الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلـمي
جـــامعــة وهــران
قسـم الفلسفـة

تمظـرات الـهيمنة في الفكــر الغربـــي

من عصر الأسطورة إلى عصر العولمة

أطـــروحـــة لنيل درجة دكتوراه في الفلسفة السياسية

إعداد الطالب: **إشراف الدكتور:**

الصادق بخوش **أ.د بومدين بوزيد**

أعضاء المناقشة

أ.د. بوخاري حمانة	**رئيسا**
أ.د. بوزيد بومدين	**مقررا**
أ.د. الزاوي عمر	**مناقشا**
أ.د. عبد القادر بليمان	**مناقشا**
أ.د. عبد القادر تومي	**مناقشا**

نوقشت يوم 16 أكتوبر 2014

السنة الجامعية 2013 - 2014

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلــمي
جـــــــامعـــــة وهـــــران
قســـم الفلسفـــة

تمظـــــرات الهيمنة في الفكـــــر الغربـــــي

من عصر الأسطورة إلى عصر العولمة

أطـــــــروحـــــــة لنيل درجة دكتوراه

في الفلسفة السياسية

إعداد الطالب: الصادق بخوش إشراف الدكتور: بومدين بوزيد

السنة الجامعية 2013 ــ 2014

إهـــــــداء

إلى روح **شقيقي** الأصـغر **أحمـد**، الـذي سـربله الـردى بلحـاف السـرمد، المغشى بالغيب فـانطوى طيفـا خـافق تـلال النظـر، أواه، ومُـذّاك اقتـات لوعـة الفؤاد على خشاش الذكريات، وجدب الظنى.

وما الدنيا إلا قطرة تاهت عن مداها، تبحث عبـر المسـير عـن المصـير، ومـا حياة المرء إلا نطفة في مكين الغيب، ثم خلقٌن فوجودُ، فعدمٌ، فبعثٌ، فخلودُ.

وفوق الكل ديان رحمان رحـيم، اسـتمطر مـدرار "أقيانوسـه" تعـالى عطفـا ولطفا وحبا وغفرانا مبين.

إلى من اقتحم العقبة الأولى أرفع هذا النص المتواضع زكاة.

كلمة شكر

أجدني عاجزا عن إسداء الشكر والعرفان للأساتذة الأجلاء، الذين تواضعوا لقراءة ومناقشة هذه الأطروحة المتواضعة، راجيا منهم أن يمدوني بكل الملاحظات، والتصويبات والتوجيهات التي تمكنني من تثقيف ما أعوج، وتصويب ما زاغ، وتقويم ما حاد عن جادة صواب المعرفة.

وأجدني اخص أستاذ الأجيال الدكتور **بخاري حمانة** بمقام التبجيل والتقدير، لما قدم من خدمات للوطن عبر العقود مدرسا ومحاضرا وباحثا مجدا. كما أنوه بأفضال الأستاذ الدكتور **بوزيد يومدين**، الذي شرفني بالإشراف على هذه الرسالة ومدني من وقته الثمين، واطلاعه الواسع، بما جعلني أهتدي إلى هنات نفسي في تناول الأفكار بالدرس. وأنوه بالجهد الكبير، والدعم النفيس، الذي قدمه إليّ الأستاذ الدكتور **أحسن بشاني**، بأن تفضل عليّ مشكورا بمكتبته الثرية، وآرائه العلمية، منهجا ومعرفة، لتقديم إعوجاجي.

وأرفع امتناني وتقديري **لجامعة وهران** العتيدة؛ **أساتذة وإدارة** على تيسيره لي كل السبل، لأكون أحد طلبتهم، الذين يحظون بهذا الشرف الأثيل.

إلى هؤلاء جميعا، دعواتي إلى العلي القدير بأن يثيبهم دنيا وآخرة، كما لقيته من قبلهم من أزر ودعم ورحابة صدر، كانت معينا على إنجاز هذا المشروع المتواضع

والله الموفق المستعان

المقدمة

نتصدى في هذا البحث لموضوع هيمنة الغرب على الشرق، وقد اصطلحنا على الأول بالمركز، وعلى الثاني بالأطراف؛ مستأنسين في ذلك بأطروحة مفكّر الاقتصاد السياسي المعروف سمير أمين. ليس من باب المفاضلة القيمية، ولا من باب الإذعان لواقع الحال، وإنما تأكيدا لتعالي رؤية الغرب المعرفية للآخر، والحكم عليه بالدونية الحضارية في مجمل ممارساته العملية معه، منذ العصر اليوناني؛ منطلق مرجعيته السياسية والحضارية، إلى عتبة عصرنا الحالي، الموصوف بعصر ما بعد الحداثة المقرون، سياسيا واقتصاديا وإعلاميا، بعصر العولمة أو عصر ما بعد الهيمنة.

هذه الهيمنة التي تجسدت، تاريخيا، في مفهوم " القوة " بجميع معانية المادية والمعنوية . أما مركزيتها فقد تمظهرت في تنويه الغرب الذاتي بنفسه وتضخيم ذاتيته التاريخية الإثنية والحضارية الخ.. ويمكن أن نعد ذلك، بمعنى من المعاني، وحدة بين علاقات الغرب مع (آخَرَهُ أو غيره) وهيمنته السياسية والحضارية عليه، عبر التاريخ ـــ باستثناء مرحلة القرون الوسطي التي فقد فيها سيطرته الحضارية على أطرافه لمدة فاقت الستة قرون؛ أي بين أنا الغرب المتعالية والآخر المتعالي عليه، المنتشر في الأطراف على اختلاف هوياته الإثنية والسياسية والحضارية.

لقد تتبعنا في الفصل الأول من بحثنا هذا؛ المندرج ضمن مواضيع الفلسفة السياسية، المراحل المفصلية لتطور الوعي المعرفي الغربي في التاريخ وتمثلاته لدى بعض أهم مفكريه وفلاسفته؛ بداية بتبلور الوعي الأسطوري، إرهاصا معرفيا تاريخيا لظهور المعقولية التجريبية التي ارتبطت، عمليا، بالتطور التاريخي للمجتمعات البشرية، والمعقولية النظرية التي تحققت في روائع الفلسفة اليونانية، وهي المرحلة التي يعتبرها مؤرخو العلم والحضارة الغربيين وكذا مؤرخو الفلسفة بشكل عام، المرجعية الأولى للمعرفة الغربية اللاحقة؛ متنكرين بذلك ـــ إلاّ فيما ندر ـــ لعطاءات الحضارات الشرقية السابقة على حضارة اليونان وفضائل فلسفات هذه الحضارات وعلومها عليها، ولعطاءات حضارة الشرق اللاحقة عليها ودورها في تطوير العلم والمعرفة الإنسانيين؛ وتحديدا الحضارة العربية ـــ الإسلامية، وأثرها ، الفاعل، على النهضة العلمية الأوروبية الحديثة ذاتها وعلى بعض فلسفاتها. وهو التنكر الذي لطالما اقترن في الغرب بفكرة "المعجزة اليونانية" التي لاسابق لها، عند بعض مفكريه، ولا لاحق خارج أوروبا. وهي الفكرة التي فقدت قدرتها على الإقناع عند بعض مؤرخي الفلسفة وفلاسفة الحضارة والتاريخ الغربيين المعاصرين أنفسهم؛ بل هي فكرة مستهجنة عند بعض مستشرقيهم، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك للقول: إنها لم تكن، منذ العصور الحديثة، محط قبول من قبل الجميع، ويكفي أن نذكّر بما قاله بهذا الخصوص " كوندورسيه " في القرن الثامن عشر ـ 1743ـ 1774ـــ تفنيدا لهذه الفكرة (فكرة المعجزة اليونانية) وإثباتا لمؤثرات حضارات الشرق في تشكيل

العقل اليوناني حيث قال: " إنهم استقبلوا من شعوب الشرق فنونهم، وجزء من معارفهم، واستعمال الكتابة وأسلوبهم في الدين[1].

وهذا ما دفعنا إلى تركيز اهتمامنا، بشكل خاص، على مرحلة ما بعد الأسطورة، باعتبارها مرحلة تبلور التفكير النظري في اليونان؛ أي مرحلة ما أسميناها (مرحلة تشكل المعقولية النظرية) التي تجلت في الفلسفة اليونانية الشهيرة؛ وهي المرحلة التي وظف فيها العقل اليوناني أفكار الحضارات الشرقية، العلمية والفلسفية، السابقة توظيفا مبدعا لا عهد للبشرية به من قبل. وهذه جدلية معرفية ــ تاريخية نجدها سنة لازمة في كل مراحل تطور المعرفة البشرية الحاسم، عبر التاريخ البشري. وهي المراحل التي تتشكل فيها مراكز القوة والهيمنة المعرفية والمادية على الأطراف؛ نجد هذه الهيمنة في عهدي الإمبراطورية الرومانية (الشرقية والغربية) متجلية في قوتها المادية ــ الاقتصادية والعسكرية ــ المسيطرة على غيرها من الشعوب والدول (البربرية كما وصفتها) في أطراف الإمبراطورية؛ تماما كما كانت هيمنة اليونان المعرفية، سابقا، في علاقتها مع غيرها من الأمم (التي سبق وأن نعتتها هي أيضا بالبربرية) في أطرافها.

وهكذا جرى انتقال الفلسفة اليونانية من أثينا نحو غرب جنوب آسيا ــ وتحديدا إلى فارس والهند ــ؛ حيث امتزجت بعقائد، دينية وغير دينية، شرقية تجلت ثمرتها المعرفية في " الغنوصية " Gnocisme من خلال أبرز مفاهيمها المتمثل في مفهوم أو نظرية "الفيض" بكل ما استأثر به هذا

---

[1] Voir. Condorcet (marquise). Esquisse D'un tableau historique des progrès de l'esprit humain Fragment sur L'Atlantide. Ed : G.F . Flammarion. Paris 1988. P124.

المفهوم، معرفيا، من أبعاد ودلالات روحية، أدركتها المسيحية في مرحلتها الأولى ما قبل الكهنوتية وسلطتها الدنيوية المتمثلة في الكنيسة الكاثوليكية والإقطاع.

ومن منظور السنة نفسها؛ سنة جدلية المعرفي ـــ والتاريخي تتبعنا انتقال المعرفة الغربية إلى الفضاء التاريخي العربي الإسلامي الناهض؛ مركزين على الخصوصية التاريخية التي تجسدت فيها وبها هذه الجدلية في القرون الوسطى. مشيرين إلى أن هذه الخصوصية قد تمثلت في إضافات فكرية وعلمية وتوظيفات جديدة لفلسفات اليونانيين وعلومهم، فرضتها خصوصية تطور التاريخ العربي الإسلامي الروحية والحضارية.

أما الفصل الثاني، فبسطنا فيه آراء النهضويين الغربيين، بدأ بالقرن الخامس عشر ميلادي؛ منطلق النهضة الفنية ـــ الأدبية الأوروبية الحديثة، مؤطرين إياها بعتبتها الزمنية وشروطها المعرفية والتاريخية؛ مبرزين روافد العرب الحضارية فيها. فطرحنا في هذا الباب أفكار بعض رواد هذه النهضة من فلاسفة التفكير السياسي ومنظري الفلسفة السياسية، باعتبارهم أبلغ تعبير عن فلسفة عصر النهضة وعن تطلعات أوروبا الحديثة المستقبلية الفكرية والسياسية. ولقد نحونا في تتبع كل ذلك منهج العرض والنقد؛ معتمدين في ذلك على جملة من الدواعي والأسس، لعل أهمها ما ألفناه فيها من خروج عن المألوف، عند هؤلاء، في عالم الفكر والسياسة. مِنَ الذي يعلي من سلطة الحاكم على حساب المجتمع، مثل " نيكولو ميكيافيلي" أو "طوماس هوبز" المتشائم الذي نزع عن الإنسان المفهوم الأخلاقي التقديسي المتوارث عنه؛ مقارنا إياه بباقي الحيوانات، فقربه من

الذئب وطباعه، مشرعنا حق استعمال القوة وردعها من أجل ضبط سلوكه وتامين اجتماعه واستقراره وبناء دولته المدنية.

وفي هذا الخصوص، لم نألوَ جهدا في تحليل فلسفة "ريني ديكارت"* (القرن السادس عشر 1596 ــ 1650)، بما تهيأ لنا من أدوات التحليل النقدي، المعرفية والمنهجية، محددين فيها مواطن الأفكار الحاملة لمعنى المركزية الأوروبية المبكر، في ميدان الفكر على الأقل، مستنتجين منها قابلية تحولاتها الكامنة إلى قوة سيطرة على الأطراف. وهما التحديد والاستنتاج الذين حاولنا ممارستهما على أفكار غيره من معاصريه، عارضين لها، بنفس الغرض، في هذا الباب نفسه .

أما الفصل الثالث فقد اعتنينا من خلاله بفلسفة الأنوار؛ أي فلسفة القرن الثامن عشر الأوروبية، فاستهدفنا عينات منها، أو من ممثليها، وتحديدا من ممثلي الفلسفة الاجتماعية والسياسية، محور رسالتنا. كان من أهمها الفيلسوف الاجتماعي التنويري الشهير "جان جاك روسو" (1712 ــ 1778)، منظّر فكرة العقد الاجتماعي وملهم قادة الثورة الفرنسية وفئاتها الوسطى، الذي اقتفى أثر الفيلسوف الاجتماعي الإنجليزي الرائد "جون لوك" (1632 ــ 1704)؛ معتبرا الإنسان حيوانا(متوحشا) طيبا، انتقل إلى حياة المجتمع والدولة، التي اضطره قصوره الفردي عن تأمين حياته وحاجياته الأساسية إلى اصطناعها، ليتحول من ثم إلى ضحية لها؛ أي إلى إنسان فاسد أناني، إذ في المجتمع تنشأ الدولة واللامساواة والملكية الفردية وممارسة القوة واضطهاد الناس بعضهم بعضا. ناحيا بفكرته هذه منحى مخالفا لفكرة سلفه الإنجليزي عن العقد الاجتماعي "توماس هوبز" (القرن

* سوف نذكر أسماء الفلاسفة والأعلام وغيرهم بأسمائهم الكاملة، حينما ترد أسماؤهم لأول مرة، ثم سنكتب أسماءهم، في حالة تكرار ذكرهم، بأسمائهم المختصرة المعروفة تداوليا مثل " ريني ديكارت" في أول مرة. ثم ديكارت، أو الفيلسوف ديكارت ، فيما يتكرّر بعد ذلك من ذكره

السابع عشر 1588 ــ 1679)، القائلة: بأن البشرية لم تمر بأي عصر ذهبي في تاريخها، بل إن بدايتها لم تكن فيها سوى غريزة حفظ البقاء الخاضعة بدورها لقانون الغاب. ولكن مع أن روسو يكون قد قدم، من خلال فلسفته هذه، رؤية إنسانية إلى الحياة، بالدعوة إلى عودة الإنسان إلى أسس طبيعته الأصلية البريئة؛ طبيعة يتعايش فيها الجميع على أساس عقد، يكفل السعادة للجميع، نقول: إن روسو مع ذلك نقف على مركزية أوروبية ــ غربية بعد ذلك ــ عنده تماهيه مع غيره من معاصريه ومع من سبقوهم من بني حضارتهم.

أما مرجعية فلسفة الأنوار هذه فنجدها، على ما يبدو، في عقلانية فلسفة أفلاطون المثالية وواقعية فلسفة أرسطو العقلانية كذلك، عبر تجليات هذه الفلسفة وتأويلاتها عند فلاسفة النهضة؛ بدء بـــ" بديكارت" الذي و ضع الأنا في مواجهة الفكر، و"فرنسيس بيكون" الذي وضع الأنا في مواجهة الواقع (الطبيعة)؛ فتكامل استدلال الأول باستقراء الثاني، و تعاضد التيار التطوري الواقعي، بالتيار العقلاني المثالي والإنساني، ضمن جملة من الأبعاد، التي غذت نظرية المعرفة، ليس في مجال الفلسفة والعلم وحسب، وإنما في مجال الآداب و الفنون أيضا. لكن صدى الفلسفة كان أقوى وأكثر تأثيرا على حياة الإنسان الفردية (السلوكية) والمجتمعية (السياسية) متمثلة في نمط حياة الفرد المدينية الحديثة (نسبة إلى المدينة الحديثة) ونظام الحكم الديمقراطي الليبرالي العلماني، المتخلص من تركة نظام حكم الإقطاع الكنسي الكهنوتي، والمدعم بالآلية الاقتصادية التنافسية الرأسمالية. الأمر الذي دفع، تدريجيا، بالإنسان الأوروبي إلى الإمساك بزمام قوة العلم والمعرفة والاغترار بسلطتها وسطوتها؛ فما لبث أن بدأ في استعمالها لتلبية حاجاته المتنامية باستمرار وإشباع غرائزه المتحررة لتوه من قمع الكنيسة والمفهوم الكهنوتي للإنسان، وذلك بممارسة سلطته العلمية على الطبيعة واستنزاف خيراتها وتسخيره لتلبية حاجياته،

وما دام أنه كذلك فقد تراءت له خيرات غيره الطبيعية المغرية اللامحدودة، فخرج باحثا عن محيط آخر إضافي، لممارسة هذه السطوة العلمية والمعرفية على الطبيعة والإنسان، خارج حدوده الجغرافية؛ معلنا بذلك بداية ظاهرة الاستعمار الحديث، بكل تأثيراتها العلمية والمعرفية والثقافية على إنسان أطرافه وعواقبها اللاأخلاقية واللاإنسانية المعروفة عليه.

ولأن التاريخ بنية متكاملة وعضوية، قلما شذ عن منطقها عنصر من عناصرها، فإن منطق الاستعلاء، فكرا وممارسة، لا يمكن أن يكون إلا جزءا من هذا التاريخ. وهذا ما جعل فكرة الإستعلاء تجد مبرراتها الفلسفية والمنطقية عند العديد من فلاسفة وأدباء هذه المرحلة التاريخية كما عند سياسييها وعسكرييها ورجال دينها أيضا. عند "فرانسوا ماري أورويه فولتير" و"فيلهلم فريدريش هيجل" كما عند "فيكتور هيغو" والكاردينال "شارل مارسيل لافيجري"، وعند "نابليون بونابارت" كما عند "الكونت دي برمون" ولا فيجري، سالف الذكر، إذا ما نحن أخذنا بلدنا (الجزائر) أنموذجا أمثليا للظاهرة الاستعمارية الحديثة مثلا. ليس هذا تبريرا منا لهذا التبرير، وإنما هي محاولة منا لتفسير ظواهر التاريخ بمنطق التاريخ.

فهذه العينات المذكورة لا تمثل، في نظرنا، الاستثناء. كما أن تاريخنا لا يخرج عن قواعد التاريخ، وإنما تؤكد قاعدة شبه كاملة لخصائص عصر الأنوار الفكرية والسياسية، في معادلة العلاقة بين المركز والأطراف.

فبعد أن طغت غلبة المعقولية على العقل الأوروبي، وعمت المطالبة بسيادة الفرد وحقوقه الطبيعية، الدينية والدنيوية، فيه رجحت كفة الأفكار الناهضة على اختلاف مشاربها، لتؤسس نقلة فارقة في الوعي الفلسفي والسياسي الأوروبي، فمع

ظهور فلسفة "إيمانويل كانط" النقدية[1]الترانساندنتالية، ومثالية "جوهان غوتليب فيخته" الذاتية المطلق، ومادية "لودفيغ أندرياس فيورباخ" الفجة، وكذا مادية "كارل ماركس" و"فريدريك أنجلس" الجدلية فيما بعد، أفاض "فيلهلم فريدريش هيجل" بفلسفته المثالية وديناميكيته المعروف، الذي ضاهى به آلية الصعود والنزول في الجدل الديكارتي، كمحرك للتاريخ؛ مقررا باستنتاج استرجاعي أو بمنطق إرجاعي أن كل ما هو عقلاني، إنما هو واقعي، و كل ما هو واقعي، هو عقلاني أيضا؛ فتوافق في آرائه مع لا مادية "جورج بركلي" البريطاني ومذهبه الفلسفي الزاعم بما يتساوق، فلسفيا، معه حيث أنه لا فرق، في زعمه مذهبه الفلسفي اللاّمادي، بين صفات المادة الأولية وصفاتها الثانوية، إذ لا فرق بين "حركة" الشيء (وهي صفة من صفاته الأولى على سبيل المثال) و"لونه"(وهي صفة من صفاته الثانوية على سبيل الذكر أيضا) وإذ ذاك فلا وجود لموجود خارج الإدراك، بل إن الوجود نفسه إدراك (être c'est être perçu) ما دامت "الذات هي مبدأ الفلسفة" عنده، وهكذا كانت التسوية بين الإحساسات والأفكار في فلسفته؛ كما توافق أيضا، نقصد جدل هيجل المثالي، مع فلسفة كانط ترانساندنتالية، كما أسلفنا، الذي يعتبر القبلي شرط البعدي، فانتهت بذلك المعقولية الفلسفية الأوربية، إلى نسق فلسفي مغلق في إطلاقيته، والمتجسد في تحققاته التاريخية، سياسيا، في الدولة عند هيجل. (وتحديدا في دولة بروسيا كتجسيد تاريخي لها وتعبير مثالي للدولة الأوربية، أو الدولة الغربية بتعبيرنا الراهن)، وما دامت الدولة كما يقول "ترايتشكيه"، أحد منظري اليمين الهيجلي: "هي الإلهي محققا على الأرض"فإن واجبها الأساسي، كما يضيف، "أن تكون قوية في الداخل كي تفرض على الأفراد انضباطا صارما، وقويّة في

---

[1] لمزيد من التفصيل أنظر. صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. دار العودة ـ بيروت. الطبعة الأولى 1966 . ص 15

الخارج تؤمّن وتوسّع سلطانها، غير مهتمة إلا بمصلحتها الخاصّة"[1]، وهو(الواجب) الذي تحايثت به الدولة الاستعمارية وتماهت معه خارج حدودها؛ أي في الأطراف، طيلة المرحلة الكولونيالية. وقد كانت مرجعيتنا في كل ذلك مجموعة مصادر تخص أفكار أصحابه، إضافة إلى دراسات وأبحاث فلسفية حول الموضوع، كان أهمها ما ذكرناه في الإحالات المرجعية المذكورة أسفله.

وعلى أنقاض هذا الصرح الميتافيزيقي المتعالي المغلق، والمأزق التجريبي المغالي في المادية، عند ماركس تحديدا، انبثق تيار ثالث، يَنْشُدُ الحياة بمعناها الغريزي الفطري، ويؤثر من ثم(لا معقوليتها)؛ زاعما أن جوهر الحياة، هي النفس لا الذهن، متجاوزا بذلك الظاهرتية والمطلقية، مبشرا بمرحلة خارجة عن معايير(العقلانية الفلسفية) وموضوعيتها، حاملا مسحة تشاؤمية واضحة، نجد أثرها جلية عند فيلسوف الإرادة المعروف الألماني "آرثر شوبنهاور"، الذي يعتقد أن الحياة ترجمة للإرادة لا للذهن، وكذلك عند ناقد (الحداثة) ونزعة فلسفة القرن الثامن عشر العقلانية وأخلاقيتها "فريدريك نيتشه"، الذي هدم أسس نظرة الإنسان الأخلاقية المتوارثة عن نفسه، وعن معتقداته المتوارثة أيضا؛ معتقدا أن الخلاص (خلاص الإنسان المعاصر) في إرادة القوة[1]. وهي الأفكار التي نجد لها، من منظور تاريخ الأفكار وبنى وظائفها المعرفية والتاريخية، صنوا في الاقتصاد مع "دافيد ريكاردو"، وفي السياسة مع "جيرمي بنتام"، وفي انعكاسات كل ذلك، غير المباشرة، في نازية ألمانيا مع "ادلف هتلر" و فاشية إيطاليا مع "بينيتو موسوليني"

---

(1) أنظر. رينيه سيرّو، هيجل والهيجلية. ترجمة: نهاد رضا. دار الأنوار ـ بيروت. دون تاريخ. ص 80

(1) أنظر. بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة. ترجمة: جمال مفرّج. الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت. الطبعة الأولى 2010. ص 105

فيما بعد، وغيرها من الأيديولوجيات الشمولية الأخرى، المؤمنة بإرادة القوة لبلوغ الهدف.

كما نقف على امتدادات هذا الفكر، في الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال الفلسفة البرجماتية، بكل تجلياتها في مجال السياسة والاقتصاد وفي مجال الاجتماع وما إليه من فلسفات تربوية وجمالية الخ..، من "تشارلز ساندرز بيرس" إلى "جورج هربرت ميد" مرورا بـــ "ويليم جيمس" و"جون ديوي"[1]، ولأن موضوع بحثنا يندرج، كما أسلفنا القول، في إطار الفلسفة السياسية، فقد توقفنا عند الفيلسوف البرجماتي الأكثر قربا لموضوعنا، من فلاسفة المذهب البرجماتي في الفلسفة الأمريكية، وأكثرهم شهرة ألا وهو الفيلسوف جون ديوي، فيلسوف السياسة والتربية والأخلاق الأمريكي المعروف، فقد صاغ هذا الفيلسوف الكبير تصورا شاملا لمفهوم الديمقراطية، عارض به بعض أسس مفهوم سابقيه من الأوروبيين للديمقراطية، زاعما أنه تصور يمكن أن نتجاوز به المفهوم السياسي التقليدي للديمقراطية إلى فهم شامل لها، يتضمن الأخلاق والتربية والمنطق والاستطيقا(فلسفة الجمال الإستطيقية) وما إليها، انطلاقا من إيمانه واقتناعه الفلسفي والسياسي بأن الديمقراطية التقدمية، كما يسميها، هي غاية من الغايات الحقة للفلسفة[2].

وهنا أيضا لم يختلف الفلاسفة البرجماتيون الأمريكيون عن سابقيهم الأوروبيين، في تمثل المركزية الغربية، ومفهومها للإنسان والحياة وقيمها

---

(1) أنظر. تشارلس موريس، رواد الفلسفة الأمريكية. ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم. مؤسسة شباب الجامعة ـ الإسكندرية. الطبعة الأولى 1996. ص 11

(2) أنظر. تشارلس موريس. المرجع نفسه. ص 15

السلوكية، والنظر إلى من هم خارجها نظرة الاستعلاء، والحط من فكرهم ومن رؤيتهم للإنسان وفهمهم للحياة وموقفهم من الوجود.

وقد اقتضى منا منطق البحث أن نطرق في فصله الثالث آراء بعض فلاسفة الغرب الرافضين لأزمة الوعي الإنساني الغربي ولحتمية ضيق أفق مصيره، الذي آل إليه في مجال المعرفة الإنسانية؛ وخاصة منهم أولائك الذين تصدوا بالنقد والتفكيك، للأنساق الفلسفية القديمة، وللنظريات والمذاهب، والنظم الفكرية والإيديولوجية، ولعل من أبرزهم الفيلسوف الألماني الشهير"إديموند هوسرل" صاحب المذهب الفلسفي "الظاهراتي"، أو بتعبير أدق "المنهج الفينومينولوجي" في دراسة الظواهر الإنسانية بمنطق الصرامة العلمية. أي من منظور الفلسفة العلمية، التي يعتبرها بمثابة " معرفة صارمة ومتحررة جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة"؛ مقدما من هذا المنظور الفلسفي الجديد نقدا جذريا لفلسفات معاصريه وسابقيه؛ كما أخبرنا بذلك الباحثون المهتمون بالموضوع في دراساتهم المختلفة.

إضافة إلى أفكار فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية، التي تقاطعت آراؤهم عند إشكالية النقد عامة، والنقد الاجتماعي خاصة، متخذين من اليسار والماركسية المحدثة منطلقا، لإعادة تشكيل الوعي الغربي، و تجاوز ما تراكم فيه من قطعيات، وعقائدية بالمعنى الكانطي، سعيا منهم إلى استحداث آليات تفكير نقدي للمجتمع الصناعي وقيمه الاستهلاكية، بغية إدراك أسس التاريخ الحضاري للغرب المعاصر ومآله الراهن، والتصدي للتحديات التي تعترض مسيرته في جوانبه الفلسفية والمعرفية. النظرية والعملية ــ وإبعاده الاجتماعية المؤسّساتية والتاريخية والروحية، وفي أنساقه الأخلاقية ــ السلوكية القيمية؛ وقد دعمنا رأينا في ذلك بما

رأيناه مرجعا مفيدا في الشرح والتوثيق لهذه المسألة، فكان لنا على سبيل المثال ما أشرنا إليه من مراجع في هذا الهامش.[1]

وفي الفصل الرابع جرنا منطق البحث إلى عرض ظاهرة العولمة، من منظور كونها مآل حضاري ــ تاريخي، سياسي واقتصادي ومعرفي، لمسار سيطرة الغرب على أطرافه. وذلك من خلال بعدين رئيسين؛ بعد معرفي لدى بعض من تبوؤوا الصدارة في الترويج لهذه الهيمنة، مفكرين وإيديولوجيين، وبعد تشخيصي لتجليات ما يدعي، أو ما أصبح يسمى، بمظاهر العولمة وآلياتها كظاهرة اقتصادية ــ سياسية متحكمة في الاقتصاد والسياسة العالمية، وتداعياتها العسكرية وإفرازاتها الإعلامية على الأطراف، في ظل شروط القطبية الأحادية الجديدة الخاصة؛ مدعمين تحليلاتنا لذلك بعدة مراجع في الموضوع، نذكر أهمها في الهامش المرجعي الآتي[1].

وقد قادتنا نتائج ذلك التشخيص إلى طرح فرضية إمكانية المقاومة والممانعة لهيمنة هذه العولمة، فأفردنا لهذه الفرضية فصلا خامسا، حاولنا فيه تحديد مقوّمات المقاومة الذاتية التاريخية الكامنة في خصائص حضارتنا، العقلية والروحية؛ وذلك برؤية ارتجاعية استلهامية لأهم الآليات المجسدة، تاريخيا، لقوة العرب والمسلمين الحضارية ولعليات المقاومة الحضارية الخاصة بهم عبر التاريخ؛ من خلال احتمائهم بمبدأي العقل والنقل، وما أتاحاه لهم من مصادر للمعرفة ومن رؤية شاملة

---

[1] اعتمدنا في هذا الفصل على عدة مراجع أهمها. تيودور. ف. أدورنو محاضرات في علم الاجتماع. ترجمة: جورج كتورا، مركز الإنماء القومي ـ بيروت. دون تاريخ.
وكذلك على كتابي. هربرت ماركوز، "الإنسان ذو البعد الواحد". و "نحو ثورة جديدة"

[1] كانت لنا في هذا السياق مراجع أهمها: كتاب ريشارد مينس، "الأمة والمواطنة في عصر العولمة". دون تاريخ. وكتاب بركات محمد مراد، "ظاهرة العولمة ـ رؤية نقدية".دون تاريخ. إضافة إلى كتاب. هارلد شومان وآخرين، "فخّ العولمة". سلسلة عالم المعرفة. عدد298. الكويت 1998

للحياة، وآليات حكم ونظم سياسية، طبعتها خصوصياتهم التاريخية الثقافية والروحية، انسحبت على تاريخهم أمدا من الزمن، ومكنتهم من الصمود والاحتفاظ بـــ "ذاتهم الحضارية" فيه.

وقد توّجنا هذه الفصول بخاتمة، حاولنا فيها ــ كما تقتضي التقاليد الأكاديمية ــ تقديم خلاصة مكثفة لأهم نتائج البحث دون إسهاب ولا تكرير وبدون اختزال ولا تقليل أيضا.

أما الغرض من هذه الرسالة، فقد أردنا بها طرق إشكالية معرفية وسياسية، رأينا أنها على قدر كبير من الأهمية السياسية والخطورة الحضارية معا؛ نظرا لما تمثله بالنسبة إلينا أهمية عملية تحليل دينامية تاريخ أوروبا(أي الغرب)الفكري والسياسي، انطلاقا "من قراءة تاريخها قراءة منهجية ونقدية"، كما يقول المفكر الكبير "جورج قرم"[1]، وليس قراءتها بطريقة تختصرها في الإمبريالية والإستعلاء على الشعوب المستعمرة، كما يضيف جورج قرم[2]. لذلك فقد حاولنا، في هذا العمل المتواضع، الذي لم يكن سقف طموحنا فيه يتعدى أهمية طرح الإشكالية، والتصدي لبعض ملابساتها المعرفية والتاريخية، بغية التنبيه إلى خطورتها النفسية والحضرية والسياسية على تطور مسارنا التاريخي والحضاري. وذلك بتفكيك بعض الدلالات الفكرية والفلسفية الهامة، المستغرقة لمعنى هذه الإشكالية في بعض حالات تجلياتها، عبر مراحل تطور تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي الغربي، من العصر اليوناني إلى القرن الحادي والعشرين.

---

[1] أنظر. جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب. ترجمة: رلى ذبيان.دار الفارابي ـ بيروت. الطبعة الأولى 2011. ص 8

[2] راجع. المرجع والمعطيات نفسها.

وعن طبيعة معالجتنا لهذه الإشكالية، ومقاربتنا المعرفية والمنهجية لها، يمكننا القول أنها تنمط ضمن مجال الفلسفة السياسية بوجه عام، بما تصالحت عليه كتب و مراجع تاريخ الفلسفة، التي عادة ما ترد هذا الجنس الفكري، إلى أصله اليوناني الأول، وتحديدا إلى فئة الفلاسفة الرواد بالأساس، وفي طليعتهم سقراط على لسان "أفلاطون" في خالدته " الجمهورية" و"أرسطو طاليس" صاحب المرجعية الشهيرةى في" السياسة"؛ منبعا الفكر السياسي والفلسفة السياسية الغربية لاحقا. كما هو معروف.[1]

[1] أنظر على سبيل المثال كتاب فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث. دار الجامعيين للطباعة والنشر- الإسكندرية. الطبعة الأولى 2001

البـــــاب الأول

تمهـــــــيد

لا يتحرج أحد أبــرز منظــري المنطــق الرياضـــي والفلســفة الغربيــة المعاصرين "برتراند راسل" من القول: "لقد كان أول شــعب أبْــدى هــذا النــوع من حب الاستطلاع هــو شــعب اليونــان، فالفلســفة والعلــم كمــا نعرفهمــا، اختراع يوناني، والواقع أن ظهــور الحضــارة اليونانيــة، التــي أنتجــت هــذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحــداث التــاريخ، وهــو حــدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعــده"[1]. ثــم يضــيف قــائلا: "إن الفلســفة والعلــم يبدآن بطاليس المالطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد.."[2]

ومع أنه ضمّن موقفه هذا بــاعتراف صــريح بــبعض عطــاء حضــارتي مصر وبابل القديمتين المعرفي، وباقتباس اليونانيون بعضــا مــن هــذا العطــاء المعرفي، إلا أنه يجحدهما في الوصول إلــى أي علــم أو أيــة فلســفة بــالمعنى اليوناني للكلمة؛ نافيا أية أهمية للبحث عن الســبب الأســاس الكــامن وراء هــذا (الفقر) العلمي والفلسفي، الذي ميّز هتــين الحضــارتين بــالقول: "علــى أنــه لا

---

[1] أنظر. برتراند راسل، حكمة الغرب. ترجمة: فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت. الجزء الأول . ص 22

[2] أنظر. المرجع والمعطيات نفسها

جدوى من التساؤل، في هذا السياق، عما إذا كان ذلك راجع إلى افتقار العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية. لأن العاملين معا كان لهما دور هام بلا شك."[3]

هنالك إذن إقرار قبلي، مطلق الحكم في الزمان والمكان، بأن الفلسفة والعلم هما صنعتان يونانيتان؛ أي غربيتان، مثلتا حدثا فكريا لا سابق ولا لاحق له خارج الفضاء الحضاري والثقافي الغربي، بما في ذلك حضارتي مصر القديمة وبلاد مابين النهرين .

وبقول آخر، فإن برتراند راسل، الفيلسوف المعاصر، يوقف العبقرية الفلسفية والإبداعية عموما ــ وهي كما نعلم مشترك إنساني ضمنته وتضمنه وحدة العقل البشري عبر التاريخ ــ على شعب مؤسس (الشعب اليوناني) وشعوب أخرى (الشعوب الأوروبية) سليلة له فكرا ورؤية للإنسان والحياة والوجود؛ متناسيا بذلك إسهام الحضارات الأخرى السابقة واللاحقة في تراث الإنسانية العلمي والفلسفي والفكري بشكل عام، بما في ذلك الإسهام العلمي والفلسفي الكبير الذي قدمته الحضارة العربية ــ الإسلامية .

وهو إسهام أصيل، في تقدير أغلب الباحثين المختصين، إذ أنه لم يقتصر على حماية الجزء الأساسي من تراث اليونان العلمي والفلسفي؛ ترجمة وشرحا، بل تعداه الأمر إلى الاستيعاب والدرس والفهم والإضافة المبدعة. جسدتها جهود كوكبة من الفلاسفة والعلماء، بدءا بـ"أبي يوسف يعقوب الكندي" و"أبو النصر الفارابي" و"ابن باجه" و"ابن طفيل" إلى "ابن سينا" و"ابن رشد" مرورا بـ "ابن النفيس" و"وابن الهيثم" و "جابر ابن حيان" وبـ "أبي بكر الرازي" و "المجريطي"، والقائمة طويلة بمن أسهموا

---

[3] أنظر المرجع نفيه. ص 23

بإبداعاتهم، في شتى ضروب المعرفة،لا تتسع لهـا المناسـبة، يكفـي أن نحيـل القارئ للاستزادة في هذه المسألة إلـى الكتـاب المرجـع الـذي أعـده أسـتاذ الفلسفة اللبناني سيمون الحايك الموسوم بـ "...نقـل الحضـارة العربيـة إلـى الغرب"[1] وهي ضروب المعرفة التـي هيـأت للغـرب شـروط إعـادة ربـط صلته العلمية والمعرفية بجذوره الأولى، اليونانيـة والرومانيـة؛ ليؤسـس بـذلك نهضته المعرفية والعلميـة الحديثـة، التـي كـان للعـرب والمسـلمين زادهـم الكبير فيها.

والحقيقـة أن مـا يـدعو للاسـتغراب فـي هـذه المسـألة، التاريخيـة والحضارية الهامة، ليسـت هـي مواقـف بعـض مـؤرخي الفلسـفة والعلـم الغربيين الفردية، بل المواقـف الجماعيـة، و القناعـات المشـتركة المتوارثـة بينهم، في جحد حقوق غيرهم؛ بما في ذلـك المنـابر الفكريـة الأكاديميـة ذات الإعداد الجماعي العام، كالموسـوعات والمعـاجم التقنيـة المتخصصـة، التـي تؤرخ في الغالب للأفكار الفلسفية والعلمية وشـروط نشـأتها، ولتطـور أنسـاق المعرفة الفلسفية والعلمية، والتي تقدم لنا دائمـا فـي الخـط البيـاني لتطوُّرهـا في الغرب، من أمس اليونان إلى حاضر الغرب.

وهكذا يقدم لنا تاريخ الفلسفة والعلم ابتداعا غربيا، فاض على البشرية كنهر هادر تدفق مجراه، دون انقطاع وفي مسلك لا اعوجاج فيه، من منبعه اليوناني القديم، إلى فيضانه الأوروبي الحديث، ثم طوفانه بعد ذلك على بقاع العالم، بكل شعابه وفروعه العلمية والفلسفية؛ من عصر الحداثة إلى ما بعدها، أي عصر ما

---

(1) أنظر. سيمون الحايك، تعرّبت وتغرّبت أو نقل الحضارة العربية إلى الغرب . المطبعة البولسية ـ لبنان 1987. ص 577 وما بعدها

بعد الحداثة[2]. إذ لا مكان للآخر ضمن المشهد المعرفي الغربي، وهذا الموقف هو، في رأينا، منبت الفكرة المؤسسة للهيمنة و (حق) الاستئثار بمعرفة العالم والسيطرة عليه، وبفرض الرؤية الغربية على ما سواه، فلسفيا وأيديولوجيا، بما يشترطه ذلك من إكراهات القوة بمختلف مظاهرها، المعنوية والمادية. فما المقصود إذن بالهيمنة ؟.

يقول أحد المختصين في علم الاجتماع السياسي: "إذا أردت أن تتحدث معي، فعليك أن تحدد مصطلحاتك و مفاهيمك"[1]، وهو قول يجسد، في الواقع، أحد المبادئ الفلسفية عند فلاسفة الوضعية المنطقية، كما يقول أحد معتنقيها العرب المعاصرين[2]. وبمنطق هذا السؤال، المعرفي والمنهجي، نلزم أنفسنا بقصديته ونطرح سؤالا مؤسسا عن ماهية الهيمنة نفسها، أي ما الهيمنة ؟

إن تحليل مصطلح الهيمنة، قد يقودونا، من الوجه التاريخية، إلى تعريف المفكر الإيطالي الكبير"أنطونيو غرامشي" لهذا المصطلح، وإن كان السياق المعرفي والمفهومي له عنده يختلف، دلاليا، عن السياق المعرفي والمفهومي الذي نحن بصدده. فمفهوم الهيمنة عند غرامشي له دلالة سوسي ـــــــــ سياسية طبقية؛ أما مقصودنا هنا بالهيمنة فله دلالة جيوسياسية حضارية وثقافية. ولعل في هذا الفارق الدلالي الواضح ما يعفينا من التطرق إلى هذا المفهوم عند "أنطونيو غرامشي"، إلا من باب الإشارة إلى هذا الاختلاف المفهومي الكامن في التلاقي الاصطلاحي ووحدته. ويكفينا هنا أن نحدد مرجعيتنا الأساس في هذه المسألة النظرية، المعرفية

---

[2] Voir. Petit Larousse de la philosophie, sous la direction de Hervé Baillot. Larousse2007. P 05.

[1] أنظر. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. دون تاريخ. ص 19

[2] أنظر. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر. دار الشروق ـ بيروت. الطبعة الثالثة 1982. ص 82

والمنهجية، بالإشارة إلى دراسة "جوزيبي فاكا" عن مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي، (أو كما وسمها بـــــ 'تحليل الهيمنة حرب الموقع والثورة السلبية') والحق أنا نجد اختلافات دلالية، جزئية، أخرى لهذا المصطلح بين اللغات والألسن والأزمنة الثقافية والحضارية مند العهد اليوناني القديم[1]؛ لذلك فإن دقة هذا المصطلح لا تدرك إلا في سياقات توظيفه، المعرفية واللغوية. باعتبار أن دلالته تَنْسَحِبُ على أنحاء معرفية كثيرة، وفي مجالات دلالية متعددة.

ويعزوا الغربيون ظهور الحاجة إلى هذا المفهوم إلى ما يصطلحون عليه، بالمعقولية المنبثقة عن العبقرية اليونانية دون سواها (نقصد محاولة السيطرة العقلية على الأشياء)، بدءا بمحاولة فهم ظواهر الوجود، وتغير الطبيعة، و تجاوز الاستدلال على الظواهر، بالأسلوب العلمي المنظم، وذلك بفهم الأسباب المحددة لظهور الظواهر أو انتفائها، و في هذا المنحى، ثمة تعارض مع الدين، أو الاعتقاد الديني، الذي يجرد أو يلغي حق العقل، في فهم ظواهر الوجود، و دراسة أسبابها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى بداية التوظيف السياسي لمفهوم الهيمنة وظهور الحاجة إليه؛ ففي هذه المسألة بالذات يرى محرّرو (موسوعة السياسة) أن"هذا الاصطلاح موغلا في قدمه، إذ يعني عند الإغريق سيادة مدينة ما أو شعب ما على مدن وشعوب أخرى. ويمكن فهم هذا الأمر من خلال الصراع القاسي والمرير الذي دخلت فيه كل من أثينا وإسبرطة اليونانيتين لكي تؤكد كل منهما سيادتها وهيمنتها على الأخرى. وتعتبر الهيمنة مرادفة لمفهوم التسلط والتفوق"[2]. وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم سيطرة الإمبراطورية الرومانية على العالم القديم، وانتشار سلطة

---

[1] أنظر. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت . دون تاريخ. الجزء السابع. ص 237

[2] أنظر. عبد الوهاب الكيالي، المرجع والمعطيات السابقة نفسها

الإمبراطورية الإسلامية؛ ونفهم أيضا مرامي النازية في العصر الحديث، وفرنسا في العصر النابليوني وبريطانيا في العهد الفيكتوري. وإذا كانت الهيمنة مرادفة للتسلط العسكري، في أغلب الأحيان، أيضا فمن الممكن أن تكون ذات طبيعة سياسية، وأيديولوجية واقتصادية وثقافية ، بل وحضارية شاملة، تماما كما هو حالنا مع الغرب اليوم. وهذا هو تحديدا ما نقصده بمفهوم الهيمنة في نهاية التحليل، في أطروحتنا هذه، دون إغفال للدلالات الجزئية الأخرى، كما سيتضح في الفقرات الموالية.

فتأكيدا لما سبق يمكن القول: إن اليونانيين قد أقاموا، من الوجهة الفلسفية والأنطولوجية، ثنائية بين مختلف الأضداد؛ في مسائل الوجود والمعرفة والأخلاق: ــ بين مفهوم الوجود بالمعنى الأنطولوجي وواجب الوجود، وبين مفهوم الحرية والضرورة، والعقل والمادة، والوحدة والتعدد، والثبات والتغير، والخير والشر، والفضيلة و الرذيلة...الخ ــ، وعلى أساس تحديد الموقف المعرفي من هذه الثنائيات كثيرا ما اختلفت المدارس الفلسفية اليونانية، فتنتصر هذه المدرسة الفلسفية لطرف في المعادلة الثنائية، لتنتصر أخرى للطرف الثاني، داحضة مزاعم الأولى، و ربما تقوم مدرسة ثالثة، لتبني رأيها على مبدأ توفيقي بين المدرستين الأوليتين وهكذا...؛ وفي كل حال فإن هذه الاختلافات المعرفية لم تمنعهم من اعتبارهم الصراع مبدأ الوجود وأساس استمرار الحياة في الطبيعة والإنسان على حد سواء. وقد عبر عن ذلك الفيلسوف الطبيعي الكبير "هيراقليطس" أحسن تعبير وأبلغه حين قال " الحرب أبو الأشياء جميعا"[1]. وهكذا نفهم، مثلا، لماذا لم يكن اليونانيون الأوائل يهتمون قط بحالة

[1] أنظر. برتراند راسل، حكمة الغرب. مرجع مذكور. ص 46

الشعور بالذنب الروحي والداخلي، فقد كانت "المأساة اليونانية" ـــ الثراجيديا ـ تصوّر الجريمة كأنها حالة من حالات السلوك، أو شكل من أشكاله، عاقبتها تجربة في الألم وفي الشقاء[1]، لا غير.

ومن هذا المنطلق الفلسفي اليوناني نفسه، نفهم أيضا تقسيم "هوزيود الإيلي" الخاص لتاريخ البشرية، في القرن الثامن قبل الميلاد، حيث فرّعه إلى عصور خمسة أو مراحل خمس آخرها عصره الحديث، الذي يعود فيه الحق للقوة وحدها أو لصاحب القوة وحده، ويَغْتَبِط فيه الناس للشر و به[2]؛ وكأننا بهوزيود يتحدث عن عصر الغرب والعولمة اليوم في تعامله مع غيره، وبشكل خاص مع العرب والمسلمين. ورغم أن هوليود يمج عصره؛ أي العصر الخامس في تقسيمه المذكور، ويتمنى لو عاش قبله أو بعده، إلا أنه يعبر عن رؤية، أقل ما يقال عنها أنها رؤية التعالي والتجبّر، رؤية تبرّر احتقار الضعيف بكل معانيه، و تمجد استعمال القوة، من قبل حائزها، بكل أشكالها، رغم أنه يسوّغ ذلك بمفهم الجد ومَجْدِه، إذ يعزو القوة والغنى إلى العمل ويربط الضعف والفقر بالكسل ويعتبرهما ديته.

يرتبط مفهوم الهيمنة إذن، عند الغربيين، بالمعقولية الغربية أو بالعقل الغربي، إنجاز التعبير، ولأنه كذلك فإنه مرتبط عضويا بالمعرفة الغربية وقوتها، وبالعلم الغربي وسطوته، باعتبارهما محرّرا الإنسان الغربي من سلطة السماء وممكناه من سيطرته على الأرض وعلى غيره من باقي البشر. وهذا المفهوم هو الذي خول للغرب أن ينسب لنفسه كافة الانجازات الإنسانية عبر التاريخ، إما عن طريق

---

[1] أنظر. ألبان . ج . ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي. ترجمة: ذوقان قرقوط. دار القلم ـ بيروت . الطبعة الثانية 1979. ص 78

[2] أنظر. المرجع نفسه. ص 79

التصريح القولي، أو بتجاهل إسهامات شعوب غيره من الأمم، في بناء المعرفة الإنسانية ومكتشفات علومها، عبر التاريخ.

أما عن معنى القوة لغة واصطلاحا، فإنه ينطوي، دلاليا، على معاني عديدة، بحسب السياق المعرفي ومقاصده؛ ومما يدل على هذه المعني ما تلبست به، معنويا وماديا، عبر التاريخ من استئثار جسده الإنسان في تحقيق أغراضه،إن بالسحر أو بالعلم، مما ورد في الأساطير أو في الأديان والفلسفات القديمة، أو بالعلم والتكنولجيات الحديثة، التي نشهد اليوم قوتها وقدرتها على السيطرة والهيمنة ونعيشها بالأثر المشهود.

والحق أن معنى القوة ومصطلحها ليس هو محض ابتداع من وضع الإنسان، بل إنه معنى ديني أيضا، فقد ورد في الكتب السماوية وغير السماوية؛ ويكفي أن نؤكد هنا بأنه قد ورد في القرآن الكريم، فيما نعلم، أكثر من عشرين مرة، بمعاني و سياقات مختلفة الدلالة[1]،على ما في القوة من قيمة، ومن جلال و منفعة؛ إن كانت الغاية منها تكريس الخير و الحق والفضيلة والجمال، وعلى ما في عواقبها أيضا من ويل ووعيد من لدنه؛ إن كانت غايتها ممارسة الظلم و الطغيان على الناس، أو نشر الفساد في الأرض، وإشاعة الرذيلة بين الخلق. و لئن كانت القوة بمعناها الإلهي مطلقة، فهي بالعلاقة معه نسبية في معناها الإنساني؛ إن في مجال التجريد، أو مجال الشهادة والتعيُّن المادي في الواقع.

وقد تتعدد معاني القوة في العالم المرئي واللامرئي، وفي المحدوس أيضا؛ و إذا كان أصل معنى القوة واحد، و هو القدرة على الفعل ــ مطلقة كانت أو غير

---

[1] أنظر. القرآن الكريم. السور الآية: سورة فصلت في الآية 15، وسورة محمد في الآية 13، والذريات في الآية 58، والتكوير في الآية 20، والطارق في الآية 10، والبقرة في الآيات 63 و93 و165، والأعراف في الآيتين 145 و 171، والأنفال في الآية 60، والتوبة في الآية 69، و هود في الآيتين 52 و80، والنحل في الآية 92، والكهف في الآيتين 39 و95، ومريم في الآية 12، والنمل في الآية 33، والقصص في الآيتين 76 و78، والروم في الآيات 09 و54 و44، وعافر في الآيتين 21 و 82.

مطلقة ــ ضمن شروط الفعل الممكنة، فإن استعمالات القوة، ومقاصدها غير محدودة، من حيث هي كذلك؛ ليأتي التبرير الأخلاقي ــ قبليا أو بعديا ــ للحكم عليها أو لها.

ومن هنا، رأى بعضنا، وما زال يرى، أن سبب طغيان القوة الغربية المهيمنة علينا نحن العرب هو"موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان، حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا و بينه قطيعة إلا في الحركة السلفية، ولم تقم حتى الآن، حركة نقد له، إلا في أقل الحدود، وبمنهج الخطابة، أو الجدل، دون منهج النقد، ومنطق البرهان. وقد يتم التركيز على هذا المصدر وحده، فتنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية، وحركتنا الإصلاحية التحديثية، وتعليمنا العصري، ونظمنا الحديثة، اقتناعا وإيمانا، أو دفاعا عن مصالح الحكام"[1]. وعلى الرغم من أننا نُحَمِّلُ العقل الغربي المكَوَّن ــ بالمعنى الذي يعطيه أندري لالاند للعقل المكَوَّن[2]، والأنتلجنسيات(أو النخب) المتعاقبة لديه، مسؤولية الهيمنة على العالم غير الغربي، وخاصة العالم العربي والإسلامي؛ لكونه أسقط حق غيره في بناء المعرفة الإنسانية، ومن ثم حق إشراكه في تجسيد المشروع الحضاري للبشرية جمعاء، على رأي فيلسوف العرب الأول"أبو يوسف يعقوب الكندي"[3]، فإننا في الوقت نفسه نحمل العقل العربي والإسلامي والأنتلجنسيات العربية والإسلامية المتعاقبة، وبالقدر نفسه، مسؤولية ذلك.

أولا: مسؤولية عدم بلورة موقف نقدي، موضوعي ــ تاريخي، يقيّم تراثنا المعرفي والعلمي ودوره في تطور المعرفة والعلم الإنسانيين، عبر التاريخ.

---

(1) أنظر. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي. مرجع مذكور، ص 191) .

(2) راجع موسوعة لالاند الفلسفية. منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس، مادة "عقل ـ Raison".ص 1164

(3) راجع. أبو يوسف يعقوب الكندي، رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده. مطبعة الاعتماد بمصر ـ القاهرة 1950. ص 83، 84 و 85

ثانيا: قلّة البحث، وأحينا عدمه، في الأسباب العميقة، التاريخية والمعرفية، التي كانت وراء توقف عطاء العرب والمسلمين المعرفي والعلمي؛ ومن ثم تحديد شروط نهوضهم من جديد واستئناف إسهامهم في تطور التاريخ الإنساني.

ثالثا: قلة البحث الجاد في مسائل التشخيص الموضوعي في ظاهرة (تغرُّب) أو تغريب الذات العربية والإسلامية عموما في ذات الغرب الحضارية والثقافية؛ الأمر الذي جعلها هي نفسها، أي الذات العربية والإسلامية، تسهم في توفير شروط الهيمنة الغربية عليها، فكريا وتكنولوجيا واقتصاديا، وحضاريا بالمعنى الشامل للكلمة. وهي الظاهرة الحضارية التي أفرزت، في ما نرى، الرؤية الأخرى النقيض، والمتمثلة في عدم عتق النفس (نفسنا نحن) من خيلائها ووهنها، دون تحامل أو إقصاء، ودون شوفينية وارتجالية، بما يصطلح عليه اليوم " الغرب فوبيا". ومن ثمّ تَجَاوُزهاُ لما راج و رُوِّجَ لها، من إسر تفكيرها في ثنائية العقل و النقل، والتقليد والمحاكاة، والتوفيق السطحي، بين التراث العربي بمميزاته، الروحية في الحكمة والدين، و فلسفات الغرب، على مختلف مذاهبها.

ولهذا فإنا نرى أنه من الضرورة بمكان، تحديد مصادر الوعي الغربي، الذي صاغ مسار التطور التاريخي و وتيرته، المستغرقة لأبعاد الزمن التاريخي الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل. و هي الوتيرة التاريخية التي تقابلها في وحدة المعية: مفاهيم التكوين، والبنية، والمصير، على حدّ تعبير المفكّر حسن حنفي[1]، لاسيما وأن الوعي الأوروبي، كما يضيف حسن حنفي، "يسبق التكوين للبنية، كما أن التطور، يسبق البناء، إذ يوجد وعي أوروبي سابق، على تشكله في التاريخ،

---

[1] أنظر. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. مرجع مذكور، ص 11

فهو حصيلة التاريخ"[1]؛ ولذلك ازدهر المنهج التاريخي، في نظره، في الوعي الأوروبي.

بمعنى آخر، نقول: إن وحدة الذهنية الأوروبية (والغربية) عامة، و نسق البنية الاجتماعية عبر تشكلها ومن خلال تجلياتها، في الإبداع الفكري والعملي، متساوقة مع ذاتها في موقفها من الآخر، نظرا لكونها متأصلة في وعي مركزي نابذ لغيره، منذ العصر اليوناني إلى عصرنا الحالي، فلا اعتبار إذن له للروافد المتأتية من إسهامات الأمم الأخرى، إلا باعتبارها دواخل، استوعبتها هذه الذهنية وصهرتها في بوتقتها؛ ولا تعد، في أحين الحالات، أكثر من كونها هوامش، يمكن الاستغناء عنها دون تأثير يذكر على المعرفة والعلم الإنسانيين. وهكذا يتم احتواء المعارف غير الأوروبية حتى تجرد من مبناها ومعناها وأثرها في إِغْنَاءِ المعرفة والوعي الفكري، الفلسفي والعلمي، الغربيين.

والسؤال هنا، هل يعني أن هذا الوضع التاريخي قدر محتوم علينا ؟ وهل يعني أننا سنبقى رهينة أبدية لمعرفة الآخر لذاتنا، ومستهلك دائم لعلومه ومعارفه، وفي عجز مستمر قاهر عن معرفتنا نحن لذاتنا وللآخر معرفة ذاتية، كفيلة بإعطائنا رؤية معرفية، أصيلة ومستقلة، عن ذاتنا وعن الآخر؟ كلا، إن كل المعطيات النظرية، المعرفية والعلمية، المتوافرة والحقائق الإنسانية، التاريخية والحضارية المتعارف عليها، تدعونا، بكل ثقة واطمئنان، إلى القول: إن البشر هم صانعو تاريخهم ومصائرهم، وأننا نحن العرب والمسلمين لا نشكل استثناء في ذلك. وأن النخب المتوافرة في عالمنا العربي والإسلامي ــ مفكرون وباحثون وعلماء، في كافة ضروب العلم والمعرفة، يؤهلنا لقراءة الغرب قراءة مسؤولة، قراءة موضوعية، تستقل برؤيتها، وتمارس مناهجها العلمية، وتستخلص استقراءاتها،

---

[1] أنظر. المرجع نفسه، ص 111

وتستنبط أحكامها بنفسها، بعيدا عن طائل التأثير المسبق، لهيمنة الرؤية الغربية، التي فرضت علينا؛ حتى لا نرى هذا الغرب، وتراثه بعيون أصحابه، إما إكراها، أو بفعل التأثير المفروض، أو بالانقياد الإرادي، المتأتي من طبيعة العلاقة بين الغالب والمغلوب وعوائدها المعروفة، كما أخبرنا العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون "في مقدمته الشهيرة[1]؛ والتي استفحلت فينا وعانينا ويلاتها جراء قرون من الاستعمار المباشر، وغير المباشر، والهيمنة الثقافية، وطغيان التكنولوجية.

إذا كان المفهوم الأساس في أطروحتنا هذه ــ نعني مفهوم "الهيمنة" (Domination أو Dominance) ــ يحوي خصائص ومميزات تعريفية، ولو جزئية، مختلفة، في اللغات الأخرى غير العربية؛ خاصة (الإنجليزية والفرنسية منها)، بحكم اتساع مجالات تداولها وتعددها في بلداننا العربية، لاعتبارات تاريخية (تأثيرات الاستعمار الفرنسي والبريطاني)، وانعكاساتها الجيو- ثقافية والاقتصادة، فإننا سنتخذ دلالة هذا المفهوم بمعناه الاصطلاحي الشامل، فيسحب على معنى الهيمنة المادية؛ أي بمعنى الحضور الاستعماري المباشر، و غير المباشر؛ أي في صورة الابتزاز، تحت طائلة التهديد، بمختلف مظاهر القوة غير العسكرية، كالضغط السياسي والاقتصادي، وممارسة الاختراق والإيهام، وتحريف الحقيقة وتزييف التاريخ؛ تاريخ الشعوب المهيمن عليها الخ... بدءا بتجاهل عطاءاتها التاريخية ونكرانها إلى تعطيل قدراتها الكامنة، خشية ظهورها وتوظيفها من جديد.

ولأن الأمر كذلك، في تقديرنا، أي إذا كانت الهيمنة هي الإطار العام الذي يتحرك فيه الوعي، السياسي والمعرفي، الغربي وغايته، بل ومرتع تمركز ذاته حول نفسه، في الاستئثار بالتاريخ الإنساني. فإن مصطلحات ودلالات، جانبية،

---

[1] أنظر في هذا الشأن. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة. الفصل الثالث والعشرون " في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ومحلته وسائر أحواله وعوائده. ص 147 من الطبعة الرابعة ــ دار الكتب العلمية ـ بيروت 1978

أخرى عديدة، نجدها مرتبطة، عضويا و جدليا، بهذا (المصطلح ــ المفهوم) الشامل، يؤسس مجموعها، معجم القضية اللغوي والاصطلاحي الخاص و محمولها المفهومي؛ بحيث أننا إذا تأملنا هذا المعجم الاصطلاحي أو اللغوي الخاص نجده يشكل، في عمقه، منظومة مفاهيم متكاملة، وظيفيا، تعكس رؤية "أنا" الغرب الدونية إلى غيره من جهة، ورؤيته التبجيلة إلى ذاته من جهة أخرى.

ومن بين نظيمة المفاهيم الأولى الخليقة بـــ "ذات" الغرب، كما يزعم، والتي يستمد منها شرعية ممارساته السياسية والفكرية تجاه غيره، نجد مفهوم "الحرية" و"القوة" و "الوصاية" و"الحق" بمعنييه، المقدس وغير المقدس؛ أي الديني والتاريخي، و كذا مفهوم "السلطة" و "الحكم" و"الإنسان" بكل ما يرمز إليه هذا الأخير من تفرد في ابتكار "العلم" و "المعرفة" وسلطتيهما المعنوية، المتمثلة في حقه في فهم الأشياء وتملكها والتصرف فيها بإرادته، والمادية، متمثلة في "التكنولوجيا" وقوتها...الخ في مقابل نظيمة المفاهيم الأخرى الخليقة بغيره، من قبيل "القصور" و"التبعية"، بل و"العبودية" المبطن في منطق أيديولوجياته وسياساته وحتى في بعض نظرياته الفلسفية والعلمية..الخ. وكل ذلك يجري من خلال الوسائط الدعائية الفكرية والإعلامية الرائجة اليوم، عن مفهوم العولمة التي أضحت مقترنة، أكثر فأكثر، بالهيمنة الإعلامية الغربية والفهم الغربي للحياة، وبالشركات العابرة للقارات المتحكمة في حياة البشر وأقدارهم فيها، في انتظار احتلال الفضاء المنزوع الجاذبية، في الأكوان السحيقة لما بعد الأرض.

غير أنه من الضروري التنبيه، إلى أن أي مفهوم من هذه المفاهيم والمصطلحات، أو أي علم من العلوم أو نظرية فلسفية، لا ينبغي تجريمه في ذاته ولذاته، فقد يكون ذا محمول مفيد، ونتائج إيجابية لخدمة الإنسان، و ضمان تطوره، ثم إن هذه المسألة؛ مسألة الأفكار والمسؤوليات التاريخية الناتجة عن تطبيقاتها في

الواقع، مسألة على غاية من التعقيد، وقد نجد ما يبرر وجهة نظرنا عند الفيلسوف الألماني المعاصر"يورغن هابرماس" الذي دعانا إلى ضرورة التمييز بين الحرية الفكرية ــ حرية تفكير الإنسان فيما يشاء وكيفما يشاء ــ والمسؤولية التاريخية التي تنجر عن تطبيق الأفكار من قبل الآخرين، أو تأويل الآخرين لأفكار غيرهم

وخلاصة القول: إن لكل مفهوم مركزي مفاهيم مصطلحات جانبية، تشكل معجمه التابع الخاص، وترتبط به إذن من حيث الامتدادات، و التأويلات...الخ ، فالديمقراطية على سبيل المثال، مفهوم مثله مثل مفهوم الهيمنة يؤول على هوى السياق الثقافي والمعرفي والتاريخي عند مستعمليه، كل حسب رؤيته، و مصالحه و أهدافه منها، فهي – أي الديمقراطية – فكرة موحدة، كما يذهب رشار داغير، لكافة الأيديولوجيات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.[1]

---

(1) أنظر. diologie- Terrance Ball, Richar Dagger k jean des lauriers avec la collaboration de Pascal St.Pierre, ideal Démocratique et Régimes Politiques, Ed. (ERPI – Quebec. Canada- 2005 PX

الفصل الأول

مظاهر الهيمنة المعرفية والحضارية في العهد الإغريقي الأول

نقصد بالعهد الإغريقي الأول، عهد ما بعد المعرفة الأسطورية عند اليونانيين، أو ما بعد السقراطيين، كما يقول البعض؛ وذلك باعتبارهم قصائد " هوميروس" (Homer) قبل المدينة اليونانية (أثينا- اسبرطة) منبع الحكمة تقريبا، وحاملة لمفاهيم مؤسسة لقيام عالم سياسي جديد قوامه: العدالة، والنظام الشرعي و السلام، بوصفها مفاهيم مترابطة بلا انفصام مع أخلاق المدينة العامة، والواقية لها من الهزات التي أصابتها فيما بعد، وخاصة خلال القرنين السادس و السابع قبل الميلاد، كما يرى "جاك شوفالييه" مثلا.[1] إلا أننا نرى أن هذا الزَّعْم في حد ذاته، نَفْي لما ورد، في مدونات تاريخية أخرى، من قيم سياسية في هذا الشأن، نعتقد أنها سابقة على ما جاء في ملحمتي "الإلياذة والأوديسا" الهومريتين، بأكثر من ألف سنة على الأقل، و نقصد بها ملحمة " جلجامش" الشهيرة، هذا عدا إنجازات أخرى، شرقية بالأساس، لا تقل عنها أهمية.

و من المفارقات التي تتجاوز معقول التاريخ ومنطق صيرورته في تطور المعرفة الإنسانية والسياسة المدنية، الاعتقاد بنشأة الحكمة أو الفلسفة والسياسة المدنية في اليونان وليس في الشرق، ولكن الأغرب أن نرى هذه

---

[1] أنظر. جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت.الطبعة الخامسة 2006. ص 19.

النشأة دون مرتكز؛ أي كأنها من لدن الغيب أو من وحي السماء، وحي سكن فيه الحوار الفلسفي اليوناني، دون غيره، وطاف به متنقلا: من مسائل الكون والوجود، إلى لغز العالم الطبيعي، وأسرار الآلهة، منتهيا بدراسة الإنسان وفهم غاياته ومطامحه الدنيوية، من حيث هو موجود أو كائن سياسي؛ من خلال المدينة اليونانية القديمة.؟

نطرح هذا الاستغراب، عما نسجه الغرب من أساطير، عن منبع الحكمة وتطور مسارها في التاريخ، دون التنكر لدور اليونانيين الحاسم في صياغة أهم النظريات الفلسفية الأكثر تنظيما، وأولى النظريات في فلسفة الحكم ونظمه[1]؛ حيث قامت في أثينا، كما نعلم، حركة سفسطائية، حركت العقول عبر الجدل، معتمدة تقنيات جديدة لاستنباط الأحكام وإقناع الناس بها، قوامها البلاغة اللفظية، والحجج الشكلية، والتفوق في الخطابة على حساب (الحقيقة الموضوعية)، كما كانت تعرف في ذلك الوقت، الأمر الذي حدا بسقراط إلى معارضتهم فيما كان يطرح أيامها من حوارات، حول مسائل المدينة الأساسية، في السياسة والأخلاق و ما إليها.

واستمر حوار اليونانيين فيما بينهم وتعمق جدلهم، فلاسفة ومؤرخين وحكاما، حول فلسفة الحكم المثلى؛ مبتدعين، جراء ذلك، أفكارا هامة ونماذج للحكم لا مثيل لها عند غيرهم.

وهكذا، فبعد "هوميروس" جاء " هيرودوت" يعيد ترتيب أفكار سابقيه في (الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية) وتنظيمها؛ بعد أن درسها وقارن بينها واختار الأمثل فيها. أما شاعر اسبرطة " تيرتيه (Tyrtée)"، فقد

---

[1] فيما يخص نشأة الفكر السياسي الغربي وأصوله اليونانية.أنظر. فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث. مرجع مذكور. ص 5 وما بعدها

مجد مدينته، مصبغا عليها طابعا مثاليا، أو أمثليا، للمدينة الأوليغارشية؛ في الوقت الذي هَبَّتْ فيه أثينا تفتخر من خلال عدد كبير من أعلام الفكر و التاريخ فيها، بنظام الحكم الديمقراطي، معتبرة نفسها، على لسان حاكمها الشهير"بريكليس" المدرسة السياسية الحقة لنظام الحكم المناسب لليونان. ومن روح هذا التنويه الذاتي انطلق اليونانيون يقللون من شأن غيرهم؛ مستهينين بغرمائهم من الفرس، محطّين من نموذج حكمهم[1]، ومن علمهم ومعرفتهم؛ حيث جحدوا مواضيع المعرفة (الغنوصية)[2]الفارسية ومصادرها الخاصة.

