

## تعريف بالكتاب

قصة الفلسفة هي قصة البحث عن المطلق

ونسأل : ما الفلسفة ؟ وما المطلق ؟

الفلسفة ، في أصلها اليوناني ، تعني حب الحكمة . فيقال

فيلوسوفس ، باليونانية ، أي محب للحكمة

الفيلسوف إذن ليس حكيماً ، هو مجرد عاشق للحكمة

لماذا ؟

لأن الله وحده هو الحكيم ، في رأي فيثاغورس واضح

لفظ فلسفة إذ قال : « لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير

الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف »

والله « مطلق » بمعنى أنه موجود قائم بذاته ، وليس قائماً

بموجود آخر

والذي يقوم بذاته لا بد أن يكون « بسيطاً » وليس مركباً

من أجزاء . إذ لو كان مركباً لاستلزم موجوداً آخر يكون سبباً

في تركيب أجزائه

دكتور مراد وهبة

## قصة الفلسفة

## العصر اليوناني

قصة الفلسفة ، كآية قصة ، تقع في الزمان والمكان  
الزمان : القرن السابع قبل الميلاد

المكان : بلاد اليونان ، وبالأخص جزيرة أيونية

وجزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارها ، إذ هي تقع  
عند البحر الأسود . أهلها في حاجة إلى معرفة سريان الأفلاك  
من أجل الهداية في البحر ، والطمأنينة من طغيان البحر

وفي ملطية إحدى مدن هذه الجزيرة ظهر أول الفلاسفة  
طالبس ( ٦٢٤ - ٥٤٧ ق.م ) . رحل إلى مصر وبابل وأخذ  
عن حكمائها علم الهندسة ، ثم عاد إلى مدينته ووضع تقويماً  
للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية

غير أن حكمته لم تقف عند حد العلم التطبيقي بل تعدته إلى  
العلم النظري فأسس علماً للهندسة يقوم على الاستدلال العقلي ومن  
غير حاجة إلى إجراء تجارب إلا في القليل . فارتأى أن المثلث  
المرسوم مثلث قائم الزاوية . وتنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي

البيسط إذن واحد بالضرورة

غير أننا لا نفهم معنى « الواحد » إلا في مقابل « الكثير » .

ومعنى « المطلق » إلا في مقابل « النسبي »

ونسأل : وما الصلة بين المطلق والنسبي ؟

سؤال فلسفي الجواب عنه يحكي قصة الفلاسفة

مراد وهبه

الماء إذن هو المطلق عند طاليس

غير أن المطلق ، ها هنا ، يكاد يكون مطابقاً للنسبي .  
ولهذا لا بد للفيلسوف أن يتجاوز فكرة الماء ، وقد تجاوزها  
بالفعل تلميذه أنكسيمندريس ( ٦١١ - ٥٤٥ ق.م )

راح يسأل نفسه : إذا كان الماء هو الأصل فالإنسان لا  
يمكن أن يكون قد وجد كما هو عليه الآن . أغلب الظن أنه كان  
سمكة . يقول : « إن الناس نشأت في داخل الأسماك ، وبعد أن  
تربوا فيها كالقرش ( كلب البحر ) وأصبحوا قادرين على حماية  
أنفسهم ، قذف بهم أخيراً على الشاطئ و ضربوا في الأرض »

ومن ثم دارت في رأس فيلسوفنا هذا فكرة « التطور »

ويسأل : وماذا يعنى التطور ؟

يجيب فيقول إنه يعنى التغير ، والتغير يفيد الحركة

كل شيء إذن في حركة

والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل . فهو لا بد متغير .

وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل النار . والبخار يتحول

إلى تراب

لدينا إذن أصول أربعة أو « أسطقسات » أربعة على حد

وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق.م ومن أجل هذا التنبؤ أصبح  
من « الحكماء السبعة » في اليونان .

ودارت في رأسه فكرة عن « المطلق »

ونسأل : ما الفكرة ؟ وكيف تكونت ؟

ارتأى طاليس ، بتأثير من الطبيعة المحيطة ، أن الماء أصل  
الأشياء . فقد كانت ظروف الحياة في اليونان تعتمد على وجود  
الماء . ويلخص أرسطو مذهب طاليس كتابه « ما بعد  
الطبيعة » : « يقول طاليس بأن المبدأ هو الماء ( وهذا هو السبب  
في قوله إن الأرض تطفو فوق الماء ) . ولا ريب في أن الذى  
أدى إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من  
الرطوبة ، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها . ( لأن ما تنشأ  
عنه الأشياء هو مبدؤها ) . وهذه الملاحظة هى التى جعلته يأخذ  
بهذا التصور ، وكذلك ملاحظة أخرى هى أن بذور جميع  
الأشياء رطبة بالطبع . ويذهب البعض إلى أن قدماء الكونيين  
الذين وجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أول من فكروا في  
الآلهة وتصوروا الطبيعة على هذا النحو . فهم يجعلون أقيانوس  
وتيثس أصليين للكون ويجعلون الآلهة تحلف بالماء الذى يسميه  
الشعراء سيتكس »

التعبير اليوناني: الماء والهواء والنار والتراب . ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الأسطقات إن هي إلا أشكال لمادة غير متناهية

يقول: « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة ، بل مادة مختلفة عنها ، لا نهاية لها ، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم . . . واللانهاى دائم أزلى وخالد لا يقنى »

المطلق إذن ، عند أنكسيمندريس ، هو اللانهاى

والمطلق ، هاهنا ، لا يطابق النسبي كما هو الحال عند طاليس ، ذلك أن مطلق أنكسيمندريس يجاوز الواقع لأنه لا يساويه . وفى رأينا أن هذه المجاوزة تم بفضل عملية عقلية تسمى عملية « التجريد » . والتجريد يستند إلى « التعميم » . والتعميم يفيد استبعاد ما هو مختلف والاكتفاء بما هو متشابه . ونحن نعثر على المختلف فى مجال الأشياء الحسية الجزئية ، ونعثر على المتشابه فى مجال « المعانى الكلية »

ومن بعد أنكسيمندريس أتى أنكسيانس (٥٨٨-٥٢٥ ق.م)

راح يتأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول مادة إلى أخرى . فارتأى أن هذه الحركة هي محصلة التخلخل والتكاثف .

يتخلخل البخار فتكون النار ، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب . ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء هو أصل الأشياء ، أى المطلق يقول: « عنه ( أى الهواء ) تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى كانت والتى سوف تكون ، وعنه تتولد الأشياء الأخرى » انتهى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة إلى تقرير مسألتين : المسألة الأولى أن الأشياء فى تغير ، والمسألة الثانية أن الأشياء ، رغم تغيرها ، ترتد فى النهاية إلى أصل واحد . والتناقض بين المسألتين واضح . إذ أن الواحد لا يتغير لأنه بسيط ، والذى يتغير ينبغى أن يكون مركباً

والذى كشف عن هذا التناقض فيلسوف رابع هو هرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٣ ق.م) . آخر الفلاسفة المعروفين بالأيونيين وأكبرهم . أمضى حياته فى حل هذا التناقض . والحل إما أن يكون بإلغاء التناقض وإما بالإبقاء عليه وإلغاء التناقض إما أن يكون بالاكتفاء بالواحد ، وإما أن يكون بالاكتفاء بالتغير

والاكتفاء بالواحد إنكار للتغير وهو صفة جوهرية فى الأشياء . وهرقليطس ، له فى هذا الشأن ، شلرة مأثورة : « لست أرى إلا التحول والتغير . لا تمخدعوا أنفسكم ، ولا تلوموا

حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون  
أرضاً ثابتة في بحر الكون والفساد . أنتم تخلعون على الأشياء  
أسماء ، وكأنما هي ستبقى إلى الأبد . ولكن النهر الذي تنزلون  
فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذي نزلتم فيه أول مرة «  
والاكتفاء بالتغير ضد العلم ، إذ العلم ، عند هرقليطس ،  
يقوم في المعاني الكلية ، أما الجزئي فليس موضوع علم لأنه  
» لا يتقف العقل «

ليس أمامه إذن إلا الإبقاء على التناقض  
كيف السبيل إلى ذلك ؟

السبيل إلى ذلك استبعاد القول بأن العالم يصدر عن مبدأ  
بسيط . والسبب في هذا الاستبعاد هو أن الصدور يعني التطور ،  
والتطور ينطوي على ما هو مركب وليس على ما هو بسيط .  
ومن ثم يختار هرقليطس النار كبداً أول

ونسأل : لماذا النار ؟

الأنها أكثر الأشياء تغيراً ؟

أبداً . . . لسبب بسيط هو أن هرقليطس لا يقصد النار التي

ندركها بالحواس ، بل يقصد ناراً إلهية لطيفة جداً ، نسمة حارة  
حية عاقلة أزلية أبدية يعتربها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف

بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً ،  
وترتفع من الأرض والبحر أبحرة رطبة تتراكم سحبا فتلهب  
وتتقدح منها البروق وتعود ناراً  
هذه النار هي الله « الله نهار وليل ، شتاء وصيف ،  
حرب وسلم ، وفرة وقلة »

هذه المعاني قد تبدو غامضة ، وهي بالفعل كذلك .  
ولهذا سمي هرقليطس « بالمعم » وغلبت عليه هذه التسمية جيلا  
بعد جيل . وهو يقول عن نفسه : « إنه لا يفصح عن الفكر ولا  
يخفيه ، ولكنه يشير إليه »

وأى فكر يريد أن يشير إليه ؟

إنه يريد الإشارة إلى أن الصراع أبو الأشياء وملكها . يجعل  
البعض آلهة وأبطالاً ، ويجعل البعض الآخر بشراً ، ويجعل  
البعض عبيداً ، كما يجعل غيرهم أحراراً

غير أن الصراع بين الأضداد يكشف عن العدالة الكامنة  
وراءه ، وعن قانون يحكمه ، يسميه هرقليطس « اللوغوس »

وما معنى اللوغوس ؟

معناه العقل

وماذا يقول هذا العقل أو هذا اللوغوس ؟

والطبائع الأولى ليست متحركة من تلقاء ذاتها

إذن هي في حاجة إلى محرك يحركها

وهذا المحرك ماذا يكون ؟

إنه لن يكون الصدفة

لماذا ؟

لأن أنكساغوراس يرى أن ما يحدث لا بد أن يكون له

علة ، أى يحدث طبقاً لقانون

ثم إنه لن يكون القدر . لماذا ؟

لأن القدر ، في رأى فيلسوفنا ، لفظ أجوف اخترعه الشعراء

إذن ماذا يكون ؟

إنه العقل ، محرك الطبائع الأولى . يقول عنه أنكساغوراس

إنه « يحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشيء ، ولكنه يوجد وحده

قائماً بذاته . ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته ، وكان ممتزجاً بأى

شيء آخر ، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً

بشيء آخر ، إذ في كل شيء جزء من كل شيء . ولو أن

الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء ،

كما يحكم نفسه . ذلك أن العقل لطف الأشياء جميعاً وأبقاها ،

عالم بكل شيء ، عظيم القدرة . ويحكم العقل جميع الكائنات

يقول إن الواحد هو الكل ، أو الكل هو الواحد . كلاهما

مرتبط بالآخر في تعانسان ، انسجام متبادل ، وكلاهما متفق

وختلف في آن واحد . ولن نبيين العلاقة بينهما حتى نفهمها فهماً

« ديبالكتيكياً »

وماذا يعنى الديبالكتيك ؟

يعنى رفض الجمود عند حالة واحدة ، أو عند طرف واحد ،

بل يعنى التحرك دائماً من حالة إلى حالة ، ومن طرف إلى طرف

« الصراع » إذن مولد للديبالكتيك

والديبالكتيك يحكمه قانون

والقانون من صنع « اللوغوس » ، أو هو اللوغوس

وبذلك يمكن تأسيس العلم

ومن بعد هرقليطس انفتح الطريق للعقل والقانون . وكان

أنكساغوراس ( ٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م ) من أوائل السائرين في

هذا الطريق . يقرر في البداية أن الأشياء متباينة في الظاهر

ومتشابهة في الباطن . والسبب في التشابه هو أن الأجسام تنهى ،

بعد تحليلها ، إلى أجزاء متشابهة يسميها فيلسوفنا « الطبائع

الأولى » . أما السبب في التباين فردود إلى زيادة عدد الطبائع

الأولى أو نقصانها

وعند اليونان قول مأثور : « إن الشبيه لا يدرك إلا الشبيه »  
 ومعنى ذلك أن الطبائع الأولى لا بد أن تكون عاقلة حتى يمكن  
 أن يحركها العقل . وإذا سلمنا بأنها عاقلة ترتب على ذلك أنها  
 تتحرك من تلقاء ذاتها ، وأنها ليست في حاجة إلى عقل مفارق لها  
 وهذه المؤاخذه قد فطن إليها ديموقريطس ( ٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م )  
 فاستبعد القول بالعلة المفارقة ، أى الخارجة عن الطبائع  
 الأولى . وأطلق على هذه الطبائع اسم الذرات . عددها غير  
 متناه ، ثم هي غير منقسمة ، وغير محسوسة لتناهيا في الدقة .  
 تتحرك من تلقاء ذاتها . إذن هي ليست في حاجة إلى سبب  
 آخر غيرها ليحركها

ومن ثم يثير ديموقريطس سؤالاً :

هل الكون كله ذرات ، أى ملاء ؟

يجيب بالنفي

لماذا ؟

لأن اعتبار الكون كله ملاء يمنع الذرات من الحركة .  
 والذرات تتحرك بالضرورة . إذن الكون فيه خلاء حتى يسمح

بحركة الذرات

وحركة الذرات على نحوين :

الحية كبيرها وصغيرها . والعقل هو الذى حرك الحركة فتحررت  
 الأشياء الحركة الأولى . وبدأت الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة .  
 ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ، ولا تزال تنتشر .  
 والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت .  
 والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت ،  
 والتى توجد الآن ، والتى سوف تكون . وكذلك هذه الحركة التى  
 تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم ، والهواء والأثير  
 المنفصلين عنها . هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصال ،  
 فانفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحار عن البارد ، والنور  
 عن الظلمة ، اليابس عن الرطب . وكانت هناك أشياء كثيرة  
 فى أشياء كثيرة . ولا يفصل أو يتميز شئ عن شئ انفصالا  
 أو تمييزاً مطلقاً ، ما عدا العقل . العقل كله متشابه ، كبيره  
 وصغيره »

معنى هذا النص فى عبارة موجزة أن العقل ، عند فيلسوفنا  
 هذا ، هو المطلق . والمطلق ها هنا ، مفارق للنسبي ، أى  
 ليس مخالطاً له أو ممتزجاً به

ولكن يؤخذ على أنكساغوراس أن مفارقة المطلق للنسبي  
 يمتنع معها تفسير ما يحدث « فى » الموجودات ، وفيما « بينها »

نحو خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء

ونحو آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم .  
الحركة الأولى أفقية فيها تصطدم الذرات بعضها ببعض  
فيتكون عن هذا التصادم الحركة الثانية ، وهي حركة دائرية أو  
على شكل دوامة . وهذه الحركة الدائرية هي التي يحدث عن  
هذا الوجود

ونسأل : ما الذي يدفع الذرات إلى الحركة

جواب ديموقريطس أن لا شيء

إذن الذرات هي أصل الموجودات

ومن ثم فإن المطلق لم يعد واحداً ، بل هو كثير بالضرورة  
بحكم أن الذرات كثيرة . وعندئذ يصبح المطلق نسبياً

والملاحظ أن الهزة التي أصابت المطلق في عصر ديموقريطس

قد أصابت النظام الاجتماعي السائد . فقد كانت الطبقة الحاكمة

هي طبقة ملاك الأرض . أما الطبقة التي كانت تطمع في

الحكم فهي طبقة التجار والصناع اليدويين . والتجارة أو الصناعة

إنما تتميز بالحركة دون الثبات وذلك على الضد من الزراعة .

ولهذا كان لا بد من إدخال تعديل على « المطلق » الذي كان

سائداً في ذلك العصر بحيث يمكن أن يتلاءم مع أيديولوجية

طبقة الصاعدة . طبقة الصناع والتجار

غير أنه يؤخذ على هذا التعديل الذي أصاب المطلق أنه

أدى إلى إلغاء المطلق ذاته

ومن شأن الطبقة الصاعدة ، طبقة التجار والصناع ، أن

تمجد التنافس بين الأفراد . فنشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة

وأساليب الجدل . ومن أجل ذلك ظهر السوفسطائيون . واسم

« سوفيست » يدل في الأصل على المعلم ، وبنوع خاص على

معلم البيان . وكان السوفسطائيون يفاخرون بتأييد القول الواحد

ونقيضه على حد سواء . ومن كانت غايته هذه فالحقيقة ،

عنده ، نسبية وليست مطلقة . نفعية وليست نزيهة

من أئمة السوفسطائية اثنان هما بروتاغوراس ( ٤٨٠ -

٤١٠ ق.م ) وغورغياس ( ؟ - ٣٧٥ ق.م )

بروتاغوراس تتلمذ لديموقريطس . ونشر كتاباً أسماه

« الحقيقة » . الفكرة المحورية فيه أن « الإنسان مقياس الأشياء

جميعاً » يقول : « أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه

الواحد ولا يرتعش منه الآخر . ويكون خفيفاً على الواحد .

عنيفاً على الآخر ؟ فإذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء

في ذاته ؟ هل نقول إنه بارد أم نقول إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم



أنه بارد عند الذي يرتعش ، وأنه ليس ببارد عند الآخر ؟  
أما غورغياس فقد ألف كتاباً في « اللاوجود » يدور على  
ثلاث قضايا :

الأولى : لا يوجد شيء . فاللاوجود غير موجود لأنه لا وجود.  
والوجود غير موجود كذلك ، إذ لو كان موجوداً فيجب إما أن  
يكون أزلياً أو مخلوقاً . فإن كان أزلياً فهو لامتناه . ولكنه محوى  
في مكان إذن فهو متناه . وهذا يناقض كونه لامتناهياً . الوجود  
إذن ليس أزلياً .

وإن كان مخلوقاً فقد حدث بفعل موجود أو بفعل غير موجود .  
الفرض الأول باطل لأن الوجود ، عندئذ ، يكون موجوداً في  
الموجود الذي أحدثه ، ومن ثم فهو قديم . والفرض الثاني ممتنع .  
والامتناع واضح الوجود إذن ليس مخلوقاً .

