

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01039 2375





FROM THE  
LIBRARY OF  
THE  
AMERICAN UNIVERSITY  
IN  
CAIRO

من مكتبة  
الجامعة الأمريكية بالقاهرة



یزدگرد  
فرورد  
۲  
فرورد



THE  
Y OF  
E  
NIVERSITY

RO

من  
الجامعة الام



No. 216 Badawi, Abd al-Rahman  
Ashpinjar.

# خلاصة الفكر الأولي

سلسلة المفكرين

عبد الرحمن بدوي  
استاذ في كلية الحقوق  
بجامعة القاهرة  
مدرس في كلية الحقوق  
بجامعة القاهرة  
مدرس في كلية الحقوق  
بجامعة القاهرة

جريدة

## اشينجلار

B

3147

B31

1941

Badawi, Abd al-Rahman  
Ishbinglar

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلى باشا - و ١٥ شارع المدايق

القاهرة - ١٩٤١



odc

122839209

B13145204  
14958934

~~١٩٣~~  
~~ع ر ٧٠ ش~~

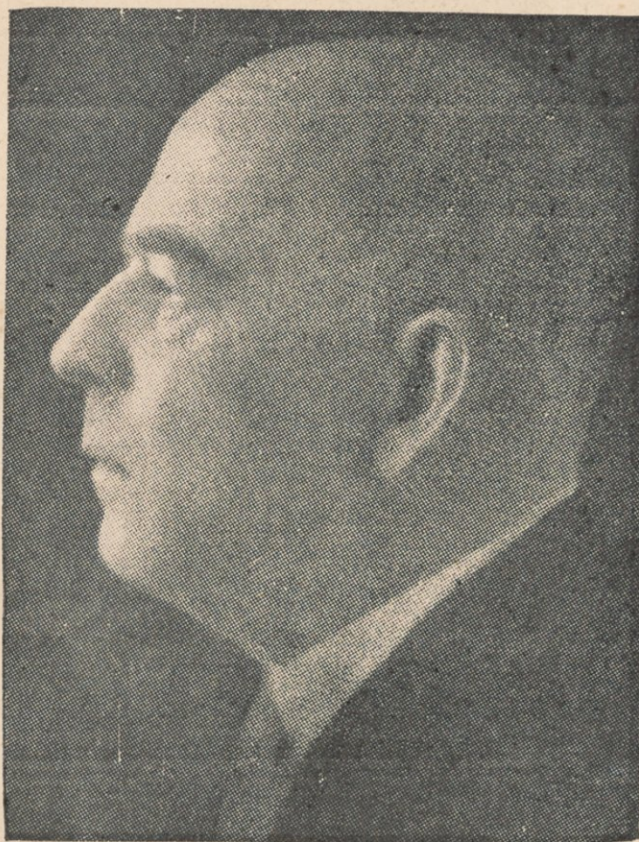
١٩٣  
ب ع ١  
٢

48897

SITY

الجا





أزقند اشپنجلر

مايو ١٨٨٠ — مايو ١٩٣٦



SITY

الج



## فهرس الكتاب

تصدير عام . . . . . هـ — ع

## الوضع الرومى

الثورة الكوپرنيكية . . . . . ١ — ٨٦

## روح الحضارة

الظاهرة الأولية . . . . . ٨٩ — ١٢٠

دوائر الحضارة . . . . . ١٢١ — ١٤٩

الرموز الكونية . . . . . ١٥٠ — ٢٣٢

## قوى التاريخ

الكون الأصغر . . . . . ٢٣٥ — ٢٥٦

الدم والأرض . . . . . ٢٥٧ — ٢٩٩

النقد والآلة . . . . . ٣٠٠ — ٣٢٠



# بكتالريه

وادي ... 2-3

## مدرسة

فيلسوف ... 1-2

## فيلسوف

فيلسوف ... 1-2

فيلسوف ... 1-2

فيلسوف ... 1-2

## فيلسوف

فيلسوف ... 1-2

فيلسوف ... 1-2

فيلسوف ... 1-2



## تصدير عام

وهذه صورة أخرى من صور الفكر الأوربي تهيب بنا كل لحظة من لحاتها القوية البارزة ، وكل خط من خطوطها الملتزمة الدقيقة ، أن نفكر فيها فنطيل التفكير ، وأن نتعمق مضمونها الروحي كي نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية شديدة الوطأة على « دعاة الانحلال » ، ولكنها من غير شك أثنى ما نحتاج اليه في هذا الطور من دروس .

