من الخضوع والتبعية والاستبداد والتفكك والتخلف والصراع الطائفي والمذهبي الدموي ، تَحَوَّلَ ما سُمِّيَ بـ"الربيع" العربي إلى ربيعٍ أمريكيٍ إسرائيلي، حيث يرقُص اليوم عدونا الامبريالي الصهيوني طَرَباً بهذا المصير الذي لم يستطع تحقيقه في كل حروبه السابقة ضدنا .

وما أحوَجَنَا في ظل هذا المشهد أن نستعيد وحدة شعبنا الذي يَئِن ويكتوي بنار الانقسام الكارثي الراهن ، وكأنِّي بالحكيمِ يدعونا اليوم إلى ممارسةِ كل أشكال الضغط الشعبي لإدانة ورفض ومغادرة هذا الانقسام نحو وحدةٍ وطنيةٍ تعددية راسخة تتمسك بحقوق شَعبِنَا التاريخية وأهدافه من أجل الحرية والعودة، عبر إطار أو "نظام" سياسي تحرري وديمقراطي يحشد كل قوى الشعب في معركة النضال من أجل تحقيق تلك الأهداف.. معركة الخلاص من الاحتلال ومواصلة النضال الوطني والقومي لإلحاق الهزيمة بهذه الغزوة الصهيونية وكيانها في بلادِنا وإقامة دولة فلسطين الديمقراطية لكل سكانها وحل المسألة اليهودية وفق هذا المنظور، وذلك انطلاقاً من الرؤية القومية الثورية للقائد الراحل جورج حبش التي أكدت على أن الصراع مع العدو الإسرائيلي صراعٌ عربيٌ صهيوني بالدرجة الأولى، تقف في طليعته فصائل وحركات التحرر الوطني الفلسطيني دون أن يعني ذلك وقف جذوة النضال الفلسطيني.

الإخوة والأخوات .. الرفاق والرفيقات... إنَّ النضال لإنهاء الانقسام يَدعُونا – الوحدة الوطنية تَدعونا – المقاومة بكل أشكالها الشعبية والكفاحية تدعونا – انتهاك حقوقِنا وكرامتِنا الوطنية والشخصية – الوضع الراهن والمستقبلي لعاصمتنا الخالدة ...القدس – المعازل و الاستيطان السرطاني في الضفة الغربية – مخطط التصفية فيما يسمى بصفقة القرن – الحصار المفروض على شعبنا وبخاصة الحصار المفروض على قطاعنا الحبيب – أُسر وأبناء آلاف الشهداء والجرحى – آلاف البيوت التي دمرها العدوان الصهيوني على غزة – عشرات آلاف أُسر المشردين الذين لا يجدوا مكاناً يأويهم بعد أن دمر العدو بيوتهم وأصبحوا بلا مأوى – آلاف العاطلين عن العمل وتزايد مظاهر القلق والاحباط والفقر والبطالة والتشرد – آلاف الإخوة والرفاق من المناضلين الابطال المعتقلين الذين يواجهون العدو في زنازين الفاشية والعنصرية الصهيونية وفي مقدمتهم رفيقنا المناضل أحمد سعدات والأخ المناضل مروان البرغوثي والأخ المناضل عبد الله البرغوثي – عذاباتُ أهلنا في مخيم اليرموك وكل مخيماتنا في سوريا – معاناةُ أهلنا في لبنان – مئات الشباب الذين بدأت تبتلعهم بحار العالم في سعيهم للهروب من واقع غزة

المرير الراهن ... كل هذه القضايا تدعونا لمزيد من النضال لإنهاء الانقسام وتعزيز صمود أبناء شعبنا في مواصلة نضاله من اجل تحقيق أهدافه الوطنية .

رفاق وأنصار وأصدقاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ...في الذكرى الثانية عشر لرحيل رفيقنا القائد الحكيم، أقول... في حكايا الثورة تستمرُ ملحمةٌ وطنية اسمها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ترفض عصر الخضوع والانحطاط الرسمي الفلسطيني والعربي في هذه المرحلة .. وتُصرُّ عبر أبنائها من الرفاق والرفيقات والأصدقاء والمناصرين على الاسهام بدورها الطليعي الثوري في مسيرة النضال التحرري الوطني والقومي الديمقراطي الثوري في إطاره الأممي والإنساني.... اقرؤوها في وجوه وعيون الفقراء في جنين وطولكرم ورفح وبيت حانون والشجاعية وجباليا وخزاعة والدهيشة واريحا وخانيونس وبيت لحم، وعلى جبين المُستَضعَفين وثياب اللاجئين في مخيمات الوطن والمنافي .. وفي عقول وقلوب كوادر وقواعد الجبهة المتمسكين بوعي بهويتها ... فكراً ماركسياً ومنهجاً علمياً وعلمانياً تقدمياً واشتراكياً لا يعرف لون الحياد... منحازة دوما لمن هم "تحت" كانحياز الحكيم وغسان و أبو علي مصطفى وجيفارا غزة وربحي حداد وابراهيم الراعي ومحمود الغرباوي لفقراء الأرض ومِلْحِهَا .. تتقن كل لهجات الجماهير المسحوقه وتناضل من أجل تحررها وانعتاقها وثورتها المشتعلة حتى الانتصار رغم كل رياح اليمين بكل ألوانه وأشكاله ...إن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي ضَمَّت بين صفوفها منذ تأسيسها إلى يومنا هذا ، أجيالاً من المناضلين ، ضَمَّت الجد والجدة والأب والأم والأبناء والأحفاد من جماهير الفقراء والكادحين ، أجيال تعاقبت على حمل الراية ، راية التحرر ، راية الوطن، راية العمال والكادحين والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين ، هي اليومَ تُجددُ العهدَ .. وتُجددُ روحَها الثورية من أجل نهوضِها واستعادة دورها الطليعي ومواصلةِ النضال لتحقيقِ الأهدافِ التي استشهد من أجلها حكيمنا والآلاف من الرفاق المناضلين عبر مسيرتها .

فإلى الأمام ... عشتم وعاش وعيكم ونضالكم الوطني والقومي والأممي.. عاش نضال القوى والأحزاب اليسارية العربية على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية العربية ...لا لصفقة القرن ...نعم للحرية وتقرير المصير لشعبنا ....عاشت فلسطين حرة عربية... وعاشت ذكرى الرفيق الحكيم... والمجد والخلود لشهداء فلسطين والأمة العربية... والنصر للثورة .

# مدخل إلى الفلسفة ( 1 / 3 ) ما هي الفلسفة ؟

الحوار المتمدن–العدد: 6638 – 2020 / 8 / 6

**ما هي الفلسفة ؟**

الفلسفة لفظة إغريقيّة ليس لها ما يقابلها في أي لغة أخرى، ولذلك نجد أنها حافظت في كل اللغات على نفسها كلفظة متميّزة، قيل فيها الكثير من التعريفات المختلفه من حيث الرؤية والمضمون والاسلوب، وفق طروحات الفلاسفة واختلافهم منذ الاغريق إلى يومنا هذا، لكنهم جميعاً اتفقوا على أن الفلسفة هي المدخل الرئيسي للمعرفة.

الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما : "فيلو" وتعني محبة، و"سوفيا" وتعني الحكمة، وعليه تدل كلمة " الفلسفة من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها، والفيلسوف مشتق من الفلسفة "فيلوسوفوس" ومعناه مؤثر الحكمة"([1]).

بدأت لحظة الفلسفة، "عندما اخذ الإنسان يتسائل ليكتشف ما هو مجهول أو غير مفهوم وليصل إلى جواب مناسب فيه، فمنذ ان بدأ وعي الإنسان النقدي، بدأت أزمة المعرفة، ومعها بدأ التفكير بالمفاهيم والمقولات المبهمة، ذلك إن محاولات الإنسان لمعرفة الكون والوجود وسبر اغوارهما والكشف عن اسرارهما اثارت دهشته، ومع الدهشة بدأ القلق، ومع القلق بدأت الخيبة، ومع الخيبة بدأ التساؤل ومع التساؤل بدأ التفكير الفلسفي، الذي كان أول محركات الوعي والوعي النقدي على وجه الخصوص. ومع الوعي النقدي بدأت أزمة وعي الوجود، وكل الفلسفات تبدأ بدهشة وأزمة وتساؤل.!"([2]).

والأزمة تعني الشك، " والشك هو طريق اليقين.. ومع الشك بدأ الوعي النقدي بالوجود.. عندما بدأ الابناء يشكون في اساطير الأولين وتولاهم الشعور بأن العالم ليس محكما تماما، كما في القصص والأساطير وملاحم الآلهة، وبدأت خيبة الأمل من اللاجواب، ودفعت الإنسان إلى التفلسف، والتفلسف ايقظ العقل وفتح الذهن امام آفاق عديدة من المعرفة، فلم يعد الإنسان يقف سلبيا امام الكون والوجود.

فالفلسفة اذن، هي البحث المتواصل، الذي لا ينتهي، ولا يكل عن التساؤل عن أسرار الوجود الذي حركه وعي الإنسان النقدي، الذي نَوَّر العقل، وشَحَذَ الفكر، ودفعه لمزيد من التساؤل والنقد للوصول إلى الحقيقة، وحل الغاز الوجود واسرار الحياة"([3]). والفلسفة أيضاً ليست كما تُتَرجَم عن اليونانية بأنها حب الحكمة .. إنها حب المعرفة وهي قبل كل شئ موقف الإنسان من الظواهر، والأحداث السياسية والاجتماعية والطبيعية من حوله، من خلال وعيه العميق لتلك الظواهر، وبدون ذلك الوعي في شكله الطليعي يفقد الموقف قدرته على التأكيد والانتشار، ذلك إن الوعي بالظلم الوطني أو الاستغلال الطبقي الاجتماعي، هو المقدمة الضرورية لبلورة الموقف المطلوب لعملية التغيير الوطني التحرري أو الاجتماعي.

إن المضمون المعرفي في تعريفنا للفلسفة، يتلخص في ان الفلسفة تعني السعي وراء المعرفة، فيما يخص أموراً أساسيّة وجوهريّة في حياة الإنسان كالحياة والموت والحقيقة، وقبل كل شيء استيعاب الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي بكل مكوناته ومعانيه، وطرح الرؤى الشمولية المطلوبة للتغيير والتطوير في بنية ذلك الواقع .

هكذا نتوصل إلى التعريف الذي نتوخاه للإجابة على سؤال ما هي الفلسفة؟ ويتلخص في أن الفلسفة هي: مجموعة من النظرات الشاملة إلى العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان، عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص، في كل مرحلة من مراحل تطور البشرية.

لكن سؤال ما هي الفلسفة، يظل سؤال أزمة لاسؤال معرفة – كما يقول المفكر الراحل محمود العالم–والمقصود هنا أزمة في الفلسفة على المستوى الإنساني العام، وهي جزء من الأزمة التي يعانيها العالم كله في مختلف أقطاره، وفي مختلف جوانب حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقيمية بوجه خاص، وهي بالنسبة لنا أزمة فكرية خاصة، لا تقتصر على أوضاعنا الداخلية والمخاطر التي ادت إلى فشل المشروع النهضوي العربي فحسب، ولكنها تتصل بالانهيار الذي تعرضت له التجربة الاشتراكية، بمثل ما تتصل بحركة الاستقطاب العالمي لمصلحة الهيمنة الرأسمالية

العالمية عبر مفاهيم "جديدة" تسعى إلى فرض مبدأ إرادة القوة بديلاً للعقل والتنوير والحرية والديمقراطية.

لكن، على الرغم من هذه الأزمات، يظل تعريف الفلسفة، موضوعياً، يتجلى في كونها تُجَسِّد مجمل الآراء والتصورات عن القضايا العامة –في هذا العصر أو ذاك– لتطور الوجود والوعي (علاقة الفكر بالوجود )، وهي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (أشكال الوعي الاجتماعي هي: العلم–الفلسفة – الفن– الأخلاق– السياسة– الدين كلها مترابطة عضوياً)، وفي هذا الجانب أشير إلى أن هناك مستويين من الوعي الاجتماعي:

1. مستوى عفوي.
2. مستوى عميق – طليعي (أيديولوجي)

**الأول : المستوى العفوي أو السيكولوجي الاجتماعي:**

وهو يمثل وعي الناس للأحداث، والوقائع والظواهر السطحية، والانفعالات والأمزجة، ويرسخ في العادات والتقاليد والأعراف لدى جميع الفئات الاجتماعية والطبقات والأمم، هذا المستوى يعبر عن العلاقات والمصالح اليومية، والقريبة للناس بارتباطها بالبعد التاريخي أو التراثي المتراكم بكل معطياته السالبة والإيجابية وبما يعزز دور "الطبقات السائدة".

**الثاني : المستوى الطليعي (الأيديولوجي):**

ويعني تعمق الوعي بشكل نوعي في سبر أغوار الوجود الاجتماعي، فالوعي على المستوى الأيديولوجي يعكس الوجود الاجتماعي، في النظريات والأفكار والمذاهب والمفاهيم، وهو يصاغ بتفكير وترو عميقين، من قبل ممثلين للطبقة المعنية (إنهم إيديولوجيو الطبقة الأكثر فعالية وقدرة على الهيمنه أو التغيير، بما يحقق نزوعهم نحو السيطرة أو الأنعتاق).

الفلسفة في رأينا هي أهم شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (تنعكس فيه حصيلة التقدم العلمي والاجتماعي وكافة التناقضات الاجتماعية) إنها كما يقول ماركس، زبدة عصرها الروحية، وهي روح الثقافة الحية، وبهذا المعنى لايمكننا عزل الفلسفة عن

معطيات التحرر الوطني الفلسطيني والعربي، كما لايمكن عزلها عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي نعيشه اليوم، لأن الترابط بين الفلسفة والسياسة والتاريخ أصبح حالة موضوعية([4]) في عصرنا الراهن على وجه الخصوص .

ففي عصرنا هذا، لم تعد المفاهيم السابقة – في معظمها – قادرة على الاستجابة لضرورات هذا العصر، لدى مثقفي العالم الثالث عموماً، والوطن العربي بشكل خاص، فالفلسفة " مطالبه اليوم، بالإشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم، عالم الفكر وعالم الواقع، مع ماشهده من احداث عظام منذ انهيار الاتحاد السوفيتي، وتلاشي المنظومة الفكرية الاشتراكية، وحلول منطق العولمة محل الفكرة القومية.. الخ، هذه التحولات فرضت على الفلسفة إعادة تحديد مهمتها، والأمر لايتوقف عند العودة إلى مفاهيم سابقة تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها، على سبيل المثال: مفهوم "التسامح" ومفهوم "العدل" ومفهوم "الأخلاق"، ولكنه يتخطى ذلك نحو مواجهة المفاهيم الطارئة مثل مفهوم "صراع الحضارات" ومفهوم "العولمة" ومفهوم "اللاقومية" ومفهوم "نهاية الديمقراطية" ومفهوم "ما بعد الحداثه" إلى غير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يواجهها بسلاح النقد والتعرية"([5]).

الفلسفة أيضاً هي الوسيط المنطقي بين العلم والثورة –كما يقول د.عادل ضاهر–، " إنها الأداه الفعلية المطلوبة لتسويغ المثال السياسي والاجتماعي الذي يسعى إلى بلورته من أجل بناء نظام اجتماعي وطني/ قومي على صورته، وبالتالي فإن وظيفة الفلسفة، هي المساهمة في تزويدنا بالنظرات الجديدة والشاملة التي يفترض بناء الإنسان الطليعي بها، ووضوح البناء المعرفي الذي يحدد مسار الإطار الطليعي من جهة، وسمات أو طبيعة وشكل النظام السياسي – الاجتماعي الذي يفترض أن ننتهي إلى إقامته من جهة أخرى"([6]).

" وعلى هذا يمكن القول أن الفلسفة إنما هي: مبدأ لتوجيه الإنسان في سلوكه إزاء العالم المحيط به، أي أن اعتناقنا مبدءاً مُوَجِّهاً إزاء الحياة معناه اعتناقنا لفلسفة ما، ما

دامت المبادئ الكبيرة، ذات الطابع العام التي يقبلها الإنسان، إما عن وعي وإما دون وعي، هي التي تحدد سلوكه في كافة المسائل التي تعترضه في أثناء حياته.

والحق أن وراء نزوعنا إلى التفلسف، رغبة في اكتشاف معارف نحيا من أجلها ومبادئ نعيش لها، بالنسبة لأنفسنا من ناحية، ومن اجل تقديمها للآخرين من ناحية أخرى.

**مباحث الفلسفة :**

تناولت الفلسفة عبر عصورها المختلفة موضوعات متعددة يمكن أن نبينها على النحو الآتي([7]):

أ- الميتافزيقا (ما بعد الطبيعة): افترضت الميتافزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصي على الإدراك الحسي، ولذلك فكل ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالمشاهدة ولا بالتجربة.

ب- المنطق: هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، إذ لا يكتفي الإنسان باعتباره كائناً مفكراً، ان يتخذ من أشياء، بينات على أشياء أخرى، فيستدل بالأولى على الأخيرة، بل يعمد إلى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً، وإن انعدمت منه كان فاسداً، بغض النظر عن الميادين العلمية التي يستخدم فيها.

ج- نظرية المعرفة (الابستيمولوجيا([8])): تتناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي: 1- أصل المعرفة البشرية ومصدرها. 2- طبيعة المعرفة البشرية. 3- صدق المعرفة أي كيف تتميز المعرفة الصادقة عن المعرفة الكاذبة. 4- حدود المعرفة البشرية.

د- فلسفة الأخلاق: وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية مثل "ينبغي"، "حق"، "باطل"، "خير"، "شر"، "فضيلة"، "رذيلة"، وما إلى ذلك.

هـ – فلسفة الجمال: تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات "جميل"، "قبيح" مثل "هذا منظر جميل" و" هذه صورة قبيحة" وما إلى ذلك.

و – فلسفة العلم: وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

ز – فلسفة الدين: تعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً.

وللفلسفة مباحث أخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها.

**وجها الفلسفة :-**

الوجه المثالي، والوجه المادي، وكل منهما يحاول الإجابة عن المسألة الأساسية في الفلسفة وهي: علاقة الفكر بالوجود أو علاقة الروح بالطبيعة ... إنه السؤال الخالد أيهما أسبق إلى الوجود ؟

عبر الإجابة على هذا السؤال يتحدد موقفنا مع المثالية أم مع المادية([9]) ومنهجها العلمي، فالمفكر المادي هو الذي ينظر إلى العالم المحيط بالإنسان (شمس ونجوم وأرض وبحار وكائنات حية) على أنها أشياء موجودة موضوعياً، أي أنها غير مرهونة في وجودها بالوعي البشري، من ناحية أخرى ترى المادية أن العالم الموضوعي هو عالم سرمدي، غير مخلوق وأنه هو علة وجود الوعي، لاالعكس (أي أنه سبب الوعي).

**فالمادية تؤكد على قضيتين رئيسيتين هما([10]):**

1. أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة([11]) هي ما هو موجود خارج روح كل روح والتي لا تحتاج لأية روح لكي توجد.
2. ان المادة هي، بالتالي، الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

فالمادة كما تعرفها الفلسفة المادية، هي الواقع الموضوعي، المستقل عن الروح والتي لاتحتاج إلى الروح لكي توجد.

أما المفكر المثالي، فهو ينطلق من أن الوعي (أو الفكر أو الروح) هو الأسبق على الوجود، إنه ينكر أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي من حولهم بكل جوانبه الاجتماعية والاقتصادية والوجودية ..إلخ.

في هذا السياق، أُشير إلى أن المادية لا تنكر أبداً وجود الروح، فالفكر موجود، والمادة موجودة، ولا يتعلق الأمر بـ"رد" الفكر إلى المادة، بل البرهنة على أن المادية هي الواقع الأول وان الروح هي المعطى الثاني.

وعندما تعلن المادية أن المادة هي الواقع الأول والفكر الواقع الثاني، فإن ذلك يعني أمرين([12]):

1. ان الفكر لا يمكن أن يوجد دون موضوع خارجي: الطبيعة.
2. ان الفكر لا يمكن أن يوجد دون شروطه المادية: دماغ الانسان.

وتكبر معرفة الإنسان مع سلطانه على الطبيعة، "فاذا اكتفينا فقط بملاحظة الواقع الذي يحيط بنا، لا نرى سوى واقعات معزولة، وظاهرات، ولكي نكتشف ونعرف قوانين الظاهرات، يجب أن نَنْفَذْ إلى جوهر التسلسلات التي تتم في العالم الموضوعي، لكي تتضح وتتبلور المقولة العلمية الموضوعية القائلة بأن الوجود أو المادة أسبق من الفكر أو الوعي.

فالطبيعة تظهر لنا قبل كل شيء بالشكل الذي تبدو فيه مباشرة لأعضاء حواسنا، لبصرنا، وسمعنا، ولمسنا، وَشَمِّنا، الخ.. ومع ذلك لكي نعرف قوانين الطبيعة والمجتمع، لا يكفي أن ننظر ونصغي، بل علينا أن نأخذ بالحسبان، كافة الخصائص والتفاصيل المتعلقه بأي ظاهرة في الطبيعة أو في المجتمع وصولاً إلى الحقائق الموضوعية.

على أي حال، بالرغم من موضوعية الرؤية المادية للعالم، إلا أننا لا ندعو إلى الوقوف أمام هذه المسألة التي قد تثير كثيراً من الجدل والتساؤلات والخلافات دون أي طائل، لكننا في نفس الوقت مع المنهج([13]) العلمي الجدلي، ومع الموقف الموضوعي

في تفسير الظواهر والمتغيرات الكونيه عموماً، وكل ما تتعرض له مجتمعاتنا العربية خصوصاً من أجل الوصول عبر هذا المنهج إلى المفاهيم والمواقف والتطبيقات التي تؤدي للوصول إلى النهضة الحداثية التي نتطلع اليها، من أجل التحرر السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، بإعتبار هذه القضايا إطارنا العملي المباشر في مواجهة الواقع من حولنا وفي تطبيق وعينا الفلسفي ومنهجه العلمي على هذا الواقع، من خلال الاستخدام الأمثل للعقل المرتبط بالتجربة الحسيه أو الممارسة، فالمعرفة تبدأ بالممارسة العملية، وبالممارسة العملية نكتسب معرفة نظرية، يجب بعدئذ أن ترجع من جديد إلى الممارسة العملية باعتبارها أساس المعرفة بجميع درجاتها، ذلك إن اكتشاف الحقيقة عبر الممارسة العملية، والتثبت من الحقيقة وتنميتها عبر الممارسة العملية، يتم عبر الانتقال من الاحساسات انتقالاً فاعلا إلى المعرفة العقلية، ومن المعرفة العقلية إلى التوجيه الفاعل للممارسة العملية الثورية، إلى تحويل العالم الموضوعي والذاتي". هكذا يلخص ماو تسي تونغ الحركة الصاعدة للمعرفة.

في هذا الجانب، أؤكد على أن العقل هو اداة المعرفة، والمعرفة هي الأداة الفكرية المحاكمة، وكما يقال " من لايملك القدرة على استخدام المعارف لن يكون طرفاً في إنتاجها، والذي لايستطيع استنباط الأفكار والحصول على المعلومات لن يكون مشاركاً في إبداعها، وما أحوجنا اليوم إلى صحوة عاجلة لمواجهة هذه الإشكالية وتخطيها، فالمعرفة هي انعكاس ذاتي للواقع الموضوعي، وهي أيضاً أسلوب وجود الوعي، الذي يتشكل من خمسة جوانب: 1- الوعي معرفة. 2- الوعي وعي للذات. 3-الوعي انفعالات. 4- الوعي تخيل. 5- الوعي إرادة.

إن كافة جوانب الوعي، مرتبطة بصور مباشرة بالعقل، الذي هو الأداة الفكرية المحاكمة فالسؤال هنا ما هو الفكر؟؟ إنه إدراك هويات جميع الأشياء، والإدراك نوعان:

الأول : الإدراك الحسي :- هذه طاولة.. إنسان.. شجرة .. لاشيء آخر.. عملية تمييز، أو فصل محدد في المكان، هذا هو الإدراك الحسي.

الثاني: الإدراك في التجريد الفكري العالي:- مثلاً الحق أو الحقيقة... الحق غير الباطل.. ضده.. كلاهما الفكر... كلاهما المعرفة... فالفكر يدلنا على الحقيقة والصواب، ويرشدنا أيضاً إلى معرفة الخطأ أو الباطل، لنقوم بنفيه بالدحض من أساسه، ومن خلال ذلك النفي نسعى إلى امتلاك الحقيقة ودحض الباطل، باطل الفكرة، تلك هي البداية الأولى لدحض باطل الواقع، هنا نفهم كيف تكون الحقيقة –في إطار الممارسة– فوق أي نظرية عموماً، وفوق الجمود المذهبي خصوصاً.

علينا أن نميز بين الحقيقة الموضوعية، وبين فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك، وفي أي عصر (سواء سقراط أو ارسطو أو كانط أو هيجل أو ماركس... إلخ) لأن الحقيقة الموضوعية المتطوره فوق كل هؤلاء، وفوق كل إنسان، وكل علم وكل حزب.. الخ، وهي قبل كل ذلك فوق إرادة القوة، وفوق كل اتفاق أوعقد ناتج عنها.. لأن إرادة القوة أو الاحتلال على سبيل المثال، هي حالة غير متوازنة، لاتعكس الحقيقة الموضوعية، وبالتالي فإن كل ماينتج عنها يتناقض مع حقائق التاريخ والواقع.. ولابد من مقاومة نتائجها وصولاً إلى حالة التوازن أو حقائق الواقع والتاريخ، مع أهمية إدراكنا لفكرة الاختلاف.

ففي تطور العالم المدني كان لفكرة الاختلاف دوراً هاماً عند كافة الفلاسفة، وهذه الفكرة كانت في كل العصور –ومازالت– كما يقول المفكر الراحل الياس مرقص، "هي الأمر الجوهري في قيادة الفكر ورئاسة الواقع، إذ أن الاختلاف أو التناقض ظاهرة موضوعية، وبالتالي فإن التحكم في الواقع وكيفية فهمنا لفكرة الاختلاف تحدد بشكل أو بآخر مصيرنا المستقبلي – بمعنى كيف سنتعامل مع هذه الفكرة (الاختلاف) عبر الديمقراطية والتطور والتقدم والصعود إلى الأمام من خلال بديلنا القومي التقدمي الديمقراطي النقيض"، عبر فهمنا لطبيعة الصراع الحالي وشكل أو أسلوب مواجهة هذا الصراع، وإن هذا الفهم مشروط بمعرفة صورة الوطن العربي بكل تفاصيلها، التاريخيه والراهنه.

تطبيقا لهذه الفكرة على الطبيعة والكون –كما يضيف إلياس مرقص– لا يوجد شيئان مهما تماثلا إلا وبينهما اختلاف – علينا أن نلاحظ أهمية دور هذه الفكرة (الاختلاف) في عملية التطور كما عَبَّرَ عنها الفلاسفة والعلماء والمفكرين منذ الفلسفة اليونانيه ثم الفلسفة العربية الاسلاميه وصولاً إلى الفلسفة الغربية الحديثة"([14]).

لكن، لابد من الاقرار بأن المجتمعات المتخلفه، ومن بينها مجتمعاتنا العربية، لا زالت أسيرة للمفاهيم اليقينية المطلقة المتوارثة، دون أي تفاعل مع فكرة الاختلاف، وعلى سبيل المثال ما زالت مقولة الجماعة أو مقولة الشعب أو الأمة أو الجماهير قائمة في مجتمعاتنا كهوية نابذة للاختلاف، للتعددية، وبالتالي يتم التركيز على فرد يجسد ويقزم في آن واحد مفهوم الجماعة، سواء من منطلق وطني (عبد الناصر كمثال) أو من منطلق رجعي تابع ومتخلف([15]) (كما الأغلبية الساحقة من الحكام العرب).

الاختلاف لابد أن يُبنى على فكرة واضحة مسبقا، فلايمكن لأحد فينا أن يصنع بيتاً أو قميصاً بدون فكرة البيت أو فكرة القميص.. ولا يجوز –في هذا السياق– لحزب ثوري أن يفكر بصنع (أو تغيير) عالم أو واقع بدون إستيعاب فكرة هذا العالم أو هذا الواقع (الفكرة هنا يجب أن تكون متكاملة لانصف فكرة) لأنه لايمكن إدراك الفكرة عبر نصفها أو ثلاثة أرباعها، لأننا بذلك نجزىء الكلي.. لنتذكر دوما أن الذي يأتي انعكاساً للواقع هو مفتاح التقدم والتطور وكسر الجمود والتخلف.

هذا ما حصل في أوروبا في بداية عصر النهضة حينما أُلغَيتْ سيطرة الكنيسة المباشرة على عقول الناس، وتطبيق مبدأ فصل الدين عن الدوله، وهذا يقودنا إلى التذكير بأن "مفكرينا العرب لم يَحِلُّوا بعد إشكالية الثنائية في خطابنا المعاصر بين التراث والتحديث أو الأصالة والمعاصرة أو الدين والدولة أو العلم والدين، فمازال الحاضر عندنا صورة أخرى من الماضي، لأننا ما زلنا أسرى لحالة الانقطاع الفكري التي سادت بلادنا منذ القرن الثالث عشر ومايزال تأثيرها إلى يومنا هذا دون أي تفعيل جوهري لمضمون الاختلاف أو التعدد"([16]).

إن ما يجري عندنا (كعرب عموماً) هو شكل من أشكال تجميد قواعد الاختلاف الذي أدى إلى إنتصار الفرد القائد على الناس،انتصار الدولة على المجتمع ،القيادة الفردية على كل المؤسسات الوطنية والتشريعية والبرلمانات.

الصوره الحاليه إذن، هي كما يلي: الفرد المطلق مقابل "السكون" الاجتماعي ؟؟" طبعاً لاأنكر الحركة الموضوعية المتراكمة داخل ذلك السكون .. لكنها حركة بطيئة غير صاعدة من جهة، مسلوبة الإرادة، ولا تعرف بالضبط إلى أين تتوجه طالما أن الطليعة المنظمة الواعية لاتتصل بجسور قوية، وبنشاط لايعرف الكلل، داخل السكون الاجتماعي بهدف تحويله من شكله العفوي الساكن إلى حركة تغييرية واسعة وعميقة، وهذا أمر ممكن لان كافة الظروف الموضوعية متوفرة، لكن العامل الذاتي (الحزب الثوري) يعاني من أزمته الداخلية العميقة.

من هنا، فإن من واجبنا ترسيخ الوعي بمقولة الاختلاف، باعتبار إنها تمثل الجزء الأولي والبسيط في التصور الديمقراطي للعملية السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلادنا بإعتبار هذه المقولة هي الميدان الواسع الحقيقي الذي سيحدد وجهتنا في الحاضر والمستقبل، لكي نسهم في تراجع حالة السكون.

لذلك لابد من الديمقراطية التي تنطلق من فلسفة الحداثة التقدميه، التي تقوم على وعي جدلية الواقع والاحترام للمجتمع، للناس، لفهم الناس وعقلهم، هذا الاحترام شرط المعرفة، والمعرفة شرط النقد والتغيير باتجاه النفي الايجابي. (البداية قد تكون في الأسرة .. في المدرسه .. والشارع ..أو في تداخلهم معاً، المهم أن نتوجه إلى الخاص أولاً ثم العام).

أما من ناحية العام، فالتاريخ كتغير وتحول وتقدم لا تحمله فكرة التناقض أو التعارض فحسب، بل على وجه التحديد فكرة النفي "ونفي النفي" التي تحمل فكرة "الجديد"، وهي فكرة تحمل معنى التحولية كنتاج للتراكمات الكميه (تاريخ التطور البشري عملية تركيبية.. كذلك تاريخ العلم)، إن التركيب هو نتاج نفي النفي .. وهو نتاج وعي الخاص في علاقته الجدلية والمستقبلية بالعام .

من جهة ثانية، إن تاريخ التطور البشري هو تاريخ انتاج الوعي البشري أو هو جزء من معركة العقل –من خلال الفلسفه– ضد كل الثوابت، في محاولة مستمرة منذ الاغريق إلى يومنا هذا، وهي عملية أجابت على سؤال ماهي الفلسفة؟ باعتباره السؤال الممتد في التاريخ البشري القديم والحديث والمعاصر، وهنا بالضبط تتجلى مقولة الوعي البشري إنعكاس للوجود البشري.

([1]) كريم متى – الموسوعة الفلسفية العربية– المجلد الأول– معهد الانماء العربي– الطبعة الأولى 1986–ص654

([2]) د. ابراهيم الحيدري – ماهي الفلسفة ؟.. أزمة المعرفة والوعي النقدي – الانترنت – 10 سبتمبر 2009.

([3]) المرجع نفسه .

([4]) موضوعية: للموضوعية أكثر من دلالة واحدة، فهناك دلالتها الخلقية، ودلالتها الابستمولوجية .. فإما دلالتها الخلقية فتعني النزاهة في القصد، والبعد عن الهوى ، والتجرد من العواطف الذاتية. وللموضوعية دلالة أخرى هي ما يمكن تسميته بالدلالة الابستمولوجية متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة. وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد أن هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. (صلاح قنصوه – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1986 –ص 803)

([5]) د.محمد عابد الجابرى– قضايا فى الفكر المعاصر– بيروت– مركز دراسات الوحدة العربية– 1997– ص11

([6]) د.عادل ضاهر– الفلسفة العربية المعاصرة – بيروت –مركز دراسات الوحدة –1988–ص83.

([7]) كريم متى– مرجع سبق ذكره – الموسوعة الفلسفية العربية– المجلد الأول– ص659

([8]) تعريف الابيستمولوجيا: مصطلح الابيستمولوجيا يعود أصله لكلمة يونانية الأصل، وهي Epistemology: مكونة من مقطعين Episteme وهي تعني معرفة، و Logos وتعني نظرية أو دراسة أو فلسفة، وبتركيب هذين المقطعين تصبح معنى الكلمة نظرية المعرفة، أو دراسة المعرفة.

أهم قضايا وأسئلة الابيستمولوجيا: إن الإنسان مجبول بالفطرة على غريزة المعرفة والفضول والاستكشاف، فهو دائما يريد أن يعرف ما هو وراء الأشياء المحسوسة التي يراها أمام عينه ، كما أنه يريد أن يعلم ما هو غير مدرك بالحس، وهي الأمور والمعاني المعنوية المجردة مثل القيم والأخلاق وغيرها من الأمور غير المحسوسة. فالإنسان دائم البحث عن المعرفة وهو دائم التساؤل. فمبحث الابيستمولوجيا أو نظرية المعرفة يبحث في هذه الأشياء، فقديما تطرق الفلاسفة إلى ما هي المعرفة وكيف يمكن أن تكتسب؟ وما هي قيمة المعرفة؟ وما الفرق بين العلم والمعرفة؟ بل وما علاقة العلم بالمعرفة؟ فهذه هي المباحث التي تبحث فيها الابيستمولوجيا.

([9]) المادية: الاتجاه الفلسفي العلمي الوحيد، في مقابل المثالية، وتذهب المادية الفلسفية إلى أن المادة أولية والعقل – أو الوعي– ثانوي، ويتضمن هذا ان العالم أبدي، وانه لا محدود في الزمان والمكان. (م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 429)

([10]) روجيه غارودي – تعريب: ابراهيم قريط – النظرية المادية في المعرفة – دار دمشق – طبعة ثانية – ص 30

([11]) المادة: مقولة فلسفية تعني الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلاً عن الوعي ومنعكساً فيه، ان الفهم المادي الجدلي للمادة يختلف عن الفهم الميتافيزيقي لها، في أنه طبقاً للفهم المادي الجدلي لا تعتبر المادة موجودة فحسب موضوعياً ومستقلة عن وعي الانسان، بل تعتبر أيضاً مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالحركة والزمان والمكان، وقادرة على التطور الذاتي، بوصفها لانهائية كمياً وكيفياً في كل مستويات وجودها (م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 428).

"مفهوم المادة الفلسفيُ" فلا يمكن أن يَعْني سوى أنَّ الواقع قائم بتمامه خارجَ رأسي، ولا يجوز أن يُضَمَّن أي شيء آخر؛ لا يجوز أن يغطِّي أية مُسَلَّمة أو مُصادرة ضمنية. (إلياس مرقص – أطروحات من أجل إصلاح الفلسفة – الانترنت)

([12]) روجيه غارودي – مرجع سبق ذكره – النظرية المادية في المعرفة – ص 30

([13]) أصل كلمة منهج يعود إلى ميتودوس الإغريقية التي تعني"الطريق".

[14]) الياس مرقص– العقلانية والتقدم– المغرب/الرباط – المجلس القومى للثقافة العربية – الطبعة الاولى1992.

([15]) تخلف: في الأصل اللغوي تخلف من خلف، والخلف ضد قدام .. والتخلف هو التاخر كما يقول ابن منظور، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعة للنشاط الانساني، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي. وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل، ويطرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم.. ويتمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البنيوي للمجتمع الذي يرتكز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتاعي يشكل بعدا ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جدلياً... ولا يفهم التخلف إلا في علاقته بمفهومي الاستغلال والتبعية، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافئ، فالتفاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعلميات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية وسلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحويلها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير، ويصبح التخلف بهذا المعنى "نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية". (فهيمة شرف الدين – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1986 –ص 241)

([16] ) الياس مرقص– مرجع سبق ذكره – العقلانية والتقدم.

# مدخل إلى الفلسفة ( 2 / 3 )

الحوار المتمدن–العدد: 6641 – 2020 / 8 / 9 –

**تاريخ الفلسفة وأهميته الراهنة :**

"إن تاريخ الفلسفة لا يمكن أن يكون، تاريخاً مجرداً للافكار وللمذاهب، منفصلة عن مقاصد واضعيها وعن المناخ المعنوي والاجتماعي الذي رأت في ظله النور، ومن المتعذر على المرء ان ينكر ان الفلسفة شغلت في ما نستطيع أن نسميه بالنظام الفكري السائد في كل عصر مكانة متباينة للغاية "([1]).

من ناحية ثانية، لا بد من الإشارة إلى "ارتباط الفلسفة منذ نشوئها بالعلم والرياضيات، وهذا ما نلمسه منذ بداياتها الأولى في الحضارة الإغريقية القديمة، إذ غلب عليها آنذاك التنظير للمعرفة الرياضية والفيزيائية من جهة، وللأخلاق والسياسة من جهة أخرى، وظلت هذه الصلة الجوهرية قائمةً حتى في العصور الوسطى الدينية الطابع، لكن طغيان الثقافة الدينية آنذاك جعل الفلسفة تتمحور حول الدين أكثر من تمحورها حول العلم، وكانت إلى حد ما أسيرة عِلْمَيْ الكلام واللاهوت.

لكن الحقبة الحديثة التي ابتدأت بعصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر الميلادي غيّرت ذلك تماماً، وحررت الفلسفة من قيود الدين، وأعادت الأمور إلى نصابها في ما يتعلق بالصلة العضوية بين العلم والفلسفة، بحيث يمكن القول إن الفلسفة باتت تشكل بعداً جوهرياً من أبعاد العقل النظري في ثقافة ما، وتدخل مع العلم في علاقة عضوية في تشكيل هذا العقل"([2]).

فإذا نظرنا بجدية إلى حالة العلم الحديث، أو بشكل أكثر دقة إلى الأسس النظرية والافتراضات التي يقوم عليها، فإننا نرى أن العلم لم يتحرر في الواقع من الفلسفة، وكل من يتكبد عناء دراسة تاريخ الفلسفة سيجد منجما غنيا بأفكار في منتهى العمق، إذ أن الفلسفة طريقة تفكير مختلفة عن التفكير اليومي، إنها تتعامل في كل تاريخها وسيرورتها

مع الأسئلة الكبرى، "التي لا بد أن الجميع قد فكر فيها في وقت ما، أسئلة من قبيل: ما معنى الحياة؟ وما هو الخير وما هو الشر؟ وما هي طبيعة الكون؟ الخ. لقد شغلت هذه الأسئلة، التي أجاب العلم نفسه عن العديد منها، عقول المفكرين العظام لأكثر من 2000 سنة، ولذلك فإن الصلة بين العلم والفلسفة تعود إلى زمن بعيد"([3]).

لقد استمر اقتران العلوم بالفلسفة حتى القرن السابع عشر. وها هو ذا ديكارت يقول "أن الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق"، وحين أُدخلت طريقة الملاحظة التجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، " لم يكن بد من انفصال العلوم عن الفلسفة "فشهدت العصور الحديثة حركات انشقاق متوالية داخل الفلسفة، فانفصل عنها أول ما انفصل الفيزياء، على يد كل من غاليليو 1564– 1642 ونيوتن 1642– 1727 ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743– 1794 واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1831– 1878 وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم.

على أن نظرة كهذه إلى الفلسفة وإن كان لها ما يبررها من بعض النواحي، لم تلق استجابة من العدد الأكبر من الفلاسفة ورجال الفكر، لذلك لم ينثنوا عن مواصلة التفلسف في المسائل الأساسية للوجود والأخلاق والمصير الإنساني وغير ذلك، وهذا يعني أن للفلسفة فعالية ملازمة للإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وانه لن يكف عن التفلسف إلا حين يتخلى عن إنسانيته وعن عقلانيته"([4])، وتلك هي سمة الفكر الفلسفي عبر ما قدمه الفلاسفة منذ الاغريق إلى يومنا هذا.

**الخطوط الكبرى لتاريخ الفلسفة ومسيرتها في إطار العصور التالية([5]):**

(أ) العصر الإغريقي : ويمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو (أواخر القرن الرابع ق.م).

(ب) العصر الهليني : الذي يمتد من وفاة أرسطو حتى نهاية الأفلوطينية المحدثة 322 ق.م – 500م وقد انصب جل اهتمام الفلسفة في هذه الفترة على المسائل الأخلاقية والعملية.

(ت) العصر الوسيط: ويبدأ من القديس أوغسطين 354–430 في القرن الخامس وحتى نقولا دي كوسا 1401–1464 في القرن الخامس عشر. وقد انشغلت الفلسفة في هذا العصر بالمسائل الدينية وعملت على التوفيق بين العقل والنقل أو الإيمان والفكر. وتعتبر مصنفات فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي (ت873) وانتهاء بابن رشد 1126–1198 رافداً من روافده.

(ث)عصر النهضة: يبدأ من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر. ويمكن أن يسمى هذا العصر بعصر انعتاق الفكر الإنساني من مقولات الفكر القديم وقيوده.

(ج) عصر التنوير: يتميز هذا العصر بوضع أنسقة فلسفية متكاملة عن العالم واستخدام المناهج العلمية في البحث.

(ح) عصر الفلسفة الألمانية من كانط 1724 – 1804 وحتى هيغل 1770 – 1831.

(خ) القرن التاسع عشر: يتميز هذا العصر بالانصراف إلى الواقع المحسوس ذاته تحت تأثير العلم الطبيعي. ولذلك غلبت عليه النزعة المادية الميكانيكية.

(د) القرن العشرون: وهو عصر التحليل المنطقي للغة الفلسفة في ظروف انفصالها عن العلوم التي تطورت بصور وأشكال متسارعه غير مسبوقة في كافة المجالات، خاصة في تكنولوجيا وعلوم الفضاء والجينات والهندسية والراثية وتكنولوجيا النانو، والصناعات الدقيقه والاتصالات والمعلومات التي امتدت وتواصلت في القرن الحادي والعشرين.

"إن المجتمعات الناهضة تنتج العقل النظري بوصفه قوة إنتاج رئيسية، "ولما كانت الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من العقل النظري، فإنه يمكن اعتبارها قوة رئيسية من قوى الإنتاج، فالتقانة، التي تجسد العلم عمليا وإنتاجيا، تحمل في باطنها فلسفة، لا بل فلسفات. إنها، بمعنى من المعاني، تجسيد للفلسفة، من ثم، فإن الفلسفة هي شرط أساسي من شروط

تكون الطبقات التاريخية الرئيسية، على الأقل منذ الإغريق، ومن ثم، فهي شرط أساسي من شروط تكون الأمم الحديثة المستقلة"([6]).

فالفلسفة بالمعنى التاريخي –كما يقول بحق د.هشام غصيب– "ماضية في طريقها والمساهمة الفعالة في خلق التاريخ بغض النظر عن النقاشات المهنية ضيقة الأفق، التي تجري في المجتمعات المهمشة، بصدد حق الفلسفة في الوجود، إنها جزء لا يتجزأ من الوعي البشري وتاريخه، كما إن كل إنسان هو فيلسوف عفويا بحكم كونه إنساناً، كما يقول أنطونيو جرامشي. فهي ملازمة للإنسان أنى كان ومتى وجد، لكنها تحتاج إلى توافر ظروف تاريخية معينة حتى تتجلى مستقلة عن غيرها من النظم الفكرية، أي بوصفها نظاماً فكريا متخصصا يستلزم تدريبا معينا ويرتكز إلى تراث فكري معين متميز عن غيره، وهي، بهذا المعنى التاريخي، لها حضورها ووظائفها وبنيتها التاريخية المتميزة. فهي عضوية تاريخية لها تاريخ وما قبل تاريخ، شأنها في ذلك شأن العضويات التاريخية جميعاً. إذ نشأت جنينا في أحشاء الوعي الأسطوري في مرحلة ما قبل تاريخها. وبدأت مرحلة تاريخها بولادتها نظاماً فكريا مستقلا ومتميزاً. وقد ولدت لكي تبقى وتتفشى في الحضارة البشرية. فهي إذاً جزء من مسيرة التاريخ والوعي، ولا تنشأ في مجتمع بقرار ذاتي، ولا برغبة ذاتية، وإنما بتوفير ظروف اجتماعية تنموية معينة، وبممارستها تلبية لحاجات اجتماعية ثقافية معينة"([7]).

"ففي مجال الاعتقاد الواعي توجد تلك الآراء والأفكار التي يعيش الإنسان بواسطتها، سواء عَبَّر عنها بوضوح أو لم يُعَبِّر، إذ "إننا لسنا مخيرين بين أمرين: أن تكون لنا فلسفة أو العكس، إن الاختيار هو: هل نكون نظرياتنا عن وعي، بحيث تتفق مع مبدأ مفهوم، أم نُكَوِّنها دون وعي وبمحض الصدفة"؟

وهناك الآن مسألة أخرى، فإذا ما نظرنا إلى معتقدات عصرنا على اختلافها أو إلى تلك التي سادت أياً من العصور الأخرى –وهي بالطبع معتقدات مختلفة كل الاختلاف– سنرى أنها تنتمي إلى نظرة معينة إلى العالم أو إلى اتجاه معين في الآراء"([8]).

نحن الآن في القرن الحادي والعشرين، وعلى الرغم من التقدم الهائل للعلوم في هذا العصر، إلا أن الفلسفة ما زالت ضرورة موضوعيه ملحه في البلدان المتقدمه والمتخلفة رغم انفصالها عن العلم، وهو انفصال شكلي في كل الأحوال، لكن هذه الضروره تتجلى أكثر بما لا يقاس في البلدان المتخلفة، خاصة في بلداننا العربية التي مازالت غارقة إلى حد كبير في أحكام سابقة، تقوم على أساس التقاليد والتراث السلفي اللاعقلاني الرجعي الذي يشكل أحد العوامل الرئيسية التي تَحوْل دون انتشار الرؤى العقلانية المستنيره، وتعزز عرقلة نهوض وتطور شعوبنا ومجتمعاتنا العربية.

فالوطن العربي "أخفق حتى الان في تحقيق اي من المهمات الديمقراطية الكبرى، مثل: الوحدة القومية، وحق تقرير المصير، والتنمية المستقلة، واستقلال القرار القومي، والتقدم الاجتماعي، وذلك برغم المحاولات الاستقلالية التنموية هنا وهناك، ولتحقيق هذه المهمات، فلا بد من بروز طبقة اجتماعية انتاجية تسعى إلى التحول إلى طبقات لذاتها، اي طبقات مسلحة بوعي متماسك مستقل، مدركةً لوحدتها ودورها التاريخي ومشروعاتها الاجتماعية، ولا شك أن أحد الشروط الأساسية لاكتمال تكون هذه الطبقات التنموية واستقلالها عن القوى الأخرى الداخلية والخارجية هو تمكنها من خلق فلسفة خاصة بها، تعكس هويتها التاريخية، وتجعلها قادرة على حمل مشروع التحرر القومي الاجتماعي، فالطبقات المستقلة الواعية لذاتها وعالمها ودورها التاريخي هي الوحيدة القادرة على تحقيق هذه المهمات التحررية التنموية الكبرى، فالفلسفة، أو بالأحرى الانخراط الابداعي في حقلها، هو شرط اساسي من شروط بناء الأمم واستقلالها ونهوضها، على الأقل منذ الاغريق"([9]).

وعلى هذا الأساس، فإننا عندما نشرع في دراسة تاريخ الفلسفة، نجد أننا لا يمكننا بحال أن ننظر إلى نوع المشكلة التي يعني بها الفيلسوف نظرة معزولة عن الموقف التاريخي، فقد تناول كثيرون هذه المسألة وكأن الفلسفة –كما يقول جون لويس– "تعني بالبحث في عدد من "المشكلات الفلسفية البديهية"، كأن الإنسان يواجه في كل عصر نفس العُقَد الفكرية التي قدم لها الفلاسفة المختلفون حلولاً متباينة، يظنون أن المشاكل

التي تعني بها الفلسفة لا تتغير، كانوا يظنون أن كلاً من افلاطون وأرسطوطاليس([10]) والابيقوريين والرواقيين والاسكولائيين وأتباع ديكارت، الخ، وجهوا لأنفسهم نفس الاسئلة وأجابوا عنها إجابات مختلفة... وبالطبع، فإن هذه الاجوبة المختلفة التي تقدم بها فلاسفة مختلفون لحل مسائل الفلسفة الابدية قدمت في ترتيب معين وفي تواريخ مختلفة"([11]).

ومن هنا، " أصبح "تاريخ الفلسفة" بمثابة دراسة يستطيع الناس بواسطتها ان يتأكدوا من نوع الاجوبة التي قُدِّمت للرد على هذه المسائل، وفي أي ترتيب قُدِّمت، وفي أي وقت"، إلا أن الأمر ليس كذلك: ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلة تتغير على الدوام، كما يتغير حلها، وعلى هذا فإن كل مذهب فلسفي يُعَبَّر عنه تعبيراً منسقاً يشتمل على نظرة نافذة إلى الامور أمكن التوصل إليها في مرحلة تاريخية معينة"([12]).

فالفلسفة إذاً هي شرط جوهري من شروط إنتاج معرفة جديدة. لذلك، فإنها تدخل جوهرياً في تركيب العقل النظري في كل الحضارات البشريه، إنها ملازمة للعلم أنى وجد، ليس لأنها علم أو آلة فكرية لإنتاج المعرفة، وإنما لأنها تؤسس للعلم وإنتاج المعرفة بقحتها الصارخة وجموحها وحريتها المطلقة.

لذلك، يمكن القول إن أخذ المجتمع المعرفة العلمية الدقيقة على محمل الجد هو الذي يخلق المناخ المناسب لازدهار الفلسفة، "فالفلسفة هي تعبير دقيق عن مكانة المعرفة الدقيقة في المجتمع وعن جدية العناية بها. إن الفلسفة والمعرفة العلمية صنوان لا يفترقان"([13]).

([1]) اميل برهييه – ترجمة: جورج طرابيشي– تاريخ الفلسفة – الجزء الأول: الفلسفة اليونانية –دار الطليعة– بيروت– الطبعة 1، يونيو 1982 – الطبعة الثانية 1987– ص13

([2]) د. هشام غصيب – حوار الفلسفي – الحوار المتمدن – العدد 3599 – 2012/1/6

([3]) آلان وودز – الماركسية والفلسفة – الحوار المتمدن – العدد 6048 – 2018/11/8.

([4]) كريم متى– مرجع سبق ذكره – الموسوعة الفلسفية العربية– المجلد الأول– ص655

([5]) المرجع نفسه –ص660

([6]) هشام غصيب– المغزى النهضوي للفلسفة – الحوار المتمدن – 2011/3/19.

([7]) المرجع نفسه.

([8]) جون لويس – مرجع سبق ذكره –مدخل إلى الفلسفة – ص 17

([9]) هشام غصيب – المغزى النهضوي للفلسفة – الحوار المتمدن – العدد 4905 – 2015/8/23.

([10]) طاليس: أول الفلاسفة الملطيين (أواخر القرن السابع – النصف الأول من القرن السادس ق.م) ، جمع طاليس بين الممارسة العملية وبين الدراسة العميقة للطبيعة. عمل بالتجارة، واستخدم رحلاته التجارية لتوسيع معارفه العلمية، وقد اقترح على مواطنيه مشروعاً لاقامة اتحاد سياسي، يضم الدول اليونانية في آسيا الصغرى، لتستطيع الوقوف في وجه الخطر الفارسي المحدق. أفاد طاليس من العلوم البابلية والمصرية، وذاع صيته بعد أن تنبأ، للمرة الأولى في تاريخ اليونان، بكسوف الشمس الكلي، الذي وقع في 28 أيار (مايو) عام 585 ق.م، معمتداً في ذلك على ما أخذه عن المصريين أو الفينيقيين من معلومات فلكية حول التناوب الدوري للكسوف. وقد صاغ طاليس معلوماته الجغرافية والفلكية والفيزيولوجية في إطار تصور فلسفي شامل عن العالم وكان هذا التصور مادياً في اساسه، برغم ما نلمحه فيه من بقيا أسطورية قديمة. يرى طاليس أن جميع الموجودوات صدرت عن مادة أولية رطبة، أو عن الماء، والأرض تطفو على سطح الماء، الذي يحيط بها من جميع الجوانب. (موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص63)

([11]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973 – ص 23

([12]) المرجع نفسه – ص 23

([13]) المرجع نفسه – ص 23

# مدخل إلى الفلسفة ( 3 / 3 )

الحوار المتمدن–العدد: 6644 – 2020 / 8 / 12

**ماذا يعلمنا تاريخ الفلسفة؟**

تبين دراسة التطور التاريخي لأهم تيارات الفكر الفلسفي أن تاريخ الفلسفة ليس مجموعاً حسابياً بسيطاً لمذاهب ومدارس فلسفية، حلت إحداها محل الأخرى، وإنما هو عملية تاريخية قانونية، تترابط مراحلها بعضها ببعض.

إن تطور الفكر الفلسفي ليس عملية توالد الأفكار، التي تؤول إلى تمثل مفاهيم وآراء فلاسفة العصر السابق من قبل مفكري العصور اللاحقة، بل أيضاً إلى توليد الأفكار الفلسفية الجديدة من الأفكار القديمة، بصورة مستقلة عن الظروف الاجتماعية – التاريخية.

في الحقيقة، يمثل تاريخ الفلسفة عملية شائكة ومتناقضة، عملية انعكاس الوجود الطبيعي والاجتماعي في وعي إيديولوجيي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ذلك إن عملية التوارث القانونية في تطور الأفكار الفلسفية، والمحافظة على المادة الفكرية، التي أورثتها العصور السالفة، واستخدامها في العصور اللاحقة، تتوقفان، إلى درجة كبيرة، على اتجاه تطور المجتمع في الظروف التاريخية الجديدة، وعلى مصالح الطبقات المختلفة، فأيديولوجيو الطبقات الجديدة الصاعدة يتمثلون تركة الماضي الفلسفية ويعالجونها بصورة نقدية، ويناضلون ضد الأفكار الغريبة عن عقلية هذه الطبقات أو المناوئة لها.

وهكذا يكون تاريخ الفلسفة يعني تعميم تطور الانسانية الفكري، لتاريخ الحضارة البشرية، وتعبيراً فلسفياً عن صراع الطبقات وتعميماً له.

ففي الفكر "الفلسفي تنعكس الأحداث التاريخية العظيمة، والمعارك والثورات الاجتماعية، والانتقال من تشكيلة اجتماعية إلى أخرى، وفي المذاهب الفلسفية الطليعية

تتجسد أيضاً تجربة الشعوب الحياتية الغنية، ومثلها الاجتماعية، وطموحاتها الخلاقة العلمية والفنية، ولذا يتعذر فهم تاريخ البشرية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، بدون معرفة تاريخ الفلسفة، بدون دراسته"([1]).

آخذين بالاعتبار أن تاريخ الفلسفة يبين بوضوح، أن تطور الفكر الفلسفي لم يكن، أبداً سهلاً و"هادئاً"، خلواً من التناقضات والصراعات، ذلك أن الفلسفة كانت، دائماً، تعبر عن مصالح الطبقات المتصارعة، كما إن وقائع تاريخ الفلسفة تدحض مزاعم المنظرين اليمينيين البرجوازيين وقوى اليمين الديني والعلماني، في أن تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مادية ومثالية قد "شاخ"، وأن "الموضوعية" تتطلب الارتفاع "فوق" صراع الاحزاب في الفلسفة، خاصةَ وأن تاريخ المذاهب الفلسفية، يؤكد أن الفلسفة تتطور في ارتباط وثيق بتقدم العلوم الطبيعية، ويثبت، مرة أخرى، صحة موضوعة انجلز، القائلة بأنه "مع كل اكتشاف علمي يفتح عصراً جديداً في تاريخ العلم، يتحتم على المادية أن تغير من شكلها".

كذلك "يبين تاريخ الفلسفة، ولا سيما فلسفة القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، أن كل التيارات، تقريباً، بغض النظر عن انتمائها إلى اتجاهات فلسفية متعارضة، تتوجه نحو العلوم الطبيعية، وتحاول إعطاء تعميم فلسفي لها، وأن اكتشافات العلوم الطبيعية وتعميماتها الفلسفية كانت، ولا تزال، مثار صراعات فلسفية وفكرية عنيفة، ويعلمنا تاريخ الفلسفة انه بدون اتحاد راسخ مع العلوم الطبيعية، بدون قاعدة علمية – طبيعية متينة، يتعذر بناء فلسفة علمية"([2])، كما أن العلوم الإنسانية والطبيعية، بدورها، لا تستطيع، بدون أساس فلسفي متين، إحراز النصر في نضالها ضد الاتجاهات الغيبية والرجعية، ففي ضوء تاريخ الفلسفة تتضح ضرورة الاستيعاب العميق والمستمر لمنجزات العلوم الطبيعية، وتأويلها الفلسفي من وجهة نظر الفلسفة المادية الجدليه.

كما تبين دراسة تاريخ الفكر الفلسفي أن الفلسفة لم تكن مرتبطة بالعلم، فحسب، بل وبالجوانب الأخرى لحياة الناس الروحية أيضاً، بمختلف أشكال الوعي الاجتماعي (الدين، الإيديولوجية السياسية، الحق، الأخلاق، الفن).

لكن في عصور تاريخية معينة برز، في المقام الأول، شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، كانت له الهيمنة في العصر المعني، بحيث مارس تأثيراً قوياً على حياة المجتمع الروحية كلها، ففي اليونان القديمة هيمنت رؤى فكرية، لعبت فيها الأفكار الفلسفية الدور الرئيسي، ولم تكن العلوم الملموسة، غير المتطورة آنذاك، قد انفصلت عنها بعد، وفي العصور الاقطاعية كان الدين شكل الوعي الاجتماعي المهيمن، ترك أثره على الفلسفة والأخلاق والفن وأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى في ذلك العصر، وفي الفترة، الممتدة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، فترة الانتقال من النظام الاقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، القائم على تطور الصناعة، تزايد دور العلم، في وعي الناس، وفي آرائهم الفلسفية في ظروف المعارك الاجتماعية الحادة والتحولات الثورية، تعاظم، بوجه خاص، دور الايدولوجية السياسية في تطور الوعي الاجتماعي، المعبرة عن المصالح الجذرية للطبقات المتصارعة"([3]).

وفي هذا السياق، أشير إلى أن استمرار تأثير الايديولوجيا جنباً إلى جنب مع العلم، ومواصلة تأثيرهما المباشر وغير المباشر على الفلسفه لكي تمارس مهمتها التاريخيه في تقدم ونهوض البشرية عموماً، وفي مساعدة الانسان في كل مكان، على أن يصنع بوعي تاريخه ومستقبله من خلال دورها الحاسم في عملية التغيير والتحويل من الموضوع إلى الذات –كما يقول د. هشام غصيب– لاعتبارات متعدده، من أهمها:

أولاً: علينا أن نقرّ أن الفلسفة تنتمي إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوعي الاجتماعي التاريخي. فهي تتعامل مع الأسس المتنامية الأعماق في الفكر. ومن ثم، فهي تمثل عمق أعماق الوعي الاجتماعي التاريخي. وهذا يعني أن الفلسفة تكون قاعدة الذات المفكرة، وأن الذات المفكرة تجد نفسها في الفلسفة باعتبارها الإيماءة الأعمق

للوعي البشري، ومن ثم للذاتية البشرية. فالتحويل الذي يتكلم عنه هيغل، أي التاريخ بوصفه سيرورة تحول الموضوع إلى ذات، يصل أَوَجَهُ في الفلسفة([4]).

ثانياً: إن الفلسفة تدخل جوهريا في تشكيل الذات الفردية المفكرة والقيادات الثورية والمثقف العضوي، وفي تفكيك الوعي المفوّت وبناء الوعي المحدّث النقدي الثوري على أنقاضه، ومن دون ذلك يتعذر تحويل الكتلة التاريخية من كتلة في ذاتها إلى كتلة لذاتها.

هذا هو الدور الثوري للفلسفة في عملية التغيير بكل أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية .. إلخ، والتي نسعى إلى العمل من أجل إنجاحها والحيلولة دون تعثرها على المستوى الإنساني عموماً، وعلى أوضاعنا العربية خصوصاً.

([1]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم –دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م)– ص 1009

([2]) المرجع نفسه – ص 1014

([3]) المرجع نفسه – ص 1012

([4]) د. هشام غصيب – الفلسفة من أجل الثورة – الجامعة الأردنية – 2013/8/20.

# الفلسفة الهندية

الحوار المتمدن–العدد: 6651 – 2020 / 8 / 19

" تتمتع الهند بتقاليد فلسفية غنية ومتنوعة يرجع تاريخها إلى نصوص الاوپانيشاد في الفترة الڤيدية المتأخرة (حوالي 1300 ق.م ) وهي أقدم المذاهب الفلسفية في العالم.

تقليدياً، الفلسفة الهندية تُعرَف كمدارس متعصبة أو غير متعصبة حسب ما إذا كانت تعتبر الڤيدا مصدر معصوم من المعرفة أو لا. يوجد 6 مدارس للفلسفة الهندوسية متعصبة وثلاث مدارس بدعية، المتعصبة هي نيايا، ڤايسِيكا، سامكيا، يوگا، پورڤا ميمامسا وڤنداتا، أما الفلسفة البدعية فهي: الجاينية، االبوذية، والمادية (كارڤاكا)"([1]).

إن تفوق الهند أوضح في الفلسفة منه في الطب؛ ولو أن أصول الأشياء هاهنا أيضا ، ينسدل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة نصل إليها إن هي إلا ضرب من الفروض؛ فبعض كتب يوبانشاد أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية، لكن الفلسفة الهندية كانت –من وجهة نظري– أقرب إلى المذاهب الدينية والتقاليد المجتمعية التي ارتبطت بها من ناحية، بمثل ما كانت في نفس الوقت فلسفة محلية محكومة للرؤى الغيبية الميتافيزيقية الخادمة لمصالح الشرائح العليا في المجتمع الهندي من ناحية ثانية.

وفي هذا السياق، يقول هيجل عن الهند القديمة ، وفق رؤية تكاد تكون عنصريه معادية للشرق: "امتازت الهند بانتقال الروح من الخارج إلى الداخل (أي من الموضوع إلى الذات) لكنا لن نجد هنا الذات الفردية الحقيقية, وإنما فكرة عامة عن الذاتية, فكرة هلامية عن الوجود كله بوصفه ذاتياً, فهنا اتحاد للذاتية والوجود أو المثالية الوجود الفعلي, وهي مثالية الخيال, ومن هنا كانت النظرة الهندية–حسب هيجل– هي نظرة وحدة الوجود العام لكنها وحدة لقوة الخيال لا للفكر, فهناك جوهر واحد يتغلغل في جميع الأشياء" ([2]).

ويضيف هيجل قائلاً: "أننا في الهند نسير في خطوة إلى الأمام من الوحدة إلى الاختلاف, أو من الدمج إلى الانفصال, وهذا التميز أو الاختلاف يرتد إلى طبيعة وليس إلى الروح, حيث تتميز طبقية مغلقة مصدرها الطبيعة أساساً, وتنقسم إلى :

الطبقة الأولى العنصر الإلهي الذي يظهر بواسطتها إلى الجماعة وهي طبقة البراهمة, وقد خرجت من فم براهما.

الطبقة الثانية تمثل عنصر القوة والبسالة وهي طبقة المحاربين والحكام وهي طبقة الكشاترية, وقد خرجت من ذراع براهما .

الطبقة الثالثة التي تُعنى بمسائل الحياة وإشباع الضروريات (الزراعة, والحرف, والتجارة ...) وهي طبقة الفيزيا, وقد انحدرت من حقوي براهما .

الطبقة الرابعة هي عنصر الخدمة وهم مجرد أداة لرحلة الآخرين ومهمتهم هي العمل من أجل الآخرين وهي طبقة الشودرا, وقد انحدرت من قدم البراهما.

والاعتراف بالتحيزات هنا "لا تعني ظهور الذاتية، ذلك لأن الأفراد لا يختارونها لأنفسهم وإنما يتلقونها من الطبيعة, فالمساواة أمام القانون والحقوق الشخصية والملكية مكفولة لكل طبقة؛ أما الأخلاق والعدالة والتدين والمحبة والعواطف فلا وجود لها بين طائفة وأخرى؛ وتزداد العقوبات مع ازدياد دونية الطائفة ؛ ولكل طائفة حقوقها وواجباتها الخاصة بها, ولا توجد حقوق وواجبات عامة للجميع.

بناءً على ذلك، يرى هيجل أنه: (لا وجود للدولة في الهند) فهنا شعب فحسب, وإذا كان الاستبداد في الصين أخلاقياً فهنا استبداد بلا مبدأ ولا قاعدة من أخلاق دين، ذلك إن تاريخ الهند يكشف عن أن شعب الهند لم يقم بأي (فتوحات خارجية، لكنه هو نفسه كان ميدانا للغزو الخارجي باستمرار)، من هنا يصل هيجل سريعا إلى استنتاج مفاده أن "القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين" ([3]).

يعود ظهور الفلسفة في الهند القديمة، إلى حوالي 1500 قبل الميلاد، حيث بدأت في المرحلة الأولى بانتشار الديانة الفيديه (1500 – 700 ق.م ) إلى جانب أديان أخرى، ثم البوذيه (500 ق.م) أما المميزات العامة للحضارة الهندية:

" 1- التنوع و التعدد (اللغة والأديان و الطوائف و العقائد). 2- الألم و المعاناة (المعاناة من الجوع والمرض والوحدة، و هناك نوعين من الآلام، آلام نفسية و آلام جسمانية، و المعاناة دائما روحية و نفسية والألم هو أصل الوجود و هو ناتج من المعاناة النفسية و الروحية في ذلك الإنسان (الحياة قائمة على الألم). 3- الإنضباط والسيطرة (كلما كانت النفس منضبطة كلما قلت آلامه). 4- التجربة و الممارسة (لا يهم الفكر في نظر الهنود و لكن المهم هو التجربة و الممارسة والأساس هو العمل)، وتجربة الحياة تقوم أصلا على الألم و المعاناة). 5- الطريق (بالمعنى العلمي هو المنهاج و لكن بالمعنى الهندي هو اتباع التعاليم الدينية). 6- التأمل والتفكير (الاستبطان) التفكير بالمعنى الذاتي أي تأمل النفس و التفير فيها). 7- الدين و الفلسفة 8- التحرير والسعادة 9- الواجب و المسؤولية. 10- العدل والإنصاف"([4]).

في هذا السياق، أشير إلى أنه في بداية تشكل الدويلات في أراضي الهند الحالية، "كان الاتصال المباشر بين الهند وأوروبا في العصور القديمة متقطعاً، على الرغم من غزو الإسكندر الأكبر للهند في العام 327 ق.م، وبالتالي فإن معرفتنا ضئيلة عن تأثير الشرق الفكري على الغرب، رغم اشارة بعض الباحثين إلى أن اليونانيين تلقوا حافزاً مهماً من الشرق، إلا أنه يصعب توثيق مصدر هندي معين"([5]).

على أية حال، "يبدو أن التقاليد الفلسفية والدينية في أوروبا والهند، قد تطورت تطوراً مستقلاً نسبياً إحداها عن الأخرى، بدءاً من نهاية العصور القديمة إلى أعوام 1700، ولم يحصل أول نقل للفكر الهندي إلى جمهور أوروبي واسع، إلا في الحقبة الرومانسية، والصورة التي لدينا عن الفلسفة الهندية لا تزال تحمل علامة الحماس الرومانسي نحو الهند، وبخاصة في ما عبر عنه الفيلسوفان الألمانيان آرثر شوبنهاور (1788 – 1860) وفريدريك نيتشه (1844 – 1900)"([6])، ما يعني غياب المعاني المعرفيه الوجودية والمنطقيه في الفلسفات الهندية والصينية والفرعونيه من ناحية، ومن ثم الإقرار بأن كلمة "فلسفه" جاءت من اللغة اليونانية، ودلت على النشاط الفكري الذي نشأ في بلاد اليونان القديمة.

والسؤال هو: "هل كان هناك أي شيء في الهند أو الصين يشابه الفلسفة اليونانية الكلاسيكية؟ مثلاً، هل نملك سبباً للكلام على انتقال من الأسطورة([7]) (mythos) إلى المنطق (logos) في تاريخ الفكر الهندي أو الصيني او الفرعوني والبابلي؟ الجواب هو أنه يصعب تقديم جواب واضح، ولكن – على الرغم من ذلك– فإننا نفترض وجود مسائل في الفكر الشرقي القديم جديرة بالانتباه، كما إننا نجد "منطقاً داخلياً" ومناقشات في تلك التقاليد هي بقايا ذكريات من تاريخ الفلسفة اليونانية، من وجوه عديدة، ذلك ان الفلسفات الشرقيه عموماً لم تكن تميز أو تفصل بين الدين والفلسفه، أو بين الاسطوره والمنطق، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية.

لقد وَحَّدَ الدين الهنود، "وذلك متجسد في النصوص السنسكريتية([8]) (Sanskrit) القديمة التي تسمى فيدا (Veda)، والتي تعود إلى حوالي 1200 – 800 ق.م، "ويعتبر الفيدا (كتاب المعارف) من أقدم الآثار الأدبية الهندية، وهو عبارة عن مؤلف ديني، يضم بين صفحاته عدداً من الآراء والأفكار الفلسفية عن العالم والانسان والحياة الاخلاقية، يتألف الكتاب من أربعة دواوين، أقدمها كتاب سامهيت، اما الدواوين الثلاثة الباقية فلا تتعدى كونها تعليقات وشروحاً وإضافات عليه.

ويتألف كتاب سامهيت، بدوره، من أربعة أجزاء، أقدمها –رج فيدا، وهو مجموعة من الاناشيد الدينية (حوالي 1500 ق.م)، يليه البراهمانا، ويحتوي عدداً من الطقوس الدينية، اعتمد عليها مذهب البراهمانية، الذي بقي مسيطراً حتى ظهور البوذية، ويتضمن الجزء الثالث –آريناكا، قواعد خاصة بسلوك الزهاد والنساك، اما الجزء الأخير – أو بانيشاد، فهو القسم الفلسفي من الديوان، يرجع ظهوره إلى بداية الألف الأول قبل الميلاد"([9]).

" ويمكن القول إن "الفيدا" تنقل النظرة الكونية إلى الآريين القدامى، فغالباً ما كانت تربط الآلهة بقوى الطبيعة، كما في الأساطير([10]) اليونانية والنرويجية والسلافية، ولم يكن فوز الآلهة، في تلك المعركة، مضموناً بشكل حاسم، فالآلهة تحتاج إلى دعم

الإنسان في المعركة ضد الفوضى، لذا، " يصعب تسمية الفيدا بأنها فلسفة؛ فهي تصور لنا عالماً أسطورياً"([11]).

وعليه، "فالأعمال الأخلاقية في الفلسفة الهندية مرتبطة بدورة الحياة والموت، وهناك عديد التأويلات الغربية لعقيدة إعادة التقمص –وبخاصة في وسط تفكير العصر الجديد (New Age)– يقدمها رسالة إيجابية تتحدث عن أشكال حياة عديدة للإنسان أو الحياة الأبدية، ويشبه ذلك نظرية نيتشه التي تتحدث عن "العودة الأبدية" لجميع الأشياء، والتي تعتبر بديلاً إيجابياً لمفهوم المسيحية عن الحياة"([12]).

([1]) موقع المعرفة – الفلسفة في الهند – الانترنت.

([2]) شوقي العمير – تلخيص مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب العالم الشرقي هيجل – الانترنت – 20 /2013/6.

([3]) المرجع نفسه.

([4]) موقع المعرفة – فلسفة شرقية – الانترنت.

([5]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 66

([6]) المرجع نفسه – ص 66

([7]) مفهوم الأسطورة: يتفق المؤرخون بان الأسطورة تعود إلى أزمان سحيقة للتاريخ الإنساني قبل معرفة الكتابة بزمن طويل، فقد تمكنت الحملات الغربية في العصر الحديث التي توجهت للتنقيب عن الآثار في بلاد العراق والشام ومصر والتي ابتدأت مع نهاية القرن التاسع عشر من العثور على ألواح طينية ورقم وجدران معابد دونت عليها رسومات ورموز وغشارات، وكتبت بأشكال مختلفة آخذة في التطور حسب المراحل الزمنية لتلك الحضارات، حيث عرفت تلك المدونات بالأساطير. وتعتبر بلاد سومر أقدم الحضارات التي اعتنت بالتدوين والتسطير كما دلت عليه المكتشفات، أما متى بدأ عصر الكتابة الرمزية وأين فلا يُعرَف حتى الآن. والأسطورة في اللغة العربية من سطر وهو بمعنى تقسيم وتصفيف الأشياء، فالاسطورة تعني الكلام المسطور المصفوف، ولا يشترط فيها أن تكون مدونة أو مكتوبة، ولكن بالضرورة هي الكلام المنظوم سطر وراء سطر، فتظهر مصفوفة كقصائد الشعر ما يسهل حفظها وتداولها ويحافظ على بنيانها وكلماتها. وقد ظن بعض الباحثين أن الكلمة مقتبسة من اللغة اليونانية، يقول وديع بشور: "وكلمة" أسطورة" العربية مقتبسة من كلمة "استوريا" Historia اليونانية وتعني حكاية أو قصة، إلا أن كلمة أسطورة تعني حكاية غير حقيقية أو على عكس الحقيقة، بينما الكلمة ذاتها Historia تعني "تاريخ". والحق أن الكلمة عربية الأصل، حديثا أصبحت تعني السطور أو الاخبار القديمة المدونة المسطورة، وهي بمثابة أول كتاب في التاريخ، وقد انتقلت الكلمة إلى اللغات الأجنبية وتطورت لتصبح هـ– ستوريا، والهاء حرف تعريف في اللهجة العربية الفينيقية، ثم صارت تعني فيما بعد بـ"التاريخ" في عدة لغات، مع قليل من الاختلافات، فعند اليونان غستورا، وتعني حكاية أو قصة كما تعني "تاريخ"، وفي الإنجليزية نجد كلمة History بمعنى تاريخ، وفي الفرنسية إيستوار،

وفي الروسية استوريا، وهي كلها مشتقة من الكلمة العربية أسطورة التي تعني بكتابة التاريخ وتدوينه. (الأسطورة.. توثيق حضاري – قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية – دار كيوان– دمشق – سبتمر 2005).

([8]) هي لغة الهند الأدبية القديمة.

([9]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص33

([10]) الأساطير ( الميثولوجيا): شكل من الأشكال الشفاهية للفولكلور من أخص خصائص القدماء. والأساطير هي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ، لم تكن صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام الخ) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع. « إن الأساطير كلها تتغلب على قوى الطبيعة وتجعلها ثانوية وتشكلها في الخيال وبمساعدة الخيال. ومن ثم فإن الأساطير تختفى مع بزوغ سيادة حقيقية على قوى الطبيعة » (ك. ماركس وف. انجلز، الأعمال الكاملة المجلد 12 ص 737). وقد وجدت جوانب عديدة للنظرة الكلية الشاملة في المجتمع القديم تعبيرا لها في الأساطير. لكنها كانت تعكس في الوقت نفسه الآراء الأخلاقية والموقف الجمالي للإنسان بالنسبة للواقع. إن الأساطير على حد تعبير ماركس « هي التقديم الفني اللاشعوري للطبيعة (يفهم بالطبيعة جميع وكل ما هو مادي بما في ذلك المجتمع) ». وهذا هو السبب في أن صور الأساطير تستخدم في الأغلب في الفنون بتفسيرات مختلفة. (موقع أرشيف الماركسيين – موسوعة الماركسية .. مفاهيم ومصطلحات – الاعداد الالكتروني: يسار سينا – 24 / فبراير 2011)

([11]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي 2012– ص 67

([12]) المرجع نفسه – ص 73

# الفلسفة البوذية

الحوار المتمدن–العدد: 6652 – 2020 / 8 / 20

تشكل البوذية إحدى الديانات العالميه إلى جانب المسيحية والاسلام، وهي ديانة تبشر بالخلاص من الألم عن طريق ترك الرغبة الذاتية وتحقيق التنوير الأعلى الذي يعرف باسم "النرفانا".

في هذا السياق، تشير "الفلسفة البوذية" –التي نشأت في الهند في القرن السادس ق.م– إلى اعتقادات ومواقف فلسفية، يمكن إرجاعها إلى المؤسس الهندي لذلك الدين، ألا وهو "سدهارثا غوتاما" (Siddhartha Gautama) أو بوذا "الرجل المستنير" (حوالي 563 – 483 ق.م.) والذي سعى إلى التحرر من الألم، لا عن طريق التغيير الاجتماعي، ولا عن طريق مقاتلة قوى الطبيعة، وإنما عن طريق الكمال الأخلاقي الذي يكون بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل) وانغماس المرء في النرفانا"([1]).

فيما يلي تلخيص أهم معالم الفلسفة البوذيه([2]):

1. ضرورة التحرر بنور البصيرة لأن المعرفة انعتاق.
2. ليست هذه المعرفة برهانية و استدلالية، وإنما هي معرفة حدسية شعورية وتأملية.
3. لا يقدم بوذا منظومة معرفية لتفسير الحياة و إنما يقدم طريقة في الحياة أو دربا في الإنعتاق يتكون هذا الطريق من 8 خطوات هي: (إيمان صحيح، قرار صحيح، كلام صحيح، عمل صحيح، حياة صحيحة، جهد صحيح، فكر صحيح، تأمل صحيح). علما أن الصحيح يقصد به الصدق.
4. إن للطريق في نظر بوذا مستويات أو درجات يبدأ أولا بالحدس ثم بمعرفة الألم ثم بإتباع سلوك صحيح و أخيرا طلب الخلاص، و من هنا نستطيع القول أن مميزات هذا المذهب.

5. الألم: يعتبر الألم مقولة مركزية في مذهب بوذا لأنه في نظره الحياة كلها عبارة عن ألم: الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم الخ...
6. حقيقة الألم أو سببه هو الظمأ.

نلاحظ هنا، "أن تصوراً متشائماً للحياة يكمن في أساس كل بناء المذهب البوذي كما ورد في النص التالي: "زائلة وعابرة هي مباهج الشباب والصحة والحياة، لأن الشيخوخة والأمراض والمَنِيَّة آتية لا محالة ؛ والألم يَغْلُبْ على كل وجود ويُحَلِّقُ أزلاً فوق الارتحال الأزلي من حياة إلى حياة، ولا سبيل إلى الفوز بفناء الألم إلا بفناء الحياة، مع انطفاء بالحياة الفردية (النرفانا)، والجهل والحاجة إلى الملذات، أي التعلق الحياة، هما علة الانبعاث"([3]).

بالنسبة للسماء، فقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضا ديانة "الفيدا"، ولكنه قَبِلَ تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التي ينتمي إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسناته وسيئاته.

وقد "انتشرت الديانة البوذية في المناطق الشرقية والجنوبية من الهند، وفي سيلان وبورما وسيام، كما امتد فرع آخر منها إلى مناطق التيبت والصين واليابان"([4])، وهي اليوم واسعة الانتشار في اليابان والصين وبورما ونيبال، حيث يوجد لها أكثر من 500 مليون معتنق.

تمثل "الموضوعات الثلاث التالية حجر الزاوية في التعاليم البوذية: 1) الحياة ملأى بالعذاب، 2)هناك سبب لظهور العذاب، 3) وهناك امكانية لوقف العذاب: هناك طريق يفضي إلى التخلص من العذاب، أما حتمية العذاب فتأتي من مشروطية، وارتباط كافة الحوادث أو الوقائع، فبولادة الإنسان، وما يرافقها من آلام وعذاب، تبتدئ سلسلة طويلة من الآلام، كما أن حياة الإنسان، وتوقه إلى الملذات، مشروطة بالتجربة الحسية، ومصحوبة دوماً بالعذاب".

يرى حكماء البوذية أن هدف المعرفة هو تخليص الإنسان من الألم والعذاب، وأن "هذا "الخلاص" ممكن هنا، على الأرض، لا في "مملكة السماء"، ويطلق البوذيون على حالة الخلاص من العذاب اسم "النرفانا" Nirvana، مما يعني –حرفياً– "الانطفاء"، إنها حالة من الرضى والسكينة، لا يشوبها سخط ولا تذمر، حالة الانعتاق من كل ما يجلب الألم والعذاب، والانصراف عن العالم الخارجي، وعن عالم الأفكار أيضاً"([5]).

كما أن الخلاص من العذاب والألم يشترط السير في الدرب النبيل الثُّماني، "نعني النظرة الصحيحة والفكر الصحيح والكلام الصحيح والعمل الصحيح والحياة الصحيحة والجهد الصحيح والانتباه الصحيح والتركيز الصحيح"([6]).

إن السر في نجاح البوذية يعود إلى أنها كانت "دين الخلاص"، إلى أنها "زرعت في نفوس الفقراء والمحرومين الأمل في الخلاص من الشقاء المسيطر في كل مكان، غير ان البوذية –كغيرها من الديانات– لم تُسْعَ أبداً إلى استئصال جذور الشقاء في الحياة الاجتماعية الواقعية، انها لم تكن أبداً دين نضال، بل دين خضوع واستسلام، على الرغم من أنها كانت على تناقض حاد مع جميع أشكال الطقوس والشعائر"([7])، "والذين يريدون أن يختبروا النرفانا، عليهم أن يحرروا أنفسهم كأفراد من كل شيء يربطهم بهذا العالم، وهذا يشمل العقائد الفلسفية والدينية، لذا، وصفت البوذية، وبمعنى معين، بأنها دين "إلحادي"، أي ليس له لاهوت منظم أو عقيدة عن الله.

وفي حوالي عام 500 بعد الميلاد ظهر المذهب البوذي الاستبطاني (يمكن تسميته بالمذهب البوذي الاستبطاني لأنه الاتجاه من البوذية الذي ينبذ الكتب المقدسة للديانة البوذية، ويقول بالاستبطان الذاتي وسيلة مُثْلى لبلوغ المعرفة). ويؤكد المنادون الآن بالبوذية طابعها "العقلي" و"الالحادي" وهذه النعوت الجديدة جزء من محاولة نشر شكل متطور على نحو حديث من الديانة البوذية. وينادي البوذيون –في العصر الحديث– تحت زعامة منظمة "الزمالة البوذية العالمية" بنزع السلاح والتعايش السلمي"([8]).

أخيراً، نشير إلى أن الفلسفة البوذية ركزت على علاقة الإنسان بذاته وبمن خلق الكون. وقد أراد بوذا نشر الوعي بين الناس وزرع النقاء في نفوس بني البشر، وصبّ

جلّ اهتمامه على الحقيقة التي عنده: أمّا بيضاء أو سوداء، ويستحيل أن تكون رمادية. ولم يتحدّث بوذا عن الله وصفاته الحميدة، كما لم يتطرّق إلى الجنّة، وترك كل ذلك إلى الإنسان كي يكشف عنه بنفسه حتى لا يسلبه إرادته ويفقد معنى الذات "الأنا"، ولم يشأ أن يزرع في الرأس فكرة "الأخذ " (أخذت زوجة ، أخذت بيتاً، أخذت قيلولة....) بل إتّخذتُ زوجاً واتّخذت سُنّةَ من النوم وهكذا، ويدعو بوذا إلى روحانية لها نكهة خاصة، نكهة اللاّ "عالم آخر" واللاّ " عالم دنيوي" هي روحانية يقظة، فترى وتسمع بقدر ما تكون واعياً، وإنه بقدر ما تكون مُدركاً للحقيقة، بقدر ما تكون منسجماً مع نفسك وتصبح أكثر وعياً، الوعي هو الذي يمنحك الوجود واللاّوعي يمحوه ويزيله، وهكذا فإن رسالة الفلسفة البوذية هي الدعوة لإدراك الوعي، فبالوعي تولد من جديد... " تولد نقياً طاهراً، تولد من دون " الأنا"، تولد مستعدّاً لتكون حرًّا وليس عبداً" وعلى هذا الأساس، فإنها تدعو لقتل الشهوات والتخلّي عن الغرائز إلى "النيرفانا" حتى لا تكون عبداً لشهوتك وغرائزك، وهذه الكلمة تعني بالهندية إطفاء الشمعة (قتل الرغبات والغرائز)، أي إطفاء النيران ليختفي اللهيب، وهو ما يعتبره مكمن الجمال، لأنّ الرغبات والغرائز، هي مصدر التعاسة وسبب العذاب والشقاء"([9]).

**قالوا عنها([10]):**

- "التاثير الخاص الذي كان لديانة الجوهر تلك على طبائع الأمم التي اعتنقتها هو أنها أيقظت فيها حاجة واضحة إلى الارتفاع فوق الوعي الفردي، المباشر، إن الارتفاع فوق الرغبات، فوق الإرادة الفردية والمشتطة، والاستغراق في الحياة الداخلية، في الوحدة، وهما النتيجة المباشرة لتصور الواحد بصفته جوهرياً، وصورة بوذا هي في تلك الجلسة التأملية التي تتراكب فيها اليدان والقدمان بحيث تدخل إصبع من القدم في الفم.
- إنها صورة العودة إلى الذات، والاستغراق في الذات، والسمات المميزة للأمم التي تعتنق هذه الديانة هي الهدوء والدماثة والطاعة، وكلها أمور ترفع فوق الشهوات، فوق خلجات النفس المشتطة". (هيغل).

- إن أدياننا لا تثمر ولن تثمر في الهند؛ والحكمة الإنسانية لن تحيد عن مجراها بسبب مغامرة جرت في بلاد الجليل، كلا، بل ستندفق الحكمة الهندية على أوروبا وتقلب رأساً على عقب معرفتنا وفكرنا". (شوبنهاور).
- "إن البوذية، التي أسيء لحد الآن فهم معناها، ليست حركة طهرانية، ولا ديانة جديدة، وإنما هي عقلية علمانية أخيرة، عملية خالصة، لسكان مدن كبار ومنهكين، لم يعد وراءهم إلا ثقافة ناجزة ولم يعد أمامهم أي مستقبل" (شبنغلر).

([1]) موقع أرشيف الماركسيين – موسوعة الماركسية .. مفاهيم ومصطلحات – الاعداد الالكتروني: يسار سينا – 24 / فبراير 2011.

([2]) موقع المعرفة – فلسفة شرقية – الانترنت.

([3]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص 197–199

([4]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 36

([5]) المرجع نفسه – ص 37

([6]) غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 76

([7]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة –ص 37

([8]) موقع أرشيف الماركسيين – موسوعة الماركسية .. مفاهيم ومصطلحات – الاعداد الالكتروني: يسار سينا – 24 / فبراير 2011.

([9]) عبد الحسين شعبان – الفلسفة الطاوية وصنوها الفلسفة الصوفية – الحوار المتمدن – 2015/5/8

([10]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 197–199

# فلسفة الصين القديمة

الحوار المتمدن–العدد: 6653 – 2020 / 8 / 21

"لم تعرف الهند ولا الصين نظام الدوله/ المدينة الذي ساد في اليونان، والذي وفر فضاءً للنقاش السياسي بين مواطنين أحرار ومتساوين، فالمدينة الصينية مثلاً لم تكن مدينة (polis) بالمعنى اليوناني القديم، إذ لم تكن كياناً مستقلاً يمكنه أن يدخل في معاهدات مع دول أخرى، فقد كانت المدينة الصينية جزءاً من إدارة ذات حكم مركزي. وكانت الحضارة الصينية موجهة، وبشكل عام، وفاقاً لمعايير السلوك الإنساني، أي جانب كونها ثقافة كتابية ذات توجه تعليمي، ولم تكن ثقافة الخطابة العامة، وقلَّ الاهتمام بالفلسفة التأملية المنظمة كما كان في بلاد اليونان، أو بالتحرر والخلاص كما كان في الهند، ولكن الحضارة الصينية اتجهت نحو الشؤون العملية والبراغماتية، وإذا كانت الجملة الافتتاحية في كتاب القرآن تقول: "الحمد لله رب العالمين"، فإن الجملة الافتتاحية في كتيب التجويد الصيني تقول: "إن الطبيعة الأصلية للإنسان خيّرة". أي أن الجملة الافتتاحية في التعليم الإسلامي تضع قارءها في لبّ الدين، أما الجملة الافتتاحية في التعليم الصيني فتضع قارؤها في لبّ الفلسفة"([1]).

إن الدور الذي لعبته الفلسفة في الثقافة الصينية، يعادل الدور الذي لعبه الدين في الثقافة الأوروبية والشرق أوسطية، ولعل هذا ما دفع البعض إلى اعتبار الكونفوشية ديناً وفق صياغة كونفوشيوس بين سنوات (551 – 479 ق.م)، ولكن الكونفوشية في واقع الحال ليست ديناً، شأنها في ذلك شأن فلسفة أفلاطون أو أرسطو.

فعلى الرغم من أن الكتب الكونفوشية الأربعة كانت بمثابة إنجيلٍ للصينيين، إلا أن أياً منها لم يبشر بإلهٍ أعلى خالقٍ للسماء والأرض، ولم يحتوِ على قصةٍ للخلق والتكوين، أو على تصوراتٍ آخروية عن نهاية العالم ويوم الحساب، وعن الجنة والجحيم، وقد كانت أساطير الصينيين لا تتصل بالله، بل بالطبيعه فقط، وبالتالي لعبت الفلسفة (خاصة

فلسفة الأخلاق الكونفوشيه) دوراً رئيسياً في الحضارة الصينية، فقد "اهتم فلاسفة الصين – كغيرهم من الفلاسفة – بموضوع (فهم الكون وتفسير العالم) وغيره من المسائل والموضوعات والميادين الأساسية في الفلسفة، ولكنهم اختلفوا عن كثير من فلاسفة الشعوب الأخرى، في أن فهم الوجود والشرح الفلسفي للعالم لم يكن في مقدمة أهدافهم الرئيسية الأولى، بل كان الهدف الرئيسي للفلسفة الصينية هو (الارتقاء بالإنسان) قبل أي شيء آخر، والعمل وبذل الجهود لجعله عظيماً" ([2]).

فجاءت إجابة الفلسفة الطاوية، " بأن المصدر الأساسي لهذه العظمة يكمن – حسب الترجمة الحرفية من مصادر صينية – في التوحّد مع النهج الداخلي للكون.. وهذا معناه قدرة الإنسان على الاندماج والانسجام مع كونه الذي يعيش فيه، أي أن يستقر ويبدع ويعمل وفق فهمه لمكانه وقيمته وإمكاناته ودوره في هذه الحياة.

أما الفلسفة الكونفوشية، فترى أن مصدر تلك العظمة الإنسانية يوجد في فكرة (تطوير الإنسانية) عبر الارتباط بالمشاعر الإنسانية الجميلة المشتركة، والالتزام بالفضائل والقيم الاجتماعية النبيلة".

على أي حال، إن الفلسفة الصينية تؤكد – في صورتها العامة – "على أن العقل لا يعمل بمعزل عن أجزاء الجسد، فروح الإنسان وعقله مرتبطان بمادته ارتباطاً وثيقاً، فالإنسان روح ومادة في آن واحد.. والعالم في هذه الفلسفة ليس جوهراً في حد ذاته، بل شبكة من العلاقات المتصلة بين الكل والأجزاء، دون أن يعلو أحدها على الآخر، وإذا أدرنا دفة الحديث باتجاه الصعيد الاقتصادي في بلاد الصين القديمة تحديداً، فسنجد أن كثيراً من الباحثين اتفقوا على أن اللمحة العامة لنمط ذلك الاقتصاد ترتبط بنظامهم نظام اقتصادي إقطاعي إنتاجي"([3]).

ومن أبرز أسباب ظهور التوجّه الإقطاعي لديهم – كما يقول وائل القاسم– " أن مفهومهم للإمبراطور الموكّل من الإله، يجعل جميع الأراضي ملك الإمبراطورية فعلياً، باقتناع وتسليم شعبيين، فالفلاح الصيني مثلا – في بعض الأزمنة القديمة – يختار الأرض التي يريد زراعتها بصفته منتجاً للمحاصيل فقط، أي أنه لا يختار أرضه كمالك

لها، أما على الصعيدين الفكري والثقافي: "كانت المذاهب الأساسية المنتشرة هي الكونفوشية والطاوية، مع وجود الديانة البوذية التي جاءت من الهند، والمانوية التي جاءت من الفرس، والتي تعتبر امتداداً للزرادشتية. ومن المهم أن نعرف أن العلوم –في الصين– "ارتبطت بالفلسفة والميثولوجيا ارتباطاً وثيقاً، فالطب مثلا اهتم كثيراً بالنظريات السائدة، التي كانت ترسم البناء الطبيعي من خلال مكونات خمسة هي النار والماء والخشب والمعادن والتراب، ومن هنا كان الطب الصيني يؤكد على ارتباط الإنسان بالطبيعة، فهو جزء منها، ويؤدي انسجامه معها إلى الصحة والعكس صحيح، أي أن عدم تناغمه مع الطبيعة يسبب له الأمراض، وكذلك علم الفلك مثلا، فقد ارتبط بالأساطير والخرافات السائدة، خاصة حول الموضوعات الفلسفية البارزة، كقصة الخلق والوجود وغيرها"([4]).

كما أن فلاسفة الصين "لم يهتموا – فيما يظهر – بالمعرفة كنظرية أو كغاية لذاتها، بقدر اهتمامهم بتحليل علاقة هذه النظرية بالأفعال المعرفيّة، أي بالتطبيق. ويتجلّى اهتمامهم هذا في منحيين واضحين، أولهما الاهتمام السياسي بإدارة شؤون العالم وفق الرؤى الإنسانية لا وفق أي عقل آخر خارج الكون والعالم.. وثانيهما الاهتمام بالإبداع الإنساني، خصوصاً الفني، على المستويين الفردي والجماعي، والخلاصة هي أنه لا قيمة – عندهم – للخطاب المعرفي النظري إلا إذا كان ملامساً لواقع البشر، أي إذا كان مطبَّقاً ومؤثراً بشكل مباشر في الحياة بكل ما فيها، خصوصاً على الصعيدين السياسي والاجتماعي، التي يوليها الصينيون اهتماماً بالغاً" ([5]).

ولهذا فإن الرأي الشائع الذي يقول إن في الصين ثلاثة أديان هي: الكونفوشية والطاوية والبوذية، هو من قبيل تبسيط الأمور، فالكونفوشية –كما يقول فراس السواح– "ليست بالتأكيد ديناً، أما فيما يتعلق بالطاوية، فعلينا التمييز بين الطاوية الفلسفية، أي طاوية المعلم الأول "لاو تسو" ومن بعده المعلم الثاني "تشوانغ تسو"، والطاوية الطقسية التي تحمل ملامح الدين، والتي نشأت بعد "لاو تسو" بعدة قرون وادعت الانتساب إلى "لاو تسو" على الرغم من الفوارق الجذرية بينهما، "فالصينيون أقل الشعوب اهتماماً

بالدين، وعبر تاريخهم كانت الفلسفات الأخلاقية هي أساس حياتهم الروحية، ومن خلال الفلسفة كانوا يُرضون ذلك السعي الإنساني إلى السمو فوق مجريات العالم المادي"([6]).

ونحن إذا عدنا إلى ما قبل القرن السادس ق.م، الذي أخذت فيه المدارس الفلسفية المختلفة بالتوضح، نجد أن الديانة الصينية التقليدية لم تأخذ مفهوم الألوهة المفارقة للعالم بشكلٍ جدي، ولم يكن لديها تصورٌ واضح عن إلهٍ يتربع على عرش الكون ويتحكم فيه عن بُعد، وعلى الرغم من أن الميثولوجيا الصينية حافلة بالآلهة من شتى الاختصاصات، إلا أن هؤلاء لم يكونوا في حقيقة الأمر إلا أسلافاً أسطوريين جرى رفعهم إلى مرتبة الآلهة، وتُظهر السِير المتداولة عن حياتهم كيف ابتدأ أمرهم كرجالٍ صالحين على الأرض قدَّموا خدماتٍ جلى لمجتمعهم، وكيف تم تأليههم وعبادتهم فيما بعد"([7]).

"وفي الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد، عصر ظهور مجتمع الرق وتطوره، شهدت الصين القديمة بروز اتجاهين فكريين متناقضين: محافظ وتقدمي، غيبي ومادي، وقد تبلورت، في غمرة الصراع الذي خاضه هذان الاتجاهان، أفكار عدة، كانت قد ظهرت منذ الالف الثاني قبل الميلاد كمحصلة لتعميم المعارف الأولى في ذلك العصر، منها –فكرة العناصر الخمسة الأولى (المعدن، الخشب، الماء، النار، التراب)، والمبدآن المتناقضان (ين، يان)، والقانون (الطريق) الطبيعي – تاو، وغيرها.

بيد أن التيارات الفلسفية الحقيقية لم تظهر الا في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وقد خاضت هذه التيارات صراعاً فيما بينها، دام حوالي ثلاثة قرون، كان انعكاساً للصراع الاجتماعي، الذي رافق الانعطاف الكبير في تاريخ المجتمع الصيني القديم"([8]).

أخيراً أشير إلى أن "الفلاسفة الصينيون غالباً كانوا يأتون من "النبلاء الفقراء" الذي أُضطروا إلى البحث عن وظيفة في السلك الإداري الذي نشأ في بلاط الإمبراطورية، وكثير من مفكري الصين الكبار جاؤوا من تلك الطبقة. وكانوا، من دون استثناء، موظفين متعلمين، وموظفين كباراً في الإمبراطورية الصينية القديمة، من ذلك الوسط

الاجتماعي جاء الملك تشاي (Chi) المعروف في الغرب باسم كونفوشيوس (الملك فوزي (Fuzi)، "الملك السيد")"([9]).

في رحاب الفلسفة الصينية، "لا بدّ لمن يبحث في مضامينها، أن يتناول ثلاث عقائد أساسية، على الرغم من تمايزها التاريخي، فهي متداخلة مع بعضها البعض وإنْ انشغلت كل منها بحقل معين، وهذه العقائد هي: الكونفوشية، والبوذية، والطاويه"([10]).

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 79

([2]) وائل القاسم – جولة في رحاب الفلسفة الصينية القديمة (1– 3 ) – موقع المعرفة – 29 أغسطس 2015.

([3]) المرجع نفسه.

([4]) المرجع نفسه.

([5]) المرجع نفسه.

([6]) فراس السواح – إطلالة على الفلسفة الصينية – موقع: ألف – 2018/4/28.

([7]) المرجع نفسه .

([8]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 45

([9]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره– تاريخ الفكر الغربي –ص 80

([10]) عبد الحسين شعبان – الفلسفة التاوية وصنوها الفلسفة الصوفية – الحوار المتمدن – 2015/5/8

# الكونفوشيه

الحوار المتمدن–العدد: 6654 – 2020 / 8 / 22

الفلسفة الكونفوشيوسية، "تبحث في علاقة الفرد بالمجتمع والدولة، وهي تعلّم كيفية تطبيق الإنسان لقواعد النظام العام. وقد أولت اهتماماً متميّزاً بالتعليم دون تمييز وذلك قبل نحو 2500 عام، كما أعطت اهتماماً بالعائلة ودورها في بناء المجتمع بتأكيد احترام السلالة والدعوة إلى التفاهم والتعاون الأسري، وبقدر كون العائلة مستقرّة فسيكون المجتمع مستقرّاً. وقدّرت الكونفوشيوسية الكفاءة والاجتهاد، فجهود الإنسان مهمة جداً لتحقيق النجاح، ودعت إلى وضع مصلحة الدولة فوق المصلحة الشخصية، وقد حاولت الفلسفة الصينية المعاصرة استلهام هذه المبادئ لإدماج الماضي بالحاضر، في إطارالتفاعل والتواصل بين التراث والحداثة، مع بعض التحفّظات حول الجوانب السلبية في الكونفوشيوسية"([1]).

"شغلت التعاليم الاخلاقية – السياسية الكونفوشية مكاناً بارزاً في تاريخ الايديولوجية الصينية القديمة، أسس هذا المذهب الحكيم كونفوشيوس([2]) (551 – 479 ق.م)، الذي كان له فضل كبير في تطوير ثقافة الصين القديمة، وقد نسبت إليه مؤلفات عديدة، أهمها – "كتاب الأغاني" و"الربيع والخريف"، وغيرها من الكتب، التي دونت فيها ثقافة الاجيال الغابرة في الصين القديمة"([3]) .

أَوْلَى كونفوشيوس إهتماماً خاصاً لمسائل التربية، حيث يقول: "الناس كلهم متشابهون من حيث الطبيعه، لكنهم يتمايزيون من خلال تربيتهم"، "لكي نعرف الجديد لابد من دراسة القديم"، "التعليم بدون تفكير لا ينفع، والتفكير بدون علم – عبث، لا جدوى منه". عاش كونفوشيوس (551 – 479 ق.م.) في الزمن الذي عاش فيه البوذا تقريباً وطاليس وفيثاغورث .

كان "لكونفوشيوس تلامذة وأتباع كثيرون، اشتهر منهم "مين تزو" (372 – 289 ق.م)، يرى هذا الفيلسوف أن "إرادة السماء" تتجسد في الوالي الحكيم – "ابن السماء"، وأن الإنسان خَيِّرَ بطبيعته، تلازمه منذ الولادة خصال أربع: التألم لآلام الآخرين، والشعور بالخجل، والتواضع، والقدرة على التمييز بين الحق والباطل، لكن التأثير السيء للمجتمع سرعان ما يفسد هذه الخصال، ويمحوها، وكان "مين تزو" من القائلين بمعارف فطرية، تغرسها في الإنسان "الروح الالهية اللانهائية"، ولذا فإن على الإنسان أن يفتش في قرارة نفسه عن هذه المعارف، لكي يجد الحل للمسائل التي تطرحها الحياة، ويعرف أسباب اخفاقاته وويلاته، ويتذرع بالصبر ازاء الظلم القائم في المجتمع، ويتعلم ألا يضمر الحقد على من يضطهده"([4]).

كان اهتمام كونفوشيوس بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة الدين قليلاً، فقد ركز على الفرد، كما فعل سقراط"، هذا، "ويناقش كونفوشيوس مبدأ الإنسانية بكلمات تذكِّر بالرسالة في الموعظة على الجبل، "لا تعامل الآخرين بمثل ما لا ترغب أن يعاملوك به"، وغالباً ما تدعى فكرة حب الإنسان لجاره، في الكونفوشيوسية، "مبدأ القياس": ما نتوقعه من الآخرين يجب أن يكون محك سلوكنا نحو الآخرين، وهذا لا يعني أن تعاليم كونفوشيوس الخاصة بالإنسانية والرحمة تؤوَّل بمعنى خلاصي دقيق، فقد دافع عن نظام المراتب في المجتمع بشكل مباشر.

"لذلك، فإن واجب الفرد عند كونفوشيوس مرتبط بمركزه الاجتماعي، والحياة الجيدة، عنده، تتحقق في "العلاقات الإنسانية الخمس": علاقة الحاكم بموظف الدولة، وعلاقة الأب بالابن، وعلاقة الزوج بالزوجة، وكبير السن بصغير السن، والصديق بالصديق. ولكل علاقة واجباتها. وأفضل تعبير عن علاقة الحاكم برعاياه نجده في الجملة الآتية: "جوهر السيد كجوهر الريح، وجوهر الشعب الأدنى منه كجوهر العشب. فعندما تمر الريح فوق العشب، لا يكون من خيار له سوى الانحناء".

كانت أفكاره في الحُكْم والحكومة هذه يمليها عليه تصور مثالي للتاريخ، ليس للحكومة من نفع آخر، في اعتقاده، سوى الإبقاء على كل شيء في مكانه. أما العصر الذي كان يعيش فيه المعلم فكان يتصف، على العكس، بانحطاط النظام الاجتماعي.

لم ينشئ كونفوشيوس فلسفة منظمة، فكل ما فعله كان عبارة عن نصح مساعد في العلاقات الإنسانية، كما طور تعليماً متميزاً في الحكمة. وخلال حياته اجتذب مجموعة كبيرة من التلاميذ. وقد "أدت هذه "الكونفوشيوسية" ذات التوجه البراغماتي دوراً مهماً في الثقافة الصينية والمجتمع الصيني إلى يومنا"([5]) .

" وفي مقابل تأكيد الطاوية على كل ما هو طبيعي وتلقائي في الإنسان، فإن الكونفوشية تؤكد على واجباته الاجتماعية، وهي صياغة نظرية للدور الذي لعبته مؤسسة العائلة الفلاحية في النظام الاجتماعي والسياسي للصين.

هذه "العلاقات الاجتماعية – العائلية كانت –كما يقول فراس السواح– الموضوع الرئيسي لتعاليم الفلسفة الكونفوشية التي نظرت إلى المجتمع على أنه صورةٌ موسعة عن العائلة، وقد سيطرت الكونفوشية بشكلٍ كامل على عموم الصين في القرن الأول الميلادي... ولا زالت تعاليمها التراثية –او ما تبقى منها– إلى يومنا هذا"([6]).

كونفوشيوس، في الحقيقة –كما وصفه فولتير–: "رجل طيب القلب جداً، صديق للعقل، عدو للحماسة، يتنفس وداعة وسلاماً، ولا يخلط الكذب بالحقيقة".

" بعد وفاة كونفوشيوس عام 479 ق.م ولعدة قرون تالية، بقيت فقط أربع مدارسٍ فلسفيه في الصين، وهي مدرسة المثقفين، والموهيين، والشرائعيين، والتاويين، تتنافس على اكتساب المريدين وقلوب الحكام، إلى أن سيطرت الكونفوشية بشكلٍ كامل على عموم الصين في القرن الأول الميلادي" ([7]).

([1]) عبد الحسين شعبان – الفلسفة التاوية وصنوها الفلسفة الصوفية – الحوار المتمدن – 2015/5/8

([2]) كونفوشيوس Confucius هو الترجمة اللاتينية لمجموع الأحرف الصينية كونغ فو – تسو التي تعني: المبجل المعلم كونغ، كان أبوه شو – ليانغ – هي واحداً من الزعماء العسكريين الثلاثة في مملكة لو

الصغيرة، وبعد موت الأب تولت الأم تربية كونغ تسو– وكان لا يزال في الثالثة من العمر–.وكانت أمه قد تزوجت وهي فتاة صغيرة من القائد العسكري الذي كان له من العمر سبعون عاماً ونيف. وتؤكد الوقائع أن هذا الزواج مني بالفشل، وقد كان لهذه الواقعة نتائج جسيمة على ذهن الفيلسوف: ففي الوقت الذي جعل فيه من نفسه داعية البر بالوالدين، لم يحتفظ في ذاكرته إلا بالصورة المؤمثلة لأبيه.كانت أسرته تعيش في حضيض البؤس، فعمل الغلام أول الأمر حارساً لقطعان الماشية. لكن نبل أصله، والاعتبار الذي كانت تحاط به ذكرى أبيه، أتاحا له قدراً لا بأس به من التعليم، وقد عرف كيف يستكمله بنفسه بما أوتيه من شهوة واسعة إلى المعرفة، وهي الشهوة التي سيخفف من غلوائها لاحقاً موقف الازدراء الذي سيقفه من العلم والمعرفة.

([3]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 47

([4]) المرجع نفسه – ص 45

([5]) المرجع نفسه – ص 47

([6]) فراس السواح – إطلالة على الفلسفة الصينية – موقع: ألف – 2018/4/28.

([7]) المرجع نفسه.

# الفلسفة الطاويه في الصين

الحوار المتمدن–العدد: 6658 – 2020 / 8 / 26

الفلسفة الطاوية، هي "فلسفة تعالج علاقة الإنسان بالوجود والحياة، ولاسيما من خلال التناغم الكلّي بين داخل الإنسان وخارجه، وصولاً للانسجام الكلي، أي إلى مرحلة "التاو"، وهذا الأخير هو عبارة عن درجة التوازن والتكامل بين طاقتي الوجود أو ثنائياته، وذلك عن طريق الين واليان (اليانغ)، (العلاقة بين السالب والموجب) وهي أقرب إلى المؤنث والمذكّر والبارد والساخن، بحيث لا يمكن أن يوجد طرف دون الطرف الآخر، فالليل لا معنى له دون النهار، والذكر دون الأنثى، هكذا تتجاور وتتوازن وتتكامل الأضداد في هارموني جدلي لا غنى عنه. وإذا كان اليان دليلاً على صفة الذكورة، فإن الين هي صفة الانوثة. ويعدّ لاوتسهأو لاوتسو مؤسّس الفلسفة الطاوية، ولاو تعني "الأستاذ" وقد عاصر لاوتسه كونفوشيوس، ويذهب البعض إلى أن لاوتسه أكبر من كونفوشيوس بنحو 50 عاماً ولهذا يعدّونه الفيلسوف الأول"(1 ).

"وإذا كانت الفلسفة الكونفوشيوسية هي المظهر الخارجي للصينيين، فإن روحهم هي الفلسفة الطاوية، ولعلّ الحضارة الصينية بشكلها وروحها مثّلت التوازن. خصوصاً وأنه جاء بصيغ شعرية. أغلب الظن أن فلسفة التاو Taoism تعود إلى فترة ما بين القرنين الرابع والسادس قبل الميلاد، وهناك من يذهب إلى أنها نشأت قبل هذا التاريخ، لكن معظم المصادر تذهب إلى إرجاع كتاب التاو إلى "أسرة هان" الملكية "Han" التي قامت بتوحيد المدارس الفلسفية في مدرسة واحدة لدعم شرعية الأْسرة الملكية وحكمها المركزي" ( 2).

" الطاوية ككل العقائد تتكون من جوهر فكري وآخر عملي يتعلّق بالطقوس والحكايات الرمزية، وهي تدعو إلى الاعتزاز بالذات والعزلة عن الحياة العامة واتّباع نوع من التصوّف والعبادة التأملية التي إرتبطت باليوغا الخاصة بها. وهي المنهج أو

الطريقة التي يمكن الاستدلال بواسطتها على الوحدة الكلية المطلقة للوجود، تلك التي تشمل الموجودات جميعها من المجرّات السماوية إلى النجوم والكواكب وصولاً إلى الانسان، وهذا المبدأ هو الذي يفسّر خلق الأشياء وابتدائها وكذلك طريقة تغيّرها عبر الزمن، إنه منهج يدخل إلى الكُنه والجوهر، وهو بحاجة إلى تهيئة ومران وتأمّل وحدس وتجارب، وهكذا استفادت الطاوية من فلسفة الزن البوذية Zen Buddhism، وكذلك من الطقوس الكونفوشيسية، بهدف تحضير العقل الباطن الذي يساعد على الفهم والادراك.

وإذا كان ثمة ثنائيات تناقضية مثل الخير والشر، الجمال والقبح، فإن الطاوية تتعامل معها باعتبارها ثنائية تكاملية الين + اليان، أي أن الخير هو انسجام وتكامل في الثنائيات، كما أن أية مغالاة في دور أي منهما سيعني الاختلال في التوازن على حساب الطرف الآخر، الرجل والمرأة، الدين والدنيا، الحاكم والمحكوم، الفرد والمجتمع، وهكذا فإن التوازن يعني الخير، أما غلبة أحدهما على الآخر، فليس سوى الشر (والنار والنور كينونة الوجود) "(3).

في هذا السياق، يقول هيجل عن الصين: "(المبدأ العام هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري وللروح الفردي) إذ ظل الأبناء يتوارثون عن آبائهم القانون الأخلاقي جيلاً بعد جيل حتى أصبح القانون هو الحكومة الخفية للمجتمع الصيني، ذلك إن الصينيين ليست لهم شخصيات فردية مستقلة لا داخل الأسرة ولا خارجها, ولما كانت الدولة بالنسبة لهم أسرة كبيرة انعدم وجود الشخصية المستقلة عندهم علماً بأن الشخصية تتطلب وجود الوعي الذاتي الذي يعي نفسه أولاً ثم يفرق ويتميز عن الآخر ثانياً، حيث أن العلاقة السائدة هي علاقة أبوية بطرياركية Patriarchal التي جعلت من الأب كل شئ ومن الأبناء لا شئ ثم تجعل العلاقة واجباً أخلاقياً يتمثل في الطاعة (الأب الامبراطور في الأسرة والامبراطور الأب في الدولة) ومنه علينا أن نلاحظ أنه في مثل النظام لا مجال للحديث عن حقوق من أي نوع, إنما الحديث باستمرار عن الواجبات ذو اتجاه واحد لا يُعكس (أي من أسفل إلى أعلى فقط)"(4 ).

نلاحظ هنا، أنه في حين أرست الكونفوشيوسية جذور فلسفتها في تعاليم واقعية وسياسية، فإن الطاوية (أو الداوية Daoism) تميزت بالتصوف والتفكير الكلي الشمولي، "وغالباً ما اعتبر الفيلسوف "لاو تزو" (Lao Tzu) الممثل الأكبر للاتجاهات الطاوية في الحياة الصينية الثقافية، مع أنه يمكننا أيضاً أن نذكر تشوانغ تزو (المولود في 369 ق.م.) لكونه مفكراً طاوياً ذا نفوذ كبير.

لقد " عبَّرت الطاوية عن رؤيتها للحياة والعالم من خلال رؤيتها لتلك العلاقة الوثيقة بين الفلاح والأرض التي لا حياة له بدونها، وقد عملت الطبيعة على تشكيل شخصية الفلاح وطبائعه وأخلاقه، فهو كما أسلفنا بسيط وبريء مثل طفل، وقد رأى فلاسفة الطاوية في هذه البساطة والبراءة صورةً للمجتمع الإنساني، ودعوا إلى العودة إلى الطبيعة ورذلوا المدنية، ورأوا في الطبيعي مصدراً لسعادة الإنسان وفي المصطنع مصدراً لتعاسته"(5 ).

لعبت الطاوية دوراً كبيراً في تطوير فلسفة الصين القديمة، والطاوية Taoism وهي مجمل آراء الفيلسوف "لاو تزو" (القرنين السادس والخامس ق.م) عن "الطاو" Tao– طريق (قانون) الأشياء.

ينطلق "لاو تزو" من القول بان حياة الطبيعة والانسان لا تسير وفقاً لـ"ارادة السماء"، وانما وفق طريق طبيعي محدد – "الطاو" هذا القانون الطبيعي– "الطاو" يشكل مع الجوهر "تسي" (الهواء، الأثير) أساس العالم، والعالم كله في حركة وتغير دائمين، الأمر الذي ينجم عنه، بالضرورة، انتقال كافة الأشياء إلى نقيضها، وهكذا ستأخذ العدالة مجراها في نهاية المطاف، فيغدو الضعيف قوياً، والقوي ضعيفاً. لكن على الإنسان ألا يتدخل في المجرى الطبيعي للأحداث، فمن العبث أن نحاول تغيير مجراها بهدف الحصول على منافع شخصية، لأن كل محاولة من هذا النوع ستبوء حتماً بالفشل، كما وقف "لاو تزو" ضد تعسف الزعماء والوجهاء، ودعا الناس إلى ترك ادخار ما يفيض عن حاجتهم، والعودة إلى نمط الحياة المشاعي، ومثل هيراقليطس، غالباً ما كان "لاو تزو" يُعْتَبَر "محيراً" و"فهمه متعذر". وقد يكون أفضل وصف لكتاب طاو –تي– تشنغ

بأنه إسهام في الفلسفة الطبيعية الصينية، أو فلسفة الوجود، وبهذا الاعتبار يميز نفسه، وبشكل محدد، عن فلسفة كونفوشيوس ذات التوجه العملي"( 6).

"فالطاوية الفلسفية تقوم على مبدأ التوافق مع صيرورة الطبيعة، أما الطاوية الطقسية فتعمل أحياناً على معاكسة الطبيعة. والمثال على ذلك أن "لاو تسو" يرى أن تناوب الحياة والموت هو قانونٌ طبيعي، وأن على الإنسان أن يقبل الموت مثلما قبل الحياة، أما الطاوية الطقسية فقد ابتكرت تقنيات من شأنها إطالة العمر وطمحت إلى تفادي الموت"( 7).

**آراء "لاو تزو":**

"الفكرة الأساسية عند "لاو تزو" هي الطاو (tao)، ويقال إنها تعني "اللامحدد" و"اللامتناهي" و"اللامتغير" و"الذي لا حدود له في الزمان والمكان" و"الفوضى كما الصورة".

تسميات مثل هذه تعني ماهيتها وحسب. واللغة، بكلام دقيق، غير كافية، لأنه لا يمكن تعريف الطاو (Tao) تعريفاً فكرياً، وعلى كل حال، تبدو تأملات "لاو تزو" في الطاو أن لها وجوهاً عديدة مع الأسئلة والأجوبة التي ألفناها في الفلسفة الطبيعية اليونانية، فقد رأى "لاو تزو"، مثل "أناكسيماندر"، أن الطاو سابق للسماء والأرض، فالطاو هو نقطة البداية والعودة لجميع الكائنات، وهو يعطي مثلاً شارحاً ليبين أنه يمكن اعتبار الطاو مثل "الأم للعالم"، ونقطة بداية لتنوع الوجود كله"(8 ).

**مفهوم الطاو:**

" "مفهوم "الطاو" عند الحكيم الفيلسوف الصيني "لاو تسو" في كتابه "التاو تي تشينغ"، وهو الكتاب الذي مارس تأثيراً كبيراً على تشكيل العقل الصيني وعلى ثقافة الشرق الأقصى بصورة عامة، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وما زال موضع اهتمام من قبل الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً"(9 ).

" فالطاو هو المبدأ الأول المحيط بكل شيء والموجود في كل شيء؛ المركز الساكن الذي تدور حوله عجلة الوجود، والثابت الذي به تقوم الحركة والمتحركات. ليس له بداية

أو نهاية لأن أبده عين أزله، باطنه فارغ وظاهره ما لا يحصى من الموجودات (أو "الآلاف المؤلفة" وفق تعبير "لاو تسو")، ولكن ما يميز مفهوم "الطاو" عن مفهوم "الأُلوهة"، هو أن الطاو ماهيةٌ غُفلة غير مشخصة لا يمكن اختصارها إلى إله ذي شخصية مستقلة وإرادة فاعلة، يؤثر في العالم عن بُعد ويتحكم به بشكل قصدي"( 10).

" وربما كان بإمكاننا أن نتصور الطاو أنه الوجود للوجود، والقوة البدائية غير المحددة التي هي أساس كل ما هو موجود. وفي مكان آخر، يقول "لاو تزو": "الوجود ينشأ من العدم(11 )"، وقد يكون عنى هنا أن الطاو الذي هو القوة البدائية أو "الوجود" يجب وصفه بأنه "العدم" بغية تجنب تحويل الطاو إلى شيء أو موجود ما.

ولا ريب في أن مثل هذه التأويلات مفعم بمقدار كبير من الشك، وإذا كانت معقولة، يمكننا القول حالتئذ إن "لاو تزو" قارَبَ مسألة الجوهر بطريقة الفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين"(12).

ليس عسيراً أن نفهم أن "لاو تزو" "الغامض" كان على تصادم مع مبادئ الكونفوشيوسية الاجتماعية – الأخلاقية البراغماتية، كما إنه تحول بوضوح ضد التقاليد التربوية الكونفوشيوسية، ويقال إنه ادعى أن الأفضل للناس أن تكون معرفتهم قليلة، على أن تكون واسعة، فالتعليم التربوي الزائد لا ينفع إلا في إفساد أرواحهم"(13 ).

بين اتباع "لاو تزو" برز الفيلسوف "يان تشو" (القرن الرابع ق.م)، الذي انكر وجود أية قوى خارقة، إذ أن عالم الاشياء، عنده يسير وفقاً لقوانينه الذاتية، ويتغير باستمرار، ويتميز الإنسان عن جميع الكائنات الحية بأنه أكثرها ذكاء، الروح لا تنفصل عن البدن، تفني بفنائه، ويجب أن توفر للإنسان امكانية تلبية جميع احتياجاته، وعليه أن يستخدم الاشياء بحكمة وتعقل، "ليحفظ طبيعته كاملة"( 14).

"بلغت الطاوية أوجها في تعاليم "تشوان تزو" (القرنين الرابع والثالث ق.م) الذي تَرَسَّمَ خطى معلمه "لاو تزو" في فهمه للتاو كقانون طبيعي، يتجدد العالم باستمرار وفقاً له، حيث يرى "تشوان تزو" أن الكائنات الحية الدقيقة التي تعيش في الماء تطورت لينجم عنها الحيوان، ومن الحيوانات جاء الانسان، العلة الأولى (تسي) تملأ العالم

الأرضي كله "ان ولادة الإنسان هي تجمع لـ(تسي)، تتكثف (تسي) فتظهر الحياة، "وتتناثر – فيحل الموت"، "وبموت الإنسان تفنى روحه أيضاً"، والفكر الانساني عنده، "مرآة الاشياء جميعاً"، وقد تضمنت آراء الفيلسوف المادية الساذجة بعض الأفكار الديالكتيكية: "ان ما كان خالياً من التمايز سيصبح متمايزاً لا محالة"، والشيء (هو، وخلافه، في نفس الوقت"، لانه "يتغير مع كل حركة، وفي كل لحظة" لكن الفيلسوف، اذ يسلم بديالكتيك الواقع، يعطي صفة الاطلاق للوحدة التي تكمن وراء التنوع في العالم، ويدعو على "الذوبان" في الطاو الخالد، وإلى اللامبالاة ازاء الحياة الدنيوية وقد كانت موضوعته هذه احد مصادر تشكل الديانات الطاوية على مشارف الميلاد"(15).

"هكذا تطورت فلسفة الصين القديمة، كفلسفات البلدان الاخرى، من خلال صراع المادية والمثالية، وكانت الظروف التاريخية الخاصة بالبلاد (بقاء التقاليد القبلية والبطريركية، والطابع المتخلف للعلاقات الاجتماعية العبودية) وراء انصراف المفكرين، بشكل أساسي، لحل القضايا الاجتماعية والاخلاقية والسياسية، ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتمحور صراع الاتجاهات الفلسفية حول مفهوم الطاو – طريق التطور الاجتماعي وقدر الإنسان فمن اعتبره قانوناً طبيعياً كان من أنصار المادية، ومن رأى فيه قانوناً الهياً كان من دعاة المثالية"( 16).

(1 ) فراس السواح – إطلالة على الفلسفة الصينية – موقع: ألف – 2018/4/28.

( 2) المرجع نفسه.

( 3) المرجع نفسه.

( 4) شوقي العمير – تلخيص مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب العالم الشرقي هيجل – الانترنت – 20 /2013/6.

( 5) فراس السواح – إطلالة على الفلسفة الصينية – موقع ألف – 2018/4/28.

( 6) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 83

( 7) فراس السواح – مرجع سبق ذكره – إطلالة على الفلسفة الصينية .

( 8) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 84

( 9) فراس السواح – فلسفة الحكم في كتاب التاو تي تشينغ – مركز دراسات الصين – 2009/5/25.

( 10) المرجع نفسه .

( 11) العدم : ضد الوجود أو نقيضه

( 12) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 84

( 13) المرجع نفسه – ص 85

( 14) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم –دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 48

( 15) المرجع نفسه – ص 49

( 16) المرجع نفسه – ص 52+53

# بدايات الفكر الفلسفي في بابل ومصر القديمة

الحوار المتمدن–العدد: 6662 – 2020 / 8 / 30

"كان نظام الرق، هو النظام السائد في بابل ومصر القديمة، حيث سُخِّرَ العبيد لبناء منشآت الري، ولتشييد الأهرامات والمنابر والقصور، وفي أواخر الألف الرابعة وبداية الألف الثالثة قبل الميلاد بلغت العلاقات العبودية في هذين البلدين أوج تطورها"([1]).

**الحضارة البابلية:**

تعادل الحضارة البابلية من حيث القيمة التاريخية الحضارة المصرية و الهندية و الصينية نظرا لما تركته من آثار أدبية و علمية فيها، على سبيل المثال مساهمتهم في الرياضيات و الفلك، وإنشائهم لأول مكتبة في التاريخ و هي مكتبة آشور بنيبال و هو واحد من كبار الحكام آنذاك، كذلك إقامتهم لأول شريعة في التاريخ تعرف بقوانين حمورابي كما ساهمت هذه الحضارة في بعض الأفكار الفلسفية و منها([2]):

1. أصل الكون: يري البابليون الأوائل أن الماء هو العنصر المؤسس للكون و بذلك يكونون قد سبقوا الفكر اليوناني و بشكل خاص ما قال به طاليس يؤكد ذلك ما نقرأه في قصيدتهم المشهورة جلجامش حيث يقول أحد مقاطعها: (إن إبسو– المحيط أي الماء– أبو كل الأشياء، خلق كل شيء و بعد أن امتزج مع أخيوس– الأرض أو التربة– لم يكن قد ظهر فيه أي حقل و لم يكن هنالك وجود لمستنقعات، لم يكن أحد من الآلهة قد خلق و لم يكن أحد قد اتخذ له اسما و لم تكن المصائر قد تقررت...) يفيد هذا المقطع بشكل صريح أن الماء سابق لجميع الموجودات وأنه هو منشؤها.

2. موضوع الخلود: دونت ملحمة گلگامش مسألة الخلود وبينت أن الفكر البابلي لم يكن يؤمن بالأبدية و إنما أقر بفكرة الفناء، ومن هنا الطابع التشاؤمي لهذه الملحمة التي تدعو إلى ضرورة التمتع بالحياة قدر الإمكان.
3. الموقف الميتافيزيقي: يتميز الفكر البابلي بقوله في مرحلته الأولى بتعدد الآلهة و من أشهر آلهتهم: بعل، عشتار، شماس، آنو و كلها ترمز للشمس أو الماء أو التراب لأنهم عادة يعبدون الطبيعة لاعتقادهم بأنها مصدر حياتهم.

فلسفة القانون: ساهم البابليون في إقامة قواعد للتنظيم الاجتماعي و السياسي عرفت باسم قوانين حمورابي هذه القوانين تجسد فكرتين أساسيتين: الفكرة الأولى ضرورة تنظيم المجتمع وفقا لقوانين معينة، ثانيا ارتباط هذا النظام بفكرة العدالة و ذلك أن العدل يشترط النظام و يرفض الفوضى، ويبين نص من نصوص هذا القانون مدى ارتباطه كذلك بمؤسسه ألا و هو حمورابي يقول حمورابي (أنا الحاكم الحارس أضم بين أحضاني أهالي بلاد سومر و أكاد و كجت حماهم حتى لا يضطهد القوي الضعيف و حتى يتحتم عليهم أن يتوفوا العدل في معاملتهم اليتيمة والأرمل. دع أي شخص مظلوم له حق يمثل أمام صورتي كملك للعدالة)"([3]).

أخيراً، مهم الإشارة إلى دور الأسطورة وتأثيرها على الحضارة البابلية، فقد "لعبت الأسطورة، التي جسدت محاولات الناس الأولى لفهم ظواهر الطبيعة، دوراً كبيراً في نشوء الفكر الفلسفي لدى سكان ما بين النهرين، كغيرهم من شعوب العالم القديم، وبالتدريج تحولت الاساطير، التي تحكي أصل الآلهة Theogony، إلى معتقدات فكرية وفلسفية عن أصل العالم وارتقائه، ولم تكن النجوم، عند البابليين، وسائط تساعد الناس على حساب الزمن، وفي التنبوءات الفلكية، فحسب، بل وقوى خالقة، أوجدت العالم، وتؤثر فيه باستمرار، فالقمر، عندهم، "أبو الآلهة"، والنجوم – آلهة، تنير ليلا فقط، من ثم تأتي الشمس، فتطفىء النجوم السماوية، ولذا فانها مصدر الظلمة، والقوة التي تحكم عالم جوف الأرض (العالم الاسفل)، ومصدر الموت والهلاك، لكن القمر، بعد أن يموت، يعود فيبعث من جديد، ولذا كان – عند البابليين – رمز الحياة، الخالدة، التي لا تنطفئ

شعلتها أبداً، وبمرور الزمن يتحول بين الخير (النور) والشر (الظلمة) في اسطورة نشوء العالم إلى التغني بانتصار إله النور على اله الظلمة، ويغدو اله النور قوة سامية، تسير العالم وتحفظه.

هذه النظرة إلى دور النجوم كانت وراء ظهور التنجيم Astrology، الذي يعكس ايماناً خرافياً بقدرة النجوم على التأثير في مصائر الافراد والمجتمعات، وقد تطلب تطور الزراعة والري والبناء ضرورة توسيع المعارف العلمية، وتطبيقها في الحياة العملية، كما اخترع العلماء البابليون "النظام الستيني" في الحسابات، الذي ما يزال مستعملاً في جميع أنحاء العالم (1 ساعة = 60 دقيقة، 1 دقيقة = 60 ثانية)"([4]).

**الحضارة الفرعونية :**

" خلال الألف الثالث قبل الميلاد، حقق الطور الأول من التاريخ المصري الذي ندعوه بالمملكة القديمة، أهم منجزات الثقافة المصرية في التكنولوجيا والعمارة والفنون، وفيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، فقد حل الإله "رع" تدريجياً محل الإله حوروس، وصار رئيساً للبانثيون المصري وأباً لجميع الآلهة، وكان يتجلى في العالم المادي على هيئة قرص الشمس. أما "حوروس" و"سيت" فقد تابعا صراعهما ولكن من خلال ميثولوجيا مختلفة، فقد أنجب رع إبنين هما شو– الهواء، وتفنوت– الرطوبة، ومن زواج شو وتفنوت ولدت السماء نوت والأرض جيب، ومن زواج السماء والأرض ولد أربعة آلهة هم: "أوزوريس" و"سيت" و"إيزيس" و"نفتيس"؛ فتزوج أوزوريس من إيزيس، وسيت من نفتيس"([5]).

"ومع نهاية حكم الأسرة السادسة انهارت المملكة القديمة، ودخلت البلاد في الفترة التي يدعوها المؤرخون بالفترة الانتقالية الأولى، وخلال هذه الفترة، ترسخت اللامركزية السياسية، واستقل حكام الأقاليم الذين راحوا يُبَنَّون قصورهم الفارهة الخاصة ويُنَمُّون ثرواتهم؛ ولم يعد الفرعون مصدر قوتهم وجاههم، كما أنه لم يعد شفيعهم من أجل الخلود في عالم الآلهة، فراحوا يشيدون صروح دفن لهم في مناطقهم، ويسعون لتحقيق الخلود دون شفاعة الفرعون ووساطته، بعد ذلك، "أخذت كل شرائح الشعب تتطلع إلى الخلود،

وإلى حياة سعيدة بصحبة الآلهة بعيداً عن ألم وشقاء الحياة الأرضية، وبذلك ولدت فكرة الجنة السماوية المُعَدَّة لجميع الصالحين بصرف النظر عن منشئهم الطبقي، وصار الإله الصاعد "أوزوريس" هو الشفيع الوحيد للموتى الذي يمسك بمفاتيح العبور إلى العالم الآخر لكل من عمل صالحاً في دنياه، وبهذه الطريقة تم ربط الأخلاق بالدين؛ فلقد كان "أوزوريس" إلهاً أخلاقياً يحض على فضائل الأعمال ويجزي بها، ويكره الرذائل ويعاقب عليها"([6]).

" في أواسط القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وخلال الفترة التي كانت فيها مصر في أوج عظمتها وقوّتها، ارتقى عرش هذه الإمبراطورية مترامية الأطراف الفرعون "أمنحوتب" الرابع، أو "أخناتون" كما دعا نفسه بعد ذلك، وحَكَمَ لمدة ستّ عشرة سنة (1369–1353 ق.م) أسّس خلالها لأوّل ديانة توحيدية معروفة لنا تاريخياً، وبنى أوّل المعابد لإلهه "آتون" في العاصمة طيبة.

يقوم معتقد "أختاتون" على الإيمان بإله واحد للبشرية جمعاء، وهذا الإله هو طاقة صافية لا تتخذ شكلاً ما، ولكنها تتبدى في عالم الظواهر بقرص الشمس مصدر الحياة لكل مخلوقات الأرض، "وقد ارتبط ظهور الفكر الفلسفي هنا بالخطوات الأولى لعلوم الطبيعة – الفلك والرياضيات، من جهة، والاسطورة، من جهة ثانية، ولم تكن الفلسفة قد ظهرت بعد كشكل متميز من أشكال الوعي الاجتماعي"([7]).

نشير هنا إلى " الأثر الكبير للتقويم الشمسي في حياة الناس العملية، وقد ذكر المؤرخ اليوناني، هيرودوت، أن المصريين توصلوا، قبل غيرهم من شعوب العالم، إلى تحديد طول السنة بـ 365 يوماً وربع اليوم، كما أحرزت الرياضيات المصرية نجاحات هامة، منها –حساب حجم الهرم الناقص ذي القاعدة المربعة، ودساتير حساب مساحة المثلث والمستطيل وشبه المنحرف والدائرة، وتشير طرق الحساب، التي كانت تُعَلَّم في المدارس المصرية، إلى المستوى العالي – بمقياس تلك الايام– الذي بلغته المعرفة النظرية في بلاد وادي النيل، هنا أيضاً يمكن، بوضوح، تتبع الطريق، الذي سلكه الفكر في انتقاله من احضان التصورات الدينية إلى التأويل الفلسفي للأسطورة، فقد تغير

مضمون الاسطورة ليصبح فلسفياً، اكثر منه دينياً، وقد "ارتبط هذا بتطور العلوم والمعرفة، من جهة، وبالصراع، الذي دارت رحاه بين العبيد ومالكيهم، بين طبقات الاحرار الميسورين، الذين أصبحوا في الألف الثاني قبل الميلاد قوة متميزة لا يستهان بها، وبين الزعامة التقليدية في نظام الرق، من جهة ثانية، "وهكذا ظهرت المؤلفات، التي تثير الشكوك حول صحة التصورات الدينية، ولا سيما الاعتقاد بالحياة الخالدة في العالم الآخر، كما تدعو هذه المؤلفات إلى تشييد دعائم حياة سعيدة هنا، في عالمنا الارضي، لا أن نقبع بانتظار نعيم الدار الآخرة، كما كان لازدياد حدة الصراع الطبقي، أثره في ظهور التعاليم السياسية الأولى، التي تعبر عن آراء الطبقات المسيطرة، فينادي أحدها علناً: "أخْضِع العامة، واسحَق اندفاعها وحرارتها"، كما تطفح هذه التعاليم بالحقد العارم على الجماهير وتطلعاتها، وتصور النظام العبودي نظاماً الهياً خالداً، لن يتغير أبداً"([8]).

إن الآثار الأدبية الفرعونية "تطرح، وان يكن بسذاجة، مسألة الأساس (الأصل) المادي لظواهر الطبيعة، فتتحدث عن الماء البارد، الذي منه تتولد الكائنات الحية، وتتحدر عنه جميع الاشياء، أو الهواء، الذي يملأ الفراغ، و"يحضر في الاشياء كلها"، لكن الفكر الفلسفي هنا لم يصل إلى المستوى، الذي بلغه في بلدان نظام الرق الأكثر تقدماً، ومع ذلك كان للافكار الالحادية والمادية الساذجة لدى المصريين والبابليين أثرها في التطور اللاحق للعلم والفكر المادي في العالم القديم، بهذا الصدد يذكر المؤرخ بلوتارك أن الفيلسوف اليوناني طاليس تَعَلَّمَ من المصريين بالذات أن يفترض الماء أصلاً للاشياء وعلتها الأولى"([9]).

هذه هي بعض ملامح الفكر الفلسفي في الشرق القديم الذي تأثرت به الفلسفه الاغريقيه وتفاعلت مع المعطيات الفلسفيه المصريه والبابليه بشكل خاص .

([1]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم –دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979م) – ص 53

([2]) موقع المعرفة – فلسفة شرقية – الانترنت.

([3]) المرجع نفسه.

([4]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم –دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979م) – ص 53 / 54

([5]) فراس السواح – بذور فكرة الشيطان في ديانة مصر القديمة – الأوان– 2010/4/5

([6]) المرجع نفسه .

([7]) فراس السواح – تراتيل أختاتون وسفر المزامير – الأوان – 2009/5/6.

([8]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 55 / 56

([9]) المرجع نفسه – ص 57

# الفلسفة اليونانية

الحوار المتمدن–العدد: 6663 – 2020 / 8 / 31

**مقدمة:**

في تناولنا للفلسفة اليونانية، نشير إلى أن الاغريق لم يكونوا هم أوائل الفلاسفة، "فقد استفادوا في الواقع –كما يقول إميل برهييه– من ديانات موسى ومصر وبابل، وبالتالي ليس العصر الاغريقي إذن هو العصر الأول للفلسفة، وانما في مصر الفرعونية وبابل؛ ويكاد المؤرخون جميعهم، يبدؤون تواريخهم بسلسلة طويلة من الفصول عن "الفلسفة الشرقية"؛ "فالفلسفة، التي لها أصل إلهي، انتقلت إلى الانبياء اليهود، ومنهم إلى البابليين، وإلى المجوس الكلدانيين، وإلى المصريين والاحباش والهنود، وحتى إلى الجرمان، ذلك إن الجهود التي بذلت لنفض غبار النحل عن تاريخ الفلسفة لاقت بطبيعة الحال مساندة وتأييداً لدى منظري التقدم، **وتشغل اليونان في هذا المنظور التاريخي مكانة خاصة لأن النوع البشري مطالب بان يتعرف فيها رائدة "فتحت له عبقريتها أبواب الحقيقة كلها"**[1].

فقد برزت الفلسفه اليونانيه في القرنين السادس والخامس ق.م وإستمرت حتى القرن الرابع ق.م ثم برزت بعدها الفلسفه الرومانيه في أواخر القرن الثاني ق.م حتي القرن السادس الميلادي.

**في هذا الجانب، يقول يوسف كرم: "مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار (مراحل): دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول: والدور الأول فيه وقتان: الوقت المسمى بما قبل سقراط، وهو يمتاز باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق"**[2].

---

[1] اميل برهييه – تاريخ الفلسفة– الجزء الأول: الفلسفة اليونانية– ترجمة: جورج طرابيشي– دار الطليعة – بيروت– الطبعة الأولى، 1982– الطبعة الثانية، 1987– ص22

[2] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة – 2012 – ص 19/18

**تميز فلاسفة الدور الأول، برؤاهم وأفكارهم الطبيعية المادية، بحيث أُطلق عليهم وصف الفلاسفة الطبيعيّون الأوائل، أهمهم الحكماء السبعة: "طاليس" (624 – 546) وهو أول فيلسوف إغريقي عرفته البشرية، وهو القائل بأن جميع الموجودات صدرت عن الماء البارد، و"أناكسِمندر"[3] الذي كان مادياً (610–546)، و"هيراقليطس"[4] (535– 475) أحد أهم فلاسفة اليونان وهو القائل "هذا الكون بدأ كتلة مشتعله من النار ستظل إلى الأبد"، اعتمدت فلسفته على العقل، واعتبر أن الوجود متحرك ومتغير بصورة دائمة، وقد عَبَّرَ عن ذلك بقوله "إننا لا نعبر النهر مرتين"، و"فيثاغورث" (580– 500) و"بارمنيدس"(540– 480)، و"أنبادوقليدس" (490– 430)، و"أناكساغور" (500 – 428) الذي قال أن العالم يتألف من دقائق صغيره وان الحياة دائمة ومستمرة، فالمادة عنده موجودة بكل عناصرها منذ الأزل، و"ديمقريطيس" (460– 370) الذي قال "لا شيء في هذا العالم إلا الذرات التي تؤلف الكون "فكان من أوائل الفلاسفة الماديين، وفي عهد هؤلاء الفلاسفة تشكلت الاتجاهات أو المدارس الفلسفيه التالية:**

---

(3) تلميذ طاليس ومعاصره، ولد حوالي 610 ق.م، اهتم، كأستاذه، بمسائل بنيان العالم، واشتغل بالجغرافيا والطبيعة، وبقضايا ظهور الحياة والانسان، لخص آراءه في مؤلفه "في الطبيعة" ، الذي ضاع، ولم تصلنا منه سوى كلمات منفردة، ليس بينها أية جملة كاملة، وهو، كطاليس ، لم يكتف بجمع المعارف، وصياغتها في مذهب فلسفي شامل، بل واستخدمها في الاغراض العملية، وكان أول من رسم خريطة للأرض، ووضع كرة أشبه ما تكون بالكرة الفلكية.. والأرض ، وما عليها من مياه ويابسة، لم تعد بعد القرص الطاليسي المسطح، ان الارض، عند أناكسمندر، تشبه الاسطوانة، أو العمود والسماء – كرة تحيط بالارض من جميع الجهات، والشمس، والقمر، والنجوم، لا تختفي في المحيط الكوني بحلول الليل، بل تتابع حركتها الدائرية مع الكرة السماوية كلها، لكنها تختفي وراء الافق ، والارض، بخلاف ما ارتأى طاليس، لا تحتاج للاستناد إلى شيء، بل تستقر دائماً في "مركز" العالم، الذي يبعد بعداً واحداً عن جميع نقاط الكرة السماوية ، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى. ويبدو أن أناكسمندر افترض أن المكان مملوء تماماً بالمادة وهذه المادة الأولى، "غير المعينة" ، لا حدود لها، وهي، بالتالي، "اللانهاية" Apiron. (موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص64+65)

(4) هيراقلطس فيلسوف مادي، يؤمن بمبدأ التغيّر فوحدها الصيرورة موجودة ولا شيء ثابت على الإطلاق وكل الموجودات الكونيّة هي في صيرورة وتحوّل مستمرين ودائمين وتتجلّى فكرته تلك في عبارته الشهيرة إنّنا لا نستطيع أن نستحمّ في النهر الواحد مرتين لأنّ ثمّة مياه جديدة تجري في كلّ مرّة.

- **المدرسة الأيونيه:** من فلاسفتها طاليس وانكسماندر، والقاسم المشترك لهذه المدرسة ان منطلقاتهم كانت مادية بحتة مرتبطة بالطبيعة أو بالواقع من حولهم دون الاعتماد على أية أفكار غيبية، وعلى سبيل المثال طاليس قال ان الماء أصل الموجودات، وانكسماندر قال أن هناك ماده أو عنصر لا نهائي هو أصل هذا الكون.
- **المدرسة الثانية: الفيثاغورية، نسبة إلى فيثاغورث الذي فسر بصورة عبقرية الكون أو العالم عبر الأرقام أو الأعداد، فالأعداد عنده هي أصل كل الاشياء وهي جوهر الكون (تعلمها من المصريين القدماء)، وهو أيضاًصاحب النظريات الرياضية المعروفة، نُسِجت حول شخصيته كثير من القصص غير العقليه وكأنه شخصية اسطوريه، الفيثاغوريه أصبحت أشبه بالعقيدة الدينية (الدروز يؤمنون به كجزء من عقيدتهم).**
- **المدرسة الثالثة: الإيلية أو الإليائية**[5]، وهي المدرسة التي اهتمت بالجانب الاخلاقي، ومن فلاسفتها أكزينوفانيس يعتبر أول من صرح بعقيدته في الألوهية دون غموض او ترميز حيث يعتبره الكثير من أساتذة الفلسفة أنه ممهد لعلم اللاهوت فضلا عن أنه أول من نادى بالتوحيد الصريح من فلاسفة اليونان.

ومن فلاسفة هذه المدرسة أيضاً بارمنيدس الذي تقوم فلسفته على ان الوجود قديم وأزلي لا نهاية له، أما نظرية المعرفة لديه فهي نوعان: معرفة الحقيقة القائمة على العقل، ومعرفة ظنيه مصدرها الحواس، فكل ما نفكر به (من خلال العقل) هو موجود بالضرورة، وهو موجود قبل ان نفكر به لانه مُكْتَسِبْ صفة الوجود الأزلي والأبدي.

---

**(5) المدرسة الايلية هي مدرسة خاصة بدراسة الفلسفة اسسها الفيلسوف الشهير كزينوفانيس صاحب كولوفون في إقليم كامبانيا في جنوب إيطاليا بايليا حيث اشتق اسم الايلية.ايليا كانت مستوطنة تابعة لفوكيا من مقاطعة يونيا قديما وحاليا فوكا وهي تابعة للدولة التركية، حيث يعتبر كل من برمنيدس وزينون الاثنين من ايليا الممثلين الرئيسيين لهذه المدرسة الايلية.اما ميليسوس من ساموس كان ثالث وآخر عضو في المدرسة الإيلية الفلسفية القديمة (موقع ويكيبيديا – الموسوعة الحرة– الانترنت).**

- **المدرسة الرابعة: الذريه** وأشهر فلاسفتها ديمقريطس، الذي فسر سبب وجود هذا الكون ارتباطاً بوحدات متناهية الصغر هي الذرة التي من خلال تراكمها وتجمعها نشأ الكون.
- **المدرسة الخامسة: السوفسطائية وهي أول مدرسة فلسفيه، وروادها معلمو الحكمة (السوفسطائي هو معلم الحكمة)، ويعتبر الفيلسوف بروتاغوراس الأب الروحي للفلسفة السوفسطائية، فالانسان عنده مقياس لكل شيء، اهتم بعلوم الرياضيات واللغة، أتهموه بالزندقة وحرقوا كل كتبه.**

في تلك المرحلة انتقل المجتمع اليوناني من المجتمع الزراعي إلى المجتمع التجاري أو الطبقي، والسوفسطائي كان يُعَلِّم الناس الحكمة بأجر مدفوع.

**كان المنطلق الأساسي لهؤلاء الفلاسفة هو التفكير في الطبيعة والبحث عن أصل الكون والعناصر المحدده له، ومهدوا لظهور الفلسفة[6] كما وضعوا الأسس التي انطلق منها كل من افلاطون وأرسطو.**

| الحقب الزمنية / الأشخاص | الموضوعات |
|---|---|
| طاليس (Thales) | (546-624) |
| أناكسيماندر (Anaximander) | (546-610) |
| أناكسيمينيس (Anaximenes) | (525-585) |
| فيثاغورث (Pythagoras) | (500-580م) |
| هيراقليطس (Heraclitus) | (500م) |
| بارمينيديس (Parmenides) | (500م) |
| إمبيدوكليس (Empedocles) | (432-492) |
| أناكساغور (Anaxagoras) | (428-498) |
| ديموقريطس (Gemocritus) | (370-460) |

[6] د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/4/2.

| | |
|---|---|
| غورجياس (Gorgias) | (374-483) |
| ثراسيماخوس (Thrasymachus) | (؟410-470) |
| بروتاغوراس (Protagoras) | (411-481 |
| سقراط (Socrates) | (399-470) |
| أفلاطون (Plato) | (347-427) |
| أرسطو (Aristotle) | (322-384) |

المصدر: غنارسكيربك ونلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى، بيروت، نيسان (ابريل) 2012- ص103

**أما الدور الثاني، "فقد ارتبط بالفيلسوف اليوناني سقراط بشكل أساسي، الذي يعتبر أحد أكبر الفلاسفة عبر التاريخ، وقد تميز هذا الدور (المرحلة) بصراع معرفي حامي الوطيس بين السفسطائيين[7] وسقراط، ذلك الصراع الذي تحوّل لاحقا إلى عداوة كان لها ما يبررها معرفيّا وتاريخيّا وسياسيّا.**

**ثم جاء تلميذه أفلاطون الذي اشتغل بالمسائل الفلسفية كلها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة، حتى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، وَوُفِّقَ إلى وضعها الوضع النهائي.**

**أما الدور الثالث، فهو الدور الذي عَبَّرَ عن مرحلة أفلاطون وأرسطو حيث بلغت الفلسفة اليونانية أوجّ نضجها وعطاءها، علاوة على أنه تميز بتجديد المذاهب القديمة وبالعودة إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية.**

ان التطور الروحي ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد قد انطلق من الاسطورة والدين باتجاه العلم والفلسفة، وقد لعب دوراً كبيراً في هذه العملية استيعاب الاغريق للمفاهيم والأفكار العملية والفلسفية لدى شعوب الشرق – في بابل وايران ومصر وفينيقيا،

[7] تعبير سفسطائي لدى الاغريق يعني الرجل المثقف والكفء.

لا سيما منها العلوم البابلية: الرياضيات والفلك والجغرافيا ونظام القياس، كما أخذ الاغريق عن جيرانهم وأسلافهم في الشرق المعارف الكونية Cosmology، والتقويم، ومبادئ الجبر والهندسة"[8].

**" وسوف نرى في دراستنا للتعاليم الفلسفية اليونانية كيف ظهر من أحشاء التصورات، الموشحة بالأسطورية، الاتجاهان الأساسيان في الفلسفة – المادي والمثالي، وكيف بدأ الصراع بينهما، هذا الصراع، الذي شَكَّلَ على امتداد العصور كلها المضمون الرئيسي للتطور الفلسفي، وسنرى أيضاً، في الوقت ذاته، كيف تَشَكَّلَ المنهجان المتضادان في التفكير – الديالكتيك والميتافيزيقا، وسنتعرف في شخص هيراقليطس على نموذج رائع للديكالتيك المادي الساذج"[9].**

فلا مِراء أنّ البحث في تاريخ الفكر الإنساني عموما وفي تاريخ الفلسفة اليونانيّة بشكل خاصّ " سيقودنا بالضرورة إلى إبداء العناية بالفلاسفة ما قبل سقراط أو فلاسفة الطبيعة أو الحكماء السبعه كما يُطلق عليهم، فالإنسانيّة عموماً مدينة لمنجزاتهم الهامّة الملهمة والعميقة، فلا شكّ "أن خصوصيّة هذه الفلسفة، تدفع في كلّ مرّة نحو التركيز على المضامين المعرفيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والميثولوجيّة لها، من أجل فهم جيّد وأفضل للمقاصد والغايات التي سعى إليها أصحابها وهم ينجزون نصوصهم، إذ أن فلسفة اليونان بوصفها مؤسِّسة للكثير من المفاهيم غدت مثاراً للنقاش والجدل في فكر العصور الوسطى أو في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، أو في الفكر الإنساني عموماً، ولعلّه من اللافت أنّ تناول المرجعيّات المفاهيميّة والاصطلاحيّة يقتضي العودة إلى اليونان بالضرورة"[10].

فمع الإغريق نجد "لأول مرة محاولة لتفسير الكون دون اللجوء إلى قوى ما وراء الطبيعة، دون تدخل من الآلهة، محاولة لشرح الطبيعة بالطبيعة نفسها، فقد كان هؤلاء

---

[8] جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة –ص 61

[9] المرجع نفسه – ص 62

[10] د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/4/2.

الفلاسفة الإغريق الأوائل فلاسفة ماديين، "لقد درسوا أسباب الظواهر الطبيعية مثل البرق والرعد والزلازل والمذنبات والنجوم، وسعوا إلى ايجاد تفسيرات عقلانية لكل هذه الظواهر خالية من تدخل الآلهة وغيرها من القوى الخارقة للطبيعة، أي أن الفلاسفة ما قبل سقراط قد درسوا الطبيعة، لقد كانوا الرواد الشجعان الذين مهدوا الطريق لجميع التطورات العلمية اللاحقة"[11].

**كما "ارتبطت الفلسفة اليونانية –كما يقول المفكر الشهيد د.حسين مروة– ارتباطاً وثيقاً بالمعارف الطبيعية، ويرجع ذلك إلى أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل كانوا من ذوي النشاط العملي: فمنهم كان البحار والتاجر والسياسي. بمعنى أن أفكارهم النظرية ارتبطت، بل كانت مشروطة، بنشاطهم العملي. من هنا نرى ان المعرفة الفلسفية لم تظهر – أول الأمر– في اليونان القديمة، كمعرفة فلسفية صرفاً، بل كمعرفة عن الطبيعة، ثم انتظمت في إطار نظريات أو فرضيات فلسفية"**[12].

ومما لا شك فيه، أن الديمقراطية الاثينيه، لعبت دوراً هاماً في توفير وانتشار مناخ حرية التفكير والإبداع، حيث أتاحت لجميع المواطنين في أثينا فرصة السيطرة بانفسهم على التشريع والحكم وتصريف الشئون الإدارية وغيرها.

**ولعل هذه الديمقراطية دون غيرها من أنواع الحكم، هي التي استطاعت – كما يقول ديورانت– "أن تطلق تلك الطاقة التي رفعت أثينة إلى أسمى مقام بَلَغَتْهُ أمة أخرى في التاريخ، ولم تكن هذه الديمقراطية الأرستقراطية نظاما يفسح الطريق لكل إنسان ليفعل ما يحلو له كما أنها لم تكن رقيباً عتيدا على الأملاك والنظام فحسب، بل كانت تشجع بالمال المسرحيات اليونانية وتشيد أحد أهم رموز اليونان "البارثينون" (المعبد) عام 432 ق.م، وتعمل لرفاهية الشعب وتقدمه، وتهيئ له الفرص التي لا**

---

(11) آلان وودز – الماركسية والفلسفة – الحوار المتمدن – العدد 6048 – 2018/11/8.

(12) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص706

**تمكنه "من أن يعيش فحسب، بل تمكنه من أن يعيش على خير وجه"، ومن اجل هذا فإن التاريخ لا يجد حرجا من أن يصفح عن جميع خطاياها"[13].**

**في هذا السياق، يقول "ول ديورانت": "إن افضليه الفلسفه الاغريقيه إنها كانت الرائده في تحرير الفكر عبر تساؤلاتها عن طبيعه الوقع وحقيقه العقل والعديد من القضايا ذات الطابع المعرفي الشمولي، وبقدر ماكانت عظمة الاغريق قائمه على ضوء الفكر، إستندت روما– التي وضعت فلسفه موازيه للفلسفه اليونانيه إلى "عظمة القوة "، فقد بلغت الشجاعة لدى فلاسفة الاغريق "انهم حاولوا ايجاد تفسير للحوادث التي كانت تنسب في الازمنة الماضية إلى قوى ما فوق الطبيعة الخارقة والمعجزات كما وردت في الاساطير، وبدأوا في البحث عن العلم والمعرفة المنطقية، ولم يكن ذلك البحث سوى أول الطريق صوب الفلسفة واسدال الستار على الاسطورة.**

**لقد كانت هذه الفلسفة في البداية، فلسفة طبيعية مادية، ونظرت إلى العالم المادي وتساءلت عن أصل الاشياء النهائي، وكانت النهاية الطبيعية لهذا النوع من الأفكار هي مادية ديمقريطس[14] (640–560 قبل الميلاد) القائل "(لا يوجد أي**

---

[13] ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان – الكتاب الثالث ضمن المجلد الرابع (7 /8) "العصر الذهبي" – مكتبة الأسرة– القاهرة – 2001 – ص43

[14] ديمقريطس (حوالي 460 – بداية القرن الرابع ق.م) ولد ديمقريطس في أسرة غنية، وأولع بالعلم منذ الصغر، وقام ، بعد وفاة والده ، بعدد كبير من الرحلات إلى بلدان الشرق، اشتهرت أعماله بالموسوعية، حيث أسهم في مختلف العلوم والفنون: في الفلسفة، والمنطق، وعلم النفس، والاخلاق، والسياسة، والفن، واللغة، والرياضيات، والفيزياء، والفلك. ليس في العالم الا الخلاء والذرات، منها تتألف جميع الموجودات – تلك هي الموضوعة الاساسية في مذهب ديمقريطس الذري. ويعمم ديمقريطس آراءه الذرية لتشمل الحياة والروح أيضاً، وهو، كالفلاسفة الماديين السابقين، يرجع ظهور الكائنات الحية إلى الظروف والشروط الطبيعة، دونما أية غائية، أو علة خارجية مفارقة، والنفس، أيضاً، تتألف من ذرات نارية، وهي عبارة عن ائتلاف مؤقت لها. وقد أنكر الفيلسوف خلود الروح.. نظريته في المعرفة: نظرية ديمقريطس المادية في المعرفة منسجمة مع فهمه المادي للطبيعة ، الاحاسيس، عنده، مصدر المعرفة وأساسها.... آراءه الاجتماعية: عنى ديمقريطس بدراسة الظواهر الاجتماعية، واعتبر السياسة أهم الفنون قاطبة، مهمتها – ضمان المصالح العامة للمواطنين في ظل الديمقراطية العبودية. كان نصيرا متحمسا للنظام الديمقراطي العبودي: "ان الفقر في ظل الديمقراطية خير مما يسمى بالعيش الوثير في ظل القياصرة، بقدر ما الحرية خير من العبودية". وقد عبر عن رأي طبقة ملاك العبيد حين أكد على ضرورة خضوع الفرد التام لسلطة الدولة. المثل الذي يصبو اليه ديمقريطس هو حياة، يحميها االقانون والنظام، حياة الهدوء والطمأنينة، ويرى الشرط الضروري للحياة الاجتماعية في تقسيم العمل، الذي ينظر اليه الفيلسوف من وجهة المصلحة الطبقية لملاك العبيد. (موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص92+93)

**شيء في الحقيقة سوى الذرات والفراغ)، وقد كانت هذه احدى الاتجاهات الرئيسية للفكر والتأمل اليوناني، وبقيت مندثرة مدة من الوقت في أيام أفلاطون، ولكنها ظهرت وبرزت في أبيقور (342–270 قبل الميلاد) وتحولت إلى سيل عباب من الفصاحة في ليوكريتس (98–55 قبل الميلاد)"** [15].

ولكن "التطور العظيم الخصيب في الفلسفة اليونانية اتخذ شكلاً له في "السفسطائيين، معلمي الحكمة المتجولين والطوافين، الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم، بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء. وكانوا جميعاً من أهل البراعة والحذق، ومن النادر ان تجد مشكلة أو حلاً في فلسفتنا الحالية العقلية والمسلكية، لم يتحققوا منه أو يتناولوه بالبحث، فقد وجهوا أسئلة عن كل شيء، ووقفوا بلا وجل أمام المحرمات الدينية والسياسية، وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل"[16].

**"فديمقراطياتنا ودكتاتورياتنا في أوروبا –كما يقول ديورانت– على السواء ترجعان إلى المُثُلْ اليونانية؛ وفكرة المحاكمة على أيدي المحلفين، والحريات المدنية التي تشمل حرية الفكر، والتعبير، والكتابة، والاجتماع، والعبادة، كل هذه قدا استمدت قوتها من التاريخ اليوناني، وهذه هي الخصائص التي تميز اليوناني عن الشرقى، والتي وهبته استقلالا في الروح وفي المغامرة جعله يسخر من الخضوع والاستسلام والقصور الذاتي، فمدراسنا وجامعاتنا في أوروبا، ومدارس التدريب الرياضي وملاعبه، والمباريات الرياضية والأولمبية، –كما يضيف ديورانت– كل هذه ترجع أصولها إلى بلاد اليونان، ونظرية تحسين النسل، وفكرة ضبط الشهوة الجنسية، والسيطرة على الغرائز والعواطف، وعبادة الصحة والحياة الطبيعية، ومذهب إشباع الحواس اكمل إشباع، كل هذه وجدت صيغها التاريخية في بلاد اليونان، وقد تفرع الجزء الأكبر من الدين المسيحي والعبادات المسيحية (ولفظا Christian وTheology نفسهما**

---

[15] ول ديورانت–ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – قصة الفلسفة – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص6 /7

[16] المرجع نفسه – ص7

لفظان يونانيان) من الطقوس الخفية التي كانت منتشره في بلاد اليونان ومصر، ومن العقيدة اليونانية القائلة بموت الإبن المقدس لتخليص الجنس البشري ثم بعثه من بين الموتى، ومن الطقوس اليونانية والمواكب الدينية وحفلات التطهير، والتضحية المقدسة، والطعام العام المقدس، ومن الآراء اليونانية عن الجحيم، والشياطين، والمطهر، والغفران، والجنة، ومن النظريات الرواقية ولأفلاطونية الجديدة عن الكلمة والخلق، واحتراق العالم في آخر الأمر، ونحن كبشر مدينون بخرافاتنا نفسها لما كان لدى اليونان من اغوال وساحرات، ولعنات، وتفاؤل وتشاؤم وأيام منحوسة"[17].

ولولا ما كتبه اليونان، وما نقل إلينا عنهم، لكان وجود أدبنا من أشق الأمور – كما يستطرد ديورانت– "فحروفنا الهجائية جاءتنا من بلاد اليونان، ولغتنا تكثر فيها الكلمات اليونانية؛ وعلومنا قد أنشات لها لغة عامة دولية بوساطة المصطلحات اليونانية؛ ونَحْوَنا، وبلاغتنا، وحتى علامات الترقيم، وتقسيم هذه الصفحة إلى فقرات، كل هذا من اختراع اليونان، وكل ما لدينا من صور أدبية – الشعر الغنائي، والقصائد، وأناشيد الرعاة، والرواية القصصية، كما حرر أبقراط الطب من التصوف والنظريات الفلسفية ورفع من منزلته بان ضم إليه قانونا أخلاقيا ساميا".

كما "ارتقى هروفيلس وإراسستراتس بعلمى التشريح ووظائف الأعضاء، إلى درجة لم تصل إليها أوربا بعدهما –إذا استثنينا جالينوس وحده – إلا في عهد النهضة، فلم يشهد العالم قبل اليونان رجالا يفحصون عن الطبيعة بمثل دقتهم وبمثل ولعهم بها وحبهم إياها، ولم ينقص اليونان من مكانة العالم السامية باعتقادهم أنه كون منظم وأن نظامه هذا يجعله قابلا للفهم والإدراك، وقد ابتدعوا المنطق لنفس السبب الذي جعلهم يبتدعون التماثيل التي بلغت ذروة الكمال؛ والتناسق، والوحدة، والتناسب، والشكل هي في رأيهم فن المنطق ومنطق الفن، وقد دفعهم تشوفهم وتطلعهم لمعرفة كل حقيقة وكل نظرية إلى أن يجعلوا الفلسفة مغامرة ممتازة من مغامرات العقل

[17] ول ديورانت – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (7 /8 ) الكتاب الخامس – انتشار الهلستينية – ص 207

الأوربي، وهم لا يكتفون بهذا بل نراهم لا يكادون يتركون فَرَضاً من الفروض أو نظاما من الأنظمة إلا فكروا فيه، ولا يكادون يتركون لغيرهم شيئا يقولونه عن مشاكل الحياة الكبرى، ولم يكن الناس في بلاد اليونان يتحدثون عن الفلسفة فحسب، بل كانوا فوق ذلك يعيشون فيها: فقد كان الحكيم لا المحارب أو القديس، صاحب أسمى مكانة في اليونانية وكان هو مَثَلُها الأعلى"[18].

وآخر ما نقوله في هذا المجال: "إن الحضارة لا تموت، لكنها تهاجر من بلد إلى بلد، فهي تغير مسكنها وملبسها، ولكنها تظل حية، وموت إحدى الحضارات كموت احد الأفراد يفسح المكان لنشاة حضارة أخرى؛ فالحياة تخلو عنها غشاءها القديم وتفاجئ الموت بشباب غض جديد، فالحضارة اليونانية حية، وتتحرك في كل نسمة من نسمات العقل نستنشقها، وإن ما بقي ليبلغ من الضخامة حداً يستحيل على الفرد في حياته أن يستوعبه كله، ونحن نعرف عيوبها ونقائصها – نعرف حروبها الجنونية التي خَلَتْ من الرحمة، وما فيها من استرقاق دام إلى آخر أيام بنيها، ولكن الذين يحبون الحرية، والعقل، والجمال، لا يطيلون التفكير في هذه العيوب، بل إنهم سوف يستمعون من وراء صخب التاريخ السياسي إلى أصوات سقراط وأفلاطون وأرسطو وإبيقور، وأركميديز، وسوف يحمدون الله لوجود أمثال أولئك الرجال ويحرصون على صحبتهم في بلاد غير بلادهم ويقرنون بلاد اليونان بفجر تلك الحضارة الغربية المنير التي هي غذاؤنا وحياتنا رغم ما فيها من عيوب ترجع أصولها إلى معينها القديم"[19].

في ضوء ما تقدم، أشير إلى أن الفلسفة اليونانية كان لها تأثيراً كبيراً على توليد المعرفة والمناهج المعرفية للتفكير السليم، إلى جانب تأثيرها في تطور الانسان والحضارة البشرية، ومهدت كل الطرق للفلسفة التي جاءت من بعدها في ذلك العصر أو في العصور الوسطى، وفي عصرنا الحديث والمعاصر الراهن.

---

[18] المرجع نفسه – ص 209 / 210

[19] المرجع نفسه –ص 211 / 212

# السفسطائيون

الحوار المتمدن–العدد: 6664 – 2020 / 9 / 1

برزت "السوفسطائية" كظاهرة فلسفية لعصر ديمقراطية العبيد في أثينا، ففي القرن الخامس قبل الميلاد، كان نظام الحكم الديمقراطي العبودي قد حل محل السلطة الارستقراطية القديمة في كثير من المدن اليونانية، وصاحَبَ هذا، ظهور عدد من الهيئات المنتخبة – المحاكم، والمجالس الشعبية، التي لعبت دوراً هاماً للغاية في صراع الطبقات والأحزاب بين السكان الاحرار، فشاع الجدل السياسي والقضائي، وظهرت الحاجة إلى معلمين يلقنون فنون الخطابة، وأساليب المَحَاجَّة واستمالة الجمهور، وأصبح معلمو البيان والجدل القضائي وغيره اساتذة يلقنون المعارف السياسية والخطابة.

وبما أن المعرفة لم تكن قد انقسمت بعد إلى فلسفية وعلمية خاصة، ونظراً للمكانة التي أصبحت الفلسفة تتمتع بها في أعين الأوساط المثقفة، كان هؤلاء المعلمون الجدد لا يكتفون، عادة، بتلقين المعارف السياسية والحقوقية، بل ويربطونها بالمعتقدات والقضايا الفلسفية الشاملة، دُعِيَ هؤلاء بالسفسطائيين Sophists أي الحكماء، أساتذة الحكمة، ثم جاء الكُتَّاب، المعادون للنظام الديمقراطي ومؤسساته، ليسحبوا عداءهم على المعلمين، الذين يُعِدُّونَ الشباب للنشاط السياسي والقضائي، وصاروا يطلقون اسم السفسطائيين عليهم"([1]).

أشير هنا إلى أن السفسطائية لم تكن تياراً فلسفياً متجانساً، لكن ممثليها، باختلاف اتجاهاتهم انضموا تحت لواء المبدأ القائل بنسبية كافة المفاهيم الانسانية، بما فيها المعايير والقيم الاخلاقية، وقد تجلى هذا المبدأ في القول المأثور عن بروتاغوراس([2]) "الانسان مقياس الاشياء جميعاً : هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لوجود ما لا يوجد"([3])، وكان يقصد بذلك أن الصح والخطأ، الخير والشر، كلها يجب أن تْحدد حسب حاجات الكائن البشري.

في هذا السياق يقول إميل برهييه " ان السفسطة، التي وَسَمَتْ بميسمها العقود الخمسة الأخيرة من القرن الخامس (ق.م)، لا تشير إلى مذهب، وانما إلى طريقة في التعليم، فالسفسطائيون معلمون يرتحلون من مدينة إلى أخرى بحثاً عن جمهور في السامعين، ويُعَلِّمون تلامذتهم، لقاء أجر مقرر، وفي خُطَب علنية أو في دروس خاصة، مستخدمين الطرق القمينة بتغليب قضية على أخرى كائنة ما كانت، فعِوضاً عن طلب الحقيقة ونشرها نَشَدَ السفسطائيون النجاح المبني على فن الاقتناع والإفحام والإغراء، وفي هذه الشروط تكون القيم الفكرية الرئيسية هي التبحر، الذي يضع في حوزة الإنسان جميع المعارف النافعة لموضوعه، والأرابة التي تتيح له أن يختار موضوعاته بحسب مناسبتها، وأن يقدمها في صورة أخاذة، ومن هنا "كانت السمتان البارزتان اللتان تميز بهما السفسطائيون: فَهُمْ من جهة أولى تِقَنيون يتباهون بمعرفة جميع الفنون والصنائع النافعة للإنسان وبقدرتهم على تعليمها، وهم من الجهة الثانية طوال الباع في علم البيان وفن الخطابة، ويعلمون الدارسين عليهم كيف يستحوذون على مسامع السامع ويفوزون بعطفه"([4]).

نستخلص مما تقدم أن المناقشات كانت في أثينا عاملا في إشعار الناس بالحاجة إلى شيء لم يكن معروفاً فيها من قبل، ونعنى بذلك –حسب ديورانت– "الدراسة العليا المنظمة للآداب، والخطابة، والعلوم والفلسفة، وأساليب الحكم، والسياسة، ولم تقابل هذه الحاجة في بادئ الأمر بتنظيم الجامعات، بل قوبلت بوجود طائفة العلماء الجوالين يستأجرون قاعات المحاضرات، ويدرسون فيها ما يضعونه للتعليم من مناهج، ثم ينتقلون إلى مدن اخرى ليعيدوا فيها هذه الدراسة.

وكان بعض هؤلاء المعلمين، ومنهم بروتاغوراس يطلقون على أنفسهم لقب سوفسطاى، أي معلم الحكمة، وكان الناس يفهمون من هذا اللفظ ما نفهمه نحن من لفظ "أستاذ جامعي"، ولم يكن له معنى مُحِط بالكرامة، حتى قام النزاع بين الدين والفلسفة، فأدى إلى هجوم المحافظين على السوفسطائيين، ولعل الجمهور كان يشعر نحو هؤلاء بشيء من الكره الخفي من بدء ظهورهم، لأن ما كانوا يتقاضونه من باهظ الأجر نظير

تدريس المنطق والبلاغة لم يكن يطيقة إلا الأغنياء الذين أفادوا من علمهم هذا في دور القضاء"([5]).

أما المفكر السوري الراحل د. حامد خليل فيقول عن السفسطائيين: " لم يحدث في تاريخ الفكر الفلسفي أن طُمِسَتْ معالم حركة فلسفية، وشُوِّهتْ أفكارها، مثلما حدث للحركة السفسطائية، لكن ذلك لم يكن بالأمر الذي يدعو إلى الاستغراب، فالسفسطائية لم تكن مجرد حركة فلسفية يقتصر هدفها على تفسير العالم فحسب، وإنما كانت قبل كل شيء حركة صاحبة قضية، ومناضلة، وداعية إلى تغيير أسس القهر الإنساني، وما يترتب على ذلك من تغيير في قيم الناس وتقاليدهم وعقائدهم التي تَحُوْل دون ارتقائهم العقلي والبدني على السواء، وحقيقة الأمر ان السفسطائية كانت أول وأعنف حركة تَحَدِّ لأشرس تشكيلة اجتماعية إمعاناً في تكريس عبودية الإنسان وسلبه قوى تفتحه وإبداعه التي يكون بها وحدها انساناً بحق، أعني التشكيلة العبودية التي كانت تشكل طابع الحياة الاجتماعية اليونانية في القرن السادس ومطلع القرن الخامس ق.م"([6]).

لكن خصوم السفسطائيين، من القوى المستفيدة من تكريس تلك العبودية –كما يضيف د. حامد خليل– "لم يلقوا أسلحتهم حين كانت الأفكار السفسطائية تلقي رواجاً كبيراً، وإنما كانوا يتحينون الفرص للإجهاز على السفسطائيين، واقتلاع جذورهم من أعماق الحياة اليونانية، وقد تحقق لهم ذلك في أواخر القرن الخامس (ق.م)، فأفل نجم الحركة السفسطائية منذ ذلك التاريخ وإلى الأبد، وأصبحت الاجيال فيما بعد، لا تعرف عن مفكريها أي شيء سوى ما كان خصومهم يلفقونه عليهم من تهم وتجديف، وأخص بالذكر "أفلاطون" كواحد من أخطر أولئك الخصوم، فقد وظف كامل عبقريته ليس لطمس معالم تلك الحركة وحسب، وإنما لتشويه أفكارها، وجعلها موضع احتقار الناس وتندرهم. وقد أفلح في تحقيق تلك المهمة بنجاح منقطع النظير. إذ أن لفظ "سفسطائية" أصبح فيما بعد، سُبَّة، وعاراً، ومصدراً للتهكم والسخرية في نظر البشرية حتى عهدنا هذا، اللهم إلا في حالات نادرة"([7]).

على أي حال، إن الديمقراطية الاثينيه لم تكن إبداعاً جديداً وحسب، بل كانت، أيضاً، برهاناً على أن نوعاً محدوداً من الديمقراطية المباشرة ممكن في ظل شروط معينة، فهي تتطلب مثلاً، مستوى عالياً من التعليم العام، فإذا أراد الكل أن يشترك في إدارة المجتمع، فيجب أن يكون النظام التعليمي العام صالحاً.

لقد قاد السفسطائيون ذلك "التنوير الشعبي"، فهم "علَّموا المواطنين الضروريين للمشاركة في الحياة السياسية: فنون المناقشة، والخطاب والتربية المدنية، والمعرفة بطبيعة الإنسان...إلخ، وكانوا في الوقت ذاته، معلمين وإعلاميين ومفكِّرين: فهم نقلوا المعرفة والثقافة إلى الشعب، وبخاصة إلى النشطاء في السياسة والقادرين على دفع الثمن لمعلميهم، قبل غيرهم، وقد زَعَمَ العديد من السفسطائيين أن ما يدعى حقاً وعدلاً كان تعبيراً عما فرضه التقليد الاعتباطي أو الحاكم الاعتباطي على الشعب ليقبله، فلا وجود لما هو حق، وما ندعوه حقاً هو ما يخدم القوي، والقوة تصنع الحق، أو يمكننا القول إن الحق لا يتعدى أن يكون ما نجحت أكثرية الضعفاء في جعله معترفاً به، لذا يمكن تعريف الأخلاق بطرق مختلفة. أما بالمعنى الكلي الصحيح، فإن الأخلاق عدم، ولا وجود إلا لعواطف محبة وكراهية أنانية"([8]).

بسبب مثل تلك النسبية، بدأ السفسطائيون بشكل تدريجي يخسرون القبول الشعبي، ولما كان للزبائن المختلفين مصالح مختلفة في أمور عديدة، اضطر السفسطائيون، مثل المحامين في المحاكم، أن يجادلوا لصالح قضايا مختلفة أو ضدها، ولم يكن يهم الزبون سوى تحقيق هدفه ألا وهو ربح القضية، وليس الحصول على الإجابة الصحيحة، "وكان لابد للمهارات التي كان السفسطائيون يعلمونها أن تتكيف مع ذلك الهدف. وكانت النتيجة أن عَلَّمَ السفسطائيون، في معظم الاحيان، حيل النقاش وأشكال الخداع فيه، وليس فن المناقشة العقلية، لذلك، صاروا في خطر الانحطاط إلى مراوغين مرائين، نعني "سفسطائيين"، بما تعنيه الكلمة عند البعض من أن السفسطة هي نوع من المراوغه، لكن الحقيقة انهم كانوا على العكس من ذلك، فقد طرح السفسطائيون مسائل كثيرة، تتعلق بالأخلاق وبالعلوم الاجتماعية، والإبستيمولوجيا– مسائل رافقتنا، منذئذ، مثل

المسائل المعقدة عن النسبية والمطلقية (Absolutism)، والحق والقوة، والأنانية والغيرية أو المحبة للغير، والفرد والمجتمع، والعقل والمشاعر، وهي بعض المصطلحات الأساسية، وسوف نرى أن سقراط وأفلاطون شاركا في ذلك الجدل الذي أحاط بالسفسطائيين، ويمكن النظر إلى نظرية المُثُل عند أفلاطون بوصفهما محاولة لصياغة جواب إيجابي عن السؤال المتعلق بما إذا كان هناك نظام سياسي – أخلاقي، نعني: أن نظرية المُثُل، هي بهذا المعنى حجة مضادة للشك السياسي – الأخلاقي السفسطائي.

أما في السياسة فقد انقسم السفسطائيين إلى مدرستين، قالت احداهما مثل روسو فيما بعد، "ان الطبيعة خير والمدنية شر، وان جميع الناس متساوون بالطبيعة، وان النظم الطبقية المصطنعة هي التي قضت على هذه المساواة بينهم، وفَرَّقتهم إلى طبقات، وأن القانون هو من اختراع الاقوياء من الرجال، ليقيدوا ويحكموا الضعفاء منهم".

وادعت المدرسة الاخرى مثل نيتشه، "ان الطبيعة وراء الخير والشر، وان الناس بالطبيعة غير متساوين، وان الاخلاق من اختراع الضعفاء لتقييد وكبح الاقوياء، وأن القوة هي الفضيلة العليا، والرغبة العليا التي يرغب بها الانسان، وأن الدولة الارستقراطية هي الأفضل والأَحكم، والأكثر تناسباً طبيعياً من جميع انواع الحكومات".

في هذا الجانب، يبدو أن هذا الهجوم على الديمقراطية، يعكس ظهور الاقلية الموسرة في اثينا التي اطلقت على نفسها اسم حزب الاوليجاركية (حزب الخاصة أو القلة) والتي وصَفَتْ الديمقراطية بكونها ضعيفة وعاجزة وكاذبة ومصطنعة.

ومع ذلك فإن "هذه الديمقراطية التي كانت لديهم، كانت ديمقراطية تامة ومُتْقَنة ولا مثيل لها، لقد كانت "الاكسليزيا" أو الجمعية العامة في أثينا، المصدر الأعلى للسلطة، والجهاز الرسمي الأعلى في الدولة، وكانت "الديكاستيريا" أو المحكمة العليا، تتألف من أكثر من الألف من الاعضاء (لجعل الرشوة متعذرة وباهظة التكاليف)، وكانت المحكمة تُخْتار حسب الحروف الابجدية من سجل جميع المواطنين، لذلك لا نجد نظاماً أكثر ديمقراطية من هذا النظام الذي عرفته اثينا، ولا أكثر سخافة وبطلاناً كما كان يقول معارضو هذا النظام عنه"([9]).

أخيراً، "يرى المؤرخ الأمريكي "ول ديورانت" أن "السوفسطائيين في مجموعهم يُعَدُّونَ من العوامل التي كان لها أعظم الأثر في تاريخ اليونان؛ فهم الذين اخترعوا لأوربا النحو والمنطق، وهم الذين رَقّوا فن الجدل، وحللوا أشكال الحوار، وَعَلَّموا الناس كيف يكشفون وكيف يمارسون؛ وبفضل ما بعثوه في اليونان من حافز قوى وما ضربوه بأشخاصهم من أمثله شغف مواطنوهم بالمناظرة والاستدلال؛ فهم الذين استخدموا المنطق في اللغة، فزادوا الأفكار وضوحاً ودقة، ويَسَّروا انتقال المعرفة إنتقالا صحيحاً دقيقاً، وهم أيضاً الذين جعلوا النثر صورة من صور الأدب والشعر ووسيلة للتعبير عن الفلسفة؛ وطبقوا التحليل على كل شيء؛ وأبوا أن يُعَظِّموا التقاليد المتواترة التي لا تؤديها شواهد الحس أو منطق العقل؛ وكان لهم شان كبير في الحركة العقلية التي حطمت آخر الأمر دين اليونان القديم، فكان نصيبهم في تدهور الأخلاق أنهم اشتركوا في التدهور الذي أصاب أثينا مع غيرهم، ولم يكونوا العامل الأساسي فيه، فقد كان تعريفهم للأخلاق أو لقيمة الإنسان تعريفاً قائماً على أساس المعرفة، كما فعل بروتاغوراس قبل سقراط بجيل من الزمان، كان هذا التعريف باعثاً قويا على التفكير، ولكنه كان ضربة زلزلت قواعد الاخلاق نفسها؛ كذلك كان توكيد المعرفة وتعظيم شأنها من الأسباب التي رفعت مستوى اليونان العلمى والثقافي؛ ولكنه لم يُقَوِّ من ذكائهم بنفس السرعة التي حرر بها عقولهم"([10]).

قال السوفسطائيين، "إن المعرفة شيء نسبي، لكن هذا القول لم يكن سببا في حمل الناس على التواضع كما يجب أن يكون، بل إنه أغرى كل إنسان بأن يتخذ من نفسه معياراً يقدر به جميع الأشياء، فأصبح كل شاب نابه يُحس بأنه خليق بأن يحكم على القانون الأخلاقي الذي يسير عليه بنو وطنه، وأن يرفضه إذا لم يفهمه أو يعجبه، ثم يصبح بعدئذ حراً في أن يبرر رغباته حسب ما يراه هو بعقله، ويقول إنها فضائل النفس التي تحررت من رق القانون.

كانت التفرقة بين "الطبيعة" والعرف، وميل صغار السوفسطائيين إلى القول بأن ما تبيحه "الطبيعة" خير في ذاته على الرغم من حكم العادة أو القانون، كان هذا الميل

وتلك التفرقة عاملا في تقويض الدعائم القديمة للأخلاق اليونانية، ومشجعاً للناس على القيام بكثير من التجارب في أساليب العيش، وأخذ الشيوخ يأسفون لانقضاء ما كان يسود المنزل من بساطة وإخلاص، ولانهماك الناس في السعى وراء اللذة وجمع المال متحللين في ذلك من قيود الدين، وعلى أثر ذلك، بدأ سقراط حياته بخطبة ضد السوفسطائيين، وواصل أرسطو هجومه عليهم وعَرَّفَ السوفسطائي بأنه الرجل "الذي لا يحرص إلا على أن يُثْري من وراء التظاهر بالحكمة"، واتهم بروتاغوراس بأنه "يعد الناس بجعل أسوأ الأسباب يبدو كأنه أحسنها"، ولكن –يقول ديورانت– "إذا ما انتقد السوفسطائيون التقاليد والأخلاق السائدة في عصرهم، فلم يكن ذلك بطبيعة الحال عن سوء قصد فقد كانوا يظنون أنهم بعملهم هذا يحررون الناس من رق العقول، وكانوا بهذا الوصف وهم الطبقة الراجحة العقل في زمانهم يتصفون بما يتصف به أهل ذلك الجيل من شغف بالحرية العقلية، وقد فعلوا ما فعله علماء الموسوعات في عصر الاستناره في فرنسا إذا انقضوا على الماضي الميت انقضاضا جديرا بالإعجاب فاكتسحوه أمامهم دفعة واحدة، فقد كانوا "أداة البحث الجديد، ولكنهم عجزوا عن ان يضعوا السياسة المؤدية إلى هذا التكيف وكفاهم فخراً أنهم كانوا حافزاً لطلب المعرفة، وأنهم جعلوا التفكير سنة العصر، وأنهم جاءوا من كافة أركان العالم اليوناني إلى أثينة بأفكار جديدة وأسباب للتفكير جديدة، وأيقظوا فيها الوعى الفلسفي والنضوج الذهبي. ولولاهم لما وجد سقراط أو أفلاطون أو أرسطو"([11]).

([1]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 82

([2]) كان بروتاغوارس، أشهر السوفسطائيين جميعهم وفي وسعنا أن نستدل على ما كان له من شهرة واسعة بما أحدثته زياراته لأثينة من حماسة بالغة واهتياج فيها كبير؛ وحتى أفلاطون نفسه – وهو الذي لم يقل كلمة طيبة في السوفسطائيين عن قصد – كان يجله ويصفه بانه على خلق عظيم. وكان من أفضاله الكثيرة أنه وضع أساس النحو وفقه اللغة الأوربيين، ويقول عنه أفلاطون إنه بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ، وإنه كان أول من قسم الأسماء إلى مذكرة ولا مؤنثة، وأول من ذكر أزمان الأفعال وحالاتها (إخبارية أو شرطية الخ). كان – بروتاغوارس يرى أن الإحساس هو السبيل الوحيدة إلى المعرفة، ويأبى أن يعترف بوجود أية حقيقة تعلو على العقل

ولا تدركها الحواس،وتلك هي رؤية جون لوك فيما بعد. ومن أقوال بروتاغوارس " أن الحقيقة المطلقة لا وجود لها، وأن كل ما يوجد هو الحقائق التي يعتنقها بعض الناس في ظروف خاصة.

والحقيقة كلها والخير والجمال، أمور نسبية وشخصية؛ "والإنسان هو المقياس الذي تقاس به جميع الأشياء فهو الذي يقرر أن الأشياء الكائنة، وأن الأشياء غير الكائنة غير كائنة. أما من حيث الآلهة فلست أدرى –يقول بروتا غوراس– أهى موجودة أم غير موجودة كما لا أعلم لها شبهاً. وثمة أشياء كثيرة تقف في سبيل هذه المعرفة: فالموضوع غامض، وحياتنا الفانية قصيرة الأجل... وارتاعت الجمعية الأثينية من هذه الكلمة فقررت نفي بروتاغوراس، وأُمِرَ الأثينيون على بكرة أبيهم أن يسلموا كل ما عساه أن يكون لديهم من كتاباته، وأحرقت كتبه في السوق العامة. وفر بروتاغوارس إلى صقلية ولكنه، على ما ترويه القصة، غرق في الطريق". (ول ديورانت – قصة الحضارة – المجلد الرابع – ص212 + 213).

([3]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة –ص 83

([4]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الأول: الفلسفة اليونانية– ترجمة: جورج طرابيشي– دار الطليعة – بيروت– الطبعة الأولى، 1982 – الطبعة الثانية 1987– ص 106

([5]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد (7/ 8) الكتاب الثالث– العصر الذهبي – ص 212

([6]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 11

([7]) المرجع نفسه – ص 12

([8]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 90

([9]) المرجع نفسه – ص 103

([10]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضار "حياة اليونان" – المجلد الرابع (7/ 8 ) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي – ص 218

([11]) المرجع نفسه – ص 220

# سقراط (470 ق.م – 399 ق.م): رائد الفلسفة اليونانيه النخبويه الارستقراطيه

الحوار المتمدن–العدد: 6665 – 2020 / 9 / 2

تزامنت حياته كفيلسوف نشط مع الحقبة التي أطلقنا عليها اسم الحقبة الإنسانية (450 ق.م –400 ق.م). وعاش في الوقت نفسه الذي عاش فيه السفسطائيون.

كان سقراط "أول فليسوف أثيني أمضى حياته كلها في مدينة أثينا. وهو ليس من طبقة أرستقراطية، فقد كان والده عامل بناء ووالدته قابلة مولِّدة. وتألفت أسرته من زوجته (زانتيب "Xantippe") وثلاثة أولاد، وما ميز سقراط كإنسان تمثل في قوته الأخلاقية، وحياته العادلة والمعتدلة، وسرعة بداهته، وطلاقة لسانه وروحه المرحة اللطيفة، مع ذلك، كان المواطنون في أثينا ينزعجون من أسئلته عندما كان يبادرهم بها في الشوارع وفي السوق، وبسبب مواقفه هذه الرافضه للديمقراطية عموماً، وفي أوساط الناس العاديين أو "الرعاع" حسب تعبيره، قررت السلطات أن سقراط، مثله مثل السفسطائيين، عمل على إفساد الناشئة، وشَكَّلَ خطراً على المجتمع، فحكم عليه بتناول السم"([1]).

لقد رفض سقراط النظام الديمقراطي في عصره، ويبدو أنه رفض الديمقراطية المرتبطة بالجماهير رفضاً مطلقاً، يقول سقراط: "أي شيء أشد سخرية من هذه الديمقراطية التي تقودها وتتزعمها الجماهير التي تسوقها العاطفة".

ويقول أيضاً: "إنه إذا كانت المعرفة هي أسمى الفضائل، كانت الأرستقراطية خير أشكال الحكم، وكانت الدمقراطية سخفاً وعبثاً "([2]).

كما "رفض سقراط أيضاً، الحكومة التي تقوم على النقاش الشعبي المستند إلى دين ضعيف آمنت به اثينا في ذلك الوقت، اختيار الناس البسطاء من المزارعين والتجار كأعضاء للمحكمة العليا للبلاد، وفي مثل هذه الأوضاع لا غرابة ان تعم الفوضى في

البلاد التي يسودها الجهل، حيث تقوم الجماهير بوضع القرارات في سرعة وجهل، أليس من الجهل –كما يقول سقراط– ان يحل مجرد العدد محل الحكمة؟"([3]).

" وكان يظن أن لا شيء يُنَجِّى أثينا إلا حكم أصحاب المعرفة والكفاية، وليست السبيل إلى هذا الحكم هي الاقتراع، كما أن الاقتراع لا يصلح سبيلاً لتقدير كفاية مرشد السفن أو الموسيقى أو الطبيب أو النجار.

كذلك يجب ألا يختار موظفو الدولة على أساس جاههم أو ثرائهم؛ ذلك أن الاستبداد وسلطان المال لا يقل شرهما عن شر الدمقراطية، والسبيل الوسطى المعقولة هي النظام الأرستقراطي الذي تقصر فيه المناصب على الذين تؤهلهم لها عقولهم والذين يدربون على القيام بما تتطلبه من الواجبات"([4]).

وعندما فازت الديمقراطية تقرر مصير سقراط وأصبح واضحاً، فقد كان الزعيم العقلي للحزب الثائر، مصدر الفلسفة الارستقراطية البغيضة، وصدر عليه الحكم بالموت لكونه "زنديق لا يحترم آلهة المدينة، ويدعو إلى آلهة جديدة"([5])، فكان أول شهيد للفلسفة وحقوق الإنسان وحرية الأفكار.

يقول ديورانت: "من الصعب ان يعرف أحد كيف عاش سقراط، فهو لم يعمل في حياته قط، ولم يهتم بالغد، تجرع كأس السم، مع انه تجاوز السبعين من عمره، لم يدَّعِ الحكمة ولكن البحث عنها بشغف واهتمام، فقد كان هاوياً للحكمة لا محترفاً لها"، لقد قيل ان صوت الرب قد أعلن أن سقراط حكم أهل اليونان، وانه فسر هذا القول على أنه استحسان للا أدرية التي كانت نقطة البداية لفلسفته. "لا اعرف سوى شيء واحد وهو انني لا اعرف شيئاً"([6]).

لم يكتب سقراط نفسه أي شيء، "ومعرفتنا "بعقيدته" مستمدة مما كتب الآخرون عنه، وفي الدرجة الأولى تلميذه أفلاطون الذي يعود إليه الفضل في معرفتنا لحياة سقراط، من خلال المحاورات الأفلاطونية، فمن المعروف أن سقراط لم يكتب سطراً واحداً، ومع ذلك فإنه من أكثر الفلاسفة اللذين أثروا في الفكر الأوروبي، "لكن، عندما يضع أفلاطون كلاما على لسان سقراط، فإننا لا نمتلك أية وسيلة للتأكد مما اذا كان قد

قال ذلك حقا، انها مشكلة تبرز كلما كنا لا نملك أثرا مكتوباً للشخصية التاريخية، فالمثل الأكثر شهرة هنا هو مثل السيد المسيح، فكيف نتأكد أن "المسيح التاريخي" قد قال الأقوال ذاتها التي ينقلها عنه مَتَّى أو لوقا؟ وها نحن في حالة مشابهة أمام "سقراط التاريخي"([7]). لذا، يصعب التيقن من صحة أفكار سقراط، والتمييز بينه وبين أفلاطون. وانطلاقاً من هذا التحفظ سنحاول –في إطار الحديث عن الفلسفه اليونانيه– تقديم تأويل لفلسفة سقراط استناداً إلى أفلاطون.

لم يكن سقراط ليهتم، وبشكل رئيسي بفلسفة الطبيعة، وإنما بنظرية المعرفة – أي التوضيحات الفكرية (التحديدات والتعريفات) عن طريق الحوار– وبالمسائل السياسية– الأخلاقية، وبما تعلق بهذه المسائل، واعتبر أن مهمته هي في رفض ريبية السفسطائيين، أي: الإقرار بوجود بعض القيم والمعايير الصالحة والصحيحة كلياً!

ويمكننا أن نجمل المبادئ الأساسية للأخلاق السقراطية بما يلي: الفضيلة هي المعرفة، فكلاهما واحد. ومن يعرف الحق معرفة حقيقية سيمارسه أيضاً، وسيكون سعيداً، فقد رأى سقراط الفضيلة مُعادِلة للمعرفة (episteme) في اليونانية. "غير أن فهمه للمعرفة معقد نوعاً ما، فهي تشمل المعرفة بأنفسنا وبالأوضاع التي نجد أنفسنا فيها، وما امتاز به سقراط تمثل في أنه لم يبحث في تلك المعرفة عن طريق جمع الخبرات، بل بالتحليل الفكري، بشكل رئيسي، وبتوضيح التصورات الغامضة التي لدينا عن البشر والمجتمع، مثل أفكار العدالة والشجاعة والفضيلة والحياة الجيدة، لكن ذلك لا يكفي، فالفضيلة هي في أن نحيا الحياة التي علينا أن نحياها"([8])، وذلك يشمل أهدافاً وقيماً لا يمكن أن نعرفها من العلوم الاختبارية أو العلوم الصورية"([9]).

وبكلمات أخرى، يجب أن تكون لدينا رؤية للخير، ورؤية تتعلق بالمعايير والقيم، أو رؤية معيارية، غير أن ذلك لا يبدو كافياً، فالمعرفة والشخص –عند سقراط– يجب أن يتطابقا، أي أن يكونا شيئاً "واحداً"، ويجب أن تكون الرؤية التي يمثلها الشخص تمثيلاً حقيقياً، ولا تكون ما يقول الشخص، هو أو هي، أنه يمثله، لذا، "لدينا ثلاثة أنماط من المعرفة، هي:

1. المعرفة بالوقائع وتختص بما هو موجود.
2. الرؤية المعيارية لما يجب أن يكون.
3. الرؤية المتعلقة بما "يمثله" الشخص حقيقة".

هذه "القسمة الثلاثية الأولية، تستلزم تعديلاً معيناً، لذا نقول: بما أن سقراط اعتبر المعرفة معرفة الذات بواسطة التوضيح الفكري – أي معرفة الإنسان بنفسه ككائن بشري، وعضو في المجتمع، تتحصل عن طريق جلاء ما سبق للإنسان أن عرفه وتصحيحه – فإن تلك المعرفة ستدمج جميع أشكال المعرفة الثلاثة التي عددناها، غير أننا إذا تمسكنا بذلك المخطط الأَوَّلي فإننا نستطيع القول إن رد سقراط على السفسطائيين موجود في الرؤية التي تقول: هناك خير كلي! ويمكننا التبصر فيه.

والرؤية ذات البصيرة التي نحققها، بالتحليل الفكري بواسطة الحوار، لتصورات مثل العدالة والشجاعة والفضيلة والحقيقة والواقع..إلخ، هي عند سقراط ثابتة ولا تتغير، لكن وبعون من مثل تلك التحليلات الفكرية، يمكننا التوصل إلى حقيقة الوضع وما علينا فعله. وذلك ينطبق على معرفة الوقائع ورؤية الأهداف والقيم، أي رؤية ما هو الخير والحق، وما يجب فعله"([10]).

إن هذا التحليل لا يوضح ما إذا كان سقراط يعتقد أننا، وبِعَوْن من العقل وحده، وبتوضيح التصورات، يمكننا أن نحصل على رؤية كاملة عن الخير (الفضيلة)، فقد كان يشير أحياناً إلى صوت داخلي كان يكلمه، ودعا ذلك الصوت الداخلي آلهه الصغير (daimon)، وهو اسم يوناني لقوة إلهية لا شخصية تتدخل في الطبيعة والحياة الإنسانية، "وهنا، يبدو أن سقراط حاول في نهاية المطاف إرساء قواعد الأخلاق ليس في العقل وحده، وإنما أيضاً في الرؤية المقدسة التي يشارك بها الإنسان ببصيرة حدسية، ومن المحتمل ألا يكون سقراط قد ذهب إلى أبعد من القول إنه كان يتبع ضميره. أما السؤال عن سبب تمكين صوت ضميره له بالوصول إلى أخلاق كلية، فيبقى سؤالاً محيراً"([11]).

غير أننا نقول إذا لم يتوصل سقراط إلى جواب فلسفي حاسم، فإنه ظل المسهم في البحث عن ذلك الجواب من حيث إنه وضع للأخلاق أساساً إبستيمولوجيا (معرفياً) معيناً، وهو: لنعمل الخير علينا أن نعرفه.

فقد رأى سقراط أن "الخير تصور كلي، فالسلوك الصالح يستلزم أن نعرف ما تمثله تلك التصورات الأخلاقية الكلية. لذا فإن التحليل الفكري للتصورات الكلية، مثل الخير والسعادة والفضيلة..إلخ، مهم للسلوك الأخلاقي، وهنا تكمن أهمية طرح سقراط الأسئلة على الناس، محاولاً دفعهم إلى التفكير بأوضاعهم، والتأمل في وجهات النظر الأساسية التي وجهت أعمالهم وأقوالهم. ويمكننا القول إن سقراط حاول أن "يوقظهم"، كان مثل المحلل النفسي، فهو لم يرد الناس ان يرددوا ما كانوا سمعوه من غير أن يستوعبوه.

نلاحظ هنا موقف سقراط النقدي ضد السفسطائيين، ورفضه الدخول في النقاش بعقول مغلقة، بل يجب استغلال الحوار للفوز على الآخرين، ففي النقاش، على كل واحد أن يسعى للحصول على مزيد من التعلم عن الموضوع ذاته، ويجب أن ينسجم رأي كل شخص مع ما يعرفه ذلك الشخص بأنه حق، في أي وقت.

لذا، فإن "سقراط يميز بين الاعتقادات الصالحة والطالحة، وبين الاقتناع بتصديق شيء من غير فهم الأسباب، والاقتناع بأن شيئاً ما هو صواب وحق، لأن الإنسان قد فهم الأسباب التي تدعم النتيجة، ويمكننا القول إن في ذلك تمييزاً بين الحث على الإقناع بالخطابة، والإقناع بالعقل"([12]).

وهكذا فقد اتجه سقراط إلى سبر غور الروح الانسانية، يستطلع الافتراضات، ويستجوب اليقينيات، واذا تحدث الناس عن العدالة المتعارفة، كان يسألهم بهدوء، ما هي هذه العدالة؟ وماذا تعنون بهذه الكلمات المجردة التي تحلون بها بمثل هذه السهولة مشاكل الحياة والموت؟ وماذا تعنون بكلمة الشرف، والفضيلة، والاخلاق والوطنية؟ وماذا تعني بنفسك؟ لقد أحب سقراط ان يتناول بالبحث والسؤال مثل هذه الاسئلة الاخلاقية والنفسانية.

قبل سقراط، "كان هناك فلاسفة اقوياء مثل طاليس وهرقليطس، وفلاسفة دهاة مثل بارمنيدس وزينون، وعرافون مثل فيثاغورث وامباذقليس ولكنهم كانوا في الدرجة الأولى فلاسفة طبيعيين، لقد بحثوا عن طبيعة الاشياء الخارجية، عن قوانين واصول العالم المادي، لقد قال سقراط عن هذه الفلسفة الطبيعية انها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة ان يدرسوها أكثر من جميع هذه الاشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الانسان. ما هو الانسان، وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟ "([13]).

" والحق ان سقراط كان يمثل نمطاً جديداً سيصير في المستقبل نموذجاً لحكمة شخصية لا ترتهن بالظروف؛ لم يكن رجلاً سياسياً، وانما فقط مواطن ممتاز، ولم يكن سفسطائياً ولا سياسياً، وما كان في الاحاديث التي يديرها عرضاً في دكاكين السوق أو في الملاعب أو في دور الموسرين من القوم يبشر بأي مذهب، ولا يدعو إلى تطبيق أي تشريع، وكان أول ما يعتمل في نفسه إرادة واضحة صريحة في الابتعاد بتعليمه عن الشكل التفاخري (الآغونيسي)؛ فما هو بصاحب دعوى يريد أن يربحها، وإنما كان كل ما يطلبه من تلاميذه، العمل على أن يصير كل فرد قاضي نفسه"([14]).

كانت شخصية سقراط أغنى من أن يقنع بمجرد إصلاح باطن، فلا يطمح إلى نشر حكمته فيما حوله؛ فهو لا يريد أن يحيا متوحداً، وانما يطلب الحياة مع الناس وللناس، هؤلاء الناس الذين يصبو إلى أن يُعلِّمهم أثمن ما تَعَلَّمه: السيطرة على النفس.

يقول ارسطو: "كان سقراط يبحث في الفضائل الخلقية، وبمناسبتها يسعى إلى تحديد كليات، كان يبحث في ماهية الاشياء، وكان يحاول الوصول إلى أقيسة منطقية، ومبدأ الاقيسة المنطقية ماهية الاشياء.. وثمة شيئان يصح ان نعزوهما إلى سقراط، وهما الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي، وانما على هاتين الدعامتين تقوم بداية العلم. لقد فهم سقراط اذن، على ما يروي ارسطو، ان شروط العلم الاخلاقي تتمثل في تحديد منهجي، بطريق الاستقراء، لمفاهيم كلية، من قبيل مفهوم العدالة أو مفهوم الشجاعة، فقد كان سقراط يحرص، "أكثر ما يحرص، على نشر طريقته بين الشباب

بوجه خاص، بمن فيهم الفتيان وحتى الغلمان، ولئن كان أول بند في لائحة الاتهامات التي وجهت اليه هو إفساد الشبيبة، فما ذلك في ارجح الظن إلا لأنه كان يزعزع الاحكام المسبقة التي أرسختها في عقول الشبيبة تربيتهم العائلية: فسقراط ما كان يتدخل إلا ليساعدهم على تربية أنفسهم بأنفسهم وعلى اغتراف كل قوتهم من معين أنفسهم"([15]).

عاش سقراط في المرحلة ذاتها التي عاشها السفسطائيون، ومثلهم كان يهتم بالإنسان والحياة البشرية أكثر من اهتمامه بالقضايا التي طرحها الطبيعيون، وبعده بقرون، أعلن فليسوف اغريقي آخر، هو شيشرون أن سقراط "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وتركها تعيش في المدن، تدخل البيوت، مجبرة الناس على التفكير بالحياة، بالتقاليد، بالخيرو الشر"([16]).

"وقد انتقل الكثير من آرائه على أيدي تلاميذه فأصبح مادة جميع الفلسفات الكبرى في القرنين التاليين، وكان أقوى أسباب نفوذه هو المثل الذي ضربه للناس بحياته وأخلاقه، فلقد أضحى في التاريخ اليوناني شهيداً وقديساً؛ حتى لقد كان كل جيل يبحث عن مثل أعلى للحياة البسيطة والتفكير الجرئ يعود إلى الماضي ليستمد من ذكرى سقراط غذاء لمثله العليا "([17]).

لقد "تألّق الوعي الفلسفي مع سقراط وهو ينحو بالفلسفة اليونانية إلى مطارح لم تعهدها من قبل فيُشّكل علامة فارقة في تاريخها بشكل خاصّ وفي تاريخ الفلسفة الإنسانيّة أو العالميّة بشكل عامّ، فالفلسفة قبله طبيعيّة ومعه وبعده إنسانيّة وسياسيّة وأخلاقيّة. ورغم أنّه لم يترك لنا نصوصا مكتوبة إلاّ أنّ أفكاره وصلت إلينا عن طريق مفكرين آخرين من أمثال أرسطوفان، كزينوفان، وأفلاطون وأرسطو "([18]).

أخيراً، كان "سقراط" رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية الذي وقف بعناد ضد الديمقراطية في اثينا بإعتبار انها تؤدي –كما يقول– إلى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية، ونتيجة موقفه حكم بالموت رافضاً طلب الرحمة من الجماهير، وبسبب آراؤه ومواقفه هذه تقرر محاكمته.

وقد "جرت محاكمة سقراط أمام محكمة من 500 عضو بتهمة أنه "أدخل آلهة جديدة" و"أفسد الناشئة"، لكنه أُدين بأكثرية ضئيلة، وصدر الحكم بتجرعه السم"([19])، وبعد صدور الحكم رفض سقراط ان يطلب الرحمة من المحكمة، "ومن الجماهير التي احتقرها دائماً، لقد كانت لديها السلطة لتعفو عنه، ولكنه رفض باحتقار ان يناشدها الرحمة، لقد أراد القُضاة إطلاق سراحه بينما صوتت الجماهير الغاضبة مطالبة اعدامه، ألم ينكر وجود الالهة؟ ويل له لأنه علم الناس فوق طاقتهم على التعلم"([20]).

وهكذا حكموا عليه بشرب السم،"وجاء اصدقاؤه إلى سجنه وعرضوا عليه مهرباً سهلاً، فقد رشوا الموظفين الذين يقفون بينه وبين الحرية والفرار، ولكنه رفض، فقد بلغ السبعين من عمره (399 قبل الميلاد) وربما اعتقد ان الوقت قد حان ليفارق الحياة"([21])، فشرب السم، ومات في شهر فبراير عام 399 ق.م.

"كان بإمكانه أن يطلب الرحمة، بل كان بإمكانه على الأقل أن ينجو بنفسه لو قَبِلَ مغادرة أثينا، لكنه لو فعل لما كان سقراط.

من أهم أقواله: الفضيلة هي المعرفة، والرذيلة هي الجهل.

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 103

([2]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي" – ص 236

([3]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص14

([4]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره –قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي" – ص 236

[5]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – ص118

([6]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص11

([7]) جوستاين غاردر – كتاب: عالم صوفي ، رواية حول تاريخ الفلسفة – دار المنى – الطبعة الثانية – لا يوجد سنة – ص73

([8]) غنارسكيربك ونلز غيلجي – مرجع سبق ذكره– تاريخ الفكر الغربي – ص 104

([9]) العلوم الصورية مثل الرياضيات وعلم المنطق.

([10]) غنارسكيربك ونلز غيلجي – مرجع سبق ذكره– تاريخ الفكر الغربي – ص 105

([11]) المرجع نفسه– ص 106

([12]) المرجع نفسه– ص 108+109

([13]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص12

([14]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الأول – ص 121

([15]) المرجع نفسه – ص 125

([16]) جوستاين غاردر – كتاب: عالم صوفي – دار المنى – الطبعة الثانية – لا يوجد سنة – ص 75

([17]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي" – ص238

([18]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/4/12

([19]) جوستاين غاردر – مرجع سبق ذكره – كتاب: عالم صوفي – ص75

([20]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص15

([21]) المرجع نفسه – ص14

# أفلاطون (427 ق.م – 347 ق.م) (2/1)

الحوار المتمدن–العدد: 6666 – 2020 / 9 / 3

ولد أفلاطون في مدينة أثينا، وهو أرستقراطي المولد، وقد نشأ في جو من الراحة والثروة، وكان جندياً فائقاً وبارزاً، ونال الجائزة مرتين في الألعاب الرياضيه، لكن موهبته وقدراته الفكريه الفلسفيه بدأت عنده في عشرينات عمره، ولذلك يقول ديورانت: "لم تجر العادة ان ينشأ الفلاسفة في مثل هذه السن من المراهقة "ولكن روح افلاطون الداهية وَجَدَتْ بهجة جديدة في لعبة سقراط المنطقية الجدلية، ووجدت لذة لرؤية السيد سقراط يدحض البراهين والاعتقادات (السائدة) ويخترق الفرضيات باسئلته الحادة، ودخل افلاطون إلى هذه الرياضة التي كانت أشد خشونة من المصارعة، وراح تحت رعاية سقراط وارشاده ينتقل من مجرد النقاش إلى تحليلات دقيقه ومحادثات مثمرة، وأصبح مشغوفاً بالحكمة وبمعلمه سقراط، واعتاد ان يقول اشكر الله الذي خلقني يونانياً، لا بربرياً، حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة، ولكن فوق الجميع انني ولدت في عصر سقراط.

لقد كان في الثامنة العشرين عند موت سقراط، وترك هذا المصير المحزن أثراً على كل تفكير التلميذ، وملأه احتقاراً للديمقراطية وكراهية للجماهير والجموع التي ولدتها في نفسه نشأته الارستقراطية، وساقه إلى قرار يستدعي ضرورة القضاء على الديمقراطيه واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل من الرجال"([1]).

وفي الوقت ذاته –كما يضيف ديورانت– "فإن جهوده في محاولة انقاذ حياة سقراط اثارت الريبة والشك حوله من جانب الزعماء الديمقراطيين، وحثه اصدقاؤه على مغادرة أثينا، وكانت هذه فرصة مناسبة له تمكنه من مشاهدة العالم، "وهكذا بعد موت سقراط بتسعة أعوام، سافر أفلاطون في عام (390 ق.م – 388 ق.م) أولاً إلى مصر، وتأثر عندما سمع من طبقة الكهنة التي كانت تحكم مصر يومئذ، ان اليونان دولة وضيعه تنقصها التقاليد الثابتة والحضارة العميقة، ثم أبحر إلى صقليه وإيطاليا، وهناك التحق

لفترة من الزمن في المدرسة أو المذهب الذي انشأه فيثاغورث، ومرة ثانية تأثر عقله بذكرى جماعه صغيرة من الرجال انصرفت للعلم والحكم، ولما عاد من رحلته أسس مدرسته؛ فابتاع على مقربة من قرية كولونا قطعة أرض أَطلق عليها إسم: الأكاديمية"([2]).

لقد تجول اثنتي عشرة سنة مرتشفاً الحكمة من كل نبع ومنهل، وجالساً في كل كعبة ومزار، متذوقاً كل شريعة وقانون، وقد ذكر البعض انه ذهب إلى فلسطين وانعجن فترة من الوقت في طينة الأنبياء الذين كان معظمهم من الاشتراكيين، وعاد إلى أثينا في عام (387 قبل الميلاد). انه الآن رجل في الأربعين من عمره، وقد اكتملت رجولته ونضجه باختلاطه بشعوب مختلفة، وامتصاصه الحكمة من اقطار كثيرة"([3]).

تابع أفلاطون مسعى سقراط الرامي إلى دحض نسبية السفسطائيين التي اعتبرها أفلاطون جزءاً من الانحطاط السياسي، كذلك تأثر –أثناء سفره– بأفكار الفلاسفة الفيثاغورثين الذين قابلهم في جنوب ايطاليا، ويبدو أنهم أثروا عليه، في ما يلي نذكر بعض النقاط الرئيسية التي شارك بها أفلاطون الفيثاغورثين([4]):

1. اعتبار الرياضيات جوهر الأشياء جميعها.
2. نظرة ثنائية إلى الكون – عالم الوجود الفعلي (المثُل) وعالم الظلال المادي.
3. هجرة الروح وخلودها.
4. التصوف الديني والأخلاق النسكية.

"وحوالي عام 388 ق.م. أسس أفلاطون مدرسة في مدينة أثينا وسماها الأكاديمية، وقد أعطاها ذلك الاسم لأن موقعها كان في بستان حمل اسم نصف الإله أكاديموس (Academus).

لم تُدَرِّس الأكاديمية في أثينا الفلسفة وحدها، بل الهندسة والفلك والجغرافيا وعلم الحيوان وعلم النبات أيضاً، وفضلاً عن ذلك، كانت التربية السياسية ذات قيمة مركزية، وكانت هناك تمارين رياضية بدنية يومية، أيضاً. وتميز التعليم بالمحاضرات

والمناقشات، واستمرت الأكاديمية لأكثر من 900 سنة، إلى عام 529، عندما أقفل جوستنيان أبوابها"([5]).

نظرية المُثُل:

"يرى أفلاطون أن عالم الاشياء الحسية ليس بالعالم الحقيقي، ذلك أن الاشياء المحسوسة في تغير وحركة دائمين، تنشأ وتفسد، ولا تحتوي على أي شيء يقيني وثابت، أما الماهية الحقيقية للاشياء الحسية، وعلتها، فصور مفارقة، بريئة من المادة، لا محسوسة، تدرك بالعقل فقط، يسميها الفيلسوف "الأفكار" أو "المثل"، ولكل صنف من المحسوسات هناك – في عالم ما فوق الحس – "فكرة" أو "مثال" يقابله وهذه "المثل" هي علة المحسوسات والنموذج Model الذي صنعت عليه، والغاية التي تنزع اليها والمفهوم الذي يعبر عن الاساس العام لأشياء كل صنف"([6]).

" ان أفلاطون، بعكس أنصار النظرية الذرية، الذين يعتبرون الذرات جسيمات مادية ويساوون بين "اللاوجود" والخلاء، يقرر أن "اللاوجود" هو "المادة" وأن الوجود الحقيقي هو "المُثُلْ" المفارقة، وهكذا نرى أن تعاليم أفلاطون هي المثالية([7]) الموضوعية بعينها، اذ أنها تعتبر المادة مشتقة من "المثل"، أو "الأفكار"، البريئة من المادة، والسابقة عليها، والموجودة خارج الوعي الانساني، وبشكل مستقل عنه.

هذا الفهم لـ"الوجود" و"اللاوجود" يكمن في أساس النظرة الافلاطونية إلى عالم الحس، الذي يشغل مكانا وسطا بين مملكة "المثل" ومملكة "اللاوجود"، أو "المادة"، وإن كل ما في الأشياء من وجود يأتيها من المُثُلْ، كونها علتها وصورتها، ولكن تغير الاشياء المحسوسة، وفسادها دليل على ارتباطها بـ"اللاوجود"، بـ"المادة"، حيث "تشكل "المثل"، أو "الأفكار"، أهراما، على قمته "فكرة" الخير وهذه "الفكرة" هي علة وجود الاشياء، وشرط معرفتها، وهي التي تمنحها ماهيتها، هنا تكتسب مثالية أفلاطون طابعا غائيا، ذلك أن الخير ليس العلة الاسمى للوجود، فحسب، بل وغايته أيضاً. و"المثل" خالدة، لا تتكون ولا تفسد، ولا تتغير، ولا تتعلق بالشروط المكانية والزمانية، وبالمقابل فإن عالم الاشياء المحسوسة هو عالم الصيرورة والفناء الدائمين، عالم الحركة والتغير؛ والاشياء المحسوسة

كلها، وكذلك خصائصها النسبية، عابرة، مؤقتة، محدودة بشروط المكان والزمان، يقابل هذه التفرقة بين عالمي الوجود، عالم "المُثُلْ"، وعالم الاشياء الحسية، تمايز في أشكال المعرفة، فقبل أن تحل الروح في الجسم طافت في عالم "المثل"، وتعرفت هناك على الوجود الحقيقي الاصيل، وعندما تتحد بالجسم تنسى ما كانت قد عرفته قبل أن تهبط إلى الأرض، ولكن الروح لا تزال تحتفظ في اعماقها بذكرى عما شهدته هناك، وعندما تدرك الروح الموجودات، "أشباح المُثُلْ"، تعود بها الذاكرة إلى المعرفة المنسية، إلى "المُثُلْ" "([8])، كما هو الحال في "الكهف الأفلاطوني"([9]).

"لم يَعْنِ أفلاطون أن عالم المُثُلْ وعالم الإدراك الحسي متساويان. ويعتقد أن الأفكار ذات قيمة أكبر، أي أن الأفكار مثالية. وكانت هذه النظرة مهمة للإلهام الروحي الذي قدمته فلسفة أفلاطون مثلاً لشعراء الحقبة الرومانسية. وبما أن الأفكار مثالية، علينا أن نكافح لها. وكما يعتقد أفلاطون فإن التوق إلى تلك المثل العليا مزروع فينا، وهذا هو الحب (eros) الأفلاطوني: التوق إلى رؤية الجميل والخير والصحيح متزايدة أبداً.

لذلك، "لا يوجد بالنسبة إلى البشر حاجز ثابت، ولا يمكن القفز فوقه، بين عالم الإدراك الحسي وعالم المثل. والناس يعيشون في توتر ديناميكي بين هذين العالمين: ففي عالم الإدراك الحسي يدركون أن بعض الأعمال أفضل من أعمال أخرى"([10]).

" ان افلاطون يقول بوجود حقيقة أخرى وراء عالم الحواس.. هذه الحقيقة هي ما أسماه، الأفكار، وهناك توجد "المثل" الأبدية والثابتة، القائمة في أساس الظواهر الطبيعية، ويشكل هذا المفهوم الخاص نظرية الأفكار"([11]).

كان "أفلاطون يقسم الواقع إلى قسمين: الأول مُشَكَّل من عالم الحس الذي يعطينا معرفة تقريبية، وغير كاملة، أما القسم الثاني، فهو مكون من عالم الأفكار الذي يسمح لنا بالوصول إلى المعرفة الحقيقية، عن طريق استعمال العقل، لأن عالم الأفكار هذا، هو عالم مُسَتعْصٍ على الحواس، وبالتالي فإن الأفكار– أو المثل– هي أزلية وثابتة، فكل الظواهر الطبيعية عند أفلاطون ليست إلى ظلال الأشكال أو الأفكار الابدية"([12]).

وبهذه الطريقة تصبح الفلسفة كلية – لأنها تتعلق بالمُثل الخالدة– ومادية– لأنها تتعلق بوضعنا الحياتي. والفلسفة معرفة وتربية، في الوقت ذاته. وهذه العملية التربوية رحلة لا تتوقف، صعوداً إلى المُثل (النور). ونزولاً إلى الأشياء المدركة حسياً (عالم الظلال).

لذلك، "لا نستطيع، ومن دون تحفظ، أن نزعم أن أفلاطون كان يبحث عن الحقيقة لذاتها، كما كان الزعم في معظم الأحيان. فالحقيقة تتحصل جزئياً بالحركة بين رؤية المُثُلْ ورؤية الوضع الحياتي هنا والآن، ومن يحقق رؤية كافية للمُثُل سيعود بغية تنوير العالم بهذه الرؤية. ولا يفترض بالفلاسفة أن يتأملوا تأملاً سلبياً في هذه المُثل مثل النساك في صومعة، فمن واجبهم أيضاً أن يرشدوا المجتمع بفعل تلك البصيرة"([13]).

نظرية المُثُل ودور الإنسان :

يمكننا شرح نظرية أفلاطون في المعرفة بالنظر إلى مركز البشر بالنسبة إلى عالم المُثُل وعالم الحس، ويمكن أن نضع المسألة بالشكل الآتي: يقدم أفلاطون المسألة الفلسفية الخاصة بكيفية اتصال روح الفرد بالمُثُل. وقد طُرِحَتْ هذه المسألة عندما كان أفلاطون (وبأسلوب الاستعارة) يتكلم على أن للكائنات البشرية وجوداً قبلياً ووجوداً بعدياً.

والنفس، عند افلاطون "هي الشخص الحقيقي وُجِدَتْ قبل الميلاد وستبقى بعد الوفاة، عندما يفني الجسد الفيزيائي، والكائن البشري هو مخلوق يقع بين عالم المثل وعالم الإدراك الحسي، أي: النفس تنتمي إلى عالم المثل، والجسد الفيزيائي ينتمي إلى عالم الإدراك الحسي. وهكذا، فإن الكائنات البشرية التي لها نفوس وأجسام فيزيائية هي في وطنها في العالمين.

غير ان الجزء الحقيقي للشخص هو النفس، وفقاً لأفلاطون، وما ندعوه حياة هو الفترة الزمنية لوجود النفس عندما تتقمص في الجسد الفيزيائي، وبمعنى من المعاني نقول إن النفس "تغوص" في عالم الإدراك الحسي، وهو ما نسميه الولادة، وهنا تلبس جسداً فيزيائياً، ولكن بعد فترة تعود ثانية إلى عالم المُثُلْ بانعتاقها من الجسد الفيزيائي، وهو ما نسميه الموت. والوقت الذي تكون فيه النفس "تحت الماء" هو ما يدعي الحياة.

ويمكن القول إن نظرية أفلاطون في المعرفة تقوم على تلك النظرة إلى الكائنات البشرية، أي: خلال فترة وجودها السابق، عندما كانت النفس تعيش في عالم المُثُلْ، كانت قادرة على النظر إلى المُثُلْ مباشرة. وعندما لبست النفس جسداً فيزيائياً (وقت الميلاد)، نسيت النفس كل ما عرفته سابقاً"([14]).

**جمهورية أفلاطون:**

إعتقد أفلاطون أن السلطة في دولة مدينية صحيحة يجب أن توضع في أيدي المقتدرين من نخبة المفكرين أو الفلاسفة، وليس في أيدي الشعب، وليس في أيدي حاكم مطلق عاجز ظالم، "ذلك إن ايمانه واقتناعه العميق بدور الفلاسفة في إدارة الدولة المثلى أو النموذجية أو الدولة اليوتوبية، جاء انعكاساً لقناعته بصحة رأيه المرتبط بتحليله للجسد الانساني، "فهو يعتبر أن الجسم البشري مقسم إلى ثلاثة أقسام: الرأس، الجذع، وأسفل الجسد، ويقابل كل من هذه الأجزاء، صفة من صفات النفس: الرأس هو مقر العقل، الجذع مقر الإرادة، وأسفل الجسد، مقر الرغبات والشهوات، ويقابل كل صفة من صفات النفس هذه، مثال أو فضيلة، فهدف العقل يجب أن يكون الحكمة، والإرادة يجب أن تقدم الدليل على الشجاعة، وأخيرا يجب أن يضبط الإنسان شهواته ليدلل على اعتداله، ولا يمكن أن نحصل على انسان متناغم متوازن إلا عندما تعمل أقسامه الثلاثة معا لتشكل كلا واحدا، يجب أن يتعلم الأطفال في المدرسة كيف يضبطون رغباتهم، ثم كيف ينمون شجاعتهم، وأخيرا يجب أن يقودهم العقل إلى الحكمة، انطلاقا من هذا، يتصور أفلاطون دولة تبنى على مثال الإنسان، وصورة الأجزاء الثلاثة، فكما الرأس والقلب والبطن، للدولة حراسها، مقاتلوها (أو جنودها)، وعمالها (كالفلاحين مثلا)"([15]).

بناءً على هذا التصور، يمكن اقامة الدولة حسب أفلاطون، بواسطة نظام تربوي كلي، يكون فيه لكلِّ واحدٍ الفرص ذاتها، ويحتل الجميع مراكز في دولة المدينة طبقاً لقدراتهم، وقد كرس أفلاطون القسم الكبير من محاورة الجمهورية لشرح نظامه التربوي المثالي.

أما النقاط الرئيسية لهذا النظام فهي: التربية محكومة بقوانين الدولة، والصغار جميعهم يعاملون معاملة متساوية، بمعزل عن الأصل العائلي والجنس، "وفي هذا النظام، يتلقى جميع الطلاب التربية ذاتها من سن العاشرة إلى العشرين، وتكون المواد المهمة شاملة الرياضة البدنية والموسيقى والدين. وتتألف أهداف الشباب من مجموعة قوية ومتناسقة، وتشمل تقديراً للجمال والتربية على الطاعة والتضحية بالنفس والولاء.

ثم يجري اختيار أفضل الطلاب في سن العشرين، وهؤلاء يدرسون مواد أخرى (وبخاصة الرياضيات) إلى أن يبلغوا سن الثلاثين، وعندئذ تجري عملية انتقاء أخرى، فيبدأ أفضل الطلاب بدرس الفلسفة لخمس سنوات إلى أن يبلغوا سن الخامسة والثلاثين، بعدها ينطلقون إلى العالم ليتعلموا إدارة شؤون الحياة العملية لمدة خمس عشرة سنة، وعندما يبلغون سن الخمسين – بعد أربعين سنة من التعليم الكامل والتدريب والخبرة – تصبح هذه النخبة المنتقاة بعناية قادة الدولة، إذ يكونون عندئذ قد تمكنوا من اكتساب رؤية متبصرة لمثال الخير وللمعرفة الواقعية وللخبرة العملية، ويتميز هؤلاء، بحسب أفلاطون، بالكفاءة والفضيلة المطلقتين. وهؤلاء الأكفاء هم الذين يتسلمون السلطة في الدولة لحكم أعضاء المجتمع الآخرين، ومن بقي بعد عملية الانتقاء الأولى يصيرون حرفيين وعمالاً وتجاراً. ومن أنتقوا في المستوى التالي يصيرون موظفين إداريين تنفيذيين وجنوداً. وهكذا، نجد أن النظام التربوي ينتج ثلاث طبقات اجتماعية:

أولاً، هناك الحكام ذوو الكفاءة والسلطة، يليهم الموظفون الإداريون التنفيذيون والدفاع العسكري، وأخيراً، هناك الذين ينتجون المنتجات التي يحتاجها المجتمع، أي: (1)الحكام، (2)الإداريون / الجنود، (3)المنتجون، والافتراض هنا هو أن الناس مختلفون، ووظيفة النظام التربوي تتمثل في الفصل الدقيق بين أنماط مختلفة من الناس ووضعهم في المكان الملائم لهم في المجتمع، ويوظف أفلاطون استعارة لوصف الحالة بالقول إن بعض الناس مصنوعون من ذهب، وآخرين من فضة، وآخرين من حديد ونحاس. كما يقارن أفلاطون الطبقات الثلاث بوظائف ثلاث في المجتمع وبثلاث فضائل، كما يلي([16]):

| الطبقة/المهنة | الوظيفة | الفضيلة |
|---|---|---|
| الحكام (الفلاسفة) | ممارسة الحكم | الحكمة |
| الإداريون (الحرس) | ممارسة الإدارة | الشجاعة |
| المنتجون (العمال) | الإنتاج | ضبط النفس |

لم يعتقد أفلاطون بأن جميع الناس متساوون في الجودة، وإلا يصلح كل واحد للقيادة السياسية، بل "إعتقد بأن تعليم الدولة وتربيتها يؤِّمنان أن كل رجل وامرأة سيكون، في نهاية المطاف، في المكان الصحيح في المجتمع، وبالنتيجة يؤدون الوظائف الاجتماعية المجهزون لها أفضل تجهيز، فمَنْ يملك موهبة الحكمة سَيَحْكُم، ومن يتصف بالشجاعة سيدافع عن الدولة، والمعتدلون الذين يتمتعون بضبط النفس سينتجون الطعام والأشياء الأخرى التي يحتاجها المجتمع، وعندما يقوم كل شخص بما جُهِّزَ أفضل تجهيز للقيام به، وعندما تُؤَّدي جميع الوظائف الاجتماعية على أفضل وجه (طبقاً لأفلاطون)، سيكون المجتمع عادلاً، أي: ستحقق فضيلة العدالة عندما يكون هناك انسجام بين الفضائل الثلاث التي سبق ذكرها. فالعدالة فضيلة ذات صلة بالمجتمع، إنها في الانسجام بين الفضائل الثلاث الأخرى"([17]).

في هذا الجانب، يرى أفلاطون: ان أفضل مكان لرجال الإنتاج هو الميدان الاقتصادي، والمحارب أو العسكري يبرز ويلمع في الميدان والمعركة؛ وكلاهما لا يصلح للمنصب السياسي والوظيفة العامة، وتتحول إدارة الدولة في يدهم الخاصة إلى سياسة، لان إدارة الدول عِلم وفن، وعلى الشخص أن يخصص العمر لهذا العلم والفن، ويُعَدُّ إعداداً طويلاً لهذا العلم والفن، لذلك فلا يصلح لهداية الشعب سوى ملك فيلسوف.

ويضيف قائلاً: سوف لا تنجو المدن والجنس البشري من الشرور والفساد والمرض؛ إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً أو الملوك فلاسفة؛ واجتمعت الحكمة والزعامة السياسية في نفس الرجل. هذا هو حجر الأساس في قنطرة أفكار افلاطون"([18]).

حسناً ما العمل إذن وكيف يمكن تطبيق أفكاره ؟ يجيب أفلاطون على هذا السؤال قائلاً: "يجب أن نبدأ بإخراج جميع السكان في المدينة إلى الأرياف، من الذين تزيد أعمارهم عن العشر سنوات، ونضع يدنا على الأطفال، الذين سنحميهم بعدئذ من عادات آبائهم.

وفي العشر سنوات الأولى من حياة الطفل، ينبغي ان يكون التعليم معنياً في الدرجة الأولى بأجساد الأطفال، حيث يقام في كل مدرسة ملعب وساحة رياضية، ولكن مجرد الرياضة البدنية والتدريب الجسدي لا يكفي، اذ يجعل من الشخص متطرفاً في الخشونة. كيف السبيل إلى إيجاد طبيعة لطيفة وشجاعة كبيرة في وقت واحد؟، وهذا السبيل عند افلاطون هو الموسيقى اذ تتعلم الروح عن طريق الموسيقى، الإيقاع والانسجام والتناسب ومحبة العدل"([19]).

لكن ما هو السبب في قوة التدريب الموسيقي؟ "السبب عند افلاطون هو ان التناغم والانسجام الموسيقي يجدان طريقهما إلى خفايا الروح، ويحملان الجمال والجلال والحسن والكياسة، ويجعلان الروح رشيقة ولطيفة وظريفة، إذ أن الموسيقى تُحَلِّي الخُلُقْ وتشترك في تقرير القضايا الاجتماعية والسياسية. ان الموسيقى ثمينة ونفيسه لا لأنها تُحْدِثُ صفاء في الشعور والخلق، ولكن لأنها تحفظ وتسترد الصحة، ولكن هناك بعض الأمراض التي لا يمكن معالجتها الا عن طريق العقل، كما يجب، ان تستخدم الموسيقى في تقديم اشكال جذابة تمهيداً لعلوم لا تثير الرغبة أحيانا في نفس التلاميذ، كالتاريخ والعلوم والرياضيات، ولا ينبغي –كما يؤكد افلاطون– فرض هذه العلوم على العقول التي لا تتقبلها أو تستسيغها، فلكي تسود حرية الروح، يجب أن نقدم عناصر التعليم إلى العقل في سن الطفولة، ولكن بغير اكراه أو ارغام، لأن الرجل الحر ينبغي أن يكون حراً، أيضاً في حصوله على المعرفة، والمعرفة التي يتم الحصول عليها بالارغام لا تبقى في العقل. "وبنمو العقول بحرية كهذه، وتقوية الاجسام بالرياضة والهواء الطلق والمنتزهات، يتوفر لدولتنا المثالية قاعدة نفسانية وجسدية واسعة لدرجة تكفي لمواجهة

كل إمكانية وكل تطور وينبغي ايضاً تقديم قاعدة خلقية، حيث يتم توحيد افراد المجتمع في وحدة، وتعليمهم التضامن والاتحاد"([20]).

عندما يبلغ الأفراد، العشرين من أعمارهم، هنا تبدأ عملية فرز وتنقية قاسية لا رحمة فيها بينهم، أو ما يمكن أن نطلق عليه عملية التصفية والغربلة الكبيرة بتقديمهم إلى الامتحان، وسيكون امتحاناً عملياً ونظرياً، أما أولئك اللذين يُخْفِقون ويفشلون في هذا الإمتحان يُوَجَّهون للأعمال الاقتصادية في البلد، ويصبحون رجال أعمال وكتبة في الدوائر وعمالاً في المصانع ومزارعين، واؤلئك الذين ينجحون في هذا الفحص الأول يتلقون عشر سنوات أخرى من التعليم والتدريب الجسدي والعقلي والخلقي، وبعدئذ يواجهون امتحاناً آخر أشد صعوبة من الأول، وأؤلئك الذين يفشلون في هذا الامتحان الثاني يصبحون مساعدين أو مساعدين تنفيذيين أو ضباطاً عسكريين في الدولة، وهنا في هذه التصفية والفرز أثناء الإمتحان نحتاج إلى استخدام كل وسائل الاقتناع، لاقتناع الذين سقطوا في الامتحان على قبول مصيرهم بسلام وروح طيبة"([21]).

السؤال الآن –كما يطرح ديورانت– ما هو مصير البقية السعيدة التي نجحت في جميع مراحل هذا الاختيار المتعاقب؟ يقول أفلاطون : سنقوم بتعليمهم الفلسفة، لقد بلغوا الآن سن الثلاثين، وليس من الحكمة أن نَدَعْهُم يتذوقون لذة الفلسفة في سن مبكرة، لان صغار الرجال عندما يبدأون في تذوق طعم الفلسفة في أفواههم، يناقشون ويتحدثون للتسلية، وفي الأغلب يعارضون ويدحضون، وهذه الفلسفة العزيزة السارة تعني شيئين، أولاً ان نفكر بوضوح وصفاء وهي الميتافيزيقا أو "البحث عن الحقيقة النهائية الأساسية" وان نحكم بحكمة وهي السياسة.

لذلك يجب ان يتعلم صفوة الشباب، التفكير بوضوح، ومن أجل هذا الغرض يجب أن يدرسوا مبدأ المُثُلْ، وبعد خمس سنوات من التدريب في مبدأ المثُلْ العويصة الغامضة، وتطبيق هذا المبدأ على سلوك الإنسان وسير الدول، بعد هذا الإعداد الطويل من سن الطفولة والشباب حتى بلوغ سن النضوج في الخامسة والثلاثين، يصبح الآن هؤلاء

الرجال المتصفين بالكمال على استعداد للقيام بأعظم أعمال الحياة العامة؟ وقد وصلوا أخيرا إلى مرتبة الفيلسوف الذي سيتولى الحكم ويحرر الجنس البشري؟

ولكن يا للأسف –يقول ديورانت– لم يتم إعدادهم بعد، وتعليمهم لازال ناقصا لم ينته بعد، اذ أنه بعد كل هذا التعليم، تستدعي الضرورة إضافة شيء آخر على تعليمهم النظري، او بعبارة أوضح ترك حملة شهادة الدكتوراه في الفلسفة ينزلون الآن من أعلى قمة الفلسفة إلى كهف عالم الناس والاشياء، ولنترك طلابنا يدخلون ذلك العالم بدون رحمة او شفقة أو تفضيل، ليتنافسوا مع رجال الاعمال من ذوي الرؤوس الفردية اليابسة، ومع رجال النحاس والحديد الدُّهاة"([22]).

وفي هذا السوق من المنافسة –يضيف ديورانت– "سيتعلمون من كتاب الحياة نفسها، وسيقومون بكسب خبزهم وزبدتهم بعرق جباههم، وهذا الامتحان الأشد قسوة سيستمر دون رحمة أو شفقة مدة خمسة عشر عاماً أخرى، وسينهار بعض إنتاجنا الكامل هذا تحت وطأة هذا الضغط القاسي، وأولئك الذين ينجون وقد بلغوا سن الخمسين وامتازوا بالرشد والاعتماد على النفس بعد أن جردتهم قسوة الحياة من الزهو والخيلاء، وقد تسلحوا الآن بكل الحكمة التي قدمتها له التجارب والتقاليد والحضارة والثقافة، يصبح هؤلاء بطريقة آلية حكام الدولة"([23]).

في توضيح "ول ديورانت" لرؤية أفلاطون وموقفه المعادي للديمقراطية دفاعاً عن الارستقراطية، يقول: "ان الديمقراطية آلياً – بغير نفاق التصويت والانتخاب، تعني مساواة تامة في الفرص، أمام الجميع، ولكن اولئك الذين اثبتوا أفضليتهم وصلابة معدنهم ونجحوا في جميع الامتحانات بوسامات البراعة، يحق لهم أن يحكموا البلاد، بحيث يتم اختيار موظفي الدولة الكبار لا على أساس التصويت والانتخابات، ولكن باختيارهم على أساس مقدرتهم التي ثبتت في الديمقراطية الأساسية لجنس تسود المساواة بين افراده، كما لا يجب أن يشغل أي رجل منصبا من غير أن يكون مُعَدَّاً او مُدَرباً تدريباً خاصاً، او يشغل منصباً كبيراً قبل أن يكون قد شَغَلَ منصباً أصغر واثبت جدارته".

هل هذه ارستقراطية ؟ حسنا –يجيب ديورانت قائلاً–: "يجب ان لا نخشى القول اذا كانت الحقيقة التي تشير اليها حسنة، نريد ان يحكمنا أفضل الرجال الذين تعنيهم كلمة ارستقراطية، لكن هذه الارستقراطية الافلاطونية ليست من هذا النوع الوراثي، وهي أرستقراطية حَرِيٌ بالمرء أن يسميها أرستقراطية ديمقراطية، لأن الشعب بدلاً من ان ينتخب بطريقة عمياء أقل الشرين من المرشحين الذين تقدمهم الأحزاب السياسية بطريقة التعيين أو الترشيح، يكون كل واحد من الشعب مرشحاً في أرستقراطية، ويتلقى فرصة متساوية في التعليم، وهو تعليم يؤهله بطريق الانتخاب الطبيعي إلى المركز أو المنصب.

في هذا الجانب، يضيف ول ديورانت قائلاً: "لا يوجد نظام طبقي هنا في ارستقراطية افلاطون الديمقراطية، ولا وراثة للمناصب أو المميزات، أو عقبات امام المواهب بسبب فقر التلاميذ وعدم مقدرتهم على مواصلة دراستهم، حيث يبدأ ابن الحاكم دراسته على قدم المساواة والمعاملة مع ابن ماسح الأحذية وغاسل الصحون، فإذا كان ابن الحاكم غبياً فإنه يسقط في دراسته في الامتحان الأول واذا أثبت ابن ماسح الأحذية أو غاسل الصحون مقدرة، فإن الطريق مفتوح أمامه ليصبح حاكماً في الدولة، فالوظائف مفتوحة أمام المواهب أينما وجدت وولدت، هذه هي ديمقراطية المدارس والتعليم وهي اشرف مئة مرة، وأكثر تأثيراً من ديمقراطية صناديق الانتخابات"([24]).

إن افلاطون يعني بالفلسفة –كما يشرح ديورانت– تثقيفاً فعالاً وحكمة ممزوجة بأعمال الحياة، ولا يعني بها خيالاً ميتافيزيقياً مغلقاً أو محبوساً غير عملي. وهكذا "بالنسبة إلى العجز وعدم المقدرة أو الاحتيال والغش نقوم بحمايتهم وتحصينهم بإقامة نظام شيوعي بين حكام الدولة وحُماتها، فلا يقتنون املاكاً وراء الضروري جداً، ولا يملكون بيوتا خاصة بهم ذات قضبان حديدية ومزاليج مغلقة في وجه من يفكر في دخولها، وتُقَدَّم لهم أقواتهم بما فيه الكفاية فقط، بالنسبة إلى محاربين مدربين ذوي شجاعة واعتدال ويوافقون على ان يتلقوا من بقية المواطنين دفعة محدودة تكفي لمواجهة نفقاتهم ومصاريفهم طيلة السنة فقط وليس اكثر، وسيتناولون الطعام في وجبات مشتركة، ويعيشون عيشة مشتركة مع بعضهم كالجنود في معسكر، وسنخبرهم انهم سيتلقون

الذهب والفضة من الله، وأن المعدن الأكثر قداسة موجود فيهم، وبذلك فَهُمْ ليسوا في حاجة إلى ذلك المعدن الأرضي الذي يتداوله الناس باسم الذهب وأن لا يدنسوا الإلهي المقدس بذلك الخليط الأرضي لان هذا الذهب أصبح مصدر أعمال كثيرة غير مقدسة، لإن هؤلاء الفلاسفة / الحكام لو امتلكوا البيوت أو الأراضي أو أموال خاصة بهم، فانهم بذلك يتحولون إلى مدبري منازل ومزارعين وليس حراساً للدولة وحكاماً لها، ويصبحون أعداء وطغاة بدلاً من ان يكونوا حلفاء مع بقية المواطنين فيصبحون، كارهين ومكروهين، متآمرين ومعرضين للتآمر عليهم، ويتعرضون في حياتهم إلى رعب وإرهاب أعدائهم في الداخل أكثر من اعدائهم في الخارج، وتكون ساعة الدمار لهم وللدولة أقرب اليهم من أيديهم"([25]).

وبوجود هؤلاء الفلاسفة الذين هيأهم افلاطون لحكم الدولة وحمايتها ينتهي الصراع والمنافسة بين الأحزاب السياسية الذي تعاني منه الكثير من الدول في يومنا هذا، ولكن ما هو موقف زوجات هؤلاء الفلاسفة منهم؟ هل سيقنعن بالابتعاد عن ترف الحياة وبذخها، وزخارفها ومتعها وزينتها؟ كما يسأل ديورانت، ويجيب: "سوف لا يكون لهؤلاء الحُماة والحكام والولاة زوجات، وستكون شيوعيتهم خالية من الزوجات كما هي خالية من المتاع، بحيث لا تحرر نفوسهم من أثرة النفس فحسب، بل ومن أثرة العائلة أيضاً. وتكون حياتهم خالية من قلق ومتاعب الكسب التي تنخس الزوج، فلا تكون حياتهم للزوجات بل للشعب بأسره، وحتى أطفالهم لن يكونوا لهم على وجه التعيين والتخصيص، حيث يؤخذ أطفالهم من أمهاتهم، عند ولادتهم لتربيتهم تربية مشتركة بعيدة عن العائلة، وبذلك تضيع أبويتهم، غير أن الشركة في الزوجات لا تعني التزويج والتوليف بغير تمييز، اذ سيقوم إشراف دقيق على جميع أنواع التناسل وتحسينه، لأنه لا يكفي تعليم الطفل تعليماً حسناً، وينبغي توليده توليداً حسناً، من أبوين قويين صحيحين، يجب أن يبدأ التعليم قبل الولادة. فلا يتناسل رجل وامرأة ما لم يكونا في صحة جيدة"([26]). "وقبل وبعد السن المخصصة للتناسل يباح الاتصال الجسدي، ويكون حراً، شريطة إسقاط الجنين واجهاضه. كما ان تزاوج الأقارب محظور لأنه يضعف النسل، ويتزاوج

أفضل الرجال مع أفضل النساء كثيراً بقدر الإمكان، وضعاف الرجال مع ضعاف النساء، ويباح لأشجع شبابنا وأفضلهم بالإضافة إلى ألقاب الشرف والجوائز الإتصال بعدد أكثر من النساء، لأن مثل هؤلاء الآباء ينبغي أن ينجبوا أكثر عدد ممكن من الأولاد"([27]).

"وفي هذا المجتمع النموذجي، الذي سيكون طبعاً مجتمعاً مسالماً، لأنه سيحدد عدد السكان ضمن حدود موارد البلاد وامكانياتها، ولكن الدول المجاورة ستطمع في نظامنا، وفي الرخاء المنظم في دولتنا المثالية، ويدفعها هذا الرخاء إلى غزونا ونهبنا، لذلك، يجب –كما يقول افلاطون– أن نجند من طبقتنا المتوسطة عددا كافياً من الجنود المدربين تدريباً حسناً، ويعيشون عيشة خشنة وبسيطة مثل حماتنا وحكامنا، وهكذا فإن بنائنا السياسي تعلوه طبقة صغيرة من الولاة والحكام، وتحميه طبقة كبيرة من الجنود "والمساعدين" ويقوم على القاعدة الواسعة من الشعب وهي طبقة التجار والعمال والفلاحين([28]).

ان هذه الطبقة الأخيرة من الشعب تحتفظ بالملكية الفردية، او بعبارة أوضح يحق لهما اقتناء الأملاك الخاصة والزوجات الخاصة والعائلات والاسر الخاصة، ولكن يقوم الحكام بتنظيم التجارة والصناعة لمنع الافراط في الثروة والفقر، وكل شخص يملك أكثر من أربعة اضعاف الحد المتوسط لما يملكه المواطنون يجب أن يترك هذه الزيادة إلى الدولة، وقد نعمل على منع الفائدة على الأموال (الربا) وتحديد الأرباح.

"ان شيوعية الحكام لن تكون عملية بالنسبة إلى الطبقة الاقتصادية في الشعب، لان الصفات المميزة لهذه الطبقة هي غريزتها القوية إلى الكسب والربح والاقتناء والمنافسة، فقد يوجد بين أفراد هذه الطبقة الاقتصادية بعض النفوس النبيلة الحرة من حُمَّى الصراع على الامتلاك، ولكن أكثرية افراد هذه الطبقة تملكهم رغبة التملك والاقتناء، وليست بهم رغبة قوية في بلوغ التقوى والصلاح والشرف، ولكن لمضاعفة التملك والكسب والاقتناء بلا نهاية، كما أن الذين يشغلهم جمع المال والسعي وراء الثروة لا يصلحون لحكم الدولة، وكل الخطة –حسب أفلاطون– تقوم على أمل أنه لو قام الحكام

بالحكم جيداً، وعاشوا ببساطة كما ذكرنا، فسيقوم رجال الاقتصاد طوعاً بتركهم يحتكرون الحكم وإدارة البلاد، اذا سمحوا لهم باحتكار الرخاء والثروة"([29]).

([1]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص 20

([2]) سميت بهذا الاسم لأنها كانت تطل على بستان البطل اكاديموس.

([3]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص 20

([4]) غنارسكيربك ونلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى، بيروت، نيسان (ابريل) 2012–ص115.

([5]) المرجع نفسه – ص 116

([6]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص96

([7]) المثالية :معناها في اليونانية ( الصورة او المفهوم ) وهو اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسألة الاساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي أي اللامادي أولي ، وأن المادي ثانوي، وهو ما يجعلها اقرب الى الافكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان وحول خلق الله له . وتنظر المثالية للوعي منعزلا عن الطبيعة ، ولهذا فهي قد تضلل الوعي الانساني والعملية المعرفية ، وهي تدافع _ كقاعدة عامة _ عن النزعة الشكية واللاأدرية ، وتضع المثالية في موضع النقيض للحتمية ( المادية ) ووجهة النظر الغائية .( م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية–دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص453)

([8]) جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص97

([9]) تجدر الاشارة هنا إلى "الكهف الافلاطوني" يُشَبِّه أفلاطون وجودنا في العالم الواقعي بقوم وضُعِوا في كهف منذ الطفولة، وأُوثِقوا بسلاسل ثقيلة، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف، بحيث يعجزون عن التلفت إلى الضوء، وهناك مارة يعبرون أمام الكهف، يحملون آنية ذات أشكال مختلفة، تسقط عليها أشعة الشمس، فتشكل على جدار الكهف المقابل ظلالا لها. ان الناس الموثقين لا يستطيعون أن يروا الا الظلال، أو الاشباح، لا الاواني نفسها، ولا المارة، ولا أشعة الشمس، ولا ما يجري خارج الكهف، وهكذا فليست الاشياء الحسية سوى "ظلال" لـ"المثل"، وليس بوسع الناس أن يعرفوا الا هذه "الظلال"؛ أما الحقيقة –ضوء الشمس– فلا تدركها الحواس أبدا. وللوصول اليها يجب على الانسان أن يتخلى

عن كل ما هو جسمي ، حسي، وأن "يسد أذنيه ويغمض عينيه"، وينكفئ على عالمه الباطني، ويحاول أن "يتذكر" ما عرفته روحه الخالدة في عالم "المثل". (المرجع نفسه – موجز تاريخ الفلسفة – ص98)

([10]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 126

([11]) جوستاين غاردر – كتاب: عالم صوفي– دار المنى – الطبعة الثانية – لا يوجد سنة – ص 95

([12]) المرجع نفسه – ص 97

([13]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 126

([14]) المرجع نفسه – ص 133

([15]) جوستاين غاردر – كتاب: عالم صوفي – دار المنى – الطبعة الثانية – لا يوجد سنة – ص 101

([16]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 135 / 136

([17]) المرجع نفسه – ص 137

([18]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص33

([19]) المرجع نفسه – ص35

([20]) المرجع نفسه – ص37

([21]) المرجع نفسه – ص38

([22]) المرجع نفسه – ص40

([23]) المرجع نفسه – ص42–43

([24]) المرجع نفسه – ص45

([25]) المرجع نفسه – ص47

([26]) المرجع نفسه – ص49

([27]) المرجع نفسه – ص50

([28]) المرجع نفسه – ص50 /51

([29]) المرجع نفسه – ص51/ 52

# أفلاطون بين النظرة المثالية والنقد (2/2)

الحوار المتمدن–العدد: 6667 – 2020 / 9 / 4

لقد جسدت فلسفة أفلاطون المثالية موقفاً طبقياً عبّر عن مصالح النخب الحاكمة، وهو في اعتقادي أول موقف فلسفي طبقي في تاريخ الفلسفة، يؤكد على ذلك، المفكر الراحل صادق العظم بقوله: "ان قليلاً من التدقيق في حياة أثينا سوف يقنعنا بأن دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبوي للعدالة، بجعلها انعكاساً لتوازن أزلي قائم في عالم المُثُلْ، لم يكن بالفعل إلا دفاعاً عن توازن اجتماعي وسياسي معين في محاولة لتثبيته وتأبيده بإضفا شرعية الأزل والسماء عليه، والطريف في الموضوع أن أفلاطون كان واضحاً في ذلك كله ولم يعمل على إخفاء مقاصده"([1]).

وفي هذا السياق، يقول د. حامد خليل "لقد أصبح معروفاً أن "أفلاطون" افترض مسبقاً، وباستخدام المنهج الميتافيزيقي، وجود مراتبية فطرية في الطبائع البشرية (العلة)، فسر بها النظام الاجتماعي الطبقي الذي كان سائداً (المعلول)، وهذا خطأ، والصحيح هو أن النظام المذكور (العلة) هو الذي أنشأ المراتبية الاجتماعية للناس (المعلول)، وينطبق الامر نفسه على أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى"([2]).

فعلى يد أفلاطون "ارتفعت المثالية، للمرة الأولى، إلى مستوى المذهب الفلسفي الشامل، وطرحت نفسها اتجاها معارضا للفلسفة المادية، وهكذا شهدت اليونان القديمة ظهور المادية والمثالية ("خط ديمقريطس"و"خط أفلاطون" كما يسميها لينين) – الاتجاهين الرئيسيين المتضادين في تطور الفلسفة اليونانية، والفلسفة اللاحقة كلها"([3]).

من الصعب تحديد موضع أفلاطون بالنسبة إلى أيديولوجيات زماننا السياسية، أو مناقشته مع الشيوعية أو الفاشية، إذ إن الكلام عن أن الدولة المثلى عنده هي اشتراكية باكثر تفسيرات المصطلح معقولية، كلام متكلف، خاصةً وأنه كان صريحاً في رفضه وكراهيته للديمقراطية، ملتزماً بالدفاع عن مصالح الطبقة الأرستقراطية.

وفي هذا الجانب يقول المفكر الراحل د.حامد خليل "حقاً إن المرء لتتملكه الدهشة حين يكتشف ان "مؤسس الفلسفة" كان يَكِنُّ للإنسان العام من الاحتقار والازدراء ما لم يفعله أي فيلسوف آخر، لا من قبل ولا بَعْد، وكذلك يدهش حين يرى أن "معلم الأجيال" يشيد ذلك البناء الفلسفي الضخم لخدمة حفنة من كبار ملاك الأراضي وبعض التجار من أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة. صحيح –كما يضيف د. حامد خليل– "أنه ليس من السهل على العقول، التي أَلِفَتْ على مدى قرون طويلة الأُكذوبة القائلة إن "أفلاطون" كان يعشق العدالة إلى درجة العبادة، أن تقبل بيسر الرأي الآخر القائل إن موقعه الحقيقي هو في الطرف الآخر تماماً في هذه المسألة، ففي تلك الأثناء لم يكن أفلاطون يُخْفي سخطه الشديد على الحكومة الديمقراطية الجديدة، فقد كان يعتبرها حكومة الرعاع الغوغائية الهوجاء، لا سيما بعد ادانتها لاستاذه سقراط الذي كان على صلة وثيقة بحكومة الطغاة المذكورة، واضطراره هو إلى الهرب من أثينا حتى لا يقع في قبضة الحكام الجدد، ويحاكم هو الآخر بوصفه عضواً في الحزب الأوليجاركي المعادي لهم، "أما عن النقطة الثانية (المسألة السياسية)، فإن قراءة أية فكرة من أفكاره تُفِصحُ بوضوح تام عن أنها صيغت انطلاقاً من تصوره الخاص لنظام الحكم الذي يجب أن يسود في أثينا، والذي هو الحكم الاوليجاركي"([4]).

"أفلاطون" إذن كان ينطلق من احتقار شديد للعمل البدني، سببه الوحيد هو احتقاره لكل الناس الذين يعتمدون عليه وحده لضمان استمرار حياتهم، والذين كانوا يشكلون قاعدة الحزب الديمقراطي في ذلك الوقت، والحق ان تفسيره لعلاقة الإنسان بالمجتمع، جاء محكوماً بذلك المنهج الميتافيزيقي العقيم، ونتيجة طبيعية لاستخدامه، كما جاء أيضاً ليعيد حالة الناس في أثينا إلى سابق عهدها أيام حكم الطغاة، ولْيُخرِس أي صوت للديمقراطية، وليكرس حالة التبعية والاستعباد والاستغلال التي كانت سائدة في الفترة المذكورة (فترة حكم الطغاة)"([5]).

إن المنهج الذي استخدمه أفلاطون، اقتضته أفكاره السياسية المُعَدَّة لديه بشكل مسبق بحكم انتمائه الطبقي الارستقراطي الصارخ الذي اختاره اختياراً واعياً، وعن سابق

تصميم، فالمجتمع عنده، ليس الرحم الذي ينمو فيه الإنسان وتتحقق فيه إنسانيته، وإنما هو مجرد سوق لتبادل السلع والخدمات.

وحين تسأل أفلاطون عما إذا كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع تقتصر على تبادل تلك المنافع المرتبطة بتلبية الحاجات الأولية، أم انها تتجاوز ذلك لتشمل التكوين الثقافي والروحي، فانه يجيب بأن الفرد لا يتشكل أبداً بثقافة المجتمع، ولا يُنَمِّي قواه الروحية فيه، فالأفراد من حيث التكوين الروحي هم وحدات مغلقة، والعلاقة الوحيدة التي تحكمهم تصبح العلاقة الحسابية، أي تبادل السلع والخدمات المكرسة خصيصاً لتلبية حاجاتهم الطبيعية.

الواقع أن "أفلاطون" حين كان يتحدث عن علاقة الفرد بالمجتمع على النحو المذكور، إنما كان يقصد مجتمع المنتجين. وهو المجتمع الذي لم يَكُن يَكِنّ له إلا الاحتقار، ولم ير أن له من وظيفة سوى انتاج السلع والخدمات والتناسل، وضمن هذا الإطار، فليس لدى أفلاطون ما يمنع من أن يكون الأفراد أحراراً ومستقلين. أما حين يتحدث عن الدولة، فإن الوضع يصبح مختلفاً بالكامل"([6]).

فالدولة في نظره هي المجتمع الإنساني الحقيقي، لانها هي وحدها مجتمع القادة، ومن الوجهة الميتافيزيقية مجتمع المفكرين الذين هم وحدهم ما يندرجون تحت اسم انسان.

وهنا تكون نظرة أفلاطون إلى الفرد بوصفه مواطناً للدولة، تختلف تماماً عن نظرته اليه حين يكون عضواً في مجتمع المنتجين، "فهو لا يرى أن الهدف من وجود الدولة هو أن تُعِيْن مواطنيها على تنمية أنفسهم انسانياً، وضمان تمتعهم بارادة حرة كشرط أساسي لتحقيق انسانيتهم، وإنما تمكينهم من أداء الخدمات المطلوبة منهم فحسب، ويعود السبب في ذلك إلى أنه لم يكن يرى في المواطنين سوى انهم وسائل لانتاج السلع الضرورية لحياتهم، وأيضاً انتاج فائض يوضع تحت تصرف الدولة، أي تحت تصرف طبقتي الحكام والحراس، علماً بأن الإنتاج المذكور في الحالتين هو ما تُعَيِّنه الدولة، وليس المواطنون"([7]).

نستنتج مما سبق، ان الفرد لا معنى له عند أفلاطون سوى أنه مجرد أداة انتاجية، ومما يؤكد ذلك دعوته الصريحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون، لا بل إلى قتلهم إذا اقتضى الامر. فهو يقول: "إن من الواجب أن يعني الاطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة (طبعاً لان هؤلاء هم القادرون على الإنتاج). أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون. وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم، وانحرفت طبائعهم (أي الذين يحاولون التحرر من قيودهم الطبقية).

وكذلك "قوله عن عامة الناس بانهم قطيع، ويفتقرون إلى الذكاء والتجربة، ولذلك يجب توجيههم، وليس فقط تعيين نوع العمل الذي يجب أن يقوموا بإنجازه فحسب، وانما أيضاً تعيين مصلحتهم لهم، وإرغامهم على قبول ذلك، أما عن حرية الفرد، فقد كان أفلاطون عدوها اللدود، فالحرية في نظره شر مؤكد، ستؤدي، إذا ما أُطْلِقَتْ من عقالها، إلى أن يتساوى العبيد بأسيادهم، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات دون ضابط على حد تعبيره، لقد كان افلاطون فيلسوف الفردية الارستقراطيه، فقد كان يعتبر "ان الحركة الديمقراطيه حين تسود المدينة في جوهرها، لم يبق سوى أمر واحد، إلا وهو ايقاف هذه الحركة، وعند أفلاطون أن التغيير معناه الاضمحلال وان الكمال معناه إنعدام التطور"([8]).

ومن هنا أصبح الهدف الأول لتفكيره السياسي أن يُخْرِجَ نموذجاً لمجتمع ثابت تكون قد اقْتُلِعَتْ منه تلك القوى التي تعمل من اجل التغيير، وأعيدت إليه صفتا الوحدة والتناسق الجامدة التي كانت تتصف بهما المجتمعات الأكثر بدائية، مثل "اسبرطه"، لذلك لا يصح اعتبار أفلاطون كمثالي من عالم آخر ينسج مدنه الخيالية من الأحلام، بل يجب النظر إليه بوصفه المدافع الصريح الحازم عن الامتيازات الطبقية "([9]).

وعن احتقاره للمرأة كفرد أو كانسان، فإن " أفلاطون بالَغَ في ذلك كثيراً حتى أنه امتهن مشاعرها الطبيعية وكرامتها. فهو لم يفهم من وجودها سوى أنها وسيلة لإرضاء رغبات المحاربين والحكام الجنسية على الطريقة الحيوانية، أي الرغبات التي لا تمتزج

فيها الدوافع الطبيعية بالمشاعر الإنسانية التي تتجسد في الحب والتعاطف والانصهار الروحيين، فتكون بذلك رغبات إنسانية، كذلك فَهِمَ أيضاً أنها مجرد وسيلة لتحسين النسل، فها هو يقول في الجمهورية: "ان المحارب الشجاع ينبغي أن يُكافَأ على بسالته بمزيد من النساء"، أما عن تحسين النسل، فانه يقول: إن أي طفل تنجبه المرأة في غير المواسم التي تحددها الدولة، والتي تختار فيها رجلاً معيناً لكل امرأة، ينبغي أن يعد لقيطاً، أما حين يتحدث أفلاطون عن الحب الحقيقي في محاورة "المأدبة" فانه يعني حب الصبيان، وليس الحب بين الرجل والمرأة.

أما عن التربية والتعليم، فإن منهاج أفلاطون التعليمي ينقسم إلى قسمين: التعليم الأول، ويشمل تدريب النشء حتى سن العشرين. والتعليم الأعلى، ويقتصر على فئة مختارة من أبناء الطبقتين الحاكمتين (الحراس والقادة) ويمتد هذا التعليم حتى سن الخامسة والثلاثين، وتنحصر مهمته في اعداد تلك النخبة لتولي المناصب القيادية في الدولة"([10]) .

وفيما يتعلق بالشيوعية (شيوعية الملكية والمرأة) فان "أفلاطون" قَصَرَ نطاق تطبيقها على طبقة الحكام وحدهم، مما يدل على أن الهدف من تطبيقها لم يكن انسانياً، وانما كل ما عناه هو أن يقضي على أي سبب يحول دون تحقيق التضامن بين الحكام، خوفاً من أن يؤدي أي انقسام فيما بينهم، بسبب التنافس على الثراء – إلى حدوث ثغرات قد يَنْفَذ منها أنصار الديمقراطية، فينتزعون السلطة من أيدي أولئك، ولذلك لم يجانب أحد المفكرين الصواب حين وصف جمهورية أفلاطون بانها تتألف من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد وإناث. لكنها لا تتألف أبداً من بشر، فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية، فليس له أية أهمية في أي شيء آخر، فهو ليس ابنا ولا أخاً ولا زوجاً ولا أباً ولا صديقاً ولا حبيباً، وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده، ويوضع في دار للطفولة، ويُرَبَّى بنفس الطريقة التي يربى بها الاطفال الآخرون في مثل سنه، وما ان يصبح لديه وعي، حتى يشعر بأنه مِلْك للدولة، لا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم، وعندما يكبر تعطى له وظيفة محددة، وكذلك

يَفْحَص رجولته خبير خاص، ويقدم عنه تقريراً، فيؤتى له عند ذلك بفتاة يعتقد بأنها ملائمة له من الوجهة البدنية، ثم تنشأ الذرية على النحو الذي يفيد الدولة، فتعامل بالطريقة نفسها التي عومل بها الابوان، وهكذا دواليك"([11]).

يقول افلاطون: "ان السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسية وهي الرغبة والعاطفة، والمعرفة، كما ان الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد، والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد، والمعرفة والفكر والذكاء والعقل امر واحد، هذه الصفات والقوى موجودة كلها في كل الرجال، ولكن في درجات مختلفة، فإن بعض الرجال ليسوا سوى صورة مجسدة للرغبة، بأرواح متململة محبة للكسب، منهمكة في المنافسة والنزاع المادي، تحرقها شهوة الترف والبذخ والمظهر، وتعتبر أرباحها ضئيلة بالمقارنة مع أهدافها المستمرة، هؤلاء هم الرجال الذين يسودون ويحتكرون الصناعة، ولكن هناك آخرون يملؤهم الشعور والشجاعة، ولا يبالون كثيراً بمن يحاربون، وكل همهم هو الحصول على النصر لذاته، انهم يحبون المشاكسة لا الكسب، ويفخرون في احراز السلطة لا في احراز المال والاملاك، وفرحهم في ميدان المعركة وليس في السوق، هؤلاء هم الرجال الذين يصنعون الجيوش والاساطيل الحربية في العالم.

