

الدكتور محمد جمال طحّان

أفكار غيرت العالم

تاريخ الحضارة الإنسانية عبر أعلامها

أفكار غيرت العالم

(تاريخ الحضارة عبر أعلامها)

* د. محمد جمال طحان

* حقوق الطبع محفوظة

* الطبعة الرابعة – دار كلمات – الكويت

أفكار غيّرت العالم

- تاريخ الحضارة عبر أعلامها -

الدكتور محمد جمال طحان

الإهداء

إلى ...

تأثر ...

رؤى ...

رواد ...

نور ...

وأمهم ...

الذين صبروا فأنجزت

جمال

المحتوى

رقم الصفحة

مقدّمة	
الزراعة
بوادر التفكير في بابل ومصر
اليونان
السفسطائيون
سقراط
أوهام الخطيئة والخلاص
أفلاطون
أرسطو
سمات المرحلة اليونانية
بين بيرون ونيرون
الطب
من الجاهلية إلى الإسلام
الرازي
الفارابي
المعري
ابن سينا
الغزالي
ابن باجه
ابن طفيل
ابن رشد
التصوّف
ابن النفيس
توما الأكويني
ابن خلدون

رقم الصفحة

عصر النهضة	
مولد الفلسفة الحديثة	
روجر بيكون	
ديكارت	
ميكافيلي	
توماس مور	
وينستاللي	
غاليليو	
ديكارت	
هارفي	
توماس هوبز	
جون لوك	
سبينوزا	
هوك	
نيوتن	
لايبنتز	
فيكو	
اللبيرالية	
باركلي	
مونتسكيو	
فولتير	
توماس ريد	
هيوم	
كوندياك	
روسو	

مقدّمة

يرصد الكتاب أهمّ الأفكار والنظريّات العلمية والأدبية والفنيّة التي كان لها دور رئيس في تغيير نظرتنا إلى العالم، أو في تغيير أسلوبنا في التعامل معه.

وهنا - نتساءل معك عزيزي القارئ : هل - حقاً - تبقى الأفكار تحوّم في الهواء دون أن يعبأ بها أحد، كما يظنُّ بعضُ الناس، أم أنّ للأفكار فاعليّةً لا يمكن التغاضي عنها حتى ولو أنكّر الناسُ ذلك؟

وسرعان ما يتّضح الجوابُ حين نعلم أن بعضَ الأفكار بقيت في إطار وجهات النظر التي لم تجد من العلماء من يؤيّدنها ويحاول تمحيصها على محكّ الواقع، وبعضها لم يكن يستحق هذا العناء ...

لكنّ هناك أفكاراً حصلت على جواز سفر لتنتقل من شاطئ النظر إلى ضفّة العمل، واستطاعت أن تغيّر العالمَ من حولنا، وتبدّل نظرتنا إليه وإلى أنفسنا فيه.

وهي بالذات تلك التي نحاول أن نتذكّر بعضَ تفاصيلها في كتابنا ، الذي يحاول إضاءة نقاط التحوّل التي أثّرت في تبدّل شكل الحياة وأساليب العيش فيها، وأثّرتها بأفكار وعادات وأعراف جديدة كانت نتيجة طبيعية للمعارف المتصاعدة التي أدّت إلى تطوّر العلوم والفنون والآداب عاكسة هذا التطوّر الجديد بدرجات مختلفة.

لاشك أنك تعلم عزيزي القارئ أن التغيّر ليس عملية ميكانيكية أحادية الجانب، إنه عملية معقّدة تتشابك فيها عوامل كثيرة لا يمكن رصدها إلاّ عبر دراسة تفصيلية ومتابعة دقيقة تقدّم نظرة شاملة للعالم، نرأف بك عن متابعتها ... ولعل كتابنا الذي هو في الأصل برنامج إذاعي حاولت حلقاته القيام بهذه المهمة بشكل غير مباشر تاركة للسادة المستمعين استخلاص النتائج من خلال طريقة عرض الأفكار التي كان لها دور حاسم في تغيير العالم.

* * *

لقد ظنّ الناس قديماً أن الأرض هي محور الكون، وأن الشمس تدور حولها، ثم تبين لهم أن الأرض ليست مركز العالم، وأنها تدور. فهل الكون هو مانعرفه عنه، أم أننا لانعرف إلاّ القليل؟

* * *

نحن لسنا مانعلم، ولكن كلّما زادت معارفنا نصبح غير مانحن عليه الآن.. إننا - بعد معرفتنا - أكثر ممّا قبلها .

لذلك ليست معرفة الأفكار المفصلية العظيمة في تاريخ البشرية شيئاً يمكن أن يُصنّف تحت بند أن المرء يحشر أنفه في ما لا يعنيه، وذلك لأننا ننعّم بكثير من المكتسبات التي كانت نتيجة مباشرة لتلك الأفكار، وبالمقابل، فإننا نعانى من ويلات كثيرة هي بمنزلة ضرائب ندفعها نتيجة التطوّر الحاصل.

* * *

لقد مرّ برج الحضارة بمراحل كثيرة، ساهمت بعض الأفكار في شموخه وارتفاعه، وتعرض إلى هزّات هددت بهدمه، كما التقى بهندسات ناشزة جعلت بعض شرفاته نتوءات تشوّه وجه الحضارة وتدل على الخلل الحاصل فيها . ومن ذلك ما فعله رجال الكنيسة الأوروبية في مطلع عصر النهضة .. أو كما فعل ميكافيلي أو هتلر وغيرهم. وإلى الآن، تحافظ الحضارة الإنسانية الراهنة على برجها من الانهيار كي لا تتبع الحضارات المندثرة.

ولعلّها تفلح في ذلك إذا سادت أفكار تعلي من شأن القيم، وتقنع الدول العظمى بإبطال مفعول الشيطان الذري الذي تحاول - بوساطته - أن تتحكّم بمصير العالم.

* * *

ولعلنا نستخلص من خلال الكتاب أن الأفكار العظيمة والنظريات العلمية هي مكتسبات إنسانية لا هويّة لها، بدليل أن أصحابها مختلفو الجنسيات والمشارب والأديان والانتماءات، انطلقوا من محيطهم الضيق إلى العالم الرحب حيث عمّت أفكارهم ونظرياتهم العالم، مجتازة كلّ الحدود.

* * *

عزيزي القارئ لقد حاول الكتاب أن يقدّم الأفكار بشكل مبسّط لا ينفر منه غير المختص، بل يحضّه الفضول لاكتشاف المزيد، كما نحاول عرضه بجمل مكثّفة لا يملّ المختص من قراءتها وإن كانت لا تقدّم له أي جديد، من حيث الأفكار التي برزت عند المفكرين ، و إنما قُدمت بأسلوب

مختلف، وعبر تسلسل زمني يعتمد تاريخ ولادة المفكرين الذين يردون فيه. و من دون النظر إلى تصنيفاتهم في كتب أخرى إلى فكر غربي وآخر شرقي و ثالث عربي. و إنما نظن أن الحضارة ميراث إنساني يرث معطياتها اللاحق عن السابق من دون أن نأخذ بالاعتبار هوية الوارث أو المورث .

ونحن لا نطمح في كتابنا هذا أن نغير التاريخ ، بل جلّ ما نأمله أنكم عندما يقع بين أيديكم ، أن تقرؤوه بإمعان ، و أن يحفزكم على مزيد من التفكير دون أن تملّوه حتى ينتهي .

* * *

الزراعة

كان الإنسان القديم منذ عشرة آلاف سنة مضطراً إلى الاكتفاء بجمع الثمار التي تنتجها الطبيعة، فيقضي أيامه بالنقاط الفواكه والجوز والحبوب البرية، ثم تعلم غرس بعض البذور في التربة، ليحصل على غلة إضافية. وهكذا تمّ ابتكار الزراعة التي تعدّ أهم ما أنجزه الإنسان على مرّ العصور. وبدأ يعرف النباتات السامة ويستبعدّها ليغرس البذور الصالحة للأكل مستعيناً على ذلك بعصا الحفر التي يستخدمها أيضاً في جني المحصول، ومنذ ذلك الوقت بدأ يوقّر من الطعام ما يفيض عن حاجته.

* * *

غير أن ثورة العصر الحجري تجاوزت ابتكار الزراعة إلى اختراعات أخرى متوالية رفعت مستوى أداء الفلاحة، وزادت المحصول. فقد اخترع آلات حرث التربة وجني المحصول وأساليب تخزين الثمار وطرائق الطهو. وقد احتاج القمح والشعير إلى فصلهما عن القشور بالدرس والتذرية ثم طحنهما دقيقتاً بواسطة هاون أو بواسطة الرحى، وهو يد حجرية على هيئة قرص الشمس يتم حك الحبوب بها بشدة حتى تصبح دقيقتاً. ثم ابتدع الإنسان تحويل الدقيق إلى رقائق، ثم استخدم الخميرة بطريقة تثير الإعجاب ليحوّله إلى رغيف ينتفخ بعد طهيهِ داخل تنّور خاص ابتدعه لهذه الغاية .

* * *

وإذا كان الرجل قد اختصّ بالصيد ، ثم تحوّل إلى راعٍ حين بدأ باستئناس الحيوان للسيطرة عليه، فقد كانت الزراعة من مهامّ المرأة التي راحت تضيف الخميرة إلى عصير الحبوب والعنب ممّا أدّى إلى صناعة الجعة والخمر التي كان الكهنة في الرافدين ومصر القديمة يشربونها ويقدمونها قربانين إلى الآلهة من أجل إنتاج وفير .

ومع قدوم الألفية الثالثة قبل الميلاد عمت المسكرات أوروبا وآسيا الصغرى واستلزم ذلك صنع الأواني والذنان .

وأكدت الاكتشافات الحديثة في سورية على أهميّة منطقة حلب ووادي الفرات الأوسط الذي لعب دوراً في أكبر ثورة عرفتها البشرية، خلالها تحوّل الإنسان من كائن يعيش ضعيفاً على الطبيعة بالتقاط ثمار الأرض والصيد، إلى كائن بدأ ينتج قوته، وذلك عندما اكتشف الزراعة وطرائق تدجين الحيوان، وقد ترافق هذا التغيّر المادي بتغيّر فكري سمح برؤية هذا العالم رؤية جديدة تتميز بثورة في الرموز والقيم والأفكار .

* * *

وفي الكتابة التصويريّة المصرية (الهيروغليفية) نجد قدماء المصريين يرمزون للبيت بالأم، ليس لأن المرأة تلد الأجنة وحسب، بل لأنها أيضاً تمكّن أبناءها من العيش وذلك من خلال قيامها بمهام الزراعة. ولذلك صوّرت المرأة على أنها مصدر الخصب ومصدر الحياة. وكانت الآلهة الكبرى عند الشعوب الزراعية من اللواتي يحيين الأرض بعد موتها فتزهر وتثمر وهكذا اتّخذ القدماء في بلاد ما بين النهرين الرّبات الأمهات تيامات وننهور ساج وعشتار، كما اتّخذ المصريون ايزيس.

وما زالت خصوبة الأرض في المجتمعات الزراعية إلى يومنا هذا مقترنة بخصوبة النساء ، وكثيرون يعتقدون أنه ينبغي أن تقوم النساء بزراعة القمح لأن النساء يعرفن كيف ينجبن الأطفال. كما يعتقدون أن الزوجة العاقر مؤذية للحديقة.

* * *

ولكنّ الانقلاب الذي حدث بعد ذلك، كان بسبب اهتداء الرجال إلى تسخير الثيران في حرث حقول شاسعة، في حين كانت النساء يكتفين بزراعة بقع صغيرة وحسب. وهكذا دخل الحيوان في مجال الزراعة، وبرز دور الرجل بوصفه صاحب الدور الأول في العناية بالزراعة، بالإضافة إلى عنايته بالحيوان، فبرز الأرباب بدلاً من الربات وهدت الآلهة المقترنة بالزراعة مذكرةً مثل اوزوريس في مصر وباخوس في اليونان.

وحين توسّع الرجال في القيام بالأعمال المهمة، فرضوا أنفسهم في المجتمع وهيمنوا على المدن المتنامية وعدّلوا الثقافة على صورتهم فقام الأرباب مكان الربات.

وهكذا نشأت المدن التي كانت ناتجاً ذكورياً، كما كانت القرية في العصر الحجري الحديث تعكس الخصائص الأنثوية.

كان ظهور الرموز الذكرية انعكاساً لسلطان الرجال فبدأ تكرار الخط المستقيم .. والمستطيل والبرج ... بدلاً من الأشكال المستديرة التي كانت من سمات القرى الأولى.

وقد خلق رجال المدن النظام الملكي، أما القرى فقد كانت تنتخب بعض الرجال لفترة مؤقتة، ولهذا كانت تتسم بالديمقراطية.

* * *

ويبدو أن تأثير المحرث لم يقتصر على تمكين الملوك من التحكم في المدن، بل امتد تأثيره ليشمل الأسرة حيث فرض الآباء إرادتهم. وانفرد الرجال بالزراعة وبالحرث الأخرى، واخترعوا عجلة أبدت فاعليتها في صناعة القدور، وجعلوا الأسرة لا عشيرة المرأة هي الأساس للتنظيم الاجتماعي.

وبدأ الرجال يستنون قوانين تؤكد سلطانهم وتضفي عليه الشرعية. ومن أقدم المدونات القانونية قوانين الملك حمورابي ملك بابل في بلاد ما بين النهرين. الذين دُون حوالي / ١٧٥٠ / ق. م .
وبموجب تلك القوانين، كان بوسع الزوج أن يقدم زوجته لدائنيه ضماناً لديونه، ولم يكن القانون يرغمه على إيفاء ديونه، مادامت الزوجة ضماناً لتلك الديون. وقد أصبح نظام الاستدانة بضمانة الزوجة نظاماً مربحاً للغاية في تجارة الرقيق .

* * *

وشواهد القبور التي كان يشيدها الأزواج الرومان الورعون لزوجاتهم تُظهر كيف كان الرجال ينظرون إليهن : " كانت تحب زوجها ... أنجبت ولدين ... لقد حافظت على البيت ورعته ... ونسجت الصوف ... " هكذا كانت تذكر النساء في العصر الحجري الحديث.

بوادر التفكير في بابل ومصر

في أواسط الألف الأوّل قبل الميلاد، ظهر في الهند القديمة كتاب (الفيدا)، أي كتاب المعارف، وهو مؤلّف ديني يضمّ عدداً من الآراء والأفكار الفلسفية عن الإنسان والأخلاق والعالم.

وبقي (الفيدا) كتاباً مقدّساً حتى ظهور (الجائنية) في القرن السادس قبل الميلاد، وتهدف التعاليم الأخلاقية للجائنية وتعني (المنتصرون) ، تهدف إلى تبيين السبل إلى انعتاق الروح الإنسانية من الشهوات الجامحة التي يسببها الجهل بالحياة . إن السبب الرئيسي في تبعية الروح يعود إلى انقيادها للرغبات والشهوات الجامحة بسبب الجهل بالحياة. لذلك لا بد من المعرفة التي -وحدها- تستطيع تحرير الروح من أسر المادة. أما شرط المعرفة الحقّة فيقوم على الثقة بشخص المعلم، وفي السلوك القويم وذلك لا يتم إلاّ بالزهد.

* * *

بعد ذلك ظهرت الديانة البوذية بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وتركّزت أهم موضوعاتها على أن : الحياة ملأى بالعذاب والألم ، وأن هناك أسباباً لظهور العذاب، وهناك إمكانية لوقف العذاب.

* * *

فكان هدف المعرفة لديها هو تخليص الإنسان من ألمه وعذابه. ويطلق البوذيون على حالة الخلاص من العذاب اسم (النرفانا) أي (

الانطفاء) وهي حالة انعتاق من كل ما يجلب الألم والعذاب.

* * *

تلا البوذية انتشار اليوغا وتعني تأمل الذات أو التركيز عليها. يرى أصحابها أن الإيمان بالله شرط ضروري للنجاح في العمل الذي يهدف إلى تخلص الإنسان من العذاب.

والخلاص لا يكون إلا بالزهد وبالتمسك بالمبادئ الأخلاقية السامية. وفي سبيل ذلك ابتدعت اليوغا رياضة تساعد الإنسان على تنظيف فكره من أدران العالم الخارجي، وذلك بالتوجه إلى الذات والتحرر من قيود العالم. وقد أثبت العلم الحديث أهمية رياضة اليوغا وتمارينها ونظامها الغذائي.

* * *

و نحن لا نريد التوسع في الأفكار التي نطرحها هنا، وإنما نعرض لها بسرعة تمهيداً للاكتشافات العلمية اللاحقة التي يحلو للغرب تصويرها على أنها من فعل عقل غربي بدأ من اليونان، وبدأ من فراغ .

بالتساوق النسبي مع الفكر الهندي نرى هناك تطوراً كبيراً سبق التفكير اليوناني وكان مصدره بابل ومصر .

في بابل ومصر تطلب تطور الزراعة توسيع دائرة المعرفة لاستخدامها عملياً . ومن أجل حساب منسوب مياه النيل تطور علم الفلك عند المصريين.

ووضع البابليون أسس الجبر والهندسة، وصاغوا تقويماً يعتمد على رصد حركة الشمس والقمر والنجوم، واخترعوا النظام الستيني في

الحسابات، مايزال مستعملاً حتى الآن ، وهو تقسيم الساعة إلى ستين دقيقة، والدقيقة إلى ستين ثانية. هذا في الألف الثالثة قبل الميلاد.

* * *

وتشير طرق الحساب التي كانت تُعَلَّم في مصر إلى المستوى العالمي الذي بلغته المعرفة في بلاد وادي النيل ، حيث حدّد المصريون طول السنة بـ ٣٦٥ يوماً وربع اليوم، كما أحرزوا نجاحات هامة في مجال الرياضيات.

والآثار الأدبية الفرعونية ترى أن الكائنات الحية تتولد من الماء البارد، وأن الهواء يملأ الفراغ ويحضر في الأشياء كلّها ... وهذا ماتعلّمه الفيلسوف اليوناني طاليس عن قدماء المصريين والبابليين، فافترض أن الماء أصل الأشياء وعَلَّتْها ...

* * *

وفي الصين برزت تعاليم كونفوشيوس وأكّدت المدرسة الكونفوشية أن القدر يحكم حياة الناس، وأن الناس يتميزون من خلال تربيتهم، وكى نعرف الجديد لابد من دراسة القديم.

وأحد أتباع كونفوشيوس يرى أن الإنسان خير بطبيعته، تلازمه منذ الولادة خصال أربع هي : التألم لآلام الآخرين، والشعور بالخجل ، والتواضع ، والقدرة على التمييز بين الحق والباطل. وأن التأثير السيء للمجتمع هو الذي يفسد هذه الخصال.

* * *

وهكذا نجد أنّ الحضارة اليونانية متأخرة بالقياس إلى حضارة

مصر وبلاد ما بين النهرين .

كان المصريون مزارعين لذلك حاولوا التوصل إلى أكبر قدر من المعارف الفلكية التي تساعدهم على التنبؤ بفيضان النيل، واستحدثت الكهنة طريقة الكتابة بالصور.

أما في بلاد ما بين النهرين فقد كان السومريون الذين اشتهروا بالكتابة المسمارية، ثم تلتهم الإمبراطوريات السامية الكبرى التي ركزت جهودها على السعادة في هذا العالم، لذلك اعتنوا بتسجيل حركات النجوم وبممارسة السحر والتنجيم.

* * *

وقد استفاد الإغريق من بابل وإيران ومصر وفينيقيًا بمجالات مختلفة منها الرياضيات والفلك والجغرافيا والقياس والتقويم. وبين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ظهر مفكرو اليونان واجتهدوا في البحث عن العلة الأولى للأشياء، فكيف فعلوا ذلك ..؟

اليونان

كانت (إيونا)، وهي مستعمرة يونانية تقع وسط الساحل الغربي لآسيا الصغرى، ومنذ القرن الحادي عشر قبل الميلاد، تعدّ المهد الأول للفلسفة.

وقد انتشر سكانها إلى جزر بحر إيجه المجاورة. وهناك ذاعت شهرة (هوميروس) الشاعر الذي تُنسب إليه ملحمتا الإلياذة والأوديسة . والإنسان عند هوميروس مركّب من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب ينحلّ إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف ينطلق بالموت من الجسد محتفظاً بشعوره.

بعد هوميروس جاء (طاليس) أحد الحكماء السبعة الذين حاولوا إصلاح النظم والأخلاق. رحل إلى مصر وأخذ عن علمائها علم الهندسة، وخرج بنظرية تقول إن الماء هو الجوهر الأساسي في الكون... وأن الأشياء جميعاً جاءت من الماء، ونُسب إليه قوله أن للمغناطيس نفساً لأنّه يحرك الحديد .

* * *

وروى القدماء عن طاليس قصصاً كثيرة ... فحين نعته أحد التجار بأنه رجل نظري لايفيده علمه في كسب المال، أظهر عبقريته العلمية وسيطر على تجارة زيت الزيتون، ومفاد تلك الحكاية أن معرفة طاليس بالأرصاد الجوية، دلّته مقدّماً على أن المحصول سيكون وفيراً، فاستأجر عدداً كبيراً من المعاصر، وعندما حان الوقت، أجرها بالسعر الذي يريد، فربح بذلك مالاً وفيراً ، وأثبت للساخرين أن الفلاسفة بإمكانهم كسب المال الوفير حين يشاؤون.

وقد تنبأ طاليس بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في ٢٨ أيار عام

٥٨٥ / ق.م وذلك بالاعتماد على معلوماته الفلكية التي أخذها عن
الفينيقيين حول التناوب الدوري للكسوف.

* * *

وإذا عدنا إلى قول طاليس بأن العالم يتألف من الماء يتبين لنا
الخيال الخصب الذي يتمتع به، وذلك لأن العلم الحديث بين لنا أن الماء
يتولد من الهيدروجين الذي يمكن خلق جميع العناصر الأخرى منه. وهذا
يذكرنا بقوله تعالى في كتابه العزيز : " وجعلنا من الماء كلَّ شيء حي ".
ولا شك أن وجود المرء قريباً من البحر يبسرّ عليه ملاحظة عملية
تبخّر المياه بواسطة الشمس، وتجمّع بخار الماء على السطح لكي تكوّن
سحباً تتحلّل مرة أخرى على صورة أمطار. ووفقاً لهذا الرأي تكون الأرض
نوعاً من الماء المركز .

* * *

أما عند (انكسيمندر) فقد كانت الأرض اسطوانة تطفو بلا قيود،
نوجد نحن على وجه أحد طرفيها.

ويرى أن الإنسان يحتاج في صغره إلى فترة طويلة من الرعاية ،
ولهذا فإنّه لم يكن كما هو عليه الآن، بل يرجع أصله إلى أسماك البحر،
وأيد ذلك الزعم بملاحظات عن حفريات باقية، كما أيده بملاحظة الطريقة
التي تُطعم بها أسماك القرش صغارها.

لذلك ينصحنا (انكسيمندر) بالامتناع عن أكل الأسماك. فهل
بيادنا أختوتنا في أعماق البحار هذه المشاعر الرقيقة ؟

لاشك أن (هيمينغواي) لايؤيدّ هذه الفكرة ، وذلك لأنّ بطله في
رواية (العجوز والبحر) عانى الأمرين وهو يكافح للتغلب على عدوه
الأوّل : أسماك القرش.

* * *

إذا انتقلنا إلى (فيثاغورس) ومدرسته نجد أنها قد أدت إلى ظهور تراث علمي، ورياضي على وجه الخصوص، كما كان لاعتقادها بأهمية الموسيقى كعنصر تطهيري الأثر البالغ فيما بعد.

لقد اكتشف فيثاغورس العلاقات العددية البسيطة لما نسميه الآن المسافات الموسيقية.

ومن المحتمل أن الكشف في ميدان الموسيقى هي التي أدت إلى الفكرة الفيثاغورية القائلة بأن الأشياء كلها أعداد، وأننا، كي نفهم العالم، لا بد أن نعرف العدد في الأشياء.

* * *

وفي الهندسة اكتشف فيثاغورس النظرية المشهورة القائلة أن المربع المقام على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين.

وهنا نجد مثلاً واضحاً لمنهج التعميم والبرهان، على عكس القواعد العملية المكتسبة بالخبرة. ولفهم تلك النظرية كان لا بد من إيجاد نظرية في الأعداد الصماء، وهي النظرية التي وضعها فيثاغوريون متأخرون، وتقول إحدى الروايات أن واحداً من أعضاء الجماعة الفيثاغورية قد أُغرق في البحر لأنه باح بهذا السر.

وحقيقة الأمر أن فيثاغورس لم يضع تلك النظرية التي ارتبطت باسمه، ولكنه أخذ مبادئها من قدماء المصريين والبابليين الذين تلقى علوم الهندسة على أيديهم.

* * *

إن الثورة الحضرية الكاملة وقعت حوالي عام (٣٥٠٠) قبل الميلاد

في وديان بلاد ما بين النهرين ذات الإمكانيات الإنتاجية الكبيرة . فأقامت القرى الواسعة على طول نهري دجلة والفرات ، ووضعت أنظمة للري . وتغيّر على هذا المستوى هو أهم تحوّل جرى في الحياة البشرية منذ اختراع الزراعة قبل ذلك بخمسة آلاف سنة.

وقد مهّدت سلسلة كاملة من الاختراعات التكنولوجية في المجتمع الزراعي الطريق للثورة الحضريّة .

لقد تم تسخير قوة الثيران والرياح والمحراث والعربة ذات العجلات والزورق ، بل اكتشف الإنسان خصائص المعادن ، وتعلّم صهر النحاس والبرونز .

وتتضح إنجازات الحضارات القديمة في الصروح الضخمة ... الأهرامات والمعابد والتماثيل التي شيّدت .

ولكن .. هل الحياة المدنية هي مجرد القدرة على تشييد الصروح ؟ الحياة المدنيّة ليست مبانيّ ضخمة وحسب، بل إنّها تحتاج إلى قانون ينظّم حياة الناس ويمنحهم الأمان كي يفكّروا بالمستقبل، ويحاولوا تحقيق إنسانيتهم من خلال فرص الإبداع المتوافرة التي يضمنها التنوّع. وهذا التنوّع في الحياة المدنيّة المعقّدة تطلّب وسائل أخرى للتفاهم مما أدّى إلى اختراع الكتابة.

* * *

إنّ الحديث عن اختراع الكتابة وتنوّعها، والطباعة وتطوّرها، سيكون موضوع حلقة قادمة، وما نريد إيضاحه الآن أنّ الكتابة كوّنت ما يمكن تسميته بالذاكرة التي تُعين على تطوّر الحضارات وتقدّمها. فالكتابة هي التي جعلت الأجيال تتعاقب وتبدأ من حيث انتهى أسلافها، ولم تعد بحاجة إلى أن تبدأ من الصفر وهي تسعى للارتقاء بقواقعها المعيش.

إنّ الثقافة كانت شفويّة في الماضي، وهي تعتمد على ذاكرة بعض الكهول الذين كانوا يتناقلون الحكايات والخبرات عبر الأجيال، وكانت الذاكرة الشفويّة تتغيّر تبعاً للنّقل، وما يتمتع به من صفات. غير أنّ الكتابة خفّفت كثيراً من ثقل الذاكرة، ولم يعد من مجال للشك في صحّة الخبر المنقول، أو المعلومة التي تصل، وذلك لأنّ الحروف المكتوبة تُبقي على النّص من غير تحريف أو تعديل، ولا يكون عرضةً لخيانة الذاكرة. لم يعد على الإنسان أن يحتفظ بكلّ شيء في ذاكرته، وإنّما استعاض عن ذلك بالورق الذي أصبح يقوم بهذه المهمّة، وغدت المعرفة علماً بالتفسيرات المختلفة، وقدرةً على إدراك معاني الأشياء الداخليّة. وإدراك التنوّع هذا أدّى إلى إمكان النقد والتحليل والتأليف.

وحقّق فنّ الكتابة قدراً أكبر من المرونة بعد عام /٢٠٠٠/ ق.م فكانت الكتابة المصرية التصويرية، وكتابة بلاد الرافدين المسمارية، لاتزالان المعيار الذي يُنبع في التجارة الدوليّة، والنماذج التي تُحتذى في الأسلوب التقليدي. وقد نسخ الحنثيون وسكان كريت في عصر مينوس الأسلوب التصويري. وبالتدريج، حلّ نظامُ النطق الصوتي محلّ الكتابة التصويرية في الأعمال اليومية. والأنظمة الصوتية في الكتابة أبسط، ورموزها أقل. وقد أفضى هذا إلى نظام متطوّر من التوريات البصريّة. ولم يكتمل تطوّر الكتابة الصوتية حتّى عام /١٠٠٠/ ق.م، وهي لا تُستخدم في الصين حتى اليوم.

* * *

وهذا التحوّل فتح المجال الكتابي أمام عدد أكبر من الناس، بعد أن كان مقتصرًا على الكهنة والكتبة، كما أدّى - أيضاً - إلى التنوّع في أساليب التفكير والابتكار.

وبذلك غدت الثقافة لا تقتصر على معرفة الأشياء وحفظها، بل أصبحت هي القدرة على التعبير عن وجهة النظر، والتمكّن من التوصل إلى المعاني المتعدّدة للأشياء.

وهذا - بالتحديد - ما حدا بالسفسطائيين إلى المغالاة في تعدّد وجهات النظر.

* * *

بعد أن دحرت أثينا الفرس، نبغ فيها العلماء والشعراء والأطباء والصنّاع، وقويت الديمقراطية، وتعاضم التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم، وشاع الجدل القضائي والسياسي. وهذه الحال أفرزت الحاجة إلى تعلّم الخطابة وأساليب المحاجّة واستمالة الناس. ووجد فريق من المهويين الفرصة سانحةً لاستغلال مواهبهم، فانقلبوا إلى معلّمي بيان. وهكذا، في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر في أثينا مجموعة من المعلّمين أطلق عليهم اسم السوفسطائيين.

كانت الكلمة تشير - بالأصل - إلى المعلّم في فروع العلم المختلفة، بما في ذلك تعليم الصنعة أو المهنة النافعة. ثم تحوّل المعنى - بعد ذلك - إلى المغالطين ومعلّمي فن المغالطة. وذلك لأنّ السوفسطائيين هم أول من احترف الحكمة وعلم البلاغة من أجل المنفعة الماديّة. ومنذ ذلك الوقت صار المعلّم يتقاضى أجراً على تعليمه.

وإذا كان سقراط قد عاب عليهم تقاضي الأجر عن التعليم، إلّا أن محترفي الكلام يحتاجون - كغيرهم - إلى الأكل والملبس وقضاء احتياجاتهم. والأجر يشكّل نوعاً من الحماية التي تتيح للمعلّم أن ينسى مشكلاته الماليّة.

* * *

توزّعت اهتمامات هؤلاء المعلمين بين تعليم الأدب، والخطابة، والفصاحة، والبلاغة، وإدارة شؤون المجالس السياسية. كما كان هناك أيضاً معلّمون للجدل والنقاش، حيث كان في استطاعتهم أن يعلموا أصول الحجّة والإفحام في المحاكم لمن يريدون الدفاع عن أنفسهم أو عن سواهم. أنكر السوفسطائيون إمكان معرفة الحقيقة، وهاجموا الفلسفة، وعارضوا المذاهب بعضها ببعض، وشكّكوا النَّاسَ في العقل والحقّ، وألغوا الحدودَ التي يُعرف من خلالها الخيرُ من الشر، والعدلُ من الظلم، وقالوا بأنّه يمكن البرهانُ على الشيء وعلى نقيضه، وأمست المعرفة نسبية، والأخلاق نسبية، والخير نسبيّ.. وحلّت الخطابة والألاعيبُ اللفظية محلَّ المنطق والتفكير العقلاني.

ومن أشهر السفسطائيين (بروتاغوراس) الذي عدّ الإنسانَ مقياسَ الأشياءِ جميعاً، وأنَّ طريقَ المعرفة هو الإحساس الفردي، ولأنَّ الاحساساتِ متغيّرةً فإنَّ الحقيقةَ المطلقة لا يمكن إدراكها.

ومن هذه المقدّمة انطلق أساتذةُ الحكمة هؤلاء، يفكّرون، لا لإدراك الحقيقة، وإنّما ليمارسوا الدّعم المأجور لوجهات النظر، الكاذبة في أغلب الأحيان، ويتقاضوا على ذلك أجوراً باهظة. وقد كانوا على معرفةٍ واسعة بالحقوق والتشريع، فضلاً عن اطلاعهم الواسع على أصول الجدل، مما سمح لهم بإمكانية قلب الحجّة الأضعف لتبدو وكأَنَّها هي الأقوى.

ومن طرائف الجدل السفسطائي نورد القصة الآتية :

* * *

كان بروتاغوراس مقتنعاً بأنَّ طريقة تعليمه فعّالة إلى أقصى حد، ويثق بجده إلى درجةٍ كبيرة، وبناءً على ذلك فقد اتّفق مع أحد تلاميذه الفقراء، أن يعلمه بدون مقابلٍ سريع، لكنّه اشترط عليه أن يتقاضى منه

كامل أجور أول قضية يترافع فيها أمام المحاكم ويكسبها. ورضي المتعلم بهذا الشرط مضطراً. غير أنّ الشاب، بعد أن استكمل تدريبه، وغدا بارعاً في الخطابة والجدل، وفي مقارعة الحجّة بالحجّة، لم يرغب في ممارسة مهنة المحاماة، وبالتالي، لم يتمكّن بروتاغوراس من قبض أجوره على التعليم، حتى بعد انقضاء فترة طويلة من قيامه بعمله.

فلجأ بروتاغوراس إلى القضاء ليستردّ أجره، وتقدّم بحجّة قويّة مفادها أنّ على التلميذ أن يدفع له أجر التعليم، إمّا عن طريق الاتفاق السابق لو كسب التلميذ هذه الدعوى، وإمّا عن طريق الحكم القضائي لو خسر.

غير أنّ التلميذ المتهم، أثبت أنّه تعلّم جيّداً على يدي أستاذه، وأثبت جدوى التعليم الذي تلقاه، وذلك من خلال ردّه الآتي :

سيدي القاضي .. لا ينبغي أن أدفع شيئاً لمعلمي، وذلك عن طريق اقتناع هيئة المحكمة بأقوالي والحكم لصالحه.. فإذا كسبت الدعوى ضده لا ينبغي أن أدفع له شيئاً .. أليس كذلك؟

ومن ناحية أخرى، سيدي القاضي، لو أنّني خسرت هذه الدعوى، فإنّه لا ينبغي لي أن أدفع شيئاً، وذلك بحسب الاتفاق السابق مع معلمي.. ذلك الاتفاق الذي ينصّ على أنني لن أدفع إلاّ أجور أول قضية أكسبها.. أليس كذلك؟

وهكذا تقاضى المعلم أجره كلاماً في كلام وحجّة بحجّة ...

وما كان منه إلاّ أن يفخر بتلميذه الذي تفوّق عليه واكتفى بلسان

حالٍ يقول:

أعلمه الرماية كلّ يومٍ فلما اشتدّ ساعده رمانى

فمن هزم من ..؟

سقراط

كان سقراط - أبو الفلاسفة - دؤوباً على التفكير.. صبوراً على شتائم زوجته المتلاحقة، لأنه لم يكن يهتم بتدبير أمور الأسرة ومقتضيات واجب الزوج تجاه رغبات امرأته. ولم تمنعه دمامة خلقته من أن يكون حسن الخلق ومثال الشباب المنطلق في عصره.

خلف وجهه القبيح وأنفه الكبير وثوبه المهلهل الذي قلما يغيره، كان يقبع أعظم مفكر شهدته أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد.

كان سقراط الذي يقّرر المناطق عادةً أنه فان، حين يريدون تعليم المنطق لتلاميذهم وكيفية الانطلاق من المقدمات لنصل إلى النتائج فيقولون : كلّ إنسان فان / سقراط إنسان / سقراط فان، نقول كان يعمل سقراط نحائاً لرفاة القبور بيديه، ولكن فكره كان منشغلاً بالإنسان ومشكلاته، في حين أن اهتمام زوجته كان منصباً على استقبال النسوة كل يوم، من الصباح إلى المساء، لتُشبع رغبة الثرثرة المتجددة في أعماقها. ممّا كلفه كثيراً من التشرد والتعب، والإنفاق على المياه التي تسكبها زوجته فوق رأسه ليصحو مبكراً ويأتيها بلوازم الضيافة، ثم ينصرف عن البيت حتى آخر الليل. والذي جعله يتحمل ذلك كله، اعتقاده بأنّ على الإنسان أن يتزوج، ومهما تكن النتيجة فهو المستفيد، فإن كانت الزوجة صالحة تسنى للرجل أن يعيش بهدوء واستكائة ودعة، وإن لم تكن كذلك أصبح فيلسوفاً. وبالفعل فقد حظي هو بالثانية.



حقاً، لقد كان سقراط كسولاً بعض الشيء في ممارسة الحياة اليومية، ولكنه كان، من ناحية أخرى، نشيطاً في الإمساك بتلابيب كل من يصادفه في طريقه ليسأله في بعض الموضوعات التي تشغله، مصطنعاً أسلوب التجاهل، طالباً العلم من الآخرين، حتى إذا بدؤوا بالحديث فإنّه سيوصلهم منطقياً إلى ما يريده هو. لقد كان يضع محدثه ضمن إطار من الأسئلة الدقيقة المحددة لجعله في النهاية يصل إلى تعريف للعدالة، مثلاً، ثم يقول له: حقاً إنك علمتني معنى العدالة، وأنا أشكر لك ذلك.

وكان لمنهجه مرحلتان: التهكم والتوليد.. بالتهكم يسأل، وبالتوليد يساعد الآخرين على استخراج الحقائق من أنفسهم .. فأمة قابلة تولد النساء، وهو يولد نفوس الرجال وعقولهم.

ويقرر سقراط بأنّ عقل الإنسان يسيطر على حسّه ويديره، وأن القوانين العادلة تكون عادة صادرة عن العقل، مطابقة للطبيعة الإنسانية الحقة، وهي صورة من قوانين رسمها الإله في قلوب البشر.. فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي، ومن يحتال لمخالفتها بحيث لا يُعاقب في الدنيا، فإنه سيؤخذ بالقصاص العدل في الحياة المقبلة.

ويرى أن الإنسان السليم يريد الخير دائماً، ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبيّن ماهيته وعرف خيره، أرادته حتماً. أمّا الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، لأنّه لا يُعقل أن يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل، لهذا أطلق سقراط صيحته المشهورة (أيها الإنسان.. اعرف نفسك) .. وقد كان سقراط وطنياً صادقاً .. وجندياً باسلاً، اشترك

في حربين، وأنقذ الجنرال السيادس في إحدى المعارك، وكان عضواً بارزاً أصابته القرعة، فدخل مجلس الشيوخ، وعُرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديمقراطيين، ثم عاد إلى سابق عهده في البحث والإرشاد، بعد أن انتهت مدة انتخابه، فالتفتّ حوله الشباب في جماعات كثيرة، وكان بينهم رجال أغنياء مثل أفلاطون والسيادس، يدعونه إلى موافقتهم ويستمتعون بقدحه للنظام الديمقراطي في أثينا.

* * *

وقيل إن صوت الحرب أعلن على لسان أحد الكهنة أن سقراط أحكم أهل اليونان قاطبة، وفسّر هو هذا القول باللاأدرية التي كانت بداية فلسفته، والتي أعلن فيها (لأعرف سوى شيء واحد هو أنني لأعرف شيئاً).

وقد آمن سقراط باله واحد، وأنّ الموت لايعني النهاية، وأنه لا بدّ أن تكون هناك شريعة أخلاقية أبدية، وهي لايمكن أن تقوم على دين ضعيف كدين الاثينيين. وأنهم بتحريض الجنرال السيادس ضدّ الدولة واقتيد إلى المحاكمة، ولا غرابة في ثورة السيادس، ضدّ دولة لاتثق بالمقدرة والكفاءة والمواهب، وتقدرّ العدد أكثر من المعرفة، أليس من المخزي أن يقوم على حكم الشعب أناس لايجيدون حتّى سبك الخطب القصيرة ذات المعنى؟! لهذا السبب دعا سقراط إلى الأخذ بالارستقراطية..

فماذا كان رد الديمقراطيين على الدعوة السقراطية إلى الارستقراطية؟!.

لقد سطرّت ديمقراطية أثينا بسطحيتها اسم أوّل شهيدٍ للفلسفة، دافع

عن حقوق الإنسان، وعن حرية أفكاره، ورفض أن يطلب الرحمة من الجهلة الذين كانوا سيطلقون سراحه لو فعل. وأدخل سقراط السجن تمهيداً لإعدامه، فانتمر تلاميذه وهيئوا له أسباب الفرار، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد، ورفض أن يخرج على قوانين بلاده وقال: (إن القوانين سياج الدولة، في ظلها ينشأ الأفراد ويحيون) فلئن ظلمه الأثينيون، فبأي حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها؟ وهل يكون الأجانب الذين سيلجأ إليهم أوسع صدرًا من مواطنيه في استيعاب وعظه وتأنيبه ظلم الحاكمين.؟!

* * *

لقد رفض سقراط إلا أن ينفذ حكم الإعدام الذي صدر بحقه.. وهاهو أفلاطون يحدثنا عن تلك اللحظات الرهيبة.. دخل سقراط الحمام ليوقر على النسوة تغسيل جثة هامة، ثم خرج فرأى السجناء يبكي عليه، فخطبة قائلاً: دعهم يحضرون السم ياكريتو.. قال كريتو: إن الشمس ماتزال فوق الهضاب، والكثيرون تناولوا السم في وقت متأخر بعد أن أكلوا وشربوا وانهمكوا في مباحج شهوانية . قال له سقراط: إن تأخري في شرب السم لن يجدي لي نفعاً، لأنني بذلك أكون قد وفرت حياة قد انتهت، ولا يمكنني سوى الضحك على نفسي من جراء هذا العمل.

ثم تناول الكأس بأسهل وألطف طريقة، وبدون وجل أو تغير في لونه أو قسماات وجهه، ورفعها إلى شفثيه في هدوء وابتهاج. ويقول أفلاطون: وعندما بدأنا في البكاء .. نهزنا وقال : (ماهذا الصراخ والصخب. لقد أبعدت النساء من هنا كيلا أشعر بالإهانة في مثل هذه الطريقة، فقد سمعتُ بوجوب ترك الرجل يموت في سلام، اهدؤوا

واصبروا).

* * *

هكذا كانت نهاية من سمّاه أفلاطون.. (أحكم وأعدل وأفضل جميع الرجال الذين عرفتهم في حياتي).

والذي نريد أن نقوله الآن بعد أن رأينا موقف رجل عظيم دافع عن حبّه للإنسان وعن أفكاره أروع دفاع.. إنّ الفلسفة لم تعد وفقاً على الرجال الأفضال الذين يهجرون الحياة ليعيشوا بأحلامهم التأملية، بل هي قد دخلت إلى كلّ البيوت، سواء عن رضى أصحابها أو بالزرغم منهم.

فالفلسفة أو التفكير بأمر الإنسان تقف موقف القاضي المراقب لسير سلوك العلماء والسياسيين والشعب كافة، لتسألهم من أجل ماذا يفعلون، مايفعلونه!؟..!

إنّها تطالب الجميع بأن يقدّموا أوراق اعتماد أفكارهم وأعمالهم ومخترعاتهم وما يعيشون به أو من أجله. وقد تحوّلت بفضل سقراط - من (علم الكون) إلى علم الإنسان.

* * *

كان سقراط واحداً من أعظم الذين التزموا بهدف تحرير الإنسان من عبوديته للآخرين ولشهوته الدنيئة، ويتحتّم علينا الاقتداء بإرادته في تصميمها على المضيّ في طريق المعرفة المكرّسة لأجل الإنسان.

إنّ سقراط لو كان حياً الآن لكان وقف بعنف تجاه سوء استخدام العلم في العصر الحديث، وإساءة التصرف بالمخترعات التكنولوجية المعاصرة.. أليس كذلك؟.



إنَّ جُهد سقراط لم يذهب سدىً، إذ لعب دوراً هاماً في أسلوب تفكير تلاميذه الذين نبغ منهم أفلاطون. لقد كان اجتماع أفلاطون بسقراط نقطة تحوّل في حياته. فالشابُّ الغني الذي نشأ في محيطٍ مريح، ونال جوائزَ عديدة في الألعاب الرياضية، وجد بهجةً جديدةً في لعبة سقراط المنطقية الجدليّة، واستهوته رؤيةُ سقراط يدحض البراهين والاعتقادات القديمة، ويقلّبُ الفرضياتِ رأساً على عَقَب. فدخل أفلاطون إلى هذه الرياضة التي كانت أشدَّ خشونةً من المصارعة. وراح ينتقلُ - بمعونَةِ سقراط - من مجرّد النقاش إلى تحليلاتٍ دقيقة، ومحادثاتٍ مثمرة. وأصبح مشغولاً بالحكمة وبمعلّمه سقراط، حتى اعتادَ القول : أشكرُ الله الذي خلّقني يونانياً لا بربرياً، حرّاً لا عبداً، رجلاً لا امرأة، ولكن .. فوق الجميع.. أشكرُ الله .. أنني وُلدت.. في عصرٍ.. سقراط.

فما هي الإضافات التي أسهمَ فيها أفلاطون لتطوير التفكير البشري؟ وهل أفلح في تحقيق أفكاره على أرض الواقع، أم أنّ المكتوبَ ظلَّ في عِدادِ المكبوت ؟ وهل كان مصيره أفضل من مصير أستاذه ؟.

أوهام الخطيئة و الخلاص

لكل زمان أوهامه التي يبتدعها أناسٌ وصلوا إلى حافة اليأس، بعد نضالٍ مريّرٍ لاجدوى منه، أو أناسٌ ارتاحوا إلى الكسل، وآثروا أن يعلّقوا أخطاءَ هم على مشاجب الآخرين، أو أرادوا أن يحملوا أوزارهم إلى من يتوهّمون أنه يخلّصهم من الآثام التي اقترفوها.

وقد تساهم فئةٌ ما، خدمةً لمصالحها، في ابتكار طرائقٍ تُوهّمُ النَّاسَ بأهميّة أن تفكّرَ عنهم، وتحمّلَ العبءَ رُفّةً بهم وحبّاً بالإنسانية. ومن هؤلاء بعضُ الساسة أو المثقّفين أو رجال الدين الذين يمتطون صهوات الخيال، ويتوسّلون سذاجةً بعض المريدين أو الأتباع، ويجعلون منهم إمّعات، أي تابعين يقولون للمرشد إننا معك، ويردّدون ما يطلب إليهم ترديده.

إن مثل هذه الأوهام ليست جديدة، وإنّما نشأت لدى الإنسان مع بدء الحضارة الإنسانيّة وهو يجابه تحديّات الطبيعة من حوله.

في لحظات الضعف يستسلم المرءُ ويمنحُ قيادته لقوى خارجية، كما لو كانت تملك القدرة المطلقة على تدبير شؤونِهِ على أحسن مايرام، أو وكأَنَّها تضمن له حُسْنَ الختام.. بدون ضرائب.

وفي قديم الزمان، نشأت في بلاد الفرس فكرةٌ كان لها أثر كبير في الديانات اللاحقة، فمنذ القرن الرابع قبل الميلاد آمن الفرس بفكرة المخلّص الذي سيعود إلى العالم لينقذ البشرَ من الشرِّ والظلم. و (ميترا) منظّم الكون

ومنقذَه، تحت إمرة الزَّمان، سيعودُ يوماً ليضرمَ ناراً تلتهمُ الكون، ويطهِّرَ العالمَ من أدرانِه، ويبيدَّ الظلام.

وهذا المخلَّص الذي ابتدعه الإنسان منذ القديم لبي حاجةً أساسيةً لديه، وهي الرِّغبةُ في استحضار حالةٍ تتحقَّقُ فيها رغائبُه وميولُه. وبما أنَّ الواقعَ المرير، والصراعاتِ التي تحدث بين بني البشر، والمصالح المتضاربة؛ تحولُ دون تجسيد الإنسان لأحلامه عملياً، فيلجأ إلى عالمٍ غير العالم الذي يعيش فيه بحثاً عن السَّعادةِ المنشودة، والعزاء المبتغى. تعتقد بعضُ المذاهب أنَّ الإنسانَ كان في الجنَّة هانئاً ناعماً، لكنَّ إلحاح الفضول، وحبَّ المعرفة، دفعاه إلى اقتراف ذنبٍ أضع عليه فرصة البقاء في العالم العلوي الهادي، وتحتَّم عليه أن يَحْتَّ الخطأ، ويواصل السعي كي يفوزَ باستحقاقِ العودةِ إلى الفردوس المفقود.

لكنَّ مذاهبَ أخرى تظنُّ أنَّ العالمَ المنشود يمكنُ أن يُدركَ عند مجيء مخلَّصٍ يملأ الكونَ عدلاً ورحمةً. ومن هنا نشأت دياناتُ الخلاص مثل ديانة (ميترا) التي أخذت فكرة المخلَّص من المزدكيَّة، وجعلت (ميترا) المنقذَ الذي سيعودُ يوماً ما إلى العالم، فيبعث الموتى ويُجري الدينونة ويصنَعُ الخلود.

وكذلك فعل (ماني) بعد ميلاد المسيح بمئتي عام، حيث قضى حياته يبشِّرُ بدين جديد ويحاربُ المجوس. ادَّعى (ماني) أنَّه المسيحُ الثَّاني الذي وعد به يسوع، وأنَّه جاء العالم (بديانةِ الخلاص).

لقد حَلَمَ النَّاسُ بالخلاصِ من شقائهم، ولم يجدوا أمامهم سوى المخلَّص الذي تزداد الحاجةُ إليه كلما طغى الشرُّ وعجزت إمكاناتُ

الطبيعة الإنسانية عن التخلّص منه. لذلك اتّخذت بعض الشعوب إلهاً مخلصاً، واتّخذت شعوباً أخرى نبياً أو فيلسوفاً، أو رئيساً للمدينة الفاضلة كما فعل أفلاطون والفارابي.

وقد يتصوّر الناس المخلّص إلهاً تجسّد في إنسان، كال المسيح عند النصارى، والإمام المهدي وقائم القيامة عند بعض غلاة الشيعة. نشأت المسيحية وترعرعت في ظلّ فكرة المخلّص التي تأصلت في النفوس وعندما امتدّ الفتح الإسلامي، وانتشر الإسلام، خارج الجزيرة العربية، اعتنقته شعوبٌ فارسية وسورية ومصرية، لها معتقداتٌ وتراثٌ وحضارة لم تتخلّ عنها، فاختلف عليها الأمر وظنّت بالإسلام ما ليس فيه، ممّا أدّى إلى وجود فرق واتّجاهات مختلفة. ونجد في الفكر الهندي اعتقاداً تتردّد أصداؤه في الديانات الأخرى.

ويذهب هذا الاعتقاد إلى أن كلّ بوذا - وهم خمسة - يتجسّم بحيث يهيئ الشروط الزمانية والمكانية لإحداث بوذا على الأرض. وعندما تتجمّع الشروط التاريخية الكافية، يتخذ البوذا شكلاً بشرياً ويصبح مخلص العالم. لكنّ هذا لا يتمّ إلاّ عندما ينتشر الشر والظلم. ولا شك أن هذا الاعتقاد يذكّرنا بالمخلص المنتظر أي المسيح الذي ما يزال اليهود ينتظرون مجيئه. كما يذكّرنا باعتقاد النصارى الذين يأملون أن يعود المسيح في آخر الزمان ليوقف أعمال المسيح الدجال.

ومن عقائد الشيعة البارزة الاعتقاد بالمهدي. وكلمة المهدي اسم مفعول من هدى، يقال: هداه الله الطريق، أي عرفه إياه ودلّه عليه وبينّه له فهو مهدي. ولم ترد كلمة المهدي في القرآن الكريم، وإنما وردت

المهدي " من يَهْدِ اللهُ فهو المهتد " وورد الهادي " ولكلّ قوم هاد " وقد ورد في شعر حسّان بن ثابت في وصف النبي الكريم بالمهدي يقول:

بأبي وأمي من شهدت وفاته في يوم الاثنين النبي المهدي
ووصفه بالهادي :

بالله ما حملت أنثى ولا وضعت مثل النبي رسول الرحمة الهادي
ووصفه أيضاً بالمهدي في قوله يرثيه :

مابال عيني لاتنام كأنما كُحِلت مآقيها بحل الأرمَد
جزعاً على المهديّ أصبح ثاويّاً ياخير من وطئ الحصا لاتبعد

وقد وردت في بعض الأحاديث الشريفة كلمة المهدي وهي في كل ذلك بمعناها اللغوي الديني رجل هداه الله فاهتدى. لكنها، فيما بعد، أخذت معنى جديداً وهو إمام منتظر يأتي فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وأول من أطلقها بهذا المعنى مازعه كيسان مولى علي بن أبي طالب في محمد بن الحنفية، فقد زعم كيسان إمامة محمد بن الحنفية وأنه مقيم في جبل رضوى. وقد مات ابن الحنفية سنة إحدى وثمانين للهجرة ودُفن بالقيع، ولكن لم يشأ الكيسانية أن يؤمنوا بموته وقالوا بغيبته وبانتظاره حتى يعود، وكان هذا أساساً لفكرة الإمام المنتظر عند الإمامية الاثني عشرية.

وهذه العقيدة برجع الإمام بعد غيبته هي المسماة في عرف الشيعة بالرجعة.

وقد انتشرت فكرة المهدي المنتظر في العصر الأموي، وكان لبعض الأمويين مهدياً آخر يُلقب بالسفياني.

ومن طرائف ماحدث حول فكرة المهدي أنه لما قال الشيعة بالمهدي وقال بعض الأمويين بالسفياني، وضع الشيعة الأحاديث بأن المهدي إذا خرج سيقابل السفياني إذا خرج، وسيبايع الناس المهدي يومئذ بمكة بين الركن والمقام، ثم إن المهدي يقول: أيها الناس اخرجوا إلى قتال عدو الله وعدوكم فيجيبونه ولا يعصون له أمراً، فيخرج المهدي ومن معه من المسلمين من مكة إلى الشام لمحاربة عروة بن عمر السفياني ومن معه...".

ويبدو أن العباسيين عزّ عليهم أن يكون للشيعة مهدي وللأمويين سفياني وليس لهم شيء، فأنشأوا لهم مهدياً أيضاً ووضعوا له الأحاديث. ولعلّ انتشار خبر المهدي حمل المنصور على تسمية ابنه المهدي والإيهام بأنّه المهدي المنتظر.

وقد أُحيطت شخصيّة المهدي بجوّ غريب من التنبؤات والإخبار بالغيب وبحوادث الزمان إلى يوم القيامة، مما مهّد الطريق أن يخرج، بين فترة وأخرى، من بين الناس من يدّعي أنه المهدي المنتظر.

وقد استفادت الصوفية من فكرة المهدي وصاغته من جديد وسمّته (قطباً)، وهو الذي يدبّر الأمر في كل عصر، وهو عماد السماء ولولاه لوقعت على الأرض. ويلي القطب النجباء الاثنا عشر الذين يعلمون مالا نعلم، كما يقول ابن عربي في الفتوحات المكيّة.

عزيزي المستمع سنفرد أكثر من حلقة حول الصوفية والتصوف في الأسابيع القادمة، بإذن الله. وما يهّمنا الآن هو التخلّص من الفكرة الاستسلامية التي تدعوننا إلى إهمال شؤوننا والاتكّاء على مخلص يتحمّل

عنا أوزارنا أو يفكرّ عنا فيما يجب علينا أن نفكرّ فيه.

تلك الفكرة التي تلبس ألفاظاً متنوعة، كلما كُشف وهم لفظٍ منها ابتدعتْ سواه، وهكذا تنقلت من المخلص إلى المهدي إلى القطب إلى الغوث إلى الرجعة وسواها ...

وعموماً لا يزال هناك شعور بالحرمان. وأن التمتع بالحياة خطيئة وأن الإنسان لا يستطيع أن يخلص نفسه إلا بمساعدة قوة خارجية عظمى. وما زالت عقيدة الخطيئة هي الفرضية الأساسية في المسيحية، ويرى أصحابها أنّ خلاص الإنسان إنّما يكمن في التحوّل إلى المسيحية لينعم بالخلاص عبر المسيح المخلص الذي يتحمّل عنا خطايانا.

هذا في حين كان العالم الوثني الاغريقي يصوّر الآلهة على هيئة بشر، يمكنه أن يمرح معهم بدون أن يشعر بالخطيئة.

وإذا فكرنا في أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تكون شراً خالصاً بتكوينها، فإننا ننعّم بحياة هانئة، لأن الله لا يمكن أن يعاقبنا على مجرد وجودنا في هذا العالم وكل ما علينا أن نفعله هو أن نكون معقولين في اتجاهات عواطفنا وفي تصريف غرائزنا أو الامتثال إليها بخفة ولطف بدون كبت أو مغالاة. ونحن لو أننا مارسنا حياتنا بشكل لا يدعوننا إلى الخجل من أولادنا أو أحفادنا حين يطلّعون على يومياتنا، نكون مرتاحي الضمير الذي يعدّه (لين يوتانج) أعظم التّعّم.

فلماذا ننصرف عن الله إلى سواه من أجل خلاصنا ونحن نعلم أنه (وفوق كلّ ذي علم عليهم). ونعي قوله تعالى : (من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه، يعلم ما بين أيديهم، وما خلفهم، ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ

بما شاء" ..

ونعلم بأنه لا تثير علينا من ممارسة حياتنا اليومية بضمير مرتاح
 لأننا نذكر قوله تعالى: (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك
 من الدنيا " . صدق الله العظيم

* * *

أفلاطون

مازلنا في رحاب أثينا، وهذه المرّة نلتقي بأهمّ تلاميذ سقراط الذي تحدّثنا عن أفكاره ، و نعني به التلميذ المتمرد أفلاطون .

ولد أفلاطون قرب أثينا من أسرةٍ عريقةٍ الحَسَب، ولها شأنٌ كبيرٌ في السياسة الأثينيّة. تلقّى مختلفَ المعارف المنشرة في عصره. وفي سنّ العشرين تعرّف إلى سقراط، وتلمذ على يديه. كما استفاد من رحلاته الكثيرة التي تخلّلتها زيارتهُ إلى مصر. وما كاد يبلغُ الثالثة والعشرين حتّى أراد نَفَرٌ من أهله وأصدقائه أن يقدّوه منصباً سياسياً رفيعاً ، بعد أن اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبارطة، لكنّه آثر الانتظار، ثم لاحظ طغيان الأرسقراطيين الذين بالغوا في الانتقام من أخصامهم. ولمّا هزمهم الشعب قامت الديمقراطية، ولكنّها سرعان ماأعدمت سقراط، ففضّل أفلاطون الابتعادَ عن المناصبِ السياسيّة، وأيقن أنّ الحكومةَ العادلة لاتأتي عفواً، ولا بُدّ من التمهيد لها بالتربية والتعليم. وكان هذا أحدَ الأسبابِ التي دعتّه إلى إنشاءِ مدرسةٍ على أبواب أثينا، وتطلّ على بستان البطل الأسطوري أكاديموس، فسمّيت مدرستهُ أكاديمية. وتعدّ الأكاديميةُ الأصلَ الأوّل الذي تفرّعت عنه الجامعات فيما بعد.

استمرت الأكاديميّة تسعمائة عام إلى أن أغلقها الامبراطور جستنيان في القرن السادس للميلاد، بعد أن شعر بأنّها تراثٌ كلاسيكيّ يؤذيه. فهرب روّادها إلى فارسٍ حيث رحّب بهم كسرى أنو شروان، وأنزلهم في جنديسابور، وانتقلت، بذلك، الفلسفة اليونانية إلى المشرق، ونفدت إلى العرب الذين طوّروها وطعموها بصبغة إسلامية، ونقلوها إلى أوروبا عبر ترجمتها إلى اللاتينية.

جعل أفلاطون مدرسته جمعية علمية دينية، وكتب على مدخلها لافتة تمنع أي شخص من الدخول ما لم يكن يتقن الرياضيات. وظلّ يعلم فيها ويكتب أربعين سنة. تناول التعليم في تلك المدرسة جميع فروع المعرفة، وكان لكل فرع معلّمون متخصصون، بقي في طليعتهم أفلاطون، الذي ترك إعدام سقراط أثراً كبيراً في نفسه، ذلك الرجل الذي يعدّه أعدل وأحكم رجل في عصره. لقد كان اجتماع أفلاطون بسقراط نقطة تحوّل في حياته. فالشابّ الغنيّ الذي نشأ في محيط مريح، ونال جوائز عديدة في الألعاب الرياضية، وجدّ بهجةً جديدةً في لعبة سقراط المنطقية الجدلية، واستهوته رؤية سقراط يدحض البراهين والاعتقادات القديمة، ويقبّل الفرضيات رأساً على عقب. فدخل أفلاطون إلى هذه الرياضة التي كانت أشدّ خشونة من المصارعة. وراح ينتقل - بمعونة سقراط - من مجرد النقاش إلى تحليلات دقيقة، ومحدثات مثمرة. وأصبح مشغولاً بالحكمة وبمعلمه سقراط، حتّى اعتاد القول : أشكر الله الذي خلقني يونانياً لا بربرياً، حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة، ولكن.. فوق الجميع.. أشكر الله.. أنني وُلدت.. في عصر.. سقراط. ولأنّ سقراط اتهم زوراً بإفساد شباب أثينا من قبل ديمقراطيتها، لذلك قضى أفلاطون بقية حياته يفكر في مسألة الحكم، وفي صفات من يرزاه حاكماً يقيم العدل ولا يقترف الأخطاء التي مارسها أقرباؤه الأرسقراطيون، والتي وقع فيها الديمقراطيون من بعدهم، بسبب الافتقار إلى الحاكم الصالح. لذلك بدأ أفلاطون يبحث عنه، أو يرجو العثور عمّن يمكن تأهيله لإقامة العدل.

بعد عشرين عاماً من عمل الأكاديمية مات ديونيسيوس الأول حاكم سراقسة عاصمة صقلية، وخلفه ابنه ديونيسيوس الثاني، الذي كان حينذاك شاباً محدود المعرفة، قليل الخبرة، في الثلاثين من عمره، وكانت السلطة

الحقيقية في يد زوج أخته ديون، الذي كان معجباً بأفلاطون، فوجه إليه الدعوة كي يعلمَ الحاكمَ الجديد، ويجعلَ منه رجلاً واسعَ المعرفة. وكان سرورُ أفلاطون عظيماً لأنه سيتمكنُ من وضع نظريته في تعليم الحكام موضع الاختبار.

ورأى أنَّ تنقيفَ رجل واحد، ولو كان ملكاً أسهل من تنقيفِ كلِّ الناس. وفعلاً فقد بدأ تدريباته اللازمة، وكاد يُحرزُ بعضَ النجاح، لولا أنَّ الحاكمَ الجديد، غضبَ عندما فرض عليه أفلاطون إتقانَ الرياضيات، فضلاً عن علاجٍ تعليمي طويل الأمد، فغضب ديونيسيوس على أفلاطون وأمر به أن يُباعَ في سوق العبيد، فاشتراهُ رجلٌ معجبٌ بأرائه، ومنحه مكاناً فسيحاً للتأمل في أثينا.

* * *

عدَّ أفلاطون الفلاسفةَ أعظمَ الناس، فهم الصفوةُ المختارة، بفضل ثقافتهم وحرصهم على المعرفة. والفيلسوف هو الإنسانُ الذي يعكفُ على المعرفة، ويؤثِّرُ الحكمة، ويحبُّ الحقيقة، وينفُذُ من ظواهرِ الأمورِ إلى بواطنها.