ولم لا تكون قاسية ، وقد بددت هذا الوهم العاجز الذي أقاموا عليه كل نظرتهم في الوجود ، وأعنى به وهم « الماضي » العريق والتقاليد . فقد اندفعت أبواقهم الصاخبة تعلن أن لا جديد ، وتنادى بالعودة إلى الماضي البعيد ، وتدعو الناس إلى العيش في قبور المتاحف أو متاحف القبور ، كي يعيدوا الحياة إلى رممها البالية وصورها المتحجرة الفانية . ومهدوا لهذه الدعوة بنظرة في التاريخ العام تقول « إنسانية » واحدة تسير على خط التاريخ في « تقدم » و « استمرار » نحو « غاية » إنسانية « عليا » . فكل خطوة تقوم على التي سبقتها وتقيم الخطوة التي تليها ؛ ومرد كل شيء إلى التأثير والتأثير ، فلا طرافة ولا شخصية ولا ابتكار ؛ وتأخر الزمان



علامة التقدم ؛ والانسانية ، هذا التجريد الأجوف العجيب ،  
ارتفعت إلى عرش الألوهية ؛ وتيار التاريخ تنفيذ لتصميم سابق  
محدود . فليتجه المرء إذن إلى الماضي إن كان من المحافظين ، أو  
إلى المستقبل إن كان من أنصار التقدم إلى غير نهاية : ولا فارق  
في الواقع بين الاثنين ، لأن الماضي مستقبل فات ، والمستقبل  
ماض آت ؛ ولا عليه إن كان عقيماً خالياً من كل جدة وطرانة ،  
فتأخر الزمان كفيل بكل إنتاج وموكل إليه كل تطور وكل  
إبداع ، وكل ما عليه أن يضرع مع رينان إلى الله أن يكون  
ميلاده متأخراً في الزمان قدر المستطاع ؛ وليفتر ثغره عن تفاؤل  
باسم ذاهل ، فان الانسانية المقدسة تسير قدماً نحو غايتها المنشودة  
دون إلواء ولا انقطاع ؛ ولينظر إلى هذا السير في المستقبل اللانهائي  
بسرور لامع وضاء فسينتهي كل كفاح وكل شقاق ، وستحيا  
الانسانية في أبراج السلام الدائم والطمانينة السلبية الودیعة .  
لم لا تكون قاسية إذن ، وقد قضت على كل هذه الأحلام  
الملونة بأصيل أيام الخريف ، فصاحت بأعلى صوتها : لا انسانية ،  
بل مجموعة حيوانات مفترسة ؛ لا تأثر ولا تقاليد ، بل طرافة وخلقا  
وبداء ؛ لا استمرار ، بل انقساماً وعزلة ؛ لا تقدم ، بل دورة  
مقفلة ؛ لا غاية انسانية ، بل مصيراً يتحكم . هذا هو التاريخ ،



وهذا سياق الوجود الحى ، فان كنت تريد أن تكون خالقاً  
للتاريخ لاموضوعاً للتاريخ ؛ وإن كنت ترمى إلى الحياة حقاً فى  
هذا الوجود الحى ، لا أن تفر منه إلى كهوف الأوهام الرطبة  
المعتمة ؛ فاحى هذه الوقائع فى نفسك ، واكشف عنها فى فعلك .  
فلا تنخدع بهذه الآمال المعسولة ، آمال السلام الدائم والطمأنينة  
المهائلة ، فان الحياة كفاح ولا تعرف غير الكفاح ، والانسان  
حيوان مفترس ولا يمكن إلا أن يكون كذلك ، وما هؤلاء الدعاة  
إلا منافقون خيشون فقدوا أنيابهم ونزعت منهم أظفارهم ، فخذوا  
على من لها مالكون . ولا تعيش فى عالم الحقائق أو المخترعات  
أو التقود ، بل عيش فى عالم الوقائع وأساليب البطولة ، وكن نبيلاً  
نبالة الدم والجنس لا نبالة النقد والمال . وألقِ بالماضى من وراء  
ظهرك ، فلا تستمدن الحياة إلا من ينبوع الحاضر ؛ وارفض  
التقاليد القديمة أشد الرفض ، فالزمان لا يقبل الاعادة والحياة فى  
جدة مستمرة ، فكن مثلها خالقاً دائماً ، مجدداً دائماً ؛ إذا أخذت  
شيئاً من غيرك فأحله الى طبيعة نفسك بكل قبوة وبلا مهادنة  
أو مساومة . وإن كان المصير قد قدر لك أن تكون خالقاً لحضارة  
جديدة ، فابدأ من جديد دائماً وأكّد ذاتك بكل قوة ضد روح  
الحضارة المحتضرة ؛ ولتصارع القوى الكونية بلا هوادة ولا تسليم



حتى تسيطر عليها أو تموت ؛ ولا تعرف غير الانتصار غاية والقوة  
وسيلة . وليكن « الفعل » عندك في البدء وليس « الكلمة » ؛  
ولتعانق المصير بكل قوة وحرارة ، فافعل ما يقتضيه أو لا تفعل  
شيئاً . واتصل بينبوع الوجود الحى ومركز الاشعاع فى الكون ،  
كى تستمد منهما قوى الخلق والابداع فى البداية ، وتغنى فى حصتهما  
الأبدى فى النهاية .