الثانية : إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه .  
ذلك أنه إذا لم تكن المعاني العقلية حقائق فلا يمكن أن تعقل  
الحقيقة . وكثير من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست  
حقيقية . فنحن قد نتصور عربة تجرى على الماء ، أو رجلاً له  
أجنحة .

يلزم إذن أن الحقيقة ليست موضوع الفكر ، ولا يمكن

للفكر أن يدركها

الثالثة : إذا فرضنا إمكان إدراك شيء فلا يمكن نقله إلى  
الغير . ذلك أن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس ، وليس  
الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات ؛ فنحن  
ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة . من أجل ذلك إذا وجد  
شيء وكان مدركاً فلا يمكن الإخبار عنه

والسؤال الآن : ماذا يقصد السوفسطائيون ، وبالأخص  
بروتاغوراس ، من القول بأن « الإنسان مقياس الأشياء » ؟  
هل يقصد الإنسان « من حيث هو فرد » أم يقصد الإنسان  
« من حيث هو نوع »

إذا كان يقصد أن الإنسان الفرد هو « مقياس الأشياء »  
فالمعرفة العلمية أمر محال ذلك أن الحكم الذي أصدره على الأشياء  
يكون مخالفاً للحكم الذي يصدره شخص آخر  
أما إذا كان يقصد أن الإنسان النوع هو « مقياس الأشياء »  
فالمعرفة العلمية ، عندئذ ، تكون ممكنة

ولكن يبقى سؤال : ما هي طبيعة هذه المعرفة الممكنة ؟  
غير أن هذا السؤال يسبقه سؤال آخر : ما هي طبيعة  
الإنسان النوع الذي يصدر أحكامه على الأشياء ؟

وكانت المحكمة مكونة من خمسمائة وأثنين من النوتية والتجار . دافع سقراط عن نفسه ولكنه لم يبسط معتقده في هذا المطلق الجديد بل اكتفى بقوله إن إدارة إلهية أوحى إليه أن يعظ الناس ، ويعلن إلى الخلفين أنه إذا صرف برىء الساحة فلن يغير من معتقده هذا .

يقول لقضاته أثناء محاكمته :

« لو أنكم اقترحتم إخلاء سبيلي بشرط أن أتخلى عن بحث الحقيقة لقلت لكم : إني أشكركم أيها الأثينيون ، ولكني أؤثر أن أستجيب لطاعة الله الذي أعتقد أنه هيأني لأداء هذه الرسالة على أن أتصاع لرأيكم . وما دام بين جنبي نفس يتردد ، وقوة أشعر بديبها في كيائي فلن أتوقف عن مزاولة التفلسف ومواصلة التحدث إلى من ألتى من الناس وتكرار القول له : ألا تشعر بالضعفة والخجل حين تكلف بالثروة وتتعلق بها ، ولا تحرص على الحكمة ولا تعبأ بالحق ولا تعمل على ترقية نفسك . . ؟ . إني لا أعرف ماذا يكون الموت ، وربما كان أمراً طيباً ، فأنا لا أخافه ولا أحشاه . ولكني واثق من أن توقف المرء عن أداء وظيفته شر لا محالة . فأنا أؤثر ما يحتمل أن يكون طيباً على ما أعرف أنه شر »

وراح سقراط ( ٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م ) يبحث عن الجواب . ولكنه لم يبحث عنه بمفرده ، وإنما بحث عنه بمعونة الآخرين . انطلق يجتمع بالناس أيما اتفق ، في الأسواق وعلى قارعة الطريق ، يسألهم عن هذه « ما » : ما الإنسان ؟ وما القانون ؟ وما الخير ؟

وقد سقراط في هذه الصياغة ، في هذه « ما » . وكلنا هذا الرجل . - سقراط عندما نسأل عن « ما »

وصياغة السؤال هامة للغاية ، إذ أن الصياغة السليمة تمهد للجواب السليم ، أى أن الجواب السليم في السؤال السليم والسؤال ، على النمط السقراطي ، يؤدي بالضرورة إلى طرح ما هو جاهز ، واستبعاد ما هو محدد من قبل . الأمر الذي أثار حفيظة أهل الفكر من المحافظين ، فتأمروا ضده وتقدموا بعريضة إلى المحكمة يدعون فيها « أن سقراط ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب » ومعنى هذه العبارة أن سقراط ينكر « مطلقاً » موروثاً ، ويدعو إلى « مطلق » جديد . ويظهر أن هذا المطلق الجديد هو ذلك الصوت الذي كان يقول إنه يسمعه في نفسه يناه عما اعترمه من أفعال ضارة وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي .

وهذه شيمة أصحاب « المطلق » . لا يخشون الموت بل يؤثرونه على الحياة

وصدر الحكم بأغلبية ضئيلة . إذ كان يكفي أن ينحاز ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساويا وماذا تعنى هذه الغالبية الضئيلة ؟  
لأنها تعنى أن المطلق الموروث فى طريقه إلى الزوال ، وأنه لم يعد صالحاً لمواجهة التطور الاجتماعى

ونسأل : وماذا كان من أمر التطور الاجتماعى فى عصر سقراط ؟  
نجيب بأنه كان من أمره التمرد على « المطلق » الراهن ، وكان اسمه الإله هرمس . رسول الآلهة ، واله الفطنة والفصاحة والدهاء وما سبب هذا التمرد ؟

يحكى لنا التاريخ نشوب حروب بين أثينا وإسبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد دامت سبعة وعشرين عاماً . وسميت بالحروب البلوپونيزية نسبة إلى بلاد البلوپونيز ، إذ اعتمدت هذه البلاد على المواد الغذائية الواردة من أثينا . وترتب على ذلك أن اعتقدت إسبرطة أن هذا الاعتماد من شأنه أن يمكن أثينا من أن تكون لها السيادة التجارية والسياسية . ومن ثم نشأت الحروب بين أثينا وإسبرطة . ولازم إسبرطة الفوز الحربى . فبدأ تشكل

الأثينيين فى قوة آلهتهم على الإطلاق ، وقوة هرمس على التخصيص . الأمر الذى دفع بعضاً من الأثينيين إلى تحطيم تماثيل الإله هرمس ، وبعضاً آخر إلى عبادة آلهة أجنبية ؟  
وماذا يعنى تحطيم تماثيل الإله هرمس أو عبادة آلهة أجنبية ؟  
يعنى أن الإله هرمس لم يعد صالحاً لتوجيه الناس فى حياتهم ، إذ أنه ترك الأثينيين يقعون فى خطأ شنيع وهو الدخول فى حرب مع الإسبرطيين ، وكان ينبغى أن يمنعهم من هذا الفعل الضار .

ولهذا لم يكن سقراط مخطئاً عندما ابتدع إلهاً جديداً وظيفته النهى عما يعتزمه الإنسان من أفعال ضارة به . لم يكن إله سقراط يدفع إلى الفعل ، وإلّا يمنع من الفعل  
وقد حاول أفلاطون ( ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م ) تلميذ سقراط الأمين أن يبلور أفكار أستاذه عن المطلق ، وقد لازمه طوال الستين العشر الأخيرة .

ونسأل : ما الله عند أفلاطون ؟  
يقول أفلاطون فى محاوره له بعنوان « تيموس » أن الله هو الصانع ، ودليله على الوجه الآتى :  
كل ما يحدث ؟ فهو يحدث بالضرورة عن « علة »

والعالم حادث  
لماذا ؟

لأنه محسوس ، وكل ما هه محسوس فهو متغير وحادث  
والحادث له علة تصنعه ، أى له صانع ، وهو الله  
ثم نسأل : كيف يصنع الله العالم ؟

إن الله مثل الصانع لا يخلق المادة التى يصنع منها فنه ، ولكنه  
يصوغها على نموذج معين . وهذا « النموذج » هو الله ذاته لأنه  
يريد أن يكون كل شىء شبيهاً به

إذن الله علة نموذجية ، أى علة غائية بمعنى أن الأشياء  
تتكون بفضل انجذابها نحو الصانع ، ومن حيث « جها » لهذا  
الصانع . ويصل الحب مداه عند الإنسان . ذلك أن النفس  
الإنسانية . فى رأى أفلاطون ، تحركها قوة عظمى هى الحب .  
والحب يدل على الحرمان ، فليس أحد يحب ما هو حاصل عليه  
وماذا يشتهى الحب ؟

يشتهى الحصول على الجمال حصولاً دائماً  
ويسأل أفلاطون : ما الجمال ؟  
يجيب بأنه على درجات :

فى أدنى الدرجات يحب الإنسان جسماً جميلاً واحداً . ثم

يدرك أن الجمال الموجود فى هذا الجسم شبيه بالجمال الموجود  
فى جسم آخر فيصبح محباً لكل جسم جميل وتخف حدة  
حبه لجسم واحد

غير أن المحب لن يستقر عند جمال الأجسام لسبيين :  
السبب الأول أن جمال الأجسام محسوس ، والمحسوس متغير ،  
فهو إذن فان

والسبب الثانى أن صفة الجمال التى ندركها فى الأجسام إنما  
هى فى الحقيقة صفة للنفس ، إذ أن النفس تسقط جمالها على  
الأجسام .

الجمال إذن ليس جمال الأجسام بل جمال النفوس .  
وجمال النفوس علام يدل ؟

يدل على أن الجمال معنوى وليس مادياً  
وأين نعر على الجمال المعنوى ؟

نعر عليه فى الفنون والآداب ، أى فى مجال التأمل والنظر ،  
وليس فى مجال الفعل

وفى الحد الأقصى من مجال التأمل والنظر ينكشف للمحب  
« جمال أزل لا يعتره كون ولا فساد ، ولا زيادة ولا نقصان ،  
كما أنه ليس جمالاً فى جزء منه وقبحاً فى جزء آخر ، ولا جمالاً

تحاكي قوانين العناية الإلهية »

وهكذا يستجيب أفلاطون لطبيعة التطور الاجتماعي ، إذ أن من شأن التفكك الذي أصاب الشعب الأثيني من جراء الحروب الهلنوبونيزية أن يدفع المفكرين إلى المساهمة في إعادة التكامل الاجتماعي . والتكامل ينطوي على حفظ التوازن بين جملة من المتناقضات ، الأمر الذي يلزم منه قبة ردع . وهذه القوة اكتشفها أفلاطون في القانون الإلهي من حيث هو قانون أزلي ، وحاول أن يفرض هذا القانون على مجتمع متقلب ، وأمة مفككة فانتهى إلى صورة من الحكم المطلق

غير أن الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ليس في الإمكان إخضاعها لقانون مطلق خضوعاً ميكانيكياً ، إذ لا بد من إيجاد تلاحم بين ما هو مطلق وما هو نسبي ، وإلا انتهى الأمر إلى استبعاد أحدهما : إما المطلق وإما النسبي

استبعاد النسبي يلزم منه تجميد حركة التطور الاجتماعي واستبعاد المطلق يلزم منه تحريك التطور الاجتماعي من غير اتجاه وعند أفلاطون ثم استبعاد النسبي ، إذ هو مجرد وهم خيال . وتأويلنا لهذا الاستبعاد هو أن حالة المجتمع الأثيني لم تكن تدعو إلى التفاضل بل إلى التساؤم . فقد أسفرت الحروب الهلنوبونيزية

من وجهه وقيماً من وجه آخر ، ولا جمالاً في نظر قوم وقيماً في نظر قوم آخرين . وإن يتصور هذا الجمال في هيئة وجه أو يدين أو أى عضو آخر من أعضاء الجسم ، ولا على هيئة قول أو علم أو أى شىء يوجد فى شىء آخر سواء أكان كائناً جياً أم أرضاً أم سماءً أم ما شئت من الموجودات ، بل يتصوره جمالاً فى ذاته وبداته ، فريداً ، أزلياً ، وكل شىء جميل آخر يشارك فيه ، لأن هذه الأشياء الجميلة تزدهر وتذبل . أما الجمال بالذات ، فلا يكون أكثر أو أقل ، بل يظل هو هو بغير زيادة . ولا نقصان ولا تغير »

وهذا الجمال بالذات هو جمال مطلق ، أى الله . وهكذا يسير أفلاطون فى طريق سقراط فيصل إلى إله يخلو من الفعل والذى يستطيع السير فى هذا الطريق ، عند أفلاطون ، هو الفيلسوف وحده ، إذ أن كل هم أن يبقى فى مجال التأمل والنظر والمشاهدة . وهذا المجال يخلو من الهوى والانفعال . .

ولهذا يرى أفلاطون أن الفيلسوف هو الكائن الوحيد الذى يصلح أن يكون الحاكم الأكل . وسلطته مطلقة لأنها تصدر عن سلطة الله . يقول أفلاطون : « إن الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهبنا ، فالقوانين التى يقررها العقل

عن هزيمة أثينا ، المحطاطها ، وتفوق إسبرطة وتميزها . فغادر  
أفلاطون أثينا ، ورحل إلى جنوبي إيطاليا ، وهناك سمع بذكره  
دنيوس ملك سراقوصة فاستقدمه إليه . غير أن سراقوصة لم  
تكن أحسن حالا من أثينا . أنكر أفلاطون فيها الفساد فأمره  
الملك بمغادرة البلاد . ولم يكن أمامه إلا العودة إلى أثينا . وقد  
ظل يعلم فيها ويكتب إلى أن مات أثناء حرب فيليب المقدوني  
ضد أثينا .

وجاء أرسطو ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م ) تلميذ أفلاطون ومعلم  
الإسكندر ، وأمامه انهيار أثينا

وتساءل : كيف يكون علاج الانهيار ؟

أباهر وب من الواقع ، كما فعل أفلاطون ؟

أبدأ . . بل بتنظيم الواقع

والتنظيم يستند إلى مبدأ كلي ، أى مطلق

المطلق إذن ينبغى أن يرتبط بالواقع

ونسأل : بأي شكل ؟

يجيب أرسطو : بالتماس ، لكى يحرك الله العالم

بيد أن أرسطو يواجه إشكالا جديداً وهو كيف يمكن أن

يحدث التماس والله غير جسمى فى حين أن العالم جسمى ؟ وفى

عبارة أخرى نقول : كيف يماس اللامادى المادى

لم يجد أرسطو إلا جواباً واحداً : أن الله علة غائية ، بمعنى  
أن الموجودات تتخذ من الله غاية لها فى حياتها فتعشقه . وعشقها  
هو الذى يدفعها إلى التحرك نحوه ، أى إلى التشبه به . أما هو  
— أى الله — فإنه لا يتحرك . إذ هو إن تحرك كانت حركته  
بمحرك خارجى . كذلك لا يمكن القول بأن الله يستطيع أن يكون  
متحركاً بذاته وليس بفعل محرك خارجى ، لأنه عندئذ ينقسم  
إلى جزء محرك وجزء متحرك ، وبالتالي يكون مركباً . وحقيقة الأمر  
أن الله بسيط .

ونسأل : هل يدرى الله شيئاً عن هذه الموجودات التى  
تتحرك نحوه ؟

أبدأ . . لأن درايته بها تعنى أنه يدرى بشيء أقل من ذاته  
فينحط

والنتيجة المحتومة أن الله لا يعلم إلا ذاته ، ولا يعقل إلا ذاته .

أما من حيث هو موضوع عشق فهو موضوع تأمل من الكائنات  
الأخرى . والإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات  
الذى يستطيع أن يتأمل الله . وهو يزاول هذا التأمل بما فيه من  
جزء إلهى هو العقل . ولكن ليس ذلك فى مقدور أى إنسان .

محل اجتماع الشعراء .

وقد اصطلح على تقسيم الفلسفة الرواقية إلى ثلاثة أديار كبرى :

الرواقية القديمة ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل

الميلاد ويمثلها زينون وكليانوس وكروسيوس

والرواقية الوسطى ومدتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد .

ومن أقطابها بانتيوس وبوزيدونيوس

والرواقية الحديثة وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد إلى

بداية القرن السادس . ومفكروها من الرومان : سنكا وابكتيتوس

ومرقس أوريليوس

الفكرة المحورية ، عندهم ، الحياة بمقتضى الطبيعة

ونسأل : ما الطبيعة ؟

إنها « اللوغوس » أو العقل الكوني . وما العقل الإنساني إلا

جزء من هذا العقل الكوني

وكل ما يحدث إنما يحدث « بالضرورة » عن هذا العقل ،

ومن ثم فالخير والشر ليس لهما وجود في الأشياء ، وإنما وجودهما

في باطن الإنسان

وكيف يكون ذلك ؟

إن الإنسان ، في نظر الرواق ، إما حكيم وإما أحمق .

إنه في مقدور الأثيني وحده دون سائر بني البشر . ثم هو ليس

في مقدور أي أثيني ، وإنما هو في مقدور فلاسفة أثينا دون

باقي الطبقات من فلاحين وعمال . والذي دفع أرسطو إلى هذه

النتيجة هو المجتمع الأثيني نفسه . فهو مجتمع عبودي يقر

الحرية للأثيني ، والعبودية لغير الأثيني . ثم هو مجتمع يقصر

الحرية ، داخل أثينا ، على الطبقة الحاكمة دون باقي الطبقات .

وهكذا لم يستطع أرسطو أن يسمو فوق نظام وطنه . فلم

يكن في إمكان « إله » أو مطلقه إلا أن يتأس مع جزء من

الواقع ، هو الواقع الأثيني ، وبالأخص الواقع الأثيني على

صعيد الفكر والتأمل ، وليس على صعيد الفعل والعمل

وكان لابد للأجزاء الباقية من الواقع أن تنمرد . وبالفعل

تم التمرد ، واندفعت مقدونيا نحو أثينا وهزمتها ، وامتدت في

اندفاعها حتى استولت على آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد

الفرس ، وامتزجت الحضارة الإغريقية بالحضارة الشرقية .

وانتشرت عبادة الإله الواحد الذي يحكم الناس من غير تفرقة

ونشأت الفلسفة الرواقية معبرة عن الحضارة الجديدة . وضع

أصولها زينون ( ٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م ) وسماها كذلك نسبة إلى

المدرسة التي أنشأها في رواق « ستوى » باليونانية كان فيما سلف

والفارق بينهما هو موقف كل منهما بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون . الحكيم يعلم طبائع الأشياء وتبعاً لهذه الطبايع يسلك ، في حين أن الأحق يقو ن يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه هذه الطبايع

الفعل الأخلاقي إذن يصدر عن عقل الإنسان عندما يكون مطابقاً للعقل الكوني

والنتيجة المحتومة أن القوانين الاجتماعية عرفية بحتة ليس لها من أساس أخلاقي . وكل ما تهدف إليه هذه القوانين هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس . ومن ثم فإن المفكر الرواقي ليس في إمكانه أن يكون ثورياً ؛ إذ هو يتخذ موقفاً سلبياً تجاه أي تغيير اجتماعي . إذا قدر لهذا التغيير أن يكون وهذا الموقف السلبى مردود إلى سببين :

السبب الأول هو هذه النظرة السكونية أو الاستاتيكية إلى المطلق والسبب الثاني هي محاولة العقل الجزئي أن يستوعب العقل الكلي . وهذا الاستيعاب محال . والنتيجة تصدع الجزء وهو الإنسان . وأغلب الظن أن هذا التصدع هو الذي دفع بعض الرواقين إلى الانتحار

## العصر الوسيط

مدته محددة ، تبدأ بالهباء الإمبراطورية الرومانية في القرن السادس بعد الميلاد ، وتنتهى عند الإصلاح الدينى في القرن الخامس عشر .