وهي المعرفة التي تشكل عقائد الغنوصيين، وتعتبر عندهم أقدم العقائد في الوجود، بل وأقدم "وحي" أوحى الله به، وأن الخلاص الأبدي يكون بالعقائد (الغنوصية)، ذلك أن الوحي المتجدد و الفيض الذي ينبعث دائما من الملء الأعلى. ونحن إن كنا لا نعرف، كما يقول علي سامي النشار، بالدقة أين ظهر، هل أتى من فارس أو من الهند.[3] إلا أنه من الثابت أن اليهودية قد تأثرت به وكذا المسيحية على السواء، بل إن " زرادشت" نفسه يشترك مع المسيح في صفات عديدة أساسية، في المولد والتكلم في المهد وبلوغه مرتبة النبوة في الثلاثين من عمره، وما إليها من القواطع المشتركة بين زرادشت والمسيح؛ وقد تولد عن الغنوصية مذهب أخلاقي عرف باسم "المانوية" وشاع بوصفه أحد فروعها المعرفية، حيث بني على

---

(1) أنظر. جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية. مرجع مذكور.ص 21

(2) الغنوصية مصطلح يوناني معناه المعرفة؛ وقد اتخذ فيما بعد معنى محددا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا

(3) أنظر. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف بمصر ـ القاهرة . الطبعة الخامسة. ص 243

فكرة الثنائية القائمة على مبدأي الخير والشر، الخير كمنج للنور والشر كمنتج للظلام، وما العالم، وفق هذا المذهبي المعرفي الغنوصى الأخلاقي، إلا نزاع بين القوتين أو المبدأين، وهما قوتين أو قيمتين تسمى في الفارسية: (يزدان ــ و أهرمان).

وفي مواجهة حيرة حكماء فارس في فهم المبدأين، في القدم والجدة، في الامتزاج والفراق، لخص الشهرستاني الأمر بقوله:"أنهم جعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادا"[1]. ويقابل ذلك في الأساطير اليونانية القديمة، ثنائية الأضداد، بين الخير و الشر، النور والظلمة، الجمال والقبح ..الخ، وأن لكل ضد من الأضداد إله وأن مجموع الآلهة تخضع إلى الإله "زوس" إلههم الأعلى.

ولكن اليونانيين يلتقون، من جهة أخرى، مع مختلفيهم من المجوس القدامى الثنويين، حيث بدؤوا، هم أيضا، من منطلق أخلاقي، وتحديدا من فكرة الخير والشر، ليعللوا الكون كله، بمبدأ التثنية أو الثنائية (Dualité). بل إن ملهم الفرس و نبيهم "زرادشت"، الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، قد تأثر به المسيح وتعلم عنه؛ كما يذهب الكثير من المؤرخين الأوروبيين وغير الأوربيين، وذلك نظرا لما في المسيحية من أثر بارز للزرادشتية.[2]

لاسيما وأن كتاب "الأبتسا" الذي ينسب لهذا الملهم الكبير تتأسس بنيته الكلية على قسمين يشكلان مفهومين يجسدان بعدي المسيحية نفسها ونظرتها للمسيح، وهما: البعد الروحي والبعد الجسماني، أي الروح

---

(1) أنظر. الشهرستاني، الملل والنحل. الجزء الثاني. ص 60

(2) أنظر.علي سامي النشار، المرجع السابق. ص 244

والشخص أو البدن والنفس وطهارتهما[1]. كما أن الخلق ينقسم إلى قسمين أيضا: قسم التقدير وقسم الفعل. أما مصدر التكليف فهي حركات الإنسان الثلاث (الاعتقاد و القول و العمل) ويقوم جزاء و عقاب التكليف عند الإنسان، بمدى إخلاص و طاعة الإنسان لتعاليم الدين. ولا يختلف مذهبه في الوجود، عما درج عليه الأولون والسابقون، من الأخذ بمبدأ واحد أو مبدأين، أو بكليهما معا، في مزيج مشترك. و تقوم الثنائية بواجب الحيوية أو الديالكتيك بين الأضداد.[2]

وهو الأمر الذي لا تختلف فيه العقائد القديمة في فارس تحديدا، عما كان سائدا في اليونان من الأفكار، قبل سقراط وبعده، أي في المرحلة الهلينستية من الحضارة اليونانية؛ ولاسيما مع الأفلاطونية المحدثة، ونظرية الفيض الإشرافية، التي لا تختلف، في جوهرها، كثيرا عن الغنوصية، بل وحتى عن بعض خصائص الصوفية الإسلامية اللاحقة.

إذن نلاحظ مدى التشابه والتماثل، أحيانا، القائم بين الفكر اليوناني، و غير اليوناني القديمين، والاستمرارية السارية فيهما ــ الاستمرارية الزمنية والموضوعاتية أيضا بين السابق واللاحق فيهما ــ لاسيما في الأسس و البني المركزية لمصادر المعرفة، بالوحي أو بالاجتهاد، و تطورها بفضل التضاد والتفاعل الثنائي الجدلي، الذي تطرح فيه القضية نقيضها، بالمغالبة ضمن الإطار الخلاق (الخير والشر، الفضيلة والرذيلة).

---

[1] أنظر. الشفيع الماحي أحمد، زرادشت والزرادشتية. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية ـ جامعة الكويت. عدد 21 . سنة 2001.الرسالة 160. ص 11.

[2] لمزيد من التفصيل في هذا الديالكتيك أنظر. ستيبان أودويف، على دروب زرادشت.ترجمة: فؤاد أيوب. دار دمشق ـ سوريا.الطبعة الأولى 1983. ص 6 وما بعدها

الأمر الذي حدا بالفكر الإنساني عموما، و الغربي تحديدا محل بحثنا، إلى تجْيير موضوع الثنائية، كمحرك للوعي في التاريخ، لتغدو قاعدة أساسية لتطوُّر المباحث المعرفية في صيرورة التاريخ، ضمن الثنائية؛ منذ أن وضع "هيراقليطس" نظريته الجديدة في "التغير"(بوصفه المبدأ الثابت في للوجود)، وهي أهم كشف وإسهام له في الفلسفة، حيث يقول في مؤداها: إن قوام العالم الحقيقي، هو التآلف المتوازن بين الأضداد. فمن وراء صراع الأضداد، وفقا لمقادير محسوبة، يكمنُ انسجام خفي، أو تناغم، هو جوهر العالم[1]. ولو عدنا إلى منظومة الفكر الفلسفية اليونانية ما قبل سقراط، لأمكن تلخيصها باقتضاب، ودون التطرق للتعليلات، في ثنائية مبدأي التغير الهيراقليطي والثبات البارمينيدي. بل إن فن النحت و إبداع الأشكال المعمارية اليونانية، قبل القرن الخامس قبل الميلاد، كان مستوحى من الأشكال الجامعة للأصول المصرية الفرعونية، و هو باب آخر يؤكد على تأثر اليونان بالحضارات المجاورة السابقة عليها، في التفكير المتجرد والمتعين، في الروحي و المادي، ليسقط ذلك الزعم القائل بأسبقية اليونانيين عن غيرهم، وهو الزعم الذي غدا مرجعية غربية، ذات صيرورة مهيمنة على التاريخ الإنساني، و مبررة في نفس الوقت لهذه الهيمنة، على أن هذا لا يلغي، بالطبع، أصالة و ريادية الإسهام اليوناني العظيم، في الفكر و الفلسفة والعلوم، وفي طرق الحصول عليها وفهمها والاستنفاع بها، وفي سائر إبداعات الإنسان المعرفية المتاحة للعقل الإنساني في حينه.

---

[1] أنظر. برترند راسل، حكمة الغرب. مرجع مذكور. ص 36

وبالعودة إلى مبدأ الثنائية الذي كنا بصدده، وبشيء من التعميم، يمكن اعتبار الفكر الغربي اللاحق مبني كله على ثنائية هذين المبدأين (ثنائية العملي و النظري، وثنائية الواقعي والمثالي).

فإنكار" بارمنيدس" لمبدأ التغير والحركة كأصل للعالم[1]، هو الأصل الثابت لكل النظريات المادية التالية؛ فبعبارة "هو موجود" البارمنيدية، هي التي تغيرت لا حقا لتأخذ معنى أو مفهوم "الجوهر"، أي معنى "المادة" التي لا تتغير ولا تفنى، بل تستغرق معنى وجود الأشياء جميعا.

أما إقرار هيراقليطس بمبدأ التغير والصيرورة[2]– مجسما إياه في مثل النار التي تلتهم كل الأشياء التي تتحول منها و إليها – وكما يقول ولتر ستيس فإن هيراقليطس "لا يكتفي بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة إلى أخرى. ففي الآن الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس الأمر أن الشيء يوجد أولا ثم لا يوجد في لحظة تالية. إنه موجود وغير موجود في الوقت نفسه. **و تعاصر الوجود و اللاوجود هو معنى الصيرورة.**"[3]. وقد اعتبر "النزاع هو أب جميع الأشياء"، و"الواحد الذي ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس" و "الله هو النهار والليل، الصيف والشتاء، الحرب والسلام، التخمة والجوع"...الخ[4]. وهكذا فإنه يخضع نهر الظواهر المتحول، الذي لا بداية ولا نهاية له، لنوع من العقل (اللوغس ــ logos) الذي يشمل الطبيعة والروح معا.

---

(1) أنظر. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة . دون تاريخ. ص 47

(2) أنظر. ولتر ستيس. المرجع نفسه. ص 70

(3) أنظر. ولتر ستيس. المرجع نفسه. ص 70

(4) أنظر. ولتر ستيس، المرجع نفسه. ص 73

وقد سبق أن تجلى هذا الجدل أو التفكير، من خلال مبدأ الثنائية، في خصائص الفلسفة العملية لدى " السفسطائيين" أيضا[1]، حيث اتجه رواد هذه الفلسفة "بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة".لاسيما مع زعيمهم "بروتاغوراس"، الذي لخص مبدأ هذه المدرسة الفلسفية الأساسي في مقولته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء"[2]

وما الجوهر"البرمنيدي"، و"اللوغس الهيراقليطي"، إلا كليات أساسية، تشابه ما ذهب إليه أرسطو، لا حقا، في العلة الأولى، أو المبدأ الأول، المحرك الذي لا يتحرك، و التي نجد ما يرمز إليها، بالمثل أو بالتشبيه، عند مفكري الحضارات السابقة على اليونان. وهو الأمر الذي لا يتوافق ورؤية المركزية الغربية للتاريخ الإنساني الفكري والديني. فالفيلسوف الكبير هيجل، على سبيل المثال، يصدر أحكاما غير موضوعية، يجرد فيها الأمم غير الأوروبية دورها التاريخي في المعرفة والتطور الحضاري الإنساني، مادامت تجاربها في ذلك، لا تتواءم وتجربة الغربيين؛ خاصة فيما أصبح يعرف في الغرب، وعنده تحديدا، بمفهوم الدولة، حيث يقول في الأمة الهندية، على سبيل المثال: "إنه لمما يدهش كل إنسان في بداية معرفته بكنوز الأدب الهندي، أن يجد بلدا غنيا إلى هذا الحد بالإنتاج العقلي، و لديه كل هذا القدر من النظام الفكري العميق، مفتقرا إلى التاريخ"[3]، وفي معرض حديث هذا الفيلسوف، عن موضوع الأخلاق

---

(1) أنظر. جان جاك شوفالييه، مرجع مذكور. ص 29

(2) انظر. المرجع نفسه. ص 96

(3) أنظر. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة. 1986. ص 135)

لدى أمتي الصين والهند؛ بالرغم من اعترافه بإعجاب الأوروبيين بما لديهما من إسهام حضاري، خاصة آراء "كونفيشيوس" الدينية والاجتماعية، وكذلك إسهامهم في الشعر والفلسفة، وخاصة الفلسفة الهندية، فإنه مع ذلك يؤكد أن "الأمتين تفتقران، و هذا ما لا بد أن نعترف به، إلى الوعي الجوهري، بفكرة الحرية افتقارا تاما"[1]، وحجته في ذلك، أن الأخلاق مسألة سياسية، يجب تقنينها و تطبيقها من قبل موظفي الدولة، لا مجرد وصايا، وقناعات ذاتية، أوميل طبيعي في الإنسان، يمكن التخلي عنها، وما الزهد الهندي، والحكمة الصينية التي يبلغها الإنسان عبر التنزه عن إغراءات الحياة، وهيجان الرغبات الحسية، إلا تلاشي الوعي، وانعدام الحياة الروحية والجسمية، بمنأى عن الحرية الأخلاقية الايجابية. مع أن الجانب العملي في المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، لا يقل أهمية، من الناحية السياسية والأخلاقية المجتمعية، عن جمهورية أفلاطون الشهيرة؛ وعن يوتوبيا تماس مور، وعن مدينة الفارابي الفاضلة أيضا.

ذلك أن إذا كان الفكر الأخلاقي الكونفوشيوسي قد عبر عن نفسه من خلال الآراء المطروحة حول الإنسان ومكانته الكونية، فقد أدى ذلك، كما تذهب هالة أحمد، في تحليليها لمفهوم المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، إلى أن "تشكل الفضائل الأخلاقية جوهر النظر الكونفوشيوسي. فهي الركائز الأساسية التي تعمل على تطوير ذاتية الإنسان لتصل به إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، فالإنسان الفاضل هو الذي يمثل الغاية الأولى للتعالم الكونفوشيوسية. ومن أجل هذا جاء نسقه الأخلاقي بشقيه النظري والعملي ليعمل جاهدا على تكوين طبقة جديدة داخل المجتمع الصيني، يمثل

---

[1] المصدر نفسه. ص 145

كل فرد منها الوجود الإنساني الحق الذي يحصل عليه بعد اكتسابه لمجموعة من القيم الأخلاقية."[1]. و هو الأمر الذي يؤكده هـ. كريل بصيغة موجزة، ولكن بدلالة أدق وأبلغ بالنسبة إلى موضوعنا، حيث يقول: "كان كونفوشيوس واحدا من الرجال القليلين الذين أثروا تأثيرا عميقا في التاريخ البشري، بقوة مواهبهم الشخصية والعقلية وبقوة إنجازاتهم..."[2].

ومن تداعيات رؤية هيجل المركزية المتعالية هذه، إدراجه منطق الجغرافيا الطبيعة في تشكيل الوعي الإنساني، ومحددات الإبداع والإدراك العقلي للقضايا الكلية المتعالية، في تأسيس الحضارات، حيث يقول: "من المؤكد أن جو(أيونيا– Ionia)المعتدل قد أسهم في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس ، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم، ففي العهد التركي لم يظهر شعراء"، إلى أن قال: "ففي المنطقة المتجمدة، والمنطقة الحارة، لا يوجد الموقع المحلي المناسب، لظهور شعوب التاريخ العالمي.

بل و يبرر انقراض مجتمع الهنود، من قبل الغزاة الأوروبيين في أمريكا، بعد اكتشافها من قبلهم. فهو لا يعزو ذلك لأغراض مادية، اقتصادية ومالية، فرضت منطق التوسع والاستعمار الاستطاني وما اتبعه من إبادة جماعية للسكان، وإنما يعزوها إلى أسباب يمكن اعتبارها عنصرية. فهم برأيه سكان أو بشر يتسمون "بالوداعة و المزاج الذي يخلو من الانفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض

---

[1] أنظر. هالة أبو الفتوح أحمد، فلسفة الأخلاق والسياسة ـ المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة. الطبعة الأولى 2000. ص 74

[2] راجع. هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ.ترجمة: عبد الحميد سليم. دون تاريخ. ص 43

المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي"[1]. وباستخفاف سافِر يَسِمُ هيجل هذه الأمة الهندية العريقة، بأوصاف غاية في التحقير؛ بل دون تحفظ مما قد تفاجئه به أبحاث الأنتروبولوجيا التاريخية والحضارية، من أصالة في تاريخ الإنسان الهندي الأمريكي، ومعقولية في بناه الاجتماعية والاقتصادية، ومن تميّز في سيكولوجيته الفردية والجماعية، و مستويات الوعي في صيرورة تاريخه المغاير لصيرورة التاريخ الأوروبي. ولم يختلف رأيه كثيرا في الأفارقة والإنسان الإفريقي أيضا؛ فهم في رأيه مثلهم مثل الهنود، لا يتميزون عنهم إلا في كونهم شدادا غلاظا، يصلحون للعمل الشاق ولخدمة الإنسان السيد الأبيض.

ليس هذا التوجه وهذا المنحى في التفكير الفلسفي الأوروبي استثناء؛ أي وقفا على مفكر أو فيلسوف غربي بعينه، بل ينسحب على الغالبية منهم، ويلتقي عند هذه الإحداثية في وجهة النظر، فلاسفة من مختلف التوجهات الفكرية والمذاهب الفلسفية، منهم الانتروبولوجيون والاثنولوجيون، المثاليون و الماديون..الخ، ويلتقي معهم بعض الساسة أيضا والقادة العسكريون ومن إليهم، ولئن تم التخلي اليوم في الغرب عن العديد من هذه الأفكار، وتم دحضها في أهم الأبحاث الأتروبولوجية[2]، إلا أنه قد عوض بعضها، في المقابل، بآراء تقر ضمنا أو علانية بمركزية الغرب التاريخية في قيادة الوعي الإنساني، تاريخيا، و في شرعية احتفاظه بها، ومن ثم بشرعية احتفاظه بحقه في التسلط والهيمنة.

---

(1) هيجل، المصدر نفسه.ص 159

(2) أنظر على سبيل المثال. جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا. عالم المعرفة ـ الكويت.عدد 206. فيفري 1996. ص 7 وما بعدها.

وما حروب الاستعمار الأوروبي على الوطن العربي، و العالم الثالث، في القرنين التاسع عشر و العشرين، و ما الغزوات الأمريكية المعاصرة، على العديد من الشعوب، في العراق وأفغانستان، وعدوانه على السودان و ليبيا، ودعمه اللامشروط للكيان الإسرائيلي، إلا نتيجة منطقية لمقدمة صحيحة

وقد أضفى على هذه الحقيقة المؤرخ الكبير و المفكر البريطاني "آرنولد توينبي"، المزيد من الإيضاح بقوله: "فمن خلال جيل واحد، أدركنا عبر الآلام حقيقتين أساسيتين. الأولى، هي أن الحرب مؤسسة في ذاتها، لها مكانتها المميزة في مجتمعنا الغربي، والثانية، أنه في ظِلِّ الشروط التكنولوجية المتوفرة، والاجتماعية الراهنة، فإن أية حرب في العالم الغربي لا تكون إلا حرب إبادة"[1]. وإذا كان توينبي يتحدث في الخمسينات من القرن العشرين، عن حروب الأوروبيين فيما بينهم، فإن حروب الإبادة التي كانت وما زالت تشن، فإنما تتم على غير الأوروبيين، ولكن بأيديهم؛ أو على الأوربيين أنفسهم ولكن من غير المسحيين، كما هو الحال، على سبيل المثال، في حرب التطهير العرقي، التي شنت ضد مسلمي يوغسلافيان من قبل شركائهم في الوطن وفي الانتماء الأوروبي.

ولئن كانت تبريرات الفيلسوف هيجل لتفوق الجنس الجرماني على غيره الأوروبي، ولتفوق الإنسان الأوروبي عموما على غيره من إنسان الأقوام الأخرى، برؤية يمكن اعتبارها انطولوجية، ديدنها القدرة على الوعي التاريخي والتجريد العقلي، وتحصيل المعرفة العقلية، والإلتزام

---

[1] Voir. Toynbee, guerre et civilisation, Ed, idées. Gallimard.1953.p 22

بالانتظام في السلوك والأخلاق، ممـــا يمثـــل تكامـــل المنظومـــة المثاليـــة، فـــي أسمى أشكالها التي هي الدولة، وهي رؤية تلقى جـــذورها فـــي الفكـــر اليونـــاني المثالي، بما في ذلك فكر أفلاطون الذي كان يعظم شـــأن الدولـــة، فـــإن اتجاهـــا آخر من التفكير الغربي، الذي ساد في القـــرن التاســـع عشـــر؛ لاســـيما مـــع "سلفستر دوساسي" و"أرنســـت رينـــان" تحديـــدا[1]، هـــو الآخـــر يوطـــد نفـــس الرؤية المتعالية لتفوق الفكر الغربي، بل والإنســـان الغربـــي علـــى مـــا ســـواه؛ وهي رؤية تجد مبررها عندهم في اللغة وســـلطة المعرفـــة، أو بعبـــارة أخـــرى مبرر للقوة للهيمنة تجد دعمهـــا عنـــدهم فـــي اللغـــة وســـلطة المعرفـــة، كمـــا سيتضح في الصفحات الموالية.

[1] لتفاصيل أكثر حول أطروحة رينان في هذا الموضوع وكذلك عند غيره من الذين أخذوا بأطروحته من الأوربيين. أنظر. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي.الأهلية للنشر والتوزيع ـ لبنان. الطبعة الأولى 1994. من ص 37 إلى ص 41.

الفصل الثاني

سـلطة المعرفـة ومبـرِّر القـوة
أو
من سلطة اللغة إلى سلطة المعرفة

لقد زعم المستشرق الفرنسي سلفستر دو ساسي أن ليس في مقدور ذوق الشرق أن يبقى و يصمد في وجه ذوق الغرب والغربيين، لما يتسمون به من الذكاء والصبر و المجادلة؛ فعلى الرغم من أن دافع دوساسي الأول لتعلم اللغة العربية كان دافعا دينيا؛ أي، كما يقول عبد الرحمان بدوي، بهدف: "دراسة الكتاب المقدس وتاريخ الأديان"[1]، إلا أن اهتمامه طال مجالات أخرى غير دينية في حضارة العرب، كان أهمها شعرهم، ولكنه ومع اعترافه بأن الشعر العربي، له قدرة على إثارة الاهتمام، إلا أنه أقر بأن هذا الفن، غريب عن الغربيين، نظرا لتباين العقيدة والرأي مع أهله، الأمر الذي يستوجب على المستشرق، أن يعيد دراسته، ويكيّفه مع ما يساير ثقافة الغرب، ومن ثم يمكن لهذا الشعر أن يصير ذو قيمة مفيدة. وخلاصة القول فإن دو ساسي لم يخرج عن القاعدة، فمقياس الذوق هو دائما ذوق المركز، وما على أذواق الأطراف إلا أن تتكيف مع هذا الذوق، أي ذوق الغرب.

---

[1] أنظر.عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين ـ بيروت. الطبعة الثالثة 1993. ص 334.

أما مواطنه المستشرق الشهير أرنست رينـــان، فقـــد أثـــر بأطروحتـــه فـــي الكثير من معاصريه ومن غيـــر معاصـــريه، إلـــى حـــد عـــده فيـــه الفيلســـوف المعاصر" ميشيل فوكو"، كما يقول إدوارد سعيد، سجل حفظ عصره.[1]

فأرنست رينان قد ولج عالم الإستشـــراق مـــن كـــوة اللغـــة، وتحديـــدا فقـــه اللغة[2]، كما كان يسميه هو نفسه (فقه – لغوية)، إذ يقـــول عـــن هـــذا العلـــم : "... وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنيـــة. وهـــو يقـــوم مـــن العلـــوم الإنسانية مقام الفيزياء والكيمياء، من العلوم الفلسفية للأجسام"[3]

وهو الاهتمام الذي سمح له باعتلاء كرســـي اللغـــة العربيـــة فـــي جامعـــة باريس؛ ليحاضر ويخطب في الطـــلاب والمهتمـــين حـــول إســـهامات الشـــعوب السامية في تاريخ الحضارة. وقد كانت غايته في ذلك إتمـــام، بـــل وتجـــاوز مـــا بدآه قبل ذلك" طوينت" و"ميشليه" وغيرهما معتبـــرا التـــاريخ، احتـــدام درامـــي، صورته اللغة، التي غَدَتْ بدورها صراعا واحتـــداما فـــي ذاتهـــا، مـــن خـــلال التعبير على بدائية الإنسان. فسعى رينان، من أجـــل ذلـــك، إلـــى كســـر فكـــرة الخلق اللغوي، وتحديدا فكرة خلق اللغات السامية، التـــي تتعلـــل بـــالقول بخـــالق أعلى؛ كما هي في الإرث الديني على امتـــداده وتجلياتـــه فـــي المســـيحية، بعـــد أن ارتد عنها، في سبيل اعتناق دراســـة الســـامية علميـــا، كبـــديل لهـــا. الأمـــر الذي حدا به إلى اتخاذ مواقف فكرية غير مألوفة فـــي الـــدين، وفـــي الأعـــراق و القوميات، أو الإثنيات؛ متخـــذا مـــن اللغـــات العربيـــة والعبريـــة والآراميـــة،

---

(1) أنظر. إدوارد سعيد، الإستشراق ـ المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة: كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت. ص 151)

(2) أنظر كتابه. calmann .Histoire générale et système compare Des Langues sémitique Levy. Paris 1863

(3) راجع. إدوارد سعيد، المرجع السابق. ص 151.

جراء ذلك، مادة لتحليلاته وتأملاته (على صورة الجرذان المخبرية) بطريقة بارعة وشيقة، ينتخب منها ما يلائم هواه.

أما الفكرة ذات الصلة المباشرة بموضعنا عند رينان، والتي يجدر بنا التذكير بها، كأنموذج لرؤية المركز للأطراف، فهي فكرته العدمية عن دولة العرب وعن دورهم السلبي في السياسة والتاريخ، حيث يقول: إن "الضعف الذي لا علاج له في الجنس العربي هو افتقاره المطلق إلى الروح السياسية، وعجزه عن كل تنظيم. إن العربي فوضوي بطبعه، ولهذا هو ظافر دائما في الغزو، لكنه عاجز في اليوم الذي يتعلق فيه الأمر بتأسيس مجتمع مستمر."[1]. صحيح إن رينان لم يجحد العرب والمسلمين في بعض خصالهم الدينية والحضارية، فهو يسجل لهم بارتياح وإعجاب منقطع النظير هذه الخصال، ملخصا إياها في: "مشهد ذلك الدين المتميّز من العالم والذي ظل فترة من الزمن على رأس الإنسانية، وحقق مزيجا جميلا، لكنه عابر، من العناصر التي تؤلف مجتمعا متحضرا: ثقافة عقلية، تشامخ، سراوة في الأخلاق، علم وفلسفة، شعور رقيق بالجمال: إلا أن هذا الاعتراف، على ما فيه من جسارة وموضوعية، لم يُحجِم رينان عن إشهار موقفه وتقرير حكم المركزية الأوروبية السلبي على العرب وتاريخهم السياسي والحضاري، إذ ختم اعترافه بالقول: إن العرب تمكنوا من كل شيء، "باستثناء ما يمكّن الدّولة من البقاء، أعني جرثومة التطور والتقدم."[2].هكذا إذن يلتقي المستشرق أرنست رينان مع الفيلسوف هيجل

---

[1] نقلا عن: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين. مرجع سابق. ص 313

[2] نقلا عن: المرجع السابق. ص313

في اعتبار الدولة، خاصة من خاصيات الغرب، لا ترقى إليها شعوب الشرق، الغارقة فيما هو عابر في التاريخ.[1]

ووراء هذا العجز السياسي والتاريخي يكمن، في نظر رينان، عجزا أعمق ودائم، ألا وهو التحولات المذهلة التي تحدث في جوهر اللغة، كما هو شأن اللسان العربي قبل النص القرآني وبعده. فالإنسان في رأي رينان لم يعد مبتكرا، وأن عصر الخلق قد ولى، وأن لحظة فارقة مشبوبة بالإرادية انتقل فيها الإنسان بالدال المعجمي من الصمت المطبق، إلى النطق والكلمة. وبهذا يكون رينان قد قفز عما كان يشغل غيره من البحث في بنية اللغة وكليتها، وانزلها إلى طنهها ووظيفتها العلمية في تحليل المسارات التاريخية لناطقيها؛ فأحل بذلك الجهد المخبري لتحليل اللغة، محل التدخل الإلهي، جاعلا الشرق، و الشرق السامي تحديدا، مادة للاستكناه الأوروبي، نائلا من لغلته، محقرا إياها .

وكل هذا يتأسس عنده باتخاذه اللغة الهندو- أوروبية معيارا عضويا، لتحديد مقارنته مع اللغة (أو اللغات) السامية اللاعضوية، وغير الحية في رأيه؛ زاعما أنها، أي اللغة السامية، ظاهرة تعيق التطور، وليس بمقدورها أن تحتمل ثقافات المجموعات الهندو أوروبية الناضجة معارفها الحية وتستغرقها، ويخلص من ذلك إلى أن هذه اللغة، آيلة إلى الموت، وأن أهلها ليس بمقدورهم مسايرة التاريخ الإنساني بمفردهم؛ ماداموا فاقدين لمعايير العضوية والحياة، فالجنس العربي، على سبيل المثال، لم يلبث في نظره، "

---

[1] عن تأثير فلسفة التاريخ الألمانية في ارنست رينان، وفلسفة هيجل التاريخية منها بشكل خاص. أنظر مقدمة على أدهم التي خص بها ترجمة كتاب "محاورات رينان فلسفية". مطبعة دار الكتب ـ القاهرة . الطبعة الثانية 1998. من ص 16 إلى ص 27

أن التقى بحدوده؛ فلما بلغ غاية ما يستطيع، لم يكن أمامه إلا أن يسقط ويلوح أنه محروم من اللامتناهي. فعلى الرغم من خصال رائعة للعدالة والمساواة، فإنه لم يفلح أبدا في فتح سلسلة خصبة حقا من التحسينات الاجتماعية. إن تطوره الفعلي، الذي كان لفترة من الزمان متفوقا على تطور الأمم المسيحية، لم يتمكن من مقاومة هذا الشعور الأول بالتعب الذي تستشعره الروح الإنسانية بعد كل مجهود من مجهوداتها."[1]. وبهذا الحكم يلتقي، مرة أخرى، ارنست رينان مع الفيلسوف هيجل في مفهوم ومنطق دور الأمم التاريخي في الحضارة الإنسانية؛ مؤكدا بحكمه هذا ما ذهب إليه هيجل، في الخروج النهائي لأمم الشرق من التطور الحضاري الحديث، بعد أن قدموا ما كان بوسعهم أن يقدموه، وأن جدل التاريخ والحضارة الإنسانيين قد اكتملت حلقاته النهائية، حضاريا، في تاريخ أوربا الحديث، وسياسيا في الدولة البروسية.[2]

ومن ثم وجب الأخذ بيد هذه الأمم الشرقية، وإلحاقها بعجلة تاريخ الغرب وحضارته، والهيمنة عليهم إلى الأبد؛ وليس مهما والحالة هذه أن يتم ذلك طوعا أو قسرا، بالسلم أو بالحرب. ولست أجد أكثر دلالة على هذه الدعوة وهذا الإدعاء من قوله:" أنا في كينونتي هناك في المركز، أستنشق عطر كل شيء، محاكما، مقارنا، دامجا، و مستقرئا، و بهذه الطريقة سوف أصل إلى كتاب نظام الأشياء".[3]

ولكن هل كانت هذه الدعوة، أو هذا السعي الغربي إلى الهيمنة على الشرق، والتحرش به، جديدا ؟ أم أن لهذا المسعى سوابق في التاريخ،

---

(1) أنظر. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق. ص 313

(2) انظر. ارنست رينا، محاورات رينان الفلسفية. مصدر سابق. ص 9 وما بعدها

(3) راجع. ادوارد سعيد، مرجع سابق. ص 151

وهدف مرسوم من قديم ؟ لا أعتقد أننا نجانب الحقيقة التاريخية إذا قلنا: إن المسالة ترقى بجذورها، كما سبق وذكرنا في التمهيد الذي وضعناه لهذه الأطروحة، إلى العهد اليوناني؛ وهو الطرح الذي نسعى إلى توضيحه في المبحث الآتي.

الفصل الثالث

التعالي الغربي اليوناني
أو
جذور الهيمنة الحضارية على الشرق

يمكننا القول: إن فلسفة التاريخ الأوربية تعد فريدة عصرها، فلم تشأ أقدار الفلاسفة الأوروبيين المحدثين أن يجدوا في تراث اليونان الفلسفي، مبادئ لفلسفة التاريخ، مثلما وجدوا مبادئ للفلسفة السياسية؛ والأمر يعود، كما يرى علي أدهم، إلى أن اليوناني كان "يرى نفسه كلية تامة ووحدة مستقلة. وكان اليونانيون يضفون على الماضي ظلال الأساطير ويحيطونه بآثار من الخلود فلم يكن عجيبا عندهم أن ينتسب لإسكندر إلى دايونيزاس، ولا أن يُلحق قيصر نسبته بفينوس، فتجور منطقة الأسطورة على عالم التاريخ ويغيب الحق التاريخي في جو الرموز والأسرار."[1] إلا أن الحاضر كان، كما يقول علي أدهم أيضا، "مُناط بعناية مؤرخي اليونان وكانوا يجيدون فهمه وتصويره وكانت تنقصهم قوة مشاهدة الماضي وإحياء صوّره على حين أن أعظم الطرف التاريخية التي خلفها مؤرخو القرن التاسع عشر هي أشدها إمعانا في القدم وتغلغلا في الماضي."[2]

إذن لم يجد فلاسفة أوروبا المحدثين فلسفة للتاريخ، عند أسلافهم اليونانيين، تزودهم بمبادئ التعاطي مع الماضي وفهمه، كما وجدوا عندهم

---

[1] أنظر. مقدمة علي أدهم لكتاب، محاورات رينان الفلسفية. مرجع مذكور. ص 11.
[2] علي أدهم. المرجع نفسه. ص 11.

مبادئ التعاطي مع شؤون الحاضر وفهمه؛ ولأن شأن الحاضر اليوناني الأول كان شأنهم السياسي بامتياز، فقد تركوا لأخلافهم الأوربيين، وغيرهم أيضا، مبادئ للفكر السياسي ونظريات متكاملة في فلسفة السياسة.[1] ولعل أبرز من يذكر من الفلاسفة اليونانيين، في هذا الشأن، أفلاطون وفلسفته السياسية، سواء التي ردد من خلالها فكر أستاذه سقراط، أو التي انفرد بها هو، عبر العديد من المؤلفات؛ إذ تعزى إليه حوالي خمس و ثلاثون محاورة، وثلاث عشر رسالة، وأيا كان الأمر في صحة أو خطأ نسبة هذه الأعمال الحوارية إليه، يظل أفلاطون مؤسسا لمذهب فلسفي، حمل رؤية جديدة للعالم والإنسان والمعرفة الإنسانية، ظل يسري مؤثرا في متعاطيي الفلسفة ومحترفيها الأوروبيين، عبر العصور.

ولئن كانت جل حواراته ذات مسحة سياسية، فإن ثلاثة منها على الأقل تعنى مباشرة بموضوع السياسة، وأقصد بها: محاورة الجمهورية والسياسة والقوانين؛ وهي المحاورات التي يُفَضِّل أفلاطون فيها حكم الفلاسفة أو الحكماء. ومن خلال الجمهورية على الأقل، يبدو ليس ديمقراطيا مادام هو يؤثر، كما يرى "تيلور Tylor"، حكم الفلاسفة للمجتمع، عبر الدولة ــ المدينة[2]. ولكن علينا القول، قبل توضيح ذلك، مع أنطوني دى كريسبري وكينيث مينوج: إنه "إذا كان من الصعوبة بمكان ـــــ خاصة للمتأمل العادي ــ أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظله، فإنه من السهولة بمكان أن

---

(1) أنظر. فضل الله إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الأوروبي الحديث. مرجع سابق . ص 6

(2) انظر. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون. دار الكتاب العربي ـ القاهرة . الطبعة الأولى 1967. ص 26، معتبرا أن الدهماء ليست بالقدر الذهني والمعرفي، لتفرق بين ما ينفعها وما يضرها.

نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه الطبقية تارة، أو في ظروف وطنه وأمته تارة أخرى، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان."

ولا نعتقد أن فلسفة أفلاطون السياسية تشكل استثناء في هذا الأمر؛ لا سيما، كما ذكرنا، محاورات الجمهورية والسياسة والقوانين.

ولقد توقف فؤاد زكريا، في دراسته الهامة لكتاب الجمهورية، عند أهم هذه الظروف أو الشروط التاريخية، التي أحاطت بتفكير أفلاطون السياسي؛ ملخصا إياه في ما أسماه العامل السياسي والتاريخي، حيث يقول: "كانت أثينا، قبل الفترة التي عاشها أفلاطون، وأثناء حياته تمر بعهد من الصراع الداخلي والخارجي لا يكاد يكون له في تاريخها نظير. ولا مفر لنا من أن نلم بطرف من هذا الصراع، لأنه بدوره إطارا تحددت في داخله معالم محاورة "الجمهورية"، فضلا عن أن عناصر كثيرة في هذه المحاورة لا تفهم إلا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التي مرّت بها اليونان في ذلك العهد."[1]

وفي خصائص هذا الشرط التاريخي وحده ما يجعلنا نقول: إن أفلاطون ما كان شيوعيا، كما جرت عادة بعض الماركسيين وبعض مُأولي المادية التاريخية. وأفلاطون، فضلا عن هذه الشرطية التاريخية، لا يقول بصراع الطبقات، ولا بحق العبيد في الحرية، بل إن فلسفته كانت، بالأساس، تبريرا للمجتمع العبودي ودفاعا ممنهجا عن قيمه وديمومته. أما أن تفهم آراؤه على أنها كذلك، أي شيوعية لمجرد كونه يطالب المرء أن لا يمنع

---

[1] أنظر. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون. مرجع مذكور. ص 15 .

أي شيء يخدم مدينته؛ أي (وطنه)، ويرى في ذلك عدالة وتكريسا للخير العام، فإن هذا التقدير يسقط، إذا علمنا أن أفلاطون و على لسان سقراط، يطالب بأن يكون حراس المدينة و خدمتها، أي كل مواطنيها، ودودين فيما بينهم، قساة شرسين مع الغرباء، إذ لا تجوز الأخوة إلا مع الأقارب أو مواطنيهم، وهي مسألة تتعارض مع المفهوم الفلسفي للشيوعية كنظرية اجتماعية وأممية.

وعليه، فمن الصعب تنميطه في إيديولوجية سياسية محددة إلا في أيديولوجية الأرستقراطية الأثينية؛ كون نظريته الفلسفية في كتاب الجمهورية نظرية تعبر عن مكانة الطبقة الأرستقراطية في المجتمع الأثيني، وعن دورها السياسي الحاكم والأبدي فيه، والموقوف على فئة مختارة منها، هي بالنسبة إلى أفلاطون فئة الفلاسفة، الفئة القادرة على فهم و استيعاب العالم الحقيقي؛ أي عالم المثل، حيث قيم العدل والحق والجمال والخير المطلق، وهي لذلك الفئة الكفيلة بمحص وفحص كافة الأشياء في العالم الحسي وشؤون الإنسان فيه.

ويرى بعضهم كمحصلة للتحليل النهائي، لفلسفته المثالية، أن "نقده للحكمة الدنيوية السفسطائية، مجرد دحض لأسس الحكمة، وهو شأن السفسطائيين، يسعى لأن يكون معلما للحكمة، على الرغم من أنه يضع التحفظ القائل، بأن الحكمة لا يمكن أن تعلم لأولئك الذين لم تلقن أرواحهم السر. وهنا تظهر نظرية أفلاطون كمذهب للحكمة في جوانبها النظرية والعلمية"[1]، وهي الآراء التي نالت انتقادات عدة، بما في ذلك نقد تلميذه الألمعي أرسطو، إذْ لم يخرج أفلاطون عن منظور الإنسان الأثيني

[1] راجع. تيودور ويزرمان، تطور الفكر الفلسفي. مرجع سابق. ص 21.

المتعالي على غيره، وصاحب الحق في الهيمنة عليه، بل الداعي و الساعي إلى هذه الهيمنة، من خلال الاعتقاد بجدوى و جدارة الحكم الأثيني، وشرف ومجد الإنسان الأثيني، ليس على الجزء الإغريقي من إمبراطوريتهم فحسب ولكن على العالم كله.

فمن الحكمة في تقدير بعض فلاسفتهم، إقامة دولة ليس لها حدود. فالأثينيون، كما يقول بريكليس مثلا، "هم وحدهم الذين يفيدون الآخرين من وثوق لا خوف فيه، بحريتهم الخاصة، بصورة أكثر من حسابات للمصلحة"[1]، من الواضح أن الزعم الغربي الراهن بالتفوق والتعالي على الغير، مسألة متوارثة من العهدين الإغريقي والروماني. حيث هيمن هذا الزعم على عقول الغربيين، بما في ذلك الفلاسفة، فمن بريكليس الذي يضع الإثنيين في مرتبة المانح الأعلى للقيم، والمانّ على البشرية جمعاء، دون حساب للمصلحة. ونحن نلمس نفس الآراء، بل أشد منها قسوة، بعد ما يربو عن اثنين و عشرين قرنا من الزمن، في آراء فلاسفة كبار من أمثال الفيلسوف فريدريك نيتشه" الذي يحتقر شعوب الأجناس غير الآرية، منقلبا على سلم القيم، مبشرا بقيم القوة و الانتقام والتسلط؛ مستهزئا بمفاهيم العدالة و المساواة بين الناس، مستشهدا في ذلك ببعض من سبقه من الفلاسفة، من أفلاطون في العصر اليوناني إلى "باروخ سبينوزا" و"روشفوكولد" في العصر الحديث. واضعا مثله الأعلى في قوة الشعبين الإغريق والروماني، وتوسع أمبراطورياتهما؛ حيث يقول عن الرومان

---

[1] راجع. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع مذكور. ص 45.

"كان الرومانيون هم الأقوى والأنبل، إلى درجة لم يضاههم في ذلك أحد فوق الأرض إلى يوم الناس هذا، ولا حتى في الأحلام"[1]

وهل من المعقولية أن يجزم عالم المنطق الفرنسي "غوبلو" (E.Goblot) بأن "ما نجده لدى أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقيا، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة"[2]، وهو ضرب من الإقصاء لكل ميتافيزيقا ممكنة، بل ولكل ميتافيزيقا موجودة مختلفة. وهذا حكم لا يعبر عن شيء أكثر من تعبيره عن ضيق أفق فكري حايث الغربيين زمنا طويلا.

إذ كيف يغفل العالم غوبلو عن فلسفة "ابن سينا" في الميتافيزيقا مثلا، وهو العالم الذي هيأته ملاحظاته وتجاربه العلمية، في دراسة ظواهر الوجود إلى بلوغ مدارج التجريد العليا، هذا الوجود، بما هو موجود ، كما فعل أرسطو من قبله ليغدو بدراسته ميتافيزيقيا بامتياز.

لقد نظر ابن سينا إلى فكرة الوجود نظرة واقعية، إذا ربطها بالتجربة التي يمارسها الإنسان، بمعنى أنه في الوقت الذي نكتسب فيه فكرة الوجود جراء التجربة الحسية، تنشأ معنا فكرة الضروري، معبرا عنها في كتاب "الشفاء" بقوله:" فأفكار الوجود، والمادة، والضروري ترتسم في النفس بادئ الأمر".[3]

فنظر إلى أن الموجودات ضرورية للإنسان، لكن ضرورتها ليست مستمدة من ذاتها، بل منوطة بقوة خارجية تبرر معلوليتها . ومن ثم، فإن

---

(1) Fredric Nietzsche, la Généalogie de l. D'Henri Albert. Ed. a Morale, tad Talant kit, Bejaia, Algérie, 2002, p. 41.

(2) أنظر. برتراند راسل، حكمة الغرب. مرج سابق. ص 110 و 111.

(3) أ. م . جواشون، فلسفة ابن سينا. ترجمة: رمضان لاوند. دار العلم للملايين ـ بيروت. الطبعة الأولى 1950. ص 22.

الوجود الممكن، تتحقق ضرورته، بتدخل الوجود الأعلى، أي العلة الأولى، واجبة الوجود بذاتها، لتحدث واجب الوجود بغيره، أي هنالك فاعل ومنفعل.

نعتقد أن ابن سينا قد حقق مخرجا فلسفيا لميتافيزيقا الوجود المتعين والمفارق، بالتوفيق بين ما تقتضيه نظرته بوصفه فيلسوفا، له نسق فلسفي متكامل، وإيمان بدين توحيدي، تؤول فيه العلل إلى علة أولى، أي إلى المولى عزّ وجل الواحد الأوحد. الذي تنتهي عنده الحدود بين متعين ومطلق.

ولئن بدا ابن سينا أرسطيا، في مسرى تجريده للعلل، مادام أرسطو قد قال بذلك قبله: إن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، مميزا بذلك بين الواجب لغيره، والواجب لذاته، الذي لا يمكن ألا أن يكون بسيطا دون أي تعقيد أو تركيب. فإن ابن سينا ينأى بنهجه عن ربوبية أرسطو، بالامتناع عن استخدام "فعل المحض" فيما يعرف بالقوة الأولى، التي هي قوة محضة لا فعل فيها؛ حيث يوجد الموجود الضروري، الذي لا يستمد شيئا من كائن غيره، ولا هو بالمركب. ومهما تأثر ابن سينا بالأرسطية؛ وحتى الأفلاطونية، في مسألة العلة الأولى، فانه يقرر بأن الله هو الحقيقة والحب والحياة، معتمدا الشروح القرآنية المفضية لا محالة إلى الإحالات الإلهية، ورد الوجود تعميما وتخصيصا، إلى الله. وفي ذلك كثير من الفرادة والخصوصية السينوية في التعاطي الميتافيزيقي، الذي أوقفه المنطقي الفرنسي غوبلو على أفلاطون، أي على اليونان دون غيرهم.

ولعل من المآخذ على الفيلسوف والمعلم الأول أرسطو، كما يوسم في الأثر، حصره مُنطلق نظريته الفلسفة في السياسية، في لغة الناس العاديين،

وتفكيرهم المتواضع، تماما كمعلمه أفلاطون . وهو تفكير محلي لا يتعدى، في تقديرنا، تفكير فضاء المدينة– الدولة في أثينا، بل يمكن أن نذهب بعيدا في هذا، ونقول مع ألفرد تايلور: إنه لا بد لنا من الانتباه " أثناء دراسة نظريات أرسطو في السياسة والدساتير لأنها تسمح بتفسير قدر من ضيق النظرة عنده قد نستغربها عند رجل في مثل عظمته".[1]. فهو لم يبن هذه النظرية على نهج الاستنباط من مبادئ الطبيعة البشرية المشتركة والثابتة، بل على إحساسه القوي، كما يضيف تايلور، "بأن عقل البرابرة (أي غير اليونانيين) وطبعهم منحطان انحطاطا "طبيعيا" بالقياس إلى عقل اليوناني وطبعه"[2] ، عاجزا بذلك عن تجاوز ذاتية النظرة المركزية اليونانية إلى غيرها وتعاليها عليه؛ خلافا لما ذهب إليه، على سبيل المثال، الفيلسوف الكندي، الذي اعتبر الفيلسوف ابن الإنسانية والحكمة ضالة المؤمن، أينما رامها سعى إليها.

وأيا كان تسْويغ أرسطو لهذه النظرة، فلسفيا وسياسيا، في كون الاستدلال الأكثر ملاءمة لعلاج القضايا السياسية، ينسجم مع الاستدلال العملي للمواطن، في يومياته دون تجريد؛ حيث يقوم الاستدلال عنده "على مقدمات محتملة مستمدة من آراء الجمهور أو العلماء."[3]. من جهة، والمطلق في نظر العالم والفيلسوف من جهة أخرى. إلا أنه في تقديرنا، ينم أولا عن شعور الفيلسوف بتعاليه على باقي النخبة الفكرية، ومن ثم

---

(1) أنظر. ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو. ترجمة: عزت قرني. دار الطليعة للطباعة والنشر. ـ بيروت. دون تاريخ. ص11

(2) أنظر. المرجع نفسه.

(3) أنظر. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت. دون تاريخ. ص 16.

على باقي البشر من ناحية أولا. وثانيا في ربطه النظرية السياسية بيونانيته، رغم أنه قد جاوز في ترحاله، حدود رؤيته الجغرافية؛ ونادرا ما كان أرسطو يربط بين علمه النظري وعلمه العملي، أو مكانة الفلسفة النظرية في السياسة العملية، إذا كانت مناسبة بالطبع.

ومن هنا يمكن القول مع ليوشتراوس أن أرسطو قد أحجم، ولأسباب لا تبدو لنا واضحة، عن "تأسيس علم عملي على أساس نظري بصورة جلية[1]، إلا محاولته في "الأخلاق النيقوماخية" التي جمع فيها، متداركا، مجال العلم العملي، أو العلم السياسي، بالتلازم المطلوب بين الأخلاق وعلم السياسة.

ويفضل أرسطو، واقعيا، الرؤية اليونانية، كما عبر عنها فلاسفتها وشعراؤها الكبار، الموسومة بالشعور بالتعالي المهيمن، حتى في تأويله للمصطلحات والدلالات، التي هي مفاتيح ذلك الفكر، ما خص منه بالميتافيزيقا أو بالسياسة والأخلاق وما إلى ذلك. فقد عكست لديه المفاهيم النسقية كالفضيلة، والجمال والعدالة، ذهنية شعبه الراهنة، الموغلة في الأرستقراطية بصورة حادة، فيربط بين الفضيلة وكبر النفس، المتماهيتين بالثروة والعظمة ،وهي المرتكزات التي تؤدي برأيه، إلى جلائل الأعمال، في إدارة المجتمع في المدينة الدولة.

وعليه فالفضيلة بهذا المعنى الفردي أو الذاتي، الممثلة في كبر النفس، تقابلها فضيلة العدالة بمعناها العام، في توليد السعادة للمجتمع، فينشأ عن تآلفهما احترام القانون، ومن ثم تكون القيم في خدمة القانون، ويلتقي أرسطو في هذه النقطة مع هيجل في المطلق في الدولة. إن العدالة

---

[1] أنظر. ليوشتراوس جوزيف كروبسي. تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع مذكور. ص 186

الأرسطية، تمايزية، لا يتساوى أمامها الأشخاص، في الفئة أو الطبقة أو المستوى.

وهذا التمايز أو بالأحرى التمييز، سمة يونانية، نلمسها عند كبار فلاسفتهم كما هو شأن أفلاطون، الذي تضيق رؤيته السياسية أحيانا، لتذوب في الشعور اليوناني العام، بالتفريق الواضح، بين أبناء الأمة الواحدة وغيرهم من الأجانب، ومن قبله بريكليس، الذي يربط الشرف والنسل بالأثينيين، بوصفهم محبي الجمال والحكمة؛ "جاعلا، بذلك، من أثينا، كما يقول هارهوف: "مدرسة لليونان"[1] بأسرها ولغيرها من بقية البشر. ولا نستثني سقراط الأفلاطوني، فيما يخص العدالة، من حيث هي شهامة عامة، تمارس في المدينة، وتستوجب مجتمعا خاصا، يكون في عداء مع الغير، يضع لهذه المدينة حراسا خاصين، سمتهم الود مع مواطنيهم، والقسوة والشراسة مع غيرهم؛ أي الغرباء.

والحرب التي يراها اليونانيون ضرورية من حين لآخر، رغم ما فيها من مضار ومآس، لاسيما للأبرياء، فيها انتصار للعدالة، وحماية لقوانين الدولة ــ المدينة، التي يشرع لها ويحكمها الأقوياء. وهم بذلك يكونون قد شكلوا نموذجا أمثليا لأشكال الهيمنة عبر التاريخ، والتي نعيش نحن اليوم صورة من صوّرها الأكثر جلاء في التشريعات الأممية والدولية التي يضعها الأقوياء لتفرض على الضعفاء. بكل وسائل القوة الممكنة من قوة المعرفة (الوسائل العلمية والتكنولوجية السلمية) إلى قوة السلاح العسكري، والأمثلة في هذا الأمر كثيرة في التاريخ المعاصر.

---

[1] راجع. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون. مرجع سابق. ص 16

وعلى الرغم من أننا ندين لمفكري اليونان، بالمعارف والعلوم، وريادتهم في فنون عدة، من المعارف الفلسفية إلى المعارف الاجتماعية و السياسة، بما فيها مبادئ نظام الحكم الاستشاري. إلا أن ما يعاب عليه اليونانيون في كل ذلك اعتقاده بفرادتهم في ذلك ومن ثم تعاليهم على غيرهم. وهي الذهنية التي توارثها الفكر الغربي بصفة عامة، مع استثناءات عبر التاريخ.

وقد لا تصح المقارنة تماما بين هذا الخطاب اليوناني المتعالي، في رؤاه لنفسه ولغيره، مع الخطاب الفارسي المعاصر له، والمضارع لطموحاته في الهيمنة على غيره؛ فإذا كان الأول يوقف الشرف، والنبل والفضيلة، على أهل المدينة اليونانية ودولتهم فيها(الدولة المدينة)، ويعطي لهم كافة الحقوق على غيرهم، فإن الطرف الثاني يرى غير هذا الرأي؛ إذ أن خطاب ملك فارس الشهير "قورش" لمواطنيه، أثناء حربه على اليونان، يتصف، مقارنة بنظيره اليوناني، بالاعتدال وقلة الغرور؛ بل وبتبرير الحرب مع اليونانيين تبريرا يتضمن الاعتراف بأفضالهم ونديتهم في الكثير من الأمور. وهو تبرير يتصالح، فيما نرى، مع المنطق في شكله على الأقل حيث نقرأ قوله: "ولما كنا نعرف عن أنفسنا، منذ الطفولة، أننا نمارس الأفعال الخيرة والنبيلة فلنتقدم نحو الأعداء، الذين أعرف بيقين، أنهم مثل الهواة في القتال ضدنا ، ثم دعنا نبدأ بجرأة، فقد زالت عنا، السمعة التي شاعت عنا في رغبتنا الظالمة في الاستيلاء على أشياء الآخرين؛ لأن الأعداء هم الذين يتقدمون الآن، ويقدمون ضربات ظالمة، في حين أن أصدقاءنا، يستنجدون بنا بوصفنا حلفاء. فما الذي يكون أكثر عدلا من الدفاع عن النفس، أو ما الذي يكون أكثر نبلا، من مساعدة

الأصدقاء؟[1]، وبإيجاز نقول: إذا كان أفلاطون الأرستقراطي، الذي أرجع نسبه العائلي إلى سلالة الآلهة، قد اعتمد على الفلسفة بالمعنى الدقيق والتجريدي، في إدارة الحكم، ومن ثم اعتبار الفيلسوف الأكثر جدارة من غيره من الناس، في تولي مسؤوليته الحكم، وأباح شيئا من الشيوع في النظم على أسس دستورية، وقيد الفلسفة في اليونان دون سواها. فإن أرسطو تلميذه الذي بقدر ما تأثر بأفكاره، وجاراه في أرائه، انتقده ليحل محل الفلسفة الدقيقة الفلسفة العملية، بالمعنى العام الذي يتضمن دلالة الثقافة المرهفة، التي تتيح للإنسان الاسترخاء والبطالة، وتبعث فيه حب التأمل والشعور السعادة. وإلى هذا المعنى الفلسفي يوعز أرسطو محتوى الموسيقى الفني ومعناه عند اليوناني، وكذلك مفهوم الشعر التراجيدي عنده، وهما فنان خليقان بحضارة الشعب اليوناني دون سواه. ولا يستبعد النقاد تأثير سيرة حياة أرسطو ونشأته في ميله إلى هذا المعنى الفلسفي للفن والحياة.[2]

ولهذا فإنا لا نشك في أن نظرة أرسطو هي، كما يقول إدوارد تايلور: أضيق أفقا من سمعته كفيلسوف كبير؛ أو أنه، في أحسن الأحوال، لم يطلع على ملاحم بلاد ما بين النهرين، لاسيما ملحمة جلجامش، التي سبقت إلياذة "هوميروس"، بما لا يقل عن ألف وخمس مائة سنة، أو الملاحم الفرعونية القديمة، وملاحم أساطير مملكة "أوغاريت" وشعبها، ببلاد ما بين النهرين. ذلك أن أرسطو يقول بصريح العبارة، في الفصل الأول من كتاب السياسات، وتحديدا في حديثه عن نشوء الدول غير اليونانية وأطوارها:

---

[1] انظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع مذكور. ص 152

[2] أنظر. ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو. مرجع سابق. ص 13

"وأما عند الأعاجم، فالأنثى والعبد طبقة واحدة. وسبب ذلك أنهم خالون من المؤهلات الطبيعية للرئاسة، فقرانهم قران عبد وأمة."[1]

وقد بلغ ولع أرسطو بيونانيته، أن اعتبر الشعر التراجيدي موقفا كليا من الوجود، وغائية المأساة، تنقية الروح وتطهيرها، عن طريق الانفعالات الموائمة لمعنى الكلمة اليونانية "كاتارسيس" (catharsis)، وهي كلمة تعكس فلسفة روحية ذاتية أو قومية يونانية، سحبها أرسطو على الروح الفنية العالمية؛ بينما عدّ التاريخ، الذي هو مشترك إنساني، دون الشعر قيمة، بل هو مجرد واصف للجزئي لا للكلي.

والحق أن اليونانيين لا يتفردون وحدهم بهذه المركزية الذاتية، وبنزوعهم إلى الهيمنة، إذ أنهم لا يختلفون عن خلفائهم الرومان في ذلك. بل إنهما يتوافقان، كما سنوضح في الصفحات اللاحقة، في اعتبار كل من ليس منهم أحط من مكانتهم الحضارية، أو غن شئنا القول: بربريا يزدرى به ويستخف.

---

[1] أنظر. أرسطو، السياسات. ترجمة: أوغسطينس بربارة البولسي.اللجنة الدولية لترجمة روائع اليونسكو - بيروت 1957. ص 6 -7 .

الفصل الرابع

انتقال مركز الهيمنة من اليونان إلى الرومان

يعتقد فلاسفة الغرب، أن اليونان التي مثلت مركز العالم الثقافي قديما، قد أصابها الوهن في كيانها السياسي والحضاري، لكنها استمرت فكرا وثقافة مؤثرة في الغرب والشرق، من خلال الحضارة الرومانية وإمبراطوريتها الواسعة، التي أقام فيها اليونانيون أنفسهم مستعمرات، لاسيما في جنوب إيطاليا، وفي جنوب شرق البحر المتوسط كذلك؛ إثر حملة الإسكندر على مصر، وتأسيسه مدينة الإسكندرية، التي أصبحت فيما بعده مدينة للبطالمة وفكرهم اليوناني، ومن ثم مزيجا للفكر والفلسفة الشرقية واليونانية[1]. أما اسبانيا وسرقوزا وقرطاجنة، فقد نالهما الأثر اليوناني، عبر احتلال روما لهذه الدول، إثر حروب مدمرة، وسرعان ما لحقت آسيا الصغرى، وسوريا ومصر، وبلاد الغال، بالأقاليم الرومانية خلال القرن الأول قبل الميلاد، ليكتمل المشهد برمته، لإمبراطورية عظيمة، مستقرة نسبيا خلال عدة قرون، بعد أن وفرت لنفسها حدودا آمنة، فمن الشمال، يحدها نهران عظيمان، الراين والدانوب، ومن الشرق، الفرات وصحراء العرب، ومن الجنوب، الصحراء الكبرى، ومن الغرب المحيط.

---

[1] أنظر. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية ـ بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية. دار المعارف ـ القاهرة 1995. ص 18

ولا يعزب الأمر عن ذي عقل، أن الرومان، بما تهيأ لهم من توسع وهيمنة عالمية، على الأمصار عبر قارات عديدة، وثقافات متنوعة، وخيرات جمة، تمكنوا من نقل كل ذلك، في تنظيم محكم تميزوا به، عن الجزء الأكبر من أوروبا، ليصوغوا بذلك وحدة ثقافية للغرب، غير أن ذلك لم يتيسر لهم بنفس الكيفية في للشرق.

نظرا لتجذر الحضارات الشرقية، في بلاد ما بين النهرين (دجلة والفرات)، أو مصر القديمة[1]، وبلاد الشام الكبير، مع الكنعانيين والقرطاجنيين، وحتى شمال إفريقيا، بدء بالقرن التاسع قبل الميلاد، ناهيك عن حيوية الحضارة العربية، التي نشأت متأخرة بالنسبة لهذه الحقب، فقوضت أسس الحضارة الرومانية، لاسيما في قارتي آسيا وإفريقيا، وجزء من أوروبا.

ونعتقد أن التفوق الفكري والفلسفي لليونان، قد خصب حضارة روما، وأثرى فيها الجانب النظري، بما عمق وحصن استمرارها لقرون شتى، وقد تواءمت الذهنية اليونانية، والذهنية الرومانية، من حيث التكامل والتفاعل، لتشكلا وحدة، ضربت بجذور تأثيرها إلى اليوم، في التاريخ المعرفي والقيمي لأوروبا، والغرب برمته.

لكن ذلك يؤخذ على محمل النسبية، لا الإطلاقية بالطبع؛ ومن المتعارف عليه أن الفكر الفلسفي لروما، استأثر به التيار الرواقي، خلال القرون الأولى، إلى أن حل محله بشيء من التوفيق، الفكر اليوناني، في الأخلاق القديمة، تماشيا مع الأوضاع السياسية للعصر. فظهرت توليفة

---

[1] أنظر. مصطفى النشار. المرجع نفسه. ص 19

محدثة، بين الرواقية والأفلوطينية، الأمر الذي أثر بشكل ملفت فيما بعد، على اللاهوت المسيحي.

وقبل تناول بعض آراء أفلاطون في مجال الفلسفة السياسية، وتحديدا الآراء ذات الصلة بموضوع المركز والأطراف، نود الإشارة إلى رأي القائد الروماني "ماركوس توليوس شيشرون" فيلسوف الرومان وخطيبهم، بما كان يسعى إليه من تطعيم الفكر الروماني، بما يعتبره مثلا أعلى، وطريقة مثلى لحياة روما، الموغلة في التنظيم السياسي المحكم، والنظام العملي (المادي)؛ فنراه يؤصل نفسه في معين الأكاديمية الأفلاطونية، ويجتهد لتقريب الحس الروماني، من فلسفة اليونان. بل لتفعيل نشاط المدينة أو الدولة ــ الإمبراطورية، وبعث حيوية دائمة، تطور النظام السياسي، وتقوِّم اعوجاجه، من خلال رؤية فلسفية حصيفة، وعميقة الأسس، تسعى إلى بلوغ منتهاها في ما نسميه(المدينة الفاضلة).

ولم يكن اختياره على اعتبار المقارنة التماثلية بينه وبين أفلاطون فيما يخص مفهوم الحكمة والتعليم عنده، وبما كان يرد المزاوجة بين الفلسفة السياسة، واستكمال النسق الذهني الروماني؛ أي بين بُنى تحتية، بلغة عصرنا، وبنى فوقية معرفية يونانية، فتكتمل بذلك رؤية غربية، في مواجهة قوى العصر المخالفة والمناوئة؛ من قرطاجنيين وفرس ومن إليهم.

لقد وضع "شيشرون" كتابه الأول بعنوان "الجمهورية" إلى جانب أعمال أخرى، في طليعتها كتابه الشهير عن "علم الغيب في العالم القديم"[1]، وإذا كان كتابه الجمهورية محاورة تحاكي جمهورية أفلاطون،

---

[1] شيشرون، علم الغيب في العالم القديم. ترجمة وتعليق: توفيق الطويل. مطبعة الاعتماد بمصر. دون تاريخ

فإن كتابه "عالم الغيب في العالم القديم" عرض "لمذاهب الذين انتصروا للتنبؤ من فلاسفة اليونان والرومان، من رواقيين ـــ على وجه أخص ـــ وفيثاغوريين وسقراطيين وأفلاطونيين ومشائّين وغير هؤلاء من دعاة هذه الفنون"[1]. إضافة إلى ما قدمته شعوب الأرض الأخرى من استشهادات في هذه الفنون "من أشوريين وكلدانيين ومصريين ويونانيين ورومانيين وغيرهم"[2]. ولكن إذا كان شيشرون قد تقاطع فكره مع أفلاطون في كتابه الجمهورية، كما ذكرنا، ؛ مع أن هذا التقاطع لم يكن إلا تقاطعا جزئيا، أو إذا أردا الدقة تقاطعا شكليا. فإنه قد تقاطع معه في شيء آخر أهم وهو التبرير الفلسفي للسياسة ذلك أن شيشرون، رغم أنه لم يكن فيلسوفا محترفا أو صاحب مذهب فلسفي متكامل أصيل، كما كان أفلاطون، إلا أنه اعتمد، كما اعتمد أفلاطون، الفلسفة لتبرير السياسة، أو بتعبير توفيق الطويل " أعظم أداة لخدمة الوطن"[3]، وذلك بغية التوفيق بين القائد، أو الزعيم الحاكم وبين الفيلسوف. وفي ذلك رد على الأبيقوريين، الذين يقرون مبدأ تخليص النفس، من سجن المصالح السياسية، لتتفرغ للتأمل والنظر.

فسعى إذن إلى إيجاد تصور أفضل، لنظام حكم على المستوى النظري الفلسفي، ورغب في تبيان نموذج تجريبي للحكم، من خلال الجمهورية الرومانية، التي عدَّت في نظره أرفع نمط للحكم ظهر للوجود، ليس للرومان فحسب، وإنما لكافة الأمم. وعليه فقد حاول هذا السياسي المفكر في محاوراته المختلفة، أن يستخلص نموذجا للحكم، عن الجمهورية

---

(1) أنظر مقدمة توفيق الطويل لكتاب شيشرون، عالم الغيب في العالم القديم. المصدر نفسه. ص 5.
(2) أنظر. المرجع نفسه.
(3) أنظر. المرجع نفسه. ص 8.

الرومانية منذ وجدت، ويقدمه كأفضل صيغة، للحكم في روما (أي المركز)، ومن ثم لغيرها من سائر الأمم.

فهو القائل في إحدى محاوراته، عن ضرورة اكتشاف مبادئ سياسية مشروعة: "لتطوير الأساس الراسخ للدولة، وتقوية المدن، وشفاء لكل أمراض الشعوب[1]، ومن هنا فقد نظر للإمبراطورية الرومانية باعتبارها مركز العالم، وللأمم الأخرى الفاضلة، الجديرة بهذا المشروع الاجتماعي السياسي النموذجي، بوصفها أطراف هذا العالم عليها الاقتداء به.

ولكن يجدر بنا القول: إن هذا التصور الشيشروني، إن جاز التعبير، لنظام الحكم الفاضل في العالم القديم، ولمركز الهيمنة فيه، لم يخل من معارضة.

ويليق بنا التذكير، بهذا الخصوص، بأحد أبرز المعارضين الذين تناستهم الأيام، ونقصد به المفكر والشاعر والروائي " لوكيوس أبوليوس" الجزائري(124 أو 125–180 م)، أصيل مدينة "مادور" ـــــ مداوروش حاليا، الواقعة بأحواز مدينة سوق أهراس، "طاقست" قديما، مدينة الفيلسوف ورجل الدين الشهير، في تاريخ الكنيسة الرومانية " القديس أوغسطين" ـــ وصاحب أول رواية في العالم.

فقد قال هذا المفكر الأديب، متحدثا عن نفسه، وعن تحصيله العلمي: "لقد تعاطيت القدح الأول من عناصر الآداب، فرفعني عن الغرارة، وتعاطيت الثاني من معلم اللغة فزودني بالمعرفة، وتعاطيت الثالث، من معلم الخطابة، فدر عني بالبلاغة؛ وعند هذا الحد، يتوقف ما يتعاطاه أغلب الناس، لكن أنا، أفرغت أقداحا أخرى، قدح الشعر الممزوج، وقدح الهندسة

---

[1] راجع. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية.مرجع مذكور. ص 241.

الصافي، وقدح الموسيقى العذب، وقدح المنطق الحامض، إلى حد ما، وتعاطيت قبل كل شيء، قدح رحيق الفلسفة العامة، الذي لا ينضب معينه"[1]

ثم أضاف قائلا في موقع آخر: "وأترك لكم الحكم: لقد كتب "أمبدوكليس" الشعر، و" أفلاطون" المحاورات، و"سقراط" الأناشيد، و "أبيخارهوس" الموسيقى، و" اكزينيقفانيس" التاريخ، و" اكزنوقراطيس" الهجائيات، بينما يمارس " ابوليوسكم"، كل هذه الأنواع، وأعنى بالعرائس بالحماسة نفسها"[2]

لئن فقدت عنا إسهامات هذا العالم الجزائري الموسوعي، في كثير من مجالات المعرفة سالفة الذكر، فان الجزء اليسير المتوفرعنه يترجم بوضوح ألق أدبه، وحصافة عقله وغزارة علمه؛ ولعل عدم الاهتمام به، من قبل الغربيين، على النحو الذي يليق به، يندرج ضمن موضوع تلميع المركز على حساب الأطراف، والإشادة بما يأتلق به الغرب على حساب طمس ما يعتور في الشرق، من جواهر وكنوز .

إن من بين اهتماماته المتعددة، اهتمامه بالعقل، الذي يعتبره أفضل الطرق لاكتناه أسرار الفلسفة، التي هي أفضل كنز في حياة الإنسان. فغاص في فلسفة سقراط و أفلاطون، وأرسطو و الأبيقوريين؛ إلا أنه آثر أفلاطون وفلسفته على فلسفات هؤلاء جميعا، فهناك من القرائن العديدة ما يحملنا، كما يقول عمّار الجلاصي، على الاعتقاد "بأن أبوليوس أراد من خلال مغامرات حماره الممتعة تبليغنا رؤيته الأفلاطونية؛ والأقرب

---

(1)) أنظر. لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي. ترجمة: أبو العيد دودو. منشورات الاختلاف ـ الجزائر. الطبعة الأولى 2001. ص 11.

(2) المصدر نفسه. ص 28.

بـــالأحرى للأفلاطونيـــة المحدثـــة وللمـــذاهب الغنوصـــية لمعنـــى الحيـــاة الإنسانية"[1].