وأخيراً القلة من الرجال الذين يجدون بهجتهم في التفكير والتأمل والفهم، والذين لا يتوقون إلى المال ولا إلى النصر، ولكن إلى المعرفة، لينصرفوا في هدوء وصفاء إلى الفكر والتأمل، والذين تكون ارادتهم من نور وليس من نار، هؤلاء هم رجال الحكمة، الذين يقفون جانباً لا يعرف العالم كيف يستفيد منهم، ولا يعرف قدرهم وقيمتهم"([12]).

وفي كل الاحوال، ومهما كان موقفنا من فلسفة أفلاطون، فإن المحاورات الأفلاطونية –كما يقول ديورانت– "ستبقى إحدى الكنوز الثمينة في العالم وافضلها، كتاب الجمهورية، وهو كتاب تام في حد ذاته، حيث نجد في هذا الكتاب المجاز الأفلاطوني وعلمه اللاهوتي، وفلسفته الأخلاقية الأدبية والنفسانية، وفنه التعليمي وسياسته، ونظريته في الفن.

هنا في كتاب الجمهورية نجد المشاكل التي تواجه العالم اليوم، من الشيوعية إلى الاشتراكية ومبدأ مساواة المرأة بالرجل في الحقوق، وتقييد النسل، وعلم تحسين النسل والمشاكل التي أثارها نيتشه الفيلسوف الألماني حول علم الاخلاق والحكومة الارستقراطية. والمشاكل التي بحثها روسو الفيلسوف الفرنسي حول العودة في حياتنا إلى الطبيعة وحرية التعليم.

هنا نجد فلسفة برجسون وفرويد –كما يقول ديورانت– "كل شيء موجود في هذا الكتاب (الجمهورية)، انه وليمة للصفوة والقلة يقدمه مضيف كريم سخي. قال (امرسون) ان أفلاطون هو الفلسفة والفلسفة أفلاطون.

نقد فلسفة أفلاطون:

افلاطون أول من وضع الفلسفة السياسية على طريقها المعروف والمستمر حتى اليوم، فالسلطة عنده يجب أن تدار بواسطة العقل، والعدالة هي محور السلطة كشرط لاستقامة المجتمعات والدول.. فالعدل اساس الحكم عنده، وقد طرح آراؤه هذه في كتابه الشهير "الجمهورية"، الذي يقول فيه: "إذا اردنا دولة جيده فلا بد من اعداد مواطنين جيدين".

دستور الدولة عند أفلاطون: يقوم الدستور على مبادئ الارستقراطية حيث يكون التميز في قمة نظام الحكم للفرد المتفوق الذكي (خريج طبقة الحكماء)، غير أن قليل من التدقيق في حياة آثينا سوف يقنعنا –كما يقول د. صادق جلال العظم– "بان دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبوي للعدالة، يجعلها انعكاساً لتوازن أزلي قائم في عالم المُثُلْ، لم يكن بالفعل إلا دفاعاً عن توازن اجتماعي وسياسي معين في محاولة لتثبيته وتأبيده بإضفاء شرعية الأزل والسماء عليه"، ما يعني بوضوح أن موقف أفلاطون هذا هو موقف طبقي صريح دفاعاً عن مصالح النخب الأرستقراطية في زمانه"([13]).

والآن ما الذي ينبغي أن نقوله في هذه الدولة المثالية؟ وهل تحققت هذه الدولة المثالية في أي مكان من الأمكنة؟ الجواب في صالح أفلاطون –كما يقول ول ديورانت– " فقد حكم أوروبا لمدة ألف سنة تقريباً نظام من الحراس والحكام شبيه بالنظام الذي

وضعه فيلسوفنا، فقد جرت العادة في القرون الوسطى على تنظيم السكان في البلاد المسيحية إلى طبقة من العمال، وطبقة من الجنود وأخرى من رجال الدين. وقد احتكرت الطبقة الأخيرة على الرغم من قلة عددها وسائل التعليم، وحكمت حكماً مطلقاً أعظم قارة في قوتها في العالم، فقد كانت الفردية والعزوف عن الزواج جزءاً من البناء النفساني لسلطة رجال الدين. البرنامج والتعليم (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) صيغ على نمط منهاج أفلاطون التعليمي، وبهذا المبدأ تمكن رجال الدين من حكم أوروبا بسهولة وبدون اللجوء للقوة، وقبلت شعوب أوروبا هذا الحكم طوعاً حتى انها قامت بتقديم المساعدات المادية الكبيرة لحكامها لمدة الف سنة تقريباً، وركع التجار والجنود وامراء الاقطاع على ركبهم امام روما التي بنت اعظم منظمة شاهدها العالم"([14]).

وعلى الرغم من ذلك، يقول ديورانت، فإن نظام افلاطون مفرط في المثالية، وفوق مستوى طاقة الناس، وحكومته المثالية التي وصفها في كتابه الجمهورية حكومة غير عملية ومفرطة في المثالية، وفوق كل شيء فقد نسي افلاطون في الغائه لنظام الأسرة أنه يقضى على أعظم مصدر للتربية الخلقية"([15]).

إن افلاطون يستثني بصراحة أكثرية الشعب من خطته الشيوعية، ويدرك بوضوح كاف ان القلة من الرجال فقط يقدرون على التضحية بالأمور المادية والمنافع الذاتية، وهذه القلة هي التي يقترح افلاطون تأليف الحكومة منها، حيث تكون الأُخُوَّة خاصة بهذه الطبقة فقط، وحيث يعتبر كل رجل الآخر أخاً، وكل بنت أختاً، ويُحَرَّم الذهب والمتاع على هذه الفئة فقط، اعني فئة الحكام والحراس للدولة، أو بعبارة أوضح الطبقة الحاكمة، أما أكثرية الشعب فستحتفظ بجميع النظم والحقوق من العقار والمال والترف، والمنافسة وكل حرية خاصة ترغب بها، وستكون زوجاتهم خاصة بهم لا يشاركهم بها احد، وسيحتفظ الآباء بزوجاتهم، والامهات بأطفالهن.

اما بالنسبة إلى الحكام، فهم لا يحتاجون إلى نزعة شيوعية بمثل ما يحتاجون إلى معنى الشرف ومحبته والتعلق به، والفخر وليس اللطف هو الرابطة التي ستربطهم

وتجمعهم، لكن أفكار افلاطون أودت به إلى حالة من النزاع المرير مع ملك أثينا أدت إلى تشرد افلاطون ومعاناته"([16]).

والآن بعد توجيه هذا النقد اللازم الصريح، يقول ديورانت: "يتبقى علينا ان نعرب عن ولائنا وتبجيلنا إلى القوة والعمق في تفكير افلاطون، لكن من ناحية ثانية، يجب ان نأخذ اليوم الديمقراطية كقضية مسلم بها، اذ لا نستطيع تقييد وتحديد حق التصويت كما يقترح افلاطون"([17])، لأن التغير عند افلاطون معناه الاضمحلال، بينما الكمال معناه انعدام التطور " لقد اراد مجتمعاً ثابتا (اسبرطيا لا يتحرك بالديمقراطيه كما في اثينا ) يتولى ادارته نخبه مختارة من الارستقراط الذين يمتلكون القدره على التفكير والتأمل للاشراف على ضبط "المجتمع الثابت " الذي يجب ان تُقْتَلَع منه تلك القوى التى تعمل من اجل التغيير، هذه الأفكار طبقتها الارستقراطيه الاوروبية فيما بعد طوال اكثر من الف عام تحت راية الكنيسة او النخبة اللاهوتيه.

وهذه الأفكار موجودة نسبيا في تراثنا العربي حيث نلاحظ تعايش الوعي العفوي مع مفهوم "حالة الثبات" عبر امثلة كثيرة منها "الذي ينظر إلى اعلى تقطع رقبته" و"العين لا تعلو على الحاجب" والعديد من الامثال التي تدعو إلى تكريس حالة الثبات ضد التغير.

"توفي افلاطون سنة 347 ق.م، في غمرة الحرب التي كان شنها فيليبوس على الاثينيين، والتي كانت عاقبتها الانحطاط السياسي النهائي للحضارة الاغريقية، ونشر عبر حياته المديدة ونشاطه المتعدد الوجوه، عدداً كبيراً جداً من المحاورات، بقيت كلها محفوظة، وقد أمضى حياته وعمره باحثاً عن وسيلة تهديه إلى اكتشاف أعقل الرجال وأفضلهم واقتناعهم وتمكينهم من الحكم"([18]).

أخيراً، منذ وفاة أفلاطون إلى يومنا، ثار الخلاف حول مدلول فلسفته ومحاوراته، حيث " تنسب مذاهب متباينة نفسها اليه؛ ففي زمن شيشرون، مثلاً، ربط بعضهم باسم افلاطون نزعة وثوقية (دوغمائية) مشابهة لنزعة الرواقيين، ورأى بعضهم الآخر فيه نصيراً للشك ولتعليق الحكم، وبعد ذلك بزمن غير طويل، وابتداء من القرن الأول،

استحوذ المتصوفة ومجددو الفيثاغورثية على اسم افلاطون وكتاباته، فصارت الافلاطونية مرادفة لمذهب يرقى بالنفس فوق العقل والوجود، ويوحد بينها وبين خير مطلق يحب أكثر مما يعرف"([19]).

**قالوا عنه([20]):**

- "أفلاطون، ذلك الإله الذي هو إلهنا.. عدو البلاغة، ومع ذلك أفصح الكتاب قاطبة". (شيشرون).
- "لأرسطو الكم، ولأفلاطون الكيف" (بترارك).
- "إن امرءاً يعرف أفلاطون كله ولا يعرف غير أفلاطون، لن تكون معرفته إلا قليلة ورديئة.. والشهرة التي أصابها أفلاطون لا تدهشني؛ فجميع الفلاسفة كانوا مفهومين، وكان هو مفهوماً بقدر غيره، وإنما مع قدر أكبر من الفصاحة" (فولتير).
- "إن صاحب الذهن المتفوق يمكنه أن يفيد من صفحة من هذا الكاتب ما لا يفيده من ألف مجلد نقدي.. ولو تكلم عن التساوق العام للكون، لاستعار من خلق هذا الكون لسانه وأفكاره". (ديدرو).
- "إن أفلاطون، بدلاً من ان يخضع النشاط الخلقي لذاتية العقل وحدها، نظير ما صنع أرسطو، أدرج فيه الوجود بأسره، ولأول مرة اتخذت الفلسفة صورة علم نظري تأملي.. ففي مبدأ كل شيء هناك الكلي أو المثال.. لكن أفلاطون لا يتصور هذه المشاركة في الكلي إلا عبر دمار الفردي، وذلك هو عيب الجدل الأفلاطوني، وكذلك عيب الفلسفة العملية، وسيكون واجباً انتظار المسيحية كيما يسترد الفرد حقوقه". (هيغل).
- "إن ريبتي حيال أفلاطون تمضي دوماً إلى القرار الأعمق: فأنا أرى أنه حادَ عن جميع غرائز الاغريق الاساسية، وأجده مُشَبَّعاً كل الإشباع بالأخلاق، ومسيحياً مغرقاً في مسيحيته قبل ظهور المسيحية – فهو الذي اعطى فكرة "الخير" باعتبارها فكرة عليا – إلى حد أراني معه أميل إلى استخدام حيال كل ظاهرة

أفلاطون نعتاً واحداً دون غيره من النعوت، فأتكلم عن مهزلة رفيعة، أو إذا شئتم عن مثالية". (نيتشه).

([1]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 –ص20

([2]) د. حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص203.

([3]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص95

([4]) د. حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص 32

([5]) المرجع نفسه – ص 38

([6]) المرجع نفسه – ص 39

([7]) المرجع نفسه – ص 40

([8]) المرجع نفسه – ص 44

([9]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973 – ص 23

([10]) د. حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص 45

([11]) المرجع نفسه – ص 46

([12]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص32

([13]) صادق جلال العظم – مرجع سبق ذكره – دفاعاً عن المادية والتاريخ – ص21/20

([14]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص57

([15]) المرجع نفسه – ص59

([16]) عندما وجد ديونيسيوس (ملك أثينا) ان الخطة تستدعي بان يصبح فيلسوفاً أو يتوقف عن كونه ملكاً، بدأ بينهما نزاع مرير، والقصة تقول ان افلاطون بعد هذا النزاع بيع في سوق العبيد، حيث قام بعد ذلك بشرائه وتحريرة من العبودية تلميذه وصديقه الاثيني انيسيرس. وفي السنوات الأخيرة عاش في سلام في داخل الاكاديمية، يتنقل من جماعة لاخرى من تلاميذه ويرشد الشباب ويحظى بحبهم ، فقد احبه تلاميذه كما احبهم، وكان صديقاً كما كان فيلسوفاً ومرشداً لهم. وقام احد تلاميذه بدعوته لحضور عقد قرانه، وحضر افلاطون ناعماً بأعوامه الثمانين وشارك الموجودين سعادتهم، وبعد انتهاء ساعات السعادة والفرح، جلس الفيلسوف الأعظم المسن على كرسي في احدى الزوايا الهادئة ليصيب غفوة صغيرة من

النوم، وفي الصباح بعد انتهاء الحفلة أتوا لايقاظه فوجدوه قد انتقل من غفوته الصغيرة إلى غفوة ابدية، وسارت كل أثينا وراءه إلى مثواه الأخير.

([17]) ول ديروانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص62

([18]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – ص 130

([19]) المرجع نفسه – ص 134

([20]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 71–75

# ارسطو طاليس (384 – 322 ق.م) (3/1)

الحوار المتمدن–العدد: 6669 – 2020 / 9 / 6

ولد ارسطو في أسطاغيرا وهي مدينة مقدونية تقع على بعد نحو مئتي ميل من شمالي أثينا، وكان والده صديقاً وطبيباً للملك مينتاس ملك مقدونيا وجد الاسكندر الكبير.

جاء أرسطو، وهو في سن السابعة عشرة أو الثامنة عشرة، إلى أثينا، وصار تلميذاً لأفلاطون في الأكاديمية؛ بقي هناك حوالي عشرين سنة إلى أن توفي أفلاطون في عام 347 ق.م.

يقول رينان، "ان سقراط أعطى العالم الفلسفة، وان ارسطو اعطاه العلم، لقد كانت الفلسفة موجودة قبل سقراط، وكان العلم موجوداً قبل أرسطو، وتقدمت الفلسفة والعلم تقدماً كبيراً بعد سقراط وارسطو، ولكن هذا التقدم جميعه كان مبنياً على الأسس التي وضعها هذان الفيلسوفان. لقد كان العلم قبل أرسطو جنيناً، وولد بمجيئه"([1]).

في بداية شبابه، ونظراً لإعجابه الشديد بالفيلسوف أفلاطون، أصبح أرسطو من أقرب تلاميذ أفلاطون، وسرعان ما أصبح بعد سنوات قليلة فيلسوفاً متميزاً، لكنه حرص على البقاء تلميذاً وصديقاً وفياً لاستاذه ومعلمه، مع الفارق النوعي بينهما، فأفلاطون كان يرى أن المعرفة الحقة هي الناتجة عن التفكير، أما أرسطو فرأى أن المعرفة هي انعكاس للتجربة، وفي كل الأحوال فقد شَكَّل كل من أفلاطون وأرسطو أساس الفلسفة منذ ذلك التاريخ إلى يومنا هذا، واجتمعت باجتماع الفيلسوفين نزعتان متعارضتان في تاريخ الفكر – النزعة الصوفية والنزعة الطبيعية – وأخذتا تحتربان. ولو أن أرسطوطاليس لم يستمع إلى أفلاطون تلك المدة، الطويلة (التي يقدرها بعضهم بعشرين عاماً) لجاز أن يكون له عقل علمي محض؛ أما وقد استمع له تلك المدة، فإن ابن الطبيب أخذ ينازع فيه تلميذ المُعَلِّم المتزمت، ولم تتغلب إحدى النزعتين على الأخرى، لهذا لم يقرر أرسطو طول حياته أي النزعتين يطيع، ولما مات أفلاطون شيد أرسطوطاليس مذبحا

له وكَرَّمَه تكريما يكاد يبلغ حد التأليه، ذلك لأنه كان يعجب بأفلاطون وإن لم يكن يميل إليه"([2]).

"فمن مآثر ارسطو انه امسك بحبل التطور العلمي الذي اتخذ طريقه في اليونان في الفترة السابقة لأيام سقراط، وواصل اعماله بتفصيل أكثر حزماً، وملاحظات واستقصاء أكثر تعدداً، وجمع كل النتائج المتراكمة في مجموعة هامة من العلم المنظم"([3])، بحيث يمكن القول عن أرسطو "إنه كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني، وهذه الزعامة لا يمكن أن تنكر عليه إلا لصالح معلمه أفلاطون.

وفي الواقع – يقول جورج طرابيشي– "إن تاريخ الفلسفة بأسره يهيمن عليه هذان الوجهان الكبيران، وقد قيل بحق إن كل فيلسوف، حتى لو كان من المحدثين، هو إما أفلاطوني وإما أرسطوطاليسي، بمعنى أنه بالضرورة أقرب إلى أفلاطون أو أقرب إلى أرسطو، لأن كل نظر عقلي جدير بهذا الاسم يصدر في آن معاً عن هذين الفيلسوفين، لكن لئن بقي أفلاطون "الإلهي" مثالاً لا يضاهي على العبقرية الفلسفية لأنه كان أول من أعطى الفلسفة عالمها الحقيقي، عالم الفكر (المُثُلْ) وعَبَّر عنه بحماسة مكبوتة ترقى به إلى منزلة الشعراء العظام، فإنه لمما لا ريب فيه بالمقابل أن أرسطو كان وسيبقى دوماً أستاذ ذلك الفكر النقدي والنظامي الذي هو أساس العلم بالذات"([4]).

**أرسطو والاسكندر :**

قام الملك فيليب ملك مقدونيا بدعوة أرسطو إلى بلاط بيلا، وعهد اليه بتثقيف الاسكندر، وقد دلت هذه الدعوة على ذيوع شهرة فيلسوفنا، فقد "أحب الإسكندر لفترة من الوقت ارسطو العزيز محبة لا تقل عن محبته لأبيه، قائلاً انه على الرغم ان والده انجبه إلى هذه الدنيا فقد عَلَّمَه ارسطو فن الحياة فيها. وترك الاسكندر الفلسفة بعد سنتين ليرتقي العرش ويفتح العالم"([5]).

لكن "الاسكندر بقي متوحشاً على الرغم من جهود ارسطو في محاولة تثقيفه، ولكن على الرغم من وحشيته هذه، فقد تعلم توقير الثقافة اليونانية واحترامها، وكان يحلم بنشرها في الشرق إبان انتصارات جيوشه، كما أوجد تطور التجارة اليونانية، وزيادة

المراكز التجارية اليونانية، في جميع أنحاء آسيا الصغرى، قاعدة اقتصادية لتوحيد هذه المنطقة كجزء من الإمبراطورية الهيلينية.

واعتقد الاسكندر بأن الفكر سيسطع من هذه المراكز اليونانية التي تخرج منها البضائع اليونانية ايضاً، ولكنه في اعتقاده هذا قلل من أهمية قوة الاستمرار والمقاومة في العقل الشرقي، وأغفل جوهر وعمق الحضارة الشرقية، كما تغلبت روح الشرق على الاسكندر نفسه في ساعات أوج انتصارته وتزوج (بالإضافة إلى عدة زوجات) ابنة داريوس ملك الفرس، وتبني التاج والكساء الرسمي الفارسي في الدولة، واستقدم إلى أوروبا الفكرة الشرقية عن حق الملوك المقدس"([6]).

"وأخيراً فاجأ الاسكندر، اليونان بإعلان نفسه الها بطريقة شرقية جليلة، وسخرت اليونان منه، ولاقى بعد ذلك حتفه، وقد تبع اشراب الجسم اليوناني المضنى بهذه الروح الشرقية، انصباب الطقوس الدينية، والديانات الشرقية إلى اليونان عبر نفس خطوط المواصلات والطرق التي شقها الفاتح الشاب، وتداعت السدود المنهارة امام سيل الأفكار الشرقية، التي تدفقت على الأراضي الأوروبية التي لا زال العقل فيها فتيا، وزاد انتشار الديانات الخرافية الغامضة التي كانت قد تأصلت في نفوس الهيليينين الأكثر فقراً، وانتشرت في كل جانب، ووجدت روح الاستسلام والجمود الشرقية تربة خصبة صالحة في اليونان المضمحلة اليائسة"([7]).

عندما بلغ أرسطو الثالثة والخمسين من عمره، "أنشأ مدرسته (اللوقيوم) الميدان الرياضي. لم تكن المدرسة صورة طبق الأصل من المدرسة التي تركها أفلاطون وراءه، حيث اختصت اكاديمية افلاطون فوق كل شيء بالرياضات والفلسفة السياسية التأملية، أما مدرسة أرسطو فقد مالت أكثر إلى تدريس علم الاحياء والعلوم الطبيعية، وقد أمر الاسكندر رجال صيده وبساتنته وصيادي اسماكه بأن يمدوا أرسطو بكل المواد الحيوانية والنباتية التي يرغب بها، ويخبرنا كُتَّاب قدامى آخرون أنه كان تحت تصرفه في وقت واحد ألف رجل انتشروا في انحاء آسيا واليونان، يجمعون له النماذج والعينات الحيوانية والنباتية من كل أرض، وقد تمكن بهذه الثروة المادية من انشاء أول حديقة حيوانية

عظيمة شاهدها العالم، على الرغم من عدم توفر الأدوات والأجهزة والآلات اللازمة للتجارب والاختبارات العلمية، إلا ان أرسطو استطاع بالاعتماد على بعض التجارب البسيطة عموماً، والملاحظة الكونية خصوصاً ان تجمع قدراً كبيراً من المعلومات أصبحت أساساً لتقدم العلم، ونصوصاً للمعرفة لمدة الفي سنة، عبر العديد من الكتب والأعمال التي قام بتجميعها وتحريرها، لقد جمع هذه الأعمال وحررها الرواقيون عبر عدد من الكتب حملت السمات التالية: أولاً وسائل التفكير الصحيح، وثانياً الأعمال العلمية، "الطبيعيات" "وفي السماء" "التطور والانحلال" "علم الظواهر الجوية" "التاريخ الطبيعي" "عن النفس" "أجزاء الحيوان"، وثالثاً أعمال في فن الذوق والبلاغة، ورابعاً تأتي الاعمال الفلسفية "الاخلاق" "السياسة" "الميتافيزيقا" و"العلم الإلهي"، ثم "قام بيوثيوس بترجمة منطق ارسطو (470–525 ميلادية) الذي أصبح نموذجاً للفكر في العصور المتوسطة، وأُمَّاً للفلسفة في القرون الوسطى التي على الرغم من انها كانت مجدبة وعقيمة بسبب العقائد المحيطة بها، فقد تمكنت من تدريب الفكر والعقل الأوروبي اليافع على التفكير والتعقل والتأمل والذكاء ووضعت الاصطلاحات الفنية للعلم الحديث"([8]).

"لقد كانت فلسفة ارسطو –كما يقول ديورانت– "غزواً للعالم أفضل من غزو الاسكندر للعالم وانتصاره الهمجي. وطبيعي ان لا نجد في عقل أرسطو العلمي الأسلوب الشعري الجميل الذي يتسم به أسلوب افلاطون. فهو بدلاً من الانصراف إلى الأسلوب والعبارة الأدبية كما فعل افلاطون، قام ببناء الاصطلاحات الفنية للعلم والفلسفة، ومن العسير أن نتحدث اليوم عن أي علم بغير استخدام عبارات ابتدعها أرسطو" ([9]).

**آلة المنطق([10]): "المواضيع":**

كان أرسطو أول فيلسوف يوناني وصلتنا منه مؤلفات تعالج قضايا المنطق بشكل منهجي منظم، فالمنطق، عنده، نظرية البرهان وعلم دراسة أشكال التفكير، الضرورية للمعرفة.

يرى أرسطو أن العلاقات القائمة بين الأفكار تعكس الروابط الموجودة وجوداً موضوعياً، فالعلاقة بين الذات المنطقية وخبرها (محمولها) في الحكم، يمكن أن تقابل،

أو لا تقابل، علاقات قائمة في الواقع ذاته، أما العلاقة بين مفاهيم القياس فإن لها قيمة موضوعية: إذ أن الاساس المنطقي في القياس، القائم على معرفة السبب، يتطابق مع السبب الواقعي، ومن هنا تنبع ضرورة التسلسل المنطقي في القياس. وبما أن احدى القضايا الرئيسية في فلسفة أرسطو عن الوجود هي مسألة علاقة العام بالخاص، التي هي احدى مسائل الديالكتيك، فإن منطق أرسطو، الذي يُعْتَبِر العلاقة القائمة بين الأفكار علاقات أو تحديدات الوجود، يطرح أيضا قضايا الديالكتيك، غير أنه، نظراً للعلاقة الوثيقة بين منطق أرسطو وبين مذهبه في الوجود، المعروف في "ما وراء الطبيعة"، فقد انعكست أخطاء فهمه لديالكتيك العام والخاص على المنطق أيضاً "([11]).

أرسطو –كما يقول إميل برهييه– "هو واضع المنطق الصوري، أي ذلك القسم من المنطق الذي يحدد قواعد للتفكير مستقلة عن مضمون الأفكار التي هي موضوع التفكير، لكن الكتابات المنطقية التي جُمِعَتْ تحت اسم واحد، هو الأورغانون (الآلة) لا تشتمل اطلاقاً، رغماً عن الظاهر، على عرض منهجي لهذا المنطق، ففي الظاهر تتوزع هذه الكتابات بحسب عناوين فصول الموجزات المتداولة في المنطق([12]):

1- المقولات، وتتضمن نظرية الحدود؛
2- في التأويل، أو نظرية القضايا.
3- التحليلات الأولى، أو نظرية القياس بوجه عام؛
4- التحليلات الثانية، أو نظرية البرهان، أي القياس ذي المقدمات الضرورية؛
5- المواضع، أو نظرية الاستدلال الجدلي والاحتمالي الذي لا تعدو مقدماته ان تكون ظنوناً مقبولة بالاجمال؛
6- الخطابة أو نظرية الاستدلال الخطابي أو الإضماري الذي يتم اختيار مقدماته بحيث تقنع السامع. والقياس المنطقي، الذي أبان الكتابان الأولان عن عناصره، هو الآلة المشتركة التي يدرسها الكتاب الثالث والتي يستخدمها أهل العلم والجدل والخطابة على السواء، وان اعتمد كل فريق منهم مقدمات متباينة.

**أرسطو مؤسس علم المنطق:**

يرى ديورانت "أن أول تمييز عظيم يمتاز به ارسطو عن سلفه افلاطون، وَضْعَهُ لعمل جديد وهو المنطق، والواقع أن العقل اليوناني نفسه كان في حالة من الفوضى وعدم النظام إلى أن قَدَّم ارسطو وسيلة لفحص وتصحيح الفكر، ذلك إن افلاطون –كما يقول ديورانت– كان روحاً منطلقة غير محكمة، تتخلله سحابة الخرافة دائماً".

ان المنطق يعني ببساطة، "الفن والأسلوب الذي يساعدنا على تصحيح تفكيرنا، انه نظام وأسلوب كل علم، وكل نظام، وكل فن، وحتى الموسيقى تلجأ إليه، انه علم، لان وسائل التفكير الصحيح يمكن اختصارها إلى مدى كبير وتحويلها إلى قواعد كالطبيعيات والهندسة، وتدريسها لكل عقل عادي، انه فن لانه بالممارسة يقدم للفكر اخيراً ذلك الاتقان والدقة والضبط اللاشعوري السريع الذي يرشد ويوجه أصابع عازف البيانو بانسجام سهل في العزف على آلته، لا شيء اثقل على الفهم من المنطق ولا شيء أكثر منه أهمية.

لقد قال فولتير إذا كنت ترغب في التحدث معي عَرِّفْ ما تقول وَحَدِّد قولك. كم من نقاش قد ينكمش ويتحول إلى مقطع لو تجرأ المتناقشون على تحديد عباراتهم وجُمَلِهِم، هذا هو الأول والآخر في المنطق، وقلبه وروحه، بأن تخضع كل عبارة هامة في حديث جَدِّي إلى أشد أنواع التعريف والتحديد والفحص. انها طريقة صعبه، وامتحان لا رحمة فيه للعقل" ([13]).

كيف يمكننا إذن تحديد الموضوع أو العبارة؟ ويجيب أرسطو على ذلك بقوله، ان كل تعريف جيد يتألف من جزئين، ويقف على قدمين ثابتين. فهو أولاً، يعين الموضوع الذي يتناوله السؤال إلى طبقة أو جماعة تشترك معه في مميزاتها العامة، لذلك يكون الإنسان أولاً وقبل كل شيء حيواناً، وثانياً فهو يشير إلى أي شيء يختلف فيه جميع الاعضاء الآخرين في طبقته، وهكذا فإن الإنسان في طريقة أرسطو حيوان عاقل.

إن من "أهم ما ادخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس، والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة اجزاء، وهذه الاجزاء الثلاثة هي. مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى ونتيجة،

وهذه النتيجة تنتج عن الحقيقة المسلم بها في المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى: مثال على ذلك الإنسان حيوان عاقل، ولكن سقراط انسان، لذلك فان سقراط حيوان عاقل، ولكن القياس على ما يلوح ليس نظاماً آلياً لكشف الحقيقة بقدر ما هو توضيح للعرض والفكرة"([14]).

**أفلاطون وأرسطو: الاستاذ والتلميذ:**

يوجد رسم مشهور للفنان روفائيل "حيث يقف افلاطون مشيراً بيده إلى السماء، بينما يقف ارسطو مشيراً بيده إلى الأدنى، إلى الارض، إنه الإتجاه الارسطي الذي يبقى على صله بالواقع والتجارب العمليه والتفاصيل في مقابل الاتجاه الافلاطوني في التفكير الذي يبتعد عن العيني الملموس ويركز على المُثُلْ.

وبينما حاول أفلاطون أن ينشئ نظرية دولة مثالية كاملة وخالدة، بدأ أرسطو بدرس أشكال الدولة القائمة، وحاول بلورة أفضلها الذي يمكن تحقيقه، لكن علينا أن لا نؤكد بقوة تلك الفروقات بين أفلاطون وأرسطو إلى الدرجة التي نغفل عندها وجوه الشبه بينهما.

كان لاتصال أرسطو بأفلاطون وقع عظيم على أرسطو بوصفه فيلسوفاً، على الرغم من أنه ابتعد في النهاية عن فلسفة أفلاطون، وأنشأ فلسفة يمكن وصفها، في نقاط كثيرة، بأنها تتعارض مع تعاليم أفلاطون، وهذا ينطبق على نظرية المُثُل، وأيضاً على نظرية أفلاطون السياسية، ففي حين نظر أفلاطون إلى الأعلى نحو المُثُل، نظر أرسطو إلى الظواهر الجزئية الكثيرة المرتبطة بالتجربه.

"لقد ادرك افلاطون عظمة هذا التلميذ الجديد، الغريب، القادم من الشمال من بلاد كانت أثينا لا تزال تعتبرها بلاداً همجية، ووصفه مرة بأنه الذكاء المجسم في الأكاديمية، فقد جمع أرسطو مكتبة كبيرة ووضع الأساس لتصنيف وتبويب الكتب وهذا من جملة ما ساهم به للعلم، مما دفع افلاطون إلى تسمية بيت ارسطو بيت القارئ.

"وبعد وفاة أفلاطون قام أرسطو برحلات دراسية متنوعة، ودرس بشكل خاص الكائنات المائية وباعتباره بيولوجياً وصفياً، عرف الملاحظة والتصنيف (وليس

الاختبار– فإجراء الاختبارات بدأ بداية جدية خلال عصر النهضة)، كما عمل أرسطو بضع سنوات معلماً للأمير الملكي الشاب في مقدونيا، وهو الإسكندر الكبير في المستقبل، غير أننا لا نعرف أي تأثير لأحدهما على الآخر، فقد كان أرسطو مهمتاً بشكل رئيسي بالدولة المدينية، وليس بفكرة إمبراطورية واسعة تشمل اليونانيين والفرس"([15]).

" وبعد تسلم الإسكندر مقاليد الحكم انتقل أرسطو إلى أثينا، وأنشأ مدرسته الخاصة اللوقيوم (The Lyceum) (335 ق.م.)، واستمرت المدرسة ما يزيد على 860 سنة، وهي مدة أطول من اعمار جميع الجامعات الأوروبية الحالية تقريباً، وأسس أرسطو مكتبة في اللوقيوم، وأول متحف خاص بالتاريخ الطبيعي، وكانت المواد في معهد اللوقيوم تشمل الفلسفة والتاريخ والتربية المدنية والعلوم الطبيعية (البيولوجيا) والخطابة والأدب وفن الشعر، وقد جمع في هذا البناء مكتبة كبيرة، وأنشأ فيه حديقة للحيوان ومتحفا للتاريخ الطبيعي، وفي ذلك المعهد سُمِّى الطلاب بالمشائين، وسميت فلسفتهم بالمشائية، نسبة إلى المماشى المسقوفة التي كان أرسطوطاليس يحب أن يسير فيها مع طلابه وهو يحاضرهم.

كان أرسطو "يطلب إلى تلاميذه أن يجمعوا المعلومات في الميادين العلمية المختلفة وينسقوها: كعادات البرابرة، ودساتير المدن اليونانية، وأعضاء الحيوانات، وعاداتها، وأوصاف النباتات وتوزيعها، وتاريخ العلوم والفلسفة، وأضحت هذه البحوث ذخيرة طيبة من المعلومات يستمد منها رسائله المختلفة"([16])،

كما كان أرسطو عملياً، اقام العديد من التجارب (وهو يعتبر أبو المعاهد التطبيقية او العملية – مؤسس معهد اللوقيوم) بعكس استاذه افلاطون الذي اهتم باللاهوت والرياضيات والتأمل في اكاديميته (ولذلك قيل عنه انه الأب الروحي للجامعات).

هناك كتابات كثيرة لأرسطو، إلا أن كتابات كثيرة أخرى فُقِدَت، وكان تلاميذه هم الذين يحررون كتاباته، بمقدار كبير. وقد رُتِّبت ونُظِّمت كتابات أرسطو، حوالي نهاية

القرون الوسطى، كمواد مطلوبة للقراءة في المراكز التعليمية المختلفة في أوروبا، نقلاً عن تراجم فلاسفة المسلمين.

وفي هذا الجانب يقول د. مراد وهبه: "كل من رام الدخول إلى دار الفلسفة، وجَبَ عليه الابتداء بالفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو وتلامذته، لأن فلسفته كانت أساس الفلسفة في العالم، ومعلوم أن أقرب تلامذته إلينا هم ابن رشد وابن باجه وابن سينا وابن طفيل وأبو نصر الفارابي"([17]).

([1]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي" – ص 493

([2]) المرجع نفسه – ص 493

([3]) ول ديورانت– ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – قصة الفلسفة – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص85

([4]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 52

([5]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص70

([6]) المرجع نفسه – ص126

([7]) المرجع نفسه – ص127

([8])المرجع نفسه –ص78

([9])المرجع نفسه –ص76

([10]) إن المنطق حسب التعريف الأرسطي له هو العلم الذي يدرس قواعد التفكير السليم. وقد ظهر باعتباره علماً على يد أرسطو، إذ يعد هو واضع أسس وتفاصيل هذا العلم بأصوله وفروعه. ولم يخترع أرسطو طريقة في التفكير السليم أطلق عليها المنطق، بل كان يبحث عن القواعد العامة والكلية التي تحكم الفكر، أي فكر بصرف النظر عن مضمونه، ولهذا السبب سُمي المنطق الأرسطي بالمنطق الصوري. ويتضمن التفكير السليم الحكم الصحيح على الأشياء وتسميتها أو تعريفها ووصفها الوصف المناسب؛ وكذلك يتضمن طرقاً توصلنا من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها، أي من أحكام أولى إلى أحكام تالية تتصف بالصدق. وعن تسمية الأشياء وتعريفها التعريف المناسب وضع أرسطو مبحث التعريفات الذي يتضمن ترتيب وتصنيف الأشياء حسب الأنماط الكلية التي تنتمي إليها وهى الكليات الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وعن الحكم وضع أرسطو مبحث القضية أو العبارة وما تتفرع

عنه من أنواع، مثل القضية التي تثبت شيئاً عن موضوعها كله وهي الكلية الموجبة، والتي تنفي شيئاً عن موضوعها كله وهي الكلية السالبة، والتي تثبت شيئاً عن جزء من موضوعها وهي الجزئية الموجبة، والتي تنفي شيئاً عن جزء من موضوعها وهي الجزئية السالبة. وعن طرق تَوَصُّلنا من قضايا إلى قضايا أخرى تلزم عنها في صورة نتائج و ضع أرسطو مبحث القياس. (أشرف حسن منصور – نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق – الحوار المتمدن – 2010/12/17)

([11]) جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة –ص106–107

([12]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – ص 226

([13]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص79

([14]) المرجع نفسه – ص80–81

([15]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 153

([16]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الثالث "العصر الذهبي" – ص494

([17]) فرح أنطون – ابن رشد وفلسفته – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 2012 – ص25.

# عقلانية أرسطو ومثالية أفلاطون (3/2)

الحوار المتمدن–العدد: 6670 – 2020 / 9 / 7

"إعتقد أرسطو وأفلاطون بأن البشر لا يتمكنون من العيش إلا في مجتمع، وكلاهما عَنَيا بالمجتمع في دولة المدينة اليونانية، ولكن يتوضح التعارض العام بين أفلاطون العقلي المثالي وفيلسوف الفطرة النقدي أرسطو من خلال نظرتهما إلى المجتمع، أي: ينتقد أفلاطون الأحوال الواقعية باللجوء إلى مطالب العقل، ويعتبر السياسة مهمة يجب القيام بها: وهي تقريب الأحوال الواقعية لتصير متسقة مع المثال الأعلى.

أما أرسطو، فهو ينطلق من الأشكال الموجودة للدولة، وليس للعقل من دور سوى أن يكون وسيلة لتصنيف الموجود في الواقع وتقويمه، وهذا يعني أن أفلاطون ينظر إلى ما وراء النظام القائم، إلى شيء جديد، نوعياً، أما أرسطو، فيبحث عما هو الأفضل بين الموجودات، وما يقوله هو أكثر واقعية، لأنه يلائم بشكل أفضل الأحوال السياسية للدول –المدينية في زمانه، غير أن تنبيهنا إلى تلك الفروق يجب أن لا يحجب عنا الحقيقة المفيدة أن للفيلسوفين الكثير من الأمور المشتركة، بحيث يمكننا القول إن أرسطو يمثل نوعاً من الاستمرارية العقلية لأفلاطون، من دون اتخاذ موقف يتعلق بأي منهما كان المفكر الأفضل"([1]).

لكن، على الرغم مما تقدم، فالتلميذ ارسطو لايختلف جوهرياً عن استاذه افلاطون، فإذا كان افلاطون فيلسوف الفردية الارستقراطية، فإن ارسطو هو الفيلسوف الرسمي لامبراطورية أوتوقراطية، انه القائل " منذ المولد هناك أُناس مُعَدُّون للعبودية واناس معدون للإماره "، وهذا لا يعني تطابقهما على الرغم من ان كليهما من الناحية الفلسفية التقيا على ارضية المثالية الموضوعية التي تقر بمعرفة العالم الخارجي، وتقول بأن هناك صانعاً أو خالقاً موضوعياً خارج الذات أوجد هذا الكون، فقد انتقد أرسطو نظرية افلاطون منطلقاً من أن:–

1- مُثُل افلاطون صورة أونُسخ عن الاشياء الحسية ( نحن في كهف، ندير ظهورنا للشمس لانرى سوى ظلال الأشياء او صورتها على جدار الكهف... هذه هي مثل افلاطون )([2]).
2- أفلاطون يفصل عالم " المُثُلْ " عن عالم " الأشياء " فهو يعتبر ان المادة مشتقة من "المُثُلْ" او الأفكار السابقة عليها ( الوجود الحق ) .
3- في حين يعتبر أفلاطون الأشياء الحسية ظلالاً او أشباحاً للوجود الحق "المُثُلْ"، ينظر ارسطو إلى الأشياء او الموجودات على أنها تمثل وحدة للصورة والمادة موجودة وجوداً قطعياً (الرجل هو الصورة الذي كان الطفل مادة لها، والطفل هو الصورة التي كان الجنين مادة لها، والجنين هو الصورة والبويضة هي المادة، ولابد ان يكون هناك محرك أكبر لهذه العملية.. هو الله السبب النهائي للطبيعة، الصورة الأولى.. انه صورة العالم وهو كامل كمالاً مطلقاً لادخل له بالتفاصيل، ملك بالإسم لا بالفعل كما يقول "ول ديورانت" في كتابه قصة الفلسفة).

عند أرسطو .. العالم موجود في الخاص، أي اننا لانصل إلى معرفة الكلي اذا لم نتعرف على الجزئي، الجزئي نتعرف عليه بالحواس، الكلي نعرفه بالعقل، نشير في هذا الصدد ان ارسطو كان يحتقر الفعل الجسدي ويقدس العقل وهو القائل " كل من كان بمقدوره ان يتنبأ بعقله هو بطبيعته معد ليصبح سيداً "، ومن ناحية ثانية، فإن أفضل أشكال الحكم عنده، النظام الأرستقراطي الذي يعتمد حكم القلة من النخبة المختارة، يرفض ارسطو الديمقراطية لأنها كما يقول تقوم على افتراض كاذب بالمساواة، من آرائه، أن الإنسان ينتمي إلى مجموعة واحدة من الحيوانات الولود ذات الثدي، أما المرأة عنده، فهي ناقصة عقل وهي مرتبه دنيا عن الرجل ( في تراثنا الاسلامي المرأة ناقصة عقل ودين ،الرجال قوامون على النساء ) الإنسان الفاضل عنده هو الذي يختار الوسط بين الافراط والتقتير ( في التراث الإسلامي أيضاً: وخلقناكم أمة وسطا، وخير الامور الوسط)!.

**عالم المُثُلْ وعالم المحسوس لدى أفلاطون وأرسطو:**

بينما يقول أفلاطون إن الُمثُل هي الموجودات الحقيقية، وهي النظرة الشائعة في التأويلات في الكتب المدرسية، يرى أرسطو أن الموجودات المستقلة هي الأشياء الجزئية، أو "الجواهر" مستخدمين المصطلح الأرسطي، فبرج إيفل وحصان الجار وهذا القلم أمثلة على الأشياء الجزئية؛ عن الجواهر بالمعنى الأرسطي، أي: هي ذات وجود مستقلاً، أما ارتفاع برج إيفل واللون الذهبي لحصان الجار والمقطع السداسي الشكل للقلم فهي صفات لا وجود مستقلاً لها عن البرج والحصان والقلم.

الجواهر لها صفات، والصفات توجد كصفات للجواهر، لكن ما عدا ذلك لا وجود مستقلاً للصفات. ويمكننا النظر إلى أشياء صفراء متعددة، ونتكلم على صفة "الاصفرار"، ونتكلم عما يقابله من أشياء وصفات، غير أن ذلك كله لا يجعل صفة الاصفرار فكرة ذات وجود مستقل، بحسب ما رأى أرسطو.

وهكذا، فإن أرسطو رأى أن الجواهر هي ما له وجود فعلي، أما الصفات والأنواع فوجودها نسبي لأنها توجد في الجواهر (الأشياء الجزئية) أو معها([3]):

وتكون النتيجة أن أرسطو أنزل الأفكار (المُثُل) إلى مستوى الأشياء، أي: الصفات والأنواع موجودة، لكن وجودها ليس إلا في الأشياء الجزئية، وفي الخلاصة يمكننا تفسير العلاقة بين أفلاطون وأرسطو بما يلي: يعتقد أفلاطون وأرسطو معاً بأنَّ الكلمات التصوراتية (أسماء الصفات، مثل "أحمر"و"دائري"..إلخ، وأسماء الأنواع مثل "حصان" و"إنسان" ...إلخ) تشير إلى أشياء موجودة، غير ان أفلاطون اعتقد أن هذه "الأشياء" هي مُثُلْ موجودة "وراء" الظواهر الحسية، أي: نحن مصيبون عندما نقول هذه كرسي، وذلك أزرق، ولكن لرؤية ذلك، لابد من أن يكون في حوزتنا، بشكل مسبق مثال الكرسي، ومثال الأزرق، فالمُثُلْ هي التي تمكننا من أن نرى الظواهر بما هي عليه، مثلاً ككرسي وكأزرق، بينما عد أرسطو تلك "الأشياء" صوراً توجد في الظواهر الحسية، وفي التجارب والخبره الحسيه.

"غير أنه يجب أن لا يفهم ذلك بشكل حرفي متطرف، فقد رأى أرسطو أننا نستطيع بعون من العقل إدراك الكليات أو الصور إدراكاً حسياً. وبحسب أفلاطون فإن الخبرة الحسية شكل ناقص من المعرفة، أما المعرفة الحقة فهي في رؤية المثل رؤية متبصرة.

لكن، "على الرغم من أن أرسطو لا يرى، في نهاية المطاف، وجوداً إلا للأشياء الجزئية (الجواهر). غير أننا بمساعدة العقل نتمكن من أن نميز الصور الكلية في الأشياء. وبكلام آخر نقول: إن للتجربة الحسية والعقل مرتبتين متكافئتين عند أرسطو أكثر مما لهما عند أفلاطون، فاذا كانت الكائنات الإنسانية هي الأعلى من بين المخلوقات التي لها وجود مادي، ففي أعلى هذا العالم الهرمي، "تصور أرسطو وجود مبدأ أول، الله، وتصوره وجوداً فعلياً محضاً، أي خالياً من الوجود بالقوة، وبالتالي لا يتغير، فالله مستقر في ذاته، وهكذا يتوج أرسطو الميتافيزيقا التي وضعها بثيولوجيا (Theology)، أي بتعليم عن الكائن الأعلى، وليس هذا الإله إلهاً شخصياً: فقد اعتبر أرسطو الكائن الأعلى المحرك الذي لا يتحرك (The Unmoved Mover) المستقر في ذاته"([4]).

وهذا المبدأ الأعلى هو وجود فعلي محض، لا وجود قوة فيه للتحقق، وهو، لذلك السبب والغاية النهائية لكل شيء، فالمحرك الذي لا يتحرك هو الذي تتحرك جميع الموجودات متجهة إليه، أما المستوى الأدنى في العالم الهرمي، فهو المادة المحض (القوة)، ويمثل تصور المادة المحض تصوراً فاصلاً، لا نستطيع أن نتخيله، بكلام دقيق، لأنه لا يحوز على فعل (صفات فعلية)"([5]).

**أشكال المعرفة عند أرسطو:**

"في حين رأى أفلاطون رابطة بين أشكال المعرفة المختلفة ومسائلها، فلم يميز تمييزاً حاداً بين نظرية المُثُلْ وعقيدة الدولة والأخلاق والإستطيقا.. إلخ، فإن الفيلسوف التحليلي أرسطو ميز بين أنظمة المعرفة المختلفة. فميز بين ما هو نظري وما هو عملي وما هو شعري من الأنظمة (وهذه تطابق، على التوالي، النظرية (theoria) والتطبيق

العملي (praxis) والشعر التي ترتبط بالمعرفة (episteme) والحكمة العملية والفن أو المهارة التقنية، وهدف المعارف النظرية تعيين الحقيقة.

"اعتبر أرسطو ثلاثة معارف نظرية هي فلسفة الطبيعة والرياضيات والماورائيات (metaphysics)، وهدف الفلسفة الطبيعية تحديد الأشياء المدركة بالحس والمتغيرة. وهدف الرياضيات تحديد الصفات الكمية الثابتة، أما الميتافيزيقا، فتستهدف تحديد الأشكال الثابتة المستقلة، وهو، بهذا المعنى، كان يتكلم بمصطلحات المستويات المتزايدة في التجريد، بدءاً من الفلسفة الطبيعية مروراً بالرياضيات إلى الميتافيزيقا"([6]).

**الميتافيزيقيا وطبيعة الله :**

لقد "نشأت ميتافيزيقا أرسطو من علم احيائه. كل شيء في العالم يحركه باعث داخلي ليصبح شيئاً اكبر مما كان عليه. وكل شيء هو كلتا الصورة أو الحقيقة التي نشأت عن شيء كان مادة لها. والذي قد يكون بدوره مادة لصور أكبر تنشأ عنه. وهكذا فإن الرجل هو الصورة الذي كان الطفل مادة لها. والطفل هو الصورة التي كان الجنين مادة لها. والجنين هو الصورة والبويضة هي المادة. وهكذا نعود إلى الخلف إلى ان نصل بطريقة غامضة إلى تصور المادة بغير صورة اطلاقاً، ولكن هذه المادة بغير صورة سوف لا تكون شيئاً، لأن كل شيء صورة. ان المادة بمعناها الأوسع، هي إمكانية الصورة، والصورة هي الحقيقة، الحقيقة التامة للمادة. المادة تسد والصورة تبني، ان الصورة ليست الشكل فقط ولكنها القوة المشكلة، وهي ضرورة داخلية وباعث يعجن المادة المجردة إلى شكل وغرض خاص، انها تحقيق مقدرة المادة القوية، انها كمية القوى الكامنة في أي شيء ليعمل ويكون ويصبح، وبالتالي فإن الطبيعة غزو الصورة للمادة والتدرج والتقدم الدائم وانتصار الحياة"([7]).

ان هذا النظام والتصميم بالنسبة إلى ارسطو أمر داخلي وينشأ من نوع الشيء وعمله، فهو يعتقد بان العناية الإلهية تنسجم تماماً مع عملية الأسباب الطبيعية.

يقول أرسطو: "انه لا بد أن يكون للحركة مصدر اذا اردنا أن لا نغطس في رجوع لا نهائي. واضعين خلفنا مشاكلنا خطوة فخطوة إلى ما لا نهاية. ويجب أن نقوي الايمان

بالله المحرك الأكبر ولكنه هو نفسه لا يتحرك، وهو كائن، معنوي لا مادي غير مرئي، ولا مكان له لا مذكر ولا مؤنث، ولا يتغير أو يتأثر، تام وأبدي، ان الله لا يخلق العالم، بل يحركه، ولا يحرك العالم كقوة ميكانيكية ولكن كمحرك كلي لجميع عمليات العالم. ان الله يحرك العالم كما يحرك المحبوب المحب. انه السبب النهائي للطبيعة. والقوة الدافعة للاشياء وهدفها، انه صورة العالم، ومبدأ حياته ومجموع تفاعله الحيوي وقوته، وهدف نموه الغريزي"([8]).

ومع ذلك "فإن ارسطو بتناقضه المعتاد يصور الله روحاً مدركة لنفسها، أو بالأحرى يصوره روحاً غامضة مبهمة، لان الله لا يفعل شيئاً أبداً في نظر ارسطو وليست له رغبات ولا إرادة ولا هدف، انه حيوية خالصة لدرجة انه لا يعمل ابداً، وهو كامل كمالا مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يغرب بأي شيء لذلك فهو لا يفعل شيئاً، وعمله الوحيد هو التفكير في جوهر الأشياء. وبما انه نفسه جوهر جميع الأشياء وصورة جميع الصور، فان وظيفته الوحيدة هي التفكير في ذاته، يا له من اله فقير هذا الاله الذي يعتقد به ارسطو، انه ملك لا يفعل شيئاً ملك بالاسم لا بالفعل. ولا غرابة في ان يحب البريطانيون ارسطو لأن إلهه صورة طبق الأصل من ملكهم، أو صورة عن ارسطو نفسه. لقد احب فيلسوفنا التأمل والفكر إلى درجة أن ضحى من اجل هذا التأمل بمفهومه عن الله. ان الهه –كما يقول ديورانت– من نوع لا خيال فيه، وهو منعزل في برجه العاجي بعيداً عن صراع الأشياء"([9]).

**الأخلاق وطبيعة السعادة عند أرسطو :**

يعترف أرسطو "بأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة، لاننا نختار السعادة لذاتها، لا لشيء آخر، ونحن نختار الشرف، والسرور والادراك..لاننا نعتقد اننا نصل عن طريقها إلى السعادة، ونكون سعداء بفضلها، ولكن ارسطو يعرف ان تسمية السعادة بالخير الاسمى مجرد حقيقة اولية، وما نريده هو تفسير أوضح عن طبيعة السعادة، وطريق الوصول إليها، عن طريق التفكير والعقل، لذلك يمكننا ان نفترض أن

تطور هذه المقدرة الفكرية سيحقق له السعادة. عندئذ تكون حياة العقل شرطاً للسعادة باستثناء قضاء بعض اللوازم الجسدية"([10]).

أما "الطريق لبلوغ السعادة، الذي يوفر على الإنسان الكثير من التأخير والعناء، فهو –عند أرسطو– الطريق الوسط، أو الوسط الذهبي، حيث تنظم الاخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والاخير فيه تطرفاً ورذيلة، والوسط فضيلة أو فضل، وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة، وبين البخل والاسراف فضيلة الكرم، وبين التهور والجبن فضيلة الطموح، وبين الخضوع والعتو فضيلة الاعتدال، وبين الكتمان والثرثرة فضيلة الامانة، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة وبين محبة الخصام والتملق فضيلة الصداقة، عندئذ لا يختلف الصواب في الاخلاق والسلوك عن الصواب في الرياضيات والهندسة، حيث يعني الصحيح والمناسب وافضل عمل لأفضل نتيجة" ([11]).

في هذا الجانب يقول أرسطو: "ان الفضيلة فن يمكن كسبه بالمران والعادة، اننا لا نعمل الصواب لان لدينا فضيلة أو فضل. ولكن الفضيلة موجودة فينا لأننا عملنا الصواب. هذه الفضائل تتشكل في الإنسان بعمله لها. اننا عبارة عما نفعل دائماً، لكن أرسطو يعتقد بأن الوسط الذهبي ليس كل السعادة، بحيث يجب أن يتوفر لدينا جانب من متاع الدنيا وحاجاتها، فالفقر يجعل من الإنسان بخيلاً شحيحاً، بينما المال يحرر الإنسان من الحرص والشَّرَه، كما أن أنبل الأمور التي تساعد في الوصول إلى السعادة هي الصداقة، لإنها ضرورية للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس، لان السعادة تزيد وتتضاعف بمشاركة الاخرين فيها، وهي اكثر أهمية من العدالة، اذ لا حاجة للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء، فعندما يكون الناس عادلين مقسطين، تبقى الصداقة نعمة وفضل، فالصديق روح واحد في جسدين، ومع ذلك فإن الصداقة تعني قلة الأصدقاء، لا كثرتهم، وذلك الذي له أصدقاء كثيرون لا صديق له. ومن المتعذر ان تكون صديقاً لكثير من الأصدقاء اذا اردت الصداقة المخلصة"([12]).

إن الإنسان المثالي في رأي أرسطو "هو الذي لا يُعَرِّض نفسه بغير ضرورة للمخاطر، ولكنه على استعداد لان يضحي حتى بنفسه في الازمات الكبيرة، مدركاً أن الحياة لا قيمة لها في ظروف معينة، وهو يعمل على مساعدة الناس، ولكنه يرى العار في مساعدة الناس له، لان مساعدة الناس ونفعهم دليل التفوق والعلو، ولكن تلقى المساعدات منهم دليل التبعية وانحطاط المنزلة، كما أن الإنسان المثالي –كما يراه أرسطو– لا يشترك في المظاهر العامة، وينأى بنفسه عن التفاخر والتظاهر، وهو صريح في كراهيته وميوله، وقوله وفعله، بسبب استخفافه بالناس وقلة اكتراثه بالأشياء، ولا يهزه الاعجاب بالناس أو اكبارهم، اذا لا شيء يدعو إلى الاعجاب والاكبار في نظره، ولا يساير الاخرين، الا اذا كان صديقاً لان المسايرة من شيم العبيد، ولا يشعر بالغل أو الحقد ابداً، ويغفر الإساءة وينساها، ولا يكثر الحديث.. ولا يبالي بمدح الناس له أو ذمهم لغيره، ولا يتكلم بالسوء عن الاخرين ولو كانوا أعداء له، شجاعته رصينه، وصوته عميق، وكلامه موزون، لا تأخذه العجلة، لان اهتمامه قاصر على أشياء قليلة فقط. ولا تأخذه الحدة أو يستبد به الغضب، ويتحمل نوائب الحياة بكرامة وجلال، باذلاً جهده قدر طاقته وظروفه، كقائد عسكري بارع ينظم صفوفه بكل ما في الحرب من خطط. وهو أفضل صديق لنفسه، ويبتهج في الوحدة، بينما نرى الجاهل العاجز المجرد عن الفضيلة أو المقدرة عدو نفسه ويخشى الوحدة، هذا هو الرجل المثالي في نظر أرسطو"([13]).

**المجتمع الطبقي لدى أرسطو:**

ميز أرسطو بين الرجال الأحرار المستقلين – أي الإنسان بأفضل معنى– والرجال ذوي عقلية العبودية، طبيعياً، أي: جرت العادة على استخدام العبيد في الأعمال الجسدية، ورأى أرسطو أن مثل تلك الحياة هي أقل قيمة من حياة الرجال الأحرار اليونانيين. واعتقد أرسطو أيضاً أن هؤلاء العبيد المستعبدين هم عبيد بطبيعتهم.

"بالنسبة إلى أرسطو هناك علاقة تضايف بين عمل العبد وهو في حالة العبودية وصفاته الشخصية، بحيث يبدو العبيد، من المنظورين كليهما، دون الإنسان اليوناني

الحر، وبهذه الطريقة وضع أرسطو العبيد والنساء في وضع سفلي نسبة إلى وضع الرجال اليونانيين الأحرار: فكلاهما ينتميان إلى المنزل، وليس إلى الحياة العامة في السوق، فالنساء والعبيد كلاهما، بطبيعتهما ونسبة إلى صفاتهما، يقعان في مستوى أدنى من مستوى الرجال الأحرار الذين يظهرون في الأمكنة العامة لدولة المدينة"([14]).

تجدر الإشارة إلى أن الكائن البشري عند أرسطو هو الذكر بشكل رئيسي، بينما ترتبط النساء، بشكل رئيسي بالأسرة والبيئة الأهلية، وهناك يمكنهن أن يحققن أفضل إمكانياتهن. لذلك، عندما نقول إن الإنسان يحقق طبيعته في دولة المدينة، علينا ان لا ننسى أن هذا القول لا ينطبق، عند أرسطو، على النساء ولا على العبيد.

"يقول أرسطو : ان المرأة من الرجل كالعبد من السيد، وكالعمل اليدوي من العمل العقلي، وكالبربري من اليوناني، والمرأة رجل ناقص، تُرِكَتْ واقفة على درجة دنيا من سلم التطور، والذكر متفوق بالطبيعة؛ والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم والثانية محكومة؛ وهذا المبدأ ينطبق بالضرورة على جميع الجنس البشري. ان المرأة ضعيفة الإرادة، وبذلك فهي عاجزة عن الاستقلال في المرتبة والخلق. وافضل مكان لها حياة بيتية هادئة، تكون لها السيادة المنزلية بينما يحكمها الرجل في شؤونها الخارجية، لذلك يجب أن لا تتساوى النساء مع الرجال كما في جمهورية افلاطون، ولا بد من زيادة الفوارق بينهما"([15]).

ادعى البعض أن أرسطو لم يكن واضحاً، في مسألة ما إذا كانت الحياة الصالحة هي الحياة المعروفة في النشاط النظري أو هي الحياة في متَّحد اجتماعي سياسي عقلاني، غير أنه عندما تكون المسألة مسألة العلاقة بين المتَّحد السياسي العقلاني والعمل المنتج الضروري، فالواضح أن أرسطو اعتبر الأول هو خير للبشر، وهو هدف في حد ذاته، وأن العمل الجسدي مع ما يرافقه من استجمام لا يمثل الحياة الجيدة، وليس له قيمة في ذاته.

لذلك، فإن الذين يُنَفِّذونَ مثل ذلك العمل، سواء أكانوا عبيداً أم لم يكونوا، لا يحققون الحياة الإنسانية بأفضل أشكالها، لأن الفروق الطبقية في زمن أرسطو شكل تمييز بين

من يقومون بعمل يدوي ومن يقومون بنشاط فكري وسياسي، لذلك إعتقد أرسطو أن هذه العملية التشكيلية "الأنسنة" تحدث بشكل رئيسي في النشاط الفكري والسياسي، وليس في العمل الجسدي، وهنا لا يختلف أرسطو عن أستاذه أفلاطون، فقد كان الفكر الافلاطوني ينهض برمته على أساس اتحاد وثيق العرى للغاية بين الحياة العقلية والاخلاقية والسياسية وفق منطلقات ارستقراطية.

بيد أن هذا الكل المترابط –كما يعلق إميل برهييه– "يتفكك ويتناثر لدى أرسطو: فالخير الاخلاقي أو الخير العملي، أي الخير الذي يمكن للإنسان بلوغه بأعماله، لا يمت بصلة إلى مثال الخير الذي كان الجدل وضعه في اعلى الموجودات ؛ وليست الاخلاق علماً من العلوم الدقيقة مثل الرياضيات، وانما تعليم يرمي إلى أن يجعل الناس أفضل مما هم عليه، وليست غايته أن يزودهم بآراء قويمة حول الاشياء التي ينبغي عليهم طلبها أو الهرب منها فحسب، بل أن يحملهم فعلاً على طلبها أو الهرب منها.

إذ "لا يكفي أن تعرف الفضيلة، بل ينبغي أيضاً أن تمتلك وتمارس". ولا يجوز لمعلم الاخلاق أن يتعلل بالأوهام بصدد نجع تعليمه: فالخطب والمواعظ لا تكفي لتلهم الناس الطيبة؛ صحيح انها ستثمر إذا ما توجهت إلى فتيان من ذوي النفوس الكريمة والشريفة، لكنها تقف عاجزة عن الأخذ بيد السوقي إلى الفضيلة.

الاخلاق تعليم اذن، لكنه تعليم ارستقراطي؛ وما هي بوعظ وإرشاد للجمهور، وانما دعوة اهل المواهب إلى التفكير والتأمل، أما الباقون فحسبهم العادة وخوف القصاص، بل أكثر من ذلك: فالفضيلة لا يكتب لها تمام النماء فيما يظهر إلا بين ظهراني الطبقات الميسورة: "فمن المتعذر أو من العسير للغاية على المعوز ان يأتي كريم الفعال، إذ كثيرة هي الاشياء التي لا يستطيع الإنسان قياماً بها إلا إذا اعتمد، في جملة وسائطه، على أصدقاء وثروة وسلطان سياسي"؛ ولا يسع إنساناً عظيم القبح، خسيس النسب، منفرداً ولا نسل له، أن يبلغ إلى السعادة الكاملة، كما وليس في المستطاع ممارسة بعض الفضائل النفسية، نظير الشجاعة والسخاء والادب والعدل، إلا في مستوى اجتماعي

محدد؛ "لا يملك الفقير ان يكون يكون كريماً؛ إذ ليس في حوزته ما يمكنه من الانفاق على سعة؛ ولو حاول ذلك، لكان غبياً أحمق"([16]).

لذا نقول "إن أرسطو كان أقرب إلى الآراء الشائعة في زمانه من أفلاطون، فهو مشارك في النظره التقليدية التي كانت تقول إن الرجال أعلى مرتبة من النساء، حتى أنه يوظف حججاً بيولوجية لدعمها، أما بالنسبة إلى نظرة أرسطو إلى الأخلاق، فإننا نجده يميز نفسه من أفلاطون في عدد من النقاط، لقد رأينا أن أرسطو انتقد نظرية أفلاطون المفيدة أن للمُثُلْ وجوداً مستقلاً عن الأشياء، وهذا النقد ينطبق أيضاً على مثال الخير، فالخير الذي هو هدف الحياة الإنسانية ليس عند أرسطو شيئاً منفصلاً عن الإنسان، فالخير موجود في طريقة حياة الكائنات البشرية"([17]).

والخير عند أرسطو، هو "السعادة أو النعيم، أي الحالة التي تتطلب على وجه التحديد أن يحقق الناس أفضل قدراتهم في المجتمع، عبر مراحل التشكل الاجتماعي الثلاث، بحيث يجد كل شخص موقعه، أو موقعها، في المجتمع، أي يصير إنساناً فاضلاً، كما رأى أرسطو أيضاً أن الحياة في في نشاط نظري ملائمة لجلب السعادة، وبخاصة لمن يملكون قدرات نظرية جيدة. غير أن الأشخاص المختلفين لهم قدرات وإمكانيات مختلفة، لذا، ليس ملزماً أن تكون الحياة الجيدة متشابهة عند الجميع"([18]).

في ضوء ما تقدم، فإن القراءه الدقيقة لفكر أرسطو، تبين أنه –كما يرى بحق د. حامد خليل– لم يخرج من حيث الجوهر عن إطار نظرية سلفه، استاذه أفلاطون في الإنسان، وكل ما في الامر هو أن البنية الطبقية للمجتمع اليوناني طرأ عليها بعض التعديل، مما اقتضى من أرسطو القيام بتعديلات طفيفة على نظرية أفلاطون، تتناسب مع حجم التحويل الاجتماعي المذكور. أما جوهر النظرية فقد ظل على ما هو عليه دونما تغيير، لقد كان أرسطو في خدمة فيليب المقدوني، الذي استولى باسم الوحدة على مدن اليونان، التي كان قد استشرى فيها الفساد التجاري، وعمت فيها الفوضى السياسية. فالتجار ورجال المال كانوا يبتلعون الموارد الحيوية، ولا شك أن ذلك الخضم الهائل من الفوضى والصراع والتناحر الطبقي، فرض على فيليب أن يكون حذراً، وقد بدا له أن

اللجوء إلى الحسم لصالح احدى الطبقات ليس بالوسيلة الممكنة لتحقيق حلمه الكبير بإقامة امبراطورية يكون هو على رأسها يأمر فيطاع، والأصح أن يمسك بالعصا من الوسط، وأن يبتكر توليفة للدولة تحقق التوازن بين تلك المصالح المتعارضة، وطبعاً سيقتضي الامر التخفيف من غلواء مطالب الطبقة الأولى من جانب، وضبط جموح تلك الجموع الغفيرة من القوى المتوسطة الثروة الصاعدة والمتطلعة إلى تصدر قيادة المجتمع من جانب آخر، والحق أن القارئ لفلسفة أرسطو –كما يستطرد د. حامد خليل– يكتشف أنها كانت انعكاساً دقيقاً لذلك الاسلوب الوسطي في معالجة الامور، الذي يهدف في نهاية الامر إلى ترسيخ قيم ما يمكن تسميته بلغتنا الدارجة بالطبقة الوسطى الفتية، ولذلك ظهرت فكرة الاعتدال كفكرة محورية تتمركز حولها نظرية الإنسان عند أرسطو بالكامل"([19]).

وبالطبع "فان الاعتدال المذكور والتوازن الذي يترتب عليه، لم يكونا يستهدفان مصلحة كل الناس في الإمبراطورية، وإنما مصلحة الطبقات العليا منهم، أي ان أرسطو ظل أمينا مخلصا لتراث سلفه أفلاطون في الابقاء على التقسيم الطبقي للإنسان، والفرق الوحيد بينهما في هذا المجال هو أن "أفلاطون" كان منحازاً بالكامل إلى صف الطبقة العليا التي كانت تشكل الاقلية في المجتمع الاثيني، بينما انحاز أرسطو إلى جانب الطبقة المتوسطة التي كانت تشكل الاغلبية من بين المالكين والتجار، مستجيباً في ذلك لمقتضيات مرحلة فيليب الجديدة"([20]).

**الإنسان والمجتمع والدولة عند أرسطو :**

أرسطو لا يسلم بأن الفرد يتشكل بثقافة المجتمع التي تنمو باطراد عبر التاريخ، تماماً كما هو الحال لدى أفلاطون، وعلى هذا النحو يكون المجتمع عنده مجرد حزمة من الأفراد، وتكون وظيفته الوحيدة هي توزيع السلع والمنتجات بين الناس على أسس حسابية صرفة، على أنه حين ينتقل إلى الدولة ليحدد علاقة الأفراد بها، تجد أن الامر مختلف تماماً، فالامبراطور بحاجة إلى سند عقلي لتبرير قيام دولة يكون هو على رأسها، وليس بحاجة إلى تكوين نسيج اجتماعي تكون مهمته إعداد آدميين".

ويبدو أن "أرسطو" كان أفضل من يقوم بهذا الدور –كما يقول د. حامد خليل– "فالدولة بالنسبة له هي غاية في ذاتها، وليست وسيلة من اجل خدمة المواطنين، ولهذا ففي مقدورها التضحية بأي مواطن تشاء، يقول أرسطو تأكيداً لذلك : "لا يوجد مواطن ينتمي إلى نفسه، وإنما الكل ينتمون إلى الدولة".

اذ يجب ان يكون المواطن الصالح قادراً على اطاعة الأوامر والقيادة معاً، والنظام المدرسي الحكومي وحده هو الذي يستطيع تحقيق الوحدة الاجتماعية بين الاجناس والسلالات المختلفة، فالدولة –كما يقول أرسطو– هي تّجّمُّع لطوائف متعددة مختلفة، لذلك يجب توحيد هذا التعدد عن طريق التعليم.

لذلك "ينبغي على الحاكم الذي يريد أن يتجنب الثورة ان يمنع في بلاده تطرف الفقر وتطرف الثروة، ويشجع الاستعمار في الخارج كمخرج لتكاثف السكان الخطير في بلاده. ويكون متديناً وينمي النزعة الدينية في بلاده، كما ينبغي ان يظهر الحاكم، وخصوصاً الحاكم المطلق أو المستبد اهتمامه في إقامة شعائر الدين وعبادة الالهة، لان الناس اذا اعتقدوا بتدين الحاكم وتوقيره للالهة، يقل خوفهم من نزول الظلم بهم على يديه، ويقل ميلهم وتدبيرهم في التآمر عليه، لاعتقادهم بأن الآلهة ستحارب بجانبه"([21]).

أما التبرير الذي ساقه لتدعيم فكرة الدولة على النحو المذكور، فلم يكن خلق اتحاد تعاوني حقيقي بين المواطنين بوصفهم جميعهم كائنات بشرية، وإنما جعل مواطنيها عادلين وصالحين، وقد يبدو هذا التسويغ مقبولاً إذا فهمنا منه أن أرسطو كان يستهدف فعلاً صلاح المواطنين وخيرهم، وتنمية قواهم الروحية، والارتقاء بإنسانيتهم، لكن فهم ما يقصده بالعدالة والصلاح يبدد هذا الوهم، إذ هو يجعل من مصلحة فيليب ومصلحة الطبقة الوسطى المثل الأعلى والوحيد الذي كان يرجو تحقيقه في الواقع. وهذا ما تكشف عنه الصورة التي رسمها للعدالة أولاً، وللدولة الفاضلة أو المثلى ثانياً، فالعدالة هي الاعتدال، أو هي الحد الأوسط بين طرفين مرذولين: الافراط والتفريط"([22]).

وحين ترجم أرسطو هذا إلى لغة اجتماعية، "بدت العدالة أنها الحد من افراط استبدادية الاوليجاركية، ومن التفريط في الديمقراطية؛ بحيث يؤدي الامر في نهاية المطاف إلى تحقيق حكم الشعب – الغوغاء على حد تعبيره، أو قل إن العدالة هي تحديد حكم طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الغنى، ولا بالفقراء غاية الفقر، وطبعاً لم يكن يقصد أرسطو مشاركة الطبقة المذكورة لفيليب في ادارة شؤون الحكم تماماً، وإنما أن يضمن الدستور مصالح تلك الطبقة لكي تكون السند القوي له في استمراره على رأس تلك الامبراطورية"([23]).

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 155

([2]) بعكس المثالية الذاتية التى تقول بأن ما دام كل فرد مغلق فى افكارة الخاصة، فانة يعرف نفسه فقط دون العالم الخارجي أو حتدون الآخرين من بنى الأنسان (بيركلى هو فيلسوف المثالية الذاتية...وهي فلسفة رجعية الى أبعد الحدود).

([3]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 156–157

([4]) المرجع نفسه – ص 158–159

([5]) المرجع نفسه – ص 170

([6]) المرجع نفسه – ص 174–175

([7]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص112

([8]) المرجع نفسه – ص113

([9]) المرجع نفسه – ص114

([10]) المرجع نفسه – ص86

([11]) المرجع نفسه – ص87

([12]) المرجع نفسه – ص89

([13]) المرجع نفسه – ص91

([14]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 181

([15]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص97

([16]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – ص 305-307

([17]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 183

([18]) المرجع نفسه – ص 185

([19]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 46

([20]) المرجع نفسه– ص 48

([21]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص100-101

([22]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 49

([23]) المرجع نفسه –ص 50

# أرسطو .. والموقف من الديمقراطية والأرستقراطية (3/3)

الحوار المتمدن–العدد: 6671 – 2020 / 9 / 8

كان أرسطو في كل طروحاته الفلسفيه المرتبطة بأفكاره حول الدولة والحكومة، خصماً وعدواً لدوداً للديمقراطية، منحازاً للنخبة الارستقراطية القادرة وحدها كما يقول على إقامة أفضل نظام حكومي يحول دون تطبيق شعارات الديمقراطية والمساواه بين الجميع، وذلك انطلاقاً من مقولته الشهيرة "أن هناك أناساً ولدوا لكي يكونوا أسياداً، وهناك أناساً ولدوا لكي يكونوا عبيداً"، وبذلك تفوق أرسطو في مواقفه المعادية للديمقراطية ليس على سقراط فحسب، بل أيضاً تفوق على استاذه ومعلمه أفلاطون معلناً رفضه للمجتمع الاشتراكي الطوباوي في جمهورية استاذه، ورفضه لشعار إلغاء الملكية والمساواة وفق تصور أفلاطون وذلك لان الديمقراطية عند أرسطو تقوم على افتراض كاذب من المساواه، اذ انها تقوم على فكرة ان المتساوين في حق واحد (حق المساواة امام القانون مثلاً) يكونون متساوين في جميع الحقوق، ولما كان الناس متساوين في الحرية، فهم يطالبون بالمساواة في كل شيء، والنتيجة لذلك تضحية الكفاءة والمقدرة على مذبح العدد، والجماهير عرضة للغش والخداع لأنها سهلة التضليل، متقلبة الاهواء، لذلك يجب ان يكون الانتخاب قاصراً على العقلاء، وما نحتاج إليه هو مزيج من الديمقراطية التي تخدم الطبقة الأرستقراطية وحكومتها"([1]).

إن هذه الاخلاق الارستقراطية التي تميز ارسطو هي إنعكاس لفلسفته السياسية الأرستقراطية، وليس من المتوقع أن نجد في معلم الامبراطور (الاسكندر) أو زوج الاميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب، أو حتى مع طبقة التجار البورجوازية، يقول أرسطو "ان سياستنا تكمن في كنوزنا أو بعبارة أوضح من ثروتك اعرف ميولك"([2]).

ان ارسطو يحارب واقعية افلاطون في الكليات ومثاليته في الحكومات. فقد وجد بقعاً سوداء عدة في الصورة التي رسمتها ريشة الأستاذ، ولم يستسغ طعم فكرة المعسكرات

التي فرضها افلاطون على فلاسفته، وباعتبار كونه محافظاً فهو يضفي أهمية وتقديراً على صفات العزلة والانفراد والحرية، ويضعها فوق المقدرة الاجتماعية والسلطة، ولا يحرص على مناداة كل معاصر بأخ أو أُخت ولا كل مسن بأب أو أُم، واذا كان الجميع اخوتك –كما يقول أرسطو– فلا اخوة لك، كما أن امتلاكك للشيء يبعث في نفسك حبه والاهتمام به، ويوقظ الحب الحقيقي في نفسك وهذا مستحيل في دولة كدولة افلاطون.

ربما شاهد الماضي البعيد المظلم، مجتمعاً شيوعياً (المجتمع المشاعي)، كانت الاسرة فيه الدولة الوحيدة، وكانت المراعي والفلاحة وسيلة الحياة الوحيدة. ولكن في دولة ذات مجتمع أكثر انقساماً، حيث ينقسم العمل إلى أعمال غير متساوية الأهمية تؤدي إلى اتساع الفوارق وعدم المساواة بين الناس، هنا في مثل هذا المجتمع تنهار الشيوعية لانها لا تقدم حافزاً كافياً لجد وكد الفئة المتفوقة في قدرتها، وبالتالي، فإن باعث الكسب ضروري للكدح في العمل المضني، كما ان حافز الملكية ضروري للصناعة والفلاحة والاهتمام في العمل، فعندما يملك كل فرد كل شيء لا أحد يهتم بأي شيء. واشتراك الكثيرين من الناس في الشيء يدعو إلى قلة اهتمامهم به، كل انسان يفكر أولاً في مصلحته وما تملك يداه، وبالكاد ان يفكر في المصالح العامة"([3]).

"فمن الصعب دائماً أن يعيش الناس مع بعضهم في معسكرات مشتركة، أو يشتركون في ملكية الأشياء وخصوصاً في اشتراكية الملكية، فقد طُبعَ الناس منذ الساعة الأولى من ولادتهم ليكون بعضهم حكاماً وبعضهم محكومين، وذلك الذي يدرك بعقله أعدته الطبيعة –حسب أرسطو– ليكون سيداً، وذلك الذي لا يقدر على العمل الا بجسمه أعدته ليكون عبداً" ، فالعبد من السيد كالجسم من العقل، وبما أن الواجب خضوع الجسم للعقل لذلك من الأفضل ان يتدرج جميع الضعاف تحت حكم السيد الارستقراطي، ان العبيد آلة حية، والآلة عبد لا حياة فيها"([4]).

هذه الفلسفة توضح احتقار أرسطو والأرستقراط للأعمال اليدوية، وقد نظر ارسطو إلى الاعمال اليدوية نظرة تَرَفُّع، من فوق إلى أسفل، من أعالي الفلسفة، واعتبرها جديرة بصغار العقول أو الذين لا عقول لهم، فالأعمال اليدوية تتناسب مع العبيد فقط، حيث

يعتقد أرسطو –كما يقول ديورانت بحق– "ان العمل اليدوي يؤدي إلى بلادة العقل وإتلافه، ولا يترك وقتا أو نشاطاً للذكاء السياسي، ويرى نتيجة لذلك ضرورة اشتراك من تتوفر لهم أوقات الفراغ في الحكومة، ويقصد بذلك الأرستقراطيين.

كذلك "احتقر أرسطو التجار وأصحاب المصارف، أما أكثر أنواع التبادل المالي كراهية في نظره فهو الربا، "إذ أن الربا يَسْتَخْرِج الربح من المال نفسه، ولا يَستَخدم المال استخداماً طبيعياً، لأن المقصود بالمال ان يكون وسيلة للتبادل، لا لتوليد الفائدة، هذا الربا الذي يولد المال من المال أكثر وسائل الكسب بعداً عن الطبيعة، ويجب عدم تُوَلِّيد المال من المال، وبذلك فان بحث الشئون المالية جدير بالفلسفة، لأن الانشغال في الشؤون المالية أو كسبها لا يليق بالرجال الأحرار"([5]).

**نقد فلسفة أرسطو:**

يقول ديورانت: "اننا نفقد في أرسطو حماسة افلاطون للإصلاح، كما نفقد فيه اصالة افلاطون وجرأته، وخياله الشامخ، ويضيف قائلاً: دعنا نلخص عدم اتفاقنا معه، ان ما يثير فينا الاستياء منه أولاً إصراره على المنطق، فهو يعتقد بأن القياس وسيلة الإنسان الصحيحة على التفكير السليم، مع انه مجرد وسيلة يلبس فيها تفكيره لأقناع عقول الآخرين، وهو يفترض بأن الفكر يبدأ بالمقدمات والبحث عن نتائجها، بينما يبدأ الفكر في الحقيقة بالنتائج الافتراضية والبحث عن مقدماتها المُبَرِّرة لها، والبحث عنها بطريقة أفضل بملاحظة الحوادث المعينة في حالات التجربة المنفصلة"([6]).

" لقد امتاز في جمع المعلومات وترتيبها، وفي كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها. ويسير جنباً إلى جنب مع هذه الميول والمواهب في الملاحظة انشغاله وانهماكه في الميتافيزيقا الافلاطونية، انه يخشى الفوضى كثيراً لدرجة أَنْسَتْهُ الخوف من العبودية والرق، ويخشى عواقب التغيير لدرجة دفعته إلى تفضيل عدم التغيير الذي يعني الجمود والموت، وينقصه معنى التدفق الذي امتاز به هرقليطس، وينسى بأن شيوعية افلاطون كانت تقصد الأقلية فقط، وهي الأقلية البعيدة عن الشراهة والإثرة"([7]).

وفي سياق النقد الموضوعي لفلسفة أرسطو من منظور تقدمي، لا يسعني سوى أن أقدم هنا وجهة نظر المفكر الراحل د. حامد خليل في تحليله العميق لتصور أرسطو للإنسان.

يقول د. خليل "الواقع أننا ننتهي مع أرسطو إلى تصور ضيق ومحدود وممسوخ للإنسان، فالإنسان بالنسبة له ليس الإنسان – النوع، أو الإنسان بما هو كذلك، أو كل آدمي أيا كان، إنه أولاً وقبل كل شيء الإنسان اليوناني، إذ أن الاغريق هم وحدهم – وفقاً لارسطو– دون سائر الناس أصحاب المواهب الضرورية – للارتقاء نحو الأعلى، وإذن فهم وحدهم السادة بحكم الطبيعة. اما بقية الناس "الغرباء"، ويشمل ذلك كل ما ليس بيوناني، فهم عبيد بالطبيعة أيضاً، ذلك أنهم من نوع أدنى من المخلوقات. ولدوا ضعافاً وغير أكفاء لأن يحكموا أنفسهم، ولذا فلا جدوى من السعي إلى الارتقاء بهم لكي يصبحوا بشراً"([8]).

في هذا الجانب، نشير أيضاً إلى أن أرسطو حتى داخل "مملكة البشر" اليونانية، لا تجد أن الإنسان هو اليوناني، بما هو يوناني تحديداً، فالمرء لا يكون مواطناً بمحل الاقامة وحده، وإنما يتميز المواطن – الإنسان بانه من يتوفر له الفراغ للنظر العقلي، بحيث توكل إليه مهمة المشاركة في الحياة العامة، كأن يتمتع بعضوية الجمعية الشعبية، أو بوظائف القضاء، وهذا لن يتأتى إذا كان ذلك المواطن مزارعاً أو صانعاً أو صاحب حرفة، فكل هؤلاء ليس لديهم فراغ للتأمل العقلي.

وإذن لا يبقى لكي يكون الإنسان انساناً بحق سوى أن يكون مالكاً متوسطاً، شريطة أن يكون في مقدوره استخدام عمال يتعهدون أرضه التي يملكها بالرعاية والعناية، أو أن يكون تاجرا متوسطاً أيضاً. أي أن تقتصر مهمته على الاشراف فقط، وليس على نقل البضائع تصريفها لكي يكون لديه وقت فراغ من أجل التأمل. وطبعاً سيتطلب هذا استخدام آخرين للقيام بالمهمات المذكورة (نقل وتصريف البضائع)"([9]).

وحتى داخل هذه الطبقة، فان لفظ "انسان" لا يجوز ان يُحْمَل الا على الذكور فقط، فالأنثى غير مساوية للرجل في القدرات الطبيعية والمواهب، ولذا فهي تسقط من حساب أرسطو وهو يوزع "انسانيته" على البشر.

تلكم هي عصارة تفكير أرسطو الذي شغل –مع أفلاطون– العقل البشري لأكثر من عشرين قرناً، وتلكم هي جمهورية احداهما الفاضلة، ودولة ثانيهما المثلي، وتلكم كذلك الصورة التي ابدعتها عبقريتهما الفذة للمَثَلْ الأعلى الإنساني الذي يجب أن يُحتذى، وذلك هو التحرر الذي سعيا إلى تحقيقه للإنسان من اغترابه وقهره، والشرط الذي وصفاه للارتقاء به (توفر الفراغ للتأمل وممارسة فن القيادة).

"فهل فعلاً حرراً أحداً، أعني –كما يقول د. حامد خليل– "الارستقراطيين الكبار عند أفلاطون، والارستقراطيين المتوسطين عند أرسطو؟ الواقع أن الإجابة عن السؤال ستكون بالنفي، فتحرير المذكورين من العوائق التي تحول دون ازدياد ثرواتهم، أو دون ممارساتهم للسلطة كيفما يشاؤون، ليس أبدا تحريراً لهم، ولا تحقيقاً لانسانيتهم، على العكس من ذلك فان تركهم ينغمسون في جمع الثروة، إنما هو ترسيخ شديد لانحطاطهم ودونيتهم وبهيميتهم، وتجريدهم من كل معنى انساني، او من آدميتهم، كذلك فإن اطلاق العنان لهم في ممارسة سلطاتهم دونما ضابط، إنما هو انحدار بهم إلى مستوى الوحوش الكاسرة التي لا تمت بصلة إلى الإنسان، ذلك إن غنى الإنسان في غنى الآخرين، وتحرره يرتبط بتحريرهم، والقيمة لا تكون شيئاً إن لم تكن قيمة اجتماعية، وغير ذلك تكون مجرد طنين فارغ في هاوية عميقة"([10]).

ولكن بعد هذا النقد الضروري لأرسطو، ستبقى فلسفته –كما يقول ديورانت– "أبدع النظم الفكرية وأكثرها تأثيراً، والتي قام بوضعها عقل واحد فقط. ونشك في ان يكون مفكر آخر قد ساهم بمثل هذه الكثرة في تثقيف العالم وتنويره. لقد استمدت الأجيال كلها من ارسطو، ووقفت على كتفيه لترى الحقيقة، ولعب منطقه دوراً كبيراً في تشكيل العقول في العصور الوسطى البربرية وفي تثقيفها وتهذيبها وصقلها وتنظيمها في أفكار متماسكة منظمة، وقام المسيحيون من اتباع المذهب النسطوري بترجمة اعماله الأخرى إلى اللغة

السريانية في القرن الخامس بعد الميلاد، وإلى اللغة العربية في القرن العاشر، وثم ترجمت إلى اللغة اللاتينية حوالي عام 1225، محولة الفلسفة اللاهوتية من بداية فصاحتها في (ابلارد) إلى نهايتها في توما الاقويني.

وفي عام 1260 بدأ تدريس ارسطو في كل مدرسة مسيحية، كما فرضت الجمعيات الكنائسية عقوبة الضلال على المنحرفين عن آرائه، يقول دانتي في الحلقات الأولى من كتابه الجحيم "رأيت أرسطو هناك وسط الأسرة الفلسفية، وسط اكبار الجميع وتقديرهم، وهناك رأيت افلاطون وسقراط يجلسان بجانبه على اقتراب أكثر من الجميع"([11]).

هذه السطور تشير إلى الاهتمام الذي أحاط بفلسفة أرسطو طيلة ما يقرب من ألفي عام (منذ القرن الرابع ق.م حتى القرن السابع عشر الميلادي)، وبقي كذلك إلى ان تمكنت عوامل النهوض، الفكرية والمادية، في أوروبا من امتلاك ناحية العلم والتنويرو التقدم، التي وفرت مقومات ولادة عصر النهضة، ومن ثم نهاية تأثير الفلسفات الرجعية عموماً، وفلسفة أرسطو وافلاطون وأفلوطين خصوصاً.

**أيامه الأخيرة وموته:**

لقد تعقدت الحياة أمام فيلسوفنا تعقداً كبيراً، وبدأ الشقاق بينه وبين الاسكندر لاحتجاجه على اعدام كاليثينيس (ابن اخت ارسطو) الذي رفض ان يعبد الاسكندر الذي فرض الوهيته على الشعب: وقد أجاب الاسكندر على هذا الاحتجاج مشيراً إلى انه لن يتورع عن اعدام الفلاسفة ايضاً، وان هذا ضمن نطاق قدرته.

وكان ارسطو في الوقت ذاته منهمكاً في الدفاع عن الاسكندر بين الاثينيين، حيث رأى في الاسكندر ما رآه (جوته) بعد ذلك في نابليون، رأى فيه الوحدة الفلسفية لعالم تسوده الفوضى والاستياء.([12])

ومات الاسكندر بعد ذلك فجأة. وطغت الفرحة الوطنية على أثينا، وقام انقلاب أودى بالحزب المقدوني، وعندما وجد ارسطو ان مصيره قد ينتهي في محاكمته وسط جماهير اشد عداء من تلك التي قتلت سقراط،لأنه "كان في نظرهم خائناً، صديقاً للاسكندر، وقد رموه، كما رمي سقراط من قبل، بالتهمة المألوفة: الزندقة، كان ذلك في

عام 323، فغادر أثينا تحاشياً، كما قال للاثينيين، "للإجرام بحق الفلسفة مرتين"، والتجأ إلى خلقيس، وكانت من حصون النفوذ المقدوني، وفيها قضى نحبه بعد عام واحد من جراء مرض معدي كان يعاني منه منذ زمن بعيد"([13]).

على كل حال فقد كان مرضه مميتاً، وبعد شهور قليلة من تركه أثينا مات وحيداً في عام (322 قبل الميلاد) وعمره 62 سنة.

**قالوا عنه([14]):**

- "أرسطو هو أمير الفلاسفة، ذاك الذي رُقِّيَ– بعد الانبياء– إلى أعلى درجات الحكمة البشرية" (موسى بن ميمون).
- "معلم العالمين". (دانتي).
- "أبغض عدو للنعمة الإلهية" (لوثر).
- "لا يمكن لأي عصر أن يقدم نظيره" (هيغل).
- "رأى أرسطو الطبيعة خيراً من أي مُحْدِث، لكنه تعجل أكثر مما ينبغي في إبداء ظنونه وأحكامه" (غوته).
- العرب والسكولائيون تبنوا أفكار أرسطو، بدون أن يطوروها .. وكثيراً ما أساؤوا فهمها بل حرفوها" (ميشليه).
- "لقد اخذ السكولائيون والخوارنة من أرسطو ما هو ميت، لا ما هو حي" (لينين).
- "يرى أرسطو، مثله مثل الاغريق قاطبة، في عقلنا مقياس الأشياء : ومن هنا استبعد من الواقع كل ما ليس معقولاً لنا" (ج. شيفالييه).
- "إنه، في الترتيب العام للفكر، الممثل الأول لأحد الإتجاهات الأساسية للعقل البشري، الاتجاه الوضعي والعلم، بالمقابلة مع الاتجاه المثالي، الهندسي والشعري، لأفلاطون .. وقد كان دوره في الانسانية منقطع النظير. (ا. كراوزيه)

([1]) ول ديورانت–ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – قصة الفلسفة – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م –ص104–105

([2]) المرجع نفسه –ص92

([3]) المرجع نفسه –ص94

([4]) المرجع نفسه –ص94

([5]) المرجع نفسه –ص95–96

([6]) المرجع نفسه – ص119

([7]) المرجع نفسه – ص121

([8]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 52

([9]) المرجع نفسه – ص 52

([10]) المرجع نفسه – ص 53 – 54

([11]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره –قصة الفلسفة – ص122–123

([12]) المرجع نفسه – ص124

([13]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص 52

([14]) المرجع نفسه – ص 52

# الفلسفة وقضايا التخلف والنهوض في الوطن العربي

الحوار المتمدن–العدد: 6674 – 2020 / 9 / 12

الفلسفة ليست حب الحكمة فحسب، بل هي بالدرجة الأولى حب المعرفة والارتقاء بها، وهي قبل كل شئ إبداع فردي مرتبط بالظروف الموضوعية المحيطة بهذا الفيلسوف أو ذاك، يُعبر عن رؤيته التي تؤسس لمعرفة جديده تحمل في طياتها موقفه تجاه الظواهر الطبيعية والأحداث السياسية والاجتماعية من حوله، ذلك هو معنى البحث عن الحكمة والمعرفة وجوهره، الذي كان –وما زال– صيرورة مستمرة منذ ظهور الفلسفة لدى الاغريق في القرن السادس قبل الميلاد إلى يومنا هذا.

" لكن ما هي الحكمة ؟ وهل هي المعرفة ؟ إنهما جوهر واحد، إذ لا يمكن فصل الحكمة عن المعرفة أو عن نوع معين من أنواع المعرفة، هذا ما أكد عليه سقراط وأفلاطون وفلاسفة اليونان، كما أكد عليه ديكارت وسبينوزا وكانط وغيرهم من الفلاسفه، لكن الفلسفه معرفة خاصة جداً، لا يقدمها أي علم من العلوم، وذلك لأنها ليست تجريدية أو نظرية وإنما ناتجة عن اندماج الرؤية المعرفيه الكليه مع الخبرة العملية.

وبالتالي "فلكل منا حكمته الناتجة عن تجاربه الشخصية ومعاناته في الحياة، والفلسفة تساعدناعلى أن نفكر ونسأل بشكل أفضل لكي نعيش بشكل أفضل، وهذه هي الحكمة"([1]).

وإذا كان عصرنا المعولم، اليوم يتميز بشيء، فلربما بكثرة الأسئلة وتنوع ميادينها، وهي أسئلة تتداخل فيها الرؤى والمضامين الفلسفية مع النظريات والاكتشافات العلمية الهائلة التي تميز عصرنا الراهن، على الرغم من الاختلاف بين الفلسفة والعلوم التي تحتكم في منهجها –كما يقول المفكر هشام غصيب– إلى منطق برهاني اشتقاقي صارم كما الرياضيات مثلاً، وتحتكم أيضاً إلى منطق اختباري صارم كما الفيزياء مثلاً، على عكس الفلسفة التي ترتكز إلى فضاء لا نهائي من التسلسلات الفكرية اللانهائية الأفق.

نعم إن الفلسفة تبحث عن الحقيقة الكلية أو النهائية، وذلك على عكس العلوم الاختصاصية التي تبحث عن الحقائق الجزئية في مجال ما (كعلم الفيزياء، أو الكيمياء، أو الاجتماع، أو النفس، .. إلخ).

في ضوء ذلك فإن إدراكنا للمضمون الجوهري لمعنى وغايات الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، وتطبيقها على مجتمعاتنا العربية، هو إدراك منحاز لمفاهيم العقل الحداثي، والتطور والنهوض وفق قواعد وأسس المجتمع التقدمي الديمقراطي في كل قطر عربي، وذلك عبر ممارسة النقد الجذري لكل ما هو قائم، وهو نقد بمعنيين، الأول: لا يهاب استنتاجاته، والثانى لا يتراجع أمام الاصطدام بالإيديولوجيات اليمينيه والغيبية الرجعية، أو تلك التي تعبر عن المصالح الطبقية الرأسمالية للأنظمة الحاكمة، وهو أيضاً نقد لا يتراجع أمام الاصطدام بسلطات الاستبداد([2]) والقهر القائمة، لكن هذه العملية النقدية التغييرية لابد أن تبدأ من المجابهة العقلانية الديمقراطية للحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي، التي تتميز بسيطرة الأفكار اليمينية بمختلف أطيافها عموماً، وخاصة الأفكار الغيبية المتخلفة التي تحرص على ترويجها الشرائح والطبقات الحاكمة والمتنفذة في إطار التحالف الكومبرادوري البيروقراطي المهيمن على الانظمة العربية، وذلك بما يتوافق مع مصالحها الطبقية من ناحية، ولتبرير تبعيتها وخضوعها للنظام الامبريالي إلى جانب تبرير مظاهر الاستبداد والاستغلال الطبقي فيها ورفضها لكافة مفاهيم وآليات التطور الديمقراطي والحريات الفردية من ناحية ثانية.

وفي مثل هذه الأوضاع، كان من الطبيعي منع تدريس الفلسفة ومنع الحريات الديمقراطية في معظم بلداننا العربية، لان التفكير الحر يخيف الطبقات الحاكمه فيها، ولذلك نلاحظ أن الفلسفة وكافة مفاهيم الحداثة ما زالت في بلداننا العربية تعاني من تخلف شديد على عدة صعد اجتماعية ومعرفية وثقافية عموماً، وتعليمية خصوصاً، كما هو مطبق في المدارس والجامعات العربية عبر برامج ومناهج شديدة التخلف مستمرة منذ عقود طويلة في تاريخنا الحديث والمعاصر، ساهمت فيما نسميه اعادة إنتاج وتجديد

التخلف الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في مجتمعاتنا، بمثل ما خلقت كل المعوقات في وجه الابداع والبحث المعرفي عموماً والفلسفي بوجه خاص.

وفي هذا الجانب أشير إلى أن تلك المناهج التي كرست التخلف في مجتمعاتنا عموماً، وفي مدارسنا وجامعاتنا خصوصاً استطاعت أن تفرض على الأجيال قوالب فكرية متخلفه وجامدة بلغت ذروتها في: الحفظ دون النقد، النقل دون التجديد، الانحناء أمام ما هو مكتوب بدلاً من التفكير وامتلاك منهجية البحث العلمي.

وبالتالي فإن الحديث عن أهم عوامل التخلف الفكري في الثقافة العربية، مرتبط بصور مباشرة وغير مباشرة بالمناهج والكتب التربوية في المدارس والجامعات العربية، التي تكرس المفاهيم السلفية الشكلية من منطلق التناقض مع المفاهيم والقيم الحضارية الحديثة، خاصة قيم الاختلاف والرأي والرأي الآخر والديمقراطية والمواطنة وتعلن رفضها لمفاهيم الوطنية والقومية، علاوة على انها لا تتناول أي إشارة إلى التنوع الديني في بلادنا من منطلق المساواة أمام القانون، بل إن معظم الكتب المقررة للتعلم في المدارس العربية تنطلق من المذهب الديني المعتمد في هذا البلد أو ذاك، سنياً أو شيعياً أو غير ذلك من المذاهب، وفق رؤى وأفكار ومناهج تراثيه ماضويه يتم فرضها باعتبارها حقائق مطلقه ووحيده طالما أنها لا تتناقض مع المصالح الطبقيه للفئة الحاكمة في هذا البلد أو ذاك، الأمر الذي كرس مظاهر التخلف والتبعية، ومن ثم خلق المناخات التي تشجع على التطرف والعنصرية تجاه الآخر، الأمر الذي يدرج أصحاب العقائد الأخرى ضمن مفاهيم الضلال والكفر، ويسهم في تربية جيل ناقل وحافظ للمعلومة، غير قادر على الخلق والتفكير الموضوعي السليم، وكل ذلك يعود إلى أن النظام التربوي في الوطن العربي يحد من القدرة لدى الطالب على طرح الأسئلة وعلى فهم المعلومة المقدمة له، وإعادة صياغتها في عقله، بشكل نقدي بل يؤسس ويكرس لفعل قمع العقل عن التساؤل وتهيئته فقط للتلقي، ما يضعف قدرة الطلاب على التفكير والفهم العقلاني ويخلق منهم جيلاً ناقلاً لا فاهماً أو مساهماً في صنع الفكرة، بحيث بات الأسلوب والمنهج التربوي الديني في ثقافة مجتمعاتنا عموماً، والأطفال وطلاب المدارس خصوصاً، نقيضاً

للاستنارة العقلانيه الدينية الموضوعيه التي عبَّر عنها ابن رشد والكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة المسلمين، وصولاً إلى الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي والشيخ علي عبد الرازق في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، وحسن حنفي وجمال البنا ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم من المفكرين الاسلاميين العقلانيين في القرن الحادي والعشرين .

ذلك ان التنشئه الدينية العقلانيه المستنيرة، ستوفر مجالا رحباً للعقل وحرية التفكير والاختلاف، بمثل ما تضمن تحفيز ونشر أفكار التسامح والتقدم والتطور والنهوض المنشود انطلاقاً من قواعد التفكير الحر الديمقراطي في إطار فصل الدين عن الدولة كضمانه رئيسية على طريق الخلاص من التخلف والتبعية صوب النهوض الوطني والقومي المنشود.

وفي هذا السياق، فإننا "نخطئ خطأً جسيماً لو ظننا أن تجديد الفكر الدينى يتمثل أساسا فى مراجعة ونقد بعض الأفكار المتطرفة المبثوثة فى الخطاب الدينى، وذلك لأن المطلوب قبل إحداث ثورة دينية هو القيام "بثورة معرفية" تركز على مناهج التعليم العتيقة البالية سواء فى المعاهد الأزهرية التى تخصصت فى تعليم الفكر الدينى، أو فى مؤسسات التعليم المدنى الزاخرة بقشور العلم، والتى لا محل فيها لفكر دينى مستنير"([3]).

"وهذه الثورة المعرفية المقترحة لها أركان أساسية، أهمها على الإطلاق تأسيس العقل النقدى الذى يطرح كل الظواهر الاجتماعية والثقافية والطبيعية للمساءلة وفق قواعد التفكير النقدى المسلم بها فى علوم الفلسفة والمنطق. والركن الثانى تجسير الفجوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس مبدأ وحدة العلوم.والركن الثالث هو الدراسة العلمية للسلوك الدينى لمعرفة صوره وأنماطه السوية والمنحرفة على السواء. والركن الرابع والأخير استخدام الاكتشافات الجديدة فى علم اللغة والمنهجيات المستحدثة فى تحليل الخطاب لتأويل الآيات القرآنية حتى تتناسب أحكامها مع روح العصر"([4]).

والنتيجة أن مجتمعاتنا العربية، أصبحت تعاني من " ازدواجية واضحة على مختلف المستويات العمرانية، والاقتصادية، والاجتماعية، والقانونية، والإدارية، والثقافية. ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، منفصلين ولكنهما متعايشان معاً داخل المجتمع الواحد: أولهما عصري مستنسخ عن النموذج الغربي، ومرتبط به ارتباطاً تبعياً، والثاني تقليدي أو أصيل، وهو استمرار لما كان قائماً من قبل التغلغل الإمبريالي، ويتم الدفاع عنه بدعوى الأصالة والحفاظ على تراث الأسلاف"([5])!!.

والسؤال الآن: كيف وصل العرب في المرحلة الراهنة إلى هذه الحال الشديدة الانحطاط التي أدت إلى اعادة انتاج وتجديد التخلف بكل مضامينه الاجتماعية والثقافية، وأين يكمن الخلل؟، وجوابنا انه يكمن في طبيعة التطور الاجتماعي الاقتصادي التاريخي المشوه والمتخلف، وخصوصاً في مرحلة الانفتاح والبترودولار، التي وفرت المناخ الملائم لإعادة تجديد وانتاج الأفكار والحركات السلفية الغيبية المتزمتة، تمهيدا لهيمنتها على صعيد الفكر والمجتمع العربي، انسجاما مع تزايد تبعية وتخلف وارتهان المجتمعات العربية للنظام الإمبريالي، بما أدى إلى ازاحة المعرفة العقلانية والسلوك الديمقراطي لحساب التخلف والأفكار الرجعية السلفية، التي كانت – وما زالت – تشكل عقبةً في وجه تفتح الرؤية العقلانية التنويرية العربية، وأبقت الأوضاع العربية أسيرة لمناخ التخلف ومظاهره، التي تتبدى في أن " العقل السياسي العربي محكوم في ماضيه وحاضره – كما يقول المفكر الراحل محمد الجابري – " بمحددات ثلاثة هي : القبيلة والغنيمة والعقيدة، أي بعلاقات سياسية معينة تتمثل في القبيلة، وفي نمط إنتاجي معين هو النمط الربوي، الذي يرمز إليه بالغنيمة (الدخل غير الإنتاجي)، وسيادة العقيدة الدينية، ويرى أنه لا سبيل إلى تحقيق متطلبات النهضة والتقدم بغير نفي هذه المحددات الثلاثة نفياً تاريخياً وإحلال بدائل أخرى معاصرة لها.

ولهذا يقول المفكر الراحل محمود العالم " إن قضية تجديد العقل السياسي العربي اليوم مطالبة بأن، تحول "القبيلة" في مجتمعنا إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحول

" الغنيمة "أو الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، يمهد لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية، كفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي، أي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوجمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"، ما يستدعي من المثقف العربي في مجابهة هذا التمدد الرجعي السلفي غير المسبوق، التأمل والتفكير والنضال الديمقراطي ضد الاستبداد والاستغلال ومتابعة المستجدات النوعية التي ستدفع إلى بلورة مفهوم جديد للمعرفة، صاعداً وثوريا وديمقراطيا بلا حدود أو ضوابط، بعد أن أصبحت صناعة الثقافة والمعلومات من أهم صناعات هذا العصر بلا منازع .

وهنا بالضبط تتجلى أهمية الفلسفة ونشرها عبر الجامعات والمدارس في بلادنا لمجابهة تحديات الانحطاط الاجتماعي الثقافي الراهن، عبر إعادة الاعتبار للفكر الفلسفي الديمقراطي والتقدمي، من خلال إعادة بلورة وصياغة أسس ومفاهيم الحداثة والعقل والعقلانية والحرية بما يسهم في استنهاض الفكر العربي المعاصر ونقله بصورة نوعية قادرة على إحداث التغيير النهضوي الديمقراطي المطلوب، ذلك هو هدف الفلسفة العقلانية الحداثية الديمقراطية التقدمية القادرة على مجابهة وهزيمة القوى اليمينية بمختلف منطلقاتها وأطيافها والوانها ومسمياتها.

في هذا الجانب، أشير إلى العلاقة التبادلية، والترابط الجدلي بين حالة التخلف المعرفي، وبين أوضاع التخلف الاجتماعي الاقتصادي في مجتمعاتنا العربية، التي تعيش حالة من الانحطاط والانقطاع المعرفي منذ القرن الثالث عشر الميلادي حتى اليوم، بحيث باتت دول الوطن العربي مجرد حلقات طرفية تابعة ومرتهنة للنظام الامبريالي الأوروبي والأمريكي، وأصبحنا –كعرب– نعيش على هامش الحضارة الغربية.

صحيح ان هناك عوامل خارجية وظروف موضوعية، أدت إلى مراكمة وتكريس أوضاع التخلف والاستتباع، إلا أننا لا يمكن أن نتجاوز العوامل الذاتية العربية من حيث غيابها وقصورها وعجزها، ارتباطاً بالمصالح الطبقية الانتهازية، ودورها الرئيسي في

وصول مجتمعاتنا وبلداننا إلى هذه الدرجة من الخضوع والتخلف المعرفي والمجتمعي، الذي حال دون ظهور أي فيلسوف عربي بعد ابن رشد، في مقابل نهوض أوروبا المعرفي والمجتمعي، رغم تخلف وظلام القرون الوسطى، عبر مئات الفلاسفة والمفكرين والعلماء الذين صنعوا معالم نهضتها .

ففي كل عصر من عصور أوروبا في سياق تطورها التاريخي الاجتماعي والاقتصادي، ظهر فلاسفتها الذين قدموا لأوروبا والبشريه رؤى فلسفية وأفكاراً لم تجسد فحسب حالة من التنوع والترابط المعرفي مع فلسفات طاليس وفيثاغورث وهيراقليطس وسقراط وأرسطو قبل الميلاد، بل أيضاً جسدت إبداعاً فلسفياً نجح بصورة مذهلة في تشخيص الواقع الاجتماعي الثقافي الذي عاشوه، وكأن الروح المطلقة –كما يقول هيجل– تجسدت في تاريخ الفلسفة في أوروبا منذ فلاسفة الاغريق مروراً بفلاسفة العصور الوسطى، وصولاً إلى الإشراقات الأولى لعصر النهضة وما تلاها من فلسفات عظيمة قدمها بيكون وديكارت وكانط وسبينوزا وهيجل وجون لوك واوجست كونت ومونتسكيو وروسو وفولتير وديدرو وسنتيانا ووليم جيمس وماركس ودوركايم وماكس فيبر وشوبنهاور ونيتشه وداروين واينتشتينولوكاتش ودريدا وفوكو وماركيوزه وهابرماس وغيرهم، علاوة على صياغتهم للرؤى المستقبلية التي حددت طريق النهوض الأوروبي الحديث والمعاصر الممتد حتى اللحظة.

فقد عرفت أوروبا في كل عصر "ظهور فيلسوف كبير يجسّد العقلانية الفلسفية في شخصه، وفي كل مرة –كما يقول هاشم صالح–" كانت العقلانية تصعد درجة إضافية وتنضج أكثر فأكثر حتى وصل النضج إلى ذروته في فلسفة هيغل نفسه. وبالطبع فقد كان يعتقد بأن الروح المطلقة تجسدت في شخصه على أفضل صيغة. أما ديكارت، فهو مدشن الحداثة الفلسفية أو الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، التي أسدلت الستار على فلسفة العصور الوسطى الرجعيه، وقدمت للبشرية عموماً وأوروبا خصوصاً، الأفكار والمفاهيم الابداعية التي وفرت كافة الأسس المعرفية لعصر النهضة"([6]).

وهنا أشير إلى أن قيم التنوير لا يمكن استيرادها من التجربة الأوروبيّة –كما تقول المفكرة الجزائريه د.خديجة زنتيلي–، " فبالإمكان الاستفادة بشكل كبير من مشروع التنوير الأوروبي، ولكن في المقابل لا يمكن تطبيق هذه التجربة جملة وتفصيلا على المجتمع العربي، لأنّه "ينبغي أن نعاني التنوير من الداخل" على حدّ تعبير هاشم صالح في كتابه "الانسداد التاريخي"، ينبغي أن ينبع من أعماقنا ومن قناعاتنا.

فقد فشل مشروع التنوير العربي وانقلب على أعقابه، لأنه أخفق في بناء خطاب عقلاني يواصل البدء، ولأنه انكفأ على الذات الماضويّة مرّة، وارتمى في أحضان الآخر مرة أخرى، إنّه مُني بالإخفاق لأن قيم التنوير لم تنتصر في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، وبقيت اليقينيّات المطلقة هي السائدة مما فاقم الأزمة"([7])، وكل هذه اليقينيات تُعَبرِّ عن المصالح الطبقية الرأسمالية سواء كانت في إطار الأنظمة الحاكمة أو في حركات الإسلام السياسي، باعتبارها أحد أهم الأسباب الرئيسه في إجهاض مشروع النهضة والتنوير العربي.

وهذا يقودنا إلى الوقوف أمام رفض معظم الأنظمة العربية راهناً لتدريس الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة خصوصاً، وهو رفض يستجيب للمصالح الطبقية في تلك الأنظمة، علاوة على أنه رفض لا يتقاطع ويتفق مع رفض الغزالي لفلسفة ابن رشد فحسب، بل أيضاً رفض يلتقي ويتطابق مع التيارات السلفية([8]) الرجعية بدءاً من الحركة الوهابية([9]) إلى الإخوان المسلمين وصولاً إلى مختلف الحركات السلفية المنغلقة والمعادية لمجمل الفلسفات العقلانية والعلمية الحديثة والمعاصرة.

إن انحيازي المعرفي لإبن رشد أو لغيره من فلاسفتنا القدماء أمثال الكندي والخوارزمي والفارابي والرازي وابن سينا الذين تميزوا باستنارتهم العقلانية والدينية، وهم بلا شك أحد العلامات المضيئة في تراثنا التاريخي، هو انحياز للتفكير العقلاني الحر القائم على احترام الرأي والرأي الآخر.

لكن، لابد من الاقرار بأن الجوانب الايجابيه لفلسفتهم ارتبطت بالمرحلة التي عاشوها، ما يعني التنبيه إلى ضرورة استشعار القطيعة التي تفصل بيننا وبين فلاسفتنا

القدماء، فظروفهم –كما يقول بحق هاشم صالح– غير ظروفنا، ومرجعياتهم غير مرجعياتنا، وهمومهم غير همومنا، ومصطلحاتهم غير مصطلحاتنا، "والواقع أننا إذا لم نعِ مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (المعرفيه) في التاريخ، فلا يمكننا أن نتقدم إلى الأمام خطوة واحدة، ولا ان نحل مشاكل الحاضر، وسوف نظل أسرى الماضي ومسجونين فيه أو منغلقين داخله.

هذا لا يعني بالطبع أنه لا شيء يربطنا بمفكري الماضي أو أن دراستهم باطلة وغير مفيدة، على العكس، وإنما ينبغي أن نفهم المسافة الزمنية والإبيستمولوجية التي تفصلنا عنهم من خلال دراستنا العلمية الدقيقة لهم، لذا ينبغي أن نعرف كيفية الانفصال والاتصال في آن معاً "([10]).

بناء على ذلك أقول بوضوح: لاشيء يمنعنا أن نربط ممارستنا بالأفكار الفلسفية العقلانية التنويرية التقدمية عموماً، والماركسية ومنهجها العلمي خصوصاً، سواء في صراعنا وتناقضنا الرئيسي التناحري مع العدو الصهيوني الامبريالي من جهة، وفي صراعنا وتناقضنا الرئيسي السياسي مع العدو الطبقي المتمثل في أنظمة الاستغلال والتبعية([11]) والاستبداد والتخلف الحاكمة في بلادنا، ومراكمة عوامل النضال الشعبي المعبر عن مصالح ومستقبل جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين، على طريق تحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية، التي تكفل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، في إطار التطبيق الخلاق لمفاهيم الحرية والمواطنة والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات، بحيث تشكل هذه الرؤية نقيضاً ثورياً للحالة الراهنة السائدة في مجتمعاتنا العربية التي تعيش اليوم رهينة لطغيانين، الطغيان السياسي، والطغيان الفكري أو الثقافي بشقيه في الانظمة المستبدة الحاكمة أو في إطار الحركات الاسلاموية السلفية المنغلقه، إذ ان هذا الطغيان يقتل حرية الفرد من خلال ربط الحقيقة الموضوعية بالسلطة الحاكمة أو بالعقيده لدى الحركات الاسلاموية، ومن ثم تشويه الحقيقة واحتكارها وتسخيرها لحساب مصالح الانظمة الحاكمة أو الحركات

الاسلاموية، لترويج أفكارها النقيضة للحرية الفردية وللعقل والمعارف الديمقراطية الانسانية.

"فالتخلف الفلسفي في الوطن العربي اليوم، ليس مجرد انعكاس ميكانيكي لسمة التخلف في المجتمع العربي المعاصر، وانما له اسبابه النابعة من خصوصية تركيبته الاجتماعية وخصوصية تبعيته للغرب الرأسمالي، وتحديداً فان هذا التخلف يتعلق بنيوياً بطبيعة كل من الدولة والبناء الطبقي في الوطن العربي، بالاضافة إلى كثافة الأنشطة الامبريالية الثقافية والاعلامية الموجهة صوبه، فهذه العوامل تعمد إلى تحويل الانتلجنسيا العربية إلى مجرد كمبرادور فكري وظيفته نقل انساق فكرية مصطنعة من الغرب إلى الوطن العربي، من أجل تعميق التبعية وادامتها، وتعمد إلى الحيلولة دون ظهور انتلجنسيا خلاقة، منتجة للفكر وقادرة على قيادة الأمة على درب النهوض الحضاري"([12]).

وبالتالي فإن الحفر في العقل العربي وفي واقعه المعاصر المرير، الذي طال أمده، –كما تضيف د. خديجة زنتيلي–"هو أكثر من ملّح وضروري، أملا في خلخلة المفاهيم السائدة عنه، وبغية المشاركة في الحضارة العالميّة بوصفنا شركاء فعليين في صنع القرار لا تابعين فقط، فعلى الرغم من الإقرار بأن الواقع العربي اليوم يعيش أسوأ أيامه بسبب خيباته المتكرّرة على مختلف الأصعدة، إلاّ أنّه بالإمكان التخفيف من غلواء التشاؤم إذا تمّ ركوب موجة الإطاحة باليقينيّات الباليّة، وتمّ الاسترشاد بنور العقل والتفكير"([13]).

ذلك إن تعميم الفلسفة في بلادنا العربية، وفق تصور يقوم على وضوح الكفايات المستهدفة وجودة النتائج المتحققة يُعتبر رهاناً جوهرياً من رهانات الدّيمقراطية والحداثة، إذ أنَّ"الفلسفة أداة فعاّلة للتثقيف الشعبي (وقبل ذلك في المدارس والجامعات)، وهي تفرز لدى الشعوب نخبَ التنوير وتمثل إحدى الدّعامات الأساسية للعقل التواصلي، وتساعد على إنتاج القيادات الفكرية والميدانية الحكيمة، وهي فضلا عن ذلك، تنمّي

قدرة المواطنين على الحوار التفاعلي والتفكير التشاركي، على نحو ما كان يفعل أبو الفلسفة سقراط"([14]).

إن دعوتنا إلى دراسة الفلسفة وتدريسها في مدارسنا وجامعاتنا، هي دعوة تستهدف التمهيد لولادة الخطوة الأولى على طريق بلورة الوعي الذاتي الموضوعي العقلاني الديمقراطي والثوري المطلوب لحماية الذات العربية وتميكنها من توفر سبل النضال من أجل تجسيد عناصر ومفاهيم ومقومات الحداثة من أجل تحقيق مفاهيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواصلة في إطار عملية النهوض الثوري التحرري والديمقراطي وفق منظور طبقي تقدمي كشرط يوفر عوامل انتصار الثورات الشعبية في بلادنا وديمومتها.

فالثورة في الفلسفة العقلانية التقدمية، هي "أساس ومنطلق رئيسي من أسس التفكير الفلسفي، فلا تطور في الفلسفة دون ثورة، ولا تغيير دونها، ولا حرية إلا معها، ولا إنسانية عميقه إلا في حضورها، وبالتالي فإن الثورة التي تقصدها الفلسفة التي ندعو إليها هي ثورة فكرية عميقه تضع القيم الإنسانية ومبادئها موضع مساءلة وتفكير، وتُشَرِّح الواقع بكل ما يرزح تحته"([15]) من استعمار واحتلال واستغلال واستبداد وصراع طائفي أو مذهبي عنيف ودموي إلى جانب ازاحة كل مظاهر التخلف والتبعية، فالثورة تستهدف تغيير وإزالة هذه الأوضاع لكي تؤسس للجديد الذي يولد من احشائها بلباس فلسفي يحمل في ثناياه أو جوهره رؤية ورسالة معرفيه تقدمية وديمقراطية نستنبط منها برامج التغيير السياسي والاقتصادي التنموي الذي يكفل تحقيق الديموقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية.

وعلى هذا الطريق أقدم هذا الكتاب كإسهام متواضع، يستهدف توضيح وتعميق بعض المفاهيم الفلسفية التي عبَّرعنها الفلاسفة طوال التاريخ البشري، القديم والحديث والمعاصر، آملاً ان تتحقق بعض الفائدة للباحثين وطلاب المعرفه الفلسفية ولكل من يتطلّع ويعمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي العربي من حالة التبعية والتخلف والاستبداد الراهنة إلى حالة النهوض السياسي الديمقراطي التقدمي.

([1]) هاشم صالح – من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي – المجلة العربية – الطبعة الأولى – 2010م – ص401

([2]) الاستبداد كما تشير معاجم اللغة هو الانفراد. استبد به: انفرد به. واستبد الأمر بفلان: غلبه فلم يقدر على ضبطه. ، "واستبد الأميرأو النظام الحاكم بالسلطة أخذها لنفسه ولم يشارك فيها أحداً، ولم يستشر، فهو مستبد"، فالسمة الجوهرية في الاستبداد هي "الانفراد دون وجه حق".

أما "كلمة المستبد (Despot) فهي مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوس (Despots) التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده" (أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي – الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي).

([3]) سيد ياسين – تأسيس العقل النقدى بداية تجديد الفكر الدينى –23 آب / يوليو 2015 – الانترنت

([4]) المرجع نفسه.

([5]) د. عبدالله شلبي – الدين والصراع الاجتماعي في مصر (1970 – 1985) – دار النشر: كتاب الأهالي – القاهرة – 2000 .

([6]) هاشم صالح – مرجع سبق ذكره – من الحداثة إلى العولمة – ص 189

([7]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/5/20

([8]) كلمة سلفية معناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الماضي والتمثل به في العبادات والمعاملات ، والسلفية بهذا المعنى هي هذه الايديولوجيا الأصولية الاسلامية التي تقوم بإعادة تنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. (سالم حميش– السلفية– الموسوعة الفلسفية العربية– المجلد الثاني– معهد الانماء العربي– الطبعة الأولى1988 –ص 733).

([9]) مؤسس هذه الحركة هو محمد بن عبد الوهاب (1703م – 1792م)، الذي قال "إن الفكر والكفر سيان لأنهما نفس الحروف"، وبالتالي ليس من المنطق عنده الجمع أو التوفيق بين العقل والنقل.

([10]) هاشم صالح – مرجع سبق ذكره – من الحداثة إلى العولمة –ص 346

([11]) أن التبعية للامبريالية قائمة في وجود هذه البنية المتميزة من علاقات الإنتاج الكولونيالية التي تكونت كبورجوازية تجارية، زراعية، وقانون التفاوت في تطور الرأسمالية هو الذي يتحكم بتكون هذه الطبقة من كبار الملاكين الزراعيين وبتطورها يخضعها له في توحيده للسوق العالمية كسوق رأسمالية وقد يجتمع التاجر، الصناعي، الملاك الكبير والبنكي في شخص واحد وهو البورجوازي الكولونيالي. مهدي عامل ( نمط الإنتاج الكولونيالي ص 269)

([12]) هشام غصيب – أهمية الفلسفة في انتاج المعرفة، مقتطفات من كتاب جدل الوعي العلمي – الحوار المتمدن – 2015/5/11.

([13]) د. خديجة زنتيلي – مرجع سبق ذكره – حوار مع فاطمة الفلاحي.

([14]) حوار مع المفكر سعيد ناشيد مع صحيفة "الوقت " البحرانية – نادر المتروك – 8 ديسمبر 2013

([15]) عبد المنعم شيحة – الثورة في الفلسفة – مؤمنون بلا حدود – 3 نوفمبر 2014 – ص1

# من دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الهيلينية

الحوار المتمدن–العدد: 6675 – 2020 / 9 / 13

**تمهيد:**

في تناولنا –في الصفحات السابقة لفلسفة أفلاطون– اطلعنا على "دفاع أفلاطون عن النظرة التي تقول بإمكانية كون المجتمع موضوعاً لدرس عقلي، كما يمكنه أن يتأثر (في جمهوريته) بقيادة عقلية ذكية عبر الفلاسفة، كما اطلعنا على دفاع أرسطو عن النظرة التي تقول إن المجتمع يُعرَّف بالعلاقة بين أعضاء المجتمع الأحرار المتساوين أخلاقياً، وأنه يجب أن يحكم بالقانون، وأن الحكم (من خلال الطبقة الأرستقراطية) يجب أن يقوم على أساس النقاش الحر، وليس على القوة وحدها. وقد عاشت تلكما النظرتان كمثالين، حتى بعد أن أصبحت الدول المدينية اليونانية ضمن الإمبراطورية الهيلينية (بعد توسع الاسكندر)، على الرغم من أن تحقيق تلك المثل ازداد صعوبة، بعد الاندماج.

وقد فهم أرسطو وأفلاطون أن نوع السياسة التي اعتنقاها يفترض وجود مجتمع صغير نسبياً، فرأى أرسطو أن حجم دولة المدينة (polis) يجب أن يكون معقولاً، فلا تكون صغيرة لدرجة تجعلها عالة على غيرها، ولا تكون كبيرة بمقدار يجعل سكانها لا يعرف واحدهم الآخر، ويصعب النقاش في الاجتماعات الكبيرة. وكما عرفنا، رأى أفلاطون في القوانين أن يكون سكان دولة المدينة من المواطنيين الأحرار، ورأى أفلاطون وأرسطو كلاهما أن دولة المدينة هذه يجب أن تكون وحدة مستقلة.

وفي حوالي نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، بدأنا نشاهد تشكل دولة جديدة: الإمبراطورية الهيلينية. وقد أدى ذلك التحول من دولة المدينة إلى الإمبراطورية إلى حصول تغيرات على المستويين المؤسساتي والفكري.

خلال الحقبة الرومانية –الهيلينية كلها، بدءاً من العام 300 ق.م. إلى حوالي 400 بعد الميلاد، كانت الدول كبيرة جغرافياً وسكانياً، وشملت شعوباً متنوعة ثقافياً ودينياً ولغوياً، وضَعُفَ المتحد الاجتماعي المحلي الذي فيه يستطيع أن يشترك الجميع، حتى

لو كانت المدن في الحقبة الهيلينية والحقبة الرومانية تتمتع بمقدار من الحكم الذاتي الداخلي، واستطاعت من وقت إلى آخر أن تثبت نفسها سياسياً، وكان الحاصل وجود دول كبيرة، حيث السلطة في وكالات مركزية معينة، سواء أكانت الدولة ملكية أو جمهورية، وكوسيلة لتوحيد فسيفساء الجماعات القومية المختلفة إثنياً، والتي ليس لها تماسك طبيعي، كان الملك يُصَوَّر أحياناً أنه مقدس، وقد أدى ذلك إلى تقوية سلطة الدولة المركزية "([1])، وفقدان الدور السياسي، والديمقراطي (الشكلي) في أوساط الشعب، كما أدت تلك المركزية إلى شعور المواطنيين الأحرار بالعجز، إلى جانب تفاقم أوضاع النساء والعبيد الذين أصبحوا في حالة من الاستعباد أكثر سوءاً مما كانت عليه أحوالهم في مرحلة الدولة/ المدينه.

**فلسفة العصر الهيلنستي:**

لم يكن انحلال الامبراطورية بعد وفاة الاسكندر عام 323 ق.م، ليحد من تردي الاوضاع، وتفاقم حدة الأزمة، التي كانت تعود بجذورها إلى علاقات الرق المهترئة ذاتها، وأدت إلى فقدان أثينا استقلالها السياسي، وقد امتدت هذه الازمة إلى الحياة الروحية، حيث أدت إلى تغيرات عميقة في الحياة الفكرية، وعززت الطابع التأملي للفلسفة اليونانية القديمة.

في هذا العصر الذي امتد حتى القرن الرابع الميلادي، بدأت ملامح انحلال مجتمع الرق، كما ساهمت الفلسفة في تعزيز الطابع التأملي للحياة في هذا العصر عبر ثلاث تيارات رئيسية في الفلسفة الهيلنستيه([2]):-

1- الريبيه – مذهب الشك. 2- الابيقورية. 3- الرواقية.

لقد تكرست هذه الفلسفة تدريجياً مع " انتشار المراكز التجارية اليونانية في جميع انحاء آسيا الصغرى والمناطق الشرقية التي ساهمت في تطور القاعدة الاقتصادية لهذه المنطقة كجزء من الامبراطورية الهيللينيه من جهة، وأدت إلى انفتاح الحضارتين الشرقية واليونانية وتداخلهما من جهة أخرى، لدرجة أن " روح الشرق " تغلبت على الاسكندر نفسه بعد ان تزوج ابنة داريوس ملك الفرس وتبنى التاج والكساء الرسمي الفارسي في

الدولة، واستقدم إلى أوروبا الفكرة الشرقية عن حق الملوك المقدس (مصرية وبابلية قديمة) ثم اعلان نفسه الها تطبيقاً لهذه الفكرة"([3]).

لقد ساهمت كل هذه المقدمات –كما يقول ديورانت – إلى تسرب الطقوس الدينية الشرقية إلى جسم الامبراطورية وتداعت كافة السدود امام سيل هذه الطقوس، وزاد انتشار الديانات الخرافية الغامضة التي تأصلت في نفوس الهيلينيين الأكثر فقراً، ولم يكن استقدام الفلسفة الرواقية أو الزينونية التي جاء بها "زينون" الفينيقي عام 310ق.م سوى أحد أوجه هذا التسرب للفلسفة الشرقية القديمة ،فاليونان بعد ان فارقها المجد اصبحت مُعَدَّة لتعاليم المذهب الرواقي والابيقوري الذي كان في جوهره استسلاماً وقبولاً للهزيمة او محاولة لنسيانها والاندماج في أحضان اللذة والسعادة الابيقوريه .

" يطلق اسم الحقبة الهلنستية على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية مِلْكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الابيض؛ فمنذ وفاة الاسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً، امتداداً من مصر وسورية ووصولاً إلى روما واسبانيا، وفرضت نفسها في الاوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الاعيان الرومان، وكانت اداة هذه الثقافة هي القونية KOINE، أي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية.

تعد هذه الحقبة، من بعض المناحي، من أهم الحقب في تاريخ الحضارة الغربية. فكما ان التأثير اليوناني طال، في ما طال، حتى الشرق الاقصى، كذلك انفتح الغرب الاغريقي، ابتداء من حملات الاسكندر، لتأثير الشرق والشرق الاقصى، وسوف نشهد، في فترة الأفول هذه، صعوداً متدرجاً للديانات الشرقية وللمسيحية، ثم تفكك الامبراطورية الرومانية مع غزو البرابرة، والانطواء الصامت الطويل الأمد الذي هيأ الأجواء لمولد الثقافة الحديثة.

إن المعالم الكبرى لتاريخ اليونان السياسي في ذلك العصر معروفة؛ فقد كان بمثابة حقل مُسَوَّر يتواجه فيه ورثة الاسكندر، وعلى الأخص ملوك مقدونية والبطالمة، وما كان للمدن أو أحلاف المدن إلا أن تستند إلى احدى القوتين المتصارعتين لتتفادى الوقوع تحت هيمنة القوة الأخرى، وكان دستور المدن يتبدل بتبدل من يتولى أمرها،

معتمداً تارة على الحزب الأوليغارشي وطوراً على الحزب الديموقراطي، وكانت اثينا بوجه خاص، هي التي عانت سلباً أكثر من أي مدينة سواها من عواقب تلك المواجهة التي امتدت إلى الشرق بأسره، ذلك هو الاطار الذي دارت فيه عجلة تاريخ الرواقية القديمة بزعمائها الثلاثة: زينون الكتيومي (322 – 264) وأقليانتس (264 – 232 ) وكريزيبوس (232 – 204)" ([4])، إلى جانب الفلسفة الريبية والأبيقوريه، والرواقيه، والكلبيه.

"وعندما قام الرومان بنهب هلينيا (في عام 146 قبل الميلاد) وجدوا هذه المدارس المتنافسة تتقاسم الميدان الفلسفي، وبما ان الرومان لم يكن لديهم الوقت والفراغ أو المقدرة على التأمل والتفكير انفسهم، فقد عادوا بهذه الآراء الفلسفية مع جملة مغانمهم إلى روما، لقد اتجه كبار المنظمين إلى الأساليب الرواقية، وهكذا فقد كانت الفلسفة السائدة في روما تقريباً فلسفة زينون الرواقية"([5]).

**الريبية :**

"ليست الريبية مذهباً محدد العناصر بقدر ما هي رؤية نقديه مفتوحه، فالريبي لا يدَّعي انشاء حقائق جديدة، ولا يزعم اكتشاف قناعات أجدر من سواها بالاتباع وانما يدعو إلى مراجعة طريقتنا في بناء الحقيقة، وإلى إعادة النظر فيما اعتقدنا أننا أنهينا النظر فيه.

لذا فالفلسفة الريبية هي موقف منهجي نقدي يطرح الأسئلة العميقه ويزعزع أوثق القناعات، ويفتح الآفاق صوب مزيد من التأمل الفكري والمراجعة بهدف الوصول إلى رؤى وأفكار حقيقيه أكثر وضوحاً"([6]).

من أشهر فلاسفتها بيرون ( 365–275ق.م)، امتد هذا التيار من القرنين الرابع والثالث ق.م حتى القرنين الاول والثاني بعد الميلاد، "الانسان" عندهم عليه الا يتخذ موقفا من ظواهر الطبيعه او الحياة، اذا اراد ان يعيش سعيدا عليه ان يعلق الحكم عليها، لاننا لا نستطيع ان نحكم بالقطع ان هذا الشئ موجود(الثلج يبدو ابيضا والعسل يبدو حلوا لكننا نشك في ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم أن هذا الشيء أبيض أو حلو في حد

ذاته أم لا) انه موقف ينطلق من عدم امكانية معرفتنا للصدق على نحو يقيني، يظل الإنسان لامباليا دوما، بما يضمن تحقيق الطمأنينه وانعدام الخوف، ذلك إن الهدف من الحياة عند "بيرون" الوصول إلى السعادة، ويرى بيرون أن على الانسان، الذي يطمح لبلوغ السعادة، الاجابة على أسئلة ثلاثة: 1) مم تتألف الاشياء؟ 2) كيف يجب أن يكون موقفنا منها؟ 3) ما الفائدة التي نجنيها من موقفنا هذا؟ أما السؤال الأول فلا جواب عليه: فليس بامكاننا أن نحكم قطعا بان الشيء موجود وبذلك يرتفع القول بيقينية أي من أساليب المعرفة أو عدمها، فلكل حكم نقيض يعادله.

ومن استحالة الاحكام القطعية ينتقل بيرون للاجابة على السؤال الثاني: ان الموقف الفلسفي الحق من الاشياء يقتضي الامتناع عن إعطاء أي حكم عنها، وهذا لا يعني أن لا وجود لشيء يقيني، فادراكاتنا الحسية، وانطباعاتنا يقينية حتما، لكن الخطأ يأتي من الاحكام، عندما نحاول أن نحكم على ما يبدو، أو ما يظهر لنا، على أنه من طبيعة الاشياء، ومن هنا ياتي الجواب على السؤال الثالث: ان المنفعة، التي نجنيها من الامتناع عن إعطاء الاحكام، هي حالة من السكينة والطمأنينة وعدم التأفف والتذمر، فيها السعادة القصوى، التي يمكن (ان يظفر بها الفيلسوف). وقد تطورت الريبية فيما بعد على يدي أتباع بيرون وتلامذته، أمثال تيمون، وانيسيديموس، وسامبريقوس، أحد ممثلي الريبية المتأخرة (القرن الثاني للميلاد)([7]).

انتشر هذا التيار على امتداد القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، ثم في القرنين الأول والثاني للميلاد، ينطلق انصار الريبية من الامتناع عن اصدار الاحكام، أو تفضيل أحد الحكمين المتناقضين على الآخر، فالحكم ونقيضه متعادلان.

**أبيقور (341 ق.م – 270 ق.م):**

فيلسوف مادي يوناني، تبنى المذهب الحسي المادي وطوره، فقد آمن بان كل ما نحسه يقيني، فالأحاسيس لا تخدعنا أبداً، درس الفلسفة على يد أحد تلاميذ ديمقريطيس، عُرف عنه البساطة في اللباس والطعام إلى جانب التواضع، ولم يهتم بالأديان بشكل عام، أسس مدرسته في إطار المنافسة مع زميله زينون.

غاية الفلسفة عند أبيقور تتجلى في كونها فلسفة أخلاقية بحته لقياس ومعرفة ما هو خير وما هو شر، إذ ان هدف الأخلاق عند ابيقور، بلوغ السعادة والشعور باللذة وعدم الخوف من الآلهة([8])، أما المعرفة عنده تأتي من خلال الحواس وهي معرفة حقيقية، إذ أن الالتزام– كما يقول ابيقور– بالمعرفة الحسية يشكل الطريق الذي يوصلنا إلى المعرفة، أما اذا اتبعنا العقل والخيال فسنقع في الأخطاء، وقد وجه أبيقور فلسفته ضد الأوهام والخرافات الدينية.

من أقواله: "لو أن الآلهة تنصت لصلاة البشر، لهلك البشر سريعاً أجمعه، لأنهم لا يتوقفون عن تلاوة صلوات يدعون فيها ان يصيب شرور بعضهم بعضاً" ابيقور.

**الابيقوريه– وضمان صالح الفرد:**

مصطلح الإبيقورية مشتق من اسم الفيلسوف إبيقورس (أبيقور) في مدرسته في أثينا، المعروفة باسم البستان (The Garden)، والمعروفة أيضاً بجوها الودي والراقي، حيث النساء والعبيد أيضاً مرحب بهم؛ هذه ممارسة غير مألوفة في العصور القديمة.

وقد اجابت الإبيقورية عن السؤال الخاص بكيفية ضمان سعادة كل إنسان، بما يلي: تمتع بالحياة، لكن بعد تفكير، أي إن الحياة الجيدة هي الحياة السعيدة الخالية من الألم والمعاناة([9]).

المهمة الاساسية للفلسفة عند أبيقور، هي وضع الاخلاق وقواعد السلوك التي تؤدي إلى السعادة والسعادة كما يقول هي الشعور باللذة، فاللذة خير، والألم شر، شرط أن تشك في كل شيء لأنه " من أجل بلوغ السعادة لابد من ازالة الخوف من تدخل الالهة في حياة البشر".

**أنواع اللذة عنده:**

1– لذة طبيعية وضرورية للحياة ( لذة الطعام )

2– لذة طبيعية غير ضرورية ( لذة الاغذية المترفة او الكماليه )

3– لذة غير طبيعية وغير ضرورية للحياة ( لذة المال والتكريم والألقاب الاجتماعية).

الانسان الحكيم هو الذي يصغى للذة الاولى ويعيش حياته راضياً وهذه هي السعادة الحقيقية بالرغم من ان ابيقور كان مادياً عبر مذهبه الشكي، الا أنه كان– في رأينا – داعية للاستسلام والخنوع والتأمل وهي صفات صبغت المرحلة اللاحقة حتى القرن الرابع عشر .

لكن "على الرغم من أن أبيقور اعتقد بأن "الأرض قاطبة تعيش في الألم وتكتسب بالألم أعظم قواها، فقد أشاد بالفرح واكتشف الحكمة والفن في سكينة الحياة وسط الصراعات اليومية، ولم يطلب أبيقور سوى هدوء المقام وصفو القلب، ولم تصلنا من المؤلفات الكثيرة التي حررها، سوى الرسائل، وشذرات، وأفكار رئيسية، ومقالته في الطبيعة، روحية مزدوجة، الأولى فلسفية، والثانية انسانية خالصة، وكلتاهما مؤثرة جداً، وطلبته هي السعادة، لا اللذة، البساطة الزاهدة، لا فخفخة الولائم؛ وأكثر من أي شيء آخر طلب العزلة الرزينة، وعالم الحياة الداخلية، وكل ذلك في الفرح والحرية([10]).

كتب أبيقور مشيراً إلى تلك الصلة الحميمة اليومية التي جمعته ومريديه: "إن حيازة الصداقة هي الوسيلة الأهم بما لا يقاس من سائر الوسائل التي تمدنا بها الحكمة للفوز بالسعادة على مدى الحياة، وتكشف لنا وصيته، عن ان شاغله الأول كان المحافظة على تلك الرابطة التي كان هو روحها المحرك؛ وقد كلف منفذي وصيته بأن يحتفظوا بالحديقة؛ وأوصى بأن تقام احتفالات تذكارية سنوية تكريماً له ولتلميذيه اللذين فارقا الحياة قبله، مترودورس وبوليائينوس؛ وأوصى عموماً بدفع غائلة الفقر عن مريديه، وقد انتشرت تعاليمه في حياته فتأسست مراكز ابيقورية في لمبساقوموم يتيليناروم بإيونيا، وحتى في مصر"([11]).

ترك لنا ابيقور الأفكار الرئيسية، حيث عرض في أربعين فكرة خلاصة مذهبه، ذلكم هو الرجل الموهن الجسم، الطيب القلب، الذي صوره أعداؤه فاجراً فاسقاً، والذي عرف اخلاق اللذة بهذه الكلمات:

"ليست بهجة الحياة لا في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، وانما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والاحكام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس".

ونعلم –كما يقول اميل برهييه– كم أحاطه مريدوه الأوائل بالإجلال والتوقير، ونعرف روعة الابيات التي أشاد فيها لوقراسيوس، بعد مئتي سنة من وفاته، بعبقريته:

"كان إلهاً، أجل إلهاً، فهو أول من اكتشف ذلك الأسلوب في الحياة الذي يقال له اليوم الحكمة، وهو من نجاناً بفنه من عواصف عاصفة ومن ليل دامس وجعل عجلة حياتنا تدور في هدوء وضياء عظيمين، هدوء النفس وضياء الفكر: سمتان لا تقبلان انفصاماً، وفي اتحادهما الوثيق تكمن أصالة الابيقورية"([12]).

على أن وظيفة الفلسفة الحقيقية عند أبيقور ليست هي تفسير العالم، لأن الجزء لا يستطيع قط أن يفسر الكل، بل وظيفتها أن تهدينا في بحثنا عن السعادة.

وليس في الفلسفة إلا قضيتان اثنتان مؤكدتان، وهما أن اللذة خير، وأن الألم شر؛ والملاذ الجنسية في ذاتها مشروعة، وستجد الحكمة لها مكاناً فيها؛ غير أنه لما كانت هذه الملاذ قد تؤدي إلى عواقب وخيمة، فإنها في حاجة إلى جهاد حصيف فطين لا يستطيعه إلا صاحب الذكاء.

" فإذا قلنا إذن إن اللذة هي اعظم خير، فلسنا نقصد بذلك لِذَّات الرجل الفاجر الداعر، أو اللذات التي تقع في مجال المتعة الجنسية .. ولكننا نقصد تحرر الجسم من الألم، والروح من الانزعاج.

ذلك أن الشراب والمرح الدائمين أو الاستمتاع بصحبة النساء أو ولائم السمك وغيره من الأطعمة الغالية، ليست هي التي تجعل الحياة سارة لذيذة، بل الذي يجعلها كذلك هو التفكير الهادئ الرزين، الذي يفحص عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذاك، والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب"([13]).

ونخلص من هذا إذن إلى أن الفهم ليس هو أسمى الفضائل فحسب، بل إنه أيضاً أسمى أنواع السعادة، لأنه يعيننا أكثر مما تعيننا أيه موهبة أخرى من مواهبنا على تجنب الألم والحزن.

والحكمة هي وسيلتنا الوحيدة إلى الحرية: فهي تحررنا من رق الانفعالات، ومن خوف الآلهة، والفزع من الموت؛ وهي تعلمنا كيف نتحمل مصائب الدهر، وكيف نستمد من طيبات الحياة البسيطة ولِذَّات العقل الهادئة لذة عميقة خالدة.

إن أكبر عيب في فلسفة أبيقور – كما يرى ديورانت– هو سلبيتها: فهى تفكر في اللذة على أنها التحرر من الألم، وفي الحكمة على أنها فرار من مخاطر الحياة وامتلائها؛ وهي خطة صالحة طيبة للفردية ولكنها لا تصلح للمجتمع.

كان إبيقور يحترم الدولة، لكنه يراها شراً لابد منه، حيث يستطيع تحت حمايتها أن يعيش آمناً من الأذى في حديقته، ولكن يبدو أنه لم يكن يعني بالاستقلال القومي، بل يبدو أن مدرسته كانت في واقع الأمر تفضل المَلَكية المطلقة عن الديمقراطية، لأن الأولى أقل من الثانية ميلاً إلى اضطهاد الإلحاد، وكان إبيقور على استعداد لأن يقبل أية حكومة لا تضع أية عقبة في سبيل طلب الحكمة والصداقة طلباً مطلقاً من القيود والعوائق"([14]).

"ظل أبيقور ثلاثين عاما يُعَلِّم في حديقته ويفضل المدرسة عن الأسرة حتى إذا كان عام 270 قاسى أشد الآلام من حصوة في المثانة، ولكنه تحمل الألم بصبر عجيب، ووجد وهو على فراش الموت متسعا من الوقت للتفكير في أصدقائه: "أكتب إليكم في هذا اليوم السعيد الذي هو آخر أيام حياتي".

وترك أببقور وراءه مريدين خلف بعضهم بعضاً زمناً طويلاً، وقد بلغ من وفائهم لذكراه أن ظلوا قروناً طوالاً يأبون أن يغيروا كلمة واحدة من تعاليمه".([15])

**قالوا عنه([16]):**

- "إن الفلسفة، ما دامت قطرة من الدم تضمن الخفقان لقلبها الحر المطلق الحرية وسيد العالم، لن تكل من رمي خصومها بصيحة أبيقور : ليس الكافر

من يزدري آلهة الجمهور، بل الكافر من يتبنى فكرة الجمهور عن الآلهة" (كارل ماركس) (1841).

- "لقد نفي أبيقور الموت من الوجود، فكل شيء في هذا العالم مادة، والموت يعني فقط العودة إلى العنصر الأول" (البير كامو).

**الرواقيون :**

اشهر فلاسفتهم زينون الفينيقي (334 ق.م. – 262 ق.م)، دعوا إلى الاستسلام والسكون ورفضوا مبادىء ابيقور الالحادية، وقالوا بأن الإنسان الحكيم هو الذي يؤثر مصلحة الدولة على مصلحته الخاصة او الذاتية، "اعتبروا أن الناس كلهم مواطنوا العالم (kosmopiles) وهذه خطوة تقدمية من حيث المبدأ، لكنها في الحقيقة جاءت انسجاما مع حلم تشييد الدولة الرومانية "العالمية" وهي في كل الاحوال ضد افكار افلاطون وأرسطو القائلة بافضلية الاغريق على الشعوب الاخرى بل وحقهم في استرقاقها.

نظرية المعرفة عند الرواقين، هي نظرية قريبة جداً من افكار أرسطو، ولا وجود لأية افكار مسبقة في العقل، وأنكروا وجود المُثُلْ التي قال بها افلاطون، فالانسان عندهم يولد صفحة بيضاء خاليه تماماً ثم تُكْتَسبْ المعارف من واقع الحياة عبر أعضاء الحواس كمصدر للمعرفة، فالمعرفة الوحيده الممكنة عند الرواقيين هي العالم المادي من خلال الحواس، وما لا ندركه بالحواس، فهو غير موجود.. كما أن الحقيقة هي عبارة عن تطابق مافي داخل عقلنا مع ما هو موجود في الواقع المادي والطبيعة.. ولم يعتقد الرواقيين بأي شيء غير مادي، وبالتالي رفضوا كل الغيبيات أو العوالم الميتافيزيقية، فكل شيء موجود هو شيء مادي، ولا يعترفون بأي شيء غير ذلك.

اعتبروا النار (كمادة) أصل كل شيء، وهذه النار الالهية المادية هي أساس كل شيء في هذا الكون، وعند فناء هذا الكون تعود النار من جديد في عالم جديد ستكون نسخة عن العالم السابق وبنفس الأماكن والأشخاص انها دورة ابدية متواصلة بين العالم القديم والجديد، كما أنها تعيد انتاج كل شيء بنفس القوانين والعلاقات السابقة، وكل

ذلك يتم بواسطة النار باعتبارها الإله الكلي المادي أو القوة العاقله الأزلية كما يسمون النار، والكون عندهم يسير بشكل منظم وخاضع لقوانين العله والسبب، والإنسان لا يملك أي نوع من حرية الارادة في هذا العالم الجبري.

اما التعاليم الأخلاقية عندهم، فتقوم على ان العالم محكوم بشيء ثابت، والانسان عليه ان يتصالح مع الطبيعة، فالانسان العاقل عندهم هو من يخضع لهذا المبدأ او يكون مالكاً للشجاعة والحكمة وانساناً فاضلاً ، كل شيء مقرر سلفاً للانسان ، فلا حرية ولا إرادة وإنما خضوع لقوانين الطبيعة شرط ان يكون شجاعاً وحكيماً وفاضلاً.

كان "الرواقيون يتفقون مع الإبيقوريين في ان المعرفة لا تنشأ إلا من الحواس، وكان المقياس النهائي للحقيقة في رأيهم هو المدركات الحسية التي تضطر العقل إلى قبولها بما فيها من وضوح أو ثبات، على أنه ليس من الضروى أن تؤدى التجارب إلى المعرفة، لأن بين الحواس والعقل توجد العواطف أو الانفعالات، وهذه قد تشوه التجارب فتجعلها أخطاء، كما تشوه الرغبات فتجعلها رذائل، والعقل هو أسمى ما أحرزه الإنسان، وهو بذرة من بذور العقل الكلي الذي وضع قواعد العالم"([17]).

" والله في هذا النظام هو البداية والوسط والنهاية، وكان الرواقيون يعترفون بضرورة وجود الدين ليكون أساسا للأخلاق الفاضلة؛ فكانوا ينظرون نظرة التسامح اللطيفة لعقائد الشعب الدينية وما فيها من شياطين، ومن تنبؤ بالغيب، وكانوا يجدون لهذه تفسيرات مصوغة في تشبيهات ومجازات يسدون بها الثغرة الفاصلة بين الخرافة والفلسفة"([18]).

وإذ كان الإنسان جزءا من الله أو الطبيعة، فإن من اليسير –كما يقول الرواقي– "أن تحل المشكلة الأخلاقية على النحو الآتي: "الخير هو التعاون مع الله أي مع الطبيعة ونعني بها قانون العالم، ولا يمكن أن تتحقق السعادة إلا بالمواءمة بين أغراضنا وسلوكنا من جهة، وبين أغراض العالم وقوانينه من جهة أخرى؛ وليس ثمة تعارض بين صالح الفرد وصالح الكون، لأن قانون الخير في حالة الفرد يتفق مع قانون الطبيعة، كما أن غرض العلم والفلسفة والمبرر الوحيد لدراستهما هما تمكيننا من أن نعيش وفق الطبيعة.

يتجنب الرواقى الترف والتعقيد، والمنازعات السياسية والاقتصادية؛ وهو يقنع بالقليل، ويقبل بلا تذمر صعاب الحياة وما يلاقيه فيها من خيبة. ولا يأبه بشئ غير الفضيلة والرذيلة – لا يبالى بالمرض والألم، بحسن السمعة أو سوئها، بالحرية أو الرق، بالحياة أو الموت. فإذا مات ولده لم يحزن، بل يرضى بحكم القدر معتقداً أنه أحسن الاحكام وإن خَفِيَ الأمر عليه؛ ويسعى لأن يكون مجرداً من الشعور تجرداً تاماً، حتى يكون هدوء عقله آمنا من جميع تقلبات الحظ، أو الرحمة، أو الحب، ومن وقْعِهَا عليه، وعلى الرواقى أن يكون معلما قاسياً، وإداريا صارما. والجبرية لا تتضمن الانطلاق من القيود، بل يجب علينا أن نكبح جماح أنفسنا وأنفس غيرنا، وأن نتحمل من الناحية الخلقية تبعات جميع أعمالنا"([19]).

"لم يكن استقدام الفلسفة الرواقية أو الزينوتية، التي جاء بها التاجر الفينيقي الفيلسوف "زينون" إلى أثينا حوالي عام 310 قبل الميلاد) سوى وجه واحد للتسرب الشرقي الواسع الذي دخل إلى اليونان، لقد كان المذهب الرواقي والابيقوري استسلاماً وقبولاً للهزيمة، وجهوداً لمحاولة نسيان الهزيمة في أحضان اللذة والسرور، ونظريات حول كيفية بلوغ الإنسان السعادة على الرغم من ذل الاستعباد والخضوع"([20])، تماماً كما كانت فلسفة شوبنهور الرواقية الشرقية المتشائمة، وفلسفة رينان الابيقورية اليائسة في القرن التاسع عشر شعارات للثورة المبعثرة وفرنسا المحطمة.

**الرواقية الرومانية:**

بظهور الرواقيين الرومانيين– شيشرون([21]) على وجه الخصوص (106–43ق.م.) تحولت عقيدة الانسحاب (من العالم) الفردية الزاهدة الأولى إلى توتر بين الانسحاب والواجب السياسي، وهذا يعني، بشكل تقريبي، أن الشخص لم يعد جزءاً عضوياً من جماعة، وإنما هو فرد خاضع لصيغة قانونية كلية، ونظام حكم كلي، والأفراد جميعهم متساوون أمام القانون مبدأياً، وما يحدد حقوقهم هو القانون الكلي الذي ينطبق في كل مكان وزمان، لا وظائفهم، وهنا نقع إلى فكرة القانون الطبيعي بشكلها المكتمل التطور"([22]).

يقول بلوتارخوس : "كتب زينون كتاباً في الجمهورية حقيقاً بكل الاعجاب، ومبدؤه ان البشر لا يجوز لهم ان يتفرقوا إلى مدن وشعوب، لكل منها قوانينه الخاصة؛ فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد، إذ أن حياتهم واحدة والكون الذي يحيون فيه واحد، مثلهم مثل قطيع الأغنام الذي يوحده انقياده لقانون واحد"([23]).

والأكفأ على صنع القوانين العادلة هم أعلى الحكماء، ويوجد فيهم العقل في أنقى صورة. "قال شيشرون: "يوجد القانون الكامل في أرواح الحكماء"، وفي ما كتبه شيشرون نرى كيف يمكن توظيف النظرة الرواقية إلى القانون الطبيعي، والتي تقول بوجود دستور كلي ثابت فوق جميع الأنظمة القانونية المتغيرة، لتسويغ القوانين الموجودة، وهكذا، بدا لشيشرون أن القانون القائم وأشكال اللامساواة الموجودة تجد تسويغها في القانون الطبيعي"([24]).

" كان للفكر الرواقي عبر كتابات شيشرون، وبخاصة في مؤلفاته: في القوانين وفي الواجبات، وفي الدولة، أثر عظيم على الفكر القانوني الروماني. "فالقانون الصحيح هو العقل الصحيح المتوافق مع الطبيعة، وله تطبيق كلي وأبدي لا يتبدل، وهو بأوامره يدعو إلى الواجب، وبتحريماته يمنع من العمل الضار.. فلا يستطيع مجلس شيوخ ولا شعب أن يحررنا من مقتضياته.. فلا وجود لقوانين مختلفة في روما وأثينا، أو قوانين مختلفة في الحاضر وفي المستقبل، وإنما هناك قانون واحد ثابت أبدي يصدق على جميع الأمم وفي كل العصور.. ومن يعصى فإنه يهرب من نفسه ويكون منكراً طبيعته الإنسانية، لذلك، سوف يعاني أسوأ العقوبات، حتى لو هرب مما يعتبر بشكل عام عقاباً"، ذلك إن فكرة الحقوق الفردية الفطرية غير المكتسبة، والتي لا يمكن انتهاكها، وفكرة القانون الكلي الأبدي فكرتان مترابطتان. وقد لاءمت مثل تلك الأفكار ملائمة جيدة الإمبراطورية الرومانية بشعوبها المختلفة. وشكلت أفكار كهذه القاعدة لقسط أعلى من التسامح – كمثال أعلى، على الأقل، وإن لم تكن دائماً حقيقة واقعة"([25]).

**الكلبيون (المدرسة الكلبية)([26]):**

كان الكلبيون([27])(Cynic) يؤلفون إحدى المدارس التي دعيت بالمدارس السقراطية في العصور القديمة، يمكن القول إن الكلبيين يمثلون أناساً ذوي مصالح قليلة. فعوضاً عن تحريض هؤلاء للقيام بثورة عقيمة، شجعهم الكلبيون أن يتعلموا القناعة من دون المنافع التي لا يمكنهم الحصول عليها.

وقد انسحب الكلبيون من المجتمع وعاشوا حياة بسيطة وبدائية في جزء منها – وهو ما اعتبروه أسلوب الحياة الطبيعي المناسب للإنسان([28]).

أسسها أنتيسفان الاثيني (النصف الثاني من القرن الخامس – النصف الأول من القرن الرابع ق.م)، الذي عاشر السفسطائيين، ثم تركهم، واتجه إلى سقراط، ينطلق انتيسفان من انكار وجود العالم، فما يوجد هو الأشياء الفردية فقط، وليس المفهوم الا لفظا، يعبر عن أن شيئاً ما موجود.

ويزدري الكلبيون المعرفة النظرية، "فالحكمة – معرفة الخير، والفضيلة هي الشيء الوحيد الضروري للحياة، ويرفضون فكرة "الخير"، كمفهوم عام، فالخير الحقيقي، أو السعادة الاصلية، هي سعادة كل انسان على حدة. والحياة الفاضلة هي حياة البساطة والقناعة والرضى، والتخلي عن كل ما يجعل الإنسان تابعا – عن الملكية، واللذة، والتكلف، والاعراف، هي حياة البساطة التي تصل إلى حدود "الحياة الطبيعية"، ما قبل المدنية، يتخلى فيها الناس عن جميع الاحتياجات والمتطلبات، ما عدا الاساسية منها، حياة تسخر من جميع التصورات الدينية، ومن القيود والاعراف، وتعود بالانسان إلى "الحالة الطبيعية"، حياة الحرية الفردية المطلقة"([29]).

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012- ص 201 / 202

([2]) يمتد العصر الهيلنستي من عام 323 ق.م (عام وفاة الاسكندر المقدوني) وحتى عام 30 ق.م (عام احتلال روما لمصر – آخر الدول الكبرى الهلنستية). (المترجم) ... (جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص113).

([3]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص127.

([4]) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة – 2012 – ص 34 / 38

([5]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص129

([6]) الموسوعة الفلسفية العربية – رئيس التحرير: معن زيادة – المجلد الثاني – معهد الانماء العربي – 1988 – ص668

([7]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 114/ 115

([8]) المرجع نفسه – ص117

([9]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 205

([10]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 40

([11]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني: الفلسفة الهلنستية والرومانية – ص 95

([12]) المرجع نفسه – ص 96–97

([13]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "حياة اليونان" – الكتاب الخامس "انتشار الهلنستيه" – ص 171

([14]) المرجع نفسه –ص 172–173

([15]) المرجع نفسه – ص 174

([16]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 41

([17]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الخامس "انتشار الهلنستيه" – ص 180–181

([18]) المرجع نفسه – ص 180–181

([19]) المرجع نفسه – ص 184

([20]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص127

([21]) كاتب وخطيب وفيلسوف لاتيني، ولد في 106 ق.م في أربينوم ، ومات في 7 كانون الأول 43 ق.م. اشتهر باسم شيشرون، كان سليل أسرة مثقفة وميسورة، ويبدو أن جده كان رئيس الحزب المحافظ في

مسقط رأسه. أما أبوه فكان فارساً رومانياً ومحباً للآداب. درس البيان والفلسفة على مولون الرودسي وفيلون اللاريسي، وقد سنحت له الفرصة، وهو في السادسة والعشرين من العمر، ليثبت مواهبه كخطيب ومحام في مرافعة كان لها في حينه دوي عظيم . ارتحل بين 79 و 77 إلى اليونان وآسيا الصغرى، ليتردد على رجال القانون والمحاماة المشهورين وليحضر دروس الفلاسفة. وقد توج هامه، عند عودته إلى روما، بعدد من المرافعات القضائية الشهيرة التي عقدت له لواء المجد. (جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص409)

([22]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 213

([23]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني: الفلسفة الهلنستية والرومانية – ص 84+83

([24]) غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 215

([25]) المرجع نفسه – ص 216–217

([26]) لم نعثر على تفسر شاف "لاصل التسمية، يقال أنها لحقتهم لأن أنتيسفان كان يجتمع بتلامذته في مكان اسمه "الكلب السريع" Cynosarge ومن هنا الكلبية Cynism ويقال أيضاً أنها لحقتهم للسخرية.

([27]) مجموعة من الفلاسفة اليونانيين علمت أن الفضيلة هي السعادة، وأن ضبط النفس هو اهم مكونات الفضيلة. وازدرى أفراد هذه المجموعة باللذة والمال وما شابه. وعرفوا في اللغة العربية، باسم الكلبيين لأن أصل تسميتهم هو الكلمة kynos التي تعني الكلب في اللغة اليونانية.

([28]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكر– تاريخ الفكر الغربي – ص 211

([29]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص87+88

# الفلسفة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وتكريس عصر العبودية

الحوار المتمدن–العدد: 6676 – 2020 / 9 / 14

يحيط أعظم اللبس بتاريخ الفكر العقلي في ذلك العصر عموماً، وخاصة في القرنين الأولين بعد الميلاد، حيث "أفلتت وغابت – كما يقول إميل برهييه– "شمس المذاهب الوثوقية الكبرى اللاحقة على ارسطو، وبالمقابل بُعِثَتْ من جديد المثالية الأثينية التي كانت رأت النور في القرنين الخامس والرابع ق.م، وبعثت معها المذاهب الافلاطونية والارسطوطاليسية، وفي الوقت نفسه ظهر إلى حيز الوجود أدب فيثاغورث مشرب بالافلاطونية، لكن كم من تيار فكري جديد، إلى جانب المدارس الفلسفية الكبرى، حاول ان يشق طريقه إلى النور وأن يصب في المجرى العريض للحضارة!، إنه عصر التداخل والتنافذ –في أوروبا– بين حضارة الاغريق وحضارة الشرق؛ وقد احتل فيه يهود الاسكندرية، وعلى رأسهم فيلون، مكاناً مرموقاً في بادئ الأمر؛ ثم كان دور المسيحية في القرن الرابع الميلادي"([1]).

وبالتالي فإن "السمة العامة لتلك الحقبة هي إذن تثبيت العقل في صور غيبية آسرة واعتقال النهوض الفكري بأسره.وقد ترتب على ذلك، من بعض المناحي، ان الفلسفة ما عادت تعطي سوى موضوعات رئيسة قد تبلى من فرط الاستعمال والتكرار.

هذا الانعطاف للعقل نحو الخفة، وازنه بالمقابل تعاظم الاهتمام بالمسائل الاخلاقية والدينية على نسق واحد في المدارس جميعها، فقد ناب الفيلسوف في تلك الحقبة مناب المرشد والمعزي وموجه الضمائر، وآلت الفلسفة إلى مدرسة للسلام والصفو والطمأنينة، ولئن زعمت أنها باقية على ما كانت عليه: بحثاً عن الحقيقة ومعرفة بها، فذلك لما لهذه المعرفة من قيمة وأهمية في طمأنينة النفس وسعادتها"([2]).

**فلسفة مجتمع الرق في روما القديمة:**

"في روما، التي اعتمد اقتصادها على الزراعة، ارتبط تطور العلاقات العبودية بتعزز قوة الدولة، وباتساع سيطرة الامبراطورية الرومانية، التي شملت مناطق واسعة في الجنوب والشرق، وكان لهذا أثره في تزايد العبيد باعداد كبيرة، وتعاظم ثروة ملاك العبيد وغناهم، كما كان لانتشار سلطة روما في الجنوب والشرق، ما بين نهاية القرن الثالث، وأواخر القرن الثاني قبل الميلاد، دوره في تعرف الرومان على المنجزات الحضارية، الفنية والعلمية والفلسفية، التي أبدعها الاغريق، فقد أُخِذَ الرومان بروعة الحضارة اليونانية، واستقطبت روما العلماء والخطباء والفنانين والفلاسفة اليونانيين، وانتشرت فيها الآراء الرواقية والابيقورية، التي اكتسبت، بمرور الزمن، ملامح متميزة خاصة.

فقد رافقت تشكل الامبراطورية الرومانية العظيمة تغيرات عميقة في وعي الجماهير المسحوقة والفئات المثقفة، وكان ذلك العصر عصر انهيار الدول القديمة، التي ابتلعتها روما، وحرمتها استقلالها السياسي، وكان أيضاً عصر تزايد فاقة الجماهير وبؤسها، وظهور طبقة لا يستهان بها من العناصر الطفيلية في روما، وأدت التحولات السياسي، التي تعاقبت بسرعة كبيرة، إلى تهديد مصير الشخصية الفردية، وزعزعة استقرارها، وكان احتدام التناقضات الاجتماعية، وتزايد البؤس والكوارث، وراء توجه البائسين والمحرومين شطر الدين، يلتمسون فيه العزاء والسلوى"([3]).

وعلى مشارف الميلاد تزايد النزوع إلى الدين لدى مختلف طبقات المجتمع الروماني، هنا تجدر الاشارة إلى التأثير الثقافي الذي مارسته المناطق الشرقية من الامبراطورية، "فقد اجتاحت الامبراطورية موجة من التعاليم والطقوس الدينية القادمة من الشرق، ولاقت هذه التعاليم تربة صالحة في المجتمع الروماني، فغدت الفلسفة، التي كان عليها أن تستجيب لمتطلبات العصر، فلسفة دينية، وتعمقت الصبغة الدينية لآراء الافلاطونية والفيثاغورثية الجديدة، التي لم يكن أي منها امتدادا مباشراً لافلاطونية وفيثاغورية القرن الرابع قبل الميلاد"([4]).

**بعث الافلاطونية في القرن الثاني:**

أسباب عديدة حكمت، بدءاً من القرن الثاني، تراجع مد الرواقية أمام الافلاطونية الجديدة (المحدثه)، ولهذا التحول، بادئ ذي بدء، مظهر اجتماعي لا مماراة فيه في تطور عصر العبودية، وانتشرت الافلاطونية المحدثة –كما يقول إميل برهييه– ودعاتها بين الطبقات الميسورة والمثقفة؛ وهي طبقات لا تحتمل أية دعوة ربانية تجعل من العبد الرقيق فيلسوفاً؛ وتجهل في الوقت نفسه أي ضرب من النجاح الشعبي، كمثل ذاك الذي عرفه معلمو الرواقية.

إن الاحكام الصريحة الواضحة التي ذهبت اليها الافلاطونية الجديدة نلتقيها أولاً لدى "فيلون الاسكندري" (40 ق.م – 40 ب.م)، الذي كان عضواً نافذاً في الجالية اليهودية الغنية والزاهرة في الاسكندرية، كما في كل وسط يهودي آخر، وكانوا يفسرون التوراة، مثلما كان الاغريق يفسرون هوميروس منذ زمن بعيد، وفق المنهج الرمزي؛ ومن ثم "كان كل ما في التوراة يتحول إلى قصة نفس تقترب من الله أو تبتعد عنه بمقدار تنائيها عن الجسم أو تدانيها منه، وبالاعتماد على هذا المنهج دمج "فيلون" في شرحه جميع الأفكار الفلسفية الغيبيه المعروفة في عصره"([5])، الامر الذي أدى إلى انتشار الأفلاطونية الجديدة (المحدثه) ([6]) في القرن الثالث الميلادي عبر فلسفة افلوطين (205 – 270 م).

لقد سعت الأفلاطونية الجديدة إلى تلبية التوق الديني الذي ظهر في الأزمنة الهيلينية، فَوَضَعَتْ العقيدة الأفلاطونية الجديدة الفرد في صورة كونية أكبر، وصورت الشر حرماناً وعدماً، ونظرت إلى الجسد (المادة) على أنه اللاموجود، والنفس على أنها الوجود، أما الهدف، فهو تحرير النفس من إطارها الفاني (الجسد) لكي تتمكن النفس الشخصية من اختبار الاتحاد الشامل بالنفس الكونية.

ففي تلك المرحلة، تخلى عصر النظم العظيمة عن مكانه إلى التشكك في قدرة العقل الإنساني على فهم العالم أو للسيطرة على غرائز الناس وإخضاعها للنظام وللحضارة، فقد "كان دعاة الأفلاطونية الجديده، يرتابون في الفلسفة كما يرتابون في

العقائد التحكمية، وحطموا أسس المادية، وأشاروا بقبول الطقوس الدينية القديمة في هدوء"([7])، وفي تلك المرحلة انتشرت الأفكار التي تكرس النظام العبودي من خلال أبرز فلاسفتها: أفلوطين، والقديس أوغسطين.

**أفلوطين (205 م – 270م) :**

فيلسوف مصري يوناني، ولد في مصر عام 203 م، ومات عام 270 م في كامبانيا، درس الفلسفة الرواقية والهنديه واضطلع على أنواع السحر والتنجيم في عصره، كان يؤمن ان كل شيء في العالم ما هو إلا صورة ناقصة للكائن أو الخالق الاعظم (الله) حتى انه رفض ان يرسمه أحد حتى لا يكون ظلاً مشوهاً له.

كان "أفلوطين" بلا مراء –كما يقول المفكر الراحل جورج طرابيشي– " الفيلسوف الأكثر تمثيلاً للقرن الثالث، لأنه جمع في شخصه أرفع تقاليد العالم القديم، فقد كان مصرياً بدمه، إسكندرياً بتربيته الفلسفية، رومانياً بمدرسته التي "ازدهرت" حسب تعبير القديس أوغوسطينوس– الذي كان يقدمه على سائر اليونانيين – في روما من عام 244 إلى عام 269، ولكن يونانياً بصبواته إذ لم يقع تحت تاثير الثقافة الشرقية، رغم انفتاحه عليها.

وعلى حين أن أفلاطون لا يخفي شهواته الجسدية، وإنما يلزمه فقط أن يتجاوزها، لا يساور تلميذه إلا الازدراء إزاء الجسد مستشعراً، نظير بولس الرسول، الثقل الفاني لجسمه ولجسده الذي كان يخجله كإنسان"([8]).

إن العصر الذي عاش فيه الفيلسوف أفلوطين–كما يضيف طرابيشي– عصر مظلم، مجدب، مضطرب، لم يعرف عظمة حقيقية، وقد انعكس ذلك على شخصية أفلوطين ونتاجه، فقد عاش أفلوطين على الدوام متواحداً؛ تضمنت فلسفته الصوفية عزوفاً أبعد غوراً وأكثر واقعية بكثير من غزوف الأبيقوريين، فقد كان يُبْعد جميع تلاميذه، شيوخهم وفتيانهم، عن السياسة التي كان يبغضها بقدر ما يبغض الحرب والتنجيم والتعصب والرياء"([9]).

فقد تميزت فلسفة أفلوطين، بأنها هي فلسفة غيبية إلى حد كبير، تقوم على ثالوث هو: الواحد، العقل، النفس الكلية –كما يقول يوسف حسين– "الواحد هو الوجود الحقيقي وكل شيء صدر عنه يعود اليه، لأنه مبدأ الوجود ولا يمكن ان تدركه العقول، وهو في كل مكان ولا مكان له، وكل هذه الافكار عَبَّرَ عنها افلوطين في "نظرية الفيض" فالواحد (الله) يفيض على الكون دون ان ينقص، كالشمس تفيض باشعتها دون ان تنقص شيئاً"([10]).

فالعقل –كما يقول أفلوطين– يتوجه نحو الأوحد أو الواحد، والنفس موجوده لدى الانسان ولدى الكواكب وكل ما هو موجود له نفس، ولا يتطهر العقل والنفس إلا باتحادها بالواحد والخروج من عالم المادة المزيف، إلى عوالم الأوحد، وهناك ستكون السعادة الحقيقية.

نستنتج مما سبق، أن فلسفة أفلوطين التي اطلق عليها في ذلك العصر: "الافلاطونية المحدثة"، وهي فلسفة مغرقة في رجعيتها الميتافيزيقية، وقد وصفها إميل برهييه بأنها "طريقة في وصف المناظر الميتافيزيقية التي تنتقل اليها النفس بضرب من المران الروحي"([11]).

لقد نبذ افلوطين النظرية الرواقية بتمامها، فالعقل في العلم واحد لأنه يتأمل موضوعاً واحداً؛ وما يضفي وحدة على الوجود الأدنى هو تأمل المبدأ الأعلى فقط، وهذا المبدأ عنده هو الواحد أو الله، فالقول بأن الواحد هو مبدأ الوجود يعدل القول بأن الوجود الحقيقي الوحيد هو التأمل، فليس العقل وحده تأملاً لموضوعه، بل الطبيعة أيضاً تأمل، تأمل ضمني، صامت، لاشعوري، للنموذج المعقول الذي تحاول محاكاته؛ فالحيوان أو النبات أو أي شيء من الاشياء لا تحصل على صورتها إلا بقدر ما تتأمل النموذج المثالي المنعكس فيها، ويبقى المبدأ الأعلى اذن في ذاته، في كماله وسكونه الذي لا يحول ولا يتبدل؛ فلا شيء منه، من نشاطه، ينتقل إلى الوجود الأدنى، وذلك لأن الموجودات، مثلها مثل الاشياء الجميلة، لا تكون قادرة على استقباله إلا بقدر ما يملؤها هو بنوره وانعكاسه"([12]).

على أنه لا مناص لنا، إذا شئنا أن نفهم مذهبه على الوجه الصحيح –كما يقول اميل برهييه–"من أن نستحضر في اذهاننا الصورة الثابتة لكون واحد، متناه، ازلي، ذي نظام مماثل دوما لذاته، استحوذ على عقل افلوطين كما على عقول سائر معاصريه؛ وانما بِدالّة هذه الصورة يتخذ مذهبه الميتافيزيقي معنى، وكل البناء الميتافيزيقي الذي شاده افلوطين يخسر الكثير من معناه ان لم نُسَلِّم، إلى جانب وحدانية العالم، بوحدته، وتجاذب اجزائه، وقدمه، وبمركزية الأرض له"([13]).

على هذا النحو يمكن ان نفهم النظرية الافلوطينية في المبادئ أو الاقانيم؛ فالمبدأ الأول هو الواحد أو الأول، وهو ما لا يكون فيه وجود بعد لأي انقسام؛ فهو لا شيء، إذ لا وجود فيه لشيء متمايز؛ وهو كل شيء، لأنه قوة الاشياء قاطبة؛ فهو أشبه بالواحد الذي تتكلم عند محاورة بارمنيدس لأفلاطون، أي الواحد الذي يصح فيه النفي والإثبات على حد سواء، والحق أن "افلوطين اقتبس من هذه المحاورة مبدأ نظريته في الواحد من الجمهورية (افلاطون)؛ وبالفعل، ان الواحد هو أيضاً الخير، وذلك لأنه هو الذي يهب كل موجود وجوده؛ وهو نفسه "فوق الماهية"، لأن الوجود – لنذكر بذلك– هو بالضرورة عند افلاطون الوجود في موجود ما"([14]).

أما عند افلوطين، فإن الله لا يُعْرَفْ بالتفكير بل باللاتفكير، بالاعراض عن التفكير، أي انه، بعبارة أخرى، صوفي غيبي متزمت، ومن هنا أصبح لزاماً على الأفلاطونية المحدثة أن تقول بميتولوجيا (علم أساطير) ضخمة معقدة لم تكن سوى تجميعاً لخرافات حوض البحر الابيض المتوسط يجب أن يقتنع ويؤمن بها الجمهور أو رجل الشارع وإلا سيتعرض للعقاب الشديد.

وقد تحول هذا المذهب الأفلاطوني المحدث بأسره على مرور سنوات تلك المرحلة، إلى علم جنوني بالغيب، فعادت قصص الآلهة القدماء إلى الوجود كأساطير ذات مغزى روحي عميق، وأصبحت المراتب المختلفة للفيض الإلهي بمثابة أنظمة ودرجات من الموجودات الروحية، بما في ذلك عفاريت من شتى الألوان، ودرجات متزايدة من الشر، والحق أن هذه الغنوصية أدت إلى امتزاج الايمان بالسحر الذي امتازت به العصور

الوسطى، كما أن الشيع والأنظمة الصوفية المغرورة – من الماسونية إلى الروزيكروشية، إلى عبادة برسيفال– ترجع كلها إلى الأفلاطونية المحدثة، وهي نزعات تظهر بقوة كلما وجدت ظروف اجتماعية سيئة تتطلب تعويضاً أسطورياً على وجه السرعة.

لقد حولت الأفلاطونية المحدثة الديانات الوثنية الشعبية إلى فلسفة بما قدمته من تفسيرات مصطنعة لأساطيرها، كما أنها حولت الفلسفة إلى دين نظراً لما أسبغته من أهمية جوهرية على هذه الأساطير"([15]).

في هذا السياق أشير إلى أنه على امتداد القرنين ونصف القرن التالية لموت افلوطين، عرفت الافلاطونية المحدثة تاريخاً بالغ التعقيد لا بمذاهبها فحسب، وهي في الغالب متباينة لدى الكثرة من المعلمين الذين كانوا يدرسونها، بل كذلك من الناحيتين الدينية والسياسية، " فمن الناحية الدينية تضامنت الافلاطونية المحدثة رويداً رويداً مع الديانات الوثنية التي طويت صفحتها وسط انتصار المسيحية المتعاظم .

وكان تعليم افلوطين –كما يقول اميل برهييه– يتضمن، مذهباً دينياً متميزاً عن مذهبه الفلسفي؛ وكان لتمايزه هذا وجهان : ألوهية الموجودات السماوية، أي السيارات؛ وجملة من الشعائر الدينية والصلوات واستحضار النفوس والرقى السحرية، وغير ذلك من الطقوس الغيبية، وبديهي أن ذلك لم يكن كله من ابتكار افلوطين، وانما هي افكار مشاعة استلحقها بفلسفته، فعلى امتداد القرنين الثاني والثالث انتشرت، في مختلف الصور والاشكال، عبادة الشمس، سواء أفي أسرار "ميترا"([16])، التي كان أتباعها كثراً أيضاً في ذلك العصر، أم في العبادة الرسمية التي أسسها "اوراليانوس" – الذي اعتلى عرش الامبراطورية سنة 270– للاله الشمس، وكان قصد الامبراطور من هذه العبادة توحيد جميع ديانات الامبراطورية، إذ أفسح في مجال المشاركة فيها للسوريين عبدة "بعل" ولليونان واللاتين بدون ان يضحوا بشيء من أفضلياتهم الشخصية"([17]).

"من المعالم الاخرى لديانة افلوطين القوة الخارقة المَعْزُوة إلى الطقوس، وهي قوة تحيل كل فعل من أفعال العبادة إلى فعل سحري، وهذه أيضاً سمة مشتركة من سمات ذلك العصر، فلم تكثر في أي زمن آخر كما في ذلك الزمن الرقى السحرية المكتوبة

على لويحات، سواء أكانت تعاويذ للَّعنة أم للحب: ولم تكثر في أي عهد آخر كما في ذلك العهد وسائل التنبؤ بالمستقبل؛ ومن هنا عَمَّتْ ضروب الشعوذة والتدجيل في ذلك العصر، وقد صور افلوطين نفسه العالم المحسوس على انه شبكة واسعة من التأثيرات السحرية، واقترح الفلسفة وسيلة وحيدة للافلات من ربقة هذه التأثيرات"([18]).

بموت أفلوطين انتهت مرحلة الفلسفة اليونانية بعد ان وضعت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ركائز الفكر الغيبي الظلامي التي سينبني عليها الفكر في العصور الوسطى الظلامية بعد انتشار المسيحية في القرن الرابع الميلادي في أرجاء أوروبا حتى بداية عصر النهضة، حيث تم اسدال الستار عليها.

**القديس أوغسطين (354 – 430م):**

ولد القديس أوغسطين في 23 نوفمبر سنة 354 في مدينة تاغستا (الجزائر)، كان سكانها الأصليون وثنيين، بينما كان معظم المسيحيين فيها من العائلات ذات الثقافة اللاتينية، ثم أصبح أسقف مدينة عنابة الجزائرية.

يعتبر أوغسطين من أشهر "آباء الكنيسة"، ومن أعظم الفلاسفة اللاهوتين المسيحيين في الألفية المسيحية الأولى، وهو شخصية مسيحية مؤثرة جداً في الفكر المسيحي، يُنظر له كقديس لدى الكاثوليك البروتستنتانت وبعض الكنائس الارثوذكسية مثل الكنيسة القبطية، وكان لأفكاره الأثر الأكبر على تطور فلسفة المجتمع الاقطاعي حتى القرن الثالث عشر.

في شبابه آمن أوغسطين بالديانة المانوية، لكنه عاد إلى المسيحية بعد قراءات عميقة ومتعدده، والتحق في روما بسلك اللاهوت، ثم أصبح فيلسوفاً متصوفاً، واعتنق أراء قريبة من الأفلاطونية الجديدة, كما كان لنظرته العامة للعالم، طابع ايماني واضح المعالم يقوم على أساس مبدأ يقول: "حيث لا يوجد ايمان لا توجد معرفة ولا توجد حقيقة"، وكانت آراؤه تشكل مصدراً من مصادر النزعة المدرسية (السكولائية)([19]) وقد

طور أوغسطين في كتابه "مدينه الله" المفهوم المسيحي لتاريخ العلم, الذي كان يفهمه فهما قدرياً باعتباره مُقْدَّراً تقديراً مسبقاً من قبل الله.

وضع أوغسطين "مدينة الله" الخاصة به – باعتبارها القاعدة المطلقة للكنيسة – مقابل مدينة الأرض أي الدولة الدنيوية "الخاطئة"، وقد لعبت هذه العقيدة دوراً هاماً في سيطرة الكنيسة البابوية، وقد أثر اوغسطين إلى حد كبير في التطور اللاحق للاهوت المسيحي، ولا تزال الاوغسطينية تستخدم اليوم على نطاق كبير لدى رجال الدين الكاثوليك والبروتستنت على السواء"([20]).

ألَّف أوغسطين عدداً من الكتب اللاهوتية، "حاول فيها البرهان على أن الله مُوْجَدْ أسمى، فيه تحضر المُثُلْ الخالدة الثابتة، التي تَهِبْ العالم نظامه واتساقه، فالله خلق العالم من عدم، بارادته الخيرة، لا بالضرورة، فالعالم عنده ليس متجانساً، تتوضع فيه الكائنات على شكل سُلَّم مراتبي مستمر، يؤدي في النهاية إلى الخالق، وعلى هذا السُلَّم يَشغَل الانسان، العالم الصغير Microcosm، مكاناً خاصاً، حيث أن الإنسان يحتوى على شيء من الطبيعة أو من الأجسام المادية – النبات والحيوان – ويملك، بالاضافة إلى ذلك، نفساً عاقلة، وإرادة حرة، أما النفس فهي لا مادية، خالدة لا تفنى، حرة في قراراتها"([21]).

الإنسان عند أوغسطين، هو على المستوى الذاتي، يتصرف بحرية، لكن كل ما يفعله هو بمشيئة الله، الذي يُنَفِّذ من خلال الإنسان ما يريد، ولقد شاء الله، منذ الازل، أن يختار بعض الناس لحياة هانئة في الحياة الأُخرَوية، والبعض الآخر – لعذاب سرمدي في الجحيم، هذه هي فكرة القَدر الإلهي، المشهورة في تاريخ المسيحية.

فلسفة أوغسطين: تندرج هذه الفلسفة تحت نظرية الاشراق الإلهي ، والمعرفة عنده نوعين: مدركات مادية موجودة في العالم الواقعي، ومدركات معنوية مثل الله والنفس والايمان.. إلخ يدركها الانسان من خلال الاشراق الإلهي.. لكن شروط المعرفة تكمن في اليقين الداخلي لدى الانسان المؤمن، الذي لا يطرح أسئلة الخلق، فالله خارج الزمن، وبالتالي لا معنى للسؤال عن ومن خلق العالم.

الفيلسوف القديس أوغسطين: "لم يكد يترك مشكلة دينية أو سياسية إلا جَهَرَ فيها برأيه وبحثها في رسائله البالغ عددها 230 رسالة، فقد بحث في حياد ودهاء طبيعة الزمن، وسبق ديكارت إلى قوله: "إنى أفكر ولهذا فأنا موجود" ففند آراء رجال المجمع العلمي الذين يقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يكون واثقاً من أي شيء، وقال: من ذا الذي يشك في أنه حي وأنه يفكر؟ .. ذلك بأنه إن شك فهو حي. وكذلك سبق برجسون، في شكواه من أن العقل لطول بحثه في الأشياء الجسمية قد أصبح مادى النزعة؛ وأعلن كما أعلن كانط أن الروح هي أكثر الحقائق كلها علماً بنفسها، وعبر تعبيراً واضحاً عن النزعة المثالية القائلة إنه "لما كانت المادة لا تُعَرف إلا عن طريق العقل فليس في مقدرونا من الناحية المنطقية أن نهبط بالعقل فنجعله مادة وأشار قبل شوبنهور في أن الإرادة، لا العقل، هي العنصر الأساسي في الإنسان، واتفق مع شوبنهور في ان العالم يصلح إذا وقف كل ما فيه من تناسل"([22]).

لقد عكست آراء أوغسطين التناقضات العميقة للمجتمع العبودي السائر في طريق الزوال، والصعوبات التي تعترض طريق المجتمع الاقطاعي الجديد، الذي سيحل مكانه.

وفي كل الأحوال كان "القديس أوغسطين–كما يقول جورج طرابيشي– "هو واحد من آباء الكنيسة ممن دار حولهم أعظم الجدل في العالم المسيحي: فالكاثوليكيون والبروتستانتيون، الجانسينيون واليسوعيون، احتموا وراء سلطته ليعقدوا إزار النصر لمذاهبهم، والحق أن فكر أوغسطين مطبوع هو نفسه، بحكم كثرة المعارك التي خاض غمارها، وتعدد الخصوم الذين واجههم، بطابع التناقض (وقد تراجع غير مرة عن بعض من أفكاره في أثناء مساجلاته)، وقابِل للتفسير في اتجاهات متباينة؛ لدرجة أن ديوان التفتيش نسب نفسه إليه، لأنه وجد عنده تعريفاً مفصلاً لعقيدة التعذيب في موضوع الدين، لكن النقطة التي ثار حولها على مدى الأزمان جدال حاد متعلق بالجبر والنعمة"([23]).

([1]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني: الفلسفة الهلنستية والرومانية– ترجمة: جورج طرابيشي– دار الطليعة – بيروت– الطبعة الأولى، 1982 – الطبعة الثانية 1988.– ص 197

([2]) المرجع نفسه – ص 199

([3]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص120

([4]) المرجع نفسه – ص123

([5]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني – ص 224 / 227

([6]) الأفلاطونية المحدثة: تضم الأفلاطونية المحدثة عدداً من النظريات الفلسفية التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكان معظم أعلامها ينتمون إلى مدرسة الاسكندرية ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون. إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الافلاطونية المحدثة، هي أخذهم بالأصول الافلاطونية مطعمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل..) بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معاني جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجؤوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزي، وأما المعرفة فهي عندهم جيمعاً، حدس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهي دائماً ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراف ، وفي مطلق الاحوال، فإن غرض المعرفة ليس في تفسير الوجود بل في طهارة النفس وارتقائها في درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء واحد.

نقول مع الغنوصيين: "لا خلاص إلا بالمعرفة". وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الافلاطونية المحدثة. وقد كان لمذهبه أعمق الأثر في الفلسفة العربية عامة وفي التيارات الاشراقية والاسلامية بنوع خاص. أما أبرز ما يتميز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكل ما هو جسمي أو متعلق بالحواس، ذكر تلميذه فرفوريوس 233 – 304 – وهو الذي دون آراءه في التساعيات– أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلمه ، لأن أفلوطين "كان يخجل من وجوده في جسد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه". تغذى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها المادي وذلك عن طريق المعرفة. (عبدو الحلو – الاشراقية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثاني – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1988 –ص117)

([7]) ول ديورانت –قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع (8/7) – الكتاب الخامس – ص 188

([8]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 76

([9]) المرجع نفسه – ص 76

([10]) يوسف حسين – محاضرة يوتيوب – الانترنت.

([11]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني – ص242

([12]) المرجع نفسه – ص 246

([13]) المرجع نفسه – ص 246

([14]) المرجع نفسه – ص 247

([15]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973– ص 73

([16]) ميترا، من أكبر آلهة الفرس، رب العناصر وقاضي الموتى، قامت حوله عبادة ذات أسرار انتشرت في اليونان الهلنستية والامبراطورية الرومانية.

([17]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني – ص 261

([18]) المرجع نفسه – ص 264

([19]) فلسفة رجعية، تطلق عادةً على فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط، والتى حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفة الاغريقية عند سقراط وارسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل. وبلغت الفلسفة المدرسية أعلى مراحل تطورها في فلسفة توما الاكويني. كما يمكن التعريف على أنها فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون. تنقسم الفلسفة المدرسية تاريخياً إلى ثلاث فترات هي: (1) الفلسفة المدرسية المبكرة (2) الفلسفة المدرسية الكلاسيكية (3) الفلسفة المدرسية الجديدة، وكل هذه المدارس تنطلق من الرؤى الغيبية الرجعيه في خدمة الإقطاع والكنيسه، وكانت هذه الفلسفه بمثابة التيار الرئيسي في المجتمع الاقطاعي.

([20]) م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 67

([21]) جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 163

([22]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "قيصر والمسيح" – المجلد السادس (12/11) – الكتاب الأول – ص 143+144

([23]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 117 – 121

# الفلسفة والمذاهب الدينية في المجتمعات الآسيوية

الحوار المتمدن–العدد: 6677 – 2020 / 9 / 15

**نظرة عامة:**

مع إطلالة القرن الخامس الميلادي تحطمت وحدة حضارة البحر الأبيض المتوسط، وتمزقت معها أشلاء الوحدة السياسية، فبدمار المدن في أعقاب اجتياح البرابرة للغرب كله، زالت من الوجود المراكز التقليدية للثقافة؛ وبانهيار الحضارة المدينية انهارت ركائز ذلك التعليم السفسطائي الذي كان وَسَمَ بميسم وحدته الحقبة الأخيرة من العصور القديمة.

ففي آسيا (الصين والهند واليابان وفارس) حيث تعرضت بلدانها آنذاك لأزمات عمقية، اجتماعية واقتصادية وسياسية، أدت إلى تراجع المعتقدات القديمة، وتزايد انتشار الديانات البوذية والكنفوشيسة والهندوسية والبراهمانية والمانوية، وهي ديانات تكرست في خدمة الأنظمة الحاكمة، الإمبراطورية أو الملكية ذات الطابع الفردي المستبد المهيمن، والذي أطلق عليه كارل ماركس "نظام الاقطاع الآسيوي" أو "نمط الانتاج الآسيوي"، وهو النمط الذي كان شائعاً في البلدان الآسيوية، خاصة الصين والهند واليابان وفارس، وكذلك في البلدان والمجتمعات الشرقية (مصر وبلاد الشام والعراق) منذ ما قبل الميلاد، حيث تميز هذا النمط بخصائص تختلف كلياً عن كل من النظام أو النمط العبودي والاقطاعي اللذان عرفتهما البلدان الأوروبية في تلك الحقبة، حيث أن البلدان الآسيوية عموماً، وكذلك بلدان المشرق العربي والإسلامي خصوصاً، لم تعرف في تاريخها القديم تطبيقاً للتشكيلتين العبودية والاقطاعية اللتان عرفتهما أوروبا، وذلك بسبب تمركز ملكية الأرض والمياه في يد الحاكم (الإمبراطور أو الفرعون أو الملك) بصورة مطلقة عبر نظام مركزي جعل من ملكية الأرض ووسائل الانتاج ونظام الري ضمن الصلاحيات المطلقة للحاكم الفرد الذي كان المالك الوحيد للأرض والموارد، وقد شجع على ذلك التفرد، العوامل المناخية السائدة في هذه البلدان شبه الصحراوية عموماً التي اعتمدت على الأنهار الكبرى في زراعاتها ومواردها، فيما عُرف بنظام مركزية الري، وبالتالي

وفرت تلك العوامل، الظروف المواتية لتكريس هيمنة السلطة الفردية الحاكمة (إمبراطورية أو فروعونية أو ملكيه) في تلك الحقبه، ضمن النمط الذي اطلق عليه كارل ماركس وفردريك انجلز "أسلوب الإنتاج الآسيوي"، وذلك تأكيداً "للخصوصية الشرقيه، أو الآسيوية" التي ضمت هذا الأسلوب الانتاجي، "إذ أن هذه "الخصوصية" تُخْرِج تطور المجتمعات الآسيوية عن خط التطور النموذجي الذي أشار إليه ماركس في "المادية التاريخية" وتشكيلاتها الاقتصادية الاجتماعية المطبقة في أوروبا"([1]).

في هذا السياق، فإن "نمط الإنتاج الآسيوي" هو منظور فلسفي اقتصادي كان مُؤسِّسا "النظرية المادية التاريخية"، كارل ماركس وفريدريك انجلز قد تخيلاه بصيغته الجنينية، وأطلقاه بحذر شديد، قبل أكثر من قرن ونصف، تحت تأثيرات مباشرة لأفكار الفيلسوف الألماني جورج وليهلم فريديريك هيغل، والاقتصاديين البريطانيين آدم سميث (1723 – 1790) وجون ستيوارت مل (1806 – 1873) في ذات الوقت، وكذلك الملاحظات الاجتماعية والسياسية لبعض الدبلوماسيين والرحالة الأوروبيين الذين كتبوا عن أحوال المجتمعات الآسيوية لا سيما الفرنسي فرانسوا بيرنيه (1620 – 1688)"([2]).

"وخلاصة هذا المنظور، هو ان الدولة في المجتمعات الآسيوية النهرية اجمالا، تتولى تنفيذ جملة من الوظائف الخدمية والإدارية في الحياة الاقتصادية، وفي ميدان الزراعة خصوصاً، تغدو معها كما لو انها المحرك الوحيد للمشاريع الحيوية التاريخية، ما يفضي بالضرورة، الى ظهور تنظيمات اقتصادية كبرى، تجعل الدولة في اغلب الأحوال المالك الوحيد للأرض ولوسائل وأدوات الإنتاج الرئيسية الأخرى فيها، فيما يفضي بالضرورة ايضا الى نشوء تدريجي لأنظمة حكم استبدادية، بفضل بيروقراطية ومركزية الدولة ذاتها، والهرمية الميكانيكية لأجهزتها، التي تفرض على تلك المجتمعات آلياتها هي كلازمة لتنفيذ وظائفها في مرحلة تخطيها لحالتها الأولى القروية المشاعية وانتقالها الى حالة أعلى.

أما جوهر هذا المنظور، هو ان ظهور الدولة الاستبدادية يكون حتميا عند اجتماع جملة من الركائز المرتبط وجودها موضوعيا بـ "نمط الإنتاج الآسيوي" وهي التالية، بغض النظر عن مستوى أشكالها وتبلوراتها المختلفة"([3]):

- وجود مجتمعات زراعية رعوية كبيرة بملامح قبلية في أقطار واسعة تخترقها انهار كبيرة وذات مناخ جاف عموما.
- نشوء مشاريع ري كبرى يترتب عنها تحميل الدولة أعمال إصلاح وإدامة الأنهار وقنوات الري والأراضي الزراعية.
- غياب الملكية الخاصة للأرض لصالح تملك الدولة للأرض كلياً، وغياب طبقة نبلاء وراثية نظراً لعدم وجود ضمان للملكية يمكن ان يؤسسها، وعدم انفصال الزراعة عن سبل الإنتاج الاخرى.

في هذا السياق، نشير إلى أن "أسلوب الانتاج الآسيوي" يعتمد "على المشاعات القروية، فطبيعة العمل تستدعي إنشاء هذه المشاعات، التي تعتمد على حيازة الفلاحين المتساوين، على أساس العمل من دون ملكية خاصة، كما تقتضي قيام فاعلية زراعية وحرفية تنشد الاكتفاء الذاتي وإفراز الفائض، مما يحد من التجارة الداخلية ويجعل التجارة الخارجية بيد الفئة الحاكمة، ومن هنا كان لا بد من ملاحظة "المظهر الطبقي" الذي يتجلى عبر استغلال الفلاحين الأُجراء الذين يعيشون حياة أقرب إلى العبودية، وبالتالي يغلب الركود على هذا الأسلوب لأن خضوع القوى المنتجة للعوامل المناخية والطبيعية، وما يؤدي إليه من مستلزمات يُحَتِّم انصهار الفرد (الفلاح) في الجماعة، ويمنعه من التحول إلى كائن مستقل عنها، أي إنه يمنع قيام الصراع الطبقي للاستيلاء على فائض الإنتاج، لهذا تتم إعادة إنتاج «علاقات الإنتاج» نفسها، وهنا يكمن سر "ركود" المجتمعات الآسيوية.

فبالنظر للتركيبة الطبقية في الأسلوب الآسيوي نفسه، فإن الأقوياء (في الطبقة العليا) ينزعون في مراحل التطور اللاحقة إلى وضع اليد مباشرة على الأرض ووسائل الإنتاج الأخرى، وإلى تقاسمها فيما بينهم، جاعلين الفلاحين أقناناً، ومن هنا جاء اختلاط

هذا الأسلوب بغيره من أساليب الإنتاج (الإقطاعي خاصة) ولعل الهند هي التي عرفت «ديمومة» أسلوب الإنتاج الآسيوي حتى سيطر عليها الاستعمار (كما يرى ماركس وإنغلز)" ([4]).

"إن نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس –كما يقول نايف سلوم– مفهوم متلاحم ومتكامل الإنشاء، وقد عرضه بوجه خاص في عام 1859 في دراسته المعروفة: "الأَشكال التي تسبق الإنتاج الرأسمالي" ويميز ماركس تمييزاً واضحاً شكل الملكية "الآسيوية" من الملكية "القديمة" من جهة أولى، ومن الملكية "الجرمانية " من الجهة الثانية . وهو يرى أن هناك ثلاثة أشكال من الملكية، ولدت جميعها من انحلال المجتمع البدائي، وكانت نقطة انطلاق لثلاثة أنماط مختلفة من المجتمعات الطبقية. ففي حين أن الفرد في النمط الجرماني لا يندمج في المشاعة إلا بوصفه سيداً فرداً على قطعة من الأرض، يتميز النمط الآسيوي بصرامة رقابة المشاعة على الأفراد الذين لا يتسلمون الأرض إلا على أساس انتمائهم لهذه المشاعة. وتنضاف (في النمط الآسيوي ) إلى هذه الوحدات (القرى) المشاعية الأساسية الدولة الآسيوية، تلك الوحدة العليا (التعبير لماركس) التي تُبقي على مجمل المشاعات القروية وأعضائها في حالة من التبعية الإجمالية ("العبودية المعممة")، والتي تؤدي في الوقت نفسه وظائف حقيقية ذات طابع سياسي، وبوجه خاص اقتصادي (ورشات الأشغال الكبرى والريّ)" ([5]).

في هذا الجانب، نشير إلى أن " شارل مونتسكيو وآدم سميث وفردريك هيغل وحتى كارل ماركس قاموا ببناء فكرة آسيا بالتعارض مع فكرة أوروبا ودمجوها في رؤية غائية للتاريخ. وهي فكرة تناولها الكاتب الصيني وانغ هوي WANG Hui رئيس تحرير مجلة "دوشو" التي تصدر في بكين في بحث عنوانه "الآسيويون يعيدون اختراع آسيا"، ولخّصها على الشكل الآتي: هناك تعارض ما بين الإمبراطوريات الآسيوية المتعددة الإثنيات وبين الدولة الملكية ذات السيادة في أوروبا، وبالتالي هناك تعارض ما بين الاستبداد السياسي الآسيوي وبين الأنظمة السياسية والقانونية الأوروبية، وما بين نمط الإنتاج الآسيوي البدوي والزراعي وبين المدنية والتجارة الأوروبيتين، إلى درجة شكلت معها هذه

الفكرة إطارا لتصوّر المجتمعات الآسيوية ووسيلة لتفسير الماضي والمستقبل الآسيويين بالنسبة إلى المثقفين الأوروبيين.

كما نجد أيضاً في كتابات الاقتصادي الاسكتلندي آدم سميث، لا سيما مؤلفه الأهم: "بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم" إشارة عن العلاقة بين الزراعة والريّ في الصين وأقطار آسيوية أخرى، وعن مهمات نَسَبَها إلى الدولة، أبرزها تنظيم الأشغال الكبرى والإشراف التام على نظام الري جاعلا منها القوة المنتجة الرئيسية، مشددا على التناقض (الآسيوي) مع الدول الأوروبية الغربية المتميزة بالإنتاج الصناعي والتجاري خاصة"([6]).

إلا أن المفكر الراحل سمير أمين "ينتقد مصطلح نمط الإنتاج الآسيوي ويرى أن التنوع الذي لا نهاية له لهذه التشكيلات الآسيوية والإفريقية (نمط إنتاج بدائي، نمط إنتاج عبودي ، نمط الإنتاج الإقطاعي، نمط إنتاج سلعي) قد رد بأسره وبشكل قسري مفتعل إلي نمط الإنتاج الآسيوي، ويفضل الحديث عن تشكيلات شرقية وإفريقية تتصف بالآتي ([7]):

1. هيمنة إنتاج جماعي أو أتاوي ( متفاوت في تطوره نحو نمط الإنتاج الإقطاعي).
2. وجود علاقات سلعية في مناطق محدودة.
3. وجود علاقات تجارية بعيدة عندما يكون نمط الإنتاج الإقطاعي مفقوداً جنينياً جداً، وعندما تكون العلاقات السلعية الداخلية البسيطة مفقودة كذلك، فإن التشكيلة المقتصرة علي مجرد اندماج نمط إنتاج جماعي أو أتاوي قليل التطور بعلاقات تجارة بعيدة تكون من الطراز الإفريقي.

هذا الرأي الجريء –كما تقول هيفاء الجندي– "أغضب بعض الذين كانوا وما زالوا يتعاملون مع النظرية بصنمية وقدسية على العكس من تماسك سمير أمين الفكري ونقديَّته المستمدة من وفائه للمنهج المادي – الجدلي، جعلاه يطلق على جميع أشكال الإنتاج في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية ما سَمِّي (بنمط الإنتاج

الخراجي)، حيث المستوى الأيديولوجي هو المهيمن في هذه المجتمعات واستخراج الفائض خاضع لهيمنة البنية الفوقية، حيث السلطة هي التي تتحكَّم بالثروة على عكس المجتمعات الراسمالية حيث الثروة هي التي تتحكم بالسلطة"([8]).

"فالأيديولوجيا المهيمنة في هذه المجتعمات هي الميتافيزيقيا التي تعطي شرعية لهذا الوضع من خلال اعتمادها على احترام المقدس، وهذا ما يفسِّر الشفافية في مجالات عدم التكافؤ في توزيع الثروة والسلطة"، وهذا ما نلحظه بوضوح في قراءتنا لفلسفة ذلك العصر في الصين والهند واليابان وبيزنطه وفارس.

([1]) اسماعيل سفر – أسلوب الإنتاج الآسيوي – الحوار المتمدن – 2009/1/17.
([2]) جريدة المدى – مشكلة مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي(1) – 2015/1/18
([3]) المرجع نفسه.
([4]) اسماعيل سفر – مرجع سبق ذكره – أسلوب الإنتاج الآسيوي.
([5]) نايف سلوم – أوامر نمط الاناتج الآسيوي – الحوار المتمدن – 2017/5/26
([6]) جريدة المدى – مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي قبل ماركس (2) – 2015/1/21
([7]) عبد الحسين سلمان – الاستبداد ونمط الانتاج الآسيوي – الحوار المتمدن – 2012/2/2.
([8]) هيفاء أحمد الجندي – سمير أمين.. المنتج للتمرد – الحوار المتمدن – 2018/8/13.

# فلسفة العصور الوسطى في آسيا

الحوار المتمدن–العدد: 6679 – 2020 / 9 / 17

**أولاً: فلسفة الصين:**

شهدت الصين ما بين القرنين الثالث والرابع للميلاد أزمة عميقة للغاية، وتدهورت الحياة الاقتصادية تدهورا مريعا، وبرهنت الزعامة المسيطرة على عجزها التام عن حل المشاكل الاجتماعية القائمة.

في هذه الظروف بدأت الكونفوشية، الايديولوجية المسيطرة أيام حكم أسرة "الهان" (القرن الثاني ق.م – القرن الثاني م)، تفقد مواقعها في الحياة الروحية للبلاد، بينما ازدهرت صوفية الطاوية والبوذية، "وظهر عدد من الفلاسفة، الذين طمسوا المحتوى المادي لمفهوم الطاو، ليجعلوه ملائماً لمتطلبات الدين وبدت الطاوية، في ردائها الصوفي، قريبة جدا من البوذية، التي بدأت، على مشارف الميلاد، تتسرب من الهند المجاورة"([1]).

كما "روج البوذيون للافكار الفلسفية – اللاهوتية، الداعية إلى احتقار الحياة الدنيا، والزهد فيها، والايمان باللاوجود (أو العدم)، وبخلود الروح وتناسخها، وبالطرق المؤدية إلى بلوغ الهدوء الروحي الابدي من خلال اكتمال وعي الذات، وفي عهد "التانج" (618 – 906 م) بلغت الاقطاعية –في الصين– مستوى عاليا من التطور فازدهرت الثقافة والادب والفن، وفي هذا العصر بدأت البوذية تجتاح مناطق الصين، وتُنَحِّي عن طريقها الكونفوشية والطاوية، لكن البوذية نفسها كانت تعاني من انقسامات عنيفة في أوساطها، الأمر الذي ساهم في تفتيت قوى البوذية، وضعفها أمام هجمات خصومها، لا سيما الكونفوشيين، الذين كانوا يحاولون استعادة مواقعهم السابقة، وكان هؤلاء الكونفوشيون يُعَبِّرونَ عن مصالح الأوساط الاقطاعية الدنيوية، التي خاضت الصراع ضد الاديرة البوذية، بامتيازاتها وأملاكها الشاسعة، ويعتبر الفيلسوف "هان لوي" (768 ق.م– 824

ق.م) من أبرز مفكري الكونفوشية في تلك الفترة قام، وأتباعه، بانتقاد البوذيين، لكونهم يصرفون الناس عن الاهتمام بالحياة الدنيا"([2]).

ولكن ما أن "انتصرت" الكونفوشية على البوذية حتى تَنَكَّر أنصارها لهذه الأفكار، وعادوا من جديد للمناداة بالمثالية والدفاع عنها، هذا بالاضافة إلى أن هان يوي قام، فيما بعد، باستخدام الأفكار المثالية الصوفية، البوذية والطاوية، لدعم التعاليم الاخلاقية الكونفوشية، ولإضفاء الشرعية على النظام الاقطاعي.

على هذه الارضية "نشأ تيار جديد – هو الكونفوشية الجديدة، وكان هذا التيار يعني في ظروف سيطرة الاقطاعية، أن على الكادحين أن يتحملوا دوماً، دونما تأفف أو تذمر، الحرمان والبؤس، وأن يذعنوا، بكل رضى، لإرادة الطبقة المسيطرة، إذ أن النزعات الشريرة، حسب الكونفوشية الجديدة ليست إلا نزوع المضطهدين إلى تحسين أوضاعهم، ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تصبح هذه "الديانة" هي الفلسفة الايديولوجية الرسمية، وأن تَلْقى انتشاراً واسعاً لا في الصين وحدها، بل وفي كوريا واليابان وغيرها من بلدان شرق آسيا في العصر الوسيط([3]).

إن إنفراد المذاهب البوذية والكونفوشية وسيطرتها على مجمل المساحة المعرفيه أو الفلسفيه في الصين، أدى إلى استنتاج هيجل المتسرع ، شبه العنصري، في قوله بأن "أصل الفلسفة يعود إلى أصول غربية خالصة: فالفلسفة، حسب هيجل دائما، وُلدت في أرض اليونان خلال القرن الخامس قبل ميلاد المسيح مع سقراط، حيث تم اكتشاف مبدأي الذاتية والحرية اللذين لم يكن بمقدور الصينيين أو الهنود أو الفرس أو المصريين إدراكهما، لماذا؟ لأنه يعتقد بأنهم كانوا مفتونين بالوحدة إلى حد يجعلهم جاهلين تماما بمفهوم عن الفرد يكون فيه حرا ومالكا لحقوق، أو لأنهم كانوا، وعلى العكس من ذلك، غارقين في عبادة تامة للاختلافات، منغمسين في تأليه الطبيعة، وهو ما جعلهم عاجزين عن ممارسة النشاط المفاهيمي الذي يستدعي فصلا بين الكلي والجزئي، كل ذلك من دون الحديث عن الأفارقة الذين كان هيجل يشك حتى في كونهم أناسا"([4]).

تطور الفكر المادي في الصين ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر:

وفي القرن السادس عشر تفاقمت أزمة الاقطاعية الصينية وذلك بسبب غزوات القبائل الشمالية المتكررة، والحروب التي شنها اليابانيون.

وفي "أواسط القرن السابع عشر رزحت الصين تحت الاحتلال المنشوري، في هذه الفترة العصيبة التي هب فيها الشعب الصيني للدفاع عن أرضه، وقفت الزعامة الاقطاعية إلى جانب المحتلين الاجانب ضد الوطنيين الصينيين، وغدت الكونفوشية الجديدة الرجعية السلاح الفكري بيد الزعامة المسيطرة، ولكن منذ العقود الأولى من القرن السابع عشر خاض المفكرون الصينيون صراعا عنيفا ضد آراء "تشوسي" و"فان يان مين" الرجعية، وقد تزعم هذه الحملة الفلاسفة "هوان تزو تسي" (1610 م– 1696م) وهو تين لين (1613 م– 1682م) وفان تشوان شان (1691 م– 1692م)، وقد ساهم هؤلاء جميعا بقسط وافر في النضال المسلح ضد الغزاة المنشوريين، وروجوا للافكار المناوئة للاقطاعية، من خلال تعاليمهم وأفكارهم الماديه التي عززت الوحدة العفوية للوطنية والانسانية، وغدت سلاحا فكريا للوطنيين الصينيين في نضالهم ضد الزعامة المسيطرة، فقد أكد هؤلاء الفلاسفة (الثلاثة) على أن البؤس في المجتمع انما يأتي من حكام البلاد، الذين لا يخدمون الشعب، بل يقمعونه ويضطهدونه، ودعوا الموظفين الحكوميين، وجميع المثقفين إلى العمل لخدمة الشعب، لا الامبراطور، كما وقفوا ضد المدرسية الكونفوشية الجديدة، حين طالب هؤلاء الفلاسفة الماديون بان كل مبدأ نظري يجب ان يستند إلى الوقائع، وان تثبته تجربة الحياة"([5])، لكن أفكارهم لم تلقَ الاستجابة المطلوبه، خاصة في ظل تفاقم مظاهر القمع والاستبداد الاقطاعي الامبراطوي الذي استمر حتى بداية القرن العشرين عند قيام الثورة الوطنية بقيادة "صن يات صن" عام 1911.

**ثانياً: فلسفة الهند :**

يعود ظهور العلاقات الاجتماعية الاقطاعية في الهند إلى ما قبل الميلاد، لكن الانتصار النهائي للأسلوب الإقطاعي الجديد في الإنتاج يُنْسَب، عادةً، إلى الفترة الممتدة ما بين القرنين الرابع والسادس للميلاد، كما أدى الفتح الاسلامي لبعض مناطق الهند،

آواخر القرن السابع الميلادي، إلى انتشار الاسلام فيها، وازدياد المؤثرات العربية – الفارسيه.

ففي الهند كما في غيرها من البلدان، رافق عملية الانتقال إلى الاقطاعية تزايد سيطرة التعاليم الدينية والمثالية، وكانت البراهمانية أكثر هذه التعاليم انتشارا، تحولت فيما بعد إلى ديانة الهندوسية.

أما البوذية المحافظة، فقد فقدت تدريجيا نفوذها السابق، وتراجعت إلى الوراء، مفسحة المجال للهندوسية الصاعدة، وعلى امتداد الفترة الواقعة ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر سيطرت في الهند المذاهب السكولائية والمثالية، التي وضعت نصب عينيها مهمة البرهان على صحة المعتقدات الدينية"([6]).

في هذا السياق، يصف الزعيم الهندي "نهرو" هذه الفترة بقوله "لقد خبت روح الطموح وحب الاستطلاع، لتفسح المجال امام المنطق الشكلي والجدل العقيم، حتى البراهمانية، والبوذية بدأتا بالسقوط، لتظهر أشكال منحطة من العبادات، وخصوصا بعض العبادات التنترية، والتشويهات التي لحقت بمذهب اليوغا"([7]).

لكن النظام الاقطاعي في الهند، بدأ في التفسخ والانحلال منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بعد ظهور حركة مناوئة للإقطاعية، ذات مسوح دينية، عرفت في الهند باسم "حركة البهاكت" (أي الخضوع لاله أعلى وحيد، لا لآلهة البانثيون البراهماني)، وكان من ممثلي هذه الحركة الشاعر "كابير" (القرن الخامس عشر)، الذي أصاب شهرة واسعة لا في الهند فحسب، بل وفي الشرق بأسره، فقد تهكم "كابير"، بشكل لاذع، على رجال اللاهوت، الذين زرعوا الشقاق بين الهندوس والمسلمين، كما انتقد الدين الرسمي، وبلغت "حركة البهاكت" أوجها ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر"([8]).

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر تابع أسلوب الإنتاج الاقطاعي انحطاطه وتفسخه، وانتشرت على نطاق واسع الآراء المثالية الموضوعية، التي سخرت لخدمة الاتجاهات الدينية المحافظة التي لم تختلف في جوهرها عن أفكار النظام الاقطاعي.

**ثالثاً: فلسفة اليابان :**

"ظهرت بدايات الفكر الفلسفي في اليابان في عصر الاقطاعية تحت تأثير الفلسفات الصينية والهندية والكورية، وكانت الكونفوشية والبوذية التيارين السائدين في الحياة الفكرية في الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر.

ترى "البوذية اليابانية، كالصينية والكورية، ان العالم المادي الخارجي ليس واقعا، بل مجرد وهم، لاقت الكونفوشية اليابانية الدعم والتأييد من قبل الطبقة المسيطرة والسلطة الامبراطورية، لما تضمنته من آراء اجتماعية محافظة، لا سيما القول بقانون السماء، الذي يقضي بضرورة الخضوع التام للحكام واحترامهم والاخلاص لهم"([9]).

**رابعاً: فلسفة بيزنطة:**

في بيزنطة الاقطاعية، كما في غيرها من البلدان التي عاشت هذه المرحلة، "كان ينظر إلى الفلسفة على أنها "خادمة اللاهوت"، مهمتها – البرهان على صحة المعتقدات الدينية، لا سيما وجود الإله وخلود الروح.

أما في القرن الثامن الميلادي، فقد كان "يوحنا الدمشقي" أبا السكولائية المسيحية في الشرق، فقد عمل على تسخير الميتافيزيقا والمنطق الأرسطي لصياغة المعتقدات المسيحية في مذهب منسجم متكامل"([10]).

**خامساً: فلسفة فارس:**

اعتمدت هذه الفلسفة أساساً على الديانة الزرادشتيه، وهي ديانة قديمة تؤمن بالثنائية، ويعود انشاء هذه الديانة إلى زرادشت الذي اعتبره أهل فارس نبياً، مع انه في الحقيقة، "مصلح ديني (نحو 660 ق.م – 583 ق.م) اصطدم مذهبه بالطبقة الكهنوتية الموجودة في عصره، لكن زرادشت نجح في نشر ديانته الجديدة، اعتماداً على كتابه الشهير "الآفستا" الذي أشار فيه –من خلال أشعاره– إلى محاورته مع إلهه أهورامزوا.

اكتمل تكون الزرادشتية في القرن السابع قبل الميلاد، أما الشيء الرئيسي في الزرادشتية، فيتجلى في كونها عقيدة تُعَبِّر عن الصراع الدائم في العالم بين العنصرين

المتضادين: الخير ويمثله اله النور "أهورامزوا" (أورمازد) والشر ويمثله اله الظلام "آنجرومينيوش" (اهريمان)"([11]).

الزرادشتية مذهب ثنائي، Dualistic، ذو مسحة اسطورية، الفكرة الثنائية الاساسية فيه: فكرة صراع القوتين المتضادتين – النور والظلمة، الحياة والموت، الخيرو الشر، إلخ، وكان كتابها المقدس هو "الأفستا Avesta"، ونبيها المرسل زرادشت.

تتميز الزرادشتية –كما يقول جورج طرابشي– "بوعي رفيع للخير والشر وبحس الاختيار الأخلاقي، وقد اتخذت على أيدي أتباع زرادشت طابعاً مثنوياً مسرفاً، اتخذه نيتشه بطلاً لكتابه: "هكذا تكلم زرادشت"([12]).

ان القيمة التاريخية للزرادشتية تكمن بالضبط في أن آراءها عن الجوهرية، او المبدأين الكونيين، قد عبرت عن الفكرة القائلة بصراع المتضادات أساسا لكل ما هو قائم، وقد أُدخلت في العصور اللاحقة (القرن الثالث– القرن السابع) تعديلات كبيرة على الزرادشتية، وذلك بسبب الصراع الذي نشب بين مختلف تياراتها، كما احتدم الجدل بين هذه التيارات حول قضية أحادية أو ثنائية الجوهر الأول، وكان بين أنصار نظرية الجوهر الاحادي عدد من المفكرين ذوي الآراء المادية الالحادية ، الذين أسسوا تيار الدهرية، وقالوا بأن لا وجود لغير المادة، لا اله ولا سماء ولا روح خالدة، لا نعيم ولا جحيم وكل ما يحدث في العالم يعود إلى الزمان اللانهائي (زارفان– الدهر).

**الديانه المانوية في فارس والهند:**

ظهرت هذه الديانة في القرن الثالث الميلادي، وهي تعود إلى المفكر الفارسي "ماني بن فاتك" المولود في بابل عام 216م (توفي عام 276م)، الذي وضع أسس هذه الديانة وأطلق عليها اسمه، إلى جانب أنه حرص على أن تكون ديانته مزيجاً بين التعاليم الدهرية والبوذية.

لكن المانوية من الناحية الفلسفية، كانت ضرباً من الغنوصية([13]) (وهي مذهب صوفي غيبي، يقول بوجود معرفة خاصة، تكشف أسرار الوجود، والطريق إلى نجاة

الروح)، كما كانت طبقيا، تعبيرا عن احتجاج ونقمة الجماهير المسحوقة ضد الاقطاعية الناشئة.

من خلال هذه الديانة، "دعا ماني إلى الزهد وقطع النسل كوسيلة ضرورية لانتصار الخير على الشر، مما يشكل الفرق الرئيسي بين المانوية والزرادشتية.

العقيده المانوية([14]): تقوم هذه الديانة على فكرة الثنوية (كما الزرادشتيه) التي تقول أو تصور الوجود على أنه مكون من أصلين هما: الله أو النور، والظلمة أو الشر، وتقول إن إله النور أو الخير خلق كائناً من نوره ليحارب الشر / الشيطان، وهكذا يقول ماني إن البشر خُلِقوا وتَصَارعوا حول هذين المفهومين (الخيرو الشر).. وإن الهدف من الحياة – حسب المانوية– التخلص من الشر لتعود كل الحياة إلى مملكة الخير أو الله، وبالتالي فإن كل من يؤمن بالخير تذهب روحه إلى عالم النور، بعكس من آمنوا بالشر ستظل أرواحهم مكبله بالعذاب إلى ان تتطهر لكي تعود إلى عالم النور، وذلك عبر مراحل متعددة، وهذه الافكار تشبه كثيراً ما ورد في الديانة الاسلامية.

في هذا السياق نشير إلى أن زرادشت ادَّعى قبل "ماني"أنه خاتم الانبياء، لكن ماني اعتبر ذلك زوراً، وأن دينه هو الأكثر كمالاً.. حيث سعى "ماني" إلى توحيد كل الاديان (المسحيية والزرادشتية واليهودية والبوذية) في ديانته التي كانت خليطاً من كل هذه الأديان.

فقد دعا ماني إلى الغاء عبادة الاصنام والالتزام بعبادة الله، وفَرَضَ على أتباعه مجاهدة النفس بشروط قاسيه للوصول إلى الخير / الله، كما اهتم "ماني" بالاخلاق واعتبرها، أساس كل شيء لمنع كل الخطايا عبر خواتيم ثلاثة: عدم التكلم بكلام بذيء ، وعدم فعل أي شيء مسيء باليد، والثالث تصفية النوايا والقلب.

فرض ماني وصاياه العشر على اتباعه وهي مشابهة لوصايا موسى: ترك الاصنام، وترك الكذب والبخل والزنى، وترك السحر، وعدم الشك بالمانوية، والعمل الجاد والعبادة، ومقاومة الشر لتحرير الروح، وعدم تناول الخمور، وحَرَّمَ على اتباعه قتل الحيوانات ، وكل ذلك للحصول على رضا النور / الله.

فرض ماني على اتباعه الصلاه (4 مرات يومياً – الزرادشتي 5 مرات) والوضوء، والتيمم، والصيام، ثم عيد بعده ، وكذلك فرض الزكاة، ويبدو ان الاسلام أخذ عن المانوية والمسيحية واليهودية حسب نصائح أو توصيات ورقة بن نوفل وسلمان الفارسي.

انتشرت هذه الديانة في إيران ضد الزرادشتيه، وهي –كما يقول يوسف حسين– "تشبه المسيحية من حيث الثالوث الذي آمنت به وهو: الخير والشر والإنسان، فقد ادَّعى "ماني" ان المسيح بَشَّرَ به وبديانته، كما أن القديس أوغسطين اعتنق المانوية حوالي 9 سنوات، كما أن العرب من قريش وغيرها آمن بعضهم بالمانوية، ويرى بعض الباحثين –كما يضيف يوسف حسين– أن ورقة بن نوفل وسلمان الفارسي آمنا بالمانوية ثم تحولا إلى الاسلام"([15]).

انتشرت ديانة "ماني" في الامبراطورية الرومانية (وفي الهند) خلال القرنين الرابع والخامس حتى عام 445م بعد صدور قرار من الامبراطور الفارسي، بمحاربة هذه الديانة، وقرر الحكم بالاعدام على كل من يؤمن بالمانوية، أعدم "ماني" بقرار من امبراطور الفرس "بهرام" عام 276.

في هذا السياق، نشير إلى أنه في ايام الخلافة الأموية، كانت المانويه تعتبر ديانة سماوية حسب فراس السواح (تاريخ الاديان)، أما في العهد العباسي فقد تم إبعاد كل من له علاقة بالمانوية، وقامت باضطهاد أتباعها بقسوة، وفي أواخر القرن العاشر الميلادي اندثرت هذه الديانة في بلاد المسلمين.

من أشهر الشعراء الذين آمنوا بالمانوية أبو نواس، وكذلك الشاعر أبو العتاهية وصالح عبد القدوس وابن المقفع وبشار بن برد (وكلاهما فارسي) ، تأثروا بهذه الديانة المانوية وحاولوا دمجها مع الاسلام.

بعد أكثر من 100 عام انفصلت عن المانوية ديانة أخرى هي المزدكيه التي أصبحت من الديانات الرئيسية في الدولة الفارسية.

**الديانة المزدكية في فارس وآسيا الوسطى:**

"انتشرت هذه الديانة في القرنين الخامس والسادس الميلاديين، ولاقت انتشارا كبيراً في الدولة الفارسيه وأذربيجان وآسيا الوسطى، وقد روج زعيم هذه الحركة –مزدك (توفي عام 529) لفكرة الانتصار الحتمي للنور على الظلمة، للخير على الشر، للعدالة الاجتماعية على الظلم واللامساواة.

ودعا إلى استخدام العنف لالغاء التفاوت الاجتماعي، وإلى جعل الملكية جماعية، يتمتع بهاالناس على قدم المساواة، وكان تأثير المزدكية عظيماً، فانتفضت الأوساط الفقيرة، واستولت بالقوة على ممتلكات الاغنياء، وطردت الاقطاعيين، وبعد نجاح لم يستمر طويلا أُخمدت الحركة المزدكية، وعومل أنصارها بوحشية فظيعة.

في القرن السادس، أيام حكم كسرى الأول، بدأ تأثر الفكر الفارسي بالعلم والفلسفة اليونانيين، فقد استضاف كسرى الأول ممثلي مدرسة أثينا الفلسفية، الذين طردوا من بيزنطة بعد اغلاق مدرستهم، ونقلت إلى الفارسية مؤلفات أرسطو وأفلاطون، وأقيم عدد من المراكز العلمية، التي عني باحثوها بالطب، والعلوم الطبيعية، والفلك، والفلسفة"([16]).

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص127

([2]) المرجع نفسه –ص128

([3]) المرجع نفسه –ص129

([4]) جان ميشيل بيسنييه – ترجمة: عادل خدجامي – الأفكار الأساسية لفلسفة القرن العشرين – الأوان – 29 يوليو 2017.

([5]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة– – ص132/ 133

([6]) المرجع نفسه – ص 134+135

([7]) جواهر لال نهو، اكتشاف الهند، موسكو 1955، ص233.

([8]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 137

([9]) المرجع نفسه – ص 138

([10]) المرجع نفسه – ص 141

([11])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 235

([12]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 343

([13]) جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص143

([14]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([15]) المرجع نفسه .

([16]) جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص144

# الفكر الإسلامي وعلم الكلام

الحوار المتمدن–العدد: 6679 – 2020 / 9 / 17

**تمهيد :**

"ارتبط ظهور الاسلام في الجزيرة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد بالتحولات العميقة، التي طرأت على الحياة الاجتماعية، بعد تفكك النظام المشاعي– القبلي، ونمو العلاقات شبه الاقطاعية وتطورها، ضمن نظام الخلافة المركزي، كما وَحَّد الاسلام القبائل العربية المتناحرة، من خلال الفتوحات العربية، التي أسفرت عن قيام دولة ثيوقراطية متعددة القوميات (الخلافة)، كان للعرب فيها وضع خاص، وكان الاسلام دينها الرسمي، في ذلك العصر عموماً، وفي العصر العباسي خصوصاً، تم نقل واستيعاب الفلسفة اليونانية القديمة وفلسفات الشرق القديم، ثم ظهرت وتطورت الفلسفة العربية – الاسلامية، التي أسهم فيها بدور بارز –إلى جانب الفلاسفة العرب– عدد من فلاسفة الفرس، وقد تبلورت هذه الفلسفة، ما بين القرنين العاشر والثالث عشر، في تيارات أربعة رئيسية هي: 1) المشائية (الارسطوطالية) الشرقية، 2) تعاليم "اخوان الصفا"، 3) الصوفية، 4) الفلسفة الاسلامية النصية المحافظة"([1]).

في هذا الجانب، من المهم الاشارة إلى أنه في قراءتنا للتاريخ البشري عموماً، والتاريخ الاسلامي خصوصاً، لا يجوز، ولا يمكن تفسير الأحداث التاريخية من منطلق المصادفات أو الرؤى الغيبية، بل يتوجب البحث عن المصالح السياسية والاجتماعية أو الطبقية التي كان لها –وما زال– دور أساسي في تفجير الصراعات الطائفية والدينية المذهبية في تاريخنا العربي الاسلامي من ناحية وفي تكريس مظاهر الاستبداد([2]) في التجربة العربية الاسلامية من ناحية ثانية، آخذين بعين الاعتبار، أهمية النصوص الدينية والأحاديث، التي قام العديد من الفقهاء وأصحاب المذاهب الدينية بإعادة تفسير وتأويل بعض تلك النصوص وفق متطلبات هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ الإسلامي، منذ مقتل عثمان بن عفان وبداية الصراع الدموي في موقعة الجمل عام

36هـ، ثم موقعة صفين عام 37 هـ بين علي ومعاوية، وتكريس الدولة الاموية والتوريث في الخلافة([3])، وصولاً إلى موقعة كربلاء عام 61 هـ، ومقتل الحسين بن علي، واشتداد الصراعات الدينية الشكلية الطائفية (سنة وشيعة)، ذات البعد السياسي والطبقي الصريح في الدولتين الأموية والعباسية، دون أن نتجاوز دور بعض المفكرين والفلاسفة والشعراء الذين ابتكروا أفكاراً أقرب إلى العقلانية والنظره الموضوعية للعقل والاستنارة، إلى جانب الفقهاء الإسلاميين الذي مارسوا نوعاً من الاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية، وكان من نتيجة ذلك الاجتهاد، بروز المذاهب التي يتوزع المسلمون بينها إلى يومنا هذا، لكن ذلك الاجتهاد الفكري عموماً، والعقلاني التنويري خصوصاً، توقف منذ بداية القرن الرابع عشر الميلادي تقريباً، وبدأت المجتمعات العربية تعيش حالة من الانقطاع الفكري، حيث تجمد الفكر في مدارس المذاهب الفقهية، وضاق هامش التفسير الحر للشريعة، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها.

في هذا السياق يقول المفكر د. صادق العظم "ان معظم تواريخ الفلسفة الاسلامية تُعرِض لنا الصراع بين الجبرية والقدرية في العصر الأموي، على أنه نزاع حول مشكلة نصوصية ولاهوتية مجردة، حيث يقدم كل واحد من الطرفين آياته القرآنية وحججه العقلية والنقلية وتأويلاته النصية المؤيدة لوجهة نظره، في حين أن شيئاً من التدقيق في تاريخ ذلك العصر يبين أن الجبرية كانت تستنجد بالآيات القرآنية الملائمة والتأويلات والحجج العقلية والنقلية المناسبة للدفاع عن واقع سياسي واجتماعي قائم وسائد، بينما كانت القدرية تستنجد بالمادة ذاتها تقريباً لتسوغ العمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي ذاته"([4]).

**تكوين الفكر الإسلامي:**

انطوى الاسلام –في بدايته– "على "إيديولوجيا" ثورية حياتية شاملة في نظرته المتكاملة للحياتين الدنيوية والأخروية، ولسنا بحاجة لتبيان الثورة العقيدية بما تتضمنه من دعوة قاطعة للتوحيد، وإجلال للديانات السماوية السابقة، بل واحترام بعض جوانب

التراث العقيدي الوثني كالمجوسية وعقيدة الصابئة، حيث تتجلى عبقرية "التوحيد" الإسلامي في الاعتراف بمسيرة التطور "الروحاني" للبشرية"([5]).

**بواكير التيارات الفكرية:**

"بعد وفاة الرسول واتساع "دار الاسلام"، كان من الطبيعي أن يقوم حكام الدولة الإسلامية، بنشر هذه "المعارف" في بيئة انطوت على تراث كان انعكاسا لأوضاع هذه المجتمعات قبل الاسلام، وبديهي أيضا أن يكون جوهر تلك المعارف مستمدا من القرآن والسنة، وحسبنا أن الفقهاء يعتبرون "الحكمة" هي "المعرفة بالدين والفقه فيه والاتباع له"، ونظرا لظهور التيارات السياسية المنبثقة أصلا من الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد؛ سنلاحظ أن حصاد "المعارف الاسلامية" – برغم وحدة مصادرها – ستتنوع اتجاهاتها بما يعبر عن تباين مواقف القوى الاجتماعية الجديدة، فقد أوَّل كل تيار أصول المعرفة الإسلامية تأويلا يخدم مصالحه وأهدافه، مصداق ذلك تباين اتجاهات "حَمَلَة العلم" الأُوَلْ من الصحابة والتابعين، ولم يكن هذا التباين من حسنات "الاجتهاد" بقدر ما كان انعكاسا لتناقضات اجتماعية"([6]).

فعلى سبيل المثال "اعتبرت الأرستقراطية نفسها وارثة لتراث الرسول حتى قيل "العِلْمُ في قريش"، بينما أفسح "التيار الإسلامي الحقيقي" مجالا للصحابة من غير قريش، فقيل إن علياً بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود إلى جانب صهيب الرومي وسلمان الفارسي يمثلون الطبقة الأولى الحاملة لهذا التراث.

ويظهر "التباين بين التيارين واضحا في منهج كل منهما، فعبد الله بن عمر مثلا كان يُعَوِّلُ على النقل والإتباع، بينما عُرِفَ ابن عباس – وهو من أنصار علي– بالتبحر في التأويل والقياس، حتى أن ابن عمر اتهمه بالإسراف وأخذ عليه جرأته، من ناحية ثانية، وبرغم فقه علي بن أبي طالب وطول باعه – حتى اعتبره أصحابه "مستودع العلم" – فإن خصومه شككوا في احاديثه، ففي المدينة – التي فقدت مركزها السياسي بانتقال الخلافة إلى دمشق – "حيث استقرت فلول "الأرستقراطية الثيوقراطية" – ساد تياران يتمشيان مع الواقع الجديد، أولهما ديني قح، ويتمثل في دراسة الفقه والحديث، ويُعَوِّلُ

على النص أكثر من التأويل، ومذهب مالك يقدم في هذا الصدد أقوى دليل، والثاني دنيوي ترفي مرح يتمثل في الشعر والغناء والطرب والنوادر، ويعكس حالة الثراء لتلك الأرستقراطية المؤثرة للدعة المجترة أصداء زمن الجاهلة، ولما كان الحديث النبوي يمثل المورد الثاني للتشريع، فإن أهميته الأساسية، لا تكمن في كونه عِلماً من علوم الدين، بقدر تأثيره على طبيعة النظم التي تمس الواقع المعيش، ومن هنا –يقول د. محمود اسماعيل– "تكشف ظاهرة الانتحال وإضافة الأحاديث عن مصالح القوى الاجتماعية المتصارعة، بل لا تخلو من دلالة على أن الواقع سابق للفكر وخالق له حتى لو كان مرتبطا بمقدسات دينية"([7]).

لقد جرى تكريس السنة النبوية وتوظيفها في الصراع الاجتماعي، "لأن الأيديولوجيا المتاحة آنئذ كانت دينية، ولم يكن ثَمَّ بدٌ عن الوضع والانتحال لخدمة أغراض سياسية، الأنصار أو العكس، وثالثة تُعْلي من قدر قريش وتختصها بالإمامة، ورابعة في المفاضلة بين القبائل والشعوب .. إلخ، وكلها تعكس الصراع الحقيقي حول مشكلة "الإمامة" التي تفجرت من خلالها التناقضات الاقتصادية الاجتماعية آنذاك.

وبالمِثْل لم يَجرِ "الاجتهاد" خالصا لوجه الله في كل الأحوال، وإن جرى أحيانا لصالح الجماعة، وفي الحالين كان انعكاسا للاحوال الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية السائدة، فاجتهاد أبي بكر حول العطاء، وإقرار قسمته بالتساوي، يعكس الحاجة لتوحيد القوى الإسلامية كافة للقضاء على المرتدين، واجتهاد عمر في توزيعه على أساس السابقة، إجراء قَصَدَ منه إضعاف "الأرستقراطية القديمة"، وسياسته إزاء الأرض المفتوحة عنوة اجتهاد استهدف دعم الحكومة وصالح الجماعة، أما "علي بن أبي طالب فقد كان اشتراطه لقبول الخلافه باتباع سياسة قوامها "اجتهاده الخاص"، يعني عزماً مؤكداً على ضرب الأرستقراطية القديمة والمستحدثة، وإلغاء موقف عثمان في أن "المال مال الله" باعتبار ذلك الموقف، كلمة حق أريد بها باطل"([8]).

لقد استُخدِمَ "الاجتهاد" آنئذ في خدمة السياسة، وانبرى الفقهاء يكرسونه في دعم الاديولوجيات المتباينة المعبرة عن مواقف قوى اجتماعية متصارعة، فتباين المعتقدات

في هذا الصدد يعكس تناقضات الأساس الاقتصادي، ولم يكن قط نتيجة العصبية القبلية أو النزاع الشعوبي.

إن مسحاً سريعاً للقوى الاجتماعية التي انخرطت في "الاحزاب" السياسية، كفيل بالكشف عن أصول هذه التناقضات، "فمعظم زعماء الخوارج الأول –كما يقول د. محمود اسماعيل– "كانوا من بدو تميم الذين رغم بلائهم في الفتوحات لم يفوزوا إلا بسقط المتاع، بينما استأثرت الارستقراطية بزبد الغنائم، لذا اتخذ فكرهم السياسي الاجتماعي طابعا ثوريا ديمقراطيا اشتراكيا، حتى وصفوا "ببولشفيك الاسلام" "وجمهوريي الاسلام" "وكلافنة الاسلام" (نسبة إلى المصلح المسيحي كالفن)، وإقبال جماهير الموالي على مذهب الخوارج أثرى الفكر الخارجي وخرج به من سمته البدوية الجافة إلى دائرة الفكر البورجوازي الحضري، وانتشر التشيع كون قيادته من آل البيت العلوي، وكون أعلامه الأُوَلْ من طبقة سلمان الفارسي وعمار بن ياسر، وحين صار حزبا سياسيا تصدى للمعارضة، اتخذ دعاته من "بورجوازية" المدن، وانخرط في قاعدته الفلاحون والأقنان وأهل الحرف"([9]).

وليس جزافا تبني الفكر الشيعي مفهوم العدل الاجتماعي، وارتكازه على العقلانية، فالسمة الأولى انبثقت من فهم صحيح للروح الاسلامية اختص بها آل البيت العلوي، حيث توارثوها عن علي بن أبي طالب المعلم الأول، أما الثانية فترتبط تاريخيا بظهور إرهاصات "البورجوازية"([10])، أما الاعتزال فكل أعلامه – من أمثال مؤسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما – كانوا من بورجوازية الموالي، كما كان دعاة المذهب وحفظته في الغالب تجارا.

في مثل هذا الوضع، كان من البديهي " أن يفرز النمط "الاقطاعي" بنيته الإديولوجية، تلك التي تمثلت في مذهب الإرجاء، وهؤلاء كانوا "عثمانية"، وبمعنى آخر كانوا حشوية "أي اتباع الملوك وأعوان من غَلَبْ"، حيث يُعَبِّر الفكر الإرجائي – إن صح اعتباره فكرا– عن هزال المعطيات الثقافية للاقطاعية، فمن سماته القهر والتبرير والغيبية "والهروبية"، ولا غرو فقد تبنى المرجئة القول بالجبر في مقابل مبدأ الاختيرا الذي يعلى

من قدر الإنسان وإرادته في صنع مصيره، كما برروا إستغلال "الاقطاعية" بإرجاء "محاكمتها" "إلى الله سبحاته وتعالى"، وفصلوا بين الايمان والعمل، فالعبد يموت على توحيده برغم ما اقترف في دنياه من آثام .. إلى غير ذلك من الاعتقادات التي تنهض دليلا على الإفلاس والتبرير الفكري"([11]).

في هذا الجانب، لخص المفكر "أدونيس" في إيجاز رائع "تجربة الفكر" في تلك الحقبة بقوله ".. شهد هذا العصر انقساماً في الطبقات الاجتماعية واكَبَهْ انقسام في المعاني، أما الطبقة الحاكمة فَتَرِثْ، وهي إذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر، أي أنها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة، وبالتقاليد والنصوص الظاهرة التي تدعمها، أما الطبقات المتململة أو المسحوقة فإنها ستشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه، وستفسر النصوص بما يلائم هذا المعنى.. وهكذا كان العهد الأموي بداية الصراع في المجتمع الإسلامي بين المعاني على مختلف المستويات.. ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر بعامة بحسب موقعه، فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تُعَبِّر عن القيم الموروثة أو السلفية السائدة، أما المنخرط في رفض النظام أو الثورة، عليه فقد كان ينتج ثقافة تعبر عن التحول وامكاناته وآفاقه.."([12]).

"أما عن الفكر الفلسفي فيمكن تعقبه فيما قدمه علماء الكلام من آراء في الميتافيزيقا والقيم والأخلاق، مهدت للفلسفة الإسلامية التي مثلها في عصر الصحوة "الكندي"، الفيلسوف العربي الأول.

أما "المعتزلة والفلاسفة الذين عبَّروا عن الفكر "البورجوازي"، فإنهم لم يتحرروا تماماً من "الأرضية" الدينية في منطلقاتهم الفلسفية، بل ظلت تلك الأرضية تمارس فعاليات – بصورة أو باخرى– لتحول دون تقديم منظومات فلسفية متسقة، إلا أن حصاد إنجازاتهم في النهاية هي التي أقامت ما يسمى بالفلسفة الإسلامية.

وسنلاحظ أن "بصمات اللاهوت على الفكر الفلسفي الإسلامي نتيجة منطقية لعدم قيام الثورة "البورجوازية" الكاملة، وسيكون لذلك تأثيره في تباين مواقف المتكلمة والفلاسفة، بحيث شكل الموقف من الدين مظهرا من مظاهر الصراع وأرضيته، وحيث عجزت

الاقطاعية – في مرحلة الصحوة– عن تقديم بدائل كلامية تقابل الاعتزال– اللهم إلا المصادرة والرفض لمجرد الخوض في "الكلام"، باعتباره بدعا – فإن سطوة الاقطاع في الحقبة التالية أفرزت محاولة "مائعة" قام بها الاشعري لتنظير السنة، وتبرير الواقع الاقطاعي السائد"([13]).

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 146/145

([2]) في تناولنا للتجربة العربية الإسلامية مع الاستبداد، نلتقي بأول حكام بني أمية معاوية بن أبي سفيان، فعلى الرغم من استيلائه على السلطة بالقوة، أو بحسب عبارته ".. فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة.. "، إلا أنه وجد أن السيف وحده لا يكفي لضمان استمرار الطاعة، بل لابد له من غطاء يضفي شرعية على النظام، ويوفر له القوة والسند، ذلك أن الاعتماد على محض السيف لا يجدي في صراع ليس من أدواته السيف بل يشهر سلاح "الفكر"؛ عندما تكون قوى المعارضة لا ترفع السيف، وإنما تحارب بواسطة "الكلام"؛ لهذا عندما أصبح إيمان بني أمية موضع سؤال، كان جوابهم –بني أمية– من نفس الجنس، وأول جواب قدموه هو "الجبر". فلقد لجأت الدولة الأموية إلى "سيف الكلام" إلى "أيديولوجيا الجبر" تسوغ بها استبدادها بالسلطة، وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني (محمد هلال الخليفي – جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة).

([3]) يقول المفكر الإسلامي محمد العشماوي: إن الخلافة نظام سياسي وليست نظاما دينيا، وأنها تحتوي كل ألاعيب السياسة، وكل دناياها، وكل أخطائها، وكل مساوئها؛ وأن وصفها بأنها "إسلامية" لم يكن وصفا حقيقيا يفيد أنها انبنت على قيم الاسلام وأخلاقياته؛ لكنه كان وصفا واقعيا يزعم أنها صدرت عن الإسلام، ويستخدم الدين لخدمة أهدافه لاغير، كما يستعمل الشريعة للإساءة إلى الشريعة ، ويحكم المسلمين على خلاف ما يقضي الإسلام أو يرجو المسلمون. ولئن قيل وكيف تؤخذ الخلافة الإسلامية التي نشأت واستقرت خلال العصور الوسطى بالمعايير الدستورية الحديثة التي تنظم حقوق الحكام وحقوق المحكومين، وتحدد التزام هؤلاء وهؤلاء، وتجعل للشعوب اهمية في صنع القرار وإصدار الأحكام ؛ فإنه يرد على ذلك بان الإسلام ذاته قدم أفكاراً وآراء، ومبادئ تتعدى عصره بمراحل وتشرف على العصر الحالي وعلى عصور مقبلة، مثل ذلك مبدأ حرية الاعتقاد "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" "سورة الكهف 18: 29)، ومبدأ شخصية المسلمة "ولا تزر وزرة وزر أخرى" (سورة الأنعام 6: 164) "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه" (سورة الإسراء 17: 13)، ومبدأ عدم رجعية القانون أي عدم سريانه على الواقعات التي سبقت صدوره "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (سورة الإسراء 17: 15). فإن كانت الخلافة قد أخفقت في إدراك هذا المعنى وفشلت في تحقيقه فلماذا إذن تحسب على الإسلام ولا تفصل عنه؟ وما فائدة نشوء نظام معين، وسريانه فترة، والمطالبة به في العصر الحالي، إذا كان هذا النظام قد جانب مبادئ الإسلام وخالف أصول الشريعة؟

ولم التمسك بنظام يمنع عنه أي نقد ولو كان هينا ويتحصن من كل مطعن وإن كان صحيحا، إذا كان هذا النظام ابن العصور الوسطى ونتاج ظلمات الجاهلية، وليس نبت الإسلام وزرع الشريعة، ولا هو خلاصة روح الدين ونور الايمان!؟ وهذا الكتاب ينتهي بالواقعات المحددة والأسانيد الثابتة، إلى أن نظام الخلافة – في مجموعه وعدا فترات قليلة – نظام جاهلي غشوم، مناف لروح الدين مجاف لمعنى الشريعة. (المستشار محمد سعيد العشماوي – الخلافة الاسلامية – سينا للنشر – 1992 – ص13/12)

([4]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 – ص20–21

([5]) د.محمود إسماعيل– سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور التكوين– سينا للنشر – الطبعة الرابعة 2000– ص108

([6]) المرجع نفسه – ص 115

([7]) المرجع نفسه –ص 116–117

([8]) المرجع نفسه – ص121

([9]) المرجع نفسه – ص 123

([10]) مع تقديري للدكتور محمود اسماعيل، إلا أنني لا أوافقه –موضوعياً– على تعريفه لطبقة التجار والفئات المتوسطة في الدولة الاسلامية (الأموية والعباسية) انها طبقة بورجوازية، وذلك لافتقار هذه الشريحة لأية مضامين تنويريه عقلانية نهضويه نقيضه للنظام القائم، علاوة على أن التطور الاجتماعي آنذاك لم يخلق طبقة "بورجوازية" مدنية يتوفر لديها الوعي بتمايزها أو شعورها بمصالحها من الناحيتين المادية والفكرية، حيث بقيت مشدوده للفكر السائد من حيث التزامها بشرعية نظام الخلافة.. إلخ، كذلك لا أوافقه أيضاً على توصيف كبار الملاك بالاقطاعين، إذ لا وجود تاريخي للنظام الاقطاعي في بلداننا طوال عهود الدولة الاسلامية ولغاية صدور قانون الطابو العثماني 1857 الخاص بملكية الأراضي، في هذا السياق، أشير إلى أن كبار الملاك في مصر وبلاد الشام والعراق رغم المساحات الواسعة التي امتلكوها ، ورغم ظلمهم واستغلالهم للفلاحين، إلا أن وصفهم بـ"الاقطاع" كما عُرف في أوروبا غير موضوعي، لأنهم افتقروا لكافة السمات التي ميزت الاقطاع الأوروبي، وبالتالي فإن الصفة الأقرب لواقعهم هي "أشباه الاقطاعيين" أو "كبار الملاك".

([11]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور التكوين – ص 124

([12]) المرجع نفسه – ص 124

([13]) المرجع نفسه– ص 166

# ظهور الفلسفة العربية الاسلامية

الحوار المتمدن–العدد: 6680 – 2020 / 9 / 18

نشير إلى أن "ظهور الفلسفة العربية الإسلامية وتطورها، ارتبط بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي، فقد شيّدوا امبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقاً وحتى البيرينيه غرباً، وَوَحَّدتْ – ولأول مرة بعد الاسكندر المقدوني – الشرق والغرب، العالم المتوسطي الهيلينستي والعالم الهندي الفارسي، كما غدت اللغة العربية، أداة فعالة في التفاعل والتكامل الثقافي بين العرب والفرس والأتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة، وقد جاءت الفلسفة العربية الإسلامية وثيقة الصلة بالتقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، التي كانت قد انتشرت في آسيا. كما نشطت "حركة الترجمة"، التي كان للنساطرة السريان دور مرموق فيها. واكتسبت حركة الترجمة طابعاً منظماً من مطلع القرن التاسع الميلادي، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسي المأمون (813–833) بانشاء "بيت الحكمة" في بغداد، حيث لمعت في هذا البيت، طائفة من المترجمين، بينهم سهل بين هارون، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرة، وعيسى بن يحيى وغيرهم.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامي، في إغناء العلوم في تلك المرحلة، كما تَعَرَّفْ المسلمون على المدارس الأساسية في الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول. "وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نُقِلَتْ إلى العربية الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السريانية، ونُقِلَتْ إلى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها "النواميس" و"السوفسطائي"، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب "([1]).

فقد "جذبَ أرسطو أنظار الشرق إليهِ، حيث تلقّى المسلمون المنجز الأرسطي بكثير من الاهتمام والتقدير، وكان الالتقاء الحضاري بين الفكر الفلسفي اليوناني والحضارة العربيّة الإسلاميّة، أكثر من فعّال ومُثمر، وسيمتدّ أرسطو في كثير من المصنّفات

العربيّة التي أتتْ على ذكر اسمه، وشرح فلسفته، وتحليل الكثير من القضايا الواردة فيها، ولم يعدْ العرب بعد ذلك مجرّد نَقَلَة لأرسطو الذي ينتمي إلى حضارة أخرى، بل أصبحوا مُتفاعلين مع أفكاره، شارحين لها، ومُضيفين إليها ما يمكن أن يتناسب ومنظومة قيّمهم العقائديّة والثقافيّة والاجتماعيّة، كما تجلّتْ في ذات الوقت مواقفهم النقديّة من خلال شروحاتهم وتعليقاتهم لكتبه وآراءه. ويظهر هذا الاهتمام والتفاعل الإيجابي وآثار الفكر النقدي في كتب الفلاسفة المسلمين لاحقاً، كالكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد على سبيل المثال لا الحصر"([2]).

كما تَعَرَّفَ العالم الإسلامي أيضاً، على آراء أفلوطين والافلاطونيه المحدثه، التي عَبَّرَتْ عن أشد الأفكار الرجعيه الغيبيه منذ القرن الخامس الميلادي في اوروبا وامتدت طوال العصور الوسطى، ففي المجتمع الإسلامي، القائم نظرياً على المساواة، برز إلى موقع الصدارة ما سبق أن أخذ به الأفلاطونيون والرواقيون من تقسيم الناس إلى صفوة مثقفة، "خاصة"، وإلى "عامة" أو "جمهور".

أما في مجال التشريع، فقد "تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان متعارضتان، أولهما مدرسة "أهل الحديث"، التي أظهر ما كانت في الحجاز، والتي كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة) فإن سُئِلوْا عن شيء وعَرَفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئاً، وكان هؤلاء يُعْرَفون بالإعتداد المفرط بالحديث، حتى الضعيف منه، وفي مُقابلهم قامت مدرسة "أهل الرأي"، التي انتشرت في العراق خاصة، والتي تميز أصحابها بقلة روايتهم للحديث وإهمالهم له، وبتدقيقهم في الأدلة، وبتحكيمهم العقل في الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل، وقد تتوجت مدرسة "أهل الرأي" بأبي حنيفة (نعمان بن ثابت، 699، 767)، إمام المذهب الحنفي.

وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها في المذهب الحنبلي، وتوسط المذهبان المالكي والشافعي بين المدرستين"([3]).

أما على صعيد العقائد، فقد توزع المسلمون إلى فرق جمة، فقد نشب الجدل بينهم حول "الإمامة" ("الخلافة")، مَنْ الأحق فيها بعد الرسول، وهل تكون بالاتفاق والاختيار

(بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يَجْمَع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ. وكان ذلك، الانقسام سبباً في تمايز السنة والشيعة، ثم الصراع التناحري بينهما.

اختلف المسلمون أيضاً حول مسألة "صاحب الكبيرة"، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج في تشددهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخلد في النار، واعتبروا العمل شرطاً للإيمان، وبالمقابل، تمادى " المرجئة" في تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله، وفصلوا العمل عن الإيمان، واعتبروا أن "الله وحده هو الذي يَعْلَم خائنة الأعين وما تخفي الصدور"، فليس لأحد أن يكون رقيباً أو حسيباً على ضمائر الناس، أما فرقة المعتزله، فقد كانوا بالفعل "فرسان العقل" في الإسلام، فقد كان العقل هادياً ومرشداً لهم في التفسير والموقف.

على أي حال، استمر التناقض في الآراء حول التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت "الجبرية" إلى أن الأفعال كلها لله. وقالت "القدرية" بان الإنسان خالق "قدره"، خيره وشره، ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف، فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من "يد" و"عين" ..)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون في تأويلها (اليد – بمعنى القوة والاستيلاء، والعين – بمعنى الغاية والارشاد...)، فخلصوا إلى "النفي" و"التعطيل". ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والاخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية"([4]).

إن قراءة التاريخ العربي / الاسلامي عبر تحليله من خلال جذوره في الماضي، هو "أمر سيفتح مستويات وعي البنية العربية / الإسلامية، فهذا الوعي العربي المتنامي أخذ عناصر فكرية من الماضي كفكرة الآلهة أو الإله الواحد أو دور السماء كمركز لإنتاج الوعي المطلق وبعض أسماء الأنبياء وبعض الأفكار الدينية إلخ "([5]).

فإذا كان الإسلام ظاهرة نَمَتَ بين الرعاة، في المجتمع العربي الرعوي، فلا بد – كما يضيف عبدالله خليفه– "أن تكون جذوره مربوطة بمستويات هذا المجتمع، ولكنه من حيث الاتجاه هو تَحَوُّل حضاري يتجاوز مجتمع الرعاة هذا، ويستهدف تخطيه وتمدينه، وهنا تتشكل علاقة الدرس والتحليل للعلاقة بين المدينة (مكة) كقائدة حضارية لهؤلاء الرعاة، وبين القيادة الطليعية والجسم الاجتماعي حيث تتكون علاقات معقدة من التداخل والتجاوز، والإسلام نفسه هو العملية الحضارية الهادفة إلى تغيير هذه البنية الرعوية السائدة، وهو يظهر من خلال موقع اجتماعي وفكري محدد، حيث برز كثورة، أي أنه صعد من خلال تحالف اجتماعي طليعي مقاتل، وإن هذا التحالف هو الذي جعله يرتبط بأغلبية السكان، وبالتالي يعيد تشكيل الجزيرة والمشرق والعالم المحيط من خلالها"([6]).

نستنتج مما سبق، أن الفلسفة العربية الإسلامية قد دخلت معركة الصراع الايديولوجي–كما يقول المفكر الشهيد د. حسين مروة–، "منذ بدء تشكلها الأَوَّلي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ"القدرية" التي رفضت خضوع الإنسان لاحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الالهي، ثم عبر افكار المعتزلة الذين واصلوا طريق "القدرية"، وبعد أن تطورت الاشكال الفلسفية إلى منظومات متناسقة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، ارتفع الصراع الايديولوجي، بفضل هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشتد التمايز الاجتماعي، طبقياً وفئوياً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة، وفي ما بعد واصلت الفلسفة الإسلامية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية – الاسلامية)، أي حين دخلت أوروبة القرون الوسطى، ذلك أنها، في حالتها تلك، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الايديولوجي في أوروبة بين اللاهوتية المسيحية والعلم"([7]).

من ناحية ثانية، كانت الفلسفة الاسلامية –كما يقول د. محمود اسماعيل– "تتويجاً لنهضة معرفية عامة؛ خصوصاً وأن موضوعها لم يقتصر على "الميتافيزيقا" فحسب؛ بل شمل دراسة علوم أخرى كالطب والرياضيات والفلك وحتى الموسيقى، كما وان هذه العلوم استندت بدورها على علوم أخرى كالكيمياء والفيزياء والجغرافيا وغيرها.

بالمثل –كما يؤكد د. محمود اسماعيل– "فإن نشأة الفلسفة وتطورها كانت نتيجة معطيات اقتصادية واجتماعية وسياسية تدخل في صميم واقع المجتمع الاسلامي، وتُعَبِّر عنه بدرجة أسمى من النضوج في التناول والطرح وصياغة الأنساق، فهناك من يرى في الفلسفة الإسلامية تياراً فكرياً قُحَّاً يحمل نزعة عقلية بحتة في التفكير، ودفعه باتجاه عقلاني صرف، لا يعبأ بمسائل الدين وقضاياه في منهج بعيد عن منهج الكلاميين الذي يوفق بين الفلسفة والدين، وهذا التيار في نظرهم يُعَبِّرُ عن فلسفة اليونان وثقافتهم أكثر مما يُعَبِّرُ عن فكر الإسلام وثقافته، فالفلسفة الاسلامية – بهذا المعنى– نتيجة لحركة الترجمة؛ خصوصاً ترجمات السريان وشروحهم، لكن هناك اتجاه آخر مناقض، يرى في الفلسفة الإسلامية تطوراً طبيعياً لعلم الكلام، حيث عالج العلمان قضايا واحدة وإن بمنهجيات مختلفة، فالمتكلم يؤمن بدينه أولا، ثم يلتمس الأدلة والبراهين العقلية لتقوية الإيمان والدفاع عنه، اما الفيلسوف "فيدخل في هذه المسائل مجرداً من كل اعتبار"([8]).

لكن، على الرغم من الاختلاف بين الاتجاهين، حول ما إذا كانت نشأة الفلسفة في الاسلام نتاج ظروف داخلية أو معطيات خارجية، فإنهما "يتفقان في النظرة المعرفية القحة في تقرير النشأة الفلسفية الاسلامية بعيداً عن الواقع التاريخي للمجتمع الاسلامي، أي يقعان – بوعي أو بدونه– في منزلق تفسير الفكر من خلال الفكر حسب المنهج الفينومينولوجي".

كذلك "يخطئ أصحاب الاتجاه الأول في تصور خُلُو الفلسفة من تأثيرات لاهوتية، كذا إعتبار المتكلمة مفكرين لاهوتيين؛ وهو امر لا يخلو من مجازفة، فلم تتحرر الفلسفة الاسلامية تماماً من مصادرات اللاهوت، كما وجدنا من المتكلمة من عَبَّرَ عن موقف هرطقي احياناً؛ خصوصاً في مرحلة نشأة علم الكلام؛ لا لشيء إلا لأن تلك النشأة

تكونت إبان عصر الصحوة "البورجوازية" الأولى التي لم يحسم خلالها الصراع بين "البورجوازية" و"الاقطاع" حسماً قاطعاً؛ ومن ثم لم تسفر عن ليبرالية محضه تسقط المصادرات الدينية، لكن على الرغم من ذلك، فقد وسع البعض دائرة العقل إلى حد الوقوع في مزالق الإلحاد، كما عول البعض على الحدس، وأفاد الجميع من النهضة المنهجية والإبيستيمولوجية (المعرفية) التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية؛ فتعددت الرؤى والمناهج، بما أثرى مجال البحث الفلسفي في النهاية، ضمن إطار التنوع، حيث يمكن تصنيف فلاسفة الاسلام صنفين، أحدهما مثالي يعول على بحث "الماهية"، والثاني مادي ألح على دراسة أصالة "الوجود"، فهناك من الباحثين من يروا أن الفلسفة الإسلامية تأثرت في نشأتها بالفلسفة اليونانية – المثالية والمادية معاً – وأفادت منها في صياغة أنساقها مع الاحتفاظ بطابعها العربي الإسلامي المميز دون تقليد أو محاكاة، ونحن – كما يقول د. محمود اسماعيل– نتبنى هذا الرأي"([9]).

فالثابت أن الفلسفة الإسلامية تسلحت بأرسطو وغيره من المشائين اليونان لمواجهة خصوم الإسلام، إلى جانب هذا الاستنتاج الموضوعي، إلا أننا نضيف هنا، أن المفكر الراحل د.حسين مروه توصل إلى نزعات مادية في الفلسفة الاسلامية نتيجة لتأثرها بأرسطو وطاليس وأناكساغوراس من ناحية، ونتيجة لتطور الوعي الذاتي لدى الفلاسفة الإسلاميين من ناحية ثانية.

([1]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص11

([2]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/10/15

([3]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " – ص 12

([4]) المرجع نفسه – ص 12

([5]) عبد الله خليفة – الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الاول والثاني – المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– ط1 – 2005 – ص7

([6]) المرجع نفسه – ص8

([7]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص713

([8]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور الازدهار(3).. فكر الفرق..علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف – سينا للنشر – بيروت – 2000 – ص 104

([9]) المرجع نفسه – ص 105

# تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية

الحوار المتمدن–العدد: 6681 – 2020 / 9 / 19

لم تَمُتْ الحضارة اليونانية حين استولت رومة على بلاد اليونان، بل عاشت –كما يقول ديورانت– "بعد ذلك عدة قرون، ولما أن ماتت أورثت أمم أوربا والشرق الادنى تراثاً ليس له مثيل، فقد أخذت كل مستعمرة يونانية تصب ماء حياة الفن اليوناني والفكر اليوناني في الدم الثقافي الذي يجرى في عروق ما يجاورها من البلاد – في إسبانيا وبلاد الغالة؛ وفي روما؛ وفي مصر وفلسطين؛ وفي سوريا وآسية الصغرى؛ وعلى طول شواطئ البحر الأسود، وكانت الإسكندرية هي الثغر الذي تصدر منه الأفكار كما تصدر منه السلع: فمن المتحف والمكتبة انتشرت مؤلفات شعراء اليونان، ومتصوفتهم، وفلاسفتهم وعلمائهم كما انتشرت آراؤهم على يد الطلاب والعلماء في كل مدينة في حوض البحر المتوسط وملتقى طرقه"([1]).

وفي كل الأحول، لابد من الإشارة إلى طبيعة الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني – الروماني القديم من جانب، والعربي – الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، حيث كان "من غير الطبيعي وغير الواقعي، بوجه مطلق – كما يقول د. حسين مروة– "ان تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الإنتاجية، وحلت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد مع أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم، وبالتالي لم يكن ممكناً أن تحتل هذه الفلسفة (أي اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي – الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل، سواء في دلالاتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية، لانه ليس من الممكن أن يكون شكل أيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل أيديولوجية المجتمع الاقطاعي – التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً من حيث بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن حيث تركيبه الطبقي بخاصة، ثم من

حيث نوعية الارتباط الطبقي بعملية الإنتاج المادي، ثم –كذلك– من حيث اتساع القاعدة البشرية للنشاط الثقافي ودخول عناصر طبقية جديدة في هذه القاعدة"([2]).

**تأثير أرسطو والأفلاطونية المحدثة على الفلسفة الإسلامية:**

انتشر التأثير اليوناني، المناقض لهذا العلم الكلامي، بفضل الكتب التي نقلها من اليونانية إلى السريانية النصارى النساطرة بوجه خاص، وكان في جملة ما نقلوه، في مدرسة الرها (431 – 489) أولاً، ثم في أديرة سورية، وأخيراً في القرن السابع في قنسرين على الفرات، الاورغانون لأرسطو، وكتاب "في العالم" المنسوب إلى أرسطو، ومؤلفات جالينوس.

أما في القرن التاسع الميلادي، بعد تأسيس بغداد، فقد نُقِلَتْ إلى العربية كتب كثيرة سواء من السريانية أو اليونانية، وأنشأ الخليفة نفسه في عاصمته سنة 832 شبه معهد للمترجمين، ففي أواخر القرن التاسع كان العربي يملك في لغته جملة مؤلفات أرسطو (خلا كتاب السياسة)، مع شروح الاسكندر وفورفوريوس ويوحنا فيليبون، وكان في مستطاع العربي، أن يعرف علاوة على ذلك بعض محاورات افلاطون والجمهورية والسفسطائي، كما كان في متناوله أيضاً بعض تصانيف مؤرخي الاقوال، بفضل ترجمة آراء الفلاسفة لفلوطرخس، أما في الطب أخيراً فقد نقلت إلى العربية كتب جالينوس، وفي الفلك كتاب المجسطي لبطليموس.

كيف أستخدم العرب هذه المواد؟، يجيب "إميل برهييه" على هذا السؤال بقوله "إن هذه المؤثرات الفلسفيه اليونانية وجهت الفلسفة العربية، بقدر ما ترسمت خطى الفلاسفة اليونان، نحو تأويل افلاطوني محدث لجملة مؤلفات أرسطو التي يحتل مكانة الصدارة فيها، والحال أنه يعز علينا –كما يقول إميل برهييه– أن نتصور تبايناً أشد، من بعض المناحي، من ذاك الذي يفرق بين الروح الارسطوطاليسية والروح الافلاطونية المحدثة: فمن جهة أولى نزعة تجريبية عقلانية وطريقة منطقية وتوجه ايجابي نحو العلم الطبيعي؛ ومن الجهة المقابلة ضرب من الميتولوجيا يبدو فيه الكون غارقاً في القوى الروحية ولا سبيل إلى إدراكه إلا بالحدس"([3]).