ومعلم العصر الوسيط ومثقفه هو القديس أوغسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) ولد في طاجسطن من أعمال نوميديا في شمال أفريقيا ثم رحل إلى روما . عاصر غزو القوط لأثينا وكورنثا وإسبرطة وتساليا وإيطاليا ، وسقوط روما في نهاية المطاف والذي أزعج الناس من هذا الغزو هو سقوط روما معقل المسيحية

وهنا أثير سؤال : لماذا سقطت روما المسيحية ؟  
أنشغل أوغسطين بالحواب عن هذا السؤال فألف كتاباً بعنوان « مدينة الله » ، استغرق ست سنوات . الفكرة الجهورية ، في هذا المؤلف الضخم ، أن ثمة مدينتين : مدينة أرضية ومدينة سماوية . المدينة الأولى تعمل على نصرة الظلم وتبلغ ذروتها في الإمبراطورية الرومانية . والمدينة الثانية



تجاهد في سبيل العدالة وتضم جماعة المختارين في الماضي والحاضر . وقد حدد المسيح العلاقة بين المدينتين حين قال « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله »

وكل إنسان ينتمى إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته . والإرادة حرة . غير أن حريتها في خضوعها للقانون

وقانون الإرادة إخضاع الحواس للعقل ، وإخضاع العقل لله ، والله هو « المعلم الباطن » . ومن ثم فإن أوغسطين يستند في فلسفته إلى شهادة « الوجدان » .

وفي الفترة الطويلة التي تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وقيام إمبراطورية شارلمان في نهاية القرن الثامن لا نجد سوى أسماء قليلة تذكر في تاريخ الفلسفة

والمعروف أن شارلمان ملقب « بالإمبراطور المتوج بفضل الله » إذ أن البابا ليو قد وضع التاج الإمبراطوري على رأسه بعد اختتام الصلاة بكنيسة القديس بطرس في اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر عام ٨٠٠ . وبذلك تحقق التلاحم بين المدينتين السماوية والأرضية ، أي بين المطلق والنسبي . وكان هم فلاسفة ذلك العصر تبرير هذا التلاحم

وجون سكوت أريجيننا (٨١٠ - ٨٨٠) زعيم هذا التبرير .

لا يفرق بين الفلسفة والدين « الفلسفة الحققة هي الدين الحق والدين الحق هو الفلسفة الحققة » . غير أن الصدارة للفلسفة بحكم أنها عقلية والعقل مصدر السلطة والعكس ليس بالصحيح . ولهذا يلقب أريجيننا بأبي المذهب العقلي في العصر الوسيط باعتبار أنه يبرهن على صحة العقيدة بالعقل .

وماذا يفيد امتداد سلطان العقل إلى العقيدة ؟

يفيد أن التفرقة بين « الطبيعة » و« ما فوق الطبيعة » مرفوضة إذن الكل طبيعة

وأريجيننا له كتاب بعنوان « في قسمة الطبيعة » . وهو يقصد بالطبيعة الله ، وبالقسمة الجهات التي نرى منها الله . فالله من حيث هو مبدأ الأشياء هو « الطبيعة غير المخلوقة الخالقة » . ومن حيث هو وسط تتحرك فيه الموجودات وبه هو « الطبيعة المخلوقة الخالقة » . ومن حيث هو غاية ترجع إليها الموجودات هو « الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة » . ومن حيث هو هذا العالم متحقفاً خارج ذاته هو الطبيعة المخلوقة غير الخالقة »

وماذا تعنى هذه الجهات الأربع ؟

في الظاهر تعنى القسمة

في الباطن تفيد الوحدة

ومن ثم انفصلت الكنيسة عن الدولة وأصبحت لها سلطان مطلق حتى في شؤون الحكم . ولا أدل على ذلك من الأمر الذى أصدره البابا جريجورى السابع بعزل الإمبراطور هنرى الرابع

وجاءت فلسفة القديس أنسلم ( ١٠٣٣ - ١١٠٩ ) تدعو إلى تبعية العقل للإيمان . وعدم تمايز المعرفة الطبيعية من المعرفة الإيمانية . له كتاب بعنوان « ونولوجيوم » ( أى مناجاة النفس ) يورد فيه ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التى تتشابه فيها الأشياء ويتفاوت اشتراكها فيها فتؤدى بنا إلى علة أولى هى الله  
هذه الجهات ثلاث :

الصفات مثل الخير والجمال والحق . وتفاوتها في الموجودات واضح

ثم الماهية ، وبين الماهيات تفاوت . فالفرس أرقى من الشجرة ، والإنسان أرقى من الفرس  
وأخيراً الوجود ، والتفاوت فيه لازم من التفاوت في الماهية . فوجود الإنسان ليس كوجود الفرس  
وفي هذه الجهات الثلاث يمتنع التسلسل إلى غير نهاية لامتناع

وأر يجينا يأخذ بالباطن دون الظاهر لأنه هو القائل بأن الله إذ يخلق الخليفة يخلق ذاته من ذاته

إذن الوجود واحد ، ووحدة الوجود مسألة مشروعة والنتيجة المحتومة وحدة المملكتين : السماوية والأرضية  
غير أن هذه الوحدة لم يكتب لها الدوام ، إذ عصفت بها حروب عنيفة استمرت إلى منتصف القرن الحادى عشر ، استطاعت بعدها أوروبا أن تعيد وحدتها بفضل قوة الدولة الألمانية ، ومؤازرة الكنيسة . بيد أن صراعاً بدأ ينشب بين الدولة والكنيسة من أجل مسألتين : زواج رجال الدين وعلمانية الكنيسة . رفضت الكنيسة المسألتين : الزواج من شأنه أن يحيل رجال الدين إلى طبقة اجتماعية تهتم بشئون الاقتصاد والمال . والعلمانية من شأنها أن تجعل الكنيسة خادمة لشئون السياسة والحكم والرفض يعنى ضرورة التغيير ، ولهذا نشأت حركة الإصلاح الدينى فى دير كلونى ببرجاندنيا أوائل القرن العاشر الميلادى وتوجهها البابا جريجورى السابع حين تم انتخابه للكرسى البابوى سنة ١٠٧٣ م . دعا إلى التبتل بين رجال الدين ، ثم عقد مجمعاً دينياً سنة ١٠٧٥ م أعلن فيه أنه ليس من حق الحاكم العلمانى أن يقلد أحداً من رجال الكنيسة منصباً دينياً .

والنتيجة المحتومة أن كل ما كان حاصلًا على شيء أو كثر من كمال ما ، فهو يستمد من مطلق ذلك الكمال

ثم إن القديس أنسلم له كتاب آخر بعنوان « برسولوجيوم » ( أى مقال أو عظة ) يعرض فيه دليلاً أبسط من الأدلة السابقة هذا الدليل يستند إلى فكرة الله ذاتها . يقول أنسلم : نحن نؤمن بوجود الله ولكن « الأحمق يقول في قلبه : ليس يوجد إله » كما جاء في مزامير داود

غير أن الأحمق يناقض نفسه . ونحن نبين هذا التناقض للأحمق من تعريفنا لله على الوجه الآتي :

الله هو الموجود الذى لا يتصور أعظم منه

وما لا يتصور أعظم منه محال أن يوجد فى العقل فقط

لماذا ؟

لأنه عندئذ يمكن تصور موجود مثله متحققاً فى العقل وفى الواقع . ومن ثمة يكون أعظم منه . وينتج أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه . وهذا محال

إذن ما لا يتصور أعظم منه موجود فى العقل وفى الواقع بالضرورة وقد نعترض على دليل أنسلم هذا وما سبقه من أدلة كما

اعترض الراهب جونيلون فى رسالة بعنوان « الدفاع عن الأحمق » بحجة أن ثمة ثغرات منطقية . ولكن هذا الاعتراض مرفوض لأن هذه الأدلة ، فى رأى أنسلم ، ليست أدلة بمعنى الكلمة ، بل هى مجرد تفسير اسم الله . ثم هى أدلة مستفادة من الإيمان . ولهذا فإن أنسلم ينصح أى معترض على وجود الله أن يحتكم إلى ضميره وإلى إيمانه وليس إلى عقله

ولم يكن الشرق بمعزل عما يحدث فى الغرب . فشرلمان إمبراطور الدولة الرومانية يقابله هارون الرشيد فى الدولة العباسية . وقد اتفق الاثنان على توطيد العلاقات بينهما فى مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية . والذى ساعد على ذلك عداوة كل منهما للدولة الأموية فى الأندلس

ولم تكن الحياة الدينية بمعزل عن الحياة المدنية ، وبالأخص عن الحياة الثقافية . فقد تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار . ولهذا كان لا بد من أن ينشغل مفكرو العرب بالمزاوجة بين العقل والإيمان ، وبين الفلسفة والدين . وظهر فلاسفة عظام : الفارابى وابن سينا وابن رشد

لقب الفارابى ( ؟ - ٩٥٠ ) المعلم الثانى بين فلاسفة الإسلام

كما كان أرسطو — المعلم الأول — بين فلاسفة اليونان . مشكلته الأساسية خلق العالم ، وهو يستند في حلها إلى فكرة « الواجب » و « الممكن »

« فالموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته واجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . . . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول

فالأوجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود ، وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود »

واجب الوجود إذن هو الله

وهو واحد بالضرورة

والسؤال بعد ذلك : كيف يخرج الكثير من الواحد ؟ وفي

عبارة أوضح نقول : كيف يصدر العالم المتكثر عن الواحد الأحد؟  
جواب الفارابي أن العالم يصدر عن الله على صورة « فيض » .  
والفارابي هو أول من أدخل نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية  
فإنه يتعقل ذاته فيفيض منه « وجود الثاني » وهذا الثاني

« يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ؛ فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث »

وهكذا يستمر فيفيض العقول بعضها عن بعض فيصاً ضرورياً

حتى نصل إلى الفلك الأدنى وهو فلك القمر . وبلى هذا الفلك

العالم السفلي الذي نعيش فيه وهو متأثر تأثيراً كبيراً بما فوقه من أفلاك

غير أن الفارابي يرفض أن يرتب على هذا التأثير تأسيس

علم النجوم الطبيعي الذي يقرر أن الكواكب قد تجلب السعادة

أو النحس . ذلك أن العالم السفلي متغير لأنه ممكن الوجود .

ومعرفة ما هو متغير إنما هي معرفة تخمينية وليست يقينية .

ويتبع ذلك أن المعرفة اليقينية هي المعرفة الخاصة بواجب الوجود ،

أي الله . وعقل الإنسان قادر عليها ، لأنه يصدر عن العالم العلوي

ولهذا فإن الأخلاق والسياسة وشئون الحكم ينبغي أن تخضع

جميعاً لحكم العقل . فالمدنية الفاضلة ، التي يتصورها الفارابي ،

رئيسها فيلسوف بالضرورة يستأثر بالسلطة المطلقة . وهكذا يزاوج

الفارابي بين الحياة الدينية والحياة المدنية من حيث إن أساسهما ينبغي أن يكون هو العقل

ومن تلاميذ الفارابي ابن سينا ( ٩٨٠ - ١٠٣٧ ) . ويعترف ابن سينا بفضل الفارابي . فقد قرأ كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم . ثم تصادف أن طالع كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة فإذا به يفهم آراء أرسطو ونظرية ابن سينا في الوجود ليست متميزة من نظرية الفارابي . غير أنه قد أضاف فكرة « واجب بغيره » وبذلك وفق بين القائلين بقديم العالم وخلقه . فإن العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، والعالم ، من حيث هو ممكن بذاته واجب بغيره . مخلوق بالفيض كما هو الحال عند الفارابي

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فتعقله لعلة يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ، ويتعقله لذاته تصدر عنه نفس . ويستمر الصدور على هذا النحو ، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ونفس وجسم . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية ، والصور الحسية والنفوس الإنسانية وهو يدبر هذه كلها

ولهذا فإن في إمكان العقل أن يتصل بالله . غير أن ابن سينا

يرتب على هذا القول نتيجة مخالفة لرأى الفارابي هي اعتقاده بإمكان علم الغيب والإخبار بالغيبيات . بيد أن ابن سينا يميز بين علم الغيب والتنجم فيأخذ بالأول ويرفض الثاني ثم يتساءل : ما السبب في نشأة الأمراض ؟

هل تنشأ بسبب تأثير العالم العلوي في العالم السفلي ؟

ليس من جواب عند ابن سينا إلا بفحص الأمراض الحسية فحصاً تجريبياً . وهو لهذا يقرر أن الطبيب لا يعرف الأمراض إلا من حيث هي عوارض جسمية . فألف كتاباً في الطب بعنوان « القانون » ترجم إلى اللاتينية في نهاية القرن الثاني عشر ، وظل مرجعاً في الطب القديم حتى قبيل القرن التاسع عشر . إذ أن كتابه يمتاز من كتاب جالينوس بالوضوح والتنسيق

وقد تميز عصر ابن سينا بتفسخ الدولة العباسية وتمزق الواقع . وإعادة تنظيم الواقع في حاجة إلى العقل والتجربة معاً . ولذلك فإن فلسفة ابن سينا تعتبر إرهاباً للاهتمام بعلمية المنهج

فظهر ابن الهيثم ( ٩٦٥ - ١٠٣٨ م ) وروج للمنهج

العلمي من حيث إنه ينطوي على عنصرين : حسبي وعقلي . وتبعه حجة الإسلام « أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ( ١٠٥٩ - ١١١١ م ) . وقد يقال عن هذا الفيلسوف إنه معارض للاتجاه العقلي بحكم تقريره ملكة تفوق العقل .

غير أن هذا القول لا ينطبق إلا على مسألة الاعتقاد بوجود الله .  
فهو يذهب إلى أنه لا يوجد إلا عليّة واحدة هي عليّة الموجود  
المريد ، أى الله . وهو لذلك ينكر عليّة الطبيعة ، إذ أنه يرد  
هذه العليّة إلى مجرد علاقة زمنية بين شيئين : فنحن نرى ظاهرة  
معينة ( معلولاً ) تعقب ظاهرة أخرى معينة ( علة ) . أما كيف  
يعقب المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن  
فعل الأشياء الطبيعية بعضها فى بعض . وقد أخذ بهذا التحليل  
لمبدأ العليّة ، فيما بعد ، الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم  
( ١٧١١ - ١٧٧٦ )

وابن رشد ( ١١٢٦ - ١١٩٨ ) ، معاصر هؤلاء الفلاسفة ،  
اتجه بالفلسفة وجهة عقلية خالصة فبدا التعارض ، أحياناً ،  
بينها وبين العقيدة . من هذه المعارضة رفض ابن رشد لخلود  
النفس الفردية بحجة أن النفس متعلقة بجسدها تعلقاً تاماً بحيث  
أن فناء الجسد يعنى فناء النفس . وكذلك رفضه للقيم الدينية .  
فالخير ، عنده ، ليس خيراً لأن الله يأمر به ، وإنما لأن العقل  
هو الذى يحكم . وهكذا الحال بالنسبة إلى الشر . ومن ثمّة  
فالفلسفة أسمى صور الحق . وبدت هذه الآراء منافية للدين ،  
فأثارت حفيظة الناس وجمع الخليفة المنصور كبار الفقهاء فى

قرطبة وعرض عليهم مؤلفات ابن رشد بقصد تحريمها .  
ويقول الأنصارى فى وصف هذا المجلس :

« لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس ، وتداولت أغراضها  
ومعانيها ، وقواعدها ومبانيها ، خرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج ،  
وربما ذيلها مكر الطالبين ، فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا  
المدافعة عن شريعة الإسلام ، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء ،  
وأغمد السيف التماس جميل الغزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء  
دولته بالحضور بجامع المسلمين ، وتعريف الملأ بأنه ( ابن  
رشد ) مرق من الدين ، وأنه استوجب لعنة الضالين »

ثم نشر الخليفة منشوراً كتبه كاتبه أبو عبد الله بن عياش  
لتحريم الفلسفة وإعدام كتبها . نكتفى ، هنا ، بذكر الفقرة  
الأولى ونصها كالاتى : « قد كان فى سالف الدهر قوم  
خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم فى  
الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم  
يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم . فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها  
من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد  
المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ،  
والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون

فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ، « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون »

وأسمهم الشعراء في الحملة على الفلسفة عامة وعلى ابن رشد خاصة . من ذلك قول ابن جبير :

لم تلزم الرشد يا بن رشد لما علا في الزمان جدك  
وكنت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك  
ويقول :

خليفة الله أنت حقاً فاروق من السعد خير مرق  
حميم الدين من عداه وكل من رام فينا فتقا  
أطلعك الله سر قوم شقوا العما بالنفاق شقا  
تفلسفوا وادعوا علومها صاحبها في المعاد يشقى  
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهة منهمو وحمقا  
أوسعتهم لعنة وخزياً وقلت بعداً لهم وسحقاً  
فابق لدين الإله كهفياً فإنه ما بقيت يبق

ومن بعد هذا كله أمر الخليفة المنصور ابن رشد بملازمة قرية اليسانة بجوار قرطبة. وأغلب الظن أن هذا الأمر قد حدث

بسبب انشغال المنصور بحرب الإفرنج. وفي مثل هذه الأحوال لا يتحرج الحاكم من إرضاء الجماهير . والتمحل بالعقيدة المطلوب في الأزمات الاجتماعية . غير أن هذا التمحل دليل على تمرد النسبي لإزاء المطلق

وانتقلت الفلسفة السنيوية والرشدية إلى الغرب في القرن الثالث عشر . فترجم يوحنا الإسباني « منطق » ابن سينا ، وترجم جونديسانلي بمساعدة يوحنا الإسباني قسم « الطبيعيات » من كتاب « الشفاء » وقسم « النفس » و « الإلهيات » من « الشفاء » أيضاً . وترجم ميخائيل اسكوت شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو

