

سلطة الثقافة

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

سلطة الثقافة: أعمال الندوة الفلسفية التاسعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية/ القاهرة:

مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٣ م.

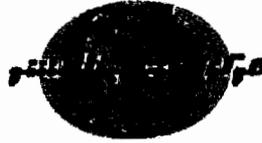
٢٨٤ ص؛ ٢٤×١٧ سم

تدمك: ٩-٥١٣-٢٩٤-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٢/١٩٤٢٦

دار النشر:	مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب:	سلطة الثقافة: أعمال الندوة الفلسفية التاسعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٣
تنسيق عام:	سلوى الكشكي
التصميم الداخلي:	سامح غريب
تصميم الغلاف:	م. هبة إمام

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للمؤلف



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات صوتية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧ فاكس: ٢٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤

www.markazelkitab.com

E-mail: markazelkitab@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية (٩)

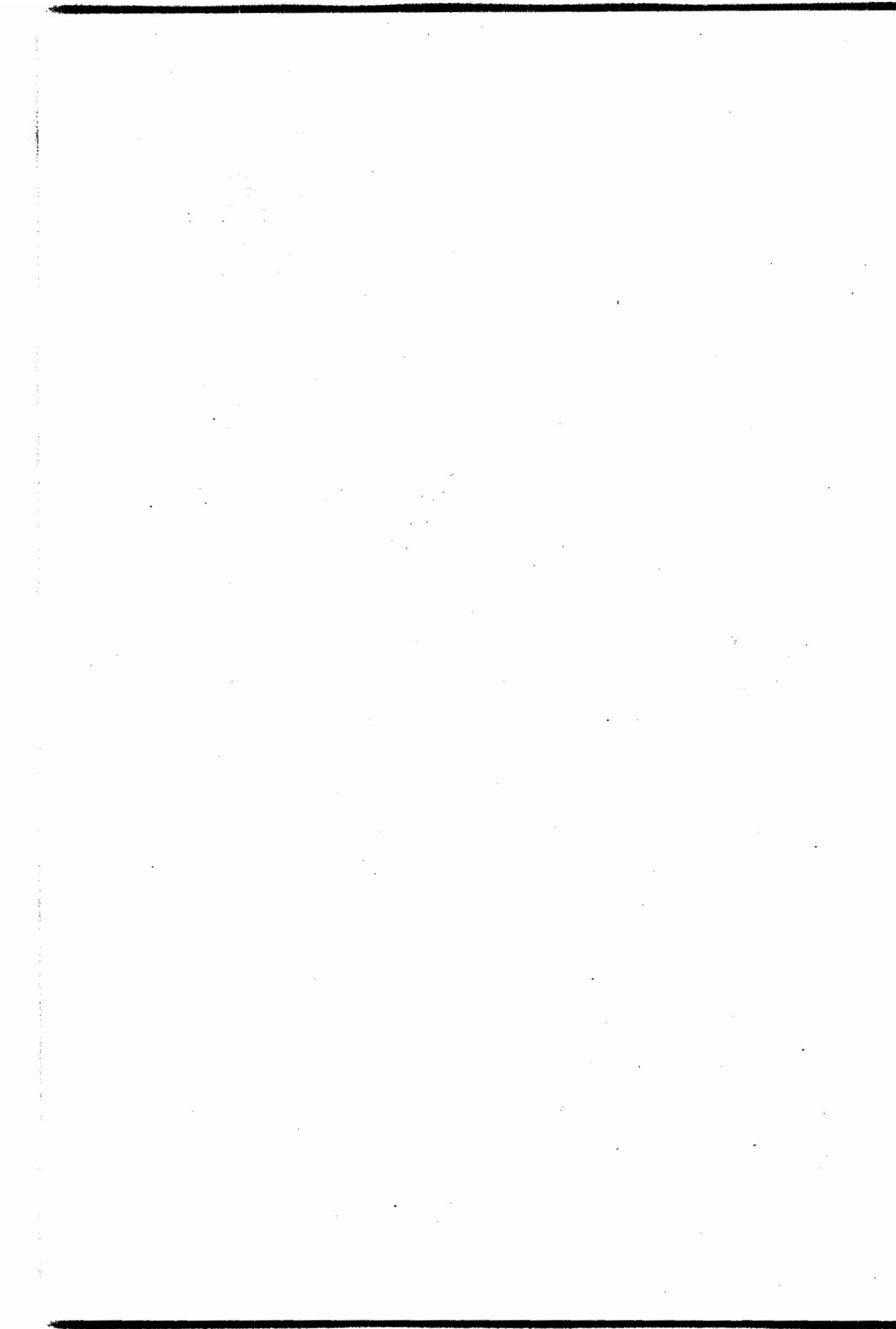


سلطة الثقافة

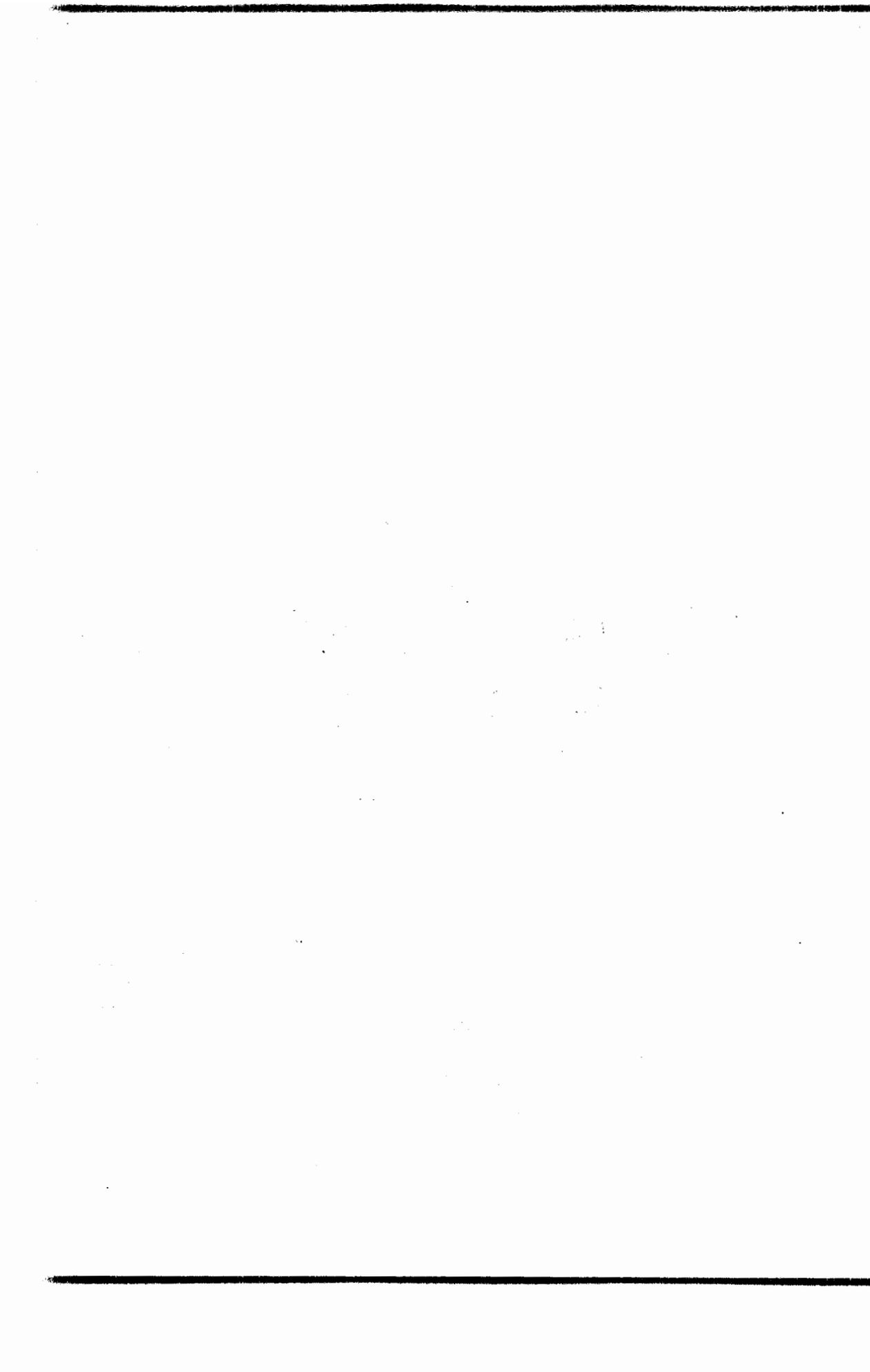
أعمال الندوة الفلسفية التاسعة عشر
للجمعية الفلسفية المصرية

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٣



**أولاً: السلطة في الفكر الشرقي القديم
وعند اليونان**



السلطة في الفكر القديم

(الصين نموذجاً)

د. محمد المجتبي عبد العزيز^(١)

البحث عن السلطة في واقع الحال هو البحث في مركزيتها أو عدم هذه المركزية، وهو محاولة إدراك مقدماتها وطبيعتها وآليات الوصول إليها وآليات عملها، وانفعالها، السلطة كانعكاس أو تبلور لوضع فكري وثقافي أي السلطة كفعل يقع على من فعل ينفع به أو يتفاعل معه.

نحن في هذه الورقة ننحو نحواً اركيلوجياً في محاولة لاستجلاء السلطة في الفكر الصيني القديم، والبحث في السلطة ومحاولة إظهار كل الجوانب فيها، سلبها وإيجابها في صورة نقدية واعية، لهُو أمر مكتسب لشرعيته وضروريته من أن الإنسان في كل أطوار تكوين حياته المجتمعية لم يكن يسير فيها أو يسيرها دون وجود قيادة ينتظر منها الإشارة ويقدم لها المبادرة أو يكون منها في موقف الرفض أو في موقف المقاومة السلبية، متوقع منها ومتوجس منها وغير مبال بها.. في ذات الوقت تشكل هذه القيادة الاتجاه الذي قد يتم فيه كل إجراء وتنظيم وتتابعية في كل طرح إشكاليات وفروض.. «إن النقاش حول أشكال السلطة، كان حاضرًا بشكل أبدي، لأن القيادة ما كانت تمارس في كل مجتمع، ولأن صلاحيتها وتنظيمها وإدراتها يجب أن تهتم بالناس»^(١).

(*) قسم الفلسفة - جامعة النيلين - السودان - ٢٠٠٧م..

(١) برتران دوجو فيل، في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة: محمد عرب صاصلا، دمشق ١٩٩٩م،

تدرجت السلطة في الفكر الصيني القديم عبر مستويات معرفية أساسية شكلت الفكرة الدينية جزءًا منها، ثم شغلت الجزء الثاني فكرة الفضيلة والأخلاق ثم كانت فكرة التأويل والتبرير. ففي إطار البعد الأول ترتبط السلطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة التواصل «فالتواصل في الأنساب (إذ كان الصينيون) يرون نظريًا أن التسلسل النسبي لا نهاية له، وهذه النظرية حافظت على كيان العائلة داخل نسق معين حتى ما وراء الموت الجسدي»^(١). هذا الارتباط التواصلية والتسلسلية كان مسوغًا ومعدًا لتأكيد مجموعة من الرؤى التي لعبت دورًا رئيسيًا في تمركز السلطة، إذ حملت الأسطورة الصينية القديمة إشارات واضحة تجعل عملية ربط الحاكم أو الإمبراطور بالعالم العلوي أمرًا حتميًا، فالأسطورة وطقوسها هي بمثابة آليات تنفعل سلطويًا في التركيبات المجتمعية وباعتبارها الميثاق الاجتماعي الذي يضمن صيغة المجتمع القائمة بنظامها الخاص في توزيع الامتيازات وهذا التوزيع ليس هو بمجرد توزيع عشوائي، وإنما هو يعتمد الفكرة الأولى القائلة بتسلسلية التواصل. فالجد في الأسطورة الصينية لم يكن مجرد جد لأحفاد، وإنما كان نصف إله، وإله وناطق عن الإله.

وضع في درب ضيق

ولكن الغنم والثيران كانت تحميه برقة

ووضع في غابة فسيحة

ولكن الخطابين وجدوه هناك

ووضع على ثلج بارد

ولكن الطير غطته بأجنحتها^(٢).

هنا تكون الأسطورة الداعية إلى تقديس الجد، وهذا التقديس يتأكد لاحقًا ليرتقي الجد إلى مرتبة الآلهة أو أقرب إليها، معدة بذلك أو مهياة بذلك لإلحاق القدسية بالإمبراطور أو الحاكم. غير أنه من الضرورة بمكان أن نقول بأن فكرة الدولة أو السلطة لم تكن قد

(١) اشغلت استبجلر، نهاية الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، ١٩٦٤، ج ٣، ص ٢٦٢.

(٢) هـ كريل، الفكر الصيني، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٢٦.

ظهرت في الفكر القديم باعتبارها مبلورة أو ناجمة عن فكرة اجتماعية خالصة، وإنما هي منبثقة عن فكرة أسطورية المنشأ متمحورة في فكرة مركزية تربط بين السماء والأرض عبر أرواح الأسلاف وهذا ما سنعود إليه لاحقاً، والفرد لا ينفصل عن الأسرة، عن العشيرة عن القبيلة، عن الطبيعة، ذو اتصال بعالم ما فوق القمر، هذه الفكرة الداعية إلى الربط بين السماء والأرض والتي تؤدي في مسيرتها إلى تقديم فكرة أساسية ألا وهي فكرة الحق الإلهي أو تجسيد السلطة الإلهية في شخص الإمبراطور.

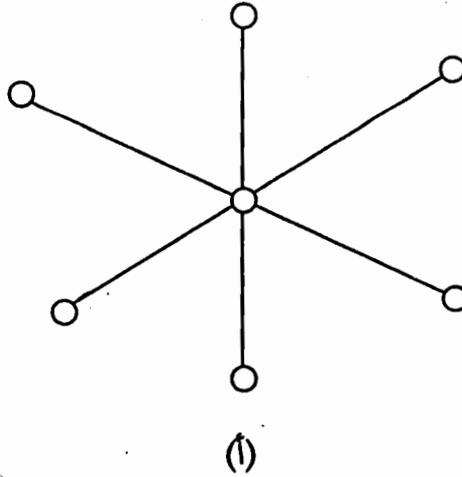
غير أن النظر إلى السلطة باعتبارها تولد مع مولد الجماعة، وبدون السلطة لا يتحقق النظام ولن تكون الحزبية، فالسلطة السياسية وإدارة الجماعات، كانت النزعة نحو تحقيق التواصل بين العلوي والسفلي وتحقيق القيادة الحاملة للسلطة، وهي هنا تعتمد على الأسطورة القديمة الحاملة للقوانين والقواعد الإلهية، وهي التي تبرر الازدهار والانهيار داخل الدولة الإمبراطورية. وهذا الاتجاه هو الذي تبلور في شكل الحق الإلهي وفي مرحلته الأولى كان الألوهية الباسطة نفوذها لا مانحة حق التسلط ومفوضة به، بل هي بذاتها المنفذة، غير أن التحول إلى الحق الإلهي ما هو إلا تفعيلًا وتحقيقًا لفكرة التواصل التسلسلي اللامتهي بين أفراد العائلة الواحدة.

تولد السلطة مع مولد الجماعة، لأنه بغير السلطة لن يتحقق النظام، ولن تكون الحرية، فالسلطة السياسية تعد ظاهرة اجتماعية في المقام الأول فهي لا يمكن تصورها خارج الجماعة في ذات الوقت الذي لا تكون فيه الجماعة دون وجود قيادة دون وجود سلطة - وهذه السلطة - كما هو الحال في الفكر القديم عمومًا وفي الفكر الصيني خاصة، يعتمد تأسيسها على فكرة أسطورية تدرجت حتى تجلت في فكرة الحكيم المطلق^(١).

هنا يتعين علينا توضيح مرمانا من مصطلح «الحق الإلهي» فنحن هنا لا نعني بهذا الاستعمال ما ذهب إليه فلاسفة العصر الوسيط كما هو الحال عند القديس أوغسطين، ولا بما ذهب إليه هوبز، إنما نعني الفكرة الإسقاطية أو حالة التدرج من الإلهي إلى الإنساني القائم أو الفاعل والمنفذ للإرادة الإلهية. كان المؤسسون المشهورون من الأسر

(١) راجع لوكيانوف أ. ي. الإنسان قضية فلسفية، موسكو، ١٩٩١م، ص ١٣.

الارستقراطية في كثير من الحالات أبطال أسطوريين إن لم يكونوا آلهة^(١). وهنا يظهر جلياً ارتباط بين السلطة والأسطورة أمر لنقل بالسلطة الروحية. وهذا الرباط تؤسس له نشأة الأسر التي اعتلت سدة الحكم في الصين القديمة والتي يؤرخ لها إلى ما قبل القرن الرابع عشر قبل الميلاد فعلى سبيل المثال نجد أن أسرة تشو Choa ١١٢٢ قبل الميلاد تنحدر من جد يدعى هو تشي Hou Chi أي ملك الذرة أو إله الذرة، أو هو إله الزراعة. هذا الانتماء يشكل عمقين أساسيين يؤهلان ويمركزان السلطة في يد رأس هذه الأسرة، العمق الأول هو الدفع نحو تأكيد السلطة الإلهية أو السلطة الدينية، فالإله ذو تواصل مباشر مع أرواح الأسلاف. أما العمق الثاني، فهو ذلك الرباط الجيني باعتبار الانحدار والتسلسل السلالي والقربة الممتدة التي تنقل الموروث - أيًا كان - إلى الأبناء ومن ثم إلى الأحفاد فيكون الخط الرأسي متصلًا بالخط الأفقي. أي أن يكون المركز منطقة التلاقي ثلاثي الرأس وخماسي الأفقي^(٢).



فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه الفكرة وهذه المرجعية تؤدي إلى أن لأسرة تشو Choa كل الحق في فرض وبيسط سلطانها على عامة الشعب الصيني وهذا الأمر ما هو إلا تنفيذ للإرادة الإلهية يحكم الانحدار الجيني وهو ارتباط يحمل انتماءً دينياً من ناحية أنه بعداً

(١) راجع الشكل (أ).

(٢) لوكيانوف أ. ي. الإنسان قضية فلسفية، موسكو، ١٩٩١ م، ص ٨.

روحياً ومن ناحية أخرى، فإن هذا الانتفاء يكون علاقة اعتمادية مادية حياتية من خلال استحالة أن يكون هنالك وجوداً للإنسان في غياب المادة الغذائية البانية والمطورة للنمو البدني والغذاء ضرورة حياتية تشكل مرتكزاً لغرض السلطة.

إن هذا التصور يجعل السلطة مرتبطة بصورة أساسية بكل من فكرة الألوهية كبعد اعتقادي له توصلات بأرواح الأسلاف القادرين على التدخل والتواصل مع الأحفاد مؤثرين في مسيرة حياتهم الآنية وهذا التصور لم يكن مقتصرًا على الصين فحسب، وإنما هو رؤية تعيشها شعوباً أخرى.. فطقوس الانتيوكوما Intichiuma لا تمثل حياة الأسلاف وأعمالهم ومخاطراتهم ومحاسنهم ولكنها تصور عودة الأسلاف إلى الظهور وتذكر أثرها الخيرة على الفور ونشعر به» وهذا الأمر - أي الظهور والمشاركة من قبل الأسلاف - يجعل التسلسل الرأسي في حالة اتصال دائم بين الجد والحفيد وهو تواصل بين الآلهة وأرواح الأسلاف والإمبراطور «السلطان».

صارت السماء الرحيمة تلقي بالرعب في غضبها

فتمطرنا بالدمار،

تبلونا بالمجاعة

وكل الناس قد تفرق شملهم وهم يحاولون الهروب

والمناطق المستقرة والريف المكشوف سواء

فيما أصابها من دمار.

وفي هذا يظهر الارتباط بين الوجود الإنساني على الأرض وأرواح الأسلاف التي تحلق فوقهم والإله في الأعلى القصي، في ذات الثلاثية الرأسية والتي سوف تظهر مجددًا في التركيبة الرأسية الثلاثية للأسرة.

عالم ما فوق القمر	السلطة	الإمبراطور	الآباء	الآلهة
الطريق	أدواتها	الوزراء	الأبناء بنين- بنات	الملائكة الحكيم الكامل
عالم ما تحت القمر	الشعب الواقع عليه فعل التسلط	الشعب	الأمهات	الإنسان

فكرة الواجب
فعل الأخلاق

الشكل (ب)

هذا الجدول يبين كيفية تحكم السلطة آخذة بالأمر الإلهي المنبني على الفكرة الأسطورية القائلة بأن الإمبراطور امتداد طبيعي للإرادة الإلهية، وتكون فكرة الواجب والفعل الأخلاقي هما المرتكزات التي تقع على عاتق الشعب. وفكرة الواجب، تعني هرمية التسلسل، ففي قمة هذا الهرم يقف الإمبراطور كما في قمة الهرم الاعتقادي يكون الإله وفي قاعدته يكون الإنسان العادي وهذا ما يتوافق وثلاثية الأبعاد الرأسية^(١).

هذا الارتباط التصاعدي تفرضه ضرورات أخرى تؤيد أو تبرز لفعل سلطوي، فالغزوات والحروب التوسعية التي يفرضها الإمبراطور في سبيل توسيع مجال سلطته وبسط نفوذه على مساحات جغرافية وديمغرافية لم تكن خاضعة له، فإن ارتباطه الجيني بالآلهة يجعله يستعين بهذه الوضعية من خلال استخدام الأسطورة الآخذة لشكل ميدان توضيح المصير *manifest destiny* وهو في حالة أسرة تشو «قانون السماء» *The decree of heaven* حيث يكون قانون السماء هو المبرر والمسوغ لكل حركة يؤديها الإمبراطور أو السلطة، وهو المسوغ والمؤكد على أحقية السلطة، والمفسر الوحيد هو الوريث.

(١) يمكن الرجوع إلى لوكيانوف أ. ي. الإنسان قضية فلسفية، موسكو، ١٩٩١م، دار نشر جامعة روسيا لصداقة الشعوب كذلك أ. ي. لوكيانوف الفلسفة في الشرق (الصين القديمة والهند)، موسكو، ١٩٨٩.

هذا الارتباط الجيني والتفويض الإلهي يضعان عالماً يتكون من جزأين، السلطة الحاكمة والفئة الواقع عليها فعل التسلط «وهي التي تتساوى في ما بينها في اللاحق، تكون كل الحقوق للحكام».

«.. ينقسم المجتمع إلى فئتين: فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية وتصدر القرارات والأوامر، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة والتنفيذ.. إن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسود عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع» (٣). فهذه السلطة القائمة على أساس الفوقية والدونية مع وجود عامل أساسي مشترك ألا وهو البشرية في كل، والتي تحمل في ذاتها مبدأ الإرادة، وهنا تظهر إشكالية التنافر أو التقاطع ما بين إرادتين، إرادة السلطة، وإرادة المتسلط عليهم، وهذه المعضلة وجدت في حالة المزجية ما بين الفكري العقلي والاعتقادي الإيماني حلاً يجعل من طبيعة الحاكم «السلطة» طبيعة فوق الطبيعة البشرية، مما يجعله تجسيداً للإرادة الإلهية والقائم بإنزال أحكامها على الفئة الثانية، وفي ذات الوقت يكون فيها واقعا تحت سيطرتها، وهذا الوقوع هو استمداد يدعم سمو إرادته.

على هذا كان التوجه نحو بناء السلطة تأسيساً على العلوي والكلي الإلهي، وهي المصادر التي يستمد منها الإمبراطور قوته الشيء الذي يجعلنا ننظر إلى سمات هذا النمط من خلال الآتي أولاً، لما كان الإمبراطور منحدرًا من الآلهة، فهو مقدسًا لا يحق لأحد أن يوجه له خطابًا مباشرًا، أي لا يمكن أن يتحدث مع الإمبراطور، ولكنه يتحدث في حضرة الإمبراطور، ثانيًا: تلك الصفة تجعله عالماً بكل شيء، ولا يخفى عليه شيء، لذا فإن ما ينطق به واجب التنفيذ دونما مراجعة أو توائي.

ثالثًا: هذا التصور يجعل من الإمبراطور واضع القوانين وهي بالطبع غير ثابتة باعتبار أن المتغير الموضوعي متلازم مع المتغير الذاتي.

رابعًا: تلك الحالة تمنع من وجود قانون موحد يحكم القضايا التي تظهر في المستوى الفردي أو المستوى الجماعي، أي أن قضاة الدولة يعتمدون بصورة أساسية في أحكامهم كل من العرف والتقاليد المحلية التي يرون فيها رضاء الإمبراطور، فرضاؤه هو الأهم.

خامسًا: لما كان الإمبراطور سلائيًا ينحدر من الآلهة، فهو الوحيد القادر على تفسير ما تريده الآلهة، وهذا الوضع أو هذه الصفة هي التي جعلت من حالات الحروب التي تطيح بالباطرة، حالة تعبير عن غضب الآلهة على هذا أو ذاك من الأباطرة ويعيش بفعل الوهن الذي يصيب الدولة، أو حالات الغضب التي يحسها الشعب، فيثور على الإمبراطور.

تتحول الفكرة من حالة الإحلال للألوهي في الإنسان، ثم الوصول إلى حالة التفويض. كل هذه الحركة في نهاية المطاف تصل إلى تقديم وضعية انتقال من الأسفل إلى الأعلى بعد أن كانت حركة من الأعلى إلى الأسفل، أي أن السلطة تتمركز في الفكر القديم من خلال الانتقال من حالة الاندماج أو الاتحاد بالإلهي أو مع الإلهي، إلى حالة تنفيذ الإرادة الإلهية من خلال تحول الإمبراطور إلى منفذ لهذه الإرادة وبها متفدًا في الشعب.

هذه الوضعية أو التصور لم يكن فقط من الخصائص الذاتية للفكر الصيني القديم، وإنما هي خصائص يتشارك فيها مع غيره كما هو الحال في الفكر الفرعوني القديم، غير أن هذا الاتجاه الهابط يستدعي أن تحدث عملية صاعدة تؤسس من العلاقات والروابط داخل الأسرة. المدير العام هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري وللروح الفردي. ذلك هو روح العائلة الذي يمتد ليشمل أعظم البلاد كثافة في السكان..» (٤) هذا الدمج أو التوحيد كما ذهب إليه هيجل يجد صداه أولاً داخل البناء الاجتماعي الأصغر، أي داخل الأسرة، والأسرة معناها الواسع تكون الدعامة الكبرى أو المرتكز الأساسي داخل بنيان الإمبراطورية» الأسرة هي الدعامة الكبرى التي عملت على دوام التراث الأخلاقي عندهم، إذ ظلّ الأبناء يتوارثون عن آباؤهم القانون الأخلاقي جيلاً بعد جيل، حتى أصبح هذا القانون هو الحكومة الخفية للمجتمع القيمي» (٥) وبالرجوع إلى كتاب شو كنج نجد أن الواجبات بوصفها العلاقات الأساسية، تشكل خمسة مستويات، وهي:

الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور،

الواجبات المتبادلة بين الآباء والأبناء.

الواجبات المتبادلة بين الزوج والزوجة.

الواجبات المتبادلة بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر.

الواجبات المتبادلة بين الصديق وصديقه.

خصائص الأسرة الصينية التقليدية:

- ١- نظام رب الأسرة.
- ٢- عبادة الأجداد والأسلاف.
- ٣- احترام الكبار وتبجيل العشيرية.
- ٤- النظام الأبوي.
- ٥- احترام الرجال واستصغار النساء.
- ٦- مفهوم الأسرة الكبيرة.
- ٧- تعددية الأبناء.
- ٨- نظام المحظيات.
- ٩- وراثه الأبناء للآباء.
- ١٠- الشعور ببر الوالدين.

«إن رب الأسرة هو «سيد الأسرة» ومثلها في الخارج، وزعيم تنظيم أنشطة إدارة الإنتاج في الداخل، ومدير كل شؤونها. إن سلطة الأب شاملة وكاملة، هي الأعلى والأعظم، وشكل الحكم فيها استبدادي ديكتاتوري، ويتحتم على كل أفراد الأسرة الطاعة العمياء لها دون قيد أو شرط. ولا يتمتع بالرغبة والإرادة المستقلة، ولا حرية اختيار أسلوب أنشطة حياته الذاتية، بل يخضع لرب الأسرة ويطيعه طاعة عمياء، ويعد ذلك الواجب الأساسي لأفراد الأسرة، ومن مفهوم حياة الصينيين يعد رب الأسرة «الدعم والسند» للأبناء، بمعنى أنه يمتلك سلطة الهيمنة والسيطرة عليهم ومؤازرتهم، وليس لرب الأسرة الحق في تقرير تعليم الأبناء وزواجهم وتوظيفهم فحسب، بل يقرر أيضاً آيدولوجيتهم وأسلوب أعمالهم، وأكثر ما يهتم به الصينيون هو «بر الوالدين» فمفهوم الواجب والطاعة، ومفهوم السلطة العلوية ويحدث معها المفهوم الجدلي القائل بأن الإمبراطور هو القمة النسبة للبشر قاطبة وشعبه على وجه الخصوص، والأب هو رب الأسرة، فيكون الإمبراطور هو الأب والشعب هو أفراد الأسرة.

لهذا فإن طبيعة الدولة العشائرية التي تكون العشيرة مركزها ليس سوى استبدادية السلطة المركزية، فالاستبدادية هي الصفة المميزة الأساسية لنموذج الدولة في الصين القديمة. إن كانت الأسطورة والتواصلية السلافية قد قدمت المسوغات اللازمة لبطش سيطرة حكام الأسر الصينية والتي أكدت مرارًا أن الشعب للحاكم وليس الحاكم للشعب، باعتبار امتلاك الإمبراطور لوضع إلهي يفترض الولاء والطاعة والامتثال لأوامره وما إليها من تبعات تقع على المحكوم، وانعكاس هذا العقل على التكوينات المجتمعية الصغرى كما هو الحال بالنسبة للأسرة الصينية فإن حالة الاستمرارية تلك لم يكن لها أن تستمر خاصة بعد أن عملت الفلسفة الكنفوشيوسية على إحداث تغييرات وإبدالات داخل هذا النظام من خلال حركة التعليم الذي فتح بابه أمام أبناء جميع الطبقات الاجتماعية، والذي عوّل عليه كثيرًا ليكون نظام النبالة مؤسس على المعرفة والوعي، لا على الانحدار من نسب نبيل، وهذا السعي نحو الانحلال هو في واقع الحال سعى نحو تفكك الهرم التسلسلي الذي أسست له أسرة تشو Chou والتي كانت نهايتها على أيدي تحالف الحكام الإقطاعيين في سنة ٧٧٠ ق.م. «شكل العنف والتآمر السائد الساحة السياسية، وتغلبت المنفعة على الأخلاق وشكل الغش والخداع أساس المؤامرات»^(١).

كان واضحًا بالنسبة لكنفوشيوس أن معاناة الشعب تنبع من السلطة الحاكمة التي تمارس بغير مبدأ أخلاقي وتركز على تحقيق مصلحة الحاكم ورفاهيته، لهذا كانت دعوته نحو الإصلاحات الاجتماعية وضرورة إتباع الجين Jen والي لي Li حب الناس والأخلاق والعدالة، في ذات الوقت كانت الطاوية تشكل بُعدًا آخرًا في الصين، والتي نادى بالتخلي عن الأنانية والرغبات والسيادة الميتافيزيقية للعالم والعودة إلى الطبيعة، وكل هذه المناهدة تم تأويلها لمصلحة السلطة وتركيز التسلط. وقد قدم لاوتري مجموعة من الأسس نورد منها:

١- أن يحكم في إطار أدنى حد ممكن.

٢- أن يتمسكوا بالطريق الطبيعي وترك الناس يمشون في طريقهم، على المرء ألا يعالج الأمر بخشونة وقسوة، لأن المبالغة في المعالجة تفسد الأمر.

(١) جون كوبر، الفكر الشرقي القديم، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١١٩، ص ٣١٩.

٣- الحرص على عدم دفع الناس دفعًا وإجبارهم على التمرد.

٤- جعل الحكومة تتوافق مع إرادة الناس، وليس محاولة إجبار الناس على التوافق مع إرادة الحكومة.

٥- كلما زادت المنحرمات والضوابط في العالم غدا الناس أكثر فقرًا وكلما فرضت قوانين وأوامر إضافية زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق^(١).

هذه الرؤية لا يمكن إلا مقابلتها بفكرة تمركز السلطة في يد الإمبراطور، ولا يكون تحقيقها إلا عبر تحقق الجين Jen وال"لي Li" وإن كانت قد عنيت في الكنفوشوسية دلالات قيمة تصب في المصلحة العامة، إلا أنها ووفقًا للرؤية التحويرية في الاتجاه التأويلي للقانونيين، تصبح كل منها مصيرًا لتحقيق تمركز السلطة وتقوية التسلط، فالجين Jen أي حب البشر

Jen حب البشر

يرغب كل إنسان في الثروة والشرف، ولكنها إذا تم تحقيقها عن طريق مخالف لمبادئ الأخلاق، فإنه لا ينبغي الإبقاء عليهما، ويكره كل إنسان الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجديهما إلا بمخالفة المبادئ الأخلاقية، فإنه لا ينبغي تجنبهما، وإذا ما نأى شخص رفيع المكانة عن الإنسانية (Jen جين) فكيف يمكن أن يحقق هذه المكانة؟ ذلك أن الإنسان الرفيع المكانة لا يمكنه قط التخلي عن الإنسانية الجين (Jen) حتى ولو من أجل وجبة طعام واحدة، فهو في لحظات التعجل وهو مشروع يعمل وفقًا لها، وهو في أوقات الشدة والاضطراب يعمل وفقًا لها^(٢).

يقول كونفوشيوس بأن الجين Jen بالغ الأهمية بحيث أن الحياة من دونها ليست جديرة بأن يحياها الإنسان. ومن يتسم بالحكمة ويعد شغفًا حقيقيًا، لا يقترف ما من شأنه الإضرار

(١) جون كوبر، ص ٣٦٤.

(٢) جون كوبر، ص ٣٣٤-٣٣٥.

بالجين Jen.. إن المتقف الحازم ورجل الإنسانية الجين Jen لا يسعى قط للحياة على حساب الإضرار بالإنسانية الجين Jen. وهو يؤثر التضحية بحياته لكي يحقق الإنسانية الجين Jen^(١).

لي Li قواعد اللياقة أو آداب المجتمع:

«.. كانوا يهتمون أعظم الاهتمام بمبدأ لي Li الذي من خلاله تتم المحافظة على العدالة، الثقة العامة، وتكشف الأخطاء الناجمة عن الممارسة الخاطئة، ورفع لواء الجين، باعتبارها مثلاً أعلى للرجولة الحقة وغرست في النفوس الأخلاق الحميدة وروح المجاملة لمبادئ راسخة يعمل العامة بها...»^(٢).

لي Li هي المبدأ الذي جسد من خلاله الملوك القدامى شرائع السماء ونظموا التعبير عن الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإن من يحرز لي يعيش ومن يفقدها يموت^(٣).

لي Li تعني:

- ١- الدين.
- ٢- المبدأ العام للنظام الاجتماعي.
- ٣- كيان الممارسات الاجتماعية والأخلاقية.
- ٤- الطقوس والاحتفالات.
- ٥- نظام العلاقات الاجتماعية المحددة بوضوح مع مواقف نهائية من جانب كل طرف
تجاه الطرف الآخر:
أ- الحب في حالة الآباء.
ب- الولاء البنوي في الحالة الأبناء.

(١) جون كوبر، ص ٣٣٦.

(٢) جون كوبر، ص ٣٣٨.

(٣) جون كوبر، ص ٣٣٨.

- ج- الاحترام في حالة الاخوة الأصغر.
 د- الصداقة في حالة الاخوة الأكبر.
 هـ- الولاء بين الأصدقاء.
 و- الاحترام للسلطة بين الرعايا.
 ز- النزوع للخير في حالة الحكام.
 ح- الانضباط الأخلاقي في السلوك الشخصي.
 ط- الآداب العامة في كل شيء. ٣٣٨.

إن كانت فكرة السيطرة السلطوية قد بنيت وتم التأسيس لها من خلال البعد الديني والتواصل التسلسلي مع الاستعانة بالأسطورة للتأكيد على الوضع القدسي، فإن هذا الفعل لم يكن له أن يستمر، وإنما كانت هنالك دعوات كنفوشيوس وتلاميذه من ناحية، ومن ناحية ثانية كان الضعف في فكرة الحق الإلهي والذي أشرفنا له عبر ظهور تحالف الإقطاعيين وغيرهم من الحركات خاصة الفكرية منها دفعت إلى حدوث تغير في المسارات الداعمة لفكرة التسلط ومركزية السلطة، فنشأت الاتجاهات المنادية لهذه المركزية وإن اختلفت طرق تحقيقها لديهم، فإن كانت الكنفوشيوسية ترى في الفضيلة أساس تكوين هذه المركزية، وترى في التعليم آلية تحقيقها فإن الظروف الموضوعية التي عاشها تلاميذ كنفوشيوس دفعت بأحدهم وهو هسين تزو Hsin Tzo ٣٠٠ ق. م. إلى القول «لو كان الناس كافة متساوين في السلطة، لما أمكن توحيد الدولة؛ وإذا وقف الكل على قدم المساواة فلا يمكن أن تكون هناك حكومة. وما أن وجدت السماء والأرض حتى ظهرت هناك تفرقة بين العظيم والحقير، وعندما اعتلى العرش أول ملك حكيم كانت هناك طبقات اجتماعية»^(١). وهو في هذا الاتجاه، لم يكن يسعى سوى إلى تأكيد نظريته في الطبيعة الشريرة للإنسان، والتي لا يمكن إعادتها أو تحويلها إلى الناحية الخيرة، وإن حدث هذا الأمر، فإنه سوف يكون مجرد تحول ظاهري عرضي لا يصيب الجوهر في شيء، مما فسر على ضوء مقولته الأخرى، «ولما

(١) هـ. كريل، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماو تشي تونج، ص١٦٤.

كان الملوك القدامى يتوقعون مثل هذا الاضطراب، لذا فقد أقاموا الـ«لي» والعدالة تنقسم الناس إلى طبقات: الأغنياء والفقراء، والنبلاء وعامة حتى يصبح الجميع تحت الرقابة. هذه هي الضرورة الأساسية للحفاظ على الإمبراطورية»^(١).

هذا يعتمد أن كلاً من الـ«لي Li» والـ«جين Jen» لابد وأن يكونا قيدين إضافيين لتدعيم سلطة السلطان فإذا كانت الأخلاق فعل الواجب وهو فعل تصاعدي من الأسفل إلى الأعلى ويكون حب الناس Li منتقلاً كذلك إلى أعلى ولكن وفقاً للعلاقة التواصلية التسلسلية، ولما كان رأس الأسرة متماثلاً برأس الدولة، فإن كلا المبدئين في منظور هسين نزو متجهين نحو المركز أي نحو السلطة، وهذا الأمر يتنافى مع المقولات الكنفوشيوسية.

غير أن هذه الرؤى التي قال بها هسين نزو نجد قدرًا من التوافق مع ما ذهب إليه المشرعون وعلى رأسهم هان فاي تشو Han Fai Choa المتوفي ٢٣٣ ق.م.، فهو قد قال بالطبيعة الشريرة للبشر، ولما كان الأمر كذلك، فإنه قد لزم أن تكون هنالك سلطة أي سلطة القوانين، والدولة مطلوبة لتحقيق رفاهية البشر، بدأ بهذا الاتجاه الذي جعل من الدولة ضرورة لمواجهة الطبيعة الشريرة للبشر التي تشكل منطقة التلاقي بين هسين نزو الكنفوشيوس وهاك فاي تشو القانوني أو التشريعي.

هذه الضرورة، أعني ما ذهب إليه هان فاي، من ضرورة السلطة التي تعتمد القانون وسيلة للحفاظ على ذاتها وسلطانها، هذه الضرورة هي التي بلورت فيها أولى الآراء الجاعلة من الإمبراطور السلطة العليا وجاعلة من الشعب ظلًا له، بل هم أشباحه المتحركة أو هم حالة اندماج معه، ما يظن الرئيس أنه صواب، يجب على الجميع أن يؤمنوا بأنه صواب، وما يعتقد الرئيس أنه خطأ، يجب على الجميع أن يؤمنوا بأنه خطأ»^(٢).

هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى، فإن التشريعيين وبناء على هذا الدمج - لا الاتحاد بالحاكم - يتحتم على كل فرد أن ينقل لرئيسه ما يدور بين أفراد مجموعته إذ يقول موتزو على كل فرد أن يبلغ السلطان بالأعمال الخيرة والشريرة»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٢) هـ. كريل، الفكر الصيني، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٣) أ. ي. لوكيانف، الفلسفة الصينية، موسكو، ١٩٩٩، ص٦٢.

غير أن هذين الأمرين لم يكونا فقط المؤثرين في عملية تمرکز السلطة، وإنما اتجه المشرعين إلى تأويل النصوص الطاوية وإخراجها من مسارها ومجالها إلى خدمة مصالحهم، فعلى الرغم من أن الطاوية تدم بمرارة كل من الحرب والظلم الواقع من السلطة والمتسلطين، إلا أن عملية تأويل النصوص الطاوية وتحميلها دلالات هي ليست من صميم فكرتها ولا تعني المعاني التي يجري استخدامها، فالطاوية إن كانت تنادي بالتناغم بين الإنسان والطبيعة، إلا أن فهم الفكرة الطاوية القائلة بأن الطاوي الحكيم يأخذ على عاتقه أن يحكم العالم عن طريق سلطته الواسعة، مثل تلك السلطات التي للطاوي نفسها^(١). تأويل هذا النص وإبدال الطاوي بالسلطان، يجعل من الطاوية مؤيد للتسلط، وتظهر الطاوية كأنها الخلفية الميتافيزيقية للنظام السلطوي، ذلك أن الحركة التأويلية تجعل مفهوم «حكم العالم» مفهومًا استبداديًا وتسلطيًا فاعلاً في الحياة السياسية والتكوينات الاجتماعية.

فكرة التأويل على الرغم من تأكيدها لمبدأ التسلط إلا أنها لم تكن هي الوحيدة العاملة على تركيز السلطة وتجذر التسلط والاستبداد، خاص في تلك المرحلة التي تراجعت فيها الأسطورة لتحل محلها التركيبية الاعتقادية، وجرى تقديم مظهرًا دينيًا يجمع ما بين الطاوية والبوذية والكنفوشيوسية والتي بدورها باعدت ما بين السلطان والمباشرة الإلهية وبالتالي التفويض الإلهي أخذ في التراجع مفسحًا المجال لفروضات أخرى.

هذه الظروف في مجملها استدعت أن تتبلور حركة وآلية قادرة على إزفاء السيطرة التسلطية، فكان التبرير. الحكومة يجب أن تكون جادة لصالح الشعب، تمامًا كالجنود الذين يجب أن يموتوا للصالح العام أو كاللحم المصاب حول جرح، يجب أن يجرح متى يشفى الجزء المصاب، والحاكم يوقع العقاب على الشعب، أنه يفعل ذلك فقط لمصلحتهم الذاتية «هذه الآلية، أي آلية التبرير لم تكن مبررة لأخطاء الحكام» وإنما هي مبررة للعقوبات التي تقع على الشعب هي ضرورية لمصلحة الشعب إن كان الطغيان الشرقي أو الاستبداد المائي كما يسميه فيتفوجل اضطر إلى أن يحكم معتمدًا على العقاب، وهي خطوة من الحكم يبررها القول بأن الأبرياء أو غير الآثمين من البشر قلة من الأفراد^(٢). أي أن فكرة العقاب عادت

(١) هـ. كريل، الفكر الصيني، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٢) وون، الصينيون المعاصرون، ص ٢٧٠.

إلى الظهور بعد أن رفضها كنفوشيوس وأصبح التبرير وسيلة ناجعة لاعتبار صور الاستبداد والتسلط ليستا بصور فعلية، إنما ذلك فعل المراد منه تحقيق مصلحة الشعب.

في ذات الاتجاه التبريري، يقول هان فاي تزو: «إن المكافآت والعقوبات لا تختص بالفرد الذي تطبق عليه، ولكنها مخططة ليكون لها تأثير نموذجي على الشعب بأسره». أن تكون المكافآت شخصية ومحقة حتى لا يمكن للناس أن يقدروها، والعقوبات يجب أن تكون صارمة ولا مناص منها حتى يخشاها الناس، والقوانين يجب أن تكون منظمة حتى لا يمكن للناس أن يفهموها، ومن ثم كان على الحاكم أن يكافئ بلا حدود ويعاقب بلا شفقة»^(١).

إن كانت هذه هي النزعة والتزرع، فإن السؤال يظل قائماً حول الموقف من الفقراء والمساكين داخل هذه الدولة. لقد نظرت المدرسة التشريعية ووفقاً لعنايتها بتركيز السلطة وفرض القوانين الصارمة على الشعب، فإن الفقراء والمساكين لا يشكلون حقلاً استثنائياً، وإنما يقع عليهم: «إن مساعدة الفقراء بتقديم معونات لهم مأخوذة من فرض ضرائب على الأغنياء، هو مجرد إلحاق أذى بالصناعة والاقتصاد وتشجيع على البذخ والكسل»^(٢) هذا يظهر بوضوح عدم وجود مكان للفقراء في دولة التسلط. على الرغم من ذلك نجد أن هنالك شروط للحكم الصحيح دونها لا يكون الحكم صحيحاً، أولها الـ«شبه» Shih السلطة المركزية وثانيها الـ«شو» Shu الإدارة. وثالثها الـ«فا» Fa القانون وهذه الثلاثية تتسق والثلاثية الرأسية العشائرية التواصلية التسلسلية. هذه الرؤى والدفع نحو التسلط لابد وأن تبلور صورة للطاغية^(٣).

فمن أهم السمات المميزة للطاغية:

أولاً: يصل إلى الحكم بطريق غير مشروعة.. لهذا «يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويفرض أحكامه لا بشريعتهم، أنه الغاصب والمعتدي.

(١) هـ. كريل، الفكر الصيني، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٨..

(٣) راجع وون بن، الصينيون المعاصرون، ص ٤٢ وما بعدها.

ثانياً: كل القوانين والدساتير، تحمل إرادته محلها،

ثالثاً: لا يخضع للمساءلة ولا المحاسبة ولا المراقبة «الطغيان في كل عصر صفة الحكومة المطلق العنان التي تهدف في شئون الرعية بلا خشية حساب ولا عقاب.

رابعاً: الاقتراب من التأليه.

هذه السمات التي تجسد التسلط في هيئة المتسلط تبتعد عن إمكانية طرح كل المشاريع الأخلاقية، أو التوافقية الاجتماعية مما يؤثر سلباً على العلاقات بين عالمي ما فوق القمر وما تحت القمر. وذلك من خلال انتفاء العدالة الاجتماعية الشيء الذي يؤدي بدوره إلى تلاشي لكل فرصة في أن يكون هنالك سلام اجتماعي يصب في تطوير فكرة التواصل بين وحدات وعشائر وقبائل المجتمع الواحد، ناهيك عن تقبل فكرة التعددية وقبول الآخر.

التسلط إن كان مؤسساً على فكرة الاتصال التسلسلي اللامنتهي، أو على أساس فكرة حرب الجميع ضد الجميع أو فكرة كلكم منهم حتى يثبت براءته، تحدث اتصال وتفاعل على المستوى البسيط أو المكون الأول للمجتمع أي طرفي الأسرة، ثم ثلاثيتها، لتصل في النهاية إلى هزيمة فكرة الإنسان نفسه.

المراجع

- ١- أ. ي لوكيانف، الإنسان قضية فلسفية، موسكو ١٩٨٦ (باللغة الروسية).
- ٢- أ. ي لوكيانف، الجذور الفلسفية في الصين، موسكو ١٩٩٦ (باللغة الروسية).
- ٣- أ. ي لوكيانف، الحكيم المطلق، موسكو ١٩٩٨ (باللغة الروسية).
- ٤- وون بن، الصينيون المعاصرون، الجزء الأول، ترجمة عبد العزيز حمدي، عالم المعرفة، العدد ٢١٠.
- ٥- وون بن، الصينيون المعاصرون، الجزء الثاني، ترجمة عبد العزيز حمدي، عالم المعرفة، العدد ٢٢١.
- ٦- إيفاد لستر، الماضي الحي، حضارة تمتد آلاف السنين ترجمة شاكر إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- ٧- اشفلت اشخيلر، انهيار الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، الجزء ٣، بيروت، ١٩٦٤.
- ٨- جون كوبر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة، عالم المعرفة، العدد ١٩٩.
- ٩- برتران دوجو فنيل، في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.
- ١٠- آرنست كاسير، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.

تحولات سلطة الروح في الفكر الهندي من القديم إلى الحديث

(دراسة في فكر سوامي فيفيكانندا)

د. هالة أبو الفتوح*

سلطة الروح في الفكر الهندي

مدخل

لقد أعيت الروح أذكي العقول في التاريخ فاحتضنت العقل البشري الروح وآمن بها دون أن يدركها ويكشف مكنونها. ولذلك نجد أن الثقافات الكبرى وقفت أمام معضلات لا تحصى أثناء تناولها قضايا الروح. كما لو أنها تكشف عن الحقيقة القائلة إن البحث عن الروح هو عين البحث عن اليقين؛ وهنا يكمن مصدر الشك واليقين، القلق والثبات، وهي الحالة التي يجد الإنسان دوما نفسه فيها عندما يقف أمام تلك القضية التي ترهق عقله والتي تؤكد على أن العدم هو مصير الإنسان أينما كان.

ويعد تاريخ الفلسفة الشرقية الذي يمتد آلاف السنين هو خير تعبير عن هذه العملية المستمرة لأبدية الروح في بحثها عن اليقين. وإذا كانت الفلسفة عموما قد طرحت قضية الروح واختلفت الفلاسفة حولها بين الإثبات والنفي إلا أن خصوصية المصطلح في الشرق تكمن في أنه قد تحول إلى مبدأ وغاية الوجود كله.

ويظن الكثيرون أن الروح هي عالم الحق والركن الركين في الميتافيزيقا بعيدا عن عالم

(* كلية الآداب - جامعة القاهرة.)

الزيف والتغير والفساد: العالم الظاهري. لكن تأمل قضية الروح في السياق الاجتماعي والسياسي ربما يكشف عن أن الروح كثيرا ما يتم استغلالها وتوظيفها في اطار العالم المادي حيث أسس كثير من الحكام في أغلب الأزمنة القديمة - وربما في العصر الحديث - لسلطتهم السياسية والاجتماعية غير الشرعية على أساس ميتافيزيقي وهو سلطة الروح؛ حيث يستمدون سلطة الهيمنة السياسية من سلطة الروح الميتافيزيقية، وهنا تصبح الروح أساس الشرعية ومبررا للاستغلال السياسي والاجتماعي، وهذا ما يتجلي على نحو واضح في الهند: أرض الروح.

إذ يكشف تاريخ الهند السياسي والديني أن طبقة البراهمة قد استمدت سلطتها في السيطرة على المجتمع الهندي من كونها طبقة روحية. ولا أقول أنهم قد ادعوا الألوهية كما هي الحال في مصر الفرعونية حيث دشنت فرضية الفرعون الإله، لكن الأمر في الهند تأرجح بين إدعاء هذه الطبقة للنبوة وبين التفويض للسلطة استنادا إلى قصة الخلق^(١). ومن الواضح أن قصة الخلق التي رسخت هيمنة البراهمة على الواقع السياسي والاقتصادي والديني في الهند هي ذاتها الأسطورة التي أرست دعائم النظام الطبقي الذي بسط هيمنته على الواقع الهندي حتى أصبح جزءا لا يتجزأ من الفكر الهندي.

ذلك التقسيم الذي فرض على الأبناء حتمية الانتماء إلى نفس طبقة الآباء، الأمر الذي

(١) بالرغم من تعدد وتباين قصص الخلق عبر الكلاسيكيات الهندية إلا أن هناك قصة بعينها هي التي كتب لها الدوام والاستمرارية وهي التي دعمت سلطة الكهنة البراهمة وأعلت من مكانتها بجانب طرح التقسيم الطبقي للمجتمع الهندي. وهكذا احتلت البراهمة أهمية كبرى استنادا إلى فكرة النشأة الأولى من جسد ذلك الكائن الضخم الذي ضحي بذاته من أجل إيجاد العالم وموجوداته. فكان قدر البراهمة أنها صدرت من أسمى جزء فيه وهو الرأس حيث العقل والقدرة علي التفكير، والفم الذي ينطق بما أدركه العقل. ومن ثم كانت هي الطبقة الأقدر علي تلقي الوحي، وأنها الوسيط الذي يحمل رسالة السماء إلى الأرض، تلك الرسالة التي تسعى لإنقاذ البشر من السقوط وبلوغ السعادة الأبدية. الأمر الذي منحها هيمنة مطلقة ليس في مجال الدين فحسب وإنما علي كافة الأصعدة داخل الدولة بحيث أصبحت المعارضة خيانة كبري تلحق بصاحبها تهمة الكفر.

- Rigveda: trans by: Ralph T.H. Grifeith, motilal Bonarsidass publishers, Delhi, 1973: X.90.12

- Henirch Zhmmer: philosophies of India, Bollingen series XXVI, Princeton press, New York 1951, p. 163.

جعل مسألة تكافؤ الفرص قضية معدومة، وبالتالي غابت العدالة الاجتماعية بشكل واضح. وهكذا أصبحت السيادة التي تمارسها طبقة البراهمة داخل المجتمع ليست فحسب لضبط حياة المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا هنا على الأرض لكن من أجل توظيف كل هذه الجوانب في قضية بالغة الأهمية وهي مصير الإنسان الغيبي، مصيره في العالم الآخر، وفقا للغاية التي حددتها هذه الطبقة للوجود الإنساني.

وبمرور الوقت، ومع تطور التساؤل الفلسفي والديني حدث تغيير في النظر إلى نظام الطبقات الذي بدا واضحا أنه ينطوي على قدر من الظلم الإلهي الذي فرض على الإنسان وضعاً اجتماعياً وسياسياً وفقاً لمشيئة إلهية لا دخل للإنسان فيها. وعليه تم إدخال مفاهيم جديدة لم تكن معروفة في السياق الديني والاجتماعي من أجل إحلال الفاعلية الإنسانية محل القدورية الإلهية. فظهر على سبيل المثال لا الحصر، مفهوم الكارما والتناسخ، اللذان حملتا الإنسان تبعاً لوضعه داخل المجتمع. وفي ذات الوقت فتحت أمامه الأمل في إمكانية الترقى في السنم الاجتماعي إذا ما التزم بمجموعة من الواجبات التي تكفل له في الدورة القادمة حياة أفضل.

وهكذا لم تلغ هذه المفاهيم - وذلك التطور في البحث الفلسفي - نظام الطبقات بل ساعدت على ترسيخه، وذلك عندما تحول كل من الكارما والتناسخ إلى سلطة مرعبة تتحكم في مصير الإنسان الدنيوي وقد تحول دون سعادته الروحية بدلا من كونها آليات لتحقيق العدالة الاجتماعية. ولكن كيف حدث هذا؟

ما من شك أن أهم الأفكار التي روجت لها طبقة البراهمة في كل أنحاء الهند هي تلك الفكرة التي تزعم بأن الإنسان في جوهره روح وليس بدن، وأن غاية وجوده أن يحيا حياة روحية بوصفه روحا خالدة، مطلقة، تسعى نحو سعادة أبدية وليس مجرد جسد مادي فإن. وفي هذا الإطار كان لابد من تجاوز قضايا الصراع الطبقي، والصراع من أجل تحقيق مكاسب مادية زائلة، وأيضا تجاوز السعي لإصلاح المجتمع وذلك لأن سعادة الإنسان أصبحت مرهونة بمدى تجاوزه لهذا العالم المادي بصفة عامة وللواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه بصفة خاصة.

وفي هذا السياق سرعان ما تحول الإنسان إلى إطار موضوعي يتجلى خلاله المطلق عبر تلك الروح التي تسمى (آتمان Atman) والتي تأرجحت بين أن تكون هي البراهمان المطلق ذاته وبين أن تكون نفحة منه^(١) ومن ثم أصبح لزاما على كل إنسان أن يحيا حياة تتلاءم مع ذلك الجوهر الإلهي الكامن بداخله والذي يشكل حقيقة وجوده من أجل الترقى، ليس على المستوى الاجتماعي أو السياسي فحسب بل أيضا على المستوى الروحي الذي سوف يحقق له الوحدة مع المطلق ومن ثم الخلاص من الجسد وعالم الظواهر بوصفه غاية الوجود البشري.

وهكذا نجحت طبقة البراهمة في تحديد غاية الوجود في ذلك السعي الروحي لإدراك المطلق في ذاته، ذاتا وصفات، إذ أن من عرف هذه الذات وتلك الصفات وسعي لتحقيقها نال النعيم والخلود، الذي لا يعقبه ميلاد ولا شقاء ولا موت. الأمر الذي أدى إلى ظهور الدعوى لإنكار العالم وإرادة الحياة ومن ثم هيمنة نزعة الزهد والتقشف على الفكر الهندي بمختلف تياراته. ومن اللافت أن هذه الغاية الروحية قد كتب لها السيادة والهيمنة على الفكر الهندي القديم والحديث ليس فحسب بين التيارات والمذاهب التي دعمت سلطة البراهمة ولكن أيضا بين المذاهب التي اختلفت معها فكريا. وكأن الخلاف مع البراهمة لم يكن خلافا فقهيا أو عقائديا بقدر ما كان خلافا سياسيا أو - إذا جاز لنا ذلك - سلطويا.

ومما يذكر في هذا الصدد أن المذاهب الفكرية في الهند التي ادعت أنها تمثل اتجاهها معارضا للفكر البراهمي والتي وصفت بأنها اتجاهات مادية وإلحادية نظرا لأنها أنكرت السلطة الروحية للبراهمة على المجتمع، إلا أنه مع ذلك قد سمح لها أن تمارس حرمتها الفكرية طالما أنها أولا: أقرت بنظام الطبقات، ثانيا: لأنها أكدت على روحانية الإنسان من خلال الدعوة للتخلي عن كل ما هو مادي وممارسة التقشف كي يتحقق الوعي الروحي، وتنال الروح الإنسانية وجودا أسمي يعلو على وجودها المادي التعس، حيث النقاء والسكينة.

وهكذا سعت السلطة إلى تحويل المجتمع الإنساني إلى مجتمع روحاني أي إلى أرواح تسعى في الأرض بلا رغبات ولا شهوات ولا آماني تخص هذا العالم أملا في أن تشارك المطلق

(1) Brihad. Upanishad: III. 7. 15& sevet, Upanishad: II. 20, trans by Max Muller New York 1962

كماله الإلهي^(١). ولذلك يبدو أن تاريخ الإنسانية لم يشهد هذه القسوة في إهمال البدن في مقابل المغالاة في الاهتمام بالروح وبضرورة هيمنة هذه الروح على كل جوانب الحياة اليومية كما حدث في الهند. ولعل ذلك قد أفضى لوجود هذا الكم من الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات المتباينة والتي سعت جميعها إلى تدعيم سلطة الروح دون أن يحدث بينها مواجهات على مستوى الواقع. وكأن الروح التي سعى الفكر الهندي إلى بسط سلطتها على الوجود كله لديها رحابة في تقبل كل الاتجاهات الروحية الأخرى أو إذا جاز القول سباحة تجاه الآخر. ولعل ذلك يرجع إلى - كما يشير الفكر الهندي الحديث - أنهم قد أدركوا «أن الحقيقة واحدة ولكن تتعدد طرق الوصول إليها وفقا لاختلاف الزمان والمكان»^(٢).

(1) Companion Encyclopedia of Asian philosophy: edit by: Brian Carr & Indian Madalingam, London 1997 pp. 283, 284.

(٢) إن قراءة الفلسفة الهندية الحديثة تكشف عن وجود قلق ليس فحسب تجاه تعدد الفرق والتيارات الفكرية في الهند ولكن أيضا تجاه الصراع بين تلك الفرق من ناحية المسيحية والإسلام من ناحية أخرى؛ لذلك نجد ان هذا التيار - والذي يعد من أبرز مفكريه سوامي فيفيكانندا وشيري أوربنديو - المسمى بحركة كرشنا الإصلاحية قد سعى لاحتواء تلك الصراعات والخلافات الدينية عبر تأكيد مؤسسه راما كرشنا (١٨٣٦-١٨٨٦م) أنه قد التحق بكل الأديان الموجودة على ظهر الأرض وعاش التجربة الصوفية لكل منها وانتهى إلى فكرة الدين الشامل؛ وهي الفكرة التي تعلن أن الحقيقة واحدة، الإله واحد غير أن طرق الوصول إليه هي التي تختلف. وهذا الاختلاف لا علاقة له بجوهر الدين أو ماهية الإله ولكن هي وسائل تتلائم مع تنوع الجنس البشري وطرق إدراكه. «فالإله الواحد هو كل شيء ولكنه يتخذ أشكالا وأسماء كثيرة إنه الوعاء والمحتوي». ومن ثم أكد كرشنا وحركته الإصلاحية على أنه من الخطأ الوقوف على الفروق والاختلافات التي تبدو أثناء قراءة الكتب المقدسة أو عبر ممارسة الطقوس والعبادات الخاصة بكل دين. إذ إن القراءة والمعرفة ليست مثل الخبرة المباشرة عن التحقق الفعلي للتجربة الصوفية، فالتجربة الصوفية هي التي تكشف عن وجود الوحدة رغم التنوع الظاهري. حيث إن التحقق أو الخبرة المباشرة للحقيقة المتعالية تمنحنا رؤية للأشياء من الداخل أما القراءة والمعرفة العقلية فهي مجرد نظرة سطحية لا تمنحنا ذلك العمق الذي تتجلى خلاله وحدة الأديان.

وعليه تتجلى عظمة راما كرشنا وتلاميذه في أنهم عاشوا حالة الوجد، الانجذاب الصوفي، التي أوحى لهم بفكرة الدين الشامل وفي ذات الوقت نجحوا في العودة إلى العالم من أجل ربط التجربة الروحية بالنسق الأخلاقي ليصبح الإيمان الحقيقي للإنسان ليس في خلاصه الفردي بل في خدمة الفقير والبائس. واتساقا مع ما سبق أصبح جوهر الدين هو الحب والتضحية لكل ما هو حي، فحينما ندرك وحدة الأديان ينتشر التسامح والحب والإحسان للإنسانية جمعاء. الأمر الذي دفع هذا التيار إلى إعلان تماثل العمل والعبادة، فالعمل والعبادة والحب والأخلاق والمعرفة كلها وسائل لبلوغ الغاية الأسمى وهي إدراك الإله.

أولاً: الإنسان روح لها جسد

انطلاقاً من سلطة الروح التي سعت طبقة البراهمة إلى تأكيدها من الكلاسيكيات القديمة، ممثلة في الفيدات والأوبانيشاد والفيدنتا، فإن الفلسفة الهندية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين تعد انعكاساً لذات الأفكار القديمة في ضوء تغير النظام الاجتماعي للإنسانية ككل^(١). ولذلك تعد إسهامات أغلب المفكرين المحدثين بالنسبة للفلسفة الهندية في مجملها مجرد قراءة تأويلية وإعادة طرح للتقديم في أنماط فكرية وتعبيرات مستحدثة دون المساس بجوهر تلك الكلاسيكيات والتي تركز على حقائق ثابتة تؤكد قدسية الفيدات الموحاه، وعلى أن المعرفة العقلية أقل جدارة في إدراك حقيقة الروح وتحقيق الوعي الترانستندالي من المعرفة الحدسية المباشرة.

وهكذا بات واضحاً أنه لا يوجد انفصال أو قطيعة معرفية بين مسار الفلسفة الهندية الحديثة وبين الموروث الهندي، حيث احتفظت الروح بمكانتها، كنقطة بداية لدى غالبية مفكري العصر الحديث بل والمعاصر أيضاً. واتساقاً مع هذه الروح استهل سوامي فيفيكانندا Swami Vivekananda^(*) فلسفته بالتأكيد على أن الروح هي المحور الدقيق والجوهر الحق

= انظر:

- P.Nagaraja Rao: Essays in Indian philosophy and religion Bombay, 1971, pp 164-167

- V.S. Naravane: Modern Indian Thought, Bombay, 1964, pp 59- 68.

«الحقائق الروحية: مختارات من رامنا كرشنا»، بقلم سوامي هيسوارانندا، اعداد مصطفى الزين، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٢م. من ص ٦٨ إلى ٧٤.

(١) مما لا شك فيه أن السياق الفكري للهند في هذه الفترة قد تأثر بالتغيرات العالمية الناتجة عن كل من الثورة الفرنسية والثورة الصناعية. وهي الثورات التي تولد عنها الكثير من الدعوات التي تؤكد على ضرورة النهوض بالواقع وتحقيق حرية الإنسان. وسواء كان السعي لتحقيق هذه الأمنيات داخل الهند وليد التراث نفسه أو من خلال إحداث قطيعة معه، فقد بات واضحاً مدى تأثير الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، وما سبقهما من مقدمات، في تغيير النظام الاجتماعي داخل الهند وخارجها.

(*) اسمه الحقيقي ناريندرا نات داتا Narendra Nath Datta ولد في الثاني عشر من يناير ١٨٦٣م في كلكتا، وهو ينتمي إلى عائلة أرستقراطية وعلى وجه التحديد إلى طبقة الكاشتر ياس أي المحاربين، وهي تمثل ثاني طبقات المجتمع الهندي والتي يتم من خلالها اختيار الحكام وكبار القادة وبالإضافة إلى هذه المكانة السياسية والاجتماعية فإنه غالباً ما يشار إليه بوصفه حفيد لأحد فلاسفة الفيدانت البارزين وهو سامكارا كاري =

للوجود الإنساني. ومن ثم فعلى الإنسان إما أن يجيأ بوصفه جسدا له روح أو أن يكون روحا لها جسد. فإذا اعتقد الإنسان أنه جسد سوف تسود النزعة المادية ويصبح تمجيد الجسد وتحقيق رغباته وشهواته هي غاية الوجود، وهكذا ينتشر الصراع والعنف والتنافس بوصفهم آليات يمكن من خلالها تحقيق تلك الرغبات المادية. إما إذا آمن كل إنسان بأنه روح حرة خالدة وسعى لإظهار تلك الإلوهية الداخلية سوف يسود الدين ويصبح له وجود حقيقي في الواقع المعاش^(١). بل سوف يصبح العالم المحيط بنا بموجوداته مجرد أشياء ثانوية قد توظف في تحقيق النهضة الروحية ولكنها لن تشكل غاية في ذاتها يمكن الصراع من أجلها.

وهكذا هيئت له نشأته المجال ليصبح تكوينه العقلي راسخا في التراث الهندي بمدارسه الفكرية المتنوعة. في عام ١٨٨٠م استمع وهو في الجامعة إلى محاضرة لراما كرشنا ألقى خلالها بظلال تجربته الروحية التي مر بها، ومع أن فيفيكانندا لم يتفاعل مع راما عبر هذا اللقاء حيث أظهر شكه في تلك التجربة الصوفية إلا أنه في النهاية استسلم إليه ليصبح أقرب تلاميذه، وعليه عهد إليه راما بضرورة التخلي عن رغبته في اتباع طريق النساك واعتزال الحياة، وتكريس حياته من أجل خدمة البشرية المعذبة، وعلى أثر وفاة راما عام ١٨٨٦م، انطلق التلميذ للتجوال من إقليم إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى سعيا للتأمل وتحقيق الإشباع الروحي لذاته ومن أجل مساعدة الآخرين من ناحية أخرى. غير أن جهود التلميذ امتدت إلى خارج الهند حيث اشترك في العديد من المؤتمرات والندوات في أمريكا وأوروبا من أجل تصحيح الرؤية الغربية للشخصية والعقلية الهندية ولأنه كان يؤمن بأن الهند تملك رسالة لإصلاح العالم بأسره. ففي عام ١٨٩٢م انظم إلى ندوة برلمان الأديان المنعقد بشيكاغو، وقد نال تقدير وإعجاب أصحاب حركات الإصلاح والاتجاهات الإنسانية بالغرب حيث أطلق عليه مؤسس النهضة الروحية للهند. وفي عام ١٨٩٧م أنشأ مؤسسة تحمل اسم استاذة راما كرشنا لتصبح منارة لنشر الوعي وتحقيق النهضة الروحية داخل الهند وخارجها وكذلك من أجل التصدي للنزعة المادية التي أصابت البشرية بالجمود والمحدودية. ويذكر أنه اتخذ اسم سوامي فيفيكانندا أثناء عودته من إحدى زيارته للغرب كما يشار إلى أنه زار مصر أثناء عودته من باريس، وتوفي في الرابع عشر من يوليو ١٩٠٢م قبل أن يكمل الأربعين من عمره. وقد قامت المؤسسة بجمع مقالاته ومؤلفاته في تسع مجلدات بعنوان (الأعمال الكاملة لسوامي فيفيكانندا)، وهكذا أصبحت مؤسسة راما وفيفيكانندا مصدر إلهام لكل التيارات الإنسانية في الهند حيث ما زال مفكري الهند المعاصرين يرددون أقول فيفيكانندا المعلم الروحي من أجل تحريك الطاقات الرائعة لجماهير الأمة الهندية.

انظر:

- Albert Schweitzer: Indian thought and its development, trans by: Charles E.B. Russell, Boston, 1935, pp 218-222
- V.S. Naravane: Modern Indian Thought. pp 81-85
- Companion Encyclopedia of Asian philosophy, pp 284- 286
- (1) Swami Tathagatandanda: article from (mediation on swami vivekannda)
http:// www.vedanta_ New York.Org/ sv.htm

وعليه، إذا كان الفكر الهندي الحديث قد بدا - خلافا للكلاسيكيات - مهتماً بمناقشة قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن هذا الاهتمام لم يكن إلا من خلال هيمنة التفكير الروحي الذي وسم الشخصية الهندية منذ أقدم العصور. والمقصود في هذا السياق أنه رغم مرور آلاف السنين ما زالت نصوص الكلاسيكيات الهندية تمارس تأثيراً كبيراً على الفكر الهندي الحديث بل والمعاصر أيضاً، حيث أصبحت تمثل للعقل الهندي قضية إيمان: إذ إن الإيمان في إطار التأويلات الحديثة لم يعد يتعلق بذات الإله وتجسده المتعددة فحسب، ولكن أيضاً بروح تعاليمه وبالمعرفة الحديثة والروحية التي يمنحها للبشر، والتي تتجلي عبر سلوكنا اليومي لتظهر قدرة الحق على تحقيق الخلاص الفردي وخلاص الإنسانية كلها.

والحقيقة أن مثل هذه التأويلات هي التي فتحت المجال لكثير من الشخصيات الروحية التي أكدت على أن الكتب المقدسة قد تضمنت الكثير من الحقائق الروحية والمادية التي يقرها العلم الحديث ومن ثم أصبح الهندي يشعر بالفخر في ظل هذا التأويل العلمي الروحي لمخزونه الثقافي والفكري الذي آمن أنه يمثل سعادته الأبدية ونقائه الروحي.

واستناداً إلى ذلك، أعلن المعلم الروحي فيفيكانندا أن سعادة العالم ونهضته تكمن في استيعاب تراث الهند الروحي ومعايشته عبر خبرات ذاتية؛ إذ يمثل الدين الشامل الذي يمكن أن يوحد الإنسانية كلها ويرتقي بها بعيداً عن الخلافات العنصرية والحروب الاستعمارية التي تكاد تفتك بالبشرية عبر هيمنة النزعات المادية التي تبناها العالم في غفوة من إدراك الحقيقة والاستغراق في الرغبات العقيمة. وهنا نلاحظ أنه رغم إعجاب فيفيكانندا بتقدم الغرب في كافة مجالات العلم الطبيعي إلا أنه أدرك خطورة هيمنة الاتجاه المادي الذي أدى إلى خلق سمة العنف وسطحية السعي وراء المتع الحسية، حيث أكد «أن العالم الغربي يستقر فوق بركان قد ينفجر غداً ليصبح فتاتاً. لقد بحثوا في كل جزء من العالم فلم يجدوا راحة، لقد احتسوا كأس المتعة ووجدوه عبثاً»^(١). وعليه فإن انهيار الغرب أمر حتمي إن لم يؤسس الروحانية في نسقه الفكري، فمن العبث أن تسوس الإنسانية بالسيف والمادة. إننا في أمس الحاجة إلى نسق فكري تتحد فيه شمس العقلانية الأوروبية مع قلب البوذا، حيث يلتقي العلم والدين والفلسفة والشعر، ويتصافحون^(٢).

(1) V.S. Naravane: Modern Indian Thought, P 106

(2) Ibid, p 140

ثانياً: وحدة الإنسانية أم وحدة الأديان

علينا النظر إلى جهود فيفيكانندا في إعادة تأويل الموروث الهندي باعتباره محاولة تسعى لرصد التاريخ الروحي للبشرية، باعتبار أن هذا الأخير كل واحد؛ استناداً إلى إيمانه بأن التراث الهندي يملك رسالة عظيمة للعالم بأسره. فإذا أراد العالم أن يحقق ما يسميه بالسلام، فلا مفر له من تبني الرؤية الهندية المتعلقة بالدين الشامل العالمي الذي يعلى من شأن الروح ويسعى لبطء هيمنتها على العالم المادي، مؤكداً أن وحدة الإنسانية بل ووحدة الموجودات ككل تكمن في سيادة هذا الدين. ومن ثم تمثل هذه المحاولة المثل الأعلى لإنسانية عالمية تتعالى على جميع الفروق والاختلافات السطحية التي تعد في الحقيقة وليدة فروق في الدرجة وليس في النوع وفقاً لتأويل فيفيكانندا نفسه (*).

لقد تصور فيفيكانندا أن وحدة الإنسانية المنبثقة عن إيمانه بوحدة الروح، وكذلك وحدة الأديان المترتبة على وحدة الإنسانية هي أفضل الطرق لحل الصراعات الفردية والدولية، «إننا أعظم المعابد التي يتجلى عبرها الإله»⁽¹⁾، دون أن يكون لهذا التجلي علاقة بالجنس أو باللون أو الزمان أو المكان، فليس هناك ما يبرر العنصرية وإلحاق الأذى بالآخر، أو بأي كائن حي. ومن ثم لا مجال للحديث عن الشعب المختار، أو أن يكون الخلاص مصيراً لجماعة دون الأخرى، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فمن أين نشأ الصراع والتنافس؟ وكيف سادت مقولة الأنا والآخر؟

بات واضحاً أن اختفاء الحقيقة بفعل هيمنة الجانب الحيواني في الإنسان على الجانب الروحي أفضى إلى اعتقاد الإنسان خطأ بأنه مختلف عن غيره من البشر، ومن ثم، فإن عقيدته

(*) ويشبه هذا الموقف ما حدث في واقعنا العربي منذ فجر النهضة العربية الحديثة حيث الأزمة ما بين الموروث والوفاة، وكما أعلن فيفيكانندا أن خلاص العالم وتحقيق السلام العالمي يكمن في الإيمان بالموروث الهندي وتطبيقه كذلك أعلن بعض رواد الفكر العربي بأن الإسلام هو الحل للخروج من ذلك الواقع المتأزم ومن شعور الأنا بالقهر. لقد دافع محمد عبده عن هذه الرؤية لأن الإسلام دين حياة ودافع فيفيكانندا عن الموروث الهندي لأنها علم بالأصول والكليات التي بها صلاح العالم.

(1) Comoplete works of Swami Vivekannda., vol. VII. P 59. in , modern Indian thought. By, Devraj Bali. Delhi, 1980. P 50

بالضرورة سوف تختلف بل إنها أسمى من كل الأديان. ومن هنا ينشأ الصدام ليس فقط في مجال العقيدة وما يرتبط بها من تأويلات ولكن أيضا في الاعتقاد بتفاوت النوع الإنساني. فالشعور بالفردية والتمييز لدى بعض الشعوب وليد خداع الوهم بالانفصالية الذي ابتكره العقل الإنساني نفسه في لحظة فقدانه للحقيقة. وهكذا تكمن أهمية فيفكانندا في دعوته لحتمية الارتقاء نحو مستوى من الوعي يستطيع الإنسان خلاله إدراك الكثير من القضايا السامية والكامنة والتي يادراكها يفتح المجال أمامه لحضور الحقيقة، الرب، ليس فقط في القلب ولكن في مجال الفعل الإنساني مع كل ما يحيط به من موجودات.

وبناء على ذلك احتفظ الفكر الهندي الحديث بمبدأ ضرورة التحقق الفعلي لكل ما يؤمن به الإنسان، وعلى غرار الكلاسيكيات، أعلن فيفكانندا أن الشرور التي تملأ المجتمعات الحديثة تعد وليدة الاعتقاد المنفصل عن التطبيق العملي لما تؤمن به هذه المجتمعات^(١) إذ الممارسة الروحية للنفس الإنسانية هي حالة ذاتية تخضع لها كل نفس على حدة، وينالها الإنسان من خلال الجهد الفردي أو التقوي وليس بمساعدة نص سلطوي أو نبوءة نبي. ومن ثم فإن الدعوة التي شهدتها الهند الحديثة بصدد تجاوز الأديان العقائدية هي دعوة لعدم التمسك بحرفية النصوص التي تحتمل أكثر من تفسير في مقابل التمسك بالروح الأبدية الكلية الكامنة في داخل كل فرد، هذا من جانب، ومن جانب آخر، ظهرت اليوجا بوصفها تجربة روحية فردية يتم خلالها الهيمنة على المادة وإدراك الروح المطلق والاستغراق في حالة تبصر تعي خلالها الروح الفردية الحقيقة اللامتناهية، الروح في ذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن فيفكانندا يسعى لإخراج كتب الهند المقدسة من بين الأديان العقائدية التي تحتاج إلى إعادة تأويل وذلك لأنه يرى أن كتب الهند المقدسة تتمركز حول حقائق أبدية خالدة، بينما تتمركز الأديان الأخرى حول شخصية مؤسسها أو نبيها. ويبدو

(١) أعلن فيفكانندا في ورقة طرحت على البرلمان العالمي للأديان عام ١٨٩٣ أن الفكر الهندي الحديث ما زال متسقا مع أفكار التراث الهندي، ويعنى بذلك الروحانية التي تشغل تفكير كل إنسان مهما كان وضعه أو سنه. هذا بالإضافة إلى طبيعة العقل الهندي التي لا تتلائم مع النظريات المجردة دون تطبيق، إذ أن أهم شروط الكمال لدى العقل الهندي أن يعلن: «لقد رأيت الروح، لقد رأيت الإله».

أن فيفيكانندا قد مر بتجربة صوفية، على غرار أستاذه راما كرشنا، قد أدرك على أثرها عمق الرؤية أو التحقق الشخصي للحقيقة، والتي ولدت لديه الرغبة في الاندماج على نحو كامل مع المطلق^(١). غير أن أستاذه قد أعاده من حالة الانجذاب الصوفي معلنا له أن وقت التخلي عن العالم لم يحن بعد، إذ إنه من الخطأ الاعتقاد بأن تحقيق الأنا للتقوى واستغراقها في وحدة صوفية مع المطلق هو أقصى ما ينشده الإنسان. بل أن التخلي عن العالم والواقع الهندي على ما هو عليه يجسد ذروة الأنانية التي لا قيمة لها في تغيير الواقع البائس. وعليه سعى فيفيكانندا أثناء التماس الإشباع الروحي لذاته، إلى تعليم الشعب الهندي المعنى الحقيقي للروحانية ومدى قيمة التجربة الصوفية في تثوير الواقع وتغييره؛ ولذلك أكد أن الإثم الذي وقع فيه مفكرو الهند هو إهمال بل وتجاهل العامة من الشعب، بل إن الإهمال أحد الأسباب التي أدت لتخلف الهند قديما. وإذا استمر الوضع على ما هو عليه سوف يستمر انهيار هذه الأمة ومن ثم لن تكون هناك سعادة لأي فرد ما لم تتحقق السعادة للجميع^(٢).

وفي هذا الإطار سوف نجد: أننا أمام بداية مختلفة عن الكلاسيكيات بمعنى: إذا كانت البداية في الكلاسيكيات الهندية قد تركزت حول المطلق في ذاته والمطلق عبر تجلياته باعتباره الوجود الحق، والمعرفة الحق، والنعيم الحق، ثم تأتي بعد ذلك علاقة المطلق بالإنسان والعالم. فإن فيفيكانندا قد بدأ بتحديد ماهية الإنسان الفرد التي أضفى عليها هالة من القداسة فاقت الكلاسيكيات لينطلق بعد ذلك إلى إعلان وحدة الإنسانية أو وحدة الروح الإنسانية.

وهذا لا يعني أنه أغفل حقيقة المطلق في ذاته، ولكن يبدو أنه تعامل مع الأمر باعتباره قضية قد حسمت خلال الأوبانيشاد وفلسفة الأدفيتايدانتا عبر تأكيدهما على الواحد الأحد المتجاوز لهذا العالم وما فيه. أما الذي لم يحسم بعد أو ربما في حاجة إلى إعادة التأويل هو الإنسان الذي تاه في تفاصيل العبادة والطقوس وممارسة الزهد؛ ولذلك انطلق فيفيكانندا في

(1) D. Javare Gowe: Swami Vivekananda

<http://www.freeindia.org/bigographies/vivekannda/pages4-6>

V.S.Naravane: Modern Indian thought, op. cit. p 84

(2) P.Nagaraga Rao: Essays in Indian philosophy and religion, p 167

تحديد ماهية الإنسان وغاية وجوده من ذلك المبدأ الأوبانيشادي (ذلك هو أنت)^(١) والذي أعاد تأويله ليغني أنني أنا الإله، فأنا لست جزءاً أو نفحة منه، إنما أنا هو، روح خالدة، مطلقة، لا تولد ولا تموت.

وهكذا ارتكز تحليله لماهية الإنسان على حقيقة أساسية وهي ألوهية الإنسان وكيفية إظهار تلك القداسة التي حجبت عنه، وذلك عندما أعلن أن (كل روح إلهية على نحو كامن. Each soul is potentially divine)^(٢).

ومن ثم فإن ما نراه في واقعنا المعاش ليس هو الإنسان الحقيقي، الإنسان في ذاته، إنما هو الإنسان الظاهري المنفصل عن حقيقته بفعل الجهل أو الوهم. وهذا يعني انه يقدم تصوراً للعلاقة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، حيث أصبح الإله والإنسان وحدة واحدة، فاللامتناهى يتجلى دوماً في المتناهي، ولهذا يجب على كل إنسان أن يعي حقيقته الإلهية ويعمل على إظهاره بحيث تصبح الإنسانية كلها تجلياً للإلهي وهو ما يخالف الوعي الديني المسيحي الذي عبر عن وحدة الإلهي والإنساني في إطار تجسد المسيح فقط، حيث اتحد فيه اللاهوت والانسوت وهو ما يرمز إلى استعادة العلاقة التي فسدت بفعل الخطيئة.

والسؤال الآن: هل حقاً كان المعلم الروحي فيفيكانندا يعني ما يقول بأن كل روح إلهية على نحو كامن؟ أم أنها مجرد دعوة للثقة في الروح الإنسانية التي أرهقها الزهد وحط من شأنها التسول؟

ثالثاً: الإنسان بين المطلق والمتناهي

إن القراءة التحليلية لأعمال فيفيكانندا تكشف عن هذا السعي الدؤوب للتأكيد على قداسة أو ألوهية الإنسان، تلك القداسة المنبثقة عن أنه روح خالدة، طاهرة، حرة، وليس

(1) Swami vivekannda: Janana Yoga, published by, the Vedanta society, New York, 1902 p 186

(2) Swami Tathagatananda, Meditation on Swami Viviekanda.

<http://www.Vedanta-Newyork.org/sv>

Swami vivekannda: Raga Yoga, preface

<http://www.Ramakrishnavivekannda.info/vivekannda/Vol1/raj>

جسدا ماديا فانيا ومتناهايا. غير أن تلك القداسة التي طالما أكد على أهمية السعي إلى إظهارها في الواقع - حيث أعلن أن الدين الهندي بل وكل الأديان ما هي إلا طرق مختلفة لتأكيد هذه الألوهية- بدت غامضة بل أنها قد توحى بقدر من التناقض.

إذ تكشف بعض النصوص عن عبارات صريحة حول ألوهية الإنسان حيث بدت الروح الإنسانية خلالها بوصفها المطلق ذاته، ومن ثم علينا أن نكتشف تلك الألوهية الكامنة لأنه في اللحظة التي نعي فيها طبيعتنا المقدسة سوف ندرك أننا أحرار بالفعل، وعليه فإن رؤيتنا للأشياء بل وللعالم كله سوف تتغير. وانطلاقا من هذا التصور أصبح شرط إدراك العلة اللامتناهية للكون أن نذهب ونعرف تلك الروح اللامتناهية الكامنة في داخلنا، (ما يوجد هنا يوجد هناك، وما يوجد هناك يوجد هنا)^(١).

ولعله يبدو في هذا المنحي متفقا قلبا وقالبا مع الكلاسيكيات الهندية خاصة أثناء توظيفه لمفهومي الإتمان (الروح الإنساني) والبراهمان (الروح المطلق) وقضية التماثل بينهما، إلا أنه لا يجعل الإتمان نفحة أو جزءا من البراهمان بل جعله هو هو، (فالإله هو روحي الحرة)^(٢)، أي أنهما نفس الكينونة ومن ثم لهما نفس الصفات.

ولهذا لم يكن غريبا في هذا السياق أن يتم وصف الإنسان الحقيقي أو الروح الإنسانية في تساميتها على البدن بذات الصفات التي كانت تخص المطلق في ذاته. (أنا الوجود الحق، المعرفة الحقة، والنعيم الحق...أنا الواحد، أنا النعيم الأوحد)^(٣).

ومن الملاحظ أنها ذات الصفات التي لجأت إليها الكلاسيكيات عندما سعت إلى تحديد ماهية البرهمان المطلق على نحو يغاير سائر الموجودات بما في ذلك الإنسان. ومن ثم بدا الأمر وكأن لا فرق بين الإله والإنسان، المقدس والديوي، بل أصبح كلاهما مقدسا طالما ينظر إليهما بعيدا عن الجسد المادي والعالم المشروط، بمقولات الزمان والمكان والسببية. وعلى ذلك أكد فيفيكانندا خلال هذه النصوص على قضيتين أساسيتين أسس عليهما خطابه

(1) Swami vivekannda: Janana Yoga, p 125

(2) Ibid, p104

(3) Ibid, p 200

للعالم، الأولى: اعرف نفسك بوصفها روحا لا متناهية، والثانية: نحن وحاكم الكون شيء واحد، بمعنى أننا أرواح حرة من الموت والميلاد والفناء وغيرها من الصفات التي تخص الثاني والمحدود. وتبعاً لذلك، إذا اعتقد القاتل أنه يستطيع قتلك، واعتقدت أنت أنه يستطيع ذلك، فكلكما لا تعرفان الحقيقة، إذ إن الروح لا تقتل^(١).

بمعنى أن من يعجز عن إدراك حقيقة أنه والمطلق جوهر واحد، فإنه سوف يسقط فريسة الخوف وغيرها من الأوهام التي تشعره بتدنيه واختلافه عن المطلق واحتياجه إلى السعادة والحرية التي يفتقدها في هذا العالم وعندئذ يشرع في البحث عنها في الخارج باعتبارها أشياء منفصلة عنه بل ومغايرة له، في حين أن السعادة تكمن في الداخل، والحرية هي طبيعتنا الفطرية التي لا تكتسب من الخارج، والمطلق هو أنا، إنه أقرب إلينا من القريب، إنه ذاتي، وطبيعتي الحققة^(٢).

إن الإنسان الحقيقي كلي الوجود، حر لا يقيده قيد، كامل لا ينقصه شيء ولا يفتقر في وجوده لموجود خارج ذاته، حتى إن إدراكه لطبيعته الحققة لا تقتضي منه معرفة تكتسب من الخارج بل عليه اكتشافها في أعماقه. وكأن إدراك ألوهية الروح التي حجبت بفعل هيمنة الطبيعة المادية بكل تجلياتها عليها يكمن في تمزيق ذلك الحجاب - أو وفقاً لتعبيره (الشاشة) - الذي أخفي عنا الحقيقة وحولنا إلى عبيد للمادة^(٣). وتتجلى في هذا السياق إمكانية التقليل من مظاهر الشر الاجتماعي والتي تعد نتيجة حتمية لتطلعات الأنا الفردية التي لا ترى غير ذاتها وتغفل عن رؤية الحقيقة التي يخفيها حجاب الأنانية^(*). فعندما يدرك الإنسان أنه كائن إلهي فإنه يدرك الغاية السامية الكامنة في صلب كيانه وعندئذ يسعى إلى تحقيق الحرية التي تحرره من القيود التي تحول دون انفتاح قلبه على شمولية الحياة. وعليه يصبح الوعي هو الحرية ذاتها الذي تسمو به الروح إلى معرفة الحقيقة، فكلما زاد الوعي زادت

(1) Ibid, 172

(2) Ibid, 120

(3) Ibid, pp 41-42

(٤) وتوازي هذه الرؤية قول القديس بولس «أن تخلعوا من جهة التصرف الإنسان العتيق الذي تفسده الشهوات الخادعة، وأن تتجددوا بتجدد أذهانكم الروحي فتلبسوا الإنسان الجديد».
- رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، الإصحاح الرابع، الآية ٢٢-٢٤.

الحرية وتخلص المرء من العبودية. وهنا ينبغي أن نتوقف لنعلن أن الوعي المنشود لا يقصد به وعى عقلي أو تطور لحالة العقل من العقل الهبولاني إلى العقل الفعال، بل هو في الأساس وعى للروح أو ولادة داخلية تنبثق عن تألق المعرفة الروحية تتحرر خلالها الروح من فرديتها، وجزئيتها، ودوافعها الأنانية لتدرك توحدها مع المطلق، وتحقق خلالها المصالحة بين الذات الحقة للإنسان وسائر الكائنات.

وبذلك فإن غاية الجهد الإنساني يكمن في تأمل ذاته من الداخل، وعندئذ سوف يظهر الإله اللامتناهي الكامن خلف تلك الشاشة، وفي تلك اللحظة سوف ندرك أن ما كنا نبحت عنه في الخارج، فيما وراء الطبيعة هو طبيعتنا الحقة، التي فصلنا أنفسنا عنها ثم أخذنا نلث وراءها ونبحث عنها بوصفها شيئاً منفصلاً بل ومغايراً لنا.

هو جوهر روحك هو الحقيقة، هو الذات، أنت هو^(١)

ويبدو واضحاً في هذا السياق أنه يسعى لتفسير ألوهية الروح على نحو يلائم الموروث الهندي الذي تمركز حول عبارة (ذلك هو أنت).

واتساقاً مع ما سبق، فإن ارتباط الروح اللامتناهي بالجسد المادي، رغم أنه يعد نوعاً من التحديد والتشخيص إلا أنه لا يؤثر على ماهيتها الجوهرية، بمعنى أنها لا تموت بموت الجسد ولا يصيبها ما يصيبه من تغير أو نقص. غير أن الروح - ربما بسبب طول ارتباطها بهذا الجسد - تظن خطأ أنها على غراره فينشأ التعلق به، وتتولد الشاشة التي تخفي الحقيقة، ويتألق الجسد بمتطلباته الحسية، ويظن اللامتناهي أنه متناه.

والسؤال الآن: كيف يؤثر المتناهي على اللامتناهي، ويأخذه في رحابه؟

لقد طرح هذا السؤال عبر رصده لعلاقة اللامتناهي بالمتناهي غير أنه بدا عاجزاً عن وضع تفسير منطقي أو حتى تأويل روحي للقضية، حيث لم يجد سوى رد الأمر إلى المشيئة الإلهية.

(1) Ibid, p 73, p 111

أ- تجاوز الظل وتجلي المطلق،

إن القراءة المتأنية تكشف عن نصوص أخرى لا تطرح القضية سابقة الذكر: التماثل أو التوحد بين الروح اللامتناهي للإنسان والروح اللامتناهي للعالم التي تكمن فيما وراء الطبيعة. ولكنها تطرح مفهوم الظل Shadow أو الانعكاس reflection لما هو حقيقي، حيث بدا الإنسان، وأحيانا الكون كله، خلال تلك النصوص، مجرد ظلال أو انعكاسات غير حقيقية للروح المطلق. استنادا إلى قضية في غاية الخطورة وهي أن المطلق لا يعي ذاته إلا من خلال انعكاساته ولذلك نحن هنا في هذا العالم.

نحن مجرد ظلال وهمية للمطلق، والظل ليس له وجود حقيقي ومع ذلك، ليس عدم... العالم ظل للحقيقة ولذلك يتعلق به الحمقي^(١).

ولا شك أن خطورة قضية الظل لا تكمن فحسب في أنها تسعى إلى تهميش مكانة الإنسان وقصر دوره على كونه مجرد وسيلة يعي المطلق ذاته من خلالها، ولكنها أيضا تبدو متناقضة مع هذا الإيمان وتلك الثقة بالروح الإنسانية التي سعت النصوص سألقة الذكر إلى إبرازها والتأكيد عليها.

بيد أن تحليل قضية الظل لديه من شأنها أن تزيل ذلك التناقض الظاهري بين النصوص خاصة عندما ندرك أنه قد انتهى من قضية الظل إلى ذات النتيجة التي انتهت إليها نصوص التماثل وهي أننا الإله ذاته. ولعل توظيفه لصورة أشعة الشمس المنعكسة على سطح المياه وكذلك صورة المحيط والأمواج المتدفقة على سطحه، خير دليل على ذلك^(٢). فمن المعلوم أن أمواج المحيط مثل المحيط، وهي منبثقة عنه ومرتبطة به، ومع ذلك فهي مختلفة ويرجع الاختلاف إلى الشكل والاسم، أو بعبارة أخرى، يرجع الاختلاف إلى الفكرة التي في أذهاننا عن الموج وعن المحيط، ولكن، إذا استقرت الأمواج واختفي الشكل والاسم، ما الذي يبقى؟.. إنه المحيط فقط، وعليه؛ كلما أدركنا الأمواج وأدركنا اختلافها عن المحيط فنحن

(1) Swami Vivekananda: the self.

http://www.writesprit.net/authours/swami-vivekananda/the_self.org

(2) opcit, p 113

مقيدون بالشكل والاسم وهما من مقتضيات عالم الظواهر، المقيد بمقولات الزمان والمكان والسببية. وهكذا أيضا صورة ظلال الشمس المنعكسة على سطح المياه، والتي قد يعتقد البعض خطأ أنها شمس كثيرة بفعل الشكل والاسم، واستنادا إلى ذلك، فإن الإنسان أيضا على نحو ظاهري هو كائن فردي، مشخص، يبدو منتما إلى عالم الظواهر بقوانينه الطبيعية وفي هذا الإطار يعد ظلا للحقيقة وليس الحقيقة في ذاتها، إلى أن يستطيع أن يتجاوز ذلك الوهم الذي يقيد بالطبيعة المتغيرة ويدرك أنه روح لا متناهية، بل إنه المطلق في ذاته.

كل هذا الجهل يمكن التخلص منه، فقط عندما أدرك أنني والإله شيء واحد^(١).

وربما يكون فيفيكانندا قد استفاد من أسطورة الكهف الأفلاطونية في عرض فكرته عن الظل والحقيقة، المظهر والحقيقة، من أجل التأكيد على ضرورة تجاوز تلك الظلال التي قد توحي بالاختلاف والتباين بين الظل والحقيقة من ناحية وبين الظلال مع بعضها البعض من ناحية أخرى لينتهي إلى أن الظل يبدو كذلك في حدود هذا العالم المادي فقط، العالم الذي خلقناه في عقولنا وسجنا أنفسنا فيه، ولكن عندما نتجاوز تلك القيود وهذا الوهم سوف ندرك انه لا يوجد إلا الواحد، المطلق، الروح اللامتناهية التي هي طبيعتنا الحققة^(*).

وبالإضافة إلى هذا فإنه يمكن رد تأرجحه ما بين فكرة الظل وفكرة المماثلة التامة في تحديد ماهية الروح إلى تجربته الصوفية التي عاشها في رحاب أستاذه والتي ربما تكون هي المستولة عن تلك المستويات المختلفة في الخطاب ما بين خطاب الصوفي وهو في حالة الوجد وما بين المفكر في حالة الانفصال والاحتفاظ بتصوراته العقلية. كما يمكن أيضا رد هذا التنوع إلى رغبته في التأكيد على واحدية الروح ورفضه لفكرة التعدد، أو الانقسام، التي قد تثيرها فكرة أن كل روح إلهية على نحو كامن.

(1) Swami Vivekananda: Vedanta: voice of freedom, edit by, Swami Chetanananda, Vedanta society 1990. p266

(٢) ويشبه ذلك قول ابن عربي «أما العالم نفسه فليس إلاخيالا وحلما يجب تأويله لفهم حقيقته. والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده» انظر: محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٢٧

فإذا كانت الكلاسيكيات قد حسمت علاقة اللامتناهي بالمتناهي، المقدس والديوي، عبر قضية الإتمان الذي هو جزء أو نفحة من البرهمان، فإن فيفيكانندا قد رفض فكرة أننا جزء من المطلق، حيث المطلق هو كل لا يتجزأ، رغم أنه يبدو أنه قابل للتجزئة عندما ننظر إليه في إطار الزمان والمكان والسببية. أما عندما نتجاوز هذا العالم الحسي فنحن هو.

ومن ثم فإن فكرته عن أن الأرواح مجرد تجليات وهمية للواحد المطلق، كانت من أجل التأكيد على أنه لا يوجد سوى المطلق الذي يمكن إدراكه فيما وراء التعدد الظاهري. ولعل ذلك يرجع في الحقيقة إلى أن تعدد الأرواح يتناقض مع إيمانه بقضية محورية لديه، ألا وهي وحدة الوجود والتي أزعج أنها لم تكن مطروحة عبر الكلاسيكيات.

وهكذا كانت قضية الظل نقطة انطلاق للتوحيد بين العلة والمعلول حيث لا يوجد اختلاف بين المطلق وما يصدر عنه، إذ إن الاختلاف يبدو فقط خلال هذا العالم، فالعلة لا تختلف عن المعلول، فأنا هو، ومن يرى أن ثمة اختلافًا بين الإله (العلة) والإنسان (المعلول) فهو واهم⁽¹⁾.

وفي الحقيقة فإن فيفيكانندا كان أكثر إخلاصًا للتصور الذي يذهب إلى أن كل الأرواح انعكاس لحقيقة واحدة، وذلك للحفاظ على غاية أعم وأشمل يريد أن يدشنها ليس داخل الهند بمذاهبها المتنوعة فحسب، بل أيضا داخل العالم كله، ألا وهي وحدة الإنسانية كلها استنادا إلى وحدة الروح ومن ثم التأكيد على المساواة بين البشر، ثم الانتقال منها إلى وحدة الوجود كله. أما تصور أن كل روح إلهية قد تنطوي في ذاتها على ما يدمر هذه الوحدة المنشودة، ولكن إذا كنا جميعا ظلالة للحقيقة واحدة وأن المطلق متحقق فينا جميعا دون فرق بين شعب وآخر، أو بين طبقة وأخرى، كيف يمكن تفسير الاختلاف فيما بيننا؟

يرجع فيفيكانندا هذا الاختلاف إلى أن تجلي المطلق بين البشر يتحقق على نحو متفاوت بحيث يختلف هذا التحقق من شخص لآخر، غير أن هذا الاختلاف ليس اختلافا في النوع بقدر ما هو اختلاف في درجة التجلي أو الظهور، وعليه فلا يوجد فرق بين الآثم والقديس

(1) Swami vivekannda, The Cosmos: The macrocosmos,

<http://www.vedanta-newyork.org/article/macrocosmos.htm>

سوى في درجة التجلي، فكلاهما إله ولكن نجح أحدهما في تحقيق ألوهيته، بينما فشل الآخر^(١).

وبالتالي ليس هناك سمو لشخص على الآخر ولا أفضلية لطبقة على أخرى، إلا بقدر اكتمال تحقق الإله في كل منهم، بدءاً من أدنى التجليات وحتى نصل إلى أعلاها وهو الإنسان الكامل بوصفه أكمل انعكاس للمطلق، والذي يعد أفضل تجسيد له البوذا والمسيح.

ومن ثم يصبح في مقدور كل منا أن يحقق مكانة البوذا والمسيح بوصفها أعلى نموذج لتحقيق المطلق في عالم الحس ولكن كثيراً ما نعجز عن ذلك لأننا نفتقر إلى الصبر ونميل إلى استعجال ثمار ما نعمل، ومن ثم نعجز عن إدراك كل ما هو متجاوز فنبدو ضعفاء بلا أخلاق، فاقدين أية قدرة على الترقى سواء على المستوى الروحي أو الوجودي^(٢).

واستناداً إلى هذا العجز أشار فيفيكانندا إلى أن تأمل الإنسانية من حولنا يكشف عن وجود ثلاث فئات أو ثلاثة مستويات للبشر وفقاً لقدرتهم على التخلص من سيطرة الجسد وإشاحة ستار العالم الحسي. وهو في الحقيقة تقسيم لا يتناقض مع تأكيده على المساواة الفطرية لماهية الروح وإنما هو وليد السعي الإنساني عبر تحقيق غاية وجوده البشري وبلوغ الكمال^(٣).

تشير الفئة الأولى إلى أقل درجات الوجود الإنساني وهم أصحاب المتعة الحسية وهم أفراد لا ينتمون إلى طبقة اجتماعية محددة وإنما ينتشرون في كل طبقات المجتمع، ويعزى تدني هذه الفئة إلى اعتمادها على عالم الطبيعة الخارجي كمصدر للمتعة ولذلك غالباً ما يطلق عليهم المقيدون Tamas^(٤). ويعني بهذه الفئة التي لا تستطيع أن تدرك إلا الإله المشخص الذي

(1) Swami vivekannda, Karma Yoga, ed by, Joseph Josiah Goodwin, p 79

<http://www.books/by/swamivivekannda>

(2) Ibid, p 3-9

(٣) الإنسان صانع قدره ... كلما مر الزمن زاد اعتقادي بأن كل كائن إنساني هو إلهي وأن هذه الألوهية لا تموت ولا تندثر في أي كائن سواء أكان رجلاً أو امرأة أو طفلاً، فكل ما يحدث هو أن يعجز الإنسان عن إدراك هذه الألوهية ولكن يبقى المجال مفتوحاً لانتظار الوصول إلى الحقيقة.

_Vedanta: voice of freedom, p 125

انظر:

(4) Janana Yoga, pp 22- 23

يشغل حيزًا مكانيًا في العالم الخارجي بوصفه موضوعًا منفصلاً عنا. أما الفئة الثانية فتشير إلى أصحاب الأنا، وهم أناس يتميزون بالنشاط والفاعلية داخل المجتمع ورغم هيمنة الأنا الفردية على أفعالهم إلا أنهم كثيرًا ما يعملون أعمالًا صالحة، ولذلك يطلق عليهم النشطاء Rajas، لأنهم كثيرًا ما يرددون لفظ أنا.. أنا.. والذي يعد وليد إحساسهم بتفوقهم على الآخر، وهو تفوق وليد الملكية والثروة، وربما تكون هذه هي الفئة التي تعبد الإله المجرّد بوصفه الأصل ونحن الأفرع، أما ثالث الفئات وهي الأسمى فتشير إلى أصحاب الذات، الصفوة التي يكشف لها المطلق عن ذاته، ويعلن لهم عن مدى قربه منهم عن طريق تماثل الهوية (ذلك هو أنت) وهو التماثل الذي يصبح خلاله العارف والمعروف حقيقة واحدة. فمن عرف البرهمن أصبح البرهمن. ولذلك يطلق عليهم المستنير satta⁽¹⁾. إنهم أفضل الرجال وأعظم انعكاس للمطلق في هذا العالم عبر تأكيدهم على مقولة أنا وأبي حقيقة واحدة⁽²⁾.

ومن اللافت أن هذه المستويات الثلاثة لا توجد منفصلة بشكل مطلق عن بعضها البعض بل أن كلا منا يتضمن هذه المستويات ولكن بدرجات متفاوتة. ولهذا يسعى كل إنسان عبر مسيرة حياته للانتقال والترقي من فئة إلى أخرى، حتى يحقق الكمال المنشود^(*)؛ وهو ما يجسد تأثيره بنظرية التطور لدارون مطبقًا إياها على تدرج الروح في وعيها بذاتها بوصفها روحًا مطلقة.

إن الاختلاف في تجليات الواحد عبر البشر ليس وليد اصطفاء أو مشيئة إلهية بقدر ما هو وليد الجهد والإرادة الإنسانية في سعيها لإظهار تلك الألوهية الكامنة، ولهذا كثيرًا ما يؤكد فيفيكانندا على أن الإنسان عبر مسيرة حياته بدوراتها المتكررة لا ينتقل من خطأ

(1) Karma Yoga, pp 76-77

- Vedanta: voice of freedom, p 142 – p 253

(2) Vedanta: voice of freedom, pp 110 – 111

(*) وهو مشابه لمراتب تحرر الروح عند هيجل خاصة عندما ميز بين المعرفة المتناهية التي تعجز عن إدراك الحقيقة المطلقة لأنها تركز على الاختلاف والتباين ومن ثم تشطر الحقيقة إلى ذات وموضوع، والمعرفة اللامتناهية أو الفلسفية التي تتعلق بالمطلق، حيث تتخذ الروح من ذاتها موضوعًا ويتم التغلب على التعارض بين الذات والموضوع؛ وهي المرحلة التي تعي خلالها الروح أنها في تأملها لنفسها فأنها تتأمل المطلق في ذاته. - ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٩٩، ص ٦١٥، ٦١٦.

إلى صواب بل من صواب إلى صواب أعلى، ومن حق إلى حق أسمى، ومن ثم يكمن التفاوت فقط في درجة ظهور المطلق وتجليه^(١).

غير أن قضية الألوهية لم تعد تتعلق بالروح الإنسانية فحسب لكنها اتسعت لتشمل الكون كله بمعنى أن الإنسان ليس هو الانعكاس الوحيد للمطلق ولكن بدأ الكون بكل موجوداته انعكاسا لهذه الحقيقة المطلقة؛ فالإله يكمن في كل شيء بدءًا من أدق الموجودات حتى أعقدها. ولهذا لا توجد مسافة بين الإنسان وما حوله، إنه ليس غريبا عن الكون بل أصبح من الأهمية أن يدرك الألوهية في كل شيء. فالكون الذي نراه وندرکه بحواسنا ليس هو الحقيقة وإنما هو من خلق عقولنا ومن ثم فإن الكون بموجوداته ليس وجودًا حقيقيًا كما أنه ليس بعدم محض بل هو ظل للحقيقة ولذلك يتعلق به الحمقى^(٢).

أما الحقيقة التي يجب أن نعيها أنه لا يوجد سوى المطلق ومن ثم يجب على الإنسان أن يدركه في كل شيء فإن لم يستطع إدراكه في كل شيء، فليبدأ في إدراكه في أقرب الأشياء إليه أو ربما في أكثر الأشياء التي يحبها ثم يسعى أي يدركه في شيء ثان ثم ثالث وهكذا حتى يستطيع أن يدرك الوحدة التي تكمن في قلب هذا التنوع الحسي والظاهري.

(إن من يرى الكثرة ينتقل من موت إلى موت، أما من شاهد الواحد فهو فقط الحى)^(٣)

وهكذا يجب أن نكف عن النظر إلى العالم المحيط بنا من خلال الحواس، حيث إن ارتقاء رؤيتنا للموجودات تعني ضرورة أن نتجاوز الوجود الحسي حتى ندرك الإله في كل كائن وفي كل قول وفي كل فعل. وعندما يتحقق ذلك الوعي المعرفي سوف نعرف أن العالم المضلل الذي خلقته لنا الحواس واستدلالاتنا العقلية مجرد ظلال وهمية وأن كل ما يوجد هو المطلق^(*). وكان العالم الحسي والمطلق لا يجتمعان، بمعنى إما أن يحیی الإنسان مستغرقًا في

(1) Janana Yoga, p 173

- Vedanta: voice of freedom, p 96

(2) Janana Yoga, p 181

(3) Janana Yoga, p 134

(*) وهو نفس معنى وحدة الوجود في قول ابن عربي «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسأوه الحسنی التي لا يبلغه الإحصاء أن يرأعياها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه». محیی الدين ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٤٨.

عالم الظواهر بموجوداته أو يسعى لتجاوز هذا العالم لكي يدرك الواحد المطلق، وهذا يعني أن المطلق هو حقيقة ثابتة أزلية أبدية لا يعترها أي تغير أو تبدل على غرار العالم الحسي الذي يتبدل ثم يتطور حتى يتجلي المطلق خلاله.

وهكذا يبدو الإنسان الكامل في نسق المعلم الروحي ليس أكمل انعكاس للمطلق فحسب بل أيضا بوصفه الإنسان الذي تلاشى لديه الحجاب الذي يحجب عنه الحقيقة وإدراك أنه روح لا متناهية وأن هذه الروح واحدة وحاضرة في كل ما في الكون.

ولهذا يسعى كل ما في الكون لإدراك هذه الروح بل والعمل على إظهارها، «فالبرهمن يتخلل العالم كما يتخلل الزبد اللبن»^(١). ومن ثم ليس هناك أية فروق لا بين إنسان وآخر فحسب بل أيضا بين الموجودات جميعا، فليس هناك فرق بين السماء والأرض، الموت والحياة، الفضيلة والرذيلة، الخير والشر، الإنسان والنبات، النبات والحيوان، إنها مجرد فروق في الدرجة وليس في النوع^(*). غير أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي سمح له أو ربما أتيح له دون غيره فرصة الترقى ليصبح أكمل التجليات.

وهكذا بدا الكون كله من أدناه إلى أقصاه وكأنه يسعى نحو إدراك المطلق أي نحو تحقيق حرته واكتمال وعيه ولكن كل حسب ما قدر له^(٢). إذ أن الأشياء جميعا متماثلة وهذا التماثل هو سر كل شيء، الكل واحد.

ولهذا لم تعد السعادة الدنيوية، أو السعادة الأخروية، أو الخلاص، قيما في ذاتهم، بل إن معرفة البرهمن في ذاته هي الهدف الوحيد للإنسان ولكل الكائنات^(٣)، وهنا تكمن السعادة والمتعة الحقيقية، حيث لم تعد الجنة السماوية، أو الذهاب إلى عالم آخر هو غاية الإنسان، فالجنة في داخلي، والسعادة في أعماقي، إنها سعادة وحرية داخلية على مستوى الروح، وليس على مستوى البدن، حيث إن إدراك المطلق يمثل السعادة الحقيقية.

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 229.

(*) وهو يشبه قول ابن عربي، أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهن في التحقق بالوحدة الذاتيه مع الحق. مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

(2) Ibid, p 230.

(3) Ibid, p 231.

ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا كانت قضية الظل قد أتاحت المجال للحديث عن المساواة بين البشر ورد الاختلاف إلى الإرادة الإنسانية في سعيها لتحقيق ذاتها، فإن قضية الحلول - حلول المطلق في كل ما في الكون - قد أرست دعائم الوحدة بين الإنسان والكون كله في إطار وحدة الوجود.

وعلى خلاف الحقيقة، يزعم فيفكانندا أن الموروث الهندي يذهب إلى أنه يجب معاملة كل إنسان ليس وفقا لما يصدر عنه من قول أو فعل ولكن وفقا لما يرمز إليه ويمثله. وبما أن كلامنا، بل كل ما في الكون، يرمز إلى الإلهي، فعلى أن نتعامل انطلاقا من قاعدة أن كلا منا إله يتعامل مع آلهة^(١)، وعندئذ سوف تختلف رؤيتنا للأشياء وللعالم من حولنا.

ولكن.. كيف لنا أن ننال هذا الوعي في التعامل مع الموجودات التي تحيط بنا، وكيف يمكن أن نصل إلى هذا الرقي الذي يجعل الأشياء تبدو أفضل وأجمل مما كانت عليه؟

ب- أحادية الروح؛

يقوم نسق فيفكانندا على مبدأ أحادية الروح المطلق، الوحدة التي تشكل جوهر الكون وتكمن خلف هذا التنوع الحسي، والذي أظهر نفسه في عالم الطبيعة بوصفه الذات الموضوع، العارف والمعروف. غير أن الإنسان في إطار هذا العالم المادي غالبا ما تستغرقه الموجودات المتنوعة، وما تثيره فيه، من متع ولذات، فينسى على أثر ذلك حقيقة هذا الذي هو أكثر واقعية في كل ما حولنا، المطلق.

ومن ثم يصبح الوعي الإنساني متعلقا فقط بالفروق والاختلافات، ليس فحسب بين الإنسان والمطلق، ولكن أيضا بين الإنسان وكل ما يحيط به، فلا يدرك إلا كل ما هو عيني ومحسوس ومتغير، وهنا تكمن المشكلة.

وتتمثل الإشكالية آنذاك في تألق الذات الفردية الأنانية، وهي تتمثل في ذلك الشخص الحسي الظاهري، الذي يتخذ من ذاته الفردية هدفا أساسيا حيث يسعى لإشباع غاياته الجزئية ورغباته الخاصة، ويحكمه الهوى الشخصي المنبثق عن استغراقه فيما تدركه

(1) Ibid, p 58

حواسه وما تمليه عليه استدلالاته العقلية التي تحكمها الضرورة المادية، وهكذا يصبح السعي الإنساني ذا صبغة أنانية في المقام الأول.

وفي الواقع لا تكمن خطورة هذا المشهد في أنه يفصل بين الأفراد تبعاً لحاجاتهم الشخصية ولكن في أنه يحول المجتمع بل والعالم كله إلى ساحة قتال كل يسعى فيه لمصلحته الخاصة متناسين أن هناك هدفاً واحداً تسعى له الإنسانية جمعاء بل والكون كله بوعي أو بدون وعي، بمنهج أو بمنهج متنوع، وهو معرفة أن كل ما في الكون مجرد تنوعات للحق^(١). إنها المعرفة الصوفية بحقيقة التماثل ما بين الإنسان والكون والمطلق، تلك المعرفة التي تتجاوز كل ما هو حسي إلى ما هو ذاتي حيث تكشف عن الوجود الإلهي للإنسان والعالم، فلا نعود نرى فيها حولنا إلا الإله، ولهذا فهي ليست معرفة تخص هذا العالم المادي المتناهي الذي يحوي الشر كما يحوي الخير، كما أنها ليست معرفة بحرفية الكتب المقدسة، وما تحويه من شعائر وطقوس وتفاصيل تخص كل دين، إنما هي المعرفة التي تأخذنا بعيداً إلى ما وراء هذا كله حيث الكمال والحرية عبر إدراك الحقيقة التي هي داخلنا طوال الوقت^(٢)، غير أن الجهل هو ما يدفعنا إلى تجاهلها، أو إلى البحث عنها في عوالم أخرى.