وفي كل الأحوال، فإن نشأة الفلسفة الإسلامية ارتبطت بواقع المجتمع العربي الاسلامي وسياساته ونظمه المعرفية، فالقضايا الفلسفية كانت "مسيسة"؛ حتى في المسائل الأنطولوجية والميتافيزيقية، كما انتمى مشاهير الفلاسفة إلى فرق وأحزاب سياسية؛ وحسبنا أن جلهم كانوا معتزلة أو شيعة، ناهيك بمباحث الفلسفة الأخرى ذات الطابع السياسي النظري؛ كمسألة الإمامة، والعملي كفلسفة الأخلاق، أما عن تصنيف الفلاسفة، إلى رسميين ومعارضة؛ فلا نجد له وجوداً على أرض الواقع التاريخي؛ لأن الفكر الرسمي السني عَزَفَ تماماً عن التفلسف وندد بالفلسفة والفلاسفة، وبالتالي كانت الفلسفة –كما يستنتج د. اسماعيل– تعبيراً عن مواقف المعارضة الاعتزالية والشيعية وحسب، فقد كان موقف أهل السنة المعادي للفلسفة من أسباب محاولة بعض الدارسين المحدثين "عزل الفكر الفلسفي في الاسلام عن محيطة الثقافي والسياسي والاجتماعي والحضاري، ولهذا الموقف الإديولوجي جذوره التاريخية، فما اعتبره المعتزلة والشيعة ذروة التفكير؛ نعتته السنة بالتكفير، ومن منطلق سياسي اتهم أهل السنة الفلاسفة بالزندقة، وأحرقوا كتبهم "إظهاراً للحمية في الدين"([4]).

في هذا الصدد، نشير إلى قصص اضطهاد ابن سينا وابن رشد التي لا تحتاج إلى بيان، وكذلك موقف أهل السنة في إنكار الفلسفة كما لخصه الغزالي بقوله: "إن من نظر إلى كتبهم فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية، ربما استحسنها وقَبِلَها وحَسُنَ اعتقاده بها فيسارع إلى قبول باطلهم.. وذلك نوع استدراج إلى الباطل، ولأجل هذه الآفة يجب الزجر في مطالعة كتبهم لما فيه من الغدر والخطر"، ويقول الغزالي أيضاً: "الفلسفة تحكمات؛ وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه"([5]).

بالمقابل، فلا غرابة –كما يضيف د. محمود اسماعيل– في "تبني المعتزلة والشيعة للفكر الفلسفي وتوظيفه لخدمة أغراض عملية سياسية بالدرجة الأولى، أما الشيعة؛ فكان دورهم أكبر وأوسع وأعمق؛ إذ تبنت فرقهم الكبرى الفلسفة وشجعت المشتغلين بها وأغدقت عليهم المنح والعطايا، فبعد نجاح الشيعة الزيدية في تأسيس الدولة البويهية سنة 334هـ؛

شجع النظام البويهي الفلاسفة الباكرين من النصاري، كما رحب البويهيون بابن سينا الذي هجر بلاد ما وراء النهر لائذا ببلاطهم، رافضاً إغراءات الغزنويين السنة الذين اضطهدوا البيروني العالم والفيلسوف، فقد ناصر البويهيون آراء الفلاسفة بغض النظر عن مللهم ونحلهم وأفادوا منها لخدمة أغراض سياسية، أما "الشيعة الإثني عشرية؛ فقد رحبوا بالفلسفة والفلاسفة لذات الأهداف ؛ إذ نعلم أن بلاط الحمدانيين في حلب كان موئلا للمفكرين والفلاسفة، وحسبنا أن الفارابي عاش في كنفهم مكرماً حتى واتته المنية.

لقد بلغ احتضان الشيعة الاسماعيلية الفلسفة مداه ؛ فكانت عندهم "ضرباً من الايمان"، كما وظف حكام الدول الشيعية آراء الفلاسفة لنصرة مذاهبهم في الإمامة؛ فقد سَخَّرَ الحمدانيون آراء الفارابي في النبوة لهذه الغاية، ولا غرو فقد ذهب إلى أن النبي والإمام والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة هي وضع النواميس"([6]).

وإذا كانت الفلسفة لا تتعلق بالمباحث الميتافيزيقية أو الأخلاقية وحدها؛ بل تتضمن الطبيعيات والرياضيات وعلوم أخرى؛ فإن فلاسفة الإسلام ما كان لهم أن يكونوا فلاسفة دون استيعاب هذه المعارف، لذلك كانوا جميعا أصحاب ثقافة موسوعية أهلَّتهم للتفلسف، لذلك، يعتقد د. محمود اسماعيل، أن نشاة الفلسفة الإسلامية نبعت من معطيات تاريخية وثقافية إسلامية قحة، وإن تطورت فيما بعد مفيدة من فلسفة اليونان وغير اليونان، يؤكد ذلك وضوح البعد الإسلامي الصرف في أنساق فلاسفة الإسلام، وفي القضايا التي أثاروها وفي محصلة ما توصلوا إليه من نتائج؛ بما أعطى لهذه الأنساق خصوصيتها وتميزها، لكن أقصى ما كان للفلسفة اليونانية من تأثير لم يتعد –كما يضيف د. محمود اسماعيل– توظيف مقولاتها في دعم مواقف فلاسفة الإسلام في تأويلاتهم المتعددة للقرآن، كما كان الخلاف في التأويل نتيجة مواقف ذاتية سياسية واجتماعية للفيلسوف من قضايا عصره، وليس نتيجة لتأثره بأفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين.

وإذا برز تأثير أفلوطين أكثر من غيره؛ فقد جاء ذلك نتيجة تماثل مقاصده ومقاصد فلاسفة الإسلام ليس إلا، إذ كانت هذه المقاصد عند الطرفين هي التوفيق بين الدين والفلسفة، من هنا كان التأثير في المنهج ليس إلا، وإذا شَكَّلَ الدين نوعاً من المصادرة

على التفكير الفلسفي؛ فقد وُفِّقَ بعض فلاسفة الإسلام في حلحلة تلك الاشكالية بدرجة فاقت محاولة أفلوطين نفسه؛ كما هو الحال عند ابن رشد على سبيل المثال.

نستنتج مما تقدم، "أن الفلسفة الإسلامية في نشأتها وتطورها ارتبطت بواقع المجتمعات الاسلامية وسياساتها ونظمها المعرفية، وبالتالي تسقط مقولات من ذهبوا إلى "استقلالية الفلسفة الاسلامية عن الوضع الاجتماعي والسياسي، فقد كان جل هؤلاء الفلاسفة من الشيعة الذين عُرِفوا بالاستنارة والبلاء في طلب المعرفة؛ لذلك أنتجوا وأبدعوا في ظل النظم الشيعية – مثل بنى بويه والفاطميين والحمدانيين– بينما حوربوا واضطهدوا في ظل الحكومات السنية المحافظة؛ كما هو حال الكندي إبان حكم العسكرتاريا التركية، وابن باجه في عصر المرابطين، وابن رشد إبان حكم الموحدين؛ بما يؤكد اشتغال الفلاسفة بالسياسة وانحيازهم إلى قوى المعارضة، ويؤكد أيضا أن كتاباتهم الفلسفية لم تكن معزولة عن الواقع؛ وحق قول – محمد عابد الجابري– إلى أن "النظم المعرفية لفلاسفة الإسلام وظفت توظيفا إديولوجيا". فكانت جماعة "إخوان الصفا" تستهدف تطهير الشريعة من الجهالات عن طريق الفلسفة؛ بهدف تأسيس "دولة أهل الخير"، وكان الفارابي عضوا في الحركة القرمطية السرية؛ كما أفاد الحمدانيون – الذين عاش الفارابي في كنفهم – من فلسفته العملية في تنظيم دولتهم ومجتمهم، وكانت فلسفة ابن سينا وأبي يعقوب السجاستاني والرازي تخدم النظرية الفاطمية في الإمامة"([7]).

لذلك "لا عبرة ولا قيمة لأحكام بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى "أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا ترديد للهللينية المتأخرة"، كذا بعض الدارسين العرب المحدثين بان الفلسفة الإسلامية ما هي إلا "قراءات لفلسفات أخرى"، ذلك إن تلك الأحكام الجائرة جاءت نتيجة إسقاطات غير بريئة لمقولات معروفة عن جدب العقلية السامية، مبعثها القول بنظرية "المركزية الأوروبية" في الحضارة، أو جهل – بتاريخية الفلسفة الإسلامية ذاتها والظروف التي نشأت فيها والمحاذير والإكراهات التي حالت دون عدم إفصاح فلاسفة الإسلام عن مكنوناتهم؛ إذ كتبوا معظم ما كتبوا في مناخ "التقية" وعولوا كثيرا على "الرمز" أكثر من الإفصاح، لذلك لم يتح للفلاسفة حرية التعبير عن كل ما اعتقدوه؛

إذ حالت المصادرات الدينية دون ذلك، والأنكى؛ هو ابتلاء العالم الإسلامي طوال تاريخه – باستثناء قرنى "الصحوتين البورجوازيتين"– بحكومات إما ثيوقراطية –الخلافة– أو عسكرية بدوية، حاربت الفكر الحر واضطهدت أصحابه، وتعرض الفلاسفة أكثر من غيرهم لعداء السلطات الحاكمة و"فقهاء السلطان" وشغب العوام،لذلك جرى اعتبار التفلسف كفرا والفلاسفة "أهل فتن" و"زنادقة"؛ فصودرت ممتلكاتهم وأحرقت كتبهم"([8]).

فبعد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة؛ وافتاؤه بتحريمها، وتجريم المشتغلين بها، تحت شعار "نصرة أهل السنة والجماعة"، تفاقمت أوضاع الفلسفة والفلاسفة، كما أسسَ السلاجقة "المدارس النظامية" للترويج لمذهبها الأشعري الشافعي الصوفي الذي وَلَّفهُ الغزالي، وأصبحت هذه المدارس أنموذجا ومثالا جرى تعميمه في هذا العصر وما تلاه في سائر أرجاء العالم الإسلامي، ومنذ ذلك الحين؛ اختفت الفلسفة في الشرق الإسلامي، وإذ جرى إحياؤها في المغرب والأندلس، كان هذا الإحياء عابرا ومرهونا ببعض الحكام الذين ما لبثوا أن نكصوا على أعقابهم؛ فاضطهدوا الفلاسفة بتحريض من الفقهاء الذين أفتوا بزندقتهم، لذلك صدق من ذهب إلى أن الفلسفة احتضرت في الشرق بعد ابن سينا؛ أما عن "الفلسفة في الغرب الإسلامي؛ فقد اعتبرها فقهاء السلطان محض "جهالات" دَوَّنَها "اغمار وأحداث جُهَّال عدلوا عن الكتاب والسنة"، بل إن ابن خلدون نفسه كتب في هذا الصدد عن "إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، واعتبرها من "العلوم المعارضة في العمران"؛ كما حكم عليها اخيراً بأنها "باطلة في جميع وجوهها.

وعلى الرغم من كل ذلك، فقد أبلى فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب، بلاء حسنا ما وسعت الظروف، وحسبنا الإشارة إلى أبرز هؤلاء، الكندي، والفارابي، وابن رشد، وابن سينا، وغيرهم"([9]).

في هذا الجانب، أشير إلى موقف المفكر الراحل محمد عابد الجابري في تأكيده على الفصل بين فرعي الفلسفة في المشرق والمغرب، فقد "توصل الجابري – كما يقول د.هشام غصيب– إلى "ان مفتاح استيعاب الفَرْق بين الفرعين يكمن في استيعاب الفرق بين ابن سينا المشرقي وابن رشد المغربي. ويرجع الجابري الفرق بين فرعي الفلسفة

الرئيسيين في الإسلام إلى الفرق الجوهري بينهما في المنشأ؛ اذ فيما نشأت الفلسفة المشرقية على أساس علم الكلام، أي اللاهوت، وسَعَتْ إلى التوفيق التداخلي بين الفلسفة والدين، انبثقت الفلسفة المغربية من قلب عِلْم ذلك الزمان مُجَسَّداً بصورة أساسية في أرسطو.

وعليه، فإن الفرق بين الفرعين هو أساس الفرق بين فلسفة مؤسسة على الدين واللاهوت، وأخرى مؤسسة على العلم، ويرى الجابري أيضاً، أن الفلسفة المشرقية أخفقت إخفاقا بائسا في إقامة علاقة صحيحة مع الفلسفة المشائية، وذلك بفعل تأثيرات شرقية فارسية ما قبل إسلامية، الأمر الذي قادها إلى مستنقع من الخرافة والعرفان"([10]).

أما فيلسوف قرطبة، ابن رشد –كما يستطرد د. هشام غصيب– "فيرى الجابري أنه قدم للعالم الإسلامي فرصة الإفلات من الانحطاط الحضاري وذلك بإحرازه قطيعة إبستيمولوجية مع الفلسفة المشرقية، وبخاصة مع ابن سينا، لكن العالم الإسلامي شاء أن يدع هذه الفرصة الذهبية تفلت من بين يديه، لتتلقفها القوى الصاعدة في أوروبا العصور الوسطى وتبني مجدها العلمي الصناعي على تأويل ابن رشد المبدع لفلسفة أرسطو، إلا أن الجابري ينظر إلى العلاقة بين الإبستيمولوجي والآيديولوجي في الفلسفة الاسلامية على أنها علاقة عرضية تجريبية، لا علاقة ضرورية أنطولوجية، إذ يرى أن العلاقة بينهما قد تكون وثيقة وعضوية في حال الفكر الأوروبي، لكنه يصر على أنها ليست كذلك في حال الفكر العربي، ففي كتابه "نحن والتراث"، يرجع ذلك إلى كون الفلسفة الأوروبية في نظره قراءات متواصلة لتاريخها وتراثها، في حين أن الفلسفة الإسلامية هي أساسا قراءات متفرقة للآخر، أعني الفلسفة الإغريقية، لذلك نرى أن الجانب الإبستيمولوجي من الفلسفة الإسلامية هو أساس إغريقي وثابت، في حين أن الجانب الآيديولوجي منبعه الإشكالات السياسية والدينية للعالم الإسلامي في العصر الوسيط"([11]).

فالفرق الأساسي بين فلاسفة الإسلام إذاً هو "فرق آيديولوجي يعكس انتماءاتهم السياسية والمذهبية المتنوعة، ولقد سخّر كل منهم الفكر الإغريقي بطرق مختلفة

لأغراض سياسية وآيديولوجية، فلئن عنيت الفلسفة المشرقية بإشكالات علم الكلام وسَعَتْ إلى دمج الدين بالفلسفة، فقد عنيت الفلسفة المغربية بإشكالات علوم عصرها وسَعَتْ إلى فك ارتباط الفلسفة بالدين، معترفة باستقلالية كل منهما وبخصوصيته من حيث الأدوات والمنهج، وبالتقائهما في الهدف، وهو الحقيقة. وشكل فك الارتباط هذا أساسا لفلاسفة المغرب لفهم الفلسفة والدين كليهما، وللتجديد فيهما أيضاً"([12]).

([1]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "حياة اليونان" – المجلد الرابع – الكتاب الخامس – ص 205

([2]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص707

([3]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى، مايو 1983 – الطبعة الثانية يناير 1988 – ص 120

([4]) محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار(3)..فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف– سينا للنشر– الطبعة الثالثة 2000 – ص 113

([5]) المرجع نفسه – ص 115

([6]) المرجع نفسه – ص 116

([7]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. المجلد العاشر.. محاولة تنظير– دار مصر المحروسة – الطبعة الأولى 2005– ص96

([8]) المرجع نفسه – ص 97

([9]) المرجع نفسه – ص 98

([10]) د.هشام غصيب – الجابري : من التراث إلى التحديث – الحوار المتمدن – مركز الدراسات والابحاث العلمانية – 2011/8/17

([11]) المرجع نفسه.

([12]) المرجع نفسه.

# المذاهب الإسلامية والحراك الاجتماعي

الحوار المتمدن–العدد: 6682 – 2020 / 9 / 20

**المذاهب والحراك الاجتماعي:**

يحصر د. عبد الرحمن بدوي التيارات الأساسية في العقائد الاسلامية في المذاهب التالية([1]):

(أ)– المعتزلة. (ب)– الأشاعرة. (ج)– الشيعة. (د)– الخوارج. (هـ)– المرجئة. (و)– الباطنية.

لكن "هذا التحول إلى مذاهب متعدده لم يكن يصب في إعادة تشكيل المستويات الاجتماعية المتحجرة –كما يقول عبدالله خليفه– لأن المسيطرين على إنتاج المذاهب انفصلوا عن العاملين، وغدت لهم مصلحة مشتركة في الإبقاء على تخلف وتبعية المنتجين، ومن هنا نرى تضادهم مع مضمون الثورة الإسلامية التاسيسية، ولهذا يركزون على الشكل لدرجة التعصب والعنف، وبالتالي فإن خلافات المذهبيين تغذو شكلية أكثر فأكثر، مثل كيفية الوضوء، أو الوقوف في الصلاة، وإذا كان المستوى الايديولوجي يبدو متضاداً، عبر الاستناد على النص المستقل عن الأئمة أو الموروث عنهم، فإن هذا المستوى الفكري يتحول هو الاخر إلى أشكال مفرغة من بحث القضايا الجوهرية للتحول مثل الملكية العامة والخراج والاستغلال الخ، وهكذا فإن الاقطاع السياسي وقد أسس الدولة المركزية، أو الذي انفصل عنها، فإنه قام لا بتكريس حكمه السياسي فحسب، بل بتكريس المستوى الاجتماعي، التقليدي، الذي تهدف ديمومته إلى إعادة إنتاج الطاعة لدى الجمهور المستلب الإرادة، وفي هذا الجانب، فإن الوعي يلعب دور الوساطة بين المستوى السياسي والمستوى الاجتماعي، فالمثقفون الذين ينتجون الوعي والمرتبطون بالأشراف وخدمتهم، يصوغون المبادئ الدينية ويحيلونها إلى اشكال، أي يقومون بنزع وظيفتها التحويلية الأولى، ومواقفها الموجهة ضد الملكية الاستغلالية، ويركزونها على

العبادات والمعاملات والعقيدة، ومن ثم تزدادا بعداً حتى عن هذا المستوى، أي تتحول إلى محض عبادات وتستوعب أكثر فأكثر المراحل السابقة للدين كالسحر والخرافة القديمة، مثلما تتعايش مع أساليب الإنتاج السابقة كالرق"([2]).

وإذا حللنا هذه الصياغات بدءاً من نهاية القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، فنجد "بروز التمذهب الذي كرس البنية "الاقطاعية" بمستوييها السياسي والاجتماعي، وكان دور المثقفين المذهبيين المتعددين هو تكريس هذا الاختلاف عبر الاشكال الدينية التي تناسب القوى المسيطرة المتعددة الألوان، ولهذا سيختلفون حول كيفية الصلوات وعدد الكواكب والنجوم والأرواح التي تهيمن على القضاء الروحي ولكن سيتفقون على استغلال العبيد والنساء والفلاحين، كما وتغدو الاختلافات بين المجموعات الاقطاعية السياسية والدينية (السنة والشيعة ) منصبة على الاشكال، وهي تحولها إلى أدوات للحكم أو لمعارضة الحكم ولكن ليس لتغيير أوضاع الجمهور.

ففي حين كان الإسلام الأول يعتمد على تغيير التاريخ من خلال مصلحة الجمهور ومشاركته،–كما يضيف د. عبدالله خليفه– فإن المذاهب والفرق الدينية تقوم على تجميد التاريخ واستغلال الجمهور لمصالح شخصية ومن أجل الوثوب إلى الحكم الذي يعيد إنتاج التخلف، وقد أدى ذلك إلى غربة النص عن مضمونه، أي عن الظاهرات التحويلية الشعبية التي تشكل في مجراها، فيزداد النص تركيزاً على أشكاله الخارجية، ويعادي أكثر فأكثر عمليات التحويل الحديث و(العدالة)"([3]).

لقد مَثَّلَ "الإقطاع" المركزي تَكَوُّنْ مذهب غير مذهبي –كما يقول عبد الله خليفه– ، "أي مذهب إسلامي عام، هو مذهب الاعتزال القابل لأن يكون لكل المسلمين، لأنه محاولة (عقلانية) لتطوير الإسلام في ظروف جديدة، أي هو محاولة لتشكيل ذلك العنصر الثوري التجديدي للإسلام الذي تقوده الفئات الوسطى، لكنها لم تستطع أن تتحالف مع العاملين بل قامت بالتبعية للحكام والقصور، وفي هذه التبعية جعلوا وعي النهضة مفتتاً وجزئياً وغيبياً، أي أن الطبقة الإقطاعية البغدادية الحاكمة استطاعت عبر القمع والشراء أن تمنع تشكيل عملية تجديد عميقة في البناء الاقتصادي، حيث أن

الفائض توجه للبذخ، وليس لتجديد قوى الإنتاج، وهكذا عجزت العناصر الفقهية الفلسفية في مذهب الاعتزال من التجمع والتبلور والتحول لتغذو أداة فهم وتحليل للعصر، أي أداة نضال لجعل الفائض الاقتصادي يتوجه للثورة التقنية والاقتصادية، أي أن تتحول إلى قوة سياسية تتحالف مع الجمهور العامل لتغيير بنائه الاقتصادي الاجتماعي المتخلف "([4]).

إن ذلك قد أدى إلى أن تقوم "الطبقة الاقطاعية" المسيطرة في المركز العباسي بشكلنة الإسلام، أي بتحويل الإسلام من ثورة اجتماعية إلى عبادات شكلية، وتغدو الأشكال المسطحة القوالب عنصراً تعصبياً خطيراً في الحياة بدلا من أن تكون أداة للانفتاح على الأعماق في الدين، لذلك أصبحت هذه الأشكال المقولبة للإسلام حسب سيطرة هذه الطبقة ومستواها الفكري، هي جوهر الإسلام الذي يغدو ما هو خارجه كفراً ومروقاً.

إن استعمال الطبقة الاقطاعية العباسية للاعتزال في صياغة البناء الفكري للدولة، يدل دلالة واضحة على تقاربها –كما يقول عبد الله خليفه– مع شيء من العقل لتطور الدولة، ولكن هذه المقاربه، لم يكتب لها النجاح بفعل أن ذلك لم يكن تحالفاً بين الدولة والاعتزال بقدر ما كان الأمر إلحاقاً للاعتزال بخدمة الدولة المستبدة، وكعناصر فكرية جزئية ومنتقاة وليس كمنهج حر يقوم بالحفر في مادة الدين والحياة لخلق حرية على مستوى الإرث الديني وعلى مستوى العلاقات الاقتصادية الاجتماعية.

إن كل هذه الظروف الاجتماعية والثقافية المتشابكة قادت إلى أن يكون مذهب الاعتزال العقلاني عاجزاً عن التحول إلى ثقافة سائدة، وبالتالي فإن المجرى الآخر الذي كانت تقوم به الدولة، وهو تكريس بعض المذاهب السنية، أو حتى مذهباً سنياً واحداً، وتفريغها من أي دلالة احتجاجية نقدية معارضة، أن هذا المجرى هو الذي انتصر.

بمعنى إن سيادة المذاهب السنية الأربعة كانت تنمو عبر تفريغها من محتواها النقدي الإصلاحي الاجتهادي، ومن هنا كان إضعاف عملية المذهبين الاجتهاديين

المالكي والحنفي، لصالح المذهبين غير الاجتهاديين والنصوصيين الشافعي والحنبلي، وهذا ما قاد إلى الشكلنة وهي بطبيعتها متماثلة"([5]).

وإذا كان عهد المتوكل الذي "زُعِمَ –كما يقول عبد الله خليفه– أنه عهد العودة للسنة ومذهب الجماعة، هو بداية ما يعرف بالعصر الثاني، عصر الدويلات والتفكك، وهو عهد حكم الأتراك، فإنه هو بداية عصر الإقطاع اللامركزي، عهد المذاهب المفتتة لجسم الدولة الكبرى.

هكذا عجز العقلُ أن يكون مناخاً فكرياً سائداً في العاصمة، المشروخة حتى في جهازها الإداري بين بغداد وسامراء، حيث عجز ممثلو الفئات الوسطى الواعون عن مراكمة البذور الفكرية والنقدية والموضوعية وتحويلها إلى وعي عام، فغدت المذاهب السنية المفرغة من محتواها المعارض أداة هيمنة للسلطة على الوعي العام، كما إن انعطاف الجهاز السياسي الذي يمثل المسلمين عامة إلى تبنى مذاهب فقهية معينة، كان انشراخاً آخر في رأس الدولة، وهو انشراخ على المستوى الإيديولوجي، فهو يستدعي بالضرورة تسييس المذاهب الأخرى وتوجهها لتكوين دول بمذاهبها"([6]).

في هذا الجانب، "قامت الطبقة المسيطرة بتفريغ المذاهب الإسلامية السنية المختلفة من طابعها المعارض، فقد تمركزت على العبادات والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية الجزئية، فغدت الاختلافات بين المذاهب السنية في فروع ضيقة، أما الاختلافات الجوهرية فتضاءلت بسبب عدم تطور منحى الاستقلال الفقهي والسياسي عن الدولة، وكان نمو المذهب الحنبلي في العاصمة التحديثية بغداد، يعبر عن تضاؤل هذه التحديثية، وبدأ أن ثمة فارقاً بين المذاهب الإمامية التي صار العديد من الفرس يؤمنون بها، والمذاهب السنية التي صار الكثير من العرب يؤمنون بها، ونلاحظ هنا كيف انتشرت ثقافة الحديث بقوة في هذا العصر، فهناك عمليات الجمع الكبرى للحديث النبوي، وقد ظهر من الفرس كبار الجامعين كالبخاري ومسلم ومؤسسي الأشعرية كالجويني، وقد تصاعدت عمليات الوضع في الحديث إلى درجات كبيرة، بل أن الفرس

ظلوا "هم الأكثر إنتاجاً فكرياً في هذا العصر كذلك، أي أن الفرس ظلوا كما كانوا في المرحلة السابقة هم ( الطليعة) الفكرية للمسلمين عموماً"([7]).

ففي العاصمة كان الصراع بين القوميتين المتواريتين الظاهرتين، العرب والفرس، قد أخذ يتجه للتمظهر في صراع السنة والشيعة، ولم تعد المذاهب السنية هي فقط واجهة الدولة، بل كذلك شَكْل وعي العرب الرئيسي، ولكن هذا الصعود المستمر للمذاهب الإمامية في إيران، لم يكن فقط بسبب ظروف النشأة الإسلامية وحاجة المعارضة القومية لمذاهب إسلامية تلائم المرحلة وتطور الوعي، بل أيضاً بسبب الصراع مع القوميات (الرعوية) المنافسة، المغول والأتراك والأكراد الذين بدأوا يكتسحون المناطق التاريخية للشعب الإيراني"([8]).

هكذا" أخذت (الأمة)، الفارسية تستعيد تاريخها ولغتها وحدودها التاريخية، عبر الصراع مع كل هذه القوميات (الرعوية) وفي إطار "النظام الإقطاعي" السياسي المذهبي، أي أن المذاهب الأمامية المختلفة كانت تبلور وعياً قومياً متعدد الدرجات والأشكال، فتمزج شخصيتها القومية المستعادة بمذهبية معينة عَبَّرت عن صراعاتها ومصالحها المختلفة، هذا ما بدا في النمو الإسماعيلي بداية"([9]).

أما "الشيخ ابن تيمية([10]) المولود في بلدة حران السورية، ثم تواجد في دمشق، وبرز فيها، فكانت مهمته الفكرية كبيرة، وهي أن يقرأ ويستوعب كافة الفرق والمدارس الإسلامية السابقة، مستفيداً من الإرث الفكري النقدي السني الذي تكرس عبر الغزالي والشهرستاني، ولكنه تشكل عبر مدرسة الحديث ورائدها أحمد بن حنبل وكانت الحنبلية هي المدرسة الفقهية التي انطلق منها!"([11]).

وفي هذا الجانب نشير إلى أن أحمد بن حنبل إشتُهِرَ بمواقفه الغيبية المتزمتة حيث اصر على قوله بالالتزام بالنقل ورفض الرأي والاجتهاد، كما اتصف بشدة تمسكه بالنزعة السلفية، وقاوم المعتزلة وعلم الكلام إجمالاً، فسجنه المأمون، ثم أفرج عنه المتوكل.

([1]) د. عبد الرحمن بدوي – مذاهب الإسلاميين – دار العلم للملايين – بيروت ، نيسان / ابريل 1997 – ص34

([2]) عبد الله خليفة – الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية– الجزء الاول والثاني– المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – ط1 – 2005 – ص589

([3]) المرجع نفسه – ص 591

([4]) عبد الله خليفة – الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية– الجزء الثالث–– ص15–16

([5]) المرجع نفسه –ص16–17

([6]) المرجع نفسه –ص18

([7]) المرجع نفسه –ص19

([8]) المرجع نفسه –ص20

([9]) المرجع نفسه –ص22–23

([10]) ابن تيمية ، تقي الدين بن أحمد كان من ألد خصوم الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، هاجم مدارس الحلاج وابن عربي في صنوفها المختلفة . رسالته الشهيرة رد المنطقيين التي حاول فيها أن يدحض المنطق اليوناني ودعاوي كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا.. اتهم بالتجسيم والتشبيه، وبالانتقاص من مقام النبي والأولياء، فحوكم وسجن مرتين، وتوفي في سجنه في دمشق وكان أشهر تلاميذه ابن قيم الجوزية (جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – – ط2 – ديسمبر 1997).

([11]) عبد الله خليفة – مرجع سبق ذكره – الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثالث – ص456

# كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية؟

الحوار المتمدن–العدد: 6683 – 2020 / 9 / 21

ان كثيراً من الباحثين المتأخرين، من شرقيين وغربيين، –كما يقول د. حسين مروه– "يتخذون في هذه المسألة موقفاً وحيد الجانب، وان اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد، "فان منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية إلى عوامل خارجية خالصة، وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة دي بور، فهو أولاً ينكر وجود عقائد اسلامية جاء بها القرآن، بحجة ان القرآن "جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا احكاماً لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد"، وهو ثانياً يرى انه "بعد ان فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا امامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا امامهم مذاهب اصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة، ثم ينتهي "دي بور" إلى القول بأنه إلى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم "دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم اساتذة من النصارى، ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية، اولاً، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الاخير"([1]).

وهناك "فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي – الاسلامي يضع المسألة على نحو أقرب إلى أُسلوب البحث الصحيح، "لكن دون أن يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملامسة تمضي من منطق البحث العلمي إلى مداه الاخير، وهذا الفريق الآخر يُرْجِع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الاسلامية إلى قاعدة نظرية عامة جداً تقول بأن الفكر الانساني "يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل: تصديق مطلق، فتشكك باطني، فاقتناع عقلي، كما أن البحث في مشكلة القضاء والقدر، عند المفكرين العرب والاسلاميين بعامة، قد ظهر كبحث فكري يرتبط بمسؤولية الإنسان – الفرد عن فعله، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول للهجرة (منتصف القرن السابع

الميلادي) مع ظهور أفكار المعتزله، التي تنطلق من مقولة تتلخص في أن الإنسان حر الإرادة، على يد واصل بن عطاء"([2]).

إن استعراضنا " لابرز الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، يوصلنا إلى حقيقة مهمة نصل اليها في ضوء الواقعات التاريخية، هذه الحقيقة هي أن تلك الظاهرات بجملتها، وبما كانت تثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، واخذت تحدث انواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية، وذلك يعني أن التصدع كان يتسرب وقتئذ إلى أيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الأيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الإنتاج القائمة، والذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن أيديولوجيتها الدينية حصنا لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري"([3]).

هناك، إذن، تصدع في أيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتمثل كياني – من جهة ثانية– للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته ان الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول ان يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المناخ العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي، بعد ان ظل ينمو ويترعرع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (131هـ / 748م)، ان يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تصدع الأيديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها، أو سيطرة اطارها اللاهوتي، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع على الرغم من بداية ظهور تبلور الفكر العقلاني الاسلامي باتجاه تخطي المعارف الغيبية واستقلال الفلسفة عن علم الكلام.

إن المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية، "هو أنها – أي الفلسفة– أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة امامها، تنطلق من منطقها الخاص لا من منطق المسلمات الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمده من النظر في الوجود بمعناه الاشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من دياليكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي، أو يمكن القول – بتعبير آخر– إن معنى استقلال الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي – الاسلامي، هو انتقالها (أي الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة – مثلاً– حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بأن تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منفصلاً عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام"([4]).

لكن، –يتساءل د. حسين مروة– "هل أمكن الفلسفة أن تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى، آنئذ؟ الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور أن لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقاتها البنيوية مع علم الكلام تخلصاً كاملاً"، لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ربما يصح القول انه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السينوية، ذلك ان النزعة اللاهوتية ظلت توجه – من موقع خفي– بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم من العدم، أو غيرهما، فلم يكن ممكناً –كما يرى د. مروة– ان تختفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين إلى زمن ما، هذا من جهة أولى. ثم انه – من جهة ثانية– لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الاسلامية (علم الكلام)، لذا كان لابد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفي، وكيما تتحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن فلك السيطرة اللاهوتية"([5]).

**مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة الاسلامية :**

مع "إنتصاف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون "قد مضى –كما يقول المفكر الشهيد حسين مروه– نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي – الاسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة، وقد وضح، ان دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكري النظري، وطابعه الأيديولوجي، فخلال "النصف الأول من القرن الثالث، كان يبدو أن الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز دور الحضانة الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلى، أي انه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا، بمعنى ان الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه، ضمن الاطار الكلامي حدا اذا هو لم يتجاوزه كان لا بد –بالضرورة– أن يصبح هذا الاطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، إن لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه، وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الالهي الأوحد، في حين ان الفكر الفلسفي ينزع إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية"([6]).

هذا أحد وجهي المسألة، أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والأيديولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفاً بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الايديولوجي في ذلك المجتمع، فقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الاقاليم الاسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة، هذه الانتفاضات

والثورات شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون"([7]).

وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري"([8]).

يكفي ان نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة الزنج، وثورة القرامطة([9])، والثورة البابكية الخرمية بقيادة بابك([10])، فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه، لذا "لا يمكن القول ان المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه، بل هناك الظروف الاقتصادية – الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لأن يستقبل في مستهله ثورة البابكيين (201 – 223هـ / 817 – 838م) في جبال قرطاغ على حدود اذربيجان، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255–270هـ / 869 – 883 م) في البصرة، ثم لا ينقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264 هـ / 877) لكي تنمو وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسورية والبحرين، إلى ان تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده، "أما الظروف الاقتصادية – الاجتماعية التي نعنيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية، وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي – التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الإنتاجية: أي الملكية الاقطاعية والاستثمار الاقطاعي، متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الاسلام"([11]).

ان آثار هذا النظام وظاهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حدا يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر"([12]).

([1]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978 – ص547

([2]) المرجع نفسه – ص548

([3]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي– بيروت 1985 – ص26/ 27

([4]) المرجع نفسه – ص28

([5]) المرجع نفسه – ص30

([6]) المرجع نفسه – ص11.

([7]) المرجع نفسه – ص11

([8]) المرجع نفسه – ص12.

([9]) كان القرامطة يمثلون الاتجاه الراديكالي، وكانت شعاراتهم المنادية بالعدالة تؤجج لهيب الانتفاضات والثورات، التي شارك فيها (أواخر القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر الميلادي) الفلاحون والبدو الرحل وفقراء المدينة، والتي عمت كل مناطق الشرق الأوسط، من اليمن وحتى خراسان. وشيد القرامطة في شرق الجزيرة العربية دولتهم، التي قامت على مبادئ، تُذَكرنا بالشيوعية البدائية. وقد أعلنوا على الملأ أن الأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمداً كانوا دجالين، يهدفون إلى تكبيل الناس باختلاقات وتلفيقات عن الثواب والعقاب في "العالم الأخروي". وفي عام 930 هاجم القرامطة مكة، واستولوا على الحجر الأسود، ونهبوا ثروات الكعبة. وجدير بالذكر أن المكيين، أنفسهم شاركوا في عمليات النهب . وكان الفاطميون ، الذين اتخذوا من القاهرة عاصمة لدولتهم ، يمثلون الجناح المعتدل في الحركة الإسماعيلية. وكانوا يستخدمون المذهب الإسماعيلي أداة للتغلغل السياسي إلى باقي مناطق العالم الإسلامي. (مرجع سبق ذكره – الفلسفة العربية الإسلامية – المؤلف :أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – ص 124).

أما د. حسين مروه، يرى أن عقيدة جمهورية القرامطة، انه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني، تتمثل هذه الفلسفة بفكرة "تأليه" العقل، أو "عقلنة" الله، فهم يقولون بـ"العقل الأعلى" الذي هو الله، أو الحكمة العليا، فقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كليا، ولكن ذلك لم يمنعهم من الموافقة على بناء المساجد.. الشعب في جمهورية القرامطه، لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا اعشاراً ، وانه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه ، تُسَلِّفه "العقدانية" ما يحتاج اليه دون فائدة، وان حكومة الجمهورية كانت اذا دخل غريب

ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة، وانه كان اذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان ضعيفاً امدته "العقدانية" بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه.. ان هذه الواقعات تكشف –كما يضيف د. مروه– ان شكلاً من "القطاع العام" في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية – الاجتماعية، وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور.. ومن هنا بالذات تنبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وأيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثالاً خطرا على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة، وحين لم تستطع خنقها شوهت تاريخها وطمست ايجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها واخطائها التي كانت اخطاء فادحة بالفعل. (حسين مروه – مرجع سبق ذكره –النزاعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الثاني – ص22)

([10]) زعيم الخرمية، وهي حركة اجتماعية – دينية نشات في خراسان، وأيدها أتباع من المجوسية، واشتد نفوذها بعد مقتل أبي مسلم الخراساني، أشعل في أذربيجان "فتنة" استمرت عشرين سنة ضد الدولة العباسية، عجز المأمون عن القضاء عليه، وأرسل المعتصم إليه الأفشين فانتصر عليه، وصلبه في سامراء سنة 244 هـ / 838 م. (جورج طرابيشي– معجم الفلاسفة– دار الطليعة– بيروت– ط1– أيار 1987–ص131).

([11]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص12

([12]) المرجع نفسه – ص13–14

# علم الكلام

الحوار المتمدن–العدد: 6684 – 2020 / 9 / 22

عَرَّفَ المفكر الشهيد د. حسين مروة علم الكلام بقوله: "إن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الالهي الأوحد، في حين ان الفكر الفلسفي ينزع إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية"([1]).

نشأ علم الكلام في ظروف غامرة بالاختلافات والانقسامات فيما يتعلق بالاجتهادات الدينية، ثم تطورت تلك الاختلافات بين الرؤى الفلسفية من ناحية وبين الدين من ناحية ثانية، وتفاقمت بين أصحاب النقل الرافضين للعقل أو التفسير العقلاني للدين، وبين الفلاسفة المستنيرين الذين أكدوا على استخدام العقل وترجيحه في تفسير النقل، وهذه المواقف الرافضة للفلسفة والعقل نجدها في كافة الأديان .

السؤال هنا: ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة.. وهل هناك حدود بينهما؟ الجواب –كما يقول د. حسين مروه – نعم ، إذ ان "لكل من علم الكلام والفلسفة مرحلة، مستقلة نسبياً، في طريق تطور الفكر العربي الإسلامي، وهذا الواقع بالضبط هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية، ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة علمية هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الاسلام، متخذا شكل البحث الديني في العقائد، في حين ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي – الاسلامي، بعد ان استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاساً غير مباشرة.. أي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام بامرين اساسيين:

أولا، بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة.

ثانياً، بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث، وان حاولت ان تخفي التناقض بين النتائج التي يصل اليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية الاسلامية. ومحاولاتها هذه هي التي سميت "توفيقاً" بين الفلسفة والدين، تسمية غير صحيحة"([2]).

**تعريف علم الكلام وتطوره التاريخي:**

"علم الكلام" –كما يقول د.حسين مروة– بدأ أول الأمر "كلاماً" في مسألة القدر، ولم يكن علماً حينذاك، بل كان شكلاً فكرياً من أشكال التحول الكيفي لتراكمات النقمة الاجتماعية (ضد الدولة الأموية)، أي نقمة جماعات الموالي، وشغيلة الأرض، وصغار مالكي الأرض، وشراذم من العبيد هنا وهناك يعملون اما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن، ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحِرَفية.

ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة بوجه الحكم الأموي في مناطق عدة ومتباعدة من الامبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العريضة والشريعة، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الاموية ولمعارضة ايديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضاً.

لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وامثالهم، "اول صوت للفكر العربي – الاسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الفئة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، مجاهراً ان: لا قدر يحكم ارادة الإنسان حكماً جبرياً مطلقاً، ففي سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساساً، بالمعارضة الاجتماعية – السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد أَمام الفكر المعارض كلما تراكمت الأسباب الدافعة للمعارضة من جهة، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية، وعلى أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الإنسان في اختيار افعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت

قضايا الصراع الاجتماعي – السياسي كلها، ولكن باشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد"([3]).

ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والايمان، مفهوم العدل في الاسلام، الموقف من الحاكم الجائر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده الخ.

" لقد بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في اطارها، خلال عشرات السنين منذ اثيرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه واصول الفقه، واحياناً مباحث الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة دون تحديد "لهويتها" العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز "([4]).

حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة، متميزة، بحيث صُنِّفَت عِلماً مستقلاً باسم "علم الكلام"، أي انها بذلك دخلت مرحلة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته، وهي مرحلة متقدمة بالفعل، إذ لم تكن قبل ذلك تعرف الفوارق الاساسية بين علم وعلم في الغالب، فكثيراً ما كانت تضيع الحدود، مثلاً، بين الفقه وأصوله وأصول الدين، أو بين النحو والبلاغة والأدب، أو بين الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم.

ذلك لأنه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومقولاته المميزة الواضحة، من هنا رأينا اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكبت والجدل والمعارك الفكرية، إلا من عصر المأمون، أي بين نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

يُرَجِّحْ د. حسين مروة، ان "اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الذي استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه، قد أُطلق تثبيتاً و"تكريساً" لتعبير عام كانوا يستخدمونه، عفوياً، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي أصبح ينتظمها هذا العلم، كما أظهرت لنا الادلة التاريخية ان حركة التدوين والتأليف

عند العرب بدأت في القرن الأول الهجري (=السابع الميلادي). ان هذا يعني ان حركة التأليف في المسائل الكلامية بدأت منذ ذلك العهد"([5]).

لان أهم المسائل الفكرية التي كان يدور عليها الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبية والايديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن، هي تلك المسائل التي أُثيرت حول حرية اختيار الإنسان افعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الايمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة الخ.. وهذه جميعاً هي مسائل العلم الذي صار إسمه بعد ذلك "علم الكلام"([6]).

غني عن القول أن علم الكلام –حسب معظم المصادر – "ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية – السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية..)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى،كما تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية ؛ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان، كما تبلورت أيضاً القضايا الأساسية في "جليل الكلام: التوحيد، وضمناً العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ قِدَمْ القرآن أو خَلْقه (حدوثه في زمان)؛ القدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير، معنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، إلخ"([7]).

"ولعل من أوائل المفكرين، الذين اشتغلوا بالكلام، كان الجعد بن درهم (قتل عام 743/742م) وينسب إليه إنكار وصف الإله بشيء من صفات المخلوقات، والقول بخلق القرآن، وبحرية الارادة البشرية، وبرز بعده تلميذه الجهم بن صفوان (قتل عام 745م)، الذي باسمه ترتبط مدرسة "الجهمية"([8]).

هذا أحد وجهي مسألة علم الكلام، أما وجهها الآخر، "فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والأيديولوجي، في المجتمع الأموي، ثم في المجتمع العباسي، "خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفاً

بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الايديولوجي في ذلك المجتمع"([9]).

وفي كل الأحوال، إزدهر علم الكلام من خلال صراع الأفكار وتراكمت معارفه كمياً؛ بما أفضى إلى تحول كيفي يتمثل في ظهور الفلسفة الاسلامية التي ولدت من رحم علم الكلام.

"نشأة علم الكلام إذن، إسلامية خالصة دون أدنى تأثير أجنبي، وفي ذلك يصدق قول د. حسن حنفي "نشأ علم الكلام نشاة داخلية دون أن يتأثر بمؤثرات أجنبية؛ لذلك فهو أكثر تعبيراً من الفلسفة عن الفكر الاسلامي، وهو الذي ظهرت فيه أصالة المسلمين؛ فكان تصويراً لأحداث الواقع وتطوره، وبعد الترجمة تأثر علم الكلام بالحضارات الأخرى؛ مما ساعد على تطوير آراء الفرق الكلامية، وخفف من وطأة العقائد، وأدخل العقل في التفكير.. علم الكلام إذن ليس علم تاريخ مقدس، ويخطئ من يُوَحِّد بينه وبين العقيدة الدينية؛ فهناك فرق كبير بينهما، علم الكلام محاولات إجتهادية لفهم العقيدة أو تنظيرها، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية وللأحداث السياسية وللغة العصر ومستوى الثقافة"([10]).

وحسب حفريات وتدقيقات طرابيشي –كما يقول صادق العظم– "فإن ( التدوين عَرَفَ نقلة حاسمة إلى الأمام مع نقل الأمويين عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق، فمعاوية " أول من سأل في التاريخ واستقدم العلماء وأول من أمر بالتدوين"). كما يذكر نقلا عن المسعودي في "التنبيه والإشراف"، ( أن هشام بن عبد الملك أمر بأن ينقل له من الفارسية إلى العربية " كتاب عظيم " في تاريخ الفرس اسْتُقِيَتْ مادته " مما وُجِدَ في خزائن ملوك فارس – ويشمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم ). كما يذكر نقلا عن ابن النديم أن سالماً المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك الذي كانت خلافته بين 105 – 125، نَقَلَ له رسائل أرسطاليس إلى الإسكندر.

"على أرضية هذا السياق التاريخي، تم استدعاء الفلسفة لأول مرة في الثقافة العربية، عبر ترجمة أو تعريب الفلسفة اليونانية، أو كما كانت تسمى آنذاك ( علوم الأولين ). فاستمرت وكثرت الترجمات في العهد العباسي لاسيما في عهدي المأمون والمنصور. وتبلورت نتيجة لذلك ثلاث مجالات للنظر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة وهي: علم الكلام، الفلسفة، التصوف"([11]).

"غير انه من المثير للاسف أن يكون ما أُلِّفَ في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالأخص، لم يصل حتى إلى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة، أي العباسي، والا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الأموي.

هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح ان يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي، في ذلك العهد، اخصب نتاجاً وأكثر انتشاراً واجتذاباً لناس مجتمعه، لانه أكثر تحدياً للفكر الرسمي الأموي، ولذا نرى انه ليس ببعيد ان تكون السلطة السياسية السائدة يومئذ والفئات الفكرية الموالية لها، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر، بل إعدامه كما يظهر، بحيث لم نستطع ان نتعرف عليه الا من مؤلفات خصومه بالاغلب، أما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ومنذ خلافة المأمون بخاصة، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام إلى حد يكاد يصح معه القول ان مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات أصبحت الظاهرة الأكثر بروزاً لمجمل الحركة الفكرية حينذاك.

وبقي الأمر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام، بل كطرف مقابل له، وكسلاح ايديولوجي من نوع جديد أكثر تقدماً منه.

ان "مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التأليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسين اللذين احتلا ساحة علم الكلام كلها تقريباً: معسكر المعتزلة، معسكر الاشاعرة"([12]).

أخيراً، نشير إلى أن علم الكلام في مسيرته الطويلة، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (131هـ / 748م)، حتى عهد اشهر المتكلمين السلفيين المتأخرين ابن تيمية (661 – 728هـ / القرن الرابع عشر الميلادي)، فاننا يمكن ان نستخلص أمرين أساسيين([13]):

أولاً– ان علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني – العقائدي التي اثارتها أنواع الصراع الاجتماعي – السياسي في المجتمع العربي – الاسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى مركبات من الأفكار عن عالم ما وراء الطبيعة حتى كادت تحتجب ابعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات، مضافة إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العلم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية.

وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب، أو تختلف عليها، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف.

على ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل، او في بعضها، أو في مجموعها، كانت دائماً – اذا نظرنا إلى أبعد من الظاهرات الشكلية للافكار – منطلقات واقعية اجتماعية، أي انها ناشئة، بأبعد جذورها، عن مواقع اصحاب هذه الأفكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم.

ثانياً– ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيستين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الاشعري.

وفي كل الأحوال، فإن دراسة علم الكلام على اساس الاتجاه الفكري والايديولوجي لا بد ان تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسين تقاسماً تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الاشعري.

**الإيمان والعقل لدى أصحاب علم الكلام:**

" في ظروف سيادة الإيديولوجية الدينية تغدو مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، الدين (او اللاهوت) والفلسفة، إحدى النقاط المحورية في الصراعات الفكرية، وقد اكتسبت هذه المسألة في الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل، وانحاز المتكلمون، في حَلِّهم للمسألة، إلى طرف العقلانية، فقالوا بتقدم العقل على النقل، وأنكروا التقليد والمقلدين، وأكدوا على الشك مرحلة تمهيدية تسبق الأخذ بأي من الآراء والمذاهب.

وقد قوبلت نزعة المتكلمين العقلانية والنقدية بالعداء المستحكم من قبل رجال الدين الرافضين للعقل والتأويل، كما كانت المعارضة لعلم الكلام قوية أيضاً بين أنصار المذاهب الأخرى، المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس، ت:795) والشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي، ت:820) والحنفية (نسبة إلى أبي حنيفة، نعمان بن ثابت، ت:767)، ومن أبرز خصوم المتكلمين كان البربهاري (ت:941) وابن الجوزي (ت:1200) والمقدسي (ت:1223) وابن تيمية (ت:1328) من الحنابلة، وابن حزم (ت:1063) من الظاهرية، وابن عبد البر (ت:1071) من المالكية، والذهبي (ت:1348) من الشافعية"([14]).

وقد تجسد العداء للكلام وأهله في جملة من الأقوال والمأثورات، التي نسبت إلى كبار رجال الدين في الإسلام، وبينهم مؤسسو مختلف المذاهب الفقهية، ومن ذلك:

- "لا يفلح صاحب الكلام أبداً". "علماء الكلام زنادقة" (ابن حنبل).
- "لأن يبتلي العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام" (الشافعي).
- "من طلب العلم بالكلام تزندق"؛ "العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم" (مالك بن أنس)؛

وترتب على المتكلمين الرد على مثل هذه الإتهامات، والدفاع عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الفلسفية منها واللاهوتية.

ففي مرحلة تطور علم الكلام فترة نهوض وانتشار المعتزلة، كان علماء الكلام يجاهرون بالتطلع للتضلع في علوم الفلاسفة. فيتحدث الجاحظ عن المتكلم الحقيقي بقوله: "وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما"([15]).

**أولوية العقل :**

" لم يلجأ المتكلمون، وهم يعملون لمجابهة الإيمانية وإرساء العقلانية، إلى التسلح بالآيات القرآنية، الداعية إلى التأمل والنظر، فقط، بل واستندوا أيضاً إلى جملة من الأحاديث، المروية عن النبي، في امتداح العقل والثناء عليه.

وقد عرفت مجموعات مثل هذه الأحاديث بـ"كتب العقل". ومن أوائل تلك الكتب كان ما وضعه داؤد بن المحبر، الذي كان معروفاً بالحديث، ثم تركه "وصحب قوماً من المعتزلة".

ومن أشهر الأحاديث الواردة في كتاب "العقل" لابن المحبر كان الحديث، الذي عرف لاحقاً بـ "حديث العقل": "أول ما خلق الله العقل. فقال له : أقبل، فأقبل. ثم قال له : أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك. فبك آخُذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب"([16]).

" ومن الأحاديث الرائجة في ذلك العصر، والتي تشيد بالعقل وفضله : "إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد، فما يجزي يوم القيامة إلا بقدر عقله"؛ "تُفَكِّر ساعة خير من عبادة ستين سنة"..

في هذا الجانب، نؤكد على أن العقل عند المعتزلة، هو "وكيل الله" على الأرض، وخلافاً لأصحاب الحديث وأهل السنة، الذين يرتبون الأدلة على النحو التالي– الكتاب، فالسنة، فالإجماع، أضاف المعتزلة إلى هذه الثالثة دلالة العقل، وقدموه عليها جميعاً، وهم يعللون ذلك بانه قبل الاستناد إلى السُّنة أو الكتاب يجب أن نعلم بأن ثمة إلهاً، أنزل الكتاب وبعث الرسول، والعلم بذلك لا يأتي إلا من طريق العقل. "فالدلالة أربعة:

حجة العقل، والكتاب، والسُّنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل" ([17])، وبذلك استحق المعتزلة لقب "فرسان العقل في الإسلام"، فقد "رفض المعتزلة والأشاعرة صحة إيمان المقلد، حتى وقالوا بتكفيره، إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقلي، وكان تعصب المتكلمين للعقل، وسعيهم للسير بالعامة والجمهور على دروب النظر والاستدلال، تعبيراً عن نزعتهم التنويرية، ولم تكن مطالبهم بتعويد الناس، ومنذ الصغر، على التفكير النقدي، مجرد نداءات طوباوية مجردة، معزولة عن الواقع والحياة، وتدل على ذلك، مثلاً، الحلقات العديدة التي أقامها المعتزلة لتثقيف الناشئة يرسلون إليها أبناءهم وبناتهم"([18]).

إضافة إلى ما تقدم، نشير إلى أن "مجالس المتكلمين" لم تكن مجرد حلبات للتباري في الجدل والمناظرة، بل وكانت أيضاً، بالنسبة للفئات الواسعة من الجمهور، بمثابة مدارس للتفكير النظري، والنقدي منه خاصة، وكانت الموضوعية الأخلاقية عند متكلمي المعتزلة وثيقة الصلة بنزعتهم العقلانية. فهم يرون أن العقل قادر لوحده، قبل "ورود السمع" أي قبل سماع ما يأتي به الرسل من الشرع المنزل، على معرفة الخير والشر، "فاتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحُسْنُ والقُبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك (بالعقل).

لكن على الرغم من موضوعية الرؤية العقلانية، وصوابيتها لدى المعتزلة خصوصاً، إلا أن العقلانية الكلامية كانت تبدو لقوم من خصوم الاستدلال والنظر من الإيمانيين تهديداً لـ"الدين الحنيف" و"الإيمان الصحيح"([19]).

" كان المتكلمون لا يُسلِّمِوَن بالتسلسل إلى غير نهاية فيما مضى، وكانوا يتصورون انتشاء العالم في الزمان على غرار سلسلة الأعداد الطبيعية، التي لها ابتداء (الواحد)، ولكن ليس لها انتهاء، بيد أن بداية العالم هذه ليست من طبيعة فيزيائية، بمعنى تقدم الزمان عليه، وإنما هي ميتافيزيقية بالأحرى، ذلك أن الزمان نفسه عند المتكلمين (كما عند أفلاطون) ذو بداية، متناه من الماضي، حادث بحدوث العالَم، ومن هنا يمكن نعت العالم بأنه مُحْدَثْ أزلي.

وإذا كان العالم – شأن الزمان – ذا بداية، فإنه غير ذي نهاية، فالمتكلمون، كما يقول ابن رشد، "متفقون مع (الفلاسفة) القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل"([20]).

علم الكلام وإشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين:

إن اشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين، ظلت اشكالية معقدة وصلت إلى درجة العداء بين الفريقين، وأدت إلى حالة من الانقسام بين اتجاهين (فريقين):

الفريق الأول: اعتبر الفلسفة معادية للدين وأحكامه وكل من يأخذ بها كافراً أو مروج للكفر.

الفريق الثاني: رأى ان هناك توافقاً بين الدين والفلسفة، فكلاهما يقود الانسان إلى الوصول إلى الحق أو معرفة الحقيقة الالهية، لكن الدين طريقه الوحي، والفلسفة طريقها إعمال العقل والبراهين المنطقية.

لكن يبدو أن الفريق الأول تمكن من السيطرة في هذا المجال منذ ذلك الزمن إلى يومنا هذا مستنداً إلى ما يلي:

1. الدين يقوم على مسلمات بديهية لا يمكن الخوض فيها، أما الفلسفة فهي من صنع الانسان تحتمل الخطا والصواب.
2. الدين يشتمل على كل الحقائق السماوية والدنيوية حسب النص القرآني، ولا حاجة للفلسفة لتوضيح أي شيء أو اجتهاد مهما كان، ولذلك لا يمكن الجمع بين الفلسفة والعلم الالهي.

"ففي مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان متعارضتان، أولهما مدرسة "أهل الحديث"، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد المفرط بالحديث، حتى الضعيف منه، وفي مقابل هؤلاء قامت مدرسة "أهل الرأي"، التي انتشرت في العراق خاصة، والتي تميز أصحابها بقلة روايتهم للحديث وإهمالهم له، وبتدقيقهم في الأدلة، وبتحكيمهم العقل في الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل، وقد تتوجت مدرسة "أهل الرأي" بأبي حنيفة (نعمان بن ثابت، 699، 767). إمام المذهب الحنفي، الذي عرف بتوسعه وسماحته

عموماً، وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها في المذهب الحنبلي، وتوسط المذهبان المالكي والشافعي بين المدرستين، وفي ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمة، فقد نشب الجدل بينهم حول "الامامة" ("الخلافة")، من الأحق فيها بعد الرسول، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ. وكان ذلك، مثلاً سبب تمايز السنة والشيعة"([21]).

وتناقضت الآراء في التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت "الجبرية" إلى أن الأفعال كلها لله، وقالت "القدرية" بان الإنسان خالق "قدره"، خيره وشره.

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والاخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية، وأدى الحوار بين هذه الفرق إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، "فالقرآن حمال أوجه"، " وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة"، وفي خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في "علم الكلام"، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي"([22]).

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، "فإن "الفلسفة" بالمعنى الخاص للكلمة، جاءت وليدة "حركة الترجمة" وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه في انهم ينطلقون من المسائل التي يمليها الدين، ويسيرون على "قانون الإسلام"، أما الفلاسفة فيجرون على "قانون العقل"، وافق الإسلام أم لا، ولكن السمة، التي تجمع بين الكلام والفلسفة، كانت التعويل الأول على النظر العقلي والاستدلال المنطقي، وذلك خلافاً للايمانيين النصيين من الفقهاء ورجال الدين"([23]).

ففي ظروف الاختلاف والتناقض بين أصحاب النقل وأصحاب العقل، نشأ علم الكلام في محاولة للرد العقلاني على المختلفين من أصحاب النقل الرافضين للعقل، وبالتالي نشأت المحاولات المعرفية للتوفيق بين الدين والفلسفة، وكان من بين أهم من

بدأ المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (805 م– 873م) الذي حرص على عملية التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبار أن هدفها الوصول إلى الحقيقة.

في تلك المرحلة "ظهرت فرقة المعتزلة (منتصف القرن التاسع الميلادي) الذين يعتبروا بحق فرسان العقل في الإسلام، وكان لهم الريادة في تأسيس علم الكلام، على الرغم من محاولات أهل السُّنة طمس الحقيقة ونسبتها إليهم إلى جانب العديد من الفرق الاسلامية التي كانت تُكَفِّر بعضها البعض وتَعْتَبر كل فرقة نفسها "الفرقة الناجية" فيمقابل "أهل الأهواء والبدع"، لكن من بين أهم وأوسع هذه الفرق، أهل السُّنة الذين لم يعترفوا بدور المعتزلة وأفضالهم في تأسيس هذا العلم.

من ناحية ثانية، " أسس المعتزلة علم الكلام للبرهنة على بطلان معتقدات"أهل الحديث" الذين يرون في ظاهر الوحي مبدأ لا يقبل المناقشة؛ بينما ذهب المعتزلة "إلى اعتباره موضوع برهنة"، لذلك لم يُخطئ أدونيس حين كتب عن "الثابت والمتحول" في الفكر الاسلامي، وأناط المتحولات بقوى المعارضة التي كان المعتزلة متكلميها بامتياز"([24]).

لذلك كله أثرى فكر المعتزلة – في عصر الازدهار – علم الكلام وأكسبه طابعاً اجتماعياً؛ بعد أن كان جدلاً مجرداً، كما "أثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقي دون مساس بالإيمان، كذلك بقيام مختلف العلوم على أساس عقلية"؛ وربما تجريبية مبكرة، وأخيراً مهد علم الكلام – المعتزلي على الخصوص– لظهور الفلسفة الاسلامية "ونقل طرق التفكير إلى مرحلة تطورية متقدمة"([25]).

كذلك ساهم اخوان الصفا (في القرن العاشر الميلادي) في هذه العملية التوفيقية بين الفلسفة والدين، وأكدوا ان لا مجال لنقاء الدين إلا بتطهيره بواسطة الفلسفة وقالوا ان الدين هو من الحقائق الفلسفية.

أما أبو نصر محمد الفارابي (872 م – 950 م)، فكان من أوائل المساهمين في تأسيس الفلسفة الاسلامية، وذهب إلى التوفيق بين الحكمة/ الفلسفة والدين، كما أعلى من شأن الفلسفة أكثر من شأن الأنبياء، حيث قال "إن النبي حصل على معارفه من الوحي الإلهي، أما الفيلسوف فهو ممن نذر نفسه للمعرفة بجهوده حتى وصل إلى الحقيقة"، فالفلاسفة عند الفارابي أفضل من الانبياء.

أما الفيلسوف أبو علي الحسين بن سينا (980 م– 1037م)، فقد حاول دمج الفلسفة بالدين مؤكداً على الترابط بين الفلسفة والدين رغم الاختلافات بين الفلسفة والشريعة.

أما أبو حامد الغزالي (1058 م – 1111 م)، فقال "إن الفلسفة عاجزه كما العقل عاجز عن الوصول إلى الحقيقة، ولا يجوز التقريب بين الفلسفة والدين، بل عمل على هدم الفلسفة التي تناقش المسائل الدينية".

أما أبو الوليد ابن رشد (1126 م – 1198 م)، في رده على الغزالي، قال "إننا إذا سلمنا بغياب العقل وعجزه كما يقول الغزالي، فمعنى ذلك ان هذا العجز يمتد إلى اثبات النقل"، خاصة وان الغزالي يؤكد على عجز العقل.

واعتبر ابن رشد ان العقل هو هبة من الله، ومن المستحيل ان يخلق الله شيئاً ويرفضه، فالحق لا يرى إلا الحق، وبالتالي فإن الفلسفة واجبه – كما يقول ابن رشد– بنص الدين والقرآن، ما يعني أن (الفلسفة والدين) في حالة اتفاق من حيث الجوهر، وإذا وجد أي اختلاف في النقل مع العقل لابد من أن نلجأ إلى تأويل النص القرآني.

في ضوء ما تقدم، فإن "ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الابيستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنصية والإيمانية والصوفية، فالمتكلمون، قالوا بالعقل مرجعاً أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية"([26])، لكن هذه الرؤية العقلانية الأقرب إلى المعتزلة، تراجعت بفعل التأثير السلبي للأشاعره، الأمر الذي أدى إلى احتدام التناقض بين علم الكلام والفلسفة –كما يقول د. حسين مروة– فقد "كان لابد ان يحتوي دياليكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية

بينهما، منذ بدأت تظهر ضرورات الاستقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي).

ولعل أهم مصدر لهذه التناقضات –كما يضيف د. مروه– "هو ان علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير، وتحصيل المعرفة، حتى في ما وراء الطبيعة، كان من الطبيعي – وفقاً لقوانين التطور العامة– ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي– الاسلامي بناء على كونه –أي علم الكلام– قد استوفى حاجة وجوده، واستنفذ مهماته التاريخية، وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة، ولكن "ردة الفعل" المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الأشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة الفعل هذه، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظراً.. "كانت هذه النتيجة أن مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الاشعري من جهة، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية. أي ان التحول كان تحولاً تناقضياً من بدايته، بمعنى أن هذا التحول تحقق عملياً بحدوث طرفين تناقضيين: الفلسفة، وعلم الكلام الاشعري"([27]).

من هنا رأينا تلك الظاهرات التاريخية التي برزت بأشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام "المابعد المعتزلة" والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة "اخوان الصفاء" حتى فلسفة ابن رشد.

فالتناقض العدائي بينهما، اذن "قائم على أساس ايديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها. اذ– كما رأينا– بدأ علم الكلام الاشعري يشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي، وان حاول الاشعريون الظهور بمظهر "عقلاني" لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض، ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً ان الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو –في الواقع– صراع أيديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام مُعَبِّراً عن الايديولوجية "الرسمية" ، وصارت الفلسفة – بالإضافة إلى التصوف– معبرة عن أيديولوجية مختلف الفئات الإجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية،

بدليل ان الإضطهاد ، المُخْتَلِف الأشكال، الذي عانته الفلسفة طوال قرون كان يبدأ اضطهاداً فكرياً في مؤلفات المتكلمين، ثم يتحول إلى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة"([28]).

من هذه الصورة يصبح واضحاً، انه لم يكن مصادفة في أوروبة القرون الوسطى، ان تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من آراء الغزالي الكلامية الأشعرية المعادية للفلسفة، سلاحاً لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية، كما فعل –مثلاً– ريموندمارتن R.Martin المعاصر لتوما الاكويني، في كتابه "الدفاع عن الايمان" الذي ألفَّه بطلب من ريموند بونيافورت Raymond Puniaforte رئيس هيئة الدومينيكيين، وأدخل فيه كثيراً من آراء الغزالي والأشعري.

ليس هذا مصادفة –كما يستنتج بحق د. مروة– "بل هو أحد المظاهر التي تجلى بها انتقال المعركة الأيديولوجية في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي، من ميدانها في الشرق إلى ميدان جديد في أوروبة، بعد أن اخذ المجتمع العربي – الاسلامي ينهار اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، واخذت بذور النهضة الأوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهايات القرون الوسطى"([29]).

" كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية، حين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها ليتخلى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها، جاءت ردة الفعل (الأشعرية) المحافظة تلك هي محل الفلسفة، لكن هذا لم يكن ممكنا، لان التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها.

لذلك "رأينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان: من جهة، علم الكلام الاشعري المحافظ الذي حاول ان يقطع تطور الفكر العربي ليعود به إلى طريقة اهل السنة.. ومن جهة أخرى، الفلسفة التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات التطور، كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلى في حملات الارهاب الفكري حينا والمادي حيناً ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك، وقد لعب

الغزالي الدور الاهم والاشد تأثيراً في عملية الارهاب هذه، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون الوسطى من افكاره سلاحاً ضد خصومها في أوروبة حينذاك"([30]).

([1]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985- ص 11

([2]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978 – ص 874

([3]) المرجع نفسه – ص839

([4]) المرجع نفسه – ص840

([5]) المرجع نفسه – ص841

([6]) المرجع نفسه – ص841

([7]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000- ص 29

([8]) عُرِفَ الجهمية بنزعتهم الجبرية الخالصة، التي تعكس توجههم نحو مذهب وحدة الوجود (البانتيئية Pantheism). وكان من أبرز أعلامهم ضرار بن عمرو (ت:815) وبشر المريسي (ت: 833) وتلميذه الحسين النجار، وسرعان ما أخلى الجهمية مكانهم للمعتزلة، الذين شاركوهم رؤيتهم للإله وصفاته، واعتقدوا مثلهم بخلق القرآن.

([9]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص 11

([10]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) .. فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف – ص 56

([11]) معاذ حسن – حاجة العرب إلى الفلسفة (1–2) – موقع: الأوان – 22 آذار (مارس) 2008.

([12]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– ص842

([13]) المرجع نفسه – ص848

([14]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – الفلسفة العربية الإسلامية – دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 39

([15]) المرجع نفسه – ص 45

([16]) المرجع نفسه – ص 49

([17]) المرجع نفسه – ص 50+51

([18]) المرجع نفسه – ص 53

([19]) المرجع نفسه – ص55 / 58

([20]) المرجع نفسه – ص 69

([21]) مرجع سبق ذكره – ص 18

([22]) المرجع نفسه – ص 19

([23]) المرجع نفسه – ص 21

([24]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) .. فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف – ص 51

([25]) المرجع نفسه – ص 77

([26]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم– مرجع سبق ذكره – الفلسفة العربية الإسلامية – ص 25

([27])حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية– الجزء الأول – ص874

([28]) المرجع نفسه – ص875

([29]) المرجع نفسه – ص876

([30]) المرجع نفسه – ص887

# الفلسفة الإسلامية والعلم

الحوار المتمدن–العدد: 6685 – 2020 / 9 / 23

يؤكد كل من "غنارسكيربك" و"نِلزغيلجي" في كتابهما "تاريخ الفكر الغربي" أنه قد جرى فقدان معظم الإرث الفلسفي والعلمي اليوناني في الغرب في الفترة الزمنية الممتدة من سقوط الإمبراطورية الرومانية والنهضة الثقافية العظيمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وعلى كل حال، نقول إن الفلسفة والعلم اليونانيين حُفِظا في المنطقة الثقافية العربية – الإسلامية، فقد احتفظت الدولة الاسلامية بكثير من الارث الفلسفي والعلمي اليوناني، ذلك إن العرب والمسلمين لم يكونوا مجرد متلقين سلبيين للثقافة والعلم اليونايين، والأصح أن نقول إنهم حصلوا على الإرث من الحقبة الهيلينية بفعالية، وتابعوه بطريقة خلاقة، وكان اكتسابهم ذلك الإرث مصدر تقليد علمي جديد ساد النشاط الفكري إلى زمن الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر"([1]).

فقد، تُرجمت أعمال أرسطو وفلاسفة يونانيين آخرين إلى اللغة السريانية في مرحلة مبكرة، أما الإختراق العظيم في الانتقال الثقافي، فقد حدث في زمن الخلفاء العباسيين في بغداد، وكان حكم هارون الرشيد (786 – 809) علامة البداية لنهضة هيلينية شاملة في العالم العربي، ابتدأت بمشروع ترجمة واسع، واكتمل الكثير من العمل في أول الأمر، بفضل العرب المسيحيين الذين كانت السريانية لغتهم الثقافية، وكان لتلك الترجمات أثرها البارز في تبلور الفلسفة الإسلامية من ناحية، وفي تطور العلوم والاكتشافات العلمية لدى علماء المسلمين من ناحية ثانية.

كانت أهم إسهامات المسلمين في تطور العلم في ميادين الكيمياء والرياضيات والطب والفلك وعلم البصريات، ويعتبر الطبيب والفيلسوف العربي أبو بكر الرازي (865 – 925) أول من درس أمراض الأطفال مثل الحصبة والجدري، وألف الرازي عدة كتب

مدرسية، كان انتشارها واسعاً ليس بين العرب فحسب وإنما في الغرب أيضاً. وترجمت أعماله إلى اللغة اللاتينية في القرن السابع عشر.

ثم تابع ابن سينا (980 – 1037) عمل الرازي، وكطبيب، تَأَثَّرَ ابن سينا بجالينوس، وكان عمله الرئيسي هو كتاب قانون الطب جمعاً واسعاً لأفضل ما في الطب اليوناني والاسلامي، وباعتباره فيلسوفاً متميزاً، فقد "حاول ابن سينا مثل العديد من اللاهوتيين المسيحيين أن يصوغ حقائق الإسلام بتصورات المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية المتأخرة (الأفلاطونية الجديدة)، وكانت النقطة الحاسمة في فلسفة ابن سينا متمثلة في نظرته إلى المادة، لكنه انطلاقاً من احتفاظه بفكر أفلاطون وأرسطو، بدا وكأنه رفض الفكرة التي تفيد أن الله خلق المادة من العدم، أي أن الفيض من النور الإلهي ملأ المادة، لكنه لم يخلق المادة، وكانت هذه نقطة البداية لنزاع مُرْ داخل الفلسفة الإسلامية الأولى.

كما كان للعلماء العرب إسهامات بارزة في عدة ميادين، "نذكر من بينهم ابن الهيثم (965 – 1039) الذي احتل مركزاً فريداً، وأحرزت أعماله تقدماً مفاجئاً في علم البصريات من نواح عديدة، كما حقق ابن الهيثم تقدماً عظيماً في بحث العدسات، وفي المرايا الكروية والمنحنية، وحقق تحليلاً دقيقاً لكيفية عمل العين، واليوم، ينظر إلى ابن الهيثم على أنه أعظم فيزيائي عربي، وقد أثَّر تأثيراً عظيماً على العديد من العلماء الغربيين، بمن فيهم روجر "بيكون"، ويوهانس كبلر، وإسحق نيوتن"([2]).

لقد هوجمت فلسفة ابن سينا من الغزالي (1058 – 1111) في كتب عديدة، وكان الغزالي أحد أعظم المتصوفين واللاهوتيين الإسلاميين، وكانت نقطته الرئيسية هي في قوله، إن إله الفلاسفة ليس الله الموجود في القرآن، وعندما يحصل نزاع بين الفلسفة والقرآن، على الفلسفة أن تخضع.

لكن فلسفة ابن رشد (1126 – 1198) استطاعت وفق رؤيتها العقلانية، التصدي لفلسفة الغزالي، ومن ثم بات ابن رشد أكثر المفكرين العرب تأثيراً في أوروبا منذ القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر.

ففي نزاعه مع الغزالي، قال ابن رشد بعدم وجود أي تناقض بين نتائج الفلسفة والقرآن، فقال: "لما كان هذا الدين حقاً، ويشجع البحث الذي يؤدي إلى معرفة الحقيقة، فنحن المجتمع المسلم، نعرف أن البحث بعون من النقاش، لا يؤدي إلى نتائج تعارض ما أعطتنا إياه النصوص المقدسة، لأن الحقيقة لا تتناقض مع الحقيقة، بل تنسجم معها، وتشهد لها، إذاً، أنَّى لنا أن نشرح التناقضات الواضحة؟ وهنا قدم ابن رشد مبدأ في التأويل أدى أيضاً دوراً مهماً في الفلسفة الغربية: أوضح أنه يجب أن لا نتناول كل شيء في القرآن حرفياً، فعندما يبدو هناك تعارض بين التأويل الحرفي لآيات القرآن مع العقل، فيجب تأويل الآيات مجازياً أو قصصياً رمزياً، وما أحوجنا اليوم إلى ذلك التأويل الفلسفي العقلاني في مجابهة الأصولية([3]).

لقد كان علماء المسلمين في جميع الميادين تقريباً، كميادين الفلك والرياضيات والطب والبصريات، في عداد العلماء الأكثر تقدماً في القرون الوسطى، وظل العرب لأكثر من ستة قرون متقدمين على الغرب، تقنياً وعلمياً.

" لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سيناء وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلماً بها عند جوردانو برونو (1548 – 1600) مثلاً، وبيترو بومباناري (1464 – 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية للالحاد استناداً إلى كونه رشدياً، وكذلك الفيلسوف الايطالي الآخر برناردیو تيليزيو (1508 – 1588) الذي تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة.

كما "دخلت الفلسفة العربية معركة الصراع الايديولوجي ، منذ بدء تشكلها الأولي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ"القدرية" التي رفضت خضوع الانسان لأحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الالهي، ثم عِبر أفكار المعتزلة الذين واصلوا طريق "القدرية"([4]).

وبعد أن تطورت الاشكال الفلسفية إلى منظومات متناسقة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، "ارتفع الصراع الايديولوجي، بفضل

هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشتد التمايز الاجتماعي، طبقياً وفئوياً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة، وفي ما بعد واصلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية – الاسلامية)، أي حين دخلت أوروبة القرون الوسطى"([5]).

ذلك أنها ، في حالتها تلك ، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً ، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الايديولوجي في أوروبة بين اللاهوتية المسيحية والعلم، يؤكد على ذلك "تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن "الفلسفة الاسلامية هي التي أعطت الحركة الانسانية مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الايطالية واثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط"([6]).

ويبقى السؤال: لماذا لم يؤد العلم العربي إلى العلم الحديث؟ لماذا حدثت الثورة العلمية في أوروبا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم تحدث في العالم العربي– الإسلامي؟

وقد يكون السؤال الأكثر إلغازاً هو: لماذا مال العلم العربي بعد القرن الرابع عشر إلى الأفول؟ ولماذا صارت الفلسفة العربية والعلم العربي في حالة ركود؟ ليس بالإمكان إعطاء جواب شامل عن هذه الأسئلة هنا. وسنكتفي بمجرد الإشارة إلى جواب ممكن.

كان الفلاسفة والعلماء العرب الذين عرفناهم مسلمين كلهم، وقد أقاموا عملهم على الفلسفة والعلم اليونانيين، من غير أن "يؤسلموا" المسائل والنتائج، وقد كان ذلك مُجازاً ومُحْتَملاً في البداية، لكنهم راحوا يتعرضون إلى نقد متزايد من القادة الدينيين.

وازداد الضغط الديني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وما كان يدعي العلوم الأجنبية لا تلقى دعماً إلا إذا أمكن تبريرها دينياً، او كان لها وظيفة دينية، مثلاً: كانت علوم الفلك والهندسة والحساب علوماً مهمة، فقط لان واجب المسلمين كان يقضي بأن

يعرفوا الوقت الصحيح للصلاة، واتجاه مدينة مكة!!، أما من المنظور الديني، فقد انْتُقِدَتْ فروع علمية بداعي أن لا فائدة منها للنظرة القرآنية إلى العالم، أو لتدميرها تلك النظرة"، وبالنتيجة فقد "أدت الأسلمة (Islamization) المتزايدة للعلوم اليونانية إلى تقييد ميادين البحث، وقد تكون تلك الأسلمة أحد أهم الأسباب التي أدت إلى الركود والأفول في القرن الخامس عشر، فضلاً عن ذلك، كان الإفتقار إلى أساس مؤسساتي للعلوم في الثقافة العربية مسألة خطيرة، فالمؤسسة التعليمية الرئيسية عند العرب كانت المدارس، وكانت مكرسة بشكل رئيسي للعلوم الدينية أو الإسلامية، وتركزت جميع ميادين التعليم على دراسة القرآن، وحياة النبي وصحابته، والقانون الإسلامي (الشريعة). أما الفلسفة والعلوم الطبيعية فلم يكونا جزءاً من برنامج الدراسة"([7]).

من ناحية ثانية، فقد "عمل فلاسفة وعلماء كثيرون في المدارس، لكنهم لم يحاضروا عن الفلسفة والعلم اليونانيين، لذلك، صار الاشتغال في "العلوم الاجنبية" مسألة نشاط خاص، أو ارتبط بالمساجد (علم الفلك) وبالبلاطات الملكية (علم الطب)، ولم يُؤَسَّس إطلاقاً علم عربي مستقل ومصدق عليه من النخبة الدينية والسياسية في العالم العربي – الإسلامي، كما لم يعترف إسلام القرون الوسطى بنقابات التجار والصناع والشركات، لذا، كان من الصعب شرعنة قيام مجموعات حِرَفية من الطلاب والمدرسين، ونتج عن ذلك، استحالة تأسيس مؤسسات أكاديمية مستقلة تتمتع بحكم ذاتي – كما كانت ميزة الجامعات الأوروبية في أواخر القرون الوسطى، وربما كان أهم سبب للركود في القرن الرابع عشر يمثل في أن العرب لم ينشئوا جامعات مستقلة مجازة أو مدعومة من مسؤولين مدنيين أو دينيين"([8]).

لقد أدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، "فالقرآن حمال أوجه"، "وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة"، وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكماً أعلى في المناقشات اللاهوتية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها، وفي خضم هذه المشادات ظهرت

وتطورت النزعة العقلانية في "علم الكلام"، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، "فقد كان يمثل علم السياسة بصورة ما، فقد " تأثر علم الكلام بسائر المعارف المعاصرة في نشأته وتطوره، وفي نكوصه وتدهوره، ومهد للفلسفة نفسها كعلم ظهر مواكباً لازدهار علم الكلام، وإذا أفاد المتكلمون الفلاسفة من الفلسفة اليونانية من حيث المنهج وتصنيف الموضوعات؛ فإنهم في تفلسفهم انطلقوا من واقع المجتمع الإسلامي نفسه؛ فقدموا إجابات فلسفية عن إشكاليات وقضايا الواقع، وإذ تطورت طرائق تفكيرهم في معالجة هذه القضايا؛ فقد أصبحوا فلاسفة بالفعل، وليس بالنقل عن اليونان أو غير اليونان"([9]).

**إنحطاط الفكر والفلسفة الإسلامية:**

دخل الفكر الإسلامي عموماً "طور الانحطاط" –كما يقول د. محمود اسماعيل– على حد تعبير ابن خلدون، بسيطرة "الاقطاعية" العسكرية في أقاليم "دار الإسلام"، وما ترتب عليها من "انهيار العمران" وغلبة النقل والسماع على العقل والإبداع، فاختفت العلوم العقلية أو كادت، واقتصرت العلوم النقلية على الشرح والتذييل، وكان دور الحكومات العسكرية والثيوقراطية في اضطهاد المبدعين بارزاً، باعتبارهم أهل بدع وضلالة وغواية، إضافة لدور "فقهاء السلطان" في التحريض على إحراق تراث الخصوم، وإثارة العوام ضد أهل الرأي، وانصراف الأخيرين إلى التقية والستر" أو السير على نهج النصيين؛ تحاشيا للقتل أو السجن أو المصادرة.

وبديهي –كما يضيف د. محمود اسماعيل– "أن يكون مصير الفلسفة ومنتحليها من الاضطهاد أفدح وأشمل؛ إذ جرى اعتبارها مدخلا إلى الإلحاد والزندقة، والمشتغلين بها كفرة هراطقة؛ فحرمت عليهم الوظائف الرسمية، وصودرت ممتلكاتهم بعد إحراق كتاباتهم، وكما يُجْمع الدارسون المحققون، فإن هذه الأزمة وقعت حول منتصف القرن الخامس الهجري وأنها بدأت في الشرق ثم سرت في سائر أرجاء العالم الاسلامي، كما يعتبرون الغزالي – فقيه السلاجقة– مسؤولاً عن إضرام نيران الحرب ضد الفلسفة

والفلاسفة، خصوصاً بعد تأسيس المدارس "النظامية" التي تصدت لفرق المعارضة على الصعيد الفكري بهدف نصرة مذهب أهل السنة والجماعة"([10]).

ومعلوم أن "هذه المدارس رَوَّجَتْ لفكر الغزالي الذي كان مزيجاً غريباً من الأشعرية والشافعية والتصوف، وهذه المدارس ظلت أنموذجا يُحتذى في العالم الاسلامي حتى بعد سقوط الإمبراطورية السلجوقية، وأن الحكام السُّنة تبنوا المنظومة الغزالية؛ فاعتبروها حربا على "الفلاسفة والمعطلة والدهرية"، ومعلوم أيضا أن التصوف "الطرقي" المُشَعْوَذ أضحى أيدلوجية العوام الذين طالما استجاشهم الحكام وفقهاء السلطان للبطش بالمشتغلين بالفلسفة"([11]).

فقد جرى تحريم الفلسفة وتجريم الفلاسفة باعتبارهم خطرا على الدين والدولة في آن، وليس أدل على ذلك من حكم أبى بكر الخوارزمي بان "الفلاسفة هم أجهل خلق الله وأحمق الناس.. فهم أساس الإلحاد والزندقة، والكفر كله شعبة من شعبهم"، لذلك توقف الإبداع الفلسفي في الشرق الاسلامي بعد ابن سينا، وليس ادل على تردي حال الفلسفة واضطهاد الفلاسفة في الغرب الإسلامي إبان هذا العصر من الحملة التي شنها ابن خلدون عن الفلسفة والفلاسفة، حين أفرد فصلا – في مقدمته– بعنوان: "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، إذ اعتبر الفلسفة "من العلوم العارضة في العمران" وأكد أن "ضررها في الدين كثير" وتحامل على فلاسفة اليونان جميعا؛ كذا على "أذنابهم" من المشائين المسلمين؛ واعتبر نظرياتهم باطلة في جميع وجوهها" ؛ لانها–في نظره– "مؤسسة على الظن"([12]).

ولعل هذا يفسر لماذا اضطر بعض فلاسفة الغرب الاسلامي إلى إحراق كتبهم – مثل ابن باجه– أو اللجوء إلى الرمز – مثل ابن طفيل– أو التعويل على الشروح – مثل ابن رشد – أو الاعتصام بالتقية، أو هجر الفلسفة نهائيا والاشتغال بالعلوم النقلية.

من ناحية ثانية، فإن تعامل الفلسفة العربية – الاسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرف، واليونانية – الرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي

الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي – الاسلامي خلال العصر الوسيط.

ولذا نلحظ، مثلا، كيف كانت نظرية الفيض الافلوطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي.

فليس أمراً "انتقائياً" اختيارياً أن يظهر في فلسفة "اخوان الصفاء" أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى اقتران النظر التأملي بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متاهاتها الغيبية محتوى أيديولوجي يرتبط –نسبياً– بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريق والمدينة معارضاً لأيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الإنتاج الاقطاعية بوجه عام"([13]).

ان "نظرية الفيض، حين تشكلت في الفلسفة الافلوطينية، كانت تحمل تعبيراً أيديولوجياً([14]) يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الايديولوجي في الفلسفة العربية، ذلك إن فلسفة أفلوطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية، وبالتالي فإن ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلوطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة "الاسياد"، في المجتمع العبودي اليوناني المحتضر حينذاك، وبين طبقة "العبيد" التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل حقوق الإنسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشؤون الثقافة.

ذلك أن أفلوطين كان المُعَبِّر الأيديولوجي عن طبقة "الاسياد"، لارتباطه الوثيق بالامبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذ الارتباط تمكن أفلوطين أن يصحب امبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242، وبحكم موقعه الاجتماعي – السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية التي تحكم العالم وعن "الانسجام الكامل" في النظام الواحد الذي يسود الحياة، انعكاساً لموقفه

التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في امبراطوره العتيد"([15]).

هذا كله يختلف –كما يؤكد د. حسين مروة– "عن موقف الفلسفة العربية والفلاسفة العرب، ومنهم "اخوان الصفاء"، فقد "ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية اقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فئات تجارية وفئات حرفية كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة.

وكان ممثلو هذه الفلسفة – من جهة ثانية– ينشأون من أوساط فلاحية أو من أوساط فئات تجارية أو حرفية أو من أوساط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تبق كما كانت في المجتمع العبودي وقفاً على أوساط "الاسياد" والاريستوقراطيين، بل بالعكس : أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أوساط شعبية.

في هذا الجانب يقول المفكر الشهيد د. حسين مروه "كان تاريخ البشرية قد عَبَرَ أكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الإنسان عن العالم تتقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية.

يضاف إلى ذلك ان معظم الفلاسفة العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفي التأملي وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد – بصورة ديالكتيكية– على تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك، وإن منطق هذه الحقائق كلها يفترض – بحق– ان تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه.

من هنا كان أمرا موضوعياً، لا ذاتياً ارادياً، ان تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذاك، نتاج التمازج الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة،

وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة وللمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالأخص"([16]).

خلاصة القول – أن الفلسفة الاسلامية عاركت أزمة منذ منتصف القرن الخامس الهجري؛ شانها في ذلك شأن سائر المعارف، وأن هذه الازمة دشنها الغزالى في الشرق، ثم سرت في سائر أقاليم "دار الاسلام"([17]).

لذلك كانت الغزالية إيديولوجية الخلافة العباسية – في عصر ضعفها– والسلطنة السلجوقية – في عصر قوتها– وكان الغزالى لا يشغله الهم المعرفي بقدر ما تطلع إلى الطموح الشخصي من خلال الارتباط بالسلطة، وقد أثبت –كما يؤكد د. محمود اسماعيل– "مدى ارتباطه بالسلطة؛ عباسية أولا، وسلجوقية خلال معظم سنى عمره بل راهن أحياناً على سلطان المرابطين في المغرب.

لذلك نؤكد أن مشروع الغزالي كان مشروعا سياسياً أكثر من كونه مشروعا معرفيا، ومن أسف أن السياسة عند الغزالي ارتبطت بالحكام الطغاة، وعلى حساب قوى المعارضة التي تصدى لدحضها معرفيا؛ كي يتسنى للسلطة إخضاعها وقمعها سياسيا، ومن أسف أيضا –كما يضيف د. محمود اسماعيل– أنه "نسج صيغته المعرفية زاعما أنها من عباءة الدين؛ بل لم يتورع عن توظيف الدين لاستئصال شأفة العلم، بتأويله المتعسف لتعاليمه السامية وانتحال الأحاديث خدمة لهدفه المنشود، بل لم يجد حرجا في نصب مذبحة للعقل في ضوء "أحكام النجوم" فأسهم بوعي – أو بدونه– في تخريب الفكر والواقع في آن"([18]).

لقد "أعلن الغزالي أن هدفه المنشود هو الدفاع عن المِلَّة بالتصدي للزنادقة والملحدين، ولم يكن هؤلاء إلا الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الذين شادوا صرح الفكر الإسلامي بامتياز، فكانت حملته في الواقع على سائر المعارف المخالفة لصيغته المهترئة معرفيا والموجهة سياسيا.

فما عدا العلوم الشرعية " غير مرغوب فيها لأنها مخالفة للشرع والدين" أو "لأنها علوم لا حاجة إليها"، وحتى العلوم الشرعية قصرها الغزالي على ما توافق مع أيديولوجيته التوليفية ؛ فشرعيات المعتزلة والشيعة محض مروق وإلحاد.

وإذ كفَّر الغزالي سائر الخصوم السياسيين؛ لم يتورع عن استخدام أفكارهم وحججهم في حملته على الفلسفة، ووظف بعض آراء الفلاسفة في حملته على المعتزلة والشيعة، وأفاد من الأفلاطونية المحدثة في محاولته دحض الفلسفة اليونانية برمتها، كما تحامل على الفلاسفة المسلمين لا لشيء إلا لأنهم ظهير لسلفهم اليونانيين، كما هاجم الغزالي العقل من أجل النقل، وفي دفاعه عن النقل استعان بسلطان العقل؛ بما يشى بانتهازية أخذها عليها منتقدوه من القدامى والمحدثين"([19]).

على أي حال، لن نتوقف كثيرا عند ما كتبه ابن رشد عن الغزالي؛ وحسبنا –كما يقول د. محمود إسماعيل– "أنه وصفه بالانتهازية والجهل ووقوفه إلى جانب السلطان ضد الرعية وغياب الضمير، والوصولية، وسوء التأويل، وسلاطة اللسان.. إلخ من النعوت التي تفت في اخلاقياته وتنال من قيمة معارفه، علاوة على ذلك اعترف الغزالي نفسه في أواخر أيامه بان "جهده ليس لصالح وجه الله تعالى؛ بل كان باعثه الجاه وبعد الصيت"([20]) واعترف في مؤلف آخر؛ بان نيته "لم تكن خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت"([21]).

في هذا السياق يقول الباحث سعيد العليمي: "إن السمة المميزة لتاريخ العصور الوسطى الاسلامية –فى القرنين الثالث والرابع الهجريين– هو أنه كان قبل أي شئ آخر، تاريخ احتدام الصراعات الطبقية والمعارك الايديولوجية الدينية والفلسفية، أو هو تاريخ الثورات العامية التى خاضت غمارها طبقات المجتمع الدنيا من فلاحين وبدو وحرفيين وعوام وعبيد، من عرب وزنج وفرس وانباط واكراد، هو عصر الهرطقات الدينية، والنِحَلْ الصوفية، والتمرد على الشريعه، والمهديين المنتظرين، هو دور الاستتار والتقيه فى مدن الضلالة من أئمة الجور. وهو بعد كل شئ عصر القلق الاجتماعي والانتفاض المسلح والحروب الضاربة التى زعزعت سلطة الخلافة العباسية"([22])، وتزايد عوامل

ضعفها وتفككها، الامر الذي أسهم في مراكمة مزيد من عوامل انحطاط الفلسفة العربية وامتداده حتى اللحظة الراهنة.

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 319

([2]) المرجع نفسه – ص 323

([3]) الأصولية الاسلامية ليست فقط حركة سياسية، بل هي قبل ذلك حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية، مما يجعلها منهاجاً فكرياً جديداً جديراً بدراسة جدية. الاصولية هي حركة تدعو إلى العودة إلى أصول الدين، أي القران والسنة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الاسلامي؛ فمشاكل الأمة الاسلامية لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى الينابيع الأصلية ورفض المظاهر والافكار غير الاسلامية، فهدف الاصولية هو إعادة الاسلام باكمله إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة. فبالرغم من اصرار الأصولية على وجود المبادئ الاخلاقية في الطبيعة الانسانية الا انها تؤكد على عدم قدرة الانسان على التوصل اليها بالعقل، وهذا يؤدي إلى ضرورة وجود الوحي من أجل منح الانسان المثل التي يجب اتباعها. ويمكن اختصار الفرق ما بين الاصوليين والمصلحين الاسلاميين إلى القول التالي: بينما يعتبر قطب والمودودي ان اسرار الطبيعة الانسانية معروفة فقط عند الله، يعتبر الافغاني وعبده واقبال وشر يعتي ان الانسان قادر على التوصل إلى بعض، اذا لم يكن كل، هذه الاسرار، يرجع هذا الفرق إلى الاختلاف في مفهوم العقل. لهذا تتوقف صحة المعرفة الانسانية عند الاصوليين على مطابقتها للطبيعة الفطرية، الا ان الجوهر الحقيقي للطبيعة لا يمكن معرفته ايضاً، ان معرفتنا، طبقاً لقطب والبنا هي معرفة الحقائق، والاسئلة الأساسية في الحياة عن السببية والكيفية لا يمكن للانسان الاجابة عليها، لهذا، فإن البديل عن المعرفة الانسانية هو الوحي وتقبله. المبادئ السياسية عند الأصولية: اصبح التوحيد عند الأصولية الخيط الذي ينسج به كل الأمور السياسية والاقتصادية والاخلاقية والعقائدية وكل أوجه الحياة – وبما أن الله، مصدر العلم والمادة، هو خالق الاثنين فإن له القول النهائي في الحياة السياسية أيضاً، فهذا المفهوم للتوحيد يشارك به ابو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب، فالانسان عندهم عليه الخضوع لله فقط، وهذا الخضوع هو ليس عقائدياً كما يعتقد المفكرون التقليديون، ولكن الاصوليين يصبغون مفهوم التوحيد بصبغة سياسية فإن اصرارهم على اخضاع السياسيين للدين يقودهم إلى اعتبار هؤلاء الاشخاص الذين لا يعملون على ايجاد او دعم الدولة القائمة على حاكمية الله ككفار وغير مؤهلين للحكم. (أحمد موصللي – الأصولية الاسلامية –الموسوعة الفلسفية العربية – رئيس التحرير: د. معن زيادة – المجلد الثاني – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1988 –ص 152)

([4]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص 712

([5]) المرجع نفسه – ص 713

([6]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978 – ص 10

([7]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 325

([8]) المرجع نفسه – ص 326

([9]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. المجلد العاشر.. محاولة تنظير– دار مصر المحروسة – الطبعة الأولى 2005– ص95

([10]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الإنهيار (3) ..الفلسفة والتصوف – دار مصر المحروسة – الطبعة الأولى 2005– ص 15

([11]) هذا الوصف، ينطبق إلى حد كبير مع انحطاط المجتمعات العربية في المرحلة الراهنة من القرن!؟

([12]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الإنهيار (3) – ص 16/ 17

([13]) حسين مروه – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الثاني – ص373

([14]) إيديولوجيا (علم الأفكار): الايديولوجيا بمعناه الأصلي: إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة إيديولوجيا ذات الأصل اليوناني Idea = فكرة، Logos = علم ألفينا أنها تعني علم الأفكار... مبتكر لفظة إيديولوجيا هو الفرنسي دتيسوتدوتراسي (1754 – 1836 م)، لقد وردت، في كتابه "مذكرة حول ملكة التفكير"، ثم كرس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها إياه، في كتابه الآخر "مشروع عناصر الإيديولوجيا"، تعني هذه الكلمة عنده: "العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها، لا سيما أصلها". ظل مفهوم الإيديولوجيا يراوح ضمن إطار "مذهب الإيديولوجيين" المذكور زهاء نصف قرن تقريباً، حتى جاء العالم الاجتماعي الفرنسي إميل دوركهايم (1858 – 1917 م) وأنشأ نظرية تقول بأن "الواقعات الذهنية ترجع إلى الواقعات الاجتماعية"، معتبراً هذه الأخيرة مستقلة عن وعي الأفراد.

يصف دوركهايم، على ضوء هذه النظرية، نشوء الحالات الإيديولوجية وتكونها بقوله: "بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم إيديولوجي". نستخلص من الاستشهادات الآنفة المعنى الفلسفي الذي أعطي لكلمة إيديولوجيا خلال المرحلة الثانية من تاريخها، ومفاده أن المنحى الإيديولوجي هو عملية الفهم المستندة إلى الأفكار، هو اليقين القائم على أفكار يعتمدها كقاعدة له، مثلاً على هذه المفهوم البرهان الأنطولوجي على وجود الله تعالى، أي الانتقال من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجود هذا الكائن الأعلى. وبتعبير آخر، يصح القول: إن لفظة إيديولوجيا كان يقصد بها، في المرحلة الثانية من تاريخها، التحليل أو النقاش القائم على أفكار مجردة لا تنطبق على أمور واقعية.

الفهم الماركسي للإيديولوجيا: في المرحلة الثالثة من تاريخها اتخذت كلمة أيديولوجيا معنى سياسياً اجتماعياً صرفاً، وأصبح استعمالها يقتصر عليه. في هذا المجال تعني اللفظة: "مجموعة من الأفكار، أو المعتقدات، أو الآراء، المتماسكة إلى حد ما، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة، أو حزب سياسي معين، بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يمكن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية". (رشيد مسعود – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1986 –ص159)

([15]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص374

([16]) المرجع نفسه – ص374

([17]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الإنهيار (3) – ص 18

([18]) المرجع نفسه – ص 38

([19]) المرجع نفسه – ص 39

([20]) انظر: إحياء علوم الدين ، ج1 ، ص9

([21]) انظر: المنقذ من الضلال ، ص48 (د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور الإنهيار(3).. الفلسفة والتصوف – ص40)

([22]) سعيد العليمي – قرامطة وشيوعيون؟ – الحوار المتمدن – 2018/1/15.

# المعتزلة

الحوار المتمدن–العدد: 6686 – 2020 / 9 / 24

**المعتزلة تاريخياً:**

"ترددت كلمة "الاعتزال"، وكلمة "المعتزلة" كثيراً في تاريخ الصراع السياسي – الفكري في الاسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم "المعتزلة" في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد، وأصبحت كلمة "الاعتزال" منذ ذلك الحين تعني الاشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تَفَرَّدَ به من آراء في جملة من "الأصول" الاعتقادية الاسلامية، وبما تَفَرَّدَ به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء، لكن مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ، ولم يقم على الفراغ– كما يقول بحق المفكر الشهيد د.حسين مروة – وانما "خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعاً بفضل ما احدثته افكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن افعاله، ومن توافقهما معا – رغم تناقضهما في هذه المسألة– على النظر العقلي في العقائد الاسلامية، وعلى الرجوع إلى التأويل العقلي للنصوص الاسلامية، وان اختلفت وجهة كل منهما في هذا التأويل"([1]).

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة، وكانت فترة نهوض المعتزلة في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي بمثابة "العصر الذهبي" في تاريخ علم الكلام([2]).

**جذور المعتزلة ومسيرتهم :**

في كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" –يرى د.حسين مروة– أن "جذورهم تعود إلى تيار "أهل العدل والتوحيد"، الذي كان من أبرز قادته الحسن البصري المعروف بعدائه للنظام الأموي، حيث تصدى هذا التيار لعقيدة " الجبر/ التي أظهرها الأمويون " وعارضها بإظهار موقف الإسلام المنحاز إلى حرية الإنسان

واختياره وقدرته، ومن ثم مسئوليته عن أفعاله، ثم جاء " واصل بن عطاء " الذي حدد الأصول الفكرية الخمسة للمعتزلة وهي: العدل _ التوحيد_ الوعد والوعيد_ المنزلة بين المنزلتين_ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن القاعدة الكبرى التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة، هي قضية حرية ارادة الإنسان في افعاله. ففي "رأي المعتزلة ان الإنسان اذ لم يكن مختاراً في ما يفعل، كان غير مسؤول عن افعاله، خيراً كانت ام شراً. واذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً لانه جزاف وعبث، وكان العقاب ظالماً. وكلا الامرين: الباطل والظلم، نوع من الشر، والله لا يصدر عنه الشر"([3]).

فالمعتزلة، اذن، " يشترطون ان تكون السلطة السياسية – الدينية بقيادة إمام، ويشترطون لهذه القيادة كون الامام عادلاً.فما مفهوم العدل هذا عندهم؟

ان "العدل الذي يشترطونه في الإمام يتضمن الأخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر، فاذا عرفنا ان رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الانسان، أي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الإنسان اختياره في ما يفعل، استطعنا ان نستنتج من ذلك أن مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضاً عن قضية حرية الإنسان هذه، فالخروج على النظام (أي الثورة المسلحة لتغيير السلطة) عند المعتزلة لا يكون إلا مع إمام عادل، كما لا يتولى انفاذ الأحكام وقطع يد السارق وأي عقاب آخر إلا الإمام العادل أو بأمر منه، ولا يجوز غير ذلك.

ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة – في تفكيرهم– بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل، أي العدل الالهي، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل، أي في السلطة السياسية – الدينية العادلة (اجتماعياً).

بهذا التحليل، فان "العقلانية" المعتزلية لم تكن "عقلانية" تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية"([4]).

في ضوء ما تقدم، يتضح أن "جماعة المعتزلة –كما يقول د. مروه– "قد التزمت قضية العقل إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الاصول المقررة في الاسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، حتى رأيناهم يجعلون حرية اختيار الإنسان حاكمة على حرية ارادة الله ومفيدة لقدرته، وما ذاك إلا لأن مبدأ حرية الإنسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى ان وجوده لا معنى له ان لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وانه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الإنسان عن افعاله، ولما كان العدل الالهي عدلاً حقاً. فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها"([5]).

في هذا الجانب أشير إلى تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الأشياء والأفعال، فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدأ، حيث أنهم "لا يفصلون بين مبدأ العلِّية في الطبيعة، وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون ان يُخْضعوا أفعال الإنسان إلى الحتمية الجبرية، كما فرقوا بين العلية في افعال الطبيعة والعلية في افعال الإنسان بأن الأولى تخضع لقوانين ثابتة حتمية، وأما الثانية فتخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الارادة، وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي اقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به العقل.

تتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، اذا قارنا موقفهم في هذه المسألة بالموقف الاخر المعارض الذي كان سائداً عصرهم، والذي كان الاشاعرة بالأخص يحملون رايته منكرين مبدأ السببية انكاراً مطلقاً، وبناء على هذا الإنكار لمبدأ السببيه، استُبعِدَ العقل عن مجال المعرفه ، التي ارتبطت لدى الأشاعرة ارتباطاً مطلقاً بالمصدر الإلهي.

ان النظرة المقارنة هنا، تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكريا أسقَطَ من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الاشياء والاحداث، كما اسقط بذلك إمكان استقلال العقل بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة.

لقد "واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الآخذ به يومئذ جمهرة واسعة من أهل الرأي والنفوذ الديني، وبينهم الاشاعرة وانضم اليهم –بعد ذلك– فريق من أهل علم الكلام واهل المذاهب الاسلامية من السنة والشيعة، ولكن المعتزلة على اختلاف ارائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية من حيث هو قانون كوني شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلاني تستند اليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الانسان"([6]).

لقد كانت المعتزلة من أصدق الفرق في الإسلام الذين جمعوا بين النص والممارسة في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانوا ضد الأشعري الذي قال: " إن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً أو غير عادل وليس لنا إزالته حتى وإن كان فاسقاً؛ كما كانوا نقيضاً أيضاً لأحمد بن حنبل الذي يقول: " إن من غَلَبَ بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّيَ أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين" (وهناك قول لأحد أئمة ذلك العصر يسندوه ظلماً لأبي حنيفه –كما يقول د. مروه– ينص على أن " ستون عاماً في ظل حاكم ظالم لهي أفضل من ليلة واحدة دون حاكم " .

لقد اختلف المعتزلة عن السُّنة في عرضهم للأدلة، فهي عند أهل السنة ثلاثة: الكتاب _ السُّنة _ الإجماع ؛ بينما هي أربعة عند المعتزلة، يضيفون العقل إلى هذه الأدلة الثلاثة ويقدمونه عليها جميعاً، بل يرون أن العقل هو الأصل فيها جميعاً، وكان طبيعياً أن يقدموا العقل في أمور الدنيا كما قدموه في أمور الدين وجعلوه حاكماً تعرض عليه المأثورات كي يفصل في صحتها رواية ودلالة .

ويضيف د. حسين مروة إلى كل ما تقدم –دون أن يتناقض معه– بعداً فلسفياً للمعتزلة بقوله: "أن المعتزلة استشرفوا إدراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها، وأن (القدر) عندهم بخيره وشره من الإنسان، وأن الإنسان متفرد بين مختلف الكائنات تميزه الحرية في الاختيار لأفعاله، وأن امتلاكه خاصة العقل هو المصدر والأصل في تفرده بتلك الميزة، ذلك إن مفهوم العدل الدنيوي، الأرضي عند

المعتزلة لا ينفصل أيضاً عن حرية الإنسان، أنهم يرفضون الحتمية القدرية التي تسلب الإنسان اختياره فيما يفعل"([7]).

وحول خلق القرآن يرى د. مروه " أن المعتزلة أكدوا أن كلام الله ليس (بقديم) أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث أو مخلوق ككل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً.. إذن إنه خالق الكلام، ويبرهنون على ذلك بالقول "إن البشر هم موضوع الأوامر القرآنية.. فكيف يعقل أن يوجه الله أوامره إلى المعدوم، إن ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله"، "فالكلام _ في رأيهم _ لكي يتحقق شرط وجوده يحتاج إلى مكلِّم ومكلَّم، وقبل وجود المُكلَّمين ليس هناك سوى مُكلِّم من دون مُكلَّم، بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفياً لعقلانية التشريع وهو باطل".

لقد لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس "بقديم"، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وانما هو حادث، فالقرآن – وهو كلام الله باتفاقهم– حادث اذن، أي "مخلوق" ككل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً –اذن– انه خالق الكلام. هذه هي المسألة: منشؤها، وحقيقتها، كما قررها المعتزلة، لكنهم لم يتقصروا في تقريرها على ما تقدم، بل هم حاولوا فوق ذلك توكيد هذا الرأي ودعمه ببراهين أخرى يرمي بعضها إلى اثبات أن القول بِقِدَمْ القرآن وأزليته لا ينافي مبدأ التوحيد وحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني، وذلك انهم قالوا: اذا افترضنا القرآن كلاماً أزليا، أي صفة للذات الآلهية الازلية، كان معنى هذا ان الأوامر التي يشتمل عليها القرآن ازلية أي صادرة قبل ان يوجد المأمورون بها، أي انها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها، فإن البشر هم موضوع هذه الأوامر، فكيف يعقل ان يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟، ان ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، بل محال، وقالوا ان الكلام، لكي يتحقق شرط وجوده، يحتاج إلى مكلم (بكسر اللام) ومكلم (بفتح اللام)، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مُكَلِّم من غير مُكَلَّم. بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفيا لعقلانية التشريع، وهو باطل"([8]).

حركة المعتزلة إذن، اتسمت، منذ بداءتها وعلى مدى مراحل تطورها، بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللايديولوجية السلفيين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة.

ان هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة، نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز "عقلنة" مسائل ميتافيزيقا الاسلام كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة.

غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق أساساً من قضية اخرى لعلها، في ظروفها التاريخية، كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل في التفكير دون ان يقيده قدر سابق، وذلك لتوكيد حرية ارادة الإنسان في التنفيذ دون ان تقيدها ارادة سابقة.

ان النظر إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض، جدلياً، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة.

صحيح ان المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالباً، وان هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم اكثر فأكثر كلما ازدادوا اتصالاً بالفكر الفلسفي اليوناني، وكلما تعددت وتنوعت وتعمقت المسائل المطروحة امامهم.

وصحيح ايضاً ان الصبغة "اللاهوتية" طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة، صحيح ذلك كله، ولكنه، أولاً –كما يقول حسين مروه– "كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها، أي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتأثيرات فعل الاسلام في المجتمع وثانياً، لم يكن ممكناً لأية حركة فكرية ثورية حينذاك ان تتجلى ثوريتها بغير هذ الشكل وبغير هذه الطريقة. وثالثاً انه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعاً ان يُخفي الطابع الآخر للفكر المعتزلي، وهو طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي المطلق ولفكرة تقديم الايمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري، وينبغي هنا ان نسجل ملاحظة ذات شأن تتعلق بالمركز الاجتماعي للمعتزلة، هي انهم لم يكونوا يؤلفون،

بوصف كونهم معتزلة، فئة اجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الأموي ولا في المجتمع العباسي، وانما كانوا جزءاً من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي – الاسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق، فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة، معدوداً من الفقهاء او المحدثين أو المفسرين أو النحويين، او معدوداً من هؤلاء جميعاً. وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من انها لم تكن منفصلة عن الاحزاب موازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الاحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد اكسبها هذا المركز امكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام"([9]).

" من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداماً عن الصراع السياسي المباشر، ومن هنا أيضاً يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة، في المعركة الايديولوجية التي خاضوها، حاجة تاريخية وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة.

ان هذا الدور التاريخي للمعتزلة –كما يضيف د. مروه– يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية، لا من حيث قيمتها بذاتها، بل من حيث الفعل التاريخي الذي أحدثته، "بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لايديولوجية النظام القائم أولاً، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي ثانياً، وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادئ والمسائل التي تقوم عليها ايديولوجية الخلافة أساساً، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج، رغم عنفها، بل ربما بسبب من عنفها، كما يمكن القول"([10]).

اذا كنا رأينا، في ما سبق، وجها ثورياً لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه، ذاته، أي في جانبه "العقلاني"، فان ذلك ينبغي ان لا يحجب عنا جانبه الاخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية، دون ان يخرج

عليها، فالفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الالهية، وهو مفهوم التوحيد "الرسمي"، وهذا يتضمن وحدانية الحقيقة. وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الالهي الأوحد: وهذا هو الأساس لأيديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الاسلامية، ذلك ان دولة الخلافة، من حيث كونها دولة الاسلام، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية.

على هذا الاساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند "النظري" الاسلامي لمفهوم "الحق الالهي" في الحكم المطلق. وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي:

النظام الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نفسه نظام دولة الخلافة، هذا أولاً. والشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة الهية، فهي مقدسة اذن، هذا ثانياً. والنتيجة "المنطقية" لهذا وذاك، ان نظام حكم الخلافة نفسه نظام مقدس.. واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة –كما أوهموا العامة من الناس البسطاء– يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة، التي تعني ان الاعتراض عليها او الخروج عن طاعتها، فضلاً عن الثورة عليها، ليس له من مدلول "حقوقي" في تشريع هذا الحكم سوى "الهرطقة" الدينية، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة "أولى الامر" التي فرضها الله، فكيف اذا تطور ذلك إلى ثورة؟.

من هنا، "تجلت أهمية المنهج العقلاني الذي كان هو الامر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام لدى المعتزله، الذي تميز بمضمونه التقدمي لأنه كان –كما يؤكد د. مروة– بمثابة "الصدمة المؤذيه للأيديولوجية السلفيه في عصره"([11]).

**الأساس الاجتماعي لفكر المعتزلة الفلسفي:**

إن أول ما يسترعي النظر، في فكر المعتزلة، أن القضايا الفكرية المثارة مثل الخلق من عدم، والعلاقة بين الله والإنسان، والجبر والاختيار، وصفات الله– وما تَوَلَّدَ عن معالجتها من الخوض في مسائل فلسفية بحتة – كالطفرة والتولد والجوهر والعرض .. الخ – جرى تناولها في إطار عقلاني (نابع من الواقع الاجتماعي) أكثر منه عقيدي

وإيماني، ومجرد هذا الطرح –كما يقول د. محمود اسماعيل– "يعني نقلة في تاريخ الفكر الاسلامي تفوق بكثير مجرد "مزج التعاليم الاخلاقية المستمدة من القرآن بالفلسفة اليونانية"، أو "وضع جسر بين العقلانية القرآنية والمنطق الأرسطي"، او مجرد "توفيق بين التوحيد وبين الفلسفة"، "فالمعتزله بجعلهم العقل مصدر المعرفة، أسهموا في خلق التيار الذي حاول – ولا يزال – تبديد نسيج الموروث الخرافي والثيولوجي الذي ران على "العقلية العربية" وكان من عوامل أزمتها.

وفي هذا الصدد مالوا إلى التفلسف أكثر من تبرير الموروث حتى ولو كان دينيا، ولا غرو فقد أولوا بعض آيات القرآن تأويلا مجازيا بإخضاعها لسلطان العقل، ورفضوا ما لا يعقله حتى لو كان من مأثور النبي والصحابة. لقد أكدوا "السببية" في تفسير الظواهر الكونية والاجتماعية، في مقابل "النصية التسليمية الغيبية" الإقطاعية، بل مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك فقالوا "بالحتم" و"الضرورة" في ربط الأسباب بمسبباتها، حتى لقد "أطروا الفعل الإلهي ضمن حدود السببية"([12]).

كما إن دفاع المعتزلة عن مبدأ "الاختيار" ومسئولية الإنسان عن أفعاله، في مواجهة الجبر "الإقطاعي" الذي يقتل شخصية الإنسان ويظهر عجزها بتضييعها في متاهات "الغيب"، مظهر من مظاهر تبني المعتزلة مبدأ الحرية الإنسانية، إذ أن هذا التبني لم ينطلق من فراغ، –كما يضيف د. اسماعيل– إنما تفسره طبيعة "النشاط البشري" اليدوي والذهني الذي فجر طاقة المنتجين في عصر الصحوة، والذي أعطى للعمل الإنساني قيمة أساسية، ترجمت إلى مظاهر حياتية عمرانية، غيرت طابع الحياة، وبالتالي قيمتها وأخلاقياتها.

لقد كسرت مقولة "الاختيار" – من الناحية العملية– الكثير من المعوقات "اللامرئية" التي كانت تشل جماعات "المنتجين"، وفجرت في الوقت نفسه "معايير " جديدة أخلاقية واجتماعية، ففكرة "القبح والاستحسان العقليين" إنجاز قيمي هائل على الصعيد الحياتي المعيش، في مقابل المعايير والقوالب الاقطاعية التي أفرزت نزعات العصبية والشعوبية والاقليمية، فإذا كان نمط الإنتاج "البورجوازي" بتمجيده العمل البشري قد أصاب في

مقتل مثل تلك النزعات الهدامة، فقد رسخ على الصعيد الفكري مبادئ الأخوة والمساواة والعدالة، وربطها بالواقع المعيش ربطا جدليا خصبا.

وحسب المعتزلة إقران مبدأ "العدل" بمبدأ "التوحيد"، بل ربما جعلوا الأسبقية للعدل، ولاغرو، فقد عرفوا "بالعدلية" أو "أهل العدل والتوحيد"، إن وضع الواقع الحياتي في المرتبة الأولى – بامتياز– جعل المعتزلة – بحق– –كما يقول د. محمود اسماعيل– رواد "المادية الإسلامية"([13]).

**التيارات المعارضة للمعتزلة :**

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة – حسب د.مروة – في ثلاثة تيارات رئيسية: أ– تيار السلفيين. ب– تيار الحنابلة. ج– تيار الأشعريين.

أ– التيار السلفي: ان الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع، في جوهره، إلى الخلاف في مسألة العقل. فالسلفيون ينفون قدرة العقل على إدراك الحقائق الألهية ومنها حقيقة صفات الله. في حين ان المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في إدراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق، وفي استخلاص البراهين العقلية المُوَصِّلة إلى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي اليها هذه البراهين يقينية، ولذا يجب اتخاذها مقياساً يرجع اليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تأويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه([14]).

في ضوء هذا الفرق الجوهري بين موقف التيار السلفي وموقف المعتزلة يمكننا ان نتبين الجانب التقدمي الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة.

ب– التيار الحنبلي : ينسب هذا التيار إلى "أحمد بن حنبل زعيم المذهب الفقهي السني الآخر بين المذاهب الاربعة ( –241 هـ – 855م). وهذا التيار سلفي أيضاً، ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود"([15]).

ج– التيار الاشعري: ان "ظهور الاشعري (–330 هـ / 941م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل

الجوانب، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة تحاربهم بسلاحهم نفسه، سلاح المباحث الكلامية، هذه الحركة التي تألف منها من المعتزلة، منذ ذلك الحين، خطان متوازان في مجرى واحد، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه علم الكلام. نسجل ملحوظة عن التيار الاشعري، هي انه رغم كونه سلفياً، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة"([16]).

**طمس التراث المعتزلي:**

هنا يقول د.حسين مروة: "هناك واقع تاريخي معروف يثير الأسف ويدعو للدهشة والتساؤل: هل كان من باب المصادفة ان يكاد لا يمضي سوى عهد قصير، منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة 847 ميلادية، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الأصلية بجملتها، أي تلك المصادر والوثائق، التي وضع فيها المعتزلة أفكارهم، واصولهم النظرية، كما صاغوها هم بأنفسهم، بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم؟. فمن العسير ان يقتنع الباحث بأن شيئاً من المصادفات التاريخية هو الذي أساءَ هذه الاساءة الغريبة للفكر والعلم والتاريخ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي – الاسلامي من مثل هذه المأساة، ذلك إن هذا الأمر حدث في ظروف تختلف كثيراً عن الظروف التي بدأ فيها التراث العقلي العربي – الاسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع، فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده ان يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جداً عن تلك الظروف المتأخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث؟([17]).

يجيب د.مروة على هذا السؤال بقوله : لعل ابرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجئ عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية.

وفي اعتقادنا – كما يضيف د.مروة –ان مأساة المعتزلة بتألب أعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي أشد قساوةَ من مأساتهم بتألب هؤلاء الأعداء على اضطهادهم جسدياً

منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل، بل الصحيح القول ان مأساتهم الأولى هي مأساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك.

فمن المعروف انهم في عهد هارون الرشيد (786–802) وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة في الدولة، أما عصرهم الذهبي تجلى في عهد المأمون من (813 م._ 833 م.) والمعتصم (833م._ 842م.) والواثق ( 842 م. _ 847 م. ) وبموت هذا الأخير انتهى عصر المعتزلة، وحصل الانقلاب ضدهم وضد نزعتهم العقلانية على يد المتوكل (847 م._ 861م.) حيث اقتلعوا من مناصبهم وأُبعدوا عن التأثير الفكري وزُجَّ بالكثير من أعلامهم في السجون، وأبيدت آرائهم، وتقلص سلطان العقل على الحياة الفكرية والعامة وساد الظلام وتعطل التطور.

ولنا ان نتساءل الآن: "لماذا كان هذا العداء اللدود للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟ المسألة واضحة، "فإن الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوبا، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة، وبالتالي فان تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية ارادة الفعل والتفكير لدى الانسان، هو ما دفع الفكر المعتزلي أن يُشق طريقه الخاص الذي أدى به إلى التفرد بنتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا، موضوعياً، كفتيل يفجر التناقضات داخل ايديولوجيته ذاتها.

لقد "كان العداء للمعتزلة اذن، عداء لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الايديولوجية المعاديه للعقل والتنوير والتفكير الحر، ومن هنا رأينا موجة هذا العداء تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة، وما ذاك الا لان العلوم التطبيقية والفلسفة تشتركان في استخدام مبادئ المعرفة العقلية، وان اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادئ، لكن الذي حدث تاريخياً ان هذه الموجة، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة

العنف الدموي، لم تستطع ان تخمد الجذوة التي أجَّجها الفكر المعتزلي العقلاني التحرري المستنير"([18]).

إن مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك– كما يقول بحق المفكر الشهيد حسين مروة – لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي – الاسلامي، بل الواقع المؤسف ان هذه المأساة قد اصابت الحركة العقلية، بمضمونها العام، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي إلى يومنا هذا"([19]).

في هذا السياق، يقول المفكر الراحل جورج طرابشي: "منذ محنة المعتزلة، ظل العقل هدفاً للقوى المناهضة للتقدم والنهضة العربية والإسلامية، فلقد جرت "عملية التصفية التاريخية للإعتزال التي انتهت إلى إعلان إقالة العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وإلى إلغاء الاستقلالية النسبية التي كان أقر له بها المعتزلة، وإلى محاصرة كل انفتاح، وكل نزوع عقلي إلى الجديد، تحت شعار محاربة البدعة، الذي ساد بلا منازع على امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، وكان مدخل الحضارة العربية والاسلامية إلى سرداب ليل الانحطاط الطويل" (هرطقات1، ص46)"([20]).

وفي هذا الجانب، يقول د. محمود اسماعيل: "في ظل "الاقطاعية" المرتجعة؛ خبا نجم الاعتزال، وامتحن المعتزلة في قلب الدولة وأطرافها؛ لغلبة المد السُّني بعد ظهور مذهب أهل السُّنة على يد الأشعري وتبني الخلافة العباسية وولاتها التيار النصي؛ فامتُحِن المعتزلة منذ خلافة المتوكل وتعرضوا للبطش من خصومهم، ولا غرو؛ فقد أمرت الخلافة العباسية بإحراق كتب المعتزلة وحرضت الفقهاء والعلوم على النيل منهم، كما أرسل المتوكل كتباً إلى ولاته للبطش بمن يقولون بخلق القرآن، ولعل هذا يفسر لماذا تخلى بعض المعتزلة عن مذهبهم في مصر الطولونية والإخشيدية، والتزام من ظل عليه "التقية"؛ فكانوا لا يجرأون على إظهار معتقداتهم وأمعنوا في التخفي والاستتار. وفي شبه الجزيرة؛ طورد المعتزلة من قبل ولاة الخلافة وعمالها، وعاشوا كجماعات

منغلقة في بعض مجتمعات الخليج واليمن، مازجين معتقداتهم بمذهب الشيعة الزيدية. وفي بلاد المغرب؛ بدد فقهاء المالكية في إفريقية حلقات المعتزلة في المساجد؛ فلاذوا بالتقية، وفي المغرب الأوسط طورد المعتزلة؛ فنزح معظم رجالاتهم إلى المغرب الأقصى وعاشوا في كنف دولة الأدارسة الزيدية، وما لبث الأخيرون أن تخلوا عنهم واضطهدوهم ؛ فلجأوا إلى المناطق الوعرة وكونوا مجتمعات جيبية منغلقة، ورحب معتزلة المغرب – عموماً– بالفاطميين؛ فانحازوا إليهم وناصروهم واعتنق بعضهم المذهب الاسماعيلي، وفي الأندلس ؛ إمتزج الاعتزال بالتشيع والتصوف؛ "فكان اعتزالاً من نوع خاص" – تحت تأثير ظروف غير مواتية– تعرض أصحابه للاضطهاد من قبل الإمارة ثم الخلافة الأموية؛ بتحريض من فقهاء المالكية، فلما ثار المعتزلة قمعت حركتهم واضطروا إلى "تكوين فرقة سرية اتهمت بالمروق"([21]).

هكذا "تعرض المعتزلة في العالم الاسلامي للمحن والاضطهاد؛ فطوردوا في سائر أقاليمه، وقُمِعت حركاتهم ونُكِّلَ بزعائهم، واتُّهموا بالكفر والشرك والإلحاد والزندقة، فقد وصمهم الأشعري بالمجوس ونَسَبَ بعض معتقداتهم إلى النصرانية، وقد جاراه الأشاعرة من بعده، وألصقت بهم ذات التهم في سائر بلدان المشرق والمغرب والأندلس، كما أفضت هذه الظروف الصعبة إلى تخلي بعض المعتزلة عن مذهبهم وانشقاق بعض زعاماتهم – كالأشعري نفسه وابن الراوندي الذي ندد بهم في كتابه "فضيحة المعتزلة"، هذا فضلاً عن انضمام بعضهم إلى الفرق الأخرى السنية والشيعية، ومال قطاع منهم إلى الزهد والتصوف.

غني عن القول، أن إفلاس المعتزلة في ميدان السياسة – حيث قمعت ثوراتهم بعنف وضراوة – أدى إلى إقبالهم على الدرس والنظر؛ لمواجهة خصومهم باللسان بعد فشلهم بالسنان "فكانوا يتدارسون امور مذهبهم في حلقات سرية"([22])، وأعتقد أن هناك بعضاً من المثقفين العرب المسلمين العقلانين يحاولون رفع رايات المعتزلة في المرحلة الراهنة.

([1]) حسين مروة حسين مروة– النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية– الجزء الأول– دار الفارابي– بيروت– الطبعة الأولى1978 – ص631 / 639

([2]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 30

([3]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره– النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الأول – ص764

([4]) المرجع نفسه – ص767

([5]) المرجع نفسه – ص822–823

([6]) المرجع نفسه – ص826

([7]) المرجع نفسه – ص678

([8]) المرجع نفسه – ص678–679

([9]) المرجع نفسه – ص852

([10]) المرجع نفسه – ص852

([11]) المرجع نفسه – ص856–857

([12]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور التكوين – سينا للنشر – الطبعة الرابعة 2000 – ص 169

([13]) المرجع نفسه – ص 170

([14]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978 – ص687

([15]) المرجع نفسه – ص688–689

([16]) المرجع نفسه – ص692

([17]) المرجع نفسه – ص828

([18]) المرجع نفسه – ص829 / 830

([19]) المرجع نفسه – ص832

([20]) خالد غزال – جورج طرابيشي – رائد اصلاح ديني وسياسي – الانترنت – 12 نيسان (أبريل) 2014.

([21]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) .. فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف – ص 63

([22]) المرجع نفسه – ص 63

# نظرة على فلسفة القرن العشرين (1-5)

الحوار المتمدن–العدد: 6687 – 2020 / 9 / 25

**تقديم :**

شهد هذا القرن حالة نوعية –غير مسبوقة– من التطور والنهوض الفلسفي بمختلف مدارسه ومذاهبه، إلى جانب النهوض العلمي والتكنولوجي وعلوم الذَّرَة والفيزياء والفضاء، التي تركت آثارها في كافة الميادين السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، لدى شعوب الكوكب وفق درجات تطورها.

كما شهد هذا القرن في بدايته، أول حرب عالمية، كان لها انعكاساتها النوعية على انتشار الفلسفة الماركسية وانتصارها في روسيا القيصرية، ومن ثم تأسيس اول منظومة اشتراكية في العالم بإسم الاتحاد السوفياتي ، وتَوَسُّع تلك المنظومة في العديد من بلدان أوروبا الشرقية، والصين، فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

كما تركت الحرب العالمية الأولى أيضاً، آثارها وانعكاساتها على مجمل عملية التطور الاقتصادي، والمجتمعي، في البلدان الرأسمالية المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة، التي اضطرت على أثر تفاقم أزمة الرأسمالية العالمية عام 1929/ 1932 إلى التراجع عن شعار آدم سميث "دعه يعمل .. دعه يمر" الذي شجع الحرية الكاملة للشركات الرأسمالية في تحكمها شبه المطلق بآليات الاقتصاد والمنافسة والاستغلال الطبقي، ومن ثم لجوء تلك الدول إلى تطبيق نظرية "جون ماينارد كنز" التي تقول بضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد إلى جانب المبادرة إلى تنفيذ عدد من الإجراءات الكفيلة بتحسين الأجور، وتوفير حرية العمل النقابي، والتأمينات الاجتماعية التي تضمن الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، حرصاً من تلك البلدان على قطع الطريق على تغلغل الفكر الاشتراكي في أوساط الطبقة العاملة الأوروبية والأمريكية.

على أي حال، لابد من الإقرار بأن "الفلسفة الغربية المعاصرة تعود في أساسها إلى القرن العشرين. فهذا القرن يختزل قروناً من التاريخ القديم والمعاصر، فهو عصر

كل شيء، من التطور الفلسفي الذي شهد مدارس عدة على يد فلاسفة من مختلف بلدان العالم، وبحيث لم تعد الفلسفة تقتصر على قضايا العقل والوجود والميتافيزيقيا، بمقدار ما اخترقت كل العلوم: من الاقتصاد إلى التكنولوجيا إلى السياسة إلى الأدب، وفي القرن العشرين نعثر على مختلف أنواع التطور البشري، في تقدمه وانحداره، فالحداثة وصلت إلى ذروتها وأوصلت الفلسفة إلى أعلى ذراها، وقدمت للبشرية كل ما تحتاجه من متطلبات التطور والخروج من التخلف"([1]).

في محطات هذا القرن، تطورت الفلسفة الحديثة، بمختلف مدارسها ومذاهبها في الولايات المتحدة وأوروبا على وجه الخصوص، حيث نلاحظ انشداد "برتراند راسل" فيلسوف الوضعية المنطقية، إلى الموقف العقلاني ضد الجشع الرأسمالي والتوحش الدولي، وظهرت فلسفة "غاستون باشلار" وأفكارها المتميزة في مجال المعرفة، وتاريخ العلم، وعلم النفس التحليلي، ومفهوم القطيعة المعرفية، في إطار رؤيته العقلانية الجديدة، ثم "جورج لوكاتش" الذي يعتبر أحد مؤسسي الماركسية الغربية من خلال اسهامه الفكري حول التشيؤ والوعي الطبقي، إلى جانب طروحات مدرسة فرنكفورت، التي عَبَّرَ عنها "هوركهايمر" و "أدورنو" و "هربرت ماركيوزه" الذي طرح مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد"، وصولاً إلى فلسفة "أنطونيو جرامشي" صاحب الرؤية المختلفة عن المفهوم التقليدي للفلسفة الماركسية، وأحد أبرز المجددين في الفكر والثورة الاشتراكية.

في هذا السياق، ظهر أيضاً الفيلسوف الماركسي الفرنسي "جورج بوليتزر" الذي وجَّه نقداً عنيفاً لفلسفة "برجسون" وعلم النفس التقليدي، كما حاول أن يجعل من الفلسفة الماركسية –عبر تبسيطها– في متناول أكبر عدد من الناس في كتابه "أصول الفلسفة الماركسية"، ثم الفيلسوف اليوناني "نيكوس بولانتزاس" الذي انتصر لفكرة "الشيوعية الأوروبية اليسارية"، وندد بما أسماه "الامبرياليه الفلسفية" وهو أيضاً، مؤلف العديد من الكتب الماركسية من أهمها كتاب "الطبقات الاجتماعية"، كما ظهر أيضاً من الفلاسفة الماركسيين "لوي ألتوسير" الذي حاول تحرير الماركسية، وبشكل خاص، المادية التاريخية، من التشوهات التي أدخلها ستالين، وكان من بين أهدافه، إثبات أن الماركسية

ليست فلسفة، ولا وجهة نظر شاملة للكون وللمجتمع، ولاحتى أيديولوجية، وإنما مجرد علم للتاريخ، وعلم لإنتاج المفاهيم النظرية، ثم قام بقراءة جديدة لماركس اكد فيها على الجانب العلمي للماركسية، نافياً عنها المظهر الإنسانوي.

في هذا القرن أيضاً انتشرت بقوة الفلسفة البرجماتية (جون ديوي) كما انتشرت الفلسفات الوضعية المنطقية والتحليلية (راسل وفتغنشتاين) والوجودية (هايدجر وسارتر وكامو) والبنيوية (ليفي شتراوس وجيل دولوز ) والتفكيكية([2]) (جاك دريدا) وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية (ميشل فوكو) .

ان الانتشار الواسع للمذاهب الفلسفية في القرن العشرين، في إطار الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي بعد الحرب الكونية الثانية، أدى إلى تفعيل المساجلات والصراعات الفكرية، بين البرجماتية والوضعية المنطقية والوجودية والبنيوية، في مجابهة الفلسفة الماركسية، التي عانت بدورها من العديد من مظاهر الاختلاف والصراع فيما بين أطرافها (الماركسية السوفيتية، والتروتسكية، والبنيوية، والمادية، والستالينية، والجيفاريه... إلخ) .

علاوة على ذلك ثمة سمة أخرى، لافتة للإنتباه، تتلخص في أن مطلب العقلانية الذي كان من قَبْل من أولويات الفلسفة العقلانية، أصبح في نهاية القرن العشرين مهدداً بسبب تكاثر وانتشار النزعات الشكية والظلامية المتطرفة.

فقد تضاءل الحرص، الذي كانت تبديه جل الفلسفات السابقة على تبني النزعة العقلانية، وعلى متابعة ما يستجد في ميادين العلوم، وعلى الإستلهام منها ومن مناهجها، وصرنا اليوم نلاحظ تراجعها حتى ليبدو للعيان أن العقل والعقلانية، قد أصبحا بالفعل مهددين بفعل تجدد وانتشار الاتجاهات اللاعقلانية ذات الأصول الدينية الطائفية أو العنصرية أو الصوفية أو الفوضوية أو الفلسفية التفكيكية.

كما ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات مابعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحويلاً جديداً في الفكر الفلسفي يتسم بشيء من الأفول النسبي للفلسفة الوجودية، وظهرت البنيوية، ثم التفكيكية

وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة، كما واجه التفكير الفلسفي في نهاية القرن العشرين مأزقاً شديداً، فبعد ان تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أُبْعِدَتْ مجالات كثيرة عن سلطة الفلسفة، ولم تعد الفلسفة تستطيع ان تَزْعُمْ على أنها تُسيطر على كل جوانب المعرفة"([3])، ومع ظهور تيارات "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد الفلسفة" إلى جانب الفلسفات البنيوية والتفكيكية.. إلخ، وما تلا ذلك من انهيار الاتحاد السوفياتي، وصولاً إلى بداية القرن الحادي والعشرين، فقد تراجعت الفكرة العقلانية أو المقولة الفلسفية العظيمة التي استندت إليها – وما زالت– الفلسفة الغربية الحديثة، والتي تتلخص في الكلمات التي أبدعها الفيلسوف الألماني العظيم هيجل حينما قال: ان العقل يحكم العالم، وبناءً عليه فإن التاريخ البشري هو عقلاني تماماً، حيث أن هذه المقولة العقلانية، لم تعد كما هي في ظروف العولمة الامبريالية الاحادية ونزوعها إلى الهيمنة السياسية والمعرفية، منذ آواخر القرن العشرين، ومازالت عنواناً رئيسياً في القرن الحادي والعشرين.

فمنذ العقدين الاخيرين من القرن العشرين، قام ميشيل فوكو "بأكبر محاولة لنقد العقل الغربيّ وتعرية ملابساته السلطويّة وكلّ أشكال الهيمنة التي ترافقه، محاولاً إثبات أنّ هذا العقل ليس بريئاً إلى الحدّ الذي يوهمنا به، وليس معرفياً محضاً كما يزعم، وإنما هو متورط في ممارسات القوة والهيمنة والتسلُّط، أو قل إنّه تحوّل في لحظة من اللحظات من عقل تنويريّ استكشافي تحريريّ إنسانيّ، إلى عقل قمعي يشبه الأخطبوط الذي يهيمن على كل مستويات الوجود الاجتماعي للبشر ويُسَيِّر الأمور من خلف الستار".

هذا الأخطبوط المعولم، في ظل الامكانات الهائلة التي وفرتها عملية التقدم الهائل في ثورة الاتصالات والمعلومات والرقابة، عززت قوة تحكم النظام الإمبريالي المعولم ، وتوابعه في بلدان التخلف والاستبداد، في التحكم، والرقابة الأمنية، والمجتمعية، على حركة الشعوب عبر أجهزة سرية لا مرئية لا وجه لها ولا صورة –كما يقول هاشم صالح– "ثم انضافت إليها مؤخرا أجهزة المراقبة أو كاميرات التصوير الاتوماتيكية المسلطة على الأماكن العامة والساحات والشوارع إلى درجة أنه لا يمكن لأيّ شخص أن يفلت منها، وقد أصبحت تُسَجِّل كل شاردة وواردة عنك، مهما فعلت، وأينما حللت وارتحلت"، "هذا

هو مجتمع "المراقبة والعقاب"الذي تَكَرَّس وتَراكم طوال النصف الثاني من القرن العشرين، وامتد حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين، وهو المجتمع الذي تحدث عنه ميشيل فوكو في كتابه الشهير الذي يحمل نفس الاسم"([4]).

لكن، على الرغم من كافة المحطات السلبية، غير الإنسانية في القرن العشرين، إلا أن هذا القرن تميز بخصوبة فلسفية متنوعة غير مسبوقة، انتشرت في بلدان المعسكر الرأسمالي الولايات المتحدة وأوروبا، كما في الاتحاد السوفياتي وبلدان المنظومة الاشتراكية، وبالتالي فإن عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين تركوا آثارهم المعرفية على مجمل التطور الفلسفي حتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين.

وهنا لابد من الإشارة إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين عموماً، وعلى أثر انهيار الاتحاد السوفياتي خصوصاً، حيث توضحت ملامح انحطاط الفلسفة البرجوازية، الذي لاحت بوادره بوضوح في سياق العولمة الامبريالية، حيث نشهد تفاقم مظاهر الإستغلال والعنجهية، وتزايد مظاهر الموجات العنصرية الرجعية، التي حملتها الامبريالية، وطغت على كل الميادين، بما فيها الفلسفة.

لكن على الرغم من بشاعة ممارسات الامبريالية المعولمة، وعلى الرغم من الأزمات التي تعرضت لها الرأسمالية العالمية منذ عام 1930/1929، مروراً بأزمة السبعينات، وصولاً إلى الأزمة المالية العالمية عام 2008، إلا أنها استطاعت أن تجدد نفسها ليس عبر الاقتصاد فحسب، بل أيضاً عبر الفلسفات اليمينية التي انتشرت نهاية القرن العشرين، في ظلال العولمة تحت مسميات متعددة، في إطار ما يسمى بـ"ما بعد الحداثة" مثل التفكيكية والبنيوية والعدمية العنصرية واللاعقلانية، علاوة على تزايد انتشار الأفكار والمذاهب العنصرية، والطائفية الدينية المتطرفة في جميع الأديان، إلى جانب اضمحلال النزعات الإنسانية، وبروز النزعات الفردية، المتمثلة في الأفكار الرأسمالية المتطرفة عبر أيديولوجية "الليبرالية الجديدة"، التي "انتصرت" على الماركسية في تسعينات القرن العشرين على أثر إنهيار الاتحاد السوفيتي، وما تلا ذلك الانهيار من مظاهر التفكك والتراجع التنظيمي، والسياسي، والمعرفي، في أوساط العديد من الأحزاب الشيوعية في

العالم، وهي تراجعات كارثية مازالت مستمرة –بهذا الشكل او ذاك– حتى نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وقد تستمر تلك التراجعات بصور مختلفة، طالما استمرت حالة التفكك والهبوط الليبرالي على ما هي عليه في أوساط قوى اليسار العالمي.

لذلك لا سبيل أمام كافة التقدميين الماركسيين –في هذا الكوكب– من مواصلة طريق النضال والصراع الأيديولوجي والطبقي، انطلاقاً من أن لا مستقبل للبشرية عموماً، والشعوب الفقيرة خصوصاً دون تفعيل النضال ومواصلته حتى تحقيق الاشتراكية.

أخيراً، نقدم فيما يلي نظرة عامة مكثفة على فلسفات القرن العشرين الرئيسية، الوضعية المنطقيه والوجودية، والفلسفة البنيويه، في مقابل العرض الموسع الشامل – بالمعنى النسبي– للفلسفة الماركسية.

([1]) محمد بكري – 50 فيلسوفاً صنعوا الفكر الغربي الحديث – جريدة الحياة – 28 أيلول 2014

([2]) التفكيكية: هو توجه (في التحليل الفلسفي أو الأدبي أو غيره من المجالات) فيه يقوم الفرد بقراءة النص واضعًا نصب عينيه أن النص ليس كلاً قائمًا بذاته بل ينطوي على العديد من المعاني المتضاربة والمتناقضة. (المصدر: ويكيبيديا – فلسفة معاصرة – الانترنت)

([3]) خصائص التفكير الفلسفي في القرن العشرين – الفيس بوك – صفحة الفلسفة الحديثة – الانترنت.

([4]) هاشم صالح – المعركة الفلسفية الكبرى بين فوكو النيتشوي / وهابرماس الكانطي– الهيغلي – الانترنت.

# أولاً : الوضعية المنطقية ([1]) (2-5)

الحوار المتمدن–العدد: 6688 – 2020 / 9 / 26

نشأت في العشرينات من القرن العشرين من خلال "جماعة فينا" –الفلسفية– التي كان أبرز مفكريها "رودولف كارنابس" وفي أوائل الثلاثينات، انتشرت الفلسفة "الوضعية المنطقية" كأساس أيديولوجي "للفلسفة العلمية" للوضعية الجديدة، وكانت الولايات المتحدة معقلها الرئيسي في أواخر الثلاثينات.

تتخذ "الوضعية المنطقية" تراثها من فلسفة "ارنست ماخ" ومن التراث المثالي الذاتي بوجه عام، لدى "بيركلي" و"هيوم".

تقول "الوضعية المنطقة" أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم، ووظيفة هذا التحليل هي: التخلص من "الميتافيزيقا" ومن الفلسفة بمعناها التقليدي، لكن الجوهر المثالي الذاتي للوضعية المنطقية يلغي زعمها بانها "فلسفة العلم"، ومع ذلك فإن بعض ممثلي هذه الفلسفة (كونت وسبنسر وغيرهما) قد حققوا نتائج قيمة في مجال البحث المنطقي.

يمكن النظر إلى الوضعية المنطقية أو التجريبية – الحسية المنقطية، كما تدعي أحياناً، على أنها متحدرة من التجريبية – الحسية البريطانية (لوك وبيركلي وهيوم) وفلسفة عصر التنوير، كما يمكن النظر إليها في الوقت ذاته على أنها استجابة للإنجازات الجديدة التي حققها علم الفيزياء الحديث (إينشتاين) والمنطق الجديد، وأخيراً يمكن النظر إليها على أنها رد فعل على صعود الأيديولوجيات الكلية واللاعقلية في العشرينيات (1920) والثلاثينيات (1930) من القرن العشرين، وبخاصة النازية في ألمانيا.

واليوم، لا يوجد سوى نفر قليل يمكن أن يعتنق الوضعية المنطقية كموقف، وبشكلها الأرثوذوكسي، غير أن هذه المدرسة أدت دوراً مهماً عن طريق تأكيدها الأهمية الأساسية للإجراءات المتزنة والحجاجية في الفلسفة، وفي العمل الفكري عموماً، ونقدها للإبهام

الفكري والبلاغة المضللة، وبهذه الطريقة كان للوضعية المنطقية تأثير تثقيفي مهم، على الرغم من النقد الذي راح يوجه تدريجياً ضد بعض من مزاعمها الفلسفية الأساسية – وهو النقد الذي صيغ حتى من مناصريها أنفسهم.

لقد تطورت الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الثانية، لتتخذ شكلين من أشكال فلسفة العلم بتأكيد إما المنطق واللغة الصورية، أو تحليل التصورات (كما هو الحال عند "فتغنشتاين" والفلسفة التحليلية).

"انطلقت التجريبية – الحسية الكلاسيكية البريطانية، منذ لوك إلى هيوم، من الحواس، لذا، فإن تلك التجريبية – الحسية قامت على البسيكولوجيا، وبخلاف التجريبية – الحسية البريطانية، أُشيدت الوضعية المنطقية على علوم اللغة. وكانت معنية بالدرجة الأولى بالمسائل المنهجية، المتعلقة بكيفية إثبات المعرفة، وكيفية صياغة أقوالنا عن الواقع، وكيف تُعَزَّز الآراء أو تَضْعُفْ عند حَكِّها بالتجربة، وبهذا المعنى، يمكننا أن نتكلم على مُرَكَّبْ مؤلف من التجريبية – الحسية الكلاسيكية، والمنهجية الحديثة والمنطق، وتكون النتيجة تجريبية – حسية منطقية، لذا، فإن هذه الفلسفة، تلجأ إلى البنية المنطقية للغة (تركيب الكلمات في جمل)، وإلى التحقق المنهجي، فَيَدُلَّ اسمها "التجريبية الحسية المنطقية" على ذلك التحول من البسيكولوجيا إلى اللغة والمنهجية"([2]).

يوظف التجريبيون العقل– كما تقول أماني أبو رحمة– "بصورة آلاتية ذرائعية، في حين أنه بالنسبة للعقلانيين هو مصدر المعرفة، ومع ذلك، فإن ما لدينا هنا هو الفجوة بين الأُسسية العقلانية (ديكارت، سبينوزا، ليبنتز)، والأُسسية التجريبية (لوك، هيوم، بيركلي)، الأمر الذي أدى إلى مناقشات حادة بلغت ذروتها في فلسفة عمانوئيل كانط، حيث تتضح مساهمته الأساسية في دمج الأُسسية العقلانية والتجريبية، وقد مَثَّلَ فكر كانط في الابستومولوجيا لحظة ثورية في تاريخ الفكر الغربي، فقد أعلى كانط حالة الشخص المفكر من خلال إظهار دوره الفاعل في تكوين المعنى، فالحدس والإدراك الحسي يعملان معا في تكوين المعنى، وتبعا لذلك فانه يمكن القول أن نظرية كانط في

الإدراك المعرفي كانت لإظهار أن المعرفة هي نتاج عمليات موحدة من الملكات والبديهيات (الكائنات المدركة) والمفاهيم (ابتكارات العملية العقلية)، بهذه الطريقة، تَمَكَّن كانط من أن يُظْهِر أوجه التكامل بين الرؤى التجريبية والعقلانية"([3]).

في الوضعية المنطقية لابد من تحقق شرطين قبل أن يمكن لجملة، التعبير عن معرفة، وهما:

1. يجب أن تكون الجُملة ذات صياغة جيدة، أي يجب أن تكون صحيحة من ناحية قواعد اللغة (منطقياً). 2. يجب أن تكون الجملة قابلة للاختبار التجريبي، أي للتحقق.

والجُمَلْ التي لا يتوفر فيها هذان الشرطان، لا تعبر عن معرفة، فهي جُمَلْ عديمة المعنى معرفياً (إبستيمولوجياً). أما الجُمَلْ الأخلاقية والدينية والميتافيزيقية، مثل: "لا تقتل" "والله محبة" و"الجوهر واحد" – فهي جُمَلْ لا معنى لها من الوجهة المعرفية طبقاً لتلك المعايير الوضعية للمعنى المعرفي، وهي جُمَلْ لا تعبر عن معرفة. أما إمكانية أن يكون لمثل تلك الجُمَل معنى عاطفي فمسألة لا ينكرها أتباع ذلك المذهب، فغالباً ما يكون للجُمَلْ التي تعبر عن قِيَم، مثلاً، معنى كبير عند الفرد كما عند المجتمع، والنقطة الرئيسية، بحسب تلك الأطروحة، هي أن تلك الجُمَل لا تمثل معرفة.

باختصار، يمكننا أن نُجْمِل الوضعية المنطقية بما يلي: لا يوجد سوى نوعين من الجُمَل ذات المعنى المعرفي، وهي الجُمَل التحليلية، والجُمَل التركيبية، التي تكون مصاغة بشكل جيد بعد التجربة، وبكلام آخر نقول، إن الجُمَل ذات المعنى الإبستيمولوجي، هي جمل العلوم الصورية (المنطق والرياضيات)، والجُمَل القابلة للتحقيق التجريبي. وببساطة نقول إن ذلك كان جوهر الوضعية المنطقية في فترة ما بين الحربين العالميتين في أوساط حلقة فيينا، حيث كان التمييز هنا بين الجُمَل ذات المعنى المعرفي، والجُمَل عديمة المعنى المعرفي، بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الزائفة، مُعَرَّفاً بالتمييز بين الجُمَل التي يمكن التحقق منها والجُمَل التي لا يمكن التحقق منها، وهذا التمييز يطابق التمييز بين العلم والعلم الزائف. ومثلها مثل أشكال التجريبية –

الحسية الأخرى، كانت الوضعية المنطقية رد فعل ضد المذهب العقلي، نعني ضد الجُمَل التي تَدَّعي أنها تقدم رؤية صادقة لكنها لا تفي بمتطلبات الاختبار الشاملة: الملاحظة والبحث القائم على منهج الفرضية والاستنباط، لذلك فإن اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية (مثل الأنطولوجيا([4])) مرفوضان بداعي أنهما عديما المعنى معرفياً" ([5]).

**الوضعية الجديدة:**

منذ بداية ظهورها جاءت الوضعية الجديدة ("الذرية المنطقية"، "الوضعية المنطقية"، "التجريبية المنطقية"، "التحليل المنطقي"، وغيرها) تياراً فلسفياً عالمياً، يتقاطع مع "المثالية الذاتية"، وقد لعبت مؤلفات عالم المنطق والرياضيات، الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل، والعالم والفيلسوف النمساوي فيتجنشتين، لعبت دوراً كبيراً في ظهور هذه الفلسفة([6]).

كان وضعيو الجيل الأول (كونت، سبنسر) يرون أن المسألة الأساسية في الفلسفة، كغيرها من المشكلات الجذرية، ستبقى، إلى الأبد، دونما حل، وذلك لضعف العقل البشري وقصوره ومحدوديته.

وجاء الوضعيون الجدد ليتخذوا موقفاً أكثر جذرية من أسلافهم؛ فالمسألة الأساسية في الفلسفة، وجميع المشكلات العامة، التي كانت تعتبر سابقاً قضايا فلسفية، ليست، في نظرهم، إلا مسائل وهمية، كاذبة، مزيفة، ينبغي عدم إضاعة الوقت في التفتيش عن حل لها، وطرحها جانبا باعتبارها عقيمة علمياً.

يزعم الوضعيون الجدد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق العلوم التجريبية وحدها، فليس بامكان الفلسفة أن تزيد شيئاً عما تقوله العلوم الخاصة، كما أنها عاجزة عن تقديم تصور شامل عن الكون.

إن مهمة الفلسفة عندهم، تنحصر في التحليل المنطقي لمبادئ وأحكام العلم والحس السليم، التي من خلالها نصوغ معرفتنا عن العالم، حيث اقتصرت مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي، معتمدين في ذلك على منجزات علم المنطق الرياضي المعاصر،

وكان "برتراند راسل" من رواد هذه الفلسفة القائمة على تحليل الأسس المنطقية للرياضيات، ومن ثم ظهور علم "المنطق الرياضي" الذي أسسه "راسل" في اطار منهج التحليل المنطقي الذي يساعد على حل المسائل الفلسفيه، وبالتالي اعتبار المنطق هو لب الفلسفة" ([7]).

ثم قام فيتجنشتين، تلميذ راسل، بإعطاء معنى أدق لهذه العبارة حيث يؤكد، في "رسالة منطقية – فلسفية" (1921)، "أن الفلسفة ليست نظرية Theory، وإنما هي فعالية"، وهذه الفعالية تكمن في "نقد اللغة"، أي في التحليل المنطقي لها، إذ إن المسائل الفلسفية التقليدية تعود، في نظر فيتجنشتين، إلى الاستعمال غير الصحيح للغة، واقتفى فيتجنشتين أثر استاذه في القول بامكانية وضع لغة كاملة، تنص عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع (العلوم التجريبية)، أو على تحصيل حاصل، كما في المنطق والرياضيات"([8]).

"بانتقال الوضعيين الجدد لتحليل معاني الكلمات والرموز، أَدخلوا في دائرة اهتمامهم عدداً من المسائل اللغوية والنفسية، كانت لها أهمية علمية وتطبيقية كبيرة (في صناعة الآلات الحاسية، مثلا).

واتخذت أعمالهم، احياناً، طابع الدراسة المتخصصة في مجالات اللغة والمنطق، وما إليها .. وعلى تربة القضايا السيمانتية برزت اتجاهات ومدارس، تنظر من مواقع مختلفة إلى مسألة تحليل اللغة كحامل للمعنى، وكوسيلة للاتصال بالآخرين، وقد أصر ممثلو هذه التيارات كلها على أن أعمالهم لا تمت بصلة إلى الفلسفة، وأنها بعيدة جداً عن صراع الاتجاهات الفلسفية، لكن هذه الآراء جميعاً، لم تخرج، في الواقع، عن اطار الفهم المثالي – الذاتي للقضايا الفلسفية الاساسية"([9]).

إن أحداً لاينكر أهمية التحليل المنطقي للغة، ولا سيما لغة العلم، لكن هذه المهمة هي واحدة من مهام الفلسفة، بين مهام أكثر شمولية وأهمية، فالفلسفة ماكانت، ولن تكون، منطق العلم، بقدر ما هي رؤية للعالم، مبنية على فهم معين للعلاقة المتبادلة بني المادة والوعي"([10]).

إن الوضعيين الجدد، "ينادون بطرد "الميتافيزيقا" قاصدين من وراء ذلك، وقبل كل شيء، رفض إقرار الفلاسفة الماديين بالوجود الموضوعي للعالم المادي، وانعكاسه في وعي الانسان، وهم يعلنون أن فلسفتهم ليست بالمادية، ولا بالمثالية، وإنما هي "اتجاه ثالث" في الفلسفة، لكن فلسفتهم معادية في جوهرها، للنزعة المادية، فهي لا تُصَرِّح علناً بنفي الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، لكنها تَعْتَبِر أن أي سؤال "ميتافيزيقي" عن وجود هذا العالم، عن الطابع الموضوعي للظواهر التجريبية، هو مسألة مزيفة"([11]).

([1]) الوضعية المنطقية :اسم أطلقه بلومبرجوفايجل عام 1931م على الأفكار الفلسفية الصادرة عن الجماعة التي أطلقت على نفسها (جماعة فينا) (تيارات فلسفية معاصرة .. أهم التيارات الفلسفية المعاصرة – الفيس بوك)

([2]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص 874-875

([3]) أماني أبو رحمة – التحولات الفلسفية نحو بعد ما بعد الحداثة – موقع: لغو – الانترنت– بدون تاريخ.

([4]) أنطولوجيا (علم الوجود): يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرسه كريستيان وولف 1679–1754 م للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو "الفلسفة الأولى". إذن فلفظة "أنطولوجيا، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز1646–1716م. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يعنى بالكائنات من حيث هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعينات المقومة للفروقات بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي– شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها– أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب "الماورائيات" يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية بقوله: من قديم الزمان والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ إن كتابات أرسطو طاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادئ الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعيت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها "الفلسفة الأولى" كما جاء أعلاه ميتافيزياء، واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عداه معتمداً في وجوده عليه. إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادئ الأولى للكينونة أو بماهية

الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي. (انطوان خوري – الموسوعة الفلسفية العربية – رئيس التحرير: د. معن زيادة – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1986 –ص 150)

([5]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 881–882

([6])جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 975

([7]) المرجع نفسه – ص 976

([8]) المرجع نفسه – ص 977

([9]) المرجع نفسه – ص 986

([10]) المرجع نفسه – ص 977

([11]) المرجع نفسه – ص 980

# ثانياً: الفلسفة الوجودية (3-5)

الحوار المتمدن–العدد: 6689 – 2020 / 9 / 27

الوجودية، هي مدرسة فلسفية، بدأت فعلاً وعملياً مع الفيلسوف كيركجورد، الذي وضع أسسها، وأشاد قواعدها،لكن الفلسفة الوجودية ليست نسقاً واحداً، فهي تتوزع على اتجاهين اساسيين: 1– الوجودية المؤمنة –كيركيجارد. 2– الوجودية الملحدة – جان بول سارتر.

أهم سمات الفلسفة الوجودية المشتركة بين الاتجاهين:

1. النزعة الفردية، فالوجودية تبدأ من الانسان لا من الطبيعة.
2. الوجودية تقول بأسبقية الوجود على الماهية، بعكس بقية الفلاسفة المثاليين والنظم والافكار الدينية.

"تشكل الفلسفة الوجودية الحديثة أحد أكثر تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين انتشاراً، ظهرت في مرحلة، دخلت فيها الرأسمالية أزمتها العامة، حين جاءت لتعبر أصدق تعبير عن روح التشاؤم والسقوط، التي تسود الأيديولجوية البرجوازية، ومن أعلام هذه الفلسفة: مارتن هايدجر، وكارل ياسبرز– في ألمانيا، جبرايل مارسيل، وجان بول سارتر، وألبرت كامو – في فرنسا، أبانيانو– في ايطاليا، باريت – في الولايات المتحدة، وقد جاءت الفلسفة الوجودية وريثاً شرعياً لأفكار برجسون ونيتشه، واستعارت منهجها من فينومينولوجيا هوسرل، وأخذت أفكارها الأساسية من تعاليم المفكر الدانماركي كيركيجورد"([1]).

انتشرت الفلسفه الوجودية بصورة ملحوظة بعد الحرب العالمية الثانية، لتشمل العالم الرأسمالي بأسره، ويعود السبب في هذا إلى أن مفكري الوجودية طرحوا مسائل، لاقت صدى واسعاً في نفوس وقلوب جماهير عريضة من الناس عموماً، والمثقفين خصوصاً، وخاصة أولئك الضائعين في متاهات المجتمع البرجوازي وتناقضاته.

طرحت الفلسفة الوجودية، مجموعة من القضايا المتعلقة بمعنى الحياة الانسانية، ومصير الانسان، ومشكلات الاختيار، والمسئولية الذاتية، من موقع الفردية أو الذات الوجودية، في محاولة منها الإجابة على مسائل الحياة الإنسانية، فالوجوديون، ينطلقون من الفرد، الذات، ففي هذه الذات، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه، عن المسائل " الوجودية"، التي تشكل المضمون الوحيد لفلسفة الوجوديين، مسائل وجود الإنسان، ومحدودية هذا الوجود، وكذلك معاناة الذات لـ"أشكال الوجود" أو الحياة الإنسانية.

إن الوجود هو الموضوع الأساسي للفلسفة الوجودية، يقول هايدجر: "الوجود هو الشغل الشاغل للفلسفة، حاضرها وماضيها"، غاية الفلسفة – وجود الكائن"([2]).

وبما ان مفهوم "الوجود" واسع للغاية، لا يخضع للتعريف المنطقي، نرى الوجوديين يعلنونه "مفهوماً غير قابل للتحديد"، مستعصياً على أي تحليل منطقي، لكنهم بالمقابل يقولون ان هناك "شكل من الوجود، نعرفه جيداً، هو وجودنا الذاتي، لإن الإنسان يتميز عن سائر الاشياء الاخرى بانه يستطيع أن يقول: "أنا موجود"، والطريق إلى فهم الوجود، كما هو في ذاته، يمر عبر "وجودنا" الذاتي.

لقد "حاول هايدجر أن يطمئننا، بأن دراسة الوجود الانساني، ليست إلا بداية للبحث الانطولوجي، لكنه –وأتباعه جميعاً– لم يمضوا أبعد من هذه البداية، إن الوجودية فلسفة، يشكل "الوجود" البشري أو بعبارة أدق، معاناة هذا الوجود –والشعور بالقلق– مادتها الوحيدة"([3]).

بخلاف هايدجر، ينظر سارتر إلى جميع الاشياء – ماعدا الانسان– باعتبارها "وجوداً – في – ذاته"، أما الوجود الانساني، أو "الوجود – من أجل– ذاته"، الذي يجابه عالم "الوجود – في – ذاته"، فهو عدم.

سارتر إذن، أراد إعادة الاعتبار للإنسان، ليجعله مالكاً لوجوده ولنفسه ومصيره، وألا يكون عبداً للتصورات الغيبيه، فالإنسان هو مشروع وجود متجدد من خلال وعي ذاته، ووعي محيطه وحياته وتجاربه وخبراته، وكل هذه الأمور تجعل منه إنساناً متغيراً وفق إرادته، فالإنسان هو ما يصنعه بيديه ولا يخضع لماهية خارجيه محددة سلفاً، وهذا

هو معنى حرية الانسان المطلقه، أي ان يكون حُراً أو أنه محكوم بالحرية، وتلك هي الوجودية، فوجود الانسان هو حريته، شاء أم أبى، حتى لو أراد غير ذلك، وهو يثبت وجوده عن طريق الفعل، فالفعل الانساني هو تجسيد للحرية الذاتية، وبالتالي فإن الإنسان –كما يقول سارتر– مسئول عن أفعاله سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن، شجاعاً، كريماً، بخيلاً.. إلخ والمسئولية هنا هي إنعكاس لاختيار هذا الانسان أو ذاك.. ومن هنا قال سارتر: "إن الهزيمة التي تَعَرَّضَ لها الفرنسيين تحققت بسبب تقاعس الفرنسيين أنفسهم، وليست قدرا مكتوباً لا يمكن رده، بل يجب الخلاص منها عبر المقاومة ووعي الفرنسيين لدورهم في تحقيق النصر".

**الوجودية بين الإيمان والإلحاد:**

برز "في الوجودية تياران: مسيحي (كيركيجارد، ياسبرز، مارسيل، ..) وإلحادي (هايدجر، سارتر، .. ) لكن مؤلفات كلا التيارين، المسيحي والإلحادي، جاءت مُشَبَّعة بروح التشاؤم، فهي لا ترى في الحياة البشرية إلا سيلاً دافقاً من الأرق، والضياع، واللامعنى"([4]).

يرى كيركيجور أن الذعر، الذي يكشف عن محدودية الوجود البشري، يضع الإنسان أمام ضرورة اختيار موقف بالنسبة للموت، بالنسبة للعدم، في إمكانية مثل هذا الاختيار تكمن، في رأيه، حرية الفرد.

حظيت مشكلة الحرية باهتمام كل مفكري الوجودية، "الحرية، في رأيهم، ليست ماهية ملازمة للإنسان، فحسب، بل هي جوهر وجوده، أيضاً. الانسان هو حريته، من هنا ينطلق كثير من الفلاسفة الوجوديين ليعلنوا أن آراءهم هذه عن الحرية تشكل دليلاً على الطابع الانساني لفلسفتهم، التي هي إرتقاء بالإنسان إلى أعلى".

إن أفكار الحرية، والاختيار الحر، والمسئولية، كانت قد لاقت صدى واسعاً في فرنسا، ولا سيما إبان الاحتلال النازي وبعده، لكن الوجودية، في طرحها لهذه المشكلات، لم تساعد الإنسان على إيجاد حل صحيح لها، بقدر مازادته ارتباكاً وتخبطاً. فالحرية، عند الوجوديين، أمر متعذر على التفسير، لا يُعَبَّر عنه بالمفاهيم، لاعقلاني، والوجوديون

يعارضون الضرورة بالحرية، وينفون مشروطية الاختيار، الحرية عندهم، حرية خارج المجتمع، حرية الفرد المنطوي على ذاته، المنعزل عن الآخرين، إنها حالة باطنية، ومزاج نفسي، ومعاناة ذاتية، حرية، معزولة عن المجتمع، هي حرية بلا قيمة، ومبدأ شكلي فارغ، ونداء عقيم، لا جدوى منه.

إن الوجوديون لا يستطيعون، حتى ولا يحاولون، الكشف عن المضمون الحقيقي للحرية، إنهم يؤكدون على أن الإنسان يجب ان يختار مستقبله بحرية، لكنهم لا يشيرون إلى أية ركيزة، يعتمد عليها في هذا الاختيار، بذلك يبقى الإنسان دون أن يجد شيئاً يختاره؛ فما يمكن أن يختاره، ليس أفضل ولا أسوأ من غيره، ويبقى، في نهاية المطاف، اختياراً بلا مغزى([5]).

إن الوجودية تطرح جانباً المضمون الحقيقي التاريخي للحرية، ذلك أن مسألة الحرية، عندها، ليست مسألة تحرير البشر من قسوة الطبيعة، وظلم الطبقات الحاكمة، بل هي نصائح وارشادات، تهيب بالفرد أن يبحث عن حريته في أعماق "وجوده" الذاتي فقط.

في هذا الجانب، لا ينكر الوجوديون أن الإنسان لا يستطيع العيش إلا بين الناس الآخرين، إلا في المجتمع، لكن فهمهم لهذه الحقيقة يبقى فهماً فردياً متطرفاً، فالمجتمع، الذي يهيء الظروف لحياة أفراده، والذي فيه ينمو وعي الفرد وتتفتح شخصيته، ليس، في نظر الوجوديين، إلا قوة كلية، تضغط على الفرد، وتسلبه وجوده، وتجعله أسير أذواق وأخلاق ونظرات واعتقادات وعادات معينة.

إن أفكار الوجوديين هذه تعكس إلى حد بعيد حالة الفرد في المجتمع الرأسمالي، الذي يَظلِم الفرد ويضطهده، ويجرده من انسانيته، لكن الوجوديين يصححون سمات المجتمع البرجوازي هذه على الحياة الاجتماعية ككل، إنهم يحاولون تحويل احتجاج الإنسان على الظلم، الذي يعانيه في المجتمع البرجوازي، إلى احتجاج ضد المجتمع عموماً"([6]).

إن الوجودية، حين تنفي القيمة الكلية للمبادئ والقيم الأخلاقية، تنادي بالنسبية المتطرفة في الأخلاق، مما يحول الإنسان إلى طريدة، إلى كائن لا أخلاقي تماما؛ فكل شيء مباح، إن ظلال نيتشه الكئيبة ترتسم بوضوح فوق مؤلفات الوجوديين جميعاً.

صحيح أن بعض الوجوديين وقفوا ضد موجات الرجعية الامبريالية المتطرفة، وشاركوا في حركة أنصار السلم، ودعموا عدداً من المطالب التقدمية، بل إن الفيلسوف الفرنسي "سارتر" انحاز للماركسية، وهو صاحب العبارة الشهيرة "ان الفلسفة الماركسية لايمكن تجاوزها"، لكن الفلسفة الوجودية، تنطلق من اغتراب الفرد في المجتمع البرجوازي باعتباره مبدأ القياس ومعياراً لكل القيم" ([7]).

**الإنسان عند الوجوديين([8]):**

يؤمنون إيمانًا مطلقًا بالوجود الإنساني، ويتخذونه منطلقًا لكل فكرة، ويعتقدون بأن الإنسان أقدم شيء في الوجود، وما قبله كان عدمًا، وأن وجود الإنسان سابقٌ لماهيته، ويقولون: إنهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلي للإنسان، ومراعاة تفكيره الشخصي، وحريته، وغرائزه، ومشاعره.

**مفهوم الحرية:**

يؤمن الوجوديون بحرية الإنسان المطلقة دون قيود، ويؤكدون على تفرد الإنسان باعتباره صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى مُوَجِّه، وأن له أن يثبت وجوده كما يشاء، وبأي وجه يريد، دون أن يقيده شيء، وأنه على الإنسان أن يطرح الماضي وينكر كل القيود؛ دينية كانت أم اجتماعية أم فلسفية أم منطقية! ويقول المؤمنون منهم: إن الدِّين محله الضمير، أمَّا الحياة بما فيها فمقودة لإرادة الشخص المطلَقة.

تكرس الوجودية التركيز على مفهوم أن الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر ومعنى لحياته. والإنسان هو من يختار ويقوم بتكوين معتقداته والمسؤولية الفردية خارجاً عن اي نظام مسبق.

**الأفكار([9]):**

- يؤمنون إيماناًمطلقاً بالوجود الإنساني ويتخذونه منطلقاً لكل فكرة.
- يعتقدون بأن الإنسان أقدم شيء في الوجود وما قبله كان عدماً وأن وجود الإنسان سابق لماهيته.
- يعتقدون بأن الأديان والنظريات الفلسفية التي سادت خلال القرون الوسطى والحديثة لم تحل مشكلة الإنسان.
- يقولون إنهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلي للإنسان ومراعاة تفكيره الشخصي وحريته وغرائزه ومشاعره.
- يقولون بحرية الإنسان المطلقة وأن له أن يثبت وجوده كما يشاء وبأي وجه يريد دون أن يقيده شيء.
- يقولون إن على الإنسان أن يطرح الماضي وينكر كل القيود، دينية كانت أم اجتماعيةأم فلسفية أم منطقية.

**الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين([10]):**

أ) السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين تقوم في أنها جميعاً تتبع ابتداء من تجربة حية معاشة، تسمى تجربة وجودية، ومن الصعب تعريفها تعريفاً دقيقا، وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فإن تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرز، شكل إدراك هشاشة الوجود، وفي حالة هيدجر، شكل تجربة السير باتجاه الموت، وفي حالة سارتر، شكل تجربة الغثيان، ولا يخفي الوجوديون أبداً أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذاالقبيل، ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعاً شخصياً بسبب هذه التجربة المعاشة.

ب) الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود". ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل على

كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود، ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود.

ت) يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط، فلا يكون الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى هو "يصير".

ث) الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديين، والاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة، يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة، وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوي أشمل منه (أي التيار الحيوي الكوني) كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال، ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون الذات، بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هوحريته هو.

ج) لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق على نفسه، على العكس تماماً، فإن الإنسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ح) ويرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع، هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يلقى إليه الإنسان إلقاء، ويدرك أخيراً أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر).

ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، والتي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا مثلاً، نجد أن مارسل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية.

أما فلسفة هيدجر فإنها تبدوفلسفة مُنكِرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وان كان هذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. أما سارتر، أخيراً، فإنه يحاول إقامة مذهب منكرللألوهية صريح ومتسق الأركان"([11]).

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 967

([2]) المرجع نفسه – ص 968

([3]) المرجع نفسه – ص 969

([4]) المرجع نفسه – ص 970

([5]) المرجع نفسه – ص 971

([6]) المرجع نفسه – ص 973

([7]) المرجع نفسه – ص 975

([8]) غادة الشامي – الفلسفة الوجودية (عرض المذهب ونقد الفكر) – الانترنت– شبكة الألوكة – 2014/11/9..

([9]) المرجع نفسه.

([10]) بوشنسكي – الفلسفة المعاصره في أوروبا – ترجمة د. عزت قرني – عالم المعرفة 165 – سبتمبر 1992.

([11]) المرجع نفسه.

# ثالثاً: الفلسفة البنيويه([1]) (4-5)

الحوار المتمدن–العدد: 6691 – 2020 / 9 / 29

تُعتبر الفلسفلة البنيوية أو البنائية أحدث المدارس التي ظهرت في أوروبا في القرن العشرين، وكان روّادها الأوائل هم: ليفي شتروس، وفرديناند دي سوسير، وجان لاكان، وقد اهتمّ كلٌّ منهم بتطبيق المنهج البنائي على إحدى فروع المعرفة.

**مفهوم البنية:**

ظل لفظ " البنية " حتى القرن17 محصورا على استعمالات الإطار المعماري، ولكن بدءاً منه استعمل اللفظ في الإطار البايولوجي، بواسطة هربرت سبنسر الذي نقل استعماله من الحيز المعماري إلى إطار علم الاجتماع في أواخر القرن19 دون أن يتجاوز اللفظ حدود اللغة والأدب والفلسفة. بيد أن علماء الاجتماع التقليديين أمثال كارل ماركس ودوركايم وباريتو وماكس فيبر استعملوا اللفظ بهدف تعيين الخصائص الاجتماعية. وفي أواخر القرن19 غدا اللفظ مفهوماً ملازماً للدراسات الاجتماعية، وأصبح من الممكن رؤية البنية على أنها: " تتواجد ضمنا في تحليل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية، وأن أي رؤية للأحداث الاجتماعية كعوامل متعاقبة ومترابطة هي بنيوية"، ومع أعمال ألتوسير وميشيل فوكو وجاك لاكان ورولان بارت تَطَوَّرَ مفهوم البنية واكتست إرثاً جديداً، ويمكن النظر إلى كلود ليفي شتراوس باعتباره أبا حقيقيا للبنيوية. وبهذا التطور باتت البنيوية عبارة عن عدة تيارات فكرية واجتماعية مما يحتم الإحاطة بمبادئها وركائزها([2]).

ترى الفلسفة البنائية "إنَّ الظاهرة الكلية أو الفكرة، تَتكوّن من طبقاتٍ مُتعددةٍ من البناءات أو الظواهر التي تتصل كلٌّ منها بالأخرى، ومن خلال تحليل تلك البناءات يُمكن الوصول إلى الحقيقة، فالمُجتمع يُمكن دراسته من خلالِ دارسةِ البناءات التي تكوّنه، وكذلك النصوص الأدبية واللغوية"([3]).

لقد "استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث ايجابية في كثير من العلوم، إلا أن الفصل بين البنية والتاريخ، وبين البنية وتحديداتها الاجتماعية، قَصَرَ إيجابية البنيوية على بُعدٍ واحد، فهي تطمح إلى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي إلى حقل العقلانية الكاملة، لكن هذه العقلانية عادت فالتقت بالمثالية حين جعلت من البنية " جوهراً " لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية، وحين أغلقت فضاء البنية، وجعلته مكتفياً بذاته، أي ألغت منه مفهوم التناقض"([4]).

لكن "على الرغم من شيوع كلمة البنيوية ومفهوم البنية، فإن تعريفهما أو ادراجهما في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا، فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات، أما البنيوية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك إلى اتساع مفهوم البنية، كما يعود إلى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنيوية التي تمتد من حدود المثالية إلى حدود المادية، وقد انعكس هذا الاختلاف على تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف "جان بياجيه" مختلفاً عن تعريف "كلود ليفي شتروس"، وتعريف "رولان بارت" مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان.

مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة، إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، أن البنية ليست وجوداً عيانياً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية، وبتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي إلى تحولات في باقي العناصر الأخرى. وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها إلا إذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية

لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول، والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلا بزمانها الخاص"([5]).

**ركائز البنيوية([6]):**

- انطلاقا من اللغة، فقد اعتبرت البنيوية أن الظواهر الثقافية، هي أنظمة لُغَوية لا بد أن تُحَلَّل باتساق بواسطة تقنيات ومناهج مستقاة ومشتقة من الألسنية كالتركيب اللغوي، الصوت اللفظي، وحدة الأصوات، التضاد الثنائي، الاستعارة، الكتابة، ... إلخ
- كل ظاهرة ثقافية ينبغي أن يتم التعامل معها كما يتم التعامل مع اللغة، أي أن لها دال ومدلول، وبالتالي لا بد من علاقة تُظْهِر الكوامن بمجرد تسليط الضوء على الأول.
- من المفترض أن ينصب التحليل البنيوي على الجانب التزامني وليس التعاقبي (التاريخي) أو التطوري.
- التحليل البنيوي يتعامل مع القطيعة المعرفية واللاستمرارية، إذ أن مختلف التحولات التاريخية تعكس نماذج من القطائع المعرفية واللا إستمرارية، فكل مرحلة أو حقبة زمنية لها هوسها وهواجسها المركزية التي تعكسها النصوص التاريخية التي تَسِمُها.
- لا تعطي البنيوية للإنسان مكانة خاصة في العالَم الاجتماعي، فهو ليس شيئاً ولا معنى له خارج نطاق البنية والتفاعل البنيوي.
- يلاحظ في التحليل البنيوي ارتباط الظواهر الثقافية عن قرب بالسلطة، إذ كيف يمكن ملاحظة بنية أو دراستها خارج نطاق السلطة؟ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الانضباط، العقاب، الخطاب الأيديولوجي، موجودة أصلا ضمن نطاق ممارسة السلطة؟

- تنظر البنيوية إلى عالمية( وحدة) المعايير التي تتحكم في دراسة المظاهر الثقافية، إذ أن تنوع الثقافات يؤدي إلى تنوع التعبير عنها، لكن البنى التي تتحكم في هذه المعايير متماثلة.
- البحث البنيوي يقوم على ملاحظات إمبريقية (تجريبية) تشكل خطوة مركزية لاكتشاف البنى اللاشعورية للمظاهر الثقافية.

([1]) بلغت البنيوية أو (البنائية) ذروة ذيوعها كاتجاه فكري فلسفي في الستينات من القرن العشرين، وبات مألوفاً بين المثقفين أن يُنظَر إليها كمذهب فلسفي يتسم بالشمول ويهدف إلى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، فقد امتدت إلى ميادين متنوعة انبسطت على عدة مجالات، ففي مجال اللغويات نجد (جاكوبسون) و(شومسكي)، وفي التحليل النفسي نجد (لاكان)، وفي النقد الأدبي (رولان بارت) الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، وفي الفلسفة كان (ميشال فوكو) يبهر الجماهير بآرائه في كتابه (الكلمات والأشياء)، أما (التوسير) فقد كان يقرأ التراث الماركسي (رأس المال) قراءة بنائية جديدة، وكان عالم الانتربولوجيا (كلود ليفي شتراوس) يواصل جهوده الحثيثة في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية، هذه الجهود التي حققت مكانة بارزة للبنيوية بين المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين.

وتعود الأفكار الأساسية لهذا المذهب إلى مؤسسها الأول السويسري فرديناند دي سوسير (1857 . 1913م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وان كان بعضٌ يذهب إلى أن مفهوم البنية وجد قبل "سوسير" في أعمال جان جاك روسو، وإمانويل كانط، وماركس، وفرويد، وغيرهم، بيد انه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام 1928م. وأبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبة بالنواة الثابتة، وان كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً. (الفلسفة من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة – موقع: كتاب – الانترنت– بدون تاريخ– https://www.ktab.xyz/p/blog-page_20.html)

([2]) د. أكرم حجازي – البنيوية التركيبية .. فلسفة "بيير بورديو" – منتدى: مجمع اللغة العربية – 8 ابريل 2013.

([3]) ليلى العاجيب – بحث حول الفلسفة المعاصرة – الانترنت– موقع: موضوع – 31 يناير 2016.

([4]) الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – 1986 .

([5]) فيصل دراج – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – ص198.

([6]) د. أكرم حجازي – البنيوية التركيبية .. فلسفة "بيير بورديو" – منتدى: مجمع اللغة العربية – 8 ابريل 2013.

# رابعاً: الفلسفة الماركسية (5-5)

الحوار المتمدن–العدد: 6692 – 2020 / 10 / 1

**مدخل:**

لم تكن أفكار ماركس أبداً أكثر راهنية مما هي عليه اليوم، إذ أنها في ظل بشاعة الاستغلال الرأسمالي المعولم ضد الشعوب الفقيرة، فقد بانت الماركسية أكثر الحاحاً من أي وقت مضى في التاريخ الحديث والمعاصر.

وإذا ما عدنا إلى ماركس، فالماركسية كعلم هي وعي الضرورة، أي وعي القوانين والظروف الموضوعية في تطابقها الجدلي مع العامل الذاتي (الحزب)، بما يوفر القدرة على التوسع التنظيمي والجماهيري من أجل تحقيق الأهداف الوطنية والمجتمعية، وبالتالي فإننا مدعوون للتعامل مع هذه القوانين الموضوعية، ومنهجها المادي الجدلي، بوعي عميق، يتجاور بالضرورة مع وعينا لكل المكونات السياسية والاقتصادية والطبقية لواقعنا، وبناء على ذلك، فإن الماركسية هي علم القوانين الطبيعية التي تتحكم في سير وتطور المجتمع الإنساني، وهي بهذه الصفة علم متجدد ومتطور لا يقل دقة عن سائر العلوم الطبيعية، فهي علم تطبيق المادية الجدلية على تاريخ المجتمع البشري، بجميع مراحله وأنماطه المختلفة، وهي أيضاً علم عن قوانين علاقة الوعي بالعالم الموضوعي، وعن القوانين العامة للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر البشري، وقد كان ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر قد ترافق مع تطور الرأسمالية وتَكَشُّف طبيعتها التناحرية وجوهرها القائم على الاستغلال والقهر.

في هذا الجانب، يقول المفكر الراحل د. صادق العظم، "لا تتميز الماركسية، بأي شيء فريد يخصها دون غيرها، انها استمرار لتقليد علمي – ثوري– تحرري، طويل، عريق، وتتويج له في الوقت ذاته في حقبتنا الحاضرة، علينا أن نؤكد هذه النقطة حتى لا نفقد ذاكرتنا التاريخية، وحتى لا تفقد الماركسية عمقها التاريخي، كذلك علينا ألا ننسى أبداً حكم سارتر الدقيق في مقدمة نقد العقل الجدلي": "الماركسية هي الفلسفة المعاصرة

التي لا يمكن تجاوزها"، كي لا نقع في سطحية الموضات الفلسفية اللماعة والرائجة كثيراً في زمننا، بعبارة أخرى، تبقى الماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز طالما بقيت التشكيلة الرأسمالية هي العصر بامتياز"([1]).

الماركسية إذن، هي مجموع هذا المنهج مع هذه القوانين التي تفعل فعلها إلى يومنا هذا، لأن موضوعها مازال موجوداً ألا وهو الرأسمالية، وكل اشكال الاستعمار والاحتلال والاضطهاد والاستغلال الطبقي والسياسي، ما يعني ان الماركسية هي نظام للحياة، يطال البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية، وهي ايضاً – وقبل كل شيء – فلسفة ورؤية فكرية لها نظامها وآلياتها ومن ثم لها تصورها عن المجتمع والحياة، وفق قوانينها، ومنهجها الجدلي، أو ديالكتيكها العلمي المختلف تماماً عن الجدل المثالي الهيغلي، فالماركسي هو من تبنى الماركسية وعياً وممارسة بصورة خلاقة ، وانطلاقاً من المقولة الخالدة "لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية.

**المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية :**

كان ديكارت وبابيف وديدرو وفولتير من أبرز أسلاف الفلسفة الماركسية، باعتبارهم من أهم رموز عصر النهضة الذين مهدوا أيديولوجياً للثورات البرجوازية في أوروبا في القرنين 17 و 18 ، كذلك فإن المفكرين الاجتماعيين مثل هوبز / لوك / مونتسكيو / وروسو ، كانوا جميعاً من هؤلاء الأسلاف العظام، فقد كانوا رموز عصر التنوير وأنصار العقلانية الذين وجهوا نقداً عنيفاً للأنظمة الإقطاعية ، وأعلنوا ضرورة إشاعة الحريات المدنية والمساواة بين الناس .. لقد زرعوا بذور التغيير وساهموا في إنضاجها.

**مصادر الفلسفة الماركسية :**

**أولاً : الفلسفة الألمانية :**

- هيجل (1770 – 1831) أبرز رجالات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها في مذهبه الذي تكمن مأثرته التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم ، الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية ، أي في حركة دائمة ، في تغير وتطور ، إنها عملية ديالكتيكية ، وهو أول من أعطى

صياغة دقيقة لقوانين الديالكتيك الأساسية ، لكنه رغم ذلك وقف على أرضية المثالية الفلسفية الخاطئة.

- لودفيج فيورباخ ( 1804 – 1872 ) لعبت فلسفته المادية دوراً هاماً في وضع ماركس وانجلز للرؤية المادية ، لقد وجه فيورباخ نقداً عنيفاً للمثالية الهيجلية ، لكنه عموماً ظل مادياً ميتافيزيقياً ، بسبب أن ماديته لم تتفهم القيمة العلمية لديالكتيك هيجل، كذلك لم يدرك حق الإدراك ماهية الإنسان ، فاعتبره كائناً بيولوجياً فقط ، ولم يتبين الجانب المادي من العلاقات الاجتماعية .

**ثانياً : الاقتصاد السياسي الانجليزي :**

من المصادر أيضاً، النظريات الاقتصادية التي وضعها كل من آدم سميث (1723 – 1790 ) وديفيد ريكاردو (1772 – 1823 ) وخاصة نظرية القيمة – العمل، التي كان لها أهمية بالغة في تكون المذهب الفلسفي الماركسي ، إن نظريتهما أوضحت ولأول مرة أهمية الأساس الاقتصادي لنشاط الناس ، كما بينا أن تطور المجتمع يرتكز إلى التفاعل الاقتصادي بين الناس، لكنهما (سميث وريكاردو) كونهما من المدافعين عن الرأسمالية ، عملا على تبرير استغلال الرأسماليين للعمال ، وصورا هذا الاستغلال تفاعلاً بين شريكين متكافئين في إطار علاقات السوق ، أما الربح، فاعتبراه مكافأة للرأسمالي على تنظيم الانتاج وإدارته ، المهم أن مذهبهما الاقتصادي كان منطلقاً للبحث اللاحق للعلاقات الاقتصادية وللكشف عن التناقض بين العمل والرأسمال من حيث هو التناقض الأساسي في المجتمع البرجوازي، أما القيمة البارزة لنظريات سميث وريكاردو، فتكمن في انها أرست بداية نظرية القيمة – العمل.

لقد برهن هذان المفكران على ان قيمة السلعة لا تتوقف على خصائصها الفيزيائية، أو على درجة نفعيتها، أو على العرض والطلب، وإنما تتحدد بكمية العمل الاجتماعي، الضروري لانتاجها، بيد أن سميث وريكاردو اعتبرا قانون القمية هذا قانوناً طبيعياً خالداً للعدالة الاقتصادية، حتى ولم تخطر ببالهما فكرة الطابع التاريخي العابر لهذا القانون الاقتصادي.

لقد صورا النظام الرأسمالي على أنه النظام الوحيد الممكن، نظام "طبيعي"، أبدي، يستجيب لمصالح كافة أعضاء المجتمع، وفي معرض برهانهما على قانون القيمة لم يتطرق سميث وريكاردو إلى مسألة أصل فضل القيمة، برغم إقرارهما بأن ربح الرأسمالي يأتي من الإنتاج وليس من تصريف السلع.

إن "عدم الاكتراث بمسألة أصل فضل القيمة أمر مميز للاقتصاديين البرجوازيين عموما، ففيه – كما أشار ماركس– تتجلى الغريزة الطبقية لهؤلاء الاقتصاديين، التي لا تسمح لهم بالتعمق في مشكلات، سيؤدي مجرد طرحها إلى فضح الاستغلال الراسمالي البشع"([2]).

لقد قدر ماركس وانجلز تقديراً عالياً فكرة سميث وريكاردو عن القيمة كتجسيد للعمل الاجتماعي الضروري، لكن مؤسسي الماركسية، مع موافقتهما على صحة هذا الرأي، رفضا الطابع السرمدي للقيمة؛ فليست القيمة، في نظرهما، سوى علاقة اجتماعية تاريخية، عابرة، تتخذ شكل علاقة بين الأشياء، بين منتجات العمل البشري.

وهذا يعني أن الاشياء المصنوعة، لاتتخذ شكل السلعة إلا في ظروف اقتصادية – تاريخية معينة، ذلك إن الإنتاج السلعي ليس سرمدياً، كما أنه ليس الصيغة الممكنة الوحيدة لتبادل النشاط الإنتاجي بين الناس، ومن دراسة قوانين ظهور أسلوب الإنتاج الرأسمالي وتطوره، خلص ماركس وانجلز إلى نظرية فائض القيمة، ومنها – إلى البرهنة على حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية"([3]).

لقد كان لولادة الاقتصاد السياسي قيمته البالغة الاهمية في وضع الفلسفة الماركسية، ولا سيما الفهم المادي للتاريخ.

**ثالثا : الاشتراكية الطوباوية :**

أهم الرموز: سان سيمون (1760 – 1825) وفورييه (1772 – 1837) وروبرت أوين (1771 –1858)، وقد لعبت أفكارهم الاشتراكية دوراً هاماً في التمهيد لظهور الفلسفة الماركسية، وخاصة المادية التاريخية، فقد ارتكزت أفكار هؤلاء الرواد على مطالبتهم بضرورة انتشار الملكية العامة ( الجماعية ) والعمل الجماعي، بما يسمح

بالقضاء على بؤس الجماهير، لكنهم لم يروا السبل المؤدية إلى التحول الاشتراكي، وأنكروا دور الثورة والصراع الطبقي، أو لم يفهموه، واعتبروا أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير وتعاون الطبقات، وهو أمر مستحيل، تلك هي مثاليتهم.

لقد تميز الاشتراكيون الطوباويون عن أسلافهم – طوباويي القرنين السادس عشر والسابع عشر، بأنهم عاصروا رأسمالية أكثر نضجا، ولذلك كان نقدهم للرأسمالية أحد الجوانب القوية في آرائهم.

لقد أشاد ماركس وانجلز بالأفكار العقلانية القَيِّمَة لدى سان سيمون وفورييه وغيرهما من الاشتراكيين الطوباويين، لكن مؤسسي الماركسية أشارا، في الوقت ذاته، إلى تهافت التصورات الطوباوية حول طرق الانتقال إلى الاشتراكية، وانتقدا الأسس المثالية لآراء الاشتراكيين الطوباويين، ونفيهم للدور التقدمي، الذي يلعبه الصراع الطبقي، وانعزالهم عن الحركة العمالية، وميلهم للمساومة مع الطبقات المسيطرة.

وحين "صاغ ماركس وانجلز شكلاً جديداً متقدماً من الفلسفة المادية، لم يكتفيا بالمعالجة النقدية الثورية للمذاهب الاجتماعية السابقة، بل قاما، أيضاً، بالتعميم النظري للاكتشافات العظمى في علوم الطبيعة في القرن التاسع عشر، التي كانت قد شارفت على طرح ضرورة الفهم المادي –الديالكتيكي للطبقة، وهكذا جاء ظهور الماركسية استجابة لمتطلبات الواقع الاجتماعي الجديد، ونتيجة لمجمل التطور السالف للمعرفة البشرية"([4]).

أخيراً، على ضوء الإنجازات النظرية لأبرز رجالات الفلسفة والاقتصاد السياسي، والاشتراكية الطوباوية، وضع ماركس وانجلز نظرية فلسفية جديدة، كل الجدة، تجمع لأول مرة في تاريخ العلم بين المادية الفلسفية والمنهج الديالكتيكي، وتعطي تفسيراً علمياً لحياة المجتمع البشري، وبفضلهما تحول العلم الفلسفي ليصبح أداة بيد الطلائع المثقفة والقوى الكادحة والبروليتاريا في نضالها لتغيير العالم.

**المادية الجدلية:**

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي:انها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبين، جانب المعرفة العلمية (العلوم المختلفة)، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعا لهذه القوانين، أي أنها تُطَبَّق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدما قوانين الجدل المادي (الديالكتيك) لفهم الوجود وتطوره.طبعا ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيدا.

لا شك أن الاكتشافات العلمية المذهلة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد أكدت على انتصار وتغلب المفاهيم العلمية المادية الجدلية على كافة المفاهيم الغيبية ، إذ أن العلم الحديث (في علوم الهندسة الوراثية والاستنساخ والجينات والفيزياء والليزر، وتكنولوجيا النانو([5]) والفامتو Famto Second والكومبيوتر وعلوم الفضاء والاتصال...إلخ) أكد على استبدال مفهوم المادة الضيق بمفهومها الديالكتيكي الواسع، بما يكرس مصداقية الفلسفة المادية الجدلية التي تُعرّف المادة بأنها " واقع موضوعي قائم بغض النظر عن الوعي البشري الذي يعكسه" .

ان التعريف العلمي للمادة يتضمن ثلاثة جوانب: 1) المادة هي ما يوجد خارج الوعي وبغض النظر عنه. 2) المادة هي ما يُولّد الأحاسيس لدينا؛ وهي ما تعتبر أحاسيساً ووعيناً على العموم انعكاساً لها، وهذا يفتح على مسألة هامة، هي أن الفكر جزء من الواقع المادي أيضاً. فهو نتاج الإنسان الواعي، أي الإنسان الساعي إلى صوغ واقعه في تصورات وأفكار. والفارق بين الواقع والمادة هو هنا، حيث تخضع المادة لفعل الإنسان ولكن لـ "عقله " أيضاً. هذا الفعل وذاك العقل يسهمان في وعي المادة، وبالتالي، في السيطرة عليها وتطويرها كذلك.

المنهج الديالكتيكي الماركسي:

يتميز هذا المنهج عن المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ. النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظاهرات ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً.

ب. النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينموا وآخر ينحل ويزول.

ج. النظر إلى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبدلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.

د. النظر إلى موضوعات الطبيعة وظاهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يختفي فيها ويظهر، لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

**أما المادية الفلسفية الماركسية فتنطلق من مبادئ ثلاثة:**

أ. المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي.

ب. المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة او الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأول في حين ان الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لانه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها.

ج. المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يُعْرَف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدها التجربة والممارسة([6]).

**أيهما أسبق الوعي أم المادة؟**

يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالا مركزيا في الفلسفة ، ولو أردنا ان نصوغه بطريقة سلسة ومبسطة لقلنا : أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الامر أهمية هذا السؤال تنبع من التركيب الأكثر وضوحا وأهمية وهو : هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟

للوهلة الاولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا ، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوعة أو اختيار إجابة.

قبل أن نتعرف على الخلاف في جذوره، حول أولوية المادة أو الوعي، علينا أولا أن نعي مقصود المادة، ومقصود الوعي، في ضوء دراستنا ونقاشنا وفهمنا للماركسية وفلسفتها، فبالنسبة للمادة هي الموجود المادي بكل ابعاده مستقلا عن الروح ومستغن عنها ، أو المادة هي الوجود الموضوعي القائم بذاته خارج وعينا.

أما كيف هي المادة؟ فهذا سؤال يجيبنا عليه العلم عن طبيعة المادة وخواصها..الخ. إذن ما هو الوعي الآن؟يتلخص الوعي فهماً بكونه الإدراك، والإدراك الموضوعي تحديداً ، لأن الإدراك الحسي المباشر ظاهرة توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء بينما يتميز الإنسان بإدراك موضوعي يؤهله للتفكير المنطقي أي القدرة على ربط الأسباب بالمسببات ، أو التفكير المنتظم بلغة مهما بلغت درجة بدائية هذه اللغة.

اتخذت المادية إذن كفلسفة موقفا مبدئيا علميا من مسألة أولوية المادة ؛ ذلك أن عمليات الإدراك والتفكير وتكوين الوعي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئة مادية ، وبالتالي فوجود المادة شرط أساسي لا غنى عنه في عملية الوعي ، حيث تدلنا القوانين العلمية الناظمة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة ، أي أن الفرض القائل بإمكانية تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة، فَرَض غير ممكن التحقق، فالوعي هو مظهر من مظاهر وجود المادة.

أن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقا من ما ورائيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده إنطلاقا من وعي ما هو مادي ، ووعي ما هو مادي إنما يستند للعلم ، فالعلم هو الذي يجيبنا عن ماهية المادة، وبالتالي فإن الفلسفة المادية إنما تبني مقولاتها كلها منطلقة من الوعي العلمي الذي يكون موضوعه الأساسي الوجود المادي للكون والإنسان والمجتمع، وقد إتخذ ماركس موقفا أبعد من ذلك عندما طالب بإنتقال الفلسفة من تفسير العالم إلى تغييره، جوهر هذا الكلام المطالبة بتوظيف القوانين المادية التي تحكم الوجود في تغيير الوجود نفسه، وبالتالي إخضاع الوجود الموضوعي للإنسان وتمكينه من خلال فهمه المادي للوجود من تغيير هذا الوجود في مصلحته نحو واقع أكثر تطورا.

**المادة وأشكال وجودها([7]):**

إن نقطة انطلاق المادية الديالكتيكية هي الإعتراف بالوجود الموضوعي للمادة، للطبيعة، المتطورة، المتحركة، بشكل خالد. لهذا لابد، في البداءة، من دراسة المادة وأشكال وجودها.

– المادة:

يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها، بعضها يُحْشَر في عداد الكائنات الحية، وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة، بعضها قاسٍ وبعضها طري أو سائل، بعضها متناه في الصغر وخفيف، وبعضها ذو أجسام هائلة وثقيلة جداً، بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء، وبعضها غير مشحون بها... إلخ. كل هذا بمجموعه يشكل ما يدعى بالطبيعة.

ومهما تباينت أجسام الطبيعة وتمايزت عن بعضها، فالخاصة الجامعة بينها، هي إنها موجودة خارج وعي الإنسان واحساسه ونفسه وبشكل مستقل عنه. ولم ينشأ الإنسان ووعيه إلا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد، ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي "وعي ما فوق الإنسان" أو "وعي

مطلق"، وعلى هذا فالفلسفة المادية تُعَلِّم أن الطبيعة، أن المادة، هي السابقة؛ وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع.

لقد لاقى مفهوم المادة هجوماً أعنف من أي هجوم تعرضت له الفلسفة المادية، ولا عجب في ذلك لأن هذا المفهوم، هو حجر الزاوية في المفهوم المادي عن العالم، لذا يهاجمه أعداء المادية باستمرار، لقد أكد المثاليون مراراً وتكراراً أن مفهوم المادة الذي يعني الواقع الموضوعي إنما دُحِضَ أو شاخ؛ غير أن تطور العلم، ومعطيات ممارسة النشاط العملي أثبتا، بشكل لا يُدحَض، عكس ما ذهبوا إليه.

**– الحركة شكل لوجود المادة([8]):**

المادية الجدلية لا تحصر تعدد أشكال الحركة في شكل واحد منها، ميكانيكي، مثلاً أو أي شكل واحد آخر، بل تربط الحركة بالتغير، بتطور الاجسام، بمولد الجديد واندثار القديم ، لا توجد المادة إلا في حركة وهكذا فإن الحركة شكل من أشكال وجود المادة وهي خاصية ملازمة لها. "إن الحركة هي أسلوب لوجود المادة . ولم توجد في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن أن توجد".

**– الحركة مطلقة والسكون نسبي:**

حركة المادة مطلقة وابدية ، وخلافاً لكون الحركة مطلقة فإن السكون نسبي. ولكنه لا يجوز تصوره حالة جامدة متحجرة، فالجسم لا يمكن أن يكون ساكناً إلا بالنسبة لجسم آخر، لكنه بالضرورة يشترك في الحركة العامة للمادة. وفوق ذلك فحتى حين يكون الجسم في حالة سكون، فإن عمليات فيزيائية أو كيميائية أو عمليات أخرى تجري فيه طيلة الوقت، ذلك إن حركة المادة ابدية مطلقة ، في حين أن السكون وقتي نسبي، أنه مجرد لحظة من لحظات الحركة.

إن هذا الفهم للمادة يتسم بأهمية كبرى، وتؤكده كلياً الاكتشافات العلمية الحديثة والمعاصرة. وعلى ضوء التصورات العلمية الحديثة يمكن أن نشير إلى المجموعات التالية لأشكال حركة المادة([9]):

1- الأشكال الميكانيكية: وهي تنقل الأجسام مكانياً بالنسبة إلى بعضها البعض.
2- الأشكال الفيزيائية: وهي التغيرات في الواقع المكاني والسرعة والكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية ودرجة الحرارة والحجم وغير ذلك من صفات الأشياء المادية، وهي أيضاً مجموعة أشكال الحركة التي تدرسها الفيزياء كالعمليات الحرارية والكهرطيسية بما فيها الظواهر الضوئية والتجاذب المتبادل وكافة العمليات التي تجري داخل الذرة وداخل النواة.
3- الأشكال الكيميائية: وهي تحول بعض المواد إلى بعضها الآخر، وتكوين تراكيب الذرات وإعادة تكوينها (اتحادها وانفصالها).
4- الأشكال البيولوجية: وهي كافة التغيرات أو الحركة في الحياة العضوية.
5- الأشكال الاجتماعية: وهي التغيرات الجارية موضوعياً في المجتمع البشري وحدهُ والملازمة له دون غيره، أو هي العمليات الاجتماعية (التناقضات والصراعات الطبقية ...إلخ) وتاريخ المجتمع الإنساني.

إن أي شكل من أشكال الحركة المذكورة أعلاه، إنما هو موجود موضوعياً بغض النظر عن وعي البشر، وهو يمثل عملية مادية، أما حركة أحاسيسنا وأمزجتنا وأفكارنا فهي موجودة في أذهان البشر فقط، وبديهي أن الأحاسيس والأفكار لا يمكن أن توجد بدون حاملها المادي، نعني الدماغ.

**نظرية المعرفة في المادية الجدلية:**

إن المعرفة بالنسبة لنا لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل علينا أن نحاول دوماً إدراك الأشياء، وكل الموجودات من حولنا ، إدراكاً عقلانياً يمكننا من فهم الأسباب التي تحول دون تحقيق مهام الثورة الاشتراكية، وهنا تتجلى "الأيديولوجيا" أو الرؤية الماركسية – المتطورة والمتجددة ابدا – كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي أن توفر لأعضائها وكوادرها ، ثم لجمهورها من خلالها، وعيا بحقيقة الصراع الوجودي ضد الإمبريالية من جهة وبحقيقة الصراع الطبقي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الداخلي من جهة

ثانية ، لكي يشتركوا في مباشرته، وبالتالي فإن المعرفة التي ندعو إلى امتلاكها ووعيها، هي المعرفة المشغولة بالثورة الاشتراكية، الملتزمة – سلوكاً وتطبيقاً – بمصالح العمال والفلاحيين الفقراء وكافة المضطهدين، والملتزمة كذلك بمفاهيم الديمقراطية والمواطنة والنهوض والارتقاء والتطور، والمتسلحة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقدسية وجمود الأفكار، كمدخل لابد منه لتكريس المجتمع الاشتراكي، مدركين أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم، يستند على المنهج العلمي الجدلي، سيدفع صوب الدخول في منظومة المفاهيم النهضوية الحديثة والمعاصرة التي تقوم على أن للعقل الثوري الجمعي (الحزب) دوراً أولياً ومركزياً في تحليل وتغيير الواقع والتحكم في صيرورة حركته لحساب مصالح الجماهير الشعبية.

إن المعرفة الإنسانية مطلقة، مستقلة، ذلك لأنها قادرة على إعطاء الحقيقة الموضوعية، وعلى عكس الأشياء عكساً صحيحاً. وليس هناك من حدود لمعرفتنا، وليس هنا من أشياء لا تمكن معرفتها، بل توجد أشياء لم تعرف بعد ولكنها يمكن أن تعرف خلال تطور العلم والمجتمع.

إن المعرفة محدودة ونسبية (ليست مطلقة) في كل مرحلة من مراحل تطورها لدى جيل معين من الناس، كما أن الحقيقة الموضوعية في شكلها التام والكامل تسمى الحقيقة المطلقة، ونعني بهذه الأخيرة تلك المعرفة التي لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم والتطبيق.

فهل هناك وجود للحقيقة المطلقة؟ إن الماركسية تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب دون أي تردد، يقول لينين: "إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية أي بالحقيقة المستقلة عن الإنسان وعن الإنسانية يعني الاعتراف بالحقيقة المطلقة على هذا الشكل أو ذاك".

إن المعرفة مطلقة عندما تتحرك في طريق الحقيقة الموضوعية، ولا يمكنها أن تكون مطلقة إلا في حركتها هذه، فالحقيقة المطلقة لا وجود لها خارج حركة المعرفة، والحقيقة ليست مطلقة إلا من حيث مصدرها ومن حيث نزعة الحركة. ولذا فإن جميع

فروع المعرفة العلمية تحتوي على نظريات صحيحة بشكل مطلق، لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم، وفي كل حقيقة موضوعية توجد بعض عناصر وجوانب المطلق. وهكذا نجد أن مجمل ما نعرفه عن البنية الفيزيائية للمادة ليس كاملاً ومطلقاً ولكن توجد فيه عناصر كثيرة من المطلق (كقولنا مثلاً أن الذرة قابلة للتقسيم وأن الإلكترونات والبروتونات والنيترونات هي عناصر الذرة، إن هذا القول صحيح بشكل مطلق).

**– ما هي المعرفة ؟([10])**

المعرفة هي الانعكاس الفعال الهادف للعالم الموضوعي وقوانينه في مخ الانسان، ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالانسان، فهو يؤثر على الانسان ويثير لديه الاحاسيس والتصورات والمفاهيم المعنية. فالانسان يرى الغابات والحقول والجبال، ويشعر بالحرارة ويدرك ضوء الشمس، ويسمع تغريد الطيور ويشم عبير الزهور، ولو لم تؤثر عليه هذه الأشياء الموجودة خارج وعي الانسان لما كان لديه أقل تصور عنها.

الاعتراف بالعالم الموضوعي واشيائه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية هو المسلمة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية المادية الجدلية، لكن السمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي انها وضعت عملية المعرفة على أساس من الممارسة ومن نشاط الناس المادي الانتاجي، ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الانسان الاشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق، أساس عملية المعرفة ومعيار صحة المعارف على حد سواء.

ففي النشاط العملي للناس والانتاج المادي بالذات تظهر الفعالية والتوجه للمعرفة الانسانية، فالانسان لا يمارس تأثيرا فعالا على العالم المحيط به وحيدا، بل بالتعاون مع غيره من الناس، مع المجتمع ككل، وهذا يعني أنه إذا كان العالم المادي هو موضوع المعرفة ومصدرها فإن المجتمع الانساني هو الذات بالنسبة للمعرفة وحاملها، والاعتراف بالطبيعة الاجتماعية للمعرفة سمة مميزة هامة لنظرية المعرفة الماركسية.

فالمعرفة من وجهة نظر المادية الجدلية هي العملية اللامتناهية لاقتراب التفكير من الموضوع الجارية معرفته، وهي حركة الفكر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعرفة غير الكاملة وغير الدقيقة إلى معرفة أكثر كمالاً ودقة، وتسير المعرفة إلى الأمام كاشفة عن جوانب جديدة متزايدة للواقع ومستبدلة النظريات البائدة بنظريات أخرى جديدة، ومضيفة مزيداً من الدقة على النظريات القديمة"([11]) .

**قوانين الديالكتيك:**

إن قوانين الديالكتيك الأساسية هي:

- قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية.
- قانون وحدة المتناقضات وصراعها ( صراع الاضداد).
- قانون نفي النفي.

وكل قانون من هذه القوانين يعكس ناحية جوهرية ما من نواحي التطور الموضوعي، وحدّه، وشكله، وعامله. والى جانب هذه القوانين يوجد عدد وافر من المقولات أمثال العلاقة العامة للظواهر، والسبب والنتيجة، والمحتوى والشكل، والعرضية والضرورة، والجوهر والظاهر ... الخ.

إن قوانين الديالكتيك ومقولاته هذه لم تخترع اختراعاً، بل استخلصت من الطبيعة والحياة الاجتماعية، إنها تعكس القوانين الموضوعية القائمة بشكل مستقل عن وعي الإنسان، كما أن الديالكتيك ليس مجرد أداة لإثبات الحقائق الجاهزة، بل هو مرشد للبحث في الظواهر والعمليات الحقيقية، هو طريقة معرفة الحقيقة الموضوعية.

إن قوانين الديالكتيك تعمل في جميع الميادين: في الطبيعة العضوية وغير العضوية، ففي الطبيعة العضوية تعمل في عالمي النبات والحيوان، كما تعمل في المجتمع في مختلف المراحل التاريخية، وهي عبارة عن قوانين التفكير في جميع مجالات المعرفة، كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع ... الخ.

إن التطبيق الحسي للديالكتيك كطريقة على الظواهر الحسية، هو وحده الذي يُؤَمّن النجاح في المعرفة والنشاط العملي، لهذا كان مطلب التحليل الحسي للواقع إحدى أهم خصائص الديالكتيك الماركسي وأكثرها تأثيراً ولهذا بالذات نجد أن أهم مبدأ للديالكتيك يقول: لا وجود للحقيقة المجردة والمطلقة، والحقيقة هي دائماً حسية ونسبية.

**قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية([12]):**

يصاغ هذا القانون وفق الأسس التالية:

1- إن كل ظاهرة أو عملية هي عبارة عن وحدة كمية وكيفية، بعبارة أخرى، إنها تتسم بتعين كيفي وكمي يميزها هي وحدها.

2- إن التغيرات الكمية تجري بصورة تدريجية، رتيبة متواصلة إلى حد معين، وفي نطاق هذا الحد لا تسبب تغيرات في الكيفية المعنية، كما أن التغيرات الكمية تتسم بالحجم والدرجة والكثافة ويمكن قياسها والتعبير عنها برقم معين بواسطة وحدات قياس مناسبة.

3- عند وصول التغيرات الكمية الى حدها الأقصى ( ويسمى حد القطع ) ، فانها تؤدي الى تغيرات وتحولات كيفية/ نوعية جذرية تفضي إلى تشكل كيفية جديدة.

4- تجري التغيرات الكيفية بشكل قفزه، أي انقطاع في التدرج، وليس لزاماً أن تجري القفزات بشكل انقطاع خاطف، بل يمكن أن تستغرق فترة زمنية طويلة أو قصيرة (حسب الحالة في المجتمع أو الطبيعة أو الإنسان).

5- تتسم الكيفية الجديدة الناشئة نتيجة القفزة بخواص أو ثوابت كمية جديدة، وكذلك بحد جديد من وحدة الكمية والكيفية.

6- إن مصدر تحول التغيرات الكمية إلى كيفية والكيفية إلى كمية هو وحدة وصراع المتناقضات اوالأضداد وتنامي التناقضات وحلها.

لم يكتف ماركس بتأويل العالم، بل أراد تغييره. وبكلمات أخرى نقول إن ماركس جعل النظرية السياسية جزءاً من النشاط السياسي: فليست النظرية السياسية تفكيراً تأملياً

في الحقيقة وإنما هي نفسها مناورة في صراع سياسي لصالح التغييرات الاجتماعية أو لمقاومة حدوثها، هنا، كما في كل مكان، يتكشف تحول التغيرات الكمية إلى كيفية عن التناقض القائم في أساس هذه العملية: التناقض بين محتوى وشكل الإنتاج الاجتماعي، في مثالنا، وهكذا يمثل قانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية تعبيراً ضرورياً خاصاً عن الطابع، المتناقض ديالكتيكياً، للتطور، الذي تشكل وحدة وصراع الأضداد أهم قوانينه إطلاقاً.

إن مفهوم الكمية هو أيضاً مقولة عامة تعكس ناحية من النواحي الهامة لأي شيء أو ظاهرة أو عملية، وتبرز الكمية أيضاً كتحديد للأشياء، إلا أنها، خلافاً للنوعية، تميز الشيء من ناحية درجة تطور خصائصه: كمقداره، وحجمه وعدده، وسرعة حركته، وبهر لونه ... الخ، فالطاولة، مثلاً، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصوت يمكن أن يكون طويلاً أو قصيراً، شديداً أو خافتاً ... الخ.

إن التحديد الكمي للظواهر الاجتماعية لا يعبر عنه دائماً، بمثل المقادير الدقيقة التي يعبر بها عن ظواهر الطبيعة اللاعضوية، ولكن لكل ظاهرة، وكل عملية تتمتع هنا أيضاً لا بناحية نوعية فقط، بل وبناحية كمية أيضاً، مثال ذلك مستوى تطور إنتاجية العمل، والقوى المنتجة، ووتيرات تطور الإنتاج في البلدان الرأسمالية ومقارنتها مع البلدان التابعة ، وغير ذلك من نواحي الحياة الاجتماعية، وعدد الناس العاملين عملاً منتجاً ودرجة استثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ.

فالكمية يمكن أن تنقص أو تزيد، دون أن يفقد الشيء حالته النوعية، فالكمية هي صفة تحدد الشيء من الخارج أكثر مما تحدده من الداخل، وتبدو للوهلة الأولى وكأنها منفصلة عن النوعية، فإذا تبدل الشيء كمياً فإنه لا يتحول إلى شيء آخر ما دام التبدل لم يتجاوز حداً معيناً.

فخواص الشيء يمكن أن تتغير تبعاً لتغير علاقاته مع العالم المحيط، كما يمكن أن تختفي أو تظهر بعض خصائص الشيء بدون أن يتغير هو نفسه أو نوعيته الأساسية، مثال ذلك أن بعض خصائص الرأسمالية تتبدل في مرحلة الرأسمالية العليا،

الإمبريالية (الاحتكار)، فتتحول المزاحمة الحرة إلى نقيضها، وبدون أخذ هذا التحول الهام بعين الاعتبار لا يمكن فهم الامبريالية المعاصرة وتحولها الى مرحلة العولمة.

إن أهمية هذا القانون الطرائقية تكمن في أنه أولاً، يشير إلى طريق التطور العام الشامل لجميع ظواهر العالم الموضوعي، كما تكمن ثانياً، في أن هذا العام يتطلب للقيام بالعمل بنجاح أعظم، أن نجد، ونلتقط، ونفهم، بشكل محسوس، أشكال الانتقال النوعية الخاصة التي تعود لكل حادثة على انفراد (وهنا يتجلى دور العامل الذاتي/الحزب في زيادة التراكمات الكمية (التوسع التنظيمي) بصورة واعية وثورية من أجل توفير ظروف التحول النوعي في هذا المجتمع أو ذاك.

إلا أن نظرية انتقال التبدلات الكمية لا تجيب على سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية.

يجيب على هذا السؤال قانون ديالكتيكي آخر، هو قانون وحدة وصراع المتناقضات، قانون التناقضات كمصدر للتطور، ويأتي وصف ماركس للقانون العام للتراكم الرأسمالي مثالاً رائعاً على هذا البحث الملموس للقوانين الشاملة لكل تطور. ان هذا القانون يعكس العلاقة المتبادلة بين إثراء طبقة الرأسماليين وبين تفاقم بؤس الطبقة العاملة، فكلما ازداد تراكم الغنى في أحد قطبي المجتمع يزداد، بالمقابل، تراكم البؤس في القطب المعاكس. ولذا فإن التراكم الرأسمالي لا يؤدي إلى القضاء على الفقر، بل انه، على العكس، ينتج الفقر باستمرار، ذلك أن هذا الفقر شرط رئيسي للغنى في صيغته الرأسمالية، كما أن تراكم الرأسمال هو المسؤول عن تزايد حدة استقطاب المجتمع إلى طبقات متضادة، وعن تزايد تمركز الثروات وتركزها([13]). في أيدي البرجوازية، وما ينجم عن ذلك من تفاقم بؤس العمال وكافة الكادحين والمضطهدين.

**قانون وحدة وصراع المتناقضات([14]):**

قانون وحدة وصراع المتناقضات، هو قانون التناقضات كمصدر للتطور. فالتناقضات هي نواة الديالكتيك الماركسي التي هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور.

وفي هذا السياق، يمكن أن نضع صيغة لهذا القانون على النحو الآتي:

1- أن كل ظاهرة أساسية (جوهرية) في الطبيعة والمجتمع والفكر تنطوي على جوانب وصفات ومميزات ومنظومات ثانوية (عناصر) متضادة تتفاعل أو تترابط فيما بينها ترابطاً ضرورياً، أي أنها تندرج في وحدة.

2- هناك علاقة تناقض جدلي بين الاضداد المندرجة في وحدة.

3- إن مصدر الحركة، أياً كانت، ولاسيما مصدر التطور هو نشوء التناقضات الداخلية الأساسية واستفحالها وحلها، ويعتبر حل التناقضات العامل الحاسم والسبب الرئيسي للتطور.

4- يجري في سياق التطور انتقال بعض الأضداد إلى بعضها الآخر انتقالاً جدلياً. ويجري تصادم الأضداد وتفاعلها وتداخلها.

5- في نتيجة صراع الأضداد وتحولها المتبادل وتناقلاتها المتبادلة، وفي حصيلة حل التناقضات تنشأ ظواهر أو عمليات أو مميزات جديدة لا ارتدادية، لم يكن لها وجود من قبل.

ويرتدي قانون وحدة وصراع الأضداد طابعاً عاماً متعدد الأغراض، ولفهم هذا القانونأهمية فائقة ، منهجية وأيديولوجية كبيرة. فالتناقضات هي "نواة" الديالكتيك الماركسي و هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في كافة المجتمعات.

لهذا فقانون وحدة وصراع المتناقضات يحتل مثل هذا المكان الرئيسي في الديالكتيك الماركسي، وليتحدد دوره وأهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتطور لهذا يعتبر هذا القانون المحك الذي يكشف مدى علمية وحيوية هذه النظرية أو تلك من نظريات التطور.

نستخلص من كل ما تقدم ، صياغة جوهر قانون وحدة وصراع المتضادات كما يلي : إن وحدة وصراع المتضادات هي القانون الذي بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي

المتناقضة داخلياً، والكائنة في حالة الصراع، ملازمة لجميع العمليات، والظواهر، والأشياء.

إن صراع المتضادات يعطي الدافع الداخلي للتطور، ويؤدي إلى نمو التناقضات، التي تجد حلها في فترة معينة، عن طريق القضاء على القديم، ونشوء الجديد.

قانون نفي النفي([15])... إنه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر" إنجلز"

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفات القديمة، وإذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فإن ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من "المضمون المجرد" إلى "المضمون المادي" لأن النفي لا يحيل الشيء إلى مجرد ، بل إلى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به، ولقد عممت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه بين البشر وتطور المجتمعات عموما ، وفي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي خصوصا، حيث تتزايد بشاعة الاستغلال الطبقي وتتزايد معها تراكمات الوعي بالظلم الطبقي والاضطهاد بما يمهد للثورات الاشتراكية، شرط توفر ونضوج العامل الذاتي / الحزب الماركسي الثوري .

**الأحكام الأساسية لهذا القانون:**

1- في عملية التطور، ينشأ باستمرار شيء جديد لم يكن له وجود في الماضي، وهذه العملية تسمى النفي الجدلي للقديم.

2- في عملية النفي يبقى كل ما هو قيم وحيوي ويندرج في الجديد بشكل محول، ولا يتعرض للفناء إلا جزء معين من القديم هو الجزء الذي بات يعرقل التطور.

3- ينطوي التطور على ما يشبه العودة إلى المراحل المقطوعة وتكرارها (نفي إثبات نفي) ولكن على مستوى جديد أكثر رقياً، ولهذا يتسم التطور بطابع لولبي وليس دائري أو مستقيم.

4- في عملية التطور يوجد دائماً، وبصورة موضوعية، نزعات تقدمية وأخرى تقهقرية عند الانتقال من القديم إلى الجديد، ويتحدد النمط التقدمي أو التقهقري بحسب التغيرات الجارية في الظاهرة المعنية عموماً تبعاً للنزعة التي تكون لها الغلبة في هذه العملية التطورية المترابطة جدلياً.

إن تحليل قانون انتقال التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، وقانون وحدة وصراع المتضادات يبين لنا أنه نتيجة لعمل هذين القانونين تتم عملية لا نهاية لها، عملية استبدال بعض الظواهر والأشياء بأخرى، في هذا الصراع المتواصل بين الجديد والقديم، بين المولود والفاني ، هذه الناحية من التطور، الناشئة إلى حد كبير عن قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه، تجد تعبيرها الأعمق في قانون نفي النفي.

إن مكان وأهمية هذا القانون في منظومة قوانين ومقولات الديالكتيك المادي، يتحدد في اعطائه أعم وأشمل مفهوم عن طابع التطور.

**جوهر ودور النفي الديالكتيكي في عملية التطور([16]):**

إن التطور يتضمن في نفسه عاملاً قانونياً، إلزامياً، هو النفي فالتبدلات النوعية تعني نفي النوعية القديمة، ثم إن صراع المتضادات يتم بظفر متضاد على آخر ، فالنفي بالتالي ليس عاملاً ثانوياً مرتبطاً بعملية التطور من الخارج، بل هو مشروط قانونياً بجوهر التطور ذاته.

وللنفي دور هام في جميع عمليات الطبيعة والمجتمع والتفكير، وهو يتبدى بأشكال مختلفة تبعاً لاختلاف العمليات، فتحول الأورانيوم إشعاعياً إلى راديوم هو مظهر "نفي" أحد العوامل الكيماوية، وتشكل عامل كيمياوي آخر منه، كما أن نفي البرعم بالزهرة، والزهرة بالثمرة هما العاملان الضروريان لنمو النبات.

وتاريخ المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية القديمة من قبل الجديدة، كما أن المجتمع، من دون عامل النفي، يتحول إلى مستنقع راكد.

إلا أن الاعتراف بعامل النفي، في التطور، غير كافٍ، لابد من الفهم الصحيح لطبيعة النفي، لطابعه الديالكتيكي، إذ لا ينبغي فهم أحد عوامل التطور، وهي النفي، كنفي مطلق، أي كنفي لا يحتوي في ذاته أي شيء إيجابي، فلو أن الأمر كذلك لما أمكن التطور، لو أن نفي البرعم، في دورة نمو النبتة، كان نفياً فقط، لما حدث انتقال من البرعم إلى الزهرة. فهذا أيضاً نفي، ولكنه نفي تهديمي، ولا يخلق الشروط لنمو النبتة الطبيعي، مثل هذا النفي لا يشكل شرط التطور.

إن قانون نفي النفي الديالكتيكي هو قانون التطور، فهو لا يقصد أي نفي كان، بل يقصد النفي الذي يستخدم كمقدمة، كشرط للتطور، يقول إنجلز "النفي في الديالكتيك لا يعني قول "لا" ببساطة، أو التصريح عن شيء بأنه غير موجود أو القضاء عليه بأية وسيلة كانت، إن النفي المفهوم ديالكتيكياً والمعبر عنه تعبيراً صائباً هو هذه الـ "لا" التي تحتوي في الوقت ذاته على "نعم" أي وحدة النفي والإثبات، وبالإضافة إلى أن النفي شرط التطور، فهو أيضاً تعبير عن مواصلة التطور وتواليه، بين ما يُنفي، وبين ما ينفي، هذه أهم ناحية في النفي.

إن النفي الدياكتيكي لا ينبغي فهمه كانقطاع في التطور، كنفي للصلات بين القديم والجديد، إن الصلات بينهما قائمة بفعل أن الجديد لا يولد من لا شيء، بل من القديم فقط، والصلة تجد تعبيرها في أن الجديد يتمسك بكل ما هو إيجابي في القديم.

في هذا الجانب، نشير إلى أن "قانون نفي النفي يَشْغَلْ مكاناً هاماً في "رأس المال"، ذلك إن ماركس يرى في العملية التاريخية الطويلة لتحول الملكية الخاصة، القائمة على العمل الشخصي، إلى ملكية رأسمالية، نفيا لهذه الملكية، أي الغاء للشكل القديم للملكية، وتحوله إلى ضده – إلى الملكية الرأسمالية الكبيرة، التي تتطلب فصل وسائل الإنتاج عن المنتج"([17])، ويأتي تمركز وتركز الرأسمال تطويرا لاحقاً لهذا النفي، تتضح خلاله

المقدمات الضرورية (اكتساب وسائل الإنتاج طابعاً اجتماعياً) لإزالة هذا النفي أي ليتعرض، بدوره، إلى نفي، وتأتي الثورة الاشتراكية لتنفي الملكية الرأسمالية.

إن نزع ملكية المستغلين هذا يمثل أحد تجليات القانونية الشاملة لنفي النفي، يقول ماركس: "..الإنتاج الرأسمالي يُوَلِّد، بالضرورة الطبيعية، نفيه الذاتي، ذلك هو نفي النفي"، إن الشيء الرئيسي في فهم ماركس لقانون نفي النفي هو:

1) القول بالنفي شكلاً ضروريا للتحولات الكيفية اثناء عملية التطور.
2) القول بالنفي نفياً ملموساً لا يطرح كلياً المرحلة السابقة من التطور، بل يأتي استمراراً لها في شكل جديد.
3) القول بنفي النفي وحدة للمتضادات، وتتويجاً لحلقة تاريخية معينة من التطور.

إن نفي النفي، في نظر ماركس، هو قانون التطور التقدمي في إطار عصر تاريخي معين: إنه يميز بداية العصر ونهايته، والانتقال بالتالي، إلى عصر جديد نوعياً عصر الاشتراكية([18]).

**المادية التاريخية:**

تدرس المادية التاريخية القوانين التي تحكم تفاعل المادة والوعي والقوانين الكونية للوجود فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع.

كما تدرس المادية التاريخية أيضاً، وظيفة القوانين في الحياة الاجتماعية من اجل ان تكشف عن مضمونها الخاص المحدد، المشروط بخصوصيات الشكل الاجتماعي من حركة المادة وفق استنتاجات كارل ماركس، الذي رأى أن العوامل الاقتصادية هي الحاسمة في عملية التكوين التاريخية، فالتاريخ = تاريخ الاقتصاد، تاريخ العمل في عملية التشكل هذه مرت بالمراحل الاقتصادية الآتية:

المجتمع البدائي ---مجتمع العبودية ---مجتمع الاقطاع----مجتمع الرأسمالية---المجتمع الاشتراكي، ويمثل الانتقال من مرحلة اقتصادية إلى المرحلة الاقتصادية التي تليها قفزة نوعية لا مفر من حدوثها عندما يتطور الاقتصاد ويبلغ نقطة

إشباع معينة، وتحدث هذه القفزات النوعية بطريقة ديالكتيكية عندما "تنفى" مرحلة وتخلفها مرحلة أعلى"([19]).

في ضوء ما تقدم، فإن المادية التاريخية تستهدف دراسة التشكيلات أو الأنماط الاقتصادية الاجتماعية في التاريخ الإنساني وإمتداده وتواصله مع اللحظة الراهنة من تطور البشرية.

وفي هذا السياق، أشير إلى أن "مفهوم التشكيلة الاجتماعية أغنى بكثير من مفهوم القاعدة الاقتصادية، فمن بين العناصر العامة، المكونة للتشكيلة، ياتي البنيان الفوقي: النظام السياسي، والايديولوجيا، والمؤسسات السياسية والايديولوجية، وسائر أشكال الوعي الاجتماعي.

ان الماركسية تفهم الوجود الاجتماعي على أنه علاقات الناس الاجتماعية المادية، التي تتكون أثناء عملية الانتاج، هذا المفهوم – مفهوم الوجود الاجتماعي – لم يوضع للتعبير عن كل ما يحمل طابعا اجتماعياً، بل لابراز ذلك الاساس، الذي به يتحدد ظهور الوعي الاجتماعي وتطوره.

**قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج :**

ميز ماركس بين ثلاثة جوانب للبنية التحتية، وهي: "قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والأحوال الطبيعية، وباختصار نقول إن قوى الإنتاج هي قوة العمل مضافاً إليها المعرفة التكنولوجية والأدوات، أي مصدر التطور المتبادل بين البشر والطبيعة ذاته([20])، وعلاقات الإنتاج هي الأشكال التنظيمية، وأولها أحوال ملكية وسائل الإنتاج، أما الأحوال الطبيعية فهي الموارد الطبيعية الموجودة.

اعتبر ماركس البنية التحتية، أي الاقتصاد، القوة المحركة في التاريخ، فالاقتصاد عند ماركس، هو الأساسي، وما أفكارنا إلا انعكاسات للأحوال المادية – الاقتصادية، لذلك، أطلق، على العوامل المادية – الاقتصادية اسم البنية التحتية (The basis)، وعلى الظواهر الثقافية، مثل الدين والفلسفة والأخلاق والأدب، اسم البنية الفوقية (The superstructure)([21]).

لقد اعتقد ماركس في تحليله للأنماط الاجتماعية عبر قوانين الديالكتيك بحتمية عملية التطور الاجتماعي الاقتصادي ضمن الانماط والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية التي عاشتها البشرية وإلى يومنا هذا، لأن العمل والاقتصاد، سيفرضان في نهاية المطاف، حدوث تلك التغيرات بصرف النظر عما يفكر به الأشخاص الأفراد أو يتخيلونه، فلا يستطيع الأشخاص الأفراد، بأهوائهم، أن يؤثروا في تلك العملية بأي مقدار. فالعملية تجري موضوعياً –وفق قوانين الجدل والتطور التاريخي– حتى لو لم يفهم الناس ما يشاركون به.

أشير هنا إلى حالة الجدل بين الماركسيين حول مسألة إعطاء الأولوية السببية إلى الصراع الطبقي أم إلى القاعدة الاقتصادية، وهنا أرى من المفيد أن اقدم وجهة نظر المفكر الراحل صادق العظم حول هذه المسألة حيث يقول: "لا مجال هنا لأية مراجعة للمناقشات الغنية التي دارت وتدور حول مسألة إعطاء الأولوية إلى الصراع الطبقي أو القاعدة الاقتصادية، وأقصى ما أستطيع فعله الآن هو إيجاز بعض قناعاتي وعرضها كما يلي: مهما تنوع هذا الجدل وامتد وتصاعدت خلافاته يبقى قاسمه المشترك هو ثورة ماركس الكوبرنيكية أي اكتشافه الأولوية السببية والتعليلية والتاريخية للقاعدة المادية بالقياس إلى البنية الفوقية ومستوياتها، يشكل هذا الاكتشاف الأساس الأولي للتفسير العلمي للواقع الاجتماعي كما يشكل في الوقت ذاته دليلاً عملياً عاماً لعمليات تحويله"([22]).

بعبارة أخرى –كما يضيف د. العظم– "عند تفسير حياة تشكيلات اجتماعية ما أو تعليل تاريخ بشري معين مطلوب منا البحث عن البنيات الأساسية والصيرورات العميقة والحركات الأولية ذات الديمومة طويلة الأمد في فاعليتها وميولها وطاقاتها وإلا بقي علمنا على مستوى السطح والظاهر والأعراض فحسب"([23]).

إن "سوسيولوجية الفكر كما تقدمها المادية التاريخية تنطلق من مقولة "المادة سابقة للفكرة"، والمعرفة الناجمة عن ذلك تصبح معرفة يقينية؛ لأنها "تسلم بالقوانين الموضوعية للطبيعة وترجمة هذه القوانين في رأس الإنسان ترجمة صحيحة، فالنظرية المادية في

المعرفة تبدأ لا بالمعرفة في ذاتها بل بالواقع المادي الذي هو انعكاس له، وهذا لا يعني وجود علاقة ميكانيكية بين الواقع والفكر كما ذهب فيورباخ، بل هي علاقة جدل "ديالكتيك" دائم تتبادل فيه الأبنية الفوقية والتحتية للمجتمع التأثر والتأثير المستمر، وفي ذلك تجاوز للذاتية في تحديد المعارف المستقاة "فليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم، وإنما كينونتهم الاجتماعية التي تحدد وعيهم"([24]).

إن "نمط الإنتاج السائد نتيجة طبيعية للصراع الطبقي، والطبقة المسيطرة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي تسيطر كذلك على وسائل الإنتاج العقلي والفكري؛ ومن ثم تصبح "الإيديولوجية" انعكاساً لمصلحة الطبقة، وعلى ذلك فإن الوقوف على الأوضاع الطبقية يستلزم معرفة الأساس الاقتصادي، وبمعرفته يمكن بسهولة إدراك حقيقة الفكر، ولما كان الصراع الطبقي عملية "ديناميكية" مستمرة، فللفكر كذلك طبيعته الدينامية، ولا يتم فهمه بمعزل عن الظروف التي أفرزته، ومن هنا تكتسب النظرية المادية في المعرفة طابعا اجتماعياً تاريخياً"([25]).

هكذا... فعلى حين تثبت المادية الديالكتيكية قوانين الترابط الداخلي بين المادة والوعي على العموم بتقديم الحل للمشكلة الأساسية في الفلسفة، فإن المادية التاريخية، وهي تتعامل مع المشكلة نفسها في تطبيقها على المجتمع، تكشف قوانين الترابط الداخلي بين الكائن الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الحياة المادية والحياة الروحية في المجتمع.

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس اعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام.

إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه، فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيدها، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الإنتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظاهرات الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظاهراتها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

وفي هذا السياق، يؤكد انجلز على " أن المنهج المادي ينقلب إلى نقيضه كل مرة يستعمل فيها لا كدليل موجه للبحث التاريخي بل كنموذج جاهز لنحت وإعادة نحت الوقائع التاريخية" ونَصَحَ "بإعادة دراسة كامل مراحل التاريخ ... وبإخضاع شروط عيش مختلف التشكيلات الاجتماعية إلى بحث مفصل قبل أن يحاول أن يستخلص منها التصورات السياسية والقانونية والفلسفية والدينية التي تطابقها". كما دقق انجلز بقوة، في "إن العامل المحدد حسب التصور المادي للتاريخ هو في آخر التحليل إنتاج الحياة الواقعية وتجديد إنتاجها، ولم يقل ماركس أبداً ولا أنا أكثر من ذلك، فإن شَوَّهَ أحدهم هذا الرأي بأن جعله يدل على أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد فقد حوله إلى كلام أجوف ومجرد وغير معقول".

أبرز انجلز في هذا النص الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها مكونات البناء الفوقي: فأشكال الصراع الطبقي السياسي ونتائجه والدساتير والصيغ القانونية والنظريات القانونية والفلسفية والتصورات الدينية وتطورها إلى انظمة دوغمائية في كثير من الحالات، كل ذلك يحدده بصفة كبيرة جداً شكل التطور التاريخي: "فكل هذه العوامل تتفاعل فيما بينها وتتوصل الحركة الاقتصادية في آخر الأمر إلى شق طريق لها في صلب هذا التفاعل، من خلال عدد لا متناه من الأحداث الجائزة، ويكون ذلك بمثابة الضرورة"([26]).

**الماركسية في ظل الثورة الصناعية الرابعة:**

من المعروف أن الماركسية هي من أكثر النظريات الاجتماعية الاقتصادية التي اهتمت بالإنسان عموماً وبالعمال والفقراء الكادحين والمضطهدين خصوصاً ، وقد مرت

الماركسية –كما يقول د. موفق محادين– "بأربعة مراحل، هي: (1) مرحلة ماركس (2) المرحلة اللينينية وستالين وفرانكفورت وتروتسكي (3) مرحلة ماركسيو مرحلة التحرر وأبرزهم ماوتسي تونج وفرانز فانون وجيفارا. (4) المرحلة الرابعة (الراهنة): مرحلة التحول النوعي في علاقات الانتاج والتطور التكنولوجي ، وإثارة سؤال: من هو العامل؟ هل هو العامل أو المهندس أو... إلخ، أيضاً التغير في هذه المرحلة، أصاب مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا، وبالتالي يطرح موفق محادين السؤال التالي: اين تكمن حيوية الماركسية الآن؟ ويجيب قائلاً، "إن الحيوية تتجسد في الجدل الماركسي، وخاصة قانون التناقض، وبشكل أساسي وحدة وصراع الاضداد"([27])، فكل الظواهر من حولنا لا يمكن النظر اليها خارج هذا القانون فهو أساس الماركسية، أما القانون الثاني الذي يؤكد صوابية وصحة الماركسية وراهنيتها،فهو قانون التركيب العضوي لرأس المال، وهذا القانون يؤكد أن أزمة الرأسمالية في بنيتها وليس في السوق او الانتاج السلعي"([28]).

وفي هذا السياق يشير د. محادين – في مرحلة العولمة الراهنة– إلى "أهمية متابعة الاكتشافات العلمية التي رافقت الماركسية وصولاً إلى التطور التكنولوجي الهائل الذي أدى إلى مزيد من البطالة ، فكلما زاد التطور التكنولوجي، زاد تأثير ذلك على وضع الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وخلق العديد من التبدلات النوعية فيها فقد حولت – التكنولوجيا– الانسان إلى رقم في الانتاج التقني، وهي تبدلات أسهمت في تغيير مفهومنا للبروليتاريا الذي تحدث عنه كارل ماركس.. كما ان التطور التكنولوجي الهائل أعاد تشكيل العلاقة بين المركز والمحيط بصور وأشكال جديدة لم تكن قائمة قبل ذلك التطور، ما يجعل للماركسية راهنية ضرورية.

بالطبع من المدارس الماركسية التي مازال تأثيرها حتى المرحلة الراهنة ، هي مدرسة فرنكفورت، التي امتدت مع الماركسية وساهمت في تطويرها ونقدها من أرضيتها، ومن بين أهم الفلاسفة المعاصرين، الفيلسوف الانجليزي هوبسباوم وكتابه عصور النهايات"([29]).

أخيراً، لابد من التأكيد على أنه ليس في الماركسية مقدّسات، لهذا فهي خاضعة للانتقاد والنفي وإعادة الصياغة، لأنها تغتني بالواقع والوقائع كما بالتجربة. ولاشك في أن الجدل المادي يحقّق ذلك لأنه جدل نقدي وتجديدي... لهذا ليست الماركسية "فلسفة" مغلقة، ولا يمكنها أن تكون إلا إذا تحوّلت إلى "عقيدة" الأمر الذي يخرجها عن كونها ماركسية.وبالتالي فان الحفاظ على الماركسية ومتابعة رسالتها الإنسانية لا يكمن في الدفاع اللاهوتي أو الدوغمائي عن تعاليمها، وإنما بالنقد الدائم لأفكارها وتجديدها ارتباطاً بمتغيرات الواقع الاقتصادي الاجتماعي والسياسي، المعاصر –في هذا البلد أو ذاك– بما يضمن الرؤية الواضحة في مسيرة النضال من أجل الاشتراكية.

([1]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 – ص 164

([2]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 611

([3]) المرجع نفسه – ص 612

([4]) المرجع نفسه – ص 613

([5]) النانو تكنولوجي هو "العلم الذي يهتم بدراسة ومعالجة المواد على المستوى الذري والجزيئي". والنانومتر هو جزء من مليار من المتر، ولتوضيح مقياس النانومتر نقارنه قياسا بسمك ورقة الصحيفة الذي يصل إلى 100,000 نانومتر، وفي هذا الجانب تعتبر وحدة قياس النانو تكنولوجي في الذرة والجزيئات هي النانو متر التي تساوي – كوحدة قياس – جزء من المليون من الملليمتر... وفي هذا السياق نشير الى تعدد وتنوع تطبيقات النانو تكنولوجي – كعلم مستقبلي – فى مجالات الحياة المختلفة كالطاقة والطب والزراعة والإلكترونيات والبيئة والصناعات الحديثة ومجال البصريات وتطوير الجزيئات النووية وغير ذلك من علوم التكنولوجيا الالكترونية ، ففى مجال الإلكترونيات كمثال: تساعد النانو تكنولوجي فى زيادة كفاءة الأجهزة الإلكترونية وفى نفس الوقت تصغير حجمها والحد من الطاقة المستهلكة لتشغيل تلك الأجهزة. وما زالت تقنية النانو تكنولوجى في البلدان الصناعية المتقدمة خاصة في اوروبا والولايات المتحدة وروسيا واليابان والصين وبعض دول العام الاخرى ما عدا الدول العربية التي ما زالت غارقة في حالة عميقة من التخلف العلمي والتكنولوجي عموما وتقنية النانو خصوصا ،على الرغم من ان تقتية تكنولوجيا النانو تنتشر في العديد من المجالات المختلفة لتطبيقات تلك التقنية فى مجالات حياة البلدان الصناعية المشار اليها .

([6]) موسى وهبه – الموسوعة الفلسفية العربية–معهد الإنماء العربي– المجلد الثاني– الطبعة الأولى– ص1194/1193.

([7]) مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي – المادية الديالكتيكية – دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 – ص74.

([8]) افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص42

([9]) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص82.

([10]) افاناسييف – أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص155

([11]) المرجع نفسه – ص 156 – 157

([12]) المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 — ص230.

([13]) تمركز الرسمال يعني تجمعه من جهات متعددة ليؤلف رسمالا أعظم، أما تركز الرسمال فيعني نمو الرسمال وتعاظمه نتيجة عملية الاستثمار.

([14])المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 – ص257.

([15]) المرجع نفسه – 296

([16]) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص297.

([17]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 641

([18]) المرجع نفسه – ص 642

([19]) المرجع نفسه – ص 679

([20]) غنارسكيربك و نلز غيلجي –مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 683

([21]) المرجع نفسه – ص 679

([22]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 – ص 466

([23]) المرجع نفسه – ص 467

([24]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور التكوين – سينا للنشر – الطبعة الرابعة 2000 – ص 15

([25]) المرجع نفسه– ص 16

([26]) معجم الماركسية النقدي – مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا – دار الفارابي – بيروت – 2003 – ص1142.

([27]) موفق محادين – محاضرة بعنوان "الماركسية في ظل الثورة الصناعية" الجمعية الفلسفية الاردنية – يوتيوب – الانترنت.

([28]) المرجع نفسه .

([29]) المرجع **نفسه.**

# الفلسفة أو المدرسة -المشائية الشرقية-

الحوار المتمدن–العدد: 6693 – 2020 / 10 / 3

هي مدرسة فلسفية ظهرت في اليونان القديمة، أسسها أرسطو وحمل لواءها عدد من الفلاسفة: تلامذته وأنصاره وشراحه، ومن أخذوا عنه، والمشائية كلمة أصلها يوناني مشتقة من الفعل يطوف أو يمشي في ممر، وذلك إشارة إلى الممشى الظليل أو الرواق الذي كان أرسطو يلقي محاضراته فيه، أو إلى طريقته في التدريس وهو يسير أو يتمشى بالرواق أثناء شرحه لأفكاره في مدرسة اللوقيوم، التي أسسها في أثينا عام 334 ق.م، واستمر وجودها نحو ألف عام حتى 529م حين أمر الامبراطور جستنيان بإقفالها وحَظَرَ تدريس الفلسفة، وكان قد غلب عليها حينئذٍ تعاظم أثر الأفلاطونية المحدثة.

منذ ذلك الحين تطورت الفلسفة المشائية على يد تلاميذ أرسطو وشراحه ومترجميه والمتأثرين بمنهجه في المنطق أو في علم الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة (أو الإلهيات)، أو في الفلسفة العملية (الأخلاق والسياسة) أو في الأدب والنقد (الخطابة والشعر)، وإن اختلف كل منهم في مدى تأثره وتبنيه لجانب من هذه الجوانب أو نقده وتطويره له.

واصل مفكرو المشائية –في أوروبا– البحوث الميتافيزيقية والطبيعية والأخلاقية الأرسطية، مفسرين وشارحين لفلسفة أرسطو حتى القرون الميلادية الخمسة الأولى، حين بدأ التداخل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة، ثم ظهرت المشائية العربية بعد القرن الثامن الميلادي، وكان لها الفضل في نقل تراث أرسطو إلى أوربا وظهور المشائية اللاتينية بفضل الترجمات العربية واليونانية، وسار على هذا النهج من فلاسفة الاسلام: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، حيث كان أرسطو استاذهم أو مرجعهم الرئيسي، لكنهم جميعاً –خاصة ابن رشد– تميزوا برؤاهم العقلانية التي اكدت على أهمية التأويل، والاحتكام إلى العقل في تفسير النصوص الدينية الملتبسة أو الغامضه.

" وكان أبو إسحق يعقوب الكندي أول علم من أعلام المشائية العربية، وقد عني بقضايا المنطق والمعرفة، وذلك من خلال شروحه على مؤلفات أرسطو، ثم أبو النصر الفارابي الرياضي والطبيب والفيلسوف وإمام مناطقة عصره، فلقب بـ"المعلم الثاني" بعد أرسطو "المعلم الأول"، وكان أول شارح بالعربية وخاصة لمؤلفاته الفلسفية والطبيعية، ومن أشهر كتبه "الجمع بين رأي الحكيمين" و"المدينة الفاضلة" و"إحصاء العلوم". ثم خلفه ابن سينا الذي لقب بـ"الشيخ الرئيس"، برز في مجالي الطب والفلسفة، ومن أشهر كتبه "القانون في الطب" و"الشفاء" و"النجاة" و"منطق المشرقيين" في الفلسفة. وفي المغرب العربي برز من أعلام المشائية أبو بكر بن يحيى الملقب بابن باجة (أواخر القرن الحادي عشر – 1138م) ومن أشهر آثاره "تدبير المتوحد" و"رسالة الوداع" و"إتصال الإنسان بالعقل الفعّال".

وقد بلغت المشائية العربية والإسلامية قمتها في فلسفة ابن رشد أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى، إذ قال معاصروه: "لقد فسر أرسطو الطبيعة، أما ابن رشد فقد فسر أرسطو". وكان ابن رشد فيلسوفاً وفقيهاً وطبيباً مشهوراً، لم يكتف بشرح آراء أرسطو، بل تناولها تنقيحاً وتعديلاً وتطويراً، وارتبطت باسمه نظرية "الحقيقتين" أو "الحقيقة المزدوجة". ومن آثاره كتاب "تهافت التهافت" في الرد على الغزالي و"تلخيص كتاب المنطق" و"تلخيص كتاب البرهان" و"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

وفي هذا الصدد فإنه لمن المفيد الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين توزعوا إلى اتجاهين([1]) ( لا يختلفان في الجوهر) الأول : جماعة أطلق عليهم اسم الفلاسفة المنطقيين أو الآلهيين (ميتافيزيقيين)، وقد كان لهم دور كبير في التفكير الإسلامي سواء في المشرق، مثل اخوان الصفا، الكندي، الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، أما الاتجاه الثاني فقد عرفوا بالفلاسفة الطبيعيين أو العلماء وأشهرهم أبو بكر الرازي.

([1]) محمد السيد نعيم و د.عوض حجازى–الفلسفة الاسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية–دار الطباعة المحمدية بالازهر–القاهرة الطبعة الثانية–1959– ص171.

# إخوان الصفا(3/1)

الحوار المتمدن–العدد: 6695 – 2020 / 10 / 5

إخوان الصفا، هو "الاسم الجماعي الذي عرفت به فرقة فكرية ذات طابع سياسي ديني ومنزع إسماعيلي كان مركزها في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي"([1]).

اخوان الصفا: " جماعة سرية ظهرت في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، وقاموا بتأليف إحدى وخمسون رسالة جمعوا فيها معلومات عصرهم في الرياضة والمنطق، والعلوم الطبيعية، وما وراء الطبيعة، والتصوف والسحر وعلم النجوم؛ يرى "إخوان الصفا" أن تحصيل المعرفة الإنسانية يتم بثلاث طرق هي:– 1. أعضاء الحواس 2. العقل 3. الحدس .

كانوا من أنصار توحيد جميع الأديان والمذاهب الفلسفية على أساس من المعارف العلمية والفلسفية التي تُخلِّص الدين من الأوهام والخرافات، ومن أجل بلوغ الكمال يجب الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية.

تأثر "إخوان الصفا" بأفكار الحركة الإسماعيلية، وارتبطوا بها إلى حد كبير، وقاموا بصياغة موسوعتهم الشهيرة بعنوان: "رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء"، فقد "كانت الإسماعيلية الراية الفكرية لعدد من الحركات المناهضة للسلطة العباسية. وهي ترتكز، كمذهب ديني، إلى التفريق بين "باطن" النص القرآني و"ظاهره": الظاهر موجه لـ"العامة"، لـ"الجمهور"، أما الباطن، وفيه حقيقة الكتاب المنزل، فلا يدركه إلا "أئمة" الإسماعيلية.وكان دعاة الإسماعيلية يعتبرون أنفسهم عوناً على نجاة الناس من الغرق، وشفاء أنفسهم من المرض، من الإيمان الأعمى بظاهر الشريعة"([2]).

"إخوان الصفا" كانوا "كالإسماعيلية، من المعارضين للحكم العباسي الذي أطلقوا عليه "دولة الشر" بقضاتها وفقهائها الذين باعوا أنفسهم للشيطان وكانوا، فيما يرويه

عنهم التوحيدي، يرون أن "الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، ولهذا الهدف حرروا موسوعتهم، التي تضم 51 رسالة، موجهة للحلقة المتوسطة من أتباعهم، الذين ارتفعوا فوق مستوى التقليد الديني الأعمي، ويتطلعون لتحصيل المعرفة العليا، الباطنية"([3]).

اتخذ "إخوان الصفا" البصرة مقراً لهم، ولم يعلنوا عن أسمائهم خوفاً من اتهامهم بالزندقة والإلحاد، ومن أقوالهم كما يوردها مؤلفا كتاب " الفلسفة العربية الإسلامية " السابق ذكره أن : هذه الجماعة قد تآلفت بالعِشْرَة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة بينهم مذهباً رأوا أنهم قرَّبوا به الطريق إلى الفوز برضى الخالق وقاموا بإنشاء "هيئة علمية وأخلاقية " تتعاون على نشر الثقافة العالية من الآلهيات والرياضيات والطبيعيات".

كما "عملوا على أن " تتفوق العلاقة بينهم لتكون أقوى من علاقة الأب بابنه والأخ بأخيه، مزجوا الآيات القرآنية بمذهبهم ترغيباً للشباب في الإقبال على هذه التعاليم، لاقت تعاليمهم اهتماماً لدى المعتزلة الذين تداولوها سراً، ثم ترجمت رسائل إخوان الصفا إلى اللاتينية والألمانية وكان لها قيمة هامة في أوربا حسب ما يؤكد عدد من الكتاب والمفكرين.

"دَوَّنَ إخوان الصفا تعاليمهم في 51 رسالة، وفي الفلسفه، ساروا على منوال جابر بن حيان، إلى رفع مبدأ الميزان (الميزان العدل) إلى مصاف مبدأ مطلق للوجود. ونظريتهم في الوجود فيضية: فالعالم صادر عن الله، والله علة كل فيض؛ وقد فاض عنه بالتسلسل: العقل ثم النفس، ثم المادة الأولى، ثم عالم الطبيعة، ثم الأجسام، ثم الأفلاك، وأخيراً العناصر.

لم ينج إخوان الصفا من الاضطهاد، كما هو حال المعتزله، وقد أمر الخليفة المستنجد سنة 554 هـ/ 1150م بإحراق جميع نسخ رسائلهم (مع مؤلفات ابن سينا)"([4]).

**المنطلقات الفكرية لـ "إخوان الصفا" :**

"يتجه إخوان الصفا إلى البشر كافة بدعوتهم إلى الإصلاح الأخلاقي الحقيقي فيطلبون من الناحية الايجابية أن يتواصل الناس، ويتهادوا، ويتحابوا، ويتناصفوا ولا يعصي بعضهم بعضاً، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا، ولا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذهب، لأن مذهب هؤلاء الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً وياخذ المعرفة من الكتب "الُمَنزلة وكتب الفلاسفة وكتب الطبيعة الخارجية وكتب الطبيعة النفسية الروحانية"([5]).

وعلى هذا الأساس، يرى إخوان الصفا أن "لا نجاة للناس إلا بالأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم، فالحَقُّ ما رأوا، ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر – من حيث وحدة صورتهم الانسانية– فيكون مثالهم الأسمى هو "العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر،الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المَخْبَرْ، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني".

في هذا السياق يصف إخوان الصفا جماعتهم بقولهم: "إنا نحن جماعة إخوان الصفا أصفياء واصدقاء كرام" نتطلع إلى إنقاذ المجتمع الإنساني على أساس تألف القلوب والعقول والأعمال انطلاقاً من وحدة الصورة الإنسانية، واتساق تعاليم الديانات والفلسفات كافة، مع الواقع الكوني الخارجي والداخلي النفساني، لينجو البشر على سفينة مثل سفينة نوح".

يتضح مما تقدم، طبيعة الصبغة الانسانية الثابتة التي يتصف بها مذهب إخوان الصفا، "وهذه الصفة المفتوحة، تباين، بل تناقض، أية دعوة مذهبية خاصة محدودة، وترفض أي نوع من انواع التعصب والآراء الضالة المؤذية"([6]).

كما تميز "الاخوان" بالنزعة الشمولية، بالانفتاح على كافة العلوم والمذاهب والأديان والأمم. فهم يدعون أصحابهم "أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب،

ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها".

بالنسبة للتطور في الطبيعة، فقد نظر "إخوان الصفا" إلى الطبيعة وممالكها الثلاث من زاوية التطور والارتقاء، فالنباتات سبقت الحيوانات في الظهور، وهي لها كالهيولي للصورة. "والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل، وحيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان، لأن الماء قبل التراب، والبحر قبل البر في بدء الخلق، وفضل الإنسان على الأحياء كلها هو عقله، فقد نصب "الاخوان" العقل رئيساً على جماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم،وعقلانيتهم نقدية منفتحة معاً.

أما "العبادة" عندهم فهي نوعان: واحدة للعامة والجمهور، هي "العبادة الشرعية الناموسية"، وأخرى للخاصة، هي "العبادة الفلسفية الإلهية"، فالعامة يأخذون بأحكام الشريعة على ما يفيده الظاهر منها، ويتبعون قوانينها وطقوسها، أما الخاصة، "الراسخون في العلم" فيطلبون مدلولها الباطن، الحقيقي، ومن هنا يؤول "الاخوان" الجنة والنار تأويلا عقلانياً، بعيداً عن المدلول الحسي، وذلك بمعنى العلم والجهل، ويفسرون الجهل بأنه مثال لتطواف الإنسان في الأرض، وهكذا"([7]).

(اخوان الصفاء)؛ ظاهرة([8]) عصر، لا ظاهرة جماعة !تحت هذا العنوان، يطرح د. حسين مروة السؤال التالي : "كيف ظهر "اخوان الصفاء" لعصرهم ومجتمعهم، ومتى ظهروا؟. ومن هؤلاء الذين سماهم عصرهم ومجتمعهم، او سموا أنفسهم "أخوان الصفاء"، وكيف انتظمتهم "جماعة" واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك "الموسوعة" الشاملة المنسوبة إلى هذه "الجماعة" بالطريقة التي ظهرت بها "رسائل اخوان الصفاء" في عصر وفي مجتمع لم يعرفا – من قبل– عملا "موسوعياً" على هذا النحو من الشمول والتنوع؟، ويجيب على هذا السؤال بقوله: "المصادر التاريخية لعصر "اخوان الصفاء"، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أجوبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة، كما ان واحداً([9]) من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)

"يقع في حيرة من أمر هذه "الجماعة" وأمر "الموسوعة" المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟ أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر "اخوان الصفاء"، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي، وهذا المصدر يفيدنا أن "الجماعة" كانت في البصرة، ولها معرفة "بأصناف العلم وأنواع الصناعة"، وانها "تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل اخوان الصفاء، وكتموا فيها اسماءهم وبثوها في الوراقين، ووهبوها للناس"([10]).

أما "في المقدمة التي وضعها "أحمد زكي باشا" لطبعة "الرسائل" في القاهرة (1347 هـ / 1928م)، ينقل عن كتاب باسم "جلاء العينين في محاكمة الاحمدين" تأليف ابن الالوسي البغدادي، نقلاً عن "كشف الظنون" وعن "شرح عقيدة السفاريني" فيقول ان "رسائل اخوان الصفاء" هي أصل مذهب القرامطة، وان نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها الترويج، وانها "صُنِّفَت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بني بويه، أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن على بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعة، كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة، ثم ينقل "احمد زكي باشا" عن فتاوى ابن حجر، نفيه نسبة "الرسائل" إلى جعفر الصادق، وقوله بأن مؤلفها مسلمة بن قاسم الاندلسي (395هـ/ 1005م)، ومسلمة هذا –كما يقول د. حسين مروة– هو نفسه "المجريطي القرطبي" الذي يرى بعض الباحثين أنه مؤلف "رسائل إخوان الصفاط، وبعد هذا نقرأ لباحث اسماعيلي عربي معاصر رأيا آخر ينسب تأليف "الرسائل" إلى امام الاسماعيليين عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، فاذا علمنا – كما يقول د.مروة– "ان الامام عبدالله هذا مات سنة 299 هـ / 911، كان ذلك يعني أن تاريخ "الرسائل" يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قديماً وحديثاً، انها ألفت في النصف الثاني من القرن الرابع

الهجري (العاشر)، فاذا أخذنا برأي هذا الباحث الاسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور "رسائل اخوان الصفاء" إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدل عليها هذه الرسائل، وحيال هذا الاضطراب في المسألة، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الاراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر "اخوان الصفاء" و"رسائلهم"، أي القرن الرابع الهجري (العاشر)، نعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، ابا حيان التوحيدي ونصه المثبت في كتابه " الامتاع والمؤانسة" كما أشرنا سابقاً"([11]).

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم، وبين الاسماعيلية.. فإن الدراسات الحديثة تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة، حيث يرى "أحد الباحثين من الاسماعيلية المعاصرين –كما يقول د. حسين مروة– "أن "الرسائل" من وضع أمامهم عبدالله بن محمد، فاذا رجعنا إلى "الرسائل" نفسها، نبحث في مضموناتها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسس عليها جماعة "اخوان الصفاء" وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادئ الاسماعيلية وأصولهم التنظيمية" ([12]).

ولكننا –كما يضيف د.مروة– "نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصح النظر إلى "الجماعة" كأنها تنظيم اسماعيلي صرفاً، فقد كان للاسماعيلية وجود سبق وجود "اخوان الصفاء" بزمن طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي والايديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى، فإذا كانت حركة "الباطنية" قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الاسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تميزت به الاسماعيلية، قد مكنتها ان تنفرد، دون سائر الفرق "الباطنية"، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاملاً

من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم، ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الاسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة"([13]).

لكن على الرغم من العلاقة بين "إخوان الصفا" وبين "الإسماعيليه"، إلا أن د.حسين مروة يؤكد أن لديه "اقتناعاً بأنه كان لاخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الاسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما، ولكن وجودها المستقل لا ينفي ان يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول اسماعيلية، إذ أن الدلائل التاريخية كلها ترشدنا ان الوضع التنظيمي "لاخوان الصفاء" لا يتعدى نطاق "الخطة" التنظيمية المكتوبة في "الرسائل"، أي انه وضع نظري محضاً، رسموه لانفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية الاسماعيلية الناجحة.

اما النشاط العملي للاخوان فقد انحصر في العكوف على التأليف الموسوعي الذي يبدو انه استغرق وقتاً طويلاً استنفذ كل طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق "الخطة" المدونة في "الرسائل"، والا فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟ لماذا لم يتحدث عنهم الشهرستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟. ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التأليفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الاشارة اليه، من انهم "صنفوا خمسين رسالة.. وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوها للناس..".

فهم اذن كانوا يطمحون إلى اشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك، ولابد انهم بذلوا جهداً آخر "لبث " هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم –كما قلنا– نشاطاً غير هذا لنشرها وتعميمها في جماهير المجتمع"([14]).

أما كيف اختاروا لـ"تنظيمهم" اسم "اخوان الصفاء وخلان الوفاء" فقد يكون صحيحاً –كما يقول د. مروة– "ان ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب "كليلة ودمنة" (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير (اخوان الصفاء) في "باب الحمامة المطوقة"، وقد جاء

مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً، ذلك إن عمل "اخوان الصفاء" الموسوعي، في "الرسائل" التي نسمح لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصراً، فنقول أنها عمل "برنامجي" يكاد يكون متكاملاً، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التأليفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

ان صفة "العمل البرنامجي" تظهر بجلاء في مجمل التركيب العام "للرسائل" الخمسين و"للرسالة الجامعة" التي تتوج هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى "لاستراتيجية" الجماعة!"([15]).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 45

([2]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 123

([3]) المرجع نفسه – ص 126

([4]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 45

([5]) عادل العوا –إخوان الصفا –الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثاني – معهد الانماء العربي – الطبعة الأولى 1988 –ص63

([6]) المرجع نفسه –ص63

([7]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – كتاب "الفلسفة العربية الإسلامية " – دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 126

([8]) ظاهرة Phenomenon : الظاهرة اسم لكل ما هو " معطى" لنا في الخبرة مباشرة. فالظاهرات ليست سوى تلك المعطيات التي تبدو للوعي على نحو مباشر، فتؤلف محتوياته، وتنقسم الظاهرات إلى مجموعتين كبريين هما : مجموعة الظاهرات الطبيعية ومجموعة الظاهرات العقلية، ويمكن القول أن الظاهرات الطبيعية هي تلك التي ندركها عن طريق الحواس الخمس، أما الظاهرة العقلية فهي ما يعطي للاحساس أو الخيال إلى جانب ما يعطي للوعي عبر الحواس.

([9]) هو القفطي، جمال الدين (–646 هـ / 1248): "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ط. مصر 1326 هـ ، ص 80 وما بعدها. يقول القفطي عن احوان الصفاء: "هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف

كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوها مقالات (..) ولما كتم مصنفوها اسماءهم ، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من نسل علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه. واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول..".

([10]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص359

([11]) المرجع نفسه – ص361 / 362

([12]) المرجع نفسه – ص363

([13]) المرجع نفسه – ص363

([14]) المرجع نفسه – ص365

([15]) المرجع نفسه – ص365/ 366

# -إخوان الصفا- والموقف من الشريعة وخَلقْ الإنسان والخلافة (3/2)

الحوار المتمدن–العدد: 6695 – 2020 / 10 / 5

يقول التوحيدي في معرض حديثه عن "الجماعة" : "إنهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال".

هذا الكلام يقوله التوحيدي بعينه، لم يكن ليقوله الا وهو يعلم من أمر "الجماعة" وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو احدى صور هذا الواقع، وفي "رسائل" الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكده، كما يقول د. حسين مروة:

"الاخوان" ياخذون بفكرة "الخطيئة الأصلية" لبني الإنسان منذ آدم، على نحو ما تصفها الاديان القائلة بها. ولكنهم يرون – أي "الاخوان" – ان الإنسان خرج من ربقة([1]) هذه "الخطيئة" بعد توبة آدم وامتثاله لأمر الله الثاني ووصيته الثانية، ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر الله بعد آدم، وجعل وصية الله هذه، كلمة باقية في عقبه"، وهذه "الكلمة" هي "خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة، فمن تعدى هذا الأمر (الالهي) وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فانه لا يتم له، وان تم وقدر عليه فانما هو خليفة ابليس، لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان"، فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، (.. غصب، ظلم، عدوان، خذلان، طغيان، عصيان).

ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد "الاخوان" بهذه الأوصاف السلبية المثيرة، فانه لمن الواضح ان الذي تم له ان يكون "خليفة" بتعدي أمر الله ومخالفة وصيته لآدم، فأصبح بذلك "خليفة ابليس" انما هو من يتسمى بـ"الخليفة" في عصر "اخوان الصفاء"، وهو ليس "خليفة" واحداً بعينه، بل

هو كل من يتسلم منصب "الخلافة" الرسمية في الدولة الاسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية)"([2]).

يتوضح هذا الهدف لدى "اخوان الصفاء" في أمكنة أخرى من "الرسائل" حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافة، فيصفونهم بأنهم قتلوا "الأولياء وأولاد الانبياء"([3])، وحين هم يكثرون من التعريض بالسلطان الجائر، ويندون بمن ينصب خليفة لله في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فاذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين.

جزء آخر من "الرسائل" نجد "إخوان الصفا" حيث "يبشرون" بفكرة "دورية" المُلْكْ والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة "اخوان الصفاء" نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها، واصفين "دولتهم" المنتظرة بأنها "دولة أهل الخير"، التي ستكون مدة حكمها "مئة وتسعاً وخمسين سنة" وهي الدولة التي "يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ومن الخصائص التي يتميز بها أهل "دولة الخير" هذه "أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية"([4]).

فاذا كانوا كذلك، فإننا ننتظر أن نفهم منهم أن "الدين الواحد" الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من نصوص "الرسائل"، فهم يعلنون انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم "ان لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها"، ثم يدعون كل "اخ" لهم: "فاجتهد يا اخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (..) ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيرا منه، فان وجدت فلا يسعك الوقوف على الادون، ولكن يجب عليك الاخذ بالاخير

الافضل، والانتقال اليه، ولا تشتغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟"، فالدعوة هنا صريحة –حسب رسائل إخوان الصفا– إلى موقف نقدي من الدين، كل دين، ونبذ للتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء، وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الاسلامية، ولكن –يقول د. مروه– بطريقة حذرة محترسة تداور الامر باللجوء إلى مثل ما لجأ اليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى ظاهر وباطن، فالظاهر هو الذي يصلح "للعامة" يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة، أما العقول القوية تتغذى الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة، وبالتالي فإن "الذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم (...) هو النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة.." .

لذلك، "فإن العبادة عند "إخوان الصفا" نوعان لا ثالث لهما": أحداهما، العبادة الشرعية الناموسية.. وأما الثانية، فهي العبادة الفلسفية الالهية.." وهكذا، فكل اعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً، لانه خاضع – آخر الامر– للتأويل "الباطني" الذي يختص به "الراسخون في العلم"، وهنا، كما عند الصوفية، يتحدد "الراسخون في العلم"، وفقاً لمنطلق "أهل الباطن"، بحدود المفاهيم المتبعة في التأويل "الباطني" عند هؤلاء أو أولئك، ومن هذه المفاهيم، مثلاً، في تأويلات "اخوان الصفاء" ان الحج إلى مكة الذي أقرته الشريعة هو في "الباطن" ليس كما يفهمه غير "الراسخين في العلم" فهماً ظاهرياً، وانما "باطنه" و"حقيقته" مثال لطواف الإنسان على الأرض، ثم المفهوم "الباطني" عندهم "للنبوة"، انها أثر فلكي. وذلك انه "ينبث من جرم عطارد قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، بها تكون المعارف، والاحساس في العالم، الخواطر، والالهام، والوحي والنبوة والعلوم أجمع"([5]).

نخلص من هذا العرض التركيبي –كما يستطرد د. حسين مروة– إلى تصور عام لاستراتيجية "اخوان الصفاء".. ان خلاصة هذا التصور ان "الجماعة" ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الايديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه، ولذلك تتطلع –أي جماعة اخوان الصفاء– إلى بناء دولة جديدة

للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الاديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى مختلف القوميات واللغات والاجناس البشرية.

وتتمثل في فلسفتها هذه ايديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد. اما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الاساس لهذه الايديولوجية، فقد تدرج من مرحلة إلى مرحلة حسب مراتب الناس.

بدأت "الرسائل" بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل من المدعوين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثة ومن مرتكزات مذهبية وايديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير "العامة" وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في اوج نشاطها حينذاك".

ان وعي "الجماعة" لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم "البرنامجي" شبه "نظام داخلي" تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار فئة الشبان "للحلقات" الأولى من "التنظيم"، لكون هذه الفئة من الناس "كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء، كما ان الخطة "التكتيكية" في التعامل مع المدعوين الشبان، تقضي بتقديم المعارف الأولية اليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل اليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول أيديولوجية "رسمية"، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة.

وهكذا تتدرج أساليب "التعليم" متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعوين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من اعمارهم، فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرتفع الحذر، ويصبح "التعليم" صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار "المنظمة" كاملة""([6]).

أما موقف "اخوان الصفاء" من الشريعه، فيلخصه د. حسين مروة كما يلي([7]):

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم "البحث والكشف بالبراهين" عما فيها "من الاسرار والاشارات المكنونة"، وذلك كشأن "المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي، آت من جرم الكوكب عطارد كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور "الرسمي" للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الاجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الاجرام.

رابعاً، في نظرية "الامامة" عندهم، فان "الامام" في نظريتهم ينبغي ان تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات، وهي بمجموعها تضع الامام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون انه "ان لم يتفق ان تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من من اخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فهلم بنا نجتمع مع جماعة اخوان فضلاء..".

وهذا يعني، بوضوح، ان جماعتهم ذاتها تمثل منصب الامام، ولذلك قالوا بأن الامام المنتظر ليس مختفياً، بل ظاهر بين الناس، وعلى هذا، اذن، يتبين ان "اخوان الصفاء" يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا أيديولوجيا فقط، بل سياسياً كذلك، أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لإقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الامامة الشرعية، هذا اذا اخذنا لفظ "الامامة" بمعناه الظاهر المألوف، والا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

([1]) الربقة (بفتح الراء وكسرها) : العروة في الحبل. يقال "حل ربقته" أي فرج كربته.

([2]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص367/366

([3]) الرسائل: ج2 ، ص303. قد يكون قصد "الاخوان" من "الاولياء وأولاد الانبياء" أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم "الاخوان" بمنزلة "الاولياء" من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.

([4]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص367 / 368

([5]) المرجع نفسه – ص369

([6]) المرجع نفسه – ص371

([7]) المرجع نفسه – ص376

# الموقف من العقل لدى -إخوان الصفا- (3/3)

الحوار المتمدن–العدد: 6696 – 2020 / 10 / 6

**موقفهم من العقل يؤخذ من مصدرين:**

1– تصريحهم النصي في اعتماد العقل.

2– مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في "الرسائل".

عند النظر في المصدر الأول –كما يقول د. مروة– "نجدهم يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم، ما دام لابد لكل جماعة "تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد" من "رئيس يرئسها، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها..". لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة اخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو "الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه".

وحرصاً منهم على الاستسماك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون انه "من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه (..) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا، ونطوي دونه أسرارنا، ونوصي بمجانبته اخواننا.

ان لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نص كلامهم هذا، لقول قائل بان القصد بالعقل هو "العقل الأول" أو "العقل الفعال" الذي يبنون عليه "عملية" الخلق أو الصدور، فان كلامهم كله ينصب على العقل الانساني، لذا قالوا: "..اذا انضاف إلى عقولهم .." ثم ينبغي ان نتنبه إلى مغزى تلك الكلمات الاخيرة في هذا النص: "..فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم..إلخ". اليس فيها الماح شفاف إلى اكتفائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو بـ"العبادة الفلسفية" عن "العبادة الشرعية الناموسية"؟ المسألة –كما نرى– واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منجهم في "الرسائل"، فاننا نجد له تجليات عدة يتجلى فيها، ونذكر – على سبيل المثال– بعضاً من هذه التجليات([1]):

أولاً، تعريفهم "العقل الانساني" بانه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاص الانسان. فما دام العقل هو الخاصة الاساسية المميزة للإنسان، فهل لمن يعترف بذلك، بلهجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانباً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟.

ثانياً: انكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في انكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الاشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية.

وهو الذي اعتمده "الاخوان" في ادراكهم معنى "العلة" وعلاقتها بـ"المعلول" فحددوهما في رسالة "الحدود والرسوم" التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم "الموسوعي" (الرسائل)، اذ قالوا بأن "العلة هي سبب لكون كل شيء آخر ايجاداً"، وأن "المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الاسباب".

وعلى هذا الاساس – بالطبع– تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من اخبار المعجزات، فأخضعوها لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الهالة "العجائبية" اللاهوتية.

تأولوا، مثلاً، قصة احياء المسيح الموتي بأن الموت هنا هو الجهل، واحياء "ميت" الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الاعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق، وشفاؤه بالهداية إلى الحق.

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين.

رابعاً: انهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية يرون أن الاحكام التي يستخرجها العقل الانساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة([2]).

خامساً: أن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية.

المحتوى الاجتماعي لايديولوجية "إخوان الصفا":

في تناولنا للجوانب الاجتماعية في فلسفة "إخوان الصفا"، يمكن القول أنهم تفردوا بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي لعصرهم، ذلك هو –كما يقول د. حسين مروه– "ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من اطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً.

وبالتالي فإن المحتوى الاجتماعي لفكر "إخوان الصفاء" يتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

1– انهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الإنسان وسعادته الأخروية منعزلة عن نشاطه الإجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي.

2– انهم، اذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل، لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لانجاز العمل واتقانه. وفي مجال الحوافز المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: "واما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والاجرة، فان ذلك حكمة وسياسة، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع"([3]).

ان لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الاشارة اليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثله الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه خاص، وبين المجتمع الاقطاعي – التجاري الذي تمثله الفلسفة العربية، منها فلسفة "اخوان الصفاء"([4]).

نعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والإنتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرية المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند "الاخوان" نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية.

3- ان "اخوان الصفاء" وضعوا معارفهم "الموسوعية" المدونة في "رسائلهم" الاحدى والخمسين، لتكون هذه المعارف كلها، بمختلف انواعها ومستوياتها، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل ايصال هذه المعارف إلى الناس كافة، بوساطة مجالس منظمة بأعدادها وبمواعيد اجتماعاتها.

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية المحض كان هدفاً من أهداف "الاخوان" إلى جانب الهدف السياسي، ان محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول ايديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وان تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والانسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل ايديولوجي يقف في مواجهة ايديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير " العامة"، وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى الموالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر"([5]).

ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأبيد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحريم الأفكار المتحررة من مفاهيم الفكر "الرسمي" ومسلماته النظرية، وتوجيه تهمة "الزندقة" أو "الهرطقة" أو "الكفر" سلاحاً لارهاب ذوي الأفكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالابادة الجسدية.

ان التاريخ يقدم لنا "اخوان الصفاء" كأحد أظهر الامثلة الملموسة على ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة منتهى الحذر التي صاغوا بها "رسائلهم"

حتى برزت أفكارهم ملفعة بالرموز والمعميات حيناً، وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة اوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياة أفكارهم من جهة، وبعامل الحرص على فتح الطريق امام أيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية.

وقد نفذ المستشرق "دي بور" إلى هذا الجانب من قضية "الاخوان" اذ استنتج من آرائهم "أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور..".

4- ان "الاخوان" ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية، ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً اذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان، نعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر ايديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام ولايديولوجيته.

فاذا نحن لم نلحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي لاخوان الصفا من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في "الرسائل"، بل ربما وقعنا في خطأ الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقية والمحتوى الايديولوجي لمجمل افكارهم الفلسفية ولخط اتجاههم "الستراتيجي"، وذلك انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية، وهذا أمر طبيعي ما دمنا نتحدث عن موقف ايديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف، وانه لأمر طبيعي كذلك – للسبب نفسه– ان يكون للوضع الطبقي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الايديولوجي، ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الطبقي، يوحي بانهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم أيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم – وفق استنتاجاتنا السابقة كما يقول د. مروة– يفكرون

ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لأيديولوجيته، ويريدون اقامة نظام آخر له أيديولوجية مخالفة، فهم، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الامثل "لمدينتهم" التي يفترض أن تبنى عليها "دولة الخير"، يتصورون تركيبه الطبقي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ولنقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): "أحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنايع. والثانية، مرتبة ذوي الرياسات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة.

فهذا هو التركيب الطبقي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الالهيين (الحكماء الفلاسفة)، وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوو الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوو الرياسات (حكام الاقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الاداريين)، ثم "الملوك ذوو الأمر والنهي". وأخيراً: الالهيون ذوو "المشيئة والارادة"([6]).

فاذن، يقر "الاخوان" الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز "دولة أهل الخير" (دولة الاخوان) اذن، من الوجهة الطبقية؟. هذا أولاً وأين الموقع الطبقي للاخوان، ثانياً؟..

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول انه ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يكون مطلوباً من "الاخوان"، أو من مفكرين آخرين، ان يخرجوا على عصرهم أو يتجاوزوا حدود وضعه التاريخي، فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها "الاخوان" ولا يمكن أن نطلب منهم أيضاً صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن – مرة أخرى– أن نطلب منهم تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخلاً في هاجس تلك العصور بعد"([7]).

أما الأمر الذي تتميز به الصورة الطبقية، بل الايديولوجية كذلك، في نظام "الاخوان"، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبين من الصورة:

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة "الالهيين"، ورأينا فوق سلطة "الأمر والنهي" التي للملوك، سلطة أعلى منها هي "المشيئة والارادة" التي أسندها "الاخوان" إلى "الالهيين" (الفلاسفة).

فهنا اذن خطوة ثورية، أيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لاننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي "ملوك" العصر الاسلامي الوسيط، ووضع المشيئة الأولى والارادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف "الملوك" (نقرأ هنا : الخلفاء). ان ذلك مرتبط، اذن، بالمواجهة الايديولوجية التي أشرنا اليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من "ذوي الصنائع" (القاعدة الطبقية للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف مراتب فئات المجتمع: "... أحداها مرتبة أرباب الاركان الأربعة ذوي الصنائع".

ماذا يعنون بـ"أرباب الاركان الأربعة"؟. نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين "مراتب أهل المدينة" (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

"وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوى النامية في الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض، ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الالوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية([8]).

ويكون نفاذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباصرة في إدراك الالوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الالهيين ذوي الارادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات،

أو كسريان القوة الملكية([9]) في القوة الناطقة، فاذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم".

نستنتج من هذا النص، أولاً، ان وصف "ذوي الصنائع" بـ"أرباب الاركان الأربعة" مصدره نظرة "الاخوان" إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية.

ونستنتج –تبعاً لذلك– أن "الاخوان" يناظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب "تطور" الكائنات المادية.

فكما تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من "تطورها" عبارة عن "القوة النامية" (القوة النباتية) المتكونة بفعل العناصر الطبيعة الاساسية، ثم "يتطور" إلى "القوة الحيوانية"، فالى "القوة الناطقة" (الانسانية)، فالى "القوة الملكية" (الملائكة) – هكذا تتصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من "ذوي الصنائع"، إلى "ذوي الرياسات"، فإلى "الالهيين" (الحكماء، الفلاسفة).

إذا صرفنا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقية وبين مراتب "تطور" الاحياء في نظرية "الاخوان"، أمكن –كما يقول د. حسين مروة– ان نستخلص منه نظرة ذات وجهين:

الوجه الأول، كون "ذوي الصنائع" في المرتبة الدنيا من المجتمع. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا –قبل– انه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع "الاخوان" الطبقي.

ان هذا واقع تاريخي ينعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس منتظراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكنا ذلك. وهو في التاريخ حتى عصر الاشتراكية، وسيبقى ممتداً إلى أن يسود المجتمع اللاطبقي عالمنا كله.

أما الوجه الثاني، فهو كون "الاخوان" ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته

مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام "أمر المدينة" (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظريتهم.

اننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة "ذوي الصنائع"، كما استنتجناها من النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الاخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً"([10]).

ان التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطلق أيديولوجي يتحدد – في رأينا– بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستمثرة والمضطهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية.

ولكي يكون "الاخوان" من المعبرين عن أيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقياً، ينبغي ان يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وان كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمثقفين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم – بحكم انصرافهم الفكري– عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها.

ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الاصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الايديولوجي اليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها أيديولوجيتها المعاكسة([11]).

**نظرية المعرفة في فلسفة إخوان الصفا:**

في هذا الجانب، علينا – كما يقول د. مروة– "أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة "الاخوان"، ثم ان نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والاصول والمقاييس التي يأخذون بها.

أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة الله وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى.

وباختلاف الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والأصول والمقاييس الا قليلاً.

لننظر أولاً في مسألة معرفة الله:

يقرر "الاخوان" هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو "أشرف العلوم وأجل المعارف". ولا نتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم اليه.

وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة "الاشياء الجزئية المحسوسة".

والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في ايضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فان معرفة كل من المحسوسات والكليات المذكورة تطلب للاجابة عن أحد الاسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ما هيته، او كميته، أو كيفيته، أو وضعه، او مكانه، او زمانه، أو علته، أو مميزاته.

أما معرفة الله فتطلب للاجابة عن سؤالين ليس غير من هذه الاسئلة، هما :هل هو؟ من هو؟ أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الإنسان عن الله لا تتناول ماهيته، لا لان هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري – فهذا أمر لم يقولوه، وانما قالوا ما يفهم منه العكس – بل لان الذين طلبوا هذه المعرفة من "العلماء" كما يعبر "الاخوان" – لم يصلوا اليها، لا بسبب من خفاء سر الله، وانما بسبب "من شدة ظهوره وجلالة نوره"([12]).

"فالاخوان" لا ينظرون في المسألة اذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية الله، بل أن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية الله، لانه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكم والكيف والمكان والزمان والعلة، لانه هو مبدع الكميات والكيفيات والامكنة

والازمنة والعلل كلها، فهذه المقولات لا تنطبق على ذات الله، لانه منزه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً.

ولننظر – ثانياً– في الجانب الاخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت، نعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة "اخوان الصفاء"؟.

هذا السؤال ينحل –في الواقع– إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل "اخوان الصفاء" يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟.

يمكننا القول –كما يؤكد د. مروة–: نعم. انهم يعترفون له بهذا الوجود فمن الطبيعي – اذن– ان يكون موضوعاً، أما مصادر المعرفة التي يعتمدها "الاخوان"، فان الاساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فانهم حتى في مجال ما يسمونه بـ"العلوم الالهية" لا يبتعدون عن هذا الاساس، غير ان هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة "العالم الروحاني". فان التحفظ والحذر اللذين يسيطران، في معظم "الرسائل"، على تفكير "الجماعة" يدفعانهم أحياناً إلى اضفاء ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية، ومن هنا يشتد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجالاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كامنة وراء ذلك الستار الغيبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحيناً شفافاً يكشف ما وراءه.

اذا كانت معرفة الله و"العالم الروحاني" بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، فبالأولى أن تستند معرفة "العالم الجسماني" إلى هذه الوسائل نفسها، بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تنكشف، في نصوص "الاخوان"، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقاربة للواقع"([13]).

"اخوان الصفاء" عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الإنسان إلى المعرفة.

وهي ذات أركان ثلاثة مترتبة من الأدنى إلى الأعلى: أولها الحواس الخمس ثم العقل. والعقل هنا معناه الإدراك العام للمبادئ العقلية الأولية، أي بدهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ"المبادئ الأولى" كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان.

لذا هم يعتبرون هذا الإدراك اداة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لان العقل، بهذا المعنى العام، غير موصول وحده إلى العلم، فلا بد اذن من مرحلة أعلى منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن الثالث: البرهان([14]).

فالمعرفة العلمية –بناء على ذلك – تحتاج إلى الاركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحس، والعقل، والبرهان، وهم –أي "الاخوان" – يرون أن البرهان، لكي تكتمل به المعرفة العلمية لابد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها.

ان قراءة التفاصيل في نصوصها الاصلية في "الرسائل"، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات المعرفية البالغة الأهمية في نظرنا، وهي([15]):

1. ادراك "الجماعة" حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الاحساس وعملية التفكير.
2. ان ادراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى "اخوان الصفاء"، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الاسلاميين في عصرهم، أمر تنطق به نصوصهم جميعاً، أي أن هذا الادراك، هو من الظاهرات المعرفية للعصر بكامله.

   ولكن، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفي المادي هنا والموقف الفلسفي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض "الاخوان" ثنائية النفس والجسد.

   فالانسان –حسب فرضيتهم المثالية– "جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادان في الاحوال، ومشتركان في الاعمال العارضة والصفات الزائلة.
3. الاستنتاج الثالث، ان وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها واجهزتها، ينكشف، خلال النصوص نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الاساس المادي لهذه

العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة باجهزة الحياة والاحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الاساس المادي هذا منطلقاً إلى رفض فكرة "روحانية" النفس البشرية.

**خاتمة:**

لم يكن "اخوان الصفاء" ممثلين مذهبيين محدودين، أي تابعين فقط لمذهب الاسماعيلية. "انهم –في الواقع– ممثلون لاحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلاسفة – العلماء العرب آنذاك.

فالمعارف التي تحتويها مجموعة "اخوان الصفاء"، متحولة من كونها "معارف هلينية" أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهما "اخوان الصفاء"، ولان الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو – لذلك– يعد تعبيراً أيديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها"([16]).

إن "جماعة إخوان الصفا" بقدر ما كانت بمثابة تعميم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية المستَغَلَّة والمضطَّهَدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع.

يتجلى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل اليها البحث فحسب، بل يتجلى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة اخوانهم "أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب.

ان تركيز اهتمامنا "على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى اغفال الجوانب الاخرى من فلسفة "اخوان الصفاء"، التي يبرز فيها وجههم المثالي، فالفرق بين الصوفية

واخوان الصفاء، ان هؤلاء الاخيرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي، من حيث انهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الايديولوجي منحصراً في المدلول الفلسفي لتجربتهم الداخلية"([17]).

ومن مظاهر ارتباط اخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي:

أولاً، انهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الإنسان إلى السعادة.

ثانياً، انهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية.

ثالثاً، انهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير، واجتهدوا في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.

رابعاً، انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد طبقية تؤكد على العدالة ، علاوة على انها فلسفة مستنيرة وعقلانية .

([1]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص388

([2]) المرجع نفسه – ص389

([3]) المرجع نفسه – ص377

([4]) المرجع نفسه – ص378

([5]) المرجع نفسه – ص379

([6]) المرجع نفسه – ص380

([7]) المرجع نفسه – ص381

([8]) المرجع نفسه – ص382

([9]) الملكية: (بفتح اللام) من الملائكة. فان "اخوان الصفاء" يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي اليها النفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً "تطورياً" للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب "تطور" الاحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكية (راجع الرسائل : ج2، ص172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبير –عندهم– عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل : ج2، ص55، ص108–109).

([10]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص383

([11]) المرجع نفسه – ص384

([12]) المرجع نفسه – ص391

([13]) المرجع نفسه – ص392

([14]) المرجع نفسه – ص393/ 396

([15]) المرجع نفسه – ص398

([16]) المرجع نفسه – ص435

([17]) المرجع نفسه – ص435-436

# جابر بن حيان (721 م –815 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6697 – 2020 / 10 / 7

عَلَم من أعلام الحضارة الاسلامية، كان فيلسوفاً وعالماً سابقاً لعصره في الكيمياء خصوصاً، إلى جانب علوم الفلك والرياضيات والطب والأحياء.

اختلفت الروايات على تحديد أصله، وكذلك مكان مولده، فمن المؤرخين من يقول بأنه من مواليد الكوفة على الفرات، ومنهم من يقول أن أصله من مدينة حران من أعمال بلاد ما بين النهرين، ولكن معظم المصادر تشير إلى أنه ولد في مدينة طوس من أعمال خراسان، لكنه عاش معظم عمره في دمشق وبغداد والكوفة.

أما عن مذهبه الديني، هناك –كما يقول يوسف حسين– من اعتبره شيعياً ومن اعتبره سنياً، ومن اعتبره كافراً، لكنه كان يميل إلى مذهب الشيعة وأهل البيت متأثراً بأفكار الامام جعفر الصادق، وعاش حياته كرجل متصوف وعرفاني.

ترك جابر ابن حيان عشرات الكتب في الفلسفة والطب والكيمياء، ترجم معظمها إلى عدد من اللغات، أما ابرز كتبه ومؤلفاته: كتاب "الاكسير العظيم" و "الخيمياء" ، وكتاب "الزئبق الشرقي" والزئبق الغربي" وكتاب "الخواص" وكتاب "التمام" وكتاب "الملك" وكتاب "الرحمه" وكتاب "شرح على أرسطو" و "شرح على افلاطون" و "السموم" وكتاب " الشمس" في الفلك، و "ما بعد الطبيعة" ومعظم هذه الكتب توجد أصولها في الجامعات والمتاحف الاوروبية والامريكية.

**العلم والمنهج العلمي المعرفي لدى جابر بن حيان:**

استخدم ابن حيان المنهج التجريبي في الحصول على المعرفة، وكان يرى أن العلم ليس فطره، لكن هناك استعداد فطري (او موهبة) لدى البعض للاهتمام بالعلوم إلى جانب أهمية الخبرة والحواس من خلال الاستعداد الشخصي لتلقي المعرفة ومتابعتها.

أما منهجه العلمي، فيقوم على الملاحظة اجراء التجارب والاستقراء لمعرفة الحقائق والقوانين العلمية، انطلاقاً من ايمانه بأن "كل ما نعرفه لا بد أن يخضع للتجربة والبرهان العلمي" وكل ما عدا ذلك من معرفة ، زائف أو باطل.

في هذا السياق –كما يضيف يوسف حسين–"حرص بن حيان على كتم أو إخفاء العلم والنتائج العلمية عن جمهور العامة منعاً لإرباكهم، فقد قَسَّمْ العلوم إلى قسمين: علوم دينية، وعلوم دنيوية علمية بحته، فعلوم الدنيا منفعتها قبل الموت، أما علوم الدين فمنفعتها بعد الموت، وكل علم منها ينقسم بدوره إلى أقسام أو فروع متعددة"([1]).

فلسفته: قال ان كل شيء في هذا لعالم مُرَكَّب من دقائق، ويمكن ان نُعَدِّل في الشيء بنسبة برودته أو سخونته لنحصل على شيء جديد ، وهو قول قريب من العلم الحديث، الأمر الذي يؤكد على نظرته المادية.

**أهم منجزات ابن حيان:**

§ مكتشف القلويات المعروفة في مصطلحات الكيمياء الحديثة باسمها العربي Alkali.

§ إدخال البحث التجريبي إلى الكيمياء. فقد أدخل عنصرَيْ التجربة والمعمل في الكيمياء وأوصى بدقة البحث والاعتماد على التجربة والصبر على القيام بها ، فجابر يُعَدُّ من رواد العلوم التطبيقية.

§ إكتشف "الصودا الكاوية" أو القطرون (NaOH).

§ أول من إستحضر ماء الذهب وماء الفضة.

§ أول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحلّ بواسطة الأحماض. وهي الطريقة السائدة إلى يومنا هذا.

§ ملح النشادر، والبوتاس.

§ أول من أكتشف حمض النيتريك.

§ أول من إكتشف حمض الهيدروكلوريك.

§ إعتقد بالتولد الذاتي.

§ تناول في كتاباته الفلزات، وأكسيدها، وأملاحها.

§ أضاف جوهرين إلى عناصر اليونان الأربعة وهما ( الكبريت والزئبق) و أضاف العرب جوهرا ثالثا وهو (الملح).

§ أول من إكتشف حمض الكبريتيك وقام بتسميته بزيت الزاج.

§ أدخل تحسينات على طرق التبخير والتصفية والإنصهار والتبلور والتقطير.

§ استطاع إعداد الكثير من المواد الكيميائية كسلفيد الزئبق و أكسيد الأرسين (arsenious oxide).

§ إسهاماته في هذا الميدان في تكرير المعادن، وتحضير الفولاذ، وصبغ الأقمشة ودبغ الجلود، وطلاء القماش المانع لتسرب الماء.

§ استعمال ثاني أكسيد المنغنيز في صنع الزجاج.

§ شرح بالتفصيل كيفية تحضير الزرنيخ ، والأنتيمون ، وتنقية المعادن وصبغ الأقمشة.

§ اكتشف أن الشب يساعد على تثبيت الألوان ، كما أنه صنع ورقاً غير قابل للاحتراق ، وحضر أيضاً نوعاً من الطلاء يمنع الحديد من الصدأ .

§ أول من استعمل الموازين الحساسة ، والأوزان المتناهية في الدقة في تجاربه العلمية .

**أهم مؤلفاته:**

ألف ابن حيان أكثر من مائتي كتاب، وفق عدد من المصادر، وقد ترجمت بعض كتبه إلى اللاتينية في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، "كما ترجم بعضها من اللاتينية إلى الانجليزية عام 1678، وفي سنة 1928م أعاد هوليارد صياغتها، وقدم لها بمقدمة وافية ، وظل الأوربيون يعتمدون على كتبه لعدة قرون، اما أصول العديد من كتبه، فهي موجوده في بعض الجامعات والمتاحف الأمريكية والأوروبية، من أهم هذه الكتب :

1- كتاب الرحمة: وتطرق فيه إلى تحويل المعادن إلى ذهب.

2- كتاب السموم ودفع مضارها: وقسمه خمسة فصول تبحث في أسماء السموم وأنواعها وتأثيراتها المختلفة على الإنسان والحيوان، وعلامات التسمم والمبادرة إلى علاجها والاحتراس من السموم، وقد قسم السموم فيه إلى حيوانية كسموم الأفاعي والعقارب وغيرها، ونباتية كالأفيون والحنظل، وحجرية كالزئبق والزرنيخ والزاج.

3- الكيمياء .

4- كتاب المائة واثني عشر:- ويضم 112 رسالة عن صناعة الكيمياء عامة مع إشارات إلى كيميائيين قدماء.

5- كتاب الموازين: ويضم 144 رسالة تعرض الأسس النظرية والفلسفية للكيمياء والعلوم عامة.

6- كتاب الميزان.

7- كتاب الخواص الكبير.

8- كتاب الزئبق.

9- كتاب الخواص.

10- كتاب خواص إكسير الذهب.

11- رسالة في الكيمياء.

**قالوا عنه:**

- قال عنه Berthelot برتيلو: "إن لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق" .
- وقال عنه الفيلسوف الإنكليزي (فرانسيس بيكون) : (إن جابر بن حيان هو أول من عَلَّمَ علم الكيمياء للعالم، فهو أبو الكيمياء)
- وقال عنه ماكس مايرهوف : يمكن إرجاع تطور الكيمياء في أوربا إلى جابر ابن حيان بصورة مباشرة. وأكبر دليل على ذلك أن كثيراً من المصطلحات التي ابتكرها ما زالت مستعملة في مختلف اللغات الأوربية.

([1]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

# الخوارزمي محمد بن موسى (781 م - 846 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6699 – 2020 / 10 / 10

" أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي عالم رياضيات وفلك مسلم من خوارزم، قيل أنه ولد حوالي 164هـ 781م (وهو غير مؤكد) وقيل أنه توفي عام 232 هـ (846 م). يعتبر من أوائل علماء الرياضيات المسلمين حيث ساهمت أعماله بدور كبير في تقدم الرياضيات في عصره. اتصل بالخليفة العباسي المأمون وعمل في بيت الحكمة في بغداد وكسب ثقة الخليفة إذ ولاه المأمون بيت الحكمة كما عهد إليه برسم خارطة للأرض عمل فيها أكثر من 70 جغرافيا.

كما ضمت مؤلفات الخوارزمي كتاب الجمع والتفريق في الحساب الهندي، وكتاب رسم الربع المعمور، وكتاب تقويم البلدان، وكتاب العمل بالأسطرلاب، وكتاب "صورة الأرض " الذي اعتمد فيه على كتاب المجسطي لبطليموس مع إضافات وشروح وتعليقات، وأعاد كتابة كتاب الفلك الهندي المعروف باسم "السند هند الكبير" الذي ترجم إلى اللغة العربية زمن الخليفة المنصور فأعاد الخوارزمي كتابته وأضاف إليه وسمي كتابه "السند هند الصغير"([1]).

أهم مؤلفاته في الرياضيات:

1. كتاب الجبر والمقابلة، وهو أشهر كتبه.
2. كتاب الجمع والتفريق.
3. كتاب الحساب الهندي.

"الخوارزمي كان أول من وضع جداول فلكية عن النجوم والكواكب وحركاتها، وأول من ألف في الاصطرلاب في اللغة العربية. وهو أول من وضع أساس علم الجبر وأول من أعطاه اسمه الذي صار عالمياً (Algebra)، وهو الذي سمى الصفر الهندي صفراً

فصارت تسميته عالمية (Cipher)، فقد شجعه الخليفة المأمون على ذلك ليتمكن الناس من الحسابات في مسائل الميراث والوصايا والمعاملات"([2]).

([1]) موقع ويكيبيديا – الانترنت .

([2]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص12.

# يعقوب بن اسحق الكندي ( 800 م. _ 879 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6700 – 2020 / 10 / 11

اطلق عليه بعض المفكرين لقب فيلسوف العرب، لأنه كان أول العرب الذين اشتغلوا بالعلوم اليونانية ونشرها، وهو أحد ابناء عائلة من الأمراء، ولد في الكوفه سنة 800 م، والده كان والياً للكوفه، حظي في شبابه باهتمام الخليفتين العباسيين المأمون والمعتصم بسبب رعايتهم لمذهب المعتزلة والمؤمنين به، فقد كان الكندي قريباً من المعتزلة وتطابق معهم في افكارهم، كما تقارب مع الشيعة، لكنه لم يكن محسوباً على أي من المذهبين، لكنه تعرض للاضطهاد في عهد "المتوكل".

درس الكندي أرسطو وعُرف عنه إيمانه بالمشروطية السببية لظواهر الطبيعة والمجتمع، ويرى أن: "هذا العالم حادث وأن الله خلقه من العدم وبالتالي فإن هذا الكون له بداية في الزمان وليس قديماً، إلى جانب ذلك يرى الكندي أن مصادر المعرفة هي العقل والحواس والخيال، فالعقل يدرك الكليات _ (اللـه، الطبيعة) _ كما يدرك كل ما لا تدركه الحواس، والحواس تدرك الجزئيات والماديات، أما الخيال فيأتي وسطاً بين الاثنين، أي بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي _ (هكذا عرض كانط فلسفته فيما بعد) _ كان "عالماً" باللغة الفارسية والعربية واليونانية بصفة خاصة، وقد كلفه الخليفة المأمون بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ضمن الذين كُلِّفوا بالنقل والترجمة، عرف عنه اشتغاله بعلوم الرياضة والموسيقى والطب إلى جانب الفلسفة، يقول عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه " فيلسوف العرب والمعلم الثاني " أن الكندي في القرون الوسطى كان واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم " الفلكية"([1]).

**الشخص والظاهرة :**

لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "مؤسس" الفلسفة العربية، كما يصفونه عادة في تاريخ هذه الفلسفة، –كما يقول د. حسين مروة– لانه لم يكن هو "المؤسس" حقيقة، ذلك

إن الفلسفة العربية الاسلامية نشات على أيدي مفكري المعتزله بالاعتماد على الفلسفة اليونانية، ولكن استقلال الفلسفة العربية الاسلامية تم أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت، في ابن رشد، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية – نقول: لا ننفي هذه الحقيقة بالطبع، بل نؤكدها، لكن الذي ننفيه ان تكون الفلسفة العربية وليد هذه الأصول وحدها، دون الأصل – الام، أي المجتمع العربي– الاسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت –من جديد– تلك "الأصول الثقافية" اليونانية نفسها، مع مشكلات انسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في اطار علاقات اجتماعية جديدة، هي علاقات المجتمع الاقطاعي ذي الخصائص المتميزة، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم.

ثم ان الذي ننفيه – تبعاً لذلك– ان يكون الكندي، مثلاً، قد خرج فجأة إلى مجتمعه العباسي فيلسوفاً، لمجرد كونه اطلع على ذلك "المزيج" من الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطاطاليسية بالشكل الذي وصل إليه هذا "المزيج" مترجماً عن اليونانية أو السريانية"([2]).

اننا " لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "المؤسس" للفلسفة العربية، ونضيف الان القول بأننا لا ندرسه أيضاً بوصف كونه شخصاً فرداً بعينه وبحدوده الفردية، بل الذي تعنينا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تعبيراً عن ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها، ونعني بها – اجمالاً– ظاهرة الاهتزاز والتصدع في ايديولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية –اجتماعية متضافرة، امكنت الفكر الفلسفي العربي ان يتخلص، نسبياً، من اشكاله اللاهوتية للتعبير المستقل، غير المباشر، عن الواقع، بأشكال جديدة ارفع وعياً وتطوراً، ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعني – اطلاقاً– اهمال الجانب الشخصي، أي الكندي – الفرد، بل الأمر –عندنا– بالعكس: بمعنى ان البحث عن الصفات الشخصية للفيلسوف، مثلاً، يساعد في وضع ايدينا على المفاتيح الحقيقية لفهم فلسفته.

فاذا كان من الثابت ان للتفكير الاعتزالي تأثيراً عميقاً في تكوين هذه الشخصية – وهو كذلك بالفعل– فإن من الثابت أيضاً– دون شك– تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شأناً عن ذاك، ان لم تكن –مجتمعة– أقوى فاعلية في توجيه نزعته الفلسفية توجيها مستقلاً عن الفكر الاعتزالي([3]).

"كان الكندي على صلة وثيقة بالمعتزلة، ولكنه لم يكن من المتكلمين. وكان عارم الشعور بالتوافق الجوهري بين البحث الفلسفي والوحي النبوي. وكان مقتنعاً بأن المذاهب التي تقول بان العالم خلق من عدم وبان النفس ستبعث مع جسدها وغير ذلك من مذاهب الأنبياء لا تجد في الجدل العقلي مصدرها أو ضمانتها. ومن هنا ميزت نظريته في المعرفة بين علم انساني، يشتمل على المنطق والفلسفة والمجموعة الرباعية، وعلم إلهي لا يتكشف إلا للأنبياء"([4]).

إلى جانب ذلك، فقد كان الكندي رياضياً وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً، كما عرفه فيلسوفاً ومتكلماً، وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى، فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة.

وعلينا – من وجه آخر– ان ناخذ بالحسبان أيضاً ما سبق أن قلناه من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، لا تعبيراً عن حالة فردية منعزلة([5]).

ولهذا نقول انه كان من طبائع الأمور كذلك ان تنعكس في فلسفته، بنظامها العام المتكامل، ظاهرة التداخل الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه:

الأولى، مرحلة ازدهار علاقات الإنتاج الاقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية، فكانت أيديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك([6]).

والثانية، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة واهتزاز أيديولوجيتها تلك وتصدعها، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الأيديولوجيات ذات الابعاد الطبقية غير الواضحة المعالم في ذلك الحين.

هاتان مرحلتان لم يحدث ان انفصلت احداهما عن الأخرى حينذاك، بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهما زمناً طويلاً.

لقد كان الكندي، كظاهرة فلسفية –كما يؤكد د. حسين مروة– تجسيداً لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي والفكري. من هنا تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها، وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب "الجمع" أو ما سموه "التوفيق" الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الايمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الالهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين ارسطو وافلاطون الخ..)([7]).

يضاف إلى ذلك، "أن محاولة الكندي تناول الله والعالم والإنسان في اطار وحدة فلسفية –بغض النظر عن طبيعة التناول– يعد تحولا في العقلية الاسلامية، ويعبر في الوقت نفسه عن حقيقة اتسم بها عصر الصحوة؛ وهي طرح الوجود الاجتماعي والسياسي والفكري الواحد، إنها محاولة "خائفة" "لأنسنة" إلاله، بإقحامه في قضايا الواقع المعيش بما يفهم منه – بداهة– إعلاء لقدر الإنسان، لم يعترف بمثله في العصور السابقة على الصحوة، ومعلوم أن ظهور النزعة الإنسانية إنجاز قيمي مرتبط بالبورجوازية ودورها التاريخي.

وليس أدل على ذيوع النزعة الإنسانية في حقل الفلسفة في عصر الصحوة، من إطلاق مصطلحات فلسفية على لفظ الجلالة نفسه، فقد ورد عن الكندي باسم "الأزلي" "والمطلق"، كذا يظهر تأثير الصحوة في استخدام المنطق لربط نسيج منظومة الكندي الفلسفية بوجه عام.

وأخيرا –حسب الكندي منزلة في تاريخ الفكر الإسلامي، أنه "أثار بأشكال طريفة وعميقة مشكلة الوجود بملحقاته.. بشكل مختلف على الطرح النصي الايماني".

وسيمهد بذلك الطريق كي بمضي عليه قدما من جاء بعده من فلاسفة الإسلام، كالفارابي وابن سينا واخيرا ابن رشد"([8]).

"لقد حاول الكندي أن يوفق بين العلوم الإسلامية الأصيلة والفلسفة اليونانية الدخيلة دون أن يفقد إيمانه بالإسلام، وهكذا قَبِلَ بالفلسفة ضمن حدود أو إطار الدين الإسلامي لا خارجه. لقد كان فيلسوفا مؤمنا كما سيحصل لدى كبار الفلاسفة اللاحقين له وبخاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد"([9])، لكنهم على الرغم من التزامهم بالاسلام، إلا أنهم تعرضوا للكثير من المعاناة بسبب التحريض الذي أثاره ضدهم بعض رجال الدين المنافقين والانتهازيين من اتباع هذا الخليفة أو ذاك، بذريعة التمسك بالنقل ورفض استخدام العقل ومنهجيته من ناحية، ودفاعاً عن المصالح الطبقية للنظام.

تكمن أهمية الكندي –كما يقول يوسف حسين– "انه وضع الصرح الأول للفلسفة العربية الاسلامية التي حملت صفات المجتمع العربي الاسلامي على الرغم من بداياتها في الاعتماد على الفلسفة اليونانية المترجمة عن السيريانية، خاصة ارسطو وافلاطون.

أما المنابع الفكرية لفلسفة الكندي فيمكن اختزالها إلى ثلاثة منابع رئيسية:

1. القرآن والشريعة الاسلامية (وهو من أوائل من مارس التأويل لبعض الآيات الدينية لكي تصبح متوافقة مع الواقع والعقل.
2. مؤلفات أرسطو (الكندي من أوائل الفلاسفة المشائيين مع الفارابي وابن سينا).
3. الفيثاغورية وخاصة الرياضيات والهندسة كمدخل عند الكندي صوب استيعاب الفلسفة والمنطق.

**المعرفة لدى الكندي :**

**المعرفة عند الكندي ثلاثة أنواع:**

1. المعرفة الحسية (المادية).
2. المعرفة العقلية القائمة على العقل (كالرياضيات)
3. المعرفة الالهية وموضوعها الله والدين الاسلامي والشريعة.

في هذا السياق، يقول المفكر الشهيد د. حسين مروه "لم يَبْنِ الكندي صرح مذهب فلسفي متكامل. وقد جاءت أعماله لتعكس خليطاً واسعاً من المذاهب التي تنحدر إلى أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وبرقليس والفيثاغوريين.

وبين أشهر أفكاره يأتي قوله بالجواهر الخمسة– المادة والصورة والحركة والمكان والزمان ؛ وقوله بأنواع أربعة من العقل:

1) العقل الفعال (العقل بالفعل، وهو الذي يكون دوماً في فعل)،
2) العقل بالقوة (أي كإمكان)، وهو للنفس،
3) العقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل (كالطبيب الذي تعلم الطب، لكنه لا يمارسه بالفعل)،
4) العقل البياني (أو البائن، أي الظاهر، وذلك كالطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل)([10]).

ومع ذلك، يرى "فيلسوف العرب" أن من واجبه التنويه بأن المعرفة البشرية أدنى مرتبة من المعرفة الإلهامية، ولذا فإن النبوة أعلى من الفلسفة، التي تحصل بعد جهد كبير، ولا تنال بالوحي.

ويذهب الكندي إلى أن خصوم الفلسفة وأعداءها إنما يعارضونها لكونهم "تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق"؛ فيرمون المشتغلين بها بالكفر والزندقة، طمعاً في احتكار الاتجار بالدين.

ولكن مما لا شك فيه أن آراء الكندي الحقيقية كانت أجرأ بكثير من التي صرح بها لمعاصريه في رسائله المنشورة. ويدل على ذلك، فيما يدل، أن تلميذه الأقرب، أحمد بن الطيب السرخسي (833 أو 837 – 899) لم يكتم تشكيكه بالنبوات، واتهامه الأنبياء بالتدجيل([11]).

كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها، وبما ان الموضوع نفسه ينقسم عنده إلى حسي، وعقلي، و"الهي"، فقد جعل الكندي اقسام المعرفة كذلك: فهي معرفة حسية،

ومعرفة عقلية، ومعرفة "الهية" يسميها "علم الربوبية"([12])، وهي التي يكون موضوعها الله والشريعة.

فالكندي يرى أن هناك مصدرين للمعرفة: المصدر الالهي (المعرفة التي تصلنا عن طريق الانبياء والرسل)، والمصدر البشري، فهناك اذن: علم الهي، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الإنسان من "علم الاشياء بحقائقها بقدر استطاعته"، لكن الكندي لا يحصر "العلم الالهي" بالانبياء والرسل، بل يرى أن علم الانبياء والرسل هو احد الطرق الموصلة إلى "المعرفة الالهية"، ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق.

لذا سمى الفلسفة التي تبحث في "العلة الأولى" للوجود باسم "الفلسفة الأولى" وفقاً لأرسطو، لكونها "أشرف الفلسفة واعلاها مرتبة". بناء على ذلك، يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة انه ليس من حدود يقف عندها عقل الإنسان في طلب المعرفة:

العلاقة بين الدين والفلسفة: مشروع الكندي الرئيسي هو محاولته التوفيق بين العقل والشريعة، فالفلسفة غايتها ادراك الحقيقة، حيث نلاحظ وحدة الهدف مع اختلاف الوسيله، فالفلسفة وسيلتها العقل والشريعة وسيلتها القرآن، والعلاقة بينهما تكامليه، واذا وجد تناقض بينهما فان الكندي يقول بالذهاب إلى التأويل للوصول إلى حل التناقض"([13]).

" كانت هذه المسألة احدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي، أذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الايمان والعقل، وهي في الواقع انعكاس – بشكل ما– لقضية الصراع الايديولوجي الذي اخذ يحتدم في ذلك الحين .

اما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم، وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الايديولوجي المتردد أيضاً، فهو على رغم ما رأيناه من اصالة نزعته الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية، الذي تحول إلى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريراً لسيطرتها الوجدانية عليه، إذ لم يستطع الكندي، ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل اعماله الفلسفية([14]).

كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير القديم للفلسفة: هل عالمنا المادي حادث أم قديم، أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق.. واذا كان مخلوقاً، هل خلق من وجود ام من عدم (من شيء ام لا من شيء)؟

يجيب الكندي عن السؤال هكذا: "العالم حادث، مخلوق من عدم، وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن أرسطو من حيث الجوهر، وان كان حتى في نقاط اختلافه معه، يستعمل المقولات والمصطلحات الارسطية ذاتها ولكن بمضامين غير ارسطية. كما يستعمل، مثلاً، اصطلاح "المحرك الأول" واصطلاح "العلل" الاربع، دون ان يأخذ بالمضمون الارسطي لهذين الاصطلاحين.

ان أساس الاختلاف بين الكندي وارسطو هنا هو –كما يقول د. حسين مروة– "اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله: ارسطو ينطلق من نظرة عقلانية، ويعالج القضية بطريقة عقلانية، فالله عنده عقل نظري وليس هو "الله" الديني العادي، هو عقل صاف محضاً، على حين ان الكندي ينطلق، بمفهومه عن الله، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، فموقفه هنا اذن موقف ديني أكثر منه فلسفياً. اما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على اشكال الاستدلال([15]).

ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية كانت "رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة".

**قالوا عنه([16]) :**

- "أول المشائين العرب". (إميل برهييه)
- "أول وآخر فيلسوف أنجبه العرب". (الفريد غيوم)
- "الكندي هو في المقام الأول موسوعي، وكتاباته تغطي جميع مجالات المعرفة اليونانية تقريباً". (إتيينجلسون)
- "نموذج للفيلسوف ذي الذهن الكلي". (هنري كوربان )

([1]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص45

([2]) المرجع نفسه – ص46

([3]) المرجع نفسه – ص50

([4]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 528

([5]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص50

([6]) المرجع نفسه – ص52

([7]) المرجع نفسه – ص52

([8]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور التكوين – سينا للنشر – الطبعة الرابعة 2000 ص 174

([9]) بيتر أدامسون وريتشارد تايلور – دليل كامبردج إلى الفلسفة العربية – البيان– 12 فبراير 2007

([10]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 116

([11]) المرجع نفسه – ص 118

([12]) الربوبية Deism: الاعتقاد بوجود اله كسبب أولي لا شخصي للعالم. والعالم – من وجهة نظر الربوبية– قد ترك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خلق، وكان أول ظهور الربوبية في انجلترا، وهربرت أوف تشير بوري (1583 – 1648) هو "أبو الربوبية". وكان أنصار الربوبية في فرنسا فولتير وروسو ، وفي انجلترا لوك ونيوتن وتولاند وأنطوني آشلي كوبر شافتسبري، وفي روسيا راديشيفوأ. بينين و أ. بييرنوف وغيرهم. (م.روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 227)

([13]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([14]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – ص126 / 128

([15]) المرجع نفسه– ص130

([16]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 528

# أبو الحسن احمد بن يحيى ابن الراوندي (827 – 911 م )

الحوار المتمدن–العدد: 6701 – 2020 / 10 / 12

فيلسوف وعالم في الرياضيات والكيمياء والفلك والطب، ولد في رواند / فارس، ونشأ في بغداد، وتوفي عام 911م (كان عمره 39 سنة)، "وقد شهدت حياته تحولات مذهبية وفكرية كبيرة، فقد كان في بداياته الفقهية واحد من أعلام المعتزلة في القرن الثالث الهجري، ولكنه تحول عنهم وانتقدهم في كتابه "فضيحة المعتزلة" رداً على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة"، وتحول الروندي إلى المذهب الشيعي اعجاباً واحتراماً للإمام الصادق، لكنه سرعان ما ترك التشيع رافضاً لكل المذاهب والأديان، حيث أصبح من بين أشهر ملاحدة المتكلمين في التاريخ الاسلامي، وتولى عدد من العلماء المسلمين الرد على آراء وكتابات ابن الراوندي دون أن يتعرض له أحد بسوء أو يطالب بقتله".

**قضايا آثارها ابن الراوندي في كتابه "الزمرده":**

1. سمو العقل على النقل ونفي النبوه.
2. قضية الشريعه ومناقضتها للعقل، حيث يرى ابن الراوندي ضرورة اخضاع كل الظواهر والاحداث للعقل الذي هو سبيل الإنسان إلى الحقيقة
3. نفي معجزات الانبياء .
4. نقض الروايات والتواتر.

في شبابه كان محافظاً على قيامه بالواجبات الدينية ثم انتمى إلى المعتزلة ولكنه انقلب علهم وخاصمهم أثناء اقامته في بغداد، بعد المعتزلة أصبح شيعياً ثم ترك جميع الفرق وقام بتأليف كتابه "الزمرده" الذي هاجم فيه وانتقد كافة المذاهب الاسلامية التي تؤمن بالمعجزات ولا تؤمن بالعقل، درس الفلسفة والعلوم والطب وكتب التراث وألف العديد من الكتب التي أحرقت ولم يصلنا عنه سوى ما كتبه بعض المؤرخين أو العلماء.

" يقول المفكر المعتزلي أبو الحسين الخياط عن ابن الراوندي انه كان من جلة المعتزلة وحذاق متكلميهم، ثم انفصل عنهم، "وألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال

التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين، لم يفعل، في حقيقة الأمر، إلا المضي بالنزعة العقلانية المعتزلة حتى نهايتها المنطقية".

وقد ألف كتاب "الزمرد" في دحض النبوات عامة، استناداً على القول بالعقل معياراً أعلى لليقين ومرجعاً أسمى في التمييز بين الخير والشر.

ومن هذه الحجج: "فقد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته".

ثم إن النبي محمداً، وبرغم أنه قد شهد للعقل برفعته وجلالته، قد أتى –على حد زعم ابن الراوندي– بما لا يقتضيه العقل، بل وينافره. ويذكر من ذلك : "الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران... فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت".

وزعم ابن الراوندي أن المعجزات، التي جاء بها الرسل تثبيتاً لنبوتهم، ليست إلا لوناً من "مخاريق" السحرة، التي يصعب أحياناً الوقوف عليها لدقتها. وأما شهادة بعض الناس عليها فقد تكون ضرباً من "المواطأة" والاتفاق على الكذب.

"وبلغت الجرأة بابن الراوندي حد الطعن بالمعجزة، التي ساد الاعتقاد بأنها أكبر المعجزات الدالة على صدق نبوة النبي محمد، ألا وهي القرآن، فقد أنكر، بالاتفاق مع أكثر المعتزلة، الرأي القائل بـ"إعجاز القرآن"، أي بتعذر الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة، فزعم أن في كلام أكثم بن صيفي ما هو احسن من "إنا أعطيناك الكوثر"، ثم إنه حتى لو سلمنا بتفوق القرآن في فصاحته–كما يقول الراوندي–، فكيف يجوز اتخاذ ذلك حجة في تثبيت النبوة على العجم الذين لا يعرفون اللسان العربي؟

وأخيراً، فإذا كان المسلمون يحتجون لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى الفصحاء به، فلم يقدروا على الاتيان بمثله، أمكن – على نحو مماثل كما يضيف الراوندي– إثبات النبوة لبطليموس واقليدس، حيث عجز الناس عن الإتيان بمثل كتبهما".

وقد نصب ابن الراوندي على رأس "زنادقة الإسلام الثلاثة" (وبعده يأتي أبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي).

في هذا السياق – يقول يوسف حسين– "كانت حياة ابن الروندي غامرة بالفقر المدقع، ونظر إلى الثروات لدى الآخرين، وقال معلقاً على ذلك "ان الله غير عادل" وان "الله لم يتجرأ على المساكين والفقراء – وجعلهم على هذه الحال– لولا شكرهم المتكرر لله!".

عُرِفَ عنه تقلبه المعرفي بسبب شخصيته الانتهازية، حيث كان يتقاضى الأموال –كما يقول بعض الباحثين– مقابل اعداد بعض الكتب لمهاجمة هذا التيار أو ذاك، لحساب السلطة التي دفعت المال، لذلك تبرأت منه جميع الفرق الدينية وغير الدينية".

يقول ابن الجوزي: زنادقة الاسلام ثلاثة: ابن الروندي – ابو حيان التوحيدي – وابو العلاء المعري.

من أقواله : وجد هذا العالم كما هو منذ الأزل ولم يخلقه أحد.

من أهم مؤلفاته: كتاب "الزمرد"، وكتاب "التاج" الذي حاول فيه ابن الراوندي اثبات قِدَمْ العالم وأزليته، وان هذا العالم وُجِدَ كما هو منذ الأزل دون خالق خلقه، وكتاب"فضيحة المعتزلة"، وفيه يرد على الجاحظ في كتابه "فضيلة المعتزلة" ، وكتابه "البصيرة" الذي يقول فيه "ان الدين الاسلامي هو عبارة عن نصوص منقولة من التوراه والمسيحية والاديان والاساطير القديمة"، وغير ذلك من الكتب .

# أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (865 م– 934 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6702 – 2020 / 10 / 13

فيلسوف مسلم – فارسي، ولد في مدينة الري (بالقرب من طهران اليوم) عام 865، وكانت وفاته سنة 925 أو 934.

كان أبو بكر الرازي "صاحب شهرة في قوة العقل ورجاحة التفكير إلى جانب كونه عالماً في الكيمياء وطبيباً مرموقاً، وإذ عول على المنهج العلمي التجريبي في الطب الجسماني؛ كانت تجاربه الخاصة أيضاً هي المصدر الأول لإسهاماته في "الطب الروحاني" الذي يتضمن فلسفة في الأخلاق، كما كان عقلانياً من طراز فريد، جسوراً يسفر عن اعتقاداته دون خشية، وقد قاده ذلك– بالإضافة إلى منهجه التجريبي – إلى القول "بالارتقاء العلى" فكان يؤمن بالله وينكر النبوة، لذلك كان القرآن الكريم ضمن مصادره في فلسفته الأخلاقية، ولم يعتمد السنة؛ فاتهم لذلك بالزندقة"([1]).

واشتهر الرازي خاصة بنقده للنبوات وإبطاله لها، وهو يُنَوّه، بادئ ذي بدء، بأن العقل كافٍ لوحده في معرفة الشر والخير، الضار والنافع، الباطل والحق، وليس له حاجة في ذلك إلى مرجع أعلى منه، يملي عليه شيئاً من ذلك، ولذلك يعتبر الرازي من أكبر الخارجيين عن العقيدة الحقة في تاريخ الاسلام كله.

فالناس جميعاً متساوون في العقول والفطن، فليس التفاوت بينهم بالفطر والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه الاستعدادات وتوجيهها"([2]).

ولا يكتفي الرازي بإبراز مناقضة الديانات بعضها للآخر، وإنما يتوقف لبسط ما رآه من التناقض الداخلي لكل منها على حدة، ففي القرآن مثلاً، يشير إلى ما فيه من تعارض الآيات بين التنزيه والتشبيه، أو التسيير والتخيير.

كما أكد الرازي أن "الكتب المنزلة حافلة بالأساطير القديمة، وملأى بالتناقضات والسخافات، فليس لها أن تعول على التصديق إلا من قبل ضعفاء العقول من الرجال والنساء والصبيان. وهو يذكر عدة أسباب لحيوية الشرائع، منها التقليد وطول الألفة

والتعود والاستمرار التي تصير بمثابة الطبع والغريزة، واستعانة رجال الدين بالسلطان وأولي الأمر في فرض معتقداتهم قسراً. وزعم الرازي أيضاً أن كتب أئمة الشرائع ليس لها، بحد ذاتها، جلب نفع أو درء خير، وذلك خلافاً لمؤلفات العلماء التي تسهل على الناس حياتهم وتحفظ لهم صحتهم"([3]).

وقد اشتهر الرازي لا كعالم طبيعي فحسب، بل وكفيلسوف مادي بارز. طور، في اعماله الفلسفية، الآراء القائلة بالمبادئ الخالدة، وهي عنده خمسة مبادئ هي: الهيول، والمكان المطلق، والزمان المطلق، والنفس الكلية، والباري.

أما في مذهبه الفكري أو الفلسفي، فقد اختلف الرازي اختلافاً واضحا عن النظرة الاسلامية إلى أصل العالم، حيث يضع المادة، وقرينتيها الاساسيتين – المكان والزمان، جنبا إلى جنب مع الاله، كما ان المبادئ موجودة منذ الازل، وقال الرازي بالعلاقة الوثيقة بين الروح والجسد، واعتبر الحركة صفة أساسية للمادة، لا تنفصل عنها، وكان من أنصار المذهب الحسي المادي في المعرفة([4]).

ومن المؤسف اننا لا نعرف نظريته من نصوصه الأصلية، بل من ردود الفعل المضطربة التي اثارتها نظريته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين عن عصره، امثال البيروني (262– 440هـ / 875 – 1048م) ، والشاعر الفارسي الرحالة ناصر خسرو (1003 – 1060م) في كتابه "زاد المسافرين"، وعبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد (319 هـ / 931م) ، والعالم الطبيعي الشهير محمد بن الحسن بن الهيثم (حوالي 965 – 1039م) ، والفقيه المتكلم فخر الدين الرازي (606 هـ / 1209م)، وابن جزم الظاهري الاندلسي، الفقيه الطبيب الفيلسوف (944 – 1064 م ) ، وآخرين ليس من اليسير استقصاؤهم.

ونلحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ"الملحد"، كما نلحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات.

هذه الظاهرة تقودنا، أولاً، إلى التحفظ في استخلاص مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من ردود معارضيه أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه

الاصلية. كما تقودنا هذه الظاهرة، ثانياً، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحاً وجريئاً في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء "الرسمية" السائدة في عصره.

والملحوظ أيضاً أن أشد معارضيه محاربة لأفكاره هم من الاسماعيلية. فقد حفظ لنا التاريخ ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبي بكر الرازي بشأن قدم الهيولي والمكان والزمان وانكار النبوات ومعجزات الانبياء"([5]).

يبدو لنا أن اهتمام الاسماعيليين بالتصدي لآراء الرازي أبي بكر على هذا النحو المتسم بالعنف، يرجع –أساساً– إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الامامة الذي هو القاعدة الايديولوجية لدولة الفاطميين.

والمسألة ذات الشأن، في مذهب الرازي، هي قاعدته البرهانية التي ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولي. فان هذه القاعدة تقول بأنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء، "لان العقل لا يقبل مثل هذا القول".

نجد في "كتاب السيرة الفلسفية" للرازي، أبي بكر، اشارة إلى كتاب له بعنوان: "ان للجسم حركة من ذاته وان الحركة معلومة".

ولعل "دي بور" استند إلى هذا العنوان حين قال ان الرازي خالف أصحاب ارسطو بقوله ان الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة"([6]).

أما مذهب أبي بكر الرازي بشأن المكان، فيتلخص بأن المكان غير متناه، وانه قديم، لان كل ما ليس متناهيا فهو قديم، ولان الهيولي قديمة، وبما أن للهيولي أجزاء لا تتجزأ، وبما أن لكل واحد من تلك الاجزاء مقداراً لا يقبل التجزئة لصغره، ولما كان كل قديم ذي مقدار لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال أن المكان قديم أيضاً.

وقال الرازي، بهذا الصدد، كلاماً آخر يستدل فيه أيضاً على قدم المكان، فهو يرى أنه "لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الابداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء"([7]).

أخيراً، يقول د. حسين مروة في وصفه وتقييمه للرازي " ان محمدا بن زكريا الرازي (854 – 932) يمثل نموذجا للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية ، في الطب والكيمياء بالاخص، فاتجه – لذلك– اتجاها فلسفياً مادياً ظهرت آثاره في كثير من المواقف الفلسفية التي ينتهي بها الرازي أبو بكر إلى القول بقدم الهيولي والزمان والمكان، وهو يحصر القدماء في خمسة هي الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة.

ترك العديد من المؤلفات، ضمنها أعمال فلسفية، مثل "الطب الروحاني" و"السيرة الفلسفية" و"مقالة فيما بعد الطبيعة" و"العلم الإلهي" و"القول في الهيولى" و"القول في الزمان والمكان".

([1]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) .. فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف– ص 123

([2]) أرثور سعدييف و د.توفيق سلوم – كتاب "الفلسفة العربية الإسلامية " –دار الفارابي – بيروت / لبنان – ط1 – 2000 – ص 121

([3]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م)– ص122

([4]) المرجع نفسه –ص 145

([5]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص545

([6]) المرجع نفسه – ص548

([7]) المرجع نفسه – ص550

# أبو النصر محمد بن طرخان الفارابي ( 870 م. - 950 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6703 – 2020 / 10 / 14

"رياضي وطبيب وفيلسوف، ولد في واسج في مقاطعة فاراب بتركستان (موجودة حالياً في دولة كازاخستان) من أب يقال إنه كان قائداً عسكرياً في بلاط السامانيين،درس في بغداد أولاً على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك المنطق والفلسفة والنحو والصرف والعلوم والرياضيات والموسيقى، واترحل إلى حلب، في 330 هـ / 941م، واستقر في مجلس سيف الدولة الحمداني، ثم قام بعدة أسفار وصولاً إلى القاهرة، ومات في دمشق في 339 هـ / 950 م عن ثمانين عاماً"([1]).

كان الفارابي مولعاً باللغات فأتقن اللغة العربية والفارسية واليونانية بالاضافة إلى لغته الأصلية وهي اللغة التركية، وأشهر القابه "المعلم الثاني" بعد المعلم الأول "أرسطو"، ومن حيث الترتيب في بنية الفلسفة الاسلامية فهو الثاني بعد الكندي.

حاول الفارابي التوفيق بين الفلسفة والدين باعتبارهما جسراً يوصل إلى الله، كما شرح منطق أرسطو في العديد من كتبه، وكتب "رسالة في العقل" وكتاب "احصاء العلوم" وكتاب "الموسيقى" و "عيون المسائل" إلى جانب الشعر"([2]).

**فلسفته:**

تتجلى فلسفة "الفارابي" –كما يقول د. حسين مروة" في النقاط التالية:

أولاً: نفيه المسلَّمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة أزلية العالم، أي نفي المسلمة الدينية الاخرى بأن العالم حادث، إذ أن وجود العالم ملازماً ضرورياً، لجوهر وجود الله. فالعالم عند الفارابي اذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو أزلي تبعاً لازلية مصدر الفيض، وهذه النتائج كلها تتعارض مع موقف الشريعة تعارضاً مطلقاً([3]).

ثانياً: نفيه الوحي بمفهومه اللاهوتي، أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة، فهو يفسر الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ"الاشياء الالهية"، يفسرها تفسيراً مادياً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري، فهو يرى أن منشأ الوحي انما هو المخيلة في الانسان.

ثالثاً: إن هذه "العملية" التي تؤدي فيها المخيلة الدور الرئيس بمعونة الموجودات المحسوسة، هي –عند الفارابي– "أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المخيلة، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة"، والنبي – بناء على ذلك– كما يضيف د. حسين مروة– يرى رؤيته النبوية بوساطة المخيلة، وهذه –أي المخيلة– تصله بالعقل الفعال، الذي هو حلقة الاتصال بين العقل البشري والعالم العلوي.

"غير أن هناك –عند الفارابي– معرفة أعلى من معرفة المخيلة ومن المعرفة الحسية كلتيهما، وهي معرفة القوة الناطقة. وهذه هي معرفة الفيلسوف. أي أن الفارابي –كما يستطرد د. مروة– يضع الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة، بل من حيث الكمال البشري"([4]).

"استند الفارابي إلى "قاعدة صلبه تقول بوجود إله هو الأصل في كل شيء وهو علة وسبب كل الوجود، انه (الله) واجب الوجود، وهو الموجود الأول الذي لم يسبقه أحد ، وهو أيضاً أبدي أزلي دائم الوجود.. وليس لوجود الله أي غاية .. فهو موجود بذاته لم يسهم في وجوده أحد، فهو واجب الوجود لا يشبهه شيء مادي أو غير ذلك.. فهو عقل أو فكر محض لا يراه أحد.. لأن لا أحد يستطيع رؤية الفكر أو العقل.. انه الكمال المطلق لا حاجة له لادراك أي شي .. فهو (الله) يفكر في ذاته ولا شيء يستطيع ادراك واجب الوجود سواه، فلا أحد يوازيه أبداً"([5]).

كيف وجدت الموجودات: "تقول نظرية الفيض (كما اوردها الفارابي) ان الله لم يخلق العالم/ الوجود، بل هو (أي الوجود) فاض عن الله بشكل ضروري أو حتمي،

ويرى الفارابي ان الوجود الذي فاض يشبه النور الفائض من النور الأصلي (الله) .. وكل ما قاض عن الله يشبه الله ولكن برتبة أو درجة أقل.

أما "لماذا صدر هذا الفيض عن الله وما هي الغاية ؟ أو ما هو السر؟ يجيب يوسف حسين بقوله: "إن الفارابي رأى أن واجب الوجود اذا تعقل فانه لابد ان يقوم بالتفكير لايجاد هذا الفائض أو العالم والكون، وتلك هي سمة العقل الالهي الذي صدر عنه العالم السماوي، وهذا سيصدر عنه النجوم والكواكب وهذه يصدر عنها كوكب سماوي وصولاً إلى العقل العاشر الذي سيصدر عنه كوكب القمر وعالم الأرض التي يعيش عليها البشر والحيوانات والنباتات وكل الموجودات وهي ما دون العالم السماوي كما يقول الفارابي، أما أرقى موجودات الارض عنده، فهو الانسان صاحب الروح أو النفس التي تربطه بالخالق أو الله. هذه هي نظرية الفيض"([6]).

الخلاصة: الفارابي –كما يقول يوسف حسين– "يرى أن الوحي نتاج المخيلة، والفيلسوف عنده أعلى من النبوه، لكنه لا ينفي النبوه لأن لكل منهما طريق، فالانبياء أرسلوا لكي يهدوا العوام أما الفلاسفة فهم نخبة .. وهكذا يوحد الفارابي بين الدين والفلسفة"([7]).

لكن "جل الدارسين يتفقون – كما يقول د. محمود اسماعيل– على اعتبار فلسفة الفارابي العامة – وفلسفته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية خصوصاً – تعبيراً عن واقع عصره السوسيو– تاريخي.

فآراؤه في الميتافيزيقا أنطوت على أبعاد سوسيو– سياسية، وتصوره "للمدنية الفاضلة" ذو طابع اجتماعي سياسي صرف.

أما بخصوص نظرية المعرفة عند الفارابي، يرى د.محمود اسماعيل، أنه أفاد من سائر الفلسفات بتناقضاتها ما بين حسية وحدسية، مثالية ومادية، علمانية ودينية لخدمة مشروعه الفكري؛ وذلك عن طريق منهج يعول على العقل والبرهان، ولعل هذا يفسر لماذا تعمق في دراسة المنطق؛ حتى صار أعظم مناطقة عصره.

لم يكن المنطق عند الفارابي مجرد تحليل للتفكير الصحيح بل يشمل أيضاً مباحث في نظرية المعرفة، وهو همزة وصل بين سائر المعارف على اختلافها إلهية كانت أم طبيعية أم رياضية أم سياسية"([8]).

وبالتالي فإن مفهوم الفلسفة عند الفارابي –كما يستطرد د. اسماعيل– هو "العلم بالموجودات بما هي موجودة"؛ فهي العلم الوحيد الجامع الذي يقدم صورة شاملة للكون، وهي اولى العلوم لكونها تثبت الموجودات ببراهين منطقية، لذلك كانت الفلسفة – في نظره– قادرة على استيعاب مشروعه الوحدوي، ولما كان المنطق هو حجر زاويتها فقد التزم به الفارابي بوعي عميق، ولا غرو؛ فالمنطق عنده هو قانون التعبير بلغة العقل الانساني مهما تعددت صيغ التفكير وتنوعت، وهنا تكمن أهميته بالنسبة لخطاب فلسفي "يستهدف إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معاً"([9]).

ولما كانت المعرفة عنده تشمل كل الموجودات؛ كان من البديهي أن يربط بين الطبيعة وماوراء الطبيعة معاً ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه.

فالمعرفة عند الفارابي –كما يقول جورج طربيشي– "هي في الصعود من أدنى مراتب الموجودات إلى أعلاها، وفي الانتقال بالتالي من الكثرة إلى الوحدة. فالأشياء المادية إذا ما أدركها العقل تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يباين وجودها المادي. والعقل يكون في الإنسان بالقوة، فإذا ما أدرك الإنسان بحواسه صور الأجسام الخارجية أصبح العقل عندئذ موجوداً بالفعل؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة إلى الفعل، على أن هذا الانتقال لا يتم بالفعل الإنسان نفسه، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذي هو أعلى مرتبة من العقل البشري، وعن طريق اتصال الإنسان بالعقل الفعال تتحصل للأول المعاني الكلية بالأشياء، وبهذا يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي، ولكن من أين تأتي الصور الكلية العقلية إلى العقل الفعال؟ تأتي إليه من العقل الذي يعلوه مرتبة وهذا بدوره من الذي يعلوه، وهو الله. هكذا يكون كل عقل فاعلاً بالإضافة إلى ما دونه، ومنفعلاً بالإضافة إلى ما فوقه. والعقل الفاعل دائماً، ولا يكون أبداً منفعلاً لسواه، هو الله"([10]).

"ولعل هذا يفسر تحامل الفارابي على الفلاسفة الطبيعيين لأنهم قصروا مفهوم الوجود على العالم المادي وحسب، كما يفسر بالمثل تحفظ الطبيعيين –كالرازي– على فلسفة الفارابي والنظر إليها بعين الاستخفاف .

كما يفسر أيضاً حرص الفارابي وطموحه – عن طريق العقل– نحو تقديم فلسفة متكاملة تتناول كل الموجودات بهدف الوصول إلى علتها الأولى.

ويفسر أخيراً عدم اقتصاره على مرجعية واحدة من الفلسفات المتاحة؛ بل نها منها جميعاً من أجل اليقين؛وهنا لا مجال لتصنيف فلسفة الفارابي إلى مادية أو مثالية، إذ نهل الفارابي من أرسطو وأفلاطون ووفق بينهما، كذا من الأفلاطونية المحدثة وعقيدة الاسلام، على أنه لم يقلد أو يحاكي أياً منها؛ بل قدم – في هديها– صيغة مستقلة مختلفة عنها جميعاً"([11]).

وللفارابي رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة ضمنها آراءه في السياسة، ويبدو فيها تأثره واضحاً بـ"جمهورية" أفلاطون. فعنده أن الممسك بمقاليد الدولة يجب أن يكون رئيسياً فيلسوفاً، وهو يخلع عليه جميع الفضائل التي تتوفر للأنبياء وورثتهم.

**الفلسفة الاجتماعية والأيديولوجيا عند الفارابي:**

أول ما نلحظه في فلسفته الاجتماعية وضعه مسألة أرادة الناس واختيارهم كأعضاء مجتمع.

نرى الفارابي هنا يملك رؤية تستحق الاهتمام. فهو يلحظ أن اعضاء المجتمع وان كانت طبائعهم الفطرية "متفاضلة يصلح بها انسان لشيء دون شيء"، فليست هذه الطبائع بحد ذاتها هي المحددة لمكانة كل منهم ولوظيفته في المجتمع، بل المحدد – في رؤيته– هو "الملكات الارادية التي تحصل لها"، أي للطبائع الفطرية.

ويمكن أن نفهم منه هنا أن حصول هذه "الملكات الارادية" يتوقف على نوعية المعارف والتجارب والممارسات التي تكتسبها الطبائع الفطرية خلال نشاط الناس الاجتماعي، بدليل ان الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الارادية بـ"الصناعات وما شاكلها"، ذلك يعني ان ما يحدد مواقع الناس الاجتماعية هو مدى ما يستطيع كل منهم

أن يكتسبه، في ظروف نظام اجتماعي معين، من وسائل مطورة لقابلياته الفطرية تشكل "ملكاته الارادية" بهذا الشكل أو ذاك"([12]).

اذا صح استنتاج هذه "الرؤية" من نصوص فلسفته الاجتماعية في "المدينة الفاضلة"، كان مؤدي هذا الاستنتاج أن ليس من موقع اجتماعي مفروضاً على أحد أو فئه من الناس بشكل قدري نهائي ثابت لا يقبل التغيير تقرره قوى غيبية خارج ارادة الناس، بل يرى الفارابي – كما نفهم من نصوصه– ان الذي يقرر ذلك هو الانسان نفسه بما يكسبه من "ملكات ارادية".

علينا ان نتذكر –كما يقول د. حسين مروة– ان الفارابي وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الانتاج "الاقطاعية" أساساً، وان فكرة "العناية الالهية" بأبعادها القدرية كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الاقطاعية السياسيين والايديولوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية "الاقطاعية"، فالطبقة العليا منحتها "العناية الالهية" أعلى هذه المؤهلات، ومنحت الطبقات الدنيا أدناها، وما تقرره "العناية الالهية" فهو نهائي لا يتغير (في حين ان الطبقة العليا هي التي تقرر حجب وسائل المعرفة عن الطبقات الدنيا وتحدد لها شكل "الملكات الارادية" التي "تناسبها" وتوفر لنفسها –أي الطبقة العليا– ولمن يخدم موقعها في رأس الهرم الاقطاعي، ما يميز "ملكاتها الارادية" ، ثم تنسب "النقص" لدى "عامة" الناس إلى "العناية الالهية"([13]).

ان موقف الفارابي هو موقف المعارض لهذا التفسير، فهو –آخر الامر– موقف ايديولوجي يعارض به أساساً آخر من الأسس التي تقوم عليها ايديولوجية نظام الحكم التيوقراطي وينقض به نظرتها الميتافيزيقية (الغيبية) الاطلاقية في تصنيف "ملكات" الناس "الارادية" على أساس الترتيب الطبقي الاقطاعي لمواقعهم الاجتماعية.

وفي هذا الجانب، نرى الفارابي –كما يستطرد د. مروة– "يضع شرط الترابط بين أجزاء "المدينة"، من غير حواجز بين فئات المجتمع، ويضع لاستحقاق رئاسة "المدينة" أساسين أولين ينبغي توفرهما معا في كل من يتصدى لهذه الرئاسة، وهما: "المؤهلات

الطبيعية" أولاً، و"الهيئة والملكة الارادية" ثانياً، مع اعتباره المؤهلات الطبيعية المشتركة للجميع، وليست امتيازاً خاصا بفئة معينة أو فرد معين، ثم يشترط أن تكون "صناعة" الرئيس قدوة وغرضاً تتجه اليها "صناعات" أهل "المدينة الفاضلة" كلها([14]).

إن الاستنتاج العام من بحثنا فلسفة الفارابي –كما يقول د. مروة– هو انه([15]):

1. يقول بأصالة الوجود، سواء في المعرفة ام في الجانب الانتولوجي.
2. وان الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي، وموضوعي.
3. وان مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الجزئي (الحسي).
4. وان الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة.
5. وان العناصر الأولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة، بل هي شكل ما من وجود المادة، شكل مبهم غير متعين.

نخص أخيراً من مؤلفات الفارابي – وهي كثيرة– بالذكر: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)، إحصاء العلوم، كتب السياسة المدنية (المعروف باسم مبادئ الموجودات)، فلسفة أرسطوطاليس، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، كتاب الحروف([16]).

**قالوا عنه([17]):**

- " مع الفارابي ربطت المشائية العربية بأواصر لا تفصم عراها نظرية السماء بنظرية العقول المحركة بنظرية النبوة.. وفي كل كتبه يتلاقى ويتصالب تأثير كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.. وليس لنا أن نطلب على كل حال، وبأي ثمن، لدى كاتب مثل الفارابي مذهباً متلاحماً". (إميل برهييه)
- "لقد أثبت الفارابي قدرته على تكييف الغنى الساحق للأفكار الفلسفية اليونانية مع حس الحنين إلى الله لدى الشرقيين ومع تجربته الصوفية الخاصة". (م.هورتن)

- "إن نظريته في المدينة الفاضلة تحمل سمة يونانية باستلهامها الأفلاطوني، لكنها تتجاوب مع الصبوات الفلسفية والصوفية لفيلسوف إسلامي". (هنري كوربان).
- "إن النظرية السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أن باقي الدراسات الفلسفية – ولا أقصد الإلهيات والأخلاق وعلم النفس فحسب، بل كذلك الطبيعة والمنطق – تتبع لتلك النظرية وتخضع لها". (بول كراوس)
- "كان الفارابي شارحاً متحمساً للنظرية القائلة إن العالم قديم وما له بداية، وهو مذهب كان يعد جريمة عند الإسلام والمسيحية". (ألفريد غيوم)
- "كما أصلح الفلكيون العرب أخطاء بطليموس وغيره، كذلك حسنوا ما خلفه لهم معلموهم الإغريق من تراث موسيقي. فمقدمة الفارابي لكتابه الكبير في الموسيقى تضاهي في الواقع إن لم تبرز كل ما ورد من المصادر اليونانية". (هـ. ج. فارمر)

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 449–451

([2]) محاضرة يوسف حسين – يوتيوب – الانترنت.

([3]) لكن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة، ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم واثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها، نراه في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" (الطبعة نفسها، ص100 – 104) يقول بابداع الله العالم من لا شيء (ص101 ، 103 ، 104)، ويقول بأن العالم حادث، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقدم العالم بأنه "الظن القبيح المستنكر" (ص100) .. كيف نفهم هذا التناقض، أو باي قولي الفارابي نأخذ؟ في رأينا أن التناقض هنا ظاهري، وليس حقيقيا. وانما هو طريقة في الدفاع عن النفس وهي طريقة أباحها فلاسفة العرب الاسلاميون لانفسهم آنذاك إلى حد غير مقبول. أما آراؤهم الحقيقة. فهي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات، والا كانت انظمتهم الفلسفية كلها لاغية.

([4]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص496

([5]) محاضرة يوسف حسين – يوتيوب – الانترنت.

([6]) المرجع نفسه .

([7]) المرجع نفسه .

([8]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور الازدهار (3).. فكر الفرق.. علم الكلام..الفلسفة..التصوف – سينا للنشر – بيروت – 2000 – ص 134

([9]) المرجع نفسه –ص 134

([10]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 449-451

([11]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3)– ص 135

([12]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الثاني – ص505

([13]) المرجع نفسه – ص506

([14]) المرجع نفسه – ص508

([15]) المرجع نفسه – ص536

([16]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 449-451

([17]) المرجع نفسه – ص 450-451

# أبو الحسن علي الأشعري (873 – 935 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6704 – 2020 / 10 / 15

متكلم وفقيه عربي، ولد في البصرة سنة 260 هـ / 873م، ومات في بغداد سنة 324 هـ / 935م، تردد في شبابه على مدرسة المعتزلة، ودرس مذاهبهم، وتمسك بتعليمهم حتى عامه الأربعين، وحرر في الدفاع عنه عدداً من الرسائل، بيد انه اختلى في منزله لما بلغ الأربعين، وخرج من خلوته التي دامت أسبوعين على الأقل ليعلن على الملأ، في الجامع الكبير بالبصرة، إنكاره لمذهب المعتزلة وتخليه عنه نهائياً، وقد حار مترجمو حياته في تعليل انقلابه هذا، ومن الممكن رده إلى أسباب داخلية وخارجية معاً، حيث يزعم البعض من خصوم المعتزله، أن فقهاء المعتزلة في مذهبهم العقلاني في تصور الله وخلاص الإنسان "جرح عاطفة الأشعري الذي عز عليه أن يرى الألوهية وقد صارت موضوعاً للنظر العقلي وتجريداً خالصاً لا يمت بصلة لا إلى العالم ولا إلى الإنسان"!! ومن هنا كان ارتداده الذي جاء لا ليحل مشكلته الداخلية فحسب، بل كذلك ليوفر لأهل السنة المنقسمين على أنفسهم وسيلة لاستعادة وحدتهم وضمان مصالحهم الذاتية"([1])، من خلال مذهب الاشعري النقيض لمذهب المعتزلة ومن خلال بلورة الأشعري "لآراء التيار السلفي في مذهب متكامل الجوانب، بحيث كان هذا التيار في مقدمة حركة المعارضة التي انتصبت في وجه المعتزلة، لكن التيار الأشعري على الرغم من كونة سلفياً، إلا أنه –كما يقول د. مروة– استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة، لكن بصورة شكلية([2]).

" لذلك كله نحن نزعم أن الأشعري حين استخدم شكليات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوئ لعلم الكلام المعتزلي، كان يدرك انه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته

العملية التاريخية نهائياً.. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كلياً، حين اعلنها أيضاً حربا ايديولوجية "مقدسة" على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهونية التقليدية.

من هنا رأينا علم الكلام الاشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل، ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة أفعال الانسان، ويتكلم بالجوهر والعرض وبالمذهب الذري، بل تكلم بالعلة كذلك، هذا هو الهيكل العام للمنهج الاشعري الذي يوهم انه منهج "عقلاني" لكي يجد لنفسه "مبرراً" للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا"([3]).

ظل مذهب الاشعري يعتبر بدعة إلى أن انتصر له نظام الملك السلجوقي، ثم جاء الغزالي فَكَمَّلَ ما بدأه، ولم يصلنا من كتبه إلا القليل، ومنها مقالات الإسلاميين، وقد ضمنه عرضاً موضوعياً لجميع المذاهب المعروفة في عصره، أما أهم ما وصلنا من مؤلفات مرحلته الثانية السُّنية فكتاب "الإبانة عن أصول الديانة"، وفيه عرض دقيق لمذهب الإسلام السُّني، وكتاب "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع".

**قالوا عنه:** "إن مذهب الأشعري الفكري يحكمه هم التوفيق بين نقيضين، ومن هنا عَرَف فكره ومذهبه إقبالاً واسعاً للغاية في الإسلام السني على مدى قرون عديدة .. وفي جميع الحلول التي يقترحها لا يخضع الأشعري لاعتبارات نظرية وعقلية بقدر ما يخضع لبواعث روحية ودينية". (هنري كوربان).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 65

([2]) حسين مروة – النزاعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الأول – دار الفارابي– ط1 – 1978 – ص692.

([3]) المرجع نفسه – ص866

# ابن سينا([1]) ( 980 م - 1037 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6705 – 2020 / 10 / 16

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في قرية أفشنة من أعمال خرميثن، قرب بخاري، عاصمة السامانيين، في سنة 370 هـ (آب 980 م) ميلادية، وتوفي في همذان (ايران) سنة 428 هـ (حزيران 1037م)([2]).

نشأ في بيت علم وسياسة، إذ كان أبوه موسراً إسماعيلي المذهب، لكنه –كما يقول د. حسين مروه– "بقي مستقل الرأي عن أبيه، ثم انه دخل مغامرة العمل السياسي ثم انه دخل مغامرة العمل السياسي، مخالفاً بذلك طريقة أسلافه، حتى أنه شارك في السلطة مرتين أو ثلاثاً، ونعم طويلاً بجاه السياسة وبالعيش المُرَفَّه، ولكنه – هذه المرة أيضاً– لم يتأثر بأفكار الحكام ولم يستخدم فلسفته للتعبير عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة، ولم يَدَعْ العمل السياسي يطغى على مشاغله الفكرية، بل ظل يواصل التدريس والتأليف حتى في أسفاره، ويقضي لياليه في مباحثة تلاميذه وكتابة مؤلفاته، بحيث يبدو كأن هناك انفصالاً بين ليله ونهاره، أي بين مشاغله الفكرية ومشاغله السياسية، وهذا ثانياً.

أما ثالثاً، فان مغامرة العمل السياسي لم تؤثر عليه من وجه آخر: وذلك أنها لم تأسر شخصيته، أي انها لم تجعله يتورط في بيع أفكاره وكرامته العلمية للأمراء والسلاطين، لقاء كسبه وجاهة المنصب ورفاهة العيش، رغم أنه كان محباً لمسرات الحياة وملذاتها، ولذا نراه –مرة– يرفض الوزارة عند مجد الدولة بن شمس الدولة البويهي ، مفضلا عليها التشرد والسجن. ونراه –قبل ذلك– قد رفض الانضمام إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي حين طلب اليه هذا، وإلى جماعة من العلماء – بينهم البيروني– أن يلتحقوا به، في وقت كان قد بلغ فيه هذا السلطان ذروة انتصاراته على البويهيين والسامانيين في فارس وبخارى، ولعل هذا الموقف وأمثاله من مواقف ابن سينا –كما

يضيف د. مروة– هو الذي بنى عليه "دي بور" قوله بأن "ابن سينا" لم يطاطئ رأسه لأمير، وهذا قول صحيح في رأينا.

بقي أمر رابع يدخل في إطار المنطق الشخصي لابن سينا، هو موقفه من الحياة، فقد كان يحب الحياة بشغف، فلم يَدَعْ متعة من متعها إلا نال منها نصيباً موفورا، سواء أكانت حسية أم عقلية، أم اجتماعية. لقد أشبع حواسه كلها من ملذات الحياة وجمالاتها: الجنس، والموسيقي، والغناء، والخمر.

كما أشبع عقله من البحث العلمي، النظري والتجريبي، وأشبع طموحه إلى المنصب السياسي والمكانة الاجتماعية البارزة. لذلك كانت نظرته في الحياة نظرة تفاؤلية انعكست في كثير من آرائه الفلسفية، كرأيه –مثلا– في أن العالم قائم على نسق جميل بديع، وأن الخير هو الغالب على الشر في الوجود الخارجي، وأنه حتى الشر في هذا العالم انما هو من أجل الخير كان، وان الوجود بذاته خير، أما عدم الوجود فهو اعظم شراً من الشر المقارن للوجود"([3]).

"قرأ ابن سينا ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة على الأقل، وحفظه عن ظهر قلب، ولكن مغزاه بقي مستغلقاً عليه، غير أن أحد الباعة المتجولين أقنعه ذات يوم بان يبتاع منه كتاباً للفارابي (المتوفى سنة 950)؛ فلما آب إلى بيته اكتشف أن الكتاب يتكلم عن مقاصد أرسطو؛ فأكب عليه يطالعه بنهم، فإذا بمغزى قضايا أرسطو، التي كان يحفظها غيباً بدون أن يفهمها، يتكشف له تباعاً في جلاء باهر"([4]).

جمع ابن سينا بين العلم الشرعي وبين العلوم العقلية التي ازدهرت آنذاك، ثم رحل إلى بخارى أحد أهم مراكز الحضارة الاسلامية في المشرق، وهناك اتسعت دائرة معارفة العقلية والعملية إلى جانب الشرعية، فقد تعمق في دراسة الطب والفقه في آن، واهتم اهتماماً فائقاً بدراسة المنطق ومال إلى فكر الاعتزال وأظهر احتراماً كبيراً لفلسفة الفارابي وأثنى على منطقه بوجه خاص.

وبرغم انتمائه الطبقي الأرستقراطي، تعاطف مع الأوساط الفقيرة، ولسوف ينعكس ذلك على فلسفته التي تنطوي على ابعادا اجتماعية ونزعة إنسانية واضحة.

لكن "الإمارة السامانية" السُّنية التي والت الخلافة العباسية نقمت عليه بسبب مواقفه الاجتماعية السياسية تلك؛ فلاذ ببلاط "البويهيين الشيعة"، حيث كان البلاط البويهي مؤئلا للفكر الليبرالي يشجع أهل العلم على اختلاف مذاهبهم، وهذا يفسر ما لاقاه ابن سينا من ترحاب وحفاوه عند بني بويه، ولا غرو، فقد تقلد منصب الوزارة، ثم آثر التفرغ للفلسفة والطب؛ حيث أنجز معظم مؤلفاته إبان تلك الفترة"([5]).

**فلسفته:**

يعتبر "ابن سينا" من أبرز علماء ومفكري بلدان الشرق في عصره، كان عالماً موسوعياً تفوق في الطب والفلسفة، كانت الفلسفة عنده علم عن "الوجود بما هو وجود" أي أنه يعترف بالوجود الموضوعي للطبيعة، وكان لذلك أثر في أنه اعتمد في كل أعماله على دراسة الوقائع والتجارب.

قام بعرض آراء أرسطو، وفي عرضه هذا استنتج أن المقولات والمبادئ المنطقية يجب أن تتفق مع الأشياء، أي مع قانونيات العالم الموضوعي، ويفسر ذلك بقوله: "إن الله لا يخلق شيئًا دون وجود إمكانية لهذا الشيء"، أما مصدر هذه الإمكانية فهو المادة غير المخلوقة والخالدة أبداً (اللـه) وإذا كان الله خالداً فإن العالم خالد أيضاً، لأن العلة والمعلول مرتبطان في رأيه دوماً (إنها ومضة مادية في تفكير ابن سينا الميتافيزيقي)، ما يمكن أن نستنتجه هنا أن ابن سينا رغم مثاليته، إلا أن فكرته عن خلود العالم المادي تتناقض مع التصورات الدينية عند المسلمين وغيرهم عن نهاية العالم ومحدوديته.

في هذا السياق، يقول د. حسين مروة "في دراستنا لقضية الوجود والماهية عند ابن سينا، اننا لا نواجه قضية واحدة، بل قضايا متعددة ومتنوعة أكثر تعدداً وتنوعاً مما واجهناه عند الفارابي.

ذلك – أولاً– لان ابن سينا نفسه جمع في شخصيته وفي اهتماماته المعرفية وفي مسيرة حياته كلها، جوانب ليست متعددة ومتنوعة وحسب، بل متناقضة كذلك. ولكنها جميعاً تلتقي في وحدة ذات نسق متكامل.

وثانياً، لان قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، هي ذاتها أيضاً تستقطب الكثير من القضايا التي تعالجها هذه الفلسفة، سواء في المنطق ام الطبيعة ام ما وراء الطبيعة، ضمن وحدة هي على مثال ذلك النمط من وحدة التعدد والتنوع والتناقض في شخصيته ومعارفه العلمية ومسيرة حياته، ولذا كان من العسير أن يستخلص موقفه الحاسم في قضية الوجود والماهية اذا عزلت عن سائر تلك القضايا ونظر اليها مستقلة قائمة بنفسها، في حين هي ليست كذلك([6]).

يُقَسِّم ابن سينا الفلسفة إلى قسمين، نظري وعملي، يهدف الأول إلى حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات؛ فغاية النظر هو الحق وغاية العمل هو الخير، وحصادهما معاً هو الجمال (السعادة).

يعني هذا –كما يقول د. محمود اسماعيل– "أن الفلسفة النظرية تشتمل "الإلهيات"، بينما العملية تتناول الطبيعيات – ونضيف إليها السياسة والأخلاق، أما بالنسبة للعالم المادي؛ فقوام منهج ابن سينا هو "التجربة" التي هي عنده كفيلة بتصحيح كل أوجه القصور العقلي، ومعلوم أن حصاد التجارب أيضاً يصبح بلا جدوى دون إعمال العقل، فهو الذي يستخلص النتائج الجزئيه ويحولها إلى تصورات عقلية، فالعقل عند ابن سينا هو أساس المعرفة، إذ فيه يجتمع الحس والحدس والتجربة، وفي ذلك دلالة واضحة على تأثير الواقع السوسيو– ثقافي بفكره الليبرالي على المنهج السينوي، ذلك المنهج الذي يكتسي جدته بالوقوف على التأثير المتبادل بين التجربة الحسية وصياغتها العقلية في صورة مفاهيم كلية مجردة""([7]).

أما "الوجود عند ابن سينا فينقسم إلى وجود بحسب الذات، وآخر بحسب الزمان، والوجود الأول قديم وأزلي، أما الثاني فهو محدث، لذلك –كما يقول محمود اسماعيل– أخطأ الدارسون الماديون الذين ذهبوا إلى ابن سينا قال بقدم الوجود الثاني؛ أي العالم المادي، وهنا يشير محمود اسماعيل إلى خلافه مع رأي المفكر الشهيد د. حسين مروه الذي اكد على المنطلقات المادية الفلسفة ابن سيناء في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية"، حيث أكد على ان ابن سيناء قال بأزلية العالم أو الوجود، وكذلك

اختلافه مع المفكر الراحل الطيب تيزيني الذي قال ابن ابن سينا "بتجاوز مادية ارسطو من اعطية المادة بعداً جدلياً"([8]).

على الرغم مما تقدم، يبدو أن المؤرخ الفلسفي إميل برهييه، يختلف مع ما أوردناه آنفاً، فيقول "إن ابن سينا لا يقدم إلا نزراً يسيراً إلى ميتافيزيقا الفارابي، فمنطلقه، هو الآخر، إله من عقل خالص يعرف جوهر ذاته فيعرف الأشياء قاطبة، بما فيها الأشياء الفردية والجزئية، في عللها الجوهرية وماهياتها الخالصة؛ بل إنه يصف حتى كيفية انبثاق العقول والنفوس المحركة التي تجعل الافلاك تدور في حركة مطردة لتحاكي بقدر المستطاع ثبات العقول التي عنها يكون صدورها.

بيد أن ابن سينا –كما يضيف برهييه– "يميز بين مراتب عدة للمعرفة: فهناك معرفة المبادئ الأولى أو المقدمات، ومعرفة المعاني المجردة، وأخيراً المعرفة بإشراق من الله، كمعرفة المستقبل مثلاً؛ والمرتبة الأولى يقابلها "العقل بالملكة" وقد سمي كذلك لأن القوة فيه مهيأة للخروج إلى الفعل؛ والثانية يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصور المعقولة التي يدركها بالقوة العقل الهيولاني أو العقل بالملكية؛ والثالثة يقابلها العقل المنبثق أو العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج، فقد وصَفَ ابن سينا بتفصيل عمل ثاني هذه العقول، فمن خلال تقدم وئيد يتم الوصول إلى استنباط المعنى المجرد للشيء المحسوس؛ وتبدأ العملية بالاحساس الذي لا يستقبل من الموضوع سوى الصورة (ليس الحجر هو الموجود في النفس، وإنما صورته).

غير أن ابن سينا يقر بضيق حدود هذه المعرفة العقلية لدى الانسان؛ فالانسان لا يستطيع أن يعرف ماهية الاشياء، وإنما فقط ما هو غير مفارق لها أو ما هو خاصتها؛ فما يعرفه عن الجسم، مثلاً، ليس ما هو كائن عليه، بل كونه له أبعاد ثلاثة؛ فالماهيات تستنتج فقط من الخاصات.

بيد أنه في وسع النفس مع ذلك أن تبلغ إلى مرتبة أعلى من الكمال: "ففي حالة النوم تتجرد النفس من الجسم وتكون أكثر استعداداً لاستقبال فعل العقل الفاعل الذي يحدث، بالممارسة مع القوة المتخيلة، الرؤيا المعلنة عن الغيب؛ وبعد الممات سترقى

النفس إلى معرفة أكمل بعد، فابن سينا يرتبط، في شطر بكامله من فكره ما تسنى للغرب اللاتيني الاطلاع عليه، بمأثور الصوفيين الفرس" ([9]).

في هذا الجانب، يقول المفكر محمد الجابري "ابن سينا كان ذا وجهين مختلفين، بل متناقضين تماماً: الوجه الذي مثل به الازدهار الكمي للثقافة العربية الاسلامية والذي تعكسه ضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه.. والوجه الذي جعله، رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفي عليه من أبهة وجلال، يحتل موقع المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط في تلك الثقافة، ويجب الحسم كذلك في طبيعة المدرسة السينوية ودورها بعد ابن سينا.. هل كانت مدرسة عقلانية أم أنها كرست لا عقلانية صميمة في الفكر العربي"([10]).

لقد انقسمت الفلسفة عند ابن سينا إلى قسمين : فلسفة نظرية وفلسفة عملية: النظرية هي: التي يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ما هي عليه، والعملية هي: التي يكون الغرض منها تحصيل المعرفة للإنسان، في خدمة القضايا المجتمعيه، ففي الفصول الأخيرة من كتاب "الشفاء"، خاصة القسم السوسيولوجي من الكتاب، يعرض ابن سينا أفكاراً في العمل، وفي التعطل، وفي قضية حرية المرأة، وقد لفت الانتباه، ضمن جملة أمور أخرى، إلى أن الموجودات البشرية يمكن أن تصنف، بحكم بنية شخصيتها بالذات، إلى ثلاث فئات: أهل الفكر (أو التدبير)، وأهل الإرادة (أو حراس المدينة)، وأهل العمل اليدوي. وكل فرد يشغل مكاناً معيناً في جملة النشاط العام، ينبغي أن يحصل بالتالي على خبز يومه.

في هذا الجانب، يقول د. حسين مروة "لقد لقد كانت فلسفته تعبيراً عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل احد طرفي التناقض الرئيس حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميزة الرئيسة الممثلة لسلطة الاقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية. اما التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم، أما منهجه الفكري، فيقوم على الاستقراء والتجربة العملية واستخدام القياس المنطقي المستمدة مقدماته من الجزئيات الواقعية"([11]).

ينبغي أن نضيف بعض الكلام عن التأثير الخارق للمألوف الذي مارسته تعاليم ابن سينا في الغرب في جميع ميادين المعرفة. ففي مضمار الإلهيات جاءت الإضافات الأفلاطونية المحدثة لابن سينا لتعزز نظريات القديس أوغوسطينوس، بيد أن ما خلب ألباب غالبية اللاهوتيين محاولته البلوغ إلى توفيق بين العلم والإيمان"([12]).

ومن المفيد أن نلاحظ بصدد العلاقات بين فلسفة ابن سينا والمعلمين الغربيين – كما يقول جورج طربيشي– "أن مُسَلَّمة ديكارت الشهيرة، أنا أفكر إذن فأنا موجود، كانت بكل تأكيد معروفة من قِبَلْ العرب قبل ستة قرون، وذلك ما دام ابن سينا نفسه دحضها في كتاب "الإشارات والتنبيهات" بهذه العبارات: "لعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي. فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته.. وإن فعلك أن أثبته مطلقاً فعلاً فيجب ان تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها، وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو ثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به، فذاتك مثبتة لا به"([13]).

أهم مؤلفاته: في الطب: كتاب "الشفاء" وفي الفلسفة كتاب "النجاه" وكتاب "الاشارات".

* "ابن سينا هو أول من أعاد تسليط الضوء على فلسفة أرسطو". (روجر بيكون)

[1] اسمه الحسين، ويكنى أبا علي، ويلقب في أدبيات الفلسفة العربية بـ"الشيخ الرئيس"، ولد سنة 370 هـ / 980 في قرية "أفشنه" من قرى بخاري، ونشأ نشأته الأولى في بلدة "خرميتن" التابعة لبخاري اذ كان والده عبدالله بن سينا يتولى ادارتها من قبل الامير الساماني نوح بن منصور، وفي مدينة بخاري نفسها تلقن العلوم على اساتذة خصوصيين في منزل والده ثم على نفسه وبجهده الشخصي، كما يخبرنا هو في سيرة حياته التي أملى شطراً منها على تلميذه أبي عبد الجوزجاني وأكمل شطرها الاخر تلميذه هذا نفسه بعد موت استاذه (نقل هذه السيرة كل من القفطي في كتابه "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ص269، وابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الاطباء ج2، ص2 حيث يقول ان ابن سينا ولد سنة 375هـ). انتهت حياة ابن سينا في همدان (ايران) سنة 428 هـ / 1036 .

([2]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– – ص 26 –29

([3]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص558

([4]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– ص26

([5]) محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) – سينا للنشر – الطبعة الثالثة – 2000 – ص 154

([6]) مرجع سبق ذكره – حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الثاني – ص541

([7]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3)– سينا للنشر – بيروت – 2000– ص 158–161

([8]) المرجع نفسه – ص162

([9]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى، مايو 1983 – الطبعة الثانية يناير 1988– ص 124/ 125

([10]) د. محمد عابد الجابري – نحن والتراث – المركز الثقافي العربي – الطبعة السادسة، 1993 – ص 8

([11]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الثاني – ص560

([12]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– ص28+29

([13]) المرجع نفسه –ص –29

# ابن حزم (994م – 1064م)

الحوار المتمدن–العدد: 6706 – 2020 / 10 / 17

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، عالم وشاعر وفيلسوف عربي من الأندلس، ولد في قرطبة في 7 تشرين الثاني 994 (383 هجرية)، ومات في 15 آب 1064 (455 هجرية) .

"كان في آن واحد فقيهاً ومنطيقاً ومتكلماً ومؤرخاً وشاعراً، وقد عرف في أوروبا بكتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، وعلى الأخص بالكتاب الذي وضعه في شبابه بعنوان طوق الحمامة، وهو رسالة في الغزل ثمينة للغاية لدراسة الأخلاق وعلم النفس في زمانه.

كان ابن حزم الممثل الرئيسي للفرقة الظاهرية التي لا تقبل إلا بحرف القرآن والسنة مصدراً للفقه، وتنكر السلطة البشرية في هذا المجال.

ابن حزم، خلافاً لمعظم الفلاسفة العرب، كاتب كبير تجاهله الدارسون زمناً مديداً، والواقع ان ابن حزم جلب على نفسه، بسبب مناظراته، كراهية عميقة في أوساط أهل الفكر الاندلسيين، فَضُرِبَ حول كتاباته نطاق من الانتباذ لم يفك إلا في الأزمنة الحديثة، وشيئاً فشيئاً –كما يقول جورج طرابشي– خرجت تصانيفه في الفلسفة والتاريخ من لجنة النسيان، وصار بالإمكان تكوين فكرة عن عبقرية هذا المفكر"([1]).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– –ص 21

# أبو حامد محمد الغزالي (1059 – 1111 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6708 – 2020 / 10 / 19

فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي، ومن أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام. "لقبه أبناء دينه "حجة الإسلام". ولد في طوس بخراسان (شمال شرقي فارس) سنة 1059م (450هـ)، ومات فيها في 19 كانون الأول 1111 (501 هـ)، درس في نيسابور، وأخذ عن المتكلم والفقيه المشهور الجويني، الذي لقب بإمام الحرمين.

في كتابه الشهير المنقذ من الضلال، الذي يكاد أن يكون ضرباً من السيرة الذاتية، سرد بمنتهى الوضوح والدقة نتيجة تجاربه في تطبيق منهج النظر العقلي على علم الكلام، وعرض الحجج التي انتهى إلى الأخذ بها حول إمكانية برهان عقلي على الإيمان"([1]).

وفي "كتابه "تهافت الفلاسفة" جسد الغزالي نموذج الاستبداد في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ كان غرضه صريحاً وواضحاً من تأليفه لهذا الكتاب, وهو أن يهدم الفلسفة ويبين بطلانها, فترتد الناس عنها, ويصبح العمل في الفلسفة غير ذي قيمة أو فائدة, ويتخذ من الإسلام وسيلة في الرد على الفلاسفة, وعلى أساس أن هؤلاء الفلاسفة الذين يرد عليهم استحقروا شعائر الدين, كوظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات, ويشبههم باليهود والنصارى ويعتقد أن مصدر كفرهم هو سماعهم لآراء سقراط وأبو قراط وأفلاطون وأرسطوطاليس, ويعترف بدقة علومهم كالهندسة والمنطق والطبيعة والإلهيات, وعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة اليونانيين يتمتعون برزانة العقل وغزارة الفضل, إلا أنهم منكرون للشرائع والنحل, وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل, وهي في نظرهم نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة"([2]).

لذا "فالفلاسفة المسلمون حسب ما يعتقد الغزالي تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مسايرة الجماهير واستنكافا من القناعة

بأديان الآباء, ظنا منهم أنها الجمال (وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد, خرف وخيال, فأية رتبة في عالم الله أخس رتبة ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً)، ويصفهم بالحماقة ويسميهم الأغبياء والملاحدة الشرذمة, أصحاب العقول المنكوسة والآراء المعكوسة, زمرة الشياطين الأشرار, الأغبياء والأغمار (الغمر كقفل الذي لم يجرب الأمور, وغمار الناس بضم الغين وفتحها, زحمتهم) أصحاب التخابيل والأباطيل"([3]).

لقد لعب الغزالي – كما يقول بيتر أدامسون– "دوراً كبيراً في شرح موضوعات الفلسفة ثم محاربتها لاحقا. ومعلوم أن الغزالي ألف كتابين كبيرين عن الموضوع: الأول بعنوان: مقاصد الفلاسفة، والثاني بعنوان تهافت الفلاسفة، في الكتاب الأول شرح نظرياتهم، وفي الكتاب الثاني فنّدها ودحضها، ولذلك قيل بأن الغزالي هو الذي قضى على الفلسفة في العالم الإسلامي، وبعده لم تقم لها قائمة في المشرق على الأقل، وقد حاول ابن رشد الرد عليه في المغرب بكتاب شهير يدعى "تهافت التهافت"، ولكنه لم يستطع أن يحجّم تأثيره المعادي للفلسفة بسبب دخول العالم الإسلامي آنذاك في عصر الانحطاط، وعندئذ ماتت الفلسفة وحلت محلها العلوم التقليدية والتصوف والدروشة ثم عقلية الخزعبلات والخرافات"([4]).

واذا كانت "موجة العداء للمنطق الأرسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (232 هـ / 846م)، عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن الموجة الكبرى من العداء للفكر الفلسفي والمنطق، ظهرت مع الحملة الارهابية الفكرية التي أثارها علماء الكلام الأشاعرة، مسلحين بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان أشهر علماء الاشعرية واعظمهم تأثيراً في الرأي العام الديني: ابو حامد الغزالي (1059– 1111م) هو حامل رايتها، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى أجيال لاحقة، وقد شمل إرهابه كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي –الاسلامي، في المشرق والمغرب على السواء"([5])، "ولكن ظله كان في المغرب أشد ثقلاً وتأثيراً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى

سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الاكثر محافظة والاكثر التزاماً للنصوص المأثورة.

وقد استغل ملوك الطوائف والامراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الاسلامي في الاندلس وشمال افريقية، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكرياً على الرأي العام، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذ.

فكم من مرة احرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد أو رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاشتغاله بالفلسفة والمنطق.

لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي الا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي العظيم، مدافعاً عن الفلسفة، مهاجماً فكر الغزالي المعادي للفلسفة، فقد وضع ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" رداً عل كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ولكن ابن رشد لم يستطع ان يرفع ذلك الظل الاسود من الإرهاب عن الفكر الفلسفي إلا وقتاً قصيراً، فسرعان ما عاد الظل الاسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الاندلس والمغرب كله"([6]).

ومعلوم أن الغزالي كان مُنَظِّراً إديولوجياً للنظام السلجوقي الإقطاعي العسكري السني، لذلك لا غرابة إذا تعرض الفلاسفة للبطش والاضطهاد إبان عصر الاقطاعية المرتجعة، وحسبنا موقف الخليفة المتوكل من الكندي الفيلسوف؛ حين عذبه واحرق مكتبته العامرة"([7]).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– –ص 429

([2]) أ.د. عبد الجليل كاظم الوالي – الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي – موقع: الجزيرة – بدون تاريخ

([3]) المرجع نفسه .

([4]) بيتر أدامسون وريتشارد تايلور – دليل كامبردج إلى الفلسفة العربية – البيان– 12 فبراير 2007

([5]) حسين مروة – مرجع سبق ذكره –النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الأول – ص904

([6]) المرجع نفسه – ص905

([7]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) .. فكر الفرق.. علم الكلام.. الفلسفة.. التصوف– سينا للنشر – بيروت– 2000 – ص 115

# ابن باجه (1080 م- 1138 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6708 – 2020 / 10 / 19

" أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ– المعروف بابن باجه– فيلسوف عربي اندلسي، ولد في سرقسطة نهاية القرن الخامس الهجري، وتوفى عام 533 هـ / 1138 م، وبرغم قصر عمره؛ شغل على مدى عشرين عاماً منصب وزير لدى أبي بكر بن ابرهيم، عامل المرابطين على غرناطه، فسرقسطة، كما شهد عصرين تاريخيين مختلفين اختلافا شديدا؛ إذ عاصر نهايات عصر ملوك الطوائف وبدايات عصر المرابطين، وتقلبت حياته خلالهما ما بين صعود نجمه وأفوله.

تكونت شخصيته الفكرية خلال العصر الأول؛ وهو عصر شهد ازدهار الفكر الإسلامي على الرغم من تمزق وحدة الأندلس وتصارع أمراؤها"([1])، "ثم لما استقر به المطاف في فاس، رماه بالإلحاد أعداؤه، وعلى رأسهم الطبيب أبو العلاء بن زهر، ودسوا له السم، وفي رسالة الوداع يذهب إلى أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تضع الفكر الانساني على تماس بـ"العقل الفعال".

أما ذلك "العقل الفعال" فهو كالشمس ينير الأشياء، ويستوعب تعدد الأفراد، مما يلغي ضرورة الحياة الاجتماعية: وبالفعل، كان ابن باجة يعتقد انه في مستطاع الإنسان ان ينمي ملكاته في الوحدة والعزلة"([2]).

إبن باجه في نظر البعض " فيلسوف عقلاني جعل العقل قادرا على إدراك كافة الحقائق منزلة وأسماها قَدَراً" والبعض الآخر وَصَمَ فلسفته بالتقليد "فَجُلْ ما عَبَّرَ عنه موجود في فلسفة الفارابي"، لذلك اعتبره أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة"، وبينما جعله أحد الدارسين "فيلسوفا ماديا هرطقيا برع في مجال العلم النظري وكرسه لمواجهة القائلين بالحدس الصوفي" حكم آخر بأن فلسفته "لم تنعتق من إطار التصوف والتأثر بالأفلاطونية المحدثة".

وإذ يرى فيه البعض "أول فيلسوف أنتج خطاباً فلسفياً جديداً، يتحرك داخل دائرة البرهان وحدها، دون انشغال بالبيان، ولا بالعرفان، ولا بتأويلات الأفلاطونية المحدثة، كما هو حال فلاسفة المشرق، وان "فكره مستقل نابع من بيئة المغرب"، يرى البعض الآخر أنه "كان شارحا أكثر منه مبدعاً، وأن جهده جعل من فلسفته حلقة وصل بين المشرق والمغرب"([3])، لكن هذا الرأي لا يلغي دور ابن باجه الطليعي كفيلسوف ومفكر عقلاني متميز، فبالعودة إلى نصوص ابن باجه في شرح رسائل في الإلهيات واللغة، كما استعان في شروحه بمصادر متنوعة، منها ما يعود على فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام، وشراح أرسطو السابقين من معتنقي الأفلاطونية المحدثة، وقد "انصَبَّ اهتمامه حقيقة على الطبيعيات؛ فشرحها مستعينا بأبقراط وبعض مقالات إقليدس وبالمنهج الأصولي البرهاني، وفي شرحه "للكون والفساد"؛ اعتمد على "ديموقريطس" وغيره وعندما شرح كتاب "النفس" لأرسطو وضعه في سياق من اهتموا بالموضوع من السابقين على أرسطو ومن اللاحقين به.

وإذ انحاز عموما لآراء أرسطو وفَضَّلَهُ على أفلاطون؛ إلا أنه خالفه أحيانا، مثال ذلك ترجيحه رأى بطليموس على رأي أرسطو في مبدأ "الحركة الدائرية"، لذلك نرى أن شروح ابن باجه تنم عن ثقافة عريضة تمثلت الموروث والوافد، ومن خلالهما قرأ النصوص الأرسطية، ولم يكتفى بشرحها إنما أضاف إليها من عندياته، ولم يخطئ د. حسين حنفي حين ذهب إلى أن ابن باجه قصد من شروحه ترسيخ "برهان" أرسطو في البيئة الإسلامية دعما للمنهج الأصولى الإسلامي"([4]).

في رسالة "الغاية الإنسانية"؛ استشهد ابن باجه بأرسطو ونقل رؤيته مدعمة برؤى غيره من الحكماء؛ ليثبت أن الخلاص وتحقيق السعادة لا يتم إلا عن طريق المعرفة، وفي رسالته "قول يتلو رسالة الوداع" ما ينم عن حرصه على إثبات أفكاره هو مدعما إياها بأرسطو أكثر من كونه مجرد شارح له. وفي رسالة "الصورة الأولى والمادة الأولى"؛ يحيل ابن باجه إلى أرسطو فضلا عن معارفه المستقاة من اطلاعاته على فلسفات

الكندي والفارابي وابن سينا. وفي السياق ذاته نضع رسالته عن "تراتب العقول وخلودها" ونرجح تأثره يها بأفلاطون ربما أكثر من أرسطو، كذا بالعقيدة الاسلامية"([5]).

بديهي –كما يقول د. محمود إسماعيل– "أن يتطور فكر ابن باجه بعد تجاوزه مرحلة الشرح إلى مرحلة التأليف المبدع الذي يحمل جماع أفكاره، وهو فكر شديد الشبه بفلسفة إخوان الصفا من حيث الجمع بين العقلانية الصادعة والتصوف العرفاني، كذا في تنقية الموروث بالحكمة، وأخيرا في تكريس حصاد ذلك لاغراض عملية حياتية ذات طابع توجيهي إرشادي، صحيح أنه أفاد من نسق الفارابي وغيره في صياغة فلسفته؛ لكنه اختلف في الأهداف والغايات، فغاية الفارابي كمنت في إصلاح المجتمع في ظروف تاريخية مغايرة لمجتمع الغرب الاسلامي الذي عاش فيه ابن باجه، بينما تحددت غاية ابن باجة في كيفية معايشة مجتمع أخفقت فيه الثورات الجتماعية ودعوات الإصلاح، لذلك يعد كتاب "تدبير المتوحد" شاهدا على الإخفاق والفشل في الثورة والاصلاح، كما يعد مرشدا ودليلا يسترشد به الفيلسوف المحبط في اختطاط فلسفةو خاصة به لمواجهة حياة قاسية ضارية.

اخيراً، "برغم تراوح فكر ابن باجه بين العقل والحدس كمصدر وأداة للمعرفة، إلا أن العقل يمثل في منظومته مكانة غلابة، فقد عول على "البرهان" حتى في الأمور المنوطة بالحدس؛ لذلك نراه فيلسوفا أرسطيا أكثر من كونه متصوفا عرفانيا، ولاغرو فقد رفض "التقليد" رفضا تاما، ولم يعول على "التوفيق" أو "التسويغ" أو "التوليف" كما هو الحال بالنسبة لمعاصريه، لذلك؛ لا نتردد في الحكم –كما يؤكد د. محمود اسماعيل– بأن نظرية المعرفة عند ابن باجه أساسها التفكير العقلاني، كانت الطبيعيات في منظومته لها الأسبقية، وقد عول في عرضها على المعرفة النظرية والحس التجريبى؛ ولم تكن مجرد عرض مبتسر ونقل لأقوال الطبيعيين؛ بقدر ما كانت معرفة محققة جرى تجريدها وتحويلها إلى علم فلسفي نظرى"([6]).

خلاصة القول؛ "إن منظومة ابن باجه الفلسفية تميل إلى البرهان أكثر من ميلها إلى "العرفان"؛ فهو فيلسوف منحاز للعقلانية في التحليل الأخير، وليس فيلسوفا إشراقيا

كما ذهب بعض الدارسين، كما وأنه ليس فيلسوفا عقلانيا محضا "رفض العرفان الصوفي رفضا مطلقاً"؛ كما ذهب البعض الآخر، ذلك إن حصاد فلسفة ابن باجه تجعل منه فيلسوفا تجاوز معارف عصره؛ لكنها أبعد من أن تكون "مشروعا فلسفيا علميا جديدا تماما"، كما ذهب بعض دارسي فلسفته ؛ ذلك أن واقع مجتمعه والمجتمعات الاسلامية عامة بما تضمنه من محاذير وإكراهات حال دون ميلاد مثل هذا الفيلسوف العقلاني القح"([7]).

([1]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) – سينا للنشر – بيروت– 2000 – ص 50

([2]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 18

([3]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3)– ص 52

([4]) المرجع نفسه – ص 56

([5]) المرجع نفسه– ص 57

([6]) المرجع نفسه – ص 60+61+ 62

([7]) المرجع نفسه – ص62/ 64

# ابن طفيل (1110 م- 1185 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6709 – 2020 / 10 / 20

"ولد ابن طفيل سنة 500 هـ في وادي آش شمال شرقي مدينة غرناطة، ولا نعلم شيئاً عن نشاته وثقافته؛ اللهم إلا براعته في الطب والفلك، ولعل ذلك كان سببا لتوليه الحجابة في بلاط أمير غرناطة الموحدي، ثم نزح إلى المغرب واشتغل كاتب سر للأمير الموحدي على سبتنة وطنجة عام 549 هـ. وفي عام 558 هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان أبى يعقوب يوسف، ثم اعتزل عمله سنة 578 هـ لتقدمه في العمر بعد أن رَشَحَ صديقه ابن رشد ليحل محله، وتوفى بمراكش عام 581هـ"([1]).

لم يختلف دارسو الفلسفة الإسلامية في فهم وتقويم أعمال فيلسوف كما اختلفوا بصدد ابن طفيل وفلسفته، ويرجع هذا الاختلاف والتباين إلى عدة أسباب؛ نوجزها فيما يلي([2]):

أولا: لم يخلف ابن طفيل إلا عملا فلسفيا واحدا؛ هو قصة "حي بن يقظان"، وهي قصة فلسفة عرفت باسم رسالة حي بن يقظان، التي نقلها إلى العبرية في القرن الرابع عشر موسى النربوني، ومن العبرية إلى اللاتينية بيكو ديلا ميراندولا في القرن الخامس عشر.

ثانياً: أن هذا العمل الفلسفي اليتيم عمل روائي حكائي، وليس نصا فلسفيا مباشرا يفصح عن توجهات ابن طفيل الفلسفية، إذ عمد فيه إلى الرمز، والتزم في كتابته "التقية"؛ فلم يفصح عن مكنون ذاته تحت تأثير معطيات عصره الذي حفل بالإكراهات والمصادرات.

ثالثا: غموض فلسفة ابن طفيل ذاتها؛ باعتبارها فلسفة غلب عليها الطابع الصوفي المشحون بالمرموز والوجدانيات، ناهيك عن خصوصية تصوف ابن طفيل

البعيد كل البعد عن التصوف الشرقي؛ الأمر الذي أوقع الباحثين في المزيد من الالتباسات نتيجة عدم الإلمام بخصوصيات التصوف الأندلسي.

ومع ذلك – يرى د. محمود اسماعيل– أن غاية فلسفة ابن طفيل؛ الخلاص الفردي وليس التغيير الاجتماعي، وانتهى إلى حكم معقول ومقبول؛ فحواه أن فلسفة ابن طفيل ربيبة قصور سلاطين وأمراء الموحدين، كما لجأ ابن طفيل إلى "التقية" و"الرمز" للتعبير عن فلسفته العقلانية؛ بله المادية الهرطقية.

وإذ أكد ابن طفيل وحدة العالم المادي، فلم يكن ذلك إبداعا من لدنه؛ بقدر ماهو نقل عن ابن سينا، حيث يرى د.محمود اسماعيل أن فلسفة ابن طفيل لا تحمل أبعادا سياسية أو اجتماعية أو معرفية، بهدف الإصلاح أو الثورة بقدر ما تعبر عن أزمة سياسية واجتماعية ومعرفية عاركها ابن طفيل إبان حياته، انها طريقة حياة للخاصة ليس إلا، لتحقيق خلاصهم الفردي أيضاً، لكن هذه الفلسفة تعتبر منحازة للسلطة أو على الأقل لاتصطدم معها، إنها تكريس للأمر الواقع بكل سلبياته ومثالبة وطريق سلبى يوصل إلى العافية والافلات من الواقع والانعتاق من شروره. إنها في التحليل الأخير "تعبير عن ازمة مفكر، ناتجة عن أزمة واقع لم يقدم المفكر حلولا لها، بقدر ما قدم من حلول لأزمته هو؛ وهو أمر يؤخذ على ابن طفيل ويحكم على فلسفته بالسلبية والاغتراب"([3]).

([1]) د. محمود إسماعيل – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الازدهار (3) – سينا للنشر – بيروت– 2000 – – ص 73

([2]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 30

([3]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الانهيار (3)– ص86

# ابن رشد ( 1126 م. _ 1198 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6710 – 2020 / 10 / 21

هو أبو الوليد محمد بن رشد المولود في قرطبة، كان فيلسوفاً وفقيهاُ وطبيباً، وقبل كل ذلك كان قاضياً، إذ تولى منصب قاضي القضاة في قرطبة بعد وفاة والده، شرح أرسطو حتى قال معاصروه : " لقد فسر أرسطو الطبيعة، أما ابن رشد فقد فسر ارسطو " ولكنه لم يكتف بالتفكير والشرح بل نَّقح وعَّدل وطور في فلسفته كما يؤكد عدد من المفكرين الذي كتبوا عنه .

يقول جورج طربيشي : "كان "ابن رشد" لا يطمح إلى أكثر من دور الشارح لأرسطو، وكان يحرص، حتى بصفته شارحاً، على عدم التنائي عن السلالة الفلسفية التي ابتدأها الفارابي وابن سينا المتقدمان عليه، على الرغم من أنه عارض هذا الأخير بصدد جميع المسائل التي كانت حملت أرسطو – وكان يتبعه تبعية عمياء – على معارضة أفلاطون، على أنه افترق بمنتهى الجلاء عن الغزالي، وكَتَب "تهافت التهافت" رداً على "تهافت الفلاسفة"، كما نقلت جميع شروح ابن رشد إلى العبرية في مجرى القرنين الثالث عشر والرابع عشر؛ ولم تصلنا بعض شروحه إلا في ترجمتها العبرية"([1]).

اعتبر ابن رشد أرسطو "انساناً كاملاً باعتباره أعقل انسان في الأرض وهو خير مثال أبرزته العنايه الالهية"، لكن ابن رشد على الرغم من اعتبار أرسطو أستاذاً له، لم يكن شارحاً أو تابعاً ميكانيكياً لأرسطو، بل قدم رؤيته الخاصة، وفي هذا السياق يقول جون لويس " كان لإبن رشد تفسير خاص لأرسطو، فكان يرى أن العالم المادي أزلي أبدي، أي انه لم يبدأ ولن ينتهي، وبالتالي فهو لم يخلق، وعنده أن الحقيقة المطلقة الوحيدة ليست الشيء المفرد أو مجموع الأشياء المفردة هذه، ولكنها روح العالم أي عقل الانسانية المشترك، ومعنى ذلك ان ابن رشد كان يدين بمذهب وحدة الوجود Pantheism وأنه كان ينكر الخلود الفردي.

"وبرغم إعجابه بأرسطو؛ لم يتورع ابن رشد عن انتقاده أحيانا مدللا على رأيه الخاص مدعما إياه بالبرهان؛ مفيدا في ذلك من معارفه الفلسفية السابقة على أرسطو واللاحقة له، محاولا التوحيد بين العقل والطبيعة والوحى.

إن شروح ابن رشد لأرسطو وثيقة الصلة بمنهجه الخاص الذي هو مزاج بين المنهج الأصولي والمناهج العقلية؛ وهو امر أَهَّلَهُ لأن يكون "الشارح الاعظم" عن جدارة واستحقاق"([2])، وبما أن الكثير من نظريات ابن رشد كانت تتنافى مع الحقائق المنزلة في القرآن، رأيناه يُفَرِّقْ بين الحقيقة المُنَزَّلَة والحقيقة الفلسفية، وهذه هي أول مرة تقابلنا فكرة امكانية كون شيء ما صحيحاً من الناحية الفلسفية وإن كان ليس كذلك من الناحية اللاهوتية، أو العكس بالعكس، وسرعان ما وصلت هذه الصور العربية لمذهب ارسطوطاليس كما شرحه ابن رشد إلى أوروبا بشتى الوسائل، وقد أثار ذلك تهليل نفر من الناس كما أثار سخط آخرين، إلا أن الفلسفة الجديدة أخذت توطد أقدامها شيئاً فشيئاً "([3]).

لقد تركت أفكار كتاب ابن رشد "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" أثراً كبيراً على الفكر الاوروبي ، ففي هذا الكتاب دافع ابن رشد عن الفلسفة مستعيناً بالشريعة أو القرآن، وهذه هي محاولته الرئيسية في التوفيق بين الدين والفلسفة، بهدف الوصول إلى حقيقة واحدة هي الخير أو الله ، لأن الفلسفة والدين لا يتناقضان عند ابن رشد، فالفلسفه برأي ابن رشد هي الوسيلة للوصول إلى البحث عن الله والخير الأسمى بواسطة العقل.

لم يكن ابن رشد –كما يقول د.محمود اسماعيل– كَسَلَفَهُ ابن باجه ومعاصره ابن طفيل – يبحث في فلسفته عن طريق للخلاص الفردي؛ لذلك انتقدهما معاً تأسيساً على موقفه المغاير برغم تأثره بهما في مجال الفكر النظري.

لقد "تاثر بأستاذه أرسطو حين قال إن السعادة لا تتحقق إلا في مجتمع مدني، وأن الإنسان حيوان اجتماعي بالفطرة، وأن المكتسب يمكن أن يتحول إلى فطرى بممارسة الحياة العملية وليس بالانعزال، وأن العمل قيمة ألحت عليها العقيدة طالما كانت رسالة

الإنسان في الحياة هي القيام بشئون العمران، ولعل هذا يفسر حملته على التشرذم السياسي والإقليمي والقبلى فاعتبر الاقاليم الواقعة تحت زعامات عنصرية أو طائفية "مدنا منزلية سريعة البوار"([4]).

وإذ عاب عليه البعض عدم اهتمامه بالانسان كفرد أو انحيازه للخاصة دون العامة؛ فذلك –حسب رأي د. محمود اسماعيل– محض افتراء، ذلك أن ابن رشد – نتيجة تفاقم مشكلات عصره – وَجَّهَ خطابه الإصلاحي للمجتمع أساساً؛ إذ لا يمكن إصلاح الفرد في مجتمع فاسد.

ومع ذلك أعطى ابن رشد للإنسان الفرد –كما يؤكد د. محمود اسماعيل– "قيمة تتجاوز أرسطو الذي اعترف بالعبودية وجعلها ضرورة اجتماعية، وما كان له أن ينحاز للخاصة على حساب العامة؛ بل إنه ندد بالخاصة على المستوى الاجتماعي؛ إذ اهتم بالإنسان في عموميته مستهدفا الإصلاح عن طريق التنوير، على اساس أن حرية الإنسان منوطة بدرجة وعيه الذي هو نتاج معارفه، ومن هنا أكد بن رشد على فضيلة قبول كافة الاتجاهات الفكرية؛ شريطة إستنادها إلى البرهان، يستوى في موقفه هذا سائر أنواع المعرفة وكافة أجناس الفكر، موروثا كان أم وافدا"([5]).

من ناحية ثانية، كان ابن رشد "يرى أن العالم المادي لانهائي فى الزمان ولكنه محدود مكاني، وهو يرفض التصورات اللاهوتية عن خلق العالم من لا شيء " لم يرفض أبداَ وجود الله ولكنه يقول بأن الله والطبيعة معاً موجودان منذ الأزل، فلم يكن هناك زمن وجد فيه الإله قبل أن توجد الطبيعة، ويقول أيضاً أن الله هو المصدر الازلي للواقع، في حين تشكل المادة الأساس الوحيد للوجود والمصدر الأزلي للمكان، نلاحظ هنا موقفاً مادياً صريحاً، فالماده والصورة عند ابن رشد متلازمتان لا توجد إحداهما بدون الأخرى، المادة هي المصدر الكلي والأزلي للحركة، والحركة أزلية خالدة مستمرة وكل حركة جديدة تصدر عن سابقتها (نلاحظ هنا جدلية ابن رشد)، لكن أفكار ابن رشد المادية لم تخل من شوائب مثالية حيث تشكل الموجودات في رأيه مراتب أو درجات يتربع على قمتها الله باعتباره العلة الأخيرة للوجود"([6]).

أما خليل شرف الدين في كتابه "ابن رشد" فيؤكد على ما تقدم بقوله أن "ابن رشد" آمن بالعقل باعتباره منطلقاً لتصحيح مسار التفكير الإسلامي الذي انحرف بفعل الأفكار الأشعرية والمعايير الغزالية والمبادئ الصوفية، وساهم في كبح جماح الغزالي وكَشَف وعرَّى الكثير من أقواله ونظرياته الخاطئة ورد للفلسفة اعتبارها في كتابه "تهافت التهافت" ضد كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"، ويستطرد خليل شرف الدين بقوله أن: ابن رشد قال أن "العالم أزلي وليس بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني" كما قدم الفلسفة على الدين، وألزم أهل البرهان (أو الفلاسفة) بالتأويل: أي استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر النص الشرعي، إنه بهذا يريد حصر المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذين بإمكانهم إدراك ذلك المعنى الباطن، أما الظاهر فهو لأهل الجدل وجمهور العامة الذين يكتفون عادة بالنقل دون العقل.

تأثر به الكثيرون من المفكرين في فرنسا وأوربا (الذين سموا أتباع ابن رشد) وانتشر بواسطتهم التيار العقلي والعلماني في أوربا مما دفع بالكنيسة في فرنسا إلى إصدار إدانتين لابن رشد وأفكاره (الإدانة الأولى في عام 1271 م. والثانية في عام 1277 م) ومن هذه الأفكار المدانة حسب لائحة الكنيسة:-

- إنكار الرشديين لحدوث العالم وإصرارهم على القول بأزليته .
- إنكارهم على الله الخلق من عدم .
- إنكارهم على الله العلم بالجزئيات .
- إنكارهم للخوارق والمعجزات .
- قولهم بمبدأ الحقيقتين أي أن : الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية موجودتان وصادقتان وأن اختلفتا ظاهراً (أي أن طبيعة الدين لا تتنافى مع طبيعة الفلسفة).

" السؤال عن أي فلسفة تحدث ابن رشد؟ هل هي فلسفة اليونان أم غيرهم أم الفلسفة الاسلامية؟ يقول ابن رشد: ان كل ما أبدعه العقل الانساني هو جائز، لكي نقرأه، ونستفيد من افكاره المفيده، وحكمته الخيرة، وترك كل ما يتناقض مع هذه الافكار، فقد

ركز ابن رشد على افكار فلسفة أرسطو بوصفها –كما يقول يوسف حسين– "بناءً علمياً متكاملاً يتضمن كل الحكمة والخير والحقيقة المتوافقه مع العقل الذي قدمه ابن رشد على النقل.

بعد حوالي مائة عام من تأليف الغزالي لكتابه تهافت الفلاسفة، وضع ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" وهو يعتبر من الدرر الثمينة التي زَيَّنت المكتبة التاريخية العربية والاجنبية، وهو أيضاً من الكتب الصعبه والمعقدة، أما موضوعات كتاب ابن رشد، فهي نفس موضوعات كتاب الغزالي، ولكن من موقع النقيض أو الرد عليها، فالغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفه" هاجم الفلسفة اليونانية والفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم، وهاجم أيضاً أولئك الذين قالوا بان الله يَعرِفُ الكليات فقط دون الجزئيات، كما هاجم الفلاسفه الدين انكروا البعث الجسدي، وقالوا أن الروح هي التي تتعرض للحساب وليس الجسد، ما يعني انكارهم للعذاب وجهنم، وقد كَفَّرَ الغزالي كل هؤلاء الفلاسفة في كتابه"([7]).

أما كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" فهو –كما يضيف يوسف حسين– "نقله تنويريه كبرى، فقد كان حريصاً على إقراره بالمسائل الصحيحة التي طرحها الغزالي، لكنه رفض القضايا الأخرى المتعلقة بالاغراق في الميتافيزيقا ورفض الغزالي للعقل واعتماده الكلي على النقل، وعاب على الغزالي عدم اهتمامه بوعي القضايا الفلسفية العقلانية لدى ارسطو وابن سينا وغيرهما.

كما تحدث ابن رشد في كتابه عن أزلية العالم أو قِدَمِهِ باعتبارها قضية مركزية في حواره مع الغزالي الذي رفض بالمطلق فكرة أزلية العالم، فالعالم عند الغزالي "حادث مخلوق من الله".. أما ابن رشد فقال أنه أزلي موجود وملازم لوجود الله .. وهو هنا لم ينكر الله لكنه نفي صفة الخالق عن الله.. فالعالم قديم أزلي حسب أرسطو.

" ابن رشد اعتبر ان العالم حادث أزلي، لكن له عله هي الله، بينما الغزالي يقول ان العالم حادث زمني خلقه الله في وقت ما، وهذا ما رفضه ابن رشد قائلاً: إن الله لا يمكن أن يخلق العالم بعد وجوده، لأنه لا يجوز لهذا الإله أن ينتظر ظرف مُعَيَّن لتحقق إرادته لكي يخلق العالم، فكيف يقبل الغزالي (ومن معه من المسلمين) فكرة أزلية الله ولا

يقبلون بأزلية العالم؟ ثم أليست ارادة الله وفعله متلازمان، ان قال للشيء كن فيكون.. ارادة وفعل متلازمان، ارادة ازلية وفعل أزلي، هذا هو الموقف العقلاني لابن رشد، وكل قول غير ذلك هو موقف غير مقبول ولا عقلاني"([8]).

" ابن رشد هنا يدافع عن وحدة الارادة والفعل عند الله، بل ويدافع عن الله بصورة عقلانية أوضح من دفاع الغزالي، فالله عند ابن رشد هو الفاعل القادر على كل فعل، إذ لا يجوز الحديث عن الفاعل بدون فعل (العالم) وإلا افترقت إرادة الله عن فعله، لقد رفض ابن رشد فصل العله (الله) عن المعلول (العالم)، إذ اعتبر أن مجرد وجود الفاعل (الله) يعني بداهة وجود الفعل (العالم) مقروناً به، فالله عند ابن رشد أزلي وكذلك اراداته، أما الغزالي فقال ان العالم مخلوق وليس ازلي !! فاذا كان مخلوقاً فلماذا انتظر الله عليه ليخلقه كما يسأل ابن رشد؟"([9]).

وفي كل الأحوال، يُعَدْ ابن رشد كما يقول د. محمود اسماعيل "آخر فلاسفة الاسلام المرموقين، ولم يظهر بعده فيلسوف ذو شأن يمكن أن يقاس به أو يقارن بأسلافه، إذ هَوَتْ الفلسفة من عليائها لتذوي في ركام النصية والتهويم الصوفي خلال عصور أطلق عليها ابن خلدون – بحق– عصور الانحطاط، كما يعتبر ابن رشد أشهر فلاسفة الاسلام قاطبة، و"الرشدية" علامة بارزة في مسيرة الفكر الفلسفي الانساني العام، وتفسير ذلك كامن في نسقه الفلسفي العقلاني المتسق، كذا في فلسفته العملية التي استهدفت إعادة التوازن في مجتمع عاني الخلل السياسي والوهن العسكري والتشرذم الفكري؛ نتيجة لعوامل سوسيو– تاريخية".

ومع ذلك اختلف الدارسون في تثمين مشروعه باختلاف مناهجهم وتنوع رؤاهم، وتعدد انتماءاتهم الفكرية والإديولوجية، وإذ أجمعت الأكثرية على تمجيده، فاعتبره البعض أعظم فلاسفة الإسلام قاطبة انظرا لنزعته "العقلانية المحضة" و"فلسفته المادية" الفردية، التي لم تسلم فلسفته من الانتقاد، بله التنديد أحيانا فاعتبرها البعض "إلحادا وزندقة"، ونفوا كونه فيلسوفا بحق بل مجرد شارح لأرسطو ليس إلا، أو "فقيه مجتهد" في أحسن الاحوال"([10]).

أما المفكر الشهيد د. حسين مروة، فإنه يتفق مع مؤرخ الفلسفة الروسي "تراختن برغ" الذي يقول "ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الأول فيلتقي مع قول ديكارت بأن الله مصدر الحركة، ولكن ابن رشد يقول بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها، أي انه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية، فالله عنده – أي أرسطو – سبب نهائي ، أو هو الهدف لوجود المادة.

ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات، وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الايطالي بترو بومباناري (1464 – 1524) الذي اعدم بتهمة كونه رشديا ، وإلى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (1508 – 1588) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية"([11]).

ان عقل العالم – عند ابن رشد– قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية، ام ليس بماهية؟. ثم يجيب: أنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لانه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح (النفس)، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود، فالعالم معقول، لانه يخضع للقوانين، والله لا يتدخل في شؤون العالم ، لان العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة (سببية).

هذا يعني –كما يستطرد د. مروة– "ان ابن رشد ينفي مقولة الغزالي الظرفية، أي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر، ليست مقارنة سببية، بل مقارنة ظرفية، او مصادفة، ثم تصبح مقارنة عادة، فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق.

وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك، كما يقول تراختن برغ –فهو– أي ابن رشد– يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الاشياء المادية على الحس، فاذا اضفنا ذلك إلى قوله بأبدية المادة، وإلى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي، لم يبق لدينا شك بماديته، ان العالم يتطور على أساس العقل. وهذا موقف مادي أيضاً لابن رشد، ولكنه –كما يضيف د. حسين مروة– ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى"([12]).

وفي هذا الجانب يقول د. مراد وهبة "ابن رشد" الفيلسوف الإسلامي الذي اتهم في القرن الثاني عشر بأنه مرق عن الدين فاستوجب لعنة الضالين، وسماه الخليفة المنصور "معطلاً وملحداً" في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عباس ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة ابن رشد، ومن ثم أصدر الخليفة المنصور قراراً بنفى ابن رشد إلى قريته أليسانة وحرق مؤلفاته، وكل هذه الإجراءات الظالمة ضد ابن رشد تعود إلى موقفه العقلاني المرتبط برؤيته للعلاقة بين العقل والدين، وهو موقف نقيض لمواقف الغزالي في هذه المسألة، لأن إبن رشد يقرر أن العقل لا يدرك الموجودات إلا بأسبابها، فمن ينكر الأسباب ينكر العقل، كما أن إنكار الأسباب مُبطل للمعرفة والعلم، وبالتالي فإن خلاف ابن رشد مع علماء الكلام في الإسلام –كما يستطرد مراد وهبة– "هو خلاف متعدد الزوايا، ويدور على فكرة محورية هي فكرة التأويلالذي يعني عند ابن رشد "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"([13]).

وازدواجية الدلالة – هنا– مردودة إلى أن النص الديني– في رأى ابن رشد– ينطوى –كما يقول د.مراد وهبه– على معنيين: معنى ظاهر وهو المعنى الحرفي، ومعنى باطن وهو المعنى المجازى، فإذا تعارض المعنى الظاهر مع مقتضيات العقل بحثنا عن المعنى الباطن، وهذا معناه تأويل المعنى الحرفي، وكان "وجوب" التأويل مرفوضاً من الغزالى لأن من شأن التأويل عنده إحالة الدين إلى مجموعة من الخيالات، ومن ثم يجب الأخذ بظاهر المعنى.

خلاصة القول: أن فلسفة ابن رشد في التحليل الأخير – فلسفة عقلانية تنويرية تقدمية – إن جاز التعبير– سواء في بنيتها الفكرية المتسقة بالقياس لمنظومات سابقيه ومعاصريه أو في طابعها الإصلاحي الاجتماعي والسياسي، لذلك يمكن نعتها بانها "فلسفة نهوض وصعود"، بل أكثر من ذلك –كما يؤكد د. مراد وهبة– الذي يقول إن ابن رشد هو "أحد جذور التنوير الأوروبي على الرغم من أن هذه الجذور قد اجْتُثَّت من حديقة الفكر العربي، وهذا ما يسميه د. وهبة "مفارقة ابن رشد".

ويستطرد د. وهبة بقوله "أظن أن هذه المفارقة مردودة إلى مفهوم التأويل الذي له الفضل في تأسيس عصر الإصلاح الديني وعصر التنوير، فإذا كان لوثر هو المحرك الأول للعصر الأول فذلك مردود إلى عبارته المأثورة "الفحص الحر للإنجيل" وهي عبارة تعنى تحرر العقل من السلطة الدينية، وبالتالي إعمال العقل مع النص الديني، أي مشروعية التأويل ومن ثم فإن الذي ياخذ بالتأويل يصبح موضع تكفير من السلطة الدينية، وهذا ما حدث للوثر فقد لقب بـ"الهرطيق" أي الكافر"([14]).

وأظن أيضاً –كما يضيف د. وهبة– أن القسمة الثنائية بين الرشديين واللارشديين في أوروبا مردودة في أصلها إلى مفهوم التأويل، واستناداً إلى ذلك كُفر الراشديون في مارس 1270 عندما أصدر أسقف باريس قراراً بتحريم تدريس القضايا الرشدية، وكان من جراء ذلك أن قُتِلَ زعيم الرشديين "سيجر دى برابان" بخنجر من سكرتيره الخاص. وفي القرن الرابع عشر ظهر رائد جديد للرشديين وهو "ما ندى جاندو" فقرر البابا يوحنا الثاني والعشرون حرقه، ولم ينقذه من ذلك الحرق سوى الملك لويس البافيرى، أما زعيم اللارشديين توما الأكويني فقد لقب بـ"القديس"([15]).

وفي القرن السادس عشر استعان جاليليو بمفهوم التأويل للدفاع عن نفسه أمام محاكم التفتيش بمناسبة تأييده لنظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وأنت عندما تقرأ عبارات جاليليو –كما يقول د.مراد وهبه في تقديمه لكتاب فرح أنطوان– تشعر كأنك تقرأ كتاب "فصل المقال" لابن رشد، يقول جاليليو: في رأيى أن أضمن وأسرع طريق إلى البرهنة على أن موقف كوبرنيكس لا يتعارض مع لانجيل هو التدليل على أن هذا الموقف صادق وإن نقيضه ممتنع على التفكير، وحيث إنه لا يتعارض بين حقين فثمة توافق بين موقف كوبرنيكس وموقف الإنجيل، ويقول ابن رشد "إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

هذا عن تأثير ابن رشد في عصر الإصلاح الديني أما تأثيره في التنوير–كما يضيف د. وهبة– فهو وارد أيضاً في مفهوم التأويل وعلاقته بالقسمة الثنائية بين الراسخين في العلم والجمهور، فإذا كان التنوير يعني الا سلطان على العقل إلا العقل

نفسه، فمعنى ذلك تحرر العقل من جميع السلطات، ولكن أشرس هذه السلطات هي سلطة الجماهير أو العوام، فهي المقيدة والمكبلة الحقيقية لسلطة العقل. وهذه هي إشكالية التنوير الأوروبي وهي إشكالية ابن رشد في المقام الأول"([16]).

ومهما يكن الأمر "فلا مشقة في ان الفلسفة الرشدية تجاوزت عصرها ولم تجد مع ذلك من يتبناها سياسيا لتحويل مضمونها إلى حقائق عيانية، بل على العكس لاقت معارضة شديدة سواء في زمن مبدعها أو فيما تلاه من عصور، لذلك أصاب من قال إنها مرت في سماء العالم الإسلامي كسحابة صيف عابرة لا لقصور يشوبها بل لسيادة الاقطاعية العسكرية بأبنيتها الاجتماعية والفكرية، هذا في الوقت الذي تلقفها مفكر والبرجوازية الأوروبية الصاعدة، وأسسوا على عقلانيتها وإنسانيتها دعائم الفكر الليبرالي"([17]).

وفي زماننا هذا، الذي تشعبت فيه المسائل والعلوم إلى حد يثير الدهشة، لا يمكن للشريعة أن يكون لها معنى بالنسبة للإنسان، ما لم تأخذ بالحسبان التطور المذهل الذي يلحق بالعلوم والمباحث العلمية والعملية والتقنية يوميا، وفي كل لحظة" ([18]).

لكن، على الرغم من كافة المضامين والمواقف والرؤى العقلانية التنويريه التي قدمها مفكرنا ابن رشد، إلا أنه إتُهم بالهرطقة، وحوكم بعد أن وشى به الكثيرون وزَورَّوا عليه، حيث تمت محاكمته في المسجد الأكبر بقرطبة وبحضور الخليفة "المنصور" الذي حكم عليه بالإبعاد مع أن تهمته كانت التوفيق بين الدين من جهة والعقل من جهة ثانية، ولم يعش طويلاً بعد ذلك إذ توفي وهو في حالة شديدة من الإحباط والحزن عام 1198م.

في ختام الحديث عن الفيلسوف العقلاني المسلم المستنير ابن رشد لا يسعني سوى أن أورد المفارقة التي تناولها د. مراد وهبة، وهي المفارقة التي تكمن عنده في أن "تعاليم ابن رشد التي تبلورت في الرشدية اللاتينية قد أسهمت إسهاماً عظيماً في تشكيل الخطاب الأوروبي الذي أفضى إلى رؤية نقدية للدين الموحى، وبالتالي إلى تأسيس ما يسمى بالعقلانية والتنوير، ومن جهة أخرى –كما يستطرد بحق د.وهبة– فإن الثقافة العربية

الإسلامية التي أنتجت ابن رشد هي نفسها التي لم تتطور إلى شكل من أشكال الرشدية تلتقى فيه مع الرشدية اللاتينية، إذ أن غياب "الرشدية" هو السبب الرئيسي لغياب عصر النهضة وعصر التنوير في العالم الإسلامي، ولامتناع الحداثة قبل الاحتكاك مع أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر"([19]).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– – ص 23

([2]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الإنهيار (3) .. الفلسفة والتصوف– ص 98

([3]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973 – ص 87

([4]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الانهيار (3)– ص 111

([5]) المرجع نفسه – ص 112 + 113

([6])جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص152+153.

([7]) يوسف حسين– محاضرة في اليوتيوب– الانترنت.

([8]) المرجع نفسه .

([9]) المرجع نفسه.

([10]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور الانهيار (3) – ص 87

([11]) مرجع سبق ذكره – حسين مروة– النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الأول – ص154

([12]) المرجع نفسه – ص155

([13]) فرح أنطون – ابن رشد وفلسفته –تقديم: مراد وهبة – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 2012 – ص 10

([14]) المرجع نفسه – ص 10

([15]) المرجع نفسه – ص 22

([16]) المرجع نفسه – ص 23

([17]) د. محمود إسماعيل – مرجع سبق ذكره – سوسيولوجيا الفكر الإسلامي .. طور الانهيار (3)– ص 114

([18]) حوار مع الدكتور محمد المصباحي: في قضايا الفلسفة الإسلامية وأسئلتها الراهنة – موقع: مؤمنون بلا حدود – 21 نوفمبر 2013.

([19]) ابن رشد وفلسفته – تأليف: فرح أنطون – تقديم: مراد وهبة – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 2012 – ص 17

# شهاب الدين بن يحيى السهْرَوَرْدي (1155 – 1191 م)

الحوار المتمدن–العدد: 6711 – 2020 / 10 / 22

ولد في سهْرَوَرْد سنة 549هـ / 1155م، درس أولاً في مراغة بأذربيجان، ثم قدم إلى أصفهان بفارس حيث اطلع على ماثور ابن سينا، ومنها انتقل إلى الأناضول ونزل على الأمراء السلاجقة، وقصد أخيراً سورية.

السهروردي فيلسوف، وعالم زاهد من أعلام التصوف، ومؤسس المدرسة الإشراقية، وهو–كما يقول يوسف حسين–"شخصية جدلية انقسم الناس من حولها، فهو عند البعض شيخ الإشراق، وهو عند البعض الآخر: الضال والمرتد والزنديق، وأَطْلَق عليه البعض صفة المقتول وعند البعض الآخر العالِم الشهيد"([1]).

قرأ السهروردي –كما يضيف يوسف حسين– "معظم كتب الفلاسفة المسلمين ، وخاصة كتب ابن سيناء، وقام بترجمة بعضها إلى اللغة الفارسية، كما كان معتزلياً عقلانياً، ومتعاطفاً مع القرامطة، وكان أيضاً زاهداً مؤمناً بالله من ناحية، وبحرية الفكر وآراء المعتزلة من ناحية ثانية، فاتهم بالزندقة والكفر رغم شهادة بعض المؤرخين في عصره أنه امتلك عقيدة سليمه، وعاش حياته زاهداً ومتدنياً عقلانياً.

هذا الفيلسوف عاش حياة قصيرة، لكن غنيه بالتراث والابداع الأدبي والمعرفي، وكانت نهايته مأساوية إلى حد كبير، فقد كان من سوء حظه ان اجتمع ضده اَلتَزُّمتْ والتعصب والحسد، فاتهموه بالزندقة وحاكموه بعد ان ألبَّوا عليه الملك الظاهر ابن صلاح الدين الايوبي، لكن "الظاهر" كان متعاطفاً مع السهروردي ولم يأمر بقتله، لكن العلماء المنافقين أرسلوا إلى والده صلاح الدين بضرورة قتل السهروردي، واستجاب صلاح الدين لهم وطلب من ابنه "الظاهر" قتل السهروردي فوراً، فقام الظاهر بوضعه في سجن قلعة حلب وطلب منه ان يختار طريقة موته، فاختار ان يموت جوعاً في السجن، وكان

له ذلك ومات يوم 29 تموز 1191 وعمره 36، وبعد موته لقبه أتباعه بالشيخ الشهيد، وسماه مترجمو حياته بالشيخ المقتول.

وتعقيباً على مقتله ، قال أصدقاء السهروردي عن صلاح الدين: "كان كارهاً للفلسفة ولكل صاحب فكر سواء كان صوفياً أو شيعياً أو معتزلياً أو غير ذلك، واستجاب صلاح الدين للمنافقين ولم يستمع للمتهم السهرودري أو يُؤَمِّن له محاكمة عادلة، وأصدر حكم الموت دون محاكمة"([2]).

وفي هذا الجانب، أشير إلى ان صلاح الدين كان عدواً للقرامطة والفاطميين والمعتزلة، الأمر الذي شجعه على التعجيل بقتل السهرودري.

أما المؤيدين لمقتل السهروردي، فاعتبروا ان الحكم كان عادلاً بسبب زعمه بكفره من خلال كتبه التي قال فيها "ان الله نور وأن هذا العالم فاض عن الله بشكل الزامي ولم يأت عن طريق الخلق" كما كان يقول "ان هناك عالم للُمُثْل وعالم للأشباح يتوسط بين الأرض والسماء، وأن هناك عقول مجرده تتحكم بعالم الأرض، كما قال ان النبوة لم تنقطع.

أما ابن تيمية فقد قال إن "السهروردي كان يعد نفسه لكي يكون خليفة الله في الأرض، وعليه فهو يستحق الموت، كما قال أيضاً إلى ان أمثال السهروردي " كانوا يَدَّعون النبوة، لكنهم خافوا من السيف، ولذلك لا غبار على قتله"([3]).

ترك السهرودري–رغم عمره القصير– مجموعة من المؤلفات عددها يزيد عن 50 مصنف باللغتين العربية والفارسية، فقد كتب في العديد من الموضوعات: الفلسفة والمنطق، الطبيعة والميتافيزيقا، الحكمة، التصوف والعرفان، الأدب، والشعر، وقد تميزت كتبه بعمق الأفكار إلى جانب السرد التاريخي لفلاسفة اليونان والأديان القديمة وصولاً إلى الدين الاسلامي من موقع اعتناقه لمبادئ المعتزلة وتعاطفه مع القرامطة.

أهم مؤلفاته: "رسالة في اعتقادات الحكماء" ألفه السهروردي للرد على الأباطيل الملصقة بالفلاسفة والحكماء، كما استهدف السهروردي من خلال مؤلفاته – كما يستطرد يوسف حسين– "ازالة سواء الفهم لدى الناس حول الدين والعقل والايمان وشرح معتقدات

الفلاسفة قبل الاسلام ، محاولاً التقريب بين الدين والفلسفة، خاصة الفلسفة الاشراقية، مؤكداً على "ان العقل كان أول ما خلق الله"([4]).

بلغ عدد كتبه تسعة وأربعين عنواناً، وأهمها إطلاقاً حكمة الإشراق وهياكل النور، وقد عرف أتباعه بالاشرافيين، وأشهرهم شمس الدين الشهرزوري و"فلسفة النور" هو العنوان العام الذي يمكن أن يوضع لفلسفته التي أرادها "حكمة مشرقية" تبعث حكمة فارس القديمة، وتتمم المشروع الذي ما استطاع ابن سينا إنجازه لجهله، على حد تعبير السهروردي، بـ"الأصل المشرقي"، وتسيطر على فلسفة السهروردي النورية وجوه ثلاثة: هرمس وأفلاطون وزرادشت.

([1]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([2]) المرجع نفسه .

([3])المرجع نفسه .

([4]) المرجع نفسه .

# ابن عربي ( 1165 - 1240)

الحوار المتمدن–العدد: 6713 – 2020 / 10 / 24

أبو بكر محمد بن علي محيي الدين، الملقب بـ"الشيخ الأكبر"، كاتب متصوف عربي، ولد في 28 تموز 1165 (17 رمضان 560) في مرسيه (اسبانيا)، وتوفي في 16 تشرين الثاني 1240 (28 ربيع الثاني 638) في دمشق (سورية).

(وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي .. في المصطلح ، والتاريخ :

فكرة "وحدة الوجود" تقترن، في تاريخ "التصوف الاسلامي"، باسم محيي الدين بن عربي أحد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الأوسع والتأثير الأعمق في الفكر الصوفي الفلسفي خلال الزمن المتأخر من العصور الوسطى([1]).

هذه الفكرة اقترنت باسمه مصطلحاً ومضموناً معاً. فان مصطلح "وحدة الوجود"، بالرغم من تردده في المذاهب الصوفية التي سبقت مذهبه، لم يستقر كمصطلح صوفي معترف به يعبر عن اتجاه محدد في تفسير "التوحيد" في الفهم الصوفي، الا في مذهب ابن عربي، الذي أكسَبَ هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الاسلاميين لمعالجة استحالة الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الإلهية وعدم انفصالها عن العالم"([2]).

نقول: انها محاولة جديدة، وجريئة ايضاً، وربما كانت جراءتها بالذات مصدر تأثيرها القوي في أدبيات الصوفية الاسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الازمنة الاخيرة.

فلماذا هي جريئة؟ انها كذلك، لان فكرة "وحدة الوجود" كانت دائماً، قبل ابن عربي، تتردد في الفكر الصوفي الصوفي باحتراس شديد وبحذر بالغ، بل بالرفض احياناً، ولعل مصدر الاحتراس والحذر، أو الرفض: إما الخضوع لمبدأ "التقية"، أو التأثيرات الايديولوجية اللاهوتية، وإما إفتقار الفكرة نفسها إلى التبلور في صيغة فلسفية صوفية

كالتي انتهى اليها ابن عربي، ولعل هذه الأسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر، وذلك الرفض.

وربما صح القول –كما يرى د. حسين مروة– ان السبب الاقوى هو تلك المواجهة الحادة التي برزت، أو بلغت ذروتها، في عصر ابن رشد وابن عربي، بين اتجاهي الفكر العربي – الاسلامي الرئيسين: الاتجاه العقلاني، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائياً .. والاتجاه الحدسي الصوفي، الذي اعتمد "الرؤيا" الغيبية، عند ابن عربي، كأساس للمعرفة، ولعل المفهوم المغرق في التجريد الذي اتخذته فكرة "وحدة الوجود" في مذهب ابن عربي، كان التجلي الابرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين.

ابن عربي "يحمل دلالة غير مباشرة – لكنها واضحة– على اعترافه بأن العالم قديم (أزلي)، إنه هناك يضع مسألة الوجود، على نحو قاطع، بأن تحققه – أي الوجود– مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم، ومن المُسَلَّم به عند الصوفية الاسلاميين ، ان هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الالهي، أي تحقق الوجود، قديم اذن بالضرورة"([3])، وقد "هاجم الفقهاء المسلمون السنيون، ابن عربي بضراوة، لأنهم رأوا في واحديته الوجودية، في نظريته في "وحدة الوجود"، مذهباً حلولياً بكل ما في الكلمة من معنى.

ترك لنا "ابن العربي" من شعره ديواناً، أما من الناحية المذهبية فقد ضمنت مجموعة تصانيفه الرئيسية، علاوة على تفسير للقرآن، كتاب "الفتوحات المكية"، وهو عبارة عن موسوعة للعلوم الباطنية في خمسمئة وستين فصلاً، و"فصوص الحكم"، وهو بمثابة وصية روحية حررها سنة 1229 ودرس فيها الرسالة الروحانية لكل نبي من الأنبياء الذين يجلهم القرآن، والفصلان الرئيسيان في فصوص الحكم – كما يقول جورج طرابشي– هما اللذان يتصلان بالحكمة الإلهية في كلام آدم، وبحكمة الوحي الإلهي في كلام شيت، وقد ترجمت رسالة القدس إلى الاسبانية في حياة القديسين الاندلسيين، بقلم د. ميغل آسين أي بالاسيوس، وهو واضع دراسة عظيمة الأهمية عن طريقة "ابن عربي"

الروحية بعنوان "الإسلام متنصراً"؛ 1931، تضمنت ترجمة لعدة فقرات من الفتوحات المكية ومن تآليف أخرى بلغت أكثر من 150 مصنفاً"([4]).

ولنذكر أخيراً – كما يضيف جورج طرابشي– أن آلآسين إي بالاسيوس، في دراسته عن الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية (1919)، أثبت ما كان لكتاب ابن عربي، "كتاب الإسراء"، الذي يصف رحلته عبر عوالم الآخرة الثلاثة، من تأثير على الكوميديا الإلهية لدانتي. (انطوان ترافير).

"هناك الكثير عند ابن عربي مما يذكرنا بسبينوزا، ولكنها مجازفة منا حقاً أن نزعم أن هذا اليهودي الاسباني كان على معرفة بآراء المسلم الأندلسي الذي كان تماديه في الخيال الصوفي كثيراً ما يخفي حقيقة كونه مفكراً جاداً عبقرياً كذلك" (رينولد أ. نيكولسون) ([5]).

([1])هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية). ولد في بلدة مرسبة بالاندلس (560 هـ / 1164م)، عاش في موطنه الاندلس نحو 38 سنة، وعاش بقية عمره في المشرق. مات في دمشق 638 هـ / 1240. لقب بـ"محيي الدين" وبـ "سلطان العارفين" تعبيراً عن منزلته الصوفية و "العرفانية". وفي المشرق كتب أهم مؤلفاته الصوفية التي تشرح فكرة "وحدة الوجود"، لا سيما كتاباه : "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم". اجتمع وابن رشد في عصر واحد، والتقيا في قرطبة ، وكتب ابن عربي فصلاً ممتعاً عن هذا اللقاء في "الفتوحات المكية" (ج1 ، ص153 – 154، ط. القاهرة 1329).

([2]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الثاني – دار الفارابي – بيروت 1985 – ص271

([3]) المرجع نفسه – ص287

([4]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 32

([5]) المرجع نفسه – ص 32

# ابن تيمية (1263 م– 1328م)

الحوار المتمدن–العدد: 6714 – 2020 / 10 / 25

تقي الدين بن أحمد ابن تيمية، فقيه حنبلي وإمام سلفي، ولد في حران سنة 661هـ / 1263م، ومات في دمشق سنة 728هـ / 1328م.

ارتحل إلى مصر سنة 705 هـ / 1305م، وهناك وضع رسالته الشهيرة "رد المنطقيين" التي حاول فيها أن يدحض المنطق اليوناني، ودعاوي كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، حيث أعلن ابن تيمية في رسالته هذه، رفضه للفلسفة التي اعتبرها معادية للدين، واعتبر كل من اقترب من الفلسفة كافر، وهو القائل "من تمنطق فقد تزندق" ورد عليه ابن حزم الاندلسي قائلاً: "من تمنطق يكون قد تحقق" (أي أنه وصل إلى الحقيقة).

كان ابن تيميه من ألد خصوم الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، وقد استلهم فكره على أوسع نطاق دعاة السلفية في القرن التاسع عشر، وهاجم مدارس الحلاج وابن عربي في صنوفها المختلفة، وبسبب آراؤه السلفيه المغالية في التصعب الديني، "اتهم بالتجسيم والتشبيه، وبالانتقاص من مقام النبي والأولياء، فحوكم وسجن مرتين، وتوفي في سجنه في دمشق سنة 728هـ، تاركاً مؤلفات ضخمة كتب بعضها في حبسه، وكان أشهر تلاميذه ابن قيم الجوزية الذي تبعه إلى السجن وشرح مصنفاته"([1])، والتزم بآراء ومواقف استاذه ابن تيميه من حيث التطرف السلفي والمغالاة في الآراء الدينية، لدرجة العداء الشديد للفلسفة والمنطق، ومن ثم دعم وتبرير موجة الإرهاب خلال القرن الرابع عشر، مستلهماً أسلوب ابن تيمية الذي حارب الفلسفة داعياً إلى اضطهاد كل من يدعو إليها، "وطالب بتحريم قراءة كتب الفلاسفة، واتهم ابن سينا بالالحاد في كتابه "مجموعة الرسائل الكبرى" "([2]).

أهم كتبه إطلاقاً منهاج السنة الذي وضعه بين عامي (1316 – 1320 م) رداً على منهاج الكرامة للعلامة الحلي، تلميذ نصير الدين الطوسي.

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.–ص 19+20

([2]) حسين مروة– مرجع سبق ذكره – النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية – الجزء الأول – ص906.

# ابن خلدون ( 1332 م. _ 1406 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6716 – 2020 / 10 / 27

هو عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ولد في تونس وشب فيها وتخرّج من جامعة الزيتونة، وُلِّيَ الكتابة والوساطة بين الملوك في بلاد المغرب والأندلس ثم انتقل إلى مصر حيث قلده السلطان برقوق قضاء المالكية.

يمكن اعتبار ابن خلدون علامة بارزة في تأسيس علم الاجتماع، وذلك ارتباطاً بما توصل إليه من نظريّات حول قوانين العمران ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عَمَارِها وسقوطها. وقد سبقت بعض آراؤه ونظرياته ما توصّل إليه لاحقًا بعدّة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت.

وضع ابن خلدون عدداً من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق، غير أن من أشهر كتبه كتاب بعنوان: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وهو يقع في سبعة مجلدات وأولها "المقدمة" وهي المشهورة أيضا "بمقدمة ابن خلدون"، وتشغل من هذا الكتاب ثلثه، وهي عبارة عن مدخل موسع لهذا الكتاب وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لآرائه في الجغرافيا والعمران والفلك وأحوال البشر وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر.

ففي مقدمته المطولة التي عرفت باسم " مقدمة ابن خلدون " تناول كثيراً من الموضوعات الهامة :–

- حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ .
- العوامل الطبيعية في تكوين الأمم .
- المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر .
- العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم .
- العوامل العارضة في المجتمع الإنساني .

لقد حدد في هذه المقدمة، الهدف من بحثه ومنهجه، فالتاريخ عند ابن خلدون "هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمق فيها الأقوال وتضرب الأمثال"، ولكنه "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو ذلك أصيل فيا لحكمة عريق".

وبالفعل، ليس الهدف بالنسبة إلى ابن خلدون تقديم جردة باحداث التاريخ على نحو ما صنع المتقدمون عليه، بل خلق التاريخ بالأدوات التي يمده بها العلم الاسلامي.

وفي الوقت الذي عارض فيه ابن خلدون أهل النظر المحض من الفلاسفة وأصحاب الكيمياء والتنجيم، تبنى المبادئ المنهجية الواقعية للعلوم الدقيقة: طلب الموضوعية، وصرامة التحليل للظاهرات الاجتماعية – السياسية.

ولسوف يتوقف ابن خلدون، في تأمله في علة أحداث الماضي وكيفيها، عند الواقعة السوسيولوجية بوصفها بنية جدلية أساسية للتاريخ، ليعيد عقد الصلة في التيارات التاريخية بين السياسة والاقتصاد والثقافة"([1]).

بالاضافة إلى ما تقدم، كان ابن خلدون يرى أنه لا حاجة لنا بقوانين المنطق الصوري (الأرسطي) لأنها " لا تتفق مع طبيعة الأشياء المحسوسة، ولذلك يجب على العالم أن يفكر فيما تؤدي إليه التجربة الحسية وألاَ يكتفي بتجاربه الفردية"؛ إن ابن خلدون يعتبر فيلسوفاً حسي النزعة لا يؤمن إلاَ بالمحسوس والتجربة، ورأى أيضاً أن المنطق طبيعي في الإنسان وأن العقل الذي وهبه الله إياه طبيعة فطرها الله فيه، فيها استعداد لعلم ما لم يكن حاصلاً .

**قالوا عنه([2]):**

- ابتكر ابن خلدون وصاغ فلسفة للتاريخ هي بدون شك أعظم ما توصل إليه الفكر البشري في مختلف العصور والأمم. أرنولد توينبي
- إن مؤلف ابن خلدون يمثل ظهور التاريخ كعلم، وهو أروع عنصر فيما يمكن أن يسمى بالمعجزة العربية. ايف لاكوست

- إنك تنبئنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من اكتشف دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. إن هذا النبأ قد أحدث وقعًا مثيرًا وقد اهتم به صديق الطرفين (المقصود به لينين) اهتمامًا خاصا. من رسالة بعث بها مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي انوتشين بتاريخ 21/ايلول سبتمبر 1912.
- ترى أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف. (لينين)

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 21

([2]) موقع ويكيبيديا – الانترنت .

# شروحات ختامية حول تأثير الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى

الحوار المتمدن–العدد: 6717 – 2020 / 10 / 28

لقد استهدفنا عبر كل ما قدمناه من نصوص في الفصل السادس من هذا الكتاب، تقديم صورة موضوعية مبسطة للمذاهب والفلسفة الإسلامية، ليس فقط للفهم والتأمل بقدر ما هي دعوة لإعمال العقل ونقد كل مظاهر ومكامن التخلف والوقوف أمام المطلق عند الضرورة لحفز إرادة العمل وإرادة النهضة والتحرر والتقدم، فالأمة العربية _ كما يقول عبد الله العروي _ "تقف اليوم على باب التاريخ الجدي، وأنها ستجابهه في الغد لا بعد غد ؛ لكن ذلك لن يكون بفتح باب الاجتهاد فحسب بل يجب إغلاق باب التقليد كلياً ونهائياً، أي الابتعاد عن المطلق والاعتقاد بأن الواقع (الحاضر) يستوجب منطقاً لفهمه واستيعابه ولن يكون ذلك إلاَ بتبنى المنهج الجدلي العلمي أو التاريخانية فكراً وممارسة".

لذلك فالسؤال عن المستقبل هو سؤال عن المصير، وعن الوعي بالتاريخ، بهدف الانتقال من التاريخ الحدثي إلى التاريخ الإستراتيجي المستقبلي، خاصة وأن الكثير من ممارساتنا وأنماط تفكيرنا اليوم كما يرى د. فوزي منصور في كتابه " خروج العرب من التاريخ " لا يختلف كثيراً في الجوهر عن ردود الفعل التي قابل بها الهنود الحمر أو الأستراليون الأصليين غزاتهم وأن المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع إلى تغيير أوضاعنا وهذه العملية لن تتم في رأيه بدون " ثورة حقيقية في الفكر الديني تخرجه من أطر العصور الوسطى وتحوله من قيد على التطور الاجتماعي إلى واحد من أهم منابعه".

ان "أي تتبع لعلاقة الفلسفة بالفكر الديني في الفضاء العربي القديم لا بد أن يقوم بتوضيح الشروط والعوامل المتداخلة والمتناقضة في بعض الاحيان التي ربطت الفكر الديني بالفكر الفلسفي الوافد من اليونان بصفة رئيسية، ومن بعض البلاد الشرقية القصوى والدنيا"([1]).

لقد "مكنت الفلسفة من فتح الخطاب العربي الإسلامي على الوجود، وقد لعبت هنا الفلسفة الإغريقية دورا رئيسيا، باعتبارها قد شكلت مرجعا آخر مختلفا عن مرجع النص الديني، وبالرغم من بقاء الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي ملفوفا ظاهرياً بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، فإنه قد احتوى في عمقه لدى بعض الفلاسفة المسلمين تصورات وتأملات عقلانية تبعده عن هذا الاطار .

ويمثل إبن رشد ذروة هذا التوجه خصوصا في موقفه من مسألة قِدَمْ العالم، فقد وقف على أرض فلسفية أرسطية مخالفة للمجال الديني الاسلامي، أكثر من ذلك، فقد بدأ في إحداث قلب للنظام المرجعي، ففي الوقت الذي خضعت فيه الفلسفة عند بعض الفرق كالمعتزلة إلى المرجع الديني، فقد حدث مع الفلاسفة وبالخصوص إبن رشد تغيير في هذا الترتيب خضع بمقتضاه المرجع الديني إلى المجال الفلسفي"([2]).

تأثير الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية على أوروبا في العصور الوسطى:

إن الحديث عن الدور التاريخي للفلسفة العربية وتأثيره على أوروبا، يثير نقطتين رئيستين في مجال الفهم العلمي لتاريخ تطور الفلسفة: أولاهما، كيفية إعادة الحياة للفلسفة اليونانية في عصر الفلسفة العربية.

وثانيتهما، كيفية التأثير الذي مارسته الفلسفة العربية هذه على فلسفة أوروبة القرون الوسطى:

في النقطة الأولى: ينبغي أن نؤكد أن المناخ الاجتماعي والفكري والايديولوجي الذي عاشت فيه الفلسفة اليونانية من جديد، بفرعيها: الاثيني، والهليني، (الاسكندراني)، ضمن المعالجات الفلسفية عند العرب، يختلف اختلافا نوعياً عن المناخات الاجتماعية والفكرية والايديولوجية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة ونمت وتطورت خلال العصور اليونانية (الاثينية والهلينية)، ومصدر هذا الاختلاف –كما يقول د. حسين مروه– "يرجع –في الأساس– إلى اختلاف نمطي العلاقات الاجتماعية بين تلك العصور وعصر الفلسفة العربية – الاسلامية، ففي حين كانت العلاقات الاجتماعية في عصور اليونان القديمة وروما القديمة تتميز بكونها علاقات مجتمع عبودي ينقسم فيه الناس إلى طبقتين

رئيستين: طبقة "السادة" مالكي العبيد، وطبقة العبيد، كانت علاقات المجتمع العربي – الاسلامي تتميز بكونها من نوع علاقات الإنتاج الاقطاعية أساساً، بالتداخل مع نضج صيرورة العلاقات التجارية والخدمات المصرفية المتطوة نسبياً، علاقات عضوية في البنية الاقتصادية – الاجتماعية لهذا المجتمع.

ان هذا الاختلاف النوعي أوجد – بالضرورة– فارقا جوهرياً في نوعية قواعد التصنيف الطبقي أولاً، وأوجد –ثانياً– على هذا الأساس نفسه فارقاً كبيراً في تنوع القواعد البشرية للنشاط الثقافي، فبعد أن كانت طبقة العبيد في المجتمع اليوناني معزولة كلياً عن النشاط الثقافي، صار الأمر على العكس في المجتمع العربي الاسلامي، إذ ان نوع النشاط العملي الاجتماعي يدخل في أسس العوامل المحددة لنوعية النشاط الثقافي بمختلف أشكاله، ولنوعية المشاركين في هذا النشاط كذلك، لذا كان من الطبيعي أن تختلف الصورة في المجتمع العربي – الاسلامي عنها في المجتمع اليوناني القديم، وأن يكون هذا الاختلاف شاملاً للقطاع البشري المنتج للثقافة، وللانتاج الثقافي نفسه أيضاً، وبهذا تختلف الصورة في انقطاع الايديولوجي أخيراً بالضرورة، ذلك بسبب من الطابع الطبقي الملازم لكل نشاط فكري، كما هو ملازم لكل نشاط اجتماعي وسياسي، والفلسفة هي احد الاشكال العليا للنشاط الفكري"([3]).

ان هذه العلاقة الموضوعية، والعضوية، بين النشاط العملي الاجتماعي والنشاط الفكري، يؤكدها تاريخ المعرفة في اليونان القديمة نفسها.

أما النقطة الثانية، "أي تأثير الفلسفة العربية الاسلامية في فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، فهذه تحتاج إلى ايضاح، إذ ينبغي –كما يقول د. مروة– أن نبدأ الكلام هنا بواقع تاريخي كان عاملاً مؤثراً في تمكين الفلسفة العربية من القيام بهذا الدور المؤثر، وهذا الواقع هو قيام دولة عربية، خلال القرون الوسطى، كان ينشأ ضمنها دول متعددة مرتبطة كلها ثقافياً – على الأقل– بدولة الخلافة الاسلامية في المشرق، على اختلاف مراكزها بين سوريا والعراق ومصر.

بالتالي فإن قيام هذه الدول في بلدان متعددة "القوميات" والأقاليم، كان هو العامل الخارجي الذي خلق الممهدات الضرورية لاندماج أنواع من الثقافات في الثقافة العربية، وهذا الواقع نفسه مهد أيضاً لاندماج هذه الثقافة العربية المتعددة المصادر بالثقافة الأوروبية التي اهتمت بدورها بدراسة هذه الثقافة العربية"([4]).

لكن قبل ان نذكر المظاهر الملموسة لتأثير الفلسفة العربية على فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، علينا أن نحدد الفوارق الاجتماعية التي تنعكس في كل من الفلسفتين، فانه حين يقال الان: "فلسفة القرون الوسطى" يكون المقصود أولاً فلسفة المجتمع الاقطاعي الأوروبي، وثانياً فلسفة المجتمع الاقطاعي العربي – الاسلامي، وهنا لابد من الإشارة إلى انه بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هي – كما يؤكد د. حسين مروه– علاقات الإنتاج الاقطاعية، أي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد، فان الاقطاعية في أوروبة تختلف عن الاقطاعية في الشرق، وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية أخذها مؤسسا الماركسية (ماركس، أنجلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور: "علاقات الإنتاج الاسيوي"، وقد انعكس هذا الاختلاف في الفلسفة انعكاساً واضحاً.

ومن الملامح التاريخية البارزة التي تشير إلى هذا الواقع وإلى انعكاساته في الفلسفة، ان أوروبة انقسمت، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الممركزة، إلى امارات، ثم نشبت الحروب بين هذه الامارات في سبيل تجميع الامارات الصغيرة حول الاقطاعيات الكبيرة، فكان أن نشأ عن ذلك بدء عملية تشكيل القوميات الأوروبية، التي استمرت طوال القرون الوسطى حتى بلغت نهايتها في القرن التاسع عشر، وخلال هذه العملية كان الفاتيكان الأساس الوحيد للتمركز في أوروبة. فتحول – أي الفاتيكان– بذلك إلى دولة تسيطر على الاقطاعيات الأوروبية، مع بقاء الصفة الدينية المسيحية مميزة له"([5]).

هذا في حين كان الأمر على العكس في نطاق الامبراطورية العربية – الاسلامية –كما يؤكد بحق د.مروه– "اذ كانت دولة الخلافة تحكم بصفتها السلطة الدينية والمدنية معاً، فلم تكن هناك سلطتان منفصلتان، وكانت هذه الدولة الشمولية ممثلة للنظام

الاجتماعي الاقطاعي بكامله، وبالعكس، حين أخذت تنشأ الامارات والدويلات المستقلة نسبياً ضمن دولة الخلافة، اخذت تجري عملية تفتيت الاقطاعية الممركزة، وبسط سيطرة الطابع العسكري على التشكيلة الاقطاعية، الذي كان يعمق أسباب ضعفها وتخلف الإنتاج الريفي وانهاك القوى المنتجة الريفية.

وبذلك كانت العلامات المميزة للطابع الإنتاجي العام تتداخل وتضيع الحدود الواضحة بينها، بحيث لا يتميز هذا الطابع الإنتاجي: هل هو ريفي، أم حرفي، أم تجاري، ام هو كل ذلك؟.

ان انعكاسات هذين الواقعين المختلفين، على الفلسفة، كانت تظهر كما يلي:

في أوروبة ظهرت باتجاه لاهوتي صرفا يدور حول قضية وحيدة، هي قضية الله، وكاد ينحصر التفكير الفلسفي كله، خلال القرون الوسطي، في قضية العلاقة بين الله والمسيح ومريم، بالإضافة إلى قضية: كيف خلق الله العالم؟، كما سادت موضوعة الخلق من عدم مع فكرة التثليث، وفكرة الخطيئة الأصلية للإنسان.. وكان الفاتيكان يستند بسلطته إلى هذه الموضوعات الثلاث الأخيرة"([6]).

أما في الشرق الاسلامي، فظهرت تلك الانعكاسات –كما يرى د. مروة– " باتجاه نحو الإنسان والطبيعة من حيث المضمون، وباتجاه نحو الله من حيث الشكل.

فمنذ بدأ التفكير الفلسفي في تاريخ تطور الفكر العربي – الاسلامي، بدأ بقضية الإنسان على يد القدرية، ثم المعتزلة الابراز حرية اختيار الإنسان ومسؤوليته عن افعاله، في مقابل الجبرية التي ظهرت تعبيراً عن ايديولوجية السلطة الحاكمة باسم الارادة الالهية كقدر محتوم على الناس.

وقد ظلت قضية الإنسان هذه من المحاور الاساسية للفلسفة العربية – الاسلامية حتى ابن رشد، أي حتى الذروة التي وصلت اليها بفكر ابن رشد.

لكن الأمر المميز هنا أن معظم المفكرين الذين بنوا حركة التفكير الفلسفي هم من الفئات الاجتماعية الوسطى، لا سيما فئة المهنيين (لنلحظ أسماء: النظام، العلاف، الخياط، العطار، الغزالي، الخ..)، فضلاً عن كون معظم هؤلاء أيضاً من أقوام غير

عربية، وكون السلطة السياسية في العصر الاموي نظرت اليهم نظرة استعلاء. كل ذلك كان عاملاً في توجيه الفكر الفلسفي، منذ البدء، توجيها أيديولوجياً في معارضة أيديولوجية الدولة القائمة، وذلك كله كان من عوامل تكوين النزعات المادية في الفلسفة العربية بأشكالها ذات الخصائص التاريخية المتميزة .

وبالتالي ليس عبثاً أن مؤرخي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية يحددون انتهاء المرحلة الأولى لهذه الفلسفة وابتداء مرحلتها الثانية بالفترة الزمنية التي تعرف فيها الأوروبيون على الفلسفة العربية.

ففي ذلك الحين كان مستوى التطور الاقتصادي في العالم العربي أعلى منه في أوروبة بما لا مجال معه لمقارنة، إذ كان لا تزال تسير في أوروبة بقايا نظام الاقتصاد الطبيعي ضمن الامارات الاقطاعية، مع أن الاقتصاد البضاعي – النقدي كان يتوطد ويزدهر في العالم العربي، ويفتح لنفسه أسواقاً خارجية حتى في بلدان بعيدة كروسيا وبعض بلدان اسكندينافيا .. لذا لم يظهر فلاسفة أوروبيون أثناء تلك المرحلة بالمعنى الدقيق للفلاسفة، حتى ظهرت فلسفة توما الاكويني (1225 – 1274)، أي بعد نهاية ازدهار الفلسفة العربية"([7]).

فقد برز طابع الاتجاه نحو الطبيعة في فلسفة الاكويني متأثراً بالفلسفة العربية حين كانت هذه الفلسفة قد أخذ نفوذها يتسع في أوساط المفكرين الأوروبيين، وكان علماء الطبيعة العرب، أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي وابن سينا، قد بدأت اسماؤهم تتألق في تلك الأوساط وتثير فيها الاحساس بالحاجة إلى الاطلاع على منجزاتهم في الفلك والكيمياء والطب والبصريات والتشريح والرياضيات، رغم ما كان يثار في الأوساط الشعبية الأوروبية من روح العداء للعرب واليهود حينذاك.

كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة، علاقة أساسية – كما يؤكد د. مروه– " بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان هو الدافع – ابتداء– لتحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة.

من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي، وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. ان هذه البداية كانت الطريق الأولى لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية"([8]).

أما عن تأثير الفلسفة العربية الإسلامية على أوروبا، فإن الحديث هنا يبدأ بالإشارة إلى مجمل الأفكار التي كانت سائدة في أوروبا، قبل اتصالها بالفلسفة العربية، وخاصة نظرية خلق العالم من العدم وفق "أفلوطين" و "الكتاب المقدس"، ثم "بدأت في التعرف على نظرية الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وغيرهم..) التي تسربت إلى أوساط الفلسفة الأوروبية. نعني بها النظرية التي ترفض فكرة الخلق من العدم. ومنذ عرف الأوروبيون فلسفة ابن سينا، ظلوا يستندون إلى افكاره في الطبيعة ونظرية الخلق حتى نحو القرن الثامن عشر"([9]).

وعن طريق الفلسفة العربية (ابن سينا، وابن رشد) دخلت فكرة الحقيقة "المزدوجة" (الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية) إلى الفلسفة الأوروبية القروسطية، وان كان الواقع ان الفلاسفة العرب لم يكونوا يقصدون هذه "الازدواجية" حقيقة، بل كان ذلك قناعاً لاخفاء فكرتهم عن وحدانية الحقيقة الفلسفية.

وكان من أثر تغلغل تعليم ابن سينا وابن رشد في أوروبة القرون الوسطى أن أخذ المنطق يشغل مكانة كبيرة.

وبعد أن كانت الكنيسة في أوروبة القرون الوسطى لا تعترف بغير الكتاب المقدس مصدراً لمعرفة الله، اعترفت بأرسطو طريقاً أيضاً لهذه المعرفة منذ تعرفت على الفلسفة العربية.

ومن الحقائق التاريخية، في هذا المجال، ان توما الاكويني تأثر بالفلسفة العربية، اذ درس ابن سينا وابن رشد مدة طويلة، ومنها تعرف على فلسفة أرسطو، بقراءة الترجمات العربية لها، اذ كان –أي الاكويني– يعرف اللغة العربية.

فمن المعروف تاريخياً انه لم يبدأ الكلام في أوروبة عن الطبيعة، ومحاولة معرفة ماهية الطبيعة، الا منذ تعرفوا هناك فلسفة ابن سينا. فلما اخذ اسم ابن سينا يتغلغل في

أوساط فلاسفة القرون الوسطى الأوروبيين، أخذ يجري الكلام عندهم على مسألة تصنيف الاشياء الطبيعية إلى الحي والجامد، ومسألة الحركة في الطبيعة، إلخ.

" لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سيناء وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلماً بها عند جوردانو برونو (1548 – 1600) مثلاً، وبيترو بومباناري (1464 – 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية اللالحاد استناداً إلى كونه رشدياً. وكذلك الفيلسوف الايطالي الآخر برنارديو تيليزيو (1508 – 1588) الذي تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة"([10]).

لقد "كان تأثير الفلاسفة العرب، كالفارابي، وابن سيناء، وابن رشد، في الفلسفة الغربية أشد ما يكون في الفلسفة الطبيعية، والميتافيزيقية (الإلهيات في لغة الفلاسفة العرب والمسلمين)، وعلم النفس، بل وامتد إلى علم المنطق والأخلاقيات، فقد أُنتجت أول ترجمات عربية–لاتينية في نهاية القرن الحادي عشر في إيطاليا، والتي نقلت بدورها المواد الفلسفية إلى أوروبا اللاتينية، وكانت ترجمات لكتب في الطب والفلسفة الطبيعية.

كما لم تصبح أعمال ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية متوفرة في الجامعات الناشئة حديثًا إلا بعد وفاته بثلاثين عامًا، أي قرابة عام 1198، بلغت الفلسفة الطبيعية العربية الغرب اللاتيني أبكر من باقي المجالات الفلسفية الأخرى، حيث نُقل كم هائل من المواد الفلسفية من التراث الإغريقي العربي إلى الغرب اللاتيني، كترجمات النصوص الطبية والفلكية في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر"([11]).

وبالتالي أصبح تأثير العربية في الفلسفة الطبيعية ضخمًا بعد الترجمة لكل من ابن سينا وابن رشد، بل وطال أثر المصادر العربية، والتي يتزّعمها شروح ابن رشد، إلى مجالات أخرى كالفيزياء، والكوزمولوجيا (علم الكونيات)، وعلم الحيوان، وفي هذا الجانب، يعدّ كتابي"الإلهيات"و"الشفاء"لابن سينا، ويُشار إليه هنا بميتافيزيقا ابن سينا

وكتاب "تفسير ما بعد الطبيعة"لابن رشد، أكثر مصدرين عربيين أهمية للميتافيزيقا اللاتينية في القرون الوسطى"([12]).

يقول الشهيد المفكر د. حسين مروه: "كانت فلسفة ابن سينا تتويجاً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر، وهو تاريخ قصير بالقياس إلى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية، ولكن، رغم هذا الزمن القصير نسبياً، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي – الاسلامي ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية، فهي – من ناحية أولى– أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الاديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (الرها، نصيبين، حران، جنديسابور) في الشرق، وهي (أي الفلسفة العربية) – من ناحية ثانية– طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة"([13]).

هكذا انتقل فكر علماء وفلاسفة المسلمين إلى اللغة اللاتينية التي كانت لغة العلم والجامعات في كل أنحاء أوروبا آنذاك.

فقد كانت اللغة العربية عندئذ هي لغة التقدم والحضارة، في حين أن اللغة اللاتينية التي كانت تهيمن على أوروبا المسيحية كانت فقيرة بالفكر والعلم والفلسفة، كانت مجرد لغة دين ولاهوت مسيحي، وهذا ما يشهد عليه الفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون الذي عاش في القرن الثالث عشر.

كما لا ينبغي أن ننسى أهمية الترجمة العلمية، فالواقع أن اهتمام علماء أوروبا تركز آنذاك على ترجمة كتب الرياضيات والعلوم العربية، فالغرب تعرف إلى الأرقام، وبشكل خاص على رقم الصفر، عن طريق الحضارة الإسلامية، وكان ذلك عن طريق ترجمة كتب الخوارزمي، ثم ترجموا أعمال ثابت بن قرة، وهو العالم العربي المختص بهندسة إقليديس وفيثاغورث وأرخميدس، وكذلك ترجموا كتب علم الفلك والطب العربية، وأما في مجال علم البصريات فقد ترجموا أعمال العالم العربي الكبير الحسن بن الهيثم.

أما على صعيد علوم الطب، فقد برز أشهر أطباء ذلك الزمان، وهو ابن سينا، عبر كتابه القانون الذي يعتبر أشهر كتب الطب في ثقافة اللغة العربية.

وبالنسبة للأدوية والأغذية الطبية، برز ابن البيطار، الذي اشتُهِرَ بكتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية الذي يعتبر موسوعة في علم النبات والأدوية المفردة، وقد أورد فيه حوالي (3000) صنف من الأعشاب الطبية، وحوالي (1500) دواء منها حوالي (400) لم تكن معروفة عند الإغريق" ([14]).

وفي هذا السياق، يقول "بيتر آدامسون في كتابه "الفلسفة في العالم الإسلامي" أشار إلى الفلسفة في العالم الإسلامي بانها كانت بمثابة فضاء فكري مفتوح تلاقت فيه أهم عقول هذا العالم من كل الأديان والطوائف واللغات لتصنع معاً مناخ جدل فلسفي حضاري، طرحت فيه أسئلة الوجود الكبرى، وحوكمت فيه كل الافتراضات والعقائد.

فالدولة الإسلاميّة في عصورها الزاهرة –كما يذهب آدامسون– كانت بمثابة فضاء تلاق للفكر عابر للطوائف والعواصم وحتى اللغات، دون قيود مرجعيات طوائفهم أو قومياتهم ليقدموا للأمة جميعها خلاصة فلسفة البشريّة وخبرتها، وهي الظاهرة التي استمرت عدة قرون إلى ما بعد سقوط آخر معاقل الأندلسيين في غرناطة (1492)"([15]).

ومعلوم –كما تضيف ندى حطيط– "أن المسيحيين الأوروبيين –كما يقول بيتر أدامسون– "كانوا يعتبرون العرب أساتذتهم في ذلك الزمان، وكانوا يُقِرُّونَ بتفوقهم عليهم في مجال العلم والفلسفة. ولكي ينهضوا ويلحقوا بالعرب فإنهم راحوا يترجمون كتبهم العلمية والفلسفية وبخاصة كتب ابن سينا، والفارابي، وابن رشد، والغزالي، وابن باجة، الخ"([16]).

وفي هذا السياق، أشير، إلى أن الحضارة العربية الاسلامية قدمت للأوروبيين المعارف الأساسية في شتى المجالات العلمية، والفلسفية، والطبية، والهندسية، والزراعية، والفلكية، وغيرها، وبناء على ذلك راح علماء أوروبا ومثقفوها يشيدون حضارتهم الحديثة التي أقلعت لاحقاً وسبقتنا بمسافات طويلة وعميقة.. وأصبحوا ينظرون إلينا بنوع من

الاستعلاء العنصري، ولكن بقيت فيهم بعض الأصوات المنصفة أو الموضوعية التي تتحدث عن الإرث العربي ودوره في تعليم الغرب وتثقيفه عندما كان لا يزال يغط في ظلام العصور الوسطى، ونذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر أعمال بعض المستشرقين الأروبيين أمثال فرانسوا بورغا وأولييفه روا وجان بيير فيليو وكارين ارمستروغ ونولدكه وفيلهاوزن.. وغيرهم.

في هذا الجانب، نستذكر المفكر الراحل أ. محمود أمين العالم الذي عُرِف عنه اهتمامه الكبير بالفلسفة الإسلامية وتراثها الإنساني، وذلك إنطلاقاً من قناعته بأن "تراثنا العربي الإسلامي يزخر بأرقى ما وصل إليه الفكر البشري من إضافات فكرية وفلسفية، لقد استطاع وهج الفلسفة العربية الإسلامية أن يضيء أوربا في عصور الظلام.([17])

**ملاحظة أخيرة حول الفلسفة الإسلامية العربية:**

أخيراً، في قراءتنا للتاريخ المعرفي البشري عموماً، وتاريخ المعرفه والفلسفة الاسلامية خصوصاً، لا يجوز، ولا يمكن تفسير الأحداث التاريخية من منطلق المصادفات أو الرؤى الغيبية، بل يتوجب البحث عن المصالح السياسية والاجتماعية أو الطبقية التي كان لها –وما زال– دور أساسي في تفجير الصراعات الطائفية والدينية المذهبية في تاريخنا العربي الاسلامي، آخذين بعين الاعتبار، أهمية النصوص الدينية والأحاديث، التي قام العديد من الفقهاء وأصحاب المذاهب الدينية بتحويرها واعادة تفسيرها وفق متطلبات هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ الإسلامي، منذ مقتل عثمان بن عفان وبداية الصراع الدموي في موقعة الجمل عام 36هـ، ثم موقعة صفين عام 37 هـ بين علي ومعاوية، وتكريس الدولة الاموية والتوريث في الخلافة، وصولاً إلى موقعة كربلاء عام 61 هـ، ومقتل الحسين بن علي، واشتداد الصراعات الدينية الشكلية الطائفية (سنة وشيعة)، ذات البعد السياسي والطبقي الصريح في الدولتين الأموية والعباسية، دون أن نتجاوز دور بعض المفكرين والفلاسفة والشعراء الذين ابتكروا أفكاراً أقرب إلى العقلانية والنظره الموضوعية للعقل والاستنارة، إلى جانب الفقهاء الإسلاميين الذي مارسوا نوعاً من الاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى

للحضارة العربية الإسلامية، وكان من نتيجة ذلك الاجتهاد، بروز المذاهب التي يتوزع المسلمون بينها إلى يومنا هذا. لكن ذلك الاجتهاد الفكري عموماً، والعقلاني التنويري خصوصاً، توقف منذ بداية القرن الرابع عشر الميلادي تقريباً، وبدأت المجتمعات العربية تعيش حالة من الانقطاع الفكري، حيث تجمد الفكر في مدارس المذاهب الفقهية، وضاق هامش التفسير الحر للشريعة، وأصبح من الصعوبة بمكان الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها طالما استمرت أوضاع التخلف الاجتماعي الاقتصادي والثقافي سائدة على ما هي عليه من جهة وطالما ظلت قوى التنوير العقلاني والديمقراطي على ما هي عليه من الضعف والقصور من جهة ثانية.

([1]) رضا الزواري – قراءة في نشأة الفلسفة – المكتبة التقدمية – ديسمبر 1989 – ص 62

([2]) المرجع نفسه – ص 83

([3]) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية– الجزء الثاني–دار الفارابي – بيروت 1985– ص705

([4]) المرجع نفسه – ص708

([5]) المرجع نفسه – ص708

([6]) المرجع نفسه – ص709

([7]) المرجع نفسه – ص710

([8]) المرجع نفسه – ص711

([9]) المرجع نفسه – ص711

([10]) المرجع نفسه – ص712

([11]) تأثير الفلسفة العربية والإسلامية في الغرب اللاتيني– موسوعة ستانفورد للفلسفة – ترجمة: محمد الرشودي– موقع: حكمة – 2017/6/18

([12]) المرجع نفسه .

([13]) حسين مروة– النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية– الجزء الثاني–دار الفارابي–بيروت 1985 – ص705

([14]) غنار سكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكر– تاريخ الفكر الغربي – ص 41

([15]) ندى حطيط – آدامسون يعيد كتابة تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي – الشرق الأوسط – 18 مايو 2017.

([16]) بيتر أدامسون و ريتشارد تايلور – دليل كامبردج إلى الفلسفة العربية – البيان – 12 فبراير 2007

([17]) إبتسام نصر الصالح– معارك فكرية. صوب الحياة. بالعمل. والعلم !!– الانترنت– موقع:العروبة– 15آذار2015.

# فلسفة عصر الاقطاع في أوروبا منذ القرن السادس حتى الرابع عشر

الحوار المتمدن–العدد: 6720 – 2020 / 10 / 31

**تمهيد:**

ظهرت هذه الفلسفة بعد استقرار وتفعيل دور الكنيسة في الغرب خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وتعاظمت هيمنتها في القرن السادس، بعد الغاء الافلاطونية، واعلان المسيحية دين الدولة الرسمي عام 529م (يوستينيانوس)، فيما عُرف بالعصور الوسطى، التي امتدت منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي، واستمرت حتى بداية عصر النهضة في القرن الخامس عشر.

تُرَكّز فلسفة العصور الوسطى على الرؤى الميتافيزيقه اللاهوتيّة بشكل كبير، أما المبادئ التي ارتكزت عليها جميع أعمال الفلاسفة في العصور الوسطى:

1) تبني رؤى الفلاسفة القدماء، وخاصّةً أفلوطين، والإذعان لسلطة فكرهم، لتكريس أفكار الكنيسة والاقطاع ومصالحهم وامتيازاتهم الطبقية.
2) الالتزام بتنسيق الرؤى الفلسفيّة مع التعاليم الدينية المعبرة عن المصالح الطبقية للملوك وأباطرة الكنيسة.
3) استخدام الفلسفة لحساب اللاهوت المسيحي الرجعي من جهة ولتبرير قهر واستغلال العبيد والأقنان من جهة ثانية.

**الفلسفة المسيحيّة في العصور الوسطى المبكرة:**

حدود فترة العصور الوسطى المبكّرة مسألة جدليّة، ولكن من المتّفق عليه عموماً بأنها تبدأ بالفيلسوف أوغسطينوس (354–430م) الذي ينتمي إلى الفترة الكلاسيكيّة، وتنتهي في أواخر الفرن الحادي عشر؛ أي في بداية فترة القرون الوسطى العليا.

بعد انهيار الإمبراطورية الرّومانية، عاشت أوروبا الغربيّة في ما يُعرف بالعصور المظلمة، وكان التّعليم مقتصر على الأديرة؛ وكان الفكر المسيحيّ البابويّ في تلك الفترة يميل لأن يكون بديهيّاً صوفيّاً، لا يعتمد على العقل والحجّة والمنطق، ويركّز بشكل

كبير على العقائد الغامضة في فلسفة أفلاطون وأفلوطين، ويقلّل من تركيزه على التفكير المنهجيّ في فلسفة أرسطو؛ حيث كان أرسطو غير معروف في الغرب في تلك الفترة.

كان للفلاسفة الرّومان تأثير كبير على تطوّر فلسفة القرون الوسطى وخاصةً الفيلسوف أوغسطينوس الذي اعتبره بعض المؤرخين، أعظم من باباوات الكنائس، حيث قدم الكثير من كتاباته الفلسفيّة التي تناولت مواضيع لاهوتية سكولائية مثل: الحقيقة، والله، والرّوح البشريّة، ومعنى التّاريخ، والدّولة، والخطيئة، والخلاص؛ وكانت هذه الكتب من بين أهم المراجع الدينية اللاهوتية والفلسفية طوال ما يقرب من ألف عام.

وفي هذا الجانب، كانت الاديرة المسيحية بمثابة القلاع التي تم اقامتها وسط مساحات شاسعة من الأراضي، مما كان له أثراً كبيراً في توفير عوامل تطوير مراكز للعمل الزراعي على النمط الاقطاعي، جنباً إلى جنب مع إقامة المؤسسات الفكرية التابعة للكنيسة في ذلك العصر تعزيزاً للعوامل والتراكمات التي انضجت ظهور النظام الاقطاعي في أوروبا.

كان ظهور الاقطاعية (القنانة) في اوروبا الغربية على أنقاض مجتمع الرق، وكان الفلاحون، الذين يعملون في أراضي الاقطاعيين، والاقطاعيون، الذين يستغلون جهودهم والذين تركزت السلطة بأيديهم، يشكلون الطبقتين الاساسيتين في المجتمع الاقطاعي.

إلى جانب هاتين الطبقتين الاساسيتين كان هناك الحرفيون، المتحدرون من أوساط الفلاحين، والتجار، وكان رجال الكنيسة يلعبون دورا بالغ الأهمية في حياة المجتمع، ذلك أن تملك الكنيسة لمساحات واسعة من الاراضي جعلها تمثل قوة اقتصادية – اجتماعية كبيرة.

وفي هذا السياق أشير إلى أن "المسيحية لم تقض على الوثينة، بل تبنتها، ذلك أن العقل اليوناني المحتضر عاد إلى الحياة في صورة جديدة في لاهوت الكنيسة وطقوسها، وأصبحت اللغة اليونانية، أداة الآداب، والطقوس المسيحية، وانتقلت الطقوس اليونانية الخفية إلى طقوس القداس الخفية الرهيبة،

ولما أن فتحت المسيحية([1]) رومة انتقل إلى الدين الجديد بناء الدين الوثني القديم؛ فقد انتقل إليه –كما يقول ديورانت– "لقب الحبر الأعظم، وعبادة الأم العظمى، وعدد لا يحصى من الأرباب التي بثت الراحة والطمأنينة في النفوس، والإحساس بوجود كائنات في كل مكان لاتدركها الحواس، وبهجة الأعياد القديمة أو وقارها، والمظاهر الخلابة للمواكب القديمة التي لا يعرف الإنسان بدايتها"([2]).

"إن هذه كلها انتقلت إلى المسيحية كما ينتقل دم الأم إلى ولدها، وأسرت رومة الأسيرة فاتحها، وأسلمت الإمبراطورية المحتضرة أزمة الحكم والمهارة الإدارية إلى البابوية القوية، وشحذت الكلمة المواسية بقوة سحرها مافقده السيف المفلول من قوته؛ فحل مبشرو الكنيسية محل جيوش الدولة، وأخذ هؤلاء يجويون الآفاق في جميع الجهات متتبعين الطرق الرومانية؛ وعادت الولايات الثائرة بعد أن اعتنقت المسيحية إلى الاعتراف بسيادة رومة، وبداية الخطوات الأولى صوب عصر الاقطاع"([3]).

تأسست الاقطاعية في اوروبا في العصور الوسطى على أنقاض مجتمع الرق وكان الفلاحون الذين يعملون في أراضي الاقطاعيين، والاقطاعيون الذين يستغلون جهودهم، يشكلون الطبقتين الأساسيتين في مجتمع العصور الوسطى الاقطاعي، وقد لعب رجال الكنيسة دوراً بالغ الأهمية في حياة ذلك المجتمع، وفي تكريس النظام الاقطاعي.

" ولم يكن النظام الاقطاعي الذي نشأ نتيجة لهذا الصراع إلا وسيلة لجأ إليها الرجل العادي للحصول على قسط من الأمن لنفسه بان يضع نفسه تحت حماية الزعيم أو الأمير الاقطاعي الجديد، مهما كلفه ذلك من فقدان لحريته.

ومن ناحية أخرى، رأى أنصار الزعيم الشخصيون ان الاقطاعية نظام أصلح من الحروب بين القبائل، فاستقروا على الارض المهداة إليهم من زعيمهم، هكذا ظهر شيئاً فشيئاً نظام لا مركزي ذو تنظيم ارستقراطي أخذ يشن حرباً طويلة، بطيئة، من أجل الحصول على السلطة المركزية من جديد"([4]).

في هذا الجانب، يقول جون لويس "هناك قوتان لعبتا دوراً هاماً في هذا التطور: تطور النظام الملكي الذي صحبه قيام الدول القومية وتكوين الجيوش المحترفة في بعض الاحيان من ناحية، ثم ظهور الكنيسة المنادية بمجتمع عالمي ونظام اخلاقي اجباري وقانون ديني من ناحية أخرى، فقد"كان البابا جريجوريوس الأكبر (من 590 حتى 604) من اعظم رجال الكنيسة في العصول الوسطى، كما كان بمثابة همزة الوصل بين العصرين القديم والوسيط، وكان أول ناسك يعتلي كرسي البابوية، كما كان أول بابا لجأ إلى الاجناس الجديدة في الغرب كيما يعيد إلى روما امبراطوريتها التي فقدتها، كان منظماً فذاً ونابغة دينياً لا ينازع، فقد نجح في تقديم العقيدة المسيحية إلى الأجناس البربرية التي سيطرت عليها الكنيسة في صورة تناسب عقليتها الساذجة"([5]).

**العقل والإيمان بداية العصر الاقطاعي:**

تنطرح مسألة العلاقات بين العقل والايمان على نحو يبعد أن يكون بسيطاً، "فمؤسسة كالكنيسة ليست منظومة من حقائق نظرية، يمكن للعلم وللايمان أن يتفقا أو يختلفا بصددها؛ فهي تفرض نفسها بادئ ذي بدء على نحو ما يفعله الكيان السياسي أو القواعد القانونية: ولقد كانت الغاية التي رمت اليها الأوغسطينية أن ترسي بصفة نهائية أسس حاضرة روحية، ومن جهة أخرى "أخذ الفكر الوسيطي في ما يتصل بالالهيات عن القديس أوغسطينوس المأثور الأفلاطوني المحدث، فالله هو العقل بالمعنى السامي، منبع المعقول؛ ومعرفة الله أو رؤيته هي بمثابة الحد الأعلى لكل معرفة عقلية، وعلى منوال أفلوطين، يعتقد القديس أوغسطينوس أنه "متى فرغت النفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، فستجترئ عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة، بل والد كل حقيقة، وفيما دون هذه الرؤية، التي هي وقف على القلة القليلة، "تبصر النفس العاقلة، المتحدة اتحاداً طبيعياً بالمعقولات، الحقائق على ضوء لاجسمي، طبيعته من طبيعتها"([6]).

إن روح هذا العصر، تتجلى بوجه خاص في التآليف التي وُضِعَت في كيفية تثقيف رجال الدين، والتي رّدَّتْ بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كل علم إلى معرفة حقائق

الدين، وهي معرفة محتواة بين دفتي علم "الكتاب المقدس"، وفق مقولة: "إن أُس الحكمة وكمالها العلم بالكتب المقدسة"، فقد "كان قوام النتاج الأدبي لذلك العصر، شروحاً لا يحصى لها، للتوراة (وعلى الأخص خلق الله للعالم في أيام ستة) وللأناجيل ولرسائل الرسل؛ وما كانت هذه الشروح تعدو على أية حال أن تكرر وتُضَخِّم شروح كبار فقهاء الكنيسة في العصور السابقة، وعلى الأخص منهم القديس هيلاريوس أو القديس أوغسطينوس"([7]).

أخيراً، من المفيد الإشارة إلى تأثير الافلاطونية الجديدة في الديانة المسيحيه، نتيجة للأزمة الروحية، التي عصفت بالمجتمع العبودي القديم، ولذا فانها لم تشارك الايديولوجية المسيحية عددا من أفكارها، فحسب، بل وكان لها الاثر الكبير على تطور التعاليم المسيحية اللاحقة"([8])، باتجاه المزيد من التعاليم الغيبيه الرجعية، فقد كانت تعاليم الافلاطونية الجديدة، بالمقارنة مع فلسفات أفلاطون وأرسطو، ظاهرة تدهور وانحطاط.

ومما عزز من سلطة الكنيسة، " أن الامبراطورية الرومانية تعرضت لغزوات كثيرة في القرنين الخامس والسادس، أدت إلى تمزيقها وتقسيمها إلى دويلات، يقف على رأس كل منها ملك أو أمير، فكانت النتيجة أن مركز الحكام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي تضاءل إلى حد كبير، مما جعل الفرصة مواتية جدا للكنيسة لبسط هيمنتها على كل مقاطعات الامبراطورية المقدسة، وبذلك أصبحت الاقطاعي الأكبر، الذي كان يضطر كل الاقطاعيين الآخرين، بما فيهم الامراء والملوك، إلى الرضوخ لسلطانه في كثير من الاحيان" ([9]).

والحق –كما يقول د. حامد خليل– "ان ما فعلته الكنيسة حين اضطلعت بمهمة تفسير "كلمة" الله، إنما كان يخدم قبل كل شيء تكريس القيم الاقطاعية المتمثلة أساساً بالخضوع والاستسلام، والانقياد، وكَبْتْ الطبيعة البشرية، والإنسلاخ عن الحياة، وخنق الحرية، واستئصال العقل، والقضاء على كل مقومات الابداع، والاسترسال في الأوهام، والتعلق بالخرافات وبكلمة واحدة، اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن العالم الذي يعيش فيه، وعن المستقبل الذي ينشده، وأخيراً عن الله ذاته"([10]).

ثم ننتقل إلى العصور الوسطى، بمعنى الكلمة الاصلي، "عندما نادى البابا جريجوريوس السابع (من 1073 حتى 1085) بسلطة عالمية تستمد قوتها من الله (البابوية، وعلى الجميع أن يطيعوها ويكون جميع ملوك العالم مسؤولين أمامها فيما يتعلق بصلاحية الحكم"([11]).

" والأخطر من ذلك أن فكرة الله التي كانت الفكرة المحورية التي تأسست عليها حياة الإنسان بكافة أوجهها الطبيعية والروحية وعلاقته بالإنسان الآخر والمجتمع، والتي يفترض أنها وليدة نشاط فاعل وحر وخلاق لعقل الإنسان، تحولت في ذلك العصر إلى فكرة "الوسيط" المتمثل بطبقة الاكليروس التي كانت تتربع على قمة الهرم الاجتماعي، أي أن الله لم يعد ذلك الكائن القريب من الإنسان، الذي يكون في مقدور هذا الاخير التوجه مباشرة إليه، على العكس من ذلك، فقد أقصاه الاكليروس عن العالم ككل، وعن عالم الإنسان على وجه التخصيص، وحلوا محله بدعوى أنهم وسطاء بينه وبين البشر.

وقد ترتب على ذلك أن أصبح على الإنسان أن يتوجه مباشرة إليهم، إن شاء الظفر برضاء الله، وتعين عليه أن ياخذ بالتفسير الذي يقدم له لكلمة الله، ويسلم به، دونما اعتراض أو مناقشة أو تدبر، ولم يبد ذلك بالامر الذي يدعو إلى الدهشة، فالكاهن هو المسؤول أمام الله يوم الحساب عن أرواح جميع المسيحيين دونما استثناء، وإذن فمن الطبيعي أن يكون هو نفسه "الوسيط" الذي ينبغي إقامة الحوار معه، أو على الاقل ممثل الله في الارض. وفي كلتا الحالتين، فإن ما يقوله يتعين قبوله على أساس أنه هو ما يأمر به الله.

ولا شك أنها كانت فرصة مواتية لظهور طبقة الاكليروس "الوسيطة" كتعبير دقيق عن حالة ذلك العصر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية"([12]).

فقد هيمنت الايديولوجية الدينية على الحياة الفكرية في هذا العصر حيث تحولت الفلسفة إلى خادمة للاهوت عبر طابعها الرجعي التصوفي وكان مبررها ان الحكمة والمعرفة تتم فقط عبر الوجدالصوفي([13]) ورفض التجربة او طريق العقل، لقد انحطت

الفلسفة في هذا العصر إلى درك التصوف والسحر والاساطير، وارتدى صراع الطبقات فيه شكل خافت من الصراع الديني.

لقد ترافقت الهيمنة الأيديولوجية للكنسية مع هيمنتها المادية وثرواتها المتراكمة، فقد "دعم الاباطرة الكنيسة في القرون الأولى من قيامها، حيث امتصت الكنيسة تدريجيا سلطة الملوك والاباطرة، ونمت نموا كبيراً في عددها وثروتها ونفوذها، وفي نحو القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تملك ثلث الأرض في أوروبا، وامتلات خزائنها بتبرعات وهبات الأغنياء والفقراء. واستطاعت ان توحد لمدة الف سنة تقريباً معظم شعوب القارة الأوروبية، لقد القت الكنيسة بعقيدة محدودة ومحددة طوقت بها العقل الأوروبي اليافع في العصور الوسطى، واحاطت هذه العقيدة العقل الأوروبي كما تحيط الصدفة الحيوان البحري الصغير في داخلها. لقد تحركت الفلسفة المدرسية (السكولائية)([14]) من داخل هذه الصدفة الضيقة من العقيدة والايمان إلى العقل، وعادت ثانية إلى الوراء في دائرة مخيبة للأمل، ومثبطة للعزيمة. وفي القرن الثالث عشر تحرك العالم المسيحي وتنبه بما ترجمه العرب واليهود عن فلسفة أرسطو، ولكن سلطة الكنيسة كانت لا تزال قوية لتأمين نفسها عن طريق توما الاقويني وغيره بتحويل فلسفة أرسطو إلى فلسفة إلهية للقرون الوسطى" ([15]).

**المسيحية والفلسفة في القرون الوسطى :**

عَبَّرتْ الأفلاطونية الجديدة، وبمقدار ما الرواقية المتأخرة، عن ذلك التوق الديني الذي استفاق من جديد، فوجدت المسيحية فيها، تربة صالحة لنموها، وجذبت المسيحية أعداداً هائلة من الناس بعد إعلانها "أنها الأمل الوحيد لهم، على الرغم من الشرور السائدة، كان هناك أمل لكل واحد من البشر، وفوق ذلك كله، هناك أب سماوي يمد برحمته الخطاة والأتقياء، ويخلصهم سواء بسواء"([16]).

في اول الأمر، نجد تأليفاً بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة، على الرغم من أن الرواقية المتأخرة أدت دوراً أيضاً، وساد ذلك التأليف اللاهوتي من حوالي عام 300 إلى العام 1200 بعد الميلاد، شاملاً معظم القرون الوسطى.

وفي القرن الثالث عشر، عندما اكتشف العالم المسيحي الغربي أرسطو من جديد حصلنا على تأليف بين المسيحية والأرسطية، وصار ذلك التأليف اللاهوتي الفلسفة السائدة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وفي تلك المرحلة "كانت الفلسفة واللاهوت فرعي التعليم الرئيسيين اللذين زعما أنهما يؤديان إلى الرؤية الصحيحة، لذا، كان من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الإيمان والعقل علاقة مركزية في تلك الفترة. وغالباً ما كانت تقدم العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللاهوت في القرون الوسطى كما لو أن اللاهوت، بمعنى ما، قبض على الفلسفة بقبضة محكمة، أي كانت الفلسفة هي "الضحية"([17]).

في هذا الجانب، أشير إلى أنه، على الرغم من هيمنة الكنيسة، إلا أن القرن الثالث عشر، شهد تتويجاً للفلسفة اليونانيّة، حيث نمت مدارس التّرجمة في إيطاليا وصقلية، وفي نهاية المطاف في بقيّة أنحاء أوروبا، كما تطوّرت الجامعات في المدن الأوروبيّة الكبرى خلال تلك الفترة، لكن القوى الدينيّة المتنافسة داخل الكنائس، بدأت النّضال من أجل تكريس السّيطرة على الحياة السياسيّة والفكريّة؛ وكانت القوى الرئيسيّة التي تأسست في تلك الفترة: الفرنسيسكان والدومينيكان.

أسس فرنسيس الأسيزي في عام 1209م الفرنسيسكان، الذين إلتزموا بالدفاع عن لاهوت أوغسطين وفلسفة أفلاطون وأفلوطين، وقالوا أن العقل لا يستطيع اكتشاف الحقيقة، إلا عندما تكون الفلسفة مضاءة بالإيمان الدّيني، أمّا النّظام الدومينيكي الذي أسّسه القديس دومينيك في عام 1215م، ركّز أكثر على استخدام العقل والاستفادة من المصادر الأرسطويّة الجديدة المستمدّة من الشّرق ومن إسبانيا؛ كان أهم وأبرز فلاسفة هذا النظام "توما الأكويني" الذي استعمل في النّهاية العقلانيّة اليونانيّة والعقيدة المسيحيّة لتعريف الفلسفة الكاثوليكيّة، ركّز الأكويني على العقل والحجج المنطقيّة، وكان أوّل من استعمل الترجمة الجّديدة للكتابة الميتافيزيقيّة والمعرفيّة لأرسطو.

**البابا والملك في القرون الوسطى.. حاكمان في دولة واحدة :**

لم تتميز القرون الوسطى التي امتدت من حوالي العام 400 بعد الميلاد إلى العام 1500، بنظام اجتماعي متجانس ومستقر، كما كانت الفروق الجغرافية عظيمة أيضاً،

مع ذلك يمكننا، بشكل مجمل، أن نقول " إن نظام الحكم الرئيسي في القرون الوسطى كان نظاماً إقطاعياً بأشكال مختلفة، ونعني بذلك المجتمع الذي تكون فيه العلاقة بين الملك (أو الإمبراطور) وطبقة النبلاء لها صورة عقد متبادل مشترك، يمنح الملك بحسبه النبلاء (الأتباع) إقطاعيات، ويتعهد النبلاء مقابل ذلك بالدعم العسكري وبضرائب يقدمونها للملك.

وهناك أيضاً عقد بين الأتباع والفلاحين يقضي بأن يحمي التابع سكان إقطاعيته، على أن يقدم هؤلاء بدورهم جزءاً من المحصول للتابع "([18]).

" تَمَكَّنَ ذلك النظام الإقطاعي من أن يخلق ممالك قوية وضعيفة. غير أن الذي حدث هو أنه حوالي العام 1000 كان الاتجاه إجمالاً نحو تقوية سلطة الدولة، ومع إصلاح أنظمة الاديرة وانتشار النزعة الزهدية في اواخر القرن الحادي عشر (بعد الحملة الصليبية عام 1095)، أصبحت الحاجة إلى الحد بصورة أكثر نجعاً وتحديداً من دور تلك العلوم الدنيوية، ومن ثم تكريس الأفلاطونية الجديدة في إطار عقيدة التثليث المسيحي.

أما القرن الثاني عشر، فقد عَرفَ فيه الفكر تقدماً حثيثاً ومتنوعاً، صاخباً وملتبساً أيضاً: فمن جهة أولى حاجة ماسة إلى المذهبة والوحدة، تولدت عنها تلك الضروب من الموسوعات اللاهوتية التي عُرِفَت باسم الأحكام؛ ومن الجهة الثانية فضول عقلي كبير ترجم عن نفسه في بعض الأوساط بعودة إلى النزعة الأنسية القديمة "([19]).

هذه النزعة الانسانية المتوجة بنظرية في اللاهوت، نلقاها –كما يقول اميل برهييه– من جديد في كتاب السلطة السياسية الذي تتوج فيه الحكمة البشرية، الخلقية والسياسية، بنظرية في الحكومة الالهية، وهذا الكتاب مشرب، في قسمه الخلقي، بالرواقية، ولا جدال في أن هذا المذهب عرف، في ذلك العصر، انبعاثاً حقيقياً توافق مع النزعة الطبيعية، وفي موضع لاحق يثبت يوحنا السالسبوري، بحسب المذهب الرواقي الصحيح، أن "عناية الله لا تلغي طبيعة الاشياء، وأن سلسلة الاشياء(التي هي تعريف القدر بالذات) لا تحرف العناية الالهية"، ويقول يوحنا أيضاً: إن الدولة ينبغي ان تنظم على صورة الطبيعة؛

ويستشهد بهذا الخصوص، على سبيل النموذج الذي يحتذى، بوصف جمهورية النحل نقلاً عن الفلاحيات"([20]).

هذه النزعة الطبيعية، المشربة بالعقلانية الرواقية، تتواكب على وجه لافت للنظر بنظرية ثيوقراطية تُخْضِعْ السلطة الزمنية للسلطة الروحية، فإن "يكن الامير خادم الكهنة ودونهم مقاماً"، فذلك لأنه "من الثابت أن الأمير خاضع، بحكم الشريعة الالهية، لشريعة العدل"، فالكاهن هو اذن الترجمان الأول لتلك الشريعة الالهية التي "يتعين على الأمير أن يضعها دوماً نصب عينيه". وتترافق العقلانية والطبيعية وأولوية السلطة الروحية بصيغ من هذا القبيل: "ان الدولة جسم حي بفضل نعم الله، يوجهه العدل المطلق ويسوسه ضابط العقل"([21]).

وحوالي نهاية القرون الوسطى كان الملك هو المسيطر في أكثر الأحيان، حيث "ترسخت الدول المركزية، وصارت فيها السلطة القانونية كاملة بحلول القرن السابع عشر، ومتمركزة عند الملك الذي صار ملكاً مطلقاً، فبعد أن أصبحت المسيحية الدين المسيطر، حدثت تغيرات سياسية محددة كان لها وقع على الحياة السياسية في القرون الوسطى وفكرها، وتضافرت سلطتان، هما السلطة المدنية والسلطة الكنسية، وتطورت تلك السلطات، وتغيرت العلاقة بينهما بدءاً من القرن الرابع حتى نهاية القرون الوسطى"([22]).

" صحيح أن الكنيسة كانت في اغلب الأحيان تعظ رعاياها بالطاعة للحكام المدنيين، غير ان هذا اللجوء إلى طاعة الحكام المدنيين كان غامضاً، لأن الكنيسة تستطيع أن تسحبه إذا وجدت أن السلطات المدنية لا تطبق المعايير الأخلاقية والدينية، والنقطة الرئيسية هي أن الكنيسة، باعتبارها سلطة مستقلة نسبياً، لها من وقت إلى آخر السلطة السياسية اللازمة لمثل تلك العقوبات، أما نظرياً، فعلى الدولة والكنيسة أن يتعاونا. غير أنه لما كانتا سلطتين مستقلتين نسبياً، ولهما الرعايا نفسهم، فإن ما يحصل في اغلب الأحيان هو أن تنقسم ولاءات الناس، عندما يصعب تقديم ما يستحق البابا والإمبراطور معاً. وعملياً كان من المستحيل التمييز الحاد بين السلطتين المدنية

والكنسية، أي: من لهم السلطة الروحية وحدها، لا بد لهم من أساس اقتصادي ليقوموا برسالتهم، فلا بد من أن يكون لهم مقدار معين من السلطة المدنية. ومن يمسكون بالسلطة المدنية، لابد من أن يكون لديهم سلطة روحية معينة، وبالتالي صارت المسيحية الدين السائد في مجتمع تحكمه سلطتان: الدولة والكنيسة، وكل عضو في المجتمع كان خاضعاً لهاتين السلطتين كليهما، فولاؤه مزدوج. غير أن العلاقة بين السلطتين كانت حبلى بالصراع"([23]).

**النظام الاجتماعي الاقطاعي :**

**نظام الملكية:**

كانت الزراعة هي المصدر الأساسي للثروة في العصور الوسطى، "فقد اتخذت الملكية أشكالاً ثلاثة رئيسية ترتب عليها قيام مجتمع مراتبي استمر بشكل أو بآخر طيلة عشرة قرون:

الشكل الأول هو الملكية المطلقة غير المشروطة بأي شرط من الشروط، وكان الملك والكنيسة هما وحدهما اللذان يتمتعان بهذا الحق بحسب النظرية الاقطاعية، والشكل الثاني هو الالتزام، أما الشكل الثالث فهو الايجار، وهو الذي يعطي بموجبه جزء من غلة الأرض، وليس ملكيتها، لرقيق الأرض أو مستأجرها، شريطة أن يقوم بأداء الإلتزامات الاقطاعية التي يترتب عليها ضمان حمايته من قبل السيد الاقطاعي.

ومن الجدير بالذكر أن منح الأرض للاقطاعي كان ينطوي على اطلاق يده في كافة المسائل الحقوقية والسياسية والامنية التي تتعلق باقطاعيته، دون ادنى تدخل من جانب رجال الملك، أما المبدأ الذي كان يقوم عليه ذلك الشكل الاقطاعي للتملك، فقد كان مبدأ الولاء المتبادل الذي يتمثل في ما على رقيق الارض أو التابع من التزامات اقتصادية وعسكرية تجاه سيده"([24]).

في هذا السياق، نعرض بإيجاز للواجبات التي كان يؤديها رقيق الأرض لسيده، لكي نتبين طبيعة النظام الاقطاعي([25]) وأساليبه في أوروبا، (والتي لم يعرفها الشرق على الإطلاق) لقد كان الرقيق يؤدي لسيده الواجبات التالية([26]):

1. دفع ثلاث ضرائب نقدية في العام.
2. تقديم جزء من محصوله وماشيته، يبلغ في العادة العشر، لسيده.
3. العمل عند المالك بعض أيام السنة مسخراً دون أجر.
4. يتعين على رقيق الأرض أن يطحن حبوبه، ويخبز خبزه، ويعصر عنبه في مصنع المالك، أو تنوره، أو معصرته.
5. تأدية أجر معين مقابل السماح للرقيق بصيد السمك، أو اقتناص الحيوان البري، أو رعي ماشيته.
6. رفع الدعاوي أمام محاكم المالك، ودفع مبلغ معين يتفق عليه نظير ذلك.
7. تلبية دعوة المالك بالانضمام إلى فيلقه إذا نشبت الحرب.
8. تأدية غرامة للمالك إذا ما أرسل الرقيق ابنا له إلى المدينة كي يتعلم، أو إذا وهبه للكنيسة، لأن الضيعة تخسر بذلك يدا عاملة.
9. تأدية ضريبة عن كل ما يحمله ذلك الرقيق من الغلات لبيعه في السوق.
10. الحصول على إذن من المالك إذا أراد الرقيق أن يتزوج هو او أحد أبنائه من خارج نطاق الضيعة، وطبعاً كان يحق للمالك الموافقة على تلك الزيجة أو رفضها.
11. في بعض المقاطعات كان يحق للسيد قضاء الليلة الأولى مع عروس الرقيق.

**التركيب الاجتماعي:**

كانت الملكية –في النظام الاقطاعي– تورث للأبناء، كما كان المركز الاجتماعي هو الآخر، ميراثاً أبدياً للأبناء، وأبناء الابناء، أما في الجيش، فان المراتبية الدقيقة هي التي كانت تحكم تكوينه، فقد كان ينقسم إلى طبقات على أساس الشرف والمنزلة المتحدرين إلى أصحابهما من الملكية التي كانت بحوزتهم، وليس أبداً بحسب الكفاءة أو التضحية.

فالأمير والمركيز والكونت ورئيس الاساقفة، هم قواد الجيش، والبارون والسيد والاسقف ورئيس الدير، هم رؤساء الفرق، وكان الاتباع هم خدم البارونات أو الفرسان،

اما الجنود الذين هم عدة المعركة ووقودها، فقد كانوا من الارقاء، ويليهم في المرتبة حشد من العبيد والخدم يتبعون الجنود من غير نظام ولا قادة .

**النظام السياسي والتشريعي:**

كان من المسلم به بوجه عام، أن تقوم فوارق واختلافات كبيرة في التكاليف والمزايا بين الاشخاص تبعاً للمركز الاجتماعي الذي يتبوأه كل منهم، والذي يقوم بدوره على مركزه الاقتصادي، فلم يكن هناك تشريع يحدد آفاق المسؤولية السياسية وحدودها وضوابطها، وكل ما في الأمر أن المجتمع كان محكوماً بقواعد عرفية تتوارثها الاجيال جيلاً بعد جيل، أهم ما كان فيها هو أن كل تابع تكون في حوذته أرض اقطاعية، يتعين عليه التعهد لسيده الأعلى منه بان يطيعه في كل الامور، سواء في شخصه أو في ماله.

فالمراسيم التي كان يصدرها الملوك في القرن السادس على سبيل المثال، كانت تنص على أنها صدرت بعد التشاور مع "زعماء الامة"، أو مع "الاساقفة والاشراف"([27]).

على "أن الشيء المهم في الامور هو أن أساس النظام السياسي لم يكن المساواة أمام القانون، وإنما كان حق كل انسان في التمتع بالحقوق والمزايا التي يكفلها له ذلك القانون تبعاً لمركزه ودرجته، فالاعتقاد الذي كان راسخاً بتفاوت المراكز، جعل من الممكن تسويغ أي قدر من عدم المساواة، ولذلك كان للملك وضع فريد جعل سلطاته في كثير من الاحيان مطلقة، إلا في الحالات التي تتعارض مصالحه مع مصالح فئات أخرى داخل الطبقة الحاكمة الواحدة، وبخاصة مع الكنيسة.

ومهما يكن من أمر، فإن السمة الغالبة التي تركت بصماتها على النظام السياسي في العصور الوسطى، إنما هي ازدواج ولاء الإنسان، لسلطتين إحداهما روحية والاخرى زمنية، فشؤون الروح والخلاص الابدي هي من اختصاصات الكنيسة، أما مجريات الامور الدنيوية اليومية، والمحافظة على السلام والنظام، فهي من اختصاص الحكومة،

وكان الشعور بازدواج الولاء، يشتد أو يضعف بحسب العلاقة بين الملوك والبابوات"([28]).

**تراجع دور الكنيسة والبابا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر:**

بلغت "الكنيسة ذروة سلطتها الدينية في عهد البابوات: إنوسنت الثالث ( Innocent III)، وغريغوري التاسع (Gregory IX)، وإنسونت الرابع (Innocent IV) (1198 – 1254)، فقد خرج البابوات مظفرين في الصراع مع الإمبراطور أوتو الرابع (Otto IV)، وفريدريك الثاني (Ferdreick II)، وأَمَّنوا سلطة واسعة شملت، في ما شملت، الإشراف على التعيينات والاتفاقيات، وإبداء الرأي في مسائل الحرب والسلم، وإشراف على رعاية الأرامل والأيتام، وإدارة لاضطهاد الهراطقة، والحق في مصادرة ممتلكاتهم، والحق في التدخل في الثورات ضد الكنيسة والنظام الاجتماعي. غير أن هذه الإنسانية الكلية ومعها السيطرة الكنسية العليا لم تدم إلى الأبد، وحوالي العام 1300، نجد أن رجال الدين الفرنسيين يتصرفون مثلهم مثل المواطنين الفرنسيين، وليس كموظفين لخدمة البابا، وصار الولاء للوطن أقوى من الإخلاص للبابا، وصارت الدولة القومية (وفي هذه الحالة، فرنسا) صارت كياناً سياسياً أقوى من الأخوة المسيحية الكلية، حتى في أوساط رجال الدين"([29]).

وقد أدى نمو الدولة القومية المنظمة إلى تعاون مليء بالتوترات بين الملك والطبقة الأرستقراطية، وظهر التوتر بصورة أيديولوجية في الصراع بين مذهب الحكم المطلق ومذهب الحكم الدستوري.

فخضعت مسألة العلاقة بين الحكام والرعايا لتمحيص كبير، أي: إذا كان لملك سلطة مطلقة، فعلى رعاياه أن يظهروا طاعة مطلقة، ألا يكون الثوار عندئذ محرومين من حق الثورة ضد حاكم ظالم مستبد.

كذلك، أثير سؤال عن مشروعية السلطة المطلقة والدستورية، أي: هل سلطة الملك المطلقة هبة من الله؟ وهل للمجالس القومية حق مشروع في السلطة بفضل طبيعتها التمثيلية؟ لكن الاحداث وتطورها في ذلك العصر أجابت على السؤال، ففي القرن الرابع

عشر دار النزاع الأيديولوجي (في إطار الصراع على المصالح) حول مسألة العلاقة بين الملك ورعاياه، وبين البابا وبقية المسيحيين، وهل يجب أن تكون للملك (او للبابا) سلطة مطلقة، أو يجب أن تكون السلطة أيضاً في المجالس التمثيلية التقليدية، وتخضع للقوانين والتقاليد القديمة؟([30])، والإجابة هنا، سنجد ملامحها الأولى عند القديس الفيلسوف توما الاكويني في القرن الثالث عشر، ثم تطورت بالمعنى الفلسفي العقلاني، وبالمعني السياسي الاجتماعي النقيض لفلسفة القرون الوسطى عموماً، والفلسفة المدرسية السكولائية خصوصاً، عند الفيلسوف روجر بيكون الذي مهد الطريق لتراكمات النهضة فيما بعد.

**روجر بيكون (1214 – 1292):**

"روجر بيكون Roger Bacon، ويعرف أيضاً باللقب Doctor Mirabilis (لاتينية: "المعلم البديع")، وهو فيلسوف إنجليزي وراهب فرانسيس، كان شدد على أهمية الفلسفة التجريبية (أو الإمپريقية)، وكانت الروح الإنجليزية، روح النفعية والاعتماد على الاختبار، قد أخذت تتشكل، وبناءً عليه كان روجر بيكون أحد أوائل الاوروبيين المنادين بالطريقة العلمية الحديثة، المستلَهمة من أعمال العلماء المسلمين، فقد كان يعترف بما للعلوم والفلسفة الإسلامية من فضل عليه، وعلى العالم المسيحي كله، وربما هو مَدين به لليونان عن طريق العلماء المسلمين؛ وأشار إلى أن علماء اليونان والمسلمين كانوا هم أيضاً ممن تلقوا الوحي والهداية من الله"([31]).

رفضّ بيكون ميتافيزيقية المدرسيين وفلسفتهم الرجعية، وطرح فكراً نقدياً للفلسفة المدرسيه عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة " وأهم هذه العوائق عند بيكون: رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة"، فألقى بنفسه بحماسة بالغة في تيار العلوم الرياضية، والتاريخ الطبيعي، والفلسفة، وترك جامعة اكسفورد عام 1256، حيث قضى عشر سنوات في تأليف بعض كتبه الصغيرة أمثال: في "العدسات المحرقة" وفي "قوى الاختراع" و"الطبيعة العجيبة"، و"تقدير الحادثات الطبيعية". ووضع

في هذا الوقت خطة "الكتاب الرئيسي"، وهو موسوعة من عمل رجل واحد أراد أن تكون في أربعة مجلدات: (1) النحو والمنطق. (2) الرياضة، والهيئة، والموسيقى. (3) العلوم الطبيعية – البصريات، والجغرافية، والتنجيم، والكيمياء القديمة، والزراعة، والطب، والعلوم التجريبية. (4) ما وراء الطبيعة والأخلاق([32]).

أما كتابه الضخم المعروف باسم "الكتاب الأكبر"، فهو أكبر مؤلفات روجر بيكون، وهو كتاب يضم ثمانمائة صفحة مقسمة إلى سبع رسائل: (1) في الجهل والخطأ. (2) وفي العلاقة بين الفلسفة وعلوم الدين. (3) وفي دراسة اللغات الأجنبية. (4) وفي فائدة العلوم الرياضية. (5) وفي فن المنظور والبصريات، (6) وفي العلوم التجريبية. (7) وفي الفلسفة الأخلاقية.

مَزَجَ روجر بيكون العلوم بالتنجيم والسحر، ومزج بين الكيمياء والسحر، ثم اهتم بالعلوم التجريبية، من خلال منهجه العلمي، حيث وضع خطة لإصلاح العلم والفلسفة، لأن هناك–كما قال– أربعة أخطاء كبيرة متوارثة فيها وهي:

1– الايمان الاعمى بمرجعيات دينية وفلسفية خاطئة.

2– العادة والأعراف التي تحفظ هذه الاخطاء.

3– الاحكام المسبقة عند الأغلبية خاصة عند اللاهوتيين.

4– الجهل السائد.

وهذه الاخطاء ساعدت وكرست حالة التجهيل المنتشره بين الناس وحالت دون تقدم وتطور العلوم والمجتمعات، وطالب بقيام العلوم واستنادها إلى التجربة، بما لا يتناقض مع اللاهوت.

استبق روجر بيكون سُمَيَّه فرنسيس بيكون في الدعوة إلى تحطيم الأوهام والأصنام بثلاثمائة عام فبدأ بذكر أربعة أسباب هي التي توقع الإنسان في الخطأ وهي: "الاقتداء بالمراجع الراهنة غير الجديرة بأن يُقْتَدى بها، والعادة التي استقرت من زمن بعيد، وإحساس الجماهير الجاهلة، وتغشية الجهل بستار من التظاهر بالحكمة".

أما التجربة عند روجر بيكون، يجب أن تكون وسيلة العلم وطريقة اختبار نتائجه، بناءً على ذلك، أحدث بيكون ثورة علمية أداتها الرياضيات والتجارب"([33]).

لكن على الرغم من ايمانه بالعلم والتجربة، إلا أن روجر بيكون كان يُصدِر حكمه الأخير لصالح الدين وليس في صالح الفلسفة، فبالأخلاق وحدها التي يؤيدها الدين – كما يقول روجر بيكون– يستطيع الإنسان أن يُنَجِّي نفسه، ولكن أي دين يقصد؟ إنه يحدثنا عن ندوة الأديان – البوذية، والإسلام، والمسيحية – ويفاضل بين الأديان الثلاثة، ويصدر حكمه في صالح الدين المسيحي، ولكنه لا يصدر هذا الحكم بوصفه ديناً يتعبد به الناس في العالم وكفى، فهو يشعر بأن البابوية، مهما وُجِّه إليها من نقد لاذع، هي الرابطة الروحية لأوربا، وبدونها تمزقها فوضى العقائد والحروب، وكان يأمل أن يدعم الكنيسة بالعلوم، واللغات، والفلسفة ليمكنها من أن تحكم العالم حكماً روحياً خيراً من حكمها الحاضر.

لكن لابد من القول على أن كل من روجر بيكون وفرنسيس بيكون رفضا منطق أرسطو، والطريقة المدرسية، وارتابا في الاعتماد على المراجع القديمة، وعلى العادات وغيرها من أصنام التفكير التقليدي، وامتدحا العلوم، وذكرا ما يتوقع اختراعه بالاعتماد عليها، ورسما منهاجاً لها، وأكدا فائدتها العملية؛ وطالبا بالمعونة المالية للبحوث العلمية"([34]).

**قالوا عنه([35]):**

- " من بين الأمور التي تجعله أهلاً للثقة دخوله السجن أولاً، ثم الشجاعة الشهمة التي أعلن بها أن كتب أرسطو جميعها لا تصلح إلا للحرق؛ وذلك في زمن كان فيه إجلال السكولائيين لأرسطو يفوق بكثير احترام الجانسينيين للقديس أوغوسطينوس" (فولتير).
- "رجل عظيم كان يمكن أن يعطي الثقافة العلمية برمتها وجهاً جديداً واتجاهاً جديداً فيما لو أمكن لعصره أن يفهم عمق تفكيره" (فلهلم تينمان).

- "كان رائداً عبقرياً للعلم التجريبي، وقد تخلص من سلطة أرسطو، ودعا جازماً إلى إخضاع الاستدلال للوقائع، وسلط ضوءاً باهراً على دور الرياضيات في العلم". (بيير روسو).

**توما الأكويني (1225 – 1274):**

توما الاكويني فيلسوف إيطالي، بدأ حياته طالباً في مدرسة للرهبان في مونتي كازينو، ثم التحق في جامعة نابولي، وبعد ذلك التحق بجامعة باريس، حيث تخرج أستاذاً في 1257؛ ومن 1259 إلى 1268 أقام في ايطاليا بعد أن أصبح راهباً.

كانت حياة الأكويني حافلة بالعمل والترحال إلى مراكز العلم، فنتج عن ذلك مجموعة ضخمة من الكتابات، وتوفي وهو بعد لم يكن قد بلغ بعد الخمسين من عمره (1274). وطوب قديساً في عام 1323 بعد 49 عاماً من وفاته، وفي عام 1879 تبنت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فلسفته([36]).

بسبب تأثيره الديني ودوره اللاهوتي المتميز، حمل الأكويني ألقاباً عديدة منها العالِم الملائكي والعالِم المحيط، والقديس أو العالم الأعظم، ترك تأثيره الواضح على الفلسفة الغربية وعلم اللاهوت، تأثر بفلسفة أرسطو–كما يقول يوسف حسين– وحاول دمجها مع علم اللاهوت، كما تاثر بفلسفة أوغسطين والفارابي وابن سينا وابن رشد، ويظهر تأثره بهؤلاء في عدد من كتاباته وكتبه واشهرها "الخلاصة اللاهوتية" ، وكتاب "رسائل في قوانين الطبيعة" و"الخلق والخالق" و"خلاصة الرد على الوثنيين" و "شروحات في اعمال أرسطو" .. إلخ.

فلسفته: المعرفة عند الاكويني تنقسم إلى قسمين : معرفة مرتبطة بالايمان، ومعرفة عن طريق العقل والفلسفة، ولا يوجد تعارض بينهما كما يقول ، أما الحقيقة فهي عنده ثلاثة اقسام:

1– حقائق نكتسبها من الطبيعة بواسطة العقل و التجربة.

2– حقائق نكتسبها من الايمان أو الكتاب المقدس وهي فوق قدرة العقل الانساني.

3- حقائق يمكن تعلمها من الطبيعة والكتاب المقدس معاً، وهي ما عُرفت باللاهوت الطبيعي، بهدف خلق الانسجام بين العقل والطبيعة من ناحية وبين الدين من ناحية ثانية.

موقفه من المجتمع والانسان، فيقوم على التلازم بين القانون الالهي وبين الانسان من خلال الضمير الانساني في إطار الدولة الدينية.

أما الحقائق–كما يقول الاكويني–"فإننا نستمدها من الكتاب المقدس، مثل الروح والخلق والله.. الخ" وهذا هو ما عرف عنده باللاهوت الطبيعي، بمعنى أن ما يُوحِدْهُ الله لا يخالف ما ورد في الكتاب المقدس. وبالتالي نستدل على الله من الكتاب المقدس من ناحية ومن الطبيعة من ناحية ثانية، ذلك هو منهجه اللاهوتي الذي يؤكد على الانسجام بين العقل والايمان، وهو منهج وسط بين الدين والفلسفة، وكان هدف الاكويني جعل الفلسفة خادماً للدين.

لكن الأكويني لم يُغفِل العقل، إلى جانب إدراكه –كما يضيف يوسف حسين– "بأن "الدولة هي القانون الطبيعي الذي لا ينفصل عن القانون الإلهي، فالقانون الإلهي يُعرَف بواسطة الايمان، أما الوسيلة التي تضمن تطبيق القانون الطبيعي حسب الاكويني فهي الضمير الانساني، وكل ذلك مشروط بوجود الدولة في إطار النظام المَلَكي الذي يضمن وحدة الشعب.

أما الوجود: فالمبدأ الأول فيه هو الله الذي هو المبدأ الأول للوجود، ثم الملائكة، ثم الجواهر الحسية التي هي العَالْم الانساني والحيواني (الطبيعة) أو العالم الحسي، وكل ذلك عبر أدلة أو فرضيات ميتافيزيقية، تستند كلها إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك"([37]).

وبوصفه أرسطياً، "رأى أيضاً أن المجتمع ذو وجود طبيعي، وأن لا حاجة لقيادة كنسية في شؤون الدولة، وفي الوقت ذاته، لا وجود لتمييز مطلق بين المجتمع (العقل) والمسيحية (الإيمان) – فالمهمات الروحية والمهمات الدنيوية تندمجان إلى حد ما"([38]).

لذا –كما يقول الأكويني– " إذا لم نكن عارفين بإرادة الله لا نعرف ما هو الخير، وإذا كانت تلك رغبة الله، لكان قرر معايير مختلفة للخير، لذا، فإن المسيحيين الذين يعرفون إرادة الله، هم في وضع فريد نسبة إلى رؤية الخير، ولا تعود معرفة الخير مسألة تفكير عقلي، بل مسألة إيمان صحيح، أي هي نتيجة الإيمان والنعمة، والله عند الأكويني هو قبل كل شيء عاقل، ويريد ما هو عقلاني وما هو خير. ولا يستطيع الله أن يرغب الشر. هو يرغب الخير لأنه خير، والخير ليس خيراً لأن الله أراده"([39]).

"دمج الأكويني نظرية المعرفة في فلسفته العامة، حيث يقول "إننا نكتسب المعرفة بواسطة الخبرة الحسية وبواسطة التفكير بما خبرناه". وهذا يتعارض مع النظرة الأفلاطونية التي تؤكد وجود مسار مستقل لرؤية المثل، كما أنها تتعارض مع نظرة كانط التي تؤكد أن الإنسان العارف يعطي بصورة أساسية شكلاً للانطباعات الحسية الواردة من العالم الخارجي، وبكلمات أخرى، نقول: إن الإكويني اعتقد أن المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية، فلا وجود لشيء في العقل قبل وجوده في الحواس أولاً، فالمعرفة الإنسانية عنده تقوم كلها على الخبرة الحِسّية بالاشياء الجزئية"([40]).

غير أن "للأشياء الجزئية مظهرين يمكن أن نميزها بالفكر، وهما الصورة والمادة. المادة شرط الحركة والتغير.

في الوقت ذاته، وعندما ندرك شيئاً، فإن ما ندركه هو الصورة. والصورة هي التي تجعل الشيء قابلاً للمعرفة. الصورة هي بنية الشيء ومظهره، والصورة هي التي تجعل توصيف الشيء بما هو ممكناً – دائرياً، أو بيضوياً، اخضر أو أصفر .. إلخ"([41]).

أما بالنسبة للحياة الاجتماعية، فقد رأى الإكويني أن "الحياة الاجتماعية والدنيوية هما مثل الجسد ووظائفه طبيعيان وواقعيان بشكل أساسي، وهذا يعني، من الوجهة اللاهوتية، أن هذه الأشياء ينظر إليها أيضاً على أنها من خلق الله.

وتماماً، مثلما رأى الأكويني أن الإنسان يستطيع بشكل طبيعي أن يعرف مظاهر مهمة من الخلق، بمعزل عن البلاغ والإيمان المسيحيين، رأى أن الإنسان يستطيع أيضاً

بمعزل عن المسيحية أن يعيش حياة جيدة، ويمكنه بمقدار كبير أن يحصل على معرفة بمعايير الحياة الأخلاقية.

ولأن الله خلقنا فإننا –كما يقول الاكويني– "نملك القدرة على المعرفة بمعزل عن كلمات المسيح وبلاغه، نحن نملك نورنا الطبيعي، فضلاً عن ذلك، يمكننا أن نعيش حياة عقلية واجتماعية بمعزل عن كلمات المسيح، وباستقلال من النظام المسيحي. وهكذا، نجد أن الأكويني لا يشارك أوغسطين في نظرته الإرادية والتشاؤمية إلى الإنسان.

يتبع الأكويني في نظرته إلى ماهية الطبيعة البشرية النظرة الأرسطية، أي: الإنسان كائن عقلي وروحي معاً.

والأعمال الصالحة هي التي تحقق تلك القدرات العقلية والروحية. ومثله مثل أرسطو، لا يرفض الأكويني فكرة أن الإنسان هو مخلوق دنيوي، أو أن للبشر المختلفين قدرات مختلفة. وبصرف النظر عما نختار استناداً إلى قدراتنا وموقعنا، ينصح الأكويني، مثل أرسطو، أن يكون سلوكنا سلوك اعتدال، فالسلوك المتطرف ليس طبيعياً وغير قائم على الخير"([42]).

لكن الإكويني "وضع نصب عينيه مهمة دحض الرشدية من مواقع الكاثوليكية المتطرفة، وذلك عن طريق البرهان على أن الايمان والعقل لا يختلفان أبداً، بل يشكلان وحدة منسجمة، لكن العقل، في بحثه عن الحقيقة، يمكن أن يقع في تناقض مع المعتقدات الدينية. هنا، بخلاف نظرية" الحقيقة الرشدية، يرى الاكويني أن مثل هذا التناقض يعني، دونما شك، أن أحدهما خاطئ حتما، وبما أن الوحي الالهي لا يتضمن أي شيء خاطئ، فإن التناقض الحاصل يعني أن المخطئ هو العقل لا الايمان، الفلسفة لا اللاهوت"([43]).

**الخير والشر عند الإكويني:**

إذا كان الله هو سبب كل شيء، فهل هو أيضاً سبب الشر؟ سوف نذكر باختصار ونحن نختتم بعضاً من حجج الاكويني الخاصة بمسألة الشر، ذلك إن بعض ما ندعوه شراً هو بالضرورة نتيجة للحقيقة التي تفيد أننا نعيش في عالم متناه، لذا، لابد من أن

تكون الأشياء محدودة في المكان والزمان، والأشياء لا تبقى إلى الأبد، لكنها فانية – وهذا يشمل الإنسان.

لذا، فإن هذه الحدود وما تستتبع من شر هي محتومة، حتى في أكمل العوالم. لذلك، لا يمكن عزوها إلى إرادة الله، فالكثير "مما نعتقد أنه شر يبدو لنا من وضعنا المحدود ليس إلا. وإذا نظر إلى هذا الشر الواضح من منظور أوسع، فإنه يتلاشى. ومع ذلك، فبعض الشر حقيقي وسببه الله. ويكون هذا الشر عندما يعاقبنا الله على خطايانا، وعلى كل حال، ليس الله هو السبب الرئيسي للشر، بل العكس سببه الخطيئة الإنسانية. فخطيئة الإنسان، وهي الشر الحقيقي، لم يسببها الله، بل هي من أعمال الإنسان الحرة، صحيح أن الله أعطى الإنسان حرية الإرادة، أن يعيش حياة مستقيمة أو يقترف خطيئة. غير أن إساءة استعمال حرية الإرادة، أي فعل الشر، لم يسببه الله"([44]).

وفي هذا الجانب يقول د.حامد خليل في اشارته إلى الوظيفة التبريريه لفكرة "الوسط": "لقد طُرِحَ "الايمان" في المرحلة الأولى بوصفه الأساس الوحيد للظفر بالخلاص والتكفير عن الخطيئة، وفي تلك المرحلة برز دور فكر آباء الكنيسة، وبخاصة القديس أوغسطين، وفي المرحلة التي شهدت استقرار النظام الاقطاعي، وضمان استمراريته على أسس عقلية منبثقة من الأساس الإيماني، كان للقديس توما الأكويني دوراً أساسياً وهاماً في تكريس تلك الأسس، حيث أن الأكويني سَلَّم بقدرة العقل على معرفة الحقائق بقواه الخاصة، لكنه لم يدفع بهذه المقدمة إلى نتائجها المنطقية، فإذا ما تعارض العقل مع الايمان، تكون الكلمة الفصل لهذا الاخير.

فقد بين "الاكويني" ان الخير العام للمجتمع يقضي على الادنى بأن يخدم الاعلى ويطيعه، في حين أن على الأعلى أن يسود الأدنى، وقد عَبَّرَ عن هذه الصورة بطريقة تنطوي، في واقع الامر، على تقسيم طبقي حاد يُكَرِّس كله لصالح المتربعين على قمة الهرم الاجتماعي من إكليروس وبارونات، فطالما أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى حياة طيبة، لذلك قضت حكمة الله أن تسهم في بنائه مهن

وحرف كثيرة، فالزراع والصناع يمدون هذا المجتمع بالاحتياجات المادية، والقساوسة يسهمون بالصلاة وإقامة الشعائر الدينية، اما الهيئة الحاكمة فإنها تسهم بتسيير شؤونه كما تسير الروح الجسد، أو كما تتحكم طبيعة راقية في اخرى أدنى منها"([45]).

والجدير بالذكر –كما يضيف د. حامد خليل– أن "هذا المبدأ الذي قامت عليه نظرية المجتمع في العصر الوسيط جاءت إلى المسيحية من أفلاطون، فالطبقات الثلاث التي قال بها هذا الاخير (الحكام والمحاربون والعمال) تتطابق مع تقسيم مجتمع العصر الوسيط إلى (الاكليروس والاسياد والعوام)، صحيح أن الاكويني سَلَّم – نتيجة لمحاولته الرامية إلى التوفيق بين العقل والايمان – بالأصل الأرضي للسلطة إلى جانب الاصل الالهي، ولذلك أجاز مقاومة الملك المستبد من قبل الشعب، غير أن هذا لا يغير من جوهر النظرية في شيء، فحق المقاومة المذكورة تقتصر ممارسته فقط على الذين في يدهم سلطان أصلاً (أعني امراء الاقطاع المحيطين بالملك، أو الذين هم حكام على مقاطعاتهم)"([46]).

وإذن فإن الإنسان – الجمهور– يظل هو الخاسر، سواء أخذ بالتفسير الأوغسطيني الأصل الالهي الوحيد للسلطة، أم بالتفسير الاكويني القائل بالاصلين، ولا شك أن هذا التعديل من جانب الاكويني إنما كان يعكس الصراع على السلطة الذي أخذ يحتد داخل الطبقة الحاكمة وحدها"([47]).

([1]) إن أكثر ما تتحدث عنه المسيحية الشرقية هو المسيح، أما علم أوغسطين فيتحدث عن "الشخص الأول". يتحدث ويكتب عن الله الأب وإلى الله الأب، وهو لا يخلع على الله أوصافاً، لأن الله وحده هو الذي يعرف الله حق المعرفة ، والراجح أن الله الحق ليس بذكر ولا بأنثى، وليس له عمر ولا جسم، ولكن في وسعنا أن نعرف الله، معرفة أكيدة بمعنى ما، عن طريق خلقه، لأن كل شيء في العالم أعجوبة من أعظم العجائب في نظامها وفي وظيفتها، ولا يمكن أن توجد إلا إذا أوجدها عقل خلاق؛ وإن ما في الكائنات الحية من نظام، وتناسب، واتزان ، ليدل على وجود نوع من القدرة الإلهية الأفلاطونية يتوحد فيها الجمال والحكمة. ولا شيء يضطرنا إلى الاعتقاد بأن العالم خلق في ستة "أيام"؛ وأكبر الظن أن الله قد خلق في اول الأمر كتلة سديمية ، ولكن النظام البذري، أو المقدرة الانتاجية كانت كامنة في هذا النظام، ومن هذه المقدرة الانتاجية نشأت الأشياء كلها بعلل طبيعية. وكان أوغسطين يرى – كما يرى أفلاطون – أن ما في العالم من أشياء حقيقة وحوادث قد وجدت كلها أولا في عقل الله قبل أن توجد على سطح

الأرض "كما يوجد تخطيط البناء في عقل المهندس قبل أن يقيمه"،ويحدث الخلق في الوقت المناسب حسب هذه الصور الأزلية الموجودة في العقل الإلهي. (ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "قيصر والمسيح" – المجلد السادس (12/11) – ص 143+144)

([2]) ول ديورانت – ترجمة: محمد بدران – قصة الحضارة "قيصر والمسيح" – المجلد السادس – ص418

([3]) المرجع نفسه – ص 418

([4]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973– ص 83

([5]) المرجع نفسه – ص 83

([6])اميل برهييه– تاريخ الفلسفة– الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة– ترجمة: جورج طرابيشي– دار الطليعة– بيروت– الطبعة الأولى،1983 – الطبعة الثانية 1988– ص 21

([7]) المرجع نفسه – ص 22

([8]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م)– ص124

([9]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 55

([10]) المرجع نفسه – ص 56

([11]) جون لويس – مرجع سبق ذكره – مدخل إلى الفلسفة – ص 83

([12]) د. حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص 57

([13]) الصوفية "mystycism"وتطلق هذه الصفة على المؤمنين بقدرة الانسان على الدخول فى تماس مباشر مع الله وتذويب ذاته بالذات الإلهية.

([14]) كانت السكولائية Scholasticism ("المدرسة" ، من الكلمة اللاتينية SChola – مدرسة) التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الاقطاعي، دُرِّست هذه الفلسفة في المدارس أولا، ثم – منذ أوائل القرن الثاني عشر – في الجامعات ، وفي العصور اللاحقة أصبحت كلمة سكولائية (مدرسية) مرادفة للعلم المعزول عن الحياة، العقيم عمليا، البعيد عن التأمل والتجربة، والقائم على الانقياد الاعمى لمفكري الماضي، وقد مرت السكولائية بمراحل ثلاث:

(1) مرحلة السكولائية الباكرة (منذ القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر).

(2) مرحلة النضج (القرن الثالث عشر).

(3) مرحلة الانحطاط (القرن الرابع عشر – القرن الخامس عشر).

كانت مسألة العلاقة بين المعرفة والايمان المحور الاساسي للفلسفة السكولائية، والسكولائية تعطي الافضلية للايمان على العقل. كان ألبرت الاكبر، وتوما الأكويني من أشهر مفكري السكولائية في القرن الثالث عشر. (مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات– ص164+165)

([15]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – بيروت–مكتبة المعارف–الطبعة الخامسة–1985– ص133

([16]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 244

([17]) المرجع نفسه – ص 245

([18])مرجع سبق ذكره – غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي – ص 247

([19]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى، مايو 1983 – الطبعة الثانية يناير 1988–ص 61

([20]) المرجع نفسه – ص 104

([21]) المرجع نفسه – ص 105

([22]) مرجع سبق ذكره – غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي – ص 248

([23]) المرجع نفسه – ص 250+251

([24]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 61

([25]) أشير هنا إلى أن هذا النظام الاقطاعي لم تعرفه مجتمعاتنا العربية طوال تاريخها.

([26]) مرجع سبق ذكره – د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – ص 62+63

([27]) المرجع نفسه – ص 64

([28]) المرجع نفسه – ص 66

([29]) مرجع سبق ذكره – غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي – ص 302

([30]) المرجع نفسه – ص 302

([31]) روجر بيكون – موقع: المعرفة – الانترنت .

([32]) المرجع نفسه .

([33]) المرجع نفسه .

([34]) المرجع نفسه .

([35]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 224

([36])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 274

([37]) يوسف حسين – محاضرة على اليوتيوب – الانترنت.

([38]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي– ص 281

([39]) المرجع نفسه – ص 279

([40]) المرجع نفسه – ص 287

([41]) المرجع نفسه – ص 289

([42]) المرجع نفسه – ص 291+292

([43])جماعة من الأساتذة السوفيات– مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 172

([44]) غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 300

([45]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 67

([46]) المرجع نفسه – ص 72+73

([47]) المرجع نفسه – ص 75

# الفلسفة الأوروبية نهاية القرون الوسطى

الحوار المتمدن–العدد: 6720 – 2020 / 11 / 1

**المحتوى الاجتماعي – التاريخي للمرحلة:**

ظهرت بدايات أسلوب الإنتاج الرأسمالي في بعض مدن حوض البحر الابيض المتوسط بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، "فمنذ القرن الرابع عشر ظهرت في ايطاليا المانيفاكتورات الأولى، مما كان يعني الانتقال من الحرف والصناعات اليدوية، المميزة لاسلوب الإنتاج الاقطاعي، إلى الرأسمالية.

كما "شهدت ايطاليا، قبل البلدان الاوروبية الاخرى، نموا للمدن، وللحضارة المدينية، وأسفرت التجارة، والمراباة، واستغلال العمال وصغار الحرفيين، عن ظهور فئة لا يستهان بها من أصحاب البنوك والتجار الصناعيين، الذين استولوا على السلطة السياسية في عدد من المدن (فينيسيا، فلورنسا، جنوى، وغيرها)، وقد تجلى تقدم القوى المنتجة واضحاً في الاكتشافات التكنيكية الضخمة، فظهرت المغازل الآلية، وأُدخلت تحسينات كبيرة على ماكينات النسيج، واخترعت دواليب المياه ذات الدفع العالي، التي أحدثت – إلى جانب الطواحين الهوائية– تغييرات كبيرة في الإنتاج، الذي كان يعتمد، بالدرجة الأولى، على القوة العضلية الحيوانية والبشرية، وأدت هذه التغيرات ذاتها إلى ظهور الافران العالية، التي اعطت دفعا كبيرا لصناعة التعدين، إلى جانب اختراع الاسلحة النارية، واستعمال البارود، والبوصلة، وظهور الطباعة في اوروبا أواسط القرن الخامس عشر، التي اعتبرها ماركس مقدمات لاسلوب الإنتاج البرجوازي"([1]).

أما "النجاحات اللاحقة، التي أدت إلى بزوغ الرأسمالية وانتشارها في بلدان أوروبا الغربية، فقد ارتبطت بالكشوف الجغرافية العظيمة أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، فأدى اكتشاف أمريكا، والطريق البحري المؤدي إلى الهند، ورحلة

ماجلان حول الارض، إلى خرق حدود الكرة الارضية القديمة، وما رافق ذلك من آفاق جديدة للتجارة والاستيطان في العالم الجديد.

هذه التحولات أدت إلى ظهور مراكز جديدة للتطور الاقتصادي، وبدأت ايطاليا تفقد دورها القيادي في تطور العلاقات الرأسمالية، فقد ظهرت مراكز جديدة للتطور الرأسمالي في عدد من المدن الساحلية الاسبانية، وفي جنوب ألمانيا وشمال فرنسا، وكان التطور الراسمالي عاصفا في هولندا وانكلترا، خاصة"([2]).

**من النّهضة إلى التنوير:**

مع ظهور الإنسانويّة في عصر النهضة، في القرن الرابع عشر حتى القرن السابع عشر، "تركزت اهتمامات الفلاسفة الأخلاقيين بشكل متزايد على الاستجابة للمآزق الدنيويّة، وبدأت الفلسفةُ في إظهار الاعتماد المتزايد على العقل بدلاً من الاعتقاد الدينيّ، وأتت التغييرات في المواقف تجاه المعرفة (تعني "النهضة" "إحياء المعرفة") جزئيّا من توافر النصوص اليونانيّة والعربيّة المترجمة، وبالتالي من حافز الثقافات المختلفة، والاكتشافات العلمية لكوبرنيكوس وغاليليو وكبلر، وليوناردو دافينشي، كما بدأت البنى السياسية أيضا تخضع للتدقيق والفحص، ففي عام 1651 نشرَ توماس هوبز كتابه "اللفياثان" لتعزيز وجهة نظر الحكومة على أنها تعاقديّة، وبالتالي الدعوة إلى "التوسّط"، بحيث يتوازن النّظام مع الحريّة. وكان جون لوك (1632–1704) حذِرا من السلطة السياديّة، وحاجج بأنّ العقد الاجتماعي لهوبز، الذي يقيّد الحريّة الشخصيّة إلى حد كبير في مقابل حماية الدولة المقصودة من الخروج على القانون، ينبغي أن يتضمن حقوقا مدنيّة بعينها، وأحدها حريّة إزالة ملك استبداديّ أو حكومة سيّئة، وفي تلك المرحلة تم تطوير مفهوم الحضارة والذي تمركزَ حولَ المفهوم الجديد لـ "الحريّة". واصبح مَثالُ الحريّة الشغل الشّاغل الأوروبيّ، لا سيّما مع كتابات فولتير (1694–1778) وروسّو (1712–1778) التي ناصرت الثورات في فرنسا وأميركا، وقد ظهر هذا الانشغال بالحريّة في وقت لاحق في كتابات جون ستيوارت مِلْ (1806–1873)، وقد ارتبطت العلوم والرياضيات ارتباطا وثيقا بالعقلانيّة –أي فكرة أنّ العقل الخالص يمكن أن يكتشف

الحقيقة– مع التحقيق التجريبيّ، وهو الأمر الذي سمحَ بالتقدّم التكنولوجي المذهل في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتحديد المشهد للثورة الصناعيّة"([3]).

إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث هو هذا الاتحاد العفوي الفريد، الذي تم – على مراحل طبعاً ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية، بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة، وقد أدى هذا الاتحاد إلى تسارع تطور أوروبا الحديثة، من خلال ربط المعرفة العلمية –قديمها وجديدها – نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثرورة ومراكمتها.

لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني، بصورة منتظمة ومدروسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال في البحث المنتظم والمدروس عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية، أيَ أصبح للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في الرأسمال، ذلك "إن تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في سياق تطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية، أما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها فنجده صارخاً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الانسان.. إلخ، وكل هذه الموضوعات أدت إلى ولادة وتبلور مفاهيم حداثية بورجوازية نيقضه للمفاهيم الاقطاعية السائدة، إلى جانب انتشار مفاهيم العقلانية والحرية والديمقراطية.

فالبورجوازية الثورية –آنذاك– "جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الاسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي– التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الارستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الاقطاعية بالحرية الفردية"([4]).

لقد "أدت هذه التحولات الفكرية (العقلانية والحداثية) والتحولات الاجتماعية (نحو البورجوازية) إلى تفريخ سريع للمذاهب والأفكار، ولكن بدون أن تتاح لها إلى ذلك الحين امكانية النمو؛ وهذا الخليط المشوش، الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم المذهب الطبيعي، لأنه بصفة عامة لا يخضع لا الكون ولا السلوك لأية قاعدة مجاوزة، بل يقنع بالتماس قوانينهما المحايثة، يشتمل، إلى جانب اكثر الأفكار خصوبة وقابلية للحياة، على فواحش لا تطاق، فقد طاب لأهل ذلك العصر، بادئ ذي بدء، ان يتباهوا بازدراء كل ما كان فعله السابقون.

هذه الرغبة المضطرمة في حياة اخرى، جديدة ومحفوفة بالمخاطر، استثارها أو على اية حال عززها التطور الهائل للتجربة وللتقنيات التي قلبت، في قرن واحد، شروط الحياة المادية والفكرية في أوروبا"([5]).

فقد "تطورت تجربة الماضي، بفضل الأنسيين الذين كانوا يقرؤون النصوص اليونانية، والذين ألموا في القرن السادس عشر باللغات الشرقية؛ ولم يكن المهم على اية حال اكتشاف نصوص جديدة بقدر ما كان المهم الاقبال على مطالعتها بروح جديدة، بل كذلك أنماط جديدة من البشرية، ديانتها وأعرافها مجهولة وتطورت التقنيات، لا يفضل البوصلة والبارود والمطبعة فحسب، بل كذلك بمخترعات صناعية أو ميكانيكية يعود الفضل في العديد منها إلى فنانين ايطاليين كانوا في الوقت نفسه من الحرفيين. وقد ساور أهل ذلك العصر، بمن فيهم اولئك الذين كانوا يتشبثون بالتقليد، شعور بأن الحياة، التي طال تعليقها، قد استأنفت مسيرتها، وبان مصير البشرية عاد يصنع من جديد"([6]).

**التغيرات الايديولوجية وولادة الفلسفة الأوروبية الحديثة:**

لقد شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر قطيعة حاسمة مع الدكتاتورية الفكرية الخانقة التي كانت تفرضها الكنيسة، ووضعا الأساس للمنهج العلمي الحديث كما يشرح إنجلز ([7]):

"تعود أصول العلم الطبيعي الحقيقي إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وقد تطور بسرعة متزايدة منذ ذلك الحين. لقد كان تحليل الطبيعة إلى أجزائها الفردية، وتقسيم السيرورات والمواضيع الطبيعية المختلفة إلى أصناف محددة، ودراسة التشريح الداخلي للكائنات العضوية في أشكالها المتعددة، هي الشروط الأساسية لتلك الخطوات العملاقة التي حققتها معرفتنا للطبيعة خلال الأربعمائة سنة الماضية. لكن ذلك أورثنا عادة مراقبة المواضيع والسيرورات الطبيعية في عزلة وبشكل منفصل عن السياق العام؛ أورثنا عادة مراقبتها ليس في حركتها بل في حالة سكونها؛ وليس بكونها عناصر متغيرة جوهريا، بل كعناصر ثابتة؛ ليس في حياتها، بل في موتها. وعندما قام بيكون ولوك بنقل هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء من العلوم الطبيعية إلى الفلسفة، خلق ذلك المنهج الميتافيزيقي الضيق في التفكير المميز للقرون الأخيرة". (إنجلز: ضد دوهرينغ، ص: 25)

في هذا السياق، نشير إلى أن التغيرات النوعية، الاجتماعية والاقتصادية والتكنيكية، كانت وراء التحول الجذري، الذي أصاب الحياة الروحية للشعوب الأوروبية، بعد تراجع سيطرة الكنيسه على عقول الناس على أثر تفكك نفوذها الاقتصادي، وتزعزع نفوذها الايديولوجي والسياسي نتيجة للحركات الاصلاحية، التي قامت في النصف الأول من القرن السادس عشر – اللوثرية والكالفينية خاصة، والتي عبرت عن سعي البرجوازية الكبيرة للتخلص النظام الاقطاعي، ومن وصاية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وانهاء دورها في مساندة ذلك النظام، وتشييد نظام جديد، برجوازي، في خدمة المصالح البورجوازية الجديدة ورؤاها وأفكارها وسياساتها وفلسفتها التي تراكمت وتطورت منذ القرن الخامس عشر، حتى القرن السابع عشر عبر العديد من العوامل التي ادت إلى ولادة الفلسفة الأوروبية الحديثة.

**ومن بين أهم هذه العوامل:**

1- العامل التاريخي الذي تمثل في استرداد الأسبان للأندلس في أواخر القرن الخامس عشر، مستولين بذلك على ذخائر التراث العربي التي وجدوها هناك، بالإضافة إلى حركة الكشوف الجغرافية.

2- نشأة الفكر الفلسفي الحديث في "ظهور الروح العلمية الحديثة وازدهار العلوم التجريبية، وصولاً إلى الثورة العلمية التي أحدثها العالم البولندي كوبرنيكوس (1473-1543) باكتشافه للنظام الشمسي، حيث كان هذا الاكتشاف من العوامل التي أدت إلى فقدان الثقة بمعظم الفلسفات والعلوم الموروثة وخاصة فلسفة أرسطو، مما مكن الفكر الأوروبي من التحرر من ثقل تراث الماضي والبحث بنفسه عن أسرار الكون.

وبعد كوبرنيكوس، "جاء العالم الألماني يوهانس كبلر (1571-1630) الذي أحدث ثورة أخرى في علم الفلك والرياضيات، إذ أضاف إلى نظرية كوبرنيكوس تعديلاً هاماً يذهب إلى أن دوران الكواكب حول الشمس لا يأخذ شكل الدائرة الكاملة بل الشكل البيضاوي، كما اكتشف أن حركة الكوكب تتسارع في مداره عندما يقترب من الشمس وتتباطأ عندما يبتعد عنها، وكان هذا مما ساعد اسحق نيوتن (1642 - 1727) بعد ذلك على اكتشاف القوانين العامة للجاذبية، كما أحدث العالم الإيطالي جاليليو (1564-1642) ثورة علمية أخرى مما مكن العالم من اكتشاف الطابع الرياضي للقوانين الفيزيائية، واكتشف عدداً من أقمار كوكب المشترى.

3- نشأة الفكر الفلسفي الحديث هو ظهور عصر النهضة الأوروبية ابتداء من القرن الخامس عشر، فقد ظهرت بدايات عصر النهضة عندما فتح الأتراك القسطنطينية سنة 1453 واسترد الأسبان آخر جزء من الأندلس وهو غرناطة في تسعينات القرن الخامس عشر، وانتقل بذلك التراث اليوناني والروماني إلى غرب أوروبا، فظهرت حركة واسعة لإحياء الآداب اليونانية واللاتينية، وكانت

هذه الآداب تركز على الإنسانيات مما أدى إلى ظهور نزعة إنسانية قوية في الفكر الأوروبي.

4- نشأة الفكر الفلسفي الحديث في حركة الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوثر (1483–1546) وجون كالفن (1509 – 1564)، التي تركز على الجوانب الأخلاقية من رسالة المسيحية، وعلى الضمير الإنساني اليقظ، وعلى استقلال الإنسان بحيث يكون موجهه الأول هو الكتاب المقدس نفسه دون وساطة من كهنوت أو مؤسسة دينية"([8]).

والملاحظ في تعدادنا لعوامل نشأة الفكر الحديث، ورود شخصيات عديدة من إيطاليا مثل جاليليو وجيوردانو برونو، بالإضافة إلى رواد عصر النهضة الإيطاليين أمثال ليوناردو دافنشي ومايكل أنجلو وتوماس كامبا نيلا.

فمن المعروف أن النهضة الأوروبية بدأت في إيطاليا، مع دانتي في ملحمته "الكوميديا الإلهية"، إلى جانب النهضة الفكرية مع برونو، والنهضة الفنية مع دافنشي ومايكل أنجلو، وكذلك النهضة العلمية مع جاليليو. ومن هنا كانت بدايات الفكر الفلسفي الحديث كانت فى إيطاليا بالتحديد.

فبالإضافة إلى هؤلاء، نجد أن ميكافيللي هو أول واضع لعلم السياسة الحديث الذي لم تشغله المثاليات السياسية بل وضع نظرية واقعية انطلاقاً من التجارب التاريخية السابقة والخبرة العملية في كتابه "الأمير"([9]).

ولادة النهضة الأوروبية وسيرورتها:

أعتقد أن كافة الدراسات التي تناولت المرحلة التاريخية الأولى من عصر النهضة وما يطلق عليها "المرحلة الانتقالية" تتفق على أن العنصر الرئيسي لهذا العصر بكل معطياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هو: "الفردية أو الإقرار باهتمامات الشخصية الإنسانية وحقوقها ومصالحها كموقف نقيض للكنيسة التي ألغت هذا الحق وصادرته طوال أكثر من ألف عام، دون أن نغفل إطلاقا دور التجارة التي شكلت العماد الاقتصادي للطبقة البرجوازية"؛ التي وجدت في التجارة "سندها المعنوي بما تستدعيه من نظام في

المعارف وفي القيم، لأن عالم التجارة هو عالم الامتلاك والبضاعة والتنقل الحر في الزمان والمكان، والتاجر كان يجد نفسه في ذلك العالم ممثلاُ، فاعلاً وسيداً تام السيادة غايته الربح ولا حاجة له للراهب أو لسلطان الكنيسة.

لقد أدرك فلاسفة النهضة أن لا سبيل إلى تحرير الإنسان الا بتخليصه أولاً من وهم السقوط، وما يترتب عليه من إثم وخطيئة تستدعيان تدخلاً من جانب الكنيسة كوسيط تقدم له كل فروض الولاء والطاعة، سعياً هاذياً وراء الخلاص. ولذلك تراهم يستجمعون كل قواهم لتخليص الإنسان من ذلك الشرك الموهوم الذي نصبته له"([10]).

إلى جانب هذه الاخلاقيات الانسانية النزعة "رأت النور سياسة واقعية لا تعترف إطلاقاً بحق الملوك الالهي أو بعقد بين الملوك والشعوب، ولا تريد ان ترى في المجتمع سوى مصطرع بين قوى بشرية وتنازع في الاهواء"([11]).

هنا، لابد من الإشارة إلى أن ولادة عصر النهضة لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى مع النظام أو الحامل الاجتماعي القديم، إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي بين العصر الإقطاعي القديم وعصر النهضة والتنوير الجديد إلاَ بعد أربع قرون من المعاناة شهدت تراكماً مادياً وفكرياً هائلاً من جهة، وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية الجديدة من جهة أخرى، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت كثيراً من المهمات الديمقراطية لمجتمعات أوروبا الغربية في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641–1688، ثم الثورة الفرنسية الكبرى 1789 _ 1815، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر .

لقد كان نجاح هذه الثورات بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة، ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي([12]) إلى المجتمع المدني، أو مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية

الكبرى التي أحدثت زلزالاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية " انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة"([13]).

والسؤال .. ما هي المقدمات المادية والفكرية التي دفعت نحو ولادة عصر النهضة؟

**المقدمات الأولى أو المرحلة الانتقالية نحو أسلوب الإنتاج الرأسمالي :-**

إن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة ( الإقطاعية ) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة، ولم تسفر تلك المرحلة عن نتائج إيجابية تذكر سواء في الفلسفة أو في العلم، ذلك أن "المفكرين" في العصر الاقطاعي، لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين .

كان لابد لهذه الفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم مع بدايات تشكل أسلوب أو نمط الإنتاج الجديد في أحشاء المجتمع الإقطاعي ما بين القرنين الرابع والخامس عشر .

كان بداية ذلك التشكل عبر إطارين كان لابد من ولادتهما مع اقتراب نهاية تلك المرحلة وهما : إطار التعاونيات([14])، وإطار المانيفاكتوره([15]) التي كانت البدايات التمهيدية نحو ولادة المجتمع الرأسمالي حيث ظهرت المانيفاكتورات في المدن الإيطالية أولاً ثم انتقلت إلى باقي المدن الأوروبية .

في هذه المرحلة الانتقالية، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك، والاكتشافات التكنيكية المغازل الآلية – دواليب المياه – الأفران العالية ودورها في صناعة التعدين واختراع الأسلحة النارية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر .

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي الصاعد والمنتشر في أوروبا، وارتبطت هذه النجاحات بعناوين كثيرة ضمن محورين أساسيين:-

الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، خصوصاً اكتشاف أميركا والطريق البحري إلى الهند ورحلة " ماجلان " حول الأرض وبالتالي إرساء أسس التجارة العالمية اللاحقة .

وفي ظل هذا الوضع _ كما يقول المفكر العربي سعيد بن سعيد العلوي _ كان من "الطبيعي" أن تسعى البرجوازية الصاعدة بعد أن امتلكت مقومات الوجود الاجتماعي والسياسي إلى نشر ما تؤمن به من قيم ومعتقدات وآراء وأفكار في كافة مجالات العلوم والمعارف الجديدة، حيث وجد الفكر الفلسفي العقلاني وفكر التنوير عموماً عند هذه الطبقة الرعاية والتشجيع، ساعدها على العمل والإنتاج من جهة، وأوجد لها التبرير الكامل بالمطالب الكبرى لها – كطبقة صاعدة – في المساواة في الحقوق والحرية في اعتناق الآراء المختلفة مع الكنيسة وفي التفكير والعمل خارج إطار الكنيسة أو الدائرة المقدسة، حيث بدأت في التبلور، المفاهيم والقيم الجديدة، وبدأ الحديث عن المصلحة والمنفعة والصالح العام، والرابطة الاجتماعية التي تعني الرفض الضمني للنظام القائم على أساس التمايز الاجتماعي ؛ إنه الانقلاب في التصورات الإيديولوجية، فعوضاً عن النظرة "العمودية" حيث يكون ترتيب الناس في أعلى وأدنى تبرز النظرة "الأفقية" لأعضاء الوجود الاجتماعي الواحد حيث يكون المبدأ الوحيد المقبول للوجود وللعمل معاً هو شعار "المساواة"([16]) .

لقد وجد فلاسفة النهضة أنه يتعين عليهم التحرك على أكثر من صعيد، وقتال أكثر من قوة، فثمة ارث تاريخي عمره خمسة عشر قرنا، لديه من أسباب القوة ما يكفي لاستئصال أقوى العقول نباهة، وافقار أشد النفوس حيوية، وتحطيم أصلب البشر عودا، فقد كان احتجاب الله عن الكون بألف حجاب، يشكل قناعة لدى الناس في العصر الوسيط، رسختها الكنيسة لكي تقوم بدور الوسيط بينه وبين الناس، تتكفل من خلاله بحل ألغاز الكون، وتفسير ما يجري فيه وفق ما يخدم مصالحها، وقد تصدى فلاسفة النهضة بكل قوة لذلك الدور الذي لعبته الكنيسة، وسعوا جاهدين إلى تحطيم الأساس الذي يقوم عليه، وبالتالي إلى حرمان الكنيسة من استمرار تلك الفرصة التي انتزعتها

لتسخير البشر لصالحها بالابقاء على حالة الخوف والقلق الدائمين اللذين كانا ينهشان في عقولهم وضمائرهم"([17]).

إن الميزة الأساسية التي يمتاز بها فلاسفة عصر النهضة، هي أنهم أفلحوا في زعزعة الأسس والقيم التي كانت تقوم عليها فكرة الإنسان في العصر الوسيط، من خلال الأفكار والمفاهيم الحديثه، من أبرزها مفاهيم العقلانية، والانسانية والفردية، وبالتالي فإن المسألة المركزية التي نُلْفِتْ الانتباه اليها، هي أن هذا العصر سُمِّيَ عصر البعث renaissance الذي تولت قيادته، ووجهت مساره الطبقة البرجوازية الصاعدة آنذاك، وأقدم فيما يلي عرضاً مختصراً لمفاهيم العقلانية والإنسانية والفرديه:

**1- العقلانية :**

ظهرت العقلانية باعتبارها خاصية للفلسفة الحديثة، في مقابل اعتماد فلسفة العصور الوسطى على سلطة التراث الديني والنظام الكهنوتي. فقد واجه الفكر الأوروبي منذ بدايته في عصر النهضة إشكالية العقل والنقل، وهي نفس الإشكالية التي شغلت الفكر الإسلامي ومازالت تُشْغِلهُ إلى يومنا هذا، لكن دون أن يستطيع الفكر الإسلامي حسم هذه الإشكالية لحساب انتصار العقل.

على أي حال، العقلانية، مفهوماً وممارسة، هي خاصية عامة للفلسفات الحديثة تجسيد التيار العقلي، ذلك إن أغلب فلاسفة العصر الحديث عقلانيون، أي يتمسكون بقدرة العقل على إدراك الواقع ويذهبون إلى أن كل سلوك إنساني صادر عن التفكير وعن استخدام الملكات الذهنية العليا.

فالتيار العقلي، الذي يضم ديكارت والمدرسة الديكارتية، وسبينوزا ولايبنتز وكانط وغيرهم، يتصف بكونه يعطي الأولوية للعقل في المعرفة، وينظر إلى العقل، على أنه المصدر الأساسي لكل معرفة وكل علم، وذلك في مقابل المذهب التجريبي الذي يتصف بإعطاء الأولوية للخبرة التجريبية كمصدر أساسي للمعرفة، وما العقل في هذا المذهب سوى ملكة تنشأ عن الانعكاس على عمليات الإدراك الحسي.

وليس معنى هذا أن التجريبيين ليسوا عقلانيين، بل على العكس، إذ هم عقلانيون تماماً، لكن تصورهم عن العقل يختلف عن تصور المذهب العقلي؛ إنهم يعترفون بدور العقل في المعرفة، لكنهم ينظرون إليه على أنه ملحق بالحس والخبرة التجريبية، والعقل عندهم نتاج التفكير في الخبرة التجريبية وليس مستقلاً عنها أبداً، إذ يدخل في هذه الخبرة وهو غير محمل بأي أفكار مسبقة فطرية، أي صفحة بيضاء كما يذهب لوك وهيوم"([18]). "أما العقل لدى المذهب العقلي فهو كل شئ، يدخل في التجربة ليضفي عليها النظام والترتيب بفضل ما لديه من أفكار فطرية، مثلما يذهب ديكارت ولايبنتز.

لكن الفكر الأوروبي لم يتجه إلى التضحية بالعقل في سبيل النقل، بل ظهرت فيه باقي المحاولات السابقة، إذا ظهرت محاولات لإثبات العقائد الدينية عن طريق العقل وحده عند ديكارت وباسكال ومالبرانش، كما ظهرت محاولات للحصول على الاستقلال التام للعقل، بعيداً عن أي سلطة تراثية موروثة، عند سبينوزا وفولتير وروسو والماديين الفرنسيين، خصوصاً ديدرو، صاحب الموسوعة في أواخر القرن الثامن عشر، وظهرت محاولة للتوفيق بين العقل والعقائد الإيمانية لدى كانط في كتابيه "نقد العقل العملي" و"الدين في حدود العقل وحده"([19]).

**2- الانسانية:**

ترافق تطور المدن والتجاره والصناعه والبنوك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة، كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد، وأدت إلى "تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس " وإخفاق وتراجع نفوذ الكنيسة الاقتصادي والسياسي، وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية "HUMANISM"، وهو مصطلح دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية أو السكولائية وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنيسية عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك.

"ظهرت النزعة الإنسانية في بداياتها الأولى في عصر النهضة، لكي تُعطي الأولوية للخبرات الإنسانية الحية وتعلي من قيمة الإنسان، وتنظر إليه على أنه سيد الطبيعة وأعلى الموجودات، كما اهتمت بتصوير الطابع الدرامي للحياة الإنسانية، واتخاذ الرؤية الإنسانية باعتبارها مقياساً لكل شئ، بعد أن كانت الرؤية اللاهوتية هي المسيطرة في العصور الوسطى.

ثم انتقلت هذه النزعة إلى مجال الفكر والفلسفة، وصار الإنسان مقياس صدق وحقيقة المعرفة، مع ملاحظة اختلاف التيارات الفلسفية في ذلك، فالمذاهب التي تؤكد أولية العقل الإنساني جعلت من التفكير المجرد والوعي الذاتي مقياساً للحقيقة، والمذاهب التي تؤكد أولوية الحواس والإدراك الحسي جعلت الخبرة التجريبية البشرية مقياساً للحقيقة، لكن على الرغم من اختلاف العقليين عن التجريبين إلا أنهم جميعاً ينطلقون من أساس واحد، وهو إعطاء الأولوية للرؤية الإنسانية، سواء كانت هذه الرؤية حساً أو عقلاً "([20]).

**3- الفرديــة:**

ظهرت النزعة الفردية واضحة في الفكر السياسي للفلاسفة المحدثين، وازدهرت في المذاهب الليبرالية لدى توماس هوبز، وجون لوك وديفيد هيوم، وآدم سميث وهي تصف المجتمع على أنه ليس إلا مجموعة من الأفراد، وعلى أن ما يحرك المجتمع هي المصالح الفردية، ووصفت ظهور السلطة السياسية بفكرة العقد الاجتماعي، الذي هو اتفاق بين أفراد على التخلي عن جزء من حقوقهم الطبيعية لتنظيم سياسي يمثلهم، في إطار فكرة الحق الطبيعي الذي هو حق الفرد في حفظ حياته وممتلكاته وتنمية قدراته واختيار حكامه، وفكرة الحق المدني الذي هو حق المواطن الفرد في أن تكون له حقوق مصانة ومعترف بها من قبل السلطة السياسية.

ومعنى هذا أن "عصر الفلسفة الحديثة كان عصر الفردية بدون منازع، لأن مقولة المجتمع باعتباره كياناً مستقلاً عن الأفراد، لم تكن قد ظهرت بعد، وعندما ظهرت في القرن التاسع عشر لن تعود الفردية هي النزعة المسيطرة على الفكر الأوروبي، إذ سوف

تنافسها نزعات أخرى، عضوية وجماعية واشتراكية، على يد هيجل وماركس وعلماء الاجتماع كونت ودوركايم"([21]).

**عصر النهضة والثقافة البورجوازية الجديدة:**

لقد تفوقت الثقافة البرجوازية المبكرة، سواء بموسوعيتها أو بعمقها وقيمتها، على الثقافة الكنسية – الاقطاعية، وأحرزت انجازات رائعة في ميادين الادب، والمرسم، والنحت، والفن المعماري، والعلم، والفلسفة.

وكان من العناصر الرئيسية لهذه الثقافة – الاقرار باهتمامات الشخصية الانسانية وحوقها، ارتباطاً بالتطورات الفكرية العقلانية في إطار الفلسفة الأوروبية الحديثة كتتويج للأوضاع والعلاقات الاقتصادية البورجوازية المتنامية وصولاً إلى عصر النهضة المنبثق من الحداثة الفكرية التي نعني بها "عائلة الخطابات وأساليب التفكير التي انبثقت في عصر النهضة الأوروبية (في القرن السادس عشر تحديداً) في أوروبا الغربية نقيضاً لعائلة الخطابات وأساليب التفكير التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وقد صاحبت الحداثة الفكرية سيرورة تحديث المجتمع الأوروبي وانتقاله من مجتمع زراعي إقطاعي بدائي إلى مجتمع صناعي رأسمالي تقاني مطور.

"ولئن برزت هذه العقيدة الجديدة في شكلها الصريح الواعي في فرنسا القرن الثامن عشر، فإنها وصلت أوجها في المادية الثورية الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر، وبالتحديد في ماركس وإنغلز، فقد تولدت عقيدة التنوير ونمت وازدهرت في سياق انتقال مجتمع أوروبا الغربية من المجتمع الزراعي الإقطاعي البدائي محدود الأفق إلى المجتمع الصناعي الرأسمالي المتطور لانهائي الأفق، لكن هذا الانتقال لم يكن عملية سهلة ولم يتم دفعة واحدة، وإنما احتاج إلى أربعة قرون على الأقل من المعاناة الممضة على جميع الصعد. وبالتحديد، فقد استلزم ثلاثة أنماط من الثورات الجذرية لكي يكتمل"([22]):

(1) الثورات الاقتصادية (الثورة التجارية وما صاحبها من توسع جغرافي، الثورة الزراعية التي بدأت في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر، الثورة الصناعية التي بدأت في إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر)؛

(2) الثورات السياسية البرجوازية التي حققت كثيراً من المهمات الديموقراطية لمجتمعات أوروبا الغربية (الثورة الهولندية في مطلع القرن السابع عشر، الثورة الإنجليزية منذ 1641–1688، الثورة الفرنسية الكبرى من 1789 – 1815، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر)؛

(3) الثورات الثقافية الكبرى (النهضة الأوروبية والإصلاح الديني في القرن السادس عشر، الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر، والثورة الفلسفية التنويرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر).

بهذه الثورات وغيرها من الشروخ حققت أوروبا الغربية انتقالها التحديثي من مجتمع الطبيعة إلى المجتمع المدني، وبالطبع، فقد أدت هذه الثورات والشروخ جميعاً دوراً في بناء فكر الحداثة.

ولعله من الضروري هنا تحديد السمات الرئيسية لعقيدة التنوير هذه والتي تجعل منها تحديا مصيريا لنا ولغيرنا من شعوب الحضارات غير الأوروبية.

**أبرز سمات هذه العقيدة الجديدة هي([23]):**

(1) المادية، أي اعتبار الطبيعة كيانا مادياً مستقلا وقائماً في ذاته، تحكمه مبادىء وقوانين ونظم قابلة لأن تعرف، واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة، وقوة طبيعة متميزة برزت حصيلة قدم العالم وتنوعه اللانهائي؛

(2) الروح النقدي المتواصل، أي رفض سلطة المألوف وسلطة السلف وسلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي سلطة رئيسية للأحكام.

(3) الثورية، أي إدراك تاريخية الطبيعة والمجتمع البشري، وإدراك الذات المدركة بصفتها قوة اجتماعية ثورية.

(4) اللاغيبية التي تصل أوجها في الإلحاد، إذ سعت عقيدة التنوير إلى إقصاء المفهومات الغيبية من المعرفة والعلم أولاً، ثم من الأخلاق والتاريخ. وفيما كانت هذه المفهومات تشكل محور اهتمام فلسفة العصور الوسطى، فقد أضحت هامشية مهمشة في الفلسفة الحديثة.

(5) اعتبار المعرفة العلمية قيمة قائمة في ذاتها ومطلقة الاستقلالية. فهي لا تقبل أي سلطة أو قيد يفرض عليها من خارجها. فقيودها، إن وجدت، تنبع من داخلها، ومن داخلها فقط. إن المعرفة قوة([24]) قائمة في ذاتها، لا تنحني إلا لنفسها، ولا تهدف إلا لذاتها. إنها التجسيد الأكبر لقوة الإنسان وحريته واستقلاله وتاريخيته.

(6) الإنسانوية، أي الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة واستقلاليته وحريته الذاتية واعتباره مصدراً وأساساً لكل قيمة.

(7) الانفتاح على اللانهاية المادية الفعلية، ذلك إن فكر التنوير مسكون باللانهاية ويقبل عليها بشره ملحوظ، فهو يرفض أي قيد، أي حد، أي نهاية. وهو يعتبر لانهائية المادة مصدر غبطة طافحة وأساساً لحرية الإنسان وقدرته المتنامية.

(8) الروح الاستكشافي، ويتجلى هذا الروح في اعتبار الكون اللامتناهي مسرحاً للفعل البشري وأداة للخلق والإبداع الإنساني.

إن صعود البرجوازية الأوروبية المتواصل أعطى دفعة للفلسفة مكنها من الدخول في سيرورة علمنة متواصلة، ترتب عليها فك ارتباط الفلسفة (والعلم) بالدين، بل وتهميش دور الدين في المجتمع واحتواؤه وإلحاقه بالفلسفة.

وكانت المعالم الرئيسية في هذه السيرورة –كما يقول المفكر هشام غصيب–: (1) نقل مصدر اليقين المعرفي من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية (ديكارت)؛ (2) نقل مصدر الوجود من الفكرة الإلهية إلى الخبرة البشرية المباشرة (التجريبيون، لوك، هيوم)؛ (3) نقل القدرة على تنظيم العالم المحسوس من الذات الإلهية إلى العقل البشري (كانط)؛

(4) نقل مصدر الخير والأخلاق من النص الإلهي إلى الإرادة البشرية العاقلة (كانط أيضاً)؛ (5) اعتبار الطبيعة والتاريخ تجليا للعقل المطلق، واعتبار الفلسفة والدولة الحديثة نهاية التاريخ وقمته (هيغل)؛ (6) اعتبار عقل هيغل المطلق تعبيراً عن ذات النوع الإنساني، أي اعتباره جوهراً كامنا للفرد البشري (فويرباخ)؛ (7) اعتبار العمل الاجتماعي الهادف (العقلاني) أساس المعرفة والتاريخ والتقدم البشري (ماركس)

وهكذا، "فقد أفلحت أوروبا الحديثة في علمنة الفكر تماماً، أي بناء منظومة فكرية علمانية تامة العلمنة تقوم مقام الدين في تنظيم حياة الناس وإرشادهم، أي في بناء عقيدة جديدة (عقيدة التنوير) من نوع جديد يرتكز إلى العلم والواقع المادي وقدرة الإنسان على خلق ذاته وبيئته، وأوج هذه العقيدة الجديدة هو كارل ماركس، الذي تتبلّر فيه روحية تاريخية جديدة تومىء إلى إنسان جديد ومشروع تاريخي جديد، ومما لا شك فيه أن هذا التطور الجديد شكل انتصاراً مدويا للفلسفة على الدين لا مثيل له في التاريخ، حيث إن عقيدة التنوير لم تفلح في تحرير الفلسفة كليا من الدين وفي تهميش الدين في المجتمع الأوروبي حسب، وإنما أفلحت أيضا في تجريد الدين من وظيفته الجماهيرية التقليدية المتمثلة في التحكم في وعي العوام وسلوكهم اليومي، بحيث أضحت المحرك الرئيسي للعوام في سلوكهم الجمعي، على الأقل في المراكز الرأسمالية المتقدمة"([25]).

وفي ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة في عصر النهضة، رفع فلاسفة هذا العصر رغم الاختلافات بين مذاهبهم شعار "العلم" من أجل تدعيم سيطرة الإنسان على الطبيعة ورفض شعار العلم من أجل العلم.. لقد أصبحت التجربة هي الصيغة الأساسية للاختراعات والأبحاث العلمية التطبيقية في هذا العصر وأبرزها:-

- صياغة القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي بما فيها قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن (1643 –1727).
- تطوير علوم الرياضيات والهندسة والفيزياء والأحياء_ ديكارت ولايبنتز.
- اكتشاف الدورة الدموية– هارفي – " تأكيد اكتشاف ابن النفيس"
- قوانين الميكانيك وتعريف مفهوم العنصر الكيميائي_ بويل.

- ميزان الحرارة الزئبقي والضغط الجوي_ تورشيللي ( أحد تلامذة جاليليو).

لم يكن سهلاً لهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أن تكون بدون تطور الفلسفة عموماً والمذهب التجريبي على وجه الخصوص، في سياق الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي الدائم والمستمر بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد، إذ أنه بدون هذه الحركة والتناقض لم يكن ممكناً بروز الدعوة من أجل التغيير والتقدم التي عبر عنها فلاسفة عصر النهضة في أوروبا أمثال فرنسيس بيكون، ديكارت، هوبس، لايبنتز، سبينوزا، جون لوك، الذين قاموا بدور عظيم في بناء اللبنات الأساسية الأولى لذلك العصر، وتتويج الحداثة بكل مضامينها الفكرية والاقتصادية والسياسية في كوكبنا عموماً، أو في القسم الأكثر تطوراً منه على وجه الخصوص.

([1])جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 205

([2]) المرجع نفسه – ص 206

([3]) كريم محمد – تاريخ الفلسفة.. كيف تطور الفكر الغربي عبر العصور؟ – الجزيرة – 2017/12/1

([4]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 – ص35

([5]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث – ص 268

([6]) المرجع نفسه – ص 269

([7]) آلان وودز – الماركسية والفلسفة – الحوار المتمدن – العدد 6048 – 2018/11/8.

([8]) أشرف حسن منصور – الفلسفة الحديثة عوامل نشاتها وخصائصها العامة – الحوار المتمدن – 2010/12/12.

([9]) المرجع نفسه .

([10]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 99

([11]) اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث – ص 300

([12]) تقوم نظرية حق الملوك المقدس أو نظرية الحق الإلهي كما صاغها المؤرخ الفرنسي بوسويه (Bossuet )على "أربعة أركان رئيسية: أولها أن السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته.. ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشا ملكياً وكفى بل كان ذلك العرش عرش الإله ذاته. وثاني هذه الأركان أن السلطة الملكية سلطة أبوية إذ الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري.. وحيث كانت الفكرة الأولى عن القوة لدى الإنسان هي الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية.. فقد كان الملوك على غرار صور الآباء. وثالث الأركان، والناتج المنطقي والطبيعي عن الركنين المتقدمين، هو أن السلطة الملكية لا يمكنها أن تكون سوى سلطة

مطلقة لا شي يقيدها أو يحد من إطلاقها، فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به.. إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث أنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته. وأما الركن الرابع والأخير فهو أنه لا ينبغي لهذه السلطة أن تكون موضع اعتراض عليها من طرف الخاضعين لها ولا يجوز لها أن تكون موضع تذمر من المحكومين. (محمد هلال الخليفي – جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة)

([13]) د.هشام غصيب –الخطاب العربى وتحديات الحداثة –مجلة أوراق–رابطة الكتاب الأردنيين– تشرين أول1998– ص21.

([14]) التعاونيات :مشغل للحرفين الذين تحولوا الى عمال مأجورين بعد أن قام الاقطاعيون بطردهم بسبب عدم وجود فائض ، وكانوا ينتجون سلعة واحدة فقط ، تحت اشراف التاجر أو المرابى.

([15]) المانيفاكتورة: وهى فرعين : ا–المشتتة : وتعنى حصول كل حرفى على القيام بعمل معين فى بيتة بعيدا عن المشغل . ب–ممركزة : وتعنى قيام رب العمل بشراء المشاغل والمواد الخام واقامة المنشأة التى يعمل تحت سقفها عدد من العمال المأجورين، وفى هذا الشكل من الماينفاكتورة ، وجد ما يعرف بـ "تقسيم العمل" ، أما معنى الكلمة :ماينفاكتورةفهى المصنوع اليدوى (manus وتعنى يد) (factura وتعنى مصنوع).

([16]) سعيد بن سعيد العلوى –نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدنى (بحوث ومناقشات المجتمع المدنىفى الوطن العربى)– مركز دراسات الوحدة العربية–1992–ص46/45/44.

([17]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 82/ 83

([18]) اشرف حسن منصور – الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة – الحوار المتمدن – العدد 3213 – 2010/12/12.

([19]) المرجع نفسه .

([20]) المرجع نفسه .

([21]) المرجع نفسه .

([22]) هشام غصيب – نحن وعقيدة التنوير – الحوار المتمدن – 2011/4/27

([23]) المرجع نفسه .

([24]) "المعرفة قوة" "Knowledge is Power" ، هذا المصطلح –كما يقول د. توفيق شومر– يستلزم الوقوف عنده وتحليل العلاقات التي تربط بين مفهوم المعرفة ومفهوم السلطة. وعند تناول موضوع كموضوع "سلطة المعرفة" لا بد من الانطلاق من ميشيل فوكو وكتاباته حول السلطة والمعرفة، فكلمة "سلطة" لم تعد تنحسر في السلطة السياسية ولكن لها مجموعة من الفضاءات التي تسبح خلالها: سلطة الموروث، سلطة النص، سلطة القانون، وهنا يفتح الباب للتفكير بسلطة المعرفة. وكلما كانت المعرفة متجذرة في الموروث ومتملكة ، أي عندما تكون هذه المعرفة تأسيسية للمعارف اللاحقة تصبح القدرة على التحول عن تأثيرها وسلطتها على البناء المعرفي للذات العارفة أكثر صعوبة، ويصبح الانفكاك من سطوتها وسيطرتها يحتاج إلى ثورة معرفية على الموروث وعلى الأطار المعرفي المتملك له.

([25]) هشام غصيب– مشروعنا الفلسفي – الحوار المتمدن – 2011/4/18

# نيقولا ميكافيلي ( 1469 م. _ 1527 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6721 – 2020 / 11 / 2

ولد ميكافيلي في فلورنسا/ إيطاليا، وكان والده محامياً من النبلاء،وعلى الرغم من انه لم يتلقى تعليماً واسعاً لكنه كان قارئاً نهماً لكتب الفلسفة والسياسة، وأظهر ذكاءً حاداً منذ طفولته وطوال حياته، وقد برز كمفكر وفيلسوف وسياسي انتهازي في إيطاليا إبان حياته، لكنه رغم ذلك، أصبح الشخصية الرئيسية والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي، والذي اعتبره الكثيرون، عصب دراسات العلم السياسي في تلك المرحلة.

يمكن تقسيم فترة حياته إلى ثلاثة أجزاء، كلها تمثل حقبة مهمة من تاريخ فلورنسا، حيث عاصر في شبابه ازدهار فلورنسا، وعظمتها كقوة إيطالية تحت حكم "لورينزو دي ميديشي"، وسقوط عائلة "ميديشي" في عام 1494، وإعلان الجمهورية في "فلورنسا"، التي استمرت لعام 1512م، حيث استرجعت أسرة "آل ميديشي" مقاليد السلطة، واتهمت ميكافيللى بالتآمر ضدها وقامت بسجنه، لكن البابا "ليو العاشر" أفرج عنه فاختار حياة العزلة في الريف حيث ألف العديد من الكتب أهمها كتاب (الأمير)"([1]).

إشتُهِرَ ميكافيلي –من خلال كتابه "الأمير"– بدوره المتميز في صناعة علم السياسة وممارستها من خلال الأمير أو الحاكم دونما أي إلتزام بالأخلاق أو بالتقاليد، بل وفق ضرورات الواقع نفسه، وهي القاعدة التي تنص على أن "الغاية تبرر الوسيلة"، لكنه نصح الأمير على أن يظل حريصاً على إبقاء صورته لدى شعبه، حاملة لمعاني الأخلاق والعدل والإحترام، إلى جانب القسوة الشديدة، في إطار قوة السلطة وخوف الجمهور وهيبته منها.

في هذا السياق، أشير إلى أن ميكافيلي يعتبر "من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين، حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية والمصلحة المادية، وهو صاحب مقولة :" أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع

من نسيانهم فقد ممتلكاتهم"، إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية؛ ومن جانب آخر، فقد رأى أن القوة هي أساس الحق في سياق حديثه عن ضرورة قيام الدولة الزمنية المضادة (البديلة) لدولة الكنيسة؛ ويؤكد على أن ازدهار الدولة القوية المتحررة من الأخلاق، هو القانون الأسمى للسياسة وأن جميع السبل المؤدية لهذا الهدف طبيعية ومشروعة بما فيها السبل اللاأخلاقية (كالرشوة والاغتيال ودس السم والخيانة والغدر)؛ والحاكم عنده يجب أن يتمتع بخصال الأسد والثعلب، وسياساته هي سياسة "السوط والكعكة"؛ هذه هي النزعة الميكافيلية التي تبرر كل شيء للوصول إلى الهدف السياسي، وهي توضح معنى الفردية والإقرار بالاهتمامات الشخصية"([2]).

ويذهب الكثير من المفكرين السياسيين بان "لميكيافيلي دور هام في تطور الفكر السياسي، حيث انه أسَّسَ منهجا جديدا في السياسة، بافكار تبشر بمحاولات لتجاوز الفكر الديني، وكانت تلك الأفكار نقطة تحول هامة، لتجاوز السلطة الدينية التي كانت سائدة في الفكر السياسي الأوروبي في القرون الوسطى.

أما بالنسبة لموقف ميكافيللي من الدين، فإن المسألة "مرتبطة بمصلحة الأمير مع هذا الدين أو ذاك بما يعزز سيطرته على الناس، فلا بأس من ظهور الأمير بمظهر المتدين حتى لو لم يكن مؤمناً ابداً"، ويقول ميكافيللي أيضاً "الدين ضروري للحكومات، لا من أجل الفضيله، ولكن لفرض السيطرة على الناس".

غني عن القول إن للدين في فكر ميكافيلي منزلة دنيا، فجميع المصالح والأهداف باتت علمانية، ولم يبق من دور للدين سوى توحيد الجماعة. لذلك فَكَّرَ ميكافيلي أنه من المفيد أن يكون الشعب متديناً، وقد يعطي الأمير أيضاً انطباعاً بأنه تقي إذا كان ذلك يساعده على تحقيق شيء ما.

قاومت الكنيسة كتاب الأمير ومنعت تداوله في حينه، وفي القرن العشرين اختار موسولويني كتاب الأمير في اعداد اطروحته الجامعة، اما هتلر فكان دائم الاطلاع عليه.

"نظرية ميكافيلي السياسية، هي عقيدة مختصة بميكانيكا الحكم، ويمكن وصفها بطريقة سطحية إنها "نظرية ألعاب دبلوماسية للأمراء ذوي السلطات المطلقة، وكان الإفتراض الأساسي عند ميكافيلي هو أن الإنسان أناني، فليس هناك من حدود لرغبة الإنسان في الأشياء وفي السلطة، ولما كانت الموارد نادرة، كان الصراع، فتأسست الدولة على حاجة الإنسان للحماية من عدوان الآخرين، فمن دون فرض القانون تكون الفوضى، لذا، لابد من وجود حاكم قوي لتوفير الأمن للشعب، وقد اعتبر ميكافيلي ذلك من المسلمات من دون أن يدخل في تحليل فلسفي لجوهر الإنسان، لذا، على الحاكم أن يفترض أن البشر أشرار، ويجب عليه أن يكون قاسياً ومنطلقاً من أن الإنسان أناني النزعة من أجل أمن الدولة، وبالتالي حياة الشعب وأملاكه"([3]).

البشر –عند ميكافيلي– أنانيون دائماً، لكن هناك –كما يقول– درجات مختلفة من الفساد، فقد زعم ميكافيلي أنه درس الدول الجيدة والدول الفاسدة، والمواطنين الصالحين والطالحين، وكان مهتماً بتحديد الشروط الدقيقة للمجتمع الجيد وللمواطنين الصالحين من وجهة نظره!، فالدول الجيدة عنده هي تلك التي تحافظ على توازن بين المصالح الأنانية المختلفة، وبذلك تكون مستقرة، أما الدولة الفاسدة، فهي تلك التي تكون فيها المصالح الأنانية في حرب مفتوحة. والمواطن الصالح هو الوطني والمقاتل. وبكلمات أخرى نقول إن الدولة الجيدة هي الدولة المستقرة.

بناءً على طروحاته هذه رأى ميكافيلي أن "غاية السياسة ليست الحياة الجيدة، كما كان الحال في بلاد اليونان القديمة أو في القرون الوسطى، بل هي ببساطة كسب القوة والاحتفاظ بها، وبذلك تثبيت الاستقرار، وكل ما عدا ذلك، إن هو إلا وسيلة، بما في ذلك الأخلاق والدين، لذلك، كان اهتمام ميكافيلي بمشاكل السلطة ليس لاأخلاقياً، أو غير مبال بالأخلاق، إنما هو أخلاقي من حيث إن القصد كان منع الفوضى، فكان الهدف هو الدولة الجيدة، بل الأصح أفضل دولة ممكنة – في ضوء طبيعة الإنسان، فقد رأى ميكافيلي أن القانون والأخلاق الموجودين ليسا بمطلقين وكليين، وإنما هما من صنع الحاكم، وتلك هي النظرية التي تقول إن أساس الدول القومية هو الأمير صاحب

السيادة، الدولة هي أنا حسب تعبير لويس الرابع عشر، ولأن الأمير هو مؤسس القانون والأخلاق –كما يقول ميكافيلي– فإنه فوقهما، فلا وجود لمقياس قانوني أو أخلاقي، به يمكن الحكم عليه. ولا يستطيع رعاياه أن يظهروا إلا الطاعة المطلقة لحاكمهم، لأن الحاكم هو الذي يعرف الحق والأخلاق"([4]).

غير أن ميكافيلي الذي عُرِفَ عنه إنتهازيته المصلحية الفاقدة للأخلاق والاستقامة، لم يلتزم في دعوته السياسية بالحرص على الأمير أو الحاكم المتنفذ في عهده أو في أي مرحلة من المراحل، بل انه قال "إذا نجح أحد الرعايا في الإمساك بالسلطة، فيجب أن يطيعه الجميع، بمن فيهم الحاكم المخلوع"، وانطلاقاً من ذلك التمييز المتطرف بين الغايات والوسائل أمكن ميكافيلي أن يقول إن الغاية تبرر الوسيلة"([5]).

في وقت لاحق، أحرز ميكافيلي شهرة واسعة، إنما رديئة السمعة، بسبب عقيدته التي تقول إن السياسة تلاعب ومناورات بارعة، ولا أخلاقيته السياسية التي أولها كثيرون (مثل موسوليني) بأنها تبرر العرض غير المقيد للسلطة.

**فلسفته:**

يقول ول ديورانت "إننا لا نجد عند غير ميكافيلي مثل ما نجده عنده من الاستقلال في الرأي ومن التفكير الجريء المجرد من الخوف في عالم الأخلاق والسياسة، وإن من حق ميكافيلي أن يَدَّعي أنه قد شق طرقاً جديدة في بحار لم يكد يطرقها أحد قبله، فقد تميز برؤاه الفلسفيه التي تكاد تكون فلسفة سياسية خالصة، ليس فيها شيء من فلسفة ما بعد الطبيعة، ولا اللاهوت، ولا الإيمان أو الكفر، ولا بحث في الجبرية أو القدرية، وحتى الفلسفة الأخلاقية نفسها، لا تلبث أن تنحنى جانباً، لأنها بوصفها فلسفة تابعة للسياسة، وتكاد تكون أداةً لها، فهو يفهم السياسة على أنها الفن العالي الذي يُراد به إيجاد دولة، أو الاستيلاء عليها، أو حمايتها، أو تقويتها؛ وهو يهتم بالدولة لا بالإنسانية عامة؛ ولا يرى في الأفراد إلا أنهم أعضاء في دولة، إلا إذا نظر إليهم من حيث أنهم يساعدون على تقرير مصيرها؛ وهو لا يعني قط باستعراض الأفراد على مسرح الزمان"([6]).

ميكافيلي يرى أن فلسفة التاريخ، وعلم الحُكْم، أمكن وجودهما لأن الطبيعة البشرية لا تتبدل أبداً، وتاريخ دولة ما، يتبع قوانين عامة، يحددها ما تنطوي عليه طبيعة الناس من خبث وشر، والناس كلهم بطبيعتهم مخادعون، مخاصمون، قساة، فاسدون، وهنا تتجلى بوضوح رؤية ميكافيلي للإنسان التي عبَّر عنها الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، قائلاً: إن "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، وهذه الرؤية هي التي سيطرت على العلاقات الدولية والإنسانية على المستوى العالمي والمحلي منذ ميكافيلي إلى يومنا هذا.

في هذا السياق، تقول د.خديجة زنتيلي: "إنّ الغاية تبرّر الوسيلة كما اعترف بذلك نيكولا ميكافيلي في كتابه "الأمير"، فبغرض وصول الحاكم إلى أهدافه السياسيّة، والمحافظة على قوّة دولته، وَجَبَ عليه الفصل بين الأخلاق والسياسة، ولا غضاضة في استخدام الوسائل غير الأخلاقيّة، كالقتل والكذب والنفاق والسلب والنهب، للحفاظ على إمارته وإحكامِ قبضته عليها، فكلّ الطرق تلك تعتبر مشروعة من أجل الوصول إلى المبتغى، فقد مَنَحَ ميكافيلي كلّ الصلاحيّات للحاكم في أن يفعل كلّ ما يراه مناسبا لتسيير أمور الدولة، متحجّجا في ذلك بضمان وحدة إيطاليا وتخليصها من الفساد المستشري فيها. ولعلّ هذه النظريّة وغيرها من النظريّات التي تدور في فلكها، لا يزال صداها اليوم يتردّد في الكثير من الأنظمة المعاصرة التي تستلهم تلك الأفكار وتتّفق معها وتُفعّلها في منظوماتها السياسيّة، ولا شكّ أنّ كتاب "الأمير" كان من بين أهمّ الخلفيّات الفكريّة لمشروع الأمركة فضلا عن مضامين كتاب "التنين" للفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز الذي كرسّ فيه فكرة كون " الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"([7]).

وقد جرؤ فرانسيس بيكون فكتب هذه العبارة يصفح بها عن ميكافيلي: "إنا لنشكر لميكافيلي وأمثاله من الكُتَّاب الذين أظهروا لنا صراحةً، وفي غير خداع ما اعتاد الناس أن يفعلوه، لا ما يجب أن يفعلوه"، وأما حُكْم هيجل فكان دلالة على الذكاء والكرم: يقول هيجل: "احتوى كتاب الأمير على الحِكَم والأمثال والنصائح التي تدعو إلى أشد أنواع الاستبداد وأدعاها إلى الاشمئزاز؛ ولكن الحقيقة أن شعور ميكافلي القوي بضرورة قيام دولة موحدة هو الذي دعاه إلى وضع المبادئ التي لا يمكن أن تقوم دول في الظروف

المحيطة به وقتئذ إلا على أساسها. فقد كان لابد من القضاء على الأمراء والإمارات القائمة وقتئذ؛ وإنا وإن كان رأينا في ماهية الحرية لا يتفق مع الوسائل التي بَشَّرَ بها.. والتي تشمل أشد أنواع العنف وأكثرها تطرفاً، وجميع صنوف الخداع، والاغتيال، وما إليها – فلا يسعنا إلا أن نقر أن الطغاة الذين لابد من قهرهم لم يكونوا ليغلبوا بغير هذه الوسائل"([8]).

ومع هذا، "فإن في صراحة ميكافيلي قوة حافزة دافعة إلى حد ما، ذلك إنا إذا قرأنا كتابه، واجهنا في وضوح لا مثيل له عند غيره من المؤلفين، ذلك السؤال الذي قلما تعرض له غيره من الفلاسفة: هل سياسة الحكم مُقَيَّدة بالمبادئ الأخلاقية؟ وقد نخرج من كتبه بنتيجة واحدة على الأقل: وهي ان الأخلاق الطيبة لا يمكن أن توجد إلا بين أفراد مجتمع مُسَلَّح بالوسائل التي نستطيع تعليمها وإلزام الناس باتباعها، وأن المبادئ الأخلاقية التي يجب أن تتبعها الدول جمعاء، ويكون لها من القوة المادية، وفيها من الرأي العام ما تستطيع بهما المحافظة على القانون الدولي، وإلى أن يحين ذلك الوقت فستظل الأمم كالوحوش في الغاب؛ وأياً كانت المبادئ التي تجهر بها حكوماتها، فإن السنن التي تسيطر عليها هي الواردة في كتاب الأمير، على الرغم –كما يستطرد ديورانت– من أن كثيراً من الحكام ومن الناس، قبل ميكافلي بزمن طويل، مارسوا امتيازات القوة، والغش والخداع – أي المبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة – التي يجيزها ذلك السياسي لحكام الدول"([9]).

**من أقواله([10]):**

- الحاكم الناجح للإمارة هو وحشيّ وبربريّ وعند الضرورة لا أخلاقيّ إطلاقًا.
- إن القائد يجب أن يكون داهية وإذا ما أراد أمير أن يحافظ على حكمه فيجب أن يكون مستعدًا كي لا يكون فاضلًا وأن يستخدم هذا أو لا حسب الحاجة.
- أيها الأمير: "من الأفضل أن تكون مخيفًا على أن تكون محبوبًا، إذا لم يكن بإمكانك الحصول على الاثنين".

- "التجربة تُظهر أن أولئك الذين لا يحافظون على كلمتهم يحصلون على الأفضل من أولئك الذين يفعلون ذلك".
- "يجب أن يبدو الأمير دائمًا أخلاقيًا للغاية حتى وإن لم يكن كذلك".
- "يجب على القادة ألا يعتمدوا على الحظ، بل يجب أن يشكلوا ثروتهم الخاصة من خلال الكاريزما والمكر والقوة".

"نشر كتاب الأمير في عام 1532م (أي بعد خمس سنوات من وفاة مَكيافيلي)، وفي 1559م تم وضع جميع أعمال مَكيافيلي على فهرس الكتب المحظورة للكنيسة الكاثوليكيّة، وأدانت الكنيسة البروتستانتيّة التي تم تشكيلها مؤخرًا الأمير، وتم حظره في إنجلترا الإليزابيثيّة. ومع ذلك كان الكتاب يُقرأ على نطاق واسع وأصبح اسم المؤلف مرادفًا للمكر والسلوك عديم الضمير.

أثر الأمير:

احتفظ هتلر بنسخة من الأمير في سريره ليقرأ منه كل ليلة قبل أن ينام، ومن المعروف أن ستالين قد قرأ الكتاب أيضًا، ووصف موسوليني الأمير بأنه "المرشد الأعلى للدولة" على الرغم من أنه وضعه فيما بعد في فهرس الفاشيّة للكتب المحظورة. كما تم العثور على نسخة منه لدى نابليون في ووترلو وقد أطلق على الكتاب اسم "كتاب المافيا" مع رجال العصابات"([11])، ويبدو أن هذا الكتاب مازال في هذه المرحلة من القرن الحادي والعشرين، أحد المراجع لدى حكام العرب (بمختلف أنظمتهم) يسترشدون به في تكريس استبدادهم وحماية مصالحهم الطبقية.

([1]) موقع ويكيبيديا – الانترنت .

([2]) المرجع نفسه.

([3]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 381

([4]) المرجع نفسه – ص 384

([5]) المرجع نفسه – ص 384

([6]) ول ديورانت– قصة الحضارة "النهضة/ الإصلاح الديني" – المجلد الحادي عشر (22/21) – الكتاب الخامس – مكتبة الأسرة – القاهرة – 2001 –ص 57.

([7]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/11/10

([8]) ول ديورانت– قصة الحضارة "النهضة/ الإصلاح الديني"– المجلد الحادي عشر – ترجمة: محمد بدران و د.عبد الحميد يونس.– ص 72

([9]) المرجع نفسه– ص 80

([10]) لمياء عبد السادة – مكيافيلي وكتابه الأمير الذي وصل تأثيره إلى هتلر وستالين – موقع: المحطة –22 سبتمبر 2018.

([11]) المرجع نفسه.

# نيكولاس كوبرنيكس ( 1473 م. _ 1532 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6722 – 2020 / 11 / 3

راهب وعالم رياضيات وفيلسوف وفلكي وقانوني وطبيب وإداري ودبلوماسي بولندي كان أحد أعظم علماء عصره، وهو أول من صاغ نظرية مركزية الشمس للكون في كتابه "حول دوران الأجرام السماوية". وهو أيضاً مطور نظرية دوران الأرض، ومؤسس علم الفلك الحديث.

كانت نظريته الخاصة بدوران الأرض حول الشمس ودورانها اليومي حول محورها إشارةً إلى بدء الانفصال عن نظرية مركزية الأرض للكون، التي قال بها "بطليموس" ووجدت فيها الآراء الدينية نظرية للافضلية الخاصة التي اختص بها الله الأرض، كما كانت نظرية كوبرنيكس حدثاً ثورياً في تاريخ العلم، حيث أكدت على أن البحث في الطبيعة سيكون علماً مستقلاً، وأن العلوم الطبيعية آخذة في طرح رداء اللاهوت"([1]).

أصدر كوبرنيكس مؤلفه الرئيسي "في الحركات السماوية" عام 1543، استند كوبرنيكوس في نظريته التي قدمها في هذا الكتاب إلى أن حركة الأجسام السماوية يمكن تفسيرها بطريقة أفضل وأبسط إذا تركنا فكرة وجود الأرض في مركز الكون.

تستند نظرية كوبرنيكس إلى مبدأين:–

أولاً: ليست الأرض ثابتة في مركز الكون بل تدور حول محورها الخاص؛ وقد استطاع من خلال ذلك تفسير تعاقب الليل والنهار.

ثانياً: الأرض تدور حول الشمس مركز الكون.

وبالرغم من أن كوبرنيكس أخطأ في موافقته على النظرة السائدة آنذاك عن "محدودية الكون التي أثبت العلم المعاصر أن الكون الذي نعيشه لامتناه ولامحدود، كما أخطأ في أن الشمس مركز الكون" إلا أنه كما يقول إنجلز: "تحدى هيبة الكنيسة في مسائل الطبيعة ووضع الأسس الأولى لبداية تاريخ تحرر العلوم الطبيعية من اللاهوت"([2])،

أما الدليل على صحة تعاليم كوبرنيكوس فقد أعطاه كبلر بعد 80 سنة. بعد أن حرر نظرية كوبرنيكوس من نقائصها.

**كوبرنيكوس ونظام مركزية الشمس:**

" أنشأ نيكولاس كوبرنيكوس نموذجاً فلكياً جعل الشمس مركزه، وهو المعروف بنظام مركزية الشمس الذي تعارض مع النظام الشائع الذي مركزه الأرض، والذي يعود إلى بطليموس، وحظي بموافقة الكنيسة.

كان هذا النظام الشمسي إنشاءً عقلياً عالياً، ولكنه كان مدعوماً بمشاهدات ضعيفة، ومع ذلك كان كوبرنيكوس بنظريته متحدياً الكنسية والتعليم الأرسطي، ومُوَلِّداً صراعاً استمر طوال حقبة الإصلاح وعصر النهضة، وسرعان ما أحدثت نظرية كوبرنيكوس أثراً عظيماً في المناخ الفكري في زمنه، ولم يكن نظام مركزية الشمس ثورياً بالنسبة إلى الكنيسية وبالنسبة إلى التعليم الأرسطي –البطليموسي فحسب، بلَ ولَّدَ ثورة أيضاً في خبرة الحياة المباشرة""([3]).

فقد "دعا كوبرنيكوس قراءه أن يتخيلوا أنفسهم خارج المركز، وأن يلاحظوا العالم من منظور مختلف تماماً. وقد تطلبت نظريته القدرة على رؤية العالم والبشرية من منظور جديد كل الجدة، أي ان على الإنسان، بوصفه ذاتاً، أن ينظر إلى العالم، وإلى نفسه من وجهة نظر مختلفة تماماً، وقد دعي هذا المنظور التفكيري الانعكاسي الاستبعادي والعكسي بالثورة الكوبرنيكية"([4]).

([1]) الموسوعة الفلسفية – روزنتال – دار الطليعة – بيروت – ط4 – ديسمبر 1981 – ص393

([2]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص217

([3]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 344

([4]) المرجع نفسه – ص 344

# توماس مور (1478 – 1535)

الحوار المتمدن–العدد: 6724 – 2020 / 11 / 5

فيلسوف عقلاني إنساني، ومناضل سياسي بريطاني، عُرِفَ بدفاعه عن الفقراء ومواقفه ضد الإستغلال الرأسمالي في بداية عصر النهضة، وهو من أبرز المفكرين الإصلاحيين الذين انتقدوا بشدة مظاهر الفقر الشديد في بريطانيا مطالباً بإلغاء الملكية الخاصة باعتبارها أهم أسباب الشرور الإنسانية، وهو صاحب كتاب "المدينة الفاضلة" أو "اليوتوبيا" الذي كان الأساس الأول في إطلاق تسمية الاشتراكية الطوباوية"([1]).

تربي في أسرة بورجوازية وشغل فيما بين عام 1529 وعام 1532 منصباً هاماً – هو منصب حامل أختام الملك، وقد وصف مور في كتابه "رحلة في المدينة الفاضلة (اليوتوبيا([2]))" محاسن وميزات مجتمع المساواة القائم على الملكية الجماعية العامة، كما وصف بشاعة النظام القائم على الملكية الخاصة والإستغلال، منتقداً بقوة كافة العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في إنجلترا في تلك المرحلة، وحتى نهاية القرن الثامن عشر ظل هذا الكتاب أهم مؤلف في الفكر الاشتراكي.

في كتابه "اليوتوبيا" قدم توماس مور أول عرض منهجي لفكرة الاشتراكية الطوباوية أو كما أطلق عليها عملية تشريك الإنتاج ورَبَطْها بفكرة إيجاد تنظيم شيوعي للعمل والتوزيع، مؤكداً على أن الأسرة هي الوحدة الاقتصادية الرئيسية في دولة اليوتوبيا المثالية الحرة، كما يقوم الإنتاج على أساس الحرف، ويعيش سكان اليوتوبيا تحت إدارة ديمقراطية ويتمتعون بمساواة في العمل ويتحررون من التطاحن بين المدينة والريف، أو بين العمل الذهني والبدني، ويعمل الناس ست ساعات في اليوم ويكرسون باقي الوقت للعلم والفنون، حيث عوّل توماس مور على الأهمية الكبرى للتطور الشامل للفرد، وعلى دمج التربية النظرية في العمل.

هذه الأفكار شكلت العنصر الأساسي في وجهة النظر الاشتراكية في التربية في كتابه "اليوتوبيا"، إلا أن "مور" على الرغم من أنه لم يفهم –في زمانه– أن تحقيق المَثَل الأعلى الاشتراكي يقتضي تطوراً اقتصادياً وتكنولوجياً عالياً، فقد كان إنساناً عظيماً بدفاعه عن الفقراء ومطالبته لمجتمع المساواة والعدل في ظروف قاسية.

ونتيجة لرفض توماس مور نظام الإستغلال القائم على الملكية الخاصة، ورفضه الجمع بين الدين والدولة، ورفضه الاعتراف بالملك رئيساً للكنيسة في بريطانيا، فقد أعدم بفصل رأسه عن جسده بتاريخ 6 يوليو 1535.

"توماس مور الذي كان قاضي القضاة عند هنري الثامن، ولكن بسبب إيمانه التام بمبادئه فإنَّه يضطر لأن يتنازل عن كل المجد الذي حَصَل عليه، بل ويقبل أن يُحْكَم عليه بالإعدام بالسيف؛ فقط لأنه رفض الاعتراف بزواج الملك من آن بولين دون الرجوع إلى الكنيسة الكاثوليكية بروما.

لم يستطع توماس مور –رغم كل محاولاته– أن ينقذ نفسه من الموت دون أن يحتاج أن يضحي بمبادئه التي هي جوهر إنسانيته.

لكن توماس مور، رفض أن يكون كائنا تاريخيا؛ فتمرَّد على كل الدعوات من زوجته وابنته والمخلصين له بأن يعطي الملك ما يريد، واختار مصيره بنفسه ليكون هو توماس مور لا شخصًا آخر مُستلبا لجهة ما؛ فنجح بذلك في أن يحول عدمية الواقع الذي يسير نحو اللامعنى؛ ويجعلها عدمية لغوية مؤقتة داخل الوعي الذي يسعى إلى إعادة توليد نفسه من جديد، في ظلِّ حقيقة جديدة تحقق للإنسان السلام الذي يحتاج إليه"([3]).

([1]) م. روزنتال و ب. يودين– الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص508

([2]) اليوتوبيا معناها الحرفي المكان الذي لا وجود له (الخيالي).

[3] موقع: مجلة شرق غرب – شخصيات فلسفية: جياني فاتيمو – الانترنت – 2015/7/15.

# مارتن لوثر (1483 - 1546)

الحوار المتمدن–العدد: 6726 – 2020 / 11 / 7

راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، حيث طالب بتأكيد العلاقة المباشرة بين الله والانسان، وإلغاء دور الكنيسة كوسيط بينهما، وقد اعترض على صكوك الغفران، ونشر في عام 1517 رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وضد السلطة المطلقة للبابا، وطالب بإلغاء صكوك الغفران بصورة نهائية معلناً بداية مرحلة جديدة للإنسان المسيحي في علاقته المباشرة مع الله بعيداً عن وساطة الكنيسة، وكان ذلك الموقف لمارتن لوثر ايذاناً بولادة المذهب المسيحي الجديد أو المذهب البروتسطنتي.

في هذا السياق انشقت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرن السادس عشر بصورة رسمية، وحتى لو أن الإصلاحيين لم يريدوا في البداية سوى إصلاح الكنيسة، فإن أصالتهم اللاهوتية وارتباطاتهم السياسية أديا إلى ثورة قلبت نظرة الكنيسة إلى التعليم التقليدي والإيمان والخلاص رأساً على عقب.

من الناحية اللاهوتية، صار مارتن لوثر المدافع عن الكتاب المقدس والإيمان الفردي ضد التعليم التقليدي والبابا، وهكذا، وقف الفرد وحيداً بالنسبة إلى الله، بعيداً عن توسط التعليم التقليدي والكنيسة، وفي الوقت نفسه، تبنت حركات الإصلاح موقفاً نقدياً من النظرة التقليدية إلى الخلاص، فرفضت الطوائف التطهرية (Puritan) الخلاص بسر القربان المقدس الكنسي معتبرة إياه سحراً وخرافة، ونتيجة لذلك، أسهمت حركة الإصلاح في العملية التاريخية التي استبعدت السحر من العالم وتحرير العالم من أسرار الدين حسب تعبير ماكس فيبر.

اتبع لوثر في المسائل اللاهوتية الطريقة الحديثة، ولكن بأسلوب مختلف، أي المذهب الإسمي عند وليام الأوكامي، وعنى ذلك في الممارسة موقفاً نقدياً معيناً من

وجهة النظر الفلسفية التي قالت بعالم معقول وحَسَنْ التنظيم في القرون الوسطى، ويصعب أيضاً أن نجد في فكر لوثر آثاراً للأنثروبولوجيا الأرسطية التي وجدناها في التعليم التومائي.

اعطى لوثر الأولوية للإيمان على العقل، "فكل ما يحتاج الإنسان معرفته عن مسائل الإيمان موجود في نصوص الكتاب المقدس. ولا يحتاج المسيحيون آباء الكنيسة ومجامع الكنيسة ولا البابا لكي يخبروهم عما يؤمنون به، كذلك، لم يثق لوثر بالتأويل القصصي الرمزي أو الفلسفي للكتاب المقدس. لذا، فهو لا يرى افتراضاته الخاصة في تأويل الكتاب المقدس، والشيء الوحيد الذي نحتاج معرفته، حقيقة، هو ان الله أظهر عن نفسه للإنسان الذي هو المتلقي المذعن لنعمة الله، ورأى لوثر أن الإيمان وحده هو وسيلة التبرير الوحيدة عند الإنسان، إذ ورد: "تذكر ما قيل، نعني أن الإيمان وحده ومن دون اعمال يبرر ويحرر ويخلص"([1]).

من جهة ثانية، "رأى لوثر أن العقل المرشد بالإيمان يمكن أن يخدم اللاهوت. غير أن العقل، عندما ينصب نفسه قاضياً يفصل في مواد الإيمان، وبمعزل عن الإيمان، يكون عمله عمل الشيطان، ويكون الحاصل هو أن العقل عاجز عن أن يكون أساساً لقوانين الأخلاق. وهكذا، يمكن أن يتحول مذهب لوثر الإيماني بسهولة مذهباً لا عقلانياً"([2]).

كما تتضمن عقيدة لوثر القائلة بوجود نظامين، تمييزاً بين الشخص الباطني والشخص الخارجي، والنظام المدني محدود بالأعمال الخارجية، فهو ينظم الحياة والملكية والأشياء الأرضية، لكنه يعجز عن تنظيم الشخص الباطني، هنا، الله هو الحاكم، لذا فإن الشخص الباطني لا ينتمي إلى منطقة السلطة المدنية، ونتيجة لذلك يقول لوثر إنه لا يمكن وقف الهرطقة بالسيف، فالسلاح يجب أن يكون كلمة الله، إذ ورد: "الهرطقة مسألة روحية، وأنت لا تستطيع تمزيقها إرباً إرباً بالحديد أو حرقها بالنار أو إغراقها في الماء، فلا ينفع هنا إلا كلمة الله وحدها"، وبما أن النظام المدني أسسه الله، فإن العصيان المسلح ضد الدولة هو، في الوقت ذاته، عصيان مسلح ضد الله. وعندما تستخدم الدولة

السيف فذلك "خدمة الله" عند لوثر. وهكذا، وجدنا أن لوثر في الصراع بين الفلاحين والأمراء (حرب الفلاحين في 5 – 1524 في ألمانيا) يهاجم الفلاحين بعنف، قائلاً: "يجب أن تردوا على الناس بالقبضات، حتى يقطر الدم من أنوفهم"([3]).

لقد "اعتقد لوثر بان الدولة هي سلطة أقامها الله، لذا تمكن من أن يقر بمشروعية قادة النظام المدني، معتبراً إياهم جلادي الله "ومعلقي المشانق بإرادة الله"، ومثل هذا التبرير كان مفهوماً في ضوء زمان لوثر والتعليم اللاهوتي – السياسي، أما في ضوء تاريخ ألمانيا الحديث، فإن هذا المبدأ القائل بالطاعة العمياء للحكام صار إرثاً يمكن الشك به، وقساوة لوثر واضحة أيضاً في كتاباته المعادية للسامية (مثلاً، "عن اليهود وكذباتهم" (1543)، ومما يدعيه أنه واجب على المسيحيين أن يحرقوا مراكز العبادة اليهودية، ويدمروا المنازل اليهودية ويخضعوا شباب اليهود للعمل الشاق.

مثل هذه النصوص لها من منظور العداء للسامية والنازية في القرن العشرين تداعيات غير سارة، وعلى الأقل لإمكانية توظيفها بسهولة في الدعاية للنازية، غير أنه لايزال من غير المعقول تتبع علاقة مباشرة تصل لوثر بهتلر. ومن جهة أخرى، يبدو أن فكر لوثر اليوم ليس كله مفيداً –لاهوتياً أو سياسياً"([4]).

**لوثر والتيار الديني الاصلاحي (البروتستانتية) :**

يبدو أن أهمية البروتستانتية تكمن في قولنا إن التيار الديني الاصلاحي كان يمثل "مركب القديم الجديد" في النهضة الأوربية، فالبروتستانتيه تُقبِلُ على هذا العالم الدنيوي بالطريقة التي تتوافق تماماً مع تطلعات القوى البورجوازية الناشئة، فكانت بذلك صدى عميقاً لروح العصر بالفعل.

لقد أعلن "لوثر" أن الخلاص الفردي الكلي الأهمية من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الإنسان والله (بدون وساطة الكنيسة)، ولذا لا تبقى هنالك حاجة لأن يعمل الإنسان أكثر من ذلك، أو أن يشغل نفسه بأي مظهر من مظاهر التوبة والتقشف الرهباني والزهد وانكار العالم في سبيل خلاص مقبل.

صحيح أن ذلك لا يعني أن عصب الاخلاق قد انقطع، بل يعني أن اشتباك الحياة الاخلاقية باعتقادات متعالية على الطبيعة، وبالخوف من جهنم وتناول القربان المقدس قد تلاشت كثيراً، وتم تمهيد الطريق لمثل أعلى اجتماعي طبيعي شامل هنا في هذا العالم. بمعنى آخر، فان البروتستانتية حين اعتقدت بأنه لا صلة بين الخلاص والأخلاق (على أساس أن الخلاص أمر ديني محض لا ارتباط له بأي شكل من الاشكال بالكمال الخلقي في الإنسان، أو أنه نتيجة الايمان وليس الاعمال الصالحة)، أفسحت المجال للاعتقاد بما يمكن اعتباره أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية في هذا العالم.

وهكذا "نجد أن الاصلاح الديني – بالرغم من أنه جاء من نواح عديدة يؤكد معتقدات القرون الوسطى ويشدد عليها – ترك المجال مفتوحاً من الناحية الاخلاقية لمَثَل أعلى اجتماعي دنيوي شامل قائم على الجهد والربح التجاري. وقد أعطى "لوثر" نفسه هذا المضمون للحياة التي يجب على المسيحي الحر أن يعيشها"([5]).

"فطالما انتفت ضرورة الفرائض الدينية الخاصة، فان جميع الحرف – حتى أكثرها دنيوية وتواضعاً– مقدسة على السواء، ويمكن خدمة الله أفضل خدمة في العلاقات العائلية أو التجارية، وذلك بان يقوم الإنسان بواجباته اليومية بايمان وفرح واثقاً بالله ومستسلماً لارادته.

يقول "لوثر" إن ما تعمله في بيتك له ذات القيمة كما لو كنت تعمله في السماء من أجل إلهنا. لان ما نعمله في حرفتنا هنا على الأرض وفقاً لكلمته وتواصيه، يحسبه كما لو وضع في السماء من أجله.

أما عن علاقة الإنسان بالدولة، فقد اختلط القديم (الاساس اللاهوتي) بالجديد (مصلحة الطبقة البورجوازية الحاكمة) في فكر كالفن ولوثر"([6]).

إن حق مقاومة السلطة المستبدة لم يعطه كالفن للفرد ولا للشعب –كما يقول د. حامد خليل– بل "اقتصر على أصحاب الامتيازات المشاركين في السلطة، فالذين كانت في أيديهم السلطة هم وحدهم الذين يتمتعون بحق مقاومتها، اما المواطنون العاديون، فليس لهم مثل هذا الحق، وترسيخاً لهذا الموقف الطبقي، حَوَّلَ لوثر مطلب الحرية لدى

الناس من العالم الخارجي إلى حياتهم الباطنية، فقد أكد الحرية المسيحية بوصفها قيمة داخلية تتحقق على نحو مستقل عن أي شرط خارجي، وهي لا تتعارض مع أي نوع من أنواع عبودية السلطة، وهكذا تعلم المسيحي كيف يوجه إلى نفسه مطلبه الخاص بتحقيق امكاناته، والبحث عما يبعث الكمال في حياته في "داخل ذاته" بدلاً من العالم الخارجي".

وعلى هذا النحو فإن ما قامت به البروتستانتيه بالنسبة إلى الإنسان –كما يضيف د. حامد خليل– "انما هو استبدال سيد جديد بسيد قديم، وتغيير تبعية الإنسان بما هو كذلك من نمط أكثر وحشية وجموداً (النمط الاقطاعي) إلى نمط أكثر تهذيباً ووداعة وتفتحاً (النمط البورجوازي)، لكن – على الرغم من ذلك– فإن البروتستانتيه قدمت خدمات جلى للإنسان بما هو كذلك، فقد أفادت تعاليمها في الغاء الكاهن الخارجي لدى الناس، وجعل كل انسان كاهنا على نفسه، وحلت العمل والمهنة والحرفة محل الرهبنة التي تقتصر على خدمة العبادة، وساعدت في اعداد أوروبا – وربما عن غير قصد– إلى ممارسة الحرية العقلية، وذلك حين أكدت نظريا على كفاية المسيحي الفردية في مسائل الايمان. اذ لما كان الناس أحراراً في قبول أو رفض المعتقدات الضرورية للخلاص، فلماذا لا يكونون أحراراً في المسائل الأقل قيمة ؟ ولا شك أن تلك النقاط هي من الأهمية بمكان بحيث يمكن القول انها تشكل إحدى الركائز الاساسية التي أسهمت في صنع الإنسان الحديث"([7]).

إن مسألة علاقة الإنسان بالطبيعة كانت الحلقة الأضعف في عملية الصراع التي كانت دائرة بين أنصار القديم والجديد في ذلك العصر، "ففي هذه المسألة بالذات يمكن رسم الحدود الفاصلة بين مجال الايمان ومجال العقل، وخلق أرضية صلبة يمكن للإنسان الوقوف عليها بثبات وعزم، وشق طريقه فيما بعد إلى التحرر الشامل الذي أخذ يتطلع اليه، والحقيقة ان فلاسفة ذلك العصر حين ركزوا معظم جهودهم على البحث في الطبيعة، فانهم لم يفعلوا ذلك لمجرد ارضاء عاطفة حب الاستطلاع لديهم، وإنما من

أجل ارساء الأساس المادي الصلب الذي يمكن بالاعتماد عليه تحرير الإنسان تحريراً شاملاً"([8]).

"فالطبيعة التي كانت مسكونة بالشياطين والابالسة، ومُسَلِّمة للصدفة والفوضى والخارق والمعجزات في الفلسفة واللاهوت المدرسيين، كانت تستدعي باستمرار وجود أصحاب كرامات يركن اليهم الإنسان منصاعاً وخاضعاً وذليلاً، لكي يظل بمنأى عن الخطر الذي توهم أنه يحيق به من كل جانب، لكن حين تغدو الطبيعة نظاماً قابلاً للرقابة من قبل الإنسان، ويمكنه التحكم به، يصبح في مقدور هذا الاخير التعامل معها مباشرة ومن دون وسيط (من دون كنيسة)، وبالتالي سيختفي لديه عامل الرعب والقلق الدائمين، ولا يعود بحاجة إلى أن يسلم مصيره وقدره لقوى توهمه بأنها تعلو عليه"([9])، ذلك هو مغزى وأهمية أفكار مارتي لوثر في التطور الرأسمالي.

([1])غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص306+307

([2]) المرجع نفسه – ص 309

([3]) المرجع نفسه – ص 310

([4]) المرجع نفسه – ص 311

([5]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989م – ص 110

([6]) المرجع نفسه – ص 111

([7]) المرجع نفسه – ص 112

([8]) المرجع نفسه – ص 118

([9]) المرجع نفسه – ص 119

# جان كالفن (1509 - 1564)

الحوار المتمدن–العدد: 6727 – 2020 / 11 / 9

مصلِح ديني ولاهوتي فرنسي، أحد أهم رجال الإصلاح الديني المسيحيين، وكان من أشد أتباع المذهب اللوثري (نسبة إلى مارتن لوثر).

من "أهم أعماله "تأسيس الديانة المسيحية" الذي قام بتأليفه عام1536 م باللغة اللاتينية، ثم قام كالفن بترجمته إلى الفرنسية، وقد كان ذلك الكتاب من أوائل الكتب التي عرضت بمنطق واضح، وشمولية فكر الإصلاح الديني، دفاعاً وترويجاً للمذهب البروتستانطي في فرنسا، إلا أن الحكومة الفرنسية المعادية للمذهب البروتستانطي آنذاك، أمرت بحرق الكتاب ومنع تداوله بناءً على طلب البرلمان الفرنسي، وبالفعل تم احراق نسخ من الكتاب علناً في العاصمة الفرنسية، لكن كالفن استمر طوال حياته يعمل على إضافة فصول إلى هذا الكتاب وإعادة نشره، ونجح في نشر أفكاره في أوساط المسيحيين من أتباع المذهب البروتستانطي، خاصة في فرنسا وسويسرا، ثم أسس مذهباً خاصاً به باسم "المذهب الكالفيني".

يقول عنه المفكر الراحل جورج طرابيشي "لا أدري أن كانت عبقرية كالفن أهلاً لإشغال الأذهان وإيقاد الأفئدة على نحو ما كانت عليه عبقرية لوثر؛ لكنه أرتقى في العديد في الأقطار، وبخاصة في فرنسا، إلى ما فوق لوثر نفسه، وفرض نفسه قائداً لحزب ما هو بأقل شأناً على الإطلاق من حزب اللوثريين. وبثقوب ذهنه وجسارة قراراته بذ جميع أولئك الذين شاؤوا في ذلك القرن أن يؤسسوا كنيسة جديدة"([1]).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص 506–507

# جوردانو برونو ( 1548 م. _ 1600 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6728 – 2020 / 11 / 10

هو الفيلسوف الايطالي العقلاني المادي الثائر (المولود في مدينة نولا بمملكة نابولي) وهو أيضاً العالِم الفيزيائي والفلكي العظيم بجرأته في مجابهة تخلف الكنيسة ونظامها الغيبي الرجعي، ودفاعاً عن مواقفه وقناعاته العلمية عموماً وفي علم الفلك خصوصاً.

قام بتطوير وتصحيح نظرية كوبرنيكس، " آمن بـ "لا نهائية" المكان أو لانهائية الطبيعة، ورفض مركزية الشمس في الكون مؤكداُ على أن لا وجود لهذا المركز إلا كمركز نسبي فقط "فشمسنا ليست النجم الوحيد الذي له أقمار تدور حوله" فالنجوم البعيدة هي شموس أيضاً لها توابعها، كما افترض أن جميع العوالم في هذا الكون مأهولة، يدفعه إلى ذلك إيمانه بأن كل ما في الطبيعة ذو نفس استناداً إلى إيمانه بمذهب حيوية المادة الذي اعتنقه كغيره من الفلاسفة الطبيعيون؛ وهو –حسب العديد من المصادر– أول من قال بوجود التجانس الفيزيائي بين الأرض والكواكب وهذه التنبؤات لم تؤكد علمياً إلا في أواسط القرن العشرين.

لقد حطم برونو التصورات القديمة عن العالم المخلوق ليجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية، وهو القائل بأن: "الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده"، وعلى أثر مواقفه وقناعاته الجريئة هذه، حوكم برونو بالهرطقة عام 1593 من قبل محاكم التفتيش الرومانية بتهمة إنكاره للعقائد الكاثوليكية الأساسية (بما في ذلك عقيدة الجحيم، والثالوث، وعذرية مريم، والإستحالة الجوهرية)، ووجدته محاكم التفتيش مذنبًا، وفي 17 فبراير 1600 عوقب حرقًا في روما في ساحة كامبو دي فيوري بعدما رفض إنكار قناعاته وأفكاره وفلسفته وتوجهاته العلمية.

" جوردانو برونو ذلك الثائر الإيطالي العظيم الذي طاف متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى عقيدة، وكان دائماً يخرج من نفس الباب الذي دخل منه باحثاً متعجباً، والذي حكمت عليه محكمة التفتيش بالموت بغير إراقة دمه وذلك بان يحرق حيا"([1]).

أي ثروة من الأفكار والآراء كانت في هذا الفيلسوف "جوردانو برونو" الإيطالي الثائر أولها، فكرة وحدة الوجود العظيمة، كل الحقيقة واحدة في العنصر، واحدة في العلة، واحدة في الأصل، والله وهذه الحقيقة شيء واحد، واعتقد برونو أيضاً بان العقل والمادة شيء واحد، وكل ذرة من الحقيقة تتألف من عنصر مادي وعنصر روحي غير منفصلين، لذلك فإن موضوع الفلسفة هو إدراك وحدة الوجود في تعدد مظاهره والعقل في المادة، والمادة في العقل، وإيجاد التركيب الذي تتقابل فيه الاضداد والمتناقضات وتندمج، والارتفاع إلى ذروة المعرفة عن الوحدة الكلية التي تتساوى فكرياً مع محبة الله.

وعلى هذا النحو، "يصبح الله هو الجوهر، وتأثيراته هي الاعراض، أي المظاهر العابرة لذلك الجوهر الوحيد، ولكي نعرفه، لا نعود بحاجة إلى توسط الكنيسة، حاملة مفاتيح الما – وراء، اذ يكفي لذلك أن نعرف صورته التي هي الكون، وهذا يتأتى لنا حين ندرك أنه لا يوجد في الكون سوى مبدأ واحد، هو صوري ومادي في آن معاً، أي أن الكون هو في جوهره واحد ولا متناه، بينما تكون كل الاشياء الجزئية مجرد أعراض له، أما الكثرة البادية في الكون فهي ليست كثرة جواهر، وانما هي مجرد كثرة مظاهر لجوهر واحد هو هو بعينه"([2])، وطبقاً لهذا التفسير، يختفي التمايز بين الله والكون، ويصبح في الامكان التوجه إلى الله مباشرة بالتعرف على صورته التي هي الكون المفتوح مباشرة لعقولنا، والتي يمكن لتلك العقول التقدم، من خلال قراءة تلك الصورة بلا حدود، صوب تلك الطبيعة اللا متناهية التي هي الله.

وبموجب هذه النظرة الجديدة –كما يقول د. حامد خليل– "لم يعد ثمة مجال لان يعيش الإنسان في خوف وقلق دائمين من عالم مسكون بقوى خفية، فقد تكشف كل شيء له، وأفصح عن نفسه، وسيصبح في مقدور الإنسان التحليق في الفضاء اللا

متناهي أنى وكيفما شاء، وبهذا الصدد أحدث "برونو" تحولاً كبيراً، بدد فيه كل المخاوف التي يمكن أن تستبد بالإنسان من جراء ذلك النظام الكوبرنيقي الجديد"([3]).

صحيح أن "برونو" –كما يستطرد د. حامد خليل– "عّبر عن الامكانات اللا محدودة للعقل البشري بلغة أقرب إلى أن تكون لغة شعرية، غير أنه شق الطريق لغاليليو وديكارت من بعده، والحقيقة أن "غاليليو" مدح فيما بعد شعر "برونو" الرومانسي حين بين بلغة رياضية دقيقة أن الحقائق التي يعرفها العقل البشري عن الكون، لا تختلف من حيث اليقين عما هي لدى الله، وفي ضوء ذلك لا يعود من الجائز للإنسان الهروب من هذا العالم، أو لا يعود بحاجة إلى هذا الهروب، فقد أصبح في مقدوره الآن أن يصبح قويا في معرفته لقوانين هذا العالم، إلى الدرجة التي تسمح له بتحويله عن وعي لصالحه، عوضاً عن أن يظل وجلا وخائفاً من ألغازه، مستسلما له، ولاهثا وراء أصحاب الكرامات لكي يخلصه من شروره على حد تعبير "فرنسيس بيكون""([4]).

لقد وصل برونو في نقده للكنيسة إلى الحد الذي حملها فيه مسؤولية كل ما يظهر من شرور في هذا العالم، فهي – في دعواتها المتلاحقة لاحتمال الآلام طمعا في الفردوس – قَدَّمَت العالم لقمة سائغة للأشرار الذين أداروه بنجاح عن الطريقة المثلى للتحمل، بدلاً من الطريقة المثلى للثأر مما أصابهم من أضرار، واستحق بذلك لقب رمز الفكر الحر الذي يتمرد على العقيدة الدينية، ويجهر بمعتقده في جميع بلدان أوروبا أمام أقوياء الأمم جميعاً وعلمائها.

فبسبب أفكاره ومعتقداته الفلسفية واكتشافاته العلمية، قامت الكنيسة باعتقاله وحبسه لمدة ثماني سنوات رفض برونو خلالها التراجع عن أفكاره، وتم حرقه –كما أشرنا من قبل– في روما في 17 فبراير 1600، ومن هذا المنظور ينزل برونو منزلة بطل الإنسانية المصممه على المطالبة بحقها في التفكير وفق عقل مستقل وفلسفي محض وعلى الدفاع عنه، ولو كان الثمن الحياة نفسها.

**قالوا عنه :**

- "برونو هو من أبرز تظاهرات التيار الطبيعي الذي كان واحداً من مركبات عصر النهضة". وما يميزه عن سائر فلاسفة زمانه أنه بقي وفياً لحقيقته حتى موته : فبعد كثرة من الشهداء المسيحيين يمثل برونو بعد سقراط، الوجه الأكثر جلاء لجميع شهداء الحقيقة العلمية". (إرنست بلوخ)"([5]).

([1]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص189

([2]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989م – ص 96

([3]) المرجع نفسه –ص 97

([4]) المرجع نفسه –ص 98

([5]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص175–176

# ليوناردو دافنشي ( 1452 م. - 1519 م.)

الحوار المتمدن–العدد: 6730 – 2020 / 11 / 12

ولد ليوناردو دافينشي في مدينة أنجيانو/ ايطاليا، كان رسامًا، مهندسًا، عالم نبات، عالم خرائط، جيولوجيًا، موسيقيًا، نحاتًا، معماريًا وعالمًا إيطاليًا مشهورًا، ولأنه كان رجلًا عبقريًا ذا موهبة عالمية في عصر النهضة فقد جسد روح عصره كاملًا، واستحق أن يوصف بانه كان موسوعياً ينتمي إلى عصر النهضة.

كان دافنشي ، بمثابة التجسيد الإنساني المثالي لعصر النهضة، وكثيرًا ما وُصف ليوناردو باعتباره رمزٌ لرجل عصر النهضة، ورجل ذو "فضول جامح" وصاحب "خيال إبداعي محموم"، فقد قام بوضع عدد من التصاميم لبعض الأجهزة أو الأجسام الطائرة والمظلات سابقة لعصرها، وهو من أوائل المفكرين الذي استخدموا المنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة، كان ليوناردو دافنشي من أوائل المفكرين الذين قَدَّروا عالياً افكار ابن رشد، وهو الذي اطلق عليه صفة " شارح أرسطو العظيم .

كتب ليوناردو دافنشي: "ان الكذب لمن الخساسة في منتهاها، فحتى لو أحسن الكلام عن أشياء الله لذهب برونق ما هو إلهي؛ أما الحقيقة فهي من السمو بحيث تخلع صفة النبل حتى على أدنى الأشياء التي تمتدحها، كما ان الحقيقة، حتى ولو دارت حول شيء تافه ودون، تجاوز بما لا يقاس الظنون غير اليقينية في اجل المسائل وأسماها.. ولكن أنت يا من يحيا على الأوهام، تجد لذتك في المغالطات بصدد الأشياء البعيدة المنال وغير اليقينية اكثر مما تجدها في الاستنتاجات الأكيدة والطبيعية التي لا ترتفع إلى مثل ذلك العلو". ولننظر الآن في كل ما يترتب على هذا الرأي: إذا حُدد الحق بالاستنتاجات الأكيدة والطبيعية، فإنه يكون من هنا بالذات متناسباً وقوى العقل البشري ومحدداً بدون أية إحالة إلى وجود مجاوز للعقل وخارجي عنه.

ليوناردو، انتقد المذاهب الغيبية ووصف الخيميائيين والمنجمين بأنهم "مشعوذون أو مأفونون"، وقدم أرخميدس، على جميع من عداه، فقد كان ليوناردو "دينامي المذهب، يبحث في الحركة عن المحرك الروحي، وفي الجسم البشري عن فعل النفس التي حققت فيه فكرتها عن الصورة الانسانية"([1]).

لقد "تميز ليوناردو عن أقرانه من الفنانين والمهندسين والمخترعين بوعي عميق للأسس الميتودولوجية للتصاميم والاختراعات والأجهزة، التي شهدها ذلك العصر، وكان، بذلك، رائد العلوم الطبيعية المعاصرة، وأول مفكر استخدم المنهج التجريبي – الرياضي في دراسة الطبيعة، وعلما بارزا من أعلام الفكر الجمالي في عصره.

كما امتاز ليوناردو عن معظم معاصريه بعدائه المستحكم للتنجيم والسحر والسيمياء، التي كان لها رواج كبير في عصره، واعتبرها علوما كاذبة، لا فائدة للإنسانية منها، وكان يرى أن قيمة النشاط العلمي هي، قبل أي شيء آخر، في تلك المنفعة العملية، التي يمكن للبشرية أن تجنيها منه، وبرهن ليوناردو على الجمع بين التجربة العملية وبين التفسير العلمي لها، كسبيل رئيسي لاكتشاف الحقائق الجديدة، يقول ليوناردو: "ما اشبه المولعين بالتجربة، دون العلم، بذلك الربان، الذي أبحر بسفينته دونما دفة ولا بوصلة، والذي لن يكون أبدا على يقين من صحة الطريق، التي يسلكها .. العلم قائد، والتجربة جند له "، واعتبر ليوناردو الرياضيات أكثر العلوم يقينية، وأكثرها ضرورة من اجل استيعاب التجربة وتعميمها"([2]).

لقد "أسهم ليوناردو بقسط جليل في تطوير الفكر الفني – الجمالي في عصر النهضة، وكان عصر النهضة، كما هو معروف، عصرا بلغ فيه الفن الواقعي ازدهاراً منقطع النظير، وقد أحدث صاحب "العشاء الرباني"، و"الموناليزا" ("الجوكندة")، وغيرها من روائع الفن، تأثيرا بالغ الاهمية على الحركة الفنية في ايطاليا، وخارجها، كذلك برز ليوناردو منظرا كبيرا للفن، آمن بان الفن، كالعلم، يهدف إلى معرفة العالم الواقعي، لكن كلا منهما يختص بجانب معين من هذا العالم: العلم ينفذ إلى أعمق الاشياء، التي

صنعتها الطبيعة، ويدرس قانونياتها الكمية، أما الفن فيهتم بالخصائص الكيفية لهذه الاشياء"([3]).

بذلك تتكشف روعة الطبيعة، التي جعلت "انسانيي" عصر النهضة – على النقيض من تنسك العصور الوسطى– يرون في التمتع بجمالها أحد الأهداف الرئيسية لحياة الانسان، ان ليوناردو يعجب – كعالم– "بحكمة" قوانين الطبيعة، ويمجد –كفنان – جمال الطبيعة والانسان، انه يتناول خصوصية وجمال الروح والجسد الانسانيين كعالم وكفنان معاً، فهو يبدو لنا من خلال لوحاته وأعماله الفنية الرائعة عالما تشريحياً عبقرياً، وفناناً من الطراز الأول – في تصوير تقاسيم الجسم الانساني، وبسيكولوجيا ممتازا، ورساما ملهما – في نقل جمال النفس الانسانية وتفردها"([4]).

([1]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الثالث: العصر الوسيط والنهضة – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى، مايو 1983 – الطبعة الثانية يناير 1988– ص 289

([2])موجز تاريخ الفلسفة– جماعة من الأساتذة السوفيات– تعريب: توفيق ابراهيم سلوم– دار الفارابي– طبعة ثالثة(1979 م) – ص 224

([3]) المرجع نفسه – ص 225

([4]) المرجع نفسه –ص 225

# فرنسيس بيكون ( 1561 م _ 1626 م )

الحوار المتمدن–العدد: 6732 – 2020 / 11 / 14

فيلسوف انجليزي، مؤسس النزعة التجريبية الحديثة في الفلسفة، وهو "أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها"([1])؛ وهو أيضاً، مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي؛ فالغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلاَ عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء.

دعا أيضا "إلى النزعة الشكية فيما يتعلق بكل علم سابق بحيث يجب أن تكون هذه النزعة الخطوة الأولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من المفاهيم المسبقة والأحكام المبتسرة (الأوثان) والأوهام التي تهدد العقل بشكل مستمر"([2]).

بهذا " يكون فرنسيس بيكون هو الذي افتتح تاريخ الفلسفة الحديثة، لأنه كان صاحب منهج تجريبي يستند على الاستقراء من الوقائع، وكان بذلك بداية للتيار التجريبي في الفكر الحديث، والذي استمر من بعده لدى هوبز ولوك وهيوم، ولأنه واضع قانون جديد في التفكير أَحلَّهُ محل المنطق الأرسطي والمتمثل في كتابه الأساسي "الأورجانون الجديد" والذي ظهرت فيه نظرية بيكون في الأوهام الأربعة، حيث جسد سعي الفكر الحديث في التحرر من الآراء المسبقة الموروثة والأفكار الشائعة، إذ قد استطاع تحرير الفكر الحديث من سلطة فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الأرسطية ومكنه من البدء بداية جديدة تماماً غير معتمدة على أي مذهب فلسفي سابق موروث، مما مكن الفلسفة الحديثة من امتلاك استقلال وشخصية متميزة وخصائص جديدة"([3]).

**أفكاره وفلسفته:**

يعتبر فرنسيس بيكون من أبرز فلاسفة المنهج العلمي، رفض المنهج الأرسطي القائم على المنطق الصوري القياسي، واقترب من منهج ديكارت القائم على العقل

كمصدر أكثر أهمية من التجربة، لكنه انحاز إلى المنهج التجريبي واصبح أحد أهم رواده.

اعتبر بيكون ان الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة اليونانية انها وقعت في إطار النظرية فقط وباتت أسيره لها، واقترح ان يكون الفكر أو العقل مساعداً رئيسياً للتجربة والعلم، وان الفلسفة يجب أن تبقى بعيدة عن الدين، ولذلك قرر الجمع بين الفكر والتجربة.

قام بيكون بتصنيف العلوم، وعددها ثلاثة:

العلم الأول: التاريخ ومجاله في العقل الذاكرة .

العلم الثاني الشعر ومجاله في العقل هو المخيله.

العلم الثالث: الفلسفة مجالهما العقل والفكر.

كما قسم بيكون هذه العلوم الثلاث إلى عدة اقسام داخليه، فالتاريخ قسمين: تاريخ مدني خاص بالانسان والمجتمع، وتاريخ طبيعي خاص بالطبيعة، وينقسم إلى عدة فروع تاريخ السماء وتاريخ الارض وتاريخ النبات... إلخ.

بخصوص الفلسفة، فهي تتناول العلم الطبيعي او عالم الماده، وفلسفة الانسان وتتناول الروح والعقل والمنطق والارادة والاخلاق، أما اللاهوت يرتبط بالغيبيات.

لقد شك بيكون في كل ما كان يظن "أنه يقين حق" غير أن الشك عنده لم يكن هدفاً بذاته بل وسيلة لمعرفة الحقيقة؛ وأول خطوة على هذا الطريق تنظيف العقل من الأوهام الأربعة التي حددها كما يلي:

**أولاً: أوهـــام القبيلة:-**

وهي أوهام طبيعية بالنسبة إلى البشرية عموماً، فقد زعم الإنسان باطلاً أنه مستوى الأشياء؛ والعكس هو الصحيح لأن إدراك الإنسان العقلي والحسي، تصوير لنفسه، وليس تصويراً للكون، أي أنها (الأوهام) أقرب إلى العُرف والعادات الموروثة في بلادنا التي يصر الناس على أنها صحيحة رغم كل هذا التغيير من حولنا، ورغم كل ما جرى لنا من كوارث وهزائم بفعل إيمان شعوبنا الأعمى بالجوانب المظلمة في تراثنا القديم.

**ثانياً: أوهام الكهف :-**

المقصود بها البيئة التي نشأ الانسان فيها، فلكل انسان كهف تربيته وطريقة تفكيره، بحيث يَنظر إلى العالم وفق المنظور الذي تربي عليه، وهي -كما يقول ديورانت- "تتمثل في الأفكار التقليدية القديمة والتي تُركِّز على الحاضر دون الميل إلى تغييره على أساس أن الأفكار السابقة ( القديمة) الدينية والاجتماعية وغيرها، هي أفكار "لا يمكن الشك بها" كما يقول العامة؛ وفي سخريته من هذه الأفكار والمعتقدات القديمة، يقول بيكون في كتابه الأورجانون([4]) الجديد: "إن المعارف والمعتقدات القديمة المطلقة السكولائية هي حكمة مهلكة للمجتمع وشيء مُفسد للأخلاق.. إنها حكمة الفئران التي لا تترك بيتاً بالتأكيد إلاَ وهو آيل للسقوط.

**ثالثاً: أوهام السوق:-**

وهي أخطر الأوهام على العقل -كما يقول بيكون- "مثال المعتقدات والأمثال الشعبيه الغيبية وآثارها الضارة، وفي عصرنا الراهن يمكن الإشارة إلى أوهام السوق أيضاً من خلال "سبايدرمان" وغيره من البرامج، وبابا نويل وأوهامه"([5])، وهذه الأوهام تنشأ من بعض الألفاظ التي يستخدمها الناس أثناء عملية المتاجرة، فالتخاطب هنا يتم عن طريق "لغة السوق" ووفقاً لعقلية السوق والعامة من الناس، حيث ينشأ عن سوء تكوين هذه الكلمات تعطيل شديد للعقل.

**رابعاً: أوهام المسرح:-**

وهي الأوهام التي انتقلت إلينا من نظريات الفلاسفة المختلفة، وقوانين البراهين والأدلة الخاطئة؛ وهي التي يسميها بيكون "بأوهام المسرح" إذ أن جميع الأنظمة الفلسفية التي نتلقاها عن الفلاسفة من وقت لآخر ليست سوى روايات مسرحية في رأي " بيكون "، وبالتالي فإن المقصود بأوهام المسرح -كما يقول يوسف حسين- "مظاهر وأحوال التخلف والجمود العقلي أو الاستسلام للفلسفات والأفكار القديمة والتأثر بها، وبالتالي ضرورة التخلص من هذه الاوهام لكي يدخل الانسان بعقل نظيف خالٍ من كل ما هو

ضار من خلال الاستقراء([6])، مرحلة تغير الظاهرة وأسبابها عن طريق صياغة قانون خاص بها.

كانت افكار بيكون هذه حجر الأساس للنهضة العلمية الحديثة"([7]).

إن بيكون رأى في هذه الأوهام التي يطلق عليها أحياناً "أخطاء العقل" عقبة في وجه الحقيقة وأن الوسيلة الوحيدة لتذليل هذه العقبة تكمن فقط في الأساليب الجديدة للتفكير، والوسائل الجديدة للفهم والعقل التي تستعين بالمنهج التجريبي في مواجهة المنهج الدوجمائي أو الجمود!!

إذن لقد كان بيكون "أعظم عقل في العصور الحديثة..قام بقرع الجرس الذي جمع العقل والذكاء..وأعلن أن أوروبا قد أقبلت على عصر جديـد"([8]) .!!

كتب فرانسيس بيكون المدافع "عن منهج الاستقراء، عن العلم الجديد ( Novum Organun) "الأداة الجديدة" الذي سيوفر لنا السلطة على الطبيعة، وعن المجتمع الجديد (Nova Atlantis) "الأتلانتس الجديد" الذي سيصير بفضل العلم الجديد فردوساً أرضياً، وعَبَّر عن سيطرة تكنولوجية على الطبيعة، فالعقليه التكنولوجية هي المعرفة التي لابد من أن تؤدي بنا إلى المجتمع الجديد. وبكلمات أخرى نقول: إن المسائل المنهجية والسياسية ربطتا ربطاً وثيقاً، وليس لنا سوى العلم وسيلة للسيطرة على الطبيعة بغية خلق المجتمع الجيد"([9]).

وهكذا، حاول بيكون أن يبيِّن كيف يمكن بسهولة تحريف الأفكار والمواقف وتقييدها، وذلك من خلال مطالبته، بتنظيف العقل، والفكر الإنساني، من الأوهام الأربعة التي أشرنا إليها اعلاه، حيث وَضَع "بيكون" أمامنا برنامجاً كاملاً للتنوير وللصراع ضد الجهل وكل مظاهر التخلف، فكان فكره طليعياً فعلاً على طريق افتتاح عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

كان "بيكون" البشير بعصر التنوير، بمعنى أنه أراد أن يساعد إنسان زمنه على التقدم نحو رؤى أصدق ومواقف أفضل، ونحن نعرف اليوم أن آراء بيكون صحيحة على

نطاق واسع، فقد مكننا العلم القائم على الفرضية والاستنباط من تحسين احوال معيشتنا، كما أدى هذا العلم دوراً في العملية التكوينية التي بها صار الإنسان مستقلاً.

ولذلك ليس مستغرباً اعتبار الفيلسوف فرنسيس بيكون هو الجدير حقا بالاعتبار دون فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر –كما تقول د. يمنى طريف الخولي–، فما دامت الطبيعة قد أصبحت سؤال العصر، فإن بيكون كان الأقدر على تجريد وتجسيد روح عصره باستقطابه لسؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها، المنهج التجريبي أو الاستقرائي أساس شريعة العلم الحديث، فاقترن اسم بيكون بحركة العلم الحديث، وعُدَّ وكأنه أبوه الشرعي الذي صاغ شهادة ميلاده الرسمية، بوصفه واحدا من الذين قادوا البشرية إلى العصر الحديث وعلمه الحديث، وكان هذا أساسا بسبب كتابه "الأورجانون الجديد الذي نشره العام 1620.

والذي هو "ليس كتابا مستقلا إنما هو جزء من كتاب، أو على الأقل جزء من خطة عامة لإصلاح العلم وللنهوض بحياة الإنسان"، على أن اللافت حقا هو عنوان الكتاب "الأورجانون الجديد" أي "الأداة الجديدة" أو "الآلة الجديدة"، في إشارة واضحة إلى أن أورجانون أرسطو قد أصبح أداة قديمة بالية عفى عليها الدهر، والكتاب يقدم الأداة أو الآلة الجديدة المناسبة لاحتياجات العصر، وهي المنهج التجريبي"([10]).

**حياة فرنسيس بيكون السياسة :**

يتحدث في مقدمة كتابه "تفسير الطبيعة" عن القرار الذي حوله من الفلسفة إلى السياسة، ولا بد لنا من ذكر هذا المقطع الذي جاء فيه الكتاب لأهميته، يقول:

"لقد اعتقدت بأنني ولدت لخدمة الناس وقدرت أهمية الخير العام بان أكرس نفسي لخدمة الواجبات والحقوق العامة، التي يجب ان يتساوى فيها الجميع كمساواتهم في استنشاق الهواء والحصول على الماء، لذلك فقد سألت نفسي عن اكثر الأمور نفعاً للناس، وما هي المهمات التي اعدتني الطبيعة لادائها أو ما هي المهمات التي تتناسب مع مؤهلاتي الطبيعة، وبعد بحث لم أجد عملاً يستحق التقدير أكثر من اكتشاف الفنون والاختراعات والتطور بها للرقي بحياة الانسان..."([11]).

اخذ بيكون في الصعود من غير ان يرفعه احد، ولكن كل خطوة كلفته عدة سنوات. وفي عام 1583 انتخب عضواً في البرلمان، وفي عام 1606 عين وكيلاً للمدعي العام، وفي عام 1613 عين مدعياً عاماً، وفي عام 1618 في سن السابعة والخمسين تولى منصب رئاسة الوزارة([12]).

ان صعود بيكون إلى أعلى مناصب الدولة أوشك ان يحقق أحلام – افلاطون عن الملك الفيلسوف، لان صعوده خطوة فخطوة نحو السلطة السياسية جعله يمتطي ذرى الفلسفة، فهو يكتب في كلمات تذكرنا بسقراط، "لا استطيع الحياة بلا فلسفة".

لقد كان "مديح المعرفة" تقريباً أولى منشوراته وحماسته للفلسفة في هذه الرسالة تجبرنا على اقتطاف بعض ما جاء فيها: "سأقدم مديحي للعقل نفسه، العقل هو الانسان، والمعرفة هي العقل، وليس الإنسان الا ما يعرف. اليست لذائذ العاطفة والحب أقوى من لذائذ الحواس، اليست لذائذ العقل اعظم من لذائذ الحب. اليس حقاً اننا لا نشبع من لذة البحث عن الحقيقة؟"([13]).

أما "آراء بيكون السياسية كما تظهر في المقالات التي كتبها، فهي محافظة جامدة، وهذا أمر طبيعي من شخص يطمع في الوصول إلى مناصب سياسية كبيرة، ويعيش في عصر محافظ متزمت، فهو يؤيد حكومة مركزية قوية. والملكية في نظره أفضل أنواع الحكومة، كما ويقدم بيكون بعض النصائح لتجنب الثورات كما فعل ذلك ارسطو من قبله، ويقول ان افضل وسيلة لتجنب الفتن والثورات، هو استئصال أسباب هذه الثورات، اذ لا ندري متى تقدح الشرارة وتشعل النار في الوقود. كما لا ينفع قمع الحريات (كحرية الحديث) بقسوة شديدة للقضاء على الاضطراب، لان الاستهانة بها واغفالها كثيراً ما يكون أفضل في ضبطها والسيطرة عليها"([14]).

ان جوهر الثورة –عنده– ينقسم إلى نوعين، "الافراط في الفقر والافراط في الثروة.. أما أسباب الثورة فهي، البدع الدينية، والضرائب، وتغيير القوانين والعادات، وتحطيم الامتيازات، والظلم على نطاق واسع، وتقديم الأشخاص الذين لا يستحقون التقديم، والأجانب، والمجاعات والجنود المسرحون، وهنا ينمو الشغب وتشتد الفتنة، وكل إساءة

توجه إلى الناس تزيد في توحيدهم وتوحيد أهدافهم، وافضل وسيلة لتجنب الثورات هو التوزيع العادل للثروة والمال "ان المال كالسماد لا ينفع الا اذا فرد وبسط"، ولكن هذا – كما يقول ديورانت– لا يعني الاشتراكية أو الديمقراطية، ان بيكون لا يثق بالشعب الذي كان محروماً من التعليم في أيامه، ان احط أنواع النفاق والرياء في نظره هو مداهنة الشعب وتملقه"([15]).

وما يريده بيكون "أولاً: جماعة من صغار المزارعين الذي يملكون أراضيهم؛ وحكومة ارستقراطية يتربع على رأسها ملك فيلسوف. اذ لا نجد حكومة واحدة أصابها الفشل تحت زعامة الناس المتعلمين، أو بعبارة أوضح كان النجاح حليف جميع الحكومات التي حكمها الفلاسفة المتعلمون الذين ذكر منهم سنيكا وانطونيوس وبيوس وارليوس ولعله كان يرجو أن تضيف الأجيال القادمة اسمه إلى هذه الأسماء"([16]).

لقد "كان بيكون يفكر طيلة حياته وخاصة في أيام نجاحه السياسي، في إعادة بناء الفلسفة وتجديدها، واعتزم على تركيز كل دراسته حول هذه المهمة، فإذا أراد الإنسان ان ينتج اعمالاً، ينبغي –كما يقول فرنسيس بيكون– أن تكون لديه معرفة بحيث يكون عالماً وعارفاً، لأننا لا يمكن أن نسود الطبيعة الا اذا درسنا قوانينها، لذلك دعنا نتعلم قانون الطبيعة، وبذلك نصبح اسياداً لها، لأننا بجهلنا بها نكون عبيداً لها. والعلم هو الطريق للحياة السعيدة الفاضلة، هذه هي المهمة التي أوقف بيكون نفسه عليها في "تقدم المعرفة" فهو يقول "ان قصدي ان احيط بالمعرفة"([17]).

في هذا الجانب، يقول بيكون: "ان ما تحتاجه العلوم هو الفلسفة، تحليل الطريقة العلمية وتنسيق الأهداف والنتائج العلمية، وكل علم بغير هذا يكون سطحياً، وكما اننا لا نستطيع ان نشاهد منظر المدينة تماماً من مكان منبسط أو منخفض، كذلك من المستحيل ان نكتشف الأجزاء البعيدة والعميقة لأي علم، بالوقوف على مستوى العلم نفسه، بدون الصعود إلى ارتفاع أعلى"([18]).

لقد أحب بيكون الفلسفة في النهاية أكثر من العلم، اذ الفلسفة وحدها هي التي تستطيع ادخال السلام الجليل الناجم عن الفهم حتى إلى الحياة الحزينة المضطربة، ان

المعرفة تقهر او تخفف من خوف الموت وتعكس الحظ، والحكومات كالعلم تماماً تعاني كثيراً من افتقارها إلى الفلسفة، ان ارتباط الفلسفة بالعلم وعلاقتها به هو نفس ارتباط إدارة الدولة بالسياسة وعلاقتها بها، لذلك من الخطر ايضاً ان يدير شؤون الدولة وامورها الدجالون من رجال السياسة، على أساس استفادتهم من التجارب والخبرة اثناء الحكم، الا اذا امتزج هؤلاء بالرجال الراسخين في العلم.

وهكذا نجد بيكون، مثل افلاطون، يُعَظِّم الفلسفة، ويعتبرها منجاة وخلاصاً للإنسان، ولكنه ادرك بوضوح أكثر من افلاطون الحاجة إلى اخصائيين في العلم وإلى تخصص عسكري بين الجنود والجيش، إذ لا يستطيع عقل واحد حتى ولا بيكون نفسه إدارة كل ميدان ومعرفة كل علم حتى ولو كان ينظر من فوق جبل الاولمب نفسه، انه يحلم في علماء ينتظمهم التخصص ويجمعهم التعاون والاختلاط الدائم، ويفكر في منظمة كبيرة توحد هدفهم، ويجب أن تكون هذه المنظمة دولية ولا تحدها حدود الدول، حيث تجعل من أوروبا وحدة ثقافية واحدة.

طرح بيكون هذه الأفكار، نتيجة معرفته بضعف "الشعور والرابطة بين الكليات والجامعات في جميع انحاء أوروبا وانجلترا ويدعو جميع هذه الجامعات إلى تحديد وتوزيع المواضيع والقضايا بينها، والتعاون في البحث والنشر، بهذا التعاون والارتباط تصبح هذه الجامعات جامعات مثالية، ترتكز على تعليم عادل يسود العالم"([19]).

يقول (بيكون) لقد اجدبت الفلسفة مدة طويلة لانها كانت تحتاج إلى طريقة جديدة لتخصيبها، كما ان خطأ فلاسفة اليونان الكبير هو انهم صرفوا وقتا كبيراً في النواحي النظرية، والقليل في الملاحظة والبحث العلمي، وكان بيكون يتحدى كل ما جاء به الفلاسفة من ميتافيزيقا، فهو يقول إن الإنسان كمفسر وشارح للطبيعة يدرك ويعمل بقدر ما تسمح له به ملاحظاته عن نظام الطبيعة، لذلك تكون الخطوة الأولى هي تطهير العقل وتنقيته وكأننا اطفالاً عدنا صغاراً أبرياء من الأفكار المجردة، وغسلنا عقولنا من التصورات السابقة والآراء المتحيزة، لذا يجب أن نحطم أوهام العقل وبقية الأوهام" ([20]).

**نقد فلسفة بيكون:**

"لم يزعم بيكون أو يَدَّعِ الأصالة في طريقته، لكنه –كما يقول ديورانت– "لم يزدر ملاحظات غيره، وكان يضيء، مشعله من كل شمعة، كما انه اعترف بفضل غيره عليه، لكن مواطن العظمة والضعف في بيكون تمكن تماماً في ولعه بالوحدة. انه يحب مد اجنحة عبقريته المنسقة فوق عشرات العلوم، وكان يطمح ان يكون مثل افلاطون "رجلاً ذا عبقرية سامية ينظر إلى جميع الأشياء من فوق صخرة عالية".

لقد تداعى بيكون تحت عبء المهمات التي ارهق نفسه بها، وفشل لانه اخذ الكثير على عاتقه، ولم يستطع دخول أرض العلم الموعودة، ولكنه استطاع ان يقف على حدودها ويشير إلى جمال معالمها من بعيد.

إن أعماله الفلسفية على الرغم من قلة مطالعتها "حَرَّكَت العقول التي حَرَّكَت العالم" لقد جعل من نفسه صوت التفاؤل البليغ وشارح عصر النهضة، ولا نجد شخصاً مثله اثار الهمم في غيره من المفكرين"([21]).

وعندما قام عظام العقول في عهد التنوير الفرنسي بمهمة وضع المشروع الفكري العظيم الرائع، وهو كتاب دائرة المعارف "الموسوعة" اهدوها إلى فرنسيس بيكون – وقال ديدرو اننا لو انتهينا من وضعها بنجاح، نكون مدينين بالكثير إلى "بيكون" الذي وضع خطة قاموس عالمي عن العلوم والفنون في وقت خلا من الفنون والعلوم.

لقد أطلق داليمبرت على بيكون اسم أعظم وأبلغ وأوسع الفلاسفة، وسارت جميع الاتجاهات والاعمال الفكرية البريطانية على فلسفة بيكون.. لقد قدم ميله لتفهم العالم بطريقة أوحت إلى سكرتيره "هوبز" نقطة البداية إلى مذهبه المادي، كما أن طريقته الاستقرائية أوحت إلى جون لوك فكرة علم النفس التجريبي، المرتبط بالملاحظة، والمتحرر من اللاهوت والميتافيزيقا.

لقد كان بيكون –كما يضيف ديورانت– "صوت جميع الأوروبيين الذين حولوا القارة الأوروبية من غاب إلى أرض كنوز الفن والعلم وجعلوا منها مركز العالم، قال بيكون لقد وهبنا الله أرواحاً تساوي جميع العالم، وكل شيء ممكن بالنسبة إلى الانسان، ويقول

أيضاً في واحد من أروع مقاطعه الكتابية ان "هناك ثلاثة أنواع من البشر. والأول، أولئك الذين يطمعون في بسط نفوذهم وسلطانهم على بلادهم وهم نوع سافل ومنحط. والثاني، أولئك الذين يسعون في بسط سلطان بلادهم وسيادتها على شعوب أخرى، وهؤلاء أكثر كرامة حتما عن النوع الأول، ولكنهم ليسوا أقل شرها ونهماً، ولكن لو حاول انسان إقامة وتوسيع سيادة الجنس البشري نفسه على الكون فإن طموحه بلا شك أعظم نفعاً، وأكثر نبلاً، من النوعين الآخرين، لقد فرقت هذه المطامح المكافحة من اجل السيطرة على روحه، مصيره إلى قطع، وحطمته إلى شظايا"([22]).

أخيراً، "في مقاله "عن الموت" أوضح بيكون، امنيته ان يموت بلا مرض او ألم، وقد تحققت أُمنيته، فبينما كان راكبا في شهر مارس عام 1626، من لندن إلى هاي جيت، مفكراً في مدى ما يحتاجه من الوقت حفظ اللحم من الفساد لو غطيناه بالثلج، وعزم على اجراء تجربة سريعة، فتوقف امام كوخ واشترى دجاجة، وذبحها ودفنها في الثلج، وبينما كان يقوم بعمله هذا شعر برعشة قوية من البرد، وأحس بالضعف، وشعر بعجزه عن الرجوع، وطلب ان ينقل إلى بيت اللورد اروندل القريب من ذلك المكان، والتزم الفراش ولكنه لم يعتزل الحياة بعد، وكتب في فرحة، لقد نجحت التجربة نجاحاً كبيراً، وكانت هذه عبارته الأخيرة، لقد استنفذت حمى حياته الصاخبة المتقلبة المختلفة جسده الذي انطفأ الآن، واضحى عاجزاً عن محاربة المرض الذي زحف إلى قلبه ببطء. وتوفي في التاسع من شهر ابريل عام 1626 في الخامسة والستين من عمره، لقد كتب في وصيته هذه الكلمات الفخورة: "اترك روحي إلى الله .. ودفن جسدي بغموض، وإسمي للأجيال القادمة والأمم الأجنبية". وقبلته الأجيال والأمم"([23]).

**قالوا عنه([24]):**

- "لم يكن قاضي القضاة بيكون يعرف الطبيعة؛ بيد أنه عرف وحدد جميع الدروب التي تقود إليها، لقد احتقر في سن مبكرة ما كان المجانين المعتمرون القبعات المربعة يُعلِّمونه باسم الفلسفة في البيوت الصغيرة المسماة معاهد؛ وقد بذل كل ما في وسعه كيلا تستمر تلك الجماعات، التي نصبت نفسها

مدافعة عن كمال العقل البشري، في فساد هذا العقل بماهياتها، وبهلعها من الفراغ واستقباحها له، وبصورها الجوهرية، أي بكل تلك الكلمات التي اكتسبت هالة من الوقار بفعل الجهل، والتي أصبحت شبه مقدسة من جراء مزجها على نحو مثير للسخرية بالدين" (فولتير).

- "بيكون هو نبي الحقائق التي تولى نيوتن فيما بعد كشفها للناس" (هوراس والبول).
- "السلف الحقيقي للمادية الانكليزية هو بيكون" (لينين).
- "مع ان فلسفة فرنسيس بيكون ليست في كثير من جوانبها وافية، فإن له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحديث وكرائد لمحاولة تنظيم الإجراء العلمي تنظيماً دقيقاً" (برتراند راسل).
- "يعتبر بيكون مؤسس التجربية الحديثة والعلوم، وهذا غير مبرر، فالعلم الحديث حقاً، أي الطبيعيات الرياضية، لم يلق منه فهماً في البداية، وما كان له أن يتكون أبداً لو سار في الطرق التي فتحها له، ولكن بيكون، المتحمس بحدة على غرار سائر أهل عرالنهضة، تصور المعرفة قوة وقدرة، فتغني بالامكانيات الهائلة للتقنية وسعى إلى حذف الأوهام لصالح تفهم عقلاني للواقع" (كارل ياسبرز).

([1]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – – ص 238 .

([2]) الموسوعة الفلسفية– دار الطليعة – بيروت 1981 – ص 99 و ص 164.

([3]) اشرف حسن منصور – الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة – الحوار المتمدن – العدد 3213 – 2010/12/12.

([4]) الأورجانون معناها الآلة .

([5]) يوسف حسين – محاضرة من اليوتيوب– الانترنت.

([6]) الاستقراء المصطلح مشتقل من كلمة تستقرئ أي يقرأ، أما الاستقراء كمنهج وطريقة فهو يتألف من عدة مراحل: (1) مرحلة جمع المعلومات واجراء التجارب. (2) مرحلة ترتيب المعلومات وتسجيل نتائج التجارب ... المرحلة الثالثة وهي مرحلة تحليل البيانات المتوفرة لدينا وتقوم يتثبت ما نجح منها يستبعد أو نلغي ما تبين خطأه لكي نستخلص في النهاية حقائق الطاهرة موضوع البحث .

([7]) يوسف حسين – محاضرة من اليويتوب– الانترنت.

([8]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص 135

([9]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 339

([10]) د. يمنى طريف الخولي – فلسفة العلم في القرن العشرين – عالم المعرفة – العدد 264 – ديسمبر 2000 – ص 63

([11])ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص137

([12]) المرجع نفسه – ص141

([13])المرجع نفسه – ص143

([14])المرجع نفسه – ص148

([15])المرجع نفسه – ص149

([16])المرجع نفسه – ص150

([17])المرجع نفسه – ص152

([18])المرجع نفسه – ص157

([19])المرجع نفسه – ص159

([20])المرجع نفسه – ص163

([21])المرجع نفسه – ص178 / 179

([22])المرجع نفسه – ص180–181

([23]) المرجع نفسه – ص 183 / 184

([24]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 226 – 228

# عن انتشار الاسلام السياسي و دور جماعة الاخوان المسلمين

الحوار المتمدن–العدد: 6733 – 2020 / 11 / 15

ان الخطاب الإسلامي، الذي يقدم كبديل لخطاب النهضة والديمقراطية، والمواطنة، وحرية الرأي والعقيدة، هو خطاب ذو طابع سياسي، تحت غطاء ديني شكلاني وطائفي رجعي. فالإسلام السياسي يدعو إلى التغيير الذي يعيد إنتاج وتجديد التخلف عبر النموذج السلفي الرجعي، لخدمة مصالح طبقية كومبرادورية وطفيلية راهنة. ولم تحاول أية حركة إسلامية، "لاراديكالية ولا معتدلة"، أن تتبنى أفكار لاهوت التحرير أو أفكار الديمقراطية والمواطنة والنهضة، إذ أن كل اهتمامات حركات الإسلام السياسي بالدين الإسلامي ينحصر في العمل على تحقيق مشروعها السياسي الديني الذي يتلخص في إعادة نظام دولة الخلافة الإسلامية بما تعنيه من رفض لكافة صيغ أو مشاريع الدولة الوطنية القومية والديمقراطية الحديثة، ما يعني أن هذه الحركات تستخدم الشعارات الدينية لنقل الصراع – كما يقول د.سمير أمين– من مجال التناقضات الاجتماعية (الطبقية) إلى مجال العالم الخيالي أو السماوي الديني، وقد نجحت في ذلك ارتباطاً بالأوضاع الاجتماعية الاقتصادية المتردية، ومساندة القوى الطبقية الحاكمة من جهة ، ودعم ومساندة بلدان النظام الرأسمالي العالمي من جهة ثانية خاصة وأن خطاب الحركات الإسلامية لا يتعارض أبداً مع خطاب رأس المال العالمي ومصالحه.

وفي هذا الجانب، نشير إلى عدم وجود أي اختلاف جوهري بين التيارات المسماة "بالراديكالية" للإسلام السياسي، وبين تلك التي تفضل تسمية نفسها "بالمعتدلة" فمشروع كل من النوعين متطابق.

وفي هذا السياق، من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار عدداً من العوامل، التي شجعت انتشار الحركات الإسلامية عموماً والمتطرفة خصوصاً، وهذه العوامل الخصها فيما يلي :

**أولاً:** استغلال النظام الإمبريالي للأوضاع العربية المترديه في ظل العولمة الراهنة، وحرصه على إدامة حالة الخضوع والتبعية والتخلف انسجاماً مع مصالحه الاستراتيجية في بلادنا .

**ثانيا** :التحولات الاقتصادية التي وقعت في ظل انفتاح النظام الساداتي في مصر، ثم في تونس والجزائر واليمن وسوريا أواخر عهد الرئيس حافظ الأسد، وصولاً إلى العدوان الأمريكي على العراق وسقوط النظام، ومن ثم انهيار ما تبقى من المشروع القومي، وكافة مشاريع التنمية على الصعيد الوطني، مما أفسح المجال واسعاً أمام ظهور "دولة الكومبرادور" ، وتكريس التبعية والتخلف والإفقار ، وبالتالي توفير وخلق المناخ الملائم لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية.

**ثالثا** : تزايد مظاهر الإفقار والاستبداد، تنامت الحركات والدعوات الإسلامية بصورة غير طبيعية وغير مسبوقة، حيث كثر بناء المساجد الأهلية، وظهر (أو تجدد) الاهتمام بمقامات الأولياء والأضرحة، وتزايد الإقبال على الطرق الصوفية، وأصبحت الجماعات الدينية، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، تملك المؤسسات المالية والاقتصادية والعقارية، والمستشفيات، والمدارس، والشركات، وتعددت وتشعبت نشاطاتها، بحيث جاوزت المهام الدينية لتقدم من خلال المساجد العديد من أشكال الرعاية الاجتماعية والصحية والتعليمية والاقتصادية، كما لوحظ انتشار هذه الظاهرة على المستوى الفكري عبر انتشار الكتابات الدينية، وإعادة وطبع كتابات "إسلامية" جسدت الرؤية الوهابية المتخلفة ، المعبرة عن المصالح الطبقية للأسرة الحاكمة في السعودية، وبقية الأسر، والمشايخ في الخليج العربي ، كما عبرت عن مصالح الكومبرادور المتنامي في بقية الدول العربية ، وذلك من خلال التركيز على الشكليات والبدع والخرافات، ورفض مفاهيم الحداثة والتقدم العلمي ، إلى جانب التركيز على رفض الديمقراطية، والعلمانية، والشيوعية، دون أي إشارة تدعو إلى النضال ضد الإمبريالية، والدولة الصهيونية ، وقد راجت هذه الكتابات واتسع سوقها وجمهورها (تطبع بالملايين وتوزع بسعر زهيد أو

مجاناً!) إلى جانب المجلات والدراسات التي تؤكد على الخطاب الأيديولوجي الديني، الذي يقوم على تمجيد الماضي وإضفاء حالة القداسة عليه.

وعلى المستوى القانوني والتشريعي، ارتفعت الأصوات المطالبة بإلغاء كل تشريع ديمقراطي يتعارض مع الشريعة الإسلامية، داعية إلى تطبيق الشريعة وإلغاء القوانين الوضعية، ومطالبة الحكومات بإصدار تشريعات لمعاقبة الكتاب والمفكرين الذي يتعرضون للإسلام بسوء.

**رابعاً:** منذ عقد اتفاقيات كامب ديفيد عام 1979 وما تلاها من دعاوي التطبيع السياسي والثقافي والاقتصادي مع العدو الإسرائيلي، وصولاً إلى أوسلو 1993، ثم وادي عربه 1994، بدأت مرحلة جديدة عنوانها "الأزمة المجتمعية الشاملة" كان أحد أهم تعبيراتها ذلك النمط المشوه من النمو الاقتصادي التابع الذي عمّق بدوره جوانب الخلل والتشوه في بنية المجتمعات العربية، حيث أدى هذا النمط إلى عدد من النتائج: زيادة الاعتماد على الخارج باستيراد الغذاء، وحدوث تراكم هائل في حجم الديون الخارجية المستحقة على الدول العربية غير النفطية ، ومن ثم تزايد مظاهر الاستبداد، والإفقار والتخلف، إلى جانب تزايد سيطرة النظام الإمبريالي على مقدرات شعوبنا العربية، في موازاة تزايد هيمنة الدولة الصهيونية، وعنصريتها العدوانية، الأمر الذي بات فيه الوضع العربي مهيئاً لانتشار وهيمنة القوى والجماعات والحركات الدينية الأكثر غلواً في تطرفها وتخلفها وبشاعة ممارساتها الدموية غير المسبوقة في التاريخ العربي الحديث.

**خامساً: عفوية وعدم وعي الاغلبية الساحقة من الجماهير العربية :**

في ظل التطور الاجتماعي الاقتصادي العربي المشوه والمتخلف ، كان من الطبيعي ان يعاد انتاج التخلف ليس على الصعيد الاقتصادي والصناعي والعلمي والحداثي فحسب، بل أيضاً على صعيد إعادة إنتاج وتجديد التخلف الذهني بالمعنى الثقافي في اوساط الجماهير العربية عموماً، والفقراء الذين يمثلون اكثر من 70% من مجمل عدد سكان الوطن العربي، ما زال معظمهم أُمِّيين أو شبه أمِّيين ، وبالتالي فإن وعيهم العفوي البسيط، يعزز لديهم الإيمان والتسليم الكامل بالقضاء والقدر والغيب، ويلجاؤن إليه لعلهم

يجدون فيه مخرجاً من فقرهم ومعاناتهم وظروف معيشتهم القاسية، الأمر الذي جعل من هذه الجماهير الفقيرة مخزوناً بشرياً هائلاً، نجحت الجماعات والحركات الإسلاموية في مخاطبة عفويته واستغلاله وتحريضه، ومن ثم توسعها التنظيمي الذي ضم مئات الآلاف منهم في تلك الجماعات والحركات.

**سادساً:** خلط الدين مع السياسة سواء من قبل الحكومات والأنظمة أو الحركات والأحزاب الإسلامية. في كلا الحالتين وبحثا عن شرعيات مفقودة في الحالة الاولى، وتأسيساً لخطاب يوظف التدين الشعبي في الحالة الثانية، ازيح الجزء الاعرض من السياسة وعلى مدار عقود طويلة إلى مربع الدين. وهناك تم تديين السياسة واعتبارها مكونا من مكوناته المعاصرة، فصار الحكم والمعارضة والانتخابات وما تعلق بالممارسة السياسية شأنا دينياً.

إذ بإستخدام ذات الآلية (توظيف الدين في السياسة) التي احتمت بها أنظمة أو استغلتها حركات الإسلام السياسي نمت في الظلام وفي جنبات وزوايا الفشل السياسي والاقتصادي وتواصل القهر وانعدام المستقبل تنظيمات وافكار بالغة التطرف. ومنذ منتصف سبعينيات القرن الماضي على اقل تقدير لم يتوقف نمو وزيادة عدد وتنوع هذه التنظيمات التي انخرطت في سباق مع نظيراتها في اظهار التشدد والتطرف، والإدعاء بأنها تمثل الإسلام.

**سابعاً:** إلى جانب الظروف الموضوعية التي تهيئ عوامل ومناخ التطرف، المتمثلة في الظلم والفقر والتخلف والجهل و الهزائم ، هناك عوامل ذاتية تقف وراء التطرف تعود حسب تحليل علماء النفس والاجتماع إلى : عامل التنشئة الاولى، اي التربية البيتية (العائلية) التي ينشأ الفرد خلالها ويتلقى معلوماته الاولية منها، كذلك يكون التطرف كرد فعل لتطرف مقابل وما ينتج عنه من جمود فكري وعقائدي في البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الانسان، حيث تتولد تراكمات دينية ومذهبية تتحكم بعقلية وسلوكية من يؤمن بها وتترسخ بمرور الزمن، وقد تتجاوز هذه العقائد الحدود ويصدر صاحبها أحكاماً على الآخرين بالكفر والردة ويعد عمله هذا جهادا في سبيل الدين، كما يلجأ المتطرف

إلى انتقاء آيات واحاديث معينة للبرهنة على صحة آرائه. وقد لوح هؤلاء بفكرة ما يسمى (الحل الإسلامي) باعتباره الحل الأفضل لجميع المشاكل التي يعاني منها المسلمون في جميع ارجاء العالم العربي، حتى تحول هذا التطرف الإسلامي إلى منظمات ارهابية تبيح العنف وسفك الدماء وتعتبره نوعا من الجهاد الذي يوصل صاحبه إلى الجنة.

**ثامناً** : توقف الفكر الإسلامي عن الاجتهاد ، وعن متابعة التطور المعرفي والحضاري ، فالفكر الإسلامي يعاني من تأخر كبير يتجاوز القرون الثلاثة (مسافة التفاوت التاريخى بين الفكر الإسلامى والفكر الأوروبي تصل إلى الثلاثمائة سنة، فقد ابتدأ هذا الفكر بالكاد يحس –كما يقال هاشم صالح– بآثار الهزات والحضارات والاختلاجات الهائجة التى كانت قد ابتدأت فى الغرب بدءا من القرن السادس عشر واخذت تولد ما يمكن ان ندعوه بالفكر الحديث, اما الفكر الإسلامى، فلا يزال واقعا تحت هيمنة نظام الفكر القروسطى، وذلك من خلال الخلط بين ما هو اسطوري – وما هو تاريخى وعدم القدرة على التمييز بينهما، ثم –كما يضيف هاشم صالح– التصنيف الدرغمانى للقيم الاخلاقية والدينية، ثم التأكيد اللاهوتى على القول بأفضلية المؤمن – على غير المؤمن,والمسلم – على غير المسلم, ثم تقديس اللغة والقول بأنها وقف من الله وليست اصطلاحا بشريا، ثم ثبوت المعنى المؤصل من الله إلى البشر عن طريق الرسول واحاديثه, ثم الأعتقاد المطلق بأن هذا المعنى مفسر وموضح ومحفوظ ومنقول بشكل كامل من قبل الفقهاء إلى الاجيال التالية من المؤمنين دون اى نقص أو حذف أو ضياع على الطريق، ثم الايمان بوجود عقل خالد، أو ابدى وازلى لايتغير ولايتبدل والاعتقاد بأنه عقل

فوق تاريخى أو يتجاوز التاريخ لانه يستمد معينه من كلام الله.

بعد استعراضنا للعوامل الثمانية الرئيسية التي أدت –من وجهة نظرنا– إلى انتشار الحركات الإسلاموية، فإننا نعتقد في قراءتنا للمشهد العربي المنحط الراهن، انه من المفيد التوقف عند بعض محطات التاريخ العربي الحديث، اواخر القرن 19، وبداية القرن العشرين حتى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين عام 1928، كخلفية تاريخية

وراهنة، نستند إليها في تفسير الصراع المحتدم اليوم بين قوى التخلف الرجعي وبين القوى النهضوية الوطنية الديمقراطية العربية، وذلك انطلاقاً من وعينا أن كافة الحركات والجماعات الإسلامية المنتشرة في بلدان الوطن العربي بمختلف المسميات هي فروع – بصورة مباشرة أو غير مباشرة– لجماعة الإخوان المسلمين، على الرغم من التعارضات الظاهرية أو الشكلية بين هذه الحركات ، إذ انها لا تختلف في جوهر منطلقاتها الفكرية.

**تأسيس جماعة الإخوان المسلمين :**

أوائل القرن العشرين، ادرك بعض المثقفين العقلانيين العرب، أهمية استيعاب مفاهيم الحداثة والنهضة على طريق التحرر والديمقراطية، ولذلك قاموا بمراجعة الأفكار الرجعية السائدة آنذاك ، ومن ثم صياغة الأفكار والرؤى التنويرية الديمقراطية والعلمانية، الليبرالية والمادية، إلى جانب قيامهم بترجمة وتأليف العديد من الكتب التي قدمت أفكاراً فلسفية وتنويرية متميزة في تلك المرحلة من النهوض العربي التي امتدت منذ اواخر القرن التاسع عشر، حتى ثلاثينات القرن العشرين وتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر 1928 وانتشارها بدعم صريح من الانتداب البريطاني، والملك، والقوى الاقطاعية الرجعية، إلى جانب دور عدد من شيوخ الأزهر الموالين للملك والطبقة الحاكمة والانجليز، وفي مقدمتهم الشيخ محمد رشيد رضا الذي يعتبر الأب الروحي المؤسس للجماعة حسن البنا، وهو الذي قام بصياغة أهداف الجماعة التي تبناها حسن البنا آنذاك، وتتلخص في: العودة إلى أصول الإسلام الأولى (المدرسة الوهابية) ومجابهة المد الوطني لحزب الوفد ومناهضة أفكاره الليبرالية، ومقاومة الفكر الشيوعي، ودعم شرعية الملك ومقاومة الفكر التنويري والديمقراطية وقطع كل محاولة للوصول إلى منابع الحضارة الحديثة .

وفي هذا الجانب، نشير إلى المنابع الفكرية والوهابية للشيخ، محمد رشيد رضا في ضوء ارتباطه المصلحي مع الملك عبد العزيز بن سعود (بعد أن تخلى عن أفكار أستاذه الشيخ محمد عبده)، وأصبح من اهم رموز الرجعية في مصر لمواجهة المتغيرات والتحولات السياسية، والاجتماعية، في تلك المرحلة ، ومجابهة ورفض رموز التنوير

والعقلانية من المثقفين والمفكرين الديمقراطيين اليساريين المصريين والعرب آنذاك، الذين أدركوا أن المجتمعات العربية صارت أكثر تخلفاً وهامشية، وحاولوا اكتشاف أسباب نهوض وتقدم الأوروبيين المحدثين، الذين حققوا خطوات رائعة وريادية في ميادين العلم والثقافة والحضارة، الأمر الذي كان من بين أهم العوامل التي دفعت بالمثقفين العرب والمصريين آنذاك، مراجعة حساباتهم وتاريخهم وأوضاعهم للوصول إلى أسباب تخلف مجتمعاتهم وتهميشها، وبناءً على ذلك، تشكل تيار ليبرالي أكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية، و تزعم هذا التيار أحمد لطفي السيد ، وسلامة موسى، وشبلي شميل، وانطون مارون ، وأحمد آمين ، وقاسم أمين، و علي عبد الرازق، و طه حسين، وغيرهم الذين اسهموا في نشر الفكر النهضوي التنويري الوطني الديمقراطي.

وفي مجابهة هذه الحالة النهضوية ، قام المندوب السامي البريطاني آنذاك (عام 1928) بدعم بعض رموز الاقطاع والمشايخ الرجعيين في مصر خاصة الشيخ محمد رشيد رضا، لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين لكي تمارس دورها الرجعي في مهاجمة قوى التنوير والتحرر والديمقراطية واغلاق الباب في وجه الحضارة الحديثة .

هذه المهمة أصبحت مع حسن البنا (1906–1949) (مؤسس الجماعة) محددة في: بعث الإسلام الأصولي لا الاجتهاد فيه. وقطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الغربية، على أساس أنها "حضارة مادية مريضة، ملوثة بالإلحاد"، وأن إسلامنا وحده بشموليته وتفرده _كما يقول حسن البنا_ قادر على التصدي لكل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع دون حاجة إلى أي اقتباس أو استعارة من حضارات أجنبية"، وهنا نلاحظ التطابق الفكري بين منطلقات جماعة الإخوان المسلمين (الأم) وبين "داعش" وغيرها من حركات التطرف الإسلاموي.

وعلى أساس هذه المنطلقات الفكرية الرجعية ، إمتد الصراع بين الإخوان المسلمين وكل قوى التقدم والتحرر والديمقراطية في مصر، منذ 1928 حتى عام 1954 حين قرر الإخوان اغتيال جمال عبد الناصر، وصدور قرار حل الجماعة بعد ذلك، إلا أنها كمنت، وقامت بإعداد أكبر مخطط اجرامي لتفجير مؤسسات الدولة والمجتمع في مصر

عام 1965 ، وكان ذلك المخطط بمثابة ذروة الصدام، حيث جرى اعتقال العديد من قيادات وكوادر واعضاء جماعة الإخوان المسلمين ومحاكمتهم، واعدام بعض أهم قادتهم، بما في ذلك سيد قطب (1906–1966) الذي كان المُنَظِّر الرئيسي المعتمد للأصولية السلفية الإسلامية الرجعية، والذي تأثر بفكر ابن تيمية، وابن القيم الجوزيه، وأبو الأعلى المودودي (1903–1979)، مؤسس الجماعة في باكستان، ونتيجة لذلك التأثير أنكر سيد قطب أن هناك ضرورة للاجتهاد، فنحن جميعاً –كما قال– جاهليون، "ولم نصبح مسلمين بعد، وعلينا أولاً الإقرار بأن الحاكمية لله وحده، وهي تتمثل في شريعة الله في كل ما يتعلق بالاعتقاد، والحكم، والأخلاق، والسلوك والمعرفة، وعلى ذلك ليس من حق بشر أن يشرع لبشر".

ووفق هذه الرؤية، التي تطرحها "داعش" في المرحلة الراهنة، فإن المهمة الأساسية في رأي سيد قطب، هي إعادة النظر في تعبيد الناس لربهم، عبر تلقيهم من الله وحده كل تصوراتهم وشرائعهم، وقوانينهم، ونظم حياتهم، برمتها، فيتم بذلك التحرر من عبودية العبيد، والإسلام وحده كفيل بذلك، فالإسلام _كما يقول قطب_ لا يقبل أنصاف الحلول: "إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية، ولذلك لابد من الحركة والجهاد للانقلاب على المجتمعات الجاهلية وتحطيمها، ومن ثم، فالحرب ضرورية للقضاء على المجتمعات الجاهلية المعاصرة أو للقضاء على حضارة العصر.

وعلى أثر قرار السادات بالإفراج عن الإخوان المسلمين والتصالح معهم عام 1972، قامت الجماعة باستعادة نشاطها السياسي والمجتمعي في أوساط الشعب المصري عموماً ، والشرائح الفقيرة خصوصاً واستمر نشاطها حتى عام 1981، حيث تجدد صراعها مع السلطة في عهد حسني مبارك .

ومع تفاقم الصراعات والمعارك العسكرية بين الاتحاد السوفياتي، والنظام الموالي له في افغانستان وبين التيارات الدينية، والأصولية المدعومة من الولايات المتحدة الأمريكية وتوابعها في النظام العربي خاصة السعودية، ودويلات الخليج، والأردن، وغيرها، استمرت تلك الصراعات والمعارك منذ نهاية عام 1979 حتى عام 1989

ونشوء تنظيم "القاعدة" نهاية عام 1989 وأوائل عام 1990 الذي يعتبر تنظيماً متعدد الجنسيات ، ولكن معظم أعضائه كانوا من الأفغان ثم العرب من أعضاء الإخوان المسلمين في مصروالسعودية والأردن وفلسطين واليمن والعراق.. إلخ.

وعلى أثر دعوة أسامة بن لادن لما يسمى بـ"الجهاد العالمي" قام تنظيم القاعدة بانشاء فروع متعددة في البلدان العربية.

ومع تفجر ما يسمى بـ"الربيع العربي" في تونس ومصر ثم في العراق وسوريا واليمن وليبيا، تأسست حركة النصره، كفرع من فروع "القاعدة" ، إلى جانب عدد من الحركات الإسلاموية المتطرفة الأخرى، بدعم من السعودية وقطر وتركيا .

وفي عام 2012 قام عدد من قيادات "حركة النصره" بالمطالبة بتطبيق شعار الخلافة الإسلامية، واعلان الدولة الإسلامية، إلا ان الظواهري ، وأغلبية قيادة "النصرة" ارتأوا تأجيل هذه الخطوة، ورفضوا الاقتراح المقدم من أبو عمر البغدادي، الذي قرر بدوره الانشقاق عن "النصرة"، وتأسيس ما عرف بالدولة الإسلامية في الشام والعراق عام 2013 ، بدعم صريح من بعض قيادات وكوادر الجيش العراقي المنحل، وبعض كوادر البعثيين العراقيين، من جماعة عزت ابراهيم ، المعروف بميوله الدينية التصوفية ، حيث تولى الخبراء العسكريون في أجهزة المخابرات العسكرية والجيش ، الاشراف التنظيمي والامني والتدريب العسكري لقواعد وكوادر "داعش" ، وكان لذلك الدعم دور هام في انتشارها وقوة تنظيمها، ليس في العراق وسوريا فحسب ، بل أيضاً في معظم الدول العربية والأراضي المحتلة عموماً، وفي مصر سيناء خصوصاً، حيث تمارس اليوم (عبر أطر وهياكل سياسية، وتنظيمية، وإعلامية، ومالية، عالية التنظيم) أبشع وسائل القتل والتعذيب ومن منطلقات دينية سلفية شديدة التخلف بهدف تفكيك الدولة القطرية والنظام العربي، وتكريس تبعيته وفق مخطط مرسوم ومدعوم بالمال والسلاح من السعودية وقطر وتركيا بموافقة أمريكية وفق الأهداف والمخططات الأمريكية.

في الربع الأخير من القرن العشرين، ظهرت جماعة "التكفير والهجرة"، التي أخذت على عاتقها مهمة تجسيد أفكار سيد قطب، وجعلها حقيقة واقعة، فدعت إلى الحاكمية وأقرت بجاهلية المجتمعات والبشر ووسمتهم بالكفر.

وفي حين اتجهت جماعات أصولية إلى انتقاء قضايا محددة للغاية لإثبات تميز الإسلام وتفرده واختلافه عن الحضارة الغربية وقيمها ومفاهيمها، مثل ضرورة عودة النساء إلى الحجاب (وإطلاق اللحي والجلباب القصير والمسواك لدى الرجال ..الخ)، وتأسيس بنوك إسلامية، وضرورة إقامة حدود الشريعة، والتفرقة بين المسلمين وغيرهم، من أتباع الديانات الأخرى ، فإننا نجد جماعات سنية أخرى ارتأت أن الإسلام انتصر بالمجاهدين لا بالفقهاء والدعاة، وبالسيوف لا بعلوم الكلام، ومن ثم تحول الدعاة والمصلحون إلى مجاهدين حملة أسلحة بيضاء وسوداء، وألوان أخرى عديدة، يهاجمون ويكفرون ليس أهل الرأي والتنوير فحسب، بل يكفرون ويبطشون بكل طوائف المسلمين من الشيعة والعلويين والزيديين وغيرهم.

"إن جوهر هذه الدعوات أو الحركات والجماعات، ينطوي على "إعلان إقالة العقل، واستقالة الإنسان العربي، وعجزه عن القيام بدور بناء في بناء مجتمع تسوده العقلانية والحداثة والحرية والعدل، ومن ثم دفع الإنسان إلى تبني الخرافة والجهل، وإغراقه في معارك وهمية خارج الزمان والمكان مع ترسيخ الخيارات الغيبية لمشكلات فيما وراء الحياة والتاريخ" كما هو حال مجتعاتنا العربية اليوم مع حركة داعش وامثالها من حركات التطرف الرجعية.

وفي مجابهة هذه الأفكار، قام المفكر الراحل نصر أبو زيد بالبحث عن مفهوم علمي للنص القرآني، فأكد كون ألوهية مصدر النص "القرآن" لا تنفي عنه البشرية، وبالنظر للدلالة في النص القرآني ومدى قبولها للتأويل وجد أن هناك نصوص قرآنية ذات دلالات تاريخية كملك اليمين وعتق الرقبة وتعدد الزوجات، والآيات التي تنظم أحكام الرق فهذه النصوص لا تقبل التأويل المجازي فهي تاريخية محكومة بوقتها، في حين أن هناك العديد من النصوص القرآنية الممتدة زمنيًّا، وقد وضع نصر أبو زيد

مجموعة من القواعد الأساسية لفهم ما إذا كان النص ممتدًا في الزمان أو محكومًا بسياقه التاريخي، وقد استمد نصر هذه القواعد من المبادئ الأساسية للإسلام، التي وضعها القدماء وهي حفظ النفس والعقل والدين والعرض والمال، وصاغها في ثلاثة مبادئ توجز القراءة الكلية للنص الإسلامي في تعامله مع الواقع وهي: العقل والحرية والعدل، فالعقل في مواجهة الجاهلية، والحرية نقيض للعبودية، والعدل الإلهي، ومن خلال هذه المبادئ الكلية يمكن لنا فهم الآيات القرآنية ودلالاتها والقدرة على تكوين خطاب ديني قائم على أسس معرفية.

وفي هذا السياق انتقد –أبو زيد– طريقة التأويلات النفعية للنصوص القرآنية المحكومة برؤى أيديولوجية، سواء بالنسبة للخطاب الأصولي أو الخطاب النهضوي "الاستشراقي"، فكل منهما قصر جهده على المعارك السجالية، كما انتقد النظرة الاختزالية للخطاب الديني السلفي، حيث اختزل أصحاب هذا الخطاب الإسلام في التراث، وتفسيرات الدين في الفهم الأشعري للنصوص القائم على النقل وإلغاء العقل، واختزل الآخر في الغرب المعتدي الكافر المحتل مع تهميش ومهاجمة كل ما يختلف مع تلك النظرة، مع تصدير شعار "الإسلام هو الحل" باعتباره القادر على حل كل أزماتنا الاجتماعية والاقتصادية، دون طرح آليات علمية وعملية للخروج من النفق المظلم.

بهذه الرؤية، يؤكد المفكر الراحل أبو زيد، على أن الخروج من أزماتنا على المستوى السياسي والاجتماعي، يتطلب معارك فكرية تتعلق بالفكر الديني تبدأ بالنقد الذاتي، والعمل على خلق منظومة معرفية قادرة على نقد التراث، ووضعه في سياقه التاريخي، مع تبني مناهج علمية حديثة في فهم النصوص الدينية وتأويلها، ولكي يحدث ذلك فلابد أولًا من خلق نظام تعليمي قادر على تنمية القدرات الفردية، وتنمية القدرة على التساؤل مع إتاحة مناخ من الحرية على جميع المستويات.

# جاليليو ( 1564 م. _ 1642 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6734 – 2020 / 11 / 16

ولد جاليليو غاليليه في مدينة بيزا (Pisa) في عام 1564، وتوفي في عام 1642، أي في السنة ذاتها التي ولد فيها نيوتن.

يعتبر جاليليو "رائد المنهج التجريبي– الرياضي في دراسة الطبيعة، كان مولعاً بالرياضيات والفيزياء، وهو من الرموز الخالدة في علم الفلك، كان لاكتشافاته الفلكية بواسطة تلسكوب صممه بنفسه وأطلق عليه اسم "كولومبس السماء"، صنع جاليليو تلسكوبه الخاص، وعلى الرغم من أنه لم يكن مخترع التلسكوب، لكنه كان الأول الذي وظفه؛ المعرفة التي حصل عليها بواسطته في النزاع حول نظريتي مركزية الأرض ومركزية الشمس، وبواسطة تلسكوبه الجديد حقق غاليليو اكتشافات مهمة: شاهد جبالاً ووديانا على القمر. وكانت النتيجة هي المعرفة بأن القمر ليس بالكرة الكاملة، كما كان الاعتقاد السابق"([1]).

أصدر عدد من الدراسات التي تناقض مع فلسفة ومنهج أرسطو ، مؤكداً عبر نظرياته في الحركة، اعتبار الأرض تدور حول الشمس متحدياً العقيدة الأرسطية، والعقيدة المسيحية مما أثار عليه الكرادلة ومحاكم التفتيش واتهموه بالكفر، وعلى أثر ذلك امتنع عن الكتابة لمدة 7 سنوات، ثم بعد ذلك وضع كتاب أظهر فيه الحقائق العلمية التي آمن بها حول الكواكب والأرض والشمس.. إلخ مؤكداً ان "منظاره أو تلسكوبه أصدق من كل الكتب المقدسة".

كان إيديولوجيي الكنيسة يعتبرون البرهان على صحة نظرية كوبرنيك وبرونو مستحيلاً؛ وبعد اكتشاف جاليليو أصبح مؤكداً صحة هذه النظرية.. لذا أصدرت الكنيسة مرسوماً بتحريم نشر أية أفكار عنها واعتبرت كل ما صدر عنها كتب محرمة؛ إن آراء جاليليو هذه أحالته إلى محاكم التفتيش، فاعتقلوه وجرت محاكمته الشهيرة في

13/02/1633 التي اضطر فيها شكلياً إلى أن يتبرأ من "ضلالاته" و"أوهامه" وخرج من السجن بعد هذه "البراءة" ليؤكد بعد ذلك بصوت عال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة .. إنها تدور ... إنها تـدور!!

فلسفة جاليليو: "ترتكز على مسألتين أساسيتين هما: 1- المعرفة العلمية . 2- المنهج العلمي.

فقد اعتبر جاليليو أن المنطق الصوري الأرسطي قاصر عن اكتشاف حقائق جديدة، ومن هنا ذهب صوب الاستقراء والتجربة"([2])، باختصار، ان المعرفة العلمية عند جاليليو تأتي من خلال العقل والتجربة والملاحظة، ستيفن هوكنج العالم الفيزيائي الأشهر قال عن جاليليو: "ان مولد العلم الحديث يعود إلى جاليليو"،"أماانشتاين فقال عن جاليليو أنه أب العلم الحديث".

تميزت فلسفته بمعطيات مادية في كل استنتاجاتها بالرغم من النزعة المثالية في مقدماتها التي تتبدى في نظرته لأصل المجموعة الشمسية، فعلى الرغم من قناعته بلا نهائية العالم حاول تفسير بنيان الكون بقوله: " إن الله خلق العالم في زمن معين، ووضع الشمس في مركزه، ووهب الكواكب حركتها باتجاه الشمس عندما غير في نقطة معينة حركتها من مستقيمة إلى دائرية وهنا يتوقف الفعل الإلهي حيث تتولى الطبيعة امتلاك قانونياتها الموضوعية الذاتية التي يدرسها العلم وحده".

يعتبر جاليليو من أبرز مفكري ذلك العصر الذين صاغوا النظرة الديئية([3])deism إلى الطبيعة التي إعتنقها عدد من فلاسفة ومفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أسهمت هذه النظرة إلى جانب أصحاب النزعة الإنسانية والفلسفة البانتيئية (وحدة الوجود) في تعزيز وتطور الفلسفة العقلانية والمنهج المادي العلمي كمنطلقات أساسية لعصر النهضة"([4]).

من الناحية الفيزيائية، بدا –عند جاليليو– القمر مشابها للأرض، كما اكتشف غاليليو أن الكوكب فينوس (Venus = الزهرة) له مظاهر تشبه وجوه القمر، ورأى ما لا يقل عن أربعة أقمار تدور حول الكوب جوبيتر (Jupiter = المشتري). كما اكتشف

بقعاً مظلمة (بقعاً شمسية) و"مشاعل" على سطح الشمس، وعلى هذا الأساس يعتبره العديد من العلماء والفيزيائيين، أعظم فيزيائي ظهر في التاريخ بعد نيوتن، لأنه انجز أموراً كثيرة في الفلك بأدوات بسيطة ، وخاصة صناعته للتلسكوب الذي اكتشف من خلاله العديد من الكواكب إلى جانب اكتشافه ان الأرض تدور حول الشمس، وكان اكتشاف الأقمار التي تدور في فلك المشتري إضعافاً لحجة مركزية الأرض.

وبالطريقة نفسها أسس غاليليو سلسلة من الأدلة العرضية التفصيلية قضت تدريجياً على نظرية مركزية الأرض. ونشر اهم الاكتشافات في الأطروحة القصيرة "رسول من النجوم" (1610)، ورأى غاليليو أن النظريات العلمية هي التي يجب أن تكون أداتنا في عملية تفسير نصوص الكتاب المقدس. لذا، يجب أن يتكيف تفسير الكتاب المقدس مع العلوم الطبيعية. وعندئذ يكون العلماء في وضع أفضل من اللاهوتيين لفهم الكتاب المقدس.

كان الإسهام الفلسفي الأهم الذي قدمه غاليليو متمثلاً في "تفكيك" العالم الأرسطي، والقضاء على النظرة الغائية للطبيعة، وقد استبدل العالم الأرسطي بعالم هندسي، أو بعالم إقليدس، وهذا معناه استبدال عالم هرمي ومحدود بعالم مفتوح ولا متناهٍ "([5]).

وفي هذا السياق، فإن من الطبيعي النظر إلى غاليليو وإسحاق نيوتن (1642 – 1727) كممثلين للعلوم الطبيعية الرياضياتية– الاختبارية، ففي عملهما بدأ علم الفيزياء الجديد يتشكل متنازعاً مع التعليم الأرسطي.

في عام 1992 أعاد الفاتيكان الاعتبار لجاليلو وأقام له تمثال في ايطاليا .

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 226

([2]) المرجع نفسه – ص 229

([3]) الديئية أو الربوبية هى الاعتقاد بوجود اله كسبب أولى لا شخصى للعالم ،والعالم من وجه نظر الديئية قد تُرِكَ لفعل قوانينة الخاصة بعد أن خُلِقْ، أنكرت هذة النظرية العناية الالهية وأعتبر

مؤيدوها من أصحاب المذاهب الالحادى ،ومن أنصارها فيما بعد . فولتير وروسو فى فرنسا– وجون لوك ونيوتن فى انجلترا.

([4]) جماعة من الأساتذة السوفيت – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 225

([5]) مرجع سبق ذكره – غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي – ص 349 / 356

دراسة أ. محمد حسنين هيكل

# كلام في السياسة [20]

قصة إرتباط حسين ملك الأردن، والحسن ملك المغرب
بأجهزة المخابرات الأمريكية والصهيونية

تقديم وتلخيص: غازي الصوراني

[20] محمد حسنين هيكل – كلام في السياسة.. قضايا ورجال: وجهات نظر (من بدايات القرن الواحد والعشرين) – المصرية للنشر – الطبعة الأولى – فبراير 2000.

**تقديم:**

**تميز الإعلامي والمؤرخ الكبير الراحل أ. محمد حسنين هيكل بحرصه الشديد – في كل كتاباته– على توثيق المعلومات والأحداث التاريخية، كما هو الحال في كتابه "كلام في السياسة" الذي استعرض فيه علاقة كل من الملك عبدالله وحفيده الملك حسين، في المشرق، والملك الحسن في المغرب، مع أجهزة المخابرات الأمريكية والصهيونية، ويكشف عن دورهم الخياني تاريخياً، ذلك الدور الذي بدأ مع حسين بن طلال استمراراً وتواصلاً مع خيانة جده عبدالله وعلاقته بالحركة الصهيونية، إلى جانب دور ملك المغرب "الحسن" الخياني لحساب الحركة الصهيونية، وهي عمالة/ خيانة لم تنقطع (بدعم المخابرات الأردنية ومعظم قيادة الجيش)، بل حرصت أجهزة المخابرات الامريكية والبريطانية والإسرائيلية وغيرها، على متابعة ذلك الدور الخياني، ومواصلته من خلال العديد من الانظمة العربية عموماً وأنظمة السعودية ودويلات الخليج خصوصاً، حيث نلاحظ انتقال عمالتهم من إطار السرِّي إلى الإطار العلني الوقح راهناً في مرحلة الانحطاط والخضوع والتطبيع والاعتراف بالدولة الصهيونية، بوقاحة عز نظيرها دون أدنى شعور بالذنب تجاه استسلامهم وخضوعهم للتحالف الامبريالي/ الصهيوني ، والتخلي الكامل عن حقوق شعبنا ليس التاريخية فحسب، بل أيضاً التخلي عن حقه في إقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس، إلى جانب اقرارهم بخطة ترامب أو ما تسمى بـ"صفقة ترامب" وصمتهم عن مخططات العدو الصهيوني الهادفة إلى ضم 30% من الضفة الفلسطينية، كل ذلك لحماية عروشهم ومصالحهم الطبقية على حساب مصالح شعبنا وشعوبنا العربية، الأمر الذي يفرض –وبإلحاح– أن نعود إلى إحياء شعار النضال من أجل إسقاط هذه الأنظمة –في إطار التنسيق مع الحركات والأحزاب العربية التقدمية– انطلاقاً من شعارنا أن الصراع هو صراع عربي – إمبريالي وصهيوني معاً، ما يفرض علينا العودة إلى الالتزام بكلمات رفيقنا القائد الراحل جورج حبش: "لا يجوز بأي شكل من الأشكال أن نسمح لهذه الأنظمة الرجعية بتغطية حقيقة مواقعنا، إن دور الثورة الفلسطينية على هذا الصعيد، على صعيد الاسهام في**

بلورة حركة تحرر وطني عربي في السعودية في اليمن الشمالي، في الخليج العربي تبدأ في أن تقول الثورة الفلسطينية وتطرح للجماهير الفلسطينية والعربية فكراً ثورياً ملتزماً، وكلمة مسؤولة، ولن يكون ذلك على حساب الثورة بأي شكل من الأشكال، إن الثورة تستطيع عندما تتثور بالمعنى الحقيقي، وعندما تستند فعلاً إلى طلائع وإلى جماهير معبئة أن تحقق أهدافنا الثورية القومية والوطنية"[21].

تعالوا أيها الرفاق نقرأ معاً قسماً هاماً من تاريخ الخيانة والعمالة، لا لكي نتعلم الدروس والعبر فحسب، بل أيضاً لكي نتخذ موقفاً صريحاً ومبدأياً مع كافة القوى القومية اليسارية العربية لتفعيل النضال القومي الهادف إلى الخلاص من أنظمة الخيانة، ومن ثم توفير الامكانات العربية لمواجهة وهزيمة دولة العدو الصهيوني، وإقامة دولة فلسطين العربية في إطار المجتمع العربي الديمقراطي الموحد.

غازي الصوراني

2020/11/15

[21] مقطع فيديو للرفيق القائد الراحل جورج حبش حول الموقف من الأنظمة الرجعية، منتصف سبعينات القرن الماضي.

# شخصية الملك حسين

# ضرورات الفهم .. قبل الحكم

(1)

إذا كان هناك دليل مادي مطلوب لكشف أحوال العالم العربي في نهاية القرن العشرين – فإن مشهد جنازة الملك حسين مَلِك الأردن الراحل – هو ذلك الدليل المادي المطلوب!

وليس في ذلك كله ما يسئ إلى جنازة المَلِك "حسين" فلقد كانت جنازة مهيبة جليلة في نواح عديدة منها.

إن ذلك التقدير لدور المَلِك ومشاعر الناس من أبناء شعبه لا يحجب ملاحظات يصح تسجيلها:

أولها: أنه من المؤكد الآن أن المَلِك عاد من الولايات المتحدة الامريكية وهو في حالة "موت طبي"، وكانت الاجهزة الصناعية وحدها تستخرج أنفاسه، وتستبقي دقات قلبه وإن على وهن!

**وفيما يبدو فقد كانت تلك فسحة من الوقت مطلوبة لعودة المَلِك إلى وطنه، ولمنح بعض الضيوف فرصة استعداد للسفر إلى عمان، وزاد على ذلك – كما تَكَشَّف فيما بعد– أن فسحة الوقت كانت مطلوبة لتسوية خلافات بين أطراف العائلة خصوصاً في شان ولاية العهد، وكان المَلِك "حسين" من الأصل يرغب أن يخلفه ابنه (من الملكة نور) الأمير حمزة، ولم تمكنه نصائح دولية وإقليمية من إنفاذ إرادته، فأعاد الأمر إلى الأكبر من أبنائه وهو "عبدالله" ثم أصر على ولاية العهد لـ"حمزة".**

معرفتي بالمَلِك "حسين" كانت وثيقة، وأظن أن ذلك كان تقديره أيضاً – وأزعم أنني خالطته عن قرب ومن زمن، فقد لقيته لأول مرة وعمره اثنا عشر عاماً، وكان ذلك عندما ذَهبْت لمقابلة صحفية مع والدته الأميرة "زين" في فندق "شبرد" القديم في القاهرة – سنة

1947– وكانت يومها زوجة وليّ عهد الأردن الأمير "طلال" (وأصبحت فيما بعد مَلِكة على الأردن وظل لها اللقب رسميا حتى توفيت).

ثم صادفت المَلِك "حسين" بعد ذلك مرات عديدة يركب دراجته في حديقة قصر "رغدان" مَقَرَ جَدِّه –وكنت وقتها مراسلا مُتَجَوِّلا لـ"أخبار اليوم" في الشرق الأوسط، وكان قصر "رغدان" أهم بؤرة في السياسة العربية في ظروف حرب فلسطين سنة 1948 – ولذلك كثر ترددي عليه للقاء المَلِك "عبد الله"، وكثرت رؤيتى لحفيده ووقوفى مرات عديدة معه.

ثم تابعت المَلِك "حسين" بعد ذلك غداة اغتيال جَدِّه – وكنت أغطي الحدث (سنة 1951) حتى كانت المناداة بوالده الامير "طلال" ملكا على الأردن.

**ثم عدت إلى متابعته أثناء مشاورات سياسية وعائلية جرت في قصر "بسمان"، وكان يديرها رئيس وزراء العراق "ثوري السعيد" (باشا) والسير "أليك كيركبرايد" المُعتَمَد البريطاني في عَمَّان، ومعهما الجنرال "باجوت جلوب" (باشا) قائد الفيلق العربي –!– وكان موضوعها مشكلة الملك "طلال".**

**وقد أصبحت هذه المشاورات مطلوبة إثر روايات وحكايات شاعت وذاعت عنه – ثم تقرر بعدها الحَجْر عليه وتم ترحيله إلى إستانبول حيث أودع مصحا للأمراض النفسية قضى فيه بقية عمره.**

**لم تكن علاقتي بالمَلِك "حسين" بسيطة، ولعها كانت أقرب إلى أن تكون علاقة مركبة، وفي بعض الأوقات معقدة! – والسبب أن كلينا كان يعرف انه يتصرف حيال الآخر من موقف مختلف.**

**فهو – في اعتقاده واعتقادي– يقف على ضفة – وبنفس المعيار– وفي اعتقاده واعتقادي– فقد كنت أقف على الضفة الاخرى، لكننا برغم التناقض أقمنا صلات بين رجلين، كلاهما غارق مستغرق في الشأن العربي العام مع اختلاف التقديرات والضرورات لدى كل منهما.**

وأتذكر على سبيل المثال أنني سنة 1990 ظننت أن الأمور وصلت بيننا إلى درجة القطيعة، لأنني نشرت تحت عنوان "الانفجار" كتابا عن وقائع نكسة سنة 1967 – وفي الكتاب فصول تناولت دور المَلِك "حسين" في تلك الوقائع، وبينها أنه كان يعرف الكثير من تفاصيل مؤامرة جَرّ مصر إلى فخ تلك الحرب، وأن مجيئه المفاجئ إلى القاهرة في 30 مايو 1967 – أي قبل بدء الهجوم الإسرائيلي بأيام – وتطوعه بدخول المعركة مع مصر– وتصرفاته السياسية والعسكرية طوال هذه الحرب– تثير جميعها أسئلة تطرحها وثائق تحفل بتلميحات وإشارات ترقى إلى مستوى الشك – على أقل تقدير.

وهكذا نَشَرْتُ سنة 1990 – وبغير اتهام – ما توصلت إليه بشان دور المَلِك "حسين" في حرب سنة 1967، وظننت أن تلك نهاية الطريق في علاقتي مع "سَيِّد عَمَّان".

(2)

والذي حدث بعد شهور من نشر كتاب "الانفجار 1967" (فبراير 1990) – أن انفجارا من طراز آخر وقع في الشرق الأوسط، حين أقدم العراق على احتلال الكويت (أغسطس 1990)، ثم توالت الحوادث خاطفة إلى "عاصفة الصحراء" (يناير 1991) – وكان للمَلِك "حسين" في اجواء تلك السنة الحافلة دور رئيسي ومِحْوَري ، وفي مطلق الاحوال فإنه كان السياسي العربي الوحيد الذي ظل من البداية إلى النهاية على اتصال بجميع الأطراف، مُتابِعا لكل التطورات، وكان من حظه أن أصحاب القرار العالمي في واشنطن – وهُم يعرفون أحواله – تركوا له مجاله يتحرك فيه بحرية لم يتركوها لغيره.

منذ ذلك الوقت سنة 1991 ظللت ألتقي الملك "حسين" عدة مرات في السنة، وأكثر لقاءاتنا في لندن، وساعد على ذلك أننا ننزل نفس الفندق فيها "كلاريدج"، وحتى بعد أن اشترى المَلِك قصرا في "كنستجتون" لإقامته في العاصمة البريطانية،

وقصرا في الريف القريب منها (Surrey) لعطلات نهاية الأسبوع – فإنه احتفظ بجناح في فندق "كلاريدج" اتخذه شبه مكتب في قلب العاصمة البريطانية.

شخصية المَلِك "حسين" بما يتداخل فيها إجمالا وتفصيلا يَصعْبُ فهمها – حتى وإن استحال في بعض الاحيان تبريرها – إلا بالنظر إلى وجوه الحقيقة المختلفة، وهي في حالته كما قلت: رسوم وشْمِ جرى دقه دقا على جلد لحمه الحي!

(3)

واذا بدأنا بحكم الجغرافيا وهو بالفعل أهم وجوه الحقيقة فيما يتعلق بالأردن وملكه – فسوف يتأكد أن الجغرافيا كانت شديدة الصرامة مع الاثنين، فتلك دولة اصطُنِعتَ بقرار سياسي خلافاً لما هو طبيعي في نشأة الدول، وكان إنشاؤها بتوجيه من "ونستون تشرشل" وزير المستعمرات البريطاني أثناء مؤتمر عُقِد في القاهرة برئاسته في فندق "سمير أميس" (عام 1921)، وعلى جدول أعماله مستقبل الممتلكات البريطانية في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى وما وقع خلالها وبعدها من أحداث أهمها معاهدة "سايكس بيكو" التي قَسَّمت إرث الخلافة العثمانية أنصبة بالاتفاق بين بريطانيا وفرنسا، ومن ثم رَسَمَت للمنظمة خريطة جديدة.

كان وزير المستعمرات البريطاني "ونستون تشرشل" هو المهندس الأول للخريطة على الجانب البريطاني، وقد راح يخطط، وبين ما خط موقعٌ تَحَيَّر الذين رسموه في اختيار اسم له، ثم كان أن استعملوا وصفا جغرافيا بسيطا هو "شرق الأردن".

والدول لا تسمى في العادة على هذا النحو، والمألوف أن الدول الجديدة تستعيد اسما قديما ينسب نفسه إلى أصل تاريخي، أو سلالة بشرية، أو قبيلة، أو نهر، او حتى لغة – لكن نسبة الأوطان إلى اتجاهات أو مواقع على خريطة، سابِقَةٌ لم تحدث

من قبل، وعلى أي حال فقد كانت للضرورات أحكامها، وظهرت إمارة "شرق الأردن" و"عبد الله" على عرشها عام 1921 [22].

لكن الخريطة كان عليها موقع آخر اختار له أصحابه اسما من أساطير التاريخ وليس من تضاريس الجغرافيا: إسرائيل.

والواقع أن قرار إنشاء "شرق الأردن" يمكن اعتباره ملحقا إضافياً إلى معاهدة "سايكس بيكو"، وهو رابط بينها وبين وعد "بلفور" الذي اعطى اليهود حقاً بإنشاء وطن قومي لهم في فلسطين.

والشاهد أن "شرق الأردن" تكاد تكون مساحة على خريطة تنطق حدودها بالمطلوب منها مجملاً على النحو التالي:

1. إذا كانت المملكة الجديدة هي "شرق الأردن" – فإن غرب الأردن هو فلسطين حيث أعطت بريطانيا لليهود حقا بإنشاء دولة يهودية، وإذا كان إنشاء دولة يهودية مطلوبا– فإن نقطة مراقبة وحراسة – بريطانية وعربية إذا أمكن – تصبح مطلوبة، على مقربة.
2. إن موقع "شرق الأردن" محشور بين الحجاز (المملكة العربية السعودية فيما بعد) وبين سوريا – وفي نفس الوقت محشور بين العراق وبين الدولة اليهودية الموعودة وإلى حد ما بين العراق وسوريا أيضاً.
3. إنه مع ظهور احتمالات البترول المؤكدة في مناطق الخليج وشبه الجزيرة العربية – ومع إمكانات ظهور دولة يهودية لا يزال قيامها وحجمها وقدرتها وقبول الجيران بها، أسئلة تنتظر – فإن "شرق الأردن" وحتى يبين جواب الأسئلة يمكن أن يقوم بدور حاجز بين اليهود في فلسطين ومنابع النفط

[22] يقول تشرشل في مذكراته، أن وايزمن (رئيس الوكالة اليهودية آنذاك) اعترض على قيام "إمارة شرق الأردن" فقال له تشرشل: عليك أن تفهم يامستر وايزمن أننا قررنا إقامة هذه الإمارة لكي تستوعب الفلسطينيين الذين سيخرجوا من فلسطين بعد إقامة دولتكم، وعلى الفور قدم وايزمن اعتذاره وشكره إلى تشرشل وبريطانيا (د.ث)

العربي، وخصوصا إذا تأزمت العلاقات – وهي مُعَرَّضة في الغالب أن تتأزم – بين اليهود والعرب!

4. إن المنطقة التي اقتُطِعت لإمارة "شرق الأردن" فقيرة وتكاد تكون بلا موارد، ثم إنها في حالة شبه حصار حيث حشروها، وهذا يجعلها في حاجة دائمة إلى مساعدة اجنبية ، وذلك يجعل بريطانيا في وضع فريد، فهي الغريب القريب في نفس الوقت، وإذا كانت هي التي خططت ورسمت وأنشأت وساعدت، فإن الكلمة العليا لابد أن تكون لها، ومهما يكن فإن التكاليف محدودة – اثنا عشر مليون جنيه استرليني سنوياً، نصفها لحكومة المَلِك "عبدالله"[23]، ونصفها الآخر لجيش يرفع رايته.

5. إن قيام كيان سياسي في "شرق الأردن" تحميه بريطانيا وتتحكم فيه، يصنع بالفعل نقطة اتصال أساسية بين أهم القواعد العسكرية الإمبراطورية في الشرق الأوسط، وكانت قاعدة قناة السويس غربا في مصر وقاعدة الحبانية شرقا في العراق هما أهم هذه القواعد، وفي "شرق الأردن" جرى إنشاء قاعدة "الزرقاء" في المفرق وهي نقطة في الوسط تماما من خط المواصلات البريطاني بين وادي النيل وأودية دجلة والفرات.

وهكذا جرى رسم حدود دولة "شرق الأردن" وتعيين "عبدالله" اميرا عليها – وكذلك تقرر إنشاء جيش لها روعى أن يكون جنوده من البدو بتصوُّر أن ولاء المقاتل البدوي مضمون لشيخ قبيلته – أو للأمير الكبير فوق شيخ القبيلة، وقد اختير لهذا الجيش اسم "الفيلق العربي" ، ونُصِّبَ على قيادته ضابط بريطاني هو "جون باجوت جلوب"، وبقصد تعريب الجنرال البريطاني، فقد منحه الأمير "عبدالله" رتبة الباشوية الهاشمية فأصبح اسمه" جلوب باشا"!

[23] كان مُرتَّب الملك "عبدالله" ثلاثة آلاف جنية استرليني في الشهر (36 ألف في السنة) – وكان المَلِك يشعر أن المبلغ لا يكفيه، وابتداء من الثلاثينات بدأ المَلِك يتلقى عائدا منتظما من جهات يهودية تولت أمر استغلال أملاك له في فلسطين (هيكل).

إن ذلك الدور الذي حكمت به الجغرافيا على إمارة "شرق الأردن" ظهرت فوائده في الحرب العالمية الثانية حين أصبحت منطقة "المفرق" مرتكزا رئيسيا لقيادة القوات البريطانية في الشرق الأوسط – كما أصبح الفيلق العربي الذي اتخذ قيادته في قاعدة "الزرقاء" طليعة القوات البريطانية التي ضربت انقلاب "رشيد عالي الكيلاني" –1940 – وأعادت الفرع "العراقي" للأسرة الهاشمية إلى عرش بغداد بعد طرده منها.

وقد تكرر نفس الشيء بعد ذلك حين أصبح الفيلق العربي (والفيلق اليهودي أيضاً) – طليعة قوات الجنرال "ميتلاند ويلسون" عندما طُرِدَ الألمان من سوريا – يوليو 1941– بعد أن جاءوا إليها بسماح من حكومة "فيشي" التي قامت في فرنسا بعد سقوط باريس واستسلامها أمام جيوش "هتلر"!

إن ذلك الموقع الجغرافي بعد ذلك هو الذي وضع الفيلق العربي داخل فلسطين عندما بدأ مشروع إنشاء الدولة اليهودية يأخذ شكله النهائي بعد الحرب العالمية الثانية، وكان دخول هذا الفيلق إلى فلسطين ضمن قيادة قائد القوات البريطانية فيها وتحت تَصَرُّف حاكمها العام الجنرال "آلان كنجهام".

وهكذا، فإن حكم الجغرافيا وضع عرش "شرق الأردن"(الأردن فيما بعد) وسط دوامة السياسة، وفي قلب الحدود والتخوم بين مصر والعراق، وبين سوريا والسعودية، وبين العرب واليهود، وبين فلسطين وإسرائيل ، وبين بريطانيا وأمريكا.

وباختصار، فإن موقع الأردن الذي كان بالجغرافيا الطبيعية بقعة ساكنة على الخريطة أصبح بالجغرافيا السياسية فوهة بركانية متفجرة أو مستعدة للتفجير عند أي حركة محسوبة أو غير محسوبة، ذلك عن حكم الجغرافيا وقد كان قاسياً!

(4)

إذا كانت تلك قسوة الجغرافيا على مملكة المَلِك "حسين" وقت إنشائها في عهد جده – فإن قسوة التاريخ كانت أشد.

إن المملكة كانت بغير تاريخ قديم يخص الشعب الذي يعيش فيها حين أنشئت الدولة الجديدة وأقيم عرشها – إلا بمقدار ما يخص التاريخ العربي في مجمله كل العرب في عمومهم.

والشاهد أن المنطقة التي أنشئت فيها إمارة "شرق الأردن" كانت محرومة من وفرة الموارد، ولهذا فإنها لم تعرف مجتمعات مستقرة تترك وراءها، بمضى العصور، تراكمات حضارية متواصلة، لكن المنطقة في عموم أحوالها كانت ممراً أكثر منها مقاماً.

كانت عَمَّان التي وصل إليها ركب الأمير "عبد الله بن الحسين" معاتبا لأبيه ومغاضبا لشقيقه الأصغر منه – قرية صغيرة تتناثر بيوتها على مجموعة من التلال، وكانت حياتها تجارة محدودة وزراعة في واحات محصورة حول بئر هنا أو بئر هناك، ثم بعض مبانٍ إدارية تركتها الإمبراطورية العثمانية وراءها حين كانت عَمَّان محطة ضرورية على الطريق من دمشق إلى مكة والمدينة في الحجاز.

ولم يكن الأمير "عبد الله" شديد السعادة بالإمارة التي أقطعه إياها وزير المستعمرات البريطاني، وقد قال وقتها، وظل يقول حتى سمعتها منه سنة 1948 – أن هناك "ممالك دون ملوك" وهناك "ملوكا بدون ممالك".

وفي صميم قلبه – وعلى لسانه إذا وجد من يسمع ويكتم السر – فإن الملك "عبدالله" لم يكن سعيدا على الإطلاق بمن يراهم حوله من ملوك العرب، فالملوك السعوديون مغتصبون للملك مرتين: من أسرة "الرشيد" في نجد، ومن أسرته هو – والده مباشرة– في الحجاز .

والملوك المصريون "ألبان" ، لا هم من العرب ولا هم من قريش، ثم إنهم يتعاملون مع بقية الأمراء باستعلاء، رغم أنهم بلا حسب ولا نسب يعطيهم سببا للفخار، وحتى ملوك العراق رغم أنهم إخوته وأبناؤهم – خانوا الأخ والابن، وخطفوا العرش العراقي ممن يستحقه وهو (عبدالله) أولهم وأكثرهم جدارة لأنه أكبر من شقيقه الملك "فيصل" وأسبق في الاتصال بالإنجليز لترتيب الثورة ضد العثمانيين.

ومن هنا بالتحديد، فإن تاريخ الهاشميين يصبح مقدمة لاغنى عنها في فهم سياسة الأردن من عصر الجد "عبد الله بن الحسين" إلى عصر الحفيد "حسين بن طلال"!.

- وتاريخ الهاشميين بالدرجة الأولى مشكلة.
- وحكايتهم من القرن السابع الميلادي وحتى القرن العشرين مأساة.
- ثم إن التعقيدات التي صنعوها وصنعتهم – مشكلة ومأساة– تركت آثارها عليهم وعلى التاريخ الإسلامي، وعلى السياسة العربية المعاصرة من وقتها وإلى اليوم – وكانت النتائج– ولازالت– مُرْهِقة!

(5)

إن الأمير "عبدالله" الذي أقام مضارب خيامه على جبل عمان، بدأ يبني بيتا هناك يتخذه مَقَرا يحكم منه إمارته الجديدة "شرق الأردن"، ثم راح يمد بَصَره إلى الضفة الأخرى للنهر حيث الأرض الخضراء والمراكز الحضرية للمجتمع الفلسطيني الذي هزته اليقظة العربية العامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وإعلان الرئيس الامريكي "وودرو ويلسون" بحق شعوب المستعمرات في تقرير مصيرها، والآمال التي تعلقت بمؤتمر الصلح في "فرساي" حيث كان الرجاء أن يظهر نظام عالمي جديد!

وفي ذلك الوقت وفي تلك الأجواء، فإن الحلم الذي تَبَدَّى على الفور للأمير "عبدالله" والذي أقنعه بقبول إمارة "شرق الأردن" مقدمة لجائزة أكبر منها – كان حلم فلسطين، فلو استطاع أن يمد إمارته من "شرق الأردن" إلى غربه وأطل على البحر الأبيض إذن فإنه يصبح مِلَكاً لمملكة كبرى لا تقل اهمية عن مملكة العراق التي كانت من نصيب شقيقه الأصغر "فيصل" ثم لعله إذا أخذ فلسطين أحاط بعدها بسوريا، وإذن أصبح قريباً من الحلم الذي راود والده وأصحابه – بدولة عربية كبرى تملأ الهلال الخصيب من البحر الأبيض إلى الفرات!

ولم يكن الأمير "عبد الله" في حاجة إلى جهد كبير لكي يدرك أن العقبة الكبرى أمام مشروعه هي الوعد البريطاني بوطن لليهود في فلسطين، ولقد أدرك اهمية "وعد

بلفور" – كما أدركه من قبله أخوه الملَكِ "فيصل" حين رَتَّب له "لورانس" أن يلتقي قرب "العقبة" بالدكتور "حاييم وايزمان" رئيس الوكالة اليهودية الشهير (وأول رئيس لدولة إسرائيل فيما بعد)، وفي ذلك اللقاء وكما تبين من نصوص مَحَاضِرَه – فإن "فيصل" تَبَيَّن أن قبوله بحق اليهود في فلسطين هو جواز مروره إلى أي مملكة في المشرق– وقد قَبِل.

ولما كان الامير "عبدالله" أكثر طموحاً من شقيقه، فإنه لم يكن فقط على استعداد لأن يَتَبيَّن ويقبل، ولكنه كان على استعداد لأن يساعد ويُسّهِّل، وهكذا فإنه عرض على الوكالة اليهودية وطنا قومياً في إطار حكم ذاتي (فيدرالي) داخل حدود مملكته.

وبذلك العرض فإن الأمير "عبدالله" أثبت أنه تعامل مع اليهود دون أن يعرف شيئاً عن حجم مشروعهم، وقد تصور أنه يستطيع ان يستعمل طموحهم لتحقيق حلمه، وكانوا أقدر منه على استعمال حلمه لتحقيق طموحهم.

وعندما أصدرت الأمم المتحدة قرارها بتقسيم فلسطين سنة 1947، فقد كان المَلِك "عبد الله" لا يزال أسير أوهامه، يتعامل مع الوكالة اليهودية، ويقابل جميع أقطابها – مدنيين وعسكريين (وايزمان – جولدا مائير– إلياهو ساسون– وحتى موشي ديان) لكنه ظن وحتى آخر لحظة أنه يستطيع إغراءهم بفيدرالية داخل مملكته "حقنا للدم وابتغاء وجه السلم"!

إن الوكالة اليهودية سارت في مخططها الذي اعدت نفسها وسلاحها ونفوذها له منذ صدر وعد "بلفور" وأعلنت قيام إسرائيل، وتلاءم أمير "شرق الأردن" بسرعة مع المخطط الجديد، ولم يكن لديه غير ذلك لأن جيشه كان يحمل رايته دون أن يلتزم بأمره.

ومن قبل أن يدوي صوت الرصاص في حرب فلسطين بعد إعلان قيام إسرائيل، فإن المَلِك "عبدالله" رَتَّب نفسه على أن يكون الجزء المخصص للعرب بقرار التقسيم امتدادا لمملكته، لكن إسرائيل لم تترك له الفرصة، وإنما زحفت مندفعة إلى بعيد وراء خطوط التقسيم.

وكان أن تواضع مطلب "عبدالله" إلى القبول باخذ ما تبقى من فلسطين بعد عاصفة النار الإسرائيلية، وفي سبيل تحقيق ذلك، فإن المَلِك "عبدالله" راح يعمل – وبكل الوسائل– على خروج جميع العرب الآخرين من فلسطين بحيث لا يظل على أرضها من العرب غيره، وقد وصل في ذلك إلى حد التلاقي الكامل في النوايا– وترتيبا على ذلك في الخطط – مع إسرائيل، وكانت وطأة هذا التلاقي شديدة على الجيش المصري في الجنوب كما تؤكد الوثائق.

وعندما سكتت المدافع، فإن حرب 1948 انتهت، وقد استولت إسرائيل بالغزو المسلح على 72% من الأراضي غرب الأردن (مرة ونصف بالزيادة عن قرار التقسيم).

وكان أن قنع المَلِك "عبدالله" بان يأخذ ما تبقى غرب الأردن من أشلاء فلسطين (الضفة الغربية) ويضمه إلى إمارته يحَوِّلها إلى مملكة تعقد له البيعة عليها.

لكن المَلِك "عبدالله" في هذا كله كان يحتاج إلى غطاء شرعي، وكان الغطاء الشرعي جاهزاً، ومن وقتها زاد التركيز على عنصر المسئولية التاريخية الخاصة والدور السياسي الخاص الموكول إلى "الهاشميين" استناداً لهذه المسئولية.

وكانت تلك دعوة راجعة عكس حركة الزمن، وربما أن بعض آثار الماضي البعيد جرى استخراجها من حفائر طبقات غائرة في تربة التجربة العربية والإسلامية، وأعيد بعثها لكي تخدم مطالب مُستَجدَّة وطارئة، ومع أن تلك كانت عِلَّة ملائمة أخذ بها الإنجليز في ظروف الحرب العالمية الأولى، فإن الاستمرار فيها وتحويلها إلى سياسة – شملت صياغة اسم البلد ذاته (المملكة الأردنية الهاشمية) – أصبح مخاطرة لا لزوم لها، لأنها تضفي على بعض التصرفات الصحية أو الخاطئة مسحة من العصمة تصد عنها حق الدرس والمناقشة والتقييم بدِقَة وموضوعية وبدون تَحَرُّج من رموز يُعاد بعثها بعد زمانها!

لكن بعض أمراء الأسرة الحاكمة في عَمَّان بالذات، بالغوا في تقديم الأسطورة الهاشمية، وجعلوا منها حقيقة سياسية ليس يحق إنكارها، ووصل بعضهم في المبالغة إلى بعيد!

ولما كان هدف هذا الحديث كله هو الفهم قبل الحكم – فلابد من الاعتراف بأن الهاشميين في بعض الظروف كانوا ضحايا تجربة صنعوها وصنعتهم – لكنه من سوء الحظ أن الأمة دفعت ضرائب هذه الظروف، وكذلك دفع "الهاشميون".

وربما كان المَلِك "حسين بن طلال" نفسه أكثر دافع لضرائب المشكلة والمأساة، وقد بدأ "حسين" يدفع وهو صبي في الثانية عشرة من عمره تصادف وقوفه بجوار جده المَلِك "عبد الله" على أبواب المسجد الأقصى بعد انتهاء صلاة الجمعة في احد أيام شهر يوليو 1951، وكان الذي أطلق عليه الرصاص فلسطينيا – ضمن مليون فلسطيني أضيفوا إلى رعاياه حين أضاف إلى مُلكِه ما تبقى من فلسطين – ولم يكن هذا الفلسطيني الذي أطلق الرصاص مقتنعا بالغطاء الهاشمي عصمة كافية لتصرفات "المَلِك "عبدالله" في فلسطين.

وكان الرصاص المدوى والدم المسفوح على عتبات المسجد الأقصى بداية وَشْم التاريخ بالحريق على لحم صبي هاشمي بدأ يواجه قَدَرَه ويستعد لدوره – مَلِكاً على الأردن لمدة ست وأربعين سنة!.

(6)

"الجغرافيا ظل الله على الأرض"، و"التاريخ ظل الإنسان على الطبيعة" – وبين الاثنين يدير كل إنسان تجربته –أو يحاول– في مناخ عصر بذاته، وهنا يحين موضع الحديث عن دور العصر وحكمه في صنع شخصية المَلِك.

إن طفولة المَلِك "حسين" لم تكن سعيدة، لكن التعاسة في حياة أسرة ولي العهد (الأمير طلال) أن علاقته بوالده المَلِك "عبدالله" كانت سيئة لخلافات شملت كل شيء تقريباً: من المشاكل المادية، إلى صحبة الناس، إلى آراء بدت للمَلِك العجوز طائشة، إلى سلوك كان غالبا موضع انتقاده.

وفي ذات الوقت فإن علاقة ولي العهد (الأمير طلال) بزوجته الأميرة "زين" لم تكن على ما يرام لأن زوجها هجرها إلى فتاة إيطالية اسمها "فلافيا" كان أبوها طبيباً

جاء من بلاده إلى عَمَّان يفتح مستشفى صغيرا وجد دَخْلَه أفضل بكثير مما كان يستطيع الحصول عليه لو بقي في بلاده.

وكان الصبي الهاشمي الذي أصبح مَلِكًا على الأردن بعد مشاهد درامية متلاحقة بينها شقاء والدته، ومصرع جده، والحجر بالجنون على أبيه طلال –يرى هذا كله من حوله ويختزن في نفسه ويجتر، وتتراءى له مشاهد من الماضي البعيد ومن الماضي القريب، وتزيد عليه ضغوط المشكلة والمأساة في تاريخ الهاشميين.

ثم إن المَلِك الصبي كان يتأمل أوضاع بلده ويشعر حتى دون أن يُدرِك – ان الدواعي التي تشعره بعقدة الاضطهاد ليست تاريخية، وإنما هي سياسية أيضاً، فمملكته محشورة بين من هم أقوى منها، ونصف شعبه وهو من فلسطين ناقم على أسرته إلى درجة القتل، وموارد بلده منحة من القوى الكبرى التي رسمت حدوده وأقامت عرشه وانفردت بالنفوذ في عاصمته ، ومن حوله مجموعة دول عربية كلها تسئ الظن في أسرته لسبب أو آخر (السعوديون بعداء قديم مع الهاشميين، وسوريا باعتقاد ان الأردن جزء سُلِخ من جنوبها، ومصر من تجربة حرب فلسطين).

ثم إن كونه وافدا إلى العرش الأردني شابا جديداً لم يكن كافيا ليُغفَر له إلا إذا تحرك على هوى الآخرين بسرعة يعرف هو قبل غيره أنه ليس قادراً عليها بطبيعة الظروف، خصوصاً وقد كان الجميع (كل العرب) أمام قوة إقليمية (إسرائيل) لديها مطامع تتخطى ما حصلت عليه من أرض، وقد هضمت ما ابتلعت ، وهي الآن شهية مفتوحة لالتهام الضفة الغربية من مملكته، وإذا استطاعت فإنها جاهزة أن تمد يدها إلى الشرق وفي خططها أن تقترب أكثر من منابع النفط في العراق والخليج وأن تدخل بالقوة والقسر– طرفا رئيسياً في موارد المنطقة الاقتصادية والاستراتيجية.

وكان على المَلِك "حسين" – وتلك نصائح جده– أن يوفر لنفسه من الحذر ما يجعله ولو بالغريزة– قبل الحكمة– يرسم لنفسه سياسات تضمن كل متطلبات السلامة والنجاة– وكذلك تحددت خطوط سياسته:

1. عليه أن يتمسك بعلاقته بالقوة العظمى المهيمنة على بلاده وفي المنطقة.
2. ومع أنه عرف أن جَدَّه حين قُتِل كان يتفاوض على صلح منفرد مع إسرائيل، فإن الظروف تفرض عليه أن يتمهل ولا يتوقف تماماً مع إسرائيل، وأن ينتظر الظروف وفي نفس الوقت لا يتخطى الحدود ولا حتى بالهمس أو باللمس!.
3. وعليه أن يجد لنفسه قدر الإمكان أصدقاء من العرب – لأن لديه بالفعل بينهم من الأعداء كفاية.

* * * *

وبعد سنة على العرش – 1952– كان المَلِك – فيما بدا أمامه – يواجه ما لا طاقة له به:

أولاً: حدث تغيير كبير في موازين القوة في الشرق الأوسط ، وأخذت الإمبراطورية البريطانية تتراجع وتترك موقع السيطرة في المنطقة للإمبراطورية الامريكية الصاعدة إلى قيادة الغرب بسرعة الصاروخ.

ثانياً: ثم إن هذه القوة الإمبراطورية الأمريكية تريد قيادة العالم وليس قيادة الغرب وحده، ولهذا فقد دخلت إلى صراع عنيف عقائدي وسياسي وعسكري (إلى حد ما) مع القوة الأخرى التي خرجت منتصرة معها في الحرب العالمية الثانية وهي الاتحاد السوفيتي.

ثالثاً: وفي إطار الصراع بين الكبار (الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي) فإن الولايات المتحدة تطرح على المنطقة حلفاً عسكرياً تحت قيادتها– وبالفعل فقد تَحَمَّس له الفرع الهاشمي في بغداد، وعليه هو الآن في عَمَّان أن يختار، وفي الواقع فلم يكن حق الاختيار الحر مطروحاً عليه، وإنما كان مطلوباً منه أن يسارع ويلتحق.

**رابعاً: لكن هناك تيارات في المنطقة تقاوم المخطط الأمريكي الجديد وتخشي منه اكثر من الاستعمار البريطاني العجوز، وكان بين هذه التيارات حزب البعث العربي الاشتراكي، ثم وبطبيعة الأحوال كل الأحزاب الشيوعية التي نشطت تحت الأرض– وفوقها بقدر ما سمحت لها الظروف– في عواصم العالم العربي بدون استثناء تقريباً.**

**خامساً: وبالتحديد والتخصيص فقد كانت مصر في عهد المَلِك فاروق ووقت وزارة الوفد الأخيرة (1950 – 1951) تعارض هذه المخططات، وكانت المملكة العربية السعودية إلى جانب مصر، وكانت الأسباب عديدة اختلط فيها الوطني بالعائلي والشعبي بالقبلي، إلى آخره.**

**سادساً: وكانت إسرائيل مع فكرة هذا الحلف العسكري طالما أنه سوف يُدخِلُها بطبيعة الحال – في شراكة مع العالم العربي تفرض بالضرورة قبول أوطانه بالصلح معها على أساس الأمر الواقع– فإذا تحقق ذلك، فإن إسرائيل تثق سلفا في قدرتها أن تكون القوة الإقليمية الأولى في المنطقة بنفوذها في العالم، وبطش سلاحها، وكفاءتها في استيعاب التقدم بما فيه ثورة العلوم التي تراكمت خلال تجربة الحرب العالمية الثانية ثم انطلقت بعد انتهاء الحرب تغزو كل نواحي الحياة المدنية في عالم جديد.**

**سابعاً: وفجأة وفي هذا المناخ الذي تتزاحم فيه الأفكار والتيارات والسياسات والجيوش – فجأة صباح 23 يوليو 1952 في مصر قامت ثورة 23 يوليو– ثم ظهر "جمال عبد الناصر".**

**حَكَمَت الجغرافيا – وحَكَم التاريخ – وحَكَمَ العصر، ثم جاء الدور على التجربة الإنسانية المَلِك "حسين" لتكون الوجه الرابع للحقيقة في شأنه وفي شخصيته.**

(7)

وجد المَلِك "حسين" نفسه يقترب من مجموعة من ضباط جيشه بطرد "جلوب باشا"، ومع أن تلك كانت خطوة بالغة الخطورة فإن المَلِك قام بتامين ظهره عن طريق إخطار

الكولونيل "جيمس سويني" الملحق "العسكري الأمريكي في سفارة الولايات المتحدة في عَمَّان.

ولعل "سويني" لم يحاول إثناء "المَلِك عن عزمه لأن تلك كانت لحظة انتقال الإرث الامبراطوري في المنطقة، ثم إن كثيرين تَصَوَّروا أن فرصة تغيير الحرس الإمبراطوري البريطاني القديم بحرس امريكي جديد كفيلة بأن تفتح الباب لألف فرصة وفرصة.

**السفارة الأمريكية في عَمَّان – بما فيها ممثل وكالة المخابرات المركزية الامريكية – تَحَمَّست لطرد "جلوب" لأن ذلك سوف يرفع شعبية المَلِك ويجعله قادراً على دخول حلف بغداد.**

**ويقول المَلِك أن تيار الحوادث في المنطقة ابتداء من طرد "جلوب" (باشا) من الأردن في مارس 1956 وحتى تأميم قناة السويس في يوليو 1956 تحَوَّل إلى شلال متدفق يهدد بان يجرف أمامه كل شيء بما في ذلك كيان الأردن.**

ومع بداية سنة 1957 جاء مفترق طرق بالغ الأهمية في تجربة المَلِك "حسين"، وفي التجربة السياسية العربية المعاصرة كلها.

انتهت حرب السويس في ديسمبر 1956 باضطرار بريطانيا وفرنسا إلى الانسحاب من بورسعيد، وكان ذلك الانسحاب هو الإعلان الرسمي بنهاية الإمبراطوريات القديمة (بريطانيا وفرنسا).

ثم انتقل المطلب الإمبراطوري في المنطقة إلى الولايات المتحدة التي طرحت في بداية سنة 1957 وفي مطلع مدة الرئاسة الثانية للجنرال "دوايت أيزنهاور" – مشروعا لحماية المنطقة أطلق عليه فعلا اسم "مبدأ أيزنهاور".

وكان "مبدأ أيزنهاور" في تقدير السياسة المصرية ذلك الوقت مجرد تعبئة أمريكية جديدة مزوقة لنفس مطلب السيطرة الذي اهترأ وعاؤه البريطاني القديم.

لقد استطاع أن يقاوم دخول حلف بغداد، لكنه هذه المرة يواجه ما هو أصعب، فالولايات المتحدة التي تقدمت لتمسك بمقادير الشرق الأوسط– ليست الإمبراطورية

البريطانية التي غرقت في مياه قناة السويس – وإنما هي قوة أخرى تملك وسائل السيطرة العالمية.

**وكان في بنود هذا المشروع كثير عن مساعدات مالية للأردن هو في حاجة إليها ولا يستطيع ببساطة أن يرفض عرضاً امريكياً سخياً بها، وقد وصل المَلِك في النهاية إلى أن مصلحة "العائلة الأردنية" تقتضيه أن يقف ضد الرأى العام في البلد، ثم هاله أن أصداء ما يجرى في الشارع الأردني وصلت إلى الجيش، وكان عليه أن يتصرف بأقصى الحزم وأقسى الإجراءات.**

**وكانت الدعاية المصرية ضد مشروع "أيزنهاور" زيتا صَبَّتْه إذاعة "صوت العرب" على نار مشتعلة في عَمَّان.**

**وفي المحصلة النهائية فإن المَلِك "حسين" قاد انقلابا ضد قوى شعبية كثيرة في بلده، وقوى وطنية معروفة في جيشه.**

**والمشكلة أن الانقلاب لم يكن عملية محض أردنية، وإنما كانت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية طرفا فاعلا فيه بالتمويل والتخطيط والتنفيذ وبطريقة كادت تكون علنية، جرت بحضور وتخطيط "كيرميت روزفلت" مسئول المخابرات المركزية الأمريكية الشهير في الشرق الأوسط ، ثم إن عشرات ملايين الدولارات صُرِفَت في عَمَّان لتدبير الأمور! والظاهر أنه في تلك الظروف، مشي المَلِك "حسين" مع مفترق الطرق إلى الحواف الاكثر وعورة.**

**إن المَلِك "حسين" ظهر بعد ذلك، خلال أزمات مهمة مما عرفته المنطقة وعاشته، وبين هذه الأزمات بالتحديد أربع:**

- **الأزمة الأولى: هي ازمة الانقلاب على الوحدة بين مصر وسوريا، ففي يوم وقوع ذلك الانقلاب (28 سبتمبر 1961) وُصِلَتْ إذاعة الأردن نفسها بإذاعة الانفصاليين من دمشق، وذهب المَلِك بملابسه العسكرية ومسدسه في حزامه إلى رئاسة أركان حرب الجيش الأردني مستعدا للطوارئ، وكان الحديث في رئاسة الأركان الأردنية أن "سَيِّدنا (أي الملك حسين) هو مُدَبِّر ذلك الانقلاب لطرد مصر من سوريا**

عقابا لها على تأييدها لانقلاب العراق (14 يوليو 1958) – الذي قُتِل فيه كل أفراد الفرع العراقي من الأسرة الهاشمية، ولما كان المَلِك "حسين" قد اعتبر الثأر لأبناء عمومته واجبا يلقيه "التاريخ الهاشمي" عليه، فقد كان مطالبا أن يتصرف".

والواقع إن المَلِك لم يتصرف وحده، وإنما كانت معه (كما تَظهِر الوثائق) وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (كيرميت روزفلت – شخصيا– مرة أخرى) ، وكان المُمَوِّل الرئيسي لمؤامرة الانقلاب على الوحدة، هو المَلِك "سعود" (الذي قال لي بنفسه أثناء لقاء بيننا بعد لجوئه إلى مصر في ديسمبر 1966 أنه دفع حوالي خمسة عشر مليون دولار ضمن تكاليف هذا الانقلاب.

- وكانت الأزمة الثانية التي ظهر فيها المَلِك، هي أزمة حرب اليمن التي قامت ضد أسرة "حميد الدين" (يوم 26 سبتمبر 1962) – وكانت قوات الملكيين في اليمن قد خيمت على الحدود مع السعودية وراحت تضغط عسكريا على الثورة الوليدة في صنعاء، وتدخلت مصر لحماية الثورة، وسارع المَلِك "حسين" إلى إرسال طيرانه من عَمَّان يحمل أسلحة وذخائر إلى بقايا النظام القديم في اليمن.

وكانت المفاجأة القاسية التي تلقاها المَلِك وأصدقاء له أن قائد الطيران الأردني (العقيد سهل حمزة) قاد سربا أردنيا إلى القاهرة بحمولات طائراته من السلاح والذخيرة مرسلة إلى الملكيين في اليمن! وأعلن تأييده لعبد الناصر والثورة اليمنية.

وحين أدرك أصحاب هذه الخطط الملكية أن استخدام قوات مسلحة عربية ضد التيار الكاسح للحركة القومية – مخاطرة غير مأمونة، فإن الجميع لجأوا إلى الاستعانة بقوى خارجية، ثم إن عملية واسعة لاستئجار مرتزقة اجانب نشطت في باريس ولندن، وكانت النتيجة أن مسرح القتال في اليمن شهد دخولا واسع النطاق لجيش (بضعة آلاف) من المرتزقة الأوروبيين من الإنجليز إلى الفرنسيين إلى الألمان، وحتى من إيطاليا وأسبانيا والبرتغال!

والملفت أن ترتيب هذه العملية آل إلى مجموعة من النواب البريطانيين كان على رأسهم "جوليان إيمرى" رئيس مجموعة المحافظين المعارضة للانسحاب البريطاني من

السويس ومن العالم العربي بأسره، وكان "جوليان إيمري" شخصا يستحق التوقف – أو التوقيف– لفحص هويته:

هو – أولا– ابن اللورد "ليو إيمري" الذي كان سكرتيرا عاماً لمجلس الوزراء البريطاني أثناء الحرب العالمية الأولى وهو الذي كتب بخط يده مسودة "وعد بلفور" تعهداً بريطانياً بوطن قومي لليهود في فلسطين، وتكشف أن "ليو إيمري" يهودي هاجرت أسرته من أوروبا الشرقية في أواخر القرن التاسع عشر – إلى الغرب.

وكان "جوليان إيمري" – ثانياً– مرتبطا بمصاهرة رئيس الوزراء البريطاني في ذلك الوقت "هارولد ماكميلان" وبالتالي فإن "إيمري" الابن أيضا أصبح شديد القرب من مركز صنع القرار البريطاني فيما بعد العهد الإمبراطوري.

وثالثا– فإن "جوليان إيمري" كان هو الذي تولى في شهر مارس سنة 1965 ترتيب اجتماعات بين شخصيات عربية وشخصيات يهودية، وكان ضمن الاجتماعات لقاء بين المَلِك "حسين" وبين الجنرال "موشي ديان" وقد تم هذا اللقاء في بيت "جوليان إيمري" نفسه في "إيتون سكوير" –لندن–.

وقد روى لي "إيمري" "أن المَلِك حسين قدم نفسه متحدثاً باسم آخرين معه في المنطقة يشاركونه أهدافه لكنهم لا يملكون جرأته"، وقال لي "إيمري": "إن هدف الاجتماع كان تنسيق جهود أعداء عبد الناصر العرب مع إسرائيل"، وقال مُعَقِّباً : "إن أطرافا كثيرين في العالم العربي كانوا على استعداد للتعامل مع الشيطان ضد ناصر".

وأخيراً– ولم يكن آخرا– تجئ الازمة الثالثة التي ظهرت فيها ظل المَلِك "حسين" وصورته، وهي الدور الذي قام به في سنة 1967:

1- أنه عندما بدأت أزمة الحشود الإسرائيلية ضد سوريا تتفاعل مع موجبات تأهب مصرى لنجدتها، وصلت المشاعر في العالم العربي إلى درجة غير مسبوقة من التعبئة، ثم ولت التعبئة إلى الذروة الخطرة عندما أغلقت مصر خليج "العقبة" أمام الملاحة الإسرائيلية، وكان ذلك نذيرا بان الحرب مسألة أيام – وفجأة يوم الثلاثاء 30 مايو وصل المَلِك "حسين" إلى القاهرة يطلب

اجتماعا مع جمال عبد الناصر" قائلاً: "إن الشعب الأردني لن يسمح له بان يظل بعيدا عن المعركة رغم أي خلافات سبقت، ثم إنه هو نفسه – مع شعب الأردن– لا يستطيع أن يقف متفرجاً في معركة عربية مقدسة!

ومع أن التغيير المفاجئ في موقف المَلِك "حسين" أثار تساؤلا – فقد نسبه الجميع إلى إحساس المَلِك بضغط الرأي العام في بلده إلى جانب تَوَصُّله أكيدا إلى أن العرش الأردني نفسه سوف يكون في مهب الريح إذا قامت الحرب وبقي الجيش الأردني بعيداً.

2- وكان داعي التساؤل مرة ثانية – أن المَلِك طلب تعيين قائد مصري للقوات الأردنية في المعركة القادمة، بل واختار بنفسه واحدا من ألمع الضباط المصريين وهو الفريق "عبد المنعم رياض" .

ثم أصر المَلِك "حسين" على أن ياخذ "عبد المنعم رياض" معه في الطائرة ليتولى قيادة الجيش الأردني من أول لحظة، وكان السفر إلى عَمَّان مساء 31 مايو 1967.

3- إن المَلِك "حسين" أثناء اجتماعاته في القاهرة مع "جمال عبد الناصر" تَطَوَّع بالسماح للجيش العراقي بدخول الأردن للمشاركة في المعركة ، والجميع يعرف أن دخول قوات عراقية إلى الأردن واحد من النذر التي تعتبرها إسرائيل مبررا لشن الحرب، وبدا ذلك مستدعيا لتساؤل ثالث – لكن أحدا لم يدقق.

ثم إن المَلِك "حسين" اجتمع أيضاً في القاهرة – وفي حضور "جمال عبد الناصر"– بالسيد "أحمد الشقيري" رئيس منظمة التحرير الفلسطينية وأخذه – مع الفريق "عبد المنعم رياض" – في طائرته إلى عَمَّان. وكان ظهور رئيس منظمة التحرير الفلسطينية في عَمَّان بدوره نذيراً آخر مما تعتبره إسرائيل مبررا لشن الحرب – والمَلِك "حسين" أول من يعرف ذلك. ومع أن تصرفه في هذا الامر أثار هو الآخر تساؤلاً رابعاً.. وخامساً

وسادساً، إلى آخره – فإن أحدا– رغم تكرار التساؤلات– لم يتوقف ليدقق لأن الكل كان مشغولا بالاحتمالات القادمة.

4- وذهب الفريق "عبد المنعم رياض" إلى عَمَّان، وعاد منها بعد انتهاء القتال وهو يحمل هواجس وهموما ضاغطة على أعصابه.

فهو من البداية – رغم لقاءات متكررة بالمَلِك "حسين" وعدد من قيادات الجيش الأردني جرت في إطار القيادة المشتركة – لم يكن مستريحاً لفكرة أن يجد نفسه على رأس قوات لم يعرفها ولم تعرفه – وأن يكون ذلك في ظروف حرب.

ولقد راوده على نحو ما إحساس بأن صلته بالقوات في الميدان ليست سالكة، ولقد أحس أن بعض ما يُعرض عليه من المواقف التي تتطلب قراره، يحمل دواعي الشك في دقته، وطبقا لتعبيره فقد أحس أنها كانت "Hollow" (مُجّوفَّة – فارغة من الداخل) – ثم تَحَوَّلَت هواجسه وهمومه إلى شكوك مُعَذِّبة حين عرف من مصادر خاصة – وقبل أن يغادر عّمَّان عائدا إلى القاهرة – أن خسائر الجيش الأردني في الدفاع عن الضفة الغربية بما فيها القدس لم تزد على 16 شهيداً– وبدا ذلك له مذهلا على ضوء ما كان يتلقاه من التقارير عن سير العمليات بواسطة ضباط الاتصال الذين ألحقوا بقيادته.

وفيما بعد ظهرت وثائق تتماشى في أقل تقدير مع هواجس وهموم "عبد المنعم رياض" وقد أتيح لـ"عبد المنعم رياض" أن يرى واحدة منها، لكنه استُشهد قبل أن يرى بقيتها أو يعرف شيئاً عنها.

وكانت الوثيقة الواحدة التي عَرَف بها تقريراً من المخابرات العسكرية الامريكية حصل عليه مندوب مخابرات مصري في نيويورك، وكان حصوله عليه في ظروف لا تحتمل الشك في صحة ما حصل عليه، وكان نصها: "علمت أن مقابلة جرت بين رئيس الأركان الأردني الجنرال "خماش" وبين السفير الأمريكي في الأردن يوم الخميس أول يونيو 1967، وفي هذه المقابلة طلب رئيس الأركان الأردني من السفير الأمريكي

سرعة نقل الطائرات المقاتلة "ف 104" من الأردن وعددها 25 طائرة – وذلك بصفة مؤقتة حتى تنتهي الأزمة بين الدول العربية وإسرائيل.

وكان "عبد المنعم رياض" يستيطع أن يفهم معنى هذه البرقية أكثر من غيره، فقد تذكر وكتب في تقريره عن مهمته في الأردن "أن الطائرات من طراز "ف 104" لم يظهر لها أثر رغم تكرار سؤاله عنها".

وكذلك عرف القائد المصري المنتدب لقيادة القوات الأردنية على الجبهة أن الطيران الذي كان مفروضاً أن يخدم خطته خرج من الأردن قبل الساعة التي تسلم فيها مسئوليته!

ولم يتح لـ"عبد المنعم رياض" أن يعيش ويطلع على وثائق أخرى إضافية لديها ما تقوله وبينه:

- أن المَلِك "حسين" قابل ضباطا إسرائيليين على مستوى عال في الأردن يوم 26 مايو 1967 وأنهم أبلغوه بشكل ما هو قادم دون تفاصيل، وتركوا له مسئولية اختيار موقفه مع تحذيرات له بألا يتدخل فيها.
- وفي ذلك الاجتماع مع قادة إسرائيليين فإن المَلِك "حسين" أبدى أنه لا يستطيع في حالة نشوب عمليات أن يقف موقف المتفرج لأن ضغط الشعب الأردني عليه يمكن أن يطيح بالنظام، وأنه من الضروري لسلامته أن يُسمَح له بهامش مناورة يُمَكِّنه من مقاومة الضغوط.

وكان الرئيس الأمريكي "ليندون جونسون" (وهو المهندس الأكبر لعملية 1967) على استعداد لتقدير موقف المَلِك، لكن الحكومة الإسرائيلية أبلغته (الرئيس جونسون) أنها تستطيع أن تتفهم وإنما إلى حد.

- إن إسرائيل في الصباح الباكر من يوم 5 يونيو بعثت برسالة من رئيس الوزراء "ليفي أشكول" حملها كبير مراقبي الهدنة الجنرال "أد بول" طلبت فيها إلى المَلِك "حسين" أن يبقى بعيداً، وإذا أراد تغطية موقفه فلابد ان يفعل ذلك بحذر.

وبالفعل فقد سُمِح للجيش الأردني بحرية إطلاق نيران محدودة وبدون رد عليها. وفي الساعة الحادية عشرة والنصف صباح يوم 5 يونيو، وبعد أن تأكد أن الضربة الجوية ضد مصر نجحت، طلب الجنرال "أوزي ناركيس" القائد الإسرائيلي لقوات الجبهة الشرقية إذناً ببدء هجوم على الأردن، وقد رُفِض طلبه مرة ثانية، ثم رُفِض طلبه مرة ثالثة في الساعة الثانية عشر والنصف. وبعد ساعتين تماما أي في الساعة الثانية والنصف بعد الظهر تلقى الجنرال "ناركيس" أمراً بالهجوم الشامل لاحتلال الضفة الغربية بما فيها القدس (كان إغراء حلم أرض إسرائيل أكبر من أن يقاوم، وإذا أراد الملك أن يناور مرة فإن إسرائيل لها نفس الحق في مناورة العمر).

- أخيراً –أخيرا– جاءت الأزمة الرابعة التي ظهر فيها ظل المَلِك وصورته، وقد أعلنتها هيئة الإذاعة البريطانية في برنامج قدمته أواخر سنة 1998 في مناسبة مرور خمسين سنة من حياة الشرق الأوسط شهدت ظهور قوة إسرائيل – وكان مؤدي ما أعلنته الإذاعة البريطانية مؤكدا وموثقاً أن المَلِك "حسين" ذهب – يوم 25 سبتمبر 1973– إلى مقابلة سرية مع رئيسة وزراء إسرائيل (قبل أيام من 6 أكتوبر 1973) وحذر "جولدا مائير" من أن مصر وسوريا تدبران لشن معركة مفاجئة ضد القوات الإسرائيلية في سيناء والجولان، وأن "جولدا مائير" لم تأخذ هذا التحذير جَدَّاً.

والمزعج أن هذه الواقعة لم تكن شراً، فقد نشرها الجنرال "إيلي زائيرا" رئيس المخابرات العسكرية الإسرائيلية في مذكراته عن حرب سنة 1973 وقد ظهرت في كتاب باللغة العبرية وحدها، وجاءت الواقعة الخاصة بالمَلِك "حسين" مع كل تفصيلات اللقاء في صفحة 95 من المذكرات.

(ثم ألحق بها ما أذيع نفس الفترة – عن تعيين "أبراهام هالفي" رئيساً للموساد، وقيل – رسمياً– أن مبررات تفضيله على غيره أنه كان لثلاثين سنة صلة وصل خاصة

مع المَلِك "حسين" ، وأن لقاءات بينهما كانت منتظمة كل أسبوع للتنسيق السياسي والأمني!).

كانت تلك كلها ظلالا وصُوراً – ثم طرأ جديد!

(8)

كان الجديد الذي طرأ وحَوَّل الظلال والصور إلى جسد وحياة هو أن "بن برادلي" رئيس تحرير جريدة "الواشنطن بوست" نشر مذكراته تحت عنوان "حياة جيدة" ( A Good Life).

و"بن برادلي" ليس صحفيا عاديا في الولايات المتحدة الأمريكية، وإنما واحد من أكبر نجوم المهنة في الخمسين سنة الأخيرة، فقد كان هو على صفحات "الواشنطن بوست" قائد الحملة على الرئيس "ريتشارد نيكسون" في فضيحة "ووترجيت" ، وكانت هذه الحملة هي التي اضطرت أقوى رجل في العالم وفي التاريخ إلى ترك منصبه في البيت الأبيض والهرب إلى ظلال النسيان.

وقال "بن برادلي" في كتابه (ونَشرَ في تدعيم كلامه ما هو أكثر من مجرد رواية) – وابتداءً من صفحة 424 ما يلي بالحرف:

"ذات صباح في نوفمبر 1976 جاءني "بوب وودوارد" (أحد أشهر الصحفيين في الواشنطن بوست وقتها) وقال لى إنه "عرف من مصادره أن أحد رؤساء الدول في الشرق الأوسط موجود باسمه على قائمة المرتبات في وكالة المخابرات المركزية الأمريكية"، وقلت له "أن هذه قصة إخبارية مهمة، لكن عليه أن يتقصاها أكثر".

ويمضي "برادلي" في روايته فيقول: "إنه سأل وودوارد عن رئيس الدولة المعنى لأنه لن يستغرب إذا كان هناك أكثر من رئيس دولة واحد في الشرق الأوسط موجود على قائمة مدفوعات وكالة المخابرات المركزية"!

ويستطرد "برادلي":

"بعد يومين جاءني بوب يقول لي: "إنه تأكد أن المَلِك حسين مَلِك الأردن هو رئيس الدولة المعنى وأنه يتقاضى مكافأة سنوية (شخصية لا علاقة لها بالمعونات

الرسمية للأردن) مقدارها مليون دولار، وهي مرصودة لمصاريف المَلِك الخاصة، وقد بدأ دفعها له من سنة 1957 ولا تزال مستمرة حتى الآن".

ويقول "برادلي":

"إنني طلبت من بوب أن يؤكد معلوماته بمصدر ثان لأننا لا نستطيع في الواشنطن بوست أن نعتمد على مصدر واحد في قصة بهذه الدرجة من الحساسية، وبالفعل فإن بوب اتصل بـ"جودى باول" المستشار الصحفي للرئيس الأمريكي الجديد (في ذلك الوقت) وهو "جيمي كارتر" وروى له ما وصل إلى علمه، وطلب تأكيدا أو نفياً".

وفي اليوم التالي – الصباح الباكر– اتصل "بوب وودوارد" برئيس تحريره "بن برادلي" ليقول له طبقا لرواية هذا الأخير (صفحة 425 من مذكراته): "إن زبجنيو برجينسكي مستشار الأمن القومي للرئيس الجديد اتصل به ودعاه هو ورئيس تحريره إلى لقاء مع الرئيس في المكتب البيضاوي في البيت الأبيض" – وذهب الاثنان بالفعل إلى لقاء مع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية.

ويقول "بن برادلي" بالحرف:

"إن الرئيس قال لنا بداية إن الخبر صحيح!، ثم أبدى لنا دهشته من أن وزير الخارجية السابق (هنري كيسنجر) حين جاء إليه يضعه في صورة الحوادث والرجال في الشرق الأوسط مع بداية رئاسته لم يذكر له شيئاً عن هذه الحكاية – ولا ذكرها له "جورج بوش" (رئيس وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في ذلك الوقت) عندما التقاه أيضا لنفس الغرض (كلاهما تعامل بها كأمر عادي روتيني)!

ثم استطرد الرئيس "كارتر" فقال: "إنه يريد ان يقول لنا شيئين: الأول أن نشر الواقعة يضر الامن القومي للولايات المتحدة – والثاني أنه أصدر امرا بإيقاف دفع المبلغ للمَلِك حسين". (وظنه أن المَلِك لم يعد يحتاجه لأنه الآن واحد من أكبر أغنياء المنطقة).

ويقول "بن برادلي" إن الرئيس قال له في نهاية المقابلة: "إنه لا يستطيع أن يتدخل في الطريقة التي يدير بها (بن برادلي) صحيفته – لكنه وضع الحقائق أمامه ويترك له التقدير النهائي، فهذه مصالح بلدك كما هي مصالح بلدي".

ويقول "بن برادلي" (صفحة 426) "إنه بعد اجتماع للتشاور مع هيئة تحرير الواشنطن بوست قرروا أن مهمتهم هي نشر الحقيقة، وبالفعل نشروها".

ثم يقول "بن برادلي" أخيراً: "في اليوم الذي نشرنا فيه القصة تلقيت خطابا على ورق البيت الأبيض وبتوقيع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية نصه كما يلي بالحرف:

إلى "بن برادلي"

أعتقد أن نشركم لقصة المخابرات المركزية الأمريكية بينما وزير الخارجية (سيروس فانس) يقوم بمهمة في الشرق الأوسط الآن – وهذه المهمة على وشك أن تحمله إلى الأردن – هو عمل غير مسئول. إنني أكتب إليك هذه الرسالة كتعليق من قارئ وليس من رئيس الولايات المتحدة.

جيمي كارتر

* * * *

وهكذا فإن أمامنا الآن – صريحا وموقفا– ما يؤكد أنه على طول الفترة من سنة 1957 إلى سنة 1977 كان اسم المَلِك "حسين" على قائمة المرتبات السرية في وكالة المخابرات المركزية الامريكية.

وكانت تلك هي السنوات التي شهدت انقلاب الأردن سنة 1957 – وانفصال الوحدة المصرية السورية سنة 1961– والحرب في اليمن سنة 1962– والنكسة سنة 1967– ثم حرب أكتوبر 1973.

والرجل الذي يقدم شهادته هنا هو رئيس الولايات المتحدة نفسه ذلك الوقت وهو "جيمي كارتر"، ومن المفارقات أنه كان واحدا من موكب الرؤساء السابقين الذين صاحبوا الرئيس "بيل كلينتون" في الوقوف أمام جثمان المَلِك "حسين"!

* * * *

إن الرؤساء الأمريكيين الأربعة (رئيس حالي هو كلينتون، وثلاثة سابقون هم "بوش" و"كارتر" و"فورد" كانوا بين جميع الأدوار في النص الجنائزي – الأقرب إلى وضوح المشاعر أمام جثمان المَلِك "حسين" لأنهم كانوا الأقرب إلى جوهر الحقيقة الوافية الشافية من أي شك!

بعدهم في قائمة وضوح المشاعر كان قادة إسرائيل الذين لم يتخلف منهم واحد عن الوقوف بالصلاة أمام الجثمان، وقد مشوا جميعاً صفا متصلا رغم أنهم على الضفة الأخرى من النهر منهمكون في معارك تقارب الحرب الأهلية.

فماذا كان هدف الوقوف بالخشوع من جانب الرؤساء الأمريكيين – الأربعة– والقادة الإسرائيليين – بالعشرات– أمام جثمان مَلِك عربي له بالتأكيد مزايا – لكنه الآن بين يدي ربه وحيث لا تستطيع مزاياه أن تساعد أصدقاءه في هذه الدنيا؟

- ولا يصلح للإجابة عن هذا السؤال أن يقال إن الخاشعين أمام الجثمان كانوا خائفين على أمن الأردن وبقائه بعد رحيل المَلِك – ذلك ان الكل يعرف أن الأردن ليس مُعَرَّضا لخطر لأن معادلة أمنه مضمونة إقليميا ودوليا، لأسباب تتخطى حدود الأردن، وتصل إلى إستراتيجية الحفاظ على توازن ما بين البحر الأبيض إلى الخليج وما بين البحر الأحمر إلى البحر الأسود.
- وكذلك لا يصلح للإجابة أن يقال إن أصدقاء الأردن هرعوا إلى عاصمته ليتلقوا درساً في شرعية انتقال السلطة من جيل إلى جيل، سلميا وديمقراطيا، لأن هؤلاء جميعاً كان لهم قول في انتقال السلطة!

وإذن ما هي الإجابة الصحيحة على هذا السؤال الدقيق إذا كان ما سبق ليس صالحا؟ لقد أشرت في بداية هذا الحديث إلى نصوص سبقت ذلك النص الجنائزي الأخير في تشييع المَلِك "حسين".

وأضيف – وهذا الحديث يوشك على بلوغ نهايته– أن هناك فيما يبدو مطالب أخرى– غير ما ورد ذكره من قبل– وكلها مطالب تبحث عن فرصة وراء جلال الموت ووراء زحام الجنازات، وبينها على الأرجح:

1. أن الولايات المتحدة وإسرائيل – وربما غيرهما – بكل هذا الذي حدث في جنازة المَلِك "حسين" قصدوا أن يقولوا لكل من يعنيه الأمر في المنطقة أن في يدهم وحدهم – وبوسائلهم وليس وسائل غيرهم – الحق والقدرة على تدشين الأبطال وترسيم القِدِّيسين في منطقة الشرق الأوسط، وتلك قضية لابد أن تُؤخَذ باهتمام وأن تُدرَس بجد لان المعنى الكامن فيها – سلطان!.

2. إن جميع الأطراف عليهم أن يفهموا – عن طريق الحدس إذا لم يقدروا عن طريق العِلْم– أن الأردن طرف في ترتيب إقليمي يضم أربع دول هي الولايات المتحدة وإسرائيل وتركيا والأردن، وهذا الترتيب هو المدير المقيم للأمن في المنطقة، وكل من عداهم مساعد أو مشارك وفق مواقع الأزمات! ولذلك فإن دور المَلِك "حسين" في هذا الترتيب كان اهم الأدوار العربية.

(يستحق التسجيل هنا أن "إيتان هابر" مدير مكتب رئيس وزراء إسرائيل الأسبق "إسحاق رابين" سئل في برنامج تلفزيوني إخباري (عنوانه "بوليتيكا") أذيع غداة تشييع جنازة الملك "حسين"، عن "السبب الذي جعل كل قيادات إسرائيل تسعى على هذا النحو إلى المشاركة في جنازة الملك حسين؟".

كان السائل هو زعيم حزب "موليدت" وكان رد مدير مكتب "رابين" على الهواء هو قوله بالحرف: "لو عرفت ما فعله المَلِك من أجل أمن إسرائيل لما سعيت وراء جنازته فقط وإنما هرولت"!).

3. إن هناك دورا في المنطقة لخليفة يتبع خطى المَلِك – وليس بالضرورة أن يكون ولي عهده – فالمَلِك الجديد في الأردن شباب، ومازال أمامه الكثير يتعلمه رغم كل ما تعلم من والده (ومن سوء الحظ أن "جولدي دور" سفير إسرائيل لدى الأمم المتحدة وقف أمام عدسات الـ C.N.N يوم جنازة المَلِك "حسين" ليقول: "إن أول درس عَلَّمه المَلِك لأولاده هو أهمية العلاقة الحميمة مع إسرائيل".

4. وحتى إذا استطاع أحد أن يملأ الفراغ الذي تركه المَلِك حسين"، فقد كان للأردن – كما هو الآن ودون حاجة إلى تجربة– دور يمكنه القيام به إذا وجد العهد

الجديد فيه جرأة الخيال وجسارة القبول بالمخاطرة. وهذه محطة على مسار هذا الحديث تستحق التوقف عندها!:

محطة تستحق الوقوف عندها لأن بعض الطريق وراءها – إذا صدقت معلومات أولية مازلت تحتاج إلى تأكيد – سوف يصل بآثاره في مستقبل المنطقة إلى بعيد على خرائط الجغرافيا وخرائط التاريخ وخرائط السياسة فيها – ليرسم عليها ألواناً وخطوطاً وعلامات مستجدة.

وطبقا لمعلومات أولية فإن هناك "سيناريو" تجري كتابته الآن لمستقبل الشرق الأوسط في مطالع القرن الواحد والعشرين، وهذا "السيناريو" نوقش (مرة أخرى) في واشنطن ولندن في الأسابيع الأخيرة من حياة المَلِك "حسين"، وبالتحديد في الفترة التي خرج فيها المَلِك من مستشفى "مايو كلينيك" في شهر ديسمبر 1998 وقضى اكثر من أسبوعين بين واشنطن ولندن – والكل- بما فيهم هو نفسه- عارف أنه المشهد الأخير قبل نزول الستار!

إن السيناريو –كما أسلفت- جرت مناقشته- لكن غير الواضح هو ما إذا كان اعْتُمِد أو تأجل اعتماده بعد المناقشة – ذلك أن المَلِك رغم حماسته كانت لديه تحفظات على بنيان "السيناريو" وعلى سياقه.

كان "السيناريو" الذي نوقش –ولا يزال- في واشنطن ولندن على النحو التالي:

1. إن الأردن – في الغالب- قد لا يكون له دور إضافي فيما يسمى بعملية سلام الشرق الأوسط، وذلك سوف يخلق فيه ومن حوله فراغات يمكن أن تكون لها مخاطر.
2. إن بؤرة التوتر في الشرق الأوسط التي انتقلت سابقاً من شواطئ البحر الأبيض والبحر الأحمر إلى الخليج – تنتقل الآن من الخليج إلى ما فوقه، أي إلى حدود الاتحاد السوفيتي السابق، وبحيث تشمل منطقة التوتر الكبير القادم مستقبل العراق (وإيران؟) – ومناطق الأكراد (وتركيا؟) – وأفغانستان

(وممتدة منها إلى كازاخستان وعبر القوقاز وحتى إلى كوسوفو على أطراف البلقان).

3. إن الاستعداد للتفاعلات المحتملة والمتفجرة لبؤرة التوتر الجديدة يقتضي الخلاص من النظام الحالي في العراق (صدام حسين)، وهذا النظام حتى هذه اللحظة لا يريد أن يذهب – ومع أنه منهك بالحصار الاقتصادي الخانق وبالعمليات العسكرية من "عاصفة الصحراء" إلى "ثعلب الصحراء"، ثم بالغارات الجوية المستمرة إلى الآن – فإن هدف إسقاطه لم يتحقق بعد.

والحل الذي يراه معظم الخبراء أنه لابد من وجود قوة عسكرية قريبة على الأرض قادرة على التدخل بشكل ما في لحظة تتهيأ فيها الأجواء بحدث داخلي يتصادف وقوعه أو يمكن ترتيبه!

4. وليس هناك من لديه في المنطقة مثل هذه القوة العسكرية القادرة على التدخل للحسم في العراق إلا الأردن، ذلك أن دول الخليج المعنية قبل غيرها بالتغيير في بغداد لا تملك قوة تقدر على العمل في ميدان قتال حقيقي.

وكان هذا الخيار معروضا على المَلِك "حسين" وكان فيه ما يلبي أحلاما قديمة لديه (سواء من طموحه الشخصي أو من اعتقاد أنه الوريث الشرعي للهاشميين في بغداد)، لكن المَلِك وإن تحمس أحيانا تردد في اللحظات الحرجة شكاً في أوضاع الإقليم المحيط به وقلقا من نوايا بعض الحكام القريبين من حدوده.

5. وكان بين بنود "السيناريو" المقترح تَصَوُّر يرى بإضفاء الشرعية والطمأنينة على أي دور أردني في هذا السيناريو عن طريق دعوة الأردن للانضمام إلى مجلس التعاون الخليجي – خصوصا وقد تَكفَّلت الأقدار بشكوك لدى "بعض الشيوخ" في موقف المَلِك "حسين" أثناء غزو الكويت – والأمل أن يقوم خلفٌ له في عهد جديد بما هو مطلوب ضمن شرعية خليجية توفر له في نفس الوقت مطالبه المادية والسياسية والمعنوية (بما في ذلك مخزون

معدات عسكرية مكدَّسة تبحث عمن يستعملها) – إن المَلِك "حسين" لم يكن قادرا على التأقلم مع مثل هذا التصور، وكان بين تحفظاته أنه يريد أن يعرف بالتحديد ما يحق للأردن أن يتوقعه في ختام هذا "السيناريو" (وإذا كان يستطيع ضمان عرش العراق لواحد من أبنائه) – علماً بأن إسرائيل كانت على استعداد لإعطاء ضوء أخضر لهذه الفكرة (باحتمال أنها تستطيع تهجير مئات ألوف من الفلسطينيين إلى شمال العراق).

إن الذين فكروا وناقشوا في واشنطن ولندن كانوا يعرفون طبيعة المَلِك "حسين"، وقد خبروا ما اعتبروه ترددا وبالذات في موضوع السلام مع إسرائيل، فقد تصوروه مقبلا على صلح منفرد معها – بحقائق الأشياء – بعد سنة 1967، وبعد سنة 1973، وبعد "كامب ديفيد" لكن المَلِك لم يرض بمجاراة تصوراتهم رغم علاقته الوثيقة دون اتفاقات صلح مع إسرائيل– لأنه لم يكن يريد أن يكون السابق علانية ، ولا الثاني – كان يريد لمقتضيات سلامته أن يكون الثالث أو حتى الرابع إذا استطاع.

لكن البعض في واشنطن ولندن يرون الآن ظروفا متغيرة، وإمكانيات متاحة، وأهدافا جاء وقت تحقيقها خصوصا أن مطلب الصلح بين العرب وإسرائيل يمكن اعتباره الآن عصفوراً في اليد وليس بين العصافير على الشجرة!

هكذا فإن دور الرؤساء الامريكيين الأربعة في النص الجنائزي لتشييع المَلِك "حسين" لم تكن له علاقة بالماضي أو التاريخ، ومع أن هذا النص الجديد تشابه مع نَصَّين سابقين فإنه في هذه المرة الثالثة تخطى وتجاوز رغم كل ما قالت به الصور.

وكان يقال في وقت من الأوقات أن الصور لا تكذب، ولكن الأزمنة الجديدة أثبتت أن الصور (خصوصا في الشرق الأوسط!) يمكن أن تكون أكبر محترف للكذب في التاريخ، ويكفي أن يتذكر أحد صورة الملك "حسين" في ذهابه إلى الأردن – حيا آخر مرة– وهو يطل على مستقبليه من مقعد قائد الطائرة وكأنه كان يقودها عبر الاجواء من لندن إلى عمَّان ، بينما هو يعرف أن أيامه معدودة وأنه وداعه الأخير لعاصمة مُلكِه!

**وربما أن خداع الصور تفوق على نفسه عندما تجري المقارنة بين صور تفصل بينها ساعات قليلة، صور للمَلِك يُصَلي على أرض مطار عمان شكرا على أن الله شفاه – ثم صور تالية لها تظهر فيها رسالة المَلِك إلى شقيقه الأمير "حسن"، فإذا الصور لرجل مختلف لم يَعُد ليقيم صَلاته على أرض وطنه، وإنما عاد –وربما كانت لديه أعذاره فهو الأدرى– ليُصفى حساباته مع شقيق له – بألفاظ مثل الهمز واللمز، واغتياب الزوجات والأبناء، والغدر بالاحباب والأصدقاء، والحنث بالوعود والعهود، واللعب غير المسئول بالأمن والسلاح. وكانت الساعات بين أداء الصلوات شكرا وتصفية الحسابات مع الشقيق علناً مأساة إغريقية تؤكد لمن يهمه الدرس أن الحضارة والتكنولوجيا لم تتركا في العالم الثالث إلا خدوشا على السطح، وأما تحت السطح فمعظمه لا يزال حيث كان قبل قرون من الزمان في مشاهد القتل والاقتتال والنحو والانتحار في ملاحم الإلياذة وفواجعها الدامية!**

**(9)**

عندما كتبت عن "شخصية الملك حسين" فقد حاولت تطبيق هذا المنهج الذي أعتقد فيه عندما يفكر بشر في بشر، وحين يقوم إنسان بالنظر إلى إنسان.

وأحسب أنني أعطيت للملك "حسين" ما له حين توقفت طويلا امام أحكام الجغرافيا والتاريخ وقد أحاطت به إلى درجة الحصار.

وتوقفت طويلا أمام غير ذلك من اعتبارات حكمت خياراته، ومنها طبائع الهاشميين الجدد في القرن العشرين وصداقاتهم ، ومنها أن المملكة الأردنية الهاشمية تقع على تماسٍ مباشرٍ مع خط الانفلاق البركاني الحرج أمام إسرائيل، وذلك موقع وموضع له محاذيره وله مخاطره.

وفي نفس الوقت فقد ذكرت ما على المَلِك "حسين" وتوقفت امام مشاهد ذهب فيها سواء بتصوراته أو بطموحاته إلى أبعد مما فرضته عليه الظروف، فقد ألقى عليها كل حساباته امام الناس وأمام نفسه تفسيراً وتبريراً، ومضى في ذلك متجاوزاً خطوطاً حمراء كانت شبه مقدسة.

ومن المفارقات أنه بعد نشر مقالي عن "شخصية الملك الحسين" ظهرت شهادات أصلية محققة وموثقة آثر البعض إغفالها والسكوت عنها، وكان الصمت هنا نوعاً من الاستهانة أو الإهانة للعقل وللوعي!

وهنا أشير إلى شهادتين كلتاهما محققة وموثقة، وكل شهادة منهما فيها أكثر مما قلت.. وأخطر!

الشهادة الأولى من "بوب وودوارد" نفسه، وقد نشرها في أحدث كتبه –بعد شهور من وفاة المَلِك "حسين" – وعنوانه "الظِل" Shadow، الذي صدر في مايو سنة 1999 –.

وعلى صفحات كتاب "الظِل" ومن الصفحة 44 وحتى الصفحة 52 عرض "بوب وودوارد" تفاصيل واقعة علاقة المَلِك "حسين" بوكالة المخابرات المركزية الأمريكية– كما يلي:

"في شهر فبراير سنة 1977 وبعد أسابيع قليلة من أداء "جيمي كارتر" لليمين الدستورية – رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية – علمت من مصدر واسع الاطلاع في وكالة المخابرات المركزية أن هناك دفعات مالية كبيرة– مليون دولار سنوياً– تُدفَع للمَلِك حسين من وكالة المخابرات إلى جانب تكاليف أخرى".

(تتصل بحياة المَلِك الشخصية، ولم أجد داعياً ولا نفعاً في ترجمة فقراتها لأن التفاصيل السياسية وحدها شاغلى هنا).

**ويستطرد "وودوارد":**

"كانت القصة الصحفية فيما رأيته كبيرة، فهذه هي المرة الأولى التي تواجه فيها الإدارة الجديدة (إدارة جيمي كارتر) فضيحة سياسية مبكرة تعترض تعهداتها الباكرة والمتكررة عن إدارة منفتحة وبغير أكاذيب (وبالذات بعد التجربة المرة لفضيحة ووترجيت).

واتصلت بالبيت الأبيض، ولدهشتي الكبيرة فإن الرئيس كارتر وافق على أن يقابل بن برادلي رئيس تحرير الواشنطن بوست وأنا بوفقته يوم الأربعاء 16 فبراير (1977) في مكتبه بالبيت الأبيض.

وعند باب المكتب وَجَدْنا الرئيس "كارتر" واقفاً في انتاظرنا مُرتَدياً حُلَة رمادية مخططة بخطوط بيضاء عريضة، وكان يبتسم، وبدا سعيداً بهذا اليوم الثامن والعشرين من رئاسته.

وشرح له بن برادلي رغبتنا في نشر القصة الخاصة بالمَلِك حسين، واستمع إلينا كارتر بصبر وبرقة، كما لو أنه في مواجهة ناخبين يهمه الحصول على أصواتهم.

واستأنف كارتر حديثه بصوت رين واضح العبارة، فقال: "إن هذا الأمر كان يحدث طوال العشرين سنة الماضية، أقصد مدفوعات وكالة المخابرات المركزية للمَلِك حسين، وأريد أن أقول لكم أن مثل هذه الأشياء تتعارض مع سياساتي، ولكني لا أستطيع أن ألغى ما حدث في الماضي حتى ولو كانت غير مسئول عنه".

**ويستطرد "بوب وودوارد" في روايته فيقول إنه: "عندما سمع ذلك من رئيس الولايات المتحدة قال لنفسه إن رئيس الولايات المتحدة ينفض يده من المَلِك حسين".**

**وكان كارتر ما زال يتحدث موجهاً كلامه إلى رئيس تحرير الواشنطن بوست وإلى: "لكنى أريدكم أن تعرفوا أن هناك عنصراً هاماً في هذا الموضوع لابد من أخذه في الاعتبار، فالمَلِك حسين حاكم عربي معتدل، وهو المفتاح لتسوية سلمية في الشرق الأوسط، وأنا أحتاج إلى حسين، لأن أول أهداف سياساتي الخارجية هو سلام في الشرق الأوسط.**

**إن هذه العملية (المدفوعات السنوية للمَلِك حسين من وكالة المخابرات المركزية الأمريكية) بدأت سنة 1957 وكانت أكبر من ذلك بكثير في ذلك الوقت، والحقيقة أن الوكالة دفعت للمَلِك أيضاً مبالغ إضافية خصوصاً لحراسته وحراسة أسرته لأن وكالة المخابرات المركزية لم تكن تريد أن تكون مسئولة مباشرة عن سلامة الجميع، فقد**

يقتضى الأمر إطلاق النار على فلسطيني يحاول إصابة أو خطف أحد أفراد الأسرة، ونحن لا نريد أن يكون احد من رجالنا مسئولاً عن مثل ذلك إذا وقع".

ثم مضى الرئيس بعد ذلك فقال لنا: "على أن ما يهمكم أن تعرفوه هو أننى فور تأكدي من الواقعة عندما عَرَفْتُ بسؤالكم عنها أصدرت الأمر بوقف الدفع فوراً، وذلك ما أريد أن أعيد تأكيده مرة أخرى".

وتوجه بن برادلي بسؤال إلى الرئيس صاغه بطريقة مهذبة، قائلاً: ولكن يا سيدي الرئيس ألا يمكن اعتبار هذه المدفوعات رشوة"؟ ورَدَّ كارتر: لا أستطيع أن أناقض ذلك". ثم أضاف: "لكني أريدكم أن تعرفوا أن وزير الخارجية سايروس فانس سوف يصل إلى عمان في ظرف يومين للعمل على دفع مسيرة السلام في الشرق الأوسط، وإذا قامت الواشنطن بوست بنشر هذه القصة فإن أصداءها سوف تغطى على كل شيء قبل لقاء فانس من المَلِك حسين، وأنا لا أريد ذلك".

ويستطرد بوب وودورارد فيقول: "إنني سألت الرئيس عما إذا كان سعيداً بما رآه من تصرفات وكالة المخابرات المركزية"؟ – ورَدَّ الرئيس بقوله: "إنني أوقفت تصرفات أخرى مماثلة". وحين سألناه عنها رفض أن يجيب، ولكنه عاد يؤكد لنا "أنه يحاول بناء علاقات مباشرة مع عدد من زعماء الشرق الأوسط، ومع أنه لم يقابل المَلِك حسين بعد فإن نشر أسرار علاقات المَلِك بوكالة المخابرات المركزية الأمريكية في الشهر الأول من رئاسته الجديدة (رئاسة كارتر) – سوف يكون عملاً مؤذياً وسوف يقُنع رؤساء دول آخرين بعدم الثقة في الولايات المتحدة، لان بعضهم سوف يظن أننا قصدنا تسريب هذه الأخبار عنهم لسبب أو لآخر، ونحن نريد منهم أن يثقوا فينا لأن سنة 1977 لابد أن تشهد تقدماً نحو السلام وإلا فإن الأمور سوف تزداد تعقيداً".

ويستطرد بوب وودوارد:

"وفي نفس اليوم بعد الظهر طلب مني بن برادلي أن أتصل بجودى باول المستشار الصحفي للرئيس وأن أخطره بأن الواشنطن بوست قررت أن تنشر، وأنه طبقاً لتعهده للرئيس يخطره الآن – قبلها بـ24 ساعة، وفعلت، وكان واضحاً أن المستشار الصحفي

للرئيس متضايق من الرسالة التي نقلتها إليه وتمتم قائلاً: "أنها سوف تكون مفاجأة غير سارة لسايروس فانس "المسكين" عندما يخطو من الطائرة إلى أرض المطار في عمان".

ثم مضى بأول في حديثه معي وكأنه يحاول أن يشدني إلى وجهة نظر: "إنكم سوف تسببون بهذا الشكل حرجاً شخصياً للرئيس، فبعض مستشاريه اعتبروا مقابلته لكم من الأصل والأساس خطأ وقع فيه، وبين هؤلاء زيجنيو برجنسكي مستشاره للأمن القومي، وقد قال برجنسكي للرئيس "أن نشر القصة على هذا النحو سوف يكون إشارة تحذير إلى كل المصادر التي تدفع لها وكالة المخابرات المركزية الامريكية بأن ترتيباتهم السرية مع الوكالة ليست آمنة".

"وصباح يوم الجمعة 18 فبراير 1977 نشرت الواشنطن بوست القصة تحت عنوان بعرض الصفحة الأولى كلها، وتصادف ذلك بالفعل – دون قصد منا – مع نفس الوقت الذي حطت فيه طائرة وزير الخارجية سايروس فانس بادئاً رحلته لدفع مسيرة السلام.

ويوم 25 فبراير 1977 نقلت وكالة الأسوشياتد برس من مكتبها في الكونجرس أن الرئيس كارتر روى أمام اللجنة الرئيسية لمجلس الشيوخ تفاصيل ما دار بينه وبين بن برادلي وأنا.

ورأت اللجنة تسجيل إجابته في مذكرة خاصة نُقِل فيها عن الرئيس قوله "إن الملك حسين كان أهم مصدر للمعلومات لنا في الشرق الأوسط".

ويجئ الدور الآن على الشهادة الثانية التي آثر الكل إغفالها بالسكوت استهانة أو إهانة للعقل، وتَرِدُ هذه الشهادة في الكتاب الذي تعرض بطريقة مؤثقة للتاريخ السري للموساد بعنوان "جواسيس جدعون"، وقد صدر هو الآخر بعد وفاة المَلِك "حسين" بعدة أسابيع.

ذلك أنه على صفحتي 58 و 59 من هذا الكتاب أوْرَدَ مُؤَلِّفُه "جوردون توماس" وهو من أبرز الخبراء في تاريخ الاجهزة السرية في الغرب – حصراً بالمنجزات الهامة

التي حققها جهاز الموساد على عهد مديره الأشهر "إيسر هاريل"، وقد وردت على النحول التالي:

1. إدخال سياسة الاغتيال المنظم لأعداء إسرائيل.
2. إنشاء علاقات –حتى بالاختراق– مع جهاز المخابرات السوفيتي الـ K G B.
3. إعطاء أولوية أولى لتنظيم الهجرة السرية ليهود أوروبا الشرقية إلى إسرائيل (قبل أن يسمح بها رسمياً ثم تتحول إلى نزوح جماعي عقب انهيار الاتحاد السوفيتي).
4. إتقان فنون استعمال المرأة والجنس والابتزاز في خدمة أعمال المخابرات.
5. (وهنا ما يتصل بالمَلِك "حسين") تنظيم اختراق القصر الملكي في عمان والدوائر المحيطة به، لكن هذه المحاولة توقفت فيما بعد عندما أصبح الحاكم الهاشمي مسئولاً رئيسياً لوكالة المخابرات المركزية الأمريكية في المنطقة.

# مفكرات في ملفات ملكية

# المعلوم والمكتوم في دور الملك الحسن وسياساته

**(1)**

**لقد كانت المفكرة الأولى في هذه "الملفات الملكية" – ملحقاً أضيف إلى حديث سبق عن "شخصية المَلِك حسين"، والآن فإن المفكرة الثانية في هذه "الملفات الملكية" – مدخل يمهد لحديث جديد عن "شخصية المَلِك الحسن"، وربما أن هذا التمهيد مطلوب لأن المفكرة الثانية من هذه الملفات الملكية" – كانت مساجلة علنية منشورة جرت بين المَلِك "الحسن" وبيني، وقد ظهرت على صفحات جريدة الأهرام في العدد الصادر صباح 25 فبراير 1993، وكان المَلِك "الحسن" وقتها في كامل صحته وأوج سلطته جالساً عل عرش المغرب ومشاركاً رئيسياً وبدور قيادي في توجيه مصائر أزمة الشرق الأوسط.**

**وكانت المناسبة التي استوجبت المساجلة – علنية وصريحة– بين المَلِك "الحسن" وبينى أن المَلِك قدر في بداية سنة 1993 أن ينشر مذكراته، وبالفعل ظهرت المذكرات باللغة الفرنسية تحت عنوان "La memoire d'un Roi" وترجمتها "ذاكرة مَلِك"، وكان هذا بالضبط هو العنوان الذي صدرت به – فعلا– طبعة عربية من هذه المذكرات نشرتها صحف كثيرة في العالم العربي فصولا مستفيضة.**

**وكان الداعي إلى المساجلة – بعد مناسبتها– أن المَلِك "الحسن" روى في مذكراته واقعة عنى، ووجدت ضروريا أن أرد عليها بـ"ذاكرة صحفي" في مواجهة "ذاكرة مَلِك".**

**وكان نص ما ورد في "ذاكرة صحفي" – وهذه هي المفكرة رقم 2 من هذه "الملفات الملكية" – كما يلي:**

**إن المَلِك الحسن يروي عنى (هيكل) في كتابه – صفحة 93 و 94– عدة أمور:**

1. **أننى ساندت انقلاباً ضده قام به قائد جيشه الجنرال محمد أو فقير، وقد كاد المَلِك يفقد حياته – فضلاً عن عرشه– في هذا الانقلاب، لولا معجزة من السماء.**
2. **أن مساندتي لهذا الانقلاب جاءت عن طريق علمي المسبق بتدبيره وتعاطفي مع القائمين به.**
3. **أن الدليل على ذلك كان طريقة تغطية "الأهرام" الصحفية لهذا الانقلاب، فقد كانت تغطية "الأهرام" – وكنت أتشرف برئاسة تحريره أيامها– تغطية عارف من قبل ببواطن الأمور وليست مجرد تغطية صحفية عادية.**

في يناير سنة 1975 – كما ألمحت من قبل– كنت في زيارة للمغرب وعلى موعد مع المَلِك الحسن الثاني، ووصلت إلى مطار الرباط قادماً من باريس.

وصباح اليوم التالي أُخطِرت أننى ضيف عشاء على مائدة المَلِك، وفي المساء كنت على باب قصره في فارس، وبعد دقائق كنت في حضرته.

كان معي الأستاذ جميل مطر، وكان بكفاءته ودقته يكتب محضراً لوقائع اللقاء بينما الحديث جارٍ والحوار متصل.

**إن الحديث تداعى بعد ذلك إلى أحوال العالم العربي الراهنة، والأوضاع السائدة فيه، والاحتمالات والنتائج، وكان المَلِك مطلعاً في حديثه وعارفاً.**

**وبعد ساعة وعشر دقائق بالضبط جاء من يدعونا إلى العشاء، فقام المَلِك وقمنا معه عبر أبهاء طويلة وقف على جانب منها رجال يهللون تحية له صائحين: "عز لمولانا السلطان".**

**وكان حديث العشاء على أطراف الفن والادب والتاريخ، وقد سرت إلينا من بعيد أصداء موشحات أندلسية، امتزجت مع عبق العطور الملكية فملأت قاعة العشاء بجو مثير للخيار، وكأن ليالي المجد في قرطبة عادت حية نابضة نشوى بالترف والجمال.**

**بعد العشاء غسلنا أيدينا بماء الورد يصبه خدم المَلِك من أباريق ذهبية، وعدنا لاستئناف الحديث، لكننا لم نرجع إلى القاعة التي بدأناه فيها، وإنما قادنا المَلِك على**

**سلم رخامي بديع إلى بناء أضافه حديثاً إلى القصر العريق في فاس، وكانت قمته قاعة واسعة تعلوها قبة مرتفعة من الرخام أيضاً تتدلى منها أضخم ما رأيت في حياتي من الثريات المصنوعة من أنقى أنواع البللور، وكان طراز القاعة بالطبع أندلسياً، وتتصل فيه النقوش البديعة مع خطوط الذهب، شِعْراً ونّثراً ما بين القبة والجدران.**

**وأبديت ملاحظة على حجم الثريا إلى درجة التخوف من احتمال سقوط سقف القبة لثقلها، وقال المَلِك: إنها بالفعل أكبر "تجفة" من نوعها في العالم حسب علمه، وأنها صنعت في ألمانيا خصيصاً لهذه القاعة" التي يحب الجلوس فيها لأحاديث ما بعد العشاء، وأقداح الشاي المغربي الأخضر ذهبية مطعمة تدور معطرة على سُمَّار الليل.**

واستأنفنا الحديث من حيث تركناه، وراح المَلِك يتحدث عن تجربته في المُلْك، وكان بين ما قاله أنه تلقى أول درس عملي في المُلْك في أول يوم من ولايته، وكان ذلك أثناء جنازة والده المَلِك محمد الخامس.

وفجأة سكت المَلِك "أريد أن اكون صريحاً معك.. فلنوقف هذا الحديث الآن لسؤال يدور في خاطري من لحظة لقائنا.. ولقد كتمته مجاملة لك، ولكني أشعر أنني لن أكون أميناً معك إذا لم أصارحك بخواطري".

**أريد أن أسالك: ماذا كنت تعرف عن محاولات الانقلاب التي دبرها أوفقير علي، سواء بمحاولة قتلي بواسطة مذبوح (الجنرال مذبوح مساعد أوفقير) في يوم عيد ميلادي في قصر الصخيرات (في يوليو 1971)، ثم بعد ذلك عندما حاول (بعمل مباشر قاده بنفسه سنة 1972) ضرب طائرتي بالنار وأنا عائد إلى الرباط من باريس"؟**

وقلت ودهشتي تزداد : "جلالة المَلِك.. إن صيغة سؤالك بـ"ماذا كنت أعرف" تحمل إيحاء بأنه كان لي علم مسبق بهذه المحاولات ضدك..".

وقال المَلِك على الفور: "الحقيقة أن هذا هو قصدي بالضبط.. لا أقطع بأنك كنت تعرف. ولكني لدى ما يدعوني إلى الشك في أنك كنت تعرف".

وقلت للمَلِك: "إنني أستغرب أن أسمع منه أن مثل ذلك دار في خاطره من قريب أو من بعيد".

ورد قائلاً: "إذن كيف تفسر الطريقة التي صدر بها "الأهرام" صبيحة يوم الانقلاب؟

ورغم أن استغرابي بلغ مداه، فقد رحت أشرح للمَلِك في هدوء أساليب العمل الصحفي الحديث. حاولت أن أشرح كيف تتلقى الجريدة أخبارها، كيف تصل إليها التفاصيل بسرعة ثلاثة آلاف كلمة من جميع الوكالات في كل دقيقة، وكيف، وكيف.. إلى آخره.

وكان المَلِك يسمعني بصبر، وكان كل الجالسين معنا – أربعة شهود– يتابعون حوارنا مأخوذين لم يتدخل واحد فيه بكلمة، ولوهلة بدا لي أن المَلِك يفكر فيما قلته له – لكنه عاد بعد قليل يطرح سؤالاً أو تساؤلاً آخر:

"هل تعرف أن أحد المتآمرين مع أوفقير (في محاولته المباشرة الثانية بعد شهور من محاولة الجنرال مذبوح) اعترف بأن خذا الخائن (أوفقير) كان ينوي بعد نجاح انقلابه أن يبعث إليك بدعوة لكي تجئ وتكتب عن انقلابه، كما كتبت عن انقلاب معمر القذافي في ليبيا؟.. إنك كنت أول واحد ذهب إلى ليبيا نفس ليلة انقلاب القذافي".

ولم أتمالك نفسي، فابتسمت وقلت للمَلِك:

"جلالة المَلِك.. إن نية أوفقير بدعوتي لم تصل إلى علمي.

**وعلى فرض أنه نجح في انقلابه ضدكم ودعاني إلى المغرب، فقد كان لدى كل سبب يدعوني إلى عدم الاستجابة، وأهم الأسباب أنني اعرف الرجل وأعرف ماضيه، أما القذافي فقد استجبت لدعوته لانه كان ظاهرة مفاجئة.. جديدة ومثيرة".**

**ثم أضفت: "الغريب أنك تعرف رأيي في أوفقير، فهو رأي لم أخفه أبداً، وقد كتبته مراراً وبإلحاح.**

**إننا جميعاً في مصر – وجمال عبد الناصر أولنا– كنا نعرف أن أوفقير هو رجل وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في المغرب العربي كله.**

**كنا دائماً نشك في الرجل، وكنا دائماً نتهمه، وقد كنت أنت الذي اعتبرت أن بعض هجومنا العلني عليه هجوم مستتر عليك، وبصفه رجلك، فهل تتصور أنني أو**

**أي واحد غيري كان يمكن له أن يظن أو يخطر بخياله أن أوفقير رجل مهيأ لأي عمل وطني أو قومي، وذلك على فرض أن انقلابه عليك يمكن أن يعتبر عملاً وطنياً أو قومياً؟**

لا أستطيع أن أخفي عنك أنني أستغرب ما سمعته منك الآن"، ثم أسعفتني الذاكرة بواقعة قريبة، فقلت للمَلِك:

**"إن أنور السادات الآن رئيس للجمهورية في مصر، فهل تعرف كيف جاء اختياره؟.. إن "أوفقير على نحو أو آخر له ضلع في هذا الإختيار".**

**وكان المَلِك يسمعني بإهتمام، واستطردت:**

**"في ديسمبر 1969 كان جمال عبد الناصر يستعد للسفر إلى الرباط لحضور مؤتمر القمة العربي الذي دعوت جلالتك إليه، وجاءت معلومات بأن وكالة المخابرات المركزية الأمريكية تدبر مؤامرة لاغتياله في المغرب، وأن المكلف بها هو أوفقير وزير داخليتك والمسئول عن الأمن في مملكتك، ووقتها فكر جمال عبد الناصر طويلاً في توصيات من أجهزة أمنية مصرية دعته إلى التغيب عن مؤتمر القمة، لكنه صمم على الذهاب، ومن باب الاحتياط فقد راى تعيين نائب لرئيس الجمهورية (أنور السادات) فترة غيابه حتى لا يحدث فراغ على قمة السلطة في مصر إذا حدث له شيء في المغرب.**

فهل الرجل الذي بلغ شكنا فيه هذه الدرجة – هو الرجل الذي أسانده في انقلاب يستولي به على السلطة في المغرب؟

ووجدتني أقول للمَلِك: "إنني أؤكد لك أنني لم أكن أعرف على الإطلاق، واكثر من ذلك فقد كان أوفقير آخر رجل كنت أظنه ينقلب عليك، لقد كان أمامنا موضع ثقتك وسرك، وكان أقرب المقربين إليك، ولقد كانت صدمتنا بانقلابه مفاجأة لنا جميعاً لا تقل عن مفاجأتك أنت".

قال المَلِك : "إنني أصدقك .. وقد انتهى الموضوع فيما يتعلق بي".

واستأنفنا أحاديثنا من حيث توقفت، وفتحنا أشرعة الحوار للسهر يأخذنا إلى بحار واسعة حتى قرب الساعات الأولى من الصباح، **وطالت سعادتي – في هذا الموضوع– ومرت السنوات طوالا حتى فاجأني كتاب "ذاكرة مَلِك".**

في بداية الصفحة 94 من الكتاب، قال المَلِك بالحرف:

"لقد انساق المذبوح (أحد جنرالات أوفقير، وكان هو الذي قاد محاولة الانقلاب الدامية والفاشلة الأولى في الصخيرات سنة 1971) وراء المصريين، ومعلوم أن الجرائد المصرية تصل إلى المغرب بعد ست ساعات من طبعها، وفي يوم 10 يوليو وبعد سويعات على المحاولة الانقلابية كتبت صحيفة الأهرام القاهرية واسعة الانتشار على خمسة اعمدة وتحت عنوان بارز "مقتل الطاغية الحسن الثاني، انتهى الديكتاتور وانتصرت القوى الحية والوطنية بالجيش"، – وكان محمد حسنين هيكل من رجالات جمال عبد الناصر.

وقد التقيت فيما بعد بمحمد حسنين هيكل وتباحثنا طويلا في الموضوع، ولقد وعدته بألا أبوح أبداً بما دار بيننا"، وانتهيت من قراءة هذه العبارة وما تلاها، وأدركت متأخراً أن الشكوك ما زالت عالقة بـ"ذاكرة المَلِك".

ثم خطر ببالي أن أعود إلى مراجعة عدد الأهرام الصادر غداة الانقلاب، العدد الذي أثارت مواده شكوك المَلِك وهواجسه، وهو عدد 11 يوليو 1971، ولم تكن عناوينه على النحو الذي حفظته "ذاكرة مَلِك".

وفي الطبعة الثانية من نفس العدد تغيرت العناوين مع تغير مسار الحوادث – فأصبحت: "المَلِك ينجو من الهجوم".

ولقد ذهبت أبعد من ذلك خطوة في التثبت والمراجعة، ذلك أنني عدت إلى ما كتبته بنفسي في ذلك الوقت فضلاً عما نشره الأهرام من تغطية إخبارية، وإذا بي أتبين أنني أبديت رأيي بصراحة في أوفقير بعد محاولة الانقلاب الأولى، وكان بين النصوص التي وردت في مقالي – المقع التالي بالحرف: "إن الجنرال أوفقير كان دائماً تجسيداً حياً لأداة القمع والإرهاب.

وأذكر مناقشة دارت بيني وبينه أمام المَلِك وأمام شهود من بينهم السيد خالد الحسن أحد قادة فتح البارزين، وقد جرت أثناء مؤتمر القمة في الرباط سنة 1969.