تلك هى الدروس العالية التى يلقيها علينا اشيئنجلر ، فلنأخذ بما  
فيها إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين ؟

عبد الرحمن بدوي

مايو سنة ١٩٤١



## الثورة الكوبرنيكية

« إن أعظم تقدم قام به الفكر الحديث  
هو في إحلاله فكرة الصيرورة محل فكرة  
الوجود، وفكرة النسبي محل فكرة المطلق،  
والحركة محل السكون »

رينان



فيلسوف مدنا في يومنا



ثار على العقل الوجدان ؛ وتمرّد على المكان الزمان ؛ وصار  
القانون ضد المصير، والحقائق غير الوقائع ، والطبيعة في مقابل التاريخ .  
فالوجود نسيج الأضداد ؛ ومحور الأضداد الصيرورة، والثبات .  
فاذا ساد الثبات كان الوجود هو الطبيعة ؛ وإذا سادت الصيرورة  
كان الوجود هو التاريخ .

ولكن الصيرورة جوهر الحياة أو هي الحياة ؛ أما الموت فجوهره  
الثبات أو هو الثبات . فالطبيعة والموت إذن متكافئان ، والتاريخ  
والحياة إذن سيان .

والحياة وقائع وأحداث ، أما الموت فمعارف وحقائق : لأن  
الوقائع تحدث مرة وإلى الأبد تزول ، فهي كانت أو ستكون ؛ أما  
الحقائق فتأبته لأنها ممكنة وليس من الضروري أن تكون .  
فهذه تقتضى الثبات ، وتلك تقتضى الصيرورة . والطبيعة إذن  
مجموع حقائق ، بينما التاريخ تيار وقائع .

ولغة الحقائق هي القانون ، لأن القانون علاقة ضرورية بين  
علة ومعلول ؛ والعلاقة وحدها هي الثابتة ، بينما الوقائع دائماً متغيرة .  
أما لغة الوقائع فهي المصير ، لأن المصير اتجاه حياة تخلق من جديد  
باستمرار ، ففيه خلق وفيه اتجاه .



والاتجاه هو الزمان ، لأن الاتجاه معناه استحالة الاعادة ،  
واستحالة الاعادة حد الزمان . فاذا كان مقابل الزمان هو المكان  
فمقابل الاتجاه هو الامتداد . ومنطق الاتجاه هو المصير ، أما الامتداد  
فنطقة القانون . وهكذا الطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد ،  
بينما التاريخ سياقها المصير ورمزه الاتجاه . والمكان إذن من شأن  
الطبيعة ، أما الزمان فمن شأن التاريخ .

والمصير موضوع شعور لا موضوع تعقل ، أما القانون فالتعقل  
لا للشعور . لأن القانون ثبات ، والعقل لا يدرك الأشياء إلا على  
صورة الثبات ؛ بينما المصير تيار متغير وحركة تسير ، فلا يدركه  
إلا الوجدان .

هناك إذن ثنائية بين الطبيعة وبين التاريخ ؛ في الجوهر  
والتركيب والمنطق والرمز وأداة المعرفة .

فالأصل هو الوجود . والوجود وحدة جوهرها التضاد . فاذا  
عرض الوجود نفسه عرضها في صورتين متضادتين : صورة  
الصيرورة وصورة الثبات . وكلتا الصورتين ضرورية وكلتاها  
ذاتية . أما صورة الصيرورة فهي التاريخ ، وأما صورة الثبات  
فإنها الطبيعة . فالطبيعة والتاريخ هما «الامكانيتان النهائيتان لتنظيم  
الوجود المحيط بنا في صورة كونية» . فهما إمكانيتان ، لأن إيجاد