أخذ أتباع أوغسطين عن ابن سينا ، وأخذ أتباع أرسطو عن ابن رشد ، إذ اعتبروا أن شرح ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة وأكثر مظهر للعقل . وقد استمرت الرشدية تنمو وتكتسب الأنصار طوال القرن الرابع عشر ، فنجد جان دي جاندان يخلص لمذهب ابن رشد لأنه في نظره نصير الفلسفة ، ويجد كذلك مارسيليو البادوفاني يفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية . واستمر تأثير ابن رشد في نمو مطرد في بعض الأوساط الفلسفية . أما تأثيره بوصفه شارحاً لأرسطو فقد استمر

حتى القرن السابع عشر

وبين الأوغسطينية الضاربة إلى السينوية Augustinisme وAvicennisant والأرسطوطالية الرشدية تظهر الأرسطوطالية المسيحية ينهض بها فريق من الرهبان اللومنيكان . أولهم ألبرت الأكبر (١٢٠٦-١٢٨٠) ثم تلميذه توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

ونسأل : ما الدافع إلى نشأة هذه التيارات ؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال

وماذا يمتاز هذا العصر ؟

بضعف السلطة الزمنية ، ممثلة في الإمبراطورية الرومانية ، إذ هي قد تفتتت إلى مجموعة من الإقطاعيات . ومن جهة حاولت السلطة الروحية ، ممثلة في البابا إنوسنت الثالث ، أن تتحكم في السلطة الزمنية تحكماً مطلقاً . وكان البابا يبرر هذا التحكم بترديد آية وردت في العهد القديم في (إرميا : ١ ، ١٠) « يقول الرب ؛ انظر ، لقد توحدت اليوم على جميع الأمم والممالك » . غير أن هذه المحاولة اللاهوتية من أجل تدعيم الحكم المطلق لم يكتب لها التوفيق لسببين :

السبب الأول استناد الكنيسة ذاتها إلى النظام الإقطاعي والسبب الثاني ظهور حركة علمانية مصاحبة لنشأة المدن

فكان أمام الفكر الفلسفي واحد من ثلاثة :

إما أن يدعو إلى هجران هذا الواقع الممزق فينتجه المفكر إلى الأوغسطينية . وإما أن يتجه إلى الواقع من أجل تغييره لصالح الحركة العلمانية . وإما أن يقف بين بين . وقد اختار القديس توما الأكويني هذا الموقف البين بين

العقل ، عنده ، تابع للإيمان ، ولكن مع احتفاظ كل بهويته . فالعقل في مقدوره أن يثبت وجود الله ابتداء من الموجودات الطبيعية واستناداً إلى مبدأ العلية . فالعالم المحيط بنا ينطوي على معلولات لها علل . والعقل يدلنا على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في ساسلة هذه العلل فنقف عند علة أولى هي الله وعند حد البرهان على وجود الله يقف العقل . ولا يستطيع أن يتجاوز هذا الحد إلا اعتماداً على الإيمان . مثال ذلك : مشكلة خلق العالم . فقد انقسم الفلاسفة إلى فريقين : فريق يقرر : أن العالم « قديم » قدم الله ، وفريق آخر يزعم أن العالم مخلوق في الزمان أي « حادث » . والله ، عند القديس توما ، لا يريد ، « بالضرورة » إلا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار . فهو إذن قد يريد أن يكون العالم قديماً ، وقد يريد أن يكون حادثاً واختيار أحد الرأيين مردود إلى الوحي وإلى الإيمان . فالإيمان



يعلمنا أن العالم حادث . إذن فهو حادث . ويستطيع العقل ،  
بعد ذلك ، أن يبرهن على حدوث العالم  
وإلى جانب العقل يوجد في الإنسان إرادة ، فالإنسان  
يدرك أولاً ثم ينزع إلى هذا الذي يدركه . فالإنسان إذن  
مريد لأنه عاقل

ومدركات العقل كليات وليست جزئيات ، إذ أن الجزئيات  
من اختصاص الحواس . والإرادة ، من حيث هي مرتبطة بالعقل  
موضوعها الخير الكلي بالضرورة ، والله هو هذا الخير  
وهكذا يتجه كل من العقل والإرادة إلى الله . العقل يتجه  
إلى الله من حيث هو حق كلي ، والإرادة من حيث هو خير  
كلي . ومن ثمة فإن ، كلا من الخير والحق ليس له وجود إلا في  
الله وحده

وقد أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع وحاصلاً بدهاة على  
المبادئ الأولى للحق والخير . فيرتب على هذا القول أن يقوم  
المجتمع على أساس إلهي ، بمعنى أن كل سلطان فهو آت من  
الله . ولذلك فإن النظام السياسي الأكمل ، في رأى القديس  
توما ، هو النظام الذي وضعه الله لموسى : كان موسى وخلفاؤه  
يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب ،

بينما كان الله نفسه يختار الملك

ومع ذلك فمن حق الشعب أن يشور على الملك إذا كان  
ظالماً . غير أن القديس توما يؤثر عدم الثورة . فالثورة عواقبها  
وخيمة سواء نجحت أو فشلت . في حالة النجاح ما أكثر الخلاف  
بين الشعب أثناء الثورة وبعدها . وفي حالة الفشل فإن الملك  
ينتقم . ورفض الثورة معناه إذعان الشعب للحاكم بحجة ألا  
سلطان إلا من عند الله . ومن ثمة تنتفي العلمانية من المجتمع أو  
تكاد . ونقول « تكاد » لأن الشعب من حقه أن يختار الحاكم ،  
كما يعتقد توما الأكويني

ومع ذلك فقد بدأت الحركة العلمانية في النمو والتقدم  
لأكثر من سبب . نمو المدن الأوروبية خاصة بيزا والبندقية ،  
وقيام التنافس بينها من أجل التوسع التجاري . تبادل تجارى  
بين البندقية ومصر من جهة ، وبين بيزا والقسطنطينية من جهة  
أخرى . فبدلاً من أن تتجه الحملة الصليبية الرابعة إلى فلسطين  
إذا بها تتجه إلى القسطنطينية بناء على تحكيم البنادقة في هذه  
الحملة . وهذا دليل على عدم جدوى الدوافع العقائدية  
ويتقدم العقل مستقلاً عن الإيمان ، وتنفصل السلطة المدنية  
عن السلطة الدينية ، ويقوى الهجوم على الفلسفة المدرسية

والعلم القديم. ويعبر عن هذه الحركة بوليم أوف أوكام (١٢٩٥ -  
١٣٤٩) فيحقق معه البابا في قضايا يحسبها منافية للدين .  
ويستمر التحقيق أربع سنوات ، يهرب بعدها ويلجأ إلى  
الإمبراطور لويس دى باثير

ونسأل : ما هي هذه القضايا المنافية للدين ؟

ونجيب بسؤال : ما المقصود بالدين ؟

يقصده شمولية المعرفة. فالرأى الشائع ، في الفلسفة المدرسية  
في مختلف مستوياتها ، أن العقل تابع للإيمان . بمعنى التداخل  
بينهما مع تقرير تفوق الإيمان على العقل . في حين أن أوكام  
يفصل بين الفلسفة وبين اللاهوت فصلاً تاماً  
وكيف يتحقق هذا الفصل التام ؟

يقرر أوكام من البداية أن المعرفة حسية بالضرورة . وأن  
المعرفة العقلية تابعة للحس . والمعاني المجردة التي يكونها العقل إنما  
هي مدركات غامضة لأنها تصور الخثرات في عمومياتها وليس  
في خصوصياتها . ومن ثمة فالكليات ليس لها وجود في الخارج  
وإنما هي مجرد أسماء . وهذا أصل تسمية مذهب أوكام  
بالاسمية Nominalisme

ونسأل : ما نتائج تطبيق المذهب الاسمي عند أوكام ؟

أولها استحالة البرهنة على وجود الله تبعاً لمبدئه التجريبي  
القائل إن الوجود يدرك بالحس ، والله ليس موضوع حس .  
يبقى أن إدراك الله هو موضوع إيمان ليس إلا

وكذلك النفس الإنسانية ، نجهل معرفتها . فالحس الباطن  
يدرك « الظواهر » النفسية ، ولكنه لا يستطيع إدراك ما وراء  
هذه الظواهر . ويزعم العقليون أن هذا الما وراء هو « جوهر »  
يطلق عليه اسم النفس . ومعنى هذا الزعم أن ثمة تمايزاً بين الظواهر  
والجوهر ، وأنها في حاجة إلى الاستدلال بالظواهر على الجوهر .  
وهذا محال تبعاً لمبدأ أوكام القائل بأن « معرفة شيء ما لا يمكن  
أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر »

تبقى القواعد الأخلاقية . ويرى أوكام أنها ليست ضرورية  
لأنها عبارة عن تركيبات ذهنية . فليس ثمة شر أو خير على  
الإطلاق وما نسميه كذلك ليس أمراً إلهياً . وفي مقدور الله أن  
يغير من هذا الأمر فيجعل من الكراهية مثلاً فعلاً نئاب عليه  
والنتيجة المحتومة تصوير الإيمان على أنه خارج حدود  
العقل . فمن أراد أن يكون مؤمناً فليكن بشرط أن يرفض تبرير  
هذا الإيمان بالعقل

وهذه النتيجة هي بدورها مقدمة وإرهاصاً لتحرر العقل

انقضى القرن الرابع عشر ، بانقضائه انتهت الفلسفة المدرسية ، ولم يبق منها سوى الفلسفة الاسمية التي روح لها أوكام ودارت على تحرير العقل من القيود اللاهوتية وبانقضاء هذا القرن كذلك اهتز النظام الإقطاعي بسبب نمو الطبقة البورجوازية ممثلة في تجار المدن وصاحب كل هذا اختراع الطباعة والبارود والبوصلة ، وكشوف جغرافية ، وإحياء الآداب اليونانية القديمة وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات ، لأنها تهتم بالإنسان فسميت هذه النزعة بالإنسانية أي المذهب الإنساني وانعكس كل هذا على العقيدة الدينية ، أي المطلق ، فظهرت البروتستانتية عند لوثير (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وزفنجل (١٤٨٤ - ١٥٣١) وكلثان (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، تدعو إلى فحص الكتاب المقدس بالعقل من غير سند لعلم اللاهوت الشائع

وتكونت من كل هذا « نهضة » تتميز بالعناية بالعقل من جهة ، وبالعلم التجريبي من جهة أخرى ومن ثمار عصر النهضة عالمان :

نقولا كوبرنيك (١٤٧٣ - ١٥٤٣) وجليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧)

وثالثهم فيلسوف هو جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) أحدث كوبرنيك ثورة في علم الفلك سميت باسمه ، أي الثورة الكوبرنيكية ؛ ترفض النظرية الشائعة بأن الأجرام جميعاً تدور حول الأرض ، وتقيم نظرية جديدة فحواها أن الأرض هي التي تدور . وارتأى كوبرنيك أننا بفضل نظريته نحصل على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة . وألف كتاباً ضمنه آراءه بعنوان « في الحركات السماوية » . غير أنه لم يكن يجرؤ على نشره إلا في آخر حياته . ذلك أن من شأن هذه الآراء أن تحدث تعديلاً في « المطلق » الموروث من العصر الوسيط

وأعلن جليليو انحيازه لنظرية كوبرنيك . ثم اكتشف كلف الشمس Sun spots فاستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس حول نفسها .

وأثارت هذه الآراء مناقشات عنيفة بين جليليو وبعض  
الرهبان . فليس في مؤلفات أرسطو شيء من هذا القبيل .  
وقد اتخذ هؤلاء الرهبان من آراء أرسطو سنداً لتبرير العقيدة  
الدينية . أى المطلق ومن ثمة فقد خافوا على «مطلقة» هم من  
الانهيار . فقام ديوان التفتيش بالتحقيق مع جليليو ، وطالب  
منه أن ينكر ما ذهب إليه وإلا اعتبر خارجاً على الدين  
وقد جاء حكم ديوان التفتيش شاهداً على ما نذهب إليه :  
«يا جليليو ، ابن المرحوم فرنسيسز يوجليلي من فاورنسا ،  
والبالغ من العمر سبعين سنة . . لقد أدانك هذه المحكمة  
المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك بصحة نظرية كاذبة نادى بها  
كثيرون وهي أن الشمس ثابتة وأن الأرض هي التي  
تتحرك يوميًا ، ولأنك لقتت نفس هذه النظرية  
لتلاميذك . ولأنك تبعت بنفس هذه الآراء لبعض  
الرياضيين الألمان ، ولأنك نشرت بعض الرسائل عن كلف  
الشمس تحدثت فيها عن نفس هذه النظرية على أنها عقيدة  
صادقة ، ولأنك أجبت على الاعتراضات التي كانت تقبَس  
باستمرار من الكتب المقدسة بأن فسرت هذه النصوص وفق  
المعنى الذي تريد . وحيث إنه قد ظهرت وقتله نسخة من

مكتوب ، على صورة خطاب ، صادر منك صراحة إلى  
شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك ، وفيه بعض القضايا  
التي تتعارض ومعنى الكتب المقدسة ، هذا فضلاً عن تأييدك  
لنظرية كوبرنيك ، فإن المحكمة المقدسة رغبة منها في القضاء  
على الشر الذي كان وقتئذ قد بدأ واستفحل وأضر بالعقيدة  
المقدسة ، ونزولاً على رغبة صاحب القداسة وأصحاب النيابة  
مطارنة هذه المحكمة السامية العالية ، قد انتهى الإخصائيون  
من قبلنا إلى صياغة نظريتي ثبتت الشمس وحركة الأرض على  
الوجه الآتي :

- ١ - القول بأن الشمس مركز العالم وأنها لا تتحرك قول  
سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وكافر من الوجهة  
الرسومية ، لأنه يتعارض صراحة مع تعاليم الكتاب المقدس
- ٢ - القول بأن الأرض ليست مركز الكون الثابت ،  
وأنها تتحرك يوميًا ، هو أيضاً قول سخيف ، كاذب من  
الوجهة الفلسفية ، وتجديف على العقيدة من الوجهة الدينية  
وحيث إنك قد عملت برحمة في ذلك الحين . . . وقام  
نيافة المطران بلرمين بتحذيرك في رفق ، وأمرك مأمور الضبط  
بالحكمة أمام المسجل والشهود بأن تنصل تماماً من هذه العقيدة

الكاذبة ، وأن تمتنع مستقبلاً عن الدفاع عنها أو تعليمها على أية صورة ، شفاهة أو تحريراً ، وأطلق سراحك بعد تعهدك بالطاعة

... . وحيث إن مؤلفاً قد صدر بعد ذلك منشوراً في فلورنسا في العام الماضي ، وينتهي عنوانه (محاورات جليليو جليلي عن النظامين الرئيسيين للعالم - نظام بطليموس ونظام كوبرنيك) بأنك صاحبه ، وحيث إن المجمع المقدس قد علم بأن فكرة حركة الأرض وثبوت الشمس قد أخذت في الانتشار بسبب طبع هذا المؤلف ... . لذلك قررنا ما هو آت :

... . يا جليليو جليلي . . . لقد جعلت نفسك موضع الشك الشديد من هذه المحكمة المقدسة بأنك كافر لإيمانك - رغم ما في هذا الإيمان من تعارض مع الكتب المقدسة - بأن الشمس مركز العالم ، وأن الأرض هي التي تدور ، وأنها ليست مركز العالم ... . ومن أجل ذلك أمرنا بمصادرة كتاب "محاورات جليليو جليلي" بمرسوم عام . وحكمتنا عليك بالسجن الرسمي ... . وأمرناك على سبيل الكفارة أن تقرأ أثناء السنوات الثلاث القادمة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع . »

وكتب جليليو ، ابن المرحوم فنستنز يوجيلبي من فله رنسا ،

إقراراً باحترام هذا الحكم وتنفيذ الكفارة التي فرضت عليه . ويقال إن جليليو بعد الإذعان ضرب الأرض برجله وقال « ومع ذلك فهي تدور »

أما برونو فقد أحدث تصدعاً في المطلق . أعلن فساد الرأي القديم الذي يقسم العالم إلى منطقة سفلية هي العالم الحسي وأخرى علوية هي عالم الأجرام السماوية . واعترض على القول بأن الأرض هي النقطة الثابتة التي تقاس إليها كل حركة . فإن أية نقطة أفترض نفسي موجوداً فيها « تبدو » دائماً غير متحركة . ورفض العقيدة القائلة بأن الله موجود « بجانب » الموجودات . فالثق موجود كله في كل شيء . والتوحيد بينه وبين العالم ليس إنكاراً له وإنما هو تعجيد . ولم يقل أرسطو . وأقواله معدودة في مستوى العقيدة في ذلك الوقت ، شيئاً من هذا القبيل . وليس في الكتاب المقدس ما يؤيد رأي برونو . فحامت حوله شبهات المهرطقة . وعندئذ غادر إيطاليا ورحل إلى سويسرا ومنها إلى فرنسا فإنجلترا فألمانيا . وظل على هذا الحال من التنقل وعدم الاستقرار حتى أغراه أحد المخادعين بالعودة إلى البندقية عام ١٥٩٢ . واستجاب برونو لهذا الإغراء وذهب إلى البندقية ، وهناك أصدر ديوان التفتيش أمراً بالقبض عليه .

المنهج الجديد . وهو يحصر هذه الأوهام في أربعة أنواع :

١ - أوهام القبيلة وتدور على ميل الإنسان إلى أن يعمم من بعض الحالات دون الالتفات إلى الحالات المعارضة ، وإلى أن يفرض في الطبيعة من النظام أكثر مما هو متحقق فيها ، وإلى أن يتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنساني فيتوهم لها عللاً غائبة .

٢ - أوهام الكهف وتفيد أن كل واحد منا ينظر إلى العالم من خلال كهف يقيم فيه . وهذا الكهف هو جملة الاستعدادات القطرية والعادات الاجتماعية المكتسبة .

٣ - أوهام السوق وهي تنشأ من سوء استخدام الألفاظ فنضع ألفاظاً لأشياء غير موجودة أو لأشياء غامضة .

٤ - أوهام المسرح وهي الآتية مما تتخذه النظريات المتنازعة من سلطة ونفوذ . وهنا يحمل ليكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة مفارقة للواقع المحسوس .

وبعد التحرر من هذه الأوهام يعود العقل « صفحة بيضاء » أو « لوحاً مصقولاً » *tabula rasa* وليكن صالحاً لتطبيق منهج الاستقراء . وبعد ليكون أول من نفذ إلى هذا المنهج

وظل حبس السجن ستة أعوام لم يراجع فيها عن آرائه . ففضى الديوان بقتله وإحراق جثته عام ١٦٤٠ .