وقد سبق أن قال عنه "بيوتولو"، فيما خص بـــه أبوليـــوس عبـــاقرة اليونـــان الثلاث، واصفا إياه: بالأخلاقي، والمنطقـــي والطبيعـــي؛ قاصـــدا بـــذلك، علـــى التوالي، سقراط وأفلاطون وأرسطو. والحق أن هذا الترتيـــب، فـــي حـــدّ ذاتـــه، يعبّر عن مدى قرب فلسفات هؤلاء مـــن اهتمامـــات أبوليـــوس الفكريـــة، وعـــن مدى اطلاعه على فكرهم في الوقت نفسه؛ ناهيك عمّـــا يـــوحي بـــه ذلـــك مـــن ضلوع أبوليوس فـــي فنـــون الأدب وفلســـفته عامـــة، وفـــي الجـــنس الروائـــي خاصة، وما روايته "الحمار الـــذهبي" إلا تجديـــد فـــي مجـــال الإبـــداع الأدبـــي والشعري الذي كـــان رائجـــا فـــي العـــالم اللاتينـــي؛ خاصـــة ملاحـــم الشـــعر التراجيدي، بل يمكن القول مع عمار الجلاصي: أن بطـــل روايتـــه، "بنحـــو مـــا كبطلي الأوديسه والإنيادة"[2]، إلا أن أسلوب صـــياغتها جـــاء أســـلوبا فـــذّا ممـــا أعطاها إلى جانب طابعها الشيق بعدا فلسفيا، ونكهـــة خاصـــة وفريـــدة أثمرتهـــا مزاوجتـــه المبدعـــة بـــين أســـاليب عـــدّة ضـــارع فيهـــا بـــين "الســـخرية والاستعراضية الفكاهيـــة، والهزليـــة الماجنـــة، والنكـــات الخلقيـــة، والهجائيـــة اللاذعـــة، إضـــافة إلـــى مراعـــاة الحـــالات الوجدانيـــة، المتصـــلة بـــالمواقف المختلفة لشخصياتها الفاعلة".[3]

ومن أهـــداف روايتـــه " الحمـــار الـــذهبي" مواجهـــة الرذيلـــة بالفضـــيلة، والتطهر من الخطايا، والخلاص مـــن الآلام المترتبـــة، عـــن مغـــامرات البطـــل بعبادة الآلهة "ايزيس" بوصفها إحـــدى رمـــوز الميثيولوجيـــا الشـــرقية، وتـــأثير

---

(1) أنظر مقدمة عمار الجلاصي لكتاب لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي أو التحولات. دون تاريخ. ص 8 .
(2) المرجع السابق .ص 5.
(3) أنظر. لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهب. ترجمة أبو العيد دودو. مرجع سابق. ص 28.

الديانات، في الشرق على الغـرب؛ ولـيس مسـتبعدا أن خلـود الأثـر الأدبـي "الحمار الذهبي" في التـاريخ، وبلوغـه عصـرنا، يعـود إلـى قيمتـه الدينيـة والتاريخية. نظرا لما تضمنه في جزئه الأخير، مـن وصـف دقيـق للطقـوس الشرقية، المعتمدة في عبارة الآلهة "ايزيس"، لكـن لا يقلـل هـذا الـرأي، مـن قيمته الأدبية والإبداعية، وريادیته لعالم الرواية، أو الملحمة النثرية.

ولعل هذه المزاوجة الفريدة بـين الشـرق والغـرب، التـي ميّـزت روايـة الحمار الذهبي، هي ما جعلت أبوليوس يُحظـى بـبعض الاهتمـام مـن قبـل المفكرين الغربيين لاحقا، دون أن ينصفوه، بما يسـتحق مـن الـدرس والتقـويم لأفكاره وإسهاماته. وقد قال فيـه مواطنـه " القـديس أوغسـتين"، الـذي جـاء بعده بقرنين من الزمن (القرن الرابـع المـيلادي): "كـان فيلسـوفا أفلاطونيـا شهيرا" رغم مآخذه عليه واتهامه له باسـتقاء معارفـه مـن قـوى غيبيـة، ذات صلة بالسحر.

ولعل هذه المزاوجة الفريدة بـين الشـرق والغـرب هـي مـا تحملنـا علـى الاعتقاد ، فيما يخـص إشـكالية موضـوعنا، بأنهـا جـاءت خرقـا لمنظـور الهيمنة الثقافية والسياسية التي يفرضـها المركـز علـى الأطـراف ومعارضـة لها. وسابقة رمزية وتاريخية لما ستجسده نهضـة العـرب المعرفيـة والعلميـة، بعد ستة قرون من ذلك، من خـرق لمنظـور هـذه الهيمنـة الغربيـة وكسـر لسياقها وصيرورتها التاريخية، كما سنوضح في الصفحات الموالية.

الفصل الخامس

دور المعرفة العربية في العصر الوسيط
أو
الأفق الجديد للمعرفة الإنسانية

لا يوجد توافق في آراء مؤرخي الفلسفة والفكر الحضاري، عن البداية الفعلية لمرحلة الانحطاط الغربي، وعن بداية تراجع حضارته، ودخوله مرحلة ما يعرف بعصر قرونه الوسطى.

ففي حين يرى البعض أن "أوروبا قد سقطت فجأة مع بداية القرن السابع، في هاوية لم تخرج منها إلا بعد أربعة قرون"[1]، هناك من يعتقد بغير ذلك، ويرى في هذا الرأي مجانبة للحقيقة، إذ أن أوروبا قد دخلت، وفق هذا الرأي، عصر جمودها التاريخي والحضاري قبل ذلك؛ ولكن الأساس في هذا المذهب، هو ربط بداية انحطاط الغرب، بشكل تلقائي، ببداية نهوض العرب والمسلمين الفكري، على خلفية بداية بروز معالم حضارة جديدة متميّزة، أعقبت البعثة المحمدية؛ ، ناهيك عن حضارة الصين المتميّزة هي أيضا بفكرها وفلسفتها عن حضارة الغرب، في عهد أسرة " تانغ ــ Tang" التي ائتلفت ثقافتها وطبقت اصقاعا واسعة من العالم...

ولكن وبغض النظر عن مدى قرب هذين الرأيين من الحقيقة التاريخية، ومهما تعددت الأسباب الداخلية والخارجية التي أسهمت، كما

---

[1] أنظر. برترند رسل، حكمة العرب. مرجع سابق . ص 26

يقول أحمد أمين، في شيخوخة الحضارة الإغريقية الرومانية وأفولها[1] فإن حضارة أخرى قد أعقبتها، بالاستمرارية والقطيعة في الوقت نفسه، ألا وهي الحضارة العربية[2].

حضارة انبثقت هن نهضة شرقية جديدة، كان مهدها هذه المرة أيضا، الشرق العربي، طال مداها آسيا وشمال إفريقيا والصين وجزء من أوروبا.

ولعل أهم ما ميّز هذه الحضارة العربية الجديدة سرعة انتشارها في هذه الأوطان المذكورة، وفي روح شعوبها. ويكن أن نذهب مع جورج قرم بالقول: فإسبانيا قد سقطت بسرعة "في يد العرب، الذين جلبوا معهم عادات مسلكيّة جديدة، ولكن أيضا حضارة نابضة في مجالات عدّة"[3]، ودونما الخوض في مشارب هذه الحضارة الفتية وخصوصياتها التاريخية والروحية؛ إذ أن الخوض في هذه المسائل يخرجنا عن إطار البحث وإشكاليته الأساس، وإنما نريد فقط التأكيد على طابعها الكوني ومقصدها الإنساني، سواء بأخذها هي بعلوم وفلسفات من سبقها من الحضارات؛ والإغريقية منها خاصة، ، أو بما أضافته هي لتراث الحضارة الإنساني، من خلال تأثيرها الفاعل والمجدّد في الحضارة التي أعقبتها، أي الحضارة الأوروبية الحديثة. وفي هذا الخصوص يلخص لنا سيمون الحايك هذه الحقيقة التاريخية في قوله: إن الروح العلمية وصلت إلى أوروبة "بوصول الفكر اليوناني إليها، وقبل وصوله عمّ النقص أوربة كلها في القرون الوسطى المتقدمة وامتدّ هذا النقص والفراغ إلى العصور الوسطى المتأخرة. وبدأت النهضة فعلا، في منتصف القرن العاشر المسيحي، في

---

(1)) راج . أحمد أمين، الشرق والغرب. مكتبة النهضة المصرية.1955. ص 16 - 17.

(2) المرجع نفسه . ص17.

(3) أنظر. جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب. مرجع سابق. ص 166.

دير (ربول)، فهناك في هذا الدير تلقّحت الثقافة العلمية الرومانية المسيحية بالثقافة العربية في الأندلس"[1]

ولكن ما يهما أكثر في هذا المقام من هذه الحضارة، هو خصائص فلسفتها، وتأثير هذه الفلسفة في غيرها من الفلسفات. وذلك من خلال خصائص نظريات بعض روادها الفلسفية، ومن خلال نظرتهم لقضايا عصرهم الميتافيزيقية، ولما كان يطرح عليهم من اشكالايات سياسية واجتماعية وحضارية تخص الإنسان عموما والإنسان العربي خصوصا.

وقبل ذلك نود أن نقف عند ملاحظة قد تبدو شكلية، لأول وهلة، إلا أنها ذات دلالة تاريخية وحضارية هامة، ألا وهي تسمية هذه الفلسفة بـ "الفلسفة العربية" أحيانا و"الفلسفة الإسلامية" أحيانا أخرى، وكثيرا ما تسمى الفلسفة العربية ــ الإسلامية. ونحن هنا لا نريد أن نناقش هذا التعدد في التسميات وأسبابه ومرجعياته التاريخية والأيديولوجية، وإنما نريد القول فقط: إننا نستخدم هذه التسميات الثلاث، وفق ما يصادفنا استخدامها في المراجع المستعملة عند أصحابها؛ أما فيما يخص استعمالنا نحن لهذه التسميات الشائعة، وتوظيفها في سياق تحليلنا لموضوع بحثنا؛ أي دون الاستناد إلى مرجعيات نصية، فإننا نتداول التسميتين "الفلسفة العربية" والفلسفة العربيةــ الإسلامية"، وذلك حسب السياق والمقام.

وعليه فإننا إذا بدأنا بطرح مسألة أصالة الفلسفة العربية، كما أسلفنا، فإننا نذهب مذهب علي سامي النشار في أن هذه المسألة قد أثارت الكثير من اللبس والغموض، وذلك في كون "الاختلاف في نظرات الباحثين في الفلسفة الإسلامية قديما وحديثا من الكثرة والاتساع بمكان كبير. فقد جحد

---

[1] أنظر. سيمون الحايك، تاريخ انتقال الحضارة العربية إلى الغرب. مرجع سابق. ص 29 .

بعض الكتاب المحدثين المسلمين، وغالبة الباحثين الأوروبيين، الفكر الإسلامي كل طرافة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة: الكندي والرابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد ...تلك الطائفة التي عرفت باسم 'فلاسفة الإسلام' وحاولوا بمنهج مقارن أن يبيّنوا التطابق التام بين ما يسمّى 'فلسفة إسلامية' والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة". وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية"[1]. إلا أن هذا الرأي لم يقنع الكثير من المهتمين بالفلسفة الإسلامية، فأصالة هذه الفلسفة، كما يرى علي سامي النشار، ومن قبله مؤرخ الفلسفة الإسلامية المعروف مصطفى عبد الرازق – وغيرهما من المهتمين العرب وبعض المستشرقين أيضا، مثل هونري كوربان وغيره ـــ ، لا ينبغي أن تلتمس في "انتقال العلم اليوناني، فلسفي كان أو غير فلسفي، إلى العالم الإسلامي خلال حركة الترجمة المشهورة في العصر العباس"[2]، وإنما "في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانية، أو ما كانوا يدعونه بالفتنة اليونانية، بدأ المسلمون يوفقون بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الطارئة"[3]

صحيح إن المعقولية الفلسفية العربية لم تنشأ من عدم، ولم تغترب عن رصيدها العَقَدي والفكري، كما أنها لم تضرب صرحا، عن الوافد والوارد، من تراث الإنسانية شرقا أو غربا؛ إنما تعاضدت لديها كل هذه المفاصل،

---

[1] راجع. علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام. دار المعارف ـ القاهرة. الطبعة التاسعة.دون تاريخ. الجزء الأول. ص 46.

[2] أنظر. المرجع نفسه. ص 46.

[3] أنظر. مصطفى عبد الرازق، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1944 .ص 27.

لتؤسس مشروع نهضة أصيل، بمدلول المعرفة الشامل، بما في ذلك الفلسفة، فاسْتَوْعَبَتْ التراكم المعرفي للحضارات السالفة، وتطرّحت أنموذجها كإسهام في الرصيد الكلي لابستومولوجيا كونية فقدمت بذلك أعظم خدمة للحضارة الغربية لما بعد عصور الظلام، لتنهض من جديد على أكتاف الجهد العربي، في مختلف فنون المعرفة، والعمارة والعمران.

صحيح إن المعقولية الفلسفية العربية لم تنشأ من عدم، وهي لم تضرب صرحا ، عن الوافد اليوناني في هذا المجال، بل وعن تراث الإنسانية فيه شرقا وغربا، إلا أن هذا لا ينبغي أن يقودنا إلى الاستنتاج، كما يقول مؤرخ الفلسفة الإسلامية الكبير إبراهيم مدكور: إن هذه الفلسفة "ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية المحدثة كما ادعى'ذويهم' "[1]، بل إن "فلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم. وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكوِّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية والاجتماعية..."[2]

ومهما تقوَّلَ المتقولون، أيضا، بإرجاعهم هذه الفلسفة الناشئة إلى الكتابات الهرمسية، على غرار أثرها في سلامان وأبسال ابن سينا، وفي حي بن يقضان لدى "ابن طفيل"، وفي الغربة الغربية عند السهروردي، وفي العديد من أثر فلاسفة الإسلام. أو تأثر فريق آخر منهم بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، أو القول بأثر " بريكليس" في نظريات بعض فلاسفة العرب والمسلمين كالفارابي وابن سينا...الخ، فان هذه الفلسفة، لم تكن

---

(1) أنظر. إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. دار المعارف بمصر 1968. ص 22.
(2) أنظر. المرجع والمعطيات نفسها .

بالفجاجة والضحالة، التي يرميها بها البعض، من أنها انتخابية، عمادها الاقتباس والتقليد والمحاكاة، ومن ثم لا يمكن اعتبارها فلسفة عربية إسلامية أصيلة، بالمعنى الحقيقي للعبارة، وإنما محاولات لأناس عجزوا عن منع أنفسهم من التفلسف[1]، وهم في الواقع ينطلقون في ذلك من حكم عام رسموه لأنفسهم، في تقييم هذه الفلسفة الإسلامية، وهو الحكم القائل، كما يرى المفكر والناقد الماركسي المعروف حسين مروه، "بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميّز بكونها غير عقلانية ، تركيبية، استاطيقية (حسّية)، وأن طرقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي أن يميزوا ــ بهذا المقياس نفسه ـــ النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبية لنتاج الأخرى، ومن الطبيعي أيضا أن تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز "[2]

وبصرف النظر عن التذكير بما ذهب إليه عالم الاجتماع الأمريكي "نور ثراب" في هذا الخصوص في كتابه "لقاء الشرق والغرب" وكذلك الكاتب الألماني "و. هاسّ" وغيرهما كثير. نلخّص المسألة بالقول، مرة أخرى، مع حسين مروه: "إن مشكلة أنصار مركزية أوروبية في الفلسفة، هي أنهم: أولا فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانيا، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري، وأضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلا"[3]، وقبل أن نبين زيف هذا الادعاء المتكرر، في الذهنية الغربية أو المتغربة عندنا،

---

[1] راجع. دبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: عبد الهادي أبو ريده. لجنة التأليف والترجمة ـ مصر. دون تاريخ. ص 193 و ص 40 - 41 .

[2] أنظر. حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي ـ بيروت . الطبعة الخامسة 1985 . ص 123 - 124.

[3] أنظر. المرجع نفسه. ص 123.

عن مكانة الفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ المعرفة الإنسانية، ومدى تجاهلها من طرف المتمترسين، في معاقل المركزية الغربية على حساب الأطراف، نقدم بعض العينات من إسهامات فلاسفة العرب والإسلام في التراث الإنساني الفلسفي والمعرفي المشترك، بين أبناء حضارتي الشرق والغرب، بوصفه إسهاما جديدا، متفردا ومتجاوزا في مناحي عديدة، أي في المنهج والقضايا المبحوثة، بما قد تطارحته الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها.

لذالك يمكن القول: إن ملابسات منشأ الفلسفة العربية الإسلامية، بدءا بأبي يوسف يعقوب الكندي (ولادة تقريبية 185 هجرية) تختلف، كما ذكرنا، عن ظروف منشأ الفلسفة اليونانية، وما سبقها أو ضارعها في الزمان؛ بحيث قد بلغ العرب مرحلة المعقولية، والنظر الفلسفي، بعد قرنين من البعثة المحمدية المباركة، فتيسر لمفكريهم عنصران، أحدهما أصيل، وهو القرآن الكريم، والسنة النبوية؛ ولعل هذا الأصل هو ما قصده مؤرخ الفلسفة الإسلامية الكبير أمد فؤاد الأهواني حين قال: "الفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي ظهرت مع نزول الإسلام"[1]، والآخر أصل منقول وارد، من الحضارات الأخرى، تحقق بفضل حركة الترجمة والتعريب، للتراث الإنساني عامة واليوناني خاصة. فما كان من الفلاسفة إلا الاجتهاد، والإبداع ضمن هذا الحيز، سواء بالتوفيق بين الحكمة (المعقولية) وبين الشريعة (الوحي)، أو بالانتصار لأحد منهما، على حساب الآخر؛ ومن ثم تباينت المواقف المعرفية، بين فيلسوف وآخر، وبين اتجاه وغيره.

---

[1] أنظر. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية. الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1985. ص 10.

و قد اعتدنا أن ننسب هذه الفلسفة إلى ستة فلاسفة مسلمين محترفين لها مدافعين عن حقائقها، هم على التوالي: الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق وابن باجه وابن طفيل وابن رشد في المغرب؛ وفلاسفة آخرين تعاطوها معرفة لا احترافا، ومنهم من اتخذ من معارفها سندا للخوض في قضايا دينية، كانت مطروحة عليهم، كالإمام أبو حامد الغزالي وابن تيمية على سبيل المثال لا الحصر. ومنهم من اتخذها سندا للخوض في قضايا سياسية ومجتمعية فرضت نفسها عليهم، كابن خلدون والماوردي وغيرهما كثير أيضا. وقد كان من الطبيعي أن تظهر الفلسفة في المشرق، كما يذهب الأهواني، قبل المغرب، و"ذلك أن الحضارة تركزت في الشام وفي فارس بعد انتقالها من أثينا والإسكندرية. فلما ظهر الإسلام واستولى العرب على فارس والشام ومصر انتقل مركز الخلافة من الحجاز إلى الشام"[1]، ومنه إلى بغداد مع العباسيين الذين جعلوا منها "مقرّ الحكم والخلافة، ومركز العلوم والفلسفة والحضارة...وفي هذا الجو الفكري والسياسي ظهر فيلسوف العرب أو فيلسوف الإسلام يعقوب بن إسحاق الكندي"(185ـ 252 هـ)(801ـ 865 م)[2].

وهو لذلك، أي كونه أول الغيث في عطاء العرب والمسلمين الفلسفي، عدَّ، كما يقول عبد الرحمان مرحبا، مظهرا "من مظاهر عصر الانتقال من طور الكلام الخالص إلى عهد التفلسف المجرد، وثمرة من ثمرات التفاعل بالمد الفكري اليوناني وسواه من التيارات الكثيرة التي احتضنها الإسلام"[3]

---

(1) أنظر. أحمد فؤاد الأهواني المرجع نفسه. ص 62.

(2) أنظر. أحمد فؤاد الأهواني. المرجع نفسه. ص 63.

(3) أنظر. عبد الرحمان مرحبا، الكندي ـ فلسفته، منتخبات. منشورات عويدات ـ بيروت باريس. الطبعة الأولى 1985. ص 5.

فقد انتصر الكندي، في فلسفته للدفاع عن الفلسفة، وعن الدين معا ولذلك فقد جاءت فلسفته توفيقا بينهما، ولكنه توفيق أصيل؛ سمح له أن يتعاطى مع فلسفة اليونان من موقف المنتخب المختار، لا التابع الناقل غير المحتار، غير المراعي لخصوصياته الدينية والحضارية. فهو، كما يضيف عبد الرحمان مرحبا "أول من حذا حذو أرسطو في تفكيره ومنهجه وتأليفه، بل إن أرسطو يتبوأ مكانا بارزا في فهرست كتبه، ومع ذلك فهو أول من خالفه من الفلاسفة الإسلاميين ووصل ـــ بأدوات أرسطاطاليسية ـــ إلى نتائج مغايرة للحكيم اليوناني. وتبدو أصالته وإبداعه واستقلال شخصيته في اختيار ما اختار من أرسطو ورفضِ ما رفض . لقد أخذ بمقار وترك بمقدار لا رغبة في الأخذ والترك، بل حفاظا على شخصيته واستقلالا بذاته، ولتلبية حاجات وتحقيق غايات والاستجابة لمطالب وأحكام يقتضيها إسلامه وعصره..."[1].

ومن هذا المنطلق أبان مقدار ما للفلسفة من علم بالربوبية في قوله:"وتحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة"؛ موحدا بذلك في رؤيته للوجود المتعين، ولما وراء الوجود، باحداثية متساوقة، لا نفور فيها بين العلم بحقائق الوجود المتعين، وبما نأى عنه وفارقه، ما دام علة هذا الوجود هو الواحد، وواجب الوجود بنفسه لا بغيره، وهو واحد ما سواه، وهو على كل شيء قدير.

كما أن لوجود الإنسان معنى، عند الكندي، بل إن لمعناه ضرورة عليا، فهو مفكر مجتهد صانع لمصيره، بما له من وصاية علوية، ومسؤولية

---

[1] أنظر. عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه . ص 7 - 8.

ذاتية، يُسِّرَ لأداء واجب رسالي، تتصدر مقامات سعيه الفلسفة بوصفها: "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها، بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمدا، لأنا نمسك وينصرم الفعل، إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شيء، وثباته الحق: لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود، إذن لنيات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة، الفلسفة الأولى: أعني الحق الأول الذي هو علة كل حق..."[1]

ويقف الكندي هنا، بامتهانه صناعة الفلسفة، فيلسوفا محررا للعقل، ومشرِّفا له، وما تراتبية التشريف في العلل التي قال بها، إلا تأكيد، على اتساق في فكره، بما هو عليه من إيمان بالتوحيد، تتجلى فيه سلطة العلة الأولى لمعلولاتها، في منطق وانسجام، دون أن تلغي هذه تلك، أو تتعارض معها، بل إن العقل، بما هو تشريف في العمل بالحق، ومن أجل الحق في الفلسفة، دلالة عظيمة على شرف الإنسان، وعلى وحدة التكامل، بين المتعين والمطلق، وبين اللامفارق والمفارق.

وكأنا به في مذهبه هذا يردّ على أسئلة كثيرا ما يطرحها الإنسان المعاصر عموما، والإنسان المسلم بشكل خاص. لفرط ما تداخلت فيه، أي في هذا العصر، المفاهيم والقيم الإنسانية السامية بالمصالح الدنيوية، وركبتها متاهات التأويل، لأغراض جلها عارض منعدم. فقد دافع الكندي عن القاسم المشترك، بين أبناء البشر، أي العقل، ومن ثم أولى إنتاجاته

---

[1] أنظر. الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله. مصدر سابق .ص 77 - 78.

الفلسفة، محذرا من ثلاث هنات قد تلحق بها؛ أولا: من رجال الدين الذين يسيؤون تأويلها " لضيق فطنتهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي، والاجتهاد في الأنفاع العامة الشاملة، والحسد المتمكن من أنفسهم البهيمة، والحاجب بسدف سجوفه، أبصار فكرهم عن نور الحق"؛ ثانيا: الاتجار بالدين "ذبا عن كراسيهم المزورة، التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجّر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين"؛ ثالثا: إن الكندي المنسجم مع نفسه كمؤمن بالله، وليس ملحدا، كما يتهمه بعضهم، وكفيلسوف عقلاني، لا يرى جريرة أو حرجا، في التوفيق بين الدين والفلسفة، وبين المطلق والنسبي، منافحا بهذا الوفاق، على الأمرين معا، النقل والعقل، والحكمة والشريعة، وهي المحجة التي اقتفى أثرها فلاسفة العرب من بعده. وقد أسس الكندي لمذهبه من خلال ثلاث حجج هي؛ أولا: أن علم الربوبية من الفلسفة؛ ثانيا: إن ما جاء به الرسل موافق كحقائق فلسفية؛ ثالثا: الحجّة في اقتناء الفلسفة بالحكم عليها منطقيا. ويقول في أمر هذه الحجة: "يجب أو لا يجب، فإن قالوا يجب، وجب عليهم طلبها، وان قالوا أنها لا تجب، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا. وإعطاء العلة والبرهان، من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن، طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم"[1]؛ إن هذه الرؤية التوفيقية الواعية، بين المطلق والنسبي، بين الوحي و العقل، ألفت أو تجاوزت التعارض السائد، في الوجود بين الله والإنسان، وبين الوحي ونواميس الطبيعية، فوحدة النظر في الوجود،

---

[1] راجع. الكندي. المصدر السابق . ص 24.

من دون تغييب لحق الإنسان بكامل حريته في تدبير وجوده، ودون إنكار لربوبية الله ومصدريته للخلق، برأينا إسهام لا تزاح عنه مشروعية الابتكار، والحق في التجديد، والإضافة لفعل الإبداع الفلسفي الإنساني، ومن ثم تبدأ محاولة خلخلة مطلقيّة المركز على الأطراف، بل وتفنيد مزاعم بعض المستشرقين، التي حجبت الكثير من حقائق الشرق وخصوصياته الحضارية.

وهو الإسهام الذي عزّزه الأديب والفيلسوف المعتزلي الكبير "أبو عثمان الجاحظ"، الذي سمى بدور العقل إلى مرتبة سمو الفلاسفة به؛ مؤكدا لأسلافه من المسيحيين والمسلمين على السواء، الذين يعتقدون بأن الدنيا لا تصلح إلا بالدين ولا بغيره... بأن "الدين لا يصلح بغير الدنيا"[1].

ولعل من أجلى الأمور في مقتضيات الحياة الديمقراطية في الإسلام، بمدلولها الإنساني عموما، أي بمنأى عن حدود مجتمع المدينة الدولة، أو الدولة القومية... إقرار القرآن، بمبادئ أساسية، تستقيم بها الحياة الاجتماعية للناس، دون اعتبارات العقيدة والجنس والموقع والانتماء... وهي "المسؤولية الفردية، و عموم الحقوق وتساويها بين الناس، ووجوب الشورى على ولاة الأمور، والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات"[2]، وهي أسس معللة بآيات بيّنات في القرآن، وفي أقوال الرسول "محمد" وسيرته، وسيرة ثلة من خلفائه، مع بعض الفروق والاختلافات فيما بينهم...

---

[1] أنظر. عصام محفوظ، حوار مع الملحدين. دار الفارابي - بيروت. الطبعة الأولى 2004 .ص 16

[2] أنظر. عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام. دار المعارف بمصر. الطبعة الخامسة 1979. ص 43.

وهي ديمقراطية إلى جانب كونها، تضمن الحقوق المدنية والسياسية لمن انضوى تحت لواء الدولة المسلمة، هي إنسانية ، لأنها لا تفرق بين أبناء البشر، لا في اللون، ولا المستوى الاجتماعي، ولا العقيدة، إلا بما توجبه الأحكام في مجال أهل الذمة بما لهم من حقوق، وما عليهم من واجبات، كما تقر مبدأ أن هذه الأسس، لا تقوم على الصراع الطبقي، كما عند الماديين، ولا على التمايز الارستقراطي، كما في الفلسفة السياسية اليونانية عند المثاليين.

إنه من نافلة القول، التأكيد على ما في الاسلام من الدعوة للمعقولية، ومن مضان للتفلسف في أنحاء الوجود، وفي معاش البشر، غير أنه من الوجوب، التلميح إلى أن ما يؤخذ عن الإسلام في الحاكمية، سواء الخلافة أو الإمامة وغيرها، يستوجب الفرق بين ما في القرآن والسنة المحمدية من جهة، والفقه من جهة ثانية. فإذا كان القرآن يقر الشورى، بوصفها كشكل من أشكال الديمقراطية، دون تقييد لها، وتفصيل في من يجوز له حق الشورى، كأن يكونوا (أهل الحل والعقد) أو عموم الشعب، إنما لترك الناس حريتهم. ونرى بأن تململ مبدأ الشورى وعدم التقعيد له، بما يستلزم من شروط بما كعدم وقفه مثلا على أعيان القوم أو علِّيتهم، وانحسار قضية الحاكمية، في التاريخ السياسي العربي الإسلامي على الحاكم، أي فيمن يتولى الحكم، لا في كيفية الحكم، و بما يقره من صفات الكفاءة و والاقتدار والنزاهة، وبما يلزم الحاكم من تطبيق مبادئ متضمنة في التوجه الإسلامي، كالعدل أساس الملك، والشورى، والفصل بين السلطات (مصادر التشريع القرآن والسنة) واستقلالية القاضي... وقد عدَّد أبو نصر الفارابي خصال رئيس المدينة الفاضلة في قوله: "هذا الرئيس الذي لا

يرأسه إنسان آخر أصلا. وهو الأمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، و هو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة، من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال، إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع، اثنتا عشره خصلة قد فطر عليها..."[1]

إن غياب هذه المبادئ، تكرس كقاعدة للحكم، منذ أن تولى الخليفة "معاوية ابن أبي سفيان" مقاليد الحكم، مؤسسا بذلك نهجا لنظام الحكم الفردي، ذي الخلفية الاستبدادية. وهذا النهج هو، في تقديرنا، أول خروج عن نهج الشورى في الحكم في التاريخ الإسلامي، وهذا ما جعل أحد العلماء الألمان يبوح لشريف حجازي في الأستانة بما استخلصه هو، وربما معظم مؤرخي الغرب وسياسييه، قائلا: "انه ينبغي لنا، أن نضع لمعاوية تمثالا من الذهب في عواصمنا، لأنه لو لم يحوّل سلطة الخلافة، كما وضعها عليه الشرع، وجرى عليه الراشدون، لمَلَكَ العَرَبُ بلادنا كلها، وصيروها إسلامية عربية"[2] ويتبين لنا من كلام هذا العالم الألماني، الذي لم يفصح عن اسمه الشيخ محمد رشيد رضا، مدى انسجامه مع نظرية المركز المهيمن على الأطراف، واستغلال المثالب والهنات، في مسيرة العالم الشرقي، حتى يفضل تابعا ضعيفا، خاضعا للقوة والسيطرة الغربية، وهو كلام يناقض آراء بعض مفكري وعلماء الغرب على قلتهم، من أمثال "أنطول فرانس" الذي اعتبر تراجع المد العربي في جنوب فرنسا بـ (بواطيي) عن التقدم لفتح باقي أمصار أوروبا، خيبة حضارية كبرى، و فرصة عظيمة ضاعت، في عهد أوروبا التي كان من الممكن، أن تتفادى

---

[1] راجع. أبو النصر الفارابي، المدينة الفاضلة. موفم للنشر- الجزائر. الطبعة الأولى 1987. ص 199.
[2] انظر. محمد رشيد رضا، الخلافة. موفم للنشر- الجزائر. الطبعة الأولى 1992. ص 56 - 57.

عصورا من الظلام والتخلف؛ وما حضارة العرب في الأندلس، بكل ما تميّزت به من خصائص إنسانية[1]، إلا مثال لتلك الخيبة التي تحدث عنها أنطول فرانس.

وإذا ما نحن انتقلنا من هذا التعميم، عن حضارة الأندلس وتأثير علمها وفلسفاتها في التراث الإنساني، إلى التخصيص برز أمامنا فيلسوف قرطبة "أبو الوليد ابن رشد" أنموذجا رائعا في ذلك. فهاهو الفيلسوف الفرنسي"روجيه جارودي"، أحد أبرز المهتمين بهذا الموضوع في عصرنا، يرى في الفيلسوف العربي " ابن رشد"، منارة طارقة أنارت بشعاعها سديم أوروبا، في عصورها الوسطى؛ حيث كان يغط في الكرى، بينما كانت عقول أخرى، تحيي فكره المرجعي (اليوناني تحديدا)، نيابة عنه، دون عقدة الانتماء الجيو– أيديولوجي، أو العقدي إذ يقول: "إن مفهوم ابن رشد عن العلاقات، بين الإنسان والطبيعة، يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم، من "هراقليط" حتى هيجل و ماركس... على أن كتابات ابن رشد، من إيحاء ديني لاشك في ذلك، لكن هذا الدين، لا يعلمنا الهروب و اللامبالاة، إذ أن الواقعية عند ابن رشد، قد سبقت بمئات السنين، واقعية الغرب، و نحن هنا بإزاء النظريات الأساسية، للجدلية، بل إزاء النظريات الأساسية، في الجدلية المادية نفسها"[2]

وحتى لو كان لرأي الفيلسوف غارودي هذا من يعارضه، عن جهل أو عن تأويل مخالف لفلسفة ابن رشد، فإن هذا الاستشهاد بذاته يدل على أن

---

[1] راجع. سيمون الحايك. مرجع مذكور. ص 34 وما بعدها

[2] أنظر. رحاب عكاوي، ابن رشد فيلسوف قرطبة. دار الفكر العربي ـ بيروت. الطبعة الأولى 1999. ص 29.

فكرة سيرورة المركزية المعرفية الغربية وديمومتها، ليست حقيقة ثابتة، ولا أطروحة صادقة، تفترض الإجماع عليها وتشترطه.

فابن رشد الذي اشتهر بفلسفته العقلية، خلال عصر الازدهار الفلسفي العربي، إبان العصور الوسطى الأوروبية، بقدر ما كان فكره أصيلا، بمعنى أنه كان ترجمة موضوعية لخصائص عصره، وانشغالاته الحضارية، ويتصدى بالعقل للإشكاليات الفلسفية التي طرحها العقل الإنساني، في مناحيها المعرفية والوجودية، كان يعبر أيضا، عن فكر عالمي، تكمن قوته في صدقيّتيه، ومركزيته في إنسانيته، فتصدى بالتصويب والنقد العميق، لمذاهب المتكلمين من أبناء أمته، لا سيما في مؤلفه (مناهج الأدلة) و في ردوده النقدية، على الفلاسفة العرب، الذين تقدموه، لاسيما الفيلسوف الفارابي (832م-950م)،عدا مجادلته الفلسفية الشهيرة مع الفيلسوف والمتكلم "أبو حامد الغزالي" (1059م- 1112م)، من خلال كتابه "تهافت التهافت"، تماما كما جادل " الأفروديسي"، و"نمستيوس"؛ مبينا عليهما، بجدله هذا، أخطاءهما في فهمهما لفلسفة أرسطو ولشروحهما لها[1]. فأصالة ابن رشد، إذن، تتخطى أصالة فلسفته، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، إلى طرقة تفكيره الفلسفي؛ أي إلى منهجه وطريقة تأويله للمفاهيم والأفكار الفلسفية. الأمر الذي سمح له بشرح وتأويل فلسفة أرسطو شرحا أصيلان ويؤولها تأويلا يتماشى وخصوصياته الحضارية، المعرفية والروحية التاريخية. وهذا ما يفسّر لنا الدور المتميّز الذي قام به ابن رشد في تأويل مقاصد الشريعة الإسلامية بما لا يتعارض ومقاصد الفلسفة في كتابه الأصيل "فصل المقال وتقرير ما بين الشرعة

---

[1] أنظر. رحاب عكاوي، المرجع السابق. ص 42.

والحكمة من الاتصال". مبيّنا بذلك، بطريقة مبدعة، جدلية الخاص والعام في المعرفة الإنسانية[1]، وعلاقة المعرفة الفلسفية الأنسانية بالمعرفة الدينية، عن طريق التأويل العقلي.

ذلك أن ابن رشد، بعدما شرح أرسطو، وحدد مقاصد فلسفته، وحررها مما لحق بها من خلط، من قبل سابقيه ـــ خاصة مما "ألحقه بها شراحه الاسكندرانيون، مثل سمبلفيوس (533 م) ويوحنا النحوي (568 م)، الذين نسج العرب على منوالهم"[2]ـ ، أضاف إليها، وتجاوزها في مضان عدة، مثل تصوره للذات الإلهية، ولوحدة الوجود، و لعالم الصور، وما إلى ذلك من مسائل الوجود الفلسفية وقضاياها الميتافيزيقية.

ناهيك عن قضايا الفلسفة الأخرى الإنسانية، مثل قضية حرية الإرادة البشرية[3] وحدودها؛ حيث نظر إلى هذه القضية نظرة عقلية خاصة، غير يونانية، رادّا إياها إلى سببية خارجية. وهي النظرة التي سمحت له بوضع هذه المسألة (حرية الإرادة البشرية) موضعا لا يتعارض ومبادئ الشرع الإسلامية، كما يذهب أحد المختصّين، إذ يقول ابن رشد في ذلك: "فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث عن تخيّل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج (...) . وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها"[4]. وكذلك قضية المرأة...الخ. فنحن إذا ما أخذنا

---

(1) أنظر ترجمة مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. دار المشرق. المطبعة الكاثوليكية- بيروت. الطبعة الثانية دون تاريخ. ص 14.

(2) أنظر. المرجع نفسه. ص 13.

(3) أنظر. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعة- بيروت. الطبعة الأولى 1998. ص 39.

(4) أ نظر. محمد المصباحي. المرجع والمعطيات السابقة نفسها.

موقفه من هذه القضية بتمعُّن لأمكننا القول: إنه ساوى بينها وبين الرجل في الطبيعة، وأكد استطاعتها ممارسة أعمال الرجل، مثل الحروب وغيرها، وكذا تعاطيها الفلسفة؛ ولو بدرجة مختلفة، بل أقرّ بتفوق المرأة في بعض الفنون مثل الموسيقى، إذ يرى بأنه من الأفضل أن توضع الأنغام بواسطة الرجل، ولكن يكون توقيعها بواسطة النساء. ولم ير حرجا في أن تتولى النساء قيادة الدولة، وأخذ باللائمة على الثقافة العربية، ومناهج تنشئتها المتلفة لمواهبها العظمى، و القاضية على اقتدارها العقلي إلخ[1]

وبالمختصر نقول، مع محمد المصباحي: "لقد تكلم فيلسوف قرطبة ومراكش عن الفلسفة باعتبارها شريعة الحكماء، لكنه قصّر ثمرتها من جهة على الخاصة، و من جهة أخرى على إكساب السعادة النظرية.."[2] ، والأهم من ذلك أنه لم يقصرها على إنسان دون آخر، كما يضيف المصباحي؛ وفي هذا ما يكفي، في اعتقادنا، لإظهار البعد الإنساني لفلسفته.

ولما أنس من الحكم الجمهوري فضيلة العدل، لم يرينها وبين الحكم الإسلامي في صدر الاسلام تعرضا، حتى جاء "معاوية ابن أبي سفيان"، فهدم نظامها، وأتلف جمالها بأن خلع سلفه، وأسس دولة استبدادية، فانتشر بذلك الظلم والفوضى في سائر بلاد الاسلام بما فيها الأندلس.

نلاحظ إذن أن ابن رشد لا يرى القوة في العصبية العربية ولا يتحرج أن يساوي بين نموذج حكم جمهوري، تكون فيه المحاكم خادمة للرعية،

---

[1] أنظر. رحاب مكاوي. المرجع السابق. ص 42.
[2] أنظر. محمد المصباحي. المرجع السابق. ص 40.

وبين الحكم الإسلامي الذي ساد في صدر الاسلام؛ ففي ذلك، في نظره، سمو وتعال عن التعصب. وهذا ما يجعلنا نستنتج أن مفهوم القوة عند ابن رشد مرده الحقيقة، فالبرهان عليها باعتدال الفكر، وبحجة العقل والمنطق، كفيل بتجْسير المواقف المعرفية المتقابلة ــ حتى لا نقول المتعارضة ــ بالانسجام (والتآخي) هو موقف معرفي وسطي إنساني بامتياز. ولمفهوم القوة الرشدي هذا ما يضاهيه، رغم الاختلاف الموضوعي، عند "عبد الرحمان ابن خلدون" كما سنرى في الآتي من الصفحات.

فنحن إذا ما تمعنا أفكار ابن خلدون، في هذا الخصوص، نرى أن مفهوم القوة عنده، إنما يتأتى وينبني على المعرفة؛ ففي مجال الحكم، كما في مجال ضروب الحياة، يقيم استدلالاته على التحليل، والإبانة والتقييد بعرض العلل والأسباب، ثم يقيم الحجة على النتائج بالبرهان؛ ليبلغ بذلك المقاصد عقلا لا سجالا وتخمينا. فهو، كما يقول أحد المختصين، يؤكد "على وضعية علم التاريخ والاجتماع وأهمية الملاحظة وبحث العلل الطبيعية والقوانين الشاملة وراء تبدلات الأحداث والدول والسلالات"[1]. وإنا إذ نصف مفهوم القوة عنده بقوة المعرفة، ونربط هذه الأخيرة بمعرفة الواقع فإنا في الحقيقة نقصد معرفة حقيقة التاريخ والعمران البشري وقوانينهما، فهو يقول: في طبيعة العمران: قاصدا بذلك موضوع الإخبار عن الماضي، أي التاريخ، ولا نرجع إلى تعديل الرواة، حتى نعلمه لذلك الخبر في نفسه ممكن، أو ممتنع، ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر، استحالة مدلول اللفظ أو تأويله، إن تؤول، بما لا يقبله العقل،

---

[1] أنظر. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون. دار الطليعة ـ بيروت. الطبعة الأولى 1981. ص 81.

وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة للعدالة والضبط ، وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها و صحتها من اعتبار المطابقة[1].

ويقر ابن خلدون في مجال العمران البشري، والاجتماع الإنساني، مبدأ المعرفة الصحيحة باعتماد الدرس، والتحليل، والتجريب والمقارنة؛ محتكما للعقل ضمن منهج موضوعي، يخرج دراسة التاريخ والاجتماع، من مجال الرواية و التخمين، والافتراضات والخرافات، إلى حيز العلم، فيقول عن علمه الجديد و مقاصده من التأليف فيه « وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، و هو العمران البشري، و الاجتماع الإنساني، وذو مسائل، و هي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. و هذا شأن كل علم من العلوم، وضعيا كان أو عقلياذ[2].

فكأننا به يؤسس لنظرية المعرفة المعاصرة، بالجمع بين العلم بالطبيعة، والعلم بالإنسان، في عمد لدراسة الظواهر حالة بحالة، ملتمسا لكل علم وضعه الخاص، بوصفه كذلك، ناء به عن التعميم المخلب العلمية والتخصيص، وقد دل وعيها لمعرفي، على ثقة بالنفس، من حيث أنه رائد في اكتشاف علم جديد "غريب التركة، عزيز الفائدة، أكثر عليه البحث، و أدى إليه الغوص ..."[3]؛ حاسما في استحداثه و سبقه إليه، دون غيره، بمن في ذلك علماء الأمم السالفة (فرسا، وكلدانيين وسريانيين، وبابليين ويونانيين)، هذا مع استطراد، يبقى الباب مفتوحا، لإمكانات لم يسعفه الحظ

---

(1) أنظر. ابن خلدون، المقدمة. مصدر سابق. ص55.

(2)) المصدر نفسه. ص 56.

(3) المصدر نفسه .

للاطلاع عليها، أو كما يقول: "لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه و لم يصل إلينا"[1].

فلم يأت ابن خلدون أحكاما قطعية، ولا زعما بانتفاء المجتهدين، في ما أتاه من اكتشاف عظيم، في العمران البشري، والاجتماع الإنساني، لدى الأمم الأخرى، بمعنى لم تأخذه العزة باكتشافه العظيم، للقطع بمركزية المعرفة على الأطراف، كما يفعل الغربيون، الذين لم يتنبهوا لهذا السبق الخلدوني، في مجال الاجتماع والتاريخ، ضمن رؤية موضوعية، تحليلية و تشريعية إلا متأخرا جدا.

فالمتعارف عليه اليوم أن الفلسفة العربية، قد روضت التناقض بين الإيمان والعقل أو بالأحرى والفلسفة، بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، وربطت الوصال بين تفلسف اليونانيين، وبين الأوروبيين في العصر الحديث، عبر الترجمة والشروح المختلفة، والإضافات الممكنة، وملأت فراغا معرفيا وعلميا، على مدى قرون من القطيعة، بين الغربيين و ومرجعياتهم المعرفية، فحررت بذلك العقل من الغنوصيات وطرحت مجالا أوسع، لتعاطي الدين مع الفلسفة، وتعاطي الفلسفة مع الدين، إذ لا تعارض بين الإيمان بالذات العلوية، وبين التفكير في شؤون الحياة والغيب معا بالعقل، دونما نزع القداسة الواجبة عن الذات الإلهية[2]؛ خلافا لما كانت عليه نظرة أرسطو واليونانيون بصفة عامة، ودونما مصادرة حق العقل، من جهة ثانية، في إدراك الحقائق الدنيوية و الغيبية، واعتبار أن بلوغ الحقيقة يتأتى ضرورة عن الإيمان، وهي المقاربة التي درج عليها التفكير

---

[1] المصدر السابق.

[2] أنظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق. ص 429.

قبل النهضة الغربية، خلال الثلاثة قرون الهجرية الأولى، بأن جعل قطيعة ثنائية بين الدين (الوحي) وبين العقل، بل بين (أثينا) من ناحية، و(أورشليم) من ناحية ثانية، الأمر الذي كرس التطرف داخل منظومة التفكير الغربي، وكرسه مع غيره من مفكري الأمم الشرقية بالخصوص.

فعلى الرغم من تقارب، أو تماهي آراء الفيلسوف الفارابي، في مدينته الفاضلة، بين العلم الإلهي، والسياسي مع آراء الفيلسوف، أفلاطون في جمهوريته؛ فيما يتعلق بوجوب حكم المدينة الدولة من قبل الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك، على حد تعبيره؛ لكونه الوحيد المؤهل للجمع بين العلم الإلهي، والعلم السياسي، لبلوغ المثالية في إدارة المدينة. إذ أن الفارابي يشدد، بدوره، على الوظيفة العامة للفيلسوف الحاكم، والنبي الحاكم، الأقدر على تقريب العلم بالموجودات، و العلم بالماورائيات، من المواطنين، لعسر إدراكهم، و عجزهم عن بلوغ نهى المعرفة، المؤدية للسعادة، لكونهم يفتقرون لما يحظى به الفيلسوف، من كمال الملكة العاقلة، ومناظرتها للعقل الفعال، أو اتحادها معه.

إلا أن الخلاف برأينا، ينشأ بين مقاربتي الفيلسوفين، في علية المعرفة ذاتها، وفي جوهرية مرجعية كل منهما، فالله في ذهن الفارابي، مفارق بذاته، وبعلم ذاته، يصطفى من خلقه رسلا، يبلغهم رسالة السماء للأرض، عن سبيل الوحي، بما يضمن للخلق السعادة، عن طريق الفضيلة، دونما إنكار لجهد الفيلسوف عن سبيل العقل، باعتماد الارتقاء التراتبي للعقول، وصولا إلى العقل الفعال، كوسيط للفيض من لدن العلة الأولى أي الله. ثم إنه إذ "جعل على رأس المدينة الفاضلة ملكا يجمع بين الفيلسوف بكمال عقله والإمام بصدق مخيلته وورثته للنبي" يبدو ظاهريا متأثرا بأفلاطون،

إلا أن هذا التأثر ليس إلا تأثرا شكليا لا يطال المضمون[1]. فالفارابي من خلال محاولته التوفيق بين الفلسفة الاجتماعية اليونانية والإسلام يقدم صورة جديدة عن المجتمع الفاضل تتسجم مع حاجات عصره، وخصائص مجتمعه الثقافية والدينية[2].

بينما رؤية أفلاطون كانت منسجمة مع تتعدد خصائص المجتمع العبودي اليوناني ووثنيته. إذ أن الآلهة في رأي أفلاطون من حيث هي مظاهر، أو تجليات لمثل مجردة، وإنكار الإلحاد لديه، لا يعني إنكار الوثنية، مهما تجردت المثل البسيطة، المفارقة لذوات الآلهة، عن تجسدها في الواقع، ومن ثم فإن تدخل الآلهة لعكس مثل وقيم، من أجل نشر الفضيلة، بهدف تحقيق السعادة في المدينة الفاضلة، ضد المدينة الفاسدة، هو أمر خال من وعي إيماني، يمكن أن نسميه بالجدلي تجاوزا ، بين مصدر القيم التي هي العلة الأولى، والعقل الفعال، الذي هو نهاية الإدراك المعقولي للإنسان الفيلسوف.

نلاحظ، إذن، أن لا حدود لمجال العقل في التصور الإسلامي، لبلوغ شرف المعرفة، عن طريق الحكمة، ولا قطيعة، أو تعادي، بين المعرفة بالوحي أو الفيض، و بين المعرفة بالتوليد المعقولي المجتهد، فضلا عن قوة هائلة، في التوفيق التعاضدي بين الأمرين، مما يؤسس لوحدة في الوجود، تيسر التعايش و التكامل المعرفي، بين المؤمن، و غير المؤمن بالدين، أي كان هذا الدين، وبين أبناء الحضارات، على اختلاف أجناسهم، ومعتقداتهم و لغاتهم.

---

[1] راجع. مصطفى صقر، نظرية الدولة عند الفارابي. مكتبة جلاء الجديدة ـ المنصورة. 1989.ص 3.
[2] أنظر. المرجع نفسه.

ونجد شيئا من هذا المنحى في فكر "القديس أوغستين" الجزائري المولد و المنشأ (354-430)، إذ يعتبر أفلاطون، أعظم الفلاسفة الوثنيين، ويقترب إلى حد كبير من تفكير المسيحية، هذا رغم تباينه عنه، في العديد من القضايا الجوهرية (فكرة الفضيلة و الوحدانية، و الاختلاف بين الدين والسياسة)، إذ يعتبر أفلاطون، الفلسفة خادما للإيمان في ذاته، وفي علاقته بغير المؤمنين، وقد توظف كأداة لتحصيل فهم كامل للحقيقة، التي يوحي بها الإله.

وبما أن الحياة الأخروية (الأزلية) تتقاطع مع الحياة الدنيوية، فإنه من البديهي، أن تتعاضد الفلسفة، بما هي معرفة دنيوية، مع الوحي، بوصفه الحامل للحقيقة الأزلية، و لقوام السعادة، و ما الفلسفة برأيه، إلا أداة لخدمة الوحي، و للتواصل مع غير المسيحيين، و تفادي ضرباتهم. ومن ثم، فإن أوغسطين لم يفصل بين الفلسفة، كونها مستقلة بذاتها عن الوحي، و بين الوحي، وإنما أبقى على وحدة متماسكة لخدمة مبادئ لاهوتية، فالمعقولية الأوغسطينية وظيفية وخادم للإيمان.

وتزداد الفلسفة قمعا، بوصفها إنية الذات المفكرة بالوجود المسبق واللاحق، للخطيئة الأولى في اللاهوت اليهودي و المسيحي، كملاحق أبدي للإنسان، بوصفه في حالة تمرد ضد الله، وما تجليات الشرور، واستشراء الرذائل و المظالم، في الحياة المجتمعية، إلا بسبب تلك الخطيئة، التي ارتكبها آدم في الجنة، و انتقلت بطريقة غامضة إلى أبنائه.

إن العصور الوسطى الأوروبية التي امتدت على مدى أكثر من ألف سنة، ارتبطت في فكر الغربيين بالركود الذهني، والتخلف العلمي و الفكري، و التعصب الديني... بينما ارتبط في فكر العرب تحديدا، بنهضة

عارمة، فلسفية وعلمية، و أدبيـــة، واجتهـــاد فـــي مجـــال علـــوم الـــدين ونظـــم الحاكمية. بحيث تحجر العقل الغربـــي، وخمـــد الـــوعي، وخضـــع الفكـــر إلـــى مشيئة السلطة، و خضع العلم، إلى يقين بأن ما بلغـــه أرســـطو، الـــذي تحـــالف فكره مع معتقدات الكنيسة، هو منتهى ما يبلغـــه الإنســـان، فـــي مجـــال التفكيـــر العلمي، و سقفي تعذر تجاوزه، بل أن المتجاسرين على هـــذا اليقـــين إنمـــا هـــم مارقون، ضالون في تجديفهم، و من ثـــم فقـــد غـــرق الغـــرب فـــي ماضـــوية اجترارية، عبر الجدل العقيم فكان قمة مـــا يصـــبو إليـــه، هـــو قيـــاس الجديـــد على القديم.

أسر العقل من قِبَلِ سلطة الكنيسة وأمزجة الحكـــام، والإغـــراق فـــي الجـــدل، فســـقط الاهتمـــام بالطبيعـــة، ومظاهرهـــا وأعراضـــها، بدراســـتها وتحليـــل عناصرها، والاســـتفادة منهـــا عبـــر الاكتشـــاف و الاختـــراع، تحقيقـــا للتقـــدم والنهضـــة، بحيـــث قـــد اخـــتلط فـــي ذهـــن الغـــربيين، العلمـــي بـــالخرافي، واستمســـكوا بأضـــعف العناصـــر فـــي تـــراث اليونـــان العظـــيم والرومـــان، وأضافوا إليها جمود و تعصب الكنيسة، الرافضة لكـــل تغييـــر، فـــي المفـــاهيم والرؤى والمعتقـــدات، تكريســـا لســـلطة مطلقـــة، تخولهـــا الاســـتبداد بمشـــيئة الإنسان.

البـــاب الثـــاني

الفصل السادس

إرهاصات عصر النهضة الأوروبية الحديثة

هل يمكن تصديق مزاعم الغربيين بـــأن حضـــارة العـــرب فـــي القـــرون الوسطى الأوروبية، لم تتجـــاوز محاكـــاة اليونـــانيين، فـــي علـــومهم وترجمـــة آثارهم، ولعب دور الوسيط الفكري، بـــين عهـــدين غـــربيين، العهـــد اليونـــاني، وعصر النهضة الأوروبي، تماما مثلمـــا زعمـــوا مـــن قبـــل، بـــأن (العبقريـــة اليونانية) هي طفرة، انبثقت بذاتها ومن ذاتها، ولـــم تطعـــم، ولـــم تأخـــذ، مـــن حضارات سابقيها، من الفـــرس والصـــينيين والمصـــريين القـــدامى، والبـــابليين ومن إليهم؟

ترى من أين لعصـــر النهضـــة الأوروبـــي، أن يتـــألق وتعـــم أنـــواره، دون الاعتماد على الأرقام، واستخدام علم الحســـاب و الجبـــر، والهندســـة التحليليـــة، وحساب المثلثات، والفلك والجغرافيـــا، والصـــيدلة وعلـــم تشـــريح الأعضـــاء ، بل إن من أعظم أفضال العلم العربي على الغـــرب، ابتكـــاره لأصـــول المـــنهج التجريبـــي، بمـــا يحتـــوي عليـــه، مـــن ملاحظـــة دقيقـــة، و وضـــعف روض وتفسيرها ، وإجراء التجارب للتحقـــق مـــن صـــحتها، واختبـــار نتائجهـــا، لقـــد صالحت حضارة العرب، بين الدين والعلـــم، بـــين التفكيـــر المجـــرد، والتفكيـــر التجريبـــي، علـــى عناصـــر الطبيعـــة، ووظفـــت العلـــوم النظريـــة، لاســـيما

الرياضيات في فهم و تقييد ظواهر الطبيعة، وإخضاعها إلى نتائج مخبرية، كان لها الأثر الأعظم على تقدم حركة العلم، وتحريك عجلة التكنولوجيا.

فمنذ "القرن الثاني عشر الميلادي، أخذت المؤلفات العربية الكبرى، تترجم على نطاق واسع إلى اللغة اللاتينية، لغة العلم في أوروبا، خلال العصر الوسيط، ولم يكن من المصادفات أيضا، أن تكون الجامعات، ومعاهد العلم الأوروبية، القريبة جغرافيا من مراكز الثقافة العربية، في جنوب ايطاليا، وصقلية وفرنسا، هي مراكز الإشعاع الأولى لهذه النهضة"[1]

يقول "سيديلوت"، وهو حجة في هذا الموضوع: إن ما تمتاز به مدرسة بغداد هو الروح العلمية الصادقة التي وجهت كل أعمالها، فكانت تتقدم من المعلوم إلى المجهول، تراقب الظواهر بكل دقة لتستنتج الأسباب من النتائج، ولا تقبل حقيقة إلا متى أثبتتها التجربة. كانت هذه هي توجيهات أساتذتها. لقد امتلك العرب في القرن التاسع الوسائل العلمية الفنية، التي استطاع العلماء في العصر الحديث أن يستخدموها في اكتشافاتهم العظمى؛ ويؤكد هذا الموقف المعرفي، المستشرق البريطاني المعروف "ه.أ. ر جيب" ما ذهب إليه عدد كبير من سابقيه بالقول: ".. استطاع العلماء المسلمون أن يتقدموا بالطرق العلمية، أكثر جدّا، مما فعل سابقوهم من اليونان والاسكندريين .. وإليهم يرجع الفضل في إدخال، أو استعادة الطرق العالمية لأوروبا في العصور الوسطى"[2]

---

[1] أنظر. فؤاد زكريا، التفكير العلمي. منشورات دار الهلال ـ الكويت 1985. ص 170.

[2] راجع. حيدر بامات، إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية. ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، و عبد القادر البحراوي. دار المعرفة الجامعية ــ الإسكندرية. بدون تاريخ . ص، ص 80، 81.

وقد لا نجانب الصواب إذا زعمنا، بأن مرحلة بداية استقلال العلوم عن الفلسفة، انطلق مع النهضة العربية الأولى، لتتجلى كحقيقة موضوعية، بعد ذلك، مع عصر النهضة الأوروبية، وقد أسهم فيها الفلاسفة أنفسهم، بما كانت لهم من رؤية واضحة، عن متطلبات العلم. ولعل " فرانسيس بيكون" الفيلسوف الانجليزي، هو الأول الذي دعا لهذه النظرة الجديدة، أي استقلال العلم عن الفلسفة، استقلالا موضوعيا كاملا، بشكل لا لبس فيه، ومن ثم تجاوز موضوع تفسير العالم، على أنحاء مختلفة إلى تغييره، بحيث تنفذ المعرفة بشقيها، الفلسفي النظري، والتجريبي الطبيعي، إلى جوهر تغيير مصير الحياة الإنسانية، وتمكين الإنسان، بقوة السيطرة المعرفية المفضية إلى التكنولوجيا، كحاجة ماسة إلى الهيمنة التامة على الحياة .

إن تحول الغرب من العصور الوسطى، إلى عصر النهضة والأنوار، يحتاج إلى تبيان خلفيات هذا التحول ومرتكزاته، لأنه فعلا بداية قطيعة عميقة و شاملة، مع وعي قروسطي، في الفكر والمعتقد، وفي السلوك و العلاقات المجتمعية، بل وفي نظرة الإنسان لنفسه وللآخر، ولعلاقته بالطبيعة، وعلاقته بالغيب، ولإدارة نظم حكم مجتمعاته...

فهو مبحث مستقل بنفسه بكل خلفياته وأبعاده، وبعلّياته وأسبابه، وبما سيترتب على هذا التغير الذي أسس لمصير الغرب من جديد، بعد ما لا يقل عن أكثر من عشرة قرون من التردي وما سيترتب عن الإقلاع، على مستوى الإنسانية قاطبة ، فإنسان عصر النهضة الأوروبية "لم يعد يأبى

بوجوده خارج العالم، ولا أن يظل العالم خارج ذاته، بل صار يتوق لأن يكون في قلب العالم (الوجود)، و يكون العالم في قلبه"[1]

هذه النقلة النوعية المتميزة بالطبع، لمتولد من فراغ، بحيث استفاد الغرب من عصر النهضة العربية، عبر الترجمة والإضافات المختلفة، لاسيما عبر العلم العربي في الرياضيات والهندسة والطب والكيمياء ...

والأهم من ذلك في رأينا حرية التفكير، بالمصالحة بين الحكمة الشريعة، ورفض السلطة الكهنوتية على العقول، ووساطة رجال الدين والمسيحي، بين الإنسان والله، من خلال بيع صكوك غفران، للفوز بمقام في الجنة، وهو الأمر الذي ثار ضده رجل الدين والعالم اللاهوتي الألماني "مارتن لوثر" (Martin Luther)،(1483-1546)، سنة 1517 الذي سعى، من خلال أطروحاته الخمس وتسعين، إلى إصلاح الكنيسة البروتستينية، والقضاء على (تجارة الغفران Commerce d'indulgence)، واضطهاد الكنيسة للإنسان، الذي بلغ أشده في مظاهر محاكم التفتيش إذ "أن إنكار وجود الله تعالى كان يعد جرما، بيد أنه أقل جرما من إنكار سلطة البابا وات العليا"[2]

ولئن أقيمت محاكم التفتيش، لردع الكفار والخارجين على سلطة الكنيسة ظاهريا، فإنها وبمباركة رجال الدين والحكام، سلطت إجرامها على المسلمين و اليهود بدرجة أكبر، خاصة بعد انتصار المورسكيين على العرب في الأندلس، وقد زاد خوف رجال الدين المسيحيين من التسامح

---

(1) ERTRAND Vergely, Les philosophes du moyen âge et de renaissance, éd. Aubin Imprimeur, France la 2003.

(2) Lea, H.C, A History of inquisition middle ages (H.Y1955), Ed. Western Society and thechurch in the middle ages. P 102

الإسلامي، الذي كان يغري الأوروبيين، بالانضواء تحت لوائه، فطفقوا يقتلون ويهجرون المسلمين، ويحرقون عشرات الآلاف من المخطوطات العربية النفيسة.

وقد ذكر بعض مؤرخي الغرب، أن "خمينز" قد أحرق ما لا يقل عن ثمانين ألف مخطوطة، في غرناطة وحدها، وهاجم بعد ذلك وهران والجزائر وطرابلس[1].

ورغم هذه العنصرية، والعداء الذي استشرى ضد الإسلام والعرب، في عدة بلدان أوروبية، فقد انتشر الفكر الرشدي، لا سيما ما ترجم له من مؤلفات، على يد "مايكل سكوت"، في مراكز الثقافة بإيطاليا، وفرنسا وأكسفورد.

وتبنت هذه البلدان، إبان القرن الثاني عشر الميلادي، تدريس المنطق وعلم الحساب، ومختلف العلوم، وقد بلغ المذهب الجدلي، مبلغا عظيما خلال القرن الثالث عشر ميلادي، وصارت مناهج التدريس الأوروبية في ذلك الزمن، ذات صبغة كلامية، مما غطى، ولكاد أن يلغي دراسة الإنجيل، كما كان يرومها كهنة الكنائس، لفرط ما في التفكير الفلسفي، والمنطقي، وعلم الكلام العربي، من الحرية والاستدلال، يفزع الأحكام المطلقة الكنسية.

وقد أصبح فكر ابن رشد جزء من فكر أوروبا لأمد طويل، حتى ولادة العلم التجريبي الحديث. فقد دافع هذا الفيلسوف عن منزلة العقل، جاعلا منه ملكة، تميز وتدرك وتؤمن، وهي على قدر من النفاذ، لاستيعاب المتعين والمفارق، وإنها قوة واحدة ومشتركة، بين البشرية، أي في الجنس

---

[1] راجع. قاسم السامرائي، الإستشراق. مرجع سابق، ص 36.

البشري، وهو الأمر الذي أثار حفيظة القديسين، لكونه قد سوى ووحد، بين أبناء البشر، في سجية العقل، فهدد بذلك مصالحهم ومكانتهم، ونزع عنهم قداستهم الزائفة، وشفاعتهم المزعومة للبشر يوم القيامة.

وقد سبق ابن رشد ديكارت في هذا الأمر بعدة قرون، في اعتبار العقل مِلْكا إنسانيا مشتركا، ويمكنه أن يبلغ مراتب إدراك الحقيقة دون إنكار وجود الوحي... وقد رأى ديكارت أن العقل أو الحس المشترك (Le bonsens) "أعدل قسمة بين الناس".

باختصار يمكن القول: لقد تعلم الغرب من العرب وضع العقل فوق الحكم، رافضين التسليم بالأحكام المسبقة، دون شك و تمحيص، و مقابلة لحجج العقل.

وخلال القرن الحادي عشر، والثاني عشر ميلاديين، لما كان العرب في أوج حضارتهم، وتقدمهم العلمي وتطورهم الاقتصادي والتجاري، بدأ الغرب يتململ في ركوده؛ فراح يعب من ثمار نهضة العرب العلمية والمعرفية والحضارية عموم، فكان يرسل أبناء أعيانه يدرسون في جامعاتهم، ويقلدون صنائعهم، ويستلهمون عمرانهم ومعمارهم الرائع. فكانت مدنهم مراكز تجارية، ومدن العرب صناعية وإبداعية. ونشطت حركة ترجمة، على تواضعها، فعّالة، لبعض العلماء الأوروبيين، ورجال الدين. فقد قال "دانيال مورلي" عن فلاسفة العرب: أنهم "أحكم فلاسفة العالم" وعلى غرار مورلي، نجد الايطالي "جيرارد أوفكريمونه"، المتوفى عام 1187م، يلجأ لدراسة العربية، ليشفي نهمه من معارف أهلها

وعلومهم، بعد إن اطلع على علوم اللاتين، ومجال فقرها، و قام بعد ذلك بترجمة فكر وفلسفة، وعلوم العرب[1].

هذا ناهيك عما اضطلع به "كلبرت دورلياك" الذي صار (بابا) لروما، متخذا اسم " سلفيستر الثاني" بعد أن خبر الرياضيات العربية والفلك، و قد كان له تأثير مباشر، على طلبته ومجتمعه ليدفع، باتجاه تأسيس جامعة باريس، فأصبحت تراجم فكر العرب واليونان، في مواجهة عصر الانحطاط المرتهن للاهوت، وفكرة التثليث، القائلة بالوحدة بين الأب و والابن وروح القدس، جراء ما تسرب من تأثير أفلاطوني و أوغسطيني في نظرية الفيض. وقد ثار أحد طلبة هذا البابا دورلياك والمعروف بـ "أبيلارد" فقال: "الشك يقود إلى التساؤل والنظر، وهما يقودان إلى إدراك الحقيقة"[2].

ورغم اتهامه، هو وغيره من المجتهدين، بالزّندقة إلا أنه قد واصل عمله، وأسهم مع غيره، في طرح أسئلة عميقة، في الإيمان والعقيدة، مخلخلة ودافعة لبداية تفكير حر، ينتصر للنظر العقلي، في قضايا كانت حكرا على اللاهوت. ولم يكن ذلك ممكنا، حتى ذلك الوقت، إلا بفضل نهضة العرب الفكرية والعلمية عموما، ودور معقولية ابن رشد وتأثيرها في أوروبا عبر الأندلس بشكل خاص؛ تماما كما كان لمدرسة طليطلة، من تأثير على أوروبا، بما زخرت به من علماء تقاطروا على المنابع والأصول العربية واليونانية لبناء نهضتهم.

---

[1] راجع. سيمون الحايك، تعرّبت وتغرّبت. مرجع سابق . ص 56 و ما بعدها.
[2] أنظر. قاسم السامرائي، الإستشراق. مرجع سابق، ص 75.

وما كانوا في حماستهم تلك، بدافع معرفة الإسلام لذاته، إنما لأغراض ذرائعية، ومنفعية بادية، وعدوانية أحيانا. "إنما كانوا يبحثون عنه في المخطوطات العربية، لم يكن إطلاقا تصور الإسلام، أو(ماهية حقيقة الإسلام) ولا العالم الإسلامي، بل إنه دفه مكان، البحث عن معرفة الطبيعة والعلوم، التي ينتفعون بها، كالطب والصيدلة والفلسفة، والجبر والحساب، وفنون الحرب، وما إلى ذلك. ومن ثم ما ينفعهم، كما قال "مكسيم رودنسون"، في الرد على الإسلام"[1].

لقد قامت ردة فعل قوية لرجال الدين، من أصحاب الأطروحات الفكرية الهامة، أمثال" توما الأكويني"، هذا الأرسطي المتمرد على الرشدية وشروحها لأرسطو، من منطلق ديني مسيحي؛ واسما صاحبها بالكفر والإلحاد.

رغم كونه تتلمذ عليه، في المنهج والوسائل والمقاصد، فتمكن بفضل تقليده ابن رشد، في التوفيق بين الدين المسيحي والفلسفة، وفي إرساء حجج، لدحض فكر ابن رشد، الملحد في تقديره، وتقدير أتباعه من المعادين لأتباعه اللاتين.

رغم هذا التنكر لمعقولية ابن رشد، فإن فكره الجدلي، وانتصاره لحجة العقل، اخترق متاريس التعصب الديني المسيحي، ليتلقفه عصر جديد، عصر ناهض في أوروبا، متجه إلى الأمام، عكس التيار الإصلاحي الذي قاده توما الإكويني و"ريمون لول"، و"ريموند مارتيني" ومن إليهم.

نلاحظ إذن البون الشاسع بين تأثر فلاسفة العرب المسلمين، بفلاسفة اليونان، وتمجيدهم لهم، بما في ذلك "أبو حامد الغزالي" الذي كان له موقف

---

[1] أنظر. المرجع السابق نفسه، ص 78.