صورة للوجود على شكل طبيعة خالصة أو تاريخ خالص لا يتم بالفعل ، بل لابد من المزج بين الطبيعة وبين التاريخ في الصورة التي يتصورها المرء للوجود ، وباختلاف نسبة الطبيعة إلى التاريخ تختلف الصورة عن الصورة . أما وضع صورة للوجود باعتباره تاريخاً خالصاً أو طبيعة خالصة فممكن إمكاناً نهائياً فحسب ، أى باعتباره الحد النهائى الذى لا يمكن الوصول إليه فى الواقع . وكل محاولة للوصول إلى شئ من ذلك ، مهما كان من نجاحها فانها لا تصل إلا إلى تاريخ نسبي أو طبيعة نسبية . ولهذا اختلف المفكرون فى وضعهم لصورة الوجود حسب محاولة كل الوصول إلى إدراك الوجود على شكل طبيعة أو على شكل تاريخ : فالصورة التي نجدها للوجود عند أفلاطون ورنبرنت وجيته وبيتهوفن يسود فيها التاريخ ، بينما الصورة التي يقدمها لنا پرمينيدس وديكارت وكنت ونيوتن تغلب عليها الطبيعة . فاذا كنا نجد جليو يقول « إن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية » ، أى أنها خاضعة للصيغ الرياضية الثابتة ، فانا نجد على العكس من ذلك جيته يقول « إن الاله يعمل فى الحى لا فى الميت ؛ فهو فيما يصير ويتغير ، لا فيما صار وتحجر . فليس للروح إذن ، فى نزوعها نحو ما هو إلهى ، أن تشتغل إلا بما يصير ويتطور وما هو حى ؛ بينما للعقل



أن يشغل نفسه بما صار وتحتجر، حتى ينتفع بما يمكنه الانتفاع به منه»  
ويظهر الفارق بين الطبيعة والتاريخ بوضوح حين نتأمل  
تركيب كلٍّ. فإذا كانت الطبيعة صورة الثبات، فعناصرها مطبوعة  
كلها بطابع الثبات. والثبات لا يكون إلا في الحقائق أما الوقائع  
فمتغيرة دائماً. وهذه الحقائق هي القوانين العامة والصيغ الرياضية،  
لأن هذه الأشياء هي وحدها التي تمتاز بخاصية الثبات المطلق،  
باعتبارها صور الضرورة المطلقة التي لا يداخلها شيء من الامكانية،  
وبالتالي لا توجد فيها صيرورة، لأن الصيرورة لا توجد إلا حيث  
توجد الامكانية. أما التاريخ فانه صورة الصيرورة، ولذلك كان  
مركباً من وقائع لا من حقائق. لأن الوقائع لا تحدث إلا مرة  
واحدة ولا تتكرر هي ذاتها مرة أخرى على الإطلاق. ولا تسمى  
الوقائع وقائع إلا حين حدوثها، أما إذا انتهى الحدوث فانها تتحجر  
فتفقد حينئذ طابعها الجوهرى، وتكون من الطبيعة لا من التاريخ.  
وهنا تكمن المشكلة الكبرى.

فان المعرفة مجموع حقائق، لأن موضوع المعرفة يشترط  
فيه الثبات. ولهذا كان موضوع المعرفة والطبيعة شيئاً واحداً.  
فإذا جعلنا التاريخ موضوعاً للمعرفة، فقد سلبناه طابعه الجوهرى،  
باحالتنا الوقائع فيه إلى حقائق. لذلك كان من الضروري أن



نجد وسيلة أخرى لإدراك التاريخ غير وسيلة المعرفة بمعناها الضيق  
المحدود . وهنا يجب أن نضع بضعة فروق .  
التجربة نوعان : تجربة حية وتجربة آلية . فالتجربة الحية  
هى تلك التى يستطيع الإنسان عن طريقها أن يصل إلى إدراك  
الوقائع والأحداث كما هى فى حقيقتها ، أى بما هى عليه من حركة  
وتغير وحدث يراعى فيه الزمان ؛ أما التجربة الآلية فإنها تلك  
التى تؤدى إلى الوصول إلى حقائق وصيغ رياضية وقوانين ، أى  
إلى أشياء ثابتة لا يراعى فيها الزمان ، لأنها خارجة عن الزمان .  
فى التجربة الأولى يحيا المرء الأحداث والوقائع فى نفسه ، وكأنه  
يجرى فى تيارها الحار المتدفق ، ويتلون بألوانها المتغيرة المتحركة ،  
ويحس بفروقها الدقيقة المعقدة ، ويسايرها فى مرتفعاتها ومنخفضاتها ،  
ومدها وجزرها ، ومنعطقات خطوطها الملتوية السريعة الانحناء ،  
وكانها تقر منه وهو يطارد لها فى هذا الفرار . أما فى التجربة الثانية  
فإن المرء يوقف التيار كى يثبتته فى صيغ أبدية ثابتة ، ويسلب  
الأشياء ألوانها وفروقها كى يجعلها متجانسة على شكل وحدات من  
نوع واحد ، حتى يكون فى مقدوره أن يفرض عليها نسباً  
وروابط ضرورية أبداً . ولهذا كان المثل الأعلى لهذا النوع من  
التجربة الصيغ الرياضية : لأن التجانس والخروج عن الزمان