وهذا الإنسان هو الجدير باستلام الحكم، فالدولة لا تصلحُ إلا إذا حكَّمها فيلسوف، أو إلا إذا درس الحاكمُ الفلسفة، وبذلك تتحقَّقُ الجمهوريّة أو المدينةُ الفاضلة. ومن هنا فقد دارت فلسفته حول فكرة إيجاد حاكمٍ صالح في مدينةٍ فاضلة.

اعتمد أفلاطون أسلوبَ الحوار في تدوين مُعظم مؤلفاته، متأثراً بسقراط، وبالمسرح في عصره.

فلا بدُّ أن تخضع كلُّ دراسة لقواعد الجدل، وهنا يبدو إدراك أفلاطون أنَّ مهمَّة التعليم ليست حشو عقول الناس بأكبر قدرٍ من المعلومات، بل

لأبد من تعليم المنهج النقدي، ووضع المعلومات على محك الاختبار. وهذا النوع من التنظيم هو الذي أودى بأفكار السفسطائيين سريعاً. أمّا الحوار الديالكتيكي أو الجدل الأفلاطوني فيتضح من خلال المثال الآتي:

إذا رغبتنا في معرفة الجميل بالذات أو مثال الجمال، علينا أن نرتفع من حبّ الجمال الذي تتصفّ به وردة، أو جسم إنساني، إلى حبّ كلّ الورود والأجسام الجميلة، وإذا عرفنا أن الجمال هو جمال النفوس، فإنّ ذلك يرفعنا درجةً أخرى ننقل بعدها إلى تذوّق الجمال في الفنّ والأدب والموسيقى، حتّى نصل إلى إدراك الجمال المطلق.

وهذا هو الطريق الصاعدة التي سلكتها للوصول إلى مثال الجمال بطريق (الجدل الصاعد) وإذا عدنا فسلكتنا الطريق نفسها بترتيب معكوس، فإننا نرى بأنّ كلاً من الوردة، والجسم الجميل، والأشياء الجميلة الأخرى، إنما هي جميلة لأنّها تشارك في مثال الجمال، ونمرّ - عندئذٍ - بطريق (الجدل النازل) ونتأكد من وجود عالم لامرئي، يتألف من النماذج العقلية، أو المثل التي تطبّع عالمنا بها. وهذا لاندركهُ إلا بالعقل الخاصّ.

لقد رأى أفلاطون أنّ الأشياء التي نتعرّف عليها عن طريق الإحساس هي في تغيير مستمرّ، وأنّ الحواسّ لاتنقل إلينا سوى أشباح زائلة. وهذا الواقع المتغير، ندركهُ بالعقل. ففي العقل توجد المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات.

وهناك فوق العقل وفوق الأجسام توجد موجودات مجردة نسمّيها (المثُل). وكلّ جسم يشارك في مثال يشبهه.

الأجسام مؤلّفة من العالم المحسوس، والمثُل مؤلّفة من العالم المعقول، وعالم الأجسام يستمدّ وجوده من عالم المثل...

فالوجود الحقيقي هو وجودُ المُثَلِّ ، وما الأجسامُ والأشياءُ إلاّ ظلالٌ وأشباحٌ لهذا الوجود.

إنَّ النَّفْسَ كانت بالقرب من المُثَلِّ قبل نزولها إلى هذا العالم، لذلك فإنَّ معرفتنا الحقيقية للأشياء، تعود إلى تذكّرِ المثال، من خلال رؤيةِ الأشياءِ الحسيّة.

إنَّ الموجودَ المتعيّنَ الحسيّ، مجردٌ مظهرٍ للمثال، وهو مظهرٌ ناقصٌ لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة التي هي المُثَلِّ.

ومعنى هذا أنّ الموجوداتِ الحسيّةِ التي نراها ونحسّها في العالم الحسيّ، عالم الظواهر، ليست موصوفةً بوجودٍ كامل، ولكلّ شيءٍ من هذه الموجوداتِ الحسيّة، نموذجٌ كامل، والأشياءُ التي نراها هي نُسخٌ من ذلك النموذج، فجهازُ الاستقبالِ الإذاعي الذي تستمعُ منه الآن، هو صورةٌ ناقصةٌ من نموذجٍ كاملٍ أو جهازٍ مثاليٍّ يوجدُ في عالمِ الصوَرِ.

وكلُّ جهازٍ يوجدُ في هذا العالمِ الحسيّ، يشتركُ مع ذلك الجهازِ المثالي في بعض الصفات، ولكنّه لا يمكنُ أن يرقى إلى مستوى الكمالِ المثالي الذي يتمتّعُ به الجهازُ الوحيد الذي هو ماهيّةٌ حقيقةٌ له. إنّ مانراه هو محاكاةٌ للمثال، ووجودُهُ ظاهريٌّ وحسب، إنّهُ صورةٌ عن الحقيقة.

وهكذا فإنَّ للوجودِ قسامين: وجودٌ حسيٌّ منظور، يمكنُ إدراكه عن طريقِ الحواس، ووجودٌ عقليٌّ لا يدركُ إلاّ بالعقل. والوجودُ الحسيّ المنظور له قسمان أيضاً: الأول هو الشيءُ الموجود ، والثاني هو صورته.

أي أنّ جهازَ الاستقبالِ الإذاعيّ هو محاكاةٌ أو تقليدٌ للمثال، أما اللوحةُ التشكيلية، أو الصورةُ الفوتوغرافية للجهاز، فهي صورةٌ الصورة.

فأنا صورةٌ مثالي عندما تراني أنت، ولكنني صورةٌ صورتني عندما

أرى نفسي في المرآة، أو عندما تراني في التلفاز عبر الشاشة الصغيرة.

* * *

في الأحوال كلها ، ليست هذه القسمة للوجود الحسي هي الوحيدة ، فبعد أن قسم أفلاطون الوجود إلى قسمين: حسيّ وعقليّ، قسم الوجود العقلي إلى قسمين أيضاً :

الأول يتملّ في البدهيات والمسلمات التي نفترض صحتها، ونستنبط من خلالها النتائج.

والثاني هو حقائق الأشياء، وهي المثل التي توجد في العالم الحقيقي، وهذه المثل هي الماهيات الحقيقية للأشياء الموجودة في عالم المحسوسات.

ويرتبط رأي أفلاطون في المعرفة برأيه في الوجود، فالإحساس هو أوّل وأدنى درجات المعرفة، بينما التعقل أعلاها وأرفعها.

فالفكر يتدرّج من الإحساس.. إلى الفن.. إلى العلم الاستدلالي.. إلى التعقل المحض.. الذي نعرف به عالم المثل، وبخاصة مثال الخير.. الذي هو أسمى شيء في الوجود.

ويُشبّه أفلاطون وجودنا في العالم الواقعي بقوم وضعوا في كهفٍ منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسلٍ ثقيلة، وأديرّت وجوههم إلى داخل الكهف، بحيث يعجزون عن التلقّط إلى الضوء. وهناك مارةٌ يبدون أمام الكهف، يحملون آنية ذات أشكالٍ مختلفة، تسقط عليها أشعة الشمس، فتشكّل على جدار الكهف المقابل ظلالاً لها، إنّ الناس الموثقين لا يستطيعون أن يروا إلاّ الظلال، أو الأشباح، لا الأواني نفسها، ولا المارة، ولا أشعة الشمس، ولا ما يجري خارج الكهف. وهكذا فليست الأشياء الحسيّة سوى (ظلال) لـ (المثل)، وليس بوسع الناس أن يعرفوا إلاّ هذه (الظلال)، أمّا الحقيقة -

ضوء الشمس - فلا تدركها الحواسُ أبداً .

وللوصول إليها يجبُ على الإنسان أن يتخلَّى عن كلِّ ماهو جسميٍّ، حسيٍّ، وأن يسُدَّ أُذُنَيْهِ ويُعْمِضَ عَيْنَيْهِ وينكفئَ إلى عالمِهِ الباطنيِّ، ويحاول أن يتذكَّرَ ما عَرَفْتُهُ رُوْحُهُ الخالدة في عَالَمِ الْمُثُلِ.

وقد رأى أفلاطون أنَّ الفنَّ محاكاةُ المحاكاة، ورفض قبولَ الشعراء في مدينته الفاضلة، لقد وضع في أعناقهم أكاليلَ الورد وأوصلهم إلى حدودِ المدينة وشكر لهم أعمالهم ثم نفاهم خارجَ المدينة، لأنَّه اعتقد أنَّ شعْرَ المحاكاة يُفسدُ عقولَ السَّامعين. والجدير ذكره هنا أنَّ أفلاطون كان شاعراً أيضاً، كما كان مفتوناً بأشعار هوميروس، وبخاصةِ إلياذة هوميروس التي كانت ديوانَ اليونانيين.

أما النَّفْسُ عند أفلاطون، فقد كانت لها حياةٌ سابقة في عالمِ الْمُثُلِ، قبل حلولها في البدن، وكانت تَعْلَمُ كلَّ شيءٍ في تلك الحياةِ السابقة، لكنَّها نَسِيَتْ كلَّ معارفها عندما سُجِنَتْ في هذا البدن، ويمكنُ - بشيءٍ من الانتباه - أن يتذكَّرَ الإنسانُ أو النَّفْسُ ما كانت تَعْلَمُهُ، فالمعرفةُ إذن تذكَّرُ أو استرجاع .

والنَّفْسُ الإنسانيَّةُ خالدة، لأنَّها إلهيَّة، وهي التي تُديرُ البدنَ وتتحكَّمُ في الأعضاء، وتقاومُ شهوةَ النفس بالإرادة، عندما يكون صاحبها حكيماً. هذه هي بعضُ أفكارِ أفلاطون التي شكَّلت تراثاً غنياً للآحقين مما أدَّى إلى ظهورِ مدارسٍ متعدِّدة بين مؤيِّدٍ ومعارض، وهذا يدلُّ على الغنى الفكري الذي تمتع به.

ولم يكتفِ بمعالجة مشكلات النفس والمجتمع، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك، فناقش المسألة السياسيَّة، ورسم معالم المدينة الفاضلة التي تخيلها، وذلك من خلال كتابه (الجمهوريَّة) وما تلاه من كتبٍ عدلٍ فيها

بعض آرائه التي وجدَ أنها مغرقةٌ في التفاؤل.

* * *

كانت أفكارُ (الحكماء السبعة) الذين لانعرف منهم سوى (صولون)، هي الطريق التي سلكها أفلاطون للوصول إلى المدينة الفاضلة التي أرادها.

عاش (صولون) في أثينا في القرن السابع قبل الميلاد، وكانت تشريعته قواعدٌ لإرشاد موظفي الدولة لضبط أعمالهم الإدارية، كما كانت تنطوي على تصوّر (صولون) للمثل الأعلى للمساواة الاجتماعية في دولة مرّقتها المنازعات بين الأغنياء والفقراء، ففضى بإلغاء الديون، وبالحد من الملكية الفرديّة للأراضي، وتمليك الفلاحين عن طريق توزيع الأراضي عليهم. ووضع (صولون) أنظمةً لتنشيط الحرفِ الصناعيّة، لأنّ القطاعَ الزراعي لم يعد كافياً وحده لسدّ حاجاتِ البلاد وتوفيرِ مجالاتِ العمل. وسنّ نصوصاً تحدّ من ترف الأثرياء وبذخهم المثير للأحقاد.

لقد آمن (صولون) بسيادة القانون الذي لا بُدَّ أن تمتثل لمواده فنأت الشعب كلّها.

أمّا (كونفوشيوس) فإنّه يحدّد مهمّة الحكومة ودورها في تحقيق ثلاثة أمور: أن يكون لدى الناس كفايتهم من الطعام، وكفايتهم من العتاد الحربي، والثقة بحكّامهم.

وفي كتاب (عقيدة الوسط) يعرض (كونفوشيوس) لممارسة الحكم، فيرى أن تصريف شؤون الحكم يقتضي أن يُنَاطَ بالأشخاص الصالحين، ولا سبيلَ إلى ذلك إلاّ إذا كان الحكم صالحاً. ومهمّة الوزارة الصالحة هي السعي إلى تأمين الاكتفاء الذاتي وتوزيع الثروات على الناس على أوسع نطاق، وذلك لأنّ تركيزَ الثروة في أيدي قلةٍ يودّي إلى تفرّق الشعب وإلى

إثارة البغضاء.

والمهمّة الثانية للوزارة هي تخفيف العقاب بإيجاد قوانين غير قاسية. أما المهمّة الثالثة للوزارة فهي نشر التعليم، لأنّ التعليم يودّي إلى رفع مستوى المواطنين. ومن مكملات التعليم غرس الأخلاق الطيبة والسلوك القويم، لأن الأخلاق إذا فسدت فسدت الأمتة معها. وهذا يذكر بقول أحمد شوقي :

إنّما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

أما فكرة المدينة الفاضلة لدى أفلاطون فنراه يصوغها بشكل موسّع في كتابه (الجمهورية). إن الفكرة الأساسية التي يدور حولها موضوع (الجمهورية) هي تحديد معنى العدالة ووصف الدولة المنظّمة تنظيمًا مثاليًا، ثم تابع فكرته في كتاب (النوميس).

ينقل أفلاطون في تنظيم الدولة من النفس الإنسانية التي تحتوي على ثلاث قوى:

قوة رفيعة هي (العقل) وقوتين أدنى هما (النفس الغضبيّة) ومركزها القلب، و (النفس الشهوانيّة) ومركزها البطن. وكما يغدو الإنسان سعيداً لأبداً من صحّة نفسه، وصحّة النفس لا تكون إلاّ بتوازن قواها، وسيطرة العقل على الشهوات، حينذاك تعيش النفس في اتزان يؤمّن لها الطمأنينة والسعادة.

وقد أراد أفلاطون أن يطبّق هذه الآراء على نظرياته السياسيّة. فكما أنّ للنفس قوى ثلاثاً، كذلك في المدينة طبقات ثلاث: (الطبقة الذهبيّة) وهي طبقة الحكّام تتألف من أناس يسيطر عليهم العقل، وهم القائمون على تدبير المدينة، و (الطبقة الفضيّة) أي طبقة الجنود الساهرين على

حراستها وهم أناس يتحلّون بالشجاعة، و (الطبقة النحاسية) أي طبقة العمّال المنتجين، وهم الذين تسيطر عليهم الشهوات وفضيلتُهم العفّة. ولن تسودّ العدالة مالم تكن القيادة بأيدي العقلاء من الطبقة الذهبية. أمّا الجنود فإنّهم يخضعون إلى تربية منظّمة تبدأ بتعليم الموسيقى والرياضة على الطريقة الحديثة، فلا بد من الابتعاد عن أنغام الأسي وعن الألحان التي تؤدّي إلى الاضطرابات وإثارة الشهوة والانحلال الخُلقي، والاكتفاء بالموسيقا التي تقويّ النفس وتبعثُ الشجاعة والحماسة. وينبغي - أيضاً - تجديّد الشّعْر. إن هوميروس وهزيود وغيرهما، يُظهرون الآلهة بمظهر غير لائق، ويغرسون في قلب النَّاشئة الخوفَ من الموت، لذلك يقترح أفلاطون ألاّ يبقى في المدينة إلّا الشّعْر الذي يتغنّى بمديح الله ورجال الخير.

أما الرّياضة، فالمقصود منها تقوية الجسد وتنميته، فيجب أن تؤدّي وظيفتُها بالتدريب العنيف القوي. لكنّ ذلك كلّه لا يكفي لتكوين رجال صالحين، فوظيفة الرئيس الأولى هي أن يحفظ وحدة الدولة. ولن يتحلّى الرؤساء بهذه الفضيلة إلّا إذا عاشوا عيشةً مشتركة، فلا ملكيّة خاصّة ولا ذهب ولا فضة ولا عقار ولا وراثة.

وإذا لم تتوافر في أبناء الرؤساء الصفات الضرورية ينبغي إسقاطهم إلى درجة سفلى. وعلى الرؤساء أن يعيشوا عيشة الأخوة وأن يتّصفوا بالمزايا السقراطية الأربع: الحكمة والشجاعة والعدالة والعفّة.

وللحفاظ على الوحدة في الدولة لا بدّ من سنّ قوانين تتضمن أربعة أمور مهمّة : الأمر المهم الأول هو اشتراكية النساء والأولاد، فجميع النساء هنّ زوجات لجميع الرجال، ويُرَبّى الأطفال معاً على نحو لا يعرف أي شخص من هما أبواه أو من هم أبناؤه. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرّها الحاكم فيُعدّون أبناءً غير شرعيين، كما يتم التخلّص من

المشوّهين والمنتمين إلى سلالات هابطة، وهكذا تضعف المشاعر الخاصة وتقوى الروح العامّة.

والأمر الثاني هو التمارين الرياضية والخُقية للرجال والنساء، والثالث: التربية العلميّة والسياسيّة، والرابع: تأمين قيادة الدولة من قِبَل الفلاسفة.

أمّا الجماع، كما قلنا، فيكون بالفُرعة، تحت رقابة أولي الأمر لإنجاب نسل مُنتخب. فلا يكفي تعليم الطفل تعليماً حسناً، بل ينبغي أن نختار له أبوين قويين صحيحين. فلا يتناسل رجل وامرأة مالم يكونا في صحة جيدة، ويطلب من كل عريس وعروس تقديم شهادة تثبت صحتها. وينجب الرجال ما بين سن الثلاثين والخامسة والأربعين، والرجال الذين بلغوا سن الخامسة والثلاثين ولم يتزوجوا يدفعون ضريبة الهناء. كما أنّ تزواج الأقارب محظور، لأنّه يُضعف النسل. ويحبذ أفلاطون أن يُكثّر الأقوياء من التزاوج لإنجاب أكبر عدد ممكن من الأطفال الأقوياء.

ولا بد من توافر فرص متساوية في التعليم لجميع الأطفال، وهو تعليم يؤهل كلّ الأطفال، بطريق الانتخاب الطبيعي، إلى المركز أو المنصب الذي يصلح له. فيبدأ ابن الحاكم دراسته على قَدَم المساواة والمعاملة مع ابن ماسح الأحذية وغاسل الصحون، فإذا كان ابن الحاكم غيباً أو جباناً فإنّه يسقط في امتحاناته، وإذا أثبت ابن غاسل الصحون مقدرةً عاليةً فإنّه مؤهل للحكم.

ويُختار أفضل الجميع لكي يتعلّموا الفلسفة، والفيلسوف الذي يُهيئ للحكم يجب أن يتلقّى علوم الهندسة والحساب والفلك والموسيقى والجدل. فيعيش من السادسة عشرة إلى العشرين حياة الجنود، بعد ذلك يُمرّن على مهنته عشر سنوات متوالية، ثم يتدرّب على الجدل مدّة خمس سنين يقضي

بعدها خمس عشرة سنة في الوظائف الإدارية أو العسكرية، ولا ينتقل إلى طبقة الرؤساء إلاّ بعد بلوغه سن الخمسين.

وهنا نتساءل : كم من الوقت يبقى لهذا المتدرّب كي يعيشه ويمارس ماتعلّمه خلال سنتي حياته السابقة ؟..

وأفلاطون يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير فيحصن الحكّام من الغش بأن يقيم نظاماً شيوعياً يهيئ حكام الدولة وحماتها، فلا يقتنون أملاكاً، ولا تقدّم إليهم سوى دفعة محدودة من المال تكفي معيشتهم طيلة السنة فقط، يقدم بقية المواطنين، ويخبرهم أفلاطون بأن المعدن الأكثر قداسة موجود بينهم فهم ليسوا بحاجة إلى المعدن الذي يتداوله الناس باسم الذهب، وينبغي لهم ألاّ يتعاملوا بالذهب أو الفضة لكننا نلمح سياقاً تطوّرياً للفكر السياسي الأفلاطوني من (الجمهورية) إلى () . ولا يتخذوا من ذلك حلية لهم، ولا يحق لهم أن يشربوا في آنية مصنوعة من الذهب، والفضة. وفي هذا خلاصهم ونجاة الدولة، لأنهم إذا امتلكوا البيوت أو الأراضي أو الأموال ، فإنهم يتحولون إلى مدبري منزل ومزارعين وليس حراساً للدولة وحكاماً لها، بل إنهم يكتفون بنيل شرف خدمة الشعب، ويعدّون ذلك مكافأة لهم. وأفلاطون يقسم العمل بناء على المقدرة والكفاءة لاعلى الجنس. فإذا أثبتت المرأة مقدرتها على الإدارة السياسية، نتركها تحكم وإذا أثبت الرجل مقدرة في غسل الصحون، نتركه يقوم بالعمل الذي أعدته له العناية الإلهية.

حيث تخرى عن فكرة الشيوعية والشراكة في الأملاك والنساء. إنما يشترك كتاباه في التأكيد على ضرورة التربية تحت إشراف الدولة، وضرورة الخضوع للآلهة والتمسك بالدين لأن الكفر جناية لا تغفر. لكنّ هذه الصورة المخيفة للدولة التي تبدو كآلة ضخمة تطحن البشر وتسحق

فرديتهم، سرعان ما اختفت مع مفكرين لاحقين. ومع ذلك، فقد عادت بشكل آخر، في عصور لاحقة، وبصورة أشدّ قتامة جسدها ميكيا فيللي في كتابه (الأمير)، بعد أن ألهمت قادة مستبدين كانوا في وضع يتيح لهم ادخال تغييرات اجتماعية كبرى دون عمل أي حساب للألام المترتبة عليها، وكما قال (برتراند رسل) إن ذلك يحدث كلما سادت الآراء التي تقول إن الناس إنا جُعِلوا لكي يتلاءموا مع نُظْمٍ معدّةٍ سلفاً لهم.

ولكن أفلاطون حين أُتيحت له فرصة عملية لتطبيق آرائه تخلّى عن الشيوعية الجنسية وعن فكرة إبعاد الشعراء، واكتفى بمحاولة تحويل أمير مدلل إلى رجل صالح لإدارة شؤون المدينة. ولكن إخفاقه في ذلك يدل على أن التعليم ليس علاجاً شاملاً وحيداً كما يبدو لنا أول الأمر، وإنما يتطلب إدارة شؤون الدولة، أموراً أخرى مهمّة لا بد من توافرها لانتشار العدالة، فما هي العناصر الأساسية للدولة المثلى...؟.

* * *

أرسطو

الأمر الواجب توافرها لإدارة شؤون الدولة تتضح مع (أرسطو) الذي يؤكد على أهمية الأسرة حيث يعيش الطفل في كنف والديه ، مما يحصر المسؤولية، التي إذا تُركت للمجتمع بشكل عام ، فإنها لا بد أن تفضي إلى الإهمال .

ومن هنا ينطلق إلى تعريف الدولة بأنها تكوين يجمع - في حدود معينة - بين مصالح متباينة . و الاعتراف بتباين المصالح المختلفة هو الذي يجعلنا نتجنب الأكاذيب المتبادلة .

ويمنح أرسطو العامل الاقتصادي شأناً كبيراً في الدولة ، فليس المهم أن تحكم القلة أو الكثرة ، ولكن المهم هو مدى السلطة الاقتصادية التي يملكها من يحكمون . أما عن عدالة حقوق المطالبين بالسلطة ، فإن أرسطو يرى أنّ الجميع يطالبون بالسلطة لأنفسهم ، مستندين إلى مبدأ المساواة . ولكنه يبيّن الصعوبة التي تكمن في تقدير معنى المساواة . ذلك لأنّ من يتفوقون في ميدان معين كثيراً ما يتصورون أنفسهم متفوقين في كلّ شيء .

و الوسيلة الوحيدة لإعادة التوازن هي الاعتراف بالمبدأ الأخلاقي . فالمساواة تتضح منظور معياري هو الخبير الذي ينبغي أن تكون له السلطة في نهاية الأمر . وبعد أن يستعرض أرسطو أنواع الدساتير المختلفة ، يرى أن أفضل دستور هو الذي لا تكون فيه الثروة مفرطة أو

شحيحة . فالدولة التي تغلب فيها الطبقة الوسطى هي أفضل الدول و أكثرها استقراراً . ولا بد أن يكون حجم الدولة مناسباً لعدد سكاّنها ، وأن تتوافر لديهم المهارات اللازمة .

ولنتأمل هذا التصوّر البسيط لفيلسوف كبير ، حيث يقول : يجب أن يكون في استطاعة العين البشرية أن تحيط بحدود تلك الدولة من فوق قمة جبل !..

ذلك ما الذي يقوله أرسطو المعلمّ الأوّل لو أنه أدرك الدولة الإسلامية التي لا تغيب عنها الشمس ؟..

ويستمر أرسطو في تصوّرات لا تتاسب أفكاره العظيمة التي يبدو أنها تضيق حين يتعلق الأمر بالسياسة ، حيث يشترط أن يكون مواطنو الدولة المنشودة، من الإغريق ، لأنّه يظنّ أنّهم وحدهم هم الذين يجمعون بين حيويّة الشعوب الشمالية وذكاء الشعوب الشرقية .

ولكنّه - عموماً - ؟عتقد أن الحكم الصالح هو الحكم الذي تنتفي فيه إمكانية استغلال السلطة لمنافع الحاكم الخاصّة . ورأى أن عادة تغيير القوانين باستهتار و استخفاف عادة سيئة ، وعندما تكون الفائدة من تغيير القوانين صغيرة ، من الأفضل مواجهة عيوب الحاكم أو القانون وتقويمها بالتسامح الفلسفي .

عارض أرسطو فكرة المعسكرات التي فرضها أفلاطون على الفلاسفة، مؤثراً العزلة والانفراد والحرية، وسخر من فكرة المجتمع المفتوح فحين يكون كل الناس أخوة لك، هذا يعني أنه ليس لك أخ حقيقي. وفي الدولة التي يشترك فيها النساء بالأطفال ، يكون الحب مائعاً ..

إن امتلاكك للشيء يبعث في نفسك حبه و الاهتمام به . إن باعث الكسب ضروري للكبح في العمل المضني ، كما أن حافز الملكية ضروري للصناعة و الفلاحة والاهتمام بالعمل . وعندما يمتلك كل فرد كل شيء، لأحد يهتم بأي شيء . ومن الصعب أن يعيش الناس دائماً مع بعضهم في معسكرات مشتركة ، أو أن يشتركوا في ملكية كل شيء . إن اشتراك الأصدقاء في السفر يثبت أن بعضهم يتخاصمون في الطريق، ويتشاجرون على أتفه الأشياء و أصغرها ، فكيف إذا كانت تلك الرحلة دائمة؟! .

إن فكرة الدولة المثالية تستهوبنا فنتوهم بأنها قادرة على أن تجعل كل إنسان صديقاً للآخرين من خلال إعلانه شجب شرور العالم ومفاسده . ولكن أرسطو يقرر بحزم : إن العالم السياسي لا يصنع الناس ، وينبغي أن نراعي سجايهم الطبيعية .

من هذه السمات العامة في الفكر السياسي الأرسطي يتضح أن أرسطو لم يكن متحمساً لشيء ، كما أن أمثلته مستمدة من الواقع العملي، بعيداً عن الأمثلة الكبيرة التي قد تثير الإعجاب، ولكنها لا تؤدي غرضاً معيناً . بل إن أرسطو يبدو مفكراً هادئاً كثير الارتياب ، ويصرّ على استخدام المنطق في تفكيره .

* * *

لقد اتجه أرسطو بالفكر السياسي نحو استلها الماضي ، و تحوّل منهج التفكير من القياس عند أفلاطون إلى الاستقراء عند أرسطو، وذلك لأن أفلاطون كان يعتمد الرياضيات كمقياس للمعرفة ، مما جعل تصوراتته

تجريدات كلية . أما أرسطو فقد اعتمد على علم الحياة و الفيزياء منطلقاً من الجزئيات المحسوسة . ومن هنا فإنّ الدولة عنده هي نتاج تطوّر تاريخي ، مرّت بعدة مراحل اجتماعية قبل أن تصل إلى مرحلة الدولة وتصبح عبارة عن اتحاد أفراد يتعاونون على سدّ حاجاتهم عن طريق تبادل السلع و الخدمات .

وأرسطو هو الذي صنّف السياسة ضمن العلوم ، مضيفاً إليها في كثير من الأحيان علم الاقتصاد .

ولكن هل كان اهتمام أرسطو منصباً على بناء الدولة وأسس الحكم بشكل أساسي ؟

بل على العكس ، لم تمثل الدولة السياسة من تفكيره إلاّ الجزء اليسير .

من المعروف أنّ أرسطو هو ثالث المفكرين العظام الذين عاشوا في أثينا ، ونتيجة إسهاماته الكبيرة في الفكر الفلسفي لُقّب بالمعلّم الأول . ولد خارج أثينا ولكنّه أوفد إليها في الثامنة عشرة من عمره ليتلقّى العلم على يد أفلاطون في الأكاديمية التي قضى فيها عشرين عاماً ، وأخرج خلال تلك الفترة كتابه عن تصنيف الحيوان الذي لم يستطع العالم تجاوزه إلاّ في القرن التاسع عشر .

استدعاه فيليب الثاني حاكم مقدونيا ليكون معلماً لابنه الاسكندر ، وقضى أرسطو ثلاث سنوات في تعليم الأمير المدلّل ، ثم أسّس مدرسة سمّيت باسم معبد قريب منها هو معبد أبولولوكيوس ، أي قاتل الذئب . في تلك المدرسة كان أرسطو يعلم تلاميذه وهو يمشي بين القاعات و

الحدائق ، ويتحدّث أثناء سيره ، ومن هذه العادة اكتسب التدريس في اللوقيوم اسم الفلسفة المشائيّة .

وبعد موت الاسكندر ، هبّ الاثينيّون ثائرين على الحكم المقدوني . فاتّجّهت الشكوك إلى أرسطو ذي الاتجاه المقدوني ، كما اتّهم بالخروج عن العقيدة السائدة . وكى لا يواجهه مصير سقراط ، ومنعاً من قيام الاثينيون بجريمة أخرى ضدّ الفلسفة ، أثر مغادرة أثينا ، ليس بسبب جنبه ، وإنّما اختياراً منه ، إذ جرت العادة في أثينا على تخيير المتّهم بين النفي أو المحاكمة .. وهكذا رحل إلى خالكيس حيث توفّي سنة ثلاثمئة و اثنتين وعشرين قبل الميلاد .

* * *

إذا كنّا قد تكلمنا على فكرة الدولة عند أرسطو استكمالاً لرأي معلّمه فيها ، نعرّج الآن بشكل إجمالي سريع على فكر أرسطو وحياته تمهيداً للغوص في بعض أفكاره المهمة التي استمرت في هدي البشرية فترة طويلة من الزمان .

آمن أرسطو أو أرسطوطاليس بتمكن العقل البشري من الوصول إلى المعرفة . وقبل أن يبدأ بالبناء الفلسفي ، عرض مذاهب من تقدّموه على محكّ النقد . فرأى أن مفكري اليونان الأوائل قد حصروا الكائن في العناصر المادية ، لكنهم عجزوا عن تفسير الوحدة والنظام .

ولاحظ أرسطو أن فيثاغورس و أفلاطون آمن بوجود قوى روحانية ، فأفلاطون حاول تفسير الكائنات بمُثل ، فضلّ الطريق ، إذ لا وجود في الواقع إلا للجزيء ، ولم يوفّق فيثاغورس عندما حاول تفسير الكائنات

المادية عن طريق العدد، فلا وجود للأعداد خارج الأشياء المعدودة .
 أما المنطق في رأي أرسطو فهو ليس علماً ، بل آلة للعلم . وهو في
 منطقه يبدأ (بالمقولات) التي تبحث في الحدود، و(العبارة) التي تبحث
 في القضايا، ثم (التحليلات الأولى) وهي دراسة شكلية للقياس من حيث
 هو: (مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة) ، ثم (التحليلات الثانية)
 وهي البحث عن الحقيقة بوساطة البرهان المنطقي .

ويقسم أرسطو العلوم إلى نظرية و عملية وصناعية ، تشمل الأولى
 الإلهيات أو علم ما وراء الطبيعة و يسميها الفلسفة الأولى ، تليها
 الطبيعيات و الرياضيات .

ويؤكد أن غاية الإنسان القسوى هي المعرفة ، و المعرفة الحقة هي
 معرفة العلة الأولى الكلية . و الفلسفة الأولى هي دراسة الكائن بما هو
 كائن بغض النظر عن صفاته .

ويستنتج أرسطو ، من خلال دراسته للحركة ، المحرك الأول الذي
 لا يحركه شيء خارج عنه ، وهو ساكن ، أدلي ، واحد . أما النفس عنده ،
 فهي أشرف مراتب نشاط البدن ، وحقيقته ، وكماله . وتتضمن النفس جزءاً
 لا يعتريه كون ولا فساد ، هو العقل ، أما باقي الأجزاء فتضنى بفناء
 البدن .

وعني أرسطو بقضية الذاكرة التي رأى أنها استعادة صور الأشياء
 التي عرضت لنا في الماضي .

أما العالم فلم يكن يتصوره بلا غاية ، بل رأى أن الغاية هي الخير
 الأعظم أو السعادة التي تتكشف من خلال العلم الأعلى (العلم السياسي).

و السياسة هي توافق كل فعل مع الفضيلة الخاصة المميزة له . والفضيلة هي وسط بين مرضين متناقضين حيث يعدّ الإفراط و التفریط رذيلتين ينبغي الابتعاد عنهما للعيش في الوسط الذهبي .

* * *

بعد هذه الجولة السريعة في أفكار أرسطو ، لابد لنا من التوقف عند بعض المحطات الهامة ، مبتدئين بحياته .

ولد أرسطو في اسطاغيرا وهي مدينة مقدونية تقع شمال أثينا . كان والده طبيب الملك ، وهذا مكّنه من تلقّي مستوى طيّب من التعليم .

التحق بأكاديمية أفلاطون ودرس على يديه عشرين سنة ، وأفق بإسراف لشراء الكتب ، حتى أن أستاذه أفلاطون سمّى بيت أرسطو ببيت القارئ .

وبخلاف سقراط فقد عاش الفيلسوف أرسطو سعيداً بزواجه ، وكان يذكر زوجته بالحياة والخير . دعاه الملك فيليب ملك مقدونيا لتعليم ابنه

الاسكندر . كان الاسكندر عند قدوم أرسطو شاباً متوحّشاً في الثالثة عشرة من عمره ، وكان عاطفياً ومصاباً بالصرع ، وكحولياً ، ويصرف وقته في

ترويض الخيل الوحشية . ولم يستمر الاسكندر بالتعلّم سوى عامين ارتقى بعدهما العرش وانشغل بفتح العالم .

وتختلف مدرسة أرسطو من أكاديمية أفلاطون ، فهي تخضع لترتيبات معقدة من أجل الحفاظ على نظام تعليم يضمّ أعداداً كبيرة من التلاميذ .

وقد ترك أرسطو للطلاب وضع نظام مناسب فانتخبوا كل عشرة أيام واحداً من بينهم يشرف على المدرسة . وفي حين اعتنت أكاديمية أفلاطون

بالرياضيات والفلسفة السياسية التأملية ، مالت مدرسة أرسطو إلى علم

الأحياء والطبيعة .

وقد استطاع أرسطو بمساعدة الاسكندر أن ينشئ أول حديقة حيوان عظيمة عرفتها البشرية ، وكان يستخدمها في دراساته وتجاربه العلمية على الحيوانات والنباتات . كما أوجد أرسطو علم الأجنّة ، ورأى الشخص الذي يرى الأشياء تنمو وتكبر مذ بدايتها أو ولادتها سيكون لديه أفضل الرأي فيها .

لقد قدّم أبقراط ، أبو الطب وأعظم طبيب يوناني ، مثلاً إذا كنّا قد تكلمنا على فكرة الدولة عند أرسطو استكمالاً لرأي معلّمه فيها ، نعرّج الآن بشكل إجمالي سريع على فكر أرسطو وحياته تمهيداً للغوص في بعض أفكاره المهمة التي استمرت في هدي البشرية فترة طويلة من الزمان .

آمن أرسطو أو أرسطوطاليس بتمكّن العقل البشري من الوصول إلى المعرفة . وقبل أن يبدأ بالبناء الفلسفي ، عرض مذاهب من تقدّمه على محكّ النقد . فرأى أن مفكري اليونان الأوائل قد حصروا الكائن في العناصر المادية ، لكنهم عجزوا عن تفسير الوحدة والنظام .

ولاحظ أرسطو أن فيثاغورس و أفلاطون آمنا بوجود قوى روحانية ، فأفلاطون حاول تفسير الكائنات بمثُل ، فضلّ الطريق ، إذ لا وجود في الواقع إلا للجزئي ، ولم يوفّق فيثاغورس عندما حاول تفسير الكائنات المادية عن طريق العدد، فلا وجود للأعداد خارج الأشياء المعدودة.

أما المنطق في رأي أرسطو فهو ليس علماً ، بل آلة للعلم . وهو في منطّقه يبدأ (بالمقولات) التي تبحث في الحدود، و(العبارة) التي تبحث

في القضايا، ثم (التحليلات الأولى) وهي دراسة شكلية للقياس من حيث هو: (مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة) ، ثم (التحليلات الثانية) وهي البحث عن الحقيقة بوساطة البرهان المنطقي.

ويقسم أرسطو العلوم إلى نظرية و عملية وصناعية ، تشمل الأولى الإلهيات أو علم ما وراء الطبيعة و يسميها الفلسفة الأولى ، تليها الطبيعيات و الرياضيات .

ويؤكد أن غاية الإنسان القسوى هي المعرفة ، و المعرفة الحقّة هي معرفة العلل الأولى الكلية . و الفلسفة الأولى هي دراسة الكائن بما هو كائن بغض النظر عن صفاته .

ويستنتج أرسطو ، من خلال دراسته للحركة ، المحرك الأول الذي لا يحركه شيء خارج عنه ، وهو ساكن ، أزلي ، واحد . أما النفس عنده ، فهي أشرف مراتب نشاط البدن ، وحقيقته ، وكماله . وتتضمّن النفس جزءاً لا يعتريه كون ولا فساد ، هو العقل ، أمّا باقي الأجزاء فتفنى بفناء البدن . وعني أرسطو بقضية الذاكرة التي رأى أنها استعادة صور الأشياء التي عرضت لنا في الماضي .

أما العالم فلم يكن يتصوّره بلا غاية ، بل رأى أن الغاية هي الخير الأعظم أو السعادة التي تتكشف من خلال العلم الأعلى (العلم السياسي) . و السياسة هي توافّق كل فعل مع الفضيلة الخاصّة المميّزة له . والفضيلة هي وسط بين طرفين متناقضين حيث يعدّ الإفراط و التفريط رذيلتين ينبغي الابتعاد عنهما للعيش في الوسط الذهبي.

بعد هذه الجولة السريعة في أفكار أرسطو ، لابد لنا من التوقف عند بعض المحطات الهامة ، مبتدئين بحياته.

ولد أرسطو في اسطاغيرا وهي مدينة مقدونية تقع شمال أثينا . كان والده طبيب الملك ، وهذا مكنه من تلقي مستوى طيّب من التعليم.

التحق بأكاديمية أفلاطون ودرس على يديه عشرين سنة ، وأنفق بإسراف لشراء الكتب ، حتى أن أستاذه أفلاطون سمّى بيت أرسطو ببيت القارئ.

وبخلاف سقراط فقد عاش الفيلسوف أرسطو سعيداً بزواجه ، وكان يذكر زوجته بالحب والخير . دعاه الملك فيليب ملك مقدونيا لتعليم ابنه الاسكندر . كان الاسكندر عند قدوم أرسطو شاباً متوحّشاً في الثالثة عشرة من عمره ، وكان عاطفياً ومصاباً بالصرع ، وكحولياً ، ويصرف وقته في ترويض الخيل الوحشية . ولم يستمر الاسكندر بالتعلّم سوى عامين ارتقى بعدهما العرش وانشغل بفتح العالم.

وتختلف مدرسة أرسطو عن أكاديمية أفلاطون ، فهي تخضع لترتيبات معقدة من أجل الحفاظ على نظام تعليم يضمّ أعداداً كبيرة من التلاميذ . وقد ترك أرسطو للطلاب وضع نظام مناسب لهم، فانتخبوا كل عشرة أيام واحداً من بينهم يشرف على المدرسة . وفي حين أعتنت أكاديمية أفلاطون بالرياضيات والفلسفة السياسية التأملية ، مالت مدرسة أرسطو إلى علم الأحياء والطبيعة .

وقد استطاع أرسطو بمساعدة الاسكندر أن ينشئ أول حديقة حيوان عظيمة عرفتها البشرية ، وكان يستخدمها في دراساته وتجاربه العلمية

على الحيوانات والنباتات . كما أوجد أرسطو علم الأجنّة ، ورأى أنّ الشخص الذي يرى الأشياء تنمو وتكبر منذ بدايتها أو ولادتها سيكون لديه أفضل الرأي فيها.

لقد قدّم أبقراط ، أبو الطب وأعظم طبيب يوناني ، مثلاً حسناً عن الطريقة التجريبية، وذلك بكسر بيض الدجاج في مراحل مختلفة من حضانته . وطبق نتائج هذه الدراسات في كتابه الصغير عن أصل الطفل، وحذا أرسطو حذو أبقراط و أجرى تجارب مكنته من وصف تطوّر الصوص ، أثارت إعجاب علماء الأجنّة حتى اليوم.

إن السؤال الأساسي الذي يفوق جميع الأسئلة التي تناولت العالم الطبيعي هو السؤال عن الحياة الفاضلة والخير الأعظم في الحياة لنصل إلى بلوغ السعادة وتحقيقها .

كان أرسطو واقعياً بسيطاً في أخلاقه ، لأنّ تدريبه العلمي يبتعد به عن التبشير بمثل عليا فوق مستوى البشر.

ويبدأ أرسطو بالاعتراف أنّ هدف الحياة ليس الخير بحد ذاته ، بل السعادة . ونحن نختار الشرف و السرور والمعرفة لأننا نعتقد أنّنا نصل عن طريقها إلى السعادة ، ونكون سعداء بفضلها.

ويمتاز الإنسان عن غيره من الكائنات بعقله الذي تؤدي تنميته إلى السيادة على جميع الكائنات الأخرى ، لذلك يفترض أرسطو أنّ تطوّر المقدرة الفكرية هي التي تحقق له السعادة . وهذا يعني أنّ حياة العقل هي شرط السعادة ، باستثناء قضاء بعض اللوازم الجسدية . وتتوقف الفضيلة على الرأي الواضح ، وضبط النفس ، وتناسق الرغبات ، وفنّ الاعتدال ،

وهي ليست ملكاً للإنسان البسيط ، ولكنها نتيجة خبرة الإنسان وتطوير ملكاته العقلية ، حتى يصل إلى تحقيق الوسط الذهبي الذي يكمن بين الإفراط و التفریط . وبهذا المعنى يكون الكرم وسطاً بين البخل والتبذير ، و الشجاعة وسطاً بين التهور والجبن ، و الصداقة وسطاً بين الخصام و التملق .

وهكذا تكون الفضيلة فناً يمكن كسبه بالمعرفة و المران و العادة . إننا لا نعمل الصواب لأننا فضلاء، ولكننا نتّصف بالفضيلة لأننا عملنا الصواب . هذه الفضائل تتشكل في الإنسان بعمله لها ، إننا عبارة عمّا نفعل دائماً . إن الفضل أو الخير في الإنسان هو عمل النفس في طريق الفضيلة طيلة حياته . وكما أن يوم صحو من الأمطار لا يعني أننا في فصل الربيع ، لذلك لا يكفي يوم واحد أو زمن صغير لجعل الإنسان صالحاً وسعيداً .. إنه عمل متواصل دؤوب.

إن معرفة الزاوية التي ننظر منها إلى الأمور، مهمة جداً ، وذلك لأن التطرف أسهل من الاعتدال ، حيث يرى الجبان الشجاعة تهوراً واندفاعاً ، كما يرى المتهور الشجاعة جبناً وضعفاً وتخاذلاً.

من الواضح أن مبدأ الوسط والاعتدال يميّز الفلسفة اليونانية . لقد كان هذا الوسط عند سقراط واضحاً عندما عرّف الفضيلة بالمعرفة ، وكان في ذهن أفلاطون عندما عرّف الفضيلة بأنها انسجام في العمل.

وقد تحدّث أرسطو بإسهاب عن الإنسان المثالي فقال عنه هو الإنسان الذي لا يعرّض نفسه للمخاطر بغير ضرورة ، و لكنه على استعداد للتضحية بنفسه في الأزمات الكبيرة . وهو يعمل على مساعدة

الناس ونفعمهم ، وبنأى بنفسه عن التفاخر و التظاهر . وهو صريح في كراهيته وميوله وقوله وفعله ، ولا يشعر بالغلّ والحقد أبداً ، ويغفر الإساءة وينساها ، ولا يكثر الحديث . و لا يتكلم سوءاً عن الآخرين ولو كانوا أعداء له ، و لا تأخذه العجلة . وهو أفضل صديق لنفسه ولا يخاف من الوحدة . فهل نستطيع أن نتحلّى ببعض هذه الصفات للإنسان المثالي الذي يرسمه أرسطو ... نتمنى ذلك..

* * *

إن كتاب " الشعر " لأرسطو على الرغم من صغر حجمه ، كان له تأثير كبير على تاريخ النقد الفني ، خاصة في ميدان المسرح .
 إن كل فن ، في رأي أرسطو ، يعتمد على المحاكاة أو التقليد ، ويبدو أن المحاكاة عنده تتطوي على استخدام وسائل مصطنعة من أجل إثارة مشاعر مشابهة للمشاعر الحقيقية . وسلوك الناس يمكن أن نصوّره بأشكال ثلاثة : قد نصوّرهم على ما هم عليه تماماً ، أو قد نستهدف محاكاة شيء أعلى من مقاييس السلوك العادية ، أو شيء أدنى منها .
 على هذا النحو يمكن أن نميّز بين المأساة (التراجيديا) و الملهاة (الكوميديا) . ففي المأساة يجري تصوير البشر بطريقة أعظم مما هي عليه في الحياة ، بشكل لا يحول بيننا و بين إبداء اهتمام متعاطف معهم . أما الملهاة فتصوّر الناس بطريقة أسوأ مما هم عليه في الواقع ، لأنها تركّز على الجانب المضحك في الحياة . ويميّز أرسطو بين الشعر الذي يروي قصّة ، والشعر الذي يعرض حدثاً ، وهذا يؤدّي إلى التمييز بين الملحمة والدراما . فأصل الفن الدرامي يرجع إلى فنون الإلقاء المرتبطة بالطقوس

الدينية .

وعلى حين يستخدم الشعر الغنائي وزناً واحداً طوال الوقت ، فإن المأساة تستخدم أوزاناً مختلفة في الأجزاء المختلفة . و الأهم من ذلك أن إطار المشاهد في المأساة محدود ، فلا بد أن تؤدّى المسرحية في جلسة واحدة وفي مكان محصور ، على حين أن الملحمة يمكن أن تكون طويلة إلى غير حد ، وتستخدم الخيال مسرحاً لها .

و يعرف أرسطو المأساة بأنها محاكاة الفعل البشري ، وينبغي أن تكون فاضلة ، مكتملة، ذات أبعاد معقولة، وأن تثير في المشاهد شعورين متعاطفين بالرهبة والشفقة ، بحيث تتطهر نفسه بمثل هذه المشاعر .

ويؤكد أرسطو أن المأساة يجب أن يكون لها بداية ووسط ونهاية ، بحيث تبدأ وتتطور بطريقة منسقة وتكون لها نتيجة حاسمة . أي أنها لا بد أن تكون مكتملة تكتفي بذاتها .

وللحجم أهميته ، لأن الذهن يتراخى إذا كانت المسرحية أطول مما ينبغي ، أما إذا كان قصرها مفرطاً، فإنها لا تثبت في الذهن .

والعلة الغائية للمأساة هي تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات . فعن طريق تجربة الانفعاليين البديلين، انفعالي الرهبة و الشفقة، تزح النفس عن ذاتها هذا الحمل . وعلى ذلك يكون للمأساة هدف علاجي .

أما العقدة المسرحية فهي ضرورية ولا وجود للمسرح بدونها . أما الحدث فهو نوعان : أولهما التحوّل المفاجئ في المصير ، وثانيهما اكتشاف طرف غير متوقّع يؤثّر في عقدة المسرحية . هذه الأحداث ينبغي أن تظراً على شخص لا يتميّر بفضائل أرفع مما ينبغي ، و يكون انهياره

ناتجاً ، لا عن رذيلة ، وإنما عن سوء تقديره الذي ينزل به من مكانته العليا ويجعله منبوذاً.

ويشترط أرسطو ، في الشخصية المسرحية ، أن تكون مطابقة لنمط معين ، فلا بد أن تظهر الشخصيات في صورة مشابهة لما يحدث في الحياة الفعلية ، كما هي الحال في عقدة المسرحية . ومن هنا يمكننا فهم المقولة الأرسطوية بأن الشعر يتعامل مع مواقف كلية ، على حين أن التاريخ يصف الجزئي . ففي المأساة نتعرف إلى السمات العامة للحياة البشرية ، التي تضي على العمل طابعاً موحداً . وإذا كان أرسطو لا يعير الإخراج اهتماماً فإنه يركّز على القيمة الأدبية للعمل .

هذا بعض ما جاء في كتاب " الشعر " لأرسطو ، و يتضح من خلال ما أوردناه مدى التأثير الكبير الذي أحدثه في النقد الأدبي منذ تأليفه حتى اليوم ، ولا بد أن نذكر هنا بأن أرسطو لم يشأ الحديث عن مشاعر الكاتب ومقاصده وحياته ، و إنما كان تركيزه على الأعمال ذاتها ، أي على النصوص .. وهذا يلتقي مع بعض الاتجاهات النقدية الحديثة التي تنادي بموت المؤلف ، ليكون النقد محايداً يسعى إلى قراءة النص بعيداً عن مؤثرات ليست فيه .

* * *

سمات المرحلة اليونانية

لقد أشرنا إلى أهمية أفكار أرسطو العميقة في مجالات الأخلاق والسياسة والمنطق، والتي أثّرت في المذاهب الفلسفية اللاحقة، حتى أن بعض الباحثين قد ذهب إلى " أن تاريخ الفلسفة بعد أرسطو و أفلاطون يُعتبر ألواناً من التطوير والتعديل، قد تتطوي على أشياء جديدة ، ولكنها تتردد دائماً بين هذين القطبين."

بقي أن نشير إلى أنّ أهمّ السمات التي تتسم بها الفلسفة في ذلك العصر سمتان بارزتان:

السمة الأولى : هي الوثنية التي توجد في صورة مقنّعة غير صريحة ، فإنّ الرأي الفلسفي القائل بأن النار أصل العالم ، له صلة وثيقة بتقديس النار في الديانات الشعبية .

والسمة الثانية : عدم الانسجام التام في مذهب الفيلسوف وآرائه ، وهذه الظاهرة تبدو بوضوح لدى أفلاطون وأرسطو ، وذلك لتأثرهما بالمدارس المختلفة السابقة.

بعد وفاة أرسطو ، جاءت حقبة يُطلق المؤرّخون عليها اسم العصر الهلينيستي أو العصر الهليني الروماني ، وهي تلك الفترة الزمنية التي تفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الإغريقية ، وهي العقلية الرومانية والعقلية الشرقية ، ذلك أنه بعد وفاة الاسكندر (سنة ثلاثمائة وثلاث وعشرين) و انقسام ملكه ، انتشرت الثقافة اليونانية في بلدان الشرق ، و حصل تزواج بين الثقافة اليونانية و الثقافة الشرقية ، و تأثّرت كل منهما

بالأخرى ، و ساهم الشرقيون في العلم و الفلسفة ، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة في مقدمتها الإسكندرية.

وكان من نتيجة ذلك أن اهتم التفكير الفلسفي بالأخلاق وتأثر بالدين والتصوّف . وظهرت مدارس فلسفية كثيرة أهمها الرواقية ، والابيقورية ، والأفلاطونية الحديثة ، وقد اصطبغت الفلسفة في المدرستين الأوليين بالأخلاق ، واصطبغت في الأخيرة بالدين و التصوّف . وهذه المدارس استمدّت كثيراً من أصولها من الفلاسفة السابقين، وخاصة أفلاطون وأرسطو، ومزجت بها الكثير من العناصر الأخرى ، وسوف نتحدّث بإيجاز شديد عن كلّ منها .

* * *

عندما حاصرت إسبارطة أثينا وأنزلت الهزيمة بها في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تحوّلت السيادة السياسية عن أثينا أمّ الفلسفة اليونانية و الفن ، مما أدّى إلى انحطاط نشاط واستقلال العقل الأثيني . وبإعدام سقراط ماتت روح أثينا معه ، لتتريث قليلاً في تلميذه الفخور أفلاطون . ثم هزم فيليب المقدوني الأثينيين ، وأحرق الاسكندر مدينة طيبة العظيمة بعد ذلك بثلاثة أعوام . إن سيادة أرسطو المقدوني على الفلسفة اليونانية تعكس خضوع اليونان السياسي لشعوب الشّمال الشّجاعة الفتيّة ؛ و قد سارع موت الاسكندر بهذا الانحلال اليوناني . لقد بقي الاسكندر غازياً، على الرغم من جهود أرسطو في محاولة تنقيفه ، ولكنّ.. على الرّغم من ذلك فقد تعلّم توقيير الثقافة اليونانية واحترامها ، وكان يحلم بنشرها في الشرق إبّان انتصارات جيوشه . لقد أوجد تطوّر التجارة اليونانية ، وزيادة

المراكز التجارية اليونانية ، في جميع أنحاء آسيا الصغرى ، قاعدةً اقتصادية لتوحيد هذه المنطقة كجزء من الإمبراطورية الهلينية . واعتقد الاسكندر بأن الفكر سيسطع من هذه المراكز اليونانية التي تخرج منها البضائع اليونانية أيضاً . ولكنه في اعتقاده هذا قلل من أهمية قوة الاستمرار و المقاومة في العقل الشرقي ، و أغفل جوهر وعمق الحضارة الشرقية . لقد كان ذلك من أوهام الشباب فقط ، إذ من الصعب فرض حضارة لم يتم نضوجها ، و توطيد أقدامها و استقرار أمورها ، على حضارة شرقية أكثر اتساعاً وأشدّ تأصلاً في أكثر التقاليد وقاراً . فقد تغلبت روح الشرق على الاسكندر نفسه في ساعات أوج انتصاراته و تزوّج (بالإضافة إلى عدة زوجات أخرى) ابنة داريوس ملك الفرس ، و تبنى التاج والكساء الرسمي الفارسي في الدولة . و استقدم إلى أوروبا الفكرة الشرقية عن حقّ الملوك المقدّس . وأخيراً فاجأ اليونان بإعلان نفسه إلهاً بطريقة شرقية جليلة . وسخرت اليونان منه ، ولاقى بعد ذلك حتفه . وتداعت السدود المنهارة أمام سيل الأفكار الشرقية ، التي تدفقت على الأراضي الأوروبية.

لقد بنى زينون فلسفته على جبرية صارمة ، وزينون الذي لا يؤمن بنظام الرق ، عندما ضرب عبداً له ارتكب ذنباً ، توسّل العبد أن يخفف من ضربه إياه بعد أن ذكره بأن فلسفته تقول إنّه مسير لا مخير في ارتكاب ذنبه ، فأجابه زينون بأنه هو أيضاً مسير لا مخير في ضربه له . وكما ظنّ شوبنهاور أنّ من العبث أن تحارب الإرادة الفردية ضد الإرادة الكلية ، اعتقد الرواقيون أنّ عدم الاهتمام الفلسفي هو النظرة المعقولة

الوحيدة للحياة المحكوم على الصراع فيها بالهزيمة التي لا مفرّ منها . وإذا كان النصر مستحيلاً لذلك ينبغي احتقاره . إنّ سرّ السلام لا يكمن في أن نجعل منجزاتنا متساوية مع رغباتنا ، ولكنّ في خفض رغباتنا إلى مستوى ما نحققه من أمور . لقد قال الرواقي سنيكا الروماني: إذا كان ما لديك لا يكفيك، عندئذ ستكون بائساً وفقيراً حتى ولو ملكت العالم .

لقد اشترى أبيقور حديقة جميلة كان يحرثها ويزرعها بنفسه ، وأنشأ مدرسته فيها ، وعاش فيها مع تلاميذه حياةً لطيفة سارة مُرضية . وكان يعلمهم و هو يمشي و يعمل ... لقد كان لطيفاً و أنيساً ودوداً مع جميع الناس، و قال: لاشيء أنبل من تكييف الإنسان نفسه على الفلسفة وتطبيقها على نفسه . واعتقد باستحالة جمود المشاعر ، وأنّ اللذة هي الغاية الشرعيّة الوحيدة للحياة و العمل . إنّ الطبيعة تسوق كلّ جسم حيّ إلى تفضيل خيره على كل خير آخر . وهو يمجّد مسرّات الفكر أكثر من مسرّات الحسّ الأخرى ، ويحدّر من اللذائذ التي تهيج النفس وتزعجها ، وفي النهاية يقترح أن لا نبحث عن اللذة في معناها العادي ، ولكنّ في هدوء واتّزان العقل وراحته وهجوعه .

وعندما قام الرومان بنهب هيلينيا في عام مائة وستة وأربعين ، وجدوا هذه المدارس المتنافسة تتقاسم الميدانَ الفلسفي . وبما أنّ الرومان لم يكن لديهم الوقت والفراغ أو المقدرة على التأمل و التفكير بأنفسهم ، فقد عادوا بهذه الآراء الفلسفية مع جملة مغانمهم إلى روما . وهكذا فقد كانت الفلسفة السائدة في روما تقريباً فلسفة زينون الرواوية.

أما بالنسبة إلى الميادين الأخرى فإنَّ أعظمَ نجاحٍ أحرزه اليونانيون، كان على الأرجح في ميدان الفلك. وقد تحدثنا من قبل عن بعض هذه الإنجازات عند مناقشتنا لفلسفة متعدّدين . على أنّ أعظم إنجاز تحقّق في هذه الفترة هو كشف نظرية مركزية الشمس . إذ يبدو أن أرسطارخوس الساموسي ، وهو معاصر لإقليدس ، كان أوّل من عرض هذا الرأي عرضاً كاملاً مفصّلاً . وجوهر هذه النظرية هو القول إن الأرض و الكواكب تدور حول الشمس التي تظلّ ثابتة هي والنجوم ، وأن الأرض تدور حول محورها مع سيرها في مدارها . وكان هراكليدس ، وهو أكاديمي ينتمي إلى القرن الرابع ، قد عرف أن الأرض تدور حول محورها مرّة في اليوم ، على حين أن بيباوية المدار كانت كشافاً ينتمي إلى القرن الخامس . وعلى ذلك فلم تكن نظرية أرسطارخوس ابتكاراً خالصاً . ومع ذلك فقد كانت هناك خصومة ، بل عداوة ، تجاه هذا الخروج الجريء عن النظرة السائدة لدى الإنسان العادي في ذلك الحين ، ولا بد أن نعتزف بأن خصومها كانوا يشتملون حتى على بعض الفلاسفة ، وذلك لأن إزاحة الأرض عن مركز العالم لا بد أن تؤدي إلى هدم المعايير الأخلاقية القديمة . وهكذا فإنّ الآراء غير المألوفة ، عن الشمس والقمر والنجوم ، تكون لها في بعض الأحيان خطورة الآراء الرافضة في السياسة . ويبدو أن أرسطارخوس أصبح بعد هذه الأزمة يعبر عن آرائه بقدر أكبر من التحفّظ . وقد أدى الرأي القائل بأنّ الأرض تتحرّك ، إلى إثارة المشاعر الدينية في مناسبة أخرى مشهورة ، عندما اعتنق جاليليو نظرية كبرنيكوس . وينبغي أن نلاحظ أن كبرنيكوس قد اقتصر على إحياء أو إعادة اكتشاف نظرية

الفلكي اليوناني الذي عاش في ساموس . وهناك ملاحظة هامشيّة تحمل اسم ارسطارخوس في أحد مخطوطات كبرنيكوس ، تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع . أما عن قياس الحجم و الأبعاد النسيّة في داخل النظام الشمسي ، فإن النتائج لم تصل كلّها إلى القدر نفسه من النجاح . فأفضل تقدير للمسافة بين الأرض والشمس كان يبلغ حوالي نصف المسافة الحقيقية . أما بُعد القمر فقد تمّ حسابهُ بقدرٍ معقول من الدقّة .

على أن الكثير من هذه المعلومات قد نُسي بسرعة ، وذلك أساساً لأنها كانت تتعارض مع المعتقدات الدينية في ذلك الحين . ومن المفهوم بوضوح أن الفلاسفة أنفسهم قد أسهموا في ارتكاب هذا الخطأ ، إذ أن علم الفلك الجديد كان يهدّد بالقضاء على النظرية الأخلاقية التي قالت بها الحركة الرواقية . وقد تدفع هذه الحقيقة المراقب المحايد إلى أن يعلن أن الرواقية مذهب سيئ ، ومن ثمّ ينبغي التخلّي عنه . غير أن هذه نصيحةً مثاليّة ، ومن المؤكّد أن أولئك الذين تُدان آراؤهم على هذا النحو لن يتخلّوا عن موقعهم بلا قتال ، والواقع أن من أندر النعم أن يكون المرء قادراً على أن يعتقد رأياً معيّنًا باقتناع وتجرد في الوقت ذاته . وهذا ما يحاول الفلاسفة العلماء ، أكثر من غيرهم من البشر ، أن يدرّبوا أنفسهم عليه ، وإن كانوا في النهاية لا ينجحون فيه أكثر ممّا ينجح الإنسان العادي . على أن الرياضيات من أفضل الوسائل التي تساعد على دعم هذا الاتجاه ، ومن هنا لم يكن من قبيل الصدفة أن عدداً كبيراً من الفلاسفة كانوا رياضيين في الآن نفسه .

إذا كان الجزء الأول من القرن الخامس قبل الميلاد. قد شهد اليونانيين يحاربون الغزاة الفرس ، فإنّ الجزء الأول من القرن الرابع قد أثبت أن إمبراطورية الملك العظيم (ملك فارس) كانت عملاقاً يرتكز على أقدام من الفخّار .

وبحلول عهد الاسكندر الأكبر ، انتقل العالم اليوناني إلى مرحلة الهجوم ، وأصبح العالم كلّهُ ، خاضعاً خلال فترة قصيرة من الزمان لحاكم واحد هو الاسكندر ، الذي كان ينظر لنفسه على أنّه حاملٌ مشعلَ الحضارة اليونانيّة ، على الرغم من أنه كان في نظر اليونانيين أنفسهم مجردَ قائدٍ مقدونيّ منتصر . وكان الاسكندر يشجّع مواطنيه المقدونيين على الزواج من النساء الآسيويات ، ولم يجد غضاضة في أن يمارس بنفسه ما كان يحضّ عليه . ولكي تكون النسب محفوظة ، فقد اتخذ من أميرتين فارسيتين زوجتين له .

ومن المؤكّد أنّ الفتح المقدوني أحرز مزيداً من النجاح من حيث هو ناقل للمؤثرات اليونانيّة . فقد أخذت الحضارة اليونانية تصبّ في آسيا . وبالمثل فإنّ الشرق مارس تأثيراً جديداً على الغرب .