ولذلك كثيراً ما يوظف فيفيكانندا في هذا السياق أقوال السيد المسيح كنموذج يؤكد من خلاله على أن للدين خطابان، خطاب للعامة، التي هي دائماً في احتياج إلى كل ما هو ملموس ومدرك بالحواس، والآخر للخاصة (الصفوة) التي تبحث عن أشياء تسمو على المادة بل ويناضلون من أجل ذلك. ولهذا يرى أن الإنسان قبل أن يحقق تلك المعرفة الصوفية نخاطبه بعبارة (صل لأبيك الذي في السماء)^(٣). ولكن بعد أن يصل إلى أعلى درجات الوعي الروحي حيث لا يرى فرقاً بين الأشياء من حوله، وعندما يدرك الألوهية التي هي طبيعته الحقّة، وعندما يعي مقولة أنا وأبي حقيقة واحدة، يتعلمها ثم يكررها على نفسه ويتأملها حتى تمتزج بكل قطرة من دمائه وتختلط بأقواله وأفعاله، وعندئذ يقول له المسيح (مملكة السماء في داخلك)^(٤).

(1) Janana Yoga, p 91 – p 154

(2) Vedanta, Voice of freedom, p 249- p 252

(3) Ibid, p 78

(4) Ibid, p 111- p 124

وهكذا لم يعد العالم منقسماً إلى مملكتين، مملكة السماء ومملكة الأرض، الأولى يطمح المؤمن إليها والثانية يعيشها العامي الذي يجهل الحقيقة ويستمتع بلذتها الوقتية ورغباتها الزائلة، وإنما أصبحت مملكة السماء من نصيب العامة، التي تضع عالماً آخر مقابلاً لعالمنا الدنيوي، يسمو عليه وتجعل السماء مقراً لها، أما العالم الآخر وهو عالم الصفة فهو عالم الذات، الذي يوجد في أعماق كل منا، هو عالم الروح حيث التوحد مع الكل.

وهكذا يحيل فيفكانندا مملكة السماء إلى الذات الإنسانية، يعود بها إلى داخل النفس الإنسانية بدلاً من أن تظل في العالم الآخر المفقود لها، وفي هذا قلب لجدل العلاقة بين مملكة السماء ومملكة الأرض في الديانات السماوية.

علم ذاتك، علم كل فرد طبيعته الحق، استدع الروح النائمة وأنظر كيف يمكن إيقاظها وسوف تأتي القوة، وسوف يظهر التألق، سوف يتجلي الخير والنقاء والصفاء. كل ما هو جيد سوف يتألق عندما تنهض تلك الروح النائمة وتصل إلى ذروة الوعي الذاتي^(١).

لقد حاول فيفكانندا أن يوقظ في كل فرد من مستمعيه الاهتمام بالحياة الروحية والمعرفة الروحية بوصفها أعلى صور الوعي، التي تتجاوز كل آليات وأنماط المعرفة المعتادة. كما أراد أن يلفت الانتباه إلى عالم آخر، يجمله كثير منا، يحمله الإنسان بداخله، هذا العالم هو مملكة السماء ذاتها وليس مجرد صورة أو جزء منها.

فالجنة لم تعد في السماء بل في الداخل، والسعادة الحققة داخلية أكثر منها خارجية، إنها على مستوى الروح، فعندما يدرك الإنسان حقيقة ذاته الإلهية ويدرك أن كل ما حوله إلهي، هنا تكمن المتعة، ويتحقق التغيير.

ولكي يصل الإنسان إلى هذه المملكة عليه أن يتخلى عن الوهم، بل الأوهام التي ولدتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا المتغيرة، وطموحات المجتمع، ودعوات الإصلاح.

ولهذا فإن الإنسان الحقيقي هو ذلك الذي يناضل طوال الوقت ليعلم على صبرورة الطبيعة المادية، ويتجاوزها إلى ما هو أرقى، وذلك لأن المطلق لا يتجلى عبر المستوى

(1) SwamiTathagatananda:GreatModernExemplars---SwamiVivekananda, p2

<http://www.vedanta-NewYork.org/articles/Vedanta101-11.com>

المادي بل إنه أمر مستحيل من حيث المبدأ^(١). والحقيقة أن نضال الإنسان لا يقتصر على ضبط الطبيعة الخارجية والمثلة في جسده المادي وموجودات العالم التي تقع في إطار قوانين الزمان والمكان والسببية، ولكن أيضا في أن يسعى لضبط الطبيعة الداخلية ممثلة في العواطف والانفعالات والإرادة، بل والعقل أيضا. فالعقل بوصفه الجسد الرقيق هو في أمس الحاجة إلى الانضباط حيث نصل إلى صفاء الذهن الذي يؤدي بالضرورة إلى نقاء القلب والذي يسمح للإنسان بمعرفة الأسرار الرائعة التي تكمن داخله والتي تشكل جوهر ما يسمى بالمعرفة الروحية^(٢).

وعليه لن ينبثق نور المعرفة الروحية ولن تتحقق الحياة على المستوى الروحي ما لم نعي السر الذي اغفلناه جميعا وأدركه القلة^(٣). إننا فوق هذا العالم النسبي الذي ينطوي جوهره على التناقض والصراع بين الخير والشر، النور والظلام، الفضيلة والرذيلة. نحن لا نموت ولا نقهر ولا نهزم ولن نتحول إلى عدم.

فالحياة في جوهرها صراع يسعى نحو التوازن، فالبؤس يلازم السعادة، والخير مرتبط بالشر، والحياة على المستوى المادي لا تخلو مطلقا من هذا التناقض؛ ولهذا فإن من يأمل في أن يتحقق عالم المثل هنا أو أن تأتي لحظة زمنية يختفي فيها الشر ويعم فيها الخير فهو واهم^(٤). ولهذا كان من الطبيعي ألا تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية، لأن الحياة الروحية التي طالما دعا إليها لا تقتضي السعي للقضاء على الشر أو الشقاء، أو أي شكل من أشكال الصراع، لأن هذا الفعل يتضمن في ذاته القضاء على الحياة. ففي هذا العالم يستحيل أن نحصل على قدر من السعادة بدون قدر مساو من الألم، ولا خير بدون شر، ولا حياة بدون موت، إذن فالتوازن هو اختفاء للحياة التي نعرفها بحواسنا وعقولنا.

(1) Janana Yoga, p 19

(2) Ibid, p 21 – p 72

(3) وهو هنا يشير إلى بوذا والمسيح بوصفهما أفضل تجليات المطلق، إذ أن الطريق نحو الحقيقة يقتضي المزيد من بذل الجهد وقهر الأنا والرغبة القوية في التحرر، وهي سمات تقتضي من صاحبها الصبر والمصابرة.

- Vedanta: voice of freedom, p 249

(4) Janana Yoga, p 63

ومعني ذلك، أنه يجب علينا أن نعلو على هذا العالم، ونتجاوز هذا الصراع حيث في العمق يوجد المطلق الذي هو ذاتنا الحقة، الإله الأوحده، إذن كل ما يحدث هو مجرد تجاوز للعالم والحياة وتسام على ما فيهما من تقلب وصراع، فنسمو على الخير والشر ونرى الحق ونعلم أننا أحرار بالفعل، وأن كل ما في العالم لا يخصنا. ومن ثم فإن تعلقنا بكل هذه القضايا مجرد وهم، وليد الجهل بتلك المعرفة التي تؤكد لنا دوما أننا هو، وكأن جوهر هذه المعرفة المنشودة هو تغيير على مستوى الذات وليس في العالم الذي طالما استغرقتنا موجوداته.

ويبين فيفيكانندا أنه رغم وجودنا في هذا العالم المادي وتلك الحياة المتغيرة إلا أن طبيعتنا الحقة تثور ضده. فبقدر ما يستطيع عقلك أن يتمرد، وبقدر ما يتوهج قلبك ويسمو، بقدر ما تخطو نحو الغاية الأسمى، نحو الحرية، والتحرر من قبضة العالم الحسي. ولهذا كن حرا ترى الإله، ولكي تصبح حرا، اعرف نفسك بوصفها روحا خالدة، كلية الوجود، وعندئذ سوف تسقط قيود العبودية^(١).

ومن هنا جاءت عباراته التي أكد خلالها على أن الإنسان عبر حياته لا ينتقل من الخطأ إلى الصواب ولكن ينتقل من صواب أقل إلى صواب أعلى، وأن من الخطأ أن نتهم من عجز عن تحقيق المعرفة الروحية بأنه آثم أو شرير، بل أن هذا الأمر بمثابة إساءة للطبيعة الإنسانية؛ لأنه مهما كان سعينا وارتباطنا بعالم الظواهر فإنها مسألة وقت وسوف تحدث الإفاقة ليسعى من فشل سابقا في الانطلاق نحو الحرية.

إننا لسنا مساعدين للطبيعة ولكن ولدنا لكي نكون منافسين لها^(٢).

وكان وجودنا في هذا العالم من أجل أن ندخل معركة سواء مع الطبيعة الخارجية أو الطبيعة الداخلية والتي يجب أن نتصر فيها، فإذا كان الإنسان في سعيه خلال هذا العالم حقق وما زال يحقق انتصارا على الطبيعة، فإنه يجب أن يحقق نفس الجهد وذات النصر في عالمنا الداخلي، عالم الروح.

(1) Vedanta, pp 239 – 240

(2) Janana Yoga, p 72

إنه قدر الإنسان أن يولد في هذا الكون مجاهداً، ومنافساً، ومنتصراً، حتى يستطيع أن يخلق لنفسه طريقاً يتجاوز خلاله الطبيعة المادية حيث الحرية التي هي غاية الوجود والسعي الإنساني^(١).

ويعتقد فيفيكانندا أن هذا هو الدين الحقيقي الذي فقدته الإنسانية خلال سعيها للاستمتاع بكل ما هو مادي ظناً منها أن السعادة الحقيقية تكمن في هذا العالم، في حين وجد الإنسان نفسه محملاً بالذائل مرتكباً للعديد من الشرور في مقابل متع تخطو بنا نحو السلوك الحيواني. فالدين الحق ليس مجرد شعائر وطقوس بل هو علم، ومن ثم فهو أعظم مهارة يمكن أن يمتلكها الإنسان ليصل من خلالها إلى صفاء الذهن ونقاء القلب، ولهذا يبقي التفكير الروحي المنبثق عن الدين أرقى مستويات الإدراك^(*). فالدين يتحقق فقط لدى هؤلاء الذين أنهموا تعلقهم بالحياة على المستوى المادي وما تثيره في الأنا الفردية من شعور بالتميز والعنصرية^(٢).

ومن الملاحظ أنه رغم تأثر فيفيكانندا بالفكر الغربي المسيحي، سواء في تياراته الفلسفية أو في نزعته العلمية، ورغم استشهاده كثيراً بأقوال السيد المسيح والموعظة على الجبل، إلا أنه لم يتأثر بمفهوم الخطيئة كما دشتتها المسيحية، تلك الخطيئة التي قطعت صلة المحبة بين الإنسان والإله، وجعلته غريباً بعدما كان معداً للاستمتاع بصحبة الإله. كما أنه لم يتأثر بالمذاهب الفلسفية التي انطلقت من التأكيد على فساد الطبيعة البشرية، وأن ما يرتكبه الإنسان من شر فهو وليد هذه الطبيعة الشريرة وما يفعله من خير أو أعمال صالحة فهي هبة من الإله، أو ربما وليد قهر التربية وسلطة القانون؛ إذن كلاهما يتناقض بوضوح مع المقولة الأساسية التي استهل بها فيفيكانندا نسقه، وهي أن كل روح هي إله كامن^(٣).

(1) Janana Yoga, p 72 – p 91

(*) وهو مشابه لقول هيجل «أن الدين هو صعود الروح من المحدود إلى اللامحدود» Hegel: Lectures on the philosophy of Religion, lectures of 1827. ed.P.C.Hodgson, trans.R.F.Brown, P.C.Hodgson. University of California Press, 1988, P162

(2) Janana Yoga, p 177

(3) Swami Tathagatananda, Meditation on Swami Vivekananda.

<http://www.Vedanta-Newyork.org/sv>

Swami vivekannda: Raga Yoga, preface

<http://www.Ramakrishnavivekannda.info/vivekannda/Vol1/raj>

ولهذا كان من الطبيعي أن يخاطب الإنسانية كلها بأنهم: أبناء النعيم الخالد - ورثة النعيم الأبدي - أرواح طاهرة حرة مقدسة - لستم أجساداً مادية - لستم عبيداً للمادة^(١).

ومن ثم فقد رفض رواية الكتاب المقدس حول طبيعة آدم الإلهية التي فسدت بفعل الخطيئة، كما أنه لا يتفق مع كون الإسلام جاء ليعيد فتح الباب من جديد عبر تقديم منهج يستعيد الإنسان من خلاله طبيعته الإلهية التي فقدت.

وهكذا يرى عدم جدوي تلك الطرق التي طرحتها المسيحية أو أي مذهب آخر، حول كيفية استعادة ما فقد، وذلك لأننا لـر نفقد شيئاً، فنحن أحرار، طاهرون بالفعل، وألوهيتنا هي طبيعتنا الحقة. نحن لسنا ذوي طبيعة فاسدة، كما أننا لـر نفقد شيئاً، ولسنا في حاجة لالتماس وسائل خارجية أو حتى الذهاب إلى مكان ما، بعيداً عن الذات للبحث عن شيء يكتسب، إذ إن الحقيقة تكمن في أعماق الروح الإنسانية^(٢).

وهكذا يتجاوز المعلم الروحي الكلاسيكيات التي ترى تحقق الذات في الزهد والاعتزال والانطلاق نحو الغابة بحثاً عن حقيقتها الأبدية^(*).

ولكن... كيف استطاع هذا الإنسان أن ينسى أو يتجاهل حقيقة أنه والكون، وحاكم الكون، حقيقة واحدة، طالما أنه لـر يكن لها فقد ألوهيته وطالما أنه لـر يكن في عالم المثل ثم قدر له الهبوط، الذي محى ما لديه من معرفة روحية؟

(1) Swami vivikananda: Hinduism, p 3

(2) Janana Yoga, p 104 – p 147

(*) ولاشك أنه أيضاً قد تجاوز الاتجاهات الفلسفية التي نظرت للإنسان بوصفه روحاً جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية وبيتعد عنها. فالإنسان شرير - كما يقول هيجل - عندما يبتعد عن الإله لأنه روح جزئي متناه، وطالما بقي الإنسان في إطار محدوديته وتناهيه فلا بد أن يفقد الاتحاد مع الإله؛ ولهذا تعد قضية السقوط جزء من طبيعة الإنسان المتناهية في الوعي الديني المسيحي، وهذا ما رفضه فيفيكانندا عندما أكد أن الروح الإنساني هي المطلق ذاته منذ الأزل وستظل كذلك إلى الأبد.

رابعاً: ما وراء العالم المادى

لم يجد فيفيكانندا أفضل من طرح إجابته عبر سرد أسطورة^(١)، ربما تكون من تأليفه أو ربما يكون قد استمدّها من تراث الهند الملحمي، ولكنها تعد خير تحليل ورصد للمؤثرات التي أنست الإنسان طبيعته الحقّة وجعلته ينخرط في تلك الحياة، التي تحكمها الضرورة المادية: ويروي فيفيكانندا اسطورته قائلاً:

ذات مرة طلب نارادا^(*) من المعلم والقائد كريشنا^(**) أن يكشف له عن حقيقة المايا، وبعد أيام قليلة طلب كريشنا من نارادا أن يصحبه في رحلة إلى الصحراء لكي يحقق له غايته، وبعد أن سارا معا عدة أميال، طلب كريشنا من نارادا أن يذهب ليحضر له بعض الماء لأنه ظمآن، فاستجاب نارادا لمعلمه قائلاً:

نعم سيدي سوف أذهب في الحال، وأحضر لك الماء.

(1) Ibid, p 93 – 95

(*) ربما يكون نارادا شخصية حقيقة في التاريخ الهندي وربما يكون من إبداع فيفيكانندا ليجعلها تلعب هذا الدور في اسطورته التي يرويها لنا، ومن نوافل القول، أن هناك عمل من أعمال فيفيكانندا بعنوان البهاكتي وهي تعني التقوي أو الحب، وقد ذكر اسم نارادا في عنوان هذا العمل، كما ذكر نفس الاسم في كتاب راجا يوجا، بوصفه اسم لإله حكيم.

Swami vivekannda: Raja Yoga, ch, VIII, p 3

<http://www.ramakrishnavivikannda.info/vivikannda/volume-1/rajayoga.com>

(**) ورد اسم كريشنا في ملحمة البهاجفادجيتا وهي نمط من الكلاسيكيات الهندية الذي يسمي بالملاحم ويؤرخ لها بالقرن السادس قبل الميلاد؛ وتعد البهاجفادجيتا جزء من ملحمة تسمى مهابارتا وهي خليط من التاريخ والميثولوجيا والسياسة والقانون والفلسفة واللاهوت، ولعل هذا التنوع هو ما جعلها أكثر الملاحم شيوعاً في الواقع الهندي. ومن أهم ما يميز البهاجفادجيتا أنها تجسد حلول المقدس في الدنيوي عبر شخص كريشنا، الذي هو تجلي للإله اللامتناهي في الوجود المتناهي عبر الشكل الإنساني من أجل خلاص الإنسان الذي تهدده قوي الشر وتسعى إلى هدم قيمه الإنسانية، ومن ثم تجلي كريشنا في هذا العمل بوصفه الإله الذي يفصل بين الخير والشر عبر إظهار محبته للإنسان وتدعيمه له بالمعرفة حتى يتمكن من مقاومة كل ما يسبب له الخوف، فكريشنا هو أحد أسماء الإله في صورته المفارقة عندما تحول إلى إله شخصي تجسد وخاطب البشر.

- سرفبالي رادا كريشنا: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة نادرة اليازجي، دار اليقظة العربية، ١٩٦٧م من ص

١٥١ إلى ١٥٦.

- البهاجفادجيتا، ترجمة بهكطي فيدانت سوامي، دار كتب فيدانت، هامش ص ٨٥٦.

انطلق نارادا في الصحراء باحثاً عن المياه، وبعد أن سار مسافة ليست بالقليلة وجد قرية، وأدرك أنه قد عثر على ما يريد المعلم، وعندما دخل القرية، وجد بها منزلاً - وربما يكون هو المنزل الوحيد في القرية التي تحيط بها الصحراء من كل جانب - وعندما طرق الباب، فإذا بفتاة رائعة الجمال تفتح له الباب، ولكن بمجرد أن نظر إليها نسي ما جاء من أجله. نسي أن أستاذه ظمآن، وفي حاجة للماء. لقد نسي كل شيء وبدأ حديثاً عذبا طويلاً مع تلك الفتاة الجميلة.

ومرت أيام عديدة ولم يعد إلى معلمه وربما لم يتذكره قط، وفي يوم ما زال يتبادل أطراف الحديث مع الفتاة، تحول الحوار بينهما إلى حب عميق، على إثره طلب من والد الفتاة ان يتزوجها. وبالفعل تم الزواج، وعاش العاشقان في منزل الأب، وأصبح لهم ذرية رائعة الجمال.

لقد مضي من الزمن ما يقرب من اثني عشر عاماً، توفي والد الزوجة، وورث نارادا كل ثروته، لقد عاش حياة سعيدة مع زوجته وأولاده، لقد أصبح يملك مزرعة ضخمة، وحقولاً شاسعة تمتلأ بالخيرات.

ولكن، في إحدى الليالي، حدث فيضان هائل، وامتلاً النهر بالماء، حتى فاض الماء على ضفتيه، وغمر القرية بأكملها وسقطت منازل القرية البسيطة، منزلاً تلو الآخر في هذا الفيضان، وكذلك الرجال والنساء والأطفال، لقد غمر الماء كل شيء، وطمس كل شيء. لقد أصبحت الأشياء تطفو في خضم هذا المجرى المائي الذي اكتسح كل شيء، فغرق من غرق، ونجا من نجا. وسعي نارادا للهروب بأسرته من جحيم هذا الفيضان، فامسك زوجته بأحدى يديه، وأمسك باليد الأخرى اثنين من أبنائه، وعلق الابن الثالث على كتفيه، ولكن أصبح الماء أقوى من أن يحتمله الطفل العالق على كتفيه فسقط في الماء، وجرفه التيار بعيداً عن والديه.

صرخ نارادا من اليأس وفقدان الأمل والحزن على ابنه الذي أصبح على وشك الغرق، وفي محاولة منه لاستعادة هذا الابن الذي جرفه الماء، فإن يده التي كانت تتشبث بأبنائه، ارتخت، وفقد السيطرة، وسقطوا في الماء واحداً تلو الآخر. أما زوجته التي أمسكها بكل

قوته من أجل أن ينقذها، فقد انتزعها التيار منه بشدة، ثم سحبه وألقي به على أحدي الضفاف، حيث سقط على الأرض منهك القوي، تمزقه الحسرة والألم على فقدان الأحباء، الزوجة والولد، وفي تلك اللحظة، إذا بصوت رقيق يخاطبه قائلاً: يا بني... أين الماء؟ لقد ذهبت لتحضر لي قليلاً من الماء، انتظرتك، ولكنك تأخرت ما يقرب من نصف الساعة.

التفت نارادا إلى هذا الصوت، فوجد أستاذه كريشنا الذي تركه في الصحراء منذ اثني عشر عاماً.. تملكه العجب... نصف ساعة!! كل هذا الزمن.. وتلك الحياة التي عشتها.. والتي تمر أمام عقلي الآن.. كل هذا حدث في نصف الساعة!!؟

إن أول انطباع نكونه عن عرض فيفيكانندا لهذه الأسطورة هو تناسي الإنسان للهدف الأساسي الذي يجب أن يسعى إليه بل وللغاية التي يحيا من أجلها. ولعل من أول الاحتمالات التي تترتب على هذا الانطباع أن تصبح المعرفة الروحية التي هي أساس للحياة الروحية مجرد تذكر شيء كان يعلمه بل ويملكه الإنسان إلا أنه حجب عنه، ومعنى ذلك أن المعرفة المنشودة ما هي إلا استدعاء لحقيقة أبدية كامنة في أعماق الروح الإنسانية.

ولهذا أعلن فيفيكانندا في أكثر من موضع أننا لسنا في احتياج لشيء خارجي يكتسب من خارج الذات الإنسانية كما أننا لسنا في حاجة لممارسات خارجية لكي تكشف لنا عن تلك الحقيقة، وإنما نحن نسعي لإدراك تلك الحقيقة التي هي معنا طوال الوقت.

ومما يترتب على هذا الانطباع أيضاً، هو عجز الإنسان عن إدراك التباين بين اللحظة الدنيوية التي تحكمها قوانين الطبيعة المادية، واللحظة الصوفية، الأخروية، والتي تصبح خلالها كل المفاهيم الإنسانية والقوانين الطبيعية - وعلى رأسها مفهوم الزمن - ليست بذات مكان.

وهكذا تكشف لنا الأسطورة عن أهم المؤثرات التي حجبت عن الإنسان حقيقته الإلهية وفي مقدمتها ذلك الاستغراق المفرط في نمط الحياة المادية والتي نعلم جميعاً أن مصيرها إلى زوال لأنها حياة تقوم على التناقض الذي يفتقر إلى كل أشكال الثبات. ويمكن

إرجاع ذلك إلى أننا قد سمحنا للجسد أن يطغى على الروح ويهيمن عليها ومن ثم رضينا بعالم الظواهر واستغرقنا رغباته الحسية ومتعته الدنيوية التي شكلت بمرور الوقت عائقا يعوق دون رؤية الحق والحقيقة. وكلما طال علينا الزمن وتوالت دورات الحياة ونحن نخلق المتعة تلو المتعة، واللذة تلو اللذة، كلما ازدادت كثافة الحاجز حتى حجب عنا الحقيقة بما يشبه الضباب الكثيف، أو الشاشة التي يختلف سمكها من شخص لآخر، الذي يمنع الرؤية ويجول دون إدراك الإنسان لحقيقة أنه روح خالدة وليس جسدا فانيا^(١).

كما تشير الأسطورة أيضا إلى شكل آخر من المؤثرات التي يصطدم بها الإنسان في مسيرة حياته، وتتمثل هذه المؤثرات في كم الأزمات والمآسي وكل أشكال المعاناة التي تفيض بها الحياة المادية، التي ربما تكون إما وليدة سلوك الآخرين تجاهنا أو تكون نتيجة طبيعية لهذا العالم الذي ينطوي على الصراع.

إننا جميعا نحيا في هذا العالم ونرى أن التغيير يهيمن على كل شيء ومع ذلك فنحن نتعلق به ونظن أنه ثابت، فالأشياء تظهر ثم تختفي ولا يبقى شيء، ولا يستطيع أحد أن يوقف هذا التدفق وتلك الصيرورة ومع ذلك فنحن نتعلق بتلك الأشياء ونحزن عندما تختفي. فنحن نرى الموت في كل لحظة ونرى الحزن والألم يعقب كل شعور بالسعادة، ورغم ذلك نسعى دائما لتناسي هذا الأمر^(٢)، إننا نسعى لخلق نمط من السلوان لأنفسنا وذلك عبر الاستغراق في كل أشكال المتع، والتي بالضرورة تولد قدرا مساويا من الألم^(*)، وتلك هي المايا، (الجهل)، ولهذا فإن الاستغراق في خلق مزيد من المباهج الحسية بجانب المعاناة التي نصطدم بها يؤديان إلى مزيد من الاغتراب عن حقيقتنا الخالدة. فكلاهما له ذات التأثير في تشكيل الحجاب الذي يجب عنا الحقيقة، وكلاهما يجعلنا عبيدا للمايا، ومن ثم يزداد تعلقنا بالجسد والعالم المادي، فلا نعود نرى الإله لا في الداخل ولا في الخارج.

ولذلك يجب أن يدرك الإنسان أن هذا العالم الذي هو خليط من الخير والشر سوف يبقى دوما على هذا النحو؛ ومن ثم ليس هناك مكان لأصحاب الدعوات الإصلاحية

(1) Janana Yoga, pp 51- 52

(2) Ibid, pp 58-59 - Karma Yoga, pp 71 – 72

(*) ويظهر هنا مدى تأثيره بفلسفة بوذا حول ماهية الألم ومدى تأثيره على حياة الإنسان.

والآمال اليوتوبية. ليس هذا فحسب، بل يجب أن ندرك أننا سنظل عبيدا وسوف نستمر في دوامة الانتقال من موت إلى موت طالما أننا لم نتحرر من هذا العالم. ولهذا يجب أن نسعى لتحقيق قدر من الوعي يسمح لنا بأن نحيا على مستوى الروح لا البدن، لأن الحياة الروحية هي الحياة الوحيدة التي نستمتع خلالها بالحرية. وعندما تتحقق الحرية سوف نكتشف أن أحلامنا ورغباتنا وشهواتنا في هذا العالم مجرد أبنية هشة لا قيمة لها.

ولكي يتحقق ذلك علينا أن نتخلي عن تلك الأوهام التي تسعى للإيقاع بنا فريسة للشعور بالضعف والبؤس والخطیئة وذلك عبر أن نكرر على أنفسنا مقولة:

(أنا الوجود الحق، والمعرفة المطلقة، والنعيم الأبدي... أنا هو، وكذلك أنت، أنا طاهر، وكامل وحر، وكذلك كل من حولي حتى أعدائي.)^(١)

إن تكرار مثل هذه العبارات بمثابة العبادة الوحيدة التي يجب أن تؤديها الإنسانية بالنسبة لفيثيكاندا، من أجل إزالة الحجاب الذي يحجب عنا ذلك النور الداخلي. ولهذا فإن المداومة على تذكير نفسك وتذكير من حولك بأننا روح خالدة لا تولد ولا تموت لن يحو فقط حجاب الجهل ولكن أيضا سوف يساعد على أن تنبثق منا أعظم الطاقات التي لا تؤثر فحسب على سلوكنا ولكن أيضا على كل من حولنا؛ فالإنسان يملك طاقات لا متناهية ولكنها غالبا ما تكون إما مهملة أو مهذرة ولكن عندما تتحقق المعرفة الصوفية سوف يتحرك ذلك العملاق الكامن الذي يصبح مثل المغناطيس الذي يجذب الأشياء نحوه ويؤثر فيها. وكان الدور المحوري للمعرفة الروحية لا ينحصر فحسب في تغيير رؤية الإنسان الذي امتلك تلك المعرفة ولكن يمتد أثرها إلى الخارج، حيث العالم الموضوعي.

طهر نفسك من الوهم وسوف يتجه العالم كله لأن يكون طاهراً^(٢).

ونلاحظ في تلك العبارة، وغيرها من العبارات المماثلة، أنها لا تنطوي على أية دعوة ثورية أو إصلاحية أو حتى أي تغيير للواقع من حولنا. وهذا ما يجعلنا نرى أن ما ذهب إليه

(1) Janana Yoga, p 195 – p 200

(2) Vedanta, Voice of freedom, p 97- p 123

بعض الباحثين(*) من أن فيفيكانندا يعد من أصحاب الدعوات لتغيير الواقع هو أمر يجانب الصواب.

ولعل ما يؤكد ذلك، إشارة فيفيكانندا نفسه في أكثر من موضع إلى ضرورة تجاوز هذا العالم لكي نحقق المعرفة الروحية، والتي على إثرها سوف تتغير رؤيتنا للأشياء، بل أن العالم نفسه سوف يبدو مختلفاً عن ذي قبل(**). لهذا فإن التغيير الذي يدعو إليه ليس تغييراً للواقع ولكنه تغييراً للذات الإنسانية التي تعيش في هذا الواقع، فعندما يعلن أنه بعد تحقق المعرفة سوف يصبح عالمنا هو الجنة فهو لا يعني بذلك أن هناك تغير مادي على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي سوف يتجلى في الواقع، ولكنه يعني بذلك أن رؤيتنا الذاتية للعالم هي التي طرأ عليها التغيير.

ومن ثم فإن تأكيده على ضرورة أن نرى الإله في كل ما حولنا هي في الحقيقة دعوة لكي يحيا كل منا بوصفه إله وعندئذ سوف تصبح الدعوات الإصلاحية مجرد عبث لا طائل له. ولهذا كان من الطبيعي أن يعتقد أن الدين الحقيقي يبدأ عندما نستطيع تجاوز هذا العالم المادي، فالدين لا يعنيه إصلاح هذا العالم وتلك الحياة، بل على العكس من ذلك هو يسعى

(*) يذهب ك. دامودران K. Damodran إلى أن فيفيكانندا كان اشتراكي النزعة وقد طالب بإحداث تغيير جذري لنظام المجتمع الهندي مؤكداً على ضرورة أن ينال كل أفراد المجتمع نفس الحقوق والواجبات، والحقيقة أن تفسير دامودران هو تفسير خاص به، يختلف على نحو بين مع مضمون تعاليم فيفيكانندا التي تذهب إلى أن (كل واحد منا عظيم في مكانه) - (أن واجب كل فرد ليس هو واجب الآخر). بل إنه عندما يتحدث عن كيفية القضاء على بؤس البشرية لا يطرح تصوراً سياسياً أو اقتصادياً بل يقدم المعرفة الصوفية التي تقتضي تجاهل العالم بما فيه من بؤس وشقاء، غني وفقير، سعادة وألم.. لأن بؤس البشرية كما أعلن بوذا قديماً يكمن في الرغبة التي يجب القضاء عليها.

K. Damodran: Indian thought, critical survey, London 1967, pp 362, 363

(**) وهنا ينبغي أن نشير إلى أن هذا الاختلاف الناتج عن تحقق المعرفة الروحية يتجلى أولاً في أن العالم المادي الذي تتكدس خلاله الرغبات يتكشف لنا بوصفه دمية يلهو بها الأطفال ولهذا فمن العبث أن نتأثر أو ننفع به، ويتجلى ثانياً، في أن الحياة الصوفية التي سوف ننعم بها في ظل هذه المعرفة سوف تكشف لنا عن حقيقة العالم بوصفه لوحة رائعة الجمال بل أنه الجنة ذاتها، ولهذا فهي أفضل عالم يمكن أن نمارس فيه حريتنا، أو حسب التعبير الهيجلي، أن نعرف الروح نفسها بوصفها روحاً مطلقة حرة.

- Vedanta, Voice of freedom. P 120 - p 236

- Swami vivikanda, the self, p 1

إلى إسقاط هذا العالم، ليحل محله عالم الحقيقة. ولهذا فإن تعاليمه تعد في حقيقتها دعوة للتخلي عن العالم كما نفكر فيه وكما يظهر لنا عبر الإدراك الحسي وعندما يتحقق هذا التخلي سوف يتجلي الإله في الداخل وفي الخارج.

وهكذا تكشف القراءة المتعمقة لأعمال فيفيكانندا عن مدى التزامه بحرفية الكلاسيكيات الهندية حتى ولو ادعي أنه يختلف معها أو أنه يطرح تفسير مغاير لتلك النصوص القديمة، وحتى لو سعى إلى إقحام بعض نظريات العلم في تفسير معتقداته الصوفية. ففي النهاية يكتشف القارئ أن كل ما حدث هو مجرد توظيف لعبارات الفلسفة الغربية الحديثة لتدشين نفس المفاهيم والقيم الكلاسيكية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، رفض فيفيكانندا مفهوم المايا، كما طرحته نصوص الأوبانيشاد، والتي تذهب إلى أن العالم الطبيعي محض وهم ومن ثم يجب اعتزاله والانطلاق إلى الغابة من أجل الوصول إلى العالم الحقيقي، غير أن تحليل أقواله يكشف عن أنه لم يختلف قط عن ذات الدلالة الأوبانيشادية.

لقد أكد في أكثر من موضع ضرورة تجاوز هذا العالم حيث أنه فسر كلمة المايا بأنها كشف عن حقائق العالم الذي ينطوي على التناقض والذي لا يمكن تصور العالم بدونه، وهنا نجده قد استبدل كلمة الاعتزال بكلمة تجاوز⁽¹⁾.

ولعلنا نتساءل، كيف يمكن الجمع بين الدعوة إلى تجاوز العالم وبين إحداث تغيير في الواقع؟

وإذا كان العالم المادي الذي نعرفه جميعا عبر تصوراتنا العقلية وإدراكنا الحسي، يصفه فيفيكانندا بأنه نمط للحياة الخاطئة التي يجب أن تذهب، ولهذا لا يتعلق به إلا الحمقى، فأين إذا يكمن التغيير والإصلاح والدعوة إلى العمل والإيثار والمحبة والتضحية بالذات.... وغيرها من المفاهيم الإيجابية والاجتماعية التي تظهر في ثنايا أقواله من أن لآخر...!!!

(1) Janana Yoga, p 51 – pp 70-71

Vedanta, Voice of freedom, p 133 – 137

خامسا: السعي نحو الحرية والكمال

ولكن لماذا يلبي الإنسان في أغلب الأحيان الدعوة للسعي نحو الحرية والكمال؟

لقد رد فيفيكانندا الأمر برمته إلى الدين وهو هنا لا يعني دين بعينه وإنما يعني الدين على وجه العموم بوصفه العلم الذي يهتم بالعالم الميتافيزيقي؛ إذ أن الدين في جوهره يبحثنا على ضرورة أن نرى الإله في كل ما حولنا حتى نستطيع أن نصل إلى تلك الوحدة التي تكمن خلف هذا التنوع الظاهري. أو بعبارة أخرى أن ندرك التماثل الذي يتساوي عنده الشقاء والسعادة، النجاح والفشل^(١)، لأننا عندئذ سنكون قد عثرنا على الحرية التي هي دائماً الحضور والتي لم نفقدها قط، ولكننا نسيناها في خضم عبوديتنا للحياة الدنيا. ولا شك أنها العبودية المنبثقة عن الشعور بالضعف والخوف، والذان بدورهما يعدان وليدا الجهل والرغبة التي لا يجلب اشباعها إلا مزيد من الشعور بالبؤس والشقاء والألم.

وهكذا يصبح التحرر من تلك العبودية أمراً ممكناً عبر الإيمان بأننا أقوياء^(*) وهي القوة التي تتوهج في النفس عندما يصل الإنسان إلى اكتمال وعيه بتماثله مع الروح المطلق والتي تؤكد ما مقولات الوحي الهندوسي، ومنها على سبيل المثال، مقولة (الكل في واحد)، (ذلك هو أنت).

إن مثل هذا الوعي هو ما يمنحنا القوة أو الطاقة التي على إثرها تتبدد كل المخاوف وتتألق القيم الأخلاقية التي قد تبدأ اجتماعية لتنتهي حتماً إلى قيم ميتافيزيقية كي تتلائم مع طبيعتنا الروحية. ولهذا فإن الدين هو ما يحقق للإنسان الحرية والشعور بالقوة والكمال

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 98

(*) تجدر الإشارة إلى أن كلمة إيمان هنا لا تفيد مجرد معرفة أننا أحرار ولسنا عبيد فحسب، ولكنها تشير إلى ضرورة أن يمتلئ الإنسان وعياً بتلك الحقيقة، فلا يبقى الأمر مجرد ترديد للعبارات ثم نجده في الواقع يجي مثل العبد، الذي تتقاذفه مشاعر الخوف واليأس، وكأن كلمة الإيمان هنا تفيد القول والفعل معاً. وهذا هو الدين العملي الذي يبشر به فيفيكانندا، والذي يتمحور في أن يتعلم الإنسان كيف يجي حراً في الواقع بلا شعور بالندم أو الإثم أو الألم أو الضعف، لأنه في الحقيقة هو الروح المطلق ذاته «أعرف نفسك بوصفها روح مطلق، وهذا هو الدين الحق».

لأنه الوحيد الذي يقدم المعرفة الروحية التي ليست فحسب أسمى أنواع المعرفة ولكنها أيضا تعد الحل الأمثل للتحرر من عبودية الشعور بالضعف والخوف؛ فإذا كنت أنا الإله، فإن الإله لا يعاني ولا يندثر، إنه الوجود الحق، والمعرفة الحق، والتعيم الأبدي، وكذلك أنا، الإنسان الحقيقي^(١).

إننا قد نسير في طريق الحياة مؤمنين بتلك البشارة الدينية التي تطالبنا بأن نحيا بوصفنا الإله، سواء على مستوى الفرد أو الإنسانية كلها، نظرا لأن الروح المطلق ليس قصرا على شعب دون الآخر، ولا طبقة دون الأخرى، ولا نوع دون الآخر، بل كل ما في الكون هو تلك الروح^(*). إلا أننا كثيرا ما نغفل هذه الحقيقة فهيم قلوبنا وعقولنا في أودية الدنيا فلا نعد نرى سوى الشيطان، الجهل، ومن ثم يصبح عالمنا شيطاني^(٢). ولهذا يملأ الصراع والتنافس والحقد والكراهية وكل أشكال البؤس عالمنا الدنيوي سواء على المستوى المحلي أو الدولي. فنحن نقتتل على الرغم من أننا جميعا نسعي لهدف واحد، أو بعبارة أخرى نلهث وراء نفس الهدف وهو تجاوز الدنيوي إلى المقدس.

واستنادا إلى ذلك، يجب أن تسعى الأديان على تنوعها إلى التأكيد على ضرورة تجاوز ذلك الصراع المفتعل بين الإنسانية عبر رؤية الإله في كل الموجودات، وعندئذ فقط، سوف يصبح كل ما في العالم، من أدنى ذرة إلى الإنسان الكامل، إلهي ومقدس^(**). بل سوف

(1) Vedanta, Voice of freedom, pp 90 – 91

(*) رغم تعلق فيفيكانندا بالكلاسيكيات الهندية، إلا أنه لم يقف على مصطلح واحد يتبناه في حديثه عن الروح المطلق، فإذا كانت الكلاسيكيات قد وظفت مصطلح الآتمان في الإشارة إلى النفس الإنسانية التي هي نفحة من المطلق المجرد والمسمى برهمان، فإن فيفيكانندا قد استخدم كل المفاهيم لخدمة غايته دون تفرقة، فحينها يتحدث عن اللامتناهي، الذي هو جوهر الإنسان، فإنه يشير إليه إما بكلمة إله أو آتمان، أو برهمان، أو روح مطلق، دون أدنى تفرقة فيما بينهم، ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يجعل الروح الإنساني جزء من كل، بل هي الكل ذاته.

(2) Janana Yoga, p 150 – p 168

(**) يرى فيفيكانندا أنه في اللحظة التي يشعر فيها الإنسان بقداسة تجاه كل ما حوله وعندما يقف أمام كل كائن حي مخاطبا الألوهية التي بداخله، هي ذات اللحظة التي ينال خلالها الحرية، التحرر من كل المشاعر البغيضة تجاه الآخر، ولذلك يعلن «إذا استطعت أن ترى الكون بوصفه ذاتك، إذا استطعت أن تفتح ذراعيك وتحتضن الكون بموجوداته في عناق يسوده الحب فعندئذ تكون قد أدركت الإله». أنظر:

Vedanta, Voice of freedom, pp 115- 116

يبدو الكون، أكثر جمالا حيث نستطيع أن نستمتع به، بوصفه قصيدة رائعة المعاني نظمها الشاعر العظيم، الإله، أو لوحة فنية تتجلي خلالها كل المعاني الجميلة التي تخلو من الشهوة والأنانية^(١).

ومن ثم؛ فإذا أردنا تحقيق المصالحة والتقريب بين شعوب العالم، لابد من إيجاد أرضية مشتركة يبدأ منها الحوار وليس ثمة أفضل من الدين للقيام بمهمة التقريب بين البشر، وخلق تفاهم متبادل قائم على إدراك روعي لوحدة الإنسانية وأحادية الإله. إذ أن الحوار المبني على ثقافة مشتركة - وهو هنا لا يعني أية ثقافة مادية - سوف يسمح بتحقيق الانسجام والاحترام والتسامح مهما كانت الفروق الظاهرية بين المذاهب والأديان المتنوعة، لأنه في الحقيقة ليس ثمة تضارب حقيقي. وهنا يمكن القول أننا أمام دعوة صريحة لحوار الأديان في مقابل صراع الأديان الذي أصبح لغة العصر، وهو الحوار الذي يكشف عن إمكانية وجود لغة مشتركة بين الشعوب المتنوعة من أجل إحلال السلام العالمي، وتمثل هذه اللغة في صلاح القلوب وبلوغ مقام الإحسان.

ويبدو أن هذا التصور كان النقطة التي انطلق منها للحديث عن وحدة الأديان أو الدين العالمي، استنادا إلى وحدة الروح والثقافة. ولهذا السبب أيضا، نجد أنه يؤكد على أن الدين لا يمنحنا شيء جديد، إنه فقط يخلع عنا الأغلال والحواجز التي تحول دون رؤية الحقيقة ومعايشتها^(*)، الأمر الذي أدى به إلى الربط في أكثر من موضع بين الدين والعلم الطبيعي.

إن هدف الدين هو هدف العلم، فكلاهما يسعى نحو إزالة الجهل ومعرفة الوحدة، الطاقة، التي تكمن وراء هذا التعدد والتغير. لأن هذه الطاقة هي إجمالى كل ما هو موجود.

(1) Janana Yoga, p 148

(*) ولعل أولى هذه الأغلال التي سوف يعمل الدين على إزالتها هو الجهل ثم الرغبة ويلي ذلك الأنانية وعلي أثر ذلك سوف تختفي كل المشاعر التي تولد للإنسان أشكال البؤس المتعددة، فالجهل يمكن إيقافه بالمعرفة الروحية التي تكشف لك عن حقيقة ذاتك، وعندما تتحقق هذه المعرفة ويمتأ بها العقل والقلب، سوف تندثر الرغبة، ومن ثم الأنانية، وغيرها من العوائق التي تحول دون وحدة الإنسانية.

ولما كانت غاية العلم العثور على تلك الوحدة الكامنة فيما وراء الظواهر، فإنه سوف يتوقف عندما يصل إليها لأنه سيكون قد وصل إلى الاكتمال وحقق الهدف. فعلم الكيمياء سوف تتوقف أبحاثه عندما يصل إلى العنصر الواحد - الوحدة - الذي تصدر عنه كل العناصر الأخرى؛ وهكذا الفيزياء عندما تصل إلى الطاقة الواحدة التي تعد كل الطاقات الأخرى مجرد تجليات لها^(١).

ولا شك أيضاً، أن الدين بوصفه علم سوف يكتمل عندما نصل إلى ذلك الذي يتصف بأنه الحي في عالم الفناء، الثابت في عالم التغير، الواحد الذي تعد كل الأنفس مجرد تجليات له. ولهذا فإن الدين الحقيقي لا يختلف عن الحقائق التي يصل إليها العلم عبر مناهجه التجريبية، بل أن جذوره وغاياته، تجدها في العلم^(*).

(1) Vedanta, Voice of freedom, p 91

- Janana Yoga, p 119

- Hinduism: A brief sketch, p 5

(* لا يكاد يخلو عمل من أعمال فيفيكانندا إلا وأقحم فيه بعض نظريات العلم الطبيعي بشكل أو بآخر، وقد يرجع ذلك لسببين: أولاً: أن الإنسان الهندي يشعر بالفخر لأن ما يقوله العلم الحديث قد تضمنته كتبه المقدسة منذ آلاف السنين. وثانياً: أهمية تصحيح بعض المفاهيم من أجل رد اعتبار الفكر الهندي الذي وُسم في مراحل كثيرة بأنه العلة المباشرة لتخلف الهند.

فأحياناً نجده يطرح قضايا دينية تخص الفكر الهندي على وجه التحديد، وبعد أن يستفيض في شرحها يعلن أن هذا ما يؤكد العلم الحديث، منها على سبيل المثال، إشاراته لدورات الكون اللامتناهية، حيث يطرح مفهوم الإله بوصفه تديبر فعال، إذا أنه يبدع أنظمة ودورات تلو الأخرى، تنشأ من الكاوس، وتستمر لفترة ثم تنتهي وهكذا، ولهذا فإن الصبي الهندي يعلم ويكرر دائماً: هذه الشمس وهذا القمر خلقهم الرب مثل شمس وأقمار الدورات السابقة، وهذا هو عين ما يعلنه العلم الحديث. Hinduism, p 2. وأحياناً أخرى نجده يستفيض في مقارنات = مقابلة من أجل إثبات تماثل الفكر الهندي مع حقائق العلم خاصة عندما سعى لطرح قضية التناسخ الهندية بوصفها هي نظرية التطور التي شغلت الأذهان آنذاك. وكذلك حديثه عن وحدة العلة والمعلول، الخالق والمخلوق، لينتهي إلى إلغاء فكرة الخلق ورد الأمر برمته إلى التطور، التناسخ، الذي ليس له بداية أو نهاية مع الاحتفاظ بالإله بوصفه المدبر والحافظ والحامي. Swami Vivekananda: Cosmos: the Macrocosm وفي ظني أن هذا الأمر برمته يعد وليد رغبة تولدت لديه بعد سفره إلى الغرب وهي إظهار الفيدات أو إن شئت الهندوسية، بوصفها الاتجاه الوحيد الذي يصلح ليقوم بدور الدين العالمي حيث أنها لا تخضع نبي أو رسول محدد، كما أنها تتحدث عن حقائق أبدية لا عن أشخاص وشعوب. كما أنه ينبغي أن لا نغفل إشارته إلى الفيدا والفيدانتا بوصفها سبب ظهور العديد من الأديان مثل البوذية والغنوصية والمسيحية، وكذلك الكثير من الفلسفات التي ملأت العالم الغربي في العصر الوسيط، وهكذا =

والسؤال الآن:

هل يمكن للدين أن يقدم حقائق علمية، موضوعية عن العالم؟!؟

مع الأخذ في الاعتبار أن الدين الحق كما يطرحه فيفيكانندا هو الدين كما تفهمه الصوفية بنزعتها المتجاوزة والمتعالية على هذا العالم المادي.

هل يمكن أن تصبح التجربة الصوفية موضوعية على نحو مماثل لموضوعية البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والتعميم؟ أم أنها في الأساس رؤية ذاتية تنشأ عن وحدة يندمج فيها الإنسان مع الإله؟! وحدة الذات والموضوع، العاشق والمعشوق، حيث يختفي خلالها الآخر، ولا يرى إلا الواحد، بحيث يعجز المتصوف عن وصف حالة الوحدة أو المتوحد به.

وإذا كانت الخبرة الصوفية المباشرة هي حالة لا يمكن وصفها لأنها تتجاوز كل الإدراكات الحسية والعقلية، فكيف إذا نستخلص منها حقائق مثل حقائق العلم؟!؟

غير أن السؤال الملح الآن هل الوحدة الميتافيزيقية التي يسعى الدين والمتدين إلى مشاهدتها هي ذات الوحدة التي تسعى إلى اكتشافها العلوم الطبيعية؟!؟!؟!!

يمكن القول أن رؤية فيفيكانندا حول سعي الإنسان لإدراك الكمال والحرية يرتكز على ثلاثة أسباب قد تتباين بتباين الزمان والمكان والأشخاص، وهي:

أولاً: كم البؤس والشقاء الذي يصطدم به الإنسان حيث يفقده الرغبة في التفاعل مع الحياة والعالم. فيلجأ إلى البحث عن شيء ما يسمو على هذا العالم القائم على الصراع والصرورة⁽¹⁾.

ثانياً: طول العمر الذي يؤدي إلى تراكم الخبرات والمعرفة من ناحية والملل والشبع تجاه متع الدنيا من ناحية أخرى، بمعنى أن طول العمر يكشف للإنسان عن أن المعرفة والبهجة

=بدا واضحا أثر الصدمة الحضارية التي تعرض لها بعد سفره إلى الغرب، ليدرك مدى التفاوت بين الواقع الهندي وأثر التكنولوجيا التي ولدها العلم وما ترتب على ذلك من انضباط في كافة مجالات الحياة العلمية والعملية، لينتهي من ذلك إلى أنه لا فرق بين الدين الهندي والعلم الغربي سوى في المنهج فقط.

- Vedanta, Voice of freedom, p 59- p 95 – p 207

(1) Janana Yoga, p 97

الحسية وكذلك العقلية مصيرهم إلى زوال إذ أنهما يخضعان لقوانين الطبيعة التي تتصف بالتغير والتناهي^(١).

ثالثا: ويتمثل في الوعي الباطني الذي يطالب بحرية مطلقة للروح الإنسانية، إنه نداء داخلي، صوت يتحدث من أعماق الروح يجذب الإنسان ويدفعه إلى تجاوز الطبيعة المادية في الداخل والخارج، ومن ثم بدت الروح وكأن لديها ميل فطري نحو الكمال والحرية ولذلك فهي تضيق من كل ما هو محدود ومتناهي^(٢).

واستنادا إلى ذلك يصبح المحرك الأول في سعى الإنسان نحو الكمال والحرية هو محرك داخلي يتمثل في ماهية الروح نفسها، وبالرغم من إشاراته إلى عامل اليأس وطول العمر، إلا أنه يمكن القول أن ذلك الصوت أو الواعظ الداخلي هو الأكثر عمقا والأشد تأثيرا في تغيير مسار الحياة الإنسانية.

«إن فكرة الكمال داخلك لدرجة أنها تشكل نبضات قلبك دون أن تعرف. ولذلك نخطئ عندما نبحث عنها في الخارج»^(٣).

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مدى اتساق السبب الأول والثاني مع مذهبه، بمعنى هل من الصواب رد الارتقاء المعرفي والروحي إلى الشعور الإنساني بالعجز والضياع وفقدان ما يملك سواء كان هذا الضياع بسبب طول العمر أو بسبب فقدان الأمل في تحقيق ما يتمناه.

كيف تستقيم حالة الوهن التي نوه إليها وبين الحديث عن الحقيقة المتجذرة في أعماق الروح الإنساني والتي يعد إدراكها أساس السلام العالمي. أمر ينتقد هو ذاته أية محاولة للضغط على الفقراء والمحتاجين ودفعهم إلى الالتزام بتفاصيل الدين الحق، مؤكدا على أنه من الظلم بل ومن العبث أن نطالب الطبقات المحرومة والتي تعجز عن تحقيق احتياجاتها الأساسية بالزهد والتقشف، حيث لا يستقيم تقديم الدين لمن لا يملك زمام أمره.

(1) Ibid, p 59- pp 97-98

(2) Ibid, p 42 – p 100 to p 104

(3) Vedanta, Voice of freedom, p 119

«إن الدين لا يستقيم مع الجسد الواهن، والبطن الفارغة... إن الدين يأتي للمحروم في صورة الخبز وللجاهل في صورة العلم»^(١).

والحقيقة أنه يمكن تأويل هذه الأسباب في ضوء قضية الجهل التي عول عليها كثيرا بمعنى أن الجهل بحقيقتنا الأبدية وافتقارنا إلى المعرفة الروحية هو الذي أغرق أرواحنا في عبودية المادة. وهذا هو البؤس والشقاء الذي يولد لدينا الإحساس بالضعف واليأس، فالإنسان في حالة الجهل عبد لما حوله، ومن ثم عندما يزول الجهل سوف ندرك أن كل ما كنا نشعر به من قبل، وما كنا نعانيه لا يخلصنا. فالوهن والضعف ليس لهما وجودا حقيقيا. وإنما هو شعور وليد الاعتقاد الخاطئ بأننا جسد ولسنا روح. وعندما يختفي هذا الاعتقاد الخاطئ سوف يصفو العقل ويهدأ القلب، الأمر الذي يفسح المجال للحقيقة الأبدية كي تطفو على السطح وتهيمن على كل جوانب الحياة، «فعندما تتلاشى كل الرغبات المادية يصبح الهالك خالداً، والبائس سعيداً، والضعيف قوي، والفقير غني، والعالمر جنة»^(٢).

واستناداً إلى هذا التأويل يبقى الإنسان حبيس منظومة الحاجات التي تزداد وتتنوع، طالما أنه يحيا حياة الأنا الفردية التي تحكمها الضرورة المادية، ومن ثم فهو دوما عرضة لتلك المشاعر المحبطة ما لم يحقق الدين، أي المعرفة الروحية التي تنطوي على سر الحياة.

الموت أفضل من أن نحيا حياة الجهل، فمن الأفضل أن نموت في ساحة المعركة من أن نحيا حياة الهزيمة والإحباط^(٣).

ونخلص من كل ما سبق إلى أن السبب الثالث هو أكثر الأسباب فاعلية، حيث بدأ متداخلا مع السبب الأول والثاني، كما أنه ينسجم مع رؤيته الصوفية، حيث تكشف أعماله عن ضرورة الإنصات إلى الداخل أكثر من تعويله على عامل السن وقضية البؤس والشقاء، خاصة عندما أعلن أن الحقيقة توجد في الداخل. فالمعرفة الروحية تكتشف في أعماق الروح، ولا يبحث عنها أو تستمد من العالم الخارجي. ورغم أننا قد نعجز في البداية

(1) C.S.Shah: Swami Vivekananda, the universal man, part III,

<http://www.angelfire.com/ma/vivekananda/universal3.html>

(2) Janana Yoga, p 137

(3) Karma Yoga, pp 26-27

عن إدراك مصدر ذلك الصوت، وحقيقته، إلا أنه سرعان ما يتكشف لنا أن ما كنا نبحث عنه في الخارج هو في أعماقنا أقرب من القريب، إنه نداء حقيقي غير أن توجهنا إليه في البداية كان خطأ^(١).

ولهذا ليست الحرية مما يمنع أو يمنح للإنسان وفقا لظروفه وأحواله، كما أنها لا تكتسب حسب جدارة علمية أو أخلاقية أو حتى التزام ديني؛ ذلك لأن الحرية هي ماهية الروح. إننا نعثر في أعماقنا على معنى الحرية والكمال، لأن الإله الذي يشكل حقيقتنا يحرك فينا ذلك السعي حتى نحقق مقولة (الكل في واحد)^(*).

ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته ووجوده، أي أنه تنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان إلهي. ولعل ما يؤكد هذا الرأي أنه قد أشار في أكثر من موضع إلى البوذا والمسيح، بوصفهما نموذج للإنسان الكامل، اللذان بالرغم من صغر سنهما، ورغم أن الأول لم يكن قد مر بتجربة الشقاء والفقر، والثاني لم يبلغ قط أرذل العمر، إلا أنهما قد استجابا لذلك الصوت أو النداء الداخلي وحققا الحرية والكمال ومن ثم جسدا أسما تجليات المقدس في هذا العالم.

سادسا: المعرفة الروحية بين الحواس والعقل والأخلاق

بناء على ما سبق، فإن أكثر أشكال الجهل شيوعا بين البشر هو السعي للاستمتاع والبحث عن السعادة في عالم الظواهر، لأنه ينطوي في ذاته على تناقض بين، بمعنى أنه عندما نحقق قدرًا من السعادة في هذا العالم، لابد أن نجني نفس القدر من الشقاء، ولهذا لا سبيل إلى إنهاء هذا الجهل إلا بتحقيق المعرفة الروحية التي يملكها كل منا، لأنها تشكل حقيقتنا، ولكنها حجبت بفعل الانشغال بالعالم المادي. ولذلك من الطبيعي أن يكون لتلك المعرفة الروحية وكيفية تحققها خصوصية تتلائم بالضرورة مع خصوصية الموضوع والغاية

(1) Jnana Yoga, p 104- p 119

(*) وهو نفس معنى حديث القديس بولس في رسالته إلى أهل غلاطية: (ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع) (الرسالة إلى أهل غلاطية - الإصحاح الثالث، آية ٢٨)

التي تفضي إليها تلك المعرفة. ومن ثم كان التعلق بعالم الظواهر عائقا يحول دون الوصول إلى تلك المعرفة حيث لا تجتمع الرغبة في العالم والرغبة في الحقيقة في آن واحد^(١). إذ أن الاستغراق في التمتع بهذا العالم يتناقض مع السعي نحو الحرية والكمال وإدراك المطلق في كل ما حولنا. ولكن إذا استطعنا أن نفصل أنفسنا ونضبط رغبتنا تجاه هذا العالم فإن هذا العالم لن يشكل عائقا بل ربما يساهم بشكل أو بآخر في تحقق معرفتنا الروحية.

إن العالم على استعداد لأن يقدم لنا الحقيقة إذا عرفنا كيف نطرق الباب^(٢).

وهكذا يصبح من العبث البحث عن المطلق والمعرفة الروحية ونحن عبيد لعالم الظواهر، فإذا أردنا أن ندرك اللامتناهي فعلينا أن ندركه في أقرب لا متناهي لنا، وليس هناك أقرب من طبيعتنا الإلهية، الروح، فهي أقرب تجليات المطلق^(*). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن وسائل المعرفة التي نعرف من خلالها العالم المادي قد بدت عاجزة أيضا عن التعامل مع مجال المعرفة الروحية لأنها تختلف بل وتتجاوز هذا العالم المادي. واستنادا إلى هذا الاستغراق في أعماق الروح لن يكون للحواس أي دور في تحقق هذه المعرفة التي تكشف لنا عن حقيقة التماثل بين الذات والموضوع، الخالق والمخلوق. بل على العكس، فقد تركزت رؤية المعلم الروحي في ضرورة تجاوز كل ما تدركه الحواس وكل ما تقدمه لنا من معرفة عن هذا العالم. فالحواس لا تدرك إلا ظاهر الأشياء، الذي تشكله مقولتي (الاسم - الشكل)، ومن ثم فهي لا تعي إلا الفروق والاختلافات الكمية والكيفية^(٣)، ولهذا تعد الحواس السبب الرئيسي في تولد الشعور بالتباين ليس بين الإنسان والآخر ولكن أيضا بين الإنسان وسائر الموجودات. ومن ثم فهي تسهم بقدر كبير في تألق الأنا الفردية وتعظيم الإحساس بالاختلاف والتباين بل حتى والعنصرية.

وبناء على ذلك، فإن إدراك المطلق في ذاته، أو عبر تجلياته المتعددة، عبر الحواس، يعد

(1) Vedanta, voice of freedom , p p 99,100.

(2) Ibid, p209.

(*) وهو يشبه قول ابن عربي «فمن عرف نفسه فقد عرف ربه فإنه على صورته بل هو عين هويته وحقيقته» ابن عربي: مرجع سبق ذكره ص ١٢٥.

(3) Ibid,p248

مغالطة منطقية، بل هو أمر مستحيل من حيث المبدأ، وإلا لتحول المطلق إلى وجود متناهي ونسبي، كسائر موجودات هذا العالم.

أما العقل، فقد بدا في بعض النصوص، مجرد وسيلة محدودة نحو تحقق المعرفة الروحية، حيث أنه مقيد بمقولاته المنطقية ومفاهيمه الضيقة التي سوف تفني عاجلاً أو آجلاً مع فناء الجسد. ولهذا فقد أساءه فيفيكانندا بـ (الجسد الرقيق) الذي لا يستطيع أن يتجاوز حدود ما قدرته له الطبيعة. الأمر الذي جعله عاجزاً عن إدراك المعرفة الروحية التي تتجاوز هذا العالم مهما بذل من جهد (*).

ومن جهة أخرى، فقد كشفت بعض النصوص عن أن العقل ليس مستبعداً بشكل كامل في سبيل تحقق المعرفة الروحية، حيث أن للعقل دور (تمهيدي) ما نحو الوصول إلى تلك المعرفة، فالعقل في تعقله لبعض المقولات السامية والمثل العليا - مثل ذلك هو أنت، الكل في واحد - يتجاوز الماديات بحيث يستطيع الانتقال من حالة التفكير والتدبر إلى حالة الاستغراق في تأمل المعنى المجرد لتلك المقولات، وهو الأمر الذي يحقق هدوءاً للعقل، وصفاءً للقلب، مما يفسح المجال لتحقيق المعرفة الروحية (**).

(* انتهى فيفيكانندا إلى أن الإنسان يتكون من ثلاثة أقسام وليس من جزئين كما كان مطروحاً في الكلاسيكيات وهي كالاتي: أولاً: الجسد المادي، وهو محدود ومتناه وعلى الرغم من أنه إطار يتصف بالتغير والصرورة إلا أننا في ظل الجهل نتوهم أنه حقيقة خالدة ولذلك نكرس كل وقتنا في تلبية رغباته وتحقيق سعادته. ثانياً: الجسد الرقيق، وهو إشارة إلى العقل والذكاء وسائر العمليات العقلية ولأن هذا القسم أيضاً يرتبط بالجسد ويعمل وفقاً لمدرجاته المادية فهو محدود ومتناه بل ويفنى بموت الجسد، ولذلك لا يعنى شيء عن الدورات أو الأجساد السابقة طالما أنه ارتبط بالجسد ورغباته المادية. أما القسم الثالث فهو الروح، إنها الجوهر الحقيقي للإنسان الذي يختبئ وراء القسم الأول والثاني، ولكي ندرك حقيقتها لابد من قهر الجسد وضبط الحواس لمنعها من التأثير على العقل ثم ضبط العقل حتى تصفو الروح بل ويصبح كل من الجسد والعقل خاضعين لسلطة الروح، وهذا ما تسعى إليه الأديان على تنوعها، وهو ما يسميه بالتدين الحق أو الوجودي. انظر:

- Vedanta, voice of freedom, p257 - jnana yoga, p55, p13

(* ظهر التأمل DHYANA عبر نصوص فيفيكانندا بوصفه أعظم إسهام يمكن أن يقدمه العقل للحياة الروحية، حيث يتم خلاله فصل أنفسنا عن كل الملابس والشروط المادية التي تحيط بنا ونخلق بعيداً عن الجسد والعالم وتتجاوز أيضاً العمليات العقلية ونشعر بطبيعتنا الإلهية. فخلال التأمل لا يحتاج الإنسان إلى شيء ولا يعتمد على شيء خارج ذاته ومن ثم يستطيع أن يعي حقيقة الروح وهو وعى من شأنه أن يجعل =

وهكذا يتجلى دور العقل في التدريب على التخلي عن المدركات الحسية والعقلية وممارسة التأمل حتى يستطيع إزالة الأوهام، وفتح الأبواب المغلقة، لكي ينبعث نور المعرفة الروحية: نظف الشارع، أجعله رائعا، وسوف ترى كيف يستمتع الكل^(١).

والحقيقة أن هذه المقولة لاتعد دعوة للانضمام إلى مؤسسات المجتمع المدني لتنظيف الشارع بالفعل، فالشارع الذي يقصده هو العقل، وتنظيف الشارع هو تطهير العقل من كل ما يعلق به من ماديات تعوق نور الحقيقة.

وفي الوقت الذي يقلل فيه فيفيكانندا من قيمة المعرفة العقلية وما تشمله من عمليات التفكير والتعقل إلا أنه يُعلَى من شأن التأمل باعتباره النقطة التي تمثل الانفصال عن العالم المادي وتجاوز الواقع المعاش عبر الاستغراق في مقولات تتجاوز كل ما هو ظاهر، حيث إن جوهر المعرفة يكمن في التجاوز بل والتخلي عن العالم المادي وهذا هو دور التأمل وليس دور التعقل، لأن التعقل يتعلق دائما وبشكل ما بما هو محسوس.

تأمل، ليلا ونهارا، فهذا الكون صفر، الإله هو فقط الموجود.. كن ذو إرادة قوية، حتى تصبح حرًا، كرز دائما.. أنا هو.. أنا هو.. مهما حدث، دع الجسد يموت، وكن ثابتا، وأعلم إنك إله^(٢).

وهكذا أصبح التأمل أداة فعالة للتحرر من عبودية العالم وموجوداته، إذ أنه يكشف عن الوحدة التي تكمن وراء الكثرة الظاهرية، ومن ثم فهو أسمى المناهج التي يمكن أن تحقق لنا قدرات تصل إلى حد المعجزة، تستطيع الروح خلاله أن تقف على ذاتها، وتكتشف قدرتها اللامتناهية، وعندئذ سوف تتحقق وحدة العارف والمعروف، المتأمل وموضوع التأمل^(٣).

=أشر البشر آلهة. وعندئذ يدرك أنه لا يوجد في الكون إلا البرهمن الواحد، فعندما تختفي كل الموجودات ولا يرى إلا الواحد فتلك هي الحرية والكمال، واللاتناهي، وهنا من ذا الذي يمكن أن يهتم بالآلام الجسد أو مصائب الحياة.

- Vedanta, voice of Freedom, pp, 226-228

(1) Ibid, p98

(2) Ibid, p269

(3) Swami vivekananda: Meditation, complet_works http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivek/vol.4/lectures_and_disco.com

وهنا وفي هذا الإطار أصبح صفاء الذهن وتحرره من الجسد وعالم الظواهر وسيلة فعالة لطهارة القلب من كل العلائق المادية كي يتهيأ للقيام بمهمته الأساسية التي عجزت عنها الحواس والعقل آلا وهي تلقي الخطاب الإلهي (*).

فالعقل مهما اكتسب من معارف وخبرات علمية لا يستطيع أن يتلقي هذا الخطاب الروحي، أما القلب عندما يستنير بفعل الطهر والنقاء والتخلي يمكنه أن يصبح ملهم، ولهذا فهو الوسيلة الوحيدة التي يحقق بها الإنسان المعرفة والترقي الروحي لأنه محط نظر الرب.

ولهذا فإن تحقق المعرفة الروحية ومن ثم إدراك الإله عبر التجربة الروحية المباشرة أمر لا يتحقق بكثرة القراءة ولباقة الحديث ولا عبر المعرفة العقلية، ولا عبر الاستغراق في دراسة الفيدا وغيرها من الكتب المقدسة (**)، ولكنها حقيقة تتجلي لأصحاب القلوب الطاهرة، والأعمال الخالصة لوجه الإله، المتحكمين في حواسهم، والضابطين لعقولهم، لهؤلاء فقط تكشف الحقيقة عن ذاتها عبر الاستبطان (١).

وفي هذا السياق المنكر لفاعلية الحواس والعقل أصبح التخلي عن العالم كما تقدمه

(* وهو معنى قول ابن القيم «الوصول إلى المطلوب، موقوف على هجر العوائد، وقطع العوائق..... وأما العلائق فهي كل ما تعلق به القلب دون الله ورسوله من ملاذ الدنيا وشهواتها» - ابن قيم الجوزية: الفوائد، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ٢٠٠١ ص. ١٩٠-١٩١.

(**) من الجدير بالذكر أن نصوص فيفيكائندا بلا استثناء تطرح قضية لا يميل من إلقاء الضوء عليها دوما ألا وهي قيمة المعرفة العقلية المستمدة من كثرة الاطلاع والمعرفة، حيث يعلن أن قراءة كتب الدين وترديد ما فيها يحولنا إلى ما يشبه البغبغاوات التي تتقن ترديد ما تسمع دون أن تثمر هذه القراءة عن قدر من الرقي الروحي. أما المعرفة العقلية فيرى أن الإنسان قد يقضى حياته في القراءة والتعلم والتفكير والتحليل ولكنه يظل جاهلا بحقيقة الروح. وإذا كانت الكتب تساهم في النبوغ العقلي والقدرة على الفهم إلا أنها تكاد تكون عبثا لا طائل منه في مجال المعرفة الروحية. وههنا يدعوننا إلى مراقبة من يدعون انهم يملكون الدين أوحى من يدعى انه عقلافي، عندئذ سندرك انهم يتحدثون على نحو رائع ولكن عندما يأتي وقت العمل ويتم وضعهم في محك الاختبار سوف يظهر مدى ضعف الروح في تطبيق ما يعلنه العقل وينطق به اللسان، وذلك لانه لم يتدرب على أن يحقق ما يعرفه كما أن الكتب لا تمنحنا الحافز والقوة التي تمنحنا لنا المعرفة الروحية التي ندرکها خلال التجربة الصوفية المباشرة. ولهذا فإن هناك فرق بين أن تعرف وأن تحقق ما تعرف إذ أن التحقق بمثابة استنارة تكشف للروح عن الحقيقة. أنظر:

- Vedanta, Voice Of Freedom, pp 193-197 – Janana Yoga p 91 – Karma Yoga, p3 – p 27

(1) Jnana yoga, p169, p174

لنا الحواس والعقل أمر ضروري حتى يتاح لنا معرفته في حقيقته بوصفه الإله وحتى نعي مقولة أن كل ما في الكون مجرد تجليات لذلك الواحد. وهذا هو دور القلب الذي تم تهذيبه وتدريبه حتى يصفو من علائق المادة ويخلص لتوهج خلاله كل الحقائق، إنه يستطيع أن يدرك ما يعجز عنه العقل، ومن ثم، فهو أفضل مرآة تنعكس عليها الحقائق (*).

ولهذا حرص فيفيكانندا على تأكيد خضوع العقل للقلب مثله في ذلك مثل عموم المتصوفة، لأنه عبر القلب الهادئ والظاهر يتحدث الإله، أما خلال العقل فكل منا يخاطب ذاته الفردية^(١). وبناء على ذلك، كانت الروح في نسق فيفيكانندا هي أعظم معبد للإله، بل إنها أعظم من كل السموات، والجنان، التي يمكن أن يتصورها عقل.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن:

لماذا يعجز العقل، وتعجز الحواس، عن الوصول إلى المعرفة الروحية وإدراك المطلق

في ذاته؟

تكشف تعاليم فيفيكانندا عن التزامه في كثير من الأحيان بحرفية الكلاسيكيات الهندية، ويتجلى هذا الالتزام في محاولة تحديد سمات المطلق، الإله، البرهمن، الآتمان، الروح الإنساني، فنجده يستخدم ذات العبارات التي وردت في الأوبانيشاد والفيدانتا، مثل (إنه الوجود الحق) و(المعرفة الحق) و(النعيم المطلق) (إنه علة كل شيء ولا علة له) ولهذا فهو غاية الوجود الإنساني. ولهذا كان من الطبيعي أن يتجاوز المطلق هذا العالم، بحيث يستحيل إدراكه من خلال وسائل تتعلق بهذا العالم. فإذا كان المطلق هو الواحد الذي لا شكل له، ولا حدود له، فهو بالضرورة لا يخضع لقوانين هذا العالم، ومن ثم لن تستطيع اللغة أن تصفه بمفرداتها المحدودة، بل إذا سعت للتعبير عنه فإنها سوف (تموضعه) وتحوله إلى شيء ما يتعلق بهذا العالم، لهذا نحن لا نستطيع أن نصف أو أن نعرف المطلق كما نعرف سائر الموجودات المحيطة بنا. فالإله لا يمكن تشيئه ولا تقييده بمفردات اللغة، وإلا استحال إلى

(*) وذلك مثل قول ابن القيم «القلوب آتية الله في أرضه، فأحبها إليه أرقها وأصلبها وأصفاها»، سبق ذكره

ص ١٢٤.

(1) Vedanta, voic of freedom, p237, p238

موضوع معروف، وبالتالي لن يكون إلهًا، لأن إمكانية معرفة الإله تظل إمكانية مفتوحة بالنسبة ليفيكانندا، فمن الخطأ أن أقول (أنني أعرف الإله)، بل من الصواب أن أقول (أنا هو)^(١). فالمعرفة سواء على المستوى الحسي أو المستوى العقلي تقتضي منا معرفة شيء منفصل وبعيد في الخارج، أما المطلق، فهو روح روحي، ومن ثم لا يمكن فصله والتعامل معه بآليات المعرفة التقليدية، إنه «ذلك الذي هو واحد، لا هو معروف، ولا مجهول»^(٢).

أما علاقة الأخلاق بتحقيق المعرفة الروحية فيبدو من الصعب أن نستخلص نظرية أخلاقية تستمد من العقل أو من الخبرة الحسية، وربما يرجع ذلك إلى أن الفضائل الأخلاقية ليست غاية في ذاتها لأنها أيضا تخص هذا العالم المادي، بينما يقوم نسق فيفيكانندا كله على تجاوز هذا العالم لتحقيق الحرية، فعندما تتحقق الحرية تتحقق تلك الفضائل الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، لم تُطرح الأخلاق بوصفها وسيلة فعالة، بل اعتبرها ثمرة أو نتيجة لتحقيق الوعي والمعرفة الروحية، حيث أنها تمارس تحت الشعور بالتعاطف والحب، والانسجام مع الآخر في ظل هيمنة وحدة الروح. وخلافاً لكانط الذي أقام نسقه الأخلاقي على العقل باعتباره العنصر الكلي في الإنسان، أثر فيفيكانندا الروح بوصفها المبدأ الحقيقي في الإنسان ولهذا خضعت الأخلاق لديه لميتافيزيقا الروح، ألوهية الروح. ومن ثم أصبح نسقه معبراً عن نوع من المثل العليا المنبثقة عن التجربة العملية لكل من عاش حياة الروح، أوخاض تجربة الحب الإلهي.

لكي نصبح أحرار لا بد أن نتقل من الرزيلة إلى الفضيلة ثم نتحرر من كلاهما^(٣).

لذلك لا تشعر بالخوف إن لم تكتمل لديك تلك الفضائل، لأنك إن عملت فسوف تكتمل. تخلي عن الخوف والغضب وسوف تذهب روحك إلى القائد... فمن أصبح قلبه طاهراً نقياً فسوف يتخذ القائد روحه سكناً له. لذلك أعبد الإله خلال .. المعرفة .. والحب .. والتخلي^(٤).

(1) Jnana yoga,p109

(2) Ibid,pp110,111

(3) Vedanta,voic of freedom,p266

(4) Swami Vivekananda:Raja-Yoga,Ch,VIII,opcit,p2

لهذا كان من الطبيعي التأكيد على أن من لا يضمم الشر للآخرين ولا يكره أحدًا، هو ذلك الذي يصادق الكل، إنه رحيم مع الكل، فهو الذي لا يملك شيئًا، متحررا من الأنا، عقله هادئ، صافي النفس في السراء والضراء، في الألم والشقاء، هو الصبور دائم الرضا والقناعة، هو من تكون ذاته منضبطة، وإرادته ثابتة، لا يصدر عنه قلق، ولا يسبب أذى للآخرين، إنه متحرر من البهجة والغضب والقلق، لا يعتمد على شيء، هو طاهر ونقي، وفعال، ولا يهتم بما يحدث سواء كان خيرا أو شرا، لا يبتسئ أبدا، يسعى فقط نحو المصلحة العامة وليس مصطلحه الخاصة، هو الصامد في كل الظروف، يسعد بالقليل، ولا مقر له، فالعالم كله مقره، ذلك هو البهاكتا، محبوب الإله^(١).

إن الخير والشر هي من خصائص هذا العالم الذي يجب أن نتجاوزه، ومن ثم فهي مفاهيم لا مجال لها في مملكة الروح، وفي هذا الإطار تجلت الفضائل الأخلاقية في أن نصبح أقوياء وذلك بتدريب النفس على مواجهة الإغراءات التي نصطدم بها، بحيث لا يصبح لما أي تأثير علينا سواء بالسلب أو بالإيجاب. فالفضائل الأخلاقية التي يرد ذكرها بين الحين والآخر ليست هي مجموعة القيم الاجتماعية النفعية أو حتى المثالية التي تدعو لها المذاهب الأخلاقية والتي تتجلى في سلوك الفرد داخل المجتمع ولكنها هي القوة التي تتولد في النفس، والتي تدربت على ضبط الذات، وكبت الشهوات، والتخلي عن كل الرغبات التي تتعلق بها الأنا الفردية. فالإنسان في الأساس روح تتسم بالمعرفة والعدل والحرية والكمال، ومن ثم تتجلى الدلالة الدينية للأخلاق عبر تأكيده على أن الفضائل قيمة تظهر عمليا في سلوك كل من أدرك أنه المطلق ذاته، حيث تمارس تجاه الإنسانية كلها بغير ميل أو هوى.

ولهذا إذا استطاع الإنسان أن يستبدل اهتمامه بذاته باهتمامه بالآخرين والكون، وأن يتحول عن خيره الخاص إلى الخير العام، وبدلا من المصلحة الخاصة نحو المصلحة العامة، فإنه سوف يحقق الحرية عبر الإيثار؛ حيث تتلاشي لديه مقولة (أنا وما أملك) ليحل محلها (أنت ونحن)^(٢). عندئذ يصبح واحداً مع الكون. يعمل بلا رغبة شخصية،

(1) Ibid, pp2,3

(2) Karma Yoga, p72, pp79,80

إنه يعمل فقط من أجل الحب، سواء كان حب الإنسانية، لأنه يرى فيها الإله أو حب الخير ذاته (*).

ركز على ذاتك وليس على العالم، تجاوز وهم الخير والشر، السعادة والشقاء، لتصل إلى مرحلة ما وراء ذلك كله. تحرر من الكره، والغضب، من الحب والتعلق، تحلى بالإخلاص في قهر الذات الفردية بجانب الإيمان، وسوف تنال الحقيقة^(١).

سابعاً: تجاوز الزهد والاعتزال لأجل الحقيقة

إن المتأمل في نسق فيفيكانندا يجد أنه لا يختلف كثيراً عما قدمته الكلاسيكيات الهندية من قبل، فالأخلاق الحقة تقوم على التخلي وتجاوز العالم المادي، وصاحب الفضائل الحقة هو من يزهد في هذا العالم، والتغيير الذي أحدثه هنا أنه قد استبدل مفهوم الخلاص بمفهوم الحرية، التي أصبحت من القضايا الجوهرية في نسقه بوصفها ماهية الروح، ولكن الحرية التي يدعو لها ليست الحرية بالمعنى الإصلاحى أو الثورى، ولكنها الحرية التي تعني العبودية الكاملة للإله فحسب، والتخلي عن كل ما هو دونه. ولهذا لا نرى اختلافاً كبيراً بين مفهوم الحرية عنده ومفهوم الخلاص في الكلاسيكيات القديمة، وخلافاً للكلاسيكيات القديمة التي كانت تسعى إلى إنكار العالم والحياة من خلال الانطلاق نحو الغابة، نجده يسعى لإيجاد قدر من التوازن ما بين التأكيد على العالم وإرادة الحياة وبين الزهد الذي كان عنده بديلاً للاعتزال الذي هيمن على الكلاسيكيات الهندية القديمة. والفرق بين الزهد والاعتزال، يتمثل في أن الزهد يكون في قلب هذا العالم وليس بعيداً عنه (في الغابة) كما يحدث في الاعتزال، فتحقق الحرية - أو تحقق الألوهية - هو أمر يمكن أن يحدث في هذا العالم حين تكون لدينا القدرة على الزهد والتخلي والانفصال عن الأنا الفردية والارتباطات المادية.

(* وهذه الوجهة من النظر تتقارب مع تصور هيجل للروح الحرة «بأنها الروح المطلق طالما استطاعت أن تلغى إلى الأبد كل ألوان الآخرة، فهي ترى في ذاتها كل الوجود وفي ذات الوقت تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية ومن ثم فهي روح حرة لامتناهية من كل وجه» - ولتر ستيس: فلسفة هيجل، سبق ذكره

ص ٦١٦، ٦١٧

(٢) Jnana Yoga, p ١١٥^(٨٨)

وعليه فإن الحرية وفقا لنسق فيفيكانندا تتمثل في الاستغناء عن كل ما يحيط بنا، بما في ذلك أخص خصوصيات الذات الفردية، كالأسرة، والزوجة، والأولاد، والمال، والاكتفاء بكاملنا الذاتي. وذلك عبر مران طويل ليس فقط على ضبط الذات ضد كل أشكال التعلق والانفعال ولكن أيضا عبر تدريب عملي على إدراك مقولة الكل في واحد ورؤية الإله في كل ما حولنا. عندئذ سوف يدرك الإنسان أن هذا العالم بكل ما فيه ليس مقرنا ولا مخصصنا، وإنما هو أحد المحطات التي نمر بها عبر دورات الحياة اللامتناهية في طريق إدراك المطلق^(١). الأمر الذي يجعل الحرية أمر لا يمنح بالخطب والشعارات وسلطة القانون أو البرامج الانتخابية، وإنما هي واقع تعيشه الروح عبر تدريب عملي على الانفصال والتخلي وضبط النفس تجاه كل المؤثرات والانطباعات الحسية وهو ما يحافظ على الهدوء والثبات والتوازن الذي تبدو عليه النفس مهما كانت الظروف التي تتعرض لها.

وليس هناك أفضل من الزهد^(*) في تحقيق ذلك الانفصال وهذا التخلي حتى تصفو الروح وتستجمع كل طاقتها المهذرة في كم الانفعالات التي تفقد العقل توازنه والقبب هدوئه وعندئذ لن تتسم أعمالنا وأقواننا فقط بالهدوء والثبات ولكن أيضا سوف تخرج محملة بمشاعر الألوهية وعلى رأسها الحب والإحسان.

ولأن الزهد أيضا لا يشكل غاية في ذاته، انتقد فيفيكانندا المبالغة في الامتناع عن الطعام الذي يصل إلى حد التجويع وفقدان القدرة على الحركة والتفاعل مع هذا العالم. وخلافا للكلاسيكيات تكشف نصوصه عن أن العمل على النحو الذي يطرحه لا يترك مجالاً لاعتزال العالم بل هو دعوة لتأليه العالم وتأليه كل موجوداته طالما أن كل ما حولنا مجرد تجليات للواحد، ولهذا بدا العمل في هذا الإطار عبادة تسمو على كل الطقوس والشعائر

(1) Karma Yoga, p31

—Jnana Yoga, p129, pp145, 146

(*) من الجدير بالذكر أن معالجة فيفيكانندا لمفهوم الزهد تختلف عن معالجة نفس المفهوم في الكلاسيكيات الهندية القديمة والتي كان يشير فيها المفهوم (السانياسن) إلى إنكار إرادة العالم والحياة والانطلاق إلى الغابة، في حين أن الزهد عنده أصبح يعني رضا الذات حتى ولو كان هذا الرضا بأقل القليل، فالزهد ليس حرمانا ماديا فقط، ولكنه حرمان معنوي أيضا، مما يعني أن الزهد لا يكون على مستوى الشكل فقط، بل على مستوى المضمون وهو الأهم.

خاصة إذا اقترن بالتخلي عن الذات الفردية من أجل الآخرين^(١). ولكي نحقق هذا الانفصال يجب أن نحيا مثل الغرباء الذين يقيمون في هذا العالم إقامة مؤقتة وعندئذ سوف نحيا أحرار غير عابئين بسعادة أو شقاء، غير مرتبطين بشمار ما نعمل أو بمن نعمل لخدمتهم، ومن ثم لن نسقط في أغلال العبودية^(٢).

لو ذهب الإنسان إلى الغاية وأما كل شهواته، وقطع من جسده، قطعة تلو الأخرى، وظل في حالة ظمأ وجوع، وقتل مشاعره دون أن يعي الحقيقة، فقد ضل الطريق^(٣).

وكان الدعوة للانفصال وعدم التعلق بأي شيء حولنا مع الحث على التواجد في الواقع والعمل وتقديم الخير للآخرين هو مزيد من التأكيد على دعوته حول ضرورة إظهار تلك الألوهية الكامنة في الإنسان حتى يحيا حياة الإله. وهي الحياة الروحية التي لا تتحقق إلا عندما يكف المرء عن التمييز على نحو أناني بين ذاته والآخرين، وإنما يهتم بخدمة الآخرين ولو أدى به ذلك إلى التضحية بذاته. وعندئذ لا يصبح الإنسان خيرا أو محسنا فحسب بل يصبح هو المطلق ذاته.

وكما أن الإله أوجد العالم دون انتظار لمقابل؛ لأنه هو الكريم والمعطي والمانح؛ فكذا يجب أن يكون الإنسان الحقيقي، الروحي، وهو ذلك الإنسان الذي يعطي كل شيء حتى لو كان محتاجا له. فهو يمنح الحب والمساعدة للآخرين دون مقايضة، يعمل فقط عبر الإيثار والسخاء، وهنا يكون قد بلغ ذروة الحب، إنه حب بلا غاية، حب من أجل الحب ذاته، حب يخلو من المنفعة، ليس من أجل الجنة ولا خوفا من النار، ولكن لأجل التوحد والتماثل مع المطلق، فيصبح العاشق والمعشوق من خلال الحب حقيقة واحدة،

(*) وهذا هو معنى قول فيشه «أن الزهدوسيلة والواجب غاية»، وعليه تتجلى قيمة الزهد في أنه يتيح الوقت الكافي للإنسان كي يتأمل ذاته ويفكر في وجوده ووضعه الروحي والأخلاقي بعيدا عن الانفعالات الحسية أو حتى الارتباطات العلية مع عالم الطبيعة.

Fichte: The Science of Ethics based on the Science of Knowledge. Trans. CO.Ltd., &A.E.Kroeger. Ed. W.T.Harris, London1897.

نقلا عن: حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢، ص ٢٢٦

(1) Karma Yoga, p31

(2) Vedanta, voic of freedom, p149

والحب هو الله ذاته، فهو لا يعد فقط اسم من أسمائه، بل يجسد أحد الوجوه التي يشرق بها على العالم^(١).

وليس من الصعب أن ندرك في هذه الصورة المفارقة التي رسمها فيفيكانندا للإنسانية عن مدى القهر الذي أسقط فيه الإنسان والذي يجب أن يمارسه تجاه احتياجاته ورغباته وآماله، الأمر الذي قد يدعونا إلى القول أنه سعى إلى تحويل المجتمع إلى مجتمع آلهة تمشي على الأرض حيث يبلغ الإنسان حالة من العزوف الإرادي عن كل شيء حتى ذاته، والاستسلام والهدوء الكامل حتى ينفصل عن التعلق بأي شيء، حتى ولو كانت آمال أخروية مثل الجنة.

وعلى الرغم من أنه لم يبلور قضية الألم والعذاب عبر نسقه، كما أنه لم يعلن بوضوح أن الألم أداة تطهير على غرار أفلاطون، إلا أن التضحية التي أكد عليها كثيرا غالبا ما تأتي مرتبطة بالألم وقهر الذات. فإذا كان هدوء العقل وطهارة القلب حالة لا يصل إليها إلا كل من تخلى عن رغبات الأنا وضحي بذاته من أجل الآخرين، فهذا يعني أن الألم ومعاناة النفس أمر لاغنى عنه للوصول إلى الطهارة الحقة التي تسمح لنا بإشراقات الحقيقة. وكان معاناة النفس تعمل على استثارة طبيعتنا الدفينة، فالمعاناة قد تحركنا من أعماقنا وتساهم في انطلاق طاقاتنا المحبوسة بل وتحرر أنبل مالدينا من قوى روحية. وهل هناك أعظم من أن يضحي المرء بذاته ورغباته بل وحياته في سبيل الآخر؟! هل هناك أسمى من أن يسعى كل فرد لتجاوز محدوديته الجسدية ليحيا على مستوى الروح متخذًا موقع المانح والمعطى والكريم والمحسن....!!!

إن المتأمل في مفهوم الزهد عند فيفيكانندا يسهل عليه إدراك مدى الارتباط بينه وبين مفهوم العمل، حيث ان الزهد يتحقق من خلال التأكيد على أهمية العالم وإرادة الحياة وضرورة التواصل مع الآخرين في إطار التحرر من الرغبة والاحتياج حتى لا تتراكم علينا آثار سيئة ناتجة عما نعمل.

(1) Ibid,p193

إن كل إنسان يجب عليه أن يعمل كسيد وليس كعبد، فالعبودية للإله وحده وليست للعالم أو لرغبة أو شهوة ما^(١).

وعلى هذا، فإذا كان الشرط الأول للعمل أن يؤدي بلا غاية أو منفعة شخصية؛ فإن الشرط الثاني يتمثل في الصبر والمداومة على أداء أعمال الخير للآخرين دون مقابل، بل ومع تحمل الإساءة أيضاً من تقدم لهم الإحسان^(*). ولذلك لم نعد في حاجة إلى الغابة ولكن أصبح المجال أمامنا متاحاً كي نعمل ونسعي على نحو تدريجي لكي نحسن ونتقن ما نعمل في إطار من الإيثار، حتى نصل إلى الحالة التي ندرك فيها قيمة العمل في ذاته، وليس من أجل من نعمل لهم. ولهذا قيل أن مثل هذا الإنسان الذي أدرك الحقيقة سوف تنطلق منه طاقات رائعة تؤثر في كل من حوله، إذ أن كل ما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله، يساهم في رفاهية العالم، بل إن وجوده يحقق السعادة لمن حوله، حيث لا توجد مساعدة أسمى من المساعدة الروحية، التي يقدمها مثل هذا الشخص للآخرين^(٢).

أ- العمل بديلاً للزهد والاعتزال

وهكذا لم تعد القضية بالنسبة لفيفيكانندا تمثل تحول من أخلاق سلبية إلى أخلاق إيجابية ولكنها أصبحت نكران للذات الفردية والاستعداد للتضحية من أجل الآخر، والعمل دون مقابل، وهو بمثابة طرح جديد يسمح لنا بالتواجد داخل العالم والعمل في إطار من الزهد والتخلي عما نملك أو نشتهي لأن الأخير هو مكنن الشقاء. وكأن فرضية (الغابة) لم تعد تتلاءم مع تطور الخطاب الهندوسي خاصة وهو يسعى لتوجيه خطابه لمستمعيه في الغرب، وهو ما يبدو واضحاً في قوله «لا تنسحب من هذا العالم، عش فيه، انغمس فيه، ولكن إذا كان ذلك من أجل متعة أو منفعة شخصية فمن الأفضل ألا نعمل على الإطلاق»^(٣)

(1) Ibid, p31

(*) يرى فيفيكانندا أن أفضل تدريب للنفس الإنسانية على التخلي عن نزعاتها الفردية والانفصال عن كل ماتملك حتى تصفو للعمل الإيثاري أن «نذهب إلى حيث أناس يكونون لنا الكره، دعمهم يهزموا هذه الأنا ويخرجوها منا وعندئذ سوف نصبح أقرب إلى الإله».

-vedanta, voic of freedom, p265

(2) Ibid, p123, p234

(3) Karma Yoga, p 60

وكذلك قوله: «اقتحم العالم وتعلم سر العمل، لا تهرب، قف بداخله، وشاهد كيف يعمل، وعندئذ يمكنك أن تكتشف طريق الخروج منه»^(١).

وعلى هذا الأساس بدت حياة رب الأسرة أصعب بل أشد قسوة من حياة ذلك الذي اعتزل العالم لينطلق إلى الغابة كي يمارس قهر الذات بعيدا عن تأثير العالم المادي. فرب الأسرة الذي يتزوج ويعمل ويؤدي واجباته كإنسان ينتمي إلى مجتمع بشري، هو في ذات الوقت يعبد الإله بوصفه غاية حياته من خلال خدمة الآخرين دون مقابل، ومن ثم فهي حياة تقتضي مزيدًا من جهاد النفس وتدريبها على التضحية بالذات.

ولذلك إذا أراد الإنسان أن يحيا في هذا العالم ويحقق أسمى ما يستطيع أن يحققه المعتزل في خلوته، فعليه أن يكون مستعدا للتضحية بذاته في أي لحظة من أجل الآخرين، بل ويقدم حياته قربانا لكي يحقق التماثل وهو في قلب العالم المادي^(٢). إن مثل هذا الإنسان لا ينشغل بالمال أو بالجاه أو بالملكيات الخاصة، ولكن عليه أولاً أن يسعى لاكتساب المعرفة الروحية ثم فليملك ما يشاء، وإلا لن يستطيع أن يقدم العون الحقيقي لمن يعول. حيث أن العمل وتقديم المساعدة على المستوى المادي فقط لن يساهم في القضاء على بؤس البشرية، إذ أن كل ما هو مادي يتصف بالمحدودية والتناهي، أما المساعدة الروحية ولأنها تتعلق بالخالد اللامتناهي، يمكن أن تساعد في طهارة ونقاء البشرية، وعندئذ سوف يختفي البؤس ويحل السلام في العالم^(٣).

والحقيقة التي لا يمكن إغفالها أنه في قلب حديثه عن أهمية أن يكتشف كل منا الحقيقة بنفسه وأن يدخل في تجربة مباشرة مع الحق، وأنه إذا عاش الإنسان في زهد كامل، ولم يعي معني التحقق، فإنه لم يبلغ شيء قط، إلا أنه في ثنايا حديثه عن العمل من أجل الآخرين، أفسح المجال أمام من أدرك الحقيقة ونال الحرية أن يمارس تأثيرا روحيا على من حوله، بل إنه اعتبر تقديم العون للآخر كي يأخذ طريق الحرية هي أسمى منحة أو هبة يمكن تقديمها.

(1) Ibid, p 85

(2) Ibid, pp17-25

(3) Ibid, p27

وبالرغم من نزعة التأكيد على العالم وإرادة الحياة عند فيفيكانندا والتي تؤكد على أهمية أن يكون لكل منا دور فعال ومؤثر على حياة الآخرين إلا أنه وظف قضية العمل في إطار الزهد من أجل الحفاظ على نظام الطبقات المتجذر في الواقع الهندي، فحينما تحدث عن أهمية العمل والتواجد داخل العالم لم يكن ذلك من أجل تقدم ورقي المجتمع أو الأفراد ولكن من أجل إدراك غاية الوجود البشري، أي التوحد مع المطلق، ولذلك اتسم العمل بالهدوء والروحانية والتخلي. فغاية العمل لا توجد في هذا العالم ولكنها تتجاوزها، وعليه لا يسعى العمل إلى تغيير العالم أو الواقع من حولنا، ولكنه يكون من أجل تغيير ذواتنا لتكون مؤهلة للوصول إلى تلك الغاية الفاتحة للعالم الذي نتواجد فيه^(١).

ومن ثم لم يشغله نوع العمل أو كفاءته حيث أنه لا يوحد عمل أسمى من عمل آخر، كما أنه لا توجد طبقة أفضل من طبقة أخرى (مع حفاظه على الثبات الطبقي)، لكن المهم أن نعي شروط العمل والتي تتمثل في:

- أن نعمل في صمت.
- نعمل بلا هدف شخصي.
- لا نزعج نفسك بمن حولك.
- لا تتعجل ثمار ما تعمل.
- أعمل من أجل العمل حتى ولو كنت في وسط ضوضاء لا تحتمل^(٢).

ولهذا بدأ نسقه خاليا من أية دعوة لإلغاء التقسيم الطبقي، بل على العكس من ذلك فقد وجد أن العدل يكمن في التزام كل منا بما يفرضه عليه وضعه الطبقي من واجبات، حيث أكد أن واجب كل منا ليس هو واجب الآخر^(٣). وعليه يجب أن يدرك كل إنسان أن له دور خاص تفرضه عليه الطبقة التي ينتمي إليها والمرحلة العمرية التي هو فيها، بجانب دوره العام تجاه الإنسانية ككل، وهو العمل لخدمة الآخرين، وهذا هو جوهر الإيثار.

(1) Ibid, pp49,50

(2) Ibid.p10, p98

(3) Ibid, p26

وهكذا لم يعد الترقى في السلم الاجتماعي هو غاية الفعل الإنساني كما أن الطبقة في حد ذاتها لم تعد شرطاً لبلوغ الحرية والكمال، بل على العكس من ذلك، فمن يقضي يومه سعياً وراء المال والجاه والترقى في السلم الاجتماعي لن يحقق المعرفة الروحية أو أي شيء نبيل. إذ أن المرء وهو في أدنى الطبقات يمكنه أن يقوم بأعظم الأعمال إذا أدرك حقيقة العمل في إطار الزهد، بل وسوف تنطلق منه طاقات روحية لا حدود لها تؤثر فيمن حوله، ولهذا أعلن « كل منا عظيم في مكانه »^(١).

وجدير بالذكر أن هيمنة الزهد والتخلي والانفصال عن كل ما في العالم ليس فحسب من أجل التحرر من المشاعر والانفعالات التي قد تؤثر سلباً علينا، أو لأن العالم ليس هو مقرنا الدائم، ولكن أيضاً هي دعوة للعمل دون أن تتراكم علينا ثمار ما نعمل، فيحق علينا الخضوع للتناسخ دون أن نبلغ أية حقيقة سامية.

لقد بات واضحاً مدى التزام فيفيكانندا بمفاهيم التراث الهندي، على الرغم من محاولته إضفاء قدر من المرونة أو التطوير على بعض المفاهيم، إلا أنه في النهاية أبقى عليها بوصفها تمثل الحقائق الأبدية التي أعلنتها الفيدات وأثبتت صحتها العلم الحديث. وفي ظل تأثره بالعلم الحديث، كما أشرنا سابقاً، أعاد تأويل مفهوم التناسخ في إطار نظرية التطور^(*). فلم يعد التناسخ يشكل أمراً مفزعاً للعقل الهندي كما كان من قبل، بمعنى أنه لم تعد قضية الخلاص من دائرة التناسخ هي القضية المحورية للفكر الهندي الحديث،

(1) Ibid, p22

(*) وهنا تتجلى مرة أخرى روح القرن التاسع عشر التي سعت إلى رد ألواف إلى الموروث من أجل التأكيد على قيمة الأنا في مقابل الآخر المادي، الاستعماري. وهو نفس موقف بعض رواد الفكر العربي الحديث من نظريات العلم الطبيعي خاصة نظرية التطور ومحاولة تطبيقها على المجتمعات الإنسانية والدين والسياسة والأخلاق... الأمر الذي دفعهم إلى محاولة تأصيلها في القرآن الكريم والتراث الإسلامي. وكذلك فعل فيفيكانندا عندما ساوى بينها وبين التناسخ ليبرهن على أن الذات تملك الحقيقة منذ الأزل، ومن ثم فإن كل ما يظن أنه اكتشاف جديد. هو في الحقيقة متضمن في تراث الأنا. غير أن قراءة فيفيكانندا تكشف عن أنه وقع في خلط بين نظرية التمدور لدارون ومفهوم العود الأبدى الذي يعد أكثر اتساقاً مع التناسخ خاصة عندما مد المفهوم ليشمل نشأة الكون، وأسسلة الوالر التي بدأت منذ الأزل وستستمر إلى الأبد. انظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، دار قباء، مصر ١٩٩٨، ص ٤٢٧-٤٤٢.

حيث كان التناسخ قديماً من أكثر العوائق التي تعوق الروح عن الانطلاق نحو الاتحاد بالمطلق، ومن ثم طرحت (الغاية) كوسيلة لإيقاف العمل (أي عمل) حتى تتحرر الروح من الكارما والتناسخ، وتنعم بالانطلاق خارج هذا العالم، وهذا ما تجاوزه الفكر الحديث عامة وفي فكانندا خاصة. وربما يعود سبب ذلك إلى هيمنة مبدأ (وحدة الوجود) والذي على أثره تم استبدال مفهوم الاعتزال بالزهد، والخلاص بالتححرر والكمال ونحن في قلب العالم. لقد استبدل الطابع التشاؤمي الذي هيمن على الموروث الهندي القديم، خاصة مع البوذا الذي فسر كل شيء في إطار الأثر، والفكر الهندي الذي تبني التناسخ باعتباره تكفير النفس عن أعمالها السابقة، والذي بناء عليه سوف تضطر للصعود أو الهبوط في السلم الاجتماعي، إلى صورة أكثر تفاؤلية في رحاب أن كل إنسان هو روح إلهية، وأن السعادة الحقة آتية عاجلاً أو آجلاً. ولهذا أصبح على الإنسان أن يحيا حياته في إطار التأكيد بشكل عملي - من خلال فكره وقوله وعمله - على أنه أسلم نفسه للإله، ليس في عالم آخر، ولكن هنا في هذا العالم.

ب- التناسخ والتراكم المعرفي:

أخذ فيفيكانندا على عاتقه أن يبدد هذا المعنى القديم عبر إعلان أن التناسخ هو تراكم الخبرات المعرفية التي تؤدي حتماً إلى التطور والترقي نحو الحرية والكمال، فالمرء لا يؤخذ كما يدعى البعض صفحة بيضاء، ولكن يأتي إلى العالم بمجموعة من الخبرات التي تراكت عبر الدورات السابقة والتي من خلالها يتعامل ويتعرف على العالم. ويصحب ذلك، ضرورة أن يتذكر الإنسان أن أقواله وأفعاله تدخر له، وتصاحبه من دورة إلى أخرى، فإن اتسمت بالأنانية والنفعية فإنها سوف تعوق إدراكه للحقيقة وتؤخر تطوره الروحي، أما إذا اتسمت بالإيثار والمحبة فإنها سوف تتراكم وهي محملة بطاقات رائعة، تحميه عبر الدورات المتلاحقة وتحقق له التطور المنشود^(١). ولهذا فنحن ثمرة ما نفعل، كل منا نتيجة لذلك الماضي الذي يتراكم على الدوام، وهذا هو علة الاختلاف فيما بيننا، فإذا كان كل منا يملك ذخيره المعرفية الخاصة فلا بد أن يظهر الاختلاف في توجهنا نحو الحقيقة. ليس

(1) Jnana Yoga, p146

-Vedanta, voic of freedom, pp263, 258, 259

فحسب اختلاف المنهج الذي يلتزم به كل منا في إظهار ألوهيته ولكن أيضا في الزمن الذي يستغرقه كل فرد في تحقيق تلك الألوهية.

لقد أصبح التناسخ بمثابة أمل خلاق يبعث على الاطمئنان ويمحو اليأس أمام النفس التي عجزت عن تحقيق ذلك التطور الروحي عبر دوراتها السابقة. وهكذا أصبح المجال متاحًا أمام الجميع، إن لم يكن الآن، فنحن أمامنا مستقبل يمتد إلى الأبد، فنحن لا نفنى ولا نموت ولن نصبح عدم، وإنما نحن وجود دائم، وسنظل كذلك عبر دورات لا متناهية، ننتقل خلالها من حال إلى آخر، ولكي نحقق لأنفسنا مستقبل أفضل علينا أن نستعد له الآن في تلك الدورة. فعندما يسعى الإنسان إلى ضبط ذاته والكف عن التعلق بالأشياء ويتذكر فقط الواحد الأبدي الذي يرى فيه كل الموجودات، ويراه في كل الموجودات، فإنه سوف يرتقي في أفعاله من النفعية والأنانية إلى الإيثار والتضحية، وهذا هو ما يساهم في إظهار ألوهيته التي يجسدها*).

ونخلص من ذلك إلى أن الاختلاف ما بين المعنى القديم والحديث يكمن في قضية العمل التي شكلت قديماً عائقاً نحو الخلاص وبين التصور الحديث الذي جمع بين العمل والتناسخ باعتبارهما آليات للترقي الروحي ومن ثم الدخول في تجربة مباشرة لرؤية الإله في الداخل والخارج. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لم يعد هناك ارتباط حتمي بين التناسخ وبين الحراك الاجتماعي، حيث فقد الترقى في السلم الاجتماعي قيمته فلم يعد السعي نحو الطبقات العليا يستقيم مع قوله كل منا عظيم في مكانه.

(* دائماً ما يلجأ فيفيكانندا إلى توظيف شخصية السيد المسيح، وكذلك البوذا، للبرهنة على صحة ما يقول، وفي هذا السياق أعلن أن المسيح هو ثمرة لذلك الجهد الكبير الذي تم عبر أزمنة طويلة خلال ولاداته السابقة لينتقل من حال إلى حال عبر ضبط النفس وممارسة التخلي والانفصال عن كل شيء مع تراكم الخبرات المعرفية. ولهذا استحق ذلك الوميض، الصوت، الوحي، الإلهام الذي يعد نتيجة طبيعية لتراكم حدث عبر الزمن الامتثالي. وبدون هذا الجهد وذلك التراكم لم يكن يستطيع القيام بما قام به، فلا شيء يصدر من العدم. وحتى إذا سلمنا بأن هناك إلهام خارجي أو منحة إلهية فإنها أيضاً مشروطة بهذا السعي المتراكم حتى وصل إلى هدوء العقل ونقاء القلب كشرط لتلقى تلك المنحة، «فلهؤلاء فقط تكشف لهم الذات عن نفسها».

وهكذا أصبح كل إنسان مسئول عن نفسه، ومسئول عن تطوره الروحي، فمن العبث أن نلقي مسئولية ما نحن فيه على الآخرين، سواء كان هذا الآخر سلطة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، فنحن نتيجة طبيعية لما بذلناه من جهد في الدورات السابقة. وإذا أردنا أن نغير الواقع علينا أن نغير من أنفسنا ونطور من أعمالنا، وتبني دائما موقف المحب والمحسن لكل من حولنا حتى ألد أعدائنا. فنعطي دون أن نتعلق أو نتأثر بمن نقدم لهم العون، مثل زهرة (اللويس) التي تمحيا على سطح الماء دون أن تبتل^(١). وعلى الرغم من أن أعمالنا في البداية قد يغلب عليها الرغبة والاحتياج إلا أننا سوف نخطو نحو الإيثار وتزيد قدراتنا على القيام بأعمال تتجاوز الخير والشر لأننا سوف ندرك أن كل ما يوجد هو ملك لذلك الواحد الأبدي، وكل ذلك يحدث عبر تراكم خبراتنا المعرفية.

لقد بات واضحا أن الدين ليس هو مجموعة الكتب المقدسة التي يتمسك بها أصحاب المذاهب المتنوعة كما أنه ليس الطقوس والشعائر التي تمثل -فيما يرى- حالة الطفولة الدينية لدى المبتدئين في سعيهم نحو الاتصال بالقدس، لكن الدين هو أن نتحول إلى ما نؤمن به.

وعلى ذلك فإن هناك فرق بين الانغماس في قراءة وتعلم الكتب المقدسة، وبين أن نحقق جوهر هذه الكتب، ونخرجه إلى حيز التطبيق حتى نصبح تجسيدات فعلية لجوهر الدين، فالإنسان يستطيع أن يصبح أعظم فيلسوف صوفي حينما يتجاوز هذا المستوى البدائي للدين، ويصل إلى حالة روحية يتوحد خلالها مع المقدس. ولهذا فإن الأديان على اختلافها تسعى نحو غاية واحدة، ولكن تختلف فيما بينها في طرق تحقيق تلك الغاية. ولعل تأكيد فيفيكانندا على أهمية نقل الدين من حيز الكتب والنظريات إلى مجال التطبيق والممارسة يرجع إلى رؤيته لقضية النبوة والاصطفاء. فكما أشرنا سابقا، لقد رفض نبوة المسيح استنادا إلى الاصطفاء أو الإلهام بلا مبرر، حيث أكد كثيرا على أن ما وصل إليه الأنبياء والقديسين هو وليد سعيهم الدؤوب عبر دورات لا متناهية لتجاوز كل ما هو محدود ومتناهي وإدراك الحقيقة المطلقة في الداخل والخارج^(*). بل إنه اعتبر أن إدراك موسي وعيسى للمطلق في

(1) Swami Vivekananda: Hinduism, Abrif Sketch, opcit, p4

(*) وهو ما يخالف ابن عربي وجمهور المتصوفة الذين اعتبروا النبوة اصطفاء واختصاص إلهي ليس فيها شيء من الاكتساب... «ولا يطلب عليها منهم جزء» - ابن عربي: مرجع سبق ذكره، ص ١٦٠

ذاته هنا في هذا العالم إنما يفتح لنا الباب بإمكان الصلة والدخول في تجربة مباشرة لرؤية الحق.

ما لم ندرك الإله لأنفسنا فنحن لا نعلم عنه شيئاً. كيف لنا أن ندرك أن موسى قد شاهد الإله ما لم نراه نحن أيضاً؟! إذا تجلي الإله لأي شخص فإنه سوف يتجلي لي أيضاً.. وإذا تحدث الإله إلى شخص في الصحراء العربية منذ ألفين عاماً مضت.. فإنه يستطيع التحدث إلى أيضاً، وإلا كيف أعرف أنه لم يميت؟!^(١).

ثامناً: طرق ترقّي اليوجي

وبناء على ذلك فإن تحقق الوعي المعرفي وبلوغ التطور الروحي حتى لا نعد نرى إلا الإله، ليس منحة يختص بها دين دون الآخر، كما أنها ليست خصوصية يختص بها شخص دون البشرية، فالأديان على تنوعها تحمل رسالة واحدة، وهي أن كل منا يمكن أن يكون (يوجي)^(*) (عبداربانينا). لكن دون أن تشترط منهجاً أو طريقاً واحداً تلتزم به الإنسانية جمعاء، بمعنى أنه ليس ثمة ضرورة لفرض منهج وتعميمه، طالما أنها جميعاً تسعى نحو نفس الغاية. ويرجع التنوع بين الطرق المطروحة إلى اختلاف الطبائع والقدرات البشرية في سعيها نحو الحقيقة.

وبالرغم من ذلك فقد تبني فيفيكانندا أربعة طرق رأى أنها قد أثبتت فاعليتها طوال التاريخ الإنساني، وأيضاً بالرغم من تنوع هذه الطرق الأربعة، التي أعلن أنها تحتاج إلى

(1) Vedanta, voic of freedom, p263

(*) لقد تباينت خصائص اليوجي عبر نصوص فيفيكانندا بحيث يصعب الفصل بين الخصائص الأساسية التي يجب أن يتصف بها اليوجي وبين الخصائص الثانوية التي قد يتحلى بها كل من يسعى وراء الحقيقة ولكن لم يبلغ درجة اليوجي بعد. حتى أن كتابه المسمى «الراجا يوجا» يحمل مزجاً بين خصائص اليوجي وبين الوسائل التي يجب اتباعها لكي يصبح الإنسان يوجي. وبالرغم من ذلك يمكننا القول أن اليوجي هو إنسان استطاع أن يضبط حواسه ويمنعها من التأثير على نقاء عقله ومن ثم أصبح هادئ العقل وورابط الجأش في كل حالاته حتى تألفت الروح وبسطت هيمنتها على كل من الحواس والعقل. ولهذا فإن كلمة «يوجا» تعد إشارة إلى السمة الروحانية التي تصطبغ بها كل أقوال وأفعال من يطلق عليه «يوجي». «اليوجا هي ضبط الحواس والإرادة والعقل، ومن فوائد دراستها أنها تعلمنا أن نسيطر بدلاً من أن يُسيطر علينا أو أن نحكم بدلاً من أن نُحكم».

مران طويل وصبر عبر دورات متكررة، إلا أنه يمكن القول أنهم جميعاً يرتكزوا على مبدئين أساسيين، وهما:

أولاً: ضرورة تحقيق الانفصال والتخلي عن كل ما يسبب عبودية الروح.

ثانياً: الممارسة المستمرة لأي شكل من أشكال اليوجا حتى يتاح المجال للروح كي تصفو إلى ذاتها^(١).

وتتمثل هذه الطرق الأربعة في:

أولاً: الكارما يوجا: وهو منهج يهدف إلى هدوء العقل ونقاؤه ومن ثم بلوغ الحقيقة من خلال العمل، حيث لا مجال لاعتزال العالم بل على العكس فإن هذا الطريق يعد دعوة صريحة لاقتحام العالم والتزام كل فرد بواجبات الطبقة التي ينتمي إليها والمرحلة العمرية التي يعيشها، ولكن في إطار الالتزام بشروط العمل التي تؤدي حتماً إلى تحقيق الغاية. وهذا يعني أن طريق الكارما يوجا، وهو اسم لأحد مجلداته، يسعى إلى تعلم البشرية سر العمل الذي إن أدركته استطاعت أن تحقق ما حققه البوذا والمسيح. وهكذا أصبحت الكارما يوجا دعوة للعمل الاجتماعي وفعل الخير للآخرين مع الحرص على عدم تراكم الأثار السيئة التي من شأنها أن تفقد العقل توازنه ومن ثم تعجز الروح عن إخضاع العقل والهيمنة على الحواس. ولهذا فإن أخطر ما في الكارما أن يسعى المرء للعمل من أجل غاية أو منفعة شخصية، ولكن عليه أن يسعى إلى فعل الخير للآخرين حباً في هذا الآخر ثم يتدرج في هذا الإيثار ليعمل حباً في الخير نفسه إلى أن يصل إلى العمل حباً في الإله الذي يراه في كل ما حوله. ومن ثم فإن التضحية بالذات على قدر كبير من الأهمية لضمان تحقيق الغاية المنشودة، بل تعد من أفضل الطرق لهؤلاء الذين لا يكونون الحب إلا لأنفسهم أو للمال^(٢).

ويعتقد سوامي أن هذا هو الطريق الذي يلجأ إليه غالبية البشر، لأنه ينقلهم على نحو تدريجي عبر العمل من الأنانية وحب الأنا الفردية إلى الإيثار والتضحية برغبات الذات من أجل الإله الذي نحن عبيد له وحده دون سائر موجودات هذا العالم. ولهذا فالكارما يوجا

(1) Swami Vivekananda: Four Paths of youg, http://www.ramakrishnavivekananda.info/Vivekananda/volume_8/writings_prose_/four.

(2) Ibid, p1

هي طريق لاقتحام العالم وتعلم كيف نعمل حتى نستطيع أن ندرك السبيل للخروج من هذا العالم ونحن في قلبه^(١).

ثانيا: الجنانا يوجا: وهو منهج يسعى إلى إدراك البرهمان / المطلق في أعماق الروح الإنساني ثم إدراكه في كل موجودات العالم من خلال المعرفة أو أن صبح القول من خلال فعل التأمل، ولهذا ينطوى طريق الجنانا على ثلاث خطوات مترتبة على بعضها البعض كالآتي:

١- أن ننصت إلى المقولة التي تعلن «ذاك هو أنت» و«أنت هو» وغيرها من العبارات التي تؤكد أننا وحاكم الكون حقيقة واحدة، فالبرهمان، الآتمان، القائد، المطلق هو وجود حق، ومعرفة حق، ونعيم حق، إنه روح خالدة لاتفنى ولا تولد وكذلك نحن.

٢- نتقل من الإنصات أو الاستماع إلى التفكير في هذه المعرفة الحققة ليل نهار، ونظل نكررها ونفكر فيها حتى تختلط بدمائنا وتصبح محور اهتمامنا بل ونذكر بها أيضا الآخرين.

٣- التخلي عن الاتصال والتعلق بأي شيء أو حتى الدخول في حوارات عبثية مع الآخرين من أجل الاستغراق في تأمل هذه الحقيقة وعندئذ سوف ننال المعرفة الروحية والرقى الروحي الذي يكشف لنا عن أن:

أ- البرهمان هو الحقيقة الوحيدة وكل ما عداه مجرد تجليات له.

ب- البرهمان هو كل شيء وأنا هو.

ج- إذا كنت أنا البرهمان يجب أن أتخلي عن كل رغبة في المتعة الشخصية.

د- الحرية هي حقيقة البرهمان / الإنسان ولذلك يجب أن نحيا أحرار.