يتمثلان فيها إلى أعلى درجة . في التجربة الأولى تظهر الفردية ،  
بمعنى أن لكل حادث طابعه المميز الذي إذا صرف النظر عنه  
زالت حقيقته ، بينما التجربة الثانية تصرف النظر عن كل تمايز  
نوعى ، وينحصر الفرق بين الشئ والشئ عندها في المقدار ،  
ومن هنا كان التعبير الاسمى لديها هو التعبير بلغة المعادلات . في  
التجربة الأولى الوجود والادراك شئ واحد ، لأن الوجود حياة  
والادراك حياة حياة ؛ ولكن التجربة الثانية تفصل بين الوجود  
وبين الادراك ، لأن الادراك إدراك خارج الوجود ومفروض  
عليه عن طريق عمليات تجريد منطقية تصورية . في التجربة  
الحية تعبر الواقعة عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة ، لأن الحياة  
أو الوجود الحى كامن كله في الواقعة الواحدة نظراً لبساطته ؛ أما  
التجربة الآلية فلا تعبر عن الوجود الكلى ، فتضطر من أجل  
إدخالها في الوجود أن ترتبط وإياه بروابط خارجية سطحية  
ليست من صميم الوجود في شئ .

ومنطق التجربة الحية منطق غائى ، بينما منطق التجربة  
الآلية منطق على . وذلك لأن العلية معناها التكافؤ والمساواة  
بين العلة والمعلول ، والتكافؤ والمساواة يقومان على أساس مقارنة  
الكميات لا الكيفيات . فإذا كانت التجربة الآلية هى وحدها



التي تتصور الأشياء على أساس أنها وحدات متساوية النوع  
مختلفة المقدار، فإن منطق الحقائق فيها منطق الغاية . أما التجربة  
الحية فالفروق بين الوقائع عندها فروق نوعية ، أى فى الكيف  
لا الكم ، والفروق الكيفية مقياس الوضع فيها الغاية ، لأن الغاية  
هى التي تصبغ الأشياء بصبغة كيفية ، ومن هنا كان منطقها منطقاً  
غائباً . وإذا كانت الغاية هى المقياس فى التجربة الحية ، فلا وجود  
للواقعة الواحدة إلا باعتبارها جزءاً من كل ، أو بعبارة أدق ، كل  
واقعة لا بد أن تحيل إلى كل فيه تحيا وبدونه لا قيمة لها ولا وجود .  
ومن أجل هذا لا سبيل إلى التفرقة بين الغاية والوسيلة فى التجربة  
الحية ، لأنهما جميعاً يكونان كلا واحداً لا مجال للتفرقة بين أجزائه :  
فالغاية هى الوسيلة والوسيلة هى الغاية . فالحال هنا كالحال فى الأثر  
الفنى ، فانه كما يقول دلتاى ، « الوسيلة والغاية لا توجدان فى تيار  
الاحساس الفنى الواحدة أجنبية عن الأخرى ؛ إذ لا يوجد للغاية  
بمعناها الحقيقى أية وسيلة كانت ، (بل لا بد لها من وسيلة معينة) ...  
والكل هنا ليس شيئاً مجرداً ، أو تصوراً عقلياً خالصاً ، بل ولا  
مجموعة من العناصر المتنافرة فى ذاتها ، إنما الكل نفسه يبدو لنا فى  
التجربة الحية ككلٍ اتحدت عناصره الانفعالية فى مركب واحد  
حاضر فى نفس الآن . »



وإذا كانت التجربة الحية تجربة صيرورة ، فالوقائع فيها ليست معينة تعييناً سابقاً ، وكأنها تصميم سبق تعيينه وحده ، وإنما المجال فيها واسع للخلق والابداع والصدفة وغير المنتظر . فهي تجربة حياة ، والحياة تيار متجدد باستمرار ، خالق في غير انقطاع كله طرافة وكله جدة .

أما التجربة الآلية فكل شئ يسير فيها على أساس قوانين ثابتة وصيغ معينة من قبل ، لأن الضرورة هي التي تعمل هنا لا الحرية ، فسياقها اطراد ، وإيقاعها تكرار .