متشدد من الفلسفة والفلاسفة، في مقابل العقيدة، إلا أنه أثنى على المنطق الصوري اليوناني، وعده أداة لقياس الأحكام، وصيانة العقل من الزيغ...

بينما كيف استفاد رجال الفكر الديني المسيحي، من الفلسفة العربية ـــــ لاسيما الرشدية ـــ في المنهج والأدوات، والتوفيق بين الحكمة والدين، ومع ذلك تنكروا لها، وحاربوها، بكثير من التعصب، أو على الأقل القسم الأكبر منهم.

فالقوة المعرفة العربية، تكمن في رؤية "العَالِم" العربي الموضوعية الوضعية للعلم، ورؤيته الكونية للمعرفة الإنسانية، دون نظر إلى حيزها الجغرافي، أو العرقي والديني؛ حيث كان منطلق علماء العرب وفلاسفتهم هو مبدأهم الفلسفي، الملخص، منذ الفيلسوف الكندي، في المقولة المشهورة "الحكمة ضالة المؤمن متى وجدها نالها"[1]، بينما كانت القوة، حتى ذلك الوقت، في مضان المعرفة الغربية، معزولة عن هذا البعد الإنساني الكوني.

يتساوى في نكر فضل العرب على الغرب، لا سيما فيما يتعلق بعصر النهضة الأوروبية، فلاسفة ومفكرون وعلماء من مختلف المشارب والأقطار الأوروبية.

ومن العلامات المميزة لهذا المنحى، الفيلسوف المادي "كارل ماركس"، الذي أسقط، من منظوره إلى الشرق، الجانب الإنساني، عن هذا الأخير؛ اقتداء برؤية رومانسية عائمة، مستوحاة من تهويمات الشاعر الألماني "يوهان فولفغانغ فون جوتة" في كتابه المشهور"الديوان الشرقي للمؤلف الغربي". إذ سولت لماركس جريرته، أن برر جرائم بريطانيا الاستعمارية،

---

[1] أنظر. عبد الرحمان مرحبا، الكندي. مرجع سابق. ص 51.

في حق الشعب الهندي، بقوله: "إن على انجلترا، أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية؛ إخفاء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية، للمجتمع الغربي في آسيا"[1]

وذلك على غرار ما ذهب إليه "موير"، صاحب كتاب "حياة محمد" والقائل: "إن سيف " محمد" والقرآن، هما أكثر أعداء الحضارة والحرية والحقيقة الذين عرضهم العالم حتى الآن عنادا"[2]. ونقف على نفس الموقف، في اراء مفكري العولمة، خلال مطلع القرن الحادي و العشرين.

وعلى غرار، أيضا، ما تطرق له "أورينهارت دوزي"(1820-1883)، في موقفه المعادي للإسلام والعرب ومن النبي "محمد (ص)" تحديدا؛ بإفراغه من محتوى شخصيته، كنبي وصاحب رسالة إنسانية وحضارية، أنصفها المنصفون. مثل "كوسان دوبرسيفال" صاحب أطروحة "مقالة في تاريخ العرب، قبل الإسلامي خلال عهد محمد" وهو عمل احترافي كبير، بني على ثبات من الوثائق والقراءات، في كتابات أصحاب حرفة الإستشراق وغيرهم.

ومن المحير أن مفهوم الآخر في الغرب (الذي هو الشرق) توارثه مفكروه، عبر كل هذه المراحل، إلى أيامنا هذه، فالدكتور "فرانسوا غريغوار"(François Grégroire) كتب في الستينيات من القرن العشرين عن الأخلاق الدينية في الشرق، وفي مصر القديمة وفارس والهند والصين، ليخلص إلى عصر الإسلام؛ زاعما أن أحكامه الواردة في القرآن، تحتوي مُثُلا مشرفة ما في ذلك شك، لكنها شبيهة بأحكام "طاليون"

---

[1] أنظر. قاسم السامرائي، الإستشراق. مرجع سابق. ص 168.

[2] المرجع نفسه. ص 171.

Talion المعروفة بالتماثل فيما يعني بالعقاب (العين بالعين، واليد باليد...)، لكن دونها رفعة لكونها حسب رأيه "... تتجاهل فكرة الأُخوة الإنسانية من خارج فئة المؤمنين"[1]؛ أي أن الإسلام لا يعترف بفكرة التعايش والتآخي الإنساني، ومن ثم فمبدأ الإنسانية مقصور على المؤمنين في أحكامه ؟ ولعمري، إنه لمن المخطئين، إما عن جهل، أو بدس السم في الدسم.

فهل قرأ الرجل القرآن قراءة موضوعية، وتمعن في أحكامه من المقولات الكبرى الأساسية كالخير والحب والعدل والجمال ... وما قابلها من قيم سالبة، وهل استوعب رؤيته للحياة، في الإنسان والطبيعة والغيب، وهل غاص في اجتهادات الفلاسفة والمتكلمين والفرق والفقهاء... ؟

كيف لغرغوار ولغيره، أن يطمئن لهذا الموقف الانتقائي السافر، ويعزل حكما من أحكام الإسلام عن منظومة الأحكام الواردة فيه ضمن رؤيته للإنسان للوجود ؟

فمن غير المنطقي، سواء بعلّة الجهل أو بعلّة التجاهل، أن تبخس حقائق التجربة العربية وإسهامها، في تمثل خلاصة الفكر الإنساني السالف وعلومه ومعارفه (من اليونان، فالفرس، فالبيزنطيين...)، ثم بالإضافة إليه من لدن العرب، وصيانته لتسلمه بعد أفولها، إلى فكر النهضة الأوروبية في جميع المجالات(الطب، الهندسة، الفلك، الرياضيات، المعمار،

---

(1) Voir. François Grégoire, Les grandes doctrines morales, presse universitaire de France, que sais-je, Paris, France1961, p 61.

الموسيقى، الفلسفة وكذلك التجارب العلمية المحضة)... بما في ذلك صناعة الأسلحة والقاذفات.[1]

[1] أنظر. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي. الطبعة الثامنة 1993.

الفصل السابع

النهضة الأوروبية و تجليات القوة من خلال بعض روادها

يظل عصر النهضة الأوروبية غير محدد الانطلاقة بدقة، وتبقى معالمه الأولى محل جدل تأريخي واضح، لكن من الأكيد، أن أسباب عديدة، داخلية وأخرى خارجية، اعتورت جميعا، وتفاعلت في ما بينها، لتؤسس لتلك النقلة الشاملة. فمنها ما هو ديني، ومنها ما هو اجتماعي إنساني، وما هو فكري وسياسي وغيره، وكلها اعتملت لتفرز وعيا تاريخيا، قديما جديدا في نفس الوقت، استغرق تراث اليونان القديم، والتراث العربي الآيل إلى الأفول، بعد أن بلغ أوجه في الفكر والفلسفة عموما وفي العلوم بشكل خاص. كل هذا الموروث صهرته الذهنية الأوروبية في وعاء جديد، لتبني عليه أسس عصر تاريخي شامل. وقد اتخذت هذه النقلة ألوانا من القوة متعددة الأبعاد، أفضت في الأخير إلى الهيمنة على الآخر.

فقد أسس رواد النهضة لعلم جديد، يرتبط بوعي ناهض يتكامل فيه العقل بالطبيعة، ويفسح فيه مجال انفتاح، بما لا يفصل بين عوالم الواقع والحدس، عوالم تتكسر فيها حواجز الوثوقية (اللاهوتية)، يقرر مصائر البشر في الدنيا والآخرة، بتحالفهم عن ظلم حكم ، ترى في انسجامها مع الكنيسة، الضمانة المطلقة لبقائها على امتيازاتها. فجاءت هذه النهضة الأوروبية الحديثة اختراقا، تداخل فيه العلم بالحلم في مستقبل إنساني مختلف.

إن لهذا المنعرج الحاسم في التاريخ، تجليات، نقف على حقائقها في جميع المجالات، بما في ذلك الفكر السياسي، مجال بحثنا. ولعل من أبرز مظاهره، ما أسس له، "نيكولا ماكيافيل" (Nicholas Machiavel) (1469-1527م)، بتخليه المبدئي عن القيم السائدة قبله[1]، في مجال الفلسفة السياسية و ممارسة الحكم، أو نظرية الدولة، وعلى الرغم من أنه قد يبدو موضع أطروحته في الحكم، داخل النسق الروماني الإمبراطوري، دون إضافة شيء جديد... فانه قد يكون المؤسس علنا، لمذهب كامل في الحكم، لا سيما من خلال كتابه (الأمير)، بحيث فصل بصراحة، بين السياسة والأخلاق، وعارض الكنيسة الإقطاعية، وتمثل كذلك، بوصفه قوميا إيطاليا، فانتشر فكره التبريري للغايات باسم الوسائل، في أوروبا كلها، وغدا له منهج يعرف باسمه، بل أثر أشد التأثير، في المفكرين السياسيين، ورجال الحكم على السواء، على مدى خمسمائة سنة الأخيرة، فكان بذلك واضع أسس المعقولية المعرفية، بوصفها سلطة، قوامها القوة القاهرة، المجسمة في الدولة.

والدولة برأيه، لا تعترف في سبيل كيانها و واستمرارها، إلا بواسطة القهر، وتجلياته كواقع معيش، وفي سبيل سؤددها، تبرر الغايات كل الوسائل، مسقطة بذلك مبدأ الأخلاق. ومن ثم، فالدولة محقة في الهيمنة على الفرد، بأن توظفه لغاياتها، بما في ذلك الأمير، حاكم الدولة، فانه خادمها، و قدره الأسمى، أن يقوم على حماية وجود الدولة، (Raison d'Etat).

---

(1) أنظر. نيكولو ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي. ترجمة: خيري حمّاد. منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت. الطبعة الثالثة 1982. ص 6

ومن شروط الأمير الفطنة، الذكاء، الدهاء والحكمة... وفي هذا الشأن يبدو ماكيافيل خلدونيا، إلى حد بعيد، في انكبابه على دراسة الظاهرة الحاكمية، وتجارب الدول، كما حدثت في الواقع، لا كما يجب أن تكون، لكنه يؤشر على مواطن الضعف، ويعالج المرض، بمنهج التشخيص الطبي، من أجل فرض نموذج الحكم، واستمراره، واستقرار الدولة، مبررا في سبيل ذلك، كافة الوسائل والطرائق، كالقوة والانتهازية والغدر والتآمر ...الخ؛ متخذا أسلوب الإمبراطورية الرومانية، مع المقاطعات التي احتلتها، وأخضعتها لسلطانها نموذجا، مُؤثْرا أسلوب الاحتلال الاستيطاني، وتجريد الأهالي من حقوقهم لصالح المحتلين، مع فرض خطة من التوازنات، بين القوى في الداخل والخارج، والإمعان في هذا التوازن، حتى مع الحلفاء، لإبقاء الجميع رهينة لهيمنة المركز على الأطراف، والاحتفاظ بخيار الحرب، كضرورة لفرض سلطان الحكم على الغير، بالتهديد والتَدَخُّل.

ولا يتورع ماكيافيل في انتقاده حكام عصره، لكونهم مجرد حكماء مزيفين،لا ينتهزون عامل الوقت للحسم، مع تمدين على أدوات القوة و المناورة و التآمر مفندا مقولتهم: "لنترك الزمن يعمل لصالحنا"[1]؛ بمعنى آخر فإن ماكيافيل حامل حدس غدوي، ناقد لوضعيات سابقة في الحكم، راصد لها، في أخطائها ومثالبها من جهة، ومنظر لمنهج معارض للقيم المتعارف عليها، يقول: "نشر الاستيلاء على الآخر، يعد بلا مواربة، أمر عادي وجد طبيعي، إذ كلما سنحت للرجال فرصة لتحقيقه، يقدمون عليه

---

(1) Voir. Machiavel, le prince suivi de l'histoire florentine ENAG/Edition 1989,

فنمتدحهم على ذلك، وقليلا ما ندينهم عليه، أمـــا إذا هـــم غـــامروا بـــالغزو، دون عدة أعدوها، فسيرتكبون خطأ جسيما، عندها حقت علينا إدانتهم"[1]

فالغزو والحرب والاعتداء، كلها مبررة، في سبيل قيام الدولة، والاستئثار بالحكم. والمآخذ لا يجب أن تطلق على القيم السالبة، المنافية للأخلاق و الأعراف، وإنمـــا على فرضية الفشل، وعلى عدم الإمساك بشروط النجاح الكامل.

إنه الفكر الجديد، المبشر بإنسان جديد، في حالة قطيعة مع القيم الماضوية لعصر الانحطاط الأوروبي؛ إنه الاهتمام بالمستقبل. يقول ماكيافيل في كتاب المطارحات: "يجب على الأمير الجديد في مدينة أو بلد، أن يجعل كل شيء جديدا[2] لا نرى اختلافا كبيرا بين آراء ماكيافيل وآراء هوبز الذي يرى أن "الأخلاق لا تكون شيئا، سوى خوف يبعث عليه الرغبة في إمكان السلام، و يفهم القانون الأخلاقي، أو القانون الطبيعي، بأنه مستمد من حق الطبيعة، حق المحافظة على الذات، لأن الواقعة الأخلاقية الأساسية هي حق، وليست واجبا..."[3]،

تلك إذن بعض الملامح الأولى لعصر النهضة في مجال الفلسفة السياسية؛ حيث "اعتبرت النظريات التي تعود إلى العصور الوسطى، وإلى عصر النهضة، أن الحياة البدائية(المتوحشة) دليل على الحياة الطبيعية، وعلى الأصالة الخلقية ودليل على النجاح أيضا، وبالترابط مع هذه الأطروحة، فسرت الثروات الضخمة، التي تم الحصول عليها دون عناء، ودون لعنة العمل، عكس ما يميز أوروبا بما فيها من فقر وعمل..."[4].

---

(1) Ibid.p.14 .

(2) Ibid.p.14.

(3) أنظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع سابق. ص 431 و 432.

(4) أنظر. جيرار لوكليرك، الانتروبوبوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي - بيروت، الطبعة الأولى 1956. ص 45.

نستنتج بأن مراجعة بعض مفكري الفلسفة السياسية، من أبناء ذلك العصر لفلسفة اليونان، في مجال السياسة والأخلاق، بالاعتماد على أدوات عصر النهضة الغربية، والفكر الرشدي تحديدا، بما في ذلك استعمالهم مصطلح الملّة، كدلالة على الديانة دون ذكرها بالطبع، من أجل تجاوز عصور الانحطاط، فهيأت له مشروط الاندفاع نحو رؤية نقدية للأخلاق و السياسة، والاجتماع والدين... فحركت بدورها متون العلم التجريبي، وأعادت النظر في علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته بالميتافيزيقا، أيضا، كنتيجة لذلك...

ولعل أقوى أسباب هذا التوجه، وهذه النهضة الشاملة، محاكاة الأوروبيين نهضة العرب في الأندلس والمغرب العربي... نظرا لما كانوا فيه من رخاء اقتصادي، و تقدم علمي، و حرية في التفكير، و الاعتقاد و الاجتهاد، بالإضافة إلى ظروفهم الداخلية المنحطة،(الأوروبيين) فضلا عن دوافع الضرورة لتأمين العيش، والتخلص من الاستغلال الكهنوتي لعَرَق الأقنان، وتجاوز الاقتتال بين الجماعات والكيانات، والغزوات المتبادلة، التي وصفها ماكيافيل نفسه في كتاب الأمير.

نلمس تشكل نزعة فردية، تحققها الذات عبر القسوة والتحدي، بالنسبة للحاكم (الأمير– الملك) وبالنسبة للفرد أيضا، مسيحيا كان، أوغير مسيحي.

لقد وضع ماكيافيل توليفة بارعة، بين عقل عصر ناهض، والدين، بتأويل العهد الجديد، فيما ينسب لمريم العذراء: "أنزل الأعزاء عن الكراسي، وارفع المضطهدين، أشبع الجياع خيرات، وصرف الأغنياء فارغين"[1]، وخاصة بالنظر إلى ما اضطلع به بولس الطرسوسي،

---

[1] انظر. المرجع السابق. ص 47.

وجماعته المتحمسة في نشر الرسالة المسيحية بكافة القارات، علما أن بولس هذا هو يهودي المولد، روماني الجنسية، يوناني الثقافة تدخلت فيه العناصر كلها، فتعارضت فيما بينها، وما بين حماسة الاعتقاد بالدين والإخلاص للرسالة أمام عنجهية الرومان واضطهادهم المؤمنين قبل اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية. وهو دعاء ينسب لمريم العذراء، عندما بشّرها "جبريل عليه السلام" بغلام ستنجبه، اسمه يسوع؛ وهو تأويل يقوي تبرير ماكيافيل، لاعتبار الأمير(الحاكم) طاغية على شاكلة الله المجسم في الملك الإلهي "داوود"، بهذا المعنى المجازي، يدخل الإلهي بالإنساني.

لقد وجد ماكيافيل مصوغا في هذه الثقافة ليحرض الإنسان على التجاسر، بل أن يكون مَجْدفا، ورافضا للتجديف في نفس الوقت، بأسلوب مبطن ومستتر، فيه من توريط الإنسان، برفع معول التدمير"للطابوهات" بما يعتقدها طابوهات، مادام ينتحل الأسباب المختلفة، للتشكيك في القناعات الدينية، وحتى المعقولية، أي نظريات الفلاسفة السالفين، القائلين بأزلية العالم؛ معتمدا نظرة مستحدثة، لا تبتعد كثيرا عن رأي ابن خلدون في المنهج؛ أي فيما يعني بتعاقب الدول، قيامها وازدهارها، ثم أفولها، طبقا لعليات عامة، تشبه القانون الاجتماعي. وبينما يحاكيه ماكيافيل في المنهج، يختلف عنه في المقاصد، بحيث أن "العلل التي تنشأ في الموجودات البشرية، هي تغيرات الملل واللغة، لأنه عندما تنشأ ملة جديدة، أعني دينا جديدا، فإن اهتمامها الأول، هو أن يبيد الدين القديم، لكي يكتسب شهرة،

وعندما يكون أولائك الذين يؤسسون نظاما لملل جديدة، ذوي لغة مختلفة، فإنهم يحطمون اللغة القديمة بسهولة"[1]

وحجة ماكيافيل في ذلك، ما استقرأه من سيرة المتعصبين المسيحيين، الذين لم يتورعوا في حرق أعمال من سبقهم، من الشعراء والمؤرخين، والصور، في محاولة لإبادة العهد القديم. وأعمال القديس غريغوار وغيره. من قادة المسيحية، طافحة بهذه الدلالات.

ويقيم ماكيافيل مقارنة بين المسيحيين والمسلمين (أو بين الملتين) معتبرا أن المسلمين، قد كتبوا قانونهم بلغتهم العربية – اللغة الجديدة – وقهروا الإمبراطورية الرومانية في المشرق، بينما فشل المسيحيون، في قهرها في الغرب، وترتب على ذلك قبول اللغة اللاتينية... وتبرير الغاية في السياسة[2]، من أجل الوصول إلى نتيجة، مؤداها أن الدين إنساني، وليس سماويا، يعمد إلى قراءة متغيرات التاريخ، برؤية حداثية انقلابية، قد لا تدل على كونه اطلع بعمق، عن اللاهوتيات المختلفة... ماعدا اللاهوت المدني، الذي هو نتاج تحالف أنظمة الحكم، مع رجال الكهنوت، في مجال التضييق على الحريات، والاستغلال المادي للإنسان.

وتصب مقارنة ماكيافيل في تقديرنا، في مجال تجاوز الدولة التيوقراطية، المتحكمة باسم الدين، إلى الدولة الجمهورية، بقيادة ملك قوي مقتدر، على الرغم من كونه لا يفاضل بين التيوقراطية الملكية والجمهورية، إلا بالقدر الذي تبتعد فيه كل واحدة عن الحكم الطغياني، الذي لا يكون في خدمة الناس...

---

[1] أنظر. ألام الغرب، مرجع سابق ص 126.

[2] أنظر. نيكولو ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي. مرجع سابق. ص 7.

تبقى مصادر ماكيافيل في مجال الفكر السياسي، المعلن منه أو المستتر، غائرة في وعي الغرب لتطور التاريخ. فقد اعتمد على ما توصل إليه السفسطائيون، من توحيد بين السياسة والبلاغة، للوصول إلى غايات في أغلبها مصلحية.

كذلك وحده وبدوره، بين القوة واللاأخلاق، كوسيلة مبررة، لإقامة الحكم المقتدر، لكن دون التصريح بذلك، كما أنه في نفس الوقت، ينتصر لسقراط أو لفكر سقراط من خلال كتابه "حياة كاستريكو كاستراكاني" (Life of castriecio castraca) عندما قارن في هذا العمل، الذي اتسم بالجاذبية والمتعة، بين أحد تلاميذ السفسطائي والبلاغي اليوناني المعروف "جورجياس". في منازلة ملك الفرس "قورش" إبان حملته ضد اليونان، وبين أحد تلاميذ "سقراط"، لنفس المهمة، حيث تمكن تلميذ سقراط وبروكسينوس من قهر الفرس، بفضل حزمه وخشونته، وتجاوز الكلام إلى الفعل، وفشل تلميذ جورجياس (أكسينوفوس) في ذات المهمة، رغم نبله وأخلاقه وتصميمه.

لئن بدا فكر ماكيافيل السياسي متهافتا، بوصفه ابن مخاض المرحلة الفاصلة، بين عهدي العصر الوسيط، و عصر النهضة (نهاية القرن الخامس عشر و بداية القرن السادس عشر) في أوروبا، كون الثورة الفكرية لتلك المرحلة، يتجاذبها الماضي، من خلال العصر القديم الوثني، و القديم العبري – المسيحي– أو نحو الالياذة والكتاب المقدس[1]، فإنه في نفس الوقت، ينزع منزعا تجديديا، فيه ثورة عارمة، أوغل فيها رواده، في مختلف العلوم في تفكير عميق، ومراجعة لتراث الغرب من العصر

[1] أنظر. جيرار لوكليرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار. مرجع سابق. ص 8.

اليوناني، إلى الروماني فالوسيط، مقدمين تضحيات جسام ضد قوى الرجعية التي تأبى التغير، خوفا على أوضاعها و مصالحها و معتقداتها.

و لنا من الأمثلة على ذلك اضطهاد "نيكولاس كوبرينك" (NICOLAS Copernic) (1473- 1543)، الذي برهن على حركة الكواكب حول نفسها، وحول الشمس، فأدانته الكنيسة البابوية بمخالفة تعاليم الكتاب المقدس، وكذلك فعلت مع "ليوناردو دافنتشي"، الذي نخل التراث العلمي المتداول في أوروبا، خاضعا إياه للتجربة التي مكنته من تجاوزه، ويؤسس على أنقاضه باكتشافاته العلمية العديدة التي اشتهر بها. كمبادئ الميكانيك، ونظريات الأمواج، الصوت، والنور والحركة...الخ؛ مبشرا بذلك بأفق علمي جديد يتجاوز به آراء أرسطو العلمية المتوارثة، والمتداول من سفر التكوين ما إليهما. حيث "استرشد بالتأمل والتجريب، دأبه في ذلك، كدأب رواد عصر النهضة، في العديد من الأقطار الأوروبية. فقد قال الجراح الفرنسي "آمبرواز باريه" (1517-1590) "يجب أن يكون الأقدمون بمثابة مرصد لنا ننظر منه إلى بعيد"[1] .

فتغيرت بذلك مجمل المفاهيم السابقة، المتحكمة بماهيات الأشياء ومقاصدها، فلم يعد العلم في عصر النهضة، يدل على تجميع الموروث، واعتباره كنزا يحتمي به اللاحقون، ويُقلد فيه السابقون بشيء من الحرفية، والقداسة أحيانا، كما هو شأن المجتمعات العربية، بعد أُفُولِ عصر نهضتها، وإنما أصبح يدل على معرفة الذات، وتحرير العقل من الماضوية، والعطالة والتقليد والخرافة، للاندماج في الوجود، كذات عارفة لموضوعات يجري عليها فعل التأمل، والدراسة والتشخيص.

---

[1] أنظر. نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية. دار الفكر- دمشق. 1968. ص 6 .

كما أن هذا العصر، استحدث معه مفاهيم جديدة للعقيدة، كحرية الضمير والوجدان، ونزع الطابع الاجتماعي للدين، في سلطته على الجماعة أو الفئة والأمة، ليغدو شأنا فرديا، وشأنا إنسانيا، موصولا بين الفرد والخالق، دون وسائط و مؤولين، وفي ذلك تجديد للدين، وتطهير له من الاحتكار الكهنوتي. وبنفس الوعي والحرية الفكرية، نشطت حركة أدبية، وفنية إنسانية (قوامها الإنسان المفكر المجتهد)، تستحضر التراث القديم من مصادره الإصلاحية، الداعية إلى تطهير العقيدة المسيحية، من الوسائط الكهنوتية بين الإنسان وخالقه، وتجاوز أمته.

إن المتاجرة بصكوك الغفران، التي تباع للمذنبين وأصحاب الخطايا، حتى يفوزوا بالغفران من لدن الرهبان، ويحظوا بمقعد في الجنة يوم القيامة، فانتشرت أفكاره بشكل واسع، كما هو شأن حليفه الإصلاحي "جون كالفن" (1509- 1564)

وأدت هذه الإصلاحات، المستمدة من الينابيع الصافية، مقصية الشراح والمفسرين، إلى نتائج باهرة، فترجم الكتاب المقدس (الإنجيل) إلى اللغات القومية، ونشر على نطاق واسع، بفضل اختراع الطباعة، وانتشرت آراء " مارتن لوتر" في ألمانيا باللغة الجرمانية، وباللغات المحلية، في انجلترا والبلاد الاسكندينافية.

ورغم مقاومة القديم للحديث، وصراع أهل التقليد، مع أهل التجديد، صمدت البروتستانتية في وجه الكنيسة الرومانية المتحجرة، إيمانا منها بأن حرية الإنسان، وإرادة العقل، ومسؤولية الضمير، يهون في سبيلها كافة التضحيات.

لقد صور "ماكيافيل" بشكل واضح، التحولات الشاملة التي حدثت في عصره، بوصفه شاهد عيان، ومُسِهِمَا فيها بفكره، تحولات مست أهم مناطق أوروبا، فقال: "... كم عانت ايطاليا و المقاطعات الرومانية الأخرى، في تلك المرحلة، فشهدت تغييرا ليس في ما يتعلق بالأمراء، والدول فحسب، ولكن في ما يخص القوانين و التقاليد، و أسلوب العيش والدين، واللغة والملبس، وحتى الاسم (...) ففي خضم تلك الآثار(الدمار) وتلك الشعوب الجديدة، تشكلت لغات جديدة، كتلك التي يَتَحَدَّثُ بها في فرنسا، واسبانيا، وإيطاليا، وهي ممزوجة باللغة الأم للبرابرة، واللغة القديمة للرومانيين... ولعل أهم تغيير هو في مجال الدين، بما حدث من تعارض بين الإيمان التقليدي، وسلطة المعجزات الجديدة ..."[1]

لقد ضارع التفكير التغييري، في مجال الفلسفة السياسية، ونظم الحكم ومرجعياتها ، تفكيرا آخر كان ثوريا، بل انقلابيا، في مجالات جمة، بما في ذلك نظرية الثبوتية والحركية للكون، أو الكوسموس (COSMOS)
ومن أبرز روادها نيكولاس كوبرنيك، فهو الذي خلخل المفاهيم، التي تتحكم بإدراك الأنساق في الوجود، السائدة في الذهنيات الغربية، على مدى عصر الانحطاط الطويل، فقوض بذلك مركزية الأرض في الكون، بوضعها في مدار الحركة، خارج مجال الثبات و السكون، فلم تعد أكثر من كونها واحدة من المجرات، فهزم مسلمة مركزية الكنيسة بالنسبة للأرض، فأسرى القوانين (النواميس) على الأرض، بوصفها نَجْما، لها ما يماثلها في الكون المنظور المتعين (أي المادي)، وغير بذلك المنظور الميتافيزيقي، ومن ثم أقام حجة على وحدة الانسجام، واعتبر الشمس مركز

---

[1] Voir. Machiavel, Le prince opcit, p.p,259/260.

الكون، مادامت الأكوان (النجوم والكواكب) تدور من حولها؛ وهكذا صاغ كوبرنيك، رؤية كونية مغلقة، تتماها في بعديها الفيزيقي والميتافيزيقي، لينسجما في وحدة الناموس.

لكن لم يبلغ ذهنه إدراك المجال اللامتناهي للكون، وبأن الشمس ما هي إلا إحدى الأطراف النسبية، التي لا يمكن اعتبارها مركز الكون، ولا هي الأهم لما فيه، ويحتويه.

أما الفيلسوف و العالم الرياضي النهضوي "جيوردانو برينو"(GIORDANO Bruno)(1548– 1600)، فإنه من مقوضين الأنساق، المعتقدية والذهنية، في المسيحية الغربية؛ فقد بلغ في معارضته للمعتقد الكهنوتي، أن شكك في ألوهية المسيح؛ وقال بنهائية الكون، وقلل من أهمية الأرض، التي وعاها ككم مهمل، لا يستحق أن توقف عليه حركة الكون، ليبرر ادعاء الكهنوتيين، معتبرا رؤيته التجديدية لمدلول الكوسموس ومفهومه الرياضي، منتهى التوافق بين ماهية الكون، وجبلة العقل، أو الوعي الإدراكي له، بل إنه اضرب من البنتئية (Panthéisme)؛ حيث تتماها ذات الله بالكل، ويتماها الكل بذات الله، بل قل هي وحدة الوجود بالمعنى الصوفي للكلمة.

ولا نظنه في نزاله للكنيسة، من أجل تغيير النسق الذهني، والاعتقادي لديها، إلا تحت تأثير فكر عصر النهضة العربية، غير المعلن عنه، لا سيما في ما يتعلق بتطور الذوق الصوفي، وتمرد أهله ... وقد اتهم

جيوردانو برينو، جراء ذلك، بالكفر، و توبع في أوروبا إلى أن أوقعوا به فأعدم حرقا[1]

لا يمكن عزل رؤية "توماس هوبز" في الفلسفة السياسية، وتبرير مدلول القوة و استعمالاتها، والمصطلحات المجاورة لها، إلا بموضوعة هذا الفيلسوف، في إطاره التاريخي الأوروبي، ضمن منظومة صراع الأضداد في عصره.

وهو العصر الذي تنازعه تعصب الكنيسة، واضطهادها التفكير الحر، والحروب الأهلية، والصراع على السلطة، وتضاد الإرادات، بين أطراف الموقف المعرفي، أو بين الوضعي و المقدس، حيث إن الكون كله في منظور هوبز، غدا صراعا و حربا حياتية، فيها الجميع ضد الجميع. فمادامت الكنيسة في بريطانيا، (على غرار مجمل الأقطار الأوروبية الأخرى) الحاكم باسم السماء، تعمد إلى إخضاع الفكر المنفلت من قبضة المطلق الكهنوتي، لتقويضه لحساب الإنساني النسبي، فان الفكر الناهض في شكل الدولة الحديثة، يسعى إلى إنزال إرادة الغيبي، إلى عالم الشهادة، أو العالم الموضوعي في هيكل الدولة، فكان الصراع والصدام حتمية تاريخية من حتميات الذي نظر فيه هوبز آراءه في القوة والعقد الاجتماعي.

ولعله أعظم تعارض عرفه الغرب، كمقدمة لمخاض عسير، ولدته النهضة الأوروبية، بمفهوم الديمقراطية الليبرالية الحديثة، من قبل التيوقراطية القروسطية. فلئن كان العصر الحديث قد أعاد اكتشاف الكون

---

(1) Voir. histoire de la philosophie moderne et Voir : De la renaissance à la postomodernité, une contemporaine. Ed, de BOECK Université Bruxelles 3eme Ed, 2002. P.p 47/48/49.

والإنسان بمناهج جديدة تعتمد على العقل، فقد انعكست هذه المحاولة على فلسفة هوبز بوضوح. فالنسيج "الذي تصوّره هوبز كان نسيجا استنباطيا تماما: امتد من الأسس الميتافيزيقية التي يتصور العالم بناء عليها، بلغة الجسم والحركة، إلى النتائج التي تدور حول مسلمات العدل الطبيعي"[1]؛ أي أنه فيلسوف عقلاني في مجالا ت العقلانية الثلاث، في نظرية المعرفة، وفي مجال الدين، وفي مجال الأخلاق والسياسة.

فقد حمل هوبز على تبني منهج "ماري آلوي" الذي يفسر صراع القوة – كمصطلح مركزي، ومدلول يستغرق رؤيته لفهم الوجود، والتنظير لصيرورة الحياة – ببعديها المتعين والمفارق، فوضع بذلك الفلسفة الأخلاقية السياسية لأول مرة، كما يرى البعض، على أساس علمي؛ رابطا بين الوجود المدني، أو السلام المدني على المودة، وبين الواجبات المدنية، اتجاه الحاكم، أو ممثل الدولة، مجسدا بذلك المقصدين النظري والعملي معا، فتمثل المقصد المدني الذي هو كنه الحضارة (التراث)، من خلال الجهد النظري لفلاسفة اليونان والرومان، وأعلامهما وهو أمر قد أخفق في إيتاء السلام عندهم، وتحقيق السعادة والمودة، لكونهم ومن اقتفى أثرهم من بعد، قد بنوا مذاهبهم السياسية، على مبدأ مثالي، أي على الفضائل العليا، لا على الأهداف الدنيوية، التي هي مبعث همّ الناس جميعا، كما يرى ماكيافيل، ولا يتحقق هذا الغرض بالطبع، إلا بمؤازرة القوة له، فذهب بواقعيته، إلى مداها الأخير، بأن وضع ما يشبه قانونا طبيعيا شاملا، ملزما أخلاقيا، يحدد حياة المجتمع المدني، وأساسه الانفعال لدى الإنسان، كعامل مشترك، وجامع بين الناس في سلوكهم، لا على مبدأ الكمال

---

[1] أنظر. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. دون تاريخ .ص 9

الإنساني، فبسط بذلك مجال الدراسة الطبيعة البشرية، و تشخيص أغراضها، والتحكم في قيادة المجتمعات، بما يعتقده، وهي رؤية غير مسبوقة في الفلسفة السياسية، التي غدت مجالا واقعيا، مادته الانفعال، وأدواته العلم الرياضي و الهندسة، ومرتكزه ومحركه، المنهج التركيبي، عن طريق الاستدلال، على النتائج من المقدمات الشاملة لوحدة الأشياء، التي تطرح معلولات ظاهرة متعينة، أو عبر المنهج التحليلي، الذي قوامه الاستقراء، للفوز بنتائج ظاهرة مولدة من الكلي، أو من لدن وقائع موضوعية فيقول: "كل جزء من الكون جسم، وما لا يكون جسما، لا يكون جزءا من الكون، ولأن الكون كل، فإنما لا يكون جزءا منه يكون عدما"[1]

يعتبر هوبز نفسه المؤسس الرائد للفلسفة السياسية، ذات البناء الطبيعي، بوصفها علما و تقنية، تقوم على المعرفة الأتروبولوجية، التي تشترك في نفس المبادئ للميكانيكا الفيزيقية للكون، و من ثم فإن كل ما في الوجود، محكوم بنفس الآلية، و تجري عليه قوانين الطبيعة، بما في ذلك الأخلاق، وباقي القيم العليا.

فالحالة الطبيعية هي الوضع السائد، والسابق على كل إنشاء، قبل أي تشكل وتنظيم اجتماعي للإنسانية، وما الأفراد، إلا مجموع ذرات وكتل، في وحدة اجتماعية متساوية وفي نفي القوى والإمكانات؛ تماما مثلما هي (الذرات– Atoms) في عالم الفيزياء الطبيعية في حالة تفاعلها(En interaction).

إن هذا التشييئ (Chosefication) للأبعاد الإنسانية الماهوية، ومماهاتها بالمادة، في الكنه و العلاقة والمعنى، يضعها في حالة من

---

[1] انظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع سابق، ص 575.

الصراع الديمومي، أو الاقتتال، من أجل البقاء، تطابقا مع قانون الطبيعة، وبالتالي: فما الإنسان في هذه الحتمية أو القسرية، إلا ذئب للإنسان، ومن ثم فإن الوجود هو حرب الجميع ضد الجميع، أي وجود في حالة خطر دائم.

وعليه، فإن الحكم الطبيعي، هو حكم اللاّحق، أوْ حق الجميع، على الجميع، مادامت الطبيعة كما يقول هوبز: "أعطت كل الأشياء لجميع الناس، وأن البؤس والخوف الكوني، يتهدد الأفراد، في كل لحظة قد يقتل الواحد فيها غيره، وقد يُقتل الجميع بغيرهم..."[1]

كما أن الانتقال من حالة الوضع الطبيعي للمجتمع، إلى حالة وضع الدولة المدنية، يستوجب اعتماد عقد اجتماعي، كضرورة وجودية، نابعة من أعماق الفرد، من خوفه الدائم من الموت، ومن رغبته الأكيدة، في البقاء على قيد الحياة، بما يشبه القانون الرياضي، أو القاعدة الرياضية، التي تحمي الجميع من الجميع، من حرب الجميع ضد الجميع.

إن مفهوم القوة، كمصطلح مركزي، يقرر المصير الإنساني ويشكل جوهر الوجود، لدى هوبز، مثله مثل ناموس الطبيعة يسري على الكائنات والأجرام بلا استثناء. وقد يكون هوبز محقا، من حيث الاستنباط لنتائجه، من مبدأ واحد، كون الطبيعة يحكمها قانون مفارق لكل الكائنات، وبهذا المعنى، فالطبيعة كقانون يتجلى في الظواهر، وفي علائقها من حيث الحركة والسكون، والتفاعل والتجدد والاندثار، كما يرى أفلاطون في التكوّن والفساد، إلا أنه يجرّد الإنسان من إرادته، ونوازعه الخيرة، ويحيله عبدًا لقدرية الطبيعة الجشعة، بحيث يماهيه في طباع الذئاب، والكائنات

---

[1] Voir. De la Renaissance à la Postmodernité, op cit, p. 110

غير العاقلة، ومن ثم ينـــزع عنـــه مســـؤوليته ككـــائن، يمتـــاز بملكـــات عليـــا، وكذات تنشد بمنزع طبيعي، الكمال والفضيلة.

وللخروج من مأزقه المعرفـــي، نـــراه يختلـــق اتفاقـــا وعقـــدا بـــين النـــاس، يلجؤون إليه بغير إرادة ، يسلبون بمقتضـــاه حريـــاتهم، ليضـــعوها فـــي الحـــاكم (الملك) كرشوة أو كمقابل، لحمايتهم من بعضهم الـــبعض، فتحـــل بـــذلك ســـلطة الفرد المتميز، أي السياسة، مقام القوة، أي الطبيعة المارقة.

إن هذه النظرة التشاؤمية للإنســـان، أيّـــا كـــان مبعثهـــا فـــي فكـــر هـــوبز، وتحت تأثير عصره الدراماتيكي، أسست لفلســـفة سياســـية، ولـــنمط حكـــم، بـــل لذهنية معتدية، في العديد من المـــدارس، ولـــدى مفكـــري السياســـة الغـــربيين، كما قد أثارت جدلا بين مؤيدين ومعارضين لها.

ويُعتَبَرُ هوبز رائد تيقنوقراطيـــة، يقودهـــا حـــاكم حـــازم، ديدنـــه الاســـتئثار بالقوة والاعتماد عليها، لمنع النـــاس مـــن اســـتعمالها، يعاونـــه فـــي إدارة هـــذه الآلة غيـــر المؤنســـنة، معـــاونون، يتميـــز ســـلوكهم بالآليـــة (Technicienst echnocrates) الخالية من الأخلاق.

هذا، ولا يمكن إنكار دوره الريـــادي، فـــي الفصـــل بـــين الطبيعـــة بمعناهـــا المطلـــق، و معناهـــا الـــديني الكهنـــوتي، وتحييـــد أصـــحاب الحـــق الطبيعـــي والإلهي، المتصرفين بمصائر البشر من جهة، وبـــين تـــولي الإنســـان، شـــؤون نفسه بنفسه من جهة أخرى. أي من حيث لجوئـــه إلـــى فهـــم وتحليـــل ظـــواهر الحياة، برؤية موضـــوعية، يتصـــالح عليهـــا النـــاس فيمـــا بيـــنهم، ويتعاقـــدون بشأنها، بما يمكنهم من التعايش دون تدخل، من قوى غيبية ومفارقة.

إلى درجة أنه تحدث عـــن وظيفـــة مخلصـــنا المبـــارك؛ أي "المســـيح عليـــه السلام"، معتبرا وظيفته ثلاثية الأبعاد، فهـــو مخلّـــص للبشـــرية علـــى الأرض،

بافتدائه بحياته آثام الناس، وهو معلم يوجه و ينصح، و يقودهم إلى جادة الصواب، وإلى طريق الخلاص في الأبدية، و ملكا عليهم، لكن بعد البعث في الحياة الأخرى، مكذبا عودته إلى الحياة الدنيا، لقتل المسيح الدَجَّال، وملء الدنيا عدلا، بعد أن امتلأت جورا، فأعطى بذلك قراءة جديدة للمسيحية، وللتثليث، من خلال ثلاثة أزمنة مختلفة، وثلاث مناسبات مختلفة[1] بأن مركز السلطة في يد الحواريين، الذين لا يملكون سلطة الأمر و النهي، تمثلا بالمسيح، الذي لم يكن حاكما ملكا آمرا، إنما بشارة وفضيلة، وتنوير الإنسانية، وتضحية في سبيلها، وبذلك حاول زحزحة تسلط الكنيسة، التي تعتبر المسيح، ملكا يقتدى به، فبررت بهذا الزعم الطغيان الكهنوتي[2].

ولمفهوم القوة مكانته في أفكار"جون لوك" بالطبع، في الإطار الذي نتناوله. غي أن الملاحظ أنه يقف على طرفي نقيض من أفكار هوبز، في العديد من آرائه الإنسانية، وفي دفاعه عن إنسانية الإنسان، والمبادئ الأخلاقية بشكل عام. بل لعله من الفلاسفة الأوائل، الذين بشروا بالحريات الأساسية الفردية، ودافع عن مبدأ الحق الطبيعي العام، دون احتساب لاعتبارات الجنس، بالمعنى الأنتروبولوجي(لمفهوم الجنس أو العرقي) أو بالمفهوم العقائدي.

فقد كان همه الأكبر، على ما يبدو، يتمثل في قيام دولة مدنية عصرية، تزاوج في احترامها الأخلاق الطبيعية، وترقية الظروف، أو الإمكانيات المادية الحياتية الضرورية للبشر، من خلال نظام وضعي، تحكمه

---

(1) انظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع سابق. ،ص 605/604.

(2) أنظر. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية. مرجع سابق. ص 31.

مرتكزات قانونية وسياسية. وهذا بالفصل بين المجال العمومي لسلطة الدولة، ومجال الحريات الفردية، فكان من الفلاسفة الذين أسهموا بنضج ورصانة في الفصل بين المقدس والدنيوي أو بين اللاهوتي والوضعي، في مجال نظام الحكم، وقيام الدولة المدنية، التي يتعايش فيها التدين، بوصفه علاقة شخصية بين الفرد وربه، دون تدخل من السلطة الوضعية، وبين الكنيسة والحياة المدنية، ومن ثم فإن عقدا اجتماعيا، يحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة، على أساس مبدأ الفصل بين مهامهما الأساسية، التي تصب في صالح حرية الإنسان، في الدولة المدنية المعاصرة، لأن أي تداخل بين المؤسستين (الدينية و المدنية) من شأنه أن يخلق غموضا.

وقد لخص لوك هذه في قوله: "أرى أنه من الضرورة بمكان، قبل كل شيء، التفريق بين شؤون المدينة (الدولة) وقضايا الدين، وذلك بإقامة حدود فاصلة بين الكنيسة والدولة، فالسلطة المدنية، لا يحق لها إلزام الناس، بوضع مواد قانونية في شأن العقيدة،(...)لأن مهمة أي سلطة مدنية، لا تتعدى الاهتمام بالشأن المدني، أي ما يعني الناس في الحياة"[1]

بهذا المعنى، يعد لوك مبشرا بالدولة المدنية الحديثة، ومن الفاصلين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، ومصالح بين الطبيعة، كمقدمة لكل شيء، والحياة الاجتماعية، التي هي شأن إنساني، يجب أن يتمتع فيها الفرد في الدولة المتعايشة مع الكنيسة، بحرية المواطنة، وحرية الاعتقاد، مادام الإنسان في جبلّيته (بقلبه وعقله) مهيأ، لتقبل قوانين الطبيعة، بوصفه جزء من ناموسها العام.

---

[1] Voir. lettre sur la tolérance .op,cit. p 11 De la Renaissance à la postmodernité.

ويمكن أن نلخص أفكاره الفلسفية فيما يلي: إنكار الأفكار الفطرية أو المبادئ الكلية من جهة والتشديد مقابل ذلك على التجربة والاختبار من جهة أخرى. أما العلاقة بين مبادئ هذه الفلسفة النظرية والفلسفة السياسية عند لوك فهي علاقة موضوعية ظاهرة؛ إذ أنه وفي الوقت الذي كان يتحاشى الأخذ بالعقائد التي لم ينهض عليها دليل حسي، كان لا يأخذ من الآراء السياسية إلا ما كان منها متصلا بواقع الحياة ومؤديا إلى المنفعة والخير الإنسانيين.[1]

ولقد أسهمت هذه الفلسفة عند لوك في صياغة بنى الفكر السياسي الليبرالي الغربي بشكل لا لبس فيه. وكذلك في مجال بناء المجتمع العصري، وتشريعاته القانونية، وإرساء دعائم الديمقراطية، وفلسفة حقوق الإنسان المدنية والدينية، الفردية والجماعية؛ بل إن أفكاره، أثرت في دستور الولايات المتحدة الأمريكية في 1776، وكذلك الأمر بالنسبة لانجلترا وفرنسا، وبلغ فكره ألاستشرافي النافد أن ألهم الموسوعيين في عصر التنوير، مثل "جون جاك روسو" "ديدرو"، وعَمَّقَ مبدأ الفصل بين السلطات، كأحد أعمق أسس بناء الديمقراطية وحماية الحريات.

غير أن لوك، الذي ينظر للإنسان بالمطلق في نظرياته، لا يراه في الواقع إلا من زاوية غربية مسيحية، وفي إطار مسار أوروبي، وهو الإطار السقف، الذي يسري بتحصيل حاصل، على كل المجتمعات الإنسانية، بما فيه تلك التي عرفت مسارات أخرى مغايرة، في مجال النظم السياسية، والدينية على حدّ سواء. ويبرز مفهوم القوة المهيمنة، أو التي ستغدو هيمنة بعدية طاغية، على خلفية هذه التصورات القبلية، يبرز

---

[1] أنظر. جون لوك، رسالتان في الحكم المدني. اللجنة الدولية لترجمة الروائع ـ بيروت 1959. ص د.

في توفيقيته بين الديني (الدين المسيحي تحديدا)، وبين الوضعي (التشريع السياسي الأوروبي حصرا)، و في ذلك قوة جبارة، فعلّت القوّتين، أو البعدين الروحي والإنساني، النظري والمادي، في وحدة منظمة مبدعة، حررت الفرد عقديا، ومكنت له دنيويا، وأمنته اجتماعيا، لينهض تلك النهضة الجبارة.

غير أن هذا المنظور وهذه الرؤية، لا تخلو من الإقصاء وإغفال الآخر، ومن ثم الهيمنة عليه ضمنيا ،بإغفاله أو تهميشه كطرف للمركز، هذا في أحسن الأحوال.

إن أيّ فيلسوف ممن مروا معنا ينظر في المطلق للإنسانية محتسبا آراءه ذات مسرى، وتأثير على أبناء البشر، غير أن تمثلهم لهذا الآخر، لا يتجاوز الأنا، أو ربما هذا الآخر معدم، بوصفه ليس مثل الأنا، وما ذلك إلاّ إقرار بطغيان قناعة شاملة و متحيزة، نراها تسري بشكل يكاد يكون مطلقا على تفكير الغربيين ، وانه من واجب غيرهم، أن لا يسلموا بعالمية أفكارهم، ولا بإنسانيتها، إذا كانت أداة إقصاء وتمييز، وليست أداة تنوير وجمع شمل، قوامه المساواة في الآدمية، واحترام الخصوصيات الحضارية.

الفصل الثامن

العلم التجريبي في خدمة القوة

يعد "باروخ سبينوزا" (1632/1677م)، الذي يعتبر تلميذ هوبز، وربما أكثر منه قربا في أفكاره إلى ماكيافيل رائدا من رواد النهضة الأوائل بلا منازع، الذي خط دفاعا منظما ومتكاملا عن الديمقراطية، لا سيما في مؤلفه الأساسي "رسالة في اللاهوت والسياسة"، متجاوزا بذلك الأسس الفكرية الميتافيزيقية للفلسفة السياسية التقليدية أو الكلاسيكية ، فبنى سوية، صالح فيها إلى حدّ بعيد، عبر تفكير نقدي، ولكنه توفيقي، بين الوجود الإنساني، والناموس الإلهي (النسبي– والمطلق).

فمن جهة، حلل الحياة الواقعية، أيا لحياة السياسية، على نهج ماكيافيل، وعلى نهج "ابن خلدون"، دون ذكر أثر له، في مرجعيته على غرار سابقيه ولاحقيه، من مفكري الغرب... مستفيدا من التراث التقليدي الديني والحضاري والسياسي بوجه خاصٍّ، مشخصا الظواهر السياسية بعلمية، مستنبطا منها قوانين أزلية، أو بمعنى آخر، الناموس الأزلي القبلي والبعدي، للطبيعة والوجود، مع تشكل وتطور وتفاعل الحياة السياسية للمجتمعات، بما قيّد هذا القانون المطلق الكامن في مملكة الله، قيده في مجال واقعية الظواهر الاجتماعية، ونظمها السياسية، فغدت بذلك علما وضعيا، يجد مرتكز تطوره، نحو المثالية و الكمال، في محاكاة النظام الأزلي، وقد وسمه بعضهم بأنه قد ربط بين الفاعلية السقراطية والسلبية الرواقية.

بمعنى أنه استفاد من جرأة سقراط، الذي أنـزل التفكير من السماء إلى الطبيعة، و دفع بالذّات المفكرة، إلى تقرير مصير وجودها في الحياة، من مبدأ المساءلة الدائمة لبلوغ الحقيقة، فاعتمد سبينوزا هذا المنهج، مستغلا الفاعلية التي يوليها سقراط للنبلاء، كمستمعين أذكياء للعلماء والفلاسفة، ليحلَّ محل هؤلاء، (أي النبلاء) العلماء والسياسيون في عهده، بوصفهم متعاملين مع الواقع السياسي العلمي.

كما أنه يتفق مع نهج الرواقيين، في التعريف الميتافيزيقي للحرية، من خلال جبرية، ترى حرية الإنسان في صورتها المثلى، إذعاناً للقانون الأزلي، وانفعالا بسلطانه، دون إرادةٍ معارضةٍ. وتفضلُ الحرية إذن، بأنها تعبير، أو تجل للعقل، بوصفه القوة البشرية ، وهي القوة الجزئية، المندمجة ضمن القوة الكلية للطبيعة.

نستنتج من ذلك إذن، أن سبينوزا، كما هوبز إلى حدَّ ما،اعتمد على مبدآ الميتافيزيقا العلمية، أي وظّف الأزلي المفارق الدائم بقوته المطلقة، المحيطة بكل شيء، المتجلية في الطبيعة بوصفها صورة الله[1]، ليحرر من خلالها علم الإنسان بواقعه، ثم إرادته، لِقيادة مصيره بنفسه، دون تعارض مع الطبيعة –الله– وفي نفس الوقت، دون التخلّي عن دوره. إنه تصور جديد للميتافيزيقيا العلمية، أي الواقعية، لما هو بشري، و لما هو غير بشري، في وحدة القوة، و هذه القوة، إذا أُدخلَت في مسارات التاريخ المنطقي للإنسان، ولنظم حكمه، تطرح بدورها تغيرا دائما، يُفضي بالطبيعة الإنسانية إلى بلوغ آفاق أخرى، مغايرة لما درجت عليه من خلال

---

(1) Voir. SPINOZA, traité théologico-politique Présentation et traduction et notes par Charles APPUHN. Ed.GF Flammarion 1965, p 71 . .

الحضارة الإنسانية (الغربية و تـأثيرات الكلاسـيكية و اليهوديـة والمسـيحية)، ومن ثم يبدأ عصر نهضة جديدة، يُنظِّم فيها العقـل الانفعـال، و يتحـرك نحـو بلوغ الغايات العليا، في تجاوز المسارات القديمـة، التـي ضـلَّت طريقهـا. إن هذه المقاربة صاغها سـبينوزا لـرفض الأرسـتقراطية، المبنيـة علـى الحـق الإلهي، والمفاهيم الخاطئة، ليتوحد الجـنس البشـري، ضـمن منظـور علمـي واقعي متحرر، يفضي بدوره إلى نظام الحكم الـديمقراطي، الـذي يتـولى فيـه السلطة، رجال في مجتمع متضامن، بأي موقع مـن العـالم، يحكمـون بـإرادة جماعيـة، فيـدين لهـم السـلطان، و تـنعم الدولـة بالاسـتقرار والرفاهيـة. ويضرب سبينوزا مـثلا عـن مـزاعم اليهـود بكـونهم شـعب الله المختـار، والمحظي برعايته، في الثـروة والسـؤدد، فيقـول: "بكـل وضـوح، إذا كـان العبرانيون لهم حظ، مقارنة بغيرهم من الأمم، فـإن ذلـك مـرده إلـى ازدهـار اقتصادهم أو نشاطهم (.....) وليس بتـدخل قـوة خارجيـة رعايـة الله، فمـا عدا ذلك، وفي كافة الأحوال، فإنهم متسـاوون مـع بـاقي الأمـم، و والله فـي عون الجميع دون انحياز"[1]

يعتمـد سـبينوزا جدليـة (أو دياليكتيـك) الطـرح والنقـيض، مـن خـلال التناقض الموجود في العهـد القـديم، بخصـوص اختياريـة، أو امتيـاز أمـة اليهود على غيرها من الأمم، في ما يتعلـق بحظـوة الإلـه دون سـواهم، فـي عـرض نصـوص مـن العهـد القـديم،(Exode) الفصـل xxxIII chapitre v.16) زَعَمَ فيها اليهود، بأن النـبي "موسى"، هـو مـن اقـر هـذا الامتيـاز لشعبه، غير أنه يعمد إلى نبـذ ذلـك، بحجـة مـن نفـس الـنص، مفادهـا أن موسى، إنما جارى شعبه، لعلمه و معرفتـه، بأنـه شـعب عصـيّ – مـارق–

---

[1] Ibid. p73.

في قول سبينوزا على لسان النبي موسى في العهد القديم. "لئن وجدت رحمة في عينيك يا إلهي، فلأنك تستجيب لصلاتي (دعائي) و تمشي بيننا، لأن هذا الشعب (اليهودي) متمرِّدٌ"[1]، ونلاحظ أن حديث النبي موسى إلى ربه، إنما جاء لاستعطافه، حتى يحكم شعبه المتمرد.

إن مفهوم القوة لدى سبينوزا منبثق من فكرة الواحدية(Monisme)، أو الوحدانية، بالمفهوم المعنوي والمادي، في التناظر والتفاعل، على مستوى قوانين الطبيعة، بوصفها معلولة لعلة أولى، وهيا لله، تسريب فعلها على جزئيات البدن وقواه، الذهنية العقلية والروحية، كل ذلك يتفاعل رياضيا، في سوية أو تماهٍ في وحدة مطلقة، وهو المصدر الذي يتولد عنه حرية الإنسان، لكونه تخلص من تعارضات، كون المكونات في تناغم، و هي نظرة لها أثرها على العلم، و على نظرية المعرفة، التي تتنازعها في العادة، رؤى يؤثر بعضها البعد المادي، و البعض يؤثر المثالي المنسحب على مستوى كل تجليات الطبيعية، وما وراء الطبيعة، فمصدر القوة لدى سبينوزا إذن، الطبيعة في وحدة "الزماكاني" spatio-temporel بالتماهي مع المطلق ، بحيث "تتجلى تحرياته للدلالة على جوهر اللهو الطبيعة، ملزمة لحتمية مضبوطة الإيقاع، تنتفي معها كل التناقضات (المعارضات) oppositions السائدة في الميتافيزيقا الكلاسيكية..."(2) من خلال مجموع الثنائية التقليدية ، وبالتالي أحل سبينوزا التوافق محلّ التعارض، لكن تظل مقاربته هذه، في خدمة حرية الإنسان، و إقامة نظام حكمه على مبدأ ديمقراطي، إيذانا بعصر نهضوي غربي.

---

(1) Ibid. p78

(2) Dictionnaire des conceptes philosophiques. op.ccit.p.531 .

ولكن إذا حللنا فلسفته بشكل عام، نقف على أن مرجعيته المعلنة، إنما هي مسار الوعي الغربي دون سواه، في عود في نقده للفكر التوراتي، أو اللاهوت اليهودي، و التاريخ المسيحي رغم بعدهما عنه في الزمان، و لا يشير إلى الإسلام، و فلاسفته، سواء على سبيل الاستشهاد، أو النقد، بالرغم من تساوق الكثير من آرائه، مع هذا الفكر الديني و الفلسفي، و في ذلك موقف معرفي متحيَّز، لا يخرج بشكل عام عن مسارات الفكر الغربي، المؤسس على مبدإ المركز و الأطراف، كما أن مفهوم القوة المستقرأة، من وحدة فكره، إنما هي لخدمة ودعم هذا المسار المحدد، الذي لا يدخل في نطاقه إلا من شاءت له فلسفته إدخاله، كأن النظرة إلى العلم، يجب أن تكون اقصائية، هذا، بالرغم من أنه، و حّد في المطلق، بين الأمم من حيث أن لكل واحدة رسالة، منشؤها خلفية دينية، لها أنبياؤها، وأن هذه الأمم، تتساوى في منظور الوحي، والرعاية الإلهية العادلة، بالنسبة للجميع، هذا وسيكون لسبينوزا تأثير قوي على غرار التجريبية الإنجليزية، على من خلفه في تاريخ الفلسفة بشكل عام، والفلسفة السياسية بشكل أخص، وعلاقتها بالأخلاق، فتأثيره هذا، نلمسه في عصر الأنوار، أكثر من تأثير الفيلسوف ديكارت، ذائع الصّيت، والذي يعدّ سبينوزا أحد أتباعه، ممثلا للتيار التجريبي، أو العلمي التطبيقي، على غرار بيكون وهما في مواجهة مالبرونش وليبنيتز، اللذين يغلبان في نظرتهما للمعرفة: الإيمان على العقل والعلم.

أما ديكارت فعلى الرغم من أنه لا يعد فيلسوفا سياسيا، كما هو شأن بالنسبة إلى ماكيفيل أو هوبز أو لوك أو وسبينوزا وهيجل ومن إليهم... فانه بلاشك، فيلسوف " الكوجيتو"، الذي تموضع داخل الوعي المتشكل من

الاصلاح الديني، وبوادر النهضة. فَيَعُدُّ مؤسس لمنطلق جديد، في الميثالية، التي تقدم الذات على موضوعها، و الأنا على العالم، بل انه يستنبط الوجود، من مبدأ سابق، هو الفكر، و لعله بذلك أنهى حياة العصور الوسطى، و أسس للعصر الحديث، فاستنهض الوعي الغربي، بأسبقية الذات، على الموضوع، و الفكر على الوجود، و حمل مشاعر جديدة للأوروبيين، بحيث، جاز اعتباره مؤسسا للفينومينولوجيا، ومكتشف الدنيا الذاتية، الأمر الذي حدا بـ "ادموند هوسرل"، إلى اعتباره نقطة البدء، في الشعور الأوروبي الحديث؛ لكن رغم هذا الامتياز، والريادة، يظل ديكارت_محل تنازع بين الفيلسوف "العقلاني" و "الإيماني"، فهو مترنح بين مبدئي الخصام، في منظومة نظرية المعرفة[1].

ربما يبدو في أعماله الفلسفية الأساسية وخاصة في "مقال في منهج الطريقة"، وإفاضته في عرض قواعد المنهج، قد استثنى قضايا هامة، عن حكم العقل، وأخرجها عن دائرته، ليضعها في سياق الأخلاق المؤقتة، وهي: الكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات والتقاليد، ثم الأخلاق ونظم الحكم.

بحيث جعل مجال العقل وقفا على الأفكار، في قضايا الرياضيات والعلوم، كأن كل ما يعني حياة الناس، من اجتماع و أخلاق و سياسة واقتصاد، هي ما فوق العقل أو مادونه، ربما قصد بذلك، كسب ود وثقة سلطة الكنيسة، وأصحاب اللاهوت، حتى لا يكون محلّ استهداف، فيخلو

---

[1] أنظر. محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتسلقط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة 1998. ص 11.

لها لجوّ ، ليواصل مشاريعه المعرفية، في ترسيخ حركة تطور المعقولية، هذا إنجاز تأويلنا لمقاصده غير المعلنة.

لكن بكل المقاييس المعرفية لفكرة " الكوجيتو"، فإن ديكارت، يظل في اجتهاداته في مسألة الشك المنهجي، واستنباط الأنا من الفكر، واستنباط الفكر من الوجود، واعتبار الوجود فيضا أو خلقا من لدن الواله... لم يخرج في استنباطاته هذه، عن التعاليم الأنطولوجية لـ "القديس أنسلم" في القرن الحادي عشر.

أما ما لم يقله ديكارت، عن جهل أو عن إصرار، بإخفاء الحقيقة، لما بينه و بين "أبو حامد الغزالي"، من تماثل في مسألة الشك المنهجي، مع الفارق بينهما، أن الغزالي كان شكه عن معاناة، وشك موضوعي، يجري على الجوارح والأحاسيس، وإقراره المنطق والعقل مع الشرع، في الوصول إلى الحقائق الغيبية، إن لم يسئ استعمالهما، كما فعل الفلاسفة، ممن انتقدهم نقدا لاذعا، في مؤلفه الشهير "تهافت الفلاسفة"، ليختار سبيل السالكين، نهج الصوفية[1].

أما ديكارت، فكان شكه منهجيا تسليميا مسبقا، ولم يضف عن كونه أدخل على العلاقة بين الإنسان والله، منهجا ديالكتيكيا(جدليا) توليديا، ليأتي ببديهيات من بديهيات مسبقة، عبر الاستنباط المنطقي.

وأيّا كان هذا التماثل أو التقليد، أو الوصول إلى حقائق، ونتائج مماثلة بالصدفة، أو بالاجتهاد؛ وقد يحصل ذلك كثيرا، لا سيما في مجال العلوم

---

[1] أنظر. محمد عقيل بن علي المهدلي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة. دار الحديث – القاهرة. 1985. ص 124.

التجريبية، فإن ما توصل إليه ديكارت" بِجْعَلِ الفكر مرادفا للوجود يعد قيمة في ذاته، فتحت أمام الشعوب، آفاقا رحبة للتطور.

أما ما يهمنا من هذا الفتح المعرفي، فإنما هو الجوهر، ومحتوى هذا الفكر، لا صورته الخارجية.

فمرادفة الفكر للوجود، إنما هي مقدمة، في حركة جدلية، من أسفل إلى أعلى، للتدليل على أثبات وجود الله من الفكر، ومن ثم من الأنا، فالوجود الحقيقي، أو العلة الأساسية، هي الله، و من دونه معلول لديه، وعليه فعلاقة الإنسان هي مع الله، وليس مع العالم، وهو في ذلك، لا يخرج عن لاهوتي القرون الوسطى (لاهوت أغسطين) والفكر الديني الكلاسيكي.

ولهذا السبب، أبقى الرغبات خارج مجال العقل(الأخلاق)، بل أَوْكَلَهَا إلى الإرادة، التي هي أوسع مجالا من العقل، في احتواء كل مظاهر الرغبات، فبدا بهذا المعنى، إراديا أكثر من كونه عقلانيا، ولا هوتيا، أكثر من كونه فيلسوفا[1].

وإذا جاز لنا استنباط مفهوم القوة في فكره، بالمعنى الديني، أو بالمعنى المعرفي، لا تخرج عن مفهوم لا هوتي مسيحي، لكونه لا يعترف بالديانات الأخرى من غير المسيحية، أي فكرة التثليث شكلا – و الصلب صورة– و التضحية في سبيل تطهير الإنسانية من آثامها، و من خطاياها ، ضمن إطار فكري غربي، في سياق تطور المعرفة بوصفها كذلك، دون ذكر لمصادر هذه المعرفة. كأن تطور الوعي الغربي، تطور مغلق، يمتد من اليونان، و ينتهي عند حدود المجال الحيوي الأوروبي في عصره (أي عصر ديكارت، في حين أن أهم مصادر، أو جينات الفكر الديكارتي،

---

[1] راجع. محمد عثمان الخشت، المرجع السابق.

مستغرقة عبر اللاهوت، والفلسفة المسيحية للفكر الغنوصي، المطعم بالفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، وحتى الصوفية، ناهيك عن الهندسة والرياضيات و الفلك... ووحدة المعرفة و تسلسلها رياضيا...[1]

إن الجدل الديكارتي المغلق ـــ صعودا أو نزولا ـــ لا يخرج عن فكر الله المسيحي، وابنه "ياسوع" كما يزعمون مع إثبات الإنسان، كقيمة مفكرة، مدلَّل على وجودها.

وبقدر ما حرر ديكارت التفكير، واثبت غاية الإنسان، بقدر ما مركز الغربنة، وفاء منه لمسار هذه الذهنية، التي رأيناها عند المتقدمين عليه، باعتبارها قناعة، تتماهى في السلوك والممارسة، وكحاصل بديهي، يضع هذا الفكر في المركز، وما دونه الأطراف، بكونها لا تستحق أن تذكر أو تُعتبر، ومن ثم فمن حق المركز على الأطراف الطاعة و الخضوع للهيمنة.

إن هذه المثالية الديكارتية بمعناها الغربي، ستحتكر فيما لحق من الفلسفة المعاصرة، إن بإثباتها، أو بمحاولة نقضها وحلحلتها، مجال المثالية كانطولوجيا مطلقة للفكر، على المادة أو الأشياء ، مع اعتبار لدور الرياضيات، كخارج عن ميثالية الكوجيتو، ومتجانس مع الحقيقة الفيزيقية(Physique) في محاولة منه لإدخال فكرة الله، كمحصلة مجردة ومتعالية، تؤكد ذاتها بذاتها، عبر استدلال رياضي محض، حيث يقول: "إن وجود الله متضمن في فكرة الله نفسه، تماما كمفهوم الزاوية المتضمنة المثلث"[2]

---

[1] أنظر. عارف تامر، من تراث إخوان الصفاء ـ جامعة الجامعة. منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص32 و ما بعدها.

[2] De la Renaissance à la postmodernité. Op cit, P. 74.

لقد وسم ديكارت، بل قل طبع، الفلسفة الحديثة الأوروبية خاصة، والغربية عامة، بثنائية واضحة، في مجال العلوم الإنسانية واللاهوتية، على شاكلة اليونانيين، بما أحدثه من شق في الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر؛ شق صاعد في "الكوجيتو"، يمثل التجريد المثالي، كانت محصلته كاملة التأثير في المدارس الفلسفية المثالية (المثالية الموضوعية، المثالية الذاتية، الرومانسية، الصورية، الشخصانية الخ..)؛ وشق آخر نازل في "الكوجيتو"، يمثل التجربة، وما انطوت عليه من مدارس واتجاهات (واقعية، مادية، حسية الخ..).

ولكل شق أو اتجاه مدارس، يمثلها فلاسفة و مفكرون رواد وتابعون... ونتناول فيما يلي، بعض العينات من الإتجاهين، المثالي و التجريبي، لتبيان فكر الهيمنة، وتمثلاتها من خلال المصطلحات، الدالة على محتوى هذا الفكر، والذي نتتبع مساره في البنية والتشكل، والتصيّر أو الاستشراف.

ونعتقد أن الفيلسوف البريطاني الكبير "دفيد هيوم"، هو امتداد لشق من شقي فكر ديكارت الثنائي هذا. لكن برؤية مخالفة، كونه فيلسوفا شاكا، ومتطرفا في نقده، لمصلحة العقل، بحيث يكاد يقف على طرفي نقيض، من الفلاسفة الذين يؤمنون بالحق الطبيعي، فقد بنى موقفه على مبدأ الإدراكات الحسية، فهو بهذا المعنى، تجريبي موضوعي، ينقد المثالية بحدة متناهية، إذ يرى أن الذهن، هو مجرد موطن للإدراك الحسي ببعديه؛ الانطباعات التي تترسب لدينا عند السمع، أو النظر أو الشم، والحب والرغبة والكراهية ... الخ، والأفكار الحاصلة في الذهن، عندما تعرض علينا الانطباعات، فإننا ننفعل أو نتأمل.

وثمة برأيه اختلاف بين البعدين، أي الانطباعات والأفكار، من حيث القوة والحيوية، ويؤثر القول بأن الانطباعات أكثر قوة وفعالية من الأفكار، وبالتالي، أكثر أهمية، لأنها أكثر تجريبية، لكوننا نعيشها حالة محسوسة لا موضوعا، قد لا يكون موجودا.