وفي النصف الأول من القرن السابع عشر ظهر فيلسوفان أحدهما تجريبي هو الفيلسوف الإنجليزي بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) والآخر عقلي هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولقبه « أبو الفلسفة الحديثة » .

دعا بيكون لتأسيس علم جديد يزيد في سلطان الإنسان على الطبيعة . والذي دفعه إلى هذه الدعوة اعتقاده أن العلم القديم يعتمد على النظر العقلي دون الإهابة بالتجربة . فهذا العلم يستند إلى المنطق الأرسطي ، وهذا المنطق لا يحفل بالتجربة ، ثم هو يرمي إلى استكناه ماهية الموجود . وكل هذا مجهود ضائع ، في رأى بيكون ، لأنه يمتنع معه السيطرة على الطبيعة . ولن تنسى لنا هذه السيطرة إلا باستكشاف حالات الموجود كقولنا كثيف ، مخدحل ، حار ، بارد ، ثقيل ، خفيف . ووسيلتنا في هذا الاستكشاف الملاحظة والتجربة ، أي منهج الاستقراء .

غير أن بيكون يلفت النظر إلى لزوم تطهير العقل من الأوهام *idola mentis* العالقة به قبل المضى في استخدام هذا

أما ديكارت فيفتق مع بيكون في الحملة على العلم القديم ،  
مثلاً في الفلسفة المدرسية ، لأنه عقيم . ولكنه يختلف معه في  
طبيعة المنهج العلمي  
يتساءل ديكارت : كيف نصل إلى التجربة كما يريد  
بيكون ؟

جواب : بالحواس  
ولكن ما طبيعة الحواس ؟  
إنها خداعة . وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من يخدعنا  
ولو مرة واحدة  
وماذا غير الحواس ؟

إنه العقل . يقول عنه ديكارت « هو أعدل الأشياء توزعاً  
بين الناس ، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية ،  
حتى الذين يصعب إرضائهم بأى شيء آخر ليس من عادتهم  
أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه . وليس براجع أن يخطئ  
الجميع في ذلك ، بل الراجع أن يكون هذا شاهداً على أن  
قوة الإصابة في الحكم ، وتميز الحق من الباطل ، وهي  
القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل ، واحدة عند جميع  
الناس . وهكذا فإن اختلاف آرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا

أعقل من بعض . وإنما ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا في طرق  
متباينة ولا نرى الأشياء ذاتها »

وكيف يستطيع العقل أن يدرك الأشياء ذاتها ؟  
بالرؤية المباشرة intuition

وما هو موضوع هذه الرؤية العقلية المباشرة ؟  
موضوعها الأفكار الواضحة المتميزة ، لأنها صادقة . إذ أن  
الوضوح والتمييز علامتان على الصدق  
ومن هذه الأفكار الواضحة المتميزة وجود الفكر ووجود الله  
ووجود العالم الخارجي . وديكارت يرتب هذه الأفكار ترتيباً  
منطقياً على الوجه الآتي :

أنا أشك في الحواس ، وفي العلم الموروث .  
والذي يشك فهو يفكر بالضرورة . حتى الذي يشك في أنه  
يفكر فمثل هذا الشك يقتضي أنه يفكر أيضاً .

والذي يفكر فهو موجود بالضرورة  
« أنا أفكر إذن فأنا موجود » وهذه هي العبارة التي اشتهر  
بها ديكارت وباللاتينية cogito ergo sum

ووجودي هذا ناقص ، لأنني كائن يشك  
وهنا يتساءل ديكارت : هل فكرة « الوجود الناقص » سلبية

أم إيجابية ؟ وفي عبارة أوضح نقول : هل هذه الفكرة من عند الإنسان أم أنها آتية من موجود آخر

جواب ديكارت أن فكرة « الوجود الناقص » ليست من عنده وإنما هي من عند موجود آخر يتصف بالكمال . وهذا الموجود الكامل هو الله

إذن الله موجود

وهذا الدليل على وجود الله يسمى « الدليل الوجودي » لأنه يثبت وجود الله من ذات فكرة الله . وهو منقول عن أنسلم ( أنظر صفحة ٤١ )

والله صادق لا يخدع ، لأن المخادعة نقص ، والله كامل « وقد تبدو المهارة أو المقدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس ، لكن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو عن خوف أو عن ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله بحال »

والله صادق لا يخدع . وصدق الله هو الضمان الوحيد لكل حقيقة . وهذا معنى عبارة ديكارت المشهورة « الكافر لا يستطيع أن يكون من أصحاب الهندسة »

والإنسان يحس في نفسه ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود

عالم خارجي . وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله

إذن العالم الخارجي موجود ، والصفة الرئيسية فيه هي « الامتداد » . فكل ما فيه ممتد . والممتد يشغل حيزاً من المكان ، بل هو لا يستقر عند حيز معين ، فهو ينتقل من حيز إلى آخر . وهذه النقلة حركة . وللحركة قوانين ثلاثة تحكم العالم الخارجي :

« إن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره »

« إن مقدار الحركة يبقى هو هو في العالم لا يزيد ولا ينقص »

« إن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار في حركته على خط مستقيم »

وبمقتضى هذه القوانين الثلاثة تكوّن السماء والأرض والأجرام والحيوانات

ومن الواضح ، في هذه الفلسفة الديكارتية ، اختفاء العنصر اللاهوتي . بل لقد قيل إن الغاية التي كان يهدف إليها ديكارت هي الاكتفاء بالعقل ، وعدم الاعتراف بسلطة غير سلطة العقل

ومما لا شك فيه أن هذه الفلسفة تحدث تغييراً في « المطلق » الموروث . فبدلاً من « مطلق » مغلف بقيم لاهوتية يضع ديكارت



« مطلقاً طبيعياً » . ومن أجل ذلك هاجمه رجال اللاهوت ،  
فرحل ديكارت إلى هولندا وأقام فيها إحدى وعشرين عاماً بين  
١٦١٨ و ١٦٤٩ . غير أنه كان يغادرها ، في الفينة بعد الفينة ،  
ويذهب إلى فرنسا وإنجلترا والدنمرك وألمانيا .

ونسأل : ولماذا هولندا بالذات ؟

يقول ديكارت : « حملتني تلك الرغبة على الابتعاد عن  
جميع الأماكن التي قد ألقى فيها من يعرفونني ، وسأقتني إلى  
أن أحلو هنا ، في بلاد وولد فيها طول الحرب نظماً ثابتة . . .  
وحيث استطعت - وسط شعب كبير جم النشاط يعنى بشئونه  
أكثر مما يستطلع شئون الآخرين ، كل ذلك دون أن أحرم  
نفسى من رخاء المدن الغاصة ، أن أعيش عيش العزلة كما  
لو كنت في أقصى الصحارى »

والذى جعل هولندا تبدو على هذا الوضع أنها أول دولة  
أوروبية تتحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى . والنظام  
الرأسمالى ليس في إمكانه التقدم من غير سند من العلم الطبيعى .  
والمعروف عن ديكارت أنه اشتغل بالطبيعات قبل اشتغاله  
بالميتافزيقا . وفي رسالة له إلى أحد الأصدقاء بمناسبة الحكم  
الصادر على جليليو بالكفر والزندقة يقول ديكارت « لقد حيرني

هذا الحكم للدرجة التي صممت فيها على إحراق أوراقى أو  
إخفائها عن الناس . إني أعترف لك الآن وأقول : إذا كانت  
حركة الأرض باطلة فإن مبادئ فلسفتى باطلة بالضرورة »  
وبسبب هذه الحيرة التي أصابت ديكارت أثر البقاء في  
هولندا

وفي الاتجاه الديكارتي سار الفيلسوف الهولندى باروخ  
سبينوزا ( ١٦٣٢ - ١٦٧٧ ) . ركز انتباهه على تعمق معنى  
« المطلق الطبيعى » الذى ألمح إليه ديكارت  
وكيف السبيل إلى معرفة هذا المطلق ؟  
أبالحواس والتجربة ؟

أبدأ . لأن المعرفة الحاصلة منهما متفرقة ومهلهلة  
لا يبقى إلا العقل . غير أن معرفة العقل على ضربين :  
معرفة استدلالية نستنتج شيئاً من شيء كاستنتاج العلة  
من المعلوم دون إدراك ماهية العلة أو ماهية المعلوم . إذن  
المعرفة الاستدلالية ناقصة  
ومعرفة مباشرة تتجه إلى « ماهية » الموضوع المراد معرفته .  
ومن ثمة فهي معرفة كاملة . وتتألف من هذه الماهيات أو الطبائع  
سلسلة من الحقائق

مبرر إذن أن نصف هذه الأفعال بالخير أو الشر ، أو أن  
نقسم الناس إلى أخيار وأشرار .

وهنا يثار سؤال : ما قيمة المعرفة الدينية ؟

كما لا شك فيه أن هذه المعرفة في مرتبة أدنى من المعرفة  
العقلية ، لأن المعرفة الدينية تعتمد على الخيلة ، ولهذا فإن  
الوحي عند كل نبي يختلف باختلاف مزاجه البدني وتخيلته .  
ثم إن المعرفة الدينية تتجه إلى الجمهور العاجز عن إدراك الأمور  
بالعقل ، ولهذا فإنها تمده بكل ما هو مخالف للعقل ، أي  
بالمعجزات

ونسأل : ما الذي يدفع سبنوزا إلى تقرير مثل هذه

القضايا ؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال . فعصر  
النهضة يتميز بحركة في الإصلاح الديني تلازمها حركة أخرى  
في تغيير المجتمع وتحويله من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع رأسمالي  
يستند إلى العلم الطبيعي . وكان لابد من تأسيس مذاهب فلسفية  
تروج لتمجيد العقل والقانون الطبيعي ، ومذهب سبنوزا أحد  
هذه المذاهب . ومن أجل ذلك حاز على إعجاب العلمانيين  
مثل القائد الفرنسي كوندى إذ عرض عليه أن يقيم بفرنسا ،

ويبدأ سبنوزا بالكشف عن معنى الله فيدرك أن معناه  
غير مفتقر لمعنى شيء آخر ، أي أن الله هو علة ذاته . وهذا  
معنى الجوهر . إذن الله جوهر

والجوهر واحد ، إذ لو كان متكثراً لكان متصلاً بجواهر  
أخرى وكان مدركاً بها لا بذاته  
والجوهر لامتناه لنفس السبب

والجوهر اللامتناهي حاصل على ما لا يتناهي من الصفات .  
غير أننا لا نعلم من هذه الصفات سوى اثنتين هما الفكر  
والامتداد . الفكر ممثل في النفوس الإنسانية ، والامتداد  
ممثل في الأجسام

وليس من فارق بين الله وصفاته التي تكوّن في مجموعها  
الكون . كل ما هنالك من فارق هو في الوجة التي ننظر منها .  
فإذا نظرنا إلى الله والكون من حيث عملية الخلق فالله هو  
« الطبيعة الطابعة » أي الخالقة والكون هو « الطبيعة المطبوعة »  
أي المخلوقة

وكل ما ما يصدر عن الله فهو يصدر « بالضرورة » ومن  
ثمة فالكون خاضع لقوانين دقيقة . والإنسان ، من حيث هو  
موجود في الكون ، تصدر عنه الأفعال بالضرورة . وليس من

وأما المآل عرض عليه في نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج .  
وفي نفس الوقت تعرض لاضطهاد اللاهوتيين إذ أعده البروتستانت  
رجلاً خطيراً . وهو لذلك لم يجرؤ على نشر بعض مؤلفاته .  
فأهم كتاب له بعنوان « الأخلاق » لم ينشر إلا بعد وفاته ،  
وكذلك « الرسالة اللاهوتية السياسية » نشرت هي الأخرى بعد  
وفاته

وأدرك جوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) طبيعة  
الصراع بين العلمانيين واللاهوتيين ، وحاول أن يخفف من حدة  
هذا الصراع وذلك بالكشف عن وحدة تمتص هذه المتناقضات  
ونسأل : وأين هذه المتناقضات

يجيب ليبنتز إنها بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، بين الفرد  
والمجتمع ، بين النظام الإقطاعي الهابط والنظام الرأسمالي الصاعد ،  
بين الكنيسة والدولة ، وبين البروتستانتية والكاثوليكية  
وليبنتز يوفق بين هذه المتناقضات بفضل ثلاثة مبادئ :  
مبدأ السبب الكافي ، ونظرية المونادا ، والمونادات  
كمراكز للقوة

« مبدأ السبب الكافي » معناه أن ما يوجد فلأنما يوجد عن  
سبب كاف . ويلزم من هذا المبدأ تمايز النتيجة من السبب ،

ومن ثمة يستنتج ليبنتز مبدأ آخر « مبدأ اللامتيازات » ومعناه أن  
شيتين جزئيين لا يمكن أن يتشابهتا تمام التشابه وإلا لم يتمايزا ،  
بل يجب أن يفترقا افتراقاً جوهرياً  
وإذا كان الافتراق جوهرياً فكيف يتحقق الاتصال بين  
النتيجة والسبب ؟

جواب هذا السؤال يستند إلى نظرية « المونادا » .

ونسأل : وما معنى « مونادا » ؟

اللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة . والكون كله مركب  
من مونادات أي وحدات مستقلة قائمة بذاتها . موجودات مغلقة  
على ذاتها ، فهي بلا نوافذ وبلا أبواب . ومن ثمة يمنع  
الاتصال بين المونادات بعضها وبعض  
ونسأل : إذا كان الاتصال ممنوعاً فكيف إذن يمكن  
تطبيق مبدأ السبب الكافي

للجواب عن هذا السؤال يستعين ليبنتز بفكرتين . الفكرة  
الأولى أن المونادا « قوة » متجهة إلى الفعل من تلقاء ذاتها ،  
أي من الباطن ، وأن أفعال كل مونادا متميزة تمايزاً جوهرياً  
من أفعال المونادات الأخرى ، وتمايز الأفعال مردود إلى تمايز  
المونادات . والفكرة الثانية أن هذه الأفعال المتباينة تتلاقى

إلى العقل . ومعنى ذلك أن العقل قادر على التركيب مستنداً في ذلك على طرق ثلاث : المضاهاة والجمع والتجريد . المضاهاة تم بفضل معنى الإضافة ، والجمع بفضل التأليف بين الأفكار البسيطة ، والتجريد بفضل الانتباه إلى الصفات المشتركة بين الجزئيات .

والنتيجة المحتمومة أن العقل لا يدرك المحسوسات مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من أفكار . وفي عبارة أخرى نقول إن العقل « يتصور » الأشياء دون أن يحسها . وتقرير « التصور » يفضى إلى المذهب العقلي . والمعروف عن لوك أنه أحد كبار ممثلي المذهب التجريبي الإنجليزي .

كيف إذن يمكن تفسير هذا التناقض ؟

تفسير هذا التناقض يكون بالمحافظة عليه . فليس ثمة « تجريبية بحتة » ، ذلك أن التجربة في حاجة إلى تنظيم ، والتنظيم في حاجة إلى قوة رابطة هي العقل . ومبدأ لوك القائل بأن التجربة هي التي تنقش في العقل الأفكار معناه الحقيقي عدم مجاوزة التجربة ، أى عدم مجاوزة ما هو طبيعي إلى ما هو فائق للطبيعي

وهذا المعنى هو المطلوب في تنظيم المجتمع . فأساس المجتمع

عقد إرادى وتراض مشترك بين الناس . والغرض من هذا العقد الاجتماعى صيانة الحقوق الطبيعية ، ومنها حق الملكية . ومن ثم فالحق الإلهى للملك مرفوض بحكم أن هذا النوع من الحق مجاوز لما هو طبيعى ، واستبعاد هذا الحق من شأنه أن يخول للشعب خلع الملك إذا خان العقد

الثورة إذن مشروعة ، ومشروعيتها يلزم منها إحداثات تعديل فى « المطلق » الذى يمنح الحق الإلهى للحاكم . إذ لم يعد الواقع المتطور قابلاً لهذا المطلق

وبالفعل اندلعت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ . ومهدت لها فلسفات تأثرت بفلسفة لوك فوجدت نفسها ملزمة بالكشف عن « مطلق » آخر يكون كفيلاً باستيعاب الواقع المتطور . هذه الفلسفات « طبيعية » بالضرورة ، ظهرت عند من سموا « بالموسوعيين » يدعون إلى عدم جدوى المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، ويعولون على المعرفة العلمية كفتح للتقدم والتطور . على رأس هؤلاء الموسوعيين دالامبير (١٧١٧-١٧٨٣) عالم رياضى وعضو أكاديمية العلوم . اشترك مع ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) فى إصدار « الموسوعة » غير أنه - أى « دالامبير » أثر العزلة على أثر حملات اللاهوتيين . ومع ذلك

الفعالة لتقويض النظام القائم

وفي مقدمة هؤلاء كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيلسوف ألمانيا على التخصيص ، وفيلسوف الإنسانية على الإطلاق . تأثر بمن سبقوه وجرى في تيارهم ، وتيارهم يدور على « دين طبيعي » يستند على العقل الإنساني . و « عقد اجتماعي » يقوم على الإرادة الإنسانية . غير أن العقد الاجتماعي عند روسو وعند أصحاب الثورة الفرنسية قد تحول إلى مطلق وذلك بتأليه المجتمع . وبالتالي إلى إيجاد تطابق بين المطلق والنسبي . وهذا التطابق من شأنه أن يفضي إلى تسلط شمولي يقضي على الإرادة الإنسانية أساس العقد الاجتماعي .

المطلوب إذن القضاء على هذا التطابق . وهذا لن يتحقق إلا بأن يظل النسبي عند مستواه دون أن يرقى إلى مستوى المطلق . وفي نفس الوقت يكون النسبي على علاقة متواصلة بالمطلق وعثر كانط على حل لهذا الإشكال دونه في ثلاثة كتب رئيسية « نقد العقل الخالص » ( ١٧٨١ ) و « نقد العقل العملي » ( ١٧٨٨ ) و « الدين في حدود العقل الخالص » ( ١٧٩٣ )

في الكتاب الأول يحدث كانط ثورة في مجال الفلسفة يشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في علم الفلك . محصلة هذه الثورة أن الأشياء تدور حول الفكر . ولا يدور الفكر حولها

تفصيل ذلك : أن التجربة ضرورية لكل معرفة ، غير أنها ليست كافية . وعدم الكفاية مردود إلى أن للتجربة في حاجة إلى تنظيم . والذي ينظم هو العقل بما لديه من معان يسميها كانط « مقولات » . هذه المقولات ليست مستفادة من التجربة ، غير أنها - أي المقولات - لا تنطبق إلا على التجربة ، وليس في إمكانها أن تتجاوز حدود التجربة .