هاتان هما التجربتان اللتان يدرك عن طريقهما الوجود ، واللذان كان الفضل في التمييز بينهما هذا التمييز الواضح العميق راجعاً الى قُلْهُمْ دِلَّتْناي ، فكان بهذا مبشراً بالثورة الجديدة التي ستحدث في طريقة ادراك الوجود ، لأنه أمكن بواسطة هذه التفرقة أن يميز بين الصورتين اللتين يدرك عليهما وحدهما الوجود: صورة الطبيعة وصورة التاريخ ، وأن تقوم كل صورة حسب طبيعتها ، وأن يعرف كل حدوده فلا يخلط بين الصورتين بعضهما ببعض ، هذا الخلط الشنيع الذي أدى الى إفساد كلتا الصورتين . فقد طغت النزعة الآلية في تفسير الأشياء في أوائل العصر الحديث ، فأصبحت التجربة الآلية هي وحدها التجربة المؤدية



إلى اليقين ، وأصبح الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد عند أصحاب  
هذه النزعة هو الوجود المُدرك عن طريق هذه التجربة ، أى  
الوجود فى صورة الطبيعة ! وكانت الشارة التى خُطَّت على لواء  
هذه النزعة قول جاليليو إن الوجود (أو الطبيعة بمعنى الوجود عامة)  
مكتوب بلغة رياضية ، فراحوا يبحثون عن الصيغ الرياضية  
ويتخذونها الأساس لكل شئ والميقاس لكل تقويم ؛ وكان  
العدد الإله الذى عبدوه ، لأنه المثل الأعلى والغاية الأولى من كل  
بحث فى الوجود ، ولأنه العلة الأولى التى عنها صدرت جميع الأشياء  
فكل شئ فى الوجود يسير على قوانين يعبر عنها بلغة الرياضيات ،  
وهذه القوانين الأزلية الأبدية تطرد إطراد ضرورة ، فلا حرية  
ولا فردية ولا تمييز نوعى . وإذا كان كل شئ فى الوجود يسير على  
أساس هذا النوع من القوانين ، فلا مجال للتفرقة إذن بين الطبيعة  
وبين الروح فى هذا الصدد . وإنما المنهج واحد دائماً ، صادق دائماً :  
فليكن المنهج الرياضى إذن هو المنهج الذى يستخدم فى دراسة الروح .  
وعلى ذلك فإن هذه الدراسة ستؤدى دائماً إلى وضع صيغ رياضية  
وستكون لغتها لغة المعادلات والمتواليات والكميات السالبة  
والموجبة الخ . . . . وإلا فإنها إذا استمرت فى عنادها وإصرارها  
على أن تكون ذا منهج مستقل منفصل عن منهج الدراسة



الطبيعية ، فسيكون نصيبها الاخفاق المحقق . فاذا كانت تريد أن  
تظفر بنجاح كهذا النجاح الهائل الذي أحرزته دراسة الطبيعة  
على المنهج المتقدم ، فليس لها إذن أن تسلك غير هذا السبيل .  
فاستجاب لهذا النداء علماء الحياة في القرنين السابع عشر والثامن عشر  
وشجعهم على السير في هذا الطريق تقدم الفزياء والكيمياء أولاً ،  
ثم تقدم علم الآليات ( الميكانيكا ) من بعد . فالعمليات الحيوية  
تفسر بالقوانين الفزيائية والكيميائية بسهولة . وإذا كان علم  
الآليات قد استطاع أن يفسر حركات الاجرام السماوية ، فلم  
لايستطيع هذا العلم نفسه أن يفسر الحركة في الحيوان والانسان ؟  
وهكذا تصور هؤلاء الكائن العضوى على صورة الآلة ، وفسروا  
أفعال هذه الآلة تفسيرات طبيعية قائمة على قوانين فزيائية وكيمائية  
وميكانيكية : من دورة دم ، ونبض قلب ، وأفعال منعكسة . ولم  
يجدوا حرجاً في الايمان بهذه النظرية سواء منهم المؤمنون أو الملحدون .  
فالمؤمنون لم يكن عسيراً عليهم أن يوفقوا بين هذه النظرية ونظرية  
الله الخالق ، فسواء أكان الانسان آلة أو كان صاحب نوع من الحياة  
لايسير بطريق آلى ، فالله هو الخالق للكل ، وليس عليهم حرج إذن  
في الأخذ بنظرية الانسان كآلة ؛ وإن لهم في نيوتن لقدوة حسنة :  
فإن نظام الكواكب كما تصوره نيوتن يفترض فعلاً خالقاً به ينتقل



هذا النظام من حالة العدم والخلو من الحركة إلى حالة الوجود والحركة ، ولو أن هذا النظام ، بعد أن يتم فعل الخلق ، يسير على قوانين آلية خالصة . أما الملحدون فيستطيعون أن يقنعوا بهذه الآلية كما هي في الكون دون محاولة لتفسير مصدرها . والواقع أن موقفهم أشد حرجاً من موقف المؤمنين ، لأن تفسير الأصل في هذه الحركة الآلية لازال يعوزهم ، فلم يكن عجيباً إذاً أن تشق هذه النزعة الآلية طريقها إلى قلوب الناس جميعاً في سهولة ويسر ، بعد أن آمنت بها من قبل عقول الخاصة من العلماء .