أما من الوجهة الثقافية ، فقد انتشر التخصص على نحو متزايد . وعلى حين أنّ كبار الشخصيات في العصر الكلاسيكي كانوا يستطيعون ، بوصفهم أفراداً في دولة المدينة ، أن ينتقلوا بين موضوعات شتى ، حسبما تقتضيه الظروف ، فإنّ باحثي العالم الهلينيستي كانوا يقتصرون على ميدان واحد محدّد . وانتقل مركز البحث العلمي من أثينا إلى الإسكندرية ،

وهي انجح مدن الاسكندر الجديدة ، وملتقى العلماء والكتّاب من كافة أرجاء العالم .

ولقد أدّى الإحساس المتأصل بانعدام الأمان إلى الإقلال من الاهتمام بالشؤون العامة ، وإلى هُزال عامّ في الكيان العقلي والأخلاقي.

وبانتهاؤ العصر الذهبي لدول المدن ، أُصيب العالم اليوناني بهبوط عام في نضارته وحيويته ، والواقع أنه إذا كانت هناك صفة بارزة يشترك فيها كل الفلاسفة الأثينيين الكبار ، فهي موقفهم الإيجابي المقبل على الحياة . فلم يكن العالم في نظرهم مكاناً سيئاً للعيش ، والدولة يمكن الإحاطة بجميع أطرافها في لمحة واحدة . وقد اتخذ أرسطو من هذه الصفة ، كما رأينا ، واحدة من صفات مدينته المثلى ، غير أن التوسع المقدوني أدى إلى زعزعة هذه النظرة السعيدة الراضية ، وانعكس ذلك في كل الاتجاهات الفلسفية السائدة في تلك الأيام على صورة تشاؤم شامل وإحساس بانعدام الأمان . أما الشعور بالثقة الذاتية ، الذي كان يتملّك المواطنين الأرستقراطيين من أمثال أفلاطون ، فقد اختفى إلى غير رجعة .

* * *

بين بيرون و نيرون

يمكن القول إن موت سقراط كان هو الحد الفاصل في الثقافة اليونانية . صحيح أن أعمال أفلاطون ستظهر بعد ذلك ، غير أننا بدأنا نهبط إلى وديان الثقافة الهلنستية ، وبدأ يظهر في الفلسفة عدد من الحركات الجديدة .

فقد عاش ديوجين حياةً تماثل حياة الكلب في بدائيتها ، مما أكسبه لقب " الكلبى " . و كان جوهر التعاليم الكلبية هو الانصراف عن المتع الدنيوية والتركيز على الفضيلة بوصفها الشيء الوحيد الجدير بأن نمتلكه ، ومن الواضح أن هذه إحدى الأفكار الموروثة عن مذهب سقراط ، غير أنّها تمثّل ردّ فعلٍ سلبيّاً إلى حد ما على أحداث العالم . صحيح أنّه كلّما ضَعُفَت روابط المرء بالعالم قلّ احتمالُ إصابته بالأذى أو خيبة الأمل ، غير أن مثلَ هذه المنابع لا يُتَوَقَّع منها أن تُلهم المرءَ أيّ شيء يزيد عن ذلك ، ولقد تحوّل المذهب الكلبى، بمضيّ الوقت، إلى تراث قوي واسع الانتشار ، وأصبح له في القرن الثالث قبل الميلاد تأييد شعبيّ واسع في جميع أرجاء العالم الهلنستي . وبالطبع فإن كل ما يعنيه ذلك هو أن شكلاً متدهوراً من التعاليم الكلبية أصبح يعبر بصدق عن الأوضاع الأخلاقية للعصر ، وكان ذلك نوعاً من الموقف الانتهازي من الحياة ، يغترف منها بكلتا يديه إن كان هناك ما يؤخذ، ولكنّه لا يشكو في أوقات العسر ،

ويستمتع بالحياة حين يُمكنُ الاستمتاعُ بها، ولكنه يقبل صروفَ الدهر
بغير اكتراث .

وهناك نتاج آخر ، مختلف إلى حدِّ ما ، لفترة التدهور الفلسفي هذه ،
هو حركة الشكّاك ، وإذا كان اسم هذه الحركة مستمداً من مجرد الشك أو
الارتياب ، فإنّ المذهب ، بوصفه فلسفة ، يرتفع بالشك إلى مرتبة العقيدة
الراسخة . فهو ينكر أن يكون في وسع أيّ شخص أن يعرف أيّ شيء
معرفة يقينية ، ولكن المشكلة بالطبع هي أنّ المرء يودّ أن يعرف من أين
جاء الفيلسوف الشكّاك بهذه المعلومة . فكيف يعرف أنّ الأمر كذلك إذا
كان موقفه ينكر صراحةً إمكان المعرفة ؟

ولقد كان أول الفلاسفة الشكّاك هو بيرون ، الذي طاف العالم مع
جيوش الاسكندر ، ولم تكن التعاليم الشكّاية شيئاً جديداً ، لأننا رأينا
الفيثاغوريين والايليين من قبل يُثيرون الشكوك حول إمكان الثقة في
الحواس، على حين أن السفسطائيين استحدثوا مفاهيم مماثلة اتّخذوها
أساساً لنسبيّتهم الاجتماعية والأخلاقية ، غير أن أحداً من هؤلاء المفكرين
لم يجعل من الشك في ذاته قضية رئيسية.

كان بيرون أقدم الشكّاك ، وهؤلاء اعترفوا بعدم العثور على مقياس
أكيد للحقيقة . فالمذاهب الفلسفية يناقض بعضها بعضاً ، وكلّ قضية
تحتل السلب و الإيجاب ، لذلك فإنه لا مفر من التوقّف عن إصدار
الأحكام . أي على الفيلسوف أن يجيب ب(لست أدري) ، على الأسئلة
التي تُوجّه إليه . ومن هنا جاءت اللادرية التي ترى أن الحواس عرضةٌ
للضلال والخطأ لا يمكن أن تُتخذَ إماماً وهادياً . كما أن التقاليد ليست

بأحسن منها حالاً لأنها تختلف باختلاف الأوطان، وليس للعقل قدرةً مطلقة . ويتساءل الربيون عما إذا كان يجب علينا أن نصدّق الكذاب الذي يعترف لنا بأنه كذاب ؟ . كما أنه لا يمكن التمييز بين الواقع والحلم : فالوحش الذي يطاردنا في الأحلام ليس أقلّ ترويعاً لنا من وحوش الغابة . أما مدرسة الإسكندرية قد نشأت بعد أن استقرت الحضارة اليونانية في مصر بعد فتح الاسكندر لها ، ونشأت فيها مراكز علمية برز خلالها افليدس وأرخميدس ، وفي الفلسفة برز أفلوطين، وعُرفت مؤلفاته بـ " التاسوعات " وترجم له العرب كتاب " الربيونية " . ونتج عن ذلك أن حاول الفلاسفة العرب التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وهم في واقع الأمر يوفقون بين أفلاطون وأفلوطين المتشابهي المذهب . وتُنسب نزعة الأفلاطونية المحدثّة إلى أفلوطين . اشتهر أفلوطين بنظريته في الفيض ، فالله عنده هو الواحد أو " الأوّل " وهو ينبوع الوجود ومبدأ الكل، وبما أنّه كمال مُطلق فهو لا يحتاجُ إلى شيء، وهو لا يخضع للضرورة في خلقه للكون ، بل إنه أبدعَ هذا الكونَ عن جودٍ وطيبٍ وإحسان . فهناك قانون نرى من خلاله أنّ كلُّ من يبلغُ الكمالَ من الكائنات يُنجبُ كائناً آخر مشابهاً له . فالنار تبعث الحرارة، و الزهرة لا تُمسك أريجها عن أحد . وقد تشعبت الافلاطونية الجديدة إلى ثلاثة فروع : فرع الإسكندرية، وفرع سورية ، وفرع أثينا.

وقد أغلق الإمبراطور جوستنيان مدارس الفلسفة في أثينا وكانت الفلسفة قد فقدت مكانتها في الإسكندرية . وانتهت بذلك الفلسفة اليونانية

التي وصلت إلى العرب ، فيما بعد ، عن طريق الترجمات لمؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة.

المسألة الأولى التي ستثيرها الفلسفة الروحية ومن بعدها الفلسفة الإسلامية هي علاقة الدين بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينهما . فإلى جانب المتدينين المنكرين للفلسفة أو الفلاسفة المنكرين للدين ، نجد التيار الذي يحاول إغناء العقيدة بالفكر أو تليقح الفكر بمعطيات الإيمان الروحية .

* * *

بعد تأسيس الحضارات الأولى وإرساء دعائمها، مرّت الإنسانية بفترات جذب كان سببها المعارك والكوارث الطبيعية التي جعلت الأفكار في ارتداد انكفاً أصحابها لمعالجة جراح ذويهم، واكتفوا باجتراح الماضي كاتكاء لأبدّ منه حتى تبرزَ شمس أفكار جديدة وسط ظروف سانحة للتقدّم، لذا، نمّر معاً بشكل سريع على الفترة الواقعة بين ثلاثمئة قبل الميلاد والقرن السابع الميلادي حيث أشرق فجر الحضارة العربية الإسلامية. وحتى ذلك الحين نلمح أفكاراً قليلة كان لها دور في تغيير العالم أو في تغيير نظرة الإنسان إليه. ومن بين الذين ظهروا في ذلك الوقت، أرخميدس.

كان أرخميدس عالماً يونانياً شهيراً عاش حوالي سنة مئتين وخمسين قبل الميلاد. وقد حدث أن أمر ملك سيراكوس بصنع تاج جديد له من الذهب الخالص، فلمّا تمّ صنعه، ساور الملك الشكّ في أن يكون الصانع قد أضاف إلى الذهب قليلاً من معدن آخر، فاستدعى أرخميدس وأمره أن يتحقّق من صفاء الذهب دون أن يكسر التّاج.

وبينما كان أرخميدس يستحمّ وافته الفكرة التي يستطيع بها أن يتحقّق من الأمر، فخرج من الحمام عارياً وأخذ يعدو إلى بيته وهو يصيح: يوركا .. يوركا .. أو أوريكا .. أوريكا .. أي : وجدتها .. وجدتها. وبدأ أرخميدس بوزن التاج في الهواء كالمعتاد، ثم وَزَنه وهو مغمور تحت الماء. ومن الطبيعي أن يقلّ وزنه وهو في الماء عن وزنه في الهواء، والفرق بين الوزنين هو وزن الماء المزاح. ومنه استطاع أرخميدس أن يحسب مقدار زيادة وزن المعدن الذي صنّع منه التاج عن وزن الماء، وبذلك تمكّن من التحقق مما إذا كان وزن التاج هو وزن الذهب الخالص نفسه أو أقل، واكتشف أن الرصاص قد أضيف إلى الذهب في التاج، لأنّ وزن الذهب أكبر من وزن الرصاص.

بحث أرخميدس في مجالات الهندسة والحركة والثوابت المائية، وساعدت نظريّاته غاليليو ونيوتن وغيرهما من العلماء.

أمّا الامبراطور الروماني نيرون فقد أصبح كسلفه كالينور مجنوناً تماماً. كانت بداية حكمه جيّدة، ولكنّه كان ضعيفاً، سهل التأثر بأمره، اندفع في الطغيان والفسوق، وقد تكون النار العظيمة التي كادت تدمّر روما، قد بدأت بأوامره. وحتّى لو لم تكن كذلك فكما تقول الأسطورة، وقف يتأمّل الحريق وهو يضرب على قيثارة. اندلعت النار في عدة متاجر، وما لبثت أن توهّجت بعنف بالغ، وبينما كان هو يحاول أن يكتب قصيدة يصف فيها الحريق، انشغل الجميع في إخماده.

وهذا مادعا الشاعر محمود درويش إلى الاستعانة بتلك المشهدية

التي تشبه الكسوف فقال:

ياداميّ العينين، والكفّين
 إنّ الليلَ زائل
 لاغرفةً التوقيف باقيةً
 ولا زردُ السلاسل
 نيرون مات، ولم تمت روما
 بعينيها تقاتل
 وحبوب سنبله تجفُّ ..
 ستملاً الوادي سنابل ...

وبالفعل، فقد قامت ثورة عارمة على نيرون ممّا دعاه إلى الانتحار بعد أربع سنوات من نشوب الحريق في روما.
 أمّا بطليموس الاسكندري فقد كان واحداً من أذكى الرجال، الذين عملوا في دراسة الثقافات القديمة، والرياضيات، والفلك، والجغرافيا.
 من اكتشافاته المدهشة نظرية انكسار الضوء، وفي الرياضيات البحتة يعود إليه الفضل في شرح علم المثلثات. كما كتب عدّة أعمال في الموسيقى، منها كتاب " الهارمونيكا " كما أنّه دوّن وجهة النظر اليونانية القديمة عن الكون، التي تضع الأرض في مركز الكون حيث يدور القمر، وعطارد والزهرة، والشمس، والمريخ والمشتري وزحل، حولها، وتتبعها كرة من النجوم الثابتة - وهي نظرية بقيت مقبولة أكثر من ثلاثة عشر قرناً من الزمان. وأكثر ما يُذكر به بطليموس هو علم الخرائط، حيث تألّف عمله العظيم من مجموعة ست وعشرين خريطة عامّة للعالم المعروف آنذاك.
 أمّا جالينوس فقد جلبت له مهارته الطبيّة حظوة إمبراطورية، فكان

الطبيب الخاص للإمبراطور ماركوس اريليوس وكومودوس.

كتب عن تجاربه الطبيّة فدرس الأطباء ماكتب عدّة قرون.

وقصّة الطبّ تستحق أن نقف عندها، لمعرفة الأفكار الجديدة التي

تطوّرت بالتتابع وصولاً إلى الصورة التي نرى عليها العلاج في أيامنا هذه.

* * *

الطب

نتابع قصة الطب مع شريعة حمورابي ، التي نظمت صناعة الطب فحددت أجور الأطباء ، وجعلت الأطباء مسؤولين عن الأخطاء التي يرتكبونها ، ثم فرضت عقوبةً على المراضع اللواتي يقصرن في العناية بالرضع الذين يعهد إليهن بهم.

ووصلت إلينا مئات الألواح التي تبحث في الطب والعلاج ، كانت في مكتبة ثور بن بعل ، المعروف عند الأوروبيين باسم آشور بنيبال . وعرف البابليون التشريح كما عرفوا أنواعاً من التشويه ، تطراً على الإنسان والحيوان . ودرسوا الكبد دراسةً مفصلةً ، لاعتقادهم أنه رئيس جميع الأعضاء والمسيطر عليها ، وأنه مركز العاطفة . وكان القلب عندهم مركز العقل . وعرف الصينيون الصلة بين اختلاف النبض وبين الأعراض التي تطرأ على البدن بانحراف الصحة . ثم لاحظوا أن أمراض الصدر تكثُر في الشتاء ، وأن الربيع يزيد في الأعراض العصبية ، وأن الأمراض الجلدية تهيج في الصيف ، وأن الخريف زمن الحميات .

أما المداواة عند الصينيين ، فكان مرجعها الأول إلى الوسائل الطبيعية ، من الاستشفاء بالماء والعيشة في الخلاء وتناول الأشربة النباتية البسيطة ، وإلى الحجامه . وقد شغل الصينيون أنفسهم كثيراً بالبحث عن العقاقير التي تُطيل الحياة . واهتم الهنود أيضاً بالمداواة الطبيعية وبالوقاية من المرض ، إلى جانب أشياء من الطب المزاجي والجراحة . ولكن جُلَّ

اهتمامهم كان بالطبّ الروحانيّ ، إذ اعتقدوا أنّ اليوغا تساعد على صحّة البدن، كما تعمل على تهذيب النفس . واليوغا رياضةٌ تقوم على اتخاذ هيئةٍ خاصّةٍ في الجلوس مع تركيز الفكر في أمرٍ مُعيّنٍ ، ثمّ تُؤدّي إلى قوّةٍ في الإرادة غايئها السيطرّة على الشعور النفسانيّ والتحكّم في أجهزة الجسم ، حتّى قيل إنّ المُرتاض باليوغا يستطيع أن يقف قلبه عن النبض فترةً يسيرةً . ولا ريب في أن جميع أنواع الرياضة البدنية تساعد على التغلّب على نواحٍ من الاضطراب العصبّي والقلق النفسيّ.

وأوّل من وصل إلينا اسمه من أطباء اليونان أسقليبيوس الذي بلغ أشده في القرن السابع قبل الميلاد . وكان أسقليبيوس مؤفّقاً في التطبيب فوثق به الناس، واشتهر أمره بينهم . واتخذ أسقليبيوس رمزاً لصناعة الطبّ : عصاً متعرجةً تلتفّ عليها حيّة . وأمّا العصا فللدلالة على كثرة الأمراض وكثرة طرائق المُداواة . وأمّا الحيّة فللدلالة على الحكمة واليقظة اللتين يجب على الطبيب أن يتحلّى بهما ، وهاتان صفتان موجودتان في الحيّة . ثمّ إنّ الحيّة طويلة العمر ، وسُمّها يدخل في علاج عددٍ من الأمراض . وعلم أسقليبيوس أبناءه صناعة التطبيب وأمرهم بأن يكتموا عن الناس . ومنذ نحو عام خمسمائة ق . م ، كان للطبّ في اليونان مذهبان : مذهبٌ يهتمّ بالعمل على شفاء المريض ، بقطع النظر عن نوع المرض الذي يشكو منه المريض ، لأنّ أصحاب هذا المذهب كانوا ينظرون إلى جميع الأمراض على أنّها مرضٌ واحد . من أجل ذلك كانوا يهتمّون بالتشخيص الحُدسيّ ، ويمرّ المريض عند هؤلاء في ثلاثة أدوارٍ (دور الحضانة للمرض أو بدء ظهور أعراضه ، ودور اشتداد

المرض ، ودور النقاهاة الذي يمكن أن يُؤدِّيَ إلى الشفاء أو إلى انتكاس (حالة المريض) ، ثم كان هنالك مذهب الذين يهتمون بالتشخيص الوصفي (أي معرفة نوع المرض قبل البدء بمعالجة المريض).

ويرجع الفضل في إقامة الطب على قاعدةٍ مزاجيةٍ (طبيعِيَّة ، عِلْمِيَّة) وفي تعليم الطب لجميع الناس إلى أبُقراط الذي أخذ بنظرِيَّة الطبائع الأربع ، وهي أنّ في الجسم أربع طبائع (البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة) تُمثِّلها الأخلاط الأربعة (البلغم والدم والسوداء والصفراء) مُقارنَةً للعناصر الأربعة . فمادامت هذه الأخلاط متكافئةً في الجسم ، فمزاجُ الجسم معتدلٌ والجسم صحيحٌ . أمّا إذا غلب أحد هذه الأخلاط على غيره ، فإنّ المزاجَ حينئذٍ ينحرف ويصبح الجسم كله منحرف المزاج ، مريضاً.

وكان أبُقراط من أتباع مذهب التشخيص الحَدَسِيّ ، يعتقد أنّ الطبيب يجب أن يكون فيلسوفاً ومُلمّاً بعلومٍ كثيرةٍ كالفلك والموسيقى وعلم الطبيعة وعلم تركيب أجسام الإنسان والحيوان . ثم أدرك أبُقراط أنّ الصّحة والمرض يتناوبان على الإنسان والحيوان والنبات ، وأنّ المداواة قياسٌ وتجربةٌ . فإذا داوى الطبيب مريضاً فبريء من مرضه، فيجب على الطبيب أن يداوي كلّ مريض آخر بذلك المرض ، بالدواء الذي داوى به المريض الأوّل . وأمّا الأمراض التي لم يعرفها الطبيب من قبل فإنّه يجتهد في مداواتها بتجربةٍ بعد تجربةٍ.

والمعالجة تبدأ بالتدبير (أي بالحمية والعناية العامّة) . ويرى أبُقراط أنّ يُداوى كلّ عليل بعقاقير بلاده . وأدرك أيضاً أثر العامل

النفساني في الشفاء ، فقد دخل يوماً على عليّ فقال له : أنا وأنت والعلّة ثلاثة . فإنْ حالفْتَنِي عليها أي (أطعْتَ أمرِي في التقْيِد بالعلاج) غلبناها ، وإنْ حالفْتَهَا عليّ غلبْتُماني ، ثم غلبْتَك هي .

ولأبقراط عهدٌ وقسم كان يأخذه على المتعلّمين قبل أن يبوح لهم بأسرارِ التطبيب . وهذا العهد يقول : ((إني أُقسِمُ بالله ربّ الحياة والموت وواهبِ الصّحة وخالقِ الشفاء أنْ أفي بهذه اليمين ، وأنْ أعدّ الذي علّمني هذه الصناعة بمنزلةِ آبائي وأواسيه في معاشي ، وإنْ احتاج إلى مالٍ ، واسيئُهُ من مالي وأقصدُ في جميع التدبير ، بقدر طاقتي ، منفعة المرّضى . وأمّا الأشياء التي تُضِرُّ بهم ، بحسب رأيي ، فلا أفعلها . ولا أعطي دواءً قتالاً ولا أُشير به . ولا أدني من النساء فرجةً تُسْفِطُ الجنين . وأحفظ نفسي في تدبيري على الطهارة (والأمانة) . ولا أشقُّ مئانةً أحدٍ (إذا لم يكن من اختصاصي) ، ولكنْ أترك ذلك لمن كان هذا العمل حرفةً له . وأدخُل إلى جميع المنازل لمنفعة المرضى فقط ولا أقصد إيقاع ظلم أو فسادٍ بأحدٍ . وأمّا ما أراه و أسمع في أوقات علاج المرضى وفي غير أوقات علاجهم - ممّا يتعلّق بحياة الناس وتصرفهم - فلا أتكلّم به أبداً ..)) و لا يزال المتخرّجون في الطب يقسمون هذه اليمين في صيغة قريبة من هذا الأصل في حفل توزيع الشهادات . وكان الأطباء ، نحو عام مئة للميلاد ، فريقين كبيرين :

كان فريقٌ منهم يداوي مداواةً عامّةً : إذا أصيب أحدٌ في عضوٍ من أعضاء جسمه داووا جسمه كلّهُ لاعتقادهم أنّ الجسم إذا قوي تغلّب على كلّ مرض في كلّ عضو من أعضائه . وكان الفريق الآخر يكتفي

بمداواة العضو المريض وحده.

وأشهر الأطباء القدامى عند العرب جالينوس . كان جالينوس بارعاً في التشريح ، وكان يرى أنّ علم التشريح ضروريٌّ في جميع فروع الطبّ ، وركنٌ أساسيٌّ في المداواة . ولجالينوس كلامٌ في تشريح القلب والدماغ ، مزجَ فيه العلم بشيءٍ من الخيال . ويُحكى عن براعته في التشريح ، أنّ رجلاً جاءه يشكو إليه فقدان الحركة في الخنصر والبنصر والوسطى من أصابع يده . فعالجه بمداواة ما بين كتفيه ، لأنّ العصب الذي يأتي إلى هذه الأصابع - كما قال جالينوس - يخرج من أول خزرة بين الكتفين . وقد عجبَ كثيرون من زملاء جالينوس من أنّ علاج ما بين الكتفين تبراٌ منه الأصابع ! ولم يتقيّد جالينوس في التطبيب بمذهب واحدٍ من المذاهب التي كانت سائدةً في أيامه، بل كان يعالج كلّ مريضٍ يأتي إليه بالطريقة التي يراها أفضل له . ثمّ كان يهتمُّ كثيراً بالنبض وبدلالته على الأمراض، وبقارورة الماء أي (النظر إلى بول المريض) . وقد عالج جالينوس عدداً من المرضى فشفاهم بعد أن عجز أطباء كثيرون عن شفائهم ولجالينوس فضلٌ في أنّه حاول أن يجعل التطبيب علماً تجريبياً قائماً على أسسٍ عقلية.

أما في الصين وفي سلالة الهان التي امتدت من مئتين قبل الميلاد حتى مئتين وعشرين ميلادية ، قيل إن معظم الاختراعات قد حدثت خلال تلك الفترة ، أكثر من أي وقت آخر في تاريخ العالم . كانت البوصلة إحدى هذه الاختراعات ، حيث لاحظ الصينيون أن برادة الحديد الممغنطة تتّجه نحو خط شمالي عندما تُعلّق بخيط . واكتشفوا المسحوق المتفجّر

الذي يُصنع من نترات البوتاسيوم والفحم والكبريت (البارود) . ولكنهم استعملوه فقط لصنع الألعاب النارية في الاحتفالات . كما ظهر الحبر والورق لأول مرة خلال تلك الفترة ، وقد استُعمل الورق خلال القرن الميلادي الأول ، بدلاً من القماش الحريري. كما تمّ تحسين الأدوات الفلكية . وقد استعمل فلكي في ذلك العصر، لأول مرّة، طاقة الماء لإدارة ((المبيان)) (وهي أداة تبيّن حركات ومواقع الكواكب في النظام الشمسي) ومنه نشأت الساعة الحديثة جرت كل هذه الاختراعات في وقت تم فيه التوسع الكبير . وكانت تجري تجارة ثابتة مع الشرق الروماني بطريق البر والبحر . كما دخلت البوذية إلى الصين ؟ لتصبح دين الدولة.

* * *

بعد ذلك نرى القديس أوغسطين يكتب ((مدينة الإله)) . ولد القديس أوغسطين من أبوين رومانيين في تونس ، ورغم أنّهما كانا مسيحيين إلاّ أنّه لم يصرّح بعقيده خلال سنواته الأولى . ثم قبل المسيحية ، عندما بلغ الرابعة والثلاثين ، ولقد درس ليصبح كاهناً . من أعماله الأولى ((اعترافات)) .

* * *

كما كانت هناك حضارة عظيمة تحنلّ جنوب أمريكا ، هي حضارة المايان ، الذين بدؤوا في عام ثلاثمئة للميلاد ، بالهجرة شمالاً للبحث عن مكان أكثر ملاءمة لإعادة بناء حضارتهم ، وقد شاعت تلك الهجرات في تلك الأيام الغابرة، لأنهم لم يتعلّموا كيف يُخصّبون التربة ، حتّى أنّهم يضطرون إلى الانتقال عندما لا تنمو محصولاتهم . واختارت إحدى

العشائر المايانية الثمانية عشرة مكاناً في المكسيك ، يدعى تشين إتزا ، ولم تكن كغيرها من المدن التي تأسَّس قرب أو بجانب الأنهار ، لتلافي القحط والجفاف .

ولكنهم عُرفوا بعكس ذلك تماماً ، حيث بُنيت مدينتهم فوق حجر كلسي ، فترشح مياه الأمطار لتتجمّع سواقي تحت الأرض . وقد بنى المايانيون خزاناتٍ كبيرة محتقطين لأنفسهم بماء عذب بارد طوال العام.

* * *

في عام ستمئة وخمسين ميلاديّة تمّ ابتكار الرسم على الألواح الخشبية . وكان أهمّ ابتكار خرج من الصين في هذا الوقت هو الرسم على الألواح الخشبيّة البسيطة ، الذي تطوّر خلال حكم سلالة تي آنغ . يُحتّ الخشب المحيط بالرسم، بحيث يبدو الرسم بارزاً . ثم تُحبرّ الألواح بعدها، مع استعمال بعض الضغط ، ثم تطبّق على الورق للطباعة.

* * *

من الجاهلية إلى الإسلام

في عصور الانحطاط والظلام، لم يكن للفكر الأوروبي تأثيرٌ واسع النطاق، وكأنّها فترة استراحة المحارب بالنسبة إلى الفكر البشري. وفي ذلك الوقت بالذات لم يكن للعرب، قبل اتّصالهم بالحضارة اليونانية، فلسفة معيَّنة، ولم يكن الإسلام قد جاء بعد. واقتصرت البيئة العربية البدويّة على أفكار مستتيرة متناثرة. عاش العرب في الجاهلية متقلّين حيث يجدون الماء و المرعى، في ظل قبائل متفرّقة. ولكنّ هذا لا يعني تقصير ذلك الفكر وعجزه، فعلى الرغم من الجاهلية، ويداوة العيش، كانت تلك الحضارة تتمتع بنشاط واتّصال وثيق مع حضارات العالم، سيما وأنّ المنطقة قد شهدت اكتشافات متعدّدة. والجزيرة العربية، في تلك المرحلة، كانت مسرحاً لكثير من الديانات والمذاهب الفكرية. وفي أواخر ما اصطلح على تسميته (العصر الجاهلي)، أخذت مواسم الحج الوثنيّة وسوق عكاظ، تجمع بين العرب والغساسنة والفرس واليهود والنصارى، وازدهرت تجارتهم في اليمن الشمالي والحجاز، فاتّسعت آفاق العرب الفكرية، وبرزت فيهم الحكمة الفطرية، كما هو بيّن في بعض معلّقات الجاهليّة. حيث نجمت حكمتهم عن تأمل وتجربة، واتضح في الأمثال المتداولة التي تسير بين الناس لما فيها من حكمة وبعُد نظر.

إن معلّقات الجاهليّة، وما ورد في أشعار طرفة وزهير وعنترة، تعبّر عن حكمة تحاول أن تخرج من إطار التجربة الفردية إلى حيّز

الشمولية والتعميم .

لم تصلنا من الجاهلية مادة مكتوبة ، ولكن ما وصلنا عنهم ، تداولاً شفويّاً ، يُثبت أن أدبهم الوجداني امتاز بومضات فكر عميق ، كما أنّهم أتقنوا معرفة الفلك ، وكانت لديهم معارف طبيّة بدائية مُزجت بالأساطير . لكنّ التفكير العميق لم يبدأ إلاّ بعد الإسلام . إن الدعوة الإسلامية جعلت العرب يتأملون في الله ، وجوده وصفاته ، وفي خلود الروح وبعثها . وكان مرجعهم الوحيد هو القرآن الكريم ، ولأنّ القرآن الكريم بيّن أن الإسلام دين ودنيا ، وسّع المسلمون نطاق معارفهم . وقد ساعدتهم على ذلك الفتوحات الإسلامية التي قرّبت بين الحضارات ، حيث احتكّ العرب بالفرس والروم والمصريين والهنود ، فكانت كلها روافد ساهمت في تقوية الفكر العربي وانطلاقه.

وإذا كان العرب قد تأثروا باليونانيين ، فقد استطاعوا ، خلال فترة ليست وجيزة ، أن يمسكوا بقيادة الفكر العالمي ويوجهوا سفائنه حيث يشاؤون ، ونعني بذلك أنّهم هدفوا إلى التوفيق بين العقل والدين .

في البداية ظهر علماء الكلام الذين دافعوا عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية . فبرز المعتزلة ثم الأشعرية ، تلا ذلك الكندي ثم الفلاسفة المسلمون . نشر اليهود في البلاد التي نزلوها في جزيرة العرب تعاليم التوراة وما جاء فيها من تاريخ خلق الدنيا ، ومن بعث وحساب وميزان ، ونشروا تفاسير المفسرين للتوراة ، وما أحاط بها من أساطير وخرافات .

وبعد فترة وجيزة جاءت المسيحية ، ولكنها سرعان ما انقسمت إلى جملة كنائس أو اتجاهات ، تسرب منها إلى جزيرة العرب مذهب النسطرة

ومذهب اليعاقبة. وكان القسس والرهبان يردون أسواق العرب ويبشرون، فيذكرون البعث والجنة والنار.

وكان من هؤلاء النصارى شعراء، كقسّ بن ساعدة، وأمّية بن أبي الصلت، وعديّ ابن زيد، وهؤلاء لهم مسحة خاصّة في شعرهم، عليها طابع الدين ومتأثّرة بتعاليمه، تزهد في الدنيا وشؤونها وتدعو إلى النظر في الكون والاعتبار بحوادثه. لقد جاءت المسيحية بفكر جديد أدّى إلى محاولات التوافق معه، وتمثّل ذلك في مدرسة الإسكندرية التي تُعرف بالمدرسة الإشرافية، نظراً إلى النزعة الروحانية التي طغت على مفكرها.

إن المدرسة الإشرافية الإسكندرية هي نفسها الأفلاطونية الحديثة التي سُمّيت بهذا الاسم لأنّ أفلوطين كان أهمّ الذين ساهموا في إنشاء هذا المذهب الفكري، وهو أحد الفلاسفة النصارى الذين وقّفوا بين أفلاطون وأرسطو وبين الدين المسيحي، فكانت النظرة الإشرافية.

أنشأ أفلوطين مدرسةً علّم فيها مبادئ أفلاطون بطريقة وقّفت بين أفكاره وهذا الدين الجديد. إنّ أهمّ ما جاء به أفلوطين هو فكرة التثليث، حيث يقرّر أن الوجود موحد في خالقه، والله - الخير المطلق - أراد أن يبدع فكان أن فاض عنه العقل كما يفيض النور من الشمس، والعقل فاض نفس العالم، لذلك يكون الوجود مثلاً بالله الواحد، والعقل، والنفس. وقد سمّيت نظرية أفلوطين هذه بالفيض. لأنّ الفيض يستمر بنفوس أخرى، تتوق كلّها إلى مصدر كل فيض، أي الله الواحد. أمّا النفس البشرية فقد فاضت من النفس الكلية، وفيضها عقاب لها إذ اتّحدت بالجسد وسُجنت فيه، وهي تحنّ إلى عالمها الأول، ولا تعود إليه إلاّ إذا تطهّرت من

المادّة ، وذلك لا يكون إلاّ بالإشراق أو الانخطاف اللحظي للاتحاد بالعالم الإلهي . أعجب المفكّرون العرب بالأفلاطونية الحديثة ، وحاولوا التوفيق بينها وبين دينهم الجديد .

* * *

يُعتبر ظهور الإسلام أهمّ حدث تاريخي وديني وفكري عرفته الجزيرة العربيّة ، بل من أهمّ الأحداث التي عرفها التاريخ الإنساني . وليس الإسلام ديناً وحسب ، بل هو دين وحضارة ، فكل ما ظهر في العالم الإسلامي من آراء ومذاهب يحمل طابع الإسلام ، ومن ثمّ فلا يمكن فهم الفلسفة الإسلاميّة إلاّ بعد فهم الإسلام ، لأنّها تأثّرت به إلى أبعد حدّ ممكن . كان سكّان الجزيرة العربية قبل الإسلام يدينون بديانات شتى ، كما رأينا في حلقات سابقة. والكتابات التي اكتشفت في جنوبي الجزيرة تدلّ على عبادة الشمس والقمر. ويذكر القرآن آلهة عدة كان العرب يعبدونها قبل الدعوة النبوّية ، منها اللات والعزى ومناة وودّ وسواع وغيرها ، كما كانوا يعبدون أنصاباً يطوف الكهّان حولها وهم ينشدون الأناشيد المسجّعة، وينقلون ما يمكن نقله منها في حروبهم وغزواتهم.

ومنذ القرون الأولى للنصرانيّة كانت بعض الجماعات في الحجاز واليمن ، وقد اعتنقت المسيحيّة أو اليهوديّة، وكان أهمّ مركز للنصرانيّة في نجران ، وأهمّ مراكز اليهوديّة في خيبر ويثرب . وكانت مكّة سوقاً مشهورة يؤمّها البدو والحضر في مواسم معيّنة ، كما يؤمّون سوق عُكاظ ، وفيهما يلتقي الوثني باليهودي وبالمسيحي.

ففي القرن السادس كانت أسواق الجزيرة العربيّة عامرة، وكلّها

مواطن النقاء بين الهند وفارس وبابل والحبشة وسوريا. وكانت القوافل تنقل منتجات الجزيرة إلى البلدان المجاورة كما تعود الجزيرة بمنتجات هذه البلدان.

من هذه البيئة المتفتحة على العالم الخارجي ، ظهر محمد بن عبد الله ، من بني قريش ، وهي الأسرة الحاكمة في مكة ، ونقل إلى العرب والعالم رسالة تبشّر باله واحد ، وبحياة في الآخرة ، وبثواب وعقاب . لقد كان للقرآن الكريم أثر كبير في نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين باعتباره آخر حلقة في سلسلة الهداية الإلهية ، وضّح طريق السعادة للناس في شتّى جوانب الحياة ، فلم يترك شأناً من شؤون العقيدة والشريعة ، ولا جانباً من جوانب الفكر والعمل ، إلاّ وعرض له وعالجه بالطريقة المناسبة. لقد رسم للناس قواعد الفكر والنظر ، وصوّر لهم الوجود في شكله النهائي ، ووضع قواعد الحياة العملية (متمثلةً بالشريعة) ، ورسم قواعد السلوك الإنساني والأخلاق .

دعا القرآن الكريم إلى التفكير والتأمل ، وحثّ على النظر في ظواهر الطبيعة وأحوال النفس وخفايا الوجود، بنية التوصل إلى معرفة الله تعالى خالق الكون والإنسان ، وحرص على توجيه النّظر العقلي حتّى يحقق ثمرته، فهى عن الميل إلى الهوى واتباع الظنون والأوهام ، وحذر من الغرور والتكبر ، وما إلى ذلك من الأمور التي تؤدّي إلى انحراف الفكر. وبهذا يكون القرآن الكريم قد حثّ المسلمين على التفكير الفلسفي ، وفتح الباب أمام النظر العقلي الحر .وتحدّث عن المسائل السمعية الأخرى ، كالشفاعة والحساب والثواب والعقاب ، وأحوال الجنة والنار.

وعرض القرآن الكريم لقضايا الكون من حيث البدء والنهاية ، وقضايا الإنسان من حيث خلقه وحقيقته ، ومكانته في الكون ، ومسؤوليته عن أعماله أمام ربه يوم يصير إليه . وبهذا الجانب يكون القرآن الكريم قد رسم التفكير الفلسفي وموضوعاته ، وحدد الأسس التي يدور حولها التفكير والبحث .

جادل القرآن الكريم المخالفين للعقائد الإسلامية وردّ عليهم ، فردّ على المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام والأوثان وغيرها ، وردّ على الصابئة الذين كانوا يعبدون الكواكب ، وردّ على النصارى واليهود الذين حرّفوا الكتب السماوية ، وجادلهم في كثير من المسائل التي انحرفوا فيها . ويلاحظ أنّ القرآن الكريم لم يكن يمدّ حبل الجدل ويستطرد فيه ، حرصاً على الألفة ، ومن ثمّ فإنّه دعا إلى الأخذ فيه برفق عند الحاجة إليه فقال ((إدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتّي هي أحسن)) . وبهذا الجانب يكون القرآن الكريم قد حثّ المسلمين على الدفاع عن عقائدهم ، ووجههم إلى ضرورة الردّ على أصحاب العقائد المخالفة ، وكذلك فإنّ القرآن الكريم شجّع على ظهور علم الكلام الذي تصدّى رجاله لتوضيح العقائد والدّفاع عنها ومجادلة المخاصمين . وقد وضّح القرآن الكريم كثيراً من الأحكام التشريعيّة التي تتّصل بالعبادات والمعاملات ، من الصلاة والزكاة والصوم والحج والبيع والشراء والميراث ، وما إلى ذلك من الأمور التي تتّصل بمعاملات الناس ، إلّا أنّه لم يتعرّض للأمور الجزئية ، وقد اهتمت السنّة النبويّة بتفصيل ما أجمل القرآن ، وتوضيحه .

وقد أقرّ الرسول (عليه السلام) مبدأ الاجتهاد في حديثه المشهور

لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن .

وبهذا الجانب يكون الإسلام قد فتح الباب للاجتهد بالرأي الذي مهّد لظهور القياس ، ووضع أصول الفقه ، الذي يمثل في نظر بعض المفكرين مجالاً من مجالات التفكير الإسلامي.

ليست الفلسفة العربية وليدة الفكر العربي وحده ، فقد نفذت إلى الإسلام تيارات ثقافية ودينية متعدّدة تفاعلت فيه ومعه فنشأت عن ذلك أفكار جديدة . وقد نقل اليهود الفلسفة العربية إلى القرون الوسطى المسيحية ، كما نقل النصارى الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي.

وفي بيئة منفتحة على العالم الخارجي ظهر الإسلام فضلاً على أنه رسالة دينية فإنه وحد بين العرب الذين كانوا متفرّقين قبائل ، وأخرجهم من الجهل ، فاعدّ دخولهم ليكون دخولاً نهائياً في تاريخ الحضارة.

وللإسلام ثلاثة أسس هي : القرآن - والسنة - والحديث.

والقرآن : يُقسم إلى مئة وأربع عشرة سورة ، وتُقسم السورة إلى آيات، ولم يكن القرآن مرتباً . فرتبه (زيد ابن ثابت) حسب أطوال السور ، فجاء أطولها في الأول وأقصرها في الآخر.

أما السنة فهي المرجع الثاني للمسلمين بعد القرآن ، وفيها نشأ علم الحديث ، ثم جاء الفقه الذي يعني الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلّق به الحكم . و قد ظهرت مذاهب فقهية عديدة ، لكنّها تلاشت جميعاً وبقي منها أربعة:

المذهب المالكي : مؤسسه (مالك بن أنس) وقد ألف كتاباً يجمع

بين الفقه والحديث سمّاه (الموطأ) .

والمذهب الحنفي : مؤسسهُ (أبو حنيفة) ترك كتاباً سَمَاه (الفقه الأكبر).

ثم المذهب الشافعي : مؤسسهُ (محمد بن ادريس الشافعي) ، ثم المذهب الحنبلي : مؤسسهُ (أحمد بن حنبل)، نبذ كلَّ شيء عدا الرأي ، أمّا أصول الفقه عنده فهي القرآن والسنة والحديث. تلا ذلك الفرقُ والتصوّف والاتجاهات الفكرية المختلفة .

* * *

الرازي

في القرن السادس عشر ، أيام حكم كسرى الأول ، بدأ تأثير الفكر الفارسي بالعلم والفلسفة اليونانيين . فقد استضاف كسرى الأول ممثلي مدرسة أثينا الفلسفية ، الذين طُردوا من بيزنطة بعد إغلاق مدرستهم . ونُقلت إلى الفارسية مؤلفات أرسطو وأفلاطون . وأُقيم عدد من المراكز العلميّة ، التي عُني باحثوها بالطب ، والعلوم الطبيعية ، والفلك ، والفلسفة . وفي العصر الإسلامي نبغ في إيران مفكّرون بارزون ، منهم الطبيب والكيميائي المشهور (أبو بكر الرازي) .

ينصح الرازي ، في مؤلّفه الطّبي المشهور ((الحاوي لصناعة الطب)) ، بعدم الانقياد الأعمى لآراء أبقراط وجالينوس ، بل يدعو إلى إقامة صناعة الطب على المشاهدة والخبرة . وقد اشتهر الرّازي لا كعالمٍ طبيعي فحسب ، بل كفيلسوف بارز ، طوّر في أعماله الفلسفية ، الآراء القائلة بالمبادئ الخالدة .

الرازي : وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، عاش في بغداد ، ونال شهرة واسعة في الطب ، ولكنّه قدّم إنتاجاً قديراً في علمي الهندسة والفلّك .

في بداية حياته كان مغرماً بالموسيقى ، فكان عازفاً ممتازاً على العود ، ولكنّه لم يلبث طويلاً حتّى بدأ بدراسة الفلك والكيمياء والطب والرياضيات ، فصار علّماً من أعلام علماء العرب والمسلمين .

أشهر بمقدرته على التصنيف الذي يعتمد على البحث العلمي ،
 فيشير إلى مصادره في صلب كتاباته ، مما أكسبه صفة الأمانة العلمية .
 وكان ينصح طلابه قائلاً : على الطبيب أن يطمع في شفاء مريضه ،
 أكثر من رغبته في نيل أجوره ، وعليه أن يفضل معالجة الفقراء على
 معالجة الأغنياء ، ويجب أن يكون دقيقاً في تعليماته ، جاداً في نفع
 السواد الأعظم من الناس . وبقيت كتبه الطبية مرجعاً لأطباء أوروبا خلال
 فترة طويلة .

وتُحكى عن أسلوبه في معالجة مرضاه ، القصة الآتية:

مرض غلام في بغداد ، ولم يعرف الأطباء لماذا ينفث الغلام دماً ،
 ولما عُرض على الرازي فحصه وبحث حاله منذ ابتدأت العلة به ، فلم يجد
 سبباً معروفاً لمرضه ، فاستنظر المريض ليفكر في الأمر ، مما جعل
 المريض ييأس من الشفاء ، لاعتقاده أنه مادام لم ينجح الرازي في معرفة
 علته ، فلن ينجح سواه ، لكنّ الرازي عاد بعد قليل وسأل المريض عن
 المياه التي شربها ، فأخبره أنه شرب من مستنقعات ، فقام في نفس الرازي
 بحدة خاطر وشفاء الذهن ، أن علقه كانت بالماء الذي شربه ، فدخلت
 المعدة ، وأنّ ذلك النقيّ الدموي من فعلها ، ثم قال للعليل : إذا كان الغد
 جئتُك فعالجتُك ولم أنصرف حتى تبرأ . وعاد الرازي في اليوم التالي ومعه
 وعاء مملوء بالطحلب ، وأمر المريض أن يبلع ما في الوعاء ، فبلع
 المريض منه الشيء الكثير حتى عافته نفسه ، ولم يعد يستطيع مزيداً ،
 فطرحه الرازي أرضاً وفتح له فاه بقوة وجعل يدس الطحلب في حلقه
 ويكبسه كبساً شديداً ، ويطالبه ببلعه ، إن شاء وإن أبى ، والغلام يستغيث ،

إلى أن تقيأ ما في جوفه ، فتأملَ الرازي قذفه فإذا فيه عَاقَةٌ ، وإذا هي لَمَّا وصل الطحلبُ إليها ، دبَّت إليه بطبعها وتركت موضعها في مَعِدَة المريض ، فلما تقيأ العليلُ خرجت مع الطحلب ونهض الغلامُ معافى.

يُعدّ الرازي أوّل الذين استخدموا معلوماتهم الكيميائية في الطب . من مؤلفاته (الحاوي في الطب) الذي ذكرناه قبل قليل ، ويقع في ثلاثين مجلداً ، ويبحث فيه مختلف الأمراض التي تصيب الجسم وكل عضو منه على انفراد.

وفيما يلي نورد بعضاً من أقواله المأثورة في العلاج وأساليبه:

- ينبغي للمريض أن يقتصر على طبيب واحد ممن يوثق به من الأطباء .
- المريض الذي يتطبّب عند كثيرين من الأطباء ، يوشك أن يقع في خطأ كل واحدٍ منهم.
- ينبغي أن تكونَ حالةُ الطبيب معتدلة ، لا مقبلاً على الدنيا كليّة ولا معرضاً عن الآخرة كليّة ، فيكون بين الرغبة والرّهبة.
- ينبغي للطبيب أن يوهّم المريضَ أبداً بالصحة ويرجّيه بها ، وإن كان غير واثق بذلك ، فمزاجُ الجسم تابعٌ لأخلاقِ النَّفس.
- متى كان اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب حُدُلاً.
- مهما قدرت أن تعالج بدواء مفرد ، فلا تعالج بدواءٍ مُركّب.
- الحقيقةُ في الطب غايةٌ لا تدرك ، والعلاج بما تتصّه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأيه ، حَظْر.

- الأَطْبَاءُ الأَمْيُونُ والمقلِّدون ، والأحداث الذين لا تجربةَ لهم ، ومن قلَّتْ عنايةُّه وكثُرَتْ شهواتُه، قتَّالون.
 - إن استطاعَ الحكيمُ أن يعالجَ بالأغذية دون الأدوية ، فقد وافق السعادة.
 - ما اجتمع الأَطْبَاءُ عليه ، وشهد عليه القياس ، وعضدته التجربة ، فليكن إمامك ، وبالضد .
 - إذا كان الطبيبُ عالماً والمريضُ مطيعاً ، فما أقلُّ لبثُ العلة.
- ويُعدُّ الرازي من عمالقة علماء الكيمياء . وقد قضى في دراسة هذا العلم مدَّة من الزمن ، فكان الغربيون والشرقيون يعتبرونه مؤسس الكيمياء الحديثة . كما ألَّف كتباً في هذا المضمار .
- وفي كتاب (الأسرار) شرح الرازي منهاجه في إجراء التجارب ، فكان يصف المواد التي يُجري عليها التجارب ، ثم يصف الأدوات والآلات التي يستعملها ، ثم طريقة العمل . كذلك وصف الرازي الأجهزة العلمية التي كانت معروفة في عصره ، فوصف أكثر من عشرين من هذه الأجهزة المعدنية والزجاجية ، وكان وصفه دقيقاً ، عني فيه بذكر التفاصيل الدقيقة . وكان لمعرفته بالكيمياء أثر في طبِّه ، فكان ينسبُ الشفاءَ إلى التفاعلات الكيميائية التي تجري بالجسم .
- وقد حضَّر الرازي بعضَ الأحماض ، مثل حمض الكبريتيك ، وسَمَّاه زيت الزجاج ، أو الزجاج الأخضر ، كما حضَّر الكحول بتقطير المواد النشويَّة والسكريَّة المتبخَّرة ، وكان يستعمله في الصيدليات وفي الأدوية ، وكذلك قدَّر الكثافة النوعية بعدد من السوائل ، مستعملاً ميزاناً سمَّاه الميزان

الطبيعي . ويعتبر الرازي من أول الذين اهتموا بأثر النواحي النفسية في العلاج ، لأنّ للنفس الشأن الأوّل فيما بينها وبين البدن من صلة.

* * *

لقد جاء الرازي بعد علماء الكلام فتأثر بأفكارهم ، ليؤثر بمن تلاه . لقد كان من أهم علماء الكلام هم المعتزلة الذين رأوا أن العقل هو مقياس الحقيقة ، و أنّ الشكّ ضروري للوصول إلى اليقين، لذلك لا بدّ أن نقنع حتّى نؤمن ، وإذا تعارض العقل مع النقل ، أي مع العقائد الموروثة ، وجب تقديم العقل على النقل ، وذلك بتأويل الدّين بما يتناسب والمعاني التي يقبلها العقل بعد أن يتأمّل فيها.

ثم جاءت الأشعرية التي ناهضت آراء المعتزلة وحاولت التوفيق بين العقل والنقل . بعد ذلك جاء الكندي عام ثمانمئة ميلادية ، وكان عالماً رياضياً وكيميائياً وطبيعياً ، فضلاً عن كونه فيلسوفاً فيزيائياً ، كما رأينا، وهو الذي نادى أنه لا حرج في درس الفلسفة لأنّها (علم الأشياء بحقائقها) وقال إنّ الخلاف بين الدّين والفلسفة خلافّ عارض سرعان ما يزول عندما نلجأ إلى التأويل . وقد لُقّب الكندي بفيلسوف العرب لأتّه رفع حَجَر الأساس في بناء الفلسفة العربية . وكان سبيلُهُ أن يعتمد أولاً إلى تحديد المفاهيم بألفاظها الدالّة عليها تحديداً دقيقاً . ولهذه الفكرة أثرها في المفكرين الأوروبيين ، وبخاصة أصحاب الوضعية العلمية التي تبناها في المحيط العربي المرحوم زكي نجيب محمود.

* * *

الفارابي

ولد أبو نصر محمد المعروف بالفارابي سنة ثمانمئة وسبعين ميلادية في مدينة فاراب التركية من أب فارسي . استوطن بغداد وأقام في حلب مدة من الزمن . واتصل بسيف الدولة الحمداني وتوفي عن ثمانين عاماً ودُفن في ضواحي دمشق.

كان الفارابي زاهداً في ترف الدنيا ، يميل إلى العزلة ويحب التأمل والتفكير، رفض عروض الغنى والنفوذ، ويروى عنه أنه كان يرتدي ثياب المتصوّفين الخشنة ، ورفض ما أنعمه عليه سيف الدولة واكتفى بأربعة دراهم ليسدّ بها رمقه.

كان الفارابي واسع الثقافة والمعرفة ، يتقن لغات كثيرة ، ويُلّم بالموسيقى ، وقد اخترع آلة القانون ، ويروي ابن خلكان أن الفارابي وهو في بلاط سيف الدولة ، التقى الموسيقيين والعازفين ، فصار يعيب على كلّ عازف موسيقاه ، فطلب منه الأمير أن يعزف هو ما يريد ، فأخرج من جيبه عيदानاً وأوتاراً ، جمعها وعزف عليها ، فإذا كلّ من في المجلس يضحك حتى الدموع ، ثم فكّها وأعاد تركيبها وعزف ، فإذا الجميع في بكاء ، ثم فكّها وركبها وعزف ، فنام جميع من في المجلس ، فتركهم نياماً وخرج.

هذه الرواية تدلّ على دراية الفارابي بالموسيقى التي ترتبط بالمنطق والرياضيات . وكما لُقّب أرسطو بالمعلم الأوّل ، لُقّب الفارابي بالمعلم الثاني . له ردود على جالينوس وأرسطو والرازي.

من أهم آثاره ، كتاب : الجمع بين رأبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وكتاب : آراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب : تحصيل السعادة ، وكتاب : الموسيقى الكبير ، وغير ذلك كثير من الكتب والمصنّفات .
تتميّز كتب الفارابي بحسن التّبويب وقوّة التركيز ، وقد تُرجمت كُتبه إلى أغلب اللغات الحضارية آنذاك ، وحتى اليوم نجد في المكتبات الأوروبية الترجمات اللاتينية عن كتب الفارابي .

ولإثبات فكرة وحدة الحقيقة ، وإن اختلفت الآراء ، حاول الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وقد ربط بين السياسة والأخلاق . فالعلم السياسي هو علم الأشياء التي بوساطتها توصلَ سكّان المدن إلى السّعادة بفضل المجتمع الإنساني . فسعادة الإنسان مرتبطة بالحياة الجماعيّة لأبناء المدينة .

وتدرس الفلسفة المدنيّة عند الفارابي أصنافَ الأفعال والشرائع الإداريّة ، والأخلاق والسجايا التي تفعل تلك الأفعال ، والغايات التي لأجلها تُفعل الأفعال .

إنّ الفارابي يُقرن المدن بالأمم ويربط بينها . وقد قسّم الفارابي الجماعات البشريّة بحسب روابطها إلى أنواع:

- الاجتماعات الكاملة : منها : العظمى وتشمل كل المعمورة ، وهي مجموع الأمم . والوسطى : وهي الأمّة . والصغرى : وهي مدينة ، أو جزء من أمّة .

أمّا الاجتماعات غير الكاملة فهي القرية والمحلّة والسكّة والمنزل . والاجتماعات في المحالّ والقرى كلتاهما لأجل المدينة . والفرق أنّ المحالّ

أجزاء المدينة ، والقرى خادمة لها .

وتتميّز أمة عن أخرى بالأخلاق والشيم واللغة .

وهذا الاختلاف بسبب : - اختلاف الأمكنة بالنسبة للكرة الأرضية ،

واختلاف الأمكنة على الأرض ، واختلاف

الأبخرة المتصاعدة من الأرض ، واختلاف الهواء والمياه ، واختلاف

الأغذية ، واختلاف المواد والزرع .

وبواسطة تعاون أفراد المجتمع تتال المدينة والأمة والمعمورة السعادة

أما أنواع المدن عند الفارابي فهي : المدينة الفاضلة ، وهي التي

تتعاون على الأشياء التي تتال بها السعادة الحقيقية ، ويكون التعاون

بالفكرة والعمل .

وقد أخذ الفارابي عن أفلاطون فكرة تشبيه المدينة بالبدن التام

الصحيح . والفرق هو أن تعاون الأعضاء في البدن طبيعي ، وتعاون

أعضاء المدينة إرادي .

لقد أدرك الفارابي بوضوح الفرق بين وظائف الاجتماع من حيث

تعاونها واختلافها أي التفكير والإرادة . وقد شبه الفارابي الوحدة والترتيب

في المدينة الفاضلة بنظائرها في النفس والبدن ، فكما أن للنفس وحدة

تترتب فيها قواها من الأعلى (القوة الناطقة) إلى الأدنى (الغاذية)

فهناك القلب الذي يرأس ولا يخدم ، وهناك أعضاء أقل منه فأقل ، إلى أن

تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس ، وهكذا حالة المدينة الفاضلة .

إن مراتب المدينة الفاضلة عند الفارابي شبيهة بالموجودات الطبيعية

. فعلاقة الموجود الأول بسائر الموجودات الأخرى ، كعلاقة ملك المدينة الفاضلة بسائر أجزائها . وهكذا فإنّ الموجودات (البريئة من المادة تقرّب من الأول ودونها الأجسام السماوية .. وهكذا ..) وبالاختصار فإنّ علاقة الموجود الأول بسائر الموجودات ، كعلاقة ملك المدينة الفاضلة بسائر أجزائها ، والقلب بسائر أعضاء البدن ، والقوة الناطقة بقوى النفس الباقية . فالساسة عند الفارابي قسم من الفلسفة الأولى.

ولابد من توافر صفات في رئيس المدينة الفاضلة . يقسمها الفارابي إلى قسمين أساسيين:

صفات بالفطرة والطبع ، وصفات بالملكة والهيئة الإدارية.

فعلى الرئيس أن يكون في أعلى مراتب الإنسانية ، وأن تكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال . وهكذا فالرئيس فيلسوف وحكيم ونبيّ منزه . ويعدّد الفارابي اثنتي عشرة خصلة فطرية للرئيس ، وست خصال (أو فضائل) مكتسبة . وإذا لم يوجد إنسان واحد حائز على هذه الخصال ، فيجوز أن يكون اثنين .. أو ستة ، شرط أن توجد الحكمة في أحدهم .

كما يتوجّب على الملوك والأئمة دراسة العلوم النظرية وفق نظام أفلاطون . أمّا المدن الشريرة عند الفارابي ، فهي مضادّات المدينة الفاضلة . وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية ، والتي يقتصر أهلها على الضروري ، أو يتعاون أهلها لبلوغ اليسار والثروة ، فالثروة غايتها ، أو يتعاون أهلها ليكونوا ممدوحين مكرّمين .

أمّا مدينة الخسة والشقوق فإنّ غاية أهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب .

ومدينة التغلب يكون قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، وهدفهم لذة الغلبة.

والمدينة الجماعية ، يقصد أهلها أن يفعل كلّ منهم حسب هواه . وهي شبيهة بالفوضوية.

أما المدينة الفاسقة فهي المدينة التي يعلم أهلها السعادة والله والعقل الفعّال ، ويعملون أعمال أهل المدن الجاهلة ، فهم يقولون ويعتقدون ولكنهم لا يفعلون.

والمدينة المتبدّلة تلك التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لأهل المدينة الفاضلة ، إلا أنّها تبدّلت فدخلها الفساد.

والمدينة الضالّة ، تعتقد في الله والعقل الفعّال آراء فاسدة ، ويدّعي رئيسها أنه موحى إليه . ويحذّر الفارابي من وجود النوابت في المدن ، والنوابت، يوجد منهم في كل المدن ، وهم بمثابة الشوك في الزرع ، ثم البهيميون بالطبع من الناس. إن التمييز بين هذه الأشكال المختلفة للمدن الشريرة يقوم أساساً على المعرفة الناقصة للسعادة الحقيقية . وهكذا نجد الفارابي يحاكي بمدينته جمهورية أفلاطون.

إنّ آراء الفارابي السياسية هي تطبيق لنظريّاته الفلسفية . وإن كان الفارابي قد علّق على رئيس المدينة الفاضلة كل الأهمية ، كأفلاطون ، فإننا لا نزال نلاحظ فروقاً بينهما : فقد اشترط الفارابي للرئيس أن يكون نبياً بالإضافة لكونه فيلسوفاً ، ليكون على اتصال بالعقل الفعّال .

فعند أفلاطون على الفيلسوف أن يهبط من تأملاته للمعقولات المجردة إلى عالم الشؤون السياسية ، وعند الفارابي عليه أن يصعد إلى

العالم الروحي . وبهذا يبتعد الفارابي عن الواقع.

وهكذا فقد جمع الفارابي بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته بقصد الوفاق بين النبوة والفلسفة ، وبالتالي بين الحكمة والشريعة . فنزاه يتجاهل آراء أفلاطون بالشيوعية عند الحكام ، لتناقضها مع تعليم الإسلام .

يحتل الفارابي مكانة مرموقة في الفلسفة الإسلامية ، فقد أسهم إسهاماً كبيراً في إثراء الفكر الإنساني ، بما قام به من جهود في سبيل التعريف بالفلسفة اليونانية ونشرها ، فقد تولّاها بالشرح والتحليل والنقد والتعليق والتلخيص . ويكفي أن نشير إلى أن ابن سينا قد صرح بأنه لم يستطيع أن يفهم كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) الذي أعاد قراءته أربعين مرّة ، إلاّ بعد أن اطّلع على كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة.

* * *

المعري

قبل أن ننتقل إلى الحديث عن أهم أفكار ابن سينا وأقرانه الآخرين ، نودّ أن نتذكّر معاً أهم الأعلام العرب الذين كان لهم دور رئيس في توطيد دعائم الحضارة الحديثة ، حيث برع الرازي وابن سينا وابن النفيس في الطب ، وانتقدوا كثيراً من آراء جالينوس ، وأسهم جابر بن حيان إسهامات جليلة في الكيمياء والصيدلة ، واشتهر ابن البيطار في كتاباته حول النباتات . وأوجد الخوارزمي الجبر في زمن المأمون . ويُعتبر البتاني من عباقرة العالم في علم الفلك، وقد أُطلق عليه لقب بطليموس العرب .

واكتشف الادريسي منابع النيل ، وكان للبيروني آراء جغرافية قيّمة في عصره . ويُعدّ ابن الهيثم من أكبر الطبيعيين في القرون الوسطى .

أما ابن المقفع فقد أقرّ بنسبيّة الحقيقة التي يصل إليها الإنسان . من أشهر ترجماته (كليلة ودمنة) وأشهر مؤلفاته (الأدب الصغير) و (الأدب الكبير) . رأى ابن المقفع أن العقل هو أفضل ما رزق الله تعالى عباده ، فالعقل هو دعامة الإنسان حيث لا يستطيع دفع ضرر أو جلب منفعة إلّا به . وقد تبعه النظام في تمجيد العقل ، بل تهادى في نقد العلماء والعامّة وعاداتهم وخرافاتهم وإيمانهم بالجنّ والغيلان . وهو يفسّر مصدر هذا الضلال بتتبّع تاريخه النفسي والتربوي والاجتماعي ، فيوضّح كيف يتحوّل الوهم إلى عقيدة ، وينقلب الخيال إلى حقيقة لها قوة البدهاء الكاذبة ، ومصدر ذلك كلّه فقدان الروح الانتقاديّة.

وقد سبقت عقلية النظام زمنها باعتماده على الشك والتجربة ،

يقول : (لم يكن يقين قط، حتى صار فيه شك) . ويقال إنه سقى الحيوانات خمراً ليرصد تأثير ذلك عليها.

وحين جاء الجاحظ ، تلميذ النظّام ، اشتهر بقوله : (ليس يشفيني إلاّ المعاينة) مع إدراكه أن الحواس قد تخطئ وأن الخبرة قد تخدع ، فلا بد من الاحتكام إلى العقل ، ولا بد من الشك الواعي ، لأن معرفة مواضع الشك وحالاته تبيّن مواضع اليقين وحالاته . وخلق الجاحظ أثاراً كثيرة من بينها (الحيوان) و (البيان والتبيين) و (البخلاء) وغيرهما .

ثم جاء المعري الذي آمن بالعقل وقدرته ، وتميّز بأنه بقي نباتياً لا يأكل حيواناً ولا منتجاته ، كما بقي عزباً طوال حياته ، وأصيب بالعمى وهو في الثالثة من عمره . من أشهر آثاره (سقط الزند) و (اللزوميات) و (رسالة الغفران) وغيرهما .