إن هذه المقاربة، حملت هيوم على هزهزة نظرية الفلسفة السياسية السابقة؛ أي فلسفة هوبز السياسية وسبينوزا وديكارت. ولعله بذلك يكون قد أرسى أسس نظرية سياسية شاملة، مادامت الانطباعات مقدمة في فلسفته على الأفكار، فالحسيات هي الأصل الأول أو الجوهر، والمعقولات هي العَرَض، إن صح التعبير. بل إن الأفكار، تتولد عن انطباعا ت سابقة، ولا تنشأ من ذاتها، وهي ليست متضمنة في الطبيعة الإنسانية ، فيقول : "لا نستطيع بوجه عام، أن نتصور أي شيء، لم نره مطلقا (ونحسه بأية طريقة) خارجنا، أو نشعر به في أذهاننا الخاصة.... "[1].

فالمعرفة بالمحصلة، هي علاقات الأفكار منظورا إليها بوصفها كذلك، بحيث ينظر هيوم إلى كل مسائل الواقع، على أنها أجزاء لنسق من ضرورة كلية. وبالتالي، فالحديث بدقة عن عالم الحقائق الواقعية غير ممكن، لأن كل ما يمكن أن يتيسر لدينا، إنما هو معرفة بعالم الأفكار فحسب، فهو يقول: " إن هناك قضايا كثيرة، يمكن أن نتصور نقيضها، غير أننا لسنا مؤهلين، لأن نقبلها بيقين كامل "[2]، مثال ذلك قضية " أن كل الناس سيموتون لا محالة. لعل هذا المنحى من الشك والتطرف، بإعادة النظر في بعض المسلمات بسلطة العقل، وسلطة اليقين الديني،

---

[1] أنظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. مرجع سابق، ص 104.

[2] أنظر. ليوشتراوس، المرجع السابق. ص 107 .

محاولة للرد على ما ساد، في الفلسفة الغربية من فوضى واضطهاد للعلماء، عد من الخزي والانحطاط، اللذين حملا مثل هيوم، على بناء أسس للفكر البشري، أكثر نضارة وقوة ووضوحا؛ معتمدا المذهب الشكي، في كل شيء، أو في كل ما يمكن الشك فيه، شك مبدئي، يعارض الشك المنهجي الديكارتي.

إن تطبيقات هيوم للشك المبدئي في الفلسفة، من أجل الوصول إلى استدلالات على الواقع، تترابط عضويا بين العلة والمعلول، فبدون العلية، لا نستطيع تجاوز حواسنا وذاكرتنا، حيث أن المعرفة لا تأتي عن طريق العقل، الذي بإمكانه أن يتصور أشياء لا يستوعبها الواقع، وبالتالي تتاقض العلة معلولها في هذه الحالة، وعليه لا بد للتصورات أن تتبني على التجربة، كمحصلة لخبرة انطباعية حسية سابقة، تحتفظ بها الذاكرة، ومن ثم يمكن للاستدلال، أن يكون صحيحا، لأنه مبني على تجربة وخبرة، وفرضية على اعتبار أن الحاضر والمستقبل مشابهين للماضي، وللحيلولة دون الوقوع في مأزق الانسداد لهذه الرؤية، يرى هيوم بأن ".... كل الاستدلالات عن العلية، ليست شيئا سوى معلولات العادة، وليس للعادة تأثير، إلا عن طريق تنشيط الخيال، وإعطائنا تصورا قويا عن أي موضوع."[1]

إن هذه الإطلالة المبتسرة، توطئ لموضوع الحكم المعياري، وسلطته لدى هيوم، في سبيل إبانة موقفه من نظرية القوة، وما تستدعيه من مفاهيم، تبرر رأيه في الحاكمية في البنية والتشكل والمصير، وتبرر هيمنة المركز على الأطراف.

---

[1] أنظر. المرجع نفسه .

لعله من المستغرب بعض الشيء، أن ينظر هيوم إلى الأخلاق، كمقدمة أساسية، لفهم فكره السياسي، على أنها (الأخلاق) – خلاف "أخلاق الواجب"، عند كانط مثلا – بأنها (تثير العواطف، وتنتج أو تمنع، أفعالا، والعقل نفسه عاجز تماما في هذه المسألة، ولذلك فإن قواعد الأخلاق، ليست نتائج لعقلنا[1]

وهكذا يعطي هيوم الأخلاق بعدا حسيا، بإرجاعها إما للذة أو للألم. أما العقل، فعاجز عن إدراك، أو تصور الأخلاق، التي هي نتاج الموضوع، في حالة اهتمامنا به، وحظوته لدينا، بالميل أو بالنفور، أما إذا لم يثر فينا أيا من الأمرين، فإنه لن يكون له ذلك التأثير المرتجى على الإرادة.

إن في ذلك استعباد للعقل، طبقا لما صرح به في قوله: (العقل هو عبد العواطف، و ينبغي أن يكون هكذا فقط، و لا يستطيع أن يزعم أيّ مهمة أخرى، سوى أن يخدمها و يطيعها[2]

فالقوة هنا، قوة صماء وعمياء بلا ضوابط، بوصفها نتاج لرغبة الأهواء، تعربد بقوة العقل، و تجعله خادما لها دون رادع ضميري، وتستأسد بخنوع الإرادة يقول هيوم، في نقده لسابقيه من الفلاسفة الذين عالجوا موضوع الأخلاق ما يلي: "ولكن لأن المؤلفين، لا يستخدمون عادة هذه الحيطة، فإنني أفترض، أن أوصي بها القراء، و إنني مقتنع، بأن هذا الانتباه الضئيل، سيدمر كل مذاهب الأخلاق السانحة، و دعنا نرى أن تمييز الفضيلة و الرذيلة، لا يقوم على علاقات الموضوعات، و لا يدرك عن طريق العقل."[3]

---

[1] أنظر. ليوشتراوس. المرجع السابق . ص 111.

[2] 1-voir treatise III i, 1, last par.

[3] أنظر. المرجع السابق. ص 112 و ص 113.

إن موضوع السياسة أو الحكم عند هيوم، مسألة، حاول فيها الإفلات من تناقض الحكم الأخلاقي وتغيره، ليبنيها على كاهل المجتمع، من منطلق التعاطف والتنافر الموجود بين أفراده، ولما بينهم من حس وشعور. لكون الفرد يعيش حالة وحشية ومنعزلة سمتها لضعف، وقلة الحيلة، في تدبر حياته، على عكس الحيوانات الأخرى، المؤهلة بالطبيعة لهذا الأمر، وعلى المجتمع أن يعوضه عن ضعفه هذا، أما المجتمع فيسوده العرف، وليست المعقولية التي يشكك هيوم في جدواها.

ولعل هذه الفكرة هي عينها الفكرة المركزية، التي اقتبسها منه مواطنه ومعاصره الفيلسوف جون لوك، ليجعل منها ديدنه، في صياغة نظرية العقد الاجتماعي، التي ستوجب العَوْدَ إلى الطبيعة، لكون الفطرة أجدى من العقل، و أوفر حظا على صاحبها، وأن أولى الناس بالاحترام عنده، هم البسطاء الطبيعيون؛ أي أن الناس طيبون بفطرتهم، ما لم تفسدهم الأسباب الصناعية، عكس ما كان يقولاه كل من ماكيافيل وهوبز.

فهيوم ينظر إلى الرباط المجتمعي، من مبدأ الأسرة، التي تلعب فيها الرغبة الجنسية بين الرجل والمرأة، دور المعلم، في ربط العلاقات الاجتماعية، حيث يتعلم الجميع عن تجربة، فوائد الحياة الاجتماعية، وضرورة الاتفاق، بين الجميع من أجل تثبيت الملكية و استدامتها، ليسعد كل فرد بما يكسبه، من خارج الذات، عن طريق الحظ والكد، هذا الأمر يدفعه إلى عدم التعدي على ملكية الغير وهذا الاتفاق، ليس متأتيا عن عقد أو عهد، بمعنى، ليس نتاج جهد عقلي، و لا طبيعة مشتركة، وإنما الخوف، والرغبة في ضمان المصلحة المشتركة، والتعايش السليم. وما أن تترسب

فكرة التعايش، حتى تنشأ فكرة العدالة والظلم، وما يتأتى عنهما من مفاهيم كالملكية والحق والإلزام.

ويتدرج هيوم، في وضع قوانين للملكية الخاصة والجماعية، كأساس للحكم والتعايش، منتهيا في ذلك إلى أن (الدافع الأصلي لتأسيس العدالة، هو المصلحة الذاتية، غير أن مصدر استحسانها الأخلاقي هو التعاطف مع المصلحة العامة[1]

إن الإنسان في منظور هوبز، محتال في المجتمع، مادام يسعى لضمان مصالحه الخاصة، و لمواجهة هذا الافتراض، يراهن على الإرادة الخيرة للحكام، كحماة للملكية و الحرية، من خلال بناء مؤسسات تقوم بضبط السلوك الاجتماعي، لردع أولائك الأشخاص السيئين، خدمة للصالح العام، وتحقيق الهدف المجتمع السعيد.

ويميل إلى مبدأ التوازن في نمط الحكم، مهما كان شكل هذا الحكم، أرستقراطيا أو ديمقراطيا أو تكنوقراطيا، فالمهم لديه، هو حماية الدولة، من أي شطط أو تعد مدني أو ديني. فالحرية في الحكومة الحرة عبَّرَ عنها هيوم بـ (كمال المجتمع المدني). فقد شكك في قُدُراتِه على ضبط الحقائق، من منطلق الاستنباط القبلي، أو التجريدي، بالاعتماد على العليات الأولى، وهذا للتدليل على أن التجربة الحسية المادية ، هي الضمان الأكيد للوصول إلى الحقيقة .

إن القوانين الطبيعية، تتجلى في أنضج صورها في التجربة، ولا تعدو كونها نتاجا نفسيا و بيولوجيا متصلا، لدى بعض الكائنات الحية (الإنسان)، و تظل تلك القوانين غير أكيدة، وعليه لم تخل فلسفته من مسحة تشاؤمية،

---

[1] أنظر. المرجع السابق . ص 124.

ومن ثم فقد عده بعضهم من المبشرين بالوضعية الجديدة (أو الوضعية المنطقية)، التي سادت في القرن العشرين، مع شيء من الذرائعية، في المواءمة بين المعطيات التجريبية، بعد مواءمة العقل للنتائج، والمعطيات الحقيقية قطعيا، للحقائق المنطقية والرياضية.

بهذا المنحى، أثر هذا الفيلسوف بموقفه النقدي والشاك، في بعث تيار تجريبي (انجليزي) امتد تأثيره خلال القرن العشرين، من خلال أسماء فلسفية، مؤثرة في المشهد المعرفي الغربي، من أمثال جون لوك وجورج بركلي ومن إليهما، ليكون رافعة هامة، دفعت تطور المعرفة التجريبية العلمية المعاصرة، وظلت تأثيره باديا للعيان في الفلسفة الغربية من إمانويل كانط إلى كارل بوبر.

وبالمحصلة فإن تحرير المعرفة العملية التجريبية من المثالية الديكارتية، وجعل العلم التجريبي، والنظرية المبرهن عليها منطقيا ورياضيا، هي سيدة الوجود الإنساني، من شأنها أن تلغي البعد الخلقي، ودور الخير، وتنشئ الحياة بإفراغها من إنسانيتها، وفي ذلك مسوَّغٌ لتبرير مد معرفي طغياني، أمام تطور الغرب. وانفلات قواه من الوازع الأخلاقي، ليستأسد بذلك منطق القوة، على حساب الحق، ويبدأ ضرب من الاغتراب والتيه، بالاندفاع إلى النتائج، على حساب العلّيات، وتبرر الغايات الوسائل، فتغري نتائج التجارب، في المجال التقني والاقتصادي والزراعي، المجتمعات الغربية، والحكومات الغربية، ليستشري غزوها للمجتمعات الشرقية، الأمر الذي رأيناه خلال القرنين التاسع عشر و العشرين. هذا فضلا عن ذلك الاحتراب الذي وسم نظرية المعرفة في الغرب، بوضع المثالية في معارضة التجريبية، أو التجريبية في معارضة

المثالية، مما خلق هامشا مهما للتطرف، في إحداهما على حساب الأخرى، فضعف بذلك مبدأ التوازن، كشرط لتطور متساوق متفائل في وحدة متكاملة قوية، بين المادي والتجريدي، وبين العقلي والروحي.

والوقفة ذاتها نجدها عند الفيلسوف التنويري السويسري الفرنسي "جان جاك روسو"، وأحد رواد المذهب الرومانسي، في مجال الأدب والفنون، وقطب من الأقطاب الموسوعيين، على أهم فكرة لديه، في مجال الفلسفة السياسية، وهي " كيف نؤسس" ؟ بمعنى آخر، كيف انتقل الإنسان، من حالة الطبيعة، إلى وضع اجتماعي ــ انطلاقا من كون الإنسان "متوحش طيب Bon sauvage بطبعه، ويبدو في ذلك على طرفي نقيض من هوبز ولوك، كما سبق أن ذكرنا.

فلئن كان الإنسان مقاد من قبل رغبته إلى الظهور والتملك، ومن ثم الهيمنة، وقد تبدو هذه المواصفات، في تناقض مع طيبته بالطبع، فإن روسو يرجعها إلى سبب جوهري هو المجتمع، الذي يفسد طبعه، ويحوله إلى كائن شرير la société qui pervertit l'homme. وذلك من خلال المؤسسات التربوية، والتنشئة الاجتماعية، ومن ثم وجب، في نظره، إعادة النظر في هذا التأسيس institution بإنتاج نموذج جديد للطبيعة، بالتركيز على جوهر الشر فيها.

إلا أن هذا لم يجعل فكرة تدمير الأنساق المجتمعية تجول في ذهنه، ولا حتى فكرة إعادة تشكيلها من جديد. فالأمم الأقل شأنا من أمته (فرنسا) هي، في رأيه، أكثر استعدادا، لتنفيذ رؤيته الفلسفية، لاعتقاده أن هذه الأمم، لم تبلغ شأوها من المدنية بعد، أي لم يستشر فيها تغير الإنسان عن طبعه،

بفعل التأثير الاجتماعي، ويبقى نموذجه الأعلى للإنسان الفاضل، في المجتمع اليوناني الديمقراطي.

وعلى الرغم من هذا البعد الإنساني لفلسفة روسو الاجتماعية والسياسية، إلا أن هذه النظرة الانتقائية، في رغبته لتطبيق فكره على مجتمعات دونية، دون الإشارة بالذِّكر إلى ذلك ـــ لا بالمعنى القيمي، وإنما بمجرد المفاضلة – يجعل فكره تنميطيا، قد يفتح الباب على مجاهيل كثيرة للقراءة والتأويل، في مجال إدارة العلاقات، بين الشعوب، ومن ثم إفساح المجال للهيمنة، باستعمال القوة المبررة بداعي الحضارة. يقول روسو: "إن كل مواطن يحي حرية كاملة بالنسبة للآخرين، وفي خضوع تام للمدينة (المجتمع)، لأنه لا يوجد إلا قوة الدولة، التي تصوغ الحرية لأعضاء (مواطنيها).[1]

أن الدولة برأيه هي راعي، و منفذ للإرادة الجماعية للشعب أو الأمة، بوصفها المصدر الشرعي للسلطة و الحقوق، و في ذلك تؤدي المؤسسة التربوية، دور إعداد الإنسان، للتحلي فكرا و مسلكا، بالعقد الاجتماعي. وعلى نقيض من الفلاسفة التجريبيين، لا يَفصُلُ بين الأخلاق والسياسة، وإن كان لهم نزع نحو رؤية القيم الأخلاقية، تسود حياة الأمم. ولقد أولى الفيلسوف الألماني كانط اعتبارا خاصا لمؤلفات وآراء روسو" ، فيما يتعلق بمفهوم الإرادة الجماعية، إذ اعتبره خلاصة العقل الكونية، مع الإرادة ذروة الأخلاق، كمقولة مقررة (مركزية) تستوجب أن تكون قاعدة عليا، لدى الإنسان الفرد، و المجتمع، و البشرية جمعاء.

---

[1] Voir. De la Renaissance a la post modernité. Op. cit. p 131

الفصل التاسع

الفلسفة الألمانية والنظرية السياسية الحديثة

على أنقاض كانط و الفلسفة الترانسندنتالية، وفيخته والفلسفة القومية، يؤسس هيجل، نسقه كفيلسوف شمولي، استوعب تراكم المعرفة الغربية، بأبعادها المختلفة، من اليونان إلى عصره، ذاهبا بمنطقه التركيبي، عبر منهج جدلي، لبلوغ المطلق السياسي، في رمزية الدولة، صابغا إياها بقدسية، تتماهى فيها الذات بالموضوع، وتتحقق فيها الحرية الذاتية بالانصهار، في الروح الكلية، كتعبير عن الإرادة الفردية المندمجة، في الإرادة الكلية للدولة، واضعا بذلك نظرية فلسفية للحكم.

فالتاريخ الهيجلي، هو تاريخ تجلي الروح الفعال، في صيرورة تكاملية تبلغ مداها في المطلق، أي توحد الوجود الخاص، بالعام، لصياغة و حدة الحقيقة المنشودة، في ثبت العام بنفي الخاص، بإلغاء الذاتي، لحساب الموضوعي، وهو النفي الذي تكتمل فيه الأخلاق، بوصفها واجبا. ولعله يستعير هذا الموضوع، من الفعل العملي الكانطي؛ أخلاق الواجب عند كانط.

فالجدل المغلق، لتطور الروح في التاريخ، بما يحقق وحدة الوجود الفردي، بالتماهي مع الوجود العام في الدولة، من شأنه أن يضع فلسفة التاريخ في مأزق، سقفه موت التاريخ عندما يبلغ، التطور في المجتمعات، أعلى مقاماته، من خلال تحقق الدولة المعينة في رؤيته، ونعني بها: تلك

التي تمثل برأيه ، نضح الإنسان النموذج، الذي يصح تصديره كمثل أعلى للإنسانية جمعاء.

بهذا المعنى، فإن هيجل الذي لم يعلمنا كيف تتشكل الدولة، لتصبح مطلقا، إلا بما يطرحه جدل التطور في التاريخ، و صراع الأضداد عنده، يعد واقعا تحت تأثير البورجوازية الجرمانية لعصره، ومحاولا الدفاع عن شكل الحكم المثالي، الدستوري لألمانيا، لحمايتها من تأثير الثورة الفرنسية. فهل يحق لنا أن نتساءل عن علاقة هذا الدفاع بالنزعة العنصرية، أو بالتبشير لها مستقبلا، في المشروع النازي ؟

إن رؤية فلسفة هيجل السياسية لا تخرج عن رؤية المركزية الأوروبية، بوصفها مزيج من عنصرية مؤدلجة. فهو يعتبر أن الحضارة ميزة الشعوب الأوروبية، ونتاج وعيها في التاريخ، وخلاصة عبقريتها الإبداعية، منال عصر اليوناني، إلى الروماني، فالحديث، فالمعاصر، بل و يبرر مثالب وأخطاء الفرد البطل، الحاكم الموكل على إقامة الدولة، إن لم يوجد الملك، فيسقط عنه الحرج الأخلاقي، مهما كان فظا وقاسيا، مادام يحمل مبدأ القدرة على التغيير، وتحمل مسؤولية إقامة الدولة، وهذا يندرج ضمن مبدأ منطقي، فينسق الفلسفة الهيجلية كل ما هو فكري واقعي، وكل ما هو واقعي فكري[1]

بمعنى مادام الفرد الحاكم (ملكا أو إمبراطورا، أو زعيما) تجشم المصاعب و اضطلع بالأعباء، حاملا الروح الكلي، للاندفاع والتغيير، غير مكتف بالهدوء والرقابة، فإنه جدير بالتنويه والتقدير، بلوغ فران تجاوزاته، وقد ضرب هيجل مثلا بالزعيم ضرب "قيصر"، الذي كان مندفعا في نزاله لأعدائه، من أعضاء السلطة

---

[1] Voir. Hegel, p . p 29 . 39

الدستورية، بالدفاع عن شرفه ومركزه، الأمر الذي أودي بهم إلى هزمهم، فصار بنصره عليهم، سيد مقاليد روما، والحاكم المطاع، إنه في ذلك ينتصر للنبع الخفي، للروح الداخلي، المندفع نحو تحقيق ما يعجز عن تحقيقه غيره، فَبُجِّلَ لذلك، وأُعِدّ بطل مجسدا الإرادة الجماعية[1]. كما يعتقد هيجل أن نفسيات الأبطال، مفجري الروح الكلي، وحواريي المطلق، في رمز الدولة، ينأون بذواتهم عن التحليل النفسي المعهود، فيظلون أعسر، من أن تدركهم أدواته وقياساته، ولا يخضعون للأخلاق العامة، فهم محضُ إقدام، وجلد ومغالبة، في سبيل إنجاز الفكرة العامة، ويترتب على هذه المغامرة، سلوك مفارق، لا يخضع للأخلاق المتصالح عليها، ومن ثم يفصل هيجل بين الأخلاق الخاصة المتميزة، التي تحمل حدس مشروع الدولة؛ أي الأخلاق السياسية أو الأخلاق الاجتماعية وبين الأخلاق العامة، التي تحمل في معينها دلالات الدعة والتواضع والتسامح وما إلى ذلك من قيم التعايش.

فمن أبلغ آراء هيجل مغالاة في مثالية العرق الجرماني قول: "فالروح الألمانية هي روح العالم الجديد، وقصدها يقوم على تحقيق الحقيقة المطلقة، كتقرير ذاتي، غير محدود للحرية تلك الحرية التي تتخذ من شكلها المطلق الخاص، نفسه موضوعا لها"[2]) وما ليها من الآراء، التي ستجد صداها في الوعي الألماني، فكرا وعملا، وفي الوعي الأوروبي، فيما بعد. بل يقر هيجل بمبدأ الحرب، كخلاص من الحالات المستعصية، في العلاقات بين الدول.

تشكل اللامعقول، بين كوكبة من فلاسفة أوروبا، وأدبائها، دون وقف على قطر بعينه، وتقاطع في مجاله المثاليون، والماديون، والتجريبيون، كل

---

(1) أنظر. فلسفة السياسة عند الألمان. مرجع سابق . ص 61.

(2) Voir. Higel. Phil. Zight.

من زاويته، ومقاربته المعرفية، والمتفرس في تطور الوعي الأوروبي (الغربي)، في حركة التاريخ ــ يدرك بالاستنتاج، إيالة هذا الوعي من مطلق المعقول، لا سيما في المثالية المتعالية، ومن قبلها، وجود الفكر في المقام البديل، للوجود الديكارتي، يليه وحدة العقل بالإيمان الكانطي، وما إليه، إلى ردّة فعل معرفي انقلابي، بحثا عن سلطة، خارج مجال العقل، وفضاء تحرري، يفسح المجال، للعقل الأوروبي والذوق، باكتساح فضاءات منزوعة الموانع ... يمارس فيها أقصى حريته، كاستجابة ضرورية، لفك قيود السابقين، وتجديد حركة المد التاريخي، إلى المستقبل، فجاء العقوق من صلب المعقولية، باللامعقولية المتحللة، من شروط سلطة الإلزام، والتقيد بالنظريات المنتهية بذاتها، إلى سقف مغلق، إن في السياسة أو الدين، أو الأخلاق، وحتى الفرد الذي صاغته التربية وأجرته، لتنتزع منه إرادته ووجوده بذاته، ليغدو أداة تتصهر في كيان الدولة كصيغة للمطلق، تحول إلى مركز جديد للوجود، خارج مشيئة القطيع، يعيد بدوره صياغة مشروع الإنسان والمجتمع، والقارة الأوروبية بكاملها، على أسس نقدية تجاوزية، ألقت بكل تأثيرها، على مصير القرن العشرين، داخل أوروبا وخارجها.

إن مسيرة ستنطلق من متمردين مجتهدين، منقلبين على المعقولية التقليدية، باسم اللامعقولية المعاصرة، من أشهر أعلام هذا التيار الجارف الجبار: "آرثر شوبنهاور" و"نيتشه" و"سيغموند فرويد" و"جان بول سارتر" والقائمة طويلة، تتسع لتشمل أعدادا أخرى هائلة، تأسس بعضها داخل الفكر الغربي، بالعودة إلى فلسفة اليونان، وبعضها الآخر، تموضع خارج هذا المسار الغربي، ليغرف من التيار المعرفي الشرقي القديم.. وعلل

البعض أفكاره وأحكامه، من منطلقات فلسفية، للتدليل على موقع الإنسان من الوجود، في مواجهة المساءلات الجوهرية، التي يعانيها الإنسان في صراعه اليومي، وجوديا وعاطفيا، في حياة رتيبة تتكرر بإيقاع دراماتيكي أليم، تلقي تحت مناكبها بإرادة الإنسان، فتنفي أو تبطل معنى و جوده كله، حتى كأن فلسفة أحد هؤلاء و أعني به شوبنهاور تبدو: مذكاة بتلك العبارات المفعمة بمبالغة ..."ماكبيث" Macbeth، عندما ينزل الستار عن الظلمة لعرض تراجيديا "شكسبير": تكون الحياة، ما هي إلا رواية لأحد البلهاء (idiot)، تملؤها الجلبة والخوف بلا معنى ...[1]، فكأنما نحن أمام المحال l'absurde بكل ما يعتوره من عبث، ولا معنى، مما حدا به؛ أي شبنهاور ،إلى مسلك راديكاليو هو "نفي حب الحياة،" للتخلص من الاستلابية لقوى خارجية، مجبول عليها، مثلا لعطف pitié ، والمنح charité، بمعنى آخر، إلغاء ذلك الوهم، الموسوم بكون الأنا، هي حقيقة متعينة ماديا (substance)، ويتجانس في منظورها الجنس الإنساني.

وبوصفه فيلسوفا، متمردا على العقائد الدينية، وطرائق التفكير الفطري، التي تقرب سلطان النظر العقلي، وثائرا على الموروث اليهودي تحديدا، المتسلل عبر المسيحية، والذي يقرب ضعف الإنسان وبحاجته، إلى الرحمة والشفقة والمغفرة، اعتبر أن المسيح، قد فهم قدره، فاختار الموت(الصلب)، على الحياة، مضحيا بجسده، منتصرا لإرادته، في مواجهة سلطان حبه للحياة، الذي يؤرق إرادته، ويستعبد حريته، ويرهن وجوده.

---

(1) Voir. F.I Muller le Nationalisme contemporain, Petite Bibliothèque Payot B St Germain .Paris .1970 p. .18

فالحياة إذن، بهذا المعنى، ملهاة أو مأساة على طريقة "دانتي ألجيري"، والناس أمام هاجس الخوف من الموت، اخترعوا الجزاء والعقاب، والعالم اللادنيوي الخالد. فوجود الفرد في هذا العالم، إنما هو تجلي للفناء، بلا قيمة ولا معنى، مما يؤدي بهذا الاستنتاج إلى الانتحار الوجودي؟

لكن شوبنهاور لا يقر بذلك، مادام حب الحياة متأصل، في اعتقاده، في الآدميين، وبإلحاح شديد، ويتبدى ذلك في جملة من الخيارات، منها على سبيل المثال: "الرفق charité"، أو منح "الشفقة pities‘"، التأمل الفني contemplationartistique، أو التزاهدانية l'asceisme، وهي ربما، جديرة بمقاومة الوهم، لكون الأنا هي "حقيقة ملموسة le moi comme réalité substancielle".

ودون الدخول في الملابسات، التي أحاطت بحياة هذا الفيلسوف، الأسرية منها، والاجتماعية، وحالة الحروب الداخلية، التي ميزت عهده، وهي اعتبارات كان لها تأثير، على مستوى تفكيره، مما حدا به إلى هذا القلق الوجودي، بحساسية مفرطة، منتصرا في نفس الوقت، إلى رؤية ارستقراطية ورومانسية، ترى في الألم إيجابية، وفي السعادة سلبية. وعليه فإن سعادة العقل، تتحقق بالخلق و العمل و الانجاز ... وتبدو في رأيه واهية بلا أهمية، مادام الألم يتعاظم دوما، مع نمو الضمير، فإنه بهذا يقف في صف المعارضين المثاليين، معتبرا أن الموت هو الذي يعطي قيمة للحياة. وكرجل إبداع و ثقافة وتاريخ، لا يمكنه أن يتحمل مسؤوليته، ويؤدي دوره، إلا إذا ركب الخطوب، وقبل رهانات الأخطار، فجاءت فلسفته تشاؤمية، معارضة للفلسفة التفاؤلية الهيجلية، الفلسفة التي تمجد العقل، وتجعله جوهر المطلق، فأنكر شوبنهاور على عقل الإنسان، وعقل

الكون، أن يكون هو الفكر أو الذكاء[1] حتى يسير المعرفة بل إن الوعي ما هو إلا مجرد سطح في عقلنا، الذي لا نعرف باطنه معتبرا أن الطاقة والقدرة الجبارة، المديرة لحياة الإنسان و الكون، إنما هي الإرادة العامة، بتلقائية وديمومة، معبرة عن ذاتها، في صور شتى، من خلال كافة المجالات، في الإنسان والحيوان، والنبات والمادة، ومن ثم فإن الرغبة الملحة في الحياة، كما أشرنا، إنما هي ترجمة للإرادة، لا الذهن، وعليه فالذهن والعقل، ينير دربهما الحدس، أو المعرفة الاستنباطية المباشرة، في إدراك الحقيقة. وهو شبيه يقربه من برغسون في مفهوم مجرى الحياة.

إن إرادة الحياة هذه، المجانبة للمعقولية، من قبل شوبنهاور، تتحول إلى إرادة للقوة عند نيتشه؛ بحيث يكدح كل كائن للاستزادة من القوة، بهدف غلب الآخر وقهره. ومن المعروف أن شوبنهاور يؤصل فلسفته، قبل أن يستقل، بها عن غيره، في مصادر ثلاث: " ففي المقدمة تأتي فلسفة كانط، تليها فلسفة أفلاطون، ثم الأوبانيشادز...[2]

لقد أفصح عن مصادر تأثره بقوله : إن فلسفة كانط هي الفلسفة الوحيدة، التي يفترض سلفا ـــ وبطريقة مباشرة ـــ المعرفة التامة بها، أما إذا كان القارئ قد لبث، إضافة إلى ذلك، في مدرسة أفلاطون، فإنه سوف يصبح معدا بشكل أفضل ـ إلى حد كبير ـــ كي يسمعني، وسوف يصبح حساسا، لما أقول. ولو أنه حقا كان، بالإضافة إلى هذا، نائلا للفائدة التي

---

[1] أنظر. سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت. الطبعة الأولى 1983. ص 32.

[2] أنظر. المرجع نفسه.

تهبها الفيداسو، التي فتح المدخل إليها من خلال الأوبانيشادز، فإن هذا في نظري أعظم الميزات[1].

ولكن لسنا ندري لأيّ الأسباب أهمل شوبنهاور المصدر الرابع، نقصد الرومانسية، وهو أمر يحتاج إلى بحث معمق. هذا على الرغم من عديد الآراء، التي تناولت تقديم الأسباب والعلل، ومادمنا نبحث في مفهوم القوة وعلاقته بفكرة أو نظرية المركز والأطراف، فلا نرى ضرورة لتقصي فلسفة شوبنهاور في مناحيها المختلفة؛ الأصيل منها أو الوارد إليها. وإنه لحريّ بنا في هذا الصدد، التوقف عند مصطلح الإرادة، أو إرادة الحياة عنده، لما يمثله من مركزية تفكيره، وخلاصة فلسفته، وكون هذه الإرادة، هي دليلنا للوقوف على مكانة القوة، من تحديد و توجيه، نظرية المعرفة في الفلسفة الأوروبية، والغربية عموما، للاستئثار بشروط تفوق المركز على الأطراف.

إن الإرادة عند شوبنهاور هي الحياة، ما ظهر منها وما بطن، تسري على الإنسان ومن خلاله، وفي الطبيعة دون تمييز، وهي سابقة أولية على العقل؛ الإرادة "ميتافيزيقية" بينما العقل "فيزيقي". والعقل مثل موضوعاته مجرد مظهر ينتمي إلى عالم الظواهر، بينما الإرادة وحدها، هي الشيء في ذاته..."[2]، إنها قوة مندفعة بلا حدود، لا يحكمها حاكم، ولا يردعها رادع، جوهر وعرض، سابق ولاحق، وأن الشرور متأتية، عن العبودية لسلطان الإرادة. لكن شوبنهاور يضع بعض المخارج، للحد من طغيانها،

---

[1] أنظر. المرجع السابق.
[2] أنظر. المرجع نفسه.

والخلاص منها، من ذلك الفنّ و علاقته بـالأخلاق، بوصـفها رؤيـة للحيـاة و الوجود.

فالفن عنده إذن هو الماهية الحقيقية لنظرية الجمـال، المتشـكل مـن الـذات العارفـة الخالصـة، المتحـررة مـن الإرادة، ومـن الإدراك، أي الناحيـة الموضوعية للرؤية الجمالية، أمـا تـذوق الجميـل والإمتـاع الحاصـل، إنمـا متأت عن هذين العنصـرين. أمـا الأخـلاق عنـده، فهـي جهـد إنكـار إرادة الحياة، بوصفها مصدر الشر، و المعانـاة فـي الوجـود، و تؤكـد الإرادة مـن خلال البدن، ذلك باختصار هو أسـاس متيافيزيقيـة شـوبنهاور. ويـتم إنكـار سلطة الإرادة المتجلية في الأنانية الفرديـة عـن طريـق الفـن، ويـتم إنكـار الشفقة أو التعاطف، للوصول إلـى الفضـيلة المتجانسـة عنـد كافـة الأفـراد، بنفس الأسلوب، في تعاطف مع الغير، طبقا بتقـديره للحكمـة الهنديـة القائلـة: " أنت هو ذاك "، ومن ثم تصبح الفضيلة فعلا عقلها.[1]

إن وضع مصير الإنسان فلسفيا، في مهـب إرادة الحيـاة، بمـا هـي عليـه من لا معقول، مهما كانت الكوابح، التي وضعها شـوبنهاور، فإنهـا تبـيح قيمـا مفتوحة على العديد مـن المجاهيـل، فالمصـير الآدمـي، هـو بـين اللاعقـل المندفع، إلى تحقيق الأغـراض، خـارج موانـع الأخـلاق الخيـرة، وأخـلاق الواجـب، أو الإيمـان بسـلطة علويـة، تثيـب الإنسـان مـن جـنس عملـه، وتحرضه على ذلك، وفـي نفـس الوقـت تـردع اندفاعاتـه، نحـو تحقيـق أغراض غرائزه ونزواته. ومثل هذا الفكر، عادة مـا يجـد لنفسـه بطانـة، لا تقف به عند حدود الاجتهاد الفكري، والنظر الفلسـفي بمقـدر مـا تؤولـه عـن

---

[1] أنظر. المرجع نفسه. ص 59.

مظانه، لتزكي به، تيارات و مواقف، تتجاوز حدود المعرفة، إلى أفعال مدمرة، وتآويل مغرضة، بسبب اللاعقلي اللاأخلاقي، واللاإنساني.

لم تكن الفلسفة يوما نشاطا فكريا محايدا في مجال السياسة: فقد ظلت ... ذات مدى سياسي، حتى عندما كانت تدعي الحياد، من الناحية السياسية، فالإنسان الذي يتفلسف يبلغ ذاته في الواقع، ويعثر بذلك على سبب، يجعله يمنح و جوده، شكلا سياسيا، مرتبطا بإطار وجود الإنسان الآخر، و يجعله يحكم على وجوده في الصعيد السياسي، بالإضافة إلى وجود هذا الآخر.[1]

إن الأنوار، كمقولة مركزية في الفكر الغربي المعاصر، تستغرق جملة من التصورات والمواقف المعرفية، بأبعادها الفلسفية و السياسية، والمجتمعية والتربوية و ما إليها، إنها ثورة المحدث على القديم، والواقعي على الغيبي، الفردي على الجماعي، وهو ما صبغ القرن الثامن عشر، بصبغة الثورة العقلية، و وضعت الإنسان الغربي، في مواجهة مصيره، من خلال مقولات ومفاهيم جديدة مُؤسّسة، كمفهوم الحرية والمعقولية. بحيث اندلعت ثورة عارمة، تدعو لعصر الإنسان، بإرساء دعائم للحرية الفردية و الجماعية، و الفصل بين السلطات، و مقاومة الإقطاع، و مقارعة الأرستقراطية المحتكرة للثروة و السلطة، مع الإيمان المطلق، بجدوى العلم، وثمرة التكنولوجيا، من خلال الاعتماد على مخططات شاملة لإصلاح المجتمعات، وتنشئة الأجيال، بمناهج بيداغوجية محدثة، أدى فيها

---

[1] أنظر. كارل ياسبرس، نهج الفلسفة. ترجمة: عادل العوا. دار الفكر - دمشق. الطبعة الأولى 1975. ص 63.

الفلاسفة و النقـــاد، وأصـــحاب الفكـــر، دورا رياديـــا، فـــي إعـــداد الأجيـــال، وتوجيه الحكام، والتواصل بمعرفة تنويرية مع الجماهير.

باختصار إن الذهنية التنويرية لهـــذا العصـــر، مقاومـــة، ولكـــن بأســـلوب سلمي حضاري، أكثر منه عنيفـــا، فالســـلاح كـــان النقـــد، والجـــدل والإقنـــاع، وحرية التفكير، وحرية الاعتقاد، وحرية التعبيـــر، غيـــر أن هـــذه الثـــورة، لـــم تتحقق من دون تضحيات من لدن الفلاسفة، والعلماء وأهل الرأي.

ولعله من اللحظات الفارقة، في تاريخ الغـــرب الفكـــري والمعرفـــي عامـــة، أن تجتمع "العقلانية المثالية" و "التجريبية الواقعية" فـــي فلســـفة واحـــدة، فلســـفة التنوير، لتهز الواقع التاريخي الأوروبي برمته، من خـــلال حركـــة نقديـــة فـــي الفلسفة، والسياسة والاقتصـــاد والاجتمـــاع، معتمـــدة فـــي ذلـــك علـــى الفكـــر المثالي والتجريبي، لحركة النهضة طيلة القرنين الســـابع والثـــامن عشـــر، ومـــا سبقهما من محاولات جادة وجريئة.

كان من علامات هذه الطفرة، الثورة الفرنســـية، التـــي امتـــد تأثيرهـــا إلـــى أقطار أوروبا الأخرى، رغم ما اتسم به كل قطر من خصوصـــية علـــى حـــدة، إلا أن العامل المشترك ظل العقل و صولجانه، والعلـــم وحقائقـــه، فـــي مواجهـــة الخرافة و التقاليد البالية، و سلطة الكهنوت الكنســـي، فتـــزعم حركـــة التنـــوير، علمـــاء موســـوعيون مـــن فرنســـا، مثـــل "ديـــدرو" و"مونتســـكيو" و"فـــولتير" و"روسو". إلى جانب طائفة أخرى، من الـــذين أسســـوا فلســـفة التـــاريخ، مثـــل "كوندورسي". بينما شهدت إيطاليا وألمانيـــا، تيـــارات تنويريـــة مماثلـــة، تـــزاحم الفرنسيين، لكن باعتماد فلسفة الفن والتـــاريخ، كـــان لهـــا روادهـــا مـــن أمثـــال "فيكو" و "ليسينغ" و "هردر" وغيرهم. كمـــا أن بريطانيـــا، لـــم تتـــأخر ليـــنهض

فيها تنوير مميز، قادته كوكبة متحمسة من المفكرين والفلاسفة؛ من أمثال بيركو ومن قبله دفيد هيوم.

وعلى غرار الجميع، قامت في روسيا وأمريكا، حركة تنويرية أيضا، لكل واحدة من هذه التيارات، خصوصيات ومميزات، خاصة بها بحسب قدرتها على طرح القضايا الجوهرية والمصيرية، بالجرأة الممكنة والعمق المطلوب في النقد، والتحليل، وطرح البدائل المعرفية .

وكم نحن في أمسِّ الحاجة، للوقوف عند خصوصية كل تنوير في بلاده، ومدى التثاقف و التكامل بين التجارب، والتعارض و التناقض، فيما بينها، لنستدل بما خلفته هذه النهضة التنويرية، من أثر عميق، على الوجود الإنساني، وعلى الوعي الأوروبي والغربي عموما، أسس لرؤية مصيرية، ومجالات حيوية، تفرعت عنها مذاهب فلسلفية، ومدارس فكرية، وأدبية وفنية، ونظم سياسية، ومشاريع اقتصادية، ونهضات علمية تجريبية، ودراسات نفسية، وأذواق جمالية، ونماذج لمشاريع مجتمعية، رسمت معالم المستقبل، للإنسانية جمعاء، على مدى أكثر من ثلاثة قرون من الزمن، كان ومازال الشرق كله، والوطن العربي خاصة، واقعا تحت كل هذا الاجتياح، سلبا وإيجابا إلى اليوم، وقد تحول هذا المد، إلى ما يعرف بالعولمة التي سنتناولها في فصول لاحقة.

تلك إذن بعض تجليات الوعي الأوروبي، من خلال محطاته المفصلية المتماهية، مع جهود رواد معقوليته المتجددة، ممن أسسوا لهذا الوعي، بما تأصل لديهم من تراكم معرفي شامل، تغذى على تلك الجهود المتلاحقة في التاريخ، من إصلاح ديني، وثورات علمية و سياسية، وإسهامات عصر النهضة وثورة التنوير، وهي حلقات بقدر ما تتنازع قضية الاستئثار

بالأحقية على هذا الانجاز، تتكامل في الأهداف، وتتوافق في الإخلاص، إلى المرجعية اليونانية بحيث أصّل الفكر الغربي نفسه في مرجعية عقلانية، ترتد إلى أفلاطون، وأخرى تجريبية، كاستمرار لأرسطو، وتواصل هذان التيارات، كثنائية مشكلة لوحدة الفكر الغربي، تتداولان النقد فيما بينهما، ليصل الاتجاه العقلي فيما بعد، إلى الواحدية الميتافيزيقية، من خلال سبينوزا، كما سبق وبينا.

فقد فتحت اجتهادات الأنوار، شهية واسعة للنظر و التأويل، سواء من خلال الأنطولوجيين وإسهاماتهم، في بلورة نظرية المعرفة، بتحليل المقولات الأساسية و المصيرية، للتدليل على مواقف معرفية محددة، لوضعيات اجتماعية و سياسية داخل أوروبا والغرب عموما، أو خارج هذا المجال الحيوي، الذي نأى بنهضته الشاملة، عن غيره في الاستئثار بهيمنة شاملة، باعتبار أن وعيه بالتاريخ، وفي التاريخ، هو منابة عن الغير، ومن ثم إلغاء له، بالتجاهل واللامبالاة.

إن من بين المفاهيم، المستغرقة لوضعيات متتالية في التاريخ المعاصر لنظرية المعرفة، الاغتراب، وتموضوعه داخل التاريخ، وبين الذات وموضوعها، ولئن تمكن هيجل، من حلحلة الموضوع؛ أي تحليل المضمون الفعلي لمشكلة الاغتراب، فإن فيورباخ، يرى بأنه لا يصح تطبيق هذا المفهوم، إلا على الوحي الديني، لكونه قد هيمن أمدا في أوروبا، على الوعي الفلسفي والسياسي والاقتصادي، والمعرفي بصفة شاملة، بالعودة إلى نقد هيجل، على غرار الوجوديين معتبرا الاغتراب، جوهر الوجود اليومي وبالتالي عالجه على أنه مشكلة يزول معها كل ما

هو إنساني، و يردها إلى موضوع الخطيئة الأولى(في الثقافة اليهودية)، وصراع الإنسان (الوجود) مع إله بعيد، لا يدرك مداه.

بينما عالجها ماركس، بأسلوب جديد شامل، لم يقصرها على قضية الجدل عند هيجل، ولا قصرها على الوعي الديني والفلسفي التأملي عند فيورباخ؛ حيث قدّم نقدا شاملا، في مخطوطاته الاقتصادية، والفلسفية للاتجاهين، المثالي التأملي، والأنثروبولوجي، و وضعها في صلب الدياليكتيك المادي، لما هو اقتصادي وسياسي وتاريخي؛ مؤكدا بأنها زائلة تاريخيا.

كما قام على خلافات التجريبية، والمثالية المتعالية، بعد ثالث، يروج لفلسفة الحياة، في أكثر من بلد أوروبي؛ ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه الثالث الفيلسوف الفرنسي "هنري برغسون" والألمانيان "كيركوجارد" ونيتشه وفي ما بعد لدى الظاهراتي الكبير هوسرل. بحيث غدا هذا التيار، قاسما مشتركا، بين فلسفات هذا العصر، كان من أبرزها فلسفة نيتشه، مولد نظرية القوة، من رحم الإرادة (إرادة القوة)، ومدمر نسق القيم القديمة القائمة على الرحمة والشفقة[1].

إنه تمرد فظيع، جريء " ومتجاوز لقدرة الإنسان، وللرغبة التي تسكنه، وميلها إلى الرحمة والتعاطف، فالقيم الأخلاقية، المتصالح عليها تاريخا، هي في نظره نفاق (....)، وأن الإنسان كائن ذو أبعاد غير محدودة، خالق ذاته بذاته، رافض للخلق، من خارج إرادته الخلاقة هو، بل إنه جالد

---

[1] فهو القائل: "فالحقيقة إني لا أحب الرحماء، الساعين خلف راحة البال، في الشفقة: إنهم جد فاقدوا الحياء". أنظر. Frederick nietzsche, ainsi parlait zrathoustra, tradu it par Henri algert Ed mercure de France paris vienne bouquin, sans date p 100.

لمن يفكر بخالق علوي؛ قائلا عن هذا الإنسان: "إني أناديه الشرير واللاإنساني كل ذلك التلقين، بأن ثمة كائن واحد (أحد)، مطلق لا يتزحزح، مكتف ثابت لا يتغير"[2]

ومن هنا جاء تمرده على سواه من الفلاسفة والمفكرين، فهؤلاء في نظره، ينقصهم أو معظمهم، ينقصه الإحساس بالتاريخ (senshistorique)، وكذا الإحساس بالنسبي، و كل دعاويهم إلى الموضوعية، إنما هي من قبيل البقاء، في مجال الديمومة، أو التصير في المستقبل أي الخلود، و من ثم، فإن كل معارض(contestataire) متمرد مزعج، بالضرورة يبشر بمستقبل، كما لو كان نبيا، لا مجرد مصلح (réformateur)، فهذه الدعوة المتعالية، بأسلوب لغوي وإبداعي، مفعم بالمجاز والفجاعية، وحتى الطلسمية، وهذه الجرأة في التمرد على المعقولية، من أيام سقراط، إلى منتهى القرن التاسع عشر، أفضت به إلى عدمية، سيكون لها تأثيرها على مدى قرنين من الزمن، ليس في مجال الفلسفة، بصفة عامة فقط، وإنما و تحديدا في مجال الفلسفة السياسية و الفكر، و السلوك السياسي، على مدى القرن العشرين.

لقد حوَّل نيتشه أولوية إرادة الحياة عند شوبنهاور، إلى إرادة القوة، معلنا بذلك عن الإنسان خالق القيم، الإنسان "السوبر"، من قلب أعلى كل القيم، التي سادت المعرفة في الغرب في زمن وضعيته، حيث حياة الإنسان كما تبدو، وثيقة الصلة، بمؤسسات مؤمنة، متأصلة في سياق مرجعي، لما قبل الميلاد (اليونان تحديدا و الرومان)، (Greco-Romain) إلى مجيء المسيحية، فعصور الانحطاط، فالنهضة و التنوير، و لم يستثن من طوفان

---

[2] IbId. p 98.

تمرده ، ومعارضته، لا الأخـــلاق، ولا الـــدين، ولا التقاليـــد و مـــا إليهـــا. بـــل وذهب به تمرده هذا إلى إعلان مـــوت الله، أو رده إلـــى مجـــرد وهـــم، اختلقـــه الإنســـان، أو رجـــم بالغيـــب " Dieu est une conjecture "؛ حيـــث قـــال على لسان بطله زرادشت: "رغبـــت أن أفـــتح لكـــم قلبـــي كلـــه، آه أحبـــائي إذا وجدت الآلهة، كيف أحتمل أن لا أكون أنـــا الإلـــه، وعليـــه فلـــيس ثمـــة آلهـــة إرادتها لخلاقة هي خالقة الفـــرح والغبطـــة، ومخلصـــته مـــن ســـلطان المعتقـــد القديم، إن الإرادة اجتذبتني بعيدا عن الله، و عن الآلهـــة، فمـــا الـــذي بالإمكـــان خلقه، إن وجدت الآلهة؟، لكـــن إرادتـــي المقدامـــة الجســـور علـــى الابتـــداع، تـــدفعني بـــلا تـــردد، نحـــو النـــاس، تمامـــا كمـــا المطرقـــة المندفعـــة نحـــو الصخر(الحجر)[1]

ولا يتورع نيتشه عن التبشير بأخلاق القـــوة، وســـحبها علـــى قـــارة أوروبـــا كلهـــا، لمـــا يقـــول فـــي موضـــع آخـــر مـــن مؤلفـــه "جينيالوجيـــا الأخـــلاق" Généalogie de la morale "، " يجب علينا ألا نشـــك، بـــأن الإنســـان فـــي تصير نحو الأفضل، نعم فالقدر الماحق لأوروبـــا شـــاخص هنـــا، ثـــم تجـــاوز الخوف منه، كما أننا نَأَيْنَا بأنفسنا عن حبـــه و تقديســـه، و عقـــد الأمـــل عليـــه، بل وحتى الرغبة فيه، فنموذج الإنسان يؤرقنا اليـــوم، فمـــا معنـــى العدميـــة، إذ المتكن، الإعياء الشديد، إننا لمتعبـــون اليـــوم بالإنســـان.[2] هـــذا عـــدا نظريـــة المفاضلة بين الأمم ونقـــده الـــلاذع للأديـــان. إذ أن "كـــل الأديـــان فـــي نهايـــة التحاليل هي نظم للرعب"، كما يقول[3]. وقـــد لا تكـــون مرجعيـــة نيتشـــه هـــي

---

(1) Voir. IbId. p 97.

(2) Voir. Fredrihk Netzche. La généalogie de la morale.trad. D'HENRI ALGERT. Ed. TALATIKIT. Bejaia. Algérie. 2002. p 33 .

(3) أنظر. فلسفة السياسة عند الألمان مرجع سابق، ص 117 .

فقط في نظرية إرادة القوة، والمفاضلة بين الأجناس، وهدم المعتقدات، ونفي وجود الله، سببها الحرب الألمانية الفرنسية " 1870 ــ 1871 "، أو ذلك التوجه المشترك، بين العديد من فلاسفة الألمان، مثل كانط و فيخته و شوبنهاور، ومن إليهم، في تفضيل تجربة الشعب الألماني، و وسمه بالتفوق، حتى انتهى به المقام، إلى ذلك السقف، وتلك العقبة الكأداء، من اللامعقول العدمي، إنما نجد بذور التطرف والفردانية، وتضخيم الذات، وطغيان الفكر الذاتي، في تاريخ نظرية المعرفة عبر مصير تاريخ الغرب، من اليونان والرومان إلى اليوم. فنيتشه حاول بهذا المبدأ أن يدخل نظرة جديدة، يصوغ بها القديم في قالب جديد ..."[1]

وجاء ت نبوءاته ودعواته، متجاوبة على ما يبدو، مع حاجات عصر الصراعات الكبرى، للقرن التاسع عشر، في كافة مناحي المعرفة، كالأنثربولوجيا التكوينية"(Antropogenèse)" عند "توماس هيكسلي"، و"تشارلس داروين"(1809 – 1882) تحديدا، في كتابه المرجع في هذا الموضوع "أصل الأنواع" القائل فيه بنظرية الانتخاب الطبيعي، أو حفظ الأجناس، المنفصلة في الصراع من أجل الحياة. أو نظرية البقاء للأقوى وللأصلح، وهي مجال مفتوح على كافة مجاهيل التأويل، لا في ميدان العلم فحسب، بل أيضا في مجال السياسة والاجتماع، و تيسير الطرق لمن تأخذ علمه هواه، فانتكس العلم من مجال السمو بالإنسان، نحو التعايش و السعادة، إلى منحدرات العنصرية، والتمييز العرقي، فتفرعت علوم كالأنثربولوجيا والإثنولوجيا، عن مبدأ العلم التجريبي، لتغدوا مركونة و

---

[1] أنظر. المرجع السابق.

مؤجرة، لتمرير العنصرية، و من ثم الاستعمار، الذي هيمن عقودا في العالم .

وليس ذلك فحسب، بل إن التجاوب العام، بين الأصوات المجتهدة، في القرن التاسع عشر في أوروبا، نجد لها موطنا في الاقتصاد، لدى واحد مثل "ريكاردو" وفي السياسة لدى "جيرمي بنتام" و في العسكرية عند "نابوليون"، وفي الثقافة وفي روح الشعب، إن في بروسيا، أو لدى "هتلر" بألمانيا بعد ذلك، و عند "موسوليني" في إيطاليا، بل وحتى لدى "ستالين" في الاتحاد السوفييتي سابقا.

إنه رغم عداء نيتشه" الفلسفي والعقدي لماركس، وحتى للديمقراطيين وكل أصحاب أخلاق القطيع، برأيه طبعا، فإنه يلتقي مع ماركس في معاداة الدين، مثنيا على الرومان، قبل اعتناقهم المسيحية، وتأثرهم باليهود، ليصبحوا واقعين تحت وطأة الإحساس بالخطيئة، و وخز الضمير الخلقي المزيف، فاعتداده بالرومان، يعود لكونهم غزوا العالم، بما كانوا عليه من روح مستقلة، وإرادة متحدية، و طموح لا حدّ له، في قهر العالم، و الهيمنة عليه، واستعباد شعوبه.

تلك إذن بعض وجوه اللاعقل عند فيلسوف إرادة القوة نيتشه وتأثيره على مرجعيات نظرية المعرفة، على مدى القرن العشرين، في أكثر من مستوى، و في غير ما موقع، و لعل القرنين التاسع، عشر و العشرين، هما من المفاصل الهامة، في تاريخ الإنسان، بما أحدثاه من انتفاضات، في عالم المعرفة، حتى أنها ضاقت ذرعا، باحتمال ما أشتدّ عليها، من زخم في العلوم التجريبية، و تفرعاتها، وعلوم الإنسان وتخصصاتها، والسياسية

ونظمها، والاجتماع ومكوناته، والفنون والثقافة، و ما انطوت عليه من إبداعات وخروق، لمفاصل التجديد بأنواعه.

ولتجلي القوة مفهومه الخاص في مجال معرفي آخر، غير بعيد عن مجال الفلسفة، هو علم النفس الفرويدي.

فعلى الرغم من أن فرويد "FREUD" يعد واحدا ممن أخضعوا المعرفة للمخبر وأحكامه؛ إذ أنزل علم النفس ومعارفه النظرية إلى المجال الإكلينيكي التجريبي، في محاولة لتقديم، تعليل لموقف الإنسان، الذهني والسلوكي، في الحياة من ذاته، بل من قبل تحليل نفسيته، إلا أنه لم يتخلص من أثر الفلسفة، وفلسفة اللامعقول تحديدا، لا سيما عند شوبنهاور ونيتشه؛ معترفا بوجود مصالحة في بعض آرائه، مع بعض نظريات الحدس، عند هذين الفيلسوفين، بل وزاعما أن نظريته عن " الكبت" "Refoulement "، هي من إبداعه، توصل إليها بالتأمل والملاحظة والتجريب، أي دون تدخل خارجي، لكنه يقر في نفس الوقت، بأنه اكتشف صدفة في مؤلف شوبنهاور "العالم كإرادة وتمثل"، لا سيما في تفسيره للجنون، ما يشابه نظرية الكبت عنده، حيث قال عن ذات الموضوع: "لقد تصورت منذ أمد طويل، نظرية الكبت كإبداع أصيل، غير مسبوق، إلى اليوم الذي وضع فيه "أوتودانك" أمام عيني، بعضا من نصوص العالم كإرادة وتمثل، حيث حاول شوبنهاور إعطاء تعليل للجنون."[1]

فقد رأى أن التطور مستغرق للتحولات، بوصفها متعددة الصور، متنوعة الأشكال في الكائنات العضوية، إذ تحدث بتأثير الإيلاف[2]، وتوجد

---

[1] Voir. L'irrationalisme contemporain. Op. cit. p. 60.

[2] أنظر. فلسفة السياسة عند الألمان. مرجع سابق. ص 117.

علاقة عضوية بين التناحر وبين الأنواع، والانتخاب الطبيعي. ولعل أهم عنصر ينفي تحديد معالم التحويلية هي: أ – مؤثرات البيئة، وظروف الحياة، التي خضع لسلطانها، كل نوع من الأنواع، في مسار أجيال متلاحقة. ب – الظروف البيئية المحيطة بالكائنات. فهذان العنصران، يقرران مدى التحويلية، وتحقيق التطورية، عبر التنشئة والتهذيب، ولا يشذ الإنسان برأي داروين، عن هذه القاعدة، مثله مثل باقي الكائنات.

وعليه فإن تجريد ظاهرة التطور والارتقاء، من مبدأ الوعي، لدى الذات المفكرة، الذات التي تعي ذاتها، وتعي موضوعها، وتستنبط من نواميس الطبيعة، حلولا عبر الاكتشاف، بالقياس حينا، وبالاستقراء، و التجريب حينا، فَتُراكِمُ من هذا وذاك، خبرة وتقعد قوانين، تجعلها رافعة، يتحرك ضمنها الوعي، ضمن شروط طبيعية لا شك فيها. إلا أن هذا التجريد الداروينى من شأنه أن يحرم الإنسان من إنسانيته، ويلغي عنه كل فاعلية وتأثير إرادي في الحياة، ويسلبه حريتهُ. ومن ثم، فهو إنكار لغائية الحياة، لدى الذات المفكرة، إذ أن الحياة إذا كانت بدون وعي، هي بلا غاية، وأيضا بلا معنى. وهذا ما جعل فرويد يتذبذب متردّدا بين اعترافه بفضل فلسفة اللامعقول، في تركيزها على الجوانب النفسية العاطفية في الإنسان، وتأثيرها على نظرياته، وبين رفضه لها.

لكن إقراره يظل قويا، بأن ما ورد في فلسفة شوبنهاور ونيتشه من أولوية العاطفي على العقلي، وحضور الجنس كعامل مؤثر، وما إليها، أعطت الميكانيزمات الأولى، لفهم مسألة الكبت، من خلال قاعدتها الأساسية، حول القوى والأبعاد الثلاثة، المتحكمة بمصير الإنسان(الهو، والأنا، و الأنا الأعلى).(Le sujet, le moi et le surmoi)، وتلك بداية

انقلاب كبير، في مسار تاريخ نظرية المعرفة، من خلال إخضاع فلسفة اللاوعي، أو اللاعقل، إلى التجربة الاكلينيكية، ومن ثم، تبشيره بالتحليل النفسي، الذي توصل به إلى نتائج، استقرأها منهجيا، لتصبح بمثابة يقينيات، يوعز فيها اللاوعي إلى المكبوت، كقدرة على فهم وتحديد سلوك الفرد، الإنسان، الذي يدخل ضمن الكائنات العضوية المختلفة، ومن ثم تسري عليه قوانين الانتخاب والتطور، بمعزل عن إرادته من ناحية، وبمنأى عن تدخل قوى غيبية، من ناحية أخرى.

ولأننا بصدد الحديث عن التطورية الداروينية وتأثيرها في علم النفس الفرويدي، فمن الضرورة المنهجية والمعرفية، أن نقف عند البعد المعرفي لنظرية التطور الداروينية وثوريته.

لا نستبعد أن يكون داروين، من المتأثرين بمن سبقه من التطوريين، أمثال العالم الفرنسي الطبيعي (naturaliste) "جان بابتيست دومونى" jeun Baptiste de monet (1744 ـ 1827)، الذي يلخص نظريته الأساسية، في الفلسفة الحيوانية، أو(فلسفة الحضيرة) (Philosophie zoologique) الزمنية للأنواع المحكومة بشرطين: أ – تغيير المحيط، الذي يولد عراقيل و مصاعب جديدة، نظرا لعدم ثباته، و من ثم يفرض حاجات جديدة. ب – الجهود المتتالية للكائن الحي، في سبيل التأقلم مع هذا المحيط. وكذا وراثة الطباع، التي يحملها الكائن (الفرد)، جرّاء نشاطه المعتاد، الذي يتحول مع الأيام إلى سلوك قار.

إن هذا التغيير أو التحويلية، توعز عليتها، إلى متغيرات عضوية، ما في ذلك شك، ولكن بالتشارك مع الإرادة، التي يتحلى بها الكائن، حتى

يحقق التأقلم والانسجام. لأن أي عضو في الكائن، إن لم يتول مهمة يؤديها، فإن مآله الانقراض والخسران لا محالة.

كذلك نجد في تطورية داروين، بعض أفكار "لامارك" (LAMARK)، لكن بشيء من الإطلاقية، على الطريقة الكوبرنيكية، التي هزت أركان نظرية المعرفة بنزع الثبوتية، ورفع المركزية، في حركة الكون (décentrementopernicien). ذلك أن داروين أعاد موضعة الإنسان في الوجود، مدعيا معرفته عن طريق نظرية النشوء في الوجود، إلى جانب كافة الكائنات العضوية، متحديا بذلك آراء من سبقه من أمثال الفيلسوف كانط. فثمة مصطلحات جوهرية، في فكر داروين المادي، المعارض للفلسفة المثالية؛ كمصطلح التطورية (évolutionnisme)المستغرقة لمعنى تطور الطبيعة العضوية، بوصفها(أي التطورية) محصلة، نتائج عملية الانتخاب، التي يمارسها الإنسان، و هي العملية التي تؤول بحركيتها، إلى التحولات الجارية، على أنحاء الوجود الحيواني، بما في ذلك الإنسان والنبات، وكافة الأنواع الحية العضوية. وتحصل هذه العملية ضمن الصراع على الوجود، و لا يتأتى البقاء في هذا العالم المتعادي المتصارع، إلا بالقوى ذات القدرة على التطور و التأقلم، فكأننا بذلك أمام هوبز في نظرية الحكم و السياسة، و إلى حد ما ماكيافيل.

فالتطورية كمبدأ شامل و عام، يستدعي جدلا بل وحتما، صراعا مع الآخر، تفوز فيه القوة القاهرة، بتفوق عناصر الطبيعة، على غيرها، بناء على مصوغات مختلفة كالاستعداد، و الوراثة و التأقلم و ما إليها، و هي بدورها المحرك للمجتمعات، و المتحكم بمصائر الأمم. فالوجود إذن هو

كون في حالة خطر دائم، تتناحر فيه الكائنات، من أجل البقاء البيولوجي، و الهيمنة السياسية. فداروين الذي قرأ كتاب "توماس روبير مالتوس"(Thomas robert maltus) (1766 ــ 1834)، "محاولة في مبدأ الشعب"(Essai sur le principe de population) "، قد اطلع على أطروحة مالتوس في هذا الكتاب القائلة: أن الشعوب، تنموا وتتطور بوتيرة أسرع، من تنامي إمكانيات عيشها، مما يؤدي إلى صراع محتدم على الوجود، يفوز فيه الأقوياء. وعلى أساس هذه الأطروحة اقترح مالتوس ضرورة تحديد نسل الطبقات المتدنية من المجتمع، كحل أَوحدِ، لفض النزاع، و تمكين الأقوى والأفضل من العيش الرَّغيد.

هكذا نرى إذن، إلى أي مدى، يتناوب مفكرو الغرب على البعد الوظيفي السياسي والأيديولوجي للمعرفة ونظرياتها المختلفة، بما يخدم القوة والتفوق. وقد كانت لنظرية داروين المتطرفة عن التطور الأثر العظيم، على مجالات أخرى، خارج إطار العلم التجريبي، بحيث اتخذت مطية للتأويل والتنفيذ السياسي في ما بعد.

من بين هؤلاء العالم الفرنسي "جوبينو" (1816 ــ 1882) صاحب كتاب "محاولة في لا مساواة الأجناس البشرية"، الذي يزعم، بأن الجنس الشمالي، يتفوق على أجناس الشرق والجنوب، لأنه يحتكر الجمال والذكاء والقوة، بينما تفتقر الأجناس الصفراء والسوداء والسمراء، لهذه الفضائل؛ وقلما تمتلك إحداها صفة من هذه الصفات، وبالتالي فإن أوروبا، والغرب الأبيض تحديدا، يتميز عن الإنسان في إفريقيا وآسيا، وأمريكا الجنوبية، وهي النظرية التي أسست في بعض جوانبها، للاستعمار الأوروبي، لشعوب هذه القارات فالتطورية إذن، سواء قبل داروين أو معه أو بعده،

لقيت نقدا، لا سيما من قبل المثاليين والأخلاقيين (الدينيين)، خاصة في نتائجها، على الحياة الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية. ويعزو رهط من التطوريين الجدد، التأخر في بعض مناحي العالم، إلى وجود شعوب دنية؛ مبررين رأيهم هذا بمدى تطور ورقي النظم السياسية والاقتصادية للشعوب الغربية؛ خلافا للشعوب الشرقية.

فالتطورية بتقديره تؤدي وظيفة خلق الكائن المتجاوز، أي "السوبرمان" (superman) والمجتمع المتفوق، الذي يخضع في تطوريته، لقوانين الغاب؛ إذ لا فرق بين الحيوان والإنسان، في نسق المعرفة التجريبية.

لكن هذا لا يعني كل التعميم، فهناك وجهات نظر، متفاوتة ومتباينة، بين التطوريين القدامى والمحدثين، بين الراديكاليين والتوفيقيين، من أمثال الإنجليزي "سبينسر"(1820 ــ 1903)، الذي يعد من أصحاب مشروع (نسق الفلسفة التركيبية)، بحيث أنه جمع في مذهبه، بين الميثالية الذاتية والتجريبية، وبين الغنوصية، بين الميثالية والموضوعية، على أساس أن الواقع المطلق، هو مصدر المعرفة الغنوصية، كما كان معادي اللاشتراكية، الطوباوية و المادية، بالرغم من مشاركته في الأساس المادي لها[1]

لقد استمرت حركة إنتاج المعرفة، بآليات متعددة، بين مثالي وحسي، ومادي وتطوري، وحدسي ورومانسي ووجودي، لكن هذا التنوع في مناحي المعرفة، كان في قلب التحولات، لضمان الفكر السياسي داخل أوروبا، مصدر هذه المعرفة، وخارج أوروبا؛ أي في الأطراف. ولعل "الكسيس دي توكفيل" (1805 – 1859) يكون أحد هؤلاء.

---

[1] أنظر. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. مرجع سابق. ص 393.

ذلك أنه؛ أي توكفيل، لا يبدو ذو نـزوع يخـرج بـه عـن السـياق العـام، لفروض الفكـر السياسـي، لتـراث ماكيافيـل وهـوبز فـي مجـال الفلسـفة السياسية، رغم توافق أفكاره، مع الفكر السياسـي الحـديث. فهـو مـن أنصـار مبدأ الديمقراطية، ومن أوائل المحللين لهذه الإشـكالية، فـي العصـر الحـديث؛ حيث اضطلع بدراسة شـاملة لتشـكلها، وللمسـاواة و الوظـائف، باعتبارهـا علة أولى، لقيام المجتمع، مع معارضة شـديدة للحكـم الأرسـتقراطي، المميـز بالطغيان الشديد، على حساب المساواة، فالمساواة هـي إحـدى أهـم المقـولات، التي يرافع عنها توكفيل باسـتمرار، ويقـيم لهـا القواعـد والمقاربـات، حتـى تتمكن من حياة المجتمـع الـديمقراطي. ويـربط ضـرورة، المـذهب الفـردي والمسـاواة، بشـكل حتمـي، فتصـبح المسـاواة إحساسـا معيشـيا سياسـيا واجتماعيا، وسلوكيا وذهنيا، لدى المواطن فـي المجتمـع، مـع تسـليمه، بـأن الوضع الاجتماعي، هو المسئول عن شكل و نـوع الحيـاة، فـي أي فضـاء جغرافي، معوج ود الخيـارات المصـاحبة، لقيـام هـذا أو ذاك المجمـع، مـن تقاليد و انفعالات ولغة، وتحديد الأهداف المرجوة و ما إليها.

فالديمقراطية تحقق المسعى إلى الرفاهيـة المعتدلـة، بالنسـبة لأكبـر عـدد من المواطنين، مع تحذيره بـأن الرفاهيـة، أو تحقيقهـا تحديـدا، يبعـث علـى الاستزادة فيها ، في إطار ما موجود من خيرات دنيوية، فـي نشـأ لـدى الفـرد الخوف من الفشل، والندم على ما فات، فتشتد لديـه الفرديـة وتتضـخم، ومـن ثم قد يتحول أصحاب العقـول الكبيـرة، والمواهـب المميـزة، مـن الاهتمـام بالسياسة، إلى التجارة وعالم الأعمـال، فينتهـون آخـر المطـاف، إلـى نـواة مستحكمة التحالف، تؤول إلى حكم أرستقراطي جديد.