هـ- لكي نحقق الحرية لابد من ضبط الذات وهدوء العقل حتى تسمو الروح لتلقى

الخطاب الإلهي^(٢).

(1) Karma Yoga, pp 69-73

(2) Swami Vivekananda, four path of yoga, p 2.

-Jnana yoga, p214

وهكذا بدا التأمل وتذكير النفس بطبيعتها الحققة هو الوسيلة التي تتكىء عليها الجنانا للوصول إلى المعرفة السامية. إلا أنه طريق القلة التي تستطيع الصمود والتخلي والانسحاب من العالم، إنهم ذوى العقول الرائعة وأصحاب إرادات عملاقة حيث استمدت أرواحهم قوتها عبر التأمل واكتشاف المعرفة الروحية وهم في حالة انفصال عن كل ما حولهم، ومن ثم تحقق لهم الهيمنة على الحواس وهدوء العقل ونقاء القلب^(١). والحقيقة أن اتباع هذا الطريق يرفضون الالتزام بأداء أى عمل أياً كان نوعه وذلك لأنهم لا يشعرون ولا يرون إلا الذات، المطلق، إنهم تبنوا طريق التخلي والانسحاب والتأمل وهو قد يبدو طريق سهل الوصف صعب التطبيق لذلك لا يلتزم به إلا القلة^(*).

(1) Jnana Yoga, p175

(*) من الجدير بالذكر أن قراءة كتاب «الكارما يوجا» تكشف عن ثلاثة طرق فقط لإدراك الحقيقة وهي: الكارما يوجا، والجنانا يوجا، والبهاكتى يوجا. هذا بالإضافة إلى أن الكتاب قد استفاض في الإشارة إلى الطريق الأول والثاني دون الثالث، بينما اكتفى في بعض مقالاته بالطريق الأول والثاني فقط على اعتبار أن الثالث يعد ثمرة أو نتيجة حتمية لكليهما. أما «كتاب الجنانا يوجا» فيتناول كيفية تدريب النفس على التأمل ومن ثم عزلها عن كل الانفعالات والمشاعر التي تخص الجسد والتي يعتقد خطأ أنها تؤثر على حقيقة الروح، وهكذا جسدت الجنانا السبيل لتحقيق المعرفة الروحية عبر كمال الذات حيث أصبح التحرر هو وعى فوقى يناله المرء عبر التأمل. وبالمثل أهتم كتاب الراجا يوجا بالعقل وحالاته الداخلية التي يجهلها كثير من الناس، واكتفى كتاب البهاكتى بالاستغراق في حالة من العشق الإلهي يتلاشى خلالها الفرق بين الذات والموضوع وتتجلى مقولة الكل في واحد. وما يهمنى الآن هو شرح فيفيكانندا نفسه للطريق الأول والثاني، حيث يعلن أن الكارما هو الطريق الإيجابي، ويسمى Iti، الذي يلتزم به كل من يعجز عن إدراك المطلق في ذاته ولذلك فهو طريق من يسع إلى إدراكه من خلال رؤيته في الأشياء المحيطة بهم وهم في قلب العالم. انهم لا ينسحبوا من العالم بل غالباً ما يتم تأليه العالم وموجوداته ولهذا فهو أبسطاً من طريق الجنانا، ويسمى Neti,Neti، والذي يوصف بأنه الأسرع والأكثر صعوبة في ذات الوقت. ولما كانت ممارسة اليوجا أمر حتمى لأصحاب الطريق الأول والثاني فإن أولى الخطوات أن يكف المرء عن قول هذا ملكى لأن هذا هو علة البؤس والشقاء. غير أن قراءة نصوص فيفيكانندا تثير شعور بالتناقض ما بين الطريق الأول والثاني، بمعنى من أين نبدأ؟ هل نبدء بالمعرفة التي تكشف لنا عن طبيعتنا الحققة ثم ننطلق إلى العالم كي نعمل على إظهار ألوهيتنا، أم نبدأ بالعمل ونتدرج في سلسلة الأعمال نحو مزيد من الإيثار حتى نتحقق لنا ذات المعرفة الروحية التي ستغير من رؤيتنا للعالم ونعثر على الجنة فيه. بيد انه في ذات الوقت الذى يشعرا بالتناقض يعلن أن من يعجز عن اتباع طريق الجنانا عليه أن يلتزم الكارما فكلاهما يعملان على التخلص من مبدأ الفردية والأنانية ليحل محلها الكل، الواحد الأحد. وسواء كانت البداية بالمعرفة أو العمل «يجب ألا نسخر أو ندين أحد ولكن إذا استطعت أن تقدم العون لأحد أفعل دون أن تردد». فمن يلتزم الجنانا لا يسخر من اتباع الكارما والعكس صحيح، فكلاهما يسعى نحو غاية واحدة. انظر:

-Karma yoga, pp69—85 -Jnana Yoga, p148, p211

ثالثًا: البهاكتي يوجا: وهي تعني الحب، وعلى الرغم من أن هذا الطريق يعد أطف وأسفل الطرق للنفس الإنسانية إلا أنه يعد أبسط الطرق المطروحة ولعل ذلك يرجع إلى أن البهاكتي/ الحب يعد ثمرة تزدهر ويشعر بها المرء بعد مران طويل على الطرق سابقة الذكر. وعليه فإن ذوبان المرء في حالة من الحب والعشق للإله أمر لا يتحقق إلا بعد أن تتحرر الحواس والعقل والقلب من حب الدنيا ومن حب كل ما هو دون الإله. وإذا كان الحب هو أحد أسماء البرهمان التي يتجلى بها على العبد الذي حقق كامل العبودية له، لذلك وجب على كل من كرس نفسه للإله أن يعبد إلهه إما من خلال العمل، أو المعرفة^(١)، أو الحب، فهو الحقيقة الوحيدة التي تتصف بالكمال والجمال ولذلك فهو في ذاته جدير بالحب وبأن تنجذب إليه قلوب العباد^(٢). وهكذا تتجلى البهاكتي في حب الإله المطلق بل وحب الكون كله لحلول المطلق فيه، وهو حب يتلاشى فيه الفرق بين الذات والموضوع، الأنا والآخر، وتتحقق الوحدة بين العاشق والمعشوق. ولهذا يرى فيفيكانندا أن عبوديتنا للإله في إطار الحب هي أرقى وأسمى من تلك العبودية التي تصورها بعض الأديان والتي جسدت فكرة الإله بوصفه الحاكم، أو القاضي، أو المعاقب. ولهذا فإن طريق الحب يقتضي أولًا أن نعبد الإله بلا خوف، ويقتضي ثانيًا أن يكون حب لا تجارة فيه، بمعنى أنه حب لذات الإله وليس من أجل منفعة ذاتية، كما يقتضي ثالثًا الاستغراق التام في هذا الحب عبر كل الحالات التي يجده المرء نفسه فيها سواء كانت فقر أو غنى، سعادة أو شقاء، خير أو شر، إنه حب للحب ذاته^(٣). غير أن الوصول إلى هذه الدرجة من الحب الإلهي ليس أمرًا متاحًا للجميع وإنما هو حالة يختص بها الصفوة التي تلاشت في حب لا غاية له سوى الحبيب ذاته، ومن ثم فهم لا يريدون إلا الإله ولا شيء سواه.

رابعًا: الراجا يوجا: وهو طريق يسعى لإدراك المطلق من خلال ضبط العقل بمعنى

(*) وهو يوازي قول ابن قيم الجوزية «أن المحبة والعشق والشوق تابع لمعرفة والعلم به، فكلما كان العلم به أتم كانت محبته أكمل» وعندئذ يتحقق للمرء كمال نفسه الذي يولد لديه الاستغناء عن كل ما دون الله، وهنا تكمن المتعة الحقيقية، فكمال الإنسان في كمال معرفته وحبه لإله.

- ابن القيم: مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

(1) Vedanta, voic of freedom, pp189,190.

(2) Ibid, pp194-196.

-Swami Vivekananda, four paths of yoga, p1.

الاهتمام بحالات العقل المختلفة ومحاولة ضبطها والتحكم فيها، لذلك غالباً ما يشار للراجا على أنها وسيلة تلازم الطرق الثلاثة السابقة. تهتم الراجا بدراسة العقل لذاته من خلال العقل نفسه، وبالرغم من أن العقل كثيراً ما يبدو مضطرب بفعل الانطباعات الحسية إلا أنه من خلال ممارسة اليوجا، أو التدريب على الراجا، يمكن أن يصبح قوة مضيئة تتيح المجال لمعرفة أسرار العالم الخارجي والعالم الداخلي أيضاً^(١). إذ أن الراجا تدعو إلى التركيز، أي تركيز العقل على موضوع واحد، وممارسة التأمل الذي أثبت فعاليته في مجال التجربة الدينية. فمن خلال التأمل يستطيع المرء أن يسيطر ويتحكم في كل شيء بل إذا أدرك ماهية عقله وحالاته الداخلية على نحو علمي فإنه لن يحقق فقط هدوء العقل ونقاء الروح ولكن سوف يساهم أيضاً في إنقاذ من حوله من حالة الجهل والتبلى والسلبية، وهذا فيما يرى فيفيكانندا ذات ما تعلقه الكتب المقدسة^(*). وتتميز الراجا بتقديم الآليات التي تسمح لنا بملاحظة الحالات الداخلية للعقل حتى يمكن حشد طاقاته المتعددة ومعرفة أسرارها الكامنة التي يغفلها، وربما يجهلها، كثير من الناس. والآلية هنا هي العقل ذاته عبر قوة التركيز بعيداً عن المؤثرات الأنانية حتى ينعكس العقل على ذاته، متأملاً أعماقه، ويستجمع طاقاته المبعثرة ويتم تكديسها نحو الغاية فيصبح العقل هو الموضوع وأداة المعرفة وعندئذ يمكن أن يساهم في إدراك أن كل منا روح إلهية^(٢).

وفي ضوء ما سبق يمكن القول أن الراجا ليست طريقاً منفصلاً ولكنها منهج لاغنى عنه للروح التي تسعى لإدراك ذاتها والاستقرار في نقائها وكمالها الخاص بعيداً عن عبثية عالم

(1) Swami Vivekananda: Hinduism, A brief Sketch, p9.

(*) عندما ينساق العقل ويخضع للانطباعات الحسية والانفعالات الوجدانية فإنه يصبح عقل مضطرب لا يستطيع أن يعي كل ما هو حسي ومحدود، ولذلك يؤكد علماء اليوجا أنه إذا هيمن الجهل على العقل أصبح سلبى ومتبلى، وإذا غلبت عليه الرغبة وخضع للهوى الشخصي أصبح مشوش ومضطرب. ولهذا تسعى الراجا يوجا إلى فصل العقل عن الحواس من أجل ضبط انفعالاته وذلك عبر تدريب العقل على عدم التعلق بما حوله حتى يمكن توجيهه أو تركيزه على موضوع واحد. وهكذا يستطيع الإنسان بعد ممارسة الراجا من الوصول إلى حالة من الاستفراق الكامل في الحقيقة التي أصبح يعي وجودها في الداخل والخارج. إنه تدريب يقتضى بذل الجهد والمثابرة مع الرغبة في الوصول إلى الحقيقة المطلقة. أنظر: سوامي نيخيلاناندا: الهندوسية، تحضيرها لانعتاق الروح، ترجمة د/نبيل محسن، من ص ١٣٩-١٥٤، دار ورد ٢٠٠٠.

(2) Vedanta, voic of freedom, pp207-210.

الظواهر. ولفرط إعجابه بفصل العقل عن العالم الخارجي أعلن فيفيكاناندا أن منهج الرجا يلائم كل الأديان والمذاهب على تنوعها، كما أنه يلائم كل المثقفين والباحثين واللاهثين وراء الوعى الفوقى أو المعرفة السامية. إنها لا تهتم بما يؤمن به من يمارسها ولكنها تهدف إلى تعليم الإنسان إلا يؤمن بشيء حتى يكتشفه بنفسه^(١)، ولعلنا نلمح هنا أيضًا تأثيره بالعلم والنزعة التجريبية التي ترد المعرفة إلى الخبرة المباشرة عبر الملاحظة والتجربة.

والسؤال الملح الآن: ما هو مصير من أدرك البرهمن بوصفه روح روحه وشاهده في كل موجودات العالم ودخل في حالة من العشق الإلهي؟ وبعبارة أخرى: هل وضعت الهندوسية الحديثة مصيرًا مختلفًا أمام الروح التي أدركت الحقيقة؟؟؟

لقد استدعي فيفيكاناندا مضمون الأوبانيشاد في تأكيدها على أن من عرف البرهمن أصبح هو البرهمن، بمعنى أن من دخل في معية البرهمن لن يعد كما كان من قبل بل سيصبح هو الإنسان الكامل الذي يجسد الألوهية طالما بقي حيا في هذا العالم المادي. وهذا يعنى أن من بلغ مقام الإنسان الكامل سوف يعمل من منظور إلهي ومن واقع تكاليف هذا المقام لخدمة الإنسانية، أبناء الإله، دون ميل أو هوى.

إن من أدرك المطلق عبر التجربة الصوفية المباشرة لن يظل مستغرقًا في حالة الوجد والفاء في الإله ولكن عليه أن يخرج من تلك التجربة بفكر وقول وعمل مغاير بحيث يكرس نفسه لخير البشرية كلها وتوحيد الإنسانية ليس وفقا لفكرة الأخوة العالمية ولكن وفقا لمبدأ التماثل والوحدة التي تكمن خلف هذا التنوع. وتوازي هذه الرؤية على مستوى التصوف رؤية ابن عربي حول الإنسان الكامل سواء بلغ مقام النبوة أو مقام العبد الرباني وذلك في قوله «واعلم انه كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة أنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات»^(٢). ويقتضى ذلك - وفقا لنسق فيفيكاناندا - أن يدرك الإنسان انه في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع ذاته، فالعمل هو الذى يعيد إليه وحدته مع الطبيعة المحيطة به، غير انها وحدة

(1) Swami Vivekananda, four paths of yoga, p2

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، مرجع سبق ذكره، ص ٩٧.

يتخللها قدر من الانفصال يتمثل في شعور المرء بأنه مختلف عن الطبيعة المادية متماثلا مع جوهرها الروحي، الكامن، الذي يعمل دائما على الاتحاد به استنادا إلى مقولة الكل في واحد. انها الوحدة التي تعطلت فيها الحواس والعقل واستحوذ المطلق بخصائصه على الذات فأصبحت في سكون وهدوء مطلق؛ ولعل هذا هو ملكوت الإله الذي ألمح إليه بوصفه مصير من نجح في إظهار ألوهيته بل وشاهدها في كل موجودات العالم.

فالكون بمثابة قصيدة رائعة دونها الإله ولذلك فإن كل جزء فيه يشير إلى النعيم الأبدي، إلى الحرية والكمال، ولكننا لا نستطيع إدراك ذلك إلا عندما نمارس التخلي والانفصال وننال الحرية الحقة عندئذ نستطيع أن نستمتع بهذا الكون الإلهي الذي أبدعه البرهمان. ولهذا أصبح من الطبيعي للروح التي ترى البرهمان في كل شيء ألا تهتم بما إذا كانت تحيا في سعادة أو شقاء، خير أو شر، جنة أو نار، سواء كان ذلك في الحياة الحالية أو الحياة المستقبلية. فكل الأماكن وكل الحالات تتساوي بالنسبة لها، إنها تنظر إلى كل مكان بوصفه معبد للإله، كل شيء مقدس لأن الإله فيه، كل الموجودات تتلاشي في حقيقة واحدة، الكل في واحد، إنه البرهمان الذي يتلاشي بتجليه كل شيء حتى لا يرى المرء إلا هو^(١).

إن هؤلاء الأشخاص يعيشون في العالم بوصفهم أبراجا من نور ويرحلون في صمت ومن ثم فهم نادرا ما يعودون إلى هذا العالم بعد الرحيل، بمعنى أنهم لن يخضعوا لدورات أخرى من الحياة إلا إذا اقتضت الضرورة الإلهية ذلك. وهذا يعني أنه كلما احتاجت البشرية إلى موقظ أو معلم روحي، نبي، يعيدها إلى صوابها ويذكرها بأيام الله، فإن مثل هؤلاء هم من يقومون بعمليات الإنقاذ. ويصحب ذلك أن كل واحد منهم له عدد لامتناهى من التجسّدات، ولهذا فهم دائما غرباء في هذا العالم بل إن وجودهم يعد وجود مؤقت، ولذلك كثيرا ما يعجز الناس حولهم عن فهمهم أو التواصل معهم^(٢). ولكن بالرغم من كل ذلك فإن وجودهم لا يزال حقيقة لأنهم يساهمون في إنقاذ البشرية وتحقيق السعادة للآخرين لأنهم يعيشون في النعيم الأبدي.

(1) Swami Vivekananda :Four Path of Yoga, p2

(2) Karma Yoga, p76 & Vedanta, voic of freedom, pp252-254

وفي هذا السياق يتجلى رفض فيفيكانندا لفكرة الجنة كما تقدمها الأديان الأخرى، حيث يرى أنها تجسد حالة العوز الذي وسم الشعوب والبلدان التي تدين بتلك الأديان، كما أن محاولة تحديد ماهية مكان ما أو حالة ما سوف تصل إليها تلك الأرواح الطاهرة فإنه فيها يرى عبث لا طائل من ورائه. لأن كل ما له اسم أو شكل يتصف بالمحدودية والتناهي حتى ولو كانت فكرة الجنة الآخروية. لهذا تخلي عن قضية الجنة الإلهية أو أى تصور للقاء أو سعادة سماوية في مقابل الانطلاق الحر - وهو ما يذكرنا بمفهوم النيرفانا كما طرحه البوذا - لينهي رسالته للعالم دون أن يحدد مصير واضح لذلك الذي وصل إلى كمال اليوجا وأصبح تجسيداً للألوهية سوى أنه نال الحرية في هذا العالم وسيظل روح حرة خالدة بعد الموت في اللامكان.

الطبيعة في الفكر البارمنيدي

أ. صاري رشيدة(*)

الطبيعة عند بارمنيدس

إن مذهب بارمنيدس يعد ردا على آراء هيراقليطس الذي يرى أن الأشياء في الحركة دائمة، وأن الأضداد تتخذ لتؤلف الانسجام في الكثرة. وعلى العكس من ذلك ينفي بارمنيدس الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة التي تمثل لديه قانون الوجود الحقيقي.

وبعد الافتتاحية التي تناول فيها بارمنيدس رحلته من الظلمات إلى النور قابل الآلهة وسألهم ليكشفوا له الحقيقة كاملة فأرشدته هذه الآلهة إلى العقل وبيدأ بقوله «انظر بعقلك نظرا مستقيما إلى الأشياء فإن بدت لك بعيدة فهي كالتقريبية، ولن تستطيع أن تقطع بما هو موجود فالأشياء لا تفرق نفسها تم تجمع فكل شيء واحد من حيث البدء لأنني سوف أعود إلى مكان نفسه»^(١) يكشف لنا حوار بارمنيدس مع الآلهة أن هناك طريق للوصول إلى المعرفة وتحديد ماهية الوجود وقسم الفيلسوف هذه الطريق لقسمين إحداهما طريق الحق اليقين والأخرى طريق اللاوجود (اللايقين) أما الآلهة فهي التي ترشد الفيلسوف.

١- طريق الحق والوجود الحقيقي؛

يقول بارمنيدس عن طريق الحق ما يلي:

«هيا بنا إذن سأقول لك أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي

(*) أ. صاري رشيدة باحثة في جامعة وهران السانية - قسم الفلسفة - كلية العلوم الاجتماعية - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية..

(١) محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين - دمشق، طبعة ١، ١٩٩١ ص ١١١.

عن تصور طريقين الوحيدين في البحث
الواحد بموجبها يكون و لا يمكن أن لا يكون
هي طريق الإقناع لأنها تتبع الحقيقة
الأخرى بموجبها لا يكون واللا كينونة ضرورية
هذه الطريق أقول لك هي سبيل الجهل التام
لأن اللاكائن لن تستطيع معرفته هذا مستحيل
ولا الإفصاح عنه
الفكر والكينونة متساويان»^(١).

تكشف لنا هذه الأبيات أن بارمنيدس تحدث عن طريقين للوصول إلى المعرفة: الطريق الأول هو أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود^(٢) إنه طريق الحق وهو طريق المعرفة العقلية لأن الإنسان إذا فكر و تأمل في الوجود سيجد أنه موجود حقا.

ومعنى هذا أن الشيء لا يمكن أن يخرج من ضده، لأن ذلك مناقض للفكر والعقل السليم لأن الموجود لا يحمل في طياته ما هو ضده ومثال على ذلك أن الحار هو عدم البارد، فإذا وجدت حرارة فلا يمكن للبرودة أن تجتمع معه في شيء واحد. فالحرارة هي فقدان البرودة وهكذا فيما يتعلق بالأضداد جميعا.

أما الطريق الثاني فهو طريق اللاوجود و هو غير موجود و من ثم لا يمكن التفكير فيه أو البحث عنه ولكن هذا لا يعني «أن هذه الطريق مستحيلة العبور، إنها لا تؤدي إلى الحقيقة ولذلك فالموجودين فيها هم في جهل وضلال»^(٣) وهذا بالضبط ما يفعله الأينيون إذ يفترضون وجود «مادة أولية هي وليست هي في أن معا ما يشتق منها، مادة أولية هي

(١) ميشلين سوفاج: برمنيدس ترجمة د. بشارة صارجي المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت الطبعة الأولى ١٩٨١ ص ٥٤ (المقطع ١١-١١١)

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، لبنان، ص ٢٨.

(3) Y. Brunschwing G Lioyd: le savoir grec dictionnaire critique Flammarion - P 722

ومنتجاتها شيء واحد دون أن تكون وإياها شيئاً واحداً وهذا بالضبط ما يفعلونه باقتراضهم أن الأشياء تولد وبتسلمهم بوجود طبيعة (physis) التي تنمي الموجودات، إذ ما ليس بوجود لا يمكن أن يأتي منه ما هو موجود»^(١).

ولكن بالرغم من أن بارمنيدس يقول أن الوجود كائن واللاوجود غير كائن إلا أنه عندما يعلن ويصف الوجود بصفة بفضل الرجوع إلى اللاوجود وهذا يعني اقتران الوجود بالآ وجود و يقرر الفيلسوف أيضاً أن الوجود ولاوجود ضروريان معا. قاصداً بذلك اتخاذ موقف إزاء الواحد والآخر ويتمثل هذا الموقف في قبول الطريق الأول ورفض الطريق الثاني.

وهكذا يطلب منا الفيلسوف الاختيار إما الوجود وإما اللاوجود وذلك لأنه يستحيل إعادة وجود الموجود انطلاقاً من اللاوجود «لن يحدث أبداً أن تضطر اللاكائنات إلى أن تكون»^(٢).

لأن هذه الطريق ليست سوى مسلك يتيه فيه العقل، وبما أن العقل لا يستطيع أن يتخلى عن الوجود يجب عليه إذن أن يتخلى عن اللاوجود. وعلى الإنسان أيضاً أن يتعد عن الطريق التي يسلكها الفانون الذين لا يعرفون شيئاً، فالناس ذو الرؤوس المزدوجة (Hommes à deux têtes) مندفعون بلا قرار وفي منظورهم الذات وما ليس بالذات شيء واحد^(٣).

وهكذا يتضح أن هناك ثلاثة طرق في القصيدة لا طريقتين كما قال الإلياتي لأنه يتحدث عن طريق الوجود وهي طريق الحق ثم طريق اللاوجود أو العدم ثم هناك طريق الظن (Doxa) دو كسا.

ولكن ماذا يقصد بارمنيدس بـ «الرؤوس المزدوجة» هنا اختلف المفسرين في تحديدها، فالبعض فكروا في هيراقليطس الذي عاصر بارمنيدس وخاصة لأن الأفيزي يتحدث عن الأضداد المتجابهة التي ينتج من صراعها الانسجام. وفكر البعض الآخر في كل الفلاسفة الأيونيين و الفيتاغوريين. وآخرون أيضاً قالوا بالإنسان المتأثر بأحاسيسه، ومهما كانت

(١) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت طبعة ١، ١٩٨٢، ص ٨٣

(٢) ميشلين سوفاج: برمنيدس المقطع VII البيت الأول ص ٥٦

(3) Y. Brunschwing G lloyd: le savoir grec - P 725

الأشخاص المعنية بالعبارة، يظهر أن الفيلسوف يعيب على هذه الطريقة أنها تفسير خاطئ للمظاهر المحسوسة^(١).

وبعد هذا التحديد يساوي الإلياتي التفكير مع الوجود ويؤكد على أن «الفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر»^(٢) إنها متطابقان فالوجود هنا هو الوجود المعقول أي المفكر فيه، إنه يجمع بين العارف (أي العقل المفكر) والمعروف أي الوجود بمعنى آخر بين المدرك والمدرك بين العاقل والمعقول^(٣) فالفكر لا يختلف عن الوجود لأنه ليس إلا فكر الوجود «واللوغوس (أو العقل)» هو حديث الوجود عقل وكلمة ينشئ هذه المسؤولية فالوغوس وهو مساو للوجود حيث ينمو بمثابة حديث عن الكيانات يضع دفعة واحدة مساواة الموجودات مع الوجود داخل فكرة هي كلمة لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن تستطيع أن تجد التفكير^(٤).

نستخلص من هذا أن العقل هو الإدراك الوحيد الصادق لأنه هو الذي يمكننا «من التعرف على الوجود الغير المتغير في كل شيء. أما الحواس التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير هي مصدر الخطأ»^(٥).

وعندما وصف بارمنيدس الوجود شبيهه بالكرة وأعطاه رموز التي تشير إلى الاتجاه وتحدد مميزات الكائن.

وقال في المقطع VIII من النشيد ما يلي :

١. لا يبقى إلا طريق واحدة للكلمة.

٣. لكونه لا مولود إنه لا فإن أيضا.

(1) Ibid - P725

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩.

(٣) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جزء ١ - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٩٨ - ص ١٩١-١٩٣.

(٤) ميشلين سوافاج: برمنيدس - ص ٨٧ وأنظر أيضا المقطع VIII البيت ٣٤.

(٥) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٦، ص ٩٠.

٤. ولأنه سليم في كل أعضائه، بدون قلق وبدون نهاية.
٥. ما كان أبدا ولن يصير لأنه الآن كله مساو لذاته.
٦. واحد متصل.
٢٦. علاوة على ذلك لا متحرك بين حدود ربط شديدة.
٢٧. إنه بدون بداية ولا نهاية لأنه الولادة والفساد.
٢٨. أبعد عنه بشكل مطلق.
٣٢. لذلك تقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل.
٤٢. وأيضا لأن الحد هو الطرف، إنه مكتمل.
٤٣. من كل الجهات، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل.
٤٤. متساو في كل الاتجاهات انطلاقا من المركز: إنه لا يجوز أن يكون هنا أو هناك أكبر أو أصغر.
٤٧. له من كل الجهات المقياس ذاته كنفسه، إنه إذن متساو وضمن حدوده^(١)
- إن حديث بارمنيدس عن الوجود هو موجود معقول لأنه وصف الوجود كالتالي: إنه كل وحيد التركيب. وأضفى عليه صفات أخرى لكنها كلها سلبية، فقال لا يكون (in engendré) ولا يفسد (impérissable) لا بداية له ولا نهاية ولا ينقسم (متصل) لأنه هو هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه ولا يتحرك (ثابت).
- إن هذه الصفات إذا ما تأملنا جيدا لوجدنا أنها تنفي الوجود المحسوس المادي، لأن الوجود المادي يناقض هذه الصفات التي وصف بها بارمنيدس وجوده.
- ومن جهة أخرى قال أنه متناهي (limité) لا يقسمه شيء فهو كامل من كل الجهات، لذا شبه الوجود بالكرة المتساوية الأبعاد من المركز حتى الأطراف، ومن الأشكال كلها هي

(١) ميشلين سوفاج: برمنيدس مقطع VIII - ص ٥٥ - ٥٦ - ٥٧.

الأكثر كمالاً والأوفر تشابهاً مع ذاته فهي في آن واحد الشكل المغلق والقابل للشمول وليس لها بداية ولا نهاية إذن «هي وحدها التي تتوفر فيها شروط ما هو موجود فهي غير مخلوقه غير قابلة للتدمير متصلة ساكنة متناهية وهكذا فالوجود عند بارمنيدس ليس إذن تصوراً مجرداً ولا صورة حسية إنما هو صورة هندسية ولدت من الاحتكاك بالعالم الفيثاغوري»^(١) ذلك لأنه بارمنيدس يأخذ من مدرسة الفيثاغوريين الكرة التي بها تحد الكوسموس، وينقل دلالتها إلى المجال الانتولوجي^(٢).

إن مذهب الالياتي هو الذي جعل أرسطو وأفلاطون يعتبرانه «أب الميتافيزيقا» ويقدره أرسطو أكثر لأنه «تصور الكائن الواحد حسب العقل لا حسب المادة»^(٣). فنظرية الفيلسوف تعاكس الاعتقادات التي كانت موجودة عند اليونانيين والتي ترى أن كل شيء مشتق من عنصر أساسي.

وبهذا إن مذهب بارمنيدس عن الوجود يقوض تماماً في رأي برهيه «الآراء اليونانية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول لأنه ينفي واقع التحولات والتغيرات ويعتبرها مجرد مظاهر، كما أنه يعارض المذهب الهيراقليطي القائل بتولد الإنسان من المادة وصيرورتها وانفصالها واجتماعها بالتناوب إن كل ما زعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصيرورتها وتغيرها وتناقضها، إنما ينفيه بارمنيدس باسم العقل إذ تكمن جدة فكرة بارمنيدس في هذا المنهج العقلي»^(٤).

ورغم تقدير أرسطو للفيلسوف إلا أنه يوجه نقداً إلى الاليين يتمثل في عدم تمييزهم بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وانهم كانوا يتحدثون عن الطبيعة من زاوية ميتافيزيقية بينما يجب التكلم عنها من زاوية فيزيقية وانهم شرحوا كل الأشياء بواسطة العقل وحده.

وتعترض م. سوفاج على ما قاله أرسطو لأن قصيدة بارمنيدس بها هذا التمييز بين الحديث في ما بعد الطبيعة (métaphysique) والحديث في الطبيعة (physique) لأن عنوان النشيد هو

(١) اميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٨٤.

(٢) ميشلين سوفاج: برمنيدس - ص ٩٥.

(3) J. Brunshwig, G. lioyd: le savoir grec - P726.

(4) G. Brunshwig G. Lioyd: le Savoir Grec - P726.

(periphyseos) في الطبيعة وهو حديث مزدوج عن الطبيعة فهو انطولوجي (ontologique) أي ميتافيزيقي من جهة وكوسمولوجي (cosmologique) أي عن الكون والطبيعة من جهة أخرى^(١).

لكن هل يمكن اعتبار الحديث الكوسمولوجي بمثابة علم الظواهر؟.

إن كل المفسرين اتفقوا على احتقار الدوكسا «الرأي» ولكن الرأي هو على ارتباط حميم مع الحقيقة إنه على تضاد مستمر معها وهو ليس سوى طريق البحث الثالثة.

وهكذا يمكننا القول أن الحديث الكوسمولوجي ليس مضاد للحديث الانتولوجي إذ تلجأ الآلهة إلى لعبة «المع والضد» ولكنها يتعارضان كوجهي حديث واحد عن الطبيعة^(٢).

ونحن مضطرون أن نتبع طريق الظن (la voie du doute) لأنه طريق الظواهر المحسوسة على اعتبار «أن الأشياء واحدة في العقل كثيرة في الحس»^(٣).

٢- طريق الظن وفلسفة بارمنيديس الطبيعية:

يعرض بارمنيديس في القسم الثاني من النشيد آراء معظم الناس وهو طريق الظن حيث يظهر فيه الشيء تارة حاضرا وتارة أخرى غير حاضر، يمثل ثم لا يمثل إنه طريق الذي يمثل فيه «الوجود واللاوجود في آن واحد، وهو يعلم أن هذا الطريق معارض للعقل، ولكنه يعلم أيضا أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم أنهما ليسا شيئا واحدا»^(٤).

ويؤكد سبليسيوس (Simplicius) ذلك عندما يذكر أبيات بارمنيديس، لأن القسم الثاني من القصيدة يعرض فيها الرأي بعد الحقيقة. إن الدوكسا (doxa) البارمنيديية ليست مجال الخطأ بل هي مجال محسوس على اعتبار أنها مؤسسة على الحقيقة المعقولة.

(١) ميشلين سوفاج: برمنيديس ص ٧٤.

(٢) نفس المرجع السابق ص ٧٥.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩.

وهكذا إن آيات بارمنيدس بالنسبة لسبليسيوس ليست مجرد آراء خاطئة لا يجب تقبلها أو علينا بنقدها، إنها في المجال الحسي ما ينجم عن الحقيقة^(١).

وفي نفس السياق يذهب أرسطو (Aristote) إلى القول أن بارمنيدس كان مفكر التكوين (genesis) والكون (cosmos) لأن الفيلسوف بعد أن قال بوحدة الكائن (l'unité de l'être) فكر من ازدواجية الأسباب لفهم العالم ويقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا (Métaphysique) ما يلي «من الذين يثبتون وحدة الكل (l'unité de tout) لم يتوصل أحدهم إلى تصور السبب الفاعل (cause efficiente) باستثناء بارمنيدس وربما وأيضا من حيث يفترض وجود لا سبب واحد فحسب بل سببين بمعنى ما»^(٢).

وفي نفس المعنى يقول أرسطو في فقرة أخرى من كتابه «لاعتبار بارمنيدس» انه خارج الكينونة (l'être) لا توجد لا كينونة (non être) فهو يفكر بأن ما يكون هو بالضرورة الواحد ولا شيء آخر ولكنه لا يضطراره على ملاحظة الظواهر، والتسليم بالواحد (l'unité) بموجب حديث العقل وبالكثرة (plurality) بموجب الإحساس، فهو يستعيد موقفه ويثبت ثنائية الأسباب والمبادئ (deux causes, deux principes) ويعلن أنها الساخن والبارد (Chaud et le froid) ويقول آخر النار والأرض (feu et la terre)^(٣)

ومن هنا نستنتج أن أرسطو ينظر إلى بارمنيدس على أنه لم يكن فقط مفكر الكينونة (l'être) بل كان أيضا مفكر التكوين (Genesis) وتعدد الظواهر والمحسوسات. لكن ماذا يقصد الفيلسوف بكلمة الظن (δῶξ αὐτοῦ)؟

قدم (Taran) تفسير لدوكسا البارمنيدية وقال أنها مذهب بارمنيدس بصدد عالم الظواهر (Monde Phénoménale)، وقال أيضا أن العالم الدوكسا هو اللاكينونة المطلقة (non être absolue) نستخلص من هذا أن (Taran) نظر إلى الدوكسا البارمنيدية وكأنها رأي الآخرين أو أنها خطأ جوهرية^(٤).

(1) J. frère: Parménide et l'ordre du monde dans Pierre Aubenque, étude sur Parménide Tome II Edi. J. Vrin 1987 - P193-194.

(2) Ibid P195

(3) Aristote: la métaphysique Trad J Tricot Edi J. Vrin Tome II A5 986b 1991 - P49-50

(4) J. Frère: Parménide Et L'ordre Du Monde - P204-205.

إلا أن هذا التفسير خاطئ لأن الايليائي أراد أن يميز بين ما يجب إبقائه من أحكام الآخرين وذلك ليعرض رأيه الخاص حول العالم.

وهكذا فالمقصود بكلمة الظن هي «الكلام عما في طريق الظن من موضوعات بحيث أنه يجب ترجمة الكلمة اليونانية (دوكسا) لا بأني أظن كذا بل بأن ما يبدو لي هو كذا، بمعنى آخر أن طريق الظن هو طريق الظواهر، والمقصود بالظن هو إذن موضوع الظن أو المظنون، ويكون طريق الظن في النهاية هو طريق المظنونات»^(١) وكل ذلك يدفعنا إلى القول أن الدوكسا (δῶξα doxa) تتركز على الاحتمال (vraisemblable).

ولقد أعلن الايليائي بترابط مستويين من المعرفة، إذ يوجد معرفة أكيدة (connaître du certain) ويوجد أيضا علم الاحتمال أو الظن (un savoir du vraisemblable) الذي لا يتطابق مع اللاحقيقة (Non vérité)^(٢)

وإذا تساءلنا عن طريق الظن الذي يعرفه جميع البشر لأجانبنا بارمنيديس بما يلي:

٥٠. هنا أضغ لأجلك نهاية الحديث الجدير بالإيمان وللفكرة.

٥١. التي تضم الحقيقة: تعلم من هنا الآراء المائة.

٥٢. باستماعك إلى التنظيم الخداع في أقاويلي.

٥٣. لقد تعود البشر تسمية صورتين.

٥٤. ومن الصورتين يجب تسمية واحدة فقط، وفي هذا أضلوا السبيل.

٥٥. وعلى النقيض (بعض المائتين) ميزوهما إلى طبيعتين ونسبوا إلى كل واحدة علامات، تفصلها عن الأخرى.

٥٦. من ناحية نار اللهب الأثرية (éthéré en flamme).

٥٧. نار لطيفة، رقيقة، متجانسة مع ذاتها من كل الجهات.

(١) نجيب البلدي: دروس في تاريخ الفلسفة دار توبقال للنشر طبعة ٢-١٩٩٧، ص ٢٦

(2) J.Frère: de la phusis selon Parménide in la nature 26 ième congrès de L'ASPLF Lausanne 1996 - P393.

٥٨. ولكنها غير متجانسة مع الأخرى، من ناحية أخرى ما هو في ذاته نقيض النار.

٥٩. الليل المظلم طبيعة كثيفة وثقيلة.

٦٠. أريد أن أقول لك ترتيب الكون القابل للتصديق بكليته.

٦١. كي لا يتفوق عليك أبدا أي حكم من المائتين^(١)

إن القسم الأول من النشيد يتحدث عن الكائن الذي يظهر وكأنه كلام، فكر أو حقيقة، إنه الحديث الحقيقية والجدير بالإيمان ولكن من بداية البيت واحد وخمسين (٥١) يظهر أمامنا طريق آخر لأن الفيلسوف يطلب منا أن نتعلم من آراء البشر.

ولكن ماذا نتعلم من التنظيم الخداع؟

يقول بلوتارك (Plutarque) أن بارمنيدس شكل نظام العالم بمزج العنصرين هما النور والظلام وشكل من خلالها كل الظواهر وقال أشياء كثيرة فيما يخص الأرض، السماء، الشمس، القمر والكواكب. أما عن الطبيعة فرأى أنها «من جهة مؤلفة من شيء يدرك بالرأي ومن جهة أخرى من شيء معقول» أما ما يمكن فهمه بواسطة الرأي فهو غامض فيه الكثير من التغيرات من جراء الفساد والنمو (corruption et la croissance) وهو يختلف من شخص لآخر وليس نفس الشيء عند نفس الإنسان، وذلك بسبب اعتماده على الإحساس. وبالتالي إن الحديث عن الكائن في وحدته لم يلغي الأشياء المتعددة والمحسوسة بل وضح اختلافها بالنسبة لما هو معقول.^(٢)

وأما في البيت الثاني والخمسين (٥٢) يتحدث بارمنيدس عن التنظيم الخداع وهنا نطرح السؤال لماذا الخداع؟

ل للوصول إلى العالم (cosmos) طلب منا الإليياتي أن نستمع إلى الحديث (apatelos) التي نترجمها بـ $\tau\rho\omicron\mu\pi\epsilon\upsilon\rho$ «خداع» لكن هذه الترجمة ليست صحيحة.

(١) ميشلين سوفاج: برمنيدس (المقطع VIII ٥٠-٦١) ص ٥٨ - ٥٩. وانظر أيضا:

J. frère: Parménide et l'ordre du monde - P211-212.

(2) Ibid P199-200.

لأن $A' \zeta \delta \pi \alpha \tau \lambda$ تعني أنه قابل للخداع (susceptible de tromper) وهي تختلف عن الخداع ورغم ذلك يطلب منا بارمنيدس أن نستمع إلى الحديث مزدوج الذي نجد فيه الصحيح والخاطئ وهو حديث بعض البشر.^(١)

نستنتج من القصيدة أن الأبيات (٥٢-٥٠) توضح لنا وضعية الموجودات (étant) ومكونات الشيء.

أما الأبيات التي تلي (٥٣-٥٤) فينتقد فيها بارمنيدس فلسفات الطبيعة السابقة فهو «لا يأخذ بمبدأ مادة أولية، بل يقول بوجود زوج من حديث متعارضين هما، الليل والنهار أو النور والظلام، وهذه المصطلحات تعيد إلى الأذهان الخيال الهزليودي (la fantaisie hésiodique) أكثر مما تذكرنا بالوضعية الأيونية، أما زوج الأضداد فسمة من سمات الفكر الفيتاغوري»^(٢) الذي عارض بين (العدد الفردي، والعدد الزوجي) وفكر هيراقليطس الذي قال بصراع الأضداد.

أما البيت الرابع والخمسين (٥٤) فاختلف المترجمين في ترجمته فحسب (Diels) «تسمية واحدة من الاثنين فقط هذا غير مسموح به وفي هذا أضلوا السبيل». أما (Diels - Kranz) «من الصورتين لا نستطيع تسمية واحدة منفردة وفي هذا أضلوا السبيل» وأما (Taran) «وحدة من هذه الأشياء ليست ضرورية وفي هذا أضلوا السبيل»^(٣)

إن ما يريد توضيحه الفيلسوف، هو أن الخطأ الذي وقع فيه الأيونيون هو أنهم وضعوا مبدأ واحد، ومهما تكن الترجمة الصحيحة للبيت (٥٤) فالخطأ حسب بارمنيدس هو أن نفترض صورتان متعارضتين، وأن نكتفي بصورة واحدة كما فعل الأيونيون (Ioniens)

وتتمثل الصورتان المتعارضتان التي وضعها البشر في عنصرين طبيعيين وهما (النار

(1) Ibid P 201-202

(٢) أميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٨٤.

(3) Diels traduit «Nommer seulement une des deux ceci n'est pas permis en ceci ils se sont trompés» Diels-Kranz disent «de ce deux formes ou ne pourrait pas nommer l'une toute seul dans ce point de vue il en sont venus à l'errance» TARAN «une unité de ces choses n'est pas nécessaire: c'est en quoi ils se sont égarés» dans J. Frère Parménide et l'ordre du monde - P 204.

والأرض) فالنار تشير إلى النهار - (النور - lumière) عنصر سماوي رقيق لطيف متجانس. أما الأرض فهي عنصر ثاني جسم ثقيل أشبه بالليل المظلم، والعنصران متعارضان تنصح الإلهة (déesse) تسمية إحداهما فهل هذا يعني أن العنصر الأول (النار) هو رمز الوجود والكينونة، وهو الصورة التي ينبغي التمسك بها حتى نصل إلى الحق؟ أما العنصر الثاني (الأرض) هو رمز اللاوجود، ومن ثم فهو العنصر الذي ينبغي أن نتمسك عن الحديث عنه لأنه أشبه بالليل المظلم وسيبعدنا عن النهار والوضوح والحقيقة الموجودة في العنصر الأول؟.

الحقيقة أن الحديث هنا غامض لأننا الآن في طريق الظن، والظن تشكيك وخط تغيب فيه الحقيقة^(١).

ويبدو لنا من هذه الآيات أنها إثبات الرأي المعروض من طرف الإلهة (Déesse) ورغم أن الرأي خاطئ (لسبب التعارض الواضح بين الحقيقتين)، إلا أنه يبقى أحسن تفسير الذي يستطيع تقديمه البشر للمظاهر المحسوسة^(٢).

والأضداد بعيدا عن أن تدل على التعارض فهي تبين التواجد المنسجم والمكمل *coexistence harmonieuse et complémentaire* للأضداد. «وكي لا يتفوق عليك أي حكم من المائتين» لا يوجد في طريق الاحتمال *vraisemblable* إلا طريق واحد وهو طريق الثنائية الكونية (dualisme cosmique)^(٣)

«إذن لأن لكل الأشياء اسم هو نور وليل.

كل شيء هو مليء بالتساوي من نور ومن ليل بلا نور،

الواحد منها بمقدار الآخر. لأن لا شيء مضاف إلى إحداهما»^(٤).

(١) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - ص ١٩٥.

(2) J.Brunschwig- G.Lloyd: le savoir grec - P727.

(3) J.Frère: Parménide et l'ordre du monde - P210.

(٤) ميشلين سوفاج: برمنيدس المقطع IX ص ٥٩.

من هذا المقطع يمكننا القول أن التفسير الحقيقي للأشياء المحسوسة الظاهرة هي أن جميع الأشياء هي مزيج من عنصرين متناقضين أحدهما إيجابي وآخر سلبي وهما النور والليل ولم يكتفي بارمنيدس بتحديد العنصرين بل قدّم نظرة حول الكون وعن مصدر كل الأشياء ويقول بهذا الصدد ما يلي :

سوف تعرف الطبيعة الأثرية وكل الإشارات في الأثير،
وعن بهاء الشمس، واشتعالها النقي،
الصنائع الملتهمة ومن أين تأخذ أصلها،
وسوف تعلم أيضا صنائع وطبيعة القمر ذي العين المستديرة،
الذي يدور حولها، وتعرف أيضا السماء التي تغلف كل شيء.
من أين تخرج، وكيف أن الضرورة التي تحكمها قيدتها
لتحرس حدود الكواكب^(١).

تحدث بارمنيدس في هذا المقطع عن أصل الأشياء، وقدم تفسير للطبيعة nature physis التي تختلف في معناها عن البروز والظهور (éclosion) لأن الأمر متعلق بالنباتات كقولي «تفتح الورد» وبما أن الأمر يتعلق بأصل الأشياء المحسوسة فهي تدل على نبوغ وظهور (jaillissement) وعلى الانبثاق (émergence) إن فلسفة بارمنيدس الطبيعية تتحدث في نفس الوقت عن «الأصل وصيرورة» (l'origine et le devenir) المحسوسات وباختصار عن التحركات الزمنية للأشياء المحسوسة ولهذا السبب لا نستطيع دمج اللاكينة (non être) أو الكائن الواحد (être un)^(٢)

وهكذا فالمقاطع المتبقية من قصيدة بارمنيدس تتحدث كلها عن المظاهر المختلفة لهذا النبوغ وانبثاق الأشياء المتغيرة ويبدو من المقطع (X) أن الأثير (éther) هو العنصر

(١) نفس المرجع السابق المقطع X ص ٥٩.

(2) J.Frère: de la physis selon Parménide - P 395.

الذي يشكل السماء التي تغلف كل شيء النجوم، الشمس، القمر وكل الكواكب. وتتحدث قصيدة بارمنيدس أيضا عن أكاليل أو حلقات (couronnes) وهي عبارة عن دوائر أو كرات مصنوعة إما من عناصر أو من مزيجها بعض الأكاليل ضيقة ومليئة بالنار وأخرى لاحقة مليئة بالليل وممزوجة باللهب وفي وسط هذه الحلقات تسود الآلهة^(١) :

إن الأكاليل الأكثر ضيقا هي مليئة بالنار اللا ممزوجة،

أما الأكاليل اللاحقة فهي مليئة بالليل، ولكن على فترات ينطلق بعض اللهب،

في وسطها الآلهة التي تسود على كل الأشياء

لأنها تأمرها كلها بالولادة الرهيبية وبالاتحاد

دافعة الأثنى إلى الاتحاد بالذكر وبالعكس الذكر بالأثنى

حملت بإيروس، الأول بين كل الآلهة^(٢).

وهكذا لا يخلو العالم المادي المحسوس عند الإيلياقي من الآلهة لأن وسط الأكاليل تدبر الآلهة جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل تناسل وهي التي تدفع بالأثنى للاتلاف مع الذكر وتدفع الذكر للصلة بالأثنى وأول ما أبدعته الآلهة هو ايروس (éros) إله الحب ونشوء (dieu d'amour et de génération).

ونستنتج من كل هذه المقاطع أننا أمام كوسمولوجيا عظيمة لأنها نظرت إلى الكون وكأنه نسق كرات مندفعة نحو المركز (sphères concentriques) مكونة من حقيقتين متعارضتين يحكم النسق إله الذي بواسطة اتحاد وامتزاج المتعارضتين يشرف على كل الأجيال (génération)^(٣)

وما نلاحظه من خلال هذه الأبيات أيضا أن مصير الإنسانية يحدث في المجال الحسي ومن قصيدة بارمنيدس نستخلص أننا لا نستطيع التمييز بين الفيزياء (physique) والتولوجيا

(1) J. Brunshwig G.Lloyd: le savoir grec - P728.

(٢) ميشلين سوفاج: برمنيدس المقطع XII ص ٦٠.

(3) J. Brunshwig G.Lloyd: le savoir grec - P728.

(théologie) ولم يقصد الفيلسوف بالمظاهر (dokounta apparence) الوجود المجرد أو العدم (néant) بل هي عبارة عن مظهر الذي علينا أن نعرف كيف نفسره ونكشف رموزه دون أن ننسى ما قيل عن الكينونة (être) واللاكينونة (non être)^(١)

ويواصل بارمنيدس حديثه عن المحسوسات ويتناول في المقطع السادس عشر (XVI) العلاقة الموجودة بين طبيعة أعضاء جسم الإنسان وطراز تفكيره ويقدم الفيلسوف وجهة نظر تتمثل في أن الفكر المكون من مزيج لمبدئين متناقضين ولهذا السبب يمكننا معرفة الوقائع المختلفة المشكلة من نفس المزيج. ويؤكد في نفس المقطع على أهمية العقل لأن ما يسيطر في النهاية هو الفكر ويقول بهذا الصدد:

وفق للمزيج الخاص بكل جسم تحييه حركة لا تتوقف،

يأتي العقل إلى البشر، لأن هذا هو الوعي عند البشر، المكون انطلاقاً من الجسم

في الجميع وفي الكل: وما يسيطر فهو الفكر^(٢).

أما في المقطع الأخير (المقطع XIX) يعود بارمنيدس ليؤكد ثانية على أن كل ما سبق من حديث في عالم الظن كان حسب آراء البشر، بمعنى آخر أن الحديث لا يعبر عن الواقع الحقيقي، بل هو إلا عالم المظاهر المحسوسة. (apparences sensibles) وفي نفس الوقت تؤكد الآلهة (déesse) على هذا التفسير هو الأكثر احتمالاً للأصل (origine) ولطبيعة هذه المظاهر وأيضاً للتسمية التي أعطاها البشر لكل الأشياء^(٣).

نستنتج من نفس المقطع (مقطع XIX) أن بارمنيدس يلجأ إلى وضع الفعل انبثق ظهر «jaillir» في المكان المناسب بما انه صفة أساسية للمحسوسات في كليتها. وحسب الظن (doxa) التي تدرك كمعرفة للصائر (savoir du devenant) وليست كفكر أبدي (pensée de l'éternel) انبثق (jaillir) هي ان نتفتح على الوجود (être) على الوجود الصائر في شمولية أنه خاصية للكون^(٤):

(1) Denis Huisman: Dictionnaire des philosophes P.U.F 1e édition 1984 -P2002.

(٢) ميشلين سوفاج: برمنيدس المقطع XVI ص ٦٠-٦١.

(3) J.Brunschwig: G.Lloyd: de savoir grec P729.

(4) J. Frère: de la phusis selon Parménide P 396.

هو ذا إذن كيف حسب الرأي تحصل هذه الأشياء وتستمر الآن،

ومن الآن في تتابع الأزمنة ستعرف الموت بعد النمو.

نسب الناس إليها اسما يتعلق بكل منها، دلالة عليها.^(١)

ومن هذا يمكننا القول أن الطبيعة عند الالياتي مرادفة لكلمة (Aletheia) التي نترجمها نحن بكلمة حقيقية (vérité) لكن هذه الترجمة تبعنا عن المفهوم الحقيقي لأن (Aletheia) تتركب من A في البداية وتدل على النفي ثم كلمة Léthé وتدل على الخفاء، أو ما هو خفي ويكون معنى الكلمة اليونانية انكشاف الخفي أو الوجود باعتباره منكشفا لأن هدف الفيلسوف من القصيدة هو أن يصل إلى حقيقة الأشياء.

ومن هنا نستخلص أن القصيدة في قسمها الثاني، لم تكن نقدا لآراء البشر بل هي عبارة عن نظرة إجمالية لمذهب بارمنيدس، حول الأجسام الطبيعية، وللطبيعة كشيء حيوي، ظاهر منبثق، تحت إشراف إله الاختلاط «إله الحب ايروس éros»^(٢)

وإذا رجعنا إلى البيت الأول «الوجود كائن واللاوجود غير كائن» فالحكمة التي نستخلصها من هذا البيت لا تعبر عن حكمة بارمنيدس كلها، بل إنها تعبر فقط عن النور الذي يهتدي به الحكيم من أجل فهم عالم الظواهر، هذا العالم الذي نعيش فيه جميعا ولا نخرج منه إلا للموت. إن هذا العالم هو في نهاية الأمر هو الموضوع الوحيد للتفكير الحكيم. وتمثل علامات هذا الوجود في الظواهر التي يتجلى فيها الوجود، هذا الوجود الذي يفتح عين العقل. إن هذه الظواهر تتعرض مع ذلك للعدم، كما أنها تتغيرن وعلى ذلك فإن الوجود الظاهر، أو بعبارة أفضل أن الكائن الظاهر صائر، فالكائنات هي الوجود في ظهوره وحضوره.^(٣) ونلتمس من أبيات القصيدة أن هناك وحدة عميقة تجمع المقطع الأول والمقطع الأخير من النشيد.

(١) ميشلين سوفاج: برمنيدس المقطع XIX ص ٦١.

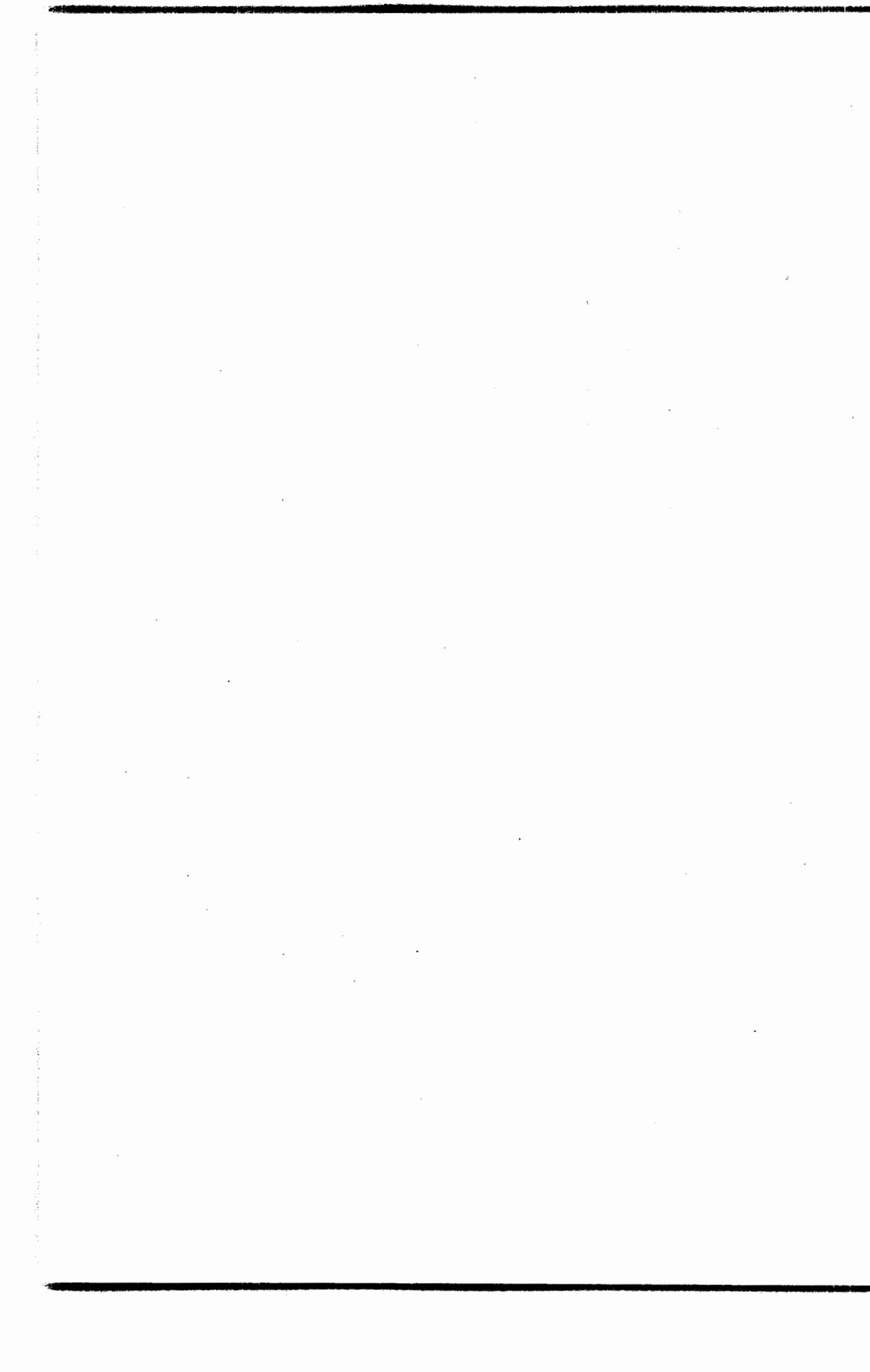
(2) J. Frère: de la physis selon Parménide P 396.

(٣) نجيب البلدي: دروس في تاريخ الفلسفة - ص ٢٧.

من كل ما تقدم نستنتج أن مع بارمنيدس ترسم بجلاء معالم تيارين متعاكسين في الفكر الإغريقي، «من جهة الوضعية الأيونية الحدسية، التجريبية الجاهلة للرياضيات الفيزيائية. المعادية عداً سافراً للأساطير والتقاليد الدينية، والعبادات السرية الجديدة، وبالتالي البعيدة عن أن تكون شعبية ... ومن جهة أخرى عقلانية بارمنيديس وفيتاغورس الساعية إلى بناء الوجود بالعقل، النازعة نحو الجدل، غير المتعاطفة مع تجربة المباشرة والمحبة لهذا السبب للأساطير في كل ما يتصل بالأشياء الحسية، والميالة إلى إيلاء مشكلة القدر اهتماماً كبيراً والشعبية بطبيعة الحال والمالكة لحس الدعاية» (propagande)^(١).

من هنا فالسمة البارزة لهذا الفكر تتمثل في العقلانية من جهة والخيال الأسطوري من جهة أخرى.

(١) أميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٨٥.



انهيار الدولة المثالية

«جدل الثروة والسلطة»

د. هانى محمد رشاد بخيت*

المقدمة

بعد أن وضع أفلاطون الخطوط العريضة للدولة التي تمنى إيجادها وهي الدولة النموذج التي تجسد مثالا أو نموذجًا كاملا لمدن أو دول ناقصة، بمعنى أن هذه المدن أو الدول ينبغي أن تحذو حذو هذه الدولة أو تحاول الوصول إلى تحقيق هذا النموذج.

وقد بين أفلاطون كيف أن حكم الفيلسوف ضرورة للدولة العادلة بسبب الأبعاد المختلفة للطبيعة البشرية وتقسيم النفس وكذلك الغاية من الحياة الإنسانية وتصور التجربة البشرية باعتبارها تجربة معرفة وحرية تبنى على معادلة من التوازن الداخل في الدولة يعادله أو يتساوى مع توازن داخلي في الفرد، وهو ما يمكن أن نسميه هارموني أو انسجام بين طبقات الدولة المختلفة تحت حكم العقل الذي يمثله الفيلسوف وهكذا تتحقق العدالة.

وقد كان رأى أفلاطون أنه ما لم يحكم الفلاسفة أو يتحول الحكام الموجودين إلى فلاسفة فلن تنتهى الآثام والشور من العالم.

وأعطى أفلاطون أهمية كبرى لعوامل تربية الحكام أو الحراس وهذه العوامل تساعد على أن يظل هو الموجه والقائد للدولة لأن الهدف من الدولة ليس تحقيق السعادة لفئة من الناس أو طبقة من الطبقات ولكن تحقيق السعادة لأكثر عدد من الناس ولذا كان من أسس التوجه التربوي للحكام إبعادهم عن تكوين الثروة أو تجميع الثروات وجعل الدولة تتكفل

(*) أستاذ مساعد الفلسفة - بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم - ٢٠٠٦.

بإعطائهم مما يمنعهم من ذلك. وكذلك أحاط هذه الطبقة بسياج يحميها من مغريات الثروة والمال تجعل الشيوعية في المال والنساء والأولاد عامل من عوامل توحيد هذه الطبقة والإحالة بينها وبين الخاصة للأفراد العاديين والتي بسببها يمكن أن ينشب أي صراع أو تنافس أو نزاع، وكان محور هذه المعادلة التربوية في ذهن أفلاطون أن يجعل العامل الاقتصادي والذي يعبر عن نفسه في عبارات مثل هذا ملكي، وهذا ليس ملكي، مثار اهتمام عند الشرع والحاكم، وكذلك غير هذا من المسائل التي قد تعوق سيره في طريق المعرفة والحكمة.

فإذا كان الفيلسوف هو المعبر عن القوة العاقلة التي يجب أن تحكم غيرها من القوى المشكلة للنفس البشرية، فإن التحول الياسي يأخذ في الهبوط من هذه القوة إلى القوى الأدنى في الطبيعة البشرية مثل القوة الغضبية الانفعالية أو القوة الشهوية الغريزية.

وإذا حدث ذلك فإنه يحدث هبوط وانحدار من تأمل الأشياء في ذاتها / طبيعة الفيلسوف / إلى تأمل صورها وظلالها أو بعبارة أخرى العودة إلى كهف المحدوية مرة أخرى ويهبط الإنسان إلى سجن الروح ومحدودية الصراع على شهوة البدن أو كبرياء السلطان أو غريزة التملك.

هذا الهبوط أو الانحدار من النموذج إلى الظلال أو أشباه النموذج يحدث بسبب مهم وهو بحال بحثنا واهتمامنا في هذا البحث وهو الصراع على السلطة والثروة، وهذا يسير مواز يامع الانحدار في النسل الحاكم وفي طبيعة الرجال والأجيال الناشئة من سلالة الحكام - وهكذا يخرج جيل جديد من الحكام ليس له اهتمامات أو صفات الجيل الأول - / الحراس الفلاسفة / وتخرج أنظمة حكم تتوزع في اتجاهاتها ما بين طموح القوة الفضية واحترام الشرف والمكانة الاجتماعية إلى تغليب القوة الشهوية وكبرياء السلطان الأمر الذي يعجل بخروج الدولة من نطاق الحرية والديمقراطية والتي تتحول إلى فوضى عارمة لتصبح غارقة في عبودية بائسة من جراء تسلط الطغيان.

لذا سنحاول في هذا البحث أن نقف على الأهمية الشديدة لعوامل الصراع على الثروة والسلطة والذي يجعل لنظام حكم الفيلسوف / الدولة النموذج / كما حدد أفلاطون خطوطه الرئيسية ينهار وينحدر لتأتي بعده أنظمة حكم يتوزعها الصراع على الثروة

والسلطة وتبدأ بحكم التيموقراطية وتنتهي بحكم الطاغية والذي يشكل أقصى قدر من تغليب الجانب الأدنى في الروح الإنسانية على الجوانب الأخرى.

وسوف نستخدم في هذا البحث المنهج التحليلي للوصول إلى ما يقصده أفلاطون من تأثير العوامل الاقتصادية التي تتمثل في صراع الثروة والسلطة على انهيار مجتمع الملك الفيلسوف إلى أنظمة حكم مختلفة، وسوف نحاول استخدام بجانب ذلك المنهج المقارن للوصول إلى الاختلافات الجوهرية بين أنظمة الحكم المختلفة للتعبير عن مدى الانهيار الذي تعبر عنه، وسوف نحاول في كثير من الأحيان استخدام لغة أفلاطون نفسه للتعبير عن أفكاره ومفاهيمه التي يريد الإشارة إليها.

الفصل الأول

كيف تنشأ الدولة التيموقراطية

كيف تنشأ الدولة التيموقراطية

بعد أن حدد أفلاطون طبيعة الدولة التي يرغب في إيجادها لأنها دولة تجسد مثالا أو نموذجا كاملا لمدن أو لدول ناقصة بمعنى أن هذه الدول ينبغي أن تحذو حذوها أو تحاول الوصول إلى تحقيق هذا النموذج.

وقد بين أفلاطون لماذا يكون حكم الفيلسوف ضرورة لسبب الأبعاد المختلفة للطبيعة البشرية - تقسيم النفس - وغاية الحياة الإنسانية وتصور الهدف من التجربة البشرية باعتبارها تجربة معرفة وحرية تنبني على معادلة من التوازن الداخلي في الفرد يوازنها معادلة بين التوازن الداخلي في الدولة - تقسيم الطبقات - هارموني أو انسجام بين طبقات الدولة المختلفة تحت حكم العقل الذي يمثله الفيلسوف ولذا تتحقق العدالة.

وكما لاحظنا فإن عوامل تربية الفيلسوف أو الحارس تعمل على أن يظل هو الموجه والقائد للدولة وهذا كان من أهم عوامل التربية عامل شيوعية النساء والملكية. باعتبار أن تكوين عائلة خاصة سوف يجعل الحاكم يتحول من الانشغال بالحكم العام والتأمل

لحقائق الأشياء والنزعة الغيرية والإيثار لديه إلى الانشغال بالهم الخاص والزوجة والأولاد الأمر الذى يغير من الأشياء فيه إلى الأثرة والأنانية ويعوق نموه الروحى والفكرى، ويجعل العامل الاقتصادى والذى يعبر عن نفسه فى كلمة ملكى وليس ملكى مثار حديث أو اهتمام عند المشرع والحاكم وغيرها من المسائل التى قد تعوق سيره الحكيم.

أفلاطون يتحدث بعد ذلك عن انهيار هذه الدولة - دولة الملك الفيلسوف - فى شكل دولة أخرى، ويحجى هذا الانهيار بسبب الهبوط من تأمل رؤية الأشياء فى ذاتها إلى تأمل صورها أو ظلالها أى عودة إلى الكهف - وهبوط من تحقيق العدالة بشكل واع إلى تحقيق العدالة بشكل مجبر أو جبرى كما يحدث لدى من تنقصهم فكرة العدالة فيتبعون العادات والتقاليد والأفكار الجماعية - أى ما تواضع عليه مجموع الناس - والأفكار القديمة وغيرها من الأفكار التى تجبى - إذا جاز لنا القول - من الخارج وليس من الداخل^(١).

وهذا التدهور من الأعلى إلى الأدنى يأتى بسبب مهم وهو مجال اهتمامنا وهو الصراع على الثروة والسلطة - ويتماشى هذا التدهور مع التدهور فى النسل الحاكم وفى طبيعة الرجال والأجيال الناشئة من سلالة الحكام الفلاسفة - وبسبب عدم الإحكام أو قدم العهد أو التعود أو اللامبالاة أو الأخطاء التى لا تجدها اهتماما كبيرا من الحكم أو أنظمة الحكم، يخرج جيل جديد من الحكام ليس له اهتمام أو صفات الجيل القديم الذى أسس هذا النظام من الحكم. ويخرج نظام حكم يسوده طابع الطموح والذى لا يوجد له اسم شائع ومن ثم سوف نطلق عليه اسم التيموقراطية.

إن الحكام الذين ربّتهم القيادة - الدولة - لن يستطيعوا بكل ما لديهم من خبرة ومهارة أن يدركوا الأوقات المناسبة للخصوبة والعقم مهما استجمعوا فى ذلك أذهانهم وقدراتهم على الملاحظة. وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة. ويحجى اليوم الذى ينبجون فيه أطفالا فى غير الوقت المناسب^(٢).

(1) Leo Strauss: History of political philosophy, university of chicago press, second edition, p. 35 - 36.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٤٦ ب ج، ترجمة فؤاد زكريا.

ومن هؤلاء الأطفال الذين لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم، سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة أبائهم فسوف يبدأون في تجاهلنا ولا يقدرّون التهذيب العقلي تقديرا كافيا ثم يمتد إهمالهم إلى التدريب البدني بدوره، وهكذا ينشأ جيل أقل ثقافة وتهذبا يختار منه حكام أقل جدارة بمنصب حراس الدولة^(١).

فأول أشكال الفساد في الدولة المثالية هو التيموقراطية وفيها يفتقد عنصر القوة العاقلة سيطرته اللازمة ويأخذ مكانه عنصر الروح - والمعنى الذي يقصده أفلاطون بالتيموقراطية هو حكم وفق مبدأ الشرف Honor^(٢).

في هذا النظام يتنحى العقل للحماسة أو القوة الغضبية إذ يحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائهم في الأصالة والامتياز ويتولى الحكم رجال لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب والقتل وتتجه أمالهم إلى المجد الحربي^(٣).

وينسب هذا النوع من الحكم إلى وجود انقسام في المجتمع. هذا الانقسام هو سبب كل تغير سياسي. ويبدو أن أول أعوجاج هو مخطط الزواج حيث يضعف النسل ويفشل الحكام في التوفيق بين الرجال الملائمين والنساء الملائمات في فصول السنة.

وبذلك توجد ذرية أردأ

وهؤلاء كما يشير أفلاطون

لا يستطيعون التمييز ضمن من يولد بينهم. من السلالات الذهبية والفضية والنحاسية والحديدية، وهي السلالات التي تحدث عنها هزيبود، فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب، نتج عن هذا الخلط تشتت وتباين وتنافر مودى حتما إلى العداوة والحرب. وذلك هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه الخلافات الداخلية أيما ظهرت.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٤٦ د، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) leo straus: History of political philosophy, p. 36.

(٣) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٠٣.

يرى أفلاطون أن هناك انهيارًا يحدث في الطبقة الحاكمة - الفلاسفة - هذا الانهيار راجع لاختلاط الأنساب والطبائع - وهذا يؤدي إلى اختلاط وتباين الصفات في قلب الطبقة الواحدة. الأمر الذي يؤدي إلى شقاق وتنافر وعداء.

وطبقة الحكام من هذا الطراز تضم من ناحية أصحاب الطبقة الفلسفية الذين يؤمنون بنظام الشرعية القديم - وتضم من ناحية أخرى أصحاب الطبقة الاقتصادية الراغبين في الحصول على الملكية وإذا حدث هذا فسرعان ما ينشأ الانقسام وما يترتب عليه من صدام فينتصر أصحاب الطبيعة الاقتصادية كثرة كانت أم قلة.

إن الذرية الجديدة من حكام الجيل التالي لا تتوفر لديهم كفاية العمل، وسوف يهملون التعليم ويعجزون عن إبراز أفضل أبناء الدولة وإلحاقهم بخدمتها، وبهذا يحدثون حالة اضطراب ينشأ عنها بقاء رجال من طبقة الذهب بين صفوف الطبقة الثالثة، وارتفاع رجال من معدن الحديد والنحاس خطأ إلى صفوف الطبقة الأولى.

فإذا أصبحت طبقة الحكام خليطاً من هذا الطراز يضم من ناحية أصحاب الطبيعة الفلسفية الذين يتمسكون بنظام الشيوعية القديم ولقيفاً من أصحاب الطبيعة الاقتصادية الراغبين في الحصول على الملكية والثروة^(١).

يقول أفلاطون :

يتجه جنس الحديد والنحاس إلى الربح فيتملكون الأرض والديار والذهب والفضة. بينما يميل جنس الذهب والفضة والذي لا يطمع في الثروة لأن لديه منها الكفاية في طبيعته الباطنة، إلى الفضيلة وإلى الإبقاء على الأمور على ما كانت عليه^(٢).

يحدث أن يقوم على هذا نظام من الملكية الخاصة، يوجد مجتمع من كبار الملاك - ملاك الأراضي - يهبط فيه أعضاء الطبقة الثالثة من مستوى الأحرار إلى مستوى العبيد،

(١) ارنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٣١ - ٣٥.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٤٧ ج، د، ترجمة فؤاد زكريا.

بذلك تقوم دولتان مقام دولة واحدة، ويكون على طبقة السادة أن تضع طبقة العبيد تحت رقابتها.

ويفسر أفلاطون ذلك:

لأن عديد من المشاحنات والخلافات تتفق الجمع على أن يتقاسموا الأراض والبيوت ويملكوها، ويستبعدون إخوانهم الذين كانوا ينظرون إليهم من قبل على أنهم رجال أحرار وأصدقاء، والذين كانوا يراعونهم من قبل ويعاملونهم معاملة العبيد على حين أنهم يتفرغون هم أنفسهم للحرب وإحكام قبضتهم على الباقيين^(١).

غير أن انتصار العناصر الدنيا - الاقتصادية - لا يكون انتصارا مطلقا بل تبقى العناصر الأرقى محتفظة بقدر من السلطة تحول دون قيام أوليغاركية بحتة، وتمنع انصراف الدولة كلية إلى السعى وراء الثروة^(٢).

أليس هذا النظام من الحكم يحتفظ بشيء مما سبقه، ويستمد شيئا من الأوليغاركية مادام في موقع بين الاثنين، وأن يكن مع ذلك له خصائصه.

وسيكون مشابها لنظام الحكم السابق في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية وتنظيم الواجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية^(٣).

ونلاحظ أن في مثل هذا النظام يتركز الإعجاب في الرجل الشجاع - صاحب الروح العالية - وكذلك الذي يعتبر أن الشرف سيد العواطف ويسلك سبل الطموح والحروب، وهذه الدولة في جوهرها يتمكن فيها الجندي من إزاحة الفيلسوف عن عرشه، وتصبح المهارة الحربية فيها هي الطريق إلى المنصب وانحصرت لذة مواطنيها في خطط الحرب ومواصلة القتال دون توقف.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٤٧هـ - ٥٤٨هـ، أب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) ارنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٣٤ - ٣٥.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٤٧هـ، ترجمة فؤاد زكريا.

لذا فإن هذا النظام يميل إلى:

النفوس البسيطة المندفعة المتجهة إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم
ويركز جهوده على خدع الحرب ومناورتها ويجعل منها شغله الشاغل.
ومثل هؤلاء الرجال كما يقول أفلاطون:

يكونون في الوقت ذاته ذوى نهم للمال كما هو الحال في حكام الدول
الاوليجاركية فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس. غير أنهم يعدونها
سراً ذلك لأن لهم أقبية ومخابئ خاصة يحفظون فيها كنوزهم بعيداً عن الأعين،
وكما أن لديهم بيوتاً يذهبون إليها سرا أشبه بالأوكار الخفية. التي ينفقون فيها
من سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه^(١).

هذا النظام في رأى أفلاطون يهمل القائمين عليه الملكة الحقيقية ملكة الديالكتيك
والفلسفة ويؤثرون عليها تدريب البدن على تدريب الروح، وهو نوع خليط من الخير
والشر. لأن له صفة غيره يستمدها من سيادة القوة الغضبية فيه تلك هى صفة الطموح
وشهوة التفوق كما يصفه ليوستروس، انه حكم محبى الشرف أو الطموحين والذي يتجه إلى
التعالى أو الانتصار.

ويصف أفلاطون طبيعة الفرد التيموقراطى بأنه:

بالضرورة أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة ولكنه لا يجيد التحدث ..
وهو لطيف المعشر مع الأحرار من الناس. شديد الخضوع للحكام وهو فى
طموحه للسلطة لا يستند إلى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها، بل يستند إلى
غزواته فى الحرب ومواهبه العسكرية التى اكتسبها بفضل ميله للرياضة
البدنية^(٢).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٤٨هـ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٤٨هـ، ترجمة فؤاد زكريا.

هذا الشخص التيموقراطي تنازعه في داخله قوتان ولذا فهو:

من جهة أبوه يتعهد الملكة العاقلة في نفسه وينميها، وهناك من جهة أخرى أولئك الذين يمتلكون الملكتين الآخرين، ملكته الانفعالية وملكته الشهوية، ولما لم يكن بطبيعة شريرا وإنما اختلط به رفاق السوء فحسب فإنه يتخذ طريقا وسطا بين الجانبين الذين يتجاذبان، ونقيضا ولسيطرة الملكة الوسطى الانفعالية. ويغدو رجلا متكبرا متعلقا بمظاهر الشرف والتشريف^(١).

ولكن هذا الشخص ينقاد دائما للجانب الشرير فيه أو من السهولة أن ينقاد له وأفلاطون يرجع سبب ذلك إلى أن:

نفسه تنطوي على بذور التقدير ولأن فضيلته ليست خالصة، إذ أنه يفتقر إلى أفضل ضمان يعلمه في حياته - الفلسفة - تغذية بتهديب الروح فإذا استقرت هذه النفس كانت خير عاصم لفضيلة المرء طوال حياته^(٢).

التيموقراطية يبدأ فيها زوال العدالة وظهور الظلم، ولا يحتويها كل عنصر من العناصر مكانه الصحيح أو يؤدي وظيفته الملائمة. فالجندى قد اغتصب مكان الفيلسوف وأملاك الفلاح وانهار فيه التوازن جارفا معه الوحدة ثم بدأ الانقسام والخلاف ولن يقف نموها عند حد.

إن فساد الحكم مؤدً إلى أن يتحول الحكام عند تقدمهم في السن من رجال يمجدون الشرف العسكري إلى رجال يسعون للثراء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتُسمى بالأوليغاركية^(٣).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٠ ب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٤٩ أ ب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٠٣.

الفصل الثاني

الدولة الاوليغاركية

بينما نجد الأساس السيكولوجي لدولة التيموقراطية هو الروح - العاطفة - فإن الشهوة هي الأساس السيكولوجي للأوليغاركية، الأولى تنشأ الحرب والمجد والثانية تنشأ المال والتجارة.

والفساد الذي تصور التيموقراطية ويحولها إلى أوليغاركية هو فساد الدولة الحربية عندما تتحول إلى دولة تجارية فاشتهاء الثروة الذي يتسرب إلى التيموقراطية وإن كان ذلك شرا، سرعان ما يصبح حافظا مسيطرا لا يخفيه أحد، عندئذ يقوم طراز من الحكم يعتمد على تقرير الملكية^(١).

ذلك النوع من النظام القائم على الثروة والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشار إليهم الفقراء على الإطلاق^(٢).

ويفسر أفلاطون خروج هذا النظام من نظام التيموقراطية بأن:

تكديس الذهب في مخابئ سرية لدى الأفراد هو الذي يقضى على النوع السابق من الحكومة. وذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها، فيبدؤون في تطويع القانون لأغراضهم وينتهي بهم الأمر هم ونساؤهم إلى الخروج نهائيا على القانون^(٣).

إن النهم إلى الثروة في البداية يؤدي إلى تطويع القوانين لأصحاب الطبقة الحاكمة من الأثرياء الذين يريدون أن يحكموا دون أن يشار إليهم أحد وخاصة الفقراء.

وهنا نلاحظ بداية وضع ما أشار إليه تراسيباخوس في المناقشات حول العدالة بأن

(١) أرنست باركر، النظرية السياسية عند الإغريق، ص ١٣٥.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٠ ج د، ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٠ د ه، ترجمة فؤاد زكريا.

العدالة تسير مع مصلحة الأقوى وإنما هو الأقوى فتسن القوانين التي تحقق
مصلحتها دون مصلحة الآخرين - الشعب.

فأعضاء الطبقة الحاكمة يقيمون وزنا كبيراً للثروة من أجل الحصول عليها ويعيشون
عيشة قدح وحرمان تطغى فيها شهوة الثراء على ما عداها، وتنطوى طبائعها على شهوات
إجرامية تفصح عن نفسها عندما تحين الفرص في صورة - الغش التجاري - فيفلت زمامها
يوماً وينطلق انطلاقاً كاملاً.

وهذا النظام لا تستند فيه وظيفة الحكم على أساس الكفاية. بل تكون الملكية هي التي
تجعل لصاحبها الحق في الوصول إلى المنصب.

ولما كان أصحاب هذه الطبقة من هذا النوع يريدون الحكم دون أن يشاركهم أحد
وخاصة الفقراء، فإن ذلك يجعل الفقراء يعيشون في حالة من الحقد والحسد تجاه الأغنياء
الموجودين في السلطة.

لأنه لما كان كل ينظر إلى جاره بعين الحسد فإن المنافسة تدب بين السواد
الأعظم من الشعب فيصبحون جشعين للمال^(١).

وهكذا يصبح النظام العام في الدولة هو النظام الذي يعود إلى الطبقة الحاكمة - وهي
هنا طبقة الأثرياء الذين يعيشون للثروة ويحاولون عمل القوانين التي تحجب السلطة عن
الآخرين - وهذه الدولة بطبيعة الحال تقل فيها الفضيلة أو يزيد فيها سوء الأخلاقى أو
الانحدار النفسى من حالة الاكتفاء بالذات إلى حالة التشتت والطموح إلى حالة اللامبالاة
تجاه القيم الأخلاقية لأن الناس :

في سعيهم للمزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد
تقديرهم للمال أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذى يجعل إحداهما
تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعنا في كفة الميزان^(٢).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥١ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٠ هـ، ترجمة فؤاد زكريا.

والمعتاد في هذه الحالة كما يقول أفلاطون.

إذا كرمت الثروة الأثرياء في دولة ما قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتماً^(١).

هذا بطبيعة الحال يأتي على خلاف دولة الملكية - ودولة الفيلسوف - التي يزداد فيها التكريم للفضيلة واحترام القيم الأخلاقية والتقليل من شأن المال والثروة والسبب هو أنه.

عندما يكرم المرء شيئاً يكرس له نفسه أما إذا حط من قدره فإنه يتخلى عنه^(٢).

والأوليغرافية لا تتعارض مع قاعدة العدالة من حيث نظام مكوناتها فحسب، بل من حيث مخطط الحياة كلها. فهي ترفض أن تُسند الوظيفة التي من نوع معين إلى الرجل صاحب القدرة المهنية. بل تسمح لنفس الأشخاص أن يزاولوا الفلاحة والتجارة والحكم أى أن يجمعوا بين المهن المختلفة.

يتضح من هذا السياق الفارق بين نظام دولة أفلاطون والتي تجعل لكل واحد مكانه المناسب الذي أهلت له الطبيعة، وهو نظام تم تكريس النفس فيه للتأمل وملاحظة الأشياء في ذاتها وتهذيب النفس والحط من قيم الأشياء المادية والقيم المرتبطة بالجسد. بين هذا النظام وبين نظام يكرم الثروة والأثرياء ويحط من قدر الفضيلة ولا يكرمها ويرتبط بهذا الشكل بالجزء الأدنى من النفس البشرية ولذا:

ينتهى الأمر بالمواطنين - في التيموقراطية - بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه. إلى أن يصبحوا جشعين للمال والريخ ويتملقون الثرى ويعجبون به ويصعدون به إلى منصة الحكم بينما يحتقرون الفقير^(٣).

والأوليغرافية لا تستند فيها وظيفة الحكم على أساس الكفاية، بل تكون الملكية في ظلها هي التي تجعل لصاحبها الحق في الوصول إلى المنصب^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون، ٥٥١ أ، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون، ٥٥١ ب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥١ ب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) جمهورية أفلاطون: ٥٥٣، ترجمة فؤاد زكريا.

وكما أن الأوليغارشية تهدم العدالة بأن تهدم الوحدة فهي تمكن القلة من الثراء الفاحش وتؤدي بالكثرة إلى هاوية الفقر، وهكذا نرى أن الدولة تفوق الدولة التيموقراطية في كونها دولتين في دولة واحدة، دولة الأغنياء ودولة الفقراء وهي موطن لطبقة من الفقراء الدهماء لا أرض لها ولا مال ولا مهنة^(١).

أعضاء الطبقة الحاكمة يقيمون وزنا كبيرا للثروة، ومن أجل الحصول عليها يعيشون عيشة كدح وحرمان تطغى فيها شهوة الثراء على ما عداها، وتنطوي طباعهم على شهوات إجرامية تفصح عن نفسها عندما تحين الفرصة في صورة الغش التجاري. فينفلت زمامها يوما وينطلق انطلاقًا كاملاً.

هناك نقط ضعف واضحة في هذه الدولة التي تحكمها هذه الطبقة من الحكام المهتمين بالثروة والسلطة دون الأشياء الأخرى ومنها:

عجز هذه الدولة عن شن أية حرب، ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب وعندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء وإما أنها إذا لم تسلحه. فسوف يجد أفرادها في المعركة أنهم قلة - أوليغارشية - فضلاً عن أن تفتيرهم يحول بينهم وبين الانفاق على الحرب.

وهناك عيب آخر يشير إليه أفلاطون يزيد الهوة بين الأثرياء والفقراء في هذا النظام

هو السماح للمرء بأن يبيع كل ما يمتلك وحصول غيره على كل ممتلكاته، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيماً في الدولة بعد أن لم يعد جزءاً منها. فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندى ولا بالفارس، بل تصبح صفته الوحيدة هي أنه فقير معدم^(٢).

والنظام في هذه الدولة لا يحول دون وقوع ذلك بالفعل لأنها لو كانت تفعل ذلك

لما وصل الثراء بالبعض إلى حد الإفراط والفقر بالبعض الآخر إلى حد

العدم^(٣).

(١) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٣٦.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٢ أ، ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٢ أ ترجمة فؤاد زكريا.

من الواضح أنه:

في مجتمع يوجد فيه متسولون لابد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع.

إن كل ما فيها تقريبا متسولون فيما عدا الحكام^(١).

الإنسان الاوليجاركي يفتقر إلى الفضيلة الصحيحة التي تتأسس على توافق النفس وانسجامها وانسجام أجزاءها لأنه مزق في اتجاهين كلاهما يتبع الشهوة - ليس الفضيلة - لأن كلا منهما فيه شره.

ولذا فالرجل الاوليجاركي:

في المهام التي يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة يتظاهر بما به من عدالة، أى يجمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضا. فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل، وهو لا يحيد عنها لأنه مقتنع عقليا بأن من الشر اتباعها، إنما هو يفعل ذلك رغبا وخاشيا لأنه يرتعد حرصا على ما لديه من ثروة^(٢).

والرجل الحاكم في هذه الدولة هو رجلان في رجل واحد - كما أن دولته دولتان في دولة واحدة، وصفة البخل التي تغلب عليه هي خليط من التزمت والطمع ولا مناص من حدوث صدام بين الاثنين رغم ما فيها من اتحاد مؤقت.

إنه يماثل الدولة في ميله إلى التقدير والعمل، فهو لا يرمى إلا رغباته الطبيعية الضرورية. ولا ينفق ماله في أى غرض سواها، ويكبت كل رغباته الأخرى على أساس أنها لا مفيدة في شيء.

وهذا الرجل في شقاق مع نفسه وبالتالي لن يكون شخصا واحدا - لن يكون وحده -

ممزق في العمل وفي الإنتاج دون الناس ومع نفسه فهو:

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٢ د هـ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٤ د هـ ترجمة فؤاد زكريا.

ممزق في اتجاهين. ومع ذلك فإذا تضاربت رغبته فيما بينها. فإن الخيرة هي التي تنصر في الغالب على الشريرة من هنا فإن له على ما اعتقد - مظهرا ارفع من كثيرين غيره - لكنه يفتقد إلى الفضيلة الحقة التي تتكون من توافق النفس وانسجامها^(١).

وبما أنه يمارس مهام عديدة ومنها وسائل تتيح له فرصة استثمار أمواله وزيادتها والإكثار منها، ولذا مع ذلك فهو:

شخص مفتر، يعرف كيف يجلب المال من كل مصدر، ولا يفكر إلا في تكديسه، وهو نفس النوع من الناس الذي يحظى بإعجاب العامة ألن يكون هذا الرجل صورة مطابقة للحكومة^(٢).

وأفلاطون لم يكن الوحيد الذي أمن بأن النظام الذي يوجد هوة اقتصادية بين مواطني الدولة هو أخطر وضع سياسى.

وقد كان الإغريق عامة صرحاء في التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير في تحديد النشاط السياسى والاتجاهات السياسية.

وقد فهم أن الدولة الاوليغاركية دولة تحكم بوساطة ذوى الحسب والنسب ولمصلحتهم وهم الذين يتوارثون الثروة. وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية كما تتضح من آراء أفلاطون في نظام الاوليغاركية^(٣).

في حكم الاوليغاركية يصبح الجميع عبيدا للمال ويأتى اليوم الذى تنقسم فيه الدولة إلى فئة قليلة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة أكثر قوة أوفر قسطا من الفضيلة ينتهى الصراع بينها بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادى بالمساواة للجميع وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٤ د ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٤ د هـ ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جورج - هـ - سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ص ٧١.

(٤) أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٣.

الفصل الثالث

الدولة الديمقراطية

التحول من الاوليغاركية إلى الديمقراطية

يتم بسبب النهم والجشع للبال والثروة عند النظام الاوليغاركي؛ ولذا يقول أفلاطون:

عن الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الاوليغاركية، أعنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء^(١).

فشهوة الحصول على أكبر قدر من الثراء والنهم الفاحش للثروة وعدم ضبط النفس، يؤدي إلى أن يدفع الحكام ثمن غفلتهم بدفعهم رجالاً صالحين إلى الفقر والعوز.

هكذا يحدث أحيانا في الدول الاوليغاركية أن يدفع الحكام لغفلتهم وتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالاً صالحين إلى الفقر والعوز^(٢).

ومن الواضح كما يقول أفلاطون أن المواطنين في أية دولة:

لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء وأن يتسموا في الوقت نفسه بالاعتدال وضبط النفس من الواجب إذن أن يضحوا بأحدهما^(٣).

إن استثمار الثروة واستخدامها في طرق جديدة عند طبقة الحكام يؤدي إلى تضخم الثروات وزيادة الفقراء فقرا شديدا الأمر الذي يثير نيران الشر من حقد وحسد وضغينة.

ولذا فالطبقة الحاكمة:

يعدون مخالبيهم - التي هي ثروتهم - لينشبوها في أية ضحية جديدة لا تأخذ حذرهما منهم، وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافا مضاعفة. وفي الوقت ذاته، يزيدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين في الدولة^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٥ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٥ ب ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٥ ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) جمهورية أفلاطون: ٥٥٥ د ترجمة فؤاد زكريا.

والحكام في هذه الدولة يحاصرون المواطنين ويتخذون من الإجراءات ما من شأنه أن يحرم المواطنين من التصرف في أموالهم كما يهودون، ولذا لا يتبعون الطريقة التي يمكن أن يحكم بها نيران الشر وهي:

سن قانون يرغب المواطنين على توخي الأمانة في معاملاتهم. وذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الاختيارية على القروض على مسؤولية المدين ذاته. فإن هذا الحرص الشديد على الثروة سيقبل لدى المواطنين. وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التي تحدثنا عنها^(١).

ويتحول أبناء الحكام إلى طبقة تفهم بالرضاء المادى والهبوط أو التدنى الأخلاقى لأنهم لا يستطيعون منع أنفسهم عن اللذة:

فبالنسبة للحكام أنفسهم وأبناءهم فإننا نجد الصغار متهاككون على لذاتهم وعلى حياة الدعة والفراغ المادى والمعنوى وتزداد طبيعتهم رخاوة ونفوسهم عجزا عن مقاومة اللذة وتحمل الأثر.

ولا شك أن وجود فجوة بين الأغنياء والفقراء وصراع بين الشهوات المتنازعة داخل الطبقة الغنية - طبقة الأغنياء نفسها هي من عوامل القلقله التي تجعل الثورة أمرا يكاد يكون محتوما.

والطبقة المطحونة اليائسة هي التي تعتبر أن الأغنياء قد سلبوها أملاكها غشا وخداغا، وهذه الطبقة يزداد عددها دون ضابط. كما ينمو الوعى الطبقي والإحساس بالفارق بين طبقة وأخرى^(٢).

والثورة تتضح في ظروف من أهمها الحرب والصراع، وإذا اجتمع الفقراء في خفية من أعين الباقين فسوف يقولون لأنفسهم دون شك أن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء بل إنهم جميعا تحت رحمتنا، وأنهم لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء^(٣).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٦ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٣٩.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٦ د ترجمة فؤاد زكريا.

وإذا تبين الفقراء أن سادتهم أضعف منهم بنية وشعروا احتقارهم لشأنهم إلى جانب كراهتهم لهم، ففي هذه الحالة قد تعجل بالثورة أية مناسبة هينة، وقد يطلب أحد الفريقين مساعدة أجنبية من دولة تدين بالمبادئ نفسها^(١).

إن الطبقة الفقيرة. مادامت في تدمر مستمر، فإنها تشكل خطرا على الأوليغاركية، وتعددها بانقلاب شامل. وحتى الطبقة الحاكمة نفسها وهي التي تحتكر الثروة والمناصب فإنها لا تخلو من عنصر الخطر^(٢).

أفلاطون يشير إلى أن الخلاف بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة قد ينشب في أية لحظة وقد يحدث دون معاونة من الخارج، وإن كان يشير إلى أنه في الغالب يستمر كل فريق بمعاونة من الخارج وهكذا تظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم. يقتلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقتسمون مع الباقين أمور الحكم والرئاسة بالتساوي، أن الحكام في هذا النوع من الحكم غالبا ما يختارون بالقرعة^(٣).

ويعتقد أفلاطون أن انتصار الفقراء على الأغنياء هو أول خطوة في طريق الديمقراطية. وهذه الخطوة من شأنها تمهيد الطريق لحكم الغالبية العظمى من الشعب الذي عانى من الفقر في ظل حكومة الأوليغاركية التي كانت تعاني من جشع للمال ونهم للسلطة.

الحرية وهى الهدف من النظام تعنى شهوة كل شيء

إن الشهوة هى الأساس السيكولوجى للأوليغاركية ولكنها الشهوة في شكل واحد من أشكالها وفي ناحية واحدة من نواحيها مع بقاء كل الأشكال خاصة خضوعا مباشرا وصارما لسيادة الشهوة.

أما الديمقراطية فهى الشهوة في كل أشكالها ونواحيها، والحرية في ظلها مكفولة لكل فرد لا لفرد واحد، كما أن المساواة المطلقة يتمتع بها الجميع، وهكذا يزول النظام

(١) ارنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٣٩.

(٢) ارنست باركر: المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٧ أ ترجمة فؤاد زكريا.

والتدريب، وتختفى الدرجات والفروق. وبدلاً من التدريب يصبح لكل واحد تنظيم حياته الخاصة، كما يهوى وحسبها تتطلب شهوته أو شهوة الساعة^(١).

ويدفع أفلاطون بانتقاداته لهذا النظام فيقول:

المرء في مثل هذه الدولة يكون حراً، وإن الحرية تسود الجميع. فيصرح لكل فرد بحرية الكلام. وأن يفعل ما يشاء.

لكن حينها تسود الحرية .. فمن الواضح أن في وسع أى شخص أن ينظم حياته أو طريقته في الحياة كيفما يشاء.

وعلى ذلك فستجد في هذا النوع من الحكومة تبايناً بين الأفراد يفوق ما تجده في أية حكومة أخرى^(٢).

هذه الحكومة التي تبدو في نظر كثيرين أفضل نظام ممكن، وفيها يعيش الناس من شتى الطبائع. فإنها تبدو كما يشير أفلاطون كرداء مرصع بالألوان المختلفة، يجلب منظره النظر ولكن:

هذه الحكومة بفضل الحرية التي تسودها تشتمل على كل أنواع الدساتير. ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشر نظاماً من نظم الحكم - كما فعلنا نحن - إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه. فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى النموذج الذي يفضلُه^(٣).

هذه الحرية التي تسود بين الناس هي نوع من الفوضى العارمة لأنها تعتمد على انتقاء كل شخص لطريقة الحياة التي يريدُها وتتضمن:

ألا يكون المرء مرغماً على تولى أمور الحكم في الدولة حتى لو كان قادراً على الاضطلاع بها، ولا يكون مضطراً إلى الحرب إذا حارب الآخرون، ما لم

(١) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ص ١٤٠.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٧ ب ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٧ د ترجمة فؤاد زكريا.

يكن يريد السلام بالفعل، وفي وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه. ذلك حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم. أليس هذا نظاماً رائعاً بحق لأول وهلة^(١).

إن الديمقراطية تقيم مساواة بين الجميع، وهى بهذا الشكل فى رأى أفلاطون تقوم بإلغاء العدالة، فالعدالة ليست هى المساواة - ومن جراء هذين المبدأين وهما - الحرية والمساواة - ولأنها تقوم على إرساء الإنكار المطلق لنظرية الوظيفة الواحدة أو الخاصة. وتفصح عن صفتها هذه فى عدم اعتراضها بأن اختيار قادتها يجب أن يتم على أساس توفر كفاءة خاصة بهم^(٢).

إن الحرية غير المسئولة أو غير المنضبطة تعيش فى غفلة عن مسئولياتها الرئيسية أو الحقيقية مثل الدفاع عن الوطن أو المواطنين المشاركين فى الوطن.

ومن أهم مظاهر نقد أفلاطون لحكم الديمقراطية هذا الجانب الأساسى فى الحكم والذى يتصف به حكم الفيلسوف وهو الحكم عن مقدرة عقلية وكفاءة أخلاقية ونفس تتسم بالفضيلة وتستطيع أن تقيم التوازن داخلها.

والرئاسة أو الحكم فى ظل الديمقراطية تثير سخرية أفلاطون عندما يلاحظ أن السلطة - الحكم - قد يأتى عن طريق القرعة أو الاختيار من بين أشخاص ليس من بينهم كفاءة تستطيع الحكم والديمقراطية بهذا الشكل تتجاهل بعض القيم التى تمثل مبادئ لا يجب إغفالها فى الحكومة. وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بالحكم. فالحكم لابد أن يأتى لصاحبه، بالموهبة أو القدرة على هذا وليس لأى فرد أو شخص، لأن أحدا لا يصلح للحكم إلا إذا كانت لديه مواصفات خاصة ومنها العلم والمعرفة بما يستطيع أن يفعله.

أفلاطون يعتقد - أيضاً - أن الفضيلة هى قدرة على القيام بوظيفة خاصة. وتلميذه أرسطو يشاركه ذلك، ولأنه يعتقد أن جوهر الإنسان يكمن فى العقل والمعرفة العقلية. ولذا فإن الفضيلة الرئيسية التى لابد من تواجدها هى قدرة على الإيفاء بهذه الوظيفة الجوهرية

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٧ هـ - ٥٥٨ أترجمة فؤاد زكريا.

(٢) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ص ١٤٢.

للإنسان وهي التي تمنحه القدرة على السيطرة على اللذات والرغبات، وهذه مسألة تحتاج للجهد والمثابرة والصبر.

يقول:

إن الديمقراطية في أيام شبابه الثائرة وقبل أن تستقر به عند حالة من النضج تجعله لا يشغل نفسه بالأخلاقيات .. مثل هذا الرجل لا يتورع عن قلب المصطلحات الأخلاقية فيسمى الوقاحة أوبًا والفوضى حرية والسفه والتبذير أبه ومجداً^(١).

إن الحرية التي تتصف بها الديمقراطية بالشكل الذي يعنيه أفلاطون باعتبارها إفراطاً في الحرية ليس معناه في نظره إلا الخروج عن المألوف وتعدى الحواجز والقواعد الأخلاقية إلى الفوضى وعدم التقيد والالتزام بمبدأ من المبادئ أو قيمة من القيم إلا قيمة الحرية التي تتحول بطبيعة الحال إلى فوضى عارمة.

ولذا يقول:

هذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التي أيدينا من قبل احتراماً لها، وضمنها المبدأ القائل أن المرء .. ما لم تكن طبيعته خارقة للمألوف لا يمكن أن يغدو شخصاً صالحاً مما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة كل هذه القواعد تطوؤها الديمقراطية بأقدامها ولا تقيم لها وزناً للطريقة التي نشأ بها السياسي قبل أن يحكم الدولة^(٢).

وهذا يرجع كما نظن أن هذه الطبقة الحاكمة الجديدة تعرضت لكثير من الحرمان والعوز والقهر على يد السلطة الاوليغاركية التي لم تكن تبحث إلا عن الثروة والسلطة وتقوم بتقييد حركة الفقراء، ولذا فعندما يحكم الفقراء يجدون سبباً مقنعاً للخروج من كل القواعد والمبادئ تحت مسمى الحرية والذي ينتج عنه اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه القيم الأخلاقية والمبادئ التي تفرضها الفضيلة.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ أ ب ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٥٨ أ ب ترجمة فؤاد زكريا.

وهو الأمر الذى يجعل الدولة:

حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع وتقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معا.

وهنا تختفى القواعد ويزول الخضوع ويخشى المعلم تلاميذه ويزدرى التلاميذ معلمهم. ويصف أفلاطون فى سخرية أن السوائم نفسها تمتد لها نفس الصفة أو العدوى فتختفى القواعد من الطرقات ويخرج الجواد وعابر السبيل. ونتيجة لهذا يبطل احترام القوانين حتى لا يدين الناس بالخضوع لسيد أيًا كان^(١).

غياب وحدة النمط

وحدة النمط مستحيلة عند أفلاطون فى ظل الديمقراطية، وإذا كانت دولة الاوليغاركية تعنى دولتين فى دولة واحدة، فالديمقراطية تعنى وجود عدد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى هذه الدولة من أفراد لأنها تُعنى بوجود مثل هذا العدد من أنماط الأخلاق^(٢).

إذا كان وجود النمط أو وحدة النمط يستحيل فى ظل الديمقراطية. فإن هذا يتعارض مع فكرة رئيسية عند أفلاطون من أن الدولة نمط اجتماعى يجب أن يدرّب كل عنصر فيه على أن يحدو حدوه وذلك عن طريق التعليم.

ومبدأ الديمقراطية هو ألا وجود للنمط - ولا وجود لقاعدة أو للتدريب الاجتماعى وذلك لأن المرء ليس فى حاجة لأن يحكم حتى إذا كان قادرا على ذلك.

ألا يكون المرء مرغما على تولى أمور الحكم فى الدولة حتى لو كان قادرا على الاضطلاع بها إن لم يكن راغبا فى ذلك^(٣).

(١) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٤٤.

جمهورية أفلاطون ٥٦٣ د ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) أرنست باركر: المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٥٩ د ه ترجمة فؤاد زكريا.

أما التدريب فلا قيمة له لأن الديمقراطية لا يهملها أن يكون ساستها مفتقرين إلى التعليم بل إنها لا تتطلب منهم إلا أن يكونوا أصدقاء للشعب.

ولا يمكن أن ننسى وسط الأسباب التي جعلت أفلاطون يتخذ موقفا ناقدا ومعارضاً لنظام الديمقراطية إن النظام الديمقراطي قد أحدث له صدمة كبيرة عندما حكم على أستاذه سقراط بالإعدام. هذا الحدث الذي غير / كما نظن / حياة أفلاطون ليترك السياسة جانبا بعض الوقت وينغمس في إطار الميتافيزيقا التي أخذت منه وقتا ثم عاد إلى محاولة القيام بدور كان يتمنى القيام به في شبابه وهو الدور السياسي سواء كان على مستوى التجربة العملية في سير توجيهه أو على مستوى التجربة النظرية بإقامة الأكاديمية التي كان هدفها تخريج أو تدريب الحراس أو الحكام.

طبيعة الفرد الديمقراطي

يُلاحظ في طبيعة الفرد الديمقراطي أن الشهوة هي الأساس السيكولوجي لهذا الفرد - كما أنها أساس للنظام - أن ينقاد إلى الملهيات والرغبات غير الضرورية. فإذا كانت الرغبات الضرورية للحفاظ على الحياة تتمثل في المأكل والمشرب فهو لا يقف عند هذه الحدود.

ولكن:

الرغبة التي تتجاوز هذين / أعنى الرغبة في أطعمة أكثر تعقيدا من تلك / فمن الواجب أن قصر غير ضرورية ذلك لأن معظم الناس يستطيعون قمعها لو بدأوا بالتدريب على ذلك منذ حياتهم، لو تعلموا، كما أنها تضر بالجسم مثلما تضر بالنفس والعقل والاتزان^(١).

وهذا الشخص يحيا حياة:

يكرس فيها من المال والجهد والوقت للرغبات غير الضرورية بقدر ما يكرس للرغبات الضرورية. فإن شاء حسن حظه ألا يتطرف في الفوضى.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٥٩ ب ج، ترجمة فؤاد زكريا.

وإذا ضعفت حدة الثورة بمضى الزمن فإنه يسمح بعض الفضائل المنفية ولا يستسلم للقوى التي قهرتها. عندئذ فرما أقام بين لذاته نوعا من التوازن ربما كان زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات، وكأنه يعهد إلى المصادفات باختيار من يتحكم فيه. حتى إذا روى ظمأه استسلم لغيرها. فلا يقف في وجه واحدة منها بل يعاملها على قدم المساواة^(١).

وبسبب ترك نفسه للذات والشهوات والانتقال من واحدة إلى أخرى دون أن يتوقف عن واحدة منها فإنه يفتقر للحقيقة وللأسباب الواضحة فهو^(٢):

يصدما ولا يترك لها أى منفذ فإن قيل له أن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة ونبيلة بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة، وإن من الواجب رعاية الأولى وتجميدها. وقمع الثانية وكتبها فإنه يجيب على كل ذلك بإشارة عدم اكتراث ويؤكد أنهم جميعا سواء، وأن لكل منهم نفس القيمة^(٣).

الرجل الديمقراطي ليس له هدف أو غاية محددة يعمل على تحقيقها. وليس له وحده فعل يعمل على تقيدها ولذا فإن أفلاطون يظهر ارتباك الديمقراطي وتحوله من جانب في نفسه إلى جانب آخر، فإذا كانت حياة هذا الرجل تسير مضطربة وبدون توازن داخلي وهو مفتقر إلى الحكمة المصحوبة بالعقل والفضيلة فإنه^(٤):

تارة يدرب نفسه تدريبا رياضيا عنيفا وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئا وربما انصرفت أحيانا إلى التفكير الفلسفى ولكنه فى معظم الأحيان يشارك فى سياسة الدولة فيقول ويمثل كل ما يطرأ فى ذهنه، وهو فى وقت ما يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون وفى يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال فهو لا يعرف

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ أ ب، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ هـ د، ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ د، ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ص ١٤٣.

في سلوكه نظاما ولا قانونا. دائما يعد هذه الحياة مُرّة بعض الأحيان، وسعيدة البعض الآخر، فلا يفكر في تغييرها^(١).

وهذا الرجل كما يقول أفلاطون:

حياته متعددة الألوان كذلك الدستور الجامع بين كل الأضرار، ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبين كثيرين من الرجال والنساء معا^(٢).

ويشير ليوستروس أن الديمقراطية كانت عند أفلاطون هي المكان الذي يعين فيه الأحرار، وأن هذا المجتمع الديمقراطي كان لابد أن يكون هو المجتمع الذي يمكن أن يعيش فيه الفيلسوف^(٣).

وهذا يجعلنا نتساءل عما يقصد ستروس من ذلك، هل يقصد أن الفيلسوف كان يمكنه أن يعيش في هذا المجتمع الذي لا يسبب له قلقا لأنه اختار طريقة حياته مثل الآخرين على قدم المساواة، وأن أفلاطون في إشارته لسقراط عند كتابته للجمهورية يريد التأكيد على أن هذا المجتمع لا يقبل الفيلسوف وبالتالي لابد من تغير المجتمع حتى يستطيع قبول الفيلسوف باعتباره مرشدا أو حاكما.

وإشارات أفلاطون في كثير من الأحيان وخاصة في الجمهورية تعطي انطبعا بأن الفيلسوف لم يكن شخصا مرغوبا فيه داخل المجتمع اليوناني وخاصة المجتمع الأثيني، وكان أنيتوس أحد أقطاب الديمقراطية في أثينا طرفا من أطراف قضية سقراط - ولذا فالفيلسوف يعيش في غربة أو اغتراب ولكن بسبب الفارق بين حياة الفيلسوف وطريقة حياة الآخرين.

لكن الأمر بالنسبة للفيلسوف يختلف عن أفلاطون فالفيلسوف لا يعيش مضطربا مثل مواطن دولة الديمقراطية، ولكنه يهب حياته لمراقبة الأشياء الأصيلة والباقية، والثامة التي لا تتغير، ولذلك فلديه هدف معين يعيش من أجله، ولهذا فهو يقيم توازنا

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ ج، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦١ هـ، ترجمة فؤاد زكريا.

(3) Leo Strauss: Historu of Patitital Bhilosophy, P. 39.

يجعله يميل إلى كراهية ما يتعلق بالجسد وما يقبل اللذات المادية ومنها الثروة والسلطة، ولذا فهو على خلاف مع مواطني دولة الديمقراطية في طريقة الحياة. ويبدو أنه لهذا لا بد من التخلص منه.

للميمقراطية جانب تهبط فيه سريعا إلى الفوضى الاجتماعية والسياسية وتؤدى إلى الحكم الاستبدادى. وكما أن الأوليجاركية يهدمها فيض الثروة وتقضى عليها مبادئها. فإن الديمقراطية يهلكها ما تسعى إليه من خير وتهدمها تخمة الحرية وهلاكها الأخير هو قيام الحكم الاستبدادى. وكان أحد الانتقادات الموجهة لأفلاطون أنه بالرغم من معرفته أن الحياة الأثينية متعددة الألوان إلا أنه كان يعرف أيضا أنها تخلو من أى مخطط فى كل ألوانها، وفى مقدور أفلاطون أن يفهم تلك الحجة التى يستند إليها كبار رسل الديمقراطية من أنها تبرز الطاقة البشرية، وتمكن الحياة الوجيزة المتعددة الأشكال من الانطلاق وتسلم بما بين العناصر من تباين، غير أن أفلاطون لا يشهد إلا للشئ الواحد ولا يقيم وزنا للتعدد ويؤمن بوحدة الفكر المشتركة لا بتعدد ما يتصف به الأفراد من قدرات. ويعجبه الضوء الأبيض لا الأضواء العديدة الألوان^(١).

(١) حسن حرب: أفلاطون، ص ٦٥.

الفصل الرابع

دولة الطغيان - الاستبداد

إذا كان الهدف في الأوليغارشية هو تحصيل أكبر قدر من الثروة والتخمة الناتجة من الثراء وكذلك الفقر المدقع الناتج عن العوز والحاجة يؤديان إلى نهاية الدولة الأوليغارشية، أى أن المبدأ الذي ترعاه الدولة هو نفسه الذي يجعلها تنهار. فالديمقراطية باتجاهها إلى تحقيق الحرية دون ضوابط تجعل الحرية تنتهي إلى فوضى عارمة ويؤدي ذلك إلى فتح الباب لظهور الاستبداد أو دولة الطغيان.

ولذا يقول أفلاطون:

إن نفس الداء الذي أصاب الأوليغارشية وأودى بها يتفشى هنا أيضا وينتشر مزيد من القوة / نظرا إلى الفوضى السائدة، فيجلب على الدولة الديمقراطية العبودية والذل وذلك لأن من المؤكد أن التطرف في كل الأحوال يودي إلى رد فعل عنيف مضاد سواء كان ذلك في - الطبيعة - أو أنواع الحكومات بوجه خاص^(١).

ويفسر أفلاطون التحول من الديمقراطية إلى العبودية أو الطغيان بأن:

الدولة الديمقراطية منقسمة إلى ثلاث طبقات كما هما بالفعل:

الأولى: هي الفئة التي أباحت لنفسها من الأمور ما أباحته لنفسها نظيرتها في الأوليغارشية في الديمقراطية تكاد تكون هي وحدها القوة الحاكمة فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال. أما الباقون فيعملون في الساحات يطغى تصفيتهم على كل صوت معارض .. وهكذا فإن أمور الدولة الديمقراطية تقريبا تترك في أيدي هذه الفئة من الناس.

ولما كان الجميع يسعون إلى الثروة فإن أكثر الناس نظاما يعدون أكثرهم

(١) جمهورية أفلاطون ٥٦٤ ج د ترجمة فؤاد زكريا.

ثراء، ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرا من العسل بسهولة كبرى.

هؤلاء إذن هم الذين يطلق عليهم الأغنياء وعليهم تتغذى ذكور النحل.

أما الفئة الثالثة: الشعب وهي تشمل العمال اليدوين والذين لا يملكون إلا القليل. ولا يهتمون بالسياسة كثيرا. هذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت^(١).

والطبقة الثالثة طبقة العمال في رأى أفلاطون:

تحصل على نصيب من العسل - وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة من الأغنياء ويوزعونها على الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد^(٢).

في هذا النظام تقوم الطبقة الأولى بنهب الطبقة الثانية لصالح الطبقة الثالثة ولمصلحتها الذاتية، وتصبح الديمقراطية عندئذ حكما للمجتمع يتولاه ساسة محترفون على حساب الأثرياء لمصلحة أنفسهم أولا وقبل كل شيء ولمصلحة الجماهير بطريق المصادفة.

وإذا دافعت الطبقة الوسطى عن نفسها اتهمت بالتآمر على الشعب صاحب السيادة، فإذا وجهت إليها هذه التهمة بدأت تتآمر بالفعل وترفع علم الثورة لا رغبة في الثورة ولكن لأنها مكرهة على ذلك.

ويشير أفلاطون إلى ذلك بأن:

الأغنياء يحاولون الدفاع عن أنفسهم بعد أن انتزعت أموالهم فيتوجهون بالكلام إلى الشعب في المجالس العامة ويستخدمون كل ما في إمكانهم من الوسائل^(٣).

والأغنياء يحاولون التقرب إلى الشعب ضد الطبقة الحاكمة التي أخذت أموالهم ووزعت بعضها على الشعب واحتفظت هي كما يشير أفلاطون بالنصيب الأكبر.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦٥ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦٥ ب ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٦٥ ج ترجمة فؤاد زكريا.

في نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحاول إيذاءهم لا عن سوء قصد بل عن جهل وانخداع بأقوال من يوقعون بهم - فإنهم عندئذ يغدون اولي جارية بالفعل سواء كان ذلك طواعية أم كرها. إن هذا شيء لا يملكون له دفعا^(١).

إذا استمر هذا النضال على هذا النحو نصب أحد الساسة نفسه حاميا للشعب وانحاز لجانبه، وذلك الرجل يزود عن الشعب وهو الذي ينهب الطبقة المتوسطة فيرتفع صوته ضدهم بإلغاء ما لهم من ديون بإعادة تقسيم الأرض^(٢).

أما الشعب نفسه فإنه:

من عاداته يختار شخصا يفضله ويجعل منه نصيرا وقائدا له، ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا.

ومن الواضح أنه في كل مرة يظهر فيها طاغية يكون الأصل الذي ظهر منه هو هذا النصير. لا أي شخص غيره^(٣).

النظام السابق - الديمقراطية - يطلق العنان للحرية لأنه خارج من إطار نظام يبعد الشعب عن السلطة ويسن التشريعات التي من شأنها أن يجعله يستأثر بالسلطة والثروة، وعندما يحكم الشعب بعد أن يهزم الطبقة الاولي جارية يصبح هو الحاكم من الطبقات الفقيرة التي كانت قد حرمت من الملكية في ظل الحكم السابق.

والديمقراطية كما نعلم عنها أنها نظام يسمح بالتوسع في الحرية السياسية ويسمح بالتوسع والمشاركة في الملكية الخاصة، ولما كانت جموع الشعب كلها طامحة إلى الثروة وكذلك يتعدى طموحها للسلطة فإن حالة من الفوضى تسود بسبب الشعور الحاد بالحرية وهو شعور عام لدى كل أبناء طبقة الشعب المحكوم لأن الكل يريد أن يشارك في اقتسام الثروة.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦٥ ب ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٤٤.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٦٥ د ه ترجمة فؤاد زكريا.