تحدّث المعري عن فساد السياسة التي تتحوّل عن غايتها فتصبح مطيّةً لجلب منفعة خاصّة ، بدلاً من كونها مسؤولية صعبة ، يقول :

مُلّ المقامُ فكم أعاشرُ أمةً أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعيّة واستجازوا كيديها وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

ولكنّه حاول - بطريقة أخرى البرهنة على كبريائه التي لا تستسلم

ولا تستكن ، وإنما تدعو لمقاومة الظلم والفساد :

إذا لم تتم بالعدل فينا حكومةً فنحن على تغييرها فُدراءُ

وعموماً فقد تحيّزت أفكار المعري بالسوداوية والتشاؤم

تعب كلّها الحياة فما أع جبُ إلاّ من راعبٍ بازيادٍ

إنه شاعر متشاؤم إذ رأى الفساد في كلّ مكان ، فالحكم فاسد ، وفوضى

السياسة تعكس فساد أربابها الذين لا يصلون إلى السلطة إلا بالمكر
والخداع:

فأميرهم نال الإمارة بالخنى وتقيهم بصلاته متصيّد

كن من تشاء مهجناً أو خالصاً وإذا رزقت فأنت أنت السيّد

ورأى أنّ الشرّ خطرٌ في الإنسان ، ورفقاء السوء يفسدون حتى الخصال
الحسنة ، ولكنّ الإنسان بالتدريب والمِران يستطيع أن يُصلِح شأن نفسه
بعد أن يتمك بإرادة صلبة تقاوم مغريات الهوى.

والمعري يعتقد بأهميّة العقل ، ولكنّه لا يمنحه العصمة ، لذلك نراه يقول:

سألتموني فأعيتني إجابتكم من ادّعى أنّه دارٍ فقد كذبا

أما اليقينُ فلا يقينَ ، وإنّما أقصى اجتهادي أن أظنّ وأحدسا

فحتّى العقل الذي ألف به ، بيدي تشكّكه فيه ، مما يدل على رؤية
الحياة من خلال منظار معتم.

وقد رأى أن المعاملة الحسنة مهمّة إلى جانب طقوس العبادة ، بل قد

تفوقها أهميّة ، يقول:

توهمت يامغرورُ أنّك دينٌ عليّ يمينُ الله مالِكُ دينُ

تسيرُ إلى البيتِ الحرامِ تنسكاً ويشكوكُ جارٌ يائسٌ وخدينُ

وتحدّث عن احتيال الواعظين الذين يأمرّون بالبرّ وينسون أنفسهم ..
وكثيراً ما تتناقض أقوالهم مع أفعالهم:

رويدك قد غررت وأنت حرٌّ بصاحب حيلةٍ يعظُ النساءِ

يحرم فيكم الصهباءُ صُبْحاً ويشربها على عمدٍ مساءً

يقول لكم غدوثُ بلا كساءٍ وفي لذاتها رهنُ الكساءِ

إذا فعلَ الفتى ما عنه يَبْهَى فمن جهتين ، لا جهةٍ ، أساءَ
وتحدّثَ عن أضرار الخمرة وآفاتِها وشرورها، وذكر أنّها تُفسد الأهلَ
وتفرّقُ الأصحاب وتتلّف المال. واستنكر المذاهب التي تدعو إلى الإباحة.
لقد جال المعري في نطاق الأفكار جولةً واسعة ، فنظر في
الأخلاق وحلّل أصولها ، وعلّل ظواهرها . وتأمّل المجتمع فتحرى مفسدهُ
، وحدّر من آفاته ، ودعا إلى الخلاص من شرور الحياة ، باعتزالها ، ممّا
أدّى به إلى الزهد في الدنيا ، واليأس من صلاح أحوالها.
ولو أُتيحَت الفرصة للمعري كي يستعذب الموسيقى لجنّب نفسه
الكثير من الآلام .

لقد أتقن العرب الموسيقى حتى جعلوها علماً ، وأوجدوا له القواعد
الرياضية الثابتة ، وكان من أشهر علماء الموسيقى الفارابي الذي تعرّفنا
على حكايته مع الموسيقيين في بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث عزف
الفارابي مقطوعاته الشهيرة ، ثم ترك الناس نياماً وخرج.

ابن سينا

الشيخ الرئيس هو أبو علي الحسين بن سينا ولد سنة ثمانمئة وتسعين ميلادية قرب بخارى . درس القرآن والفقه والحساب ثم تعرّف بالفلسفة والمنطق عن طريق أستاذه الناثلي ، ثم برع في الطب وهو في السابعة عشر من عمره.

كتب بعض مؤلفاته بطريقة الإملاء على بعض أصحابه وهو مُعْتَلٍ ظهرَ حسان ، إذ كان مغرماً بالأسفار في طلب العلم . وقد ألّف قرابة مئتين وخمسين مصنفاً.

كان ابن سينا طبيباً نفسانياً من الطراز الأوّل ، اشتهر في هذا الموضوع شهرةً لا تقلّ بأيّ معيار عن شهرته في فروع الطب الأخرى . فقد درس ابن سينا الاضطرابات العصبية ، وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية ، عن طريق التحليل النفسي . وكان يرى أن في العوامل النفسية والعقلية ، كالحزن والخوف ، والقلق والفرح وغيرها، تأثيراً كبيراً على أعضاء الجسم ووظائفها . ولهذا فقد لجأ إلى الأساليب النفسية في معالجة مرضاه .

اشتهر ابن سينا بطريقة خاصّة في تعامله مع مرضاه ، فكان الطبيب المرح الذي يقدّم لهم النصائح الأخويّة، حتّى كان في كثيرٍ من الأحيان يقدّم نصائحه في بعض الأبيات الشعرية . كما كان يحذّر دائماً من الإفراط في أكل الطعام ، أو التهاكك على النساء ، ومما يقول في هذا

المجال :

اجعل غذاءك كلَّ يومٍ مرّةً واحذر طعاماً قبلَ هضمِ طعامٍ
واحفظ منيكَ ما استطعتَ فإنّه ماءُ الحياةِ يُصَبُّ في الأرحامِ

ويعتبر الكثير من المؤرخين في العلوم ، أن ابنِ سينا من كبار الشعراء في القرون الوسطى . فكان في كثير من الأحيان يستشهد ببعض الأبيات من الشعر ، لأنه يعرف أن أبيات الشعر لها تأثيرها الخاص عند الناس . والجدير بالذكر أنّ شعرَ ابنِ سينا ينقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام : شعر شخصي ، و شعر فلسفي ، و شعر تعليمي .

ويمتاز شعره بالرّصانة ، وإشراق الديباجة وقد كان ابنُ سينا ، والذي يعرفه الغرب باسم (أفيسينا) كان واحداً من أعظم علماء العالم الإسلامي ، فقد كان تأثيره على الطب الأوربي بالغاً . وقد ركّز على التراث في عمله العملاق (القانون في الطب) الذي يُعتبر قَمّةً ونموذجاً رائعاً في التنظيم والتصنيف العربي . وتعالج هذه الموسوعة الطبية حقائق الطب العام، وتعرض بالتفصيل لسبعمائة وستين عقاراً ، وللأمراض التي يمكن أن تنتاب كلَّ أجزاء الجسم ، من الرأس إلى القدم .

لقد حلّق ابن سينا في سماء الفلسفة ، فكان من العلماء في الإسلام - الذين يعتمدون على الفلسفة في دراستهم العلميّة. لذا يُعتبر ابن سينا من مؤسسي الفلسفة الإسلاميّة . يذكر راجي عنايته في كتابه : (ابن سينا) " إنّ ابن سينا عندما ألّف كتابَ الشفاء كان يقصد بذلك شفاءَ النَّفس ، ويقعُ الكتابُ في سبعة عشر مجلداً ، وهو موسوعة في العلوم والفلسفة ، و الكتاب مقسّم إلى أربعة أقسام هي : المنطق ، والطبيعة ، والرياضيات ،

وما بعد الطبيعة.

ويُثبت الكتابُ أنّ ابنَ سينا هو صاحبُ فكرةِ الاعتمادِ على التجربة في البحث.

وقد وضع شروطاً للبحث التجريبي ، تشبه تلك التي نادى بها (جون ستيوارت مل) فيما بعد.

واهتم ابن سينا بعلم الأرض . فساق تفسيراتٍ كثيرةً لبعض الظواهر الطبيعية ، وجاءت آراؤه في هذا المضمار غير متعارضة مع النظريات العلمية الحديثة ، حتى كُنِيَ بمؤسس علم الجيولوجيا عند العرب .

وأولى ابن سينا علم الفيزياء عنايته الكبرى ، وكانت له فيه ملاحظات بصيرة ، منها أن:

-البصر يسبق الصوت.

-السمع يحتاج الإنسان فيه إلى تموج الهواء.

-سرعة النور محدودة.

- شعاع العين يأتي من الجسم المرئي إلى العين.

وله بحوث في الزمان والمكان والحيز والإيصال والقوة والفراغ ، والنهاية واللانهاية والحرارة ، وقدّم دراساتٍ جويّةً عن الرياح وقوس قزح ، وأدرك القانونَ الأوّل من القوانين الثلاثة التي ينسبها الأوروبيون إلى نيوتن في الحركة ، ومؤداه : ((إن الجسم يبقى في حالة سكون أو في حالة حركة منتظمة في خطّ مستقيم ، ما لم تُجبره قوّةٌ خارجيّةٌ على تغيير حالته . ورأى أنّ السُحْبَ تتولّد من الأبخرة الرطبة . وأنّ البرقَ يُرى ، والرعدَ

يُسمع ، فإذا حدثا معاً رؤي البرق وتأخّر سماعُ الرّعد .
 كما درس ابن سينا علم الكيمياء وأبدع فيه ، فحذا حذو أساتذته
 علماء المسلمين من أمثال : جابر بن حيان ، وأبي بكر الرازي ، والكِندي
 ، وغيرهم . ولكنّه لم يكن مجرد مُتلقٍ لآراء السابقين ، بل إنّه خالف كثيراً
 من الآراء الخرافيّة التي كانت منتشرة آنذاك ، فهو أوّل من دحض فكرة :
 أن المعادن يمكن تحويل بعضها إلى بعض . وفي رأيه أنّ المعادن لا
 تختلف باختلاف الأصباغ ، بل تتغيّر في صورتها فقط . وكلّ معدن
 يبقى حافظاً لصفاته الأصليّة . وفلسفة ابن سينا متدرّجة ، بعضها للعمامة
 ، وبعضها للخاصّة ، وهي عموماً تهدف إلى معرفة حقيقة الأشياء على
 قدر طاقة الإنسان . وقد اهتمّ كثيراً بالنفس الإنسانية فبدأ بإثبات وجودها
 ومغايرتها للبدن ، لا تفنى بفنائها وإنما هي خالدة ، وقد أورد خلاصة آرائه
 في النّفْس من خلال قصيدته العينيّة التي تتحدّث عن النفس البشريّة
 وتبحث في مصدرها ومصيرها، يقول في مطلعها :

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ورفقاء ذاتٍ تعزّزٍ وتمنّع
 محجوبةً عن كلّ مُقلّةٍ عارفٍ وهي التي سفرت ولم تتبرقع

أمّا من الناحية الأخلاقية فيرى أن الناس متفاوتون بالصفات
 والمراتب . ولا يُدّ للرجل من سياسة نفسه ودخله وخرجه وأهله ، وأن يبدأ
 بنفسه ، لأنّ إصلاح الغير لا يتمّ إلاّ بإصلاح الذات أولاً .
 ولما كان الإنسان مركّباً من نفسٍ ناطقة وجسد مادّي ، كان لا بدّ
 من تغليب العقل وتفضيله واستئصال العيوب للوصول إلى السعادة . لذلك
 على الإنسان أن ينتقي من الناس أفضل أخلاقهم ويفتدي بها ، وينبذ

الطالِح منها.

وَأَنْ يَتَّخِذَ صَدِيقاً وَدُوداً يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْمِرَاةِ الصَّرِيحَةِ ، لِيَكْشِفَ لَهُ
عَنْ عَيْبِيهِ ، فَيُصْلِحَ نَفْسَهُ وَيَطْلُبَ السَّعَادَةَ السَّامِيَةَ الَّتِي هِيَ سَعَادَةُ النَّفْسِ
بَعْدَ الْمَوْتِ.

وقد وعى الشيخ الرئيس أصالته وأعرب عنها في مقدمة كتابه (منطق المشرقيين) إذ قال : ((ولا نبالي مفارقةً تظهر منا لما ألقاه متعلّمو كتب اليونانيين ألقاه عن غفلةٍ وقلةٍ فهم ، ولما سُمع منا في كتب ألقاه للعاملين في الفلسفة ، المشفوعين بالمشائين ، الظانين أنّ الله لم يهد إلّا إياهم)) .

ثم يصرّح بأن انحيازه إلى أرسطو لا يمنعه من استخدام عقله ليصحّح بعض أخطاء المشائين .

وعلى الرغم من أن ابن سينا يذكر في كلامه عن أصل العالم لفظ (الصدور) و (الخلق) و (الانبجاس) و (الجود) فإنه يعتنق نظرية الفيض كما آمن الفارابي بها قبله ، فانه يعقل ذاته ويفيض عنه عقل واحد هو العقل الأوّل ، وهو مبدأ الكثرة ، حيث يفيض عنه عقل ثانٍ تفيض عنه نفسُ السماء الأولى .. وهكذا وصولاً إلى كل ما في الكون من موجودات . و ربّما بالطريقة نفسها نرى الأفكار العظيمة تتوالد أو تفيض في مجرى الإنسانية على امتداد الزمان ...

لم يكن ابن سينا متصوّفاً ، وإنما نزع منزع الصوفية من منطلق حدسي ، أراد من خلاله أن ينطلق من المحدود إلى ما وراء المحدود ، بشكل أضحى معه الحبّ والنور استمراراً للعقل الذي تتعبه الحدود . ويحلّل ابن سينا التصوّف في كتابه (الإشارات والتنبيهات) مما يدلّ على

تصوّف نظريّ وحسي . وربّما تجلّت هذه الظاهرة الصوفية الإشراقية الحدسيّة في ما وضعه من قصص مثل (قصة سلامان وأبسال) و (رسالة الطير) و (رسالة حي بن يقظان).

ففي (رسالة الطير) يسلك ابن سينا مسلكاً رمزياً ، فيشبه النفوس الإنسانية بسرب من الطير ، يستغويها الصيادون (ويعني بهم الشهوات الجسديّة) فتقع في حبالهم ، ولا تزال تحاول الإفلات ، فتخلّص رؤوسها وأجنحتها، وتطلُّ أرجلها مقيدة ، فتطير مجتازةً العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك ، فتدخل عليه وتشكوها له، فيريها من لطفه ، ويُنفذ إليها من يخلّصها من آخر أغلالها ، وهو ملك الموت ، وهذا يعني أنّ النفوس تتحرّر من الجسد بالموت لتعيش في عالم الأرواح .

وفي (رسالة حي بن يقظان) يفرض ابن سينا أنّه خرج منزهاً مع بعض رفقاءه ، فعرض له حي بن يقظان بشكل شيخ بهي المنظر قد أوغل في السنّ ، من غير وهنٍ ولا شيب، في يده مفاتيح الحكمة . وأصبح هذا الشيخ هادياً لابن سينا ، ومرشداً له في زيارة العالم العقلي، فانفتح أمامه طريقان:

إلى المغرب طريق المادّة والشرّ ، وإلى المشرق طريق الفكر ، الذي يسلكه الدليل بابن سينا ، ويردان معاً ينبوع الشباب الدائم حيث يسطع النور ، نور الله . ولا يمكن الوصول إلى ذلك ينبوع إلا بعد التخلّي عن رفقاء الطريق الذين هم الغضب والشهوة والمادّة.

وفي قصّته (سلامان وأبسال) سلك ابن سينا هذا النحو الرمزي ، فسور علاقة هذين الأخوين وشخصيّات أخرى ، ممثلاً لذلك بالنفس والعقل والأشواق والغضب.

أما في مجال الأسرة فإن ابن سينا على - عكس المعري - يصرّ على ضرورة الزواج لصيانة التناسل وحفظ النوع . ويشير إلى دور المحبة في توطيد العلاقة الزوجية ، ((والمحبة تنشأ بالألفة ، والألفة لا تحصل إلا بالعادة ، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة)) ثم يرسم منهجه التربوي مبتدئاً بتسمية الطفل ، حيث يتعيّن على الوالدين أن يصطفيًا للولد اسماً مختاراً حسنَ الوقع والصيغة ، غير متنافر الحروف ، بحيث لا يعرض الناشئ ، فيما بعد ، لهزه رفاقه .. وأن يختار له مرضعةً خلوقَةً سليمة ، ثم يتعدّاه منذ الفطام بالتأديب ورياضة الأخلاق ، ترهيباً وترغيباً . ولا بدّ أن يتدرّب الطفل على حفظ طائفةٍ من آيات القرآن والشعر ، وأن يكون رفاقه أحياناً . وأن يُنير الوالدان له طريق اختيار مهنة مناسبة .

ليتنا نتمكّن من الاعتناء بأبنائنا ، لعلمهم يصبحون من أصحاب الأفكار التي تغيّر العالم نحو الأفضل .

الغزالي

سعى الفلاسفة العقليون في البلاد العربية والإسلامية إلى التوفيق بين العقل والنقل، والتأليف بين الفلسفة والدين. ومال الفلاسفة الانتقاديون إلى تغليب النظر على الإيمان. وإذ ذاك ظهر الغزال يدعو إلى إيمان بسيط خال من التعقيد، إيمان استسلام وعبادة وفناء في الله ومحبته. انبرى الغزالي بمؤلفه (تهافت الفلاسفة) للهجوم على المشائية الشرقية، ولا سيما الفارابي وابن سينا. وقد هاجم بعنف، القول بخلود العالم وأزليته، وقانونيته.

إن الله عنده، قد خلق العالم من عدم، والمشائية الإلهية تتدخل دوماً في مجريات الأمور.

والغزالي، كالأشعري، ينكر السببية في الطبيعة، فما ندعوه من رابطة سببية ليس إلا ما اعتدنا عليه من تعاقب زمني للأحداث والظواهر. حارب الغزالي الفلاسفة، ونقد المتكلمين، لكنّه هاجم بعنف شديد الباطنية.

وتحدّث الغزالي عن صراعه الباطني في سبيل الكشف عن الحقيقة ووجد أن أصناف الطالبين تنحصر في فرق أربع، اختار نهج إحداها، وهي فرقة المتصوفين.

وجرى في معارج الشك المنهجي في المحسوسات ثم في المعقولات. ثم راح ينقد الفرق، فاعترف للمتكلمين بأنهم أجادوا النضال عن

العقيدة المقبولة من النبوة، ولكنّه عابهم في اعتمادهم على بعض مسلّمات الخصوم.

حارب الغزالي المتكلّمين بلغة الفلاسفة، وحارب الفلسفة بلغتها، فشرح مقاصد الفلاسفة وكأته أحدهم، ثم عمد إلى الردّ عليهم في كتابه (تهافت الفلاسفة)، فالفلاسفة عنده يقسمون إلى ثلاثة أقسام:

أولاً - الدهريون: وهم الزنادقة الذين يقولون أن العالم وجد بنفسه، والحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان. كذلك كان وكذلك يكون أبداً.
ثانياً - الطبيعيون: زنادقة أيضاً، آمنوا بالله وصفاته وجدوا باليوم الآخر.

ثالثاً - الإلهيون : وهم المتأزرون مع الفلاسفة، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد كشفوا أخطاء بعضهم، فكفّرهم الغزالي لبيدّعهم وكفر أتباعهم.

وقد كفّر الغزالي الفلاسفة في مسائل ثلاث، قولهم:

أولاً- إن الأجساد لا تحشر.

ثانياً- إن الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات.

ثالثاً- إنّ العالم قديم أزلي.

وقد كان الغزالي، مع ذلك، متسامحاً مع الفلسفة غير أنه استعلى في دعوته إلى ضرورة لجم العوام عن علم الكلام، وأوجب عليهم التسليم لأهل المعرفة.

فهو يزن للخاصة بميزان نقد عاقل يعتمد الدليل والبرهان، ويزن للعامة بميزان توجيه هادف يعتمد التأثير بالاقناع والإفهام.

ثم ينتهي الغزالي إلى طريق (الصوفية) يعترف لهم بأنهم أهل علم وعمل وأن حاصل علومهم السمو بالنفس.

وهذا الانحياز للتصوف لم يمنع الغزالي، وهو فيلسوف عقلي، من نقد شوائب القول بالحلول وبالالاتحاد وبوحدة الوجود، وبكل ما يُبعد عن جادة الإسلام الصحيح.

ولد أبو حامد محمد الغزالي سنة ألف وتسعة وخمسين في الغزالة وهي بلدة قرب طوس في خراسان. ظهرت عبقريته منذ صغره فأتقن الفقه واللغة وسافر إلى جرجان حيث درس على أبي نصر الاسماعيلي، وعاد إلى طوس، وبيروني الغزالي أنه في طريق عودته، قطع عليه اللصوص الطريق وسرقوه، فاسترحمهم أن يعيدوا إليه كتبه لأن فيها قوتَ علمه، فضحك منه اللصوص لأنه لم يحفظ ما فيها وأعادوها إليه، فعاهد نفسه أن يحفظ علمه وكُتِبَ كُتُبُه كلها، حتى إذا سُرقت ماضاع عليه شيء.

سافر إلى نيسابور وأخذ الفقه على الجويني، ويقال إنه ألف كتاباً في الفقه وطلب من أستاذه أن يقرأه، وما أن أنهى قراءة ما ألف تلميذه حتى قال له: (دفنتي وأنا حي).

وحين ذهب إلى الوزير السلجوقي نظام الملك، ولآه الوزير التدريس في مدرسته النظامية ببغداد. واتسعت شهرته، وأقبل الناس يجنون العلم منه. وإذا به يشكو - فجأة - علةً مجهولة أعيت الأطباء، فخرج من بغداد تاركاً ملكه وقفاً، نابذاً شهرته، هارباً من وساوسه، ينشد الراحة في ظل العزلة والإيمان، وقصد بيت الله الحرام، وقفل إلى دمشق مجاهداً في عبادته، مختلفاً إلى الزاوية المعروفة باسمه في المسجد الأموي، يصلّي

ويقهر شهواتِ نفسه. ثم انقلب إلى خراسان ودرّس في نيسابور، ثم عاد إلى طوس.

وكرّرت بعد ذلك مؤلّفاته في الردّ على مذاهب عصره، حيث كتب (مقاصد الفلاسفة) ليبرهن على إحاطته بعلميّ الفارابي وابن سينا، وأشار فيه إلى أخطاء الفلاسفة. ثم جاء كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي شكك ببراهين الفلاسفة ونظرياتهم. ثم مرّ بأزمة شكّ ظهر بعدها كتابه (المنقذ من الضلال) الذي يشبه السيرة الذاتية. ثم انقلب إلى التصوّف حتى توفّاه الله. ترك الغزالي مؤلّفات كثيرة وأثراً عميقاً في الفكر العربي بعد أن برع في علم الكلام، وحاول أن يهدم أركان الفلسفة.

* * *

بنى الغزالي تصوّفه على إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوّة، وباليوم الآخر. وركّز على إتمام فرائض الشرع، فلا يجوز لأحد أن يعفي نفسه منها.

والغزالي، في الربع الأوّل من كتابه (إحياء علوم الدين)، يبحث في العبادات ويدرس شروطها الخارجية ثم يطلب أن يسمو المؤمن بها إلى الغاية التي من وُضعت من أجلها فلا يتوقّف عند القشور دون اللباب. فالطهارة ليست وضوءاً ونظافة جسميّة وحسب، بل هي أولاً تطهر القلب من الرذائل. والصلاة ليست تمتمة كلام وركوعاً فحسب، بل هي مناجاة الله بالقلب والنفس ثم باللسان.

ولكل فرض روحانيّة خاصّة، على المؤمن أن يتفهّمها، وإلاّ لم ينفذ إلى روح ذلك الفرض. هذه الروحانيّة الصوفيّة لم يُدخلها الغزالي في

العبادات فحسب، بل في جميع الأعمال التي يقوم بها المؤمن.

وفي قسم العادات من كتابه إحياء علوم الدين، يبحث في أصول الأكل والكسب والصحبة والمعاشرة والسفر وغيرها، شارحاً آداب كلٍّ منها، ومتقيداً بمبادئ الدين والعقل فيها.

أما في قسم المهلكات فإننا نراه يطلب تطهير القلب استعداداً لسلك الطريق. فهو يحدّد عيوب الشهوات وآفات اللسان والغضب والحقد والحسد والمال، مبيّناً أسبابها، ويصف طرائق معالجتها.

بعد تنقية القلب يستطيع المرید أن يقطع المقامات ليرتقي من الزهد إلى حب الله إلى الفناء في الله إلى الإلهام. وحال الزهد عند الغزالي هو انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، أو ترك المحبوب إلى ما هو أحبّ منه، وهو عدول عن الدنيا إلى الآخرة، أو عدول عن غير الله إلى الله.

يبدو أن الغزالي هو أول الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا الشك المنهجي لبلوغ اليقين، وهو بذلك سبق ديكارت بأكثر من خمسمائة عام. صاحب المقولة الشهيرة (أنا اشك إذن أنا موجود).

لقد تنبّه الغزالي إلى مخاطر المنطق ومزالق الضلال التي تنتاب الباحث كلما سعى إلى الحقيقة عن طريق العقل وحده.

وبدلاً من تركيز الغزالي على المعرفة بواسطة العقل، راح يركّز المعرفة على الإيمان، فاتخذ نور الإيمان، الذي يقذفه الله في الصدر، نقطة الانطلاق ومبدأ المعرفة.

خامرت الغزالي الشكوك من عهد الصبا فنظر إلى المذاهب في

اختلافها، ولاحظ أن أولاد اليهود يتهودون، وأولاد النصارى ينتصرون، وينشأ أولاد المسلمين على الإسلام، وذلك يكون بالاتباع والتقليد. ورأى أن الاستمرار في التقليد لا يورث النفس اليقين.

ثم راح يستكشف أسرار الفرق، فلم تشف غليله، لأنه يبتغي العلم اليقيني الذي لا يشوبه ريب.

لقد طلبه الغزالي في التقليد فلم يجده، فافترض وجوده في المحسوسات، وجعل يتأمل المحسوسات متسائلاً: " هل يمكنني ان أشكك نفسي فيها ؟ " ثم رأى أن حاكم الحس يقرر حقيقة لا يلبث حاكم العقل أن يكذبها وينفيها. فتناول الغزالي البديهيات العقلية، مثل قولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة، أو قولنا إن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً، أو موجوداً ومعدوماً معاً.

وبينما كان الغزالي يبحث عن اليقين في هذه البديهيات، عارضته المحسوسات تقول: كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، وها أنت الآن تثق بالعقل، ولكن، قد يكون وراء العقل حاكماً آخر يكذبه، فقد تكون الحياة بأسرها حلماً فلا ينكشف الحق إلا بعد الموت.

ودام الغزالي في شكوكه حتى قذف في صدره نوراً علوياً خلّصه من ريبته، وبعث في نفسه الطمأنينة عن طريق الكشف الذي وجده الغزالي مفتاحاً للمعرفة.

ولن يؤتى هذا المفتاح إلا لمن آمن بالنبوة، وأقر بوجود طور فوق طور العقل، تفتّح فيه المدارك الخاصة.

هذه هي حكاية الغزالي كما وردت في كتابه (المنقذ من الضلال).

ولهذا العلم اليقيني طبيعة ذاتية حدسيّة بحتة، فهو لم ينشأ من العقل أو عن طقوس الشرع، وإنما هو تجربة روحيّة، قلبيّة، ذوقيّة. والذوق وليد الإلهام الذي يشبه إلهام الأنبياء. وهذا الإلهام يؤتى بالتوكّل الذي يبينه الإيمان، الذي هو قوام اليقين. وأصحاب الذوق الصوفي يبلغون حال المكاشفة فتكون لهم كرامات الأولياء.

هكذا انتهى الغزالي إلى أن العقل عاجز عن حلّ المعضلات الإلهية، وأن اليقين يكون بالإيمان الذي يركز على الكشف الباطني الذي هو مفتاح السعادة والمعرفة الحقّة.

بعد أن وضع الغزالي أصول شكّه المنهجي ساعياً وراء مبدأ ثابت يبلغه العلم اليقيني، بدأ يقيم أساليب العلم في عصره، ويبحث في معارف الطالبين والنتائج الفكرية التي انتهوا إليها، فقسم أصناف الطالبين إلى أربع فرق: " المتكلّمون، وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالافتباس من المعلّم المعصوم. والفلاسفة، وهم يزعمون أنهم أصل المنطق والبرهان. والصوفية، وهم يدّعون أنهم خواصّ الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة " .

ثم عمد الغزالي إلى دراسة كل فئة مبيّناً رأيه في كلّ منها، وخلص - كما رأينا في الحلقة السابقة - إلى ضرورة لجم العوام عن علم الكلام، لأنّ حاجة الجمهور إنما هي إلى الإيمان لا إلى الجدل، وحاول أن يثبت في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) أن ما ينتهي إليه العقل لا يناقض الشريعة الإلهية، مع الإقرار بأن العقل الإنساني لا يستطيع الارتقاء إلى معرفة الله بوسائله الخاصّة، وأنه يقصّر عن تقدير نعم الله التي لا تحصى.

رد الغزالي على الباطنية في الاعتراض على مبدأ الحكم بالنص أو بالاجتهاد بالاحتكام إلى النص القرآني عند وجوده، بقولهم: " كيف تحكمون في ما لم تسمعوه، أبالنص ولم تسمعوه، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف " ردّ الغزالي على ذلك من خلال مطالبته بالاحتكام إلى النص القرآني عند وجوده، فإذا عرض لنا أمر ليس فيه نصّ قرآني فلا بأس من الأخذ بالاجتهاد، وبيّن ضرورة الاجتهاد بقوله: إن " النصوص المتناهية لاتستوعب الوقائع غير المتناهية " وللمخطئ في الاجتهاد أجر وللمصيب أجران.

وحمل الغزالي على الفلاسفة فجعلهم أصنافاً ثلاثة :

دهريين، وطبيعيين، وإلهيين. ثم بيّن موقفه من كل فئة منهم. أما الدهريون فعدّهم زنادقة لأنّهم جحدوا الله، وزعموا أن العالم موجود بنفسه. وكذلك وصف الطبيعيين الذين اعترفوا بوجود الله، ولكنّهم جحدوا الآخرة وأنكروا الثواب والعقاب، فانهمكوا في شهوات الدنيا.

وأما الإلهيون، وفيهم سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي، وقد تكلمنا عليهم جميعاً في حلقات سابقة، فقد كفّهم الغزالي بحجة أنهم لم يستطيعوا التخلّص من رذائل الدهريين والطبيعيين وبيدعاتهم. وعمد إلى مناظرة الفلاسفة بأسلوبهم ليهدم نظريّاتهم ويثبت عجز الفلسفة عن بلوغ الحقيقة الإيمانيّة، داعياً إلى الإيمان الروحي من خلال الفصل بين الشريعة والحكمة.

ثم يردّ على القائلين بمبدأ السببية: " ... ليس لهم من دليل إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدلّ على الحصول

عند الملاقاة، ولا تدلّ على الحصول به.

إنّ القائلين بمبدأ السببية قد شاهدوا الأشياء متعاقبة على نحوٍ معين، فتكون الحادثة الأولى وتتبعها الحادثة التالية على الأثر فتهيأ لهم أنّ الأولى علّةُ الثانية حتماً. ولكن هذا الاقتران ليس ضرورة من الضرورات الدائمة، وإن إثباتنا لإحدى الحادثتين لا يحتمّ إثباتنا للأخرى؛ ولا يحتم نفيها نفي الأخرى. فالاحتراق، مثلاً، لا يدل على أنّ الاحتراق قد حصل بالنّار، بل يدلّ على حصوله عند ملاقة النار، أي مع النّار.

ذلك أنّ الطبيعة، وكل مافي الطبيعة، لا يستطيع إتياناً بفعل، لأنّ الفعل يقتضي سابق إرادة حرّة، واختيار كامل، وعلم شامل؛ وليس للطبيعة إرادة حرّة، أو اختيار كامل أو علم شامل؛ وبالتالي فهي لاتفعل؛ وإنما الفاعل هو الذي جعل فيها خصائصها، وعن إرادته وحدها يصدر الفعل وهو وحده الفاعل. وإذا قيل إنّ الطبيعة تعمل، فذلك يُقال ممّا على سبيل المجاز. أمّا كفيّة هذا التعاقب وغاياته وسرّه فأمر تخرج كلّها عن إدراكنا، ولا تتّسع لها القوى البشرية.

ولم يغب عن الغزالي أنّ إنكار السببية قد يُفضي إلى ارتكاب المُحالات المستقبحة، بحيث "يجوز عندنا انقلابُ الكتاب حيواناً وجرّة الماء شجرةً تفاح؛" غير أنّه شاء أن يُخضع كلّ إدراك عقلي للإيمان، وكلّ فعلٍ جزئيّ للإرادة الإلهية. فأرادته تعالى هي التي اقتضت وجودَ هذا العالم، ولذا فهو يعرفُ كلّ مافي العالم.

وهكذا، فاستمرارُ العادة في جريان الأشياء على وتيرة واحدة، يرسّخ في أذهاننا أنّها ماضيةٌ على حالها حتّى النّهاية؛ وتتأبّع الأمور على هذا

النحو في رأيه ليس ضرورياً بالحثم؛ إته ممكن، يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع. فالغزالي مؤمن بأن العالم لا يسري على نمط واحدٍ دائمٍ مدى الدهر، وأنَّ الإرادة الإلهية تستطيع تحويلَ ما فيه.

ومن قبيل هذا التحوّل النبوة؛ فإنَّ الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حقّ الأنبياء. وأبين المعجزات كتابُ الله الذي " ثبت كونه معجزاً بطريق الحسّ والاعتبار لكل إنسانٍ وُجدَ ويوجدُ إلى يوم القيامة " ؛ وبوضع الشرائع الملائمة للحق كانت سعادة الخلق.

يتبين من هذا كلّهُ أنّ موقف الغزالي مناقضٌ لموقف الفلاسفة؛ فهو يُخضع العقلَ والعلمَ للإيمان دفاعاً عن الدين، ويُرجع المُحالاتِ العقلية إلى المعرفة التي لا تكون إلاّ عن طريق التسليم الروحي والكشف الباطني.

لما فرغ الغزالي من هذه العلوم، وأقبل على طريق الصوفية، وافق إقباله عليها هذا النزاع العميق، بين شهوات الدنيا، ومناهي الإيمان؛ وقد بان له أنّ القلب لم يتجاف عن دار الغرور، وأنّه مشغولٌ بالجّاه وعلائق الدنيا. وما زال في دائه حتى وطّن النفس على مغادرة بغداد، فدخل الشام يطلبُ العزلة والرياضة والمجاهدة، يعتكف في منارة المسجد طوال النهار؛ ثم سار إلى بيت المقدس فالحجاز؛ ودام على ذلك عشر سنين، حتى انكشفت له حقيقة التصوّف على الوجه التالي:

- تتم طريقة التصوّف في رأيه بعلم وعمل؛ والعلم أيسر؛ غير أنّه لا يُفضي إلى تفهم التصوّف على الوجه الحقيقي. فالفرق بين من يعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين من كانت حاله حال الزهّاد، كالفرق بين من يُدركُ أسباب السكرِ ، ومَن كان حاله السكرِ .

إنَّ أخصَّ خواصِّ المتصوّفة لا يمكن الوصول إليها بالتعلّم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات، لاعتباره أنّ الصوفيّة " أربابُ أحوال لأصحاب أقوال " .

- أقبّل الغزالي على التصوّف وفي نفسه " إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر "، فعلم أنّ الصوفيّة يسلكون طريقَ الله، فسيرتُهم أحسنَ السّير، وأخلاقُهم أذكى الأخلاق؛ وكلُّ مافي ظاهرهم وباطنهم مقتبسٌ " من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نورِ النبوّة على وجه الأرض نورٌ يستضاء به " . فطريقهم سبيلٌ إلى تطهير القلب، وإلى استغراقه بذكر الله فالفناء بالكلية في الله.

ورأى الغزالي أنّ للمتصوّفة في أحوالهم مكاشفاتٍ ومشاهداتٍ، يرتقون بها فيشاهدون الملائكة في يقظتهم وأرواح الأنبياء، " يسمعون منهم اصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد " . وهذه حالةٌ يتعدّر التعبيرُ عنها، وليس للذي بلغها إلا أن يقول:

وكانَ ماكانَ مما لستُ أذكرُهُ فظنُّ خيراً ولا تسأل عن الخبرِ

والذي لم يُرزقَ نعمةَ هذا الذوق الروحي لا يعرفُ من حقيقةِ النبوّة غيرَ اسمِها. وهذه المكاشفات هي من كرامات الأولياء. والكرامات " بداياتُ الأنبياء " . ثم يضيف الغزالي إلى هذا قوله بأنّ التحقيق في شأن هذه الحال علم، وملابسة تلك الحال ذوق، وقبوله عن طريق التداول بظنّ حسنٍ إيمان. وفي مثل هذا الذوق مرّ النبيّ حين أقبّل إلى " جِراء " حتّى قالت العرب: إنّ محمداً عشقَ ربّه " .

غير أنّ للغزالي ماخذٌ على المبادئ الفلسفيّة في التصوّف، إذ تهيأ

للمتصوفة في قريهم ومشاهداتهم وأذواقهم أنهم بلغوا الحلول والاتحاد والوصول، وكلُّ ذلك خطأً في رأيه.

هكذا انتهى الغزالي، بعد هذا الصرع الفكري الروحي، إلى التصوف؛ ولكنَّهُ تصوفٌ معتدلٌ مرتَهِنٌ بالعقيدة والنبوة، فإنَّه يُنكر على مذهبهم أبردَ مبادئه الفلسفيَّة، فيحض الحلول، والاتحاد، والفناء، والوصول، ويردُّ نظرية وحدة الوجود .

ثم جاء بحثُ الغزالي في النبوة نقطة الانطلاق ونهاية المطاف معاً. فعلى ضوء الإيمان بها بنى منهجية تفكيره، وهدم الفلسفة، وناقش سائر الفرق؛ وبها اهتدى إلى راحة اليقين. ولعلَّ أوضح ما أورده بهذا الصدد فصلٌ عقده في نهاية المنقذ من الضلال ضمَّته خلاصة رأيه فيها. فهو يرى أنَّ الإنسانَ خُلِقَ ساذجاً، ووهب طاقة الإدراك المترج من الحواسِّ إلى التمييز، فالى العقل الذي يدرك الواجبَ والجائرَ والمستحيل. وكما يقصِّر النظرُ عن إدراك المسموعات، كذلك يعجزُ العقل عن تفهّم ماهو وراء طوره، مما ينطوي عليه المستقبلُ والغيب. ولكن ماهو السبيل إلى إدراك النبوة، والعقل مقصّر عنها؟ لقد مُنح الإنسانُ خاصية النبوة في " النوم " حيث يُطلُّ على طَورٍ غيبيٍّ يأتيه صراحةً أو عن طريق المثال.

* * *

هذه هي بعض أفكار الغزالي الذي نشأ على التصوف، وتدارس علم الكلام، وأوغل في طلب الفلسفة، فجاءت حصيلةُ تفكيره مزيجاً من هذا كلِّه: أمَّا التصوف، فقد بحثه على ضوء العمل النقوي المرتهن بالدين، وبسط فيه الخروج من آلية الفرائض وظواهرها، إلى مرتفعات الصلاة

وارتقاء الروح؛ وعرضَ للعمل الصوفي؛ وفيه النزاع القائم بين ميلٍ إلى الدنيا وصفاء قلب المَشُوق إلى حبِّ الله، يقترب منه بالتوبة، والصبر، والفقر، والرجاء، والتوحيد، والتوكل، والمحبة، والرضا. وأمَّا الكلامُ فحصر فيه حقَّ التأويل بالراسخين في العلم، ونهى العامة إلاَّ عن الأخذ بالآيات القرآنية والأحاديث، ودعا إلى التقديس، فالتصديق، فالاعتراف بالعجز، فالسكوت، فالإمساك، فالكفّ، ثم التسليم لأهل المعرفة؛ ومجمل أقواله فيه مردودٌ إلى التسليم بحقيقة النبوة، والاعتراف بقصور العقل عن إدراك الغيبات لأنها وراء طوره. وأمَّا الفلسفة فما روت غليلَ نفسه، فسفه أقوالَ أربابها وبدّعهم في أمور، وكفّرهم في أخرى.

واكتنفته غمرة الشكوك، واحتواه ألم مرير، وانبرى يبحث عن منفذ يقوده إلى الطمانينة القريرة، فلم يجد غير الإيمان والنبوة هاديان والتصوّف العملي سبيلاً .

* * *

لنلاحظ معاً عظمة أجدادنا وقدراتهم العظيمة من خلال بعض النصوص التي كتبت قبل ألف عام من الآن.

وللتدليل على ذلك نقطف بعضَ ما نحتاج إليه مما ورد في كتاب الغزالي الذي يحمل عنوان (رسالة أيها الولد) : " أيها الولد! النصيحة سهلة، والمشكّلُ قبُولُها، لأنّها في مذاقٍ متبّعي الهوى مرّةً، إذ المناهي محبوبَةٌ في قلوبهم، وعلى الخصوص لمن كان طالبَ العلم الرسميّ ...

أيها الولد ... العلمُ بلا عملٍ جنون، والعملُ بغير علمٍ لا يكون.

أيها الولد! ينبغي لك أن يكونَ قولُك وفعلُك موافقاً للشرع؛ إذ العلمُ

والعملُ بلا اقتداءِ الشرعِ ضلالةٌ...

واعلم أن اللسانَ المطلَقَ، والقلبَ المطبِقَ، المملوءَ بالغفلةِ والشهوةِ، علامةُ الشقاوةِ؛ فإذا لم تقتلِ النَّفْسَ بصدقِ المجاهدةِ، لن يحيا قلبُك بأنوارِ المعرفةِ.

أيها الولد! إني أنصحك بثمانية أشياء أقبَلُها مِنِّي لئلا يكونَ عِلْمُكَ خصماً عليك يومَ القيامةِ. تعملُ منها أربعةً، وتدعُ منها أربعةً :

أما اللواتي تدعُ، فأحدهما: أن لا تتناظرَ أحداً في مسألةٍ ما استطعت.

والثاني: مما تدعُ، وهو أن تحذرَ من أن تكونَ واعظاً ومذكراً، لأنَّ

فيه آفاتٌ كثيرةٌ، إلا أن تعملَ بما تقولُ أولاً، ثم تعظَ به الناسَ...

والثالثُ : مما تدعُ، أن لاتخالطَ الأمراءَ والسلاطينَ ولا تراهم، لأنَّ

رؤيتهم ومخالطتهم آفةٌ عظيمةٌ؛ ولو ابتليتَ بها دعُ عنكَ مدحهم وثناءهم،

لأنَّ الله تعالى يغضبُ إذا مدحَ الفاسقُ والظالمَ. ومن دعا لطولِ بقائهم،

فقد أحبَّ أن يُعصى الله في أرضه.

والرابعُ : مما تدعُ، أن لاتقبلَ شيئاً من عطاءِ الأمراءِ وهداياهم، وإن

علمتَ أنها من الحلالِ، لأن الطمعَ منهم يفسدُ الدينَ؛ لأنَّه يتولَّدُ منه

المداهنةُ ومراعاةُ جانبهم، والموافقةُ على ظلمهم...

هذه بعضُ النصائحِ التي بثَّها الغزالي في رسالته منذ ما يقرب من ألف

عام فعلنا ننتفعُ بها وبأفكارِ عظماءِ الإنسانيةِ.

وفي صفحاتٍ تاليةٍ سنجدُ أهميةَ أفكارِ الغزالي واضحةً من خلال

تأثيره في باسكال، ومن خلال اقتباساتِ توما الاكويني الذي اعتمد حجج

الغزالي للرد على الرشديين من أبناء ملته، وفي تعبيرِ الرشديين إشارةً أيضاً

إلى أهمية ابن رشد الذي تتلمذ على يديه نفرٌ من مفكّري الغرب الذين عُرفوا بالرشديين... فكان الغزالي حجّة للغربيين، كما كان ابن رشد حجّة لخصومهم أيضاً، مما جعل تأثيرهما كبيراً من خلال الأفكار التي طرحوها وأسهمت في تغيير العالم...

ابن رشد

يُعدّ ابن رشد نقطة تحوّل شاهدة على انحدار الفلسفة العربيّة القديمة، بعد أن وصلت إلى ذروتها؛ ومتكافئاً مهمماً لانطلاقة الفلسفة الغربيّة الوسيطة التي استفادت من سالفاتها عبر ابن رشد الذي تأثر به الأكويني ويكون وسبينوزا وليبنتر وغيرهم كثيرون.

عُرف ابن رشد بالشارح، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في الملهاة الإلهيّة، نظراً إلى جهوده في شرح أرسطو.

ولكنّ فيلسوفنا لم يكتفِ بالشرح، بل تعدّاه إلى قيادة معركة ضروس في مواجهة عداء الفلسفة وتحريم الاشتغال بها. وإبان الحملة التي شنتها الإمام الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة؛ لم يكن من ابن رشد إلاّ التصدي، حيث تبنّى الدفاع عن الفلاسفة في تهافت التهافت الذي حاول أن يفنّد فيه آراء الغزالي، ليبرز الفلاسفة، ويعيد إلى الفلسفة مكانتها، متابعاً خطّ ماجاء في كتابيه الآخرين:

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال و مناهج الأدلّة في عقائد الملة.

لقد حاول ابن رشد، في مجمل أعماله، إزالة التعارض بين الدين والفلسفة، لأنّه يعتقد أنّهما ينشدان حقيقة واحدة، وإن اختلفت طريقة الوصول إليها.

وكانت فلسفته رداً على الأفلاطونيّة التي تعتقد أنّ المعرفة تذكر،

فبرهن - متوسلاً أفكار أرسطو- بأن المعرفة تحصيل إنساني يتم من خلال اكتشافات متلاحقة لظواهر العالم. وقد ساعده على إتمام مشروعه، عمله قاضياً وفقهياً، تعود الحكم بعد البحث والتتقيب والتحليل. وقد استدلل على وجوب الأخذ بالنظر العقلي من القرآن الكريم، وحاول إيضاح القواعد التي يجب أن يتبناها الإنسان في تأويل ما يحتاج إلى ذلك من أقوال الشرع، لإظهار الصلة بينه وبين العقل.

ابن رشد يُعاد اكتشافه، على المستوى العالمي، من جديد؛ وتُعاد قراءته في ضوء المتغيرات الفكرية العربية، حيث يجري استحضاره بوصفه ممثلاً للعقلانية والمنهجية في الفكر العربي القديم، فضلاً عن أن المشكلات التي طرحها، منذ ثمانية قرون، لاتزال مطروحة حتى اليوم، ويمكن تلخيصها في سؤال أساسي: كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الديني والفلسفي؟

ولد ابن رشد في قرطبة في ظل الدولة الموحدية التي كانت تحكم الأندلس، عمل في قضاء اشبيلية ثم قرطبة، وأصبح رئيس الأطباء في مراكش بعد ابن طفيل . وكان عام /١١٩٥م/ نقطة تحوّل سيئة في حياته، حيث صادر السلطان المنصور كتبه وأحرقها، ونفاه إلى أليسانة قرب قرطبة، نتيجة وشايات الحاسدين. وبعد ثلاث سنوات أدرك الخليفة غلظه، فأعاد الاعتبار إلى ابن رشد الذي لم ينعم بعودته إلى مراكش سوى أشهر توفي بعدها في الشهر الأخير من عام /١١٩٨م/ وله من العمر اثنتان وسبعون سنة، تاركاً خلفه أكثر من مائة كتاب ، أكثرها في الفلسفة والعلوم الإلهية، وبعضها في الطب والفقه والنحو واللغة والأدب وقد

التهمت النار معظمها.

* * *

وقد أثر ابن رشد في تاريخ الفكر الأوربي، فقد أخذ اليهود شروحه وترجموها إلى العبرية أو عملوا منها ملخصات، وكانت هذه الترجمات والمختصرات العماد الأكبر الذي بُني عليه العلم العبري ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلادي. كما كان لفكره أثر عظيم في الحركة الاسكولاستية النصرانية، وما زالت آراؤه تحدث هزة عميقة في الفكر الأوربي بين معارض ومؤيد. وقد أصبحت الرشدية شعاراً للعقلانية والدعوة إلى الحد من نفوذ الكنيسة، ولم تعد الرشدية وفقاً على جامعة السوربون في باريس، وإنما انتقل وهجها إلى إيطاليا وانكلترة.

يبحث ابن رشد في كتابه فصل المقال...، في التوفيق بين الدين والفلسفة، ويحمل الأساس النظري للتأويل وفق المبادئ الآتية:

١- إن الدين على وفاق مع ما يقرره العقل، إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويل.

٢- إن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً لنصل إلى المعنى الموافق للعقل.

٣- لا بد من الفصل بين ما يؤول وما لا يؤول. والأمور التي لا يجوز التأويل فيها هي: الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر، أما ما عدا ذلك فقابل للتأويل بشروط، هي:

أ- احترام خصائص الأسلوب العربي في استخراج الباطن من

الظاهر .

ب- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني .

ج- مراعاة المستوى المعرفي لمن يُوجّه إليه التأويل .

وذلك كلّه من أجل التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز في النص

الديني .

إنّ لكلّ من الدين والفلسفة كيانه الخاص، ومنهجه المستقل؛ ولكنهما يرميان إلى هدف واحد هو معرفة الحق ((والحقّ لأيضاً الحقّ بل يوافقه ويشهد له)) على حد تعبير فيلسوف العقل ابن رشد .

أمّا التناقض أو التّضاد بين الدين والفلسفة، إنّما مردّه إلى الفقهاء والفلاسفة، الذين اتّبَعوا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، تلك الطريقة التي تجمع بين عالمين مختلفين تماماً، عالم الطبيعة، وعالم ما بعد الطبيعة؛ مع أنّه لايجوز قياس عالم الغيب المطلق على عالم الشهادة المقيد .

وقد أنتج مؤخراً فيلم المصير للمخرج يوسف شاهين دار حول حياة ابن رشد ، وحين أراد المخرج إظهار تقديمته عارضه بفقهاء أصوليين سحبت عليهم سمات الأصولية المعاصرة(!)، وجعله يرتع بين الحّمّام والخمّارة بصحبة أناس مشبوهين يحملون أسماء عبريّة، يحاربون من أجل حرّية الغناء (!) .

* * *

إن عقلائية ابن رشد تفصل بين الدين والعقل بتحديد مجالات النظر فيهما، وتبرهن على انفصالهما وليس على تناقضهما . فالمعرفة الدينية

تستند إلى النص، والمعرفة العلمية تقوم على البرهان العقلي التجريبي. وبالرغم من أن ابن رشد كان فيلسوفاً وفتياً وطبيباً، فإنّه وعى هذه المسألة وكان يفصل بين الميادين الفكرية المختلفة، حيث يستشهد بالقرآن الكريم وبالرسوم الأعظم في الخطاب الديني، وبجالينوس في مجالات الطب (ولا يخلط شعبان بـرمضان، كما يفعل حتى الآن بعض معاصرينا). شرح فيلسوفنا أرسطو كما ترجم جالينوس، لكن شرحه لأرسطو لم يُثنه عن مخالفته، فالأورجانون الأرسطي آلة المنطق الصوري المجرد من المحتوى، وهو استنتاجي معياري أحكامه وجوبية، خالفه ابن رشد بإرهاصات حول منطق العلوم التطبيقي الاستقرائي ذي الأحكام الوجودية. فعقلانية أرسطو قاصرة، بينما عقلانية ابن رشد تقوم على البرهان، وتجلى ذلك في كتابه الكليات في الطب حيث أكد على الأقاويل البرهانية العلمية، وأهمل ما عداها.

لقد طلب أبو يعقوب يوسف الموحد من ابن رشد أن يلخص جالينوس، فانشغل بالتأليف والتنظير والتلخيص، ومع ذلك فإن معلومات ابن رشد التشريحية تدلّ على أنه مارس التشريح، وله قول في ذلك أنه كلما تعمق في التشريح ازداد إيماناً.

وقد تصدّى ابن رشد لمذهب جالينوس القائل إن الكبد هو مركز القوة الغذائية في البدن، وهو الذي يزود البدن بالقوة والأبخرة، لكن ابن رشد أدرك أن القلب هو المركز وهو رئيس الكبد لأنّ التشريح يُظهر أن الأعضاء كلّها تتصل بالقلب عن طريق الأوعية.

وهكذا تصدّى ابن رشد للمقدّسات النظرية في الطب في زمانه،

فاقتحم آفاقاً جديدة توضح أهميتها بعد قرون على يد فرنسيس بيكون الذي وضع أسس التجربة العلميّة في المعرفة.

ونورد فقرة من مقدّمة الكليّات في الطب للتعرف على منهج ابن رشد في التّأليف: ((إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة تصدر عن مبادئ صادقة، يُلتَمَس بها حفظ بدن الإنسان، وإبطال المرض.

وهذه الصناعة ليس غايتها أن تُبرى ولا بُدّ، بل أن تفعل مايجب، وفي الوقت الذي يجب، ثم تنظر في حصول غايتها، كالحال في صناعة الملاحه وقيادة الحيوش...)) ((الصنائع الفاعلة تشتمل على ثلاثة أشياء: أحدها معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات...)).

إن فضل ابن رشد يكمن في تحديده وفصله بين مجالات المعرفة المختلفة، وفي إرهاصات قدّمها للفكر العلمي التجريبي.

* * *

أتى ابن رشد، بعد ان قضى (الغزالي) على الفلسفة في المشرق بكتابه (تهافت الفلاسفة)، فألف كتاباً في الرد عليه سماه (تهافت التهافت)، انتصر فيه للتجديد الفلسفي في الإسلام، وأراد إبطال مآذبه إليه الغزالي من تكفير الفلاسفة وحكم بأنهم مجتهدون يثابون إن أصابوا، ويعذرون إن أخطأوا.

ذكر ابن رشد أنه لاختلاف بين الشريعة والفلسفة، لأنه لاختلاف بين الدين والعقل وهذا يظهر من خلال (فصل المقال) و (الكشف عن مناهج

الأدلة ..) و (تهافت التهافت). وسعى ابن رشد إلى تنقية فلسفة ارسطو، وسماه بالفيلسوف الإلهي. فإذا فهم مذهبه حق الفهم، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الإنسان. وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود. والدين هو الشريعة، وهو القانون الإلهي، أي أصول الإسلام. والفلسفة هي الحكمة التي تبغي المعرفة عن طريق البرهان، هي نظر بالموجودات من جهة دلالتها على الصانع. وعلينا الاستعانة بالمنطق وخبرات السابقين وفحص نتائجهم العقلية، وهذا يوجب الشرع على الخاصة. فالفلسفة حق لأن الشرع أوجبها، فلا خلاف بين الشرع والحكمة. " فإن الحق لا يصاد الحق " إذن فالحقيقة واحدة ولها طريقان (نظر فلسفي ووحى إلهي). وللشريعة معنيان: ظاهر وباطن، فإن اتفق الظاهر مع الباطن أخذ به، وإلا فيؤول مجازياً لاثبات أن الاثنان متفقان.

إن الفلاسفة قسموا القياسات إلى ثلاثة أقسام - يقول ابن رشد - :

- ١- برهانية : بها نحصل على معرفة يقينية فهي تقوم على مقدمات يقينية وترتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل.
 - ٢- جدلية : معرفة ترجيح واحتمال لأن المقدمات محتملة فتكون النتائج محتملة.
 - ٣- خطابية : لإقناع السامع وتتركب من مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع وعاطفته وتهدف إلى التأثير أكثر من الفهم.
- وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة :
- ١- البرهانيين: هم الفلاسفة وتأويلهم يقيني.

٢- الجدليين: هم المتكلمون وتأويلهم جدلي ويصلون إلى شاطئ اليقين.

٣- الخطابيين: هم العامة ذوي العقول الكثيفة والفطر الناقصة.

لقد خلق الله الناس على هذا التفاوت وجعل الشريعة في متناول الجميع، فمن الواجب إذن مخاطبة كل صنف بما يتناسب معه، فللعامة والجدليين الإيمان بظواهر النصوص، لأن الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل إيجاد الفضيلة والحث عليها.

ويمكن حل الخلاف بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية بمستوى الحقائق الفلسفية، على طريق تجريد الحقائق الدينية من رموزها ثم اثباتها، وهذا هو التأويل.

وليست الحقيقة الفلسفية أفضل من الدينية ولكن التعبير الفلسفي هو الأكثر عقلانية. ويجب ألا يُصرَّح بالتأويل إلا لأهل البرهان، وبذا يحمل حملة عنيفة على المتكلمين والمتصوفة والغزالي. وهكذا وفق الفيلسوف بين الدين والعقل عن طريق التمييز بين معنى العامة ومعنى الخاصة للشريعة. ثم يدافع عن الفلسفة ضد الاتهامات حول بعض القضايا في (تهافت التهافت).

هكذا نرى أن ابن رشد أعطى الحكمة أولوية مطلقة على الشريعة، وذلك على طريقة تجريد الحقائق الدينية من رموزها ووصفها بالاثبات. فابن رشد اعتمد على أرسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن الفلسفة وإعلاءً لشأن العقل. وكانت طريقته هي الطريقة الجدلية التي اتخذت معه الطابع الكلاسيكي القائم على تقديم أقوال الخصم، ثم الرد عليها بأساليب فلسفية مختلفة يقودها المنطق السليم.

التصوف

ليس للصوفيّة تعريف جامع مانع، وإنّما هي اتجاه انبثقت عنه مدارس مختلفة، يتّصف أصحابها - عموماً - بأنّهم يبخسون العقل حقّه، ويعتقدون بأنه غير قادر على إدراك الحقيقة، وإنّما يمكن الوصول إليها بالكشف الباطني.

وتتعدّد الآراء في أصل تسميتهم، فمن قائل هي من الصفاء، لأنّهم عُرفوا بصفاء القلب والتخلّي عن شؤون الدنيا. ومن قائل هي من الصفة، أي من السقيفة التي كان يتعبّد تحتها الفقراء خارج مسجد المدينة، على اعتبار الشبه بينهم وبين نساك الأعاجم. ومنهم من يرجّح أن التسمية جاءتهم من تفضيل لبس الصوف تقشّفاً، وقهراً للنفس، وإيذاءً للجسد. ومن تعريفات الصوفي، هو الإنسان الذي ينقطع إلى الله عن البشر، ويتميّز بالتقشّف والاستغراق في شؤون الرّوح.

ويريد الصوفي إذلال الجسد وقهره وحرمانه رغباته ليتمّ التحرّر منه، والعودة إلى النفس الطاهرة. لقد تلوّثت النفس بأدران المادّة حين حلّت بالجسد، وكى تسمو إلى الله وتستمد منه المعرفة الصحيحة بالمكاشفة، لا بد من الانقطاع للعبادة وترك شؤون الدنيا الفانية.

ويُتّصف الصوفي بتقلّه الدائم بين حالتي الحزن العميق والفرح العارم، عبر تجربته الخاصّة. فالصوفي يؤكّد وباستمرار بأنه لاشيء كجسد حي، وبالتالي، لايعترف بأصالة وجوده إلّا في حالات الانخطف.

ويعيش الصوفي حالات روحية قد تلوح لنا بعيدة عن العقلنة إلى حدّ الإسراف، لأنه يكتفي بمعاونة التوتّر الداخلي العميق، ويحقق الإشراق المباغت إبان حالات البسط فيحبّ العالم والأشياء إلى حدّ الاتّحاد بها. إنّ ظاهرات التناقض التي نتلمّسها لدى الصوفي تقتصر علينا وحدنا نحن الذين لم نعش حالات التوتّر المبدع التي عاشها الصوفي بوجوده كلّه. بينما تكون هذه الظواهر بعيدة عن التناقض في رؤية الصوفي، انطلاقاً من كون الهاجس الأبدي لديه يتمثّل في التسامي والتعالّي. وما دام الصوفي يتطلّع إلى اختصار الوجود واختزاله واحتضانه، عبر تجربة الحنين الأبدي إلى الله، فهو حزين أبداً، لذا يمتطي فرس الحب متطلّعاً إلى الفرح الكبير من خلال تجربة الاتّحاد المستحيل. إنه ينأى بكلّ قواه عن العوالم الظلالية ليسرّح في ملكوت الشهود القلبي للمطلق.

* * *

لاشكّ أنّ الرّمز الصوفي قد أغنى الأدب العرب، وكان - دائماً - مصدر إلهام كثير من الشعراء، ولكنّ هذه النفحات العظيمة لاتغفر لأصحابها كثيراً من الشطحات التي لايمكن تبريرها أو تصريفها لتؤدّي معنى لايمسّ قيم الدين التي يكتنّ لها المؤمنون احتراماً خاصاً. التصوّف لم يكن طريقة واحدة، يعتمد أصحابها منهجاً موحّداً، بل اكتتفته طرائق عديدة عبر التاريخ، تشترك كلّها بالزهد وبالعمل على تطهير النفس... ولكنّ بعض الصوفيين اكتفوا بالشعائر الصوفية وحدها، وفقدوا الجوهر.

كان التصوّف زهداً عملياً، ثم تطوّر إلى فلسفة صوفيّة، بتأثير

التعاليم الهندية البوذية، ثم دخل في دور التطرف مع الحلاج ، وما لبث أن انقلب إلى ادعاء وشعوذة، وسمح أصحابه لأنفسهم في التقرب إلى الله بعد أن حظوا بالاتحاد به، ولم يعودوا بحاجة إلى الوسائل للوصول إلى مرضاته.

والزهد - بشكله المتطرف هذا- كان موجوداً في التنسك اليهودي، والرهبنة المسيحية، والتصوف الهندي والفارسي... وسواها...

لقد أثرت المسيحية في فكرة الحب الإلهي التي دعت إليها رابعة العدوية، وتشبه السالك بالراهب. كما بدا تأثير الفلسفة الهندية واضحاً في فكرة الفناء وعقيدة الحلول، وأدت إلى بدعة حلقات الذكر، وفنون تعذيب الجسد، ونظام المشيخة، وسلوك الطريق...

والفلسفة اليونانية أثرت في فكرة الإشراق، والاتصال، ومبدأ وحدة الوجود، فما الذي بقي من الإسلام في ذهن المتصوفة الذين لجأوا إلى الحدس والخيال بدل الملاحظة والتجربة والاستدلال... بدل العلم الذي دعا إليه الإسلام في أول آية قرآنية " اقرأ باسم ربك الذي خلق " .

وإلى جانب الآيات التي تحث على ذكر الله وتدعو إلى الإعراض عن الدنيا، والسعي لكسب الحياة الأخرى؛ هناك آيات أخرى تحث على العمل والكسب وتحصيل السعادة الدنيوية:

" قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق... " .

والنبي العربي كان ينتعم ولم يكتف بالزهد والعبادة، ليقدم مثلاً صالحاً ويؤكد أنه " لارهبانية في الإسلام". ولم يتوان عن الحث على طلب العلم وإعمال العقل، ومقابلة الحجة بالحجة، وعدم الاكتفاء بالاعتماد على

الكشف الباطني " فضل العلم خيرٌ من فضل العبادة " " لفقيه واحد أشدّ على الشيطان من ألف عابد" . وفي حديث آخر: " لما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، قال له أدبر فأدبر" فقال ما خلقت خلقاً أشرف منك، منك آخذ وبك أعطي.