لتجاوز هذا الإشكال ذلك نراه يدعو، إلى تعويض المذهب الفردي، و المذهب المادي، بشيء من الشفقة و التعايش، نظرا لحاجة الواحد للآخر، ويرى بأن، الثورة الديمقراطية، قد خلقت خيرية الإنسان الطبيعية، و عليه فبالإمكان ربط المصلحة الذاتية بالشفقة، حتى يقوما، كأساس لرابطة اجتماعية، في العصر الديمقراطي، مخلّصين الإنسان من عصر المظالم، ومن جهة أخرى، يستدرك توكفيل الأمر، معتبرا بأن الديمقراطية، قد توسع الروابط الاجتماعية، لكنها تضيق الروابط الطبيعية، فيؤدي الأمر، إلى بروز تطرف في المذهب المادي، الذي لا تنفع معه الوسطية، والشفقة و التعايش السلمي والتعاون، و الحياة الأسرية الوديعة، و لتجاوز هذا المأزق المعرفي، يدعو إلى ضرورة معالجة الحالة التي قد تتوازن فيها، أوضاع المساواة، مع الطغيان والحرية، لما قد يؤدي إلى طغيان الفرد الواحد على الجميع، و الكثرة على القلة، بل وربما طغيان الكل على الكل،

كما يستوجب الأمر تشجيع الناس، على التنازل على حريتهم، مقابل خلاصهم، و ضمان تعايشهم في تكافل، و بذلك تسهم الحرية على نحو ما، في بناء استقلال سياسي، من خلال وعي ذاتي، يعتمد فيه كل فرد على الآخر، يقول: "بعيدا عن محاولة العثور، على القصور في المساواة: لأنها تبعث روح الاستغلال، فإنني أتملقها، أساسا، لهذا السبب الخاص، إنني معجب بها، لأنها تستقر في الأعماق الخالصة، لعقل كل إنسان، وقلبه، ذلك الشعور، لا يمكن تعريفه، والميل الغريزي إلى الاستقلال السياسي، و يقدم من ثم العلاج للبشر الذي يحدثه[1]

---

[1] أنظر. ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية. الجزء الثاني. مرجع سابق. ص426. و ص 427.نقلا عن كتاب دو توكفيل. Democratie in America, 02 vols, new york Books knope, 1958, p.I.II

ولا يخفي توكفيل إعجابه بالنظام الفيدرالي في أمريكا، التي يسلم فيها الفرد، أمر رفاهيته وعيشه للحكومة، فيزداد قوة من مركزيتها، ومما لا شكَّ أن في ذلك إنقاص من حريته، وبالتالي يستوجب تدخل الفن السياسي، حتى يستكمل الفرد حريته. وقد اعتبر أن هذا الوضع، يمارس ببراعة في أمريكا، على خلاف موطنه الأصلي أوروبا، ففي التجربة الأمريكية، حلل موضوع الديمقراطية، من خلال وسائلها الخاصة، مثل الحكم الذاتي، وانتشار الجمعيات، وفصل الكنيسة عن الدولة، وفصل السلطات، وإجراء الانتخابات، وإطلاق حرية الإعلام والصحافة، وما إليها من الوسائل لتحقيق النظام الديمقراطي. هذا مع إيجاد المسوغ الأساسي، للب إشكالية الديمقراطية، المتمثل في المصلحة الذاتية، ولا يتورع بذكر الروَّائز الخليقة بالحل الأمثل من خلال إطلاق الحريات المحلية، للحيلولة دون طغيان المركزية (النظام الفيدرالي) على الأطراف، في تعلم المواطن في هذا المناخ، مبادئ وقيم الحياة الديمقراطية، إن في الحي أو القرية والمدينة؛ فتلين، بذلك، أنانية الأنانيين، أي من خلال اهتمامهم بالشأن العام لخير الجميع.

كما يوصي توكفيل بنظام المحلفين، لتعلمّ الممارسة الديمقراطية، من الجزء نحو الكل. ولعله من القلائل، الذين يدعون لقيام علم جديد للسياسة، من أجل إرساء أسس للمساواة، يقوم على مبدأ المصلحة الذاتية، ويركز على المواطن المعدم والفقير، لتعلم مبادئ العلم الجديد، بوصفه جزء من الأغلبية، وربما يشكل الأغلبية، حتى تغدو مشاركته فعالة في الحكم. ومن ذلك يقر توكفيل بأن النظرية المناسبة بصورة كبيرة، من بين كل النظريات

الفلسفية، لرغبات أناس عصرنا، إنما هي نظرية المصلحة الذاتية.[1] لأنها في ظلال مساواة تكون المنبع الرئيس، إن لم تكن المنبع الوحيد، للفعل الإنساني، ويؤكد ... أن المصلحة الخاصة هي: النقطة الوحيدة الراسخة في القلب البشري[2]

حاول هذا المفكر عبر جهد فكري طويل، إيجاد مسوغ لمتطلبات المساواة، في توافق مع المصلحة الذاتية للمجتمع، من ذلك أن تعليم الناس مبادئ الديمقراطية الصحيحة المتقنة، تكون نافعة، حتى تتساوى الواجبات والحقوق، والحاجات الخاصة مع الحاجات العامة. كما لم يهمل دور الشعور الديني، الذي يعتمد فكرة الآخرة والحساب، لردع النزوات، والحد من الاندفاع إلى الفردية الطاغية، ويوعز للدين خدمة أخرى، كونه يحارب المذهب الفردي والمادي.

قد يكون دو توكفيل قد استفاد من ظاهرة تشكل الدولة الجديدة، في عالم حر جديد؛ أي عالم أمريكا، التي قامت على مبادئ الفلسفة السياسية الأوروبية، مع خصوصية نظامها الفيديرالي، الأمر الذي أعطاه فرصة للاستقراء والتأمل، ومحاولة صياغة رؤية، تأسيسية لديمقراطية نموذجية، يعتبرها الأكمل في العالم، لكنه يقع من وجهة نظرنا، في انتهازية سياسية ومغالطة معرفية في الوقت نفسه. كونه لم يمارس تقية ديكارتية، باتجاه الدين حتى يتقي اضطهاد الكنيسة له، ولا براغماتية بيرس أو ديوي، ومن إليهم من الذرائعيين الأمريكان في احتوائهم الدين، كأحد عوامل خدمة تطور المجتمع، وتلاحم مكوّناته، كما أنه يصر بحماسة شديدة على تشييد

---

[1] أنظر. المرجع السابق نفسه. ص 430.

[2] أنظر. المرجع السابق . ص 431.

الديمقراطية في مواجهة الارستقراطية. ولكنه لا يثير حفيظة الارستقراطيين. حيث يقول عن الديمقراطية والارستقراطية: "نعتقد بصورة طبيعية، أنها ليست الرفاهية الفردية للقلة، بل الرفاهية العظيمة للجميع، التي تكون أكثر بهجة، في رأي خالق الناس وحافظهم، إن ما يبدو لي، على أنه انحطاط الإنسان، هو تقدم في نظره، وما يحزنني يكون مقبولا بالنسبة له، وربما تكون حالة المساواة، أقل رفعة وسموا، لكنها أكثر إنصافا، ويشكل إنصافها عظمتها وجمالها[1].

إنه بقدر ما يبشر بالديمقراطية، كمخلص للإنسان في تحقيق السعادة و المساواة و التقدم، لا يثني عليها، و يقر بأن هذين النمطين، يشبهان نوعين مختلفين من الموجودات الإنسانية، كما لم يشرب أي شكل من الأشكال لمعاناة الأمريكيين السود، أو الهنود الحمر. ولما كانوا يتعرضون له يوميا، من إذلال و تجويع واستغلال، على أيدي الأرستقراطيين والديمقراطيين والإقطاعيين والرأسماليين إلخ ...

إن نموذج الحكم لدى دو توكفيل لم يكن يعني إلا الرجل الأبيض، الذي يبحث له عن التقدم و الرقي، في إطار المساواة و الحرية، أما رؤيته للدين، فهي أداتية مبدئية، كل ما هو مؤمول من الدين، أن يدعو للعواطف الديمقراطية، دون أن يستسلم لها، بحيث لا يجوز معارضة الجمهور، في معتقده وأفكاره ومصالحه، بل تجب المحافظة على قدس الأقداس، كما يؤشر عليه في مؤلفه الهام عن "الديمقراطية". ولا نظنه إلا ممن وقع في مغالطة معرفية، عندما ظن أن الديمقراطية إذا تحققت بمنظوره، في

---

[1] أنظر. المرجع السابق. ص 437 .

أهدافها السياسية، على خلفية تطورية، تنتهي إلى العدالة، عدالة ذات قانون بسيط، قائم على حاجات، ومصالح مشتركة لكل الناس، ومن ثم تضعف قوانين الأخلاق التي سادت من قبل، شأنه شأن قانون، طبيعي للأخلاق، يناظر تماما الوضع الطبيعي للإنسان.

إن مثل هذا التأويل المصاغ على مقاس مجتمع جديد، في أبعاد جيو فيزيائية، قديم في موروثه، العقدي والفكري، يعمل على تقديم مصوغات جديدة، لمواجهة مرحلة الإنشاء، و التكون و التأليف، بين مكونات هذا المجتمع الأمريكي، حيث الصراع كان على أشده، بين موالين للأرستقراطية، و دعاة الديمقراطية كل ذلك تبرير آيديولوجي لفرض النموذج الغربي للديمقراطية على الأطراف، في تجاهل كامل لما كانت عليه القارة الجديدة، من تعارض بين مجتمع يوليه توكفيل اجتهاده الفكري، وآخر يقاسمه الحضور الزماني، ولكنه مغيب بحكم الطغيان والنكران؛ فأية مساواة إذن بين الديمقراطية السياسية، في تطابقها مع قوانين الطبيعة، في الوقت الذي تقصى فيه جزءا منها، في الإنسان الهندي والإفريقي؟.

يبدو جليا بمضاعفة الحافز الذهني، نحو الإيمان بالعلم، كنزعة نهائية، وبواسطة وسائل علمية، لتأمين هدف نهائي، هو إبقاء هيمنة الرأسمالية وفكر دولتها الرسمي والمؤسساتي...[1] .

---

[1] أنظر. توم بوتومور، مدرسة فراكورت. ترجمة: سعد هجرس. دار أوروبا للطباعة والنشر والتوزيع - طرابلس ليبيا. ص 211 .

الفصل العاشر

الفلسفة الأمريكية والأوروبية أو مستقبل الهيمنة المتجاوزة

يعتقد البعض، أن ليس للأمريكان فلسفة، وإن وجدت، لا تعدو أن تكون (فلسفة التجار)،إذ أن حب الحقيقة، قد سُوِّدَ في أمريكا من قبل العقل التجاري؛ حيث أن دلالة الفلسفة هي الذرائعية (pragmatism)، كما قال برتراند راسل[1].

فقد كانت أمريكا قبل الحربين الكونيتين محل تهكم، في الحس الغربي الأوروبي، بل وفي كراهية في كثير من الأحيان، نظرا لما اقترفته، من إبادة للزنوج، وصناعة السلاح النووي، وانتهاج السياسة الماكرتنية إلخ... فالتبرم من الآخر الذي نجده عند الأوروبيين، قد أدى إلى كراهيتها، على الرغم من معرفتهم، بأن أمريكا، إنما هي امتداد لأوروبا، بل هي أوروبا، ولكن أصحاب الفكر الحر، لا سيما في مجال الاقتصاد والسياسة، يرون فيها مجالا نفعيا، لا مثيل له، خاصة وأنها لم تعرف تجار بالقارة العجوز (أوروبا)، خاصة في الإقطاع.

ولئن انقسم الرأي الأوروبي، حيال أمريكا، بين قادح ومادح، إلا أن هناك من لم يسقط في الاعتبارات الدونية (والكليشهات)، إذ بدا لهم أن النقد، يجب أن يكون بدون أحكام مسبقة وانحياز، كما فعل بعض فلاسفة الألمان، والإنجليز والفرنسيين. أما المواقف المنتقدة لأمريكا، فلم تنج من

---

(1) Voir. ludwing marcys ; la philosophie americaine; traduit de l'allemand par Daniele Bohler ; ed.mrf gallimard1967 ; p. 17 .

ردود صارمة، من قبل فلاسفة أمريكا، أمثال جون ديوي الذي نافح عن بلده، في تهكم من الأوروبيين، قائلا: "أما الواقعية المحدثة، فستكون البنية الفوقية للأيديولوجية الصنوبية(snobisme) المتعالية للأرستقراطية الإنجليزية، و وأما مسار الفلسفة الفرنسية بثنائيتها (dualisme)، فستصبح تعبيرا، عن الميل الذي لديهم، نحو الغاليين (GAULOIS) – يقصد أجدادهم – باتخاذ خليلة، وزوجة معا، وأما المثالية الألمانية، فستكون مجرد تعبير لخلاصة، تستنتج من العجة واللحم المفروم، تلتهم مع موسيقى "بيتهوفن" و "فاغنر"[1]

فالفلسفة الأمريكية، رغم خروجها من وطاب الفلسفة الأوروبية، فقد انتبذت لنفسها مكانا، اختصت ذاتها به. قد تكون أكثر إيغالا في الواقعية، كون أهم مصطلحاتها الدالة عليها، تتلخص في قاموس القيمة المادية، بمعنى، لا وجود لأحقية قيمية، إلا من خلال، ما تعبر عنه هذه الفلسفة بـ " CashValue" وبالقيمة المدفوعة فوريا، إذن الحقيقة التي كانت، و مازالت مطلبا عسيرا في مجال المعرفة، إنما تحيى على النظام المالي، و جميع الحقائق بوصفها كذلك، تخضع لعامل مشترك هو المردودية. إن هذه الواقعية في فهم سيرورة المجتمعات، بالتركيز البسيط الواضح، وعلى القيمة العملية المتداولة، في مجال المعاملات الاقتصادية والتجارية، يجاريها فكر فلسفي خال من التقعيد، بما في ذلك الاستعمالات اللغوية اليومية، على خلاف الأوروبيين، خاصة الألمان، الذين يعشقون التجريد، إلى درجة التعجيز، ويتبدى ذلك جليا، في لغة وفكر فلاسفتهم، دون استثناء تقريبا. وإنه بقدر ما يتعذر، نقد الألمان وغيرهم، عن أساليب تفكيرهم،

---

[1] IbId. p. 18.

وتعبيرهم عنه، بما يرونه مناسبا، يتعذر الأمر كذلك، بالنسبة للأمريكان، مادام كل فريق، هو بذاته ثمرة ذهنية أمة، وحضارة ولسان.

ولعل ما يراه بعضهم، عن الأمريكان جريرة، أسقطت المثل العليا المجردة، إلى واقعية يتشارك فيها الجميع، ونعني بها الجدوى والمردودية المادية، ربما هي النقلة الجديدة لعالم جديد، طرح منظورا مغايرا لتحرير العالم، الذي نسجت أنساقه عبر القرون، من خلال ميتافيزيقا مثالية، كرسته أنظمة حكم طاغية، قامت على كاهل الاحتكار والتأويل، بالاعتماد على ما تعج به المثالية من غموض ومجاز، في المفاهيم والأمثلة، ولا يتوقف الأمر على الفلسفة وحدها. بل إن قلب الحقائق لغرض التحريف، امتد إلى العلم والدين وما إليه.

قد تكون الفلسفة الأمريكية بتجلياتها، قد خرجت عن نطاق الأبوية الأوروبية، التي يصاغ فيها الفكر الفلسفي ضمن أطر، ومقاييس محددة، في نماذج تتداول بين دوائر الاختصاص، خرجت إلى الفضاء الحر، إلى الوجود الطليق، تستمد حيويتها من تنوعها، وتستلهم قوتها من موضوعيتها و واقعيتها، وبساطة مصطلحاتها. وهذا الأمر، يتوافق مع ما سبق وذهب إليه دو توكفيل عندما قال: "بإمكاننا القول: إن الفلسفة الأوروبية، هي نتاج "بيوت مكيفة " بينما الأمريكية، نتاج طبيعي"[1]، في إشارة منه، إلى أن الفلسفة الأوروبية، التي تجر وراءها إرثا فكريا حضاريا ثقيلا، تغمره المصطلحات المغلقة بغموضها، وانساق الأفكار، المنمقة الضالعة في متون الصنعة؛ إذ ما قيمة أن تهرق الطاقات، وتبدد الجهود الذهنية، والفكرية لمجرد تشييد أهرامات وقصور من الأنساق، التي لا تكون ذات مردود

---

(1) IbId. p 26.

مباشر، على حياة الإنسان، الباحث أصلا عن السعادة والرفاه ؟ فتوجيه الفعل الفلسفي إلى السياسة، بما هي واقع، يولد ديناميـة خلاقة، مبدعة، بينما إلهاء الذهن، وشغل العقل بطلب الحقيقة في المجرد، من أجل الفهم للفهم، إنما هي هدر للطاقة ومضيعة للجهد.

وقد لخص أحد الفلاسفة الأمريكان المعاصرين سنة 1957، هذا الخلاف بقوله: "إن فلاسفتنا لا يدفعوننا للتظاهر في الشارع، وطلبتنا لا يواجهون المتاريس، من أجل ماركس أو الوجودية وغيرها، من النظريات الشعبية. إنما نحن مهتمون أكثر، بإيجاد الحلول من شراء صكوك الغفران، ومترفعون عن الوقوع في وحل التجريد.[1]

لقد أراد فلاسفة أمريكا، أن تكون فلسفتهم خادما للعلوم، كما كان أمرها سلفا في أوروبا، عندما كانت خادما ومُؤولا للدين، وليس اعتباطا أن تكون فلسفة نادي أو حلقة "فيينّا"" بما يطرحه من وضعية محدثة، لها قرابة متصلة مع العلوم، أكثر قبولا، وأبلغ نجاحا في أمريكا، من غيرها من النظريات، فتمثل الفلسفة إذن بما هي حياة وفعل خلاق متواضع، لا تدور على أنحاء الذات، وتتمركز عند الفرد، بشيء من الترانسندنتالية، والإغراق في الوجودية، والتورية التي نجدها عند مثاليي الألمان وعدمييهم، بالقفز على الواقع لهدمه، بواقع افتراضي (بروميثي) أسطوري، في مسعى لتطهير النفس الرمزي، عبر المعاناة المأساوية. إن في هذا السديم، تتنكر الذهنية الأمريكية لطبعها، فتغترب عن واقعيتها وتفاؤلها، ومن ثم لم تجد أفكار الألماني "شبينجلر" في مؤلفه الشهير "انحطاط الغرب" قبولا في أمريكا، على غرار ذوي النزعة التشاؤمية.

---

[1] IbId. p p . 27 . 28.

بهذا المعنى تمنعت أمريكا، ومانعت كل تحلل من أسلوبها المحافظ، ضد تيارات الإيديولوجية الأوروبية، ولم يعنها الكثير من التيارات والمصطلحات الواردة، إلا ما رفعته كشعار ثابت وهو (الديمقراطية)، بمعناها الذي تجاوز مفهوم المؤسسات و المجالس، و البرامج السياسية، ليأخذ طابع الدلالة المستغرقة، لجلال قيم، التي تأسست عليها وثيقة أو بيان استقلالها، عن بريطانيا العظمى، فيما يشبه الإنجيل سنة 1776، وإقراره المبادئ السبع الأساسية، التي لا تقبل أي تأويل، أو تبديل: وهي من البداهة، بحيث، لا تقبل التعليل، والبرهان عليها.

وتتلخص في مبادئ المساواة الإنسانية، والحقوق المشتركة، التي وهبها إلى الأمريكيين الخالق سبحانه وتعالى، بما فيها الحق في الحياة، والحرية، ونيل السعادة. وما مهمة الدولة، أو نظام الحكم، الذي يستمد مشروعية حكمه، من هؤلاء المواطنين، الذين ولوه أمرهم، إلا الحرص، على تمكينه إياه من هذه الحقوق. إنها المبادئ التي تفوض للشعب انتداب الحاكم، وعزله عند الإخلال بعقد الاتفاق بين الطرفين، لا سيما فيما يتعلق بأمن المواطنين، ونيل سعادتهم، والتمتع بها.

ولا يعز بالأمر عن أحد، فيما تذهب إليه هذه المبادئ، من معارضة صريحة وحادة، لما كان سائدا يومها، في أمريكا نفسها كما في أوروبا، في نظرية المعرفة، في جانبها السياسي على الأقل، منذ فلاسفة اليونان، إلى القرن التاسع عشر، سواء تلك التي تتكئ على بعد ديني، كاليهودية، التي تعتقد أن الشعب اليهودي مختار من السماء، له حق الامتياز، أو بما أسندته بعض الفلسفات، ذات المنحى الوضعي، لتثبت لبعض الشعوب هذا الحق، كاليونان القديم، والألمان ومن إليهم.

إن هذا المزج، بين الطبيعة في الإنسان، وتدخل الله، من خلال المساواة في الخلق، هو من ناحية سد للمنافذ التي يدخل منها الماديون، على حساب الروح (الوحي)، ومعارضة صريحة لمن يتخذون الدين ذريعة، لتأجير الاعتقاد، من خلال اللاهوت، ليكون في خدمة المآرب السياسية الدنيوية.

لكن هذه التوليفة وهذه المساوقة، التى تتوافق فيها الأضداد، بين النهم الإنساني، وإغراقه في حب الذات، والأثرة والتفوق والهيمنة، وبين المثالية الأرثودوكسية، في الخضوع لمبادئ إعلان 1776، كان حري بها بتبني منهجا أكثر اعتدالا، بالمضارعة بين المثالي والواقعي، أي بين الفلسفي والسياسي، في إدارة الديمقراطية، وفي تعاطي أمريكا مع الاطراف، بالتزام كامل بقيمها الداخلية، وفي ذلك احترام لذاتها أولا، وضمان للحق العالمي من طغيان القوة ثانيا. لقد كتبت "ق. سميث" يقول: "تهتم السياسة بالمثل، بوصفها حاملا للفعل(الواقع)، وتهتم الفلسفة بالمثل، بوصفها تجليات لفرح داخلي"[1].

إن هذه القيم التحررية (التقدمية)، المنادى بها في القرن التاسع عشر، في أمريكا، لا تختلف كثيرا في مرجعيتها، و مثاليتها و نتائجها، في واقع الأمر، عن ما بشرت به الثورة الفرنسية، ثلاثة عشر سنة، من بعد، أي سنة 1789، و كذلك الثورة الشيوعية، في مطلع القرن العشرين، فجميعها معلول لمفاهيم، تواضع عليها اليونانيون بالأساس. ومفهوم (البراغماتية)، الذي نحن بصدد دراسته، بكل ما اعتراه من تغير، وتحول وتأويل، ليقال على أنحاء عدة، مع مرور الزمن، وكثرة الاستعمال، منذ

---

[1] IbId. p. 37.

أن بشر به رائد الفلسفة الأمريكية "شارل بيرس" (Charles Peirce)، في محاولته الأساسية الأولى "كيف يمكن التعبير عن أفكارنا بوضوح، حوالي سنة 1878، إنما هو مفهوم ذو أصول إغريقية، ويعني البراغما(pragma) البراكسيس، أي الفعل الخلاق، أي الفعل المبدع، علما أن كل نظرية، إنما هي في خدمة الفعل الخلاق، وبوصفها كذلك، فهي تملك مقياسا أو قسطا من الحقيقة. ولعل الفضل الكبير في ذلك يعود للفيلسوف الأمريكي الأوروبي، ويليام جيمس الذي أعطى لهذا المفهوم(pragma)، مدلوله الفلسفي النهائي؛ أي أعطاه محتوى المعرفي واستغرقه بمحمول، له معناه وأبعاده المفهومية الكونية. وذلك في مطلع القرن العشرين، أي حوالي عام 1907، لتصبح كلمة البراغماتية pragmatisme ذات مدلول معرفي يحمل على مذهب فلسفي متكامل.

ويعتقد الكثير من الفلاسفة الأمريكان والأوروبيين، أن مفهوم (pragmatisme) لم ينشأ مع الأمريكان، بل له آباء متعددون، بمن فيهم الفيلسوف البريطاني توماس هوبز، ويعبر فيما يعبر على نظريات متعددة، تطورية ومادية ووضعية ونفعية وأداتية.... الخ.

ولا غرو أن "كارل ماركس"، فيلسوف المادية الجدلية ومنظر المادية التاريخية، إنما يقيم كل حركة التطور، على مفهوم البراكسيس (الفعل الخلاق)، ويحاول أن يعطي تفسير اللوجود، كما البراغماتيين، ومن قبلهم أفلاطون وديكارت وهيجل...إلخ، تماما كما فعل الفلاسفة الدينيون أو اللاهوتيون، في إحكام قبضة عقولهم المعرفية على الوجود بأبعاده الطبيعية و الماورائية، من منطلق صياغة مفاهيم، يستغرقونها آراء، لتغدوا بحكم التسليم البديهي بصدقيتها، ذات سلطة على العقول، ومن ثم تغدوا دوغما

Dogma أو يقينا، وتكتسح محمولاتها من النظريات، أكوانا بعيدة، تفرضها هيمنة تكنولوجية، واقتصادية وسياسية و ما إليها، يديرها أقطاب القوة المتحكمة، في مفاصل السياسة العالمية و الجيو ـــــ إستراتيجية. وسواء تعلق الأمر بالاشتراكية(الشيوعية)، في رؤيتها المعرفية، لمفهوم السياسة والحكم، وعلاقة بعض أقطابها، بمن فيهم ماركس نفسه، بمنظومة الاستعمار(الجزائر نموذجا)، أو بالرأسمالية، خاصة الراديكالية، فإن هذه وتلك، تقر برؤية شمولية على قدر كبير من الوثوقية، ولا تعدو مفاهيم الديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان وما إليها من المفاهيم والقيم، التي تبشر بها هذه الفلسفة أو تلك، إلا لخدمة منظور غربي في المنطلقات، والتطور والنهايات.

فبعد أن كانت غاية الفلسفة الأولى البحث عن الحقيقة وما يسعد الناس، ومن مهام الفيلسوف، التبشير بقيم إنسانية رفيعة، تُحَـرِرُ الإنسان من الخرافات، وظلمات الجهل، والمجادلات العقيمة، غدا هذا النهج مع فلسفة ديوي، نسبة إلى جون ديوي البرغماتي ـــ وهو ضابط ارتباط أو مخبر عسكري، مهمته تناقل المعلومة الفلسفية، بين علم وآخر – لأن الفلسفة بتقديره وطبقا لمنظوره البراغماتي، تتحدد رسالتها سابقا ولاحقا، بتوضيح الأفكار أمام الناس بما يجعلهم يراجعون الأهداف والنزاعات الأخلاقية والاجتماعية لعصرهم، في محاولة لعلمنة الفلسفة، أو فلسفت العلم، بما يجعل هذه الأفكار العلمية، عادة حياتية. ولا ينأى ديوي بالدين عن هذا الإطار، بل يعتبره أيضا، ضربا من الأفكار العلمية.

لا نظن بأن العلم، بكل ما ينطوي عليه من شرف، قادر على تقديم حلول لإشكالية الأخلاق، بمدلولها الواسع المتماهي، مع مفهوم السياسة

والحكامة داخل المجتمعات الغربية، ناهيك عن باقي شعوب المعمورة. بمعنى آخر، نشاهد أن الفكر الأمريكي، وتحديدا مع ديوي، فيما يتعلق بفلسفة التاريخ، خرج عن طائل التطور الإيجابي، للفلسفة السابقة في الغرب، لاعتباره الإنسان مجرد (صنيعة العادة و العاطفة)، وليس جزءا من مشروع إلهي، و عقلي تدبر الوجود، فاستباح بذلك ليبرالية التفكير، المتصالحة مع ليبرالية الاستغلال، المبنية على تبرير معرفي، مفاده أن الفرد، يجب أن لا يقف عند حد، في استغل المصالحه، دون اعتبار لمقاييس البداية و النهاية، بالنسبة للحدود في اتصالها مع الآخر.

فالفردانية المفرطة بسلطتها في الليبرالية، تقابلها الفردانية المفرطة، في سلطة الجماعة(سلطة البروليتاريا) لدى التيار الشيوعي، تكاد تكون أمرا واحدا، إختلفنا في المنهج والأسلوب، واتَّفقتا في النتائج. إن ديوي الذي يعتبر أن الفلسفة إنما هي نظرية التربية في أوسع مجالاتها جعل المدرسة وعاء لتوجيه الخيارات المعرفية، نحو خدمة المجتمع الليبرالي الحديث، المتعارض مع التقليدي الثائر ضد الهيمنة الثقافية الأوروبية على أمريكا، فإنه من البديهي، أن ينسحب تأثيرها على باقي الثقافات الأخرى، التي لا تجد مقاما اعتباريا، في فكره على ما يبدو، لاسيما وأنه يبالغ، على غرار ديكارت و فرويد و نيتشه و رينان، في مرجعيته الإغريقية؛ من حيث اشتقاق مفاهيمه الدالة على مذاهبه وأفكاره، وتفضيله عبقرية أسلافه عل سواها. عدا ما تروج له البراغماتية، من تعميم وتسطيح للمعرفة، بادعائها أنها فلسفة عملية، تسقط من حساباتها، الاهتمام بالقيم المعنوية المحسنة للسلوك، وللرقي الخلقي، والحس الجمالي .. إذ الحياة لها معنى، لا تقف عند النفعي المباشر، الذي يترجم إلى حد بعيد، هواجس هوبز بالتهافت

على كسب احتياجات النزوع إلى السلطة، والصراع الحيواني الغريزي أو الفطري.

والماركسية بوصفها مذهبا فلسفيا لها أيضا نظريتها في القوة ومفهومها للهيمنة. ولكن قبل استنتاج نظرية القوة و مفهوم الهيمنة، في فلسفة ماركس السياسية بالخصوص، واختراق موقفه المتناقض، داخل وحدة النسق المعرفي الماركسي، بين الغرب والشرق، نحاول باختصار صياغة تصوره عن المادية التاريخية، في ما يخص تطور التاريخ الإنساني.

يرى ماركس أن علة العلل، هي الديالكتيك، وصورتها المتجلية، في تاريخ الإنسان وتفكيره، هي أسلوب الإنتاج وتغيره كمعطى مادي، فهي بالمحصلة المعممة مادية جدلية، تتسحب على كل مناحي الحياة الإنسانية، حتى تتخلص من التناقض، وتؤول إلى تاريخ الإنسان الحقيقي، وذلك بزوال السياسة والدين والفلسفة، كأدوات تبرير، وجسر للاغتراب. فماركس يشترط استبدال الفلسفة بالتاريخ، لا استبدال السياسة والدين بالمجتمع والاقتصاد.[1]

فهل بهذا المعنى بشَّرَ ماركس بنهاية وإلغاء التاريخ كله ما دامت محصلة فكره حفر، وتنقيب، ونقد وصياغة، على مقاس تطور المجتمعات الغربية دون إنكار القيمة المنهجية والمعرفية لفكر ماركس و الماركسيات المتعددة إذ بعد أكثر من قرن على وفاته، و ما لا يقل عن عقدين من الزمن، على انهيار إحدى تجليات الفكر الماركسي التجريبية، و أقصد بها الإتحاد السوفيتي السابق، قد استفحلت الرأسمالية، وتعولمت، فيما يعرف

---

[1] أنظر. كريس هارمان، كيف تعمل الماركسية؟. مركز الدراسات الاشتراكية ـ وحدة الترجمة . العدد الرابع. دون تاريخ . ص 24.

بالشـــركات المتجـــاوزة للقـــارات، مســـتفيدة مـــن وســـائط المعرفـــة الألويـــة، واستحدثت طرائق جديـــدة، للاســـتغلال والاحتكـــار، وتـــراكم رأس المـــال، و فائض القيمة، و تعمق الاغتراب بين الإنســـان وذاتـــه، وبـــين فئـــات المجتمـــع الواحد، والمجتمعات المتعـــددة، وغـــدت قـــارات بأكملهـــا، تحـــت نيـــر قـــوى افتراضية، يصعب التكهن فيها، بـــين المالـــك والمملـــوك، بـــين صـــاحب رأس المال والأجير الكادح، فكما تعـــولم الفقـــر تعـــولم الغنـــى أيضـــا، واستشـــرت الإمبريالية القديمة المتجـــددة، لـــتجهض حركـــات التحـــرر، التـــي بشـــر بهـــا العصر الحديث، في القرن العشرين، سواء لعجـــز ذاتـــي فـــي أنظمـــة الحكـــم، وبرامج التنمية ... أو مـــن خـــلال الابتـــزاز، والموانـــع المتعـــددة الأشـــكال، التي مارستها الإمبريالية الغربيـــة، إقليميـــا وكونيـــا، ضـــد الشـــعوب والـــنظم المستقلة حديثا.

أما ماركس الذي صاغ نظرية، وسماها أحـــد أتباعـــه، وأعنـــي بـــه "لـــويس التوسير" بـــ "القـــارة"، فلـــم تكـــن إلا تجليـــا لغربيتـــه؛ لأنهـــا لا تعنـــي فـــي مرجعتيها ومأتاها، في جوهرها وأبعادهـــا، إلا مجتمعاتـــه الغربيـــة، أمـــا بـــاقي أطراف العالم، فلم تبلغ أدنى عتبـــات تفكيـــره، فهـــي بدائيـــة فـــي تقـــديره، لا تدخل ضمن تعاليمه، وهي قمة التحقير، ومنتهى التهمـــيش، وأدهـــى مـــا فيهـــا، رأيه عن تبرير الاستعمار لإحدى أكثر الدول إمبرياليـــة فـــي عصـــره، ونقصـــد بها فرنسا، في احتلالها للجزائر.

لئن كان تفكير ماركس فـــي كتابـــه الـــرئيس "رأس المـــال"، و تحديـــدا فـــي فصله الثالث والثلاثون الموسوم بـــ "النظريـــة المعاصـــرة للاســـتعمار"[1] يَعْنَـــى بالعالم كله، فإنه يخص به أوروبـــا وأمريكـــا، ويبـــدو لـــه، أن الاســـتغلال فـــي

---

[1] Voir. K. Marx, le capital. Op. cit. pp. 575. 682 .

مجال التراكم (البدائي) لرأس المال، كنتيجة لاستعمار القوى العظمى للدول الجديدة (pays neufs)، وعلى الرغم من قدومه إلى الجزائر، وإقامته بين ظهرانيها، ما يقارب الأربعة أشهر[1]، إلا أن تعرفه هذا على الجزائر كان سطحيا جدا، لم يتعد في كتاباته، ملاحظات عن الطبيعة الخلابة، كالجبال الثلوج، والبحر، وزرقة السماء، والمقاهي العربية، والملابس التقليدية للأهالي، وبعض مظاهر التعبير الشعبي، في نظرة فلكلورية باهتة، فيها الكثير من التعالي، الذي كان يهيمن على نفسيات المحتلين الأوروبيين، على محتليهم الجزائريين، بل في أغلب الأحيان، ظل ماركس حبيس أحكام قيمة، ورؤية مغلقة، تتسرب إليه من حكايات محيطه الكولونيالي الضيق، وعلاقته ببعض المعمرين الأوروبيين في الجزائر، الذين كانوا يزورونه على فراش المرض بالفندق.

أما صديقه وشريكه الأيديولوجي والفلسفي أنجلز، فكان أكثر منه وضوحا ونضجا، إن فيما كتبه عن صراع الأمير عبد القادر الجزائري، مع "لاموريسيار"(Lamoricière) في ديسمبر1847، بعد مفاوضات والتزامات من الطرفين، أخل بها الجانب الفرنسي فيما بعد، أو فيما تعنيه الدولة الجزائرية، التي أطلق عليها حكمه السياسي؛ بحيث جاء رأيه، جليا في عملية الاحتلال، وما اتسم به من عنف وإبادة، وتدمير لسكان الجزائر، وقد أولى أنجلز اهتماما خاصا، لعملية استسلام الأمير، وما أحدثه هذا الفعل من مواقف متباينة، في المؤسسة الفرنسية الحاكمة، سواء الجيش، أو البرلمان، أو الملك.

---

[1] وصل ماركس الجزائر العاصمة قادما إليها من باريس، يوم 20 فيفري 1882، حسب رسالته الموجهة لصديقه "ألفريد إنجلز" من الجزائر على إثر وصوله إليها.

ويمكن اختصار موقف أنجلز في كونه، يعتبر الحرب على الجزائر، أديرت بعنف، من قبل جنود عتاة غلاظ، تعمدوا القوة المفرطة، في محاربة المقاومة المحلية، ضاربا مثلا بـ"بيجو" (le général Bigeaud)، لكنه في الوقت نفسه، يؤكد على أن استسلام الامير عبد القادر، كان أمرا مفرحا جدا، طالما أن مقاومة البدو، بلا أمل ولا مستقبل، وأن احتلال الجزائر حدث هام ومفيد لرقي الحضارة[1]؛ مسهبا في القول، بضرورة القضاء على الحكومات البربرية، جنوب المتوسط، التي يتوقف وجودها على القرصنة البحرية، ضد سفن الدول الأوروبية، لاسيما الضعيفة منها. يقول أنجلز في هذا الشان: "فغزو الجزائر، فرض على باي تونس وباي طرابلس، وكذا إمبراطور المغرب الأقصى، الالتزام بأسلوب التحضر"[2]. كما لم يتورع، في وصف بدو هذه الربوع، بالهمج السراق، مبررا غزوه من قبل قوى الغرب الأوروبي، كتأديب لهم عن أفعال القرصنة البحرية، وإلحاقهم بركب الحضارة الأوروبية (...) وهو لا يختلف في ذلك، عن أي حاكم سياسي، أو رجل دين صليبي، أو قائد عسكري غازي.

لاغرو إذن، أن نعتبر رواد الاتجاه الإنسان الكوني، من الاشتراكيين، ونقصد بهما ماركس وأنجلز، من أنصار هيمنة الغرب؛ أي هيمنة المركز على الأطراف، باعتباره النموذج الأوحد للحضارة الإنسانية. بل هو جوهر الحضارة، و ما دونه همج، تماما كما كان يدور في خلد الرومان، ويعربون عنه في سلوكهم ومواقفهم.

---

(1) IbId. op. cit. p 17.
(2) IbId. op. cit. p 17.

فمنطق القوة، عند ماركس وأنجلز على الأقل، بخصوص غزو الجزائر، وإخضاعها للغرب، يتجلى في شقين اثنين، في تقديرنا؛ أولا: يتجلى في مركزية الحضارة، أي بما هي فعل موقوف الإنسان الغربي، من خلال تطوريته، طبقا لتحليل الاقتصاد السياسي، في ملكية رأس المال، ووسائل الإنتاج، إذ أن كل ما لا يدخل في هذه الصيرورة يعد، بالاستنتاج، خارج الحضارة وخارج التاريخ؛ أي مجرد هامش ملحق لا غي.

وثانيا: يتجلى في أن القوة المادية (الجيوش والسلاح المتطور)، التي اعتمدها العرب في غزوه للشرق، أو الشمال للجنوب، بالنسبة للمتوسط، أمر مبرر، لتأديب الخارجين عن القانون، من وجهة نظر غربية محضة، ومشروعة تاريخيا، لأنها تهيئ لدخول الشرقي الهمجي، في بوتقة الغربي المتحضر، حامل الرسالة التنويرية، التي هي أشبه ما تكون برسالة بابوية؛ بحيث لا فرق هنا، بين الباباوات والفلاسفة، في وحدة المنظور للآخر.

البـــاب الثـــالـــث

الفصل الحادي عشرة

عصر الأنوار وتبرير الاستعمار

لاشك أن الفكـــر السياســـي لهـــذه الثـــورة، تأســـس علـــى كاهـــل الفلاســـفة البورجوازيين، منذ القرن السابع عشر، في أوروبـــا وفرنســـا تحديـــدا، لا ســـيما ديكارت الذي نظر لإمكانيـــة الســـيطرة علـــى الطبيعـــة بـــالعلم[1]، مـــن أجـــل تجاوز السلطة الدينية؛ أي الكنيسة، التـــي كانـــت تعتقـــد أن القـــوة، تكمـــن فـــي الله، وتظهر تجلياتها في تعاليم رجال الدين، الـــذين يتمتعـــون بســـلطة مؤلهـــة للهيمنة على الآخر.

فقد الأنوار قادت إلى تحرير العقل مـــن اللاهـــوت، وإرســـاء دعـــائم فكـــر تحرير العقل من اليقينيات في الأخلاق والمعتقـــد والنســـق الاجتمـــاعي والنظـــام السياسي، فالفيلسوف الحق، في رأي أحـــد أعمـــدة فلاســـفة الثـــورة الفرنســـية؛ ونقصد به "فولتير"، هو الذي يحـــرث الحقـــول ويزيـــد مـــن عـــدد المحاريـــث، ومن ثم يزيد من عدد السكان، يهتم بالمعدم ويغنيـــه، يشـــجع الزيجـــات ويتكفـــل باليتيم، لا ينبس ببنت شفة عن الضـــرائب الضـــرورية، ويعـــد الفـــلاح لـــدفعها بفرح ورضا، ولا ينتظر شيئا من الناس، ولكنه يأتيهم بكـــل خيـــر، قـــادر علـــى فعله.

---

[1] Histoire de la Révolution Française (de la baslille à la grande), Albert Soboul – Gallimard, ED sociale paris 1962, p 69.

واهتم هؤلاء الفلاسفة بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية، كما تمثلوها في عصرهم، سواء من خلال استلهام النموذج الإقطاعي، في مواجهة الاستغلال المطلق (Despotisme)، أومن خلال عدائهم لرجال الدين، بل وعدائهم للدين نفسه أحيانا، ومن ثم فقد اعتنوا بالقضايا الاجتماعية، ذات الصلة بالملكية، ضمن سياسة الحكومة، كما أن الفيزيوقراطيين، رغم ذهنيتهم المحافظة وعدم هضمهم للتطورن بالقدر الذي يسمح بإحداث تغيّر عميق، في البنى الاجتماعية الاقتصادية، إلا أنهم أسهموا بدورهم، في طرح تصور للاقتصاد، تكون الدولة بمقتضاه، حامي حقوق الملكية الخاصة؛ باعتبار أن القوانين، هي حقائق طبيعية، مستقلة عن سلطة الملك. الأمر الذي أدى بهذه الآراء إلى تشكل الطبقية الاجتماعية، التي ستكون في صالح مالكي الأراضي بامتياز.

لكن هذا الطرح عارضه جان جاك روسو، فوقف مترصدا حضارة عصره القرن الثامن عشر، داعيا إلى مزيد من العدالة الاجتماعية، من منظور طبيعي أو مثالي حتى قائلا: "إن البذخ الذي يغذي مائة معدم في المدينة، يقضي على مائة ألف في البادية."[1]

بمعنى آخر إذا كان "مونتيسكيو" يوقف السلطة على الأرستقراطية، وفولتير يوقفها على البورجوازية الرفيعة، فإن روسو يتجاوزهما، بدعوته إلى توزيع السلطة على كافة أفراد الشعب، طالبا من الحكومة أن تعاقب التجاوزات المنبثقة عن الملكية الخاصة، وما يترتب عنها من جشع وإخلال بالعدالة.

---

[1] IbId. op. cit. p 70.

وتوالت أجيال من فلاسفة، تقتفي أثـر الـرواد التنـويريين، وإن كـانوا أقـل شأنا منهم، أمثال "مابلي" و"رينال" و "كوندورسيه" وغيـرهم. الأمـر الـذي هيـأ لقيام الثورة، على خلفية اسـتغراق وعـي شـامل لفئـات المجتمـع، وتراجـع سلطة الكنيسة أمام المعرفة العلميـة، والتـرويج لهـا كبـديل لعهـد انقضـى و زال. وتوجست المؤسسة الدينية، بما لديها من حاكميـة، مـن لائكيـة الدولـة، ومن هجمة المعقولية والحرية، والاجتهـاد فـي مجـال الاجتمـاع والاقتصـاد، وتحرير المبادرات، وأصبح بإمكـان الفـرد، أن يـتكلم للأمـة، فتسـتمع إليـه ويستمع إليها ... فتعـددت النـوادي والمنتـديات والمقـاهي الأدبيـة والفكريـة والجمعيـات المتخصصـة، فـي قطاعـات شـتى، والأكاديميـات المحليـة (AcadémiesProvineiciales)، وأسـهمت فـي هـذه الحملـة التجديديـة، الحركة الماسونية، كمدافع عن استئثار الفلسفة بالواقع.

ولعل أكبر مقولة لقرن العقـل أو عصـر الأنـوار، وأهـم مبادئـه، هـي أولوية العقل، على مـا سـواه، فقـد كتـب "تيرغـو" (Turgot) قبـل انـدلاع الثورة الفرنسية، بعدة عقود يقول: "وأخيـرا فجميـع الظـلال انقشـعت، فـأي نور هذا الذي يسطع في كل مكان، وأي موكب لرجـال عظمـاء، مـن كـل نوع، ولكم هو خلاق العقل الإنساني."[1]

ضمن هذا المخاض، ولدت الثـورة الفرنسـية، وولـد معهـا نهـم أوروبـا للتوسع والهيمنة، فاشتعلت بهـا حـروب وصـراعات، فاضـت عـن مجالهـا الجيوـ سياسي والاقتصادي، لتلقي دولتهـا بكـل كلهـا علـى بلـدان الشـرق، سواء في الهند، أو الهند الصينية، وإفريقيا والشرق الأوسط وما إليه.

---

[1] Voir. Ibid.p.p. 76.77.

لم تكن سلطة العقل، وقوة المعرفة المتجلية، في إعادة بناء الإنسان الغربي، وتطوره غير المسبوق، نظريا وماديا وسياسيا، لتربأ بفضائلها، سبقت بها الأمم الأخرى، في تلك المرحلة، فتسعى إلى تعممها على بنى الإنسان، من حيث هي قوة فاضلة، ولكن راحت تؤجر من خلالها الفضيلة، لخدمة الرذيلة، رذيلة الغزو و الاحتلال، وكلما ترتب عن ذلك من فظائع، جانبت في الجوهر و العرض، رسالة الثورة الجديدة. قد صيغت في هذا المجال، مقولات وآراء استغرقت مواضيعها، آراء تناهض الثورة، وتوالت معارف تتنافس في التنظير للاستعمار والتوسع الخارجي.

لقد لخص الفيلسوف التنويري مونتيسكيو موضوع الاستعمار، بكافة أسبابه وأغراضه، نيابة عن سابقيه ومعاصريه من المفكرين والفلاسفة، إلى قيام الثورة الفرنسية بقوله: "إن مستعمرات أمريكا، هي أكثر مدعاة للإعجاب، لأنها ذات أهمية، فهي تحتوي على أشياء (منافع) تجارية لا نملكها، ولا يمكننا الحصول عليها، وهي في نفس الوقت، ينقصها ما نحن في حاجة إليه لأشيائنا."[1].

إن التطور العلمي لعصر الأنوار، تحول إلى قوة للصناعة العسكرية، أي صناعة الموت، وبناء الأساطير العابرة للبحار و المحيطات، لحمل الجيوش الغازية، والعبيد والسلع. أما الحرية، كواحدة من ركائز مقولات الأنوار، وهبت الإنسان معنى لوجوده، ركبته القوة، لتكون أداة في خدمة الأنانية؛ مستبيحة الحرية ذاتها، أي حرية الآخر غير الغربي. وكذلك الدين المسيحي، الذي تمرد عليه العقل الغربي، بالفصل بينما هو ديني و ما هو

---

[1] Voir.Jules Harmand, Domination et colonisation ED, Ernest Flammarion, 1910, p 40 .

دنيوي، وتجريد القيمين عليه من سلطتهم،على الفرد والمجتمع وُظِّفَ هو الآخر، كأداة تستغل في تحريض الغزاة، ومباركة القتل في الأرض، باسم تعاليم السماء، فتحالف بذلك التطور العلمي الصناعي (السلاح) مع الدين، وتوحده بعض رجال الدين المسيحي، من الأوروبيين، معه وزعماء الحرب من الجنرالات، والاعتداء على الجزائر فكان المدفع والإنجيل، صنوان لخدمة قضية واحدة.

لقد قال الأسقف الفرنسي "لافيجري" يوم تنصيبه أسقفا للجزائر سنة 1867: "... أما نحن المسيحيين، فإن التاريخ الذي يهمنا من إفريقيا، هو تاريخ الكنيسة الإفريقية، ذات السبعمائة قسيس، و كنائسهم المنتشرة، طول البلاد و عرضها، ودورهم و أضرحتهم، وعلماؤهم، حيث كانت أرضها تتبخر بدماء ضحايا العقيدة."[1]. ولا يتورع في وصف العرب بفرق المتعصبين المتوحشين، ولهذا الرجل القوي العلاقة، مع البابا "قريقوار الثامن"، في روما، أعمال تبشيرية خطيرة، لا لكونه رجل دين، وإنما لكونه الساعد القوي، لجنرالات الغزو العسكري للجزائر، فلم يفتأ يبارك جرائمهم ضد الشعب الجزائري باسم الدين، وقد كان هذا دأب رجال الدين المسيحيين قبله وبعده، بل لا تختلف مواقفهم عن مواقف العساكر والسياسيين الغزاة؛ حيث أعلن الملك "شارل العاشر"، في خطاب عيد العرش يوم 08 مارس سنة 1830، قبل أربعة أشهر من غزو الجزائر قائلا: "إن العمل الذي سأقوم به، ترضية للشرف الفرنسي، وسيكون بعون العلي القدير، لفائدة المسيحية كلها ..."[2]

---

[1] أنظر. عبد القادر خليطي، مجلة المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر. الجزائر. عدد 09 مارس 2004. ص 138.

[2] أنظر. أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر. دار الكتاب ـ الجزائر. الطبعة الثانية 1963. ص 46 .

إن الثورات الأوروبية، التي تأسست على مبدأ تنويري عقلاني، خلال القرن الثامن عشر، و التاسع عشر، وحتى النصف الأول من القرن العشرين، وظفت جلها القوة الشاملة والمفرطة، لإثبات سلطان المركز على الأطراف، وبسط الهيمنة المطلقة على الآخر، ومن أبرز تجليات القوة، ما تبدى في غزو الجزائر واحتلالها احتلالا استيطانيا من 1830 إلى 1962.

فمنظومة الهيمنة الغربية، على ما سواها، التي نحاول الوقوف عند تجلياتها في استعمالات القوة في السياسة، قلّمَا تجلى في نموذج الحكم، على مدى القرن التاسع عشر والعشرين، مثلما تجلى في الجزائر، التي تعاضد فيها موقف العالم التجريبي، في الأنثروبولوجيا والإثنولوجية مع موقف رجل الدين وموقف رجل السلطة السياسية والعسكرية، مع المفكر السياسي والاقتصادي، تعاضد الجميع مع الجميع، حول محور القوة المطلقة، التي تمثل وتجسّد نفسها كقانون بلا ضوابط، ولا روادع. فالأمة الفرنسية، بكل مؤسساتها وقوانينها، وتشريعاتها وعلمائها، ورجال دينها، وفلاسفتها وسياسييها، وحكامها الذين يفترض فيهم، أنهم نتاج ثورة 1789 العظيمة، بتضحيات أبنائها وبناتها، من الخاصة والعامة، باستغراقها للمثل الخالدة، في الحرية والمساواة والأخوة ، انحطت إلى حضيض أخلاق العبودية.

وإذا كان من غير المنطقي، أن نعمم حكم الجزئي على الكلي بالقول: إن هذه الحالة عامة، في دول الميتروبول كلها، فإن حالة بريطانيا العظمى ومستعمراتها، عبر قارات عديدة، لم تشذ عن الظاهرة، وكذا الأمر في إيطاليا، وفي الولايات المتحدة الأمريكية، خلال النصف الثاني من القرن

العشرين، وبداية الواحد والعشرين، كل ذلك يعتبر دليلا قاطعا، على وجود ازدواجية في الموقف الغربي، الذي لا يرى غيره، ولا يريد أن يراه، إلا مقصى وملغى، وإن رضي له بالوجود، فإنما ببعض الوجود الإجرائي، المنفعي النمطي، الذي يؤكد فيه ومن خلاله، تفوقه وسيادته، في عبودية الآخر، "إن كافة صروف الحكمة والديانات عبر طرق مختلفة، استوعبت تلك المهمة الحيوية، بإعادة وصل أبناء الإنسانية مع الكلية (Totalité) والمعنى، ومع الإبداع، هذا أمر صحيح، عبر كافة أصقاع المعمورة، وفي كل حقب التاريخ، ما عدا الاستثناء الغربي، من أفلاطون إلى نيتشه"[1]

فمهما كانت الأعذار والأسباب، التي تحجج بها رجال الحملة على الجزائر، في عهد "شارل العاشر" وبقيادة "دوبرمون"، إن كانت لأسباب داخلية من أجل انتصار الملك على معارضيه أو لمنافسة بريطانيا في توسعها الجيوـ استراتيجي والاقتصادي والسياسي عبر العالم، أو من أجل القضاء على ما كان يُعرف بقراصنة البحر من الجزائريين، وتحرير المسحيين من سجون الجزائر، أو حتى تلك المغالطة الواهية بضرب "الداي حسيب"، سفير فرنسا "ديفال" بالمروحة، بعد أن استشاطه في مجلسه، واستفزه بكلام ناب ووقح، ما تلك إلا حلقة في مسلسل أعد سلفا ونضج عبر عشرات السنين، فمن بين خمسة عشر حملة عسكرية، شنت على الجزائر، توجد أربع منها فرنسية، وذلك بين القرن السابع عشر والتاسع عشر.[2]

---

[1] Voir. Roger GARAuDY , Biographie du XX siècle Ed EL BORHANE , Alger 1992 , P 21.

[2] Voir. IbId. p. 23.

ولا مِراء بأن مفكرين أوروبيين، بمن فيهم الفرنسيين، فلاسفة كانوا، أو قادة سياسيين، وعسكريين تقاطعت آراؤهم ومواقفهم – تجاه استعمالات القوة ــ ضد الجزائر الأرض والإنسان والتراث.

فأعمال المفكر الفرنسي، سالف الذكر، دي توكفيل الذي عرضنا لبعض أفكاره سابقا، في هذا البحث، قد كتب سنة 1841 أي أربعة عشر سنة، بعد غزو الجيوش الفرنسية للجزائرــ تبريرا لإثبات القوة القاهرة، القوة المميتة المبيدة للآخر، فتقاطع رأيه برأي جنرالات الغزو؛ أمثال بيجو – صاحب السجل العريض، في إبادة الجزائريين، كقائد مباشر وميداني لما يسمى بالجيش الإفريقي، وكحاكم عام للجزائر فيما بعد – أو رأي وزير خارجية فرنسا، في نفس المرحلة 1846 "جيزو"، الذي يعتبر استعمال القوة المدمرة الاستثنائية، (inconventionnelle)غير المعتادة في العديد من المؤلفات تؤكد أن احتلال فرنسا للجزائر، قد أعد له قبل سنين خلت، وسبقته محاولات قام بها جواسيس فرنسيون وقناصلة وعلماء ومهندسون درسوا جيولوجية المنطقة وطبائع السكان وقدرات الدفاعات المتوفرة لإيالة الجزائر؛ ومن هذه المؤلفات ما كتبه المؤرخون الجزائريون، وفي طليعتهم أبو القاسم سعد الله ومولاي بلحميسي وجمال قنان إلخ...فالحروب، التي دارت رحاها في أوروبا تبدو لـــ جيزو شرعية وشر لا بد منه، فهو فيقول مدافعا عن جرائم جيش بلاده في الجزائر: "أقول بأنه لا يجب التردد أبدا ، عليكم أن تدمروا الحكم البربري في الجزائر، لقد أخضعتموه، وبسطتم سلطانكم عليه، فلا بد أن تحتفظوا به، وتهيمنوا عليه وتستغلوه"[1]

---

[1] Voir. coloniser exterminer op – cit p.p 99.100 Voir.

وأبشع من هذا الرأي، ما أدلى به نائب البرلمان الفرنسي، يوم 09 جويلية 1846 "أبراهام دوبوا" بحضور دي توكفيل وغيره من الوجوه والأسماء الكبيرة، في المجلس الوطني الفرنسي، عندما أكد قائلا: "... إنكم أيها السادة، لأمام برابرة لا يأخذون أسراهم إلى المعتقلات، إنهم متعصبون دمويون، ديدنهم الجريمة، وتشويه جثث الموتى، كلما أحسوا بأنهم، في منأى عن العقاب، هذا هو طبع الشعوب المعادية لنا، وهذا هو العدو الذي يجب أن نقهره"[1]، أما الأديب الكبير، والرومنسي الرائد "فيكتور هيغو"(VictorHugo) فيقول للجنرال بيجو، أثناء مأدبة عشاء جمعتهما في شهر جانفي، من العام 1841 بباريس، بشأن غزو الجزائر: " ... إنما هي الحضارة التي تدوس على البربرية، وشعب متنور (أي الشعب الفرنسي)، قد وجد شعبا (الشعب الجزائري) يغط في ليل بهيم، وإني أرى أن رسالتنا تتحقق، وما علي إلاَّ أن أنشد (هوزانا) (HOZANNA). وقد قص فيكتور هيغو في كتبه، عما سمعه من أحد جنرالات الإبادة، في الجزائر "فلو" (FLO)، يوم 15 أكتوبر 1852 ما يلي: " ... إن الجنرال فلو حكي لي مساء أمس، عن مسيرات الإبادة ضد الجزائريين، بأنه عادة ما يتقاذف جنودنا فيما بينهم، على رؤوس ماسورات بنادقهم (Baïonnettes) الأطفال"[2]

تلك بعض تجليات رسالة تحضير الهمج، في جزائر البرابرة، بأعمال مدية حديد حادة، طولها لا يقل عن نصف متر، تغرس في أبدان الأطفال، ثم يرمى بهم إلى عسكري آخر، فيلتقطهم بمديته، وهكذا يتلهى جنود

---

(1) Voir. IbId. op. cit. p. 102.
(2) IbId. p . 98.

فرنسا، بضحاياهم، في عزّ الانتشاء، كونهم حملة مشروع تنويري وحضاري، لترويض الهمج، وإدخالهم إلى بوتقة المدنية، هذه المدنية التي يتباهى بها فيكتور هيغو، أحد بناة الضمير الفرنسي الحديث.

إن الآلاف المؤلفة، من الصحائف التي كتبها الفرنسيون – حملة مشروع الأنوار– خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، تصور بأقلام أصحابها، من منفذي الفعل الفظيع، أو من شهود عيان، أو رواة، كيف مورست القوة اللامحددة، من لدن رجال الفكر والأدب، والسياسيين، والبرلمانيين والعسكريين والمستوطنين، ورجال الدين ضد الجزائريين. كما أن توظيف القوة، لم يتوقف عند إبادة العنصر البشري، وإنما تعداه إلى باقي الأبعاد، المادية والنباتية والحيوانية، والأبعاد الماهوية، بمحاولة تفتيت الأنساق الاجتماعية وتدمير منظومة القيم، المادية واللامادية، وممارسة التجهيل المخطط بمنع التعلم وتحريف مناهجه، بما في ذلك طرق التلقين القديمة في المدارس القرآنية، ومصادرة كافة الحريات واستباحة جميع الممارسات غير القانونية وغير الأخلاقية، في مجال الاقتصاد والاتجار والاحتكار، والمضاربة، وإطلاق يد المرابين للاستئثار بكل مقدرات الجزائريين. ونظرا لتداخل وتشابك الاختصاصات المعرفية، التي يجب طرحها في هذا المجال، للوقوف على تجليات استعمالات القوة في إلغاء الحق، طيلة مرحلة الاحتلال، من شهر جويلية 1830 إلى جويلية 1962، فإننا نقف عند الإشارة إلى الكليات، معتبرين جدلا، إنها مستغرقة للجزئيات، المفعمة بالبيانات الحقيقية للهيمنة، المتجاوزة للمعنى النظري المحض، لما بشر به العقل الفلسفي السياسي، في الغرب في الارتباط بين النظر والعمل أو بين التنظير والفعل.

فالاستعمار الغربي، الذي انسحب على البلاد العربية تحديدا، وعلى العديد من الأقطار الأخرى، في أكثر من قارة، نعده بلا مواربة، أكمل صورة للهيمنة، حيث تآزر فيه عنصر التطور العلمي والتكنولوجي والثروة الاقتصادية، وتوحد في توليفة متكاملة، بأبعاد رأسمالية وإقطاعية، وروح المغامرة، وتداخلت المعقولية وحتى اللائكية، بذرائعية دينية (صليبية)، كلها متصالحة إلى حد بعيد، مع ذهنية تفوق المركز على الأطراف؛ بما تبيحه هذه الذهنية، التي تمثل شبه سوية مطلقة، عند مختلف الأنماط المجتمعية الغربية، يقينا بالتفوق أولا، وبأحقية تحقيق التفوق، بالقوة المطلقة ثانيا؛ بحيث تبدل المعنى جوهرا وعرضا، فالحرية بوصفها مقولة: معنى وممارسة في المركز، هي في الأطراف، استعباد للآخر؛أي الأهلي(indigene) وسلطانا طاغيا، لا تحكمه ضوابط للدخيل المحتل، والعدالة بوصفها كذلك، إنما هي استباحة هذا الأهلي، واغتصاب ملكه وجهده.

هكذا إذن أفرغت كل المفاهيم والقيم والقوانين من معناها، لمجرد الانتقال من حيز المركز، إلى حيز الأطراف، والجور على منظومة القيم الأساسية، في الأنوار والثورة الأوروبية، جور يمس جوهر مكون المنظومة، إن بخيانة صدقيتها، المستخلصة من بداهتها، لأنها تعنى بالإنسان في المطلق، خارج كافة الاعتبارات المجزئة له، في الجنس والعرق والمعتقد واللون والانتماء الجغرافي والحضاري، أو بالتحايل على هذا المشترك الإنساني، بتزييف معناه، وهذا من خلال ترسانة قوانين "كريميو" (crémio) فإنتهى بها الأمر، إلى طغيان قيمة القوة، على قوة القيمة.

إن تجليات استعمالات القوة ببعديها، المادي واللامادي في المركز، باتجاه الأطراف، انتهت إلى ما يصطلح عليه بالامبريالية، ومعنى الامبريالية هنا، لا يتحدد بتدليل لينين عليه فقط، أي أن الامبريالية، هي بلوغ نمط لإنتاج الرأسمالي، خلال القرن التاسع عشر والعشرين، درجة عالية من التطور، وتمركز ملكية رأس المال، والعملية الإنتاجية برمتها، بين يدي فئة المنتفعين المحتكرين، جاعلا ارتباطا عضويا، بين هيمنة هذه الطبقة، والعنف الممارس ضد طبقة الكادحين والأُجراء، لإرغامهم على الخضوع لمنطق "لا قوي ولا ضعيف" ، المالك والأجير المستغل والمستغل، وما تطرحه هذه القاعدة، أو البنية التحتية على البنية الفوقية، من تأثير وتفاعل، في ظل ما يعرف بالديمقراطية البورجوازية السائرة إلى الرجعية المؤدية، بدورها إلى أخطر وأبشع أنماط الحكم، بما في ذلك الفاشية والنازية.

إذن فالامبريالية في ظل تحليل الاقتصاد السياسي الغربي، من لدن الرافضين، للنظام الاقتصادي الحر، الرأسمالي البورجوازي من الغربيين أنفسهم، لم يألفوا الممارسات الامبريالية، في العملية المتعدية من المركز إلى الأطراف، والجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين نموذجا، بحيث يعسر تطبيق آليات التحليل الغربي للاشتراكيين أنفسهم، على الظاهرة الاستعمارية في الجزائر، وهذا باعتراف ماركس نفسه، الذي اعتبر نموذج الاقتصاد السائد في الجزائر، يعود إلى ما قبل العصر المثالي، وبالتالي فالامبريالية التي سادت في المستعمرات (معظمها في إفريقيا وآسيا...)، هي ضرب من الطوباوية، لأن لا تشابه بين نمطي المجتمعات في الغرب والشرق، ولا تجانس بين أساليب الانتاج وبين

الثقافات، بما فيها اللغات والمعتقدات إلا ما نـدر، يقـول عـالم الانتروبولوجيـا الفرنسي الشهير "كلود ليفي شـتراوس": "إن ارتبـاط النظريـة والتجربـة فـي مجال العلوم الاجتماعية،(هـو) ارتبـاط يتعـذر فصـله"[1]؛ فـإذا كـان حجـم التناقض داخل الظاهرة الامبريالية في الغرب تناقضـا مـدركا ومنطقيـا ـــــ قد يؤدي نظريا إلى اشتراكية، وهو ما كذبـه تـاريخ الواقـع لحـد الآن علـى الأقل، بعد انهيار المعسـكر الشـرقي ـــــ فـإن التنـاقض الـذي سـاد فـي المستعمرات، بحكم تسلط الـنمط الامبريـالي الغربـي علـى الشـرق، سـمته الحقيقية أن لا سمة له، حيث نعثر علـى جميـع الأنمـاط التـي يقرهـا تحليـل الاقتصاد السياسي مشوهة، في واقـع الممارسـة، ومـن ثـم أقـرب توصـيف لهذه الظاهرة، إنما الامبريالية الطوباويـة، سـمتها الأساسـية، اسـتعمال القـوة والاحتكام لها، بشكل مغلق ودائري، لا جدلية فيهـا ولا أمـل لتطـور منظـور بشأنها، إلا بانقلاب يطيح بالظاهرة كلها، وينشـئ القطيعـة مـع مصـدر القـوة وموضوع تطبيق القوة. وهي القطيعة التـي أفرزتهـا بالفعـل حركـة التـاريخ في الأوطان المستعمَرَة، والمجسدة في حركـات التحـرّر التـي عرفتهـا تباعـا هذه الأوطان.

---

[1] أنظر. محمد بن أحمودة، الانتروبولوجيا البنيوية أو حقّ الاختلاف، من خلال أبحاث ليفي شتراوس. دار محمد علي الحامي للنشر ـ صفاقس. الطبعة الأولى 1987. ص 22.

الفصل الثاني عشرة

حركات التحرر وحركة النقد المعرفي الذاتي في الغرب
في مواجهة القوة والهيمنة

لقد أربكت حركات التحرير الوطني، التي تلاحقت ما بين سنوات الأربعينيات من القرن العشرين والستينيات منه، النسق الإمبريالي الغربي، لكن دون القضاء عليه كمنظومة، بل لقد فتحت عيون قادة الامبريالية، من المفكرين السياسيين، والاقتصاديين والعسكريين ومن إليهم، على ضرورة إعادة الانتشار، من خلال إستراتيجية متكاملة، تحت قبة العولمة، التي ميعت كافة المفاهيم القديمة لسيادة الإقليم، والقطر والتميز الحضاري، ورفعت سقف سلطة المركز من تقسيم تقليدي بين غرب وشرق ، إلى غرب مهيمن ومعولم لنفسه؛ لاغيا للأطراف فارضا عليها نموذج حكمه السياسي، وبنى مجتمعه، وسلطان أحكامه وجبروت عسكره، وضرورات تكنولوجيته؛ حيث ألغى مسار تطوره السياسي والحضاري القيم العليا، التي قامت عليها الأنساق الاجتماعية والبنى الحضارية، آلاف السنين، معوضا إياها بقيمة السوق الحرة، حيث كل ما يعتلج في مجال العالم المادي والروحي، يخضع لبورصة العرض والطلب، بمعنى آخر جَرَى تشيء الوجود الإنساني كله ورده سلعة وبضاعة.

لعله من غير المعقول، التسليم بهذه النتيجة دون العودة إلى مقدماتها كمسار عام، نادرا ما تخرج عنه نظرية المعرفة الغربية وحضارتها. إن التطورية والانتخاب الطبيعي، عادة ما تنسحب على البعدين المادي

واللامادي، مع مختلف المتعاطين معها، من فلاسفة القوميات الأوروبية المتعددة ، إنجليز وألمان وفرنسيين ...، وبفضل تكامل رؤية "لامارك" لتطور العالم الحي، تأكدت قاعدة صلبة للتطوريين، بمن فيهم داروين مفادها "التفاعل بين البيئة والكائن الحر، مما يساعد العضو على اكتساب صفات، لا عهد له بها، قد تغدو في صلب الوراثة، وقد تلغي الغائية، أو تدخل العناية الإلهية، أو حتى تلك السوية السبينوزية، في توحد أو تكامل صفات الله، مع نواميس الطبيعة، وقد يحتاج التطور، إلى إنهاء التوازن، بين العضو والبيئة، كما الشأن لدى سبنسر، وحتى الرومانسية، عرفت بدورها التطورية، التي آلت إلى مادية، عوض أن تستهدف رقي الروح، وغدت في بعض مظان أصحابها، تأويلا وتبريرا لعنصرية مبطنة، كما هو حال فيكتور هيغو، الذي بارك غزو الجزائر من قبل بلده فرنسا؛ بمعنى آخر إن التطورية في الغرب، سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، لا تخرج عن سقف الرؤية الأحادية للغرب، في أحكامها القبلية والبَعْدَية.

فالغرب هو المقياس الأول والأخير لذاته ولما دونه، وهو المركز والغير طرف، فاحتكر لنفسه بذلك كافة الحقوق على الآخر، والأحكام وقرار التصرف بمصيره، فالقوة هنا، ضرب من الطوطولوجيا أو الحق الإلهي، الذي يخول له اعتماد جميع الخيارات على الطريقة التوراتية.

وحتى الفلسفات الأكثر إنسانية كالماركسية التي مرت معنا، في مواقف ماركس وأنجلز من احتلال الجزائر، إلى الوجودية التي تعد بدورها تعبيرا إنسانيا، عن أزمة عالمية، تتجاوز حدود الأقطار والقوميات والأجناس، تنشد الحرية للجميع، أفرادا وجماعات، وتنادي بمساواة الجميع وبحقهم في الحياة كما فعل "جان بول سارتر" و "ميرلوبنتي" نجد عددا هائلا من

الوجوديين، يعبرون عن مركزيتهم الغربية، وانتمائهم العرقي والثقافي، وينتصرون للاستعمار، في غير البلدان الغربية مثل "كارل ياسبرس" و "مارسيل" وفي المستعمرات الأوروبية، مثل "ألبير كامو" الجزائري المولد والمنشأ، الذي فضل الوقوف في صف "أمه فرنسا المستعمِرة على حساب الحق الشرعي، والحق الوجودي للجزائريين في حربهم التحريرية (1954 ـ 1962).