ولماذا يكون هذا التجاوز محالاً ؟

لأن المقولات جوفاء ، هي مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة

وبفضل هذين العنصرين : المقولة الجوفاء والمادة الحسية أو التجريبية تتألف الأحكام العلمية

والأحكام العلمية تتميز بأنها كلية ضرورية . والمقولة هي السبب في أن تكون هذه الأحكام كذلك

مثال ذلك : ضوء الشمس يسخن الحجر . هذا الحكم علمي لأنه كلي وضروري ، وهو كذلك بفضل « مقولة العلية » . وهذه المقولة ليست في ضوء الشمس ولا في الحجر ، وإنما هي في العقل ، غير أنه ليس في الإمكان استخدامها استخداماً مستخدماً « مشروفاً » إلا في نطاق التجربة

وهذه المشروعية لها نتيجة محتومة هي أن البرهان الذي يعتمد على مبدأ العلية لإثبات وجود الله هو برهان زائف ، لأن الله ليس موضوع تجربة

وهنا يثير كانط سؤالاً هاماً: أليس من طريق آخر لإثبات وجود الله؟

جواب كانط بالإيجاب ، والطريق الآخر ، في رأيه ، هو طريق الأخلاق . وهذا موضوع كتاب «نقد العقل العملي» .

ويقصد كانط بالعقل العملي الإرادة . والإرادة قد تكون صالحة وقد لا تكون ، هي صالحة عندما نعمل بمقتضى «الواجب» دون ابتغاء منفعة أو اندفاع مع نزوة أو رغبة <sup>وحتى</sup> والواجب ، من هذه الوجهة ، هو أمر مطلق . والأمر المطلق كلي بالضرورة لأنه قانون ، وخاصية القانون الكلية والأمر المطلق يصيغه كانط في صور ثلاث :

الصيغة الأولى : «اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة» هذه الصيغة تفيد أن الفعل الأخلاقي يتميز بإمكان تعميمه ، مثال ذلك : هل

يجوز للذي يضيق بالحياة أن يتحرر؟ إن مثل هذا الإنسان يريد أن يختصر حياته لأن آلامها تفوق لذاتها . فهو إذن يصدر هذا الحكم لأنه محب لذاته . ولكن هل حب الذات يصلح أن يكون قانوناً كلياً؟ إن هذه الصلاحية من شأنها أن تكون الحياة مناقضة لذاتها ، إذ هي - أي الحياة - تختصر ذاتها بالانتحار في حين أن من طبيعتها الاستطالة . الحكم بالانتحار إذن متناقض لنفسه فلا يمكن إطلاقاً تصوره على نحو كلي

الصيغة الثانية : «اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيلة» وهذه الصيغة تعني أن الفعل الأخلاقي غاية في ذاته . مثال ذلك : هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده؟ كلا . إذ أن الإنسان ، عندئذ ، يعتبر الغير وسيلة لتحقيق أغراضه

الصيغة الثالثة : «اعمل كما لو كنت مشرع القانون» . وهذه الصيغة تؤلف بين الأولى والثانية فتنهي إلى استقلال الإرادة ، ذلك أن هذا الاستقلال هو الخاصية التي تجعل من الإرادة قانوناً لنفسها ، ومن ثم تكون حرة .

غير أن الحرية ليست متوافرة في العالم الحسي المحيط بنا، لأن الظواهر الحسية يحكمها مبدأ العلية، أي تحكمها الضرورة، والضرورة منافية للحرية. يبقى أن تقرير الحرية يقضى إلى إمكانية انماء الإنسان إلى عالم آخر غير حسي، أي عالم معقول.

إذن الحرية تفترض وجود عالم معقول

ونسأل : هل من مبرر لافتراض هذا العالم المعقول ؟  
جواب كانط أن المبرر من هذا الافتراض هو إثبات وجود الله وخلود الروح  
فالفعل الأخلاقي « خير » بالضرورة لأن الخير هو مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقي

غير أن الخير على نوعين : خير خلقي وخير حسي  
الخير الخلقي هو الفضيلة، والخير الحسي هو السعادة  
ومركب الخيرين يسمى الخير الأعلى  
وهنا يتساءل كانط : هل الخير الأعلى ممكن التحقيق في هذا العالم المحسوس ؟  
جواب كانط بالنفي  
لماذا ؟

لأنه ليس ثمة « علاقة عليية » بين الفضيلة والسعادة فالفاضل ليس سعيداً بالضرورة. والعالم المحسوس لا تعنيه الفضيلة. والسعيد ليس فاضلاً بالضرورة، بل إن طلب السعادة قد يفسد الفعل الأخلاقي

غير أن الإنسان يشتهي تحقيق الخير الأعلى. فإذا لم يتحقق في هذا العالم الحسي، وهو لن يتحقق، فلا بد من افتراض عالم آخر مغاير للعالم الحسي، أي عالم معقول، يكون هو الضامن لتحقيق الخير الأعلى

بيد أن هذا التحقق يفترض شرطين : أولهما أن يكون في إمكان الإنسان مواصلة ترقّيه اللامتناهي في عالم آخر، بمعنى أن يستمر وجوده وأن تبقى شخصيته إلى الأبد، وهو ما نسميه باسم خلود الروح. وثانيهما وجود « كائن عاقل » يكون هو علة الارتباط المعقول القائم بين الفضيلة والسعادة. وهذا الكائن العاقل لا بد أن يكون هو ذاته حاصلًا على القداسة والسعادة. وهذا الكائن هو الله

إذن بفضل « الأخلاق » يثبت كانط حرية الإنسان وخلود الروح ووجود الله

وهذه القضايا الثلاث من موضوعات الدين

فيه إلى الملك فردريك وليم، ويتمهد بعدم الكتابة في الدين بصفته «تابعاً جد أمين لجلالة الملك». وهذه العبارة قصد منها كانظ أن تعهده مؤقت بحياة الملك. وبالفعل عاد إلى الكتابة في المسائل الدينية بعد وفاة الملك سنة ١٧٩٧. ونشر في العام التالي مؤلفاً بعنوان «صراع الملكات» أكد فيه استقلال العقل والأساس الخلقى للدين

ونسأل بعد ذلك: ما النتائج المترتبة على فلسفة كانظ؟  
يترتب عليها أن «العقد الاجتماعى» لا يقوم على القانون الخلقى لأن المجتمع يدور في فلك العالم الحسى. والعالم الحسى برئى من القانون الخلقى. وأغلب الظن أن هذا تبرير لما شاع في الثورة الفرنسية من أفعال وحشية

ويترتب عليها كذلك أن «العقد الاجتماعى» لا يستند على الدين، لأن الدين يعتمد على الأخلاق. واستبعاد الأخلاق من تنظيم المجتمع استبعاد للدين في ذات الوقت. وهذا إيحاء للناس بعدم تأليه المجتمع. ومن ثمة تعود المسافة مرة أخرى بين المطلق والنسبى فيمتنع التطابق بينهما دون أن يمتنع تطالع النسبى إلى المطلق، بمعنى أن القانون الخلقى ممتنع التحقق في مجال النسبى، ولكنه ممكن التحقق في مجال المطلق

إذن الدين يقوم على الأخلاق، والعكس ليس بالصحيح  
وحيث إن الأخلاق واحدة لأنها تنصف بالكلية والضرورة، فالدين لا بد أن يكون كذلك. ويبقى أن تعدد الأديان إنما يكون من حيث الشكل. أما من حيث المضمون فالدين واحد، لأنه يقوم على الفعل الأخلاقى وليس على أى شىء آخر من طقوس شكلية أو عبارات خارجية. يقول كانظ «إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضاء الله - فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقى طيب في حياته - إنما هو محض هذاء دبنى، أو مجرد عبادة زائفة لله». ومن أجل ذلك يؤول كانظ الدين المسيحى تأويلاً رمزياً. خطيئة آدم ترمز إلى التعارض بين مملكة الجربة ومملكة الضرورة، والمسيح ليس إلا تعبيراً عن المثل الأعلى الأخلاقى الباطن فينا، والإله المتجسد هو الفردوس الإلهى باطنياً فينا. وهذه الرموز مطروحة في كتاب «الدين في حدود العقل الخالص» وعند صدور الطبعة الكاملة (١٧٩٣) تلقى كانظ خطاب لوم رسمى من وزير المعارف باسم الملك. ثم صدرت الأوامر إلى أساتذة جامعة كونيغسبرج، وهى الجامعة التى استقر فيها كانظ، بعدم تدريس الفلسفة الكانطية. الأمر الذى دفع كانظ إلى إرسال خطاب يعتلوه



والتفت هيجل ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) . وهو من الفلاسفة  
الألمان . إلى هذا الديالكتيك الكنطى القائم بين المطلق والنسبي .  
والتفت كذلك إلى ألمانيا وهي منقسمة إلى ثمان وثلاثين حكومة ،  
واقعة تحت سيطرة نابليون . وقرر أن يستعين بالديالكتيك  
في فهم العصر الذى يعيش فيه . والعصر الذى يعيش فيه يدعو  
« للقومية »

وهنا يثار سؤال : ما هو مضمون هذه الدعوة القومية ؟ وفي  
عبارة أخرى نقول : هل الدعوة القومية لصالح الطبقة الإقطاعية .  
طبقة الأمراء والنبلاء أم لصالح الطبقة البورجوازية الصاعدة ؟  
واختار هيجل الدعوة للقومية من أجل تدعيم الطبقة القائمة ،  
وليسيت الصاعدة . والذى ألزم هيجل بهذا الاختيار رغبته العارمة  
في أن يكون « فيلسوف الدولة »

ولتبرير هذا الاختيار اتخذ من الديالكتيك منهجاً للتفكير  
والديالكتيك . عنده . يدور على مبدئين : التناقض  
والتغير

فكل « فكرة » تنطوى على ما يناقضها . ومن شأن هذا  
التناقض أن يحدث تغيراً في الفكرة . وهذا التغير من شأنه أن  
ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها .

والفكرة الجديدة ، بدورها ، تنطوى على ما يناقضها . ومن ثمة  
ينطبق عليها منهج الديالكتيك  
والفكرة ماذا تعنى ؟

هى « حالة من حالات الوعى » . غير أن الفكرة ليست  
واعية بذاتها منذ البداية ، ولهذا فإنها تتطلع إلى أن تصبح واعية .  
والفكرة ، عندما تصبح واعية ، ماذا تكون ؟

تكون روحاً مطلقاً . ولكنها لن تصبح كذلك إلا بعد  
سلسلة من التحولات والتطورات طبقاً لقوانين الديالكتيك  
وكل هذا يعنى أن الفكرة « وجود » . والوجود صفة مشتركة  
بين جميع الموجودات المتنافرة : الدائرة وجود ، والنبات وجود ،  
والإنسان وجود . والنتيجة أن معنى الوجود غير محدد وغير متعين .  
وما هو غير محدد وغير متعين فكأنه ليس وجوداً ، وبالتالي  
فإن الوجود ينطوى على « اللاوجود »

لدينا إذن فكرتان متناقضتان « الوجود » و « اللاوجود »  
فا هى الفكرة الثالثة التى تجمع بينهما . يقول هيجل إنها  
« الموجود »

وبما أن الموجود يجمع بين الوجود واللاوجود ، أى يجمع  
بين نقيضين فهو إذن متغير ، لأن التناقض هو أساس التغير

جواب هييجل أن لكل واحد من هؤلاء دوره . صحيح أن لكل واحد غاية يسعى لتحقيقها ، ولكنه أداة ، وسياسة لدى الروح المطلق لكي يحقق وعيه الكامل في نهاية المطاف فالفرد أناني ، والأنانية لا تخضع لقانون . إذن القانون نقيض الأنانية . ومع ذلك فإنه من النقيضين يتكون المجتمع ، لأن القانون هو أصل العقد الاجتماعي ، وهو المنظم للأنانية ولكن الروح المطلق لا يتحقق تماماً في الفرد ، لأنه أناني ، ولا يتحقق تماماً في المجتمع كذلك ، لأن المجتمع يلزم الفرد باحترام القانون في حين أن الفرد ينبغي أن يلتزم باطنياً بالقانون . والدولة هي المؤسسة التي يشعر فيها الفرد بأنه ليس جزءاً قائماً بذاته ، وليس جزءاً ملتبساً بأجزاء أخرى ، وإنما هو جزء من الكل

وهنا يقرر هييجل أن المطلق يتجسد في الدولة على الإطلاق ، وفي الدولة البروسية على التخصيص .

ونسأل : لماذا الدولة البروسية على التخصيص ؟  
جواب هييجل أن الروح المطلق يتحقق في الفلسفة تمام التحقيق ، وهو يقصد هنا الفلسفة الألمانية على الإطلاق ، وفلسفته هو على التخصيص ، ذلك أن الفلسفة اليونانية عبارة

والموجودات على اختلافها تكون « الطبيعة » أو عالم المادة ، والمادة نقيض الروح . وعند هييجل الروح هو الأصل وليس المادة . وبما أن الروح هو الأصل وهو البداية إذن فهو مطلق ، أي هو الله و « الروح المطلق » يكون على وعى بذاته من خلال تجلياته . وهو ، في البداية ، يتجلى في الطبيعة ، والطبيعة ليست هي التجلي الوحيد للروح لسبب بسيط وهو أن الطبيعة نقيض الروح . والمنهج الديالكتيكي يشترط ضرورة تجاوز المناقضات . وهذه المجاوزة تم بفضل التاريخ

ونسأل : ما التاريخ عند هييجل ؟

جواب : هو التقدم في الإدراك الواعي للحرية ، وهذا التقدم يخضع لقوانين الديالكتيك .  
إذن تحقق الحرية « ضروري »

والضرورة تفيد أن للحرية قانوناً يحكمها . ومن ثمة يكون من العبث تحليل أحداث التاريخ بالصدفة أو الهوى أو العظمة الذاتية .

وهنا يثار سؤال : ما دور الفرد والمجتمع والدولة في صنع

التاريخ ؟

وقد صاحب هذه الفورات اتجاهات دينية وعلمية تحررية  
 تريد إحداث تغيير في المطلق الديني . وفي مقدمة هذه  
 الاتجاهات « نظرية التطور » لدارون ( ١٨٠٩ - ١٨٨٢ )  
 وقد طرحها في كتاب « أصل الأنواع » ( ١٨٥٩ ) . وبعد  
 اثني عشر عاماً أصدر مؤلفاً بعنوان « تسلسل الإنسان » أما  
 فيه مسألة أصل الإنسان ، وكان قد تركها معلقة في الكتاب  
 الأول . وفي رأى دارون أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو  
 فارق في الكم وليس فارقاً في الكيف . وسبب ذلك أن دارون  
 لا يفرق بين العقل والحس . فن يملك الحس يملك العقل .  
 والحيوان عنده حس ، إذن فهو عنده عقل . ويترتب على هذا  
 أنه يمكن القول بأن الكائنات الحية على اختلافها إنما صدرت  
 عن أصل واحد ، وأن بقاء بعض الكائنات وتطوره إنما يتم  
 بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلىح .

والنتيجة المحتومة أن القيم الدينية والأخلاقية يمكن تفسيرها  
 بيولوجياً طبقاً لقانون الانتخاب الطبيعي . مثال ذلك : محبة  
 الوالدين لدريتهم تنشأ وتنمو من أجل المحافظة على النوع  
 الإنسانى . والقول بعد ذلك بالعناية الإلهية في إعادة  
 نظر . ودارون لا يقطع برفض هذا القول ، ولكنه يقف عند

عن دراسة المادة . وفلسفة العصر الوسيط عبارة عن فاسفة  
 الروح . والفلسفة الألمانية تجمع بينهما في وحدة عليا  
 وهكذا يتطابق المطلق مع النسبي تطابقاً تاماً ، ويتبع هذا  
 التطابق بالضرورة اتجاه إلى الاستبداد أو التسلط الشمولى من  
 الدولة نحو الفرد . ويتبع هذا التطابق كذلك أن هيكل هو  
 « فيلسوف الدولة » وبذلك يقف هيكل ضد التطور الاجتماعى  
 غير أن هذا الموقف ميثوس منه . فالتطور الاجتماعى أمر  
 لا بد منه . ودليلنا على ذلك قيام الثورات عام ١٨٤٨ . وفى  
 هذا العام قامت ثورة في النمسا ، وفى عهد مترنخ . بسبب تمنع  
 النبلاء بامتيازات صارخة : إعفاء من الخدمة العسكرية ،  
 واستثناء من الضرائب ، بصاحب هذا كله اضطهاد للفلاحين .  
 وفى نفس العام تكونت فى فينا لجنة مركزية للدفاع عن حقوق  
 الشعب يساعدها برلمان منتخب . فألغيت السخرة والفوارق  
 القانونية بين النبلاء والعامه . وفى روسيا كذلك قامت ثورة  
 أرغمت الملك فردريك الرابع على إجراء بعض الإصلاحات  
 الاجتماعية .

ورغم أن هذه الثورات قد أصيبت بنكسة إلا أن لها  
 دلالة ، ودلائها أنها رمز على رفض تجميد التطور الاجتماعى

حد « اللادرية » بمعنى أنه لا يدري لأن « المسألة خارجة عن نطاق العقل »

وانشرت هذه النظرية البيولوجية في إنجلترا لأنها تنفق مع الثورة الصناعية التي تتميز بتحكم الروح الفردية والمغامرة وعدم تدخل الحكومة

وفي هذا المناخ الفكري والاجتماعي عاش كارل ماركس ( ١٨١٨ - ١٨٨٣ ) : ثورات اجتماعية واقتصادية بعضها يصاب بالنكسة ، وبعضها الآخر لا يصاب فيتقدم إلى الأمام . ويلزم هذه الثورات اتجاهات تحررية واتجاهات ترميمية عقائدية ويتساءل كارل ماركس : هل من تفسير لهذه المتناقضات

ويجد نفسه في مواجهة الديالكتيك الهيجلي ، فيقبله من حيث الشكل أو التكتيك ، ويرفضه من حيث المضمون ، تفصيل ذلك : إن الديالكتيك يفيد أن التطور مردود إلى أن أية فكرة إنما تنطوي على ما يناقضها ، وهذا التناقض هو الذي يدفع الفكرة ونقيضها إلى فكرة ثالثة تؤلف بينهما . وهذا مقبول

والديالكتيك ، من جهة أخرى ، له مضمون روحي ، بمعنى أن الروح المطلق هو الأصل والبدائية في التطور . وهذا

مرفوض من ماركس . فاركس يرى أن الديالكتيك الهيجلي « مقلوب رأساً على عقب ، ويجب أن نقلبه من جديد » فالمادة هي الوجود الحقيقي ، وهي في حركة متواصلة ، وحركتها محكومة بقوانين الديالكتيك . ثم يطبق ماركس هذا المبدأ على التاريخ الإنساني فاذا يرى ؟

يرى أن التاريخ عبارة عن صراع الإنسان ضد الطبيعة . وبفضل هذا الصراع تنشأ الأنظمة الاجتماعية . والنظام الاجتماعي يقوم على النظام الطبقي ، بمعنى أن المجتمع جملة طبقات ، وأن هذه الطبقات في صراع .