ولم يأذن النبي لأحد بابتداع طريقة تبعد عن كتاب الله وسنة رسوله الكريم.

* * *

يحاول الصوفيون التقرّب إلى الله للوصول إلى طريق الحقّ الإشرافي. وهم، في سعيهم، يسعون إلى تطهير النفس كي تتمكّن من تقبّل الإلهام الإلهي، وذلك لا يكون إلاّ بالتخلّص من أدوات الجسد ومطامع النفس، والتفرّغ للعبادة بعيداً عن حطام الدنيا ومفاسدها. وابن عربي واحد من أشهر المتصوّفة الذين صاغوا مذهب الصوفية ودعوا إليه. اعتقد ابن عربي أن العالم مظهر للألوهية، باعتبار أن الله والعالم شيء واحد، والاختلاف بين الله والعالم إلاّ من حيث الصورة.

ابن النفيس

وُلِدَ الحكيم علاء الدين القرشي الدمشقي الملقب بابن النفيس في إحدى ضواحي دمشق، ودرس الطب هناك مع صديقه ابن أبي أصيبعة صاحب الكتاب المشهور " علوم الأنباء في طبقات الأطباء " على أيدي مشاهير علماء الطب في دمشق آنذاك. واشتهر بطول البال ولين الجانب، وكان طويل القامة نحيف الجسم، وقد عزف عن الزواج لكي يتفرغ للعلم وأهله. وكانت مدينة دمشق زمن ابن النفيس تحت حكم السلطان الأيوبي العادل سيف الدين، وكانت مزدهرة يفد إليها أهل العلم من كل فج، حيث اشتهر السلطان باهتمامه بالطب وأهله، فأنشأ مستشفيات كثيرة على نحو لم يسبقه أحد. وكانت المستشفيات عامرة بمشاهير الأطباء. أما مصر فكانت حينذاك تحت حكم أمير أيوبي آخر هو الملك الكامل محمد الذي بلغت شهرته ابن النفيس العلمية الواسعة، فدعاه إلى مصر للإستفادة من علمه، وعيّنهُ رئيساً للمشفى الناصري ثم رئيساً للمشفى المنصوري. وبقي رداً من الزمن في مصر متنقلاً بين هذين المشفيين متفانياً في خدمتهم حتى وقف قبل وفاته جميع أمواله وكتبه وداره للمشفى المنصوري.

حلّق ابن النفيس في سماء الأطباء، فكان من الأطباء الفريدين من نوعهم عبر العصور. وقد امتدحه الكثير من المؤرخين في تاريخ الطب إلى درجة أنهم لقبوه بأبي الطب الإسلامي. قيل فيه: إنّه لم يكن في الطب على وجه الأرض مثله في زمانه، وكان في العلاج أعظم من ابن سينا،

وكان في اللغة بارعاً، وفي الحديث والفقهِ حَجَّةً. جمع ابن النفيس إلى جانب الطب، علوم اللغة والفلسفة والمنطق والفقهِ والحديث. ومن كتبه (الموجز) وهو ملحق لقانون ابن سينا، وكتاب (شرح تشريح القانون) وفيه وصف لأول مرة لتاريخ الطب للدورة الدموية وتبيين بأن الدم ينقَى في الرئتين. وكان ابن النفيس من عباقرة أطباء التشريح، فقد قضى معظم حياته في دراسة الطب وتطويره نظرياً وعملياً وحثّ على تشريح جسم الإنسان لمقارنته بأجسام الحيوانات، محتجاً بأن لذلك فوائد كثيرة، منها أنّ التشريح المقارن يعطي فكرة جيدة عن جسم الإنسان، والتشريح بوجه عام يؤدي إلى فهم وظائف الأعضاء. واهتم ابن النفيس بدراسة تشريح القلب والحجرة من خلال دراسة وظيفة التنفس داخل الرئة وانتقال الدم من الرئة إلى القلب ومن القلب إلى الرئة. وقد عزّف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى (أي الدورة الرئوية) تعريفاً متقناً ليس فيه غموض أي التباس. وهو بهذا يعدّ مكتشف المبادئ الأساسية للدورة الشريانية. وقد أوضح ابن النفيس أن الدم يظهر في الرئتين، حيث يخضع لعملية تكرير عن طريق احتكاكه بالهواء الذي يتلقاه الجسم من الجو الخارجي، وبهذا صحح أفكار جالينوس الخاطئة اعتماداً على مشاهدته العينية وتفكيره العقلي. والجدير بالذكر أن ميخائيل سرفيتوس الاسباني الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي ادعى أنه مكتشف الدورة الدموية الصغرى (أي الدورة الرئوية) وظلّ رجال الطب في العالم يتداولون هذا الإدعاء في مؤلفاتهم حتى القرن العشرين. ومما لا يقبل الجدل أو الشك أن كلاً من سرفيتوس وهارفي اللذين وصفا الدورة الدموية الصغرى، قد وقفا على نظريات ابن النفيس في

كتبه المترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية. إن اكتشافات ابن النفيس سبقت اكتشافات علماء أوروبا بثلاثة قرون، ومع ذلك انتحل كثير من علماء أوروبا اكتشافات ابن النفيس لأنفسهم. وبقي إنتاج ابن النفيس مطروحاً في مكتبات العالم طوال مئات السنين، ولم يع علماء الطب قيمة إنتاج ابن النفيس إلا في السنين الأخيرة.

* * *

أما في الطرف الآخر، الجانب الأوربي، فقد سمي العصر الذي يبدأ من القرن التاسع الميلادي بالعصر المدرسي، لأن التعليم فيه كان يقوم به جماعة من الرهبان في مدارس الكنائس، وقد أنشأ (شارلمان) كثيراً من هذه المدارس في جميع أنحاء فرنسا، وكان مدرسوها من رجال الكنيسة الذين حاولوا أن يُلبسوا أغراض الكنيسة ثوباً فلسفياً، ويمتد هذا العصر المدرسي إلى قيام النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر الميلادي.

ولما كانت الكنيسة هي المهيمنة على زمام الأمور فإنها أسرفت في نفوذها إسرافاً كبيراً لدرجة أنها أفسدت الحياة وأصابت الفكر بالعمق والجمود، فقد تحكّمت في العقول حتى سحقت كل ضربٍ من ضروب الحياة والنشاط. ومن ثمّ كانت أوروبا في القرن العاشر ظلاماً دامساً تغلّغت فيه الجهالة وتفشّت في الرؤوس الخرافات، ولكن هذه السحابة المعتمة أخذت تتفّشع بمجيء القرن الحادي عشر بما ظهر من كنوز العلم التي كانت دفينّة في خزائنها في اليونان فأزيل عنها ما غشيها من غبار، حيث أعادت الحروب الصليبية الصلات بين الامبراطورية الغربية والامبراطورية

الشرقية إلى قوتها، ولا شك أن ذلك بدّد شيئاً من ظلام القرن العاشر. ثمّ جدّت عوامل أخرى أدت إلى تجديد النشاط في الفكر الفلسفي. وعلى أي حال فإن الفلسفة المدرسية لم تكن مدرسة فلسفية متماسكة كمدرسة أفلاطون مثلاً، إنما هي جهود فلسفية مبعثرة بذلها المدرسون وهم رجال الدين الذين أخذوا بزمam الفلسفة وجعلوها في حظيرة الكنيسة وحدها، لكي يستخدموها في شؤون الدين. ومما ينبغي الإشارة إليه أن فلسفة أفلاطون كان لها السيطرة والسيادة في الشطر الأول من هذا العصر المدرسي، فكانت الينبوع الذي يستقي منه المفكرون آراءهم، والأساس الذي يقيمون عليه مذاهبهم، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن فلسفة أفلاطون كانت أقرب إلى تعاليم المسيحية من فلسفة أرسطو، لأنها تنزع نزعة عقلية روحية، وتثبت فكرة الإله الصانع لمعنى العالم، وتثبت روحانية النفس وخلودها، وتميل إلى الزهد بخلاف فلسفة أرسطو. وإذا كان لفلسفة أفلاطون الشطر الأول من العصر المدرسي الغلبة والذيوغ، فقد قُدّر لفلسفة أرسطو في الشطر الثاني الذيوغ والانتشار حتى رجحت كفتها على فلسفة أفلاطون، وغزت المدارس والجامعات، ولم يكن هذا التحول في مجرى الفكر حادثاً عَرَضِيّاً ساقته المصادفة، ولكنه نتيجة مباشرة لِنَهْضَةِ فلسفية واسعة قام بها المسلمون. وقد بدأ الفكر الوسيط يتعرف تعرفاً حقيقياً إلى أرسطو وإلى المفكرين المسلمين حين اتصل هذا الفكر بالثقافة العربية المزدهرة بالأندلس، وأنشأ رئيس أساقفة (طليطلة) لأول مرة ديواناً للترجمة نُقِلت بوساطته من العربية إلى اللاتينية معظم كتب أرسطو الذي عاد إليهم - كما يقال - في عباءة عربية، ثمّ تزايد الإقبال على إنتاج

أرسطو زاحم الأفلاطونية وزحزحها عن مكانتها عند القوم، وتأكّد ذلك حين نُقلت الشروح الإسلامية على أرسطو، وخاصةً شروح ابن رشد ومؤلفاته الدينية الخاصة، وذلك في القرن التالي الذي يُعدُّ العصرَ الذهبي للفلسفة الغربية. وعلى أي حال فإنّ المفكرين الدينيين في الغرب قد اهتموا - كماصريهم المسلمين - بالتوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الدين والفلسفة، وهذا أمر طبيعي مادام كلاهما موضع التقدير والاعتزاز لدى هؤلاء المفكرين المؤمنين، ولكن لا ينبغي أن يُظنَّ أنّ هذا هو كل ما تحويه تلك الفلسفة، فهذه الفلسفة مشاكلها المتصلة بالوجود والمعرفة، والمتعلقة بالحرية وبالعناية الإلهية وغير ذلك من القضايا الفلسفية العامة. وإذا كان من الحق أنّ الفلسفة الوسيطة في الغرب كانت أقلّ ازدهاراً منها في عصريهما السابق واللاحق فإنّ ذلك لا يقلل من أهميتها التاريخية ومن تفرّدها بمجموعة من المشكلات الخاصة ومن تأثيرها بالفكر الحديث. وفي نهاية هذه العُجالة القصيرة التي نُقدمها عن فلسفة العصور الوسطى سنشير، بإيجاز، إلى اثنين من أبرز رجالها في فترة ازدهارها وهما يمثلان - إلى حدٍ بعيد - روح العصر التي تتّسم بالجمع بين الإيمان والعقيدة المسيحية، والثقة بالمنهج العقلي النظري، والتطلّع إلى دراسة طبيعية تجريبية. فمن الفلاسفة المتأثرين بفلسفة أفلاطون، القديس (أنسليم) الذي بسبب نباهته وبُعد صيته أصبح يُعرف بين معاصريه باسم أوغسطين الثاني، وكان في حياته مثلاً أعلى للرجل المدرسي، يتخذُه الناس أنموذجاً يُحتذى. أما عن فلسفته فقد استلهاها بتقريره أنّ العقل والعقيدة ليسا نقيضين، وأنه لا بدّ للعقل أن يستنير بضوء العقيدة، لأنّ العقل ضعيفٌ

بنفسه، ومعنى ذلك أن أنسليم يريد أن يستعين بالعقيدة على فهم حقائق الكون فهماً عقلياً، وبذلك وضع قاعدة أخرى بجانب قاعدة شائعة حيث كان الناس يقولون (إنني أعتقد لأنّ الفهم مُحال) اعترافاً منهم بقصور العقل واستحالة فهمه لحقائق الأشياء، أما أنسليم فقال (أعتقد لكي أستطيع أن أفهم) أي أنه يعتقد العقيدة لكي تكون وسيلةً تنتهي به إلى الفهم. وأنسليم هذا هو صاحب الدليل الأنطولوجي الذي أثر على ديكرت فيما بعد. وخلاصة هذا الدليل أن الناس مُجمعون على تعريف الله بأنه أكبر كائن يُمكن أن يتصوره العقل، فإذا تَصَوَّرَ العقلُ اللهَ تَصَوَّرَهُ كاملاً، وهذا الشيء الكامل الموجود في الذهن يجب أن يكون موجوداً خارج العقل وجوداً فعلياً حقيقياً، لأنه لو لم يكن كذلك لما كان أعظم من أي كائنٍ آخر يُفكَّرُ فيه العقل، ولا شك أن هذا العظيم نتصوره بعقولنا يكون أكمل في حالة وجوده وجوداً حقيقياً أكثر منه في حالة اقتصره على أن يكون مجرد فكرة في الذهن، وإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تتصوره في أكمل حال فقد تَحَتَّم إذاً أن نُسلِّمَ بوجود الله.

* * *

" توما الأكويني "

ولد (توما الاكويني) في أسرة إيطالية وتعلم في جامعة نابولي، ثم درس على يد ألبرت الكبير في كولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر. ويُعدّ الإكويني أبرز مفكري الغرب في العصور الوسطى وأدقّهم فهماً وعرضاً للفلسفة المشائيّة الخالصة، وربما كان أعرفهم بتراث العرب الفكري وخاصة تراث ابن رشد، ولا نبالغ إذا قلنا أنّه قد أفاد كثيراً من هذا الفيلسوف المسلم.

وإذا كان بعض مؤرّخي الفلسفة الغربيين قد حاولوا إنكار العلاقة بين رشد والإكويني وإنكار تأثّر الثاني بالأوّل، ونظروا إليهما كخصمين لا يمكن التوفيق بينهما، فإنّ المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس قد أثبت في مؤلّف خاص الطرقَ المباشرة وغير المباشرة التي وصلت من خلالها فلسفة ابن رشد الخاصة - وليست شروحه على أرسطو فقط - إلى الإكويني. وانتهى إلى القول بأنّ الآراءَ الدينية لدى توما الإكويني هي ترجمة دقيقة لآراء ابن رشد الدينية الحقيقية. ويُعدُّ فكرُ الإكويني خطوةً تقديميّة في العصور الوسطى من الناحية الفلسفية، وسنشير إلى جوانب من فلسفته فيما يلي:

يرى أنّ الفلسفة والدين ليسا نقيضين، ولكنهما في حقيقة الأمر خطوتان متتابعتان تُكمل إحداهما الأخرى في تحصيل المعرفة، فإنّ الإنسان يبدأ في تحصيلها باستخدام ملكاته العقلية ثم يتناول ما حصله

فيمحصه بالعقيدة والإلهام حتى يبلغ به درجةً بعيدةً من الكمال واليقين، فليس للإنسان محيصٌ عن الوحي يكملُ به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا.

ولا شك أنّ الإكويني كان يحاول تأكيد الاتفاق والتكامل بين الدين والفلسفة والإيمان - في نظره - متميزان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج، إذ إنّ موضوع الفلسفة طبيعي مكتسب بالعقل، وموضوع الإيمان فوق الطبيعة معلوم بالنقل، ومنهج الفلسفة البرهان، ومنهج الإيمان الاستناد إلى الوحي. غير أنّ هذا التمايز لا يعني أن يبقى الإيمان والفلسفة منفصلين في عقل المؤمن، فإنّ للإيمان هيمنةً على الفلسفة بإقرار العقل نفسه الذي يعلم وجودَ الله، ويعلم أنّ وحيَ الله واجبُ الاحترام، وللفلسفة أن تتطلع إلى الإيمان باعتباره الحقيقة الكبرى وأن تحاول تفهّمه بقدر المستطاع. ويرى الإكويني أنّ الإنسان خيرٌ بجسمه وروحه، وأنّه لا يوجد شرٌّ في المخلوقات بالطبع، ومبدأ الخطيئة لا يعني هلاك الإنسان بالضرورة، فعقله قادرٌ على التفكير في الخير، وإرادتهُ سالحةٌ لتنفيذه، وإن كان لا يستطيع التصرف كمسيحي حقيقي إلا برحمةٍ ونعمةٍ من الله. هذا وقد صار مذهب الإكويني في الفلسفة واللاهوت لعمقه وإحكامه مذهباً شبه رسمي للكنيسة الكاثوليكية، ولعلّ ما فيه من نزعة عقلية رصينة كان تمهيداً مناسباً لما سيصير إليه الفكر الأوربي في عصر النهضة، وبداية العصر الحديث.

ابن خلدون

كان موسى بن ميمون عالماً في الطبّ، ينظر إليه كثيرون كواحد من رجال العلم العظماء في التاريخ. كان بعمر الثالثة عشرة يقيم في قرطبة بإسبانيا عندما فتح جيشُ العرب المغاربة المنطقة بأسرها وأخذوه معهم إلى المغرب حيث كَبُرَ تحت تأثير الديانة الإسلامية التي أحبّ تعاليمها، وعندما قارب العشرين ذهب إلى مصر ليعيش بطريقتها الخاصة، فدرس الطب وعيّن طبيباً لوالي مصر. وبقي في المنطقة بعد أن أصبح صلاح الدين والياً لمصر، بل حتى بعد سيطرته على زمام الأمور وتنصيب نفسه سلطاناً عليها، حيث أحسن صلاح الدين معاملته. كان ابن ميمون فيلسوفاً أيضاً ودوّنَ كلَّ ما آمن وفكّر به، وكتب خلاصةً وافية للقانون العبري، وجمع حوله عدداً من التلاميذ الذين نشروا أفكاره خارج البلاد.

* * *

ثم جاء روجر بيكون وهو عالمٌ وكيميائي إنكليزي. واحد من ألمع علماء القرن الثالث عشر في أوروبا، كان أستاذاً في أوكسفورد وتخصّص بالكيمياء، واكتشف قوّة البارود، وسرعان ما سخر المهندسون اكتشافه هذا من أجل الحرب، فكانت المدافع الأولى التي تطلق كرات مدفعية كبيرة على منشآت العدو، وكثيراً ما كانت تنفجر من تلقاء ذاتها بين أيدي القائمين عليها. قام بيكون بتجارب عديدة في مختلف المجالات وابتكر الزجاج المكبّر، لكن أعماله أثارت الشكوك في الكنيسة فسُجن أكثر من مرة لفترات طويلة، كتب خلالها كثيراً من الأبحاث من الرياضيات والفيزياء والقواعد.

* * *

أمّا دانتى فهو شاعر فلورنسى، ولعلّ دانتى أفضل شعراء إيطاليا، وواحدٌ من أعلام عصر النهضة فيها، كان معاصراً وصديقاً للرسام غيوتو، ويبدو أنه درس في عدة أماكن تعليمية مثل بولونيا وباريس وأكسفورد، وكن عليه أن يحارب، وأن يوظّف في أعمال رسمية، لكنّه اشتهر بالكوميديا الإلهية وهي قصيدة شعرية فلسفية تتحدّث عن رحلة خيالية عبر الجحيم والمطهر والجنة. ويبدو تأثير قصة الإسراء والمعارج واضحاً عليه، كما أنّه تأثّر بالمعري ورسالة الغفران.

* * *

أما جيوفاني بوكاشيو فهو كاتب إيطالي اشتهر بمجموعة قصصية مؤلفة من مائة قصة قصيرة أسماها "ديكاميرون" وهي قصص خيالية إلى حد كبير، تجمع الفجور مع الأسى والإشفاق، وكتب بلغة إيطالية رقيقة لطيفة. كان بوكاشيو معاصراً لبتزارك وصديقاً له ومعجباً به. وقد شغل وظائف ديبلوماسية. كتب بوكاشيو إضافة إلى مجموعة "الديكاميرون" عدداً من الكتب الهامة، منها "حياة دانتى" وبعض المنظومات الجميلة من نوع "السونيتا" وهي قصيدة غنائية مؤلفة من أربعة عشر بيتاً. وقد سار على نهجه كثيرٌ من الكُتّاب والشعراء فيما بعد، منهم شكسبير.

* * *

في تلك الآونة ظهر ابن خلدون وهو من أبناء العربية القليلين الذين ترجموا لأنفسهم، ذكرنا منهم في ماسبق الشيخ الرئيس ابن سينا، وأبا حامد الغزالي في ماتركه لنا في "المنفذ". لكنّ الأول لم يكمل ترجمته، فاستأنف تدوينها تلميذه أبو عبيد الجورجانين في حين اكتفى الثاني بالإجمال، وألمّ - أكثر ما ألمّ - بالمشاغل الفكرية لابلنفاصيل التاريخية. أمّا ابن خلدون

فقد تحدّث عن نفسه بإسهاب، وساق الكلام إلى ما يقرب من خاتمة عمره؛ فقد ألحق هذه الترجمة المطوّلة بكتابه التاريخي المشهور، كأنما قصد أن يجعلها مسكّ ختامه، أو أن يلتمس لاسمه الخلود بإثبات سيرته على هامش مؤلّفه الضخم.

على أننا لن نسترسل في الحديث عن تفاصيل حياته كم استرسل هو، أو كما فعل مؤرّخوه، بل سنقتصر منها على ما يفي بتعريفه، وإيضاح شخصيته وإبراز مواهبه فحسب، كما فعلنا في الترجمة لزملائه السابقين. وسنبداً بالحديث عن ملامح عصره. إنّ تاريخ المغرب والأندلس مزدهم بالحوادث، حافلٌ بالفتن والحروب والانقلابات السياسية، لاسيّما بعد زوال الحكم الأموي.

إنّ الاستقرار السياسي انقضى بانقضاء الحكم الأموي في الأندلس، والفتن الداخلية نشبت بين ملوك الطوائف. على أنّ الاستقرار النسبي الذي نعمت به البلاد داخلياً في عهد المرابطين ثم الموحّدين، لم يلبث أن تلاشى، ليعودَ الوضعُ إلى نحو ما كان عليه في عهد ملوك الطوائف، بل إلى ما هو أسوأ؛ إذ كان ملوك الاسبان قد تمكّنوا من إحراز مكاسب إقليمية كثيرة من أمراء العرب في الأندلس، وكانوا في العهد الذي نؤرّخ، قد غلبوا بني عبّاد على اشبيلية، وضمّوها إلى ملكهم. وكان المغرب من أدناه إلى أقصاه إمارات كثيرة متنافرة، يحكمها أمراء طوائف تحفزهم الأطماع، وتمزّقهم الخصومات: منهم الحفصيون في تونس، والمرينيون في مراكش، والمهديون في بجاية، وبنو نصر في غرناطة، وبنو عبدالواد في تلمسان.

ولمّا لم تكن هنالك سلطة مركزية تشدّ أواصر البلاد، وتعمل على وضع حدٍّ للأطماع الفرديّة، والنزعات الاستغلاليّة؛ ولمّا كانت هذه الإمارات إنّما نشأت - في الأصل - عن طريق الاستئثار بالسلطة، فقد

زَيْنَ هذا الوضع للكثير من أرياب الطموح السياسي، أن يسعوا إلى السلطة بكل وسيلة، لايتورعون من أجل ذلك عن دسّ الدسائس، وحبك المؤامرات. حتى إذا وجدوا الوضع ملائماً، جاهروا بالعصيان، وعمدوا إلى القوة يطلبون السلطة عن طريقها.

وقد كان صاحبنا ابنُ خلدون أحدَ هؤلاء. فقد كان بعيدَ المطامع، عظيمَ الجرأة، كثيرَ المغامرة، متفانياً في سبيل إحرار النفوذ، والوصول إلى الحكم. وقد كان له من تاريخ أسرته، ومآثر جدوده في السياسة وفي القضاء، ما اعتبره مبرراً لطلب السلطة. ولذلك أجاز لنفسه دسّ الدسائس وحبك المؤامرات.

هذا هو الجو السياسي الذي عاش فيه ابن خلدون؛ ومن خلاله نرغب أحداثَ حياته ومراحل سيرته.

* * *

حياة ابن خلدون شديدة الشبه بالتاريخ السياسي في المغرب والأندلس، إن من حيث ازدحام الحوادث وسرعة تواليها، أو من جهة شدة تعقدها وتداخلها. ولما كانت غايئنا الأولى من استعراض حياته استجلاً آرائه الاجتماعية، والوقوف على مناحي تفكيره، بردها إلى أحوال البيئة والتجارب، لم نجد موجباً لاقتفاء أثر المؤرخ في سرد الأحداث بسياقها الجاري. بل آثرنا الوقوف منها عند المراحل الرئيسية.

يعود النسب بابن خلدون إلى عرب الجنوب، ويتصل نحواً من الاتصال بأمرأ كندة الذين ملكوا على بنو أسد في نجد، وكان آخرهم حجر والد امرئ القيس، الشاعر الجاهلي الأشهر. ثم استوطنت ذريئته مدينة اشبيلية، وكان لبعض أفرادها شأنٌ يُذكر في سياسة البلاد. وفي منتصف القرن الثالث عشر هاجرت أسرة منهم إلى تونس، في مَنْ هاجر

من العرب إلى إفريقيا، على إثر اشتداد حملات الإسبان على الإمارات العربية؛ وفي تونس وُلد فيلسوفنا الاجتماعي الكبير.

كان جدوده الأذنون من أهل العلم والفضل، والمكانة السياسية الرفيعة. أهم ماشغل ابن خلدون من الوظائف الإدارية: الكتابة والقضاء. فقد كان منشئاً بليغاً، كما تشهد له بذلك مقدمته؛ فزُغِب فيه من أجل ذلك، وأتاحت له هذه البراعة فرصة التقرب من الأمراء والحكام، ومهدت له السبيل إلى المعتزك السياسي، فقد عُين كاتباً في البلاط التونسي. وانتقل بعد بضع سنوات إلى مدينة فاس ثم رحل إلى غرناطة، وأما القضاء فقد تولاه في فاس، ثم شغله في مصر حيث عُين قاضياً للمذهب المالكي ثم قاضي القضاة. وكان إلى ذلك يُدرّس الفقه المالكي في الجامع الأزهر، ثم في المدرسة الظاهرية، فالمدرسة السلطانية، ويحاضر في موضوع طبائع العمران، كما عالجه في مقدمة تاريخه.

وقد توزّع نشاطه السياسي بين دورين هامّين متعارضين: أحدهما الاشتراك في المكايد السياسية، والثاني السفارة السياسية بين الإمارات والدول. وقد سُجن غير مرّة.

وهكذا كان شأنه : كلّمًا بدا له وجه الظفر في جانب أمير، التمس عنده الحظوة، دون أن يتحرّج من خيانة الأمير الذي هو في خدمته، وذلك تحقيقاً لأطماعه التي لم تكن عند حد. ومع أنّه لم يوفّق مرّة في عملٍ من أعمال الدس، فإنّه لم يتعظ بفشله، ولم يقنط من وسائله. وقد عُرف عنه أنّه ماكان يقصد بلداً إلاّ نشأت فيه الفلاقل، حتى تنكّر أمراء المغرب له، ونبا به المقام هنالك، فلجأ إلى مصر.

وإنّ نجاحه في مهامّ السفارة بين الدول في أرحح الظروف الحربية، لدليل قاطع على دهائه السياسي؛ والظاهر أنّ مساعيه السياسية لمصلحة

سواه كانت أوفر نجاحاً منها لمصلحته هو.

وفي فترة من فترات يأسه من الأحوال، وسأمة من السياسة، خطر له أن يشرع في وضع مؤلفٍ ضخمٍ في التاريخ، يحزره - بفضل خبرته الطويلة للحياة وشؤون المجتمع - من العثرات التي طالما شانت المدونات التاريخية. وقد تبلورت عنده هذه الفكرة عندما وجد نفسه بين آل عريف، نزيلاً في قلعة ابن سلامة. عندها صحَّ عزمه على التأليف، فأرسل إلى أمير تلمسان يعتذر له عن ترك السفارة التي كلفه بها، رغبةً في العلم عن السياسة. وعكف على وضع المقدمة فأنجزها في خمسة أشهر؛ جعل موضوعها "العمران البشري ودواعي نشوئه وأسباب انحلاله"، فجاءت كتاباً فريداً في منهجه، منقطع النظير في طرافة أبحاثه.

ترك ابن خلدون مؤلفاً واحداً؛ سلخ في وضعه الشطر الأكبر من عمره، وأفرغ فيه خلاصةً اختباره الواسع وعلمه الجَم. ولئن كان هذا المؤلفُ واحداً بالعدد، فإنّه - باعتبار مشتملاتٍ مقدّمة وجدّتها - بمثابة مكتبة جامعة في المجتمع البشري ومختلف شؤونه.

إنّ المهمة الكبرى التي وقف ابن خلدون عليها جهده الأقصى هي تدوين التاريخ. كانت عنايته موجّهةً، في الدرجة الأولى، إلى تاريخ المغرب والأندلس، ثم إلى الدول العربية الشرقية. ويبدو أنّه، بعد أن فرغ من تدوين تاريخ هذه الحقبة، خطر له أن يستكمل هذا التاريخ بإثبات خلاصة ما أورده المؤرّخون عن العهود القديمة.

ولقد كان مستنّده في تدوين تاريخ المغرب والأندلس على مدونات موثوقة وميسورة، وعلى ما عرفه بالذات من التاريخ المعاصر؛ أمّا المدونات الخاصة بالدول العربية الشرقية فقد وجد ماتأخّر منها أوثق ممّا تقدم، لأنّ القديم منها إنّما نُقل بالتواتر، فلم يخلُ من الخطأ أو الدس وسوء النقل.

وأما التاريخ القديم فقد حفل بالأخطاء، وخلا من التدقيق، واعتمد النقل، بلا إعمال رؤية ولا إجراء تحقيق.

وغالب الظن أن ما اجتمع له من المآخذ على المؤرخين، وما انكشف أمامه من أخطائهم، هو الذي دعاهُ إلى وضع مقدمته في طبائع العمران، بعد أن مهد لها ببحث أظهر فيه أخطاء المؤرخين، وحلّل أسبابها، وبيّن دواعيها. وقد اعتمد في نقده هذا على عرض المنقول على المعقول، والبحث عن الأسباب، والنظر في النتائج، كما يفعل العالم في درس ظواهر الطبيعة.

ولقد كان جُلّ اعتماده في مادة التاريخ القديم وتاريخ الدول العربية الشرقية على الطبري والمسعودي وابن الأثير. وأبرز مأخذه من الأخطاء عليهم وعلى أمثالهم:

الميل مع الهوى، والتشيع للآراء والمذاهب؛ والتزلف لذوي السلطان طمعاً بالحظوة والكسب؛ وأخذ الأخبار على علاقتها ثقةً بالمنقول عنهم؛ ومطوعةً وساوس الإغراب، والذهول عن المقاصد؛ والجهل بطبائع العمران.

على أنه لا يكتفي، عند ذكر الأخطاء، بالإشارة إلى مواطنها، بل يورد عليها الشواهد، ويضرب لها الأمثال؛ ويحاول مع ذلك أن يردّها إلى أسبابها، ويعلل سقوط المؤرخين فيها؛ فيذكر من ذلك: غفلة المؤرخين عن تطوّر أحوال الناس مع مرور الزمان، وعن اختلافهم من حيث الأخلاق والعادات والنزعات والمذاهب، ممّا يؤديّ حتماً إلى الخطأ الفادح لدى قياس "الماضي بالحاضر، والغائب بالشاهد". ولئن كان "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"، فإنّما ذلك يصحّ - في رأيه - بعد اعتبار الفوارق الزمانيّة والإقليميّة، والخصائص العرقيّة والعقليّة والنفسية.

هذا النظر الجديد إلى حوادث التاريخ من جهة علها، وباعتبار عواقبها، أعطاه مفهوماً جديداً للتاريخ؛ إذ لم يعد في جوهره جدولاً من الأحداث، ومساقاً من الأخبار؛ بل أصبح درساً للحياة الإنسانية، وما تلقاه من دواعي الازدهار، وعوامل التطور، وأسباب الانحلال. فقد جاء في وصف مفهومه للتاريخ أنه "خبر عن المجتمع الإنساني، وما يعرض لطبيعته من الأحوال مثل: التوحش والتأنس، وتغلب البشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الممالك والدول، وما ينتحله البشر في أعمالهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع". فظاهر أن الخبر الذي يعتبره مادة للتاريخ هو المتعلق بالمجتمع الإنساني، من حيث تطور الحياة، وتشعب الصنائع، وازدهار العلوم والفنون. وهكذا يتحول عنده التاريخ إلى علم ذي أصول وقواعد وأغراض وأهداف. ولعلّه السابق إلى تحويل التاريخ إلى علم إنساني.

هذا النهج الذي سار عليه ابن خلدون في معالجة التاريخ انتهى به إلى نتيجتين عظيمتين: فقد أفضى بحثه في أخطاء المؤرخين، وتحقيقه في علها، إلى علم التاريخ؛ وأدى كلامه على تطور المجتمع البشري، وطبيعة العمران، إلى فلسفة الاجتماع. وهو في كلتا الحالتين يشعر أنه يأتي بجديد: ففي الحالة الأولى ينبّه على حقيقة التاريخ، ويعطيه مفهومه الجديد "وهو خبر عن المجتمع الإنساني وما يعرض لطبيعته..."، وكأنّ هذا علم مستقل بنفسه؛ فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى". ثم يأخذ في وصف أهمية هذا العلم، وطريق الاهتداء إليه، فيقول: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة.

ومع أن ابن خلدون قد شدّد على صفة الاستقلال الموضوعي التي يتميز بها علمه الجديد، إلاّ أنّه لم يخطر له أن يعرفه باسم خاص. وبقي علمه هذا غُفلاً من اسم يُعرف به حتّى جاءت أبحاث المتأخّرين، فغلبت عليه تسميتهم له بالفلسفة الاجتماعية.

وهكذا فالمقدمة محاولة نقد تاريخي، وثورة على المؤرّخين القدماء. وكان همّه أن يصل إلى قواعد ثابتة للتمييز بين الخطأ والصواب بالأخبار، وإلى الوقوف على آليّة تساعد على معرفة الحوادث بدقّة وضبط.

* * *

وفي المقدمة ناحية هامة هي الناحية الاجتماعية. وهي محاولة لتعليل الظاهرات الاجتماعية، فالمجتمعات موجودة ولا بد في البحث في: نشأتها - طرق معاشها - اختلافها - أثر السكن - أثر الجغرافيا والاقتصاد. ودرس نشأة الظاهرات الاقتصادية مع محاولة التعليل لبعض الظاهرات والقوانين التي تسيروها الاجتماعات. إلاّ أنّه لم يستفد من القوانين التي صاغها بسرده للتاريخ (!). والتاريخ في نظره هو إيراد حقيقة ماجرى وتفسيره. إنّ ابن خلدون في مقدّمته يتعدّى نطاق الاجتماع الحديث ويتعدّى نطاق علم التاريخ ليصل إلى فلسفة التاريخ، ذلك لأنّه يذكر الأحوال العامّة للأجيال والعصور ولا يكتفي بعصر أو جيل. إنّه لم يدرس أسس الحكم وتنظيمه وإنّما درس ظاهرة تعاقب هذه الأحوال وأسبابها. إنّه لا يؤمن إلاّ بالأسباب الطبيعية لتعليل الحوادث، ولا يؤمن بتدخّل الإنسان وفرديته. هذا كان مضمون المقدّمة مع الكتاب الأول من التاريخ الذي ضمّ طبيعة العمران وما يعرض فيها من البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ... وقد جعل ابن خلدون كلّ ذلك في ستة فصول وابواب (في العمران البشري - البدوي - الدولة والخلافة - العمران الحضري -

الصنائع والمعاش - والعلوم واكتسابها).

أما عن فلسفة ابن خلدون، فقد اطلع ابنُ خلدون على كل ما يقترب من موضوعه عند الفارابي وابن سينا وغيرهما، بالإضافة إلى معلوماته وخبراته وتأمّلاته. وعندما اضطربت الأحوال في عصر ابن خلدون واهتزت البلاد الأندلسية والمغربية من أطرافها إلى أطرافها كتب مقدمته الضخمة. وقد أدت الدروس الاجتماعية لابن خلدون إلى التسليم بالأمور التالية :

الإنسان مدنيّ بالطبع، فالاجتماع ضرورة له، والاجتماع وليد حاجة الإنسان للغذاء. وحاجة الإنسان للدفاع عن نفسه. لذا فهو بحاجة ماسّة إلى التعاون.

والاجتماعات تنشأ وتنمو وتتحلّ نتيجة لقوانين ثابتة أكثر ما يؤثر فيها البيئة الطبيعية والمناخ والإنتاج والاقتصاد، أكثر من تأثير الظواهر السياسية المتقلّبة. وإذا تمّ الإجماع كان لا بدّ للبشر من وازع يدفعهم عن بعض، ذلك لأنهم مفطورون على الشرّ والظلم والعدوان. فالمملُك خاصّةً طبيعيّة للإنسان، والمُلك سلطانٌ يؤخّذ ولا يوهب وهو يكون بالعلبة. وقوامه العصبية التي تحفظها الحياة البدوية، والبدواة طور طبيعي يتقدّم طور الحضارة. والجماعات تترتّب بحسب طرق إنتاجها، واختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلّتهم في المعاش، فإن اجتماعهم هو التعاون على تحصيله.

ويردّ ابنُ خلدون تطوّر الاجتماع البشري إلى أساس اقتصادي، فالمجتمعات تدرّجت من البساطة إلى التعقيد حسب الطريقة التي كانت تستغل بها ثروات البيئة، وأوّل المجتمعات البشرية هي المجتمعات البدوية المتخلّفة غير المتحضّرة وذلك لأنه يرى أن الزراعة هي أقدم الحرف

وأبسطها. ثم تأتي مرحلة الرعي التي تتطلب وعياً أعلى، تقوم على استئناس الإنسان للحيوان لاقتله. ثم مرحلة الصناعة. ولكلِّ مرحلةٍ خصائصها الأخلاقية، فالبدو أقرب إلى الشجاعة والتضامن والعصبية والأخلاق الحميدة، والحضر أقرب إلى الرفاهية وابتعد عن الأخلاق.

كما علق، على تأثير المناخ والأقاليم على المنتجات الطبيعية. وآراؤه السياسية تستند إلى ملاحظات اقتصادية، فالشعوب ذات الأراضي القاحلة تغزو سكان المدن المترفة. وحين يكثر السكان يبدأ الانحطاط. وهو حين يربط السياسة بالاقتصاد يتحدّث عن الأطوار الاقتصادية للدولة ودورها في إحداث التطور الاجتماعي والتغيير السياسي إلى جانب تأكيدات على الدور المعنوي في التماسك والتقدّم الإجتماعي والسياسي. وقد جعل العصبية الأساس الأول الذي يقوم عليه الاجتماع الإنساني، وهي أساس القوة والشوكة والتعلّب والرياسة والمُلك.

* * *

يرى ابن خلدون في مقدّمته أنّ للدولة أعماراً طبيعية كما للإنسان، لكنّ الدولة - في الغالب - لاتعدو أعمارَ ثلاثة أجيال:
الجيلُ الأول، بداوة وخشونة وبساطة وعصبية ورهبة وغلبة.
الجيلُ الثاني، ينفردُ صاحبُ السلطان بالحكم بعد أن يتخلّص ممن اشتركوا معه في تأسيس دولته.

الجيل الثالث، ينسى عهدَ البداوة والخشونة، ويفقد العصبية والمقاومة ويستتجد بغيره، بعد أن تسود الراحة والطمأنينة، وينتشر الترف والبذخ. وتذهب الدولة في الجيل الرابع بما حملت.
إن تفصيل آرائه في الاجتماع تقسم إلى :

أولاً - علم الاجتماع العام الاقتصادي: حيث يبني براهه على كون المجتمع ظاهرة طبيعية أساسها التعاون الاقتصادي الذي يقوي نتائجه تقسيم العمل، يُضاف إليه عاملٌ دفاعيٌّ، وإذا تمَّ الاجتماع فلا بدَّ من وازع وهذا هو معنى المُلْك وهو خاصّةٌ طبيعيةٌ للإنسان. بالإضافة إلى تأثير الظواهر الاقتصادية، هناك المنتجات الطبيعية والمناخ والإقليم إلى غير ما هنالك ممّا ورد سابقاً .

ثانياً - علم النفس الاجتماعي: إنّ نفسيّة الفرد تكوُّنها التربية وتنبّتها العادة، لا الوراثة، فالعادة طبيعة ثابتة تحلّ محلّ الطبيعة الأولى. فإذا كان الأمر كذلك فإنّ جملة الأحوال المادية للأمة هي التي تتضافر على تكوين عقليّة الشعب.

ثالثاً - علم النفس السياسي: عندما يتمدّن شعب يظهر منهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم ملك إلاّ بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلاّ على سواعد القبائل. وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلّب المُلْكي غايةُ العصبية، وإذا بلغت العصبية إلى غايتها حصل للقبيلة المُلْك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة. إذن إمّا الحياة البدوية المتوحّشة، وإمّا الخضوع لسلطان مطلق؛ أما إمكان قيام سلطة على أسس عقلية فهذا ما يرفضه ابن خلدون.

بحث ابن خلدون في الوقائع التاريخية محاولاً أن يكتشف العوامل التي تسيّرها، والقوانين العامّة التي تسيّر الشعوب في تطوّرها. وقد هدف لإيجاد معيار صحيح يتحرّى به المؤرّخون الصدق في نقلهم للأخبار، لذلك وضع المقدّمة.

وإذا حاولنا استقصاء موقع ابن خلدون الفكري، نجد أنّه قد قرن

العمل إلى الفكر وكان موضوعياً في مقدمته بعيداً عن التحيز. إلا أنه كان متشائماً، وقد اتهم بخياناته الدينية المتتابعة. وهو السابق إلى القول بالتقليد والمحاكاة وسبق دور كهائم إلى القول بالقسر الاجتماعي.

وقد بحث هو، وفيكو، عن مبادئ عامة ونظريات في تاريخ الأمم، الأول في تاريخ العرب والإسلام، والثاني في تاريخ الرومان واليونان. وتشابه مع ميكافيلي بمعالجة أمور السلطة وأسباب نهوض الدولة وسقوطها واعتمادها على مبدأ (الغاية تبرّر الوسيلة) كما يشابه روسو في إيمانه بالتقشف وأنّ حياة الترف والمدن تفسد الأخلاق، إلا أن روسو انطلق من أنّ البداوة عاطفة دقيقة، أما ابن خلدون فيرى أن حب الحرب والغزو هي أبرز شيم البدوي.

وأخيراً هناك بعض الشبه بين ابن خلدون ونيتشه حول أنّ شرط العمران هو خضوع البدو الأكبر لقبضة جماعة من ذوي البطش. هذا هو ابن خلدون رائد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ في العالم.

* * *

عصر النهضة

لقد جدّت في الغرب، بعد العصور الوسطى، ظروفٌ وأسباب مهّدت لمولد الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، إذ لم يكن من الممكن أن تتحوّل الفلسفة تحوّلاً كاملاً بين عشيةً وضحاها، بل كان من الضروري أن يسبق ذلك فترة انتقال تمهّد لظهور فلسفة تختلف في طابعها عن فلسفة العصور الوسطى، وهذا ما تحقّق في الفترة التي استغرقت القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، والتي يُطلق المؤرّخون عليها عصر النهضة.

والنّهضة في أبسط معانيها ثورةٌ على القديم ترمي إلى كسر أغلاله، والتحرّر من قيوده، ثورةٌ على السلطة الدينية الممثلة في رجال الكنيسة، وعلى السلطة العلمية ممثلة في أرسطو، لقد أخذ جمهرة مفكّري هذا العصر يستهجنون استنقاء الحقائق من قدماء الفلاسفة ومشاهيرهم، رفضوا الإذعان لآراء أرسطو وأثاروا الشك في صوابها، وحملوا على منهجه القياسي الذي طغى على العقول في العصور الوسطى، ونقدوه وسخروا منه، وأحلّوا مكانه منهجاً نقدياً، واتّجهوا إلى فكرة القانون، وجعلوها هدف كلِّ بحثٍ علميٍّ يستند إلى الملاحظة والتجربة، وكان من أخطر النتائج التي أسفرت عنها هذه الحملة، نشأة فرع جديد أضيف إلى فروع المنطق، هو فلسفة العلوم أو المنطق التطبيقي، وهو يتضمن مناهج البحث العلمي. وقد نزع روّاد الفكر الجديد في هذا العصر إلى استهجان السلطة

الدينية كمصدر للحقائق، وأقاموا المجامع العلمية في نابلي وغيرها للدراسات التجريبية، وأحدث ذلك ثورةً في مجال العلوم، وخاصة علم الفلك منذ أن خرج "كوبرنيق" على تعاليم ارسطو وصرح بأن الأرض ليست ثابتة، كما زعم الفيلسوف اليوناني، وإنما تدور حول الشمس، وأن الشمس ثابتة، وكان لهذا الرأي خطرُهُ في تفسير الكون حيث قلب الوضع، وصار يُضرب المثل بهذا الكشف، لأنه أحدث ثورةً في علم الفلك، فيقال عن "كانط": "إنه أحدث ثورة في الفلسفة شبيهة بثورة كوبرنيق في الفلك.

إن مفكرَي عصر النهضة اهتموا بتوجيه الفكر إلى دراسة الواقع بمناهج استقرائية، والكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة، إلا أنهم على الرغم من دعوتهم إلى اصطناع الملاحظة والتجربة، لم يستطيعوا أن يتخلّوا عن التفكير القياسي في أبحاثهم العلمية، فكانوا يقيمون القوانين العلمية على النظر العقلي، ثم يوجبون بعد هذا استخدام الملاحظة الحسية، كي يتنبّأوا من صحتها.

وقد تواضع المؤرّخون الغربيون على أن يطلقوا كلمة "النهضة" بوجه عام على الحركة التجديدية التي سطع ضوءها على جميع نواحي الحياة العقلية في أوروبا نتيجة لعوامل وأسباب أدت إلى هذه النهضة.

ويأتي في مقدّمة هذه الأسباب الحركة العلمية الفلسفية التي أسهم المسلمون في بعثها أثناء القرن الثالث عشر والرابع عشر في الغرب بواسطة مألّرجم من كتبهم إلى اللاتينية، فقد وُجّهت هذه الكتب المترجمة أنظار الأوربيين نحو الدراسات القديمة وحببتهم فيها، وبالرغم من معارضتهم لفلسفة الإسلام وعلمائه فإنهم تتلمذوا لهم في موضوعات

كثيرة، وتأثروا بهم في نواحٍ مختلفة ، فروجر ببيكون الذي دعا من قبل سميّه فرنسيس ببيكون إلى التجربة والملاحظة، نهل من العلوم الإسلامية والعربية في الأندلس. وبالإضافة إلى هذا كان لهجرة بعض علماء القسطنطينية إلى إيطاليا أثر في بعث النهضة، لأنّ هؤلاء العلماء حبّبوا اللاتينيين في اليونانية، وساعدوهم على تعلّمها، وحملوا إليهم نصوصاً ومخطوطات لم تكن معروفة من قبل. ثم كان لانتقال العلم من الأديرة إلى الجامعات، والاتّجاه الجديد نحو الطبيعة والاهتمام بأسرارها، أثر كبير في ظهور النهضة الأوربية.

وقد بدأت النهضة في إيطاليا، ثم امتدت أنوارها إلى غيرها من البلاد الأوربية، وحققت نتائج مثمرة في مجالات الأدب على يد "بترايك" وزملائه، - والعلم على يد "كوبرنيكوس" وزملائه، والدين على يد الراهب الألماني "مارتن لوثر" الذي تزعم حركة الإصلاح الديني، وثار ضد صكوك الغفران وبيعها، وحمل على الكنيسة وسلطانها، ونادى بحريّة الفرد واستقلاله وقدرته على أن يتصل برّبّه مباشرة دون حاجة إلى وساطة. ولكن يُلاحظ أنّ علماء هذا العصر لم يستطيعوا أن يفتحوا باب العلم على مصراعيه، على الرغم من عنايتهم به، وقد قيل: إن هذا العصر كان له سمتان: الأولى، الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة، والأخرى، العناية البالغة بالعلم الآلي.

وكذلك يلاحظ المؤرّخون أن عصر النهضة لم يكن فترة إنجاز عظيم في الفلسفة، ولكنّه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهريّة لعظّمة القرن السابع عشر، فقد قوّض النظام المدرسي الصارم بما سيطر

عليه من الخضوع لمنطق أرسطو، وأحيا دراسة أفلاطون، وقد اقتضى ذلك فكراً مستقلاً بالقدر الذي يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو، وشجّع عهد النهضة على أن تتم عن الفيلسوفين معرفة أصلية تأتي من مصدرها الأول، وتكون متحررة من شروح وحواشي الأفلاطونيين الجدد والمعلّقين العرب. وأهمّ من هذا أنّ عصر النهضة شجّع عادة النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة إجتماعية مبهجة، لاعلى أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفاً.

إنّ ذلك كلّهُ مهّد الطريق أمام الفلسفة كي تتحوّل من حالها الذي كانت عليه في العصور الوسطى إلى حال جديد تتميز فيه بسماتٍ معيّنة، وقد شهدت أوروبا مولد الفلسفة الحديثة.

* * *

مولد الفلسفة الحديثة

شهد القرن السابع عشر الميلادي مولد الفلسفة الحديثة على يد رانديها "فرنسيس بيكون" و "ديكارت" وقد ولدت هذه الفلسفة في ظروف تتسم بملامح خاصة تختلف عن ملامح الحياة العقلية التي سادت العصور الوسطى، وقد وضّح ذلك الفيلسوف المعاصرة "رُسل" فذكر أنّ الفترة التاريخية التي يُطلق عليها عادةً الفترة الحديثة لها نظرة عقلية تختلف في جانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة، ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهميّة القصوى، وهما :

تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم. وقد شرح "برتراند رُسل" هذا بقوله " فقد أخذت الدول تحلّ باطراد محلّ الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة، وكانت الحكومة في أول امرها بين أيدي الملوك، ثم بدأت الديمقراطيات أو الطغاة يحلّون محل الملوك، بيّد أنّه في معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقلّ من النفوذ الذي كان للكنيسة في العصور الوسطى... وقد بدأ نبذ السلطة الكنسيّة - الذي يُعدّ الطابع السلبي للعصر الحديث - بدايةً مبكّرة عن الطابع الإيجابي الذي يتمثّل في تقبّل السلطة العلميّة، ففي النهضة الإيطالية لعب العلم دوراً صغيراً جداً.. وقد كان أول اقتحام جدّي عندما نُشرت نظرية "كوبر نيقوس"، ولكنّ هذه النظرية لم تصبح ذات نفوذ إلاّ في القرن السابع عشر بعد أن تولّوها "كبلر" و "جاليلو" وأصلحها، ثم بدأ القتال الطويل بين العلم

والعقائد الجامدة " .

ولا ينبغي أن يُسبنا هذا التلخيص ملامح أخرى للحياة العقلية في العصر الحديث؛ من إحياء للآداب والآثار القديمة، ونموّ الروح الإنسانية، وازدهار الفنون والصناعات، وغلبة النزعة الفرديّة في مجالات الأدب والدين والسياسة والفكر جميعاً. وهذه النزعة تجعل لكل فرد الحق في أن يبحث وينتقد غير مقيد في ذلك بأية سلطة خارجية.

وعلى هذا يمكن القول بأن الفلسفة الحديثة تمتاز بحريّة الفكر، فلا ينبغي للمفكر أن يعتقد بأي رأي إلاّ بعد إمعان الفكر والنظر، ولا ينبغي أن يسلم بشيء على أنّه حق إلاّ إذا تبين لعقله أنّه كذلك، ومن هنا استقلت الفلسفة عن الدين، فوجدت فلسفة إلحادية، وأخرى تتحدث عن المسيحية لكن علناً مجرد عاطفة دينية فقط، وثالثة تشيد بالعلم الآلي. كما يميّز العصر باصطناع منهج جديد يختلف عن المنهج القديم، يوصل إلى المعرفة الصحيحة، وهذا المنهج يقوم عند العقليين على العقل، ويقوم عند التجريبيين على الملاحظة والتجربة. وبدأت العناية بالإنسان في وجوده الواقعي، فالبحت في الوجود أصبح يدلّ على البحث في كل ما يملأ الوجود الواقعي للإنسان، وفي كل ما يمس حياته.

وينبغي أن ننبه إلى أن نواة هذا الاتجاه - أي عناية الفكر بالإنسان - قد عُرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حوّل البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية، فقيل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ولكنّ النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتّجهاً قوياً إلاّ في الفلسفة الحديثة، وخاصة عند المدارس المعاصرة.

كما تميّز العصر بالاتّجاه إلى البحث في المعرفة والاهتمام بدراسة طبيعتها، للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين ومذاهب الواقعيين، ودار الكثير من المباحث الأستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها. فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية، ومذاهب التجريبيين والوضعين من ناحية.

ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة تختلف عن الفلسفة القديمة في ذلك، لأن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله، أما الفلسفة الحديثة فقد كست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود.

* * *

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن الفلسفة الحديثة ليست بالحديثة زمنياً فحسب، بل هي حديثة أيضاً في خصائصها وطرقها ومناهجها وطائفة من أبحاثها وموضوعاتها، فقد رفض روادها ذلك التسليم الأعمى الذي اشتهر به فلاسفة العصور الوسطى، ودعوا إلى الشك المنهجي الذي يهدف إلى تمحيص الأفكار، وحكّموا العقل في جميع الحقائق، وثاروا على منطق أرسطو وعلى سطة الكنيسة، وفصلوا الدين عن الفلسفة، كي يتسنى لهم أن يبحثوا بحثاً حرّاً، ووضعوا النظريات الفلسفية القديمة موضع النقد، وأحلّوا محلّ كلكيات أرسطو ومثّل أفلاطون فكرة القانون التي اصبحت دعامة البحث العلمي الحديث، واستبدلوا بالمنهج الجدلي الأرسطي منهجاً آخر، وذلك لأنّ المحدثين أرادوا أن يمنحوا الفلسفة دقّة العلوم وضبطها،

فأقاموها على دعائم من المنهج الرياضي اليقيني والتجربة الصحيحة. وليس معنى هذا أنها قد تخلصت تماماً من سمات القديم، فهي وإن كانت حديثة في بعض جوانبها فإنها قديمة في جوانب أخرى، ومن الخطأ الظن أنّ التفكير الفلسفي قد اتّخذ في القرن السابع عشر اتّجهاً يخالف من جميع الوجوه الاتّجاهات السابقة، فالحقّ أنّه ليس هناك تباين تام بين الفلاسفة القدامى والمحدثين، ذلك أنّ المحدثين، على الرّغم من معارضتهم الشديدة لأرسطو، احتفوا بقدر كبيرٍ من فلسفته وآرائه، وعلى الرّغم أيضاً من حملتهم العنيفة على الفلسفة المدرسية، لم يستطيعوا التخلّص من آثارها، وهم فوق هذا مدينون - إلى حد كبير - لرجال النهضة وما جاؤوا به من أفكار جديدة.

وليس من المبالغة القول بأن ديكارت الذي يُعدُّ أبا الفلسفة الحديثة لم يخترعها اختراعاً، ولم يبتكر عناصرها ابتكاراً، وإنّما تأثّر بمن سبقوه ومن عاصروه، وفرنسيس بيكون مؤسس المنهج التجريبي لم يعمل شيئاً في الواقع إلاّ أنه جارى النهضة العلمية الحديثة وصاغها في قواعد مضبوطة. وعلى أيّ حال فإنّ الفلسفة قد انطلقت منذ القرن السابع عشر من عقالها قويّة فتيّة تقتحم كلّ مجال، وتقدّم ألواناً من الأفكار والاتّجاهات والنُظم، زاخرةً بالإنتاج العقلي، نزاعةً إلى مؤاخاة العلم، هادفةً إلى دعم كيان الإنسان وسيطرته على الطبيعة من حوله، وإن لم تتجح كثيراً في تحقيق الأهداف المثلى للإنسان، لما غلب عليها من اتّجاهات خاصّة ضلّت خطوها، وبددت جهودها، ولكنها ما زالت كلّ حين تُظهر الجديد من الفكر، وتبني من المذاهب ما لا يلبث أن يترك مكانه لمذاهب جديدة.

ومهما يكن فإنَّ الأساس الأول الذي قامت عليه الفلسفة الحديثة هو الحرية العقلية وجعل العقل هو صاحب الكلمة الأولى، فلكل فرد أن يبحث بعقله دون أن يكون مقيداً في ذلك بأيّة سلطة خارجيّة مهما تكن هذه السلطة.

* * *

روجر بيكون

لقد فطن "روجر بيكون" في أواخر العصور الوسطى إلى قيمة المنهج التجريبي - نتيجة لتأثره بكتب التجريبيين من مفكرى الإسلام التي نقلت إلى اللاتينية - ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة، ولكن دعوته لم تصادف قبولاً آنذاك، فلما جاء عصر النهضة أخذ كثير من مفكره يرفضون الإذعان لآراء أرسطو، وخاصة منطق القياس، ويسخرون من منهجه الجدلي، ويحلّون مكانه منهجاً نقدياً، واتّجهوا إلى فكرة القانون وجعلوها هدف كلِّ بحث علمي يستند إلى الملاحظة والتجربة. ومعنى هذا أنّهم حالوا ان يقوّوا الاتّجاه إلى الاعتماد على الملاحظة والتجربة واستطاعوا أن يمهدوا لرائد المنهج التجريبي في الفلسفة الحديثة، وهو فرنسيس بيكون الذي استطاع أن يضع الأسس لهذا المنهج. لقد ألف كتابه "الأورجانون الجديد" أي الأداة أو الآلة الجديدة ليعارض به "أورجانون" أرسطو، وليوضّح فيه أسس المنهج الحديث الذي توصّل إليه. وفي هذا الكتاب قنّد بيكون منهج التفكير القديم، وهاجم معاصريه الذين يقدّسون منطق ارسطو ويجعلون منه دستوراً يكادون يتعبّدون به، كما نقد موقف الباحثين من العلوم الطبيعية وإهمالهم لها، وأخذ عليهم زعمهم بأن العلوم قد بلغت منتهاها، وليست في حاجة إلى مزيد، وقد حصر الأخطاء السائدة في عصره في أربعة أنواع من الأخطاء أو الأوهام، وهي :

أوهام الجنس: والمقصود بها الأخطاء التي يقع فيها الإنسان مسوقاً

بطبيعته البشرية، من ذلك ميله إلى التسرع، وإلى الاعتقاد بالخرافات ونزوعه الطبيعي إلى التسليم بأفكار لمجرد أنها تُصادفُ هوىً في نفسه، أو تحقق له مصلحة.

أوهام الكهف: والمقصود بها الأخطاء التي يقع فيها الإنسان مسوقاً بشخصيته الفردية، فكل إنسان شخصيته أو كهفه الخاص به الذي تتضافر في تكوينه تربيته وثقافته ومهنته وما إلى ذلك من العوامل التي تؤثر في طريقة تفكيره ونظرته إلى الأمور. ومن ثم تختلف نظرة الناس إلى الحياة، وتتباين آراؤهم وأحكامهم على مشاكلها، وكثيراً ما تؤدي ميول الفرد الخاصة به إلى وقوعه في أخطاء جسيمة.

أوهام السوق: والمقصود بها الأخطاء التي تنشأ من التخابط والتعامل مع الناس، ومصدرها الأول اللغة وعجزها عن أداء المعاني والأفكار على وجهها الصحيح، بدون غموض أو لبس.

أوهام المسرح: والمقصود بها الأخطاء التي يقع فيها الإنسان عن وعي بسبب تسليمه بآراء الفلاسفة والمفكرين الذين أثاروا إعجابه، وقد أطلق بيكون على هذا الضرب من الأخطاء اسم أوهام المسرح ليشير بذلك إلى أن الأنظمة الفلسفية التي يتلقاها كلُّ جيل عن أسلافه تشبه المسرحيات التي يخلف مؤلفوها أحداثها وليست من الواقع في شيء.

هذه الأوهام أو الأخطاء تؤدي بالناس إلى الوقوع في الخطأ، وتقديمه بأغلالها، وتحول بينهم وبين الوصول إلى الحقيقة، ولهذا ينبغي تطهير العقل منها وتحريره من سيطرتها.

كان هذا هو الجانب السلبي في منطق بيكون الذي نقد فيه طريقة

التفكير السائدة في عصره، وكشف عن الأخطاء التي ينبغي تجنبها.

* * *

أمّا الجانب الإيجابي أو البناء في منطق فرنسيس سيكون فإنما يتمثل في وضع منهجه التجريبي وعرض مراحلها، وتتلخّص هذه المراحل فيما يلي:

أولاً- جمع الحقائق: فعلى الباحث أن يجمع أكبر عدد ممكن من الحقائق التي تتصل بالظاهرة التي يريد دراستها، تمهيداً لوصفها وكتابة تاريخ عنها يمكنه من تتبّعها في أحوالها المختلفة، وهذه الحقائق التي يجمعها هي المادة الأولى للبحث العلمي، وأساس الاستقراء.

ثانياً- الترتيب والتبويب: وفي هذه المرحلة يقوم الباحث بفحص المعلومات التي جمعها، ويصنّفها في قوائم ثلاث: قائمة حضور أو إثبات، قائمة غيبة أو نفي، قائمة مقارنة. وهذه القوائم تمثل أحد أجزاء منهجه التجريبي الفنيّة الهامّة، ولهذا فقد اهتمّ بها الباحثون من بعده، وقادتهم إلى صياغة قوانين التثبّت أو التحقّق من الفرض في المنهج الحديث.

ثالثاً- الاستقراء: وفي هذه المرحلة يحاول الباحث أن يصل إلى وضع فرض يفسّر الظاهرة التي يدرسها، فهو يوازن ويقارن بين القوائم الثلاث السابقة كي يستنتج الخصائص الذاتية لهذه الظاهرة، وهذه الخصائص هي التي تلازم الظاهرة وجوداً وهدماً، وتظهر في القوائم الثلاث، ثم يستبعد الخصائص أو الصفات التي لا يتحقّق فيها ذلك، فكأنّ يكون يريد أن يحصي صفات الظاهرة التي يدرسها، ثم يحتفظ منها بالثابت اللازم.

والباحث يقوم باستقراء خواصّ الظاهرة، ويعزل أو ينحّي غير الذاتي ليبقي الذاتي، وهو في هذه المرحلة يرسل لعقله العنان كي يفترض فرضاً يصلح لتفسير الظاهرة.

وقد وصل ببيكون بهذه الطريقة إلى تفسير ظاهرة الحرارة وتحديد خواصّها الذاتية وانتهى إلى أنّها لايمكن أن تكون نتيجة وضعٍ خاصّ لأجزاء الجسم، بل هي حركة سريعة جداً لجزيئات الجسم، وأنّها تختلف تبعاً لسرعة هذه الحركة وقوتها.

ثم هناك التحقيق والتثبيت: وفي هذه المرحلة يحاول الباحث أن يتحقّق من صحة الفرض الذي وضعه لتفسير الظاهرة، لأنّ الفرض الذي وضعه في المرحلة السابقة يحتمل الصواب والخطأ، وعلى الباحث أن يتحقّق من صحّته بالطرق المختلفة حتّى يصبح قانوناً ثابتاً.

كان ببيكون أول من وضع أساس المنهج التجريبي الحديث في أوروبا، ولا يضيره مانطوى عليه منهجه من وجوه النقص، فذلك شأن كل تقدم علمي ملحوظ، ومع هذا يمكن القول بأنّ التطور الذي طرأ على المنهج بعده لم يكن في الأسس، وإنّما كان في التفاصيل واستكمال بعض النقاط، وضبط بعضها الآخر.