**لقد جاء الجنرال أوفقير يسلم على، وأحس بحيرتي وأنا أمد يدى إليه، فقد كان في ذهني ساعتها بن بركة (الزعيم المغربي الذي تولى الجنرال خطفه وقتله بشهادة الرئيس الفرنسي شارل ديجول).**

**وقال لي أوفقير: إنني أتحاشى الصحافة والصحفيين دائماً ولكني أتابع ما تكتب .. لماذا تهاجمني (يقصد اتهامي له بخطف بن بركة) وأنت لا تملك دليلاً؟**

**وقال له متأدباً لأن المَلِك كان يتابع باهتمام كما أن غيره كان قد لفت انتباههم منظري واقفاً مع أوفقير بينما صداقتي لبن بركة معروفة لديهم بتفاصيلها..**

**قلت لأوفقير: أنت رجل غامض على الأقل، والرجل الغامض متعب لخصومه ولأصدقائه على السواء.. خصومه لا يعرفون بالضبط .. ماذا؟ وأصدقاؤه لا يعرفون بالضبط.. كيف؟**

**وقال أوفقير: إنك تحيرني .. لم أفهم قصدك بماذا ولا بكيف؟**

**قلت: لأنك غامض فإن الخصوم لا يعرفون بالضبط ماذا فعلت؟ كما أن الأصدقاء لا يعرفون بالضبط كيف يدافعون عنك.. هل كلامي الآن واضح؟**

**(انتهى مقال "ذاكرة صحفي– ردا على كتاب "ذاكرة ملك")**

**(2)**

**الاعترافات تنهمر مع الدموع!.. والتاريخ وحده يستطيع أن يحكم**

**عندما أُعْلِن عن وفاة المَلِك "الحسن" يوم 23 يوليو 1999، كانت ردود الفعل في إسرائيل عاجزة عن السيطرة على النفس، وكذلك أدى الإعلان عن وفاة المَلِك إلى خلل في التوازن أعقبته لحظة تحولت إلى ثغرة تدفقت منها دون تحسب أشياء طال الحرص عليها وتمكن الحذر.**

وهكذا فإن التعبيرات انفلتت إلى حد الاعتراف على مستوى الحكومة الإسرائيلية وهي مسئولة، وعلى المستوى الإعلامي الإسرائيلي وهو لسوء الحظ أكثر مصداقية من غيره في المنطقة!

وقد يكون من المفيد استعراض بعض النماذج مما انفلت إلى حد الاعتراف:

القدس 24 يوليو 1999: بيان من رئيس الوزراء "إيهود باراك" بمناسبة وفاة المَلِك "الحسن الثاني" مَلِك المغرب:

"إن قائداً عظيما لشعبه لم يعد الآن موجوداً، لقد كان رجلاً بعيد النظر وصديقاً لكل حكومات إسرائيل في محاولاتها للتوصل إلى سلام مع الشعب العربي.

لقد صُدِم الشعب والحكومة في إسرائيل بإعلان وفاة المَلِك الحسن الثاني مَلِك المغرب، فطوال حياته أظهر الحسن الثاني شجاعة نادرة وحكمة سياسية جعلت منه رائداً في التقارب مع إسرائيل، وفي بناء جسور سياسية واقتصادية بين البلدين.

وقد أصبح صديقاً لشعب إسرائيل كما كان حبيباً ليهود المغرب، إن إسرائيل كلها تحنى رأسها أمام ذاكره وتشارك في الحزن العميق للشعب المغربي".

المؤتمر اليهودي – الأمريكي ينعي وفاة المَلِك الحسن صديق السلام وحامي اليهود في مملكته:

نيويورك 26 يوليو 1999: "بعد شهور قليلة من وفاة المَلِك حسين مَلِك الأردن اختفى من الساحة نهائياً وقبل الأوان المَلِك الحسن مَلِك المغرب.

إن المَلِك حسين والمَلِك الحسن كليهما أدرك جنون سياسات العداء مع إسرائيل، وقد لعب كلاهما دوراً رئيسياً في دفع تقدم عملية السلام بما في ذلك اشتراكهما سراً وعلناً في جعل اتفاقيات كامب دافيد بين مصر وإسرائيل ممكنة. ولم يقلل مرور السنين من ولاء المَلِك لرفاهية اليهود وبخاصة يهود بلده، فقد كان المَلِك الحسن فخوراً بدوره في حماية الجالية اليهودية.

**1999/7/24 ، إعلان في كل الصحف الأمريكية كان السطر الأول فيه باللغة العربية والثاني باللغة الإنجليزية والثالث باللغة العبرية – يقول: فلتكن ذكراه مباركة للأبد.**

**بتواضع أمام الله الذي خلقنا جميعاً ننعي مع الشعب المغربي وفاة صاحب الجلالة المَلِك الحسن الثاني كقائد ممتاز وشجاع ومفتوح وعظيم قام بأعمال جسورة وملهمة في سبيل قضية السلام في الشرقا لأوسط، وسوف نحيي ذكراه إلى الأبد بعملنا من أجل الأهداف العظيمة التي سعى لها بعزيمته.**

**اللجنة الأمريكية – اليهودية**

**في عددها الصادر يوم الأحد أول أغسطس نشرت جريدة "الجيرو ساليم بوست" مقالاً لمحرر القسم السياسي فيها جاء فيه:**

**"لقد كان سلوك المَلِك الحسن صاحب الوجه الصخرى والعلاقة الوثيقة مع الغرب تجاه اليهود وتجاه إسرائيل سلوكاً يدعو للإعجاب، وفي حين أن معظم النظم العربية ناصبت إسرائيل العداء إلى درجة التهديد بإبادتها فإن الحسن سمح للموساد (جهاز المخابرات الإسرائيلي) بان تقيم مركزاً كبيراً لها في المغرب.**

**وكذلك فقد كان هو الرجل الذي استضاف الاجتماع الأول بين موشى ديان وبين حسن التهامي مبعوث الرئيس السادات وكان هذا اللقاء (سنة 1977) هو الذي مَهَّد فيما بعد لاتفاقية كامب دافيد".**

**جيروسالم بوست يوم الثلاثاء 27 يوليو 1999:**

**"في ظروف شهور قليلة فقدت إسرائيل اثنين من أغلى أصدقائها في المنطقة وهما المَلِك حسين والمَلِك الحسن، فكلاهما كان لديه الإلهام والشجاعة لدفع العالم العربي إلى التصالح مع إسرائيل.**

**وبالنسبة لنا في هذا البلد (إسرائيل) فإن هذبن الرجلين لعبا دوراً حيوياً في النشاط الخفي الذي مكن إسرائيل من اختراق الطوق الفولاذي للسلبية التي أجمع عليها العالم العربي في تعامله مع ما سموه بـ"الكيان الصهيوني".**

كان الرئيس السادات هو أول زعيم عربي خطا في العلن خارج هذا الطوق، ولكن الحقيقة أن المَلِكين سبقاه في إحداث شروخ وفجوات مؤثرة في هذا الطوق".

الثلاثاء 27 يوليو 1999

كتب إريك سيلفر وهو واحد من أشهر الصحفيين الإسرائيليين مقالاً في جريدة "الإندبندنت" البريطانية جاء فيه:

"إن وفاة "المَلِك الحسن يوم الجمعة الماضي لابد لها ان تذكرنا بالعلاقات الخاصة بينه وبين إسرائيل وهي علاقات استفاد منها المَلِك كما استفادت إسرائيل، فقد كانت المخابرات الإسرائيلية هي التي أشرفت على تنظيم المخابرات المغربية وتدريب عملائها.

ولمدة أربعين سنة فإن العلاقات بين الجانبين كانت علاقات غير عادية وبخاصة في مجال المخابرات وضد أعداء مشتركين في الشرق الأوسط.

وإلى جانب تنظيم المخابرات المغربية وتدريب عملائها فإن إسرائيل أمدت المَلِك بأسلحة كثيرة بينها الدبابات، كما لعبت أدواراً مهمة في مطاردة وتصفية أعدائه والمعارضين له.

إن العلاقات السرية بين الطرفين بدأت في عهد المَلِك محمد الخامس الذي سمح لعشرات ألوف من اليهود المغاربة بالهجرة إلى إسرائيل، ولكن المَلِك الحسن بعد جلوسه على العرش طَوَّر العلاقات المغربية الإسرائيلية وأرساها على قواعد مؤسسية، وكان ذلك بعد لقاءات مطولة بينه وبين مائير آميت رئيس جهاز الموساد الإسرائيلي الذي وصل إلى مدينة مراكش في شهر مايو سنة 1964 للقاءاته مع المَلِك.

وكما يكشف يوسى ميلمان في دراسته الهامة عن المخابرات الإسرائيلية فإن الموساد كانت تتولى بطريقة منظمة إمداد المَلِك الحسن بمعلومات وتقارير عن النوايا العدائية لزعيم مصر الثوري جمال عبد الناصر.

وطبقاً لتقارير مؤكدة فإن الموساد تولت إمداد المغرب بمائة دبابة لتقوية موقف الحسن إزاء الجزائر أثناء التوتر الذي حدث بين المغرب والجزائر في الستينات.

وكانت الموساد هي التي تولت متابعة تحركات المعارض الشهير للمَلِك المهدي بن بركة والإبلاغ عنها تمهيداً لخطفه وقتله بواسطة رجال المَلِك لكن الموساد نفسها لم تشترك في عملية القتل".

جريدة "معاريف" الإسرائيلية 26 يوليو 1999:

كشف أمير أورين (مسئول بارز في الموساد) في مقابلة مع هذه الجريدة (معاريف) أن المَلِك الحسن سمح للموساد بأن تَتَسَمَّع على المناقشات التي دارت بين الزعماء السياسيين والقادة العسكريين للعالم العربي وذلك أثناء مؤتمر قمة عربي عُقِد في الرباط سنة 1965 وكان موضوع البحث الرئيسي فيه هو خطط القيادة العربية الموحدة في المواجهة مع إسرائيل، ولابد من الاعتراف أن هذا التَسَمُّع كانت له نتائج مخابراتية هامة في الجهد الذي أدى إلى انتصار إسرائيل في حرب الأيام السنة سنة 1967.

وكشف أورين أن العلاقات بين البلدين فَتَرَت بعد حرب يوم الغفران سنة 1973، فقد تضايقت جولدا مائير رئيسة وزراء إسرائيل من أن المَلِك بعث بقوة رمزية للقتال مع سوريا كبادرة للتضامن العربي.

وبرغم أن المَلِك (الحسن) أوضح لأصدقائه الإسرائيليين أنه كان مضطراً إلى ذلك وأن مشاركة قواته في الحرب كانت رمزية فإن جولدا مائير لم تغفر له ولم تعد الصداقة إلى مكانها إلا عندما أصبح إسحق رابين رئيسا لوزراء إسرائيل بعد استقالة مائير وقام برحلة سرية إلى المغرب حيث قابل المَلِك الحسن وعادت المياه إلى مجاريها.

وأوضح أورين أن المَلِك كان بين أكثر المشجعين للرئيس السادات على الاتصال المباشر بإسرائيل وقد رتب بنفسه وفي قصره أول لقاء سري بين البلدين، وقد شجع الرئيس السادات على الذهاب للقدس.

26 يوليو 1999: نشرت صحيفة "النيويورك تايمز" كبرى الصحف الأميريكية تقريرا لمراسلتها في القدس "ديبورا سونتاج" جاء فيه:

"لقد خصص الإعلام الإسرائيلي كل مساحاته أمس لعقود من العلاقات السرية بين إسرائيل والمَلِك الحسن، وقام بتقديم العرفان لزعيم عربي بدأ حياته بتوجيه مُرَبِّية يهودية.

وقد روى الإعلام الإسرائيلي تفاصيل واسعة عن اللقاءات السرية التي قام بها ساسة إسرائيليون وقادة سياسيون وعسكريون إلى جانب رؤساء أجهزة أمنية للقاءات لم تنقطع مع المَلِك الحسن، والرأي السائد هو ان العلاقات بين إسرائيل والمَلِك كانت ذات فائدة مشتركة للطرفين.

فالمَلِك الحسن اعطى للموساد ولغيرها من أجهزة الأمن الإسرائيلي الإذن بأن تَتَسَمَّع على مناقشات ومداولات مؤتمرات عربية وإسلامية على مستوى القمة، وفي نفس الوقت فإن الموساد كانت مسئولة عن حماية المَلِك من أية محاولة لاغتياله سواء في بلاده أو خارجها وخصوصاً في فرنسا التي كان المَلِك دائم التردد عليها، وقد قال جوزيف ألفر وهو مسئول كبير سابق في الموساد: "بالنسبة للمَلِك فإن المخابرات الإسرائيلية كانت درعاً لحماية نظامه، وبالنسبة لإسرائيل فإن المَلِك الحسن كان نافذة تطل منها إسرائيل على ما يجري داخل العالم العربي وعلى أرفع مستويات صنع القرار فيه".

ثم جاء اخيراً تكريم المَلِك "الحسن" إسرائيلياً على نحو لم يسبق له مثيل، فقد أُعْلِن رسمياً يوم 30 أغسطس 1999 عن تشكيل لجنة على مستوى عالٍ في إسرائيل للبحث في خطة تكريم "لا يُنْسى" للمَلِك "الحسن"، وكانت اللجنة برئاسة "إيهود بارك" رئيس وزراء إسرائيل، وكان بين أعضائها "شيمون بيريز" رئيس الوزراء السابق ووزير التعاون الإقليمي في الوزارة الإسرائيلية الحالية، و"دافيد ليفي" وزير الخارجية، وشلولوبن آمي" وزير المالية الأسبق، وغيرهم.

وكان أول اقتراح تقدمت به اللجنة وجرت الموافقة مبدئياً عليه هو تسمية 70 موقعاً (ميادين وشوارع متنزهات وحدائق) باسم المَلِك "الحسن"، وإلى جانب ذلك فقد طلبت اللجنة أن يحمل طابع البريد التذكاري الأول سنة 2000 صورة للمَلِك "الحسن"!

وكان ذلك كله موجباً لوقفة ضرورية تتساءل عربياً عن كل هذا الذي جرت به الاعترافات مع الدموع – إسرائيلياً!!

(3)

ولم يكن هناك شك في "زمانه" و "أوانه" أن هناك معلومات خطيرة عن أوضاع العالم العربي وأمنه القومي بالتحديد تخرج من المغرب وتصل إلى إسرائيل، ولقد نّشَرْتُ في كتاب "الانفجار 1967" – الذي نُشِرَ سنة 1990 – واقعة هامة بدت في وقتها خطيرة – لكن خطورتها تأخذ الآن بُعْداً مختلفاً بالكامل!

كانت الواقعة كما نَشَرْتُها – في كتاب "الانفجار 1967" – بداية من الصفحة رقم 212 حتى 214 – ثم اكتملت تفاصيلها بعد ذلك بداية من الصفحة 314 حتى 316– تتلخص في أن "مؤتمر القمة العربي الذي انعقد في الدار البيضاء في سبتمبر 1965 – بحث مشروعاً سورياً (قدمه رئيس الدولة حينئذ اللواء "أمين الحافظ") يطلب قراراً عربياً على مستوى القمة يطالب بـ"التصميم على خوض معركة تحرير فلسطين معتمدين بعد الله على مقدراتنا وإمكانياتنا مهما كلفنا ذلك ومهما كانت النتيجة" – ثم إن هذا المشروع السوري مضى بعد ذلك إلى تحديد للقوات العسكرية القادرة على تنفيذ هذه المهمة.

والذي حصل وقتها أن مؤتمر القمة العربي وقد استمع إلى عرض سوري للخطة واطلع على أوراقها وجداولها ورسومها لم يصدر بشأنها قراراً، ولعله وجدها بالغة الصعوبة وإقليمياً ودولياً، واهم من ذلك عملياً– ومن ثم ظلت المناقشة مفتوحة ومُعَلَّقة في الهواء.

ولكن المهم أن هذا الموضوع عُرِض فعلاً ونوقِش في اجتماع على مستوى القمة العربية في الدار البيضاء في سبتمبر 1965.

ثم كان الاهم بعد قرابة سنة من اجتماع الدار البيضاء – أن لقاء جرى بين "جوزيب بروزتيتو" زعيم يوجوسلافيا ورئيسها في ذلك الوقت، وبين الرئيس "جمال عبد الناصر" وفوجئ "جمال عبد الناصر" بصديقه اليوجوسلافي يقول له بالحرف (كما

رويت على أنه "عرف بمسألة أراد أن يكون الرئيس جمال عبد الناصر على علم بها"، ثم قطع "تيتو" كلامه وتوجه بسؤال مباشر إلى "جمال عبد الناصر" قائلاً له: "هل صحيح أنكم وضعتم خطة عسكرية للقضاء على إسرائيل أثناء انعقاد مؤتمر القمة العربي في الدار البيضاء في العام الماضي؟".

ودُهِش "جمال عبد الناصر" من السؤال وبدت دهشته واضحة أمام صديقه الذي واصل حديثه قائلاً: "منذ عدة شهور ألح جولدمان ("ناحوم جولدمان" رئيس الوكالة اليهودية أيامها) عليّ بطلب مقابلة معي ولم أستجب لطلبه متصوراً أنه يريد أن يسمعني وأحداً من "مونولوجاته الشهيرة" عن السلام طالباً وساطتي معك كما فعل مرات من قبل.

لكن جولدمان بعث إليّ يقول أن لديه موضوعاً عاجلاً من الضروري اطلاعي عليه، وهو موضوع جديد تماماً، وحددت له موعداً وقابلته بالفعل قبل عشرة أيام في دوبروفنيك، وعندما لقيته فإنه لم ينتظر حتى المجاملات التقليدية، وإنما بدأ على الفور بما يشغله قائلاً لي : "إن رؤساء الدول العربية الذين اجتمعوا في الدار البيضاء وضعوا خطة للقضاء على إسرائيل، وأن هذه الخطة وصلت من ثلاثة مصادر إلى إسرائيل، وقد دعاني رئيس الوزراء ليفي أشكول بطريقة عاجلة إلى مقابلته في القدس وأطلعني على هذه الخطة، وقال لي "إذا كنت تتصور أننا فبركناها لإقناعك بما نقول فلك أن تسأل أصدقاءك في البيت الأبيض أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في واشنطن، فقد وصلت إليهم الخطة كما وصلت إلينا، وقد اطلع عليها الرئيس جونسون بنفسه وقرر بعدها زيادة المساعدات العسكرية لإسرائيل بطريقة تخطت كل الحدود التي عرفناها من قبل".

وحاول "جمال عبد الناصر" أن يسيطر على مشاعره وحتى تعبيرات وجهه، وكان يريد أن يسمع أكثر، وكان لدى الرئيس "تيتو" ما يضيفه، فاستطرد قائلاً أن "جولدمان قال لي بعد ذلك أن رئيس وزراء إسرائيل ليفي أشكول أخبره بأنه الآن لا يستطيع ان يقبل أنصاف حلول، فإسرائيل في خطر لم يتعرض له اليهود منذ أيام هتلر

والهولوكوست، وبالعكس فإن الخطر هذه المرة أفدح، فاليهود الذين اختفوا تحت حكم النازي كانوا في المنفى، واما الآن فإن 2.5 مليون يهودي معرضون للإبادة في عقر وطنهم بعد أن استطاعوا تحقيق حلم إنشاء الدولة.

وكان طلب أشكول بعد ذلك من جولدمان أنه يريد من الحركة اليهودية أن تدبر له مبلغاً كبيراً من المال لاستكمال احتياجات إسرائيل من السلاح، فهي لا تريد أن تعتمد فقط على المصادر الامريكية للسلاح رغم كرمها، لأن اعمتاد إسرائيل بالكامل على السلاح الأمريكي وحده من شأنه أن يعطي لواشطن نوعاً من حق الاعتراض – الفيتو– على تحقيق أية أهداف إسرائيلية لا تريدها الولايات المتحدة وتريدها إسرائيل.

ثم قام أشكول بدعوة الجنرال رابين رئيس أركان الحرب لكي يشرح لجولدمان الموقف الصعب الذي يمكن أن تجد إسرائيل نفسها فيه لو أن الخطة العربية للدار البيضاء وُضِعَت موضع التنفيذ، وتحدث رابين فقال أنه لا يشك في صحة الوثيقة ولا يشك في النوايا التي تتضمنها، والسؤال الوحيد الباقي أمامه هو "متى"؟ – أي انها مسألة توقيت وإسرائيل لا يمكن أن تقبل توقيتاً عربياً يُفْرَض عليها".

وواصل الرئيس "تيتو" حديثه فقال: "عندما سمعت هذا الكلام من جولدمان كان تعليقي عليه أنني لا أصدق، وعلى فرض أن العرب لديهم مثل هذه النوايا فلست أظن أنهم يضعونها على ورق، وحتى إذا وضعوها على ورق، فمن المؤكد أنهم سوف يحتاطون كي لا تصل إلى إسرائيل وإلى الولايات المتحدة أخبارهم من ثلاثة مصادر أو أربعة.

ورَدَّ على جولدمان بأن ذلك كان انطباعه الأولى وهو يسمع أشكول، لكنه بعد أن رأى الأوراق وتأكد أن البيت الأبيض والمخابرات المركزية لديهما علم بحقيقة الموضوع فإنه كان مضطراً أن يصدق".

(4)

إن "جمال عبد الناصر" الذي فوجئ بما سمع من "تيتو" استطاع على الفور أن يُدرِك مدى صحة المعلومات التي وصلت لإسرائيل، وقد قدر خطورتها.

**ومن الغريب أن شكوكه – وقتها – اتجهت إلى الجنرال "محمد أوفقير" وزير المَلِك "الحسن" القوى والنافذ خصوصاً في مجال المخابرات – كلنه لم يرد على باله، ولا حتى كهاجس أو كابوس– أن المشكلة فوق "أوفقير" وأعلى منه، وأن الموساد – كما يظهر الآن من شهادات الساسة ووسائل الإعلام الإسرائيلية في مناسبة رحيل المَلِك "الحسن" – كان لها مركز تَنَصُّف وتَسَمُّع على كل كلمة تجري في اجتماعات ومداولات ملوك العرب ورؤسائهم في الرباط.**

والأغرب – والأشد مدعاة للتأمل الآن – هو أن "جمال عبد الناصر" رأى أن يصارح المَلِك "الحسن" أثناء مؤتمر القمة العربي في الرباط سنة 1969 بأن هناك أخباراً تتسرب من المغرب إلى إسرائيل، والأكثر في المفارقة أن "جمال عبد الناصر" أفضى إلى المَلِك "الحسن" بشكوكه في وزيره القوى "محمد أوفقير".

**وربما أنه الآن فقط يمكن لأي متابع مهتم بالشأن العربي أن يسمح لنفسه بالتساؤل على الأقل – على أسباب الحرص الزائد للمَلِك "الحسن" على استضافة أكبر عدد من مؤتمرات القمة العربية والإسلامية التي تتعرض مناقشاتها بالضرورة للصراع العربي الإسرائيلي في ذلك الوقت – ثم يُلْحَق بذلك ما يُقال الآن صراحة وعلى لسان أكبر المسئولين وأكثر المعلقين في إسرائيل أن جهاز الموساد كانت لديه في قاعات اجتماع القِمَم العربية والإسلامية وسائل تَنَصُّت وتَسَمُّع، أي جهاز الموساد كان طَرَفاً حاضراً في هذه الاجتماعات وإن لم يكن مَرْئياً – مُشاركاً فيها وإن لم يفتح فمه بكلمة، وهذه مصيبة بأي معيار!**

**وعلى سبيل الحصر فإن المَلِك "الحسن" استضاف سبعة مؤتمرات قمة عربية، وهذا عدد قياسي من المؤتمرات لم تستطع دولة عربية أن تتحمل بتكاليفه أو بمسئولياته:**

- **مؤتمر القمة العربية في الدار البيضاء في سبتمبر 1965.**
- **مؤتمر القمة العربية في الرباط في ديسمبر 1969.**
- **مؤتمر القمة العربية في الرباط في أكتوبر 1974.**

- **مؤتمر القمة العربية في فاس في نوفمبر 1981 (وهي قمة اجتمعت وانفضت دون جلسات رسمية بسبب خلافات استحال التوفيق بينها حول مشروع قدمته السعودية باسم المَلِك "فهد").**
- **مؤتمر القمة العربية في فاس في سبتمبر 1982 (وقد نوقش فيها وصدر عنها مشروع المَلِك "فهد).**
- **مؤتمر القمة العربية الطارئة في الدار البيضاء في أغسطس 1985.**
- **مؤتمر القمة العربية الطارئة في الدار البيضاء في مايو 1989.**

**وعلى سبيل الحصر أيضاً فقد استضاف المَلِك الحسن" ثلاث قمم إسلامية كان أولها وأخطرها مؤتمر القمة الإسلامية الذي انعقد في سبتمبر 1969 بعد حريق المسجد الأقصى، والذي كان بين قراراته تشكيل لجنة إسلامية يرأسها المَلِك "الحسن" نفسه واعتبارها مسئولة عن إنقاذ القدس!**

ثم تلى مؤتمران على مستوى القمة الإسلامية : يناير 1982، وديمسبر 1994 في الدار البيضاء.

وبرغم ذلك فإنه قبل الذهاب بالوقائع والأفكار والتأملات بعيداً وواسعاً فلا بد أن نستدرك جميعاً لنَتَنَبَّه إلى أن هناك مطلباً ضرورياً قبل كل شيء وبعد كل شيء، وهو مطلب الفهم قبل الحكم – في حالة المَلِك "الحسن" كما كان أيضاً في حالة المَلِك "حسين".

**وفي مطلق الأحوال فإن البشر لا يملكون أهلية الحكم على البشر في السياسة، وإنما يملكون أهلية التقدير والتقييم بعد إطالة النظر في الوجوه المتعددة للحقيقة لأن الأداء السياسي لا تضبطه مواد من قوانين مُحَدَّدة ومُحْكَمة .**

إن التاريخ يستطيع أن يحكم بعد أن يستوفي مطالبه..

# المسألة اليهودية والصراع العربي الصهيوني

الحوار المتمدن–العدد: 6735 – 2020 / 11 / 17

منذ نشوء الحركة الصهيونية أواخر القرن التاسع عشر، ثم تأسيس "دولة إسرائيل" في 1948/5/15 تم استخدام الأساطير الدينية والتوراتية ، لحساب الأهداف السياسية التي تخدم الكذبة الكبرى التي تقول بأن اليهود أمه، فالأساطير الدينية والتوراتية استخدمت تاريخياً – ولازالت– لحساب الأهداف السياسية، وذلك على قاعدة أن الصهيونية هي الجانب القومي في اليهودية ، واليهودية هي الجانب الديني في الصهيونية ، وبالتالي فإن "إسرائيل" تحقيق سياسي وتجسيد عملي وسياسي للظاهرتين معاً، في إطار العلاقة العضوية بين الحركة الصهيونية من ناحية، ومصالح النظام الاستعماري والامبريالي الرأسمالي من ناحية ثانية، وهذه العلاقة تؤكد على أن "إسرائيل" انطلاقاً من دورها ووظيفتها ، لم تنشأ إلا كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني العنصري في بلادنا، المستند إلى دواعي القوة الغاشمة والاغتصاب، لحماية مصالح العولمة الرأسمالية في بلدان وطننا العربي، وهي دولة لا يمكن أن ترقى عبر هذا الدور الوظيفي لتصبح جزءا من نسيج هذه المنطقة العربية ومستقبلها بأي شكل من الأشكال مهما بلغت درجة انحطاط وخضوع واستسلام النظام العربي واعترافه او تطبيعه مع هذا الكيان .

وها نحن في نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وما زال شعبنا الفلسطيني –الذي قدم الآلاف من قوافل الشهداء– مستمراً في صموده ونضاله رغم كل التنازلات السياسية والمفاوضات العبثية ، ورغم الانقسام الناجم عن الصراع الدموي ، على المصالح والكوتات ، بين حركتي فتح وحماس، الأمر الذي يفرض على كافة القوى اليسارية الديمقراطية العربية مزيداً من الوحدة والنضال الديمقراطي لتثبيت أسس وبرامج الثورة الوطنية الديمقراطية ارتباطاً بمنظور الثورة القومية التحررية الديمقراطية في إطارها

الأممي الإنساني، بمثل ما يفرض أيضاً على القوى اليسارية الفلسطينية مراجعة خطابها السياسي بما في ذلك خطاب حل الدولتين ، من أجل استعادة روح النضال الفلسطيني وأدواته وفق قواعد النضال القومي الديمقراطي باعتبار أن الصراع مع هذا العدو هو صراع عربي صهيوني من الدرجة الأولى.

ففي ظل موازين القوى الدولية والعربية المختلة لصالح التحالف الإمبريالي الصهيوني وموقفه النقيض للحد الأدنى من ثوابت وأهداف شعبنا الوطنية ، بات واضحاً، أن التصوّر الصهيوني يتمسك بلاءات خمسة هي: لا انسحاب من القدس، لا انسحاب من وادي الأردن، لا إزالة للمستوطنات، لا عودة للاجئين، ولا للدولة الفلسطينية المستقلة، الأمر الذي يفرض على القوى الماركسية الثورية أعباء ومسئوليات كبرى ارتباطاً بدورها في المرحلة الراهنة عموماً ودورها المستقبلي الطليعي على وجه الخصوص، وهذا يتطلب إسهام الجميع في مناقشة القضايا المطروحة بكل مسئولية ووعي – من اجل بلورة الأسس الفكرية والسياسية والتنظيمية التي تكفل نهوضها ، بما يمكنها من تحديد رؤيتها ومهامها ووحدتها الداخلية للمرحلة القادمة بدقة . ذلك إن صحة الوظائف السياسية والتنظيمية والفكرية والاجتماعية والجماهيرية لهذه القوى الثورية تتحدد في ضوء مدى تأسيس تلك الوظائف على رؤية صائبة ، وأن تصاغ بدورها انطلاقا من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات السياسية والمجتمعية والفكرية، سواء على الصعيد الفلسطيني أو العربي أو الدولي ، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتق كل عضو من أعضائها، وصولاً إلى النتائج المأمولة التي ستمكنهم من تحقيق عملية النهوض صوب دورها الطليعي المنشود.

لذلك فإن المهمة العاجلة أمام حركات وفصائل اليسار العربي عموما والفلسطينية خصوصا ، أن تعيد النظر في الرؤية الإستراتيجية التحررية الديمقراطية ، الوطنية/القومية ببعديها السياسي والمجتمعي ، انطلاقاً من إعادة إحياء وتجدد الوعي بطبيعة الدولة الصهيونية، ودورها ووظيفتها كمشروع إمبريالي لا يستهدف فلسطين فحسب، بل يستهدف –بنفس الدرجة– ضمان السيطرة الإمبريالية على مقدرات الوطن

العربي واحتجاز تطوره . وبالتالي يجب أن تتأسس الرؤية لدى كافة قوى اليسار القومي العربية، وفي المقدمة اليسار الثوري الفلسطيني، انطلاقاً من ذلك وليس من خارجه، فالدولة الصهيونية هي مركز ثقل الوجود الامبريالي في الوطن العربي، ووجودها حاسم لاستمرار السيطرة الامبريالية، وضمان استمرار التجزئة والتخلف العربيين. لهذا كان ضرورياً أن يعاد طرح الرؤية الوطنية من قلب الرؤية التقدمية القومية الديمقراطية الأشمل، التي تنطلق من فهم عميق للمشروع الامبريالي الصهيوني وأدواته البيروقراطية والكومبرادورية والرجعية، من أجل أن يعاد تأسيس نضالنا الوطني التحرري والديمقراطي على ضوء هذه الرؤية. ولا شك في أن هذه المهمة هي أولاً مهمة الماركسيين في فلسطين والوطن العربي، وفي طليعتهم اليسار الثوري الفلسطيني المناضل من اجل استرداد الحقوق التاريخية على ارض فلسطين .... والى أن تتوافر هذه الشروط تدريجيا سوف يستمر الصراع كما هو، مهما طال واستمر الحديث عن التفاوض من اجل ما يسمى حل الدولتين وفق الشروط والمخططات الإسرائيلية الأمريكية وخاصة ما يسمى صفقة القرن، فلن يكون في ذلك سوى تكريسا للهيمنة والسيطرة الأمريكية الإسرائيلية على مقدرات الشعوب العربية واستمرار احتجاز تطورها واستتباعها وتخلفها. وبالتالي فإن حديثي عن حل الدولة الديمقراطية العلمانية هو حديث يستدعي–على الأقل نظرياً في هذه المرحلة– استنفار كل طاقات اليسار من أجل إعادة النظر في الخطاب السياسي وصولاً إلى خطاب/برنامج يستجيب لمعطيات وضرورات المرحلة الراهنة والمستقبل، الأمر الذي يستدعي حواراً جاداً ومعمقاً بين أطراف اليسار الماركسي العربي لتحقيق هذه الغاية، ليبدأ مرحلة جديدة في نضاله من اجل إعادة تأسيس المشروع القومي التحرري الديمقراطي النهضوي ، كفكرة مركزية توحيدية تلتف حولها الجماهير الشعبية في فلسطين وبلدان الوطن العربي ، وفي الطليعة منها الطبقة العاملة وكل الكادحين والفقراء والمضطهدين والمُستَغَلين العرب الذين سيمثلون روح هذه النهضة وقيادتها وأدواتها .

من ناحية ثانية لا بد لي من التأكيد على ان النضال من أجل تحقيق هدف إقامة دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية لكل سكانها ، كفيل بحل المسألة اليهودية في إطار المجتمع العربي الديمقراطي الموحد، وهذه القضية قد يفترض البعض محقا أو بدون وجه حق بأنه موقف طوباوي ، فإنني أقول بوضوح أن هذا ليس موقفاً طوباوياً بقدر ما هو حلم ثوري تتوافر مقوماته وإمكاناته في نسيج مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية عموما، وفي أوساط الشرائح المضطهدة من العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة التي تتطلع بشوق كبير إلى المشاركة في تحقيق هذا الحلم الثوري الذي يجسد الأهداف الوطنية والديمقراطية المستقبلية للشعوب العربية .

إن فكرة الدولة الفلسطينية الديمقراطية العلمانية تتبدى اليوم ، باعتبارها التجسيد الثوري للحل الاستراتيجي الأمثل بالنسبة لحقوق شعبنا من جهة وبالنسبة للمسألة اليهودية برمتها من جهة ثانية، كحل استراتيجي، يكفل ويضمن استعادة شعبنا لحقوقه التاريخية والسياسية والسيادية في فلسطين وهو حل مرهون بتغيير موازين القوى، ما يعيدنا إلى تفعيل فكرة الصراع العربي الصهيوني، التي تتطلب بالضرورة العمل على تجاوز وتغيير هذا النظام العربي ومن ثم تغيير ميزان القوى تمهيداً لفرض الحل النهائي في دولة فلسطين الديمقراطية لكل مواطنيها. لذلك فإن التحدي الكبير الذي يواجه شعوب امتنا العربية اليوم يجب أن يبدأ بعملية تغيير سياسي جذري ديمقراطي من منطلق الصراع الطبقي ضد أنظمة التبعية والتطبيع والاستبداد والاستغلال والفساد التي تحكمها، وذلك انطلاقاً من وعينا بأن هذه الأنظمة شكلت الأساس الرئيسي في تزايد واتساع الهيمنة الامبريالية على مقدرات وثروات شعوبنا العربية، كما شكلت الأساس الرئيسي لتزايد واتساع عنصرية وصلف وهمجية "دولة" العدو الإسرائيلي.

أخيراً إن إيماننا بآفاق المستقبل الواعد لشعوبنا العربية كلها، في هذه اللحظة الثورية ، لا يعني أننا نؤمن بحتمية تاريخية يكون للزمان والمكان دوراً رئيسياً وأحادياً فيها، بل يعني – من خلال أحزاب وفصائل اليسار الماركسي الثوري –تفعيل وإنضاج عوامل وأدوات التغيير الديمقراطية الحديثة والمعاصرة ، والبحث عن مبرراتها وأسانيدها

الموضوعية الملحة من قلب واقعنا الراهن. لذلك كله، "ينبغي علينا أن نحلم" بشرط أن ندرك سر قوة الحلم الثوري الذي يشكل منبع التغيير و الثورة ، وأن القوة الثورية هي مالك هذا الحلم ودون أن تغادر أقدامه تعرجات الواقع، للوصول لهدف نبيل وغاية واضحة، وهل هناك أنبل من غاية تحقيق دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية لكل سكانها تلتزم سياسياً وقانونياً وأخلاقيا بحل المسألة اليهودية في إطارها .

# توماس هوبز (1588 – 1679 )

الحوار المتمدن–العدد: 6736 – 2020 / 11 / 18

فيلسوف انجليزي، أحد فلاسفة القرن السابع عشر، تأثرت فلسفته المادية بالثورة البرجوازية الإنجليزية ضد الأرستقراطية الإقطاعية في تلك المرحلة؛ رفض هوبز في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع، وقدم أول محاولة في نظرية العقد الاجتماعي([1]) التي أكد فيها، أن النظام الملكي المطلق هو أفضل أشكال الدولة، ولكن " تفسيراته وتحفظاته العديدة تترك متسعاً للمبادئ الثورية، وتتركز فكرته لا على المبدأ الملكي بما هو كذلك وإنما على الطابع غير المقيد لسلطة الدولة (المركزي )؛ وهو يبين " أن سلطات الدولة تتفق مع مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية في القرن السابع عشر، كما تضمنت نظريته في المجتمع والدولة بذور مادية للظواهر الاجتماعية"([2]).

"اشتغل لبعض الوقت سكرتيراً لفرنسيس بيكون، وربما أسهمت هذه الخبرة المثيرة في تكوين فلسفته التجريبية بكل ما في هذه الكلمة من معنى"([3]).

في عام 1637، كتب رسالة بعنوان "مبادئ القانون الطبيعي والسياسي"، دافع فيها عن السلطة المطلقة للملك، بوصفها أمراً لاغنى عنه للنظام الاجتماعي والوحدة الوطنية، ولكنه – في 1651 جمع كل أفكاره في كتاب يجمع بين طرافة الفكر والأسلوب هو "لواياثان" (التنين) او "المادة والشكل"، و"سلطة الدولة دينية ومدنية"، يقول هوبز "إن الكلمات بالنسبة للعقلاء ليست سوى أنضاد "فيشات" أي وسائط للعد والحساب، ولكنها ثروة الأغبياء، التي تضفي عليهم قيمة وقدراً"([4]).

وعلى الصفحة الأولى من كتابه "يُعَرِّف "لواياثان" بأنه مصلحة مشتركة أو رابطة أو دولة، إنه وجد اللفظ في التوراة (سفر أيوب – الإصحاح 41) حيث استعملها الرب

إسماً لحيوان بحرى هائل غير ذى نوع محدد، رمزا للقوة الإلهية، واقترح هوبز أن يجعل من الدولة نظاماً ضخماً عليه أن يستوعب كل النشاط الإنساني ويوجهه"([5]).

"تأثر هوبز بالحياة الفكرية النشطة التي عبرت عن بدايات الصراع بين الأرستقراطية والبرجوازية في أوروبا عموماً وانجلترا بوجه خاص، وكان موقفه منحازاً ضد المفاهيم المحافظة التي تطالب بإبقاء دور الكنيسة أو اللاهوت في السلطة السياسية وأعلن أن المسألة المحورية هي التأكيد على الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية، والمصدر التعاقدي لسلطانها"([6]).

لابد من الإشارة هنا إلى أن هوبز، على الرغم من افكاره التقدمية في زمانه، إلا أنه "افترض مسبقاً وجود "طبيعة بشرية" فاسدة (العلة)، فَسَّرَ أو بَرر على أساسها قيام نظام "الذئب الأكبر" (المعلول)، وهذا خطأ أيضاً، والصحيح هو ان وجود نظام الذئاب (العلة) هو الذي ابتدع فكرة تلك الحقوق (المعلول)، وقس على ذلك"([7]).

لكن الفيلسوف الإنجليزي "هوبز" "لم يتزيد حين رَبَط قيام الدولة بالحاجة إلى الأمن وإلى حِفظ البقاء الإنسانيّ؛ فالأمن كان من الديناميّات الدافعة إلى قيام الدول، والهاجس الرئيسي لدى كلّ سلطةٍ في عمليّة الهندسة الاجتماعيّة والسياسيّة: قديماً وحديثاً. لكنّ قارئ أعمال هوبس في الفلسفة السياسيّة الحديثة –وهو مؤسّسُها– يَلْحظ أنّ الأمن وحده، عنده، دافعٌ إلى الانتقال من حالة اللادولة، أو ما قبل الدولة (يسمّيها هو حالة الطبيعة)، ووحده الذي يعيد تهذيب الطبيعة الإنسانيّة العدوانيّة وترويضها على العيش في كَنَفٍ اجتماعٍ إنسانيّ تحفظ قوانينه المدنيّة وقوانينَ الطبيعة، وفي القلب منها قانون حِفْظ النوع الإنسانيّ"([8]).

**الأخلاق والسياسة:**

"إعتقد هوبز أن الأفراد والأسرات كانت قبل ظهور التنظيم الاجتماعي، تعيش في حالة حرب دائمة، فعلية أو محتملة، كل إنسان ضد الآخر، وسلَّم بأن الإنسان كان عقلانياً في بعض الأحيان، ولكنه أدرك أنه "مخلوق ذو انفعالات وأهواء يستخدم العقل

أداة للرغبة أو الاشتهاء، ولا يحكمه إلا الخوف من القوة، والحياة البدائية –أي الحياة قبل التنظيم الاجتماعي– كانت بلا قانون، عنيفة مخيفة، "قذرة كريهة وحشية فقيرة.

وفي تصور هوبز أنه من "حالة الطبيعة" المفترضة هذه، خرج الناس بإتفاق ضمني بين بعضهم بعضا، على أن يخضعوا جميعاً لسلطة عامة، وتلك هي نظرية "العقد الاجتماعي التي أصبحت مألوفة شائعة بفضل رسالة روسو التي تحمل هذا الاسم (1762). ولكنها كانت بالفعل قديمة مطروقة في أيام هوبز"([9]).

"ويكمن الوصول إلى هذه السلطة الملكية الحاكمة عن طريقين، أولهما القوة الطبيعية، كما هو الحال حين يعمد رجل ما إلى إخضاع بنيه وذرياتهم لحكومته، أو يخضع أعداءه لإراداته عن طريق الحرب، أما ثانيهما فهو حين يتفق الناس فيما بينهم على الخضوع طواعية واختياراً لرجل أو جماعة من الرجال، ثقة من الناس بأن هذا الرجل أو جماعة الرجال سيتولون حمايتهم ضد الآخرين، ويمكن أن يطلق على هذا "رابطة سياسية" (دولة).

ومهما كان الأساس الذي قام عليه الحاكم، "فإنه لكي يكون حاكماً وملكاً حقاً، لابد أن يكون ذا سلطة مطلقة، فإنه بدونها لا يستطيع أن يحقق أمن الفرد أو سلام الجماعة، وإن التزام الرعايا نحو الملك يبقى ما بقيت سلطته التي يستطيع بها حمايتهم، ولا بقاء لهذا الالتزام إذا فقد السلطان. والثورة دائماً جريمة إلا إذا حققت نجاحاً. إنها دائماً غير مشروعة، ولكن إذا أقامت الثورة حكومة مستقرة فعالة، فإن على المواطن أن يلتزم بطاعة السلطة الجديدة، أما الملك فلا يحكم بمقتضى الحق الإلهي، حيث أنه يستمد سلطته من الشعب، ولكن يجب أن تقيد سلطته جمعية شعبية أو قانون الكنيسة، وبناء على هذا يكون الشكل المنطقي للحكومة هو الملكية، ولابد أن تكون وراثية، لأن حق اختيار الخلف جزء من سيادة الملك، ونكرر القول بأن البديل لهذا هو الفوضى"([10]).

عاش هوبز في أوقات لم تكن مستقرة سياسياً خلال الحرب الأهلية التي اندلعت بين الملكيين والبرلمانيين. وركزت كتاباته السياسية على الحاجة إلى حكم قوي يؤمن السلام والنظام، لذا، أيد هوبز فكرة الملكية المطلقة، غير أن الدعم الأيديولوجي الذي

قدمه هوبز كان غامضاً، وكان السلم والنظام جوهريين عنده، لكن مسألة ما يكون الحكم ملكياً او غير ملكي لم تكن بذات اهمية كبيرة عنده، ويمكن وصف نظرية هوبز السياسية بالقول إنها في الوقت ذاته نظرية فردية قوية ومطلقة بقوة، وهنا لا يوجد تناقض كما هو الحال في امثلة كثيرة أخرى. فالتفكك الاجتماعي أفراداً والتدخل السياسي الصارم مترافقان، فعندما لا يكون الشعب مترابطاً بعقود اجتماعية، يلزم عندئذ استخدام القوة الخارجية لمنع الفوضى، حيث نلاحظ في الانتروبولوجيا السياسية عند هوبز –كما يقول عبد الإله بلقزيز– "تَهجُّسْ قويّ بالحرب (الحرب داخل المجتمع) واتّصالها بغريزة العدوان والأنانيّة في الإنسان، لكنّ الحرب، كما يفترضها هوبز، ليست حربَ فريقٍ على فريق تنتهي بغلبة الأقوى؛ بل "حرب الجميع على الجميع" لأنّ الطبيعة مَنَحَتِ الناس كافّة المَلَكَات البدنيّة عينَها والحقَّ عينَه في الأشياء كافّة، ولذلك فهي "حربٌ دائمة" تهدِّد البقاء الإنسانيّ وبالتالي، ما من سبيلٍ إلى الخروج منها وإقرار السّلم إلاّ بالخروج من حالة الطبيعة، رُمَّةً، والذهاب إلى إقامة مجتمعٍ مدنيّ"([11]).

لكن يبدو أنه "كان لهوبز بعض آراء ميكافيلي، أي: يجب فهم المجتمع والسياسة فهماً عقلياً وعلمياً، والطبيعة الإنسانية ثابتة، ولا تاريخية، بشكل أساسي، غير أن هوبز لم يكتف بمنهج وصفي، وبتعميمات قائمة على درس أحداث جزئية، كما كان ميكافيلي، فهو بَحَثَ عن منهج آمن، وحاول الغوص إلى أساس يقدم شرحاً أعمق للظواهر الاجتماعية المباشرة، ولكونه فيلسوفاً في أواخر عصر النهضة، فقد بحث عن ذلك الأساس في الإنسان. والإنسان هو الذات، أي الأساس الذي انطلاقاً منه يجب شرح المجتمع، وكانت فكرته أن يقسم المجتمع إلى أجزاء بطريقة مماثلة، وأن تدرس الأجزاء، ثم تجمع من جديد بحيث يمكننا أن نرى روابطها، وكيفية عملها، وبفعلنا ذاك نفهم ما هو المجتمع، من خلال تأسس سلطة تُؤَمِّن الحياة والصحة لكل إنسان بما يضمن الشعوء بالأمان"([12]).

تلك كانت النقطة البارزة في نظرية هوبز، ومما لا ريب فيه أن حالة الطبيعة، تمثل بوضوح حلاً أقل إرضاءً من المجتمع القومي المنظم، منظوراً إليه من زاوية المصلحة الأنانية للفرد في تأمين الحياة والقدرة على الحياة والنشاط.

غير أن "هوبز اعتمد، في الوقت ذاته، على مصلحة ذاتية متنورة من نوع أعمق تفكيراً وأبعد نظراً، تقول تلك المصلحة الذاتية إن الأفضل هو المجتمع المنظم. فالنقطة المهمة هي كيف يمكن للأفراد المختلفين أن يصلوا إلى اتفاق لاتباع العقل ذي التفكير العميق وبُعد النظر لا العقل التلقائي العفوي القصير النظر، أي كيف يمكنهم أن يتحدوا لخلق دولة مشتركة، فإذا اعتبرنا المجتمع حقيقة ،وقلنا إنه تعبير عن اتفاق بين أفراد أنانيين، أملته المصلحة الذاتية المتنورة البعيدة النظر والمشتركة لكل واحد، يمكننا أن نفهم المجتمع على أنه مؤسس على عقد اجتماعي (Social Contract) أَقَرَّ العقل، فالعقد الاجتماعي هو الذي أسس المجتمع.

يقول هوبز "إن العقد قام على فكرة تخلي كل واحد عن حريته للدولة، وتتميز الدولة بان القوة المادية الشرعية كلها مجمعة في جسم واحد. ومن دون القوة المادية قد يزول العقد. فالقوة المادية هي الوحيدة التي يمكنها منع الناس من انتهاك العقد المتفق عليه لهدف تأمين الحياة والصحة لكل واحد"([13]).

لم يَرَ هوبز العقد الذي يخلق الدولة بأنه عقد بين الملك والشعب، هو عقد معقود بين أفراد، والشخص الذي سيصبح رأساً للدولة ليس شريكاً في العقد، لذلك، فإن الحاكم لا يستطيع أن ينتهك دوره في الاتفاق، لأنه كحاكم ليس طرفاً في العقد. لذلك، يكون الحاكم صاحب سيادة مطلقة.

صحيح "رأى هوبز أنه يجب على الحاكم عدم التدخل بحق الفرد في أن يشتري ويبيع بحرية أو أن يدخل في اتفاقات مع آخرين. وفضلاً عن ذلك، ذكر أن الحاكم لا يستطيع أن يأمر الأفراد بقتل أنفسهم أو بأذيتها – فذلك مضاد لجوهر الفرد، أي: حفظ الذات. غير أن هذه الكلمات فارغة طالما ليست هناك سلطة تمنع الحاكم من التدخل في تلك المناطق"([14]).

غير أنه "لا يوجد في نظرية هوبز ما يفيد وجوب ملك واحد وحده. فنقطة هوبز الأساسية هي ان شخصاً أو بضعة أشخاص عليه أو عليهم أن يفرضوا القانون والنظام، وفي مثل هذه الحالة، كان دفاع هوبز عن الملكية المطلقة ضعيفاً. وفضلاً عن ذلك، كان الفرد هو الأساس عند هوبز، لا الملك، والصراع بين الأفراد الأنانيين والمنعزلين هو أساس الدولة والحكم الملكي"([15]).

**الدين والدولة:**

الدين –عند هوبز– "يمكن أن يكون قوة مدمرة متفجرة إذا تشدد فيه الناس، كان هوبز "ربوبياً" لا ملحداً، فاعترف "بكائن أسمى". وبعد أن حدد هوبز لكل من الدين والرب مكانه، عرض أن يستخدمهما أداتين للحكومة ليكونا في خدمتها"([16]).

وبناء على هذا "يفرض الملك مبادئ الدين وتعاليمه، وإذا كانت الكنيسة مستقلة، فإنه يكون هناك ملكان ومن ثم لا يكون هناك ملك أبداً، وتكون الرعية موزعة بين السيدين، أما إذا كانت هاتان السلطتان (الكنيسة والدولة) تناوئ الواحدة منهما الأخرى، فإن الدولة تتعرض لخطر كبير هو خطر الحرب الأهلية والتمزق، ويرى هوبز أن المَخْرَج الوحيد من مثل هذا المأزق الحرج أن تكون الكنيسة خاضعة للدولة. ولما كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى في هذا رأيا آخر، فإن هوبز، في الجزء الرابع من "لواياثان" يهاجمها على أنها ألد وأقوى عدو لفلسفته. ثم يورد هوبز "نقداً أشد" للكتاب المقدس – يرتاب في تأليف موسى للأسفار الخمسة الأولى من التوراة، ويؤرخ "الأسفار التاريخية" في زمان متأخر عما هو وارد في النواميس التقليدية، ويرى ألا تتطلب المسيحية من معتنقيها إلا الإيمان "بيسوع المسيح" أما بالنسبة لبقية أركان العقيدة، فيجدر بها أن تجيز اختلاف الرأي بين الناس في نطاق الحدود الآمنة للنظام العام"([17]).

" برز أقوى تأثير لفلسفة هوبز في "ماديته" وسرت "أفكار هوبز" من الجماعات المفكرة إلى طبقات المهنيين ورجال الأعمال، وتقبلها كثير من رجال الحكومة فيما بينهم وبين أنفسهم، ولكنهم في العلن حجبوها باحترام أبدوه للكنيسة الرسمية"([18]).

**هوبز والليبرالية:**

اختلفت الآراء حول اعتبار هوبز ليبرالياً، ذلك إن نظريته السياسية ليست عقيدة متناسقة جداً فحسب، فهذه النظرية ملائمة أيضاً كتصوير مبسط لوضع المواطنة في زمن الرأسمالية الأولى، أي: هناك مجموعة من الذرات البشرية المتصارعة يومياً للبقاء في عالم ذي سلع مادية نادرة، كما أن الروابط التي تربط هذه الذرات البشرية معاً هي المصالح الذاتية المتنورة، وهي تحتاج إلى الدولة ذات الحكم المطلق، كوسيلة لتأمين الوفاء بالاتفاقات التجارية، وهنا تنتفي الليبرالية في الحكم المطلق، وإذا كنا نعني بالليبرالية نظرية سياسية تدعم التسامح، فهوبز ليس ليبرالياً. عندئذ يكون من الطبيعي العودة بالليبرالية مثلاً إلى لوك.

غير أننا إذا عرفنا الليبرالية بالتصورات الأساسية التي هي الفرد والعقد والدولة وليس بالمواقف البسيكولوجية أو بالقيم الأخلاقية، فيمكن –كما يقول مؤلفا تاريخ الفكر الغربي– "اعتبار هوبز بمثابة السلف لليبرالية"([19]).

على كل حال، "لابد من التاكيد أن مصطلح الليبرالية يطلق عادة على النظريات الاقتصادية – السياسية التي تعتبر الحرية قيمة أساسية ومصلحة الفرد الذاتية المتوترة بأنهما القوة الأساسية المحركة، في حين تكون مهمة الدولة تأمين ميدان الفعل للعاملين المستقلين، غير ان الانطلاق من الاستعمال الشائع لمصطلح ليبرالية – والذي يفيد أن الحريات الفردية حاسمة وأن على الدولة ان تعمل بما يمكن التنبؤ به – يجعلنا نقول إنه لأمر غير طبيعي أن يدعي هوبز ليبرالياً"([20]).

أخيراً، "إن ما كتبه هوبز دفاعاً عن الدولة لم يكن إنشاءً نظرياً مجرّداً؛ بل تأسّس على معايَنة ما تُحْدِثه الحروب من فظاعات وشروخ في العلاقات داخل الجماعات الإنسانيّة، فقد كانت وراءَه – وفي عصره– موجاتٌ دمويّة من الحروب الدينيّة التي مزّقت أوروبا، بين العام 1524 والعام 1648، ومنها حرب ال30 عاماً الأشدّ شراسة (1618 – 1648)، وكانت وراءَهُ، أيضاً وفي عصره، الحرب الأهليّة الإنجليزيّة بين

الملكيّين، وهو منهم، وأنصار البرلمان، وليس صدفةً أن كتبه الثلاثة في الفلسفة السياسيّة ألَّفها أثناء الحرب الأهليّة بين العامين 1642 و1651.

في هذا الجانب، نشير إلى أن أطروحة الربط الماهويّ بين الدولة والأمن عند هوبز تعرضت لنقدٍ حادّ من فلاسفة السياسة اللاحقين (جون لوك، خاصّةً، وسبينوزا، وروسو، وكَانط)؛ الذين لم يُجارُوهُ في تشديده على مركزيّة مسألة الأمن في سيرورة تكوُّن الدولة، والذين رأوا في أفكاره تبريراً للسلطة المطلقة.

فمنذ جون لوك – الذي كان من أنصار البرلمانيين بعد سقوط الملكيّين في إنجلترا– بات مألوفاً، عند فلاسفة العقد الاجتماعيّ، أن يربطوا قيام الدولة بالحاجة إلى حماية الحرّية وحماية الحقّ في المُلكيّة، وأن يشدّدوا على وجوب تقييد السلطة بالقانون والإرادة العامّة للمواطنين، وحين تقدّمت أوروبا في إحراز التقدُّم السياسيّ وبناء الدولة الوطنيّة الحديثة – بعد إعلان الدستور الأمريكيّ ونجاح الثورتين الإنجليزيّة الأولى والثانية ثم الثورة الفرنسيّة – سينتصر مهندسو هذه الثورات لجون لوك وجان جاك روسو وأفكارهما، على حساب توماس هوبز، وستتّجه سياساتُهم إلى إقامة أنظمة تصون المُلكيّة والحرّية، ليستتبّ بذلك الأمرُ للنظام الديمقراطيّ الحديث"([21]).

"أشهر كتبه هو Leviathan التنين (أو المادة والصور والسلطة للحكم الديني والمدني) الذي نشر في عام 1651. ومن بين أعماله الأخرى نذكر حول المواطن (1642) وحول الجسد (1655) وحول الطبيعة الإنسانية (1658)"([22]).

وفي 4 ديسمبر 1679 فاضت روحه وقد بلغ من العمر اثنين وتسعين عاماً إلا أربعة أشهر.

([1]) نظرية العقد الاجتماعى نظرية مثالية فى نشوء الدولة والقانون كنتيجة لعقد أبرم عن وعى بين الناس، حيث يتنازل الناس عن حريتهم الشخصية لصالح الدولة لتأمين سلامتهم و أملاكهم وحقوقهم ، تطورت هذة النظرية فى القرن السابع عشر على يد هوفر وسبينوزا ولوك وروسو، وكان التبرير الايديولوجى لمطلب البرجوازية فى السلطة السياسية، تجلى قصور هذة النظرية في إعلانها أبدية القانون الطبيعى للملكية الخاصة وتبرر التفاوت الاقتصادى الطبيعى بين الناس.

([2]) الموسوعة الفلسفية–دار الطليعة–بيروت 1981–ص563 .

([3]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس و محمد علي أبو دُرّة – قصة الحضارة "عصر لويس الرابع عشر" – المجلد السابع عشر (34/33)– الفصل العشرون – مكتبة الأسرة – القاهرة – 2001 – ص 3

([4]) المرجع نفسه – ص 5

([5]) المرجع نفسه– ص 6

([6]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 391

([7]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989م – ص203.

([8]) عبد الإله بلقزيز – الدولة والأمن – موقع: التجدد – 27 مايو 2019.

([9]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد السابع عشر (34/33) – الفصل العشرون – ص 13

([10]) المرجع نفسه –ص 15

([11]) عبد الإله بلقزيز – الدولة والأمن – موقع: التجدد – 27 مايو 2019.

([12])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 392–393

([13]) المرجع نفسه – ص 399

([14]) المرجع نفسه – ص 400

([15]) المرجع نفسه – – ص 407

([16])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر لويس الرابع عشر" – المجلد السابع عشر (34/33) – ص 17

([17]) المرجع نفسه –ص 18

([18]) المرجع نفسه –ص 25

([19])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 407

([20]) المرجع نفسه – ص 407

([21]) عبد الإله بلقزيز – الدولة والأمن – موقع: التجدد – 27 مايو 2019.

([22]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 391

كتاب :

# الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية[24]

للإعلامي الكبير الراحل أ. محمد حسنين هيكل

عرض وتلخيص: غازي الصوراني

**أول أكتوبر 2020**

[24] **محمد حسنين هيكل – الكتاب الأول – دار الشروق – الطبعة السابعة – 16 يناير 1997.**

**الأصدقاء والرفاق الأعزاء:**

**في هذا الكتاب من سلسلة كتب الإعلامي الكبير الراحل محمد حسنين هيكل، المعنون بـ: "المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل: الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية"، يسلط هيكل الضوء على "مروحة" المفاوضات التي كانت متعددة ومتباعدة الأطراف، لكنها محددة الأهداف؛ فتارة جرت المفاوضات السرية بين بريطانيا والحركة الصهيونية، وفي وقت آخر بين الإمبراطورية العثمانية وبين الحركة الصهيونية، وفي وقت تالٍ كانت المفاوضات بين الهاشميين وبين الحركة الصهيونية، ثم توسعت مروحتها لتدخل فيها مصر أواخر الحكم الملكي.**

**ويركز "هيكل" في هذا الجزء من الكتاب، في سؤال: لماذا كانت الحرب قريبة وظل السلام بعيدًا طوال قرن من الزمان؟ ولماذا جاء السلام – إذا كان ما جاء سلامًا– في هذه الظروف وبهذا الشكل وبهذه الطريقة؟ ولماذا كان يجب أن تكون المحاولات من أجل السلام في الخفاء وتحت ساتر الظلام، في حين أن السلام بالطبيعة أمل يتمناه الناس؟**

**المهم كي نفهم ما يجري علينا، كمهتمين ومشغولين بالسياسة فكرًا أو عملاً – من بوابة مركزية قضيتنا الوطنية الفلسطينية– قراءة التاريخ أولاً؛ فكما يقول هيكل: "لأن الذين لا يعرفون ما حدث قبل أن يولدوا، محكوم عليهم أن يظلوا أطفالاً طول عمرهم!، ذلك ان هذه القراءة ستعزز – دون أدنى شك– رؤيتنا الجبهاوية –التي طالما أكد عليها حكيمنا القائد المؤسس الراحل جورج حبش– في أن الصراع مع العدو هو صراع عربي – صهيوني بالدرجة الأولى يكون الفلسطيني في طليعته.**

**غازي الصوراني**

# الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية

إن الفصول الأولى من الكتاب هي بالفعل أشبه ما تكون بـ «تختة الرمل» نموذج مجسم «ماكيت» للميادين التي جرت عليها «قصة المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل».

ثم إن نفس هذه الفصول تتعرض أيضاً لنقطة مهمة، إذ تجيب عن سؤال كامن في عنوان الكتاب ذاته، وهو: «لماذا كان مطلوباً أن تجرى أية اتصالات أو مفاوضات بين العرب وإسرائيل من وراء حجب وأستار؟«.

في وقت من الأوقات كانت المفاوضات السرية بين بريطانيا وبين الحركة الصهيونية، وفي وقت آخر كان التفاوض بين الإمبراطورية العثمانية وبين الحركة الصهيونية. وفي وقت تالٍ كانت المفاوضات بين الهاشميين وبين الحركة الصهيونية، ثم اتسعت الدائرة فدخلت فيها مصر مع المرحلة الأخيرة من العصر الملكي.

**ثم جاء وقت فيه المسئولية – أو معظمها– على مصر، وكان ذلك بالدرجة الأولى في أعقاب ثورة 1952، وكانت هذه المرحلة المصرية حقبتين، حقبة قادها "جمال عبد الناصر"، وأثناءها جرت محاولات لكن الاتصالات والمفاوضات السرية استحالت لأن مصر في ذلك الوقت كان لها دورها في قيادة حركة قومية عامة شملت قضية فلسطين، وغيرها من قضايا العمل القومي العام.**

**وفي هذه الحقبة لم يكن في استطاعة مصر أن تتصل أو تتفاوض لأسباب كثيرة أولها موقف مبدئي يرى التناقض التاريخي بين المطالب المتصارعة، ويحاول جاهداً أن يلائم حركة موازين القوة لصالحه، وثانيها أن الحركة القومية العامة فرضت أحلامها وطموحاتها، وهي أحلام وطموحات كان من الصعب على مصر حيالها أن تقدم على شيء من وراء ظهر جماهير عريضة تُعَبِّر مصر عنها وتقودها من حيث هي تعبر عنها. وثالثها أن هذه الحركة القومية العامة دخلت في نزاع مع القوى الإمبراطورية، وكان هذا الصراع شاملاً وعنيفاً، وكانت إسرائيل موجودة في خطوط**

الجانب الإمبراطوري من النزاع وطرفاً في عملياته، وبالتالي فإن الخطوط كانت متقاطعة.

كان هناك التزام مبدئي، وكان تأييد الجماهير الواسعة من المحيط إلى الخليج ضامناً إضافياً لهذا الالتزام.

ولقد تلت ذلك حقبة مصرية قادها الرئيس "أنور السادات" ، وقد تصرف، ومعه آخرون، بِظَن أو وَهَم أنه "سلام"، وبظن أو وهم أنه "صالح القضية المركزية لكل العرب"، وبظن أو وهم أن "زعامة مصر للعالم العربي" تعطيه الحق في أن يتصرف.

والحاصل – في هذا الشأن– أنه عندما تكون سياسة مصر أن تقود العالم العربي إلى صلح كيفما كان وكيفما اتفق مع إسرائيل – فإن سطوة الولايات المتحدة تستطيع أن تسوق الدول العربية إلى هذه السياسة بطريقة أسرع وأكفأ لا تحتاج إلى مصر دوراً أو زعامة!

وعندما مشت مصر على طريق الاتصالات والمفاوضات السرية مع إسرائيل، وتوصلت إلى ما توصلت إليه، فإن العالم العربي الذي انفك جامعه، لم يترك للفلسطينيين خياراً غير أن يجربوا بأنفسهم وفي أسوأ الظروف. وجربوا فعلاً ووصلوا إلى أوسلو وتوابعها في القاهرة وواشنطن مروراً بهزات وقعت لهم على مساحات شاسعة في المنطقة ما بين بيروت وتونس ، وطهران والجزائر، واستكهولم وجنيف، وغيرها!

والسؤال الذي يتعرض هذا الكتاب لمحاولة الرد عليه هو: لماذا كانت الحرب قريبة وظل السلام بعيداً طوال قرن من الزمان؟ .. ولماذا جاء السلام – إذا كان ما جاء سلاما– في هذه الظروف وبهذا الشكل وبهذه الوسائل؟.. ولماذا كان يجب أن تكون المحاولات من أجل السلام في الخفاء، وتحت ساتر الظلام، في حين أن السلام بالطبيعة أمل يتمناه الناس، والأمل بالطبيعة نور وضياء؟.

الاهتمام بالسياسة فكراً أو عملاً يقتضي قراءة التاريخ أولاً – لأن الذين لا يعرفون ما حدث قبل أن يولدوا، محكوم عليهم أن يظلوا أطفالاً طول عمرهم!

**تضحيات الشعبيين الفلسطيني والمصري بالأرقام:**

ما بين بداية المقاومة على أرض فلسطين ذاتها، وهي البؤرة الساخنة للمواجهة، وحتى سنة 1993، قدم **الشعب الفلسطيني:**

261,000 شهيد

186,000 جريح

161,000 معوق

**أما الشعب المصري، فقد قدم :**

39,000 شهيد

73,000 جريح

61,000 معوق

**إن المعايير اختلفت ابتداء من سنة 1974، وعندما جاءت سنة 1994 كانت العجلة قد دارت دورة كاملة. سقطت موانع التحريم، كما زالت دواعي القداسة.**

**ومن المفارقات أن "الآخر" (الصهيوني) كان أكثر وعياً وعلماً، فقد ظل في مكانه على أرض التاريخ الإنساني – بل والأسطوري غالباً– وبقي ثابتاً على "مقدساته" وعلى "محرماته".**

إن بذور "المقدسات: المحرمات" العربية تجاه الصهيونية وإسرائيل تعود في بداياتها وأصولها إلى القرن التاسع عشر، وهو –من أوله إلى منتهاه– واحد من أهم قرون التاريخ سطوة ونفوذاً على العصور الحديثة اللاحقة له.

**وطوال القرن التاسع عشر – هذا القرن الأكبر والأخطر من كل ما سبقه في التاريخ – كان العالم مشغولاً – (إلى جانب الاختراقات الكبرى في العلوم الطبيعية والإنسانية)– بأربع قضايا محددة استحوذت على اهتمامه وتنازعته فيما بينها:**

1. **ظاهرة الوطنية وقد برزت نتيجة للثورة الفرنسية ودفعت شعوب الأرض جميعها إلى البحث عن هويتها، وحقها في تقرير مصيرها، وطلب الحرية والنهوض الاجتماعي.**

2. **ظاهرة التسابق إلى المستعمرات والتنافس عليها بين القوى الأوروبية.**
3. **المسألة الشرقية، وقد تمثلت بالدرجة الأولى في عملية التربص بإرث الخلافة العثمانية.**
4. **المسألة اليهودية، وهي قضية ديانة توزع أتباعها في أنحاء الأرض. ثم إنهم كانوا هدف عداء استفحل خصوصاً حول مواضع كثافة التواجد اليهودي في شرق أوروبا وروسيا، ووقتها كان 90% من يهود العالم (وعددهم الإجمالي 12 مليوناً) يعيشون على تخوم ما بين روسيا وبولندا، ويتعرضون بين الحين والآخر لغارات دموية تولدها احتكاكات دينية واجتماعية وفكرية اشتهرت باسم الـ Pogrom، وهي كلمة روسية الأصل تعني "التدمير المنظم لطبقة أو لجماعة".**

**وكان "نابليون بونابرت" – نجم ذلك الزمن من التاريخ العالمي وأزمان بعده طويلة – هو المبادر والسَّبَّاق إلى الربط والتوليف بين: الوطنية، والسِبَاق الاستعماري، والمسألة الشرقية، والمسألة اليهودية، مجتمعة كلها معا في خدمة استراتيجية سياسية واحدة.**

**قبل "نابليون" كان يهود العالم – ومنذ مأساة الخروج مع المسلمين من الأندلس – موزعين بين أوروبا وشمال أفريقيا، وفي تلك الأيام كان الكلام عن العودة إلى فلسطين نداء يتردد على لسان أحد الحاخامات بين حقبة وأخرى، وربما مرة كل ثلاثين أو أربعين سنة، ولم يكن هناك من يأخذ هذا النداء جدياً، أو يعلق عليه بأكثر من أنه حنين يجتر الوهم، لأن العودة خلط متعسف للأسطورة بالتاريخ، ثم إنها حتى في الأساطير مرهونة بإشارات وعلامات لم تظهر بعد على أي أفق.**

وفي كل الأحوال فإن "نداء الأسطورة" كان قضية مختلفة عن "المسألة اليهودية". فالنداء الأسطوري كان في حيز الأشواق. أما المسألة اليهودية فكانت في حيز الواقعين الاقتصادي والاجتماعي، لأن المسألة اليهودية كانت في صميمها ذلك الاضطهاد الواقع

على اليهود في أوروبا، سواء هؤلاء الذين استقروا في الغرب من قديم، أو هؤلاء الذين تدفع بهم موجات الهجرة بين وقت وآخر هاربين من الشرق لاجئين إلى الغرب.

وكانت موجات الهجرة من الشرق هي النقطة الحرجة في المسألة اليهودية، لأن أحداً لم يكن يريد هؤلاء اليهود القادمين هاربين لاجئين من الشرق إلى الغرب.

وكانت فكرة نابليون (وهي فكرة استعمارية) في ربط وتوليف واستغلال الظواهر البادية مع مقدمات القرن التاسع عشر تتمثل في عدة خطوات:

1. استعمال ظاهرة الوطنية في إيقاظ وعي يهودي يلتقط فكرة حق تقرير المصير، ويطالب بوطن قومي لليهود ينقذهم من الشتات ويريحهم – ويريح أوروبا أكثر – من عبء موجات الهجرة المتدفقة من يهود الشرق.
2. اللعب على الوتر الديني اليهودي، وأساطيره، لتكون فلسطين – وهي وقتئذ من أملاك الخلافة العثمانية التي يتسابق الكل على إرثها – وطن اليهود الموعود والمختار.
3. فإذا نشأت دولة يهودية برعاية فرنسا في فلسطين، فتلك إذن نقطة بداية مهمة لخططها الإمبراطورية في قلب أملاك الخلافة العثمانية.
4. وإذا نجحت هذه التوجهات فإن فرنسا تكون قد بدأت عملية إرث الخلافة، وتكون حصلت على النصيب الأكبر من التركة قبل أن تتنبه القوى الأخرى وتتحرك.

**كان نداء "نابليون" إلى يهود العالم على النحو التالي:**

**"من نابليون بونابرت القائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية الفرنسية في أفريقيا وآسيا إلى ورثة فلسطين الشرعيين.**

**أيها الإسرائيليون، أيها الشعب الفريد، الذي لم تستطع قوى الفتح والطغيان أن تسلبه نسبه ووجوده القومي، وان كانت قد سلبته أرض الأجداد فقط.**

**انهضوا بقوة أيها المشردون في التيه، إن أمامكم حربا مهولة يخوضها شعبكم بعد أن اعتبر أعداؤه أن أرضه التي ورثها عن الأجداد غنيمة تقسم بينهم حسب**

أهوائهم.. لابد من نسيان ذلك العار الذي أوقعكم تحت نير العبودية، وذلك الخزى الذي شل إرادتكم لألفى سنة. إن الظروف لم تكن تسمح بإعلان مطالبكم أو التعبير عنها، بل إن هذه الظروف أرغمتكم بالقسر على التخلي عن حقكم، ولهذا فإن فرنسا تقدم لكم يدها الآن حاملة إرث إسرائيل، وهي تفعل ذلك في هذا الوقت بالذات، وبالرغم من شواهد اليأس والعجز.

يا ورثة فلسطين الشرعيين.. إن الأمة الفرنسية التي لا تتاجر بالرجال والأوطان كما فعل غيرها، تدعوكم إلى إرثكم بضمانها وتأييدها ضد كل الدخلاء.

سارعوا! إن هذه هي اللحظة المناسبة – التي قد لا تتكرر لآلاف السنين – للمطالبة باستعادة حقوقكم ومكانتكم بين شعوب العالم، تلك الحقوق التي سلبت منكم لآلاف السنين وهي وجودكم السياسي كأُمة بين الأمم، وحقكم الطبيعي المطلق في عبادة إلهكم يهواه، طبقا لعقيدتكم، وافعلوا ذلك في العلن وافعلوه إلى الأبد.

"بونابرت"

اليهود في فلسطين ذلك الوقت لم يزد عددهم على ألفين، وبالتحديد وطبقاً لتقرير مرفوع إلى "نابليون" نفسه من مجموعة ضباط استكشاف سبقت جيشه إلى فلسطين، هو 1800 (منهم 135 في مدينة القدس).

أن هذه الورقة كانت "رؤية". وهي لم تكن "رؤية نبي"، وإنما كانت رؤية إمبراطور يملك حساً استراتيجيا نابهاً وبعيداً.

"نابليون" لم يكن ينظر إلى مصر وحدها، وإنما كان يراها في اتصال غير قابل للانفصال مع السهل السوري الذي يشكل معها زاوية قائمة تحيط بالشاطئ الشرقي – الجنوبي للبحر الأبيض.

ومن هذه الحقائق الجغرافية والتاريخية تبلورت الرؤية الاستراتيجية لـ "نابليون بونابارت"، وتجلت من خلالها "الورقة اليهودية".

وبذلك فإن أحلام "نابليون" في غزو العالم تبدت في أول خطوة لها على النحو التالي:

1. عليه أن يسيطر على الضلع الجنوبي لزاوية البحر الأبيض الشرقية – وهو مصر–.
2. وعليه أن يُؤمن سوريا لتكون زاوية جنوب شرق البحر الأبيض تحت سلطته.
3. ولكي يضمن عدم التقاء الضلعين عربياً وإسلامياً، فإنه يزرع عند نقطة التقائهما، أي عند مركز الزاوية، شيئاً آخر لا هو عربي ولا هو إسلامي، لكن هذا الزرع لا يمكن خلقه من العدم، وإنما يحتاج خلقه إلى بذور حتى وإن كانت من جينات حفريات الأنثروبولوجيا بحيث يمكن غرسها في التربة.

وهكذا تجئ ورقة "نابليون" اليهودية تصوراً للمستقبل ورؤية – ربما لا تتحقق بسرعة– لكنها قابلة للتحقيق في مستقبل الأيام.. وبها فقد ينشأ وطن يهودي يكون ضماناً إضافياً إذا أمكن، ويكون عازلاً إذا اقتضت الضرورات.

وعندما أصبح "نابليون" إمبراطوراً لفرنسا، فإن مصر كانت لا تزال في حساباته أهم بلد في العالم، وكانت فكرة الوطن اليهودي العازل بعدها مستولية عليه، وهكذا فإنه دعا سنة 1807 إلى عقد مجمع يهودي "سانهردان" يحضره كل يهود أوروبا ممثلين في رؤساء طوائفهم، إلى جانب مشاهير حاخاماتهم، ليلم "شمل الأمة اليهودية" على حد قوله، ثم كان ملفتاً أن يكون القرار الذي يحمل رقم 3 من قرارات المجمع، قراراً يتحدث بالنص عن:

– "ضرورة إيقاظ وعي اليهود إلى حاجتهم للتدريب العسكري لكي يتمكنوا من أداء واجبهم المقدس الذي يحتاج إليه دينهم.

بريطانيا:

لقد أخذ رئيس وزراء بريطانيا اللورد "بالمرستون" عن إمبراطور فرنسا "نابليون" وتعلم منه.

كانت البرتغال هي السابقة على الطرق البحرية بين القارات، وجَرَتْ بريطانيا وراءها ولحقتها وسبقتها، وكانت أسبانيا هي السابقة إلى استعمار العالم الجديد في أمريكا، وجَرَتْ بريطانيا وراءها ولحقتها وسبقتها، وكانت فرنسا – "نابليون"– هي

السابقة نحو مصر والواعية –في العصر الاستعماري– بأهمية الزاوية الاستراتيجية التي تجمعها مع سوريا، وجَرَتْ بريطانيا وراءها ولحقتها وسبقتها!

ويمكن القول إن "بالمرستون" تبنى بالكامل رؤى "نابليون"، وأمسك أكثر بإمكانياتها، وراح يمهد الأرض لتحقيقها.

وإذا كانت هذه الدعاوى التبشيرية قد وصلت إلى سمع "بالمرستون"، فليس مؤكدا أنها وصلت إلى عقله. وكانت تلك هي المهمة التي يجب أن يتولاها أحد، وبالفعل تولاها اللورد "شافتسبري".

كان اللورد "شافتسبري" صهراً قريباً لـ "بالمرستون"، وفي الوقت ذاته صديقاً مقرباً من اللورد "روتشيلد" وعائلته – وهم بين اكثر يهود الغرب الأغنياء والمأزومين من موجات هجرة يهود الشرق إلى غرب أوروبا، وأشدهم حماسة في العمل على "تصدير الفائض" منهم إلى فلسطين –وقد بدأ "شافتسبري" محاولاته لإقناع "بالمرستون" بالدعاوي المقدسة، ثم وجد أن الأساطير القديمة عاجزة، فبدأ يضيف إليها ذرائع سياسية يستطيع رئيس وزراء بريطانيا أن يتفهمها ويستوعبها.

وكتب "شافتسبري" في يومياته – 14 يونيو 1838– ما نصه:

"أمس تناولت العشاء مع بالمرستون، ورحت بعد العشاء أحدثه عن مأساة اليهود وعذابهم، وكان يستمع إلى وعيناه نصف مغمضتان، وعندما تركت حديث المأساة اليهودية ورحت أحدثه عن المصالح والمزايا التجارية والمالية التي تنتظر بريطانيا في الشرق، لمعت عيناه وتبدى اهتمامه وترك كأس البراندي على المائدة بجانبه وراح يسمعني".

إن الوثائق البريطانية في تلك الفترة حافلة بالشواهد على تطور فكر رئيس وزراء بريطانيا حتى وصل إلى تحديد ثلاثة أهداف للسياسة البريطانية في الشرق الأوسط:

1. إخراج "محمد علي" من سوريا لفك ضلعي الزاوية المصرية – السورية.
2. حصر "محمد علي" داخل الحدود المصرية وراء صحراء سيناء، وتحويل هذه الصحراء إلى نوع من "سدادة الفلين" تقفل عنق الزجاجة المصرية

التي يمثلها وادي النيل (والتشبيه من خطاب لـ"روتشيلد" موجه إلى "بالمرستون" بتاريخ 21 مايو 1839).

3. قبول وجهة النظر القائلة بفتح أبواب فلسطين لهجرة اليهود إليها وتشجيعهم على إنشاء شبكة من المستعمرات الاستيطانية فيها ليكون منها ذات يوم عازل يحجز مصر عن سوريا، ويمنع لقاءهما في الزاوية الاستراتيجية الحاكمة!

وكان الشعب الفلسطيني في الموقف الصعب. فأرض الصراع أرضه، وقد أعطى قصارى ما عنده في ثورته التي استمرت من سنة 1936 إلى قيام الحرب العالمية الثانية ونهايتها. وقد رأى أن قوى الصراع أكبر من طاقته.

رئيس الوزراء "إسماعيل صدقي" باشا عقد في صيف 1946 أهم لقاءاته مع ممثلين عن الوكالة اليهودية في فلسطين. فقد وصل إلى مصر سراً في هذه الفترة "إلياهو ساسون"، وأجرى "صدقى" باشا معه مجموعة لقاءات في بيت "رينيه موصيري" شارك الحاخام "حاييم ناحوم" أفندي في واحد منها على الأقل، كان "صدقى " باشا يحاول في هذه اللقاءات أن يحصل على تأييد اليهود له في موقفه مع الانجليز، وفي مقابل ذلك، فقد كان على استعداد لإغماض العين عن هجرة يهودية معقولة إلى فلسطين.

وكان الرقم الذي عرض "صدقى" باشا استعداده للتسامح فيه هو خمسين ألف مهاجر إلى فلسطين.

وربما كان الأكثر مدعاة للاهتمام أن "الياهو ساسون" نقل عن "صدقى" باشا أنه أثناء هذا اللقاء أبدى استعداد "الحكومة المصرية" لقبول تقسيم فلسطين.

رسائل وبرقيات عامي 1946 – 1948 :

رسالة من الرئيس ترومان إلى الملك عبد العزيز آل سعود.

التاريخ : 13 يوليو 1946

إنني شديد الاعتزاز بروابط الصداقة، ولقد نقل إليَّ الكولونيل "إيدي" تفهمكم للمشكلة الإنسانية لليهود المشردين في أوروبا، وأريد أن أؤكد لكم بإخلاص اعتقادي بأن ذهاب مائة ألف يهودي إلى فلسطين لن يؤثر في حقوق أو مصالح العرب.

عن ألوان العلم:

العلم الإسرائيلي ورمزه، فالخطان باللون الأزرق أعلى العلم وأسفله يشيران إلى "النهرين الكبيرين" اللذين تقع الأرض الموعودة بينهما: نهر الشرق الكبير وهو "الفرات"، ونهر الغرب الكبير وهو "النيل". وذلك نص القول في "التوراة" التي كتبها حاخامات إسرائيل أثناء المنفى والسبى في بابل بعد ستمائة سنة من سقوط هيكل سليمان.

((في ذلك اليوم قطع الرب مع إبراهيم ميثاقا: "لِنَسْلَك أُعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير الفرات" (سفر التكوين 15 : 18)).

برقية من المندوب الدائم للولايات المتحدة (أوستن) إلى وزير الخارجية التاريخ : 15 ابريل 1948.

دعاني الدكتور حاييم وايزمان ومعى السفير "جيسوب" إلى لقائه بعد ظهر أمس، وقد وجدنا أبا إيبان عنده، وقال لنا (الدكتور وايزمان) إنه لا يفهم تردد الولايات المتحدة إزاء ما يجرى في فلسطين، وهو يتساءل "ما هو مبعث التردد؟ هل هو الخوف من العرب؟ راح الدكتور وايزمان يجيب بنفسه على أسئلته قائلاً: "أما عن العرب فليس هناك داع من أي نوع للخوف منهم، فهم ضعفاء بطريقة بائسة.

وكان الواضح أن الدول العربية كلها تقصر عملياتها على الاجزاء العربية من فلسطين، ولكي تؤمنها وتحميها من إغارة القوات اليهودية عليها. وكان معنى ذلك واقعيا – وإن لم يكن قانونيا– أن الدول العربية اعترفت بقرار التقسيم وقررت العمل في حدوده.

عن الملك عبد الله و "جولدا مائير":

كانت الدول العربية قد أنشأت قيادة عليا لجيوشها تنسق استراتيجية عملها في فلسطين. وقد رئَيَ أن يتولى الملك "عبد الله" ملك الأردن هذه القيادة العليا بنفسه.

وكانت تحت القيادة العليا التي يتولاها الملك قيادة عامة للجيوش العربية أُسندت إلى اللواء العراقي "إسماعيل صفوت" باشا.

وكان "إسماعيل صفوت" باشا ضابطاً لم يَعِشْ تجربة ميادين القتال، وقد ترقى إلى رتبته الرفيعة – كما هو الحال في معظم الجيوش العربية وقتها– بحكم الأقدمية. والواقع أن "إسماعيل صفوت" باشا خسر قيادته قبل أن يمارسها. فقد حدث قبل أسبوع من بدء القتال أنه خرج من الفندق الذي يقيم فيه في القاهرة وهو فندق "شبرد" القديم ليتريض قبل أن يحضر اجتماعاً للجنة العسكرية لجامعة الدول العربية.

وبجوار سور الأزبكية شاهد اللواء "صفوت" باشا مجموعة صغيرة من المارة يلتفون حول رجل يلعب معهم لعبة "الثلاث ورقات"، ويبدو أن اللعبة أثارته فشارك فيها، وفي عشر دقائق كان اللواء "صفوت" باشا قد خسر كل ما معه من نقود وكان مبلغ 286 جنيها، ولم يكتف "صفوت" باشا بخسارة أمواله، وإنما دخل في مشادة مع لاعب "الثلاث ورقات" وصلت إلى قسم بوليس الأزبكية، وتعطل القائد العام للجيوش العربية عن حضور اجتماع اللجنة العسكرية، وحين وصل إليها متأخراً كانت تفاصيل حادثة النصب التي وقع ضحيتها قد سبقته إلى هناك، وكانت دليل شؤم مبكر.

ومن مجمل الأوضاع وحقائقها أن الملك "عبد الله" مارس دور القائد الأعلى دون أن يكون بجانبه قائد عام ميداني ينسق العمليات بين الجبهات العربية المشتركة، وفي واقع الأمر فإن هذه المهمة انتهت بطريقة عملية إلى يد الجنرال "جلوب" باشا وإلى رئيس أركان حربه البريجادير "برودهيرست".

وطبقاً للوثيقة رقم 1248 .

قال المستر شرتوك "إن وزير المستعمرات البريطاني السير آرثر كريتش جونز أخبره رسمياً بأن الملك عبد الله ملك الأردن سوف يدخل بجيشه يوم 15 مايو إلى الأجزاء العربية المخصصة للعرب في فلسطين.

أضاف شرتوك إلى ذلك أن رسالة وصلته من الوكالة اليهودية في فلسطين أخطرته أن الكولونيال جولدى من هيئة أركان حرب الفيلق العربي الأردني اتصل بالوكالة اليهودية ناقلاً رسالة مؤداها أن صفقة يمكن ترتيبها بين عبد الله والوكالة، وإن الملك سوف يدخل الأجزاء العربية من فلسطين تاركاً لليهود ملكية الباقي من هذا البلد.

كان هناك مشهد أكثر غرابة يجري في عمان. فقد وصلت إلى العاصمة الأردنية السيدة "جولدا مائير" (وزير الخارجية ورئيسة وزراء إسرائيل) مندوبة عن الوكالة اليهودية، وكانت متخفية في زي رجل بدوى لموعد مرتب مع الملك "عبد الله" ملك الأردن.

وفي الواقع فإن سفرة "جولدا مائير" السرية إلى عمان يوم 12 مايو كانت تكملة لاجتماع غير حاسم بين الملك "عبد الله" وبين "موشى شرتوك"، وكان الاجتماع بين الملك و"شرتوك" قد جرى يوم 12 إبريل أي قبل شهر من سفرة "جولدا مائير". وفي ذلك اليوم (12 ابريل) قال الملك لخاصته إنه يريد أن يزور مقام الصحابي الجليل "أبي عبيدة بن الجراح".

ويروى اللواء "عبد الله التل" القائد الأردني لمنطقة القدس والذي جرى اللقاء في منطقة قيادته، إن الملك وصل إلى مزرعة أحد أصدقائه في منطقة الغور ثم مشى من بين الأشجار إلى مستعمرة مشروع "روتنبرج" (للكهرباء)، وهناك كان في انتظاره "موشى شرتوك" الذي دعى للغداء معه على مائدة مضيفه.

وليلة 12 مايو وصلت سيارة يقودها أحد رجال الملك إلى منطقة الغور وإلى نفس المزرعة التي تم فيها لقاء الملك مع "شرتوك" قبل شهر. وفي الساعة التاسعة كانت "جولدا مائير" ترتدي الكوفية والعقال وعباءة فوقها وتدخل إلى خلفية السيارة، ثم تتوجه مباشرة من هناك إلى بيت للملك على أطراف عمان.

وتعهد الملك "ألا يحدث صدام بين جيشه وبين الجيش اليهودي"، وأن يقف الجيشان في الحدود التي رسمها التقسيم "وقبلت "جولدا مائير".

**– مصر –**

**المشروع الصهيوني المتكئ أساساً على استراتيجية عزل مصر عن الشام، يواجه في المحصلة الأخيرة طاقة مصر التاريخية بثوابتها، وإمكانيات مصر المعاصرة بكل ما يعتريها من عوامل النهوض أو عقبات التعثر أو عوارض الانكماش والتراجع.**

**وإذا صح –وهو صحيح– أن فلسطين هي الجسر الذي يربط مصر وسوريا.. وإذا كان لازماً وقد رآه "نابليون" و"بالمرستون" ومن بعدهما لازماً – أن يتحول الجسر إلى حاجز– إذن فإن مكمن الخطر الوحيد على هذا الحاجز هو في مصر، فهي في الشرق كتلة إنسانية متماسكة وراسخة وقادرة بالكم الموجود، وبالكيف المحتمل، على عرقلة المشروع اليهودي في فلسطين بمقاومته، أو التصدي له ومحاربته.**

**وعلى العكس من الكتلة الإنسانية المصرية في الجنوب، فإن الشمال والشرق من حول فلسطين كانا أقل تماسكاً من ناحية الكم ومن ناحية التباين الطائفي والمذهبي – وأحيانا العرقي– بما يسمح بوجود حالة من الخلخلة يسهل على المشروع الصهيوني استغلالها والنفاذ من ثغراتها المفتوحة.**

**هكذا فإن حسابات المشروع الصهيوني في فلسطين كانت تولى اهتمامها الأول لسياسات القوى العظمى الحاكمة في المنطقة، ثم يلي ذلك مباشرة على أرض الصراع نفسها الاهتمام بمصر.**

**لم يكن كثيرون يعرفون أن "دافيد بن جوريون" – وهو المؤسس الفعلي لمشروع الدولة اليهودية في فلسطين – يكتب يومياته بانتظام، ولا يأوى إلى فراشه في الليل مهما تأخر به السهر، حتى يخط بقلمه وقائع ما عاشه طوال النهار.**

**– من يوميات بن جوريون–**

وهكذا فإن كتابات "بن جوريون" عن الحوادث في وقت جريانها تعطى الآن صورة مدهشة للطريقة التي كانت القيادة اليهودية فيها تدير عملياتها على الجبهات الثلاث: أمريكا – وفلسطين ذاتها – ومصر.

**الاثنين 1 ديسمبر 1947 – القدس**

**في الثالثة من بعد الظهر اجتمعت إلى المندوب السامي (الجنرال ألن كاننجهام). سألني هل سعدت بالقرار (قرار التقسيم)؟ قلت له إنني بعد صدور القرار أجدد الدعوة له ولحكومة جلالته إلى الافتراق بطريقة ودية، قلت له عندي مجموعة من القضايا: "إنكم تقومون بتصوير وثائق ملكية الأراضي نريد نسخة واحدة لنا". أجاب على الفور: "ستبقى الوثائق كلها في مكانها لمصلحة السكان" سألته: "هل يمكن استخراج نسخة لنا؟ قال "سيسأل".**

انتقلت إلى القضية الثانية، وهي مخزون المواد الغذائية، ونظرا لأننا لا نعرف ما يمكن أن يحدث فإننا نريد إعداد مخزون كبير، ونريد استيراد كميات من المواد الغذائية خصوصا الدقيق والسكر.

قلت له أيضا في ضوء الوضع الجديد إننا نريد إقامة إذاعة مستقلة في تل أبيب. قال: إن العرب لم يتقدموا بمثل هذا الطلب. قلت: لا ينبغي أن نعاقب لأن العرب لم يطلبوا، وعلى أي حال لا يهمني إذا أقيمت في نابلس إذاعة عربية. قال إنه سينظر في الأمر.

**11 ديسمبر 1947**

**(المهندس حاييم سالفين، وهو أحد مؤسسي الصناعات العسكرية في إسرائيل) أبلغني: سينتهي هذا الأسبوع تصنيع 2000 رشاش يدوي – وفي هذا الشهر يتم إنتاج 250 ألف طلقة– استأنفوا إنتاج مدفع هاون 3 بوصة – ينتجون 5000 ستن (رشاش يدوي) – على وشك الانتهاء من إنتاج 60 ألف قنبلة ميلز – سنحصل من أمريكا على 5 أطنان بلستيد، ومن إيطاليا على ثلاثة ونصف.**

**يتطلب صنع مليون طلقة بندقية 2 طن من البلستيد. سيصل من إيطاليا ثلاثة أطنان وربع T.N.T (ديناميت)، وسيصل من أمريكا 250 طناً.**

**شلومو جور أبلغني أن مصنع الكوريت سيبدأ العمل في أواخر ديسمبر، وخلال يناير ينتجون 3 أطنان، وبعد ذلك 4 أطنان كل شهر.**

مصنع القنابل المسيلة للدموع أعطى إنتاجه لهذا الشهر لرجال القدس. يفرغون الشهر القادم من صنع 6 آلاف قنبلة رتبوا طاقة إنتاج ثلاثة آلاف لغم يومياً.

عزرا دانين لا يقبل فرضية إلياهو ساسون بأن المعارضة للقيادة العربية قد اختفت، إنها قائمة تنتظر زوال ثورة الغضب.

إن قواتها كطابور خامس في المعسكر العربي لا تزال قائمة كما هي. الملك عبد الله لن يخضع لضغط الجامعة العربية، القاوقجي قائد جيش الإنقاذ يريد الاجتماع إلى ممثلين عنا.

وصل من ايطاليا 500 رشاش، و 170 بندقية ألمانية، وربع مليون طلقة 303، و 300 ألف طلقة 9 ملم، و 300 ألف طلقة من عيارات صغيرة للمسدسات، إضافة إلى كمية من أمشاط الذخيرة لرشاشات البرن، وأجهزة بصرية.

الاثنين 22 ديسمبر 1947 – القدس

نحن نتنصت على المكالمات الهاتفية للهيئة العربية العليا، والمسجد (الأقصى)، والدكتور الخالدي وعدد آخر، يبدو أن عالم الاجرام يتجمع هناك، يتضح من المكالمات أنه لا يوجد تنسيق بينهم.

تايجر يبلغ من جنوب أفريقيا اتفاقا على تدريب عشرين طياراً وملاحاً في جنوب أفريقيا، وخمسة عشر ميكانيكياً مهمين بالنسبة لنا لأنهم خدموا في الطيران خلال الحرب (العالمية).

الساعة الثانية عشرة والربع عاد ساسون بعد أن قابل مندوباً عن الملك عبد الله. الملك قال له: قل لهم الجامعة ليست جامعة والقرارات ليست قرارات.

ونقلاً عن الملك فقد طرحوا في الجامعة مشروع قطع العلاقات مع الغرب كلام فارغ هل ابن سعود سيقطع علاقاته مع الأمريكيين؟ كل واحد في العالم العربي يزايد على الآخر.

حتى العراق وشرق الأردن طالبا بقطع العلاقات، شرق الأردن طالب بالخروج من الأمم المتحدة.

**البيان الذي صدر بعد انتهاء اجتماعات الجامعة كان موجهاً لتغطية الفشل العربي.**

**مصر أعلنت صراحة أنها لن تقدم سوى المال والدعاية والعمل السياسي، لكن لا سلاح ولا جيش. ربما تسمح لمتطوعين. لبنان قال إنه لا يستطيع تقديم أكثر من 500 بندقية، سوريا لها حسابات أخرى.**

**ساسون سأل مندوب الملك عن الفيلق العربي (الأردني)، اجاب: الملك يطلب أن تثير صحافتكم ضجة في شأن الفيلق العربي وتطالب بنقله من مواقعه، وفي هذا الوقت تجنبوا الاشتباك معه. واطمئنوا، فالسيطرة على الفيلق هي في يد الإنجليز.**

**الخميس 1 يناير 1948**

هذا الصباح زارني في منزلي وفد من جمعية الجنود المسرحين يريدون أن يخدموا معنا ويتساءلون لماذا لم يتم استدعاؤهم.

**17 يناير 1948**

**قواتنا في النقب الآن 1200 مضافاً إليها 500 فرد في وحدات متنقلة. لا بد من تحصين النقب وإنشاء مستوطنات مؤقتة فيه حتى على أرض ليست لنا (النقب ملاصق لمصر). إذا لم نحتفظ بصحراء النقب فإن تل أبيب لن تصمد، النقب مهم لإيلات.**

**19 يناير 1948**

**مندوبنا عاد من مقابلة مع الملك عبد الله، الملك طلب أن نحصل له على دعم من أمريكا، وفوضنا أن نقول للأمريكان باسمه إنه موافق على التقسيم، ولا يريد أن يكون مرتبطاً بالإنجليز وحدهم، أبلغنا الملك أننا سنؤيده وسنساعده في الحصول على قرض لتطوير دولته كلها، وسنعطيه بأنفسنا من أموال الدولة اليهودية.**

**الجمعة 13 فبراير 1948**

**يظهر أن النقب سوف يكون الموضوع الأساسي الآن حتى في نظر الأمريكيين، لا يريدون أن يتسلم اليهود النقب.**

7 مايو 1948

جلسة مع القيادة. ييجال يادين – ييجال آللون، مناقشة الوضع العسكري في كل البلد، قرار بإرسال وحدة استطلاع إلى مصر، لابد من مراقبة حركة السير على كل الطرق المصرية الواصلة إلى سيناء.

**13 مايو 1948**

النقب مهم، بحثنا هل يجب الاستيلاء الآن على بئر السبع، وهي خارج حدود الدولة بمقتضى خريطة التقسيم؟ اتجاه المعارك هو الذي سيقرر ذلك.

**24 مايو 1948**

إذا تجرأت مصر على مواصلة القتال سنقصف بورسعيد والإسكندرية والقاهرة. وهكذا سننهي الحرب وسوف نصفي حساب أجدادنا مع مصر ومع آشور ومع آرام.

ففي حين وضع العرب على كل جبهاتهم (في فلسطين عام 48) ما يصل إلى 37 ألف جندي، فإن الوكالة اليهودية في فلسطين تمكنت من حشد 81 ألف مقاتل.

وكان معظم ضباط الجيش الإسرائيلي ممن سبقت لهم الخدمة في جيوش الحلفاء أثناء الحرب، وكذلك كان حال كثيرين من جنودهم.

وكان الحال نفس الشيء فيما يتعلق بالسلاح والعتاد. وفي الطيران مثلاً كان لدى العرب مجتمعين ما لا يزيد عن 30 طائرة، في حين تمكنت الوكالة اليهودية في بداية شهر يونيو 1948 من أن تصل بعدد ما لديها من الطائرات إلى 78 طائرة.

وكان الفارق بين الأداء العسكري للعرب واليهود موضوع متابعة دقيقة في عواصم مختلفة، وكانت واشنطن أولها.

وكانت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية التي أنشأها "ترومان" حديثاً هي أنشط الأجهزة الأمريكية التي ركزت على الشرق الأوسط. ويوم 27 يوليو كتبت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية تقريراً عن مسار الحرب (وثيقة رقم 48) وجهته إلى مكتب الرئيس "ترومان" وإلى وزير الدفاع، جاء فيه:

"إن المعارك التي تجرى الآن أصبحت في جزء كبير منها معارك شكلية تتمثل في اشتباكات عشوائية وإن كانت متلاحقة. وبالتأكيد فإن إسرائيل نجحت في هذه المعارك، وطبقاً لكل المصادر المتاحة لنا فإن اليهود أثبتوا قوتهم، مما يسمح لهم الآن بتوجيه ضربة واسعة النطاق لإخراج القوات العربية من فلسطين.

إن القوة اليهودية فاقت كل التوقعات السابقة، ومن الملاحظ أن هذا البلد الناشئ الصغير استطاع من الناحية التنظيمية أن يتفوق على دول أكبر منه وذات أوضاع مؤسسية أقدم.

ويكفي لبيان ذلك دراسة التقديرات التالية لحجم القوات التي استطاعت الدول العربية حشدها من جانب، واستطاعت دولة إسرائيل حشدها من جانب آخر:

| قوات | لها في فلسطين | لها بالقرب من فلسطين | المجموع |
|---|---|---|---|
| الأردن | 6000 | 4000 | 10,000 |
| العراق | 9000 | 1000 | 10,000 |
| مصر | 5000 | 8000 | 13,000 |
| سوريا | 1000 | 1500 | 2,500 |
| لبنان | – | 1800 | 1,800 (يدخل في الحساب قوات الداخل اللبناني |
| المملكة العربية السعودية | 3000 | – | 3,000 |
| قوات متطوعين من جنسيات عربية مختلفة | 3000 | 3500 | 6,500 |

وبهذا يكون مجموع القوات العربية في فلسطين 27,000 وبالقرب منها 19,800، والمجموع كله 46,800.

وأما فيما يتعلق بحجم القوات الإسرائيلية، وكلها داخل فلسطين، فهي على النحو التالي:

| | |
|---|---|
| قوات ضاربة متحركة | 17,000 |
| قوات نصف متحركة (للعمليات المحلية) | 18,000 |
| قوات جيش الدفاع | 50,000 |
| قوة الأرجون | 12,000 |
| قوة جماعات شتيرن | من 400 إلى 800 |

وهكذا فإن الولايات المتحدة، إلى جانب أي ارتباط عاطفي أو سياسي اكتشفت باختبار علمي أن القوة الحقيقية يمكن أن يكون لها حساب يختلف عن حسابات الأعداد والأحجام! في منطقة مزدحمة بالمصالح الأمريكية.

أعطى "بن جوريون" أوامره بتركيز المجهود العسكري الإسرائيلي على النقب بقصد احتلاله وإخراج الجيش المصري منه، كانت منطقة النقب من الناحية الجغرافية أشبه ما تكون بمثلث مقلوب، رأسه إلى أسفل تستند على إيلات في الجنوب، وقاعدته إلى أعلى تمتد بضلعين نحو الشمال بين "بيت جبرين" و"المجدل".

وكان الطريق من "بيت جبرين" إلى "المجدل" يرتكز على المحور الاستراتيجي الذي تمثله "الفالوجا" و"عراق المنشية" و"عراق سويدان"، وكانت هذه المنطقة في مسئولية الكتيبة السادسة مشاة التي يقودها الأميرالاى "السيد طه" وضابط أركان حربه المسئول عن التخطيط والعمليات وهو الصاغ (الرائد) "جمال عبد الناصر".

**عودة إلى يوميات بن جوريون:**

**2 أغسطس 1948**

– المصريون هم بلا شك أهم قوة تواجهنا. قوتهم زادت في النقب، يعملون تحت قيادة موحدة لديها خطوط اتصال جيدة، مستوطناتنا في النقب تواجه تعباً وتوتراً كبيراً.

**7 أكتوبر 1948**

– تداولت وجيكوب دورى وييجال يادين في تفصيلات المعركة في الجنوب: يجب الضرب في الجنوب بأقصى مقدار من القوة الممكنة كي ننفذ خلال الأيام القليلة شيئاً مهماً. الإجهاز على الجيش المصري كله.

**6 ديسمبر 1948**

– جاء الدكتور رالف بانش (الوسيط الدولي بعد مقتل برنادوت) تكلم ساعات طويلة مع النقراشي رئيس حكومة مصر.

– ركزت على النقب، شرحت له قيمة النقب كمخرج إلى البحر الأحمر بالنسبة لنا.

– اقترحت على ييجال يادين الاستعداد لطرد المصريين من النقب، ليس هناك بديل لذلك.

**الجمعة 24 ديسمبر 1948**

ذهبت إلى شعبة العمليات لاستجلاء وضع الجبهة، لا بد خلال تنفيذ عملية "حوريف" من إخضاع الجيب المصري المحاصر في الفالوجا، لا بد من قصف الفالوجا من دون شفقة إلى أن يستسلموا.

**26 ديسمبر 1948**

– بدأ القصف، كل الأسلحة التي يملكها اللواء الثالث بقيادة ألكسندروني تعمل. تم قصف الفالوجا من الجو ثلاث مرات.

– الأسطول يواصل العمل. قصفوا غزة ورفح من البحر. قاموا برحلات استطلاعية حتى بورسعيد.

**28 ديسمبر 1948**

– يبلغوننا أن عراق المنشية في أيدينا، لكن المصريين في الفالوجا يضغطون. في العاشرة وعشرين دقيقة أبلغت أن طائراتنا هاجمت الفالوجا قبل ساعة تقريباً.

– سقوط الفالوجا عندما يحدث سيحسم مصير غزة.

**30 ديسمبر 1948**

– ييجال آللون يبلغني أن الموقف في الجنوب طيب. الجيش المصري مشتت. هناك قوات في القسيمة لكن تنظيمها يتطلب وقتا طويلاً.

في هذا الجانب يقول أ. هيكل: صباح يوم 30 ديسمبر 1948 كانت الجبهة المصرية تواجه موقفا بالغ الصعوبة. فقد واصلت قوة ضاربة من الجيش الإسرائيلي بقيادة "ييجال آللون" زحفها من القسيمة داخلة إلى الحدود المصرية ومتقدمة في اتجاه مطار العريش. وبذلك أصبحت القوات الرئيسية للجيش المصري في قطاع غزة معزولة عن قيادتها وقواتها الاحتياطية في العريش ورفح. ولم يكن الموقف خطيراً فقط، لكنه كان مهينا أيضاً لأن "بن جوريون" بدأ يتحدث عن غزو مصر.

واستبد القلق بالملك "فاروق"، فاستدعى السفير الأمريكي إلى لقائه وأبلغه بخطورة الموقف، وطلب إليه نقل مناشدته إلى الرئيس "ترومان" لكي يتدخل بنفسه في وضع حد لتقدم القوات الإسرائيلية داخل الأراضي المصرية.

ويكتب "دافيد بن جوريون" في يومياته:

**الجمعة 31 ديسمبر 1948**

لقد اعطيت أوامر بانسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي المصرية، أبلغت آللون (قائد العملية في الجنوب) أن يدمر كل شيء في العريش قبل أن يتركها، وأن يواصل تشديد الضغط ضد غزة وضد الجيب في الفالوجا.

للمصريين في رفح نحو مائة قتيل ومائتي جريح، وهناك نحو 600 أسير بينهم نحو 25 ضابطاً.

آللون يطلب يومين للانسحاب ولتدمير كل ما يمكن تدميره في العريش ولحرث الطرق.

لا بد من استعمال أقصى درجات الحزم والقسوة مع الجيش المصري حتى يتعلم درسا لا ينساه، ولا يستخف بعده بقوة إسرائيل وقدرتها على سحق أعدائها.

**8 يناير 1949**

في العام الماضي قمنا بالثورة الكبرى في تاريخ شعبنا، أسسنا الدولة العبرية، أقمنا جيش الدفاع الإسرائيلي، وحررنا النقب والجليل وأعتقنا أراضيهما من أجل الاستيطان الواسع، أحضرنا أكثر من 120,000 يهودي مهاجر من المنفى خلال عام واحد. كسبنا

ود أكبر دولتين في العالم: الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. وأصبحنا عنصراً سياسياً في الشرق الأوسط وفي العالم بأسره.

**10 يناير 1949**

وصلنا إلى إيلات، وأطل جيشنا على البحر الأحمر.

**16 يناير 1949**

في العاشرة مساء خابرني ييجال يادين. عاد ديان بعد لقاء مع الملك عبدالله. سيحضر إلى هنا غدا. العجوز عبدالله يشكو من الإنجليز ويطلب عدم ترك المصريين لا سمح الله في غزة. من المفضل أن نسلمها إلى الشيطان– أن نأخذها نحن.

**14 يوليو 1949**

جاء أبا إيبان. لا يرى ضرورة للركض وراء السلام. الهدنة تكفينا. فإذا ركضنا وراء السلام فإن العرب سيطلبون منا ثمناً: حدوداً، أو عودة لاجئين، أو كليهما لننتظر بضعة أعوام.

***

**رفاقنا الأعزاء .. بعد إطلاعكم المعمق على هذا الملخص، لابد من أن تترسخ القناعة في أذهانكم بأن الصراع مع العدو الصهيوني، هو صراع عربي بالدرجة الأولى والأساسية، ما يعني أن بقاء واستمرار الأنظمة العربية على أوضاعها المستسلمة ، أو الانهزامية، العاجزة عن مواجهة الكيان الصهيوني وهزيمته مرهون باستمرار سيطرة الطبقات والشرائح العليا (الاقطاعية والعشائرية) قبل 1948، والكومبرادور والبيروقراطية الانتهازية (العسكرية والمدنية) بعد 1948 وصولاً إلى اللحظة الراهنة من استمرار التخاذل والاستسلام والتطبيع والتبعية لكافة الأنظمة العربية لحساب التحالف الامبريالي الصهيوني ومخططاته الهادفة إلى تصفية قضية شعبنا وحقوقه التاريخية في أرض وطنه فلسطين، وبالتالي لا مناص أمام جبهتنا من استعادة رؤيتها القومية التقدمية والتحامها مع الرؤية الوطنية، إلى جانب تأييدنا لكافة القوى الثورية اليسارية الوطنية والقومية العربية في تفعيل دورها والتوسع في أوساط جماهيرها**

الشعبية، صوب المزيد من توعيتها وتحريضها وتنظيمها، لمراكمة وتفعيل كافة أساليب النضال السياسي التحرري، والاجتماعي الديمقراطي في إطار الصراع الطبقي، لإسقاط أنظمة الاستسلام والعمالة، بما يؤدي إلى استعادة الرؤية والبرامج الوطنية المندمجة بالرؤية القومية التقدمية في كل قطر عربي، على طريق النهوض والبناء الاقتصادي التنموي والاجتماعي والعسكري الذي سيوفر إمكانات ومقومات النضال والصراع العربي ضد الوجود الصهيوني وفي طليعته القوى الثورية الفلسطينية، وتحقيق أهدافنا العظيمة في إزالة الكيان الصهيوني وإقامة دولة فلسطين العربية الديمقراطية في إطار المجتمع العربي الديمقراطي التقدمي الموحد.

إلى اللقاء .. مع ملخص الكتاب الثاني "عواصف الحرب وعواصف السلام" الأسبوع القادم .. مع التقدير.

غازي الصوراني

أكتوبر 2020

# رينيه ديكارت ( 1596 م. _ 1650 م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6739 – 2020 / 11 / 21

فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وفيزيائي وعالم فسيولوجيا؛ كان فيلسوفاً عقلياً وليس تجريبياً، كما كان عبقرياً في الرياضيات، وأهم أعماله أنه وضع أسس الهندسة التحليلية، وهو –كما يقول المفكر الراحل صادق العظم– "أبو الفلسفة الحديثة، بمعنى أنه أول من شيد اونطولوجيا روحية – مادية تصالحية أثرت إشكاليتها الأساسية تأثيراً عميقاً ومستمراً على التيار الرئيسي المهيمن في الفكر الفلسفي الحديث والممتد من ديكارت إلى هيجل على اقل تقدير، فقد حقق ديكارت، للمرة الأولى منذ نهاية العصور الوسطى، توازناً فلسفياً صريحاً ومدعماً بين الروح والمادة بحيث أصبح بالإمكان تفسير جميع الظواهر الطبيعية بصورة آلية ورياضية ودون الرجوع إلى أية قوى خارقة أو علل غائية، ولا شك أن إنجازه هذا كان كسباً مرحلياً عظيماً للعلم والمادية والتقدم"([1]).

في هذا الجانب أشير إلى أن ديكارت جاء في مرحلة انتقالية بين عصرين: الأول: فترة العصور الوسطى التي استبد فيها الفكر الديني ، ثم العصر الثاني: وهو عصر الحداثة أو العقل أو عصر النهضة وما سبقه من أفكار، خاصةً ظهور النزعة الانسانية والفردية، في إطار حركة الاصلاح البروتستانتي التي قادها لوثر، وكالفن، وكل ذلك ترك أثراً واضحاً على فلسفة ديكارت ونزعته الشكيه المعرفية العقلانية، ومن ثم سؤاله عن الحقيقة، وحرصه على البحث عن منهج عقلاني واضح للوصول إلى الحقائق، وكان هذا المنهج موضوع كتابه "مقال في المنهج"، الذي ترك أثراً بالغ الأهمية في عالم الفكر في تلك المرحلة.

أما في كتابه "تأملات في الفلسفة" فقد بدأ بالشك في كل شيء، بما في ذلك حواسه التي يمكن ان تخدع كمثال: انكسار الملعقة حينما تضعها في كأس الماء، ولذلك اعتبر ان الحواس مصدر غير موثوق في المعرفة، وهو أيضاً مصدر قابل للشك، ولما اكتشف

أن وجوده الشخصي كذات مفكره قابلة للشك، فهذا يعني أنه يشك ويفكر وانه موجود، وهنا تيقن ديكارت من وجوده، وقال جملته المشهورة: أنا أشك إذن أنا أفكر، وطالما انني أفكر اذن أنا موجود، هكذا توصل إلى اليقين الأول، وهو الوعي بذاته أو اليقين الذاتي بوجوده.

يقول جون لويس "كان ديكارت أول من طور المنهج العلمي الجديد من ماضيه الأفلاطوني المحدث، وأقام التصور الجديد للكون بوصفه محكوماً بواسطة القوانين الطبيعية، الميكانيكية، وقد تجرد تماماً من الرمزية الأرسطورية والدينية التي حملت الناس فيما مضى إلى البحث عن الكمال الإلهي والقصد الإلهي، دون الوصف المتزن والقانون الرياضي"([2]).

كما كان أيضاً "مؤسس المذهب العقلاني([3])، هذا المذهب الذي يرتكز عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي "الشك الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية" ومن سلطة السلف، الشك الذي يؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية كالحدس_ التحليل_ التركيب"([4]) .

لقد أقام "ديكارت" وفق أسس الشك المنهجي والبداهة العقلية؛ يقينه الأول من مبدأه البسيط الذي عرفناه من خلاله "أنا أفكر.. أنا موجود"، هذا المبدأ الأول هو بداية كل فكر عقلاني وهو ما سنجده مضمراً وصريحاً في الفلسفة العقلانية من ديكارت إلى ماركس، إنه المبدأ الذي وضع الذات والموضوع في علاقة ضرورية عقلية ديالكتيكية، وأسس مبدأ وحدة الفكر والوجود.. لكن "ديكارت" رغم ذلك كله فصل بين العقل والطبيعة بإرجاعها إلى ماهيتين مختلفتين هما: الفكر والامتداد، ولجأ إلى الإرادة الإلهية للربط بينهما.

**الأفكار الأساسية في فلسفة "ديكارت" :**

ترتبط فلسفة "ديكارت" بنظريته في الرياضيات وعلم نشأة الكون([5]) "الكوسموجونيا" والفيزياء؛ وهو أحد مؤسسي الهندسة التحليلية([6])، وقد رغب في أن يبدأ من جديد، ويشيد الفلسفة على أساس جديد ومتين، إلا أن جذوره كانت، في الوقت

ذاته، عميقة في التقليد المدرسي كما ظهر في برهانه على وجود الله من بين أمور أخرى.

لاحظ ديكارت وجود نزاعات لا نهاية لها في الفلسفة، فرأى أن المنهج الوحيد هو منهج الرياضيات الاستنباطي، لذا، اتخذ ديكارت نظام الاستنباط مثاله العلمي الأعلى، وأصبح هذا النظام عامل القرار في فلسفته.

وإذا كان لابد من أن تكون الفلسفة نظاماً استنباطياً، مثل هندسة إقليدس، يجب ان نجد مقدمات (بديهيات) ذات صدق ويقين كاملين، لان قيمة النتائج (النظريات)، في النظام الاستنباطي تكون ضعيفة إذا كانت المقدمات غير يقينية، ونصف صادقة.

ينطلق في فلسفته من أثينية DUALISM الروح والجسد، ويسلم بوجود جوهرين مستقلين هما: مادي وغير مادي، يتمتع الجوهر غير المادي بصفة أساسية هي التفكير، بينما يتميز الجوهر المادي بالامتداد، إنه كما يقول ماركس : يفصل فصلاً تاماً بين فيزيائه وميتافيزيقاه، ففي إطار الفيزياء تُشَكِّل المادة الجوهر والأساس الوحيد للوجود والوعي"([7])، لكن الميتافيزيقا حَدَّت من منهج ديكارت، وكانت من بين أهم الملاحظات السلبية في فلسفته التي باتت في النهاية فلسفة مثالية رغم جوهرها الحداثي التقدمي الجريء.

لقد بدأ "ديكارت" من "التشكيك بيقينية جميع المعارف التي كانت تعتبر حقيقة لا يرقى إليها الشك" إنه ينطلق من الشك المطلق الكلي والراديكالي لكنه لم يكن لا إدرياً AGNOSTIC ولا ريبياً، (إنه ينتقد المعرفة الموجودة بهدف البحث عن معرفة أكثر يقينية)، يدفعه في ذلك الإيمان بوجود مثل هذه المعرفة، فالشك عنده وسيلة لامتحان معارفنا ومنهجاً للوصول إلى اليقين، فمهما اتسعت دائرة الشكوك يبقى هناك في النشاط المعرفي شيء لا يرقى إليه الشك (الشك ذاته)، وفي كل الحالات يبقى وجود الشك ذاته، وبما أنني أشك فإنني أفكر وبما أنني أفكر إذن أنا موجود..([8]).

ولكن إذا كان الشك هو الوسيلة العقلية الوحيدة التي استخدمها "ديكارت" في البرهان على التفكير، فما هي الكيفية التي بدأ بها شكوكه ؟ يجيب "ديكارت" أن من الممكن ألاَ

يكون جسمي موجوداً فمن الجائز أن تكون هناك روح خبيثة أوجدتني على حالة أظن بها أن لي جسماً، بينما لا أملكه في الواقع، ولكني أعلم يقيناً بأنني أنا الذات المفكرة والشاكة لست وهماً بل موجوداً أنا أفكر إذن أنا موجود.

تمثل عبارة أنا أفكر، إذاً أنا موجود عند من يقولها، رؤية لا يمكن أن يرفضها هو أو هي، فهذه رؤية فكرية داخلية لا يمكن رفضها: فالذي يشك لا يستطيع، بوصفه شاكاً، أن يشك (أو ينكر) أنه يشك، وبالتالي أنه موجود، هذا ليس استدلالاً منطقياً (من مقدمة إلى نتيجة)، بل رؤية لا يتمكن الشاك من رفضها.

الغاية من الشك المنهجي ليست تحديد ما هو معقول أو غير معقول الشك فيه، وإنما ما هو ممكن الشك فيه منطقياً([9])، غير ان الشك المنهجي عند ديكارت له افتراضات محددة، الفرد هو الذات المفكرة الوحيدة التي تثير الأسئلة، وليس مثلاً مجموعة من البحاثة تقوم بذلك.

ومنه نستنتج، ومن دون مفاجأة مذهلة، أن الجواب، أي اليقين الذي يقطع الشك، كان عند ديكارت يقين الفرد المفكر، والحاصل، أي النهاية الأكيدة للشك هي بطريقة ما متمثلة في طريقة إثارته السؤال.

ناقش ديكارت أنواعاً مختلفة من المعرفة واختبرها بالشك المنهجي كما يلي"([10]):

1. أول ما ناقش كان التقليد الفلسفي: هل يمكن الشك، من حيث المبدأ، بما قاله الفلاسفة؟ وأجاب ديكارت بنعم، لأن الفلاسفة كانوا ولايزالون على خلافٍ حول نقاط عديدة.
2. ماذا عن حواسنا؟ هل يمكن الشك بها منطقياً؟ "نعم، قال ديكارت، وجرت حجته على النحو الآتي. هناك حقيقة وهي أننا نخضع أحياناً لأوهام وهلوسات. فقد يبدو برج، على سبيل المثال، بأنه مدور، لكن يتبين، فيما بعد، أنه مربع. فلدينا انطباعان حسيان متعارضان عن الشيء ذاته.

هذا المثال يبين أن حواسنا يمكن أن تخطئ، وليس لدينا أي وسيلة أخرى للتحقق من انطباع حسي واحد إلا بواسطة انطباع حسي آخر.

لذلك، يمكن من الوجهة المنطقية الشك بجميع الانطباعات الحسية، والحاصل هو أن حواسنا عاجزة عن أن تقدم لنا مقدمات يقينية بشكل مطلق لنظام فلسفي استنباطي.

3. وكحجة خاصة، ذكر ديكارت أنه لا يملك أي معيار لتحديد ما إذا كان يقظاً أو حالماً، وأنه لذلك ولهذا السبب أيضاً يمكنه أن يشك فيما يبدو بوضوح أنه انطباع حسي يقيني.

كان ديكارت يبحث عن معيار يقين مطلق، وفي الحالتين استنتج أنه عاجز عن إيجاد مثل ذلك المعيار: المعيار الذي لدينا لتحديد ما إذا كان انطباع حسي صحيحاً هو نفسه انطباع حسي آخر، لكن إذا كان واحد من الانطباعات الحسية خاطئاً، فإن المعيار، أي الانطباعات الحسية الأخرى، يمكن أن تكون خاطئة أيضاً.

والمعيار الذي لدينا لتحديد ما إذا كنا في حالة يقظة هو أننا نعتقد أننا في حالة يقظة، ولكن يمكن أن نحلم أيضاً معتقدين أننا في حالة يقظة.

4. وأخيراً، يناقش ديكارت المنطق. ومن جديد، يطبق الشك المنهجي على المعيار. قال: ليس لدينا وسيلة للتحقق من خط برهاني سوى خطوط برهانية أخرى، وإذا كان خط البرهان الأول هو خاطئاً بصورة مبدئية، فيمكن بصورة مبدئية، أيضاً، أن تكون خطوط البرهان الأخرى خاطئة.

**مشكلة المنهج عند ديكارت:**

نستنتج مما سبق أن معيار اليقين عند ديكارت لا يوجد في الممارسة، بل في الوعي الإنساني "الوعي بأنني أفكر.. إذن فأنا موجود" وبالرغم من أهمية هذا المعيار، إلاَ أنه يؤشر على النزعة المثالية عند "ديكارت" التي تتعمق بالمنطلقات الدينية التي وضعها أساساً لمذهبه الفلسفي، فالبرهان على وجود العالم يوجب أولاً البرهان على وجود اللـه، إذ "أن فكرة الله تتميز عنده بأنها وجود كامل لامتناه، فهو العلة الأولى وبما أننا موجودون ومعلولون للعلة الأولى التي هي الله كان الله موجوداً؛ ورغم تأكيده على عدم

ارتباط الفكر بالمدركات الحسية إلاَ أنه قال بوجوب تسلح العقل بالحدس والاستنباط للوصول إلى المعرفة اليقينية، وحدد لذلك منهجاً يستند إلى أربع قواعد([11]) هي:-

- التسليم بيقينية المبادئ التي تبدو للعقل بسيطة واضحة لا تثير يقينيتها أي شك "ادراك الحقائق البديهية_ قاعدة البداهة.
- تقسيم كل مشكلة إلى أجزائها "قاعدة التحليل عبر خبرة الحواس"
- الانتقال المنظم من المعروف والمبرهن عليه إلى المجهول الذي يتطلب البرهان "قاعدة التركيب أو المعرفة التي تُكتَسب عن طريق الحوار مع الآخرين"
- عدم إغفال أي من مراحل البحث المنطقية والإحصاء والاهتمام بقراءة الكتب الجيدة.

وبموجب تفسير ديكارت، فان حل مشكلة الإنسان لا يقف عند حدود تحريره من الخوف ومن أسر القوى الخفية التي كان يتوهم أن الطبيعة مسكونة بها، ومن تبعيته لاصحاب الكرامات الذين يدعون حمايته من خطر تلك القوى، وانما يتعدى ذلك ليشمل فتح الطريق لارتقاء ذلك الإنسان الروحي والبدني على السواء.

ذلك أن الباب الذي فتحه ديكارت لكي يلج منه الإنسان على الطبيعة لاكتشاف قوانينها، والسيطرة عليها، والتحكم بمجرى حوادثها بغية تسخيرها لتحقيق سعادته، انما هو قبل كل شيء المدخل الاساسي الذي لا غنى عنه لكي يكون في مقدور الإنسان السير في طريق الابداع، وهو الشرط الوحيد للتحقق الإنساني.

بيد أننا نقول ان حذر ديكارت الشديد في تفسيره لنظام الطبيعة كان سلاحاً ذا حدين، فبقدر ما أفاد في تحرير الإنسان من قبضة أصحاب الكرامات، ترك الباب مفتوحاً لعودة التفسيرات اللاهوتية لكي تلعب الدور الذي لعبته في السابق من جديد، فحاجة المنهج الاستنباطي إلى اللجوء إلى الله، تركت ثغرات في مذهب ديكارت أمكن النفاذ منها بمنتهى السهولة، وخاصة في مسألة الخلق الحر للعالم الذي قال به ديكارت.

وهذا يعني أن الباب أصبح مفتوحاً لدخول التفسير الغائي، وتفسيرات أخرى اخلاقية، إلى الطبيعة من جديد، وإلى أن يصبح التفسير الآلي مهددا في اكثر من زاوية، وهو ما حدث بالفعل على أيدي من أتوا بعد ديكارت مثل "مالبرانش" وغيره.

ولذلك أتى اسبينوزا ليسد تلك الثغرات، ويوصد الباب في وجه أصحاب التفسير اللاهوتي، ويحول دون ارتماء الإنسان في هاوية التبعية من جديد.

وتعزيزاً منه لآلية ديكارت، قطع اسبينوزا الطريق على أولئك الذين استطاعوا النفاذ إلى مذهب ديكارت انطلاقاً من مقولته القائلة بان الله هو المصدر الأول للحركة([12]).

أخيراً، "لقد كان لأفكار ديكارت العلمية والفلسفية أثرها الكبير على التطور اللاحق للفلسفة، فعلى الرغم من محاولات الفلسفة البورجوازية إبراز الفجوات المثالية في فلسفته، إلا أن الفكر التقدمي رأى في هذا الفيلسوف مفكراً عبقرياً وعالماً مجدداً في ميادين الرياضيات والكون والفيزياء"([13]).

وفاته المأساوية: بعد أن أدى ديكارت فترة تجنيده العسكرية، استقر في هولندا، الدولة الرأسمالية الأولى في عصره، وبسبب آراءه اضطهده اللاهوتيون الهولنديون مما اضطره إلى قبول دعوة ملكة السويد كاترينا التي اقترحت عليه تدريسها في علوم الفلسفة والرياضيات، وعند وصوله فرضت عليه أن يقوم بتدريسها في الخامسه صباحاً من كل يوم (بسبب انشغالها الشديد في القراءة) وقد وافق ديكارت مكرهاً على ذلك، لكنه لم يتحمل الاستمرار، فبسبب البرد الشديد الذي عانى منه في كل صباح أصيب بالتهاب رئوي ومات وعمره 52 عاماً، ولفظ ديكارت نفسه الأخير في 11 فبراير عام 1650.

أهم كتاباته المركزية الكتاب المشهور "مقالة في المنهج" (1637)، و "مبادئ الفلسفة" عام 1644، والكتاب البحثي العالي "تأملات ميتافيزيقية" (1647).

**قالوا عنه([14]):**

- "ديكارت هو الذي نظم الانتفاضة العلمية؛ هو الذي رسم خط الفصل بين العلوم القديمة والحديثة ؛ هو الذي غرس الراية التي انضوى تحت لوائها الطبيعيون ليهاجموا اللاهوتيين؛ هو الذي انتزع صولجان العالم من يدي

الخيال ليضعه بين يدي العقل؛ هو الذي وضع المبدأ الشهر: "لا يجوز للإنسان أن يصدق سوى الأشياء التي يقرها العقل وتؤكدها التجربة"، ذلك المبدأ الذي صعق الخرافة وغير الوجه الخلقي لكوكبنا". (سان – سيمون)

- "ديكارت هو، في الواقع، المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، من حيث أنها تتخذ من الفكر مبدأها، وفِعْل هذا الإنسان في عصره وفي الأزمنة الجديدة لن يكون أبداً مغالي فيه. إنه البطل؛ فقد استعاد الأشياء من البدايات، واهتدى من جديد إلى الأرض الحقيقة الفلسفية، بعد أن خلت عنها ألف سنة ". (هيغل)
- "إن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة يبدأ مع رينيه ديكارت الذي جاء فعله الثوري مطابقاً تماماً لروح أمته: فقد بدأ بتحطيم كل اتصالية بالفلسفة القديمة، وعفا على كل ما فعل قبله في هذا العلم، وشرع بإعادة تحديده بتمامه منذ البداية وكأن أحداً ما تفلسف قبله قط. وقد كانت النتيجة الحتمية لهذه القطيعة التامة أن الفلسفة بدت وكأنها تسقط في طفولة ثانية وتعود إلى حالة القصور التي كانت الفلسفة اليونانية خرجت منها من خطاها الأولى تقريباً. ولكن من المرجح أن العلم أفاد من رجوعه على هذا النحو إلى حالة البراءة ". (شلينغ)
- "ديكارت واحد من اعظم النوابغ الذين أعطتهم فرنسا للإنسانية.. وديكارت لم ينجز فقط كشوفاً علمية عبقرية. بل شرع بالإصلاح الجذري لكل بنيان العلم. وقد فهم أن العلم الحديث هو نفي العلم الكتبي والعديم الفعالية الموروث عن العصر الوسيط، وقد عَبَّر عن هذا النفي على نحو قاطع ومتماسك بانتباذه دفعة واحدة السكولائية وسلطة أرسطو التي كانت هذه تحتج بها، وعلى هذا النحو أنجز العمل النقدي الكبير لعصر النهضة.. بيد أن ما يجعل لعمل ديكارت قيمة كلية شاملة كل الشمول، وما يجعل تاثيره فاصلاً كل الفصل، وما يضفي على نتاجه، بالإضافة إلى عمله الطبيعي الرياضي، طابعاً حياً كل الحيوية، هو أن ديكارت لم يحد نفي السكولائية ومنهج السلطة بمشكلات العلوم الجزئية والخاصة، بل أنكر منهج السلطة والسكولائية في جملتهما،

مُعلناً في مواجهتهما عن حقوق الروح النقدي والعقل، ساعياً إلى أن يستخلص من العلوم الأكثر تطوراً، نظير الرياضيات، منهجاً كلياً". (جورج بوليتزر).

([1]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 –ص 50+51

([2]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973– ص 114

([3]) المذهب العقلاني: تعاليم في نظرية المعرفة، تذهب إلى أنه لا يمكن إستنباط الكلية والضروره – وهما الصفتان الملازمتان المنطقيتان للمعرفة الحقة – من التجربة وتعميمها، إنما يمكن استنباطهما فقط من العقل نفسه: إما من مفاهيم فطرية في العقل (نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت، أو من مفاهيم لا توجد إلا في شكل إستعدادات مسبقة في العقل. المذهب العقلاني قد ظهر كمحاولة لتعليل الخصائص المنطقية للصدق الرياضي والعلم الطبيعي الرياضي. وكان ممثلوه في القرن السابع عشر ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، وفي القرن الثامن عشر كانط وفيخته وشلنغ وهيغل. ويكمن قصور المذهب العقلاني في انكاره للقضية القائلة بأن الكلية والضرورة ظهرتا عن طريق الخبرة. ويضفي المذهب العقلاني صفة المطلق على الطبيعة التي لا تنازع لهاتين الصفتين المنطقيتين، ولا يعترف بجدل إنتقال المعرفة من الكلية والضرورة الأدنى إلى الكلية والضرورة الأعلى والمطلقة، وقد تغلبت على هذا التصور في المذهب العقلاني الفلسفة الماركسية التي تبحث المعرفة في وضعها مع الممارسة. (م. روزنتال و ب. يودين –الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 472+473)

([4]) الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت 1981 – ص 135

([5]) علم نشأة الكون: فرع من فروع علم الفلك يتناول أصل وتطور الاجرام السماوية وأنظمتها. ويمكن للإنسان أن يتحدث نظرياً عن علم نشأة الكون المتعلق بالنجوم، وعلم نشاة الكون المتعلق بالكواكب، بالرغم من أنهما من الناحية العملية مرتبطان ارتباطاً تبادلياً. وتقوم مبادئ علم نشاة الكون على معطيات تزودنا بها الفروع الأخرى لعلم الفلك وتزودنا بها الفيزياء والجيولوجيا والفروع الأخرى للعلم التي تتناول الأرض. وعلم نشاة الكون، شأنه شأن علم الكونيات ، ترتبط للغاية بالفلسفة، وكان ساحة للصراع العنيف بين المادية والمثالية ، بين العلم والدين. (م.روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 311)

([6]) الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت 1981 – ص 209 /210

([7]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعه من الاساتذه السوفيات – ترجمة وتقديم: الدكتور توفيق سلوم– دار الفارابي – الطبعة الأولى 1989– 245.

([8]) المرجع نفسه– ص246.

([9]) اعتبار الفرد المفكر هو نقطة البداية الإبستيمولوجية ميزة تخص الكثير من الفلسفة في الأزمنة الحديثة الأولى بما في ذلك الفلاسفة العقلانيين والفلاسفة التجريبيين، الحسيين. أما الفكرة المفيدة أن المعرفة يمكن أن تكون بينية (Intersubjective) فقد ظهرت على المسرح لأول مرة في مرحلة متأخرة، كما كان عند الفيلسوف البراجماتي بيرس (Peirce) الذي كان مهتماً بتقدم المعرفة العلمية، وفي الوقت ذاته يقول إن الفكرة المفيدة هي المعرفة التي يمكن أن ترتبط مع الأفعال، أي بما نقوم به.

([10]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 411 / 413

([11]) موجز تاريخ الفلسفة – جماعه من الاساتذه السوفيات – ترجمة وتقديم: الدكتور توفيق سلوم– دار الفارابي – الطبعة الأولى 1989– ص 250–251.

([12]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 124

([13]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) –ص252

([14]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 303

# بليز باسكال (1623 - 1662)([1])

الحوار المتمدن–العدد: 6740 – 2020 / 11 / 22

فيلسوف ولاهوتي وفيزيائي وعالم رياضيات فرنسي، قضى معظم حياته مريضاً وتوفى وعمره 39 عاماً، بسبب إصابته بمرض منذ بلوغه سن الثانية عشر، أدى إلى عجزه عن الحركة والسير، وسبب له معاناة هائلة حتى وفاته.

كان والده قاضياً وعالماً بالرياضيات والعلوم وصديقاً لديكارت ، ترك أثراً واضحاً في ابنه باسكال الذي نبغ في الرياضيات واخترع في شبابه أول آلة حاسبة في التاريخ الانساني، كما وضع ما يعرف بـ"مثلث باسكال" وعلم حساب الاحتمالات.

كان باسكال مؤمناً باللاهوت المسيحي، ورث عن والده اموالاً وأملاكاً مكنته من الحياة الراغده، وشجعته على اللهو ولعب القمار ، لكنه ندم على ذلك، وسرعان ما عاد إلى طبيعته الدينية اللاهوتية بحماس شديد ، وابتعد عن العلوم الطبيعية، وتفرغ للكتابه عن اللاهوت وعلومه.

اهم مؤلفاته: كتاب "في النعمة الالهية" وكتاب" التصنيفات حول الوجود الانساني وعلاقته بالدين، وكتاب" الرسائل الريفية" وضعه خصيصاً لمهاجمة اليسوعيين والدفاع عن المسيحية ولاهوتها.

أشهر كتبه هو كتاب "الخواطر أو الافكار" عرض فيه باسكال أفكاره وخواطره الفلسفية التي تنطلق من الدفاع عن الدين المسيحي واللاهوت، وقد كان للمرض أثراً كبيراً في تبلور الأفكار الدينية لديه.

منهجه: ميز باسكال بين نوعين من المعرفة كما يقول يوسف حسين: "المعرفة الشعورية، والمعرفة العقلية، فالمعرفة الشعورية (الوجودانيه) هي التي تضع المبادئ الرئيسية للمعرفة العقلية بما في ذلك المنطق والاستنباط.. إلخ، وبرأيه أن المعرفة الحقيقية هي التي تجمع بين روح الابداع في القلب والوجدان وبين العقل الذي يدقق

فيها ويبلورها.. لكن كافة البراهين عنده هي براهين شعورية أو قلبيه، فهي التي تُكَوِّن المبادئ الأساسية، وعلى هذا الأساس يفصل باسكال بين العلم القائم على عمليات عقلية وبين الايمان القائم بشكل يقيني وشعوري، ذلك ان قضية وجود الله هي قضية رئيسية لا يمكن معرفتها سوى من خلال القلب والشعور وليس العقل، لان الله عنده لا يحتاج إلى براهين علمية لوجوده، بل فقط من خلال الايمان الوجداني العميق به، فبدون هذا الايمان – يقول باسكال– لا معنى لوجود الانسان وقيمته، فالايمان هو المصباح المنير الذي يضئ هذا العالم المرئي.

أما رأي باسكال في الانسان: فيقول "إن الانسان لغز غامض أو مخلوق مخادع، ويحلل عمق الانسان ويعريه من الاخلاق المصطنعة الكاذبة، فكل الناس بطبيعتهم يكرهون بعضهم البعض، والانسان من كثرة شروره أنشأ مفهوم الحب، ووضع القوانين والدساتير الاخلاقية ليسيطر على شروره.. وكل ذلك نوع من الزيف.. وليس لنا إلا الله للخلاص من كل الشرور"([2]).

وهذه الرؤية –كما يضيف يوسف حسين– "تسمى " رهان باسكال حول وجود الله والايمان به"، حيث طرح رهانه هذا بيقين مطلق وبشعور وجداني عميق يجسد الدليل الوحيد عنده لاثبات وجود الله، فالايمان الوجداني بالله، يشكل عند باسكال –كما يقول يوسف حسين– "ربحاً غير محدود في الجنه، وعدم الايمان هو خساره لا محدوده في النار"، لكن السؤال: ما هي طبيعة ذلك الايمان كما سأل بعضهم باسكال؟ هل هو الدين المسيحي وهل هم الكاثوليك أم الارثوذكس او البروتستانت ام المؤمنين بغير هذا الدين المسيحي من المسلمين والبوذيين واليهود وعشرات الأديان الأخرى؟ وهو سؤال مازال محوراً للحديث أو التفكير والاختلاف ما بعد باسكال وإلى يومنا هذا، دون أن نتجاوز أهمية البعد الاخلاقي والخير العام والابتعاد عن الشرور كمبادئ من الضروري التمسك والالتزام بها بغض النظر عن التفاصيل الايمانية أو غير الايمانية الخاصة بهذا الانسان أو ذاك، فهي خصوصية ترتبط بالشخص المعني في اطار قناعاته الذاتية (مؤمناً أو

ملحداً) التي لا يجب أن تتناقض مع مبادئ العدل والفضيله والاخلاق ورفض كل مظاهر الاستغلال والشرور... إلخ"([3]).

([1])يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب– الانترنت.

([2]) المرجع نفسه

([3]) المرجع نفسه.

# باروخ سبينوزا([1]) (1632م. – 1677م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6741 – 2020 / 11 / 23

ولد في مدينة أمستردام في أسرة يهودية كانت قد هربت من محاكم التفتيش البرتغالية، ودرس وهو يافع الفلسفة الحاخامية واللاهوت، غير أن سبينوزا سرعان ما أبان عن تفكير مستقل عززته دراساته للعلم الطبيعي وفلسفة ديكارت.

ينتمي الفيلسوف الهولندي المادي سبينوزا إلى المدرسة العقلانية التقليدية، فقد كان تلميذاً لديكارت (1596 – 1650) تميز بوصفه أحد أهم الفلاسفة العقلانيين، وكانت لسبينوزا الثقة التي لا تتزعزع بقدرة العقل البشري على الوصول إلى رؤية يقينية مطلقة بواسطة البديهيات والاستدلالات الاستنباطية.

فرض سبينوزا نفسه بموهبته وسعة اطلاعه؛ وتشكلت حوله حلقة من الأتباع، كان بها نهم إلى أن تتلقى من فم المعلم فلسفة، وربما ديانة جديدة، "بيد أن مصدر القوت الرئيسي الذي تغذى منه فكره –كما يقول جورج طرابشي– كان، فيما يبدو، النصوص العبرية، وكتابات "جرسونيدس" الذي كان ينتقد المعجزات والنبوءات ويقدم سلفاً العقل على الوحي، وكتابات "ابن عزرا" الذي كان يعتقد بخلود المادة وينكر الخلق من عدم، وكان رؤساء الجالية اليهود ينظرون بعين الاستنكار إلى ذلك التعليم السري وإلى عشرة الفيلسوف التي كانت يعدونها عِشْرَة سوء. وبات سبينوزا موضع مراقبة وتقريع، وأخيراً، في 27 تموز 1656، اتخذ بحقه أقسى تدبير، وهو الحرمان: "ليكن ملعوناً في السماء وعلى الأرض، من فم الله الكلي القدرة بالذات"، ولسوف يحاول رجل متعصب من أبناء دينه أن يقتل الكافر المعلون، لكن سبينوزا "تحاشى الضربة، فما أصابت منه سوى ثوبه". ولسوف يحتفظ طوال حياته بذلك الثوب المخروق"([2]).

"لقد أدى موقفه المستقل والشاك إلى نزاع مع الطائفة اليهودية، وعندما لم تنفع معه الدعوات، ولا التهديدات، فترده عن الهرطقة، انتهى به الأمر إلى الطرد من الطائفة

ملعوناً، وبعد ذلك انسحب سبينوزا ليعيش حياة بسيطة وهادئة، وكان يكسب قوت عيشه عن طريق عمله في صنع العدسات للأدوات البصرية، وهكذا حقق حريته واستقلاله، وفي ما بعد، رفض عرضاً لوظيفة في جامعة كي يتفرغ كلياً لأبحاثه الفلسفية"([3]).

إن الطريق لاكتساب المعرفة –عند سبينوزا– هو بالحدس المباشر. وهذا هو الطريق الوحيد –عنده– الذي يعطينا معرفة واضحة ويقينية، ويؤدي بنا إلى جوهر الأشياء، وهنا نجد وجوه شبه مع نظرة ديكارت إلى الحدس والدليل، يقول: "إذا كان لابد لنا من أن نملك رؤية يقينية، يجب أن يكون هناك طريق هو الرؤية الحدسية المباشرة، كان سبينوزا فيلسوفاً عقلانياً إعْتَقَد أننا نتوصل إلى معرفة جوهر شيء ما بواسطة حدس عقلي"([4]).

"عام 1660 كتب "تاريخ مبادئ الفلسفة الديكارتية" مبرهناً عليها بالطريقة الهندسية و"تأملات ميتافيزيقية"، و"رسالة وجيزة في الله والإنسان وهنائه"، وفي "إصلاح العقل" (ولم يكتمل)، وفي عام 1662 بدأ سبينوزا المسودة الأولى لرسالته في "الأخلاق". وفي عام 1665 كان سبينوزا يوشك أن ينجز كتاب الأخلاق، لكن الفيلسوف توقف بغتة عن تحريره، وبعيد ذلك بوقت وجيز من العام نفسه (1673) تلقى سبينوزا دعوة لتعليم الفلسفة في جامعة هايدلبرغ، فرفضها بتهذيب.

بعد عام 1673 عزف سبينوزا نهائياً عن كل نشاط عام، وانصرف إلى إنجاز كتاب "الأخلاق"، فكان تمامه في عام 1675.

**فلسفته:**

تشكل فلسفة سبينوزا أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر؛ وقد أكد على أن الفلسفة يجب أن تعزز سيطرة الإنسان على الطبيعة.. دحض سبينوزا افتراءات رجال الدين اليهود عن "قدم التوراة" وأصلها الإلهي.. فهي، أي "التوراة" كما يقول ليست وحياً إلهياً بل مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.. وأنها "سمة لكل الأديان".

لقد "دلل سبينوزا على أن الطبيعة ليست بحاجة إلى علة اولى، وانما هي علة ذاتها، وآية ذلك أن العلية لا تنطبق إلا على الاشياء الجزئية، وليس على الجوهر الذي هو

الطبيعة في مجموعها، فالجوهر بالتعريف هو ما يقوم بذاته، وليس بأي شيء آخر غيره، وإن شئت أن تطبق مفهوم العلية عليه، فانك تقول ان الجوهر علة ذاته، أي أن العلية في الجوهر الذي هو مجموع الطبيعة، انما هي علية باطنة، وليست ابدا علة مفروضة عليه من الخارج، والافضل أن نقول إن الطبيعة، التي هي الجوهر، ليس لها في مجموعها علة، لأنها أزلية، ومحال أن نقول انها لم تكن في أي وقت موجودة ثم وجدت"([5]).

وهكذا يكون سبينوزا –كما يقول د.حامد خليل– قد "سار بالنزعة الطبيعية في تفسير الطبيعة إلى نتائجها القصوى، وبلغة مدرسية، ألغى تماماً –ومن الوجهة الانطولوجية– وجود عالمين متميزين ومستقلين عن بعضهما البعض، عالم العقل أو الروح وعالم المادة، وأحل محلهما عالما واحدا أسماه الطبيعة، فأعاد للإنسان ما انتزعته منه التفسيرات اللاهوتية التي نفذت إلى مذهب ديكارت من الثغرات التي اقتضتها أبستمولوجيته المتمثلة في استخدامه للمنهج الاستنباطي العقلي"([6]).

وعلى هذا النحو يكون اسبينوزا قد سار بالنزعة الطبيعية، التي لم يكن ديكارت حاسماً بما فيه الكفاية فيها، إلى نتائجها القصوى، وأرسى القواعد الاساسية لنظام اجتماعي شامل للإنسان وفقاً لها وحدها، أعني أنه ربط كل نشاطات الإنسان وأفعاله الخلقية والاجتماعية والسياسية بقواه الطبيعية وحدها، وأوصد الباب في وجه أية قوة مغايرة له، تسعى إلى أن تنفذ إلى صميم ذلك النظام الصارم.([7])

وحقيقة الأمر أن اسبينوزا كان يرى أن قوانين الطبيعة البشرية ليست قواعد أخلاقية، أو أوامر الهية، وإنما هي قوانين علمية اقتضتها الطبيعة البشرية ذاتها، وأما بالنسبة للإنسان كقوانين الطبيعة بالنسبة إلى الكون، فالإنسان كائن عاقل، وهو حين يسلك بطريقة عقلانية، فانما يفعل ذلك تمشياً مع الطبيعة الخاصة به بوصفه عاقلاً، وحين يتصرف على هذا النحو، فانما يتصرف بوصفه حراً أيضاً، إنه قانون طبيعي ذلك الذي يقول إن الإنسان يفعل ما يعتقد أنه الافضل، ولا يفعل الا على هذا الأساس .

ولا شك أن "هذه النتيجة التي انتهى اليها اسبينوزا، كانت تشكل منعطفاً خطيراً في تاريخ الفكر الاوربي بوجه عام، والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، فهي تنطوي على دعوة صريحة إلى الثورة على كل نظام اجتماعي وسياسي قائم حين يتبدى انه لا يعود يحقق المطلب الإنساني الشامل، وهو أن يعقل الإنسان بحرية، فلما كان الأساس الذي يبرر وجود أي نظام قائم إنما هو تمكين الناس من تنمية عقولهم وقواهم الطبيعية بالدرجة الأولى وليس تحويلهم من كائنات عاقلة إلى مجرد كائنات تتغذى وتتوالد، فإن ذلك النظام يفقد شرعيته حين لا يقوم بهذا الدور، وحينئذ تصبح الثورة ضده أمراً تحتمه قوانين الطبيعة البشرية"([8]).

في كتابه "تحسين العقل" يقول سبينوزا : "ان الخير الأعظم هو معرفة الاتحاد الذي يربط العقل بالطبيعة كلها.. وكلما ازداد العقل علما ازداد فهما لقواه ولنظام الطبيعة وكلما ازداد فهما لقواه ازدادت مقدرته على توجيه نفسه ووضع أحكام لها، وكلما ازداد فهما لنظام الطبيعة ازداد مقدرة وسهولة على تحرير نفسه من الأشياء التي لا فائدة فيها. اذن فالعلم وحده هو القوة والحرية، والسعادة الدائمة الوحيدة هي طلب المعرفة ولذة الفهم"([9]).

**سبينوزا والكتاب المقدس:**

اشتهر الفيلسوف الهولندي سبينوزا بمؤلفه " رسالة في اللاهوت والسياسة "التي نقد فيها أسفار العهد القديم سِفراً سِفراً، نقدا تاريخيا دقيقا. ولم ينقد سبينوزا العهد القديم باعتباره نصا فقط، بل نقده أيضا باعتباره مصدر الديانة اليهودية، فإذا طالعنا رسالته رأيناه يمارس نقدا وثائقيا وتاريخيا للأسفار، ونقدا عقلانيا وفلسفيا للديانة اليهودية نفسها ولكل عناصرها الأساسية: النبوة والشريعة والكهنوت.

كانت رسالة سبينوزا هذه بداية لاتجاه في النقد التاريخي للكتب المقدسة وللأديان بوجه عام، ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه فولتير وهيوم وكانط وهيجل، واليسار الهيجلي من بعده وعلى رأسه فويرباخ.

مارس كل من سبينوزا وهيجل "نقدا فلسفيا لليهودية كان متفقا مع نظرتيهما للدين عامة ومع فلسفتيهما العقلانيتين خاصة، ومع روح عصر التنوير الذي رفض الخرافات والأفكار الميتافيزيقية، وأي نوع من السلطة على العقل، والحقيقة أن كثيرا من النظريات السوسيولوجية حول الدين في القرن العشرين جاءت لتثبت صحة نقدهما للدين وتدعمه بتفسيرات سوسيولوجية للظواهر الدينية ترجعها إلى أصولها الاجتماعية"([10]).

انتقد سبينوزا أخلاق "الكتاب المقدس" انتقاداً مراً، واستنتج مبدأ الحق من القوة، واعتبره مبدأ كل أخلاق، من بين اهم كتبه، كتاب "مقالة في اللاهوت والسياسية"، كان هدف سبينوزا في هذا الكتاب – كما يؤكد بحق هاشم صالح – يكمن في:-

أولا: تفكيك فتاوى اللاهوتيين وأحكامهم المسبقة التي تمنع الناس من ممارسة التفلسف أو التفكير العقلاني بحرية. فهم يقولون بأن الفلسفة ينبغي أن تظل خادمة مطيعة، بل وذليلة، لعلم اللاهوت الذي هو أشرف العلوم وأعلاها، وأما سبينوزا فيقول بأنه يحق للعقل أن يؤكد ذاته ويفكر بحرية بغض النظر عن أي دين كان.

ثانيا: الدفاع عن مشروعية الفلسفة والفكر الحر ضد هجمة الأصوليين الشرسة، صحيح أنه يُعتبر أحد تلامذة الفلسفة الديكارتية، ولكنه تجاوز الأستاذ من حيث أنه طبق في كتابه "مقالة في اللاهوت السياسي" (1670) منهجيته العقلانية على مجال آخر لم يجرؤ الأستاذ على الخوض فيه، يقول مثلاً: "اقتناعي العميق هو أن الكتابات المقدسة (أي التوراة والإنجيل) لا علاقة لها بالفلسفة على الإطلاق. وإنما كل واحد منهما ينحصر في مجاله الخاص بالذات، فالتعاليم التي تخص الروحانيات نستمدها من الكتابات المقدسة فقط وليس من تعاليم النور الطبيعي، أي العقل، وبالتالي فالمعرفة القائمة على الوحي تتمايز كلياً عن المعرفة الطبيعية أو العقلانية سواء فيما يخص موضوعها أم مبادئها الأساسية أم وسائلها ومنهجيتها"([11]).

وفي هذا السياق، أشير إلى أنه حتى لحظة سبينوزا، لم يكن أحد قد تجرأ على تطبيق المنهجية التاريخية واللغوية النقدية على التوراة والإنجيل، ولهذا انفجر كتاب سبينوزا كقنبلة موقوتة في عصره، فقد كان يحمل في طياته شحنة تفكيكية وتحريرية هائلة لا تكاد تصدق.

كان سبينوزا يقول: لو كان جميع الناس عقلانيين، لاختاروا العيش داخل نظام ديمقراطي متسامح وعلماني، ولكن الشعب الذي يسيطر عليه اللاهوتيون لا يمكن أن يكون عقلانيا، ولهذا السبب، ألف الكتاب لكي يثبت للجميع أن هناك تفسيرا آخر ممكناً للدين: هو التفسير العقلاني، وبدونه لا يمكن تشكيل مجتمع ديمقراطي عن طريق لجم العناصر الأصولية اللاعقلانية الهوجاء: أي التي تهيج الشعب عن طريق اللعب على وتر الغرائز التحتية والعصبيات الطائفية والمذهبية.

**العقل والاخلاق عند سبينوزا:**

ان الرجال الحكماء في نظر سبينوزا هم رجال صالحون بفضل عقولهم، رجال يسترشدون العقل في البحث عما ينفعهم ويحبون لأنفسهم ما يحبونه لغيرهم، كما جعل سبينوزا بحثه بان يجعل السعادة هدفاً للأخلاق، ويعرف "سبينوزا" السعادة ببساطة بكونها وجود اللذة وانتفاء الألم، لكنه لا يطالب الإنسان أن يضحي بنفسه من أجل مصلحة الآخرين، انه اكثر لينا وتساهلاً من الطبيعة. والانانية عند سبينوزا نتيجة لازمة للغريزة العليا، وهي غريزة الاحتفاظ بالنفس، يقول: "لا يهمل إنسان شيئاً نافعاً له إلا اذا كان يرجو خيراً اعظم منه"([12]).

لذلك يقول: "يجب على كل انسان ان يحب نفسه، ويبحث عما يفيده، ويسعى إلى كل شيء يؤدي به في الحقيقة إلى حالة أعظم من الكمال، وان كل انسان يجب أن يحاول المحافظة على بقائه كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً".

كما يقول سبينوزا: ان نظام الاخلاق الذي يدعو الناس إلى الضعف ويُعَلِّم الإنسان أن يكون ضعيفاً، هو نظام لا قيمة له وغير جدير بالاهتمام، ذلك ان أساس الفضيلة

عنده ليس الا مجهود الإنسان في الاحتفاظ ببقائه، وسعادة الإنسان تتألف من قوة الإنسان على حماية وجوده.

إن "سبينوزا مثل نيتشه لا يؤمن بالتواضع، فالتواضع في نظره نفاق وتملق من جانب من له غرض، أو خجل ووجل، ومن صفات العبيد، ويدل على الضعف والعجز، بينما جميع الفضائل في نظر سبينوزا متفرعة عن القوة والمقدرة، ويترتب على هذا أن يكون لوم الضمير، أو الندامة، نقصاً وليس فضيلة، والندم والتأسف يضاعف من شقاء الإنسان ويزيد في ضعفه، ولكن سبينوزا لا يسرف في تضييع الوقت في القدح والذم في التواضع مثل نيتشه الفيلسوف الألماني، لأن التواضع أمر نادر بين الناس، وكما يكره سبينوزا التواضع نجده يُكْبِر ويُقَدِّر الإعتدال، ويعترض على الفَخَار أو الكِبَرْ إن لم يكن مقروناً بالعمل، ان الكبرياء او الخيلاء تثير الأذى والضرر، وتبعث القلق والازعاج بين الناس"([13]).

نشير إلى جانب اهتمامه بالفلسفة، كانت الصداقة هي الأساس الرئيسي في دعم حياة سبينوزا، فقد كتب في إحدى رسائله:

من بين كل الأشياء التي فوق طاقتي لا أُقَدِّر شيئاً أكثر من تقديري لأن يكون لي شرف عقد أواصر الصداقة مع أناس يحبون الحقيقة في إخلاص، فإنه من بين الأشياء التي فوق طاقتنا، ليس في العالم شيء يمكن أن نحبه في هدوء إلا مثل هؤلاء الرجال([14]).

**رسالته السياسية:**

سبينوزا هو "أول من وضع نظرية فلسفية في الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، فقد وضع فلسفة سياسية عَبَّرت عن آمال الأحرار والديمقراطيين في هولندا في ذلك الوقت، وأصبحت احدى المنابع الأساسية لجدول الأفكار التي بلغت أوجها في روسو والثورة الفرنسية"([15]).

فالدولة الكاملة عنده "ينبغي ان لاتحد من قوة مواطنيها إلا إذا أدت هذه القوة إلى إلحاق الضرر والاذى بأفراد المجتمع. وينبغي على الدولة ان لا تنزع حرية من مواطنيها

إلا إذا أضافت في مكانها حرية أوسع منها، ليست الغاية الأخيرة من الدولة التسلط على الناس أو كبحهم بالخوف، ولكن الغاية منها ان تحرر كل انسان من الخوف كي يعيش ويعمل في جو تام من الطمأنينة والأمن"([16]).

ان الغاية من الدولة –عند سبينوزا– ليست تحويل الناس إلى وحوش كاسرة والآت صماء، ولكن الغاية منها، تمكين اجسامهم وعقولهم من العمل في أمن واطمئنان، وأن ترشدهم إلى حياة تسودها حرية الفكر والعقل، كيلا يبددوا قواهم في الكراهية والغضب والغدر، ولا يظلم بعضهم بعضا.

وهكذا "فإن غاية الدولة هي الحرية في الحقيقة، وهدفها هو الحرية، لأن عمل الدولة هو ترقية النمو والتطور، والنمو يتوقف على المقدرة وتوفر الحرية، ولكن ماذا يفعل الناس لو كبتت القوانين النمو وخنقت الحرية؟ وماذا يفعل الناس لو اتجهت الدولة إلى ايثار مصلحة الطبقة الحاكمة والتسلط على الشعب والاستغلاله، وسعى الحكام إلى الاستئثار بالمناصب والكراسي وعدم افساح المجال لغيرهم للوصول إلى الحكم؟ ويجيب سبينوزا على هذه الأسئلة "بوجوب اطاعة القوانين حتى ولو كانت جائرة وظالمة ما دامت الحكومة لا تمنع الناس من حرية الكلام والاحتجاج للوصول إلى تغيير الأوضاع بالوسائل السلمية، اذ ان حرية الكلام والاحتجاج والنقد ستؤدي في النهاية إلى تغيير الأوضاع الفاسدة بالوسائل السلمية""([17]).

"وكلما زادت الحكومة في مكافحة حرية الكلام وخنقها، كلما زاد الشعب عنادا في مقاومتها، ولن يتصدى لمقاومة هذه القوانين أصحاب الشره والطمع من رجال المال، بل أولئك الذين تدفعهم ثقافتهم واخلاقهم وفضائلهم إلى اعتناق الحرية، فقد جَبُلَ الناس بوجه عام على الا يطيقوا كبت آرائهم التي يعتقدون بانها حق والا يصبروا على محاربتها واعتبارها جرائم ضد القانون، وعندئذ لا يعتبر الناس ان مقت القوانين والامساك عن مقاومة الحكومة عار وخزي بل شرف عظيم، وينتهي سبينوزا بقوله "فكلما قلت رقابة الدولة على العقل، ازداد المواطن والدولة صلاحاً"، واذا نال الناس هذه الحرية، فلن يضيرهم أي نوع من أنواع الحكومة تتولى امورهم، سواء كانت ديمقراطية أو ارستقراطية

أو ملكية أو غيرها، وهنا سبينوزا يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية"([18])، فالديمقراطية أفضل أنواع الحكومة عند سبينوزا، لان سلطان الحكومة الديمقراطية يمتد إلى أعمال الناس لا إلى عقولهم وتفكيرهم، وبما أن الناس يختلفون في تفكيرهم، فان صوت الأكثرية هو القانون.

لكن سبينوزا "يعيب على الديمقراطية في ميلها إلى وضع طبقة العامة في السلطة، والطريقة الوحيدة لتجنب هذا العجز في الديمقراطية، هو حصر المناصب في الدولة في أصحاب الكفاءات والمؤهلات والخبرة والبراعة، لان الحكمة ليست في كثرة الناس، وقد ينتخب الشعب أكثر الناس بلاهة وبلادة ويضعهم في أعظم مناصب الدولة، لا لشيء الا لمقدرتهم على تملق الشعب ومداهنته، كما ان الجماهير متقلبة في ميولها واهوائها، وهذا التقلب في طبيعة لجماهير يدفع أصحاب الخبرة والمواهب إلى اليأس، لان الجماهير تسوقها العواطف وتحكمها الا هواء لا العقل، وهكذا تصبح الحكومات الديمقراطية في يد المشعوذين والدجالين والمنافقين الذين يسايرون اهواء الشعب، وهذا يؤدي إلى اشمئزاز أصحاب المواهب والقدر والذكاء والابتعاد عن ترشيح انفسهم في انتخابات تضعهم تحت حكم من هم أقل منهم مقدرة وخبرة وذكاء، وسيثور أصحاب المواهب والمقدرة ضد هذا النظام ان عاجلا أو آجلا على الرغم من كونهم أقلية"([19]).

وفي كل الأحوال فإن الحكم الديمقراطي عند سبينوزا هو أرفع أشكال الحكم بشرط أن يكون تنظيم الدولة موجهاً لخدمة مصالح كل الناس، ويؤكد أن المشاركة في السلطة العليا حق من حقوق المواطن الأساسية، وليست منَة من الحاكم؛ والحكم الفاضل في رأيه هو الذي يشعر فيه الناس أنهم هم الذين يُسَيِّرونَ أمور الدولة وأنهم يعيشون وفقاً لإرادتهم الخالصة وفق عقلهم وتفكيرهم الخالص.

**تأثير سبينوزا:**

لم يحاول سبينوزا –كما يقول ديورانت– "ان يضع مذهباً، ولم يضع مذهباً، ومع ذلك فقد نَفَذَتْ أفكاره إلى الفلسفة من بعده، ويقول لنا "ليسينج" ان الناس كانوا يتحدثون عن سبينوزا باحتقار وكأنه كلب ميت، ولكن ليسينج هو الذي أعاد له شهرته وذكره.

من ناحية ثانية، إهتم جوته بسبينوزا، الذي قال بعد قراءة كتاب (الاخلاق) لأول مرة، "انه الفلسفة التي تاقت لها روحه، والتي طغت بعد ذلك على شعره ونثره، وأثَّرَتْ على تفكيره ومجرى حياته"، "وبدمج فلسفة سبينوزا مع فلسفة "كانط" عن المعرفة والمنطق توصل فخته وشلنج وهيجل إلى وحدة الوجود كما رآها كل واحد منهما، كما تاثر به شوبنهور ونيتشه وبرجسون.

لكن هيجل، اعترض على فلسفة سبينوزا –حسب ديورانت– وقال عنها "بانها جافة ولا حياة فيها، ولكنه اعترف بأمانة بأن من يريد ان يكون فيلسوفاً ينبغي ان يقرأ سبينوزا أولاً، كما ارتفع تأثير سبينوزا في إنجلترا اثناء الثورة، وفي القرن الثاني بعد وفاة سبينوزا جُمِعَتْ التبرعات لإقامة تمثال له في لاهاي، وانهالت هذه التبرعات من كل حدب من العالم المثقف، وعند إزاحة الستار عن تمثاله في عام 1882 القى "ارنيست رينان" كلمة اختتمها بقوله (ويل لمن يمر أمام هذا التمثال، ويوجه إهانة أو لعنة لهذا السيد والفيلسوف المفكر، لأنه سيعاقب بخسته كما تعاقب جميع النفوس الخسيسة العاجزة عن تصور الله"([20]).

**عزلة سبينوزا:**

لقد قابل سبينوزا الحرمان من الكنيس بشجاعة هادئة، قائلاً: "لم يرغمني على شيء ولم يَحُلْ بيني وبين شيء أعمله، ولم يحاول سبينوزا اعتناق مذهب ديني آخر، وعاش حياته وحيداً، وطرده والده الذي كان يتوقع بروز ابنه وتفوقه في العلوم العبرانية، وتجنبه اصدقاؤه، وبالتالي –يستطرد ديورانت– قائلاً: "لا غرابة ان لا نجد فيه ميلاً للمرح والفكاهة عندما يتذكر من وقت لآخر بمرارة والم حماة هؤلاء الذين يريدون البحث عن أسباب المعجزات، وفَهْمْ ظواهر الطبيعة كالفلاسفة، والذين لا يكتفون بالتحديق فيها في دهشة كما يفعل الاغبياء، سرعان ما نعتبرهم ملاحدة كفرة، بينما تَرْفَعْ عامة الشعب أولئك الذين يتصدون للفلسفة، وتعتقد فيهم العلم والقدرة على تفسير أسباب الطبيعة والالهة، لان الذين يتربصون بالفلسفة ورجالها يعلمون بأن اظهار الحقيقة وتبديد الجهالة،

سيؤدي إلى إزالة الغشاوة عن قلوب الناس وعقولهم لاجل الجهل هو وسيلتهم الوحيدة للاحتفاظ بسلطتهم ونفوذهم"([21]).

**صور من معاناة سبينوزا:**

بينما كان سبينوزا يسير ذات ليلة في احد الشوارع، "هاجمه وغد متدين يريد اثبات تدينه بالقتل والجريمة، وطعنه في خنجر، واستدار سبينوزا بسرعة واسرع في الهرب، والدم يجري من جرح صغير في رقبته، وانتهى بعد هذا الحادث إلى الاعتقاد بالخطر، واستأجر غرفة هادئة في شارع بعيد عن أمستردام، ومن المحتمل أن يكون الان قد استبدل اسمه من باروخ إلى بندكت، وكانت العائلة التي سكن معها تدين بمذهب مسيحي وبها استعداد لتفهم الهرطقة، وكانوا يرحبون به، ويسرون بمجلسه عندما كان يسهر معهم من وقت لآخر، يدخن غليونه، ويفرج عما في صدورهم من كبت وتوتر بحديثه، وكان يكسب قوته في بادئ الأمر من تعليم الأطفال في مدرسة في فان اندي، وبعدئذ اشتغل في صقل العدسات البلورية، وبعد خمس سنوات انتقل صاحب المنزل الذي كان يسكن فيه إلى رينسبرج قرب ليدن، وانتقل سبينوزا معه. ولا يزال هذا البيت قائماً حتى يومنا هذا، ويحمل الشارع الذي يقع فيه هذا البيت اسم الفيلسوف سبينوزا. لقد كانت هذه السنوات سنوات عيش بسيط، وفكر عظيم، وكثيراً ما كان يبقى في غرفته مدة يومين أو ثلاثة لا يرى فيها احد، يتناول طعامه البسيط الذي يعده له أهل البيت. ولم يدر عليه عمله في صقل العدسات البلورية سوى الكفاف"([22]).

خلال "هذه السنوات الخمس التي عاش فيها سبينوزا في رينسبرج كتب فيها رسالته الصغيرة في تحسين العقل، وكتاباً اسمه "الاخلاق مؤيدة بالدليل الهندسي" الذي فرغ من كتابته في عام 1665، ولم يحاول نشره طيلة عشر سنوات، ولكنه عدل عن نشره، فقد سرت في البلد إشاعة على انه سينشر كتاباً يقيم فيه الدليل على عدم وجود الله، كما يقول في رسالة له لصديقه أولدنبرج، ثم يقول، من المؤسف ان عددا كبيراً من الناس قد صدقوا هذه الاشاعة، واستغل بعض رجال الدين هذه الفرصة لتقديم شكوى ضدي للامير والقضاة، وعندما تلقيت إشارة من بعض الأصدقاء حول ما يبيت لي من شرور وأن

رجال الدين يتربصون في كل مكان للايقاع بي، قررت ارجاء نشر الكتاب إلى وقت آخر"([23]).

"ولم ينشر كتاب الاخلاق إلا بعد موت سبينوزا وذلك في عام 1677 مع رسالة صغيرة عن السياسة لم يفرغ الفيلسوف من كتابتها بعد، أما الكتب الوحيدة التي نشرها سبينوزا في حياته فهي "مبادئ الفلسفة الديكارتية" و"رسالة في الدين والدولة" وقد ظهرت في وقت واحد في عام 1670 ووضعت فوراً في القائمة السوداء، أو قائمة الكتب التي ينبغي "تطهيرها" وحظرت الحكومة بيعها، وكان هذا دافعاً على انتشارها تحت عناوين مختلفة لتضليل الرقابة، فقد نشرت تحت عنوان رسالة طبية، وأخرى تحت عنوان قصة تاريخية"([24]).

**موته:**

جاء فصل النهاية في حياته في عام 1677، انه الان في الرابعة والأربعين من عمره، ولكن اصدقاءه شعروا بأن سنواته أصبحت محدودة. لقد ورث مرض السل عن والديه، ونخر المرض رئتيه عاماً بعد عام.

"لقد أعد نفسه لهذه النهاية المبكرة، ولم يَخَفْ إلا على كتابه الذي لم يجرؤ على نشره في حياته لئلا يضيع أو يتلف بعد موته، لقد وضع كتابه هذا (الاخلاق) في درج مكتب صغير وأقفل عليه، وأعطى المفتاح لصاحب المنزل، وطلب منه أن يرسل المكتب والمفتاح إلى الناشر في أمستردام بعد موته، وفي يوم الأحد في العشرين من فبراير 1677، خرجت الأسرة التي كان يعيش معها إلى الكنيسة، بعد ان أكد لها بأنه لا يحس بشدة المرض، وبقي الطبيب "ماير" وحده معه، وعندما عادت العائلة وجدت الفيلسوف مسجي بين ذراعي الطبيب وقد فارقته الحياة، وبكاه الكثيرون، كما أحبه البسطاء لرقته، وأحبه العلماء لحكمته، وانضم الفلاسفة والقضاة إلى الشعب وساروا وراءه إلى مقره الأخير، واجتمع حول قبره رجال من كل مذهب ومن كل دين"([25]).

**قالوا عنه([26]):**

- "سبينوزا نقطة فاصلة في الفلسفة الحديثة. والإحراج هو : إما سبينوزا أو لا فلسفة.. ومتى يبدأ المرء بالتفلسف، فلا بد له أولاً أن يكون سبينوزياً". (هيغل)
- "السبينوزية هي بالفعل، المذهب الذي يضع الفكر في سلام وفي سكون تام، وهي في نتائجها الأخيرة المذهب المكتمل للتقوية النظرية والعملية. ووسط العواصف التي يثيرها قلق الفكر وحركته الدائمة، يمكن للمرء أن يجد مثل تلك السكينة عديمة النفع.. ولهذا فإن السبينوزية، على الرغم من الهجمات العديدة والدحوض الكثيرة، لم تمس قط جزءاً من الماضي، ولم تُغْلَبْ قط غُلباً حقيقياً إلى يومنا هذا. وإذا لم يغرق المرء في لجتها، ولو لمرة واحدة في حياته، فإنه لن يقيض له أبداً أن يأمل بالوصول إلى الحق وإلى الكمال في الفلسفة". (شلينغ).
- "إن المادية الحديثة لهي في الحق سبينوزية واعية بقدر أو بآخر، أقول ذلك لأن هناك ماديين لا يعون صلة قرباهم بسبينوزا". (بليخانوف)

([1]) اسبينوزا اسم عبري معناه المبارك.

([2]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– ص359

([3]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 124

([4]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص 436–437

([5]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 124

([6]) المرجع نفسه –ص 126

([7]) المرجع نفسه –ص 137

([8]) المرجع نفسه –ص 140

([9]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص209–210

([10]) أشرف حسن منصور – نقد هيجل لليهوية ودلالاته السوسيولوجية – الحوار المتمدن – 2007/1/4 .

([11]) د. هاشم صالح – سبينوزا بين الدين والفلسفة – الانترنت – موقع: هوامش – 5 ابريل 2017.

([12]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره– قصة الفلسفة – ص227

([13]) المرجع نفسه – ص228

([14])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر لويس الرابع عشر" (34/33) –ص 109

([15]) أشرف حسن منصور – مرجع سبق ذكره – الفلسفة الحديثة – الحوار المتمدن.

([16]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص240

([17])المرجع نفسه– ص241

([18])المرجع نفسه– ص242

([19])المرجع نفسه– ص244

([20])المرجع نفسه– ص246–247

([21])المرجع نفسه– ص194

([22])المرجع نفسه– ص195 / 196

([23])المرجع نفسه– ص197

([24]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص198

([25])المرجع نفسه– ص202

([26]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– ص361

# كتاب : عواصف الحرب وعواصف السلام [1]

للإعلامي الكبير الراحل أ. محمد حسنين هيكل – عرض وتلخيص غازي الصوراني

الحوار المتمدن–العدد: 6741 – 2020 / 11 / 23

**الأصدقاء والرفاق الأعزاء:**

**استكمالاً للجزئين الأول والثالث من كتابي محمد حسنين هيكل، ننشر الجزء الثاني من تلك السلسلة المعنونة بـ: "المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل: عواصف الحرب وعواصف السلام"، حيث يضعنا في هذا الجزء أمام الوضع الذي كانت عليه فلسطين ما قبل عام 1948 (النكبة)، خاصة لجهة مقارنة الوجود اليهودي فيها قبل هذا التاريخ، كما نسبة حوزتهم على الأرض، مقارنة بأعداد وحوزة السكان العرب الفلسطينيين. ثم يلقي الضوء بشكل رئيسي على واقع مصر بعد الهزيمة/ النكبة، وكيف استطاع الضباط الأحرار بقيادة الزعيم جمال عبد الناصر أن يصلوا إلى الحكم ويدشنوا ثورة 23 يوليو بمختلف أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والدور المحوري الذي لعبته "مصر عبد الناصر" في الصراع مع العدو الصهيوني، وصولاً لهزيمة 5 حزيران/ يونيو 1967، وما ترتب عليها من نتائج عسكرية وسياسية، إلى أن يصل بنا إلى مرحلة السادات، كيف بدأ بتسويغ خطوته لإقامة تسوية مع "إسرائيل" من بوابة قوله: "لقد جربنا كل الخيارات، وآن أن نجرب خيار السلام"، حيث جرى تطويع الفكر العربي تمهيدًا لهذه التسوية التي جرت في كامب ديفيد، وكما يقول "هيكل": لم يكن مهمًا أن يجيء السلام، وإنما كان الأهم أن تتهاوى بعض القيود التي كانت تفرضها "المقدسات: المحرمات".**

**غازي الصوراني**

**اكتوبر 2020**

# عواصف الحرب وعواصف السلام

عندما عادت الجيوش العربية إلى أوطانها تداوى جراحها، وتداري انكشافها، وتجتر مشاعرها بالمرارة والإحباط كانت الأوطان في حال أشد سوءاً من حال الجيوش.

عندما بدأت أولى محاولات الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين بفضل سياسات "بالمرستون" و"دزرائيلي"، وبأموال "روتشيلد" و"مونتفيوري"، كان عدد اليهود في فلسطين ثمانية آلاف لا يملكون أكثر من خمسة آلاف فدان.

وعندما نشر "هيرتزل" كتابه عن الدولة اليهودية في فلسطين سنة 1896 كان عدد اليهود فيها لا يزيد عن 25 ألفاً يملكون 2% من الأراضي المزروعة في فلسطين، وكان العرب 800 ألف ولديهم 98% من الأراضي.

وعندما صدر وعد بلفور يتعهد بإقامة دولة يهودية في فلسطين سنة 1917، كان عدد اليهود فيها لا يزيد عن 48 ألفاً يملكون 3.5% من الأراضي المزروعة في فلسطين، وكان العرب 920 ألفاً يملكون 96.5% من الأراضي.

ويوم صدر قرار التقسيم عن الجمعية العامة للأمم المتحدة كان عدد اليهود في فلسطين حوالي ثلاثمائة ألف، وملكيتهم من الأراضي لا تزيد عن 6% في مقابل مليون ومائة ألف عربي يملكون 94% من أرضها.

ويوم أعلن عن قيام الدولة اليهودية في فلسطين كان عدد اليهود فيها لا يزيد مطلقاً عن أربعمائة ألف، وملكيتهم من الأراضي لا تزيد عن 7% في مقابل مليون ومائة وخمسين ألف عربي يملكون 93% من الأراضي.

فهل كان مقدور أي عربي أن يقبل بالتقسيم أو بإعلان قيام دولة إسرائيلية؟

وبرغم ذلك فلا يستطيع أحد أن يدير ظهره إلى شاهدين:

وأولهما– أن العرب في واقع الأمر قبلوا بالتقسيم مبكرا، وحتى من قبل أن تقترب الجيوش من الخطوط .

وثانيهما– أن الوكالة اليهودية عرفت ذلك من كل طريق، لكنها رفضت أن تعترف به، لأن اعترافها به يتعارض مع نيات مضمرة، وإن كانت معروفة!

يضاف إلى ذلك أن الزعماء اليهود في فلسطين، و"هيرتزل" أولهم، أدركوا من أول لحظة أن المحظور الذي يجب توقيه من جانبهم هو التفاوض مع الفلسطينيين ، لأن التفاوض معهم يعني الاعتراف بوجود شعب فلسطيني، ويعني التسليم بأن مقولة "إنها أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" هي مقولة غير صحيحة، وذلك يهدم الفكرة الصهيونية من أساسها.

وهكذا فإن الحركة اليهودية الصهيونية كانت أول من قرر والتزم بأنه لا اعترف ولا تفاوض ولا سلم مع الفلسطينيين، وكان التعامل مع الفلسطيني بالطرد أو القتل أو الاقتلاع، لأن ذلك هو الطريق العملي والسهل.

وقد حاولت الوكالة اليهودية والدولة اليهودية بعدها أن تتفاوضا على أساس الأمر الواقع بعد الحرب، وعند خطوط تتجاوز حدود التقسيم بكثير. وحتى عندما فعلتا ذلك فقد أرادتا أن تتفاوضا مع أي طرف إلا مع الفلسطينيين. فجرى التفاوض مثلاً مع الملك "عبد الله" ملك الأردن، ولم تكن المحاولة مفاوضات بالمعنى المتعارف عليه، والحقيقة أنه يصعب أن يكون هناك تفاوض بين الخيمة والدبابة.

وفي كل الأحوال فإن الاتصالات مع الملك "عبد الله" لم تكن عملية سياسية، وإنما كانت عملية توزيع ثروة في حياة صاحبها وفي غيبته.

وتمسكت مصر بأرض منطقة النقب حتى لا تنعزل بالكامل عن دورها ومستقبلها، ولكن إسرائيل كانت مصممة على إخراجها منه، وكانت أكثر من مصممة على الوصول إلى إيلات لإكمال حجز مصر عن سوريا، وتطل على البحر الأحمر كما أطلت على البحر الأبيض قبله.

المنطق الذي قدم به "إيبان" نصيحته لـ"بن جوريون":

"لا داعي لأن نتفاوض مع العرب لسنوات. إذا تفاوضنا الآن فسوف تكون لهم طلبات في حقوق الأرض وحقوق الناس– بما فيها حق عودة اللاجئين – وهي طلبات ليس في وسع إسرائيل أن تقبلها".

كان هناك سبب آخر لم يقله "أبا إيبان" ، وهو أن أي تفاوض مع العرب الآن، وأي مطالبة باعترافهم، سوف يؤديان إلى رسم لحدود دولة إسرائيل، فيما هي الآن مشروع قابل للتوسع لا يمسك به قيد، ومن الواضح أن القيادة الإسرائيلية في ذلك الوقت توصلت إلى سياسة رسمتها لنفسها والتزمت ببنودها ولم تخرج عنها أبداً:

1. سوف تظل تطلب الاعتراف والتفاوض وبقصد السلام.
2. لكنه إذا تم لها ذلك فسوف تضع شروطاً تجعل السلام مستحيلاً.

كان "دافيد بن جوريون" يبدى خشيته من أن يظهر بين العرب "شخص يماثل شخصية "كمال أتاتورك" ليعيد إلى العرب ثقتهم بأنفسهم، ويقودهم على طريق التقدم والبناء في مجالات الصناعة الكبيرة والزراعة الحديثة، والنهوض الفكري والاجتماعي. وكان ذلك أكبر خطر على إسرائيل!".

ورغم اغتيال الملك "عبد الله" سنة 1951 فإن الاتصالات مع إسرائيل مضت بعده، وإن قل مستواها وزاد التكتم على تفاصيلها.

وكانت سوريا قد بدأت قناة اتصال مع إسرائيل من خلال اجتماعات لجنة الهدنة بعد رفع مستوى التمثيل فيها بعد انقلاب "حسني الزعيم"، واستمرت هذه القناة تعمل حتى وقع انقلاب "أديب الشيشكلي" . ومرة أخرى كان الاتصال تحت مظلة لجنة الهدنة، وارتفع مستوى التمثيل فيها أكثر، وتحول الاتصال إلى جلسات منظمة بين الجنرال "موشي ديان" رئيس أركان حرب الجيش الاسرائيلي وبين العقيد "غسان جديد"، وتحفل الوثائق الإسرائيلية والأمريكية في هذا الوقت بتفاصيل عن اتفاقيات محدودة، بينها بالذات اتفاق على اقتسام المنطقة المجردة من السلاح في منطقة "الحوله".

وكان لبنان مفتوحاً لاتصالات على مستويات متعددة وأحياناً متنافسة. بل وكانت السعودية على اتصال غير مباشر ومباشر بشكل ما، وأكثر من ذلك فإن مدير التخطيط

في وزارة الخارجية الإسرائيلية "شيلواح" حضر اجتماعاً في جدة مع الأمير "فيصل" وزير الخارجية.

ولم يكن الحال مع مصر مختلفاً، قبل حرب 1948 كانت هناك اتصالات مع القصر ومع رؤساء الوزارات والأحزاب مع الوكالة اليهودية ممثلة بـ"إلياهو ساسون" بالدرجة الأولى، وأقطاب الجالية اليهودية في مصر.

وبعد الحرب كانت هناك فرص متعددة للاتصال، في باريس أثناء الدورة الاستثنائية لمجلس الأمن، ثم في لوزان أثناء انعقاد اجتماعات لجنة التوفيق، ثم في نيويورك تحت غطاء اجتماعات الأمم المتحدة.

وحتى قبل قيام الثورة بأيام فإن "ساسون" وربما غيره من المندوبين الإسرائيليين التقوا في أوروبا باكثر من واحد من الساسة الوفديين، والمؤكد أن اجتماعاً عقد في منتصف شهر يوليو بين "ساسون" وبين الأستاذ "محمود أبو الفتح" صاحب جريدة "المصري" في ذلك الوقت، وهو إلى جانب ذلك صديق مقرب من زعماء الوفد.

وطوال شهر أغسطس 1952 كانت إسرائيل لا تكاد ترفع نظرها عن القاهرة، وحين أشار اللواء "محمد نجيب" في واحد من الأحاديث الصحفية التي أدلى بها بعد الثورة إلى انتقاداته للطريقة التي اتخذت بها مصر قرار الاشتراك في حرب سنة 1948 وقف "دافيد بن جوريون" رئيس وزراء إسرائيل في اليوم التالي (18 أغسطس) أمام الكنيست ليقول مرة أخرى:

"إننا مع اللواء نجيب نرى أن اشتراك مصر في غزو إسرائيل في مايو 1948 كان عملاً من أعمال الحماقة ارتكبه حكام مصر في ذلك الوقت، ونحن نأمل أن تقوم مصر بانتقال مستنير من عصر إلى عصر آخر".

وفي يوم 17 سبتمبر 1952 بعث السفير الأمريكي في إسرائيل "ديفيز" ببرقية إلى وزير خارجيته "وثيقة رقم 1752 – 9 / 320) قال فيها:

"أخبرني وزير الخارجية شاريت بعد ظهر اليوم أن مستشار سفارتهم في باريس قد أبرق إليهم بأنه تلقى ما يمكن أن يعتبره دعوة للقاء من مندوبين عن النظام الجديد في

مصر، فقد أخبره رجل يزعم أنه ممثل شخصي للواء نجيب بانه يحمل رسالة منه مؤداها أن نظامه لا يضمر أية نيات عدوانية لإسرائيل.

وقد قال هذا الشخص للمستشار الإسرائيلي إن نجيب مشغول الآن في التحضير للمفاوضات مع البريطانيين، ومع ذلك فإنه سوف ينتهز أي فرصة ملائمة ليبحث مع الإسرائيليين أموراً معينة".

كان بين أعضاء مجلس العموم الذين جاءوا في ذلك الوقت نوفمبر 1952 النائب العمالي الشهير "ريتشارد كروسمان"، وكان أول ما طلبه "كروسمان" في القاهرة موعداً مع "جمال عبد الناصر".

قال "كروسمان": إنني أحمل معي رسالة إليك ، من "دافيد بن جوريون" رئيس وزراء إسرائيل.

واصل كلامه قائلاً : "إن دافيد بن جوريون حملني تحياته إليك ورسالة منه بأن سلاماً مع إسرائيل هو وحده الذي يعطيك الفرصة لكي تقدم لبلادك ما تتمنى أن تقدمه".

وتجنب "جمال عبد الناصر" أن يدخل في مناقشة حول هذا الموضوع، وآثر بدلاً من ذلك أن يتحدث عن ضرورات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وقال إن "كل ركن في مصر يطالب الثورة بأن تهتم به، وسبيلها إلى ذلك هو رفع مستوى الإنتاج والخدمات".

ولم يصل "كروسمان" إلى نتيجة يطمئن إليها، وراى أن يسافر من القاهرة إلى قبرص، ثم من قبرص إلى إسرائيل ليطلع "بن جوريون" على فحوى حديثه مع "عبدالناصر" ، ثم عاد بعد أسبوعين إلى القاهرة وطلب مقابلة "جمال عبد الناصر"، ورأى "جمال عبد الناصر" أن يفوض الدكتور "محمود فوزي" لمقابلته.

وكان اهم ما قاله "كروسمان" للدكتور "فوزي" هو إنه عندما التقى "بن جوريون" نقل إليه تفاصيل جلسته مع "جمال عبد الناصر" بما فيها اهتمامه بأوضاع مصر الداخلية.

وقال "كروسمان" إن دافيد بن جوريون قال له بعد أن أصغى إلى تقريره من القاهرة دون أي مقاطعة: "ديك (الاسم المختصر لريتشارد)، هذا أسوأ ما سمعته"، ثم واصل كلامه : "إنني لا أريد رجلاً في القاهرة يهتم بالتنمية قبل أن يعقد صلحاً مع إسرائيل".

لم يكن الوسيط الثاني مع "جمال عبد الناصر" مكلفاً من "بن جوريون" بمهمة مثل نواب حزب العمال البريطاني ، وإنما كان ذلك الوسيط متطوعاً، تصور أن واجبه يفرض عليه أن يسعى بوساطة بين مصر وإسرائيل، وكان هذا الرجل هو أشهر يهودي في القرن العشرين، وهو العالم العظيم "ألبرت آينشتين".

كان "محمد حسنين هيكل" في رحلة إلى واشنطن (أواخر 1952 وأوائل 1953)، وعاد منها إلى نيويورك حيث التقى بأستاذ وصديق قديم هو الدكتور "محمود عزمي" الذي كان نائباً لرئيس الوفد المصري في الأمم المتحدة.

كان "هيكل" يتصور أن لقاءه مع "آينشتين" سوف يتيح له الفرصة أن يسأل "آينشتين" عن منجزاته العلمية في مجال الطبيعة، وعن تجربته الإنسانية، وعن رؤيته لاحتمالات حرب نووية.

لكنه عندما تمت المقابلة لم ياخذ العلم ونظرية النسبية والأسلحة النووية أكثر من ربع ساعة، ثم إذا بـ"آنشتين" يفتح حديث السياسة.

وبدأ "آينشتين" بالقول "إنه فهم مما نشر أن ضيفه يعرف "الجنرال" نجيب، كما أنه صديق لكولونيل شاب –يبدو أنه القوة الحقيقية في الثورة.

ثم تساءل "آينشتين": "ماذا يريد صديقك من قومى؟ " وتطلع إليه زائره مستفسراً، وواصل "آينشتين" كلامه قائلاً: "أنا أقصد اليهود .. أمريكا بلدى واليهود قومي"، ومضى "آينشتين" يشرح فحوى رسالة يريد نقلها إلى "جمال عبد الناصر":

- هو أولاً (ألبرت آينشتين) كيهودى يعرف مأساة اليهود لأنه عاشها بنفسه في ألمانيا النازية.
- وهو بضميره لم يكن متحمساً لقيام دولة لليهود لا في فلسطين ولا في غيرها، فاليهود شعب عالمي، وكان الأفضل أن يظلوا كذلك.

- وهو بصراحة يخشى على اليهود من حُمَّى الوطنية، وهم لم يعرفوها في تاريخهم، وفي رأيه أن اليهودية قيمة إنسانية أكبر من أي دولة، وهو بنفسه ذهب مرة إلى فلسطين سنة 1943 ونصح زعماء الوكالة اليهودية الذين قابلهم هناك أن يمدوا يدهم إلى عرب فلسطين وأن يتصالحوا معهم، وما زال هذا رأيه.
- لكنه، وقد قامت لليهود دولة في إسرائيل – يشعر بنوع من العاطفة تربطه بهذه الدولة وتفرض عليه الاهتمام بمصيرها، وهو لا يريدها أن تتحول بفعل الحصار – حتى وإن كانت مسئولة عنه – إلى مجتمع حامية عسكرية لأن ذلك معاد للروح اليهودية.
- وأكثر من ذلك، فلقد دعى قبل أيام بواسطة "بن جوريون" ليكون رئيساً لجمهورية إسرائيل بعد أن توفى رئيسها الأول "حاييم وايزمان" واعتذر عن هذا العرض لأن ذلك خارج شواغله واستعداده، لكنه أحس في الوقت الذي اعتذر فيه عن عدم رئاسة إسرائيل أن واجبه يدعوه إلى أن يفعل من أجلها شيئاً.
- وعندما عرف من الصحف، وبوسائل أخرى، أن في الولايات المتحدة الآن زائراً يعرف قادة الثورة المصرية وتربطه صداقة وثيقة مع الرجل الأول بينهم، فقد خطر له على الفور أن يبعث برسالة إلى هذا الرجل مؤداها أن "سلاماً بين مصر وإسرائيل هو ضرورة حضارية وأخلاقية وسياسية أيضاً".
- وهو لا يريد أن يدخل في تفاصيل عملية، ويفضل أن يقوم بها غيره، لكنه يريد أن يطمئن أولا إلى .. أنهم في "القاهرة" مستعدون لذلك.
- وإنه ينتظر رداً على سؤاله عن استعداد القاهرة، ثم هل في الإمكان أن يعود إليه زائره برد؟ – أو هل يمكن للقاهرة أن تحدد له شخصا يتصل به لإتمام الترتيبات العملية للمسعى الذي بدأه؟

هذه المحاولة من جانب "آينشتين" لم تصل لنتيجة، فلم يكن "جمال عبد الناصر" عندما سمع بالتفاصيل مستعداً لتبادل الرسائل، مع أن "آينشتين" لا يزال ينتظر رداً، وحاول استعجاله .

وعندما نشرت الصحافة العالمية أن "جواهر لال نهرو" رئيس وزراء الهند سيقوم بزيارة إلى مصر، طلب "آينشتين" من صديق مشترك بينه وبين "نهرو"، وهو الفيلسوف البريطاني الكبير "برتراند راسل"، أن يحصل له من "نهرو" على رد من "جمال عبد الناصر" يجيب على سؤال سبق أن بعث به إليه.

وبالفعل، فإن "نهرو" فاتح "جمال عبد الناصر" في الموضوع، وكان رد "جمال عبد الناصر" أنه عرف بالتفاصيل، وطلب عدم إرسال رد إلى "آينشتين" – لكنه من ناحية أخرى، ومراعاة لمكانة العالم الكبير، طلب إبلاغ الدكتور "محمود عزمي" في نيويورك أن يتصل بـ"آينشتين" ويبلغه برد عام مفاده أن أفكاره سوف توضع في الاعتبار عندما يجئ الوقت المناسب لبحث مشكلة العلاقة مع إسرائيل".

فإسرائيل استطاعت عسكرياً أن تفرض حربها، ولكنها عجزت سياسياً عن فرض سلامها، والعرب من جانبهم خسروا الحرب، لكن الحجم الجغرافي والسكاني والموارد الاستراتيجية والاقتصادية المتاحة لهم لا تجعل من أي هزيمة واجهوها في ميدان القتال نهاية للتاريخ، وقد تحفزهم على تعبئة قواهم بطريقة أفضل، والعودة مرة أخرى إلى ميادين الصراع عَلَّهُمْ ينجحون مرة ثانية فيما فشلوا فيه مرة أولى، وبالتالي فإن الأوضاع في المنطقة مليئة بأسباب القلق والتحفز.

الرياح تحولت إلى عواصف عندما وقف "جمال عبد الناصر" ليعلن بعد ظهر يوم 27 سبتمبر 1955 أن مصر عقدت صفقة أسلحة سوفيتية الصنع، إن حجم الصفقة طبقاً لمصادر موثوقة هو:

200 طائرة نفاثة، يجرى تسليم 100 منها قبل ديسمبر 1955، ويكون ضمن هذه المائة طائرة الأولى سبع وثلاثون قاذفة متوسطة، وبقية المائة من طراز ميج 15

6 طائرات تدريب.

100 دبابة ثقيلة

6 قوارب طوربيد

2 غواصة

تكاليف الصفقة حسب ما وردنا من معلومات 30 مليون جنيه استرليني تدفع في مقابل صادرات مصرية.

تؤكد معلوماتنا أن الشحنة الأولى غادرت ميناء أوديسا فعلا، وكانت هناك بعثة عسكرية مصرية تابعت عملية الشحن، هناك ما يشير إلى أن مجموعة خبراء سوفيت سوف يصلون إلى مصر ويقيمون فيها لمدة ثلاثة شهور للقيام بمهام تركيب بعض المعدات، والتدريب".

وتشير أوراق "دالاس" (وزير خارجية أمريكا آنذاك) الخاصة المودعة في جامعة "برنستون" إلى أن تفكيره أيام أزمة الأسلحة كان موزعا بين اتجاهات شتى:

- في لحظة من اللحظات خطر له توجيه إنذار إلى "جمال عبد الناصر" يشترك معه فيه وزير الخارجية البريطاني، أو يكون الإنذار بخطاب مشترك من "أيزنهاور" و "إيدن" يقولان فيه "إنه لا يمكن قبول الصفقة.
- وفي لحظة تالية كان تفكيره يتجه إلى أن الصفقة تعني أن الحرب وشيكة في الشرق الأوسط.
- وفي لحظة أخيرة كان "دالاس" يغالب حدة مشاعره ويحاول إقناع نفسه أن الحل الوحيد لتجنب الحرب بين مصر وإسرائيل إذا: وعدت مصر بأنها صفقة واحدة غير قابلة للتكرار، وإذا حصلت إسرائيل على بعض التعويض من حلف الأطلطني عن طريق فرنسا أو إنجلترا ، وإذا أمكن إغراء ناصر بتمويل السد العالي.

لكن "دالاس" كان يعود دائماً إلى العقبة المستعصية في رأيه، وهي إصرار ناصر على وجود صلة بين مصر والعالم العربي عن طريق أن تكون منطقة النقب عربية.

كانت صفقة الأسلحة –نقطة تحول خطيرة بالنسبة "للمقدسات: المحرمات" التي تراكمت طبقات فوق طبقات على الصراع العربي – الإسرائيلي طوال نصف قرن من الزمان تقريباً.

وكان هناك إحساس عارم في كل عاصمة عربية بأن الشهور القادمة – اللازمة حتى تتمكن مصر من تسلم الصفقة واستيعابها – شهور حاسمة تفرض على كل إنسان عربي أن يهرع إلى حماية مصر حتى يستطيع درع الفولاذ الذي اكتسبته أن يؤدي دوره.

وكتب القائم بالأعمال الأمريكي تقريراً إلى "دالاس" بتاريخ 23 ديسمبر 1955 يقول في البند السادس منه:

"إن بن جوريون عقد اجتماعاً مع هيئة أركان حرب الجيش الاسرائيلي، وقال لكبار الضباط الاسرائيليين إن أمامهم "شهرين أو ثلاثة" – وطبقاً لرواية أخرى "ثلاثة شهور أو أربعة" – من الصبر، وبعدها فإن إسرائيل سوف تقرر لنفسها ما يقتضيه أمنها".

وسافر "أندرسون" من القاهرة إلى قبرص، ومنها إلى إسرائيل، وعن طريق السفارة الأمريكية في إسرائيل تلقى من وزير الخارجية "جون فوستر دالاس" رسالة يقول فيها: " إن شرط ناصر بشأن تخلي إسرائيل عن النقب خط الظاهرية غزة تستحيل مناقشته من الأساس".

وقال شاريت "إنه يخشى أن يكون هدف ناصر من الإصرار على اتصال جغرافي مع العالم العربي عن طريق النقب هو في الواقع منع إسرائيل من الإطلال على البحر الأحمر وخنق إيلات" وقد طلب منى أن أستوثق من هذه النقطة في لقائي المقبل مع ناصر وأن أسأله صراحة عنها".

إن قراءة دقيقة لكل محاضر اجتماعات "أندرسون" في القاهرة والقدس تؤدي إلى استنتاج رئيسي هو أن الولايات المتحدة كانت بالفعل تريد "المجئ بناصر إلى موقف يمكن أن تقبله إسرائيل".

يوم 31 يوليو 1956 كان هناك اجتماع في البيت الأبيض لمجلس الأمن القومي رأسه "دوايت أيزنهاور" بنفسه، وتؤدي قراءة محضر الاجتماع، إلى الصورة العامة التالية:

1. إن الإجراء الذي قامت به مصر (تأميم شركة قناة السويس) لا يمكن قبوله، وتتحتم مقاومته بكل الوسائل المتاحة بما فيها القوة شرط توفير الأجواء السياسية التي تجعل استخدام القوة فاعلا وحاسماً. وإذا ترك هذا الإجراء

المصري ينجح فإن ذلك سوف يهدد مصالح البترول والأهمية المتعددة الجوانب للشرق الأوسط، كما أنه خطر داهم على إسرائيل.

2. إن المؤسسات العسكرية الأمريكية هي الأشد حماسة لأسلوب التصدي، وقد عبر الأميرال "بيرك" عن رأيها حين جاء دوره للكلام، فقال بالحرف: "إن "ناصر" يجب كسره" (Nasser must be broken).

3. ومن ناحية أخرى فإن "آلن دالاس" مدير وكالة المخابرات المركزية الأمريكية وزع على الحاضرين تقريراً جاء فيه: "إن قيام الرئيس ناصر بتأميم قناة السويس أضاف قوة عظيمة إلى مركزه، ليس فقط كزعيم لمصر، وإنما كرمز القومية العربية في الشرق الأوسط".

4. وكان تقدير "أيزنهاور" أنه في هذه الحالة فإن "التعرض لـ"جمال عبد الناصر" بالقوة يمكن أن يؤدي إلى عواقب وخيمة في العالم العربي، وكان رأى "أيزنهاور" أن "استعمال القوة يجئ دوره بعد تهيئة للمسرح تجعل استعمال القوة في النهاية جراحة لاستئصال ورم بعد السيطرة على كل عوامل الالتهاب المحيطة به"، وكان رأى "دالاس" أن "أخطر نقط الالتهاب هي سوريا التي تتعامل مع ما حدث في مصر بحيوية وفوران، ناشرة عدواها في العالم العربي"!

5. وكانت كل الإشارات في اجتماع مجلس الأمن القومي ووثائقه الملحقة واضحة في أن المجتمعين يعرفون تماماً ما يتناقشون فيه، فلم يكن شاغلهم هو تأميم شركة، لكنه كان إعادة ترتيب منطقة بأسرها من العالم.

إن "دافيد بن جوريون" كان يعرف في قرارة نفسه، أنه اتخذ قراراً استراتيجياً، في أعقاب فشل الحملة الثلاثية على مصر في السويس سنة 1956، مؤداه أن إسرائيل لم تعد تستطيع أن تعتمد في أمنها النهائي على أسلحة تقليدية ولا على تحالف دولى، وإنما يتعين أن تكون لديها قدرة نووية مستقلة تستطيع التلويح بها ردعاً واستعمالها فعلاً إذا أحست أن المخاطر المحيطة بها توشك أن تهدد وجودها.

وتسجل محاضر لجنة الأمن القومي في إسرائيل في جلسة حضرها الدكتور "أرنست برجمان" رئيس لجنة الطاقة الذرية بتاريخ يناير سنة 1957 قول "بن جوريون" :

"إنني لا أعرف إلى أين يمكن أن نصل ببرنامجنا النووى، ولكنى أتطلع إلى اليوم الذي تستطيع فيه إسرائيل أن ترغم أعداءها على توقيع اتفاقية سلام على أساس الأوضاع القائمة على الأرض وقتها، ثم لا يكون في مقدور هؤلاء الاعداء مناقشة شروط إسرائيل لأنهم يعرفون ما يمكن أن ينتظرهم".

**جونسون:**

عندما اغتيل الرئيس الأمريك "جون كنيدي" – في 22 نوفمبر 1963 – حل محله نائب الرئيس "ليندون جونسون"، وعندما دخل "ليندون جونسون" إلى البيت الأبيض لم يكن دور صانع السلام في الشرق الأوسط ضمن نياته أو خططه، ولا كان هذا الدور أصلا من طبائعه.

كانت لإسرائيل في معركة يونيو 1967 ثلاثة أهداف محددة:

1. كسر الدرع الفولاذي الذي احتمت به "المقدسات: المحرمات" العربية في موقف الرفض الذي اتخذته إزاء الدولة اليهودية.
2. الإمساك بأكبر مساحة من الأراضي العربية واستعمالها رهينة لإرغام العرب على التفاوض من أجل صلح معها، تطبيقاً عملياً لنظرية "بن جوريون" في "فرض السلام".
3. احتلال القدس كاملة لتكون عاصمة موحدة لإسرائيل.

فكر "جمال عبد الناصر" وتقديراته بعد هزيمة حزيران:

- تقديره الأول: "أن الأمة العربية – في معركة يونيو 1967 – أصيبت بنكسة خطيرة، ولا بد من الاعتراف بذلك وتحمل المسئوليات التي تنجم عنه، ورسم الخطط التي تكفل مواجهته".
- وتقديره الثاني: "أن المطالب العربية الكبرى عليها أن تنزوى في الانتظار، فلم تعد هذه المرحلة مهيأة للكلام عن امتداد الاتصال الجغرافي بين أرض

الأمة العربية (النقب)، ولا عن حق الشعب الفلسطيني في العودة إلى وطن له كيان وله حدود.

- وإنما الموقف الآن يقتضي العمل على مرحلتين:
- مرحلة أولى من أجل إزالة آثار عدوان 5 يونيو بالنسبة لأراضي مصر وسوريا والأردن.
- وإذا تحقق ذلك فإنه قد يفتح الباب لمرحلة ثانية يصعب التخطيط لها إلا بإتمام مهام المرحلة الأولى، والمهم ألا يفرط العرب أثناء سعيهم لتحقيق مهام المرحلة الأولى في أية حقوق تتصل بالمرحلة الثانية".

- وتقديره الثالث: "أن العمل العربي في وضع لم يسبق له أن واجهه، فالحرب صعبة في ظل هذا الوضع، والسلم مستحيل، وليس هناك حل من نوع ما حدث سنة 1956 تتولى فيه القوى الكبرى والأمم المتحدة وموازين القوى العالمية مهمة إيجاد حل للازمة".
- وتقديره الرابع: "أنه لا حل على الإطلاق في ظل موازين القوة الحالية، وأنه لا بد من تغييرها بعمل عسكري يصبح به العمل السياسي ممكناً".
- وتقديره الخامس: "أنه لكي يصبح العمل العسكري قادراً على التمهيد للعمل السياسي فإن موقف الاتحاد السوفيتي أساسي لأنه القوة الوحيدة التي تستطيع أن تعطي العرب ما يحتاجونه للحرب، وذلك يقتضى اشتراكهم أيضاً في العمل السياسي، فليس معقولاً أن تقبل قوة عظمى أن يقتصر دورها على الحرب، فإذا جاء الدور على عمل سياسي قيل لها إنه لم يعد لها فيه دور".
- وتقديره السادس: "أن الولايات المتحدة الأمريكية، ومهما بلغ ضيقه بتصرفاتها المعادية مما أدى إلى معركة 1967 ومهد لها – عنصر رئيسي في احتمالات العمل العسكري والعمل السياسي على حد سواء".

ومن مجمل هذه التقديرات (للرئيس عبد الناصر) تفرعت السياسات:

1. قبول قرار مجلس الأمن 242.

2. إعادة ترتيب العلاقات مع الاتحاد السوفيتي والتغلب على مخاوفه في مجال إمداد العرب بالسلاح – تحسباً من مواجهة مع الولايات المتحدة– وذلك بإعطائه فرصة تجربة مباشرة في الاتصال بالولايات المتحدة، وبإسرائيل إذا أراد، وحتى يتأكد من أن ما يفكرون فيه ويخططون له لا يصلح أن يكون أساساً للسلام، وبالتالي فإنه لا يعود أمام مصر وبقية العرب إلا العمل العسكري لتحرير أراضيهم، وهو هدف مشروع تختبر فيه المبادئ والصداقات.

وبالتالي فإن الاتحاد السوفيتي مخول بان يتصل ببقية القوى الدولية المؤثرة على مستوى الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن – وحتى بإسرائيل– على أساس أن مصر على استعداد لقبول ما يتوصل اليه بشرطين اثنين لا ثالث لهما:

أولهما : ألا يطلب منها في أي مشروع حل أن تتنازل عن أراض عربية تحت ضغط الاحتلال.

وثانيهما: ألا يطلب منها التفاوض مع إسرائيل مباشرة طالما هي تحتل أرضا عربية مما دخلته بالقوة سنة 1967، وهكذا شارك الاتحاد السوفيتي في محادثات رباعية في نيويورك، ثم في محادثات ثنائية بين واشنطن وموسكو.

3. فتح قنوات محدودة للاتصال مع الولايات المتحدة الأمريكية بقصد الاستكشاف المباشر، ثم لعل وعسى!

برغم كل الاتصالات والمذكرات والرسائل والرسل، فلم يكن هناك حل أو أمل في حل طالما كان "ليندون جونسون" رئيسا في البيت الأبيض.

كانت إسرائيل – و"جونسون" وراءها – مصممة على حل يبدأ من الأمر الواقع المفروض باحتلال أراض لثلاث دول عربية.

وكانت مصر مصممة من ناحية أخرى على ضرورة تغيير هذا الأمر الواقع ، وكان إعلانها عن نياتها هو إبقاء المواجهة حية باستمرار على خط قناة السويس.

وعندما جلس "نيكسون" على مقعده في المكتب البيضاوي وجد أمامه أزمتين: فيتنام والشرق الأوسط.

وفي مجال السياسة الخارجية فقد وجد بجانبه رجلين: "هنري كيسنجر" مستشاره للأمن القومي، و"ويليام روجرز" وزير خارجيته .

وكان قراره أن يفوض كل واحد منهما في علاج أزمة، يعهد إلى "كيسنجر" بازمة فيتنام ويعهد إلى "روجرز" بأزمة الشرق الأوسط.

وكانت صورة ما يجرى في واشنطن مرئية في القاهرة، ورأى "جمال عبد الناصر" أن مرحلة من العمل انقضت، وثبت فيها لكل الأطراف أن الشعب المصري تقبل حقيقة الهزيمة ولم يعتبرها نهاية التاريخ، كما أنه في نفس الوقت تقبل منطق أن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، ورضى بتحمل التكاليف.

وبالتالي فإن الموقف المصري لم يتساقط كما كانت تتوقع إسرائيل و"جونسون"، ولم تقبل سلاما بأي ثمن كما انتظر كلاهما، وإنما على العكس من ذلك تصاعدت مصر بحرب الاستنزاف وأعدت نفسها للعمل السياسي.

وكان السوفيت بعد طول اتصالات قد توصلوا إلى نتيجة مؤداها أن إسرائيل ليست مستعدة لحل عادل، وإن العرب – وفي مقدمتهم مصر– ليس أمامهم إلا أن يخوضوا بشكل ما معركة للضغط بالسلاح.

مرحلة السادات:

بشكل من الأشكال فإن خيار الاتفاق مع إسرائيل جرى تصويره في ذلك الوقت وكأنه خيار معقول تستدعيه الظروف. ولم يبق غير خيار واحد هو التعامل مع إسرائيل كامر واقع يصعب إنكاره.

وكانت الحجج تمضي أبعد من ذلك إلى قضية فلسطين، فإذا أصحاب الحجج ينسون تاريخ المنطقة وحقائقها ومستقبلها – ويركزون فقط على أنه "ما شأننا نحن بشعب فلسطين؟"

ومضت بعض الذرائع إلى أبعد: "لقد عرفنا اليهود لعهود طويلة وتعاملنا معهم، وكانوا بيننا تجارا في الموسكى والسكة الجديدة، وكانوا بالقرب منا مسالمين في حارة اليهود.

ونسى القائلون بذلك إن المسألة ليست اليهود، فاليهود الذين عرفناهم كانوا من مجتمع البحر الأبيض وثقافته، وأما اليهود الذي يواجهوننا في فلسطين فهم غرباء جاءوا من قرب البحر الأسود وما حوله.

وحين وقف الرئيس "السادات" أمام مجلس الشعب يوم 9 نوفمبر 1977 يعرض محاولات التوصل إلى فك ارتباط مع إسرائيل كان قوله: "لقد جربنا كل الخيارات، وآن أن نجرب خيار السلام"، ثم توافقت مع ذلك كله عملية أكثر خطورة، وهي عملية تطويع العقل العربي لقبول فكرة السلام مع إسرائيل، وعلى أساس الأمر الواقع.

وكانت هناك قوى كثيرة جاهزة لتدبير برامج وبنود رحلة الفكر المصري والعربي إلى عالم جديد لا يعرفونه.

وفي سنة 1974 دُعِيَ مفكرون ومثقفون عرب إلى ما يزيد عن ستمائة ندوة ولقاء فكري في امريكا وفي أوروبا، وكانت الندوات عن النظام العالمي الجديد، أو عن العلاقات بين الشرق والغرب، أو عن أزمة الصراع العربي – الإسرائيلي، أو عن التعاون في حوض البحر الأبيض المتوسط، أو عن ؟ أو عن ؟ مئات الموضوعات الأخرى.

وظهرت فجأة عشرات المؤسسات والمنظمات (NGO s) التي تولت أمر الرحلة الفكرية، أو السياحة الفكرية لقادة الرأي العام العربي، أو من يفترض أنهم كذلك، وكانت تذاكر السفر جاهزة ، والغرف في الفنادق محجوزة، وأوراق العمل تغطي شيئاً أشبه ما يكون بالألغام المعبأة بغازات أعصاب.

وفي البداية كان هناك مشاركون من اليهود، ثم مشاركون إسرائيليون من أحزاب السلام، ثم مشاركون إسرائيليون عن الأحزاب الحاكمة، وراحت الثلوج تذوب، بل أصبح حجم الدعوات إلى الندوات الدولية الواصلة إلى أي مفكر أو مثقف عربي معياراً لقياس أهميته و"حداثته"!

كان تطويع الفكر العربي معركة من أهم المعارك في التمهيد للتسوية، ولم يكن مهماً أن يجئ السلام، وإنما كان الأهم أن تتهاوى بعض القيود التي كانت تفرضها "المقدسات: المحرمات".

{ولعل هذه قضية من أهم القضايا التي تستحق التقصى والتحليل، خصوصاً وأن هنا صعوبة في الحصول على أرقام دقيقة يمكن أن يقاس بها حجم الجهد الذي بذل في تطويع العقل العربي .

إلا أن قراءة تقارير أربع جامعات أمريكية كبرى إلى مجالس أمنائها في سنة 1984 تشير إلى أن هذه الجامعات عقدت أو شاركت في ترتيب عقد 143 مؤتمراً وندوة يتصل نشاطها بالشرق الأوسط، أو بالإسلام، أو بصنع القرار السياسي في بعض بلدان العالم العربي.

وكان متوسط تكلفة الندوة يصل إلى مليون دولار، ما بين تذاكر السفر، وفواتير الفنادق ، ومكافآت المشاركين ، وعمليات الطبع.. إلى آخر.

وإذا كانت أربع جامعات قد صرفت في عام واحد ما يصل إلى 140 مليون دولار، فإن حجم عملية تطويق العقل العربي – أو لالتزام الدقة حملة إعادة تركيب العقل العربي– لا بد أن تكون تكاليفها في حجم تكاليف حرب مسلحة كبرى ، وإلى حد ما فإن ذلك صحيح }.

وبقدر ما كانت متغيرات الحوادث تسبق جهود الفكر – كانت الأزمة تتبدى أكثر وأكثر كل يوم.

وأخيراً زاد على الصورة أن بعض المقربين الجدد من الرئيس "السادات" خطر لهم أن لديهم ما يمكن استغلاله في تسهيل مرور تحولات واسعة في نفوس الناس وفي مجموعة ما استقر في وعيهم من قيم (بالذات في المجال الاجتماعي)، وكانت البداية عملية تشجيع للتيارات الدينية (الإخوان المسلمين) بين الشباب، قصد لها أن تتركز في الجامعات بين الشباب لكي تقدم أفكاراً قادرة على طرد أفكار أخرى (الأفكار القومية والشيوعية) ثم خرج الأمر عن نطاق صدام الأفكار، وإذا هو يصل إلى اشباك بالأيدي وبجنازير الحديد وبالسلاح الأبيض داخل حرم الجامعة (من شباب الإخوان المسلمين).

وبدلاً من أن تجري مراجعة الماضي بمعيار أنه "حيث تكون مصلحة الناس فهناك شرع الله" – على حد التعبير المأثور عن الإمام الشاطبي– فإن مراجعة الماضي جرت

بالنصوص الخارجة عن سياقها في الدعوة وفي التاريخ، حتى وصل الأمر بقمة المؤسسة الدينية (الأزهر) أن تفتي بأن السلام مع إسرائيل حلال بغير تحرز، وبغير شروط، وبغير إضافة في النهاية بأن الله أعلم!

وهكذا حدثت التحولات الكبرى من 1974 إلى 1977، بل وهكذا جرى الانقلاب!

مشهد الغضب العام الذي اجتاح مصر بعد قرارات رفع الأسعار (17 يناير 1977)، وما ترتب عليها من الأحداث التي اشتهرت بوصف "مظاهرات 18 و 19 يناير" (أطلق عليها السادات "انتفاضة الحرامية").

إن أحداث 18 و 19 يناير كانت ظاهرة أكبر كثيراً من كل الأوصاف التي أطلقت عليها، وفي حقيقة الأمر، فإنها كانت أعلى صوت بالاحتجاج صدر عن الطبقة المتوسطة المصرية وما تحتها وما فوقها أيضا احتجاجاً على النتائج الاجتماعية التي أسفرت عنها حرب أكتوبر .

فالطبقات الوطنية التي أعطت خيرة أبنائها للدفاع عن وطنها تحملت ما وضعه عليها الواجب من أعباء، صابرة وآملة في يوم تستطيع فيه أن تستعيد حقوقها بعد ظروف الحرب القاسية.

لكن الذي حدث فعلاً هو أن مكاسب الحرب بدأت بسياسات الانفتاح ، التي اختارها الرئيس "أنور السادات" ، وكأنها غنيمة لطبقة طفيلية ظهرت فجأة على سطح الحياة المصرية، وراحت تخطف ثروات طائلة دون جهد أو عمل، ومن غير مصدر ظاهر أو مشروع.

بل إن تعبير "العبور" الذي كان وصفا لملحمة تاريخية ، تنازلت به الظروف الجديدة فأصبح "العبور" هو "العبور إلى الثروة"، والجسور إليه كلها مريبة معتمة لا يكشف ما يجري عليها نور أو نار.

حول الاعتراف بـ م.ت.ف ، يقول الرئيس الأمريكي كارتر أن "فانس" (وزير خارجيته) وجه حول هذه النقطة سؤالاً مباشراً إلى "ييجال آللون" (وكان وقتها وزيراً

لخارجية إسرائيل) سأله فيه عما إذا كانوا مستعدين لقبول اشتراك منظمة التحرير إذا هي قبلت قرار مجلس الأمن 242 بما فيه حق إسرائيل في الوجود كدولة.

وكان رد "آللون" على "فانس" هو قوله "إنهم لا يمانعون في ذلك لأنه إذا قبلت منظمة التحرير الفلسطينية بوجود إسرائيل كدولة، فإنها لن تصبح في هذه الحالة "منظمة تحرير فلسطين".

كانت الأيام والأسابيع والشهور تمر دون تقدم يذكر لأن "كارتر"، سواء بسبب معاهدة بنما أو بسبب مسئولياته الدولية الأخرى، لم يستطع أن يخرج بموقف أمريكي حازم يمارس من خلاله الضغط المنتظر على "بيجن".

ولم يكن الرئيس "السادات " قادراً على الانتظار بدون أجل ، وفي ذلك الوقت، وبمعونة من بعض مساعديه، فقد توصل إلى خطة وجدها صالحة لتحريك الأمور وتشديد الضغط على إسرائيل، وكانت خطته من عدة عناصر:

– استعمال ضغط المؤسسة الصهيونية العالمية على إسرائيل ، وكان قد حافظ على اتصالاته بأقطابها وراسلهم وحرص على إطلاعهم على وجهة نظره، وفي مقدمتهم بالطبع "إدجار برونفمان"، وقد أضيف إليه البارون "جي روتشيلد".

وكان هناك رسل كثيرون يسعون بالرسائل بينه وبين "المؤسسة" كما أصبح يرمز لها باستمرار.

وكان بين الشخصيات التي ظهرت في ذلك الوقت ولهذا الدور، أكاديمي أمريكي يهودي هو الدكتور "ستيفن كوهين"، وكان في ذلك الوقت شخصية نشيطة في أحد مراكز الدراسات السياسية في واشنطن.

[1] محمد حسنين هيكل – المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل "عواصف الحرب وعواصف السلام "– الكتاب الثاني – دار الشروق – الطبعة الخامسة 15 يوليو 1996.

# جون لوك ( 1632م. – 1704م. ).. عصر التنوير والمساواة

الحوار المتمدن–العدد: 6743 – 2020 / 11 / 25

من كبار فلاسفة المادية الإنجليزية، ومن أهم المنظرين السياسيين، وأحد أهم فلاسفة القرن السابع عشر من حيث تأثيره الفلسفي، أو المعرفي، تأثيره السياسي في أوروبا، فقد استلهمت الثورة الفرنسية كثيراً من مبادئه، فهو أحد أهم مؤسسي الأفكار الديمقراطية الليبرالية السياسية، وقد عَبَّر عن أفكاره عشية الثورة الانجليزية عام 1688 وما بعدها، حيث مارس نشاطاته السياسية بقوة، وفي تلك المرحلة أصدر أهم كتبه: كتاب "رسالة في التسامح" و "رسالة في العقل البشري" إلى جانب كتاب "آراء في التربية" و "الحكومة المدنية".

برهن على صحة المذهب الحسي المادي أو الفلسفة التجريبية، وهو المذهب الذي يُرجِعْ جميع ظروف المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي، واعتبر دعوته القيام بعملية "تنظيف" فكري، أي باختيار نقدي لمعرفتنا، ورَفَضَ وجود أية أفكار نظرية في الذهن.. فالتجربة بالنسبة له هي المصدر الوحيد لكافة الأفكار..! وحول فلسفته يقول ماركس:"لقد أقام لوك فلسفة العقل الإنساني السليم.. أي أنه أشار بطريقة غير مباشرة إلى أنه لا وجود لفلسفة إلاَ فلسفة البصيرة المستندة إلى الحواس السليمة".

إن "المناقشات اللامتناهية للمسائل الأخلاقية والدينية هي التي حركته للتساؤل عما إذا كان الكثير من تصوراتنا غامضاً وغير ملائم، وشعر أن على الفلاسفة أن يعملوا بشكل تدريجي وغير نهائي، مثلهم مثل العلماء الطبيعيين، فقبل أن نتعامل مع المسائل الكبرى، نحتاج ان نفحص أدواتنا، أي تصوراتنا، لذا بدأ لوك ينقد المعرفة والتحليل اللغوي، غير أن اهتمامه "بالأدوات" لم يبعده عن الاهتمام بالمسائل المتاحة: فهو أحد المفكرين الكلاسيكيين في أصول التعليم وفي النظرية السياسية"([1]).

في فبراير 1690 أصدر مقاليه عن "الحكم المدني"، وهما حجر الزاوية في النظرية الحديثة للديمقراطية في إنجلترا وأمريكا، وبعد شهر واحد أخرج كتابه "بحث في العقل الإنساني"، وهو اعظم المؤلفات أثراً في علم النفس الحديث.

في كتابه "رسالة في الفهم الانساني والعقل البشري" أكد جون لوك أن الافكار الفطرية لم توجد ابداً (على النقيض من ديكارت الذي أقر بتأثر الأفكار الفطرية)، بدليل القبائل البدائية في أمريكا مثلا التي لم تعرف شيئاً عن الله أو الاخلاق.. إلخ ثم تساءل قائلاً: لماذا لا يعرف الاطفال شيئاً عن الله أو المنطق او الاخلاق عند ولادتهم ونموهم إلا من خلال التربية والحواس، ثم أضاف جون لوك قائلاً: "ان من يعتقدون بوجود إله واحد، يختلفون فيما بينهم حول ماهيته، كما هو الحال بين المسيحيين واليهود والمسلمين وغيرهم، فأين دور الفطره في الموقف من الله؟ لا وجود للفطره ابداً لأن المعرفة مصدرها الأساسي الأول هو الحواس أو التجربة التي نلاحظ كل شيء من حولنا من خلالها، والمصدر الثاني هو مصدر داخلي لدى الانسان عبر التأمل والشعور والوعي الداخلي، ولذلك فان الحواس أو التجربة الخارجية، ثم التأمل والشعور أو الاحساس الداخلي هي الأساس في تكوين معارفنا من خلال التجربة بواسطة الحواس من ناحية ومن خلال التأمل والاحساس الداخلي من ناحية ثانية، فالعقل وحده عاجز تماماً عن التوصل إلى أي معرفة، بدون هذان المصدران لا وجود لأي شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في الحس والتجربة".

المعرفة اذن عند جون لوك مصدرها الأول: الحواس التي تؤدي إلى الادراك المباشر من الخارج، من الاشياء المادية، وهي أكثر انواع المعرفة يقيناً ، وهي معرفة بديهية أو حسية تراكمت في عقولنا من الخارج مثل ادراكنا لوجودنا وللون الأبيض والاسود، فهي معرفة يقينية لا تحتاج لبرهان .

المصدر الثاني: هي المعرفة البرهانية، وهي ادراك العقل للأفكار العلمية بصورة مباشرة، أما الأفكار التي ندركها إدراكاً غير مباشر، فهي تحتاج إلى دليل لإثبات

صحتها، حيث ينقصها الدليل، مثل معرفة الله .. الخير والشر والشيطان .. إلخ التي لا تتم من خلال الادراك الحسي المباشر، وانما بالادراك العقلي غير المباشر.

**فلسفة جون لوك السياسية:**

في حياته، كان عصر جون لوك، هو عصر مليئ بالنزاعات السياسية والدموية، من خلال العديد من اشكال التمرد والصراعات والثورات (خاصة ثورة 1688) التي اتخذت عدة اشكال بين البرلمان من جهة والكنيسة والسلطة الملكية (الملك والتيارات المؤيده له) من جهة ثانية، وكان لوك مؤيداً لفكرة الحد من سلطات الملك والكنيسة، ورأى ضرورة تغيير الأوضاع السائدة باتجاه خلق نظام سياسي ديمقراطي يقوم على الفصل بين الدين والسلطة، ووضع نظريته السياسية من خلال كتابه "في الحكم المدني" عام 1690 للحد من سلطة الملك والكنيسة، مؤكداً على الحرية والحق الطبيعي للبشر، ومصدره العقل البشري، الذي يميز بين المفاهيم الاخلاقية السياسية المُعَبِّرِه عن الحرية والخير، ولذلك رفض لوك ما وصلت اليه أحوال انجلترا في زمانه، عبر تفاقم الصراعات ومظاهر الإستبداد والظلم باسم الحق الإلهي النقيض للحق الطبيعي في الحرية والمساواة، الأمر الذي أدى إلى مزيد من الظلم والصراعات والفوضى، وبالتالي بروز الحاجة إلى الحقوق المدنية الديمقراطية، والعقد الاجتماعي المُلزِم لكل الناس عموماً، والملك خصوصاً، مؤكداً على أن من حق الشعب تغيير الحاكم عبر الثورة عليه إذا أخل بالعقد الاجتماعي على قاعدة أن "الانسان ولد حراً".

جون لوك، أول من تحدث وطالب بفصل السلطات، كما اعتبر أن السلطة التشريعية هي الأساس الرئيسي بالنسبة لسياسات الدولة وحماية مصالح الناس، وهي أيضاً السلطة التي يجب ان تلتزم بتطبيق شعار "الانسان ولد حراً".

كتاب آخر هام هو "رسالة في التسامح" وهو مرجع في حرية المعتقد لكل البشر، حيث أكد فيه جون لوك أن أمور الدين مسألة شخصية لا يحق لأحد ان يتدخل فيها، وبالتالي يجب كفالة حرية الاختيار أو الايمان أو المعتقد لكل فرد.

بالطبع رفض جون لوك موقف توماس هوبز وتأييده للحكم المطلق، مؤكداً على الديمقراطية الليبرالية السياسية، وحق الجمهور في عزل الملك، أو الحاكم، اذا ما أخل بالعقد الاجتماعي، كما رفض قول "هوبز" بالطاعة العمياء للملك، مؤكداً ان العقد الاجتماعي له طرفين: الملك والناس بعكس هوبز الذي قدم في النهاية صوره عن الحكم الدكتاتوري الملكي النقيض لكل افكار وطروحات جون لوك الذي شَرَّعَ الثورة على الملك أو أي نظام مستبد غير ملتزم بالعقد الاجتماعي، فلا وجود لحاكم مطلق عند لوك .

كان لابد لهذه الأفكار الديمقراطية الثورية، التي قدمها جون لوك من أن "تترك أثرها على معظم المفكرين في أوروبا عموماً وفي بريطانيا وفرنسا على وجه الخصوص، فقد انتقلت آراء لوك من إنجلترا إلى فرنسا مع فولتير في 1729، واعتنقها مونتسكيو عند زيارته لإنجلترا 1729 / 1731، وكان لها صدى عند روسو وغيره قبل الثورة الفرنسية وفي أثنائها، وبرزت بأجلى معانيها في "إعلان حقوق الإنسان" الذي أصدرته الجمعية التأسيسية 1789، كما أن الحقوق التي أثبتها لوك أصبحت "وثيقة الحقوق" في التنقيحات العشرة الأولى للدستور الامريكي، أما نظريته في فصل السلطات، كما وسعها مونتسكيو لتشمل السلطة القضائية، فقد أصبحت عنصراً أساسياً في شكل الحكومة الأمريكية"([2]).

لم ينكر جون لوك حق الشعوب في الثورة على الحكم وتغيير النظام ، حيث قال "إن الشعب في حل من الطاعة إذا كان ثمة محاولات غير مشروعة للاعتداء على حرياته وممتلكاته، "لأن" هدف الحكومة هو الصالح العام للبشر، وقد "تركت أفكار جون لوك آثارها العظيمة في تطوير الفكر الليبرالي السياسي في أوروبا والعالم.

من الجدير بالذكر ان لوك قال "بضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة، فهدف الدولة – الحياة الارضية، وهدف الكنيسة – الحياة السماوية، والمواطنون يولدون ملْكاً للوطن، لا للكنيسة، وليس للدولة، بالتالي، أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية"([3]).

من آراء جون لوك الاجتماعية والسياسية قوله: "بأن مهمة الدولة هي صيانة الحرية والملكية الفردية، وعلى الدولة أن تسن القوانين، لحماية المواطن، ومعاقبة الخارجين عن القانون"، وقال أيضاً " إن الحالة الطبيعية للبشر تتأكد عند سيطرة الحرية والمساواة كمفاهيم أساسية تحكم المجتمع "؛ وتتوزع السلطة عنده إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة اتحادية.. كما طالب بالفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وقد دعمت آراؤه التوجهات الليبرالية في بريطانيا آنذاك([4]).

## نظرية المعرفة ونقد المعرفة عند جون لوك:

نظرية لوك الخاصة بتشكيل المعرفة تقول: "إننا منذ الولادة مثل لوح أبيض فارغ – فلا وجود لأفكار فطرية – والأشياء الخارجية تمدنا بأفكار بسيطة من الإدراك الحسي هي مركبات من الصفات الحقيقية للأشياء الخارجية والصفات الحسية التي نضيفها إليها، وإننا نملك أفكاراً بسيطة انعكاسية من العمليات والحالات العقلية، ومن تلك المادة يُشَكِّل العقل الأنواع المختلفة من الأفكار المركبة، وهكذا نحصل على معرفة تقوم على أفكار بسيطة من الإدراك الحسي، وأفكار بسيطة من التفكير العقلي لا تختزل إلى تلك الأفكار الحسية([5]).

في هذا السياق، يقول المفكر الراحل صادق العظم: "إن نظرية الصفات الأولية والثانوية ارتبطت باسم جون لوك، وهذا ما تُجْمِع عليه تواريخ الفلسفة بالتأكيد، إلا أن الواقع التاريخي يختلف قليلاً عن الحكمة التي يعرضها هكذا إجماع، فهو (جون لوك) مسؤول عن نشر نظرية الصفات الأولية والثانوية، وتطويرها، وإكسابها الشرعية الفلسفية المطلوبة، فقد كان أول من صاغها صياغة منتظمة، متكاملة، ومتماسكة، حيث جعلها – مع النظرية السببية في الإدراك الحسي – جزءاً لا يتجزأ من "فلسفة العلم" التي شيدها بدقة ملحوظة وعناية فائقة، انطلاقاً من أن جون لوك اعتبر أن مهمته كفيلسوف لا تتعدى العمل – في ظل نيوتن والعلم النيوتوني– على تخليص الفكر الفلسفي من الشوائب العالقة فيه من مخلفات العصور الوسطى وفكرها الأجوف وتأثيرها الضار"([6]).

كان جون لوك شخصية انتقالية في تاريخ الأفكار، وتعود جذوره إلى نظرية الحقوق الطبيعية، كان بشيراً لعصر التنوير، ورائداً في المذهب التجريبي – الحسي البريطاني، وهو المذهب الفلسفي الذي أدى إلى نقد قوي لنواحٍ مهمة من فلسفة عصر التنوير"([7])، وكانت النتيجة هي أنه لم يَعُدْ من الممكن القول بالمعرفة القبلية لعالم متعالٍ، فالمعرفة تَمِتْ إلى عالمنا الأرضي/ الواقعي هذا فقط، وهي تقوم على أساس الحواس والتجربة بعيداً عن كل الأفكار الغيبيه، ومن الواضح أن مثل هذا الموقف أطاح بالمذاهب الميتافيزيقية التي قال بها المدرسيون، كما أطاح في الوقت نفسه بمذاهب ديكارت وسبينوزا ولا يبنتز، وبجميع الأفكار الدينية والسياسة الوثيقة الصلة بهذه المذاهب. هنا نصل إلى المغزى الحقيقي لفلسفة لوك، لقد كانت بمثابة هجوم كبير على التقاليد الأرستقراطيه والحكم التعسفي والسلطان الكنائسي، بقدر ما كانت هذه الأشياء تدعم النظام القديم، ففي عهده انتصرت البورجوازية نهائياً على الاقطاع من خلال الثورة الانجليزيه عام 1688.

كان لوك حامل المشعل في الثقافة العلمية الجديدة، التي وجدت تعبيرها عند مواطني بريطانيا المتنورين والتقدميين في نهاية القرن السابع عشر: فهو الذي افتتح عصر التنوير، بحيث يمكننا القول إن لوك، بخلاف لهوبز، ميز بين المجتمع الذي يعمل بشكل عفوي بطريقة منظمة والذي يمكن أن يوجد في حالة الطبيعة، وبين الدولة التي تمثل تنظيماً سياسياً والتي نتجت عن عقد اجتماعي. "فالمجتمع المنظم سياسياً ليس بحكم استبدادي مطلق، وهو دولة خاضعة لحكم الأكثرية ولأنظمة معينة، أي: لكل فرد حقوق لا يمكن انتهاكها، ويجب أن لا يمسها حاكم، فالحكم دستوري، وتعظيم حرية الفرد، ووجود حكم دستوري مؤسس على حقوق الفرد، هما وجهان لعملة واحدة عند لوك"([8])، هنا، البشر متساوون بالطبيعة، ويمكننا أن ندرك هذه المساواة بعقولنا. والمساواة تعني الحرية بأن نكون أسياد أنفسنا، ما دمنا لا نؤذي أي إنسان آخر، علاوة على ذلك، تعني تلك المساواة وتلك الحرية أننا نسيطر بحرية على أجسادنا، وبالتالي على كل ما ننجز بأجسادنا، أي نتيجة عملنا أو الملكية الخاصة، والمساواة هنا مرتبطة

بحرية المواطنين من خلال الديمقراطية والعقد الاجتماعي، غير أنه في حال قبول المواطنين وموافقتهم على العقد الاجتماعي، فواجبهم –كما يقول لوك– يقضي بأن يقبلوا إرادة الأكثرية، يقول "لا يكون هنا مجتمع سياسي إلا إذا تنازل كل واحد من الأعضاء عن هذه السلطة الطبيعية، ويضعها في أيدي المجتمع شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي أقره المجتمع"([9]).

فالقانون هو أساس نظرية لوك عن حكم الأغلبية، وبالتالي فإن المجتمع السياسي يتكون عن طريق الاتفاق الإجماعي لأعضائه، على أن يكونوا مجتمعاً واحداً، لكن على الرغم من أن كل مجتمع سياسي يقوم على أساس الاجماع، فإن هذا الاجماع يمكن أن يستثنى في مسائل أخرى.

والنتيجة المباشرة لهذا الاتفاق الاجماعي الأول، وعدم إمكان إجماع مستمر، هي أن جزءاً من المجتمع، أعنى الأغلبية، هو الذي يحكم، لأنه – كما يقول لوك:

"عندما يؤلف عدد من الناس مجتمعاً، عن طريق الموافقة والرضا، فإنهم يجعلون، بالتالي، هذا المجتمع هيئة واحدة؛ لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أي كما تختار الاغلبية وتقرر. ولأن ذلك الذي يفعله أي مجتمع يكون بموافقة أفراده فقط، ولأنه من الضروري لذلك الذي يكون جماعة واحدة أن يتحرك في طريق واحد، فإنه من الضروري أن تتحرك هذه الجماعة في هذا الطريق الذي تدفعها فيه القوة الغالبة، التي هي موافقة الاغلبية ورضاها، وإلا كان من المستحيل ان تفعل أو تستمر كجماعة واحدة، اعنى هيئة واحدة، كما أراد كل فرد التحق بها أن تكون، ولذلك يكون كل فرد ملزماً عن طريق هذه الموافقة والرضا بأن يتقيد بما تقرره الأغلبية".([10])

وعلى الرغم من أن الناس يبقون على السلطة العليا، فإن لوك يقول، أيضاً، إنه عندما تؤسس السلطة التشريعية، فإنها تكون، هي السلطة العليا طالما تستمر الحكومة في الوجود وفي اداء وظيفتها. وفضلاً عن ذلك:

"فإن هذه السلطة التشريعية ليست السلطة العليا في الدولة فحسب، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير متى وضعتها الأمة في أصحابها، فالسلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية؛ "لأن ما تستطيع أن تعطى قوانين للأخرى لابد أن تكون أسمى منها""([11]).

وعما إذا كانت هناك مقاومة للحكام، فإن ذلك يعتمد، تماماً، –كما يقول لوك– "على ما يراه الناس ويشعرون به، فعندما تشعر الأغلبية العظمى من الناس أن حياتهم معرضة لخطر جسيم، فإننى لا أستطيع أن أقول "كيف يمكن منعهم من الثورة على القوة الغاشمة التي تستخدم ضدهم، وإنني أعترف بان هذه أعدى المساوئ التي تلحق بكل الحكومات أياً كانت، عندما يصل الحكام إلى هذه الحالة التي يصبحون فيها موضع شبهة من شعبهم؛ أعنى الحالة الخطيرة التي يمكن أن يضعوا فيها أنفسهم، بحيث لا يستحقون الشفقة، لأنه كان من السهل تجنب الوقوع في هذه الحالة"([12]).

في هذا السياق، يقول –مؤلفا تاريخ الفكر الغربي–:"لم يكن لوك من المدافعين عن دعه – يعمل، أي نظام اقتصادي تؤدي فيه الدولة دوراً أصغرياً، ويكون فيه الأغنياء مطلقي العنان، كان لوك مثل معظم المواطنين زمانئذ– بريطانياً في نهاية القرن السابع عشر– من دعاة النظام الاقتصادي الذي تتبنى فيه الدولة دور الحماية تجاه الصناعة الوطنية، والصناعات الشبيهة في دول أخرى"([13]).

كان لأفكار لوك السياسية، عبر الفلاسفة الفرنسيين في عصر التنوير، وعبر الثورة الأميركية (الآباء المؤسسون)، تأثير عظيم على التطورات اللاحقة، وباختصار يمكن القول إن "لوك" كان أيديولوجياً ممثلاً للمذهب الليبرالي في مرحلة الرأسمالية، عندما لم يكن المواطنون بحاجة لملك مطلق السيادة ليكبح جماح النبلاء، ويوحد الدولة القومية، بل أرادوا عوضاً عن ذلك، أن يقضي على المَلَكية المطلقة، والإدارة المباشرة للحكم.

مذهب لوك الليبرالي بدأ بفكرة عقد اجتماعي، وحقوق فردية لا تنتهك، والمثال الأعلى الذي يضع السيادة في أيدي الشعب، وطبقاً لذلك، يجب أن تمارس السلطة التشريعية من مجلس قومي يمثل البورجوازيين والمالكين، وتبقى السلطة التنفيذية في يد الحكومة التي تحترم حقوق الفرد التي لا يمكن انتهاكها"([14]).

وبالتالي فإن "موضوع لوك هو الحرية، وحجته العظيمة هي انه ليست هناك حرية حيثما لا يكون هناك قانون، ولكي يكون الناس احراراً، ينبغي عليهم، بالتالي، أن يكونوا صانعي القوانين"([15]).

أخيراً، اعتقد أن الليبرالية الاقتصادية التي دعا إليها "آدم سميث" اكتملت ونضجت من خلال الليبرالية السياسية التي أسسها جون لوك، ومن ثم ترعرت الليبرالية بجناحها الاقتصادي والسياسي في خدمة النظام الرأسمالي الاستعماري، ثم الامبريالي وصولاً إلى النظام المعولم الامبريالي، حيث تطور مفهوم الليبرالية طوال المراحل السابقة في خدمة الاستغلال الرأسمالي بذريعة الديمقراطية البورجوازية وحقوق الملكية الفردية الخاصة.

أهم كتبه: "بحثان في الحكم المدني" عام (1690) وكتاب "المقدس للمذهب الليبرالي"، و "رسالة في التسامح" (1689 – 1692) و "معقولية المسيحية" (1695)، والكتاب المعرفي "مقالة في الفهم البشري" (1689).

**قالوا عنه([16]):**

- "بعد أن صاغ بعض السادة المفكرين أسطورة رومانسية عن النفس، ظهر رجل واحد حكيم حقاً، وأمدنا بتاريخها الصحيح في اعظم حالة من التواضع يمكن تصورها، إن مستر لوك قد كشف للإنسان تشريح النفس، كما لو أن بعض علماء التشريح يشرحون الجسم"، "إن لوك وحده" بسط العقل الإنساني في كتاب لا يضم إلا حقائق وهو كتاب "مقاله في الفهم البشري" بلغ حد الكمال والإتقان – وبات ذلك المقال، الإنجيل السيكولوجي لعصر الاستنارة في فرنسا" (فولتير)([17]).
- "لوك أول من سعى إلى فهم عمليات العقل البشري، معتمداً على الطبيعة مباشرة، بدون أن ينقاد إلى آراء تستند إلى المذاهب أكثر منها إلى الوقائع". (ديدرو).
- "إلى جانب الدحض السلبي للاهوت والميتافيزيقا العائدين إلى القرن السابع عشر، كان لا بد من مذهب مضاد للميتافيزيقا إيجابي، وكانت الحاجة ماسة إلى كتاب يمذهب الممارسة الحية للعصر ويعطيها أساساً نظرياً، وقد جاء كتاب

لوك: "محاولة في الفهم البشري" في حينه من وراء المانش، فاستقبل بحماسة وكأنه ضيف طال انتظاره". (ماركس).

- "لقد كان لوك معلم هلفتيوس، مثلما كان معلم هولباخ وديدرو وفولتير" (بليخانوف)
- "انه أول من عرض الفلسفة الليبرالية على نحو مفهوم؛ أنه أكثر الفلاسفة المحدثين نفوذاً، إن لم يكن أكثرهم عمقاً" (برتراند راسل).

([1])غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 453

([2]) ول ديورانت– قصة الحضارة "عصر لويس الرابع عشر" –المجلد السابع عشر– الفصل العشرون – ترجمة: فؤاد أندراوس ومحمد علي أبو دُرّة . (34/33) –ص 52

([3]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 272

([4]) فى نفس المرحلة جاء "بيركلى" وفلسفتة المثالية الذاتية المغرقة فى الرجعية....وكذلك"ديفيد هيوم".

([5])غنارسكيريك ونلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 461

([6])د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 –ص 45–46

([7]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989م –ص 146

([8])غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 467

([9]) روبرت أ.جولدون – مقال بعنوان: جون لوك – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين)– تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسى– ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني – 2005– ص 45–46

([10]) المرجع نفسه– ص47

([11]) المرجع نفسه– ص50 – 51

([12]) المرجع نفسه– ص62–63

([13])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 469

([14]) المرجع نفسه – ص 476–477

([15]) روبرت أ.جولدون – مقال بعنوان: جون لوك – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين)– تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسى– ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة –الجزء الثاني – 2005– ص62–63

([16]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص 599 – 600

([17]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد السابع عشر (34/33) –ص 59

# اسحاق نيوتن (1642 – 1727)

الحوار المتمدن–العدد: 6744 – 2020 / 11 / 26

مفكر وعالم انجليزي، من أهم علماء الفيزياء إن لم يكن رائد علم الفيزياء في عصره، عمل أستاذاً للرياضيات في جامعة كامبدرج، ورئيساً للجمعية الملكية، كما كان عملاقاً في التاريخ الفكري الغربي عموماً، وأهم أعماله كتاب "المبادئ الرياضياتية لفلسفة الطبيعة" الذي نشر في عام 1687.

تجلت عبقريته في وضع قوانين الحركة الثلاثة، وقانون الجاذبية، ونظرية حساب المقادير اللامتناهية، وكذلك نظرية تكوين الضوء، وقد عززت نظرياته، النظريات السابقة، في علم الفلك (قوانين كبلر في حركة الكواكب)، وفي الميكانيك (قوانين سقوط الأجسام عند غاليليو)، فقد حقق نيوتن –كما يقول المفكر هشام غصيب– "ثورة كبرى في الفيزياء والفلك بتوحيده قوانين غاليليو الأرضيه مع قوانين كبلر السماوية، وبيانه أن حركات الكواكب والأجسام الأرضية مظاهر مختلفة لقوة كونية واحدة، هي قوة الجاذبية، لقد تجلت عظمة نيوتن في الجاذبية في نجاح البشرية في ايصال إنسان إلى القمر على أساسها وباستعمالها في حساب مسارات المركبات الفضائية"([1]).

قوانين الحركة والجاذبية المشهورة التي وضعها:

قانون نيوتن الأول: الجسم الساكن يظل ساكناً والجسم المتحرك يظل متحركاً حركة منتظمة وفي خط مستقيم ما لم يتعرض لفعل قوة خارجية.

قانون نيوتن الثاني: تسارع الجسم يتناسب تناسباً طردياً مع القوة المطبقة عليه في اتجاه الخط المستقيم الذي تفعل فيه القوة.

قانون نيوتن الثالث: لكل قوة توجد قوة مساوية، ومضادة لها، أو رد فعل عليها.

قانون الجاذبية: يجذب جسمان واحدهما الآخر بقوة تتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسياً مع مربع المسافة بينهما:

وبفضل نيوتن أصبح علم الفيزياء "مثلاً" على انتصار العلم على التعليم التقليدي والتحيزات، كما أصبح نيوتن السلف الكبير لعصر التنوير"([2]).

**نيوتن والفلسفة:**

قدم نيوتن إلى الفلسفة حوافز جديدة، حيث نرى تأثيره الخاص، في الفليسوف كانط، الذي أراد وضع الأساس الإبستيمولوجي (المعرفي) لعلم الفيزياء الجديد، فقد رأى كانط، أن المكان والزمان ليسا وحدهما موجودين كمقومين ثابتين في خبرتنا، لكن لأن مقولة السبب موجودة بصورة حتمية في معرفتنا، فإن العلم الجديد قد أمدنا بدفاع، ضد اعتراض الشكاك، الذي مؤداه أننا لا نستطيع أن نكون على يقين من أن المبادئ التي تحكم ما يجري اليوم، سوف تشكل أيضاً ما سيحصل غداً، وهو الاعتراض الذي يبدو أنه مُدَمِّر لأساس المنهج الاختباري الذي يفترض وجود ثبات معين في العالم.

العلم لا اللاهوت ظهر كسلطة حقيقية في المسائل المتعلقة بالحقيقة، وغدا وسيلة الإنسان للسيطرة على عمليات الطبيعة، فكان على الفلسفة والدين أن يحددا مكانهما نسبة إلى العلوم الجديدة، تلك هي الأهمية الاجتماعية والفكرية لظهور العلوم الطبيعية الرياضياتية والاختبارية عموماً، ونيوتن خصوصاً.

لقد "أتى التطور العلمي ليتيح مجالاً لفتح طريق جديد في الفلسفة، حيث "قدم إسحق نيوتن من خلال قانونه للجاذبية، وحساب التفاضل والتكامل الذي وضعه، مناهج للوصول للحقيقة تجاوزت الديكارتية. فقد ساعد قانون نيوتن على إيجاد روابط فيزيائية تفسر حركة الطبيعة، من خلال ميكانيكا توحد بين الكون العلوي والظاهرات الأرضية، مستنداً إلى تحطيم غاليلو(1564–1642) لفكرة أرسطو عن أن السموات والأرض مختلفتان من حيث الطبيعة، والتي تبنتها الكنيسة في العصور الوسطى، مما ساهم عبر اكتشاف نيوتن هذا في التقويض العلمي لكثير من الأفكار الميتافيزيقية في تفسير ظواهر الطبيعة، وإلى نقض أي تفكير قَبلي في الفلسفة، وإلى بداية سيادة الفكر الحسي–التجريبي على صعيد الفلسفة"([3]).

وبوصفه مؤسساً أولياً لعلم الفيزياء الجديد، بقي نيوتن رمزاً للإنجاز البشري، أي: أصبح العلم مرتبطاً بفكرة التقدم، كما أن مفهوم فرانسيس بيكون للمعرفة بوصفها قوة وبوصفها مصدر ازدهار، وتقدم، صار مقبولاً على نطاق واسع، ومُنَفَّذاً في الزمن اللاحق.

"مات نيوتن عام 1727، وحضر فولتير جنازته، وكان يذكر دائماً الانطباع الذي تركه في نفسه التكريم والشرف القومي الذي أحاط بهذا الانجليزي الذي ينحدر من طبقة متوسطة.

لقد "تساءلت جماعة عن أعظم رجل أنجبه العالَم، هل هو قيصر أم نابليون أم كرومويل وأجاب أحدهم بانه نيوتن، وهو على صواب، لأنه –كما يقول ديورانت– هو الذي استحوذ على عقولنا بقوة الحقيقة لا أولئك الذن استعبدوها بالعنف"([4]).

([1]) هشام غصيب – جاذبية نيوتن – الحوار المتمدن – 2011/12/8

([2]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص 362–363

([3]) محمد سيد رصاص – التجريبية كلحظة فاصلة في تاريخ الفلسفة – الانترنت – 8 ديسمبر 2013.

([4]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص258

# جوتفريد فيلهلم لايبنتز ( 1646م. – 1716م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6746 – 2020 / 11 / 28

" ولد جوتفريد لايبنتز في لايبزيغ، بولاية سكسونيا، كان والده أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جامعة ليبزيج، ورث الصبي فيما بعد مكتبة والده الشخصية، وقد سبق أن تم منحه حرية الوصول إلى الكتب وهو في السابعة من عمره، وبعد تخرجه من الجامعة، شَغَلَ "لايبنتز" موقعاً هاماً في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة، كما أسس علم التفاضل والتكامل الرياضياتي بشكل مستقل عن إسحاق نيوتن، كما أن رموزه الرياضياتية ما زالت تستخدم منذ أن تم نشرها والتعريف بها".

**أهم مؤلفاته:**

كتاب "العدالة الإلهية"، وفيه حاول أن يبرهن فيه على أن عالمنا الذي خلقه الله هو بالرغم مما فيه من شرور، أحسن العوالم الممكنة، فما نراه من شرور، هو شرط ضروري في رأيه للتناسق في العالم ككل في رأينا إن جوهر هذه الفلسفة هو الاستسلام للأمر الواقع، وهو يقترب من فلسفة " ليس في الإمكان أبدع مما كان.

في كتابه "المونادولوجيا" قدم لايبينتز –كما يقول يوسف حسين– "نظرية "المونادات" أو نظرية أصل الوجود من منطلق ميتافيزيقي، حيث رفض فلسفة ديكارت واسبينوزا، وقال ان المادة والحركة تعود إلى القوة والطاقة، وهذه القوة عبارة عن جواهر فردية أو "مونادات" والتي منها يتشكل الوجود لا تتوالد ولا تستحدث، وهذه المونادات هي عبارة عن ذرات أو جواهر روحية حية لا تقبل القسمة ولا التجزئة ولا تتكاثر أو تموت، كما أشار لايبنتز إلى ان هذه المونادات لا تشبه بعضها رغم انها من طبيعة واحدة، ولذلك هي متحده مثل اوراق الشجر متفرقة وموحدة من خلال دورها وحركتها في الكون والفضاء، واذا تعرفنا إلى هذه المونادات فاننا –كما يقول لايبنتز– سنتعرف على تفاصيل

الكون، وهناك "مونادات" تشكل النفس في عالم الحيوان، اما الإنسان فيتشكل من "مونادات" عاقله كما يقول"([1]).

أما اعظم المونادات وأرقاها عند لايبنتز، فهو "موناد" الله الصانع لكل شيء، فقد برمج الله كل هذه المونادات أو الجواهر لكي تقوم بأدوارها في هذا الكون حسب برنامج وتعليمات الخالق، وهذا هو جوهر النظام القائم في الكون .

أما الجسد والمادة أو العقل والمادة (المشكلان من مجموعة مونادات) فانهما يعملان بمقتضى قانون التناسق الأزلي في إطار التزامن المشترك بين العقل والمادة دون أي انفصام بينهما، بحيث ان كل من العقل والمادة يعملان معاً، وبكل دقة، في الحركة والزمان ضمن التدبير الإلهي أو الرؤية الميتافيزيقية الخالصة التي قدمها لايبنتز اعتماداً على نظريته الخيالية حول "المونادات".

كان "لايبنتز" مثالياً موضوعياً حاول الجمع بين العلم والدين، أو بين المادية والمثالية، فقد رفض الكثير مما ورد في كتاب "جون لوك" "محاولة في الفهم الإنساني" الذي كان أداة لنشر أفكار المادية والتجريبية المادية، ودافع عن نظريته التي "تدافع عن المثالية والقَبليةِ في نظرية المعرفة" بتأكيده على أن الحقائق الكلية ذات منشأ قَبْليApriori"" يعود إلى العقل ذاته، وحسب تعبيره "أن الدماغ الإنساني لا يشبه لوحاً مصقولاً بقدر ما يشبه قطعة من الرخام عليها عروق ترسم ملامح التمثال الذي سينحته الفنان فيها".. وهذا يتناقض مع الفهم العلمي المادي للمعرفة التي تشترط انعكاس المعرفة في الذهن عبر الحواس والتجربة والممارسة.

أدلة وجود الله، وخلق العالم ومسألة البشر عند لايبنتز، تتحدد –كما يضيف يوسف حسين– "انطلاقاً من ايمانه بالمسيحية ، فقد قام بتأليف كتابه حول "تبرير الله" ليثبت أن هذا العالم لا يتناقض مع وجود الله ومع وجود الشر، مؤكداً على صفة الكمال للخالق، وبالتالي فإن هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن عالم ممكن عند لايبنتز، على الرغم من كل الشرور الموجودة فيه، فالشرور لابد منها –كما يقول– لكي يوجد الخير، لأن بعض الخير الكبير هو انعكاس للشر الكبير، لكن هذا التوصيف الذي قدمه لايبنتز

–كما يستطرد يوسف حسين– "لا يبرر ابداً خلق إله رحيم وعادل للشر، فالشرور وجدت كنتيجة طبيعية لضرورات المخلوقات البشرية وما تتعرض له من معاناة وظلم وعدوان..إلخ" ما يؤكد على بهتان رؤيته وافتقادها للمنطق، وهي رؤية سخر منها فولتير كما وجه لها هيجل نقداً سلبياً ، لكن علماء اللاهوت المسيحيين تمسكوا بها، ووجدوا في طروحاتها فرصة للدفاع عن مصالحهم وتبرير شرور وخطايا الملوك والأمراء في ذلك العصر"([2]).

إضافة إلى ما تقدم، كان لايبينتز طموحاً في تأكيد سيطرة الأوروبيين عموماً وفرنسا خصوصاً على الشرق، تجسيداً لأفكاره العنصرية اللاهوتية الرجعية المعادية للمسلمين والديانة الإسلامية "ففي عام 1672 وضع لايبينتز مشروعاً مفصلا، وخطة متكاملة لغزو مصر، حاول من خلالها إقناع ملك فرنسا القوي آنذاك لويس الرابع عشر (الذي كان يعرف بالملك الشمس) بتحويل اهتمامه من غزو أوروبا إلى غزو الشرق. وفي معرض تبريره لاختيار مصر هدفا للغزو، يشير ليبينتز إلى أن مصر (لها قدر الصين أو إن الصين لها قدر مصر، إنها أم العلوم وفواكه الأرض ومعجزات الطبيعة والفن). ويؤكد ليبينتز بإصرار "أنه بسبب مصر فَقَدَ المسيحيون الأراضي المقدسة (نهاية الحروب الصليبية) ذلك أنها كانت المنقذ للمسلمين الذين يجب أن يختفوا من الأرض"!! ياله من تعصب ديني عنصري أعمى عند ليبينتز.

قام ليبينتز بدعوة ملك فرنسا لاجتياح مصر، وتجنب غزو أوروبا قائلا بأن (الحملة على مصر وسيلة للتحكم في المصالح الدولية العليا، وجُل آمال الملك يمكن أن يضعها في مصر، كما أن غزو مصر هو حق لفرنسا؛ لأن الادعاء بإقامة مملكة عالمية هنا لهو محض وهم، بل محض إثم، وسيكون من العبث محاولة إقامتها في أوروبا بثمن باهظ من العنف والدم والقتل، أما هناك سيكون لفرنسا شرف التحكم في الأقدار وقيادة العالم)"([3]).

([1]) يوسف حسين – محاضرة باليوتيوب – الانترنت.

([2]) المرجع نفسه .

([3]) فؤاد جابر الزرفي – هيجل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ – موقع: مقالات في التاريخ – 2012/11/29

# عصر التنوير – العقل والتقدم

الحوار المتمدن–العدد: 6747 – 2020 / 11 / 29

**تمهيد:**

بدايةً، أشير إلى المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا في العصر الإقطاعي (خلال الفترة من القرن الخامس حتى القرن الرابع عشر)، الذي تميزت فلسفته بأنها:–

1. تبرير قهر واستغلال العمال والفلاحين والفقراء والجماهير الشعبية العفوية باسم الدين .
2. تكريس مصالح الطبقة الارستقراطية بقوة البطش والارهاب.
3. لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة، فقد كان هم معظم المفكرين في هذه المرحلة إثبات صحة العقائد الدينية لتثبيت مصالح ملوك أوروبا والكنيسة ورموز الإقطاع .

ذلك إن الفكر الإقطاعي لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بل زجَ في إطار النتيجة المسلم بها، وكان لابد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم ليتحول إلى ميدان بحث مستقل نسبياً، وهذا ما حدث عندما بدأ أسلوب الإنتاج البورجوازي الجديد (عبر تراكماته منذ القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر) يتشكل في أحشاء المجتمع الإقطاعي الذي بدأ في التفكك، والانهيار مع القرن الثامن عشر، مفسحاً الطريق لعصر النهضة والتنوير والديمقراطية بعد أن تم كسر هيمنة الكنيسة على عقول الناس.

في هذا الجانب، أشير إلى أن " القرنين السابع عشر والثامن عشر، هما القرنان اللذان صُبغ فيهما العلم بصبغة الوطنية؛ لأن فيهما حلت اللغات الوطنية الخاصة بكل أمة من الأمم محل اللغة اللاتينية العامة في تواليف الآداب والعلم، وفيهما بدأت تتميز

الآداب بمميزات الشعوب وتصبغ بصبغتها، وفيهما بدأ الفكر يستقل باستقلال الأمم القاطنة في غربي أوروبا استقلالًا معنويًّا، لهذا تجد أن الناس، في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، قد بدءوا بأسفار طويلة، قضوها في التأمل والدرس، متنقلين من مملكة إلى أخرى؛ لِيَخُصّوا أوطانهم بما ينقلون من فكرات مبتكرة، فوفد إلى إنكلترا "فولتير" عام 1726؛ حيث نشأت فلسفتا "نيوتن" و"لوك"، وساح "آدم سميث" في فرنسا عام 1765؛ حيث درس طريقة "كوينسي" الاقتصادية، وأكب على مباحث "الفيزيوقراطيين" يدرسها، ومنها كوَّن فكرته التي بنى عليها فلسفته الاقتصادية التي أخرج فيها كتابه "ثروة الأمم"، في تلك المرحلة كان طلاب العلم في أنحاء القارة الأوروبية يولون وجوههم شطر باريس؛ حيث ظلت تلك المدينة بضعة عشرات من السنين محور البحث العلمي، وأخذت تشع بنور المعرفة"([1]).

" كانت الليبرالية "قبل حلول القرن الثامن عشر" مجرد مواقف ثقافية لبعض المفكرين، لكن بقدوم عصر الأنوار الفرنسي، أصبحت الليبرالية حركة واضحة إجتماعية، قامت بنشر قيم التسامح والمساواة والحرية والمعرفة وفصل الدين عن الدولة. من الناحية الفلسفية، أكدت الليبرالية على مبدأ الحرية الشخصية وحرية المجتمع والتعليم المدني وحرية البحث وحرية طلب الحقيقة. لكن العنصر الأهم في حركة التنوير، هو إتيانها بمفهوم التقدم. وجد فلاسفة القرن الثامن عشر أن التقدم الاجتماعي والثقافي، تقع مسؤوليته في يد الإنسان نفسه، وفي قدراته وثقافته، وليس في الاعتقاد بأن الرب سوف يتدخل لكي يوقف انحدار الإنسان"([2]).

**بزوغ التنوير العقلاني وفلسفة الحداثة في أوروبا:**

في هذا العصر، بزغت الفلسفة الحديثة في أوروبا، وكان التنوير الأوروبي بمثابة حجر الزاوية في بنيانها وسيرورتها الممتدة حتى اللحظة، وهنا أشير إلى أن عصر التنوير في أوروبا كان في القرن الثامن عشر ذا صلة بتغيرات اقتصادية واجتماعية وعلمية رافقت تفسخ النظام الاقطاعي، ونمو البورجوازية والطبقة العاملة، وفي هذه العملية التغييريه، التي بدأت في هولندا (أواخر القرن السادس عشر) وفي إنجلترا (أواسط

القرن السابع عشر) ثم في فرنسا وألمانيا (أواخر القرن الثامن عشر) تزعزعت دعائم الكنيسة والعلاقات الاقطاعية، وأصبح العلم الحديث يعتمد بصورة رئيسية على واقع الإنتاج والعلاقات البرجوازية الجديدة، كما تطورت الجامعات الأوروبية باتجاه التحديث والاستنارة، ونُشِرَت مجموعات كبيرة من الكتابات التي تناولت جميع مظاهر المعرفة وتطور العلوم والاختراعات العلمية، التي عززت دور البورجوازية الفتيه في نضالها ضد الدعائم الفكرية والاجتماعية الاقتصادية للإقطاع، إلى جانب الفلاسفة العقلانيين والديمقراطيين الرواد (ديكارت / كانط / هوبز / سبينوزا / جون لوك / هيوم/ فولتير/ مونتسكيو / روسو / ديدرو ... إلخ) الذين كانوا بمثابة المعول الذي هدم البناء المعرفي الرجعي الاقطاعي مُعْلِناً بداية العصر الجديد ، او عصر التنوير وانتصار البورجوازية، بعد ان أشرق نور التنوير على أوروبا، ذلك التنوير الذي جاء أولاً من إنجلترا الليبرالية، ثم انتقل إلى فرنسا وألمانيا وبقية أوروبا، ومع تلك الاشراقة التنويرية الحاملة لمفاهيم الحرية وسيادة العقل، والتحرر من وصاية الكنسية والاقطاع ، خرج الانسان الأوروبي من إسار التخلف والاستبداد الإقطاعي صوب الحرية و الروح النقدية التي انطلقت في النظر إلى الوجود بتفكير عقلاني يبحث عن أسباب الظواهر بعيداً عن غيبيات الكنيسة من ناحية، ورافضاً للعلاقات الاقتصادية الاجتماعية المتخلفة التي تراكمت طوال العصر الإقطاعي البائد من ناحية ثانية، ولذلك لا نبالغ في القول بأن فكر التنوير افتتح بوابة العالم الحديث، لأن معظم أفكار الحداثة (العقلانية والديمقراطية والعلمانية والمواطنة والتقدم والحرية.. إلخ) جاءت من تأثير مباشر من فكر التنوير.

ولذا، "فالتنوير ليس مجرد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار بل ثابت أساسي من ثوابت الفكر الفلسفي الغربي منذ كانط حتى الآن، فالمذهب الليبرالي يؤكد حرية التعبير وحرية الكلام. وهنا تتلاقى الليبرالية السياسية مع فلسفة عصر التنوير، فالدفاع عن مثل هذه الفضائل ليس مبنياً على النظرة المفيدة أن التسامح هو قيمة "خير" فحسب، وإنما أيضاً على النظرة التي تقول إن نقاشاً مفتوحاً وحراً هو شرط ضروري لنكون قادرين على الوصول إلى رؤية صحية في العلم، كما في السياسة"([3]).