في بداية التاريخ الإنساني كان النظام شيعياً ، ولم يكن ثمة طبقات . ثم نشأت الطبقات بفضل ظاهرة تقسيم العمل فتحول المجتمع الشيوعي إلى مجتمع عبودي . والصراع في هذا المجتمع يدور بين السادة والعبيد ، الأمر الذي يؤدي إلى نظام جديد هو النظام الإقطاعي يمتاز عن سابقه بتحرير رقيق الأرض والعمال الزراعيين . غير أن الصراع ، عندئذ ، يقوم بين الإقطاعيين والفلاحين فتنشأ طبقة جديدة هي طبقة أصحاب الحرف اليدوية تتطور إلى أصحاب رؤوس الأموال بحكم الثورة الصناعية وظهور الصناعة الآلية . وفي مقابل الطبقة

الرأسمالية تنشأ طبقة البروليتاريا ويقوم بينهما صراع ينسحب إلى الانتقال إلى النظام الاشتراكي  
والنتيجة المحتومة أن التاريخ البشرى ليس إلا تاريخ  
الصراع الطبقي

ونسأل : ما الذى يحدد هذا الصراع؟

يجيب ماركس بأنه « قوى الإنتاج » و « علاقات الإنتاج »  
وماذا تعنى قوى الإنتاج؟

تعنى الموارد الطبيعية والآلات والعمل  
وماذا تفيد علاقات الإنتاج؟

تفيد أن العلاقات الاجتماعية إنما تتحدد بفضل قوى  
الإنتاج. ومن ثم تتصف هذه العلاقات بأنها إنتاجية. وهذه  
العلاقات، بدورها، تؤثر فى تكوين القيم الاجتماعية والحلقية  
والدينية. وهذه القيم، فى رأى ماركس، تمثل « القشرة الفوقية »  
للنظام الاقتصادى

والنتيجة المحتومة أن تغيير قوى الإنتاج يؤدي إلى تغيير القيم.  
والذى يملك هذه القوى هو الذى يستطيع أن يتحكم فى القيم ويغيرها.  
التاريخ إذن ليس من صنع الروح المطلق، كما يتصور  
هيجل، وإنما هو من صنع البشر بشرط أن تم هذه الصنعة

فى ظروف اقتصادية. وهى ظروف ضرورية وإن لم تكن  
كافية. وعدم كفايتها مردود إلى لزوم توافر عنصر آخر هو  
الوعى الإنسانى. فمن غير وعى يكون من المحال تغيير النظام  
الاجتماعى تغييراً جذرياً

وهكذا يقف ماركس معارضاً لمطلق فوقى يتجاوز الحدود  
الإنسانية، وداعياً لمطلق مادى يؤلف فيه بين المادة والفكر  
بشروط أن تكون الصدارة للمادة. ومن شأن هذا المطلق أن  
يدفع الطبقات المظلومة إلى الثورة، أى أنه مطلق على مستوى  
الفعل وليس على مستوى التأمل والمشاهدة. وماركس فى هذا  
يتفق مع شعاره القائل بأن الفلسفة الحقبة ينبغى أن تهدف إلى  
تغيير العالم وليس إلى فهمه أو تفسيره

وبفضل هذا المطلق الماركسى استطاع أصحاب الثورة  
الروسية فى أكتوبر ١٩١٧ أن يحددوا تغييراً جذرياً فى المجتمع  
الروسى وذلك بالقضاء على التخلف والإقطاع وتأسيس دولة اشتراكية  
ولم يكن من المعقول أن تقف المطلقات الأخرى مكتوفة  
الأيدى أمام هذا المطلق الجديد. ولم يكن من المقبول أيضاً  
أن تقف هذه المطلقات بلا سند فلسفى يبررها. ودليلنا على ذلك  
المذاهب الفلسفية التى ذاعت فى العالم الغربى وفى الولايات

سند أخلاقي ، لهذا يرفع كونت الأخلاق إلى مستوى المطلق ويعول عليها في تأسيس المجتمع

وتبنت هذه الدعوة الوضعية المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي أسسها إميل دوركيم (١٨٥٨ - ١٩١٧) وتابعه « ليني بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩) ، تأخذ هذه المدرسة على كونت خروجه على الفلسفة الوضعية بسبب دعوته إلى مطلق أخلاقي. ذلك أن الوضعية أتجاه فكري يقنع بما هو كائن ويفسره ، ويرفض ما ينبغي أن يكون . ويترتب على هذه القناعة تساوي القيم ، فلا فضل لقيمة على أخرى ، ولهذا يؤسس ليني بريل علماً وضعياً للأخلاق يسميه « علم العادات الأخلاقية » يكتفي بملاحظة القيم الأخلاقية وينتهي إلى أنها تختلف باختلاف المجتمعات ، وأنها جميعاً طبيعية . ومن شأن هذا الاتجاه أن يفضي إلى ما يمكن تسميته « بالشك الخلقى » أي فقدان الحماسة لأية قيمة خلقية ، الأمر الذي يؤدي إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي القائم ، أي النظام الرأسمالي في المجتمع الفرنسي وفي غيره من المجتمعات المشابهة له

ولهذا لم تقتصر الدعوة الوضعية على فرنسا وإنما امتدت إلى إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية

المتحدة الأمريكية .

في العالم الغربي انتشرت نزعة وضعية كان قد دعا إليها الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ )  
تقرر التطور ولكن من غير سند على صراع طبق ، وتؤله العلم الاجتماعي ولكن بعد أن تسلبه القدرة على إحداث الثورة . ذلك أن المطلوب هو تثبيت الثورة الفرنسية لتدعيم الطبقة البورجوازية الصاعدة . ولهذا كان كونت يلح على ضرورة « النظام » . وفكرة النظام هي الفكرة الأساسية في علم الاجتماع السكوني Sociologie statique . وهذه الفكرة تستبعد فكرة الثورة ، ولهذا فإن « فكرة التقدم » التي يدور عليها علم الاجتماع الديناميكي S. dynamique تنافي فكرة الثورة ، وتطرح كبديل لها - أي فكرة الثورة - فكرة « الإصلاح » التي تستند على التعاون والتآزر وليس على الصراع والتناحر . ومن أجل ذلك ينكر كونت فكرة « الحق » ويلح على قبول فكرة « الواجب » . فكل فرد عليه واجبات إزاء المجتمع ، وليس له حقوق إزاء أحد . والنتيجة المحتومة - كما يقرر كونت - أن أصحاب رؤوس الأموال هم أخيار إذا عرفوا واجبه وأدوه كما ينبغي أن يكون . غير أن تأدية هذا الواجب لن تتحقق من غير

وقانون التطور ماذا يكون ؟

بقاء الأصلح وهو الأقوى

والنتيجة المحتمومة تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء . وهذه النتيجة هي أساس تقدم النظام الرأسمالى . ولهذا كان من المؤلف أن « يرضى قسم كبير من أوروبا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بأن يستمد إلهامه وإرشاده من هذا الفيلسوف » على حد قول المؤرخ الإنجليزى فيشر فى كتابه « تاريخ أوروبا فى العصر الحديث » .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية ذاعت النزعة الوضعية . والذي أدى إلى ذيوها هو التاريخ الاجتماعى والاقتصادى لهذه البلاد ابتداء من إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ . فقد كان الشعار السائد أن أمريكا هي أرض « الدولار » فلم يحرم العرف العام على أى مواطن أمريكى جمع الدولارات وتكديس الثروات واتخذت النزعة الوضعية شكلا جديداً اسمه « البرجماتية » ممثلة فى شارلس ساندرس بيرس ( ١٨٣٩ - ١٩١٤ ) ووليم جيمس ( ١٨٤٢ - ١٩١٠ ) ومتطورة إلى « وسلية » instrumentalism عند جون ديوى ( ١٨٥٩ - ١٩٥٢ )

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد « ما هو عملى » واللفظ

فى إنجلترا تبنى الدعوة هربرت سبنسر ( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ ) . فهو يذهب إلى استبعاد فكرة المطلق لماذا ؟

لأن المعرفة الإنسانية ، فى رأيه ، تقف عند حد الظواهر الحسية والتجريبية والنتيجة ماذا تكون ؟ أن الفكر نسبي بالضرورة والنسبية ماذا تعنى ؟

تعنى أننا لا ندرك أية فكرة إلا بمعارضتها بفكرة أخرى مختلفة عنها أو شبيهة بها ، وبالتالي لا يمكن إدراك المطلق لأنه لا يوجد شئ خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه ولكن إذا كنا لا نستطيع إدراك المطلق فهل معنى ذلك أنه غير موجود ؟

جواب سبنسر : لا أحد يدري العلم إذن موضوعه النسبي وليس المطلق ونسأل : وما النسبي ؟

هو الواقعى ؟

وما الواقع ؟

إنه متطور

من وضع بيرس

وما هو عملي هو تجريبي بالضرورة

ولكن أية تجريبية تلك التي يقصدها بيرس ؟

إن التجريبية ، عنده ، لا تقف عند حد الحس . ذلك أن

الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات

المفردة ، ومن ثم تكون الحقيقة أمراً محالاً

غير أن الحقيقة ممكنة في رأى بيرس

وإمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة .

وعنوان كتابه « تثبيت الاعتقاد » ( ١٨٧٧ ) دليل على هذا الإمكان

ونسأل : ما « الاعتقاد » ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساساً للقيام بعمل .

ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية »

ولكن ماذا يحدث عندما يأتي الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقه ؟

بزوغ « الشك » ليس إلا

وماذا يترتب على الشك ؟

« بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد . ويظل هذا البحث

قائماً حتى نعثر على بديل

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة للكشف عن الاعتقاد

والبحث عند بيرس هو المنهج العلمي .

والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟

أن الاعتقاد نسبي بحكم قابليته للتغير . وهذه النسبية رد فعل

ضد الزعة التزمتية أو القطعية dogmatism التي كانت تسيطر

على أوروبا ، وكانت من عوامل هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد

وأن الاعتقاد ليس مطلقاً بحكم أنه غير مجاوز للتجربة

وهكذا يكون منطق المذهب عند بيرس مناقضاً لمقصده

وآثروليم جيمس أن يسير مع المنطق دون المقصد فربط

بوضوح بين الحقيقة من جهة ، والذاتية والنفعية والفردية من جهة

أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش في الفترة التي استكملت

فيها أمريكا نظامها الرأسمالي . وهو نظام يقوم ، في بدايته ، على

تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة

فالجماوية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياساً

للحقيقة . فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن

المنفعة والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها

والعمل منظوراً إليه من زاوية المنفعة والضرر لا يمكن

أن يصلح مقياساً موضوعياً . إذن هو مقياس ذاتي

والذاتية تعني أن الخبرات متباينة . والتباين ، هنا ،



يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى . وتسمى هذه المرحلة بالإمبريالية . ومعنى ذلك أن الإمبريالية هي رأسمالية احتكارية يتم فيها تركيز الإنتاج وتصدير رؤوس الأموال إلى الخارج وتكوين احتكارات دولية ، وتقسم العالم إلى مناطق نفوذ .

ويلزم من هذا التطور للهيكلة الاقتصادية للرأسمالية تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي . فبدلاً من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلاً من مطلقات متكررة يقوم « مطلق واحد » وسيلة ديوي تعبير فلسفي رائع عن هذا التغيير . يأخذ من البرجماتية فكرة « العمل » كقياس للحقيقة ، ويأخذ من هيجل الروح المطلق في صياغة جديدة هي « الكليات الموحدة » والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات من خلال الخبرة .

ولهذا يعترض ديوي على المذهبين التصوري والمادى ، المذهب التصوري idealism يرد الواقع إلى الفكر ، والمذهب المادى يرد الروح إلى المادة . غير أن كلا من المذهبين لا يبين لنا الأسباب التي تؤدي إلى الثنائية بين الواقع والفكر أو بين الروح والمادة

لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدة ، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون المقياس موضوعياً

إذن التباين يظل عند مستوى « الكثرة » . ولهذا يبدو العالم ،

أمام البرجماتي وكأنه « كثرى » pluralistic

ويلزم من الكثرية إنكار المطلق

وذاذ يوم كان جيمس يتحدث مع أحد أصدقائه عن

المذاهب التصورية ، ومن مميزات تقرير المطلق ، فإذا به جيمس يصيح في وجه هذا الصديق قائلاً : ملعون هذا المطلق !

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو في حالة تشتت وتمزق وتفسخ ؛

وحدات جزئية من المحال إدماجها في إطار كلي . ويترتب على ذلك

أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التي تستهويه

والبرجماتية ، بهذا المعنى ، ليست إلا ترجمة أمينة

للنظام الرأسمالي في بكارته الأولى .

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة

لا يمكن أن يكتب لها الاستقرار . فللنافسة الحرة غير المقيدة

تضر ، في نهاية أمرها ، بالمشروعات الخاصة . الأمر الذي

يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتحادها على هيئة شركات كبرى

وبنوك وعرف تجارية فتنتهي الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار التي

ومرد هذا العيب ، عند كل من المدَّهين ، هو في الفصل بين المعرفة والخبرة ، واعتبار التفكير عملية ثابتة أو « لقطعة » في صورة فوتوغرافية

ونسأل : ماذا يعنى ديوى بالخبرة ؟

لأها بصيرة تقوم على الفهم والإدراك . والفهم هو إدراك العلاقات بين الأشياء . وهذا الإدراك لا يساعدنا فقط على فهم الحاضر وإنما على التحكم في المستقبل وإدراك العلاقات إذن ليس غاية في ذاته ، وإنما هو وسيلة إلى غاية . والاتصال قائم بين الوسائل والغايات . ومن شأن الاتصال أن يناقض الكثرة ويتجه إلى الوحدة

والوحدة المنشودة ليست مفارقة للخبرة ، وإنما هي محايثة لها . ولهذا يرفض ديوى « ما هو فائق للطبيعة » أو « ما هو لاهوتي » ويقف عند « ما هو طبيعي » ولهذا فإن المطلق المنشود ، من خلال الوحدة ، هو « مطلق طبيعي » . ومن هنا يرفض ديوى الاقتصاد على دين من الأديان ويعان إيماناً واحداً مشتركاً لبني الإنسان . يقول في ختام كتابه « إيمان مشترك » : نحن نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق ، وهي إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة . إن الأمور العزيزة علينا

في الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتي نكون حلقة من حلقاتها . ومهمتنا هي مسئولية حفظ تراث القيم الذي تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلقنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر منا إيماناً وأيسر تناولاً وأعظم انتشاراً مما تلقيناه . وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان . ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق «

ونسأل : هل من صلة بين هذا المطلق الذي ينادى به ديوى وبين الوضع الراهن للرأسمالية في مرحلتها الاحتكارية ؟

إن من شأن الاحتكار تصدير رؤوس الأموال . وهذا التصدير يتطلب التحكم في الأسواق الخارجية تحكماً تسلطياً حتى لا تتمرد على هذا النوع من الاستغلال الاقتصادي . ولهذا فإن الاحتكارية في حاجة إلى أيديولوجية تروج لإزالة الفوارق والقواصل من جهة ، وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى ، وليس في الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقى الأيديولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق . ومن

خلال المطلق يمكن خلق ضمان لبقاء التسلط

وقد وجدت الاحتكارية في فلسفة ديوي إمكانية تحقيق إزالة الفوارق والفواصل فثبتت هذه الفلسفة وروجت لها في كل مكان . وكان لا بد بعد ذلك من إيجاد منظمات دينية تحيل هذه الفلسفة إلى مطلق ديني . غير أن هذه الإحالة تتطلب كخطوة أولى تدويب الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ،

وكخطوة ثانية تدويب الفوارق بين المعتقدات كلها

ومن أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية في المسيحية باسم « مجلس الكنائس العالمي » وفي الإسلام باسم « الحلف الإسلامي » أو « المؤتمر الإسلامي »

والحلف الإسلامي وليد الساعة أما مجلس الكنائس العالمي

فقد تم تأسيسه عام ١٩٤٨ ولهذا نقصر الحديث عليه

وقد عقد هذا المجلس عدة مؤتمرات ابتداء من عام ١٩٤٨

حتى عام ١٩٦٦ بعضها انصب على إمكانية تدويب الفوارق

بين الطوائف المسيحية ، والبعض الآخر انصب على دراسة

« مناطق التغير الاجتماعي السريع » وقد حضرها في قارات ثلاث :

أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، ودور الكنائس في هذه المناطق

وفي عام ١٩٥٥ قدم المليونير الأمريكي جون روكفلر

« منحة » لهذا المجلس من أجل دراسة هذه المناطق . وتفرغت

« لجنة الكنيسة والمجتمع » - وهي إحدى لجان هذا المجلس لهذه

المهمة - بقيادة رئيسها بول أبرخت . وفي عام ١٩٦١ أصدر

هذا المفكر كتاباً بعنوان « الكنائس والتغير الاجتماعي السريع »

يحمل فيه ما يقصده مجلس الكنائس العالمي من التغير الاجتماعي

السريع في القارات الثلاث، ويبين الدور الذي ينبغي أن تقوم

به الكنائس الموجودة في هذه المناطق

يقول أبرخت إن التغير الاجتماعي السريع يدور على

التصنيع والهجرة من الريف إلى المدينة وما يتبع كل هذا من

آثار اجتماعية واقتصادية وأخلاقية

أما مهمة الكنائس فتدور على الكشف عن حكم الله في

هذا التغير

فما هو حكم الله ؟

يعلن أبرخت صراحة - وهذا الإعلان ليس تعبيراً عن رأي

أبرخت وإنما هو تعبير عن رأي المجلس - أن حكم الله يرفض

هذا التغير الاجتماعي السريع الحادث في الدول النامية .