فلقد أجر كامو العالم الخارجي لحالة الذات، مكيفا ما يجب أن يكون منطقيا وإنسانيا مع الرغبة الذاتية المشبعة بالأنانية والتناقض واللامعقول، مما دعاه للتعبير عن ذلك اللامعقول بأسطورة "سيزيف". فالذاتية لديه لها أفضلية السبق على الموضوعية، بل إن الوجود الإنساني برمته مجرد تحقيق ذاتي بفعل الحرية. وهو في موقفه هذا يكون على توافق وتأثر بشوبنهور ونيتشه؛ على خلاف ميرلوبونتي وسارتر.

ويزداد أثر الوجودية عموما، بكل فروعها، وبوصفها مذهبا فكريا ونموذج حياة، كان لها أثر عميق ليس على المركز فحسب، وإنما على الأطراف أيضا، وبقدر ما سعت الوجودية، إلى إحداث نقلة نوعية من خلال نقدها للفلسفة الكلاسيكية ـــ في الوجود والماهية ـــ وتجاوزها كوجيتو ديكارت؛ معتبرة الأنا أفكر الديكارتية دون الأنا موجود الوجودية، ما دامت الأولى فراغ معرفي، والثانية حضور ووعي بالوجود. رغم ذلك تبقى تعبيرا عن تأزم ذات المركز الحضارية، لا سيما بعد حروب الغربيين فيما بينهم ومع الآخر.

ولا يختلف مفكرو الأنتروبولوجيا الطبيعية والأنتربولوجيا السياسية، ومختلف توجهات الأنتروبولوجيا المعرفية الأخرى، عن مفكري المذهب

التطوري والمادي والمثالي والتاريخي، في تمرسهم داخل الرباط الغربي، تصريحا أو تلميحا بآرائهم ومواقفهم المتحيزة لذات الغرب الإثنية والحضارية.

وبموازاة هذه التوجهات المعرفية الحاضنة، نظريا، لنظرية القوة وممارستها برزت توجهات معرفية غربية ذات أسس نظرية مختلفة، شكلت سندا معرفيا لحركة النقد المعرفي الذاتي في الغرب ومرتكزا معنويا وسياسيا لحركات التحرر في الأوطان المستعمَرة. لعل من أهم هذه التوجهات المعرفية النقدية تأثيرا توجهات مدرسة فرانكفورت الفلسفية والسوسيولوجية.

فقد تأسس فكر مدرسة فراكفورت، على خلفية أزمة في الوعي الغربي، بعد أن بلغ هذا الوعي بنظرية المعرفة شأوه، على مدى قرون، فجاء هذا التيار في النصف الأول من القرن العشرين، لتتقاطع فيه رؤى وإسهامات مفكريه، عند إشكالية النقد المعرفي عامة، والنقد الاجتماعي خاصة، متخذا من اليسار، والماركسية المحدثة تحديدا، منطلقا لإعادة تشكيل الوعي الجديد للغرب، وتجاوز ما تراكم فيه من قطعيات وعقائدية، بالمعنى الكانطي للكلمة، وذلك بغية إيجاد أسس نظرية لفهم وإدراك آليات التاريخ الحضاري للغرب وممارساته الحيوية، ولمواجهة التحديات التي تعترض مسيرته، وتطوره على مستوياته الثلاث؛ الفلسفي النظري العلمي؛ بناء نظمه الاجتماعية والتاريخية؛ وإيجاد نسقه القيمي السلوكي. وقد وجد هذا التطور المعرفي مرتكزاته الأولى في أطروحات منظر هذه المدرسة الفكرية النقدية الأول "هوركهايمر". وذلك من منطلق، أن العقلانية كإيديولوجيا، تستند إلى يقين معرفي محدد، يجب التصدي له واكتشاف

تهافته وتسلطه ...[1] وقد قعد لنظريته بأس أربع؛ أ: تحديد المصلحة الاجتماعية في كل نظرية، على خلفية التحليل النقدي، للتوغل في صلب العلائق الاجتماعية برمتها؛ ب: الفهم الجدلي للذات الإنسانية، في صيرورتها، للوقوف على طاقتها المتجددة، وأثر ذلك على صراعات عصره، الذي يغلي بالتفاعلات؛ ج: وضع هذه النظرية النقدية، داخل التطور الاجتماعي للوعي الغربي، خدمة لغالبية المجتمع، من أجل حماية الطبقات المعدمة، وإقامة عدالة اجتماعية، يتصالح فيها العقل والإدراك، مع الواقع المعيش، حتى ينتهي الاغتراب بالمعنى الماركسي؛ د: مقاومة الأشكال اللاعقلية، التي كثيرا ما تبرر بها التسلطية، هيمنتها على الضعفاء، ومن أبرز مظاهرها اللاهوت.

إلا أن ما يؤخذ على هذه المدرسة، وجود جملة من الهنات والنقائص، من حيث أنها لم تول الاهتمام الكامل، للمنهج التاريخي، كرافعة ضرورية، لتصور الوحدة الفعلية للتاريخ الإنساني، مُؤْثِرَةً على ذلك الاهتمام بالظواهر الآنية، الآيلة إلى الزوال، ومن ثم، لا يتيسر للبحث المنهجي الرصين والمقارن، دراستها والإمساك بمفاصلها المحددة. وربما يعود ذلك، إلى تأثُرَ المدرسة بالمادية التاريخية، وبالنهج الماركسي، حيث نجد البعد الواحد، في فهم تطور الظواهر على اختلافها، وتنامي الوعي عبر التاريخ الإنساني[1]، في خضوع دائم لنظرية تحليل الاقتصاد السياسي، ضمن جدل مادي مغلق، هو المأزق الذي وضعت المادية نفسها فيه : "لأنه إذا صح أن تطورت العادات والقانون، والدين والأدب، تسلك منحنى

---

[1] أنظر. توم بوتمور، مدرسة فراكفورت، مرجع سابق ص 20 .

[1] راجع. إيان كيت، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة: محمد حسين غنوم. سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت 1999. ص 44

التطور الاقتصادي، دون أن تؤثر في هذا الأخير، تأثيرا جوهريا، فإني لا أستطيع أن أفهم، كيف تحدث التحولات في الحياة الاقتصادية، دون أن نتصور تأثر الحياة الاقتصادية هي الأخرى، بالقانون والعرف والدين والأدب ..."[2] .

كما أن فكرة التقدم، التي بنيت عليها أفكار هذه المدرسة، باعتبارها منقذا لأزمة المعرفة في الغرب، أو هكذا تزعم، يبدو من الواضح، أنه يستعصي على الفهم مبدأ التقدم، والرغبة فيه، والعمل من أجله، ما لم نع الفكرة السابقة، عن مستوى التقدم، قبل إدراك معنى التقدم، وقد يتماهى في هذه الحالة التقدم بعدمه، وربما يخيل إلينا التقدم، على أنه تأخر أو العكس، وفي هذه الحالة تبدوا أفكار مدرسة فرانكفورت، أدنى إلى القطيعة مع الماضي، منها إلى التواصل.

إن البحث التاريخي المفصل، بتحليل الظواهر السوسيولوجية، والتصورات المختلفة، لتطور الوعي في التاريخ، من شأنه في حالة إنزاله على تطور الماركسية في التاريخ، أن يفضي إلى فهمها، والاستفادة منها بفتوحات جديدة، تفيد في إيجاد نموذج مُحْدَث لمسعى الحضارة، وربما تجاوزها، بما يجعلها تنافس الرأسمالية، التي صارت لها الغلبة في الاستئثار، بقيادة تاريخ البشرية، كفكر ليبرالي، واقتصاد سوق حرة، تطحن في متونها الغالبية الساحقة من البشر، في سواء الغرب ، أوفي جميع القارات الأخرى اليوم.

---

[2] عبد الرحمن بدوي، أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، ص 226.

كما أن المدرسة، أهملت الجانب الاقتصادي التحليلي، ما عدا بعض محاولات "فرانز نيومان" ذا الصلة القصيرة بها، أو دراسات بعض النقديين الجدد، مثل هبرماس، في وصفه للرأسمالية المتطورة، ومناقشته المقتضبة لأوجه الاقتصاد الرأسمالي، وبالمحصلة، فإن اهتمام المدرسة، لم يبلغ وضع تسجيل نظري لتطور نمط الإنتاج الرأسمالي. بل جاء نقدها الاجتماعي منقوصا، من نقد تحليلي مرتكز على الماركسية، التي رصدت للظاهرة التطورية، لتاريخ علاقات الانتاج، بالاعتماد على الجدل الهيجلي، في المادية التاريخية والمادية الجدلية معا، حتى أن هذه المدرسة وصفت بأنها " ماركسية بدون بروليتاريا[1]

ويبدو أن للمدرسة، رؤية طوباوية عن للثورة المرتبطة بالبروليتاريا، هذه الأخيرة قد منيت بالهزائم المتلاحقة، خلال مطلع القرن العشرين في أوروبا، لتلهيها بالصراعات والصدامات، مع التيارات المتطرفة، كالفاشية والنازية، وبالتالي عومت داخل فضاء من الفقر العام، بحكم أن الأغلبية من السكان، انخرطت في عملية الإنتاج، فانتفى الدافع إلى تشكيل وعي طبقي ثوري، يحمل قوة التغيير نحو مجتمع خال من الاستغلال والقهر.

لكن ثمة محاولة لتجاوز فكر المدرسة، من خلال الإفاضة في الاهتمام بالثقافة والإيديولوجيا، ضمن إطار بنيوي، لا سيما مع" هبرماس" كما أن علماء اجتماع ذوي مناحي ماركسية، اهتموا بدراسة الطبقة الأكثر حضورا في المجتمعات الرأسمالية المتطورة، وأهمية الطبقات الوسطى، وتحولات الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية غير المستقرة، للطبقة التي تقع على عاتقها عملية الانتاج وعلائقها، في صلب التحول المذهل

---

[1] أنظر. توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت مرجع سابق ، ص 133.

لعصرنا، من تمركز الرأسمال في أيادي شركات عابرة للقارات، يديرها التقنوقراطيون، ورجال أعمال جدد.

كما اهتمت المدرسة بالحراك الفكري، والتأثُّر الإيجابي بالماركسية، من قبل شعوب العالم الثالث أو بالرأسمالية، وبروز تيارات تحررية، لعبت فيها الطبقات المعدمة، دورا طلائعيا، دون أن تتخلى عن قيمها الأخلاقية والثقافية، التي ليست هي بالضرورة قيما غربية معيارية، مثال ذلك الصين الشعبية والجزائر والفيتنام في ثوراتها التحريرية.

ولئن أُنشئت المدرسة على أنقاض أزمة غربية عارمة، فإنها لم تستطع إيجاد مخرج صحيح لنظرية المعرفة، وما ترتب عنها من مشروع تصور للوعي الغربي نفسه، ولغيره من الشعوب، التي أبقتها جاذبيته وهيمنته تحت سلطانه. ويشهد مفكرو الغرب المحدثون على أنه " ... في أقل من قرن ونصف القرن، حدثت ثورة علمية غير مسبوقة، في تاريخ البشرية لدى أوروبا، ففي اعتقادي لم تعرف حضارة، قطيعة عميقة وجذرية، مع ثقافتها كما عرفتها أوروبا.[1] إنه لدليل آخر على غرق العقل المعرفي الغربي، في مغامرة هزت المفاهيم والقيم، وضربت العلائق بين الإنسان ومرجعياته مع الكوسموس، وما وراء الكوسموس؛ أي مع الطبيعة، بالرغم من الفضائل التي قدمها العلم في اكتناه نواميس الطبيعة وتذليل منافعها للإنسان، فجاءت التوظيفات المنافية لخيرية العلم والتكنولوجيا، ولقيم الإنسان الروحية وتراثه المشترك فيها.

لقد سادت منذ قرن ونصف القرن في الغرب، نظريات تمجد الفردانية على حساب المرجعية الكونية، والمرجعية الإلهية(الدين) بوضعها الإنسان

---

[1] Voir. Luc ferrg, apprendre à vivre, Ed.plon, 2006,p114 .

في موضع المعزول المنفي، في الوجود، وتأليهه من حيث أنه سيد كينونته، ومرجعية ذاته، ورب مصيره، وقد بنت له مرجعيات، على خلفية بعض الاجتهادات، في مجال التطورية، والنشوء والارتقاء، والتحليل النفسي، أو المثالية المطلقة، والعدمية المفرطة اللامعقولية والوجودية والظاهراتية الشكلانية، ناهيك عن المادية التي تلغي الفرد بوصفه كذلك، لتستعبده للجماعة، وقس على هذا اجتهادات النظريات الإثنية واللسانية، التي تصنف الأجناس على أسس عنصرية وجيو إقليمية، وقارية وثقافية ولغوية، وما إلى ذلك من محاولات، تفتيت النسيج الإنساني، وإعلاء الإنسان الغربي، الفرد والجماعة والحضارة، ومن ثم الإفتاء له بأحقية التصرف في مصائر الآخر أي الأطراف، كلها لم تقدم حلاً موضوعيا بقدر ما أفاضت على العالم أزمات ومحن أشَّرَ عليها إدموند هوسرل[1] وحذر منها، كما أشّر عليها زميله وتلميذه السابق الفيلسوف الوجودي الشهير "هايدجر". وهو التحذير الذي ارتبط، معرفيا وتاريخيا، في أوروبا باسم أزمة المعرفة الغربية.

ننظر في أزمة المعرفة الغربية التي أدت إلى أزمة حضارة فلم تترك الفلسفة الغربية إشكالا معرفيا، إلا واخترقت حجبه وكشفت مظانه، واستأثرت لنفسها، جراء ذلك، بمفاهيم وتصورات جامعة، مستغرقة لجوهر الأزمة ولإشكالياتها الأساس. من ذلك: إشكالية الوجود والعدم، والوجود والزمان والمعرفة ومصادرها، والأنا والعالم، وكذا إشكاليات العلائق بين المفاهيم والكلمات والأشياء، إشكالية ازدواجية الطبيعة والثقافة والتاريخ

---

(1) أنظر مقدمة سامح رافع محمد لكتاب. الفينومينولوجيا عند هوسرل ـ دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر. دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد 1991. ص 11.

الخ...وقضايا البعد المتعالي للإنسان، وللفنون والقوانين المؤثرة، وكذلك قيمتها"[1]، وما إلى ذلك مما أحاط بالفلسفة الغربية من إشكاليات معرفية، منذ نهضتها الأولى مع سقراط ، حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، إلى يومنا هذا.

ولعل من أوضح ما اتسمت به هذه الفلسفة، كونها اختصرت الحياة برمتها في الكوجيتو الديكارتية، وكأن لاغاية للإنسان، إلا بما يفكر فيه أو من خلاله، وهو الانفصال الذي يجعل من الذات المفكرة في تعارض مع الأبعاد الأخرى الممكنة، رغم تواصله الموضوعي معها بمعطى التفكير؛ حيث أعطى لنفسه حقا سلطويا على الوجود الطبيعي، وعلى عوالم الغيب، التي يقف خلفها سلطان الخالق سبحانه وتعالى.

إن هذا التفرد في حيازة المعطى السلطوي للأنا المفكرة، ضَخَّمَ الذات، في سياق بناء الوعي الغربي لتطغى بالمحصلة على ما دونها، مستأثرة بامتلاك الحق على سواها، فارضة شروطها على صيرورة التاريخ العام، محتسبة تأويلها لظواهر الطبيعة والوجود التأويل الأوحد والأجدر، فغدا بذلك الكوسموس، وما وراء الكوسموس، حيازة للتأويل الغربي دون سواه. وقد لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا هذه المغالاة في تضخم الأنا المفكرة، سببا في اغترابها بتعاليها وغلوها؛ طالما هي تقوم على نفي الآخر الحضاري والعقدي، كما لا نستبعد أن تكون نظم الحكم التي هي في صلب موضوعنا، منذ ما يعرف بتشكل الديمقراطية، في العهد اليوناني، وما تبعها من نظم تسلطية، باسم الحق الالهي المزعوم، أو الحق الفردي للملك، والأمير والقائد والأمن اللإستراتيجي للدولة

---

[1] Voir. Biographie du xxe siècle, op cit p 35.

المعاصرة، ثم الدولة الكونية اليوم، وما تطرحه من فكر إيديولوجي وأسلوب اقتصادي سياسي، ساد مئات السنين، ألا تبدو مقدمات لنتائج نشهدها اليوم، ليس في الغرب فحسب، وإنما في كافة نواحي المعمورة، تلقي بكل كلها باسم (العولمة) على حياة الأمم والشعوب، وتفرض نمطا حضاريا، أحادي الجانب، لمنطق القوة المطلقة؟

إن الديمقراطية في الدولة – المدينة في العهد الأثيني؛ لاسيما عهد "بيركليس"(périclés)، كانت وقفا على حوالي أربعين ألف يوناني، مقابل أكثر من مائة ألف من العبيد، يجري تأويلها بلسان سفسطائي، وتطبيقها بحد السيف و لهيب النار، من قبل أقلية تدعي لنفسها الحق المطلق على الأغلبية[1]، وهو الأسلوب نفسه نشهده اليوم، في تعامل قوى الغرب (أمريكا وأوروبا) تحديدا مع باقي الشعوب؛ لا سيما في العالمين العربي والإسلامي. فباسم جملة من القيم الإنسانية المشتركة، تبيح هذه القوى لنفسها حق التصرف فيها، وتأويلها من منظورها الذي يخدم مصالح وغاية هيمنتها، وتطبق بشأنها موازين غير عادلة، وتصبغها بطابع الشرعية الدولية (في الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمحكمة الدولية ...)، وهي مؤسسات تأتمر بمنطق القوة لا بمنطق الحق والعدل. وأبلغ دليل على التناقض المهيمن على العلاقات بين القوة والحق، في مجال العلاقات بين الدول والشعوب اليوم، ما يعرف بحق النقض الذي تمتلكه القوى العظمى في مجلس الأمن، وهو حق عادة ما يراد به باطل، لكونه يستعمل لإرادة واحدة؛ هي إرادة القوة ومنطق الانتفاع وسلطة الهيمنة.

---

[1] أنظر. ممدوح درويش مصطفى، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية ـ 1 . تاريخ اليونان. المكتب الجامعي الحديث ـ الإسكندرية 1999. ص 53 و ص 54.

إن التوافق في معالم الصورة الكلية، بين وضع النظام الديمقراطي في أثينا القديمة بين أقلية سيدة وأغلبية مستعبدة[1]، مازال قائما في العلاقات بين الدول والشعوب، في مطلع القرن الواحد والعشرين، مع مراعاة منظومة التحولات الاجتماعية والجيو ـــ سياسية، والإستراتيجية بين العهدين.

ومن تجليات التعالي الغربي على باقي البشرية، ما قدمه أبو الفينومينولوجية الحديثة إدموند هوسرل، فيما يمكن أن يصطلح عليه، بوصيته في مؤلفه الهام "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية"[1]؛ حيث رسم خطا (قطيعة) فاصلا ونهائيا بين الغرب وبين باقي العالم، كما فعل اليونانيون، فيما بينهم وبين البرابرة ..."[2]؛ منكرا على باقي الحضارات، أعظم انجاز برأيه، وهو اكتشاف الأنا الحقة، الذي يعد من خصوصية الإنسانية الغربية، منذ قول أفلاطون بالفكرة.

فالإنسان المفكر، أو الأنا المفكرة ـــ الخارجة عن صيرورة الوجود، بوصفها علة كل شيء، فهي الماهية والوجود، مادامت تتفكر، فهي توجد ومن ثم ليست ذاتا أنثروبولوجية، ضمن الكم المنفعل بلا معنى، كما هي الذات في حضارات أخرى، مثل حضارة الصين أو الهند و من إليها؛ أي لا يوجد موجب سابق على الذات المفكرة، و إن العالم في حقيقته خلق غربي، و لا سابق عنه، و من ثم لا يمكن القبول بمسلمة قبلية، حسية كانت أو ذهنية، إلا ما صدر عن هذه الذات المركز، بمعنى آخر،لا بد من

---

[1] المرجع نفسه. ص 54.

[1]Voir. E. Husserl, la crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendontale.

[2] Voir. Biographie du XXe siècle, opcit p 66.

غربنة الإنسانية، لا أنسنة الغرب، فهو الأصل والجوهر والاختلاف فرع وعرض.

إن أزمة (KRISIS) العلوم، هي تعبير عن أزمة جذرية للإنسانية الغربية[1] الموضوعية العلمية، وعن الأخلاق العامة. فجميع القياسات العلمية، خاصة على ضوء التطورات الحاصلة، في مجال النسبية العامة والخاصة، ومبادئ الكوانترا، حيث يستحيل اعتبار المفاهيم الدالة على الحقائق العلمية تجليات للعقل، والإشراقات المتأتية عنه فحسب. وبناء عليه، فلا يمكن للأنا، وهي جزء من الوجود، أن تكون مصدرا له محيطا لحقائقه، ولا يجوز اعتبار الذهنية الغربية، والأخلاق والنموذج الحضاري الغربي، في ظل نسبية القيم ومقاييسها، النمط المرجعي المطلق، والمركز والجوهر المحض، و ما دونها هباء.

ثمة إذن جوهرية مركزية في معقولية الغرب، التي هي الأنانية وغريزة الاستئثار بما في أبعاد الإنسان الأساسية؛ أي علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة وبما وراء الطبيعة. فالسياسة منذ أفلاطون إلى اليوم، هي مقياس لحكم الآخر، وبسط سلطان القوة عليه. والعلم بجميع مفرداته التقنية، مقياس لفهم ناموس الطبيعة، وإخضاع قوانينها لاستنباط القوة في العلاقة، بين المعرفة ونتائج المعرفة فيما يخدم الهيمنة والتسلط على الآخر. أما البعد الغيبي، أو القوة المفارقة (الله) المتماهي مع الذهنية اليهودية المسيحسة (judéochnistienne) فإنما صنم مصلوب، مفرغ من محتواه الروحي والقيمي، لدى الكهنوتية المتنفذة سلطويا على البشر، باسم إله ثلاثي الأبعاد، أو رهبنة رب قومي يرعى شعبه المختار على حساب

---

(1) voir ibid. P. 67.

العالم أو قوة هلامية، متماهية في الطبيعة، و من ثم يمكن اكتشافه وتحديد مجاله، بسلطة العقل (الغربي)، وإما أفيون، يفسد على العقل المادي يقظته وتحكمه، في مصيره بنفسه، ناهيك عمن يعتبره عدوا للإنسان، كما عند نيتشه وسارتر مثلا، نموذجا نافيا لحريته في التجاوز إلى حد التأليه، ومن ثم وجب إعدامه، ذهنيا، فداء لحرية الإنسان وسيادته المطلقة؛ أي من أجل "السوبرمان".

إن تضخم الذات في المعقولية الغربية، حملها على إلغاء باقي الأبعاد الأخرى، لحساب بعد الأنا الأحادية الطرف، المفرطة في الأنانية المستبيحة لباقي القيم الأخرى، القادرة على ردع الغرور المتنامي لديها. وذلك ببروز اتجاه آخر للنقد الذاتي مثلته مدرسة الاختلاف والتفكيك التي دقّت ناقوس الخطر لتأزم المعرفة.

فهذا "جاك ديريدا" يقدم صورة قاتمة على أزمة الغرب في قوله إن المنظومة الفكرية الغربية، التي استعملت ليس الفلسفة فحسب بل التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والفكر السياسي، والخطورة ليست علي مستوى الفكر المجرد، إنما على المستوى السياسي والاقتصادي والعرقي والحضاري ككل، فقد كرست الفردية بدل التعددية والوحدة ...[1]

ويقر فيلسوف التفكيك والاختلاف، في نقده الشامل للميتافيزيقا الغربية، من خلال تجزئة الألفاظ والفرضيات المركزية، وكذلك تطوير البنى المتعارضة والحجج المتناقضة، ليخلص إلي تفكيك النظم العامة للفكر الغربي، من أفلاطون إلى الذين جايلوا فيلسوفنا هذا، لاسيما من الفينومينولوجيين(Phénoménologues) مرورا بأهم أعلام الفلسفة

(1) Voir. Ibid.p 70 .

والفكر الغربي، عبر مختلف الحقب، فيقر على خلفية هذا الجهد التحليلي التفكيكي الشامل، بأن النتائج المترتبة على هذه المسيرة، الممتدة على مدى العشرين قرنا الأخيرة، ليس أكثر من نظام سياسي يكرس مركزية خاصة به، هي أوربا اليوم والغرب الجيو- استراتيجي والسياسي، بما يتسم به من قسر فرضه على غيره في كافة مظاهر الحياة من الفكر والسياسة، والاقتصاد والعسكر والإعلام، "فهيأ الأرضية الاجتماعية والنفسية والاقتصادية، لإخضاع المراكز الحضارية الأخرى لسطوته وهيمنته..."[2]

وقد لا نبالغ إذا قلنا، إن أكبر تأثير على مصير الغرب الحضاري ، على مدى هذه القرون، إنما هو متأت عن توجيهات الفكر السياسي، كحامل للوعي التاريخي الغربي في صياغة الواقع المعيش، ضمن هذا الفضاء الجيو- سياسي من ناحية، وفي تماسه مع الفضاءات الأخرى وتأثيره فيها.

إن الثنائية القديمة المتجددة، التي أخذت بعدا عميقا مع الفيلسوف ديكارت في الفصل بين العقل والواقع، وتكرست لاحقا مع باقي الفلاسفة الأوروبيين؛ لاسيما من فلاسفة اليمين الديكارتي، ومع كانط في ثنائية القبلي والبعدي، الظاهر والباطن، الرياضي والطبيعي، فتعارض العقل باللاعقل تدريجيا، وتجلي معرفيا في نظريات رأينا بعضها في اليمين الكانطي، ومع شوبنهاور ونيتشه واليمين الهيغلي، واليمين الظاهراتي. فالقيمة الأخلاقية خارج مجال العقل عند ديكارت، بل قل الحياة العملية بصفة عامة، تتحرك بمنأى عن سلطة العقل، الذي حسب ما يبدو، لا يوقن إلا في مجال العلوم والرياضيات؛ أي أن فقيمته صورية بلا

---

[2] أنظر. سامح رافع محمد، مرجع سابق . ص 12.

مضمون، بل أحيانا مجرد مبرر لما هو موجود، دون البحث فيه من أجل نقده وتغييره، وذلك للإستئثار بالقيمة، كما هو الشأن لدى ليبنيتز ومالبرانش وباسكال في علاقة العقل بالعقيدة، وهو تراجع خطير، عن مبادئ النهضة الأوربية، في ثورتها العارمة، علي المعتقدات الفاسدة، الضالعة في الخرافات والشعوذة .

وتراجع بذلك المشروع المعرفي الغربي لعصر التنوير وتوهجه الكبير في الثورة الفرنسية؛ حيث تفجر الجهد العقلي في أبعاد متعددة، اجتماعية وسياسية، وأحدث طفرة في الذهنيات والنظم المعرفية والعلمية المختلفة؛ فتراجع دور العقل في إنتاج القيمة أو القيم المثلى للحياة، وإدارة الواقع وشؤون البشر، بأن كرس قيمة القوميات الغربية، المتباهية بنفسها أمام بعضها البعض، والمتعالية على غيرها، فلم تعد تلك المقولات الطافحة بالأمل العظيم، في انعتاق الأمم والتقريب بينها إنسانيا وعلميا ومعرفيا، بل وحتى سياسيا وثقافيا.

وهكذا استشرست النظم الرأسمالية الاحتكارية، جراء تراكم رأس المال، فأفرز استغلال الطبقات الفقيرة، تباينا اجتماعيا وصراعات داخلية وأزمات اقتصادية خانقة، فأدخل التباهي بالقوميات والأعراق والأجناس بالغرب، في تقاتل داخلي، ميزته حروب نابليون الذي امتدحته مواهب الأوروبيون من الفنانين، وتبارى الباحثون والدارسون في الإطراء عليه قبل أن يغتر بانتصاراته، وينصب نفسه إمبراطورا طاغية عليهم، وبذلك تحولت الثورات الأوروبية الصناعية والفكرية، إلى متنافسة على غزو بقايا أجزاء العالم(1) في الشرق، من الهند إلى شمال إفريقيا، فالشرق الأوسط

(1) أنظر. فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسا. سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت 1990 . ص 63.

والأقصى، وغدا التركيز ساريا عكس فلسفة التاريخ، في معاضدة التقدم العقلي و التقدم المادي، كمحتوى لتاريخ الغرب، الذي فرض أحادية الرأي والموقف والنموذج الحضاري إلى اليوم، فالعقل التقليدي الخير، جزء من تراث ديني وميتافيزيقي متجاوز، وخضعت الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، لمناهج الكيمياء والطبيعة، بل اعتبرت الطبيعة أحيانا روحا والروح طبيعية، الأولى ساكنة والثانية متحركة، كما زعم شيلنج وتحولت الطبيعة إلي خالق والمادة إلى سيد.

وبذلك تغرب الواقع عن العقل القيمة، وغدا الواقع المنفلت عن القيم الرادعة في غياب رؤية متسامية، تجرد الواقع إلى قيمة عليا، يحتكم إليها،أي إلى وازع يقمع هكذا تغرب الواقع عن العقل القيمة، وغدا الواقع المنفلت عن القيم الرادعة في غياب رؤية متسامية، تجرد الواقع إلى قيمة عليا، يحتكم إليها،أي إلى وازع يقمع الغرائز والتجاوزات، وهيمن حكم الواقع غلى حكم القيمة، وأدت المرواحة بين إيثار القيمة على الواقع، وإيثار الواقع على القيمة، إلى تهافت الحياة الإنسانية، والسقوط في الطريق الثالث النفسية الفيزيقية(Psycho-physique)، بذلك ضيعت الذهنية الغربية،بوصلة وعيها في التاريخ، وسقطت في الخلط المتهافت "...بين المكان و الزمان، بين الامتداد و التوتر، بين المنقسم والمتصل، بين السكون والحركة، بين الحتمية والحرية، وبدأ الخواء في الروح، والموت في النفس نظرا لانفصال الواقع عن القيمة ..."[1]، وبعد التخبط جاء السقوط في أتون العدمية و العبث والقلق، والخوف من المستقبل، والانغماس في الذاتية المستهلكة لنفسها، والهرولة نحو عالم الإنتاج المادي

---

[1] أنظر. إيان كيت، المرجع السابق ص 41 .

المفـــرط، و الاســـتهلاك الأعمـــى، وطفـــت المضـــاربة والاحتكـــار، وطغـــت ممارسات النظام الربوي في البنوك والمصـــارف، واستشـــرى العـــداء القـــومي والديني، وتأزم الإنسان بتخلف قيمة العقل ونوازع الأخلاق.

وقد تواصل نقد أزمـــة الفكـــر الغربـــي المعاصـــر، مـــع اســـماء ذات رؤى أخرى، في مرحلة "ما بعـــد الحداثـــة" (Poste moderne)، مـــن خـــلال ثلـــة ممن يفكرون اليوم، في مصـــير الإنســـان عمومـــا ومصـــير الإنســـان الغربـــي تحديدا وخصوصا، ضمن رؤية كونيـــة عولميـــة، تجـــاوزت مرحلـــة التبشـــير إلى ممارسة التنظير والعمل بها في جميع المجالات.

لقـــد طـــرح المفكـــر الأمريكـــي "هيجوتريســـترام انجلهـــارت" (HugotristramEngelhardt) اسهاما هامـــا، فيمـــا يعنـــي بأســـس أخلاقيـــة بيولوجية(Bioethic)، منطلقا من واقع الوجود الاجتمـــاعي الغربـــي، كنمـــوذج في رؤية تعميمية، لما يجري اليوم من تعـــايش كـــوني بـــين كيانـــات متنوعـــة، ثقافيا وعقديا واثنيا ولغويا، وما إليه من تنوعات بشرية واختلافات قيمية.

إن عالم اليوم منـــزوع الحـــدود والحـــواجز، ألغـــت التكنولوجيـــا ووســـائطها المتعددة، ما كان يعتبر الســـيادة السياســـية أو التربويـــة أو الإقليميـــة أو حتـــى القطرية؛ للدولة أو للأمة أو للقارة[1]؛ إذ لم يحصـــل أن عـــاش العـــالم برمتـــه وجها لوجه مع ذاته مثلما هو عليه اليوم، فهو في تحد واضح مـــع نفســـه، إنـــه توحد في تعدد وتعدد في توحد.

ويتساءل انجلهاردت من جانبه عـــن إمكانيـــة تحقيـــق تعـــايش إنســـاني فـــي مستوى هذا الاختلاف والتنوع، فيما يشـــبه عقـــداً جديـــداً يبنـــى علـــى أســـس

---

[1] أنظر في هذا المعنى. ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة. ترجمة: عباس عباس. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب 2009. ص 7 وما بعدها.

التعددية أم أنه لا مفر ولا مهرب، من تصادم شامل بسبب فرقة التعدد والتنوع، بمعنى آخر فناء الضعيف بعنف القوي، وهي معادلة قائمة في واقع الحال، بين غرب قوي مدجج بكل أسباب القوة المادية والمعنوية، وباقي الأطراف التي تعيش الهوان.

تمثل الكاتب جملة من التصورات لمعالجة مستقبل التعايش الكوني، ولكن من منظور المتأمل الدارس المشحون بعقلية القوى، وبذهنية السيد، وجرأة المنظر، لما يجب أن يكون عليه الطرف الآخر؛ أي المنفعل رغم ما في آرائه من نزوع نحو السلم بحيث يرى: تبادل العنف باستعمال القوة بما فيها القوة المادية لتوحيد أفعال الجميع تحت سقف واحد. إيجاد وحدة عبر الإدماج المقصود؛ والإدماج هنا يعني ذوبان الاضعف في الأقوى، بالمعنى الحضاري الشامل. الاتحاد بسبل الحوار الترقوي، المفضي إلى انتصار من يملك حججا عقلية، لكونها أنفذ وأقوى(تقبل من طرف الجميع)، وتوافق ويعبر عن حلول منطقية للمعضلة. وأخيرا وضع تصور عملي تجريبي، وذرائعي براغماتي، متفق عليه،ضِمْنَ جملة من الاجراءات تتبع، من أجل حل التعارضات الأخلاقية، بين مكونات المجتمع الإنساني بطرق غير عنيفة.

لكن هذه الفرضيات التي يقدمها إنجلهاردت أشبه ما تكون، بوصفة الدواء التي يسلمها في عيادته لمرضاه، بوصفه طبيبا في اختصاصه، غير أنه لا يتوانى، في نقد ونقض أطروحاته، الواحدة تلو الأخرى، بشيء من التشاؤم، فيرى في الأطروحة الأولى، صعوبة قبولها من قبل الجميع ، ومن ثم يسقطها من اعتباره، أما بخصوص أطروحة الإدماج(La conversion)، فهي بتقديره عشوائية، ويصعب مراقبتها، في ظل

تعارض معتقدات البشرية ومكوناتها الدوغمائية، التي كل منها يزعم امتلاك الحقيقة، وهو ما يؤدي حتما، إلى العنف ضد الفرق المارقة. أما بخصوص فرضية "المعقولية" (Larationalité)"، أو العقل المشترك كونيا(Raison universelle)، إنما هو وهم، أو خرافة بتقدير انجلهارت، لكون المعقولية لم تكن يوما كونية، أو موزعة بين الناس بعدالة، ولو كانت كذلك لغدت ضربا من الاعتقاد الديني، إذ ما هي في الحقيقة إلا تقليد أو سلوك خاص بمجموعة دون غيرها، ويقصد بذلك في تقديرنا تراث الإغريق، وورثتهم الغربيين، وهو تقليد متهاو، في ظل مرحلة ما بعد الحداثة[1].

لكنه يقررٌ أن المسلمة المركزية(Postulat)، كضامن للتعايش الجديد، في ظل الكونية أو العولمة، إنما استبعاد العنف نهائيا من معادلة التعايش، في سبيل فرض نموذج أخلاقي، أو أيديولوجي بعينه، وهو تصور أخلاقي متعالي برأيه، لا يخضع لحتمية وضعية، لما هو خير أو شر، بما تعارف عليه؛ فالمسلمة السحرية المفارقة، والضامنة لهذا التعايش السلمي، الإرادة الخيرة (Bonne volonté) ما دام الإنسان برأيه، كيان مستقل La personne est entité autonome وهذه المسلمة، أو القاعدة التي ينبني على كاهلها تعايش البشرية قاطبة تستوجب أمرين؛ مبدأ "الاستقلالية" (Principe d'autonomie) من جهة؛ ومبدأ "فعل الخير"(Principe de bien faisance) من جهة ثانية. وأيا كانت المحاذير التي تُلقى على رأيه، في ظل معيارية الأخلاق لدى الأمم والشعوب، غير أن فكر هذه

---

[1] أنظر. تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة. ترجمة: منى سلام. مركز اللغات والترجمة – أكاديمية الفنون الإسكندرية. دون تاريخ. ص 13.

المدرسة في تعايش الأمم ليقوم على أسس مبدئيـــة، قوامهـــا احتـــرام الإنســـان، واعتماد الحوار السلمي كحل تفاوضي، لإحقـــاق التعـــايش بـــين أبنـــاء البشـــر، وهذا المنحنى يمثله هابرماس تحديدا.

ومن أجل بلـــوغ شـــأوه، لا يـــرى غضاضـــة فـــي الاعتمـــاد علـــى أدوات الاتصال في التكنولوجية المعاصرة، كالإشـــهار مـــثلا وكافـــة وســـائل "الميـــديا" (Medias)، بل يقر بمشروعيتها، في الشرح والإفهـــام والإقنـــاع، مـــا دامـــت تساهم في التعايش السلمي وتنبـــذ العنـــف، لضـــمان التفـــاهم ضـــمن التعدديـــة الاجتماعية والاخلاقية.

تلك هي الأخلاق البيولوجيـــة Bioéthique برأيـــه، التـــي بـــدأت تجلياتهـــا في تشـــكل جمعيـــات وهيئـــات غيـــر حكوميـــة لنشـــرها، تفاديـــا للصِـــدامات الحضارية الأخلاقية، داخل القطر الواحـــد، أو علـــى مســـتوى عـــالمي. ويبـــيح استعمال القوة المشروعة، في حالـــة بغـــي فـــرد أو جماعـــة أو دولـــة علـــى غيرها، بهدف فرض قناعاتهـــا بقـــوة. هـــذا مـــع شـــروط مراعـــاة وظـــائف استعمال القوة المحددة؛ بمعنى ألا تكون باغيـــة بهـــا ولا ظالمـــة، بـــل تتيحهـــا لفرض فضيلة السلم وحرية الإنسان.

إن جملة من المآخذ، على أفكاره في "مـــا بعـــد الحداثـــة"، يمكـــن عرضـــها وتبيان ما بها من مغالطات، لكونها قـــد تـــؤدي إلـــى نتـــائج عكســـية لمقدماتـــه المثالية، ولبعض أطروحـــات مفكـــري الغـــرب، مـــن معتنقـــي هـــذا المـــذهب الفكري والفلسفي؛ أي ما بعد الحداثة. ويقسم بعضهم هـــذا التيـــار ألـــي فئتـــين؛ فئة ما بعد الحداثيين الرمـــزيين؛ وفئـــة مـــا بعـــد الحـــداثيين التقنـــو-علميـــين. تتماهى أفكار التيـــار الأول مـــع هـــوامش النقـــد الأدبـــي؛ بتفرعاتـــه الجماليـــة والهرمينوطيقة وما إليها من توجهات وأجناس أدبية، بقـــيم معياريـــة، ومـــن ثـــم

تتماس بالخلق الفني الأدبي والجمال الشعري والتخيل الأسطوري؛ ومزج ذلك في المنابر السياسية كحوارات، تعمل على تأسيس منظور غدوي، معتبرة أن العلوم المعاصرة، لا تقدم اكثر مما تقدمه الرؤى الجديدة، لتمثل العالم، وتصور الوجود، شأنها شأن الأساطير والدين والميتافيزيقا.

ويتصدر هذا التيار "ر. روتري" (R.Rotry)، الذي قد يختلف كثيرا عن "أندري كومت سبونفيل"(Andre Comte Sponville)، الذي يحاول تأسيس فكر خاص بمبدأ السلم بين الشعوب، عبر تدمير مزاعم نظرية "الإنسانوية"(Humanisme) لصالح التسامي عن طريق الحب؛ أي حب تصالحي مع العالم كما هو، لا كما نرجو أن يكون، قائلا "ارتجوا قليلا وأحبو أكثر قليلا"[1]، ذلك لأن الرجاء، لا نملك بدا للاستئثار بأي أمر ممكن فيه،ماضيا كان أو مستقبلا، أما الحب، فهو الممكن الوحيد، الذي نستطيعه، فنغنمه رغم كل الموانع في الزمن الدنيوي، أو في الغيب الذي ينأى عنا، فاللحظة الآنية هي المغنم الأوحد، التي نستهلكها في الحب ، ولعل في مذهبه هذا، ينتحل بل ينحو منحى les stoïciens ، لإنشاء "روحانية مادية". والغريب أن رهطا كثيرا يسعى إلى إيجاد أخلاق معيارية غربية، قديمة جديدة، تسعى إلى روحنة المادة وتشييء الروح، بعد أن اكتشفوا زيف الديمقراطية الليبرالية، في تحقيق العدالة الاجتماعية، والحرية الفردية والجماعية، كون الحرية متلازمة عضويا بالحاجة، التي يحتكرها الرأسماليون، بالمضاربة والاستغلال، وتوظيف الثروة، من فائض القيمة، في استعباد الأغلبية، وتعاظم القهر التسلطي للقوي على الضعيف، من خلال توظيف أدوات السلطة المباشرة، أي الإدارة وغير المباشرة

---

[1] Voir. De la renaissance a la poste modernité, opcit, p 529.

كالإشهار والدعاية المغرضة والإيهام، بكل ما فيها من تغليط وترويج زائف، لمنتجات التكنولوجيا، الأمر الذي يجعل الإنسان همه الوحيد، الجري وراء سراب تحقيق الحاجات المتنامية دون جدوى، وهو نقد، يروم رفض مزاعم استبدال المعقولية السائدة، بروحانيات زائفة.

أما تيار الحداثيين التقنو-علميين، الذي يبدو أكثر واقعية باعتماده التقنية العلمية المعاصرة، عكس التيار الرمزي، الذي يتماهى في فنون الأدب، ومن ثم يقلل من الصعوبة التي يغمرها المجاز، في الحوار بين فرقاء الثقافات، ومختلف القيم الاخلاقية، لأن هذه الصيغة مفتوحة على مجاهيل التأويل، بينما الاعتماد على التقنية العلمية، فيها ارتكاز على الملموس المادي، المؤثر في حياة الناس، ولنجاح هذا المسعى يجب أن"...تمارس الحرية التقنو-علمية، في ظل احترام استقلالية الاشخاص[1]

إن المستجد في هذا التيار لدى "انجل هادرت" هو تحديدا، في رأينا، كون الأشخاص Personnes بما هو متعارف عليه لحد الآن، لا يجوز أن نعرفهم بنسبتهم إلى الإنساني، لأن هذا الأخير نوع بيولوجي، ونتاج تطور من قبل تشكل جيني، عضوي وفيزيولوجي، ومن ثم ليس هو بالشخص؛ إذ بالإمكان أن تظهر يوما، كائنات مفارقة لفضائنا الجيو-فيزيائي، أي من كواكب أخرى، تحمل وعيا ولها أحاسيس وذكاء، يمكن التعايش معها، حسب رأيه. وأيا كانت هذه المغامرة المعرفية، في مجاهل الغيب، واحتساب لعواقب المستقبل، التي لا يمكن للعقل أن يقر بها أو ينفيها، فإن ما بعد الحداثة، التي تبدو انفلاتا، وخروجا على طاعة الانحسار الذهبي للمعقولية الغربية، بماديتها المفرطة، وليبراليتها

---

[1] Voir. IbId. op . cit. 529.

الاستغلالية الجائرة، وتهافتها للحيلولة، دون الانتحار الحضاري، ما هي بتقديرنا إلا تكريس لتأزيم الحياة من جديد، من خلال وضع انماط قديمة متجددة، لما يمكن أن تكون عليه الانسانية قاطبة، ولكن من منظور غربي أحادي، خال من محاورة الآخر.

فالحوار هنا، هو حوار الذات لذاتها، ضمن جدل مغلق ، فالإنسانية التي بدأت تتماس مع تعداد عشرة ملايير آدمي، على وجه المعمورة اليوم، بكل ما تحمله مكوناتها. فالحوار هنا هو حوار الذات لذاتها، ضمن جدل مغلق، فالإنسانية التي بدأت تتماس مع تعداد عشرة ملايير آدمي، على وجه المعمورة اليوم، بكل ما تحمله مكوناتها المختلفة، في ثقافاتها، ولغاتها وقيمها الاخلاقية، ومعتقداتها الدينية، وأساليب حياتها المجتمعة، تطرح اشكالا جوهريا على سلطة المركز.

إنه من الخطل القول بالتعايش الانساني، على ضوء توافق ثقافي مسطح، يعمم النموذج الغربي كوحدة ارتكاز، أو كمحور، تدور حوله حركة التاريخ الانساني المستقبلي، و سواء ارتبط التعايش، على أسس قيم معيارية جمالية، وأدبية، فنية، وثقافية، أو على مبدأ العلم،والتقنيات المعاصرة، ففي جميع الحالات، سيسعى المركز إلى فرض نموذجه، بكل الوسائل المتاحة، وهو الأمر الذي، نشهده كأجلى ما يكون اليوم، فيما يعرف بالعولمة.

الفصل الثالث عشـــرة

العولمة الوجه الآخر للهيمنة
أو
حلقتها الأخيرة

لا نرى بدا مـــن التعـــرض لمصـــطلح العولمـــة و تفرعاتـــه الجانبية،لأنـــه مفهوم غير مستقر، يقال علـــى أنحـــاء متعـــددة، يبلـــغ بعضـــها حـــد التهافـــت فالتناقض، بين يمـــين ويســـار ووســـط....الـــخ ، حيـــث يتـــداول فـــي مجـــال الاقتصاد والتجارة العـــابرة للقـــارات، والثقافـــة واللغـــة (الانجليزيـــة تحديـــدا) والموسيقى والإعلام، أو ما يعرف بالأشـــكال الناعمـــة مـــن القـــوة (power Soft forms of) عدا القوة العسكرية،أو الثـــورة فـــي الشـــؤون العســـكرية، إذ يمكن اعتبار جوهر العولمة، فـــرض القـــوة والاســـتقراء، مـــن خـــلال ثـــلاث ثوابت في العلاقات الدوليـــة العالميـــة اليـــوم وهـــي: القـــوة العســـكرية؛ القـــوة الاقتصادية والسياسية؛ القوة الثقافية بكافة تجلياتها[1].

وبما أن هذه الأجزاء الثلاث، تمثل وحدة القـــوة، قـــد تمركـــزت منـــذ مـــا لا يقل خمسة قرون ماضية في شمال المحـــيط الأطلســـي، فإنهـــا اليـــوم، بعـــد أن تجاوزت ما بقى من معوقات مرحلية؛ أي بعـــد انتفـــاء القطبيـــة الثنائيـــة وزوال التوازن العالمي مع المعسكر الشرقي، تصوغ النمـــوذج المـــاهوي، لمـــا يجـــب أن يكون عليه واقع ومستقبل الحيـــاة ي العـــالم. بمعنـــى آخـــر، هـــي مســـعى

---

[1] أنظر. محمد حسين أبو العلا، دكتاتورية العولمة. منشورات كتب عربية ـ القاهرة. دون تاريخ. ص 65 وص 66.

لتحقيق مشروع ميثاق صاغته إرادة القوة، ليكون هو الوجود في ذاته ولذاته، يستمد تعاليمه من التحريم والتحليل، من قبلِ صناع القرار في المركز[1]، ليس فقط بالنسبة للأطراف، ولكن حتى بالنسبة لمواطنيهم ومتساكنيهم، خارج دوائر القرار. هؤلاء هم أيضا يمكن اعتبارهم مجرد موضوعات، في مجتمع المواطنة التي تنمطها القوة.

إن ترابط القوى الثلاث: المال والسلاح والايدولوجيا؛ أي المادة الحيوية والقتل والتبرير الإيديولوجي(الروح)، هي المعالم الأساسية لصياغة فلسفة سياسية حديثة كقوام للعولمة، ولا تعدو أن تكون في تقديرنا إلا نتاج إرهاصات حضارية، بكل أبعادها، تتبدى علياتها المباشرة في مخطط نظم الاستعمار الغربي للأطراف، خلال القرن التاسع عشر والعشرين، في كل من آسيا وإفريقيا تحديدا، خلال الحربين العالميين، ومحاولة طرف في المركز، الهيمنة على باقي الأطراف، تحت طائل تبرير معرفي عرقي وعنصري (نازي وفاشي) بأهداف نفعية توسعية، مما استدعى تدخل إيديولوجيتين من المركز، هما الرأسمالية الامبريالية [أمريكا و أوروبا..] والشيوعية المناهضة لها، بقيادة الاتحاد السوفيتي ضد النازية الألمانية والفاشية الايطالية، فكانت الحرب امتحانا عسيرا لعصر الحداثة، بكل ما حمله من تقنيات وعلوم ونظم اجتماعية وسياسية.

وعوض أن تتعظ قوى المركز، مما حصل من امتحان عسير للإنسانية، في الحربين الكونيتين خلال القرن العشرين، تمادت في غيها تحت طائل حرب باردة، سعى فيها القطبان الأقوى إلى اقتسام مصير العالم، مع الإيغال في تقسيم دول وشعوب الأطراف (العالم الثالث) بحكم

---

[1] أنظر. محمد حسين أبو العلا، المرجع السابق. ص 67.

التجاذب والابتزاز، والحاجة إلى الأمن الغذائي، هذا رغم بروز دينامية تحررية، عن الإمبراطوريات الكولونيالية في إفريقيا وآسيا الأوروبية، ومن أهمها استقلال الجزائر والفيتنام.

وراح كل طرف يزعم أنه الأجدر، بقيادة العالم ، ويقدم مشروعه السياسي والإيديولوجي والاقتصادي، على أنه الأمثل لتحقيق الرفاهية، والسلم للجميع، فاحتدم الصراع بكافة أبعاده، حتى أصبح يتهدد العالم بأخطاره، من فرط التسابق على التسلح وفرض الهيمنة وبسط النفوذ، خارج إطار الإقليم القومي للقوى الكبيرة، كما في أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا، مما زاد في تمزق وحدة الأمم إلى دويلات في الأطراف، تعاني من مخلفات ورواسب العهود الكولونيالية[1]، ومن مؤثرات الهيمنة الجديدة، من لدن أحد القطبين، حيث توازن العالم الغربي بالحفاظ على معادلة الرعب المتبادل، والتنافس المحموم، على امتلاك مقدرات القوة، بين عالم الاقتصاد الحر بأيديولوجية ليبرالية، وديمقراطية لامركزية، واقتصاد موجه وديمقراطية مركزية، بينما أهمل الأطراف، أو ما يوصف بالعالم الثالث، الذي رزح تحت بربرية الاحتلال الغربي عقودا من الزمن،بل اسْتُعْمِلَ كوقود للحربيين العالميتين وتحولت أوطان شعوبها إلى مسرح لصراع الغرب مع نفسه، دون أن تكون لهم فيه أية مسؤولية، ولا نصيب، ولما وضعت الحرب أوزارها، وتم اقتسام العالم، بين غرب وشرق، لم يُنظر للعالم الثالث، إلا ككم مهمل في الحسابات الجيوسياسية، إن في المعسكر الشرقي الاشتراكي، أو في المعسكر الغربي الليبرالي، بما في ذلك المؤسستين العالميتين: الأمم المتحدة ومجلس الأمن، فرغم كونهما تأسَّسَتَا

---

[1] محمد حسين أبو العلا، المرجع السابق. ص 66.

كمرجعية سيادية، يحتكم إليهما الجميع، القوي والضعيف، فيما يعنى بالقضايا ذات البعد الدولي والعالمي، في السلم والحرب، إلا أن واقع الحال، أكد عكس ذلك تماما نظرا لما للقوى العظمى من نفوذ، على دواليب إدارة هاتين المؤسستين، وفرض وجهات نظرها، على كل القرارات الصادرة عنهما، لاسيما بالتحالف بين الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية وباستعمال حق النقض، لفرض وجهة نظر أو نقضها، فهاتان المؤسستان رهينتا هيمنة القوة؛ إذ أن من يملك حق النقض يملك قرار الفصل في إدارة العلاقات، بين الشعوب والدول، ويحدد مساراتها وتوجهاتها.

وكم من قضايا عادلة في الأطراف ضاعت حقوق أصحابها، في أروقة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، تحت طائل الحسابات الجيو-ستراتيجية وأمن القوى الكبرى ومصالحها، في المنطقة أو الإقليم. ولا أدل على ذلك من قضية الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وتشريد شعبها وإبادته وتشويه معالم حضارته. ليس هذا فحسب بل واعتداء هذا الكيان المتكرّر على دول الجوار وشعوبها، دون رادع. ليس لشيء إلا لأن هيمنة القوى العظمى في المركز تحمي الظلم على حساب الحق، والعدوان على شرعية السلام؛ والأمم المتحدة، النسخة المعدلة لعصبة الأمم، عانت من كل نزاع جديد بين الدول الكبرى، التي تقاوم بحق" الفيتو-Veto" مختلف الاقتراحات المقدمة[1]. وفي ظل هذا الواقع السياسي والأمني الدولي استمر مخطط العولمة في المركز يدمر في الأطراف.

---

[1] أنظر. بول كينيدي، الإعداد للقرن الواحد والعشرين. ترجمة: نسيم واكيم يازجي. منشورات دار علاء الدين - دمشق سوريا. الطبعة الأولى 2004. ص 129.

فلقد استقر نمط الدولة القومية الغربية، بعد انقضاء الثنائية القطبية لصالح النموذج الليبرالي الغربي، فلم يعد ثمة خلاف قطعي داخل الكيان الغربي، بكل ما كان يمثله من صراع أيديولوجي بين المعسكرين؛ وهو صراع على نمط الحكم وعلى آليات إدارة البنى الاقتصادية. ولم يكن حول القيم الجامعة بين القطبين، الثقافية منها والدينية والذوقية، وبمعنى آخر، كان الخلاف على الأعراض، أكثر منه خلاف على الجوهر. هذا عدا الخصوصيات المحلية والإقليمية؛ فالجذر يكاد يكون واحدا والمشارب الحضارية تتقاطع عند نقاط ارتكاز عديدة.

إنه الأمر الذي يسر عودة معظم الدول المنشطرة عن الاتحاد السوفيتي، إلى رحاب البيت الأصلي في أوروبا، ضمن وقت قياسي؛ حيث لم يشذ عن القاعدة إلا الدول الآسيوية، التي استحكمت فيها قيم الإسلام. وهي أقاليم عرفت أشد الاضطهاد الثقافي واللغوي والعقدي من قبل ألأيديولوجية الشيوعية، لا سيما تحت قبضة حكم ستالين الجبروتية.

والدولة الحديثة في الغرب، بقطع النظر عن التنافس التقليدي والطبيعي لـ "الدولة الأمة" داخل منظومة الغرب نفسه؛ خاصة التنافس الاقتصادي. فإن هذا الغرب تجمع بينه، كما أشرنا، وحدة القيم الحضارية، التي تقابلها قيم حضارية مختلفة عنها في الأطراف[1]. والمسألة تتجلى بشكل واضح في الأمم الشرقية، وخاصة تلك التي اعتنقت الإسلام دينا وتحصّنت بخصوصية قيمه؛ سواء في العلاقة بين الإنسان والإنسان، داخل نفس الحضارة ، أو بين الأمة وغيرها من الأمم، أو فيما بين الإنسان وخالقه.

---

[1] أنظر. محمد حسين أبو العلا، المرجع السابق. ص 67.

بمعنى آخر تلك الرؤية، التي تتكامل فيها مجمل العلائق لعالم الغيب والشهادة.

إن ثمة لحظة فارقة، في التاريخ المعاصر، قد اكتملت شروطها بالأمرين معا، أي التفوق الحاسم للغرب على ما سواه، في المجالات الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والثقافية وفي كل مقومات الحضارة الحديثة؛ بعد رأب الشرخ الذي كانت تمثله القطبية الثنائية. أضف إلى ذلك تراكم المعرفة النظرية والعملية، منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة إلى عصر الحداثة وما يعرف بما بعد الحداثة، والذي طرح تفاقما في محدثات التكنولوجيا و وسائطها مما كرس الاعتماد المتبادل في منظومة العلاقات بين الأفراد والأشياء، وبين الدول والنظم؛ حيث لم يبق منجز مادي أو نظري، في مجمل المعارف ونظم الحكم والاقتصاد والاجتماع والفن وغيرها، إلا تعرف عليه معظم قاطني ومستوطني الكرة الأرضية. وحسمت الصورة المعدة أو المفبركة المعركة لصالحها، من موقع الطغيان على ما سواها؛ ونقصد بالصورة محمولها الرمزي وآليات عرضها وتسويقها، بأدوات علمية غاية في الدقة؛ ومن الفكرة إلى التصنيع إلى العرض الايجابي أو السلبي في المتلقي، وارتقت الهيمنة من المباشر إلى اللامباشر، ومن المواجهة بين طرفين إلى طرفيين افتراضيين أحيانا، يكون فيها الطرف الفاعل مالك المعرفة وآليات تسويقها، بل واللاعب المؤثر الأوحد. الأمر الذي عمّق القطائع المعرفية بين الطرفين، ووسع هوة الفصل بينهما، في مصادر المعرفة ومظانها، وذلك حتى لا يشترك الأطراف مع المركز في القوة.

ولكن هذه العلاقة بين القوة والضعف، بين المركز والأطراف، ليست مطلقة؛ إذ لا يمكن اعتبار الأطراف من السلبية والقدرية، بحيث تجرى عليهم إرادة القوة في المطلق، دون ممانعة أو ردة فعل واعية بالذات وبالآخر، بل ثمة ردود أفعال، ورفض أحيانا، للصيغة التي تفرضها القوة في وضعية العولمة الحديثة.

إنه بالقدر الذي استفاد متساكنو العالم، من فضائل المعرفة ومنتجاتها على الصعيد المادي الاجتماعي، من أبسط الاحتياجات اليومية إلى أرفعها وأعقدها، في الصحة والغذاء والبناء والملبس والاتصال والنقل والترفيه. ومن إلى غزو الفضاء والاستفادة مما يوفره هذا الاكتشاف للعوالم السحيقة، على مستقبل كوكبنا، إلى علم الجينوم وعلوم الوراثة وتحاليل الحمض النووي والمواد الاصطناعية والالكترونيات الحيوية، فإلى صناعة أجهزة الحوسبة المعدة نانونيا، حيث تكون في مرحلة أولى، رقاقات الذاكرة المصنعة نانونيا لجهاز الحاسوب (تحمل حوالي أربع وستين جيغابيت)[1]، ولا يتوقف التطور عند هذه الحدود، بل هو في حركية ديمومية متدرجة، تصب في خدمة الحاجيات المتنامية للبشرية، اللاهثة خلف الرفاهية. ولهذا الإيقاع بالطبع نتائجه الإيجابية على البشرية جمعاء، ولكن له ارتهانات وعوائق وآثار سلبية في العديد من جوانبه. فالثورة التكنولوجية ليست محايدة في تأثيرها الغائر في الذات الحضارية، ليس على ثقافات الأطراف فحسب، بل على الجميع، بما في ذلك ثقافات الغربيين، فالتكنولوجية تقوم بعمل شبيه بعمل الأركيولوجيا (الحفرية)، التي

---

(1) أنظر. فيليس أنطون وآخرين، الثورة التكنولوجية العالمية.ترجمة: الطاهر بوساحية. منشورات المجلس الأعلى للغة العربية - الجزائر 2006. ص 77 .

تسعى ليس لاكتشاف الماضي فحسب، وإنما لتغيير تركيبته وبناه في المستوى السيكولوجي للفرد وللجماعات، وكل العلائق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعقدية وما إليها.

وبقدر ما توحد الثورة التكنولوجية المجتمعات، من خلال الوسائط الاتصالية المتطورة، تعمل في تقديرنا على تعميق اغتراب جديد، من خلال تعدد التخصصات ، وانسحاق الإنسان أمام الكماليات، التي تحولت إلى حاجيات ضرورية ملحة وسلعنة القيم، كالمتاجرة بجسد المرأة للإغواء والإغراء، من أجل إرضاء متطلبات السوق، واستعباد الإنسان، بعد تشيئة وجوده بوسائل الدعاية المفرطة. وحتى كرة القدم غدت تصنيعا وتجارة تضاهي تجارة السلاح والأفيون، بل تحولت إلى سلاح بيد صناع الدعاية ولوبيات المال ومحدثي الشغب والاضطرابات في معظم بلدان العالم. وعلى الرغم من أن دول الغرب لم تسلم من أخطار تحولات الثورة التيكنولوجية وتغيراتها، إلا أن المتحكمين في زمام هذه الآلة الساحقة وفي آليات إدارتها، إنما هم ملاك القوة[1] بكل عناصرها المذكورة.

ولعل من أهم أسباب الصدام الحضاري، الذي نشهد تصاعده المطرد، من خلال العداءات المتكررة، منذ التسعينيات للقرن العشرين، على كثير من الأقطار العربية والإسلامية تحديدا، عملية إسقاط البرجين الأمريكيين في أيلول (سبتمبر) عام 2001، فكان هذا الحادث ذريعة إضافية، لفرض القوة المباشرة على الأطراف؛ إذ نشهد بوضوح جاهزية القوة العسكرية الغربية، لتحالف دول الشمال بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل المباشر، تحت طائل مجلس الأمن، والأمم المتحدة، و أحيانا بمروق كامل،

---

[1] أنظر. ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة. مرجع مذكور. ص 18.

عن هاتين المؤسستين، الواقعتين تحت هيمنة دول مالكة النقض(veto). والأخطر في تقديرنا هو استغلال هذه القوى للتشوهات الحضارية، في المجتمعات العربية والإسلامية، كظاهرة الاسلام المسلح أو الإرهاب باسم التطرف الديني، واستبداد أنظمة الحكم لشعوبها وتجييرها كذرائع، للتدخل العسكري والاستخباراتي وما إليه، للقضاء على إمكانية الممانعة ضد مشروع عولمة القوة، ومن ثمة فتح الفضاء الجيو- استراتيجي، لحضارة "الأطراف" أمام النمط الأوحد.

ويتبدى ذلك أكثر، في النموذج الأمريكي الذي يمثل بدقة، جوهر الذهنية الغربية، من عهد الرومان إلى اليوم. لقد تأسى القادة الأول للولايات المتحدة، بالأسطورة اليهودية لشعب الله المختار(people élue)، فمنذ أن وضع الغزاة الغربيون أقدامهم على العالم الجديد "أمريكا اليوم" سموا أنفسهم بالحجاج، بل تجاوزوا العبرانيين، في تسمياتهم للكنعانيين؛ وما فتئ الأمريكان يعتبرون أنفسهم، كما الإسرائيليين، خيارا إلهيا لهم عهد معه "فتأسيس مستعمراتهم الأولى على صخرة "بليموث"، ضاهى تأسيس الكنيسة على صخرة "بطرس"، وما قصة هؤلاء الحجاج الغربيين الأول، من شذاذ الآفاق إلا الأصل الأسطوري، لكل التاريخ الأمريكي ومركزيته العنصرية"[1]

إن النتائج تؤكد المقدمات، من خلال تصرفات، ومواقف حكومات الولايات المتحدة الأمريكية، كرأس حربة للذهنية الغربية المركزية، تجاه الأطراف ، في مجال الاقتصاد والعملة والتجارة، وكل السياسات المالية

---

[1] أنظر. منير العكش، محاولة لفهم أمريكا. محاضرة ألقيت في دورة معهد الإعداد الإعلامي حول الصراع العربي _ الصهيوني. دمشق في 2001/7/21 . ص 4.

والتجارية مع الآخر "كانت سياسة الإدارة الأمريكية، هي أن تمنع بلدانا مثل الصين واليابان، من التدخل في أسواق الأسهم عندها، من أجل أن تبقي على أسعار صرف عملتها منخفضا بشكل مصطنع"[1]، ولا تتردد هذه القوة " أمريكا " من التلويح باستعمال القوة العسكرية، من أجل فرض حلولها الفردية بالقوة، لا سيما وأنها تمثل لوحدها "نصف الإنفاق العسكري في العالم"[2]

لم يأل الغرب جهدا، في القضاء على ما عرف بـــ " المعجزة الأسيوية " في التسعينيات من القرن العشرين ، التي مثلت نقلة نوعية، لاقتصاديات بعض دول آسيا، الذين لقبوا بالنمور ، فبعد أن حققت بعض دول آسيا، نسبة نمو استثنائية، بفضل سياسات حكيمة، تجمع بين توفير الجهد المحلي، والإلتزام ألخلقي، والتنافسية العالية، إلى جانب تشجيع الاستثمار للرأسمال الأجنبي الغربي في هذه البلدان ، لجأت الدول الغربية " إلى السحب الفجائي، للأرصدة القصيرة الأجل، من جانب المستثمرين الغربيين، والبيع المبكر، الواسع النطاق في البورصات الأجنبية، وأسواق الأسهم، من جانب المضاربين، أدى ذلك إلى إيقاع اضطرابات حادة، في مختلف الاقتصاديات الآسيوية، أي أنها أزمة نعتها الأسواق الكونية المتقلبة.[3]

وأيا كانت التأويلات، والاجتهادات التي قدمت، سواء من لدن الذين يزعمون أن أزمة الاقتصاديات الآسيوية، مردها أسباب داخلية، أو أولئك

---

(1) أنظر. روبرت إسحاق، مخاطر العولمة. ترجمة: سعيد الحسينة. الدار العربية للعلوم – بيروت. الطبعة الأولى 2005. ص 271.

(2) أنظر. المرجع نفسه. ص 272 .

(3) راجع. بول هيرست وجراهام طومسون، ما العولمة. ترجمة: فالح عبد الجبار. سلسلة عالم المعرفة – الكويت. 2001 . ص 203 .

الذين يلقون باللائمة، على تلاعب الرأسماليين الاحتكاريين الغربيين بالسوق والانهيار الكبير في إجمالي الناتج المحلي. فإن المتعارف عليه يؤكد اعتماد اقتصاديات دول آسيا على مقدراتها الذاتية، بتكوين رأسمال محلي واستثمار حكومي، لم يشكل فيه الاستثمار الأجنبي المباشر إلا قيمة ثانوية فحسب؛ ولم يكن مسموحا للدول التي عرفت بـ "النمور الست" أن تتبوأ مقاما ومكانة اقتصادية تنافسية مع اقتصاديات الغرب، بما يجعلها تخل بالتوازن الدائم، لتفوق القوة الغربية على ما سواها. فثمة على ما يبدو خطوط حمراء، كسقف أعلى، لا يجوز تجاوزه من قبل دول الأطراف، حتى لا تكون شريكا في إدارة المجالات الحيوية والإستراتيجية للعالم.

إن الذي يقال عن دول النمور، يقال عن معظم الدول النامية(العالم الثالث) في ظل الجمع بين الليبرالية الشاملة المتوحشة مع تحجر لسعر صرف العملة، والخضوع لسياسة الاقتراض المتزايد، بفوائد باهضة. ومعلوم أن اللجوء إلى صندوق النقد الدولي، في الأزمات والإفلاس كمنجد، إنما يكون لصالح المقرضين الأجانب من المستثمرين، الذين لم يجلبوا للاقتصاديات المحلية نفعا. لذا يتوجب على البلدان النامية، أن تتخذ التدابير الحصيفة بنفسها وتحتاج هذه البلدان الحتمية الاقتصادية، التي يعظ بها أنصار العولمة[1]

إن منظمة التجارة العالمية، التي تأسست سنة 1955، والتي استهدفت إزالة الحواجز التجارية أمام المستثمرين والتجار، وإنزال تكاليف التعريفة الجمركية، على البضائع العابرة للقارات ، وجل الاشكالات التجارية الأخرى، ما هي في حقيقة الأمر، إلا الوجه الكالح لجشع الرأسمالية

---

[1] أنظر. محمد الرميحي، مجلة الثقافة العالمية - الكويت، العدد 105. سنة 2000 ص 4 .