ويظهر في ظل هذه الحالة من يستطيع إدراك المناخ العام الصالح للسلطة والثروة ويقوم بوعى بالتلاعب أو باللعب على الأوتار الحساسة لدى الجماهير ليقودها لتحقيق تاريخها - وتجد الجماهير في هذا الشخص نصيرا لها ويقوم هو بأداء هذا الدور باعتباره نصيرا لها بالفعل فهو أولا:

في مبدأ الأمر لا يلقي كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية. ويستنكر كل طغيان - ويجزل الوعود الخاصة والعامة ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب ومؤيديه. ويتصنع الطيبة والود مع الجميع^(١).

ثم يحاول أن يجعل الشعب في حاجة دائمة إليه. فبعد أن يتخلص من أعدائه الخارجيين فإنه لا يكف عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد، ومن أهدافه أيضا:

أن يضطر المواطنين الذين افقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي بدلا من أن يتأمروا عليه^(٢).

وإذا كانت الحرب غير مرغوب فيها عند النظام الاويجاركي بسبب التقدير من جانب أو الخوف من تسليح الشعب المقهور والفقير من جانب آخر، فإن زعيم الشعب - نصير الشعب - إذا أصبح في مركز أكثر ثباتا أخذ سياسة الحرب التي تجعل قيادته للأمر أمرا ضروريا ويصرف الناس عن التفكير في الأوضاع الداخلية^(٣).

ومن جهة ثانية فإنه يجد في الحرب:

ذريعة للقضاء على أعدائه بأن يضعهم تحت رحمته. وهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا إلى إشعال نيران الحرب.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦٦ هـ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦٧ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة، ص ٢١٥.

جمهورية أفلاطون: ٥٦٦ أ ب.

ويرى باركر أن المستبد إذا بدأ شركاؤه القدامى الذين عاونوه للوصول إلى السلطة ينتقدون حكمه اضطر إلى إزاحتهم عن طريقه، والواقع أن الطاغية خوفاً من مثل هذا النقد يرى لزاماً عليه أن يخلص الدولة من كل عنصر من عناصر الشجاعة والسمو العقلي وسداد الرأي. وعندما ينعزل الطاغية عن الخير يضطر في نهاية الأمر إلى التحالف مع الشر^(١).

ولذا يتخلص من المستنيرين أصحاب العقول المفكرة والذين قد تجعلهم حرية الفكر يابون الخضوع لسلطانه:

فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم بأن يضعهم تحت رحمته.

ويشير أفلاطون إلى هذه الطريقة التي يستخدمها الطاغية في التخلص من أصحاب الفكر والرأي المعارض لما يقوم به من تصرفات بإشارة مليئة بالسخرية والتهكم فإنه يقوم في طريقته بالإصلاح أو في تطهير البلاد بطريقة مضادة لما يفعله الأطباء.

هؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل عكس ذلك^(٢).

يخلص الأمة من عنصر الوعي والتنوير وسداد الرأي ويبقى على ما فيها من جهل وحماسة وطاعة عمياء، أو ما يمكن أن نسميه يبقى على أهل الثقة ولا يستخدم أهل الكفاءة والخبرة خوفاً من تعرضه لنقدهم ومعارضتهم.

وحالة الحرب والفتن والصراعات تجعل الطاغية يلجأ إلى تكوين جيش من الحراس. ولكن الطاغية يستأجر المرتزقة من كل حدب وصوب، بل ويضم الأرقاء إلى صفوفه ويجعلهم حرسه الخاص، تؤدي الرغبة في الإبقاء على أنصاره الاستيلاء على الممتلكات الدينية واتباعها للدولة ومصادرة الأملاك / أملاك الأغنياء / بل قد يذهب إلى حد كبت حرية الشعب الذي بعثه إلى الوجود.

(١) أرنست باركر: النظر والسياسة عند الإغريق، ص ١٤٦-٤٦، جمهورية أفلاطون، ٥٧ أ ب.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦٧ أ ب ترجمة فؤاد زكريا.

يا له من موقف رائع ذلك الذى يضع فيه الطاغية نفسه حين لا يجعل له من أصدقاء ورجال يثق فيهم إلا هؤلاء بعد أن تخلص من الذين كانوا يحيطون به من قبل^(١)؟

ويرى د. فؤاد زكريا إن وصف أفلاطون للطاغية يصلح نموذجا لهذا النوع في كل عصر. فالطاغية بدأ بداية شعبية إذ جراه الشعب على أنه مفيدة وحاميه، وهو في البداية يبذل الوجود للناس ويوزع عليهم الابتسامات والمنح ولكنه حين يخفق في إرضاء مطالبهم يتجه إلى إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إليه إلى قائد، وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه ويجعلهم يطوفون البلاد والوفود تلو الأخرى فيجتمعون الجماهير ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيمة المقنعة.

أى أن أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية إلى تجنيد أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه. وإن لم يكن لفظ الدعاية قد ظهر في ذلك العصر بطبيعة الحال، ويبدع أفلاطون في وصف حالة الرعب التي يعيش فيها الطاغية وخوفه من أن يتفق عبيده عليه.

وهو يجمل الوصف بقوله إن ذلك الذى يظن معه أكثر الناس حرية هو في الواقع أكثرهم عبودية فهو مضطر إلى تملق الناس وهو عاجز عن تحقق أبسط رغباته وهو يقضى حياته في خوف دائم.

هل يمكن أن يقال عن من يقدم مثل هذا التحليل النابض بالحياة لحالة الطاغية إنه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السياسى، وإنما من مثال الدولة كما صور له خياله فحسب^(٢)؟؟؟

وعندما يفسر أفلاطون سيكولوجية الطاغية يشير إلى أنه يبدو كابن عاق لا يطيع والديه ومن أخرجه إلى الوجود ولذا فهو يرفض حتى أن يستمع إلى نداء الشعب الذى تظاهر بأنه مفيد له ولذا:

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦٨ أب ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون ص ١١٢ ترجمة فؤاد زكريا.

لنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة البلاد هو وحاشيته مثلما يطرد الأب الابن من بيته ومعه رفاقه الأشرار فما الذى يحدث عندئذ.

إن الشعب سيدرك عندئذ بحق مدى حماقة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورباه .. حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع أن يطرده^(١).

ولذا فالطاغية فى رأى أفلاطون هو:

قائل لأبيه .. وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبويه.

وهكذا فإن الشعب يستجير كما يقول المثل من الرمضاء بالنار. إذ أن خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار يجعله تحت سطوه ورحمة العبيد، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعنى بها الخضوع للعبيد^(٢).

ويشير أفلاطون إلى أنه الفن مثلا فى يوربيدس هو الذى قصد الحكمة التى صدرت عن تفكير عميق مفانى وهى أن الطغاة يكتسبون الحكمة بفعل صحبتهم للحكماء. ولا شك أن يوربيدس كان يقصد بالحكماء أولئك الذين يرتبط الطاغية بهم.

وفى مديح للطغيان يرى يوربيدس أن الطغيان:

يقرب بين الناس والآلهة فضلا من صفات المديح الأخرى التى صاغها هو وغيره ومن على شاكلته من الشعراء^(٣).

ويبدو أن هذا من الأسباب التى جعلت أفلاطون يطالب بطرد الشعراء من المدينة المثالية - الجمهورية - بسبب امتداحهم للطغاة^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٦٩ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٦٩ ب ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٦٨ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) جمهورية أفلاطون: ٥٦٨ ب ترجمة فؤاد زكريا.

العلاقة بين دولة الطغيان ودولة الملكية

- المستبد يقوم على شهوة الجسد وكبرياء السلطان.
 - الفيلسوف ينظر إلى اللذات غير لذة المعرفة باعتبارها لذات غير حقيقية.
 - أسعد الناس هو أقدرهم أن يكون ملكا على ذاته.
 - أشقى الناس من كان طاغية بطبعه.
 - الفيلسوف يتفوق على محب الربح ومحب التمجيد.
 - الفيلسوف وحده هو الذي يكسب لذة تأمل الوجود.
- إن العلاقة بين دولة الطغيان ودولة الملكية كما يصفها أفلاطون علاقة على طرفي نقيض:
- طرفي نقيض. إذ أن أحدهما هي أصلح الدول والأخرى أفسدها^(١).

وأفلاطون مؤمن بان الدول تشبه الأفراد؛ ولذا:

إن الدولة والفرد يتشابهان. ولتنبئني على هذا الأساس بأحوال كل منهما
وبما حدث لهما^(٢).

ووصف الدولة الطاغية بأنها:

دولة مستعبدة إلى أقصى حد، ومع ذلك فلا تخلو من الأحرار ولكنهم عدو
قليل وعلى العكس من ذلك، فإن المواطنين جميعهم تقريبا وضمنهم أفضلهم.
ينتهى بهم الأمر إلى عبودية يائسة^(٣).

ولما كان الفرد كما يعتقد أفلاطون مشابه للدولة فإنه في هذه الحالة سوف:

تحدث له نفس الأمور. أي تتعلق في نفسه عبودية ووضاعة تامة، وتهبط

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٧٧ ج د ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٧٧ أ ب ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٧٧ ج د ترجمة فؤاد زكريا.

اشرف أجزاء نفسه إلى مرتبة العبودية. وعلى حين أن أحسن هذه الأجزاء وأوضعها هو الذي يصبح سيدا مسيطرا^(١).

لا شك أن الناس جميعا يعرفون أن الدولة الاستبدادية هي أكثر الدول شقاء، وأن كل من عاشر الطغاة يعلم أنهم أكثر الناس بؤسا، وهكذا ترى أن أفلاطون وضع عند أحد طرفي السلم سعادة الرجل العادل الذي تنبعث سعادته من خدمته لمجتمع يقوم على أساس تبادل المساهمات الوظيفية، ووضع عند الطرف الآخر شقاء الرجل الظالم وهو الذي يعجز بطبيعته عن المشاركة في أي مجتمع، وينتهي أفلاطون إلى أن العدالة هي النعيم وإن الافتقار إليها هو الجحيم، وما أعمق الهوة بين الحالتين^(٢).

وهذا الفارق بين وضع الرجل العادل ووضع الرجل الظالم، يقصد به القول بأنه السعادة كاملة في الأداء السليم للوظيفة، وإن الإنسان الذي يؤدي وظيفة الحياة الطبيعية سوف يعيش سعيدا، والصعوبة هنا هي أن الحياة الطبيعية والحياة السعيدة ليست نفس الشيء. حتى إذا فسرنا السعادة على أنها شيء مختلف عن اللذة إلا إذا أخذنا في اعتبارنا كما فعل أفلاطون في النهاية مسألة خلود النفس وعلاقتها بالله^(٣).

ولذا فالرجل المستبد لا يعيش سعيدا:

هل تظن أن هناك رجلا يعاني من هذه الشرور أكثر من الطاغية الذي تعجبه الانفعالات والرغبات.

على أن الدولة المستعبدة التي يتحكم فيها الطاغية لا تفعل كل ما تريد.

فالنفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل كل ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها.. إنما هي مدفوعة دائما بقوة الانفعال الذي يثيرها فيملؤها أسي وحسرة^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٧٧ د ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٥٠.

(٣) أرنست باركر: المرجع السابق، ص ١٥١.

(٤) جمهورية أفلاطون: ٥٧٧ ج د ترجمة فؤاد زكريا.

والطاغية يتملق من حوله خوفا منهم لا تقربا إليهم فهو خائف لأنه لا يستطيع أن يصادق أحداً لأنه دائماً داخل ذاته / محصور داخل نفسه، مسجون في مشاعره وأهوائه ونزواته وانفعالاته.

ولذا:

فهو على خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح .. بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية مادام مضطرا إلى تملق الناس .. وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته ويظل محروما من أشياء كثيرة. فإنه يبدو أيأس الناس لمن يعرف كيف يتأمل نفسه في كليتها. وهو يقضى حياته في خوف مستمر. ويعانى على الدوام من آلام مرهقة، وإن كان من الصحيح أن حالته تشبه حالة الدولة التي يحكمها وهي تشبهها بالفعل أليس كذلك؟^(١).

ويشير أفلاطون إلى طبيعة هذا الرجل بقوله أن هذه هي:

حال ذلك الرجل الذي جُبل على الطغيان ولكنه لا يقضى حياته منصرفا إلى شئون حياته الخاصة. بل يشاء سوء حظه أن تعطيه المقادير السيئة من الفرص ما يتيح له ممارسة الطغيان^(٢).

إن تملقه للمقربين إليه وإنصاته إليهم بالرغم من خوفه منهم. وحماية نفسه من أعدائه في الداخل والخارج، بالجوء إلى مجموعة من الحراس أو مجموعة من الغرباء المرتزقة الذين يجعلونه ينهب ثروات الآخرين ليصرف عليهم. وتنقله الدائم من انفعال لآخر ومن عاطفة لأخرى كل هذا:

هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يسيئ التحكم في نفسه والذي قلت عنه منذ برهه أنه أتعس الناس وأعنى به الرجل الطاغية^(٣).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٧٩ ده ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٧٨ ب ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٧٩ أ ب ترجمة فؤاد زكريا.

لأن حياته تسير على وتيرة واحدة ونفسه المضطربة دائما تجعلها:
شقاء كامل، وعندما يصبح الطاغية حاكما فإنه يصبح أتعس حتى من
ذلك الذي حكمت عنه أنه أتعس الناس^(١).

الطاغية والفيلسوف

الأساس السيكولوجي للحكم الاستبدادي هو الشهوة، شأنه في ذلك شأن الديمقراطية والأوليغاركية. لكنه يعيش شهوة الاستحواذ فقط، كما هو الحال في الاوليغاركية وليس لإرضاء جميع الشهوات بقدر واحد كما هو الحال في الديمقراطية. بل أساسه الشهوة الوحشية التي لا تعرف القانون، شهوة الجسد وكبرياء السلطان. وهي التي يشترك فيها الإنسان والحيوان. والشهوة التي من هذا النوع إذا بعثت للوجود طفت على كل الشهوات الأخرى ومنذ هذه اللحظة تشتعل كل عاطفة لخدمة أغراضه والرغبة الجامحة في إشباع الذات وتأكيدها^(٢).

هذا الطراز من الأخلاق لا يمكن أن يأتلف مع الغير في يسر وصدقة، وصاحبه إما أن يكون سيذا أو عبدا. ولكنه لير يخلق ليكون ندا لأحد. وهذا الخلق مادة لا يمكن أن يصنع فيها نسيج المجتمع لأنه لا يحترم القانون ولا يبدي الولاء للمدينة.

وهذا الطاغية ظالم كل الظلم لأن العدالة تعني / كما يفهمها أفلاطون / أداء الوظيفة في مخطط مشترك وهذا النوع من الأخلاق لا تتفق حياته مع أي مخطط عام ولا يستطيع بطبيعته أن يسهم فيه^(٣).

والفارق كبير بين هذا الطاغية وبين الطبع الملكي القادر على إسعاد نفسه وعلى إسعاد الآخرين.

إنه يقوم بجهد كي يصل إلى رؤية واضحة بعدها يصبح لديه الرغبة في أن يعود للآخرين يرشدهم إلى طريق الفضيلة والسعادة وتوجيه أنظارهم تجاه نور الشمس شمس الخير.

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٧٩ ج ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جورج - ه - سباين - تطور الفكر السياسي، ك١، ص ٧٦.

(٣) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٤٨.

ولذا فهو:

أسعد الناس. هو أسعد الناس وأصلحهم أى إنه أقرب إلى الملكية الحققة وأقدرهم إلى أن يكون ملكا على ذاته، على حين أن أشقاهم هو أخبثهم أى أن من كان طاغية بطبعه ومن يُمارس ذلك على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان^(١).

وإذا كان لنا أن نقسم النفس إلى أجزاء بحسب الطبيعة البشرية التى يتحدث عنها أفلاطون ولكل جزء من الأجزاء حاجة مميزة له. فالجزء الأول وهو الأعلى يتبع الرغبة فى المعرفة والعلم، والجزء الثانى يتبع الغضب والانفعال، والجزء الثالث يتبع الشهوة. ومن هنا يمكن القول بأن هناك ثلاثة أنواع رئيسية للناس وهو:

الفيلسوف والطموح ومحب الربح:

إن لذة الجزء العارف فى النفس هى خبر اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذى يحتل هذا الجزء عنده مكانه السيطرة هى أعظم أنواع الحياة لذة^(٢).

عندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفى ولا يدب فيها الشقاق فإن كلا من أجزائها أولا ملتزم حدوده.. وبذلك يمارس العدالة. كما أن كلاً منها يتمتع باللذات الملائمة له وهى أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من اللذات^(٣).

والفيلسوف هو الذى ينظر إلى اللذات الأخرى غير لذة المعرفة باعتبارها لذات غير حقيقية أو لذات غير ضرورية، وهى لذات بعيدة عن أن تجلب له لذة حقيقية لأنه:

إذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية. ألا يكون ذلك بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة بحيث يمكنه أن يستغنى عنها تماما. إن لم تفرضها عليه الضرورة^(٤).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٧٩ أ ب، فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٨٣ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٨٧ أ ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) جمهورية أفلاطون: د ه ترجمة فؤاد زكريا.

وإذا نظرنا إلى الشروط التي ينبغي توافرها من أجل إصدار حكم صحيح أليس هي الخبرة أو الذكاء أو الاستدلال، أهنالك وسائل أخرى للحكم أصلح من هذه الوسائل.

وإذا تساءلنا عن النمط من هؤلاء الذي يكون له خبرة قبل هذه الوسائل:

اتعتقد إن محب الربح إذا حاول أن يعرف ما هي الحقيقة في ذاتها تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح^(١).

وهكذا فالفيلسوف يتفوق كثيرا على محب الربح في خبرته بهاتين اللذتين معا.

فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد أتري خبرته بلذة التمجيد أكثر خبرة التمجيد بلذة الحكمة.

الحق أنه لو بلغ كل منها الهدف الذي وضعه لنفسه فسوف يكون التمجيد من نصيبه، ذلك لأن الناس يجدون الغنى والشجاعة والحكمة بحيث أنهم قد مارسوا في تجربتهم لذة التمجيد. أما اللذة التي تكتسبها من تأمل الوجود فإن الفيلسوف وحده دون غيره بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة هو الذي يمكنه تذوقها. وعلى ذلك فالفيلسوف هو من حيث الخبرة هو أقدر الثلاثة على الحكم^(٢).

ومن التفرقة بين اللذات يبدو أن أفلاطون يحسم الأمر بشأن التفرقة بين الفيلسوف الملك - والطاغية.

ولذا يتساءل:

الديك أي فكرة عن مدى انحطاط حياة الطاغية بالقياس إلى حياة الملك.

إن للذة على ما يبدو أنواعا ثلاثة أحدهما صحيح والآخران باطلان.

على أن الطاغية يمضي في ابتعاده عن العقل والقانون إلى حد تجاوز النوعين

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ أ ب.

(٢) جمهورية أفلاطون:

الباطلين ذاتهما. ليحيط نفسه بملذات أشبه بحاشية مستعبدة له .. ومن العسير أن نعبّر عن مدى انحطاطه إلا على هذا النحو^(١).

وما دام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال فلا بد إن ما يمتدحه الفيلسوف مُحِب الاستدلال العقلي هو الأصح.

وينتهى أفلاطون مؤكدا موقفه الخاص بدولة الملك الفيلسوف، الدولة القادرة على تحقيق الحرية للناس وللشعب وتحقيق القدرة أو الوظيفة الطبيعية للإنسان ذلك المخلوق العقلاني لأن الدولة في ذهن أفلاطون كائن عقلي ولا بد أن يستند إلى العقل لا للرغبة أو للشهوة أو الغضب والانفعال الذي ينقل الإنسان من حال إلى حال أخرى دون أن يستقر عند لذة تجعله يحقق الاكتفاء الذاتي أو الخير^(٢).

وهكذا:

فإن لذة الجزء العارف في النفس هي خير النذات الثلاثة وأن حياة الرجل الذي يحتل هذا الجزء عنده مكانه السيطرة هي أعظم أنماط الحياة لذة^(٣).

كذلك الحال في الأداة المستخدمة في الحكم فهي لا تتوافر لدى محب الربح ولا لدى محب التمجيد إنما لدى الفيلسوف - إنها الاستدلال الذي قلنا عنه أنه ضروري للحكم^(٤).

فلو كان الأمر: الثروة والربح هي خير معيار للحكم على الأشياء، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعاً أحق الأشياء بالاستحسان أو الاستهجان^(٥).

ولو كان المعيار هو التمجيد، الظفر والشجاعة لكان ذلك هو ما يمتدحه محب التمجيد والظفر أو يذمه^(٦).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٨٧، ترجمة فؤاد زكريا.

(٢) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ ب ج. ترجمة فؤاد زكريا.

(٣) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ ج د. ترجمة فؤاد زكريا.

(٤) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ ج.

(٥) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ د.

(٦) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ د.

لكن مادام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال. لابد أن ما يمتدحه الفيلسوف مُحب الاستدلال العقلي هو الأصح^(١).

هل تتحول دولة الاستبداد إلى دولة مثالية؟؟؟

عند حكم الاستبداد تكون حجة الجمهورية قد أتمت دورتها، في نهاية الدورة نقف وجها لوجه أمام المبدأ الذى أوضحه تراسيماخوس وهو مبدأ توكيد الذات بطريقة وحشية، غير إننا نستطيع أن نحكم على قيمة هذا المبدأ فيما لم يكن ذلك ممكنا من قبل^(٢).

لقد رأينا الشكل الكامل للمبدأ المضاد وهو مبدأ إخضاع الذات إلى مخطط معين، وأداء وظيفة خاصة داخل إطار هذا المخطط وشاهدنا كيف تكون المراحل المتوسطة من هذين المبدأين المتعارضين ولم يبق إلا أن نحكم على مبدأ تأكيد الذات الوحشى، ويبدو أن السؤال الذى طرحه أرنست باركر يبدو سؤالاً مهماً ولا أدري إن كان أحد آخر غير باركر قد طرح هذا السؤال أم لا؟؟؟ والسؤال هو ما إذا كانت عجلة التغير الدستورى هى أيضاً تتم دورتها وتتحول الدولة الاستبدادية إلى دولة مثالية وبذلك نبدأ دورة أخرى^(٣).

إن هذا السؤال كما يشير باركر لا يثيره أفلاطون ولا يضع إجابته عليه، ولكن يبدو أن هذا هو المعروف ضمناً من خلال محاورتي الجمهورية والقوانين.

عندما يتحدث عن الملوك وأبناء الملوك والأمراء فى الجمهورية عندما يصبحون فلاسفة فيبدو أنه كان يفكر فى تحول الحكم الاستبدادى إلى الدولة المثالية ولذلك يقرر فى القوانين أن الحاكم المستبد الشاب هو أحسن أساس للإصلاح.

ونحن نظن أن هناك إشارة أخرى فى القوانين قد تثير نفس السؤال وتكون إجابة عليه عندما يرى أفلاطون أن أفضل ما يفعله المشرع - الذى وضع القوانين أو الدستور للبلاد هو مصاحبة الطاغية ولا أدري إن كان هذا يعنى أن بمصاحبته أو ملاحظته للطاغية سوف

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٨٢ هـ.

(٢) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الأغريق، ص ١٤٥.

(٣) أرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ص ١٤٦.

يدرك ما يجب أن يتحفظ عليه أو يرفضه بالنسبة لوضع القوانين، أم أنه سيجعل من الطاغية كما يصفه أفلاطون مرآة لما يجب ألا يكون في سلوك الأفراد - وهو السلوك الذي ينم عن تأكيد مسرف ومتطرف للذات وخاصة من الناحية الغضبية الانفعالية وكذلك من الناحية الشهوية.

وقد يبدو أن هناك فرصة أخرى أمام الشعب الذي يعيش في حالة وجود المشرع بجانب الطاغية ما له من إزدواج الشخصية الفكرية، فالمشرع بطبيعة الحال عندما وضع القوانين يضعها وهي بطبيعتها فيها شيء من التجريد عن الحالات الجزئية المتغيرة. وإنه يعكس حالة من الفكر المجرد، أى حالة من الروح تخرج فيها للخارج، لكن الطاغية بكل الصفات التي يصفها به أفلاطون يعكس حالة من الوجود داخل الذات. فهو محب للتمجيد ونهم للشهوة والربح والثروة، وكلها عوامل تدخل في إطار تمجيد أو تأكيد الذات، وهكذا يصبح الطاغية صورة مضادة للمفكر الذي وضع القوانين أو يشرع التشريعات^(١).

ونحن نعرف أن المعرفة هي حالة نفسية روحية للعارف. ولذا فعندما يضع أفلاطون التساؤل إن كان الوجود موجوداً؟ أو إن كان اللا وجود غير موجود؟ ويصل بنا إلى نتيجة مؤدها - في محاوره بارمنيدس - أن الوجود واللا وجود في حالة الفهم موجودان فهما متساويان من ناحية الفهم - وصنع الروح. لكن بطبيعة الحال فإن الروح لا تستطيع أن تعيش في حالة وسط بين الوجود واللا وجود ولكنها تطلب الوجود دائماً، ولذا فهي تقفز وراء السؤال العقلي - الفهم - إلى الرؤية المباشرة إلى الوجود. هذه الفكرة التي تحقق اللانهاى الحقيقى. فإذا استطاع الشعب في لحظة معينة أن يربط بين وجود المشرع بصفاته ووجود الطاغية بصفاته فسوف يدرك في لحظة صدق أنه في حاجة إلى القفز فوق الخطئين خط المفكر المجرد، وخط الطاغية المؤكد للذات، ليبلغ النمط المزيج منهما وهو نمط الفيلسوف أو الحاكم العارف المدرك والمشرع في أن واحد، وهو ما يصر أفلاطون على وجوده إذا ما كان الهدف هو إيجاد الحكم الذي يؤدي بالناس أو يحقق للناس الخير^(٢).

(١) جمهورية أفلاطون: ٥٨٧ د هـ.

(2) Plato Parmind 266 D-E.

الخاتمة وأهم النتائج

يبدو أن صراع السلطة والثروة في ظننا هو المحرك الأساسي لحركة الهبوط من الدولة النموذج إلى الدول الناتجة عن ذلك، فبعد أن كانت المعرفة هي المحرك الأساسي للسلطة ولذا كان لابد من ضرورة حكم الفيلسوف لأن الحكم لأبد أن يستند إلى المعرفة والحكم. فقد أصبح صراع الثروة والسلطة هو السند الأساسي لأنماط الحكم الناتجة عن انهيار الدولة النموذج عند أفلاطون.

فالحكومة التوقراطية ينتابها الاضطراب بين الشكل الأول للمعرفة وهو الحكم القائم على المعرفة والحكم وبين التوجه والاستناد إلى السلطة المتمثلة في الجاه أو الشرف والتكريم ومن ثم الثروة، ويتوزع الشخص التوقراطي نفسياً بين هذين العاملين لأنه مرتبط بجذوره الأول الآباء - ولكنه يميل ناحية السلطة والثروة.

أن الحكومة الارليجارية نموذج للانهار التام تقريبا من سلطة المعرفة إلى السلطة التي تدعمها الثروة ولذا تأتي الثروة باعتبارها هدف لنظام الحكم ويصبح الحكام هم أكثر الناس ثراءً بل انهم يسنون القوانين من أجل الحصول على المزيد من الثروة وهو ما يحقق العدالة بطريقة أو فلسفة تراسيا خوس السوفسطائي. وتصبح الثروة هي الطريق للوصول للمناصب الكبرى.

وهنا ينقسم الشعب إلى طبقتين مختلفتين تماما طبقة ثرية ثراء فاحش تقوم بمهام الحكم والتشريع والتقنين وتحاول إبعاد الطبقة الأخرى عن الحكم والمناصب العليا في البلاد، والطبقة الأخرى الفقيرة التي تعيش في فقر مدقع، وعندما تجتمع هذه الطبقة أو تثور فإنها تنهى على الطبقة الحاكمة المشتغلة الثرية وتقضى عليها ويقوم حكم الطبقات الفقيرة وهذا النوع من الحكم هو ما يسميه أفلاطون بالحكم الديمقراطي.

في الحكم الديمقراطي يتجسد الصراع بين الثروة والسلطة في ظل النظام السابق عليه - الأوليجاركي - في طلب الحرية، وعندما ينتهي الحال بثورة الطبقات الفقيرة على السلطة الغنية يصبح الهدف من الحكم هو الحرية والديمقراطية التي تعني مشاركة الأقلية في

الحكم - السلطة - هذا الحكم نفسه يعمل على توسيع المشاركة في الملكية - الثروة - ولكن لأن المعرفة غائبة عن هذا النظام ولأن الفضيلة لم تعد تعمل لحساب الروح أو النفس بل تعمل لحساب الإشباع فإن الحرية تنتهي إلى فوضى عامة بين الناس يصفها أفلاطون بشكل ساخر.

ولأن هذا الحكم الذي يدعى فيه الجميع المعرفة ويستطيع كل المواطنين الاشتغال بأعمال مختلفة طلبا للمنصب أو السلطة أو مشاركة في الثروة. فإن الأمر ينتهي بفوضى تتيح الفرصة لأكثر الناس شجاعة في هذا الإطار وأكثرهم قدرة على التعبير والتأثير في الناس أن يتقلد منصب القائد ليقود الناس للخروج من مأذق الفوضى إلى مأزق الحرية، وهنا ينتهي حكم الديمقراطية ويتحول إلى حكم الطاغية أو الاستبداد.

إذا كانت الدولة النموذج يقودها في رأى أفلاطون الذى يتحقق فيه الغاية من التجربة البشرية وهى تجربة معرفة كما نظن وكما توحى محاورة الجمهورية وخاصة في تقسيم الخط وتشبيه الكهف ولذا يقودها الفيلسوف الحاكم والواعى، فإن الانهيار الأخير لهذه الدولة هو النموذج المضاد تماما لنموذج الفيلسوف وهو المستبد أو حكم الاستبداد الذى يترك لنفسه حرية فى أكبر قدر من السلطة وكذلك أكبر قدر من الثروة ويتخلص من الأغنياء بالاستيلاء على ثرواتهم وتوزيع بعضها على الفقراء خداعا مع الاحتفاظ بمعظم هذه الثروات ويقود الناس ويخدعهم باعتباره الذى يحقق طموحات الحرية لديهم وفى النهاية فإنه يقدم نموذج للاستبداد الكامل بالناس والعبودية الكاملة لرغباته واهوائه ونزواته وبالتالي يفترق إلى الحكمة التى تجعل من الفيلسوف سعيد سعادة كاملة ليصبح أكثر الناس تعاسة وشقاء.

المراجع العربية

المصادر:

١- أفلاطون: جمهورية وأفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.

المراجع:

١- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة - سلسلة نوابغ الغرب - بدون تاريخ.

٢- ارنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ترجمة لويس اسكندر، مراجعة محمد سليم سالر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، سلسلة الألف كتاب / عدد ٥٦٦ / الجزء الثاني / ١٩٦٦.

٣- إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي الطبعة الثانية - مزيد ومنقح، ١٩٩٦.

٤- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، طبعة جديدة ومنقحة، ١٩٩٨.

٥- أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية - من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥.

٦- جورج هـ - سباين: ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان جلال عثمان، دار المعارف، الكتاب الأول، ١٩٦٣.

٧- حسين حرب: الفكر اليوناني، أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.

٨- حسين فوزي: المرأة والفلاسفة، دار الغرباوي، القاهرة ١٩٨٣.

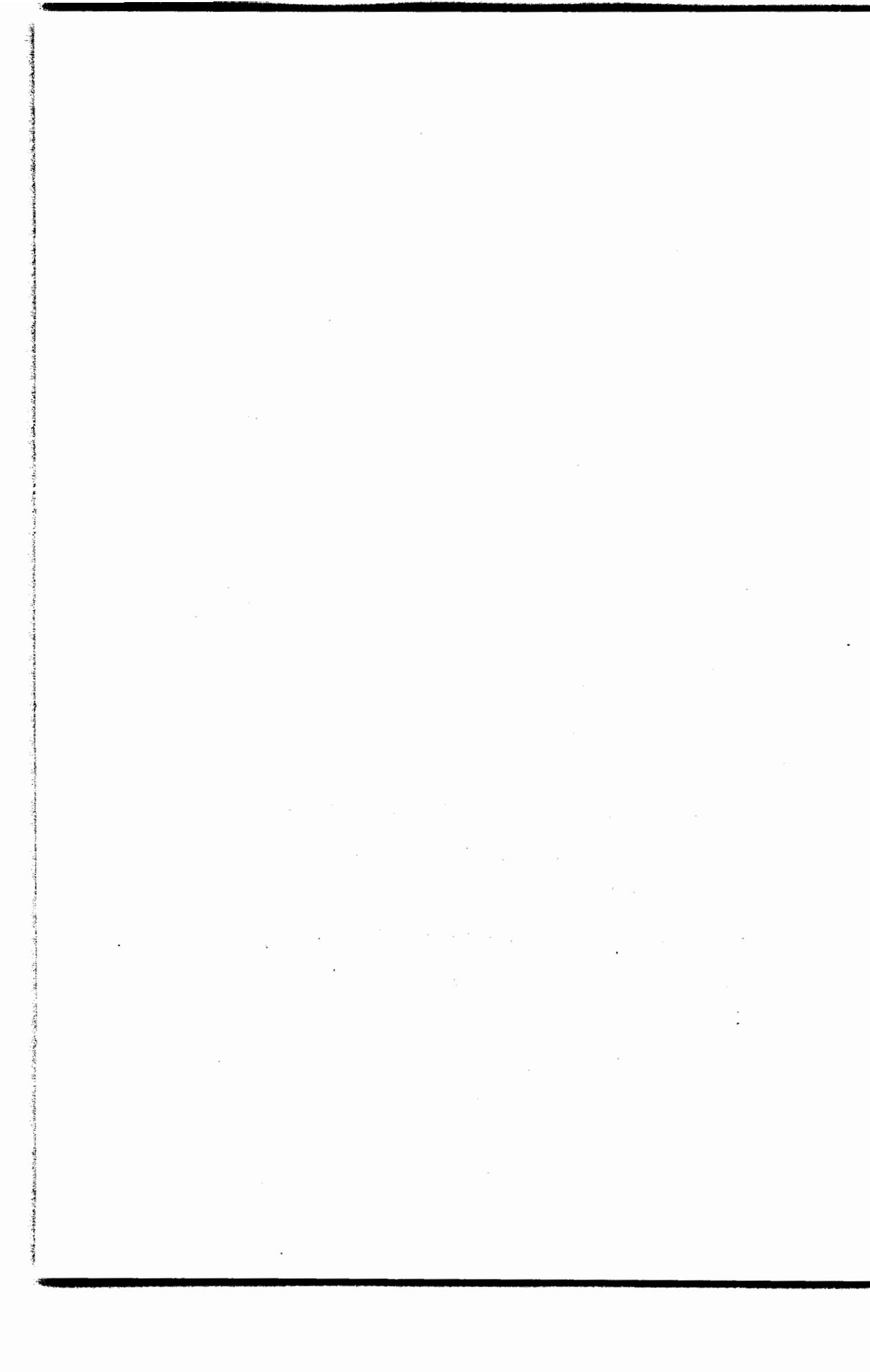
- ٩- ديف روبنسون: أقدم لك الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، عدد ٣٥٤.
- ١٠- فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.
- ١١- فؤاد زكريا: الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، الأجهزة العلمية، ١٩٧٢.
- ١٢- مجاهد عبد المنعم مجاهد: تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف وولتر ستيس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- ١٣- محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط ٢٠٠٠.
- ١٤- محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١.
- ١٥- مصطفى النشار: فلسفة التاريخ، الطبعة الأولى، الأمل للطباعة والنشر، ٢٠٠٤، سلسلة الشباب. الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- ١٦- نصار عبد الله: فلسفة العدل الاجتماعى، كتاب الهلاح سلسلة ثقافية شهرية - العدد رقم ٤٣٤، ١٩٨٧.
- ١٧- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة - المجلد الأول، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، العدد ٤٣٦، ٢٠٠٢.

مصدر Rerousce

- 1- Plato: Dia logues of plato.
- 2- Translated by with an introduction by professor Raphael Demos, Random Hause, New york, 1937.

المراجع الأجنبية:

- 1- Armstrong: An introduction to ancient Philosophy, london, 1950.
- 2- Burnet - John: Greek Philosophy From Thales to Plato, london, 1950.
- 3- Barker - E.: Greek Political Theory, methuem, london, Reprinted, 1979.
- 4- Copleston. Frederick: A history of philosophy Greece and Rome , Vol. 1 image Book , New York, 1962.
- 5- Field. G.C.: The philosophy of plato, home u. liub, london, 1949.
- 6- Gomperz. Theodor: Greek Thinkers, Voll 11., Trans lated by Berry, london, 1949.
- 7- Gully. Norman: Platos Theory of know ledge, methuen, London, 1962.
- 8- Leo Strauss: History of palitical philosophy, university of chicag press, S-ccond eddition,
- 9- Nettleship: lectures on The Republic of plato macmillan, london, 1968.
- 10- Ropinon: Richard, Plato's earlier Dia lectic, oxford, Second eddition, 1953.
- 11- Safaime - George: A History of political theory london, 1949.
- 12- Stace W.T: Critical History of Greek Philoso phy, london, 1950.
- 13- Taylor A.E.: Plato. the man and his work, london, 1948.



التسلط على الفن وثورة أخناتون

«الفكرية - الدينية - الفنية»

وتأثيرها على الفن المصري القديم والحديث

البروفيسور/ مصطفى عبده محمد خير(*)

مقدمة ضرورية لضرورة الفن والجمال

أبداع بديع السموات والأرض الكون من خلال (كُن) فكانت الكائنات، وخلق الإنسان ليكون مبدعاً، وجعله خليفة ليحمر الأرض بالإبداع، فكان الإنسان وكان معه الفن، وكان معه الدين، فهو كائن جمالي مبدع وكائن متدين أيضاً، حيث تلازم الفن بالإنسان، وتلازم الدين بالإنسان، وتلازمهما مع الإنسان كان لابد لهما أن يتلازما وقد تلازما، أخذ الفن مواضعه من الدين، وأخذ الدين قوته بالفن على حسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية.

انحرفت البشرية في الحضارات القديمة عن قضية التوحيد وتحورت عبادة التوحيد النقية إلى عبادة وثنية صنيمة، واستخدمت تلك الأديان الوثنية الفن كوسيلة تعبدية، فبنيت المعابد الشاهقة ذات الدهاليز المظلمة المؤدية إلى قدس الأقداس حيث يقبع ذلك الصنم المعبود، فاستخدم الكهنة وسدنة الآلهة الفنون الزمانية والمكانية والحركية من عمارة ونحت وتصوير وكتابة وزخرفة ودراما وشعر ورواية وغناء وموسيقى ورقص وتراويل مبهمة وإيقاعات تعبدية لإدخال الخوف والرهبنة في نفسية العابد ليركع ويسجد لتلك

(*) أستاذ الجماليات بجامعة النيلين - السودان - ٢٠٠٧م.

الأصنام (المنحوتة والمنصوبة والمرموزة) فاستخدم الكهنة هذه الأدوات الفنية لتركيح الشعوب لاستكمال السيطرة على الشعوب، فقيدوا الفن بتلك الأمراس الوثنية لتحقيق مآربهم ومآرب السلطات الحاكمة من ملوك وأباطرة وقيصرة وأكاسرة وتُبع لتأكيد السلطة والتحكم والتسلط على الناس.

بدأ هذا التسلط منذ فجر التاريخ بظهور الحضارات الحجرية القديمة في العهود البلاستوسينية «البايوليثك- والميزوليثك والنيوليثك»، وأول تمثال عُبد كان لامرأة وهي «الأم المقدسة- Goddess» «ويلندورف- لشبوق- كدركة». ومن ثم توالت هذه المفاهيم عبر الحضارات المتعاقبة لحضارات سادت ثم بادت بدءًا بالحضارات الإفريقية الطوطمية وحضارة بلاد كوش والحضارة الفرعونية وحضارات بلاد ما بين الرافدين «الأكادية والكلدانية والبابلية والسومرية والآشورية والإخمينية» وحضارات الهند الصينية والحضارات القوقازية والحضارات الأوربية وحضارات أمريكا الوسطى، وحضارات الجزيرة العربية.

وكان الفن هو المحور الأساسي لهذه الحضارات متقيدًا بتلك القيود الوثنية، والأسر الكهنوتي، والقيود العقائدية بالقهر الديكتاتوري والقسر الأيدولوجي، وهكذا استخدم الفن استخدامًا بشعًا والبشاعة أدنى درجات القبح.

للqبح ضرورة جمالية، فالqبح درجة جمالية وأدنى درجات الجمال، فلا بد من قبح لإظهار درجات الجمال، ولكن ألا يطغى القبيح على الجمال ولا يتدنى من قبح إلى دمامة وشناعة وبشاعة، والجمال يترقى من جمال إلى جلال لينحو نحو الكمال، فالجمال يتكامل في ترقيه وتصاعده نحو الكمال مع أنه لن يبلغ الكمال ليصعد فيما ينبغي أن يكون عليه.

وهكذا نجد أن الفنون بأنواعها المختلفة كانت أداة من أدوات الانحرافات والوثنية «العقائدية والسلوكية» فكانت الفنون في خدمة القداسة الكهنوتية والهالة الديكتاتورية من خلال السلطة والتسلط، والقهر السلطوي.

فكان لابد من تحرير الفن من القيد الوثني، والأسر الكهنوتي، والقيود العقائدية، والقهر الديكتاتوري، والقسر الأيدولوجي، فلا بد من فن مقاوم وثورة فكرية وإبداعية

واعتمادية ليتحرر الفن من هذه الأمراس التي تقيد مسيرته ولا بد من استيقاظ النفوس لترى الجمال لتعمل بمقتضى الجمال من عبقرية المكان وعطاء الزمان، والإنسان في مكان داخل زمان.

وكانت أول ثورة في التاريخ لتحرير الفن من تلك الأغلال والقيود المقيدة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد بظهور أختاتون مفجر ثورته الدينية والفكرية والفنية من خلال الحرية الإبداعية، والابتعاد عن الفنون المقدسة، وعليه يمكن إطلاق فنون ما قبل أختاتون وما بعد أختاتون، كما نقول في الفلسفة قبل سقراط وما بعد سقراط.

إلا أن الفن انتكس مرة ثانية عبر القرون المتتالية في خدمة العقائد المنحرفة للحضارات المتوالية متقيدة بالأمراس القدسية والدينية، حتى كان التحرر من تلك القيود الكهنوتية في القرن السابع الميلادي بظهور الإسلام وفتح مكة وتحطيم الأصنام وخروج الفن من دور العبادة إلى الطبيعة الرحبة والكون الفسيح، وتحويل الفن من خدمة الآلهة إلى خدمة التدين في الإنسان، لعبادة الله عبادة خاشعة، وكان الموقف الإسلامي هو موقف عقائدي بالأب لا يخدم الفن الدين بل يخدم الإنسان في خدمة التدين في الإنسان، فلم يكن الإسلام ضد الفن ولا ضد التعبير الجمالي، بل ضد الانحراف التعبدية بالوثنية، والانحراف السلوكي في الإباحية.

وقد انتكس الفن للمرة الثالثة في العصور الوسطى الأوروبية والإسلامية، حتى كان عصر النهضة في أوروبا (١٤٠٠-١٦٠٠م) ولريكن التحرر كاملاً لأن مواضيع عصر النهضة في عصرها الذهبي (ليوناردودافنشي- ومايكل أنجلو-ورفايل) دينياً في الكنائس، وكان الأسلوب وثنياً في إحيائهم الكلاسيكي الإغريقي في القرن الخامس قبل الميلاد.

وتبع عصر النهضة عصر (الباروك والركوكو ١٦٠٠-١٨٠٠) وكان فناً طبقياً ومظهرياً وركيماً، فكانت الكلاسيكية العائدة بقيادة (لويس ديفيد) ولوحته (قسم الاخوة حوراس) فتربع على عرش الفن وكنتم أنفاس الفن حتى كاد أن يقتله بقوانينه الأكاديمية والكلاسيكية، فكانت الثورة الرومانتيكية بلوحة (طوف الميدوزا) لثيودور الجريكو، ومن ثم كانت فنون القرن التاسع عشر والخروج إلى الطبيعة والفضاء الرحب وظهور المدارس الحديثة في الفن.

إلا أن الفن في العصور الحديثة والمعاصرة استخدم استخدامًا غير لائقًا في إلهاء الشعوب عن مهامها الحضارية وفي إخفاء انحرافات الحكومات القائمة، ومحاولة لإفساد شبابها بالخلاعة والفجور ليسهل قيادة الشعوب المغلوبة على أمرها، وتدمير قيمه الجمالية لتدميره بإفساده.

ولكن مهمة الفن على العكس من ذلك، فالفن ثورة ضد الانحطاط والتدني والهبوط، واحتجاج دائم نحو التنوير، والفن مقاومة للسلطة والتسلط، ودعوة للتقني للعيش في المستويات العليا الرفيعة بالتعالى على الدنيا والخطايا والرزايا.

الفن أصدق أبناء التاريخ فكم من حقائق تاريخية انزوت في ظلمات التاريخ، فكان الفن هو الكاشف عن تلك الحقائق، لأن الفن هو تعبير الشعوب عن نفسها بنفسها لنفسها.

والفن رسالة إنسانية ووسيلة بشرية بارعة للإفصاح عن حالة الوعي الإنساني بتقديم الحل الرائع للإيقاعات الجمالية بتحقيق الروعة الإبداعية.

فالفن ضرورة للبناء الحضاري وفي مقاومة القبح والتدني ومقاومة السلطة والتسلط، والفن ثورة فكرية وثقافية وحضارية لبناء حضارة إنسانية.

وعليه سوف نتحدث في المحور التالي عن ثورة أخناتون (الدينية والفكرية والفنية) وصراع أخناتون الملك الفيلسوف ضد كهنة آمون ودعوته التوحيدية في عبادة (أتون) القوة الكامنة فيما وراء الشمس، وإنشائه للمدينة الفاضلة في تطبيق منظوره الفلسفي والفكري والعقائدي في بناء المدينة الفاضلة في تل العمارنة وسهاها (أخيتاتون- أفق الشمس).

وكان المحور الذي يليه لإظهار ثورة أخناتون وتأثيرها على الفن الفرعوني، وتأثير هذه الثورة على الفن الحديث والمعاصر خاصة في منحوتات النحات المعاصر محمود مختار وخاصة تمثال «نهضة مصر»، وتمثال «العجل آيس» بالإسكندرية.

لنختتم هذه الرسالة بأن الفن ليس فقط للذة وسد الفراغ ولإسقاط الانفعالات، بل أن مهمة الفن تكمن في استيقاظ النفوس لترى الجمال الذي هو فينا ومن حولنا ويسير معنا فلا نراه ولا نشعر بالجمال، فقط نحس بالمعاكس لنا في الطريق، والمعاكس هو القبيح فلا نرى

ولا نحس إلا بالمعاكس. فلا بد من استيقاظ النفوس لترى الجمال، وهذه هي مهمة الفنون في استيقاظ النفوس لترى الجمال لتعمل بمقتضى الجمال من خلال مقاومة الفن للقبح والتدني ومقاومة السلطة وقهر التسلط من خلال حرية الفعل الجمالي والسلوك الإبداعي لبناء حضارة إنسانية جمالية. إذن الفن ضرورة حضارية.

المحور الأول

[١] فكرة الخلود أساس الحضارة المصرية القديمة (الضرعونية):

الأمة المصرية هي من أقدم الأمم التي عرفت الخلود وعملت له، وعرفت أن هناك حياة أخروية خالدة، وأن هناك حساب أخروي (ثواب وعقاب) بعد الممات، وأن الموت ليس نهاية بل هو بداية للنهاية، وأن الحياة الدنيوية مرحلة من مراحل حياة الإنسان.

انفعل إنسان وادي النيل بالنيل، كلما تأمل جريان النيل فتخيل الأزلية والأبدية، فانفعل بشروق الشمس وغروبها المتعاقب فتولدت لديه تصورات شكلت نواة عقيدته التي أصبحت عماد الحياة ومحور الأدب وموضوع الفن، وتوصلوا إلى فكرة الخلود وفلسفة الحياة والموت وتخيل الحياة بعد الممات فجاشت نفسه بلامسة الطبيعة فتكلم الحجر الأصم بتمائيل ومعابد تميزت بطابع الجلال معبرة عن الخلود والأبدية وتكونت الحضارة المصرية الشاحجة على مر الدهور من خلال ما أنتجوه من فنون تصارع الزمن.

فقد اكتسب المصري القديم منه من عقيدته، واستمد حكمته من فنه فلمس الوجود لمسة الروحاني الفنان، فأقدم على تحقيق أفخم المشاريع المعمارية والتماثيل الجرانيتية والرسوم الجدارية الوثائقية.

وأن الفن المصري القديم نشأ ليحفظ الحياة بعد الممات تأكيداً لخلود الروح والجسد، وهذا ما جعله يتميز بكونه فن الحياة الخالدة^(١). وهكذا كانت عقيدتهم في الخلود السبب في خلود فنهم.

(١) مصطفى عبده - المدخل إلى فلسفة الجمال - ص ٣٨-٣٩.

وقد عرف المصريون القدماء التوحيد من خلال الأنبياء الذين كانوا في مصر أو الذين دخلوا مصر، وقد هبط (آدم) عليه السلام على ضفاف النيل وسار شرقاً حتى التقى بحواء عند جبل عرفة، وقد هبط (إدريس) عليه السلام من أعالي الفرات إلى مصر هو وأتباعه الحورشيوس وهو أول نبي مرسل بعد آدم وقد جاب البلاد معلماً للحكمة والعلوم، يطلق عليه المصريون اسم (حورس) ويسمى عند اليونان (هيرماكس) ويسميه العرب (أخنوخ) والعبديون يسمونه (خاتون) وعند الفرس كان يسمى (هرمز). وقد جاء (إبراهيم) عليه السلام إلى مصر وتزوج (هاجر) وهي أميرة مصرية نوبية. وقد كان (موسى وهارون) عليهما السلام في جنوب مصر، وكان (يوسف) عليه السلام بمصر حتى أنه كان صاحب خزان مصر، وقد أحضر (يعقوب) عليه السلام لمصر، وقد مر (عيسى) عليه السلام بمصر.

إذن عقيدة التوحيد كانت معروفة عند المصريين القدماء. ولكنهم انحرفوا في مفهوم البعث الجسدي وظنوا إن فنا الجسد فلن يبعث مرة ثانية. ولهذا عملوا على إبقاء الجسد كما هو حتى تدخل فيه الروح الخالدة فيبعث مرة ثانية. فكان (التحنيط) - الذي مازال سره مخفياً حتى الآن - ومن خلال التحنيط انبثقت كل العلوم مثل التشريح وعلم الأدوية والصيدلة وعلم التطبيب والطب والهندسة والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض وعلوم المياه وعلم الرياضيات والفلك.

وكان المصريون في عهودهم القديمة يدفنون موتاهم على شكل (القرفصاء) وكانت المقبرة على شكل بيضاوي في محاولتهم لوضع الميت على شكل جنين كما كان في رحم أمه عند ولادته الأولى ليولد من رحم الأرض في ولادته الثانية عندما يبعث للمرة الثانية من رحم الأرض.

وكانوا يضعون مستلزمات الميت مع الميت في قبره، ولكن اللصوص كانوا يسطون على هذه الكنوز والأموال الجاهزة، ولهذا اهتموا إلى بناء حجرات تحت الأرض ورسم ممتلكاته على جدران الحجرات حتى يستذكر الميت حينما يبعث ما كان عليه قبل موته ليمارس حياته الآخروية على نمط ما كان^(١).

(١) مصطفى عبده - ملامح الفن التشكيلي - ص ٣٠-٣٤..

بدأت العمارة المصرية من تحت الأرض (المقابر) حيث تعددت الحجرات على حسب مرتبة المتوفي ليكون في نفس المرتبة في الحياة الأخروية. ثم بنيت مصطبة فوق الأرض ثم مصاطب حتى كان الهرم المدرج، وكان أول هرم مدرج هو هرم (زوسر)، وتطورت الأهرامات حتى كانت أهرامات الجيزة (خوفو- خفرع- منقرع)، وكل الأهرامات عبارة عن مقابر لحفظ جسد الملك إلا هرم (ميدوب). ومن المعلوم فيزيائياً أن الشكل الهرمي يحفظ الجسد الذي فيه وذلك لتكسر الإشعاعات فلا تؤثر في الجسد فلا يتحلل- وهذه معرفة فيزيائية متقدمة. ثم كانت التماثيل المشابهة والمعابد والعمارة المصرية.

وهكذا كانت الحضارة المصرية القديمة من خلال فنونهم التي خرجت من خلال عقيدتهم في خلود الروح وخلود الجسد فاكسب الفنان المصري فنه من عقيدته واستمد حكمته من فنه فأقدم على تقديم أضخم المشاريع العمرانية والتماثيل الشاخنة الجرانيتية والأهرامات والرسوم الجدارية والمعابد الفارحة والكتابات الوثائقية.

وهكذا ارتبطت فنونهم بعقيدتهم، فكانت الفنون فناً مقدسة مثالية، فكانت سيطرة الكهنة على مسار الفنون المصرية القديمة واستخدمت الفنون كوسيلة للسيطرة على الشعب المصري.

كانت الفنون المصرية القديمة فنون دينية مقدسة لها قوانينها القدسية يتحكم فيها الكهنة، فكانت الفنون فنون قدسية في خدمة الكهنة والآلهة والفراعنة، وقد رفع المصريون الفراعنة إلى مصاف الآلهة، فكانت هذه الفنون مقيدة بالقيود الوثنية ومأسورة أسراً كهنوتياً.

وهكذا كانت الفنون المصرية حتى ظهر (أختاتون). وعُد أختاتون (أمنحوتب الرابع) أول مجدد للفن. فكان الفن الذي دعا له أختاتون حباً جديداً للحقيقة الواعية وحساسية ورهافة شعور، فحاول الفنان تصوير الحياة الروحية الباطنة حاوية للمعاني الجمالية المرهفة. وكان تأثير ثورة أختاتون (الفكرية والدينية والفنية) أي الفلسفية كبيراً على الفن المصري القديم وقد امتد تأثيره على الفن المصري الحديث والمعاصر.

كان فن تل العمارنة أو مدينة أختاتون الفاضلة (أختاتون) رمزاً للحرية الفنية والحب والجمال فنجد الحب والجمال يتردد في أناشيد أختاتون لآتون:

أنت ساطع وقوي
 وحبك عظيم وكبير
 أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك
 ولونك الملهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر
 عندما تملأ بحبك الأرضين

وقد أحدث أختاتون تغييرًا جذريًا في المفهوم الفني والمفهوم الجمالي. وقد امتد هذا التأثير حتى الفنون الحديثة والمعاصرة. وهي أول ثورة في التاريخ لتحرير الفن من تلك القيود التي كبلته وتلك المثالية ليحكي الفن عن الواقع والحياة الحقيقية للناس. ونجد الرشاقة والحرية في التعبير الإبداعي والاهتمام بالواقعية وإبراز للجماليات والاختلالات ومخاطبة النفس والوجدان والحلجات النفسية وتصوير حياة الناس وعليه يمكن لنا أن نقول فن ما قبل أختاتون وما بعد أختاتون.

[٢] ثورة أختاتون «الفكرية- الدينية- الفنية» الفلسفية

انبثقت الحضارة المصرية القديمة وفنونها التشكيلية والمعمارية من خلال عقيدتها في الخلود- كما بينا ذلك- وكان الفن عمومًا فنانًا مقدسًا وفي خدمة العقائد الوثنية وخدمة الآلهة وسدنة الآلهة (الكهنة).

فكانت ثورة أختاتون الدينية التوحيدية غيرت المفاهيم العقائدية والمفاهيم الفكرية الراسخة. فاتجه الفن إلى خدمة الإنسان لإظهار الجمال في خدمة الفن الواقعي الطبيعي والجمالي. وأختاتون هو أمنحوتب الرابع ابن أمنحوتب الثالث الذي تزوج فتاة من عامة الشعب وهي الأميرة (تي). كان هذا سببًا طبيعيًا وفطريًا في اتجاه أختاتون الأيدولوجي لیتجه نحو الشعب وإلى عامة الناس والخروج من الحجر الملكي والدم الملكي والقدسية الملكية المحاطة بهالة مقدسة.

وقد نادى أخناتون ببند عبادة (آمون) لعبادة (آتون) رمز إليه بأشعة الشمس بمعنى القوة الكامنة في الشمس وليس الشمس كما يزعم البعض، وذلك بعبادة (الله) الواحد الذي أعطى القوة للشمس المشرقة فأوغل في الروحية وابتعد عن المادية، أغضب ذلك كهنة الآلهة المتعددة خاصة كهنة آمون، فكانت المواجهة عقائدية وفكرية وفنية، وقد تمكن كهنة آمون استعادة عبادة آمون بعد اغتيال أخناتون ولكن تأثير ثورة أخناتون الفكرية والفنية لم يمحى بل استمرت تأثيراتها على الإنتاج الفني المصري القديم والحديث. ثورة أخناتون هذه لم تقتصر على التغيير العقائدي فقط بل امتدت بطبيعة الحال إلى الفن المصري والحضارة المصرية التي تستمد فنونها من العقيدة المصرية.

وثورة أخناتون هي ثورة فكرية فلسفية وفنية جمالية حيث نجد التغيير في الأنماط الفنية والإبداعية فتخلى الفن المصري عن الأساليب الكلاسيكية الكهنوتية المقدسة وعن الفنون المثالية التي تعطي للملوك قدسية ومثالية، فكانت أوامر أخناتون أن يرسموه وينحتوه كما هو بدون مثالية في إظهار للجماليات والاختلالات والتشوهات وبدأ ذلك بنفسه في جلسات أسرية وطبيعية وواقعية، وأمر أيضًا برسم المناظر الطبيعية والحياة العامة الشعبية والاتجاه نحو الجمال في إظهار الأحاسيس والمشاعر.

وقد ظهر الملك الفرعوني على أنه إنسان (مختار) وليس على أنه ملك مقدس أو إله، وبهذا بشر أخناتون في ثورته التجديدية في الحب والمساواة والعدالة، فكان الفن واقعيًا في إظهار الجماليات والتشوهات الموجودة، أي الجمال والقبح، والقبح درجة من درجات الجمال متدنية لإظهار درجات الجمال، وإظهار التوازنات والاختلالات.

وهذه الثورة التجديدية أعطت للفنانين والمهندسين والنحاتين والمصورين الحرية في التعبير الفني والجمالي والهندسي ليعبروا بصدق عما يرونه في الواقع المعاش وليس ما يتخيلونه أو ما يجب أن يكون عليه من مثالية وقدسية، فأعطت فترة "تل العمارنة" فنونًا سامية في خطوطها وألوانها ومواضيعها بُعدًا جماليًا ورهافة حس وتوقد لشعور وروحانيات في الإنتاج الفني.

وفترة تل العمارنة تعتبر قمة حضارية في إظهار العواطف النفسية والانفعالات

والخلجات الإنسانية في ليونة ورقة وواقعية. وعلى الرغم من أن هذه الفترة كانت قصيرة، إلا أنها أحدثت انقلاباً حضارياً وتعبيراً في المفهوم الجمالي وكان لها أثرها الفعال على المعتقدات المصرية وعلى المسيرة الفنية والإبداع الجمالي للفن المصري القديم وقد امتد هذا التأثير الجمالي والفني إلى الفن المصري الحديث والمعاصر.

[٢] أخناتون الملك الفيلسوف ومدينة «أخيتاتون» الفاضلة

ثورة أخناتون أول ثورة جمالية في التاريخ يقودها ملك فيلسوف، وأخناتون هو أمنحوتب الرابع أحد ملوك الأسرة الثامنة عشر - الدولة الحديثة - ١٥٧٥ ق.م. - ١٤٤٥ ق.م. غير اسمه من أمنحوتب أي (آمون راضي) إلى أخناتون أي (المفيد لآتون). ألغى عبادة آمون، وأعلن أن عبادته إلحاد، نادى بالتوحيد وعبادة (آتون) الواحد الأحد أي (القوة الكامنة فيما وراء الشمس) أي (الله) يقول في بعض أناشيده:

أنت الواحد الأحد لا شريك لك
يا إله الشمس يا من لا شبيه له
أيها الإله المعبود - أنت واحد أحد
فسبحانك من ميز لخلقك.

لم يكن أخناتون أول من نادى بالتوحيد فقد سبقه من نادى بالتوحيد، وهو ليس أول فيلسوف مصري. فقد ظهرت الفلسفة النظرية والتطبيقية منذ القرن (٢٧) ق.م. بظهور (بتاح حتب) حيث كان الميزان الذي وزنت فيه العدالة وكان (الماعت) يعني العدالة والنظام محور الفكر المصري القديم.

يقول الدكتور مصطفى النشار في كتابه «الفكر الفلسفي في مصر القديمة»: «إن الفلسفة كغيرها من مختلف الإبداعات الحضارية هي إبداع مصري أصيل وإن معلمي الحكمة للعالم هي فلاسفة مدينة (أون) ومدينة (منف) ومدينة (واست). وإن فلاسفة من أمثال (بتاح حتب) في القرن (٢٧) ق.م.، و(أيبوور) في القرن (٢٠) ق.م. و(أخناتون) في

القرن (١٤) ق.م. هم معلمو الإنسانية الأوائل ومن خلال تعاليمهم ازدهر الفكر الفلسفي في اليونان في القرن (٤) ق.م.^(١)

ازدهرت الفلسفة في اليونان لكنها نشأت في مصر كما بين ذلك الدكتور مصطفى النشار في كتابه الموسوم الفكر الفلسفي في مصر القديمة: ونحن بدورنا من خلال تخصصنا في تاريخ الفنون نؤيد هذه المقولة التي تفيد المفاهيم الفلسفية بأن الفلسفة نشأت في مصر خاصة في جنوبها وامتدت تأثيراتها إلى اليونان عبر البحر الأبيض المتوسط لتزدهر الفلسفة في بلاد اليونان استمدادًا من الفكر المصري القديم.

وكان (الماعت) لب الفلسفة المصرية القديمة في «أون - وانوا - وواست» وظهر في هذه المدن القديمة حكماء وعلماء لهم مذاهب فلسفية مثل المذهب الشمسي والمذهب الأشموني والمذهب المنفي. وقد توصلوا إلى افتراض وجود إله خالق مدبر حكيم خلق الكون والكائنات برعايته ورحمته^(٢) ونضيف إليها المذهب الأخناتوني.

وقد قدم بتاح حتب في القرن (٢٧) ق.م. تعاليم أخلاقية كأول رائد للفكر الأخلاقي في مصر القديمة، فقد أورد رأيه في كتاب «مخطوط الحكمة» رأيه في المعرفة والفضيلة والسياسة مقارنة بين العلم والقيم الأخلاقية وهي الحكمة النظرية والتي أطلقت فيما بعد بـ«الفلسفة» في العصر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد.

ويدور فكر بتاح الأخلاقي حول (الماعت) للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح، والتي أخذت مكانة سامية في فكر بتاح الأخلاقي والسياسي.

أما بردية (إيبوور) فهي مليئة بالنقد في نقد الحالة القائمة في مصر في ذلك الزمان، أي في عهد بيبي الثاني - الأسرة السادسة - التي حكمت مصر (٢٤٣٠-٢٢٣٠ ق.م) في وصفه لحالة الفوضى الأخلاقية والسياسية والاجتماعية^(٣).

(١) مصطفى النشار- الفكر الفلسفي في مصر القديمة- ص١٧.

(٢) راجع كتاب مصطفى النشار في الفكر الفلسفي في مصر القديمة.

(٣) مصطفى النشار- مرجع سابق- ص٨٧.

وهي أي بردية (إيبور) وثيقة تاريخية للفكر النقدي (فلسفة سياسية) في المجالات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

أما الحدث الفكري الكبير في المسيرة الفكرية والفلسفية في مصر القديمة هو ظهور (أخناتون) مع ثورته (الفكرية والدينية والفنية) - ثورة فلسفية - التي أحدثت انقلاباً عقائدياً وإبداعياً أثر في البناء الحضاري المصري قديماً وحديثاً.

وهجر أخناتون (طيبة) العاصمة الفرعونية لفراعنة مصر إلى المدينة المقدسة (إخيتاتون) أي أفق الشمس واتخذها عاصمة له وهي الآن (تل العمارنة) وظل في عاصمته الجديدة ليعيش هناك في الحقيقة وينشر دعوته التوحيدية مبشراً بدينه الجديد التوحيدي من خلال منظور فكري ومنطقي، بدون تجسيد للآلهة المتعددة، وعلى أنه الملك الفيلسوف وليس الملك الفرعون، وعلى أنه إنسان مختار وليس إله أو ابن إله.

وقد أحكم إخناتون في تصوره الجديد للإله المعبود بحق فهم عميق ومنطق عقلي لمعنى الألوهية والربوبية، ويظهر هذا المنطق العقلاني في أناشيده ونداءاته التوحيدية، وأنه ليس إله بل هو شخص مختار تتجلى فيه العبودية الحققة لإله معبود بحق. وقام بنقل هذه العبادة إلى الناس، وكان هذا الموقف التوحيدي ليس في مجال العبادة فقط بل في المجال الإبداعي والاجتماعي والإنساني والفكري التطبيقي في الممارسة الموضوعية الواقعية.

ولهذا أمر إخناتون ببناء إخيتاتون كمدينة فاضلة نموذجية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وهي ليست (مدينة فاضلة) نظرية ومثالية وخيالية بل كانت مدينة فاضلة حقيقية يقيم فيها أناس يطبقون مقولاته الفكرية بإيمان تام متخلقين بالأسس التي وضعها إخناتون.

فقد أمر إخناتون بنحت تماثيل واقعية ليس بوضع مقدس أو مثالي كما كان من قبل، والاتجاه نحو الجماليات والوجدانيات وليس من خلال قواعد كهنوتية لتكون العبادة روحية وليست بتجسيم الآلهة المعبودة. وعلى أن تتجه تلك العبادة إلى آتون تلك القوى الخفية في الشمس كرمز للقوى الإلهية المهيمنة على الحركة الكونية.

وبهذا يكون إخناتون قد سبق أفلاطون وغيره في بناء (مدينة فاضلة) بعشرة قرون،

والمدن الفاضلة التي أتت من بعد إخناتون هي مدن خيالية ونظرية فقط، وليست مدن فاضلة، كما فعلها إخناتون في بناء مدينته الفاضلة

- مدينة إخناتون الفاضلة (إخيتاتون) في القرن ١٤ ق.م.
- مدينة كونفوشيوس (الإنسان النبيل) في القرن ٦ ق.م.
- جمهورية أفلاطون المثالية النظرية في القرن ٤ ق.م.
- مدينة ماركوي أوربللوس الرواقي في القرن ٤ ق.م.
- وغيرها من المدن الفاضلة التي ظهرت بعد ذلك.

فيكون بذلك إخناتون هو أول من فكر في بناء مدينة فاضلة نظرياً وتطبيقياً/ ومفجر أول ثورة فنية ضد السيطرة الكهنوتية على الفن امتد هذا التأثير على الفن المصري القديم والحديث.

فقد كانت هذه المدينة الفاضلة (إخيتاتون) بتل العمارنة مدينة فاضلة حقيقية مارس فيها معتنقو هذه الديانة العبادة الحققة ومارسوا الفنون بكل حرية رسم وتصور الحقيقة الجمالية بتصوير الجماليات والاختلالات، وهي أول مدينة تمارس فيها الحياة الإنسانية والعبادة التوحيدية والممارسات الفنية والإبداعية والجمالية فهي مدينة فاضلة في تعاملها الاجتماعي دينياً وإبداعياً في الدنيا والآخرة.

وفي هذه المدينة الفاضلة مارس إخناتون ذلك الملك الفيلسوف العدالة والفضيلة والجمال والمحبة كنموذج حقيقي مصغر لتعم هذه الحركة العالم بأسره، فهي ثورة دينية ثقافية وفنية جمالية في تحقيق إنسانية الإنسان، أبرزت ضرورة الفن من خلال السلوك الإبداعي من خلال عملية إبداعية تحررية وفي مقاومة السلطة والتسلط على الفن.

المحور الثاني

أثر ثورة إخناتون على الفن المصري القديم والحديث

[١] أثر ثورة إخناتون على الفن المصري القديم - (فن ما قبل إخناتون وما بعده)

كان أثر ثورة إخناتون على الفن المصري جميلاً، يمكن لنا أن نقول فن ما قبل إخناتون وما بعد إخناتون، وكان تأثير مدرسة (تل العمارنة) عظيماً على الفنون المصرية المعمارية وفنون النحت والتصوير (الفنون المكانية) وقد انداح هذا التأثير على الفنون الزمانية في الأدب والشعر والأناشيد والتراتيل التي كان يرتلها إخناتون في نداءاته التوحيدية.

وتعد ثورة إخناتون أول ثورة جمالية في التاريخ وهو أول (ملك فيلسوف) نادى بثورته التجديدية وعمل بها- ونادراً ما نجد ملكاً فيلسوفاً حتى في العصور الحديثة والمعاصرة- وقد قاد إخناتون هذه التغييرات بنفسه وطبقه تطبيقاً عملياً. وهو أول ملك فيلسوف طبق فلسفته النظرية إلى فلسفة عملية في محاولة لبناء حضارة جمالية تنداح من تل العمارنة أي مدينة إخناتون الفاضلة (إختاتون).

كانت المرحلة الإخناتونية مرحلة فارقة في الأسلوب المصري، وقد ظهر تأثير هذه الفترة على الفترات المتلاحقة ليس في الاعتقاد والفن فقط، بل في كل مناحي الحياة الاجتماعية غير أن فني النحت والتصوير كانا أكثر الألوان الفنية تأثراً بهذه الثورة التي انطلقت تغير في المجتمع المصري، وكان سريان هذه العقيدة الجديدة ونتائجها مبهراً ذلك أن إخناتون استوحى جوهر عقيدته الجديدة من المصادر المصرية ولهذا قبله المصريون حتى بعد موته لأنه خاطب الوجدان المصري فلم يخاطب الحواس فقط بل خاطب الوجدان والحس الميتافيزيقي وخاطب الروح ليفسر الحياة الدنيوية في اتصالها بالخلود الأخروي، فقد كان الفن قبل إخناتون فناً مقدساً أخروياً بعيداً عن الحياة الدنيوية فعمروا الدنيا في محاولتهم تعمير الآخرة، إلا أن الاتجاه الإخناتوني كان فناً واقعياً دنيوياً وأخروياً.

فقد انتشرت النظرة الواقعية بدل المنظور المثالي، والمنظور الجمالي بدل النظرة القدسية، والتعامل مع الملك على أنه إنسان مختار اختاره سيد الخلق العظيم من بين البشر ليبشر بعقيدته حتى يسود الحب بين الناس وبين الكائنات الحية.

وهكذا كان إخناتون كما يقول (هاوزر) في كتابه «التاريخ الاجتماعي للفن» هو (أي إخناتون) من أبدع الفن الإنساني حين جعل من المذهب العقدي الجامد مذهباً حياً، وذلك حين ألقى في روح الفنانين حب الطبيعة يستلهمون منها وما فيها من جمال، وإذا هم يصورون انطباعاتهم وأحاسيسهم، بعد أن كانوا يحاكون ما يشاهدونه بأعينهم وما يتخيلونه من مثاليات متخيلة»^(١).

ومن بعد إخناتون اعتنى فناني تل العمارنة بالمناظر الطبيعية وبالمناظر الأسرية والحياة الخاصة والأسلوب الشعبي، كما اهتم الفنانون بتصوير الجسم وجعله نابضاً بالحياة والعواطف الانفعالية في تعبيرهم عن الحياة الباطنة المنعكسة على تعبيرات الوجوه، وقد اتخذ فنانون تل العمارنة من الطفل موضوعاً جديداً من موضوعات فن النحت والتصوير فصوروا بنات إخناتون ونحتوها، ونحتوا تماثيل للملك الشاب (توت عنخ آمون).

وكان الفن المصري في التصوير يعتمد على البُعدين فن مسطح، نجد أن هناك بُعداً ثالثاً في التصوير في إظهار الوجوه كاملة والأكتاف بارزة وكذلك النهود وأصابع الأرجل واليدين كما هي. كما أن النحت المصري تحرر من الجمود والقدسية ليعطي الحركة الداخلية والانفعالية قوة في تبادل الكتلة والفراغ لإعطاء قيمة ديناميكية.

وهكذا نجد أن الأسلوب الإخناتوني (مدرسة تل العمارنة) قد طغى على الأسلوب المصري الجامد المقدس لإظهار الجماليات والعواطف النفسية ورسم الطبيعة الحية النابضة بالحياة.

ومن الخصائص التي أثبتتها المدرسة الإخناتونية تحقيق الجماليات مع إظهار الاختلافات والتشوهات، بالتصوير الواقعي بما فيه من دلالات جمالية وقبيحة في وحدة فنية رائعة، وتصوير للحيوانات البرية والأليفة وليست الحيوانات المقدسة فقط، فكان العهد الإخناتوني إيذاناً بعهد جديد لفن جديد متجدد.

(١) ثروت عكاشة- الفن المصري- الجزء الثاني- ص ٧٠٤.

يمكن أن نقول أن إخناتون هو ملك فيلسوف ورجل مختار ومصالح عمل بأعمال الأنبياء والمرسلين ونادى ببناءهم ولكنه ليس برسول ولا نبي لأسباب كثيرة منها شذوذه وانحرافاتة فلم يأخذ بالوسطية، فقد كان في إحدى طرفي الإفراط والتفريط ومن هذه الانحرافات:

١- الشذوذ الجسدي بوجود خلل في التناسق الجسدي وتراكيب شاذة لجسم رجل، بالطبع ليس له دخل في هذا الخلل الجسدي، إلا أن الأنبياء والمرسلين يجب أن يكونوا في استواء واعتدال جسدي وأخلاقي وجمالي.

٢- شذوذه العقلي في مخالفته لأهل عصره ومقته الشديد للإله آمون وبقية الآلهة، وعدم الاهتمام بشؤون دولته، وإغفاله عن الثورات التمردية التي حدثت في عهده.

٣- وشذوذه الأخلاقي في تلك العلاقة المريبة التي كانت بينه وبين أخيه (سمنكارع)، وزواجه من أخته (نفرتيتي) وزواجه من ابنته الثالثة (عنخس إن با أتون).

هذه الانحرافات والاتجاهات الشاذة في الإفراط والتفريط تؤكد أنه ليس برسول ولا نبي، بل هو إنسان مصالح وملك فيلسوف وضع دعائم فن جمالي وقائد لأول ثورة فنية على السلطة والتسلط الكهنوتي مع كونه صاحب السلطة والسلطان، فقد بدأ التغيير بنفسه وطبقه على نفسه وطبق تلك المفاهيم الجديدة في مدينته الفاضلة إختاتون لتنداح الثورة إلى بقية القطر المصري وإلى العالم أجمع.

كان الحب والجمال مدار نداءاته وأناشيده، والحب والجمال هو البرهان الدال على وجود إله حي محبوب محب، فكانت الطبيعة وجمال الكون مصدر إلهام إخناتون فاتجه الفنان في ذلك الزمان يصور الطبيعة والحياة البرية بروح جديدة تختلف عن روح رسامو مصاطب الإهرامات والقبور والمعابد والصور الجنائزية فاستمدوا إلهاماتهم من الطبيعة الحية والحياة الإنسانية. فنجد لأول مرة في تاريخ الفن^(١) ثورة يقودها ملك فيلسوف جعل المحبة والعدالة محور إلهاماته والجماليات غاية اهتماماته، وإظهار

(١) أقول ذلك وأنا أستاذ لتاريخ الفن بكلية الفنون الجميلة والتطبيقية بجامعة السودان منذ عام ١٩٨٠م.

علاقة الإنسان بالإنسان في الفرح والسرور والمحبة لإبراز الحياة الإنسانية الحقة في تحقيق إنسانية الإنسان.

فكان الفنان المصري بعد إخناتون يستلهم منه من خلال أناشيد إخناتون وتراتيله في نداءاته لأتون في الحب والجمال:

أنت تبرز بجمالك في أفق السماء

حينما تشرق في الأفق الشرقية

فتملاً كل البلاد بجمالك

أنت جميل ومتألئ، ومشرق على كل أرض

أنت ساطع وقوي وجميل

وحبك عظيم وكبير

عندما تملأ بحبك الأرضين

وتضيء أشعتك كال العالم

ينامون كأنهم أموات^(١)

والناس تحيا عندما ترسل أشعتك

في معبدك في إختاتون، ومكان الصدق ماعت^(٢)

عندما كنت وحيداً ولا أحد غيرك

وعشرات الأنفس لتحفظها حية بحبك

مرفوعة لأتون الخي تعبدًا^(٣).

(١) النوم موت مؤقت، والاستيقاظ بعث متوالي.

(٢) الماعت رمز العدالة والنظام في الحق والصدق «إله العدالة».

(٣) سليم حسن- مصر القديمة- ج ٥- ص ٣١٠-٣١٥.

وإخناتون في ثورته التجديدية التوحيدية أعطى للماعت حقه في الحق والصدق والعدالة حينما يعيش بحق على الصدق من عدالة قلبه.

كان إخناتون يحب الحقيقة والصدق ولهذا صمم أن يرسمه الفنانين بما فيه من شذوذ جسدي مطابقة للحقيقة والواقع دون تملق أو محاباة في تمثيل بما فيه من قبح وشذوذ. فقد كانت تماثيل الفراعنة مثالية وخيالية بعيدة عن الواقع وعن الحقيقة في أشكال جامدة مجسدة ومقدسة. أما إخناتون فكان واقعياً، ولهذا ظلّ الفن المصري بعد إخناتون يحكي عن الواقع ويبرز الحقيقة بكل ما فيها من جماليات واختلالات وتشوهات وقبح.

وبرزت الفنون الصغيرة والصناعات الخفيفة التي تخدم الحياة الدنيوية، وفنون شعبية تتحدث عن التراث الشعبي والحياة العادية الصادقة وليست حياة الملوك والأبهة الملكية والحياة القدسية الصارمة، فظهرت الفنون الجمالية والتطبيقية لتزين العمل اليدوي من خلال إبداع فني ليس بخساسة المادة ونفاستها بل من خلال العمل الفني المبدع^(١).

وهكذا كان تأثير ثورة إخناتون (الفكرية- الدينية- الفنية) أثرت على الفنون المصرية القديمة، وقد امتد التأثير الإخناطوني على الفنون المصرية الحديثة والمعاصرة وهذا هو موضوعنا التالي في تأثير ثورة إخناتون على الفن المصري الحديث وكمثال الفنان المصري محمود مختار وتمثاله نهضة مصر.

٢] تأثير ثورة إخناتون على الفن المصري الحديث والمعاصر - (الفنان محمود مختار وتمثاله نهضة مصر)

نجد أن تأثير المدرسة الإخناطونية أي مدرسة تل العمارنة على الفن المصري الحديث والمعاصر حيث ظهرت السمات الفرعونية وقواعدها الفنية مضافاً إليها السمات الجمالية التي أضافتها مدرسة تل العمارنة بقيادة الملك الفيلسوف الفنان إخناتون، ومن هذه الأعمال الحديثة في الفن المصري أعمال فنية كثيرة منها:

(١) نجد أن فنون تل العمارنة (إخناتون) موزعة على متاحف العالم. وعليه نادي من هذا المنبر (المؤتمر الفلسفي) بإعادة الكنوز الفنية التي أبدعها الإنسان المصري إلى مصر. أرجع لكتاب الفن المصري الجزء الخامس لسليم حسن صفحة ٣٤٧ لترى أماكن توزيع هذه التحف الفنية على متاحف العالم؟!

- رأسان من الخشب لحافظ فهمي ١٩٤٢م.
- تمثال سعد زغلول لسيد مرسي صادق ١٩٤١.
- تمثال عروس النيل لأحمد عثمان ١٩٣٧.
- الفلاحة المصرية لأحمد عثمان ١٩٤٢.
- لوحة عروس النيل لأمين صبح ١٩٤١.
- تكوين لحسين بيكار.
- زهرة الصحراء لصلاح الدين طاهر ١٩٤٤.
- مصر هبة النيل لإدوارد زكي ١٩٣٢.
- بائع يتجول لإبراهيم جابر ١٩٣٨.
- حمير وراعية لسعيد الصدر ١٩٣٦.
- على شاطئ النيل لمحمود سعيد ١٩٤٠.

أما الفنان العبقرى محمود مختار هو خير مثال للفنان المصري الذي تأثر بالفن الفرعونى فى تعامله مع قسوة حجارة الجرانيت بليوننة مدهشة متأثراً بالاتجاه الإخناتونى نحو الجمال من خلال ثورة إخناتون (الفكرية والدينية والفنية) أبدع محمود مختار تماثيل كثيرة تحكى عن الإبداع المصرى الرائع فى التعامل الجمالى مع الحجارة الصماء الناطقة.

ومن هذه الأعمال المبدعة لمحمود مختار:

- تمثال إيزيس من المرمر ١٩٣٠.
- على شاطئ النيل ١٩٣٠.
- رياح الخماسين ١٩٢٧.
- تمثال الفلاحة.

- تمثال كاتمة السر.
- تمثال الحزن النبيل.
- تمثال القيلولة.
- تمثال مناجاة الحب.
- ريليف تحية أقاليم مصر.
- رليف حاملات الجرار.
- باعة العرقسوس.
- ومن أهم هذه التماثيل تمثال نهضة مصر.

كان تمثال نهضة مصر حدثًا هامًا في الحياة الثقافية والإبداعية في مصر، كمصدر وحي للأدب والفن، فالتمثال يمثل نهضة مصر الحضارية الحاضرة مرتكزة على ماضيها التليد. فالفلاحة المصرية تمثل مصر الحاضرة وهي تستنهض أبا الهول وهي تستند إلى ماضيها الذي يستيقظ في أعماقها فتسري فيها المنعة والعزة لبعث تقاليد فنية عميقة في ربط الماضي بالحاضر لاستشراق مستقبل واعد. وهو نموذج مثالي للاستمداد الحضاري وبلورته من خلال الأصالة والمعاصرة. فكان لتأثير هذا التمثال باعثًا لنهضة أدبية وفنية وإبداعية للنطق الاستاطيقي الجمالي.

وقد نشرت مقالات عديدة لتمثال نهضة مصر منها^(١):

- ١- نهضة مصر للدكتور حافظ عفيفي- ٢٩ أبريل ١٩٢٠.
- ٢- نهضة مصر (دعوة للأمة) للأستاذ أمين الرافي- ٣٠ أبريل ١٩٢٠.
- ٣- محمود مختار والنهضة الفنية في مصر للأستاذ ويصا واصف- ١٨٢٠.
- ٤- نهضة مصر وواجبنا نحو مختار للأستاذ واصف بطرس غالي- مايو ١٩٢٠.

(١) كتاب محمود مختار- الصفحات ٩٠-١٢٥..

٥- تمثال نهضة مصر وما يجب أن يعلمه كل مصري للدكتور حسين هيكل- يوليو ١٩٢٠.

٦- نجوى التمثال للأستاذ مصطفى صادق الرافعي مايو ١٩٢٨.

٧- تخليد الرجاء لمي

٨- أبو الهول وتمثال مختار للأستاذ عبد القادر المازني- يونيو ١٩٢٨.

ومن القصائد التي قيلت في تمثال نهضة مصر^(١):

١- قصيدة لخليل مطران.

٢- قصيدة لأحمد شوقي.

٣- ثالوث النهضة لأحمد زكي.

٤- تمثال النهضة لأحمد زكي.

٥- تمثال النهضة لمحمد عبد الغني حسن.

ويعتبر محمود مختار رائد الفن المصري المعاصر والذي يمثل الفن المصري الأصيل، ومجدد للفن الفرعوني، وباعث النهضة الفنية المصرية الحديثة، وهو إيدان بميلاد الفن المعاصر مع عودة الحياة إلى التقاليد القديمة.

وقد أكد محمود مختار مصريته التي تثبت أن الفنان يستطيع أن يحقق الأصالة والتناسق دون حاجة إلى اعتناق المذاهب الأوربية الحديثة والمعاصرة- كما يفعل منسوبي الفن الحديث والمعاصر في عصرنا الحالي- ولر يقع محمود مختار في خطأ التقليد الحرفي للفن الفرعوني القديم، فقد أدخل منظوراً جديداً إلى التراث المصري من خلال نزعة جديدة، وبهذا خرج فنه من نطاق التقاليد إلى الحياة الصاعدة.

واستقبل النحت المصري عصرًا جديدًا من القوة التي يستمدونها من المشاعر العامة

(١) المرجع السابق- الصفحات ١٢٦-١٣٩.

ومن خلال ثورة إخناتون في النحت وإبراز للمشاعر من خلال التناسق الجمالي والتعبير الوجداني والعقلاني، ببرهان جمالي لعقل مشرب بالمعنى الجمالي، فتورة إخناتون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد تمثلت في إبداعات محمود مختار في القرن العشرين الميلادي.

وكان تمثال (نهضة مصر) لمحمود مختار مفتتح طريق مختار ومنازًا أعلن منه دعوته إلى تجديد الفن المصري العريق. وهذا التمثال يمثل عراقه مصر ونهضتها بأبي الهول القابع في جلسته المقيدة ممثلًا تقاليد مصر، والمرأة الواقفة في اعتداد مستندة بيدها على رأس أبي الهول، وهي تتطلع إلى المستقبل في ثقة واعتداد في نظرتها بجلال من خلال الماضي وفي نظرتها إرادة منبعثة نحو مستقبل واعد.

وتمثال عصر النهضة يقبع في القاهرة، وهناك تمثال آخر بالإسكندرية أمام مكتبة الإسكندرية (تمثال العجل آيس) والعجل آيس هو إله الإخصاب عند الفراعنة، وهذا التمثال يمثل عراقه الماضي في اتصاله بالحاضر وهو يمثل الإخصاب بمعالجة تجريدية رائعة تمثل ما وصل إليه الفنان المصري من قوة في التعبير الجمالي المبدع.

وتماثيل الفنان النحات محمود مختار وتماثيل أخرى لفنانين معاصرين خاصة تمثال (العجل آيس) تعبیر جمالي وجلالي لتاريخ إبداعي ممتد ومتجذر في أعماق التاريخ استنهضت الفنان المصري المعاصر لتتطرق تلك المنحوتات الحجرية نطقًا جماليًا استطاعيًا لإبداع مستمر استمرارية الثورة الإخناتونية الفكرية والفنية والإبداعية لفنون أصيلة غير مقيدة ومقلدة للفنون الغربية تحكي عن تاريخ مصر الإبداعي وممتدة من أعماق التاريخ الإنساني.

الخاتمة والنتائج

كان الفن وكان معه الإنسان وكان مع الإنسان الدين، وقد تلازم الفن مع الدين يأخذ الدين قوته بالفن والفن يأخذ مواضيعه من الدين على حسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية.

واستخدم الفن في الحضارات القديمة استخدامًا بشعًا في محاولة الكهنة إحكام السيطرة على الشعوب والتسلط عليها، إلا أن هنالك ثورات (دينية وفكرية وفنية) تثور ضد هذا التسلط وأولى هذه الثورات هي الثورة الإخناتونية.

فكان لابد من تحرير الفن من القيد الوثني والأسر الكهنوتي والقيد العقائدي والقهر الديكتاتوري والقسر الأيدولوجي، ولابد من ثورة فكرية وإبداعية ليحرر الفن من هذه الأمراس التي تقيد المسيرة الإبداعية. فلا قيود على الفن إلا قيود الفن نفسه.

فلا تقتصر مهمة الفن في الاستلذاذ أو في تسجيلية الوقت أو إسقاط للانفعالات فقط بل في استيقاظ النفوس لترى الجمال لتعمل بمقتضى الجمال في مقاومة السلطة وقهر التسلط من خلال حرية الفعل الإبداعي.

فكانت ثورة إخناتون (الفكرية- الدينية- الفنية) في مواجهة سلطة الكهنة وقدسية الفنون الممارسة في خدمة الآلهة وخدمة الفراعنة. كان ذلك بظهور مدرسة تل العمارنة في القرن (١٤) ق.م.، وقد أثرت هذه الثورة في الفنون المصرية القديمة والحديثة والمعاصرة.

اكتسب الفنان المصري منه من عقيدته (عقيدة الخلود) واستمد حكمته من منه فأقدم على تقديم أضخم المشاريع العمرانية والتماثيل الجرانيتية والمعابد الشاهقة والرسوم الجدارية والبدييات الوثائقية والإهرامات. وقد ارتبطت فنونهم بعقيدتهم فكانت فنوناً مقدسة مثالية فسيطر الكهنة على مقاليد الأمور وعلى المسارات الفنية في خدمة الكهنوت المصري وخدمة الآلهة وخدمة الفراعنة.

فكانت ثورة إخناتون ضد تسلط الكهنة وقهر التسلط الكهنوتي على الفن. فتحول الفن من خدمة الكهنة إلى خدمة الإنسان وإظهار للمظاهر الجمالية من السلوك الإبداعي وأقام إخناتون مدينته الفاضلة وطبق مفاهيم مدرسة تل العمارنة، سبق بذلك جمهورية أفلاطون بعشرة قرون رمزاً للحرية الفنية والحب والجمال فأحدثت هذه المدرسة نقلة جديدة للفن ومفهوماً جمالياً للفن أثر ذلك على الفنون الفرعونية وامتد هذا التأثير الجمالي إلى الفن الحديث والمعاصر.

فقد كان (الماعت) لب الفلسفة المصرية، وقد قدم (بتاح حتب) تعاليم أخلاقية في القرن (٢٧) ق.م. وتعتبر بردية (إيبور) وثيقة تاريخية للنقد الفلسفي في القرن (٢٠) ق.م. ثم كانت ثورة إخناتون (الفكرية والدينية والفنية والفلسفية) في القرن (١٤) ق.م. لتزدهر الفلسفة عند اليونان في القرن (٤) ق.م، وهذا ما أكده الدكتور مصطفى النشار رئيس قسم

الفلسفة بجامعة القاهرة، ونحن نؤيده في ذلك. وبهذا يكون إخناتون قد تميّز في بناء المدينة الفاضلة في تل العمارنة تطبيقاً لنظريته التجديدية. وهي أول مدينة في التاريخ تمارس فيها الفنون بحرية إبداعية وسلوك إبداعي وممارسة للعدالة والفضيلة.

ويُعد إخناتون أول ملك فيلسوف (إنسان مختار) نادى بثورته التجديدية وطبق فلسفته النظرية إلى فلسفة عملية في محاولة لبناء حضارة جمالية مستوحياً فكره الفلسفي من المصادر المصرية في مخاطبته الوجدان المصري ليفسر الحياة الدنيوية في اتصالها بالخلود الأخروي بمفهوم جديد غير المفهوم القديم في محاولتهم تعمير الآخرة. فكان الاتجاه الإخناتوني فناً واقعياً دنيوياً وأخروياً فكان المنظور الاستاطيقي الجمالي بدلاً عن المنظور الجلالي القدسي، ليسود الحب ويشيع الجمال بين الناس فتحول المذهب العقدي الجامد إلى مذهب طبيعي حي في حب الطبيعة بالاستلهام الجمالي.

وقد عمل إخناتون بأعمال الأنبياء والرسل ولكنه ليس بنبي أو رسول لشذوذ واختلالات وانحرافات جسدية وعقلية ونفسية وأخلاقية- كما بيننا- بل كان ملكاً فيلسوفاً قاد أول ثورة (فنية، دينية، فكرية) في التاريخ جعل المحبة والعدالة والسلام محور إلهاماته، والجماليات غاية اهتماماته، وأعطى للباعث حقه في الحق والصدق والعدالة. فكان تأثير ثورة إخناتون جميلاً على الفن المصري القديم والحديث والمعاصر، وكانت الثورة الإخناتونية إبداعاً لفنون مصرية أصيلة امتدت حتى كان الفنان المصري النحات محمود مختار وتماثله الجرائيتية المبهرة التي تحكي عن أصالة الماضي بدون تقليد أعمى وبعداً عن الفن الأوربي الحديث والمعاصر، فقد عمل بالطريقة الإخناتونية في إبراز الجمال من خلال مساحات شعبية نابغة من أرض الواقع.

فكان محمود مختار هو (إخناتون) القرن العشرين في تطبيقه لمنظور إخناتوني للفن والإبداع الجمالي وفي تحقيق الأصالة والمعاصرة. فقد تعامل مع قسوة حجارة الجرانيت بليوننة مدهشة- مثلما تعامل مايكل أنجلو مع الرخام- وقد تأثر محمود مختار بالاتجاه الإخناتوني في نحوه نحو الجمال فنطقت الحجارة الصماء النطق الاستاطيقي الجمالي، من خلال بعث تقاليد فنية وربط الحاضر بالماضي استشرافاً للمستقبل، وهو نموذج مثالي للاستمداد الحضاري، فهو مجدد للفن المصري وبعث للنهضة الفنية التي بدأها إخناتون

من قبل (٣٥) قرنًا من الزمان، كما أن تمثال العجل آيسس (الإخصاب) بالإسكندرية يؤكد هذا الاستمداد الحضاري^(١).

فالفن هو تعبير جمالي عن تاريخ الشعوب، والفن أصدق أنباء التاريخ، فكم من حقائق تاريخية انزوت في ظلمات التاريخ فكان الفن هو الكاشف عن تلك الحقائق المخفية، لأن الفن تعبير الشعوب عن نفسها بنفسها لنفسها.

والفن رسالة إنسانية، ووسيلة بشرية (بارعة) للإفصاح عن حالة (الوعي) الإنساني بتقديم الحل (الرائع) للإيقاعات الجمالية بتحقيق الروعة الإبداعية.

وقد حقق إخناتون هذه المفاهيم بثورته (الفكرية والدينية والفنية) قبل (٣٥) قرنًا ليؤكد الفنان محمود مختار في إبداعاته الفنية الرائعة.

فلا قيود على الفن إلا قيود الفن نفسه، ولهذا استخدم الإسلام أسلوب (لا تفعل) ولم يستخدم أسلوب (افعل) في الفن، لأن المأمور بـ(افعل) هو مقيد داخل فعله لا يتعداه إلى غيره، أما المنهي بـ(لا تفعل) فإن انتهى عما نُهي عنه فهو في باقي الأشياء مختار، فيكون الفن في منطقة الاختيار لا منطقة الإجمار.

السلطات الكهنوتية والأيدولوجية والديكتاتورية مقيدة للفن بل قاتلة للفن من خلال التحكم والتسلط القهري الذي يقهر الفنان والفن والمتلقي أيضًا، فيكون الفن إما ثائرًا أو سائرًا وكلاهما في طرفي الإفراط والتفريط فيكون الفن منعزلًا عن واقعه الحقيقي ويكون فنًا بارعًا لا رائعًا. أما الفن الجمالي المبدع يكون من خلال الوسط الاعتدالي. في تحقيق الروعة الإبداعية من خلال التخلي والتجلي والتجلي لبناء حضارة إنسانية جمالية عندما يكون الإنسان خاشعًا نقيًا ومبدعًا تقيًا وحرًا وقيًا، في مقاومة السلطة وقهر التسلط، وهذا ما فعلته (مدرسة تل العمارنة) بقيادة إخناتون الملك الفيلسوف في مدينته الفاضلة (إخيتاتون)، وما أكده الفنان المصري النحات محمود مختار في تماثله الجرانيتية والتي تنطق نطقًا استاطيقيًا جماليًا خاصة تماثله (نهضة مصر) بالقاهرة، وتمثال (العجل آيسس) (الإخصاب) بالإسكندرية. والتسلط يولد مقاومة ويفجر ثورة. وعلى الرغم من القهر كان الإبداع وكانت الحضارة، من خلال الإبداع الإنساني الرائع.

(١) انظر اللوحات في الملحق (ملحق الصور والأعمال الفنية) - من (١-١٥).

المراجع

المراجع العربية

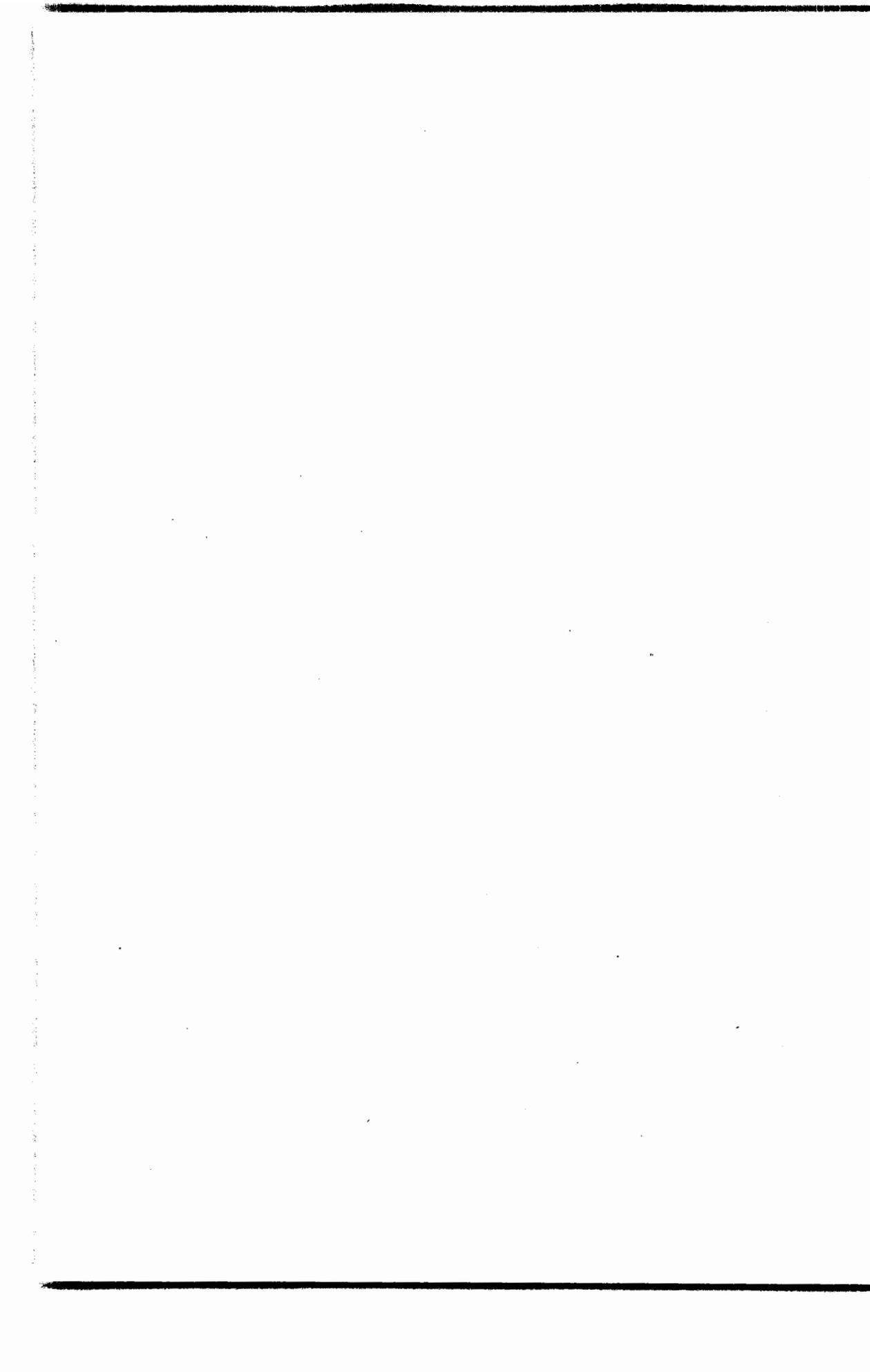
- ١- آرنست فشر: ضرورة الفن، ترجمة ميشال عاصي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٦٥م.
- ٢- آرنست كاسير: فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، بيروت، ١٩٦١م.
- ٣- آرنولد هاوزر: الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية، بيروت.
- ٤- إيتان سوريد: الجمالية عبر العصور، ترجمة ميشال عاصي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٩م.
- ٥- ثروت عكاشة: تاريخ الفن- الفن المصري، ٣ مجلدات، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٢.
- ٦- جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٧- عز الدين إسماعيل: الفن والإنسان، دار القلم، القاهرة، ١٩٧٤م.
- ٨- ماجد موريس إبراهيم: سيكولوجية القهر والإبداع، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٩.
- ٩- مجموعة مؤلفين: محيط الفنون، الفن التشكيلي، دار المعارف بمصر.
- ١٠- مجموعة مؤلفين: محمود مختار، المكتبة العربية، وزارة الثقافة والإرشاد، القاهرة، ١٩٦٤.
- ١١- محمد صدقي الجباخنجي: تاريخ الحركة الفنية في مصر إلى عام ١٩٤٥، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٦.
- ١٢- مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤.

- ١٣- مصطفى عبده: مدخل لفلسفة الجمال، مكتبة مذبولي، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١٤- مصطفى عبده: ملامح الفن التشكيلي، مطبعة جامعة النيلين.
- ١٥- نعمت إسماعيل: فنون الغرب في العصور الحديثة، دار المعارف بمصر.
- ١٦- روبرت جولد ووتر: الفن والفنانون، ترجمة مصطفى الصاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.
- ١٧- توماس مونرو: التطور في الفنون، ترجمة محمد علي أبو ريده، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧١.

المراجع الإنجليزيت

- 1- Christensen E. O.: «A Pictorial History of Western Art» Menter Book.
- 2- Janson, H. W.: "History of Art" Harry N. Abrams, Inc. New York, 1963.
- 3- Jelinek, J.: "The Evolution of Man" tra. by Helga Hanks, London, 1975.
- 4- Posener, G.: "A Dictionary of Egyptian Civilization" Methuen and G. L. T. London, 1962.
- 5- Read, H.: "The Art Sculpture" Faber and Faber Ltd. London, 1954.

ثانيا: السلطة في العصر الوسيط



القديس أثناسيوس ... والفكر الديني (*)

د. الأنبا يوحنا قلته

أولاً: البيئة التاريخية

١- دخل الإسكندر الأكبر مدينة منف سنة ٣٣٢ ق.م^(٢)، تحولت مصر إلى إقليم يخضع للإغريق وانتهى عصر البطالسة بمعركة أكتيوم سنة ٣١ ق.م وبدأ عصر سيادة الرومان، وأضحت الإسكندرية عاصمة البلاد بدلاً من منف، كما أصبحت ملتقى العلوم والفلسفة والأديان، ويكفي أن نشير إلى ترجمة التوراة والعهد القديم إلى اللغة الإغريقية لينتفع بها اليهود المشتتون والمعروفة بالترجمة السبعينية (Vulgate)، وفي الإسكندرية نشر الفيلسوف فيلون (Philon) سنة ٢٠ ق.م إلى سنة ٥٠ م مذهبه عن «الكلمة» أو اللوجوس (Logos) أو الوسيط بين الله والناس ومن ثم انتشرت ظاهرة دينية مركزها الإسكندرية وأخذت في التوسع حتى يمكن القول أن خلال هذه القرون الثلاثة التي سبقت ميلاد المسيح له المجد نشأت ديانة مشتركة بين ديانات حوض البحر المتوسط^(٣)، وإن شئنا أن نحدد ملامح هذه الظاهرة الدينية المشتركة بين البلدان ذات الجغرافية الشاسعة والمجتمعات المتنوعة والعبادات العديدة، نقول أنها ظاهرة نشأت من أصول الديانة المصرية وطقوسها ومصادر الفلسفة اليونانية ومن التراث القديم لتلك الشعوب أطلق على هذه الظاهرة المستشرق البلجيكي (FRANZ. CUMONT) عصر الخلط الديني أو عصر التلاقح: L'age du syncretisme^(٤).

(*) مكتبة الإسكندرية - لجنة الفلسفة - السبت ١٣ / ١٢ / ٢٠٠٨.

(٢) منف هي عاصمة مصر القديمة، ومكانها الآن ميت رهينة قرب البدرشين جنوب القاهرة.

(٣) مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي - هـ. أيدرس بل - ترجمة عبد اللطيف أحمد علي - دار النهضة العربية - سنة ١٩٦٨ - ص ٣٩.

(4) Les syncretismes religieux dans le monde mediterranean antique Corinne bonnet and andromotte. page 131 - - بروكسيل سنة ١٩٩٩ - -

٢- أدى هذا التلاحم الديني إلى إبداع ثقافة معقدة وغنية أكدت على أمرين مهمين الانفتاح والامتزاج بين الديانات والثقافات من جهة، والتأكيد على قيمة «الإنسان» كشخص قبل قيمة المجتمع من جهة أخرى، أمر لم تعرفه المجتمعات قبل هذا العصر وانتشرت فكرة: الإنسان المواطن في العالم (Kosmopolite) كما فتحت أبواب العقل نحو وحدة الجنس البشري أو المصدر الإلهي للإنسان (Ratio divina) التي استلهم منها رواد عصر النهضة يقظة فلسفية وفكرية وأعلنوها شرطاً للتقدم والحضارة^(١)، فالقرون الثلاثة التي سبقت الميلاد كانت مشهداً تاريخياً فريداً لتفتح الثقافات واختلاطها وظل تأثيرها بعد الميلاد زماً طويلاً، وهذا لا يعني أن عالم الأساطير وعبادة الأوثان قد ولى، بل ظلت الخرافات والبدع وممارسة طقوس السحر والشعوذة مختلطة بالعقائد الدينية، وخلاصة القول يمكن أن نفهم أن عصر الثقافة الهلينية عرف بعدم التعصب أو الحرب بسبب الأديان^(٢).

٣- نشير إلى أمرين مهمين سيطرا على هذه الفترة حتى بعد الميلاد:

أولهما: الميل إلى الاعتقاد بفكرة «الإله الواحد» نجد عبارات تتردد في الصلوات والأدعية تؤكد هذه الحقيقة مثل عبارة «الواحد، الأحد» كتبت العبارة على إحدى لوحات «كتاب العبور إلى النهار» الذي عرف باسم كتاب الموتي وتقول العبارة: «أيها الواحد، الأحد الذي خلق البشر، والجنوب والشمال، والغرب والشرق كلهم يقدمون الحمد للإله رع» وهو يمثل «النطق الإلهي» فهو يخلق الأشياء بنطقه^(٣)، فلم تذهب محاولة إخناتون لنشر عقيدة الوحدانية هباء، برغم محاولة كهنة آمون إجهاضها إلا أنها انتشرت إلى كافة بلدان المتوسط، بل لعلها كانت إلهاماً لفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين صاغوا فلسفة قوية ونظرية متكاملة للبرهنة على وحدانية الخالق، وفي نشيد آتون نقرأ هذه العبارة: «أنت الواحد، أنت الوجود قبل الوجود، أنت خالق السماء والأرض، الذي

(١) الموسوعة التاريخية الحديثة - تاريخ عصر النهضة الأوروبية: د/ نور الدين حاطوم. دار الفكر الحديث لبنان ص ٨٥.

(٢) هليني أو إغريقي ويوناني كلها بمعنى واحد. وهليني نسبة إلى هلاس، بلاد اليونان - ه آيدرس بل ص ٣٨ - ٣٩.

(٣) كتاب الموتي للمصريين القدماء - محسن لطفي السيد - مطابع روز اليوسف - سنة ٢٠٠٤ - ص ١٣.

يعطي الامتلاء لكل كائن»^(١)، وعن الفراعنة أخذ نظام الكهنوت وبعض طقوسه وأشرف الكتاب المقدس في سفر الأعمال إلى هذا التأثير بقوله: وتعلم موسى الحكمة من المصريين (سفر أعمال الرسل ٧: ٢٢) فالحضارات تتناسل والثقافات تتكامل وهو أمر لا يمس الوحي الإلهي في شيء.

الأمر الثاني: أن مصر احتفظت بالسيادة الدينية، ومارس اليونان ثم الرومان الطقوس الفرعونية بتقليدها في المواسم والأعياد والمآتم^(٢) لقد أثرت سيادتهما بلا شك على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لكن لم تهزم الديانة المصرية، وظلت المعابد شاححة تؤدي دورها وأقام اليونان والرومان معابد يقلدون المصريين في هذا المجال، هذا كله يشرح الشموخ الديني المصري، وكبرياء التاريخ وريادة مصر لللاهوت المسيحي في العصور الأولى للمسيحية كما يشرح لنا موقف بطاركة الأقباط، وعظمة أثناسيوس.

ثانياً: القديس أثناسيوس والفكر الديني

١- المسيحية ديانة «لاهوتية» إن صح التعبير، بمعنى أن رسالتها أن تكشف ما أعلنه المسيح مؤسسها عن «الله الحق» عن قدرته الخالقة كما بينه العهد القديم، وعن محبته الفاتحة للإنسان كما أوضحه العهد الجديد، وأن تخترق حدود العقل لكي تشرح «ذات الله» وذات الله في المسيحية جوهره محبة ليست صفة من صفاته، تؤمن بأن الله واحد لا إله إلا هو وكما جاء على لسان المسيح «أنا هو الرب إلهك لا يكن لك إله غيري» وأما عقيدة الثالوث فهي شرح للوحدانية، ليست تجزئة لله أو شركاً به أو تعددية، فالمسيحيون يصلون كل يوم قانون إيمانهم «نؤمن بإله واحد» ويؤمنون بأن الله الواحد الأحد المجبة، له نطق إلهي هو الكلمة، وهي من ذات الله، وفي ذاته، كما عبر إنجيل يوحنا (١٧: ١٠ - ٢٥)، والروح القدس روح الله، وروح كلمته، عبرت عنها المسيحية بتعبير الثالوث وإن لم يأت هذا التعبير في الكتاب المقدس صراحة، لكنه جاء ضمناً في تعاليم المسيح، فالله الواحد القدير لا إله إلا هو، هو الله الكلمة، هو الله الروح.

(١) Les. Secrets. De L'exode. Messod. Et. Roger. Sabbah - Le grand. Livre. du. mois - page 99

(٢) المصدر السابق.

المسيحية إذن هي اكتشاف عظمة وثناء سر الذات الإلهي الأبدي المطلق، والمسيح هو كلمته الذاتية الناطقة، والكلمة اتحدت بالطبيعة البشرية ليكون المسيح خميرة القداسة والوسيط الذي جمع في ذاته المطلق والمحدود، الأبدي والزمني، شعاع من نور الله، قائم فيه، بلا انفصال أو نقص، أما القيم الأخلاقية فلم يبلغ المسيح الوصايا العشر بل ثبتها كدستور إلهي أخلاقي هو أساس العلاقة بين الإنسان وبين ربه، وبينه وبين أخيه الإنسان الآخر، جاء المسيح ليكمل ويتمم ما نقص فيها بدعوته للكمال «كونوا كاملين كما أن أباكم السماوي هو كامل» (متى ٥: ٤٨) لم يضع نظماً اجتماعية، أو مذهباً سياسياً أو مشروعاً اقتصادياً، أو رؤية فقهية لأحوال الناس فتلك أمور بشرية، ينظمها البشر بنور تعاليمه وشريعته.

٢- نقول أن المسيحية ديانة «لاهوتية» وعناصر القضايا اللاهوتية التي تشغل رسالتها وتشعل الخصومة معها، فيقبلها البعض، ويرفضها البعض، هذه العناصر يمكن إيجازها في هذه الكلمات:

- قضية خلق الإنسان على صورة ومثال خالقه (أي عاقلاً حرّاً).
- سقوط آدم وحواء في خطيئة التمرد ثم عهد الله لإبراهيم.
- النبؤات التي نطق بها أنبياء العهد القديم وتحققت في شخص المسيح.
- تجسد الكلمة، وسر الفداء، وقيامته أو بعث المسيح من الموت.

انطلقت المسيحية بعد صعود المسيح إلى السماء من أورشليم، وتوزع الحواريون على مناطق العالم يحملون البشارة بالإنجيل بعد أن عاشوا ثلاث سنوات في صحبة المسيح معلمهم، حاملين إيماناً جديداً وواجهوا الإمبراطورية الرومانية الشاسعة التي تجمع عدة شعوب تحافظ على عاداتها ولغاتها وثقافتها، وغلبت لغتان أساسيتان على الإمبراطورية

(أ) اللغة اليونانية: وقد كانت في الأصل لغة بعض المدن، فأصبحت بعد فتوحات الإسكندر (٣٥٦-٣٢٣ ق.م) اللغة المعتمدة في الشرق كله وحلت محل عدة لهجات تدعى «الشائعة» ولم تكن لغة الثقافة فحسب بل لغة التجارة الدولية أيضاً، وانتشرت في روما وبعض مدن الغرب، فالإيونانية هي لغة الكنيسة في قرونها الأولى

ويستعمل المسيحيون الترجمة اليونانية للكتاب المقدس التي أشرت إليها وهي «السبعينية» وكتب الإنجيل وسائر أسفار العهد الجديد باليونانية وكذلك المؤلفات اللاهوتية ونصوص الطقوس الدينية.

(ب) اللغة اللاتينية: هي لغة روما والغرب كانت في البدء أقل انتشاراً من اليونانية لكنها ظلت لغة الإدارة والحقوق والقوانين للإمبراطورية واستعملت في الكنيسة كلغة عادية وفي بعض بلدان إفريقيا وفي الغرب المسيحي كافة خلال القرن الثالث الميلادي، ومن اللغة اليونانية دخلت أساليب الفكر والفلسفة في الكنيسة وعلم اللاهوت كما استعملت اللغة اللاتينية في القوانين لخلق إطار قانوني للجماعات، أما في القرن الرابع فقد انفصلت اللغتان واستقلت بمناطق محددة، وواجهت المسيحية تحدياً من قبل الديانات التقليدية الموروثة وبخاصة عبادة الآلهة التي ترتبط بالطبيعة وأحوالها، ديانة عبادة الإمبراطور وهي ديانة لخدمة السياسة تؤله الإمبراطور في حياته وفي موته، كما واجهت الفلسفة اليونانية وبخاصة الفلسفة الرواقية التي تؤمن بالإله الواحد، وتشدد على التطهر الباطني، أضف إلى ذلك واجهت المسيحية مجتمعاً قاسياً، يضم غالبية مطحونة من العبيد والرقيق وأقلية تملك وتسود^(١)...

٣- أثناسيوس، وباللغة العربية خالد، ولد سنة ٢٩٨ - ٢٩٩ م بمدينة الإسكندرية^(٢) من عائلة مسيحية ونال تربية دينية واسعة وثقافة عصره وأتم دراسة الكتاب المقدس وبرع في شرحه حتى شبهه اغريغوريوس النزينزي بأباء الكتاب، نوح، وإبراهيم، وموسى، وهارون، وداود، وسليمان^(٣)، واعتمد في مؤلفاته على الكتاب مما جعله مغلماً للإيمان المسيحي وأنصب دفاعه حول عقيدة «تجسد الكلمة» (اللوجس) مما أسبغ عليه لقب عامود الإيمان ومحامي العقيدة، ولا نعرف الكثير عن طفولته وصباه إلا أطرافاً من قصص ذكرها التاريخ

(١) كتاب تاريخ الكنيسة، جان كومبي، ترجمة نخبة، دار المشرق بيروت - سنة ١٩٩٤ ص ٣٨ - ٤١.