ولكن تشاء هذه العلوم التي أهاب بها أصحاب النزعة الآلية في تفسير الحياة أن تكون هي نفسها مصدر أزمة لنزعتهم هاتيك . فقد اخترع الجهر ، وكانت أهم نتائج اختراعه في علم الحياة أن استطاع المرء أن يكشف به عن وجود الحيوانات الأولية مثل الهدبيات وعن وجود الحيوانات المنوية . ومعنى هذا أن النظرية الآلية في تفسير نشأة الحياة على أساس أن الكائنات العضوية الدنيا تنشأ من المادة غير العضوية نظرية واضحة البطلان . فحل محلها حينئذ نظرية أخرى هي أن « كل حيوان ينشأ من بيضة » ، وبهذا امتاز عالم الحيوان من عالم المادة غير العضوية وأصبح له وجود مستقل . والنتيجة



الفلسفية العامة لهذا الوضع الجديد هي أن « الحياة لا تفسر بغير الحياة » ، فلا يمكن إذاً تفسيرها تفسيراً آلياً عن طريق القوانين الفزيائية أو الكيماوية ، فاذا أصرينا على القول بوجود العلية في عالم الحياة ، فلا بد أن نفهم هذه العلية بمعنى آخر يختلف كل الاختلاف عن معناها في عالم الطبيعة ، و بعبارة أصرح لا علية في عالم الحياة .

إلا أن الفلاسفة والمفكرين لم يكونوا في أواخر القرن الثامن عشر على هذا النحو من الصراحة بل أعوزتهم الشجاعة الكافية لكي يستخلصوا النتيجة النهائية لهذا الوضع الجديد الذي وضعهم فيه تقدم الفزياء ، أو كانوا متحفزين غير صرحاء فقالوا على لسان كُنت : إن التفسير الآلي لا يزال هو التفسير المثالي ، ولكنه محفوف بالكثير من الصعوبات التي لا يمكن القضاء عليها قضاءً حقيقياً حين يراد تطبيقه في عالم الحياة . فاذا كان في وسع المرء أن يقول اعتماداً على نيوتن : هات لي مادة وأنا أريك كيف يخرج منها نظام كواكب ، وكنت نفسه قد فعل هذا بأن بين كيفية نشأة الكون عن السديم ؛ فان كنت نفسه قد اعترف بأن ذلك غير ممكن بالنسبة إلى الكائنات الحية ومعنى هذا بصريح العبارة أن القوانين التي تنطبق في عالم الطبيعة



غير القوانين التي تنطبق في عالم الحياة ، إن جاز لنا أن نسميها  
هنا أيضاً باسم القوانين .

وإنما ظهرت هذه الصراحة واضحة في مستهل القرن التاسع  
عشر ، وكان ذلك على يد الشعراء أولاً ، شأنهم دائماً . فاندفعوا  
يمجدون الحياة ، ويحملون على المادة ، ويحاولون أن يفسروا كل  
شيء عن طريق الحياة على حساب المادة ، حتى لا يعود لهذه  
الأخيرة وجود أو تصبح في أدنى مرتبة من مراتب الوجود . وعلى  
رأس هؤلاء الشعراء جميعاً ، جيتة .

فالحياة يراها جيتة في كل شيء : « حينما تتردد في اللانهاى  
السورة الواحدة الأبدية ؛ وحينما يتوتر الفلك ضاغطاً ثناياه العديدة  
الواحدة في الأخرى بقوة ، تفيض نشوة الحياة من كل الأشياء ، من  
أصغر الكواكب حتى أكبرها ، ويفنى كل تدافع وكل صراع  
فيصبح سكوناً أبدياً في حضن الألوهية » . أما ماهية هذه الحياة  
فيلينها جيتة بقوله : « إن أعظم ما منحنا الله والطبيعة إياه هو  
الحياة ، هذه الحركة الدائرية التي تقوم بها الذرة الروحية حول  
نفسها ، والتي لا تعرف هدوءاً ولا راحة ؛ وإن غريزة المحافظة  
على الحياة والعناية بها هي غريزة فطرية في كل إنسان لا يمكن  
الخلاص منها ولا القضاء عليها ، ولكن خاصية الحياة ستظل مع



ذلك سرّاً دائماً بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى الآخرين . لأن  
جوهر الحياة يختلف كل الاختلاف عن المادة أو الطبيعة . ولهذا  
يفرق جيته تفرقة دقيقة واضحة بين الحياة وبين المادة ويحمل على  
كل تلك المحاولات لتفسير الحياة على أساس آلى ، فيقول :  
« إن الموجود الحى لا يمكن أن يقاس بشيء آخر خارجه ؛  
وإذا كان لا بد من قياسه وتفسيره ، فلا بد أن يكون الحى  
مقياس نفسه . إلا أن هذا المقياس مقياس روحى إلى أعلى  
درجة ، فلا يمكن إذن أن يكتشف بطريق الحواس . إن الدائرة  
نفسها لا يصلح مقياس القطر فيها أن يكون مقياساً للمحيط ، فما  
بالهم قد حاولوا قياس الانسان بمقياس الآلة ! » .