ونسأل : لماذا ؟

يجيب أبرخت بأن هذا التغير مرفوض دينياً بحكم أنه يقوم

على التصنيع ، والتصنيع رجس من عمل الشيطان لسبيين :  
السبب الأول - أن تحكم الصانع في الآلة يملؤه غروراً  
فينظر إلى ذاته كأنه هو الخالق

والسبب الثاني أن التصنيع يؤدي إلى وفرة في المال . وهذه  
الوفرة ضارة باعتبار أن المال أساس كل الشرور

وهذا هو ما يقرره مؤتمر أرنولد زهان المنعقد عام ١٩٥٦ ،  
ومؤتمر تسالونيكى عام ١٩٥٦ ، وهى من مؤتمرات المجلس  
والهجرة من الريف إلى المدينة من مستلزمات حركة التصنيع .  
غير أن هذه الهجرة تؤدي إلى أخطار جسيمة . فالعقائد الموروثة  
تراجع إلى الوراء . وعلاقة الإنسان بربه تصاب بالضعف  
والنفك . ولهذا يدعو المجلس الكنائس إلى ضرورة التدخل  
لوقف هذه الهجرة

ولنا على هذه القرارات تعليق . فالمعروف عن مناطق التغيير  
الاجتماعى السريع أنها تميل إلى الأخذ بالأسلوب الاشتراكى  
في معالجة مسألة التنمية الاقتصادية . وهذا الأسلوب مناقض  
للأسلوب الرأسمالى

هذا من المألوف أن تفتن الرأسمالية ، ممثلة في شخص  
روكفلر ، إلى ضرورة الدفاع عن كيانها إزاء المد الاشتراكى

في القارات الثلاث . ومن أساليب الدفاع تصدير « مطلق  
ربى » تحجر به عملية التغيير الاجتماعى السريع

ونسأل : كيف يمكن أن يتحقق هذا التحجر ؟

جوابنا أن هذا التحجر يتحقق عندما تسلم مناطق التغيير  
الاجتماعى السريع ذات الأسلوب الاشتراكى بأن ثمة تناقضاً  
بين الدين والاشتراكية . والذي يساعد على إبراز هذا التناقض  
التلازم القائم بين الاشتراكية على الإطلاق والاشتراكية الماركسية  
على التخصيص . فليس في الإمكان استبعاد الفكر الماركسى  
عند الأخذ بالحل الاشتراكى

فهل من سبيل إلى إزالة هذا التناقض ؟

ليس من حل إلا تطوير الفكر الماركسى

والحوار الدائر بين الفاتيكان والماركسيين من شأنه أن يحدث  
تطوراً ما . وقد تحقق هذا الحوار عندما أنشأ الفاتيكان أمانة  
خاصة ، من أجل الذين رفضوا المطلق اللاهوتى ، برياسة  
أسقف فيينا الكاردينال كونج . وفي سالزبورج نظمت جمعية  
القديس بولس حواراً بين اللاهوتيين وأقطاب الفكر الماركسى  
في الفترة ما بين ٢٦ أبريل إلى ٣ مايو ١٩٦٥ . وقال روجيه  
جارودى ، عضو المكتب السياسى للحزب الشيوعى الفرنسى :

أن يتم بين الوجودية والماركسية . والغريب في هذه الرؤية أنها  
على غير الشائع والمألوف

فمن الشائع أن كلا من الوجودية والماركسية يعادى الآخر .  
فالوجودية ترى أن الفرد غاية في ذاته وليس وسيلة . ولهذا فهي  
تنور على طغيان الجماعة سواء تمثل هذا الطغيان في صورة  
سلطة دينية أو سلطة فكرية . ثم هي بعد ذلك وفوق ذلك  
ضد دعاة « التمهيد » لأنها ترى أن المذاهب تقيد الأفكار  
بتطبيقها على كل شيء وهي لا تنطبق أبداً عليها إلا إذا لجأ أصحابها  
إلى التلويح والاعتساف . ولهذا لم يكن في الإمكان خلق فلسفة  
وجودية واحدة صحيحة مطلقاً . فهناك أكثر من فلسفة وجودية

فمن الوجوديين من هو مؤمن كزعيمهم الأول سيرن كيركجور  
( ١٨١٣ - ١٨٥٥ ) الذي نشأ بالدمرك . غير أن الدين  
عنده فعل وتغير وتجديد متواصل وليس مياها راکدة أو جيلا  
تغطيه الثلوج . فإيمانه ليس نموذجاً ولا يلزم به أحداً من المؤمنين  
ومن الوجوديين من لا يؤمن مثل مارتن هيدجر ( ١٨٨٩ - ؟ )

كبير فلاسفة الألمان في القرن العشرين

ومن الشائع أن الماركسية تلغى حق الفرد في جانب حق الجماعة  
أوحق الدولة ، لأن الفرد عندها آلة في جهاز كبير ، والخروج

« لقد تعلم كل منا في هذا الاجتماع أن يسجل أجوبة الآخرين .  
وفي عصر الذرة ينبغي أن يتغلب الحوار على العنف » وأعلن  
الفيلسوف الماركسي جيلبر موري في كلمته أن « قول الماركسيين  
بأن الدين مقولة أيديولوجية لا ينطوي على أي استخفاف .  
فكل وعى اجتماعي : بما في ذلك وعى الماركسيين هو العكاس  
للعلاقات الاجتماعية القائمة . إن الدين والكنيسة والمؤمنين ليس في  
الإمكان اعتبارهم قوة سلبية . فهم يلعبون دوراً فعالاً في النضال  
من أجل السلم والتقدم » .

وأكد ريدينج ، وهو أحد المشتركين في حركة الكهنة العمال ،  
أن تصوير الشيوعية للمستقبل إنما هو تصوير رائع إذ هي  
تنفع الإنسانية بأمل جديد تجاه الرأسمالية السيئة ذات الاتجاه  
المحافظ وجموح السياق الأناني نحو الريح . ومن هنا مصدر  
قوة الشيوعية المثيرة للحماس

غير أن هذا الحوار لن يكون مثمراً وخصباً ما لم يلتفت  
إلى تطوير آخر أحدثه فيلسوف العصر : جان بول سارتر عندما  
عقد قراناً بين الماركسية والوجودية في كتاب صدر له عام ١٩٦٠  
بعنوان « نقد العقل الديالكتيكي » في ٧٥٥ من القطع  
الكبير . في هذا المؤلف الضخم يرى سارتر أن الذوبان يمكن

على هذا الجهاز رجعية وضلال مبین ، ثم إن الماركسية بعد ذلك وفوق ذلك « مطلق » يقدم تفسيراً أبدياً للمشاكل الفلسفية الجوهرية بيد أن الفيلسوف الحق ليس في إمكانه أن يقف عند حد الشائع والمألوف ، بل هو ، بالضرورة ، يتجاوز هذا الحد من أجل البحث عن الأفكار في بكارتها الأولى ، في عقل مبدعها ، وقبل أن تتناولها عقول الآخرين بالتشويه والتحريف

وهذا ما فعله سارتر كما يقول هو بنفسه

كان في العشرين من عمره . وكان ذلك عام ١٩٠٥ . وكان المناخ الفكرى السائد معارضاً للماركسية . فلم يكن من حق أحد أن يقرأ مؤلفات كارل ماركس إلا من أجل غرض واحد هو رفضها ودحضها . ولكن سارتر كان قد قرر منذ بداية التفلسف أن يكون حراً . وليس في إمكانه أن يلتزم برأى وهو مقيد مقدماً بعقيدة معينة ، أى بمطلق

وعلى هذا الأساس عكف سارتر على قراءة مؤلفات ماركس . بدأ بكتاب « رأس المال » ثم ثناه بكتاب « الأيديولوجية الألمانية » . ولم يكن مطلب سارتر من القراءة فهم الكلمات المكتوبة ، فهذا مطلب ميسور بالنسبة لأى فيلسوف ، وإنما المطلب الأهم هو الفهم الذى يغير أنفسنا ، أو هو الفهم

الذى يدفعنا إلى أن نجاوز ما في أنفسنا . بيد أن هذا المطلب لم يتحقق له بفضل الكلمات المسطورة وإنما بفضل الالتفات إلى الحركة العمالية التى كانت تحيا الماركسية . إن ماركس كان يرصد حركات العمال وإرهاصاتها ولكنه لم يكن يتحرك مثلهم . كان يسجل كعدسات التصوير مخنة العمال في النظام الرأسمالى ، ولكنه لم يكن يحيا هذه المخنة . ومع ذلك فقد كان ماركس موفقاً في تصويره للطبقة الصاعدة في القرن العشرين وهى الطبقة العاملة

ويرى سارتر أن الفلسفة التى تصلح للدفاع عن الطبقة الصاعدة في أى عصر هى فلسفة هذا العصر ، وهى فلسفة حية بالضرورة . ولهذا فالفلسفة الماركسية ، في رأيه ، هى فلسفة القرن العشرين ثم يسأل سارتر نفسه من حيث هو فيلسوف وجودى : والوجودية ماذا يكون مصيرها أمام الماركسية ؟

يجيب فيقول بأن الوجودية ليس أمامها إلا أحد أمرين : إما أن تحكّم على نفسها بالانقراض وإما أن تذوب في الماركسية والوجودية ليس من الممكن أن تنقرض لأنها تلتزم بالواقع وبما هو عيى  
إذن ليس أمامها إلا الذوبان في الماركسية ، ولكن أية ماركسية ؟

والذي يدفع سارتر إلى هذا التساؤل هو التفرقة التي يفيمها بين ماركسية ماركس وماركسية الشيوعيين ، أو بشكل أدق الماركسية المعاصرة . فالثانية تخالف الأولى في أنها ( أى الماركسية المعاصرة ) متحجرة وليست مرنة ، مغلقة وليست مفتوحة

وأحد حدود التحجر هو الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة . والحد الثاني هو فقدان الإنسان لوجوده . فالإنسان ينبغي أن يعرف وجوده . ومعرفة الإنسان لوجوده هي في ذات الوقت معرفة بالتاريخ الإنساني . والدليل على ذلك ، في رأى سارتر ، أن التاريخ ظل يتحرك دون أن يكون على دراية بأنه يتحرك حتى ظهر ماركس في منتصف القرن الماضي ، وكان كل همه أن يجعل التاريخ يشعر بحركته ، ويشعر باتجاه هذه الحركة

ثم يتساءل ماركس : ما التاريخ ؟

يجيب بأن التاريخ ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل يشملها ، يؤثر فيها ويتأثر بها . وهذا الكل ليس محدداً ، ومع ذلك فهو في طريقه دائماً إلى التحديد دون أن يتحدد . واللاتحديد يفيد التطور

الكل إذن متطور . والكل المتطور يتميز من الكل غير

المتطور . إذ أن الثاني يساوي مجموع أجزائه بينما الأول لا يساوي مجموع أجزائه ، وإنما يساوي مجموع كلياته . ومع ذلك فهذه الكليات جزئية ، وفي صراع مع بعضها البعض . ومن هنا فإن الكل المتطور ينطوي على صراع . وهذا الصراع إذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية ، أى للحركة الديالكتيكية . وهو الذي يمنع هذه الحركة من التحجر

أما الماركسية المعاصرة فقد انتهى بها الأمر إلى تجسيد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد هو العامل الاقتصادي لتفسير الظواهر . ويرى سارتر أن الماركسية المعاصرة بهذه التجسيد هي على خلاف مع الماركسية الأصيلة . ودليله على ذلك خطاب أنجلز إلى بليخانوف جاء فيه « إن الموقف الاقتصادي وحده ليس يكفي . فالتناس هم صناع التاريخ . وهم في صناعتهم هذه إنما يتأثرون بمواقف متباينة ، والموقف الاقتصادي ليس إلا واحداً منها »

وفي نفس هذا الاتجاه يسير ماركس إذ هو يقرر أن منهجه يذهب من « المجرد إلى العيني » . والعيني ، عنده ، يفيد وضع الوقائع والظروف والشروط في ترتيب مسلسل بحيث تبدو الرحلة بين هذه المجموعات أو الكليات

ويحاول سارتر أن يطبق هذا المنهج على بعض الأفكار مثل فكرة الشعب فيقرر أن هذه الفكرة تصبح مجردة عندما نعزلها عن فكرة الطبقة . وهذه الفكرة ، بدورها ، تكون جوفاء عندما نتجاهل العناصر التي تتكون منها الطبقة مثل الأجر ورأس المال . وهذه العناصر بدورها تستند إلى وقائع معينة ترتبط بمكان معين ويحدها زمان معين . ومن ثم نستطيع أن نستكشف الخلفات الجوهرية بين شعب وآخر ، وبالتالي نستكشف أصالة كل شعب على حدة . وهذه الأصالة تختفي عندما نلجأ في التعميم وكما أن التعميم يعجز عن كشف أصالة المجتمعات البشرية كذلك هو عاجز عن بيان أصالة الفرد . ويضرب سارتر مثالا لذلك بوضع العامل في المصنع . فهذا العامل يقوم بعمل معين وسط مجموعة منتجة ، ثم هو يقيم في حى تتجمع فيه كتل بشرية متلاصقة . وكل كتلة لها تأثير يميزها عن غيرها وهذه العلاقات الإنسانية ليس في الإمكان تجاهلها . وسارتر يأخذ على الماركسية المعاصرة هذا التجاهل ، إذ هي تتعامل مع هذه العلاقات وكأنها على مستوى أفقى بينما هي في الحقيقة تقع على مستوى رأسى . فالعامل ، عندما يبيع قوة عمله في المصنع ، لا يتحول إلى شيء . إن له وجوده الخاص ، ووجوده

في المصنع يؤثر فيه بالقدر الذي يؤثر هو فيه . وبالتالي تظل الأفعال وردود الأفعال رمزاً على استحالة النظرة الأحادية إلى مشاكل العمال . والالتزام بالنظرة الأحادية يفضي إلى تكوين وحدة استاتيكية ، بينما المفروض أن الوحدة في طريقها إلى التوحيد دون أن تتوحد . ومعنى ذلك أن الوحدة ينبغي أن تكون في حالة تمزق متواصل . والسبب في هذا التمزق مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية

الذاتية مردودة إلى الإنسان ، والموضوعية مردودة إلى الوسط . ونسأل : ما الوسط ؟ وما الإنسان ؟

يجيب سارتر : الوسط جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية . والإنسان هو الكائن الذي يتجاوز الوسط . وإمكانية المجاوزة تنطوي على إمكانية الاختيار . وبذلك يكون مجال الاختيار هو المجال الذي ينطلق منه الإنسان لكي يتجاوز الوسط ، أى الوضع الراهن

ونسأل : وما الذي يدفع الإنسان إلى الاختيار ؟

هل هو الوسط ؟

أبداً ، لأن الوسط وضع راهن

إذن هو شيء آخر غير الوسط

إنه المشروع

والمشروع ماذا يكون ؟



بالتعريف السلبي نقول إنه رفض للوسط . والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير ، وإنما يفيد معنى التغيير  
وبالتعريف الإيجابي نقول إن المشروع هو ما يحتاج إليه الإنسان . والإنسان ، عندما يحتاج . يتجه بالضرورة إلى ... وهذا « الاتجاه إلى » هو فعل . والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير والتغيير ينصب على ماذا ؟

إنه ينصب على الإنتاج ، لأن الإنتاج هو الطريق إلى إشباع الحاجة عند الإنسان . ولا بد أن يكون الإنتاج في مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انتهى المشروع ، وبالتالي انتهى وجود الإنسان

وقلة الإنتاج تعني « ندرة » السلعة . وأمام هذه الندرة يصعب على الناس أن يكونوا مسالمين ، ومن ثم ينشأ الصراع . الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع

الوسط موضوعي والمشروع ذاتي . والتداخل بينهما يمنع كل من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة ويتبع ذلك سؤال بالضرورة : أين مكان الذاتية من الموضوعية؟ يجيب سارتر بأن الذاتية هي حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية . ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة . وهذا التأسيس إبداع . ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشري

والإبداع على الضد من الحتمية . والماركسية تنادي بالحتمية التاريخية ، وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ

ولكن ما الذي يدفع الماركسية إلى الاعتقاد بالحتمية ؟ الجواب : إنكار الماركسية للديالكتيكية العقل . فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكياً أن يدرك حركة ديالكتيكية ؟ وعندما أنكرت الماركسية ديالكتيكية العقل وقعت فيا رفضته : ثنائية وأحادية

ثنائية لأنها أقامت تعارضاً بين العقل والوجود . إذ كيف يمكن للمعرفة وهي جزء من كل أن تدرك الكل ؟ وبذلك تمتنع المعرفة . مع أن الماركسية ترفض هذه النتيجة

وأحادية لأنها أحالت العقل إلى الوجود فتحولت المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية ، مع أن الماركسية على الضد من الآلية والفكرة المحورية للمادية الآلية أن الإنسان في الطبيعة « موضوع » مع أنه في حقيقة الأمر « ذات » وبالتالي فإن التاريخ لا يمكن أن يكون « إنسانياً » بل يكون « طبيعياً »

والسؤال بعد ذلك : كيف يمكن للإنسان وقد امتصته الطبيعة أن يكون على وعى بذاته وبالطبيعة ؟ وكيف يمكن للعقل البشري أن يمارس عملية « التوحيد » وهو في حالة سلبية

بينما عملية الفهم عملية إيجابية ؟

وفي رأى سارتر أن الجواب عن هذين السؤالين ليس ممكناً إلا بتقرير أن الإنسان « ذات ». وأن العقل البشري ديبالكتيكي بالطبيعة والأساس العقلي للعقل الديالكتيكي هو التوحيد . والتوحيد عملية لا تكتمل أبداً وإلا توقفت الحركة الديالكتيكية . ومع ذلك فإن عملية التوحيد تفضي إلى تكوين تصورات كلية . غير أن هذه التصورات الكلية هي جزئية في ذات الوقت . ولهذا فإن كليات العقل الديالكتيكي فريدة في نوعها وفلسفة سارتر . من هذه الزاوية الجديدة ، هي الأخرى فريدة في نوعها . إنها تعبير عن أزمة « المطلق » في القرن العشرين . إن الإنسان محكوم عليه أن يبحث عن المطلق دون أن يجده

\* \* \*

هذه هي قصة الفلسفة

وهي قصة غريبة

فبدايتها معروفة ولكن نهايتها مجهولة ما دام الديالكتيك

دائراً بين المطلق والنسبي

وعندما يتوقف الديالكتيك عن الدوران تنهى القصة

فهل من نهاية لهذا الدوران ؟

لست أدري

## الفهرس

### الموضوع

صفحة

٥

تعريف بالكتاب

٧

العصر اليوناني

٣٥

العصر الوسيط

٥٦

العصر الحديث