(٢) الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة - جزء أول طبعة عن النسخة الأصلية لمؤلفه الأسقف أسيدوروس -

القصص عطا لله ارسانيوس المحرقى ص ٢٩٨

(3) G.C. Stead «ATHANASE» D.E > C > A cerf Paris 1990 p 285

تدل على نشأة وسيرة دينية حقيقية، لحق ببطريك الإسكندرية إسكندر كسكرتير خاص وتولى إتمام تثقيفه اللاهوتي والروحي، وتأثر كثيرًا بأباء الكنيسة القبطية الكليمنضوس وأوريجانوس، اشتعلت نار بدعة كاهن اسمه أريوس من أصل ليبي يعيش في الإسكندرية سنة ٣١٨ الذي مزق الكنيسة وأنكر أسس الإيمان المسيحي ونشر بدعته في سائر أنحاء بلدان المتوسط، وأدرك أثناسيوس منذ شبابه أنه مدعو للدفاع عن إيمانه، وكان يعشق الصحراء وزيارة الأديرة وله صداقة قوية مع القديس أنطونيوس أبي المتوحدين وكتب أثناسيوس سيرة هذا الراهب، كما طبعته السنوات التي قضاها في الدير بطابع الزهد، وعقد مجمع مسكوني بمدينة نيقية سنة ٣٢٥ حضره ثلاثمائة أسقف وهي مدينة صغيرة بالقرب من المقر الإمبراطوري شرق مضيق البوسفور، وبدعوة من الإمبراطور قسطنطين وشارك أثناسيوس في المجمع كسكرتير لبطريك الإسكندرية، وأعلن المجمع قانون الإيمان المسيحي أو إطار العقيدة، رافضًا بدعة أريوس، وعاد أثناسيوس إلى الإسكندرية ليصبح بطريكًا سنة ٣٢٨ (في السابع من شهر يونيو) ولم يتجاوز عمرة الثلاثين عامًا وظل بطريكًا خمسة وأربعين عامًا^(١)، حتى رحل إلى موكب المجاهدين يوم ٣ مارس ٣٧٤ م.

٤- ما هي بدعة أريوس؟

آمن المسيحيون بما جاء في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، إيمانًا بسيطًا دون تعقيد فقد أعلن المسيح بوضوح أنه كلمة الله الذاتية الناطقة، قريب إلى الله، موجود في الذات الإلهي وجود النطق والحكمة هكذا أوجز أنجيل يوحنا في آياته الأولى «في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة عند الله، وكان الكلمة الله» (يوحنا ١: ١) الكلمة هي اللوجوس في اليونانية LOGOS، وهي Verbum في اللاتينية، وكتب فلاسفة الإغريق كثيرًا عن اللوغوس أو الفكر أو العقل الإلهي، ولكن المسيحية وجدت نفسها مضطرة لشرح عقيدتها أمام العالم الذي يحيط بها، وما فيها كما يبدو ظاهريًا متناقضًا، كيف يكون الله واحدًا وفي الوقت ذاته آبا وأبنا، كيف يتسنى لإنسان يولد ويحيا ويبعث أن يتحد باللاهوت، والله تعالى عن هذه الأمور كلها^(٢)، من هنا ولد علم اللاهوت المسيحي للإجابة وشرح كل هذه الأسئلة،

(١) القديس اثناسيوس الإسكندري - تأليف جان ماري لورور - منشورات المعهد بالمعادي - ترجمة أنطون نحال - ص ٢٢.

(٢) تاريخ الكنيسة جان كومبي - المصدر السابق ص ١١٧.

ومن هنا أيضًا خرجت البدع وشطح التفكير اللاهوتي في اتجاهات متباينة، وكان لابد من عقد مجامع مسيحية مسكونية لتحديد مفاهيم العقيدة ووضعها في إطار واضح لا لبس فيه، يحسم النزاع، ويفرز الصحيح من الضلال، وعقد مجمع نيقية كما أشرت وصاغ قانون الإيمان الذي نردده منذ سنة ٣٢٥ وحتى الآن، وتردده جميع الكنائس، وهذا النص وضع بعد نقاش عنيف تداخلت فيه مصادمات شخصية وثقافية وإقليمية بل وكان قديس المجمع ومعلمه هو أثناسيوس المصري^(١) حتى دعي القرن الرابع الميلادي بقرن أثناسيوس.

ماذا تقول بدعة آريوس:

أ- لم يوجد الكلمة مع الله منذ الأزل، بل خلق من العدم.

ب- ليس الكلمة أبنًا للآب بالطبيعة ولا بحصر المعنى.

ج- طبيعة الكلمة أو الابن لا تصدر من طبيعة الله.

د- خلق الكلمة بإرادة الله.

هـ- الكلمة «المسيح الإنسان» خاضع لعوامل الجسد وللتغيرات الأدبية.

ماذا يقول مجمع نيقية بصياغة بطريرك الإسكندرية:

أ- وجد الكلمة مع الآب منذ البدء، فالله وكلمته جوهر واحد.

ب- لم يخلق الكلمة بل خلق الله كل شيء بنطقه وبكلمته.

ج- كلمة الله من طبيعة الله وليس أبنًا بالتبني، هو والله جوهر واحد.

د- الكلمة بطبيعته الإلهية لا تخضع للتغيير وللألم، بل يخضع بطبيعته الإنسانية.

يعتبر المجمع المسكوني الأول، هو مجمع نيقية، وجاء المجمع المسكوني الأخير وهو فاتيكان الثاني سنة ١٩٦٤ وهو الواحد والعشرون في ترتيب المجمع.

(١) المصدر السابق - ص ١١٨.

٥- ظل أثناسيوس في عصره رمزًا لمقاومة البدع وانحراف الفكر عن حقيقة الإيمان المسيحي وقف سدًا منيعًا أمام الآريوسيين، والرواقيين، والوثنيين، فهو رمز للمقاوم المخلص دفاعًا عن عقيدته التي تركز على الكتاب المقدس وتقاليد الحواريين، وامتلاء قلبه عشقًا بالمسيح، وله كلمة شهيرة إن الإيمان المسيحي لا يفرض فرضًا بل بالاعتناع والحوار والقُدوة^(١) وقضى حياته مخلصًا لعقيدته وترك إرثًا لاهوتيًا هو من أسس الإيمان المسيحي ورحل سنة ٣٧٤ م.

خاتمة

يشير جمال حمدان في كتابه «شخصية مصر» إلى ظاهرة تاريخية رائعة يقول ليس هناك ديانة لم تؤثر فيها مصر، وليس هناك حضارة لم تستمد بعض عناصرها من مصر، ومن اللافت للمفكر، أن موسى النبي تعلم الحكمة في مصر وأعد لاستلام الوحي الإلهي، وقبله جاء إبراهيم أبو الأنبياء الذي تزوج مصرية، ثم جاء المسيح ووفق التقاليد عاش بعض طفولته في مصر، ولما فتح عمرو بن العاص مصر سنة ٦٢٠هـ ومعه أربعة آلاف مقاتل لم يجد أمة مصرية مستقلة، بل واجه قوتين، قوة المحتل البيزنطي الذي أذل المصريين بسبب الخلافات العقائدية والسياسية، وواجه كنيسة قبطية تتمركز قوتها حول بطريركها حتى في منفاه، وكان عمرو أدري بشؤون مصر فقد عاش تاجر جلود بين الحجاز ومصر، فله دراية بأحوالها ودروبها وسكانها ولذلك احترم الكنيسة القبطية وكرم بطريركها ووضع تقليدًا لازال شائعًا حتى اليوم هو وحدة المصريين مسلمين وأقباطًا، بل فكر كما يشير بعض المؤرخين إلى أنه أراد أن يحتفظ بالإسكندرية عاصمة لمصر، ومنعه الخليفة عمر بن الخطاب، فمصر الفرعونية قدمت للعالم حضارة هي أم الحضارات .. واكتشفت وحدانية الخالق، ومصر القبطية قدمت للعالم أسس اللاهوت المسيحي بكل تضحيات وفداء، ومصر الإسلامية ظلت على مدى التاريخ الإسلامي، الوطن المعتدل في عقيدته ومجتمعه ... وحصن الإسلام المنيع

أنها شخصية مصر واحد الذي جسدوا عظمتها القديس اثناسيوس.

(١) اثناسيوس الإسكندري - تاريخ الآريوسيين ص ٢٠٠.

سلطة الرئيس في المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابي

د. خالد عبد الوهاب

مقدمة

لاحظ الفارابي أن مدينة البشر قد أصبحت في عصره أبعد ما تكون عن مدينة الله، وأن تنظيم المدينة حاد عن نظام الكون، وأنه لم يعد بين أجزاء الأمة «ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد» مثلها هو عليه الحال بين أجزاء العالم. لذا اعتقد ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية لتعيد الوصل بين الدين والدنيا، ولتقرب الإنسان من ربه وتجعل منه خليفته على الأرض، وقد رأينا أن صلة الوصل هاته تتم في نظر الفيلسوف المسلم عن طريق النبي الفيلسوف الذي يستطيع أن يدرك ناموس المدينة الكبرى فينزله إلى الصغرى.

إيجاد صلة وصل بين الدين والدنيا، هو ما بدا لنا الإشكالية الأساسية التي تدور حولها الفلسفة «السياسة» عند الفارابي. ونحن نعتقد أن هذه هي ذات إشكالية التي تستقطب الفكر «السياسي» في الإسلام بكامله. فقد ظل هذا الفكر يمزج بين الدين والمجتمع ويقحم الزمنية الدنيوية داخل زمنية أوسع، فينظر إلى البشر على أنهم مفوضون من الله وخلفاؤه على الأرض.

لقد نشأت هذه الإشكالية الأساسية التي تدور حولها فلسفة الفارابي، بشكل جنيني، مع الخلافات السياسية الأولى التي عرفتها «الأمة الإسلامية». وعندما وضعت المشكلة السياسية على الصعيد النظري، دارت أساسا حول مسألة الخلافة على اعتبار أن رئيس المدينة الإسلامية ينبغي أن يكن خليفة لمن كان خليفة الله على الأرض، وعلى اعتبار أن النظام الوحيد الذي يقبله الشرع هو نظام «الخلافة». وقد بدأ الجدل حول هذه المسألة على صورة جدال كلامي، لإثبات مدى شرعية الخلفاء الأول. ولكن، سرعان ما تحول هذا

الجدل إلى تشريع، فاتخذ صورة فقهية ترمي إلى استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام والشروط التي يجب أن تتوفر فيمن سيكون خليفة الله على الأرض.

وقد كان من نتائج اكتشاف التراث اليوناني أن تحولت اللغة التي تطرح بها هذه المسألة، وتبدلت المفاهيم التي تصاغ عن طريقها، إلا أن الإشكالية ظلت هي هي. ولم تستطع التحولات التي أخذ المجتمع الإسلامي يعرفها منذ نهاية القرن الثالث الهجري، أن تبلور على المستوى الفكري، وتفرض رؤية مغايرة تنظر إلى الاجتماع الإنساني، لا على أنه عملية استخلاف وعمارة، وإنما على أنه حياة مدنية لا «تمثل» أي معنى يتجاوزها كحياة سياسية. صحيح أن الحياة العملية خلال هذا العصر قد بدأت تعرف بوادر هذا الانفصال، وقد تجلّى ذلك بالفعل في تصدع الخلافة وانفصال السلط الدنيوية عنه، كما ظهر في هجوم العامة على ما كان يشكل حضور الدين في مدينة الدنيا، إلا أن الاختناق الفكري الذي كانت تعرفه هذه المدينة لم يمكن الفكر من أن يبلور هذا الانفصال.

١- موقع السياسة في فلسفة الفارابي؛

إن الغرض من هذا العرض المتواضع أن نبين الصبغة السياسية التي تطبع المشروع الفلسفي عند الفارابي وعلى المكانة المحورية التي تحتلها الفلسفة المدنية في مصنفاته، ولذا فالاهتمام بالفكر السياسي عند الفارابي معناه إعادة قراءة هذا الفكر والإطلال عليه من زاويته السياسية. وتلك محاولة للابتعاد عن الآراء التي تعتبر الفلسفة المدنية عنده نتيجة لميتافيزيقاه، وهذا ما ذهب إليه الأستاذ جميل صليبا حين اعتبر أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص للبحث في الإلهيات لا في السياسيات لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج من نظرياته الفلسفية في العقول السماوية، وصدور الموجودات عن الخالق، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض^(١).

وهذا ما دفع أغلب المهتمين بالفلسفة المدنية عند الفارابي أن يذهبوا هذا المذهب هو ملاحظتهم بان أهم كتبه السياسية تبدأ بمقدمة في الإلهيات تفوق طولاً الجزء المخصص

(١) جميل صليبا - من أفلاطون إلى ابن سينا - دار الأندلس - ط٤ - ص: ٦١.

للجاناب السياسي. المعروف أن كتاب (الآراء) مثلاً يخصص خمسا وعشرين فصلا للإلهيات، بينما لا يتجاوز هو كلبه سبعا وثلاثين فصلا. والمعروف أيضا أن كتاب (السياسة المدنية) يلقب بمبادئ الموجودات، ويحتوي قسمه الأعظم على مباحث ميتافيزيقية. أما كتاب (الملة)، فهو إن لم يبدأ بمقدمة في الإلهيات فرمما يرجع ذلك فحسب إلى أنه لا يريد أن يبحث في العلم المدني على الخصوص، بقدر ما يهدف إلى البحث «في الأصول التي يبني عليها الفارابي تركيب (المدينة الفاضلة) و(السياسة المدنية) والمنهج الذي استخدمه في هذين الكتابين»^(١).

فرغم الحجم الكبير الذي تحتله مسائل الإلهيات في كتب الفارابي السياسية، فإننا لا نشعر بأن المعلم الثاني يريد أن يطرق قضايا السياسة ضمن إطار الميتافيزيقا بقدر ما نعتقد عكس ذلك. ولا غرابة في هذا فإن الفلسفة السياسية التي ترى أن على حاكم المدينة أن يكون فيلسوفا لا بد وأن تمزج السياسة بالميتافيزيقا. فمؤلف كتاب (الآراء) ينحو هنا منحى مؤلف (الجمهورية) وهو يرمي إلى «غاية فلسفية قصوى في معالجة القضايا الإلهية ضمن نطاق العلم المدني كما فعل الفيلسوف أفلاطون قبله»^(٢) فالعروف أن السياسة عند مؤسس الأكاديمية «ينبغي لها أن تكون فنا يعتمد على المعرفة الصائبة»^(٣) كما أن المدينة العادلة عنده هي التي تقوم على آراء صائبة. ونحن سنبين ذات الموقف عند الفيلسوف المسلم، فالمدينة عنده فاضلة بآرائها. إذ أن هناك قانونا كونيا يمكن معرفته واستخدامه كنموذج لحكم المجتمع البشري. ومعرفة هذا القانون واجتماع الناس حول هذه المعرفة هما ما يشكلان المجتمع الفاضل. بهذا المعنى فإن الآراء الميتافيزيقية «رغم أنها تقع ضمن الفروع النظرية من الفلسفة فلها علاقة مباشرة بحياة الإنسان المدنية وسعادته (...). فسعادة الإنسان القصوى وكمايته يتوقفان ليس فقط على أفعاله بل، وهو الأهم، على آرائه أيضا»^(٤). فليس غريبا إذا أن يدعو الفارابي كتابه الأساسي في السياسة (آراء أهل المدينة الفاضلة) وأن يلقب الكتاب الآخر بـ(مبادئ الموجودات). كما أنه ليس من قبيل الصدفة

(١) مهدي محسن - في مقدمته لكتاب الملة - دار دمشق للطباعة الكاتوليكية - بيروت - ١٩٦٨ - ص: ١٣.

(٢) نجار (ف.م) - مقدمته لكتاب السياسة المدنية - ص: ١٥.

(٣) سباين (ج) - تطور الفكر السياسي - ص: ٥١.

(٤) نجار (ف.م) - المرجع نفسه - ص: ١٥-١٦.

أن يستهل (كتاب الملة) بالحديث عن الآراء التي في الملة وتصنيفها، وأن يبدأ كتاب (تحصيل السعادة) بإحصاء العلوم النظرية وتقسيمها.

فها هنا يندمج البحث في السياسيات مع البحث في الإلهيات ولا تعود السياسة جزءاً من الفلسفة وفرعاً من فروعها. ويظهر أن هذا لم يكن ليغيب عن ذهن المعلم الثاني. فهو يوضح لنا هذا الارتباط الوثيق بين (أجزاء) الفلسفة عندما يقول بأن «الفعل الذي هو الفعل الإنساني إنما يعلم إذا علم الغرض الذي لأجله رتب الإنسان في العالم على أنه جزء منه وعلى أنه يكمل به جملة العالم (...) فإذا كان الإنسان جزءاً من العالم، فإن أردنا أن نقف منه على الغرض وعلى فعله ومنفعته ورتبته، ومن اللازم أن نعرف أولاً الغرض من كل العالم، ليتبين الغرض من الإنسان ويتبين لنا أن الإنسان يلزم أن يكون جزءاً في العالم ضرورياً في أن يحصل بالغرض منه الغرض الأقصى من كل العالم. فلذلك يلزم - إن أردنا أن نعلم الشيء الذي له ينبغي أن نسعى - أن نعرف الغرض من الإنسان والكمال الإنساني الذي لأجله ينبغي أن نسعى ونضطر لأجل ذلك أن نعرف الغرض من جملة العالم. وليس يمكن أن نعرف ذلك دون أن نعرف أجزاء العالم كلها ومبادئها^(١). وعليه، فلا يمكن أن تقوم سياسة دون معرفة ميتافيزيقية، بل أن السياسة هي هاته الميتافيزيقا ذاتها «فالسياسة هنا كما هي لدى أفلاطون عملية ونظرية، هي مسألة معرفة، لا معرفة تجريبية محدودة لغرض خاص، ولكن معرفة شاملة معانقة للحقيقة كلها»^(٢) ذلك أن «العمل إنما يكون فضيلة وصواباً متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التي هي فضائل بالحقيقة حق معرفتها (...) وعرف مراتب الموجودات واستيالاتها وأنزل كل شيء منها منزلته ووافاه حقه (...) وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم. وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر»^(٣).

ليست السياسة إذن نتيجة لما تقوله الميتافيزيقا. وليست الإلهيات مقدمة للفلسفة

(١) الفارابي - فلسفة أرسطو طاليس - تحقيق محسن مهدي - دار مجلة شعر - بيروت - ١٩٦١ - ص: ٦٨-٦٩.

(٢) إرنالديز (ر) - ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي - مجلة المورد العراقية - المجلد ٤ - العدد ٣ - ١٩٧٤ - ص: ٣٥.

(٣) الفارابي - فصول منتزعة - ص: ٩٥-٩٦.

المدينة ولا أساسا لها. بل أن (السياسة المدنية) هي غاية (مبادئ الموجودات) ومشروع الفارابي الفلسفي سياسي في مرماه.

٣- مرتبة الرئيس في المدينة:

يعتبر الفارابي رئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصه وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن وهو القلب، وهو أكمل الأعضاء وأتمها^(١). ورئيس المدينة في نظر الفارابي كما يقول: «هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها، وإن اختلف منها جزء كان هو المرقد له بما يزيل عنه اختلاله»^(٢).

يحاول الفارابي هنا أن يبين المراتب الوظيفية في المدينة مقارنة بالتدرج في مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يريد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب في البدن يفوق بقية الأعضاء كمالا وتاماً فهو أكملها في نفسه أي من جهة خلقه وتركيب أجزائه. وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف والأعمال التي لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به، فإنه يقوم بذلك كله، ويستأثر به دون بقية الأعضاء. فهو إذ يشارك غيره في بعض وظائفه وصفاته لا يشاركه إلا في أفضل هذه الوظائف والصفات، ويقع تحت رياسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالاً وشرفاً. ولكنها أيضاً درجات ومراتب، فأسامها مرتبة يكون مرؤوساً للقلب مباشرة ورئيساً لغيره. غير أن رياستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رياسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هي في الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب، ولكنها أكمل وأشرف مما أسند إلى الأعضاء الأخرى التي تخضع لرياستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة في ذاته، وأكملهم فيما يستأثر به من صفات، وهو

(١) عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - ج ١ - ص: ١١٤.

(٢) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - تحقيق: ألبير نادر - دار المشرق - بيروت - ط ٢ - ١٩٦٨ - ص: ١٢٠.

إذ يشارك غيره في بعض صفاته وأعماله لا يشاركه إلا في أفضل هذه الصفات والأعمال. وكما أن في البدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بدون واسطة، كذلك في المدينة الفاضلة. فهناك أفراد يتصلون بالرئيس مباشرة ويتلقون منه الأوامر بدون واسطة، ويرأسون آخرين في المرتبة الثانية... وهكذا دواليك، ورياسة كل مرتبة لما دونها أنقص من رياسة المرتبة السابقة لها وصفات الطبقة وأعمالها أقل كمالا ورقيا من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها^(١).

٤- النظام الكوني أساس نظام المدينة الفاضلة:

يستهل الفارابي بالحديث عن مصدر نظام المدينة الفاضلة والذي استلهمه من نظام الكون والذي يعكس نظرة الفيلسوف المسلم حيث يقول: «وتلك أيضا حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون الأجسام السماوية، الأجسام الهولونية. وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول، وتأمله وتقتفيه... إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب: وذلك أن الأخص يقتضي غرض ما هو فوقه قليلا، وذلك يقتضي غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي غرض السبب الأول.. وكذلك تبغى أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب»^(٢).

وهذا يعني أن الفارابي يريد أن ينقاد أعضاء المدينة الفاضلة كل إلى فوقه، إلى أن يتم الانقياد إلى الرئيس الأول وذلك كما ينقاد كل من الكائنات إلى ما فوقه من القوى، إلى أن يتم الانقياد إلى السبب الأول.

ويتضح جليا مما سبق ذكره عن نظام المدينة الفاضلة، الأهمية الخاصة التي يوليها لأهم أعضاء المدينة قاطبة وهو الرئيس؛ فقد أفرد فقرات مطولة ليبين لنا فيها مكانة هذا الرئيس بين أفراد المدينة.

(١) مصطفى النشار - تطور الفلسفة السياسية - الدار المصرية السعودية - القاهرة - ٢٠٠٥ - ص: ١٧٣.

(٢) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص: ١٢٢.

ويبرر هذه المكانة الخاصة من خلال النظر في الجسم الإنساني وتشبيهه للرئيس في المدينة بالقلب من أعضاء البدن. وكذلك تشبيهه للرئيس في المدينة بالسبب الأول في النظام الأول ووضعه للتدرج في المراتب وبيانه لعلو مرتبة الرئيس عن عداه من أفراد المدينة، وهذا كله يجعلنا نتساءل عن مؤهلات هذا الرئيس وفات ذلك الحاكم الذي يعطيه الفارابي كل هذه الأهمية؟ وهذا التساؤل ينقلنا إلى نظرية أخرى من نظريات الفارابي السياسية، وهي نظريته عن رئيس المدينة الفاضلة وصفاته. وهل يوجد بديل إذا لم يوجد مثل هذا الحاكم ليحكم المدينة الفاضلة؟^(١)

الحاكم الفيلسوف في المدينة الفاضلة

تعتبر هذه الفكرة محور نظريات الفارابي السياسية رغم ادعاء الكثير من الباحثين أنها لا تختلف عما قدمه أفلاطون في نظريته عن الحاكم الفيلسوف من خلال ما سيتضح لنا من نصوص الفارابي أنه إذا كانت نظرية الفارابي عن الحاكم لها مصدرين هما أفلاطون وحاكمه الفيلسوف، والإسلام بما قدمه من مفهوم للحاكم النبي أو الخليفة، إلا أن الفارابي قد جدد هذه النظريات مثبتا نوعا من المرونة السياسية والقدرة على فهم الواقع الذي أمامه وصياغة نظريات تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذي كان في نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحا في خيال لم يقق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفا من الحكام ورفضاً من الشعب الذي طالب بإعدام أفلاطون لهدمه ما تعترفوا عليه من قيم ومبادئ.. وكل هذا يتضح من خلال النظر فيما قدمه الفارابي في آراء المدينة الفاضلة، فماذا اشترط الفارابي من مؤهلات في رئيس المدينة الفاضلة؟^(٢) وماذا تمثل هذه المؤهلات بالنسبة لسلطة الرئيس؟ وهل تعكس مدى تحكم الثقافة في السلطة؟

أ- المؤهلات العقلية:

يقول الفارابي: «إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن

(١) مصطفى النشار - مرجع سابق - ص: ١٧٤.

(٢) المرجع نفسه - ص: ١٧٥.

الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما، أن يكون بالفطرة والطبع معدًا لها، والثاني بالهيئة والملكة والإرادة، وبالإضافة إلى ذلك لا يصلح لرئاسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حاكما متعلقا على التمام، وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التي سبق أن أدركتها النفس في عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح في مرتبة الأنبياء المصطفين^(١).

ب- المؤهلات الروحية:

يستكمل الفارابي مؤهلا آخرًا تابعًا للأول بقوله: «وإذ حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه شيء منها وصار عقلا بالفعل، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله -تبارك وتعالى- إلى العقل الفعال، يفوضه عقله الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفًا، ومتعلقا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعال»^(٢).

ومن هذه المؤهلات العقلية والروحية التي يريد الفارابي أن تتوافر في الحاكم، يتضح لنا أنه يعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو المخيلة)، المطلق السلطة في التصرف في أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون، لأنه مصدر كل التشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة^(٣).

(١) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص: ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) مصطفى النشار - مرجع سابق - ص: ١٧٦.

وعندما يستعمل هذا الحاكم قوته المتخيلة بالاتصال بالعقل الفعال يصبح نبيا يتنبأ عارفا بما سيقع في المستقبل وما قد حدث، أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقله النظري فإنه يسمى حكيما أو فيلسوفا، فالحاكم الفيلسوف والنبى كلاهما في مستوى واحد، والنظام الذي يتوفر فيه وجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها.

وفي نظر الفارابي أن من توفرت فيه هذه المؤهلات يكون هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، لقد أخذ الفارابي بما أخذ به فلاسفة اليونان عامة وأكده أرسطو، من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، لكنه لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى فكرة أخرى وهي الدولة الأم أو الدولة الملة، وبذلك يكون قد تجاوز نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية أي تجاوز النظرة القديمة المحدودة بالأمة. وهذا بدوره دعوة الفارابي إلى العالمية أو الدولة العالم، وربما يكون هنا قد تأثر بالفكر الرواقي الذي ينظر إلى الكون على أنه وحدة واحدة يسودها العقل لأن الكون بأسره جوهر واحد وطبيعة واحدة.^(١)

ويضيف الفارابي أنه لا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشر خصلة قد فُطر عليها، وهذه الصفات الفطرية تنقسم خمسة أقسام؛ قسم منها يتعلق بالجسم، وقسم يتعلق بالعقل، وقسم يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير، وقسم يتعلق بحب التعلم وقسم يتعلق بالأخلاق.

أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة:

١- أن يكون تام الأعضاء قويا تواتيه على الأعمال التي شأنها أن تكون بها.

أما ما تعلق منها بالعقل فهي ثلاث صفات:

٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه.

(١) عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - ج ٢ - ص: ١١٣.

٤- أن يكون جيد الفطنة ذكيات، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دُلَّ عليها الدليل.

٥- أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمه إبانة تامة.

أما ما يتعلق منها من حب العلم والرغبة في الاستزادة منه فهي صفة واحدة:

٦- أن يكون محبا للعلم والاستفادة، منقادا له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلم، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.

أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهي ست صفات ذكرها في قوله:

٧- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبنا بالطبع للعب، مبغضا للذات الكائنة عن هذه.

٨- أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله.

٩- أن يكون كبير النفس محبا للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

١٠- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١- أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلها.

١٢- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل جسورا عليه، غير خائف ولا ضعيف النفس^(١).

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضيفها أفلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحليا بجميع الفضائل، كما أن وصف الفارابي للرئيس بالإمام، ربما يشير إلى تأثره بالشيعة، فالشروط والصفات التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام^(٢).

(١) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص: ١٣٥.

(٢) مصطفى النشار - مرجع سابق - ص: ١٧٨.

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر، ولذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل إذا حصلت فيه الشرائط الست المذكورة بعد وهي شرائط وصفات مكتسبة بالإضافة إلى الاثنتي عشرة صفة الفطرية السابقة، وإن لم يوجد مثله في وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثاني الذي يخلف الأول، وهو من اجتمعت فيه صفات هي:

١- أن يكون حكيما.

٢- أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، ومحتذيا بأفعالها حذو تلك بتامها.

٣- أن يكون له جودة استنبط فيها لم يؤثر عن السلف فيه تشريع، فيستنبط محتذيا حذو الأئمة الأولين.

٤- أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف من الأمور والحوادث الطارئة، ويكون متحريرا فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

٥- أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والتي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

٦- أن يكون له جودة ثبات بيدنه في مباشرة أعمال الحرب^(١).

وإذا كان الفارابي مقلدا فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات وخصال فيمكننا القول إنه كان مبتكرا فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين.. ويتجلى هذا الابتكار أيضا في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الصفات الستة^(٢).

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة - ص: ١٣٥.

(٢) عبد الرحمن مرجبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر

فالحكمة إذن شرط أساسي لكمال الرياسة والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه، وقد يقودنا هذا إلى القول إن الفارابي جعل الحكمة هي السمة الأساسية التي يجب أن تتوافر في رئيس المدينة الفاضلة، وهذا يتعارض مع من يدعي أنه أقر ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته، غير أننا إذا نظرنا إلى كل من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما؛ فالفارابي يفصل الحكمة بالاتحاد بالعقل.

خاتمة:

ما يمكن استخلاصه من أفكار نقدية لفكر أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية في مجال الفكر السياسي، يمكن إجماله في الآتي:

أولاً: إن السمة الغالبة على فلسفة المعلم الثاني هي السياسة، لكون الآراء السياسية كانت شغل الفارابي الشاغل، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة من مختلف نواحيها. وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقلبوا في المناصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهبا ذا قيمة عملية. لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثل الفارابي نسيجا خاصا به كما يقول الأستاذ مصطفى النشار.

ثانياً: يعد الفارابي كما يقول الأستاذ مرجبا فيلسوف نسيج وحده، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها... لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد. لقد كانوا أدوات مسخرة بين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي أدوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل إنتاج مرموق. هكذا كان حلم العصر ومنطق العصر. فلا يكون الإنسان مثقفا آنذاك، ولا يحسب في الطليعة والرعييل الأول إلا بقدر ما ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مع اليونان^(١).

ثالثاً: أراد الفارابي أن يستلهم الفلسفة الإغريقية، ويقرأها على ضوء ما يمليه عليه واقعه الإسلامي لكنه لم يقع على الروح الانتقادية عند أفلاطون، وإنما ظل سجين الروح التعليمية

(١) عبد الرحمن مرجبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - ص: ٤٧٣.

عند المعلم الأول. فبالرغم من أن شارح أرسطو كان ينوي استلهاام السياسة الأفلاطونية إلا أنه قرأها بعين المعلم الأول، وظل يعتبر، مثل معلمه، أن الحقيقة انكشاف وأن القوة الناطقة «تتحري محاكاة ما هو خارج النفس»، كما أنه ظل يعتقد أن اللغة خطاب يوجه إلى البشر، وليست حوارًا وحديثًا يصدر عنهم، فالألفاظ في نظره، كما هي عند المعلم الأول، «إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء»^(١).

رابعًا: لقد أخذ الفارابي بما أخذ به فلاسفة اليونان عامة وأكده أرسطو، من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، لكنه لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى فكرة أخرى وهي الدولة الأم أو الدولة الملة، وبذلك يكون قد تجاوز نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية أي تجاوز النظرة القديمة المحدودة بالأمّة. وهذا بدوره دعوة الفارابي إلى العالمية أو الدولة العالم، وربما يكون هنا قد تأثر بالفكر الرواقي الذي ينظر إلى الكون على أنه وحدة واحدة يسودها العقل لأن الكون بأسره جوهر واحد وطبيعة واحدة.

خامسًا: هناك فروق واضحة بين «جمهورية أفلاطون» و«مدينة الفارابي الفاضلة»، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعال، ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة، ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابي في هذه المسألة أيضا أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد في محاوره الجمهورية أما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي تماما لأنه يتعارض مع تعاليم الإسلام. ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون، وأما الفارابي فيقول بمجلس رئاسي عند تعذر وجود الرئيس الواحد مما يوضح مرونة الفارابي.

سادسًا: لقد عجزت ظروف اللحظة التاريخية التي عاشها الفارابي أن تسمح لذلك التوتر الذي أخذ يسود المدينة الإسلامية أن ينعكس على مستوى الوعي الفلسفي بحيث يتمكن الفكر من أن ينكب على التجربة الاجتماعية ليكشف عما يمكن أن تتمخض عنه. لذا، ظل المعلم الثاني سجين الزمنية القدسية، فلم يكن الإنسان عنده مواطنًا إلا

(١) عبد السلام بنعبد العالي - الفلسفة السياسية عند الفارابي - دار الطليعة بيروت - ط ٢ - ١٩٨١ - ص: ١٣٧.

بمقدار ما كان مواطن مدينة الله. ولم تكن عنده من فلسفة سياسية إلا بمقدار ما كان عنده من فلسفة.

سابعاً: امتداد هذا الفكر الفارابي إلى غيره من فلاسفة الإسلام حيث نجد عند ابن سينا أن موضوع الفلسفة «السياسية» يظل، عند الشيخ الرئيس أيضاً، هو معرفة وجود النبوة وحاجة الإنسان إلى الشريعة. ولسنا نبتعد كثيراً عن هذه الروح عندما ننتقل إلى الفلسفة في المغرب، فنحن نجد عند ابن باجه، «العلم الثاني في تاريخ الفلسفة السياسية التي وضع أسسها الفارابي» أن الغاية القصوى التي يهدف إليها (المتوحد) في المدينة الفاضلة «إن هي إلا (الاتصال) بالعقل الفعال، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذي ذهب كل من الفارابي وابن باجة إلى أنه كنه السعادة التي كتب عليه أن يتطلع إليها دائماً». فكذلك الشأن في الفكر الشيعي أو الأشعري، فإمام الشيعة ما هو إلا مكملاً لرسالة النبي، بل إن هذا الإمام، عند بعض فرق الشيعة، أقرب إلى الألوهية منه إلى البشر، لذا كان في نظرهم أحق بتلك الخلافة، وأجدر الناس بخلق صلة الوصل بين الإنسان وخالقه، وليست مهمة الإمام في الفكر الأشعري مغايرة، في روحها، لهاته: فوظيفة الإمام عند الماوردي هي أن يخلف النبي في «حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهي عند الغزالي شرط أساسي لتحقيق الدين في الدنيا إذ «لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع».

مدار «الدليل» واستراتيجية النقد في النسق الظاهري لابن حزم الأندلسي

زاير أبو الدهاج (*)

نشأ «ابن حزم» مالِكيا شأنه شأن الكثير من الأندلسيين الذين خضعوا أول أمرهم للمذهب الرسمي السائد، ثم بعد أن نضج تبني المذهب الشافعي لكن ذلك لم يدم طويلا فسرعان ما اختار الظاهرية لأنه رأى أن أسباب الخلاف الشديد الذي عرفته الساحة الثقافية للأندلس آنذاك «أن القياس أصبح مركبا ذلولا استطاع جماعة من الفقهاء المالكية أن يوائموا من خلاله بين أحكامهم وفتوَاهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة»^(١)، حيث تميز هذا العصر الذي يسمى «عصر الطوائف» بالفوضى السياسية والانحلال الأخلاقي وعمد فيه ملوك الطوائف إلى تقريب الفقهاء منهم لتبرير طغيانهم وظلمهم، فكانت الظاهرية بذلك بمثابة رد الفعل الطبيعي لهذه الممارسات الوضولية.

ومادام مشروع «ابن حزم» الإصلاحية قد فشل في تحقيق العلاج عن طريق السياسة، عمد إلى إصلاح فساد الثقافة الفقهية باعتبار أن كل الممارسات الاجتماعية والسياسية كانت تبحث عن مشروعيتها النظرية والفكرية في «الفقه» مادام علم من علوم الدين التي تمتلك قداسة مهمة في المخيال الجماعي للأفراد، وهذا الإصلاح هو في الحقيقة تأسيس لفلسفة فقهية جديدة تفتح باب الاجتهاد بل توجهه، وتمنع التلاعب بالنصوص من أجل الحد من المهازل التي تحصل في غياب الفهم الحقيقي للعلوم الشرعية وتجاوز دلالة نصوصها الصريحة وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل.

(*) أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة وهران.

(١) عنان عبد الله، دول الطوائف - منذ قيامها حتى الفتح المرابطي - القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥، ص ٤٢١.

والفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري أنه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص وأنه ردة ونكوص وجمود وعودة إلى التقليد، لأن الثبوت بالظاهر سيسبج العقل ويوقع الفكر في ضيق الأفق النظري، لكن ذلك و«إن كان يصدق على ظاهرية داوود بالمشرق، فإنه لا تصدق على ظاهرية ابن حزم في المغرب»^(١) والتي تمتلك إلى جانب وجهها الفقهي الأصولي، وجها آخر عقلانيا يتمثل في مناصرتها للمعقول، والدليل أو الأصل الرابع الذي حدده «ابن حزم» إلى جانب القرآن والسنة والإجماع ليس هو شيء غير العقل، فما هي مكانة العقل في منظومة معرفية نصية؟ وكيف سيمارس وظائفه المتعلقة بالفهم والتأويل من خلال «الدليل» كقاعدة نظرية للتأصيل؟

مفهوم «العقل» ومدار «الدليل»

يشرك «ابن حزم» الشريعة والفلسفة في الهدف والغاية حيث يقول «إن الفلسفة على حقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وذلك لا غير هو الغرض من الشريعة»^(٢) وهو بذلك يتجاوزها جسس التوفيق الذي حرك الفكر الفلسفي عند الفارابي والكندي لأن حقل الشريعة يختلف عن حقل الفلسفة من حيث الطبيعة، فالشرعيات لها معاييرها والعقليات لها أسسها، وكل منهما يمثل بناء معرفيا قائما بذاته، فيترتب على ذلك ضرورة الفصل بينهما، بين الشريعة والحكمة دون أن يعني ذلك انتفاء كل موافقة بينهما، فجوهرهما واحد لكن لا بد أن يحافظ كل منهما على هويته.

فإذا كانت الكلمة في الآليات الهرمنطيقية تقول شيئا آخر غير ما يبدو في الظاهر لأنها في الحقيقة إيجاء ومجاز وباعتبارها تشتمل على إرسالية وجب البحث عن تجلياتها في ما هو أبعد من الكلام، وإذا كانت الحقيقة كما يقول «إيكو» «هي ما لير يُقل أو ما قيل بطريقة

(1) Arnaldez Roger, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm De Cordoue, Paris, 1957, p222.

(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه -الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني- دار الفكر، ج ١، ص ٩٤.

غامضة ويجب أن يُفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص الذي قد يظل مجهولاً لفترة طويلة»^(١) فإن «ابن حزم» يستعمل الظاهر بمعنى الخروج من ذلك الخفاء، الخروج من المعرفة السرية التي يرى «إيكو» أنها عميقة، إلى المعنى الواضح البارز بذاته والذي يستنبطه العقل على البديهية بحكم منطوق اللغة ودلالة مفهوم خطابها، ويظهر ذلك في قوله «واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته»^(٢) لذلك لا يمكن صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له، إلا أن يأتي دليل آخر من نص أو إجماع أو يوجب صرفها بدئية حس أو بدئية عقل.

ويكتسب العقل دلالات خاصة عند «ابن حزم»، فهو يعتبره «قوة من قوى النفس»^(٣) إلى جانب الحس والظن والتخيل، وينتقد الذين يزيدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه بقوله: ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق؛ والعقل ليس جوهرًا وإنما هو كيفية لأنه يقبل الأشد والأضعف وله ضد هو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط، وليس فيه إباحة شيء ولا حضره، وإنما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه، وكونه كيفية أي أنه عرض محمول في النفس ووظيفته تمييز الظواهر التي تقع داخل قدرته فقط في الإنسانيات والطبيعات، أما وظيفته في الشرعيات فتقتصر على سماع النص واستثماره لفهم الأوامر الإلهية.

وهذا لا يعني إقصاء كل عمل للعقل في مجال الشرع بل هو رد جديد للاعتبار وفهم جديد للعقل وتوظيف جديد لآلياته من خلال تلك المساحة التي تخصصها له طبيعته الخاصة، فبجانب النص (القرآن والسنة) والإجماع هناك العقل «فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل»^(٤).

(١) إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٣٠-٣١.

(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١١٦.

(٣) الأندلسي ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والفقهيّة، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، دار العباد، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٧٨.

(٤) الأندلسي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٦٨-٦٩.

ويمثل العقل بذلك الأصل الرابع من أصول الأحكام وهو «الدليل»، وهو قسمان دليل مأخوذ من الإجماع، ودليل مأخوذ من النص وهو الذي نقصده وينقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: أن يشمل النص على مقدمتين، ولا ينص على نتيجهما، مثل قول الرسول ﷺ «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» فهتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام، والنتيجة تترتب عنها منطقيا وهي مفهومة من النص، وهذا قياس منطقي وليس قياس فقهي.

القسم الثاني: «شروط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى عُفْر له، وفعل الشرط هنا يتعمم على كافة الناس بمقتضى اللفظ لا بالقياس الفقهي.

القسم الثالث: لفظ يفهم منه معنى، فيؤدي للفظ آخر وهو ما يسمى بـ«المتلازمات» مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤] فيفهم منه أنه ليس بسفيه.

القسم الرابع: وهو أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، لا بكونه حلالا ولا بكونه حراما فيؤخذ بحكم المباح.

القسم الخامس: وهو ما أسماه بـ«القضايا المتدرجة» مثل أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان، وهو قياس أساسه التعدية المنطقية وتكون مستنتجة من المقدمتين.

القسم السادس: وهو ما يسمى بـ«عكس القضايا» كأن نقول (كل مسكر حرام) فيصح أن نقول: بعض الحرام مسكر، وذلك لأن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا.

القسم السابع: وهو ما يسمى «لوازم المعنى» وهو لفظ تنطوي فيه معاني جمّة مثل قولك زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، وإن لم يذكر النص ذلك^(١).

(١) الأندلسي ابن حزم، الإحكام، ج ٥، ص ١٠٠-١٠١.

فالدليل هو الحيز الذي يمارس العقل فيه فاعليته انطلاقاً من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل عن طريق الاستنتاج والتدرج من المقدمات إلى النتائج عن طريق اللزوم المنطقي لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، فمدار الدليل أو «العقل» محدد بمفهوم النص واستنتاج ما هو متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستنتجة تتسم باليقين وبضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ، ولذلك عمل في تقريره للمنطق على صرف ما لا توافق عباراته العبارة العربية لا نحواً فحسب بل بلاغة كذلك، ويمكن هذا الاختصار من تزويد المنطق بالسند العلمي اللغوي الضروري لوصله بمجال التداول.

فللعقل وظيفتين؛ الانقياد للأوامر الإلهية، ثم فاعلية تنصب على النص لاستخراج مكنوناته لا بالتخمين والظن والقياس بل بالاستنتاج، أي أن الدليل لا يمد بأي صلة إلى القياس الاستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل، بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم وليس الاشتراك في العلة وعلاقة الشبه، ومن هنا كان نقده لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين.

إلا أن تلك المساحة المحددة للعقل تقع داخل النص نفسه من خلال بنيتها اللغوية، لأن الأحكام الشرعية متضمنة في الأصل داخل النص، ومن ثم فعملية الفهم العقلي لا بد أن تنطلق من النص دون أن يعني ذلك الوقوع في دغمائية نصية ويسمى أرنلديز هذا العقل بالتشخيصي، لأن «الحقيقة الدينية تعطى كاملة وواضحة ووظيفة العقل هي تشخيصها للتعرف عليها كما هي معطاة لا كما يعتقدونها»^(١).

من هنا نستنتج أن الحديث عن معايير خاصة يتعامل وفقها العقل مع النص الديني ليس إقصاء له بل هو تحديد لطبيعته الخاصة ولقيمتها المعرفية، فلا وجود لحقيقة واحدة بل هناك حقائق متعددة، والحقيقة الدينية موجودة داخل النص لا داخل التجربة المعرفية للعقل، إنها على العكس من ذلك دعوة إلى العودة إلى العقلانية المحضة والتي تضمن للعقل طبيعته

(1) Arnaldez Roger, Aspect de la pensée musulmane, Librairie philosophique, Paris, 1967, p154.

الحقيقية وفاعليته الخاصة عندما تحدد له مجالات عمله التي يستقصي من خلالها الحقيقة، فكيف سيؤسس ابن حزم استراتيجية النقدية المتضمنة في مؤلفه «الفصل» على هذا الفهم الخاص للعقل؟

استراتيجية النقد في النسق الظاهري

انطلاقاً من هذا النسق المعرفي ينتقد ابن حزم في مؤلفه «الفصل» الشكاك ومنكري الحقائق وبعض الفلاسفة، وينتقد كذلك الفرق الكلامية لكنه لا يتجه إلى الآراء والمواقف التي بلورتها الفرق في معالجاتها للإشكاليات فقط، بل يتجه أكثر إلى الآليات والمناهج المعتمدة في صياغتها، كمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، فمثلاً في رده على الموقف المبهم على الأشاعرة في مسألة «الأسماء والصفات» حيث اعتقدوا أن صفات الله ليست ذاته ولا غير ذاته يقول: «من قال أن علم الله تعالى ليس هو الله ولا هو غيره ولكنه صفة ذات، لم يزل يبطل بعضه بعضاً، لأنهم إن قالوا علم الله ليس هو الله، فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره، ثم إن قالوا ولا هو غيره، فقد أبطلوا الغيرية وأوجبوا ضرورة أنه هو»^(١) بمعنى أنه لا يعقل نفي وإثبات معاً، فأنت تكون الصفات والأحوال موجودة ولا موجودة في آن واحد، غير معلومة ولا مجهولة، فهذا لا يقبله عقل ولا نقل، لأن الواقع معقول والمعقول واقع، ولا وجود لقيمة ثالثة بين الوجود والعدم، بين المعقول واللامعقول، بين الواقع واللاواقع، فهذا الموقف مبهم لأنه يتنكر لمبدأ ضروري من مبادئ التفكير الأساسية وهو مبدأ الثالث المرفوع.

أما في نقده للمعتزلة في إشكالية «المكان» فيعتمد على نفس المنهج العقلي / الظاهري فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله في كل مكان، واحتجوا بآيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦] وقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقالوا أن الجهة لا تكون إلا للجسم، ولو كان الله متميز في مكان ما أو في جهة لكان جسماً وهذا مخالف للتنزيه، ولما لم يكن تعالى جسماً فهو في كل مكان.

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١٣٧.

لكن ابن حزم يرى أن التنزيه ليس في القول أن الله تعالى في كل مكان، لأن في ذلك إخبار عنه تعالى بما لم يخبر به عن نفسه، بل إن التنزيه الحقيقي يتم بمحاولة فهم النص من خلال لغته فقط، وبالضبط في التركيز على الضمائر «هم» في رابعهم في الآية الأولى و«منكم» في الآية الثالثة، وهذا يعني أن حضوره في كل مكان إنما هو التدبير لذلك والإحاطة به، فالقول أن الله في كل مكان خطأ لأنه يلزم بموجب هذا أنه يملأ الأماكن كلها، وأن يكون ما في الأماكن كلها فيه الله تعالى، تعالى الله عن ذلك ولتوضيح ذلك يستند إلى منهجية تحليلية في عملية الفهم تنطلق من مقدمات عقلية لتصل إلى نتيجة تنفي مقولة أن الله في كل مكان.

■ فكل ما كان في مكان، فهو شاغل لذلك المكان ومالئ له ومتشكل بشكل المكان، أو المكان متشكل بشكله، فلا بد من أحد الأمرين ضرورة.

■ وما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه، ليصل إلى نتيجة مفادها أن:

«هذه كلها صفات الجسم في إذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسماً أو عرضاً فقد انتفى أن يكون في مكان أصلاً»^(١).

وعليه، فقد يكون ابن حزم بهذا قد استطاع أن ينفي مقولة المعتزلة، لكن وإذا كان يرفض تأويل النصوص الدينية، ويعتمد على الفهم الظاهري للنصوص، فلماذا قال أن ما ورد في الآيات الثلاثة السابق معناه «التدبير والإحاطة»، أو لم يتأول هذه النصوص هو الآخر رغم محاولته اجتناب التأويل العقلي، باعتبار أن ظاهر النصوص لا يوحي لا بالتدبير ولا بالإحاطة؟

هنا تكمن خصوصية أخرى للرؤية الحزمية في فهم النص، فهو الذي قال - في غير ما موضع - بضرورة حمل النصوص على ظاهرها دون تأويل ما لم يمنع من ذلك دليل آخر من النص نفسه أو ضرورة عقل أو حس، وشرط الضرورة العقلية هو الذي تجلّى في هذا المثال، وهي التي بمقتضاها فهم ما يوحي به النص من معاني التدبير والإحاطة الإلهية.

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١٢٥.

وترتبط قضية المكان بإشكالية «الاستواء» فهو يرفض أن يكون «الاستواء» الوارد في الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بمعنى الجلوس على الكرسي كما تقول المجسمة أو بمعنى القهر والاستيلاء كما اعتقد الأشاعرة على لسان الجويني، كما يرفض أن يكون بمعنى «استولى» كما تقول المعتزلة «لأنه لو كان كذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، ولجاز أن نقول الرحمن على الأرض استوى لأنه تعالى مستول عليها وعلى كل ما خلق، فهذا القول دعوى مجردة بلا دليل^(١)، ويعمد ابن حزم إلى عملية استقراء للآيات التي ورد فيها لفظ «الاستواء» مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَأَيْتَنَّهُ كُفًّا وَعِلْمًا﴾ [القصص: ١٤]، ومعناه لما انتهى إلى القوة والخير، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، ومعناه أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه.

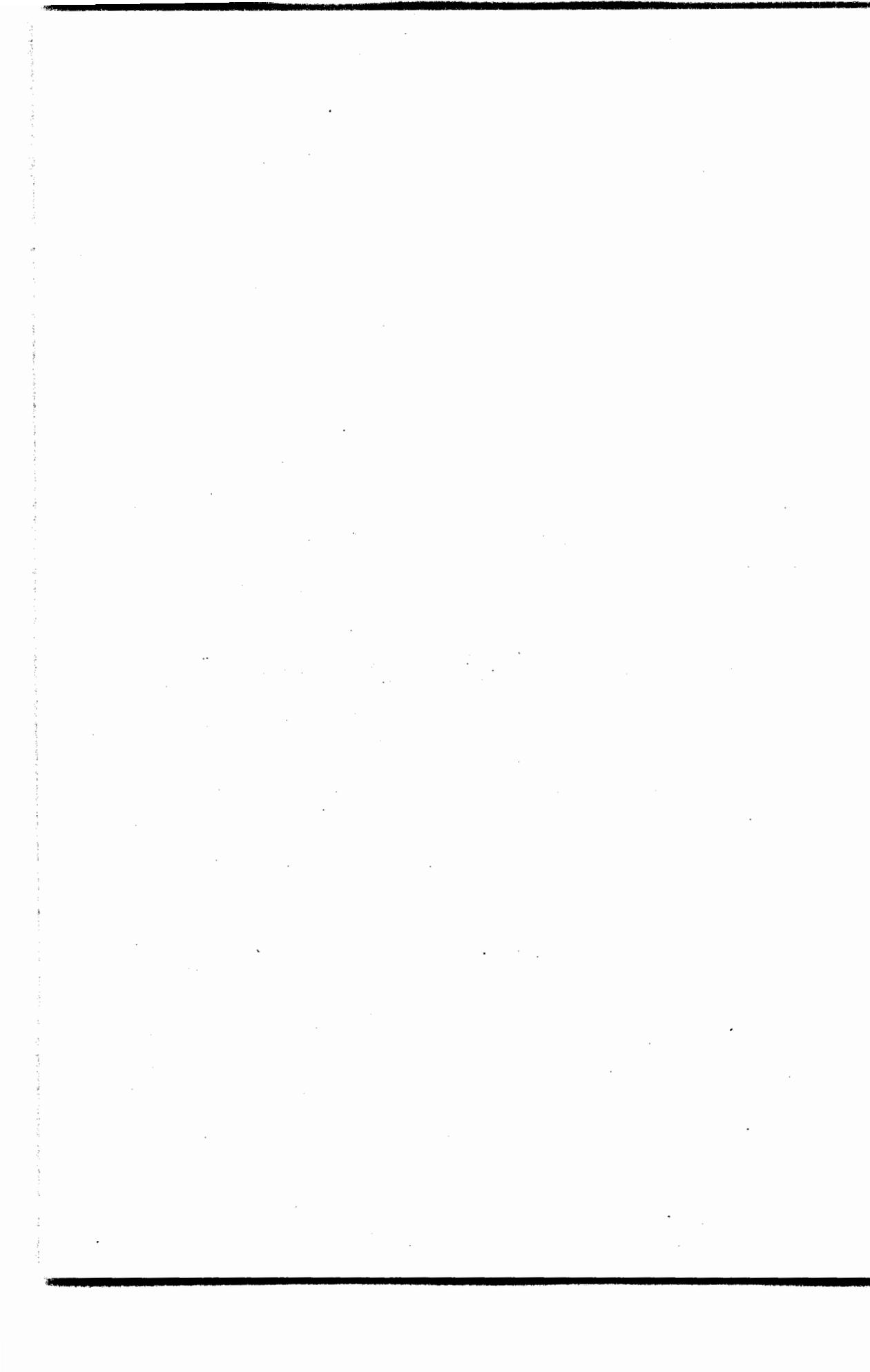
ومن هذا الاستقراء للخطاب في شتى مواقعه، يخلص إلى أن معنى «الاستواء» هو الانتهاء كما في اللغة ومن ثم فمعنى «الرحمن على العرش استوى» هو أنه «فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء»^(٢) لأن الاعتماد على الآية الواحدة يجعل الباب مفتوحا على إمكانيات هائلة للفهم والتأويل والتي قد تجانب حقيقة ما يريد النص قوله.

إن هذه الإستراتيجية التي تخصص للعقل مساحة حسب طبيعته أين يتسنى له فهم النصوص وتأويلها حسب ما توجهه بديهية العقل، يعتبر تجلي واضح للعقلانية وتأسيس معرفي جديد لإمكانية علمية ابستمولوجية، ووجه مهم من وجوه الخصوصية للظاهرة في المغرب والأندلس؛ فلا هي نصية مغلقة تلغي كل عمل للعقل - كما هو معروف عن الظاهرية كمذهب - ولا هي ذات منهج عقلي محض كمنهج المعتزلة والذي يفتح للعقل إمكانيات هائلة لتأويل النصوص الدينية، الأمر الذي قد يؤدي إلى إفراغها من دلالاتها الحقيقية، إنما هي ظاهرة منهجية بعقلانية معتدلة يتعايش داخلها «ما يقوله النص» مع ما يفهمه «العقل» في فضاء دلالي حقيقي حيث يشتركان في عملية فهم الحقيقة وإنتاج المعرفة.

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ١٢٥.

ثالثاً: في الفكر الغربي



الثورة على السلطة في أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر ونشأة الاتجاه النظري الراديكالي في علم الاجتماع

د. فراج سيد محمد فراج (*)

د. حسين أنور جمعة (*)

مقدمة

في الندوة الثانية عشر للجمعية الفلسفية بالقاهرة بمناسبة يوبيلها الفضي في ديسمبر عام ٢٠٠٠ قدم الأستاذ الدكتور محمد محمود الجوهري شيخ علماء الاجتماع المعاصرين في العالم العربي ورقة بحثية بعنوان عودة علم الاجتماع إلى الفلسفة استعرض فيها الجذور الفلسفية لعلم الاجتماع ومؤكداً في الوقت ذاته علي قناعته بأن محاولة فصل علم الاجتماع عن الفلسفة على الرغم من استقلاله في المنظومة التراكمية للعلوم أمر ليس مقبولاً ولا وارداً.

ونحن في هذه الورقة نتفق مع هذا الرأي جملة وتفصيلاً ولعل اختيارنا لعنوان هذه الورقة يعكس ذلك بوضوح حيث نتناول فيها تحديد المنطلقات الفلسفية التي تأسس عليها الاتجاه الراديكالي في النظرية الاجتماعية والذي يعرف في أدبيات الفكر السوسيولوجي بالاتجاه الماركسي نسبة إلى أحد رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الاجتماعي والاقتصادي الألماني كارل ماركس الذي اقتبس مضامينه الفكرية من الاجتهادات الفكرية والعقلية لمجموعة من المفكرين رواد النزعات الثورية والاشتراكية التي بدأها في مطلع القرن السادس عشر القس الكاثوليكي الألماني مارتن لوثر الذي قاد ثورة الإصلاح الديني والتي تمخضت عن الطريق الثالث في المسيحية والمعروف بالبروتستانتية مروراً بآراء رائد الفلسفة العقلية

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الآداب جامعة قناة السويس.

توماس هوبز والفيلسوف الفرنسي صاحب نظرية العقد الاجتماعي جان جاك روسو ثم رائد الجدلية الفلسفية الألماني جورج هيغل ثم الانجليزي روبرت أوين والفرنسي فورنيه رواد الليبرالية الاشتراكية وأخيرا رائد الفلسفة الوضعية سان سيمون الذي تتلمذ على يديه أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع.

وقد جاءت أفكار ماركس فيما يسمى بالماركسية التقليدية لتعكس قناعته التامة بحتمية التغيير الجذري والثوري الذي يضمن نقل السلطة من طبقة البرجوازية التي تملك ولا تعمل التي يدعمها رجال الدين الذين دخلوا في علاقة شراكة معهم إلى طبقة البروليتاريا التي تعمل ولا تملك مما حدا بماركس إلى القول بأن الدين أفيون الشعوب تفقد به وجودها بطريقة إرادية وتصبح بلا إرادة ولا شك أن هذا الموقف قد أكسبه عداوة رجال الدين ومنذ أن قال ماركس مقولته هذه وهو يوصف بأنه زنديق وملحد، ويحلو لكثير من المفكرين بأن يصفوا ماركس بأنه كان ثوريا محترفا يكتب ويتأمر على النظام الرأسمالي عدوه الأول.

وعلى الرغم مما قد يبدو للقارئ من جرأة ماركس على الدين إلا أن الانتقال إلى المرحلة الثانية داخل التيار الماركسي حيث الماركسية الفوضوية التي حمل لوائها ميخائيل باكونين ومن بعده الأمير بيتر كروبتكين يُبين لنا أن أرائهم كانت أشد عداوة للدين ذاته وليس لرجاله فقط حيث طالب أصحاب الفكر الفوضوي بالثورة على الدولة والدين والرأسمالية، ثم يأتي هربرت ماركيز أحد رموز مدرسة فرانكفورت النقدية ليتبني مدخلا ثوريا جديدا عرف باليسار الجديد أو الماركسية المحدثّة حيث أسند في ذلك المدخل إدارة المعركة لطليعة المثقفين والتي أطلق عليها الانتلجنسيا بعدما تبين له عدم قدرة الطبقة العاملة البروليتاريا على مقاومة حركات الاستقطاب الرأسمالي المنظم القائم على تزيف وعيها ففترت همتها واستسلمت للممارسات الرأسمالية عن طيب خاطر لذلك رأى ماركيز أن استبعاد طبقة العمال من قيادة حركة الصراع مع البرجوازية الرأسمالية يصب في مصلحة العمال أنفسهم.

وتحاول الدراسة الراهنة الإجابة على السؤال التالي:

هل ثمة علاقة فيما بين الثورات الاجتماعية والدينية التي شاهدها أوروبا في القرن الخامس والسادس عشر الميلادي ونشأة الاتجاه النظري الراديكالي في علم الاجتماع؟ أما فيما يتصل بتبويب البحث وأقسامه فإنه سيكون على النحو الآتي:

أولاً: عرض وتحديد المفاهيم الرئيسية للدراسة وهي:

١- مفهوم السلطة. ٢- مفهوم الثورة. ٣- مفهوم الدولة.

ثانياً: استعراض بعض ملامح الثورات الاجتماعية والدينية في أوروبا خلال المرحلة التاريخية المشار إليها.

ثالثاً: عرض الموقف النظري في الاتجاه الماركسي على المستويات الثلاثة الماركسية التقليدية ويمثلها كارل ماركس والفوضوية ويمثلها كل من كروبتكين وباكونين ثم الماركسية المحدثّة التي يمثلها هربرت ماركيز.

أولاً: المفاهيم

نستعرض في هذا المقام بعض المفاهيم الأساسية التي يدور حولها البحث والتي سبق الإشارة إليها في المقدمة على النحو الآتي:

١- مفهوم السلطة:

من الطبيعي أن يكون في أي مجتمع بشري سواء كان أسرة أو مؤسسة مهنية أو ترويجية أو قرية أم مدينة أو دولة نظام يدير شئون الأفراد فيه وأن فعالية هذا النظام تتوقف على قدرته في ضبط سلوكهم وفق القواعد القانونية والضوابط الأخلاقية التي يحددها العقل الجمعي للمجتمع *The Collective mind of society* الذي هو ناتج أفكار كل أفراد المجتمع وهو ما يعرف في الفقه السياسي بأن الشعب هو مصدر السلطات وموجدها وفي الغالب ما يناط بهذه العملية إلى فرد أو مجموعة أفراد يتم اختيارهم لهذه المهمة وفق معايير وسنات شخصية وجسائية ووجدانية وهو ما أُصطلح على تسميته بالسلطة أو السيادة، وفيما يلي نعرض لبعض الآراء التي تصدت لتعريف السلطة كمصطلح:

تعريف حسن الجبال ومحمد عطية^(١):

«مما لا شك فيه أن الطبيعة البشرية والسلطة متلازمان ولا وجود لمجتمع إنساني بدون سلطة، والسلطة في طبيعة وجودها سابقة على وجود الدولة وهي لذلك قوة إرادة لحكم جماعة من الناس وهذه القوة تتيح لأصحابها فرض أنفسهم وسلطتهم من خلال مواصفات شخصية وفردية أو جماعية ولا تصير أمرًا واقعا إلا بالقوة ذاتها التي تعمل بقانون تضعه هي بنفسها ويحوز ذلك القانون على رضى وموافقة المحكومين».

ويستشف من هذا التعريف ما يلي:

- إن السلطة من اللزوميات الأساسية لقيام أي مجتمع بشري فهي واحدة من مقتضيات الحماية السياسية والاجتماعية لأي مجتمع إنساني.
- ينبغي أن تكون لها قوة تمكنها من أداء وظائفها.
- أن تتوافر فيمن تؤول إليهم السلطة سواء أكانوا أفرادا أو مجموعة من الأفراد صفات شخصية.
- أنها لا تصير أمرًا واقعا إلا بقوة يدعمها قانون يضعه المتسلطون وينال رضى وقبول المحكومين.

تعريفات أخرى للسلطة ذكرها عبد الله هدية^(٢) لبعض المفكرين والفلاسفة على النحو التالي:

تعريف توماس هوبز... للسلطة في القرن السابع عشر «السلطة عبارة عن الوسائل الحالية التي تستخدم لتأمين الحصول على خير محتمل في المستقبل».

تعريف هانز مور... «السلطة هي السيطرة على عقول وأفعال الآخرين».

(١) محمد عطية وحسن الجبال (العلمانية بين سلطة الدولة والدين، معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٧.

(٢) عبد الله هدية (السلطة والشرعية في الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٣، ١٩٨٤ ص ١٢٠/١١٣.

تعريف كارل ماركس ... «هي سلطة طبقة تسيطر على الدولة وتستخدمها كأداة لها لتقهر الطبقات الأخرى في سياق صراع الطبقات».

تعريف كل من كاكيفر وبيتر بلاروهارولد لاسويل... «السلطة شكل خاص من أشكال القوة المرتبطة بوضع شرعي أي أن السلطة قوة رسمية».

تعريف كنجولي دافيز ... «السلطة قوة محددة معياريا لها عقوبات وجزاء».

وحسبما يرى توماس هوبز^(١) فإن أهم دور تقوم به السلطة هو خلق مجتمع منظم ومستقر تمتنع فيه الاضطرابات والفتن والحروب الأهلية فإذا غابت السلطة عن المجتمع تحول إلى حالة فوضى وعداء حيث يكون الكل في حالة حرب ضد الكل ويلجأ كل فرد للدفاع عن نفسه بوسائله الخاصة معتمدا على قدراته وإمكاناته ومكانته التي يعتبرها هوبز أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

وتشير نيفين عبد الخالق^(٢) إلى فكرة النمط المثالي للسلطة عند ماكس فيبر باعتباره أسلوبا نموذجيا ومعياريا للسلطة حيث يضم هذا النموذج ثلاثة أنماط مثالية للسلطة هي:

■ السلطة التقليدية التي تنشأ في ضوء الاعتقاد بقدسية التقاليد القديمة.

■ السلطة العقلانية القانونية التي يكون الوصول إليها وفقا للعقل والقانون.

■ السلطة الكارزمية التي لها استثناءات مثالية كالبطولة والهيبة والقداسة.

وفي ضوء ما تم عرضه من آراء حول تعريف السلطة وتحديد مفهومها يمكن القول بان السلطة هي العمليات التي يدير بها فرد أو مجموعة من الأفراد آخرين في المجتمع سواء كانوا أفرادا أو جماعات لتحقيق أهدافهم في أقل وقت وبأقل التكاليف لذلك فهي حالة من التعاقد الاجتماعي فيما بين طرفين يكون لاحدهما الحق في مراقبة ومتابعة ومحاسبة الطرف الآخر.

(١) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٣١.
(٢) نيفين عبد الخالق، قيادة الرسول وخلافته والأنماط المثالية للسلطة لماكس فيبر دراسة مقارنة، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤ العدد ٣/ ١٩٨٦ ص ١٣٧.

٢- مفهوم الثورة:

تعريف السيد الحسيني..^(١). «الثورة هي مجموعة من الأحداث تستخدم فيها القوة بنجاح للإطاحة بحكومة أو نظام سياسي معين، وإذا لم تنجح حركة الثورة أطلق عليها تمرد Revolt أو عصيان مسلح Insurrection أو انتفاضة Uprising.»

والثورة تعني عند أرسطو كما يقول سيد الحسيني ظاهرة سياسية تمثل عملية أساسية لإحداث التغيير الذي قد يؤدي إلى استبدال الجماعات الاجتماعية، لذلك تعتبر الثورة من وجهة نظر أرسطو ظاهرة استثنائية ولكنها حقيقة ضرورية لإحداث التغيير السياسي، أما عن الأسباب الرئيسية فقد قسمها أرسطو إلى نوعين الأسباب الأولى سيكولوجية كالرغبة في تحقيق الكسب والمكانة، والخوف، وحب التفوق، والاحتقار، والحقْد الناجم عن التفوق الذي تحقّقه جماعة أو مجموعة من الجماعات، والثانية أسباب اجتماعية كالإهمال المتفشي لدى الصفوات الحاكمة واحتقارها للجماهير فضلا عن تباين الجماعات المؤلفة للمجتمع وتفشي الانحلال الاجتماعي فيه، بالإضافة إلى ذلك فإن أرسطو لم يعتبر أن القوة هي الوسيلة الضرورية لإحداث الثورة فلقد أشار إلى وسيلة بديلة هي المناورة أو الخداع، إن قراءة الباب الخامس من مؤلفه بعنوان السياسة يدعوننا للقول إلى أن أرسطو يعد المؤسس الحقيقي لفلسفة دراسة الثورات.

وبنهاية العصور الوسطى بدأ مفهوم الثورة يتخذ طابعا علمانيا ملحوظا حينما بدأت السلطة الزمنية تنفصل عن السلطة الدينية وخلال عصر النهضة بدأت العلمانية تحقق استقلالها بفضل تأثير مارتن لوثر Luther الذي أقر إمكانية مقاومة الحاكم حتى ولو كان مخلولا سلطة إلهية.

تعريف صالح إبراهيم..^(٢).

«إن الثورة تعني تمكين الشعب من السيطرة المباشرة على سلطته ثم يضع الشعب الضمانات التي تؤدي إلى استمرار هذه السيطرة بامتلاكه للثروة ومنع أي طرف في المجتمع

(١) السيد الحسيني علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ ص ٣٥٥.

(2) (<http://www.salehibrahimA.com>).

من استخدام هذه السيطرة بامتلاكه للثروة ومنع أي طرف في المجتمع من استخدام السلاح للانقلاب عليه».

ويأتي مفهوم الثورة في الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) ليشير إلى عدة جوانب ونظم فهو على الجانب السياسي مصطلح يعني الخروج عن الوضع الراهن سواء إلى وضع أفضل أو أسوأ من الوضع القائم وقد تكون الثورة شعبية مثل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وثورات أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩ و ثورة أوكرانيا المعروفة بالثورة البرتقالية في نوفمبر ٢٠٠٤ أو تكون ثورة عسكرية وهي التي تسمى انقلاباً مثل تلك التي سادت أمريكا اللاتينية في حقبتَي الخمسينات والستينات من القرن الماضي أو أن تكون حركة ضد مستعمر مثل الثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢) كما قد تعني الثورة في معني آخر التطور الإيجابي كما هو متعارف عليه في مجال التكنولوجيا والعلوم التطبيقية حيث يستخدم مصطلح ثورة المعلومات وثورة التكنولوجيا.

وفي ضوء تلك التعريفات يمكن القول بأن الثورة إجراء جماعي ينطلق من رغبة في تغيير السلطة في المجتمع سواء أكانت تلك السلطة سياسية أم سلطة عسكرية أم دينية... الخ وقد يكون ذلك الإجراء سلمياً وهو ما يعرف في أدبيات الفكر السياسي بالثورة البيضاء كما قد يكون إجراءً دموياً عنيفاً وهو ما يعرف بالثورة الحمراء، غير أننا نميز هنا فيما بين الثورة والانقلاب على الصعيد السياسي من جهة والهياج الشعبي الهادف للتغيير من جهة أخرى فالثورة السياسية يكون وقودها الشعب بكافة طوائفه ومن بين النماذج التي نشير إليها في هذا المقام الثورة الإيرانية التي فجرها الزعيم الديني آية الله الخميني ضد حكومة الشاه محمد رضا بهلوي في عام ١٩٧٩ والتي يطلق عليها ثورة الكاسيت في إشارة إلى التعبئة الثورية التي قام بها الإمام الخميني من منفاه في باريس مستخدماً شرائط الكاسيت التي كانت موجهة للشعب الإيراني الذي استجاب لها بشكل يشبه الإجماع فقام بثورة أجبرت الشاه وحكومته على الرحيل، وتلك الثورة الشعبية التي أطاحت بالدكتاتور نيكولاي شوشيسكو في رومانيا، أما الانقلاب الثوري فذلك الذي تقوم به فئة معينة في المجتمع لتغيير النظام السياسي العام ومن أمثلتها انقلاب محمد مصدق ومن بعده عبد السلام عارف ثم أحمد حسن البكر وأخيراً صدام حسين في العراق وكذلك انقلاب برويز مشرف

على نواز شريف في دولة باكستان، بينما يعكس الهياج الشعبي رغبة شعبية تتبناه فئة معينة منه للمطالبة بإجراء تغييرات على مستوى محدود من داخل النظام وليس النظام كله ومن بين الأمثلة على ذلك الثورة السوداء التي قام بها الزوج بالولايات المتحدة الأمريكية في ستينات القرن الماضي بقيادة القس الأمريكي الأسود مارتن لوثر كنج Luther King - الذي تأثر بالزعيم الهندي المهاتما غاندي تأثرًا عميقًا - على سياسة الفصل العنصري مما لفت الأنظار لأخطارها وأدى إلى إلغاءه بعد ذلك ومن بين الأمثلة التي ينبغي الإشارة إليها أيضًا تلك الانتفاضة الشعبية التي شهدتها شوارع القاهرة يومي ١٧/١٨ يناير سنة ١٩٧٨ للتعبير عن الاستياء الشعبي نتيجة رفع أسعار بعض السلع الغذائية في مصر في ذلك الوقت، وأخيرًا ما حدث في شركة المحلة الكبرى من هياج عمالي استمر لأكثر من أسبوع متواصل أدى إلى إقصاء مجلس إدارة الشركة وهو ما كان يطلبه العمال فيها إنها صور عديدة للهياج الشعبي الفتوي.

٣- مفهوم الدولة:

تعتبر الدولة كنظام اجتماعي وسياسي من أقدم النظم التي عرفتها البشرية مع تحولها من مرحلة الصيد والرعي إلى الزراعة وما صاحب ذلك التحول من الاستقرار الذي حل محل التنقل والترحال وبدأت ملامح الحياة الاجتماعية تأخذ شكلًا جديدًا ظهرت معه الحاجة إلى وجود كيان يلتف الناس حوله ويدير شئون حياتهم فكانت الدولة هي ذلك الكيان وبالقطع لم تكن تلك الكيانات بنفس المستوى والحجم والكثافة التي عليها الدول الآن فلا بأس في أن تكون تلك الدولة مدينة واحدة كالمدينة الفاضلة عند أفلاطون والذي كان متأثرًا إلى حد كبير بما كان يحدث في إسبرطة أيام حكم باركليز وفي اثينا أيام حكم صولون فقد عرفت بلاد اليونان القديمة شكلًا متميزًا من النظام السياسي وهو نظام دولة المدينة القائم على الديمقراطية المباشرة حيث يشارك في الحكم كل المواطنين الذين بلغوا سن العشرين من خلال جمعية عامة تنبثق عنها مجالس مختلفة تتولى شئون الحكم والقضاء والقيادة كما يقول أحمد زايد.^(١)

(١) أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، دار ألهماني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١ ص ٤١/٣٩.

ومن اللافت للانتباه أن غطت دولة المدينة ظهر مرة أخرى كنمط سياسي في إيطاليا في القرن الثالث عشر كما يقول السيد الحسيني حيث أقامت عائلات الأمراء قلاعاً وأبراجاً حصينة واتخذت حراساً يحمونها ضد الغارات التي تشن فيها بينهم وكانت البابوية والإمبراطورية المصدران الشرعيان لهذا النظام السياسي.

وقد اتفق أفلاطون وأرسطو على أن الأصل في الدولة هو تجمع الأفراد سواء أكان هذا التجمع في مدينة كما قال أفلاطون أم في أسرة كما يرى أرسطو فالدولة هي نتاج التطور البشري الذي تكون خليلته الأولى هي الأسرة Households ومن عدة أسر تتكون القرية Villages ثم تتحول القرى الصغيرة من كيانات بسيطة إلى أخرى معقدة بسبب ارتفاع الكثافة السكانية فيها المصحوب بالتطور المهني وسرعان ما تنشأ المدن Cities ومن كل هذه الكيانات تتكون الدولة باعتبارها الكيان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الوحيد الذي يستطيع أن يحقق من خلاله الإنسان إنسانيته لذلك فالدولة عند أرسطو نتاج طبيعي للميول الطبيعية والاجتماعية للإنسان الذي يسعى بفطرته نحو الالتقاء بالآخرين والارتباط بهم.

غير أن أفلاطون يرى كما ذكر (أحمد زايد) أن تطور الدولة يمر بأربعة مراحل هي:

- الدولة البدائية: التي تشبع الحاجات الأولية للفرد ومن أبرز سماتها التقسيم البسيط للعمل.
- دولة الترف: حيث تزدهر التجارة والحرف وتنتشر الحروب والصراعات والتكالب على أمور الحياة الدنيا.
- الدولة النقية: وهي مرحلة انتقالية تخضع فيها الدولة لنظام تعليمي يخلص سكانها من الرزيلة ويثبت فيهم روح العدالة والفضيلة.
- دولة الفيلسوف: وهي الدولة التي يصبح فيها الحكام من الفلاسفة ويعد هذا النمط من وجهة نظر أفلاطون أكثر نظم الدولة اكتمالاً وأقرب من الصورة التي يسعى أفلاطون بفكره المثالي الوصول إليها.

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نشير إلى ما قاله الفيلسوف العربي ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع بشأن مراحل تطور الدولة في تركيبها العمري الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الجيل الأول وهي مرحلة التأسيس والبناء ثم الجيل الثاني حيث مرحلة النضج والقوة والصلابة وأخيرا الجيل الثالث وهي مرحلة الترف والبذخ والاضمحلال ثم الزوال.

ويقول سيد عباس^(١) في تعريفه لمفهوم الدولة «إنها المنظمة التي تخضع مصادر الأغلبية لمشيئة الأقلية الحاكمة».

وفي السياق نفسه نجد أن عبد الرحمن الحاج^(٢) يقول «لر يتم التداول في التراث الفقهي السياسي والأحكام السلطانية لمفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن لعناصر: الأرض والشعب والسيادة بل الدولة كانت تستخدم دوما أقرب ما يكون إلى معناها اللغوي أي من الديالة أو الدولان، أو بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن «الأنظمة السياسية» وفي هذه الحدود تصف عبارات مثل دولة بني مروان، دولة بني الأحمر، ودولة بني العباس دون أن تتجاوز هذا المعنى في حين نجد المفاهيم التي تصف الكيان السياسي في مسميات مملكة، ولاية، إمارة، سلطنة، خلافة، دار الخلافة».

ويُفرق توماس هوبز بين قيام الدولة ومُجرد التجمع بين الناس أو ما يسميه بالحشد فالدولة اتفاق وتعهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حُرّيتهم وحقهم في أن يحكموا أنفسهم وأن يقبلوا راضين أن يحكمهم شخص مُعين أو مجموعة من الأفراد ليُحول كل إرادتهم المتمثلة في مجموع أصواتهم إلى إرادة واحدة كأن يُعينوا فردا أو مجموعة من الأفراد ليُعبروا عن شخصيتهم وعلى كل فرد في المجتمع أن يعتبر نفسه هو صاحب الفعل، وهكذا نجد أن قيام الدولة يعني أن يتنازل الناس جميعا عن سُلطتهم لصاحب السيادة فتتركز في يده سُلطة عظيمة يخافونها ويشكل بها إرادتهم جميعا لصيانة السلام في الداخل وتحقيق التعاون المشترك ضد أعدائهم ويقوم جوهر الدولة على ذلك الشخص الذي يمكن أن نعرفه على النحو التالي كما يقول إمام عبد الفتاح^(٣) «بأنه الشخص الذي بواسطته يتحول الحشد العظيم وجمهور

(١) سيد عباس، العلاقة بين الدولة والتربية والتفاعل بينهما بدون.

(٢) عبد الرحمن الحاج، الدولة في الفكر الإسلامي، صورة الدولة وظل الخلافة بدون.

(٣) إمام عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، المرجع السابق، ص ص ٢٧٠/٢٧١.

الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم الآخر إلى دولة وبذلك تصبح أعماله هي نفسها أعمالهم ويسمى هذا الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه صاحب السلطة وكل فرد آخر يسمى بالرية».

ثانياً: ملامح الثورة على السلطة في أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر

لما كان الصراع بين الناس من الركائز الاجتماعية التي قامت عليها الحياة البشرية منذ مهدها من أجل السيطرة على مصادر الكلا والذي ما فتئ مع مرور الزمن أن اتسعت دوائرها لتشمل الأرض ومن عليها وحسبنا أن نشير في هذا المقام انه عندما اختلف ابني آدم مع بعضهما البعض من أجل الفوز بامرأة كانت من حق أحدهما فنازعه الآخر عليها فقرر التخلص منه بقتله وكانت تلك الحادثة على صغرها من البشاعة إلى الحد المخيف والمحزن أيضا أما مصدر الإخافة فيها أن ضحية ذلك القرار كان يمثل سدس سكان العالم في ذلك الزمان بينما يتجلى مصدر الحزن في تحول ذلك الإجراء الفردي إلى سنة يسير الناس عليها عندما يتحول التنافس بينهم إلى صراع ومع الأسف أن ملامح الصراع بين الناس المدفوع بالرغبة في السيطرة على الآخرين بدت تشكل نقطة جوهرية في الحياة الإنسانية منذ تلك اللحظة التي حسم فيها ابن ادم الأول القضية بالقضاء على خصمه بالضربة القاضية وحتى الآن لقد أصبح ذلك ديدن كل ذي سلطان في كل زمان ومكان، ومع التطور في البناء المورفولوجي للمجتمعات البشرية وما صاحبه من تغير في الأوضاع الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية والمهنية ازدادت بكل أسف الرغبة في السيطرة ونشطت الحركات الاستعمارية التي أفرزت لنا الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس.

ولما كانت دفة الصراع من أجل فرض السيطرة عادة ما تكون في صالح الأقوى وفق ما قاله تشارلز دارون في نظريته عن النشوء والارتقاء من أن البقاء للأقوى ولما كانت هناك علاقة بين الثروة والسلطة والعقيدة فقد أحكم السلطويون الثلاثة { الأمراء والنبلاء - الإقطاع - رجال الدين } في أوربا مع بداية الألفية الثانية على كل شيء فيها الثروات والأرض والبشر وكان الفلاحون هم أكثر الفئات ضررا من هذا الوضع في العصر الإقطاعي

الزراعي فكانت أول شرارة للثورة ضد هذا الوضع المقيت على أيدي الفلاحين ثم بعض رجال الدين من بعدهم وهو ما نشير إليه فيما يلي:

أولاً: ثورة الفلاحين:

يقول ول ديورانت واصفا الوضع الثوري الذي كان عليه الفلاحون في المانيا قبيل عصر الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر حيث ازداد الشعور بالغضب لديهم من سوء المعاملة التي عاملهم بها الإقطاع والنبلاء من جهة ورجال الدين من جهة أخرى حيث يُشير ديورانت لملاح ذلك الغضب والتذمر على النحو الآتي: (١)

المرحلة الأولى للتمرد عام ١٤٧٦:

انطلقت الشرارة الأولى لثورة الفلاحين ضد السلطات السياسية والدينية والإقطاعية في عام ١٤٧٦ في المانيا عندما خرجت أول صيحات الرفض من راعي أبقار ألماني يدعى هانز بوهم أعلن فيها أول بيان شيوعي ضد الرأسمالية ولكن بمنظور ثيوقراطي جاء فيه «إن أم الإله قد كشفت له أن مملكة السماء على الأرض غدت قريبة دانية ولن يكون هناك أباطرة ولا بابوات ولا أمراء أو سادة إقطاعيون وان جميع الرجال سيكونون إخوة وجميع النساء أخوات الكل يشاطر على قدم المساواة ثمار الأرض وان الأراضي والغابات والمراعي ستكون مشاعا وملكا للجميع وأقبل آلاف الفلاحين ليستمعوا إليه وانضم له أحد القسس وابتسم اسقف فيرتسبورج في تسامح ولكن عندما طلب هانز من اتباعه أن يحضروا معهم في الاجتماع القادم كل الأسلحة التي يستطيعون جمعها أمر الأسقف بالقبض عليه وأطلق جنوده النار على الجمهور الذي حاول إنقاذه وفشلت الحركة».

المرحلة الثانية للتمرد والثورة في عام ١٤٩١:

«في عام ١٤٩١ هاجم الفلاحون في ضيعة رئيس دير الرهبان في كيمبتين في الالزاس ديريه وزعموا انهم اكرهوا على أن يكونا رقيقا للأرض وبوثائق مزيفة وعقد الإمبراطور

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة «الإصلاح الديني» المجلد الثاني عشر، ترجمة عبدالحميد يونس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢١٧/٢١٨.

فريدريك الثالث معهم مصالحة وبعد مرور سنتين أعلن اتباع أسقف ستراسبورج ثورة رباط الحذاء وطلبوا بإنهاء الضرائب الإقطاعية وضرائب العشور الكنيسة وإلغاء كل الديون وقتل كل اليهود وفكروا في الاستيلاء على مدينة شلتستادت فقد كانوا يأملون ان يمدوا سلطانهم على الألزاس وعلمت السلطات بالمؤامرة وقبضت على الزعماء وعذبتهم وشنقتهم وأفزعت الباقين فأعلنوا الخضوع إلى حين.

المرحلة الثالثة للتمرد الثوري في عام ١٥٠٢:

بعد مضي أحد عشر عامًا من الهجوم على دير رئيس الرهبان في الألزاس كون فلاحو أسقف سيبير في عام ١٥٠٢ عصاة رباط الحذاء من ٧٠٠٠ رجل وتعاهدوا على إنهاء الإقطاع ومطاردة كل القسس والرهبان وقتلهم واسترداد ما كانوا يعتقدون انه كان مشاعا لأجدادهم وأفشى أحد الفلاحين سر الخطة على كرسي الاعتراف فاتحد رجال الدين والنبلاء على إحباطها وعذب زعماء المتآمرين وشنقوا.

المرحلة الرابعة لثورة الفلاحين في عام ١٥١٢:

«في عام ١٥١٢ نظم جورس فريتز حركة مماثلة قرب فرايبورج وكان من شأنها أن تبقى على الله والبابا والإمبراطور وأن تقضي على كل ملكية إقطاعية وضرائب يفرضها الإقطاعيون غير أن واحدا من الفلاحين أكره على الانضمام لهذه الرابطة وأفشى سرها للقسس الذي اعترف أمامه فاعتقلت السلطات الزعماء وعذبتهم وفشلت الثورة إلا أن جوس عاش إلى أن انضم إلى ثورة الفلاحين عام ١٩٢٥ وفي عام ١٩١٧ تكونت جماعة من ٩٠,٠٠٠ فلاح في ستريا وكاريتشيا وتعاهدوا على القضاء على الإقطاع هناك وظلت عصابتهم لمدة ثلاثة شهور تهاجم القلاع وتقتل السادة وأخيرا أرسل الإمبراطور ماكسر ليان وكان يعطف على قضيتهم وإن لم يرض عن توسلهم بالعنف قوة صغيرة من الجنود وأرغمهم على السلم على مضض ولكن المسرح كان معدا لحرب الفلاحين وللشيوعية اللامعمدانية في الإصلاح الديني بألمانيا.

ثانياً، ثورة الإصلاح الديني في ألمانيا،

لقد كانت ألمانيا قبيل ثورة الإصلاح الديني اللوثيري الذي قاده القس الكاثوليكي المعتقد الألماني الأصل مارتن لوثر كانت مسرحاً للفوضى الاجتماعية والسياسية وكان يسودها حكم شامل القوة كان الأمراء الزمزيون ورجال الدين «السلطتين السياسية والدينية» مصدر القلاقل والفوضى فيه بجشعهم المفرط ورسوم جماركهم المختلفة وعمولاتهم وتنافسهم المضطرب على الثروة وتشويههم للقانون الروماني وذلك لكي يمنحوا أنفسهم سلطة مطلقة على حساب الشعب والفرسان بل والإمبراطور ذاته حيث التقت الرموز الثلاثة للسلطة ممثلة في الأمراء والنبلاء من جهة والإقطاعيون أصحاب الضيع والمزارع الشاسعة من جهة أخرى ثم علماء الدين من جهة ثالثة التقت على هدف واحد هو الجمع فيما بين المال والسلطة والجنة واتجهت تلك الرموز بقوة إلى تحقيق غايتها المشتركة فاختلطت الأدوار وأصبح رجال الدين من طبقة الإقطاع بامتلاكهم الضيع وأجبروا الفلاحين على العمل فيها وزراعتها مقابل إخراجهم من نار المطهر عند الموت، كما شاركوا أيضاً في الإدارة السياسية لشئون المجتمع وثبتوا أقدام الأمراء والنبلاء بأن أخضعوا لهم رقاب العباد بادعاء أن الأمراء والحكام لديهم تفويض إلهي يستوجب الطاعة العمياء لهم لذلك التقت بينهم الأفكار وتوحدت الغايات والأهداف ولر يكن أمام أفراد الشعب إلا الامتثال لما إرادة الرهبان باسم الدين وما يحكم به الأمراء فهو أيضاً باسم الدين وأخيراً فإن أية معاملات مالية تمثل ضرورة اقتصادية بأمر الدين أيضاً ففي كل الأحوال أنت في موقف عبادة وطاعة للرب.

وفيما يلي نشير لبعض النماذج التي كانت شائعة في أوروبا بصفة عامة وفي ألمانيا على وجه الخصوص والتي تعكس وتعبّر عن التوظيف السياسي والاقتصادي للدين مما أدى إلى تراكم أسباب المعاناة ليس لدى الشعب فقط بل لدى بعض رجال الدين أنفسهم وعلى رأسهم مارتن لوثر ومن بعده جون كالفان.

الراهب الدومينيكاني جوهان تيتزل موزع صكوك الغفران:

كان جوهان تيتزل وكيل البرخت الأول وهو راهب دومينيكاني اكتسب مهارة وشهرة في جمع المال وكان عمله الرئيسي منذ عام ١٥٠٠ توزيع صكوك الغفران وكان يلقي عادة

في هذه المهام عون رجال الدين المحليين وإذا دخل مدينة استقبله موكب من القساوسة والحكام والأتقياء من العامة وهم يحملون الأعلام والشموع ويرتلون الأناشيد ويرفعون نشرة صك الغفران عالية فوق وسادة من المحمل أو وسادة مذهبة في حين تقرر الكنيسة أجراسها وتعزف على آلات الأرغن فيها وهكذا استطاع تيتزل بفصل هذه المساندة أن يقدم بصفه مؤثرة صك غفران كامل لهؤلاء الذين يعترفون بخطاياهم وهم نادمون ويسهمون في بناء كنيسة جديدة للقديس بطرس حسب ما يسمح به مواردهم.

صبغة صك الغفران الذي كان يوزعه الراهب جوهان تيتزل:

«الا فليرحمك الرب يسوع المسيح ويغفر لك بفضل مائتي من الآم مقدسة وأنا بتفويض منه ومن رسولي المباركين بطرس وبولس ومن الباب المقدس منح لي وعُهد به إلي في هذه الاجراءات أن أحلك أولاً من كل لوم ديني مهما كانت الطريقة التي تعرضت لها ثم من كل خطاياك ومن كل تجاوز للحدود وكل إفراط في الملذات مهما بلغت من الجسامة بل حتى من أي إثم تحتفظ بتقريره وإدراكه السدة البابوية وبقدرا ما يمتد نطاق سلطان الكنيسة المقدسة أعفيك من كل عقاب تستحقه في المطهر بسبب هذه الآثام وأعيدك إلى القربان المقدس للكنيسة وإلى البراءة والطهر اللذين حُزتهما في العباد ولهذا فإنك عند الموت ستُغلق أمامك أبواب العذاب وتُفتح لك أبواب جنة النعيم وإذا لم تمت الآن فإن هذا الفضل سوف يظل في أوج قوته عندما تصبح على وشك الموت باسم الاب والابن والروح القدس».

«ويقول مؤرخ كاثوليكي: ليس ثمة شك في أن تيتزل أعلن طبقاً لما كان يتصوره من العقيدة المسيحية وفق التعليقات المخولة له انه لا داعي لشي سوى تقديم المال للحصول على صك غفران للميت في غير حاجة إلى الندم أو الاعتراف».

«فمتى ترن قطع النقود في الخزانة حتى تقفز الروح من نار المطهر».

«اسقط قطعة نقدية في الصندوق تتبدد زنوبك كلها».

وفي تعليق تهكمي على ما يقوله الراهب الدومينيكاني تيتزل يقول الراهب الفرنسيكاني مايكونيوس في تقرير له صدر عام ١٥١٧ «إن ما قاله هذا الراهب الجاهل وبشره أمر لا يُصدق لقد أعطى خطابات محتومة ضمنها سلطانا يفوق سلطان الرسل والملائكة والتقيسين بل يفوق سلطان العذراء مريم نفسها لأن هؤلاء جميعا كانوا اتباعا للمسيح أما البابا فإنه ند للمسيح».

لقد كانت هذه الأنشطة التي قام بها ذلك الراهب الدومينيكاني وغيره من الرهبان الكاثوليك في ذلك الزمان كفيلا باستفزاز العقلاء من رجال المسيحية ليكون رد فعلهم قويا وأقرب إلى الثورة منه إلى الاستنكار وهو ماجاء على لسان كل من الراهب مايكونيوس ومارتن لوثر الذي كان من أشد الراضين لهذه الخرافات التي جاءت على لسان تيتزل بقوله «لقد تجاوز الراهب تيتزل كل الحدود عندما قال في مدينة هال Hal انه إذا حدث المستحيل واغتصب رجل أم الرب فإن صك الغفران كفيلا بأن يحو عنه هذا الإثم».

لذلك جاء برنامج لوثر الإصلاحى بمثابة أول حركة ثورية على الكنيسة الكاثوليكية تخرج من عباءتها وكان دويها عاليًا ومؤثرًا إلى الحد الذي أحدث انقسامًا حادًا في الكنيسة الكاثوليكية كان من أشد ملامحه نشأة المذهب الثالث في المسيحية المعروف بالمذهب البروتستانتي كمذهب ثالث في المسيحية.

لقد كانت ثورة مارتن لوثر ضد النظام الكنسي وطقوسه ولم يكن ضد العقيدة المسيحية إنها ثورة ضد السلطة الكنسية أبدي فيها مارتن لوثر رفضه للبابوية والمجالس الدينية والمراتب الكهنوتية وما يترتب عليها من سلوكيات تضر بالمسيحية أكثر مما تنفعها لذلك بدأت خطوات الإصلاح اللوثرى من داخل الكنيسة وطالب بضرورة أن يحصل القساوسة على رواتب من الأبراشية لقاء عملهم كخدام وقع عليهم الاختيار للوفاء بالاحتياجات الروحية لها وليس بوصفهم موزعين للقرابين وطالب بتزويج القساوسة وتكوين أسر من أجل رفع هالة القداسة عنهم واعتبارهم بشرًا عاديين كما طالب في برنامجه الإصلاحى بأن يتخلى الرهبان عن عزلتهم الأنانية وعن حياة الراحة والدعة التي يعيشون فيها وأن يتزوجوا ويكدحوا مع الآخرين فالرجل الذي يجر المحراث والمرأة

التي تشتغل في المطبخ يعبدان الله خير مما يفعل الراهب وهو يتمم بصلوات غير مفهومة في تكرار يجلب النوم والنعاس^(١).

لقد سعى مارتن لوثر إلى تقويض السلطة الدينية من خلال رفضه للبابوية والمجالس الكنسية والقديسين والمراتب الكهنوتية والمحاكم الأسقفية والقانون الكنسي وأصبحت المحاكم المدينة في أوروبا هي الجهة الوحيدة للتقاضي كما أصبحت السلطة الزمنية هي السلطة الشرعية الوحيدة وظلت الكنيسة والدولة مستقلتين عن بعضهما البعض من الناحية النظرية لقد كانت تلك العملية بداية للتحويل من السلطة السياسية الدينية إلى السلطة العلمانية التي تحولت إلى ما عُرف فيما بعد بالمجتمع المدني.

ثالثاً: الاتجاه الراديكالي في النظرية الاجتماعية.. نشأته وهياكله الأساسية

يعد كلا من الاتجاهين الراديكالي والمحافظة من أهم الركائز الأساسية للنظرية الاجتماعية حيث ينطلق الاتجاهين من حقيقة واحدة وهي أن التغيير البنائي للمجتمع من الأصول الجوهرية التي لا يمكن تجاوزها أو إنكارها لكن الاختلاف بينهما كان في طريقة التعامل مع هذه الحقيقة فالراديكاليون لا يقبلون التغيير الجزئي أو المحدود وإنما يطالبون بالتغيير الجذري الشامل فيما يفضل المحافظون التعامل مع قضية التغيير بمنطق التدرج ومثلما يقول تيماشيف^(٢) «إن الراديكالية ارتبطت في وجودها بكارل ماركس الذي كان القائد الأول والأصلي للحركة العمالية الثورية ويمكن رد الماركسية بوصفها نظرية سوسولوجية إلى مسلمتين أساسيتين هما:

■ إنها تنتمي للحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الاقتصادي هو المحدد الأساسي لبناء المجتمع وتطوره وهذا العامل الذي يتكون أساساً من الوسائل التكنولوجية للإنتاج يحدد التنظيم الاجتماعي للإنتاج الذي يعني العلاقات التي ينبغي على الناس أن يدخلوا فيها أو هم يدخلون فيها بالفعل لإنتاج السلع بطريقة

(١) قصه الحضارة المرجع السابق ص ٦٦.

(٢) نيقولا تيماشيف، نظرية علم طبيعتها وتطورها ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٧٧.

أكثر كفاءة مما لو عملوا منعزلين وتنمو هذه العلاقات مستقلة عن إرادة الإنسان بل أن تنظيم الإنتاج الذي يسميه ماركس البناء الاقتصادي للمجتمع لا يحدد فقط البناء الفوقي البكلي ولكنه يشكله أي أنه يشكل التنظيم السياسي والقانوني والدين والفلسفة والأدب والعلم والأخلاق ذاتها.

■ إنها تتصل بميكانيزمات التغيير الذي ينبغي أن يفهم في إطار المراحل الثلاث الألفية وذلك في الإطار الجدلي الذي استعاره ماركس من الفيلسوف الألماني جورج هيغل Hegel غير أن ماركس قد طبقه على المادة فيما كان تطبيق هيغل له على الروح فكل شيء في العالم يمر بمراحل ثلاث هي: الإثبات Affirmation أو الموضوع Thesis ثم النفي Negation أو نقيض الموضوع An thesis وأخيراً تصالح الأضداد أو مركب الموضوع Synthesis وتستمر العملية الجدلية عند هذا المستوى بصراعات جديدة وتوافقات جديدة تسم العملية التاريخية دائماً.

ولسوف يكون عرضنا لذلك الاتجاه من خلال ثلاثة أطر تحليلية هي:

- الماركسية التقليدية وفيها نعرض الأفكار الرئيسية لكارل ماركس.
- الماركسية الفوضوية حيث نعرض آراء كل من ميخائيل باكونين وبيتر كروبتكين.
- الماركسية المحدثه (الاتجاه النقدي) لنعرض أفكار هربرت ماركيز أحد رموز مدرسة فرانكفورت.

أولاً: الماركسية التقليدية:

كارل ماركس: «المجتمع الرأسمالي من التناقض إلى الاغتراب ثم الثورة»:

احتل كارل ماركس مكانة علمية مرموقة في مجال التنظير السوسيولوجي إلى الحد الذي أصبح الاتجاه الراديكالي أو المادي التاريخي يعرف في ميادين العلم بالاتجاه الماركسي نسبة إلى الرجل والذي يندر أن يوجد مؤلف في علم الاجتماع دون أن يتعرض لأفكاره وإسهاماته سواء أكان ذلك على المستوى الإيجابي أو السلبي، وللحقيقة فإن هذه المكانة التي احتلها ماركس لم تكن من فراغ فهو دارس للتاريخ والإنسانيات في جامعة بون ودارس

لفلسفة هيجل في جامعة برلين عندما التحق بها عام ١٨٣٦ واشتغل بالصحافة وانضم للعديد من التنظيمات السياسية والثورية وتنقل بين ألمانيا وبلجيكا وفرنسا واستقر به المقام في آخر أيامه في لندن والتي قضى فيها نوبة في ١٤ مارس ١٨٨٣ وقد تأثر ماركس بشكل واضح بالثورات الثلاثة المهمة التي كانت أوروبا مسرحاً لها السياسية في فرنسا والصناعية في إنجلترا والثقافية في ألمانيا إلى الحد الذي جعل البعض يصفه كما يقول: سمير نعيم (١٤٣-١٩٨٢)^(١) بأنه كان ثورياً محترفاً يكتب ويحاضر ويتأمر على النظام الرأسمالي الذي كان يعتقد أن الثورة عليه شكل مؤكد وان لا ريب فيه.

لقد كانت جدلية السيد والعبد التي ألبسها ماركس اللباس السوسيولوجي عندما صاغها في مفهوم النظام الطبقي كوسيلة التحرر العام الذي تعتمد عليه الطبقة العاملة والتي يسميها ماركس بالبروليتاريا على حد قول أنتوني جدنز (٨٤-٢٠٠٢)^(٢) تعبر في الواقع عن حالة التناقض التي تشهدها التركيبة البنائية للمجتمع الرأسمالي والتي كان يرى فيها ماركس مصدرًا حقيقيًا لأزمات المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر حيث ولد ذلك التناقض مشاعر الاغتراب لدى الطبقة العاملة وفتح ذلك الاغتراب المجال أمام الصراع فيما بين طبقتي المجتمع الرأسمالي البرجوازية وتضم أصحاب العمل الذين يعملون ولا يملكون وطبقة البروليتاريا والتي تضم العمال الذين يعملون ولا يملكون حيث لم يكن العمل في ذلك الوقت كافيًا من وجهة نظر البرجوازيين لكي يعطى هؤلاء العمال الحق في اختيار نوع العمل أو مكانه بل لقد تحولوا إلى أشياء وتروس في آلات التصنيع ولم يبعد لهم من الكيان الاجتماعي أي وجود على الإطلاق.

«لقد كان كارل ماركس يرى أن أزمة النظام الرأسمالي تكمن في التناقض والاستغلال كما يقول أحمد مجدى حجازى (١٢٥-١٩٩٨)^(٣) عندما تحولت العلاقات الإنسانية في المجتمع الرأسمالي إلى أشياء ذات أبعاد متناقضة تجمع بين الموضوع ونقيضه في آن واحد بل

(١) سمير نعيم أحمد: النظرية في علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

(٢) أنتوني جیدنز: بعيداً عن اليسار واليمين، مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة العدد ٢٨٦، أكتوبر ٢٠٠٢.

(٣) أحمد مجدى حجازى: علم اجتماع الازمة، تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، دار قباء للنشر، ١٩٩٨.

لقد تحول العامل المنتج في ظل هذه الشروط الرأسمالية إلى سلعة تباع وتشتري وفقد قيمته كإنسان خلاق مبتكر لذلك كان أهم ما يشغل ماركس هو كيفية مواجهة الأزمة الإنسانية أزمة التناقض في المجتمع الرأسمالي الغربي».

أما عن أسباب نشأة هذه العلاقة الطبقيّة التي كشفت عن حالة التناقض والتي أصبحت مصدرًا للصراع في المجتمع الرأسمالي فإن عبد الباسط عبد المعطى (١٩٩٩-٩٠)^(١) يشير إليها بقوله «دعني أُلخص لك انه كلما نما الإنتاج الرأسمالي نما تقسيم العمل واتسع استخدام الآلات وكلما اتسع تقسيم العمل واستخدم الآلات اتسعت المنافسة بين العمال واتجهت أجورهم نحو الانكماش وتلك أول الظروف الموضوعية لنشأة الطبقة العاملة».

ويأتي رأي عبد المعطى في تشخيصه لأسباب نشأة الطبقات في المجتمع الرأسمالي متفقًا مع ما ذكره كينلوتش G.Kinloch في كتابه sociological theory (12p - 1٩٩٠)^(٢) من أن ماركس قد انطلق في نظريته الاجتماعية من عدة افتراضات من بينهما طبيعة العلاقة الجدلية فيما بين البناءين الفوقي (الأيديولوجيا) والتحتي (الاقتصادي) في إطار منظومة التطور ويقول أيضا «ان تزايد السكان وتزايد الحاجات الاقتصادية يؤديان إلى تزايد في نسق تقسيم العمل أو بناء الأدوار وهذا التطور يؤدي بدوره إلى تراكم الملكية الخاصة ونتيجة لتزايد الملكية الخاصة ونمو الصناعة وتطورها ينشأ النظام الرأسمالي كمثال لمرحلة التطور ويتبع ذلك مرحلة الهيمنة الاقتصادية واغتراب الطبقة العاملة عن الطبيعة وأدوات الإنتاج وأخيرا يؤدي ظهور التناقضات وتزايد المشكلات داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي إلى تغيرات في الوعي ومن ثم الثورة التي تدفع بالمجتمع نحو الاشتراكية حيث يولد الإنسان الطبيعي والذي تصوره ماركس إنسانا مبدعا ليس أنانيا وغير مغترب من جديد».

وقبل الدخول في تحليل ظاهرة الاغتراب التي أفرزتها اللامساواة والتناقض المتفشي في المجتمع الرأسمالي والتعرف على أسبابه وأنواعه نتعرف أولا على معنى الاغتراب يقول كلا

(١) عبد الباسط عبد المعطى: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤.
(٢) جراهام كينلوتش: تمهيد في النظرية الاجتماعية، تطورها ونماذجها الكبرى، ترجمة محمد سعيد فرح، دار المعرفة، الإسكندرية ١٩٩٠.

من مافيز وجون Mavis & Jon (١٩٧٣-٣٩٠)^(١) «إنه إحساس الفرد بانه غريب عن ذاته عن الآخرين وعن البيئة التي يعيش داخلها ويعمل بها ومثلما تقاس عملية فقدان المعايير ثقافيا فإن الاغتراب يمكن قياسه في إطار التصور الكامل للشخصية».

أما الآن سوينجود Alan Soenjewood (٨٨-٢٠٠٠)^(٢) فيقول ان الاغتراب عبارة عن إنكار للقدرة والإمكانات البشرية الخلاقة وتجريد الذات عن الإنسانية أو انحطاط بها إلى جانب كونه عائقا يحول دون بناء أو إقامة المجتمع الإنساني بحق «إن الاغتراب عملية تحطيم أو تفتيت Fragmentation لجوهر الإنسان ونفى لوجوده الاجتماعي وفقدان الحرية التفكير والإبداع وبعدهما تحول العمل إلى سلعة تباع وتشترى وتخضع لقانون العرض والطلب أصبح نشاط العامل غير مملوك ومن ثم فإن ذلك العمل سيكون ذا طابع وسائل آلي Instrumental أو بمعنى أوضح سيصبح نشاطا قهريا ينفي وجود صاحبه ويدفعه إلى اليأس العقلي.

عوامل الاغتراب وأسباب نشأته:

يقول محمود رجب (٤٥-١٩٨٦)^(٣) «لقد أشار كثير من المفكرين قبل ماركس على أن هناك علاقة وطيدة فيما بين اللامساواة بين الناس وبين تنامي مشاعر الاغتراب لديهم ومن بين هؤلاء المفكرين جان جاك روسو الذي كان يعتقد أن اللامساواة بين الناس هي السبب في اغترابهم الذاتي حيث تصور روسو أن الناس في الأصل أى في بداية التاريخ كانوا يعيشون في حالة من البساطة والحرية والمساواة وكانت العلاقات فيما بينهم لاتقوم على القهر أو الكبت أو التسلط وظل الناس على هذه الحالة الطبيعية إلى أن اكتشفوا فكرة الملكية الخاصة وظهرت بينهم على الفور صنوف من الصراع والاستغلال وغير ذلك من التعاسات التي حفل بها العالم منذ ذلك الوقت».

(1) Mavis & John Bosons: introduction to so sociology, prentice Hall, , new Jersey 1973.

(٢) الان سوينجود: النظرية في علم الاجتماع، ترجمة السيد عبد العاطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

(٣) محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦.

ويعتقد تركل Terkel (١٦٥-١٩٧٤)^(١) أن الحتمية البيولوجية للإنسان بوصفه كائن حتى تتطلب تحقيق إشباع لغرائزه الطبيعية وهو ما يتطلب بالتالي أن يعمل الناس بطريقة جماعية تعاونية لتوفير احتياجاتهم غير أن هذا الشعور التعاوني لم يكن له وجود في المجتمع الرأسمالي فالناس في ظل النظام الرأسمالي عادة غرباء ويساقون إلى العمل جنبا إلى جنب ليس لخدمة أنفسهم وإنما لخدمة صاحب رأس المال ولا يحول بينهم وبين اغترابهم عن بعضهم البعض كونهم في خط إنتاج واحد فطبيعة العمل التكنولوجي في العادة تكرر العزلة وتحول بين تحقيق التواصل فيما بينهم».

أما أليستر Jon Ulster (٣١-١٩٦٥)^(٢) فيصف بدقة مشاعر الاغتراب لدى العمال من خلال حوار مع أحد العمال والذي عبر عن تلك المشاعر بقوله «أنك قد تعمل بجانب شخص ما لعدة أشهر دون أن تعرف اسمه فهناك شيء واحد فقط أنت مشغول به جدا لدرجة لا تستطيع معها الكلام كما انه ليس بمقدورك أن تسمع إليه إن أراد أن يحدثك فهناك أولئك الأشخاص ذوي الياقات البيضاء المنتشرين في كل مكان وإن رأك أحدهم تحرك فمك فإن هذا يعد مؤشرا على عدم كفاية ما أنت مكلف به من عمل فيكلفونك بعمل إضافي فالإنسان في هذا المكان ينبغي ألا يكون لديه وقت للكلام.

ويقول علي جليبي (١٧٥-١٩٩٠)^(٣) أن ماركس لديه اعتقاد بأن الناس يغتربون بعضهم عن بعض ويغتربون عن منتجاتهم المادية والفكرية كما انهم يغتربون أيضا عن مجتمعاتهم وأن الأسباب الجوهرية لهذه الأشكال أو الصور من الاغتراب تكمن في الطريقة التي يتم بها بناء العلاقات الاجتماعية للإنسان في النسق الاجتماعي والتي تنتظم حول قداسة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وفي المجتمع الرأسمالي يعمل مثل هذا النسق على أن يفقد الإنسان إنسانيته ويحواله لمجرد سلعة وعمل من النوع الذي يمكن بيعه وشراؤه على نحو غير شخصي في سوق العمل وفي مثل هذا النسق تمتد آثار الاغتراب الناجمة عن العلاقات المالية فيها وراء النظم الاقتصادية لتشكل اتجاهات الإنسان وسلوكه في كل علاقاته الاجتماعية.

(1) Terkel. S:working,pantheon, Newyork1974.

(2) Elster.Jon: making sense of Marx, Cambridge university,Press,1985.

(٣) علي عبد الرازق جليبي: الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

ويقول باربالت Barebelly (١٩٨٣-٥٣)^(١) «أن شعور العمال بالاغتراب ليس قاصراً على النشاط الإنتاجي فقط أى في العمل ذاته ولكنهم أيضاً يكون لديهم شعور بالاغتراب عن ناتج ذلك النشاط أى المنتج الذين يبذلون جهداً في إنتاجه والسبب ببساطة انهم لا يستخدموا ذلك المنتج في إشباع احتياجاتهم الأساسية ومثلما أصبح العمل خارج سيطرة العامل فإن الإنتاج أيضاً يكون خارج سيطرة العمال الذين لا يملكون سوى إحساس ضعيف بدورهم في تلك العملية.

ويعتقد سمير نعيم (١٩٨٢-١٧٧)^(٢) أن اغتراب الناس في ظل البرجوازية لا ينحصر في العامل وحده ولا في الطبقة التي ينتمى إليها فقط لكنه يمتد ليشمل المجتمع كله فيؤثر على كل مستوياته كما يشوه الوظائف الطبيعية للإنسان فالحواس هي المصادر الأولى للحرية والسعادة لا ينظر إلى موضوعاتها إلا من زاوية إمكان أو عدم إمكان تملكها والمظهر الوحيد للحرية التي يؤديها الإنسان العامل في ظل هذا المجتمع البرجوازي يقتصر على آدائه لوظائفه الحيوانية كالأكل والشرب والتناسل أما فيما يتصل بوظائفه الإنسانية فإنه لا يكون حراً بل يخضع لنظام اجتماعي يحدد إطاره العام علاقات الإنتاج الرأسمالي».

حتمية الثورة للخروج من الأزمة:

يعتقد كارل ماركس أن الأوضاع غير الإنسانية التي فرضها النظام الرأسمالي على طبقة العمال والتي حرمتهم من حرية استخدام سواعدهم أو عقولهم التي يملكونها وحولتهم إلى تروس في آلات الإنتاج ينبغي ألا تستمر وان تغيير تلك الأوضاع لن تحدثه إلا ثورة يقوم بها أولئك المستغلون ليستردوا حريتهم وحقوقهم التي سلبتها الطبقة البرجوازية ولن تكون هذه الثورة عملاً عشوائياً أحرقاً يضر مصلحة العمال ولكنه ينبغي أن تكون تلك الثورة في إطار منظم ومحدد.

(1) Barb let J.M: Marx's Construction of Social Theory, Rutledge & Keg an Paul, London 1983.

(٢) سمير نعيم: النظرية في علم الاجتماع مرجع سابق..

وقد أشار بوتومور (١٢٧-١٩٨١)^(١) إلى ذلك بقوله «إن ثورة الطبقة العاملة لن تتأسس على تقدم تكنولوجيا ولكنها تنبع من التوترات التي تنتجها الأزمة الاقتصادية وتراكم الفقر».

وحول نفس المعنى يقول انتونى جيدنز (٩٥-٢٠٠٠)^(٢) «لقد كان إيمان ماركس بالثورة الاجتماعية قويا إلى الحد الذى جعله يرى فيها الوسيلة المناسبة والمشروعة لتحقيق حراك اجتماعى Social Mobility لطبقه البروليتاريا ويتضح ذلك من قول ماركس ذاته «ان الثورة سواء حدثت من خلال معارك حامية فى الطرقات أم بدونها فإنها بمثابة تعبير عن تحول كلى اى انها ستحدث نقله من نمط اجتماعى إلى نمط آخر».

لقد كانت ثقة ماركس فى انتصار الطبقة العاملة يقينية مصدرها قناعته بأن النظام الرأسمالى سيحلل بفعل التناقضات التى تخلق العديد من الأزمات والتى ستفجر حتما لتطيح بمصادر وجودها ذاته.

ويرى على جليبي (١٥٧ / ١٩٩٠)^(٣) «ان ماركس يؤكد على ان النظام الرأسمالى محكوم عليه بالهلاك فستعمل التناقضات التى ينطوى عليها النسق على ظهور واشتداد الأزمات فى الأسواق المحلية والخارجية ومن ثم تمتد لتشمل الظروف الاقتصادية والمعيشية للناس وسوف يفتح هذا التفكك فى النظام الرأسمالى بفعل عمليات الاستقطاب والتجانس وزيادة حالة الفقر وتزايد الأفكار على نحو فعال الطريق أمام ظهور نسق اجتماعى جديد من نوع بديل وهذا النسق سوف لا يظهر بطريقة آلية فالإنسان يصنع تاريخه لأنه كما أن الإنسان هو الذى أوجد النسق الرأسمالى فإنه عليه أن ينشئ النظام الجديد للمجتمع».

لقد كانت المعاناة والحرمان ومشاعر الغضب من الاستغلال والتعب مبررا كافيا من وجهة نظر ماركس لتبنى الطبقة العاملة نهج النضال الثورى فهو وحده القادر على إعادة

(١) بوتومور: علم الاجتماع والنقد الاجتماعى، ترجمه محمد الجوهري وآخرون دار المعارف - القاهرة، طبعة أولى ١٩٨١.

(٢) انتونى جيدنز: بعيدا عن اليسار واليمين - مرجع سابق.

(٣) على عبد الرازق جليبي: مرجع سابق.