وعلى أي حال فقد اعتمد على هذا المنهج كثير من الفلاسفة من أمثال "هوبز" و "جون لوك" و "باركلي" و "هوبز" وغيرهم من أصحاب الاتجاه التجريبي في الفلسفة، وهؤلاء يردّون المعرفة إلى الإحساس أو التجربة وحدها، ويرفضون المعرفة الأولى السابقة على كل تجربة، فالعقل - في نظرهم - يولّد صفحة بيضاء ليس فيها نقش سابق على التجربة.

وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية كلية أو ضرورية،
والنظر إلى الأحكام العقلية في كلِّ صورِها على أساس أنَّها تتغيَّر بتغيَّر
الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال.

* * *

" ديكارت "

لم يرض ديكارت عن منهج الفلسفة المدرسية الذي كان قائماً في عصره، أو منهج أرسطو، لأنه منهج عقيم ولا يتيح للناس حرية الفكر، وقد أدرك أنّ اختلاف الآراء وتضاربها يرجع إلى أنّ الناس يسيرون في مباحثهم على غير هدى ودون أن يكون لهم منهج سليم، ولذا فإنه أراد أن يجعل بداية إصلاحه الفكري الظفرَ بطريقة قوينة للحصول على المعرفة الحقيقية بواسطة ذلك النور المبتوث فينا جميعاً، وهو نور العقل.

والعقل أداة عامّة وُرِّعت على بني الإنسان توزيعاً عادلاً فهو على حدّ قوله - أعدلُ الأشياءَ قسمةً بين الناس، وهذه الفكرة هي التي يشرّحها بقوله "إنّ العقل هو خيرُ الأشياءِ توزّعا على الناس بالتساوي... وليس براجح أن يُخطئَ الجميعُ في ذلك، بل الزّاجح أن يشهدَ هذا بأنّ قوة الإصّابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل لا ينشأ من أن البعض أقلّ من البعض الآخر عقلاً، وإنّما ينشأ من أنّنا نوجه أفكارنا بطرق مختلفة ولا ينظرُ كلُّ منّا في نفس ما ينظر فيه الآخر".

وإذا كان الأمر كذلك لم يصحّ - في نظر ديكارت - أن يكون هناك إلاّ منهجٌ واحد يقود العقول في طريق واحدة مستقيمة، يصونها عن الوقوع في الخطأ أو التسليم به عن غفلة أو كسل أو تحيّر.

ويقصد ديكارت بالمنهج قواعد مؤكّدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاةً دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ، واستطاع أن

يصل بذهنه إلى اليقين، دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة.
وفي رأيه أنّ المنهج الرياضي منهجٌ يقيني، ويقينُهُ آتٍ من البداهة التامة، ومن الترتيب الذي يجري عليه تسلسل ذلك المعاني، ومن ثمّ فإنّه أراد أن يتحقّق في المنهج الجديد ما يميّز به المنهج الرياضي من البداهة والترتيب، وعلى هذا يمكن القول بأن العلوم الرياضية هي التي مهّدت للمنهج الديكارتي وقادت إليه.

ويقوم المنهج الديكارتي على أساسين هما: الحدس والاستنباط.
والحدس - في نظر ديكارت - هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي تُدعّن لها النفس وتوقن يقيناً لاسبيل إلى دفعه.

أمّا الاستنباط فهو فعلٌ ذهنيّ بواسطته نستنتج من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها. والحدس والاستنباط يرجعان آخر الأمر إلى فعلٍ واحد، لأنّ الاستنباط سلسلة حدوس، وكل ذهن قادر على الحدس والاستنباط بالفطرة من غير تعلّم، بل إنّ شئنا قلنا هما العقل الصريح الذي هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس.

وإذن فمعيار اليقين هو وضوح الأفكار وتسلسلها في العقل على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط إلى المركّب بنظامٍ محكم، وهذا هو المنهج الوحيد المشروع.

أمّا عن قواعد المنهج الديكارتي فهو أربع قواعد أولها تتّصل بالحدس، والأخرى تتّصل بالاستنباط، وهذه القواعد هي:

قاعدة الوضوح العقلي: ومنطوق هذه القاعدة هو: أن لأنتلّقى على

الإطلاق شيئاً على أنه حق مالم أتبيّن بالبداهة أنّه كذلك.

وقاعدة التحليل: وهي : أن أقسم كلّ واحدة من المعضلات التي أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلاً وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلّها على أحسن الوجوه.

وقاعدة التركيب: وهي: أن أرثّب أفكارني فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرّج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع.

وقاعدة الإحصاء والفحص: وهي: أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

وهذه القواعد الديكارتية - التي تنصّ على ألاّ نقبل إلاّ بالبداهة وعلى أن نبدأ بالأبسط ولأوضح، وعلى أن نتبع في البحث ترتيباً ونظاماً ثابتاً - هي في الحقيقة قواعد الذهن المستقيم، ممّا يؤكد أنّ القصد من المنهج هو هداية العقل السليم، ولكنّ لأبد للمنهج من صفات خلقية تتمثّل في الإخلاص للحقّ والتصميم على بلوغه والقناعة به.

وقد اعتمد على هذا المنهج كثير من الفلاسفة من أمثال "اسبينوزا" و "مالبرانش" و"لينيتر" وغيرهم من أصحاب الاتجاه العقلي.

وهؤلاء يردّون المعرفة إلى العقل، ويرون أن المعرفة العقلية تمتاز بالضرورة والتعميم، والمراد بالضرورة أنّ أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوماً، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى، والمراد بالتعميم، أنّ أحكامها وقضاياها صادقة في كل زمان ومكان؛

بصرف النظر عن تغيّر الظروف والأحوال، ومرجع ذلك إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس.

وكذلك يرى العقليون أنّ المعرفة العقلية معرفة يقينية، لأنّها تعتمد على مبادئ فطرية بديهية واضحة بذاتها لاتحتاج إلى برهان، أما المعرفة التي تُكتسب بالتجربة فإنّها - في نظر العقليين - ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير.

بعد ذلك نشأ الصراع بين الاتجاهين التجريبي والعقلي، ولمّا اشتد هذا الصراع ظهر اتجاه جديد هو الاتجاه الحُدسي الذي يُنسب إلى الفيلسوف الفرنسي المعاصر "برجسون".

وغدا كانت هذه الاتجاهات أو المذاهب الثلاثة هي أشهر المذاهب التي تتصل بنظرية المعرفة، فإنّ هناك مذاهب أخرى تتصل بنظرية الوجود أشهرها المذهب المادي، والمذهب الروحي، والمذهب الثاني أو المتكثّر.

ميكافيلي

كتب (ميكافيلي) كتابه (الأمير) في عصر الطغاة، وشاعت عن كاتبه سمعة سيئة وحياة مليئة بالشبهات، توجها جميعاً بتعاليم تبريرية صاغها في كتابه (الأمير)، مما جعل الميكافيلية شبيهة بما تحمله الشيطانية من صفات.

إنه كتاب مختصر مركّز يشرح ما يجب أن تكون عليه علاقات الدولة مع المواطن، وعلاقات الدول مع بعضها. ولم يستخدم فيه ميكافيلي أسلوباً أدبياً يحاول أن يخفي حقيقة أفكاره، بل لقد طرحها سافرةً، فهو واضح في معانيه، بيّن في نتائجه التي قد لا تُقبل أو تُستاغ، ولكّنها لا تُغمض ولا تحتمل التأويل. وتكمن خطورة الكتاب بأنه لازم لكل من ينشد القوة السياسية أو يعمل على زيادتها. لذلك استخدمه الملوك والرؤساء والوزراء من مختلف الأجناس والمشارب، فقد قرأه بسمارك وكليمنسو، واختاره موسوليني، أثناء دراسته، موضوعاً لأطروحته التي قدّمها للدكتوراه. وكان هتلر يضع هذا الكتاب على مقربة من سريره فيقرأ فيه كل ليلة، قبل أن ينام. ولا شك أن لينين وستالين وكثيرين من الزعماء والقادة قد اعتمدوا عليه لترسيخ الاستبداد وتدعيم السلطة التي يتمتعون بها. كذلك نجد كثيراً من الدول التي تزعم أنها ديمقراطية، تستخدم أساليب كُنا نصمها في الماضي بالميكافيلية. وقد أطلق بعض الكتّاب المعاصرين على ميكافيلي صفة مؤسس علم السياسة الحديث.

لم يكن مكيا فيلي كاتباً، بل كان مشتركاً في الحياة السياسية المضطربة وتأثر بالفترة التي عاش فيها.

ولد مكيا فيلي في فلورنسة وشبّ في عهد الأمير المديشي الذي أطلق عليه الفلورنسيون اسم لورنزو العظيم، وعدّوا عهده بالعصر الذهبي للنهضة الإيطالية. وكان لورنزو أديباً وشاعراً، فشمّل برعايته الفنانين والأدباء والعلماء.

وإثر مؤامرة قامت بها المعارضة، أصيب لورنزو بجراح واغتيل أخوه في فترة حكمه، واضطرّ خلفه بييرو إلى الخروج منفياً بعد عامين، عندما تعرضت المدينة إلى الغزو. ثم ظهر راهب قام بإصلاح الجمهورية ونجح في إقامة حكومة دينية، ما لبثت أن انهارت، فأعدم الراهب وأُحرقت جثته. وانتُخب مكيا فيلي بعد أشهر، سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة، تلك المستشارية التي تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية. وأضحى من واضعي السياسة ومخطّطيها، حتّى أنّه اختير في أربع وعشرين بعثةً دبلوماسية. ووقع تطوّر جديد في السياسة، بعد أن قضى مكيا فيلي ثلاثة عشر عاماً في الحكم، إذ جاء الجيش الفرنسي من جديد إلى فلورنسة، واضطرّ أهلها - تحت ضغط الخوف - إلى استدعاء آل مديشي، وخرج مكيا فيلي منفياً من مدينته.

ويتحدث مكيا فيلي عن تلك المحنة في رسالة بعث بها إلى صديقه فيتوري، قال فيها: "مازلت أعيش في الريف منذ خروجي إلى المنفى. أستيقظ مبكراً عند الفجر وأمضي إلى الغابة الصغيرة لأرى ما قام به الحطّابون من عمل... وبعد أن أتبادل الأقاويل والشائعات مع الحطّابين،

أمضي وحيداً إلى أحد التلال، حيث أقرأ دانتي أو تيبولوس أو أوفيد. وبعد أن أتناول الغداء، أمضي إلى الحانة، حيث أتحدّث إلى الطحّان وصاحب الحانة والقصاب وبعض عمّال البناء، وأقضي معهم طيلة فترة بعد الظهر في لعب الورق والنرد ونتقاتل على الدريهمات. وعندما يحلّ المساء أعود إلى البيت، وأدخل إلى المكتبة بعد أن أنزع عنّي ملابس الريفية التي غطّتها الوحول، ثم أرتدي ملابس البلاط والتشريفات وأبدو في صورة أنيقة، وأدخل إلى المكتبة لأكون في صحبة هؤلاء الرجال الذين يملؤون كتبها، فيقابلونني بالترحاب، وأتغذّي الغداء الذي جعل منّي الإنسان الذي هو أنا. وفي وسعي أن أتحدّث إليهم وأن أوجّه إليهم الأسئلة عن أسباب ما قاموا به، فيتلطفون عليّ بالإجابة. إنني لم أعد أخشى الموت أو العوز.. وقد تمكّنت بالملاحظات التي دوّنتها، من وضع كتاب صغير أسميته (الأمير)..".

وعزم مكيافيلي على إهداء كتابه إلى أحد أفراد أسرة مديشي، آملاً أن يدعوه المديشيون للعودة إلى الخدمة العامة والجاه والمنصب. وكتب إهداءً إلى لورنزو الجديد. وقد وُزِعَ كتاب الأمير على شكل مخطوط ونُسخ مرّات عدّة، حتى طُبِعَ بعد خمس سنوات من وفاة مكيافيلي.

* * *

أُوفد مكيافيلي في أواخر أيامه بفضل أصدقائه، في بعثات دبلوماسية، كما تكّرّم الكردينال دي مديشي، الذي أصبح فيما بعد البابا كليمنت السابع، فعهد إليه بكتابة (تاريخ فلورنسة) وخصّص له راتباً سنوياً صغيراً. لكنّ الأمور ازدادت تعقيداً فقد دخلت إيطاليا في خصومات

جديدة، وبدأ مارتن لورثر إصلاحه الديني، فتضاعفت مأساة مكيافيلي وازداد شقاؤه.

ولا يضم كتاب (الأمير) جميع آراء مكيافيلي السياسية، بل هو مخصّص للأمرء، لكنّه طغى على مؤلفاته الأخرى وارتبط اسمه به. ولم تمضِ عشرون عاماً على طبعته الأولى حتّى كان قد طُبِعَ عشرين مرّة. وإذا كان هناك من بطل للأمير، فهو قيصر بورجيا، الذي تحتلّ أعماله ومآثره، الفصل السابع من الكتاب، والتي أضفى عليها مكيافيلي عبارات الإطراء والمديح. وكان المؤلف مثل (غاريبالدي) الذي جاء بعده، يرى في وجود دولة دينية في ايطاليا عقبة كأداء في طريق وحدتها السياسية.

لكنّ مكيافيلي ارتكب خطأً كبيراً في اختيار هذا البطل، فقد اقتترف قيصر بورجيا جرائم كثيرة وهو في طريقه إلى السلطة، لذلك لم يترك كتاب الأمير أثراً بارزاً في ايطاليا، وأعلنت روما وضعه على قائمة الكتب الممنوعة، وقررت محاكم التفتيش إحراق جميع كتب مكيافيلي، وكُتبت ردود كثيرة على كتاب مكيافيلي. وبدأ المسرحيون بالتندّر باسم مكيافيلي، ونجد شخصيته تلقي الاستهلال في مسرحية مارلو (يهودي مالطة) بالقول: "لئن كان العالم يحسب أن مكيافيلي ميت، فإنّ روحه قد طارت إلى ماوراء جبال الألب... وقد يكون اسمي ممقوتاً عند بعض الناس، لكنّ الذين يحبونني يحمونني من ألسنتهم ويعرفون بأني مكيافيلي، وأني لأقيم وزناً للناس، ولذلك لأقيم وزناً لكلامهم. إنني موضع الإعجاب عند أولئك الذين يضمرون لي أشدّ الكره... وعندما يذمّون كتبي فإنّ أتباعي

الصاعدين في طريق المجد يقتلونهم باسمي...".

كما أن شكسبير في روايته (زوجات وندسور المرحات) أطلق على لسان إحدى شخصياته القول : " ماذا.. أنا مخادع .. أنا مكيافيلي؟" وهكذا يفعل مارتسون في روايته (بجمالين) التي يقول فيها: " وكان أحد الميكافيليين الملعونين، يحمل المصباح للشيطان، برهة من الزمن". وعلى الرغم من أن فرنسيس بيكون، الذي عاصر شكسبير، بين أن مكيافيلي يتناول الأشخاص كما هم، لا كما يجب أن يكونوا، لكنّ الأدباء والنقاد في القرنين التاليين لم يحاولوا تحسين سمعة مكيافيلي السيئة.

مكيافيلي يرى أن التعارض بين الحاكم والشعب، تعارض حتمي. ويرى أن الأمير هو الدولة، بينما الناس ينزعون إلى الخمود وإلى عصيان القوانين والتهرّب من دفع الضرائب، وهم - دائماً - في ثورة مكبوتة ضد الدولة. ويرى أن صفة السيادة حين تطبّق على الشعب تكون سخرية مؤلمة، فالشعب - على أكثر تقدير - يرسل ممثليه ولا يستطيع في الحقيقة أن يمارس أيّ سيادة، وإنّما يرضخ في الأوقات العصبية لسيادة الحاكم.

ويبدو جلياً أن مكيافيلي يفصل التفكير السياسي عن الأخلاق فصلاً تاماً، ولا يأبه بالوسائل قدر عنايته بالغاية التي هي قوة الدولة التي تنشأ من قوّة الحاكم وسطوته. إنّ أهم خصوصيات الطرح السياسي لمكيافيلي تجنّبه مفاهيم الأخلاق وأحكام القيم. لقد ابتعد عن حلم الجمهورية، والمدن الفاضلة والعدالة، محاولاً دراسة ممارسة الأمير الفعلية، كما يدّعي هو نفسه، بحسب ماورد في مقدّمة (الأمير)، علماً أنّنا نلاحظ كثيراً من

عبارات الوجوب في كتابه.

وقد انتقد مكيافيلي الكنيسة بحجة أنها تعلم مبادئ متعالية لترسم مجد السماء، على حين أنه لم يكن يرغب إلا في مجد الأرض. لذلك نصب الأمير ليكون له القول الفصل في مايتعلق بدولته، ونصح له بأن يقدر - وحده - الأوضاع الطارئة التي يجب عليه أن يكون شريراً فيها ليحافظ على منصبه: " من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير"، من دون أن يبالي بما يقوله الآخرون عنه، مادام هدفه توحيد الرعايا على طاعته، وذلك يكون بالاجتماع على حبّ الأمير تارةً، وعلى الخوف منه أحياناً أخرى. يقول مكيافيلي لأميره: " من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولكنّ لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين، فإنّ من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك". وعلى هذه الفلسفة اعتمد (كرومويل) حين قال: " تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني؟.. ماأهميّة ذلك إن كان العاشر وحده مسلحاً ". وما ذهب إليه مكيافيلي في كتابه، يؤكّده، فيما بعد، تشرشل حيث قال: " السياسة بنت التاريخ، والتاريخ ابن الجغرافيا، والجغرافيا لاتتغير " .

* * *

توماس مور

ولد توماس مور في لندن من عائلة ميسورة، وتلقى علومه في جامعة أوكسفورد، كان على صلة حسنة بأعلام الفلسفة الإنسانية أو الإنسانية وهي حركة بدأت منذ عصر النهضة، تهتم بالإنسان وتُعلي من كرامته وفكره، وترى بأن خلاصَ الإنسان بيده وحده.

كان توماس مور يهزأ من سلطة الباباوات المطلقة ويعارض هيمنة رجال الدين، ومع ذلك لم يكن ملحداً، وبقي طوال حياته كاثوليكياً مؤمناً . وبعد اعتلاء الملك هنري الثامن عرش انكلترا، تحوّلت ملكيّة الأراضي من الكنيسة الكاثوليكية إلى الأشخاص الموالين للأسرة المالكة، وقام المالكون الجدد بطرد الفلاحين من الأراضي، ولأن توماس مور عارض إجراءات الملك الظالمة، فقد حُكم عليه بالإعدام شنقاً. وعندما تقدّم إلى منصّة الإعدام كان مبتسماً هادئاً، لأنه كان على قناعة بصواب أفكاره والدفاع عن المستضعفين.

وضع توماس مور كتاباً أسماه (أوتوبيا) وتعني باليونانية: ليس في مكان ما، وهو المكان المنشود لهناء البشر، وتُعدُّ - اصطلاحاً - الخياليّة أو الوهميّة.

في هذا الكتاب صوّر توماس مور دولةً مثلى تحقّق السعادة للناس وتمحو الشرور. وهي جزيرة خيالية مؤلّفة من مدن متّحدة، ويمثّل كل مدينة ثلاثة من عقلائها، يُنتخبون للذهاب إلى عاصمة البلاد حيث يتشاورون في المصالح المشتركة للجزيرة.

توماسو كامبانيلا

ولد توماسو كامبانيلا عام /١٥٦٨م/ في جنوب إيطاليا، وأرسله والده في سن الرابعة عشرة لدراسة القانون في نابولي، غير أنه آثر الانضمام إلى القساوسة وأصبح راهباً.

اهتم بالفلسفة كثيراً وقضى وقتاً طويلاً ينهل منها، وإلى جانب عباداته الدينية اهتم بالأمر السياسي. نادى بوجوب الثورة على المستعمرين الأسبان الذين كانت نابولي تابعة لهم. ولم يمنعه الاضطهاد الذي عاناه على يد الحكم الإسباني من الدفاع عن المضطهدين، فاعتقل وحُكم عليه بالسجن مدى الحياة. وبقي في السجن سبعةً وعشرين عاماً في زنزانة مظلمة كتب خلالها كتابه الشهير " مدينة الشمس ". ثم أفرج البابا عنه ومنحه معاشاً، ولكنّه آثر الاستمرار في النضال على قبول الرشوة البابوية فغادر روما إلى فرنسا حيث استُقبل استقبالاً كريماً وبقي في باريس حتى مات .

مدينة الشمس اسم الكتاب الذي نشره في باريس وصاغ فيه أفكاره الخيالية. في كتابه مدينة الشمس يرسم تصوّره لمجتمع العدالة المقبل بجوانبه الثلاثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية:

في الجوانب السياسية نجد مدينة الشمس عبارة عن قلعة تقع على رأس رابية يحميها كل السكان رجالاً ونساءً، وهم يشكّلون مجلس المدينة الذي يقمّم المرشحين للوظائف العامّة. يرأس المدينة أكبر عالم ويكون في

الوقت نفسه كبير القسس، ويعتمد في تسيير الأمور على ثلاثة مستشارين يحملون أسماء : الحب والقوة والحكمة، ويتولّى كلٌّ من المستشارين الثلاثة الإشراف على ناحية من نواحي الإدارة المرتبطة باختصاصه. ويقوم رئيس المدينة ومساعدوه بتوجيه الحياة الإدارية والاقتصادية في المدينة، فمدينة الشمس هي جمهورية ارستوقراطية يحكمها المتقّون.

أما في الجوانب الاقتصادية فنجد الملكية في مدينة الشمس اجتماعية وليس فيها أثر للملكية الخاصة لوسائل الانتاج. والانتاج والتوزيع فيها شبيهان إلى حد كبير بما في جمهورية الايتوبيا عند توماس مور، مع فارق أنّ السكان يقومون كلّهم بتنفيذ الأعمال الزراعية في أوقات محدّدة بإشراف موظّفين مختصّين ثم يعودون إلى المدينة ليعمل كل منهم، رجلاً كان أم امرأة، بحرفة معيّنة. ولا يتجاوز يوم العمل في مدينة الشمس أربع ساعات، وذلك لأن كل الناس يعملون من جهة، ولوجود بعض التقدم التقني في المدينة من جهة ثانية.

وفي الجوانب الاجتماعية، ليس في المدينة أغنياء وفقراء فكل السكان أغنياء من جهة لأنّ كل ما يرغبون فيه متوافر لهم، وكلّهم فقراء من جهة ثانية لأنّهم محرومون من الملكية الخاصة. إنهم يعيشون حياة مشتركة وينامون في قاعات مشتركة ويأكلون في مطاعم مشتركة أيضاً. ويتمتّعون جميعاً بالطمأنينة ويقضون أوقات الفراغ بالعلم والفن. وليس في مدينة الشمس علاقات زوجية، ويشرف مستشار الحب على تأمين تكاثر السكّان باختيار الرجال والنساء الأصحاء لإنجاب جيل صحيح قوي. أمّا الأولاد فإنّهم ملك المجتمع وهو الذي يتولّى رعايتهم، إذ يشرف

اختصاصيون على تربية الأطفال.

وينقسم المجتمع في مدينة الشمس إلى فئتين: فئة العلماء والفلاسفة ويشكلون الحكّام، والفئة الثانية هي فئة العمال المنتجين الذي يُعتبرون النبلاء الحقيقيين.

* * *

وينستللي

جيرار وينستللي مفكر انجليزي يشبه كلاً من توماس مور وتوماسو كامبانيلا من حيث أنه تصوّر مجتمعاً خيالياً، غير أنّ تصوّره للمجتمع المقبل يعتمد إلى حدّ ما على ماورد في التعاليم المسيحية عن وجود الجنة التي عاش بها الناس حتى خطيئة آدم وحواء. ويعتمد في إقامة المجتمع المقبل على نضال الجماهير الشعبية، وقد وضع برنامجاً لبناء هذا المجتمع وتحقيقه في كتابه " قانون الحرية " .

يبدأ كتابه ببناء موجّه إللكرومول حتى لايسير في طريق الظلم والإرهاب، ويعيد إلى الشعب الأراضي التي سلبت منه، ومن ثمّ يوجّه انتقاداته الشديدة إلى النظام الاجتماعي القائم مهاجماً المُلْكِيَّة الخاصة، ويطالب ألا تكون الأرض أو نتائجها موضوعاً للبيع والشراء بين الناس. وفي مجتمع وينستللي المقبل يجب أن يعمل الناس ضمن الأسر المكونة من الأب والأم والأولاد ، ولكن ضمن خطة عامة وتحت إشراف موظّفين مختصين. ويقوم هؤلاء الموظفون بالتأكّد من أن كل فرد قد قام بالعمل المطلوب منه، وأنّ كلّ أسرة قد أعطت كل منتجاتها إلى المخازن العامّة. والاستهلاك عند جيرار فردي، ولكنّ كلّ أسرة تأخذ حاجاتها من المستودعات العامة. ويرى أن الحرية الحقيقيّة تسود عندما يحصل الفرد على الطعام، وعلى كل مايلزم لحياته.

غاليليو

يُلقَّب بعض العلماء (غاليليو ١٥٦٤م) بأبي العلم الحديث لأنهم يسمونه بالتجريبية التي تهدف إلى تمحيص الحقائق العامة للطبيعة، وبذلك كشف عن قوانين الأجسام الساقطة من خلال ملاحظته لما يجري عندما تهوي أجسام مختلفة الأوزان من قمة برج بيزا المائل.

والواقع أن الكشوفات العلمية التي حقَّقها غاليليو ترجع أصولها إلى ما يُسمَّى بالعصور الوسطى، حيث ساهم العرب والمسلمون في دفع عجلة التطور العلمي إلى الأمام.

وبالرغم من أن غاليليو كان أحد شهداء العلم، يرى هوايتهو أن العقوبة التي حلَّت به هي " تحفُّظ محاط بهالة من التكريم، ؟عتاب هادئ قبل أن يموت بهدوء على سريريه ".

كان غاليليو رياضياً وفلكياً وعالماً فيزيائياً. وفي زمنه شوهد نجم جديد يغلي، أثار كثيراً من الهلع والاهتمام لدى الناس. وعلى أساس ملاحظاته الدقيقة والمستمرّة، قدّم غاليليو رأيه في الموضوع، من خلال محاضرة ألقاها، حيث عدّ هذا النجم مجرد نجم وليس شهاباً يعبر الغلاف الجوي للأرض، إذ لم يبْدُ أيّ دليل أو أثر للانزياح، وبالتالي فهو مجم مستقرّ بعيد عن نطاق النظام الشمسي. ورأى أن هذا النجم سوف يتوارى بعد فترة قصيرة.

كان الاعتقاد السائد، آنذاك، يتبع آراء أرسطو فيما يخصّ العالم

الخارجي، فالسماوات موسومة بالكمال وعدم التبدّل، وهي لا تتحلّل ولا تنمو، على عكس الأرض - مركز الكون - التي تتبدّل. وكان يُظنّ أن قوانين الفيزياء الأرضية تختلف عن القوانين الفيزيائية التي تتحكم بالأجرام السماوية. أما غاليليو فكان يرى أن السماوات تتعرّض للنمو أو للتحلّل، ومنذئذٍ برز صراع حاد بين غاليليو ومعارضيه الأرسطيين. لكنّه لم يتراجع، بل أعلن عدم منطقية النظام البطليموسي الذي نظر إلى الأرض على أنها مركز الكون. وبذلك الإعلان تبيّن للعلماء أن غاليليو من أنصار كوبرنيكوس.

وقد كتب غاليليو عن تلك الحادثة في كتابه (رسول النجوم) قائلاً: " تواردت إلى أسماعنا، منذ ما يقارب عشرة أشهر، همسات تتبئنا بأن ثمة رجلاً هولندياً اخترع جهازاً بصرياً يجعل الإنسان قادراً على رؤية المرئيات عن قرب، حتى من مسافات بعيدة جداً. وهذا مادفعني إلى اختراع جهازٍ مماثل. وقد توصّلت إلى هذا الهدف بعد فترةٍ قصيرة، واعتمدت في التوصل إلى اختراعي على نظرية انكسار الضوء، فصنعت ماسورة من الرصاص، في أحد طرفيها عدسة محدّبة وفي الطرف الآخر عدسة مقعّرة".

فرح غاليليو باختراعه الذي أصبحنا نسمّيه التلسكوب أو المنظار المكبّر أو المقرّب. إلّا أنّ هذا الانجاز الكبير أثار تضارباً في الأقاويل، حيث ادّعى عدد من العلماء نسبة الاختراع إليه، ورأى كلّ منهم أنه صاحب الفضل في هذا الاختراع. غير أن مؤرّخي العلوم حسموا الأمر لصالح غاليليو حيث أكدوا أنه أوّل من وجّه التلسكوب إلى الأجرام

السماوية لمراقبتها.

بدأ غاليليو بتوجيه تلسكوبه إلى القمر وخلص إلى أن سطح القمر ليس مكتمل الدائرية أو التجانس، بل إن سطحه مليء بالتنوعات مثل الأرض. ثم قفز بمنظاره إلى النجوم فكشف اختلافاً بين النجوم الثابتة والكواكب السيّارة، حيث بدت الكواكب كاملة الاستدارة، كأنها رُسمت بقطعة نقود معدنيّة، في حين أن النجوم الثابتة تبدو ضوءاً متوهّجاً يرسل أشعته إلى كل الاتجاهات.

ومن النجوم انتقل غاليليو إلى المجرة، أو درب التبانة، ليجده عدداً هائلاً من النجوم التي توزعت في مجموعات، ورأى أن (السدوم) التي أثارت جدلاً واسعاً، ماهي إلا كتلّ من النجوم.

واختتم غاليليو مشاهداته باكتشاف أربعة كواكب لم تكن معروفة سابقة لدى الإنسان، وهي تدور حول المشتري كما يدور الزهرة وعطارد حول الشمس، وكما يدور القمر حول الأرض، مع العلم أن المشتري وكواكبه الأربعة تدور في مدار هائل حول الشمس يستغرق اثنتي عشرة سنة.

إن اكتشافات غاليليو الفلكيّة أدت إلى أن يكون النظام الكوبرنيكي مقبولاً من وجهة نظر فلسفية، وذلك عندما بدأت الأرض تحتل مكانة مرموقة ومشابهة للمكانة التي يحتلّها القمر والكواكب الأخرى. وقد أوضح أن الأرض تضيء عندما تعكس ضوء الشمس. وفي ذلك يقول: " إن الأرض، بكل عدل وتقدير، تردّ الجميل إلى القمر، إنّها تبعث إليه بضوء يكافئ ذلك الضوء الذي تقبله منه خلال الليالي المعتمّة ".

أما الشمس فهي تشعّ في ذاتها، ولذلك فهي تختلف عن الكواكب الأخرى. وإذا ما أردنا وضع جرمٍ ما في مركز الكون، فمن المؤكّد أن الشمس ستحتلّ هذا المركز، وتدور حولها الكواكب. هذا هو النظام الشمسي.

غير أن ذلك لا يعني أن نعدّ الأرض كوكباً تافهاً لأنّها عرضة للتغيّر، وفي ذلك يقول غاليليو بأسلوب أدبيّ بارع: "الأرض، بنظري، على قدر من النّبل، إنّها لشيء يدعو إلى الدهشة والإعجاب، بسبب التغيّرات المتكرّرة التي تعيشها. ولو كانت الأرض غير ماهي عليه، أو إذا كانت كتلة جامدة لا تتبدّل فيها، فإنّني أعتبر أننا لانحتاجها، أفليس من الغباء أن ننظر بكثير من الوقار إلى الذهب والفضة، وفي نفس الوقت نطلق على التراب والأوساخ أسماءً وضيعة؟ أفلا يعتقد من يظن ذلك أنه في حال ندرة التراب ندرة الذهب فإنّ أيّ ملك سيكون سعيداً عندما يُعطي كميات كبيرة من الذهب والماس، لقاء حفنة تراب يضعها في وعاء ويغرس فيها نبتةً صغيرة تكبر لتصبح ياسمينة ذات رائحة فوّاحة؟ إن القلّة أو الكثرة، الندرة أو الوفرة، هي التي تحمل الناس على تهمين الشيء أو إطلاق صفة وضيعةٍ عليه".

وأشهر ما كشف عنه غاليليو هو قانون سقوط الأجسام، الذي كان له الأثر الكبير في طريقة عمل قذائف المدفعية لدقة التصويب، كما كان له كبير الأثر في طرائق تفكير لاحقيه من العلماء.

ديكارت

اضطر الفرنسي ديكارت عام /١٦١٩م/ بسبب عاصفة ثلجية إلى البقاء حبيساً في غرفة دافئة في يافاريا مدة أسبوعين. وفي أثناء تلك المدة خطرت له ثلاث رؤى تركته في شك كامل بكل ما كان يعتقد بمعرفته. ولم يعد متأكداً إلا من شيء واحد : " أنا أفكر .. إذن أنا موجود " وكان إدراكه لوجوده هو البرهان الوحيد على وجوده، فالكينونة (أن أكون) والتغير (أنا أفكر) يتّم أحدهما الآخر، فالكينونة أصل التغير الضروري لوعي الوجود. يقول ديكارت في كتابه (مقالة الطريقة): " أوقفني بدء الشتاء في قرية لم أجد فيها من مخالطة الناس ما يلهيني، ولم يكن لديّ - لحسن الحظ - أيُّ همٍّ أو هوى يلقني، فكنت ألبث النهار كلّه وحدي، في غرفة دافئة، أجد فيها كلّ فراغ لتأمل أفكاري. وكان أول ملاحظته في هذه الأفكار أنّ الأعمال المؤلفة من أقسام كثيرة أنجزتها أيدي صنّاع مختلفين، كثيراً ما تكون أقلّ كمالاً من التي نهض بها صانع واحد. لذلك تجد المباني التي شرع فيها مهندس واحد وأتمّها، أجمل - في العادة - وأحسن نظاماً من التي عمل على ترقيعها الكثيرون، باستخدام جدران قديمة، أنشئت، من قبل، لغاياتٍ أخرى. ومن المؤكّد أن هيكل الدين الصحيح الذي شرع الله -

وحده - أحكامه، يجب أن يكونَ إلى حدِّ لا يُبارى أحسن نظاماً من كل ماعده، وكذلك رأيت أنه نظراً لأننا كنا جميعاً أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً ، ولأننا احتجنا إلى أن نظلَّ زماناً طويلاً، يسيرنا حكمُ شهواتنا وإرشاد مؤدِّبينا، وهما - في الأغلب - مضادان أحدهما للآخر، لا يفهمانا دائماً بالأصلح من الأمور، فإنَّه من المحال أن يكون لأحكامنا من الصفاء والمتانة ما كان يمكن أن يكون لها، لو أننا استعملنا عقلاً تماماً منذ ميلادنا، ولم نسير قط إلاَّ به. وفي الحق، إننا لانشاهد بيوت مدينة تُهدم جميعها، لمجرد الرغبة في إعادة بنائها على نظام آخر... ولكننا نشاهد كثيرين يهدمون بيوتهم لإعادة بنائها، وهم يفعلون ذلك - بشكل خاص - عندما تكون غير ثابتة القواعد. وقياساً على ذلك (يقول ديكارت) أيقنت أنه ليس من المعقول أن يضع أحد الناس خطة لإصلاح دولة بتغيير كلِّ شيء فيها من أساسه... ولكنني، فيما يتعلَّق بجميع الآراء التي أخذتُ بها إلى ذلك العهد، لم أجد بُدّاً من محاولة انتزاعها من ذهني دفعة واحدة، وذلك لأستبدل بها غيرها ممّا هو خير منها، أو لأعيدها هي نفسها إليه بعد أن أكون قد سوّيتها بميزان العقل. ولقد اعتقدتُ أنني سأنجح بهذه الوسيلة في سياسة حياتي على وجه أفضل مما لو لم أبنِ إلاَّ على أسس قديمة، ولم أعتد إلاَّ على مبادئ أذعنْتُ لها في حادثتي، من دون أن

أمتحن صدقها أبداً... إن قصدي لم يمتد قط إلى أبعد من العمل على إصلاح أفكارني الخاصة، والبناء على أساس كلّه من وضعي. وإذا كنت أعرض عليكم - هنا - أنموذجاً من عملٍ أنا راضٍ عنه، بعض الشيء، فليس المقصود بذلك أنني أريد أن أنصح أحداً بتقليده. إن الذين اختصّهم الله بنعمته أكثر منّي، قد يكون لديهم مقاصد أسمى من مقصدي... لقد تعلّمت منذ أيام المدرسة أنه مامن أمر غريب وبعيد الصدق يمكننا أن نتخيّله إلاّ قال به أحد الفلاسفة، وكنت قد عرضتُ - بعد ذلك - أن جميع الذين لهم عواطف مخالفة لعواطفنا ليسوا برابرة ولا متوحّشين، وأنّ الكثيرين منهم إنّما يستخدمون عقولهم مثلنا أو أكثر منّا، وكيف أن الشيء الواحد - وبخاصّة في أزياء ملابسنا - الذي أعجبنا قبل عشر سنوات، يبدو لنا الآن شاذاً ومضحكاً، بحيث نجد أن الاعتياد والتقليد هما اللذان يقنعاننا أكثر من أيّ معرفة يقينيّة، وأن كثرة الأصوات ليست دليلاً ذا قيمة على الحقائق التي يصعب كشفها، لأنّه من الأقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجلٌ واحد، من أن يجدها شعبٌ بأسره. لذلك أردت توجيه نفسي بنفسي، وأكتفي بالقواعد الأربع " التي ذكرناها في حلقة سابقة وهي: البداهة والتحليل والتركيب والفحص. ولكنّ أعظم ما أَرْضَى ديكرت من طريقته هو ثقته باستعمال عقله في كل شيء، إن لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى

أحسن ما في استطاعته على الأقلّ.

وهذا، بالتحديد، جعل أفكاره تسود فترة من الزمن، بل إنّ بعض أفكاره ماتزال ركناً أساسياً من أركان الفكر المعاصر.

* * *

هارفي

عندما شنّ الاسبان هجومهم على انكلترا كان عمر (وليم هارفي) لايتجاوز السنوات العشر. وفي العام الذي توفيّ فيه شكسبير، قدّم هارفي أوّل محاضرة له في الطب. ترك كتابين هما (حركة القلب) و (عن التكاثر) الذي أسهم بدور كبير في علم الأجنّة. وقد أضع هارفي مخطوطاتٍ كثيرة عندما هاجم المتظاهرون منزله في لندن وأتلفوا محتوياته.

ومما يُذكر أن هارفي كان رجلاً قصيراً جداً ويتميّز بعينين صغيرتين ممعنتان في السواد، يطل منهما بريق الحيوية. وكان يمتشق خنجراً في وسطه من أجل الدفاع عن نفسه، وقد بنى مغاور مظلمة في بيته، حيث كان يرتاح للتأمل وهو محاط بالظلمة.

وأعمال هارفي المتعلقة بالدورة الدموية هي التي صنعت له تمثالاً من النبوغ، ولا تقتصر أهمية هذه الأعمال على كونها كشفاً تاريخياً في علم الحياة، ولكنها تفوق ذلك من حيث كونها تعبيراً لاستخدام الأسلوب العلمي في الدراسات المتعلقة بالحياة.

كان هارفي معاصراً لغاليليو وباكون وديكارت، وكان أحد دعاة الثورة العلمية التي قامت في عصر النهضة وقضت على نظام الفلسفة الكلاسيكية، وأقامت بدلاً منه الأساليب التي يعتمد عليها العلم الحديث. والواقع إن هارفي كان أوّل عالم من علماء الحياة يستخدم الأساليب الكميّة

لتوضيح كشف هام. كان يلجأ إلى الوزن والقياس والعدد حتى يصل إلى الحقيقة. وكان هذا أمراً جديداً في القرن السابع عشر.

تخرّج هارفي في جامعة كامبريدج، وكانت علوم التشريح وفيزيولوجيا القلب والشرايين والأوردة والدم تُدرس على النظام الذي وضعه الطبيب الأغريقي جالينوس منذ أربعة عشر قرناً، غير أن التعديل الذي أدخله الأطباء العرب على أفكار جالينوس، والتصحيح الذي قاموا به، هو الذي ساعد هارفي على القيام بأبحاثه التي لم يكن له أن يجريها إلا بعد اطلاعه على أبحاث ابن النفيس وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

وقد رأينا التعديلات التي أدخلها العرب والمسلمون على تعاليم جالينوس الطبية في إحدى الحلقات السابقة. وتوضّح مذكرات هارفي أنه اقتنع بوجود دورة دموية تحدث في جسم الإنسان، وأن القلب هو الذي يقوم بدور المضخة حيث يضخّ الدم وينقله خلال الشرايين إلى أطراف الجسم، ثم يعود إلى القلب مرة أخرى عن طريق الأوردة.

* * *

توماس هوبز

اللوثايان تمساح هائل متسلط على جميع الوحوش البحرية، وقد أشار إليه العهد القديم حيث ذكر أن بعض الوحوش البحرية قد طمعت في اغتصاب سلطته لكنّها فشلت. وقد استعار توماس هوبز (١٥٨٨م) اسم اللوثايان عنواناً لكتابه الذي عرض فيه جوانب من تفكيره السياسي، وبصورة خاصة نظريته في السيادة.

أراد هوبز بكتابه (اللوثايان) أن يُظهر أنّ الطموح المتعجرف هدام، فضلاً عن اصطدامه بالواقع، كما أراد أن يقول بأنّ الدولة كيان مصطنع يرهبه الأفراد ولا يحترمونه، وإتّما يريدون من خلاله تحقيق منافعهم الشخصية.

واستعار هوبز اسم وحش آخر هو (البهيموث) ليطلقه على البرلمان المعمّر الذي عايشه كرومويل ثم أزاله كي لا تتجزأ السيادة بينه وبين البرلمان.

يرى هوبز أن الإنسان كائن غير اجتماعي بفطرته، لذلك لابد أن تكون الدولة تحت سيادة حكومة متسلّطة تكبح جماح الأفراد.

ومما يجدر ذكره أن هوبز اعتمد المنهج الاستقرائي في بحثه، وتجنّب اعتماد المقاييس القومية والأخلاقية والدينية خشية الصراع الايديولوجي السياسي الذي كان منتشرًا في انكلترا آنذاك. بل لقد كان هوبز معجباً بمعاصره هارفي الذي أشيع أنه مكتشف الدورة الدموية،

واعتماداً على ذلك ركّز هوبز مقاييسه على الميول البيولوجية والنفسية على اعتبار أن القلب هو العضو الذي يتحكّم بحياة الإنسان ورغباته. ونتيجة أبحاثه برّر هوبز سيادة القوة، وتبّى نظرية العقد، فالدولة كالمجتمع تنشأ نتيجة عقد مبرم بين المواطنين، يتنازل بموجبه الناس عن حقوقهم، ويتعهدون بالخضوع لسلطة حيادية تنظّم ذلك العقد بينهم.

* * *

جون لوك

ولد جون لوك بإنكلترا عام ١٦٣٢/ م، وحصل على شهادة الماجستير حين كان في السادسة والعشرين من عمره حيث تخرّج في جامعة أكسفورد التي درس فيها اللاهوت والفلسفة، وكانت له اهتمامات واسعة بالعلوم الطبيعية، ثم اتّجه إلى دراسة الطب. له مؤلّفات في الطب والاقتصاد والسياسة والدين، بيد أنّ أشهر مؤلّفاته هو (مقال في العقل البشري).

طرد من الجامعة بتهمة التآمر مع المحافظين، ف قضى خمس عشرة سنة من أواخر حياته في هدوء الريف متفرّغاً للتأمّل والتأليف في مجالات مختلفة، فقدّم أفكاراً ساهمت في تغيير معالم الفكر الإنساني.

وهو، مع ذلك، تميّز بتواضع العلماء، وفي (مقال في العقل البشري) خاطب القراء قائلاً: " إن عالم المعرفة في وقتنا هذا لا يخلو من العلماء العظام الذين وضعوا للمعرفة صروحاً خالدة ستذكرها الأجيال القادمة بالإعجاب... ولا يمكن للجميع أن يرقوا كل مراتب هؤلاء الأبطال العظام، بل يكفي المرء طموحاً أن يعمل على تمهيد الطريق وإزالة النفايات التي تقف في طريق المعرفة " .

منح لوك نفسه شرف القيام بهذه المهمة، وها هو يشرح لنا غايته

مبيّناً بعض العقبات التي ماتزال تواجه عصرنا حتالآن، حيث نصطدم بكثير من المتعلمين الذين تشي طريقثهم بجهلهم الذي يتأكد لأتهم لم يقرؤوا تاريخ العلوم وتجارب العلماء منذ قرون خلت. وهاهو لوك يؤكّد " أن المعرفة كان من الممكن أن تصل إلى درجة أكبر من الرقي والتقدّم لولا اصطدام محاولات العلماء المجدّين بعادة سخيفة هي استعمال التعابير والمصطلحات غير المألوفة، وغير المفهومة، والمصطنعة التي زُجّ بها في العلم، وجعل بعض الناس منها فناً قائماً بذاته إلى درجة أن الفلسفة، وهي المعرفة الحقيقية للأشياء، أصبحت غير مقبولة ولا ملائمة للأحاديث الاجتماعية. لقد حسب الناس، ولمدّة طويلة، بأن أشكال الكلام المهمّة وسوء استعمال اللغة، هما من خفايا العلوم، وبالتالي، ظنّوا أن الكلمات الصعبة أو ذات الاستخدام المغلوط وغير ذات المعنى، يجب أن تكون دليلاً على الثقافة العميقة، والسموّ في التأمّل، وهكذا أصبح من الصعب إقناع أولئك الذين يستعملون هذه الأساليب، أو الذين يستمعون إليهم، بأنّ هذا الغموض هو مجردّ غطاء للجهل، وعقبات في طريق المعرفة الحقّ ."

هكذا يؤكّد لوك على ضرورة فحص استعمالاتنا اللغوية لتدلّ دلالة واضحة عمّا نريد أن نقوله، ولا عذر لأولئك الذين لا يولون اهتماماً لمعاني كلماتهم ولا يسمحون لأحد بأن يفحص دلالات تعابيرهم. بذلك حدّد لوك طريقة معالجة الموضوع، ثم راح يوضّح بشكل مفصّل ما يريد عمله، وكيف سيكون ذلك. كما أنّه يلخّص المهمّة الصعبة والضروريّة التي تساعد المرء على أن ينظر إلى عقله الداخلي، أيّ مايسميها " الفكر الذي

يحاول الإمساك بذيله". والذي أصبح منذ ذلك الوقت أساس التفكير الحديث.

ويرى لوك أن البحث في العقل ممتع ونافع، وبما أن العقل هو الذي يضع الإنسان في منزلة أعلى من بقية الأحياء ذات الإحساس والذي يمنحه كل الميزات التي يتمتع بها على هذه الأحياء، فمن المؤكد أن العقل جدير بأن نبذل جهدنا في دراسته من أجل سموه. فالعقل كالعين يمكننا من رؤية وإدراك الأشياء الأخرى ولكنه لا يرى نفسه. ولا شك أننا نحتاج إلى بذل الجهد من أجل أن نضع العقل في وضع يستطيع منه أن ينظر إلى نفسه بصورة مجردة.

ومن الواضح أن لوك عني بشكل خاص بنظرية المعرفة، أي بالبحث في أصل المعرفة الإنسانية وتعيينها ومداها، وكانت حملته شديدة على الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت والتي يسلم بها الناس جميعاً. مثل المبادئ الأخلاقية ومبادئ العقل كالسببية واللانهاية. وتساءل لوك عما إذا كان مبدأ الهوية أنا هو أنا، أو القاعدة الأخلاقية (عامل الناس كما تحب أن يعاملوك) لهما أساس فطري. وقال إن التاريخ يبين اختلاف الأفكار باختلاف العادات، وما يراه ديكارت أمراً فطرية ليس إلا اتفاق الناس حول مبادئ معينة.

ويرى لوك بأن المعرفة تأتينا عن طريقين، هما: طريق خارجي، أي الإحساس الذي يزودنا بالصور الخارجية كالألوان والأبعاد؛ وطريق داخلي

هو التفكير القائم على الصور الذهنية من تخيل وتذكر وشك واعتقاد. فالنفس ليست سوى صفحة بيضاء تمدّها التجربة الخارجية بالأساس الذي يرتفع التفكير عليه.

وتكمن ميزة لوك الأساسية في أنّه استعمل لغةً مفهومة، فحطّم سحر المصطلح المدرسي والعقلاني الذي كان أكبر عقبة في طريق التقدّم الفكري.

* * *

سبينوزا

أظهر باروخ سبينوزا المولود عام ١٦٣٢م/ في أمستردام، أنّ الطبيعة لم تكن جاحدة بالنسبة إليه، حيث حباه الله بنعم كثيرة، فقد كان يتمتع بخيالٍ حيٍّ وعقلٍ نفاذ.

تعلم العبرية والأسبانية والبرتغالية، وقرأ (التلمود)، وهو كتاب ديني يتضمن الشرائع اليهودية وتفاسيرها، ومعناه اللغوي: التعليم، وهو ينقسم إلى قسمين: المشنا وهو الشرائع المكتوبة، والجيمار وهو تفسير لها. ولكنه لم يكتف بذلك، بل لقد قرأ القبال وهو تفسير سرّي لتعاليم التوراة، يتناقله المریدون خلفاً عن سلف.

تعلم الرياضيات والطبيعات واللغة اللاتينية على أحد أساتذته الذي كانت تتوب عنه ابنته في بعض الدروس، فوقع سبينوزا في غرامها، ولكنه أصيب بخيبة أمل مريرة، عندما فضلت عليه منافساً له. ولم يخرج من تلك الدروس إلا ببذور الإلحاد الأولى.

غادر هولندا إلى فرنسا واشترك في مؤامرة أدت إلى الحكم عليه بالموت شنقاً.

ألف سبينوزا مجموعة من الكتب، منها : الأخلاق - مقال في السياسة - إصلاح العقل - مبادئ الفلسفة الديكارتية...

في كتابه (رسالة في الدين والدولة) أراد أن يفسر الإنجيل حسب نزعه الفلسفية وآرائه الخاصة، فأثار عليه كثيراً من المفكرين حيث رأى أنّ لغة الإنجيل مجازية استعاريّة تميل إلى النزعة الأدبية لتحمل الناس على اعتناق المسيحية من غير أن تخاطب العقل، ورأى أن التوراة ليست من أصل إلهي، بل هي مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وعسكوا فيها

تصوراتهم ومثلهم الأخلاقية، وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.

فليس موضوع الكتاب إقناع العقل، بل جذب الخيال والسيطرة عليه، ولهذا يكون فيه ذكر المعجزات. وقد يظن السذج من الناس أن قوة الله لا تتجلى إلا في الحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كونوها عن الطبيعة.. إنهم يحسبون أن الله يكون معطلاً مادامت الطبيعة تعمل في نظامها المعهود، وهي تتعطل عندما يكون الله فعّالاً، وهكذا يتخيلون قوتين منفصلتين إحداها عن الأخرى، قوة الله وقوة الطبيعة. ويجعل الدهماء - وهم العامة الجهلة، يميلون إلى الاعتقاد بأن الله يحطم النظام الطبيعي للحوادث من أجلهم، فنرى أن اليهود يعلّون إطالة النهار وتأخير غروب الشمس بأنها معجزة تثبت أنهم شعب الله المختار. مع أن لكل ظاهرة تفسيراً طبيعياً منطقياً.

ويرى سبينوزا أن اليهودية والمسيحية دين واحد شرط أن يُستخرج الكره من الصدور، يقول: " كم أدهشني أن أرى قوماً يفاخرون بالتسامح، ثم يقاتل بعضهم بعضاً " .

وفي كتابه (إصلاح العقل) يستنتج أن العلم قوة وحرية، وأن السعادة الدائمة هي في تحصيل المعرفة ولذة الفهم.

أما كتاب (الأخلاق)، فهو أهم ما أنتجه سبينوزا، رغم طريفته الغامضة في تأليفه الذي اعتمد فيه أساليب البراهين الهندسية.

ولا يؤمن سبينوزا بقيمة التواضع، ويرى أنه من جانب القوي لا يكون إلا خداعاً يضلّ به الناس، وهو من جانب الضعيف خجل، وهو في كلتا الحالتين يستتبع نقصاً أو فقداناً للقوة. ويلوم سبينوزا لوماً مرّاً أولئك الذين أكل الحقد والحسد والكرهية قلوبهم، ويقول إنّها نزعات خبيثة تفسد

المجتمع، ويمكن التخلّص منها بالحب، فلو رددنا مقت الحقود بالحب،
أزلنا من صدره المقت. والحرية في رأيه هي سيطرة العقل على الإنسان
والتخلّص من أغلال العواطف العمياء.

هوك

عُرف روبرت هوك من خلال براعته في حقلي الفيزياء والهندسة من خلال قانون الإجهاد الميكانيكي أو الاستطالة تتناسب مع الشد.

ولد هوك من كاهن عام /١٦٣٥م/ في انكلترا، عاش في بيت متواضع، وكان هزياً في طفولته، ويشكو في فتوته من صداع سببه التهاب في جيبه الأنفية، كما كان كثير الأمراض التي دلت عليها حالات الإغماء والأرق والأحلام المخيفة التي كانت تتتابه باستمرار، فضلاً عن هيئته الدميمة، مما جعله نزقاً عصبي المزاج. لكنّ الفتى الذي انتسب إلى جامعة اكسفورد أبدى مهارة كبيرة في الحفر على الخشب والمعادن، كما أنه كان عازفاً بارعاً، وإلى جانب عمله في العزف فقد عمل هوك خادماً عند رجل يدعى المستر غودمان.

أدى أول اختراع لهوك المعروف ب (عجلة الضبط في الساعة) إلى مناقشات حادة أثارت نزاعاً وخصومةً بينه وبين معاصريه. فالساعات قبل مجيء هوك كانت تُضبط بواسطة قضيب هزاز يتحرك إلى هنا وإلى هناك نتيجة تأثير أسنان عجلة الإفلات. تلك الساعات، كما كان معروفاً، تفتقر إلى الدقة، وهذا ما حدا بشكسبير إلى تشبيهها بالمرأة التي هي، على الدوام، غير دقيقة، وغير مضبوطة، فهو يقول: " المرأة مثل الساعة الألمانية، دائماً في الإصلاح، ودائماً خارج غلافها، ودائماً غير مضبوطة... فهي ساعة ". وبعيداً عن القول الشكسبييري الجائر، وعن تفنيده، فإنّ مما لا ريب

فيه أنّ أوّل من فكّر في استخدام الزنبرك للتحكّم في ذبذبات عجلة الضبط في الساعة هو روبرت هوك، الذي بعد أن وضع كتابه (الصور الميكروسكوبية) أصبح في زمرة مؤسّسي الدراسات الميكروسكوبية في علم الحياة. وإليه يعود الفضل في وصف العين المركّبة للذبابة، وأطوار نمو يرقة البعوض، ووصف تركيب ريش الطيور بشكل ظلّ مرجعاً رئيساً لمائتي عام لاحقة. كما وضع رسوماً عن القملة والعنّة، والبرغوث، كما شاهد باللورات الثلج الجميلة ورسمها.

* * *

وصف هوك في كتابه (الصور الميكروسكوبية) أوّل جهاز لقياس الانكسار في السوائل، وأوّل بارومتر دائري، وترموتر مقفل ومليء بالكحول، ومرطاب يقيس رطوبة الجو باستخدام ساق نبات الشوفان البرّي التي تختلف درجة التوائها باختلاف نسبة الرطوبة في الجو. كما أنه وضع نماذج لكافة أجهزة الرصد الجوي المستخدمة الآن. ومن المعلوم أنّه أوّل من وضع أسساً لعلم الأرصاد الجويّة.

في ذلك الوقت كان الطاعون منتشرًا في انكلترا، تلا ذلك حرائق هائلة أدّت إلى تدمير جزء كبيرٍ من لندن، فوضع هوك مخطّطاً لإعادة بناء المدينة على أساس مرّبع، ولقد طبّقت نيويورك مثل ذلك النموذج فيما بعد. عُيّن هوك سكرتيراً للجمعيّة الملكيّة، فأرسل على الفور إلى نيوتن طالباً إليه تقديم أحد أبحاثه إلى الجمعيّة. بعد فترة وجيزة حمي وطيست الجدل بين هوك ونيوتن، فقد نشر هوك القواعد الثلاث الآتية : أولاً : إن الأجرام السماوية تمتلك جاذبية تتّجه نحو مركز ما. ثانياً: إن الإجمام

تتحرك في خط مستقيم إلا إذا تعرضت لجذب قوّة أخرى. ثالثاً : إن قوّة الجذب تتناقص مع ازدياد المسافة حسب قانون ما، لم يعرفه هوك آنذاك. وكان نيوتن قد توصل إلى هذه النتائج، لكنّه كتّمها عن الجمهور، فكتب هوك إلى نيوتن يسأله عن المدار الذي ستسلكه الكواكب على أساس الافتراض الذي يذهب إلى أن قوّة الجاذبية تتناسب عكسياً مع مربع المسافة. فجعلت إجابةً نيوتن صاحبها ذا فضل في حلّ مشكلة النظام الشمسي.

وقد غضب هوك عندما نشر نيوتن كتاب " الأسس " بعد ذلك بست سنوات، وعرض فيه النظام الشمسي على أساس قواعد هوك من غير أن يشير إلى صاحبها.

وقد قيل عنه بعد أربعين عاماً من وفاته : " لو أن هوك كان أكثر انّزناً، وعمد إلى استكمال كلّ كشف يصل إليه، قبل أن ينتقل إلى كشفٍ آخر، لكان من المحتمل أن يؤدّي خدمات أعظم، ولاستطاع أن يتخلّص من ذلك القلق المستمر الناجم عن خوفه من أن يحصل آخرون على فضلٍ يستحقّه هو، مع أنهم يبنون على أسسٍ من وضعه " .

* * *

نيوتن

شبهه أحد المؤرخين نيوتن بنهر النيل، فأنت تدرك رهبته وعظمته إلا أنك لاتعرف منابعه. وذلك لأن اسحاق نيوتن الذي ولد عام /١٦٤٢م/ يمثل تحدياً كبيراً لمن يريد البحث في عقله وشخصيته.

عندما ولد نيوتن كان طفلاً هزياً جداً، وفي شهوره الأولى كانت رقبته بحاجة إلى دعامة لتتمكّن من حمل رأسه، وبالتالي فقد كان متوقفاً أن يموت بين يوم وآخر؛ وبعد أن شبّ بات يذكر كلمات أمه عن جسده النحيل الذي يمكن أن يوضع في إناء صغير.

فشل في أعمال الزراعة لأنه كان يفضل القراءة والاستغراق في الأحلام.

عمل في الجامعة وبرز في الرياضيات والبصريات وفي ميكانيك الأجرام السماوية. عكف مدة عام ونصف العام على التأمّل الخلاق، ثم أمضى بقية حياته في متابعة كشوفه التي توصل إليها خلال تلك الشهور. توصل نيوتن إلى نظرية تبين كيف يسير الكون. لكنه لم يبدأ في كتابة نظريته إلا بعد عشرين عاماً. وتحت عنوان (أسس الرياضيات) قدّم نيوتن نظريته عن نظام الكون، وكتب في مقدمة كتابه أن اهتمامه الوحيد ينحصر في معرفة سلوك الكون. وأوضح رفضه النهج المدرسي القديم في تناول الظواهر، فهو يقول: " إن مايعنيني فقط هو تقديم مفهوم رياضي لتلك الظواهر الطبيعية دون البحث عن أسبابها الماديّة وموقعها في الكون " وكان السؤال الأساسي الذي يبحث نيوتن عن إجابة له هو : (كيف) وليس (لماذا).

ولقياس الظواهر السماوية ابتكر نيوتن طريقة حساب التفاضل والتكامل ليقس الحركة الثابتة حين تكون خاضعة لقوة ثابتة، أو الحركة المتغيرة حين تكون خاضعة لقوة متغيرة. لكن المشكلة التي واجهته تمثلت في أن القوى الطبيعية كانت تتغير بصورة ثابتة، فالكوكب في مداره يخضع بشكل ثابت لتأثيرين هما تأثير قوة القصور الذاتي التي تدفعه إلى الخارج في خط مماس لمداره من ناحية، والقوة التي تجذبه إلى الداخل في اتجاه الشمس، من ناحية أخرى. وتوازن هاتين القوتين هو الذي يبقى الكوكب ثابتاً في مداره. إن الكواكب متغيرة السرعة لذلك اندفع نيوتن لإيجاد وسيلة لقياس معدلات هذا التغير اللحظي عند أي نقطة في مسار الكوكب. وقد استطاع نيوتن أن يطور نوعين من الحساب لحل هذه المشكلة، هما حساب التفاضل الذي يقيس به الفرق في سلوك الكوكب مبيئاً تأثير معدل التغير، وحساب التكامل الذي يبين كيف تختلف معدلات التغير إحداها عن الأخرى، وبذلك بدأ بحساب سلوك الكون الذي يمتلئ بالأجسام القابلة للسقوط من موقعها. وسواء أكانت قصة سقوط التفاحة من الشجرة هي التي نبهته إلى مسألة الجاذبية صحيحة، أم أنها قصة اختلقها، فقد استخدم نيوتن هذه القصة لتوضيح نظريته القائلة بأن كل جسم في هذا الكون يجذب كل جسم آخر. ولتوضيح هذه النظرية، رأى نيوتن أنه مع احتمال جذب الأرض للتفاحة، فإن التفاحة نفسها - بدرجة متناهية في الصغر - تجذب هي الأخرى الأرض.

وقد أتبع نيوتن منهج ديكارت في التفكير، فاستخدم الرياضيات لاستخراج نتائج أي حل مفترض، ثم بين بالتجربة والملاحظة، صحة أو خطأ تلك النتائج.

ومن خلال تجربة الحجر المعلق في نهاية طرف حبل يتحرك في مسار دائري، لأنّ الحجر ممسك به، أوضح نيوتن أن القمر لا بد وأن يكون مثبتاً أيضاً بوساطة الأرض، والكواكب الأخرى مثبتة بوساطة الشمس؛ وبالتالي لا يمكن أن تنطلق بعيداً في خط مماس لمداراتها، لأن هناك قوّة جذب تساوي قوّة قصورها الذاتي الطاردة.

* * *

ولا شك أن نيوتن مدين بكثير من أفكاره إلى (كبلر) صاحب فكرة الجذب المتبادل وخاصّة فيما يتعلّق بعلاقة المسافة بين الكواكب. مما دفع نيوتن إلى افتراض أن قوّة الجذب تعمل بمعدّل يتناسب مع ابتعادها عن بعضها.

وفي كتابه (أسس الرياضيات) شرح نيوتن كيفية استخدام الحسابات في استخراج كتل كل الكواكب من حركتها المداريّة، وبين أن عدم الانتظام في مسار القمر يرجع إلى عملية جذبه بوساطة الشمس، مما يتسبّب في حدوث ظاهرة المد والجزر، ويجعل النجوم المذنّبة جزءاً من النظام الشمسي بمدارات محسوبة.

وهكذا قدّم نيوتن للعالم الوسيلة التي يستطيع بها تحليل كل سلوك كوكبي في هذا الكون، عندما أثبت أن "كل جسم ينجذب إلى جسم آخر بوساطة قوّة متناسبة طردياً مع ناتج كتلتها، وعكسياً مع مربّع المسافة بينهما" وبهذا يكون قد حطّم بنظريّته عن الجاذبية الكونية، صورة العالم في العصور الوسطى التي تظنّ أن العالم هيكل تحركه قوى غير منظورة. ولم يعد الإنسان هو مركز النظام الذي خلقه الله. وثبت أن كوكب الأرض مجرد كوكب صغير في كون واسع لا يمكن لعقل الإنسان أن يدرك كلّ

مافيه.