الغربية المتوحشة المنفلتة من عقالها. يتبدى هذا الوجه، في فرضها تصورات وأسلوبا، يستهدفان التحكم في العالم " وأن الخاسر الأكبر، هم فقراء العالم، ولنا أن نعرف مثلا، أن إفريقيا جنوب الصحراء، أصبحت اليوم أفقر مما كانت عليه قبل ثلاثين عاما ، وأن هناك ثلاثة بلايين إنسان، يعيش كل منهم على أقل من دولارين يوميا[1]

إن القوى الغربية باسم الديمقراطية والليبرالية، وحرية الإنسان، وحرية السوق، وتعميم فضائل العولمة على الجميع، دعمت الشركات العابرة للقارات، فمن بين "أكبر مائة اقتصاد في العالم، هناك واحد وخمسون، ليست لبلدان وإنما لشركات غير قومية ، وبينما لا تشغل أكبر 200 شركة عالمية، سوى أقل من ثلاثة أرباع واحد في المائة، من القوة العاملة في العالم، فإنها تستحوذ في الوقت ذاته، على 28 بالمئة من النشاط الاقتصادي العالمي، وتستحوذ أكبر خمسمائة شركة، على سبعين بالمائة من التجارة العالمية[2]

ويجري اليوم ابتزاز واستغلال ثروات الدول الفقيرة في الأطراف، من خلال التحكم في سوق الطاقة ومستخلصاتها (النفط والغاز، وغيرها) وكذلك الزراعة، التي تشكل حجر الزاوية في الابتزاز الغربي لدول العالم الثالث؛ إذ تحاول الدول الغربية الكبرى، من خلال شركاتها الغنية، الحصول على الأنواع النباتية والحيوانية، غير العادية، بلا مقابل واستغلالها في مشاريع الهندسة الوراثية وتحقيق الزراعة المستدامة. هذا دون إشراك شعوب هذه الدول، في العملية العلمية، وآليات الاستفادة من

---

[1] أنظر. المرجع السابق ، ص 97 و ص 98 .

[2] أنظر. المرجع نفسه.

ابتكارات التكنولوجيا، للوصول إلى اكتفاء ذاتي من الغذاء ، وإنما هدف الأقوياء هو الحصول على هذه الأنواع، وتحقيق تجارب عليها، والاستفادة من التكنولوجيا البيولوجية، بكل ما قد تحدثه من أخطار بيئية، على المحيط وعلى النبات والحيوان والإنسان.

وثمة أخطار قد تحصل، جراء العمليات التقنية، لا قبل لنا بأبعادها؛ حيث قد تتسرب الجينات من محصول مهندس وراثيا، من خلال غبار الطلع، تصيب أحد الأقارب البرية للمحصول؛ مثل الأعشاب الضارة. وهنا يمكن أن ترث الأعشاب الضارة الهجينة، مقدرة المحصول المعدل وراثيا، على تسميم الحشرات الجائعة[1]، وبعد ذلك يتم غنم نتائج التجارب، لخدمة استقوائها، مع الإبقاء على جهل الشعوب الفقيرة بهذه التحولات العلمية، لإرغامها تحت طائل الحاجة الحياتية، على البقاء رهينة لديها، بما تمليه نظرية عالم البيولوجيا الروسي والطبيب الشهير "بيتروفيتش بافلوف" من ضرورة المنبه والاستجابة.

إن الغرب بما لديه من تفوق علمي وتكنولوجي، يعمل على إنتاج عصر إقطاع جديد، بآليات وأدوات العصر الحديث، ضد العالم النامي. فكيف يمكن اعتبار العولمة نهاية وبداية ؟

اكتمل نصاب العولمة بامتلاك أسباب الهيمنة عبر القوة، بدء بمرحلة الاستعمار التقليدي، ثم انهزام جزء من أيديولوجية الغرب، الممثلة في الشيوعية أمام الليبرالية، وخروج أغنى الشركات العابرة للقارات، كامتداد للدولة القومية، على سلطة الدولة المركزية، بكل ما تحمله من قيم الفردانية والأنانية ورغبة في التسلط؛ حيث غدت هذه الكيانات

---

[1] راجع. المرجع السابق ص 98.

(الشركات)، الذي تحالف لديها المال مع الأنانية المشبعة بالجشع والهيمنة المفرطة "إقطاع جديد، ميزته عجرفة باردة[1]، لأنها تمارس الابتزاز، ليس على شعوب ودول الأطراف فقط، وإنما على بلدانها في الغرب المصنع نفسه. وذلك من خلال جملة من الإجراءات، مثل التقليص في عدد الأجراء والتهديد بنقل الاستثمارات إلى بلدان أخرى، تحتوي على يد عاملة رخيصة ومجدية، وتفرض رسوما ضريبية أقل وطأة وما إليها من وسائل الضغط المتعددة.[2]

بعد سقوط القطبية الثنائية داخل المجال الغربي، توحدت دول الغرب إيديولوجيا في الليبرالية الاقتصادية، وتنكر بعض قادة الشيوعية لأيديولوجيتهم قال "بوريس يلتسين"، وهو ابن الشيوعية السابق، في خطبة باجتماع حزبه "روسيا الديمقراطية" في يونيو 1991 بموسكو: "لم تكن بلادنا سعيدة الحظ، فقد تقرر تجربة الماركسية فينا، ودفعنا القدر في هذا الاتجاه، فبدلا من اختيار بلد ما في إفريقيا لهذا، شرعوا في إجراء هذه التجربة فينا (.....) فقد دفعت بنا بعيدا عن الطريق الذي انتهجته دول العالم المتحضرة"[3]. لكن هذا التوحد الإيديولوجي لم يق دول الغرب التنافس المحموم، من أجل كسب المزيد من الثروة أمام انفساح الرغبات، في سبيل تأسيس مجتمع الرفاه، فقامت لذلك كيانات كبرى، مثل الاتحاد الأوروبي، ومنطقة التبادل الحر للشمال، التي تضم الولايات المتحدة والمكسيك وكندا، وتأسست مناطق عدة للتجارة الحرة، من أجل توسيع المجال الاقتصادي والجيو استراتيجي، للانتقال من الدولة الأمة، إلى

---

(1) Voir. L'empire de la honte. Opcit.p 325 .

(2) Voir. ibid.pp 325,326,327.

(3) أنظر. بول كينيدي، الإعداد للقرن الواحد والعشرين. مرجع سابق، ص ، 134.

الدولة العالمية، بشكل غربي، و محتوى معمم على العالم، دون حساب للأطراف، ولم تلتزم الدول المصنعة، باحترام جملة من التدابير، لحماية البيئة، من الإفراط في التصنيع الكيميائي، المهدد بدمار كوكب الأرض، ولا موانع جادة للتجارب النووية وانتشار الأسلحة الفتاكة؛ معتبرة هذا الامتياز ضمانة رادعة للدول الشريرة. والمقصود بها اليوم الدول العربية والإسلامية، بعدما كانت تطلق على دولة الاتحاد السوفيتي سابقا إمبراطورية الشر.[1]

إن هذا التنافس المحموم والانفلات المفروض بالقوة المطلقة، من المركز على الأطراف، لا يجد اليوم ممانعة حقيقية إلا من دولة الصين الشعبية. ومرد ذلك إلى تفرد الصين بمميزات، لا يحظى بها غيرها من الدول، بما في ذلك اليابان، التي وإن حافظت على كيانها الاجتماعي الثقافي، بفضل انغراسها في الفلسفة الكونفوشيوسية، إلا أنها منذ الحرب العالمية الثانية، رزحت تحت المظلة الجيو أمنية، للولايات المتحدة الأمريكية؛ فغدت بذلك خادما لأغراض الهيمنة الغربية .

إن العولمة اليوم، تقف على نهاية مرحلة، من تاريخ الإنسانية المنقسمة، ثقافيا وحضاريا، بين غرب وشرق، والموحدة شكليا، تحت سلطان القوة الاقتصادية، في ظل عدم توازن بين مهيمن ومهيمن عليه. وهي المرحلة التي انتهى فيها تاريخ الصراع الإيديولوجي بين طرفي الغرب، ليعمم النموذج الأوحد تحت مفهوم الليبيرالية الكاملة أو الكلية.

---

[1] أنظر. نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة. ترجمة: سامي الكعكي. دار الكتاب العربي – بيروت. 2007. ص 134.

ولكي يبسط الغرب سلطانه على كافة الأطراف، نراه يختلق ذرائع شتى بما فيها الاسلاموفوبيا، المرتبط بخطر الإرهاب، من أجل تبرير فرض هيمنة مشاريعه الاقتصادية ونظامه الليبرالي وذوقه الفني، تحت جملة من الاملاءات تجدد مبرراتها عند بعض فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة؛ من بينهم، على سبيل الذكر، "فرانسيس فوكوياما" و"صموئيل هنتنغتون". إذ يعتبر فوكوياما، الموظف السابق في الإدارة الأمريكية، الليبرالية "نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، وفي الصورة النهائية لنظام الحكم البشري"؛ أي أنها تمثل مرحلة الإنسان الأخير أو نهاية التاريخ على حدّ تعبيره.[1]

ويعتقد أن نظام الحكم الغربي، بوصفه النظام الأمثل، قد بلغ أشده ونال قصب السبق، بريادته للتاريخ الإنساني أجمع؛ ومن ثمة فإن التاريخ الإنساني يكون قد أكمل دورته، ولم تعد له "بطاريات" إيديولوجية تزوده بالطاقة الكافية، للاستمرار في الحياة أكثر. وبالتالي فإنه لن يكون ثمة، في نهاية التاريخ، منافسون إيديولوجيون للديمقراطية الليبرالية. وقد رفض الناس في الماضي هذه الديمقراطية الليبرالية، لاعتقادهم أن المَلَكِية والارستقراطية والثيوقراطية، أو الحكومة الدينية والشمولية الشيوعية وسائر الإيديولوجيات، التي اتفق أن آمنوا بها أفضل منها، أما الآن فيبدو اتفاق عام – إلا في العالم الإسلامي[2]

ولا يفتأ فوكوياما يتساءل، بعد أن أقصى العالم الإسلامي من مجال الديمقراطية الليبرالية، عن سر الدول الأخرى، التي لم تتحقق فيها

---

[1] راجع. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر. ترجمة: حسين أحمد أمين. مركز الأهرام للترجمة والنشر – القاهرة. الطبعة الأولى 1993 . ص 8 .

[2] أنظر. المرجع نفسه ، ص 189 .

الديمقراطية، والتي نجد شعوبه وقياداتها قد قبلت، في أحسن الأحوال، الديمقراطية نظريا فحسب. مع العلم أن الديمقراطية الليبرالية برأيه، هي العمل السياسي العقلاني بدرجة قصوى، لكن عدم تحقق نبوءته هذه؛ أي دخول الجميع بيت الطاعة الديمقراطية، يرده إلى"قصور التجاوب بين الشعوب والدول"[1]. ويؤصل فوكوياما فكره هذا بمرجعيات فلاسفة غربيين، سابقين عليه، فيقول:" إن في تصور المدرسة المثالية، بقيادة هيغل، الذي رأى في نجاح الثورة الفرنسية، في القرن الثامن عشر، تحقق الدولة الليبرالية الحديثة، بالمعنى العقلاني؛ أي أنها وضعت أسس المصالحة بين الحاكم والمحكوم، وألغت بذلك الصراع والمنافسة المتبادلة بين السيد والعبد "فتجسد الاعتراف بجميع المواطنين، لأنهم بشر باعتبارهم أعضاء في جماعة وطنية أو عرقية أو جنسية معينة، كما ينبغي أن تكون متجانسة، فتخلق مجتمعا لا طبقات فيه، يقوم على أساس إلغاء الفوارق بين السادة والعبيد.[2]

أما الأصل الثاني عند فوكوياما، في نفس الموضوع، إنما هي المدرسة الأنجلوساكونية، المستوحاة تعاليمها من مذاهب وكتابات هوبز ولوك وأتباعهما ممن وضعوا الدستور الأمريكي وكتبوا إعلان الاستقلال، وهو ثمرة لعقد اجتماعي بين أفراد لهم حقوق طبيعية معينة، أهمها الحق في الحياة.[3] ويجمع بين المدرستين بقوله: "فإن أمكن تفسير الليبرالية عند هوبز أو لوك، بأنها انتهاج سبيل الصالح الشخصي الرشيد، فإن لليبرالية

---

[1] راجع. فوكوياما، المرجع السابق. ص 190.
[2] أنظر. المرجع نفسه. ص 182.
[3] أنظر. المرجع نفسه. 180.

الهيكلية هي السعي وراء الاعتراف الرشيد؛ أي الاعتراف على أساس عام.[1]

ففوكوياما يصالح إذن، في توليفة توفيقية، بين الماديين والمثاليين في فلسفة سياسية مثالية، وبين أئمة المادية أو التطورية تحديدا، منذ هوبز ولوك ومن إليهم، ليؤسس لفلسفة غربية تكون وحدها خليقة، في رأيه، بقيادة الإنسانية؛ لكونها الأصلح بتجلياتها في الديمقراطية الليبرالية، كنظام لحكم الإنسانية. وهي الصورة المثلى لدولة نهاية التاريخ، لكونها ذات أساسين منفصلين؛ **أولا:** الاقتصاد، أي الحقوق المادية للفرد وللجماعة، والاعتراف المتبادل بين الجميع من جهة، وبين الحاكم والمحكوم من جهة ثانية، على أساس من الحرية والكرامة. أما المحرك الأساسي الدافع لقيام هذه الدولة، في تقديره، إنما هو الازدهار والتطور الدائمين للعلوم الطبيعية الحديثة، بوصفها تعبير عن القوة الشهوانية للنفس، التي تحررت مع الغرب في عصره الحديث؛ حيث أدى تحالف الرغبة مع العقل إلى تكوين ثروات طائلة، بفضل دينامية الليبرالية وارتباطها بعلوم العصر الحديث. **ثانيا:** السعي الدائم، إلى نيل الاعتراف الناجم عن "الثيموس" أو الرغبة الجامحة لتحقيق التحرر، وقد كان للعبودية، كشكل لصراع العبد مع السيد، فضلا في دفع حركة تحقيق الاعتراف، وكل ذلك متجانس مع الديانة المسيحية برأيه، لكون هذه الديانة تقر مساواة كل الخلائق.

ولا يتواني فوكوياما عن الجزم أنه "لا يمكن لأي وصف لمسار التاريخ؛ أي التاريخ العام الحق للبشرية، أن يكون كاملا دون الحديث عن هذين الأساسين". ويقصد بالأساسين: الاقتصاد والرغبة، كما هو الحال

---

[1] راجع. المرجع نفسه.ص. ص.180.181

بالنسبة لكل حديث يصف الشخصية الإنسانية، وجوب أن يتحدث عن الرغبة، العقل والثيموس. أما النظريات الأخرى فهي جميعها برأيه، بما فيها الماركسية، منتفاة ما لم تقم مرجعيتها على هذه الأسس. وبالطبع فإن فوكوياما؛ المجتهد أيديولوجيا والملتزم سياسيا، بنظام عالمي قوامه الهيمنة والقوة، لا يجد حرجا في تقديم تأويلات عدة، عن فضائل قيم الغرب الأنجلوساكسوني والأوروبي الغربي عموما. ويرد ذلك إلى اعتبارات مسارات الدول الغربية، كمكونات ثقافية وظروف أساسية لقيام الديمقراطية، كما ذهب من قبله ماكس فيبر اعتبار الديمقراطية الإبن الشرعي لوسط حضاري واجتماعي معين في ركن صغير من الحضارة الغربية.[1]

إن هذه المزاعم في تقديرنا مجانبة للحقيقة، بالنظر لما يقدمه واقع الحال، من قرائن شاخصة للعيان، في مسار قيام دولة الولايات المتحدة الأمريكية، فيما بين الممارسة والتطبيق من تباين؛ إذ لا مبرر لهذا المروج لنهاية التاريخ، بفرض نموذج تاريخي بعينه على الجميع، أي تاريخ القوة، من خِلَالِ إعجابه المفرط، بفيلسوف العدمية والقوة نيتشه، في دعوته المتطرفة، لنصرة الأقوياء في الدوس على الضعفاء، وإحلال القوة محل الرحمة بمزاوجة ذلك مع مرجعيته الشخصية، الأنجلوساكسونية النفعية التقليدية، حيث يقول فوكوياما: "وكون الصراع والمخاطرة، من جوهر الروح الإنسانية والعلاقة في التفوق على الآخرين وإمكانية التميز والتغلب على الذات. كل هذه النظريات الثاقبة، يمكن اعتبارها تجسيدا صائبا

---

[1] أنظر.المرجع السابق. ص 197 .

للوضع البشري، يمكننا قبوله دون أن نتخلى عن التقاليد المسيحية الليبرالية التي نعيش عليها.[1]

وللعولمة والهيمنة مفهومها ومسوغاتها عند صموئيل هينتغتون. فإذا كان التاريخ، قد انتهى في رأي فوكوياما، بعد أن حسمت الليبرالية المعركة التاريخية لصالحها، بما انطوت عليه من اقتصاد حر وسياسة ديمقراطية. وبسطت قيمها الوضعية، الثقافية والجمالية والفنية الخ...في العالم، ولم يبق أمام هذا المشروع، إلا المقاومة الروحية وتحديدا الدينية؛ وفي طليعتها الإسلام. فإن صموئيل هنتنغتون يعتبر أن تجسيد مشروع العولمة وتحقيقه؛ أي إفساح المجال العالمي أمام النموذج الحضاري الغربي، يمر حتما عبر صراع الحضارات؛ إذ أن الثقافة أو الهوية الثقافية، التي هي في أوسع معانيها، الهوية الحضارية هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.[2] مع العلم أن هذا المفكر، يعتبر الحضارة هي الثقافة؛ مؤكدا أن التاريخ البشري برمته إنما هو تاريخ الحضارات، وأعظم مقومات الحضارة عنده تتمظهر في الدين، إلى جانب معطيات أخرى، أقل شأنا مثل اللغة والعرق. إذ يمكن لحضارة أن تجمع بين أفرادها، اللغة والعرق والمصالح، لكنها قد تتقاتل فيما بينها لأسباب دينية، كما الحال بالنسبة ليوغسلافيا ولبنان.

ولا يتورع في إعلاء شأن الحضارة الغربية على سواها، في الماضي والحاضر، زاعما أنها وريثة لحضارات دارسة كثيرة، يونانية بفلسفتها العقلية ورومانية بقانونها، ومسيحية، والغريب، أنه لا يأتي على ذكر

---

[1] المرجع السابق : ص 273

[2] أنظر. صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات - وإعادة بناء النظام العالمي. ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان – مصراتة. الطبعة الأولى 1999. ص 71.

الحضارة العربية، والشرقية بوجه عام، و يستبعد أي تأثير على حضارة الغرب في قوله: "إن الحضارتين الإسلامية والأرثودوكسية، قد ورثتا أيضا عن الحضارة الكلاسيكية.[1]

لقد جانب الحقيقة التاريخية، في إنكاره فضل الحضارة العربية الإسلامية على الغرب، لاسيما في عصور نهضته، من خلال ربط الغرب الوسيط والحديث، بأصوله اليونانية الإغريقية، من خلال ما ترجمه العرب، و استزادوا فيه، من فلسفة وعلوم اليونان، فضلا عن ثقافتهم الأصلية، وبالإمكان أن نذهب مذاهب شتى، في سرد مغالطات هذا المفكر، المبشر بصراع الحضارات، وبتفوق الروح والنموذج الغربي سابقا ولاحقا، على ما سواه بخاصيته، في الهيمنة والفردية المتضخمة، كخاصية مركزية، دون ذكر فضائع الاستعمار الغربي، لأجزاء عديدة من العالم، ومصادرة حقوق شعوبها وتفكيك أنساقها الاجتماعية وتدمير قيمها الثقافية. فإنه يؤكد عكس ذلك تماما بقوله إن" توسع الغرب أدى إلى دعم كل من التحديث(modernisation)، والتمدن على النمط الغربي، في المجتمعات غير الغربية، ولا يتورع عن القول: بأن ليس للمسلمين مخرج إطلاقا، إلا بالخضوع الكامل للنموذج الغربي، لأن حضارتهم تحت طائل الاسلام، الذي لم يعط بديلا للتحديث.[2]

كما يعتبر أن ثمة توافق تام، بين السياسيين الغربيين، والشعوب الغربية، في نظرتهم للإسلام " كمصدر للانتشار النووي والإرهابي والهجرة[3] ، ويدعم ما يذهب إليه بإحصائيات، أجريت في الولايات

---

[1] أنظر. المرجع السابق. ص 149.
[2] أنظر. المرجع نفسه. ص 153.
[3] أنظر. المرجع نفسه. 156

المتحدة الأمريكية عام 1954، وأخرى في فرنسا سنة 1991، وفي فرنسا وألمانيا معا سنة 1995 ، وبهذا يُجْمِعُ الرسمي و الشعبي، على أن الإسلام " خصم عالمي للغرب.[1]

ولقد خلق الغرب، عقب انهيار الشيوعية، عدوا حضاريا يتصادم معه؛ تحت طائل الإسلاموفوبيا. وهكذا توجهت ذراعه الضاربة الممثلة في "حلف الناتو" من شرق الغرب إلى جنوبه؛ فبين سنتي 1980 و1995 قامت الولايات المتحدة، وفقا لتقرير البانتغون، "بسبعة عشر عملية عسكرية في الشرق الأوسط؛ كانت كلها موجهة ضد المسلمين، وليس هناك مقارنة لنمط العمليات العسكرية للولايات المتحدة، التي وجهت ضد أية حضارة أخرى.[2]

وتعتبر سنة 1985 ذروة الإرهاب في الشرق الأوسط؛ حيث شن الرئيس الأمريكي "رونالد ريغن" حملته المسعورة على المسلمين؛ لتتواصل بنفس المنهجية، مع تطوير آليات الاستهداف، بالنسبة لمن استخلفوه على كرسي البيت الأبيض، بل إن أجهزة الاستخبارات الأمريكية تعزى إليها أعمال إرهابية أفظع و أنكى، من تلك التي تنسب "للمتطرفين الإسلاميين"؛ وعلى سبيل الذكر حادثة التفجير الضخم " ... الذي أودى بحياة 80 شخصا، وجرح زهاء 200، جلهم نساء وفتيات كن يغادرن المسجد، أين وضعت القنبلة؛ والهجوم كان يستهدف رجل دين مسلم[3]، ناهيك عن إطلاق أمريكا يد إسرائيل في منطقة الشرق الأوسط؛ لا سيما في لبنان، وصولا إلى تونس، التي قصفت عاصمتها لكونها كانت تأوي قيادات

---

[1] راجع. المرجع السابق. ص 379.
[2] أنظر. المرجع نفسه. ص . ص 381. 382 .
[3] أنظر. نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة. مرجع سابق. ص 206 .

فلسطينية وتَمَّ ذلك بعلم وتخطيط من أجهزة الأمن العسكرية الأمريكية، نظرا لوجود الأسطول السادس الأمريكي في البحر الأبيض المتوسط. وقد خلف ذلك العدوان، أكثر من 75 قتيلا تونسيا وفلسطينيا.

لقد عولمت أمريكا الإرهاب، وخصَّب به المسلمين حصرا، لا لكونهم إرهابيين ولكن لكونهم يمتلكون مقومات الاختلاف، الحضاري والثقافي والروحي، عن الغرب وقيمه الثقافية والروحية؛ أي عن قيم العولمة. ومن ثمة وجب صدامهم وضرب عوامل اختلافهم ومقاومتهم. فاصطفت بتقديرها دول العالم الإسلامي في طابور العدوان الأمريكي وأوربا الغربية، تحت ذرائع الإرهاب؛ من لبنان إلى أفغانستان مرورا بالعراق وباكستان وليبيا وغيرهم. وما يزال الأفق مفتوحا على المزاج الغربي ونهمه للثروات في الطاقة الباطنية، والطاقات المتجددة، وجميع القرائن المتجلية، تدلل وتؤكد أن الغرب المهيمن يرفض ظهور حكم ديمقراطي في العالم الإسلامي، حتى ولو كانت على شاكلة ديمقراطيات الغرب نفسه.

ولعل أبلغ دليل على ذلك نجده في العراق، بعد غزوه سنة 2003؛ حيث دمر هذا البلد اقتصاديا، وانهارت بناه ومؤسسلته، وأبيد أكثر من مليون من شعبه وهجر ونفي الملايين؛ فتفككت مكونات مجتمعه، التي ظلت متماسكة لآلاف السنين. ولما فشلت سياستها في العراق، بعد كل المآسي المرتكبة، سحبت قواتها الغازية، ملقية ببلد محوري في المنطقة العربية والإسلامية، في أتون الإفلاس الاقتصادي، والتفكك الاجتماعي، والحراب المذهبي، دون شعور بأزمة ضمير ودون تحمل مسؤولية الدولة الأولى في العالم.

الفصل الرابع عشرة

مقاومة الهيمنة الغربية

قد يستقر في الذهن أن مسعانا، على ابتساره في تتبع أفكار فلاسفة الغرب وبعض منتقديه في رسم نظم الحكم، داخل المجال الحيوي الغربي، أن ثمة ما يشبه الجبرية في توجيه حركة التاريخ الإنساني، بين بعدين أحدهما مستقو على آخر مستضعف. ولعل في ذلك شيء، كثير أو قليل، من الشطط في الحكم على البعدين، إن بالتقول المغالي في تظليم الغرب أو بسلب إرادة الشرق؛ وتحديدا العالم العربي الإسلامي وانتقاص فاعليته، في الممانعة والمقاومة. أو بعدم التكافؤ في توازن البعدين، من حيث الماهية والوجود، ومن حيث المرجعيات المعرفية وتمثلات العقل، في استكناه أسرار الطبيعة والحياة.

وبناء عليه يمكن الإقرار، دون مفاضلة، بوجود فوارق يمكن تعليلها بأسباب شتى، من جهة الثقافة أو الألسنية والعقدية وما إليها. وقد برر بعض مفكري الغرب، كما سبق لهم ذلك، هذا التمايز عن سبيل المعارف، لاسيما التي تدرس الإنسان وحقائقه التاريخية والطبيعية، كعلوم الإناسة (الأنتروبولوجيا) والاثنولوجيا والفيلولوجيا والاثنوغرافيا... إلخ . ويهدف به أساسا معرفة الآخر، بوصف المعرفة حافزا لبسط هيمنة اقتصادية وسياسية، تجلت في أعلى صورها، من خلال الاستعمار الغربي لبلدان عديدة، بما فيها البلدان العربية مشرقا ومغربا. ويذكر البروفيسور"ديل إيكلمان" أستاذ الأنثروبولجيا في جامعة نيويورك، حول الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط، التحليلات النقدية المبكرة كالدراسات

التي اهتمت بالخطاب المستعمل في الأنثروبولوجيا والتاريخ، والميادين المتصلة بها، على موضوعات عامة كالعلاقة مثلا بين السيطرة الاستعمارية والهيمنة السياسية، وتمثل المجتمعات المهيمنة عليها.[1] وبالطبع فإن علوم الإناسة، وما يختص منها بدراسة مجتمعاتنا تحديدا، من قبل مفكرينا أو من قبل الأجانب، لا يمكن أن نعدها ثابتة في مناهجها التحليلية، ولا في العينيات التي ترتكز عليها، واللغة المستعملة في سردية الخطاب، وصولا إلى النتائج المستخلصة، وليس بالضرورة أن هذه الدراسات، توصلت إلى نتائج برهانيه، أو لم تتوصل على الإطلاق، فالمهم أن المعرفة في مجال دراسة الآخر، هي إجرائية وليست محايدة دائما واستهدافية وليست لمنفعة عامة، لأنها وظفت كمقدمات لبسط الهيمنة، على خلفية معرفة الطباع واللغات، وأنساق وعلاقات المجتمعات المستهدفة.

إن تتبعنا لبعض مفاصل المعرفة الغربية، في مختلف اتجاهات فلاسفتها ومفكريها، عرضا ونقدا أحيانا، منذ ما قبل الميلاد إلى ما بعد الحداثة، والعولمة المبشرة بنهاية التاريخ، وبصدام الثقافات والحضارات. يستنهض فينا، الإحساس بمسؤولية الاضطلاع بمقاومة معرفية، تستولد من جوهر الذات الحضارية ، ومن رحم المعاناة، الموغلة في وهن قرون من التخلف والمغالبة، تحت طائل هيمنة المركز وبسلطة إيهامه لنا وتفوقه علينا في مقابل انبهارنا وتعمية أنفسنا المنقادة، والمستلبة لتجليات معارفة، ومنجزاته التكنولوجية، ولم نواجه هذا الانبهار بالنقد والتحليل ولا بالتأثر الايجابي، على طريقة اليابان مثلا وإنما بالتسليم اليقيني وبقدرية الخنوع،

---

[1] أنظر. ديل ايكلمان، الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق الاوسط. "مجلة المستقبل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت. عدد 134 سنة 1990 . ص40.

أو بالرفض المبدئي، المعبر عن عجز في فهم الظواهر، وقراءة مكوناتها، واستظهار علائقها، واستخلاص مناهجها، للتمكن من استكناه أسبابها في القوة والتفوق، وهي العتبة الأولى، لمنطلق المقاومة ضد الهيمنة، بعلم وبوعي ذاتيين. ولكن، على أي منطلق تبنى الممانعة والمقاومة ؟ هل تبنى بمزيد من التبعية أم بالرفض أم بالمشاركة، أم ببعضها أو بها جميعا ؟ هل نؤسس مرجعية المقاومة على أصول الفكر الإسلامي؛ أي على قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه" وهو الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية، وتأسست في رحابة الأمة[1]

وبمعنى آخر، هل نكتفي بالنقل، معتبرين أن قيام الدولة العربية الإسلامية، كان بفضل فقه النص القرآني، وتمثل السنة المحمدية، والعمل بهما معا، دون مسايرة الآراء الأخرى – للقراء – الذين يرون بضرورة العلم، في تأويل النص، وبذلك نكتفي بالنقل دون العقل، لأن ثمة حسب رأي "ابن تيمية" – 661 / 729 ه – موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول[2]، وهو رأي حنبلي عرف بمخاصمة الأشاعرة، فضلا عن المناطقة والفلاسفة والمتكلمين، ممن يسعون لتأويل النص على الأسس الأرسطية ؟

ولا يتورع ابن تيمية، في حال تعارض النقل مع العقل، عن التضحية بهذا الأخير؛ وهو الاتجاه الذي يناصره فريق من علماء الإسلام مكين في

---

[1] راجع. رضوان السيد،الأمة والجماعة والسلطة. دار إقرأ – بيروت. 1986 . ص 11 .
[2] أنظر. حسين مروة، المرجع السابق. ص 61.

نفوس جمهور المسلمين. أليس العلماء من المسلمين اليوم أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية، أو ليس الناس تبعا لهم.[1]

ولعل هذا الاتجاه، كان مبعثه الحركات المتطرفة في الاسلام، التي تكفر كل من يخرج، في رأيها، عن النقل أو النص من المسلمين، علماء وحكام وجمهور، ورأوا في عودة الأمة إلى المصدر القرآني، دون اجتهاد وقياس وعلم الحلّ الوجوب، الذي لا يتحقق في ظل جاهلية العصر الحديث إلا بتطبيق "الفريضة الغائبة"؛ أي الجهاد في سبيل الله، الذي يعده غيرهم إرهابا وتهديدا، لأمن الإنسان والأنظمة، بل والحضارة المعاصرة برمتها؛ ومن ثمة حقت مقاومته وملاحقته عالميا.

إلى جانب ما سلف، هل نؤصل مشروعنا المقاوم، في التربة البكر، التي انبثقت منها الحضارة العربية بمرتكزيها الأساسيين القرآن والسنة، وما تفرع عنهما من علوم عقلية، في علم الكلام والفلسفة وفي علم الأصول والتصوف؛ ومحاولتنا، إذ ذاك، استقراء هذه المرتكزات برؤية جديدة ومنهج حداثي. أم أن القطيعة المعرفية وفارق الزمن التاريخي والحضاري بين حضارة الغرب، التي تطرح عصر ما بعد التاريخ وما بعد الحداثة، وحضارة العرب، التي يتخبط أهلها، منذ قرون، في تخلف اجتماعي وسياسي وفي تبعية اقتصادية وعلمية شبه كاملة للغرب. هذا على الرغم من الجهود المعتبرة، التي اضطلع بها جيل النهضة – أو بتعبير أدق محاولة النهضة – التي بانت ملامحها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم؛ لاسيما في مجال الأدب والدراسات الدينية وتحقيق النصوص القديمة وترجمة الأثر، من وإلى اللغة العربية. ولكن لا

---

[1] أنظر. محمد عبده، الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. مرجع سابق. ص 113 .

نجد لها ما يضاهيها في مجال البحوث الفلسفية الجادة. وهذه القطيعة المعرفية هي من الهول بحيث يصعب، أو ربما يستحيل، تحقيق التوازن معها بين الحضارتين(الغربية- والعربية).

إن تأكيدنا على ضرورة التوازن، ليس من باب الفعل ورد الفعل، ولا من وجهة التقليد والنسج على المنوال ، حتى يقال إن للعرب معرفة، كما للغرب، تعنى بمشمول نواحي حياتهم العقلية، والمادية والروحية، وإنما التوازن الذي نصبو إليه، لا هو بتقليد نفس الأغراض، التي قامت عليها نهضة الغرب، مع الاستفادة من تجاربهم بالطبع؛ كما استفادوا هم من تجاربنا وتجارب غيرنا سابقا، ولا باتباع ذات المناهج والمذاهب التي ابتدعوها؛ من تطورية ومادية ومثالية و وجودية وعدمية وما إليها. إذ بالقدر الذي نلحظ فيه تعدد المدارس، في مجال المعارف في الغرب، نجد لها صدى في بلادنا العربية، بين مترجم وشارح ومقلد ومضيف، أو موفق بين جنس المعرفة المكتسبة وبين التراث المحلي الأصلي، ولا نملك أن نطنب في الموضوع، بطرق مجالات هي غنية بالأمثلة.

ولا أحسب إلا أننا نعيد إنتاج معارف الغرب في بيئاتنا، لاعتقاد البعض منا، على الأقل، أن ما تفوق في إبداعه الغير، في تحقيق نهضته ، هو كفيل بإعطاء النتائج نفسها عندنا ، علما أن المقدمات ليست واحدة ،وإن كانت الأهداف متقاربة، إذ أن مبتغى كل أبناء حضارة، إنما هو تجاوز التخلف، وتحقيق النهضة ، ولا يعدو مبتغانا، أن يكون التأكيد، على ضرورة إحقاق التمايز في المنطلقات ، تمايز يؤسس للشروط العامة للنهضة، في المرجعية العربية بكافة أبعادها، العقلية والروحية والمادية ، وفي المنهج المستغرق لخصوصيات، تشكل الوعي بذاتنا الحضارية، بدء

بمرحلة التكون genese واستيعاب تراث الغير، من الحضارات السابقة علينا، شرقية قديمة فارسية وبيزنطية، مسيحية وهندية، غربية يونانية ورومانية، ثم مرحلة البناء لهرم المعرفة العربية، بعد الاستيعاب والتمثل، والإضافات الهامة لحضارتنا، أو لمبدعينا في مجال العلوم الدقيقة والتجريبية، والعلوم العقلية، في الفقه وعلم الكلام، والتصوف والفلسفة، وما ارتبط بها من نظم حكم سياسي، وتشكل اجتماعي ، وإبداع أدبي وفني.

وهذا دون إغفال مرحلة التراجع لحضارتنا، ودخولها في كمون وترهل، ثم خُضُوع لهيمنة الغرب ، بعد أن استفاق الوعي الغربي، من عصور انحطاطه، ليبدأ مشروعه الحضاري في البناء الداخلي، مع عصر النهضة والأنوار، فالحداثة، وما بعد الحداثة المتوجة اليوم بالعولمة، كما لا يجب أن نسقط من حسابنا، محاولة النهضة العربية المعاصرة على محدوديتها، التي أشرنا إليها سابقا، باتجاهاتها الأساسية لدى أنصار القديم، الداعين للإعراض عن منتجات الحضارة الغربية وأنصار الحديث، من المتحمسين للأخذ بأطراف هذه الحضارة ، وأنصار الجمع بين القديم والحديث.

ونجد لدى كل تيار من هذين التيارين مجتهدين وشراح، محققين ومبدعين، سواء في تراثنا العربي القديم، أو لدى من نحوا نفس المنحى، في مجال التراث الغربي بمدارسه الفكرية والأدبية والفلسفية والعلمية، وفي نظم حكمه الليبرالية والاشتراكية وغيرها؛ فثمة عندنا ماديون يقولون بنظرية التطور أو النشوء والارتقاء، مثل الدكتور "شبلي شميل" ويؤمنون

"أن الكون مؤلف من المادة والقوة، وأن المادة حالة من حالات القوة"[1]. وهو بذلك يؤكد تفوق العلم على الدين، بل إن الدين في حقيقته، لا يعدو أن يكون علما صحيحا، وقد نلتمس له عذرا في رأيه هذا، بما كان يعيشه عصره من تخلف وانبهاره بتقدم الغرب العلمي. ويؤازر شبلي شميل "فرح انطون"، في دعوته الصريحة لإقامة نظام للمجتمع على أساس العلم الاجتماعي، المبني على فلسفة النشوء والارتقاء[2]. ومن الأسماء اللّامعة أيضا، في مشروع النهضة العربية المعاصرة، "يوسف كرم"، القائل بالقوة العاقلة وصلاح الإدراك العقلي؛ مؤمنا بقدرة العقل على تذليل أسرار الطبيعة وفهم النفس البشرية، وتطورات الحياة، وبقدرته على التجريد المعرفي والسمو بها إلى إدراك ما وراء الطبيعة؛ معرضا عن آراء الحسيين والماديين، وهو في ذلك أقرب ما يكون من فلاسفة العرب الأوائل. فهو القائل: "إذا كان العلم الحديث قد نسج العلم القديم، فإن الفلسفة الحق، باقية على الدهر تثبت أن الإنسان حر، لأنه صاحب إرادة وخالد لأنه من روح تواق، إلى الرجوع إلى ربه، لأنه خالقه ومبدعه"[3]

كما وُجدت، اتجاهات بعدد المتأثرين بنظريات الغرب، من روحانيين يدعون لإعطاء القوى الروحية، مقاما مؤثرا في حياة الشعوب، ومنهم من قفى لرأيه بالعودة إلى مشاربه الإسلامية، من أمثال "أبو حامد الغزالي"، الذي قال بالكشف الباطني أو الإلهام، بوصف الحدس أرقى وأشف من العقل، ومن الإحساس في الوصول إلى الحقيقة الكلية؛ حقيقة الله عز وجل. وآخرون تفرقوا في اتجاهات التوفيق، بين أفلاطون وكانط.الخ..

---

[1] أنظر. شكري نجار "مجلة الفكر العربي". مرجع سابق. ص 120.
[2] أنظر. المرجع السابق. ص، ص 120 . 121 .
[3] أنظر. المرجع نفسه. ص 122.

إلا أن النهضة المرجوة، والقفزة المنتظرة من هذه الجهود، لم تبلغ شأوها بعد، من تحقيق أرضية صلبة تقف عليها المعرفة العربية، وتؤهلها لأن تنهض بأمتها، مما هي واقعة فيه، من تأخر تاريخي؛ على خلاف النخب والطلائع العربية، خلال القرون الهجرية الأولى، التي بنت "مركزية ذاتية"، دارت حولها كل إبداعاتها، وهي المركزية التي تختلف عن مركزية العلم اليوناني، وبالتالي تختلف عن مركزية العلم الأوروبي الحديث.[1]

ولئن ذكرنا بعض رواد هذه النهضة، فمن باب إحقاق الحق، ذكر تصور المفكر الجزائري "مالك بن نبي" عن النهضة المرتقبة وشروط قيامها، كما تمثلها. يحذر مالك بن نبي من مغبة الجهل بالنقطة المفصلية التي يجب إدراكها في التاريخ، لتبدأ منها القفزة أو النقلة الحضارية فيقول: "... لعل أعظم زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ، أننا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا"[2]

فمالك بن نبي المتطابق في رؤيته لنشوء الحضارات وتطورها مع " المبدأ القرآني "سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا" الوارد في "سورة الفتح"، كما يقول، يتقاطع برؤيته هذه، ولا شك، مع رؤية ابن خلدون في مفهومه للدورة الحضارية، ومع الفيلسوف نيتشه في فكرة "العود الأبدي" للسُّنَنِ الأزلية. فهو يرى بأن علاج أية مشكلة؛ ولا سيما مشكلة الحضارة يرتبط بعوامل زمنية نفسية، ناتجة عن فكرة معينة،

---

[1] أنظر. أحمد عبد الجواد، "مأزق العلم العربي، هل يمكن قيام نهضة علمية عربية". مجلة المستقبل العربي. يونيو 2010. ص 81 .

[2] انظر. مالك بن نبي، شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر – دمشق. الطبعة التاسعة 2009. ص 52 .

تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي، في حدود الدورة التي ندرسها.[1] إذ يعطي مالك بن نبي تفسيرا دينيا لحركة التاريخ أو قُلْ بأنه يستنبط من العلة الأولى نواميس أعراضها، بعد ملاحظة النشوء والتطور والأفول، في الظاهرة الاجتماعية للحضارة، وإذا كان مقياسه القرآن أي التاريخ الإسلامي، فإنه يعمم حكمه على الظاهرة مع باقي حضارات الديانات الأخرى، مادام الأصل في قيام الحضارة واحد هو الفكرة.

ويُقِرُّ ابن نبي أن الحضارة تولد مرتين، في الأولى تكون الفكرة الجنينية؛ أي "ما قبل الحضارة"، وفي الثانية تولد في الأنفس؛ أي تسجيل الفكرة في الأنفس، وهي مرحلة ما بعد النشوء، لتدخل بعد ذلك في مرحلة الارتقاء؛ أي في التاريخ (الحضارة)، ثم تليهما مرحلة الفناء ما بعد الحضارة، وبذلك تكتمل دورة التاريخ. وهنا، وفي هذه الفكرة بالذات، يبدو ابن نبي متأثرا أيضا بأكثر من رأي لفلاسفة وعلماء وديان، من أمثال "هرمان دي كيسرلينج"، الذي يعتبر أن الجرمانيين، كقبائل متشدِّدَة وصافية المشرب الأخلاقي، قد أعطت الروح الخلقية السامية للعالم المسيحي؛ كما هو شأن القبائل العربية التي تقبلت الوحي بفطرتها وفروسيتها المعهودة. وذلك وفقا لقول الرسول محمد (صلعم): "جئت لأتمم مكارم الأخلاق". ويستدل ابن نبي برأي المؤرخ "هنري بيرين" في كتابه "محمد وشارلمان"؛ فالأول باعث الحضارة الإسلامية لكونه حامل الوحي ومؤسس الدولة البكر؛ والثاني السلب والإيجاب، ولم ينمط الشعوب والحضارات على أسس عنصرية أو لسانية أو عرقية، أو على اعتبارات جغرافية أو مناخية وما إليها؛ كما يحلوا للعديد من علماء الغرب وفلاسفتهم فعل ذلك.

---

[1] أنظر. المصدر نفسه. ص 53.

ويُمَاهي ابن نبي بين الفكرة والمبدأ الخلقي، باعتبارهما قاعدتين تقوم عليهما الحضارة. ويجد في آراء "شبينجلر" صاحب نظرية نكوص الحضارة، تبريرا علميا للمرحلة الأخيرة في الدورة الحضارية، ولا يتورع عن مقابلة ظاهرة دورة التاريخ الثلاثية الأبعاد، بما في تركيبة الذات الإنسانية من روح وعقل وغرائز؛ حيث يقابل كل عنصر الآخر. فقد وضع ابن نبي مبدأ التعميم لدراسة تطور الحضارات، تخصيصا للعالم الإسلامي، باعتباره قضيته المركزية وهمه الذي أوقف عليه حياته في البحث و التأمل والتأليف؛ بحيث صاغ بعقله الرياضي، نظرية تحدد عناصر النهضة وشروط قيامها وأسباب تطورها ثم ركزدها أو زوالها؛ مُدَلّلا على ذلك بثلاثة عناصر هي: الإنسان والتراب والوقت. لكن هذه العناصر إذا لم تكن بينها فاعلية تربط بينها وتعطيها الحركية اللازمة؛ أي الحياة، تظل بلا معنى وبلا هدف، بل وبلا فاعلية. وهذه الفاعلية عند ابن نبي هي الفكرة الدينية (Catalyseur).

فقد بنى ابن نبي رؤيته لشروط النهضة، على خلفية نقدية متفحصة للواقع الإسلامي والعربي المعيش، فوقف عند الظواهر محللا ناقدا ومقترحا حلولا من وجهة نظره، بتأصيلها في الذات الحضارية الإسلامية، ومعبرا عنها بذهنية علمية وبلغة رياضية. وما فكرة القابلية للإستعمار عند الشعوب المتخلفة برأيه، والتي كثيرا ما أعيب فكره بسببها، ما هي إلا نتيجة إستقرأها بعد مشاهدة وتدبر وتحليل لأوضاع هذه الشعوب، نفسيا واجتماعيا وأخلاقيا وزمنيا... فحكمه على الظاهرة هي نتيجة مرتبطة جدليا بعلتها، في السبب والمآل، فإذا انتفت العلة انتفى المعلول.

لم يتنطع مالك بن نبي في نقده لظاهرة التخلف، ولم يغترب في تصور الحلّ نحو طريق النهضة، بل أسس نقده للأنا الحضارية وللآخر الحضاري (الغرب تحديدا)، عن دراية ودرس وتمثل. فهو لم يقدم أحكاما قطعية على الطرفين في السلب والإيجاب، ولم ينمط الشعوب والحضارات على أسس عنصرية، أو لسانية أو عرقية، أو لاعتبارات جغرافية أو مناخية وما إليها كما يحلوا للعديد من علماء الغرب وفلاسفتهم فعلها، بل وحتى الذين سايروهم من بني ملتنا... ولكنه نظر إلى الإنسانية في التاريخ نظرة كلية، تجمع بينها وحدة الخلق ووحدة الناموس(القانون الطبيعي)، ووحدة الاعتقاد ووحدة الفرص والزمان. مع تغير في المنطلقات وتعدد في الأساليب وتنوع في التصورات. يقول في هذا المضمار: "... إن الذي نلاحظه في العبقرية الرومانية، إنما هو الروح القيصرية، على حين نلاحظ في الإسلام روح الإنسانية."[1]

فابن نبي يُعد من رواد النهضة العربية الذين تفطنوا لنظرية الهيمنة الغربية و لآلياتها، في طمس معالم حضارة الشرق لإثبات التفوق الغربي على العالمين. بل "إن جميع الوسائل قد اتخذت لمحو الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ، من أجل ذلك زور الكتاب الغربيون التاريخ، حتى في عيون من أخذ عنهم، أن التاريخ البشري ليس تلك السلسلة التي تتصل فيها جهود الأجيال، وإنما في نظرهم، تلك المسافة المختزلة تبتدئ من (الأكروبول) في أثينا، وتنتهي عند قصر(شايو) بباريس.[2]

---

[1] أنظر. المصدر السابق. ص 154.

[2] راجع. المصدر نفسه. ص 153 .

أقول علها نظرية "**الجوهر الفرد**" هي الكوة التي يمكن أن تكون كعلة أساسية لمتفرعات نظرية المعرفة العربية المأمولة، التي يمكن أن نصطلح عليها بنظرية الأبستمولوجيا، في تحديد طبيعة الموجودات، بين الموجود بذاته الذي لا أول قبله ـــ أي الله ـــ والموجود المحدث، المنقسم إلى جواهر وأعراض، حيث الجواهر حقيقة ثابتة والأعراض تجليات آيلة للزوال تقابلا في سوية تتكمل فيها؛ ولا أحسب أن في علم الكلام وتفرعه إلى علوم أصول الفقه، وعلم الفقه والفلسفة والنظر، في ظواهر الوجود، ومجليات الطبيعة، إلا المخترق الأول، لافتتاح عصر العرب الجديد، بالدعوة للتوحيد والأصول ، واستغراق الميتافيزيقا عبر النظر العقلي الفلسفي، ولعلوم الطبيعة بالتجربة ، عندها تقوم الفرضية بتأصيل المشروع الغدوي، لنهضة عربية من منطلقات تأصيلية، ماضوية بارتهان التجديد، عبر الاجتهاد المتعدد الجوانب، فيكون الأخذ من المركز في معرفة العرض ويكون في الجوهر، من معرفة الذات، فتأتلف عندها نظرية "الجوهر الفرد". وآنئذ قد ينبثق فجر الإيذان بتوازن الحق المشروع للخلائق، بما هي عليه، دون اعتبار آخر في تقاسم الخير والعدل والجمال والرفاه.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث طرق باب هيمنة الفكر الفلسفي السياسي الغربي، المستقوي بمركزيته، على الأطراف عرضا ونقدا؛ دون زعم بإلمام تام يستوفي شروط معالجة الإشكالية. وذلك بالنظر إلى طول المرحلة الزمنية التي تتبعناها من خلال تمظهرات هذا الفكر. من عصر الأسطورة في بلاد اليونان ثم انتقال المعرفة من أجواء الأساطير والغيبيات إلى الاهتمام بالطبيعة وبالتفكير المعقولي في الظواهر الفيزيقية، وفي ما وراء الفيزيقا، فالعصر الروماني وبداية تراجع النهضة الأولى عن حرية التفكير والتنظير لاسيما في مجال الفكر السياسي وتحديدا الديمقراطية بوصفها أكبر إنجاز عرفه الغرب ومعه الإنسانية قاطبة. وقد استتبعنا ذلك بعرض لمختلف المراحل التي مر بها تاريخ التفكير السياسي الغربي من انحطاط، ثم نهضة وأنوار وصولا إلى المرحلة المعاصرة المتوجة بما اصطلح عليه بالعولمة.

وقفينا على ذلك بإشارة لما يمكن الاعتراض به معرفيا على هذه الهيمنة المؤزرة بالقوة في المطلق وذلك من خلال العودة إلى تأصيل مشروع غدوي عربي بأبعاد معرفية إنسانية ، يتمثل التراكم السابق فهما ونقدا وتجاوزا ليستلهم مما نقل وعقل ومما أنجزته التجربة الإنسانية من فتوحات علمية وإبداعية ليؤسس لمشروع الممانعة الايجابية للهيمنة الغربية بعيدا عن الانغلاق والتعصب والتذرع بأحكام قيمية مسبقة على الذات وعلى الآخر إيمانا منا بأن سعادة الإنسانية لا تستوفى شروط بنائها ، إلا بمجهود إنساني شامل في المدنية والحضارة ، أي فيما هو نظري قيمي ، وما هو

عملي تقني يقوم بنيانه على حرية الجميع أمام الجميع وحوار الكل مع الجزء ومع الكل، واحترام الخصوصيات الحضارية والعقدية، وإدراك التنوع اللغوي والإثني والعقائدي والجغرافي وما إليه؛ كقيمة إضافية حيوية تفعل الجدوى وتثري حركة النمو والتطور والرفاه، وليست عناصر مرهلة أو معرقلة لحركة التاريخ الإنساني المشترك.

ونعتقد أنه لم يعد بالإمكان انه أمام التحديات التي تواجه الجميع في المركز والأطراف أن يتم التغلب عليها بمجهود منفرد ومنعزل يضطلع به جزء من متساكني الأرض دون الأجزاء الأخر. لقد أزفت ساعة استنهاض وعي إنساني شامل يؤمن بحتمية التحرر والخلاص من العقد الدونية والاستعلائية من أي طرف كان للدخول في عصر وحدة الجوهر الإنساني والمصير المشترك.

وما هذا المطلب باليسير ما نضطلع نحن العرب بمشروع نهضتنا ببعد مزدوج قوامه إنضاج قراءة للذات الحضارية العربية بملكة نقدية متزنة لا تجاري المديح المجاني لأثرنا المعرفي وتغرق في التمجيد والفخر على حساب الموضوعية والمعقولية ، ولا تغالي في جلد الذات والنكر لكل ما أنجز وبني عبر مختلف العصور العربية إن في النهضة أو النكوص ، وبنفس الذهنية المتنورة المتزنة وبذات المعقولية والموضوعية العلمية تتناول معارف الآخر في الغرب والشرق قراءة وتمثلا، ونقدا واستنتاجا.

وبهذا المنهج وبهذه الأدوات في اعتقادنا نكون قد وضعنا نهضتنا في مدارها الصحيح وما بحثنا المتواضع هذا على تعلاته وهناته إلا إسهام للفت العقل في الأطراف إلى التفكر والتمعن وشحذ همم المعرفة فينا

بقراءة الآخر كما يتبدى لنا ويتجلى، لا كما يقدم نفسه إلينا، سواء أكان في ذلك أمينا في عرض نفسه علينا أو كان متواريا خلف أقنعة ومساحيق.

إن مسؤولية معارضة الهيمنة من المركز تقع في المقام الأول على الأطراف كمسؤولية مصيرية لا غنى عنها لإثبات الوجود الماهوي والحضاري وتأمين مستقبل الأمة بأجيالها المتعاقبة، لتحيا حرة سيدة على مقدراتها وفضائها الجيو استراتيجي ، وقادرة على الدفاع على مكاسبها كشريك في المصير الإنساني ، وليس كأجير أو خارج معادلة التحكيم الكوني.

ولا نزعم أن هذا البحث قد تفرد بجديد في مجال الدعوة إلى نظام معرفي عادل بين الحضارات والأمم بقدر ما هو دعوة أخرى إن لم نقل صرخة هادئة تستنهض الهمم وتهزهز العقول لاستكناه مقدراتها نحو تأمين المستقبل.

الفهرســـت

مقدمة

<u>البـــــاب الأول</u>

–تمهيد

– الفصل الأول: مظاهر الهيمنة المعرفية والحضارية في العهد الإغريقي الأول

– الفصل الثاني: سلطة المعرفة ومبرر القوة أو من سلطة اللغة إلى سلطة المعرفة

– الفصل الثالث: التعالي الغربي اليوناني أو جذور الهيمنة الغربية على الشرق

– الفصل الرابع: انتقال مركز الهيمنة من اليونان إلى الرومان

– الفصل الخامس: دور المعرفة العربية في العصر الوسيط أو الأفق الجديد للمعرفة الإنسانية

<u>البـــــاب الثاني</u>

– الفصل السادس: إرهاصات عصر النهضة الأوروبية الحديثة

– الفصل السابع: النهضة الأوروبية الحديثة وتجليات القوة من خلال بعض روادها

– الفصل الثامن: العلم التجريبي في خدمة القوة

– الفصل التاسع: الفلسفة الألمانية والنظرية السياسية الحديثة

– الفصل العاشر: الفلسفة الأمريكية والأوروبية أو مستقبل الهيمنة المتجاوزة

<u>البـــــاب الثالث</u>

– الفصل الحادي عشرة: عصر الأنوار وتبرير الاستعمار

– الفصل الثاني عشرة: حركات التحرر وحركة النقد المعرفي الذاتي في الغرب في مواجهـــة القوة

– الفصل الثالث عشرة: العولمة الوجه الآخر للهيمنة أو حلقة الهيمنة الأخيرة

– الفصل الرابع عشرة: مقاومة الهيمنة الغربية

خـــــــاتمة

قائمة المصادر

1 – ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. دار المشرق. المطبعة الكاثوليكية– بيروت. الطبعة الثانية دون تاريخ.

2 – أبو النصر الفارابي، المدينة الفاضلة. موفم للنشر الجزائر. الطبعة الأولى 1987.

3 – أبو يوسف يعقوب الكندي، رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده. مطبعة الاعتماد بمصر ــ القاهرة 1950.

4 – أرسطو، السياسات. ترجمة: أوغسطينس بربارة البولسي.اللجنة الدولية لترجمة روائع اليونسكو ــ بيروت 1957 .

5 – الشهرستاني، الملل والنحل.

6 – القرآن الكريم .

7 – برتراند راسل، حكمة الغرب. ترجمة: فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة ــ الكويت

8 – تيودور. ف. أدورنو محاضرات في علم الاجتماع. ترجمة: جورج كتورا، مركز الإنماء القومي ــ بيروت. دون تاريخ.

9 – جون لوك، رسالتان في الحكم المدني. اللجنة الدولية لترجمة الروائع ــ بيروت 1959.

10 – شيشرون، علم الغيب في العالم القديم. ترجمة وتعليق: توفيق الطويل. مطبعة الاعتماد بمصر. دون تاريخ.

11 – صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات – وإعادة بناء النظام العالمي. ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوة. دون تاريخ.

12 – فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر. ترجمة: حسين أحمد أمين. مركز الأهرام للترجمة والنشر – القاهرة. الطبعة الأولى 1993

13 – كارل ياسبرس، نهج الفلسفة. ترجمة: عادل العوا. دار الفكر – دمشق. الطبعة الأولى 1975

14 – لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي. ترجمة: أبو العيد دودو. منشورات الاختلاف ــ الجزائر. الطبعة الأولى 2001.

15 – نيكولو ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي. ترجمة: خيري حمّاد. منشورات دار الآفاق الجديدة ــ بيروت. الطبعة الثالثة 1982.

16 – هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة. 1986.

قائمة المراجع

1 – إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. دار المعارف بمصر 1968

دبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: عبد الهادي أبو ريده. لجنة التأليف والترجمة ــ مصر. دون تاريخ

2 – أحمد أمين، الشرق والغرب. مكتبة النهضة المصرية.1955

3 – أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر. دار الكتاب ــ الجزائر. الطبعة الثانية 1963

4 – أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية. الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1985

5 – أحمد عبد الجواد، "مأزق العلم العربي، هل يمكن قيام نهضة علمية عربية". مجلة المستقبل العربي. يونيو 2010

6 – إدوارد سعيد، الإستشراق ــ المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة: كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية ــ بيروت

7 – ألبان . ج . ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي. ترجمة: ذوقان قرقوط. دار القلم ـــ بيروت . الطبعة الثانية 1979

8 – ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي.الأهلية للنشر والتوزيع ــ لبنان. الطبعة الأولى 1994

9 – الشفيع الماحي أحمد، زرادشت والزرادشتية. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية ــ جامعة الكويت. عدد 21 . سنة 2001.الرسالة 160

10 – ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو. ترجمة: عزت قرني. دار الطليعة للطباعة والنشر. ــ بيروت. دون تاريخ

11 – القرآن الكريم
12 – إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. دون تاريخ
13 – أ. م . جواشون، فلسفة ابن سينا. ترجمة: رمضان لاوند. دار العلم للملايين ــ بيروت. الطبعة الأولى 1950
14 – إيان كيت، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة: محمد حسين غنوم. سلسلة عالم المعرفة ـــــ الكويت 1999
15 – بركات محمد مراد، "ظاهرة العولمة ــ رؤية نقدية".دون تاريخ
16 – بول كينيدي، الإعداد للقرن الواحد والعشرين. ترجمة: نسيم واكيم يازجي. منشورات دار علاء الدين – دمشق سوريا. الطبعة الأولى 2004
17 – بول هيرست وجراهام طومسون، ما العولمة. ترجمة: فالح عبد الجبار. سلسلة عالم المعرفة – الكويت. 2001 . ص 203
18 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة. ترجمة: جمال مفرّج. الدار العربية للعلوم ناشرون ــ بيروت. الطبعة الأولى 2010. ص 105
19 – تشارلس موريس، رواد الفلسفة الأمريكية. ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم. مؤسسة شباب الجامعة ــ الإسكندرية. الطبعة الأولى 1996. ص 11
20 – توم بوتومور، مدرسة فراكورت. ترجمة: سعد هجرس. دار أوروبا للطباعة والنشر والتوزيع – طرابلس ليبيا
21 – تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة. ترجمة: منى سلام. مركز اللغات والترجمة – أكاديمية الفنون الإسكندرية. دون تاريخ
22 – تيودور ويزرمان، تطور الفكر الفلسفي

23 – جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت.الطبعة الخامسة 2006
24 – جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب. ترجمة: رلى ذبيان.دار الفارابي ــ بيروت. الطبعة الأولى 2011. ص 8
25 – جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا. عالم المعرفة ــ الكويت.عدد 206. فيفري 1996
26 – جيرار لوكليرك، الانتروبوبوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي _ بيروت، الطبعة الأولى 1956
27 – حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب
28 – حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي – بيروت . الطبعة الخامسة 1985
29 – حيدر بامات، إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية. ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، وعبد القادر البحراوي. دار المعرفة الجامعية ـــــ الإسكندرية. بدون تاريخ
30 – ديل ايكلمان، الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق الاوسط. "مجلة المستقبل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت. عدد 134 سنة 1990
31 – رحاب عكاوي، ابن رشد فيلسوف قرطبة. دار الفكر العربي ــ بيروت. الطبعة الأولى 1999
32 – رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة. دار إقرأ – بيروت. 1986
33 – روبرت إسحاق، مخاطر العولمة. ترجمة: سعيد الحسينة. الدار العربية للعلوم – بيروت. الطبعة الأولى 2005

34 – ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة. ترجمة: عباس عباس. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب 2009
35 – رينيه سيرّو، هيجل والهيجلية. ترجمة: نهاد رضا. دار الأنوار ــ بيروت. دون تاريخ
36 – زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر. دار الشروق ـــ بيروت. الطبعة الثالثة 1982. ص 82
37 – زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي. الطبعة الثامنة 1993
38 – سامح رافع محمد لكتاب. الفينومينولوجيا عند هوسرل ـــ دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر. دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد 1991
39 – ستيبان أودويف، على دروب زرادشت.ترجمة: فؤاد أيوب. دار دمشق ــ سوريا.الطبعة الأولى 1983
40 – سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت. الطبعة الأولى 1983
41 – سيمون الحايك، تعرّبت وتغرّبت أو نقل الحضارة العربية إلى الغرب . المطبعة البولسية ــ لبنان 1987. ص 577 وما بعدها
42 – صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. دار العودة ــ بيروت. الطبعة الأولى 1966 . ص 15
43 – عارف تامر، من تراث إخوان الصفاء ـــ جامعة الجامعة. منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.الطبعة الثانية، بدون تاريخ
44 – عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام. دار المعارف بمصر. الطبعة الخامسة 1979

45 – عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة
46 – عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين ــ بيروت. الطبعة الثالثة 1993
47 – عبد الرحمن بدوي، أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول
48 – عبد الرحمان مرحبا، الكندي ــ فلسفته، منتخبات. منشورات عويدات ــ بيروت باريس. الطبعة الأولى 1985
49 – عبد القادر خليطي، مجلة المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر. الجزائر. عدد 09 مارس 2004
50 – عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـــــ بيروت . دون تاريخ. الجزء السابع. ص 237
51 – عصام محفوظ، حوار مع الملحدين. دار الفارابي ــ بيروت. الطبعة الأولى 2004
52 – علي أدهم التي خص بها ترجمة كتاب "محاورات رينان فلسفية". مطبعة دار الكتب ــ القاهرة . الطبعة الثانية 1998
53 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف بمصر ـــــ القاهرة . الطبعة الخامسة
54 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام. دار المعارف ــ القاهرة. الطبعة التاسعة. دون تاريخ. الجزء الأول. ص 46
56 – فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث. دار الجامعيين للطباعة والنشرــ الإسكندرية. الطبعة الأولى 2001

57 – فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون. دار الكتاب العربي ــ القاهرة . الطبعة الأولى 1967.
58 – فؤاد زكريا، التفكير العلمي. منشورات دار الهلال ـــــ الكويت 1985
59 – فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسا. سلسلة عالم المعرفة ــ الكويت 1990 . ص
60 – فيليس أنطون وآخرين، الثورة التكنولوجية العالمية.ترجمة: الطاهر بوساحية. منشورات المجلس الأعلى للغة العربية – الجزائر 2006
61 – كريس هارمان، كيف تعمل الماركسية؟. مركز الدراسات الاشتراكية ــ وحدة الترجمة . العدد الرابع. دون تاريخ
62 – ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية ومحمود محمد خلف. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان – مصراتة. الطبعة الأولى 1999
63 – مالك بن نبي، شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر – دمشق. الطبعة التاسعة 2009
64 – محمد بن أحمودة، الانتروبولوجيا البنيوية أو حقّ الاختلاف، من خلال أبحاث ليفي شتراوس. دار محمد علي الحامي للنشر – صفاقس. الطبعة الأولى 1987
65 – محمد حسين أبو العلا، دكتاتورية العولمة. منشورات كتب عربية– القاهرة. دون تاريخ
66 – محمد رشيد رضا، الخلافة. موفم للنشرــ الجزائر. الطبعة الأولى 1992
67 – محمد الرميحي، مجلة الثقافة العالمية – الكويت، العدد 105. سنة 2000
68 – محمد عبده، الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية

69 – محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتسلقط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ــ القاهرة 1998
70 – محمد عقيل بن علي المهدلي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة. دار الحديث – القاهرة. 1985
71 – محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ــ بيروت. دون تاريخ
72 – محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. دون تاريخ. ص 19
73 – محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعةــ بيروت. الطبعة الأولى 1998
74 – مصطفى صقر، نظرية الدولة عند الفارابي. مكتبة جلاء الجديدة ــ المنصورة. 1989
75 – مصطفى عبد الرازق، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة 1944
76 – مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية ــ بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية. دار المعارف ــ القاهرة 1995
77 – ممدوح درويش مصطفى، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية ــ 1 . تاريخ اليونان. المكتب الجامعي الحديث ــ الإسكندرية 1999
78 – منير العكش، محاولة لفهم أمريكا. محاضرة ألقيت في دورة معهد الإعداد الإعلامي حول الصراع العربي _ الصهيوني. دمشق في 2001/7/21
79 – موسوعة لالاند الفلسفية. منشورات عويدات ــ بيروت ــ باريس

80 – ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون. دار الطليعة ــ بيروت. الطبعة الأولى 1981
81 – نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة. ترجمة: سامي الكعكي. دار الكتاب العربي – بيروت. 2007
82 – نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية. دار الفكر– دمشق. 1968
83 – هارلد شومان وآخرين، "فخّ العولمة". سلسلة عالم المعرفة. عدد298. الكويت 1998
. الجزء الأول . ص 22
84 – هالة أبو الفتوح أحمد، فلسفة الأخلاق والسياسة ــ المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ــ القاهرة. الطبعة الأولى 2000
85 – هــ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ.ترجمة: عبد الحميد سليم. دون تاريخ
86 – هربرت ماركوز، "الإنسان ذو البعد الواحد
87 – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الثقافة للنشر والتوزيع ــ القاهرة . دون تاريخ

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

1 − Voir. Condorcet (marquise). Esquisse D'un tableau historique des progrès de l'esprit humain Fragment sur L'Atlantide. Ed : G.F . Flammarion. Paris 1988. P 124.

2- Petit Larousse de la philosophie, sous la direction de Hervé Baillot Larousse 2007.

3- Terrance Ball, Richar Dagger k jean des lauriers avec la collaboration de Pascal St.Pierre, ideal Démocratique et Régimes Politiques, Ed. ERPI – Quebec. Canada- 2005.

4- Toynbee, guerre et civilisation, Ed, idées. Gallimard.1953.

5- Histoire générale et système compare Des Langues sémitique. calmann Levy. Paris 1863.

6- Fredric Nietzsche, la Généalogie de l. D'Henri Albert. Ed. a Morale, tad Talant kit, Bejaia, Algérie, 2002, p. 41.

7 - BERTRAND Vergely, Les philosophes du moyen âge et de renaissance, éd Aubin Imprimeur, France la 2003.

8 - Lea, H.C, A History of inquisition middle ages (H.Y1955), Ed. Western Society and thechurch in the middle ages .

9- François Grégoire, Les grandes doctrines morales, presse universitaire de France, que sais-je, Paris, France1961

10- Machiavel, le prince suivi de l'histoire elorentines ENAG/Edition1989.

11 - SPINOZA, traité théologico-politique Présentation et traduction et notes par Charles APPUHN. Ed.GF Flammarion 1965.

12 - F.I Muller le Nationalisme contemporain, Petite Bibliothèque Payot B st Germain .Paris .1970.

13 - Frederick nietzsche, ainsi parlait zrathoustra, tradu it par Henri algert Ed mercure de France paris vienne bouquin, sans date p 100.

14 - Fredrihk Netzche. La généalogie de la morale.trad. D'HENRI ALGERT Ed. TALATIKIT. Bejaia. Algerie. 2002.

15 - ludwing marcys ; la philosophie americaine; traduit de l'allemand par Daniele Bohler ; ed.mrf gallimard1967.

16 - K. Marx, le capital.

17 - Albert Soboul – Histoire de la Révolution Française (de la baslille à la grande), Gallimard, ED sociale paris 1962.

18 - Jules Harmand, Domination et colonisation ED, Ernest Flammarion, 1910.

19 - Roger GARAuDY, Biographie du XX siècle Ed EL BORHANE, Alger1992.

20 - Luc ferrg, apprendre à vivre, Ed.plon, 2006

21 - E. Husserl, la crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendontale.

ملخص

تعالج هذه الأطروحة إشكالية هيمنة الفكر الغربي منذ العصر اليوناني الأول أي عصر الأسطورة. و كيف تجلى هذا الفكر في الرؤية الاستعلائية للغربيين قبل تشكل المعقولية مع سقراط، أفلاطون و أرسطو. ثم تحول هدا الفكر بنفس الصيغة مع الرومان ثم على مدى عصور الانحطاط إلى بوادر النهضة، فعصر الأنوار و الحداثة إلى ما بعد الحداثة المقرونة سياسيا لعصر العولمة. و قد كفت هذه الرسالة بمحاولة طرح بديل لهذه الهيمنة من خلال نهضة عربية مفترضة تعيد تأصيل نفسها في ثراتها من خلال جوهر الفرد بكل المنجزات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:

الحكمة النظرية؛ الموسيقى؛ العقل؛ العلم التجريبي؛ نهضة الغرب؛ العلوم الإنسانية؛ العقلية السامية؛ المعرفة الاستبطانية؛ المنهج؛ الحساب و الجبر و الفلك.

نوقشت يوم 16 أكتوبر 2014