الحرية إليهم وإنهاء معاناتهم بتصفية الاستغلال وانتزاع وسائل الإنتاج من الطبقة المستغلة ولم تكن مطالبة ماركس بأن يتبنى البروليتاريون الثورة يعنى تبنيه للعنف الفوضوى الذى نادى به ميخائيل باكونين كوسيلة لقلب الأوضاع فى المجتمع بالقضاء على الصور الثلاثة للقهر ممثله فى الدولة والملكية والدين فمطالبة ماركس بالثورة وتبنى العنف كوسيلة أساسية قادرة على تحقيق اهدافها كانت مؤسسة فى الواقع على العنف المنظم فماركس كان على ثقة من أن استخدام العنف العشوائى ليس إلا سلاحًا مضادًا للثورة أكثر من كونه سلاحًا فى يدها.

وقد أشار إلى ذلك المعنى فريدريتش بقوله David Fredrik's (١٧٤-١٩٨١)^(١) «على العكس من الفهم الساذج لدى بعض الراديكاليين المعاصرين والثوريين فإن ماركس لم يضحك أو يمجّد العنف البروليتارى الأحمق واعتبره يخدم أهداف الثورة المضادة ويزيد من اضطهاد الفقراء إنما العنف الذى يقره ماركس هو العنف الثورى المنظم والذى يشكل أداة ضرورية لإحداث تحول جذرى فى المجتمع وان كان العنف فى رأيه لا يعد الوسيلة الممكنة والوحيدة نحو تحقيق هذا التحول المجتمعى».

لقد كان الشرط الأساسى للتخلص من الاغتراب فى رأى ماركس كما يقول السيد شتا (١٢٨-١٩٨٤)^(٢) يكمن فى القضاء على التقسيم العدائى للعمل والملكية الخاصة للإنتاج والتخلص من العنصر الإجبارى فى العمل وأشكاله المنتظمة والسيطرة على الاستهلاك والإنتاج بواسطة المجتمع بأسره ومن ثم كانت الثورة الاشتراكية هى جوهر الماركسيه».

مما سبق يتبين لنا أن ماركس قد شخص أزمة المجتمع الرأسمالى فى التناقض البنائى الذى أفرز طبقتين إحداهما تملك وتسيطر وتستغل والأخرى تعمل وتخضع وتقهرو وتفقد وجودها الاجتماعى وفى ظل اللامساواة والحرمان اللذان كانا القاسم المشترك الأعظم لأفراد طبقة البروليتاريا كان الصراع الطبقي هو أكثر ملامح الأزمة فى المجتمع الرأسمالى وأخيرًا فإن هذا الصراع ينبغى أن يقود إلى ثورة تقضى على كل مظاهر التناقض واللامساواة والحرمان

(١) David, Friedrich, s: Violence & the Politics of Crime in Social research Vol48 N 1 1981

(٢) علي عبد الرازق جليبي: مرجع سابق.

ان الخروج من هذه الأزمات يتطلب كما يعتقد ماركس توظيف مشاعر الغضب الكامنة لدى طبقة العمال في عمل ثوري منظم يكون في نهاية المطاف قادرًا على إحداث التغيير المطلوب في المجتمع لتعود طبقة البروليتاريا إلى موقع القيادة وتقضي بالقوة على مظاهر الاستبداد والاستقلال والحرمان وبقيام هذه الثورة سينتهي الصراع الطبقي بزوال طبقة البرجوازية وقد اسند ماركس للطبقة العاملة مهمة التغيير والتخطيط لقيام تلك الثورة وحمل لوائها فهل كانت طبقة البروليتاريا مؤهلة بشكل واقعي للقيام بهذا الدور الذي رأى فيه ماركس الحل الوحيد للخروج من الأزمات المتعددة التي تعاني منها؟

إنه سؤال لم يكن ماركس مستعدًا لطرحة أو مناقشته لأن مجرد مناقشة هذا الموضوع إنما يعنى ببساطة شديدة إجهاض المشروع الماركسي للتغيير عبر البروليتاريا وهل نجحت الرأسمالية في الاستحواذ على العمال واستدماجهم في المجتمع الرأسمالي ومن ثم القضاء على آمال كارل ماركس المعقودة في تلك الطبقة. لقد فتحت تلك المضامين أبواب النقد للنظرية الماركسية وكانت أول ملامح هذا النقد من داخل الاتجاه ذاته.

ثانياً: الماركسية الفوضوية؛

الثورة على الدين والدولة والرأسمالية: عرض لأفكار ميخائيل باكونين والأمير كروبتكين:

يمثل الاتجاه الفوضوي الجناح المتطرف في الفكر الماركسي حيث يميل رواده إلى استخدام العنف الثوري للقضاء على كل الأنظمة التي تمارس احتكاًراً للسلطة في المجتمع سواء كانت سياسية أو دينية أو اقتصادية.

والفوضوية كما يقول هنري ارفون Henry Arvon^(١) «نظرية سياسية تتبنى التعاون الطوعي الإرادي بين الأفراد أو الجماعات وتري أن الدولة هي العدو الأول الأكبر للفرد وانه يجب العمل على إزالتها».

(١) هنري ارفون، الفوضوية، ترجمة هنري زغيب، عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥.

ويعرفها بيتر كروبتيكين Kropetkin^(١) أحد أبرز روادها بأنها مذهباً أو نظرية للحياة والسلوك يتصور فيها المجتمع بلا حكومة حيث يتحقق التجانس في ذلك المجتمع بالاتفاقات الحرة والاختيارية بين المجموعات المختلفة المحلية والمهنية التي تكونت بحرية من أجل الإنتاج والاستهلاك ولا يتحقق بالخضوع للقانون أو بالطاعة لأي سلطة أخرى..

كما يقول محمد علي الغتيت^(٢) في تعريفه للفوضوية «إنها عقيدة تنادي بها جماعة من الناس زعمت أنها درست أحوال المجتمع وتعمقت في دراسة النفس البشرية وما تتحمله من آلام وما تنطوي عليه من تطلعات وانتهوا إلى القول بأن أي نظام للمجتمع حتى ولو كان معبراً عن إرادة الأغلبية في وقت من الأوقات لا يلبث أن يتحول إلى أداة لخدمة هذه الأغلبية ويحولها فيما بعد إلى أقلية وطالما أنه لا بقاء ولا دوام لأغلبية فبالتالي تصبح جميع التشريعات أداة ظلم ترضي فريقاً وتحمي مصالحه على حساب فريق آخر لذلك فالمجتمع الذي يقوم على التشريعات الحالية يسوده الظلم وسيستمر تطوره داخل حلقة مفرغة خبيثة لا خلاص منها إلا بتحطيمها ولن يتحقق للإنسان تطوير لطاقاته الفعلية والأخلاقية والإنسانية إلا إذا أصبحت الأرض بأثرها في متناول أيدي البشرية كافة وتسيطر عليها الطبقة التي تعمل وعندئذ ستنعم هذه الطبقة بالحرية المطلقة التي من شأنها القضاء على كافة صور السيطرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية».

لذلك تسعى تلك النظرية إلى تقويض السلطة وتحرير الإنسان من ذلك الوهم الذي يسيطر عليه ويجعله خاضعاً لنظم استغلالية تسلبه حريته وإنتاجه وإن هذا التحرر له أسس وركائز ثلاث هي:

■ الركيزة الأولى تحرير الإنسان من نير الرأسمالية بوصفه منتجاً.

■ الثانية تحرير الإنسان من الأخلاق الدينية.

■ الثالثة تحرير الإنسان بوصفه إنساناً من نير الدولة.^(٣)

(١) م.أ.جود: النظرية السياسية الحديثة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٣٥.

(٢) محمد علي الغتيت، العبقريّة والزعامة السياسيّة، مطبوعات دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٦٩.

(٣) م.أ.جود، المرجع السابق، ص ١٢٧.

ويعد كلا من باكونين وكروبتكين من أبرز فلاسفة هذا الاتجاه الذي انتشر في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر وفيما يلي نعرض لأفكار كل منهما.

أولاً: ميخائيل باكونين:

ولد باكونين في عام ١٨١٤ قبل ماركس بأربع سنوات وهو ابن أحد ملاك الأراضي الروس من الأرستقراطيين ذوى الآراء التحررية المعتدلة اهتم بدراسة الفلسفة الألمانية خاصة الهيجيلية وتشرب أفكار بعض فلاسفتها خاصة فيورباخ وتعرف على ماركس وبوردون وترك فيها أثراً بقوة شخصيته المشاغبة وحاول أن ينظم حركة من الشعوب السلافية ضد مضطهديها من الروس والنمساويين والألمان، ويقول كول أن نظرية باكونين الاجتماعية بدأت بالحرية وبها انتهت تقريباً فأى شيء يحد من الحرية لا يستحق في نظره أي اعتبار بالمرّة وقد هاجم بلا هواده وبلا حدود أية منظمة أبدت في نظره مالا يتفق والحرية وكل معتقد يعارض في الاعتراف بأن الحرية هي الخير الأسمى، وكان باكونين يقابل بازدراء شديد أنواع التي بشر بها البرجوازيون من دعاة حرية التعامل وكان اشتراكياً كما كان من دعاة الحرية وليس هناك من أصر بقوة مثله على شروور الملكية الخاصة ومنافسة الإنسان للإنسان وكان عندما يكتب عن طبيعة المجتمع يضع الثقل دائماً على ما للبيئة الاجتماعية من وقع هائل على الفرد كما أكد على الأثر الهائل للعادة في نمو السلوك البشري، ويعد باكونين من أشد المطالبين بالثورة والتمرد ضد الطغيان والاستقلال حتى أنه استباح لنفسه بأن يعتبر أي وسيلة تستخدم ضد الطغيان فهي مشروعة فالغاية عنده تبرر الوسيلة لذلك فإنه يعتبر المتمردين ضد قيود العادات والتقاليد والرأي السائد كانوا من القوة والشجاعة التي تضعهم في مصاف المجددين الاجتماعيين الذين رفعت أمثلتهم الناس إلى صعيد أسمى من مفاهيم الحرية.^(١)

وقد جارب باكونين بشدة وحماسة جميع أشكال الحكم السياسي حتى ما كان قائماً منها على الانتخاب لأن الاستبداد في نظره لا يكمن في شكل الدولة ولكنه يكمن في جوهرها وأعظم الأفكار الديمقراطية شأنًا لا تجدي نفعًا في تغيير هذه الخاصية الجوهرية الكافية في

(١) ج.هـ. كول: الماركسية والفوضوية، تاريخ الفكر الاشتراكي، ترجمة: علي أدهم المصرية للنشر، القاهرة،

طبيعة الدولة وجهل الشعوب وعدم خبرتها يجعلها عاجزة حيال ما تحدده الطبقة الأقوى في تنظيمات اقتصادية.

ويرى باكونين أن أفضل الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق أهدافه الفوضوية هي التطور والثورة معاً ويقصد باكونين بالتطور أن تيارات الحوادث والوقائع تنساب بشكل آلي يخضع لها التطور الاجتماعي، وبالتقاء كذلك على النظم الاجتماعية والسياسية التي تقف حجر عثرة في سبيل التطور ويقصد باكونين بالثورة الفوضوية تقويض كل ما يفهم عادة من النظام العام وأن مثل هذا التقويض يتطلب كثيراً من وسائل العنف ولا يمكن تحقيقه عن طريق الاقتراع السري من سفك الدماء نتيجة لحرق أولئك الذين سيحاولون في تعصب مقاومة الثورة ونتيجة لدوافع الانتقام الطبيعية التي ستدفع بالفرد إلى الأخذ بالثأر من الطبقة الظالمة المستبدة التي غلبتهم على أمرهم فيما سبق.

ويعتقد باكونين كما يقول الخشاب^(١) أن الثورة الفوضوية يجب أن تنطوي على أقصى مظاهر العنف والقوة الضرورية لتسريح فرق الجيش والبوليس وإلغاء المحاكم وحل الجمعيات التشريعية والمصالح الإدارية وهدم الكنائس وإبطال مظاهر الملكية الفردية.

وعن العلاقة بين الدولة والمجتمع طالب باكونين بضرورة الفصل بينهما لأن المجتمع في نظره طبيعي بالنسبة للإنسان بينما اعتبر أن الدولة شيء مصطنع لممارسة السلطة على الآخرين إما بالقوة أو بخداع ديني وقد هاجم بشدة فكرة جاك روسو عن العقد الاجتماعي واعتبره شيئاً غير صحيح تاريخياً وأنه يستخدم لتبرير طغيان الإنسان على الإنسان.

ويقول باكونين أن وجود الدولة وجنوحها الطبيعي إلى التسلطية لابد أن يجعل التقسيم البشري إلى جماعات متنازعة تقوم على فكرة القوة أمراً حتمياً وتصبح الحرب بين تلك الجماعات لا مندوحة عنها ويعتقد باكونين أن اختفاء العداوات الطباقية بين هذه الجماعات المحلية وسيادة علاقات الجيرة بينها سيوصلها إلى اتفاق اختياري يجعلها في غير حاجة إلى الدولة.^(٢)

(١) مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، دار المعارف القاهرة ١٩٨٩، ص ص ٢٠٥-٢٠٨.

(٢) كول: الماركسية والفوضوية، المرجع السابق، ص ص ٢٩٨، ٣٠٣.

ويقول باكونين أن سياسة القمع والكبت التي تسير عليها الحكومات تجعل من الضروري تنفيذ الحركة الفوضوية عن طريق جمعيات سرية تتألف من الأتباع المخلصين ولن يكون العمل الرئيسي لهذه الجمعيات ارتكاب أعمال الإرهاب بل تحرير جمهور الشعب أولاً من الأوهام الاقتصادية والسياسية والخرافات العالقة بأذهانهم بصدد هذه الأمور والعمل على إثارة عواطفهم الطبيعية وستؤدي هذه الجهود بصفة تلقائية إلى تعاون فعال يقوم على البطولة ويؤدي إلى قلب النظم القائمة التي تركز على دعائم واهية أساسها المخاوف التي لا يبررها العقل والعواطف التي تتنافى مع النظام الطبيعي ومتى حققت الثورة ما تريده أمكن تحقيق النظام الفوضوي الأمثل وهو إنشاء مجتمع يقوم على الترابط الحر والخير والتبادل.

فالحكومة في نظر باكونين تعنى الإكراه والمنع والحيرة والتفرقة بينما الفوضوية هي الحرية والاتحاد والحب وتقوم الحكومة على الأنانية والخوف على حين تقوم الفوضوية على الإخاء وحب السيطرة الذي تمارسه الحكومة لا يمكن أن يتم إلا في ظل ممارسة القوة عليهم وهكذا تنشأ شرور الصراع الداخلي.^(١)

ثانياً: الأمير بيتر كروبوتكين

يعد الأمير بيتر الكسيفيتش كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) المنظر الرئيسي بعد وفاة باكونين لما عرف باسم الشيوعية الفوضوية كمذهب اجتماعي وقد قام كروبوتكين مذهبه على دعائم تطويرية وتاريخية وكان شديد الإيمان بأن منهج العلوم الطبيعية هو أفضل المناهج التي تؤدي إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع ولذلك نبذ المناهج الفلسفية والميتافيزيقية واستمد أفكاره من الحقائق المادية التي ينطوي عليها التطور الطبيعي للإنسانية وكان يعتقد أن قوانين التطور الطبيعي تصدق على الحيوانات وتجمعاتها وعلى الإنث وتجمعاتهن لأن هذه القوانين تحدد بصفة أساسية مقدار الجهد الذي يبذله الكائن ليتكيف مع بيئته ومقدار ما يحصل عليه من تطور في أعضائه وممتلكاته وعاداته حتى يتحقق الإنسجام والتوافق بين الأفراد والجماعات وبين البيئات التي يعيشون فيها.^(٢)

(١) أ. م. جود: النظرية السياسية الحديثة، مرجع سابق، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) الخشاب: المرجع السابق، ص ٢١١.

وتقوم نظرية كروبوتكين في التطور على مبدئين أساسيين يتلخص المبدأ الأول في أن التطور الطبيعي الذي يخضع له الفرد والمجتمع لا يحدث عن طريق عملية من عمليات التقدم فحسب بل يتم أحياناً عن طريق بعض التحولات الفجائية العاجلة التي تبدو لنا انقلابية أو هدمية لأن القوى الحيوية تعمل بطريقة منظمة في المجرى الطبيعي لحياة الفرد ولكن الإرادة الإنسانية تتدخل في هذه القوى تدخلا غير موفق فإن نتائج هذا التدخل قد تزداد وتولد في الفرد قوى المقاومة التي تبلغ بها القوة إلى أن تنطلق أحر الأمر في صورة مرض عضوى غير أن هذا المرض ليس في الحقيقة إلا وسيلة ضرورية لإعادة العمليات الطبيعية إلى مجراها الطبيعي المعتاد وهذا ما يحدث في الحياة الاجتماعية حيث نجد من ناحية تقدماً بطيئاً وثابتاً يسير المجتمعات من الأشكال البسيطة إلى التنظيمات العليا ونجد من ناحية أخرى الحركات التقدمية الثورية السريعة فقد تحدث معوقات مقصودة أو غير مقصودة تعترض السير الطبيعي العادى للمجتمع البشري تحول دون تحقيق أهداف التطور الاجتماعى وفي مثل هذه الأحوال تصبح الحاجة ماسه إلى قيام بعض الأحداث الجسيمة التي تحطم سير التاريخ العادى وتنتزع النوع البشري من سراديبه القديمة إلى طرق جديدة ولكنها تحتفظ للمجتمع بحالته الأساسية.

أما المبدأ الثاني في نظرية كروبوتكين فإنه يقوم على أن عمليات التطور تتأسس على صفات التعاون عند الحيوان والإنسان باعتبارها صفات متميزة عن صفات التنافس ومن هنا يصبح قانون التطور العضوى عند كروبوتكين هو قبل كل شيء (قانون مساعدة متبادلة وليس قانون صراع) فالأفراد والأنواع التي يكتب لها البقاء هي تلك الأنواع التي زودت بأقوى ملكات التعاون في صراعها فاستطاعت أن تكيف نفسها مع بيئتها وأما الأنواع التي تتغلب فيها صفات التنافس على صفات التعاون فإنها صائرة لا محال إلى الفناء وكلما ارتقت الأنواع كلما ارتقت قدراتها واستعدادتها على التعاون.^(١)

ويعتقد كروبوتكين أن صفات التعاون التي يرتكز عليها قانون المساعدة المتبادلة يتطلب أن يسرع الفرد في التخلص من أغلال السلطة والإكراه التي تمنعها من العمل بحرية لذلك فإن تدمير السلطة بكل أشكالها يعد أمراً لازماً وضرورياً لإعادة بناء المجتمع الجديد

(١) الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ص ٣١٢.

الذي يتفق مع نزعات التعاون الطبيعي عند البشر لذلك يعد العنف وسيلة مشروعة لها مبررها عند كروبوتكين وهذه المبررات تركز على رغبة أكيدة لدى الأفراد للتخلص من الاستبداد والقهر الذي تمارسه السلطة ضدهم من جهة كما أنه أى العنف يعد رد فعل على ذلك العنف الذي تمارسه السلطة ضدهم ويقول أن جميع الأحزاب تلجأ إلى العنف بالقدر الذي يتعرض معه نشاطها العلني للكبت وتسئ القوانين الاستثنائية لجعلها خارجة على القانون.^(١)

وتتطلب عمليات تدمير السلطة كما يعتقد كروبوتكين نشاطاً مدمراً ضد كل رموز الإكراه وأدواته بجميع أنواعها وقد ينطوى هذا النشاط على إلقاء القنابل أو إلى إثارة التمرد أو القيام بأعمال الدعاية ضد السلطة أو تدييح المقالات الفلسفية عن الحرية.^(٢)

وتشكل الدولة الملكية الخاصة والسلطة الدينية ثالثاً من العقبات التي تقف أمام تقدم المجتمع وبلوغ أهدافه الدولة في رأي كروبوتكين وليس لوجودها أى مبرر طبيعي أو تاريخي لأنها بما تنطوى عليه من سلطات قاهرة تتعارض مع غرائز التعاون التي فطر عليها الإنسان فهي تقوم على فرض خاطئ ملخصه أن دوافع التنافس وحب الذات هي الدوافع المميزة التي تسود بين الأفراد وأنه لا مناص من اللجوء إلى القوة والقهر للإبقاء على المجتمع والحرص عليه من خطر هذه الدوافع الانتهازية كما تشكل الملكية الخاصة عنصراً آخر يحول دون تحقيق تقدم المجتمع وذلك لكونها نموذجاً للاعتداء على العدالة وفي ظلها تستولى أقلية من الناس على معظم المنافع التي تخلق جهود مشتركة بذلها كثير من الناس في الأجيال الغابرة والحاضرة إذ ليس من حق أي فرد أن يستحوذ على أي جزء من الكل المملوك للجميع ويقول هذا لي وليس لك، وطالب كروبوتكين باستئصال الدين من النظام السياسي والتعليمي حتى تفقد الكنائس قدرتها على إعاقة النمو الحر في المجتمع وطالب بإحلال العلم محل الإيمان والعدالة الإنسانية محل العدالة الإلهية ويرى كروبوتكين أن التطور الاجتماعي في المجتمع لن يتحقق إلا من خلال الثورة العنيفة ويقول إننا في حاجة ماسة إلى عاصفة مروعة تكتسح هذا التعفن وينعش نسيمها

(١) كول: الماركسية والفضوية، المرجع السابق، ص ٤٢٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٧٧.

النفوس الخاملة وتعيد للإنسانية مبادئ إنكار الذات والبطولة التي بدونها يشيخ المجتمع ويضعف ثم ينحل.^(١)

إن المتتبع لحركة التاريخ يجد أن هناك أوجه شبه بين أفكار هذا المذهب الاجتماعي الذي ظهر في القرن التاسع عشر وبين جماعة الخوارج التي ظهرت مع مطلع الإسلام في القرن السادس الميلادي تمثلت في رغبة الجماعتين (الفوضوية والخوارج) في تدمير الدولة أو الحكومة وسيادة اعتقاد بينهما بأنه بالإمكان أن يعيش الناس في ظل علاقات شخصية لا يحتاجون معها لوجود الحاكم أو الأمير وتعد فرقة النجدات أحد فرق الخوارج هي التي نادى بهذا المبدأ وكما يقول الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل): «تنادي النجدات بتدمير الولاية والإمارة ويقولون انه لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم».^(٢)

هذا ويشكل العنف الفردي والجماعي حجر الزاوية في الفكر الفوضوي بوصفة وسيلة مشروعة تحقق أهداف وآمال الفكر والاتجاه الفوضوي الراغب في تدمير آليات القهر والسيطرة في المجتمع ويعتقد منظروها أن أي ثورة ضد الطغيان لابد أن تكون ثورة قوية ودموية وقادرة على إكراه الأنظمة الطاغية على أن تفسح الطريق أمام العناصر الثائرة لتأخذ مكانها وتبلورت آليات القهر التي يسعى الفوضويون إلى تدميرها في ثلاثة آليات يعتقدون أنها تقف حائلاً دون تقدم المجتمع الإنساني وتطوره، لذلك يتعين على عشاق هذا الفكر والمؤمنين به أن يعملوا بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة على تدمير هذه الآليات الثلاثة التي حددها الفوضويون في كل من الدولة ونظام الملكية الخاصة والنسق الديني، ولر يكن من السهل تسويغ هذا الفكر في وسط الحضارة الأوروبية بسهولة، لكن الشيء الذي يدعو للدهشة أن يجد هذا الفكر قبولاً لدى العناصر وبخاصة تلك التي لم تجد فرصة لتعلن عن رفضها للنظم القائمة فوجدت داخل هذا الفكر الفوضوي ضالتها عبر عدد من الجماعات السرية التي تمارس صنوفاً من أعمال الإرهاب والعنف ضد رموز

(١) مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ص ٢١٤-٢١٦.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تخرّيج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٢.

السلطة والنظام ورجال الدين في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر ويعد هذا الفكر أقرب إلى التطرف منه إلى الاعتدال داخل الجناح الماركسي، وقد لقي معارضة شديدة من داخل معسكر الماركسية ذاتها الذي اعتبر رواده أن الفكر الفوضوي يشكل ضرراً بالغاً بالحركة العمالية لأنه يشوه نضالها الثوري المشروع ويحوّله إلى نشاط إرهابي أقل ما يوصف به أنه نشاط متطرف، ولقد تمخض هذا الفكر عن جماعات ثورية متطرفة تمارس عمليات إرهاب دولية في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ومن أبرز هذه المنظمات كما يقول عبد الوهاب الكيالي إرادة الشعب والاشتراكيون الثوريون في روسيا، وجماعات الفهد والانتقام والمرعبون والديناميت في فرنسا، والاتحاد الباكستاني في إيطاليا، وبادر ماينهوف في ألمانيا... وغيرها من المؤسسات والجمعيات الإرهابية الدولية.^(١)

ثالثاً، الماركسية المحدثة:

المجتمع الرأسمالي من تزيف الوعي إلى عقلنة القهر: قراءة في فكر هربرت ماركيزوز: يعتبر هربرت ماركيزوز أحد رموز الاتجاه الراديكالي وهو ما يعرف بالماركسية المحدثة أو اليسار الجديد والذي حملت لواءه مدرسة فرانكفورت النقدية والتي أسسها هربرت ماركيزوز مع أدورنو وهور كheimer.

ولد هربرت ماركيزوز في برلين عام ١٨٩٨ لعائلة يهودية ثرية واتجه لدراسة الفلسفة في جامعتي برلين وفرايبورج التي حصل منها على الدكتوراه سنة ١٩٢٢ عن العلاقة بين الفن والمجتمع، وترك ألمانيا عام ١٩٣٢ إلى جنيف وعمل في معهد البحث الاجتماعي، ثم رحل بعد ذلك إلى أمريكا حيث استقر به المقام وعمل في جامعات كوكومبيا وهارفارد وكاليفورنيا حتى وفاته في يوليو ١٩٧٩.

لقد اتجه هربرت ماركيزوز مع غيره من الماركسيين كما يقول عبد الغفار مكاوي (٨٠-١٩٩٣م)^(٢) إلى تحليل الرأسمالية الاستهلاكية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٧٩، ص ١٥٣.

(٢) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الآداب، الحولية الثالثة عشر، الكويت، ١٩٩٣.

وتعزية مجتمع الوفرة والرفاهية الذي يدعى الحرية والعقلانية والديمقراطية وصبغة الكرامة الفردية من أفتنعت الزائفة للحرية والإنسانية والديمقراطية.

واليسار الجديد الذي ينتمى إليه ماركيز هو مع بعض الاستثناءات ماركس جديد أكثر من كونه ماركسيا بالمعنى الأرثوذكسي كما يقول هربرت ماركيز نفسه (٨٤-١٩٦٥)^(١) فاليسار الجديد لا يتضمن ميولا فوضوية كما انه يتصف بارتيابه الشديد والعميق في الأحزاب اليسارية القديمة وأيديولوجياتها، كما انه لا يرتبط بالطبقة العاملة القديمة بوصفها العامل الثوري الوحيد، كما انه لا يمكن تعريف اليسار الجديد ذاته بلغة الطبقات لكونه يتكون من عدة طبقات أبرزها العمال والمثقفين خاصة العناصر الأكثر راديكالية بما فيهم أولئك الذين قد لا يبدون للوهلة الأولى كسياسين على الإطلاق فرواد هذا الاتجاه داخل اليسار الجديد ليسوا هم السياسيون التقليديون وإنما هم من الكتاب والشعراء والمثقفين والطلاب وهم جميعا يشكلون معارضة جديدة غير تقليدية».

لقد انطلق هربرت ماركيز في نقده للماركسية التقليدية والتي يحلو له أن يطلق عليها ماركسية القرن التاسع عشر من ظروف التغير التي طرأت على المجتمع الصناعي في القرن العشرين والتي غيرت مسار الأحداث بطريقة جعلت من افتراضات الماركسية التقليدية مجرد أفكار يوتوبية أكثر منها واقعية أو بمعنى أدق تحولت إلى أفكار غير قابلة للتطبيق، ولا يعني ذلك أن تلك المتغيرات التي طرأت على المجتمع الصناعي في القرن العشرين قد أنهت حالة التناقض أو اللامساواة أو القهر التي أصبحت من السمات البارزة في ذلك المجتمع لكن التغير الذي طرأ بالفعل خلق نوع جديد من الاغتراب استطاع النظام الرأسمالي الوصول إليه باختراق الطبقة العاملة واستدجها في بنائه الثقافي إلى الحد الذي جعل ذلك الاغتراب من صميم إرادتها الذاتية واختيارها العقلاني بعدما كرس ذلك النظام كافة أجهزته الإعلامية لتزييف وعى الطبقة العاملة وتجنيدها للدفاع عن النظام السياسي الرأسمالي الذي يضمن استمرار الوضع على ما هو عليه بل لقد أصبحت طبقة البرولتارياريا هي التي تتبنى اهتمامات ومصالح الطبقة البرجوازية باعتبارها الطبقة التي ستوفر لها فرص العمل بما يشير في وضوح إلى أن التطور والنمو التكنولوجي الذي شهدته المجتمعات الصناعية في القرن العشرين لم

(١) هربرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، لبنان، ١٩٧١.

يمنح الطبقة العاملة القدرة على الوعي بتناقض مصالحها مع مصالح البرجوازيين بقدر تحولها إلى مدافعين عنها وهو ما ذكرته شادية قناوى (١٠٩-٢٠٠٠)^(١) من أن الطبقة العاملة في ألمانيا الغربية قامت بتأييد الحزب المسيحي المحافظ والذي يتكون في الأصل من رجال المال والصناعة أثناء انتخابات الحكومة الألمانية في عام ١٩٨٢.

لقد أصبح الإنسان في المجتمع الصناعى الحديث يعاني من اغتراب عقلي ثقافي مصحوبا بقهر من نوع جديد عبر عنه هربرت ماركيز بقوله (١٥٢-١٩٧١)^(٢) « كان القهر ومازال حقيقة أساسية من حقائق المجتمع البشرى غير أن أشكال القهر وصوره اختلفت باختلاف العصور إلا أن أعجب أنواع القهر وأقواها تسلطاً تلك التي تمارس في عصرنا الحالى ففي العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية أو حاكم مطلق يعترف صراحة بأن تصرفاته لا تقوم على أساس من العقل أو المنطق بل على أساس من الانفعالات الوقتية العابرة أما المجتمع الصناعى الذى بلغ أقصى درجات تقدمه في البلاد الرأسمالية الكبرى ولا سيما الولايات المتحدة فإن الطغيان يمارس على أساس من المعقولة التامة وفي ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة، الجديد إذن في نوع القهر الذى يمارس على الإنسان في مجتمعنا انه أولاً قهر عقلي منطقي يندمج مع المقومات الأساسية للتنظيم الاجتماعى وليس عقبة في وجه هذا التنظيم أو حالة انحراف انفعالى عابرة، وأنه ثانياً قهر يمارس على الإنسان كله على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية وتلك هى قصة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعى الحديث».

لقد أصبح الإنسان الحديث يستعبد باسم العقل ذلك العقل الذى يتولى تنظيم عمليات الإنتاج وتوزيعه كما يقول فؤاد زكريا (٣٩-١٩٩١م)^(٣) «فإن هذا الاستعباد قائم على العقل

(١) شادية على قناوى: سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية وأزمة علم الاجتماع المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٢) هربرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد - مرجع سابق.

(٣) فؤاد زكريا: هربرت ماركيز، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١.

ومرتبط بالازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة فقد غدا ولأول مرة في تاريخ البشرية استعبادا مقبولاً بل استعباداً يحرص عليه ويدافع عنه ضحاياه أنفسهم ذلك لأن هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعي ومن ثم فإنهم هم الذين يحافظون عليه ويعملون على ضمان استمراره».

لقد أفلح النظام الرأسمالي في احتواء الوعي الفردي والجماعي للطبقة العاملة في عقلانية إنتاجه الصناعي الذي يمد سيطرته على قطاعات المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية ويسخرها لخدمة المبدأ الأيديولوجي الذي يتحكم فيه وهو مبدأ زيادة الإنتاج من أجل تحقيق المزيد من الوفرة والرفاهية والاستهلاك مما أدى إلى تحول الاغتراب من الوضع الاجتماعي والمهني في فكر ماركس إلى اغتراب من نوع جديد أسماه ماركسوز اغتراب العقل والذي عرف بالعقل الآداتي أو العقلانية التقنية والتي يقصد بها نوع من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث ويطلق عليه اسم العقل الذاتي والتقني والشكلي والذي من خصائصه: كما يقول مكاوي (٢٧-١٩٩٣)^(١).

١- تثبيت دعائم السلطة السياسية.

٢- تأمين علاقات القوة والسيادة في المجتمع الصناعي.

٣- الميل إلى اضطهاد النزعات التلقائية الخلاقة والأفكار المبدعة والتي تطمح في تجاوز العجز عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في سياقها التاريخي.

٤- حمل الناس على التكيف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلنة والميكنة.

٥- استبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول والحط من شأنها لأنها تنتمي إلى مجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية.

٦- النزوع إلى توحيد أساليب التفكير والحاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والتسويق التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمع الصناعي والرأسمالي.

(١) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - المرجع السابق.

لقد تحولت الرأسمالية إلى نظام شامل للقهر والهيمنة والسيطرة وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن والقمع الواعى أو غير الواعى الذى ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التى تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها ويضطرون فى سبيل ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر فى كثير من الأحيان إلى عدم الإحساس بالقمع الذى تمارسه عليهم تلك الأجهزة التقنية المخيفة التى تتحكم فى حياتهم الخاصة فتشكل دوافعهم وتوحد أنماط سلوكهم وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة يشبهها مجتمع الاستهلاك والرفاهية بكافة السبل فيتوهمون أنهم يحيون حياة سعيدة هائلة فى الوقت الذى تطيل فيه أمد عبوديتهم وشقائهم وتضاعف القهر غير الضرورى بدوافعهم وحاجاتهم الحقيقية، وأخطر ما فى الأمر أن الناس يستسلمون لهذه الأوضاع ويقاومون أى محاولة ثورية لتغييرها متصورين ان هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوة المسيطرة عليهم (مكاوى ٣١)^(١).

لقد بات مؤكداً أن ماركيز قد أصبح على قناعة تامة بأن طبقة البروليتاريا فى المجتمع الصناعى الحديث قد قبلت طواعية التخلي عن مطالبها فى العدل والمساواة وأصبحت قانعة بما حصلت عليه من مكاسب وهمية، ومن ثم فلن يكن بالإمكان مطلقاً أن يعقد المجتمع الصناعى عليها أى أمل فى التغيير بعد أن نجحت القوى الرأسمالية فى القضاء على رغباتها الثورية وتحولوها إلى طبقة من العبيد المهذبين على حد وصف ماركيز (١٩٧٢-٨٠/٧٥)^(٢) لهم بقوله: «إن الرفاهية التى تمنحها الرأسمالية لأبنائها تقضى على رغباتهم الثورية لأنها تجعل هؤلاء البشر خاضعين وبقسوة تعيد للذكرة أساليب القرون الوسطى لتلك الحضارة التى تجعلهم عبيداً لها وهم إن كانوا عبيداً مهذبين لكنهم عبيد لأن ما يحدد العبودية ليس الخضوع ولا العمل الشاق لكنه تحول الإنسان لمجرد آلة وتحويله إلى شيء من الأشياء ذلك إذا ما عرفنا أن الحرية فى حد ذاتها فى مجتمع الوفرة ليست إلا أداة ملائمة للسيطرة لأنها لا تعدوا أن تكون منافسة حرة بأسعار محددة وصحافة حرة تراقب نفسها واختيار بين

(١) عبد الغفار مكاوي: نفس المرجع.

(٢) على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف القاهرة، ١٩٨١.

السمات والأدوات فهي ليست حرية لأن حرية أنتخاب الأسياد لا تسيد العبيد ولا تلغى التفاوت الطبقي كما أن حرية الاختيار بين أنواع كثيرة ومختلفة من السلع والخدمات دون النظر إلى الدور الذي تلعبه هذه السلع في تدعيم النفور بين الناس لا تعد حرية كما أن المساواة التي يفخر بها المجتمع الأمريكي ليست إلا مساواة مزيفة ومضادة للحرية الحقيقية فلا يعنى أن يكون العامل ورئيسه متساوون في مشاهدة برامج تليفزيونية واحدة أو يزورون أماكن تسلية واحدة أو إنهم يقرأون نفس الصحيفة كما لا يعنى ركوب الزنجرى أو امتلاكه لسيارة كاديلاك لا يعنى كل هذا التشابه أن هذا المجتمع أصبح مجتمعاً لا طبقياً. إن كل هذه المعطيات إنما هي رغبات وحاجات لازمه لبقاء النظام والمشاركة فيه بين الساده والعبيد هو أيضاً من صنع ذلك النظام أيضاً.

لذى يرى ماركيز أن تلك الطبقة قد تم تزيف وعليها إلى الحد الذى فقدت فيه ثورتها واندجت مع المجتمع الصناعى حتى إنها أصبحت تحرص على بقاءه بل وتحافظ على طابعه الاستغلالى لكن ذلك لا يعنى فشل المشروع الماركسى فى التغيير والذى يرى أن النهج الثورى هو أفضل الطرق لتغيير الأوضاع الإجتماعية والاقتصاديه والسياسيه فى المجتمع الصناعى الحديث لكن الفرق فيما بين ما كان عليه ماركس وما يفكر فيه ماركيز هو استبعاد الطبقة العامله من مهمه التغيير الثورى واستبدالها بطبقة تضم الكتاب والشعراء والمثقفين والطلاب (الانتلجنسيا) إنها طبقة أفرزتها مجموعة من التحديات الثقافيه التى واكبت حركة التصنيع تلك الطبقة التى يرى ماركيز أنها قادرة على حمل لواء الثورة والتصدى لعمليات التزيف المنظم والسريع للوعى الذى حدث لطبقة البروليتاريا باستخدام وسائل الأعلام الرأسمالى.

وفى ضوء ما تقدم يمكن أن نوجز آراء هربرت ماركيز فى العناصر الآتية:

العنصر الأول: إنه لم يعد مقبولاً أن نقصر الدور الثورى على البروليتاريا الصناعيه وحدها فى ظل الممارسات الرأسمالية التى نجحت فى استدماجها فى داخل المجتمع الصناعى عبر عدد من المغريات الاستهلاكية والتزيف الإعلامى فإن تواجد الانتلجنسيا والطلاب فى بؤرة المد الثورى أمر يفرضه دور هذه الطبقة فى توعية الطبقة العاملة وذلك لعدم وقوعهم فى دائرة الجذب والإستقطاب البرجوازى.

العنصر الثاني: إن ماركيزو بحرصه على إدخال طبقة الانتلجنسيا والطلاب في دائرة الصراع الطبقي قد كشف عن أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقفون فكرياً في النضال الطبقي بما يشير إلى تأثير الصراع الثقافي على الصراع الاقتصادي وذلك من خلال عمليات النقد والتعرية التي يستخدمها المثقفون ضد آليات النظام التسلطي في المجتمع الحديث.

غير أن الثوره التي طالب هربرت ماركيزو بها كانت محدودة بيئته معينة لا يكون لها خارجها أى معنى بعد أن تجاهل شعوب العالم الثالث ولم يترك لها مكاناً في مشروعه الثورى، فالعلل والأزمات التي كان ماركيزو مهموماً بها والأهداف التي يريد أن تقوم الثورة من أجلها لا تعنى شيئاً لإنسان العالم الثالث الذي لا يعرف مشكلة تصريف الإنتاج الفائض ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام أساليب الإعلان وفنون الحوض والتأثير والإغراء إن مشكلة المجتمع المتخلف هي أنه لا يفى بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية ولا مجال لديه للمفاضلة بين الحاجات الحقيقية أو المزيفة.

لقد جاءت آراء وتحليلات كل من ماركس ومن بعده كروبتكين وميخائيل باكونين ثم هربرت ماركيزو متفقة تماماً من حيث الهدف لكنها مختلفة حول الوسيلة ومن يستخدمها.

أما محور الاتفاق فكان العمل على اقتلاع الطبقة المسيطرة والإطاحة بها ليست هي وحدها ولكن أيضاً كل من يؤازرها سواء أكانت تلك المؤازرة بالمال أو بالعتاد أو بالتعبئة العقائدية وإن الوسيلة الملائمة لهذا الإجراء هي الثورة لتعود دفعة القيادة والريادة إلى طبقة العمال تلك الطبقة التي فقدت بالقهر حريتها واستندها أصحاب السلطة الاقتصادية والسياسية والدينية وتحولت إلى سلع تخضع لفلسفة العملية الاقتصادية التي لاتعرف الا الربح أو الخسارة، لكن لعل الاختلاف الذي يمكن رصده كان حول طبيعة تلك الثورة من جهة وعمن يقودها من جهة أخرى، أما فيما يتصل بطبيعتها فقد تصور ماركس ثورة مدوية لامانع من استخدام العنف فيها ولن يكون ذلك العنف إلا رد فعل موازياً لما تعرض له العمال من عنف على يد البرجوازيين وأشياهم سواء أكان هذا العنف معنويا كالاغتراب الاجتماعي أو مادي كالقفر والحرمان.

ومن حيث محور الاختلاف فقد انصب حول تحديد الفئة التي تقود عملية الكفاح الثوري في الوقت الذي كان فيه ماركس على قناعة تامة بأن طبقة البلوريتاريا هي صاحبة هذا الدور لأنها أيضًا صاحبة القضية ومن ثم فهي الأقدر على التعبير عنها من خلال ما تراكم لديها من أرصدة طويلة للمعاناة سجلتها أقلام المؤرخين ليس بعد الثورة الصناعية في إنجلترا ولكن في مراحل الهيمنة الإقطاعية من قبل البرجوازية الزراعية والهيمنة السياسية من قبل النبلاء والأمراء ثم الهيمنة الدينية من لدن رجال الكنيسة الكاثوليكية، لذلك لا يتصور ماركس أن يصلح هذه المهمة غيرهم، وفي المقابل كان لرواد الماركسية الفوضوية كالأمير كروبتكين وميخائيل باكونين رأي آخر في طبيعة تلك الثورة حيث قال بأنها ينبغي أن تكون ثورة دموية تزيل السلطات السياسية ممثلة في الدولة ذاتها، والدينية ممثلة في كل الرموز الدينية والاقتصادية ممثلة في البرجوازية الصناعية والإقطاعية الزراعية أيضًا، ولر يسند الرجلين مهام تلك الثورة لطبقة معينة من الشعب بل اعتبروها ثورة شعبية كاملة وشاملة ثورة تكون قوية فلا تبقى ولا تذر، إلا أن هربرت ماركيز أحد رموز الاتجاه النقدي من داخل الماركسية الذي حملت لوائه مدرسة فرانكفورت في ألمانيا كان له رأي آخر أقل حدة من ذلك الذي انتهجه سابقه في الماركسية التقليدية والفوضوية حيث اعتبر أن الثورة وإن كانت إجراءً حتمياً لتغيير الوضع في المجتمع الرأسمالي إلا أنه كان يرى أنها ينبغي أن تكون ثورة فكرية بيضاء لا تنطوي على العنف المحدود الذي أقره ماركس أو العنف المطلق الذي طالب به كروبتكين وباكونين فهو يراها ثورة ضد عقلنة القهر المؤسس على التزييف المنظم لوعي العمال من قبل آلة الإعلام الرأسمالي ومن ثم فلا يمكن في مثل هذه الأحوال أن تكون ثورة عمالية بعدما تبين له أن العمال قد وقعوا في فخ التزييف الرأسمالي الذي نجح على حد قول ماركيز في استقطابهم، لذلك فينبغي أن تكون ثورة ثقافية عقلانية يتولى إدارة دفتها وقيادة حركتها طليعة المثقفين والطلاب والتي تعرف في أدبيات الفكر النقدي بالانتلجنسيا ...

وعبر تلك القراءة الفكرية لآراء مجموعة من رواد الفكر النظري الراديكالي في علم الاجتماع الذي عبر عنه كل من كارل ماركس ممثلًا للفكر التقليدي وكل من كروبتكين وباكونين ممثلين للفكر الفوضوي ثم هربرت ماركس ممثلًا للفكر النقدي يمكن القول

بان هذه الأفكار على اختلاف صياغتها واتفاق مضامينها وأهدافها لم تكن وليدة المرحلة الزمانية التي عاش فيها كل منهم ولكننا نجد انه من الملائم أن نقول جازمين بأنها أفكار انطلقت شرارتها الأولى من الفكر الفلسفي قديمه وحديثه بل ومعاصره فلقد كان كل من أفلاطون أول من تحدثا عن البنية الطبقيّة في جمهوريته المعروفة في أدبيات الفكر الفلسفي بجمهورية أفلاطون ثم تلميذه النابغ أرسطو الذي تحدث عن السلطة ومراتبها داخل الأسرة والدولة واعتبرها آلية ضرورية لضبط المجتمع سياسيا واجتماعيا، فضلا عن قناعته بحتمية التغير الذي هو من سمات المجتمع البشري ثم الرؤية الإصلاحية التي تبناها القديس أوغسطين في رؤيته الفلسفية ذات الملامح الاشتراكية لمدينة الله في القرن الثامن الميلادي، ومن بعده الفارابي برؤيته في المدينة الفاضلة التي تتأسس على الطبقة السياسية، مرورًا بثورة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر ضد التوظيف السياسي للدين في رفضه القاطع لصكوك الغفران حيث تمخضت ثورته تلك عن ميلاد الطريق الثالث في المسيحية المعروف بالبروتستانتية ثم الاجتهادات الفلسفية لفيلسوف العقلانية في العصر الحديث الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ومن بعده صاحب نظرية العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه أركان السلطة في المجتمع الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، ثم عملاق فلسفه الجدل الألماني هيجل الذي شكلت رؤيته الفكرية في الجدل منطلقا فكريا لكارل ماركس في نظريته المعروفة بالجدلية الصراعية وأخيرا كلاً من الإنجليزي روبرت أوين الفرنسي وفورنيه رواد الليبرالية الاشتراكية، ثم سان سيمون الفيلسوف الفرنسي ذو النزعة الاشتراكية ورائد الاتجاه الوضعي في الفلسفة... إنها سلسلة من التواصل الفكري على مر التاريخ جاءت لتؤكد بأن المعرفة العلمية ليس لها نهاية ولا تفصل بينها حدود أو فواصل ..

هذا رأي أرتأيناه في هذا المقام ونحن جلوس على مائدة العقول في ملتقى المفكرين والفلاسفة بمناسبة اللقاء التاسع عشر للجمعية الفلسفية بمصر وحسبنا في ذلك التواصل مع الصفوة فهذه غاية تروم لها العقول وتهفو لها النفوس.....

«سلطة المجتمع المدني في الديمقراطيات الغربية المعاصرة»

د. لخضر مذبوح^(*)

١-١ تمهيد

لر يعد الاهتمام في الديمقراطيات الغربية كما في السابق منصبا فقط على مبدأ فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية كضامن وحده للممارسات الديمقراطية وحام من التسلط، بل امتد إلى «سلطة» جديدة فعالة للمراقبة الديمقراطية والحاضنة للفعل السياسي التعددي الديمقراطي الكفيل بتحقيق أساسيات النظام الديمقراطي، المتمثل في الحريات الأساسية: حرية الفكر وحرية المعتقد وحرية التنقل، ألا وهي سلطة المجتمع المدني التي أصبحت ثابتا من ثوابت روافد الفكر السياسي والاجتماعي الغربي المعاصر التي يرجى من خلالها التغيير والتطور والتطلع لمزيد من الانعتاق، ويتساوى في الاهتمام به سواء أنصار الحداثة أو ما بعد الحداثة (بوبر هابرماس راولس ليوتار ورورتي...)، باعتبارها معطى واقعا أساسيا لا يمكن بدون تحديد مفهومه وقواه ومستويات تمثيله لطبقات المجتمع وفتاته الاجتماعية فهم الديمقراطيات الغربية المعاصرة.

٢-١ في مفهوم المجتمع المدني

تزر أديبات الفكر السياسي والاجتماعي المعاصر بالدول الغربية بسيل من التعريفات والتصنيفات لمصطلح «المجتمع المدني» الذي لر يعد مصطلحا يعني المشتغلين على الحقل الاجتماعي والسياسي فقط بل تعداه للحقول المعرفية الأخرى من ضمنها الحقل الثقافي،

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة - البريد الإلكتروني: lmedbough@yahoo.fr.

باعتباره القدر الذي تغلي به مختلف الطبقات المشكلة «للشربة الاجتماعية» حسب تعبير Jean Joseph Régent^(١) التي تنتج قوى ونشاطات جديدة.

وهكذا الحال مع هذا المصطلح الذي لا يشذ عن قاعدة تشكل الأفكار والمفاهيم، التي تأتي في سياقات تطويرية مختلفة وتدرج في المعاني وتتطور في الاستعمالات حسب ثقافة كل مرحلة من مراحل التطور الفكري والفلسفي والسياسي والعلمي، فكل مرحلة تاريخية تغذي بعاداتها وتقاليدها وأنماط حياة، ناسها، تيارات فكرية تقول المعارف المكتسبة والتنظيمات السياسية السابقة، مشكلة تحليلات جديدة تقود إلى مفاهيم جديدة، وهكذا نشأ مفهوم «المجتمع المدني»، الذي وإن لم يكن مصطلحا شائعا معروفا في العصور السابقة فإنه من البديهي القول أننا لا يمكننا أن نحلل مضمونه السياسي والسوسيولوجي والفلسفي إلا بالعودة إلى فحص التصورات السابقة، وآثارها على التنظيم الاجتماعي.

ومن ضمن المتخصصين في الدراسات والتعليق حول «المجتمع المدن» يمكننا أن نذكر Guy Berger^(٢)، وWalzer^(٣) وKeane^(٤) وBenoit Frydman^(٥) وRosanvallon^(٦) وVoy. Ladriere^(٧) وAngeletet al. وغيرهم كثير، ممن انكبوا على دراسة المجتمع المدني واستشرف توجّهاته وتحديد أدواره في التطور السياسي المعاصر كقوة اقترح خارج الأطر الحكومية في تسيير الشأن العام وفق أنموذج الحياتي الحدائي، الميل أكثر فأكثر للتقليل من سلطة الحكومات، التي تتحكم فيها لغة السوق والسياسة، ليحرر خطاب ونشاط المجتمع المدني مساحات من الحرية الفردية تكاد تخنقها ثقافة السوق والهيمنة الاقتصادية والحسابات السياسية، لذلك فلا غرابة أن رأينا المنظمات غير الحكومية ومنظمات حقوق

(1) Jean Joseph Régent, (observations sur la notion de la société civile).

(2) Ibid p2.

(3) Walzer, m: tiwards global civil society, Berghaun books oxford, 1995.

(4) Keane (j), civil society old image new vision, polity press, cambridge, 1998.

(5) Benoit Frydman, la société civile et ses droits, Bruxelles, 2004, pp81-82.

(6) Rossanvallon (p), le peuple introuvable, histoire de la représentation démocratique en France, Paris, Gallimard, 1998.

(7) Voy. Ladriere Paul, espace public et démocratie, Weber, arendt et Habermas.

الإنسان وأنصار البيئة ومناهضي العولمة يتصدرون في غالب الأحيان قافلة المجتمع المدني في أوروبا، التي تحولت مجتمعاتها في إطار أوروبا الموحدة وفق معاهدة مااستريشت، حقلا خصبا لأنواع جديدة من النضال خارج إطار الدولة الأمة القومية التي عرفناها، فلم تعد الهوة الإيديولوجية تفصل إنسان المجتمعات الأوروبية بعد إلغاء التأشيرات وتوحيد العملات وتأسيس البرلمان الأوروبي، فالصراع لم يعد بين قوى اجتماعية متنافرة تتنازعها الإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية والشيوعية، فأوروبا الغربية أصبحت تشكل مع أوروبا الشرقية بعد انهيار جدار برلين والاتحاد السوفيتي كيانا سياسيا ديمقراطيا، فلقد أصبح مواطنوها يتقاسمون قناعات ديمقراطية متقاربة، وكلها تحرص على إبراز الدور الذي يلعبه المواطن وتدافع على تحقيق المزيد من الانعتاق له والبحث له عن سياسات اقتصادية واجتماعية ملائمة لتحقيق رفاهيته وانعتاقه.

ومن جملة بحوث Guy Berger نذكر سلسلة من المقالات الموثقة التي أصدرها خلال صيف ١٩٨٩ في مجلة *commentaire*، التي عرض فيها تحليلا أصيلا لتطورات هذا المفهوم «المجتمع المدني». وكانت له فرصة أخرى لإعادة هذا التحليل في محاضرة له ألقاها سنة ١٩٩١، وجزء مهم من المصادر التي اعتمدها عاد فيها إلى كتاب ومراحل سمحت له برسم معالم تطور متتابع وأكثر دلالة في هذا المفهوم.

فالفضل يعود إلى أرسطو ابن سطاجيران تلميذ أفلاطون، في ظهور مصطلح «المجتمع المدني» فالمجموعة حسب رؤيته التي «هي سيدة ضمن كل الجماعات وتحتوي كل الجماعات قد سهاها «مدينة» أو «جماعة سياسية» *communauté politique*، وكان توماس الإكويني أول شراح أرسطو الذين اعتنوا بشرح هذا المصطلح، فشرح هذا المفهوم في كتاب السياسة لأرسطو بباريس سنة ١٢٧٢ واستبدل يومها لأول مرة كلمة «cite» بكلمة *societas ou commitas civilis* التي يجب تخصيصها بالأحرى للمدن - الدولة *villes-états* السائدة في تلك المرحلة، لتعيين المجتمع الشامل، المجتمع حول ملكيات قطرية كبيرة.

لقد أدخل هذا المصطلح في كتابه «-*somme théologique*» وانتقلت عن طريق اللغات العامية، لتصبح تعني في القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، *société civile* أو *civil society*.

وظهر على يد الفيلسوف الألماني هيغل، في العصر الحديث تصور جديد لمفهوم «المجتمع المدني» ذكر في كتابه «مباديء فلسفة الحق» في القرن التاسع عشر المنشور سنة ١٨٢١، وقدم في هذا الكتاب التفرقة التي تتأسس ما بين العائلة والمجتمع المدني والدولة، وأشار في هذا الكتاب إلى أن أساس المجتمع يتشكل من «أشخاص خواص، هدفهم، منفعتهم الخاصة»

والفضل يعود لهيغل في إقامة التفرقة لأول مرة ما بين الدولة والمجتمع المدني، رافضا ومدينا الخلط ما بين المصطلحين.

ولقد كان للمفكرين السكوتلانديين أثر واضح في تطوير هذا المفهوم أيضا، أمثال آدم سميث وفيرغيسون الذي نشر سنة ١٧٦٧ كتابا بعنوان «تاريخ المجتمع المدني» وساهم العديد من المفكرين السكوتلانديين في هذا التأمل وخصوصا دافيد هيوم الذي دشن في مقالاته «تاريخا طبيعيا للمجتمع المدني».

واستوحى هيغل من هذا المفهوم فكرته الشهيرة القائلة أن التاريخ هو نتيجة لنشاط البشر، وليس لنواياهم، وأن تطور المجتمع هو مسار تطوري تراكمي ومتصل من التحولات والتغيرات، ويكفي أن نشير أنه عاصر آدم سميث صاحب الكتاب الشهير «بحث حول أصل وطبيعة ثروة الأمم» المنشور سنة ١٧٧٦ كما يمكن ذكر معاصريه الآخرين أمثال John millar, jean baptiste Gay, Adam Fergusson الذين كانت كتاباتهم موضوع انتقاد كارل ماركس لاحقا خلال سنوات ١٨٢-١٨٤٣ وهي السنة الحاسمة في تشكل فكر كارل ماركس السياسي، مبديا إعجابه بالتفرقة التي أقامها هيغل ما بين المجتمع المدني والدولة السياسية، باعتبارهما دائرتين مختلفتين واقعيا ومتعارضتين تعارضا مطلقا.

وهكذا، حسب بعض المحللين، يكون هيغل قد عبر عن الشيء الجوهرى في الحداثة الاجتماعية والسياسية، ثم انتقل ماركس من تحليلات هيغل للمجتمع المدني لإقامة أعماله اللاحقة التي ستعرف استغلالا سياسيا لها وانحرافات اجتماعية وسياسية شابت تطبيقاتها.

وأعيد استخدام مصطلح «مجتمع مدني» مرة ثانية، بصرامة في القرن العشرين مع أعمال Antonio Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧) والذي سيستخدم من بعده من طرف المفكرين

البولونيين والتشيكين والمجريين. فلقد كان غرامشي مؤسساً للحزب الشيوعي الإيطالي، سجنه موسيليني من سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٧ تاريخ وفاته.

ولقد نشرت أعماله تحت عنوان «كراسات السجن» cahiers de prison بعد سقوط الفاشية، ومن ضمنها النص الذي يورد كثيراً والذي يعالج دور المفكرين والمثقفين ودور المجتمع المدني، حسب رأيه، هو في نفس الوقت دور محدود، وحاسم في نفس الوقت. فحسب رأيه فإن ميدان المجتمع المدني هو الإيديولوجيا، والمنظمات التي تعمل على بقاءه ومختلف القنوات لنشرها، النظام المدرسي ووسائل الإعلام وأيضا النقابات والكنائس.

والملاحظ أن مذهب غرامشي هذا هو مذهب كثير الغموض سياسياً، لكنه كان له تأثير كبير على مجريات الحياة السياسية الفرنسية خلال مظاهرات ماي ١٩٦٨ الطلابية، لأنها أحداث وضعت لأول مرة عوامل الثقافة والاتصال والتربية في واجهة الحياة العامة للمجتمع الفرنسي، كمحرك للحياة السياسية. ويكون غرامشي هكذا مساهماً في وضع مفهوم للمجتمع المدني يبدو بعيداً عن معاني المفاهيم السابقة.

وعرف هذا المفهوم فيما بعد تطوراً، مع نقد الأنظمة التوتاليتارية السوفيتية من طرف اليسار البولوني، ولقد كان هؤلاء يتزعمون حركة تصحيحية للماركسية اللينينية مناهضة للستالينية، ظهرت سنوات ١٩٥٥-١٩٥٦ مع الفكر البولوني Leszek Kolakowsky الذي كان يؤمن بالأطروحات الشيوعية لكنه كان يراها أقل نجاعة.

ثم جاءت أزمة النزعة التصحيحية التي توجت بإصدارين هامين هما «main curenents of marxism» لـ Kolakowsky الذي أصبح أستاذاً زائراً باكسفورد وأيضاً صدور مقال بالإنجليزية سنة ١٩٧٤ «le mythe de l'identité de soi de l'homme».

الذي سجل فيه خطأ الماركسية التي تعتبر نفسها متماهية مع المجتمع المدني.

وهذه الإشارة السريعة إلى أفكار الرجال حول مفهوم المجتمع المدني، يظهر في نفس الوقت الأهمية التي أخذها هذا المفهوم وتطورات المتصلة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية على مر الزمان.

١-٢ تصنيفات المجتمعات المدنية القديمة والمعاصرة

هناك دراسات عديدة حول المجتمع المدني، تختلف فيما بينها في تصنيف أنواع المجتمعات المدنية عبر مراحل تشكلها وتطورها وحسب معطيات العصر، ومن ضمن التصنيفات التي وقفنا عليها نذكر تصنيفين مشهورين الأول ل Guy Berger والثاني لـ Lawrence Weerts.

فحسب Guy Berger الذي اعتمد تصنيفا تاريخيا تدرجيا يمكننا أن نميز بين ستة (٦) تصورات كبرى للمجتمع المدني قديما وحديثا هي:

■ التصور الأول: هو التصور الأرسطي، الذي طوره توماس الإكويني الذي يعني تجمعا كاملا مثاليا مكتفيا ذاتيا، يهدف أعضاؤه إلى تحصيل السعادة وسيادة الوثام بين أعضائه.

■ التصور الثاني: يتمثل في تعريف هوبز ولوك وروسو المجتمع المدني كونه التجمع البشري الأرقى والأعلى الناشيء عن إرادة الأفراد، مجتمع مؤسس للمنفعة العامة المشتركة وهو الذي يسمح للأفراد وللعائلات الإفلات من حالة الطبيعة.

■ التصور الثالث: يمثله تعريف هيغل للمجتمع المدني «هو ميدان الحياة الأخلاقية التي تقام في عصر الحدائة بين التجمع الطبيعي الذي يشكل العائلة والدولة.

■ التصور الرابع: هو التعريف الذي يتبناه كارل ماركس باعتباره مجتمعا غير سياسي، مهيكلا بواسطة الوقائع الاقتصادية ونظام الطبقات

■ التصور الخامس: يمثله تعريف غرامشي باعتباره يمثل مجموع المؤسسات والجماعات التي تسير الإيديولوجيا.

■ التصور السادس: هو التصور الذي تمثله انتقادات المفكرين البولونيين للتوتاليتارية، فالمجتمع الشامل مع كل مكوناته،

ويضيف Jean Joseph Régent إلى هذا التصنيف تصورا سابعا لمؤلف كتاب «المجتمع

المدني: السلطة الثالثة، تغيير وجه العولمة» Nicolas Pernas « La société civile: le 3eme pouvoir. Changer la face de la mondialisation ».

حيث يميز نيكولاس بيرناس بين ثلاثة دوائر هي: دائرة الاقتصاد ودائرة الحياة السياسية، ويبدو أن هذا الكاتب يمثل الحركات الدناميكية للعالم الثالث المناهضة للعولمة، فالمجتمع المدني يمثل الدائرة الثالثة، سلطة المجتمع المدني، ويميز نيكولاس بين هذه الدوائر الثلاث دائرة الحياة الاقتصاد ودائرة الحياة السياسة ودائرة الحياة الثقافة وهو يستند على ثلاثة دعائم هي: السوق والدولة والمجتمع المدني مشيراً إلى أن هذا الأخير قد اكتسب في السنوات الأخيرة سلطات جديدة بفضل الوسائل المتاحة التي يوفرها التوسع الإعلامي والمعلوماتي.

ففي فرنسا أعلن الرئيس السابق فرانسوا ميتران عند إعادة انتخابه على رأس الجمهورية الفرنسية للمرة الثانية، عند تعيينه للسيد ميشال روكار رئيساً للحكومة بقوله: «سأسهر على دفع الحكومة على التفتح أكثر فأكثر على المجتمع المدني» وعند تشكيل السيد روكار لحكومته اختار ثلث أعضاءها من المجتمع المدني وأعلن بدوره أمام الجمعية الوطنية الفرنسية أن أمله معقود على «مصالحة» العمل السياسي والحياة اليومية، أي مصالحة الدولة والمجتمع المدني، وكان كثير الإحالة على أقوال غرامشي وكراريسه للبحث عن صلة الوصل ما بين الدولة والمجتمع المدني.

وفي نفس الفترة أصدر Yves Chanac كتابه «الموسوم» «le juste pouvoir» للإشارة إلى أهمية المجتمع المدني في ترقية وتطوير الديمقراطية الذي تقوم على رأس اهتماماته، ضمان شروط ممارسة الحقوق السياسية والدفاع عن المواطنة من سلطة الدولة وسلطة السوق، مدينا في هذا الكتاب السياسات التي كانت سائدة في تلك المرحلة، وأصبح التودد والتقرب من فاعلي المجتمع المدني موضحة، في أوروبا، وفي فرنسا على الخصوص، حيث تجدد مع حكومة Raffarin من خلال مشاركة جديدة للشخصيات المنبثقة عن المجتمع المدني، لكنهم سرعان ما يزاحون عن مناصبهم كما جرت العادة في فرنسا. والحقيقة فإن المجتمع المدني يشكل عاملاً أساسياً للبحث عن أفكار جديدة وقوى جديدة بوصفه مجموعاً بشرياً ذا تنوع كبير، فهو يمثل قدراً تغلي فيه أشياء كثيرة بشكل متواصل من النشاطات الناتجة عن

طبائع وقوى بشرية مختلفة فهو كما يصفه جان جوزيف ريجان يمثل «حساء اجتماعيا» في قدر مؤسقاتي يلاحظ فيه التناغم والتقلبات أحيانا.

٢-٢ نماذج المجتمعات المدنية المعاصرة وسلطاتها السياسية والثقافية:

ولعل أقرب التصنيفات تصويرا لنماذج المجتمعات المدنية المعاصرة، وما تمثله من سلطة سياسية وثقافية فعلية في الديمقراطيات المعاصرة، هو التصنيف الرباعي الذي يقدمه الأستاذ Lawrence weerts الذي يقدم فيه ٤ نماذج تمثيلية للمجتمعات المدنية في الديمقراطيات الغربية المعاصرة.

فالمقصود بالمجتمع المدني حسب رأيه، بصفة أساسية، هو ذلك «الخارج» عن الهياكل الحكومية، والذي يتعلق بالمطالبة الأزلية الديمقراطية.

ومصطلح مجتمع مدني نجده مستعملا أيضا لأغراض تهدف إلى تأويل تحليلي لواقع اجتماعي سياسي أكثر تعقيدا نحاول وصفه من خلال هذا التأويل ونقده على الأقل في تأويلاته السائدة أو توضيحه.

إن الأدبيات المخصصة للمجتمع المدني تعانق مقاربات أكثر تنوعا مثلها مثل الفلسفة وعلم الاجتماع أيضا ونظرية الحق، مفضلين أحيانا تشكيلات سياسية جديدة موضوعة خارج إطار الدولة-الأمة Rawls, Bobbio, Walzer.

فكل اختصاص يمثل نمطا خاصا لفهم الواقع، وليس غريبا أن نرى وجهات النظر المقدمة في واحدة منها تقدم لا تجانسا بالنسبة لوجهات النظر المقدمة في أخرى.

إن محاولة ضبط مصطلح المجتمع المدني يقود عموما إلى إعادة رسم المفهوم كما أسلفنا ومقابلة مختلف التصورات حتى تتمكن من تقديم رؤية واضحة عنه.

إن نظرة لورنس ويرتس للمجتمع المدني تبرز أربعة نماذج من المجتمع المدني، والنماذج التي يقدمها تعبر عن تمييط للأشكال المؤسساتية للمجتمع المدني فبعض الأنماط تستبعد في الدراسة مثل الأنماط المستوحاة من ماركس أو غرامشي.

باعتباره أن مركز نقد كل تصور للمجتمع المدني يتعلق بالديمقراطية التمثيلية حيث نراه يميز بين نمط مجتمع مدني ليبرالي ونموذج يمكن وصفه بالمجتمع المدني العضوي أو الجموعي ونموذجا تداوليا مستلهما من هابرماس وأخيرا نموذجا رابعا نموذج المجتمع المدني المعرفي الإدراكي.

١- النموذج الليبرالي للمجتمع المدني، جماعات المصالح أو النفوذ:

يمكن تعريف نموذج المجتمع المدني الليبرالي بوصفه «دائرة أو مكان التبادلات والعلاقات ما بين الفاعلين الخواص أو الفاعلين غير الحكوميين، في منظور زوجي يقوم على التعارض ما بين الدولة والمجتمع أو ما بين العام والخاص» فالمجتمع المدني يتميز في إطار هذا المفهوم الليبرالي بواسطة فعل استراتيجي وأبطاله يتجدون بغية تطوير منفعة خاصة مستعملين لتحقيق هذه الغاية وسيلة الضغط والنفوذ على المؤسسات التشريعية، وهذا هو نمط سلطة المجتمع المدني الليبرالي، باعتباره مجتمعا لا سياسيا، فإن المجتمع المدني يستجيب لمبدأ التعديل الذاتي، فهو ميدان التنافس، وهذا المجتمع مرسوم على نموذج السوق أو المصالح المطروحة للتنافس مجتمع يناضل أعضاؤه من أجل الاعتراف به مني طرف الدائرة السياسية.

وبهذا المعنى، فإن السوق لا يفهم منه التصور التقني للكلمة بل يفهم منه بالأحرى التصور السوسيولوجي أو السياسي الذي يصبح تصورا نموذجيا للتمثيل الاجتماعي الجديد، فالسوق الاقتصادي وليس العقد السياسي هو المعدل والمنظم للمجتمع بدون ضامن خارجي.

وهكذا يعني المجتمع المدني في هذا النموذج الليبرالي، مجموعة ممثلين خواص، كتقابل للدائرة العامة.

وتصور الشرعية هو متمحور في هذا النموذج حول ترقية المنفعة الخاصة، ويحيل على نموذج الديمقراطية التمثيلية. فارتكازا لمجتمع المدني هكذا بالإطار السياسي يفكر فيه بمصطلحات الضغط والنفوذ الخارجي على المؤسسات التشريعية.

فالنموذج الليبرالي للمجتمع المدني يميلنا على رؤية زوجية تهيكّل الواقع الاجتماعي انطلاقاً من تقابل ما بين الجهاز الحكومي ومكان المصالح الخاصة ويمكن أن نميز في هذه الرؤية ما بين النشاطات الحكومية التي تتصف ببعدها القانوني الرسمي المؤيد بواسطة جهاز إكراهي، والمجتمع المدني.

وعندئذ فممثلو المجتمع المدني هم إذن منظمات أكثر تنوعاً من نقابات الأجراء وتجمع شركات قطاع معين، أو منظمة غير حكومية أو كنيسة أو منظمة قدماء محاربين.

والنقطة المشتركة ما بين ممثلي المجتمع المدني في النموذج الليبرالي هي اشتراكهم في أداء نشاطات تتصل بتمثيل المصالح أو اللوبيات.

ومفهوم المصلحة أو المنفعة يكتسي هنا معنى المصالح المادية والمصالح المعنوية أيضاً. وتنشأ سلطة المجتمع المدني عندما تتصادم مصلحة جماعة مع النظام السياسي القائم، وعندها تنشأ جماعة الضغط، وهي التي يمكن تقديمها كنموذج عن المجتمع المدني الليبرالي، ونجد هذا النظام أكثر تطوراً في الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص، فالجماعات الضاغطة هناك تمتاز بديناميكتها وبمبادرتها بالنسبة للحكومة، وفي هذا النموذج تظهر اللوبيات كشرط أساسي للديمقراطية. ففي النظام التشريعي الأمريكي يؤمل الكثير أن اللوبيات الاقتصادية هي من المحتمل أن تكون في مقدمة محرري المقترحات التشريعية.

٢- النموذج العضوي الجمعي للمجتمع المدني؛

يمكن تعريفه كما يلي: «مجموعة بنيات وتنظيمات بينية ما بين مؤسسات الدولة والأشخاص الخواص، الذين يجمعون أو يمثلون جماعات مصالح، وجماعات مهنية أو فئوية أو أجهزة معروفة في المجتمع».

ويختلف النموذج العضوي عن النموذج الليبرالي في نظرته للسوق «المهنة» هي جهاز وسيط وهذا النموذج يمثل كتابات هيغل ونقده للنزعة الليبرالية، فالنقابات تمنحها الدولة شرعية لتمثيل مصالح المجتمع المدني والشرعية في هذا النموذج تستند على مبدأ توازن المصالح القطاعية أو الجموعية، وحسب دوركهايم، فإن الدولة ليست هي الضامنة للاستقرار بل المهنة، هي مؤسسة تضمن التوسط وهي ضرورية لتعديل التبادلات الاجتماعية.

٢- نموذج المجتمع المدني التداولي أو مفهوم المكان العام (الفضاء الحر):

نموذج مستوحى من أعمال هابرماس، ويمكن تعريفه كما يلي «هو مجموع القنوات النشطة في المكان العام السياسي التي لا تنتمي لا للجهاز الإداري ولا الحكومي ولا لنظام السوق».

والخاصية الأساسية لهذا النموذج تكمن في طابعه الثلاثي المتميز بوضوح عن النموذج الليبرالي والهيغلي وحتى الماركسي، وثلاثية هذا النموذج تستدعي إقصاء عالم الشغل وعالم الإنتاج وعالم التبادلات.

فالمجتمع المدني في هذا النموذج يعني هنا القطاع غير البضاعي وغير المؤسساتي باعتباره خارجا عن الجهاز الحكومي وغريبا عن هياكل السلطة. ومفهوم المكان العام أصبح اليوم مقرونا بالديمقراطية التي ترى أن تداول المواطنين حول قضايا الشأن العام والخاص هو مكمل ضروري يجب تقديمه للتمثيل البرلماني في الديمقراطيات الراديكالية المعاصرة بمفهوم هابرماس.

فالمجتمع المدني عند هابرماس هو موضوع الرأي العام الرأى الذي يتشكل بواسطة الاستعمال العلني العمومي للعقل، «فالعالم المعيش» إلى جانب النظام الإداري ونظام السوق اللذين ييشغل كل واحد منهما حسب منطق منهجي متجه نحو غاية استراتيجية. يحيل على تواصلات وتبادلات ثقافية وأحاديث ونقاشات غريبة عن منطق السلطة والمال، وتفتلت من تنظيم وتعديل الأنظمة وهيمنتها الاستراتيجية. المجتمع المدني في هذا النموذج يعني تواصلات العالم المعيش باعتباره تكتسي بعدا سياسيا. وشكله المؤسساتي هو مشكل من هذه التجمعات وهذه الجمعيات الغير حكومية وغير اقتصادية تكتسي صفة تطوعية، قوة تصل إليها كل التواصلية للمكان العام بمكونة مجتمع «العالم المعيش».

٤- النموذج المعرفي الإدراكي cognitive،

وهو النموذج الذي يمكن أن نعرفه «هو خزان أو مخبر من المعارف العلمية والتقنية والتجارب ذات طابع متنوع، من الممكن أن تسخر بالاعتماد على مسار قرار عام» إنه مجتمع

المعلومة في عصر المعلوماتية، فالمعرفة في هذا النموذج هي قبل الفرد والجماعة والمكان العام. إنها هي مركز هذا النموذج فنظرية الديمقراطية الحوارية يمثل هذا النموذج، نموذج التفكير ما بعد الحداثي، كما تعبر عليه أعمال ليوتار في الوضع ما بعد الحداثي أو أعضاء المجتمع المفتوح البوبري، الذين يسهمون بواسطة أفكارهم وانفتاحهم على بعضهم بعض، الذين انطلقا من «العالم ثلاثة» يغيرون العالم عالم الأفكار والنظم والمؤسسات.

نقد سلطة رأس المال (روجيه غارودي نموذجاً)

أ. الشريف طوطاو

مقدمة

كان لسيادة النظام الليبرالي، باعتباره نظاماً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، يقوم على مبدأ الحرية الاقتصادية، أي حرية الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وحرية المنافسة، وحرية السوق (تحرير السوق من تدخل الدولة)، أن ظهرت طبقة من الرأسماليين، تمتلك وسائل الإنتاج والثروة والمال، وقد استطاعت هذه الطبقة عن طريق احتكار الملكية والثروة والسوق أن تمتلك رأس المال الذي اعتبرته ثمرة عملها واجتهادها وتفوقها، وراحت تعمل على زيادة ثروتها وأرباحها، بشتى الوسائل بغض النظر عن مشروعيتها، فقد جعلت من الربح غاية لها، وبذلك خلقت لنفسها سلطة ليس فقط على الفقراء والمحرومين، من العمال والبطالين، بل على أصحاب القرار السياسي والشأن العسكري الذين جعلت منهم أدوات لتنفيذ مشروعها وهو تحقيق الربح والمنفعة، اعتماداً على قوة رأس المال وقدرته على التأثير والهيمنة، وبذلك خلقت هذه السلطة، بنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية تنتظم كلها تحت سلطة رأس المال، وبقدر قوة هذه السلطة تطورت أكثر ليشمل نفوذها وسلطانها مختلف مجالات الحياة، ومختلف أقطار الأرض في إطار مشروع العولمة والليبرالية الجديدة.

ومن هنا نتساءل كيف نشأت هذه السلطة؟ وكيف استطاعت أن تحقق لنفسها مكاناً بين نظيراتها، بل وتهيمن عليها على غرار السلطة السياسية والإعلامية وغيرها من السلطات؟ وما هي خصائص هذه السلطة التي تنفرد بها عن غيرها؟ وما مجالاتها وأبعادها؟ ثم ما مدى مشروعيتها؟

تلك جملة من التساؤلات التي تحاول هذه الورقة الإجابة عنها، من خلال بعض أعمال ونصوص روجيه غارودي، الذي كان ولا يزال أحد أكبر نقاد النظام الليبرالي ومن خلاله سلطة رأس المال، ليس فقط باعتباره مفكراً ماركسياً، بل باعتباره مفكراً إنسانياً، كرس فلسفته للدفاع والنضال من أجل تحقيق إنسانية الإنسان، أي من أجل تحريره من كل أشكال السلطة والتسلط التي قادت إلى الاغتراب، وقد رأى في سلطة رأس المال أحد أهم العوامل التي أدت إلى اغتراب الإنسان المعاصر، الأمر الذي جعله يكرس معظم أعماله لتعرية هذه السلطة وفضح أساليبها في التسلط، كما تكشف عن ذلك العديد من مؤلفاته، التي تشكل مادة هذا البحث ومصادره وأهمها: البديل، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، نحو حرب دينية، حفارو القبور، كيف صنعنا القرن العشرين؟، كيف نصنع المستقبل؟، مشروع الأمل.

والحقيقة أن غارودي لم يكن المفكر الوحيد الذي تصدى لسلطة رأس المال بالنقد، بل إن أمثاله كثير في الشرق وفي الغرب، بعضهم يشكل مصدرًا ومرجعية له وبعضهم يشكل امتدادًا أو أثرًا من آثار فكره، وسنذكر في ثنايا هذا البحث بعضًا من هؤلاء وأولئك ممن تتقاطع أفكارهم وآراؤهم مع أفكار غارودي في موضوع بحثنا وهو «نقد سلطة رأس المال».

١- مفهوم سلطة رأس المال

١/١ مفهوم السلطة:

يشير لفظ السلطة في الاستعمال العادي إلى النظام الحاكم أي إلى الدولة بأجهزتها المختلفة، الجهاز التنفيذي (الحكومة)، والجهاز التشريعي (البرلمان)، والجهاز القضائي (السلطة القضائية)، والجهاز العسكري (جهاز الأمن)، ولعل هذه العلاقة التلازمية التي ارتبطت بين السلطة كدال والدولة (كمدلول) ناتجة عن ذلك التصور الشائع عن السلطة وهي أنها تشير إلى القوة والتمكن والاستبداد والقهر والهيمنة، أي التسلط، وهذه الخصائص لا تتجلى في شيء آخر مثلما تتجلى في الدولة، ومن هنا نشأ الالتباس في هذا المصطلح، والذي نجم بدوره عن الممارسات الاستبدادية والقمعية التي ميزت بعض أنظمة الحكم فصارت

بذلك السلطة مرادفة للتسلط، وهو خلط لا يمكن قبوله على الأقل من الناحية النظرية (المفاهيمية - الاصطلاحية)، فالدولة في الحقيقة هي مجرد شكل من أشكال السلطة لا تتصف بالضرورة بالتسلط، ذلك أنها في الأصل مؤسسة أو هيئة مشكلة من الشعب وسواء قامت بإرادة الشعب أو بغير إرادته فإنها وجدت للحفاظ على الاستقرار والأمن والسهر على حماية الشعب وممتلكاته ومصالحه، والدولة ليست السلطة الوحيدة التي تنفرد بخصائص النفوذ والقوة والقدرة على التأثير والهيمنة والاستبداد، بل إن هذه الخصائص والمميزات نجدها في هيئات وكيانات وأشكال أخرى من السلطة، مثل: الإعلام الذي سمي لأجل ذلك بالسلطة «الرابعة» والثقافة (الدين، العلم، القانون...) . ومن هنا تصبح الدولة أو النظام الحاكم مجرد شكل من أشكال السلطة أو نوع منها وهي ما يطلق عليه السلطة السياسية شأنها في ذلك شأن سلطة الإعلام، سلطة الدين، سلطة الشعب، سلطة المعرفة...

وأما مصطلح سلطة فهو أشمل وأعم إنه وصف مجرد يدل على «التمكن والاستئثار بالقوة Power والقدرة Ability على الإجبار Obligation بهدف توجيه سلوك الآخر^(١)، وبذلك فالسلطة لا تعني التسلط إلا إذا تحولت إلى آلية أو أداة للقمع والقهر والهيمنة والاستبداد والظلم. أي أن ثمار القوة والتمكن والنفوذ تستخدم في قهر الآخرين والسيطرة عليهم وخدمة المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة بلا مبرر منطقي، وفي هذه الحالة تكون السلطة مهما كان نوعها وشكلها غير مشروعة، وأما الأصل فيها أن تكون مشروعة طالما أن وجودها فيه مصلحة للإنسان وخيره بما في ذلك السلطة التي لم يكن للإنسان اختيار في وجودها كسلطة الدين. ومن هنا تصبح الأنظمة المستبدة بمثابة سلطة غير مشروعة لأنها تقفز على إرادة الشعب، وترعى مصالحها الخاصة على حساب المصلحة العامة.

٢/١ مفهوم رأس المال Capital؛

رأس المال مصطلح اقتصادي بالأساس، اقترن ظهوره واستخدامه بالنظام الليبرالي (الرأسمالي)، الذي أعطى المبرر لظهوره بالنظر إلى الأسس والمبادئ التي قام عليها وأهمها

(١) مفهوم السلطة، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org/wiki> ٢٠٠٧/٠٨/٢٠

الحرية الاقتصادية التي تتجلى في الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، حرية المنافسة، عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية (تحرير السوق)، قانون العرض والطلب.

وعلى الرغم من تعدد التعاريف الاصطلاحية وتباينها، إلا أن المعنى الراسخ لدى الاقتصاديين أن «رأس المال أو السلع الرأسمالية تشير إلى جميع السلع الصناعية التي تساعد على الإنتاج مثل الأدوات، الآلات، المعدات، المصانع، المخزون، وسائل النقل، وخدمات التوزيع المستخدمة في إنتاج السلع والخدمات وتوفيرها للمستهلك النهائي»^(١).

فرأس المال إذن يطلق على ما يملكه الفرد أو الجماعة (الدولة) أو المنشأة (المؤسسة) من وسائل إنتاج أو ممتلكات أو ثروات أو أموال بما فيها: المصانع والآلات والأرض والمخزون السلعي والأرصدة النقدية والتي تعرف برأس المال النقدي أو السائل الموجود كودائع في البنوك أو في خزانة الشركة، وصكوك الثروة الأخرى مثل الأسهم والسندات وغيرها مما يمثل جزءاً من ثروة الشخص تمكن حائزها من تحقيق ربح ومنفعة^(٢).

وبغض النظر عن التديقات اللغوية والاصطلاحية لهذا المصطلح وما يميزه عن بقية المصطلحات والمفاهيم المتداخلة معه^(*) فإن ما يعيننا في هذا البحث هو سلطة رأس المال وليس رأس المال في حد ذاته، فما المقصود بهذا المصطلح؟ وكيف يمكن اعتبار رأس المال سلطة؟

٢/١ سلطة رأس المال:

يقصد بسلطة رأس المال، تحول هذا الأخير إلى مصدر قوة ونفوذ وهيمنة واستبداد وطغيان، أي مصدر للسيادة والتسلط بالنسبة لمن يملكه أفراداً أو مؤسسات أو طبقات أو فئات أو دول، على حساب الأفراد والشعوب والمؤسسات والطبقات والدول الأخرى،

(١) محمد البنا، أسواق النقد والمال، زهراء الشرق، مصر، ١٩٩٦، ص ١١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧ وما بعدها.

(*) يميز علماء الاقتصاد بين معاني كل من رأس المال، النقود، الثروة، غير أننا نجد في الاستعمال العادي تداخل كبير بين هذه المفاهيم بحيث تكاد تؤدي نفس المعنى، فيما يخص مدلولاتها الاصطلاحية، انظر: المرجع السابق، ص ١١٧.

والتي أصبح مصيرها بيد من يملك رأس المال، فهو الذي يحدد سعادتها أو شقاءها، حريتها أم عبوديتها، استقرارها أم فوضاها.

وقد أصبح رأس المال سلطة نافذة ومؤثرة منذ مطلع العصر الحديث، ومع مرور الوقت ازدادت هذه السلطة وبخاصة في عصرنا هذا الذي هو عصر الاقتصاد، حيث صار من يملك رأس المال يتحكم في الاقتصاد ومن ثم يتحكم في السلطة.

وقد اقترن ظهور سلطة رأس المال بالنظام الليبرالي بدءاً بأقدم أشكاله وهو النظام البرجوازي الذي ارتبط ظهوره بدوره بظهور التجارة والصناعة في أوروبا، هذا النشاط الاقتصادي هو الذي مكن الطبقة البرجوازية من زحزحة النظام الإقطاعي وانتزاع السلطة من الطبقة الإقطاعية، حيث « كانت التجارة في المرحلة الأولى والصناعة في المرحلة الثانية العنصر الأهم في توطيد سلطة الطبقة البرجوازية، وكانت هذه الطبقات تنهج مختلف السبل في عملية اقتصادية لاستدراار الكسب والثراء والتراكم البدائي لرأس المال وعملت على الاستحواذ والسيطرة على الأسواق والأراضي الزراعية بعد أن أزاحت عنها أصحابها الحقيقيين^(١)، فامتلاك الطبقة البرجوازية لرأس المال مكنها من الاستيلاء على السلطة، غير أن تحولات تاريخية واقتصادية واجتماعية قد طرأت على المجتمع الأوروبي (لا يتسع المجال لذكرها هنا) الأمر الذي أدى إلى تطور النظام البرجوازي، ليحل محله النظام الرأسمالي، ومعه حلت الطبقة الرأسمالية محل الطبقة البرجوازية.

إن المبادئ والأسس التي قامت عليها الرأسمالية والمتمثلة في الحرية الاقتصادية قد شكلت أرضية خصبة لسلطة رأس المال التي أصبحت الأمر النهائي ليس فقط في المجال الاقتصادي بل في المجالات السياسية والاجتماعية وغيرها، ذلك أن الرأسمالية ليست مجرد نظام اقتصادي مثلما يؤكد ذلك غارودي في قوله: «إن الرأسمالية ليست محض نظام اقتصادي، فهذا النظام الاقتصادي يستدعي بالضرورة بنية اجتماعية وعلاقات اجتماعية تسلسلية بين سلطة الأقلية المالكة وتبعية أولئك الذين لا يملكون وسائل الإنتاج. ويستدعي أيضاً بنية

(١) فلاح أمين الرهيمي: نشوء وتطور الطبقة البرجوازية، عراق الغد، ٢٠٠٧/١٠/٠٩، <http://www.iraqofto->

سياسية تعكس في أشكال شتى، هذه التبعية الاقتصادية والاجتماعية. ويستدعي أخيراً نموذجاً من الثقافة والحضارة يقول فيه البشر بحسب مقتضيات السوق والمزاحمة والربح ويتلاعب بهم ويتحكم بهم أولئك الذين يسيطرون إلى جانب الرأسمال على الغالبية الساحقة من وسائل التعبير (الصحافة، النشر، السينما، الإذاعة والتلفزيون، الإعلان،... إلخ)^(١)

وهكذا يبين غارودي إلى أي مدى وصلت سلطة رأس المال في النظام الرأسمالي، لقد استطاعت فرض قوانينها ومنطقها على الحضارة الغربية بكاملها، وفي مقدمة هذه القوانين قانون النمو لأجل النمو *La Croissance pour la Croissance*، والربح لأجل الربح، والإنتاج لأجل المنفعة، هذا هو نموذج النمو الغربي الذي فرضته الرأسمالية على الحضارة الغربية (أوروبا - الولايات المتحدة - اليابان)، يقول غارودي: «خلق الاقتصاد المبني على السوق والربح، الاقتصاد الرأسمالي النموذجي، خلق في مدى ثلاثة قرون، المؤسسات القادرة على إدخال كل شيء في إدارة السوق الحرة. وقبل كل شيء المال، عن طريق إلغاء النواهي الدينية بصدد الربا والقرض بفائدة. ثم الأرض التي سدد عرضها للبيع ضربة قاضية إلى الإقطاع، وأخيراً العمل الإنساني، الإنسان نفسه، لا عن طريق تجارة الرقيق فحسب، بل أيضاً عن طريق نظام الأجر الذي حول قوة العمل إلى بضاعة خاضعة شأن كل بضاعة أخرى لقوانين السوق...»^(٢).

وباختيارها لهذا النموذج أوبالأحرى بهيمته عليها، شهدت المجتمعات الغربية تحولات عديدة لا يتسع المجال لذكرها، وقد أدت هذه التحولات إلى تغير في النظام الليبرالي، ليس على مستوى المبادئ والجوهر^(*)، ذلك أن المبادئ ظلت هي نفسها وإنما على مستويات أخرى أفضت إلى انتقال هذا النظام إلى مرحلة جديدة أكثر تطوراً (تطور نحو الأسوأ)، وهي ما يعرف بمرحلة الليبرالية الجديدة أو الليبرالية المتوحشة^(٣) التي جسدها مشروع

(١) غارودي، البديل، ترجمة: ج. طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(*) انظر: فرانسوا شاتليه، أيديولوجية الإنسان، تر: خليل أحمد خليل، دار مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢.

(٣) انظر: نعوم تشومسكي، الربح على حساب الشعوب. الليبرالية الجديدة والنظام الكوكبي، ترجمة: أسامة أسبر، دار بدايات، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٧.

العولمة الذي دخلت معه سلطة رأس المال مرحلة لا نظير لها من الهيمنة والتسلط، فالعولمة تعتبر «ظاهرة سياسية واقتصادية واجتماعية تمثل مرحلة متقدمة من مراحل الرأسمالية الاستعمارية العالمية، وتعتبر العولمة دكتاتورية شمولية تستمد قوتها من رأس المال والقوة العسكرية وأنها تريد تعميم وفرض نمط واحد من الأنماط الليبرالية واقتصاد السوق... على الشعوب وصهرهم في بوتقة واحدة وصبهم في قالب واحد من خلال طبيعة الإنتاج الرأسمالي...»^(١)

وهكذا استطاعت سلطة رأس المال مرة أخرى أن تفرض بنية جديدة على العلاقات الإنسانية في مختلف مظاهرها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية... إلخ، ولكن هذه المرة ليس على صعيد المجتمعات الغربية وحدها التي شهدت مولد هذه السلطة بل على صعيد العالم أجمع من خلال عولمة رأس المال الذي هو أساس النظام العالمي الجديد، إن الشكل الذي اتخذته سلطة رأس المال في هذا النظام العولمي هو الذي يسميه غارودي ديانة وحدانية السوق.

٢- نقد سلطة رأس المال من حيث نشأتها

يرى غارودي أن الرأسمالية ومعها سلطة رأس المال (التي هي السمة المميزة للرأسمالية) ولدت ولادة غير شرعية وهو ما يجعل سلطة رأس المال سلطة غير مشروعة بحكم الولادة (النشأة) غير الشرعية، لأجل ذلك نجده يعود القهقري إلى جذور نشأة الرأسمالية ثم يتبع مسارها وأهم المراحل والمحطات التي ميزت هذا المسار مبيّناً بذلك فساد هذه السلطة وعدم أهليتها لحكم الشعوب وإدارتها بحكم فساد نشأتها، حيث يقول في ذلك: «... أسس سادة العالم الجدد الشركات الاستعمارية الأولى التي راحت تركز رؤوس الأموال بمختلف الوسائل، سواء عن طريق إبادة قارات بأسرها كما في أمريكا أم عن طريق الاتجار بالرقيق كما في أفريقيا أم عن طريق نهب حضارات أكثر تقدماً من حضارة أوروبا ولكن أقل منها تسليماً كما في آسيا، وخلقوا بالتالي بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين، على صعيد

(١) نشوء وتطور الطبقة البرجوازية، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

المعمورة بأسرها، بنية جديدة للعلاقات الإنسانية، فلأول مرة في التاريخ اتجهت السوق إلى أن تصبح عالمية. فكانت كل عقبة دينية أو أخلاقية أو سياسية تقف في وجه عالمية السوق هذه تزاح، وصار البحث عن الربح المحرك الأوحد للمشاريع، ولم تكن السوق هي الواقعة الجديدة، استبداد السوق المطلق السوق التي لا تأتمر بغير قوانينها الذاتية والتي تتحكم بسائر العلاقات الاجتماعية بلا استثناء. تلکم هي السمة الأساسية للرأسمالية. وذلكم هو ما يميزها عن سائر الأنظمة الاجتماعية التي وجدت في التاريخ وقد بلغت الرأسمالية أوجها في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(١).

فمن خلال هذا النص يبين غارودي أن إرهابات النظام الرأسمالي الذي تكونت فيه سلطة رأس المال، تعود إلى القرن الخامس عشر أي ما يعرف بعصر النهضة (الذي هو عصر الانحطاط بالنسبة لغارودي) ومنذ ذلك الحين أخذت الرأسمالية في التطور (أي زيادة آثارها السلبية واتساع سلطة رأس المال وزيادة تسلطها فالتطور هنا هو في الاتجاه السلبي وليس الإيجابي) إلى أن بلغ هذا التطور السلبي أوجه مع نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، وسنين فيما يلي العوامل التي ساهمت في نشأة سلطة رأس المال نشأة غير شرعية لتتضح لنا بذلك عدم شرعيتها.

١/٢ الاستعمار:

ارتبطت الظاهرة الرأسمالية بالظاهرة الكولونيالية. ارتباطاً وثيقاً لدرجة اعتبارهما توأمان، إذ أن أكثر الحروب التي شنتها الدول الاستعمارية الرأسمالية، كانت تحركها في الغالب دوافع تجارية اقتصادية، فقد كانت الفئات الغنية (الرأسمالية) تشجع دوماً السلطة السياسية وتضغط عليها بفضل سلطة رأس المال لشن حروب على الدول التي تمتلك الثروات (مناجم الذهب والبتروول وغيرها من الثروات) للاستفادة من خيارات هذه البلاد ولفتح أسواق خارجية تزيد في تنمية رساميلهم، وهكذا تحولت الدول الغنية بثرواتها وهي الدول المستعمرة إلى دول فقيرة، بينما ازدادت الدول المستعمرة (الرأسمالية) غنا وقوة، وكان أصحاب رأس المال هم الأكثر استفادة من هذه الحروب، يقول ماركس

(١) غارودي، البديل، ص ٤٢.

مؤكدًا ذلك: «اكتشاف مناجم الذهب والفضة في أمريكا، واقتلاع سكانها الأصليين من مواطنهم واستعبادهم ودفنهم أحياء في المناجم، وبدائيات غزو ونهب الهند الشرقية، وتحويل أفريقيا إلى ساحة محمية لصيد ذوي البشرة السوداء، إن ذلك كله يميز فجر عهد الإنتاج الرأسمالي. إن هذه العمليات الرغيدة هي العناصر الرئيسية للتراكم الأولى [لرأس المال]، ثم جاءت في أعقابها، الحرب التجارية التي خاضتها الأمم الأوروبية جاعلة الكرة الأرضية ساحتها.»^(١)

إن التحالف بين سلطة رأس المال والكولونيالية (الاستعمار)، أمر لا مراء فيه، فالدول الاستعمارية كلها دول رأسمالية، وإن أغلب الحروب التي قادها الاستعمار الأوروبي كانت حروبًا تجارية، حيث كانت تقف وراءها شركات تجارية معروفة وقد قدم ماركس أمثلة عن هذه الشركات التي تمثل سلطة رأس المال والتي لعبت دورًا كبيرًا في الحركة الاستعمارية، منها مثلاً: شركة الهند الشرقية الإنكليزية التي احتكرت نسبة كبيرة من التجارة في الهند، وبخاصة تجارة الشاي^(٢).

يقول ماركس مؤكدًا ذلك: "لقد أنضح النظام الاستعماري نمو التجارة والملاحة وغدت الشركات الاحتكارية على حد تعبير لوثر، رافعات جبارة لتركز رأس المال. وضمنت المستعمرات سوقًا للتصريف بالنسبة للمانيفاكتورات الناشئة بسرعة، أما احتكار السوق هذا فقد ضمن مضاعفة التراكم. إن الكنوز المنتزعة من خارج أوروبا، بالسطو السافر، واستعباد السكان المحليين وقتلهم، تدفقت على البلد الأم وتحوّلت فيه إلى رأسمال"^(٣).

إن هذه الحقائق تكشف أن نشأة الرأسمالية وتطورها لم يكن وفق المبادئ والأسس التي تقوم عليها الرأسمالية ذاتها وهي مبدأ الملكية الفردية، والحرية الاقتصادية وقوانين السوق، بل تم اعتمادًا على أساليب غير مشروعة هي في معظمها لا إنسانية وجائرة، إذ تمت عن طريق النهب والاستغلال والقتل والاحتكار، وهذا ما تولد عنه انحراف سلطة رأس

(١) مختارات من كتاب رأس المال لماركس، ترجمة: فالح عبد الجبار، الحوار المتمدن، ع ١٦٨٤، ٢٥/٠٩/٢٠٠٦

<http://www.ahewar.org>

(٢) المرجع نفسه، ص ٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣.

المال في كافة ممارستها الاقتصادية وغيرها، ويمكن إيجاز هذا الانحراف في كلمة واحدة هي التسلط.

لقد حولت الرأسمالية إذن بلدان غنية بثرواتها إلى بلدان فقيرة وأدلت شعوبها وجعلتهم يعيشون تحت رحمة فئة قليلة من الرأسماليين الذين احتكروا التجارة والثروة ومعها السلطة، لقد كان نمو وتطور الرأسمالية يصاحبه دومًا زيادة الفقر والبؤس والحرمان واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، إن هذه العلاقة التلازمية بين الرأسمالية والكولونيالية (الإمبريالية) التي ما فتى غارودي يؤكدُها في مؤلفات عدة، قد أكدها العديد من المفكرين منهم - على سبيل المثال لا الحصر - سمير أمين، الذي اعتبر الإمبريالية مرحلة دائمة في الرأسمالية، إذ يقول مؤكدًا ذلك: «ليست الإمبريالية، في أعلى مراحل الرأسمالية. إنها منذ البداية ملازمة لتوسعها. فالغزو الإمبريالي للعالم من قبل الأوروبيين وأبنائهم الأمريكيين الشماليين انطلق في زمنين، ولعله يدشن الثالث»^(١).

فبالنسبة إذن لسمير أمين لم يتوقف دور العامل الاستعماري عند مرحلة نشأة الرأسمالية، بل كان دومًا ملازمًا لتطورها (تطورها نحو الأسوأ)، وقد حدد ثلاث لحظات زمنية مفصلية في مسار الحركة الإمبريالية الرأسمالية، أما اللحظة الأولى فتمثلت في الغزو الإمبريالي الأوروبي لأمريكا «وانتهى هذا الغزو بتدمير الحضارات الهندية وتحويلها إلى هسبانية (هندية أسبانية) - مسيحية، أو ببساطة بمجزرة كاملة بنيت عليها الولايات المتحدة... وما لبث استعباد السود المعيب، الذي أصبح ضروريًا بعد إبادة الهنود - أو مقاومتهم - أن أخذ على عاتقه «استخراج» المفيد من تلك القارة»، يقول سمير أمين: «لا أحد يخامرُه الشك في الدوافع الحقيقية لهذه القطاعات، ولا أحد يجهل علاقاتها الوثيقة بتوسع الرأسمال التجاري. مع ذلك قبل الأوروبيون في تلك المرحلة الخطابات الإيديولوجية التي شرعت لذلك...»^(٢)، وأما اللحظة الثانية في هذه الحركة الاستعمارية التي كانت وراءها سلطة رأس المال فقد قامت على الثورة الصناعية وكشفت عن نفسها من خلال الإخضاع

(١) سمير أمين، مابعد الرأسمالية المتهاككة، تر. فهيمة شرف الدين و سناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت والمؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

الكولونيالي لآسيا وأفريقيا^(١)، لقد اتخذ المشروع الكولونيالي الرأسمالي في هذه اللحظة (المرحلة) طابعاً تجارياً، يتمثل في «فتح الأسواق مثل سوق استهلاك الأفيون الذي فرضه المتشددون الدينيون الإنكليز على الصينيين للاستحواذ على الموارد الطبيعية للكوكب..» يقول سمير أمين: «تلك كانت الدوافع الحقيقية التي يعرفها الجميع اليوم. ولكن الرأي العام الأوروبي لمر، مرة جديدة، هذه الحقائق، وقبل الخطاب التبريري الجديد للرأسمالية (مثل تبرير: تحضير الشعوب)^(٢). وأما اللحظة الثالثة، فهي اللحظة المعاصرة التي تبدأ مع انهيار الاتحاد السوفياتي، والتي اتخذت فيها الرأسمالية الإمبريالية وسائل جديدة لتطوير سلطتها وإحكام هيمنتها ونفوذها دون أن يتغير هدفها، يقول سمير أمين مؤكداً ذلك: «نحن نشهد اليوم بداية انتشار موجه ثلاثة من التدمير الذي يسببه التوسع الإمبريالي، مستقوياً بانهايار النظام السوفياتي والأنظمة القومية الشعبوية في العالم الثالث. أهداف الرأسمال المسيطر هي نفسها دائماً - التحكم بتوسع الأسواق، ونهب الموارد الطبيعية للأراضي، والاستغلال المضاعف لاحتياط اليد العاملة في الأطراف. رغم أن الممارسة تتم في شروط جديدة ومختلفة جداً في بعض جوانبها عن الشروط التي ميزت فترة الإمبريالية السابقة»^(٣).

إن هذه الممارسة تتم اليوم في إطار ما يسمى بمشروع العولمة وحماية الديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من الخطابات التي باتت مفضوحة أمام الرأي العام الغربي حتى.^(٤) وقد أكد ماركس قبل ذلك الدور الذي لعبته سلطة رأس المال في الحركة الإمبريالية، حيث يقول: «ومن هنا جاء ذلك الدور الحاسم الذي لعبه النظام الاستعماري آنذاك فقد كان هو الإله الغريب الذي صعد المحراب ووقف إلى جانب آلهة أوروبا القدامى، ورماهم جميعاً ذات نهار جميل برفسة واحدة إلى قارعة الطريق، وأعلن النظام الاستعماري أن كسب المغانم هو الهدف النهائي والوحيد للبشرية^(٥)، ولا شك أن غارودي الذي تتلمذ على مؤلفات ماركس وتأثر بها، قد قرأ هذه العبارات الماركسية، مستلهماً منها آراءه وهو ما جعله ينحو

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٥) مختارات من كتاب رأس المال لماركس، مرجع سابق.

منحاه في تأكيد دور الاستعمار في نشأة سلطة رأس المال وتطورها، الأمر الذي حدا به إلى نقد هذه السلطة نقدًا عنيفًا، بحكم أن ولادتها كانت ولادة غير شرعية.

٢/٢ الممارسات الاقتصادية المشبوهة:

وتتمثل هذه الممارسات تحديداً في الديون (القروض) والمضاربة التي لعبت دوراً كبيراً في نشأة سلطة رأس المال، يقول ماركس مؤكداً ذلك: «إن الدين العمومي يصبح واحداً من أقوى الروافع الجبارة للتراكم الأولى [لرأس المال] فهو يمنح النقود العاقر، كما لو بلمسة عصا سحرية، القدرة على الإنجاب ويحولها بذلك إلى رأسمال قاضيا على أية حاجة تعرضها إلى المتاعب والأخطار الملازمة لتوظيفها في الصناعة، أو حتى في أعمال الربا. إن دائني الدولة، لا يعطون شيئاً في الواقع، فالمبالغ التي يقترضونها تتحول إلى سندات دين حكومية، يسيرة التداول، تظل تعمل بين أيديهم مثلما تعمل النقود الفعلية تماماً. ولكن عدا عن خلق طبقة من الربيعين... والطغمة المصرفية المعاصرة.^(١)

فالديون إذن خلقت المزيد من الأرباح والفوائد دون أي تكاليف، وما يقال عن الديون يقال أيضاً عن المضاربة التي تعد إحدى السمات الأساسية لسلطة رأس المال، يقول غارودي: «تدر المضاربات أكثر بكثير مما يدره الاستثمار في ميدان الإنتاج أو الخدمات وتحمل كلمة المضاربة معنى محددًا كالذي سجله معجم «روبرت» في التعريف التالي: المضاربة عملية مالية تتضمن الاستفادة من تقلبات السوق حركة القيم والبضائع من أجل تحقيق منفعة» ويقول: «تشير هذه الحقائق أن النظام القائم لوحداية السوق يحقق للمراء ربحاً، فيما لو دخل ميدان المضاربة بالمواد الأولية، أي أوراق النقد، أو ما يدعوه الاقتصاديون المنتجات المشتقة، وهي كل ما لا يؤخذ في الحسبان، عند تعداد المنتجات أو الخدمات»^(٢)، فالمضاربة وهي خاصية الرأسالية تشكل أحد المصادر الأساسية لتكون رأس المال ونموه ليتحول إلى سلطة متسلطة، إن أخطر ما في هذه العملية هو أنها تسمح للرأسالي بزيادة ثروته

(١) المرجع نفسه.

(٢) غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، تر. مروان حموي، دار الكاتب، دمشق، ط١، ١٩٩٨،

من خلال ما يحصل عليه من فوائد دون أن يدخل رأس ماله في سوق العمل والاستثمار، إنه ربح بدون عمل مما يجعل العملية غير مشروعة أخلاقياً ودينياً وحتى اقتصادياً، غير أن الرأسمالية التي جعلت من تحقيق الربح والمنفعة الشخصية هدفاً لها وفقاً لقانون النمو لأجل النمو قد ضربت بالقوانين الأخلاقية والشرائع الدينية عرض الحائط، وهكذا ولدت سلطة رأس المال، مرة أخرى، ولادة غير شرعية، وقد أدت هذه العملية إلى نتائج خطيرة يحددها غارودي في قوله: «إن مبدأ المشروع الحر الرأسمالي الذي يجعل من المال بضاعة، أي يمكنه من الإنجاب بدون عمل، والذي يعد مسألة توظيف الأموال ووظيفة خاصة (التوظيف في البورصة أو في المضاربة على الأسهم)، تترتب عليه ثلاث نتائج أساسية:

■ تركز الثروة والقوة بين أيدي أقلية لاتني تتضاءل.

■ سباق أعمى على الربح للربح والنمو للنمو.

■ سؤدد المال على جميع النشاطات القومية، بحيث تصبح جميع القيم الإنسانية قيماً اقتصادية وتجارية، قيماً بالمعنى البورصي للكلمة، وبالتالي خاضعة للبيع بالمزاد العلني^(١).

إن ما يجنيه الرأسمالي من عملية المضاربة تفوق بأضعاف مضاعفة ما يجنيه العامل بعمله وجهده، بل أكثر مما يجنيه الرأسمالي نفسه من خلال عملية الإنتاج والتجارة المشروعة، ذلك أن الربح عن طريق المضاربة يتم بدون تكلفة، وهو ما جعل هذه العملية تبدو أساسية وضرورية بالنسبة للرأسمالي الذي لا يهمه سوى زيادة ربحه ونمو رأسماله.

إن عدم شرعية سلطة رأس المال تنبع من كونها نشأت استناداً إلى وسائل وطرق غير مشروعة، ولا يختلف اثنان في عدم شرعية المضاربة بكل المقاييس بما في ذلك مقاييس الرأسمالية ذاتها التي تؤكد على دور الإنتاج والمنافسة الحرة في تحقيق الربح، أي الحصول على المال عن طريق العمل والاستثمار، وبما أن المضاربة صارت سمة جوهرية للرأسمالية فإن هذا ينزع المشروعية عن سلطة رأس المال.

(١) غارودي، البديل، ص ٤٩.

لقد كانت المضاربة ممارسة ملازمة للرأسمالية منذ البداية، غير أنها اتخذت أشكالاً أكثر خطورة مع التحولات التي عرفها النظام الرأسمالي، حيث أدى ظهور البورصات إلى اتساع حجم المضاربة ومعه ازدادت سلطة رأس المال قوة، وقد تتبع ماركس الدور الذي لعبته المضاربة في نشأة سلطة رأس المال وتطورها منذ بدايات النظام الرأسمالي في القرن السابع عشر وتحديدًا مع ظهور البنوك، حيث يقول: «إن البنوك الكبرى، التي توسحت بألقاب وطنية لم تكن منذ ولادتها سوى شركات من المضاربين الخاصين الذين قدموا المساعدة للحكومات وكان بمقدورهم أن يسلفوها نقودًا بفضل الامتيازات التي حظوا بها. لذا لم يكن ثمة معيار لقياس تراكم ديون الدولة أدق من الارتفاع المتعاقب لأسهم هذه البنوك»^(١)، وقد قدم ماركس أمثلة ملموسة على الدور الذي لعبته البنوك من خلال المضاربة في قيام سلطة رأس المال وخير مثال على ذلك بنك إنكلترا الذي تأسس عام ١٦٩٤، يقول: «لقد ابتدأ بنك إنكلترا عمله بإقراض الحكومة بفائدة مقدارها ٨٪، وكان مხოولاً من البرلمان، في الوقت نفسه، بسك العملة من هذا الرأسمال عينه الذي كان يقرضه ثانية إلى الجمهور بصيغة البنكنوت. وأجيز البنك أن يستخدم هذه البنكنوت لخصم الكمبيالات وتقديم السلف على البضائع، وشراء المعادن الثمينة. ولم يمض وقت طويل حتى غدت هذه النقود الائتمانية، التي أصدرها البنك بنفسه، العملة التي يقدم بها بنك إنكلترا القروض إلى الدولة، ويدفع بها بالنيابة عن الدولة، الفائدة المثوية عن ديون الدولة. ولم يكن البنك يعطي بهذه اليد لياخذ أكثر بكثير باليد الأخرى فحسب، بل ظل، حتى وهو يقبض، الدائن الأبدي للأمة حتى استيفاء آخر شلن مسلف وبالتدريج اصبح، بالضرورة، خازن الكنوز المعدنية في البلاد. ومركز الجاذبية لكل عمليات الائتمان التجاري...»^(٢).

٣- نقد سلطة رأس المال من خلال خصائصها

تتميز سلطة رأس المال بمجموعة من الخصائص التي تجعل منها سلطة جائرة وغير شرعية، الأمر الذي جعلها محل نقد لاذع من طرف غارودي، وأهم هذه الخصائص ما يلي:

(١) مختارات من كتاب رأس المال لماركس، مرجع سابق.

(٢) المرجع نفسه.

١/٣ العدو ائنيّة والقتل والتدمير (اللائسانية):

تعد خاصية القتل والتدمير خاصية جوهرية وملزمة لسلطة رأس المال، فقد نشأت هذه السلطة على أنقاض الإنسان والطبيعة على حد سواء وهي اليوم تسعى للحفاظ على مكاسبها ومصالحها على حساب الآخرين، ولعل هذا ما يبرر التسمية التي أطلقها غارودي على أصحاب هذه السلطة من الرأسماليين القتلة، الذين يريدون التضحية بكل شيء في سبيل تحقيق مبتغاهم وهو زيادة الربح والمنفعة وهذه التسمية هي حفارو القبور^(١)، ذلك أنهم يتسببون في قتل الفقراء من خلال دون تمييز في ذلك بين الأطفال والرجال والنساء، فالمبدأ الذي يحكم سلطة رأس المال، هو مبدأ هوبز: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وقانونها هو قانون الغاب: حرب الجميع ضد الجميع.

إن هذا التدمير هو الذي جعل غارودي يطلق على هذه السلطة مصطلح «طاحونة الشيطان» وهو يصف لنا عمل هذه الطاحونة التدميري بقوله: «الشركات الكبيرة (...) تستطيع حسب ما يحلوها أن تخرب الطبيعة وأن تعيث فيها فساداً (...) وأن تلوث الماء والهواء حتى لا تدفع تكاليف تطهير النفايات، وأن تضحي بالفسح العامة على مذبح المصالح الشخصية». ويضيف قائلاً: «فحين تلتهم طاحونة الشيطان وتطحن الإنسان والطبيعة معاً، الإنسان في اسم العمل والطبيعة في اسم الأرض، فإن جميع الأشكال العضوية للحياة تنفسخ وتنجل لا محالة: استغلال لا حدود له غير حدود السوق لقوة العامل الجسمانية أو العصبية، تخريب للبيئة، إبادة للغابات، تلويث للمياه، إذلال للوجود في جميع أشكاله..»^(٢).

لقد استحقت هذه السلطة بحق، بفعل ممارستها، هذا الوصف المعبر «حفارو القبور»، طالما أنها لا تنفك تقتل الإنسان وتدمره انطلاقاً من ممارستها الاستغلالية التي تخضع لقانون النمو لأجل النمو، إنه قانون الربح الأعمى الذي يهدف إلى تحقيق المنفعة وإشباع الحاجات الغريزية دون اعتبار لأية قصدية أو غائية إنسانية وهو ما جعل ضحاياها في تزايد، لقد

(١) غارودي، حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء، منشورات عويدات، باريس-بيروت، ط١، ١٩٩٣.

(٢) غارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، تر. صياح الجهيم، دار الفارابي، بيروت والمؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط١، ١٩٩٦، ص ص ٥٥-٥٦.

شطرت العالم إلى شطرين، الأغنياء من جهة والفقراء من جهة أخرى، فالأغنياء يستأثرون بالثروة والرفاهية والفقراء يموتون جوعاً، يقول غارودي مؤكداً ذلك: «إن ثمانية بالمائة من الموارد الطبيعية في كوكبنا يشرف عليها ويستهلكها ٢٠٪ من سكانه، أي أن الـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون غناً يمتلكون ٨٣٪ من الدخل العالمي والـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون فقراً يمتلكون ٤.١٪، نتيجة هذا الانشطار يموت كل يوم ٤٠٠٠٠ كائن بشري من سوء التغذية أو من الجوع...»^(١).

إن سيادة سلطة رأس المال تقود إذن إلى الموت والدمار، مثلما يؤكد ذلك غارودي في قوله: «فعبادة السوق وملكية المال المطلق يؤديان بمجتمعاتنا إلى الانحطاط والموت»^(٢).

وينتقد غارودي مشروع العولمة بشدة باعتباره مجسداً لسلطة رأس المال، حيث يبين أن صفة القتل والتدمير ملازمة لهذا المشروع، يقول: «إن نموذج العولمة هذا قتال على نحو عميق، فهو يكلف العالم هيروشيفا جديدة كل يومين ذلك أن ٢٠٪ من البشرية تحتفظ بـ ٨٣٪ من الثروة العالمية والجوع موجود في العالم الأول... في الولايات المتحدة الأمريكية يشكو من الجوع طفل من ثمانية، وفي البرازيل يموت كل سبعين ثانية طفل ضحية للجوع»^(٣).

وهكذا فإن طاحونة الشيطان (سلطة رأس المال) لا تميز بين أفراد الجنس البشري فضحاياها في كل مكان في الشمال والجنوب على السواء، بل إن ضحاياها هم من الرأسماليين أنفسهم أولئك الذين لا يستطيعون مواكبة تطور السوق، إنهم يطحنون أيضاً باسم قوانين السوق التي طالما آمنوا بها ودافعوا عنها، كما تلتهم الأسماك الصغيرة في البحر من طرف أسماك القرش الكبيرة.

٢/٣ الاستغلال والاختراب:

يشكل الاستغلال ظاهرة ملازمة لسلطة رأس المال، فالاستغلال الذي يمارس على العامل

(١) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٢) غارودي، حفارو القبور، ص ٥٥.

(٣) ليوناردو بوف، مقدمة كتاب نحو حرب دينية، مصدر سابق، ص ١٤.