وقد تمكّن نيوتن من اختراع منظار عاكس يعالج الزيغ الناجم عن العدسات المستخدمة في المناظير الأخرى، وذلك نتيجة لما قام به من تحليل الضوء والألوان، فوضع الأساس لعلم الطيف، وأوضح كيف أن المنشور الزجاجي يحلّل الضوء إلى ألوانه المختلفة ذات معاملات الانكسار المختلفة، وكيف أن منشوراً آخر باستطاعته أن يلملم هذا الضوء المتحلّل ويعيده إلى سيرته الأولى. وبذلك فقد مهدّ نيوتن لصياغة نظريات جديدة عن طبيعة الألوان.

لقد أثارت هذه الدراسة جدلاً واسعاً حول نيوتن، فعاهد الجميع علناً أنه لن ينشر كشفه بعد الآن. إلاّ أنّه بقي يسعى للحصول على تقدير الأوساط العلمية، لذلك استمرّ في نشر بحثه.

وغدا من المعروف الآن أن نيوتن وليبنتز قد توصّلا، كلّ بمفرده، إلى علم التفاضل والتكامل. وثار نقاش حادّ بينهما حول حقّ كلّ منهما في هذا الاكتشاف.

كما أثّرت أزمة بين هوك ونيوتن حول حقّ كلّ منهما في قانون التربيع العكسي.

وضع نيوتن كتابه (المبادئ) أو (الأسس)، ثم بدأ يعاني من انهيار عصبي. لقد كان يشكو دائماً من عدم تماسكه الذهني، ومن عدم قدرته على النوم. فكتب رسائل حانقة إلى معارفه، وما لبث أن قدّم لهم الاعتذار. ومن بين الذين تلقّوا رسائله كان جون لوك الذي اتّهمه نيوتن في إحدى رسائله بأنه حاول أن يقمحه في أمور نسائية.

قدّمت له مناصب كثيرة وأعطى لقب فارس إلاّ أنّه لم يقمّم إضافات

علمية تُذكر في سنواته العشرين الأخيرة. ومع ذلك فقد وصفه أحد معاصريه وهو الكسندر بوب وصفه قائلاً "كانت قوانين الطبيعة تتوارى في ظلمات الليل، فجاء نيوتن، وسطع الضوء في المكان".

لكن آخرين ركّزوا على جانب آخر في شخصيّة نيوتن، يتّضح من خلاله أنّ من يطلّع على الكتابات غير العلمية لنيوتن أو على تأملاته في (البصريات) المتعلقة بنهاية العالم، لن يكون مسروراً لكلمات (بوب)، بل لابد أن يرى الجانب المظلم من حياة نيوتن، ولا بدّ حينذاك من ترديد كلمات وليم ورد زورث الذي قال فيه: " كان وحيداً في سكونه، ووحيداً يخوض غمار العلم.

لايبنتز

ولد لايبنتر عام (١٦٤٦م) في لايبزغ بألمانيا، كان أبوه أستاذاً جامعياً. درس الفلسفة وتخرّج بعد عامين، ثم درس القانون، وفي سنّ العشرين تقدّم للحصول على الدكتوراه في القانون من جامعة لايبزغ، فرُفض طلبه بسبب صغر سنّه. أمّا جامعة آلتدورف فكانت أكثر تسامحاً، ولم تكتفِ بمنحه الدرجة بل عرضت عليه كرسياً في الجامعة، لكنّه رفض الشهرة الأستاذية، وآثر العمل مؤرخاً ودبلوماسياً في بلاط دوق هانوفر. كان من أهدافه الحيلولة دون قيام ملك فرنسا لويس الرابع عشر بغزو بلاده، لذلك سافر إلى باريس وظلّ هناك أربع سنوات وهو يحاول أن يقنع الملك الشمس كما لقبه الفرنسيون، حاول أن يقنعه بتوجيه طاقاته الحربية ضد غير المسيحيين بأن يغزو مصر، ولكنّ مهمته أخفقت. وعلى الرغم من إخفاق لايبنتر في هذه المهمة، فقد كانت محاولته تمهيداً للحملة الفرنسية على مصر في أعقاب الثورة الفرنسية في أواخر القرن التالي، بعد أن تنبّهت فرنسا إلى أهمية موقع مصر بين الشرق والغرب.

وبالرغم من الظروف الصعبة التي كان يترتب على لايبنتر فيها اللجوء إلى المراوغة والتملّق والتزلّف في العمل الدبلوماسي، استطاع أن يقوم بنشاط عملي ونظري واسعين. وفي مختلف ميادين المعرفة حاول صياغة نظريات شاملة، تميّز بالربط بين النظرية والممارسة. وقد توصّل لايبنتر، على نحو مستقل عن نيوتن، وفي الوقت ذاته، إلى اكتشاف

حساب التفاضل والتكامل، واختراع آلة حاسبة تقوم بعدد من العمليات على الأعداد الكبيرة، بما في ذلك استخراج الجذور.

وقد كانت طريقة حساب التفاضل والتكامل كما صاغها لايبنتز أقرب إلى الصورة الحديثة من صيغة نظرية التفاضل عند نيوتن. وقد أدى ذلك إلى ظهور خلاف طويل وعقيم، وبدلاً من أن يعالج المشتركين في هذا الخلاف المسائل العلمية، أخذ كل فريق منهم ينحاز إلى ابن وطنه، مما ترتب عليه تأخر الرياضيات الانكليزية لمدة قرن، لأن طريقة التدوين التي وضعها لايبنتز وأخذ الفرنسيون بها، كانت أكثر مرونة للتحليل.

اهتم لايبنتز بالطريقة الرياضية الجديدة التي يجب أن تتبّع في علوم ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) وكيف يمكن جعلها علمية إلى أبعد حدّ ممكن. فرأى أن تعريف المفاهيم العامة والحدود والمبادئ الأولى، التي يجب أن تنطلق منها الميتافيزيقا، على درجة كبيرة من الأهمية. ولاحظ أن جميع الذين يدرسون الرياضيات، مثلاً، تراقفهم لذّة مستمرّة في دراستهم، بينما لا يجد مثلها أولئك الذين يدرسون الميتافيزيقا. والسبب أنّ الأولى واضحة، بينما الثانية غامضة غموضاً منشؤه اختلاف مضمون المفاهيم. لذلك يجب الابتداء في تحديد المفاهيم تحديداً نهائياً قبل الدخول في أيّ موضوع.

يقول لايبنتز في أحد أبحاثه : " إن مقدار أهمية تحديد المفاهيم ظاهرٌ وجليٌّ ، وبصورة خاصّة تحديد مفهوم الجوهر على الشكل الذي أوردّه به، لأنّه غنيّ لدرجة أنّ جميع الحقائق تُستنتج من الحقائق الأولى فيه. هذه الحقائق التي عُرف بعضها ولا يزال بعضها الآخر خفياً مستتراً، والتي إذا

عُرفت كان في معرفتها فائدة كبرى للعلوم الأخرى ."

وبصرف النظر عن هذه اللهجة المتعالية في مصادرة الحقيقة لذاته، يبقى كلام لايبنتز حول تحديد المفاهيم، على قدر كبير من الأهمية. يذهب لايبنتز إلى أن الإنسان يملك العقل، وبامتلاكه العقل فهو يمتلك الحقيقة. قد يحيط الضباب بالعقل أحياناً فيظلم، ولكنّه - في ذاته - قادر على إدراك الحقيقة بذاتها مستقلة عن التجربة الحسية وعن الإيمان الديني المرتكز على النبوة والمعجزات، أو ماكان اللاهوتيون يسمّونه البداهة المسيحية. ويرى لايبنتز أن العقل يعتمد في عمليات التفكير على مبدأين منطقيين: الأول مبدأ **عدم التناقض** الذي نستند إليه في البحث عن الحقائق الرياضية، والحقيقة التي نصل إليها بفضلها هي ضرورية ولا يمكن أن ننكرها. والثاني مبدأ **العلة الكافية** الذي نستند إليه في تقرير الحقائق الممكنة، والذي نستطيع - بفضلها - تقرير وجود علة أولى ضرورية وكافية لجميع الحقائق الممكنة التي يتشكّل منها الكون. وهذه العلة هي الله. فكلّ تناقض ظاهري بين العقل والوحي، أو بلغة القرن السابع عشر، بين مبادئ الطبيعة ومبادئ النعمة، يمكن تأويله حتى نصل - بالنتيجة - إلى توفيق كلي بين العقل والأمور التي تتعلّق بالإيمان.

* * *

لاشكّ أنكم تذكرون ماقلناه في صفحات سابقة عن المفكرين العرب والمسلمين الذين حاولوا التوفيق بين العقل والدين، وبخاصّة ماأوردناه عن ابن رشد في محاولته الرائدة للتوفيق بين الحكمة والشريعة في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتّصال) وذلك قبل خمسمئة عام من

لايبنتز الذي كان له شرف الاطلاع على الفلسفة الإسلامية وأعلامها. إنَّ أول الأسس في فلسفة لايبنتز هو مذهبه في الجوهر الذي يسميه (الموناد) وهو مشتق من الكلمة اليونانية (مناس) وتعني الوحدة القائمة بذاتها. فالموناد هو جوهر بسيط لايتجزأ، ومجموعة من المونادات او الجواهر البسيطة تشكّل المركّبات في العالم. وبالتالي فإن كل مادّة مركّبة يجب أن تتحلّ بالنهاية إلى أقسام بسيطة هي الجواهر.

يشرح لايبنتز نظريته في الجوهر من خلال إرجاع الأسس الأولى فيها إلى العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول، أي بين الصفة والموصوف. فهو يرى أن كل قضية تتألف من موضوع ومحمول، فقولنا (الإنسان محبّ) قضية موضوعها الإنسان ومحمولها المحب، ومقياس صحتها هو أن يتضمّن الموضوع المحمول. أي أن يتضمّن الإنسان الحب. من هذه العلاقة يستنتج لايبنتز أنّ كلّ جوهر هو وحدة حقيقيّة بسيطة لأجزاء لها، وغير قابل للتأثر بشيء خارج عنه، وبالتالي فهو الذي يُحدث جميع تغييراته بمبدأ داخلي. وذلك لأنّ الجوهر - الإنسان يمكنه حمل صفات كثيرة غير الحب. لذلك فإنّ كل نفس هي عالم قائم بذاته ومستقلّ عن كل شيء آخر إلاّ الله. لكنّ هذا الجوهر المغلق يتمتّع بالفاعلية التي تقوم على أساس قوّة كائنة فيه، تفصح عن ذاتها بصورة عفويّة ضمن قوانين كونية شاملة لها عللها وأسبابها في الله الذي ربّ كلّ شيء منذ البدء.

وبحسب تصوّر لايبنتز، تتشابه المونادات في كونها:

أولاً : بسيطة ونهائية وبدون أجزاء وغير منقسمة.

ثانياً : تتمتع بطاقة وقوة وفاعلية.

ثالثاً - طبيعتها قائمة على فعلٍ داخلي هو الإدراك، وهو واحد في طريقته، لكنه مختلف وفق مبدأ التنظيم، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام :
القسم الأول: **المونادات العارية** التي ليس لها وعي ذاتي وذاكرة وإنما لها ادراك حسيّ مشوّش، وهذه نعانيها حين نكون في حالة إغماء أو دوار أو نوم لا تتخلله الأحلام.

القسم الثاني **المونادات النائمة** وهي التي لها ادراك واضح ومصحوب بالذاكرة ويمكن تسميتها بالأنفس الحيوانية، وتعطيها الذاكرة نوعاً من الاستمرار المقتبس من التجارب الماضية.

القسم الثالث: **المونادات المتيقظة** وفيها مبدأ التنظيم ولها ذاكرة ووعي ذاتي، وينتج عن ذلك الشخصية الفردية أو (الأنا). وليس التمييز النهائي بين الإنسان والحيوان هو في أن الإنسان يمتلك الإحساس، ويتمتع بوجود نفسٍ فيه. فالإدراك والذاكرة والخيال وتداعي الأفكار والتعلم بالتجربة، كلّها موجودة في الحيوان كما هي موجودة في الإنسان. ولكن التمييز الحقيقي بين الإنسان والحيوان، إنما هو في صفة التعقل. فالإنسان عاقل، وصفة العقل هي التي تضعه على مستوى أعلى وتجعله ذا طبيعة روحية. كل موناد إنساني متيقظ هو بالضرورة نفس عاقلة، وأول ما يثبت ذلك كون النفس العاقلة تستطيع معرفة الحقائق الضرورية. وهذه المعرفة تتعالى على التجربة الحسية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان. إن الإنسان عندما يعرف الحقائق بعقله، يستطيع أن يضع قوانين للواقع التجريبي. وبمعرفة الحقائق الضرورية وتجربتها ترتفع إلى الأفعال التأملية

التي تجعلنا نفكر بما يُدعى (أنا). وهكذا فإنّ تفكيرنا في أنفسنا هو تفكير في الكائن، وفي الجوهر، وفي البسيط، وفي المركّب، وفي اللامادّي. لم يعرض لايبنتز آراءه العلمية والفلسفية على شكل رسائل أكاديمية جافّة، بل على شكل محاورات ومحاجّات تتدفّق حيويّة. فقد أمضى أكثر من عشرين سنة من الصراع ضد نيوتن حول السّبِق في اكتشاف حساب التفاضل والتكامل. كذلك صاغ لايبنتز آراءه المعرفيّة على شكل جدلي أيضاً. ففي عام /١٦٩٠م/ ظهر مؤلّف (لوك): "محاولة في الفهم الإنساني" الذي لاقى شهرة واسعة، وكان أداة قويّة لنشر الأفكار التجريبيّة. لذلك قرّر لايبنتز معارضة لوك بنظريّته الخاصّة في المعرفة. وهكذا ظهر مؤلّف لايبنتز "محاولات جديدة في الفهم الإنساني" الذي يعرض فيه محتوى كتاب لوك، وينتقد موضوعاتِهِ الرئيسيّة. كما اكتسبت نظريّةُ التفاضل عند لايبنتز شهرةً واسعة. وقد وضع أيضاً كتاب "العدالة الإلهيّة" الذي حاول أن يبرهنَ فيه أنّ عالمنا الذي خلقه الله، هو - بالرغم ممّا فيه من شر - أحسن العوالم الممكنة. وما نراه في العالم من عدم كمال، أو شر، هو شرط ضروري للتناسق في العالم .

فيكو

يرى الفيلسوف الايطالي جامباتستا فيكو المولود عام (١٦٦٨م) أنّ الإنسان مخلوق، لذلك فإنه يعرف العالم بطريقة ناقصة، لأنّ شرط معرفة الشيء، هو أن يكون المرء قد خلقه، ولذا فإنّ الصيغة الأساسية للمبدأ هي أنّنا لانستطيع أنّ نعرف إلاّ مانصنع أو نعمل. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بقولنا إن الحقيقة مماثلة للواقع، بشرط أن يفهم اللفظ الأخير بمعناه الأصلي.

ظل فيكو غير معروف في زمانه وبعد خمسين عاماً من مماته. وقد ولد في نابولي، وكان أبوه بائعاً صغيراً للكتب، وأصبح في الحادية والثلاثين من عمره أستاذاً للبلاغة في جامعة نابولي ولقد كان فقيراً طوال أيام حياته، وكان لزاماً عليه، كي ينفق على نفسه وعلى أسرته، أن يدعم دخله الهزيل بإعطاء دروس خصوصية والقيام بأعمال أدبية غير عادية لحساب النبلاء. ولم يستطع معاصروه فهمه لغموض رسالته.

إن النظرية القائلة إن الحقيقة هي الفعل أو الصنع، تؤدي إلى عدد من النتائج عظيمة الأهمية. فهي أولاً تعلّل لنا لماذا كانت الحقائق الرياضية تُعرف معرفة يقينية. ذلك لأن الإنسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي عن طريق وضع قواعد بطريقة تجريدية اختارها هو ذاته. فالسبب الذي يجعلنا قادرين على فهم الرياضيات هو أننا صنعناها بالمعنى الصحيح. وفي الوقت ذاته يعتقد فيكو أن الرياضيات لاتتيح لنا

أن نكون معرفة بالطبيعة بقدر ما اعتقد العقلانيون. ذلك لأنه يعتقد أن الرياضة مجردة، لابعنى أنها قد انتزعت بالتجريد من التجربة، بل من حيث هي منفصلة عن الطبيعة، ومن حيث هي بناء اعتباطي شيده ذهن البشري. أما الطبيعة ذاتها فقد صنعها الله، ومن ثمَّ كان الله وحده هو الذي يستطيع أن يفهمها. ولو شاء الإنسان أن يعرف شيئاً عن الطبيعة، فعليه أن يتخذ لنفسه موقفاً تجريبياً يستخدم فيه التجربة والملاحظة، لأن يكفي باتّباع الأساليب الرياضية. وهكذا كان فيكو أقرب بكثير إلى التعاطف مع بيكن. لامع ديكارت. ولكن ينبغي أن نعترف بأن فيكو، في تحذيره من استخدام الرياضيات، يطلق تحذيراً من التأمل الرياضي الجامح، الذي يدّعي لنفسه في بعض الأحيان مكانة البحث التجريبي.

ولقد أدت النظرية القائلة إن الرياضيات تستمد يقينها من كونها مصنوعة بواسطة البشر إلى التأثير في عدد كبير من الكتاب اللاحقين، ومن جهة أخرى فإن مفهوم الاعتباطية قد استهوى عقول الشكليين، الذين ينظرون إلى الرياضيات على أنها لعبة شديدة الاتساع. ومن الصعب أن نذكر في جميع الحالات مامقدار التأثير المباشر الذي مارسه فيكو. غير أننا نعرف أنّ للأفكار، في كثير من الأحيان، طوقاً خفية لإشعار الناس بها من غير أن يصبح تأثيرها محسوساً بوعي. وهكذا فإن أعمال فيكو، على الرغم من أنها لم تكن معروفة على نطاق واسع، تحوي بذوراً لكثير من التطورات التي طرأت على الفلسفة في القرن التاسع عشر.

أما النتيجة الرئيسة الثانية لمبدأ فيكو فهي نظرية التاريخ. فقد كان يرى أن الرياضيات يمكن أن تُعرف معرفة كاملة لأنها من صنع الإنسان،

ولا تشير إلى الواقع الفعلي. أما الطبيعة فلا يمكن معرفتها على نحو كامل لأنها من صنع الله، وإن كانت تشير إلى الواقع. وهذه مفارقة لاتزال حيّة إلى يومنا هذا عند كلّ من يرى في الرياضيات تركيباً ذهنياً خالصاً. على أن فيكو حاول أن يهتدي إلى علم جديد ، يكون قابلاً للمعرفة الكاملة من جهة، وينصبّ على العالم الواقعي من جهة أخرى. وهذا ماوجده في التاريخ.

ويقدّم فيكو فرضه الجديد على أكمل وجه في كتاب أسماه " العلم الجديد "، وهو كتاب وضع له فيكو صيغاً متعدّدة. فالمؤلف يبحث، إلى جانب المسائل الفلسفية، في مشكلات تجريبية، وفي مسائل تاريخية مباشرة، ومن الصعب الفصل بين اتجاهات البحث المتعددة هذه. وعلى الرغم من هذه العيوب والغوامض كلّها، فإن الكتاب يعرض نظرية عظيمة الأهمية.

فما المقصود إذن بالقول إن الحقيقة هي ذاتها الشيء الذي يتم فعله، أو الواقعة؟

لو اخترنا هذا المبدأ غير التقليدي عن كذب، لاستخلصنا منه بعض النتائج الصحيحة كل الصحة على المستوى الابستمولوجي (المعرفي). ذلك لأن من الصحيح أن الفعل يمكن أن يساعد في تحسين معرفتنا. ولا جدال في أن أداء فعل ما بطريقة ذكية يزيد من فهم المرء له. وواضح أن هذا يحدث على أوضح نحو ممكن في ميدان الفعل أو الجهد البشري. ومن الأمثلة الجيدة التي توضّح ذلك، فهمنا للموسيقى. إذ لا يكفي لكي نجيد فهم قطعة موسيقية، أن نستمع إليها، بل ينبغي إعادة بنائها عن

طريق قراءة المدونة أو عزفها، حتى لو تم ذلك بطريقة تفتقر إلى المهارة والخبرة. ذلك لأن هذه هي بعينها الطريقة التي تُكتسب بها المهارة والخبرة بالتدريج. غير أن مثل هذا الرأي يصدق على البحث العلمي بدوره. فالمعرفة الفعّالة بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تُكسب المرء سيطرة على الواقع تفوق تلك التي يكتسبها من مجرد المعرفة الخارجية المجردة.

وهكذا فإنه لا يكفي في الرياضيات أن نتعلّم النظريات، بل ينبغي أن يكون المرء قادراً على تطبيق معلوماته النظرية على مجموعة متنوعة من المشكلات المحددة. ولا يعني ذلك دعوة إلى التخلي عن البحث المنزّه لصالح المنفعة، بل إن الأمر على عكس ذلك، إذ إن رؤية المفاهيم وهي مطبّقة بطريقة عملية هي التي تُكسبنا فهماً صحيحاً لها.

أما بالنسبة إلى التاريخ الذي هو من صنع الإنسان، فإن فيكو يرى أننا نستطيع أن نحقق فيه أعظم قدر من اليقين. وكان من رأيه أن المؤرخ يستطيع كشف القوانين العملية لمسار التاريخ ويفسر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت، وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتنبؤ.

وهكذا فإن نظرية فيكو تتطلع قُدماً إلى نظرية التاريخ عند هيجل، بدلاً من أن تعود إلى الوراء. وفي الوقت ذاته فإن هذه النظرة إلى المشكلة التاريخية أكثر تلاؤماً مع الدراسة التجريبية للتاريخ.

إن نظرية فيكو تسمح له بالنظر إلى التنظيم الاجتماعي على أنه نمو طبيعي متدرّج، ينخرط فيه بشر يطوّرون، ببطء، أشكالاً للحياة

المشتركة، عن طريق التراكم التدريجي لتراثهم، على حين أن العقد الاجتماعي يفترض بشراً يجدون أنفسهم وقد أصبحوا بصورة مفاجئة كائنات عاقلة قادرة على التدبّر والحساب، تبعث الحياة في مجتمع جديد بفعل إرادي ينطوي على قرار عقلي.

وما يصدق على المجتمع بوجه عام يصدق أيضاً على اللغة بوجه خاص. فاللغة تبدأ عندما يتعين على الناس، خلال أوجه نشاطهم المشتركة، أن ينقلوا المعلومات بعضهم إلى بعض. وتتألف اللغة، في صورتها البدائية، من إيماءات وأفعال رمزية. وعندما تصبح اللغة منطوقة، تمر العلامات بتطور متدرّج من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء البسيطة، إلى أنماط مصطلح عليها. بل إن بداية اللغة لا بد أن تكون شاعرية، وهي لاتصبح علمية إلا بالتدريج.

* * *

رأينا من قبل، عند دراستنا للفلسفة القديمة، أن اللغة العلمية والفلسفية نتاج متأخر للحضارة، وتبيّن لنا كيف بذل الناس جهداً خارقاً مع اللغة السائدة في عصرهم كي يقولوا أشياء جديدة. والواقع أن هذا مازال مبدأ هاماً ينساه الناس في بعض الأحيان. ذلك لأن مهمة العلم والفلسفة، اللذين يبدآن باللغة العادية، هي بالضبط صياغة أدوات لغوية أدق بهدف معالجة الأبحاث الجديدة. وتلك هي الرسالة القيّمة المتضمنة في الدعوة الديكارتية إلى الأفكار الواضحة المتميزة. على أنه لا يبدو أن فيكو ذاته قد نظر إلى المسألة على هذا النحو، ومن هنا فاتته أهمية الفلسفة العقلية بالنسبة إلى العلم.

إن في استطاعتنا أن ننظر إلى اللغة باحدى طريقتين متعارضتين. فإما أن نأخذ بالنظرة العقلية المتطرفة إلى اللغة، كما فعل لايبنتز، فعدّها حساباً تسوده الأفكار الواضحة المتميزة في كل خطواته، وتُعرض فيه قواعد الحساب بوضوح وصراحة. وإما أن ننظر، كما فعل فيكو، إلى اللغات الطبيعية تبعاً للطريقة التي نمت بها، بوصفها وسائل للتواصل، مع رفض أية محاولة لوضع صيغة صورية لها. وتبعاً لهذا الرأي تكون مهمة المنطق في الواقع زائدة عن الحاجة، ويكون المعيار الوحيد الذي يمكنه توصيل المعنى إلينا هو الاستخدام الفعلي للغة ذاتها.

وعلى الرغم من التتظيرات المتمردة التي قام بها فيكو في ميدان علم الاجتماع، فقد ظل كاثوليكيّاً مخلصاً، أو حاول على الأقل، أن يجد للعقيدة النقلية مكاناً في مذهبه.

إن أهمية فيكو تكمن، في استنباقه العجيب للقرن التاسع عشر وتطوّراته الفلسفية. ففي علم الاجتماع يبتعد عن تصوّر العقلين للدولة المثلى، ويأخذ على عاتقه مهمة تجريبية هي دراسة كيفية نموّ المجتمعات وتطوّرها، وفي هذا كانت أصلته كبيرة، ولأول مرة نجد لديه نظرية حقيقية عن الحضارة البشرية. كل ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكرة الرئيسة التي دار حولها تفكيره كله: وهي الفكرة القائلة إن الحقيقة هي الفعل.

*

*

*

الليبرالية

بدأ يظهر في أعقاب عصر الإصلاح الديني، موقف جديد إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا. وقد ظهر هذا الموقف بوصفه ردّ فعل على فترة الحروب الدينية والخضوع لروما، مركزاً في إنجلترا وهولندا. فقد ظلت إنجلترا، إلى حدّ بعيد، بمنأى عن الفظائع التي ترتبت على الانقسام الديني في القارة الأوروبية. صحيح أن البروتستانت والكاثوليك ظلّوا، لفترةٍ ما، يضطهد بعضهم بعضاً، وأن المذهب التطهيري (البيوريتاني) في عهد كرومويل كان في نزاع دائم مع الكنيسة. ومع ذلك لم تُرتكب فظائع على نطاق واسع، والأهم من ذلك أنه لم يحدث تدخل أجنبي عسكري. أما الهولنديون فقد تحمّلوا عواقب الحروب الدينية كاملة، وبعد صراع طويل وممير ضد اسبانيا الكاثوليكية، حققوا آخر الأمر اعترافاً باستقلالهم المؤقت، ثم أصبح هذا الاستقلال نهائياً بعد أربعين عاماً.

ويُطلق على هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الاجتماعي والثقافي، اسم الليبرالية، وهي تسمية أقرب إلى الغموض، يستطیع المرء أن يدرك في ثناياها عدداً من السمات المتميزة. فقد كانت الليبرالية بروتستانتية في المحلّ الأول، والواقع أنها كانت أقرب بكثير إلى أن تكون تطويراً للفكرة البروتستانتية القائلة إن على كل فرد أن يسوّي أموره مع الله بطريقته الخاصة. هذا فضلاً عن أن التعصب والتزمّت يضرّ بالأعمال الاقتصادية. ولما كانت الليبرالية نتاجاً للطبقات الوسطى الصاعدة التي

كان التقدم التجاري والصناعي يتحقق على يديها، فقد كانت معارضة للتقاليد القائمة على التمييز، والتي ترسخت لدى الطبقة الأرستقراطية، ولدى الملكية على حد سواء. ومن ثمَّ كان محور الموقف الليبرالي هو التسامح. وهكذا ففي القرن السابع عشر، الذي كان فيه الصراع الديني يمزق معظم البلاد الأوروبية الأخرى، كانت الجمهورية الهولندية ملاذاً للرافضين والمفكرين الأحرار. ذلك لأن الكنائس البروتستانتية لم تكتسب أبداً تلك السلطة السياسية التي كانت الكاثوليكية قد تمتعت بها خلال العصور الوسطى، ومن هنا أخذت سلطة الدولة تزداد أهمية بصورة ملحوظة.

كان تجار الطبقة الوسطى، الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة، ينظرون بسخط إلى السلطة المطلقة للملوك. لذلك كانت الحركة تتجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك. وإلى جانب إنكار الحق الإلهي للملوك، ظهر شعور بأن في استطاعة الناس أن يتجاوزوا أوضاعهم بجهودهم الخاصة، فبدأ الناس اهتماماً متزايداً بالتعليم.

ويمكن القول بوجه عام إن الناس كانوا ينظرون بارتياح إلى الحكومة أياً كانت، على أساس أنها لا تلبي احتياجات التوسع في التجارة، وتقف عقبة في وجه نموها الحر. وفي الوقت ذاته كان هناك اعتراف بالأهمية القصوى للحاجة إلى القانون والنظام، مما أدى إلى التخفيف من المعارضة التي تُوجَّه إلى الحكومة. ومن هذه الفترة ورث الانجليز ميلهم

المشهور إلى الحلول الوسطى، وهو الميل الذي يعني في الميدان الاجتماعي إيثار الإصلاح على الثورة.

وهكذا فإن الليبرالية القرن السابع عشر كانت، كما يوحي اسمها، قوةً للتحرّر من كافة ضروب الطغيان، السياسي والديني والاقتصادي والعقلي - ذلك الطغيان الذي كان تراث العصور الوسطى المتداعي لايزال متشبّهًا به. وبالمثل كانت الليبرالية مضادة لذلك الحماس الأعمى الذي اتصفت به الفرق البروتستانتية المتطرفة. ورفضت السلطة التي كانت تدعيها الكنيسة للتشريع في أمور العلم والفلسفة. وهكذا ظلت الليبرالية المبكرة، المتقدمة حماساً، تخطو خطوات هائلة دون أن تعاني نكسات كبرى، إلى أن جاء مؤتمر فيينا فأغرق أوروبا في مستنقع اقطاعي من نوع جديد ، هو " الحلف المقدس " .

* * *

كان نمو الليبرالية في إنجلترا وهولندا مرتبطاً بالأوضاع العامة للعصر إلى حد لم تؤدّ معه إلى إثارة ضجة كبيرة. غير أنّها مارست في بلاد أخرى، وخاصة فرنسا وأمريكا الشمالية، تأثيراً ثورياً في تشكيل الأحداث التالية.

ولقد كان من السمات الرئيسة للاتجاه الليبرالي احترامه للفردية. وكان اللاهوت البروتستانتية قد أكدّ أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير. وتغلّغت هذه النزعة الفردية ذاتها في الميدان الاقتصادي والفلسفي. ففي الاقتصاد تمثلت في مبدأ **دعه يعمل** الذي قام

"مذهب المنفعة" في القرن التاسع عشر من أجل تبريره عقلياً. وفي الفلسفة أدى إلى تأكيد الاهتمام بنظرية المعرفة، التي انشغل بها الفلاسفة كثيراً منذ ذلك الحين. وكانت عبارة ديكارت الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" معبّرة بوضوح عن هذه النزعة الفردية، لأنها تردّ كل فرد إلى وجوده الشخصي بوصفه أساساً للمعرفة.

ولقد كانت هذه النزعة الفردية في أساسها نظرية عقلانية، وكان العقل يُعدُّ ذا أهميّة قصوى، بينما كان يُنظر إلى تحكّم الانفعالات والأهواء في المرء على أنه علامة على انعدام التحضّر. أما في القرن التاسع عشر فقد توسّع المفكرون في النزعة الفردية بحيث أصبحت تشمل الانفعالات ذاتها، وأدّت، خلال ذروة الحركة الرومانتيكية، إلى ظهور عدد من فلسفات القوة التي كانت تُعلي من قدر الإرادة الذاتية للأقوى، ممّا أدّى إلى شيء مضاد تماماً لليبرالية.

لقد كان للنزعة الليبرالية تأثيرها في المناخ العقلي لدى الرأي العام، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد بعضاً من المفكرين يتّخذون موقفاً ليبرالياً في نظرياتهم السياسية، مع أنهم يعتقدون في الميادين الأخرى آراء فلسفية مختلفة عنها اختلافاً جذرياً.

ويظهر المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر، أصبحت الليبرالية مصدراً قوياً للإصلاح الاجتماعي لأوضاع الطبقات العاملة المستغلّة استغلالاً قاسياً. وفيما بعد تولت هذه المهمة قوى أكثر نضالية،

هي قوى الحركة الاشتراكية الصاعدة، وظلت الليبرالية على وجه العموم حركة بلا عقيدة جامدة.

لقد أدت أعمال ديكارت الفلسفية إلى تيارين رئيسين للتطور: أحدهما هو إحياء التراث العقلي، الذي كان أكبر دعائه في القرن السابع عشر سبينوزا ولايبنتز، والثاني ما يُطلق عليه بوجه عام اسم التجريبية الانجليزية.

* * *

باركلي

ولد جورج باركلي في ايرلندا عام /١٦٨٥م/ ، لأسرة أيرلندية انجليزية. وقد التحق وهو في الخامسة عشرة بكلية ترينيتي، في دبلن، حيث بدأت تزدهر المعارف الجديدة التي جاء بها نيوتن، وكذلك فلسفة لوك، إلى جانب الموضوعات التقليدية.

وصل باركلي إلى أوج شهرته ولما يبلغ الثلاثين، ثم أصبح عميداً لكلية دري. ثم عُيّن أسقفاً لكلوين، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته. إن القضية الأساسية في فلسفة باركلي هي أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركاً. وقد بدت له هذه الصيغة واضحة بذاتها إلى درجة أنه لم يتمكن أبداً من أن يشرح لمعاصريه، الذين كانوا أقل منه اقتناعاً، ماالذي كان يحاول أن يقوله. ذلك لأن هذه الصيغة تبدو للوهلة الأولى متعارضة بشدة مع مايراه الحس الطبيعي للإنسان، فلا أحد يعتقد أن الأشياء التي يدركها توجد في ذهنه فقط. ولكن المسألة هي أن باركلي يقول بصورة ضمنية إن الرأي التجريبي الذي دعا إليه لوك، وإن لم يكن قد طبقه دائماً بصورة متسقة، يجعل من فكرة الموضوع باطلاً. وبالطبع فإن مسألة ما إذا كانت نظرية باركلي علاجاً للصعوبات التي يواجهها لوك، هي مسألة أخرى. ولكن ينبغي أن نذكر أن باركلي لا يحاول أن يربكنا بألغاز محيرة، وإنما يسعى إلى تصحيح بعض الأفكار غير المتسقة عند لوك. وفي هذا على الأقل، نجح نجاحاً تاماً. إذ لا يمكن الاحتفاظ بالتمييز

بين عالم داخلي وعالم خارجي في ظل نظرية المعرفة التي قال بها لوك. ومن المستحيل أن نتمسك في آن واحد بنظرية للأفكار كذلك التي قال بها لوك، وبنظرية تمثيلية أو تصويرية للمعرفة. وقد واجه التفسير الذي قدّمه "كانت" لهذه المشكلة ذاتها صعوبة مشابهة فيما بعد.

كان أول كتاب انتقد فيه باركلي نظرية الأفكار هو "محاولة في سبيل نظرية جديدة للإبصار". وفي هذا الكتاب يبدأ بمناقشة بعض مظاهر الخلط التي كانت شائعة في عصره حول موضوع الإدراك الحسي. وهو يقدم بوجه خاص الحل الصحيح للغز الذي يبدو محيراً، وهو أننا نرى الأشياء معقولة على الرغم من أن الصورة المنطبعة على عدسة العين تكون مقلوبة. وقد كان هذا الغز شائعاً في ذلك الحين، ولكن باركلي أثبت أنه مبني على مغالطة بسيطة غاية البساطة. فالمسألة هي أننا نرى بأعيننا، وليس بالنظر إلى الأشياء من الخلف وكأننا ننظر إلى شاشة. وهكذا فإن سبب سوء الفهم هذا هو الإهمال الذي يجعلنا ننزلق من البصريّات الهندسية إلى لغة الإدراك البصري. وينتقل باركلي بعد ذلك إلى وضع نظرية في الإدراك الحسي تقدّم تمييزاً أساسياً بين الأشياء التي تسمح لنا مختلف الحواس أن نقولها عن موضوعاتها. فالإدراكات البصرية ليست في رأيه إدراكات لأشياء خارجية، وإنما هي أفكار في الذهن فحسب. وعلى الرغم من أن الإدراكات اللمسية توجد في الذهن بوصفها أفكاراً للإحساس، فإنه يصفها بأنها تتعلق بموضوعات فيزيائية، وإن كان قد أزال هذا التمييز في أعماله اللاحقة، وأصبحت كل الإدراكات تزوّدنا بأفكار عن الحس فقط. والسبب الذي يجعل الحواس منعزلة على هذا

النحو، هو أن جميع الإحساسات نوعيّة. وهذا بدوره يعلّل رفض باركلي لما يسميه "بالمادية". ذلك لأن المادة ماهي إلّا حامل ميتافيزيقي لصفات هي وحدها التي تؤدّي إلى تجارب تشكّل مضامين ذهنية. أمّا المادّة الخالصة فلا يمكن تجربتها، ومن ثم فإنها تجريد لاتدعو إليه الحاجة. وينطبق هذا الوصف ذاته على الأفكار المجردة عند لوك. فلو نزعنا عن المثلث، مثلاً ، كل ما فيه من سمات نوعيّة، لما بقي في النهاية شيء بالمعنى الدقيق، ومن المحال أن تكون لدينا تجربة باللاشيء.

* * *

في كتاب "مبادئ المعرفة البشرية" الذي نُشر بعد عام من كتابه السابق، يعرض باركلي صيغته بلا تحفّظ أو مهادنة: فأن يكون الشيء، معناه أن يكون مدرّكاً. هذه هي النتيجة النهائية لتجريبية لوك. إذ إن كل مانستطيع أن نقوله هو أن لدينا تجارب بإحساسات أو انعكاسات معيّنة عندما تكون هذه لدينا بالفعل، لافي أوقات أخرى. وهكذا فإننا لانقتصر فقط على التجارب التي تسجّل في الذهن، بل إننا نضطر إلى التسليم بهذه التجارب وحدها عندما تكون لدينا. ويمكن القول بمعنى معيّن إن هذا ليس شيئاً غريباً على الإطلاق. إذ إن التجارب تكون لديك عندما تكون موجودة، لا في أي وقت آخر. والقول إن أي شيء موجود، لا يكون له معنى إلّا في التجربة ومن خلالها، ومن ثم فإن وجود الشيء وكونه مدرّكاً هما شيء واحد. ووفقاً لهذا الرأي لا يكون هناك معنى للكلام عن تجربة غير مجرّبة، أو عن فكرة غير مدرّكة، وهو موقف لازال يقول به فلاسفة معاصرون يقولون بنظريات ظاهرية في المعرفة. ففي ظل هذه النظريات

لاتكون هناك معطيات حسية غير محسوسة. أما عن الأفكار المجردة فإنها، لا بد أن تكون معبرة عن حقيقة لا يمكن أن تُجرب، وهذا تناقض وقعت فيه تجريبية لوك. أما الرأي التجريبي الصحيح فيذهب إلى أن الواقع يعادل في امتداده ما يمكن تجربته فحسب. فكيف إذن ينبغي معالجة مشكلة الكليات؟

يشير باركلي إلى أن ما ظن لوك أنه أفكار مجردة إن هو إلا أسماء كلية. غير أن هذه لا تشير إلى أي شيء منفرد، وإنما تشير إلى أي واحد ضمن مجموعة من الأشياء. وهكذا فإن لفظ " المثلث " يُستخدم للتعبير عن أي مثلث، ولكنه لا يشير إلى تجريد. والواقع أن الصعوبة في نظرية الأفكار المجردة ترتبط بالصعوبة التي ناقشناها في صدد الصور السقراطية. فهي بدورها غير محددة أو نوعية على الإطلاق، وهي بهذا الوصف تعيش في عالم آخر غير عالمنا، ومع ذلك فقد ساد الاعتقاد بأن من الممكن معرفتها.

وباركلي لا يكتفي بإنكار الأفكار المجردة، بل يرفض أيضاً كل تمييز بين الموضوعات والأفكار. وهذا هو لب مثالية باركلي، فكل ما يمكننا أن نعرفه ونتحدث عنه حقاً هو مضامين ذهنية. ولا يجد باركلي صعوبة في تنفيذ هذه النظرة إلى اللغة. ذلك لأن مانفهمه عندما نستمع إلى شخص ما ، هو المعنى الإجمالي لكلامه، لاسلسلة من المعاني اللفظية المنفصل بعضها عن بعض، والتي تُنظّم بعد ذلك كحبات العقد.

لقد رأينا أن في استطاعة المرء تقديم تفسير لمثالية باركلي يجعلها أقل غرابة مما قد تبدو للوهلة الأولى. غير أن بعض النتائج التي اضطر

باركلي إلى استخلاصها تتسم بأنها أقلّ إقناعاً. فقد بدا له أنه إذا كان هناك نشاط إدراكي فلا مهرب من القول بضرورة وجود أذهان أو أرواح تقوم بهذا النشاط. على أن الذهن، حين تكون له أفكار، لا يكون موضوعاً لتجربته الخاصّة، ومن ثمّ فإنّ وجوده لا يكمن في كونه مدرّكاً، بل في كونه مدرّكاً. غير أن هذه النظرة إلى الذهن لا تتسق مع موقف باركلي الخاص. ذلك لأننا لو فحصنا المسألة لوجدنا أن الذهن الذي يُتصوّر على هذا النحو هو بالضبط من نوع تلك الفكرة المجردة التي انتقدها باركلي عند لوك. فهو شيء لا يدرك هذا الشيء أو ذاك، وإنما يدرك بالمعنى المجرد، أما مسألة ما يحدث للذهن حين لا يمارس نشاطه، فإنها تتطلب حلاً خاصاً. فمن الواضح، إذا كان الوجود يعني إما الإدراك، كما في حالة الأذهان التي تمارس نشاطها، وإما كون الشيء مدرّكاً، كما في حالة الأفكار؛ وهذا يعني أن الذهن غير الفعّال لا بدّ أن يكون فكرةً في الذهن الإلهي الذي هو فعّال أبداً. وهكذا يدخل باركلي هذا الإله الفلسفي لمواجهة الصعوبة النظرية. ذلك لأن وظيفة هذا الإله تقتصر على ضمان استمرار وجود الأذهان، وتبعاً لذلك، مانسميه بالموضوعات المادّية أيضاً.

* * *

ولا بد لنا أن نؤكد في هذا المقام أن صيغة باركلي القائلة إن وجود الشيء هو كونه مدرّكاً، تحتاج إلى أن نتأمّل بدقة كيف نستخدم مفرداتنا اللغوية على الوجه الصحيح لكي ندرك أن هذه الصيغة لا بد أن تكون صحيحة. وهكذا فإن مايقوم به هنا ليست له دلالة ميتافيزيقية، وإنما هو مجرد تحديد للطريقة التي ينبغي بها استخدام ألفاظ معيّنة.

وأول ما ينبغي أن نلاحظه هو أن باركلي يستخلص نظرية ميتافيزيقية عن الذهن والله لا تتمشى على الإطلاق مع بقية أجزاء فلسفته.

إنّ العرض الذي يقدمه باركلي ينطوي على ضعف فلسفي يعرضه لقدّر كبير من النقد. ومما يزيد من أهمية هذه النقطة أن باركلي وقع في هذا الخطأ عينه حين عرض نظريته في الإبصار. فقد أكدّ ، كما ذكرنا من قبل، أن المرء يرى بعينه ولا ينظر إليهما. وبالمثل يمكن القول بوجه عام إن المرء يدرك بذهنه، ولكنّه حين يدرك لا يحقّ فوق ذهنه، إن جاز التعبير، لكي يلاحظه. فكما أننا لَنلاحظ أعيننا، كذلك لَنلاحظ أذهاننا، وكما أننا لَنقبل القول إننا نرى ما على عدسة العين، كذلك لا ينبغي أن نقول إننا ندرك ما في الذهن. وهذا يثبت على الأقل أن عبارة " في الذهن " تحتاج إلى بحث دقيق لم يقم به باركلي.

والأمر الذي يثبت هذا النقد هو أنه قد تكون هناك أسباب قوية لرفض طريقة باركلي في الكلام، لحساب مصطلح مختلف، ذلك لأنه رأى أن مهمة الفيلسوف هي الكشف عن أساليب الكلام المضلّة. وقد عبّر عن هذه المسألة في مقدّمة كتابه "المبادئ" بقوله: " إنني أميل على وجه العموم إلى الاعتقاد بأن القدر الأكبر من تلك الصعاب التي شغلت الفلاسفة من قبل، والتي وقفت حجر عثرة في طريق المعرفة، ترجع برمّتها إلينا. فنحن نبدأ بأن نثير الغبار، ثم نشكو من عدم قدرتنا على الرؤية " .

أما كتاب باركلي الرئيسي الثاني " محاورات بين هيلاس وفيلونوس " فلا يقدم مادة جديدة للمناقشة، وإنما يكرّر الآراء التي عبّر عنها في أعماله السابقة، ولكن بأسلوب الحوار الذي هو أقرب إلى فهم القارئ.

إن نظرية الأفكار، كما عرضها لوك، تتعرض لعدد من الانتقادات. فإن كان الذهن لا يعرف سوى الانطباعات الحسية، فعندئذ يستحيل التمييز، كما أوضح باركلي، بين الصفات (أو الكيفيات) الأولية والصفات الثانوية. غير أن العرض النقدي المتكامل ينبغي أن يذهب أبعد مما ذهب إليه باركلي، الذي كان لا يزال يسلم بوجود الأذهان. وهكذا كان هيوم هو الذي طور تجريبية لوك بحيث استخلص منها نتائجها المنطقية. وفي النهاية سجد أن الإسراف في موقف الشك، الذي يتوصل إليه هيوم نتيجة لذلك، هو الذي يكشف الأخطاء في المسلمات الأصلية.

* * *

مونتسكيو

كان مونتسكيو المولود عام (١٦٨٩م) ذا دور هام في الثورة المنهجية التي كان يتمخض عنها الفكر السياسي. فقد خرج بحقل استقراء التاريخ سمن الأبعاد المكانية والإقليمية والزمانية المحددة، من خلال مطالعاته ورحلاته، ودرس - بشكل شامل - التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كل زمان ومكان، ومن هنا استمدّ كتابه (روح الشرائع) قيمته الكبيرة. فمونتسكيو لم ينهج في هذا الكتاب نهج أسلافه، ولم يسترسل في جدل ميتافيزيقي على النحو الذي انصرف إليه الذين يتصوّرون الإنسان تصوّراً تجريدياً، ولم يقف كغيره عند حدّ تناول بعض الشعوب في أحوال خاصّة، بل تناول جميع سكّان العالم، وفصل في الحديث عن أحوالهم الحقيقية الواقعية، ودرس العلاقات بينهم.

وكان مونتسكيو ينطلق في تفكيره من نظرية القانون الطبيعي، ويرى أن العدالة المجردة كانت سائدة قبل ظهور القانون الوضعي الذي هو نتاج تكيف القانون الطبيعي مع المكان والزمان - تاريخياً وجغرافياً. والحكومة لديه مثل القانون، يرتبط نوعها ونشأتها بالمكان والزمان.

وقد صنّف مونتسكيو الحكم في ثلاثة أنواع هي : الحكم الجمهوري، والحكم الملكي، والحكم الاستبدادي. وبشكل عام، مايزال تصنيفه معتمداً

كقاعدة في القوانين الحديثة حتى الآن. كما أن نظريته في فصل السلطات هي القاعدة التي تقوم عليها الدساتير في العالم منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم.

* * *

عاصر مونتسكيو مفكّر تشبه فلسفته الأبيقورية، هو هلفتياس الذي يرى أن غاية الإنسان في سلوكه وإنجازاته هي الحصول على أكبر قسط من السعادة، والابتعاد إلى أقصى حد عن الألم. وانطلاقاً من هذا المبدأ رأى ضرورة أن يأخذ المشرّع - بعين الاعتبار - الدوافع الذاتية الهادفة إلى السعادة. وترتبط الدوافع الذاتية ارتباطاً كلياً بالأخلاق. ومن هنا كان تشديد هلفتياس على دراسة الأخلاق، سيما وأن الدوافع الذاتية هي المقياس الذي يعتمده الإنسان في تقرير سلوكه وتصرفاته. والدوافع الذاتية لاتخلو من غريزة المنفعة الذاتية، لذلك لا بدّ من ضبط المنفعة الذاتية من خلال الأخلاق. ومتى ضُبطت المنفعة الذاتية ضمن الأبعاد الأخلاقية، زال التعارض بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة. وهكذا يتّضح الفرق بين منطلقي مونتسكيو ومعاصره، فبينما تقوم نظرية الأول على أساس جغرافي تاريخي، تقوم نظرية الثاني على أساس أخلاقي - نفسي - فردي.

* * *

فولتير

ولد فرانسوا ماري أرويه في باريس عام (١٦٩٤م) وتميّز بأنه طفل ضعيف البنية، وقد رافقته الأمراض طوال ثمانية وثمانين عاماً. درس في كلية لويس لوگران القضاء على أيدي اليسوعيين، وحين تخرج التفت إلى الأدب وانشغل بالتأليف عن مهنة المحاماة. وأصبح يعرفه الناس لحرّيته ولسانه اللاذع حتى أنه كتب قصيدة تصف جرائم النظام فسُجن في الباستيل من غير محاكمة، وبعد أن أمضى في السجن أحد عشر شهراً قُدّم إلى الوصي على العرش فمنحه ألفي دينار تعويضاً عمّا أصابه، فقال له فرانسوا: " لا ياسيدي، إنني أشكر سموّكم على اعتنائكم بتأمين طعامي، ولكنني أرجوكم أن لاتهتموا بإسكاني بعد الآن".

ولكنّ هذه الأمنية لم تتحقّق إذ سرعان ما سُجن ثانية، وذاق من جديد طعم (الباستيل). ومنذ ذلك الوقت اتّخذ اسم فولتير واتّضح أنّه متعدّد المواهب ومن أكثر الناس شعبيّة، ممّا أهّله ليشغل مكانة خاصّة في حياة فرنسا الفكرية في عصره، وهو، مع سخريته اللاذعة، كان يشعر بالمرارة حيث يتأمل في الحياة فيراها "كثيبة، منتصفها لايساوي شيئاً، وبدايتها مضحكة" وكتب في إحدى رسائله يقول: " إنني أقضي وقتي في النطنطة على حافة قبري. وهذا لعمرى مايفعله البشر جميعاً " .

حارب التعصّب الديني، ومقت طغيان الملوك وآباء الكنيسة معاً، معبراً عن آرائه بمسحة ساخرة.

اضطر - بسبب آرائه - إلى مغادرة البلاد إلى انكلترا، وعاد بعد ثلاث سنوات لينشر كتابه (رسائل عن انكلترا) الذي أتبعه بكتاب (مبادئ فلسفة نيوتن). وبعد إقامته في برلين انتقل للعيش في جنيف حتى آخر حياته، حيث عاش على ضفاف بحيرتها الهادئة في هدوء وعزلة.

من مؤلفاته (القاموس الفلسفي) و (كانديد) الذي يسخر فيه من التفاؤلية التقليدية للدين الرسمي وفلسفته، فجميع سفسطات الفلاسفة ورجال اللاهوت عاجزة عن تبرير الشر القائم في العالم، لذلك يرى أن مشكلة الشر مستعصية على العقل ولا ينبغي التفكير فيها.

إن فولتير الذي حارب الكنيسة والتعصب الديني، يرفض الإلحاد الذي يرى أنه يشكّل خطراً على النظام الاجتماعي، ولم يتفق مع (بيل) في إمكانية قيام مجتمع من الملحدّين الحكومتين.

وميزة فولتير الأساسية تكمن في أنه نشر التفكير الفلسفي عن طريق مسرحياته وكتاباته، مما خلق تذوقاً للفلسفة عند الجمهور، وجعل الجماعات تحس بقيمتها وتلتذ بأثار الكتابات الفلسفية. ولعلّ هذا ما جعل (ول ديورانت) يسمّي الجزء الأوّل من المجلّد التاسع من كتابه (قصة الحضارة) عصر فولتير.

ومع تأثيره الواسع، فقد تأثّر فولتير بفلسفة (لوك). وهو يرى أنه ليس بإمكاننا أبداً تحصيل أية معرفة عن طبيعة الجوهر الروحي. نحن لانستطيع أن ندرك النفس، بما هي جوهر، فإدراكنا لايتعدى الصفات والظواهر والقدرات النفسية. كما يستحيل، عقلياً، رد ظهور النفس إلى فترة زمنية معينة، لا إلى الأبدية، ولا إلى لحظة الحمل، ولا إلى مرحلة التطور

الجيني، ولا إلى لحظة الولادة.

ويتناول فولتير مسألة حرية الإرادة، فيرى أن الإنسان حرّ لأنه يعي
حرّيته الذاتيّة. لكننا لانستطيع التحدّث عن حرّية الإرادة، لأنّ الإرادة
كالأفكار، مفهوم مجرّد، لاما هيّة واقعيّة. إن ما يوجد فعلاً هو الإنسان
المفكّر المرید، وهو لا يكون حرّاً إلّا حينما يكون قادراً على تنفيذ ما يريد.

كان فولتير في فلسفته من أتباع فيزياء نيوتن. ومن هذه الفيزياء
انطلق ليطوّر الفكرة القائلة بالقانونيّة الشاملة في الطبيعة، وليقول بأفضليّة
مبدأ الشرطيّة السببيّة أمام مبدأ الغائيّة في تفسير ترابط الظواهر الطبيعيّة

وفي نظريّة المعرفة يحاول فولتير مزج التجريبيّة الحسيّة ببعض
عناصر العقلانيّة .

الأحاسيس عنده أصل المعارف جميعاً، لكنّ هناك معرفة مطلقة هي
المعرفة المنطقية الرياضيّة والأخلاقيّة، وهي ذات قيمة بالنسبة لله، تماماً
كما للإنسان، فلا توجد إلّا حقيقة واحدة. كما لعب فولتير دوراً هاماً في
فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ. وانتقد باسكال وروسو لأنهما يعارضان
الثقافة بالطبيعة الإنسانيّة النقيّة، لأنّه يرى أن التطوّر بالعلم والثقافة أمر
ضروري لطبيعة الإنسان، والعيش وفق الحالة البدائيّة يتعارض مع طبيعته
تلك.

توماس ريد

عاش توماس ريد حياة هادئة مستقرّة، بعد ولادته عام (١٧١٠م) وأصبح قسيساً للكنيسة الاسكتلندية في السابعة والعشرين من عمره، ثم عمّ الفلسفة، وأشهر أعماله "مقالات في قدرات الإنسان العقلية". والأهمية الأساسية لنظرات ريد الفلسفية تكمن في محاولته الجريئة لإعادة الاعتبار إلى نظرة الإدراك السليم والحس المشترك نحو العالم الخارجي، بعد المفارقات التي جاء بها بيركلي وهيوم. حيث يشير إلى أنه مامن وجود إلّا في شعور المُشاهد، وبأنّ العالم الموضوعي الملموس مصنوع بحيث يذوب في التجربة الذاتية لتيارات شعورية معيّنة تضم فيما بينها كل ما هو موجود.

وقد حاول ريد أن يحلّ هذه العقدة بقوله إن بيركلي كان على صواب حين قال بأنّ الإحساسات هي في الحقيقة ذاتية محضة، وبأنّ الأصوات والروائح والطعوم والإحساس باللون، توجد فقط حين تُسمع أو تُشمّ أو تُرى، تماماً كما يوجد الألم في الإحساس بالألم؛ وبأنّ الأشياء المادية التي لا تستطيع الرؤية أو الشم، لا تملك إحساسات كهذه، كما أنها لا تستطيع الإحساس بالألم. لكن هذا لا يعني بالضرورة بأنه ليس هنالك أشياء مادية تمتلك بصورة عامة الصفات التي تفترض أنها تمتلكها عندما لاتعاني من الإحساس. حقاً إنّنا لانحسّ بهذه الصفات، فالإحساس شخصي ذاتي،

ولكننا ندركها، إذ إن الحس هو مناسبة للإدراك الذي يلزم الحس، والذي لانتهت بالحديث عنه عادةً.

إن التمييز بين الإدراك والإحساس مهم فقط بالنسبة للفلاسفة، وبهذه النظرية يستحق ريد أن يُسمّى مؤسس الواقعية البريطانية أو الأنكلوأمريكية. فالمدرسة الاسكتلندية أو مدرسة الحس المشترك التي انحدرت منه لمّحت إلى الأسلوب الذي اتخذ شكل الإصرار على أن كلمات مثل المعرفة والتعرّف لاتعني شيئاً إذا لم تكن قابلة للتطبيق الصحيح على الحقائق الموضوعية المألوفة جداً في حياتنا.

ولا بأس من أن نعطي أمثلة عن الفرق بين الإحساس والإدراك: حين أشم وردة فإن هذا العمل يشتمل على إحساس وإدراك معاً. فالرائحة التي أحسّ بها، إذا نظرنا إليها بحد ذاتها وبدون علاقة مع أي شيء آخر خارجي، فهي مجرد إحساس. إنّها تؤثر في العقل بطريقة معينة، وهذا التأثير على العقل يمكن أن نتصوّره دون فكرة الزهرة أو أي شيء آخر. وهذا الإحساس يمكن أن يكون لاشيء سوى مأحسّ به. إن ماهيّته الحقيقية تكمن في كونه موضع الإحساس، وهو عندما لا يكون موضع الإحساس لا يكون موجوداً. وليس هنالك فرق بين الإحساس والشعور به فهي شيء واحد عند ريد.

لننظر الآن في مسألة الإدراك الذي نحصل عليه عندما نشمّ الزهرة،

إن للإدراك - دائماً - موضوعاً خارجياً . وموضوع إدراكي الحسي في هذه الحالة هو تلك الصفة في الزهرة التي أميزها بوساطة حاسة الشم. وعندما ألاحظ بأن الإحساس السار يُبعث عندما تكون الزهرة قريبة، ويتوقف عندما نبعدها، فإنني منقاد بطبيعتي إلى الاستنتاج بأن ثمة صفة موجودة في الزهرة، هي سبب هذا الإحساس، وهذه الصفة في الزهرة هي الموضوع المدرك. وذلك الفعل الذي قام به عقلي، والذي بوساطته حصلت على الاقتناع واليقين بهذه الصفة هو ما سميّه الإدراك.

ويتساءل ريد عن الشمس... عندما نرى الشمس لانشك بأنها بعيدة عنّا، وأن الله قد خلقها منذ آلاف السنين، وهي تدور في الفضاء منذ ذلك الحين. ولكن كم تعظم دهشتنا حين يخبرنا الفلاسفة بأننا مخطئون في كل هذا، وبأن الشمس التي نراها ليست، كما نتوهم، بعيدة عنّا، ولكنها موجودة في عقلنا. وبأنها لم توجد قبل أن نراها، وسوف تفقد وجودها عندما نتوقف عن إدراكها والتفكير بها، لأن الأشياء التي ندركها هي مجرد أفكار في عقولنا لا يمكنها أن توجد لحظة واحدة أكثر من الوقت الذي نفكر فيه بها. ولكننا نتساءل، هنا، : ألا توجد مخلوقات ماديّة تدعى الشمس أو القمر يستمرّان في الوجود سواء كنا نفكر بها أم لا؟

وجواب ذلك، بالطبع توجد أشياء في العالم الخارجي لاتتأثر بنظرتنا إليها، وهي موجودة سواء أحسنا بها أو أدركناها أو لم تكن موضوعاً لإحساساتنا أو لإدراكنا. ولكنها - بحسب ما يقصد إليه ريد - تكون غير

موجودة ليس لنفسها في العالم الخارجي، ولكن غير موجودة بالنسبة لنا حين لا تكون موضوع إحساس أو إدراك أو معرفة.

* * *

في الوجود أفكار غيرت العالم، سواء أكنّا نحاول معرفتها أم لا، ولكنها موجودة في العالم الواقعي من خلال منجزاتها، وهي فقط تصبح في مدار معرفتنا عندما نريد ذلك ونسعى إليه، لكننا إذا أحجمنا عن معرفتها فهذا لا يعني أنها لم توجد قط. أليس كذلك؟! ...

هيوم

ولد دافيد هيوم سنة (١٧١١م) لعائلة اسكتلندية عريقة في أذربه، لم يكن غنياً، ولكنّه كان يملك مايكفيه لهجر دراسة الحقوق التي أرادها له والده، والانكباب على دراسة الفلسفة والثقافة العامة. وبعد محاولة فاشلة لتعاطي التجارة في بريستول، مرّ هيوم بأزمة فكريّة حادّة، وفي لحظة إشراق وجد مهنته الحقيقيّة. فذهب إلى فرنسا حيث وضع كتابه (المفصلّ في الطبيعة الإنسانيّة) الذي قوبل ببرود شديد في الأوساط الثقافية. لكنّ ذلك لم يمنعه من نشره كتابه الشهير (تاريخ انكلترا) الذي عوّض به الشهرة التي زاغت عنه في كتابه الأول، فعُرف بوصفه مؤرّخاً من الطراز الرفيع. وحين نشر هيوم (بحث في مبادئ الأخلاق) بعد أربع عشرة سنة من تاريخ نشر (المفصلّ) ضمّن هيوم بأن يصبح واحداً من أعظم الفلاسفة الذين حطموا الأصنام في عصره. وكان تصوّره الخاص للفلسفة بأنها (علم الإنسان) التجريبي هو البداية الحقيقيّة للفلسفة الحديثة، والتي هي في جوهرها تاريخ تطوّر تفكيره ومعارضته، إذ ينبغي أن يجري البحث في علم الإنسان بمناهج العلوم الطبيعيّة، أي: الملاحظة والتعميم. ولكي تصبح الفلسفة علميّة حقّاً، يجب أن تتخلّى عن أساليبها القديمة في المغالطات.

أما الملاحظات التي تتطلبها نظرية المعرفة عند هيوم، فيجب - على ما يبدو - أن تجري في ميدان علم النفس الاستبطاني بشكل أساسي، فهو يرى أنّ سلوك الناس متّصل بتفسير الأهواء وبفلسفة الأخلاق، وهو أكثر

اتصالاً بذلك من اتصاله بنظرية المعرفة.

إن حجج هيوم مبنية على عدد من المسلّمات العامة التي تسري خلال نظريته في المعرفة بأسرها. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفاً. فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تولّف محتوى إدراكاتنا، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للانعكاس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف.

والانطباع في رأي هيوم، قد يبدأ من التجربة الحسيّة، أو من أوجه النشاط كالذاكرة. وهو يذكر أن الانطباعات تُنتج أفكاراً تختلف عن التجربة الحسية في أنها أقلّ منها حيويّة. فالأفكار نسخ باهتة من الانطباعات التي لا بدّ أن تكون قد سبقتها، في وقت ما، في التجربة الحسيّة. وعلى أية حال فإنّ الذهن عندما يفكر، يستخدم الأفكار الموجودة فيه. وهنا ينبغي أن يفهم لفظ "الفكرة" بالمعنى الإغريقي الحرفي للكلمة. فالتفكير في رأي هيوم تفكير بالصور، أو تخيل، وهو يُطلق على مجموع التجربة، سواء في الإحساس وفي التخيل، اسم الإدراك.