فالحرية شرط العقلانية، وفي الوقت نفسه هي شرط للديمقراطية في عملية خلق الرأي العام الشعبي، وفي التأمل المتنور، ذلك ما عبر عنه بوضوح المفكر الفرنسي مونتسكيو الذي ربط الحرية بشكل خاص بإسهامين اثنين أساسيين وهما: نظرية فصل السلطات كشرط للحرية، ونظرية تأثير البيئات المختلفة على السياسة، وكانت فرنسا في القرن الثامن عشر هي الرافد الاساسي والأكبر لنهر العالم الكبير الذي تحدر من أرض اليونان قبل ذلك باثنين وعشرين قرنا.

نستخلص مما تقدم، أن مفكري التنوير (في انجلترا وفرنسا وألمانيا) كانوا قد "أَحَلُّوا العقل السيد المستقل محل العقيدة اللاهوتية المسيحية التي سيطرت على البشرية الأوروبية قرون وقرون، لقد كان العقل هو القضية الكبرى لفلاسفة القرن الثامن عشر والذي دعي في كل أنحاء أوروبا بعصر التنوير"([4]).

والسؤال هنا: ما معنى مفهوم التنوير؟ وكيف ظهر في القرن الثامن عشر في أوروبا ؟

لقد "كان مسار التنوير في أوروبا صعبا وثمنه غاليا، كما أنه لم يكن هبة أو أنّه جاء صدفة أو دفعة واحدة، بل شهد مسارات مختلفة قبل أن تتّم صياغة أفكاره بكل وضوح، والوصول إلى مآلاته المعروفة في القرن الثامن عشر وما يليه، ولعلّ نتائجه الإيجابية كانت تستحق الجهد المبذول، فبفضل جهود التنوير وطّنت أوروبا مفاهيم: الحرية، العقلانية، والديمقراطية، وأرست دعائم الدولة الحديثة"([5]).

وعلى الرغم من وجود القوى المضادة والمتغيرة على الدوام، والكثيرة، فقد "تابع برنامج التنوير تقدمه، وكان منشأ النقاش السياسي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر في الصالونات الأدبية للطبقة الوسطى المقيمة في المدن، ففي ذلك المكان الأنيق، تمازجت السياسة والفلسفة والأدب بسهولة"([6]).

لقد استورد الفرنسيون من بريطانيا، تصور "جون لوك" لحقوق الإنسان، وبدت فكرة حقوق الإنسان في الوقت ذاته متطرفة، أي شكلت هجوماً على النظام الملكي المطلق، وارتبطت النبرة المُرَّة أيضاً بالواقع المفيد أن الفروق الطبقية في فرنسا كانت أكثر تناقضاً

مما هي في بريطانيا، فقد كان رجال الدين يملكون خُمس الأرض، ولهم امتيازات، وكان للنبلاء امتيازات أيضاً، على الرغم من أن قوتهم السياسية كانت قد تدنت، وفي الوقت نفسه، كان نفوذ البورجوازية أكبر مما هو في بريطانيا، وكان التجار الفرنسيون الأقوياء يشعرون أنهم الثقل: إذ كان النبلاء والكهنة طفيليين وذوي امتيازات، وباتت سلطة الملك غير فاعلة، فظهر النقاد القادة من صفوف البورجوازية العليا تلك، وأصبح الصراع الأيديولوجي بين فكرة حقوق الإنسان والليبرالية (لوك) في مواجهة المَلَكية المطلقة والإمتيازات التقليدية للنبلاء.

وهكذا، "تميزت حقبة عصر التنوير بالتفاؤل التقدمي داخل الطبقة الوسطى المتوسعة: فهناك ثقة متيقظة في العقل وفي الإنسان. كان هناك مذهب خلاص مدني، حل فيه العقل محل الإنجيل، وبعون من العقل صار بإمكان الإنسان أن يكشف الجوهر الداخلي للواقع ويحقق التقدم المادي، وسيستقل الإنسان تدريجياً، ويستغني عن السلطة التي لا أساس لها، وعن الوصاية اللاهوتية، فقد تحرر الفكر لأن الإنسان شعر أنه حاكم نفسه، وأنه مستقل عن الوحي والتقليد. وصار الإلحاد زي العصر، غير أنه سرعان ما تبين أن تحقيق التقدم المتوقع أصعب مما ظن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، في القرن الثامن عشر نظراً للصعوبات السياسية والاجتماعية الموجودة في سبيل تحقيق هذا التقدم، وأعظم تلك العقبات هي الجهل والخرافة والتعصب، وللتغلب على هذه العقبات، نحتاج تنويراً (لا ثورة)"([7])، انطلقت شرارة التنوير في فرنسا أولاً.

وفي هذا الجانب، يقول ول ديورانت: "لم يحدث قط منذ أيام السفسطائيين الإغريق أن انتشرت مثل هذه الآراء والأفكار الكثيرة، أو ظهرت روح البحث والتحقيق والحوار والجدل المنعشة، وبما أن باريس كانت آنذاك عاصمة الفكر في أوروبا، فإن حركة التنوير أصبحت حركة واسعة النطاق مثل حركة النهضة الأوربية وحركة الإصلاح الديني، فقد ذهبت النهضه إلى ما وراء المسيحية لتكتشف الذهن الوثني، كما أن الإصلاح الديني كان قد كسر قيود السيادة المذهبية، وعلى الرغم منه تقريباً أطلق العنان لعمل العقل، وباتت مقدمتا العصر الحديث هاتين تكمل الواحدة الأخرى، وأصبح الآن

في مقدور الإنسان في نهاية المطاف ان يحرر نفسه من معتقدات العصور الوسطى ومن أساطير الشرق، كما أصبح في مقدوره أن يهز كتفيه استخفافاً باللاهوت المربك المرعب، وان يقف على قدميه حراً طليقاً. حراً في ان يشك؛ وفي ان يحقق ويدقق، حراً في ان يفكر ويجمع ألوان المعرفة وينشرها"([8]).

فالبورجوازية الفرنسيه – التي كانت تسمى بالطبقة الوسطى آنذاك– "لم تكن قد ترهلت بعد كما حدث في انجلترا، انها لا تزال في عنفوان صباها، ولم يعد في مقدورها الاكتفاء بالازدهار الاقتصادي الذي يحققه لها دعمها لحكم الملوك المطلق، وما رافقه من بؤس وافقار واستبداد، فهي الآن تتطلع إلى الظفر بالسلطة السياسية أو المشاركة فيها على الأقل، اذ من غير المعقول أن تظل تمول البلاط الذي يعج بأمراء الاقطاع الكسالى الذين يغدق عليهم الملوك الاموال والامتيازات بعد أن هجروا أملاكهم الزراعية ومقاطعاتهم، ولا يكون لها أي دور في تقرير حاضرها ومستقبلها"([9]).

"ففي فرنسا وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر.. تطور أسلوب الإنتاج الجديد _الرأسمالي_ في أحشاء المجتمع القديم –الإقطاعي–، وقد شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عُرِفَتْ "بحركة التنوير"، وضع رجالها نصب أعينهم مهمة نقد ركائز الإيديولوجية الإقطاعية، ونقد الأوهام والمعتقدات الدينية، والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي وإعلاء شأن العقل والعلم في مواجهة الغيبية.

بالطبع لم يكن تيار التنوير الفرنسي متجانساً، فإلى جانب المادية كانت المثالية وإلى جانب الإلحاد كان التيار الديني، ولذلك فقد كان الفكر الإنجليزي أحد أهم مصادر فكر التنوير الفرنسي، وكلاهما وَجَّها نقداً جاداً للنظام الإقطاعي والحكم المطلق، ومهدا الطريق من أجل هدمه وتغيره انسجاماً مع وجهة نظر المصالح البرجوازية الجديدة"([10]).

لقد كان "التنوير" في الغالب هو الصيحة المتقدمة جداً في ذلك العصر، التي اجمع فلاسفة فرنسا على اطلاقها في تلك الايام، وخاصة فولتير الذي " أعلن الحرب على

التعصب وعدم التسامح الديني، الذى استعبد أوروبا آلاف السنين، كان يقول: "كفى حرق الكتب، والإطاحة برؤوس الفلاسفة، وإعدام الأبرياء، بحجة أنهم يدينون بديانات مختلفة، هذا عار يجب أن يُمْحَى، الإنسان يجب أن يتحرر من خرافات العصور الوسطى، ومن سلطة الحكومة الدينية. الإنسان يجب أن يحكم بالحجة والعقل"([11]).

على أن "فرنسا" لم تكن، تعيش وحدها في ذلك العالم، فثمة جارة لها، هي انجلترا، كانت قد فجرت ثورة عظيمة في نظامها الاجتماعي والسياسي والاخلاقي في القرن السابع عشر، وأنجبت فلاسفة عظاماً فجروا هم بدورهم أيضاً ثورة موازية في الفلسفة، فلماذا لا يتعرف فلاسفة فرنسا عليها، وينقلون عن فلاسفتها ما أبدعته عقولهم الجبارة، لا سيما وان التنوير الانجليزي يمثل في مجمله حركة الفكر الاجتماعي البورجوازي الصاعد الذي أخذ التنوير الفرنسي يتلمس طريقه اليه؟.

الواقع ان فلاسفة التنوير الفرنسي (جان جاك روسو والموسوعيين أمثال هلفثيوس وهولباخ وغيرهما) وجدوا في الفيلسوفين الانجليزيين "لوك" و"نيوتن" ضالتهم المنشودة، فقد تساءل الفرنسين: "إذا كانت الطبيعة البشرية خيرة، كان الناس متساوين فيها تماما كما يقول "لوك"، فلماذا نرى الناس غارقين في بحر من الآثام والشرور، ويقوم بينهم تمايز صارخ في مواقعهم الاجتماعية والسياسية؟

والحق ان "لوك" نفسه هو الذي هداهم، من حيث لا يدري، إلى الجواب الصحيح، فقد أوحت لهم اجابته عن السؤال (إذا كان العقل صفحة بيضاء، فكيف يكتسب المعرفة؟) بالحل لتلك المفارقة، فاجابته التي قال فيها (إنني أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة: التجربة، فبالتجربة وحدها تتكون كل معارفنا)، جعلتهم يتساءلون قائلين: "إذا كان كل ما في الإنسان مَرَدَّهُ إلى التجربة، فلماذا لا تكون البيئة البشرية – التي هي ميدان تجربة الإنسان الاجتماعية– هي المصدر الوحيد لكل تلك الشرور، وكل ذلك التمايز الصارخ؟ أي لماذا لا يكون مَرَدْ ما هو شر في أفعال الناس، ومَرَدْ التمايز الاجتماعي فيما بينهم، إلى تربية وبيئة اجتماعية فاسدتين، طالما أن طبائعهم هي في الاصل خَيِّرَة ومتساوية تماماً"([12]).

وفي ذلك الزمن، لم يكن في فرنسا مؤسسات قابلة للحياة نشأت قبل الملكية المطلقة يمكنها أن "تصمد أمام النقد". لذا، كان يصعب الحصول على اعتدال وزيادة فعالية الحكم بواسطة مساعدة مؤسسات تمثيلية مثل البرلمان البريطاني، فكان لابد من أن يأتي التغيير عن طريق ثوران سياسي. وقد حصل هذا الثوران في عام 1789 باندلاع الثورة الفرنسية، التي كان لها تأثيرها الكبير على الفكر والفلسفة في ألمانيا، فقد " كانت ألمانيا، في القرن الثامن عشر، بلدا يسير في طريق التطور الراسمالي، لكن هذا التطور كان أبطأ مما كان عليه في انكلترا وفرنسا، كما كان عليه أن يذلل صعوبات كبيرة للغاية، فقد عاش المنورين الألمان في المراحل الأولى، سواء في الفلسفة أو في نقد الكتاب المقدس أو في العلم، على الأفكار التي صاغتها انكلترا وهولندا وفرنسا من قبل، ثم قاموا، بعد استيعاب هذه الأفكار، بملاءمتها مع واقع بلادهم وظروفها، وبذا اكتسب المنورون الالمان عددا من السمات، التي تميزهم عن أسلافهم – المنورين الانكليز والفرنسيين"([13]).

"صحيح أن المنورين الالمان ناضلوا من أجل انتصار العقل، والفلسفة القائمة على العقل، وسعوا، كذلك، إلى حل النزاع، القائم بين الايمان والعقل، لصالح الاخير، ودافعوا عن مشروعية النقد العلمي لمسائل كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، وقفا على اللاهوت، لكن هؤلاء المنورين لم يتمتعوا بتلك الروح الثورية، التي أشرنا إليها عند المنورين الفرنسيين، ذلك إن التنوير الألماني لم يكن يهدف إلى النضال ضد الدين لصالح العقل، بقدر ما سعى إلى ايجاد حل وسط بين المعرفة والايمان، بين العلم والدين"([14]).

في هذا الجانب، يقول المفكر السوري الراحل د.حامد خليل: إن "نهر العالم في القرن التاسع عشر بدأ في تغيير مساره، إنه يتجه باتجاه ألمانيا، لكن ذلك لا يعني أن أراضي أوربا قد أصبحت مجدبه، أو انها اخذت تعوق جريانه، وانما يعني ان أرض المانيا كانت ظمأى أكثر من غيرها.

وحقيقة الأمر أن ألمانيا كانت لا تزال متخلفة إذا ما قيست بما وصلت اليه أوربا، فهي لم تنجز ثورتها البورجوازية بعد، ولذلك كانت أكثر تعطشاً من غيرها للارتواء من

مياه المعرفة الكونية، وأكثر احساساً بمأزق الإنسان التاريخي، وبالتالي أكثر اندفاعاً لتكوين رافد جديد يرفد النهر المذكور، تماماً مثلما كانت فرنسا أكثر احساساً من انجلترا في القرن الثامن عشر، بالحاجة إلى شحذ قريحتها من أجل التغيير المنشود"([15]).

ويضيف د.حامد خليل قائلاً: "الواقع أنه كان هناك موقفان رئيسيان تجاه الأفكار البورجوازية: موقف هيجل الرامي إلى تهذيبها وتعقيلها بعد أن أسرفت في اطلاق القوى الاقتصادية من عقالها، وموقف ماركس الداعي إلى اعلان سقوطها، وتجاوزها، وطرح أفكار جديدة بدلاً منها.وهكذا يصبح القرن التاسع عشر عصر الامتحان الكبير كما نقول، وأيضاً عصر التحول الخطير بالنسبة إلى مشكلة الإنسان"([16]).

وبالتالي "فإن الفكرة المحورية في فكر القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر نقطة تحول تاريخية في قيام علم جديد للإنسان سواء من جانب هيجل أو من جانب ماركس، هي ان الإنسان يتكون في التاريخ، وأن هذا التكون مرتبط بجمله شروط مادية واجتماعية وانسانية.

وبهذا الصدد فإننا نشير إلى حادثتين رئيسيتين نعتقد انه بسببهما قبل سواهما حدث التحول الذي نحن بصدد دراسته في هذا الفصل: الأولى هي انتشار فكرة التطور على نطاق واسع جداً وما رافق ذلك من ظهور علوم تدور في هذا الاتجاه. أما الثانية فهي قيام الثورة الصناعية الكبرى.

صحيح، فيما يتعلق بالحادثة الأولى، أن كتاب دارون "اصل الانواع" لم يظهر الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لكن ذلك لا يعني أن العقل الأوربي لم يكن قد تشبع بفكرة التطور قبل ذلك التاريخ بكثير. فالمعروف أن المفكرين الأوربيين توصلوا في ذروة عصر التنوير إلى مفهوم عن التقدم لا يخص الإنسان وحده، وانما يتسع ليشمل المجرى الكوني بكامله، والحق أن "ظهور علوم الحياة عزز من ترسيخ فكر التطور المذكورة، وتوجيهها وجهة جديدة، فالمبادئ الآلية التي كانت تعتمد في التفسير في العلوم الطبيعية، أخذت تغزو علوم الحياة، وقد كانت هذه نقطة تحول خطيرة سيكون لها تأثير كبير على علم الإنسان. ذلك أن العضويات الحية أصبح ينظر اليها، نتيجة

للكشوف الجديدة في علوم الجيولوجيا والاجنة وفيزيولوجيا النبات والحيوان والكيمياء العضوية وغيرها، على أنها آلات كمياوية قوامها الرئيسي مادة صمغية تمتلك خاصية المحافظة على ذاتها، وتوليد ذاتها من جديد، أي أنها تتطور، ولم يعد الفارق بين المادة الحية وغير الحية فارقاً في النوع، وانما في درجة التعقيد في التركيب، مما ترتب عليه أن لا تظل مسألة تكون الإنسان تكوناً كاملاً منذ البداية مسلمة إيمانية لا تقبل النقاش"([17]).

ووجه الخطورة في ذلك التحول هو ان التفسير الجديد للخلق–كما يقول د.حامد خليل– ستنشأ عنه – إن صح– مشكلات خطيرة تتعلق بأصل الإنسان ومصيره وعلاقته بالكون، والأهم من ذلك أنه سيلقي ظلالا من الشك جديدة ومدعمة بالحجج العلمية على مسألة الخطيئة والسقوط التي ظلت تشكل جوهر الايمان المسيحي قروناً طويلة.

أما بالنسبة إلى الحادثة الثانية، الثورة الصناعية الكبرى، فاننا نقول إن اضطراب المجتمع الصناعي الجديد جعل أمر تنظيمه وتوجيهه وجهة عقلانية، الوجه الآخر لفلسفة القرن التاسع عشر، فالواقع الاجتماعي الجديد الذي أفضت اليه الثورة المذكورة، والتفسير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقل العلوم التطبيقية، والتحول الذي طرأ على حياة الإنسان من جراء استعمال الاختراعات الجديدة – كل ذلك اوضح للاوربيين ان الحضارة تمر بعملية شاملة من اعادة التنظيم.

كذلك أدى التغير المذكور إلى ان تصبح الفكرة القائلة بأن الإنسان عضو يؤثر في محيطه ويتأثر هو به، فكرة مركزية، وايضاً إلى التشديد على الدور التاريخي الذي يلعبه ذلك الإنسان في مضمار التغير الاجتماعي، أو الذي يجب أن يلعبه، ان كان لا بد لتلك التغيرات من أن تنتهي إلى شيء ذي قيمة"([18]).

وهنا بالضبط، تجلى الدور المعرفي العقلاني والمادي الطليعي لفلاسفة المانيا في تلك المرحلة عموماً، وفلسفة كانط وهيجل وشوبنهاور وفيورباخ خصوصاً.

أخيراً، لابد من التأكيد على أن الربط المحكم بين التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي هو – كما يقول بحق د. هشام غصيب– "سمة مميزة لعقيدة التنوير، سواء

في شكلها البرجوازي الثوري القديم، الشكل الذي تبلّر على أيدي برونو وميكافيلي وبيكون وغاليليو وديكارت وهوبز ولوك وسبينوزا والماديين الفرنسيين وفولتير وروسو والمثاليين الألمان، أو في شكلها العمالي الثوري الحديث الممثل بماركس وإنغلز، بل يمكن القول إن جوهر مشروع التنوير يكمن في هذا الربط المحكم بين التفكير العلمي والتحول الاجتماعي"([19]).

والسؤال الجوهري كما يطرحه هنا د. غصيب: " بأي معنى يرتبط التفكير العلمي بالتغيير الاجتماعي في عقيدة التنوير؟، يجيب عليه قائلاً: إن عقيدة التنوير تؤكد على أن العلاقة بين الطرفين علاقة جدلية، أي ضرورية وتبادلية، فلا معنى للتغيير الاجتماعي من دون التفكير العلمي"([20]).

أما الملاحظة الثانية فهي أن "هناك ارتباطاً جدليا ضروريا بين التفكير العلمي والإنتاج الاجتماعي. ذلك إن كل إنتاج اجتماعي يستلزم معرفة وينطوي على معرفة، لقد شكلت ولادة التفكير العلمي زلزالاً عاصفا في الوعي الاجتماعي ما زلنا نعيشه ونلحظ تعاظمه. إن التفكير العلمي إذاً ثورة دائمة في حياة البشر في الحقبة الحديثة يقلبها باستمرار رأساً على عقب. وهو ليس ممارسة ذهنية محضة يمارسها نفر من الموهوبين والعباقرة في كل زمان ومكان في أبراجهم العاجية خارج إطار المؤسسات والتيارات الاجتماعية المتلاطمة. كما إنه ليس حكراً على عرق معين، حيث إن إمكانيته مكتوبة في بنية الدماغ البشري.

وبالتالي فإن التفكير العلمي بحكم تكوينه الداخلي يدخل في تصادم مع جميع العقائد الدينية والفلسفية، بما في ذلك عقيدة التنوير التي يشكل أساسها. لكن صدامه مع عقيدة التنوير ليس تناحريا. إنه أقرب إلى التوتر الخلاق منه إلى التناحر، وعلينا ألا ننسى هنا أن إحدى الوظائف الرئيسية لعقيدة التنوير هي حماية العلم من الآيديولوجيا اللاعقلانية والدفاع عنه"([21]).

أخيراً، أشير إلى أن "الفلسفة الغربية البرجوازية في مرحلة صعود البرجوازية الغربية تمثلت في ثلاثة تيارات رئيسية: دين العقل (العقلانية المثالية)، والمادية (العقلانية

المادية)، والتجريبية، ولم تكن هذه التيارات معزولة عن بعضها، وإنما قامت بينها تقاطعات متواصلة وتفاعلات تناحرية مريرة، وبالطبع، فإن التيارات الثلاثة الرئيسية المذكورة جميعاً كانت مرتبطة بصورة جوهرية بنشوء الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وبتطورات هذه العلوم وإزدهار الرياضيات، ولكن برغم روح التناحر التي سادت العلاقة بين هذه التيارات، إلا أن هذه التيارات كانت ضرورية لبعضها، وكانت تعمل على تعميق بعضها، وكان كل تيار يغذي كل تيار آخر بما كان ينقصه، ويوسع إطاره، لقد كان تناحراً صحياً بكل ما في الكلمة من معنى، أما القاسم المشترك الأكبر بينها، فقد كانت العلمانية، أي عملية علمنة الفكر والوعي، إذ يمكن فهم مسيرة الفكر الغربي في مرحلة صعود البرجوازية على أنها مسيرة علمنة هذا الفكر.

لكن الماديين أدركوا أن هذه المسيرة لا يمكن أن تكتمل بالمثالية، فالمثالية تعيد إنتاج الدين بصورة جديدة. وهي تفرض حدوداً على العلمنة تحول دون إكمال مسيرتها.

لذلك رأوا أن عليهم أن يوجهوا نقداً ماديا مفصلاً للعقلانية المثالية (دين العقل)، وهذا ما انبرى إلى فعله الماديون في جماعة الهيغليين الشبان، وفي مقدمتهم فويرباخ وماركس وإنغلز.

لقد وضع أولئك الماديون نصب أعينهم استكمال مسيرة علمنة الفكر بتحرير هذه المسيرة من قيود المثالية، وتطوير المادية بما يمكنها من أداء هذه المهمة وغيرها من المهمات التنموية والتقدمية الكبرى"([22]).

فقد بدأ لودفيغ فويرباخ ذلك باعتبار دين العقل الهيغلي استمراراً للاغتراب الديني، أي اعتبره إسقاطاً اغترابيا للطبيعة البشرية، ودعا فويرباخ إلى التغلب على هذا الاغتراب بإعادة العقل المطلق إلى حيث ينتمي فعلاً، إلى عقل الإنسان وقلبه.

وبهذا النقد المادي المحكم لهيغل وفويرباخ، أفلح ماركس بالفعل في إكمال مسيرة علمنة الفكر، التي ابتدأت مع بيكون وديكارت، وفي إرساء دعائم فهم الإنسان نفسه علمياً وثورياً.

أجل! لقد اكتمل مشروع التنوير واكتملت مسيرة علمنة الفكر بماركس وإنغلز، بالمادية الجدلية، التي جاءت حلاً للتناقضات الرئيسية بين التيارات الرئيسية الثلاثة لفكر البرجوازية الثورية في مرحلة صعودها: دين العقل، والمادية، والتجريبية"([23]).

([1]) إسماعيل مظهر – نزعة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر– موقع: هنداوي – عام 2017.

([2]) ميدل إيست أونلاين – فكر الأنوار الأوروبي (1/ 2 ) – 2015/1/29.

([3]) السيد ولد أباه – التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو – دار المنتخب العربي – الطبعة الأولى – 1994 – ص 96

([4]) هاشم صالح– من الحداثة إلى العولمة. رحلة في الفكر الغربي – المجلة العربية – الطبعة الأولى – 2010م –ص235

([5]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/5/20

([6])غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 515

([7]) المرجع نفسه – ص 516

([8])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره –قصة الحضارة "أوروبا الوسطى"– المجلد التاسع عشر (37/ 38) – الفصل الثامن عشر – مكتبة الأسرة – القاهرة – 2001 –ص 4

([9]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 151

([10])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – ص 521

([11]) ميدل إيست أونلاين – فكر الأنوار الأوروبي (2/ 2 ) – 2015/1/29.

([12])حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص153/152

([13])موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) –ص 310

([14]) المرجع نفسه –ص 311

([15]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 177

([16]) المرجع نفسه – ص 177

([17]) المرجع نفسه – ص179– 180

([18]) المرجع نفسه – ص 181

([19]) د. هشام غصيب – التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي – الحوار المتمدن – 2012/8/3.

([20]) المرجع نفسه .

([21]) المرجع نفسه.

([22]) د. هشام غصيب – من الفلسفة إلى الثورة – الحوار المتمدن – 18 / 9 /2011.

([23]) المرجع نفسه.

# عصر الحداثة

الحوار المتمدن–العدد: 6748 – 2020 / 11 / 30

**ما هي الحداثة؟**

الحداثة هي ذلك الانقلاب الفكري الذي حصل في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وانتشر وترسخ في القرن الثامن عشر معلناً ميلاد عصر النهضة والتنوير العقلاني، الذي جاء نتيجة للتراكمات والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية، التي كان لها تأثيرها المباشر في إطلاق شعار النهضة الأوروبية الرئيسي بمضمونه الذي أكد على فصل الدين عن الدولة والسياسة، وإزاحة الكنيسة من عقول الناس في أوروبا .

**نشأة الحداثة :**

تاريخياً، يمكن القول أن الحداثة قد بدأت مع بزوغ عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة تأثيرها على عقول الناس في أوروبا، وبعد ادراك مادية الطبيعة ومحورية الإنسان عبر التفكير العقلاني المستنير، إلى جانب اكتشاف قيمة الفرد بوصفه ذاتاً خلاقة، مما اضاف عنصراً أساسياً من عناصر الحداثة، فالفرد وفق الحداثة تنبع قيمته من ذاته لامن ملّته ولا من قبيلته، وتلك هي القيمة الجوهرية للتطورات والمتغيرات التي أصابت أوروبا وأدت إلى اشتعال الثورات البرجوازية التي انهت سيطرة الكنيسة على عقول الناس، ومن ثم قضت على النظام الاقطاعي القديم الذي ساد عبر أفكاره الرجعية في أرجاء أوروبا طوال أكثر من 1200 عام منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن السابع عشر.

من هنا، "كان نجاح الثورات السياسية البرجوازية في هولندا في مطلع القرن السابع عشر ، وفي بريطانيا من 1641 –1688 ، ثم الثورة الفرنسية الكبرى في القرن الثامن عشر (1789)، بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة، ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية

الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت زلزالاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية" انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة.

بهذه الثورات حققت أوروبا الغربية انتقالها التحديثي من مجتمع الطبيعة إلى المجتمع المدني. وبالطبع، فقد أدت هذه الثورات جميعاً دوراً في بناء فكر الحداثة، ومن ثم رفض قدسية الأفكار ووضعها جميعا ضمن دائرة الشك المنهجي والتحليل والاختبار.

**إن أبرز سمات الحداثة أو هذه العقيدة الجديدة هي:**

(1) المادية، أي اعتبار الطبيعة كيانا مادياً مستقلا وقائماً في ذاته، تحكمه مبادىء وقوانين ونظم قابلة لأن تُعْرَف، واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة؛

(2) الروح النقدي المتواصل، أي رفض سلطة المألوف وسلطة السلف وسلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي سلطة رئيسية للأحكام.

(3) الثورية، أي إدراك تاريخية الطبيعة والمجتمع البشري، وإدراك الذات المدركة بصفتها قوة اجتماعية في مناخ من الحرية والديمقراطية.

(4) اللاغيبية التي تصل أوجها في العلمانية.

(5) اعتبار المعرفة العلمية قيمة قائمة في ذاتها ومطلقة الاستقلالية. فهي لا تقبل أي سلطة أو قيد يفرض عليها من خارجها.

(6) الإنسانوية، أي الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة واستقلاليته وحريته الذاتية واعتباره مصدراً وأساساً لكل قيمة.

إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث –كما يقول د. صادق العظم– "هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم – على مراحل طبعاً، ولكن للمرة الأولى في تاريخ الانسانية – بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة، وأريد ان أشير هنا إلى صيرورة تاريخية معينة

في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية – قديمها وجديدها – نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها.

لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة ومدروسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال في البحث المنتظم والمدروس عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية، أيَ أن للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في الرأسمال، وهذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل، على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كُلاً من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية، وقد برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجرة هائلة إلى أبعد الحدود، مَدَمِّرة وخلاقة في وقت واحد، وهذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحداثة وشكلت العالم الحديث وقضت على القديم"([1]).

فالبورجوازية "اكتشفت الطاقة الهائلة المختزنة في الأنانية وعبأتها وقننتها واستخدمتها لإعادة صياغة الإنسان الأوروبي (وفيما بعد غير الأوروبي أيضاً ) على صورتها وشاكلتها ووفقاً لمصالحها، والعلم الحديث اكتشف الطاقات الهائلة المختزلة في الطبيعة فعبأها وقننها ووظفها في الاتجاه ذاته فكانت هذه الحضارة الفاوستية، وشعارها المعرفة قوة، المتخطية لنفسها باستمرار"([2]).

ويستطرد د. العظم قائلاً: "بدقة أكبر، ان احتلال العالم هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة وتقدمها، أثَّر أعظم تأثير على تشكيل الفلسفة الحديثة، وعلى إعادة صياغة الفلسفة الموروثة وعلى مجمل الصراعات والتطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، وهذا تماماً ما تهمله تواريخ الفلسفة إهمالاً كاملاً تقريباً، ذلك إن تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في الأونطولوجيا (الوجود) والابستمولوجيا (المعرفه) الحديثتين، اما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية، وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها، فنجده صارخاً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الانسان.. إلخ"([3]).

إذن الحداثة بالمعنى النبيل والقوي للكلمة هي وليدة هذه الحركة التحريرية العقلانية والتجريبيه النهضويه الهائلة التي كشفت عن تاريخية كل ما كان يقدم نفسه وكأنه مقدس، معصوم، يقف فوق التاريخ. هنا يكمن جوهر الحداثة ولبُهُّا.. فلا حداثة بدون تعرية، بدون تفكيك لموروث الماضي.

**أنواع الحداثة:**

هناك أولاً: الحداثة المادية أو العلمية والتكنولوجية، الحريات الفردية، وعدم الخوف المرعب من المجتمع أو من الطغاة والحكام.

وهناك ثانياً: الحداثة الفلسفية المرتبطة بالأولى، والدليل على ذلك، هذه العبارة التي انتشرت في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر : لولا نيوتن لما كان كانط. والمقصود بذلك أنه لولا الاكتشافات العلمية الهائلة لإسحاق نيوتن لما استطاع فيلسوف الألمان أن يُشَكِّل أكبر فلسفة في العصور الحديثة، وبالتالي فَتَقَدُّم الفلسفة العقلانية مرتبط بتقدم العلم الفيزيائي واكتشاف قوانين الطبيعة والكون.

وهناك ثالثاً: الحداثة الاقتصادية التي قضت على المجاعات الكبرى داخل النطاق الأوروبي ورفعت مستوى المعيشة للطبقات الوسطى وعموم الشعب.

وهناك رابعاً: الحداثة السياسية المتمثلة بالثورات الثلاث المشار إليها: الإنجليزية (1680م)، فالأمريكية (1776م)، فالفرنسية (1789م). فبعدها "دخلنا في عصر الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، وسيادة الشعب، والتناوب على السلطة، ووجود الأغلبية والمعارضة"([4])، ولكن ضمن إطار النظام الرأسمالي والمصالح البورجوازية.

وهناك خامساً: الحداثة الدينية، التي ارتبطت بعملية الإصلاح الديني، الذي أدى إلى تخفيف أعباء التراث وأثقاله عن كاهل الإنسان المسيحي في أوروبا، فانطلق بعدئذ لفتح العالم وتحقيق ذاته على الأرض، ثم جاء التنوير بعده.

وهناك سادساً: الحداثة الأدبية أو الشعرية، فقد تخلص الشعراء من قيود الأوزان والقوافي التقليدية([5]).

وبالتالي فالحداثة هي مشروع تحرري على الأصعدة والمستويات كافة، ففي ضوء الحداثة والتنوير دخلت أوروبا إلى عصر الليبرالية وحرية الرأي والمعتقد وحقوق الإنسان والمواطنة والديمقراطية، حيث أشرقت روح الحداثة بكل بهائها –كما يقول د. هشام غصيب– "معلنة شعار التنوير بجلاء: العقل والحرية؛ عقل حر وحرية عاقلة؛ العقل يحرر حامله من قيود الطبيعة، بما في ذلك طبيعته".

إن المرجعية الأساسية للإنسان –وفق جواهر الحداثه– هي "العقل، لا النص ولا الغيب؛ العقل بصفته إرادة الحرية، بصفته أداة الكشف عن مكنونات الطبيعة وإعادة خلقها إنسانيا بما يحقق ويضمن حرية الإنسان من قيودها، هذا ما أعلنه بجلاء مؤسسو الحداثة منذ البداية: برونو وغاليليو وميكافيلي وبيكون وهوبز وديكارت"([6]).

وفي هذا السياق، أشير إلى أن الليبراليه هي وليدة الحداثه، إذ ان " الليبراليه ترتكز في الفكر الغربي كتنظير على فلسفة الإنجليزي جون لوك (1632–1704) فهو الأب الحقيقي والشرعي للفكرة، وإذا كان لوك يمثّل وجهها السياسي، من خلال نصوصه، فإنّ آدم سميث (1723–1790) يُمثّل وجهها الاقتصادي من خلال كتابه ثروة الأمم، وتقترن الليبراليّة بوجه عام بفكرة الحريّة والفرديّة وامتلاك الإنسان لزمام أموره، وبنبذ أيّ سلطة بإمكانها التحكّم في رقاب الناس مهما كانت طبيعتها"([7]).

إذن، الأساس الذي تقوم عليه فكرة الحداثة هو العقل والعقلانية، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة، بل هو السلطان الحاكم على الأشياء، والحداثة بهذا المعنى إما ان تكون شاملة، كلية، وإما لا تكون، فلا يمكن الفصل بين الحداثة الدينية، والحداثة العلمية، والحداثة الفلسفية، والحداثة الصناعية أو التكنولوجية، والحداثة السياسية، بل وحتى الحداثة الشعرية أو الأدبية والفنية، إنها كل ذلك دفعة واحدة على الرغم من اختلاف هذه المجالات أو تمايزها عن بعضها البعض إلى حد ما، ولكنها كلها ناتجة عن انطلاقة واحدة من اجل حرية الإنسان وتحقيق ذاته الإنسانية على هذه

الأرض بعيداً عن كل أشكال الإرهاب الفكري والأمني وعن كل أشكال الاستبداد والاستدعاءات والرقابة.

وهنا لا بد لنا من "تأكيد الدور الأساسي للعقل في منظومة المعرفة (الابستومولوجيا) الحداثية، وذلك لأنه مصدر الحدس والبديهة التي هي – كما يقول ديكارت– أساس الأفكار الواضحة والمتميزة والصحيحة، الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد بالعقلانية الموضوعية للحقيقة والثقة بقدرة الإنسان على اكتساب معرفة بالنظام التأسيسي للكون"([8]).

أخيراً، إن التنوير والحداثة، هما إعلان مرحلة جديدة من التطور البشري، استطاع الإنسان من خلالها أنَ يَخرج من قصوره الذاتي، ويجرؤ على استعمال عقله بعيدا عن كل خضوع ووصاية للأنماط والأفكار الدينية الرجعية والغيبية.

([1]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 –ص 32

([2]) المرجع نفسه – ص 32

([3]) المرجع نفسه – ص 33

([4]) هاشم صالح –من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي– المجلة العربية – الطبعة الأولى – 2010م – ص 14

([5]) المرجع نفسه – ص 14

([6]) د.هشام غصيب – نقد العقل الجدلي – الناشر: التنوير – بيروت – 2011 – ص347

([7]) د. خديجة زنتيلي – حوار مع فاطمة الفلاحي (بؤرة ضوء) – الحوار المتمدن – 2017/8/17

([8]) أماني أبو رحمة – التحولات الفلسفية نحو بعد ما بعد الحداثة – موقع: لغو – الانترنت.

# جورج بركلي (1685 – 1753)

الحوار المتمدن–العدد: 6749 – 2020 / 12 / 1

فيلسوف ولاهوتي (كاهن) وعالم رياضيات انجليزي، إشْتُهِرَ بفلسفته المثالية الذاتية التي نفى من خلالها وجود المادة في العالم، مؤكداً أن العالم المادي غير موجود، محاولاً البرهنة على ان الانسان يدرك الصفات الثانوية للاشياء وليس الصفات المادية.

عُرف بايمانه العميق بالمسيحية / المذهب البروتسنتني ، نشر كتابه "رسالة في مبادئ المعرفة البشرية" وكتابه" ثلاث محاورات" عارض فيه افكار جون لوك، كما عارض افكار نيوتن.

تنقل في انحاء أوروبا لنشر مذهبه الفلسفي وأفكاره الدينية، وكان حريصاً على نشر المسيحية في أوساط الهنود الحمر في أمريكا الشمالية.

في كتابه "الفيلسوف الصغير" دافع بيركلي عن العقيدة المسيحية والمذهب البروتستانتي ، اما أشهر كتبه على الاطلاق الذي يحتوي على فلسفته هو كتاب "نظرية جديدة في الإبصار" ناقش بيركلي فيه حدود الرؤيا أو الإبصار البشري، وقدم النظرية التي تقول "ان الاشياء المرئية ليست أشياء مادية وإنما هي صور وهمية".

فلسفته: في كتابه الرئيسي "مبحث خاص بمبادئ المعرفة الانسانية" (1710)، انطلق "بركلي" من مقدمة تقول أن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى "افكاره" (احساساته)، فقد استنتج أن الاشياء لا توجد الا في المدى الذي يمكن فيها ان تُدْرَك (أن يوجد الشيء يعني أن يُدْرَك)، والأفكار في رأي بركلي سالبة، فهي تُدرَك بجوهر غير متجسد هو النفس التي هي فعالة، ويمكن أيضاً ان تنتج الأفكار.

في محاولته لتجنب الأنانة (الذاتية) يُقِر بركلي بوجود تَكَثُّر للجواهر الروحية، وكذلك وجود "عقل كوني" هو الله، ويقول ان الأفكار توجد بالقوة في عقل الله، لكنها لا

توجد بالفعل الا في العقل الانساني، وبعد هذا اتخذ بركلي مواقف مثالية قريبة من الافلاطونية الجديدة وأقر بوجود خالد للأفكار في عقل الله"([1]).

أما محاولة بركلي لدحض الإلحاد والمادية، فقد هاجم مفهوم المادة باعتباره مُحَمّلاً بتناقضات باطنية، كما أن مفهوم المادة ليس له أي قيمة أو جدوى في البحث عن المعرفة، وذلك انطلاقاً من رؤيته المثالية الذاتية.

وفي هذا الجانب، "رفض بركلي نظرية لوك عن الصفات الأولية والثانوية وأعلن ان جميع الصفات ذاتية، وبهذا الرفض أنكر بركلي قدرة العلم على تصور العالم ككل، كما دحض نظرية نيوتن عن المكان المطلق، وهاجم نظريته في الجاذبية كمذهب في العلة الطبيعية لحركة الاجسام المادية باعتبار أن الجوهر الروحي –عند بركلي– وحده هو النشاط"([2]).

في ضوء فلسفته المثالية الذاتية، نفى بيركلي وجود المادة في العالم ، ونفى ان يكون للعالم المادي وجود مستقل، فهو موجود (العالم) في الذهن فقط، وهو مجرد افكار تدركه حواسنا (اننا ندرك الطاولة حينما نراها ونلمسها فقط، ولكن بعد ابتعادنا عنها لا ندركها سوى في الذهن) وهنا يؤكد بيركلي – بصورة مثالية غريبة غير مقبولة– عدم وجود المادة أو العالم المادي .

إن المعرفة البشرية –عند بيركلي– –كما يقول يوسف حسين – هي "إما افكار جاءتنا من الحواس أو هي افكار أدركناها بالتأمل أو من خلال الذاكرة ، وبالمحصلة كل معرفتنا هي مجرد أفكار ادركتها الذات العاقلة أو العقل أو الروح، وكل شيء في هذا العالم الخارجي متوقف على العقل المدرك الذي لولاه لما وجد عالم خارجي أبداً، فبدون الحواس (البصر أو السمع.. إلخ) لا يمكن ان ندرك العالم من حولنا.. وكل ما نراه أو نعرفه هو عبارة عن مجموعة من الاحساسات عبارة عن صورة رؤية أو رائحة أو طعم.. إلخ! فكل شيء في هذا العالم غير مادي وغير موجود إلا في احاسيسنا وعقلنا واذا لم تتوفر احاسيسنا وإدراكنا فهذا يعني –كما يقول بيركلي– ان العالم المادي غير موجود".

هكذا يتوصل بيركلي إلى رفض أو محو المادة من الوجود، مدعياً أن الاشياء في حقيقتها ما هي إلا أفكار يتحقق وجودها عندما يدركها عقل ما، ويبدو أن هذه الافكار الفلسفية مغرقه في الصوفيه العدمية لا تصلح إلا للزهاد أو المتصوفين اللاعقليين، علاوة على اسهامها في تأكيد الافكار الرجعية النقيضة للحركة والتطور المادي سواء في المجتمع أو الطبيعة، باختصار انها فلسفة ذاتية فعلاً ، مثالية عدمية فعلاً، غير نافعة للانسان ابداً.

كان ديفيد هيوم –كما يضيف يوسف حسين– "من أهم الفلاسفة الذين رفضوا نظرية بيركلي ووجه له سؤالاً هاماً: إنك تَدَّعي أن كل ما لا يُدْرَكْ هو غير موجود، اذن الله والروح أيضاً غير موجودين، لكن بيركلي رد قائلاً ان "وجود الله هو أوضح من وجود البشر، ولسنا بحاجة إلى معجزات فارقة لإثبات وجود الله لان ثبات قوانين الطبيعة بدل على وجود الله الذي ينشر الافكار في عقول عبادة هي نماذج من افكاره الخالدة وهي دليل على وجود الله".

على أي حال قدم بيركلي فلسفة استهدفت كما يقول التصدي للتيار المادي التنويري والعقلاني والملحد وبالتالي القضاء على الفلسفة المادية في العالم.. لكن التطور البشري المادي والفلسفي وجه ضربة قاصمه لافكار بيركلي المثالية الذاتية التي تفتقر لأي منطق او معقوليه سوى في عقول القوى اللاهوتية المتعصبة في أوروبا عموماً وفي أوساط البروتستانت خصوصاً "([3]).

([1]) م. روزنتال و ب. يودين –الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – – ص 79

([2]) المرجع نفسه – ص79

([3]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

# شارل مونتسكيو ( 1689م. – 1755م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6750 – 2020 / 12 / 2

هو المحامي الفرنسي شارل – لويس دو سيكوندا والذي صار في ما بعد البارون دو مونتسكيو، وهو من أوائل رجال التنوير الفرنسي، تأثر بالتجربة الديمقراطية في بريطانيا أثناء وجوده فيها، واهتم في الوقت نفسه بشؤون السياسة، والمغامرات الغرامية، والأخلاق، وعلوم الأعراف والعادات، وود لو كان في مقدوره أن يتحقق على وجه اليقين اين تختبئ العظمة الحقيقية للإنسان، "ووصل في نهاية المطاف انكلترا حيث أقام إلى عام 1732، وهناك دخل المحفل الماسوني، ورصد جيداً الأعراف السياسية والبرلمانية، وفي أثناء تلك الأسفار كان يقابل كل الناس، ويلاحظ كل الاشياء ويستعلم عن كل عجيب غريب، ويزور المعامل والورشات والموانئ والمتاحف"([1]).

عُرِفَ مونتسكيو بشكل خاص بإسهامين اثنين أساسيين وهما: نظرية فصل السلطات كشرط للحرية، ونظرية تأثير البيئات المختلفة على السياسة([2]).

**روح القوانين:**

"في عام 1748 أصدر أهم كتبه "روح القوانين" بلا تاريخ وبلا اسم مؤلف، وبعد ذلك بعام واحد، وبالتحديد في كانون الثاني 1750، كان عدد طبعات الكتاب قد بلغ اثنتين وعشرين، وقد اقتضى هذا الاستقصاء الهائل مؤلفه عشرين عاماً من العمل، وفحواه البرهان على أن القوانين التي تنظم أمر المجتمعات ليست اعتسافيه أو غير قابلة للتغيير، فليست هي من اختراع النزوة، لكن ليس هناك كذلك من مبدأ ميتافيزيقي يثبتها إلى الأبد، فتبقى هي هي مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة، فالقوانين تعبر عن علاقات الأشياء، وتتبعه للمناخ ولمساحة البلد ولطرق المواصلات ولطبيعة الحكم، وهذا الأخير يستند إلى مبدأ يضمن له سلامة العافية وفعالية الاشتغال، وعلى هذا النحو يرتكز

الاستبداد على الخوف، والملكية على الشرف، والجمهورية على الروح المدني، وهو ما يسميه مونتسكيو بالفضيلة، فعندما يفسد المبدأ، يتهاوى نظام الحكم.

يدعو الكتاب بوجه خاص إلى فصل السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضية، وقد صاغ مونتسكيو نظرية الفصل هذه، التي بدت له الضمانة الوحيدة للحريات السياسية، على ضوء ما لاحظه من اشتغال تجربي للمؤسسات الانكليزية عام 1730"([3]).

لقد كانت العناوين على أيام مونتسكيو توضيحية حقا، دقيقة غالباً، ولذا سمى كتابه "في روح القوانين" أو "في العلاقات التي يجب أن تقوم بين القوانين وبين دستور كل حكومة، والعادات، والمناخ والديانة والتجارة، وغيرها"، وكان بحثاً في العلاقات بين القوى المادية والأنماط الاجتماعية، وفي العلاقات المتبادلة بين مكونات الحضارة"([4]).

وبمعنى أدق، كانت فكرة مونتسكيو أن روح القوانين "–أي أصلها وطبيعتها ونزعتها– إنما يحددها أولاً مناخ البلد وتربته"، ثم فسيولوجية الشعب واقتصاده وحكومته ودينه وخلقه وعاداته. وبدأ بتعريف عريض: إن القوانين بأوسع معانيها واكثرها تعميماً هي العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الأشياء، وواضح أنه أراد أن ياتي "بالقوانين الطبيعية" في العالم المادي، والاطرادات القياسية في التاريخ، تحت مفهوم عام واحد.

ميز مونتسكيو بين عدة انواع من القوانين([5]):

1– القانون الطبيعي، الذي عَرَّفَهُ بانه "عقل إنساني، بقدر ما يحكم شعوب الأرض بأسرها" أي "الحقوق الطبيعية" لكل الناس بوصفهم كائنات وُهَبِتْ عقلاً.

2– قانون الأمم في علاقاتها بعضها ببعض.

3– قوانين سياسية تحكم العلاقات بين الفرد والدولة.

4– القانون المدني علاقات الأفراد بعضهم ببعض.

يقول مونتسكيو: "يوجد في كلّ دولة ثلاثة أنواع للسلطات، وهي السلطة التشريعية، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق

المدنية (القضائية)....فلا تكون الحرّية مطلقاً إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في هيئة حاكمة واحدة. وكذلك لا تكون الحرّية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية،.. فكلّ شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان هذه السلطات الثلاث"([6]).

أما بالنسبة للعلاقة بين الاستبداد والدين، "يؤكد مونتسكيو أن الدين في الأنظمة المستبدة يحل محل القوانين الأساسية, فهو يرى ان هناك وحدة بين الدين والدولة, يفرض على كل منهما السعي وراء بقائه وتوطيد نفسه بالطرف الأخر.

" إن نفور مونتسكيو من الاستبداد والحكم المطلق، أدى به إلى تحبيذه حكومة مختلطة: فيها ملكية وأرستقراطية وديمقراطية معاً – ملك ونبلاء وجمعية عامة. ومن هنا كان أشهر آرائه، نظرية الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في الحكومة، فالسلطة التشريعية تَسِنْ القوانين، لكن لا تتولى تنفيذها، وتتولى السلطة التنفيذية القيام على تنفيذها ولكن لاتَسِنَّها، وتقتصر السلطة القضائية على تفسيرها. "وتضم السلطة التشريعية مجلسين، مجلس يمثل الطبقات العليا، وآخر يمثل العامة، وهنا يتحدث البارون ثانية، وفي مثل هذه الدولة، يوجد دائماً، أناس يتميزون بحكم مولدهم وثرواتهم وألقابهم، فإذا تساووا وخلطوا بعامة الشعب، فلا يكون لهم إلا صوت واحد مثل الباقين، فإن الحرية العامة تكون بمثابة استرقاق لهم، ومن ثم يفقدون اهتمامهم بمساندة الحكم، وتكون معظم القرارات الشعبية في غير مصلحتهم، ويجدر "أن يتناسب نصيب النبلاء مع سائر امتيازاتهم في الدولة، وهذا يحدث فقط حين يشكلون هيئة في الدولة يكون لها الحق في مقاومة إساءة استعمال الشعب للسلطة في الدولة، كما يكون للشعب الحق في مقاومة أي اعتداء على حريته، ومن هنا تكون السلطة التشريعية في أيدي النبلاء، وأيدي الذين ينتخبهم الشعب، على أن يكون لكل هيئة اجتماعاتها ومداولاتها منفصلة عن الأخرى، ولكل صلاحيتها وآراؤها"([7]).

في هذا الجانب، عرَّف مونتسكيو الحرية مع كل تمجيد لها بوصفها الهدف الصحيح للحكومة، بأنها "حق كل إنسان في عمل ماتجيزه القوانين، فإذا أتى مواطن شيئاً تُحَرِّمه

القوانين، فإنه لا يعود يتمتع بالحرية، كما حرص في "روح القوانين" على مسالمة المسيحية بمعنى اعترافه بوجود الله، ولكنه تصور الله، أو هذا العقل الأسمى كما عَبَّرتْ عنه قوانين الطبيعة، وهو لا يتدخل فيها مطلقاً "إن الله بالنسبة لمونتسكيو هو روح القوانين"، كما وينبغي أن تكون الدولة والكنيسة رقيبة كل منهما على الأخرى، لكن ينبغي ان تظل كل منهما منفصلة عن الأخرى. وهذا التفريق الكبير بينهما هو أساس هدوء الأمم"([8]).

لقد دافع مونتسكيو عن الدين، ولكنه أخضعه، مثل أي شيء آخر لتأثير المناخ والخلق القومي، "إن حكومة معتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، والحكومة المستبدة أصلح للعالم الإسلامي. وإذا أختيرت ديانة تلائم مناخ بلد ما، تتعارض مع مناخ بلد آخر فإن هذه الديانة لن تقوم في هذا البلد الثاني، وإذا أدخلت كان مآلها النبذ والرفض"([9]).

في هذا السياق، انتقد مونتسكيو عقيدة التثليث المسيحية ومذاهبها المتنوعة، كما انتقد نظام الرهبنه وتحريم الطلاق، واعتبر الرهبان فئة خامله لديها ثروات هائلة يجب استثمارها لخدمة الدولة.

كما افترض مونتسكيو –كما يقول يوسف حسين– "ان البيض يرون الله أشقر اللون والشيطان اسود اللون، في مقابل السود في افريقيا يرون الله أسوداً والشيطان أبيض البشرة وأشقر، ما يعني ان هذه التطورات الالهية هي مجرد انعكاس لأحوال الناس وأوضاعهم، ومن وجهة نظره ان المناخ والجغرافيا لها تأثير كبير على القوانين ، وتحديد طبيعة ومعيشة هذا الشعب أو ذاك، فالناس في البلاد الباردة أكثر نشاطاً وحيوية على عكس البلاد الحارة حيث يتسم الناس بالبلاده والضعف والتخلف والشهوات الجنسية.. إلخ (اعتبر ان حرارة الجو لها دور كبير في اثارة الشهوات في الشرق ومن ثم التقليل من الاختلاط وتعدد الزوجات بعكس الغرب)، وألح في أن تكون الكنيسة خاضعة للسلطة المدنية، ومع كل احترامه للرقيب ظل مونتسكيو عقلانياً "فالعقل هو أكمل وأكرم وأجمل ملكاتنا"([10]).

لكن مونتسكيو على الرغم من أنه قدَّر الروح الوطنية أكبر تقدير إلى حد أنه سوى بينها وبين الفضيلة إلا أنه –كما يقول ديورانت– "راوده في بعض الأحيان حلم مبادئ أخلاقية أرحب افقاً: "إذا علمت أن ثمة شيئاً نافعاً لشخصي، ولكنه يضر بأسرتي، فينبغي عَلَيَّ ألا أُقدم عليه، وإذا علمت أن ثمة شيئاً نافعاً لشخصي، ولكنه يضر بأسرتي، وليس لوطني، فيجدر بي أن أحاول أن أنساه، وإذا رأيت أن شيئاً ذا فائدة لوطني، ولكنه يضر بمصلحة أوربا والجنس البشري فلابد أن اعتبره جريمة رسمية"([11]).

لقد أُعجب مونتسكيو بالنظام الديمقراطي الدستوري الانجليزي النقيض لنظام الاستبداد الملكي الفرنسي، وهذا الإعجاب كان نتيجة لوجود مونتسكيو في عصر مليء بالصراعات المذهبية الدموية، إلى جانب أنظمة الحكم المطلق في فرنسا وغيرها، الأمر الذي دعاه إلى التأكيد على الحرية والديمقراطية في كتابه الأشهر "روح القوانين" الذي كان حصيلة حوالي اربعين عاماً من حياة مونتسكيو وخبراته، وأحدث ضجة كبرى عند صدوره بين مؤيد ومعارض خاصة من رجال الدين الذين هاجموا مونتسكيو وطالبوا عدم تداول الكتاب .

في هذا الكتاب يشرح مونتسكيو أنظمة الحكم المختلفة وطبيعة القوانين حسب الأوضاع الحياتية والمناخية في الحضارات والدول، كما قدم دراسة لمجمل القوانين السائدة في ذلك العصر في أوروبا وغيرها.

أما أفضل تصور عنده للحكم أو الدولة الحديثة، فهو–كما يضيف يوسف حسين– "النظام الجمهوري القائم على الدستور المدني الديمقراطي، وفصل السلطات، وفصل الدين عن الدولة، لضمان نظام سياسي مدني اجتماعي جمهوري يستمد شرعيته من الشعب لضمان تكريس مبدأ المساواه، باعتبار الشعب عنده هو مصدر السلطات الثلاث: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذيه والسلطة القضائية، وهي التي يتكون منها النظام الجمهوري الديمقراطي الذي يفصل كل سلطة عن الأخرى منعاً للاستبداد والفساد والطغيان وسوء استعمال الصلاحيات، ذلك أن مبدأ فصل السلطات هو من أهم المبادئ

التي استند إليها مونتسكيو ، ولذلك أكد على ضرورة وجود سلطة رقابيه نقديه من الصحفيين والمثقفين (السلطة الرابعة) التي تتابع وتراقب وتنتقد الاوضاع السياسية في الدولة وسلامة تطبيق القانون وحماية حرية المواطن وعدالة الدولة، فلا يصح لأحد أن يكون فوق القانون عند مونتسكيو، فالقانون مثل الموت عنده، لا يجب أن يستثني أحداً مهما علا شأنه"([12]).

كما أكد مونتسكيو في كتابه الشهير "روح القوانين"، على"ثنائية تتعلق بالقانون، الأولى تتعلق بالحقوق الطبيعية،وتفيد أن القوانين المختلفة هي صياغات القانون الواحد نفسه، والثانية أطروحة سوسيولوجية تفيد أن تلك الصياغات المختلفة للقانون تحددها أنواع مختلفة من البيئات المحيطة، الاجتماعية والطبيعية،مع ذلك، لم تكن هذه الفكرة جديدة بكاملها، فقد سبق أن أوصى بها كل من أرسطو وميكافيلي"([13]).

وفضلاً عن ذلك، وضع مونتسكيو عرضاً تصنيفياً لثلاثة أشكال من الحكم (الجمهوري والملكي والاستبدادي) وثلاثة مبادئ مقابلة (الفضيلة والشرف والخوف)، وقد تكون القسمة الثلاثية الأخيرة (التي تذكرنا بأرسطو) محددة بالمصالح السياسية في زمن مونتسيكو:

فالجمهورية هي الصورة المثالية لروما القديمة، والاستبداد هو الصورة المرعبة لما يمكن أن تصبح عليه فرنسا، والملكية تعكس وجهة نظر مونتسكيو عن الحكم البريطاني كمثال أعلى لفرنسا.

ورغم أن مونتسكيو لم ينجح نجاحاً كاملاً في تطبيق الشروط التي وضعها هو للبحث العلمي، فإنه كان مدافعاً مُهمَّاً عن الحرية وعن الواقعية السياسية والموقف العلمي"([14]).

ففي "جميع أشكال الحكم يدرس مونتسكيو الشروط، التي تكفل له تأدية المهمة المناطة به، مهمة ضمان حرية الفرد، كما يبحث في الظروف، التي يتحول فيها الحكم إلى طغيان، فهو يرى الضمانة الاساسية للحرية في المؤسسات، التي تحد من التعسف، وتكبحه، كما يرى في التفاني، أي حب الجمهورية، واخلاص كل فرد وتضحيته من

اجل المصلحة العامة – القوة المحركة في النظام الديمقراطي، وأساس ازدهاره وتقدمه"([15]).

ففي "الديمقراطية التي تؤسس بصورة صحيحة، سوف يعهد الشعب صاحب السيادة بالسلطة إلى من يقوم بعمل ما لا يستطيع هو ان يقوم به، فهو يحتاج إلى توجيه في الشئون الخارجية، وإعداد التشريع عن طريق مجلس شورى، أو مجلس شيوخ، ولا يمكن أن تكون لديهم ثقة فيه إلا إذا اختاروه من خلال النظام الديمقراطي، ذلك إن مبدأ الديمقراطية عند مونتسكيو، هو الفضيلة، فحيثما يشارك الجميع في صنع القوانين التي يجب عليهم أن يطيعوها، ويشاركوا في اختيار حكامهم من بينهم، فإن ثمة حاجة إلى درجة عالية من الشهامة العامة، أو الاهتمام بالخير العام، فالفضيلة هي، باختصار، الوطنية، أي حب الوطن، والقوانين، وتنشأ منها فضائل المواطن الخاصة مثل: الاستقامة، والعفة، والشجاعة، والطموح الوطني.

إن "خاصية الديمقراطية الاكثر جاذبية هي العظمة الأخلاقية لمواطنيها، كما تكفل الديمقراطية لمواطنيها درجة عليا من الحرية، والأمن، في ظل القانون، فالاستبداد يوجد عندما يكون هناك رجل واحد هو الذي يحكم طبقاً لرغباته بغير قانون"([16]).

ومن أهم آرائه، رأيه في الحكم المطلق الذي يعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية، ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها، وفي مجال العقوبات يضع مونتسكيو حداً فاصلاً بين الفعل وبين نمط التفكير، فالعقاب يستحق على الأفعال التي يقترفها الإنسان لا على أفكاره أو آراءه؛ إن عقاب الإنسان على أفكاره هو امتهان فاضح للحرية، كان أيضاً من المعادين للتعصب الديني([17]) ورفض كافة أساليب التعذيب ودافع عن الزنوج وإلغاء الرق في أميركا.

**تأثير كتاب "روح القوانين":**

ما أسرع ما اعترف الناس "بروح القوانين" حدثاً ضخماً في الأدب الفرنسي، ولكن النقاد تلقفوه عن اليمين وعن الشمال، فالجانسنيون واليسوعيون، وهم على طرفي نقيض عادة، اتفقوا على مهاجمته على أنه رفض ماكر خبيث للمسيحية، واتهم اليسوعيون

مونتسكيو باتباعه فلسفة سبينوزا، بافتراضه وجود قوانين في التاريخ مثلما هي في العلوم الطبيعية، ولم يترك مجالاً لحرية الإرادة، ودافع "الأب برتييه" في صحيفة "تريفو" اليسوعية عن أن الحق والعدل مطلقان، وليسا نسبيين تبعاً للمكان والزمان، وإن القوانين يجب أن ترتكز على مبادئ عامة من الله، لا على تنوعات المناخ والتربة والعرف والخلق القومي"([18]).

على أي حال، ان كتاب "روح القوانين" كما قال عنه فولتير يعرض وجهات نظر أو آراء عظيمة ويهاجم الطغيان والخرافة والضرائب الفادحة.. وإن أوربا مدينة لمونتسكيو بالشكر والامتنان على الدوام. وأضاف في موضوع آخر: "إن الإنسانية كانت قد ضيعت أعمالها المجيدة (من أجل الحرية) واستردها مونتسكيو، كما إن بيرك أطلق على مونتسكيو "اعظم عبقرية نَوَّرَتْ هذا العصر".

أما "في أمريكا، فقد استعان واضعو مسودة الدستور الأمريكي بنظرية مونتسكيو عن فصل السلطات وتضمنت كتاباتهم كثيراً من الاقتباسات من كتاب "روح القوانين"، كما أصبح "روح القوانين" الكتاب المقدس عند الزعماء المعتدلين في الثورة الفرنسية تقريباً، ويقول "فاجيه" إن كل الأفكار الحديثة العظيمة بدأت بمونتسكيو وعلى مدى جيل من الزمان كان مونتسكيو، لا فولتير هو صوت العقل وبطله في فرنسا"([19]).

إن الحرية السياسية –كما يؤكد مونتسكيو– "ستتحقق يوم ستقوم السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضاء) المستقلة أتم الاستقلال واحدتها عن الأخرى، بممانعة بعضها بعضاً، وإذا ارتهن أمر هذه السلطات بإرادة واحدة، سواء أكانت هذه الإرادة إرادة فرد واحد أم إرادة هيئة من النبلاء أم إرادة الشعب، فإن كل حرية تتلاشى وتزول في هذه الحال"([20]).

" لقد كان الشاغل الأول لمونتسكيو تحقيق الحد الأقصى من الحرية بما لا يتنافى مع الوضع التاريخي في فرنسا.

أخيراً، إن الديموقراطية –عند مونتسكيو– "حُكْم لا يعرف فيه الشعب من إرادة أخرى غير إرادته، ولا يكون له فيه من سَنَدْ سوى الفضيلة وحدها (المقصود بالفضيلة

هنا الفضيلة السياسية، أي التعلق العفوي بالوطن)، ومن ثم فهي تتنافي كامل التنافي مع الاستبدادية التي تتطلب طاعة سلبية ولا تقوم لها قائمة إلا بالخوف"([21]).

**وفاته:**

في سنيه الأخيرة كاد مونتسكيو أن يصاب بالعمى، وكان يقول "يبدو لي أن الأثر الخفيف من البصر الذي بقى لى ليس إلا فجر اليوم الذي تغلق فيه عيناى إلى الأبد، وقضى نحبه في 10 فبراير 1755 وهو في السادسة والستين، وكان الأديب الوحيد الذي شيع جنازته هو ديدرو وهو من اتباع مذهب اللاإدارية وذاع صيته وامتد أثره على مر القرون"([22]).

كان لمونتسكيو – كما لفولتير وروسو وديدرو– دوراً رئيساً في التمهيد للثورة الفرنسية، من خلال تأكيده على حرية المواطن والديمقراطية، فكان –حسب ول ديورانت– هو صوت العقل وبطله في فرنسا طوال عصر التنوير.

قالوا عنه([23]):

- "فضائله شَرَّفَت الطبيعة البشرية، وكتاباته شَرَّفَت التشريع" (لورد شسترفيلد)
- "لقد احترم مونتسكيو دواماً الآراء التي تُؤَمِّن سلامة المجتمع، ولم يهاجم قط إلا الأحكام المسبقة الضارة، لكنه كيما يطهر الأرض منها، لم يتخذ قط نبرة المصلح الوثوقية" (مارا).
- "يبقى مونتسكيو المعلم الأثير للعقول المتبصرة التي تحبذ، مثله، الاعتدال بالاضافة إلى التقدم، وتحب الصالح العام وتمقت كل ظلم، ولو كان جزئياً، وتستفظع الفوضى، وتعشق الحرية" (بتي دي جولفيل).
- "كان مونتسكيو يرغب في توطيد الحريات البورجوازية لا عن طريق سحق الطبقة السائدة في المجتمع الاقطاعي، وإنما عن طريق تفاهم يلحق أقل ضرر بمصالحها، إن نظريته تحمل علائم نفور أي أرستقراطي من احتمال حرمانه من امتيازات طبقته، لكن على الرغم من روح المساومة هذه، فإن

نظرية مونتسكيو عَبَّرَتْ عن مرحلة محددة من تطور العقلية السياسية للبرجوازية الفرنسية" (ف. فولغين).

([1]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987 – ص652

([2])غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 521

([3])جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة– ص652

([4])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد الثامن عشر (36/35)– ص 159

([5]) المرجع نفسه –ص 165

([6]) ريناس بنافي – السؤال السياسي الاستبداد وكيفية معالجته عند مونتيسكيو في متنه "روح القوانين" – المركز الديمقراطي العربي – 26ديسمبر 2016.

([7])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر فولتير" – المجلد الثامن عشر (36/35) – ص 166

([8]) المرجع نفسه –ص 167

([9]) المرجع نفسه –ص 169

([10]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([11])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد الثامن عشر –ص 168

([12]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([13]) غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 521

([14]) المرجع نفسه – ص 521

([15])موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 297

([16]) ديفيد لوونتال– مقال بعنوان: مونتسكيو – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين)– تحرير: ليوشتراوس وجوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد احمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني– 2005 – ص77

([17]) بالنسبة للتعصب الديني والموقف من الديانة المسيحية والديانة الاسلاميةً، نشير إلى أن الفلاسفة أمثال مونتسكيو، او فولتير، او ديدرو، او جان جاك روسو لم يُعَدوا مسيحيين بالمعنى التقليدي، وخاضوا حرباً ضروساً ضد الأصولية المسيحية ذاتها. وبالتالي فما عاد بإمكانهم ان ينظروا إلى الإسلام من وجهة نظر مسيحية، والأنكى من ذلك هو أنهم استخدموا الإسلام كوسيلة للنيل من

المسيحية! وهذا ما فعله فولتير في مسرحيته عن «محمد» فظاهرياً يبدو وكأنه يهاجم الإسلام، ولكنه في الواقع كان يهاجم التعصب المسيحي من خلال الإسلام. فبما انه لا يتجرأ على خوض المعركة مع «الاخوان المسيحيين» راح ينتقم منهم بشكل غير مباشر، أما بالنسبة للموقف من الدين الإسلامي فقد كانت لمونتسكيو أطروحة عن الإسلام تستحق الاهتمام. لا ريب في أنه كان يحارب التعصب الديني والاستبداد السياسي المرتبط به كباقي فلاسفة التنوير، كما كان مونتسكيو يعتقد بأن سبب تخلف الشعوب الإسلامية يعود إلى البيئة والمناخ. فهي بيئة جافة وصحراوية أو شبه صحراوية ولا تساعد بالتالي على التفتح العقلي أو التسامح الديني أو الاستنارة الفكرية وإنما هي بيئة مناسبة تماما لانتشار الأفكار الأصولية المتعصبة والاستبداد السياسي، أما البيئة الأوروبية فهي معتدلة، باردة، ذات أمطار غزيرة وتربة جيدة صالحة للزراعة. وبالتالي فهي مناسبة للحكم الديمقراطي والتسامح الديني والتقدم المادي والعلمي، وهكذا فسر مونتسكيو سبب تقدم الأوروبيين وتخلف المسلمين عن طريق عوامل البيئة والمناخ. (هاشم صالح – ما رأي فلاسفة التنوير بالإسلام؟ – موقع: البيان – 17 نوفمبر 2006.)

([18]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس و محمد علي أبو درة – قصة الحضارة "عصر فولتير" – المجلد الثامن عشر (36/35)– ص 170

([19]) المرجع نفسه – ص 175 / 176

([20]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الخامس: القرن الثامن عشر – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – ص 83

([21]) المرجع نفسه – ص 84

([22]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – المجلد الثامن عشر– ص 175

([23]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 652

# فرانسوا فولتير ( 1694م. – 1778م. )

الحوار المتمدن–العدد: 6751 – 2020 / 12 / 3

ولد بباريس في 21 نوفمبر 1694 في أسرة ميسورة الحال، اسمه الحقيقي فوانسوا مارى أريت، وقد اختار اسم فولتير بعد إطلاق سراحه من الباستيل في 1718، وهو من ابرز فلاسفة الأنوار في أوروبا وفرنسا اللذين أكدوا على محورية العقل وحرية الانسان، وهو أيضاً أحد أكبر العظماء الذين أنجبتهم فرنسا في تاريخها، وأحد الأباء الشرعيين للثورة الفرنسية.

**ولادته ومسيرة حياته:**

كان والده كاتب عدل ناجحاً، وامه ذات نزعة ارستقراطية، لكنها ماتت اثناء ولادته، وكان طفلاً مريضاً هزيلاً مما حمل الممرضة ان تقول انه لن يعيش اكثر من يوم واحد. ولكنها كانت مخطئة قليلاً، فقد عاش اربعة وثمانين عاماً.

منذ صغره برع فولتير في النقاش، "وفي الوقت الذي كان كل الاولاد يلعبون في الملاعب، كان يبقى للبحث في اللاهوت مع العلماء، ولما يناهز الثانية عشرة من عمره –كما يقول ديورانت–، وفي عام 1715 أصبح فخوراً ببلوغه الحادية والعشرين من عمره، وذهب إلى باريس في الوقت الذي مات فيه لويس الرابع عشر، وعجز لويس الصغير الذي ورث عرش البلاد عن السيطرة والحكم لصغر سنة، وافلت زمام السلطة من يده إلى وصى عليه، وفي خلال تلك الفترة وقعت مظاهرات في باريس، واشترك فولتير فيها، واكتسب شهرة وصيتاً، ولمع اسمه كثيراً. واخيراً انصبت المتاعب التي كانت تدور في باريس على رأسه، ووصل إلى علم الوصي لسوء الحظ قصيدتان من الشعر نظمهما فولتير واتهم فيهما الوصي بمحاولة اغتصاب العرش. وهاج الوصي وماج وقابل فولتير، في الحديقة ذات يوم وقال له "ايها السيد، اراهنك على ان أُريك شيئاً لم تره في حياتك ابداً"، سأرسلك إلى سجن الباستيل([1])، ورأى فولتير الباستيل

في اليوم التالي أي في السادس عشر من ابريل عام 1717"([2]) ، وفي سجن الباستيل تبني اسم فولتير لأسباب لا نعرفها، إذ ان اسمه الحقيقي هو فرنسوا أريت، وأقبل على الشعر واصبح شاعراً، بعد أن أمضى في السجن حوالي العام، وبعد خروجه من السجن، تفرغ للمسرح، وانتج روايته المحزنة "مأساة أوديب" في عام 1718، وأحسن الناس استقباله ووفادته في كل مكان، واحاطت به الطبقة الارستقراطية، واحالته إلى اعظم رجل مثقف لامع في العالم، وسيد الحديث الذي لا يشق له غبار، ووارث اعظم ثقافة وحضارة في أوروبا"([3]).

سافر إلى انجلترا حيث بقي هناك ثلاث سنوات، وهناك قرأ أفضل الأدب الانجليزي في ذلك العصر. لقد اثار دهشته الحرية التي كان يعمل في ظلها الكُتَّاب الانجليز، وقد وصف الشعب الانجليزي بقوله:

"هنا شعب له اراؤه الخاصة به، شعب اصلح دينه وشنق مليكه، واستورد ملكاً اخر، وانشأ مجلساً نيابياً اقوى من أي حاكم في أوروبا، ولا وجود لسجن الباستيل هنا. هنا ثلاثون مذهباً دينياً بغير قسيس واحد، هنا اشجع المذاهب الدينية جميعاً، مذهب الاصحاب (الكويكر) الذين اثاروا دهشة العالم المسيحي باخلاقهم المسيحية"([4]).

"كتب في 12 أغسطس 1726 يقول: "لو خُيِّرتُ لآثرت المكث هنا لغرض واحد هو أن أتعلم أن أفكر"، فالانجليز "أمة مغرمة بالحرية، مثقفة، ذكية، تحتقر الحياة والموت، امة من الفلاسفة، ولم يكف قط عن عرفانه بصنيع إنجلترا. لقد دان لها قبل كل شيء بحفز هائل لذهنه وإنضاج لفكره. فلما عاد من منفاه جلب معه كتب نيوتن ولوك في حقائب. وأنفق جزءاً من سنيه العشرين التالية في تعريف فرنسا بهما.

لكن فولتير لم يكن وسيط التبادل الأوحد في هذا الجيل؛ فإن مونتسكيو، وليلاند، وهلفتيوس، ورسو – هؤلاء أيضا أتوا إلى إنجلترا، وقد أجمل فولتير في تاريخ لاحق هذا الدين في رسالة بعث بها إلى هلفتيوس، قال:

"لقد استعرنا من الإنجليز المرتبات السنوية، وأموال استهلاك الديون، وبناء السفن وتسييرها، وقوانين الجاذبية، والألوان الأساسية السبعة، والتطعيم، وسنكتسب منهم، دون

إدراك منا، حرية تفكيرهم الرفيعة، واحتقارهم العميق لتفاهة المعلومات التي تعطيها المدارس"([5]).

"لقد سجل انطباعاته عن انجلترا في "رسائل عن الانجليز"، وزعها على اصدقائه، ولم يجرؤ على طباعتها لعلمه بأن الرقابة الملكية لن تستطيب مذاقها، لانها قارنت بين الحرية السياسية الانجليزية والاستقلال الفكري في انجلترا، والطغيان والاستعباد الفرنسي. وهاجمت رسائله الطبقة الارستقراطية الكسولة في فرنسا، ورجال الدين الذين يستنزفون الشعب بجمع الاعشار والصدقات والتبرعات واللجوء إلى سجن الباستيل كجواب لكل سؤال وكل شك"([6]).

"لقد حثت هذه الرسائل الطبقة الفرنسية الوسطى، ان تنهض وتتبوأ مكانها في الدولة، أسوة بنظيرتها في انجلترا، لقد كانت هذه الرسائل، بلا قصد أو معرفة، من فولتير، نعيق الغراب الأول في الثورة الفرنسية، ومع ذلك وبغير علم بهذا الغراب ارسل الوصي على عرش فرنسا اذنا لفولتير بالعودة إلى فرنسا عام 1729، وتمتع فولتير خمس سنوات أخرى بحياة باريس التي كانت خمرها تجري في عرقه، وروحها تسري في قلمه، إلى ان وقعت هذه الرسائل في يد ناشر لئيم ارسلها إلى الطباعة، واصدر البرلمان قرارا بحرق الكتاب علنا، واعتباره مناقضاً للدين والاخلاق واحترام الدولة، وادرك فولتير انه في طريقه مرة ثانية إلى سجن الباستيل، وكفيلسوف طيب شمر عن ساقيه وحرك مهمازه وهرب خفية مع امرأة متزوجة، لقد كانت المركيزة دي شاتيله في الثامنة والعشرين من عمرها، وكانت امرأة بارزة، درست الرياضيات على يد كبار الرياضيين، وكتبت ترجمة علمية شرحت فيها مبادئ نيوتن، وعاش معها فولتير في قصرها الذي أصبح ملتقى المفكرين والفلاسفة والأدباء"([7]).

في تلك المرحلة، بدأ فولتير في كتابة رواياته السارة المبهجة، "كنديد"، "صادق"، "ميكروميجاس"، "لانجينو"، "لوموند كوم الفا" ... الخ. لقد اظهرت هذه الروايات روح فولتير بصفاء أكثر من أي شيء آخر في مؤلفاته التسعة والتسعين، لم تكن هذه روايات بل كانت من نوع جديد، ابطالها آراء، والاوغاد فيها خرافات، والحوادث أفكار"([8]).

"وبقي في باريس فترة يتنقل من صالة إلى أخرى، وينتج رواية بعد رواية، من "اوديب" في الثامنة عشرة إلى "ارين" في الثالثة والثمانين، كتب سلسلة طويلة من الروايات المحزنة، وحثه اصدقاؤه على ترك الروايات المحزنة، ولكنه في نفس السنة انتج رواية "زير" التي صادفت اعظم نجاح له. واتبعها برواية "محمد"([9]) في عام 1741، و"ميروب" في عام 1743، و"سمير اميس" في 1748"([10]).

لقد "كان فولتير يبحث عن طريقة موحدة ينسج حولها كل تاريخ المدنية في أوروبا في خيط واحد، واقتنع ان هذا الخيط هو تاريخ الحضارة، وعزم ان لا يتناول في بحثه التاريخي الملوك بل الحركات والقوى والجماهير، وان لا يتناول الدول، بل الجنس البشري، وان لا يتناول الحروب، بل سير وتقدم العقل البشري، "ان المعارك والثورات، أمر ثاني في مشروعه، كما ان الجيوش والفِرَقْ والنصر، والهزيمة، وسقوط المدن، واعادة الاستيلاء عليها امور تشترك فيها كل كتب التاريخ، وفي هذا الصدد يقول فولتير "لا اريد ان اكتب تاريخاً عن الحروب، ولكن عن المجتمعات، وأن أؤكد كيف عاش الناس في داخل أُسَرِهم وعائلاتهم، وما هي الفنون المشتركة التي هذبوها وارتقوا بها.. إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري وليس مجرد عرض تفصيلي للحقائق الجميلة. وسوف لا القي اهمية على تاريخ اللوردات والأسياد.. ولكني أُريد ان أعرف حقيقة الخطوات التي خطا بها الناس من العصور البربرية إلى المدنية".

لقد كان امتناع فولتير عن ادخال الملوك في بحثه التاريخي جزءاً من الثورات الديمقراطية التي أبعدتهم عن الحكم اخيراً، "وبدأت رسالته في الاخلاق في تجريد اسرة البوربون من الحكم في فرنسا، وهكذا فقد انتج أول فلسفة عن التاريخ، أول محاولة منظمة لتتبع مجاري الأسباب الطبيعية في تطور العقل الاوروبي، وكان يغفل فيها التفسيرات التي تقوم على المعجزات والظواهر الطبيعية الخارقة، فهو القائل: لن يقف التاريخ على ساقيه حتى نبعد اللاهوت عنه"([11]).

"لقد خَلَّد تاريخ الثقافة اسم فولتير.. فهو الكاتب الكبير، والعالم السيكولوجي، وفيلسوف الحضارة والتاريخ؛ عاش كل حياته مناضلاً ضد الكنيسة والتعصب الديني

وضد الأنظمة الملكية وطغيانها؛ وقد تعرض بسبب آراؤه للملاحقة والأضطهاد حتى أنه قضى معظم سنوات عمره بعيداً عن فرنسا في ألمانيا وسويسرا (جنيف) وكتب فيها أجمل مؤلفاته "كانديد"([12]) (ومعناها التفاؤل)، وقد سخر فيها فولتير من كل المفكرين والفلاسفة الرجعيين والميتافيزيقيين ، مؤكداً على العقل والعلم والديمقراطية رافضاً لأي مشيئة غيبيه، ولكل مظاهر الاستبداد والطائفية الدينية الكاثولكية التي سادت آنذاك وحرمت الفرنسيين البروتستانت من كافة الحقوق.

يقول ديورانت تعليقاً على كتاب "كانديد": "لا نجد كاتباً يناقش التشاؤم بسرور وحبور مثل فولتير في هذه القصة، ولا نجد انساناً يضحك من اعماق قلبه، على الرغم من معرفته بان هذا العالم عذاب وألم، من النادر ان نجد قصة بمثل هذا الفن البسيط الممتنع، لقد كتبها بسرعة، ولكن القلم يجري ويضحك بين أصابع فولتير، كما يقول اناتول فرانس، قد تكون اجمل قصة في الادب كله، ان الشعبية التي استقبل بها هذا الكتاب الجريء "كنديد" تعطينا فكرة عن روح العصر، عن الحضارة العظيمة في عهد لويس الرابع عشر، لقد عَلَّمَ الناس ان يبتسموا في وجه العقائد والتقاليد، خاصةً ان فشل الاصلاح الديني في اكتساح فرنسا لم يترك امام الفرنسيين طريقاً وسطاً بين الكفر والايمان وبين الخطأ والعصمة عن الخطأ"([13]).

حول موقفه من الدين،"رفض فولتير جميع تعاليم الديانات –الغيبية– في صفات الله لكونها تفتقر إلى البرهان، ورغم ذلك فقد رفض الإلحاد لكونه يشكل خطراً على النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة، نلاحظ هنا أن موقف فولتير الرافض للإلحاد، ليس سوى تعبيراً عن المصالح المباشرة للبرجوازية الصاعدة"([14]).

لكن على الرغم من ذلك، فقد " تَمَيَّزَ فولتير في نشاطُه الفكري بالعَدَاء الشديد للدِّين، والمناداة بالحياة المدَنِيَّة والعلمانية، وقيَم الحرية والعدل، ورفْض هَيْمَنة الكنيسة على حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم وسُلُوكهم؛ فوَظَّفَ قلَمَهُ في معركة التحرُّر من ربْقة الكَهَنُوت الجاثم على حياة الناس في فرنسا.

**فولتير وعصر التنوير الفرنسي:**

اعترف نقاده واعداؤه بان الشيطان قابع في نفسه، لدرجة أن وَصَفَهُ البعض –كما يقول ديورانت– بالرجل الذي وَضَعَتْ جهنم في يديه كل نارها وقوتها. كان فولتير، معجباً بنفسه، لقد كان رجلاً يحمل أخطاء زمنه وعصره، ومع ذلك فقد كان ينقلب احياناً ويصبح لطيفاً رصيناً، سخياً مسرفاً في تبديد نشاطه وماله في مساعدة أصدقائه وتحطيم اعدائه، وكان قادراً على قتل عدوه بضربة قلم. هذا هو فولتير الرجل المتناقض.

لكن "هذه الصفات كلها خيرها وشرها صفات ثانوية لا تدل على حقيقة فولتير، لان الشيء المدهش المثير فيه هو خصوبة وتألق عقله الذي لا ينضب او يكل، لقد ملأ بحياته حياة عصره كله. كان عصره من اعظم العصور الأوروبية، وكان هو جوهر عصره وروحه.

لقد "قال فكتور هوجر، ان اسم فولتير يصف القرن الثامن عشر كله، لقد كان لإيطاليا نهضة، ولألمانيا اصلاح، ولكن فرنسا كان لها فولتير. فقد كان لبلاده بمثابة النهضة والاصلاح، وكان نصف ثورتها، وحارب الفساد والخرافات بضراوة وفعالية أكثر من لوثر أو اراسموس أو كلفن، وساعد في صنع البارود الذي مكن ميرابو ومارا ودانتون وروبسبير من نسف النظام الفرنسي القديم، وقال لا مارتين، إذا كنا سنحكم على الرجال بأفعالهم، عندئذ يكون فولتير أعظم كاتب في أوروبا الحديثة بلا منازع.. لقد وهبه الله ثلاثاً وثمانين سنة من العمر، ليتمكن من تحليل العصر الفاسد، وكان لديه الزمن ليحارب الزمن، وعندما سقط كان المنتصر"([15]).

يقول ديورانت: "لا نجد كاتباً له من النفوذ في حياته مثل فولتير، وعلى الرغم من النفي والسجن ومصادرة اتباع الكنيسة والدولة كل كتبه تقريباً، فقد شق طريقه بجرأة وقوة لإعلان الحقيقة، إلى ان طلب الملوك والاباطرة والبابوات رضاه، واهتزت العروش امامه، ووقف نصف العالم مصغياً لسماع كلمة منه، وكان له فضل كبير هو وجان جاك روسو في الانتقال السياسي والاقتصادي الكبير من حكم النظام الارستقراطي الاقطاعي إلى حكم الطبقة المتوسطة" ([16]).

لقد "كتب في حياته تسعة وتسعين كتاباً، تتألق كل صفحة من صفحاتها بنور الحكمة والفائدة، على الرغم من تنقلها من موضوع لآخر حول العالم. وامتاز بشجاعته وسعة اطلاعه وصراحته، كما أن انتصار فولتير الساحق على سلطة القساوسة والخرافات –كما يضيف ديورانت– "قضت على هذه القضايا التي كانت تدب فيها الحياة في عصره.

لقد كان ذكياً صريحاً جلياً، يحول الغضب إلى هزل، والنار إلى ضياء وكان مخلوقاً من الهواء واللهب واسرع الناس تهيجاً، وربما كان أعظم المفكرين حيوية ونشاطاً في كل التاريخ؟ لا جدال في ان انتاجه الفكري كان اعظم انتاج في عصره، ولا يضاهيه أي مفكر آخر في غزارة انتاجه، وكثرة كتبه"، هنا يقول فولتير: "ان الكتب تحكم العالم، أو على الأقل فانها تحكم الشعوب التي لها لغة مكتوبة، لا شيء يقضي على العبودية كالتعليم، وعندما يبدأ الشعب في التفكير مرة، فمن المستحيل ان يقف، وبظهور فولتير انتعش التفكير في فرنسا"([17]).

" لم يكن فولتير ولا روسو السبب في الثورة الفرنسية، وربما كانا والثورة نتيجة للقوى التي كانت تفور وتموج تحت سطح الحياة الفرنسية السياسية والاجتماعية، لقد كانا الضوء واللهب المنبعث من نار البركان المشتغل.

لقد قال لويس السادس عشر في سجنه بعد ان رأى نتيجة اعمال فولتير وروسو: لقد دمر هذان الرجلان فرنسا، ويعني بذلك تدميره وتدمير النظام الملكي في فرنسا، وقال نابليون لقد كان في وسع العائلة المالكة البقاء في الحكم لو سيطرت على الاقلام وراقبت الكتابة، لقد قضى ظهور المدفع على النظام الاقطاعي، وسيقضي القلم والحبر على النظام الاجتماعي الحديث"([18]).

**فولتير وسنواته الاخيرة في سويسرا:**

في عام 1754 اشترى في ضواحي جنيف ضيعة قديمة سماها النعيم جعلته بعيداً وآمنا من مطاردة حكام باريس وبرلين المستبدين، وانصرف إلى زرع حديقته واسترداد

صحته، وعندما بدأت حياته تسير في طريق الهرم والشيخوخة، دخل في انبل واعظم انتاجه الفكري.

"كانت الضيعة التي اشتراها في فيرناي منزلاً مؤقتاً إلى أن يجد له مسكنا يستقر فيه، وفي عام 1758 وجد هذا المسكن في "فرناي"، داخل الحدود السويسرية، وعلى مقربة من الحدود الفرنسية، حيث يشعر بالأمان بعيداً عن السلطة الفرنسية، ويكون قريباً من ملجأ فرنسي لو حاولت الحكومة السويسرية مضايقته. وقد وضع هذا المسكن الجديد حداً لطوافه المتقلب هنا وهناك. لقد دل طوافه من مكان إلى آخر على توتر اعصابه، كما دل على خوفه من المطاردة، انه الآن في الرابعة والستين، ولأول مرة يعيش في بيت يملكه نفسه([19]). كان سعيداً في حديقته، يزرع اشجار الفاكهة التي لم يتوقع ان يراها تزدهر وتحمل في حياته"([20]).

"وفي قصره في فرناي راح يعيش في بذخ ؛ وقَدِمَ زوار من مختلف أرجاء أوروبا لمقابلته. واستمر في مشاحناته التي لا يحصى لها عد مع خوارنة، وأساقفة، وقساوسة جنيف، وروسو، إلخ. وقاد الحملة الفلسفية من أجل إصلاح العدالة والدولة، ومن اجل الحرية، وعلى الأخص من أجل التسامح: فما كان ليرضى بهدف أقل شأناً من رد الدين المسيحي إلى تأليه طبيعي تابع تبعية وثيقة للسلطة السياسية"([21]).

لقد "أصبحت "فرناي" الآن عاصمة العالم المثقف، وزاره فيها كل عالم أو حاكم مثقف بشخصه أو بادله الرسائل، وزاره رهبان دخل الشك إلى ايمانهم، وأرستقراطيون أحرار، وسيدات مثقفات، وسعى اليه جيبون، وبوزويل، من انجلترا، وثوار عصر التنوير وغيرهم كثيرون، لقد أرهق هذا السيل من الزوار فولتير وكبده الكثير من النفقات، وكان يشكو من ذلك بقوله، انه أصبح مدير فندق لاوروبا كلها"([22]).

أضف إلى هذه الضيافة المستمرة، سيلا من الرسائل التي لم يشاهدها العالم من قبل، لقد وردت عليه الرسائل من كل صوب وحدب، ومن رجال على اختلاف انواعهم ومراكزهم، لقد كتب له عمدة بلد في المانيا – "يسأله بثقة عن وجود الله أو عدم وجوده.

"لقد اعتقد ملك السويد جوستاف الثالث بزهو، أن فولتير قد لمح عن بلاده وكتب له يقول، أن هذا اعظم تشجيع لهم ليبذلوا جهدهم هناك، واعتذر كريستيان السابع ملك الدنيمرك لعدم قيامه فورا بجميع الاصلاحات، وأرسلت له كاترين الثانية ملكة روسيا هدايا جميلة، كاتبته باستمرار، ورجت أن لا يعتبرها لجوجة ملحاحة. وحتى فردريك (ملك بروسيا) بعد سنة من السكوت عاد إلى مراسلته بقوله:

" لقد ارتكبت معي اخطاء كبيرة، وقد عفوت عنها جميعها، واريد ان انساها. ولولا جنوني بحب عبقريتك النبيلة لما استطعت ان تهرب بريشك وتنجو بنفسك.. هل تحب سماع اشياء حلوة، حسناً جداً، ساخبرك بعض الحقائق، أني أرى فيك أعظم عبقري ولدته الأجيال، وأُكَبِّر شعرك، وأُحب نثرك، ما جاء كاتب قبلك أبدا بمثل حصافتك وذكائك وذوقك وبلاغتك، إنك ساحر الحديث، وتعرف كيف تدخل المتعة إلى قلوب الناس وكيف تعلمهم في وقت واحد، انك اعظم مغر عرفته اطلاقاً، وقادر على اثارة حب الناس لك اذا اردت، ولديك من نعمة العقل ما يمكنك من الاساءة لمن يعرفونك مع ضمان تسامحهم معك. وبالاختصار فانت كامل لو لم تكن انساناً"([23]).

"وفي الوقت الذي كان فيه الفكر في المانيا وانجلترا يتحرك براحة في خطوط التطور الديني، كان العقل الفرنسي يقفز من الايمان الحار، الذي ادى إلى ذبح البروتستانت، إلى العداء البارد، الذي انقلب فيه هلفتيوس وهولباخ وديدرو على ديانة آبائهم، وقد تأثر فولتير بأفكارهم، وأُعجب بها، وعاش آخر سنوات عمره متأثراً بأفكار هلفتيوس هولباخ وديدرو"([24]).

لقد كان ذلك العصر عصر العقل كما قال "بين"، ان هؤلاء الرجال لم يرتابوا ابداً بأن العقل هو الامتحان البشري النهائي لكل أنواع الحقيقة والخير. لقد قالوا دع العقل ينطلق ويتحرر وسيقوم ببناء حياة مثالية فاضلة في أجيال قليلة.

ومن الطبيعي ان يحيط هؤلاء الملحدين الذين تعاونوا على وضع الموسوعة التي ذكرناها، بفولتير الذي كان مهتماً بكل شيء وله يد في كل معركة، وكانوا سعداء في

اعتباره زعيماً لهم، وطلبوا منه ان يكتب مقالات لمشروعهم العظيم، واستجاب لرغبتهم بسهولة وخصوبة أثلجت صدورهم وأطربت نفوسهم.

عندما فرغ فولتير من مقالاتهم، قام باصدار موسوعة خاصة به أطلق عليها اسم "القاموس الفلسفي"، تناول فيها بجرأة لا مثيل لها الموضوع تلو الموضوع حسب الترتيب الأبجدي، وصب في كل موضوع جزءاً من معرفته وحكمته التي لا تنضب ولا تكل .

في هذا الجانب، يقول ول ديورانت: تصور رجلاً واحداً يكتب عن كل شيء، وينتج موسوعة علمية تعتبر من أعظم انتاجه روعة، وأكثرها قراءة بجانب رواياته، كل مقال فيها نموذج في الاختصار والوضوح والذكاء، قد يطيل البعض في كتابة كتاب واحد، ولكن فولتير مُحْكَم ومختصر في المئة كتاب التي وضعها، وهنا على الأقل يثبت لنا فولتير بأنه فيلسوف، فهو يبدأ مثل بيكون، وديكارت، ولوك وجميع الفلاسفة المحدثين بالشك، ويقول "لقد اتخذت لي مرشداً ومثلاً أعلى القديس "توما ديديموس" الذي اصر دائماً على الفحص والتجربة بيديه"([25]).

كان فولتير "يرفض جميع النظم " ويظن أن رئيس كل مذهب من مذاهب الفلسفة كان دجالاً نوعاً ما" ويقول كلما سرت أكثر، كلما زاد اقتناعي بفكرة ان الميتافيزيقا بالنسبة إلى الفلاسفة كالقصص بالنسبة إلى النساء، ان الدجالين، المشعوذين هم الذين على يقين وحدهم.

ويضيف ديورانت قائلاً على لسان فولتير: "نحن لا نعرف شيئاً عن العلة الأولى، والحقيقة انه من المغالاة والتطرف تعريف الله والملائكة والعقول، وأن نعرف بدقة لماذا خلق الله العالم، في الوقت الذي لا نعرف فيه لماذا نحرك اذرعنا بارادتنا، ان الشك ليس حالة مناسبة أو موافقة، ولكن اليقين حالة سخيفة ومضحكة، أنا لا أعرف كيف وُجِدْت، وكيف خُلِقتْ، وكيف وُلِدت، أنا لا أعرف شيئاً إطلاقاً طيلة خمس وعشرين سنة أسباب ما رأيت وسمعت وشعرت.. لقد رأيت ما يسمى بالمادة، سواء أكانت في نجم أو كوكب أو في اصغر ذَرَّة يمكن ادراكها بالمجهر، ولا أعرف حقيقة هذه المادة، فقد أوضح لنا بيكون الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه العلم.. ولكن جاء ديكارت وفعل عكس ما كان

ينبغي أن يفعل، اذ انه بدلاً من ان يدرس الطبيعة أخذ يقدسها.. ينبغي علينا ان نحسب، ونزن ونقيس ونلاحظ، هذه هي الفلسفة الطبيعية، وكل ما تبقى فهو وهم وخيال"([26]).

**فولتير مع التسامح، وضد التخلف والتعصب الأعمى والجهل:**

ما هي الأحداث التي حَوَّلته من مجرد السخرية المهذبة من مذهب اللادارية، إلى عدو مرير، ضد رجال الدين، لا يقبل المهادنة، فراح يشن حرباً لا هوادة فيها على رجال الدين؟

كانت طولوز لا تبعد كثيراً عن فيرني التي يعيش فيها فولتير، وكان رجال الدين الكاثوليك يتمتعون بسلطة مطلقة في هذه المدينة في أيام فولتير، لا يسمح لاي بروتستانتي في طولوز بان يكون محامياً أو طبيباً، صيدلياً أو بقالاً، أو بائع كتب، أو طباعاً.

وحدث ان "كان يعيش في طولوز رجل بروتستانتي يدعى "جان كالاس"، وكانت له ابنة تحولت إلى المذهب الكاثوليكي، وولد شنق نفسه، بسبب فشله في الحصول على عمل. وكان القانون في طولوز يقضي بأن يوضع جثمان المنتحر عارياً على حاجز من العيدان المشبكة ووجهه إلى الاسفل، ويسحب بهذه الطريقة عبر الشوارع وبعدئذ يعلق على المشنقة، ولكي يتجنب الأب وقوع هذا، طلب من اقاربه واصدقائه ان يشهدوا على ان ولده توفى وفاة طبيعية ولم ينتحر. وعلى اثر ذلك انتشرت اشاعة بأن الوالد قتل ابنه ليمنعه من التحول إلى المذهب الكاثوليكي.

والقي القبض على الاب وبدأوا في تعذيبه ومات بسرعة على أثار التعذيب (1761) وتداعت عائلته، وأمام المطاردة هربت إلى فيرني وطلبت مساعدة فولتير، واستقبلهم فولتير في بيته وواسى جراحهم وأثارت دهشته واشمئزازه قصة مطاردتهم وتعقبهم، وفي الوقت ذاته تقريباً جاءت اخبار مصرع "اليزابيت سيرفينس"، وانتشرت الاشاعة مرة ثانية انها دُفِعَتْ إلى بئر وهي في طريقها لتعلن تحولها من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، واعتقل شاب صغير في السادسة عشرة من عمره على اثر هذه الاشاعة في عام 1765، يدعى لابار، بتهمة تشويه الصليب وانزل به العذاب، واعترف بذنبه، فقطع رأسه، وقذف

بجسمه إلى النار، وسط هتاف الجماهير وتصفيقها، واحترقت معه نسخ من كتاب القاموس الفلسفي لفولتير وجدت في حوزته"([27]).

وهنا يتحول فولتير لأول مرة في حياته من الهزل إلى الجد، وعندما ابدى "دلامبرت" اشمئزازه من الدولة والكنيسة والشعب وكتب بانه سيسخر من كل شيء، اجابه فولتير، بقوله، ليس هذا وقت التهكم والسخرية، ان الفطنة والسخرية لا تتفقان مع المجازر والقتل.

وتساءل فولتير: هل هذه البلاد موطن الفلسفة والسعادة؟ يجيب قائلاً: كلا، انها بلاد المجازر والقتل؟ "لقد اثاره هذا الظلم والطغيان، واحاله من كاتب رسائل وكُتُبْ إلى رجل أعمال أيضاً. ووضع الفلسفة جانباً واستعد للحرب، أو بالاحرى وَجَّهَ فلسفته إلى قوة دافعة عنيفة لا ترحم، وغادرت الابتسامة وجهه كما يقول "كل ابتسامة افلتت مني رغم ارادتي في ذلك الوقت كانت تثير في نفسي التبكيت وكأنها جريمة ارتكبتها". وهنا تبنى شعاره المشهور "اسحقوا العار". وَحَّركَ روح فرنسا ضد مظالم الكنيسة.

لقد بدأ يصب ناراً فكرية أدت إلى تحطيم الرهبانية في فرنسا، وساعدت في قلب العرش، فقد ارسل دعوة إلى اصدقائه وأتباعه يدعوهم إلى المعركة: "وَحِّدوا أنفسكم واقهروا التعصب والأوغاد، واقضوا على الخطب المضللة والسفسطة المخزية والتاريخ الكاذب، لا تتركوا الجهل يُخْضِع العلم، سيدين لنا الجيل الجديد بعقله وحريته، " لقد حاولت الكنيسة في هذه الأزمة شراء ذمته، وعرضت عليه قبعة كردينال في محاولة الوصول إلى تسوية وصلح معه، وكأن منصب الكردينال في ذلك الوقت سيثير اهتمام رجل كانت له السيادة الفكرية في العالم بلا منازع، ورفض فولتير العرض، وأوقف رسائله التي كان يرسلها تحت شعار "اسحقوا العار"، "وبدأ في توزيع رسالته عن التسامح الديني، وقال انه ما كان ليهتم بالعقيدة لو اقتصر رجال الدين على اقامة شعائرهم، وتسامحوا مع الذين يختلفون عنهم في المذهب، ولكن موقفهم وتعصبهم الذي لا نجد له اثراً في الانجيل هو مصدر النزاع الدامي في التاريخ المسيحي، "ان الإنسان الذي يقول لي آمن كما أؤمن وإلا فإن الله سيعاقبك، سيقول لي الآن آمن كما أؤمن والا سأغتالك"([28]).

على أي حال، "ان التعصب المقرون بالخرافات والجهل، كان أساس البلاء في جميع القرون، ولن يتحقق السلام الدائم، ما لم يتسامح الناس مع بعضهم ويتعلم كل واحد منهم كيف يتسامح مع من يخالفه في الامور الفلسفية والسياسية والدينية. وبالتالي فقد اقتنع فولتير أن القضاء على السلطة الكهنوتية التي تعيش في ارضها جذور التعصب هو الخطوة الأولى في بناء مجتمع سليم، فقد أتْبَعَ فولتير رسالته عن التسامح الديني سيلا من المنشورات التاريخية، والمحاورات والرسائل والتعاليم الدينية التي بسطها عن طريق السؤال والجواب، والخطب التشهيرية والهجو والتقريع والمواعظ والشعر والحكايات والقصص والتعليقات والمقالات التي كانت تحمل اسم فولتير ومئات الاسماء الاخرى المستعارة.

لقد "حَلّقَ فولتير بأسلوبه لدرجة تجعل الإنسان لا يشعر بانه كان يكتب فلسفة، لقد قال عن نفسه باعتدال كبير، إنني أُعَبِّر عن آرائي بوضوح كاف، وأنا كالجدول الصغير الشفاف ترى ما في قاعه لقلة عمقه"([29]).

ثم بدأ فولتير بتوجيه نقد عنيف حول صحة الإنجيل والوثوق به، فقد "استمد الكثير من كتاباته من سبينوزا، ومن مذهب الايمان بالله وحده وانكار الوحي والأنظمة الدينية، ويُظهِر لنا فولتير كيف ان كل الشعوب القديمة كانت تؤمن بخرافات واساطير، وينتهي إلى القول بأن هذه الخرافات والأساطير من صنع وابتكار القساوسة والكهنة، فيقول: "لقد كان أول كاهن هو أول محتال يقابل أول أحمق، لكن "فولتير لم ينسب الدين نفسه إلى الكهنة والقساوسة، ولكنه نسب لهم علم اللاهوت، ان الخلافات البسيطة في علم اللاهوت هي التي سببت هذا النزاع المرير والحروب الدينية، ليس الشعب البسيط العادي، الذي أثار هذه الخلافات السخيفة المميتة مصدر الخوف والرعب الشديد، إنهم الكهنة الذين يعيشون على كَدِّكُم وتَعَبِكُم في راحة وكسل؛ ويَثْرون على حساب كدحكم وبؤسكم. ويتنافسون على شراء الذمم واقتناء العبيد ويوحون لكم بالتعصب المذموم، ليتمكنوا من سيادتكم والسيطرة عليكم، وينشرون بينكم الخرافات والأساطير لا لتخافوا من الله بل لتخافوهم وترهبوهم.

لقد كان فولتير – كما يقول ديورانت– "يحب ان يؤمن بالخلود أو الحياة الأخرى، وخصوصاً في سن شيخوخته ولكنه وجدها مسألة صعبة. يقول: "لا احد يفكر في اعطاء نفس خالدة للبرغوث، فكيف يمكن إذن أن يكون هناك نفس خالدة للفيل أو القرد أو خادمي؟ والجنين الذي يموت في رحم أمه عندما تنبعث فيه روح، هل سيبعث مرة ثانية جنيناً، أم ولداً أم رجلاً؟ وحين تُبعَثْ مرة ثانية، وتكون نفس الشخص الذي كنت عليه، ينبغي ان تكون ذاكرتك سليمة وحاضرة تماماً، لأن الذاكرة هي التي تعطيك ذاتك فإن ضاعت ذاكرتك، كيف يمكنك ان تكون نفس الشخص؟"([30]).

لكن، "عندما سأله صديقه "بايل"، هل من الممكن لمجتمع من الملحدين أن يستمر، اجابه فولتير "نعم، اذا كان ابناء هذا المجتمع كلهم من الفلاسفة، ولكن من النادر أن يكون كل الناس فلاسفة. ولابد للبلد ليكون صالحاً ان يكون له دين، اريد من زوجتي وخياطي ومحاميي ان يؤمنوا بالله وبذلك يقل غشهم وسرقاتهم لي، واذا كان لا وجود لله يجب علينا ان نخترع إلها، لقد بدأت أعلق أهمية أكثر على السعادة والحياة من الحقيقة.

ثم يستطرد قائلاً: الخرافات والاساطير هي أقسى عدو لنا يصرفنا، عن عبادة الله عبادة خالصة تليق به، دعنا نمقت شبح الخرافات التي أدخلت على الديانات فشوهتها، وأولئك الذين يحاربون الخرافات هم أصحاب الفضل في الجنس البشري، ان هذه الخرافات ثعبان يهز الدين في حضنه، ويجب علينا سحق رأسه من غير ان نجرح الأم التي تطعمه"([31]).

**سنوات عمره الأخيره.. وموته:**

في آخر أيام حياته، راح فولتير، الفيلسوف العجوز الضاحك، يفلح الأرض المحيطة بالفيلا –التي اشتراها في سويسرا– ويزرعها ويقول: "ان الفلاحة والزراعة أفضل عمل نقوم به على هذه الأرض".

" انه الان في الثالثة والثمانين من عمره، "وقد اخذه الشوق والحنين لرؤية باريس قبل موته. لقد نصحه الاطباء ان لا يخاطر في رحلة متعبة شاقة كهذه، وربما شعر بحقه في ان يموت في باريس التي ابعد عنها مدة طويلة، وسار يجتاز الأراضي الفرنسية

ميلاً بعد ميل، وعندما وصلت عربته أخيراً إلى باريس ذهب رأساً إلى صديق شبابه "دارجنتال" قائلاً: "لقد استهترت بالموت وجئت لأراك".

وفي اليوم الثاني احتشدت الغرفة بالزوار الذين بلغ عددهم نحو ثلثمئة، فرحبوا بقدومه ترحيبهم بملك، الأمر الذي جعل الغيرة تأكل قلب الملك لويس السادس عشر، وكان بنيامين فرانكلين (الفيلسوف والسياسي الامريكي) بين الذين اتوا لزيارته مصطحباً معه حفيده للحصول على بركات فولتير الذي وضع يده النحيلة على رأس الطفل وطلب منه ان يكرس حياته إلى "الله والحرية".

اشتد به المرض الآن إلى درجة استدعاء القسيس ليسمع اعترافه، وسأله فولتير عمن أرسله، فاجابه ان الله قد أرسله، فسأله فولتير ان يقدم له أوراق اعتماده، وانصرف القسيس من غير ان يغنم بغنيمته. وأرسل فولتير بعد ذلك في طلب قسيس آخر، ولكن هذا القسيس رفض تقديم الغفران إلى فولتير ما لم يوقع على اعترافه وايمانه بالمذهب الكاثوليكي ايماناً راسخاً، ولكن فولتير ثارت ثورته لهذا الطلب وكتب بدلاً من ذلك بياناً قدمه إلى سكرتيره (واجنر) ذكر فيه: "أموت على عبادة الله، ومحبة اصدقائي، وكراهية أعدائي، ومُقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين"، ووقع هذا البيان، في الثامن والعشرين من فبراير عام 1778"([32]).

"وعلى الرغم من مرضه وتداعي صحته، فقد سار في عربته إلى الأكاديمية الفرنسية وسط الجماهير المحتشدة التي تسلقت على عربته ومزقت العباءة الثمينة التي اهدتها له كاترين ملكة روسيا إلى قطع صغيرة لتحتفظ بها تذكاراً له، لقد كان هذا الاستقبال العظيم الذي استقبلته به الجماهير من اعظم الأحداث التاريخية في ذلك القرن، ولم يجاره في هذا الاستقبال العظيم شخص آخر، حيث هتفت الجماهير "مرحباً فولتير.. مرحباً وتحية للفيلسوف الذي يعلم الناس كيف يفكروا".

وعندما عاد ملك البيان والفصاحة إلى منزله في ذلك المساء كان يقترب من الموت وشعر بالاعياء والتعب الشديد، وبانه استنفذ النشاط العجيب والحيوية المتدفقة التي وهبتها له الطبيعة أكثر من أي انسان اخر، وكافح عندما شعر بالحياة تبتعد عنه، ولكن

الموت قاهر الرجال استطاع ان يقهره، وتوفي في الثلاثين من شهر مايو عام 1778، وقد رفضت السلطات دفنه في مدفن مسيحي في باريس، ولكن أصدقاءه وضعوه في عربة وخرجوا به من باريس، متظاهرين بأنه لا زال على قيد الحياة، ووجدوا قسيساً يفهم ان الاحكام الدينية لا تقف في وجه العباقرة، ودفنوه في أرض مقدسة"([33]).

وفي عام 1791 اجبرت الجمعية الوطنية التي تألفت بعد انتصار الثورة، لويس السادس عشر على نقل رفاة فولتير إلى مدفن عظماء الأمة، وقام بحراسة رفاته أثناء مروره بباريس طابور يتألف من مئة ألف من الرجال والنساء، بينما اصطف على جانبي الشارع الذي مر به نحو ستمئة ألف من الجماهير، وكُتِبَ على العربة التي حملت جثمانة هذه الكلمات:

"لقد أعطى فولتير العقل قوة دافعة عظيمة، وأعَدَّنا وهيأنا للحرية". وكُتِبَ على قبره هذه الكلمات الثلاث: هنا يرقد فولتير"([34]).

**روسو وفولتير:**

"بينما كان تأثير روسو الأخلاقي ينحو إلى الحنان، والعاطفة وإعادة الحياة الأسرية والوفاء الزوجي، كان تأثير فولتير الأخلاقي ينحو إلى الإنسانية والعدالة، وإلى تطهير القانون والعادات الفرنسية من المفاسد القانونية وألوان القسوة البربرية، فلقد حفز فولتير أكثر من أي فرد آخر تلك الحركة الإنسانية التي أصبحت من مفاخر القرن التاسع عشر"([35]).

**أفضلية روسو على فولتير لدى قادة الثورة الفرنسية:**

شارك فولتير في إنجاب الثورة الفرنسية بإضعاف احترام الطبقات المثقفة للكنيسة وإيمان الطبقة الارستقراطية بحقوقها الإقطاعية، ولكن "تأثير فولتير السياسي بعد عام 1789 طغى عليه تأثير روسو، فقد بدا فولتير شديد المحافظة، شديد الازدراء لجماهير الشعب، شديد الاتسام بطابع السادة الإقطاعيين؛ وقد رفضه روبسبّير، وظل "العقد الاجتماعي" سنتين إنجيلاً للثورة، وبعد عودة ملوك البوربون أصبحت مؤلفات فولتير أداة

للفكر البورجوازي ضد النبلاء والأكليروس المنبعثين من جديد، وقد صدرت بين عامي 1817 و1829 أثنتا عشرة طبعة من مجموعة أعماله.

في تلك السنوات الإثنتا عشرة بيع من كتب فولتير نيف وثلاثة ملايين مجلد. ثم أسلمت الحرب الشيوعية (الكومونة) التي تزعمها ماركس وإنجلز القيادة مرة أخرى لروسو. ويمكن القول بوجه عام أن الحركات الثورية منذ 1848 تبعت روسو أكثر من فولتير في السياسة، وتبعت فولتير اكثر من روسو في الدين"([36]).

وكان "أعمق تأثير لفولتير وأبقاه عل الزمن، تأثيره على الإيمان الديني. فبفضله وبفضل شركائه تجنبت فرنسا حركة الإصلاح الديني البروتستنتي، وانتقلت رأساً من النهضة إلى التنوير، وربما كان هذا أحد أسباب العنف الشديد التي رافق التغيير، إذ لم يكن هناك فترة توقف عند البروتستنيتة وقد شعر بعض المتحمسين أن حركة التنوير في جملتها كانت إصلاحاً أعمق من ذلك الذي احدثه لوثر وكلفن، لأنها لم تكتف بتحدي مغالاة الكهانة والخرافة فقط، بل تَحدَّت صميم أُسس المسيحية، لا بل كل العقائد فوق الطبيعية، أما في أمريكا فإن الآباء المؤسسين كانوا كلهم تقريباً تلاميذ فولتير"([37]).

**قالوا عنه([38]):**

- "إذا ذكرنا اسم فولتير فكأننا حددنا مواصفات القرن الثامن عشر كله، وعيناً بكلمة واحدة السيماء التاريخية والأدبية المزدوجة لذلك العصر الذي كان، مهما قيل فيه، عصر انتقال،، للمجتمع كما للشعراء. (فكتور هيغو)
- "إن فلسفة التاريخ عند فولتير، أخطر خصوم التصور اللاهوتي، هي محاولة لتأويل علمي للتاريخ.. وقد كان يقول إنه يَدَعْ الإلهيات لمن هم قَيِّمونَ عليها، ولا يشغل هو نفسه إلا بالعلل التاريخية، أي الطبيعية.. (بليخانوف)
- "لقد حارب فولتير الدين، لكنه حارب أيضاً معاداة الدين عندما كانت تتخذ شكل تعصب الماديين". (جان فال)

([1]) قضى في الباستيل شهر بسبب تعليقه الساخر على بيع ولي العهد نصف الأحصنه لديه، حيث قال فولتير مخاطباً ولي العهد: " آمل من الأمير ان يبيع نصف الحمير الموجودين في قصَرَه ثم سجن مرة ثانية وأفرج عنه بشرط نفيه إلى انجلترا، وهناك كتب قائلاً " هنا في انجلترا بشعر المرء بحريته الكاملة في العقيدة والرأي بعيداً عن الباستيل" وتعلم اللغة الانجليزية ودرس الدستور البريطاني، وتعرف على نخبة المفكرين الانجليز، ودرس فلسفة فرنسيس بيكون وجون لوك، وآمن بالعلم الطبيعي ليأخذ دوره في الحياة الانسانية، فكان النفي إلى انجلترا بمثابة مكافأة لفولتير، حيث قيل ان فولتير وصل إلى انجلترا شاعراً وخرج منها فيلسوفاً ومفكراً مناضلاً من أجل حرية فرنسا وأوروبا والعالم ، ثم عاد إلى فرنسا ولكنه غادرها بعد ذلك إلى سويسرا وبقي فيها حتى آخر أيامه.

([2]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص254

([3]) المرجع نفسه – ص255

([4]) المرجع نفسه – ص257

([5])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر فولتير"– المجلد الثامن عشر –ص 357

([6]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص258

([7]) المرجع نفسه – ص260

([8])المرجع نفسه – ص261–262

([9]) أولُ موقفٍ له منَ الإسلام كان مسرحية بعنوان: "محمد أو التعصُّب، هذه المسرحيةُ أُلِّفَتْ سنة 1742، تناول فولتير فيها سيرة النبي محمد باعتباره رجلاً شديد التعصب ضد الديانات الآخرى، لكن الأذكياء فهموا آنذاك – وفي مستقبل الأيام – أن ذلك كان مجرد تَمْوِيهٍ لمهاجَمة الكنيسة، من غير السقوط تحت طائلة الرقابة القانونية، وكان هذا رأي الأديب الألماني جوته، الذي ترْجَم المسرحية، وحين أبداه للقائد الفرنسي "بونابارت" وافقه عليه، وفي أعمال لاحقة يُغَيِّر فولتير رأيه، نجده يُثني على "محمد" في كتابٍ أَلَّفَهُ سنة 1766، ويصف دينه بأنَّه أفْضل منَ المسيحية، غير أن موقف فولتير من الإسلام يتَّسِم بالتذبذب، لكن النقولَ السابقة التي ختم بها حياته تؤكِّد حدوث تطوُّر إيجابي في أحكامه على هذا الدِّين، بعد أن تعمَّقَتْ دراستُه له" (عبد العزيز كحيل – فولتير وموقفه من الإسلام – موقع: الألوكة الثقافية– 2009/10/28.)

([10]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص269

([11])المرجع نفسه – ص276

([12]) المرجع نفسه – ص248

([13]) المرجع نفسه– ص283

([14]) المرجع نفسه – ص248

([15])ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص 250

([16]) المرجع نفسه – ص250

([17]) المرجع نفسه – ص251

([18]) المرجع نفسه – ص251

([19]) فيللا المباهج (ليدليس): خارج أبواب جنيف مباشرة ولكن في حدودها الإدارية، وجد فولتير في خاتمة المطاف مكاناً يستطيع ان يرقد فيه آمناً مطمئناً، هو فيللا فسيحة تسمى سان – جان، ذات حدائق مدرجة تهبط إلى نهر الرون... وبكل حماسة أهل المدن اشترى دجاجات وبقرة، وزرع حديقة خضر، وغرس الأشجار.. لقد أنفق من عمره ستين عاماً حتى تعلم أننا "يجب ان نزرع حديقتنا". وخطر له أن في وسعه الآن أن ينسى فردريك، ولويس الخامس عشر، وبرلمان باريس ، والأساقفة، واليسوعيين، ولم يبق إلا مغصه ونوبات صداع وبلغ ابتهاجه ببيته الجديد مبلغاً جعله يسميه "ليدليس" أي المباهج وكتب إلى تيريو يقول: "إن بى من السعادة ما يخجلني". (ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس و محمد علي أو درة – قصة الحضارة "أوروبا الوسطى" – المجلد التاسع عشر – ص112).

([20])ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص278

([21])جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 471–472

([22])ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص278

([23]) المرجع نفسه – ص279 – 280

([24])المرجع نفسه – ص287

([25]) المرجع نفسه – ص290

([26]) المرجع نفسه – ص293

([27]) المرجع نفسه – ص294

([28])المرجع نفسه – ص 296

([29])المرجع نفسه – ص297

([30])المرجع نفسه – ص300

([31])المرجع نفسه – ص302

([32])المرجع نفسه – ص312

([33])المرجع نفسه – ص313

([34]) المرجع نفسه – ص313

([35]) ول ديورانت – قصة الحضارة "روسو والثورة" – المجلد الثاني والعشرون (42) – الكتاب السادس – مكتبة الأسرة – القاهرة –2001 – ص 361

([36]) المرجع نفسه – ص 361

([37]) المرجع نفسه – ص 362 – 363

([38]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 471–472

# ديفيد هيوم (1711 – 1776)

الحوار المتمدن–العدد: 6752 – 2020 / 12 / 5

فيلسوف تجريبي وعالم اقتصادي انجليزي، وهومن أبرز فلاسفة حركة "التنوير الأسكتلندى"، وأحد أهم الفلاسفة في التاريخ الأوروبي.

في هذا الجانب يقول يوسف حسين: "إن الفلسفة الغربية الحديثة هي نتاج ثالوث فكري عملاق ابتدأ مع "ديكارت" ثم "ديفيد هيوم" ثم "كانط" الذي اعترف قائلاً ان "فلسفة هيوم أيقظت أوروبا، وان أعظم فيلسوف في اوروبا هو نتاج لفلسفة "هيوم"، ولابد لكل فيلسوف من تلاوة الأسئلة التي طرحها ديفيد هيوم والاجابة عليها"([1]).

"يعتبر ديفيد هيوم هو فيلسوف الطبيعة ورائد فلسفة الشك، والنظريات الشكيه التي سجلها في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" الذي هدم فيه مبادئ اساسية مثل العقل / الدين / الإيمان / الهوية .. إلخ من خلال أسئلته الكبرى التي وجهها هيوم من منطلق شكه في كل ما حوله، وبسبب كتاباته اتهمه رجال الدين بالزندقة وطالبوا بادانته، لكن مفكري التنوير وفلاسفته في بريطانيا وفرنسا هاجموا الكنيسة ورجال الدين الذين تراجعوا عن المطالبة بإدانة هيوم، وفي عام 1767 تقلد هيوم منصب وزاري هام في لندن، لكنه تخلى عنه فيما بعد"([2]).

ألف هيوم عام 1736 أول جزئين من رائعته الشكوكية "رسالة في الطبيعة البشرية"، "كشف الإعلان الذي تصدر الكتاب عن ثقة هيوم في قدراته، فقد قال فيه: أنه يستهدف دراسة الطبيعة البشرية من حيث الفهم والانفعالات، ومن حيث الأخلاق والسياسة، وشرع في تحليل "الانطباع" (الإحساس)، والإدراك الحسي، والذاكرة، والخيال، والفكر، والعقل، والاعتقاد، لان صحة العلم والفلسفة والدين والتاريخ تتوقف على طبيعة المعرفة، وأصلها، وإمكان وثوقنا بها، وبدأ هيوم –كما يقول ول ديورانت– "بقبوله تجريبية لوك نقطة انطلاق لبحثه، فكل الأفكار مستقاة في النهاية من التجربة بطريق الانطباعات، يقول: "إن ما

نسميه "الذهن" ليس إلا كومة أو مجموعة من مختلف الإدراكات الحسية توحدت معا بشتى الارتباطات، أما أنا فإنني حين أتغلغل فيما أسميه "نفسي" أعثر دائماً على إدراك حسي معين أو آخر، للحرارة أو البرودة، للضوء أو الظل، للحب أو الكرة، للألم أو اللذة، ولا أستطيع إطلاقاً أن ألحظ شيئاً غير الإدراك الحسي، فإذا زالت عنى إدراكاتي الحسية أي فترة، كما يحدث بالنوم العميق، فإننى طوال هذه الفترة أكون عادم الحس "بنفسي"، ويمكن القول حقا أننى غير موجود، وإذا زالت إدراكاتي الحسية كلها بالموت، فعجزت عن التفكير والشعور والإبصار والحب والكره بعد تحلل جسمي، فإنني أمحق محقاً، ولست أتصور ما يلزم بعد ذلك لجعلي عدما في عدم"([3]).

رفض هيوم محاولات الفلاسفة بناء مبدأ أخلاقي على تحكم العقل في العاطفة، وهو يعني بكلمة العاطفة الرغبة الوجدانية يقول: "لكي أثبت مغالطة هذه الفلسفة بأكملها، سأحاول أن أثبت أولاً أن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأي فعل من أفعال الإرادة؛ ثانياً أنه لا يستطيع إطلاقاً معارضة العاطفة في اتجاه (ضد قوة) الإرادة، ويضيف هيوم إمعانا منه في ترويع المتشبثين بالقديم بقوله: "إن العقل عبد، وينبغي أن يكون عبداً للعواطف (الأداة المنيرة والمنسقة للرغبات) ولا يمكن أن يزعم لنفسه أي وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها" ، ثم يمضي إلى تحليل دقيق للعواطف – وأهمها الحب، والكره، والعطف، والغضب، والطمع، والحسد، والكبرياء، فكل العواطف تقوم على اللذة والألم، وتمييزاتنا الأخلاقية تنبع في النهاية من هذا المنبع الخفي ذاته، "إننا نميل إلى إطلاق اسم الفضيلة على أي صفة في الآخرين تعطينا اللذة لأنها تعين على نفعنا، وإلى إطلاق اسم الرذيلة على أي صفة بشرية تعطينا الألم"، وحتى مفاهيم الجمال والقبح مشتقة من اللذة والألم"، وعلى هذا الأساس برر اللذات الصحية للحياة باعتبارها نافعة للفرد، والمعيار المزدوج للفضيلة باعتباره نافعاً للمجتمع"([4]).

نظرية المعرفة عند هيوم: ما هي المعرفة؟ كيف نصل إلى المعرفة؟ كيف يمكن اثبات صدق المعرفة أو كذبها؟ وباعتبار هيوم فيلسوف تجريبي، فقد طبق فلسفته الشكيه "أثناء محاولاته الاجابة على هذه الأسئلة، حيث أكد هيوم ان كل معرفتنا محصوره في

إدراكين هما: الانطباعات أو الادراكات الحسية الموضوعية من الخارج أو مما حولنا، والانفعالات أو الأحاسيس التي تظهر لنا لأول مرة في أذهاننا، أما الافكار فهي نسخة باهتة أو خافتة من تلك الانطباعات أو الادراكات وليست بقوة وضوح الانطباع الذي نتلقاه بصورة مباشرة ، مثلاً اصابتنا بجرح في اليد يشعرنا بالألم الشديد في لحظته، وبعد ذلك بمدة من الزمن نتذكر ذلك الحدث في افكارنا"([5]).

المهم في الأمر "ان الفكرة المركزية لدى هيوم هي التي تنطلق من رفضه المطلق لوجود أية أفكار فطرية في الذهن (على العكس من ديكارت) ، وان كل الأفكار الموجودة في الذهن الانساني هي حصيلة إدراك حسي أو انطباع معين أو أحداث أدت إلى انتاج الأفكار في عقولنا، وبالتالي فان كل فكرة في عقولنا لها بالضرورة أصل موجود في الواقع الحسي، فالذاكره هي صور أصليه من الأشياء والاحداث تتراكم من خلال الادراك الحسي أو غير ذلك من الأسباب المادية، فالحكيم عند هيوم هو من ينبني ايمانه أو آرائه على البرهان، وهناك افكار خياليه هي عبارة عن تركيب صور من الواقع (الحديث عن جبل من الذهب خليط من معرفتنا بالذهب من جهة ومعرفتنا بالجبل من ناحية ثانية .. إلخ) ولابد من التمييز بين الفكرة الحقيقية والفكرة المتخيلة، وذلك باعادة الفكرة الحقيقية إلى الأصل (الادراك الحسي)، اما الفكرة المركبة من الخيال فلا يجعلها واقعاً، وهي لا تعدو كونها وهماً: (جبل الذهب، أو الحصان الطائر مثلاً) "([6]).

نستخلص مما تقدم ان الانسان لا يستطيع ادراك أي فكرة اعتماداً على العقل فقط بل أيضاً من خلال الحواس والتجربة، فالعلاقة السببية عند هيوم "مبدأ مهم جداً في تفسير أحداث الكون والحياة البشرية اليومية، وتعتبر أيضاً من أساسيات المعرفة العلمية، وعنصر أساسي في فهم الانسان لماهية كل ما يجري من حوله على قاعدة ان لكل فعل سبب، فالسببية هي مصطلح علمي وفلسفي وهي علاقة بين شيئين أحدهما يغير في الآخر، فنحن نشبع بعد أن نأكل، ونولد قبل ان نموت، وندفع الباب قبل أن يفتح، وهكذا، كما ان السببية مبدأ عقلي بامتياز، فلكل حادثه سبب يؤدي إلى حدوثها، وعلى هذا الأساس رفض ديفيد هيوم القول ان السببية مبدأ عقلي لعدة أسباب([7]):

1- عجز العقل بمفرده على البرهنة على السببية دون وجود التجربة أو الحواس، ذلك ان عقل الانسان يولد صفحة بيضاء ولا وجود للفطرة، وبالتالي الحواس والتجربة هما المعيار الأساسي لان العقل وحده عاجز، فالأفكار تأتي من التجربة من خلال الحواس والأفكار الناتجة عنها، وذلك بدمج التشابهات التي نحصل عليها من الأفكار الناشئة عن حواسنا ومشاعرنا وأحاسيسنا.

2- عجز التجربة أيضاً عن كشف أو ادراك ماهية العلاقة السببية وحدها (مثال: رؤيتنا للبرق ثم سماعنا للرعد فالأمر هنا مشاهده للبرق وسماع للرعد دون ادراك السبب الرئيسي أو القوة الدافعة لهذا المشهد، إذ لا يوجد لدينا دليل حسي أو تجريبي لهذه العملية (البرق والرد) فكل ما شاهدناه أو سمعناه هو ملاحظة تزامن أو تعاقب الاحداث دون اكتشاف حقيقة الظاهره بصورة علمية .. وكل هذه الاستنتاجات دفعت هيوم إلى تأكيد موقفه بأن العقل صفحة بيضاء ولا وجود أبداً للفطرة.

وعلى هذا، فإن " فلسفة هيوم تُعَدُّ تطوراً في النزعة الإنسانية في الفلسفة، إذ ركز على جانب آخر في الطبيعة الإنسانية غير الفكر، وهو الجانب الانفعالي، وركز على دور الإحساس والإدراك الحسي في المعرفة، وأقام أول مذهب فلسفي على أساس نظرية سيكولوجية في الانفعالات، وذهب إلى أن علم النفس البشرية هو الفلسفة الحقة وهو أساس علوم الأخلاق والسياسة"([8]).

في هذا الجانب، يقول المفكر الراحل صادق العظم "كان شك هيوم في معظمه هادفاً ودقيقاً في مراميه، على عكس ما هو شائع عنه، إذا راجعنا بسرعة بعض أهم الموضوعات التي صب عليها شكوكه، نجد أنها تتلخص بالتالي:

1. فكرة الجوهر الثابت والكامن وراء الأعراض والأحوال الخ.
2. خلود النفس.
3. الجوهر الروحي الأول، أي الله.
4. المعجزات.

5. السببية بمعناها التقليدي.
6. الميتافيزيقا بكل صورها وأشكالها.

لنلاحظ الآن –كما يضيف د. العظم– "أن جميع هذه الموضوعات هي من مخلفات الفكر الفلسفي الوسيط، وان هيوم عمل على تصفية الفكر الفلسفي الحديث منها نهائياً مستخدماً أداة غير غريبة أبداً على الفلسفة الحديثة، أي الشك، ويضيف العظم قائلاً: "عندما ارجع إلى فلسفة هيوم في سياقها التاريخي أجد أن شكه لم يكن عشوائياً أو عاماً طاماً، كما توحي الصورة التقليدية عنه، بل موجهاً ، بصورة رئيسية، إلى إنجاز مهمة تطهير الفكر الفلسفي من كل هذا المتاع المتخلف ودفعه إلى مستوى علوم العصر: لاحظ، مثلاً، أن قائمة الرذائل والقبائح في فلسفته الأخلاقية مستمدة كلها تقريباً من فضائل النساك ورجال الدين عموماً وعلى رأسها: التبتل، الصيام، التكفير، إنكار الذات، قهر الجسد، التواضع، الصمت ، العزلة، التوحد إلخ"([9]).

ويستطرد العظم بقوله: "في الواقع، يبدو لي ان هيوم أنجز مهمة في الفكر الفلسفي شبيهة بتلك التي أنجزها صديقه آدم سميث في الفكر الاقتصادي الحديث، حيث أن سميث هو الذي قضى على مخلفات الفكر الاقطاعي والوسيط في الاقتصاد السياسي الناشيء، كما أن أبلغ مقياس على النجاح الذي أصابه هيوم هو شهادة كنط المشهورة في التأثير الذي مارسته كتابات هيوم عليه وعلى تطوره الفلسفي اللاحق، وفي المقابل فإن شك ديكارت هدم الكثير مما لم يعد قابلاً للحياة والاستمرار في عصره والذي شرع شك ديكارت بهدمه لا يختلف كثيراً عما أراد هيوم تصفيته بواسطة الشك أيضاً، بمعنى مُعيَّن أتم هيوم ما كان قد بدأه ديكارت ودفعه إلى نتائجه المنطقية، هذا هو المنحى التاريخي العام لشك هيوم، أما التفاصيل والمبالغات والشطط هنا وهناك فليست بذات اهمية كبيرة ولا تؤثر على مكانته كفيلسوف حقيقي"([10]).

وفي 1751 ألف "هيوم" "حوارات في الدين الطبيعي"، وهو –كما يقول ديورانت– "أشد ما أخرج مزاجه المعرفي ضد المقدسات، فهو يؤكد في كتابه هذا أن العقل لا يمكن أبدا أن يفسر العالم أو يثبت وجود الله، فأى امتياز خاص تمتاز به حركة الدماغ

الصغيرة هذه التي نسميها الفكر، حتى يتحتم علينا أن نجعلها نموذجاً للكون كله؟ يقول: "يخيل للمرء أن هذا الإنتاج الفخم (الطبيعة والإنسان) لم يتلق آخر اللمسات من خالقه، فكل جزء فيه ناقص الصقل جدا، والخطوط التي نفذ بها غاية في الخشونة، فالرياح مثلاً تساعد الناس على الملاحة، ولكن ما أكثر ما تصبح مؤذية حين تنقلب زوابع وأعاصير؛ والأمطار ضرورية لتغذية جميع نباتات الأرض وحيواناتها، ولكن ما أكثر ما تكون شحيحة وما أكثر ما تكون مسرفة!.. ليس في الكون شيء كثير النفع إلا انقلب المرة بعد المرة مؤذيا لإفراطه أو قصوره، ثم إن الطبيعة لم تتخذ حيطتها بالدقة المطلوبة من جميع ألوان الخلل أو الفوضى"، وأسوأ من هذا أن الأمر لا يقتصر على وجود الخلل وسط النظام (إذا نظرنا إلى العالم على أنه مخطط)، بل إن في وسط الحياة الزاخرة صراعاً عقيماً على الدوام مع الموت"([11]).

هيوم والنزعة الرجعية في رؤيته السياسية:

اتجه هيوم في أخريات عمره أكثر فأكثر إلى السياسة والتاريخ، بعد أن أعياه الجدل، حول مسائل يقررها الوجدان – في رأيه– أكثر مما يقررها العقل، ففي 1752 نشر "أحاديث سياسية"، وقد أدهشه إقبال القراء عليها، وأبهج إنجلترا أن تنسى نزعة لاهوته المدمرة في النزعة المحافظة لسياسته، كان يتعاطف بعض الشيء مع التطلعات إلى مساواة شيوعية، لكنه رفض الشيوعية والديمقراطية:

يقول "لابد في الحق من الاعتراف بأن الطبيعة سَخَتْ على الإنسان سخاءً يتيح لكل فرد أن يتمتع بجميع ضروريات الحياة، بل أكثر كمالياتها، لو أن عطاياها كلها قُسِّمَتْ بالقسط بين الأنواع، وَحُسَنتْ بالفن والصناعة.. كذلك لابد من الاعتراف بأننا أينما خرجنا على هذه المساواة سلبنا من الفقراء رضى أكثر مما نضيف إلى الأغنياء، وبأن الإشباع الطفيف لغرور طائش في فرد واحد، كثيراً ما كَلَّفَ أكثر مما يكلفه الخبز لكثير من الأسر بل الأقاليم"، ولكنه أحس أن الطبيعة البشرية تجعل حلم المدينة الفاضلة التي تسودها المساواة ضرباً من المحال:

يقول هيوم: "إن المؤرخين ينبئوننا، لا بل الفطرة السليمة تنبئنا، بأن هذه الأفكار عن المساواة "التامة" مهما بدت قَيِّمَة إلا أنها في صميمها "غير ممكنة عملياً" وإلا لألحقت أشد الأذى بالمجتمع الإنساني، فلو أنك سويت تسوية تامة بين الملكيات، لحطمت درجات الناس ومراتبهم المختلفة"([12]).

لقد "نالت الديمقراطية من هيوم، كما نالت الشيوعية، رفضه المتعاطف، فالمبدأ في رأيه "مبدأ.. نبيل في ذاته.. ولكن تكذبه كل التجارب، أن الناس هم الأصل في كل ضروب الحكم العادل، ورفض النظرية (التي سيحييها روسو بعد قليل) القائلة بأن الحكومة نشأت أصلاً من "تعاقد اجتماعي" بين الناس، أو بين الشعب والحاكم، لأنها نظرية صبيانية: "فكل الحكومات الموجودة الآن تقريباً، أو التي خَلَّفَتْ لنا أي سجل في التاريخ، أُسست أصلاً إما على الاغتصاب، أو على الغزو، أو عليهما جميعاً، دون أن تزعم بأنها حظيت بموافقة الشعب، أو بخضوع الاختياري"([13]).

وأغلب الظن –كما يضيف هيوم– "أن أول سيطرة الإنسان على الجماهير بدأت في حالة الحرب.. وكان من أثر استمرار تلك الحالة طويلاً.. وهو أمر مألوف لدى القبائل المتوحشة، أن الشعب تَعَودَّ الخضوع"، وهكذا أصبحت المَلَكِية أكثر أشكال الحكم انتشاراً، ودواماً، وإذن فأكثرها عملية على الأرجح.

يقول "إن الأمير الوراثي، والنبلاء دون أتباعهم، والشعب الذي يصوت بواسطة ممثليه، يؤلفون خير ملكية وأرستقراطية، وديمقراطية". "فالطموح والجشع ومحبة الذات والغرور والصداقة والكرم وروح الجماعة – هذه العواطف، المختلطة بدرجات متفاوته، والموزعة بين أفراد المجتمع، كانت منذ أن وجدت الدنيا وما زالت مصدر جميع الأفعال والمشروعات التي لوحظت بين بنى البشر"([14]).

تصور هيوم لأصل الدين: اعتبر هيوم الدين صناعة بشرية خالصه، أهم أسبابها –كما يقول يوسف حسين– " خوف الانسان البدائي من كل ما يحيط به، وتحت تأثير هذا الخوف عبد الانسان ظواهر الطبيعة.. إلخ فكان لكل ظاهره إله .. للشمس إله والمطر والرعد والنار والحيوانات والنجوم.. إلخ هكذا ظهرت الآلهة .. وظهر الدين –

بعد مرحلة طويلة من الزمن حينما اعتقد الانسان– كما يقول هيوم– انه لابد من وجود رأس لهذه الآلهة كلها، وبالتالي تطور مفهوم الإله الواحد وصولاً إلى الديانات التوحيدية المعروفة.

ومع وصول العلم والتطور البشري، ثَبَتَ لهيوم ان الدين هو مجرد صناعة بشرية، وينتهي هيوم إلى القول بأن هناك ما يُثبتْ رأيه، يتلخص في حجم الشرور الهائل الموجود قياساً بضعف الخير، حيث لا يجوز –كما يقول هيوم– الحديث عن العدالة الالهية في مثل هذه الأوضاع البشرية التي يغيب فيها الخير والعدل.. ما يعني أن اللاعدل الموجود يلغي وجود إله عادل أو إله على الاطلاق، لكن المجتمعات الجاهلة تفسر كل ما يجري فيها من أحداث في الطبيعة أو انتشار الافقار أو الاستبداد في المجتمع يعود إلى القضاء والقدر أو إلى الخالق وإرادته، يبدو أن الايمان بالله عند هيوم – كما يقول يوسف حسين– مرتبط بعلاقة طرديه مع الجهل والتخلف([15]).

الخلاصة: ان نفي هيوم او شكوكه حول العلاقة الضرورية بين الاحداث، أدى إلى نفي العلة الأولى للكون، وأخرج الفلسفة من الميتافيزيقا نهائياً، وهكذا مثلت فلسفة هيوم نقطة تحول هامة في مسار العلمنة وتحرير العقل من سلطة الدين.

**إتهامه بالزندقه:**

في "1755 بدأت حركة يقودها بعض رجال الدين الأسكتلنديين لاتهام هيوم أمام مجمع الكنيسة العام بتهمة الزندقة، وكان "التنوير الأسكتلندي قد أنجب حركة متحررة بين شباب القساوسة، فاستطاعوا أن يحولوا دون أي إدانة علنية للفيلسوف – المؤرخ؛ ولكن هجمات الكنيسة اتصلت ضده، ولدغته لدغات جعلته يعود إلى التفكير في الفرار إلى فرنسا، وكان منذ أمد بعيد معجباً بالفكر الفرنسي، وقد تأثر بالرعيل الأول من كتاب "التنوير" الفرنسي، وراَسلَ مونتسكيو وفولتير"([16]).

وفي أغسطس 1769، حين بلغ الثانية والخمسين، عاد نهائياً إلى أدنبره، وقد غدا الآن "غنياً جداً صحيح البدن (لأنني –كما قال– كنت أملك دخلاً قدره ألف جنيه في العام)، أتوقع – رغم أنى طعنت في السن بعض الشيء– أن أستمتع طويلاً بالراحة،

وأن ارى شهرتي في اتساع"، وأصبح بيته صالوناً يجتمع فيه من حوله آدم سمث ووليم روبرتسن وغيرهما من مشاهير الأسكتلنديين كأنه مَلِكَهم المعترف به، ولم يحبوه لرجاحة ذهنه فحسب، فقد رأوا أنه رغم استدلالاته العقلية المُحَطِّمة للمقدسات، معتدل في الجدل، متسامح مع الآراء المعارضة، لا يسمح للخلاف في الأفكار بالانتقاص من حرارة صداقاته.

يقول ديورانت: "لقد كان هو وحده "التنوير" للجزر البريطانية، ونحن إذا استثنينا مجال الرؤية السياسية، وجدنا أن أثر هيوم أساساً كان في بريطانيا معادلا لأثر نيف وعشرة فلاسفة في فرنسا "([17]).

توفي في عام 1776، وفي ساعاته الأخيرة – وهو يعاني من مرضه الشديد– سألوه هل تؤمن بالحياة الأخرة فقال: "ان الخلود هو نوع من الوَهَمْ غير المعقول أبداً، وأن فكرة الآخرة أو الحياة الأخرى هي فكرة كئيبة".. أوصى أخته أن لا يحضر أو يشارك أحد من أصدقائه المتدينين أو رجال الدين في تشييع جنازته ودفنه، ومات ديفيد هيوم في هدوء، "بغير ألم كثير" (كما قال طبيبه) في 27 أغسطس 1776، ومشى في جنازته جمع غفير برغم هطول المطر الغزير، وسمع صوت يقول "كان كافراً"، وأجاب صوت آخر "لا يهم، فلقد كان رجلاً أميناً"([18]).

([1]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([2]) المرجع نفسه .

([3])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر فولتير"– المجلد الثامن عشر (36/35) –ص 205

([4]) المرجع نفسه –ص 208

([5]) يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([6]) المرجع نفسه .

([7]) المرجع نفسه.

([8]) اشرف حسن منصور – الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة – الحوار المتمدن – العدد 3213 – 2010/12/12.

([9]) د. صادق جلال العظم– دفاعاً عن المادية والتاريخ– دار الفكر الجديد– بيروت– الطبعة الأولى1990 –ص63

([10]) المرجع نفسه – –ص 63

([11]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر فولتير" – المجلد الثامن عشر –ص 215

([12]) المرجع نفسه –ص 219 / 220

([13]) المرجع نفسه –ص 220

([14]) المرجع نفسه –ص 221

([15])يوسف حسين – محاضرة في اليوتيوب – الانترنت.

([16])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "عصر فولتير" – المجلد الثامن عشر –ص 227

([17]) المرجع نفسه –ص 229

([18]) المرجع نفسه –ص 231

# جان جاك روسو ( 1712 – 1778 )

الحوار المتمدن–العدد: 6753 – 2020 / 12 / 6

ولد جان – جاك روسو في مدينة جنيف في بيئة كالفنية([1])، توفيت أمه باكراً، وعندما كان عمره عشر سنوات، اضطر والده إلى الهرب من سويسرا. وترعرع الولد في كنف أقاربه، وبدأ حياته متجولاً في فرنسا، في معظم الاحيان، وفي الجزء السويسري الذي كان يتكلم اللغة الفرنسية، وحوالي الثلاثين من عمره استقر روسو في باريس مؤقتاً، وهناك قابل فلاسفة ينتمون إلى عصر التنوير، مثل فولتير وديدرو، وهيوم وغيرهم.

"لقد واجه روسو صعوبات كثيرة مع فلاسفة عصر التنوير بقدر ما واجه من صعوبات مع الناس عموماً: فقد تابع حياته جوالاً، جغرافياً وروحياً، وفي عام 1766 التقى هيوم في لندن، لكن لم يمض وقت طويل حتى تشاجر معه أيضاً"([2]).

في كتابه "العقد الاجتماعي" يقول الكلمات الشهيرة التالية "ولد الإنسان حراً، إلا أنه مكبل بالأغلال في كل مكان .. فكيف حدث هذا التغيير؟ لا أعرف ما الذي جعل هذا الوضع مشروعاً؟ أعتقد أننى أستطيع حل هذه المسألة"، ففي كتابه "أصل التفاوت بين الناس" يحدد روسو منشأ وجود الفروقات بين البشر، ففي الحالة البدائية كان الناس متساوين، ثم مع ظهور المِلْكِية والسلطة بدأت مظاهر الظلم والقهر والاستغلال من خلال الفروقات الطبقية بدءاً من المجتمع العبودي ثم الاقطاعي ثم الرأسمالي.

في كتاب"العقد الاجتماعي" يستخدم روسو لفظ "صاحب السيادة" لكي يشير إلى أن مصدر كل مشروعية هو الشعب بوجه عام، ولابد أن تكون هناك حكومة، وقد تكون ملكية، أو أرستقراطية، او ديمقراطية، غير ان حقها في الحكم يستمد من الشعب، ولا يمارس إلا طالما أنه يرضيه"([3]).

تابع روسو رد فعله السلبي على فلسفة عصر التنوير، ففي حين مارس فلاسفة عصر التنوير جانباً رعائياً واحداً من جوانب العقل، قدم روسو رعاية المشاعر وتهذيبها،

وحيث أثنى فلاسفة عصر التنوير على الفرد وعلى المنفعة الذاتية، راح روسو يمتدح المجتمع والإرادة العامة، وحيث امتدح فلاسفة عصر التنوير التقدم، ذهب روسو إلى إعلان "العودة إلى الطبيعة"، وهذا لا يعني أن روسو كان على تضاد مع عصر التنوير في جميع النقاط، فهو غالباً ما شارك مشاركة كاملة بوجهات نظر فلاسفة عصر التنوير، مثل النظرة التي تقول إن الإنسان هو خير بشكل أساسي، وفي "حين رأى فلاسفة عصر التنوير أن أصل الشر يمثل في الجهالة وعدم التسامح المحفوظين من التقاليد والامتيازات، وأن العلاج هو بالتنوير، قال روسو بخلاف ذلك، فقد رأى أن أصل الشر في الحضارة، وشكلت هذه الفكرة الجزء المثير من مقالته التي ربحت جائزة أكاديمة ديجون: حيث اعلن أن الحضارة قادت إلى حياة مصطنعة ومنحطة، وهنا نجد نقد روسو للإيمان بالتقدم بمثابة مقدمة إلى الرومانسية، ذلك إن الحضارة والعلوم يفسدان الخير الطبيعي في الإنسان. لذا، فإن روسو أعلن عن وجوب عودتنا إلى الطبيعة. ولم يَعنِ روسو بذلك الرغبة في الحياة البدائية، فروسو أكد أن الكائن البشري هو جزء من المجتمع. فبرأيه علينا العودة إلى الطبيعة بمعنى "أن نعيش حياة طبيعية وفاضلة في متحد اجتماعي"، لذا، رفضت أطروحة روسو على السواء ما اعتبره الانحطاط المصقول بتطرف، والبدائية غير المتمدنة"([4]).

وهكذا، "مَثَّلَ روسو الطبقات الوسطى – الدنيا المهتاجة والمضطربة (الشرائح البورجوازية الصغيرة الفقيرة) التي كانت مقتنعة بسموها الأخلاقي، لكنها صدمت بالنقد الفكري للإيمان والتقاليد المحترمة في الزمان، "ولما كانت الطبقات الوسطى – الدنيا مفتقرة إلى التعليم لتدافع عن قيمها عقلياً، فإنها غالباً ما كانت ترد بشجب قومي للعقل، وبمديح عاطفي للمشاعر، وبما أن المواطن المحترم في الطبقة الوسطى – الدنيا لا يستفيد، شخصياً، من التقدم العلمي والاقتصادي، فإن التغيرات الاجتماعية، لا تبدو "تقدماً" دائماً، وغالباً ما كان المواطن في الطبقة الوسطى – الدنيا مصدوماً بمظاهر الإبداع وبما بدا لا أخلاقياً ولا إنسانياً.

أما مواطن الطبقة العليا، فكان يمتدح الفرد، ويدافع عن حرية التجارة وحرية التعبير، غير أن تلك فضائل الأقوياء، أما فضائل الضعفاء في المجتمع فكانت في التضامن والاجتماع. وكان روسو مثل الطبقات الوسطى – الدنيا، يمتدح الحياة الأسروية والمصالح العامة، فالفضائل، مثل فضيلة التضامن الاجتماعي موزعة توزيعاً متساوياً أكثر من القدرة على الحسابات العقلية وحسابات الربح"([5]).

لذلك، غالباً ما كانت الطبقات الوسطى – الدنيا (والعمال) تؤكد المساواة وليس الحرية الفردية وأسلوب الحياة الشخصية، وغالباً ما كانت هذه الطبقات الوسطى – الدنيا تقليدية ومطيعة، بينما كانت الطبقات الحاكمة تركز على المصلحة الذاتية العقلية، وتطالب بحق الاختيار لأنفسهم، وبالتالي قد هاجم روسو النظرة التي تقول إن المصلحة الذاتية العقلية المحض يمكنها أن توحد المجتمع، فما يربط البشر ويضمهم في مجتمع هي المشاعر والمواقف العميقة الجذور، لا الحسابات السطحية المتعلقة بالربح وباللذة، فالمجتمع يقوم على المشاعر وليس على العقل، وهنا، يصوغ روسو نقداً مهماً للمذهب الفردي الليبرالي، فروسو مثله مثل اليونانيين القدماء، نظر إلى المجتمع كمجتمع صغير، كما في "دولة – المدينة" في جنيف.

مَثَّلَ روسو رد فعل محافظ ضد المذهب الفردي والمذهب القومي اللذين كانت الطبقات العليا تدافع عنهما.

كِلا المذهبين الفردي والجمعي يميزان بين عاملين، هما الفرد والدولة، غير ان روسو، انتقد بشكل أساسي التمييز ذاته: فالجوهري هو الإنسان –في– المجتمع. غير أنه امتدح طريقة حياة الفرد في "حالة الطبيعة"، وأدان المجتمع في زمانه لكبحه فضيلة الإنسان الطبيعية وحكمته وسعادته"([6]).

لقد "أصبح واضحاً أن "روسو" لم يكن يجد فرقا بين الإنسان في الحالة الطبيعية وبين الكائنات الحية الاخرى، إلا في نقطة واحدة هي أن طبيعته الأولى تنطوي على إمكان أن يكون انسان فيما بعد، أعني –كما يقول د.حامد خليل– "أن يكون عاقلاً واخلاقياً، إذ أن هاتين السمتين هما وحدهما اللتان تجعلان منه انساناً، لكن لما كانتا لا

تتحققان للإنسان الا بوصفه عضوا في مجتمع، فان انتقال ذلك الإنسان من حالة الطبيعة الأولى إلى الحالة الثانية التي كان يسميها بالحالة المدنية في بعض الاحيان، هو وحده الذي يجعله انساناً بحق؛ لأنه هو وحده الذي يجعله اجتماعياً له عقل، ويتحلى بالأخلاق، ولا شك أن هذه النقطة كانت تمثل قفزة كبرى بالفلسفة إلى الامام تجاوز فيها "روسو" ليس فقط "لوك" وأصحاب نظرية الحق الطبيعي التي سلف ذكرها، وإنما كافة الفلسفات السابقة أيضاً، فلأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي، يستطيع فيلسوف أن يضع علامات فارقة على طريق تأسيس علم للإنسان، سيكون لها تأثير كبير على مسار الفكر الفلسفي فيما بعد، وبالذات عند اهم أعلامه : هيجل وماركس.

إن الجديد عند "روسو" هو قلبه للمفاهيم الفلسفية رأساً على عقب، فبينما كانت كل الفلسفات السابقة تقول إن الإنسان اجتماعي لأنه إنسان، فان "روسو" صحح هذا الخطأ التاريخي، وقال: إن الإنسان هو انسان فقط لأنه يعيش في مجتمع، وبغير ذلك لا يكون إنساناً، وبذلك يكون قد حقق لعلم الإنسان انجازاً كبيراً لم يحققه فيلسوف من قبل. فقد علم البشرية فيما بعد ماذا يتعين عليها أن تفعله إن شاءت أن تتعرف على نفسها، ووضعها على الدرب الصحيح الذي يتعين عليها ان تسلكه إن هي رغبت في تحرير نفسها، والارتقاء بها إلى المستوى الإنساني الذي يليق بأفرادها بوصفهم بشراً"([7]).

صحيح أن الحلول التي أتى بها لتحرير البشرية –كما يضيف د.حامد خليل– "لم تكن على مستوى التحليل الذي قام به وكشف فيه عن علة الاغتراب والقهر الإنسانيين، لكن ذلك لا يحول دون أن يسجل الفكر الفلسفي له تلك المأثرة الإنسانية العظيمة التي أنجزها، وحقيقة الأمر أن الإنسان – بعد أن قادته الحاجة إلى الانتساب إلى مجتمع معين– لم يعد ذاته التي يفترض أن ذلك المجتمع قد أعانه على تشكيلها انسانياً، وإنما أصبح، على العكس من ذلك، مغترباً عنها، والحق أن "روسو" لم يكن متناقضاً مع نفسه في هذه المسألة، فهو "لم يقل أبداً إن حالة الاغتراب المذكورة هي حالة طبيعية،

ولا مفر منها بالنسبة للإنسان، وإنما الذي قاله هو ان المجتمع، الذي يفترض أنه يشكل البيئة التي يرتقي الإنسان من خلالها، هو مجتمع فاسد.

لكن "السؤال الاساسي الذي يفرض نفسه هنا ويتعين على "روسو" الإجابة عنه، إنما هو : هل الفساد هو من طبيعة المجتمع بحكم كونه مجتمعاً، أو أن الحالة المذكورة هي حالة عابرة في التاريخ، ومشروطة بشروط تاريخية معينة؟ الواقع أن منهج "روسو" لم يكن تاريخياً لما يكفي لكي يجيب بأن الحالة المذكورة هي حالة عابرة ومشروطة تاريخياً. فقد كان يتأرجح بين الميتافيزيقية والتاريخية، إلى درجة يصعب جداً فيها تعيين الحدود الفاصلة بينهما، فحين يكون منهجه ميتافيزيقياً، فانه يتعامل مع النتائج على أنها مقدمات أو مبادئ أولى، أي انه كان يجرد حالة الفساد التي كان يعيشها المجتمع الفرنسي آنذاك من شروطها التاريخية، أو من المقدمات التي هي نتيجة طبيعية لها، ويتعامل معها على أنها حالة مطلقة تسري على كل مجتمع، أما حين يكون تاريخياً، فانه يرى أن الحالة المذكورة هي حالة تاريخية طارئة، وأنها نتيجة لأسباب معنية يمكن أن تتغير بمجرد زوال تلك الاسباب"([8]).

ففي بحث "أصل التفاوت بين البشر" كشف روسو بوضوح شديد عن تلك الأسباب؛ حيث قال: إن أول انسان أحاط قطعة من الأرض بسياج وقال: "هذا ملكي"، ووجد أناساً بسطاء صدقوا ما قاله لهم، إنما هو مؤسس المجتمع المدني، (أي المجتمع الفاسد)، وقد زاد من توضيح هذه النقطة، فأردف يقول: فلو أن أحداً أقدم –آنذاك– على هدم ذلك السياج هاتفاً بأبناء جنسه: احذروا من أن تصدقوا كلام هذا المشعوذ المكار، ولا تنسوا أن ثمار الأرض للجميع، وأن الأرض ليست ملكاً لأحد، لكان وفر على البشرية الكثير من الجرائم، والحروب، والقتل، والشقاء، والفظائع .

والحق ان "روسو" أثبت –كما يضيف د. حامد خليل– "أنه كان على وعي عميق بقوانين التطور الاجتماعي، فقد أدرك أن ذلك لم يكن في الامكان منع وقوعه؛ إذ أنه كان تعبيراً عن مستوى محدد من التطور الذي بلغته البشرية كان يستحيل ان تكون الامور على غير ما كانت عليه، فها هو يقول: ولكن لم يكن بالمستطاع بسبب تطور

أوضاع البشر الذي أفضى إلى وجوب خلق الملكية الفردية، وهو تطور أنضجته أجيال من التقدم الصناعي والعلمي والاجتماعي"([9]).

وعلى هذا النحو –يقول د. حامد خليل– "يكون "روسو" قد استبق "ماركس" بمائة عام تقريباً، ففي القول المذكور ما يدل على أن الملكية الفردية هي بالنسبة لروسو أصل كل الفساد والشرور التي نراها في المجتمع، وبالتالي اصل فساد الطبيعة البشرية التي يفترض أنها تتحول في المجتمع من طبيعة طبيعية إلى طبيعة إنسانية.ولتوضيح هذه النقطة، فقد بين "روسو" أن الملكية الفردية، حين تقوم بوصفها حاجة ضرورية للإنسان، ستؤدي بطبيعة الحال إلى خلق حاجة جديدة، أعني طلب المزيد منها، مما يترتب عليه قيام حالة "لا مساواة" بين البشر لأسباب بدنية وعقلية واجتماعية كثيرة"([10]).

غير أن الحالة المذكورة (المساواة) ستؤدي، إذا لم يوضع لها حد، إلى إفساد طبائع الناس وأخلاقهم وعقولهم من وجهتين؛ وجهة الذين يملكون، ووجهة الذين لا يملكون.

"فمن الناحية الأولى ستجد ان الذي يملك، سيظل يسعى إلى أن يملك أكثر، ولذا فانه، لكي يحقق الرضا، سيظل يسلك بطرق مفسدة ومؤذية له وللآخرين، وهو في سلوكه هذا سيصبح أيضاً أكثر غروراً كلما صار اكثر ثراء، وليس ثم من شك في ان طبيعته ستصبح على هذا النحو أكثر انحداراً وأقل إنسانية. ستدمر في نهاية الامر السلام العقلي والروحي للإنسان، بالإضافة إلى ما تحمله من أذى للآخرين.

أما من الناحية الثانية، فإن الذين لا يملكون، أو يملكون القليل، سيكونون مرغمين على بيع أنفسهم لهم والتخلي عن حريتهم لصالحهم، مما يترتب عليه الحط من طبائعهم، وبالتالي افسادهم، والأهم من ذلك كله أن حالة اللا مساواة المذكورة ستؤدي إلى أخطر نتيجة قد لا تخطر على بال أحد في نظر "روسو"، أعني تدمير المجتمع بالكامل، وذلك بسبب ضعف الولاء له من قبل أفراده سواء أكانوا أغنياء أم فقراء، هذا من جهة، أما من الجهة الثانية، فان "روسو" كان يرى أن الاغنياء في كافة المجتمعات يرتبطون فيما بينهم بروابط أوثق من الروابط التي تقوم بينهم وبين مجتمعهم"([11]) .

وفي حاشية للكتاب الرابع من "إميل" أشار – تعبيراً منه عن الحالة المذكورة – إلى أن أحد الاثينيين الاغنياء اجاب، حين سئل من أين هو، بأنه "واحد من الاغنياء"، وقد فهم "روسو" من الإجابة المذكورة أن الاغنياء لا وطن لهم، طالما أن لا هم لهم سوى الغنى والمزيد منه"([12]).

أما الإرادة العامة عند روسو، فهي "بطريقة غير تحديدية "إرادة الشعب" الحقيقية، الإرادة العامة هذه تشمل مصالح المجتمع مقابل جميع المصالح الخاصة، فضلاً عن ذلك، فقد اعتقد روسو أن الإرادة العامة "هي دائماً على حق"، فإذا أراد أشخاص شيئاً غير الإرادة العامة، أي ما يريد الشعب "حقيقة"، فإن مثل هؤلاء الأشخاص لا يعرفون ما هي أفضل مصالحهم، أو ما يريديون حقيقة، لذا، ليست المسألة مسألة إلزام كل واحد بالخضوع للإرادة العامة، فقد راى روسو أنه حيث تحكم الإرادة العامة يستحيل وجود إكراه، غير أن النقطة المهمة هي كيف نعرف ما هي الإرادة العامة في كل مرة تثار فيها مسألة عامة، وعلينا أن نسأل أيضاً من له السلطة (والقوة) لتحديد ما هي إرادة الشعب الحقيقية؟ ثم، هناك شك في ما إذا كانت جميع الرغبات الفردية تتطابق في مصلحة عامة واحدة، لكن روسو لم يشرح، بشكل صحيح، كيف نضمن بواسطة المؤسسات أن صوت الإرادة العامة قد سمع، حتى لا تقرر مجموعات القوى اللاشرعية ما هي "الإرادة العامة"([13]).

فالرجل الذي صرخ قائلاً "ولد الإنسان حراً، وهو في كل مكان يرسف في الأغلال" هذا الرجل بعينه نبه الآن البولنديين، الذين حكم عليهم "حق النقض المطلق" بالفوضى، إلى أن الحرية امتحان عسير، وأنها تحتاج إلى مجاهدة للنفس أشق كثيراً من طاعة الأوامر الخارجية، وأضاف روسو قائلاً: "إن الحرية طعام قوى، ولكنه طعام يحتاج إلى هضم متين .. إننى أضحك من تلك الشعوب المنحطة التي تثور لمجرد كلمة من متآمر دساس، والتي تجرؤ على التحدث عن الحرية وهي تجهل كل الجهل ماتعنيه، والتي تتصور أنه لكي يتحرر الإنسان يكفي أن يكون ثائراً متمرداً. أيتها الحرية المقدسة السامية! ليت هؤلاء المساكين يعرفونك حق المعرفة، ليتهم يتعلمون أي ثمن يبذل للظفر

بك ولصيانتك، وليت في الإمكان تعليمهم، إن قوانينك أشد صرامة من نير الطغاة الثقيل!، لكنه أكد أن كل شيء رهن بنشر التعليم، وتعزيز الحرية بأسرع من تعزيز الذكاء والأخلاق معناه فتح الباب على مصراعيه للفوضى وتقسيم البلاد"([14]).

وهنا، ننتهي بمسألة مؤسساتية ونظرية، وهي: عندما لا يكون التعبير عن الإرادة العامة واضحاً مؤسساتياً، فإننا نواجه خطراً مفاده أن يفرض حكام اعتباطيون مستبدون إرادتهم على أنها الإرادة العامة، أما في المجتمع المحلي، في المنزل وفي القرية، لا يوجد ضرر من استعمال الإرادة العامة. وهنا، نقع إلى نوع من الديمقراطية المباشرة، غير أنه من الخطر بمكان بناء المجتمع الحديث على مثل هذه الإرادة العامة التي لا تُؤمِّنها المؤسسات.

إن أهمية روسو ليست في أفكاره الفلسفية النظرية فحسب، بل في تلك الأفكار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية التي طرحها، وكان أكثر وضوحاً من كل المنورين الفرنسيين في عهده، وهو من الذين نادوا بالمصالح البرجوازية ضد الإقطاع، فقد ناضل روسو ليس فقط ضد السلطة الإقطاعية بل كان مستوعباً لتناقضات المجتمع الفرنسي أكثر من غيره؛ فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة "الراديكالية" والفلاحين والحرفيين.. وكان موقفه أكثر ديمقراطية من معاصريه.

ففي كتابه "العقد الاجتماعي" يحاول روسو البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون؛ وهذه الفكرة لقيت ترحيباً فيما بعد عند رجال الثورة الفرنسية لاسيما اليعاقبه طرح روسو في العقد الاجتماعي نظام الجمهورية البرجوازي الذي أكد فيه أن الحياة السياسية يجب أن تقوم على سيادة الشعب المطلقة، ورفض تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية واقترح بدلاً منها الاستفتاء الشعبي العام في جميع الأمور السياسية الهامة.

ساهم "روسو" في الإعداد الفكري للثورة البرجوازية الفرنسية بشكل فعال، وكان متقدماً في أفكاره، ضد الاستغلال، فهو يرى أن أصل الشرور والتفاوت بين البشر يعود إلى الملكية الخاصة باعتبارها سبب العداء والأنانية بين البشر .

"بحث في العلوم والفنون" (1750) "خطاب حول أصل التفاوت وأسسه بين البشر" (1755) "في العقد الاجتماعي" (1762)، "إميل أو في التربية" (1762) "اعترافات" (1782)([15]).

**وفاة روسو:**

"حينما علم روسو بأن فولتير يحتضر قال متنبئاً كانت حياتينا مرتبطتين الواحدة بالأخرى، ولن يطول عمرى بعده، وحين بدأ ربيع 1778 يزهو طلب بيتاً في الريف، فدعاه المركيز رينيه ليسكن كوخاً على مقربة من قصره الريفي، وفي أول يوليو 1778 تعشى بشهية مع أسرة مضيفه. وفي صباح الغد أصيب بالنقطة ووقع على الأرض. فرفعته تريز إلى فراشه، ولكنه وقع منه واصطدم بالأرض المبلطة صدمة حادة أحدثت قطعاً في رأسه تدفق منه الدم، وصرخت تريز مستغيثة، فحضر المركيز، ووجد أن روسو قد فاضت روحه.

وفي 4 يوليو 1778 ووري الثرى في جزيرة في بركة صغيرة على ضيعة جيراردان. وظلت جزيرة الحور هذه طويلا كعبة يحج إليها الأتقياء، فأَمَّها المجتمع العصرى كله – حتى الملكة– للصلاة على قبر روسو، وفي 11 أكتوبر 1794 نقل رفاته إلى البانتيون حيث ثوى إلى جوار رفات فولتير، ومن ذلك المرفأ الذي نعما فيه بسلام الجوار نهضت روحاهما لتجددا حربهما في سبيل الثورة. وفرنسا، والإنسان الغربي"([16]).

**تأثير روسو:**

إن روسو كما قالت مدام دستال: "لم يخترع شيئاً، ولكنه أشعل النار في كل شيء"، فأول شيء بالطبع هو أنه كان بمكانة الأم من الحركة الرومانتيكية. وقد رأينا غيره كثيرين يبذرون بذرتها. ولكن روسو أنضج البذار في مستنبت عواطفه الدافئ وأسلم لنا الثمرة مكتملة النمو خصبة منذ مولدها. في "الأحاديث: و"العقد الاجتماعي" و"إميل" و"الاعترافات".

ولكن ما الذي سنعنيه بالحركة الرومانتيكية؟ تمرد الوجدان على الفكر، والغريزة على العقل، والعاطفة على الحكم، والذات على الموضوع، والنزعة الذاتية على الموضوعية، والوحدة على التجمع، والخيال على الواقع، والخرافة والأسطورة على التاريخ، والدين على العلم، والشعر والنثر الشعرى على النثر والشعر النثرى. والفن القوطي المحدث على الكلاسيكي المحدث، والأنثوى على الرجولى والحب الرومانسي على زواج المصلحة. و"الطبيعة" و"الطبيعي" على المدنية والتكلف، والتعبير العاطفي على الضوابط العرفية، والحرية الفردية على النظام الاجتماعي وتمرد الشباب على السلطة، والديمقراطية على الأرستقراطية، والإنسان في مواجهة الدولة – وباختصار، تمرد القرن التاسع عشر على الثامن عشر أو بعبارة أكثر تحديداً. الفترة 1760 – 1859 على 1648 – 1760: هذه كلها أمواج للمد الرومانتيكي العظيم الذي اكتسح أوربا فيما بين روسو وداروين.([17])

ولقد وجد كل من هذه العناصر تقريباً في روسو تعبيراً وتأييداً. ذلك أن فرنسا كانت قد مُلَّتْ الفكر الكلاسيكي والانضباط الارستقراطي، فأتاح تمجيد روسو للوجدان تحرراً للغرائز المكبوتة، والعاطفة المكظومة، والأفراد والطبقات المظلومة وأصبحت "الاعترافات" كتاب الوجدان المقدس كما كانت "الموسوعة" العهد الجديد لعصر العقل.

ولا يعني هذا أن روسو رفض العقل، فهو على العكس وصفه بأنه عطية إلهية. وقَبِلَهُ حكماً نهائياً، ولكنه أحس أن نوره البارد في حاجة إلى دفء القلب ليلهم العمل والعظمة والفضيلة وأصبحت "الحساسية" شعار النساء والرجال، وتعلم النساء الإغماء والرجل البكاء، بأسرع من ذي قبل وتذبذبوا بين الفرح والحزن، ومزجوا الاثنين في دموعهم.

وقد "بدأت الثورة "الروسوية" على صدور الأمهات، هاتيك الصدور التي آن الآن أوان تحريرها من عقال المشدات، على أن هذا الجانب من الثورة كان أصعب جوانبها، ولم يعقد له النصر إلا بعد أكثر من قرن تراوح فيه الحبس والإفراج، وبعد نشر "إميل" أرضعت الأمهات الفرنسيات أطفالهن. حتى في دار الأوبرا، وفيما بين الألحان وأطلق

الطفل من سجن أقمطته، قام أبواه على تربيته بأنفسهم فإذا التحق بالمدرسة حظى بالتعليم "على طريقة روسو" في سويسرا أكثر منه في فرنسا، ولما كانت النظرة للإنسان الآن تعده خيراً بطبيعته، فإن التلميذ وجب أن ينظر إليه لا على أنه عفريت صغير مشاكس بل ملاك رغباته هي صوت الله"([18]).

ووفقاً للنظرة الجديدة لا تعود حجرات الدرس سجوناً، أما التعليم فيجب أن يُجْعَلْ طبيعياً وساراً بتفتيح حب الاستطلاع والقوى الفطرية وتشجيعها. وأما حشو الذاكرة بالحقائق، وخنق الفكر بالعقائد القطعية، فيجب أن يحل محلهما التدريب على فنون الإدراك الحسي، والحساب، والتفكير. ويجب أن يتعلم الأطفال من الأشياء لا من الكتب كلما أمكن – من النبات في الحقل، والصخور في التربة، والغيوم والنجوم في السماء.

وقد حفز التَّحَمُّسْ لأفكار روسو التربوية "بستالوتزى" و"لافاتير" في سويسره، و"بازدوف" في ألمانيا، و"ماريا مونتسورى" في إيطاليا، و"جون ديوى" في أمريكا؛ و"التربية التقدمية" هي جزء من تراث روسو وقد أنشأ "فريدرش فرويل" نظام رياض الأطفال في ألمانيا، ومنها انتشر في العالم الغربي طولاً وعرضاً.

وأعمق من هذا "أثَّر روسو في الأخلاق والسلوك. فطرأ المزيد من دفء الصداقة ووفائها، ومن التضحيات والاهتمامات المتبادلة. واقتنص الحب الرومانسي الأدب وشق طريقه إلى الحياة، واستطاع الأزواج الآن أن يحبوا زوجاتهم دون هزء بالتقليد؛ واستطاع الآباء ان يحبوا أبناءهم، وأصلح ما فسد من الأسرة، "كان الناس يغضبون عن الخيانة الزوجية، اما روسو فقد جرؤ على اعتبارها جريمة".

وحل محل الإعجاب الأعمى بالمحظيات الشفقة على المومسات، وقاوم احتقار العرف طغيان الأتيكيت. وارتفعت سمعة الفضائل البورجوازية، كالاجتهاد، والاقتصاد، وبساطة العادات واللباس. وعما قليل ستطيل فرنسا "الكيلوت" (السراويل القصيرة) إلى سراويل طويلة وتصبح "صان – كيلوت" (متطرفة) في زيها كما هي في سياستها. وقد ساهم روسو مع البستنة الإنجليزية في تغيير الحدائق الفرنسية من رتابة طراز النهضة إلى المنحنيات الرومانتيكية والأركان الفجائية، وأحياناً إلى فوضى برية و"طبيعية".

وانطلق الرجال والنساء من المدينة إلى الريف، وزاوجوا بين حالات الطبيعة وحالاتهم النفسية وتسلق الرجال الجبال، والتمس الرجل منهم الوحدة، واستسلم الأدب بجملته تقريباً لروسو والموجة الرومانتيكية، فغمر جوته بطله "فوتر" في فيض من الحب، والطبيعة، والعبرات (1774)، وجعل بطله فاوست يختزل نصف روسو في كلمات ثلاث "الوجدان هو الكل". قال في 1787 مسترجعاً ذكرياته "كان لكتاب إميل وماحوى من عواطف تأثير شامل على العقل المثقف"([19]).

وصاح "هردر" "تعالى ياروسو وكُنْ لى مرشداً". وانتصر تأثير جان – جاك الأدبي بعد الفاصل النابليوني في أشخاص شاتوبريان، ولامارتين، وموسيه، وفينى، وهوجر، وجوتييه، وميشليه، وجورج صاند، وقد أنجب هذا التأثير –كما يقول ديورانت– "جيلاً من الاعترافات وأحلام اليقظة وقصص العاطفة أو الغرام، وحبذ تصور العبقرية على أنها فطرية لا تعرف قانوناً، وأنها القاهرة للتقليد والتقييد، فحرك في إيطاليا ليوباردى، وفي روسيا بوشكن وتولستوى، في إنجلترا وردزورث، وكولردج، وبايرون، وشلى، وكيتس، وفي امريكا هوثورن وثورو، وفي ألمانيا كانت "عقلانية "فولف" في صعود الجامعات وحين أصبح إيمانويل كانط أستاذاً في كونجزبرج كان قد اقتنع بما قاله هيوم وجماعة الفلاسفة الفرنسيين من أن العقل وحده لا يمكنه أن يقدم الدفاع الكافي حتى عن أساسيات اللاهوت المسيحى. ولكنه وجد في روسو سبيلاً لإنقاذ تلك الأساسيات: هي أن تنكر مفعول العقل في العالم فوق الحسى، وتؤكد استقلال الفكر، وأولوية الإرادة، والقوة المطلقة للضمير الفطرى، وتستنبط حرية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الله، من شعور الإنسان بالتزام غير مشروط بالقانون الأخلاقي.

وقد أقر كانط بِدَيْنَهُ لروسو، وعلق صورته على جدار مكتبه، ونادى به "نيوتناً" للعالم الأخلاقي، وشعر ألمان آخرون بروح روسو تتقمصهم: ياكوبى في فلسفة الوجدان، وشلايتر ماخر في تصوفه الدقيق النسيج، شوبنهاور في تمجيده للإرادة. وتاريخ الفلسفة منذ كانط صراع بين روسو وفولتير"([20]).

أما "الدين فقد بدأ بتحريم روسو، ثم انتقل إلى استخدامه منقذاً له. وأجمع القادة البروتستنت والكاثوليك على تكفيره، ووضع على صعيد واحد مع فولتير وبيل بوصفهم رجالاً "يبثون سموم الضلالة والفسوق.

وقد حاول منظرو الثورة الفرنسية إقامة أخلاقية مستقلة عن العقائد الدينية؛ على أن روبسيير في اقتدائه بروسو أقلع عن هذه المحاولة لفشلها، والتمس قوة تأييد المعتقدات الدينية في صيانة النظام الأخلاقي والمضمون الاجتماعي. وأدان جماعة الفلاسفة لأنهم رفضوا الله وأبقوا على الملوك أما روسو (في راى روبسبيير) فقد ارتفع فوق هامات هؤلاء الجبناء، وهاجم جميع الملوك بشجاعة وجاهر بالدفاع عن الله والخلود.

**فولتير وروسو:**

لقد انشغل فولتير في الكفاح ضد طغيان الكهنة ورجال الدين لدرجة اجبرته في السنوات الاخيرة من حياته على الانسحاب من الحرب ضد الظلم والفساد السياسي، وهو يقول "لقد تعبت من هؤلاء الناس الذين يحكمون الدول من علياء قصورهم، هؤلاء المشرعون الذي يحكمون العالم ويعجزون عن حكم زوجاتهم أو عائلاتهم، ويتلذذون في تنظيم الكون.

ولكونه غنياً فقد "كان موقفه محافظاً، اذ لا شيء يدفع الإنسان إلى التغيير في الأوضاع السياسية أكثر من الجوع، ويرى ان علاج الخلل الاجتماعي يكمن في زيادة عدد الملاكين، لان الملكية تكسب الإنسان شخصية، وترفع من كرامته، ان روح التملك تضاعف من معنوية الإنسان وقوته، ومن المؤكد ان مالك الضيعة أقدر على تربية أولاده وتثقيفهم من الفقير المعدم، كما يرفض فولتير تبني أي نوع من أنواع الحكومة، ولكنه يميل نظرياً إلى النظام الجمهوري، ويعرف عيوب هذا النظام الذي يجيز الانقسامات التي ان لم تؤد إلى حرب أهلية على الأقل فإنها تمزق وحدة الشعب، فالنظام الجمهوري في نظره يتناسب مع الدول الصغيرة التي تحميها حدود جغرافية، والتي لم تفسدها الثروة ويعتقد بصورة عامة ان الناس غير كفء لحكم انفسهم"([21]).

بالنسبة لمفهوم الوطنية (أو القومية)، يرى فولتير ان هذا المفهوم يعني أن يكره الإنسان جميع البلدان الا بلده، فاذا أحب الإنسان لبلده الخير والازدهار والرخاء، هذا من حقه وواجبه، ولكن لا على حساب البلدان الأخرى فهو وطني عاقل ومواطن عالمي.

في هذا السياق، أشير إلى أن فولتير كره الحرب أكثر من أي شيء آخر، يقول: "ان الحرب أم الجرائم وأعظم الشرور، وكل دولة تحاول الباس جريمتها ثوب العدل، تستحق الإدانة والعقاب".

السؤال هنا: هل يعتبر فولتير الثورة علاجاً لحل مشاكل البلد؟ والجواب: كلا، فهو لا يثق بالشعب أولاً: يقول "عندما يتولى الشعب الحكم كل شيء يضيع"، فان الأكثرية الساحقة مشغولة جداً ومنهمكة في اعمالها وليس لديها الوقت لادراك الحقيقة أو تفهم أمور الدولة، إلى ان يجعل التغيير الحقيقة خطأ، وتاريخ الشعوب ليس سوى احلال خرافة محل خرافة أخرى، ويضيف فولتير: "ان عدم المساواة بين الناس أمر لا مفر منه، وهو أساس من أسس المجتمع، ومن الصعب التخلص من عدم المساواة بين الناس ما بقي الرجال رجالاً والحياة كفاحاً"([22]).

ويستدرك بالقول: إن "أولئك الذين ينادون بالمساواة بين الناس يقولون صدقاً لو عنوا بقولهم مساواة الناس في الحرية والفرصة وامتلاك الاشياء وحماية القانون، ولكن المساواة أكثر الاشياء طبيعية وأكثرها خيالاً ووهماً في الوقت ذاته، فهي طبيعية إذا اقتصرت على الحقوق، وغير طبيعية اذا حاولت مساواة الناس في الحكم والسلطة والاملاك والمتاع، لان المواطنين ليسوا جميعهم على قدم المساواة في القوة، ولكن يمكن مساواتهم في الحرية، هذه المساواة في الحرية هي التي فاز بها الشعب الانجليزي".

وكونك حراً يعني ان لا تكون خاضعاً لشيء سوى القانون"، هذه رسالة الاحرار من تورغو وكوندورسي وميرابو وغيرهم من اتباع فولتير الذين حاولوا القيام بثورة سلمية، ولكن هذه الثورة لم تُرضِ المظلومين الذين لم يطالبوا كثيراً بالحرية بقدر ما طالبوا بالمساواة، لقد ارادوا المساواة حتى على حساب الحرية.

لقد كان جان جاك روسو صوت عامة الشعب، وبما انه كان حساساً بالنسبة إل الفوارق الطبقية التي واجهته في كل مرحلة، فقد طالب بالمساواة وإزالة الفوارق، وعندما وقعت الثورة في يد اتباعه مارا وروبسبير جاء دور المساواة وارسلت الحرية إلى المقصلة لقطع رأسها، لقد كان فولتير يشك في مقدرة المشرعين الذين يحاولون اقامة بناء جديد للعالم من وحي خيالهم وأوهامهم، والمجتمع بالنسبة له عبارة عن تطور ووقت"([23]).

قال فولتير قبل وفاته:

"كل شيء آراه ينمو عن بذور ثورة لا مفر من وقوعها في يوم من الأيام، والتي لن أسعد برؤيتها، ان الفرنسيين متأخرين جداً دائماً، ولكنهم يأتون في النهاية، إن الضوء يمتد من الجيران إلى الجيران، وسيحدث انفجار ثوري عظيم في اول فرصة، ويعقبه هياج نادر، يالسعادة الشباب لانهم سيشاهدون اشياء بديعة جميلة".

ومع ذلك فانه لم يتحقق مما سيحدث له، وهو لم يقصد اطلاقاً بقوله "انفجار ثوري" ان تقبل فرنسا بحماس شديد فلسفة جان جاك روسو الذي كان يهز مشاعر العالم من جنيف إلى باريس، بقصص عاطفية ومنشورات ثورية".

لقد بدا ان روح فرنسا المعقدة –يقول ديورانت– "قد قَسَّمَتْ نفسها بين هذين الرجلين الفرنسيين على الرغم من أوجه الخلاف الشاسع بينهما. اننا نرى في هذين الرجلين مرة ثانية الصراع القديم بين العقل والغريزة، لقد آمن فولتير في العقل دائماً "اننا نستطيع تثقيف الناس واصلاحهم بالخطاب والقلم"، ولكن روسو لم يؤمن بالعقل الا قليلاً، ويريد العمل ولم ترهبه مخاطرة زج البلاد في ثورة، وهو القائل: "فلنتخلص من القوانين وبعدئذ يحصل الناس على حكم المساواة والعدالة"، وعندما ارسل إلى فولتير رسالته عن اصل عدم المساواة التي هاجم فيها المدنية والآداب والعلوم ودعا إلى العودة إلى الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها الانسان، كما تبدو واضحة في حياة الحيوانات والمتوحشين، اجابه فولتير: "لقد تلقيت كتابك الجديد يا سيدي، الذي تهاجم فيه المدنية والعلوم والآداب وأشكرك على إرساله.. لم يقم احد بمثل هذه المحاولة التي تحاول فيها تحويلنا إلى وحوش حيوانات"([24]).

لقد حزن فولتير ان يواصل جان جاك روسو اتجاهه إلى الوحشية في كتابه "العقد الاجتماعي"، ومع ذلك فقد هاجم السلطات السويسرية لمصادرتها كتاب روسو واحراقه، تمسكاً بمبدأه المعروف: "انا لا اتفق معك في جملة واحدة مما قلته، ولكني سأدافع عن حقك في الكلام وحرية التعبير عن افكارك حتى الموت". وعندما هرب روسو من مئات الاعداء الذين كانوا يطاردونه ويحاولون الاعتداء عليه، ارسل له فولتير دعوة صريحة كريمة ليقيم معه.

لقد "اعتقد فولتير ان ما ذهب اليه روسو من نبذ المدنية والحضارة والعلوم ليس سوى هذيان صبياني سخيف، وان حياة الإنسان في حالة المدنية أفضل من حياته في حالة الوحشية، وهو يُذَكِّر روسو بان الإنسان بطبيعته وحش مفترس، وان المجتمع المتمدن يعني تقييد هذا الوحش وتكبيله بالقيود والسلاسل، وتخفيف وحشيته، هذا بالإضافة إلى امكانية تطور العقل والتفكير عن طريق المجتمع المنظم ويوافق على: "ان الحكومة التي تسمح لفئة من الناس بأن تقول، ان دفع الضرائب ينبغي ان يقع على عاتق الناس الذين يعملون، اما نحن فسوف لا ندفع الضرائب لأننا لا نعمل، ان هذه الحكومة ليست افضل من حكومة الافريقيين في جنوب افريقيا"، ان لباريس معالمها التي تستحق ان نفتديها حتى في وسط فسادها وانحلالها"([25]).

لكن كيف يمكن ادخال التغيير، يعتقد فولتير والاحرار ان هذا التغيير يأتي من طريق التثقيف والتعليم تدريجياً بالوسائل السلمية، ولكن روسو والمتطرفين اعتقدوا بأن هذه الحلقة لا يمكن تحطيمها الا عن طريق العمل العاطفي الغريزي الذي يقضي على النظم القديمة، ويبني نظماً جديدة يكون الحكم فيها للحرية والمساواة والاخوة.

وفي "عام 1793 بلغ تراثا فولتير وروسو المتنافسان مرحلة الحسم في الصراع بين جاك– رينيه إيبير ومكسمليان روبسيير. فأما إيبير، أحد قادة كومون باريس، فقد اتبع العقلانية الفولتيرية، وشجع انتهاك حرمات الكنائس، وأقام العبادة العلنية لإلهة العقل (1793). وأما روبسبير فكان قد راى روسو أثناء مقام هذا الفيلسوف آخر مرة في

باريس. وقال مناجياً جان – جاك "إيه أيها القديس!.. لقد تطلعت إلى محياك المهيب.. وفهمت كل احزان حياة نبيلة كرست نفسها لعبادة الحق"([26]).

استشهد الخطباء في طول فرنسا وعرضها بأقوال روسو في التبشير بسيادة الشعب؛ وبعض الفضل في استطاعة الثورة أن تعيش عقداً من الزمان رغم خصومها وشططها راجع إلى الترحيب العارم الذي لقيته أفكار روسو.

كما "وجد فيه الفوضويون والاشتراكيون على السواء نبياً وقديساً؛ ذلك لأن كلتا الدعوتين المتعارضتين وجدتا غذاء في إدانته الأغنياء وعطفه على الفقراء، وقال تولستوى "كنت وأنا في الخامسة عشر أحيط عنقى بمدالية عليها صورة روسو بدلاً من الصليب المعتاد".

روسو لم يخاطب المثقفين والكبار بالمنطق والحجة، بل تكلم إلى الشعب كله بشعور وحماسة في لغة يستطيعون فهمها، وكانت حرارة بيانه، في السياسة كما في الادب، أقوى من سلطان قلم فولتير"([27]).

**قالوا عنه([28]):**

- "فلسفة فولتير هي فلسفة الناس السعداء .. أما روسو فهو فيلسوف التعساء: إنه يرافع عن قضيتهم، ويبكي معهم.. ولكن غالباً ما نشعر، بعد أن نطالع مؤلفاتهما، أن مرح أولهما يحزننا، وأن حزن ثانيهما يسلينا". (برناردان دي سان – بيير)
- "مع فولتير، فإن العالم القديم هو الذي ينتهي، أما مع روسو، فإن عالماً جديداً يبدأ ". (غوته)
- "لكأن روحك يعرف مسبقاً دروب الصيرورة، فتدرك من العلامة الأولى ما سيحدث، فتندفع، أيها الجريء بالروح، مثلك مثل النسر الذي يسبق العاصفة، محوماً في طليعة الآلهة الآتين". (هولدرلن).
- "جان – جاك روسو لم يكتشف شيئاً، لكنه ألهب كل شيء". (مدام دي ستايل).

- "لجان – جاك روسو ندين بفصاحة المنابر؛ فقد كان أستاذ القول للخطباء الذين سيولدون ويتكلمون بعد موته، وقد كانت رسالته الأدبية أن يعجن أدب فرنسا المدني برسم الثورة والمناقشات السياسية" (لامرتين).
- "روسو، ذلك الرجل العصري الأول، المثالي والوغد في شخص واحد، المريض بقرف مسعور من ذاته، ذلك الطرح الذي ضرب اطنابه عند عتبة الأزمنة الحديثة". (نيتشه).

([1]) كالفن (Calvin) هو اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي (1509–1564) الذي قال، إن قدر الإنسان مرسوم قبل الولادة .

([2]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 535

([3]) آلان بلوم – مقال بعنوان: جان جاك روسو –تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين)– تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني – 2005 – ص 151

([4]) غنار سكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 537

([5]) المرجع نفسه – ص 538

([6]) المرجع نفسه – ص 539

([7]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص161

([8]) المرجع نفسه – ص162/ 163

([9]) المرجع نفسه – ص164

([10]) المرجع نفسه – ص 165

([11]) المرجع نفسه – ص 166

([12]) المرجع نفسه – ص 167

([13])غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 542

([14])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة "روسو والثورة" – المجلد الثاني والعشرون –ص 367

([15])غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 535

([16]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس – قصة الحضارة "روسو والثورة" – المجلد الثاني والعشرون – ص 371

([17]) المرجع نفسه –ص 372

([18]) المرجع نفسه –ص 373

([19]) المرجع نفسه –ص 374

([20]) المرجع نفسه –ص 376

([21]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص303

([22])المرجع نفسه –ص305

([23])المرجع نفسه – ص306

([24])المرجع نفسه – ص308

([25])المرجع نفسه – ص309

([26])ول ديروانت – مرجع سبق ذكره –قصة الحضارة – المجلد الثاني والعشرون –ص 377

([27]) المرجع نفسه –ص 379

([28]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 328– 332

# ديني ديدرو ( 1713 - 1784 )

الحوار المتمدن–العدد: 6755 – 2020 / 12 / 8

من عظماء عصر الانوار في فرنسا وأوروبا، ولد ديدرو في 5 أكتوبر 1713 في أسرة فقيرة حيث عانى كثيراً من الفقر في شبابه مما اضطره إلى العمل في العديد من المهن، في سن الخامسة عشر من عمره التحق بمدرسة يسوعية، وفي الثانية عشر حلق شعر رأسه وارتدى غفارة سوداء (لباس الكاهن في الكنيسة)، وعقد العزم على أن يكون يسوعياً، وفسر هو هذا فيما بعد، بأنه فيض من حماسته.

بعد أن ارتدى لباس الكاهن، "اكتشف ديدرو أن باريس عبارة عن مواخير أكثر منها كنائس، فخلع غفارته وتخلى عن ورعه وتقواه، وانصرف إلى التدريب عند أحد المحامين، وسرعان مانبذ القانون، وقضى عشر سنين يتنقل من مهنة إلى مهنة، وعانى آلام الفقر في حجرة فوق السطح، واشتغل كاتباً عند بائع كتب، وفي نفس الوقت تابع دراسته في الرياضيات واللاتينية واليونانية والإنجليزية، وألَمَّ إلماماً جيداً بالإيطالية. وكان متمرداً على القانون ولكنه كان تواقاً شديد التوق إلى المعرفة والحياة"([1]).

"وكان منذ وقت طويل قد استسلم لفتنة الفلسفة التي تجتذبنا دائماً، لأنها لا تجيب أبداً عن الأسئلة التي لانكف مطلقاً عن إلقائها، وكان هو نفس "الفيلسوف الساخر" في عصره، فليسوفا مادياً يتدفق حيوية ونشاطاً – ولم تتيسر له نفقات زيارة إنجلترا مثل فولتير ومونتسكيو، ولكنه تعلم أن يقرأ الإنجليزية في سهولة ويسر، وتأثر بدعوة فرانسيس بيكون إلى قهر الطبيعة وطريق البحث العلمي المنظم، وانتقل إلى تمجيد التجربة أداة عظيمة للعقل، واستمع في سنى تكوينه وتشكيله هذه، إلى محاضرات في البيولوجيا والفسيولوجيا والطب. ودرس التشريح والفيزياء، وتمشى مع رياضيات زمانه، وتابع الأبحاث من بيكون إلى هوبز ولوك والربوبيين الإنجليز، واستمر طوال التقلبات يؤمن

بأن الخير والحقيقة والجمال كلها مؤتلفة تقريباً، وأن قانوناً اخلاقياً مؤسساً على العقل، لا على الدين، يفيد النظام الاجتماعي بدرجة كافية"([2]).

أصدر "في عام 1746، مدفوعاً بكل هذه الحوافز، وبخياله الواسع الخصيب، كتابه "أفكار فلسفية" بدون توقيع إسمه، فقد أدانته الكنيسة، بسبب دعوته في كتابه هذا إلى التسامح بين كافة المعتقدات، ودعوته إلى حرية الايمان أو الالحاد، وعلى إثر إدانة الكنيسة، أصدر البرلمان الفرنسي أمراً بإحراق الكتاب، ولما كان إحراق الكتاب الصغير (7 يوليو 1746) بمثابة إعلان عنه، فوجد له عدداً غير متوقع من القراء، وتُرجِمَ إلى الألمانية والإيطالية، ولما تهامس الناس بأن ديدرو هو مؤلفه، ارتفع إلى مرتبة تداني فولتير، وتسلم من الناشر 50 جنيهاً ذهباً، أعطاها لعشيقته التي كانت في حاجة إلى ملابس جديدة"([3]).

في كتابه "أفكار فلسفة"، لم يعترف ديدرو بأي وحي إلهي سوى الطبيعة نفسها، وناشد قُرَّاؤه أن يرتفعوا إلى مفهوم رب جدير بالكون الذي كشف عنه العلم، وطالب "بتكبير الإله وتحريره"([4])، ويُضيف في موقفه من المسيحية قائلاً: "من رأيي أن العقيدة المسيحية أسخف وأشنع ما تكون في تعاليمها ومبادئها، كما أنها مستعصية على الفهم، ميتافيزيقية مربكة غامضة إلى أبعد الحدود، ومن ثم كانت أكثر تعرضاً للانقسامات والشيع والانشقاقات والهرطقات، وأكثرها إيذاءًا وإزعاجاً للهدوء العام، وخطراً على الملوك والحكام في تسلسل مراتبها الكهنوتية وأضطهاداتها ونظامها العام، وهي أشد العقائد فتوراً وكآبة وبعداً عن المدنية، وعبوساً في طقوسها، وأشد صبيانية وأنطوائية وبعداً عن الروح الأجتماعية في أخلاقياتها.

في هذا الجانب، ينطلق ديدرو، كغيره من الماديين الفرنسيين، من القول بأزلية الطبيعة وخلودها، ولانهائيتها، فليست الطبيعة مخلوقة لاحد، ولا يوجد سواها، أو خارجها، شيء مطلقاً، ومهما يكن من أمر فإن "ديدرو نبذ في ازدراء، الإله الذي جاء به الكتاب المقدس، حيث بدأ له هذا الرب جباراً قاسياً غاية الجبروت والقسوة، واتهم الكنيسة التي نشرت هذا المفهوم بأنها منبع الجهل والتعصب والاضطهاد"([5]).

" ألف ديدرو "الخواطر الفلسفية"، فأدين الكتاب حالاً من قبل محكمة باريس العليا، وفي العام التالي ألفَّ كتاب "نزهة الشَكِّي" أو "جولة متشكك""([6]) الذي تناول فيه بصراحة شديدة، موقفاً نقدياً للديانة المسيحية، مما أثار عليه رجال الكنيسة والشرطة، فتم القبض عليه ومنعه من نشر الكتاب الذي لم ينشر إلا بعد وفاته، وفي كتابه هذا يقول ديدرو: "ان اللادينيين يحترمون حرية الرأي والتفكير على النقيض من رجال الكنيسية، كما اعتبر أن العقل والايمان متناقضان، فإما العقل وإما الايمان.

في كتابه "حوار بين القس وديدرو" يركز على مسألة المعجزات وتناقضها مع العقل بما في ذلك رفضه لعودة المسيح إلى الحياة، مؤكداً على أن زمن المعجزات والوحي قد انتهى بانتهاء عصر الاساطير، كما ان التعصب الديني كلف البشر آلاف الأرواح، وطالب بضرورة صياغة دساتير وقوانين وضعية علمانية ديمقراطية من واقع حياة الناس بعيداً عن الدين وبالقطيعة معه، مع احترام خصوصية المتدينين وكنائسهم.

ويضيف ديدرو قائلاً: "إن الايمان بالله مرتبط بالتسليم بحكم الفرد أو الحكم المطلق، كلاهما ينهضان ويسقطان معاً، ولن يتحرر الناس إطلاقاً إلى ان يُشْنَقْ آخر ملك بأمعاء ومصارين آخر قسيس، وتصحو الأرض على نفسها عند تدمير السماء، وقد تكون المادية تسهيلاً كبيراً للعالم وقد تكون كل انواع المادة حية بالغريزة، ومن المستحيل تقليل وحدة الوعي والشعور للمادة والحركة، ولكن المادية سلاح ماض ضد الكنيسة، ويجب ان نستخدمها إلى أن نجد شيئاً أفضل منها، وفي الوقت ذاته يجب على الإنسان ان يعمل على نشر المعرفة وتشجيع الصناعة، اذ ان الصناعة ستحقق السلام، والمعرفة ستخلق اخلاقاً طبيعية جديدة، هذه هي الآراء التي اجتهد ديدرو والعالم الرياضي دلامبرت في بذر بذورها ونشرها في الموسوعة الكبيرة التي اصدراها جزءاً فجزءاً من عام 1752 –1772، فقد أوقفت الكنيسة الأجزاء الأولى، وعندما زادت المعارضة، تخلى اصدقاء ديدرو عنه، ولكنه واصل عمله بنشاط وحيوية يدفعه غضبه وسخطه، وقال "انا لا اعرف شيئاً فاحشاً وشائناً، اكثر من تحمس رجال الدين ضد العقل"([7]).

يقول ديدرو: "إنى أضع أفكارى على الورق ولتكن ما تكون". "إنى لا أهتم بتشكيل السحب أكثر منى بتبديدها، وتعطيل القرار أو الحكم، لا باتخاذه.. أنا لا أقرر، بل أتساءل أنا أترك ذهنى يهيم إلى حد السرف، وأُطلق العنان لمتابعة أية فكرة سليمة كانت أو طائشة، تأتي أو تقفز إلى ذهنى أولا، وأتعقبها كما يتعقب الشباب الداعر محظية بائسة وهي تبتسم، وتتلألأ عيناها وتنظر بازدراء.. إن أفكاري هي محظياتى"([8]).

ديدرو لم يهدأ قط في حملاته على المسيحية، وثمة فقرة مثيرة من رسالة خاصة تلخص موقفه منها: "من رأيى أن العقيدة المسيحية أسخف وأشنع ما تكون في تعاليمها ومبادئها، كما أنها مستعصية على الفهم، ميتافيزيقية مربكة غامضة إلى أبعد الحدود ومن ثم كانت أكثر تعرضاً للانقسامات والشيع والانشقاقات والهرطقات، وأكثرها إيذاء وإزعاجاً للهدوء العام، وخطراً على الملوك والحكام في تسلسل مراتبها الكهنوتية واضطهاداتها ونظامها العام، وهي أشد العقائد فتوراً وكآبة وبعداً عن المدنية، وعبوساً في طقوسها، وأشدها صبيانية وانطوائية وبعداً عن الروح الاجتماعية في أخلاقياتها .. وهي متعصبة لا تحتمل، وكانت أفكاره السياسية مثل آرائه في الأخلاق، ولم يتفق مع فولتير في أن الملك المستنير هو أفضل أداة ممكنة للإصلاح، فقد حَلِمَ ديدرو بمجتمع كريم تتحقق فيه للجميع الحرية والمساواة كلتاهما (وهما العدوان الطبيعيان)، ولكنه ارتاب في جدوى أية إصلاحات، حتى يرفع انتشار التعليم من مستوى تفكير الناس وعقولهم"([9]).

بتاريخ "16 تشرين الأول 1748 كُلِّفَ ديدرو، مع دالمبير، برئاسة تحرير الموسوعة، وفي كانون الثاني صدرت له رواية "المجوهرات المفشية للسر" مغفلة من التوقيع، وبعد بضعة أشهر أصدر ديدرو "مفكرات في موضوعات مختلفة في الرياضيات"، ثم صدر "العصفور الأبيض" و "حكاية زرقاء" (ولن ينشر إلا عام 1798)، وتأَدَّى وضع "الرسالة حول العميان برسم الذين يبصرون" في حزيران 1749 إلى اعتقال ديدرو وحبسه في برج فنسين لمدة شهرين وعشرة أيام، وبعد إطلاق سراحه، وقطعه صلاته بالسيدة دي بويزيو التي كان أصبح منذ عام 1745 عشيقها، عكف على إعداد

المجلد الأول من الموسوعة، لكن ما كاد يصدر المجلدان الأول والثاني من الموسوعة (تموز 1751، وكانون الثاني 1752) حتى صدر أمر ملكي في 7 شباط 1752 بإلغاء مشروع المعجم العقلاني للعلوم والفنون والمهن، أي الموسوعة. لكن مداخلة مدام دي بومبادور وبعض الوزراء أفلحت في إبطال القرار ضمنياً، وفي أواخر عام 1753 صدر كتاب ديدرو "خواطر في تأويل الطبيعة"([10]).

**فلسفته المادية وآراؤه الثورية:**

"أضفى ديدرو على آرائه الطبيعية بعض الملامح الديالكتيكية، فمن خلال آرائه الطبيعية العضوية تلوح فكرة التطور والترابط بين العمليات، التي تجري في الطبيعة، كما تمكن ديدرو في عدد من القضايا، من الانفلات من أسر الميتافيزيقا الميكانيكية الضيقة، كل شيء، عنده، يتغير، يختفي ويزول، ولا يبقى الا الكُلِّي، وعالمنا الذي نعيش فيه، يُولَدُ ويفنى باستمرار في كل لحظة، إنه عالم وحيد، لم يكن ولا يمكن أن يكون، عالم آخر سواه"([11]).

يرى ديدرو، أن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائم لا يمر عبر الثورة بل من خلال إشاعة التنوير في المجتمع، وبسبب آراؤه تعرض للسجن في "الباستيل".

كان "ديدرو" الزعيم الحقيقي للاتجاه المادي، وقد آمن دوماً بحتمية الانتصار النهائي للحقيقة والتنوير، وقد برز دوره الكبير لتحقيق هذا الهدف في مشروعه العظيم "الإنسكلوبيديا" الذي شاركه فيه (دالامبير وفولتير وروسو)، وقد انسحب الجميع من المشروع وبقي "ديدرو" ثابتاً حتى أنجز الموسوعة المكونة من سبعة عشر مجلّداً، ظهر أولها في عام 1751، وآخرها في 1772 .

كان الهدف العظيم وراء إنجاز "الأنسكلوبيديا" يكمن في أن تصبح هذه الموسوعة أداة هامة لترويج الأفكار المادية الفلسفية والتنوير؛ كما تضمنت الحديث عن كل جوانب المعرفة الإنسانية في ميادين العلم والأدب والفن.. بل وفي التكنيك والإنتاج الصناعي

والحرفي؛ وإلى جانب ذلك نشر الأفكار التقدمية. كان على الموسوعة أن تحارب الآراء الروتينية والأباطيل والخرافات والأوهام والعقائد المسيطرة.

في سنى الشيخوخة –يقول ديورانت– "تُعَلَّقَ ديدرو بشيوعية فوضوية، مثلاً أعلى له فيقول: "إنى مقتنع بأنه لن يتيسر للجنس البشري أية سعادة حقيقية إلا في دولة اشتراكية ليس فيها مَلِكْ ولا قاضي ولا قسيس ولا قوانين، ولا يكون فيها هذا لك، وهذا لي، وليس فيها حق تملك، وليس فيها رذائل أو فضائل، ولكنه اعترف بان هذه النظرية "مثالية إلى حد شيطاني"، وأدرك ديدرو في ساعات العسرة أن عدم المساواة في التملك سيبقى ببقاء عدم المساواة أو التكافؤ في القدرات، وطرح فكرة الاشتراكية لأنها غير عملية، حيث لم يوجد آنذاك إلا بروليتاريا صغيرة غير منظمة لاتكاد تكون واعية، ولما انتهى الأمر إلى الإصلاحات العملية، أيد ديدروالفيزيوقراطيين ووقف إلى جانب الرأسمالية الناشئة وأعلن أن حق التملك يجب أن يكون مقدساً مطلقاً، واستنكر أي اعتداء على هذا الحق من جانب الدولة. وانضم إلى كنى وترجو وفولتير في الدعوة إلى تحرير الصناعة والتجارة من أية قيود حكومية"([12]).

أخيراً، يقول ديورانت: "إننا إذا ألقينا بنظرة إلى الوراء في العرض غير المرتب الذي أوردناه لذهن ديدرو المشوش، نغفر له اضطرابه وسط هذا العدد الوفير من الأفكار والآراء ومجالات اهتماماته، ولم يكن شيء من الانسانيات غريباً عليه بعيداً عنه، اللهم إلا الدين.

كَتَبَ ديدرو في الفلسفة، ولكنه لم يكتب لغة غامضة للأبراج العاجية، وإنما كتب مناقشة في موضوعات حية بين أناس اندفعوا إلى معترك الحياة أو إلى خضم العالم راضين طائعين، والواقع أن ديدرو تحلى بمعظم الفضائل التي نسبها لنفسه، لقد كان أميناً بمعنى صريح، ولم يكن يتكلف أو يتظاهر، وكان وديعاً رفيعاً، اللهم إلا في الحديث، حيث كثيراً ما كان متهوراً، وفي بعض الاحياء خشناً جافاً، إنه يقيناً كان شجاعاً لأنه استمر يناضل حين تخلى عنه الكثير من أصدقائه، بل حتى نصحه فولتير بأن يكف. وكان كريماً بلا منازع مستعداً لمعونة من يلجأون إليه، اكثر ثناء وإطراء

للناس منه لنفسه. وساعد نفراً كبيراً من الفقراء بمنح قدمها إليهم من دخله المتواضع"([13]).

لقد مثلت المادية الفرنسية قمة الفكر الفلسفي المادي في القرن الثامن عشر ولقد كان عصرها هو عصر الإعداد للثورة البرجوازية الفرنسية.

**وفاة ديدرو([14]):**

وفي 1784 مرض مرضاً خطيراً، وحاول كاهن سان –سولبيس الذي فشل من قبل مع فولتير أن يُكَفِّر عن تقصيره برد ديدرو إلى حظيرة الإيمان، فزاره، وتوسل إليه أن يرجع إلى الكنيسة، وأنذره بأنه ما لم يتناول الأسرار المقدسة فإنه لن يحظى بدفنه في جبانة عامة. وأجابه ديدرو، "إنى أفهمك ياسيدي الكاهن. فلقد رفضتم دفن فولتير لأنه لم يؤمن بلاهوت الإبن، حسناً، إنهم يستطيعون دفنى حين أموت في أي مكان يشاءون، ولكني أُعلن أنني لا أؤمن لا بالآب ولا بالروح القدس ولا بأي واحد في الأسرة".

وفي 31 يوليو 1784 تناول وجبة شهية، فأصابته جلطة تاجية، ومات وهو على المائدة بالغاً الحادية والسبعين. وأقنعت زوجته وصهره كاهناً محلياً بالصلاة في الكنيسة على جثمانه رغم إلحاده المشهور. ودفن في كنيسة سان – روش، ثم اختفى منها على نحو غامض في تاريخ غير معروف.

**قالوا عنه:**

- "إن ديدرو أُتون (فرن) شديد الحرارة إلى درجة يحترق معها كل ما يُخْبَزْ فيه، ومع ذلك خرجت منه أشياء كثيرة لم يكتمل نضجها ولا خبزها، وكان شديد الحساسية مثل روسو رقيق العاطفة مثله، وربما كانت صداقته مع روسو قائمة على التماثل في المشاعر ونفس قوة الوجدان، ونفس حب الطبيعة ونفس المفهوم الرومانتيكي للعبقرية على أنها غريزة وانفعال وخيال (فولتير).
- وافتتن جيته وشيللر ولسنج بكتابات ديدرو وشارك ستندال وبلزاك ودلا كروا في الإعجاب به واعتبره كومت أسمى عبقرية في ذاك العصر المثير وأسماه

ميشيليه "برومثيوس الحقيقي (في الأساطير اليونانية هو الشيطان المعبود الذي سرق النار من السماء وعملها لأهل الأرض"([15]).

- "إن الزمان والمكان ممتدان أمامه كما أمام الله : وهو يعتقد أنه في كل مكان وأنه أزلي". (الأباتي غالياني) ([16]).

([1]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس و محمد علي أبو درة – قصة الحضارة "أوروبا الوسطى" – المجلد التاسع عشر (38/37) – الكتاب الخامس – مكتبة الأسرة – القاهرة 2001 – ص26+27

([2]) المرجع نفسه – ص 29

([3]) المرجع نفسه –ص 31

([4]) المرجع نفسه –ص 30

([5]) المرجع نفسه –ص 73

([6]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص295

([7]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف– بيروت – الطبعة الخامسة– ص289

([8]) ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد التاسع عشر – الفصل العشرون – ص 65

([9]) المرجع نفسه –ص 88

([10]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط2 – ديسمبر 1997– ص295

([11]) جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص319

([12])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد التاسع عشر – الفصل العشرون –ص 89

([13]) المرجع نفسه –ص 101

([14]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس – قصة الحضارة "روسو والثورة" – المجلد الثاني والعشرون –ص 383

([15]) المرجع نفسه –ص 109

([16])جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 295

# رسالة إلى الرفاق والأصدقاء بمناسبة مرور 53 عاما على انطلاقة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

الحوار المتمدن–العدد: 6758 – 2020 / 12 / 11

الاصدقاء والرفاق الاعزاء.. نلتقي اليومَ في مناسبة مرور ثلاثة وخمسين عاماً على المسيرة النضالية لجبهتنا الشعبية منذ انطلاقتها في الحادي عشر من ديسمبر 1967 ليس اعتزازاً وفخراً بنضالها ووفاءً لشهدائها الابطال وتحية لأسراها المناضلين فحسب، بل أيضاً نلتقي لكي يكونَ إحياء هذه الذكرى وفاءً وعهداً من كل رفاقنا صوبَ مزيدٍ من الوعي والالتزام الخَلاَّق بالمبادئِ والأهدافِ الوطنية والقومية التقدمية والقيم الأخلاقيةِ والديموقراطية التي جسدتها جبهتنا، لكي نتواصل مع هذه المبادئ والقيم كطريقٍ وحيد نحو تحقيق اهداف شعبنا في الحرية والاستقلال والعودة، ذلكَ هو التجسيدُ الحقيقيُ لإخلاص جبهتنا ووفاءها لكل شهداء شعبنا الذين قدموا أرواحهم من أجل الحرية وقيام دولتنا الوطنية المستقلة كاملة السيادة وعاصمتها القدس كحل مرحلي لا ولن يلغي حقوقنا التاريخية في كل فلسطين.

في الذكرى الثالثة والخمسين لانطلاقة جبهتنا .. نستشعرُ مرارةَ الانقسامِ والصراع على السلطة والمصالح الفئوية بين فتح وحماس طوال الثلاثة عشر عاماً الماضية، الذي أدى إلى تفكيك "النظام" السياسي الفلسطيني، ومعه تفككت أوصال وحدتنا الوطنية التعددية ومن ثم تزايد مظاهر القلق والإحباط واليأس في نفوس أبناء شعبنا ليس نتيجة استمرار الانقسام فحسب ، بل أيضا نتيجة استشعار معظم أبناء شعبنا بحالة من التشاؤم والخوف من انتقال الحالة الفلسطينية الراهنة من أوضاع الانقسام إلى مزيد التفكك والتراجعات صوب الفوضى والانهيار السياسي والمجتمعي الذي سيعصف بمشروعنا الوطني وتكريس فصل قطاع غزة عن الضفة الغربية ، ويجعل من م.ت.ف أداة في يد قوى الاستسلام والخضوع الفلسطيني والعربي الرجعي التطبيعي خاصة عبر دويلات

الخليج التي تبدي تعاطفها ودعمها لحركة حماس من خلال الجسر الإسرائيلي بما يعزز الانقسام وبما يفتح الباب واسعا امام تنفيذ المخططات الهادفة إلى شطب وكالة الغوث وقرار 194 و181 واستمرار مخطط الضم الصهيوني ، وحصر ما يتبقى من أراضي الضفة الغربية واستخدامها لإقامة "دولة فلسطينية" ممسوخه وفق "خطة ترامب" تمهيداً لإعادة إلحاقها بالنظام الاردني العميل بموافقة مجمل النظام العربي عموما ودويلات الخليج خصوصاً ، حيث بات ذلك النظام اليوم في حالة غير مسبوقة من الانحطاط والخضوع للمخططات الصهيونية والأمريكية ، ومن ثم إسدال الستار على القضية الفلسطينية برمتها لسنوات أو عقود طويلة قادمة .

لذلك ونحن نحيي الذكرى الثالثة والخمسين للانطلاقة اليوم مع جماهير شعبنا في قطاع غزة والضفة الغربية والأرض المحتلة 1948 والشتات ، فإننا نحيي لحظة وطنية وتاريخية غامرة بروح التحدي والصمود في مجابهة المخططات الإمبريالية الصهيونية وأدواتها العميلة في النظام العربي ، ما يعني أننا أمام لحظة فارقة هي الأشد خطراً في كل تاريخ نضال شعبنا، الأمر الذي يفرض على حزبنا –جبهتنا موقفاً ثورياً حاسما غامراً بالروح الوطنية والقومية ، تنطلق منها صوب توعية وتحريض قطاعات واسعه من أبناء شعبنا لممارسة كل أشكال الضغط من أجل إنهاء الانقسام الكارثي تمهيداً لاستعادة وحدتنا الوطنية ومواصلة نضالنا في إطار م.ت.ف وفق مواثيقها ووفق قرارات المجلس المركزي خلال السنوات الثلاث الماضية ، إلى جانب التزام كافة القوى السياسية بنصوص الاتفاقات التي أجمعت عليها كافة الفصائل والحركات والقوى الفلسطينية عموماً ووفق نصوص وثيقة الوفاق الوطني 2006 والقاهرة 2011 و2017 خصوصاً وصولا إلى ما تم الاتفاق عليه في لقاء الأمناء (رام الله–بيروت سبتمبر 2020).

رفاقنا الأعزاء .. إن هذه اللحظة تفرض علينا في الجبهة الشعبية، بمثل ما تفرض على الرفاق والاخوة في كافة الفصائل والحركات الوطنية أن نؤكد مجدداً على التزامنا العميق بتنفيذ نصوص تلك الاتفاقات ، ليس تجسيداً لاستعادة وحدتنا الوطنية التعددية والارتقاء بمسيرتنا النضالية فحسب، بل أيضاً تجسيداً لآمال وطموحات شعبنا الفلسطيني

الذي يترقب –رغم التشاؤم– لحظة الاعلان الحقيقي لاسدال الستار على الانقسام وبداية مرحلة جديدة في نضالنا الوطني التحرري والديمقراطي ترتقي إلى مستوى آماله وتطلعاته في إعادة بناء م.ت.ف وانتخاب مجلسها الوطني بمشاركة كافة القوى السياسية الفلسطينية إلى جانب الانتخابات التشريعة والرئاسية باشراف حكومة وطنية مؤقتة وصولاً إلى إقامة نظام سياسي وطني تحرري وديمقراطي تكون أولى مهماته وقف التفاوض العبثي والتمسك برفض وإفشال صفقة ترامب ، وكافة الشروط الأمريكية الصهيونية التي يمكن أن يتقدم بها الرئيس الأمريكي الجديد بايدن والذي لن يستطيع التراجع كلياً عما قام بتنفيذه سلفه ترامب ، لكن هذا الموقف المطلوب يحتاج إلى التزام جميع القوى الفلسطينية بقواعد الوحدة الوطنية التعددية الفلسطينية كضمانة وحيدة لمواصلة نضالنا التحرري ضد المحتل الصهيوني والمخططات الأمريكية المستندة إلى دعم معظم النظام العربي ، مستلهمين درس الرفيق المؤسس القائد الوطني والقومي والأممي الراحل جورج حبش الذي عَلَّمَنا أن الوحدة الوطنية التي تستجيبُ لطبيعةِ معركَتِنَا ضد هذا العدو ، وتستجيب في نفس الوقت لقواعد الاختلاف والتعددية الفكرية والسياسية والتنظيمية ، هي الوحدة على أسس ومبادئ تلتزم بالديمقراطية هدفاً ومنهجاً يضمن حرية المعتقد والرأي الصريح لأي اختلاف وأي نقد بين أطياف ومكونات الساحة الوطنية الفلسطينية، شرط أن يكون في إطار الوحدة ومعززاً لها، فلا سبيل أمام كافة القوى الوطنية سوى النضال الحقيقي من أجل استعادة الوحدة الوطنية بمضمونها الديمقراطي التعددي، بما يمكننا من الاتفاق على برنامج وطني وديمقراطي محدد يضمن مواصلة النضال ضد المحتل الصهيوني وطرده وإزالة مستوطناته من كل أرجاء الضفة الغربية واستعادة القدس عاصمتنا الخالدة ، في دولة مستقلة كاملة السيادة كحل مرحلي من جهة ، بمثل ما يضمن متابعة تنفيذ قضايا التطور الاجتماعي والاقتصادي والتنموي والثقافي في مدن وقرى ومخيمات الضفة والقطاع والشتات، وسرعة العمل على صياغة الرؤى والبرامج التنمويةِ الكفيلةِ بمجابهة أوضاع البطالةِ والفقرِ والركود الاقتصادي بما يحقق تجاوز

أوضاع القلقِ والإحباطِ واليأسِ المتفاقمةِ في أوساط مُعظم أبناء شَعبِنَا، علاوةً على ضمان مقومات الحياة الكريمة لذوي الشهداء والجرحى والمعاقين .

إن كل ما تقدم يعني ويفترض تفعيل النضال الشعبي والكفاحي في الاراضي المحتلة ، حيث يتعرض اليوم أبناء شَعبِنَا فيها بسبب الممارسات الصهيونية الهادفة إلى تفتيت الضفة عبر المستوطنات والجدار العنصري والحواجز، تمهيداً لتحويلها إلى كانتونات في إطار خطة الضم ، علاوة على الإذلال العنصري والاعتقالات والتهجير وتثبيت القدس عاصمة للكيان الصهيوني ، فالقدس قدسنا وعاصمتنا الخالدة ، ومن هنا من غزة ، وبإسم أبناء شعبنا الفلسطيني وكل شعوبنا العربية نقول للتحالف الامريكي الصهيوني العربي العربي ستظل القدس عربية وإسلامية ومسيحية وعاصمة لدولتنا الفلسطينية المستقلة، ومهما توهمتم وامتلكتم من عناصر القوة الغاشمة فإن شعوبنا العربية وشعبنا الفلسطيني في مقدمتها سيظل رافعاً لراية القدس محافظاً عليها وعلى عروبتها مهما غلت التضحيات .

وبناءً على ذلك، نعلن أن انقضاء الزمن عاجز عن أن يجعل من احتلال الصهاينة الباغي لفلسطين عملاً مشروعاً.

وفي إطار هذه النظرة الشمولية، فإن الجبهة الشعبية تنظر إلى قضية القدس باعتبارها قلب ومحرك ذلك الإطار من حيث الأهمية السياسية والدينية والتاريخية التي لا يمكن إزاحتها من الذهنية العربية الإسلامية والمسيحية في آن واحد، هذه الأهمية لا تتوقف عن الجانب المكاني أو الواقع المادي البشري أو الجغرافي بقدر ما تتغلغل في نفوس وقلوب وعقول الفلسطينيين والعرب رغم هذا الواقع المأزوم والمهزوم الذي نعيشه اليوم.

ذلك أن الإصرار على أن تكون القدس العربية عاصمة للفلسطينيين موقف تسنده الحقوق التاريخية والقانونية إلى جانب الشرعية الدولية، لأن رفض التوحد بين الهويتين المتناقضتين لا يعود إلى الحق التاريخي للفلسطينيين والعرب في مدينة القدس وكل فلسطين فحسب، ولكنه يمثل في الحاضر والمستقبل بصورة واعية تستند إلى أن وجود

الفلسطينيين ومستقبلهم مرهون بالانتماء إلى محيطهم العربي في المكان والزمان، وهو وجود يعبر عن انتماء عضوي عميق لا تؤثر فيه الهزيمة المؤقتة أو عوامل القوة الصهيونية في اللحظة الراهنة في عالم متغير يقول لنا ببساطة إن المستقبل هو للأمة العربية شرط امتلاكها عناصر القوة والنهوض، وهو مستقبل يعكس نفسه على الفلسطينيين بما يعزز استحالة اندماجهم في إطار الهوية الصهيونية التي لا تتضمن في داخلها مقومات مستقبلها.

ومن هنا فلا مجال للحديث عن حل سياسي او مرحلي وفق الشروط الصهيونية الامريكية من ناحية أو طالما بقي الانقسام جاثماً على صدور أبناء شعبنا من ناحية ثانية حاملاً لمخاطر فصل غزة عن كل فلسطين .

وهنا بالضبط يتجلى موقف الجبهة الشعبية، انطلاقاً من معاناة أبناء شعبنا عموماً وفي قطاع غزة خصوصاً، بسبب مرارة وآلام الانقسام من جهة وانطلاقاً من الآمال الكبرى في الوصول إلى تجسيد المصالحة الوطنية الشاملة من جهة ثانية . ذلك إن الجبهة الشعبية، إدراكاً منها لتطلعات قطاع واسع من جماهير شعبنا في الوطن والشتات في ولادة تيار وطني ديمقراطي تقدمي صادقٍ في حفاظهِ والتزامهِ بحق هذه الجماهير في الحريةِ والديمقراطية والعدالةِ الاجتماعيةِ بما يعززُ صُمودها ونضَالها الوطني التحرري وتحقيقِ أهدافها في العودة والدولة المستقلة كاملة السيادة، بما يفرض عليها التوجه إلى كل الرفاق والاصدقاء ومعهم كافة المثقفين والفعاليات والشخصيات الوطنية الديمقراطية لكي يتحمل الجميع مسؤوليته في الحوار العاجل من أجل بناء التيار الديمقراطي الوطني.

وانطلاقاً من ذلك ، فإنني أدعو رفاقي في الجبهة الشعبية الى المبادرة مع الرفاق والاصدقاء في الجبهة الديمقراطية وحزب الشعب وكافةِ القوى والفعاليات والشخصيات الوطنية والمجتمعية الديمقراطية، لكي يبدؤوا من جديد بروح غامرة بالامال الكبرى حواراً شاملاً لمناقشة سُبُلِ تأسيسِ تيارٍ وطنيٍ ديمقراطي وبلورةِ أهدافهِ وبرامجه وآلياتِ عَمَلِهِ،

وذلك عبر مساهمةٍ فعالة من كافة القوى والفعاليات السياسية ومن كل أبناء شَعبِنَا المَعنيين بتحقيق أهداف الحرية والاستقلال وتقرير المصير وحق العودة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

بالطبع إن البديل المطلوب الذي ادعو إليه ، لا بد وأن يكون من خارج أوسلو، لأن غير ذلك يضع النضال الوطني الفلسطيني ضمن دينامية سياسية اجتماعية في منتهى الخطورة، بحكم القيود والهيمنة التي كرستها "إسرائيل" في الاتفاقات الموقعة وما تفرضه من وقائع مادية ميدانية، الأمر الذي يتيح لها تكريس مصالحها كإطار مرجعي يمكنها –في مرحلة الانحطاط والتطبيع العربي الراهنة– من استخدام عناصر تفوقها لتعزيز إنجازاتها من جانب، وقطع الطريق على محاولات النهوض الوطني التحرري والديمقراطي الفلسطيني من جانب آخر .

من ناحية ثانية ، فإن مفهوم البديل الوطني الديمقراطي يعني رؤية الواقع ومستجداته وحركته، لخدمة الرؤية الشاملة للصراع الوطني التحرري والاجتماعي الديمقراطي . بهذا المعنى، تتضح فكرة القطع مع أوسلو كمنهج وخيار التصرف تجاهه كواقع معطى . ذلك هو الهدف المركزي في دعوتي لإحياء الأمل في الحوار الهادف إلى تأسيس البديل الوطني الديمقراطي .

الاصدقاء والرفاق الاعزاء... إنَّ النضال من أجل تكريس مبادئ وأسس وآليات المصالحة الوطنية يدعونا، وإن الوحدة الوطنية تدعونا .. إلى جانب الكثير من التحديات التي تدعونا .. فالمقاومة بكل أشكالها الشعبية والكفاحية أيضاً تدعونا .. وانتهاك حقوقِنا وكرامتِنا الوطنية والشخصية تدعونا ... الوضع الراهن والمستقبلي لعاصمتنا الخالدة القدس تدعونا ... المعازل و الاعتقالات اليوميه والاستيطان السرطاني في الضفة الغربية والحصار المفروض على قطاع غزة يدعونا ... تحدي التطبيع والخضوع العربي للمشروع الصهيوني يدعونا ... أُسر وأبناء آلاف الشهداء والجرحى ، آلاف العاطلين عن العمل وتزايد مظاهر القلق والاحباط والفقر والبطالة والتشرد تدعونا.. آلاف الإخوة والرفاق من المناضلين الابطال المعتقلين الذين يواجهون العدو في زنازين

الفاشية والعنصرية الصهيونية ، كما أن عذابات اهلنا في مخيمات المنافي تدعونا ... وعشرات الشباب الذين ابتلعتهم بحار العالم في سعيهم للهروب من واقع غزة المرير الراهن تدعونا ... كل هذه القضايا والتحديات تدعونا لمزيد من النضال لطرد وإزالة كل مظاهر التشاؤم في صفوف شعبنا عبر إنهاء الانقسام ودفنه إلى الابد بما يمكن شعبنا من استعادة آماله وتفاؤله بمستقبله من خلال تحقيق وبلورة المصالحة الوطنية وتعزيز الصمود ومواصلة النضال بكل أشكاله من أجل تحقيق أهدافه الوطنية.

أخيراً .. إما الحوار الوطني الفلسطيني الشامل والاتفاق وصولا إلى الوحدة الوطنية التعددية التي تضمن حق الاختلاف والاتفاق داخل م.ت.ف ، أو أن نتحول جميعا إلى عبيد أذلاء في بلادنا بعد أن نخسرها ونخسر أنفسنا وقضيتنا، و أعتقد أننا في اللحظة الراهنة على هذا الطريق طالما ظل الانقسام ، وطالما ظل العدو الأمريكي الإسرائيلي متحكماً في مقدرات شعبنا و طالما بقي الملف السياسي الفلسطيني ملفاً إسرائيليا بلا قيود، و في مثل هذه الأحوال يضيع الحاضر و تنغلق أبواب المستقبل ويحق علينا قول محمود درويش "أيها المستقبل : لا تسألنا من أنتم ؟ وماذا تريدون مني ؟ فنحن أيضاً لا نعرف !!".

رفاق وأنصار وأصدقاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ...في الذكرى الثالثة والخمسين للانطلاقة، نقول إن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي ضَمَّت بين صفوفها منذ تأسيسها إلى يومنا هذا ، أجيالاً من المناضلين ، ضَمَّت الجد والجدة والأب والأم والأبناء والأحفاد من جماهير الفقراء والكادحين ، أجيال تعاقبت على حمل الراية ، راية التحرر ، راية الوطن، راية الماركسية والصراع ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية وكافة مظاهر وأدوات الاستغلال والتبعية والاستبداد، إنها راية العمال والكادحين والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين، هي اليومَ تُجددُ العهدَ .. وتُجددُ روحَها الثورية من أجل نهوضِها واستعادة دورها الطليعي ومواصلةِ النضال لتحقيقِ الأهدافِ التي استشهد

من أجلها الآلاف من الرفاق المناضلين عبر مسيرتها وذلك انطلاقا من إيمانها وقناعتها ومواثيقها أن الصراع هو صراع عربي صهيوني /امبريالي بالدرجة الأساسية يكون الثوار الفلسطينيون في طليعتهم .

فإلى الأمام ... عاشت فلسطين حرة عربية...

والمجد والخلود لشهداء فلسطين والأمة العربية... والنصر للثورة

# اتيين بون ودي كونديلك (1715 - 1780) ([1])

الحوار المتمدن–العدد: 6762 – 2020 / 12 / 16

فيلسوف فرنسي، ولد في غرينوبل، وكان مقيضاً له أن يتخرج كاهناً، ولكنه لم يمارس قط الوظيفة الكهنوتية (يبدو أنه لم يتلُ القداس سوى مرة واحدة في حياته) على الرغم من أنه ترأس في أثناء حياته عدداً من الأديرة.

على أن حياته كانت حكيمة ورصينة. وفي باريس تعرف إلى كبار كتاب العصر وفلاسفته : فونتنيل، روسو، ديدرو، دالمبير، فولتير، تورغو، إلخ، لكنه كان من البداية تلميذاً لجون لوك.

وفي وسط تلك الحلقة من العلماء صمم كونديلك ونشر نصوصه الأولى: رسالة في وجود الله، وقد صدرت مغلفة من اسم المؤلف ضمن مجموعة من النصوص عن أكاديمية برلين، ثم أدرجت فيما بعد في كتاب الحيوان لتؤلف الفصل السادس من جزئه الثاني: ومحاولة في أصل المعارف البشرية ؛ وكتاب المذاهب (1749)، واشهر مؤلفاته على الإطلاق : كتاب "الإحساسات"، وكتاب "دراسة التاريخ".

لئن عاش كونديلك في منجى من الفقر، وفي ازدراء للغنى، وفي حب للبساطة وللعمل، فإنه لم يعرف من حياة أخرى سوى حياة الأفكار.

إن السمة الأحظى بالتعاطف في فكر كونديلك هي بلا ريب ازدراؤه المطمئن للأفكار المستفادة. فهو لم يكن بحال من الأحوال رسولاً، ولا محارباً. صحيح أنه كان صديق الموسوعيين، لكنه كان بعيداً غاية البعد عن النزعة المادية.

ولقد كان تأثير كونديالك، في مجرى انحطاط العقلانية الديكارتية، ضرورياً : فقد مهد السبيل من بعيد أمام الفلسفة الوضعية للقرن التالي. غير أنه قد يكون مباحاً لنا القول إن ثمة جنياً منطقياً لا يأبه كثيراً لتلاوين الواقع كان يحدو به، في خاتمة المطاف، إلى تكوين فكرة ضيقة إلى حد ما عن الطبيعة الإنسانية.

**قالوا عنه([2]):**

- "يخيل إلى أن ما من أحد يفكر بمثل ما تفكر به أنت من عمق ومن سداد". (فولتير) (رسالة إلى كوندياك).
- "إن كونديلك هو من أوائل الرجال في أوروبا من حيث قيمة الفكر. ولقد كان سيكتب كتاب محاولة في الفهم البشري لو لم يكتبه لوك، وحمداً لله أنه لو فعل لكات كتبه بختصار أكثر". (فولتير)
- "لقد رأيت، وقد تقدمت في العمر، رجلاً (كونديلك) شرفني بصداقته يُعد في أسرته ضيق الذهن؛ فقد كان ذلك العقل الممتاز ينضج في صمت.. ولست أشك في أن الأجيال ستختص كونديلك بمكانة مشرفة ومميزة بين أفاضل المحاججين وأعمق الميتافيزيقيين في عصره". (روسو)

([1]) جورج لابيكا ومجموعة مؤلفين– معجم الماركسية النقدي – ترجمة جماعية– دار الفارابي – 2003 – ص 547–549

([2]) المرجع نفسه – ص 549

# دي هولباخ (1723 - 1789)

الحوار المتمدن–العدد: 6763 – 2020 / 12 / 17

فيلسوف مادي فرنسي، ولد في ألمانيا ولكنه عاش معظم حياته في فرنسا، وأصبح من رعاياها، وتزوج من أسرة فرنسية من خبراء المال، بحيث بات لديه وزوجته دخلاً سنوياً يزيد عن مائتي ألف جنيه.

اعتاد هولباخ وزوجته مدام دي هولباخ "دعوة أصدقائه من الفلاسفة والمفكرين في كل يوم خميس للحوار في كافة القضايا والموضوعات الخاصة بالفلسفة والدين ونظام الحكم، "ولم يكن هناك موضوعات محظور الخوض فيها من قِبَلِهم، أو كما قال موريليه "هذا هو المكان الذي نستمع فيه إلى أكثر المناقشات حريةً وحيويةً وتنويراً وتثقيفاً بالنسبة للفلسفة والدين والحكومة، ولم يكن للهزل أو المزاح الخفيف مجال هناك.. وهناك فوق كل شيء أنار ديدرو عقولنا وألهب نفوسنا، وبلغ صالون دي هولباخ من الشهرة حداً استخدم معه بعض زوار باريس من الأجانب نفوذهم للحصول على دعوة ليحضروا هذه اللقاءات ومن ثم جاء في أوقات مختلفة هيوم وهوراس وفرانكلين وبريستلى وآدم سميث"([1]).

فلسفته المادية: انطلق هولباخ من خطوه أولية رافضاً أي تفسير غيبي للعالم، مؤكداً أن هذا العالم موجود منذ الأزل، وهو عالم مادي يعمل وفق قوانينه العلمية الموضوعية، وكل حركة فيه هي انعكاس لحركة المادة الداخلية باعتبار ان الحركة خاصية من خواص المادة، وكل ما هو في هذا العالم خاضع لقوانين المادة.

هاجم هولباخ الدين والفلسفة المثالية، وخاصة نظريات بيركلي، ووصف المثالية بأنها مسخ يتعارض مع الحس المشترك، ونسب أصل الدين إلى الجهل وإلى خوف الأغلبية وانخداع البعض.

يعتقد هولباخ أن المادة "هي كل ما يؤثر – بطريقة أو باخرى– في احساساتنا"، وهي تتألف من ذرات غير قابلة للتحول ولا للانقسام، صفاتها الأساسية هي الامتداد والوزن والشكل وعدم القابلية للاختراق. كما اعتقد أن الحركة – وهي صفة أخرى للمادة– هي حركة آلية بسيطة للأجسام في الفضاء، وقرر هولباخ، أن الإنسان جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها، وقد دافع عن الحتمية ولكنه فسر السببية بطريقة آلية، وانكر الوجود الموضوعي للصدفة وعرفها بأنها ظواهر أسبابها غير معروفة، وفي مجال نظرية المعرفة كان هولباخ يميل نحو الحسية ويعارض اللاأدرية.

كما رفض هولباخ كافة الاخلاق والقيم المرتبطة باللاهوت المسيحي، مؤكداً على الضمير الاخلاقي الطبيعي للإنسان وتربيته السليمة بغض النظر عن ديانته ومعتقداته.

ولكونه فيلسوفاً مادياً ملحداً، فقد توثقت صداقته مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين خاصة: ديدرو، هيلفيتيوس، دالمبير.. وغيرهم، كما كان صديقاً لجان جاك روسو الذي لم يوافق هولباخ في إلحاده.

يقول ديورانت: "لم يكد أحد يرتاب في أن هولباخ كتب مثل هذا الدفاع القوى عن الإلحاد في كتابه "نهج الطبيعة"، ولذا "كان طبيعياً أن يؤمن البارون دى هولباخ بإمبراطورية العقل، فقد كان هواه، أن يضع الفضيلة والمبادئ القويمة في المقام الأول وكان من العسير عليه أن يضمر الكراهية لأي من الناس، ومع ذلك كان لا يستطيع دون جهد جهيد أن يخفى مقته الصريح لرجال الدين.

يقول هولباخ في كتابه "نظام الطبيعه": ان مصدر شقاء الانسان يعود إلى جهله بالطبيعة وبالأوهام الدينية التي يجب مقاومتها للخلاص منها، ومن ثم إحلال النظرة المادية العلمية بدلاً منها"، وقال: "ان الطبيعة تعمل بموجب سلسلة من القوانين دون أي دور للآلهة، كما وجه نقداً قاسياً إلى نيوتن حينما استمر في ايمانه بالميتافيزيقا لانه اعتبر ذلك نقيضاً للاكتشافات العلمية التي قدمها نيوتن وخاصة قانون الجاذبية".

ويضيف "هولباخ" في نفس الكتاب قائلاً: "اذا عدنا إلى البداية نجد أن الآلهة قد وجدت في نفوس الناس بسبب الخوف والجهل أو بعبارة أوضح، فان الجهل والخوف

بين الناس هما مصدر تصور الناس بوجود آلهة، وان الوهم والخيال والحماسة والخداع زَيَّنتها او شَوهتها، والضعف عَبَدها، والتصديق والتسليم وسلامة النية حافظت عليها، والعرف يحترمها ويوقرها، وحكم الطاغية يؤيدها كي يستخدم عمى الناس وغفلتهم لمنافعه ويسخرهم لمصالحه"([2]).

ومن هنا " ساند دي هولباخ "دائرة المعارف" أكبر مساندة وأسهم فيها بماله ومقالاته. وطمأن ديدرو وشجعه حتى حين تخلى دالمبير وفولتير عن المشروع"([3]).

في 1761 صدر كتاب عنوانه "المسيحية في خطر" كتبه أساساً هولباخ، وكان الكتاب هجوماً مباشراً على التحالف بين الكنيسة والدولة، كما أنه استبق حقاً وصف ماركس للديانة بأنها "أفيون الشعوب"، يقول هولباخ: "إن الديانة هي فن تخدير الناس بالحماسة لتَحُولْ بينهم وبين مناهضة المساوئ والمظالم التي يعانونها من حكامهم، ولم يعد فن الحكم إلا مجرد الإفادة من أخطاء وخمول الذهن والنفس، وهي ما غرقت فيه الأمم بفعل الخرافة، وبتهديد الناس بالقوى الخفية استطاعت الكنيسة والدولة أن تفرضا على الناس أن يعانوا ويحتملوا في صمت ما يلقون من عنت وشقاء من القوى المرئية، وفرض عليهم أن يأملوا في السعادة في الحياة الآخرة إذا وافقوا على أن يكونوا بائسين في هذه الحياة الدنيا".

ورأى دي هولباخ في اتحاد الكنيسة والدولة السيئة الجوهرية أو الشر الأساسي في فرنسا، حيث يقول: "إنى بوصفي مواطناً أهاجم الديانة لأنها تبدو لي ضارة بسعادة الدولة، معادية للعقل البشري، ومناقضة للفضيلة الحقه أو الخلق القويم، ويضيف قائلاً: "إن المسيحي يُلَقَّن، بدلاً من الفضيلة والأخلاق القويمة، الخرافات الخارقة القائمة على المعجزات والمبادئ والتعاليم البعيدة عن التصديق لديانة تتنافى تماماً مع العقل السليم"([4]).

**موقفه السياسي:**

"في مجال السياسة كان يؤيد المَلَكية الدستورية، ولكنه في حالات محددة دعا إلى الحكم المطلق المتنور، وكان مثاليا في تناوله للمجتمع، حينما يقول: "إن الآراء تحكم

العالم"، ونسب الدور الحاسم في التاريخ إلى المُشَرِّعين، كما كان يرى في التربية وسيلة لتحرير الانسان، وقد ذهب هولباخ إلى أن جهل الجنس البشري بطبيعته الخاصة قد وضعه تحت نير الحكومات، وكان يعتقد أن المجتمع البورجوازي مملكة للعقل"([5]).

إن دي هولباخ رأى عالماً يسوده البؤس والشقاء، حيث يحكمه الملوك والقساوسة ومن ثم خلص إلى أن الناس سيكونون أسعد حالاً، لو أنهم وَلُّوا ظهورهم لرجال الدين والملوك واتَّبعوا رجال العلم والفلاسفة.

يتفق دي هولباخ مع لوك وماركس في أن العمل هو مصدر الثروة، "ولكنه مثل لوك يبرر الملكية الخاصة على أنها حق للإنسان نتاجاً لعمله وحده، ويجدر أن تنفصل الكنيسة والدولة كل منهما عن الأخرى تمام الانفصال.. ويجب –كما يقول هولباخ– أن تُعَامَل الجماعات الدينية على أنها هيئات متطوعة تتمتع بالتسامح ولكن لا تحظى بأي دعم أو تأييد من الدولة، وينبغي على كل حكومة ملتزمة جانب الحكمة والعقل أن تسد الطريق أمام أية ديانة أو مذهب للجوء إلى التعصب أو الاضطهاد"([6]).

في موقفه المعادي للاستعمار، يسدد هولباخ طعنة عابرة إلى بريطانيا التي التهمت الهند وكندا فيقول: "هناك شعب يبدو أنه في نشوة جشعة أعد مشروعاً متطرفاً لاغتصاب تجارة العالم وتملك البحار – وهو مشروع ظالم جنوني، يؤدي تنفيذه إلى نوع من الخرافات يصيب الأمة التي تسير وراء هذا الخَبَل، وسيأتي اليوم الذي يقذف الهنود هؤلاء الأوربيين من شواطئهم حين يتعلمون منهم فن الحرب.

دعا هولباخ إلى نهج سياسي اقتصادي في إطار الديمقراطية والدولة متوافقاً مع جون لوك في حماية الملكية الخاصة، مع اهتمامه بإنصاف الفلاحين والعمال منعاً لأي انفجار اجتماعي.

ويميل دى هولباخ إلى الاخذ بسياسة عدم التدخل (حرية التجارة والصناعة) "لا يجوز للحكومة أن تعمل للتاجر شيئاً إلا ان تتركه وشأنه، وليس على الدولة إلا أن تحمي التجارة. إن الأمم التجارية التي تهيئ لرعاياها أكبر قدر من حرية التجارة لابد أن تثق في أنها ستفوق غيرها من الأمم سريعاً"([7])، ولكنه نصح الحكومات بالحيلولة

دون تركيز خطير للثروة. ويقتبس عن طيب خاطر عبارة "سانت جيروم" الرشيقة اللاذعة "الرجل الغني إما وغد أو وريث أحد الأوغاد".

وفي رأي هولباخ –كما يقول ديورانت– "أن كل الملوك يتحالفون مع الأقلية البارعة الذكية لاستغلال أغلبية الشعب – ويبدو أنه كان يفكر في لويس الخامس عشر يقول: "إنا لا نرى على وجه هذه البسيطة إلا ملوكاً جائرين ظالمين، أوهَنَهُمْ البذخ والترف وأفسدهم الرياء والتملق، كما لَوَّثَ الفجور والفسق أخلاقهم، ودفعهم الدَّنَسْ إلى الشر والخبث، لا يتَحَلُّون بأية مواهب أو قدرات أو بمكارم الأخلاق، عاجزين عن بذل أي جهد لخير الدول التي يحكمونها، ومن ثم فإنهم لا يهتمون إلا قليلاً بمصلحة شعوبهم، مستهترين بواجباتهم التي غالباً ما يجهلونها في الواقع، وعلى هذا، فإن أي مجتمع يمكنه في أي وقت أن يسحب –كما يقول هولباخ– هذه السلطات إذا لم تعد الحكومة تمثل الإرادة العامة" وهنا يتمثل صوت روسو والثورة"([8]).

استناداً إلى موقف هولباخ، اتخذ شباب المتمردين من الفلسفة المادية سمة للبسالة والشجاعة في الحرب ضد الكاثوليكية، ودخلت فلسفة دي هولباخ إلى روح الثورة الفرنسية قبل روبسبيير وبعده.

وإنا لنسمع –كما يقول ديورانت– "أصداء كتاب "منهج الطبيعة" في كامي ديمولان ومارا ودانتون.

أما في ألمانيا فإن مادية دي هولباخ وتشكك هيوم، هما هما اللذان أيقظا كانط من "سباته العقائدي" وربما –يقول ديورانت– "ورث ماركس بطرق غير مباشرة تعاليمه المادية عن دي هولباخ "([9]).

بسبب فلسفته المادية ومواقفه الجريئة ضد الكنيسة، تم احراق أهم كتاب له – وهو كتاب "نظام الطبيعة" (1770) – بصورة علنية بأمر من برلمان باريس، أما مؤلفاته الأخرى فهي: "المسيحية المقنعة" (1761)، "اللاهوت الحمال" (1768)، "الاحاسيس الطيبة، أو الأفكار الطبيعية معارضة للأفكار المتجاوزة للطبيعة" (1772)"([10]).

**قالوا عنه:**

- إن دي هولباخ أكثر من فولتير وأكثر من ديدرو، هو أبو الفلسفة والهجوم العنيف على الدين في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر (فاجيه).
- "لقد كان هولباخ مُنَظِّر البورجوازية حتى النخاع.. لكن البورجوازية، التي كان ممثلها والمحامي عنها، كان يرى فيها الفئة الأكثر استقامة والأكثر اجتهاداً والأكثر كرماً والأكثر ثقافة. أما بورجوازية اليوم فما كانت إلا لتذعره" (بليخانوف) ([11]).

([1]) ول ديورانت– قصة الحضارة "أوروبا الوسطى" – المجلد التاسع عشر– ترجمة: فؤاد أندراوس و محمد علي أبو درة. –ص 134 / 135

([2]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص289

([3])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد التاسع عشر –ص 136

([4]) المرجع نفسه – ص 138

([5])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 564

([6])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد التاسع عشر –ص 152

([7]) المرجع نفسه –ص 152

([8]) المرجع نفسه –ص 155

([9]) المرجع نفسه –ص 160

([10])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص564

([11]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987.– ص717

# عمانويل كانط ( 1724 - 1804 )

الحوار المتمدن–العدد: 6766 – 2020 / 12 / 20

لا شك أن الفلاسفة العظماء في تاريخ البشرية، قلَّة ربما يُعَدُّون على أصابع اليدين أو أكثر قليلاً، ولكن عمانويل كانط هو من بين هؤلاء، فهو صاحب الثورة الفكرية التي غيرت المفاهيم القديمة وقلبت الدنيا رأساً على عقب، لدرجة أن قيل ان "ما بعد كانط ليس كما كان قبله" فهو يعتبر بحق، فيلسوف الفكر الانساني الحديث، حيث انه هدم عبر فلسفته العقلية، صرح الفكر القديم، وأثار عليه رجال الدين واللاهوت، فهو الذي "اعتبر التاريخ تطوراً للحرية البشرية وبلوغاً لحالة قائمة على العقل بالرغم من أنه وقف نصيراً لحق التملك للأشياء وللناس أيضاً، علاوة على أنه يُعتبر رائد الفلسفه الكلاسيكية الألمانية.

**حياته:**

ولد كانط في كونيغسبرج في بروسيا عام 1724، وتربى في عائلة فقيرة كانت تؤمن بالربوبية، فكانت تتبع مذهب الدعوة إلى الايمان والتوجه إلى الله دون التوسط بالكنيسة، وقد نشأ كانط على هذا التكوين الديني المعتدل، ثم بعد ذلك سينهي علاقته بالدين، ومنذ شبابه حتى آخر حياته لم يدخل أي كنيسه قط، انسجاماً مع افكاره بل – حسب العديد من المصادر– لم يمارس الصلاة في كل حياته، لكن حسه الأخلاقي كان عالياً جداً.

تميزت حياة كانط –كما يقول ديورانت– بالهدوء والنظام والانطواء، فلم يخرج من مدينته ابداً، ولم ير البحر في حياته رغم أن المسافة بين مدينته وبين بحر البلطيق حوالي ساعة فقط، كما ان كانط لم يتزوج([1]) وبقي عازباً طيلة حياته، وربما اعتقد مثل نيتشه بان الزواج سيحول بينه وبين البحث الأمين عن الحقيقة، لانه لم يرغب في ان يشغله أي شاغل بعيداً عن الفكر والدراسة والانتاج المعرفي.

لقد صب "كانط" حياته في قالب لا يحيد عنه من النظام والدقة كما يقول احد مترجمي حياته، فكان يستيقظ في الصباح فيبدأ بشرب القهوة، فالكتابة، فالمحاضرة، فالغداء، والخروج من منزله طلباً للمشي والنزهة. ويبدأ بالسير نحو الشارع الصغير الذي تكتنفه اشجار الزيزفون، والذي لا يزال يحمل اسم (نزهة الفيلسوف)، وهكذا كان يأخذ في النزهه والتريض ذهاباً واياباً في جميع فصول السنة، وعندما يكون الجو قاتماً أو مكفهرا وغائماً يتبعه خادمه الكهل بقلق متأبطاً مظله كبيرة ليقيه من المطر.

كانط، كان يفكر في كل شيء تفكيراً طويلاً قبل ان يُقدِمْ عليه، وكان جدياً عزيز النفس لم يقبل بأي مساعده من أحد مهما اشتد فقره، وكان محبوباً من سكان مدينته.

وهكذا –كما يضيف ديورانت– "واصل السير في طريقه وسط الفقر والغموض، كاتباً ومنقحاً كتابه العظيم الذي فرغ منه عام 1781 بعد ان استغرق خمسة عشر عاماً. لقد أحدث كتابه "نقد العقل المحض"، انقلاباً مفزعاً في عالم الفلسفة، لم يحدثه أي كتاب آخر، وبسبب شهرته، عرضت عليه العديد من الجامعات الالمانية التدريس فيها، لكنه رفض تلك العروض، مفضلاً البقاء في مدينته كونيغسبرج التي ولد فيها ولم يغادرها مطلقاً طوال حياته، وظل استاذاً ثم عميداً لكلية الأداب في جامعة كونيغسبرج حريصاً على الدوام فيها، ثم اصبح مديراً للجامعة، وبعد وفاته تم تسميه الجامعة باسم جامعة كانط بقرار من الدولة البروسية تكريماً له.

أمضى كانط حياته كلها في مدينة كونيغسبرج (Konigsberg) في بروسيا الشرقية، والتي تدعى الآن كالينينغراد (kaliningrad) وكان كانط من نواح كثيرة يحمل علامة المذهب البروتستانتي الكهنوتي، وعاش حياة بسيطة في ظاهرها، وبدأها معلماً وانتهى أستاذاً جامعياً ومحاضراً في عدد من العلوم والرياضيات والفيزياء والتاريخ الطبيعي، وتميز أسلوب حياته بالدقة إلى حد الاهتمام بأدق التفاصيل، حيث اتبع في حياته جدول أعمال لحركته اليومية، وحافظ عليه طوال حياته بكل دقة، لدرجة ان هناك من شَبَّهَ كانط بالساعة، فكان يستيقظ في الصباح الساعة الخامسة، فيقرأ الصحف وبعض الاوراق، ثم يبدأ في الكتابه، وبعد ذلك يذهب إلى الجامعة.. وفي الساعة الرابعة

والنصف تماماً ، مساء كل يوم يخرج من بيته حاملاً عصاه ومعه خادمه إلى نزهته اليومية في الحديقة المجاورة لمنزله ، وبعد وفاته اطلق اسمه على الشارع الذي اقام فيه.

كرس كانط حياته للأبحاث النظرية، وحظيت كتبه النقدية الثلاثة بأهمية كبرى، وهي: نقد العقل المحض (1781)، ونقد العقل العملي (1788)، ونقد الحكم (1790)، ويعتبر العام 1781، وكذلك عامي 1788 و 1790 اعواماً مفصلية في تاريخ الفكر الإنساني، حيث تجلت معالم الثورة الكانطية التي ستساهم في تغيير وجه أوروبا، في أول ثورة تنويرية عقلانية في تاريخ العالم.

**فلسفة كانط وتأثيره:**

"لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور، ما بلغته فلسفة عما نويل "كانط"، من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع عشر. فبعد ستين عاما من التطور الهادئ المنعزل قام "كانط" بهز العالم وايقاظه من نومه العقائدي في عام 1781 بإخراج كتابه المشهور "نقد العقل الخالص"، الذي كان بمثابة ثورة كوبرنيكيه في الفلسفه، حيث أحدث "ثورة في مجال نظرية المعرفة، وأصبح معيار صدق المعرفة هو اتفاقها مع قوانين العقل الإنساني، لا مع الظواهر التجريبية المتغيرة، وقدم صورة للمعرفة باعتبارها صادرة عن إخضاع الخبرة التجريبية للقوانين العامة الكلية والضرورية للفهم البشري، بحيث أصبح الفهم البشري هو الذي يضفي الانتظام والموضوعية على عالم الخبرة التجريبية، وأن هذه الخبرة لا توجه المعرفة بل الفهم البشري هو الذي يوجهها وينظمها صانعًا منها معارف وعلوماً"([2]).

كما تكمن أهمية كانط أيضاً في انه حدد للعقل مجال أو نطاق قدرته واستطاعته، فالعقل لا يستطيع كل شيء على عكس ما نتوهم، إنه يستطيع فقط أن يفهم عالم الظواهر المحسوسة الخاضعة لقوانين السببية والحتمية، وهذا ما يفعله العالم الفيزيائي مثلاً عندما يكتشف القوانين التي تتحكم بظواهر الطبيعة، هنا تكمن عظمة نيوتن، ولكن العقل –كما يقول هاشم صالح– "لا يستطيع أن يتوصل إلى عالم ما وراء الظواهر: أي العالم الميتافيزيقي، وهنا يكمن خطأ الأنظمة الميتافيزيقية (أو الفلسفية) الكلاسيكية

الموروثة عند لايبنتز أو سواه، فالميتافيزيقا الكلاسيكية كانت تعتقد بإمكانية التوصل إلى حقائق مطلقة في مجال يتجاوز الماديات والمحسوسات، ولكن كانط قال بأن هذا مستحيل، كل ما نستطيع التوصل إليه في هذا المجال هو حقائق إيمانية أو اعتقادية كالإيمان بوجود الله، وخلود الروح، ... إلخ، ولذلك قال كانط جملته الشهيرة: "لقد اضطررت إلى إلغاء المعرفة من أجل أن أفسح مجالاً للاعتقاد الإيماني"([3]).

في هذا السياق، يؤكد د. هشام غصيب أن كانط قال: "انني لست بحاجة لله لكي نعقلن الطبيعة، فالذي يضمن عقلنة الطبيعة هو العقل البشري الذي يصوغ الخبرة البشرية في العالم، أما ما وراء هذا العالم (الميتافيزيق) فلا نعرفه أو لا يمكن معرفته، لكن كانط عَلْمَنَ الأخلاق، وألغى ارتباط الأخلاق بالدين، وبالتالي استطاع الانسان ان يمارس حريته في اطار علمنة الأخلاق ، وهناك بعض المفكرين الرجعيين أو اليمينيين قالوا ان كانط أكد على الايمان وهذا غير صحيح"([4]).

أما على صعيد المعرفة التنويرية، فمن المعروف أن كانط "كان قريباً من فلاسفة عصر التنوير، حيث سعى لبناء استقلال الإنسان عبر الاستعمال المتنور والكلي للعقل، "غير أنه خلافاً لروسو نأى بنفسه عن الإلحاد الفكري لفلاسفة عصر التنوير، وكرس نفسه للمعرفة (للإبستيمولوجيا) القائمة على الفرد، فكان هنا مع الفلاسفة التجريبيين – الحسيين والفلاسفة العقلانيين على أرض مشتركة، وكان موقفه متمثلاً في القول إن المعرفة الوحيدة التي نستطيع أن نحصل عليها عن العالم وعن أنفسنا، أي المعرفة القائمة على الخبرة الحسية، لا يمكن أن تكون يقينية يقيناً مطلقاً، إذ إن هناك إمكانية في أن تتناقض انطباعات حسية جديدة مع الانطباعات الحسية التي عليها بنينا نظراتنا حتى الآن بصورة دائمة، أي: حتى العلوم الطبيعية ذاتها ليست بذلك اليقين المطلق"([5]).

اعتبر كانط المذهب التجريبي – الحسي الهيومي فضيحة: إذ دمر هيوم الأخلاق والعلوم الطبيعية، كليهما!([6]) فأخذ كانط على عاتقه مهمة البرهان على وجود شيء

في الأخلاق وفي العلوم الطبيعية نستطيع بعقلنا أن نقر بانه ضروري بمعنى دقيق وصحيح بمعنى كلي.

وتلك كانت نقطة البداية عند كانط، فهو أراد أن يبين أن هيوم التجريبي – الحسي لم يعط دوراً للعقل، إذ لم يكن مشروع كانط مقتصراً على نقاش فلسفي داخلي مع هيوم، فقد كان، بوصفه فيلسوفاً، يعمل في عصر التنوير مهتماً بالتقدم العلمي أيضاً، وبدا أنه رأى فيزياء نيوتن نصراً دائماً للعلم، إذ به تم اكتشاف شيء حقيقي لا يقبل الجدل، وفي الوقت نفسه، "رأى أن مهمته كفيلسوف هي أن يبين سبب كون أساس العلم التجريبي ثابتاً لا يتزعزع، أي: عندما نقوم بتجارب، نعمل بطريقة منظمة على عزل بعض الحالات وجمعها وتغييرها بغية ملاحظة صفات الظواهر التي تعتمد عليها وقياسها، غير أننا إذا شككنا، مبدئياً، بالانتظام الأساسي للعالم، فإن فائدة التجربة تختفي – تماماً كما تختفي فكرة القوانين الطبيعية، وقد رفض كانط هذا النوع من الشك، وفعل ذلك عن طريق إثباته أن صور الإدراك الحسي، المكان والزمان وبعض الأفكار الأساسية مثل فكر السببية، هي فطرية في العقل البشري، وهكذا نجد أن رد فعل كانط لم يكن في موقف محدود بنزاع فلسفي داخلي وحسب، بل شمل أيضاً نزاعاً تعلق بثقتنا بالعلم، فقد عكس كانط الرأي الأساسي الذي قال إن المعرفة تحدث عندما تتأثر الذات بالشيء، بمعنى أنه حول العلاقة تدويراً، وأكد أن علينا أن نتخيل أن الشيء هو الذي يتأثر بالذات، أي إن الشيء كما نعرفه هو الذي يتشكل بطريقة الذات في الخبرة والتفكير، ولذا حاول كانط بطريقة ما أن يخلق تركيباً من المذهب التجريبي – الحسي والمذهب العقلي بمحاولته تجنب ما اعتبره شكاً تجريبياً – حسياً وعقيدة عقلية جامدة"([7]).

بهذا المعنى، وافق كانط التجريبيين – الحسيين على أن كل المعرفة تبدأ بالخبرة. غير أنه في الوقت ذاته، قال: إن المعرفة كلها تشكلها الذات، فالانطباعات الحسية كلها تتخذ الصورة التي نفرضها عليها، وهي تتبع صور الإدراك الحسي. صورة المكان وصورة الزمان"([8]).

انتقد كانط الميتافيزيقا، "غير أنه بخلاف ما رأى التجريبيون –الحسيون المتطرفون لم ير أن عصر الميتافيزيقا قد ولى، بل على النقيض من ذلك، فقد "اعتبر أن المسائل الميتافيزيقية مسائل لا يمكن تجنبها، على الرغم من استحالة وصولنا إلى جواب علمي عليها، وبالتالي نحن عاجزون عن البرهان على المسائل الدينية الأساسية أو دحضها، وبما أننا عاجزون عن التخلص من هذه المسائل، فإن الأجوبة عنها يجب أن تقوم على الإيمان، وفي الوقت ذاته الذي "حافظ" فيه كانط "على العقل" في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات ضد مذهب هيوم التجريبي – الحسي، ترك فسحة لإيمان بسيط في الدين"([9]).

في فلسفته يؤكد على ضرورة فصل ظواهر الأشياء، كما هي موجودة بذاتها عن "الأشياء في ذاتها"، ويقول بأن: "الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تعطى لنا من خلال التجربة".. أي أنه يحاول البرهنة على أن الأشياء في ذاتها مستعصية على المعرفة، وأننا لا نستطيع معرفة سوى "الظواهر"، هذا الفهم الفلسفي أدى بـ "كانط" إلى القول: بأننا لا نستطيع إطلاقا البرهنة على وجود الله لأنه "شيء في ذاته"([10]).

في مؤلفاته انطلق من نظريته عن "الأشياء في ذاتها" والظواهر؛ إلى القول: أن هناك عالم مستقل عن الوعي (الحواس، الفكر)، وهو عالم الأشياء التي يسميها "الأشياء في ذاتها" والعالم المستقل عن الوعي هو العالم الموضوعي، وهو هنا قريب من الماديين باعتبار أن الأولوية لأشياء العالم المادي وليست للوعي أو الحواس لكنه سرعان ما يبتعد في تفسيره لـ "الأشياء في ذاتها" عن الفهم المادي ويقترب كثيراً ليصبح مثالياً؛ إنه يؤكد على أننا مهما توصلنا إلى حقائق العلم أو الرياضيات، فان هذه المعرفة ليست "معرفة الأشياء في ذاتها" لأن الأشياء في ذاتها كما يقول مستعصية على المعرفة وما يمكننا معرفته هو "الظواهر" وحدها.

هكذا يخلص "كانط" إلى القول بأنه ليست صور ذهننا هي التي تتوافق مع أشياء الطبيعة بل بالعكس أشياء الطبيعة هي التي تتوافق مع صور الذهن.. إذن فان ذهننا

لا يجد ولا يستطيع أن يجد في الطبيعة إلاَ ما سبق له أن أودع فيها قبل التجربة وبصورة مستقلة عنها بواسطة صوره الخاصة.

لقد شملت فلسفة كانط تفكيراً بالحدود الإبستيمولوجية (المعرفية)، وذلك في إطار مُرَكَّب من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي – الحسي لديه، وبالتالي فإن مأثرة كانط وانجازه المعرفي العظيم، يتجلى في:

أولاً، تعزيز العلم التجريبي – الحسي الحديث الذي كان علم الفيزياء نموذجه.

وثانياً، دعم دعماً كاملاً النظرة المفيدة أن الإنسان مخلوق حر ومسؤول أخلاقياً.

وبالتالي يكون كانط قد أعطى جواباً عن واحدة من المعضلات الرئيسية للفلسفة الحديثة، ألا وهي العلاقة بين العلم والأخلاق، كما وردت في كتابيه حول "نقد العقل الخالص، والعملي".

نقدم فيما يلي ملخصاً مكثفاً لأبرز أفكار كانط كما وردت في كتابيه"نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي":

**أولاً: نقد العقل الخالص:**

وضع كانط كتابه هذا بعد أحد عشر عاماً متواصلة من الكتابة، وقد صدر عام 1781 بلغة صعبة ومصطلحات عميقة لا يفهمها سوى النخبة من المفكرين والفلاسفة، فهو –كما يقول يوسف حسين– "كتاب مؤسِّس وليس كتاباً عادياً لشرح الفلسفة، فهو مُؤَسِّسَ لمنهج ومبادئ جديدة في الفلسفة، وقد كرس كانط في كتابه هذا بناء نظرية نقدية في المعرفة وتناول بالتحديد نقد الميتافيزيقا التي تتجاوز حدود العقل.

السؤال: ماذا قصد كانط من وراء هذا الكتاب؟ ان أول كلمة تطالعنا هي كلمة "نقد" التي لا تعني السلب فقط، بل تعني أيضاً التقييم، وقد استعمل كانط كلمة "النقد" لإنه أراد تحليل وتقييم سلبيات العقل، بمعنى القضايا التي لا تندرج ضمن قدرة العقل، والايجابيات التي توضح حدود قدرة العقل، أما العقل عند كانط، ليس الدماغ المادي، وانما هو عملية عقل أو فهم الاشياء أو آليات التفكير والحكم، أما كلمة "المحض" أو

الخالص، فيرمز كانط من خلالها إلى ذلك العقل السابق على التجربة، بمعنى، ذلك العقل النظري غير المستند إلى معرفة حسية وإنما من قدراته النظرية المحض.

إذن مدلولات العنوان: نقد العقل المحض" تشير إلى عملية تقييم للعقل أو عملية فحص لماهية المعرفة الانسانية وحدودها، وتوضيح أن ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) هو خارج حدود العقل، ومن ثم استهدف كانط التوصل إلى معرفة حقيقية من خلال نقده للفلسفة العقلية وحدها ، وللمذهب التجريبي وحده، فكل منها يعطينا معرفة جزئية، فالمعرفة عنده هي نتاج للعقل/ الفكر، والتجربة أو الحس معاً، وكل معارفنا –كما يقول كانط – تبدأ بالتجربة، لكن لا تنشأ عنها، فالتجربة تزودنا بالمادة الخام أو بالمعرفة الحسية، أما العقل فهو المصنع الذي يعيد صياغة ومعالجة وتنسيق هذه المادة الخام بواسطة أدوات أو أحكام قَبْلية موجودة داخل العقل من خلال مقولات المكان والزمان والسببية.. إلخ.. المقولات العقلية القَبْلِيةِ الموجودة في اذهاننا وتساعدنا على فهم المعطيات الحسية"([11]).