في النظام الليبرالي وهو النظام الذي يجسد سلطة رأس المال، يعد أحد مصادر نشأة رأس المال ونموه، وإذا كان ماركس قد تحدث عن فائض القيمة كمظهر للاستغلال الذي أدى إلى ولادة رأس المال وتراكمه، فإن غارودي يتحدث عن مظاهر وأشكال جديدة للاستغلال والاعترا ب تعكس الخطورة التي بلغت سلطة رأس المال في عصرنا، وهو ما نلمسه في قوله: «أما نفي واقعة استغلال العامل الحديث، فإنه يحول دون فهم عملية تراكم الرأسمال، فالعامل بخلاف العبد أو القن، ليس ملزماً بحكم أي نص قانوني بأن يظل مرتبباً أبد الحياة برب عمل معين، ولكن ثمة ضرورة اقتصادية خالصة، ضرورة تأمين أسباب الحياة، ترغمه على أن يكون له رب عمل يتحكم في وسائل الإنتاج وفي توزيع الأجر وما دام هذا الامتياز قائماً، فالتبعية محتمة بنفس درجة الحتمية التي تجعل من مالك بر في الصحراء تتوفر لديه وسائل الدفاع عن هذا الاحتكار سيدياً مطلق التصرف في مسألة الحياة والموت»^(١).

إن هذا الاستغلال الجديد خلق بدوره استلاباً جديداً يتماشى مع طبيعة هذه السلطة الجديدة، إنه استلاب الإنتاج والاستهلاك، عبادة الصنمية الذي أشار إليه إريك فروم^(٢) وأكد غارودي في قوله: «إن استغلال العامل الأجير يتلبس اليوم أشكالاً جديدة، فحتى عندما لا يكون العامل مقضياً عليه بالجوع وبالإنهك الجسماني كما كانت الحال في القرن التاسع عشر، فإنه يظل يعاني من استلاب مزدوج كمنتج وكستهلك. واستلابه كستهلك ينبج عن استلابه كمنتج: فالنظام الذي يبلده ويفرغه من جوهره بحكم وقوة العمل ومدته، هو عينه الذي يتلاعب به ويكيفه ليخلق لديه ما هو مربح للرأسمالي من حاجات، والاستغلال لا يتمثل في ما يسرق من الشغيل من مال فحسب، بل أيضاً في ما ينتزع منه من نوعية الحياة....»^(٣).

إن هذا الاستغلال والاستلاب الجديد تولد عن رؤية هذه السلطة (سلطة رأس المال) للإنسان، إنه مجرد إنسان اقتصادي (Homo Economicos) ينتج ويستهلك فقط، لقد اختزلت أبعاد الإنسان الأخرى، فلم يعد سوى منتج ومستهلك بقدر ما يزيد في منفعة

(١) غارودي، البديل، ص ٤٧.

(٢) انظر: حسن حماد الإنسان المغترب عند إريك فروم، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٣) غارودي، البديل، ص ٤٧.

صاحب سلطة رأس المال، فلم يعد الإنتاج بحسب حاجات المجتمع الضرورية بل بحسب ما يحقق للرأسمالي من أرباح ومنافع، ولذلك خلق للإنسان المستهلك حاجات جديدة لا يميز فيها بين ما هو نافع وما هو ضار، ما هو ضروري وما هو كفاي، بعد أن تم تبليده وتنويمه وتبليبه بفضل ما استخدمته هذه السلطة من وسائل تعمل على تحقيق هذا الهدف وفي مقدمتها الدعاية، وقد قدم غارودي عدة شواهد على هذا التبليد الذي خلق استلاب الاستهلاك مثلما يتجلى في المثال التالي: «إن العامل المياوم الزنجي أو المكسيكي في لوس أنجلوس يمتلك سيارة: فعدم توفر وسائل النقل العامة يرغمه على ذلك حتى يستطيع الذهاب إلى عمله وعليه، فإنه يغل عنقه بالديون لسنوات طويلة وعمليا طوال حياته حتى يقتني سيارته ثم يجددها. وهكذا يضاعف ساعات عمله أو وتيرته ليفوز بعلاوات يسد بها ديونه، وبذلك يصل إلى تلك الدرجة من البلادة ومن دمار النوعية الإنسانية للحياة التي لا يعود يعرف معها من استجمام غير التناوب أمام جهاز التليفزيون المتباع هو الآخر بالدين ليتفرج على مباراة في لعبة القاعدة (البيسبول) أو على مشاجرة من فيلم عن الجاسوسية أو رجال العصابات، أو تصفح مجلة خلّاعية، هذا إذا لم يتعاط المخدرات، إنه مستوى الحياة الرفيع في تعريفه الأمريكي...»^(١).

والأمثلة على هذا الاستلاب والاستغلال كثيرة، فمثلاً الفرد الذي يملك هاتفًا نقالًا لكنه بمجرد أن يرى إعلانًا إشهاريا لنوعية جديدة، يخيل إليه أن هذا الجهاز الجديد ضروري جدًا له، فيبدأ التفكير في شرائه ولو بأثمان خيالية، حتولوا لجأ إلى الاقتراض أو الشراء بالتقسيط، ويصبح الجهاز القديم بالنسبة إليه بلا معنى وكأنه لا يؤدي وظيفته، وهذا ما يبرر الأهمية التي أولتها سلطة رأس المال للدعاية والإعلان باعتبارها اليوم الوسيلة الأمثل لتحقيق أهدافها، إنها بحق تساهم في تغير نوعية الحياة، كما يؤكد ذلك غارودي في قوله: «تلعب الدعاية بسبب من طابعها التنويمي، دوراً أكبر في تبليد الإنسان وتكيفه. فإن اللافتات الإعلانية (٢٠٠ مليون دولار سنوياً في الولايات المتحدة) تشوه المناظر (...). من ذلك أن «صالونات السيارات» تقدم كل عام تغييرات تافهة على أنها تجديدات تقنية من الطراز الأول. من أجل أن تبطل بشكل أسرع درجة (موضه) سيارات جعل استهلاكها بالتصليح

(١) المرجع نفسه، ص ٤٨.

أسرع أو أكثر كلفة... وتعد سباقات السيارات التي تحول السائقين إلى رجال مشطرين دعاية للعلامات الصناعية، مظهرًا آخر لهذه الدعاية البافلوفية (نسبة إلى بافلوف) وهناك أيضًا تمزيق برامج الراديو والتليفزيون بالإعلانات الدعائية، والتأثير الذي تمارسه هذه الأخيرة على الصحافة سياسيًا: فكيف تستطيع جريدة يومية أو أسبوعية أو شهرية أن تفلت من هذه الضغوط حين تكون ٨٠٪ من مواردها آتية من الإعلانات»^(١).

إن الاستغلال والاستلاب الذي تمارسه سلطة رأس المال اليوم في ظل الليبرالية الجديدة، يختلف عن الأشكال القديمة للاستيلاء، إنه يتم باسم حقوق الإنسان والحرية الفردية والتقدم والتطور، و... إلخ، ولا شك أن الدعاية قد مثلت إحدى أهم أدوات سلطة رأس المال في ممارسة هذا الشكل الجديد من الاستلاب والاستغلال، الذي هو أخطر بكثير مما كان عليه في بدايات نشأة سلطة رأس المال (التراكم البدائي لرأس المال)، يقول غارودي مؤكدًا ذلك: «إن الدعاية تشكل عدوانًا دائمًا على الإنسان الذي تخضعه لقصف من الأنباء الكاذبة وتثير فيه شهوات وهمية غير محدودة، سواء بشكل مباشر كالإعلان بالنيون (الجديد New) وكتكليف السلع ومستهلكيها أو بشكل غير مباشر في الفيلم أو الرواية أو الإذاعة المتلفزة، حين تقدم نماذج من السلوك المترف السهل الذي يقاد المشاهد، على نحو خفي، إلى تقليده أو الحصول عليه بكل وسيلة، حتى ولو بالجرime»^(٢). وهذا الرأي يذهب إليه الكثير من نقاد هذه السلطة، منهم «إدغار موران» الذي يؤكد ما قاله غارودي، حيث يقول: «لا يقاد مجتمعنا بعقلانية اقتصادية، وإنما يقاد مدفوعًا، كأنما بالروبصة، بجدلية الحاجات التافهة والقوى العمياء»^(٣).

لقد أصبح الإنسان في ظل سلطة رأس المال واقعا في فخ لا يستطيع الفكك منه، بعد تبليبه، إنه فخ الاستهلاك على حد قول «وولتر هيلجرز»، يقول غارودي: «فليست القضية اليوم أن ننتج لنستطيع إشباع حاجاتنا بل إنهم على العكس يقنعوننا بأن نستهلك ونبذر حتى نستطيع أن ننتج، وكل شيء يجري كما لو كنا خاضعين لآلة تنتج بضائع وتخلق

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٢) مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٧٧، ص ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) نفسه، ص ٣٣.

أسواقًا وتصنع أو تكييف المستهلكين، لإشباع حاجات هذه الآلة «الكلية القدرة»، قبل كل شيء»^(١)، لقد أدت سلطة رأس المال إذن إلى اغتراب الإنسان وإلى ديانة جديدة هي عبادة الصنمية أو ما يعرف بالتشيؤ.

٢/٣ الاحتكار والهيمنة والاستبداد:

يعتبر الاحتكار خاصية جوهرية من خصائص سلطة رأس المال، في نظر غارودي، فقد أتاح رأس المال لأصحابه امتلاك ثروات العالم وخيراته، كما امتلكوا وسائل الإنتاج حيث نجد ٢٠٪ من سكان العالم يمتلكون ٨٣٪ من ثرواته، وقد سعوا إلى احتكار السلطة معتمدين في ذلك على مبدأ المنافسة الحرة، الذي مكن أصحاب الرساميل الكبرى من السيطرة والهيمنة على كل المشاريع، وبالتالي انتزاع الثروة والسلطة ليس فقط من يد الطبقات المتوسطة والفقيرة بل من أيدي الرأسماليين الذين لم يقدرُوا على المنافسة، وهذا ما يتجلى أكثر مع الرأسمالية الجديدة (الليبرالية المتوحشة) التي تحاول جاهدة تركيز سلطة رأس المال واحتكارها في يد قلة قليلة، إنه قانون الغاب الذي عبر عنه هوبز «حرب الجميع ضد الجميع»، لقد أصبح في ظل هذا القانون «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، تمامًا كما يحدث في أعماق البحر حيث أسماك القرش (الحوت الكبير) تلتهم الأسماك الصغيرة، يقول غارودي: «إن آلية الرساميل، سواء بين أيدي المشاريع في شكل احتياطي أرباح غير موزعة أم بين أيدي الأفراد في شكل ربايح وحصص وفوائد وريوع تتيح إمكانية تحويل كل ما هو ضروري للحياة، ولا سيما وسائل الإنتاج والتبادل، إلى ملكية خاصة، كما تتيح إمكانية حصر احتكار هذه السلطة بعدد متضائل من الأشخاص، هذا التركيز ظاهرة عامة في العالم الرأسمالي»^(٢)، إنه السباق الأعمى على الربح.

إن هذا الاحتكار هو الذي شطر العالم اليوم إلى أغنياء وفقراء، شمال وجنوب، وجعل معظم الثروة بيد دول الشمال وبخاصة الدول الصناعية السبعة، وهو ما أعطاهم السلطة لكي يقرروا مصير العالم، إنهم يفرضون العقوبات باسم القانون الدولي، ويتدخلون بشكل

(١) نفسه، ص ٣٠.

(٢) غارودي، البديل، ص ٢٥.

أو بآخر في شؤون الدول، معتمدين على مجموعة من المؤسسات المالية التي هي آليات لممارسة سلطة رأس المال وعلى رأسها صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية، وغيرها من المؤسسات المالية العالمية التي تعكس بحق سلطة رأس المال وهيمنتها، لقد أدى الاحتكار إلى أوليغاركية اقتصادية شبيهة بالدكتاتورية العسكرية، وإن كانت تمارس هيمنتها واستبدادها عن طريق سلطة رأس المال لا عن طريق القوة العسكرية، يقول غارودي: «فحين يكون في مستطاع قوى مالية عظيمة أن تسيطر على معظم الصحف ودور النشر والسينما والمجلات المصورة ومحطات الإرسال، وأن توجهها وتديرها بحسب معايير الربح، فإن الأمة تصبح روحاً وجسداً موضوعاً لهذه الحرب النفسية الدائمة التي غدت واحداً من فنون الاقتصاد الرأسمالي الجميلة. إن الأوليغاركية القابضة على زمام وسائل الاتصال الجماهيري ووسائل الإعلامية المتمتعة بتلك القدرة الهائلة على التلاعب بالجماهير وتوجيهها، لقدرة على إنشاء شبكة إعلام وتحكم في غاية الدقة والإحكام بحيث يجد كل مواطن نفسه فيها مقيداً مغلولاً، أعزل من السلاح، على نحو لم يعرفه حتى ضحايا ستالين أو هتلر»^(١)

إن الرأسمالية المتوحشة تحاول اليوم أكثر من أي وقت مضى، معتمدة على التطور العلمي والتكنولوجي خاصة في ميدان الاتصال، أن تفرض هيمنتها على العالم كله، من هنا كان التخطيط لمشروع العولمة الذي يهدف إلى وحدانية السوق، إن هذه الوحدانية التي هي ديانة هذا العصر^(٢)، تسمح للقوى الرأسمالية وفي طليعتها الولايات المتحدة بفرض هيمنتها وسيطرتها على العالم كله، وقد خلقت الرأسمالية العالمية اليوم برجوازيات صغيرة داخل كل قطر، وهذه البرجوازيات تخضع لهيمنة البرجوازية العالمية، إذ تستخدمها كأداة لفرض سلطتها وزيادة ربحها.

٤/٢ الفساد:

بعد الفساد من خصائص سلطة رأس المال، فحيثما سادت هذه السلطة ساد الفساد، ويتخذ هذا الفساد أشكالاً وصوراً عديدة: أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية و....

(١) نفسه، ص ٥٤.

(٢) انظر في ذلك: غارودي، فوضى النظام العالمي الجديد، ترجمة: إلياس بلكا، مجلة المنعطف، ع ١٤٤، ١٩٩٩، ص ٧٦.

فنحن نشاهد اليوم في العالم الرأسمالي كيف هبط مستوى الأخلاق إلى مستوى الحيوانية، بعد أن صارت القيم الأخلاقية قيمًا تجارية، فكل ما يحقق الربح أصبح مشروعًا ومقبولًا، فالربا والمضاربة تعد اليوم وسائل مشروعًا طالما تحقق الربح، بل هي عنوان على النجاح والاجتهاد والذكاء.

وعلى المستوى الاجتماعي، انتشرت الآفات الاجتماعية بشكل لافت كانتشار المخدرات والعنف والدعارة والسرقة، وكل ذلك يتم بتشجيع سلطة رأس المال، يقول غارودي: «فحين توظف الأموال بدلالة ربح مالك الرساميل لا بدلالة حاجات المجتمع فإنها تساهم بالضرورة في تفسخ الإنسان وانحطاطه لا في رقيه». وهناك عدة شواهد تثبت ذلك فحسبه أن «التوظيفات في صناديق الموسيقى (الصناديق الليلية) في جميع بارات فرنسا تتجاوز بما لا يقاس التوظيفات الممنوحة لدور الثقافة. وميزانيات إنتاج التبوغ والدعاية لها تتجاوز من بعيد ميزانية الصحة العامة»^(١).

إن الرأسمالية تشجع الإنفاق على المشاريع التي تحقق الربح دون اعتبار لما يترتب عليها من نتائج، إنه الربح الأعمى، إنه النمو لأجل النمو، فسلطة رأس المال لا تعير أدنى اهتمام للقيم الإنسانية إلا من جهة ما تدره من أرباح، لقد انتشر العنف بشكل كبير اليوم، لأن الرأسمالية وجدت في صناعة الأسلحة تجارة مربحة، فهم لا يأبهون لمن يموت أو يشوه جراء هذا العنف.

وفي المجال الثقافي، تحولت القيم الثقافية إلى قيم تجارية، ونتيجة لذلك هبط مستوى الفن، فلم تعد السينما تقدم إلا أفلام العنف (التي تشجع الشباب على شراء السلاح) أو أفلام المخدرات التي تروج لتجارة المخدرات بشكل أو بآخر، والأفلام التي تقدم الدعاية لمؤسسات الإنتاج الرأسمالي، وأما الأفلام التي ترتقي بالإنسان فلم يعد لها وجود إلا نادرًا، وإن وجدت فلا تلقى ذلك النجاح المنتظر، ونفس الشيء ينطبق على مجال الموسيقى، حيث غابت الموسيقى الهادفة التي تربي الذوق، وتم تشجيع إنتاج الأغاني السوقية الهابطة، فازدادت دور الإنتاج وقدمت التسهيلات «للفنانين» فشهدت سوق الأشرطة الموسيقية حركية منقطعة النظير، وكل هذا بحثًا عن الربح.

(١) غارودي، البديل، ص ٥٣.

وانتشر تقليد النجوم في الفن والرياضة، وأصبحت تلك موضحة الشباب الذي صار ينفق الأموال الطائلة من أجل تسريحة شعر أو لباس لأحد النجوم، الذين تستخدمهم المؤسسات التجارية بعقود خيالية (شركة نايك مثلاً في المجال الرياضي).

وأما المجال السياسي فقد شهد في دولة رأس المال فضائح كثيرة حيث شنت الحروب وعقدت صفقات الأسلحة، ولعل قضية واترغيت وحرب الخليج خير شاهد على ذلك يقول غارودي: «إن قطاعاً رابحاً للغاية كقطاع صناعات التسلح يحظى بالإقبال الشديد، وتحل فيه مصلحة الممولين والصانعين الشخصية محل المصلحة القومية، وتتحوّل فيه السياسة الخارجية والحرب إلى أدوات ازدهار وتوسع الاحتكارات. إن ما هو مفيد لجينرال موتورز مفيد أيضاً للولايات المتحدة: هذا ما كان يردده وزير الدفاع الأمريكي ويلسون، الذي كان في الوقت نفسه مديراً لشركة جنرال موتورز، كاشفاً النقاب بذلك عن أحد الدوافع الأساسية للسياسة الخارجية الأمريكية من حرب كوريا إلى حرب فيتنام^(١)». وقد كشفت حرب العراق مؤخراً عن فضائح من هذا النوع، حيث دعمت الكثير من الشركات التجارية هذه الحرب، بل فرضتها، وهي اليوم تحظى بعقود تجارية هناك، وهذه الشركات هي ملك للعديد من السياسيين والجنرالات، وقد استطاعت سلطة رأس المال شراء أصوات بعض الزعماء من أجل دعم ضرب العراق، يقول غارودي: «فالدولة الرأسمالية وضعت نفسها في خدمة الاقتصاد بدلاً من أن تضع الاقتصاد في خدمة حاجات المجتمع بأسره»^(٢).

وقد امتد الفساد ليشمل حتى جانب العلم والفكر، بحيث وضع الإنتاج العلمي والفكري في خدمة سلطة رأس المال مثلما يؤكد ذلك غارودي في قوله: «إن عمل البحث العلمي بلغ حدّاً من الشدة والتمويل بحيث أن كثيراً من المراكز العلمية ليست سوى فروع تساعد مالياً، في جميع المجالات، من الفيزياء إلى علم الأحياء، ومن علم الفلك إلى مقاومة المواد إلى الكيمياء»^(٣)، وتقدم نظريتي نهاية التاريخ «لفوكوياما» وصدّام الحضارات «لهنتجتون»

(١) نفسه، ص ٥٤.

(٢) نفسه، ص ٥٨.

(٣) غارودي، نحو حرب دينية، ص ٩٣.

نموذجًا على هذا الفساد الفكري الذي أفرزته سلطة رأس المال، باعتبار أن كلا منهما يعد مثقفًا عضويًا أو موظفًا رسميًا لدى سلطة رأس المال. يقول غارودي في ذلك: «كتاب نهاية التاريخ «لفوكوياما» يهدف إلى أن يفرض على العالم كله أسوأ نظرية ليبرالية في الهيمنة: تأليه السوق، أما أطروحة «ضوميل هنتجتون» فهي أدق، إنها تبين بوضوح العقبات التي تحول دون تحقيق هذا النظام الدولي الجديد»^(١).

ولم يكن المجال الديني بمنأى عن سلطة رأس المال، حيث نشطت سوق الكتاب الديني، ذلك الكتاب الذي يعرض فكرًا دينيًا سلبياً، لا يعارض سلطة رأس المال بل يبررها طالما أنه يركز على الطقوس والشكليات، وتكاثرت القنوات الفضائية الدينية، وهكذا صار المجال الديني حقلًا من حقول استثمار رأس المال.

وبهذا يتضح أن الفساد هو سمة الرأسمالية، حيث لازمها في كافة المجالات، ومع مشروع العولمة الذي جعل من قيم الليبرالية الأمريكية قيمًا عالمية، لم يعد لهذا الفساد حدودًا جغرافية، إنه سمة هذا العصر، ويستشهد غارودي على ذلك بما كتبه «ميشيل ألبرت» في كتابه (الرأسمالية ضد الرأسمالية) ومما جاء فيه قوله «... هذه في النهاية الغاية الأخيرة من وحدانية السوق، إنها ربطنا بالحياة الأكثر زيفًا»^(٢). وتؤكد «باسكال بروكنر» من جهتها ذلك حيث تقول: «ففي كل مكان تخلف رأسمالية التمالؤ أضرارها في أوروبا واليابان ولكن أيضًا في أمريكا عبر نظام اللوبيات أو تبادل المصالح المشتركة بين فرد ثري وسياسي مؤثر وجد نفسه شيئًا فشيئًا مقبولًا في شبكة «المالكين» وانتهى به الأمر أن غدا لا يرى العالم إلا بأعينهم ومن خلال اهتماماتهم»^(٣).

(١) غارودي: فوضى النظام العالمي الجديد، ص ١٧.

(٢) غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٧.

(٣) باسكال بروكنر، بؤس الرفاهية. ديانة السوق وأعداؤها، تر: السيد ولدأباه، دار العبيكان، السعودية،

ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢١.

٤- نقد سلطة رأس المال من حيث أبعادها ومجالاتها

١/٤ المجال الاقتصادي،

إن سلطة رأس المال تكشف عن نفسها بصورة أوضح في المجال الاقتصادي، وهو المجال الذي نشأت وتطورت فيه، وبالأخص في الاقتصاد الليبرالي، اقتصاد السوق، حيث شكلت مبادئ هذا الاقتصاد المتمثلة في الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، المنافسة الحرة، عدم تدخل الدولة في تنظيم السوق حيث يخضع هذا الأخير لقوانينه الخاصة (قانون العرض والطلب)، شكلت هذه المبادئ الأرضية الحصبة لتراكم رأس المال، هذا التراكم هو الذي أدى فيما بعد إلى بروز سلطة رأس المال.

لقد مر الاقتصاد الرأسمالي بثلاث مراحل أساسية هي: المرحلة البرجوازية وهي المرحلة التمهيدية للرأسمالية، ثم المرحلة الرأسمالية (الليبرالية) وهي مرحلة اقتصاد السوق وأخيرًا مرحلة العولة (الرأسمالية أو الليبرالية الجديدة) التي يطلق عليها خصومها اسم الليبرالية المتوحشة.

إننا لن نتوقف كثيرًا عند المرحلتين الأولى، باعتبار أن سلطة رأس المال فيهما كانت محدودة، إنها لا تتجاوز النطاق الاقتصادي من جهة والاقتصاد الوطني من جهة أخرى، بمعنى أن الحياة الاقتصادية ظلت في هذه المرحلة منفصلة عن الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، لذلك كانت سلطة رأس المال محصورة النطاق، كما أن الاقتصاد كان مجزأ، كل قطاع منفصل عن الآخر، ومن جهة أخرى كانت سلطة رأس المال في هذه المرحلة لا تتجاوز النطاق الوطني، باعتبار أن الاقتصاد هنا لم يعولر بعد، وبالتالي فإن سلطة رأس المال لم تأخذ طابعًا عالميًا، لكن كل ذلك تغير في المرحلة الثالثة التي شهدت نقلة نوعية في الاقتصاد الليبرالي، اتخذت بموجبه سلطة رأس المال طابعًا شموليًا، كونيًا، عالميًا، بحيث صارت تفرض نفسها على اقتصاديات بلدان العالم أجمع، إنها تتحكم فيها وتهيمن عليها، وقد لعبت المؤسسات المالية الدولية (صندوق النقد الدولي - البنك الدولي - منظمة التجارة العالمية...)، فضلًا عن الشركات المتعددة الجنسيات (العابرة للقارات) دورًا كبيرًا في عولمة الاقتصاد، إن ما يميز هذا النظام الجديد (الليبرالية الجديدة)، هو أن سلطة رأس المال لم تعد

تنحصر في المجال الاقتصادي كما كانت في المرحلتين السابقتين، بل هيمنت على مختلف مجالات الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية والإعلامية و...، فالليبرالية الجديدة ليست محض نظام اقتصادي، إنه نظام اقتصادي سياسي، اجتماعي،^(١) تلعب فيه السوق دور الناظم الوحيد وهو ما اصطلح عليه غارودي «ديانة وحدانية السوق» وهو اسم له أكثر من دلالة، فالوحدانية تشير إلى عالمية السوق، أي أن رأس المال أخذ طابعًا عالميًا، فلم تعد هناك حدود تقف في وجه حرية التجارة وحركة الأموال، وقد قاد ذلك إلى احتكار سلطة رأس المال من طرف قلة من الأفراد والمؤسسات التجارية، وهي ديانة، بحيث أدت الليبرالية الجديدة إلى ما يسميه فروم بـ «عبادة الصنمية»، أي عبادة «أوثان المال والثروة» كما يقول غارودي، إن الثروة والمال هما معبودي جماهير القرن العشرين في نهايته والقرن الحادي والعشرين في بدايته.

إن سلطة رأس المال بذلك تمتلك سلطة شبيهة بسلطة الدين، بما خلقته من سيطرة وهيمنة على عواطف الأفراد وعقولهم وهواجسهم، إنها كما يقول غارودي ديانة فيتشية السوق.

وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية راعية هذه الديانة وناشرتها، تحت غطاء ما يسميه تشومسكي: «إجماع واشنطن»^(٢)، وهو الذي يمثل سلطة رأس المال في النظام العولمي، يقول تشومسكي: «إن إجماع واشنطن الليبرالي الجديد هو مجموعة من المبادئ الخاصة بالسوق وضعتها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية والمؤسسات المالية العالمية التي تهيمن عليها، وتقوم بتطبيق هذه المسألة، بطرق عدة على المجتمعات الأضعف، وغالبًا ما تفرض كبرامج تعديل بنوية صارمة باختصار، إن القواعد الأساسية هي «حرر التجارة والنقد، دع الأسواق تحدد الأسعار» (صحح الأسعار)، إنه التضخم (استقرار اقتصادي وحدي)، خصص (الخصخصة) يجب على الحكومة أن تبتعد عن الطريق. وهذا يعني أن الشعب يجب أن يبتعد أيضًا، بقدر ما تكون الحكومة ديمقراطية..» ويقول في وصف سلطة هذا النظام (الرأسمالي): «فقرارات أولئك الذين يفرضون الإجماع تحدث بنحو طبيعي تأثيرًا رئيسيًا في النظام العالمي (...). وقد أشارت صحافة قطاع الأعمال العالمية إلى تلك المؤسسات على

(١) انظر: نعوم تشومسكي الربح على حساب الشعوب الليبرالية الجديدة والنظام الكوكبي، ص ٥ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧.

أنها جوهر حكومة عالمية قائمة «لعصر إمبريالي» جديد تقودنا إليه الولايات المتحدة» ولهذا اعتبرها جارودي «طليعة الانحطاط»، إن ما يعنينا هنا، ليس هذا التحول في النظام الليبرالي الذي انتهى بنا إلى ديانة وحدانية السوق^(١)، وكيف استطاعت الولايات المتحدة أن تكون طليعة للانحطاط، ولكن المهم لنا هو إبراز مظاهر سلطة رأس المال في هذا النظام الاقتصادي - الاجتماعي الجديد.

وفي هذا الخصوص يبين لنا «نعوم تشومسكي» كيف تحول رأس المال إلى سلطة فعلية فيقول: «إن المؤسسات الحاكمة ليست وكلاء مستقلين وإنما تعكس توزيع السلطة في المجتمع الأكبر وقد كانت هذه بديهية على الأقل منذ آدم سميث، الذي أشار إلى أن المهندسين الرئيسيين للسياسة في إنكلترا كانوا تجارًا وصناعيين، استخدموا سلطة الدولة كي يخدموا مصالحهم الخاصة، رغم أن الخطر الناجم عن ذلك، الذي يؤثر على الآخرين، وبينهم شعب إنكلترا»^(٢)، وبعد أن بين «نعوم تشومسكي» في هذا النص العلاقة الجدلية بين رأس المال والسلطة السياسية في إنكلترا خلال المرحلة الرأسمالية، يبين لنا بعد ذلك هذه العلاقة في مرحلة الليبرالية الجديدة، أين يتجلى اتساع سلطة رأس المال وهيمنتها على أنواع السلطة الأخرى (السياسية والإعلامية و...)، حيث يقول: «إن المهندسين الرئيسيين لـ«إجماع واشنطن» الليبرالي الجديد هم أسياذ الاقتصاد الخاص، وبنحو رئيسي الشركات الضخمة التي تسيطر على قسم كبير من الاقتصاد العالمي وتمتلك الوسائل للهيمنة على سياسة المعلومات بالإضافة إلى صياغة الفكر والرأي. وتلعب الولايات المتحدة دورًا خاصًا في النظام لأسباب جلية»^(٣)، وهذه النتيجة يصل إليها غارودي من جهته، مثلما يتجلى في قوله: «(ينبغي علينا) قبل كل شيء أن نحطم المؤسسات التي تقوم عليها وحدانية السوق والتي هي (المؤسسات) حاليًا السلطة المدنية لسادة العالم، الولايات المتحدة وتابعيها والمتواطنين معها من: الغات (المنظمة العالمية للتجارة) وصندوق النقد الدولي، وجميع الأدوات التي تفرض باسم حرية مزعومة، وثنية المال»^(٤).

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص ١٨.

(٣) نفسه، ص ١٨ - ١٩.

(٤) غارودي، نحو حرب دينية، ص ٨٢.

وفي موضع آخر، يقول: «وخلقوا بالتالي بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين على صعيد المعمورة بأسرها، بنية جديدة للعلاقات الإنسانية: فأول مرة في التاريخ اتجهت السوق إلى أن تصبح عالمية. فكانت كل عقبة دينية أو أخلاقية أو سياسية تقف في وجه عالمية السوق هذه تزاح وضار البحث عن الربح المحرك الأوحد للمشاريع، ولم تكن السوق هي الواقعة الجديدة، بل استبدال السوق المطلق، السوق التي لا تأتمر بغير قوانينها الذاتية والتي تتحكم بسائر العلاقات الاجتماعية بلا استثناء تلكم هي السمة الأساسية للرأسمالية، وذلكم هو ما يميزها عن سائر الأنظمة التي وجدت في التاريخ»^(١).

ويقول أيضا: «إن الولايات المتحدة الأمريكية التي تتطلب من البلاد الأخرى الخلل الكلي لحياتها الاقتصادية حتى لا تبدي أي عائق في وجه تطبيق العقوبات الوحيدة الجانب حيال كل من ينوي الحد من الاستيراد الحر من الإنتاج الأمريكي. وهكذا استعمرت زراعتنا التي تفرض عليها استراحة الأرض، وسينمانا، وفولاذنا، وخمورنا، وصناعة حديدنا، وتنقية إعلامنا وطائراتنا.»^(٢)

ويضيف قائلا: «لكن مردوك، وماكسويل، وهيرسانت، وبيرلسكوني ليسوا فقط تجارًا يؤمن لهم ما هو مثير وسادي ومأتمى أرباح المبيعات، وإنما هم أيضًا سياسيون يتلاعبون بالآراء العامة ليحملوها على قبول المذابح، كما فعلت مثلًا شبكة C. N. N الأمريكية التي احتكرت الأخبار احتكارًا مطلقًا أثناء حرب الخليج»^(٣).

ويقول: «نحن نعيش أسوأ حروب الدين. لا بين المسلمين والمسيحيين، وإنما بين هذا الدين الذي لا يجرؤ أن يعلن عن اسمه والذي يحكم بالفعل اليوم جميع العلاقات الاجتماعية وجميع العلاقات الدولية على حد سواء: وحدانية السوق التي تغطي جميع الوثنيات ليس عصرنا ملحدًا بل هو متعدد الآلهة. إن وحدانية السوق تولد عبادة أوثان شتى: المال، والسلطة، والقوميات، والأصوليات»^(٤).

(١) غارودي، البديل، ص ٤٢.

(٢) نفسه، ص ص ٨٢، ٨٣.

(٣) نفسه، ص ٨٤.

(٤) غارودي، نحو حرب دينية، ص ٢٣.

لقد ولدت الليبرالية الجديدة إمبراطورية رأس المال التي تهيمن على العالم أجمع على كافة القطاعات الاجتماعية «حين جعل ثلاثة مليارات رجل وامرأة من خمسة مليارات مفلسين بالاستعمار أولاً، ثم بالسياسة الاستعمارية الجديدة لقادة البلدان الأكثر تصنيعاً وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، المضاربة على الدين. وهذا الدين ولد لأن اقتصاد البلدان التابعة قد هدم الاستعمار بنيته، ففرض عليها، على حساب الزراعات البدائية، زراعات أحادية وإنتاجيات أحادية جعلت من هذه البلدان ملحقات باقتصاد الدولة المستعمرة، ثم جامعة للعملة الصعبة كي تسدد ديونها لصندوق النقد الدولي»^(١).

٢/٤ المجال السياسي؛

إن العلاقة بين سلطة رأس المال والسلطة السياسية (سلطة الدولة بأجهزتها المختلفة التنفيذية، التشريعية...) كانت دومًا علاقة جدلية حيث أن السلطة السياسية غالبًا ما كانت تستعين بالطبقة الرأسمالية، وتطلب دعمها من أجل الحفاظ على مكاسبها ومصالحها مقابل حصول هذه الطبقة على امتيازات وفي المقابل نجد سلطة رأس المال تطلب دعم السلطة السياسية للحفاظ على مكاسبها ومصالحها، وهكذا نجد سلطة رأس المال دائمًا تتحالف مع السلطة السياسية أو تهيمن عليها ومهما كان نوعها ديمقراطية، دكتاتورية، ملكية، دينية، فالمهم هو تحقيق اهدافها.

لقد كانت سلطة رأس المال منذ ظهورها مع ظهور النظام البرجوازي في أوروبا تتدخل دومًا في تعيين السلطة السياسية مستخدمة في ذلك رأس المال كورقة ضغط، فالطبقة البرجوازية في أوروبا كان لها اليد الطولى في القضاء على النظام الإقطاعي داعمة بذلك سلطة الملوك بفضل ما قدموه لهم من أموال سواء في شكل قروض أو هبات من أجل القيام بالحروب، هذه الحروب التي كان في النهاية هدفها تجاري بحت، وبالتالي كان المستفيد منها هم البرجوازيون الذين دعموا سلطتهم بزيادة رأس مالهم.

(١) نفسه، ص ١٨.

ويظهر النظام الرأسمالي أصبحت سلطة رأس المال واضحة وجلية في احتواء السلطة السياسية وتوظيفها لخدمة مشروعها الرأسمالي، وذلك بدعمها لما يعرف بالديمقراطية السياسية باعتبارها الشكل السياسي الذي يتوافق مع مصالح رأس المال، ذلك أن الديمقراطية السياسية تقوم في ظاهرها على الحرية السياسية (التعددية الحزبية - الحكم والسيادة للشعب..) وفي المجال الاقتصادي تقوم على الحرية الاقتصادية (عدم تدخل الدولة في الشأن الاقتصادي، السوق هو المنظم للعملية الاقتصادية..) ومن هنا نتساءل: إذا كانت الديمقراطية السياسية تعطي الحكم للشعب، فإلى أي مدى تحققت هذه الديمقراطية؟ هل مارس الشعب حقه في اختيار من يمارس السلطة السياسية في ظل سلطة رأس المال؟

بحسب غارودي فإن الديمقراطية السياسية (الغربية) هي ديمقراطية مدلسة، شكلية وزائفة، فمن يمارس السلطة فعليا ليس الشعب ولكن الطبقة الرأسمالية هي التي تمارسها سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، فإذا كانت هذه الديمقراطية تعطي لكل مواطن الحق في ممارسة السلطة نظرياً، فإنها عملياً لا تسمح له بممارسة هذا الحق طالما أنه لا يملك الإمكانات لممارسة هذا الحق (وسائل الإعلام و...)، يقول غارودي: «كل ديمقراطية قائمة على الدفاع عن فرد مجرد دون أن تأخذ في حسابها قدرته الحقيقية (مثل قدرة المالك وقدرة العاطل) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى السوق (سوق العمل وسوق التجارة)»^(١)

ويعود بنا غارودي القهقري إلى بدايات الديمقراطية الغربية ليكشف زيفها وتدليسها، فيتوقف عند نموذج الديمقراطية الأثينية (اليونانية)، الذي يعده البعض النموذج الأمثل للديمقراطية، فقد قامت هذه الديمقراطية على مبدأ التمييز بين المواطن وغير المواطن وأعطت للأول الحق في الانتخاب في حين حرمت الآخرين منه، فهل يمكن طبقاً لهذا المبدأ أن نقول أن هناك ديمقراطية، أي الحكم للشعب؟ يقول غارودي مفنداً ذلك: «إنه في إطار هذه الديمقراطية الأثينية وهي في قمة ازدهارها (زمن بركليز في القرن الخامس قبل الميلاد)، هناك ألف مواطن حر يشكلون الشعب الذي يمتلك حق الانتخاب و ١١٠ ألف عبد ليس

(١) غارودي، كيف نصنع المستقبل؟ تر. منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٢٥.

لهم أي حق، الاسم الحقيقي لهذه الديمقراطية هو حكم نخبوي عبودي. ومنذ ذلك الوقت لم يكف الاستخدام الكاذب لكلمة الديمقراطية عن السيادة في الغرب^(١).

وقد أتى غارودي على ذكر عدة نماذج من الديمقراطيات الغربية، كالديمقراطية الأمريكية التي تميز بين البيض والسود، والديمقراطية الفرنسية التي أعقبت ثورتها (١٧٨٩) التي لا يمنح فيها الدستور حق الاقتراع إلا للملاك أما الآخرين فقد عدوا مواطنين سلبين، فهذه إذن «ديمقراطية للملاك وليس للشعب».

ومن هنا يتساءل غارودي: «ماذا يعني الحق لإنسان ليس لديه وسائل ممارسة هذا الحق؟» إنها بحق ديمقراطية شكلية جوفاء، إنها ديمقراطية شعارات يستفيد منها الرأسماليون بشكل مباشر أو غير مباشر، أما الشكل المباشر فمن حيث أن أغلب الذين يصلون إلى السلطة في الديمقراطية الرأسمالية (السياسية) هم من الطبقة الرأسمالية وبالتالي فهم يعملون على سيادة سلطة رأس المال ويضعون مصالحهم الخاصة قبل مصالح الشعب، وأما الشكل غير المباشر، فمن خلال دعم بعض الأفراد والأنظمة ولو كانت دكتاتورية مقابل الحفاظ على مصالحهم، كما حدث مع نظام بينوشيه في الشيلي وأورتيجا في بنما وغيرها من الدكتاتوريات التي لما أرادت المساس بمصالح الرأسمالية انقلبت عليها وأطاحت بها لتحل محلها أنظمة أكثر انصياعاً وطاعة لسلطة رأس المال، مثلما يؤكد ذلك حسن حنفي حيث يقول: «في تاريخنا المعاصر كانت الولايات المتحدة أول من أيد النظم الدكتاتورية في كل بلدان العالم الثالث... عسكرية أو دينية أو مدنية مادامت تنفذ مصالحها وتؤتمر بأمرها دون حساب لمصالح الشعوب، فإذا حاولت هذه النظم الخروج على الطاعة (تعرضت للعقاب)»^(٢).

وقد عملت الرأسمالية جاهدة في القرن العشرين وبشتى الوسائل (الدعم بالمال والأسلحة والفيديو....) على الإطاحة بالأنظمة الاشتراكية (الديمقراطيات الاجتماعية)، لتحل محلها الديمقراطية السياسية التي تستجيب لطموحات الرأسمالية وتحقق أهدافها وتصون مصالحها كما حدث في الاتحاد السوفيتي وغيره من بلدان أوروبا الشرقية.

(١) نفسه، ص ١٢.

(٢) حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٠٧-٣٠٨.

إن سلطة رأس المال تظهر دوماً بمظهر المؤيد والمدافع عن الديمقراطية. فهل ذلك يعني دفاعها عن حقوق الشعب ومصالحه؟ إن الجواب عن هذا السؤال يكون قطعاً بالنفي كما تثبت ذلك التجارب التاريخية والواقعية، فالرأسمالية لا تريد إلا مصالحها وتحقيق طموحاتها في إشباع حاجاتها المادية غير المنتهية (النمو الأعمى)، وهي لا تجد وسيلة أفضل من الديمقراطية لتحقيق مآربها، فالانتخابات وإن كانت في ظاهرها تعطي الحق للشعب لاختيار ممثليه، لكنها في الحقيقة وخاصة في أيامنا هذه، لم تعد سوى لعبة مفضوحة تلعبها سلطة رأس المال لدعم نفوذها وسلطتها، حيث يتم التلاعب بالرأي العام وتوجيهه عن طريق وسائل الإعلام المملوكة بواسطة بعض الاحتكارات أو بعض القوى الرأسمالية الكبرى^(١)، وبالتالي فإن الانتخاب هاهنا لا يعبر في الحقيقة عن رأي الشعب وإرادته التي تم تزيفها وتغييبها، لتحل محلها إرادة من يملك وسائل الإعلام أي من يملك سلطة رأس المال، لذلك نجد هذه الأخيرة حريصة أشد الحرص على احتواء سلطة الإعلام والسيطرة عليها، فأغلب القنوات التلفزيونية اليوم (خاصة في ظل تعددية الإعلام) والإذاعات والجراند هي ملك للرأسماليين، وهكذا تصبح الانتخابات شكلية، وتفقد معها الديمقراطية جوهرها ومعناها.

وأما الصورة الثانية لتدليس الديمقراطية وزيفها فتتجلى في التمويه على حكم الحزب الواحد وخير مثال لذلك، الديمقراطية الأمريكية، يقول غارودي في ذلك: «الولايات المتحدة هي نموذج للتمويه على حكم الحزب الواحد، حيث تقدم للجمهور تنوعين رسميين: ديمقراطي أو جمهوري، مكونة بالفعل حزباً واحداً لرأس المال وفرنقاً مختلفة يتقاسمون الغنائم أي (الوظائف القيادية والدخول) حينما يحوزون النصر»^(٢)، وهذا يعني غياب التعددية الحزبية في هذه الديمقراطية مما يجعلها شكلية، إذ أن كلا الحزبين يدعم سلطة رأس المال ويصب في مصلحتها، ولا يوجد اختلاف بينهما في القضايا الأساسية وخاصة عندما يتعلق الأمر بمصلحة الرأسمالية، وهذا ما يؤكد غارودي في قوله: «إنهم يساعدون بنفس القوة دكتاتوريات أمريكا الأخرى (الشيلي وبنما..) ويصوتون بنفس الإجماع

(١) نفسه، ص ١٢٥.

(٢) نفسه، ص ١٢٦.

على القروض لإسرائيل، وبنفس الفيتو على أي جزاءات ضد انتهاكات القرارات الأمم المتحدة أو بنفس الاعتداءات ضد أي شخص يزعم معارضة سيطرتهم العالمية ويتحدى المقاطعة التي يفرضونها»^(١).

إن هذا التوافق بين الأحزاب والذي تحكمه لعبة المصالح المالية يجعل اختيار الشعب بلا معنى، طالما أن الاختيار يؤدي في النهاية إلى نتيجة واحدة، ولذلك نجد غارودي يردد ما قاله «جان جاك روسو» عن الديمقراطية الليبرالية (المنظر الأساسي للديمقراطية، والذي تنسب إليه الثورة الفرنسية) وهو: «إذا أخذنا المصطلح بمعناه الأصيل والدقيق، لوجدنا أنه لم توجد أبداً «الديمقراطيات الحقيقية» وذلك لسببين:

١- عدم تكافؤ الثروات، التي تجعل من المستحيل تكوين إرادة عامة تضع من يملكون في مواجهة من لا يملكون.

٢- غياب الإيمان بقيم مطلقة تجعل كل فرد يقدر واجباته بدلا من أن تسيطر شريعة الغاب الفردية، بحيث يعتقد كل فرد أنه مركز ومعيار الأشياء وأنه منافس وخصم للآخرين»^(٢).

إن الديمقراطية الليبرالية إذ تزعم الدفاع عن حرية الفرد، إنما تقدم في الحقيقة زعماً كاذباً، لأن الفرد المقصود هنا هو الفرد البرجوازي صاحب الامتيازات المالية، وبالتالي فهي تريد الحفاظ على هذه الامتيازات وتنميتها ولا شك أن هذا النمو يتم على حساب حقوق الآخرين ومصالحهم، ولذلك نجد الهوة آخذة في الاتساع بين من يملك ومن لا يملك، بين الأغنياء والفقراء سواء على المستوى العالمي أم على المستوى الوطني.

إن سلطة رأس المال «تتشقق» بالديمقراطية بينما هي تلعب مع الجماهير لعبة الكراسي الموسيقية (توزيع الأدوار). . تتغير الأحزاب الحاكمة ولا تتغير الطبقة الحاكمة نفسها، ورغم كونها لا تمثل إلا الأقلية. . تتشقق الرأسمالية بالديمقراطية بينما يقوم حكمها على دكتاتورية الرأسماليين الذين يملكون الحكومات والأحزاب ووسائل الدعاية مثلما يملكون

(١) نفسه، ص ١٢٦.

(٢) نفسه، ص ١٢١.

الغذاء والدواء والعلم والفنون، وبملكيتهم لأفواه البشر وأرزاقهم يسيطرون على رؤوسهم إلى درجة كبيرة.

السلاح الفعال للأقلية الرأسمالية وضمانتها الكبرى في استمرار حكمها ليس هو العمل كما هو واضح للعيان، بل هو جهاز الدولة الذي هو أعلى تكثيف لهذه الطبقة، والدولة (الحديثة = الرأسمالية) في تحليلها الأخير هي اتحاد مسلح للسادة الملاك، هي هيئة تنظيم القمع بحيث تقبل الغالبية المحرومة سلطة الأقلية طوعاً أو قمعاً^(١)، وهكذا يتضح أن الديمقراطية السياسية (الليبرالية) ليست إلا الشكل الذي يمارس فيه رأس المال سلطته، فليس هناك حكم للشعب، بل حكم الأغنى، يقول غارودي مؤكداً ذلك: «العائق الرئيسي اليوم.. هو تضليل الليبرالية الاقتصادية التي تزعم أنها متطابقة مع الحرية الإنسانية والديمقراطية. في حين أنها نقيضها: إنها حرية الأغنى والأقوى في افتراس الأفقر والأضعف باسم هذه الليبرالية التي تخلط بالحرية ترتكب كل يوم أسوأ الابتزازات.. هذا النوع من الحرية هو ما يريد قادة الولايات المتحدة أن يمدوه على الكوكب كله...»^(٢)

ويقول أيضاً: «وما تتصف به وحدانية السوق في الواقع هذه الليبرالية الشمولية، هو احتقار حرية الإنسان...»^(٣) فالليبرالية إذن تمارس الاستبداد، استبداد سلطة رأس المال باسم الحرية الإنسانية (السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية..).

٣/٤ مجال الإعلام والدعاية:

لا شك أن الإعلام يلعب دوراً كبيراً في التأثير على الرأي العام وتوجيهه لما له من سلطة على الفرد، ولذلك قيل عنه بأنه السلطة الرابعة، وإدراكاً منها لهذا الدور، فقد سعت سلطة رأس المال جاهدة لاحتواء هذه السلطة والهيمنة عليها وتوظيفها لتحافظ بذلك على مصالحها وأهدافها.

(١) خالد الصاوي، كيف نميز الاشتراكية- الحقيقية- عن أي نظام أو تيار ليس له من الاشتراكية إلا الاسم؟،

الحوار المتمدن، ع. ١٢١٥، ١٠/٠٦/٢٠٠٥، <http://www.ahewar.org>

(٢) غارودي، نحو حرب دينية، ص ٢٦.

(٣) نفسه، ص ٢٦.

إن الشروط الجديدة التي خلقتها سلطة رأس المال سواء في المجال السياسي (الديمقراطية الليبرالية) أو في المجال الاقتصادي (ديانة وحدانية السوق)، أو في المجال الاجتماعي والثقافي (استبدال القيم القديمة بالقيم الجديدة وتشجيع ثقافة الاستهلاك والإنتاج لأجل الاستهلاك والربح...) وفي المجال العسكري (القضاء على كل الأنظمة التي تعارض ديمقراطية وحدانية السوق بوصفها أنظمة (محور) الشر، كل هذه الشروط وغيرها جعلت سلطة رأس المال تعتمد بشكل كبير على سلطة الإعلام والدعاية، بل إنها عملت على دعم هذه السلطة وتطويرها بتخصيص ميزانيات ضخمة، حتى تتماشى أكثر مع الدور الكبير الذي تتطلبه منها سلطة رأس المال وحتى تتماشى مع هذه الشروط الجديدة، يقول غارودي: "لتهمة هبات جديدة بهذا الاتساع يجب نقل العركة قبل كل شيء إلى مستوى معالجة العقول وتمهيدها بوسائل الإعلام... ولاسيما التلفزيون..."^(١).

إذن غارودي يعتبر الإعلام هو السلاح الجديد الذي تستخدمه سلطة المال في معركها الجديدة لفرض ديانة وحدانية السوق فكيف يقوم الإعلام (السلطة الرابعة) بهذا الدور؟

يرى غارودي أن التلفزيون هو أكثر وسائل الإعلام قياماً بهذا الدور نظراً لما له من تأثير على الناس من خلال الصوت والصورة لأنه أكثر وسائل الإعلام استقطاباً للجمهور^(٢)، ولهذا سعت سلطة رأس المال إلى دعم هذه الوسيلة من خلال إنشاء شبكة من القنوات التلفزيونية الخاصة التي تحاصر الفرد وتتلاعب بمشاعره وعواطفه وتسيطر على وعيه، فتوجهه نحو ما يخدم أغراضها، حيث تنمي فيه ثقافة الاستهلاك بفضل ما تعرضه من إعلانات عن أحدث منتجات السوق وهذا ما يؤكد غارودي في قوله: «على جميع المستويات يغذي التلفزيون السلبية ويتجه إلى التنميط، هكذا يريد الجمهور المنبع، تحت ذريعة أن الجمهور يريد هذا، وهذا الجمهور ليس لديه بالفعل الاختيار إلا بين منتجات هؤلاء الموجهين للوعي غير الواعين وأشباه الرجال الذين يظهرون كنجوم لبرامج المنوعات ومبرمجين للأفلام». لقد استطاعت سلطة رأس المال من خلال صناعة

(١) نفسه، ص ٢٦.

(٢) يقول غارودي: «إن التلفزيون هو السرطان القاتل للديمقراطيات الغربية. فلا العائلة ولا الكنيسة ولا المدرسة لهم اليوم تأثير مواز على العقول والسلوك»، المصدر السابق، ص ١٧.

الإعلام (صناعة الصورة) أن تصنع ثقافة تستجيب لمتطلباتها، يقول غارودي: «إن ارتياد السينما، ونسبة دخول الأفلام، وقائمة تأجير شرائط الفيديو، ومعدل الاستماع للتلفزيون كل هذا يشهد بأن: الغالبية الساحقة لصور الحياة التي تبث في العالم، تميل إلى ترويح العنف والروع (الخوف)، وهي أفلام الرعب والإثارة التي تمجد أسطورة الأقوى الذي لا يقهر من طرزان إلى جيمس بوند، والعنصري في أفلام رعاة البقر، والنظام القانوني في الأفلام البوليسية»^(١) ويقول: «إنها ديانة معبودي الجماهير، وعبادة حيواتهم الزائفة، مع كل بديل للمخدرات والضجيج العالي. وهذه نتيجة دخول التلفزيون في ساحة السوق والشعائر الدعائية»^(٢).

لقد خلق التلفزيون جمهورًا خاصًا له ذوقه ورغباته وحاجياته التي لا يستطيع منها فكاكًا، ويصف غارودي عملية التسلط التي يمارسها التلفزيون على جمهوره بدكتاتورية معدل الاستماع، حيث يقول في ذلك: «هكذا تقوم دكتاتورية معدل الاستماع، التي هي عدد المشاهدين لبرنامج معين، ومعدل الاستماع يحدد ثمن الدعاية ومصداقية البرامج في وقت واحد... وقد صرح أحد منتجي برامج المنوعات.. .. كلما هبط مستوانا إلى أقصى حد زاد معدل الاستماع. هذا هو الواقع. هل يجب علينا أن نتظاهر بالذكاء على المشاهدين؟ إنهم لا يميلون إلى التفكير، فلنكف عن القيام بدور من يعطيهم دروسًا»^(٣).

ويعلق غارودي على هذا الرأي الساخر بقوله: «هنا دعوة دائمة وحاسمة إلى الإغواء إلى الديماغوجية وإلى الخلاعة المدهنة لرأي عام تتلاعب به الإعلانات ووسائل الإعلام والتلفزيون نفسه الذي لا يحكي التاريخ ولكن يصنعه، في اتجاه الإهمال وتضليل السوق وتفكيك كل عقلية نقدية وكل شعور بالمسئولية. ابتداء من الاستقصاءات التي تتم لا للتعرف على الرأي، ولكن لتوجيهه، والבלهه الخائفة للألعاب التلفزيونية واليانصيب الذي يزيد من بريق فرص الحصول على النقود السهلة، وصولًا إلى أخبار ليست في حقيقتها

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

كذلك، والتي نستحث فيها المشاهد على التأمل البليد لكوارث العالم. كل شيء يميل، بسبب الانتهازية التجارية، إلى التعامل مع الجمهور كأطفال سذج دون أي شيء يمكن أن يساعدنا في فهم أحداث هذا العالم في نهاية الألفية الثانية أو يظهر لنا مشاهدة حياة إنسانية حقا.^(١)

وفي نظر غارودي أن التبوير الذي يقدمه القائمون على وسائل الإعلام وهي أن التليفزيون يلبي رغبات الجمهور، هو مجرد تدليس، طالما لا يترك للجمهور الاختيار - في استطلاعات الرأي - إلا بين المكروه والأسوأ، وعليه فليس الجمهور في نظره هو المذنب، لكن أولئك الذين يجردونه من تحضره، يقول: «هنا شكل من أشكال تلوث العقول، أكثر خطرًا من أي إساءة إلى صحة البيئة الطبيعية أو الجسدية»^(٢).

فالمسئولية إذن تقع، في نظر غارودي، على القائمين على وسائل الإعلام من موظفي وأصحاب رؤوس الأموال، الذين لم يراعوا القيم الإنسانية في تعاملهم مع المشاهدين، حيث جعلوا كل شيء خاضع لمعايير السوق، فكل ما يحقق الربح نافع ومفيد وناجح، فكل شيء قابل لأن يباع ويشترى، فالتليفزيون يصب إذن في خدمة السوق لا في خدمة الإنسان (الجمهور)، يقول غارودي في ذلك: «المعلومات (كلام أو صورة) هي سلعة خاضعة لقتضيات المنافسة والتسابق، وفيها يمارس المال رقابة أشد هولًا من النظم الأكثر شمولية. إنها (وسائل الإعلام) تملي البرامج بمقتضى معدل الاستماع الذي يكرس التلاعب المثير بالعواطف والعنف والجنس، أو الجديد بأي شكل، بذريعة أن المستهلك يجب ذلك، السباق إلى تقديم حدث جديد يستبعد أي تحليل وأي تأمل نقدي، وأي ثقافة وفهم للحدث في سبيل أن يكون أول من يلقي الخبر»^(٣).

لقد صارت وسائل الإعلام تتسابق إذن إلى الأحداث المثيرة، مستخدمة في ذلك المال من أجل الظفر بالسبق الإعلامي، لأن الإتيان بالجديد والمثير يجلب أرباحًا وأموالًا، بغض النظر عن قيمته، يقول غارودي في ذلك: «... ما الحدث الصحفي؟ هو ما يؤدي إلى البيع في

(١) المصدر نفسه، ص ١٨-١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

حالة الصحافة المكتوبة أو يزيد معدل الاستماع في حالة قنوات التلفزيون وبالتالي حجم وسعر الدعاية المترتب على ذلك»^(١).

إن غارودي يحدد وظائف التلفزيون في ثلاث قطاعات أساسية هي الإعلام والترفيه والتنشئة، وكل هذه الوظائف تخضع لقوانين السوق أي لسلطة رأس المال، يقول: «فيما يتعلق بالإعلام تباع الصور والوقائع كسلع، وهي تفرز على المستوى العالمي، من بعض الشركات التجارية - لكن مردوك، وماكسويل، وهيرسانت، وبيرلسكوني ليسوا فقط تجارًا يؤمن لهم ما هو مثير وسادي ومأتمى أرباح المبيعات، وإنما هم أيضًا سياسيون يتلاعبون بالآراء العامة ليحملوها على قبول المذابح، كما فعلت مثلًا شبكة C. N. N الأمريكية التي احتكرت الأخبار احتكارًا مطلقًا أثناء حرب الخليج، وفيما يتعلق بمهمة التلفزيون الثانية وهي الترقية، فإن الإخراج يخضع لقوانين السوق نفسه، وفي هذا الميدان كان استغلال أدنى الغرائز، الغرائز القاعدية، غرائز الدم، والجنس هو القاعدة»^(٢).

لقد صار التلفزيون إذن بمثابة أفيون للشعوب تستخدمه سلطة رأس المال لتحقيق أهدافها، يقول غارودي: «ما هو مشترك في الطريقة التي يضطلع التلفزيون فيها بهذه الوظائف الثلاث هو تدمير كل فكر نقدي، كل محاولة للبحث عن معنى، كل انبعاث لمشروع ما مستبعد من المشهد السمعي البصري والإعلامي على أيدي الرقابة الصريحة أو الضمنية، رقابة قوانين السوق والسلطة، والسلطة حامية لتلك القوانين وقرينة منها وكلا من السلطة وقوانين السوق خاضعان لوحداية السوق»^(٣).

ومن التلفزيون الذي خصه غارودي بالنقد أكثر من غيره من وسائل الإعلام، ينتقل إلى فضح سلطة الدعاية التي هي وسيلة إعلامية أخرى توظفها سلطة رأس المال بقوة، حيث يرى أن صناعة الدعاية أشبه بصناعة التسليح نظرًا لما تسببه من أذى على الفكر وعلى الإنسان يقول مؤكدًا ذلك: «ولكن صناعة التسليح ليست الصناعة الوحيدة التي يجب تحويلها فهناك فعاليات مؤذية مثلها لأنها تهدف إلى محاربة الفكر، ولا سيما الدعاية التي

(١) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

تلعب دورًا ضارًا وحاسمًا في إثارة الحاجات. كل شيء يجري في المجتمع الذي تلعب فيه الدعاية دورًا محرّكًا، وكأننا نعيش بحسب مبدأ سفسطائي أثينا الذي لا يراعي النزعة الإنسانية والذي فضحه أفلاطون قديمًا: الخير أن تكون لك أقوى الرغبات وأن تعثر على الوسائل أيًا كانت الكفيلة بإشباعها».

ولا شك أن هذا المبدأ هو الذي يريده قادة السوق، وهو ما جعلهم يعتمدون على الدعاية وينفقون عليها أموالًا طائلة، يقول غارودي في ذلك: «هذه الدعاية... تلعب دورًا حاسمًا من أجل تمويل الصحافة والتلفزيون وبالتالي من أجل توجيههما، وحتى في الإغلاء السياسي لأفراد مظهرهم أعظم أهمية من المشروع والحجج وهكذا تفتتح سوق جديدة لصنع صورة قائد بواسطة مستشارين على اتصال به. ويقدر متوسط الكلفة لصنع هذه الصورة في الولايات المتحدة الأمريكية بحوالي مليوني دولار. إن اقتصاد السوق يخلق هكذا سلطة جديدة للسلطة الإعلامية مؤلفة من الثلاثي المشؤوم: رئيس مؤسسة الاتصال، ومقرر التلفزيون ورئيس الحزب السياسي»، ومن هنا يتضح أن سلطة الإعلام تمثل مجالًا مهمًا لسلطة رأس المال وهو ما عبر عنه غارودي بقوله: «إن هذا الإعلام يغدو بذلك الاسم السياسي المستعار لوحداية السوق»^(١).

وموقفه من الدعاية يتقاطع بشكل لافت مع موقف «يورغن هابرماس» الذي قدم تحليلًا نقديًا لهذه الوسيلة الإعلامية مبيّنًا الدور الذي تلعبه في التأثير على الإنسان وفي تكريس بيروقراطية الدولة الحديثة.^(٢)

الخاتمة

في ختام هذا البحث، نصل إلى مجموعة من الاستنتاجات والأفكار التي تلخص ما جاء فيه كإجابة على إشكالية بحثنا، وأهمها:

(١) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢) انظر: علاء طاهر مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ص ١٠٥ وما بعدها.

■ أن سلطة رأس المال قد ارتبطت بالنظام الليبرالي نشأة وتطوراً، وفلسفة هذا النظام والمبادئ التي يقوم عليها قد شكلت أرضية خصبة لنشأة هذه السلطة، وأن التطور الذي عرفته الليبرالية بانتقالها من المرحلة الرأسمالية إلى مرحلة الليبرالية الجديدة قد أدى إلى تحول رأس المال إلى سلطة معولة (سلطة عالمية) وبالتالي فنقد سلطة رأس المال يمر حتماً عبر نقد الليبرالية، ومن هنا فإن غارودي الذي توسل بالماركسية كمنهج للتحليل من خلال تأويل معين لها وهو التأويل الذي أعطاها بعداً إنسانياً لم يتوان في نقد النظام الليبرالي ومن خلاله سلطة رأس المال، وقد تركز نقده على جملة من النقاط كشف عنها هذا البحث ونوجزها فيما يلي:

■ إن سلطة رأس المال نشأت نشأة غير شرعية، فالاستعمار من جهة والممارسات المالية المشبوهة (اللاأخلاقية) المتمثلة في المضاربة والربا والديون كلها عوامل لعبت دوراً مهماً في قيام سلطة رأس المال وهيمنتها، فمنطق نشوء هذه السلطة لم يخضع حتى لمنطق الليبرالية ذاته القائم على المبادرة الفردية والمنافسة الحرة.

■ ما تتميز به سلطة رأس المال من خصائص ومميزات تجعل منها سلطة غير شرعية وأهم هذه الخصائص: اللإنسانية التي تتجلى في التدمير والقتل والوحشية، والاحتكار والهيمنة والاستبداد والطغيان والفساد في كل المجالات الاقتصادية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

■ أبعاد سلطة رأس المال: فقد فرضت سلطة رأس المال منطقها القائم على الهيمنة والفساد والاستغلال في مجالات عدة أبرزها كما بين البحث ثلاثة: مجال اقتصادي وسياسي وإعلامي، فإن التأزم الذي يعرفه العالم اليوم من شرقه إلى غربه (انتشار الفقر والبطالة والعنف وغياب العدالة (الظلم) و.... (إن هو إلا نتيجة حتمية ولازمة لسؤدد رأس المال وهو ما عبر عنه غارودي بمصطلح ديانة وحدانية السوق.

■ وأخيراً، فإن أخطر أثر من آثار سلطة رأس المال (وحدانية السوق)، في نظر غارودي، يكمن في بعدها اللإنساني، والذي يتجلى في اغتراب الإنسان المعاصر، وقد أخذ هذا الاغتراب أبعاداً خطيرة تتجلى في ثلاثة مظاهر أساسية: اغترابه كمنتج، واغترابه

كمستهلك، واغتراب عبادة السوق (الفيتشية Feticchisme)، لقد حول اقتصاد السوق الإنسان إلى مجرد إنسان اقتصادي همه الوحيد الإنتاج والاستهلاك، وبذلك جرده من أبعاده الإنسانية وأصبحت حياته بلا معنى وبلا غاية، إنه الإنتاج لأجل الإنتاج والنمو لأجل النمو والربح لأجل الربح، هذا هو قانون الرأسمالية، الذي ولد هذا الانحطاط والهبوط في سلم القيم الإنسانية، حيث تحولت جميعها إلى قيم تجارية، فكل شيء صار يباع ويشترى كل شيء صار عبارة عن بضاعة لها سعر، بما في ذلك ضباط الناس.

إن هذه الآثار الناجمة عن سلطة رأس المال تنذر بحق، بالمصير المشؤم الذي ينتظر حضارتنا المعاصرة، وإن استمرار هذا الوضع سيؤدي إلى ما يسميه غارودي بانتحار الحضارة.

ومن هنا نخلص إلى القول بأن نقد غارودي لسلطة رأس المال ليس من قبيل التنظير الفلسفي للسلطة الذي يدخل ضمن تلك التنظيرات الفلسفية التأميلية التي تروم تقديم نظرية فلسفية في السلطة، بقدر ما كان هذا النقد بمثابة نداء إلى الأحياء، والأحياء عندهم أولئك الذين يؤمنون بأن لحياتهم معنى (غاية وهدف)، أولئك الذين يؤمنون بالقيم الإنسانية السامية (الإنسان مبدأ و غاية لكل نشاط اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي...)، إنه يناديهم من أجل استفزازهم وحثهم على مقاومة شبكات اللامعني التي أفرزتها سلطة رأس المال، فالنقد إذن عنده يعد وسيلة لأجل التغيير من أجل استعادة إنسانية الإنسان، فغرض التفكير الفلسفي عند غارودي، كما عند ماركس، ليس تفسير العالم وفهمه بل تغييره.



مثالية في الفلسفة الألمانية أم مثالية للفلسفة الألمانية؟

أ. حيرش بغداد محمد (*)

الكلمات المفتاحية

فلسفة ألمانية- التنوير- النهضة- المثالية- البحث الجامعي.

١- من الفلسفة العربية المعاصرة إلى الفلسفة الألمانية (مسار خاص)

إن مسار البحث الجامعي إما أن يكون تعميقا لبحث سابق بمواصلة البحث في نفس الموضوع المتطرق إليه في اللسانس والماجستير ثم في الدكتوراه، وإما أن يكون مسار البحث توسيعا للأفق وانفتاحا مستمرا على إشكاليات جديدة. أعتقد أن البحث الذي أقدم عليه حاليا، والموسوم بـ «الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية الحديثة» يدخل في هذا النوع الثاني، ففي رسالة الماجستير كان اهتمامي متمحورا حول التراث العربي الإسلامي وحول إشكاليات النهضة العربية، وقد عنونت رسالة الماجستير بـ: «القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير- نصر حامد أبو زيد نموذجا-» أما موضوع رسالة الدكتوراه فهو مختلف تماما عن الأول فهو يتناول بالدراسة الحضارة الغربية الحديثة، وبالتحديد الفلسفة الألمانية، وقد اخترت للموضوع ثلاثة نماذج هم: ليننتز، كانط، هيجل. إذ هناك من جهة انتقال من فضاء حضاري عربي إسلامي إلى فضاء غربي مسيحي، ومن جهة أخرى انتقال من التاريخ المعاصر الذي هو في صدد التشكل، إلى تاريخ حديث قد تشكل.

(*) باحث بالمركز الوطني للدراسات الأنتروبولوجية/CRASC.

البريد الإلكتروني: hirebagh@yahoo.fr.

إن الاهتمام بالخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية الحديثة يستدعي العودة إلى عصر الأنوار، الذي كان محكوماً بتصورات، وبمشاريع نهضوية متناقضة، وقد كان لكل من التصور الفرنسي، والتصور الألماني تأثيراً كبيراً في رسم ملامح الحضارة الغربية. من هنا وجدت نفسي أعود إلى الموضوع المتعلق برسالة الماجستير التي تطرح هي أيضاً إشكالية النهضة التي يرى التنويريون العرب أنها يجب أن تكون على نموذج النهضة الأوروبية، وبالنسبة لأبي زيد لا مناص من استخدام المنهج التاريخي الواقعي لفهم النص الديني، ومن ثمة لا بد من «التثوير»^(١) الذي يقترحه كبديل عن «التنوير»، وهو بهذا يختار نمط الحدائثة وفقاً للنموذج الفرنسي لأنه يبحث عن التغيير الجذري، إنه يبحث عن إعادة إحداث ثورة مشابهة للثورة الفرنسية التي نقلت المجتمع من القرون الوسطى (محاكم التفتيش، النظام الملكي المطلق، سيطرة الكنيسة وغياب حرية الرأي وحرية المعتقد...) إلى النهضة (العلم، الحرية، الديمقراطية...) إن هذا التوجه نحو الفكر الفرنسي بدلا من التوجه نحو الفكر الألماني في تأسيس مشروع النهضة العربية الإسلامية يرجع إلى أسباب كثيرة تربطها بالفرضيتين الآتيتين:

الفرضية الأولى: صفة «المثالية» التي تلحق بالفلسفة الألمانية، تجعل الباحث ينفر منها، معتقداً أن «أزمة النهضة العربية» تستدعي حلولاً عملية، وأن المثالية تبعدنا عن مثل هذه الحلول وتجعلنا نغوص في التخيلات والأوهام، وبالتالي لا نغير من الواقع شيئاً.

الفرضية الثانية: إن انتصار الحلفاء على النازية في الحرب العالمية الثانية لا يعبر عن مجرد انتصار على حزب أو جيش، ولكنه انتصار كذلك على فكر، والذي أصبح موضوعاً بين أيدي المنتصرين يقرؤونه كما يشاءون، بحيث أصبح من الصعب لاحقاً على منتجيه الحقيقيين أن يدافعوا عنه أو يمجّدوه. لقد أصبح التاريخ ملكاً للمنتصرين يصنعوه ويقرؤوه ويستفيدون منه بالطريقة التي تضمن لهم التفوق والتميز. هذا ما يفسر في اعتقادي توجه

(١) أبو زيد نصر حامد-الخطاب والتأويل- المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م. ص ١٦.

يقول أبو زيد بالحرف الواحد في هذا الكتاب: «والحقيقة أننا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى «تثوير فكري» هكذا نلاحظ أن أبو زيد يختار التغيير الثوري بدل الإصلاح.

المشاريع النهضة العربية في أغلبها نحو الفكر الفرنسي أو الإنجليزي أكثر من توجيهها نحو الفكر الألماني.

إن المثالية الناشئة في ألمانيا لها علاقة وطيدة مع الحركة العلمية والثقافية التي ظهرت مع عصر النهضة، كما أن لها علاقة مع مبادئ الدين المسيحي ومع الفلسفة اليونانية، كل ذلك خلق لدى الإنسان الألماني خاصة والأوروبي عامة ثقة أكبر في نفسه وفي ملكاته الفطرية والمكتسبة، مما أدى على اعتبار أن للفكر أسبقية على الواقع، ليس هذا فحسب بل اعتبار أن الفكر مستقل عن الواقع من جهة ومؤثر فيه من جهة أخرى. لقد جاء في قاموس اللغة الفرنسية بأن المثالية هي: «الموقف الذي يخضع الفكر والسلوك لمثال/Un idéal، وفلسفيا هي النسق الذي يرفع الفكر فوق الحواس والتجربة. وهي التوجه الذي يرجع كل وجود إلى الفكر»^(١) المثالية تعني إمكانية سيطرة الفكرة على الواقع، بحيث أن الإنسان يبدي نوعاً من «التعالي». المثالية وفق ذلك هي الدعوة القائلة بأن الفكر لا يتأثر بالواقع، وبأن الإنسان يصنع واقعه بحسب الأفكار المطلقة والكاملة والمنسجمة التي يملكها. الإنسان يمكنه أن يتعالى على الواقع ولا يتأثر بالصعوبات الموجودة.

مفهوم المثالية يرتبط في العموم بمعاني أساسية هي:

أولاً: لا بد من المقاربة بين المثالية و«المثال» (Idée) فالمثال كما ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا هو: «صورة الشيء التي تمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المتعلم»^(٢) المثال بهذا المعنى يأخذ معنى المثل/L'exemple الذي ينقل الذهن من الشمولية والكلية إلى الحالات الخاصة التي تساعد المتعلم على فهم معنى الكليات. هذا الموقف نلمسه عند ضرب الأمثال، ولكن معنى المثال عند الفلاسفة يأخذ بالخصوص طابعاً تجريبياً، كما هو الحال عند أفلاطون الذي ينسب إلى المثال معاني الكلية والمعقولة والأزلية والأبدية... مقابل الموجودات الحسية

(1) Idéalisme- Dictionnaire Quillet de la langue française (D→J) - Librairie Aristide Quillet 1975.

(٢) صليبا جميل - المعجم الفلسفي ج ٢ - ص ٣٣٥.

القابلة للفساد. كما أن «المثل» أو «المثال» عنده هي مبدأ للمعرفة ومبدأ للوجود، فلا يمكن معرفة الجزئيات إلا بمعانيها وجواهرها، ولا يمكن للموجودات أن توجد بدون أن تكون قد استقت قوام وجودها من الأصل أو المرجع الأولى.

ثانيا: المثالية ترتبط بمفهوم «المثالي»/ l'idéal الذي يطلق على صورة الشيء الكاملة والتمام، كما فعل أفلاطون في وصف «الأرض النقية»، ويقول الدكتور عزت قرني عن وصف هذه الأرض ما يلي: «فهذه الأرض تشبه أرضنا ولكن على الكمال والتمام، فألوانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعا، ومنتجاتها من أشجار وزهور، وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة، أحسن وأكمل مما لدينا. وهي مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان...»^(١) في هذا الوصف نلمس بعدا يوتوبيا، ورغبة في الوصول إلى الكمال. إن المثالي هو ما لا يتضمن النقص، وما ليس مختلطا بالشر. ترتبط المثالية وفق هذه الرؤية بمفهوم «العمل المثالي» هو العمل الذي يدرس الموضوع من جميع جوانبه من غير تقصير، مستعملا كل الوسائل وكل المناهج التي تسمح بالوصول إلى نتائج موضوعية أو دقيقة. قد يرتبط المثالي بالروحي في حالة الرغبة في معارضة الأهداف النفعية مع الأهداف غير النفعية. يقول صليبا: «وربما سمي بالروحي/Spirituel لما يقتضيه من سعة النظر، والإحاطة، ومنه قولنا: الحياة المثالية، وهي نقيض الحياة الضيقة أو الحياة النفعية»^(٢) فالشخص المثالي إذا هو الشخص الذي يحيا حياة عفيفة وفاضلة، لا يخضع لمطالب النفس الشهوانية، بأن يجعل منها هدفه الأساسي. يقدم لنا صاحب المعجم الفلسفي معنا آخر للمثالي، من خلال المعارضة بين الحسي وغير الحسي، فيكون كل ما هو ناتج عن العقل أو الفكر من تصورات، تخيلات، معاني... شيئا مثاليا، في مقابل الحقيقي أو الواقعي. والفيلسوف المثالي هو الذي يقيم مذهبه على أساس إعطاء الأولوية للفكر على الوجود الحقيقي. المثالية ستكون في أحد معانيها مرتبطة بالتحديد المفاهيمي السابق. يقول صليبا: «يطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه. وهي بهذا المعنى

(١) أفلاطون - فيدون (في خلود الروح) - ترجمة وتقديم دكتور عزت قرني، دار قباء (القاهرة)، ط ٢٠٠١ م. ص ١٠٣.

(٢) صليبا جميل - المعجم الفلسفي، ج ٢ - ص ٣٣٦.

مقابلة للواقعية الوجودية/Réalisme ontologique التي تقرر أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر^(١) ويقسم صاحب «المعجم» المثالية إلى مثالية ذاتية أو شخصية/Subjectivism تعتبر أن الوجود هو انعكاس الفكر الخاص بكل فرد على حداى، أما المثالية التي يمكن أن نسميها موضوعية، فهي: «التي ترد الوجود إلى الفكر بوجه عام فرديا كان، أو جماعيا، أو كليا»^(٢) بحيث يأخذ الفكر دلالة أعم تجعل الفرد لا يرتبط بفكره فقط، ويجعل منه المنطلق الوحيد الذي يؤسس من خلاله للحياة، بل عليه الارتباط بفكر عام.

ثالثا: المثالية مرتبطة أيضا بمفهوم «المثل الأعلى»/Idéal, Standard والمقصود به ما يرضي العقل والعاطفة إرضاء كاملا. يقول صليبا في هذا الشأن: «ومعنى ذلك أن المثل الأعلى يدل على الصورة الكاملة التي لا تتحقق تحققا نهائيا، فهو حد غائي نتجه إليه من غير أن نبلغه، ووجوده ليس شبيها بوجود الموضوع الخارجي الثابت، وإنما هو شبيه بوجود النزوع اللامتعين»^(٣) بمعنى أن الإنسان يبحث عن هدف سام وكامل ولكن من غير أن يتمكن من أن يحدده بدقة، فكلما بلغ الإنسان مرتبة ما كان يأمل فيها، كلما توجه إلى البحث عن شيء آخر سواها.

يمكن إذا تلخيص المعاني المتعددة للمثالية فيما يلي:

- ١- المثالية هي التي تجرد الواقع من كل المظاهر، وتعتبر أن الظواهر ما هي إلا تجليات الفكر.
- ٢- المثالية هي ما يثبت بأن الفكر هو الحقيقة الوحيدة الأكيدة، أما ما عداه فيدخل في نطاق الضن.
- ٣- المثالية تمثل العالم بكائن مفكر، وهي ترى بأن الكائنات تنحدر من مبدأ روحاني (الفكر، الوعي، المفهوم...)
- ٤- المثالية تثبت الوجود الحقيقي لعالم مفاهيمي (واقعية المعقول).

(١) المرجع السابق. ص ٣٢٧.

(٢) المرجع نفسه. ص ٣٢٧.

(٣) المرجع نفسه. ص ٣٤٠.

٥- تعتبر المثالية أن كل واقع حسي يصبح بلا معنى، مما يجعل المثاليين يرجعون جوهر الكائن إلى الفكر أو إلى الوعي.

يمكن النظر إلى المثالية نظرة عامة، بحيث يمكن أن نعتبر أنها ملازمة لكل فلسفة. يقول Jean Largeault: «لقد كتب شوبنهاور بأن «على الفيلسوف الحقيقي أن يكون مثاليا». وحسب برنارد بورجوا «المثالية هي بشكل أساسي الفلسفة، وكل فلسفة هي مثالية» كنتيجة للمصادرة - المثالية - أنه لا توجد معرفة إلا بالأفكار»^(١) هذا ما يجعل المثالية ترتبط بكثير من الاتجاهات الفلسفية كاليوتوبيا والميتافيزيقا والتصوف والنزعة الروحية.

فيما يخص «المثالية الألمانية» فهي: «اسم عام / Générique أعطي لجملة من الفلسفات المطورة في ألمانيا في نهاية القرن ١٨م وبداية القرن ١٩م. ومن أهم ممثليها: يوهان غوتليب فيخته، شلنج وهيجل»^(٢) وتشير «الموسوعة الحرة Wikipédia» إلى أن هذا الوصف (وصف المثالية الألمانية) مجرد لصق لبطاقة/ étiquette يبقى قابلا للنقاش بسبب وجود اختلافات كثيرة بين الفلاسفة الألمان أنفسهم، تجعل من الصعب وضعهم كلهم في خانة واحدة، كما أن حصر «المثالية الألمانية» في فيشته وهيجل وشلنج فقط لا يتوافق مع مفهوم المثالية في حد ذاتها، والتي يمكن أن تطلق حتى على الفلسفات التي كان أصحابها يعتقدون أنهم ليسوا مثاليين. لكن هذا الوصف لم يأتي من فراغ ففي التراث الألماني ما يدل عليه: «الشهادة الأولى حول المثالية الألمانية تتعلق بنص مسمى بأقدم برنامج للمثالية الألمانية/ «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» وإن كان تاريخه غير دقيق (١٧٩٧م) وقد تم التساؤل عن من يكون مؤلفه: تم استدعاء أسماء كل من هيجل، هولدرلين، شلنج. يتم اليوم الميل إلى هيجل»^(٣) يبقى إذا هذا الوصف متنازع عليه، من غير أن يحدد بدقه تاريخ ظهوره أو صاحبه الفعلي. تحصر «الموسوعة الحرة» المثالية الألمانية في الفلسفات التي أرادت أن تتجاوز الفلسفة الكانطية، أي الفلسفات التي أرادت التأكيد على إمكانية

(1) Largeault Jean – Idéalisme - Encyclopaedia universalis (corpus 11), France 1996. P889.

(2) Idéalisme allemand. (2007, octobre 19). Wikipédia, l'encyclopédie libre. Page consultée le 08:22, octobre 28, 2007 à partir de http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Id%C3%A9alisme_allemand&oldid=21946245

(3) Ibid.

وجود «ميتافيزيقا نظرية»/ *Une métaphysique spéculative* وخاصة مع هيجل، مع العلم أن هذه الفلسفات تستعير من كانط كثيرا من مبادئه الأساسية فهم: «يأخذون منه كثيرا من الأفكار مثل أن الذاتية هي ركيزة كل فلسفة. إنهم يتبعون من وجهة النظر هذه كانط والذي بالنسبة له تكون الذاتية ركيزة الفلسفة المتعالية... كل من فيخته وهيجل يطورون هذه الفكرة من خلال مفهوم الأنا عند فيخته والفكر/الروح عند هيجل»^(١) صعوبة تحديد مع من تبدأ «المثالية الألمانية» ومتى، تتبين من خلال توجه مركز البحث في المثالية الألمانية الذي يديره الفرنسي فيار برون، إلى التركيز على هيجل، أما برنارد بورجوا وهو من المختصين البارزين في الفكر الألماني يفرد كتابا خاصا بالمثالية الألمانية ويتطرق فيه لكل من كانط وفيخته وهيجل وشلنج كأعلام بارزين لهذه النزعة. لهذه الأسباب أرى من الضروري تبني مفهوما عاما للمثالية بحيث يمكن حتى للينتزر الذي سبق هؤلاء بكثير من أن يكون واحدا من المثاليين الألمان. إن المثالية الألمانية قد أرادت تجاوز التعارض الموجود بين الميتافيزيقا وبين التجريبية، وقد أعادت التأسيس للميتافيزيقا عن طريق إخضاع التجربة كلية لها.

٢- الفلسفة الألمانية في الجزائر (جامعة السانبا نموذجاً)

يتبين اهتمام دارسي قسم الفلسفة بجامعة وهران (السانبا) بالفلسفة الألمانية عموما وبمثاليتها من خلال الرسائل الجامعية (ماجستير، أطروحات دولة) فمن بين ١٥١ رسالة جامعية^(٢) موضوعة بمصلحة الرسائل الجامعية بالمكتبة المركزية لجامعة وهران، والمناقشة منذ ١٩٨١م إلى اليوم، يتوزع الاهتمام بالفضاءات الفلسفية كما يلي:

■ يوجد فقط ١٨ رسالة مخصصة للفلسفة الألمانية الحديثة منها والمعاصرة.

■ يوجد كذلك ١٨ رسالة مخصصة للفلسفة الفرنسية الحديثة منها والمعاصرة.

(١) Ibid

(٢) لقد قمت بتاريخ ٢٩/٣٠/٢٠٠٧م بزيارة ميدانية لمصلحة الرسائل الجامعية بالمكتبة المركزية لجامعة وهران والتي كان فهرس الفلسفة يضم يوم ٢٩/١٠/٢٠٠٧م ١٥١ رسالة جامعية (ماجستير، دكتوراه).

- يوجد ٠٦ رسائل مخصصة للفلسفة الإنجليزية.
- يوجد ٠٧ رسائل مخصصة للفلسفة اليونانية القديمة.
- يوجد ٠٣ رسائل مخصصة للفلسفة الأمريكية.
- أغلب الأبحاث متوجهة إلى الفلسفة العربية الإسلامية وعددها ٨٦.

ستنتج كذلك أن الرسائل المشتغلة على الفلسفة الغربية سواء كانت ألمانية أو يونانية أو فرنسية... عددها لا يتجاوز ٥٢ رسالة، مما يبقيةا أقل بكثير من الأبحاث المخصصة للفلسفة العربية الإسلامية، مما يستدعي مزيد من الدراسات حول الفكر الغربي من أجل الوصول إلى «الاعتدال» المطلوب.

إن الدارس للفلسفة الألمانية قد يجد أن هناك توافقا بين هذه الفلسفة وبين القيم الإنسانية السائدة في حضارتنا الإسلامية، وليس هناك من تعبير أفضل من ذلك الذي استخدمه حسيني ولد الفقيه في رسالته، حيث يقول: «أستاذنا الكريم»^(١) لم يكن بغفل لحظة أن يلفت انتباهنا إلى التلاقي ما بين فكر كانط من جهة، والفكر العربي الإسلامي من جهة أخرى. فكثيرا ما كان يأخذنا في جولة ما بين عطاءات كانط في «نقد العقل المحض» وإشراقات ابن عربي في «الفتوحات المكية» فنجد أننا نتحرك في فضاء فكري واحد لا يعرف الحدود والحوارج»^(٢) من خلال الاطلاع على بعض الرسائل الجامعية المتوجهة إلى دراسة الفلسفة الألمانية الحديثة منها والمعاصرة حاولت أن أستنبط ما يأمله الباحثون والدارسون من وراء دراسة هذه الفلسفة.

في رسالة آيت أحمد نور الدين المخصصة لإدموند هوسرل نلمس أن هناك دور جديد لا بد للفلسفة أن تضطلع به حيث أن: «مهمة الفلسفة لا تكمن في التعبير عن مختلف قطاعات الوجود، بل في الرجوع إلى عالم العيش الذي هو أرضية لكل ممارسات

(١) يقصد بالأستاذ الكريم الربيع ميمون.

(٢) حسيني ولد الفقيه - دور المخيلة في بناء المعرفة عند كانط- إشراف: الربيع ميمون- أطروحة ماجستير، جامعة الجزائر ١٩٩٦م. ص ٣.

الإنسان وإنجازاته، بما فيها العلوم الحديثة^(١) الفلسفة التي تمنحها لنا الفلسفة الألمانية المعاصرة مجسدة في هوسرل تعتبر كوسيلة لتجاوز أزمة المعنى بسبب ما آلت إليه العلوم والتقنيات. نفس هذا المعنى يتابعه مارتن هيدجر والذي تكشف عنه رسالة إبراهيم أحمد الذي يقول: «وفيها يخص تأثر «هيدجر» بالمذهب الظواهري الذي أسسه أستاذه «إدموند هوسرل» فلقد تأكد لنا أن هذا المذهب هو تأمل في لغة الظواهر، إنه المذهب أو الاتجاه الذي يحاول أن يجعل الجمل بدلا من أن تتحدث عن الموضوعات المادية تتحدث عن ما يعرف بالمطيات الماهوية^(٢)» إننا بهذا الشكل نعود مباشرة إلى الفلسفة اليونانية في جانبها المثالي الذي يركز على ماهية الأشياء ويتوجه إلى البحث عن الأصل وعن المعنى في إطار الميتافيزيقا. إن الفكر المدشن من طرف «المثاليين الألمان» يتوجه نحو «الممكن» أو نحو «الإمكان» بدل الاكتفاء بمحدودية الشروط الواقعية، ولكنها كذلك فلسفة إنسانية تركز على الاختلاف لأنه: «حركة الكينونة ذاتها»^(٣) الانطلاق من الممكن يجعل من الضروري الاعتراف، باللامفهوم وباللامعنى وبالمنسي... «إن الفلسفة المعاصرة بعد «هيدجر» زودتنا بترسانة مفهومية من أجل قراءة فعالة تحيل اللامفهوم إلى مفهوم، أي توسيع رقعة الإمكان ومساحة الفهم»^(٤) إنها استعادة للسؤال الفلسفي المهم حول سؤال الوجود. تقول حاج عبد الرحمن نعيمة أنه قد: «اهتم الإنسان بالأشياء والموجودات فأهمل الوجود وصار مغتربا. واللغة التي يستعملها هيدجر هي لغة السؤال عن حقيقة الوجود، وهو يعتقد أننا فقدنا هذه اللغة وأصبحنا نستعمل لغة الأشياء وهكذا فقدت اللغة جوهرها»^(٥) لقد خصصت حاج عبد الرحمن أطروحته لدراسة «إشكالية الموت» وهي الأطروحة الوحيدة^(٦) المخصصة

(١) آيت أحمد، نور الدين- أزمة الذات في الفلسفة الغربية المعاصرة (إدموند هوسرل نموذجاً) - إشراف: مولفي محمد وسواريت بن عمر- رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٥م. ص ٩٤.

(٢) إبراهيم، محمد- إشكالية اللغة والأنطولوجيا (مارتن هيدجر نموذجاً) - إشراف: الزاوي حسين وسواريت ابن عمر- رسالة ماجستير، جامعة وهران، ٢٠٠٤م. ص ٢١٣.

(٣) المرجع السابق. ص ٢١٦.

(٤) المرجع نفسه. ص ٢١٨.

(٥) حاج عبد الرحمن، نعيمة- إشكالية الموت في الفكر المعاصر - هيدجر نموذجاً- إشراف: أنور حمادة- أطروحة ماجستير، جامعة وهران ١٩٩٨م. ص ٢٤٧.

(٦) هذا التأكيد مرتبط بالدراسة الميدانية لفهرس الرسائل الجامعية الخاص بقسم الفلسفة لجامعة وهران=

لمثل هذه الإشكالية التي رغم أهميتها الأنطولوجية، إلا أن دارسي الفلسفة قليلا ما يجعلون منها موضوعا لرسائلهم، وذلك نظرا لأن «لغة الأشياء» حجبت «لغة الوجود» مفقودة اللغة جوهرها. إن المساحة الجديدة المتمخضة عن الفلسفة الألمانية تعترف بمبدأ رئيسي تطرقنا إليه من قبل عندما أشرنا إلى أن «الحكمة تكمن في الجنون» سواء عند ليبنتز أو عند كانط وفي المعتقد المسيحي نفسه. إن رسالة بودومة عبد القادر حول نيتشه تركز هي الأخرى على اللامعنى واللا-دلالة التي أقر بها نيتشه كبديل عن الحقائق الجاهزة والمعان المكتملة التي سادت الفلسفة اليونانية التي كان لها غاية تطابق الفكر مع ذاته كشكل من أشكال المعقولة والاطمئنان للحقائق المكتسبة. لكن تجربة «الاختلاف» الموجودة في الفكر التشاوي فهي: «تأخذ الكتابة مأخذ الجد، ولا تحاول أن تقصي جسدها المهمل من قبل، فهي عبر التجربة ذاتها تحاول ترسيخ وتثبيت اللامعنى (Le non-sens) واللا-دلالة للكلام الفارغ»^(١) إن أسلوب نيتشه لا يكرس التماهي (الماهية) بقدر ما يؤسس للاختلاف من خلال الكتابة المفتوحة على المعاني الممكنة التي تتيح في نظر بودومة عبد القادر ممارسة «الانزياح» وعدم «التمركز» على الذات. الممارسة النيتشوية كان لها تأثير على: «هيدجر (Heidegger)، وليوتار (Lyotard)، ودولوز (Deleuze)، فوكو (Foucault)، وديريدا (Derrida) وفاتيمو (Vitimo)»^(٢) هؤلاء كلهم عملوا على فضح «مركزية الأنا» و«العقل» و«الذات الغريبة». كذلك في مدرسة فرانكفورت: «أصبح مفهوم العقل هو إقرار بلاعقل واعتراف باللاوعي كعناصر أساسية في تركيب الجوهر الإنساني الذي أصبح يشارك في صنع الحقيقة الأمر الذي جعل مدرسة فرانكفورت تعتبر الأسطورة في زمانها عقل»^(٣) وصاحبة الرسالة بن عمر جميلة تؤكد بأن هوركهايمر وأدرنو كانا واقعان تحت تأثير الروح النيتشوية، وذكرت بأن هيرماس حاول تصحيح هذا الوضع بالتقليل من التأثير

= والموجود بمصلحة الرسائل الجامعية بالمكتبة المركزية. الدراسة الميدانية كانت بتاريخ ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٧م.

(١) بودومة، عبد القادر - الكتابة وتجربة الاختلاف عند نيتشه - إشراف: مولفي محمد- رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٣م. ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق. ص ١٢٧.

(٣) ابن عمر، جميلة- المعرفة التاريخية والنظرية النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت- إشراف: ابن مزيان ابن شرقي- رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٤م. ص ١٥٠.

الكبير الذي كانت تمارسه فلسفة نيتشه على بعض ممثلي مدرسة فرانكفورت، ولكن المدرسة عموماً تبقى في جوهرها قائمة على النقد: «باعتباره ميراث ألماني، ولكن هذه المرة لا من حيث هو تفكير نظري وإنما جهد انصب على الجمع بين الممارسة والنظرية»^(١). بالنسبة لماركوز مثلاً فهو الآخر ينظم إلى المسعى الذي يهدف فتح العقل على الخيال والحساسية من أجل التحرر من أشكال القمع والعنف التي تعرفها مجتمعاتنا المعاصرة. يقول عطار أحمد: «يولي ماركوز عنايته واهتماماته بوجهة العقل التقني المعاصر، أين أصبحت أي محاولة لفتح آفاق جديدة، مرفوضة بسبب أجهزة قمع وعقلنة معاصرة، تقنن العنف وتستعمله عبر مؤسساتها وأجهزتها»^(٢) وكان الابتعاد عن الفلسفة المثالية الحديثة والانغماس في نمط حياتي مادي وتتقني أفقد الحياة كل معنى (معنى الوجود) وهاهم الفلاسفة الألمان أنفسهم بعد الحرب العالمية الثانية وأثنائها، هم الذين استطاعوا أن يشخصوا حال الحضارة، ويكشفوا بدورهم عن طرق الخلاص، رغم تورط نظامهم السياسي الدكتاتوري في أخطر صراع عرفته البشرية، والتي حاولت الأنظمة المقاتلة له أن تحمل الفلسفة الألمانية وبالخصوص فلسفة هيغل وفلسفة نيتشه مسؤولية الحرب والدمار، إلا أن: «المجتمع الأمريكي - باعتباره يمثل أوج الحداثة - مجتمع عنيف، في حين أن المجتمع السوفيياتي لا يقل عنه»^(٣) بمعنى أن أكبر قوتين منتصرتين على النازية هما كذلك حاملتان لأشكال جديدة من العنف.

فيما يخص الفلاسفة الألمان فإن تقليد الانزياح والاختلاف والممكن الذي يرمز إلى الحرية كبديل عن النسق المغلق/Le système، أصبح عندهم متوارثاً من جيل إلى جيل، فبالنسبة لغادمير مثلاً: «ينتهي الأمر «بالحقيقة» في مفهومها الواسع، بالخروج من كونها تطابق الفكرة مع موضوعها، تطابقاً خالصاً، لتصبح أكثر انفتاحاً لإمكانات تجليها والذي مهما بلغت درجة تخارجها لن تعبر إلا عن نسيات تفتح المجال لنشاطية الفكر الحر المستمر في عطائه الخصب... أصبح التعامل مع «الحقيقة كتجربة» يراد استخراجها من

(١) المرجع السابق. ص ١٥٠.

(٢) عطار، أحمد - المجتمع الغربي في الخطاب الماركوزي - إشراف: مولفي محمد - رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٧. ص ٢٠٠٧.

(٣) المرجع السابق. ص ٥ الخاتمة.

مجالاتها الثقافية التي تعبر عن الوجه الحقيقي الذي يمثل الإنسان في عالمه الذي يعيشه»^(١) مرة أخرى يتم تجاوز فعل «التطابق» و«المطابقة» فيما يخص المعنى الذي نعطيه للحقيقة التاريخية في علاقتها مع حوادث وقعت بالفعل وفق ظروف وشروط لا يمكن بأي حال من الأحوال الإمام بها بدعوى تحقيق الموضوعية، إننا لم نخرج بعد من التأويل في علاقته مع الاختلاف: «إذن فلسفة التأويل هي القاعدة المؤسسة «لمنطق الاختلاف» حيث كل تأويل يبدو مختلفاً عن التأويلات الأخرى المطروحة، مما يثري الفكر ويسمح بتخارج قدر كبير من إمكانيات التفكير»^(٢).

إلا أن البحوث المتوجهة نحو الفكر الألماني تعي محدودية هذا الفكر وعدم قدرته على الارتقاء إلى الشمولية والعالمية بسبب ارتباطه الشديد بالمسيحية، كما هو شأن فلسفة ليبنتز مثلاً، ما جعل هذه الأخيرة تعمل على إحياء لغة قديمة، أو لغة واحدة وشاملة هي لغة آدم. يقول بلبولة مصطفى عن هذه المشروع الغوي أنه: «حلم يغذيه النزوع إلى إضفاء شيء من القداسة على اللغة، لأن الفكرة - في أساسها، وكما بينا من قبل - مستوحاة من الكتاب المقدس في الثقافة الغربية، وهي فكرة البحث عن لغة آدم»^(٣) و«يبين قواسمي مراد محدودية الفلسفة التنشوية التي لم تولي اهتماماً لمسألة التواصل بين أفراد الجنس البشري، لأنها فلسفة للأعماق وليست فلسفة للمسافات أو كما يقول بودومة: «كان نيتشه يفضل الأعماق بدل المسافات»^(٤) وكما يقول قواسمي: «لقد كان نيتشه يرى من الداخل لا من الخارج»^(٥) هذا ما يجعل بعضاً من قراء نيتشه يعتبرونه «ضد-إنساني». إن الفلسفة إلى حد اليوم هي غير مكتملة/Inachevé، وبالتالي فليس من الداعي الاستناد كلية على

(١) ابن عودة، أمينة- مكانة المعرفة التاريخية وتجربة الحقيقة في التاريخ عند هانس جورج غادمر- إشراف:

ابن مزيان بن شرقي- رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٤م. ص ١٦٢/١٦٥.

(٢) المرجع السابق. ص ١٧١.

(٣) بلبولة، مصطفى- مشروع اللغة الكونية عند ليبنتز- إشراف: الزاوي حسين- رسالة ماجستير، جامعة

وهران ٢٠٠٦م. ص ١٦٨.

(٤) بودومة، عبد القادر - الكتابة وتجربة الاختلاف عند نيتشه- إشراف: مولفي محمد- رسالة ماجستير-

جامعة وهران ٢٠٠٣م. ص ١٢٩.

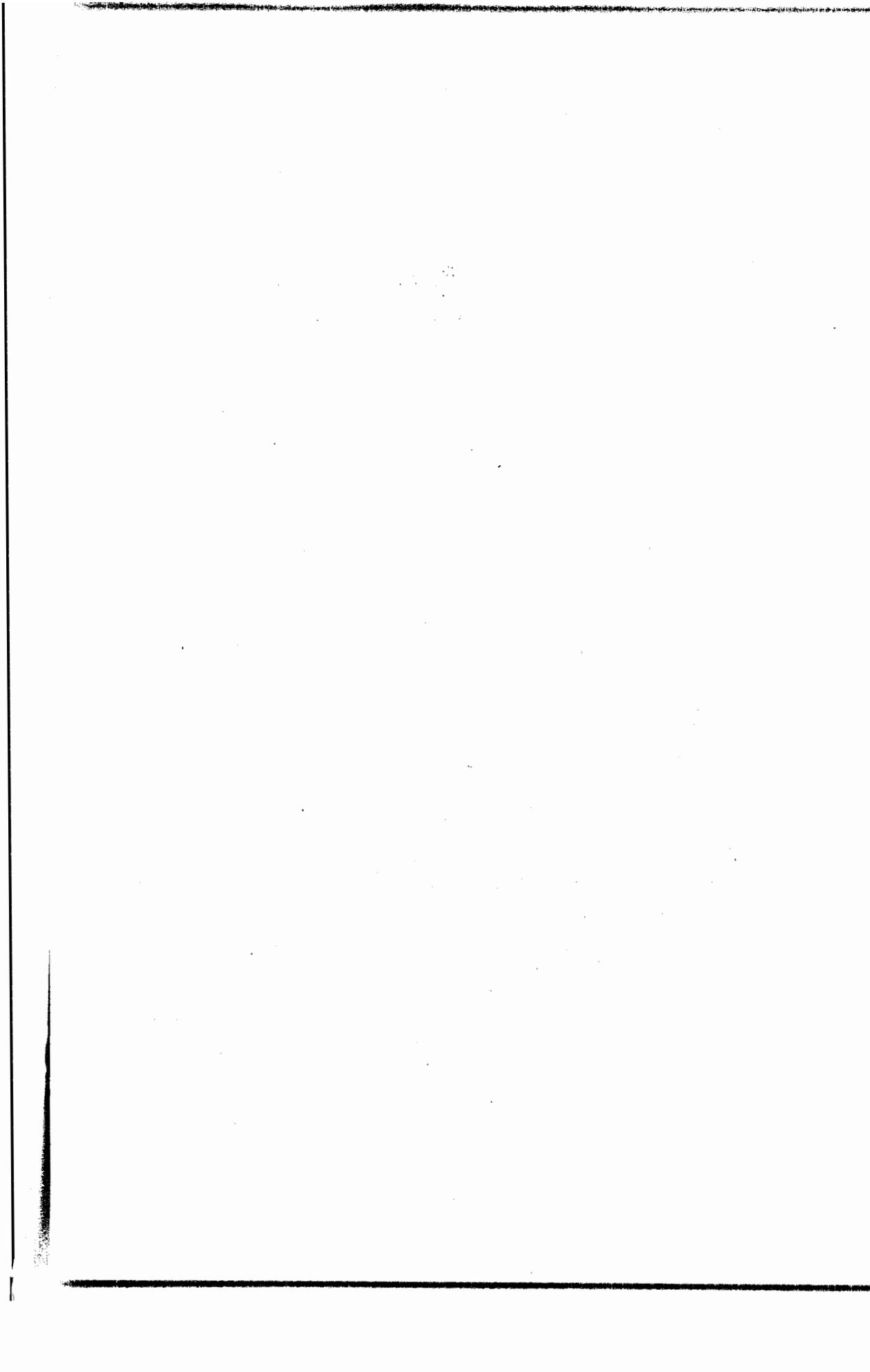
(٥) قواسمي، مراد- تصور التاريخ عند نيتشه (دراسة في سؤال الأصل ومشروع التأويل)- إشراف: ابن مزيان

بن شرقي- رسالة ماجستير، جامعة وهران ٢٠٠٤م. ص ١٦٤.

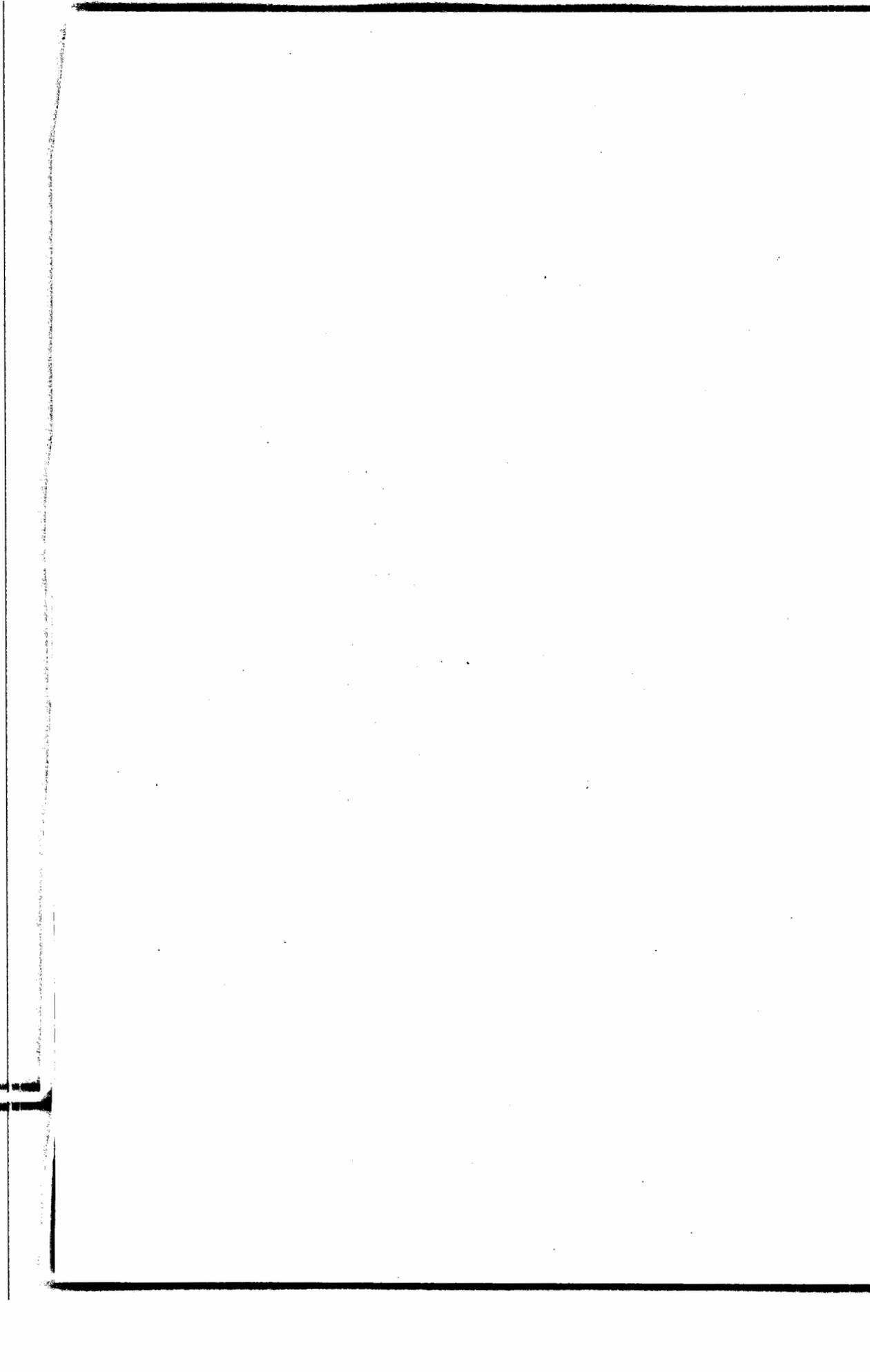
الفلسفة الألمانية أو غيرها واعتبارها المخلص، لا بد للتأسيس من جديد لفلسفة تتوافق مع مطلب الإنسانية اليوم، والمتمركز خصوصا حول «التسامح» و«الغفران». يقول قواسمي: «هاجسنا لاحقا. تأسيس الفلسفة على مفاهيم «الغيرية»، «التواصل» و«الاختلاف» الذي يتعرف بكل ذات، ولا يمارس الاستثناءات ولا الاقصاءات.»^(١) وإن كان الباحث يرى بأن هذا التأسيس الجديد لا بد أن يعتمد على بعض المرجعيات التي يحصرها كلها في الفلسفة الألمانية سواء تعلق الأمر بكانط أو بشلارنخر أو دلتاي أو غادمر مما يدل على التأثير الكبير والمكانة المهمة التي تحتلها الفلسفة الألمانية عند كثير من الباحثين، مما يعني أنها ليست فلسفة بعيدة عن الواقع.

الملاحظ إذاً أن الأطروحات المخصصة للفكر الألماني يخرج أغلبها بنتائج متشابهة من حيث أن تحرير الإنسان من سلطة التقنية، ومن سلطة الأنظمة «التوليتارية»، واسترجاع المعنى الضائع... كلها أهداف يحاول المفكرون الألمان بلوغها.

الملاحظ أيضا أن المثالية الألمانية مختلفة عن المثالية اليونانية لأن هذه الأخيرة وخاصة مع أفلاطون تعتبر بأن الحقيقة تكمن في عالم منفصل عن العالم الحسي الذي يعيش الإنسان فيه، وجهد الإنسان لا يتوجه بالخصوص إلى تحسين عالمه الحسي الواقعي، بقدر ما يسارع إلى طلب الموت والتطهر عن طريق إماتة الشهوات. أما بالنسبة للفكر الألماني فهو على العموم يفكر بالمفهوم ويجهت في إنتاجه والعمل به، ومن هنا يظهر أنه يواصل في نفس طريق الفلسفة اليونانية التي وجهت عنايتها مع سقراط إلى المفهوم باعتباره يعبر عن ماهية الأشياء. الفلاسفة الألمان يرون بأن المفهوم هو الوسيلة الوحيدة لفهم الواقع وبالتالي التحكم فيه، والحقيقة لا تكمن عندهم في عالم مثالي منفصل عنا بل الحقيقة مرهونة بمدى قدرة الإنسان على التأمل في شروط وجوده السياسية العلمية والثقافية... والتعبير عن واقعه بطريقة مفاهيمية، تمنح للمفهوم سلطة.



رابعاً: في الفكر المعاصر



الممارسة السياسية بين سلطة القانون ونزوع الاستبداد

زاير أبو الدهاج

في دلالة مفهوم السلطة

من بين الأماكن المهمة التي يطرح فيها السؤال الفلسفي على مستوى التنظير السياسي هناك حيث تحدث تلك التفاعلات الدينامية بين العناصر الفاعلة في حقل الممارسة السياسية، ورغم كثرة تلك العناصر والمعطيات إلا أن «السلطة» و«القانون» و«القوة» تعتبر من أهمها حضورا وفعالية نظرا لارتباطها المباشر بالفعل وبفلسفته داخل موازين الصراع حول اكتساب الشرعية وافتكاك المصادقية وتملك الحق.

تعرف حنة أرندت السلطة بأنها «قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق، ولا تكون أبدا خاصة فردية، بل إنها تعود إلى الجماعة التي تسلط فرد واحد كي يفعل باسمها»^(١) والسلطة عند فولتير تكمن في جعل الآخرين يتصرفون تبعا لاختياراتهم، وتتواجد السلطة غالبا بوجود علاقة تبادلية وثيقة بين إرادة السيطرة ورغبة الخضوع.

والسلطة كمفهوم يتميز عن الكثير من المفاهيم بخاصية الهلامية والزئبقية، كثيرا ما يتفلت من كل الحدود حتى من سلطته المفهومية ذاتها التي تحاول ضبطه وتعيينه، ويجمع أكثر المتناقضات حدة أو أبعدها بونا وشساعة، يوجد حيث لا يكون ويكون حيث لا يوجد، كما قد يكون هناك في مكان هامشي منسي إلا أنه يفعل ما لا يفعله منطق الأشياء ووضوحها، مفهوم يجمع بين المنطق واللامنطق، بين المعقول واللامعقول، بين الجدي والاعتباطي.

(١) أرندت حنة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، ط١، ١٩٩٦، ص ٣٩.

فهو في إحدى معانيه الحقيقية والمشروعة معطى طبيعي موجود وجودا قويا متمثلا في تلك الاستعدادات الأنطولوجية الطبيعية في كل الموجودات، أي أنه عنوان كينوني محايث لكل ما هو ماهوي، ويمارس فعل البقاء ويتطلع إلى اكتساب الاعتراف، ومن ذلك نتحدث عن سلطة الخطاب وسلطة الدين وسلطة التاريخ وسلطة الجمال.

إلا أنه - وإلى جانب هذا الوجود الطبيعي - قد يتخذ دلالات تسلطية بالدلالة السلبية للمعنى خاصة عندما يتماهى مع رغبة الاحتواء والسيطرة، وفي هذه الحالة غالبا ما يكون قد تزوج مع القوة بمعناها التسلطي اللاتبيعي هي الأخرى، والقوة وحدها سياسية كانت أو مالية أو جماهيرية، فينشأ الطغيان والقهر والفساد والاستبداد وغيرها من الظواهر التي قد تفقد جزءا مهماً من معانيها وأفعالها إذا جردناها من فعل السلطة، لكن دون أن تفقد ماهيتها الجوهرية.

كما يستمد ذلك النوع الطبيعي للسلطة مشروعيتها من القانون كظاهرة « تتجلى فيها إرادة الإنسان والإرادة تنطوي على معنى الحرية، إذ من الحرية تصدر تصرفات الإنسان المميزة له بوصفه إنسانا، والإنسان ليس فقط حرا بل هو بالضرورة حر ولا يمكن أن يوجد إلا حر، وكل مجال يوجه فيه القانون هو مجال للحرية المتحققة بالفعل»^(١).

ولما كانت غاية القانون النهائية هي ضمان التعايش الطبيعي والمشروع بين مختلف السلطات الطبيعية كانت أو سياسية أو مالية أو جماهيرية، كانت سلطته طبيعية، وبهذا المعنى هي ضرورية سواء كان متعاليا أو طبيعيا أو وضعيا، وعلى هذا المستوى الطبيعي والمشروع فقط يتولد نوع طبيعي أيضا من القوة. يختلف تماما عن ذلك النوع الاستبدادي المضفى عندما تحتل الموازين بين السلطات وترتجح أماكن تواجدها، فسلطة القانون هي قوته المشروعة لذلك فلا بد لقانون السلطة أن يبحث عن مشروعيته خارج رغباته الدفينة في التسلط بالقوة، يبحث عنها في تلك المسافة التي تربطه بسلطة القانون، مسافة التعايش والاعتراف بوجود كيانات أخرى تمتلك سلطاتها الخاصة.

فمن خلال هذا التبادل الازدواجي للمواقع والأدوار بين السلطة والقانون تظهر الحاجة

(١) بدوي عبد الرحمن، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٠٦.

مبلحة إلى البحث في تلك الأرضية النظرية الحقيقية لتقنين الخطابات والممارسات، فإلى أي مدى - مادما نتحدث عن تقنيات مضبوطة- يمكننا أن ندحض كل التبريرات الوهمية التي تغلف الطغيان والقهر والاستبداد عن طريق تعرية خطاب السلطة اللاطبيعية التي تؤسسها من خلال كشف آليات وميكانيزمات عمل تلك السلطة نفسها وتفكيك خطابات القوة المتعددة الظاهرة والمتوارية التي تستند إليها ومساءلة ذلك القانون نفسه الذي يحكمها ويحركها؟

ترجع الصعوبة في دراسة قوانين السلطة البنيوية وآليات عملها الإستراتيجية إلى كونها متنوعة الأشكال ومتعددة المنشأ، فقد تنشأ من الاستعانة بالإكراه المادي حيث يفرض الأقوياء إرادتهم على الضعفاء، كما يمكن أن تنشأ من استطاعة البعض التأثير في البعض الآخر يجعل أنفسهم مسيطرين وضاعطين، وبفضل استطاعتهم التوصل إلى فرض وجهات نظرهم ومن ثم اكتساب تعلق الآخرين بهم، وتتميز السلطة السياسية بالعمومية وبالعلو والاستقلال وباحتكارها القوة العسكرية وبتوليها وضع القوانين الوضعية وكفالة تنفيذها.

فهي عامة لأنها ذات اختصاص عام يتضمن كل نواحي النشاط البشري في الدولة، بينما تتم بقية السلطات الأخرى باختصاصات جزئية فقط، وهي عليا لأنها تسمو على جميع السلطات الأخرى، ويخضع لها جميع أفراد الشعب، فهي أساس التنظيم السياسي في الدولة، وهي مستقلة باعتبار أن جميع السلطات الأخرى الفرعية في الدولة تنبثق منها، في حين أنها لا تنبثق من أي سلطة أخرى بل تنبع من الدولة ذاتها، وتنبثق من كيانها، وتحتكر السلطة السياسية القوة العسكرية المادية التي تجعلها قوة قاهرة، تسيطر على أرجاء الدولة، ولا تسمح بوجود أي تنظيمات عسكرية أخرى، كما تتميز بانفرادها بوضع القوانين الوضعية اللازمة لتحقيق المصلحة العامة، وتكفل تنفيذ القوانين بواسطة تلك القوة العسكرية، وتتولى الجزاء الذي يضمن احترام القواعد القانونية السارية.