هنا ينبغي علينا أن نلاحظ عدة نقاط هامة. فهيوم يسير في طريق لوك عندما يذهب إلى أن الانطباعات منفصلة ومتميزة بمعنى ما. وهكذا يرى هيوم أن من الممكن تفكيك تجربة معقّدة إلى انطباعاتها البسيطة المكوّنة لها. ويترتب على ذلك أنّ الانطباعات هي أحجار البناء لكل تجربة، ومن ثمّ يمكن تصويرها على نحوٍ منفصل. وفضلاً عن ذلك فلمّا كانت الأفكار نسخاً باهتة للانطباع، فإنّ كل ما يمكننا تصويره لأنفسنا في

التفكير، يمكن أن يكون موضوعاً لتجربة ممكنة. كذلك نستطيع أن نستنتج من هذه الأسس نفسها أنّ ما لا يمكننا تخيّلها لا يمكن، بالمثّل تجربته، وهكذا فإنّ نطاق التخيّل الممكن يمتدّ بقدر مدى التجربة الممكنة. وهذا أمر ينبغي أن نذكره جيّداً إذا ما شئنا فهم حجج هيوم. ذلك لأنه يدعونا على الدوام إلى أن نحاول تخيّل شيء أو آخر، وعندما يتصوّر أننا - مثله - لانستطيع أن نفعل ذلك، يؤكّد أنّ الشيء المفترَض لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة. وهكذا فإنّ التجربة عنده تتألّف من إدراكات متعاقبة. وخارج هذا التعاقب، لا يمكننا أن نتصوّر أيّ ارتباط آخر بين الإدراكات. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين مذهب ديكارت العقلي وتجريبية لوك وأتباعه. فالعقليون يرون أن هناك ارتباطات وثيقة بين الأشياء، وهي ارتباطات يمكن معرفتها. أما هيوم فينكر أن تكون هناك ارتباطات كهذه، أو على الأصح يذهب إلى أنها، حتى لو كانت موجودة، فمن المؤكّد أننا لانستطيع معرفتها. وكل ما يمكننا معرفته إنما هو تعاقبات للانطباعات أو الأفكار، ومن ثمّ فإنّ مجرد التفكير في مسألة وجود أو عدم وجود ارتباطات أخرى أعمق، إنّما هو مضيعة للوقت.

* * *

في ضوء هذه السمات العامة لنظرية المعرفة عند هيوم، نستطيع الآن أن ننظر بمزيد من الإمعان في الحجج الخاصة التي أتى بها لإثبات بعض المسائل الرئيسية في فلسفته. ولنبدأ بمسألة الهوية الشخصية. يبدأ هيوم بالقول إن "هناك فلاسفة يتصوّرون أننا في كل لحظة واعون بوضوح بما نسميه "ذاتنا"، وأننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود. وهم واثقون

إلى حد يتجاوز شهادة البرهان العقلي، من هويتها وبساطتها الكاملة. غير أن التجربة تثبت أن جميع الأسباب التي تُساق للقول بأن الذات تكمن من وراء التجربة، لاتصمد أمام النقد، ولكن من سوء الحظ أن كل هذه التأكيدات القاطعة تتعارض مع نفس التجربة التي يستندون إلى شهادتها. إذ ما هو الانطباع الذي يمكن أن تُستمد منه هذه الفكرة؟ " ويبين لنا هيوم أنه لا يمكن أن يوجد انطباع كهذا، ومن ثمَّ لا يمكن أن تكون هناك فكرة للذات.

وهناك صعوبة أخرى هي أننا لانستطيع أن نرى كيف ترتبط إدراكاتنا الجزئية بالذات. وهنا يلجأ هيوم إلى طريقته المميّزة في تقديم الحجج، فيقول عن الإدراكات " إن هذه كلّها تختلف فيما بينها، ويمكن بحثها مستقلة، كما يمكن وجودها مستقلة، ولا حاجة بها إلى أي شيء يدعم وجودها. على أي نحو إذن سنتتمي إلى الذات وكيف ترتبط بها؟ إنني من جانبي، عندما أتممّ إلى أقصى حد فيما أسمّيه "ذاتي"، أصادف على الدوام إدراكاً معيناً من هذا النوع أو ذاك، إدراكاً للحرارة أو البرودة، للنور أو للظل، للحب أو الكراهية، للألم أو اللذة. ولكن يستحيل عليّ في أي وقت أن أمسك "بذاتي" هذه بغير إدراك، أو أن ألاحظ أي شيء ماعدا الإدراك. ثم يضيف بعد قليل: " لو اعتقد أي شخص، بناءً على تفكير جاد نزيه، أنّ لديه فكرة مختلفة عن "ذاته"، فلا مناص لي من الاعتراف بأنني لأستطيع التفاهم معه أبعد من ذلك. وكل مايمكنني أن أقوله هو أنه قد يكون على حق مثلي، وأنا مختلفان اختلافاً أساسياً في هذه النقطة ". ولكن من الواضح أنه ينظر إلى أمثال هؤلاء الناس على أنهم مرضى،

ويواصل كلامه قائلاً: "إنني لأتجاسر وأؤكد، فيما يتعلق ببقية البشر، أنهم ليسوا إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة، التي تتعاقب بعضها وراء بعض بسرعة لا يمكن تصوّرها، وتظلّ في صيرورة أو حركة دائمة". "إنّ الذهن نوع من المسرح الذي تظهر فيه ادراكات عديدة على التعاقب". ولكنّه يعود فيجعل هذا التشبيه مشروطاً: "إنّ التشبيه بالمسرح ينبغي ألا يضلنا. فما يؤلف الذهن هو الإدراكات المتعاقبة وحدها، وليست لدينا أدنى فكرة عن المكان الذي تُعرض فيه هذه المناظر، أو المواد التي تتألف منها". أما سبب الاعتقاد الباطل لدى الناس بالهوية الشخصية، فهو أننا نميل إلى الخلط بين الأفكار المتعاقبة وبين فكرة الهوية التي نكوّنها عن شيء يظل على ما هو عليه طوال فترة من الزمن. وهذا يؤدي بنا إلى فكرة "الذات" و "الذات"

و "الجوهر"، من أجل إخفاء التنوّع الذي يوجد بالفعل في تجاربنا المتعاقبة. وهكذا فإنّ الجدل الذي يدور حول الهوية ليس جدلاً حول الألفاظ فحسب. ذلك لأننا عندما نعزو الهوية، بمعنى غير صحيح، إلى موضوعات متنوّعة أو متقطّعة، لا يكون الخطأ الذي نرتكبه خطأ في التعبير فحسب، بل يكون مصحوباً - في العادة - باعتقادٍ بشيءٍ وهميٍّ، إمّا ثابت غير متقطع، وإمّا غامض يستحيل تفسيره - أو يكون على الأقلّ مصحوباً باستعداد لتقبُّل مثل هذه الأوهام". ثم ينتقل هيوم ليبين كيف يعمل هذا الاستعداد، ويقدم من خلال علم النفس الترابطي تفسيراً للطريقة التي تطرأ بها على أذهاننا تلك الفكرة التي نعتقد أنها فكرة الهوية الشخصية.

أما المسألة الثانية التي يتعيّن علينا بحثها فهي نظرية العلوية عند

هيوم. فالعقليون يرون أن الرابطة بين العلة والمعلول سمةً كامنة في طبيعة الأشياء. مثال ذلك مارأينا عند اسبينوزا من اعتقاده بأن من الممكن، إذا ماتأملنا الأشياء بقدرٍ كافٍ من الرحابة والأتساع، أن نثبت بطريقة استنباطية أن كل الظواهر ينبغي أن تكون على ماهي عليه، وإن كان المعترف به عادةً أن الله وحده هو القادر على رؤية الأشياء من هذا المنظور. أما في نظرية هيوم فإن مثل هذه الروابط السببية لا يمكن معرفتها، وذلك لسببٍ مشابه جداً لذلك الذي قدّمناه عند نقد فكرة الهويّة الشخصية. أما مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الرابطة فيمكن في استعدادنا لأن ننسب الارتباط الضروري للأطراف التي تكوّن تعاقبات معيّنة من الأفكار.

على أن الأفكار تتجمّع بالترابط القائم على ثلاث علاقات، هي التشابه والتجاور في المكان والزمان، والعلة والمعلول. وهو يطلق على هذه العلاقات اسم العلاقات الفلسفية، لأنها تقوم بدور في المقارنة بين الأفكار. وهي تُناظر في نواحٍ معيّنة أفكار الانعكاس عند لوك، التي تنشأ كما رأينا عندما يقارن العقل بين محتوياته الخاصّة. ويمكن القول إن التشابه يتدخّل - بقدرٍ ما - في جميع حالات العلاقات الفلسفية، مادامت المقارنة بدونه مستحيلة. ويميز هيوم بين سبعة أنواع من هذه العلاقات: التشابه، والهوية، وعلاقات الزمان والمكان، والعلاقات العددية، ودرجات الكيف، والتضاد، والعلية. ومن بين هذه الأنواع يختار بوجه خاص الهوية، وعلاقات المكان والزمان، والعلية، بعد أن أثبت أن الأنواع الأربعة الأخرى تعتمد فقط على الأفكار التي تحدث المقارنة بينها.

ويقدم هيوم بعد ذلك تفسيراً نفسياً للطريقة التي نتوصل بها إلى علاقة العلية من التجربة. فالارتباط المتكرر لموضوعين من نوع معين في الإدراك الحسي يكون عادةً ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجها الانطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حدّاً كافياً من القوة، فإنّ مجرد ظهور موضوع واحد في الحس يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين. فليس في هذا شيء حتمي أو ضروري، وإنّما العلية، حسب تعبيره، عادةً ذهنية.

على أن معالجة هيوم ليست متنسقة كل الاتساق. ذلك لأننا قد رأينا من قبل أن الترابط ذاته يوصف بأنه ناشيء عن العلية، على حين أن العلية هنا تفسّر من خلال الترابط. ومع ذلك فإن مبدأ الترابط، من حيث هو تفسير لطريقة تولّد العادات الذهنية، أداة مفيدة للتفسير السيكلوجي، مازال لها تأثيرها الهام.

* * *

من الواضح قطعاً أن ضرورة الارتباط بين العلة والمعلول، كما يطالب بها العقليون، لا يمكن أن تُستخلص من نظرية المعرفة عند هيوم. ذلك لأننا مهما صادفنا من تجمّعات دائمة ومنتظمة، لن نستطيع أن نقول في أية مرحلة أن انطباع الضرورة قد أضيف إلى تعاقبات الانطباعات. وهكذا يستحيل قيام فكرة عن الضرورة. ولكن لما كان بعض الناس عقليين، وميالين إلى الرأي المخالف، فلا بد أن تكون هناك آلية نفسية معيّنة هي التي تضللّهم. وهنا بالضبط يأتي دور العادات الذهنية. فالتجربة تعودنا على أن نرى النتائج تترتب على أسبابها العديدة، بحيث

ننقاد في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأنّ الأمر لابدّ أن يكون كذلك. ولكنّ هذه الخطوة الأخيرة هي التي يستحيل تبريرها إذا ما قبلنا مذهب هيوم التجريبي.

يختم هيوم مناقشته للعلية بوضع "قواعد نحكم بها على العلل والمعلولات". وهو هنا يستبق بمائة عام قواعد الاستقراء عند جون استوارت مل. ولكن هيوم يستعيد، قبل عرض هذه القواعد، بعضاً من السمات الرئيسية للعلية. فهو يقول: "إنّ أيّ شيء يمكنه أن ينتج أيّ شيء"، وبذلك يذكّرنا بعدم وجود ما يسمى بالارتباط. أما القواعد ذاتها فعددها ثمانية. أولها تنص على أنّ "العلّة والمعلول ينبغي أن يكونا متجاورين في المكان والزمان". والثانية هي أنّ "السبب يجب أن يسبق النتيجة". والثالثة هي أنّ من الضروري وجود تلازم دائم بين السبب والنتيجة. وتلي ذلك عدة قواعد فيها استباق لقوانين مل. ففي القاعدة الرابعة، يقول إن السبب الواحد يُنتج دائماً نتيجةً واحدة، وهو مبدأ يقول هيوم إنّنا نستمدّه من التجربة. وتترتب على ذلك القاعدة الخامسة، التي تقول إنه حيثما يكون لأسباب متعددة نتيجة واحدة، لابدّ أن يحدث ذلك عن طريق شيء مشترك بين هذه الأسباب جميعاً. وبالمثل نستدل على القاعدة السادسة التي تقول إن الاختلاف في النتيجة يكشف عن اختلاف في السبب.

إنّ النتيجة التي يؤدّي إليها بحث هيوم للمعرفة هي موقف الشك. ولقد رأينا من قبل أنّ شكّاكي العصور القديمة كانوا معارضين لأصحاب المذاهب الميتافيزيقية. على أن لفظ "الشكّ" لا ينبغي أن يُفهم بالمعنى الشعبي الذي اكتسبه منذ ذلك الحين، والذي يوحي بنوع من التردّد المزمّن.

فاللفظ اليوناني الأصلي يعني، ببساطة، شخصاً يبحث بعناية ودقة. فعلى حين أن أصحاب المذاهب كانوا يشعرون بأنهم وجدوا إجاباتهم، كان الشكّ أقلّ تأكيداً، ومن ثمّ فقد وصلوا البحث. ولكن بمضي الوقت أصبح الاسم الذي يُعرفون به يدل على افتقارهم إلى الثقة، أكثر مما يدل على استمرارهم في البحث. وبهذا المعنى كانت فلسفة هيوم شكّاً. ذلك لأنه، كالشكّ، توصل إلى النتيجة القائلة إن هناك أشياء معينة نأخذها في حياتنا اليومية قضية مسلماً بها، بينما لا يمكن تبريرها على أي نحو. وبالطبع ينبغي ألاّ يتخيّل المرء أن الشكّ عاجز عن أن يتخذ موقفاً محدداً إزاء المشاكل الجارية التي تواجهه خلال مسار الحياة اليومية. ولذا فإن هيوم، بعد أن عرض موقف الشك، صرّح بوضوح قاطع بأن هذا لا يؤدّي إلى الوقوف في وجه أعمال المرء العادية: " لو سئلت هنا عما إذا كنت أوافق بصدق على هذه الحجة، التي يبدو أنني أجهد نفسي من أجل دعمها، وما إذا كنت بحق واحداً من هؤلاء الشكّاكين الذين يرون أنّ كل شيء غير مؤكد، وأنّ حكمنا على أي شيء لا يتّسم بأي قدر من الحقيقة أو البطلان، لأجبت إن هذا السؤال لغو في صميمه، وأنني لم أكن أبداً أقول بهذا الرأي".

كوندياك

ولد ايتيان بونودو كوندياك عام (١٧١٥م) في فرنسا وكان لمؤلفاته أثر ملموس مباشر على المذهب الطبيعي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وبصورة خاصة على الأدب والعلوم العامة. كان كوندياك من أتباع لوك، لذلك كان مقتنعاً بأنّ كل العمليات العقلية يمكن تحليلها إلى عناصرها الذرية التي تتألف من وحدات إحساس أساسية غير قابلة للتجزئة.

وقد مرّت حياة كوندياك الفكرية بثلاثة أطوار: في الطور الأول يقف كوندياك على أرضية فلسفة لوك محاولاً أن يتابعها. وفي الطور الثاني يحاول تطوير مذهب حسيّ خاص به. أما الطور الثالث فيبحث فيه العلاقة بين أشكال التفكير المتغيرة بين اللغة والحساب.

في مؤلفات الطور الأوّل وأهمّها " رسالة في المذاهب " لايمضي كوندياك أبعد من تكرار رفض لوك لنظرية الأفكار الفطرية وتقسيمه أصل المعرفة إلى أحاسيس وإلى تفكير، ويبين كوندياك دور الإدراك، والانتباه، والتذكّر، ويميز بين الذاكرة، والتصور، والتعرّف، ويشرح كيف أنه من هذه القدرات، بفعل الانتباه تتولّد المعرفة. وفي مؤلفات هذا الطور يبدأ كوندياك دراسته للدور الهام الذي تلعبه الرموز في الذاكرة والفكر، ويقسمها تبعاً لقيمتها في عملية المعرفة - إلى رموز طبيعية، وإلى رموز اصطناعية، أو شرطية (اللغة والكتابة) ويؤكد أنّ سرّ المعرفة يكمن في الاستعمال

الصحيح للرموز، فليست المفاهيم المجردة سوى اختزالات للمضمون الغني لتجربتنا، فلو كان عقلنا قادراً على استيعاب كل هذا المضمون، لما كانت هناك حاجة إلى هذه المفاهيم. وكى نتجنب الأخطاء والضلالات لا بد من تحليل المفاهيم المعقدة وردّها إلى عناصرها البسيطة، ولذا كان التحليل شرط كل معرفة. ويقدم الحساب مثلاً نموذجياً على المنهج التحليلي. لكن المعرفة التحليلية لا ترقى، في نظر كوندياك، إلى إدراك الماهيات. وبالرغم من أن كوندياك لا ينكر وجود المادة والروح فإنه يعتبرها - مأخوذة بذاتها - خارجة عن متناول نشاطها المعرفي، وكل محاولاتنا لتخطي حدود عجزنا المعرفي هذا تقودنا حتماً إلى حيث الضلالات، والأوهام، والميتافيزيقا.

تعدّ "رسالة في الأحاسيس" المؤلف الأساسي بين أعمال الطور الثاني. في هذه الرسالة لا يكتفي كوندياك باستعارة أفكار لوك، بل ويتناولها تنقيحاً وتطويراً. ويأخذ على لوك، أنه، حين فرّق بين الإحساس والتفكير، لم يدرس عمليّة التفكير دراسة متقصّية، تتناول كل جوانبها، ولذا يغدو التفكير عند لوك، موازياً للإحساس، ومصدراً معرفياً، ولا يقلّ عنه أهميّة. وعلى النقيض من لوك يبرهن كوندياك أنّ التفكير ليس أصلاً مستقلاً للمعرفة. إنه ينبع من الأحاسيس، ويكون، بذلك، شكلاً ثانوياً، مشتقاً من أشكال المعرفة، إن أيّ نشاط فكري لا يمكن أن يكون فطرياً، بل يُكتسب من خلال التجربة فقط. فالإدراك وأفعال الانتباه، والأحكام وأفعال الإرادة، ترجع جميعها إلى الأحاسيس. في حين يردّ كوندياك جميع وظائف النّفس، بما في ذلك الرغبات والأهواء والأفعال الإرادية إلى الأحاسيس القائمة في

أساسها، نراه "يعقلن" الإحساس ذاته، والتجربة النفسية كلّها. وهكذا يضم كوندياك إلى نزعته الحسية الأصيلة عنصر العقلانية.

وتزداد هذه العقلانية وضوحاً كلّما تقدمنا باتجاه الطور الثالث من حياة كوندياك الفكرية. في أعمال هذا الطور، وأهمها - "المنطق" و "لغة الحساب" الذي نُشر بعد وفاة المؤلف، نرى أنّ التحليل الذي كان، حتى الآن، منهجاً للبحث عن كودياك، يغدو موضوعاً للبحث. في "لغة الحساب" يؤكّد كوندياك أنّ كلّ لغة هي تحليل، وكلّ تحليل نوع من أنواع اللغة. وفي "المنطق" يطوّر كوندياك المذهب الإسمي النطق، عنده، تفكير، والمعاني المجردة لاتوجد في الأشياء ذاتها، بل في دماغنا فقط على شكل أسماء لأكثر، هذه الأسماء (والكلمات، عموماً) رموز فقط، تُستخدم للتمييز الدقيق بين عناصر الإدراكات المعقدة. إنّ اللغة ليست وسيلة للاتصال بقدر ما هي أداة للفهم، وهي التي تعلّمنا كيف أنه بفعل المحاكاة، التي هي تحليل منطقي، يتمّ الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

ثم يأتي كوندياك، في " لغة الحساب " ليقطع شوطاً بعيداً في بحثه هذا. هنا يبرهن أنّ شكل التحليل الصرف، الذي كان يعدّه، سابقاً، وسيلةً للتعبير عن النطق والتفكير، هو العدد، وبذلك يتحوّل التفكير إلى سلسلة من المعادلات المتّصلة ، لأكثر.

ويميّز كوندياك بين مرحلتين من التفكير: في المرحلة الأولى يتم تحديد شروط طرح المسألة، وفي المرحلة الثانية تُصاغ المسألة صياغة واضحة على شكل معادلة تنبئ بالحلّ ذاته. ويرى أنّ هناك لهجات في لغة الحساب هي لهجة الأصابع ثم الأسماء فالأعداد وأخيراً لغة الرموز

الحرفيّة. وهكذا يتخلّى عن نظريّته التولديّة في المعرفة ليصوغ مذهبه في المنهج حيث يغدو الإحساس رمزاً يُستبدل خلال عملية المعرفة برمز آخر، إنه رمز حسابي مهمّته الوحيدة هي توفير إمكانيّة التعامل مع القيم الروحيّة. وهكذا يتّضح وجود تناقض بين النزعة الحسيّة الأصيلة والنزعة المنطقية الرياضية الشكلية، لدى كوندياك، أولاً، ثم لدى الموسوعيين الفرنسيين بعد ذلك.

* * *

روسو

ولد جان جاك روسو في جنيف عام (١٧١٢م) من أصل فرنسي. وفقد والده بوقت مبكر، فترى عند إحدى عمّاته التي أرادت أن يتّخذ مهنة يدوية، فوضعتة عند نقّاش، لكنه أراد أن يصبح قسيساً، فلم تتحقق المشيئتان، فتنقل بين مهن عديدة، وفي السادسة عشرة من عمره هرب من البيت إلى تورينو، وهناك اعتنق الكاثولوليكية لأسباب مصلحية، ثم عاد إلى البروتستانتية من جديد. وكان طوال الوقت نهماً للقراءة، حيث لم تتسنّ له الظروف كي يدخل الجامعة.

ارتبط بسيدة تكبره بأعوام كثيرة فغدت أمّاً وعشيقة له، طوال عشر سنوات، ثم عاد ليتقلّب في مهن عديدة.

عمل روسو سكرتيراً خاصاً عند أحد الأشخاص، وتعرّف إلى إحدى الخادمت، حملت منه بعد ذلك، ولكنّه كان يخشى أن تتبلبل حياته بمجيء هذا الطفل، لذلك أودعه في مؤسسة اللقطاء.

رُزق روسو خمسة أطفال وكان كل مرة يبعث بالطفل إلى مؤسسة اللقطاء. ولكنّه ندم بعد ذلك وأورد في كتابه (بحث في التربية) النص الآتي: " إن الرجل الذي لا يمكنه أن يقوم بواجبات الأبوة، لا يحق له أن يصير أباً " وقد كتب في أحد أجزاء كتابه (إميل) يقول: "لا فقر، ولا أشغال، ولا حياء بشري، ولا شيء من مثل ذلك يستطيع أن يعفي الأب من أن يكفي أولاده معاشهم، ومن أن يقوم بتربيتهم هو بنفسه ".

كانت وظيفته سكرتيراً تتيح له التعرف على نخبة المجتمع، فتعرّف إلى ديدرو الفقير مثله، وكذلك كان يلتقي مع كوندياك ودالا بير، وقد طلب ديدرو من روسو أن يتعاون معه في تحرير (دائرة المعارف).

وحدثت له حكاية غريبة، فقد ذهب روسو ذات يوم لزيارة صديقه ديدرو في السجن بتهمة نشر مقالة مخلة بالأمن، وبينما هو في الطريق قرأ في إحدى المجلات أن مجمّع ديجون العلمي دعا الكتاب إلى المباراة في معالجة السؤال الآتي: (هل أسهمت النهضة العلمية والفنية في إفساد الأخلاق أم في إصلاحها؟) وقرّر روسو خوض تلك المسابقة. وبدأ بكتابة المقال تحت شجرة سنديان، وعن تلك اللحظة يقول روسو (منذ ذلك الحين كتبت صكّ شقائي بيدي. إن جميع البلايا التي أحاطت بحياتي، فيما بعد، كانت نتيجة حتمية لتلك اللحظة التي ارتكبت فيها ذاك الضلال).

كتب روسو موضوع المسابقة المقترح تحت عنوان: "خطاب في

العلوم والفنون" وبيّن

فيه أن تقدّم العلوم والفنون يفضي إلى إفساد الأخلاق.

وفي السنة التالية، بلّغته لجنة الجائزة خبر فوزه بالجائزة، وحينذاك بدا واثقاً من نفسه، ومن مقدرته الكتابية فقال: (لأجد شيئاً أعظم وأجمل من أن يكون الإنسان حرّاً وفاضلاً، متعالياً فوق الغنى وفوق الرأي العام، كافياً نفسه بنفسه). لذلك قرّر الاستغناء عن عمله سكرتيراً وعاد إلى مهنته في نسخ النوتات الموسيقية، فعُهد إليه بتقيق مغناة وضع أشعارها فولتير، ولحنها رامو. لم يشأ روسو أن يمسّ أشعار فولتير من دون أن يحصل على موافقته، فكتب إليه بهذا الخصوص، فتلقّى منه جواباً بالغ اللطف

والمجاملة. هكذا تعارف الرجلان، ثم أمسيا عدوين لدودين فيما بعد. لكن ذلك العداة لم يمنع فولتير من مهاجمة السلطات السويسرية لإحراقها كتب روسو وذلك تمسكاً بمبدئه الشهير: (إنني لأوافقك الرأي، لكنني مستعد للدفاع، حتى آخر قطرة من دمي، عن حقك في حرية الرأي).

بعد ذلك كتب روسو مسرحية (عزاف القرية). ثم استجاب لمباراة مجمع ديجون العلمي الذي اقترح الموضوع الآتي: (ما هو أصل التفاوت بين الناس، وهل يطابق هذا التفاوت سنة الطبيعة؟) فنشر خطابه (في التفاوت بين الناس) وبعث بنسخة منه إلى فولتير الذي أجابه يقول: (لم يسخر أحد فكره بقدر ماسخرته أنت لكي تجعلنا شبيهين بالبهائم؛ يشتهي الإنسان، حينما يقرأ خطابك، أن يمشي على أربع أطراف، ولكن نظراً لكوني قد أقلعت عن ممارسة هذا الأمر منذ ستين عاماً، لذلك أشعر بأنه من المستحيل عليّ استئناف ذلك الدبيب).

شرع روسو بتأليف عدة أهمها (مؤسسات سياسية) نشر قسماً منه تحت عنوان (العقد الاجتماعي) الذي لم يثر ضجة كبرى في فرنسا، ولكن كتابه (إميل أو في التربية) جلب على كاتبه سخط المتدينين والملحدين معاً، ولم يمض على نشره في هولندا عشرون يوماً حتى حكم عليه برلمان باريس بالحرق، وحكم على كاتبه بالسجن، فقرر روسو الهرب إلى سويسرا.

بعد أربعة أيام من وصوله إلى سويسرا، حكم مجلس جنيف على كتابيه معاً، وهاجم الفلاحون بيته بالحجارة، فلجأ إلى جزيرة سان بيير، ولكنه أندر بتركها فذهب إلى ستراسبورغ حيث استقبل بحفاوة، لكنه أثر

السفر إلى لندن ليلتقي بالفيلسوف دافيد هيوم، وكي يتمكن من إكمال كتابه (اعترافات). لكن علاقته ساءت بهيوم وفولتير بسبب عقدة الاضطهاد التي كان يعاني منها، فعاد إلى باريس بمعونة من وزير خارجيتها، وعاش بقية حياته في بؤس وفقر. وذلك بالرغم من أن كثيرين عدّوه ملهم الثورة الفرنسية.

عانى روسو طوال حياته من مرض في المرارة، وتوفي من تسمم في الدم ناتج عن مرضه المزمن، ودفن في جزيرة الحور. ثم نُقلت رفاتة، في احتفال رسمي، إلى البانتيون حيث كانت رفات عدوّه فولتير قد نُقلت منذ ثلاثة أعوام. وكان الاحتفال بنقل الرفات مميّزاً حيث حمل حاجبٌ كتاب (العقد الاجتماعي) أمام موكب الحكومة، وحملت الأمهات وأطفالهن كتاب (إميل)، وعزف الموسيقيّون ألحاناً من أوبريت (عرّاف القرية) التي كتبها روسو في مرحلة الشباب.

* * *

إن كتاب روسو (إميل أو في التربية) أثار جدلاً حوله، حتى أن كانط الذي سوّر حياته بقانون من حديد، شديد الدقة، حيث كان الناس يضبطون ساعاتهم على تحركاته الرتيبة اليومية، ذلك الرجل عندما بدأ بمطالعة كتاب إميل استغرق في قراءته حتى فاتته النزهة اليومية المعتادة، وهو أمر لايفعله إلا لأخطب جليل.

كان دفاع روسو عن المشاعر في مقابل العقل، واحداً من المؤثرات القويّة التي شكّلت الحركة الرومانتيكية. كما كان من نتائجه رسم طريق جديدة للاهوت البروتستانتي، تفرّق بوضوح بينه وبين المذهب التوماوي

الذي تابع التراث الفلسفي للقدماء. وهذا الرأي الجديد يجعل الشعور بوجود الله نابغاً من قلب الإنسان دون مساعدة من العقل وبشكل يستغني عن البراهين. كذلك رأى روسو، في ميدان الأخلاق، أن مشاعرنا الطبيعية تهديننا إلى الطريق القويم، على حين أن العقل يضلنا .

أما كتاب (العقد الاجتماعي) فقد كُتِبَ بأسلوب مختلف، إذ نجد فيه روسو يقول إن الأفراد حين يفوضون حقوقهم للجماعة، يتنازلون عن حرياتهم بشكل عامّ، ويحتفظون بحقوق طبيعية معيّنة. ولكنّ هذا يتوقّف على افتراض أن الحاكم سيحترم هذه الحقوق على الدوام، بينما الحاكم نفسه غير خاضع لأي سلطة، وإرادته - كما يرى روسو - هي الإرادة العامّة.

في خطابه عن العلوم والفنون يرى روسو أنّها تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلّما تقدّمت أمّعت في إفساده، ويستشهد على ذلك بما توقّره الرذيلة من فرص، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين، إذ مالت إلى الانحطاط، أو غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون، بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة، كانت فاضلة وسعدت بفضائلها مثل الفرس الأقدمين والاسباطيين والسويسريين. هذا فضلاً عن أن الحكماء بيّنوا سوء أثر الآداب والفنون، إنها تولّد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ وتدفع إلى الترف، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض، يقابله الفقر المدقع عند آخرين، في حين يرى روسو أن الفضيلة مطبوعة في القلوب ولا تحتاج إلى التعلّم، ويكفي أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير.

أما في مقاله (في أصل التفاوت بين الناس) فإن روسو يفترض أن (الإنسان كان يعيش متوحّداً بمعزل عن الأهل، وكان يعتاد الآفات الجويّة فتشند بنيته بمقاومتها، وكانت أمراضه قليلة وقلّما يحتاج إلى الأدوية، ولكن الصّحة بدأت تعتلّ نتيجة الإسراف في المعيشة، ونتيجة الميول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمي وعقلي. وبهذا الصدد يقول روسو: (إذا كانت الطبيعة أعدتتنا لتكون أصحاء، فإنني أكاد أجروّ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادّة للطبيعة، وأن الإنسان الذي يتأمل هو حيوان فاسد)، لقد كان الإنسان المتوحّد طبيّاً تأخذه الشفقة من رؤية بني نوعه في حال بؤس أو هلاك، وكانت حاجاته قليلة، وكان حرّاً مستقراً، فكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان. لكنّ الناس خرجوا من تلك الحالة واضطروا إلى التعاون نتيجة الجذب ليستطيعوا تأمين القوت. ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع فاخترعت اللغة وتغيّر السلوك وبرز الحسد ونشبت الخصومات. لقد تم اكتشاف استعمال الحديد من أجل الزراعة وأدى ذلك إلى تقسيم العمل وإلى تقسيم الأراضي فازداد التفاوت بين الناس، واتّفق الأغنياء والأقوياء ضد الفقراء لتدعيم مكانتهم وصيانة ملكيّتهم، وخضع الفقراء بإذعان لقوانين وضعها الأقوياء. هكذا - كما يرى روسو - صار الإنسان الطيّب بالطبع شريراً بالاجتماع، ونشأت الدول وقامت الحروب. وبما أن الاجتماع غداً ضرورياً ولا مناص منه، لذلك يرسم روسو الطريق لإصلاح مفاسد الاجتماع بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيئ لها مواطنين صالحين من خلال التربية السليمة التي تفرض عقائد لا بد منها للمجتمع وهي وجود الله والعناية الإلهية والثواب والعقاب في حياة

أجلة. وحالما يتقيد الأفراد بالميثاق الاجتماعي لا يبقى لهم حقوق خاصة أمام الإرادة العامة.

ويلخص روسو رأيه بالقول: (كل فرد من أفراد المجتمع الواحد يضع شخصه وجميع قواه تحت تصرف الإرادة العامة العليا ويكون جزءاً لا يتجزأ من المجموع الواحد). هكذا يؤلف الأفراد هيئة معنوية وجماعية من أصوات متساوية. والقانون يكون حقيقياً عندما تكون غايته المصلحة العامة لامصلحة فرد أو أفراد مهما بلغ عددهم، فحينما يُصدر كل الشعب قانوناً لكل الشعب، بلا استثناء، حينئذٍ يكون القانون عامّاً كالإرادة التي أصدرته.

أما الأساسي من افكار روسو التربوية فيمكن إجمالها بما ورد في كتابه (إميل) : (لنصلح أعماق أنفسنا، يا صديقي الشاب، لكي نرى، بعيدين عن كل غرض شخصي، إلى أي شيء تدفعنا أميالنا الطبيعية).

* * *

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين (٧٢٩هـ - ١٣٢٨م) : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تح الفشار وعطية القاهرة، لا. ن، ط ٢، ١٩٥١.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (- ٨٠٩هـ - ١٤٠٦م): المقدمة. تح. علي عبدالواحد وافي. القاهرة، لجنة البيان العربي، ط ٢، ١٩٦٥.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد (- ٥٩٥هـ - ١١٩٨م): مناهج الأدلة في عقائد الملة. المكتبة المحمودية، التجارية، ١٩٣٥.
- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد (- ٣٢٨هـ - ٩٤٠م): العقد الفريد. شرح وترتيب أحمد أمين وآخرون. بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٦٢، وطبعة القاهرة ١٩٤٤ و ١٩٥٣ ج ٤، ٥٣٢ ص.
- ابن منظور الأنصاري، أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم - (- ٧١١هـ - ١٢١١): لسان العرب. تنسيق يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب ١٥ مج، ودار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦.
- أبو ريّ، محمود: جمال الدين الأفغاني - سلسلة نوابغ الفكر العربي (٢٩)، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٧١، ١٢٣ ص.
- الأخطل، غياث التغلبي (- ٩٢هـ - ٧١٠م): شعر الأخطل - صنعة السكري، تح فخر الدين قباوة، حلب، دار الأصمعي، ط ١٩٧٠، ج ١، ٣٩٨ ص.

- أرسطو، المعلم الأول (- ٢٢٢ ق.م): السياسة - لطفى السيد. القاهرة. وتر: الأب أوغسطين بريارة البدلسي. بيروت، الأونيسكو، ١٩٥٧.
- اسحق، أديب (- ١٢٠٢هـ - ١٨٨٥م): الدرر - تقديم وتحليل مارون عبود. بيروت. لا. ط، ١٩٧٥، ٢٣٧ ص.
- الكتابات السياسية والاجتماعية - تح ناجي علوش. بيروت، دار الطيعة، ط٢، ١٩٨٢، ٣٩٩ ص.
- الأفغاني، جمال الدين (- ١٣١٥هـ - ١٨٩٧): الأعمال الكاملة - تح محمد عمارة. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨، ٥٤٨ ص.
- أفلاطون (- ٢٤٧ ق.م): جمهورية أفلاطون - تر: حنا خباز. بيروت، دار القلم، ط٢، ١٩٨٠، ٢٨٨ ص.
- أنيس، إبراهيم، وآخرون: المعجم الوسيط - القاهرة، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٣، ٢ مج، ٥٤٨ - ١٠٦٧ ص.
- البعلبكي، إفرام: منهجية في النقد - مدخل إلى تاريخ الفكر العربي - بيروت، مكتبة صادر، ط٢، ١٩٨٨. الأولى دار الحداثة، ١٩٨٤، ٢٠٦ ص.
- التونسي، خير الدين (١٣٠٨هـ - ١٨٨٩م): أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك - تح معن زيادة. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (- ٢٥٤هـ - ٨٦٨م): البيان والتبيين - تح عبدالسلام هارون. القاهرة، مكتبة الخاني بمصر والمثنى ببغداد، لا، ط، ١٩٦١، ٣ ج.

- جيب، هاملتون: النظم والفلسفة والدين في الإسلام - دمشق، المركز العربي للكتاب لا.ط، لا.ت، ١٠٨ ص.
- الجيوشي، فاطمة: ص ٥٥٩.
- الحصري، ساطع (- ١٢٨٨هـ - ١٩٦٨م): البلاد العربية والدولة العثمانية - بيروت، ١٩٦٠.
- خوري، رثيف: الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي - بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٣.
- داية، جان ص ٥٦١.
- دوفرقيه، موريس: - مدخل إلى علم السياسة - تر: سامي دروي وجمال أناسي. دمشق، دار دمشق، سلسلة: في الفكر السياسي (٣)، المقدمة ١٩٦٤، ٣٠٣ - ٤ ص.
- النظم السياسية - تر. أحمد حسيب عباس.
- القاهرة، سلسلة الألف كتاب (٢٨٢)، بإشراف الإدارة العامة للثقافة، وزارة التربية والتعليم (الإقليم الجنوبي)، لا. ت، ١٣٣ - ص.
- دوهاميل، أوليفر: تاريخ الأفكار السياسية - تر. خليل أحمد خليل. بيروت، معهد الانماء العربي، كتاب الفكر العربي (٨)، سلسلة الدراسات التاريخية والايديولوجية (٣)، ط ١، ١٩٨٤، ٦٢٣ ص.
- روسو، جان جاك (- ١٧٧٨): - العقد الاجتماعي - تر. بولس غانم. بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، توزيع المكتبة الشرقية، لا. ط، ١٩٧٢، ١٨٦ ص. أيضاً طبعة دار القلم. ترجمة ذوقان قارقوط، ٢٢٠ ص.

- رضا، محمد رشيد (- ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م): مختارات في مجلة المنار - دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت دار الطيعة، ط ١، ١٩٨٠.
- سيف الدولة، عصمت: الاستبداد الديمقراطي - بيروت، دار الكلمة للنشر، ط ١، ١٩٨١، ١٦٩ ص.
- السيوطي، جلال الدين (- ٩١١هـ - ١٥٠٥م): تاريخ الخلفاء - تح الرفاعي والعثماني. بيروت، دار القلم، ط ١ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٦٠٨ ص.
- الجامع الصغير في حديث البشير النذير - تح. محمد محي الدين عبد الحميد. مصر، دار خدمات القرآن، المكتبة التجارية، ج ٢، ٦٦٠ ص.
- شرف، محمد جلال. وعلي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي في الإسلام - شخصيات ومذاهب - جامعة الاسكندرية، دار الجامعة المصرية، ١٩٧٨، ٥٨٩ ص.
- الشيال، جمال الدين: رفاة رافع الطهطاوي - القاهرة، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابغ الفكر العربي (٢٤)، ط ٢، ١٩٧٠، ١٠٣ ص.
- صفوت، أحمد زكي: جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة - ط ١، ١٩٣٧، العصر الأموي، ج ٢.
- صليبا، جميل (١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م): المعجم الفلسفي: بيروت، دار الكتاب اللبناني، جزءان: ج ١، عام ١٩٨٢، ج ٢ عام ١٩٧٣، ٧٦٥-٦٠٠.
- ضيف، شوقي: التطور والتجديد في الشعر الأموي - القاهرة، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الأدبية (١٠)، ط ٦، ١٩٧٧، ١٩٥٢، ٣٣٨ ص.

- طحان، محمد جمال: الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي - دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ط١، ١٩٩٢، ٥٧٦ ص.
- الطهطاوي، رفاة رافع (- ١٢٩٠هـ - ١٨٧٣م): تخلص الابريز في تلخيص باريز - القاهرة، ١٩٥٨، وط٢، ١٨٤٩.
- المرشد الأمين للبنات والبنين - القاهرة، ١٨٧٢.

- مناهج الألباب المهدية إلى مباحج الآداب العصرية- القاهرة، ١٨٦٩ و ١٩١٢.

- عبده، محمد (- ١٣٣٣هـ - ١٩٠٥م): الأعمال الكاملة - تح محمد عمارة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤، ٥ ج.
- عطية الله، أحمد: القاموس السياسي - القاهرة، دار النهضة ، ط٣، ١٩٦٨، الأول ١٩٤١. وطبعة ١٩٤٣ مزيدة، ٥٠٥ ص - ٢٢ ص أطلس سياسي.

- العقاد، عباس محمود (- ١٢٨٤هـ - ١٩٦٤م): الحكم المطلق في القرن العشرين - مصر. مطبعة البلاغ الأسبوعي لات، ١١٠ ص.
- الرحالة (كاف) عبدالرحمن الكواكبي - مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، (١١)، ١٩٥٩، ١٨٥ ص.
- فلاسفة الحكم في العصر الحديث - دار المعارف بمصر، سلسلة أقرأ (٩٧)، ١٩٥٠، ١٥٢ ص.
- الفارابي، أبو النصر (٣٣٩هـ - ٩٥٠م): آراء أهل المدينة الفاضلة - تقديم وشرح ابراهيم جزيني، بيروت دار القاموس الحديث.

- فرايري، باولو: تعليم المقهورين - تر. يوسف نور عوض. بيروت دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ١٣٩ص.
- فلهاوزن، يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام - الخوارج والشيعة - تر: عبدالرحمن بدوي. نشر الكويت، وكالة المطبوعات، توزيع بيروت، دار القلم، ط٣، ١٩٧٨ - المقدمة ١٩٥٦، ١٨٣ص.
- قرني، عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة - الكويت، عالم المعرفة (٣٠)، ١٩٨٠، ٣٤ص.
- قلعجي، قدري: عبدالرحمن الكواكبي - بيروت، دار الشرق الجديد، أعلام الفكر العربي (٢٤)، ١٩٦٣، ١١٢ص.
- قيس الرقيات، عبيدالله بن (؟ - ٨٦/٧٥ هـ - ٧٠٥/٦٩٤ م ؟): الديوان - تح وشرح محمد يوسف نجم، بيرو، دار صادر، ١٩٥٨.
- الكواكبي، عبدالرحمن: الأعمال الكاملة - تح محمد جمال طحان مع دراسة عن حياته وآثاره. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥، ٥٧٦ص.
- ام القرى - بيروت، دار الرائد العربي، ط٢، ١٩٨٢، ٢٥٥ - ١ - ك ص. وهي نسخة مصورة عن طبعة حلب، المطبعة العصرية، ١٩٥٩.
- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - بيروت، طبع دار القرآن الكريم، الناشر رياض كيايالي، ط٢، ١٩٧٣. الأولى ١٩٥٧، ١٦٠ص.
- الماوردي، أبو الحسن (- ٤٥٠ هـ - ١٠٥٨ م): الأحكام السلطانية - القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٨٨٠.
- متولي، عبدالحميد: مبادئ نظام الحكم في الإسلام - القاهرة، ١٩٦٦.

- الوجيز في النظريات السياسية - الاسكندرية، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٥٨ - ١٩٥٩.
- المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.
- مرعشلي، نديم وأسامة: الصحاح في اللغة والعلوم - بيروت، دار الحضارة العربية، ط١، ١٩٧٥، ١٣٣٩ - ٥٤ ص.
- مكيافيلي، نيقولو (-١٧٢٧): الأمير - تر. خيرى حماد، تعقيب فاروق سعد، تعليق موسوليني - بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط١٢، ١٩٨٢، ٣٧٣ ص.
- مونتسكيو، شارل (- ١٧٥٥): روح الشرائع - تر: عادل زعيتير. القاهرة، دار المعارف بمصر، مجلدان، ١٩٥٣ - ١٩٥٤، ٢٧ - ٤٨٥ - ٥٥١ ص.
- ميمي، البير: صورة المستعمر والمستعمر - تر: جيروم شاهين. تقديم سارتر - بيروت، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ١٧٤ ص.
- النبهان، محمد فاروق: نظام الحكم في الإسلام - الكويت، جامعة الكويت، لا. ط، ١٩٧٤، ٧٦٧ ص.
- هوك، سدني: البطل في التاريخ - تر: مروان الجابري. مراقبة أنيس فريحة. - بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين بيروت/ نيويورك، لا. ط، ١٩٥٩، ٢٧٦ ص.
- هيكل، محمد حسين (- ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م): الحكومة الإسلامية - القاهرة، دار المعارف، لا. ط، ١٩٧٧، ١٥٧ ص.

- وجدي، محمد فريد (- ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م) : دائرة معارف القرن العشرين - مصر، ١٩٣٨، ٢٠ ج، ١٠ مج، مجلد ٢، مادة (بدد).

Husri, Khaldoun, Sati- AL- Three Reformers, a Study in
.Modern Arab Political Thought. Beirut 1966

Kedouri, Eli, " Kawakibi Azory and Jung " In Middle
.Eastern Studies May 1962. Vol. 8, No. 2

Oxford English Dictionary. 12 Vol. For study of
.historical development of an English vocabulary

Samra, Mahmoud, Christian Mission and Western Ideas
in Syrian Muslim Writers (1860- 1981). University of
.London 1958

Stephen, James. Fitzjames. Liberly- Equality- Frate-
rinity. 1873. Edited by R. J. White. Cambridge.
.University Press 1967

Webster Third New international Dictionary of the
.English

مصادر ومراجع

حول علاقة العرب بالغرب

- إبراهيم، عبدالله. العلاقة مع الغرب. بيروت/ المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠.
- الابراهيمى، محمد بشير. عيون البصائر، القاهرة، ١٩٦٣.
- أبو المجد، محمد كمال. حوار المواجهة. الكويت، كتاب العربي السابع، ١٩٨٥.
- أبو لغد، إبراهيم. انفتاح العرب على الغرب في العصور الحديثة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. المقدمة تح: علي عبدالواعد وافي. القاهرة، ط١، ١٩٦٥.
- أدمس، تشارلز. الإسلام والتجديد في مصر. تر: عباس محمود، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٣٥.
- أدونيس، (علي أحمد سعيد). الثابت والمتحول (صدمة الحداثة). بيروت، ١٩٧٨.
- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٨هـ.
- النهضة الشرقية الحديثة، مجلة المقتطف، يناير وفبراير ١٩٢٧.
- أركون، محمد. الفكر العربي.

- اسحق، أديب. الدرر. تقديم وتحليل مارون عبود، بيروت، لا.ط، ١٩٧٥.
- الكتابات السياسية والاجتماعية. تح: ناجي علوش. بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٢.
- الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. تح: محمد عمارة. القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.
- اقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام. تر: عباس محمود، القاهرة، ١٩٥٥.
- أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.
- أمين، قاسم. تحرير المرأة. القاهرة، ط١، ١٨٩٩.
- المرأة الجديدة، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٠٠.
- أنطونيوس، جورج. يقظة العرب. تر: الأسد وإحسان عباس. بيروت، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٧٨.
- برو، توفيق. القومية العربية في القرن التاسع عشر. دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٦٥.
- بطرس، سليم. النزهة الشهية في الرحلة السليمية. بيروت، ١٨٥٥.
- بلقزيز، عبدالإله، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر. بيروت، دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٢.
- البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٥٧.

- د.ت.
- بوبوف، يوري. وجين زيفلر. الحوار بين الشرق والغرب. تر: فائزة العلوش، دمشق، دار الشيخ، ط١، ١٩٨٨.
 - بيرك، جاك. العرب تاريخ ومستقبل. تر: خيرى عماد. القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧١.
 - التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تح: معن زيادة. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.
 - الجابري، محمد عابد. نحن والتراث. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.
- الخطاب العربي المعاصر. بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥.
- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. بيروت،
- مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت، المؤسسة العربية، ط١، ١٩٧٩.
 - الجزائري، الشيخ طاهر. الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية، دمشق، ١٨٩٤.
 - جعيط، هشام. أوروبا والإسلام. تر: طلال غنريسي. بيروت، دار الحقيقة.
 - جلال، شوقي. الفكر العربي وسيولوجيا الفشل.

- الجندي، أنور. يقظة الفكر العربي (مرحلة ما بين الحربين). القاهرة، طبعة زهران، ١٩٧٢.
- جوان، ادوار. مصر في القرن التاسع عشر. تر: محمد مسعود. القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- جوهرى، طنطاوي، نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، ١٩٠٨.
- جيب، هاملتون. النظم والفلسفة والدين في الإسلام. دمشق، المركز العربي، لا.ط، د.ت.
- الحافظ، ياسين. الهزيمة والايديولوجية المهزومة. ١٩٧٩.
- الحبابي، محمد عزيز. من المنغلق إلى المنفتح (عشرون حديثاً عن الثقافة القومية والحضارة الإنسانية). تر: محمد برادة. القاهرة، الانجلو مصرية، ١٩٧١.
- حجازي، محمود فهمي. أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. القاهرة، ١٩٧٤.
- حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة، ١٩٣٨.
- الحسيني، اسحق موسى. أزمة الفكر العربي الحديث. بيروت، دار بيروت، ١٩٥٤.
- حنا، عبدالله. الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان (١٩٢٠-١٩٤٥). دمشق، المطبعة التعاونية، ١٩٧٣.
- حنفي، حسن. التراث والتجديد. بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨١.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. تر: كريم عزقول. بيروت، دار النهار، ط٤، ١٩٨٦.

- خالد، محمد خالد. من هنا نبدأ. القاهرة، مكتبة الانجلو
مصرية، ط٤، ١٩٥٠.
- الخطيب، عدنان. الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية
الحديثة في بلاد الشام. القاهرة، معهد البحوث العربية، ١٩٧١.
- الخطيب، محمد كامل. المغامرة المعقدة دمشق، وزارة الثقافة،
١٩٧٦.
- القديم والجديد. (إعداد). دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٩.
- الشرق والغرب (إعداد). دمشق، وزارة الثقافة،
١٩٩١.
- خلف الله، محمد. الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (مؤتمر
برنستون وواشنطن، عام ١٩٥٢. القاهرة، ١٩٥٦.
- خوري، رثيف. (الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في
توجيهه..). بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٣.
- أمين الريحاني. بيروت، دار القارئ العربي.
١٩٦٨.
- داية، جان. المعلم بطرس البستاني. بيروت، دار مجلة فكر،
١٩٨١.
- الدوري، عبدالعزيز. نظرات في الوعي العربي. مطبعة
النجاح، ١٩٥٣.
- التكوين التاريخي للأمة العربية (دراسة في
الهوية والوعي. بيروت،
مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٤.

- رزاز، منيف. معالم الحياة العربية المعاصرة. بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٥٦.
- رضا، محمد رشيد. مختارات في مجلة المنار. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠.
- الريحاني، أمين. المؤلفات الكاملة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- ويس، محمد ضياء. تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية. القاهرة، لجنة البيان العربي، ١٩٥٠.
- زريق، قسطنطين. هذا العصر المتفجر، بيروت، ١٩٦٣.
- الزهراوي، عبد الحميد. الإرث الفكري ... تح جودت الركابي وسلطان. دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ١٩٦٢.
- زيادة، خالد. اكتشاف التقدم الأوروبي... بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.
- زيدان، جورجى. مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر. القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩٠٣.
- السعيد، رفعت. ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شميل - أنطون - رفيق جبور). بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣.
- السمرة، محمود. العرب والإسلام وأوروبا. الكويت، كتاب العربي رقم ٤، ١٩٨٤.
- ستودارد، لوثرروب. حاضر العرب الإسلامي. تر: عجاج نويهض. تعليقات شكيب أرسلان. القاهرة، ط١، ١٩٢٥.

- شرابي، هشام. المتقفون العرب والغرب. بيروت، دار النهار، ط٣، ١٩٨١.
- الشدياق، أحمد فارس. الساق على الساق في ماهو الفاريق. باريس، ١٨٥٥.
- كشف المخبأ عن فنون أوروبا. تونس.
- شكري، غالي. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.
- شلبي، أحمد. الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي. القاهرة، ١٩٧٣.
- الشميل، شبلي. مجموعة د. شبلي شمیل. مصر، مطبعة المعارف، ١٩٠٨.
- آراء الدكتور الشميل. القاهرة، ١٩١٢.
- الشهبندر، عبدالرحمن. القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي. القاهرة، ١٩٣٦.
- الشوكاني، القاضي محمد بن علي. القول المفيد في ادلة الاجتهاد والتقليد. القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٣٤٧هـ.
- الشيال، جمال الدين. الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث. القاهرة، معهد الدراسات العربية، ١٩٥٧.
- رفاعه رافع الطهطاوي. القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٠.
- صروف، يعقوب. العلم والعمران. القاهرة، ١٩٢٨.
- صعب، حسن. تحديث العقل العربي. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩.

- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت، دار الكتاب اللبناني، جزءان.
- طحان، محمد جمال. الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي. دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ط ١، ١٩٩٢.
- على هامش التجديد. (من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا). بيروت، دار السراج، ١٩٩٥.
- طرابيشي، جورج. شرق وغرب، رجولة وأثوثة. بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.
- الطهاطاوي، رفاة. تخليص الابرز في تلخيص باريز. باري، ١٨٣٤.
- مناهج الألباب المهدية إلى مباحج الآداب العصرية. القاهرة، ١٨٦٩.
- الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة. القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
- عبدالكريم، أحمد عزت. (العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر)، في دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة. بإشراف: محمد شفيق غربال، جامعة الدول العربية، د.ت.
- عبدالملك، أنور. الفكر العربي في معركة النهضة. بيروت، دار الآداب، ط ١، ١٩٧٤.
- عبده، محمد. الأعمال الكاملة. تح: محمد عمارة. بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٧٤، ٥ أجزاء.

- العروي، عبدالله. الايديولوجية العربية المعاصرة. بيروت، ١٩٧٠.
- - العرب والفكر التاريخي. بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣.
- العظم، رفيق. البيان في التمدن وأسباب العمران. القاهرة، ١٨٧٧.
- - الجامعة الإسلامية وأوربا. القاهرة، مطبعة المنار، ط١، ١٩٢٥.
- العقاد، عباس محمود. فلاسفة الحكم في العصر الحديث. مصر، دار المعارف، ١٩٥٠.
- عمارة، محمد. - الإسلام وقضايا العصر. بيروت، دار الوحدة، ط١، ١٩٨٠.
- - العرب والتحدي. الكويت، المجلس الوطني. ط١، ١٩٨٠.
- - الإسلام والعروبة والعلمانية. بيروت، دار الوحدة، ط١، ١٩٨١.
- الغلاييني، مصطفى. الإسلام روح المدنية. بيروت، ط٣، ١٩٣٠.
- غليون، برهان. اغتيال العقل. بيروت، دار التنوير، ١٩٨٥.
- -الوعي الذاتي. عيون المقالات. الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٧.
- الفاسي، علال. النقد الذاتي. المغرب، دار الفكر المغربي. ١٩٥٢.

- فخري، ماجد. دراسات في الفكر العربي. بيروت، دار النهار، ١٩٦٨.
- فروخ، عمر. ومصطفى خالدي. التبشير والاستعمار في البلاد العربية. بيروت، شركة علاء الدين للطباعة، ١٩٧٠.
- - تجديد في المسلمين لآفي الإسلام. بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.
- قرني، عزت. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. الكويت، المجلس الوطني، عالم المعرفة (٣٠)، ١٩٨٠.
- قطب، سيد. الإسلام ومشكلات الحضارة. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢.
- كتورة، جورج. طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد. بيروت، المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨٧.
- كرد علي، محمد. القديم والحديث. القاهرة، ط ١، ١٩٢٥.
- الكواكبي، عبدالرحمن. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٥.
- الكيالي، سامي. أمين الريحاني. حلب، ١٩٤٨.
- لسنج. تربية الجنس البشري. تر: حسن حنفي. دار التنوير، ١٩٨١.
- ليفين، ز. ل. التفكير الاجتماعي والسياسي في سورية ومصر ولبنان. تر: بشير السباعي. بيروت، دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٧٨.
- مالك بن نبي. شروط النهضة. تر: عبدالصبور شاهين وعمر مسقاوي. القاهرة، مكتبة دار العروبة، ط ١، ١٩٦١.

- مالك، شارل. المقدمة. بيروت.
- مبارك، علي. الأعمال الكاملة. تح: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، ط١، ١٩٧٩، مجلدان.
- مجموعة. التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة.
- مجموعة. الفكر العربي في مائة عام. بيروت، الجامعة الأمريكية. ١٩٦٧.
- مجموعة. المسلمون والعصر. الكويت، كتاب العربي رقم ١٤، ١٩٨٣.
- محافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة. بيروت، الأهلية للنشر، ١٩٧٥.
- محفوظ، عصام. حوار مع رواد النهضة العربية. بيروت، دار الريس. د. ط، د.ت.
- محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. بيروت، دار الشروق، ١٩٧١.
- مصطفى، أحمد عبدالرحيم. حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي. القاهرة، معهد البحوث، ١٩٧١.
- مظهر، اسماعيل. تاريخ الفكر العربي، بيروت، دار الكاتب العربي، د.ت.
- المقدسي، أنيس الخوري، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث. بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٠، جزءان.
- منسي، أحمد أبو الخضر. فرح أنطون القاهرة، ١٩٢٣.

- موسى، سلامة. ماهي النهضة؟ القاهرة، مؤسسة سلامة موسى، د.ت.
- التثقيف الذاتي. القاهرة، مطبعة التقدم، د.ت.
- موسى، منير مشابك. الفكر العربي في العصر الحديث. بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣.
- ميمي، ألبير. صورة المستعمر والمستعمر. تر: جيروم شاهين. تقديم سارتر. بيروت، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠.
- الندوي، أبو الحسن. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. القاهرة، مكتبة دار العروبة، ط٣، ١٩٥٩.
- النديم، عبدالله، سلافات عبدالله النديم. تحرير: عبدالفتاح النديم، القاهرة.
- النشاشيبي، اسعاف. قلب عربي وعقل أوروبي. القدس، ١٣٤٢هـ.
- وجدي، محمد فريد. المدنية والإسلام. القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، ١٩١٢.
- وهبي، محمد. أزمة التمدن العربي. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٦.
- وورسلي، بيتر. العالم الثالث. تر: حسام الخطيب. دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٦٨.
- اليازجي، حليم. الايديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث. بيروت، معهد الانماء العربي.

- اليافي، نعيم. مرايا المتخالف. حلب، مركز الانماء الحضاري، ط١، ٢٠٠٠.
- يسين، السيد. الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر. بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨١.

للمؤلف

عام	طباعة	الدراسة	اسم المؤلف
١٩٨٥	دار الثقافة (دمشق)	شعر	عشرة زمن يا أه
١٩٩٢	اتحاد الكتاب العرب (دمشق)	دراسة	الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي
١٩٩٤	دار سراج (بيروت)	مقالات	مشاغبات فكرية
١٩٩٥	مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)	دراسة وتحقيق	الأعمال الكاملة للكواكبي
١٩٩٦	دار سراج (بيروت)	دراسة	على هامش التجديد (من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا)
١٩٩٧	دار سراج (بيروت)	مقالات	هكذا تكلمت حورية
١٩٩٨	دار المرسة (اللاذقية)	شعر	شرفات للجمر (بالاشتراك)
١٩٩٩	دار سراج (بيروت)	دراسة	صرخة الأسبان/ إضاءة كواكبية
٢٠٠٠	دار بترا (دمشق)	مقولة	الحاضر غائباً (تأملات في الزمان)
٢٠٠١	دار الأوائل (دمشق)	دراسة	أفكار غيّرت العالم
٢٠٠١	أبو ظبي	سيرة قصصية	أبو الضعفاء
٢٠٠٢	المكتبة الحقوقية (بيروت)	دراسة	اليهود والأوهام الصهيونية
٢٠٠٢	دار الأوائل - (دمشق)	أبحاث	المتقّف وديمقراطية العبيد
٢٠٠٢	دار الأوائل / جمعية العاديات	دراسة وتحقيق	أم القرى
٢٠٠٣	دار الأوائل -	دراسة وتحقيق	الرحالة ك طابع

	(دمشق)		الاستبداد
٢٠٠٣	دار الأوتل - (دمشق)	دراسة	الخديعة الكبرى
٢٠٠٣	دار الأوتل - (دمشق)	مقالات	امتحوني فرصة للكلام
٢٠٠٣	المعهد الفرنسي للشرق الأدنى	دراسة (بالاشتراك)	الإصلاح الديني
٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)	دراسة (بالاشتراك)	قراءات في الفكر العربي
٢٠٠٥	مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)	دراسة (بالاشتراك)	الاستبداد في الوطن العربي
٢٠٠٦	حلب عاصمة الثقافة الإسلامية	دراسة	عودة الكواكبي
٢٠٠٦	دار النهج	دراسة	الاستبداد وبدائله في الفكر العربي الحديث
٢٠٠٧	اتحاد الكتاب العرب	تحرير	رؤى المفكر النهضوي الكواكبي
٢٠٠٧	وزارة الثقافة السورية	مجموعة قصصية	حالات سرية



السيرة الفكرية : محمد جمال طحان

- * دكتوراه في الفلسفة وعلم النفس
- * عضو اتحاد الكتاب العرب- عضو اتحاد الصحفيين.
- * عمل في دائرة مديرية صحة حلب ومحللاً نفسياً في
- مشفى الأمراض العقلية (١٩٨٠-١٩٨٢)، ثم في دائرة التحقق
- بمديرية مالية حلب(١٩٨٣-١٩٨٦) ، ثم مدرساً في ثانويات
- حلب ومعاهدها وجامعتها(١٩٨٦-١٩٩٠).تفرغ فترة للأعمال
- الحرّة ومتابعة الدراسات العليا (١٩٩٠-١٩٩٩)
- * عمل محرراً في القسم الثقافي بجريدة الجماهير بحلب
- (٢٠٠٠-٢٠٠٦) ومشرفاً على صفحة "قضايا فكرية وأعلام"
- فيها.
- *مدير تحرير مجلة (العاديّات)، رئيس لجان الثقافة والمعلوماتية
- والإعلام في جمعية العاديّات(٢٠٠٣- وما يزال .
- *مدير المركز الإعلامي لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية٢٠٠٦
- *محرر في صحيفة تشرين (مكتب حلب) - مؤسسة الوحدة
- للطباعة والنشر(٢٠٠٧- وما يزال .
- * يسعى لإنجاز مجموعة من الأبحاث حول الفكر العربي
- المعاصر.
- * ألقى العديد من المحاضرات وشارك في بعض الندوات

الفكرية حول مسائل معاصرة في عدد من الدول العربية والإسلامية .

* نشر له ما ينيف عن ألف مادة بين الدراسة والنقد والقصة والشعر في الدوريات العربية المختلفة.

* مشرف على منتديات حلب عاصمة الثقافة الإسلامية في مواقع كثيرة.

* أعدّ بعض البرامج الثقافية في إذاعة صوت الشعب من دمشق.

* نال بعض الجوائز المحلية والعربية، منها:

- جائزة الباسل التي تمنحها رئاسة مجلس مدينة حلب عن مجمل الأعمال (عام ٢٠٠٠).

- الجائزة الأولى في الشعر في مسابقة محافظة حلب (عام ٢٠٠٠).

- الجائزة الثانية عن السيرة القصصية في مسابقة ثقافة الطفل العربي (أبو ظبي) (عام ٢٠٠٠).