فالعقل عند كانط –كما يضيف يوسف حسين– "هو من يصنع صورة العالم، وليس كما كان الاعتقاد سائداً من قبل، فكل المدارس الفلسفية قبل كانط، قالت بأن الشيء يتم ادراكه كما هو ، أو أن ما في عقولنا يتطابق مع الواقع، لكن كانط رفض هذا الاستنتاج وقال لا، فالأمر معكوس تماماً لأن الواقع هو الذي يجب أن يتطابق مع عقولنا ومعارفنا، وهو الذي يخضع لخصائص الذهن أو العقل.

لكن هذه المعرفة العقلية، لا تقدم لنا سوى ما يظهر من الماده، أو الواقع، من صفات ظاهرة تنقلها لنا الحواس/ التجربة، وبالمقابل، لا يمكننا معرفة جوهر المادة أو الظاهرة، أي اننا ندرك الظواهر، أما الجوهر فهو خارج امكانية عقلنا أو معارفنا القاصرة على العالم الملموس ، أما العالم الميتافيزيقي / الله فلا نستطيع ادراك جوهره، وهنا "تتوقف حدود العقل عن الادراك"([12]).

فقد "قام كانط بتقسيم الوجود إلى قسمين: عالم الظواهر الحسي وإسمه عالم الفينومين (الظاهرة)، وعالم الأشياء في ذاتها أو العالم الماورائي أو عالم النومين

(الغيب)، وهذا يعني –عنده – أن بُنية عقولنا البشرية لا يمكنها التعامل إلا مع العالم المحسوس أو عالم الظواهر التي تمثل حدود العقل، كما اننا لن نعرف إلا ظاهر المادة، أما معرفة حقيقة الاشياء في ذاتها فلا يمكن معرفتها كما يقول كانط، مثال على ذلك: اننا نعرف الذَّرةَّ وتركيبها، أما ما عدا ذلك (جوهرها) فلا نعرف شيئاً، وكذلك الفوتون (الضوء) نعرف تركيبه، ولا نعرف جوهر مكوناته في ذاتها، أي ان كانط مَيَّزَ بين معرفتنا وادراكنا للشيء، وحقيقة هذا الشيء الذي ادركنا ظاهره عبر الحواس، أما ما هو هذا الشيء في حقيقته، فهذا ليس مجال عمل عقولنا التي لا تعرف سوى ظاهر الشيء، وهذا ما قصده كانط في استخدامه لعالم الظواهر أو عالم الفينومين، أما العالم الآخر (الماورائي الغيبي أو الميتافيزيقي)، فلا يمكن للعقل معرفة حقيقته، لأنها خارج قدرات العقل، فالأفكار مثل الله والنفس والروح والخلود كلها معاني تقع على الجانب الماورائي، التي لا يستطيع العقل تفسيرها، والتعرف على حقيقتها، أو حقيقة وجودها، أو نفيها، لإنها غير قابلة للإدراك الحسي، ومن ثم العقل لا يمكنه التأكد من وجودها"([13]).

إن "كانط" لا يعني في كتابه "نقد العقل الخالص" مجرد النقد –كما يقول ول ديورانت– ولكنه يريد النقد التحليلي، فهو لم يهاجم العقل الخالص، بل كان يرجو ان يُظهر امكانياته، ويرفعه ويضعه فوق المعرفة غير النقية التي تأتي الينا عن طريق المعرفة المشوهة التي تنقلها الحواس، لأن العقل الخالص في نظره يعني المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، وهي معرفة مستقلة تماماً عن كل انواع التجربة أو الحواس، معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل وتركيبه.

لقد تحدى "كانط" في البداية ما ذهب إليه لوك والمدرسة الانجليزية: فقال بأن المعرفة ليست مستمدة كلها من الحواس، هذه هي –كما يؤكد ول ديورانت– قضية الكتاب الأول من النقد التي اراد "كانط" بحثها فهو يقول: "ان سؤالي، هو، ماذا نرجو ان نبلغ بالعقل، اذا ابعدنا كل مساعد للتجربة الحسية"([14]).

"لقد أورد كانط في كتابه تحليلاً مفصلاً لأصل الأفكار، واختباراً لأصل النظريات والأفكار وتطورها، وتحليلاً لتركيب العقل الموروث، فيقول: ان التجربة ليست الميدان

الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا اطلاقاً حقائق عامة، وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة، بدل ان تقنعه وترضيه، لذلك لابد ان تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية، مستقلة عن التجربة، واضحة ومؤكدة في نفسها، فقد نعتقد ان الشمس قد تشرق غدا من الغرب، أو ان النار سوف لا تحرق العصي الخشبية في عالم لا تحرق فيه الاشياء، ولكننا لن نعتقد أو نصدق طيلة حياتنا بان اثنين زائد اثنين يمكن ان يسفر عن عدد غير الاربعة، ان مثل هذه الحقائق حقيقية قبل التجربة.

ولكن من اين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورية؟ ليس من التجربة – كما يجيب كانط– "لأن التجربة لا تعطينا شيئاً سوى أحاسيس منفصلة وحوادث قد تغير تعاقبها في المستقبل، إذ ان هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا، لان عقل الإنسان ليس لوحا جامداً من الشمع تُكْتَبْ عليها الأحاسيس؛ وليس سلسلة من الحالات العقلية، إنه عضو نشيط يَسبُك وينسق الإحساسات إلى أفكار، عضو يُحَوِّلْ ضروب التجربة الكثيرة المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب"([15]).

وتأكيداً لدور العقل، يقول "كانط" "بأن الادراكات الحسية بغير المدركات العقلية عمياء"، فالإدركات الحسية لن تكون قادرة وحدها على تنظيم نفسها بطريقة آلية إلى فكر منظم، ما لم يكن للعقل أثر فعال في تحويل فوضى الاحساس إلى نظام الفكر، مثالنا على ذلك – كما يورده ديورانت– :كيف يمكن ان تسفر التجربة الحسية ذاتها التي يتعرض لها رجلان، فتنتهي بالرجل الاول إلى ان يكون عادياً ووسطاً ويرتفع الثاني بفضل نشاطه وروحه المتوثبة إلى ضوء الحكمة ومنطق الحقيقة وذروة المعرفة؟

إذن للعالم نظام، ولكن هذا النظام ليس موجوداً في العالم نفسه، ولكن الفكر (العقل) الذي عرف العالم وادركه هو المنظم لهذا العالم، لأننا نعرف الاشياء فقط عن طريق الفكرة التي تسير وفقاً لقوانين العقل، اذن فالقوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة. "وكما قال هيجل ان قوانين المنطق وقوانين الطبيعة شيء واحد، ويندمج المنطق

والميتافيزيقا. اذن فقوانين العلم ومبادئه ضرورية، لانها هي قوانين الفكر، الداخلية – والمضمنة لكل تجربة ماضية وحاضرة ومستقبلة، ان العلم مطلق والحقيقة خالدة"([16]).

ولكن "هذا لا يعني ان "كانط" يشك في وجود المادة والعالم الخارجي، ولكنه يقول بأننا لا نعرف شيئاً يقينياً عنهما خلا وجودهما، وأن معرفتنا المفصلة عنهما تتعلق بمظهرهما وظاهريتهما، ويتبع ذلك أن كل محاولة يبذلها العلم أو الدين في تعريف الحقيقة النهائية تنتهي لان تكون مجرد محاولة نظرية، لان العقل لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، ومرة ثانية، لو حاول العقل ان يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الاشكال نفسه، لاننا لا نستطيع ان نتصور الازلية التي ليست لها نقطة ابتداء، ولكننا في الوقت ذاته لا نستطيع ان نتصور اية لحظة في الماضي نسميه بدء الزمن، اذ لا يسعنا الا ان نشعر بانه قد كان قبل تلك اللحظة الاولى شيء.

ثم لو تساءل العقل، هل لسلسلة العلة والمعلول التي يدرسها العلم بدء، أي هل للعالم عِلَّة أولى نشأ عنها، أجاب العقل بالايجاب والنفي معاً، فبالإيجاب لأنه لا يستطيع ان يتصور سلسلة لا نهاية لها، وبالنفي كذلك، لانه لا يمكن تصور علة أولى لا علة لها، فهل هناك مخرج لهذه المنعطفات والاشكال في الفكر؟ ويجيب "كانط" على هذا السؤال بالايجاب نعم يمكن وجود مخرج لهذه الاشكال في الفكر لو تذكرنا بان المكان والزمان والعلة ليست سوى وسائل للادراك الحسي والادراك العقلي، والتي يجب ان تدخل إلى كل تجربتنا باعتبار انها مفتاح وبناء التجربة، وبدونها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة"([17]).

وهكذا –كما يقول ديورانت– "ينتهي الكتاب الاول في النقد، وكأننا نتخيل (ديفيد هيوم) يستعرض هذه النتائج التي توصل لها "كانط"، وتعلو وجهه ابتسامة مصطنعة تهكمية، هنا كتاب واسع، يقع في ثمانمائة صفحة، يحاول وضع حل لجميع مشاكل الميتافيزيقا وانقاذ العلم والدين، فماذا انجز هذا الكتاب في الحقيقة؟ يجيب ديورانت: "لقد دمر عالم العلم البسيط وحدد من مداه حتماً ان لم يكن في درجته، لقد حصره في عالم الظواهر السطحي، وهكذا (انقذ) العلم، حيث ان كانط يتناول بفصاحة وبلاغ في جزء

من كتابه موضوع الدين وحرية الروح وخلودها والخالق فيقول، انها لا يمكن للعقل اثباتها واقامة الدليل عليها، وبهذا فقد "انقذ" الدين أيضاً"([18]).

ولا غرابة ان رفض رجال الدين في المانيا هذا الانقاذ للدين الذي قدمه لهم "كانط" واحتجوا عليه احتجاجاً شديداً، ولا غرابة ان قارن "هيني" بين "كانط" النحيل البنية الضعيف و"روبسبير" المخيف فقال ان روبسبير لم يقتل الا ملكاً واحداً وبضعة آلاف قليلة من الفرنسيين، وهي جريمة قد يتسامح فيها الرجل الالماني، اما "كانط" فقد قتل الله وقوض أعظم الأركان والدعائم الغالية التي يقوم عليها بناء اللاهوت"([19]).

أخيراً، المعرفة عند كانط تمر بثلاثة مراحل: الاحساس، الفهم، العقل، أو مرحلة الادراك الحسي، مرحلة المنطق، مرحلة الجدل ، وهذا الاختصار المكثف للمعرفة/ الفلسفة عند كانط، لا يعني أننا يمكن أن نستوعب فلسفته بسهولة، فهي –كما يؤكد يوسف حسين– "فلسفة صعبة ومعقدة وتحتاج إلى عدة قراءات لكي نستوعبها".

**ثانياً: نقد العقل العملي:**

في توضيح فكرة العقل العملي عند كانط، يقول المفكر هشام غصيب " كانط لم يكتفِ بعلمنة المعرفة بصدد الطبيعة، وإنما سعى إلى علمنة الأخلاق وعقلنتها، بمعنى أنه سعى إلى جعل العقل مرجعية الأخلاق، أي تأسيس الأخلاق عقليا، إذ أكد كانط على أن القانون الأخلاقي مكتوب في إرادة الإنسان، أي فيما أسماه العقل العملي، فالإنسان حرّ في جوهره ولا يليق به، في مرحلة نضجه (تلك التي أسماها كانط مرحلة التنوير)، أن يتلقى الأوامر والتعليمات من خارجه، فالقانون الأخلاقي يكمن في داخله العقلي، في إرادته الذاتية العاقلة. والإنسان العاقل الفاضل، إذ يطيع هذا القانون، إنما يطيع ذاته العاقلة، يطيع جوهرة الإنساني العاقل، أي يحقق انسانيته التي تميزه عن غيره من الكائنات، ثم يخلص كانط إلى القول بأن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين مطلقاً، لا من حيث المشيئة ولا من حيث القدرة على الفعل. فهي، بفضل العقل العملي البحت، مكتفية في ذاتها وبذاتها. هذه هي النتيجة التي يصل إليها كانط في آخر كتبه وفي نهاية عمره"([20]).

وفي هذا السياق، يقول ديورانت: "اذا كان الدين عند كانط، لا يمكن ان يقوم على اساس من العلم واللاهوت، علام يقوم اذن؟ لان بناءه على أساس من اللاهوت ليس مأمون الجانب ويعرضه للخطر، اذن فالافضل–لدى كانط– "التخلي عن اللاهوت النظري، والقضاء عليه بالابتعاد بالدين عن متناول حكم العقل وسيادته.

فالخير الوحيد في هذا العالم هو ارادة الخير، وهي الإرادة التي تتبع القانون الاخلاقي، بغض النظر عما يعود علينا من كسب أو خسارة، اذ ليس المهم هو السعادة وانما هو الواجب."اذاً ليست الاخلاق مبدأ يُعَلِّمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكن كيف نجعل انفسنا جديرين بالسعادة".

يقول كانط "دعنا نسعى إلى سعادة الآخرين، ولكن بالنسبة إلى أنفسنا يجب أن نسعى إلى الكمال سواء قدم لنا هذا الكمال سعادة أو ألماً، ولكي تبلغ الكمال في نفسك والسعادة في الآخرين، إعمل وكأنك تعامل الانسانية سواء أكانت مُمَثلة في شخصك أو في أي شخص آخر، كغاية في كل حالة، ولا يجوز لك قط ان تعتبرها وسيلة فقط، "يجب أن يكون هذا المبدأ أساساً لحياتنا، فان تمسكنا بهذا المبدأ فسرعان ما نخلق لأنفسنا مجتمعاً مثالياً فاضلاً. والسبيل إلى خلق مثل هذا المجتمع، أن نعمل كما لو كنا ننتمي إليه من قبل، لذا يجب ان نطبق القانون الكامل في الدولة الناقصة، فقد نقول انها اخلاق عسيرة صعبة تلك التي تضع الواجب فوق الجَمال، والأخلاق فوق السعادة، ولكن بهذه الوسيلة فقط نتوقف عن مرتبة الحيوانية ونرتفع من حيوانات لنصبح آلهة. "وجدير بنا أن نلاحظ ان هذا النداء المطلق لاداء الواجب يدل نهائياً على حرية ارادتنا، إذ كيف نستطيع ان نتصور فكرة الواجب، لو كنا لا نشعر بأنفسنا احراراً؟ اننا نستطيع ان نقيم الدليل على هذه الحرية بالعقل النظري، ويمكننا ان نقيم الدليل على هذه الحرية بالشعور بها شعوراً مباشراً اذا ما وقفنا موقف الاختيار بين سلوكين، ما يعني، أننا نشعر بهذه الحرية في داخل انفسنا "في الذات الخالصة" نشعر في داخل انفسنا بنشاط العقل التلقائي وهو يسبك ويصوغ للتجربة، ويختار الاهداف"([21]).

بالإضافة إلى ما تقدم، فقد "ربط كانط بين السياسة والأخلاق بشكل وثيق، ومشى عندئذ ضد خط ميكافيللي، الذي فصل بينهما، وقال إن الغاية تبرر الوسيلة، وأن الأخلاق شيء، والسياسة شيء آخر، ولكنه كان يعرف أن الحق بدون قوة لا معنى له، بل برر الحرب بشرط واحد، هو أن تؤدي إلى نشر الحرية والدستور المدني وفكرة التقدم بين البشر، لكن كانط –على عكس ميكافيللي– كان متفائلاً بالطبيعة البشرية، ويعتقد أننا سائرون إلى الأمام باستمرار وسوف نتوصل يوما ما إلى عالم مسالم قائم على الحق والعدل والقانون الدولي، بل كان يعتقد بان السلام الأبدي الشامل بين الأمم أمر ممكن بشرط أن ينتشر نور المعرفة في أوساط البشرية كلها ولا يبقى محصوراً بأوروبا وحدها"([22]).

**جان جاك روسو، وتأثيره على كانط:**

يقول ديورانت: "لقد كان (روسو) على صواب حين قال: "ان شعور القلب فوق منطق العقل"، وعندما قرأ "كانط" كتاب "اميل" الذي كتبه روسو، انصرف اليه بكل اهتمامه، حتى انه الغى خروجه لنزهته اليومية تحت اشجار الزيزفون واقبل على الكتاب بكل قلبه ليفرغ منه في ساعته، لقد كان ما قرأ في هذا الكتاب حادثاً هاماً في حياته إذ وجد في "روسو" رجلاً آخر يشق طريقه للخروج من ظلام الإلحاد، رجلاً أكد بشجاعة أسبقية الشعور على العقل النظري، وبالتالي تمجيده للشعور وانقاذ الدين من العقل، هنا في كتاب "اميل" يكمن نصف الجواب على الإلحاد والكفر، بحيث يمكن الآن تمزيق شمل أهل الشك والسخرية بالدين، اخذ "كانط" في جمع خيوط هذه المناقشة وَوَلَّفَها بعضها ببعض، وفي الوقت ذاته العمل على انقاذ العلم من الشك هذه هي المهمة التي كرس "كانط" نفسه لها"([23]).

يسلم كانط، باستمرار، "بتأثير روسو الحاسم على نظرياته السياسية والأخلاقية، فأسبقية ما هو عملي على ما هو نظري، وأسبقية ما هو أخلاقي على ما هو عقلي، وتفوق العلماء أو الفلاسفة من حيث إنهم نفوس بسيطة تطيع صوت الضمير، كل ذلك يأتي من روسو مثلما تؤخذ فكرة الحرية بوصفها طاعة القانون الذي تفرضه الذات على

نفسها، وفكرة تعميم الرغبات الخاصة بوصفها تستمد مشروعيتها من تعاليم "روسو" في كتابه "العقد الاجتماعي"، وفي هذا الجانب، فإن "العقل العملي هو الذي يسمح لنا بان نشارك في العالم المعقول، لكي نهرب في الوقت نفسه من سلبية التأمل المحض، والنسبية التجريبية لعالم الظواهر، ذلك العالم الذي يكون العقل النظري محدداً به، فالصعود من الحتمية نحو التلقائية يتحقق عن طريق اكتشاف حرية العقل العملي وتجد هذه الحرية ذروتها في حرية الإنسان الأخلاقي، أو في اخلاقية صحيحة"([24]).

**آراؤه الاجتماعية والسياسية :**

بالنسبة للدولة والسياسة ، فإن كانط "يميز بين ثلاث سلطات سياسية هي الإرادة العامة التي تتجلى في ثلاثة "أشخاص": السلطة العليا أو "السيادة" في شخص المشرع؛ والسلطة التنفيذية في شخص الحاكم، والسلطة القضائية (التي تكفل لكل شخص حقه) في شخص القاضي، ومعيار مطابقة الحكومة للعقد الأصلي، ولتمثيله، وبالتالي لشرعيته، هو فصل السلطات بداخلها.

وهنا نلاحظ رفض كانط الدولة الكلية، لأسباب تنصرف عن تجريدات القانونية أو الشرعية، وتعتمد، بالأحرى، على الحكمة السياسية التجريبية، والأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفصل السلطات.

ويلفت كانط الانتباه إلى الاقتراب من الأخلاق الذي يمكن أن يلاحظ في الدول القائمة بالفعل، وهي دول لا يكون فيها الكمال الأخلاقي، يقينا، هو العامل الحاسم المؤثر، ولا حتى الذي يقصده القانون، ويقول معلقاً "إن المرء يجب ألا يتوقع دستوراً جيداً من أخلاق الناس، بل يجب عليه، بالأحرى، أن يتوقع التربية الأخلاقية الصحيحة للناس من الدستور"([25]).

تشكلت آراء كانط الاجتماعية السياسية والتاريخية تحت تأُير التنوير الفرنسي والانكليزي، وأفكار روسو بوجه خاص، فقد "طور كانط فكرة روسو عن سلطة الشعب، لكن كانط، بوصفه ايديولوجي البرجوازية الألمانية، كان متردداً في طرحه هذا، فهو يزعم أن سلطة الشعب لا يمكن اقامتها عمليا، ذلك إن ارادة الشعب –عنده– يجب ان تخضع

خضوعا تاما للسلطة القائمة، وبالتالي لم يقتصر كانط على معارضة شتى أشكال الثورات الشعبية، بل ووقف ضد أي تفكير يمكن أن يخطر ببال المواطنين حول طريقة نشوء السلطة العليا، باعتبار أن هذا، في نظره، يهدد الدولة بالدمار، إذ أنه رأى أن التناقض بين الضرورة والحرية ليس تناقضاً حقيقياً، فالإنسان حر في بعض تصرفاته ومقيد في بعضها الأخر.. الإنسان مقيد لأنه عِبْرَ أفكاره وحواسه ورغباته ظاهرة بين ظواهر الطبيعة الأخرى، يخضع لأحكام الضرورة المسيطرة في عالم الظواهر.

لكن كانط عارض مزاعم الإقطاع الألماني في "أن الشعب لم ينضج بعد للحرية؛ مبيناً أن التسليم بصحة هذا المبدأ يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام". ذلك إن "كانط" يفهم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلاَ للقوانين التي وافق عليها مسبقاً واعترف بمساواة جميع المواطنين أمام القانون، ولكنه – للأسف – قسم الناس إلى نوعين :

الأول: مواطنين، وهم من المالكين لوسائل الإنتاج.

والثاني: أطلقَ عليهم "حاملي الجنسية" وهؤلاء ليسوا مواطنين ( ليسوا مالكين لوسائل الإنتاج .. إنهم الكادحين والعمال والجماهير المستَغَلَّة).

وبالتالي فإن "الأساس الواقعي لآراء كانط الحقوقية، ولنزعتها التقدمية، يكمن في معارضته للجور والتعسف الاقطاعي بنظام الحق البرجوازي، المشروط بحق التملك، حيث نلاحظ سيطرة الفهم البورجوازي التحرري الحداثي للمِلْكية على آراء كانط الحقوقية، "وقد انعكس هذا، بوجه خاص، في تنظيمه الحقوق للعلاقات الأسروية، وفي طرحه لمفهوم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا لتلك القوانين، التي وافق عليها مسبقاً، هذه الحرية يجب أن تكون حقاً لكل مواطن في الدولة لا ينازعه فيه أي منازع، كما اعترف كانط بمساواة جميع المواطنين أمام القانون"([26]).

كانت الفكرة الأساسية في نظرية كانط السياسية فكرة القيمة الذاتية للفرد، التي تقوم "على حرية الفرد، أي على قدرة الفرد على وضع قوانين أخلاقية وتطبيق هذه القوانين

وهذا يعني أن كل واحد مساو لكل واحد مبدئياً. وعلى الحقوق القانونية والمؤسسات السياسية أن تستهدف حماية هذه الحرية وهذه المساواة.

لذا، "كان كانط من المدافعين عن حقوق الفرد ولم يكن دفاعه مبنياً على فلسفة الحقوق الطبيعية الموضوعية، كما هي عند توما الاكويني، ولا على فلسفة الحقوق الطبيعية التي مركزها الفرد، كما هي عند جون لوك، فحقوق الفرد عند كانط قامت على ما اعتبره مكوناً من مكونات البشر، فلا تقبل التحويل، فقد سعى كانط إلى إشادة القانون والأخلاق، كصفات ضرورية للإنسان، أي إن: حقوق الفرد تشمل ما هو ضروري لأن يعيش الشخص بحرية أخلاقية، وما هو ضد هذه الحقوق هو شر، سواء أدى إلى منفعة عامة أو لذة عامة أم لم يؤد"([27]).

وبكلمات أخرى نقول إنه بينما ناقش النفعيون مسألة ما إذا كان علينا أن نضحي بالقليل لصالح الأكثرية، رأى كانط أن انتهاك حقوق الفرد الأساسية هو خطأ، دائماً. ولكي يعيش البشر في حرية أخلاقية، فإن الشروط تشمل حكماً دستورياً، وإلغاء العبودية، وأشكال أخرى من الظلم، وإلغاء الحرب.

وتعطي هذه الشروط صورة عن حقنا في أن نكون أسياد أنفسنا، وأن نعيش في حرية وسلام، لأنه عندئذ، وعندئذ فحسب، نكون نحن أنفسنا.

انطلق كانط من الفكرة التي تفيد أن الكائنات البشرية مخلوقات أخلاقية، وقد عَدَّ ذلك معطى، فأصبح السؤال هو: ما هي شروط الكائن الأخلاقي؟ وكان الجواب أننا جميعاً نملك القدرة على صنع قانوننا الأخلاقي. وهكذا، نكون جميعاً صانعي قوانين أخلاقنا، ونكون جميعاً مستقلين وأحراراً من الوجهة الأخلاقية، وهكذا، سيفهم الأفراد أن أعمال الخير هي تلك التي لا تؤذي حريتنا الأخلاقية أو حرية الآخرين الأخلاقية.

وهذا التفكير يوفره لنا الأمر الأخلاقي، وهو "يجب ان لا أتصرف إلا بطريقة أتمكن بها، أيضاً، من أن أريد أن تصبح قاعدة سلوكي قانوناً كلياً"، ويوفر لنا أساس الحقوق الأخلاقية والقانونية والواجبات، أي "لا تؤذ حريتك الأخلاقية أو حرية الآخرين الأخلاقية!".

وأثناء المرحلة المضطربة من الثورة الفرنسية، كانت ملاحظة كانط "هي ان الشعب لا ينضج عقلاً إلا عبر جهوده هو وبضربة جدلية عنيفة وجهها كانط للدوائر الرجعية والمحافظة المعاصرة، أكد أن الناس لا ينضجون للحرية إلا إذا أطلق سراحهم قبل كل شيء، وبالتالي فإن تَصَوُّريْ فلسفة كانط الأساسيين؛ العقل والحرية، ها مركزيان لفهم الثورة الفرنسية، لذلك يمكن فهم فلسفته السياسية بأنها شرعنة للتحول من مذهب الحكم المطلق إلى أشكال الحكم الدستوري والديمقراطي"([28]).

لقد بعث انتصار الثورة الفرنسية على جيوش الرجعية في عام 1795 روح الأمل في "كانط" ورجا ان ينتشر النظام الجمهوري في جميع انحاء أوروبا، وان يسود العالم نظام دولي يقوم على الديمقراطية والغاء الرق والعبودية والاستغلال، وان يتعهد هذا النظام الدولي بنشر السلام في العالم.

ان مهمة الحكومة –كما يقول كانط– هي الاخذ بيد الفرد ومساعدته على النمو والتطور، وليس استخدامه وانتهاك حقوقه واستغلاله "ان احترام الفرد واجب لذاته، وانها لجريمة ضد كرامة الفرد كانسان ان تقوم الحكومة باستخدامه كوسيلة لتحقيق مطامعها ومآربها في الخارج، "انه جزء من مجموعة المبادئ الخلقيه التي اذا تجرد الدين منها يتحول إلى نفاق ورياء وسخافة مضحكة.

ولذلك فإن "كانط" يدعو إلى المساواة بين افراد المجتمع، واتاحة الفرص امامهم للتطور بالمواهب والامكانيات الكامنة فيهم، وهو يرفض كل ضروب الامتيازات الطائفية والعائلية والطبقية، وهو يعزو جميع انواع الامتيازات الوراثية إلى اعمال الغزو والعنف الذي ظفرت فيه الاسر بهذه الامتيازات في الماضي.

وعلى هذا الأساس، فإن مبدأ كانط الأساسي الطبيعي أو القانوني – العقلي، يذكر الشروط التي في ظلها يمكن التوفيق بين الاختيار الحر لشخص مع الاختيار الحر لشخص آخر بما يتفق والقانون العام للحرية.

وهكذا، تفيد النقطة الرئيسية عند كانط وجوب تقييد حرية التصرف اللامحدودة عند الفرد، بشكل متسق غير متناقض مع حرية كل فرد آخر، وطبقاً للقانون العام، فقد ربط

كانط معايير الصحة الكلية للقوانين والمبادئ الدستورية بحرية واستقلالية المواطنين أو بالتشريع – الذاتي: المبادئ الدستورية والقانون الفعال اللذان يجب أن يحوزا، مبدئياً، على الدعم الكامل من جميع الأطراف المعنية (إجماع كلي).

وفي الممارسة، "يجب على المُشَرِّعْ أن يكافح لإجازة القوانين التي من الممكن أن تنال تأييد المواطنين، مبدئياً، ذلك هو محك مشروعية القوانين. فالقوانين التي تلبي هذا الشرط هي وحدها الملائمة لتنظيم العلاقة المتبادلة بين المواطنين"([29]).

في هذا الجانب رأى كانط، أن حرية الصحافة وحرية الكلام (حرية القلم) متطابقتان مع مبادئ القانون القائمة على الإجماع، وإذا كان واجب حقوق الإنسان أن توفر ضماناً حقيقياً، فمن الضروري أحياناً التدخل ضد الأشخاص أو المؤسسات التي تقمع الحرية المشروعة، لذا، للدولة الحق المشروع في التدخل في الحالات التي تنتهك فيها الحقوق الإنسانية.

لكن كانط بوصفه ليبرالياً، عارض جميع محاولات جعل القانون أخلاقياً، فالواجبات ذات الصلة بالأخلاق الشخصية، أي واجباتنا تجاه أنفسنا، وواجباتنا نحو الآخرين، ليست بالضرورة شروطاً قانونية.

والخلاصة هي أن كانط ميز بين الأخلاق والقانون. فهو لم يشرعن الأخلاق، كما إنه لم يُدْخِل الأخلاق في القانون. وهذا هو الموقف الذي يميز المجتمعات الليبرالية الحديثة جميعها.

رأى كانط أن "علاقة المشهد الدولي البارزة هي "كل يحارب كلا"، فهناك حالة طبيعة لا قانون لها بين الدول ذات السيادة، "فحق القوي" هو المبدأ السائد في السياسة الدولية، كما هو حال البشريه اليوم، وقد وجد كانط هذا الوضع وضعاً لا قيمة له ولا عقلانياً – في هذا الوضع أيضاً يجب "أن نملك الشجاعة فنستعمل عقلنا"، لذا، دافع كانط في مقالته القصيرة التي عنوانها السلام الدائم عن فكرة إنشاء "عصبة أمم" عالمية لتنظيم العلاقات بين الدول ذات السيادة. وتكون جميع الأطراف المشتركة قادرة على

تأييدها، وحصل أول تحقيق عملي لفلسفة السلام الكنتية بتأسيس الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية"([30]).

كان كانط ابناً لعصر التنوير. فدافع عن التنوير وعن الاستقلالية ورأى أن التنوير يوظف العقل توظيفاً عاماً: فقد أصبحنا متنورين بالتفكير، في مجتمع مع الآخرين، ويجب ممارسة هذا التوظيف العام للعقل بحرية، فالمستقبل يقدم أملاً بأن النقاش الحر المستمر والعام بين الأفراد العقلانين، سوف يزيد من جلاء الحقيقة.

في ضوء تطوره المعرفي السياسي، "تحول "كانط" عن آرائه المحافظة التي امتازت بها افكاره في ايام نضجه ورجولته إلى اعتناق مذهب الاحرار والايمان بالحرية والدعوة لها بشجاعة وجرأة في ايام فردريك الكبير، وفي هذا الجانب، يقول ديورانت: "كان من الممكن الحكم عليه بالإعدام بسبب هذه الأفكار الحرة التي تتنافى مع نظام الحكم في ذلك الوقت، ولم يشفع له سوى كبر سنه وشهرته حيث كان قد بلغ من العمر سن السبعين"([31]).

**في الدين والعقل:**

لم يكن (كانط) فيما دعا له مبتذلاً وهياباً أو رجعياً محافظاً، والعكس هو الصحيح –كما يقول ديورانت– فقد كان جريئاً وشجاعاً في انكاره اللاهوت النظري، وانكاره ان يكون الدين قائماً على العقل.

لقد "اثار ما ذهب اليه من خفض الدين والنزول به إلى مجرد ايمان اخلاقي جميع رجال الدين في المانيا فقاموا بالاحتجاج. لقد تطلبت عاصفة احتجاج رجال الدين في المانيا شجاعة كبيرة من "كانط"، كما ابدى شجاعة نادرة عندما نشر وهو في سن السادس والستين كتابه (نقد الحكم) واعقبه بكتابه (الدين في حدود العقل الخالص) الذي نشره وهو في سن التاسعة والستين"([32]).

ففي نقده للتعصب الديني، –كما ورد في كتابه الدين في حدود العقل الخالص (سنة 1793)– يقول كانط: "إنّ ديناً يعلن الحرب على العقل سوف يصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه"([33]).

" أمّا عن الدين الخارج عن حدود العقل–كما يقول كانط– فيقوم على الاستبداد اللاهوتي والوصاية على عقائد الناس وضمائرهم وهو دين مضادّ للعقل لأنّه قائم على الخرافة والحماسة والتعصّب، (كما هو حال مجتمعاتنا العربية)، وبهذا الموقف الشجاع، كان كانط ينقد محاكم التفتيش الكنسيّة واضطهاد الكاثوليك للبروتستانت وكلّ أشكال الفظاعة التي حدثت تحت راية ما يسمّيه كانط "عبادة العبيد"، وهو "إيمان مشعوذ من خلاله يتمّ حكم الجمهور، وتُسلَب منه حريته ، وفيه "تهيمن طبقة من القساوسة تعتقد أنّها تستطيع الاستغناء عن العقل وحتى عن الكتاب المقدّس نفسه".

إنّ "ما يقصده كانط إنّما هو تحرير الإنسانية الحديثة من دين "صناعة الشعوذة، دين السماسرة والمنافقين" الذين حوّلوا دائرة المقدّس العميقة للشعوب إلى تعلّة للوصاية على عقولهم، أمّا عن الدين خارج حدود العقل فهو دين تجارة الأوهام والاستثمار في النفوس الضعيفة، وإنّ هذا النوع من الدين اللاعقلي هو بعبارات كانط "بمثابة الموت الأخلاقي للعقل، الذي من دونه لا يمكن أن يوجد أيّ دين أبدا"، فما نغنمه من كتاب "الدين في حدود مجرّد العقل" –كما تقول الكاتبة التقدمية أم الزين بنشيخة– "هو مكسب الحريّة كطريق وحيد لخلاص البشر من الخرافة والتعصّب وكلّ القيود الروحية التي تعطّلهم عن تغيير ما بأنفسهم، إذ أن الإيمان الحر وحده يحفظ للشعوب كرامتها وللأديان قداستها. من أجل ذلك يملك البشر العقل قيمة رمزية كونية يتمسّكون بها"([34]).

أما رسالته عن الدين فهي –كما يؤكد ديورانت– "انتاج عظيم بالنسبة إلى رجل في التاسعة والستين من عمره، وقد بلغ "كانط" في هذه الرسالة ذروة الجرأة والشجاعة، وهو يقول في هذه الرسالة ان الدين لا يجوز ان يقوم على أساس منطق العقل النظري ويجب أن يقوم على العقل العملي للشعور الاخلاقي، ذلك ان أي كتاب من الكتب المقدسة وكل ما ينزل به الوحي –كما يقول كانط–، يجب أن يُحْكَمْ عليه بما له من قيمة اخلاقية، ولا ينبغي ان يكون هو نفسه الحاكم أو القاضي الذي يرجع اليه في القانون الاخلاقي، ذلك إن "قيمة الكنائس والمعتقدات الدينية تكون بمقدار ما تعاون الجنس البشري على التطور والرقي الاخلاقي، اما اذا تحول الدين إلى مجموعة من المراسيم والعقائد والطقوس

الشكلية وعلق الناس اهمية بالغة على هذه الطقوس والمراسيم وفضلوها على الناحية الاخلاقية التي جاء بها الدين وجعلوا المراسيم والطقوس امتحاناً تقاس به الفضيلة فان هذا يعني انتهاء أمر الدين وزواله"([35]).

لقد كان "كانط" جريئاً جداً في نشر هذه الآراء التي تعرض فيها إلى وصف الأوضاع في بروسيا في ذلك الوقت، "كان من الممكن ان تتسامح الحكومة البروسية مع ما نشره (كانط) من آراء في الدين على الرغم مما جاء فيها من الإلحاد، ولكن لم يكن من السهل التسامح في آرائه السياسية المتطرفة في ذلك العهد، فقد "جمع كانط – كما يقول ديورانت– بين الالحاد في الدين والتطرف في السياسة أيضاً، فبعد ثلاث سنوات من اعتلاء فردريك وليام (الرجعي) عرش بروسيا، اندلعت الثورة الفرنسية وزلزلت قوائم العروش كلها في أوربا.

وفي الوقت الذي هرع فيه اساتذة الجامعات في بروسيا لتقديم ولائهم وتأييدها للنظام الملكي، استقبل (كانط) انباء الثورة الفرنسية بالبشر والسرور على الرغم من كهولته، وقال لاصدقائه والدموع تغمر عينيه: "استطيع الآن ان اقول ما قاله "سيمون" يا الهي اسمح لعبدك ان يفارق العالم بسلام، لأني رأيت خلاصك وانقاذك"([36]).

أخيراً، "لقد وقف "كانط" مؤيداً للديمقراطية والحرية في الوقت الذي اجمعت فيه الرجعية والظلم واتحاد ملوك أوروبا على سحق الثورة الفرنسية، وقد اتخذ موقفه هذا على الرغم من انه كان في السبعين من عمره، فقد دعا إلى اقامة النظام الديمقراطي والحرية في كل مكان ولم يشاهد التاريخ كهلاً دعا إلى مبادئه بشجاعة لا تقل عن شجاعة الشباب مثله"([37]).

في اواخر ايامه لزم بيته بعناية اخته (كاترينا) بعد ان اصابته نوبة قلبية لم يغادر الفراش بعدها، وفي الساعة العاشرة من صباح يوم 1804/2/12 قال كانط: آخر عباره له: كان كل شيء حسناً.. ومات بكل هدوء عن عمر 80 عاماً، وعلامات الرضى على وجهه.

اقيمت له مراسم تشييع لم تشهد لها المدينة مثيلاً حتى اللحظة، فقد جاء المشيعين من كل المانيا وغيرها، ووري التراب في مقبرة كونيغسبرج، دون أي صلاه ومراسم دينية، ونقش على قبره جملة تقول: "شيئان يملآن الوجدان بخيلاء وإعجاب يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعنت التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري "انها الجملة التي اختتم فيها كتابه العظيم "نقد العقل المحض".

**نقد وتقدير فلسفة كانط:**

في تحليله النقدي الموضوعي لفلسفة كانط، يقول "ول ديورانت" متسائلاً: "كيف استطاع هذا الصرح المُرَكَّب الذي شيده "كانط" الصمود أمام العواصف والاعاصير الفلسفية التي عصفت به طيلة قرن من الزمان؟ كيف استطاع هذا الصرح الذي يجمع بين المنطق، والميتافيزيقا، وعلم النفس، والاخلاق والسياسة ان يقف إلى اليوم ؟ ويجيب: "من الممتع الاجابة بان الكثير من هذا الصرح لا زال باقياً، وأن الفلسفة النقدية التي اقامها ذات أهمية دائمة في تاريخ الفكر على الرغم من تداعي بعض النواحي التفصيلية في هذا البناء العظيم الذي قام بتشييده"([38]).

لقد انتهى العلم الحديث بنظرية النسبية إلى نفس ما قاله (كانط) عن الزمان والمكان، ولكن يؤخذ عليه ما ذهب اليه من ان الحقيقة مطلقة من حيث الثبوت واليقين، فقد جاءت الدراسات الحديثة التي قام بها بيرسون في انجلترا وماخ في المانيا وهنري بوانكاريه في فرنسا، مؤيدة لهيوم، فأثبتت بأن جميع العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية في حقيقتها، وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون ان يطالب بحقيقة مطلقة، كما "تناول الناقدون في القرن التاسع عشر نظرية "كانط" في الاخلاق –كما يقول ديورانت– "بالنقد الشديد، وانكروا اطلاقها وفطريتها، وذهبت فلسفة التطور إلى أن شعور الإنسان بواجبه ليس صادراً عن اخلاقية فطرية كما ذهب اليه "كانط" ولكنه مستمد مما أودعه المجتمع في الفرد من قواعد للسلوك، "فالاخلاق، والانسان الاجتماعي "ليس مخلوقاً خاصاً" صنعه الله كما هو عليه الان، ولكنها نتيجة تطور استغرق فترة طويلة من الزمان، وليست الاخلاق عامة مطلقة، ولكنها قانون للسلوك يتطور وينمو

بما هو ملائم لحياة الجماعة، وهي متغيرة بتغير طبيعة الجماعة وظروفها، فالنزعة الفردية مثلا تتنافى مع الاخلاق في شعب يحاصره العدو، ولكنها تكون وسيلة ضرورية بالنسبة إلى امة فتية آمنة لاستغلال ثروتها ومصادرها الطبيعية وتكوين اخلاقها القومية، وتساعدها في تطورها وتقدمها ونهوضه. فليس هناك عمل خَيِّر في ذاته كما يقول "كانط"([39]).

"ان ما يستدعي النظر في فلسفة "كانط" –كما يستطرد ديورانت– هو أنه عاد في كتابه النقدي الثاني إلى إعادة احياء فكرة الله، وحرية الإرادة والخلود التي دمرها في كتابه الاول، وقد قال عنه احد النقاد "انك تشعر عندما تقرأ كتب "كانط" انك في سوق ريفية، وانك لا تستطيع ان تشتري منه أي شيء تريد من حرية الإرادة وجبرها، المثالية ودحضها، الالحاد والايمان بالله.

في هذا الجانب، يعتقد "شوبنهور" ان "كانط" "كان في حقيقة الامر شاكاً كفرد بالدين نفسه، ولكنه تردد في هَدم إيمان الناس إشفاقاً على الاخلاق العامة من ان يصيبها الدمار".

"لقد كشف "كانط" عن الأسس العقلية الواهية التي يقوم عليها اللاهوت الشعبي من غير ان يمسه، ودعمه بطريقة اكثر نُبلاً، بجعله الايمان يقوم على الشعور الاخلاقي، "وكأنه ادرك الخطأ الناجم عن هدمه اللاهوت القديم، فاتجه إلى اللاهوت الاخلاقي يستمد منه بعض الدعائم الواهية المؤقتة عسى ان يظل البناء قائماً، ليتمكن من الفرار قبل ان تسقط انقاضه عليه، ولكن يجب ان لا نأخذ بعين الجد داخلية "كانط" وكونه يبطن في نفسه إلحادا، فان لهجته الحماسية في مقاله عن "الدين في حدود العقل الخالص" تدل على اخلاص شديد لا يمكن الشك فيه، كما ان محاولته تغيير الأسس الدينية من لاهوت نظري إلى اخلاقي، ومن عقيدة إلى سلوك، تدل على عقلية دينية عميقة، فقد كتب إلى صديقه ميندلسون في عام 1766 يقول: "انني افكر في اشياء كثيرة اوقن بصحتها.. ولكني لم اجد الشجاعة اطلاقاً على الافضاء بها، ولكن لن اقول شيئاً اطلاقاً لا اعتقد بصحته"([40]).

"وطبيعي –يقول ديورانت– ان تتضارب التفسيرات وتتناقض التعليقات حول كتاب "النقد" العظيم لما فيه من غموض وإسهاب، فقد أعلن المتدينون العقائديون بان "كانط" في كتابه "نقد العقل الخالص" حاول تقويض يقين المعرفة الدينية، وقال أصحاب الشك، "ان هذا الكتاب إدعاء وقح يحاول بناء صورة جديدة من اليقين في العقيدة على انقاض الانظمة الماضية".

"وقال المعتقدون بما فوق الطبيعة انه حيلة مدبرة خبيثة لمحو أسس الدين التاريخية واقامة المذهب الطبيعي بلا جدال، وقال الطبيعيون انه دعامة جديدة لفلسفة الايمان التي تختضر، وقال الماديون انه مثالية تحاول نقض حقيقة المادة، وقال الروحانيون، انه تحديد لا مبرر له للحقيقة كلها وحصرها في العالم المادي"([41]).

"والواقع ان عظمة هذا الكتاب ومجده –كما يؤكد ول ديورانت– تقع في تقديره لجميع وجهات النظر وذكاء "كانط" نفسه، ولعله قد وَفَّقَ بينها وصهرها جميعها في بوتقة من وحدة الحقيقة لم تشاهد الفلسفة لها مثيلاً في تاريخها الماضي كله.

أما بالنسبة إلى تأثير آرائه، "فحسبنا ان نقول ان افكار القرن التاسع عشر الفلسفية كانت تلف وتدور حول آرائه، واخذت المانيا كلها تتحدث عن الميتافيزيقا من بعده، وقام شيلر وجوته بدراسته واقتبس بيتهوفن باعجاب شديد كلماته المشهورة عن غرائب الحياة الاثنين، السماء المرصعة بالنجوم فوقنا، والقانون الاخلاقي فينا "وانتج فخته، وشلنج، وهجل وشوبنهور في تعاقب سريع أنظمة من الأفكار استمدت ثقافتها منه.

لقد "مهد نقد "كانط" للعقل، وتمجيده للشعور، الطريق لمذهب الإرادة في شوبنهور، ونيتشه، والوجدانية في برجسون والبراجماتزم في وليام جيمس. كما استمد هيجل نظاماً تاماً من الفلسفة من تشبيهه قوانين الفكر بقوانين الحقيقة" ([42]).

**الكانطيه الجديدة:**

ظهرت الكانطيه الجديدة، كتيار فلسفي، في المانيا، في اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وسرعان مالقيت أفكارها انتشارا واسعا في النمسا، وفرنسا، وروسيا، وبلدان أخرى.

"ينكر معظم الكانطيين الجدد "الشيء في ذاته" الكانطي، كما يرفضون التسليم بأية امكانية لتجاوز المعرفة لحدود ظاهر الوعي، وهم يرون أن مهمة الفلسفة تقوم، قبل كل شيء، على معالجة وصياغة الأسس الميتودولوجية والمنطقية للمعرفة العلمية من واقع مثالية أكثر علنية واتساقا منها في الماخية.

اما من حيث الوجهة السياسية فقد جاءت الكانطية الجديدة تياراً متعدد الالوان، يُعَبِّر عن مصالح فئات برجوازية جد مختلفة من ليبرالية، تنادي بسياسة التراجعات والاصلاحات، إلى يمينية متطرفة.

بيد ان الهدف الرئيسي، الذي انيط بالكانطية الجديدة، هو الصراع ضد الماركسية، ومحاولة تقديم الدحض النظري للمذهب الماركسي"([43]).

**قالوا عنه([44]):**

- "لا شك أن كانط هو خير (الفلاسفة المحدثين) كما أنه ذاك الذي كان لتعليمه تأثير دائم في ثقافتنا بزّ في العمق كل تأثير آخر". (غوته).
- "بصفة عامة يملك كانط الفلسفة الحقة، ولكن فقط في نتائجها، لا في المبادئ القادرة على تأسيسها، إن هذا المفكر الفريد يتبدى لي دوماً أحق بالإعجاب؛ فَلَهُ، على ما يتراءى لي، تلك العبقرية التي تكشف له عن الحقيقة بدون أن تريه أسبابها". (فيخته).
- "ابتداء من كانط ينبغي أن يُعد الاستقلال المطلق للعقل مبدءاً أساسياً للفلسفة وواحداً من اعتقادات عصرنا". (هيغل)
- "ما حدث قط – هكذا سيكون حكم التاريخ – أن شُنَّتْ في أي عصر آخر، معركة أكبر من تلك التي شُنَّت في زمن كانط من أجل المصالح العليا للفكر الإنساني؛ وما سبق قط للذهن العلمي أن مر، في توتر جهده، بتجارب أعمق وأغنى بالنتائج، فبظهور كانط تغير المجرى السابق للفلسفة دفعة واحدة، مثله مثل النهر الذي يشق لنفسه، في نهاية المطاف، بعد طول احتجاز واحتباس، منفذاً لا يلبث أن يعمل على توسيعه بلا هوادة إلى أن يتمكن من التدفق عبره

بملء الحرية وبدون أي عائق.. ومنذ ان بدأ كانط فعله، لم تعد هناك مذاهب متعددة، وإنما فقط مذهب واحد يتعجل الخطى إلى النقطة الأخيرة لتجليه تحت مظاهر متنوعة". (شلينغ).

([1]) تعرف إلى أحدى السيدات وبادلته الزياره والخروج معاً ولم يتطرق ابداً في حديثه معها سوى في قضايا الفكر والفلسفة، مما اضطرها إلى ان تطلب منه ان يتزوجها، فكان رده: سأفكر في الأمر وبعد سبع سنوات ذهب إلى بيتها وطلب يدها من والدها الذي أجابه: انها قد تزوجت وانجبت طفلين وكان قد فات الأوان كما قال كانط في مذكراته ، وعندما سأله أصدقاؤه عن موضوع زواجه قال عندما كنت فقيراً لم أتمكن من الزواج، ولكن عندما أصبحت قادراً لم أكن في حاجة للزواج.

([2]) اشرف حسن منصور – الفلسفة الحديثة: عوامل نشأتها وخصائصها العامة – الحوار المتمدن – العدد 3213 – 2010/12/12.

([3]) هاشم صالح – من الحداثة إلى العولمة .. رحلة في الفكر الغربي – المجلة العربية – الطبعة الأولى – 2010م – ص 101

([4]) محاضرة د. هشام غصيب– علمنة الفلسفة الأوروبية – يوتيوب – قناة الفنيق – الانترنت.

([5]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012– ص 574

([6]) على كل حال نقول إن مسألة ما إذا كانت العلوم الطبيعية محتاجة إلى أساس يقيني مطلق، كما رأى كانط، هي مسألة مثيرة للجدل.

([7]) غنارسكيربك و نلز غيلجي– مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 575

([8]) المرجع نفسه – ص 577–578

([9]) المرجع نفسه – ص 586 – 587

([10]) المرجع نفسه – ص 607

([11]) كانط – محاضرة يوسف حسين في اليوتيوب – الانترنت

([12]) المرجع نفسه.

([13]) المرجع نفسه.

([14]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص334

([15])المرجع نفسه – ص335

([16])المرجع نفسه – ص342–343

([17])المرجع نفسه – ص346

([18]) المرجع نفسه – ص347

([19])المرجع نفسه – ص347

([20]) د.هشام غصيب – نقد العقل الجدلي – الناشر: التنوير – بيروت – 2011 .

([21])ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص351

([22])هاشم صالح – مرجع سبق ذكره – من الحداثة إلى العولمة – ص 150

([23]) ول ديورانت– مرجع سبق ذكره – قصة الفلسفة – ص325

([24]) روبرت أ.جولدون– مقال بعنوان: جون لوك –تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) – تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني – 2005 – ص174

([25]) عبارة كانط هي "لا ينبغي أن تطلب من الأخلاق تنظيم الدولة تنظيماً سياسياً صالحاً، بل ينبغي أن نتوقع من التنظيم السياسي الصالح تثقيف الشعب تثقيفاً أخلاقياً صالحاً. (مرجع سبق ذكره– روبرت أ.جولدون –تاريخ الفلسفة السياسية – ص 212).

([26]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 396

([27])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره –تاريخ الفكر الغربي – ص 597

([28]) المرجع نفسه – ص 598

([29]) المرجع نفسه – ص 600

([30]) المرجع نفسه – ص604

([31]) ول ديورانت– قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص327

([32]) المرجع نفسه – ص354

([33]) أم الزين بنشيخة المسكيني – كانط ونقد التعصب – الانترنت – 9 أغسطس 2017.

([34]) المرجع نفسه .

([35]) ول ديورانت– قصة الفلسفة– ترجمة:د.فتح الله محمد المشعشع– مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص356

([36]) المرجع نفسه – ص360

([37]) المرجع نفسه – ص365

([38])المرجع نفسه – ص367

([39])المرجع نفسه – ص370

([40])المرجع نفسه – ص371

([41]) المرجع نفسه – ص372

([42]) المرجع نفسه – ص373

([43])جماعة من الأساتذة السوفيات – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص 736

([44]) جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – ط1 – أيار (مايو) 1987– ص 513–516

# جوتهولد ايفرايم ليسنغ (1729 - 1781)

الحوار المتمدن–العدد: 6767 – 2020 / 12 / 21

فيلسوف ألماني، ومن أبرز رجال التنوير، "كان ليسنغ كاتباً مشهوراً، ومسرحياً، وناقداً، وفيلسوفاً، في وقت واحد، وعرف مناضلاً عنيداً ضد قوى الرجعية، ضد الايديولوجية الاقطاعية، والتعصب الديني، حتى كاد يختنق في جو بروسيا الفكري آنذاك.

ناضل ليسنغ، في مقالاته حول المسرح، من أجل فن مسرحي واقعي تقدمي، وفي "لاوكوون"، حيث درس الفرق بين وسائل التعبير في الشعر والرسم، نراه يطمح إلى فن يتجاوز أعمال الكلاسيكيين والنماذج الساكنة، فن يعكس، بوسائله الفنية، ديناميكية العصر، وصراع الناس.

في الفلسفة وقف ليسنغ ضد اللاهوت الرسمي المحافظ، حتى ذاعت في ألمانيا كلها أخبار الصراع، الذي خاضه ليسنغ ضد كبير أساقفة هامبورج، وله، بعد سبينوزا، يعود الفضل في اعتماده وجهة النظر التاريخية في دراسة الكتب المقدسة– العهدين القديم والجديد، حيث رَفضَ ليسنغ جميع التصورات الأرثوذكسية عن الألوهية، والقول بذات إلهية، موجودة خارج العالم، ويُسلِّم فقط بإله، هو "روح العالم"، إن قيمة الدين، عند ليسنغ، هي – في نهاية المطاف– قيمة اخلاقية فقط"([1]).

"عمل ليسينغ من اجل التطور الديمقراطي للشعب الالماني وثقافته، وقد بَشَّر في كتابه "تربية الجنس البشري" (1780) بمستقبل قادم متحرر من الميتافيزيق، فيه يتيح الدين مكانة للعقل المستنير، كما دعا في مسرحيته الفلسفية "ناثان الأبيض" إلى فكرة التسامح الديني، ودعا أيضاً إلى حق التفكير الحر مؤكداً على المساواة بين الامم، وداعياً إلى الصداقة بينها.

عبر ليسنغ عن التناقضات في الحركة الألمانية الخاصة بالتنوير، وظلت نظرته الكلية للعالم مثالية، رغم انها تحتوي على بعض الملامح المادية، وهو في كتابيه "اللاوكون" (1766) و "دراما هامبورغية" (1767 – 1769)، اللذين يعدان علامة بارزة في تطور الفكر الجَمَالي العالمي، نادى بمبادئ الواقعية في الشعر والدراما والتمثيل، وهدم ما لدى طبقة النبلاء من نظرية وممارسة كلاسيكيتين، وفي مجال الفنون الجميلة سعى ليسينغ إلى تعريف القوانين الموضوعية للتآلف في الأنماط والأجناس المختلفة للفن، غير أنه لم يستطع أن يتبين الطبيعة التاريخية لهذه القوانين، فعلى الرغم من معارضته للاخلاقيات المصطنعة الا أنه نسب أهمية كبيرة للوظيفة الاخلاقية والتربوية للفن وخاصة في المسرح، وقد بَشَّرت كتاباته للمسرح بظهور الأدب الكلاسيكي الألماني، ومارست آراؤه الجمالية تأثيراً نافعاً على تطور ذلك الأدب"([2]).

أما عن رؤيته وقناعاته الفلسفيه، فقد "صرح ليسينغ بالتزامه برأي سبينوزا في أن الجسم والعقل هما الظاهر والباطن لحقيقة واحدة، وصفتان لجوهر واحد متطابق مع الله. وقال "إن المفاهيم التقليدية عن الإله لم يعد لها وجود عندي، وأنا لا أطيقها، لا أطيقها كلها! لا أعرف غير هذا"؛ وفي 1780 طلب إليه أحد أصدقاؤه أن يساعده في الرد على سبينوزا وتفنيد آرائه، فصدمه جواب ليسنج: "ليس هناك فلسفة غير فلسفة سبينوزا... ولو خُيِّرتُ في أن أتسمى اسم آخر لما عرفت غير اسمه".

لقد كان ليسينغ البشير بأعظم عصور ألمانيا الأدبية. ففي عام موته نشر كانط كتابه الخطير "نقد العقل الخالص" ونشر شيلر أول تمثيلياته. وكان جوته يرى في ليسنج المحرر العظيم، وأبا التنوير الألماني. قال جوته موجهاً الخطاب إلى طيف ليسنج "في الحياة كرمناك إلهاً من الآلهة؛ أما الآن وقد مت فإن روحك تسيطر على جميع النفوس.

وفي 3 فبراير 1781 أصابته نوبة ربو شديدة، وبصق دماً. وأوصى أصحابه قائلاً: حين ترونني مشرفاً على الموت، استدعوا موثقاً، وسأعلن أمامه أنني أموت على غير دين من الأديان السائدة، وفي 15 فبراير بينما كان راقداً في فراشه اجتمع نفر من أصحابه في الحجرة المجاورة، وفجأة فتح باب حجرته، وظهر ليسنج منحني الظهر

مهزولاً، ورفع قلنسوته محيياً، ثم خر على الأرض صريعاً بسكتة دماغية، وأذاعت إحدى المجلات الدينية الحاقدة على ليسينغ وأفكاره، خبر موته قائلة: أن الشيطان حمله عند موته إلى الجحيم كأنه فاوست آخر باع روحه"([3])، لكنه ووري التراب باحترام وتقدير من كل المفكرين والمثقفين الذين التزموا بتنفيذ وصيته الأخيرة.

([1]) جماعة من الأساتذة السوفيات – موجز تاريخ الفلسفة – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص312

([2]) م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص420

([3]) موقع المعرفة – الانترنت .

# توماس بين (1737 - 1809)

الحوار المتمدن–العدد: 6768 – 2020 / 12 / 22

فيلسوف مادي، ومفكر تقدمي ومثقف ثوري، ولد وترعرع في إنجلترا، وقضى كثيراً من حياته في أمريكا وفرنسا، حيث كان له دور فعال، عن طريق مؤلفاته، في الثورتين العظيمتين اللتين نشبتا في هذين البلدين في اواخر القرن الثامن عشر. لقد كانت ثورات عصره، بالنسبة له، صنوفاً من الصراع بين خير وشر مطلقين([1]).

**بواكر حياته:**

ولد بين في ثيتفورد بإنجلترا لأسرة فقيرة، مما جعل حظه في الدراسة محدودًا. بدأ عمله في الثالثة عشرة من عمره. وفي التاسعة عشرة من عمره، ارتاد البحر لفترة وجيزة. وفيما بعد اشتغل محصلاً جمركيًا في لندن، غير أنه فُصل من العمل. تزوج بعد وفاة زوجته الأولى، ولكنه فُصل قانونيًا من زوجته الثانية. وفي عام 1774م، كان "توماس بين" وحيدًا وفقيرًا. غير أنه حظي بصداقة بنجامين فرانكلين الذي كان حينها في لندن، ونصحه بالذهاب إلى أمريكا.

توماس بين "ثوري وناشط ومنظّر سياسي ومفكر أمريكي من أبرز فلاسفة عصر التنوير في الولايات المتحدة ومن الآباء المؤسسين للولايات المتحدة. ولد في بريطانيا وهاجر إلى أمريكا عام 1774 عندما كان عمره 37، حيث اشتغل في الصحافة. شارك في الثورة الأمريكية. ألّف مطوية مؤثرة مشهورة تُحَرِّض على استقلال المستعمرات الأمريكية من مملكة بريطانيا، كان لمؤلفه "الحس العام" سنة 1776 أثر كبير في التعجيل بإعلان الاستقلال، وكذلك فعل عمله الآخر "الأزمنة الأمريكية".

لم يقتصر دفاعه عن الثوار في الولايات المتحدة فحسب، بل دافع أيضا عن الثورة الفرنسية في كتابه "حقوق الإنسان" الذي انقسم إلى جزأين (1791–1792)، الذي هاجم فيه الحكومة الإنكليزية وساسة الإنكليز المناوئين للثورة الفرنسية، مما أدى إلى

محاكمته، فهرب إلى فرنسا سنة 1792 ،و انضم إلى المؤتمر الوطني ولكنه لم يلبث أن سُجن في باريس وكاد يعدم بالمقصلة لاعتراضه على إعدام الملك، ولم يفرج عنه إلا بوساطة السلطات الأمريكية"([2]).

" كان لكتابه "حقوق الإنسان" تأثيره الملحوظ فى الثورة الفرنسية. فكتب أن: "العديد من الكُتاب يخلط بين المجتمع والدولة، وكأن هناك فرقاً صغيراً أو لا قيمة لها بينهما. إلا أنه ليس فحسب بينهما تباين، بل اختلاف فى أصل كل منهما. فالمجتمع، هو محصلة لاحتياجاتنا، بينما الحكومة، هى نتيجة مساوئنا، الأول يحقق سعادتنا بصورة إيجابية، بتوحيد مشاعرنا، والأخرى تسهم فيها بصورة سلبية، لقيامها بضبط خطايانا، فأحدهما يشجع على التواصل المشترك، بينما الأخرى تظهر الفوارق، وأن الحكومة فى أفضل أحوالها شر ضرورى، وفى أسوأ أحوالها لا تحتمل"([3]).

**الثائر الأمريكي:**

وصل توماس بين إلى أمريكا ومعه رسائل توصية من فرانكلين، وسرعان ما أصبح –حسب العديد من المصادر– محررًا مشاركًا في مجلة بنسلفانيا، ثم بدأ يعمل من أجل قضية الاستقلال. وفي عام 1776م، نشر مذكرته "الفطرة السوية"Commonsense (يناير 1776) وهي طرح ذكي لقضية المستوطنين الأوائل، وقد طالبت هذه المذكرة بالاستقلال الكامل عن بريطانيا وبإنشاء اتحاد فدرالي قوي، كما احتوت المذكرة أيضًا على هجوم بارع على فكرة الملكية والمكانة الموروثة. وأكد بين أن الثورة الأمريكية سوف تمثل بداية عهد جديد في تاريخ العالم. وقد قرأ تلك المذكرة جورج واشنطن وتوماس جفرسون وآخرون من القادة المستعمرين ونالت استحسانهم، كما قرأها مئات الآلاف من المواطنين الأمريكيين العاديين.

وفي عام 1793 انتهى في باريس من اعداد مخطوطة كتابه "عصر العقل" وأرسل المخطوطة إلى أمريكا مشفوعة بالاهداء التالي:

"إلى رفاقي أهل بلدي في الولايات المتحدة الأمريكية: إنني أضع العمل التالي تحت حمايتكم• إنه يضم آرائي في الدين• إنكم ستسدون إليَّ عدلاً إن تذكرتم أنني كنت دائما

أؤيد بشدة حق كل إنسان في إبداء رأيه مهما كان مختلفا مع ما قد يكون رأيي• إن من ينكر على الآخرين حقهم في إبداء رأيهم إنما هو عبد لرأيه الحالي لأنه يسلب نفسه حق تغيير هذا الرأي• إن العقل هو أمضى سلاح ضد كل أنواع الخطأ ولم يحدث أبداً أن استخدمت سواه وإنني واثق أنني لن أثق – مستقبلاً – في سواه • صديقكم المخلص ومواطنكم

توماس بين

باريس، 72 يناير 1974

ويقدم لنا "توماس بين" في مستهل كتابه هذا سببا غير متوقع لتأليف كتابه فيقول: إنه لا يهدف إلى تدمير الدين، وإنما يهدف إلى منع الفساد الناتج عن أشكاله(أشكال الدين) غير العقلية (اللاعقلانية) من أن يقوض النظام الاجتماعي، ويدمره خوفا من الخراب العام الذي تسببه الخرافة، والذي تسببه النظم الحكومية الزائفة واللاهوت الزائف، فهذه النظم الزائفة تُفقدنا الأخلاق والإنسانية واللاهوت الحق، ويضيف قائلاً ومؤكداً مجدداً: إنني أومن بالله الواحد الأحد لا رب سواه One and no more، وإنني آمل في تحقيق السعادة بعد هذه الحياة أي بعد الموت.

ثم يقول: إنني لا أومن بعقائد اليهود ولا عقائد كنيسة روما ولا كنيسة الأورثوذكسية الشرقية (الكنيسة اليونانية) ولا عقائد المسلمين ولا الكنيسة البروتستنطية ولا أي كنيسة (مؤسسة دينية) أعرفها، فعقلي هو كنيستي، فكل الكنائس كمؤسسات وطنية،لاتبدو لي أكثر من كونها بدع بشرية أقيمت لإرهاب البشر واسترقاقهم ولاحتكار السلطة وتحقيق المكاسب.

وكان معجبا بالمسيح كرجل فاضل ودود، وكان مقتنعا أن الأخلاق والقيم اللتين بَشَّر بهما وطبقهما كانتا خَيِّرَتين إلى أقصى، حد لكن حكاية كونه ابن الله ليست سوى خرافة مشتقة من خرافة شائعة بين الوثنيين.

ثم راح بين Paine يلقي أضواءه البحثية مستخدما العقل في سفر التكوين (السفر الأول في التوراة) ولم يطق صبرا على حكاياته الرمزية وأمثاله فهوى بمعوله على حواء والتفاحة.

وفي عام 1794 ألف الجزء الثاني من كتابه (عصر العقل) وكرسه لتوجيه نقد حاد للكتاب المقدس، وعندماعاد في سنة 1802 إلى نيويورك (التي سبق لها أن قدرت خدماته لجمهور الأمريكيين بمنحه 300 أكر (فدان) في نيوروشل New Rochelle ) ووجه باستقبال بارد، وأدمن الشرب في السنوات السبع الأخيرة من عمره ومات في نيويورك سنة 1809، وبعد موته بعشرة أعوام عمل وليم كوبت William Cobbett على نقل رفاته إلى إنجلترا، حيث لعبت روحه غير الواهنة – من خلال كتبه – دورا في المعارك الطوال التي تمخض عنها صدور مرسوم الإصلاح Reform Act في بريطانيا سنة 1832.

**الدولة والحياة الاجتماعية والديمقراطية عند "توماس بين":**

إن مشكلة الحياة الاجتماعية، كما يراها "بين" هي، أساساً، مشكلة تأسيس حكومة على مبادئ صحيحة، إذ إن أساس فلسفة "بين" السياسية يكمن في نظرية الانسجام الطبيعي للمصالح الفردية يقول إن "المجتمع" ينشأ بسبب حاجاتنا أما الحكومة فهي تنشأ بسبب شرورنا"، والواقع "إن الإنسان مخلوق اجتماعي بطبيعته، وهو مخلق من أجل المجتمع؛ أعنى أنه من المستحيل تقريباً أن نخرجه منه". إن المبدأ الذي يشكل المجتمع، ويربط أفراده معاً، هو، من ثم، المصلحة العامة"([4]).

تتضمن حقوق الإنسان كلاً من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية، ويشرح "بين" في كتابه "حقوق الإنسان" التمييز بينها بهذه الكلمات:

"الحقوق الطبيعية هي تلك الحقوق التي تخص الإنسان في حق وجوده، ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية، أو حقوق الفكر، وكل حقوق الفعل من حيث إنه فرد بالنسبة لراحته وسعادته، ولا تضر الحقوق الطبيعية للآخرين، أما الحقوق المدنية فهي تلك التي تخص الإنسان في حق وجوده من حيث إنه عضو في المجتمع. وكل حق مدني يمتلك

بالنسبة لأساسه حقاً طبيعياً موجوداً من قبل في الفرد، ولكن لا تكون سلطته الفردية، في كل الحالات، أهلاً للتمتع به بصورة تكفى، ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التي ترتبط بالامن والحماية.

ويضيف "بين": اعنى أن هناك حقوقاً طبيعية "تكون في الفرد القدرة على تنفيذها كاملة مثل الحق نفسه". "فالدين، مثلاً، هو أحد هذه الحقوق". ويكون الفرد مكتفياً بذاته في ممارسة هذه الحقوق، ولا يحتاج إلى الحكومة، بيد أن هناك حقوقاً أخرى، طبيعية على حد سواء، "تكون فيها القدرة على تنفيذها ناقصة، على الرغم من أن الحق كامل في الفرد"، في هذه الحقوق "يودع الإنسان في المخزون العام للمجتمع". أعنى أنه يتخلى عن التنفيذ الشخصي لبعض حقوقه الطبيعية، ويستبدلها بحقوق مدنية، حتى إن المجتمع قد يحميه في ممارسة حقوقه بصورة أكثر فاعلية. ولذلك، فإن السلطة المدنية هي نوع من رأس المال المشترك "الذي يتكون من مجموع تلك الفئة من حقوق الإنسان الطبيعية، التي تصبح ناقصة في الفرد بسبب افتقاره إلى السلطة" إن الناس يشتركون في الحق في أن يكونوا حكاماً في قضيتهم الخاصة، ويؤسسون حكومة لكي تمارس الحكم بين قضاياهم المتصارعة.

بيد ان سلطة الحكومة ليست سوى سلطة الأفراد مجتمعة، ولا يمكن أن تستخدم لانتهاك الحقوق الطبيعية التي يبقون عليها لأنفسهم. ولأن الحقوق الطبيعية هي الحقوق التي منحها الله للإنسان من حيث هو إنسان في خلقه، فإنها لا تنتهك، بالتالي، ولا يمكن إبطالها"([5]).

يقول "بين": "إن الحكومة النيابية هي، الشكل المشروع الوحيد من الحكومة؛ لأنها هي الوحيدة التي تؤسس على حق الأمة في ان تحكم نفسها، وإن التمثيل النيابي لابد أن يمنح لكل شخص على أساس شخص واحد؛ أي صوت واحد، وبهذه الطريقة نحمى حقوق كل شخص على حد سواء، وهذا هو، فضلاً عن ذلك، غرض الحكومة الكلي، أما الشر العظيم الآخر الذي يندد به "بين" هو الفقر، الذي عزاه إلى فرض الضرائب الباهظة، والسياسات الجائرة للملكية والأرستقراطية، ويفترض "بين" أنه إذا سارت

الحكومة بدون إسراف مدنى أو حربي (كما هي الحال في الجمهورية النيابية)، سيكون هناك فائض كبير ينشأ من فرض الضرائب على المعدلات السائدة، أو المنخفضة، ويمكن التخلص من جزء من هذا الفائض عن طريق إلغاء المعدلات الفقيرة؛ أعنى الضريبة على أرباب البيوت من أجل إعانة الفقراء ويمكن استخدام باقي الفائض لمنع الفقر الذي يحتاج إلى إعانة، ويتحقق ذلك عن طريق إعطاء الفقراء ما يسمى اليو منحة الزواج، والولادة، والجنازة، وعلاوة الأسرة، ومعاشات كبار السن([6]).

([1])فرنسيس كانافان س. ج. – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) – تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسى– ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني – 2005 – ص 302

([2]) موقع ويكيبيديا – الانترنت .

([3]) مصطفى نور الدين – الدولة ضد الديمقراطية – مجلة الديمقراطية – العدد 74 – ابريل 2019.

([4]) فرنسيس كانافان س. ج. – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة السياسية –ص 302

([5]) المرجع نفسه – ص 304

([6]) المرجع نفسه – ص 306– 307

# جان انطوان كوندورسيه (1743 - 1794)

الحوار المتمدن–العدد: 6769 – 2020 / 12 / 23

فيلسوف ومفكر موسوعي فرنسي تعاطف مع مذهب الجيروند (التيار اليميني في الثورة الفرنسية)، وعضو أكاديمية العلوم في فرنسا، ولد مركيز كوندورسيه في أسرة عريقة، في بيكار دى (1743)، وتلقى تعليمه على اليسوعيين في رامس وباريس، وحين بلغ السادسة والعشرين أنتخب عضواً في اكاديمية العلوم، وكان أحد الرعيل الأول ممن انضموا للحملة التي شنت على تجارة الرقيق(1781)([1]).

يعتبر كوندورسيه خاتم الفلاسفة الفرنسيين، وقد رحب بالثورة فاتحة لمستقبل التعليم الجامعي، والعدالة، والرخاء. وفي 1790 اختير للمجلس البلدي الذي كان قد تسلم إدارة باريس، ثم انتخب عضواً في الجمعية التشريعية التي حكمت فرنسا من أول أكتوبر 1791 إلى 20 سبتمبر 1792، ووضع بوصفه رئيساً للجنة التعليم العام تقريراً يدعو إلى نظام قومي للتعليم الابتدائي والثانوي، العام، المجاني، الشامل للجنسين على السواء، والبعيد عن النفوذ الكنسى، وقد وضع مبدأ "دولة الرفاهية" قال: "يجب أن يكون هدف جميع المؤسسات الاجتماعية تحسين الأحوال البدنية والفكرية والأخلاقية لأكثر طبقات السكان عدداً وأشدها فقراً، وقدم التقرير إلى الجمعية في 21 ابريل 1792، ثم عطلت حروب الثورة اتخاذ إجراءات تنفيذه. ولكن حين وطد نابليون سلطته جعل تقرير كوندورسيه الأساس الذي أرسى فوقه تنظيمه للتعليم من جديد في فرنسا تنظيماً بدأ به عهداً حاسماً"([2]).

صَوَّتَ كوندرسيه في صف الذين أدانوا لويس السادس مذنباً بالخيانة، ولكنه صَوَّتَ ضد إعدامه، فلما تبنى المؤتمر الذي سيطر عليه اليعاقبة دستوراً أكثر تطرفاً، كتب كوندورسيه نشرة ينصح فيها المواطنين أن يرفضوه. وفي 8 يوليو 1793 امر المؤتمر بالقبض عليه، فهرب وظل تسعة أشهر مختبئاً في منزل إحدى صديقاته، ولكي يصرف

ذهنه عن خوف القبض عليه ألف كتيباً يصلح تلخيصاً لحركة التنوير، و"كتاباً أزرق" (أي مخططاً) للمجتمع المثالي القادم، وعنوانه: "نشرة تمهيدية لجدول تاريخي بمراحل تقدم العقل البشري"، وفي هذا قَسَّمَ كوندورسيه التاريخ إلى عشر مراحل: (1) اتحاد الأسر في قبائل. (2) الرعى والزراعة؛ (3) اختراع الكتابة؛ (4) ازدهار الثقافة اليونانية حتى عهد الإسكندر؛ (5) تطور المعرفة خلال صعود روما واضمحلالها؛ (6) العصور المظلمة، من 476م. إلى الحروب الصليبية؛ (7) نمو العلم بين الحروب الصليبية واختراع الطباعة؛ (8) من جوتنبرج إلى بيكون، وجاليليو، وديكارت، "الذين خلعوا نير السلطة؛ (9) من ديكارت حتى تأسيس الجمهوريتين الأمريكية والفرنسية؛ (10) عصر الفكر المحرر.

كان كوندورسيه لا يعترف للعصور الوسطى بقدر، شأنه في ذلك شأن فولتير، فقد تمثل فيها تسلط الكنيسة على الفكر الأوروبي، وتَخَدَّرَ الشعب بسحر القداس، "قام نقده للدين على أساس الربوبية وحركة التنوير ودعا إلى طرح الخرافات، كما دعا إلى تطور المعرفة العلمية"([3]).

على الرغم من أن كوندرسيه، أخذ على عاتقه البرهنة على أن الرأسمالية تضمن تقدماً لانهائياً والنظام البورجوازي هو قمة المعقوليه، إلا أنه حارب من أجل المساواة السياسية، ودعا إلى استئصال الحكم الديكتاتوري، ودعا إلى التطور الحر للفرد، وفي الوقت نفسه اعتبر عدم المساواة فيما يتعلق بالملكية مفيداً للمجتمع، وكانت آراؤه وأوهامه من النوع المميز لمفكري البورجوازية الناشئة"([4]).

احتفظ كوندرسيه – كفولتير أيضاً– بإيمان ربوبي بالله، لكنه اعتمد على تقدم المعرفة وانتشارها لتقويض سلطان الكنيسة، وتوسيع الديمقراطية، بل والارتقاء بالأخلاق، فقد شعر بأن الخطيئة والجريمة هما إلى حد كبير نتيجة للجهل، يقول: "سيأتي الوقت الذي تشرق فيه الشمس فقط على أحرار الرجال الذين لا يعرفون لهم سيداً غير عقلهم". وقد أثنى على فولتير لإطلاقه الفكر من عقاله، وعلى روسو لإلهامه الناس بأن يقيموا نظاماً اجتماعياً عادلاً "([5]).

"ولم يمكن تفاؤل كوندورسيه تفاؤلاً أعمى تماماً، يقول: "مازلنا نرى قوى التنوير لا تملك أكثر من جزء صغير جداً من العالم، والمتنورين حقاً وصدقاً تطغى عليهم كثرة جماهير الناس الذين مازالت تسيطر عليهم الجهالة والتعصب"([6]).

"وبعد انتهائه من إعداد كتابه "مشروع جدول تاريخي لتقدم الانسانية" وهو في مخبئه، خشى كوندورسيه أن يلحق الضرر بصديقته "مدام فرنيه" إذا اكتشف البوليس أنها تأويه، فأودعها مخطوطه وغادر بيتها متنكراً رغم اعتراضاتها، وبعد أن تشرد أياماً على أطراف باريس طلب طعاماً في فندق، وأثار الشبهة مظهره وعدم وجود أوراق تُعَرِّف بهويته، وسرعان ما تبينه القوم أرستقراطياً، وقُبضَ عليه، وزج في سجن بمدينة بور – لا– رين (7 أبريل 1794)، وفي صبيحة الغد وجد ميتاً في زنزانته، وقد ذهب تقرير الطبيب الذي فحص الجثة إلى أن موته بسبب جلطة في احد عروقه.. تكريماً له، قررت الحكومة الفرنسية طباعة ثلاثة آلاف نسخة من كتابه وتوزعها في جميع أرجاء فرنسا"([7]).

([1]) ول ديورانت – ترجمة: فؤاد أندراوس – قصة الحضارة "روسو والثورة" – المجلد الثاني والعشرون – ص 383

([2]) المرجع نفسه – ص 384

([3]) المرجع نفسه –ص 385

([4])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 398

([5])ول ديورانت – مرجع سبق ذكره – قصة الحضارة – المجلد الثاني والعشرون –ص 385

([6]) المرجع نفسه – ص 387

([7]) المرجع نفسه – ص 388

# جيرمي بنتام (1748 – 1832 )

الحوار المتمدن–العدد: 6770 – 2020 / 12 / 24

فيلسوف سياسي واجتماعي، ورجل قانون بريطاني، أحد الفلاسفة الجذريين التغييريين الذين ضغطوا طلباً لإصلاحات قانونية في المجتمع البريطاني، وهو أيضاً مؤسس "المذهب النفعي"، الذي يشير إلى "وجهة النظر التي تقول إن الفعل إذا كان صواباً، او خاطئاً فإن ذلك يعتمد على ما إذا كان المرء يعتقد أن نتائجه خَيِّرَة أو شريرة، ويشير "الخير" و"الشر" عند بنتام إلى اللذات، أو الآلام التي تظهر في خبرات الموجودات البشرية الفردية.

اعتقد بنتام، مثل "فلاسفة التنوير"، أن الحالة الإنسانية لابد ان تتطور، لا محالة، عن طريق التزايد المحض للمعرفة بمعنى المعرفة الموسوعية، التي ترتبط بمبادئ مجردة لتصنيف المعلومات، ووضعها لكي تعمل من أجل إصلاح المجتمع"([1]).

لذا، فقد انتقد "بنتام" مظاهر معينة من ذلك المجتمع، غير أن النقد لا بد من أن يكون له مقياس معياري ينطلق منه. وانسجاماً مع التقليد التجريبي – الحسي – النفعي، لم يقبل بنتام فكرة الحقوق الطبيعية ولا نظرية العقد الاجتماعي، واعبتر التسويغ الوحيد للسلطة وللتغيير الاجتماعي يمثل في الحاجات الإنسانية، نعني المنفعة واللذة. وهنا كان بنتام متبعاً هلفيتيوس:

1. اللذة والألم هما سببا العمل الإنساني، لذا يمكننا أن نؤثر في السلوك الإنساني بتغيير العلاقة بين اللذة والألم.
2. اللذة هي ما يسوغ التشريع والسلطة السياسية([2]).

وتبع بنتام هلفيتيوس باتخاذه مبدأ المنفعة الذي يقول بأعظم سعادة (منفعة) ممكنة لاوسع عدد من البشر، مقياساً معيارياً أساسياً.

إن الجديد في تفكير بنتام متمثلاً في أنه، وبانسجام منطقي أكبر من سواه، وظف هذا المبدأ دليلاً للإصلاحات القانونية، وأنشأ نظاماً لاحتساب ما يوفر الأكثر من اللذات،

وفي الممارسة، كان مذهب المنفعة والمذهب الليبرالي محاولة لتجنب ما هو سلبي أكثر منهما لتحقيق المثال الأعلى.

إن "توصية بنتام بحساب اللذة والألم تذكرنا، وبشكل بارز، بحساب الربح، وفي حين يحسب الربح بوحدات متشابهة، مثل الباوند والبنس أو المارك يصعب معرفة كيفية حساب تجارب لذة وألم، فكيف يمكننا أن نقارن قيمة اللذة في التمتع الهادئ بطعام جيد والابتهاج الغامر الصارخ بعد النجاح في الامتحان؟ لم ينجح بنتام قط في حل هذه المسألة، لذا، فإن حسابه الخاص باللذات يثير إشكالية"([3]).

ومثل أكثر الليبراليين، "افترض بنتام وجود انسجام بين مختلف المصالح المفردة، أي: عندما ينشد الكل زيادة لذتهم إلى أعظم ما يمكن، فإن ذلك يكون لخير جميع الأفراد. غير أن بنتام لم يرَ أن مثل ذلك الانسجام يظهر بصورة أوتوماتيكية، أي: المطلوب هو تشريع فعال قائم على مبدأ المنفعة، ويجب وضع هذا التشريع موضع التنفيذ بمعنى أن الهدف منه هو تغيير مقصود"([4]).

إن المقدمة الموحدة لعمله هي مبدأ المنفعة: أي "ذلك المبدأ الذي يستحسن أو يستهجن كل فعل أياً كان، بناء على الميل الذي يبدو أنه لابد أن يزيد، أو يقلل سعادة الجماعة التي تكون مصلحتها موضع الاهتمام.([5])

([1]) تيموت بيفلر– مقال بعنوان: جيرمي بنتام وجيمس مل – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) – تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – الجزء الثاني– 2005 – ص 343

([2]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص 553

([3]) المرجع نفسه – ص 554

([4]) المرجع نفسه – ص 558

([5]) تيموت بيفلر– مرجع سبق ذكره– مقال بعنوان: جيرمى بنتام وجيمس مل– تاريخ الفلسفة السياسية – ص 354

# وداعاً رفيقي وصديقي الغالي عبد الرحيم ملوح

الحوار المتمدن–العدد: 6770 – 2020 / 12 / 24

**وداعاً رفيقي وصديقي الغالي عبد الرحيم ملوح**

ببالغ الحزن والشجن تلقيت نبأ توقف نبضات قلب صديق ورفيق العمر القائد المناضل الوطني القومي الكبير المتميز بمواقفه المبدئيه وروحه الغامرة بالنبل والتواضع والأخلاق الرفاقيه عبد الرحيم ملوح الذي غادرنا جسداً وستبقى وتظل سيرته وابتسامته حاضرة بيننا .. لروح أبو شريف الخلود ولشريكة دربه ورفيقته ام شريف وابنائه وأصدقائه ومحبيه أصدق مشاعر العزاء والمواساة.

الرفيق القائد "أبو شريف" تميز بكفاحيته العالية، وبروح التضحية التي تجسدت بعطائه الكبير في مجالات العمل والمهام التي كُلف بها دون ترفع أو تردد، وقد قاد وشارك في دوريات قتالية وعمليات عسكرية عبر نهر الأردن، وتعرض للإصابة أكثر من مرة، كما شارك في الدفاع عن الثورة الفلسطينية ووجودها في الأردن ولبنان وغيرها من الساحات.

تميز الرفيق والصديق القائد الوطني التقدمي الكبير عبد الرحيم ملوح أبو شريف بالمبادرة والمثابرة، والجرأة والإقدام والتواضع، والقدرة على التقاط الجديد وتطوير ايجابياته، وتحلى بقيم الديمقراطية وثقافتها في التعامل داخل صفوف الجبهة وخارجها، والحرص على الوحدة الوطنية التعددية التي ناضل وساهم من أجل تحقيقها، وستبقى مساهمته وهو في السجن بصوغ وثيقة الأسرى التي باتت تُعرف "بوثيقة الوفاق الوطني" مصدر إلهام لمن يريد حقاً إنهاء الانقسام وتحقيق الوحدة الوطنية".

السيرة الذاتية للرفيق القائد عبدالرحيم ملوح:–

- ولد الرفيق عبد الرحيم محمود ملوح بتاريخ 1945/8/23 في أبو كشك / مدينة يافا .

- درس مرحلة الثانوية في مدرسة الجاحظ بمدينة نابلس مابين أعوام 1959 – 1962.
- التحق بجيش التحرير الفلسطيني في العراق منذ عام 1965 وحتى حزيران 1967.
- انتسب إلى حركة القوميين العرب عام 1966، وسبقها الانتساب إلى شبيبة الحزب الشيوعي الأردني ما بين 1960 – 1961.
- انتسب إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين منذ تأسيسها عام 1967، وانخرط مباشرة في العمل العسكري بالأردن.
- شارك في العديد من الدورات العسكرية والأمنية والنظرية في كل من موسكو وبغداد.
- تم انتخاب الرفيق ملوح لعضوية المكتب السياسي للجبهة في عام 1973، في المؤتمر الوطني الثالث للجبهة.
- تولى العديد من المسؤوليات التي سبقت وتلت انتخابه لعضوية المكتب السياسي، من أبرزها:
  - عضوية قيادة القطاع الأوسط للجهاز العسكري للجبهة في الأردن ما بين 1967–1971.
  - مسؤول الأمن المركزي للجبهة حتى عام 1974.
  - مسؤول قيادة فرع الأرض المحتلة في بيروت، أوائل عام 1974.
  - انتقل بعدها سراً إلى الأردن ومارس مهماته من هناك كمسؤول لفرع الأرض المحتلة، ومشرفاً من المكتب السياسي على قيادة فرع الجبهة في الأردن، إلى أن تم اعتقاله هناك في حزيران 1977 لمدة عام، ثم أُبعد على إثرها إلى بغداد ليعود مجدداً لقيادة فرع الأرض المحتلة حتى انعقاد المؤتمر الوطني الرابع للجبهة في أيار 1981.

- تسلم مسؤولية الدائرة الحزبية للجبهة منذ أيار 1981 وحتى أيلول 1990، حيث عاد إلى الأردن وتولى تمثيل الجبهة فيها.
- تولى المسؤولية العسكرية للجبهة في بيروت أثناء العدوان الصهيوني على لبنان عام 1982، وحصار العاصمة بيروت.

• تم انتخابه عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية عام 1991 واستمر حتى عام 2018.

• انتخب في عام 2001 نائباً للأمين العام للجبهة الشعبية، واستمر في موقعه هذا حتى انعقاد المؤتمر الوطني السابع للجبهة ديسمبر 2013، وإيماناً منه بضرورة التجديد رفض ترشيح نفسه لأيٍ من الهيئات المركزية.

• شارك في العديد من المؤتمرات الوطنية والعربية والدولية بصفته القيادية في الجبهة، وبصفته عضواً في اللجنة التنفيذية للمنظمة.

• عاد إلى الأرض المحتلة مع انعقاد المجلس الوطني الفلسطيني عام 1996، وتعرّض في عام 2002 للاعتقال من قبل أجهزة الأمن الصهيونية، ومكث في السجن أكثر من خمس سنوات أصيب خلالها في إحدى المواجهات مع أجهزة القمع الصهيونية بضرباتٍ في رأسه وكسر في فكه، استمرت آثارها تتفاقم حتى استشهاده.

• حرص الرفيق ملوح أن يوصي ابنه الأكبر " شريف" في عام 2013 بما يريد حين قال له: "سأبقى هنا في فلسطين.. وسأموت فيها.. وأوصيكم بدفني إلى جانب رفيقي الشهيد أبو علي مصطفى".

**المجد والخلود لروح رفيقنا الراحل عبد الرحيم ملوح وذكراه**

# وثائق مؤتمرات الجبهة الى جانب المراجعة النقدية بوصلة الرفاق للمرحلة الراهنة والمستقبل

الحوار المتمدن–العدد: 6771 – 2020 / 12 / 26

منذ أن أطلقت بيانها السياسي الأول في 1967/12/11، الموجه للشعب الفلسطيني والأمة العربية، والداعي لممارسة النضال الوطني التحرري والاستمرار فيه حتى الانتصار بالرغم من كل الصعاب ، تميزت الجبهة الشعبية بمصداقيتها وصلابة موقفها ووضوحه في كل المنعطفات السياسية، عبر الدور المميز الذي لعبته وما تزال، في مسيرة النضال الوطني الفلسطيني سياسياً وعسكريا وجماهيريا، ليس فقط من كون الجبهة الشعبية قدمت أكثر من ثلاثة آلاف شهيد منذ انطلاقتها حتى الآن وعشرات الآلاف من المعتقلين والجرحى على مذبح قضية شعبنا الوطنية، بل أيضا ، لأن الجبهة كانت – ومازالت– قادرة على استكشاف المستقبل وإعطاء التحليل العلمي والدقيق للأحداث والتطورات التي تشهدها ساحات العمل الوطني والقومي والأممي بصورة جدلية ومترابطة.

إن الجبهة الشعبية، بالرغم من كل ما رافق هذه المسيرة المليئة بالانجازات والالتواءات والانكسارات، والمطبات السياسية وغير السياسية، استطاعت الحفاظ على دورها ، وعلى أدائها ، انطلاقاً من إيمانها العميق بمبادئها ورؤيتها ودورها ليس في مجابهة الاستحقاقات الراهنة في كل لحظة بما في ذلك الوضع المأزوم الراهن فحسب بل في الإسهام الثوري في صنع وبلورة معالم المستقبل الذي تتحقق فيه أهداف وأماني شعبنا وامتنا العربية في التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية.

وفي الوقت الراهن، فان الوضع الفلسطيني بات يقض مضاجع الجميع، وباتت الجبهة الشعبية أمام أسئلة مستجدة، تدعوها لإزاحة وتجاوز مشكلاتها الخاصة ، وهي

قادرة للنهوض بدورها الطليعي في جبهة اليسار والتيار الديمقراطي النقيض لقوى اليمين في حركتي فتح وحماس .

ولعل المهمة الملحة التي يتوجب أن يتصدى لها عموم أعضاء الجبهة في هذه المرحلة ، هي مهمة ردم الفجوة بين القضايا السياسية والفكرية والتنظيمية كما أقرتها وثائق المؤتمرات الوطنية من ناحية ، وبين الواقع السياسي والفكري والتنظيمي من ناحية ثانية ، ففي ظل موازين القوى الدولية والعربية المختلة لصالح التحالف الإمبريالي الصهيوني وموقفه النقيض للحد الأدنى من ثوابت وأهداف شعبنا الوطنية ، بات واضحاً ، أن التصوّر الصهيوني يتمسك بلاءات خمسة هي: لا انسحاب من القدس ، لا انسحاب من وادي الأردن، لا إزالة للمستوطنات، لا عودة للاجئين، ولا للدولة الفلسطينية المستقلة، الأمر الذي يفرض على الجبهة الشعبية أعباء ومسئوليات كبرى ارتباطاً بدورها في المرحلة الراهنة عموماً ودورها المستقبلي الطليعي على وجه الخصوص، وهذا يتطلب إسهام الجميع في مناقشة القضايا المطروحة بكل مسئولية ووعي – من اجل بلورة الأسس الفكرية والسياسية والتنظيمية التي تكفل نهوض الجبهة ، بما يمكنها من تحديد رؤيتها ومهامها ووحدتها الداخلية للمرحلة القادمة بدقة.

ذلك إن صحة الوظائف السياسية والتنظيمية والفكرية والاجتماعية والجماهيرية للجبهة تتحدد في ضوء مدى تأسيس تلك الوظائف على رؤية صائبة ، وأن تصاغ بدورها انطلاقا من قراءة واعية وموضوعية لكافة المتغيرات السياسية والمجتمعية والفكرية ، سواء على الصعيد الفلسطيني أو العربي أو الدولي ، وهنا بالضبط يتجسد المعنى الحقيقي للأعباء والمسئولية الملقاة على عاتق كل عضو من أعضائها، وصولاً إلى النتائج المأمولة التي ستمكنهم من تحقيق عملية النهوض بالجبهة صوب دورها الطليعي المنشود، الأمر الذي يستوجب الوقوف والتأمل والنقاش العقلاني الهادئ أمام الكلمات والمصطلحات والمفاهيم المطروحة في وثائقها –تاريخياً وراهناً– ، بما يضمن الوصول إلى بلورة الرؤية الموضوعية الشاملة للقضايا السياسية والفكرية والتنظيمية، كضمانة

لمسيرة الجبهة في نضالها الراهن والمستقبلي لتحقيق أهداف شعبنا في التحرر الوطني والديمقراطي.

إن هذه الدعوة للنقاش الموضوعي الجاد ليس الغرض منها الغوص في غياهب اللغة والمفاهيم كما قد يذهب البعض بالتفسير ، بل لأعلى درجة من النزاهة والاستقامة الأخلاقية لجميع الرفاق فيما يقولون ويفعلون، أي المطابقة الخلاقة بين النظرية والممارسة، بكلمة محددة أن يلتزموا بمصداقية عالية في تطبيقهم المبادئ والأفكار التي آمنوا بها، حتى لا ينحرف النقاش عن جوهره ليصبح بحثاً ودفاعاً عن هذا الموقف أو ذاك ارتباطاً بموقف مسبق.

فإذا كان هدف الرفاق في الجبهة، الدخول إلى المعرفة الموضوعية في كافة القضايا والمهام الملقاة على عاتقهم، فالأولى بهم أن يتفحصوا أولا ، سلامة سلاحهم على هذا الصعيد أي الأدوات المعرفية المستخدمة، ونقصد بذلك الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، ذلك إن نجاحهم في تأدية مهمة أرادوها لأنفسهم هو رهن تحديدها بدقة، وإذ يواجهون اليوم مرحلة جديدة ، فيجب أن يبقى ماثلا في أذهانهم أنها من طبيعة تراكمية وتكاملية قادت وتقود إلى حصيلة إجمالية لا يجوز رؤيتها بمعزل عن عناصرها المكونة، ومن هذا المنطلق يمكن تقييم وثائق ومؤتمرات الجبهة عبر مسيرتها ، فالمؤتمر الوطني –في هذه المرحلة أو في المستقبل– ليس إلا جزأ من عام هو مسيرة الجبهة، ولكن يمكن النظر إليه كعام قائم بذاته، يتكون من خاص أول، هو الوثائق، وخاص ثاني، وهو الأهم ارتباطاً بالنقاش الواعي المعمق لتلك الوثائق , وبناء عليه ، فإن جميع الرفاق أمام مهام متصلة ، تتحدد قيمة كل واحدة منها فيما يسبقها وما يليها من مهام.

وهنا تأتي أهمية تحديد مفهوم المؤتمر ووظيفته ، وإنجازها على قاعدتي: تراكم الحلقات وتكاملها، إلى جانب النقاش الموضوعي للأفكار بعيداً عن آية مواقف مسبقة، بما يمكن الجميع من تجاوز المخاطر التي تهدد أي مؤتمر قادم.

انسجاما مع كل ما تقدم فأن منطق الأمور، أن ينطلق جميع الرفاق في نقاشهم للوثائق المطروحة –في المؤتمرات الوطنية أو الفرعية– من فكرة مركزية وجوهرية مفادها

أنهم جميعاً سيتعاطون مع هذه الوثائق لكي يبلوروا معاً نصاً واضحاً للجبهة الشعبية يعكس صورتها الحقيقية والشاملة ، كما هي في الواقع والماضي وكما يجب أن تكون عليه في المستقبل ، لا نصا يمثل رأي هذا الرفيق أو ذاك ، هذه الجهة التنظيمية أو تلك، في فترة أو أخرى.

ولذا ، فأن البداية الصحيحة لنقاش أي مسألة كانت، تكمن في الاتفاق أولاً على ماهية المنهج السليم للنقاش ولإدارة الحوار ، وهذا ليس اختصارا للوقت ، بل الشرط الذي لا غنى عنه لكي يذهب البحث والنقاش صوب جوهر القضايا ولا يغرق في التفاصيل بما يضمن، تحقيق هدف المؤتمر ووظيفته التي تتحدد في استشراف الخطوط الرئيسية للمستقبل انطلاقا من الحاضر والماضي ، عبر وثائق تعكس ضرورات الواقع ورؤية المستقبل في آن واحد، خاصة وأن أي مؤتمر للجبهة ، في هذه المرحلة، سيعقد في ظل حقبة انتقالية بين مرحلتين تاريخيتين نوعيتين، مرحلة الحركة الوطنية بكل أطيافها المحمولة بالهوية الوطنية من ناحية ومرحلة صعود التيار الديني _ حماس وبروز وانتشار هوية الإسلام السياسي، من ناحية ثانية، وبالتالي لا مجال لاستقامة القول بـ"الحزب الطليعي" وفي آن القول بـ"الحزب متدني المستوى فكرياً".

وفي هذا السياق ، لا بد من التذكير بأن الأزمة الوطنية العامة، التي وصلتها القضية لا يمكن أن تحال بالكامل إلى عجز القيادة التاريخية عن الوفاء بالتزاماتها في تحقيق الأهداف المعلنة، ، بل أيضا عجز "المعارضة التاريخية" و"المعارضة البديلة" في أن تصبح البديل الذي طالما قال: أن في برنامجه الدواء الشافي، فأتى الواقع ليقول إنه لم يشكل البديل التاريخي المطلوب.

وفي هذا الجانب فإن البداية معروفة، وهي أن نكون –في الجبهة– غير ملتبسين، وأن نكون شيئاً حقيقياً وموحدا في الداخل أي ديمقراطيين فعلا وواقعيين ثوريين سياسياً وأيديولوجياً فعلاً في نفس الوقت.

وبالتالي فإن القول بدور تاريخي للجبهة الشعبية ليس إلا فرضية على جميع الرفاق واجب إثباتها عبر التفاعل والتطابق الجدلي بين النظرية كما بلورتها وثائق مؤتمرات الجبهة وبين الممارسة النضالية والسياسية والمجتمعية والجماهيرية.

وإذا جاز لنا تلخيص كل ما تقدم نستعيد مفاصل رئيسية:

- ضرورة مغادرة الذهنية التي تتعاطى السياسة بنوع من الانفعال.
- الحاجة دائماً لرؤية ونظرية صراع تقود سياسات العمل والممارسة.
- وعي واحترام قانون التراكم والتكامل والمراجعة والفحص الدوري.
- مغادرة ذهنية القطع.
- الالتزام بمبدأ النزاهة الفكرية والأخلاقية وضمانته الوعي والديمقراطية.
- تجذير المسائل والعودة بها إلى جذرها الفكري والتاريخي.

– ويمكن المضي بالاستنتاجات الأساسية نحو:

القيمة المطلقة للعقل والنظام المعرفي والمنظومة الفكرية (هويتنا اليسارية الماركسية تحديداً).

الخصوصية الفلسطينية وتوزيعها سلباً وإيجاباً بين خصوصية القضية وخصوصية الشعب والمجتمع ارتباطاً بالبعد القومي العربي وحركة التحرر العربية.

إن ما تقدم ، يتطلب من الجبهة ترسيخ الأسس العلمية الصحيحة لبناء حركة ثورية صحيحة تطرد كل مظاهر الأزمة الفكرية والتنظيمية والسياسة ، بما يمكنها من مواجهة هذه التحولات السريعة المعقدة على المستوى المحلي و القومي والعالمي، و إلا فإن مسيرتها التحررية الوطنية الديمقراطية ستضل الطريق، إذا لم نلتزم بصورة واعية وخلاقة بعيدة عن الجمود، بالأسس التي يقوم عليها الحزب الثوري وهي تحديداً أربعة أسس :

1) الأساس التنظيمي.
2) الأساس الأيديولوجي.
3) الأساس السياسي.

4) الأساس الكفاحي بكل مضامينه التي يتوجب أن تجسد بوعي عميق وإرادة صلبة جوهر الأسس الثلاثة السابقة.

فإذا تعرضت هذه المبادئ لأي شكل من أشكال التعطيل أو الرخاوة، فلا معنى لذلك سوى تعريض الحزب بهذه الدرجة أو تلك لحالة من الركود أو التراجع والشلل ومن ثم الخضوع للنزعات الانتهازية والشللية المدمرة لأفكار الحزب ومبادئه وفاعليته.

وإذا كفّت أيديولوجيا الحزب عن الاستجابة لما يرغب ويفكر به الرأي العام ويعبر عن مصالح الجماهير الشعبية وطموحاتها فإن الحزب يفقد تأثيره تدريجياً فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية.

فالحزب السياسي الثوري، ليس المنظم والقائد والطليعة للجماهير فقط، بل إنه أساساً "مُدخل" الوعي لها.

وفي ضوء ما تقدم فإن عقد المؤتمر الوطني، أو المؤتمرات الفرعية، ليس مجرد "فشة خلق" وإنما "جزء من سياسة حل "، يبقى السؤال المفتاحي حاضراً في كل لحظة: ما الذي نريده كحزب من المؤتمر؟

ما نريده من المؤتمر، محطة لإعادة النظر في فهم إدارة الصراع ضد المشروع الصهيوني من جانب، وأبعاد ومضامين وأشكال أدائنا تجاه ذلك الصراع من جانب آخر، وبما يُؤَمّن القدرة على استثمار ما تملكه الجبهة من مخزون أو أرصده نضالية راسخة في ذهنية قسم هام من أبناء شعبنا، يضاف عليها ما تملكه من رؤى ومواقف سياسية ومنطلقات فكرية هي الأكثر تعبيراً –من حيث المصداقية– عن طموحات الأغلبية الساحقة من شعبنا، لكن نجاح هذا الاستثمار مرهون بإزالة كل العقبات التي تحول دون بناء الحزب الثوري كاولوية تعلو على كل ما عداها من تحالفات او تجمعات ديمقراطية أو يسارية، إذ أن الشرط الأول لنجاح أي من هذه التحالفات أو الأطر مرهون بعملية استكمال عناصر البناء الحزبي الداخلي في هيئات ومراتب الجبهة –بصورة ديمقراطية– تنظيمياً وفكرياً وسياسياً .

وارتباطاً بهذا، تأمين البني الحزبية الملائمة بمستوياتها المختلفة كحوامل كفؤة، لترتقي شكلاً ومضموناً وأداء إلى مستوى شروط وأهداف المشروع الوطني وبتاريخيته وحاضره وآفاقه المستقبلية، فالمؤتمر في كل الأحوال ليس من وظيفته ملاحقة السياسات الجارية، وإنما تحديد النواظم العامة لحركة الواقع السياسي ارتباطاً بمستوياتها المتنوعة.

إن الاستنتاج بأن فرضية الفوضى الفكرية، وغموض المفاهيم واضطرابها، كظاهرة سائدة اليوم على الصعيد الوطني –والقومي– العام، هو صحيح، فقد عجز أو تراجع اليسار ولم تتقدم الليبرالية، وأجهضت الثورة ولم يبنى نظام، بل تزايدت الفجوة –خاصة في الساحة الفلسطينية– حيث نشهد (رغم الخروج الشكلي من الانقسام عبر إعلان الشاطئ– غزة /نيسان 2014) انقساماً نوعياً من خلال استمرار الصراع على المصالح الفئوية بين فتح وحماس رغم اقتراب الأخيرة (بسبب أزماتها) من البرنامج السياسي الهابط لحركة فتح، وبالتالي استمرار التفكك والتراجع في بنية الحركة الوطنية الفلسطينية عبر هوية وطنية أفرغتها القيادة المتنفذة في م.ت.ف وفتح من مضامينها من جهة وهوية الإسلام السياسي التي نمت بقوة في ظل انحسار وتراجع دور القوى الوطنية واليسارية خصوصاً من جهة ثانية والذي ما كان ليوجد لولا تخلف تسبب في تفاوت وفجوة تعني إعادة إنتاجهما إننا أعدنا إنتاج تخلفنا.

من هنا كانت أهمية المراجعة واستعادة المبادرة فكرياً وتنظيمياً ، لتفسير ما حدث وتقديم أطروحة صائبة لأسئلة مطروحة وفراغ ذهني يخطئ من يظن أن العدو لا يحاول سده بأطروحة فكرية فاسدة، والحال هذه فإن المراجعة الجادة ومن ثم تكريس وتعميق وعي الرفاق بأطروحتنا الفكرية الماركسية، ليست ترفاً كما يتوهم البعض، بل ضرورة لا غنى عنها في معركة فكرية مشتعلة، هي جزء لا يتجزأ من الحرب الشاملة التي شنها ويشنها العدو الصهيوني الإمبريالي وتابعه النظام الرسمي العربي، لتكريس فكرة الهزيمة نظرياً ونفسياً بعد صناعتها عملياً.

وفي هذا السياق، لابد –أثناء المراجعة[1] النقدية الجماعية– من البدء بعملية تشخيص وتحليل مظاهر ومكونات وتفريعات الأزمة الراهنة وصولاً إلى العلاج الفعال،

الذي يضمن ويحقق إزاحة عواملها وتصفية آثارها ، بما يمكن الجبهة من الانتشار والتوسع في أوساط الجماهير الشعبية في الوطن والشتات عبر التأسيس والالتحاق في النقابات والمنظمات الجماهيرية والجامعات والمؤسسات والمصانع والمزارع ، في إطار جهد مخطط ومتصل من اللجان أو الدوائر التنظيمية والفكرية وغيرها من الدوائر ، يهدف إلى مزيد من القوة والتماسك والوحدة الداخلية لحزبنا ، واستكمال أسس النهوض والبناء التنظيمي والفكري والسياسي وصولاً إلى التطابق والتفاعل الجدلي بين مبادئ ووثائق حزبنا من ناحية وممارساته الفعلية على الصعيديين التحرري والديمقراطي من ناحية ثانية، بما يمكننا كخطوة نوعية لاحقة من تأسيس واستنهاض التحالف اليساري الماركسي، الكفيل – مع عوامل أخرى– بفك الاستقطاب القائم بين السلطة من جهة ، وقوى الإسلام السياسي من جهة أخرى، ومن ثم إتاحة مساحة أوسع لحزبنا في أوساط الجماهير تعزز دورنا المستقبلي عبر التفاعل والالتحام الجدلي بين العاملين الذاتي ، الحزب ، والموضوعي المتمثل بالواقع المأزوم من حولنا.

ذلك إن استمرار كل هذه التعقيدات والهبوط السياسي ومظاهر المعاناة والبطالة والفقر في المرحلة الراهنة تؤكد على أن آفاق المستقبل مفتوحة أمام الجبهة، كحزب ماركسي ملتزم بالقضايا الوطنية التحررية والمجتمعية للطبقات الشعبية برؤية قومية، كما تؤكد أيضاً على الحاجة الموضوعية للوجود الطليعي الفعال للجبهة في الساحة السياسية، ولكن رغم انفتاح هذه الآفاق، ورغم نضوج الظروف الموضوعية من حولنا (التي باتت تستنجد بنا كقوة يسارية) إلا أننا لم نتفاعل كما ينبغي مع هذه الآفاق أو الظروف، وظل العامل الذاتي (الحزب) قاصراً أو متردداً أو رخواً، رغم كل نصوص وثائق حزبنا التي توضح دون أدنى لبس، مدى التزامنا المبدئي في الاندماج والدفاع عن مصالح الطبقات الشعبية وكل الفقراء والمهمشين ، بما يحقق أعلى درجات الوعي الثوري ، كطريق وحيد لكي يتولى أبناء وكوادر الكادحين والفقراء مسيرة الحزب وقيادته.

وهنا بالضبط تتجلى الأهمية القصوى المترتبة على طرح سؤال الأزمة الراهنة وكيفية تفكيكها ومجابهتها والخروج منها صوب النهوض ؟ إذا أردنا الإجابة على هذا السؤال،

يجب أولاً أن نؤكد على أن اليسار الذي نعنيه هنا هو اليسار الماركسي في بعده القومي (ضمن الخصوصية ال قطر ية في كل بلد) الذي يستهدف – على الصعيد الإستراتيجي، الإسهام في الثورة القومية التحررية الديمقراطية ، وإقامة مجتمع اشتراكي عربي، الأساس فيه تحرير الوطن والمواطن. تحرير الوطن من الاغتصاب وكل أشكال الاحتلال أو السيطرة الأجنبية، ومن التخلف والتبعية والاستغلال الخارجي، وتحرير المواطن من كل أشكال الاضطهاد الوطني والاستغلال الطبقي ومن الاستبداد ومن كل ما يحول دون الارتقاء بنوعية حياته وتحقيق ذاته.

إن الحاجة الموضوعية لاستنهاض اليسار ورص صفوفه وتقوية بنيانه في فلسطين وكل أقطار الوطن العربي، تبرز كضرورة ملحة في الظروف الراهنة المحكومة بكل عوامل الهبوط السياسي والتراجع الاجتماعي مع كل مظاهر القلق والإحباط، التي باتت تشكل مساحة واسعة في الذهنية الشعبية في بلادنا كما في كل البلدان العربية، وبالتالي فإن هذه الحاجة الملحة لنهضة اليسار عموماً ، والجبهة الشعبية على وجه الخصوص تزداد إلحاحاً في الظروف الراهنة للمجتمع الفلسطيني. إذ تتصدر الساحة السياسية مجموعتان تختلفان شكلاً رغم جوهرهما الواحد : مجموعة الرأسماليين المنضوين تحت لواء السلطة أو أنظمة الحكم، ومجموعة الرأسماليين المنضوين أو المتنفذين في قيادة حركة الإخوان المسلمين (رغم القاعدة الشعبية الفقيرة والبرجوازية الصغيرة لهذه الحركة). أي أن الساحة السياسية العربية مسيطر عليها عملياً من جانب قوة واحدة (عبر برنامجين: اليمين "العلماني"، واليمين الديني) وهى الرأسمالية الطفيلية والكومبرادورية بالتحالف مع البيروقراطية الحاكمة وكلاهما محكومان –بهذه الدرجة أو تلك– لقاعدة التبعية والتخلف، كما أن كل منهما لا يتناقض في الجوهر مع الإمبريالية والنظام الرأسمالي.

إن هذه القوى الرأسمالية بجناحيها " الوطني " و" الإخوانى " – في كل بلدان الوطن العربي – وكذلك القوى الرأسمالية خارج هذين التيارين، لا تملك في الواقع مشروعاً وطنياً أو قومياً. نقيضاً للنظام الامبريالي الرأسمالي، كما أنها لا تملك أيضاً مشروعاً

تنموياً وطنياً ، فالتنمية عندها هي ما تأتي به قوى السوق المفتوح والمبادرات العشوائية للقطاع الخاص المحلي الكومبرادوري الذي لا يستهدف سوى تحقيق الربح حتى لو كان على حساب دماء الطبقات الشعبية، إلى جانب نشاط المستثمرين الأجانب الذي لا يتفق ومتطلبات الاقتصاد الوطني والقومي بقدر ما يتفق واستراتيجيات الشركات المتعددة الجنسية الكبرى في تحقيق أكبر ربح على الصعيد العالمي في إطار تطبيق مقولة الاستيلاء على فائض القيمة لشعوبنا من ناحية وإبقاء شعوبنا أسيرة لآليات التخلف والتبعية والاستغلال من ناحية ثانية، في مقابل حرص القوى الإمبريالية على تقديم كل مقومات القوه لدولة العدو الإسرائيلي تكريساً لدورها ووظيفتها في خدمة الأهداف الإمبريالية والنظام الرأسمالي العالمي.

وهنا بالضبط يتجلى دور الجبهة الشعبية في العمل الاستراتيجي الجاد من أجل الإسهام الفعال في وقف انحراف قيادة حركة التحرر الوطني وإعادة توجيه مسارها التحرري الديمقراطي في إطار إستراتيجية التحرر القومي العربي الأشمل ، وذلك مرهون بشرط ضمان وضوح رؤيتنا وبرنامجنا المرحلي المرتبط بتلك الإستراتيجية، فبالرغم من كل متغيرات المرحلة السابقة ، وعلى قاعدة المكانة التاريخية للجبهة ، بوصفها رمز للاستمرارية التاريخية لمسيرة شعبنا في نضاله من أجل تحقيق أهدافه الوطنية والديمقراطية ، فإن الجبهة الشعبية هي الأكثر مسؤولية إزاء المستقبل بمعنى إنها الأكثر تأهيلا لإخراج التجربة الفلسطينية من مأزقها التاريخي، إن ثمة دور تاريخي واجب الجبهة أن تؤديه تجاه القضية الوطنية والقومية العامة أولا وتجاه نفسها ثانياً، انطلاقاً من رؤية إستراتيجية واضحة تقوم على إنهاء الوجود الإمبريالي والصهيوني في بلادنا ولتكون فلسطين جزء من المجتمع العربي الاشتراكي، ما يعني مقاومة كل أشكال ومظاهر الاستسلام لميزان القوى الراهن، كما للوجود الصهيوني، وبالتالي النضال مع كافة القوى اليسارية والتقدمية العربية من أجل تغيير هذا الواقع العربي المهزوم، ليصبح الصراع ضد الوجود الصهيوني صراعاً عربياً – إسرائيلياً يستهدف تحقيق التحرر الوطني

والقومي وينهي كل أشكال التبعية والخضوع والتخلف على طريق التطور والحداثة والعدالة الاجتماعية والوحدة.

إن المرحلة الراهنة بكل محدداتها ومتغيراتها العربية والإقليمية والدولية تشير بوضوح إلى أن آفاق النضال القطري الفلسطيني بدون ارتباطه ببعده القومي، شبه مسدودة، بعد أن بات واضحاً أن الخيار الذي قام على أساس أنه يمكن أن يحصل الفلسطينيون على دولة مستقلة عبر طريق التسوية الذي سارت عليه القيادة المتنفذة وأوصلها لاتفاقيات أوسلو كان وهماً، قاد إلى النهاية التي نعيشها، أي تراجع المقاومة وتوسع السيطرة الصهيونية على الأرض، وأيضاً انفصال قطاع غزة عن الضفة الغربية، وتفكك النظام السياسي الفلسطيني ومعه تفككت أوصال المجتمع الفلسطيني الذي يبدو أنه ينقسم إلى مجتمعين، أحدهما في الضفة والآخر في غزة، في ظل أوضاع تشير إلى أن البنية والنهج – المتحكمان– بدرجة واسعة في صيرورة الحركة التحررية الفلسطينية، يعانيان من أزمات مستعصية مرتبطة إما باليمين السياسي / فتح أو اليمين الديني / حماس أو بكليهما معاً، وهنا بالضبط تتجلى مهمة الجبهة في إدراك طبيعة المرحلة والقوى المؤثرة فيها، ومن ثم – وهذا هو الأهم– العمل على استنهاض وبناء أوضاعها الذاتية بحيث يصبح التطابق والتفاعل بين هويتها الفكرية وسياساتها –الوطنية والقومية والأممية– ودورها النضالي، التحرري والديمقراطي قائماً ومنسجماً بما يضمن تمايزها في الفكر والسياسة والممارسة المجتمعية ، بعيداً عن كافة المواقف التوفيقية أو الانفعالية من ناحية ، ونقيضاً سياسياً وديمقراطياً لقوى اليمين في كل من السلطة الفلسطينية والتيارات الدينية من ناحية ثانية.

إن الوضع الفلسطيني الآن يفرض علينا المراجعة الجدية الهادئة والمعمقة لكافة الأفكار التي طُرحت خلال العقود الثلاث الماضية، بعد أن بات الحل المطروح مذاك ، أسيراً للشروط الأمريكية الإسرائيلية ، في ظل ما وصلت إليه أوضاعنا الداخلية ، وفي ظل الاعتراف العربي الرسمي المتزايد بالوجود الإسرائيلي.

فبالرغم من أن الجبهة ، قد أشارت مراراً في سياق رؤيتها للحل المرحلي، إلى أن حق العودة هو الجسر الذي يربط حقنا الوطني في الاستقلال وتقرير المصير وحقوقنا التاريخية في فلسطين، ومدخل لبناء دولة ديمقراطية واحدة كحل ديمقراطي شامل للصراع في فلسطين وحول فلسطين، كما التزمت في طروحاتها السياسية التكتيكية أو المرحلية بثوابت الإجماع الوطني، كما وردت في إعلان القاهرة سنة 2005، ووثيقة الوفاق الوطني 2006، ودعت دوماً إلى إعادة بناء م.ت.ف، وشَدّدت على الوحدة الوطنية "من أجل توفير الحماية العربية والدولية ونقل ملف القضية إلى الأمم المتحدة من خلال عقد مؤتمر دولي برعاية الأمم المتحدة وعلى أساس قراراتها التي تستجيب لحقوق شعبنا الوطنية في العودة وتقرير المصير وإقامة دولتنا الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس".

إلا أن ما وصلت إليه قضيتنا في المرحلة الراهنة من تراجع خطير، ليس فقط بسبب الوضع العربي الرسمي التابع والخاضع للسياسات الأمريكية، وليس بسبب احتدام الصراع الداخلي بين فتح وحماس وآثاره الضارة على قضيتنا ومستقبلها فحسب، بل أيضاً، وهذا هو الأساس بسبب الموقف الدولي عموماً والموقف الأمريكي خصوصاً، الداعم بلا حدود للدولة الصهيونية باعتبارها الحليف الاستراتيجي له في المنطقة العربية والإقليم الشرق أوسطي.

ونتيجة لكل هذه المعطيات يمكن القول بأن شعبنا الفلسطيني لمس بـ "المحسوس" في هذه المرحلة البالغة الخطورة ، أن لا حل وسط مع الدولة الصهيونية، فهي لن توافق على قيام دولة فلسطينية كاملة السيادة على الأرض المحتلة عام 1967 ، خاصة وأن قيادة م.ت.ف استمرأت – انطلاقاً من مصالحها الطبقية – السير في المفاوضات العبثية مع العدو طوال 18 عاماً مضت، انتقلنا عبرها من قاع إلى قاع أشد عمقاً وانسداداً ، وهنا بات شعبنا –في ظل حالة تراكمية من القلق والإحباط– بسبب استمرار الصراع بين حركتي فتح وحماس (على الرغم من اقتراب وتقاطع حركة حماس مع برنامج السلطة ورئيسها أبو مازن)، كما أن اللاجئين من أبناء شعبنا في الوطن والشتات

، باتوا يشعرون بأن تقارب أو تقاطع حركة حماس مع البرنامج السياسي الهابط لرئيس السلطة وحكومته المسماة بحكومة الوفاق الوطني قد تركهم بعد أن استغل دورهم النضالي وشهداءهم، وبالطبع فإن الأمر بالنسبة لأبناء شعبنا في الأراضي الفلسطينية عام 48 بات أكثر سوءاً.

من هنا، وفي سياق الدعوة للحوار الوطني و لـ "الوحدة" الوطنية، والمصالحة، وهي دعوة نعتقد أن الجبهة الشعبية من أصدق الحريصين عليها من أجل وحدة الصف الفلسطيني على ثوابت الحد الأدنى، لكننا لابد من أن نطرح هذا السؤال: هل الجبهة معنية لأن تصبح طرفاً في حوار يستهدف التوصل إلى وثيقة تتضمن استجابتها للشروط الأمريكية الإسرائيلية وخارطة الطريق؟ أم أنها معنية بالنضال من أجل التمسك بالثوابت الوطنية والوحدة الداخلية التي تضمن حق الاختلاف والتعدد –كأولوية راهنة وعاجلة– خاصة وأنها تمتلك رؤية وبرنامجاً سياسياً يختلف جوهرياً عما تطرحه كل من حركتي فتح وحماس؟

لقد قامت صيغة م.ت.ف على أساس تحالف قوى مختلفة بهدف تحرير فلسطين. وإذا كانت قيادة حركة فتح تعتبر أنها القائدة لأنها "فجرت المقاومة"، "أطلقت الرصاصة الأولى"، فقد انبنى القبول بقيادتها وبهيمنتها على فكرة أننا نمرّ بمرحلة تحرر وطني تتعايش مؤقتاً مع قيادة "البرجوازية". وبالتالي فقد قبلت الجبهة التعامل مع هذه القيادة، رغم أنها لم تستطع وقف آلياتها للسيطرة على القرار السياسي. لكن ظل هدف التحرير هو الموحد والمبرر لهذه العلاقة التي تكونت في إطار م.ت.ف. رغم أن القيادة المهيمنة انتقلت من السعي لتحرير فلسطين إلى الحل المرحلي وفق أوسلو ثم إلى القبول باتفاقات واي ريفر وشرم الشيخ وتفاهمات "ميتشيل" و"تينيت" وصولاً إلى " خارطة الطريق " و "رؤية بوش " و"باراك أوباما" دون أي أفق للتقدم صوب الحل العادل، بل المزيد من التكيف مع بناء المستوطنات والجدار ومصادرة الأراضي والتوسع الصهيوني في الضفة الغربية ، وكل هذه الخطوات أو التراجعات الخطيرة تمت بالتوافق والتكيف بين قيادة م.ت.ف والبلدان العربية الرجعية والتابعة.

في ضوء ذلك نسأل مجدداً، هل ظل مفهوم مرحلة التحرر في ظل القيادة الحالية لـ م.ت.ف والأطراف النافذة فيها صحيحاً؟ وهل ظلت التقاطعات مع هذه الفئة هي ذاتها؟ إن الوضع الراهن يفرض إعادة نظر جذرية فيه من جهة، وفي القوى التي قادته من جهة أخرى. فهل ظلت قيادة السلطة معنية بالتحرير؟ لقد أصبحت سلطة وتمارس على هذا الأساس، ومصالحها الخاصة هي التي باتت تحركها وليس القضية الوطنية. واعترفت بالدولة الصهيونية متنازلة عن 80% من فلسطين وأكثر.. وهي خاضعة للولايات المتحدة والدول المانحة ومربوطة مالياً بها ، وهي أيضاً – كما أوضحت الجبهة في العديد من أدبياتها– على استعداد للتنازل عن مبدأ العودة كجوهر قضية اللاجئين، وهي مستمرة في سياسة التفاوض التي أعطت الدولة الصهيونية كل الوقت من أجل إكمال السيطرة على الأرض وإكمال الجدار والتحكم بالضفة الغربية، وسمحت –بوعي مع سبق الإصرار– بتشكيل أجهزة أمنية هي في خدمة الولايات المتحدة والدولة الصهيونية.

أما بالنسبة لحركة حماس، ويمكن أن نتحدث طويلاً عن حماس، لكن يمكن القول بأنها تحمل مشروعاً آخر، يرى الأمور من زاوية أصولية دينية تفرض عليها موضوعياً ، أن تخضع لمنطق أيديولوجي يُغَلّب العقيدة على ما عداه، بحيث تسعى إلى إحلال هوية الإسلام السياسي محل الهويتين الوطنية والقومية ، وكل ذلك في سياق ترابطها العضوي المباشر وغير المباشر مع شرائح وفئات كمبرادورية ومالية وعقارية وطفيلية ، فهي إذن ، في الجوهر لا تختلف عن الطبيعة الطبقية لقيادة م.ت.ف، وان اختلف الشكل السياسي الظاهري بينهما ، بهدف استمرار الصراع والتفاوض علناً وبشكل مباشر، كما هو الحال مع قيادة فتح و م.ت.ف، أو سراً أو بشكل غير مباشر ، كما هو حال حركة حماس، التي يبدو أن الفرصة باتت مهيأة لها –إذا ما أقدمت على تلك التنازلات– تحت غطاء الإسلام السياسي المعتدل، وعلى قاعدة فقهية تقول إن الضرورات تبيح المحظورات بما يحقق هدف الولايات المتحدة وإسرائيل في إسدال الستار على م.ت.ف لحساب ما يسمى بـ "مشهد الإسلام السياسي المعتدل" إذا ما بقيت أوضاع القوى

الديمقراطية واليسارية والقومية على ما هي عليه من جهة وإذا ما توفرت مقوماته وعناصره الخارجية وفق مقتضيات ومصالح النظام الإمبريالي من جهة ثانية

نستنتج من كل ذلك ، أن التجربة السياسية الفلسطينية والمفاوضات العبثية منذ مدريد وواشنطن وأوسلو وصولاً إلى "اتفاق الشاطئ نيسان2014"، أوضحت فشل تلك السياسة، بسبب استنادها إلى وعود أو أوهام الولايات المتحدة الأمريكية إلى جانب أوهام عملية التفاوض العبثي مع دولة العدو الإسرائيلي في ظل نظام عربي ودولي شبه مرتهن لسياسة العولمة والتحالف الإمبريالي الصهيوني، حيث بات واضحاً أن الحل المرحلي –في ضوء هذا الارتهان– أو ما يسمى بالدولة القابلة للحياة، لن يحقق سوى "دولة" فاقدة لمقومات السيادة الفعلية ، ارتباطاً بقبولها الإكراهي بما تقرره الدولة الصهيونية مدعومة من قبل الإمبريالية الأمريكية ، ما يعني بوضوح تخلي هذه "الدولة" عن حق العودة وتقرير المصير والاستقلال الكامل.

وبالتالي فإن موقف الجبهة الشعبية الواضح الذي عبرت عنه في المادة الاولى من النظام الداخلي الذي ينطلق من الحقوق التاريخية في فلسطين التي تفترض استعادة فلسطين بإنهاء الدولة الصهيونية. هذه هي المسألة الجوهرية رغم ضخامتها، أو رغم التشكيك الذي يطالها لأن ميزان القوى الآن لا يساعد على تحقيقها. فنحن من يجب أن يعمل على تعديل ميزان القوى لكي تصبح ممكنة. وميزان القوى ليس مرتبطاً كلياً بالوضع الدولي، بل مرتبط بقوى الشعب وما تفرضه من تحولات ثورية ديمقراطية. إلى جانب الترابط مع نضالات الشعوب وقوى اليسار على وجه الخصوص.

إن ما ترتبه الإمبريالية والصهيونية للمنطقة عموماً ولقضيتنا الوطنية على وجه الخصوص ليس قدراً لا يرد، حتى في ظل النجاحات والانجازات النوعية والكبيرة التي حققها الحلف المعادي، فهذا الواقع لن يكون أبدياً ونهائياً، وبهذا المعنى فإن الحركة الثورية الوطنية والقومية وبالاستناد إلى طبيعة المشاريع المعادية وتناقضها الجذري مع حقوق ومصالح شعبنا وامتنا، قادرة على الفعل والمجابهة وبما يؤسس لمرحلة نهوض جديدة أكثر نضجاً وأكثر استجابة لحركة الواقع الموضوعية والذاتية وطنياً وقومياً.

إن المرحلة تتطلب عقول وسواعد الجميع، كما تتطلب الإرادة والتصميم على استمرار الكفاح ومواصلة العمل لنقل مشروعنا الوطني التاريخي إلى مستوى التحقيق المادي الملموس.

هذه هي النقطة التي يجب أن ننطلق منها، وهو الأمر الذي يفرض الربط بكلية الوضع العربي، أي بالنضال العربي ككل، شرط أن يكون النضال الفلسطيني في طليعته ، انطلاقاً من أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية في الوطن العربي ضد السيطرة الإمبريالية بما فيها الدولة الصهيونية كونها أداة في مصلحة الشركات الاحتكارية الإمبريالية.

وفي هذا الجانب ، فإن استكمال عملة النهوض الذاتي ، السياسي والفكري والتنظيمي والجماهيري والكفاحي للجبهة ، من أكثر المهام الداخلية إلحاحاً تمهيداً لإعادة بناء قوى اليسار الماركسي ووحدتها.

وهنا يتجلى دور الجبهة الشعبية لكي تكون قادرة على تأطير كل المناضلين الجديين، وفق رؤية تطرح للنقاش، تقوم على :

أن الصراع هو صراع الطبقات الشعبية العربية ضد السيطرة الإمبريالية الصهيونية، والنظم الكومبرادورية التابعة. وهنا يجب أن يتحدد دور الطبقات الشعبية الفلسطينية في إطار هذه الرؤية/ الإستراتيجية.

أن لا حل تاريخي وعادل في فلسطين إلا عبر إنهاء الدولة الصهيونية في إطار الصراع العربي العام. وأن البديل هو الدولة الديمقراطية العلمانية بحقوق متساوية لكل مواطنيها.

إعادة بناء العلاقة مع الطبقات الشعبية الفلسطينية في كل مناطق تواجدها انطلاقاً من هذه الأسس، وتوحيد نشاطها من أجل النهوض بالنضال من جديد، وتفعيل نشاطها ضد الاحتلال بمختلف الوسائل الممكنة.

ذلك أن الضياع في تفاصيل الوضع اليومي لن تقود سوى إلى التأخر عن البدء من البداية الصحيحة، وربما الفشل النهائي الذي سيفرز بدوره مزيداً من الفرص لقوى

اليمين السياسي والاجتماعي للتمدد والانتشار، ما يعني إمكانية توفير المزيد من عوامل التراجع التنظيمي والجماهيري بالنسبة لليسار عموماً وللجبهة بشكل خاص ، وهو أمر يرفضه أعضاءها وأصدقاءها بصورة كلية واثقين من إمكانية تجدد دورها الطليعي في هذه المرحلة وفي المستقبل ارتباطاً بالتزامها بالأسس السياسية والفكرية والتنظيمية التي تُؤمن بها وتناضل من أجل تحقيقها.

أخيراً.. إن مهمة الفكر هي توضيح المسار الواقعي، بمعنى وعي الواقع، ولأننا معنيون بالنشاط الواقعي، من الضروري تحديد التصور البرنامجي الذي يشمل الأهداف السياسية المرحلية والإستراتيجية، المتعلقة بتطور مسار حركة النضال الوطني التحرري والديمقراطي، الأهداف التي يتوقف على حلها تطور مجتمعنا الفلسطيني عموما والطبقات الشعبية خصوصا في سياق النضال القومي، وهذا ما حاولناه في العديد من وثائقنا وأدبياتنا وبخاصة وثائق مؤتمراتنا ، ولعل هذه المسألة الأخيرة هي التي تحدد جذرية نشاط حزبنا وثوريته، وهي بالتالي التي تحدد الفارق بين الثوري والإصلاحي، الواقعي والمثالي في الرؤية الماركسية المتطورة المتجددة أبداً، ولهذا ندعو دائماً للمراجعة والنقد للوثائق وللممارسة على السواء.

وهنا تتجلى أهمية القراءة الجادة لوثائق الجبهة ورؤاها ومنطلقاتها الفكرية ومبادئها السياسية في كل محطات مسيرتها منذ تأسيسها الى يومنا هذا ، وذلك بوعي عميق يرتكز الى عقل ثوري ونقدي موضوعي متفتح قادر على ممارسة المراجعة النقدية المطلوبة ، بهدف الارتقاء بالجبهة ودورها ، مستفيدين من محطاتها الغنية بالعبر والدروس بما يضمن تحفيز الرفاق الجبهاويين من اجل ترسيخ انتمائهم والتزامهم، وتعميق وعيهم ، وتفعيل ممارساتهم النضالية على طريق تكريس تطوير وتجديد بنية ومنطلقات ومواقف الجبهة، وممارساتها النضالية، والسياسية والفكرية والتنظيمية ، استناداً إلى العلاقة الجدلية والعضوية بين أهداف النضال الوطني التحرري الفلسطيني وأهداف النضال الثوري التحرري الوطني والقومي الديمقراطي من ناحية ، وبين الأهداف الأممية الإنسانية من ناحية ثانية ، وفق أسس ومبادئ النظرية الماركسية ومنهجها

المادي الجدلي كتجسيد خلاق لمقولة لينين " لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية" ، إذ أن هذا هو الطريق الذي يضمن مزيداً من الوعي لرؤية ومواقف الجبهة وممارساتها الكفاحية والسياسية والفكرية والتنظيمية ، وبما يضمن أيضاً ، تفعيل وممارسة الحوار الداخلي بدرجة عالية من الموضوعية والحس العالي بالمسئولية ، بروح رفاقية ترتقي بالدافعية الذاتية ، ومن ثم الجماعية ، الهادفة إلى تطوير وتجديد بنية الجبهة لتتبوأ مكانتها وموقعها الريادي الطليعي اليساري ، في إطار النضال الوطني التحرري والديمقراطي من أجل تحقيق أهداف شعبنا في الحرية والاستقلال والعودة ، وفي إطار النضال الاجتماعي من اجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية.

[1] مفهوم المراجعة والفحص الدوري بوصفه جزاً أصيلاً من نظام العمل.

# سان سيمون (1760 - 1825)

الحوار المتمدن–العدد: 6772 – 2020 / 12 / 27

مفكر فرنسي، إحترف مهنة الكتابة، وتميز بمواقفه الإنسانية، يعتبر من أهم الاشتراكيين الطوباويين في إطار الثالوث الطوباوي: شارل فورييه وروبرت أوين وسان سيمون، حيث يقول البيان الشيوعي عن أفكار هذا الثالوث: "إنها ظهرت في الفترة الأولى للنمو الجنيني للصراع الطبقي بين البروليتاريا والبورجوازية، وعلى الرغم من طوباويتهم، فقد حملت أفكارهم عناصر نقديه للمجتمع الرأسمالي، حيث أنهم هاجموا أسس المجتمع القائم.

في هذا الجانب قال لينين "إن سان سيمون وفورييه وروبرت أوين، يُعَدون من اعظم العقول في كل العصور".

اهتم سان سيمون بنقد الرأسمالية الصناعية والدفاع عن العمال والدعوة إلى التعاون بينهم وبين رأس المال، فكان يخلط أو يجمع بين الاتجاه البورجوازي والاتجاه البروليتاري في آن واحد، لكن مأثرة سان سيمون –كما يقول انجلز– تكمن في فكرته القائلة أن العلم والصناعة ينبغي ان يسود المجتمع وأن يخلق "مسيحية جديدة" تعمل لصالح حقوق العمال باعتبارهم الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً"([1]).

في عام 1819 صار أوغست كونت سكرتيراً ثم معاوناً له، تطالعنا تأملات سان –سيمون في العلوم بموضوعتين متمايزتين أتم التمايز:

"من جهة أولى: موضوعة وحدة العلم التي كان قال بها أخذاً عن ديكارت، ومن الجهة الثانية موضوعة الانتقال الضروري للعلوم من حالة تخمينية، تكون فيها المعرفة عبارة عن إلهيات أو ميتافيزيقا، إلى حالة وضعية، فالموضوعة الأولى لا تقيم تمييزاً جوهرياً حقاً بين موضوعات العلوم؛ أما الموضوعة الثانية فتفصل على العكس بقوة

العلوم الرياضية والفيزيائية عن العلوم الفيزيولوجية والانسانية، وقد هجر سان – سيمون رويداً رويداً الموضوعة الأولى لصالح الثانية"([2]).

في مشروعه إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي (تشرين الأول 1814) يَعْتَبر سان – سيمون أن السِّلْم يكون بحكم المُوَطَّد إذا ما أَلَّفَتْ أوروبا جسماً سياسياً واحداً، مع الإعلان في الوقت نفسه عن استقلال كل شعب، وعلى هذا الأساس شارك سان سيمون في حرب الاستقلال الأمريكية.

جاء في مشروعه، "أن النظام الاجتماعي القديم كان ينطلق من فكرة مؤداها أن البلد ميراث للحكام الذين يسوسون أمره لصالحهم؛ أما في الأزمنة الراهنة فيسود على العكس الاعتقاد بان الهدف الذي ينبغي على النظام السياسي أن يضعه نصب عينيه هو سعادة المحكومين، وفي النظام السياسي الجديد يقول سان سيمون "سيضطلع العلماء بمهام القيادة الروحية، التي كانت حتى ذلك الحين حكراً لرجال الدين، مثلما سيتولي الصناعيون تسيير المصالح المادية؛ وعلى هذا النحو تغدو قدرة كل فرد على أداء وظيفة محددة واضحة، ومن ثم نستعيد صيغة العدالة الاجتماعية، "من كلٍ حسب استطاعته، ولكل استطاعة حسب أعمالها"([3]).

أما فيما يتعلق بالديانة البروتستانتية، فقد كانت اللوثرية بكلمة واحدة، بمثابة تراجع؛ فقد عادت بالمسيحية القهقري وصولاً إلى النقطة التي كان منها منطلقها، أي إلى طور المسيحية في زمن يسوع، وعلى هذا النحو تكون البروتستانتية قد أبقت على الدين في حالة تبعية للسلطة السياسية، ولذلك يقول إن "المسيحية الجديدة" مطالبة بأن تعيد تنظيم المجتمع بالاعتماد على القوة الجديدة التي تحبى بها القاعدة الانجيلية، بيد أن مبادرة الحركة لن تأتي من أولئك الذين ستعود عليهم بالفائدة، أي من الطبقة الفقيرة؛ فنشر المسيحية لم تكن وراءه، في أول الأمر، حركة شعبية بقدر ما كان وراءه "رجل روماني" مثل القديس بولس"([4]).

والحال أن سان – سيمون يعتقد أن الأديان المسيحية المزعومة، فقدت معنى رسالتها؛ خلاصة القول أن سان – سيمون يرى في الكاثوليكية عميلاً للرجعية وسنداً لقوى الماضي، على نحو ما كان دورها في عهد عودة الملكية.

والحق –كما يقول برهييه– "أن سان – سيمون كان أكثر أرستقراطية من أن يداخله الاعتقاد بان الشعب، الذي في سبيله يعمل، قادر على أن يفعل شيئاً في سبيل تجدده؛ فحتى ثورة 1789 لم تجئ من حركة شعبية بقدر ما جاءت من ميتافيزيقيين وقانونيين؛ وفي ظل الإحياء الجديد ينبغي أن يتم كل شيء بالتفاهم بين الملك و"محبي الانسانية" الممثلين للعلماء والصناعيين؛ ولن يكون المطلوب تغيير شكل الدولة بقدرما سيكون بيت القصيد إنابة العلم مناب الاكليروس، والصناعة مع الصيرفة مناب النبالة، أما احتمال نشوب نزاع بين هذه السلطات الجديدة وبين مصالح الطبقة الفقيرة فأمر لا يدور له في خلد، وهو لا يعتقد أصلاً بوجود مسألة اجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة"([5]).

لكن، على الرغم من مثاليته الطوباويه، " كان سان سيمون –وهنا المفارقة ولكن بالمعنى الايجابي– وثيق الصلة باليعاقبة، وهم الاكثر ثورية بالمعنى الطبقي في الثورة الفرنسية، فقد شارك في آراء الماديين الفرنسيين وعارض التقاليد المثالية وخاصة المثالية الالمانية، وأقام ضدها "الفلسفة الطبيعية" أي دراسة الطبيعة.

أما مجتمع المستقبل عنده، فيقوم على أساس صناعة واسعة النطاق منظمة تنظيماً علمياً، ولكن مع الاحتفاظ بالملكية الخاصة والطبقات، وسوف يكون الدور السائد فيه من نصيب العلم والصناعة، وسيقوم به العلماء والصناعيون، ويضع سان سيمون بين هؤلاء أيضاً العمال والتجار ورجال البنوك، وسوف يتم تخطيط الصناعة لمصلحة غالبية أعضاء المجتمع، وخاصة الفقراء والبسطاء، وينبغي أن يعطى للجميع حق العمل، كل انسان حسب قدرته، ومن الأمور ذات الأهمية الخاصة تخمينه القائل بأن مجتمع المستقبل سوف يدير الاشياء ويدير الإنتاج بدلاً من ان يحكم الناس"([6]).

يصبو المثال السانسيموني إلى إحلال التشارك محل التنافس، ومحل استغلال الإنسان للإنسان؛ فبفضل التربية يتأتى لكل فرد أن يزيح النقاب عن استطاعاته،

واستطاعاته المتكشفة على هذا النحو تُعَيِّن مكانه في التشارك بحيث لا يتميز عمله في سبيل المجموع عن عمله في سبيل نفسه؛ وعلى هذا النحو تغدو كل مهنة وظيفة عامة حقيقية؛ وهذه نظرية تفترض ضرباً من توافق مقرر من قبل العناية الإلهية بين استطاعات البشر الطبيعية وبين ضرورات حسن أداء الوظيفة الاجتماعية؛ وأرجح الظن –كما يقول برهييه– ان عدم اعتقاد السانسيمونيين بعفوية مثل ذلك التوافق، خلافاً لما ذهب إليه فورييه، هو ما حدا بهم إلى أن يتركوا للدولة دوراً انضباطياً لقيادة العمل، بل حتى للإرغام عليه، لكن شرط هذا الانضباط ألا تحافظ الملكية على ذلك الطابع المطلق الذي يخول المالكين حقاً في عدم المشاركة في العمل الاجتماعي، وبما أنهم أرادوا أن تصير الملكية وظيفة اجتماعية فلا تعود معقلاً للأنانية، فقد "تصدوا لقوانين الإرث؛ فاقترحوا من جهة أولى أن تكون الدولة هي الوريث الرئيسي في جميع التركات من عمود الحواشي، ومن الجهة الثانية أن تتاح لكل فرد إمكانية اختيار وارث إذا كان أولاده غير اهل لتثمير ثروته"([7]).

بالنسبة لوسائله في العمل، " فكانت لا تعدو خطابات إلى الملك، مشروع إعلان، رسالة إلى وزير العدل، رسالة إلى الصيارفة؛ أما مشاريعه فهي التالية: تعليم ديني قومي يحرره معهد فرنسا لتلقين الشعب أُسس التنظيم الجديد، ميزانية يقترع عليها الصناعيون، إلغاء ألقاب النبالة، إعادة تنظيم الحرس القومي وانتخاب الضباط من قبل الجنود، حل البرلمان، إعلان الدكتاتورية لفرض الإصلاحات.

وفضلاً عن ذلك، يتعين على الدولة أن تنشئ مصارف اعتماد لتزود بأدوات العمل جميع أولئك الذين تتوفر لديهم المقدرة عليه.

مؤلفات سان سيمون الرئيسية هي([8]):

- "رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه" (1803)
- "بحث في علم الانسان" (1813 – 1816)
- "بحث في الجاذبية العامة" (1821 – 1822)
- "النظام الصناعي" (1821)

- "تعاليم الصناعيين" (1823 – 1824)
- "المسيحية الجديدة" (1825).

([1]) جورج لابيكا – معجم الماركسية النقدي – دار الفارابي – 2003 – ص741

([2]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء السادس: القرن التاسع عشر 1800 – 1850 – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى – تشرين الأول (أكتوبر) 1985– ص 325

([3]) المرجع نفسه – ص 328

([4]) المرجع نفسه – ص 330

([5]) المرجع نفسه – ص 331

([6])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية – دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 239

([7])اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء السادس – ص 333

([8])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 239

# يوهان غولتليب فيخته (1762 – 1814)

الحوار المتمدن–العدد: 6773 – 2020 / 12 / 28

فيلسوف ألماني، واحد من أبرز مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية، الحركة التي تطورت من الكتابات النظرية والأخلاقية لأمانويل كانط.

"ولد فيخته في مدينة رامنو في ولاية ساكسونيا، بدأ دراسته في مدرسة جينا للاهوت، وترك المدرسة عام 1784 دون إكمال دراسته، في 1790 بدأ فيخته في دراسة أعمال الفيلسوف إيمانويل كانط التي كانت مرجعا له طوال مسيرته الفكرية، بعدها بوقت ليس بطويل التقى فيخته باستاذه كانط في مدينة كونيغسبرغ، ومنذ عام 1794 إلى 1799 درس في جامعة إيينا؛ ثم "اضطر إلى مغادرة الجامعه بعد أن وجهت إليه تهمة بالإلحاد، وأقام بعدئذ في برلين من 1799 إلى 1805، وتعرف فيها إلى الرومانسيين حيث ألقى في عامي 1807 و1808، خطاباته الشهيرة إلى الأمة الألمانية وصار أخيراً مدرساً ثم عميداً لجامعة برلين"([1]).

عام 1792 أصدر فيخته كتابه الأول "محاولة في نقد الثورة"، حاول فيه الربط بين الوحي الإلهي وفلسفة كانط النقدية، وانتقد فيخته امتيازات الملكيات العقارية، ودعا إلى وحدة ألمانيا، والغاء تقسيمها الاقطاعي؛ وأكد على أهمية الفلسفة "العملية"، وتبرير الأخلاق، ونظام الدولة والنظام القانوني، ولكنه أحال "الممارسة" إلى مجرد نشاط الوعي الخُلُقي، واعتبر أن نظاماً يقوم على أساس من العلم شرط مسبق للفلسفة "العملية"([2]).

**الحرية لدى فيخته :**

كتب فيخته في عام 1801 يقول: "إذا قُبِلَتْ نظرية العلم وأذيعت على العموم بين أولئك الذين ترمي إلى الوصول إليهم، فسيتسنى للجنس البشري أن يتخلص من المصادفة العمياء، ولن يعود لحسن الطالع أو لسوئه من وجود، ولسوف تمسك البشرية

قاطبة بمصير نفسها بين يديها، غير متقيدة إلا بتصورها الخاص؛ ولسوف تفعل بنفسها، بحرية مطلقة، كل ما يمكن أن تريد فعله بها"([3]).

إن فلسفة فيخته هي، في جملتها –كما يقول برهييه– " برهنة "علمية" على الحرية: فلم يكن من غاية لفيخته في أول الأمر، غير أن يجعل من نفسه مُبَسِّط فلسفة كانط ليستخلص منها، من خلال عروض شعبية، جميع النتائج العملية.

إن واعظ الفعل هذا لم يكن هو نفسه رجل فعل: فلئن أيقظ الضمائر وهز النفوس وناصر الشجعان، فإنه لم يرسم لنفسه قط ما يرسمه رجال العمل لأنفسهم من مناهج واضحة محددة ومن تصميم على التنفيذ.

وهذا التضاد بين حميا المنطلق وضآلة النتائج، هو جوهر الرجل كله وربما زبدة فلسفته؛ فلا هو بمصلح مثل سان سيمون أو أوغست كونت، ولا هو بسياسي مثل هيغل أو فكتور كوزان؛ فقوام الفعل عنده ليس في ما يُنَفَّذ، وإنما في الاستعداد الصميمي والإلهام، والمثال العملي الوحيد لفيخته هو الحرية: والحال أن الحرية تجد حدها الخاص علة وجه التحديد في نتائجها بالذات، وهي لا تستطيع مجاوزته إلا إذا استخدمت هذا النتاج كوسيلة للمضي قدماً إلى الأمام؛ وإلا تهددت الحرية بأن تتثبت وتتجمد في إبداعها وبأن تفقد القدرة المباطنة لها جوهرياً على التقدم"([4]).

أما كتابه الذي يحمل عنوان مساهمات هادفة إلى تصحيح أحكام الجمهور عن الثورة الفرنسية (1793) فهو كما يقول إميل برهييه: "ليس بحال من الاحوال دفاعاً عن المؤسسات البرلمانية، ففيخته يشيد فيه بتدمير امتيازات النبلاء ورجال الدين، وعلى الأخص بوضع الدولة يدها على أملاك الكنيسة، وبكلمة واحدة، بكل ما من شأنه أن ينزع إلى ضمان المساواة المدنية والسياسية، ففيخته يقف بلا مواربة في جانب روسو، لا في جانب مونتسكيو؛ بيد أن العقد الاجتماعي (الذي يجعل منه الأصل الحقوقي، بله التاريخي، لكل مجتمع) ليس في نظره ما يضمن المجتمع ويدعم ركائزه بقدر ما أنه ما يفسح في المجال لإحداث تغيرات فيه؛ وعلى هذا النحو يغدو العقد الاجتماعي مبدءاً ثورياً؛ وقد أقر الدراسون بحق لفيخته، بأنه كان من أوائل من أدرك أن العقد، ما دام

يتولد من حرية الأفراد، لا يجوز أن يعيقها بأي صورة من الصور وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون مبدأ للإكراه الاجتماعي: فكل فرد يحتفظ في كل لحظة بحق فسخه"([5]).

على مذبح حرية الفرد هذا يستطرد برهييه: "يُضَحِّي فيخته أيضاً بالليبرالية الاقتصادية في كتابه عن الدولة التجارية المغلقة (1800): وقد حثه على تحرير هذا الكتاب مشهد البؤس الذي كان يتواجد، في بروسيا كما في انكلترا، مع ثروات هائلة تتراكم من التجارة، ويعزو فيخته هذا الوضع إلى المركنتلية التي تُضَحِّي بمصالح العدد الأكبر لصالح التطور الضخم لتجارة خارجية تعود فوائدها حصراً على حفنة ضئيلة من الأفراد".

أما "الإصلاحات التي يقترحها، فقد حملت الدارسين على اعتباره المخترع الأول لاشتراكية الدولة: فتقسيم العمل هو في نظره ضرورة للمجتمعات الإنسانية؛ ولكن لا مندوحة له عن التوافق مع العدالة؛ فمن الحق المشروع أن يتمكن كل فرد من أن يعتاش من العمل الذي اختاره أو الذي فرض عليه.

ولئن اتصف فيخته في نشاطه بصفة دائمة، فهي مجهوده ليؤلف حوله مجموعات محدودة العدد من الأشخاص المحتكين، عليها معقد الرجاء لإشعاع روح الحرية"([6]).

أخيراً، إن ما يذود عنه فيخته بأكبر قدر من الحميا –كما يؤكد برهييه– "هو حرية رسالته الخاصة؛ ففي بحر عام 1798، وفي جامعة إيبينا، وجد نفسه متهماً بتهمة الإلحاد، مما أدى إلى إقالته؛ فقد كان يحلو له أن يرى في ذلك الاتهام ذريعة يحتج بها أعداؤه ليعرقلوا تعليماً يبث في أفئدة طلابه حب الاستقلال، كتب يقول: "ينبغي أن أحامي عن شخصي طالما وسَعَنْي ذلك، لأن انتصار القضية العادلة مرتبط بكل تأكيد بالنسبة إليَّ بحرية شخصي"([7]).

عندما ألقى فيخته في شتاء 1807 – 1808، بعد معاهدة الصلح التي ألغت القدرة العسكرية البروسية، من قبل قوات نابليون خطاباته الشهيرة – في برلين المحتله– إلى الأمة الألمانية، كان الروح نفسه هو ما يحرك نزعته الوطنية: فالشعب الألماني

أنيطت به، بين سائر الشعوب، الرسالة التحريرية عينها التي أنيطت بفيخته وحلقته بين سائر بني الإنسان، قال فيخته:

"انكم وحدكم (أيها الألمان) من بين جميع الشعوب الحديثة، حاصلون على جرثومة القابلية الانسانية للكمال بأظهر ما تكون، وإليكم يعود حق التَّصَدُّر في تطور البشرية..؛ فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء بغير أمل في إحياء قريب"([8]).

رغم كل ذلك يقول إميل برهييه "إن تأثير فيخته الفوري والمباشر كان مقتضباً بسبب النجاح الباهر الذي أحرزه شلينغ ومن بعده هيغل؛ وهو لم يتخط بالاجمال مفتتح القرن التاسع عشر.

**أهم مؤلفاته([9]):**

"المبادئ الأساسية لكل نظرية العلم" (1794)؛ "أسس القانون الطبيعي" (1796)، وبه ترتبط ثلاثة مؤلفات: "الدولة التجارية المغلقة" (1800)، و"نظرية القانون" (1812)، و"مذهب النظرية الأخلاقية" (1798)؛ و"الملامح الكبرى للعصر الحاضر" (1806) و"المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة" (1806).

**قالوا عنه([10]) :**

- "إن جوار فيخته محبب جداً إليَّ، وأنا أجني منه فوائد شتى؛ والحديث مع فيخته تنعقد أواصره بسهولة؛ وما دام الرجل يَعِدِنا بالتوفيق بين الحس المشترك والفلسفة فما علينا إلا أن نصغي إليه بإمعان". (غوته).
- "سوف يرفع فيخته الفلسفة إلى ارتفاع شاهق يبدو أمامه معظم الكانطيين، حتى أيامنا هذه، وكأنهم أطفال رُضَّع" (شلينغ).
- "لقد تأدت فلسفة فيخته إلى النتيجة عينها التي تأدت إليها فلسفة كانط، أعني أن المتناهي وحده يمكن أن يُعْرَفْ، وأن اللامتناهي يجاوز دائرة الفكر" (هيغل).
- "الفكرة المركزية في مذهب فيخته هي فكرة الإنسان الخلاق، فكرة أن الإنسان هو ما يصنعه بنفسه، فلأول مرة في تاريخ الفلسفة، توضع موضع الشك التعريفات اللاهوتية لصالح الفاعلية الخلاقة الحرة للإنسان". (روجيه غارودي).

- "فيخته: ذهن نظري متوتر إلى درجة التعصب، جهود عنيفة نحو مستحيل، بناء عبقري، مُنَظِّر أخلاقي مؤثر، وقد كان تأثيره ضاراً من حيث انه دفع باتجاه التطرف وعدم التسامح" (كارل ياسبرز).

([1]) اميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء السادس: القرن التاسع عشر 1800 – 1850 – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى – تشرين الأول (أكتوبر) 1985– ص 136

([2])م. روزنتال و ب. يودين – الموسوعة الفلسفية –دار الطليعة – بيروت – ط1 اكتوبر 1974 – ص 361

([3])اميل برهييه – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفلسفة – الجزء السادس – ص 137

([4]) المرجع نفسه – ص 138

([5]) المرجع نفسه – ص 139

([6]) المرجع نفسه – ص 141

([7]) المرجع نفسه – ص 143

([8]) المرجع نفسه – ص 144

([9]) المرجع نفسه – ص 136

([10]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره –معجم الفلاسفة – ص 481 – 483

# جورج ويلهلم هيجل (1770 - 1831 )

الحوار المتمدن–العدد: 6774 – 2020 / 12 / 29

فيلسوف العقل والديالكتيك، ومؤسس الفلسفة الألمانية الحديثة، وأحد أهم المؤسسين للحداثة، ولد في مدينة "شتوتجارت" في أسرة موظف كبير بإحدى الدويلات الألمانية الصغيرة "إمارة فيورتمبرغ"، فقد عاش في مجتمع إقطاعي تسوده رجعية النبلاء وكذلك عاش مع رياح الثورة الفرنسية التي طالبت بتحرير الإنسان وتأثر بكليهما؛ وقد رحب الطالب هيغل –كما يقول جون لويس– "بالثورة الفرنسية عندما ذهب إلى يينا في اعقاب فيخته وشيلنغ عام 1803، وهو لم يجزع من وصول نابوليون والنصر الفرنسي عام 1806، فقد كان ينظر إلى نابوليون على أساس أنه "روح العالم على صهوة جواد".

ولم يكن هيغل هو الألماني المستنير الوحيد الذي رأى في الثورة الفرنسية تحولاً حاسماً في تاريخ العالم، فالناس قد اخذوا لأول مرة يخضعون الواقع الاجتماعي للعقل، كانوا يرون أن العقل يجب أن يحكم الواقع، بما في ذلك الواقع الاجتماعي"([1]).

تأثر هيجل أيضاً بـ"كانط" وفلسفته العقلية بمثل ما تأثر بصديقيه الفيلسوف "شيلنج" والشاعر الرومانسي "هلدرلين"، درس الفلسفة واللاهوت في معهد "توبنجن" ثم أصبح أستاذاً في جامعة "يينا"([2])، وأصبح بتأثير محاضراته وكتبه من أشهر وأعظم الفلاسفة في عصره، وما تلاه من عصور إلى يومنا هذا.

يعتبر هيجل من المؤسسين الحقيقيين للحداثة، فالعقل عنده أساس الوعي والمعرفة، وبالتالي كل ما هو عقلي عنده هو واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي، بمعنى ان الواقع ما هو إلا إنعكاس للعقل وما ينتجه من أفكار.

إن "مراحل تطور التاريخ عنده لم توجد صدفه، بل يشرف عليها ما يسميه هيجل: الروح المطلق، بمعنى ان حركة التاريخ – من خلال الروح المطلق– هي حركة حرية ولسنا سوى أداة في يد تلك الروح المطلق""([3]).

لكن هيجل على الرغم من مثاليته الميتافيزيقية هذه، ذهب –كما يقول المفكر هشام غصيب– "أبعد مما ذهب إليه كانط، فقال: أن تكون موجوداً يعني أن تكون عقلياً وان تكون عقلياً يعني أن تكون موجوداً، فاليقين مرتبط بالعقل بصورة كلية ، فالعقل هو اليقين الوحيد"([4]).

في هذا الجانب، يقول المفكر الراحل د. صادق العظم، "هيجل أول من عالج جدلياً تاريخ الفلسفة بمنظور تاريخي حقيقي، معروف أن هيجل عد التعاليم الفلسفية لعصر ما بمثابة التعبير الفكري والثقافي الأكثر رقياً عن "روح" ذلك العصر، وبما أن هذا الروح يعبر عن نفسه في بقية تجليات العصر أيضاً (اقتصاد، اجتماع، سياسة، علم، فن، إلخ) فإن أي فهم جدي للتعاليم الفلسفية يصبح متعذراً دون الرجوع إلى تجليات العصر الرئيسية الأخرى ومصدرها الأولي والأصلي، إذ أن هيجل هو القائل: "إن الفلسفة هي زمانها وقد تم استيعابه على مستوى الفكر"، هناك أيضاً رأي هيجل الآخر القائل بأن النسق الفلسفي الأرقى والأكثر تقدماً قادر على استيعاب النسق الفلسفي الأقدم بمشكلاته كلها، وعلى تفسير ضرورة نشوئه كظاهرة داخل تاريخ الفلسفة ذاته، أي ان التعاليم الفلسفية ترتبط عضوياً ببنية متنوعة نشات تاريخياً من بنية سابقة عليها"([5]).

**حياته وعصره :**

اختلف الباحثون عنه في تقديراتهم له، حتى أن "وليم ولاس" يُشَبِّه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس؛ فكان في جميع مراحل دراسته الأول دائماً؛ ترجم الكثير من الكتب اليونانية، ودرس "الإلياذة وشيشرون" وهو في سن السادسة عشر، وفي الثانية عشر درس "الأخلاق" لأرسطو؛ وبعد دخوله الجامعة كان مثله الأعلى "روسو" وخصوصاً مؤلفه "العقد الاجتماعي" وعلى حد تعبيره أن: قراءتي لروسو تحررني من الأصفاد..! ".

أثناء عمله استاذاً في جامعة يينا، أصدر هيجل أول وأهم مؤلف له "فينومينولوجيا الروح" صدر في عام 1806 والذي يشكل حسب تعبير ماركس "المعين الحقيقي" للفلسفة الهيغلية؛ ثم أصدر بعد ذلك مؤلفه الضخم الثاني "علم المنطق".

وعلى أثر ذلك "وصل هيجل –في برلين وبروسيا– إلى أوج الشهرة والقوة، إلى مكانة عظيمة، فالناس من كل الطبقات استمعوا إلى محاضراته. والطلاب من كل أصقاع المانيا، ومن كل أمم أوروبا، وخصوصاً بولندة، بل وأيضاً يونانيون واسكندنافيون جلسوا عند قدميه، وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوه بها، وهو يُقَلِّب أوراقه فوق منضدة كرسيه، وهو يسعل، ويمخط ويكرر نفسه، وينطق بمشقه، ولكن عمق المضمون كان ينفذ في العقول ويشع منها حماسه صافية كل الصفاء، فقد اجمعت الشواهد، أو معظمها، على ما حظى به هيجل من مكانة علمية ونفوذ سياسي معاً، خصوصاً بسبب علاقته الوثيقة بالحكومة البروسية في مجموعها، ففي عام 1817 وما تلاه انتشرت الهيغلية حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة حتى قيل أن الإيمان بالهيجلية أصبح وسيلة للحصول على الوظيفة الحكومية أو الترقي فيها..!، كما أن آثار فلسفته نجدها تعمل في اتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين؛ فـ "الماركسية" أخذت عنها وكذلك "البروتستانتية" المتحررة، "والوجودية" تأثرت بها، وكذلك البراجماتية والوضعية المنطقية"([6]).

حدد "انجلز" المكانة التاريخية لـ "هيغل" في تطور الفلسفة بقوله: "لقد بلغت هذه الفلسفة الألمانية الجديدة ذروتها في مذهب "هيجل" والذي تكمن مأثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نَظَرَ إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور.. وقام بمحاولة للكشف عن العلاقة الداخلية لهذه الحركة وهذا التطور؛ ولا يهمنا هنا أن يكون "هيجل" لم يجد الحل لهذا المسألة.. فمأثرته التاريخية تقوم في طرحه لها..."!!

لقد كان للديالكتيك الهيغلي، وقانون التناقضات –كما يقول د.هشام غصيب–"اهمية خاصة في تطور العقل الذي يتطور ويُنتج أشياء جديدة ثم يتمظهر (نفي اثبات نفي) وينتج الطبيعة ثم يعود إلى ذاته (الفكرة المطلقة) ، فالعقل هو كل مغلق، فكان هيجل يسمي العقل الكلي أنه الله ، هنا تتجلى فكرة دين العقل في فلسفة هيجل، وهي (دين العقل) مرحلة متطورة، أزاحت هيمنة الدين الكلي على عقول البشر، في عصر ما قبل

هيجل (العصور الوسطى الاقطاعية)، وهذا هو الموقف الفلسفي ( دين العقل) الذي وضعه هيجل، وتبناه الهيغليين الشباب ومنهم شتراوس (الذي كتب ضد يسوع) وبرونو باور وفيورباخ وماركس وانجلز، وجميعهم ارتقوا بأفكار هيجل، ورفضوا مثاليته واستبدلوها بالفكر المادي الفلسفي في اطار المنهج الجدلي او الديالكتيك، وقاموا جميعاً – خاصة فيورباخ– برد الاعتبار للانسان بعد ان استعملوا العناصر العقلية عند هيجل، لكن فيورباخ كان مثالياً صاحب نظرة سكونيه، وهنا جاء دور ماركس الذي تأثر بفكر فيورباخ ووجه له النقد في نفس الوقت"([7]).

**الاطار الاجتماعي لفكر هيجل:**

لم تكن الدولة الالمانية في العقد الاخير من القرن الثامن عشر دولة على حد تعبير هيجل. "فقد كانت مخلفات الاستبداد الاقطاعي لا تزال تضرب أطنابها في المانيا، وازداد طغيانها لأنها تفككت إلى كثرة من النظم الاستبدادية الصغيرة التي يتنافس كل منها مع الاخر، وكانت الدولة تتألف من النمسا وبروسيا والامراء الناخبين، و94 أميرا من أمراء الكنيسة والأمراء الزمنيين و103 من البارونات، و40 اسقفا، و51 مدنية دولة، أي انها كانت باختصار تتألف من ثلاثمائة اقليماً. ولم يكن لدى الدولة جندي واحد، ولا كان هنالك تشريع مركزي، وكان رق الارض لا يزال سائداً، والفلاح لا يزال دابة يمشي على رجلين .. أما المحكمة العليا فكانت ساحة تُمارَسْ فيها كل ألوان الجشع والنزوات والرشاوي. وكان بعض الأفراد لا يزالون يؤجرون رعاياهم أو يبيعونهم ليكونوا جنوداً مرتزقة في بلاد اجنبية، كما كانت الرقابة الشديدة مفروضة لقمع ابسط اتجاه مستنير، وباختصار، كان الوضع الراهن آنذاك في المانيا – كما وصفه احد معاصري تلك الفترة– هو ان الناس يعيشون بلا قانون أو عدالة، وبلا حماية من الضرائب التعسفية، غير آمنين على أرواح ابنائهم، أو على حريتهم وحقوقهم، ويَحْيُون ضحايا عاجزين للسلطة الاستبدادية، والأهم من ذلك كله هو أن حياة الالمان كانت تفتقر إلى الوحدة القومية"([8]).

أما النمو الاقتصادي "فقد كان متخلفاً جداً، وكانت البورجوازية بسبب ذلك ضعيفة ومشتتة بين اقاليم متعددة، وكانت مصالحها متباينة، فالمؤسسات الصناعية القليلة الموجودة لم تكن الا جُزُراً صغيرة داخل نظام اقطاعي قديم العهد، وكان الفرد في وجوده الاجتماعي إما مستَعبْدَاً، أو مُستعَبِداً غيره من الناس، وتلك هي حال المانيا في عصر هيجل، فما عساه أن يفعل؟ وهو الألماني الذي كان يحز في نفسه أن يجد بلاده ممزقة على النحو المذكور، هل ينظر لثورة بورجوازية في المانيا على غرار ما فعل المفكرون الفرنسيون في فرنسا والانجليز في انجلترا؟ الواقع أن ذلك ليس هو ما قام به، لسبب بسيط وهو أن مبادئ الثورة المطلوبة صاغتها كلها الثورة الفرنسية من قبل، ولم يَبْدُ لهيجل انها استنفذت اغراضها بعد، أو أنها عفا عليها الزمن وأصبحت بالية، واذن فالمطلوب هو العودة إلى مبدأ الثورة المذكورة، أعني –كما يقول د. حامد خليل– "حُكم العقل، ويبدو أن "هيجل" أخذ على عاتقه مهمة تفسير ذلك المبدأ وتوضيحه"([9]).

ولذلك يصح القول كما يضيف د. حامد خليل– "بأن فلسفته كانت "النظرة الالمانية للثورة الفرنسية" كما عُبَّرَ عن ذلك ماركس فيما بعد، والحق أن النقطة المذكورة بالغة الأهمية بالنسبة إلى فهم هيجل، فالفكرة الشائعة عنه هي أنه فكر مثالي لا يعبأ بالواقع، وانما ينسج في الفكر عالماً مثالياً لاسَنَدَ له على أرض ذلك الواقع، غير أن القراءة الدقيقة لفكره تبين أن مثاليته لا يجب ان تُفْهَم بهذا المعنى بأي حال من الاحوال، فالواقع المذكور كان بالنسبة له الأرض التي انطلق منها، وكان ذلك الواقع هو "المانيا" التي يعود اليها دائماً، ولم يفارقه لحظة واحدة طوال مسيرته، ولتوضيح ذلك يقول د. حامد خليل "ان المانيا المجزأة يجب أولا توحيدها، لكن كيف السبيل إلى ذلك، والنظام الاقتصادي السائد فيها لا يجعل من أمر تلك الوحدة مطلباً ملحا؟ فطبيعة النظام المذكور لا تستدعي وجود سوق قومية موحدة، على غرار ما حدث في دول أوربا الاخرى، وإذن فإن الطريق المتبقي إلى الوحدة لا بد أن يكون الطريق الذي يجب أن يمر عبر العقل وحده، أي أن المطلوب هو تثقيف العقول لكي ترقى المفاهيم العقلية عن طريقه إلى مستوى المفاهيم العقلانية"([10]).

ومن جهة أخرى، فان مطلب الحرية هو – على الرغم من أهميته بالنسبة إلى الالمان الخاضعين لأقسى أنواع الاستبداد – مطلب يتسم بالخطورة إذا ما تم تحقيقه على الطريقة الفرنسية، والاهم من ذلك أن اطلاق العنان لتلك الحرية الفردية سيكرس التجزئة التي كانت تقض مضجع هجيل.

وإذن كيف السبيل إلى تحقيق الحرية للالمان، وتجنيبهم في الوقت نفسه المذابح والفظائع التي ارتكبت بحق الفرنسيين من جهة، وتحقيق وحدتهم، وبالتالي اقامة دولة ألمانيا الموحدة من جهة أخرى؟

هذا هو بالضبط ما كان يفكر به هيجل، وبناء على ذلك–يقول د. حامد خليل– يحق لنا أن نقول إن فكره كان محكوماً بالواقع من بدايته وحتى نهايته، وإن اطلاق وصف "مثالية مطلقة" على فلسفته لا يجب أن يقلل من أهميته واقعيته المذكورة بحال من الاحوال"([11]).

لقد أصبحت قضية هيجل وفق هذا التحليل، هي تنظيم حياة الألمان الاجتماعية وفق مبدأ الثورة الفرنسية، وقد كان يرى أن التنظيم المذكور يتوقف في نهاية المطاف على معرفة أولئك الألمان بأن ثمة تصورات ومبادئ عامة تشير إلى شروط ومعايير ذات صحة مطلقة، تكون هي هي بالنسبة إلى كل فرد مهما كان، وقد أخذ على عاتقه مهمة توضيحها وشرحها لهم، ورأى أن ذلك هو الضامن الوحيد لتحقيق حريتهم، واقامة وحدتهم من جهة، وتجنيبهم مخاطر الرعب والارهاب والقتل التي ارتُكِبَتْ في بلد الثورة، الذي لم يع أبناؤه تماماً مبدأها من جهة أخرى، فكان بحق ابن عصره.

ربما يتساءل أحد –كما يضيف د. حامد خليل– "كيف يمكننا التوفيق بين واقعية هيجل التي شددنا عليها كثيرا قبل قليل، وبين وجه آخر ميتافيزيقي "لانسانه" الذي اخترنا أن نضعه عنواناً لهذه الفقرة؟ ألا يبدو أن الأمر ينطوي على قدر من التناقض في هذا المقام؟ وحقيقة الأمر أن "هيجل" لم يخرج عن إطار ما فعله كل فلاسفة الثورات البورجوازية السابقين في أوروبا، بدءا من هوبز وانتهاء بهولباخ في هذا المجال، فقد عالج مشكلة الإنسان على ضوء حالة الإنسان الأوروبي كما وجدها في عصره،

واستخلص من ذلك، وبطريقة ميتافيزيقية خالصة، صورة محددة له، انتزعها فيما بعد من سياقها الاجتماعي والتاريخي، واعتبرها مبدأ اولاً، يكون الواقع الاجتماعي الراهن والتاريخ السابق لكل انسان، مجرد نتيجتين حتميتين له([12]).

لكن الشيء الجديد الذي أتى به هيجل، والذي يميزه عن غيره من الميتافيزيقيين، "هو أن الصورة المذكورة هي بالنسبة له نتيجة بقدر ما هي سبب وسواء بسواء. وهنا تكمن جدته، وطرافة فلسفته وأصالتها، ولتوضيح ذلك يقول د.حامد خليل: "إن "هيجل" اتخذ موقفين في وقت واحد في تفسيره للإنسان: موقفاً ميتافيزيقياً وآخر تاريخياً، لكن لما بدا له أن الموقفين متناقضان، ولا يمكن التوفيق بينهما، فَسَّرَ التاريخي بطريقة ميتافيزيقية، فَجَنَّبَ مذهبه خطر الوقوع في حالة من عدم الإتساق، وحَفَظَ له وحدته الشكلية وفق معايير المذهب ذاته وطروحاته، إنها وحدة شكلية، لإن الوحده الحقيقية ليست متحققة في مذهب هيجل بالفعل، وإنما الذي تحقق هو الوحدة المذكورة التي تقوم على التسليم المتبادل بصحة تفسير التاريخ من جانب المذهب، وصحة تفسير المذهب من جانب التاريخ، هو الموقف الذي يصعب تحقيقه الا ضمن اطار مذهب هيجل أو داخله على وجه التحديد"([13]).

**فلسفتــه:**

**وحدة الفكر والوجود .. نقطة الانطلاق في فلسفة "هيجل":**

يرى هيجل أنه لا المادة ولا الوعي البشري يمكن اعتبارها أولية.. لأنه لا يمكن منطقياً استنتاج الوعي من المادة كما لا يمكن استنتاج المادة من الوعي الإنساني، وهذا الوعي يجب النظر إليه بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أوَلي مطلق؛ لكن هذا الجوهر الأولي المطلق لا ينظر إليه "هيجل" على أنه وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما، ذلك إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم –عند هيجل– هي: "وحدة الوجود والفكر"، وحدة يتمايز فيها _منذ البداية_ الموضوعي والذاتي ؛ لكن هذا التمايز موجود في الفكر فقط.

إن الفكر عند هيجل ليس نشاطاً إنسانياً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً ماهية موضوعية مستقلة عن الإنسان ومصدر وأساس أوَّلي لكل ما هو موجود، وهذه الوحدة والتمايز بين الوجود والفكر "بين موضوع الفكرة والفكرة ذاتها هي تعبير ضروري عن ماهية الفكر الذي يَعْقل ذاته، يجعل من ذاته مادة للفكر، موضوعاً.. إنه بذلك "ينشطر"، ينقسم إلى ذاتي وموضوعي "الوجود والفكر"، فإذا كان المفهوم – هو الصيغة الاساسية للفكر، وبما أن هيجل يُؤَلِّه الفكر، فإنه مضطر، لا محالة، إلى تأليه المفهوم، فالمفهوم، عنده، "بداية كل حياة"، و"صورة خلاقة، لا محدودة، تنطوي على كل ما في المحتوى من غنى، ومصدر لهذا المحتوى في الوقت ذاته".

ان هيجل، اذ يعارض النظرة المادية إلى المفهوم باعتباره شكلا أعلى لعكس الواقع الموضوعي، فانه يقلب الامور رأسا على عقب: فالفكر، عنده، ليس عكسا للوجود، بل، على النقيض من ذلك، الوجود هو تجسيد للفكر، للمفهوم، للفكرة، وهنا تتجلى مثاليته"([14]).

لكن "المفاهيم، عند هيجل، في حركة مستمرة، تنتقل، وتتحول من واحد إلى آخر، تتغير وتتطور، وتتحول إلى ضدها، كاشفة بذلك عن التناقضات الملازمة لها باطنيا، والتي تُشَكِّل القوة المحركة لتطور هذه المفاهيم، كما إن تطور هذه المفاهيم، والأفكار، يتم من المجرد إلى الملموس، من مفهوم وحيد الجانب، فقير بمحتواه – إلى مفهوم اكثر غنى، ينطوي في وحدته على جوانب مختلفة، حتى ومتضادة، ففي دراسته لمفهومي الكمية والكيفية يبين هيجل كيف تؤدي التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، وذلك على شكل قفزة، وانقطاع في الاستمرار، والانتقال من حالة كيفية إلى أخرى، ويورد هيجل هنا مثال تحول الماء من الحالة السائلة إلى الجامدة، أو الغازية، تحت تأثير التغيرات الكمية الحرارية، كما يسوق أمثلة أخرى من مجالات مختلفة"([15]).

وهكذا "يكشف هيجل في "علم المنطق" عن العلاقة والانتقال المتبادل فيما بين المفاهيم الاساسية الأكثر شمولاً، أو المقولات، في الفكر العلمي – النظري، ويوجه هيجل نقدا عميقا للمعارضة الميتافيزيقية بين مفاهيم الوحدة والتمايز، الجوهر والمظهر،

الحرية والضرورة، وغيرها، ليؤكد على أن التضادات ليست مطلقة، بل نسبية، فليس بينها حواجز أو عوائق لا يمكن تجاوزها، والتضاد نسبي، بمعنى أن كلا من المتضادين لا يوجد الا في علاقته مع ضده، في حركة، في تغير وتطور.

لكن المفهوم عند هيجل، "هو عملية التفكير النظري، مرفوعة إلى مطلق، ففعالية الفكر، ومجمل نشاط البشر الواعي والهادف لتحويل العالم، يفسرها هيجل تفسيراً مثالياً، بوصفها ابداعاً، أو وعياً ذاتياً لـ"الفكرة المطلقة"، التي تكشف في ذاتها عن كل ما يبدو على السطح تطورا للطبيعة والمجتمع، وهكذا فان هيجل، الذي يعترف بالتطور ويحاول تقديم لوحة عنه، يُصَوِّره على أنه عملية المعرفة، التي تجري في احضان "الفكرة المطلقة، وهذه العملية تتم، في نظر هيجل، خارج اطار الزمان والمكان، وتتلخص في التطور الذاتي لمفهوم الوجود، من الوجود المجرد، الخالي من المضمون، إلى وجود أكثر غنى، وواقعية، وتعييناً"([16]).

على أي حال، رغم صحة مساهمات هيجل الديالكيتكية.. إلاَ أنه ربط تطور كل هذه العمليات عبر حركة الفكر أو العقل الكلي كعنصر فعال في صياغة العالم؛ ففاعلية الفكر ومجمل نشاط البشر الواعي والهادف إلى تحويل العالم يفسرها هيجل تفسيراً مثالياً بوصفها إبداعا ذاتياً للفكرة المطلقة.

بهذا الصدد يقول هيجل: "إن الفكرة المطلقة بعد أن أدركت محتواها الذاتي قررت طوعاً أن تحل نفسها لتشكل الطبيعة"، لكن.. السؤال الهام والرئيسي هنا: أين كانت "الفكرة المطلقة" قبل أن توجد الطبيعة؟؟ إنه يجيب على هذا التساؤل إجابات بالتأكيد غير مقنعة ولا منطقية، تنطلق من رؤيته الميتافيزيقيه المسيحيه، وفيما يتعلق بمسألة خلق النبات والحيوان، فإنه يتصور أن خروجها من الطبيعة الجامدة، إلى الطبيعة الحية، يمثل تتويجاً للعملية الطبيعية ويقول: "هكذا تخرج الروح من الطبيعة".. وهنا يعتبر هيجل أن الطبيعة ليست إلاَ مرحلة دنيا من تجلي "الفكرة المطلقة" ووعيها لذاتها، أما التجسيد الأعلى المماثل للفكره المطلقة فلا تكتسبه إلاَ في الإنسان، وفي تطور المجتمع؛ إنه أيضاً لا يعترف بالتطور الواقعي للمادة العضوية والكائنات الحية التي في رأيه لا

يظهر أحدها من الآخر فكل منها نتاج للفكرة المطلقة، إنه بمثاليته هذه ينفي التطور في الطبيعة بغض النظر عن ديالكتيكه.

وحقيقة الامر –كما يقول د. حامد خليل–"أن مذهب هيجل يقول إن ثمة فكرة مطلقة كلية، تريد أن تفصح عن نفسها، ولذلك فهي بحاجة إلى تاريخ لتحقيق ذلك، أي أن التاريخ هو على هذا الأساس تاريخ لذلك المذهب بالذات، والحق أن "هيجل" كان واقعياً في هذا المجال، فقد قادته قراءته للتاريخ إلى ألا يقول بان الفكرة المذكورة تكشف عن ذاتها دفعة واحدة في الميدان العملي، إذ أن مثل ذلك القول سيؤدي به إلى عقيدة جامدة لا تجد أي سند لها في التاريخ. أما التاريخ فانه يقول – وفق المذهب المذكور– إن الفكرة المذكورة تمر بمسارات متدرجة أو مراحل لكي تفصح عن نفسها، تبدأ بالادني وتنتهي بالاعلى (وطبعاً المقصود الادنى والاعلى من حيث وعيها لذاتها)([17]).

وإذا "ما انتقلنا إلى دراسة الإنسان وفق المنهج المذكور، "نجد من الوجهة الميتافيزيقية أن ثمة حقيقة كلية للإنسان، بما هو انسان، هي في واقع الامر أساس وجود كل انسان فردي، أو قل إن كل فرد بشري لا يكون كذلك الا لأنه ينتمي بشكل أو بآخر إلى تلك الحقيقة أو الفكرة المطلقة.

وبهذا المعنى فهي حقيقة مطلقة سابقة، ولو منطقياً، على وجود كل فرد واقعي، وتشكل ماهيته. وهي من حيث وجودها روح خالصة كامنة في الأفراد بوصفها وجوداً بالقوة، وتسعى باستمرار إلى أن تصبح من خلالهم وجوداً بالفعل. أو قل إنها هي التي تدفع الأفراد إلى هذا الفعل أو ذاك لكي تصبح وجودا بالفعل.

أما من حيث طبيعتها فهي "عقل خالص أو فكر، وفي مسعاها الرامي إلى تحقيق ذاتها أو الافصاح عن نفسها، فإنما تهدف إلى معرفة ذاتها بالكامل، التي هي في نهاية المطاف وعيها بأنها وحدة تامة، وأنها حرة، لكن لما كان يستحيل ذلك إلا إذا ارتبطت بشيء آخر غير ذاتها، لذلك تراها تخلق أفراداً واقعيين وأفعالاً، تماماً مثلما يخلق الفنان أشكالاً ورسوماً لكي يعرف أي نوع من الموهبة لديه، أو أي انسان هو"([18]).

وطبعاً "ليس المقصود بالخلق المذكور، الفعل المادي المعروف، وإنما أن الروح المذكورة هي التي تحرك الأفراد، من وراء الستار أو من حيث لا يدرون، إلى هذا الفعل أو ذاك. أي أنها تمارس تأثيراً من وراء ظهورهم، وفوق رؤوسهم على شكل قوة مجهولة المصدر، ولا يمكن مقاومتها من جانبهم على حد تعبير "هربرت ماركيوز".

وإن شئنا الدقة "فان الفكرة المطلقة أو الروح ليست – بحسب تعبير هيجل نفسه في كتابه "فلسفة التاريخ" – هي التي تشتبك في الصراع والمعارضة وتتعرض للخطر خلال التاريخ، بل إنها تظل في الخلق، دون أن يمسها أو ينال منها شيء، على حين أن الأفراد يضحى بهم وينبذون.

إن الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء لا من ذاتها، وإنما من انفعالات الأفراد. وذلك ما أطلق عليه هيجل اسم "دهاء العقل"، أعني تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي تمضي حياته بفعل تلك القوة الدافعة، يدفع العقوبة ويعاني الخسارة على حد تعبير هيجل نفسه.

وفي معرض الرد على فكرة "كانط" القائلة ان الإنسان غاية في ذاته، وإنه مما يناقض طبيعته أن يستخدم على أنه مجرد وسيلة، أعلن هيجل في كتابه المذكور أنه يؤيد الفكرة الاخرى القائلة إن الأفراد ورغباتهم واشباعهم لها – كل هؤلاء يضحى بهم، وتعطى سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق التي تنتمي إليهما، أعني الفكرة القائلة إن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل، "ولكي يبرر هيجل فكرته المذكورة، أو لكي يكون في مقدوره تكوين نسق استنباطي تام على أساسها، لجأ إلى الله كأساس لضمان ذلك الفعل"([19])، فالفكرة المطلقة هي، "بشكل من أشكال التعبير عنها، البديل الميتافيزيقي على الاله الغامض المجهول الكالفيني واللوثري، الذي أصبح الآن يقيم في هذا العالم عوضاً عن أن يظل محتجباً عنه ومفارقاً له.

وعن السؤال القائل إذا عزونا إلى الله الكمالات التقليدية ككلية القدرة وكلية العلم، فما الذي يفسر ارادته بخلق عالم يقيم فيه على هذا النحو المذكور؟ يجيب هيجل بأنه دون العالم، فالله ليس الله. ذلك أن كماله لا يتم الا بإكمال ذاته، وهذه العملية تتطلب

وجود أدوات خارجية يظهر من خلالها. فالروح لا تتعرف على ذاتها إلا من خلال وسيط، وفي حالة الله، فالوسيط هو هذا العالم. لكن لما كان الله لا يستطيع أن يعرف نفسه بشكل مباشر، وإنما على مراحل، وفقط من خلال أرواح البشر، لذلك فانه ينشأ تاريخ شامل هو في جوهره تاريخ معرفة الله لذاته في الإنسان، ومعرفة الإنسان لله التي تنشأ وتتطور من معرفته لذاته في الله.

وعلى هذا الأساس تكون أرواح الناس هي تجليات لروح مطلق واحد هو روح الله، وبوصفها كذلك، أي بوصفها جميعها تنطوي على عنصر إلهي مشترك كما يقول هيجل، فهي ذات سمة واحدة مشتركة، وهي أنها كلية.

لكن طالما أنه ليس في مقدور الروح أو الفكرة المطلقة الافصاح عن ذاتها دفعة واحدة، "فان الكلية المذكورة تكون ناجزة منذ البداية في كل فرد ولكن بالقوة، أو في حالة كمون ريثما يتحقق لها التعبير صراحة عن نفسها، غير أن ذلك لا يتم الا في فترات التاريخ المتلاحقة، وتظل تظهر على هذا النحو حتى تصل في نهاية المطاف إلى حالة المعرفة التامة والمطلقة بذاتها. وعند هذه النقطة بالذات تتوقف حركة التاريخ، ويصل إلى نهايته، لانه لا تعود توجد وظيفة يتعين عليه انجازها"([20]).

على أنه حين تأتي إلى الوجه التاريخي للإنسان، وتنهمك في تتبع مساره في التاريخ، تخال أنك – إذا ما تغاضيت عن نقطتي البداية والنهاية الميتافيزيقيتين المذكورتين – امام انسان من نوع مختلف تماماً، انسان ليس هو بالإنسان الناجز سلفاً وبشكل معد، وإنما هو، على العكس من ذلك، الإنسان الذي يخلق نفسه ويحلها ويطورها باستمرار، وأول ما يشير إليه هيجل بهذا الصدد هو أنه يرفض كافة الآراء التقليدية القائلة بوجود عالم من الأفكار أو الماهيات قائم بذاته، فماهية الإنسان ليست شيئاً في العالم، ولا شيئاً فوق العالم، وإنما هي سلب لكل وجود، لكن السلب المذكور ليس عدماً، وإنما هو حركة لا نهائية لذلك الموجود، لكن هي حركة خارجية عارضة، وإنما هي عملية تنشأ من داخل الذات، وهي عملياً علاقة الماهية المتشكلة على الدوام، والمتغيرة،

بالذات التي تتكشف تلك الماهية عليها. أو قل انها العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات في تحققها الذاتي.

" على أن الأمر لا يقتصر على الماهية وحدها، فالذات الحاملة لتلك الماهية المتغيرة على الدوام، ليست خارج هذا المسار أو تلك العملية من التحول، وكذلك ليست هي الجوهر الثابت القائم من ورائهما، وإنما هي هذه العملية ذاتها، وكل صفاتها دينامية. ووحدتها هي المجموع الكلي لتلك الحركة التي يصفها هيجل بانها حركة التفكير، وهكذا فإن "هيجل" "يوجه ضربة عنيفة لكافة التصورات الميتافيزيقية السابقة عن الماهية الثابتة التي لا تتغير، فهو يبين، خلافاً لذلك، أن التغير يصيب لا الجوانب الخارجية وحدها، وإنما الداخلية أيضاً، لا المظهر فحسب، وإنما الماهية بكافة تحديداتها (السببية والضرورة والقانون وغيرها)، لكنه يفهم تغير الماهية فهما مثاليا بوصفه حركة للفكر، وليس حركة لعلاقات الناس المادية في الواقع"([21]).

ان "مأثرة هيجل تقوم في أنه اكتشف هذه الميزة الهامة لحركة الفكر النظري من المعرفة المجردة إلى المعرفة الملموسة، غير ان هيجل شَوَّه، بشكل مثالي، هذه العملية الواقعية، اذ اعتبرها عملية تَكَوُّن، وتطور تلك الاشياء الطبيعية، التي في هذه الحالة، لا تُسْتَرَجع وتُعْرَف إلا نظرياً، وهكذا فإن "المنطلق الأساسي في منظومة هيجل الفلسفية هو المطابقة المثالية بين الوجود والفكر وإرجاع كافة العمليات إلى عملية التفكير؛ إن هيجل يُؤَلِّه عملية المعرفه التي يقوم بها الإنسان، وذلك باعتبارها وعياً ذاتياً لله، وحول هذا الموضوع يقول انجلز: "لقد كان هيجل مثالياً إذ أن أفكار رأسنا بالنسبة له ليست عكساً على هذا القدر من التجربة أو ذاك للأشياء والعمليات الواقعية بل على العكس يعتبر هيجل الأشياء وتطورها تجسيداً لـ "فكره" يزعم أنها كانت موجودة قبل نشوء العالم.. وهكذا قُلِبَت الأمور رأساً على عقب وشوِّهت بشكل فظيع العلاقة الواقعية بين ظواهر العالم"([22]).

حدد انجلز المكانة التاريخية لهيجل في تطور الفلسفة بقوله: "لقد بلغت هذه الفلسفة الالمانية الجديدة ذروتها في مذهب هيجل، الذي تكمن مأثرته التاريخية العظيمة في انه

كان أول من نظر إلى العالم، الطبيعي والتاريخي والروحي، بوصفه عملية، أي في حركة دائمة، في تغير وتطور، وقام بمحاولة للكشف عن العلاقة الداخلية لهذه الحركة وهذا التطور .. ولا يهمنا هنا، أن يكون هيجل لم يجد الحل لهذه المسألة، فمأثرته التاريخية تقوم في طرحه لها".

ان القيمة العظيمة لفلسفة هيجل تكمن في أنها صاغت، بشكل متسق، النظرة الديالكتيكية إلى العالم، وما يوافق ذلك من منهج ديالكتيكي في البحث، لقد صاغ هيجل الديالكتيك باعتباره علما فلسفيا، يعمم التاريخ لكامل المعرفة، وكذلك القوانين الاكثر شمولا لتطور الواقع الموضوعي، وقام هيجل بمحاولة لدراسة المبادئ الاساسية لطريقة التفكير الديالكتيكية، المتناقضة جذريا مع الميتافيزيقا، ويبرهن عليها من مختلف الجوانب، وانتقد بعمق وحزم المنهج الميتافيزيقي ليصوغ، وان يكن بشكل مثالي مشوه، قوانين ومقولات الديالكتيك"([23]).

فلسفة هيجل والديالكتيك والعلاقة مع الطبيعة والتاريخ والانسان:

إن المساهمات الرئيسية للديالكتيك الهيغلي يمكن تلخيصها في ترابط الأشياء، فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى عموماً، انسجاماً مع قوانين الديالكتيك خصوصاً، إذ يدعونا إلى النظر إلى الأشياء كافة لا كأشياء جامدة لا تتحرك، ولكن أن ننظر إليها كأشياء سبق أن كانت أشياء أخرى وستكون في المستقبل شيئاً جديداً مختلفاً، فليس هناك من شيء دائم؛ كل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم .. هذه هي عظمة المنهج الجدلي عند هيجل.

عبر الحركة والصراع الموجودتان في كل شيء يولد الجديد من خلال وصول التراكمات الكمية في لحظة من اللحظات إلى مرحلة التفجر أو الطفرة، وبالتالي ظهور حالة نوعية جديدة .. هذا يعني أن لاشئ ثابت أبداً .. في الطبيعة أو المجتمع .. وإن وعينا لاستمرار الحركة يعزز تفاؤلنا بالمستقبل.

رؤية هيجل الفلسفيه للمجتمعات الشرقية:

إن وظيفة الفلسفة عند هيجل لا أن تُعَلِّم الدولة الناس كيف ينبغي أن تكون، بل أن تُعَلِّم الناس كيف ينبغي أن تُفْهَم الدولة، وفي هذا السياق يقول: "لم يعرف الشرقيون، على الإطلاق، أن العقل (الروح) أو الإنسان بما هو إنسان حر في ذاته؛ ولأنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم ليسوا أحراراً، إنهم لم يعرفوا سوى أن شخصاً واحداً حر، وهذا هو السبب في ان هذه الحرية لم تكن سوى نزوة وبربرية وبالتالي لم يكن هذا الشخص الواحد إلا مستبداً، ولم يكن إنساناً حراً"([24]).

لقد بنى هيجل فلسفته للتاريخ عبر استقراء مظاهر حضور الروح المطلق فيه، وهذا ما يعلل إقصاءه منذ البداية للشعوب التي لم يكن لها إسهام في الدفع بالتاريخ نحو التحقق في الكوني أو بكل بساطة لم يكن لها تاريخ.

وقد اتخذ هيجل هذا الحق في الإقصاء–كما يقول عبد الواحد العلمي– "بناء على اعتبارات جغرافية لفلسفته في التاريخ، فالشروط الجغرافية من أرض وطقس تلعب دورا كبيرا في التاريخ بما أنها تحدد روح وطبائع الشعوب وبالتالي مكانتهم في التاريخ الكوني، لذلك قام هيجل بإقصاء شعوب المناطق الشرقيه، لأن هذه المناطق هي، حسب تقديره، المناطق الشديدة البرودة أو الشديدة الحرارة (الشرق العربي الاسلامي من بين تلك المناطق)، وهي حسب تعبير هيجل لم ولن يمكنها أن تساعد او توفر شروط مساهمة حقيقية في مسيرة الروح الكوني.

إن هذه المناطق "ليست مؤهلة، حسب هيجل، لتحتضن شعوبا تاريخية أي شعوبا تساهم في تسريع وتيرة تحقق العقل المطلق أو الروح الكوني الذي يشكل منطق التاريخ وضامن صيرورته، ذلك لأن الظروف الطبيعية القاسية تجعلها تتجمد في حياة بدائية لا تقوم إلا على محاولة تحقيق الحاجيات الأولية والبدائية للإنسان، والإنسان بذلك لا يجد الحرية المطلوبة من أجل الحركة والفعل في التاريخ ويبقى دائما مشدودا إلى "الطبيعة"، فلا مجال إذن للروح المطلق أمام الانشداد إلى الضرورة والطبيعة إلا أن ينزوي وينحسر"([25]).

ويبدو لي أن هيجل طرح عبر أفكاره هذه، البذرة الأولى للفكر النازي العنصري، ويمكننا ملاحظة نشوء تلك الفكرة / البذرة من خلال التعرف على مراحل التاريخ عنده.

**مراحل التاريخ الإنساني عند هيجل:**

يقسم هيغل التاريخ –كما يقول فؤاد الزرفي– "إلى ثلاثة أطوار رئيسة؛ تلك هي: الطور الآسيوي وميزته الأساسية هي النظام الملكي الاستبدادي، ثم يعقبه الطور اليوناني الروماني الذي يتميز بالحرية الفردية، وأخيرا الطور الجرماني، الألماني، الذي يجمع فضائل الطورين السابقين ويتسم بنظام الحكم الملكي.

يضم هيغل تحت الطور الأول كل الحضارات الآسيوية الممتدة من أقصى الصين والهند إلى حضارات الفراعنة والآشوريين والبابليين والفرس. كما يجمع تاريخ اليونان والرومان تحت الطور الثاني لينتهي به إلى الطور الثالث وهو المرحلة الجرمانية.

إن المرحلة الأولى "تمثل ما يسميه هيغل (طفولة التاريخ)؛ حيث تعمل الحرية على (تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية)، بينما يشبه المرحلة اليونانية بـ (المراهقة)، حيث (نجد فرديات تتشكل) ليصل التاريخ رجولته في (الدولة الرومانية)، التي لا تمثل (ترديدا لدولة الأفراد التي كانت عليها دولة المدينة في أثينا)، ويتكامل هذا النمو الإنساني، متجسدا في العالم الجرماني، الذي يشبه (مرحلة الشيخوخة)، لكن هذه الشيخوخة لا تعني (الضعف والهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة).

"يبدو واضحا من خلال هذا التقسيم تأثير النزعة القومية الألمانية على فكر هيغل؛ فهيغل يجعل الطور الجرماني وحدة قائمة بحد ذاتها على غرار الطورين السابقين، "وهكذا يكون مسرح التاريخ الكوني الذي يشكل بدوره مسرحا للروح الكوني حكراً –عند هيجل– على شعوب"المناطق المعتدلة"، لكن الاعتدال ليس سواء، فالمناطق المعتدلة في الشمال أقدر وأنسب من المناطق المعتدلة في الجنوب، ووفق هذا المنطق يسمي هيجل الشعوب الفعالة في التاريخ ب"الشعوب التاريخية" أما الشعوب التي لم يكن لها نصيب ولا حظ في هذا الدور التاريخي فيسميها بالشعوب "الخارجة عن التاريخ" أو اللاتاريخية"([26]).

وفي ما يتعلق بالقارة الأمريكية التي تستجيب عنده للشروط الجغرافية التي وضعها، أي باعتبارها معتدلة المناخ منتمية إلى شمال الكوكب الأرضي، يعمد هيجل منذ البداية إلى التمييز بين العالم القديم والعالم الجديد.

في هذا السياق، يضيف هيجل بروح من الثقة بالنفس عجيبة "إنه منذ أن جاء الأوربيون إلى أمريكا بدأ السكان المحليون في الاضمحلال شيئا فشيئا بسبب نفس نشاط الأوربيين"، بالمقابل، وبروح عجيبة البرودة، يخبرنا هيجل، أنه فيما يتعلق بالسكان الأصليين في أمريكا "لم يبق إلا القليل من سلالاتهم "و أن "سبعة ملايين منهم أعدموا "، و دون أدنى مواربة أو تردد يعلل سبب اختفائهم بضعف تكوينهم الإنساني وبدونيتهم أمام التفوق الحضاري والثقافي للأوربيين"و هكذا ففي الدول الحرة في أمريكا الشمالية جميع المواطنين هم من أصل أوروبي ولم يستطع السكان القدماء أن يختلطوا بهم""([27]).

هكذا يمرر هيجل أولا، في صمت، تلك المذابح البشعة التي ارتكبت في حق السكان الأصليين للقارة الأمريكية بل و"ينجح" في حذلقة عجيبة ومقلقة في تنزيل مفردات فلسفته النسقية على هذا الواقع، فتتبدى فلسفة تبريرية لا غبار على نزعتها التبريرية، فأمام الروح المطلق أو العقل الكوني الذي يجسده الأوربيون في هذه المرحلة لا مهرب إلا التلاشي الفيزيقي والمعنوي، لكن المفارقه –كما يقول عبد الواحد العلمي– أن هيجل "لا يعلل لنا بوضوح كيف لم تتح الجغرافية المعتدلة لهؤلاء السكان الأصليين الارتفاع إلى مرتبة الشعوب التاريخية التي لها حظ في التعجيل بتحقق الروح المطلق في التاريخ، لهذا نراه يقلل من أهمية تاريخهم وحضارتهم، ونراه لا يكتفي بذلك بل إنه بعد تعليل اضمحلالهم وتلاشيهم من ساحة التاريخ يظهر حتمية وضرورة اختفائهم ما داموا أقرب إلى الطبيعة وأبعد عن تسامي الروح الكوني"([28]).

أما بالنسبة للقارة الإفريقية فيقول عنها هيجل: " إن الشعوب الأفريقية هي شعوب غير تاريخية، وينعت الرجل الأفريقي بالرجل الطبيعي أو أنه يعيش الحالة الطبيعية الدونية بكل وحشيتها، وإذا أردنا نحن الأوروبيون فهم الرجل الأفريقي، يجب تناسي كل

طرائق رؤيتنا للأشياء، كما يجب ألا نفكر لا في إله روحي ولا في قانون أخلاقي، يجب تعليق كل احترام وكل أخلاق لما نسميه مشاعر، لإن كل ذلك ينقص الإنسان (الإفريقي) الذي ما زال في مرحلة خام، لا يمكن أن نجد في طبعه ما يمكن أن يذكرنا بالإنسان"، ولعله لذلك لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن " نتقمص طبيعته، بنفس الطريقة التي لا يمكننا بها أن نتقمص طبيعة كلب"، وهكذا ينزع هيجل الإنسانية عن الرجل الإفريقي"([29]).

ثم "يُعَرِّجْ هيجل على موضوع العبودية في "الحضارة"الإفريقية ويجعل منه "خاصية" افريقية بامتياز إذ إن "في كل الممالك الإفريقية المعروفة تُشَكِّل العبودية مؤسسة محلية وهي تطغى بشكل طبيعي"، لهذا فهو بعد أن يخبرنا أن الأوروبيين يبيعون الأفارقة كعبيد في القارة الأمريكية يعلق على ذلك قائلا: "مع ذلك فمصيرهم في بلدانهم الأصلية أنكى وأشد بسبب وجود عبودية مطلقة أيضا"!!

وقول هيجل –كما يضيف العلمي– "يُعَبِّر طيا عما يُعَبِّر عنه في مواضع أخرى صراحة، فالأوربيون باستعباد الأفارقة وبيعهم بعيدا عن بلدانهم الأصلية يُسْدون خدمة جليلة لهم وينتشلونهم من عبودية محلية قاسية لا قِبَلَ لهم بمعاناتها، بل إن هيجل يذهب بعيدا في هذا السياق ويقرر أن الاستعباد يؤدي إلى ظهور نوع من الإنسانية بين الأفارقة"([30])!!

هنا نلاحظ " أن هيغل، وبدلا من تقدير البطولة الخارقة التي كان الأفارقة يبدونها في مواجهة الجيوش الأوروبية الغازية، أو على الأقل فهمها بشكل صحيح، يعرض تفسيرا عنصريا بحتاً، يقول هيجل: وهكذا فإن السمة التي يتميز بها احتقار الإنسانية عند الزنوج ليست هي ازدراء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزنوج الذين كان الآلاف منهم يتعرضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوروبيين وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلا عندما تتخذ من شيء ذي قيمة هدفا لها، ما يعني أن فضائل الأفريقيين

تتحول –عند هيغل– إلى رذائل؛ فالتضحية والاستهانة بالموت تتحول إلى انعدام تقدير الحياة"([31])!!

أما عن الشرق .. وآسيا، فيخبرنا هيجل، أن آسيا هي فعلا "بدايات كل المبادئ الدينية والسياسية، لكن هذه المبادئ لن تتطور إلا في أوروبا"، وهيجل هنا "يكون بذلك وفيا لنظريته "البدائية" في نشوء وتطور ومسار الروح الكوني، حيث يشبهه بمراحل حياة الإنسان، فلقد كانت طفولته في آسيا، أي في الشرق، وشبابه في عالم اليونان ورجولته في العالم الروماني وشيخوخته في الحضارة الجرمانية"([32]).

هذا هو ديدن هيجل ولب فلسفته، فهو يعتبر العالم الجرماني مصب الروح المطلق أو العقل المطلق ومنتهى مساره، من هنا مقولة نهاية التاريخ، وما الروح المطلق مطبقاً داخل الفلسفة السياسية لهيجل إلا الدولة البروسية لا غير، لهذا يكفى الشرق دوره الطفولي، ففي الشرق لا يوجد سوى الفرد الواحد (الحاكم) هو الحر (المستبد)، أما في اليونان فالكثرة هي الحرة أما في البلاد الجرمانية فكل الأفراد أحرار، أي إن الإنسان حر لكونه إنسان".

ففي اليونان يبدأ عالم الحرية بل أساس الحرية عند هيجل، ففيه تَفْكُر الروح ذاتها ويحدس الفرد ذاته باعتباره كونيا، ويكمن الكوني في ذاتية كل فرد، أي أن الفرد يعي ذاته في بعده الكوني، وهذا ما لم يوجد في الشرق، فهو لم يعرف فكرة الحرية أو قل إنه عرف حرية الفرد المطلق أي الحاكم المستبد الطاغية، أما اليونان فقد عرف حرية طبقة اجتماعية معينة، بينما سيكون العالم الجرماني الوحيد القادر على الوصول إلى نوع من الحرية للجميع.

وحسب هذه التراتبية –كما يستطرد عبد الواحد العلمي– "لن يكون للشرق حظ في الاتصال بالروح الكوني، فإضافة إلى أن الفرد فيه ينمحي باعتباره مجرد انعكاس للماهية فقد حدد هيجل الخصائص الأساسية لشعوب الشرق كما يلي:

"فالطبع الشرقي، تكون فيه الروح غارقة في الطبيعة وتعتبر الإرادة مجرد تابعة للنهائي. تريد الإرادة أن تكون نهائية مع أنها تدرك ذاتها بعد، وبموجب ذلك لا يوجد

إذن إلا فئتين: الأسياد والخدم. هذا هو فلك الاستبداد، وبما أن التعبير عن ذلك يتم بواسطة المشاعر فهذا يعني أن الخوف هو المقولة السائدة.. وما يسيطر في الشرق هو إذن–حسب هيجل– الخوف والاستبداد.."، إذ إن الفكر في الشرق "غيبي تماما وماهوي بلا تقدم ولا تطور وهو على حاله كما كان في السابق منذ آلاف من السنين"([33]).

لكن هيجل "يعترف في محاضرات في فلسفة التاريخ أن العلوم والمعارف، خاصة الفلسفية منها، جاءت إلى الغرب من عند العرب، كما يعترف هيجل بتأثير قوة الدين الإسلامي وقدرته على تطهير الروح البشرية وعلى دوره في نشر عقيدة الواحد الأحد بجعلها شيئا (مطلقا والنهاية الوحيدة للحقيقة)، وهو ينسب ذلك إلى بساطة المبدأ الإسلامي؛ لكنه من جهة أخرى يتحدث عن (بلاد العرب، إمبراطورية التعصب)"([34]).

يقول هيجل عن الصين : "(المبدأ العام هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري وللروح الفردي) إذ ظل الأبناء يتوارثون عن آبائهم القانون الأخلاقي جيلاً بعد جيل حتى أصبح القانون هو الحكومة الخفية للمجتمع الصيني، ذلك إن الصينيين ليست لهم شخصيات فردية مستقلة لا داخل الأسرة ولا خارجها, ولما كانت الدولة بالنسبة لهم أسرة كبيرة انعدم وجود الشخصية المستقلة عندهم علماً بأن الشخصية تتطلب وجود الوعي الذاتي الذي يعي نفسه أولاً ثم يفرق ويتميز عن الآخر ثانياً، حيث أن العلاقة السائدة هي علاقة أبوية بطرياركية Patriarchal التي جعلت من الأب كل شئ ومن الأبناء لا شئ ثم تجعل العلاقة واجباً أخلاقياً يتمثل في الطاعة (الأب الامبراطور في الأسرة والامبراطور الأب في الدولة) ومنه علينا أن نلاحظ أنه في مثل النظام لا مجال للحديث عن حقوق من أي نوع, إنما الحديث باستمرار عن الواجبات ذو اتجاه واحد لا يُعكس (أي من أسفل إلى أعلى فقط)"([35]).

هيغل هنا –كما يقول بحق فؤاد الزرفي– "يغمض عينيه عن حقيقة الوضع المأساوي الذي كانت تعيشه دول أوروبا نفسها في ذلك الوقت، حيث كانت الدكتاتوريات المطلقة تستلب حقوق الأفراد والشعوب بشكل لا نجد له نظيرا في الصين القديمة، التي يعترف هيجل نفسه بمدى سيادة العدالة فيها"([36]).

كما إن موقف هيجل من علوم الصينيين يبدو –كما يضيف الزرفي– "غير مفهوم ولا مقنع تماما؛ ذلك أن كل العلوم إنما تنشأ عن حاجة عملية. ولذلك ففي الوقت الذي طور الصينيون الورق والبارود والحبر واخترعوا البوصلة فضلا عن إبداعاتهم في الطب وتفننهم الراقي في الصناعات الدقيقة الأخرى، تلبية لحاجاتهم العملية، فإن علوم أوروبا في عهد الإيطالي دافنشي لم تستند إلا إلى تجارب نظرية محدودة لا ترقى إلى العلوم الصينية بأي شكل من الأشكال، لذلك لم تتحول العلوم في أوروبا إلى الشكل المتطور الحديث إلا بعد ارتباطها بالثورة الصناعية البازغة، في إنجلترا أول الأمر، ومن ثم في بقية دول أوروبا الغربية، وأمريكا تاليا، وهكذا فقد طور الصينيون قبل الأوروبيين أساليب علمية راقية ونجحوا في إنشاء صناعات لم يكن للأوروبيين أي حظ منها حتى القرن السابع عشر. أما مقارنة موضوع كيف تطورت العلوم في أوروبا بعد ذلك وكيف أصابها الركود في الصين، فذلك شيء آخر مختلف تماما"([37]).

عن الهند يقول هيجل: "امتازت الهند بانتقال الروح من الخارج إلى الداخل (أي من الموضوع إلى الذات) لكنا لن نجد هنا الذات الفردية الحقيقية, وإنما فكرة عامة عن الذاتية, فكرة هلامية عن الوجود كله بوصفه ذاتياً, فهنا اتحاد للذاتية والوجود أو المثالية الوجود الفعلي, وهي مثالية الخيال, ومن هنا كانت النظرة الهندية–حسب هيجل– هي نظرة وحدة الوجود العام لكنها وحدة لقوة الخيال لا للفكر, فهناك جوهر واحد يتغلغل في جميع الأشياء"([38]).

ويضيف هيجل قائلاً: "أننا في الهند نسير في خطوة إلى الأمام من الوحدة إلى الاختلاف, أو من الدمج إلى الانفصال, وهذا التميز أو الاختلاف يرتد إلى طبيعة وليس إلى الروح, حيث تتميز طبقية مغلقة مصدرها الطبيعة أساساً, وتنقسم إلى :

الطبقة الأولى العنصر الإلهي الذي يظهر بواسطتها إلى الجماعة وهي طبقة البراهمة, وقد خرجت من فم براهما.

الطبقة الثانية تمثل عنصر القوة والبسالة وهي طبقة المحاربين والحكام وهي طبقة الكشاترية, وقد خرجت من ذراع براهما .

الطبقة الثالثة التي تُعنى بمسائل الحياة وإشباع الضروريات (الزراعة, والحرف , والتجارة ...) وهي طبقة الفيزيا, وقد انحدرت من حقوي براهما .

الطبقة الرابعة هي عنصر الخدمة وهم مجرد أداة لرحلة الآخرين ومهمتهم هي العمل من أجل الآخرين وهي طبقة الشودرا, وقد انحدرت من قدم البراهما.

والاعتراف بالتحيزات هنا "لا تعني ظهور الذاتية، ذلك لأن الأفراد لا يختارونها لأنفسهم وإنما يتلقونها من الطبيعة, فالمساواة أمام القانون والحقوق الشخصية والملكية مكفولة لكل طبقة ؛ أما الأخلاق والعدالة والتدين والمحبة والعواطف فلا وجود لها بين طائفة وأخرى ؛ وتزداد العقوبات مع ازدياد دونية الطائفة ؛ ولكل طائفة حقوقها وواجباتها الخاصة بها, ولا توجد حقوق وواجبات عامة للجميع.

بناءً على ذلك، "يرى هيجل أنه : (لا وجود للدولة في الهند) فهنا شعب فحسب, وإذا كان الاستبداد في الصين أخلاقياً فهنا استبداد بلا مبدأ ولا قاعدة من أخلاق دين، ذلك إن تاريخ الهند يكشف عن أن شعب الهند لم يقم بأي (فتوحات خارجية، لكنه هو نفسه كان ميدانا للغزو الخارجي باستمرار)، من هنا يصل هيجل سريعا إلى استنتاج مفاده أن "القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين""([39]).

إن النص الهيغلي عن الهند، المستند إلى وثيقة أو رواية إنجليزية (والمفارقة أن هيجل يعتمد كثيرا على تقارير الإنجليز في الكتابة عن الهند)، "تخفي الجانب الآخر من القصة، فالإنجليز كتبوا عن الهند من وجهة نظر إنجليزية بحتة، وسواء أكانت هذه الكتابات صحيحة أم خاطئة، فإننا لا يمكننا تاريخيا الجزم بصحتها أو وثاقتها –كما يؤكد بحق فؤاد الزرفي– "ذلك إن اعتبار كل ما كتبه الإنجليز عن الهنود صحيحا هو تماما مثل الاعتماد على التقارير الإسرائيلية في النظر إلى الفلسطينيين في الوقت الحاضر، فكم هي نسبة الصدق في كتابات الإسرائيليين بخصوص الفلسطينيين؟"([40]).

نستنتج مما تقدم، أن هيجل هذا الفيلسوف العقلاني العظيم، "لا يريد أن يعترف بأن ما تحقق في أوروبا ما هو إلا ثمرة التراكم الحضاري بين الشعوب المختلفة، فعلوم اليونان والرومان ماهي في الأصل إلا ثمرة التقدم الذي تحقق في الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية. والعرب المسلمون قد استفادوا كثيرا من علوم الهند والصين وكذا فلسفة اليونان. اما العلوم الأوروبية الحديثة وفلسفاتها فما هي إلا إعادة إنتاج حضاري للإرث الضخم الذي أنتجته جميع الحضارات السابقة"([41]).

من كل ما تقدم حول موقف هيجل اتجاه الشرق، يبدو واضحاً انحياز هيجل للأمم الأوروبية، انحيازاً لا يبرره العقل أو المنطق الذي تميز به، فقد زعم هيجل أن الأمم التي "جسدت" في "روحها القومية" الغنى الفلسفي "للروح المطلق" هي فقط شعوب أوروبا الغربية: الاغريق، والرومان، والجرمانيون خاصة، و"أن الفلسفة، بالمعنى الدقيق، تبدأ فقط في الغرب ففي الغرب، وحده، أشرقت .. حرية وعي الذات، ويصف هيجل فلسفة الشعوب الشرقية بأنها المرحلة الدنيا من الفلسفة ("الفكر في مرحلة التأمل")، وينكر عليها أي دور حقيقي في تطوير الفكر الفلسفي العالمي"([42]).

فقد بين هيجل في كتاب "فلسفة الحق" أن الشخص (الشرقي) المذكور يجب أن يمتلك فرديته بفضل وجوده الطبيعي لا الاجتماعي، ويكون ما يكونه بالطبيعة وحدها، وليس بفعل الأجهزة الاجتماعية، وقد عثر على مثل هذا الشخص في الملك، الذي هو انسان يختار لهذا المركز بحكم مولده الطبيعي فحسب، إذ بذلك وحده يرتفع فوق كل ما هو جزئي، ذلك أن "الانا"، لدى كل شخص آخر، يفسد بفعل النظام الاجتماعي الذي يشكله، أما الملك فهو وحده الذي لا يتأثر على هذا النحو، ومن ثم فهو قادر على أن يتخذ من "أناه" الخالص مصدراً لكل أفعاله، ويقررها تبعاً له، إنه يستطيع أن يلغي كل جزئية في اليقين البسيط لذاته.

وعلى هذا النحو يفصح الكلي عن نفسه عند هيجل، فهو يبدو الآن أنه لا يتشكل في التاريخ، وإنما هو ناجز بطبيعته، ولذلك تراه يظهر في طبائع الملوك، أو في فطرتهم

التي فطروا عليها، والاخطر من ذلك أنه ليس نتيجة لفعل قانون التناقض في الكون، الذي ادعى هيجل في كل فلسفته أنه هو الذي يصنع التاريخ والناس والأفكار.

ولذلك –كما يقول د. حامد خليل– "لم يجانب "ماركيوز" الصواب حين بين في كتابه "العقل والثورة" أن جريمة هيجل ليست في كونه كان دليلاً للملكية البروسية، بقدر ما هي في كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية، فنظريته، التي أشرنا إليها قبل قليل، تُسَلِّم الناس للطبيعة (طبيعة الملوك)، والحرية للضرورة (ضرورة الدولة الممثلة في شخص الملك)، والعقل للنزوة والهوى (نزوات الملوك وأهوائهم)"([43]).

لكن، على الرغم من اتفاقي مع استنتاج الفيلسوف ماركيوزه من ناحية، وعلى الرغم من طروحات هيجل العنصرية التي زرعت بذرة التعصب الشوفيني والنازي فيما بعد، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاوز دور الفيلسوف العقلاني هيجل، باعتباره أحد أهم المؤسسين للحداثة والنهوض العقلاني في كوكبا، انطلاقاً من تركيزه على دور العقل كمنطلق أساسي للوعي والمعرفة، وأثر ذلك على الفكر الإنساني الحديث برمته.

"فالعقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة هيغل، كما أن هدفه الرئيسي هو تعقيل المجتمع، فكل ما ليس بعقلي يجب أن يصبح عقلياً، ويجب ألا يُقْبَل هكذا لمجرد أنه قائم، إذ انه لا يصبح حقيقياً في نهاية الأمر إلا بقدر ما يصبح عقلياً"([44]).

وفي هذا السياق، أشير إلى أن فكرة هيجل ومقولته التي يقول أن العقل يحكم العالم وبناءً عليه فإن التاريخ البشري هو عقلاني تماماً، استندت اليها ومازالت الفلسفة الحديثة العقلانية، في أوروبا وبقية أجراء العالم طوال القرن العشرين وحتى اللحظة الراهنة من القرن الحادي والعشرين.

هيغل يحاول أن يبين أن المتناقضات تنشأ في معرفتنا عندما يتفكك المجتمع، ما دامت المعرفة تعكس الواقع؛ ومن ثم، فإن العودة إلى المعقولية في تفكيرنا لا يمكن إلا وأن تتبع التكامل الاجتماعي والسياسي.

انه يجد مجتمعاً مليئاً بالتناقضات، ليس فقط تلك التي نشأت من تعدد الدول التي لا يربط بينها أي تنسيق ومن عدم وجود حكومة مركزية، ولكن أيضاً تلك التي تنبع من مساويء الملكية الفردية ومن عملية القوانين الاقتصادية المجردة من كل روح.

وهنا يقدم هيجل مفهومه الخطير –كما يقول جون لويس– عن الإنسان كانسان مُسْتَلَب، انسان جانح ومسلوب الرجولة، الإنسان وقد أصبح مجرد شيء محصور بين مخالب المجتمع، عالم غريب تهيمن عليه قوانين لا تعرف الرحمة، عالم "ميت" حيث توجد الحياة الانسانية في حالة الحرمان، أو، كما يقول هيغل، "حياة متحركة للأموات".

والآن، ما هو الحل الذي يقدمه هيغل؟ انه "يطالب بإقامة دولة قوية مستقلة، للتغلب على تناقضات المجتمع، والقضاء على تطرف الفردية، وإدخال الرقابة لتحقيق الصالح العام، كما انه يرى في الثورة الفرنسية محاولة من هذا القبيل لإيجاد سلطة تتعدى تصادم الأفراد الأنانيين، كما أن الدولة التي يفكر فيها هيجل سوف تحافظ على مجتمع الطبقة الوسطى وذلك بإبعاد عنصر التنافس المحطم وبعقد الصلح بين المصالح المتضادة، وأن مثل هذه الدولة سوف تفرض خضوع الفرد لمجتمع يعمل في الوقت نفسه على اثراء حياة الأفراد الذين يتكون منهم، وذلك بواسطة الرقابة من الخارج، بواسطة استعمال السلطة" ([45]).

أما المجتمع العقلي الذي قال به هيجل "فهو مجتمع تم فيه التنسيق والتوفيق بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، مجتمع تحقق فيه العقل والحرية.

ان دولة مثل هذه التي سوف تحتفظ بكل ما حققته الثورة الفرنسية من نتائج حاسمة، أي بانتصار العقل في المجتمع، سوف تختم تاريخ الحرية، ما دامت هذه الدولة هي المجتمع العقلي الذي بلغ درجة الكمال والذي يتعلم الناس فيه كيف يريدون ذلك الذي هو في صالح كل فرد وفي صالح المجموع في آن واحد"([46]).

ويلخص "جون لويس" وجهة نظر هيجل بالقول: "بأن المظاهر هي وحدها التي تتغير، وأن المطلق الكلي العقلي أو "الفكرة المطلقة" يجب أن يوجد من وراء العملية التاريخية باستمرار، أو وراء النمو في التاريخ أو الطبيعة، إنه النمو من خلال

المتناقضات"، وهذه مسألة في غاية الأهمية في الفكر الهيغلي الذي يعتمد على الصراع بين المتضادات الذي يؤدي بدوره إلى تحول الشيء إلى شيء آخر؛ وهذا الجديد بدوره تنمو فيه نفس عملية التناقض لتسير العملية _التاريخية أو غيرها_ إلى الأمام.. لذا كان لزاماً علينا أن ننظر إلى كل ظاهرة كعملية Process، أو كشيء يتغير وينمو على الدوام، إذ أن عملية التناقض هذه أو هذا النضال هو منبع كل نمو.. إنها عملية تغير لا نهائي؛ إن هذه العملية جوهر ديالكتيك هيجل.

إلاَ أننا لا يمكننا الموافقة على ديالكتيك هيجل خصوصاً حينما يُفهَم على أنه حركة للفكر الخالص "ميتافيزيقا" أو كفكرة تنشأ عنها فكرة مضادة، ثم ترك الفكرتين المجال بأسره لفكرة ثالثة أكثر شمولاً تتغلب على التناقض..! ثم يُفسَّر العالم على أساس أنه مظهر من المظاهر التي يتخذها التطور المجرد أو المنطقي المحض لهذه الفكرة، وصولاً إلى فكرة نهاية التاريخ التي تتناقض مع جوهر التطور الجدلي.

أخيراً.. أعتقد أن علينا أن نُفَرِّق بين الهيغلية كمذهب والهيغلية كديالكتيك.. إذ أن الفلسفة كديالكتيك تذيب كافة مفهومات الحقيقة المطلقة والحالة النهائية للإنسانية، ولدى هيجل، يتضح التناقض بين مذهبه وديالكتيكه خصوصاً وأن مذهبه أو منظومته([47]) –آراؤه في الطبيعه والمجتمع– تضع حداً لتطور المعرفة وتشوه الفهم أو المنهج الديالكتيكي الذي صاغه([48]).

لقد قام كلاسيكيو الماركسية بمعالجة مادية للأفكار الإيجابية في الديالكتيك الهيغلي المثالي مستعيضين عن المبدأ المثالي في وحدة الوجود والفكر بالمبدأ المادي القائل بأن وعي الإنسان هو انعكاس للواقع الموضوعي الموجود خارج هذا الوعي وبشكل مستقل عنه.. لقد وضعوا منهجاً جديداً في معرفة الواقع يتناقض جذرياً مع المنهج الهيغلي؛ لقد أوقفوه على قدميه بعد أن كان متكئاً على رأسه.. هذا ما فعله ماركس .

بعد هيجل اختلف الكثيرون حول فلسفته وبرز تيارين رئيسيين انعكاساً لها أو دفاعاً عنها؛ تيار يميني دعي ممثلوه بالهيغليين الشيوخ الذين تمسكوا بالأيدلوجية الإقطاعية/ المسيحية ضد التيار اليساري أو الهيغليون الشباب، ومن أبرز الشباب "شتراوس" الذي

أصدر كتاب "حياة يسوع" ودحض فيه المزاعم القائلة بعلة أولى خارقة "وحي إلهي" واعتبر كل "المعجزات" المسيحية أساطير ناتجة عن موقف جماعي للشعب بأسره خصوصاً في فترة الأزمة العميقة التي عصفت بمجتمع الرق.

لكن حركة الهيغليين الشباب التي لعبت دوراً تقدمياً في الثلاثينات من القرن التاسع عشر وكان ماركس أحدهم، بدأت تفقد طابعها التقدمي مع ظهور مادية فيورباخ، وماركس من بعده؛ حيث قدم هذا الأخير بدلاً من المطلق الذي يقرر التاريخ، نظرية صراع الطبقات التي تؤدي حسب الضرورة الهيغلية إلى الاشتراكية؛ وقد عبر عن ذلك ديورانت بقوله: "لقد فقس هيجل الأستاذ الإمبراطوري بيض الاشتراكية" .

والسؤال الأساسي في مجال تأويل فلسفة هيجل هو الآتي: "هل كان هيجل تقدمياً ام رجعياً؟ هل كان في طليعة التفكير الجديد أم أنه اصطف مع ذوي التفكير القديم؟ ونحن سوف نفسر هيغل، هنا، بانه مفكر تقدمي –بالرغم من بذور العنصرية في فكره التاريخي– حاول أن يحيط بالتصورات في العالم الجديد.

ولتبسيط الأمر نستطيع القول إن الفلاسفة الليبراليين في القرن الثامن عشر وضعوا العقل فوق التقاليد والفرد فوق المجتمع. وعكس رد الفعل الرجعي تلك الصورة فوضع التقاليد فوق العقل، والمجتمع (الدولة) فوق الفرد، وقد ادعى هيجل أنه وجد تركيباً ديالكتيكياً يجمع الليبرالية والمحافظة، وهو تركيب حقيقي تبقى فيه الليبرالية والمحافظة كحقيقتين جزئيتين"([49]).

**الأسرة والمجتمع المدني والدولة عند هيجل:**

تحت هذا العنوان، يمكن للقارئ، أن يتعرف على فلسفة هيجل السياسية، وفي هذا الجانب أشير إلى أن أكثر كتابات هيجل السياسية اهمية –كما يقول بيير هاسنر– "هو كتابه "فلسفة الحق" وترتبط فلسفته عن الحق، أو بالأحرى فلسفته عن الدولة، بطريقة غير عادية بتعاليمه الفلسفية كلها؛ لأن مذهبه أكثر "نسقية" من مذاهب معظم المفكرين الآخرين، كما أن الدولة التي يصفها هيجل هي عمل عقل أزلي كما يقدمه في كتابه "علم المنطق" بيد انها نتاج التاريخ الكلي أيضاً كما يتعقبه هيجل في كتابه "محاضرات

في فلسفة التاريخ، وفي التحليل الأخير، لا يمكن أن ينفصل العقل والتاريخ، كما يرى هيجل إذ أن فرض العقل لنفسه يوازي مسيرة التاريخ الكلي، أو أن العملية التاريخية هي عقلية أساساً، ولذلك، لا يريد هيجل أن يؤسس دولة مثالية، وإنما يريد ان يرد اعتبار الدولة الحقيقية بان يبين أنها عقلية"([50]).

صحيح أن الدولة، إلى حد كبير تشكل، عند هيجل "غاية نهائية" للفرد الذي يجد فيها حقيقة وجوده، وواجبه، ورضاه، وصحيح أن الدولة تشكل التحقق الفعلي، أو ظهور ما هو إلهى في العالم الخارجي، فإنها ليست إلا غاية نهائية للفرد إلى الحد الذي تكون غايتها الخاصة هي حريته ورضاه. وفضلاً عن ذلك، فإن أخلاق النفس الفردية، أو الدين، لها قيمة لا نهائية مستقلة عن الدولة، إذ أنه عن طريق الدولة وحدها ياخذ الفرد مكانته في العالم؛ أي انه يتعلم بوصفه مواطناً ما هو معقول في رغباته.

ولذلك، لابد أن يدافع هيجل عن عقلانية الدولة الواقعية ضد الرومانسيين الذين انصرفوا عن السياسة ببساطة، وضد اليوتوبيين والمصلحين كذلك الذين انصرفوا عن الدولة الواقعية (أي الموجودة في عالم الواقع) مفضلين دولة مثالية"([51]).

لكن على الرغم من أن الكائنات البشرية والدولة –عند هيجل– مترابطان داخلياً، حيث تحقق الكائنات البشرية الإدراك الذاتي في مجتمع أخلاقي، وهذا يعني الدولة عند هيجل، غير أنه لا بد من أن نعيش في جماعات أصغر، مثل الأسر، وفئات اجتماعية أخرى قبل أن نصير جزءاً عضوياً من الدولة .

والدولة بدورها لا تنشأ من عقد وإنما تنشأ من التاريخ، وهي بالمعنى الهيغلي التي تصوغ الروابط الحقيقية التي تربط الكائنات البشرية، وبفضل هذه الروابط، فإن الدولة هي مجتمع أخلاقي، وبها تتمكن الكائنات البشرية من أن تدرك أنفسها ككائنات بشرية، والحاصل هو الحرية، والحرية بالضرورة هي الحرية الإيجابية عند هيجل، الحرية هي فهم المجتمع التاريخي، وبالتالي إدراك دورنا في ذلك المجتمع.

فالدولة هي المجتمع الأخلاقي الذي تُكَوِّن فيه الكائنات البشرية أجزاءه العضوية، لذا فإن إرادة الدولة هي أجزاؤه العضوية، وعليه، فإن إرادة الدولة هي إرادة الكائن

البشري، والقمع لا يمت بصلة لهذه المسألة، إلا إذا حل سوء ما بالفرد الإنساني أو بالدولة.

نخلص مما تقدم، إلى أن مفهوم الدولة لدى هيجل، يتلخص فيما يلي:

" إن جماعة من الناس لا يمكن أن تسمى دولة إلا إذا التزمت بالدفاع عن مجموع أملاكها. وهذا أمر مفهوم من تلقاء نفسه، لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا الدفاع ليس الغرض منه الدفاع عن النفس فقط، بل وأيضاً الرغبة في ان تدافع دفاعاً حقيقياً عما تريد من قوة ونجاح"([52]).

وفضلاً عن ذلك، تجدر الملاحظة أن هيجل يدافع عن الملكية الخاصة على أساس أنه لابد من أن تملك الكائنات البشرية شيئاً به يمكنهم أن يُعَبِّروا عن أنفسهم، فالكائنات البشرية لا تستطيع أن تعيش "داخل نفوسها" وحسب، فلا بد من أن تملك شيئاً تُعَبِّر فيه عن نفوسها.

في هذا السياق، إعتقد هيجل بأن لا غضاضة في أن يملك أحد الناس كثيراً والآخرون قليلاً – مادامت حالة عدم المساواة لا تؤدي إلى عدم رضى واضطراب سياسي.

أما الأسرة، فهي عند هيجل البيئة المحلية التي فيها يصير الفرد اجتماعياً وفردياً، أي يدخل بها إلى المجتمع والتقاليد، وقد رأى هيجل أن مسألة التوفيق بين حرية الفرد والتماسك الاجتماعي هي المسألة الأساسية التي تواجهها الحداثة.

"لذا، يجب فهم فلسفة الأسرة عند هيجل في هذا الضوء، أي: الأسرة الصغيرة المقتصرة على الأم والأطفال والوالد، والتي تعتمد في عيشها على ثروة العائلة، هي، في نظر هيغل، الثقل الوازن لفردية المجتمع البورجوازي، لأن الحب والتماسك قيمتان أساسيتان للأسرة، فالحب المتبادل بين الرجل والمرأة هو أساس الأسرة الحديثة، وعبر الحب يتبادل الإثنان التعارف، وتتحدد هوية كل شخص تحديداً مشتركاً مع تحديد هوية الشخص الآخر.

فالاعتراف المتبادل بين الرجل والمرأة في داخل مؤسسة الزواج المعترف بها اجتماعياً يقيم تسوية للحرية على شكل حب وعاطفة غرامية مع الهوية المتبادلة والاعتراف الاجتماعي، واعتقد هيجل أن المرأة تكسب الاعتراف الكامل داخل الأسرة، زوجة وأُمَّاً "([53]).

في هذا الجانب، ينسب هيجل إلى الرجل دوراً مزدوجاً مؤلفاً من كونه أباً للأسرة، وكونه عاملاً في ميدان الإنتاج، ومن جهة أخرى نجد المرأة مرتبطة بميدان الأسرة بكل أعمالها، وتكشف هذه النقطة كيف كانت نظرة هيجل إلى الأسرة مبنية على مفهوم الأسرة البورجوازية في زمانه، وقد رأى النساء والرجال مختلفين وأعمالهما مختلفة، فهو لم يناصر المساواة بين الجنسين.

"ويمضي هيجل من الأسرة بوصفها المتحد الاجتماعي المحلي الأوَّلي إلى ما يسميه المجتمع المدني الذي أساسه "نظام الحاجات"، وهذا هو بشكل رئيسي نظام اقتصاد السوق، كما عَرَفَهُ هيجل من كتابات الاقتصاديين السياسين البريطانيين، ومما كان في عصره عموماً.

فقد أكد هيجل المنطق الديناميكي الداخلي لذلك النظام. فالأعمال تتبادل التكيف والتكييف، ومع أن الأفراد يعملون على أساس رؤية منحازة فإن النظام ككل يعمل على أساس منطقه الخاص، وهو منطق نظام أعلى، فللنظام منطق واتجاه تطور لا يحتاج العاملون أن يعرفوهما، وهذا هو الذي يدعوه هيجل "مكر العقل البارع".

لقد وضع هيجل المجتمع المدني في منطقة تقع بين الأسرة والدولة. وكان أحد المنظرين الأوائل الذين أثاروا موضوع المنظمات الخصوصية والطوعية المتنوعة التي ظهرت في العالم الحديث ولها وظائف لا تتمكن من القيام بها الأسرة أو الدولة، إذ ان المعنى الواسع لفكرة المجتمع المدني يشمل الحياة المهنية واقتصاد السوق، غير ان هيجل ركز أيضاً، في المصطلح، على مسائل تدرس اليوم في مقابل الدولة والسوق.

" وفضلاً عن ذلك فإن اللافت أن هيجل ألمح إلى نظرية أزمة في رأسمالية دعه – يعمل، أي: إنه إذا تُرِكَ ذلك النظام لذاته فإنه عبر التوسع وتركز الرأسمال والإفقار

والاستقطاب بين الطبقات سيؤدي إلى توترات وعدم استقرار، وعند هذه النقطة تتدخل منظمات وسيطة ومعها النظام والتماسك والمؤسسات والمجتمع، أي الدولة وفقاً لمصطلحات هيغل"([54]).

وبكلمات أخرى نقول إن هيجل ميز نفسه عن الليبراليين الذين يقولون دعه – يعمل، وعن الماركسيين، ووضع صورة مجملة لخط ثالث، فرأى أن: النظام الرأسمالي مُدَمِّر لذاته، وهو لن يبقى إذا ترك لذاته بعكس ما زعم الليبراليون، غير ان هيجل –كما يقول غنارسكيربك و غيلجي– "لم يعتقد بان الرأسمالية ستزال بثورة كما يقول الماركسيون، وإذا جاز لنا أن نطبق مصطلحات زمننا السياسية تطبيقاً يشبه المفارقة التاريخية، يمكننا أن نعتبر هيجل في هذه المناسبة ديمقراطياً اجتماعياً، مع مقاربته النظرية الخاصة، ومن دون شك، فقد دعم هيجل فكرة حكم قوي دستوري، ورفض فكرة دكتاتور حاكم وفقاً لنزواته، وما أراده هيجل هو دولة محكومة بالقانون والحق، وازدرى اللاعقلانية – في حين أن الفاشيين امتدحوا اللاعقلانية والحكم غير الدستوري"([55]).

ديورانت وتحليله النقدي لفلسفة هيجل:

يقول ديورانت : كتب هيجل كتابه "المنطق" (1812–16) الذي اثار المانيا بغموضه، وجعله يفوز بمنصب استاذ الفلسفة في جامعة هايدلبرج، حيث كتب هناك "موسوعة العلوم الفلسفية"، وقد رَفَعَت هذه الموسوعة من ذكره وشأنه، وعين استاذاً في جامعة برلين، ومنذ ذلك الوقت إلى نهاية حياته ساد هيجل عالم الفلسفة بلا منازع، كما ساد جوته عالم الأدب، وبيتهوفن عالم الموسيقى. لقد ولد بعد جوته بيوم واحد، وتحتفل المانيا الفخورة بهما بعيديهما كل سنة.

كتابيه "المنطق" "وعلم تجسد الروح" في غاية الغموض والابهام، فهو يضيف كتاباته بكونها "محاولة لتعليم الفلسفة النطق والتحدث باللغة الالمانية" وقد افلح هيجل في ذلك كما يقول ديورانت، إذ أن "كتابه المنطق لا يحتوي على وسائل التفكير، ولكن على النظريات المتبعة في التفكير، وهي الكيف والكم، والصلة وغيرها، إذ أن مهمة الفلسفة

الأولى هي تشريح هذه الأفكار المرتبطة في جميع تفكيرنا، وأكثرها شمولاً وانتشاراً هي الصلة أو العلاقة"([56]).

ويضيف ديورانت: "ان كل فكرة عند هيجل تتألف من مجموعة من الصلات والعلاقات، حيث أننا لا نستطيع التفكير بالشيء الا إذا قارناه بشيء آخر، وأدركنا أوجه الشبه والخلاف فيه، والفكرة تكون فكرة فارغة إذا تجردت عن العلاقات، ولا يمكن لشيء أن يوجد أو يكون له معنى إذا كان مجرداً عن العلاقات والصلات، وأكثر هذه الصلات والعلاقات شمولاً هي صلة التعارض أو التناقض.

يقول هيجل: "ان كل حالة لفكرة أو شيء، وكل رأي وكل موقف في العالم، يؤدي إلى موقف معارض له، وبعدئذ يتحد هذا المعارض أو المضاد معه لتشكيل كل اعلى". ان هيجل يُدْخِلْ هذه "الحركة المنطقية" في كل ما كتبه من كتب والقاه من محاضرات، وبالتالي فإننا نجد حركة التطور، هي حركة دائمة للتطور بين الاضداد، والتوفيق بينها ودمجها، وهو يقول ان شلنج على صواب في قوله بوجود تماثل بين الاضداد، كما أن فخته على صواب في ان الموضوع وضده وتوحيدهما معاً يشكل سر التطور وكل الحقيقة، فليست الأفكار وحدها خاضعة لهذا التطور الذي يتحدث عنه هيجل، اذ أن الاشياء أيضاً خاضعة لذلك، فكل قضية تحتوي على تناقض وتَعارُضْ ينتهي به النمو والتطور إلى وحدة وانسجام وتوفيق بين هذه الامور المتعارضة"([57]).

المسألة الأخرى لدى هيجل، ترتبط بحديثه عن العقل والأخلاق والمطلق والتاريخ، يقول ديورانت: "ان عمل العقل ومهمة الفلسفة –عند هيجل– هي اكتشاف الوحدة الكامنة في التعارض أو التغاير، ومهمة علم الاخلاق هي توحيد السلوك والاخلاق، ومهمة السياسة هي توحيد الافراد في داخل الدولة، ومهمة الدين هي بلوغ المطلق وهو الله والشعور بانه ذلك الذي تحللت فيه جميع المتناقضات في وحدة، ذلك المقدار الكبير للكون الذي اتحدت فيه المادة والعقل، والفاعل والمفعول، والخير والشر في واحد، ان الله هو نظام الصلات الذي تتحرك به جميع الاشياء وتعيش، وتوجد وتجد فيه اهميتها.

ان المطلق ينهض في الإنسان إلى وعي ذاتي، ويصبح الفكرة المطلقة، وذلك ان الفكرة تدرك نفسها كجزء من المطلق، متجاوزة حدود الفرد وأغراضه ممسكة تحت الصراع العام، الانسجام المستتر لجميع الاشياء، ان العقل هو جوهر الكون، وإن تصميم الكون عقلي اطلاقاً، فليس الصراع والشر مجرد تصورين سلبيين، انهما حقيقة، ولكنهما في نظر الحكمة مراحل لبلوغ الخير وتحقيقه، ان الصراع قانون النمو، كما أن الاخلاق تتشكل في الشدائد في هذا العالم، والانسان يصل إلى سموه الكامل عن طريق الإلزام والحاجة والمسئوليات والشدة والألم، وحتى الألم فيه تعليل عقلي، انه علامة الحياة والحافز لاعادة البناء، والعاطفة ايضاً لها مكان في عقل الاشياء، اذ لم يتم انجاز شيء عظيم في هذا العالم من غير ان يكون مقروناً بعمل عاطفي، وحتى طموح نابليون الاناني، يساهم بغير قصد في تطور الامم، إن الحياة لم توجد للسعادة بل لتحقيق الاعمال وانجازها. "ان تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة، وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه، لانها فترات انسجام خالية من الصراع". وهذا الرضى البليد غير جدير بالانسان.

ان "التاريخ –عند هيجل كما يقول ديورانت– يُصْنَعْ فقط في الفترات التي يقرر فيها النمو والتطور اضداد الحقيقة والوجود، فالتاريخ حركة منطقية، وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يَستَخْدِم فيها المطلق الشعوب أثر الشعوب والعباقرة اثر العباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور، ذلك إن اعاظم الرجال ليسوا الخالقين للمستقبل ولكنهم وسطاء في تحقيق هذا المستقبل وما يقومون بفعله ليس سوى تحقيق لما ترسمه روح العصر، كما أن العبقري لا يضع سوى حجرا آخر في كوم البناء كما يفعل الآخرون، "ولكن لحسن حظ العبقري انه يجئ اخيراً، وعندما يقوم بوضع حجره يقف البناء على دعائمه "ان مثل هؤلاء الافراد لا يشعرون بالفكرة العامة التي يقومون بكشفها.. ولكن لديهم بصيرة في حاجات الزمن، وما هي الامور التي تم نضجها وآن حصادها"([58]).

يبدو أن مثل هذه الفلسفة عن التاريخ تؤدي إلى نتائج ثورية، لأن هذه العملية المنطقية في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي، اذ لا شيء خالد،

وفي كل مرحلة من مراحل الأشياء يوجد تناقض وتعارض لا يقوى على حله سوى صراع الاضداد، لذلك فان الحرية هي قانون السياسة، وهي طريق مفتوحة للتغيير، والتاريخ هو نمو الحرية وتطورها، وعلى الدولة أن تجسد او تكون حرية منظمة، وكما ان الوحدة هي هدف التطور فإن النظام هو اللازم الأول للحرية.

واذا كان هيجل –كما يستطرد ديورانت– قد "مال في السنوات الاخيرة من حياته إلى وجهة النظر المحافظة بدلاً من التوريطات المتطرفة في فلسفته، فذلك لان روح العصر كانت قد مَلَّت التغيير، فقد كتب بعد ثورة 1830: "اخيراً بعد حروب واضطرابات استمرت اربعين سنة، يَسُرْ الإنسان ان يرى نهاية لهذا الصراع، ويرى بداية سلام يسوده الرضى، ويعلق ديورانت قائلاً: "من غير الطبيعي ان يتحول هذا الفيلسوف الداعي إلى الصراع كوسيلة للنمو والتطور والرقي إلى مؤيد – للقناعة والرضى، ولكن الإنسان في سن الستين له الحق في ان يطلب الهدوء، ومع ذلك فإن التناقض في افكاره كان اعمق بكثير من ان يحقق السلام" ([59]).

رفض هجيل المتطرفين واتهمهم بالخيال، –كما يؤكد ديورانت– واخفى كتاباته الأولى المتطرفة بحرص وحالف الحكومة البروسية وربط نفسه بها، وباركها بكونها التعبير الاخير عن المطلق"، أو نهاية التاريخ.

لقد انقسم اتباعه من بعده إلى يمين ويسار، حيث قام كارل ماركس بتطوير فلسفة التاريخ الهيجليه إلى نظرية صراع الطبقات التي تؤدي حسب الضرورة الهجلية إلى اشتراكية لا مفر منها، فقد قدم ماركس بدلاً من المطلق الذي يقرر التاريخ عن طريق روح العصر، الحركات الجماهيرية والقوى الاقتصادية كأسباب أساسية لكل تغيير أساسي سواء في عالم الاشياء أو في حياة الفكر، لقد فقس هجل الاستاذ الامبراطوري بيض الاشتراكية.

وفاة هيجل:

يصف ديورانت خاتمة حياة هيجل، بقوله: "اخذت إمارات الكبر والهرم تبدو عليه بسرعة منذ عام 1830، وبدا عليه شرود الذهن حتى انه مرة دخل إلى غرفة المحاضرات

بفردة حذاء واحدة في قدمه، حيث ترك الفردة الثانية من غير ان يشعر في الطين، وهو في طريقه للجامعة، وعندما تفشي مرض الكوليرا وطرق ابواب برلين في عام 1831 كان هيجل بجسمه المضنى الضعيف من أولى ضحاياها، ومات بعد مرض استمر يوماً واحد فقط.

لقد خرجت روحه بهدوء وهو في نومه، وكما شاهدت أوروبا مولد ثلاثة من العباقرة وهم نابليون وبيتهوفن وهيجل في سنة واحدة فقد فقدت المانيا بين عامي 1827–1832 جوته، وهيجل وبيتهوفن"([60]).

" تمت مراسم دفن جثمانه، فاجتمع الأساتذة والطلاب من جميع الكليات، وتلاميذه المحدثون والقدماء، أولا في القاعة الكبرى للمدرج، وألقى صديقه الحميم، مدير الجامعة "مارهينكه"، خطبة تأبين أمام الجمهور البالغ التأثر. وتلا ذلك مسار موكب لا تحصره العين من الطلاب اللذين حملوا المشاعل المزودة بعلامات الحداد، لأنه لم يسمح لهم بحمل مشاعل مشتعلة، وتبعتهم سلسلة لا حصر لها من العربات إلى دار العزاء، حيث انضموا إلى عربة حمل الموتى التي كان يقودها أربعة خيول، وعند قبره ألقى مستشار البلاط "فيرستر" كلمة تأبين في مقبرة دوروتيه"([61]).

لقد كانت وفاة الفيلسوف هيجل خاتمة عهد لآخر مرحلة عظيمة من عصر المانيا الذهبي العظيم.

قالوا عنه([62]):

- "إنه يجتذب الدين المسيحي إلى الفلسفة مع أنه لا شان له بها.." (غوته).
- "نحن لا نستطيع أن ننكر على هيجل فضل فهم الطبيعة المنطقية للفلسفة عندما جعل المطلب الأول من الفلسفة أن تنسحب إلى الفكر المحض وألا يكون لها من موضوع مباشر سوى التصور المحض، لكن هذا الانطواء على الفكر وحده، على التصور المحض، ارتبط لدى هيجل بدعوى أن التصور هو كل شيء وأنه لا مكان خارجه لأي شيء.. وينبغي أن يكون مفهوماً لنا أن التصور عنده ليس مجرد فكرة، وانما هو على العكس الشيء

بالذات.. ونحن لن نكون إلا مخطئين فيما لو آخذنا هيجل على اعتباره الله مجرد تصور، فرأيه بالأحرى أن الخالق الحق هو التصور؛ فيه نتحصل على الخالق ولا نحتاج إلى خالق آخر". (شلينغ).

- إن جدل هيجل هو الشكل الأساسي لكل جدل، وإنما فقط بعد أن يتم تجريده من صورته الصوفية، وذلك هو بالضبط ما يميز منهجي .. إن الجدل عنده يمشي على رأسه؛ ويكفي أن نوقفه على قدميه حتى نجد له سيماء معقولة تماماً" (كارل ماركس).
- "لقد وجدت الفلسفة الألمانية الحديثة إنجازها في مذهب هيجل الذي مَثَّلَ لأول مرة – وتلك هي مأثرته الكبرى– عالم الطبيعة والتاريخ والروح قاطبة على أنه سيرورة، أي على أنه مستغرق في حركة، في تغير، في تحول، في تطور دائم، وحاول أن يبرهن على الترابط الداخلي لهذه الحركة ولهذا التطور .. ولئن لم يحل هيجل هذه المسألة (المنطق الداخلي لسيرورة التطور)، فليس لذلك من أهمية تُذكر، وإنما فضله، الذي أبقى ذكراً دائماً، هو أنه وضعها، فتلك المسألة هي بالتعيين من تلك المسائل التي لا يكون في مستطاع أي فرد أن يحلها بمفرده" (إنجلز).
- "إن النتيجة الأخيرة لفلسفة هيجل تريد أن تثبت أن الإنسان مُكْرَه على أن يصنع التاريخ بدون تدبير إله وحمايته، وأن ليس الله من خلق العالم، وإنما الإنسان هو الذي تخيل الله، ولو ضَرَبَ هذا التعليم الثوري جذوره في الأدمغة الألمانية، لتبدد الهدوء الثقيل ولانتهت عبادة السلطة والسذاجة اللتان كانتا إلى يومنا من السمات المميزة للحياة الألمانية، وان الفلسفة الألمانية تمثل إعلان حرب على الواقع الألماني وتحوي وعوداً ثورية، لكن ما من شيء يثبت أن هذه الثورة ستكون كريمة وتحريرية وكلية بالقدر الذي كانته الثورة الفرنسية" (هاينريخ هاينه).

- "إن منطق هيجل كما أفهمه يُرضي عقلي أكثر بما لا يقاس من كل تلك الحِكَمْ والأقوال المأثورة التي حشينا بها عقولنا منذ نعومة أظفارنا" (برودون).
- "نحن الألمان ما كنا إلا لنكون هيغليين حتى ولو لم يوجد هيجل قط، وذلك بقدر ما اننا (بالتعارض مع اللاتين قاطبة) نعطي غريزياً معنى أعمق وقيمة أغنى للصيرورة وللتطور مما لما هو كائن " (نيتشه).
- "كان ماركس وانجلز يريان في جدل هيجل المذهب الأوسع والأغنى والأعمق للتطور، وانجازاً هائلاً للفلسفة الكلاسيكية الألمانية" (لينين)
- "لقد عارض العقلانية الميتافيزيقية بالجدل، وعارض المفاهيم المتجمدة بتحولها، وعارض التجريد الأجوف بالمفهوم المادي لغنى الجزئي والفردي (بوليتزر).
- "إن هيجل هو في أصل كل عمل عظيم، عَمِلَ في مضمار الفلسفة منذ قرن ونيف، أول من حاول استكشاف اللامعقول ودمجه بعقل موسع لا يزال إنشاؤه من مهمة عصرنا، إنه هو مخترع ذلك العقل الأوسع شمولاً من الذهن، والقادر أن يحترم تنوع وفرادة النفسيات والحضارات ومناهج الفكر والطابع الاحتمالي للتاريخ، بدون أن يتخلى مع ذلك عن التصميم على السيطرة عليها ليقودها إلى حقيقتها الخاصة"، فقد استخلص هيجل كل المأثور الفلسفي عندما ماهى بين العقل والحرية: فالحرية هي الشكل الوحيد الممكن لوجود العقل، وإذا تَصَوَّرَتْ الفلسفة العقل على أنه حرية، بدت وكأنها أدركت حدها: فالشيء الذي لا يزال يتطلب أن يُفَعل، أي التحقيق الفعلي للعقل، ليس من اختصاص الفلسفة، وبالفعل، كان هيجل يعتبر أن تاريخ الفلسفة قد أغلق نهائياً بعد أن حققت تلك المماهاة، بيد أن هذه النتيجة ما كانت تعني مستقبلاً أفضل، وإنما فقط الحاضر المحزن للبشرية" (هربرت ماركيوزه).

([1]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973 – ص 196

([2]) يقول د. عبد الرحمن بدوي : "كانت جامعة يينا – على صغرها– آنذاك الدرة الثمينة في تاج الجامعات الألمانية كلها، بل أعظم جامعات العالم كله في العقد الأخير من القرن الثامن عشر والعقد الأول من القرن التاسع عشر. وصارت مدينة يينا كعبة الأدب والفلسفة والعلم في تلك الفترة، وقد كان الحدث الأكبر في أثناء إقامة هيجل في يينا اصدراره لكتابه العظيم "ظاهريات العقل" أو "فينومينولوجيا الروح" قصد من هذا الكتاب أن يكون نقداً لمذاهب السابقين من الفلاسفة في حقيقة المعرفة، وتمهيداً لتقرير المعرفة المطلقة . وفي هذا السبيل –كما يضيف د. بدوي– دار العرض حول : (1) الوعي أو الشعور. (2) والعقل . (3) المعرفة المطلقة بوصفها وعي (أو شعور) العقل المطلق. ويمكن أن ندرك شعور هيجل بما حققه في هذا الكتاب – من قوله في ختام محاضراته عن الفلسفة النظرية في 18 سبتمبر سنة 1806: "تلك ، يا سادتي، هي الفلسفة النظرية كما وصلت إلى تكوينها، فاعتبروها بداية للتفلسف ستواصلون السير فيها . إننا نقف اليوم في عصر مهم، في عصر غليان قامت فيه الروح (أو العقل) بهزة ابتغاء ان تتجاوز شكلها الذي اتخذته حتى الآن ، وان تكتسب شكلاً جديداً . وجماع التصورات والأفكار وروابط العالم قد انفكت وتهافتت كرؤيا حلم . وثم تمهيد لمسيرة جديدة للعقل (للروح) . وينبغي على الفلسفة أن تحيي ظهورها وأن تقر بها ، بينما ثم آخرون يقاومونها عبثاً متشبثين بالماضي ، والغالبية يبينون كتلة ظهورها دون وعي واضح . لكن على الفلسفة أن تظهر لها التوقير مدركة انها هي الخالدة . واستئناساً بذكراكم الطيبة ، ارجو لكم اجازة سعيدة "(د. عبد الرحمن بدوي – حياة هيجل – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – الطبعة 1 – 1980– ص45)".

([3]) يوسف حسين – محاضرة باليوتيوب – الانترنت

([4]) محاضرة د. هشام غصيب– علمنة الفلسفة الأوروبية – يوتيوب – قناة الفنيق – الانترنت.

([5]) د. صادق جلال العظم – دفاعاً عن المادية والتاريخ – دار الفكر الجديد – بيروت – الطبعة الأولى 1990 – ص26

([6]) د. عبد الرحمن بدوي – حياة هيجل – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – الطبعة 1 – 1980 – ص142

([7]) محاضرة د. هشام غصيب – مرجع سبق ذكره .

([8]) حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 181

([9]) المرجع نفسه – ص 182

([10]) المرجع نفسه – ص 182

([11]) المرجع نفسه – ص 183

([12]) المرجع نفسه – ص 184

([13]) المرجع نفسه – ص 185

([14])موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص 417

([15]) المرجع نفسه – ص 420

([16]) المرجع نفسه – ص421

([17]) د. حامد خليل – مشكلات فلسفية – الطبعة الثالثة – دار الكتاب – دمشق – 1990/1989 م – ص 185
([18]) المرجع نفسه – ص 186
([19]) المرجع نفسه – ص 187
([20]) المرجع نفسه – ص 188
([21]) المرجع نفسه – ص 189
([22])جماعة من الأساتذة السوفيت – مرجع سبق ذكره – موجز تاريخ الفلسفة – ص418
([23]) المرجع نفسه – ص 411
([24]) بيير هاسنر، مقال بعنوان: عمانوئيل كانط – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) – تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – الجزء الثاني – القاهرة – 2005 –ص 374
([25]) عبد الواحد العلمي – دراسة بعنوان: هيجل والآخر: الكونية المعطوبة – الملتقى الفكري للابداع – 2015/10/31
([26]) فؤاد جابر الزرفي – دراسة بعنوان: هيجل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ – موقع: مقالات في التاريخ – 2012/11/29.
([27]) عبد الواحد العلمي – دراسة بعنوان: هيجل والآخر: الكونية المعطوبة – الملتقى الفكري للابداع – 2015/10/31.
([28]) المرجع نفسه .
([29]) المرجع نفسه .
([30]) المرجع نفسه.
([31]) فؤاد جابر الزرفي – دراسة بعنوان: هيجل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ – موقع: مقالات في التاريخ – 2012/11/29.
([32]) عبد الواحد العلمي – دراسة بعنوان: هيجل والآخر: الكونية المعطوبة – الملتقى الفكري للابداع – 2015/10/31.
([33]) المرجع نفسه.
([34]) المرجع نفسه.
([35]) شوقي العمير – تلخيص مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب العالم الشرقي هيجل – الانترنت – 20 /2013/6.
([36]) فؤاد جابر الزرفي – دراسة بعنوان: هيجل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ – موقع: مقالات في التاريخ – 2012/11/29.
([37]) المرجع نفسه .
([38]) شوقي العمير – تلخيص مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب العالم الشرقي هيجل – الانترنت – 20 /2013/6.
([39]) المرجع نفسه .
([40]) فؤاد جابر الزرفي – هيجل والشرق: نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ – موقع: مقالات في التاريخ – 2012/11/29.
([41]) المرجع نفسه.
([42])موجز تاريخ الفلسفة – جماعة من الأساتذة السوفيات – تعريب: توفيق ابراهيم سلوم – دار الفارابي – طبعة ثالثة (1979 م) – ص23

([43])حامد خليل – مرجع سبق ذكره – مشكلات فلسفية – ص 196

([44]) جون لويس – ترجمة: انور عبد الملك – مدخل إلى الفلسفة – دار الحقيقة – بيروت – الطبعة الثانية – 1973 – ص 197

([45]) المرجع نفسه – ص 199

([46]) المرجع نفسه –ص 200

([47]) المنظومة أو المذهب الهيغلهى جملة أراؤة عن الطبيعة و المجتمع ، وهى الجانب الرجعى من فلسفتة ، لكن المنهج الديالكتيكى بالإضافة إلى المنظومة هما شكلين لوجود الفكرة المطلقة.

([48]) المنهج الهيغلى method : الديالتيكى : هو الجانب الإيجابى والتقدمى فى فلسفتة.

([49]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 639

([50]) بيير هاسنر، مقال بعنوان: عمانوئيل كانط – تاريخ الفلسفة السياسية (مجموعة مؤلفين) – تحرير: ليوشتراوس و جوزيف كروبسي – ترجمة: محمود سيد أحمد – المجلس الأعلى للثقافة – الجزء الثاني – القاهرة – 2005 – ص 373

([51]) المرجع نفسه– ص 374

([52]) د. عبد الرحمن بدوي – حياة هيجل – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – الطبعة 1 – 1980 – ص39

([53]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 657

([54]) المرجع نفسه – ص 659

([55]) المرجع نفسه – ص 660

([56]) ول ديورانت – قصة الفلسفة – ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الخامسة 1985م – ص377

([57]) المرجع نفسه – ص378

([58]) المرجع نفسه – ص380

([59])المرجع نفسه – ص381

([60])المرجع نفسه – ص383

([61]) د. عبد الرحمن بدوي – حياة هيجل – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – الطبعة 1 – 1980– ص156

([62]) جورج طرابيشي – مرجع سبق ذكره – معجم الفلاسفة – ص 721 – 725

# جيمس مِل (1773 - 1836)

الحوار المتمدن–العدد: 6776 – 2020 / 12 / 31

فيلسوف ومؤرخ واقتصادي اسكتلندي، التحق بجامعة أدنبرة، ودرس الفلسفة واللاهوت، وتحول إلى الإلحاد لأسباب أخلاقية أكثر منها فكرية، ثم عمِل صحفياً ومترجماً ثم مديراً لشركة الهند الشرقية بعد أن وجه نقداً لاذعاً لحكومتها في كتابه "تاريخ الهند" الذي دونه في ثلاثة مجلدات عام 1718.

كان "جيمس" تلميذاً لبنتام في الأخلاق، وأحد البارزين في جماعة الراديكاليين الفلاسفة، وهي جماعة كان لها أثرها السياسي والاجتماعي، كالأثر الذي كان للجمعية الفابيةFabian Society في الجيل التالي.

تأثر "جيمس مل" أيضاً "بالاقتصادي ديفيد ريكاردو (1772 – 1823) وتبنى مذهبه، فنشر كتابه "عناصر الاقتصاد السياسي" (1821) إلا أنه اشتهر بكتابه "تحليل ظواهر الذهن للعقل الإنساني"الذي طور فيه مذهب تداعي المعاني أو الأفكار، في نظرية المعرفة"([1]).

أما في مجال السياسة، فقد رفض "مِل" كل الأفكار الخاصة بالحقوق الطبيعية، ودافع عن الأنظمة النيابية انطلاقاً من حاجة الناس إلى حكومات تحفظ لهم حقوقهم وتحافظ على مصالحهم إزاء الآخرين. كما كان له موقف متميز إزاء الطبقة الوسطى، إذ دعا إلى منحها حق التصويت لأن أفراد هذه الطبقة بنظره، هم القادة الحقيقيون للمجتمع عبر مراحل التاريخ كلها.

فقد دافع بالحجة عن حكم قوي يكون تحت رقابة مجلس تمثيلي منتخب قائم على حقوق تصويت عامة. وكان فكره قليل الانسجام مع فكرة حقوق الأقلية التي عدها طبقة النبلاء ورجال الدين ذوي الامتيازات الفائقة.

لقد كان جيمس مل J.Mill تلميذ بنتام الرئيسي، وقد قاد الحركة لكي يضع أفكار بنتام موضع التطبيق، ولا أقل من ابتكار برنامج تعليمي لتربية ابنه، جون ستيوارت مل، لأن يكون التجسيد الحي للمُثُل النفعية.

كان مل مقتنعاً بأن الإصلاحات البرلمانية الشديدة يمكن أن تتحقق بدون عنف. وآمن بقوة الحجج العقلية في أن تُعَبِّر عن الاستياء العام، وتجنده، دافعة الحكومة، بالتالي، على التغيير، وإن مهمة الحكومة الوحيدة هي "أن تزيد اللذات إلى أقصى درجة، وتقلل الآلام إلى أقصى درجة، التي يستمدها الناس من بعضهم البعض"، ولأنه ليست هناك حكومة تأخذ على عاقتها توزيعاً عادلاً "للمواد الزهيدة للسعادة"، فإن السلطة السياسية –كما يقول جيمس مل– "تستخدم لكي تدافع عن الأغنياء ضد العمال"، فالمصدر الرئيسي للثروة هو العمل وإذا لم يستطع العمال أن يحتفظوا بنسبة كبيرة مما ينتجونه، فإنه سيكون لديهم دافع قليل لأن يعملوا، ولا بد أن يقهروا، أو يستعبدوا، ولا يمكن أن تكون نتيجة ذلك سوى الاستعباد المنظم للكثرة عن طريق القلة من المشاركة في اعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، لذلك لابد أن تخطط الحكومة من جديد ضد هذه النتيجة، لابد أن تكون لديها السلطة الضرورية لأن تقاوم المصالح الخاصة، إن السلطة وسيلة لغاية، والغاية هي كل شيء، دون استثناء، يسميه الموجود البشرى اللذة، وإزالة الألم"([2]).

لذلك، أيد الأكثرية كما عبر عنها الحكم التمثيلي، ودافع عن التعليم العام، وكل واحد يجب أن يذهب إلى المدرسة، فالتعليم يحرر عقلياً وأخلاقياً، ويجب أن تحكم الأكثرية المتنورة بالعلم، وهذا النوع من التفكير ينسجم مع فلسفة عصر التنوير في السبعينيات (1700)"([3]).

([1]) غنارسكيربك و نلز غيلجي – تاريخ الفكر الغربي .. من اليونان القديمة إلى القرن العشرين – ترجمة: د.حيدر حاج إسماعيل – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى ، بيروت، نيسان (ابريل) 2012 – ص 559

([2]) تيموت بيفلر– مرجع سبق ذكره – مقال بعنوان: جيرمبنتام وجيمس مل– تاريخ الفلسفة السياسية– ص 363

([3])غنارسكيربك و نلز غيلجي – مرجع سبق ذكره – تاريخ الفكر الغربي – ص 559

## لماذا أكتُبْ ..؟

أعتقد أنني أكتب من أجل الكُل الوطني ، القومي، والإنساني المُتَمَيِّز بتعدديته العقلانية العلمانية والديمقراطية .

وأدرك أن قِلّه من هذا الكُل المُتميِّز تريد وترغب قراءة ما أكتب ، ليس من منطلق انحيازها المعرفي والسياسي لمضمون كتاباتي وأفكاري فحسب، بل أيضاً لنقد تلك الأفكار والكتابات والإضافة عليها وتطويرها والارتقاء بها، والالتزام الخلاّق بممارسة مضامينها على طريق تحقيق رؤيتنا التحررية والديمقراطية الثورية .

غازي الصوراني