نظريات الدولة والقانون

وقد طرحت الكثير من النظريات تفسيرات لخضوع الدولة للقانون، حيث ترى نظرية القانون الطبيعي أن سلطة الدولة مقيدة بقواعد القانون الطبيعي «الذي صدر عن

العقل البشري بصفته قوة متعالية عن إرادة الدولة، وباعتبار قواعده المعبرة عن العدالة المطلقة سابقة عن نشأة الدولة»^(١)، وترجع هذه النظرية إلى أرسطو الذي يرى أن الطبيعة هي مصدر العدالة، ومن أبرز ممثليها شيشرون وتوما الإكويني وفي العصر الحديث جون لوك وسبينوزا.

وترى نظرية الحقوق الفردية التي تعود أصولها إلى نظرية القانون الطبيعي يربطها وجود الحقوق الفردية إلى القانون الطبيعي قبل استقلالها باسم العقد الاجتماعي الذي عرف صياغته النهائية عند روسو «أن سلطان الدولة ليس مطلقاً وإنما تحدده الحقوق الفردية التي نشأت مع الأفراد قبل نشأة المجتمع السياسي، بل إن الدولة لم تنشأ إلا لحماية هذه الحقوق»^(٢).

وقد رفضت نظرية التحديد الذاتي للإرادة خضوع الدولة لأي قيد موجود قبلها أو خارجها، ورأت «أن سيادة الدولة نابعة من إرادتها الداخلية، وقواعدها القانونية لا ترسم إلا داخل ممارستها»^(٣).

أما نظرية التضامن الاجتماعي فقد رفضت هذه الرؤية «ونادى L.DUGUIT» بواقعية التضامن الاجتماعي كحقيقة يستند إليها القانون ويستمد منها صفة الإلزامية ويعتبر الدستور الضمانة الأولى من ضمانات خضوع الدولة للقانون نظراً لسلطته الفريدة التي يتمتع بها في إقامة النظام السياسي والقانوني للدولة وإنشاء السلطات وتحديد اختصاصاتها وتقييدها في سن القوانين وتطبيقها»^(٤).

(١) بسيوني عبد الله، النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٥٨.

(٢) تركت هذه النظرية صدى كبيراً لدى رجال الثورة الفرنسية فقد تأثروا بها وترجموا مضمونها في إعلان حقوق الإنسان والمواطن، حيث يظهر ذلك في نص المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن.. «يولد الأفراد ويعيشون أحراراً متساوون في الحقوق... والغرض من قيام كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن التنازل عنها.

(3) Carrée de MALBERG , Contribution à la théorie générale de l'état , 1920 , P 231.

نقلاً عن عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع نفسه، ص ١٦١

(4) L. DUGUIT , traité de droit constitutionnel , 3 ed , Paris , 1927 , P 645.

نقلاً عن عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع نفسه، ص ١٦٣.

من السلطة إلى التسلط

مهبا اختلفت هذه النظريات في حجم المساحة المخولة لسلطة الدولة في ممارسة الحكم إلا أنها اتفقت حول التقنين للممارسة المشروعة للسلطة، تلك الممارسة التي تخدم المصلحة العامة ويراعي فيها ضمان الحريات الفردية وإقرار مبدأ التداول على السلطة نفسها، لكن الأزمة التي تطرح حولها العديد من الإشكاليات هي الانتقال من فعل السلطة إلى فعل التسلط والاستبداد بهذا المكسب العام والمشارك، فالتسلط هو تملك الحق الغير مشروع في فرض الوصاية على القوانين وتبديل نصوص الدستور وتسخيرها لما يتفق مع المصلحة الخاصة، الأمر الذي يفقدها صفتي التعالي والقداسة في نقوس الجباهير، أو عدم التطبيق العملي لنصوصها النظرية في الحياة السياسية المدنية، ويظهر التسلط من خلال تلك الضبابية التي تظهر إثر تداخل الصلاحيات نظرا لغياب الفصل الإجرائي والعملي بين السلطات، فمبدأ الفصل كما يرى مونتسكيو ضمانة أساسية لقيام الدولة القانونية التي تراعي المساواة والعدالة وتحترم الحقوق المدنية للأفراد، فما يصنع المستبد - في رأيه - ليس هو استعمال السلطة فقط كما اعتقد «لوك» بل هو اتساعها، لأن الحكم الاستبدادي هو حكم تدبره جهة واحدة بلا قوانين وبلا أحكام، وتدبره حسب إرادتها وحبائلها وهو آيل إلى الفساد بطبيعته لأنه يكبل نفسه بنفسه ويؤدي إما إلى ثورة شعبية تشكل تحررا وانعتاقا أو إلى انقلاب بلاطي يؤدي بدوره إلى استبداد أشق وأحكم.

ورغم أن الأنظمة الشمولية متباعدة التوجهات ومتغيرة الفاعليات إلا أن ما هو مشترك بينها هو «طبيعتها الاستبدادية وطريقتها في الارتباط بالمجتمع المدني وتبريرها الإيديولوجي الضعيف»^(١) واستمداد السلطة داخلها جوهر فاعليتها «من عقل مهيمن على الطريقة الهيكلية»^(٢) ومن هالة الكمال التي تضيفها على نفسها في إدارتها للبناء الاجتماعي

(١) كالافال بول، السلطة و المكان، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، بيروت، ط ١٩٩٠، ص ١٨٢.

(٢) خصص هيجل للدولة مكانة هامة داخل نسقه الفلسفي، حيث ربطها بالتاريخ وبالروح المطلق فهو يرى أنها تشكل البناء الأكثر تناسقا في المجتمع السياسي والأداة الكفيلة بعقلنة المجتمع المدني، وقد استوحى نموذج بروسيا في عهد فريدريك الثاني، وضمن ذلك فكرته حول نهاية التاريخ حيث نظر وبطريقة فلسفية للحكم المستبد العقلاني والمستنير.

وحركيته، فهي تعمل وفق خطة مصممة في القمة تسعى إلى تطبيقها في كل مكان، فهي لا تثق بإبداعية الأفراد، ولا تهتم بحركات الفكر والإيديولوجيا والتطلع على المشاركة السياسية إلا ابتداء من اللحظة التي تشعر فيها بتهديد كيائها.

جذور التسلط في الأنظمة العربية المعاصرة

يعود التسلط والاستبداد كظاهرة مركبة إلى الكثير من العوامل الفاعلة التي شكلت تراكما تاريخيا على مستوى الوعي السياسي العربي المعاصر كالموروث الديني والسياسي لتجربة الحكم والموروث الإرادي الاستعماري الإمبريالي بمؤسساته العسكرية والبوليسية وسياستها القمعية، كما أنه يعود إلى عوامل اجتماعية وثقافية متعلقة بطبيعة الثقافة العربية وطبيعة المجتمع العشائري إضافة إلى دوافعه النفسية المتعلقة بنزعة المستبد نفسه نحو التسلط إلى جانب قابلية لاشعورية لدى الجماهير للانقياد والخضوع.

وقد تضافرت كل هذه العوامل في نشأة هذه الظاهرة المرضية ونموها في رحم الدولة العربية، بما في ذلك الدول التي عاشت تجارب شبه ديمقراطية وتداول على السلطة، لأن الأمر كان فيها شكليا ولم يتعدى تغيير الأشخاص والأماكن في حين أن موجبات الديمقراطية الحقة تقتضي إضافة إلى رعاية الثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر وتقرير مبادئ الحرية المدنية السياسية وإشراك المجتمع المدني في الفعل السياسي، تغييرا على مستوى البرامج والإيديولوجيات ومختلف الرؤى والتوجهات السياسية بشكل تداولي دوري ومنظم.

فرغم أن الدين الإسلامي حدد الإطار العام للممارسة السياسية من خلال آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، التي دعت إلى مبدأ الشورى وإلى مبادئ العدالة والمساواة، إلا أنه لم يشرع شكلا معنيا ومحددا للدولة وللحكم ولنظامها السياسي، بل ترك الأمر للاجتهاد لكن مع ما يتوافق مع تلك المبادئ.

ويبدأ الحديث عن الاستبداد تاريخيا منذ تحول الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض الذي أضفى على نفسه الشرعية الدينية عن طريق اعتماده على تأويل الكثير من النصوص

واستمالة سلطة الفقهاء إلى جانبه، ليتحول إلى استبداد وتفرد بالحكم المطلق اعتمادا على مجموعة من المسوغات حتى لا نقول نظريات، تتمثل فيما يلي:

- ١- مسوغ الاستيلاء والغلبة.
- ٢- مسوغ اختيار أهل الحل والعقد.
- ٣- مسوغ ولاية العهد من الإمام لمن يخلفه.

وقد استندت كل هذه المسوغات إلى اجتهادات فقهية وكلامية تختلف فيما بينها وتستقي أحكامها من الكتاب والسنة ومن تجربة الخلافة الراشدة، إلا أن ما هو مشترك بينها في النهاية هو «تبرير الفقهاء والمتكلمون ضرورة الخضوع للإمام مهما كان ظلما بأن السلطان الغشوم خير من فتنة تدوم، لأنه هاجسهم كان هو وجود دولة قوية حتى ولو كانت مستبدة لحفظ النظام ودرءا للفتنة وحماية للدولة من الأخطار الخارجية، لذلك كانت البيعة تتم من حاكم إلى حاكم بشكل تلقائي»^(١).

رغم ذلك فقد أسست تلك المسوغات لتجارب استبدادية وتسلطية في الحكم، الأمر الذي كان يشعل الفتنة التي حفل بها التاريخ الإسلامي في كل مرة، تلك الفتنة التي حاولت اجتهادات الفقهاء تجنبها درءا للمفسدة وجلبا للمصلحة كمبدأ من مبادئ مقاصد الشريعة، ولم تستطع أن ترقى إلى النظرية رغم محاولتها لبس رداؤها لأنها كانت مرتبطة أشد الارتباط بظروفها الراهنة التي تمخضت عنها وكانت بمثابة الحلول الوحيدة والمؤقتة للحفاظ على وحدة المسلمين.

وقد أضفت السلطة داخلها على نفسها وعلى آلياتها صفة القداسة والتبجيل، فاعتبر بذلك كل رأي مخالف لها خروجاً عن الجماعة وعن الدين في أصله، حيث سيج العقل السياسي العربي «دغماتيا»^(٢) بإحكام وغلق باب أمام كل اجتهاد سياسي «والاستبداد بالدين الذي ظلمه الجاهلون فهجروا حكمة القرآن ودفنوها في قبور الهوان، الدين الذي

(١) شلق الفضل، الأمة والدولة، جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٥.

(٢) إشارة إلى السياج الدغماتي المغلق الذي يستعمله محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي.

فقد الأنصار والأبرار والحكماء والأخيار فسطا عليه المستبدون والمترشحون للاستبداد، واتخذوه لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعا وجعلوه آلة لأهوائهم السياسية، فضيعوا مزاياه وحيروا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل قبلهم أصحاب الأديان السائرة»^(١) كما قال الكواكبي.

وباعتبار أن الدولة في الوطن العربي لم تتخلص من وطأة الاستعمار إلا منذ بداية القرن الماضي فإن الجهات التي تسلمت مقاليد الحكم فيها بعد الاستقلال تحت مظلة الشرعية الثورية ودماء الشهداء حافظت على نفس السياسات الإمبريالية بوحادية الحكم المركزي وبمؤسسات الجيش والبوليس وسياساتها القمعية وبكل ما يتعلق بآليات إدارة السلطة القائمة على الرقابة والعقاب وممارسة العنف المنظم، فما مارسته إدارة الاستعمار على الشعوب أثناء احتلالها استأنفته الأنظمة بعدها لتستأثر بالحكم لنفسها.

وإضافة إلى كل متعلقات الاستبداد ومحركاته من تراكمات تاريخية وآراء فقهية ورسوبات إدارية إمبريالية يمكننا أن نتحدث عن جانب آخر هو الدوافع النفسية فكل سلطة تقوم على أساس نزوع نفسي وتمارس فعلها انطلاقا من دوافع وخبرات نفسية «فالحكم يدين بوجوده إلى غريزة السيطرة»^(٢) كما ترى أرندت مستحضرة ما قاله سارتر أن الإنسان يشعر أنه أكثر من مجرد إنسان حين يتمكن من فرض نفسه ومن جعل الآخرين أدوات تطيع رغبته مما يمنحه لذة لا تضاهي.

وأبرز صورة لذلك مثلها ميكيا فيلي من خلال «الأمير» الذي - ورغم اختلاف القراءات والتأويلات بشأنه -^(٣) إلا أنه نظر للاستبداد والسلطة من خلال اعتماده على مبدأ «الغاية

(١) الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومضارح الاستعباد، تقديم ودراسة أسعد السحمراني، دار النفائس، ٢٠٠٣، ط ٢، ص ٥٦.

(٢) أرندت حنة، في العنف، ص ٣٢.

(٣) هناك من اعتبر «الأمير» تشريع للاستبداد استنادا إلى الوصفات الجاهزة التي قدمها ميكيا فيلي للمستبد من أجل تقوية حكمه وتدعيم سلطته، إلا أن مفكري عصر الأنوار اعتبروه منظر للحرية وللحكم الجمهوري انطلاقا من دعوته إلى استقلال السياسي عن اللاهوتي وسلطته الكنسية، كما أن قراءة أخرى لخطاب «الأمير» خاصة في فصله الأخير تكشف عن مشروع الإصلاح السياسي من خلال وطنية الخطاب المتعلق أساسا بتحرير إيطاليا وتوحيدها.

تبرر الوسيلة» حيث يتيح للفاعل السياسي كل الوسائل الشرعية وغير الشرعية، أين تنتفي كل القواعد الأخلاقية باصطناع الرياء والمصانعة والتمويه ومكر والتضليل لتحقيق رغبة السلطة في المحافظة على مكانها، وعلى بسط نفوذها على كل الأماكن، لأن ممارسة السلطة تتطلب تنظيمها خاصا للمكان وهذا غير ممكن إلا في حدود الأماكن المسورة، حيث يمكن للتفتيش أن يصل إلى كل الأجزاء التي تكون مخارجها ومدخلها محروسة «حيث تكون كل حركات الدخول والخروج مراقبة وعند الضرورة ممنوعة^(١)، وذلك يقتضي سهرا دائما لسد الثغرات والفراغ ويتطلب قوة لتغطية كل الحقل الذي ينتشر فيه نشاط الذين هم موضع المراقبة.

وحقيقة المستبد أنه «كسول وشهواني وجاهل، لذلك فهو يرتقي في أحضان الملذات ليرتك الحكم كله لوزرائه، وعندما يقرر فعلى الفور دون مراعاة الظروف ومقارنة الأسباب ... طبيعة نظامه انفعالية فورية تقوم على مبدأ الإنسان مخلوق لينقاد لمخلوق آخر^(٢)، ووفقا لهذه الإرادة المحدودة تتطابق سلطة لا متناهية «وحتى القوانين التي يسنها والتي تريد أن تظهر بمظهر القوانين السياسية ليست في الحقيقة إلا قوانين انفعالية ونفسانية»^(٣).

وقد تجانب بعض الآراء الصواب عندما تجعل «القابلية للاستبداد» طرف مهم في المعادلة إشارة منها إلى أن للجماهير العربية ميل شعوري أو لا شعوري إلى أن يمارس القهر عليها أو أنها تمتلك ذهنية خضوع على غرار فكرة مالك بن نبي حول «القابلية للاستعمار» والتي قصد بها القبول المرغم لا الميل الإرادي عند الشعوب، وما قيام حروب التحرير والثورات والانتفاضات في جل الأقطار العربية إلا دليلا كافيا على إبطال هذه الفكرة بدلالاتها الإرادية لأن ذلك يتضمن دلالات مرضية وحالات من المازوشية تقبع في اللاشعور الجماعي للأمة العربية، وذلك ما يتنافى مع الشخصية العربية الميالة للتحرر والانعقاد، وحتى وإن وجدت مؤشرات لفكرة القابلية للاستبداد فإنها تربت

(١) كالافال بول، السلطة والمكان، ص ٢٧..

(٢) مونتسكيو، روح القوانين، ج ٣، ص ١٠.

(٣) دولة خضر خنافر، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٥١.

بفعل استبداد الأنظمة والسلط على الحكومات والشعوب التي أصابها اليأس والإحباط واستسلمت إلى واقعها القاهر.

كذلك يمكننا الإشارة إلى طبيعة الموروث الثقافي الذي تراكم تاريخياً على مستوى الوعي القومي بسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية في العائلة والمدرسة، والتي كثير ما تأخذ طابع الإكراه والتبعية والتسلط، حيث اطمأنت الجماهير إلى الوفاء لمبدأ الطاعة للحاكم واعتبار السلطة السياسية حكراً على أفراد معينين أو طبقة معينة تتمتع بالحكم مثل سائر المهن الممارسة.

وتساهم الثقافة الشعبية المتوارثة في ترسيخ ظاهرة التسلط من خلال بنية المجتمعات العربية المتشكلة من الانتماآت القبلية والعشائرية، بكل ما تحمله من عصبية وطاقات عرقية وبكل محتوياتها الثقافية من تقاليد مقدسة ومخايل جماعية مشتركة تقبع داخلها الكثير من المقدسات والمدنسات، فكلما همت الدولة العربية المعاصرة نحو التحرر والانعقاد من هذا الإرث ظهرت تلك النعرات والحسابات العشائرية على سطح المشهد السياسي وفتحت الباب لروابط القرابة والدم لتلعب دورها المهم في تأطير الممارسة السياسية كأشكال سلطوية تقليدية قائمة على مبدأ الصراع والتناحر واحتواء الآخر بدل التعايش والمشاركة والاعتراف بالآخر.

آليات التسلط

حاول جون كينيث في كتابه «تشریح السلطة» أن يحدد الكيفيات التي تمارس السلطة من خلالها عملها وهي آلية القسر، آلية التعويض وآلية الاحتواء.

١- آلية القسر والإجبار

يمارس التسلط بالاعتماد على القوة بكل ما تحمله من ممارسات كالسجن والتعذيب والتصفية الجسدية وكل وسائل العنف والإكراه «ويرتبط إرث السلطة القسرية بعلاقات وثقى بينها وبين العقوبة الجسدية والاعتقال في ظروف متعددة بفضاضة،

وفرض البؤس والآلام والتمثيل بالأفراد وتعذيبهم حتى الموت في بعض الأحيان»^(١) ولا تتوانى السلطة في إيجاد السند القانوني والشرعي لهذا العنف الرسمي باسم حفظ المصالح العليا للوطن حيث تجند أجهزة المخابرات والجيش والأمن لقمع كل محاولات الاحتجاج أو المعارضة.

وتقوم استراتيجية القوة على آليات شرسة وصارمة لأن «كل تهاون أو تسامح معناه انفتاح ثغرة ضعف في كيان السلطة، وكل تنازل سيجر وراءه سلسلة من التنازلات، وهو ما سيفتح الباب للتداعي والانهار»^(٢).

٢- آلية التعويض:

حتى تبعد السلطة عن نفسها تهمة استعمال العنف وتحسن صورتها أمام المواطن تلجأ إلى استراتيجية البذل والعطاء «إذا كان التوبيخ والتقريع من علامات السلطة القسرية فإن الثناء والتشجيع من متطلبات السلطة النوعيضية»^(٣)، حيث تلجأ السلطة إلى المكافآت المالية والدفع العيني وفتح شبكات التشغيل وتشديد بعض المنشآت وتعويض ضحايا العنف والإرهاب والمتضررين من الكوارث الطبيعية، ولما كان من المستحيل تحقيق الإشباع للجميع بهذا المنطق التعويضي فإن سياسة التسوية تقوم بتحقيق الوعود المستقبلية في العيش الرغيد وبلوغ الأمان هي في الحقيقة استراتيجية للوهم والإيهام لأن «اليأس موقد الثورة والأمل هو الترياق الذي يمكن من استمرار الحياة حتى ولو كانت قاسية، هذا هو منطق سلطة ميالة إلى الخلود ولا تريد لنفسها إلا الاستمرار»^(٤)، إلى جانب أمل وهمي يترتب وسط الجماهير ويجدد أحلامه مع كل حلة جديدة تلبسها السلطة ومع كل ديكور جديد يضعه النظام لسياسته.

(١) كينيث جالبريث جون، تشريح السلطة، ترجمة عباس حكيم، دمشق، ط٢، ١٩٩٤، ص ٣٢.

(٢) سيلا محمد، للسياسة بالسياسة، في التشريح السياسي، إفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٣٠.

(٣) كينيث جون جيلبريث، تشريح السلطة، ص ١٩.

(٤) سيلا محمد، المرجع السابق، ص ١٣١.

٣- آلية الاحتواء:

تلجأ السلطة أحيانا إلى استعمال استراتيجيات أخرى ظاهرها هو الاهتمام بمشاغل المواطنين والانفتاح على المجتمع المدني وإشراك أحزاب المعارضة في الممارسة السياسية عن طريق فتح منابر للحوار وتبادل الرأي وإتاحة الفرص للنشاط النقابي والجمعي وإشراك الأحزاب في البرلمان والمجالس التمثيلية، لكن كل هذا التفعيل يبقى تحت التوجيه والمراقبة لأن الغرض الحقيقي من ذلك هو كسب ثقة المواطن وافتكاك إيمانه بالسلطة واقتياده من لاشعوره نحو صناديق الاقتراع لتزكية برامجها وسياستها في جو تسوده الثقة والوفاق والانسجام أين يتحول التسلط إلى فضيلة والخضوع إليه واجب لأن كل «تجمل للسلطة سيحفظ تجليا مضادا لها، وإن لم يكن بالضرورة مساويا، وأن أي محاولة تجري لإخضاع الناس لرغبات الآخرين سيقابلها بشكل من الأشكال محاولة معاكسة لمقاومة ذلك الخضوع»^(١).

أما احتواء المعارضة السياسية يتم غالبا من خلال إشراك بعض الأحزاب المعارضة في التحالفات الرئاسية إلى جانب أحزاب النظام، وقد انخرط في هذه التجربة حتى بعض الأحزاب الإسلامية التي تفضل مبدأ المشاركة في الحكم إلى جانب أحزاب سلطة حتى وإن كانت علمانية أو لائكية! على مبدأ المغالبة بل تتبناه كمبدأ أولي، إلا أن مشاريع هذه الأحزاب المحتواة سياسيا تبقى مجرد نصوص على ورق بسبب وضعيتها الهامشية في صياغة القرار، بل إنها تضطر إلى تزكية مشروع السلطة وبرامجها حفاظا على غنائمها السياسية.

تمظهرات التسلط

رغم اختلاف أشكال الاستبداد وتنوع مسبباته إلا أن تمظهراته وآثاره على المؤسسات والبنى الاجتماعية تتشابه بين الكثير من الدول العربية وذلك نظرا لتشابه آليات ممارسته، ومن أهم التمظهرات ما يلي:

(١) كينيث جون جالبريث، المرجع السابق، ص ١٠١.

■ تسعى السلطة إلى فرض نمط من النظام الإيديولوجي النظري وتروج له على مستوى واحد بالموازاة مع حركة المجتمع الفكرية والسياسية والاقتصادية من أجل استغراق سيرورته وتفاعلاته وإجهاض المفاهيم والتصورات الجديدة «والتمسك بحرفية الإيديولوجيا وبالواحدية في تطبيق كفاءات متعددة ممكنة لقضاياها وأحكامها هو في الحقيقة تمجيد لها وخروج بها عن واقع متحرك ومتغير وبالتالي فقدانها لعلاقتها مع الواقع»^(١) مما يساهم في تعميق الهوة بين الإيديولوجيا الرسمية والإيديولوجيات ذات المنشأ الاجتماعي والحضاري للشعوب والجماعات «فالتبكيك الإيديولوجي تناقضا صارخا بين حيوية التعبير وكسل الإثبات والخطب المناهضة لعنف الخطاب بالغة العنف وخضوع العقيدة عقدي، وليس من أثر لتحليل النصوص أو لإعادة بناء الواقع أو لتقويم البراهين، فالجزم يحل محل الإيضاح والتلميح محل الوصف والخطاب التسلطي فضيحة منطقية ولكن نتيجة لمنطق الفضيحة»^(٢) لذلك فالسلطة ترفض النقد الموجه لمقولاتها وبرامجها أو للخلفية التي تنطلق منها في صياغتها وتطبيقاتها.

■ تعمل السلطة على فرض الوصاية على الدستور الذي يقوم على روح الشعب «لأنه ينبع من العقل المسيطر عليه ومن تقاليد وأعرافه وتطوره التاريخي، فهو لا تصنعه لجنة ولا هيئة حكومية، ولا جماعة من أساتذة القانون العام»^(٣) فهو من صنع الرأي العام الذي يرى هيجل أنه «الطريقة اللاعضوية التي يعبر بها الشعب عما يريد وفيما يفكر، فهو يحتوي على المبادئ الجوهرية الأبدية الخاصة بالعدالة ويعبر عن الحاجات والميول الحقيقية للواقع»^(٤)، وتضفي السلطة هالة من التقديس على الدستور وتتصدى لكل من خرق أحد نصوصه، إلا أنها في اللحظات الحاسمة تضطر إلى تعديله لكن لا مع ما يتماشى مع مصالح الجمهور المتجددة وطموحاته العامة، بل مع ما يضمن لها البقاء والاستمرار والمحافظة

(١) القمودي سالر، سيكولوجيا السلطة، مؤسسة الانتشار العربي، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٥٥.

(٢) ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٩٨.

(٣) هيجل فريديريك، دروس في فلسفة التاريخ، ١٩٤٥، ص ٥١.

(٤) بدوي عبد الرحمن، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٠٦.

على مكانها في حين أن الدستور «ليس شيئا مصنوعا بل هو شيء في ذاته ولذاته، مطلق ثابت ودائم وفوق كل الأمور المصنوعة»^(١)، كما أن الدستور والقوانين لا تسن كقواعد من ورق «إنها كالمبادئ العامة تمنح المواطنين حقوقا ذاتية بحيث يستطيع هؤلاء الاعتداد بها في مواجهة مزاعم مواطنين آخرين، وحتى في مواجهة الدولة، لهذا الفهم القطعي للحق الذي تم توارثه عن كانت قيمة في حد ذاته ويمنح الحق لصاحبه امتيازاً ضد خصومه الذين يستبدون به باسم المصلحة العامة»^(٢) ومن ثم فإذا كان تكريس الحكم المطلق يحتاج إلى دعم نظري قانوني بهذا الشكل فإن جعل الدستور مادة طيعة في يد السلطة تعطيل للسيرورة الطبيعية للتعاقد كأساس ضروري لعصرنة الدولة وتحريرها من عوائق الانخراط في تجربة التحديث.

■ تعتمد السلطة كذلك على آلية تسييس كل القطاعات، وهي آلية من آليات التوتاليتارية ترتكز على الإخضاع والاحتواء والتحكم في شتى القطاعات التي تمتلك سياساتها الخاصة بها كقوانين السوق ذات الطبيعة الاقتصادية والإنتاج الفكري والنشاط الصحفي ذو الطبيعة الثقافية والإنتاج السينمائي والمسرحي وحتى الموسيقى ذو الطبيعة الفنية .. «فتسييس ميدان نشاط ما يؤدي إلى تحويل الاختلافات الموجودة إلى صراعات وإلى خلق مواجهات مصلحة لم تكن موجودة»^(٣) حيث تفتقد تلك القطاعات استقلالها وهويتها باعتبارها تعبر عن رغبة الجماهير وعن حركة المجتمع، وبسبب فعل التقويض الذي تتعرض له هذه المجالات تنقلب الموازين، فما كان يبدو حتميا يصبح اختياريا وما كان يبدو احتماليا يصبح اختياريا حقيقيا وما كان مستقلا يبدو موجها.

■ ومن بين مظهرات التسلط كذلك محاصرة المجتمع المدني عن طريق سن القوانين

(١) هيجل فريديريك، مبادئ فلسفة القانون، البند ٢٧٣.

(٢) بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة: د. محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٨٦.

(٣) دانكان جان ماري، علم السياسة، ترجمة محمد عربي صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥٠.

الإدارية التي تحمل الكثير من القيود التي تراقب نشاط المؤسسات أكثر مما تفعلها نحو اكتساب تجربة حداثة وحس سياسي/مدني، وذلك ما أدى إلى فقدان التواصل بين الطرفين، فقد تربت الريبة والحذر وفقدت الثقة عند الفرد والجمعيات والأحزاب والصحافة وداخلها شعور أنها على هامش الحياة السياسية، وبالمقابل تضع السلطة نفسها دائماً في حالة تأهب بسبب اضطرابات الشارع واضطرابات العمال وثورة المجتمع الأمر الذي يجعلها دائماً في مأزق احتواء الصراع بالقوة.

الديمقراطية ومجتمع الثقافة

هذه بعض التظاهرات فقط من التسلط لأن عراقية تجربة الدولة العربية مع الاستبداد شكّل تراكما فضيحا على مستوى الممارسة السياسية، وترك آثارا تسلطية على كل المستويات بدءا من نفسية الأفراد إلى مؤسسات المجتمع وثقافته الاجتماعية والسياسية والدينية، لذلك فضرورة التغيير ملحة خاصة مع حركية مجتمع المعرفة المتغير بثوراته الرقمية والتكنولوجية والجنينية وتعطل مشروع «مجتمع الثقافة» المتحرر من هيمنة السلطات المعطلة للتقدم والمستثمر للمكاسب التراثية المعرفية والمنفتح على الثقافات العالمية للحضارات الأخرى بكل مكاسبها العلمية والإنسانية.

فمسألة التحديث هي بالدرجة الأولى مسألة ثقافية وأكبر خطأ ترتكبه السلطة حينما تجعل المثقف النقدي الذي يضع نفسه خارج القوالب الفكرية والإيديولوجية الجاهزة عدوا لها، ذلك المثقف الذي يرفض تعليب الأفكار وتسويقها كحقائق يقينية مطلقة ونهائية، ويساءل بعقله النقدي المفاهيم والأزمات والأماكن التي تضفي عليها السلطة صفة القداسة والتبجيل ليعبري الخطابات والأقنعة ويكشف الوهم الذي يغذي التخلف ويرمي بالجاهير إلى هامش التاريخ.

وكذلك تفعل السلطة حينما تريد أن تصنع المجتمع المدني بمؤسساته وأفراده وثقافته عن طريق قرارات سياسية مصممة من الأعلى، في حين أن المجتمع المدني كلما ارتكز في بنيته وتشكيلاته على قرارات عمودية فقد فاعليته ومشاركته الضرورية في الحياة السياسية، وأقل ما يترتب عن هذه العملية التهجينية تضييع الدولة فرصة التحديث والعصرنة وترسيخ

ثقافة الديمقراطية في وعي أفرادها الجماعي وبالتالي تضييع حقوق الإنسان وترسخ الاستبداد والشمولية والأحادية.

فما ترسخ في وعي المواطن العربي أن الديمقراطية ثقافة مناسباتية لحظية تبدأ لحظة إجراء الانتخابات التمثيلية أو الاستفتاءات على الدساتير وتنتهي بانتهائها، في حين أن الديمقراطية قبل كل شيء ثقافة شاملة ومركبة ومبنية على مبادئ الحرية والمساواة وقبول الاختلاف وحرية التعبير وكل حقوق الإنسان، ولن يتم ذلك إلا بإعادة تشكيل الوعي العربي السياسي النخبوي والجهاهيري بمساءلة العقل الإسلامي التقليدي الذي يتخوف من الفتنة ويفضل -درءا لها- السكوت عن استبداد السلطات جائرا كان أو عادلا بل ومبايعته! مع أن النص القرآني والنص النبوي لم يؤيدا الاستبداد ولا التسلط.

كما أن الثقافة الشعبية محتاجة لنفس الأهمية من المساءلة لتفكيك بنيتها العتيقة المشكّلة من الانتماءات العشائرية وعصبياتها العرقية وكشف ما تحويه من موروثات ثقافية وتقاليد سياسية، عسى أن ينتهي زمن الوهم والإيهام في زمن التعدد والاختلاف والتنوع والتسارع نحو اكتشاف العوالم الجديدة، يمكن أن تتعايش كل الأصناف إلا صنف الأحادية والواحدية والتوتاليتارية وممارسة الوصاية على هوية الجماهير وحق الأجيال في صنع حاضرها ومستقبلها.

السلطة والتسلط عند كارل ياسبرس أو جدلية الحرية والعنف في الفكر السياسي المعاصر

الدكتور جمال مفرج (*)

كان الناس في الأزمنة السابقة يطالبون بحقهم في الحرية ضد السلطة الغاشمة، وفي القرن التاسع عشر انتهى الكفاح، في أوروبا، ضد تلك السلطة، ونال كل فرد قدرا من الحرية لم يسبق له مثيل في التاريخ.

وإذن فلم يعد هناك، حسب ياسبرس، موجب لأن نتساءل عن الكيفية التي نقود بها الكفاح ضد السلطة، وإنما الذي يجب أن نتساءل عنه هو كيفية الاهتمام إلى مصدر سلطة صحيحة؟^(١)، أو كيفية حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية؟.

إن البحث عن سلطة حقيقية يتطلب، أولا، تحديد ماهية السلطة. فلنحاول إذن أن نحيط بمعنى هذه الكلمة.

لقد جرت العادة، حسب ياسبرس، بتحليل معاني السلطة من وجهتي النظر الاجتماعية والنفسية. فمثلا نجد «ماكس فيبر» Max Weber يتحدث عن ثلاثة أنواع من السلطة: السلطة القانونية؛ وهي ترتبط بالنظام القائم، ويتولاها من يحدده الترتيب التصاعدي للوظائف، والسلطة التقليدية؛ وهي ترتبط بالتقاليد، ويتولاها الذي تفرضه

(*) قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة منتوري - (الجزائر).

(١) كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧، ص ص

تلك التقاليد، والسلطة الموهوبة؛ وهي ترتبط بفرد معين، ويتولاها زعيم واحد يفرض نفسه على الجميع^(١).

إن هذه النماذج المختلفة للسلطة تعين على توضيح معاني السلطة، إلا أن المعرفة التي نصل إليها تبقى قاصرة، في نظر ياسبرس، والدراسة الاجتماعية والنفسية وإن كانت موضوعية ولها قيمتها إلا أنها غير كافية. والنفاذ إلى ماهيتها لا يتم، في نظره، إلا من خلال التحليل الفلسفي.

وإذا كان من الضروري اللجوء إلى التنظير الفلسفي لإدراك ماهية السلطة، فإنه من الضروري البدء بالبحث عن أصلها. إن كلمة «السلطة» *Autorité* مشتقة من الكلمة اللاتينية *Auctor* التي تعني الشخص الذي ينشئ شيئاً ما ويرعاه وينميه، وكلمة *Auctoritas* تعبر عن قوة الإنشاء والرعاية والتنمية؛ أي أن الإنسان عندما ينشئ شيئاً فهو يرغب في دوام هذا الشيء، وعندما يعمل فهو يرغب في أن يكون لعمله قيمة^(٢).

والمقصود من ذلك أن السلطة تقوم على الدوام. فنحن نطيعها في طفولتنا، في صورتها البسيطة، ثم تظل تنمو معنا دون أن تقف عند حد، ومن أعماق التاريخ تصل إلينا، وتغلبنا على أمرنا. وقد قال «يعقوب جريم» *Jacob Grimm* عن الاعتقاد بالسلطة بأنه: «إرث فطري حمله أبائنا معهم سنين عديدة ثم نقلوه إلينا. ونحن بدورنا نحافظ عليه لنورثه أبناءنا... وإذا ما حاولنا البحث عن مصدره فإننا نجده قد اختفى في الماضي السحيق وظل في الظلام بعيد عن أعيننا يحجبه الغموض»^(٣).

يمكننا القول، إذا صدقنا «جريم»؛ أن السلطة تأتينا من خارج أنفسنا، وهي تظل تنمو وتنمو، وبمقدار هذا النمو نعيش تحت سطوتها، من جهة، ويختفي، من جهة أخرى، أصلها الذي يزداد غموضاً مع كل تقدم لها. فهل معنى ذلك أن السلطة استبدادية؟ وأن أصلها لا يمكن الاهتداء إليه؟

(١) نفسه، ص ٢٩٤.

(٢) نفسه، ص ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٣) ذكره ياسبرس في المصدر السابق، ص ٢٩٨.

قبل أن نبحث عن الإجابة على هذا السؤال عند ياسبرس يجب أن نشير أولا إلى أن السلطة، كما نظر إليها أغلب الفلاسفة، هي ممارسة الغلبة؛ أي أنها أساسا استبدادية، تقوم على الإخضاع والقمع، وتكرس نوعا من العنف لتتحكم في حرية الفرد. وبهذا المعنى فهي تقوم على جدلية الحرية والعنف. وقد أكد «روسو»، مثلا، على هذه الجدلية في «عقده الاجتماعي»؛ فحرية الإنسان تقترب بالوحدة والانفصال، وهي صفة الإنسان الطبيعي، أما السلطة فلا يمكن أن توجد في حالة الطبيعة، لأنها مرادفة للقهر والتسلط، وملازمة لحالة الحرب التي ينقسم فيها الناس إلى فئة قاهرة، وفئة أخرى خاضعة للأولى^(١).

ونحن إذا صدقنا «روسو»؛ فإن ذلك يعني أن السلطة هي نزعة اجتماعية. ولما كان الاجتماع يقوم على الاستبداد، فإن جوهر السلطة يكمن في العنف؛ وهو عنف يزداد مع تقدم الحضارة، وهو ما أكده «بيار كلاستر» في كتابه «مجتمع اللادولة» الذي يرى فيه أن القسر ليس صفة ملتصقة بالسلطة إلا في حضارات الكتابة، وأكدته فلاسفة مدرسة فرنكفورت الذين بينوا أن العنف أصبح صفة لازمة للحضارة المعاصرة بما أنها تميل إلى التحكم في ميول الفرد ورغباته، وتؤقلم قراراته وخياراته عن طريق التقنيات المتطورة في المجال الإعلامي^(٢).

إن السلطة، كما رأينا وكما نظر إليها أغلب الفلاسفة، استبدادية وترتبط بالسيطرة، وهو ما ذهب إليه «ياسبرس» أيضا، ولكنه، وإن سلم بنتائج نظرية «روسو»، فإنه لا يسلم بالمقدمات فهو يعتقد أننا نطلب السلطة لاقتناعنا بأن الحرية غير كافية في ذاتها، ولأن الحرية لا تتحقق تحققا تاما إلا مع السلطة^(٣)؛ فالفرد منا لا يعرف واجبه إن عاش مستسلما لأهوائه دون سلطة يخضع لها. ولا تتعارض السلطة والحرية إلا عندما تتسع الهوة بينهما، فتصير الحرية تحكما والسلطة تسلطا وعنفا. إنه يرى، على العكس من «روسو»، أن بين السلطة والحرية نسبة تضايف؛ لأن السلطة لا تستمد بالضرورة مضمونها من العنف، وازدراء الحرية. ولكنه يرى، مع ذلك، أنه من الوهم أن نظن أن السلطة لا تسير إلا مع

(١) فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (ب.ت)، ص ٥٧.

(٢) نفسه، ص ٦٠.

(٣) ياسبرس، مصدر سابق، ص ٣١٤.

الحرية وأنها تبلغ النفوذ دون عنف وأن العنف مجرد شذوذ. ومن الممكن أن نجد دليلا على ذلك في عصرنا - عصر الحرب الباردة والقنبلة الذرية - بل نستطيع أن نرى ذلك في جميع الأوقات، حتى لكان البشر يظهرون من جراء تسلطهم وإزهايمهم بمظهر الشياطين. فغريزة السيطرة والظلم والقتل والاضطهاد والتعذيب هي ذاتها دوما منذ أقدم العصور، والعنف لا يلبث أن ينفجر تفجرا جامحا عقب كل فترة أمن^(١).

وما من شك، بالنسبة لياسبرس، أن ذلك يرجع إلى سببين: أما السبب الأول فيعود إلى النسيان، فإن ما تتكبداه الأجيال السابقة ثمنا لانتصار الحرية سرعان ما تلقي به الأجيال اللاحقة في زاوية من النسيان فتتغمس من جديد في شهوة العنف. وأما السبب الثاني فيعود إلى رجال السلطة المحترفين الذين لا يفكرون بلغة المسؤولية. فيعملون باسم الحرية ضد شروط الحرية^(٢)، ويستمررون في السلطة بفضل العنف والمكر والكذب. ويبدو أن السبب الثاني يترتب على الأول؛ إذ أن الناس عندما لا يدركون قيمة الحرية التي ظفروا بها، فإنه من الطبيعي أن يلقوا بأنفسهم في أحضان العبودية ظنا منهم أن هذا هو التحرر فيعيشون غافلين بطاعتهم العمياء مثلما أعلن الألمان أن طغيان هتلر هو الحرية التي ظفروا بها أخيرا للأمة الألمانية.

لاشك إذن في أن السلطة ترتبط، وخصوصا في عصرنا، بالتسلط؛ الذي يعني استعمال القوة من أجل سيطرة أقلية على أكثرية والحصول على الطاعة باسم سلطة ينبغي أن يعترف بها الجميع^(٣). وعلى العكس من ذلك، يرى ياسبرس أن السلطة الحقيقية لا ترتبط بالقوة التي تأمر بالطاعة وتحصل عليها؛ بل هي ترتبط بالاعتقاد وتقوم عليه، فالسلطة في صورتها الحقيقية أو المثالية قوية دون عنف، باقية دون قسر، وهذا ما يرمز له بالغرب بتمثيل المسيح على الصليب راضيا بالزهد التام في القوة وبالعذاب والهزيمة، ونابذا لكل ماعدا الحب من صور القوة^(٤). ولذلك يجد هذا النوع من السلطة الولاء، ويفرض الطاعة دون قسر.

(١) كارل ياسبرس، نهج الفلسفة، ترجمة عادل العوا، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٥، ص ٧٥.

(٢) نفسه، ص ٨٠.

(٣) نفسه، ص ٨٣.

(٤) ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، ص ٣١٠.

غير أن هذه السلطة لا يمكن صونها، في نظر ياسبرس، في عصرنا هذا؛ فالتسلط اليوم أكثر إثارة للفرع من أي وقت مضى، إذ أتاح عصر التقنية الفرصة بأن تغزو السيطرة سيطرة مطلقة^(١). وبالفعل، فقد بين «ميشال فوكو» أن السلطة أصبحت إستراتيجية مقننة تحاصرنا من كل الجهات. فهل يعني هذا أن التسلط مبدأ حتمي؟

يرى ياسبرس أن التسلط غير حتمي، وأن الوصول إلى السلطة الحقيقية وصونها لا يتم إلا بإرجاع السلطة إلى مصدرها الصحيح. ونحن إذا سعينا إلى البحث عن هذا المصدر فإننا سنجد، تبعا لياسبرس، أن البشر كانوا، في أغلب الأوقات، مصدر السلطة؛ فالذين يأمرون سائر البشر هم أيضا بشر يطلبون السلطة لأنفسهم، ويدعون لأنفسهم القدرة، والمعرفة، ويدعون أنهم مختارون بصوت الأغلبية. وهم يعتقدون أن الطبيعة الإنسانية تستمد من ذاتها وحدها الحيوية والتبرير، ولذلك فهم ينظمون العالم على هواهم. وبعبارة أخرى؛ السلطة هي الإنسان ولا تتحقق إلا بطاعة الإنسان. وبالنسبة لياسبرس فإن هذه السلطة، التي مصدرها هو الإنسان هي سلطة محدودة؛ فهي لا تعمل إلا على تثبيت النظام في الحياة العملية، وهي تجعلنا نرضى بالخضوع حتى وإن خالفناها الرأي^(٢). وهي في هذه الحالة لا تجدد ولاء حقيقيا، وإنما هي مجرد خضوع سواء كان هذا الخضوع له ما يبرره أم خضوعا أعمى. وهي، بالإضافة إلى ما سبق، ليست صحيحة لدى الجميع؛ أي ليست صالحة لجميع البشر، ولذلك فهي تفصم الاتصال بين نفسها وبين غيرها، ولا تهتم إلا بنفسها. وحيث يصير الاتصال محلا للنزاع والشد فلا مناص في النهاية من العنف والحرب^(٣).

ونظرا إلى الاعتبارات السابقة يرى ياسبرس أن السلطة لا يمكن أن تكون إنتاجا يصنعه البشر بوسائلهم؛ لأن لكل سلطة بشرية حدودها. ولذلك لا يجوز أن يعهد الإنسان بنفسه كلية إلى أي كائن بشري أو نظام أو قانون من صنع البشر، ولا أن يصف شيئا دنيويا بأنه صالح للبشر جميعا^(٤). إن الوحيد الذي يمكن أن يخاطبنا بلغة لها معنى واحد وتشريع واحد

(١) ياسبرس، نهج الفلسفة، ص ٦٣.

(٢) ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، ص ٣٢١.

(٣) نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص ٣١٩.

للكل هو الله. وبناء على ذلك فإن الله هو مصدر السلطة الحقيقية؛ التي تسمح للمؤمنين جميعاً أن يتحدوا في الحياة العملية ضد المذاهب التي تدع الكل يعملون وفق هواهم^(١).

هذه هي إذن نظرية السلطة عند ياسبرس في خطوطها العريضة. فما الذي يتبين لنا منها؟

يتبين لنا أننا نواجه عند ياسبرس نظريتين مختلفتين للسلطة؛ فهناك من ناحية سلطة صحيحة، مصدرها الله، وهي تعمل على زيادة الحرية، وهناك من ناحية أخرى سلطة زائفة، مصدرها الإنسان، وهي تقضي على الحرية. ومعنى ذلك أن ياسبرس لا يفصل في نظريته بين السياسة والعقيدة، بل يجعل السياسة ترتكز على الوجود الأسمى.

كما يتبين لنا أن ياسبرس سعى إلى التقريب بين السلطة والحرية بدلا من الإبقاء على تعارضهما؛ ذلك أن السلطة تستمد معناها الحقيقي من مشاركتها في توليد الحرية، وهو الأمر الذي فشل فيه معظم الفلاسفة من قبل عندما شوهوا سمعة كل سلطة وحرفوا مفهومها، ونظروا إليها كمقابل مطلق للحرية.

(١) نفسه، ص ٣١٩-٣٢٠.

علاقة المثقف العربي بالسلطة وأثرها في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

د. عبد الله محمد الفلاحى^(*)

أولاً: شواهد الأزمات بين المثقف والسلطة

١- من المثقف وما هي السلطة؟

يقصد بالمثقف العربي: هو من يرتفع بمستوى التفكير والوعي الاجتماعي بإزاء هموم الإنسان ومشكلات الواقع العربي وتحدياته، إلى المستوى التلاني والعلمي عند تناولها أو مواجهتها. ويشمل كل المهتمين والمشتغلين بقضايا الفكر والثقافة والمعرفة ومشاريع النهضة العربية المعاصرة، سواء اتخذ المنهج الفلسفي وقضايا الفلسفة المعاصرة، أو استخدم مناهج العلم والمعرفة والثقافة الأخرى.

والسلطة هي قدرة طرف على فرض تحقيق إرادته ومصالحته على طرف آخر، وهذه القدرة موزعة بصيغة غير متوازية بين الأفراد والفئات. والأداة قد لا تكون من طبيعة السلطة، بل أداة خارجية لتحقيق أهدافها. وقد تكون اقتصادية أو اجتماعية، أو فكرية أو دينية أو سياسية.

كما يقصد بالسلطة: كل المرجعيات التي تمثل قوة في مواجهة العقل أو العقلانية، من شأنها أن تعيقه أو توجهه نحو وجهته، أو طريقة أخرى عندما يريد أن يبرز ذاته المفكرة والفاعلة عند تناول هموم الإنسان العربي الفردية والاجتماعية، أو عندما يقوم العقل المثقف الواعي بدوره في تشخيص مشكلات الواقع وأمراضه، وتحدياته المختلفة، ومن ثم

(*) أستاذ الفلسفة المشارك - كلية الآداب - جامعة إب - الجمهورية اليمنية - ١٢/٩ / ٢٠٠٧م.

بيان الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذه الهموم أو المشكلات والتحديات بغية الوصول (بطرق علمية وعقلية) إلى الحلول والمعالجات الناجمة لها.

والسلطات عديدة: - كما مر معنا - [سلطة الأسرة - سلطة القبيلة - سلطة المجتمع = (العقل الفردي والجمعي) السلطة السياسية - سلطة النص أو الوحي، سلطة العرف الاجتماعي والعادات والتقاليد، سلطة الموروث الشرعي والثقافي والتاريخي بأشكاله وصوره المختلفة]، أو أية قوى ذات تأثير في حركة العقل والوعي والفكر وانطلاقاته (إيجاباً أو سلباً) نحو التحرر، والإبداع، والإنجاز، والظهور والإسهام الاجتماعي والحضاري، وكل ما يجعل خطابنا الفلسفي في حالة من الركود، والركون في زواياه المغلقة التي تضعه في دائرة النسيان والضياع، والاعتراب عن واقعه، والذي يفقده دوره، وجوهه بوصفه متميزاً في موقفه عند مواجهة الموضوعات، فيغدوا بإزائها متجانساً، بل ومتواطئاً معها، ومؤمناً على كل ما جرى ويجري من حوله. فينشغل الفيلسوف - مع هذا الاعتراب - بالغايات البعيدة ويمضي في ديروب الأزمات التي صنعتها الإجابات الجاهزة، ولم تصنعها أسئلة العقل والفكر الحاضر نفسه. وينقسم المثقفون (أدباء - مفكرين - فقهاء - روائيين - شعراء - فلاسفة) بحسب مواقفهم من السلطة (كما طبقه بعض الباحثين على الروائيين مثلاً) إلى:-

- | | | |
|--------------------------|-------------------|-------------------|
| أ) الموالي ولاءً مطلقاً. | ب) الاعتذاري. | ج) الموالي بتحفظ. |
| د) الموالي ولاءً نقدياً. | هـ) الراض مطلقاً. | و) الانتهازي. |
| ز) الهروبي المتراجع. | ح) المستعدي. | |

وهم: إما مثقفون حقيقيون: أي موجودون في عالم الواقع، أو سطحيون: يحوزون أكثر من فكرة، وهم الظاهرون في عالم الكتابة والغائبون عن عالم الواقع.

ويضرب الباحث - كذلك مثلاً - على الموالي النقدي، (بالمثقف أو الكاتب أو الروائي الماركسي، والذي قد تكون علاقته ولاءً نقدياً، أو الراض القاطع أو الموالي المطلق، في ضوء التجربة الناصرية. فبعض منهم تجنب السياسة مطلقاً، فكانت شخصيته وفكره في عمله الفكري أو الروائي هروبياً، أو راض للنظام، أو مؤيد له تأييداً نقدياً. في حين أننا لا نجد كاتباً أو روائياً (إسلامياً) مؤيداً (لعبد الناصر) - ويتداخل مع الاعتذاريين = (المثقفين

الموالين ولاءً نقدياً)، أو ولاءً مطلقاً. كما أن المثقف المستعدي The antagonized intell هو بالضرورة مثقفاً موالياً نقدياً، بل قد يصل إلى حافة الرفض المطلق للنظام أو الواقع. وهناك من المثقفين: (روائيين أو غيرهم) من يكون موقفهم ضبابياً من النظام، أو يظهر باحتجاجات غير واضحة المعالر، ولكن إذا تم فرزه، فسيدخل في واحدة أو أكثر من المجموعات السابقة لتداخل الخصائص^(١).

إن هذا التقسيم قد حددته جملة من الاعتبارات ذات الصلة بطبيعة علاقة المثقف بالسلطة:

أولها: المجاملة الشخصية بين أية سلطة سياسية - (بوصفها النموذج الحاضر والمتفاعل) - المباشر مع المثقف - وأي رمز من رموز الثقافة الذين حازوا قدراً كبيراً من الشهرة، فالرئيس مثلاً لا يعرفه، لكنه يقابله، لأنه مثلاً مشهوراً، وإلا فسيكون حاله كما لو أن (جان بول سارتر) زار دولة ما، ولم يقابل رئيسها.

وثانيها: أن السلطة في أحسن الأحوال تمثل لغزاً يمكن تصوره على شكل مؤسسات وهياكل موضوعية، ضحاياها المثقفون ومناهضوها الأبرار، لا تمسها أيديهم، ولا تنتقل عدواها إليهم وهي تجري في دماننا الزكية.

وثالثها: أن بعضاً من المثقفين الذي يعدون أنفسهم شيئاً هم يريدون السلطة فقط، وهم مليونون بالأحلام الكبيرة، لذا فهم في محاولتهم التصدي أبداً للسلطة القائمة يظنون أنهم أوصياء بالقوة أو بالعقل على ضمير المجتمع، لكنهم لا يكونون كذلك إلا إذا كان الضمير الجمعي معادياً للنظام القائم.

ورابعها: إن البعض منهم ما زال ملتزماً بالتقاليد المعروفة، وهي التقاليد الثقافية التكنوقراطية، أو العدائية التي ينطوي تحتها أكثر المثقفين عبر التاريخ، وإن من تلك الشخصيات من عمل مخبراً للسلطة، ودافع البعض الآخر عن قمع السلطة للمثقفين إلى حد اعتقالهم وسجنهم، وأبرزها المواقف الدفاعية عن المصالح المادية والسياسية وتثبيتها. وأن

(١) د. سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة، ط١ دار الآداب، بيروت، ١٩٩٢م، ص٦٦، ٦٧، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه.

اهتمامه بالفكر غير مدفوع بحس نقدي وإنما بحماسة رجل البوليس (الأمن) وتحويل أداة النقد إلى أجهزة تبرير عقائدية، ومؤسسية، ومن ثم لا مكان للنقد ولا مكان للمثقفين (نموذج توفيق الحكيم) في إقراره بمسؤوليته الشخصية في تشجيع سطوة الناصرية. بقوله: «إن الدساتير لا أهمية لها قياساً بالثورة المباركة» ثم اعترف أن إهمال الشكل أدى إلى المساواة التي حدثت^(١).

وخامسها: أن المثقف الاعتدالي، أو المؤيد للسلطة بتحفظ، عملاً كذلك أحياناً على ترسيخ أقدام القمع والفساد، وذلك بتجنبها فضح عيوب السلطة وأخطاء النظام، وتبرير إبقاء الانتهازيين في موقع ثقافي، ما دام يحترم النظام الوطني (الثوري)، وتبرير عزلة القائد عن الجماهير، وغض النظر عن بعض الأعمال الاستخبارية لقيادات السلطة الثورية.

إن تقلد بعض المثقفين مهام السلطة في بعض الوظائف يجعلهم يقدمون الأعداء للمؤسسة السياسية الحاكمة، وتبرير أعمالها حتى وإن كانت من وجهة نظره خاطئة، وممارسة السلطة كذلك عبر الارتباط بالقوى السياسية المعارضة، (غسان سلام نموذجاً). وقد تابع الباحث - كاتب السطور - مقابلة تلفزيونية مع مثقف آخر، وله شأن كبير في الساحة الثقافية (من الأردن) في قناة البحرين في ١٥/٧/٢٠٠٠م وكان يشطح وينطح في نقده الأوضاع السلبية للواقع العربي دون استثناء، ثم أشار إلى السلبية في أداء المثقف العربي بصدها. وعندما سأله أحد الحاضرين عن سر سكوته عن مثل هذا النقد حين كان وزيراً للثقافة؟ أجاب طبعاً وبالأسلوب التبريري «أن طبيعة الوظيفة تفرض نوعاً من المجاملة أو السكوت لاعتبارات خاصة بالوظيفة وبطبيعة توجه النظام السياسي القائم»^(٢).

وسادسها: إن ارتباط بعض من المثقفين في السلطة تقوض المفهوم الذي دأب عليه هذا المثقف وهو ممارسة الوعي النقدي لحساب المضطهدين بغية انتشالهم، وأن الممارسات

(١) أيضاً، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) من مقابلة مع وزير الثقافة الأردني الأسبق، في قناة البحرين الرسمية، بتاريخ ١٥/٧/٢٠٠٠م، ضمن أمسية ثقافية. وقارن: توفيق الحكيم، وثائق على طريق عودة الوعي، ط دار الشروق، بيروت، ١٩٧٥م، عن: سماح إدريس، المرجع السابق، ص ٢٨١.

اللاحقة تخفي الشعور بالتفوق والتواضع الكاذب، بأنه وحده القادر على اكتناه المثل العليا للعدالة في المجتمع كله. وأن ما فعله هو وسيلة لتثبيت سلطته الثقافية تجاه سلطة الدولة التي تدعم العلم بالكل، وتجاه المثقفين المجاهرين بالأيدولوجيا المغايرة له، أو لحزبه، وتجاه الجماهير الشعبية الوطنية ذات الثقافة المحدودة.

وسابعها: أن مواقف المثقفين السلطوية تتأثر إلى حد بعيد بالسياسة القمعية التي تمارسها الدولة، أو تعيد إنتاجها وأدواتها، طالما والمثقف محجم عن الشروع في الديمقراطية الذاتية، وقلة هم من تدعي الديمقراطية الذاتية وتمارسها، وتؤمن بأنها ليست وحدها مصدر الحقيقة (إن لم يكن بالفعل فبالقوة).

وثامنها: تسلط الدولة على عقول بعض المثقفين في بعض الحالات لأسباب (الوظيفة) وإيمان المثقف بدوره في دعم مقومات الدولة وأركانها، واعتقاد المثقف بعدم إمكان إثبات وجوده كمثقف عضوي إلا حين يتصدر للسلطة الظالمة.

وتاسعها: دعوة بعض المثقفين إلى ممارسة المثقف للدور الإصلاحية السياسي والاجتماعي، وبالوقت نفسه، يجاهرون القول بأهمية السلطة، وأنه لا غنى للوطن عن سلطة، - وكما يقول (رفيق خوري) - على الدولة أن تخلي بين الشمس والمثقف^(١).

٢- أزمة العلاقة بين المثقف والسلطة،

إن المعطيات التي تشير إلى أزمة الفكر العربي المعاصر والتي تعبر عن أزمة المجتمع العربي هي معطيات مهمة ومعقدة، تتضارب فيها الاتجاهات والمنطلقات حسب المرجعيات النظرية والخلفيات الأيديولوجية، وقد تجلت مسؤولية الفكر الفلسفي العربي المعاصر في تشخيص هذه المعطيات، وما نجم عنها من أزمت متعددة الوجوه والأشكال والصور أو المظاهر، وصولاً إلى وضع التصورات الممكنة لتجاوز هذه الأزمت، متجاوزاً بذلك الخلفيات، والأنماط النظرية الجاهزة لتشريع الواقع، وقراءته في بعده المكاني والزمني، حتى يظهر بقناعات جديدة تهيئ الطريق للبديل المنشود للمشروع الثقافي أو الفكر

(١) سباح إدريس، المرجع السابق، ص. ٢٨٢ - ٢٨٥.

التحديثي الذي يصلحنا مع هويتنا وتراثنا من جهة، ومع الثورة الحداثوية المعاصرة من جهة أخرى^(١).

وعود على بدء، فإن الأزمة التي تعيشها الثقافة والفكر العربي المعاصر، هي أزمة الخروج من عجلة التاريخ، وهي أزمة اللانظام في التطور التاريخي، وهي أزمة مفهوم الأمة، أزمة الانقسام!! ما بين ذاكرة كينونة عربية إسلامية تفرض نفسها بالخاص عبر تواصل التراث بمكونات، والمجتمع بتشكيلاته. - أزمة واقع دولة حديثة بدون شروط الحداث، دولة فقدت صلتها بالماضي والمستقبل، وغير قادرة على الرجوع إلى الماضي إلى مفهوم الأمة، ولا إلى المستقبل، لعجزها عن تحقيق شرط الحداث. وهكذا أصبح الفكر أو الثقافة منقطعة عن شرطها التاريخي، وإذا أصبح الواقع غير قادر على إنتاج ثقافته، تحرك السياسي بدون قاعدة لثقافة المواجهة. فالثقافة أصبحت في عالمنا ليست عملاً إبداعياً ثورياً، بل ملحقاً بواقع مشوه وعملاً تبريرياً، يقوم به المثقف بأحد وجوهه، فعجزت الدولة في تحقيق شروط الدولة الأمة الأساس، وعجزت كوحدة سياسية في تجاوز عتبة الثورة الصناعية الأولى التي أنتجت الأمة، وإزاء فشلها بالنهوض باقتصادها وغرقها في الديون الخارجية، بقيت البنى الاجتماعية منحصرة، في أزمة ماضي وحاضر لا يوفر البديل^(٢).

■ ومن صور هذه الأزمة: عدم تمكن الثقافة والفكر العربي من الإجابة على ما لا حصر له من المعضلات وبخاصة معضلة الثقافة والفكر الوافد من العالم المتقدم، بسبب تدمير المثقف أو المفكر من غياب مقومات الدولة الحديثة وعوامل نهوضها، مثل: الحرية والديمقراطية، وحقوق الإنسان، ورجوع العقل الجماهيري على نحو متزايد نحو اللاعقلانية (ذات الياظة الإسلامية) ورفض الدنيوية، وعدم تمكنه من توجيه الدولة نحو التحديث والإبقاء على البنى القديمة على حالها.

■ ومن شواهد أزمة الثقافة والفكر العربي المعاصر، عجزه عن تحريك الواقع العربي، (رسمياً وشعبياً)، من نحو: عدم التفريط بالقضية الفلسطينية والكرامة العربية،

(١) بتصرف من: عثمان بن طالب، السلطة والمثقف والمجتمع، (بحث) مجلة الثقافة الجديدة، ط وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، العدد (٦)، ١٩٩١م، ص ٧٠.

(٢) د. سلامة حجازي، نحو مشروع ثقافي عربي، (بحث) مجلة الثقافة الجديدة، مرجع سابق، ص ٥٦، ٥٥.

والوقوف بحيرة أمام تراجع الأمة في الدفاع عن وجودها، والصمود في مواجهة تحديات الآخر وطغيانه على أرضنا وحریتنا واستقلالنا، فضلاً عن فشل الدولة في التحديث. ولم يكن أمام المفكر أو المثقف من متطلبات الإبداع والتغيير، بعد أن مارست الدولة كل وظائفها، واختزلت دور المفكر والمثقف بالدفاع عنها، وتبرير سياستها، أو اغترابه عن واقعه، بالتفوق على نفسه عندما لا يجد مهرباً آخر، أو الهجرة بحثاً عن العزة والكرامة المفقودة.

■ كذلك بلغت الأزمة ذروتها، في استمرار تدهور القضية الفلسطينية وازدياد التآمر عليها إقليمياً ودولياً، وامتداد ذلك إلى ما خلفه تحالف العدوان الأنجلو أمريكي الأوربي والعربي والإقليمي على العراق ١٩٩١م، وتواصل فقدان الثقة في العلاقات العربية - العربية، التي توالى تفاقمها إلى الحد الذي ساعد على ضرب وغزو واحتلال أكبر قطر عربي مرة أخرى في بداية السنة الثالثة من العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. وظلت هذه القضية (الأزمة) صرخة مدوية في ضمير الأمة، وتحديات كبرى لتاريخنا العربي المعاصر - تاريخ الأمة المفقودة التي تصارع من أجل ولادة جديدة لهذا التاريخ والذي يشهد المزيد من الأزمات والنزاعات والتمزق والتشتت، والمزيد من التبعية للمستعمر الأجنبي، وغياب أدنى مقومات التوحد والتضامن على وجودها في مكونات الأرض والتاريخ - والثقافة والوجدان العربي^(١).

■ ومن صور الأزمة وشواهداها: (الشرعية الأيديولوجية) للسلطة: ذلك أن الأيديولوجيا، وهي من صناعة الفكر والثقافة، تستخدم لتبرير شرعية النظم القائمة، أو لتحقيق مصالح فئات مهيمنة، كما وتلازمها شرعية تحرس تجسيداتا وسيطرتها، فلا يطاؤها إصلاح، ولا يدنو من قدسيته رفض، ولكن هذا كان لا بد أن يسقط، إذا فهمنا الأيديولوجيا كنتاج الإنسان للإنسان، وهي ليست نتاج نخبة فتحصر المثقفين، وليست أداة تظليل أو نتاج وعي مضلل، من هنا فلكل إنسان أيديولوجيته، وأن الأيديولوجيا المنهجية هي أيديولوجيات المهيمنة في المجتمع. وقد كانت أيديولوجية

(١) المرجع السابق، ص. ٥٦ - ٥٩، بتصرف.

دينية، ثم تطورت لتصبح ليبرالية، ثم أيديولوجية اشتراكية، تناهض الليبرالية، ثم عولمية تناهض المذهبية الكبرى في الفكر والثقافة، - وبحسب تعريف السلطة - بوصفها قوة، أو قدرة طرف على فرض إرادته وأهدافه ومصالحه على طرف آخر، وبوصفها قدرة، تعكس قوة موزعة بين الأفراد والفئات، وتحققها بإرادة متعددة، فإن الأيديولوجيا إحدى وسائل السلطة، أو عامل من عواملها، والتي لها قوة مجتمعية، مؤثرة في جميع البنى الاجتماعية، والقدرة على تغيير الواقع، لكن التغيير في الأيديولوجيا سيقوم مقام التغيير في الواقع المجتمعي = (الاقتصادي - السياسي)، أو أداة تنفيذ أهداف السلطة أي كانت. والسائد في علاقة الأيديولوجيا بالسلطة في الواقع العربي هو سيطرة الأيديولوجية على الأجهزة السلطوية، في حين أن المطلوب: إقامة سياسة للأيديولوجيا في المجتمع المدني، بهدف تحقيق حرته، وصولاً إلى اضمحلال سلطة الدولة على الأيديولوجيا، وبخاصة الأيديولوجيا الثقافية^(١).

■ ومن شواهدنا: أن أزمة المثقف والفكر العربي، مزرة بالأزمة السياسية التي يعيشها العالم العربي. فهذا (غرامشي)، يرى أن خلق ثقافة جديدة، لا يعني الاقتصار على الاكتشافات الفردية الأصيلة، بل البحث النقدي للحقائق المكتشفة، أي حتى تصبح حقائق اجتماعية، وتحويلها إلى قاعدة للأعمال الحيوية وعنصر تنسيق ونظام فكري وأخلاقي، وأن يستطيع جمهور من الناس التفكير بانسجام وحدوي في الواقع الحاضر، هو حدث فلسفي أكثر أهمية وأصالة من عثور عبقرية فلسفية على حقيقة جديدة تبقى ملكاً لمجموعة صغيرة مثقفة^(٢).

■ ويرى (د. عبد الله العروي): أن المثقف العربي يعيش أزمة، ولكنها من نوع الأزمة الذاتية، إلا أنها -أيضاً- تدل على شعور الأمة بضرورة النهضة من سكونها، وللمجتمع القدرة على أن يخفف من الأزمة الاجتماعية بدراسة أسبابها، وإظهار سبل

(١) د. غانم الهنا، من أيديولوجية السلطة إلى الدولة، بحث مجلة اليمن الجديد، صنعاء، العدد (٦) يونيو،

١٩٨٨م، ص. ١٩٠، ١٣، ٢٦.

(٢) غرامشي، (مختارات) جمع: كارلوساليناري، وماريوسينيللا) ترجمة، تحسين الشيخ، ط١ دار الفارابي،

بيروت، ١٩٧٥م، ص ٢٠٦.

الخروج منها، وإما أن يصفها بأنها أزمة ذاتية تمهه وهو يلهي بها ذهنه، وأذهلن قارئه، فيعجز عن توظيفها، أو الخروج منها.

■ وبعبارة (ناجي علوش) أن المثقف يملك قدرًا من الإمكانيات الفكرية ما تؤهله للنظرة الشمولية، وقدرًا من الالتزام الفكري والسياسي ما يجعله قادرًا على الخروج من أزمته الحقيقية أو الوهمية^(١).

■ ومن شواهد الأزمة: (التصادم والتناقض بين دور المثقف في التعبير وبين السلطة).

■ فقد رأت (د. نهى حجازي): أن ما يقرر مدى فاعلية المثقف في المجتمع هو النظم السياسي المهيمن، وطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة، لكن الأنظمة العربية الراهنة، قدمت نفسها على أنها غنية عن دور المثقف، بل أنها ليست بحاجة إلى مثقف مبدع يعمل على تغيير المفاهيم، والبنى المختلفة، بل أنها تكرس القائم - حتى وهي تدعي العمل من أجل التقدم والتطور -، ولا تختلف عن الأصولية التي تحاربها من حيث أنها يعملان على تكريس ما هو قائم. فالسلطة عندما توطد بنيانها، تعمل بشراسة ضد أي تغيير، وتحتاج إلى مثقفين سياسيين، يروجون لسياستها^(٢).

■ ويرى (د. هشام جعيط): أن العلاقة بين المثقف والسلطة تتسم بطابع الازدواجية إلى حد كبير، ومبنية على كثير من المركبات أحيانًا، والتمويه أحيانًا أخرى. فأنت ترى المثقفين العرب في كثير من الأحيان يدينون الأنظمة القائمة، باسم قيم حقيقية، مثل: الديمقراطية، وغياب الديمقراطية، وباسم الشعور القومي، ويقدم الكثير منهم في الندوات، بالحكومات والنظم، ولكن من جهة أخرى فالمثقف العربي مبهور بالسلطة إلى حد الهوس، وهو جزء من الهوس الاجتماعي أو الفئات الاجتماعية. والعلاقة - كذلك - غير واضحة، فهو من جهة، له اعتباره في السلطة، ويحلوا له أن يعلب دورًا سياسيًا، ومن جهة، يندد بالسلطة ويشجبها، لكن مع وجودها في ضميره.

(١) د. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط ١ دار التنوير، بيروت، ب. ت، ص ١٧٢، وقارن: ناجي علوش، المثقف العربي والنضال القومي، مجلة الوحدة، ص ٦٠، نقلاً عن، د. نهى حجازي، بين نص السلطة وسلطة النص، مجلة دراسات يمنية، صنعاء، ع (٣٧)، م ١٩٨٩، ص ٢٨٢.

(٢) د. نهى حجازي، المرجع السابق، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

ولما كانت السلطة السياسية هي المهيمنة على الساحة، وتأخذ تقريباً كل الفعاليات والمجد، وتستحوذ على كل شيء، وتضييق المجال على المثقف، حتى لا يكاد يأمن على نفسه، من هنا خلقت هذه الحالة، أي حالة المقاومة من المثقف للاستسلام، ويستمر بالالتزام بالقيم الفكرية والروحية وبرسالته في المجتمع، وعندئذ يصطدم بغلبة السياسة والسلطة في المجتمع، ويهيمش إلى حد الشعور الألمر بأنه يصارع المجتمع.

ويرى (د. هشام) أن هذه العلاقة تتباين بحسب طبيعة المجيب عن السؤال وموقعه، وليس بحسب الإشكالية ذاتها. فالمثقف (وهو المواطن العادي) له اهتمامات معرفية أو فكرية يستطيع أن يصوغ من خلالها موقفه:

(أ) فالبعض يراها ندية: أو مواجهة للسلطة،- أو يجب أن تكون كذلك -، فحيث لا توجد معارضة، لا توجد ثقافة، = مواقف ثقافية، مع أو ضد السلطة.

(ب) والبعض يراها (براجماتية): حيث يستطيع المثقف أن يكون وجوده (إجبارياً) في السلطة، ولكن يبقى مثقفاً يثبت وجوده الثقافي والفكري في مناخ ساهم هو في صنعه أو في إبرازه.

(ج) وهناك من يراها متباينة: (سلباً وإيجاباً)، حيث أن هناك مثقفون: ضمن أناس لهم اختيارات مختلفة، فهم موجودون في الضفة الأخرى من مواجهة السلطة، أو هم فيها، ولكن القضية تصبح في النهاية حرية للثقافة. والأهم كذلك هو في حرية الفكر وحرية الثقافة، بوصفها العامل الذي يسمح بتحديد الموقع، وفي ذات الوقت تسمح بوعي تلك المواقع^(١)

■ ويشير (د. الأطرش)، إشكالية العلاقة بين المثقفة والسلطة، بوصفها معضلة مزمنة في التراث السياسي العربي، وأن محاولة بعض المثقفين العرب حل هذه المعضلة بطرق عدة، مثل الدعوة إلى الثورة على الأنظمة في البداية، ثم تبني الفكر الانقلابي، ومساندة العسكر في تدمير الحكم المدني، ثم أخيراً الدعوة إلى تجسيد الفجوة بين المثقف

(١) د. هشام جعيط، ضمن لقاءات فكرية، مجلة الإكليل، ط وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، العدد (٤، ٣)، ١٩٨٨م، ص. ١٧٣-١٨٢.

والأمير، قد باءت كلها - كأدوات في تصنف الأفكار والأفعال - بالفشل. فضلاً عن غياب المنهج العلمي الإمبريقي، أو الدراسة الميدانية، وعدم القدرة على تعبئة الشعب العربي عبر دعم مؤسسات المجتمع المدني، المكونة من الأطياف المختلفة، بكل مظاهر محافظتها، وتخلفها وسلفيتها، وضعف إمكانياتنا في مواجهة أوضاعنا الحقيقية وظروف معيشتنا، وعلاقتنا بالآخرين بأحاسيس واعية^(١).

ثانياً: العلاقة الراهنة بين المثقف العربي والسلطة

١- جدلية العلاقة وتأثيرها بين الإيجاب والسلب:

■ في عصر الأنوار الأوربي (في ألمانيا) إبان التناول (الكانطي) للصراع بين الكليات الجامعية. بين كلية اللاهوت وكلية الفلسفة، بحيث مثلت الأولى: السلطة الدينية والمدعومة من السلطة السياسية، والثانية: تمثل البحث والثقافة الحرة، والتمثلة بالفلسفة المعتمدة على العقل وحده، وليس على سلطة الدين وسلطة الحكومة أو الدولة التي تعتمد عليهما الأولى. فكانت وظيفتها - أي الفلسفة - الرقابة على تلك المؤسسات في الوقت الذي تريد كلية اللاهوت أو السلطة السياسية أن تجعل الفلسفة (العقل) خادمة مطيعة لها، حتى تجرأ ورائها، وتخفي نورها، فضلاً عن فاعلية قوانين السلطة السياسية في تقييد حرية الفكر وتكبير أغلالها. وفي الوقت الذي نجد الفلسفة - بطبيعتها - لا تخضع نظرياتها إلى إرادة حاكم، وإذا خصصت عملياً لنظرية ما، فيستحيل اعتبارها حقيقية، لأنها مفروضة من إرادة الحاكم. وقد كان للفلسفة بعد ذلك ما أرادت أن فرضت قوانينها على قوانين سلطة اللاهوت الكنسي وسلطة الدولة والمجتمع^(٢).

■ وفي عصر الأنوار الأوربي (في فرنسا مثلاً)، إبان دفاع (فولتير) عن (كالاس) ومحاوله

(١) عن (د. خلدون النقيب) ضمن تعقيبه على (العولمة في التاريخ) ضمن (العرب والعولمة)، ط ٣ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٤٤٨، ٤٤٩.

(٢) انظر: د. حسن حنفي، الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط، (بحث) مجلة الفكر العربي، ط مركز الإنماء العربي، بيروت - ليبيا، العدد: (٢٠)، ١٩٨١م، ص ٢٤٩-٢٥١.

إثبات براءة (ريقوس)، عن نموذج لسلوك المثقف تجاه طغيان السلطة وسلطة الطغيان، واعتبرت نموذجًا لعلاقة المثقف بالسلطة، حين نزل إلى الساحة العامة مقرًا للحق، ودافعًا لشبهه، وأن ما حدث في (ق ١٩م) في فرنسا كان أقوى من حيث المشاركة الواسعة للمفكرين في الحدث، أو من حيث حجم تأثير القضية، مما كان كافيًا لخلق حدث ثقافي جديد في تاريخ الفكر الغربي. ففي نظر المفكر الفرنسي، لا يمكن للنظام السياسي أن يبدو إلا استمرارًا للنظام الكوني، إذ أن تكون هناك سلطة، يكون هناك استعدادًا طبيعيًا لعالمنا البشري، ومن الممكن أن تصبح السلطة عمياء، لو أن شأن الناس تُرك للقدر، أو للرغبات والعواطف التي تعكس فوضى في الدولة وفي الفرد، وضد هذا كانت سياسة المثقف.

وما استفادته الفلسفة السياسية الفرنسية من موقف المثقف، أن الفرد كقيمة أولى: في ذاته، في مواجهة سلب السياسة في ذاتها. والقيمة الثانية: هو السعي الحثيث إلى وضع خط فاصل بين الفرد والسياسة، المواطن والدولة، الشخص والمجتمع، على أساس أن ما هو اجتماعي سياسي، سلبي لما هو فردي وشخصي، أي تأسيس سياسة الفرد ضد سياسة السياسة، أو سلطة الفرد ضد سلطة الدولة والمجتمع، وأن قيمة الفيلسوف - كذلك - هو بناء تفكير لدى الأفراد، يقوم بإزالة الأوهام وتحطيم الأصنام، وقهر الظلاميات. وأول ما يحطمه الفكر عند الفرد، هو وهم السلطة، وأن يظل المواطن عنيدًا في فكره، مسلحًا بالتحدي، والتشكك المستمر، وبخاصة تجاه نوايا ومشاريع وأهداف السلطة الحاكمة^(١). ذلك في الغرب - وفي عصر الأنوار بالضبط - هو سياق طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة. فما هو حالها؟ وكيف تتحدد في تاريخنا الاجتماعي والسياسي العربي القديم أم الوسيط أو الحديث والمعاصر؟

■ ففي العصر الأول من تاريخنا العربي الإسلامي = (القرون الثلاثة الهجرية)، تحددت الصلة بين المثقف والسلطة، بسلطة الأول، وتأثيره على الثاني. حيث كان العلماء، والفقهاء، والأدباء، والمفكرون متحررين، لا يأخذون أية سلطة، أو وظيفة، وكان

(١) د. محمد الشيخ، المثقف والسلطة في الفكر الفرنسي، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١م، ص. ١٤-٣٢.

هؤلاء يُؤتون ولا يأتون، ويأمرون ويوجهون، ولا يأترون، لقداسة مهنتهم، ولعظم رسالتهم في الأوساط جميعاً.

■ لكن في عصر التراجع، تحول الكثير من أولئك إلى موظفين، يأخذون رواتبهم من الدولة، مقابل قيامهم بوظائفهم الفكرية والعلمية، وفي مؤسسات دينية رسمية بدأ بالمسجد، ونهاية بالقضاء، ولهذا نشأ تيار فكري يرر مظالم السلاطين، ويدعو لهم بالنصر، رغم ما يرتكبون من أخطاء وخطايا عظيمة في حق الأمة.

■ وينسحب هذا على واقعنا الفكري والاجتماعي الراهن. - رغم التحولات الكبيرة بدرجة من الدرجات - فلقد تراجعت الدعوات المتحررة من أوهام السلطة وذنوبها، والتي برزت على يد الكواكبي، والأفغاني، والطهطاوي، والتونسي، وابن باديس، تلك الدعوات المتحررة من الاستبداد، والرافضة للظلم والقمع^(١).

ثم ظهرت أفكار وتيارات فكرية ذات طابع استحيائي - تراجع مدهن، بحكم المحددات التي أوثقت الفكر والمفكرين، وقيدت عقولهم قبل أسنتهم. فكانت علاقة الفكر والثقافة بالسلطة رهينة جوانب ومحددات لا يستطيع الفكر معها أن ينطلق إلى ما ورائها. ليجعل من الحقيقة هي السلطة، والسلطة منبثة في كل مكان، وأن العقل منذ أن ولد، وهو يريد آلة تعذيب مسلطة على رقاب الأقليات، - كما يرى (فوكو، وسيرس)، من فلاسفة الألمان -^(٢) وأن فكرنا الديني أو الفلسفي المحافظ، أو الليبرالي عبر رموزه ما يزال يمارس أسلوب التبرير الذي كانت تمارسه الكنيسة للنظام الاستبدادي - الإقطاعي السائد في العصور الوسطى، بل ويشارك فكرنا - السلطة السياسية والدينية - الرأي تجاه الثائرين على الظلم، بأنهم مارقون وملعونون من عند الله، وتسوغ الرضوخ للظلم والرضاء به في الحياة الدنيا بأنه مفتاح رضوان الله بالآخرة - تماماً - كما فعلت المسيحية^(٣).

(١) انظر: د. محمد عبارة، التراث والمستقبل، ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) د. محمد الشيخ، وياسر الطائري، مقاربات في الحدائث، ص ١٨٤.

(٣) بتصرف من د. محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط ٨، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٩٣م،

ص ٧٤، وما بعدها.

■ وأول محددات هذه العلاقة: في تاريخنا الاجتماعي والثقافي، هي تلك العوامل التي تعيق خلق ضوابط تحدد مهمات كل من العقل العربي والسلطة، من مثل: تمزق أواصر الأمة، وتنازع الطائفية، والعصبية، والعرقية، وحتى تمدن السلطة بكل أشكالها السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والأدبية والفنية وغيرها، غير متوحدة في صدرها عن العقل العربي، ومدى تأثيره بهذه السلطات. فالأوروبيون تمسكوا في القرون الوسطى بتراث اليونان واللاتين، تمسكًا جعل الفلاسفة يعيدون - من البداية - خلق ما فعله الفلاسفة الأقدمون، وهو ما لم نفعله نحن مع فلاسفة العرب والمسلمين. - وبتعبير (د. عبد الأمير الأعسم) -: بل وجدنا أن الهوة عميقة بين الفلسفة العربية الإسلامية، والفلسفة الأوروبية، وفات جميع المعنيين بالفلسفة، أن الفلسفة الأوروبية إنما هي وليدة تأليف ومنحى جديد، لقراءة التراث الأوربي القديم والوسيط على نحو يساوق أحكام الصلة بين العقل والسلطة^(١).

■ وثانيها: ترسيخ فكرة السلطة في إرثنا الثقافي والاجتماعي، ذلك، أن مجتمعا العربي في أصله: إما زراعي، وإما قبلي، وفي كلتا الحالتين يكون مجتمعا تقليديًا، ميالًا إلى التقييد الحرفي بسلطة القديم الموروث، والشائع والمشهور، وينظر إلى التجديد على أنه بدعة، وإلى تحدي التقاليد على أنه هرطقة، ولا نستطيع أن ننكر الانهيار التام للسلطة في المجتمع الغربي الحديث - وقد تفكك وأنحل إلى درجة جعلت الكثيرين يشكون من فقدان السلطة حتى في الأسرة التي هي أمرٌ مرغوب فيه إلى حد ما، لكن في مجتمعا العربي - كما يرى د. زكريا - ما زال للسلطة مجال في السياسة والاجتماع والفكر، ويزيد عما هو مطلوب في عصر يتسم بالتجديد والتغير السريع^(٢).

■ وثالثها: (السلطة الفكرية للمشهورين)، فقد وقع خطابنا الفلسفي تحت تأثير نوع آخر من السلطة تعيق انطلاقه، وهي أشبه بالسلطة التقليدية التي لا تناقش، والذي تخضع له، بناءً على إيماننا بأن رأيه هو القول النهائي الذي يسمو على معرفتنا، وهو

(٢) د. عبد الأمير الأعسم، مقدمة في عقلانية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد (٣٨)، ١٩٩٩م، ص ١٧، ١٨.

(٢) د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص ١١٧.

نوع من الخضوع الاتكالي، الذي ينم عن العجز، والافتقار إلى الروح الإبداعية الخلاقة، ذلك الخضوع الذي حاربه عصر النهضة والتقدم، وحارب كل سلطة عقلية سائدة، وتتركز عناصر السلطة الفكرية على: الشهرة: مثلما كان فكر أرسطو سلطة ومصدر أساسي في المعرفة لمدة (خمسمائة عام) في أوروبا الوسيطة.

إن التقادم الذي يحتمل مكانة في الثقافة بحكم عمقه في التاريخ، والانتشار الذي يكسب الرأي الثقة الزائدة بزيادة عدد المؤمنين به، والرغبة والتمني، عادة ما يدعم الرأي ويؤيده، إذا اتفق مع الرغبة والأمنيات، ويعارض إذا تصادم مع رغباتنا، ويحبط أمانينا^(١).

■ ورابعها: ماهية السلطة وتنوع حضورها، وتوحد موقفها من الفلسفة.

فإذا كانت الكتابة في حد ذاتها سجينه شبكة معقدة من العلاقة السلطوية، فإن الفلسفة بخاصة تقوم على مصارعة عقلية لاستبداد هذه الشبكة، لأنها الحرية، = (حرية الفكر - حرية الكلمة - حرية الحياة والموت)، فهي دائماً قبلة قاتلة، والقاتل هو مجموعة من المعطيات المختلفة، تارة علمية وتارة سياسية وأخرى دينية، ولكنها ترتدي ثوب معقولة الفكر، ومنطق الواقع، فباسم العلم الرياضي يتم إعدام الفلسفة، لأنها حديث لا طائل منه، وباسم السلطة السياسية أو الدينية يحاكم الفيلسوف، لأنه مفسد للشباب، والهدف من قتلها وإعدامها هو محاولة لإعدام الحرية. كما أن ماهية السلطة معضلة تثير الخلاف، وحضورها في كل حقل اجتماعي، وكل نسيج عقلي داخل كل العلاقات. والسلطة متنوعة داخل مجموع المؤسسات البني الاجتماعية، ومتشابكة داخل النسيج الاجتماعي، - وكما يرى (فوكو) - فهي ممارسة قبل أن تكون جهازاً أو مؤسسة، فتأخذ شكل الصراع المتقلب والمستمر في آنيته، وهذا الصراع ينتج أجهزة قمعية وعقلية تحاول السيطرة على هذه الصراعات وهي متنوعة داخل القبيلة، وداخل المجتمع، تقوم على القهر والرعب والعنف، وتمارس مع احترام القوانين الشرعية، وضد كل مبادرة لحرية

(١) أيضاً، ص. ٨١-٩٢.

الفرد في التعبير، والتفكير، والرأي، والتقدير، وتحويله إلى وسيلة أو أداة في أي مشروع يراد تمريره، دون استشارته أو معاملته، كفرد حر في تصرفاته، كما تقوم على جدلية الحرية والعنف والقسر بنوعيه الأيديولوجي، والعنيف^(١).

■ وخامسها: ممارسة السلطة الوصاية على المثقف. وهذه السلطة قد تكون سياسية، أو أيديولوجية حزبية حاكمة، وتمارس كل سلطاتها على المثقف أو الأيديولوجيات المعارضة، وذلك بوضع خطوط حمراء لا يمكن للمثقف أو المعارض أن يتجاوزها في تفكيره، فضلاً عن وضع مناهج وأيديولوجيات رسمية تفرض على هؤلاء الالتزام بها، حسب طبيعة الأيديولوجيا الرسمية القائمة. فبعد أن همشت الثقافة الدينية، وارتفع منسوب الفكر العلماني وازدهر، تراجعت الدولة إلى حد كبير عن القيادة الثقافية للمجتمع، وارتبط المثقفون بالدولة وظيفياً، وخضعوا لتقلباتها السياسية والثقافية، وارتبطت الثقافة العربية الجديدة بإسلام النفط ووسائل اتصاله^(٢).

■ وسادسها: الانحطاط الثقافي في المجتمع كمحدد لدور المفكر أو المثقف. فقد رأى بعض الباحثين أن العلاقة العكسية بين المثقفة والسلطة، ترجع إلى أصل تاريخي يؤيدها، وهي تلك الحادثة التي أقدم فيها مثقف عربي على إحراق كتبه، ونتائج دراساته، بحجة أن المجتمع الذي يعيش فيه، بلغ درجة من الانحطاط الثقافي، تعذر معها على المفكر أو المثقف أن يلعب دوراً إيجابياً في توجيه الأمور، إلى درجة جعلت بعض الباحثين ينادي بوجوب مقاطعة المثقفين العرب للسلطة، لأن السلطة (بنظره) ليست بالمفهومين الوطني والقومي والتقني جيدة، ويؤيده آخرون. وانفرد (سعد الدين إبراهيم) بالرأي المغاير لهم، وهو وجوب مد الجسور بين المثقفين العرب والسلطة، ولكن وفق معايير الصدق والوضوح، وسلامة الهدف، وهذا ما لم يتوافر الآن في محدد هذه العلاقة، وستظل المشكلة مطروحة على أساس ميتافيزيقي يصعب شخصنته في علاقة اليوم^(٣).

(١) د. فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، ط ١ م / الإنماء القومي، بيروت، ب. ت، ص، ٥٦-٥٩.

(٢) بتصرف من: د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٦٨.

(٣) عن د. مصطفى التير الود المفقود بين الباحث وصانع القرار، م/ دراسات يمنية، ص. ٢٧٢-٢٧٧.

■ وسابعها: نظرة السلطة التبسيطية للمشكلات المجتمعية. ذلك أن السلطة السياسية في كل قطر عربي تتخذ موقفاً من القضايا والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية الخ، يتسم بالبساطة، أو النظرة غير المعقدة، وتسهيل مهمتها، بحيث ترى - من وجهة نظرها- عدم الحاجة إلى البحث والدراسة، ولذلك! فهي تصدر قرارات وتصورات حول المسائل المتعلقة بحياة الناس، دون أن تكون مبنية على معطيات ونتائج البحوث والدراسات، رغم قناعة الكثير منهم بدور البحث العلمي، ولكن أهميته متدنية.

ويرجع بعض الباحثين السبب في ذلك إلى حصر الخيارات أمام الباحث العلمي من جهة، وانقسام الباحثين والتنازلات التي يقدمها بعضهم أسهمت في تهميش دورهم من جهة أخرى، ومن ثم لم يتمكن -لا أولئك المتعاونون مع السلطة، ولا الواقعون على الحياد خارج الأطر المؤسسية - من تضيق الفجوة التي تفصل بين الباحث = (المفكر - المثقف)، وبين صانع القرار في بلدانهم^(١).

■ وثامنها: أسبقية القرار على البحث العلمي، أو عدم الاعتماد عليه. -رغم تفاؤل بعض الباحثين - بالقول « لست أعرف مشكلة اقتصادية واجتماعية، عجز الخبراء العرب عن تقديم حل لها، وأحياناً أكثر من حل وأكثر من بديل، عبر المئات من الندوات والمؤتمرات العلمية التي تعقد على الساحة العربية سنة بعد سنة، تموج بالمقترحات، والمشاريع والقرارات، حول هموم الوطن وقضايا الإنسان العربي المعاصر ومشكلاته، وتفرض الحلول والبدائل بهذه المشكلات على مستوى من الموضوعية، والنضج والواقعية. إلا أن اللائمة - رغم المبالغة في هذا التفاؤل - تلقي - بنظر بعض الباحثين -، على عدم أخذ السلطات بهذه التوصيات والنتائج، ولا توظف لترشيد القرار، لأن الحالة السائدة في الوطن العربي حاليتين: (حالة يسبق فيها البحث العلمي القرار، ولكن لا يؤخذ به كثيراً، وحالة يلحق البحث العلمي بالقرار، بحيث لا يفيد منه، وهي - كذلك - علاقة معكوسة^(٢)).

(١) أيضاً، المرجع السابق، ص ٢٧٤، ٢٧٦.

(٢) أمين عز الدين، هل يتمرّد الخبراء العرب، مجلة المستقبل العربي، العدد (٥٧) لسنة ١٩٨٣م، ص ١٢٧. وقارن:

د. مصطفى التير، المرجع السابق، ص ٢٧٢.

■ وتاسعها: أسبقية الردود السياسية والجهاهيرية والشعبية والانفعالات الثورية على الفكر والثقافة بالمبادأة والأفعال،- رغم تخلفها عنه في الرؤى والطروحات (العقلانية - النقدية)، والتي شاعت في أوساط النخبة المثقفة في مشرق الوطن العربي ومغربيه -، فأوجدت أزمة في طبيعة العلاقة ومحدداتها ألقت بظلالها على الفكر والثقافة العربية المعاصرة، وهي أزمة لا يمكن فصلها عن مؤثراتها الذاتية والموضوعية، التي انتهت بالتجارب السياسية، والأجوبة الفكرية معًا، إلى متهات، أسهم البرنامج الغربي في استمرارها وإعاقة الديمقراطية والتقدم الاجتماعي، فضلًا عن إعاقة العقل العربي عن تحمله مسؤوليته الفكرية والنقدية^(١).

■ وعاشرها: تبدل المواقف، وتباين الرؤى بين المثقفين العرب داخل السلطة وخارجها. فالأحزاب ذات الرؤية الأيديولوجية، أو التي لديها نظرية في الحكم والسياسة = (الإسلامية - الماركسية - الليبرالية - القومية .. الخ) مثلًا، قد تجدها تدافع بحرارة عندما تكون في صفوة المعارضة عن حتمية اختلاف الآراء والتوجهات، من منطلق أن ذلك ضروري، لإثراء الديمقراطية، ولكنها تتراجع عن هذه الطروحات، أو تضرب بها عرض الحائط إذا ظفرت بالسلطة، أو فيما بينها، أو داخل أفرادها، وقد تنكل بالقوى والتيارات التي تختلف معها، إذا تمكنت من ذلك^(٢).

٢- قضايا الصراع بين المثقف والسلطة وأثارها:

أما الجوانب المؤثرة في الفكر أو الثقافة الفلسفية العقلانية، من خلال طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة أو محددها، فيشخصها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، بتلك القضايا التي يختلف عليها أو تتصادم فيها الثقافة والفكر مع السلطة بكافة صورها. سواء القضايا المطروحة في الفكر والثقافة أو في الفكر السياسي، أو القضايا التي ما تزال محل جدل حول تبنيها من عدمه. وتتصل بمبادئ التحديث، ومقومات النهوض بالمشروع الحضاري العربي المعاصر، ومنها:

(١) د. علي حسين الجابري، إشكالية الحرية في الفكر العربي بين أزمة الديمقراطية، وغياب العقلانية، ضمن مكانة العقل العربي، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

(٢) د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية، م/ المستقبل العربي، ع/ ٨٠ / ١٩٨٥م، ص ٧٠.

أ) مسألة الديمقراطية وحضورها أو غيابها في التراث السياسي العربي، أو في الفكر السياسي العربي المعاصر. مثل: مفهومها - ومضمونها وهل تمنح أم تنتزع؟ - وكيفية ممارستها، وعلاقتها بالحرية تلك الحرية التي ليس للفلسفة من موضوع إلهي، ولا غاية لها إلا التحرر، وهو ما يفتش عنه فكرنا الفلسفي المعاصر، - بحسب (د. حسن حنفي) - والحرية التي يطرح مضمونها وأهدافها، وجوانبها، وكيفية ممارستها خطابنا الفلسفي، يتسم طرحها لها - بنظر (د. هشام غصيب) - بالتهويل، والعمومية، وعدم تحديد نوع الديمقراطية، وعدم تشخيص إمكانيات المجتمع العربي المعاصر. فضلاً عن المتناقضات الجدلية التي تتخذ أحياناً من الديمقراطية، وتحاول أن تجعلها تتعايش مع أسمى أنواع الاستقلال، والاعتراب، والشقاء.

كما يتصل هذا الموضوع بالمحاولات المستمرة لإجهاض ما تبقى من الديمقراطية العربية في القرن العشرين، ومطلع القرن الواحد والعشرين، من مثل: تبني الديمقراطية الشعبية التي تعبر عن شعبية السلطة والحاكم، والتي لم يفسح لها المجال، بسبب ضغط العامل الخارجي، وفرضه البديل في التجربة الديمقراطية التي ترتبط بالليبرالية تدريجياً من جهة، والعولة المزعومة من جهة أخرى^(١).

ب) استقلال الفكر والثقافة عن السلطة.

فعلى الرغم أن القضية ليست في فصل العقل والحقيقة العقلية والعلمية والفكرية عن السلطة، لكن ما يطرحه الخطاب الفلسفي، أو ما يحاول طرحه هو: مقاومة كل إرادة للقوة التي ترمي إلى الهيمنة. وإذا كان انتعاق الحقيقة، وتحررها من كل سلطة، أمر مستحيل - بنظر البعض - لأن الحقيقة سلطة، فإن الأمل في فصل سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، والتي تعمل الحقيقة حالياً في إطارها، حتى لا يلغى العقل، ويتحول النشاط الإنساني الفكري والذهني إلى أسطورة، وتصوف غيبي، وتفكير إيقاني، وتفكير فوقي، تختلط فيه الأيديولوجيا بالنزعة الطائفية، والعصبية القبلية والعشائرية، فيعجز عن تصور المستقبل المشرق الذي سوف يكون جزءاً منه^(٢).

(١) انظر: د. علي حسين الجابري، المرجع السابق، ص ٣٥٦-٣٦٤.

(٢) بتصرف من: ميشال فوكو، الحقيقة والسلطة، (حوار) من مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد (١)،

لسنة ١٩٨٠م، ص ١٣٦. وقارن: د. نهي حجازي، مرجع سابق، ص ٢٨٤، و ص ٢٨٥-٢٨٧، و ص ٣٠٣.

(ج) حرية الإنسان العربي، بين الحتمية وسلطة القيم والمعايير والقواعد الاجتماعية والسياسية والدينية والتشريعات القانونية. ففي حين يجادل الخطاب الفلسفي العربي عن جتمية الحرية وإقناع السلطة بهذه الحتمية بغية خروج إنساننا من الخوف والإتكالية، التي تشل طاقاته الفاعلة، فإن السلطة تراهن في رفض هذه الفكرة على ضرورة ربطها بالقيم السائدة، والتصورات المهيمنة سياسياً واجتماعياً، بوصفها أداة تحديد علاقة الفرد بالمجتمع والسلطة، وأداة ضرورية لاستقرار المجتمع، لاستمرار السلطة السياسية. ولا تقبل السلطة توافق مبادئ الحرية مع القيم السائدة، وعدم تناقضهما في حقيقتها ومقاصدهما، ولر تقتنع أن الحرية ظاهرة صحية، لترسيخ قيم الديمقراطية، وإيجاد مناخ صحي للابتكار والإبداع، لأن حتمية البقاء للسلطة واستمرارها - بنظرها - مرهون بمصادرة الأفكار والآراء المخالفة، ولر تسلّم بأنها مقياس لمصداقيتها من جهة، وشرط للدخول في عصر التقدم من جهة أخرى. فكانت آثارها متجلية في طروحات الخطاب الفلسفي، والتي تحاول - ربما عبثاً - ربط العقل بالحرية، وربطها بالمصير، والرفض لكثير من المسلمات الكلية المفاهيمية أو الأيديولوجية، والتي لر يتوفر لها المناخ العام أن تمثل سلطة يقودها المثقف ويضغظ بها على السلطة، للتوجه نحو الديمقراطية، والعدالة والمساواة، وحقوق الإنسان، وفق منظورها الإلهي، أو الإنساني، ومن ثم تشيد الكيان الوجودي على أعمدة وأقواس تمثل الإرادة العامة للشعب العربي^(١).

(د) عقلنة الخطاب الديني والشريعة الإسلامية ومقاصدها. وهي من أكبر القضايا والجوانب المؤثرة في الخطاب الفلسفي، لأنها تشكل قضية جدلية = (صراعية)، بين الثقافة أو الفكر العقلاني العربي المعاصر من جهة، وبين السلطات التي تمثل مرجعية شرعية،

(١) راجع: د. هشام جعيط، دور السلطة ودور المثقف، عن د. عثمان طالب، السلطة والمثقف والمجتمع، مجلة الثقافة الجديدة، مرجع سابق، ص. ٧٥-٧٧، وقارن: محمد بن صالح، دور المثقف العربي والمتغيرات، مجلة الثقافة الجديدة، صنعاء، العدد (٦) لسنة ١٩٩١م، ص. ١٠٥، ود. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص. ٢٦٨ والذي يرى أن السلطات في أقطارنا العربية تضع نفسها فوق الحرية والديمقراطية، والحرية هبتها الكريمة للشعب والأحزاب أو للمنظمات العلمية والفكرية، وتنسى أن هذا حق عام ينتزع منها انتزاعاً إما بفعل الضغط الداخلي، أو هروباً من الضغوط الخارجية التي تمارسها القوى والمنظمات الدولية، تلوح عليها بلائحة حقوق الإنسان من حين لآخر.

للخطاب الديني من جهة أخرى. من هنا وجد الخطاب العقلاني نفسه أمام مشكلة وأزمة أثرت عليه، من خلال سلسلة التراجعات والاعترافات بالأخطاء السابقة، والتردد كثيرًا في إدراجها ضمن طروحاته وإنتاجاته. وأن تناول بعضًا من قضاياها، فعلى قدر كبير من التحفظ والاستحياء تنتهي بالغموض في أغلب الأحيان.

(هـ) وهناك جوانب أخرى، ذات طبيعة جدلية - صراعية - حوارية، بين الفكر والثقافة العقلانية المعاصرة، والقوى والسلطات الاجتماعية المحافظة، من مثل: الحداثة، ومقومات التحديث والإفادة من الفكر العالمي في جوانب المعرفة والعلم والثقافة والتقانة. فضلًا عن موضوعات كبيرة تتصل بالهوية، والقومية، والدولة والوطن، والثقافة، وتباين تصورات المثقفين والمفكرين في كيفية التعامل معها، وتعدد الطروحات المتصلة بها، وتحديد طبيعة العلاقة الجدلية بين مكوناتها من جهة ومكونات الهوية والثقافة العالمية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى: جدلية الأصالة والمعاصرة كإحدى المحاور الأساسية في اهتمام الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

٢- سلطة العولمة وانعكاساتها على واقعنا العربي وواقع الفكر الفلسفي بصفة خاصة:

كثيرة هي البحوث والدراسات والمؤتمرات العالمية والإقليمية التي كرسَتْ لموضوع العولمة منذ تسعينات القرن الماضي وحتى اللحظة الراهنة، تناولت الجوانب المختلفة للعولمة وأثارها ومخاطرها على نظم الحياة في العالم عمومًا والعالم الثالث بصفة خاصة، ومثلت في العديد منها، ردود أفعال عملية للعولمة في مختلف بلدان العالم، وحتى الدول الكبرى ومنها الولايات المتحدة - المستفيدة الأكبر والمروج الأكثر للعولمة.

فقد شعر البعض أنه مهدد بوجوده منها، مثل: عمال المصانع الذين تهددهم الشركات العابرة القارات بإغلاقها، ثم نقلها إلى العالم الثالث، ومن المحتمل أن يستمر القلق لفترة. وأما العالم الثالث: فيشعر بخطر العولمة، وبخاصة الاقتصادي منها، بسبب النقص في السيطرة على السياسات الاقتصادية الوطنية. إلى جانب ضعف المنافسة مع الواردات الأجنبية، ولا تعوض خسائر العالم الثالث ما يخصص لها من حصتها في الاقتصاد العالمي. وإذا كان بالإمكان للأقطار العربية الاستفادة الملموسة، بفعل التعاون فيما بينها،

واتباع طريق الوحدة الاقتصادية، إلا أن بقاء الوضع على ما هو عليه، يهدد بابتلاع الاقتصاديات العربية كل على حدة في نظام دولي لا وجه له حيث حسابها فيه قليل جدًا ومن صورها:

(أ) منظمة التجارة العالمية: وهي تمثل إحدى التحديات الجديدة للأقطار العربية خلال الخمسين السنة القادمة. بسبب غياب الرؤية الواقعية لمواجهة العولمة الاقتصادية! كيف تكون؟ هل بتفكيك أنظمتها الاقتصادية الرعوية الزراعية وإحلال سياسة اقتصادية صناعية بجانب منظومة العلم والتقانة الوطنية؟ أم تقابلها باستهتار اجتماعي اقتصادي؟ لأنه لا يمكن توقع مساعدات عالمية للإصلاح السياسات الداخلية والبنية التحتية، لتحقيق الإنعقاد المنشود، والوصول إلى الكفاءة، وتجاوز هذه المشكلة، إلا بسياسة اقتصادية فاعلة، تستوعب الاقتصاديات العولمية ومتغيراتها^(١).

(ب) المقاييس والفساد، والمنافسة والعولمة.

وقد استخدمت (مقاييس الجودة) سابقًا، للحفاظ على المنتج المحلي للمنافسة، ومع ظهور المقاييس المشتركة ستقل فرصة الأقطار العربية - في الاستمرار بهذا الادعاء، كما أنه مطلوب نوع من الشفافية لتخفيض نفقات التبادل مما أضر بالكفاءة الاقتصادية، ونسبة النمو، والتجارة، والنشاط الاقتصادي، وهذا غير متحقق في أقطارنا العربية، إلا بتبني مقاييس عالية وتطبيقها^(٢) فضلًا عن أن العولمة الاقتصادية أتاحت للكيان الصهيوني تسويق منتجاته في دول العالم، ومنها الوطن العربي، في ظل عجز اقتصادي عربي عن المنافسة، وغياب الرؤية حول ما الذي يمكن إنتاجه وتسويقه.

(ج) هيمنة الثقافة العولمية على الثقافات الوطنية والخاصة.

وقد ركز الخطاب الفلسفي المعاصر في تناولاته الفكرية والثقافية، على مناقشة أثر العولمة الثقافية في الهوية والثقافة الوطنية والقومية في ظل الصراع بين المتغيرين: (الداخلي والوافد)، بصورة كبيرة في السنوات الأربع عشر الماضية عبر الندوات والمؤتمرات والبحوث

(١) د. انطون زحلان، نقل الحساب إلى الألفية الجديدة، ص ١٤-٢٦.

(٢) أيضًا، ص ٢٦.

الفكرية والفلسفية والثقافية أكثر من أي جانب آخر وقد أسهم الكاتب ببحثين في هذا الجانب، الأول: خصص لمظاهر اختراق العولمة الثقافية للمفاهيم القومية عبر الفلسفة التربوية ومكونات الهوية والثقافة العربية المعاصرة، والثاني: خصص للبحث في طبيعة العلاقة بين العولمة الثقافية المعلوماتية العالمية والهوية الثقافية العربية، بين منطق الصراع وجدلية الحوار، في ضوء ما هو واقع وما هو متاح من إمكانيات عربية قادرة على تحويل هذه العلاقة من الصراع إلى الحوار. وقد أشرت العديد من هذه الدراسات جملة من تحديات العولمة الثقافية أبرزها:

١- امتلاك العولمة الثقافية المهيمنة عنصري: (التكامل، والتجانس)، فضلاً عن السرعة في التجارة- السفر- الاتصالات والابتكار، وسباق المائة متر قد يتكرر على الدوام، بغض النظر عن عدد المرات، وكذا التوازنات- التوازن التقليدي بين الدولة القومية واستمراره، من مثل: احتواء العراق في الشرق الأوسط، وتوسيع حلف الناتو في أوروبا الوسطى، والتوازن بين الدولة القومية والأسواق العالمية، وبيز: الأفراد والدولة القومية، وبين الثقافات الوطنية والثقافات العالمية^(١).

وهذه التوازنات تنطلق من مفهوم العولمة الحالية، بوصفها الوحدة المتناغمة للعالم، عن طريق مساهمة كل الثقافات كهدف أسمى لها. في الوقت الذي أشرت الانقسام المتنامي بين الشمال والجنوب الناتجة عن وحدة إمبراطورية مسطحة تطمح إلى القضاء على تنوع الحضارات وعطاءاتها، من أجل فرض جهالة المدعين السيادة على كوكبنا الأرض، من خلال: اقتصاد السوق اللامحدود الذي يستهدف الزيادة في الأرباح، واتساع الهوية داخل البلدان الغنية والفقيرة على حد سواء. وهو ما أشرت الدراسات الاقتصادية أو الثقافية العربية والأجنبية والتي منها دراسة: (روجي جارودي)^(٢).

٢- اختراق العولمة الثقافية لمكونات الهوية والثقافة العربية والإسلامية، من خلال

(١) باول أ. كوتير، نزال بين توجهات العولمة، تر: شهدت العالم، م/ الثقافة العالمية، الكويت، العدد (١٠٢)، سبتمبر ٢٠٠٠م، ص. ١٩-٢٠.

(٢) انظر للمزيد من التفاصيل، روجي جاروي، العولمة المزعومة، ص. ١٥-٤٨. مثلاً.

وسائطها وعبر منافذ الفلسفة التربوية والمناهج الدراسية، والبرامج الثقافية، ووسائل الإعلام والاتصال والمنظومة المعلوماتية، ومن هذه المكونات التي تعرضت للاختراق: الشخصية العربية، الفكر السياسي العربي، الوعي القومي، الوعي الديني، التاريخ العربي وتزويره، تمهيش الثقافة الوطنية، والتنشئة الاجتماعية، والفكر الوحدوي العربي، وتشويه التراث العربي... إلخ. فضلاً عن محاولة تدمير القيم الاجتماعية والأخلاقية، ومحاولة إحلال القيم الاستهلاكية، القيم الفردية المادية، الشهوات الجسدية، الأنانية والفردية، النظام الاجتماعي، العلاقات الأسرية ونحوها^(١).

٤- تحديات الثورة المعلوماتية:

أ- وتتضمن أولى هذه التحديات، المصاحبة للثورة المعلوماتية: التقانة الحيوية = (البيوتكنولوجي) ذات الصلة بتطور علم البيولوجيا الجزئية، والمعالجات الجينية للأطفال والاستنساخ البني والحيواني، الذي بدأ يمتد إلى الإنسان، والهندسة الوراثية، التي مثلت ثورة في عالم الزراعة والإنبات، وزيادة الإنتاج وتحسينه، وسلامة الأغذية وحفظها والمنافسة الدولية فيها، والتنوع البيولوجي في البذور والنباتات المعدلة جينياً وخلافها^(٢).

ب- وأما ثاني هذه التحديات: الانفجار الضخم لتقانة المعلوماتية، والاتصالات الجديدة، بوصفها الوجه البارز للعولمة المعلوماتية. ففي جانب منها يظهر النظام الإعلامي الجديد، حيث تؤكد الدراسات أن النظام الإعلامي العالمي الراهن يتسم بالاختلال الصارخ في تدفق المعلومات عبر شبكة المعلوماتية والاتصالية المتقدمة من الشمال إلى الجنوب، والعكس لصالح الدول المتقدمة، وعدم المساواة في موارد المعلومات، ونقص المعلومات عن البلدان النامية، وتحكم الدول المتقدمة في تدفق المعلومات، وعدم وجود قواعد دولية للسلوك المهني، وعدم التوازن في حقوق المؤلف والإنتاج الإعلامي^(٣).

(١) راجع بحثنا: مظاهر اختراق العولمة للهوية، م/ الباحث الجامعي، جامعة إب، ع(٨)، ٢٠٠٤م، ص.

(٢) راجع للمزيد من التفاصيل، انطون، زحلان، المصدر السابق، ص. ١٤-٢٢.

(٣) محمد المحمودي، النظام الإعلامي الجديد، ص ٣٣٣.

وقد ارجع (جارودي) سبب الاختلال الثقافي والهيمنة الإعلامية إلى حصر مصادر الأخبار في المؤسسات الإعلامية الأمريكية بنسبة ٩٠٪ في عام ١٩٩٤م الأمر الذي جعلها مهيمنة على الإعلام والثقافة، على غرار منظمة التجارة العالمية، وتحويل الثقافة إلى دائرة تجارية بمقابل عجز الميزان التجاري الإعلامي لباقي دول العالم والتي نحن العرب نأتي في آخرها^(١).

ج- وأما ثالثها: فهي شبكة الحاسوب والإنترنت، والتحدي يتجسد في هذا الجانب باحتكار الدول الصناعية الكبرى للملكية هذه التقنية، واحتكار إنتاجها، ومن ثم برمجتها واستثمارها بالشكل الذي ينسجم مع مصالحها، بمقابل ضعف نشاط الإنتاج العربي لهذه التقنية، أو استثمارها، أو المشاركة في برمجتها، وحتى اقتنائها وتعميمها على مناحي النشاطات العلمية والتربوية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. كان من نتائجها عولمة أنماط حياتنا المختلفة على وفق ما ترسمه الدول والشركات الكبرى المالكة، واستثمار عائداتها من أموالنا من جهة، وطرخنا في مواجهة مشكلة حضارية شاملة، علينا أن نستعد للتعامل معها بأسلوب علمي متميز. وهو الذي لم يكن أو انه عندنا بعد، لعدم امتلاكنا القدرة على التعامل الجاد والسريع مع هذه الثورة، لا إنتاجاً ولا مهارة تشغيل أو مشاركة فيها، ولا حتى اقتناء وتوظيفاً لما توفر منها، في الوقت الذي تسير فيه هذه الثورة المعلوماتية بسرعة خاطفة ونحن ما زلنا بين الرفض، أو الاندفاع أو الإحجام في تعاملنا معها^(٢).

(١) روجيه جارودي، العولمة المزعومة، مصدر سابق، ص ٤٧-٥٤.

(٢) للمزيد، انظر: بحثنا: علاقة العولمة المعلوماتية بالهوية والثقافة العربية ضمن حضارة الأمة وتحدي المعلوماتية، ط جامعة الزرقاء الأردن، ٢٠٠٤م، ص. ص و د. نوري الموسوي، دراسات في قضايا المستقبل العربي، ط بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٠م، ص ٤٢.

المحتويات

صفحة	الموضوع
٥	أولاً: السلطة في الفكر الشرقي القديم وعند اليونان
٧	السلطة في الفكر القديم (الصين نموذجاً) د. محمد المجتبى عبد العزيز
	تحولات سلطة الروح في الفكر الهندي من القديم إلى الحديث (دراسة في فكر سوامي
٢٥	فيفيكاندا) د. هالة أبو الفتوح
٩٧	الطبيعة في الفكر البارمنيدي أ. صاري رشيدة
١١٥	انهيار الدولة المثالية «جدل الثروة والسلطة» د. هاني محمد رشاد بخيت
	التسلط على الفن وثورة أخناتون «الفكرية - الدينية - الفنية» وتأثيرها على الفن المصري
١٦٣	القديم والحديث البروفيسور / مصطفى عبده محمد خير
١٩١	ثانياً: السلطة في العصر الوسيط
١٩٣	القديس أثاناسيوس ... والفكر الديني د. الأنبا يوحنا قلته
٢٠١	سلطة الرئيس في المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابي د. خالد عبد الوهاب
	مدار «الدليل» واستراتيجية النقد في النسق الظاهري لابن حزم الأندلسي
٢١٥	زاير أبو الدهاج
٢٢٣	ثالثاً: في الفكر الغربي
	الثورة على السلطة في أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر ونشأة الاتجاه النظري
٢٢٥	الراديكالي في علم الاجتماع د. فراج سيد محمد فراج ... د. حسين أنور جمعة
٢٦٧	«سلطة المجتمع المدني في الديمقراطيات الغربية المعاصرة» د. لخضر مذبوح
٢٧٩	نقد سلطة رأس المال (روجيه غارودي نموذجاً) أ. الشريف طوطاو
٣٢١	مثالية في الفلسفة الألمانية أم مثالية للفلسفة الألمانية؟ أ. حيرش بغداد محمد
٣٣٥	رابعاً: في الفكر المعاصر
٣٣٧	الممارسة السياسية بين سلطة القانون ونزوع الاستبداد زاير أبو الدهاج
	السلطة والتسلط عند كارل ياسبرس أو جدلية الحرية والعنف في الفكر السياسي المعاصر
٣٥٣	الدكتور جمال مفرج
	علاقة المثقف العربي بالسلطة وأثرها في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر
٣٥٩	د. عبد الله محمد الفلاح