وتسود هذه النظرة الى الحياة النزعة الرومانتيكية كلها، سواء في  
الفن عند الشعراء ، أو في العلم عند الأطباء وعلماء وظائف الأعضاء  
ولكن التاريخ يسير من موضوع إلى نقيضه ، ومن هذا النقيض  
إلى نقيضه الأول ، وهكذا بالتبادل . فلا تكاد النزعة الرومانتيكية  
تردد أنفاسها الأخيرة في هذا القرن ، حتى تعود النزعة الآلية من  
من جديد كي تستأنف ما وصلت إليه من قبل . وكان الدافع لظهور  
هذه النزعة من جديد تقدم العلم مرة أخرى في ميدانين : ميدان  
الكيمياء العضوية ، وميدان التاريخ الطبيعى ، خصوصاً هذا



الميدان الأخير . فقد جاء دارون في هذا الميدان بنظريته في الانتخاب الطبيعي ، فبين بها كيفية نشأة أنواع الحيوان وأنواع النبات بعضها عن بعض بواسطة علل آلية صرفة . أما الكيمياء العضوية فقد حضرت المادة التي ظن الناس أنها لا توجد إلا في الأحياء بطريقة صناعية في المعوجة ، واستخلصت من هذا أنه لا توجد مادة حية من نوع خاص لا توجد إلا في الخلية الحية ولا تتكون إلا فيها ، وإنما المادة مادة واحدة ولا فارق جوهري بين العضوى الحى واللاعضوى الميت . فما ينطبق على المادة من قوانين ينطبق بدوره على الحياة .

ولكن يشاء منطق التاريخ أن تتوارى هذه النزعة مرة ثانية كي تفسح الطريق من جديد للنزعة الحية . إذ قامت حركة جديدة ثارت على النزعة الآلية ، محاولة أن تثبت الحياة في عرشها من جديد ، وهذه الحركة هي المعروفة باسم المذهب الحيوى الجديد *validity* وأقطابه من بين الفلاسفة دريش في ألمانيا وبرجسون في فرنسا . بدأ أصحاب هذا المذهب الحيوى الجديد بالرد على دارون وعلى علماء الكيمياء العضوية فردوا على دارون بأن قالوا إن دارون نفسه لا بد أن يفترض الحياة اقتراضاً سابقاً ، لكي يتيسر له أن يتحدث عن نشأة الأحياء المتفاضلة بعضها عن بعض . وردوا على



علماء الكيمياء العضوية بأن قالوا : أجل إن العناصر المادية التي منها يتركب الجسم الحى لا تفرق من الناحية الكيماوية والفزيائية عن العناصر التي يتركب منها العالم المادى اللاعضوى فى شىء ؛ ولكن هذه العناصر إذا أخذت كما هى فى ذاتها وركبت فلن يتكون منها كائن حى . فبياض البيضة الذى يمكنكم تحضيره فى المعوجة سيكون بياض بيضة ميتة . حقاً إن له من التركيب الكيماوى والخصائص الفزيائية مثل ما للحي من تركيب وخصائص ؛ ولكن تعوزه الوظائف الحيوية التى تتم فى الخلية الحية من تغذ ونمو وتكاثر . وما عسانا نجده فى الموجودات غير العضوية مثل البلورات من وظائف قد تبدو مشابهة لمثل هذه الوظائف الحيوية ، إنما منشأ هذا الوهم ، لأن هذه المشابهة مشابهة ظاهرية جداً لا أكثر ولا أقل .

ولكى يبين دريش ماهية هذه الوظائف الحيوية أجرى تجاربه المشهورة على بيض قنفذ البحر . وعن طريقها أثبت أننا إذا قسمنا بيضة من بيض قنفذ البحر إلى قسمين أو أربعة أو ثمانية أقسام ، فإن كل قسم لن يكون نصف أو ربع أو ثمن قنفذ بحر وإنما يكون قنفذ بحر كاملاً ؛ وإذا غيرنا نظام الأقسام فى داخل البيضة ، فإن الأعضاء المتطورة فيها تنشأ فى مكانها الطبيعى .



ومعنى هذا كله أن الكائن العضوى كل ، وكل جزء من أجزائه  
تكن فيه القدرة على إنتاج الكل ، وإذا وضع جزء فى مكان  
آخر غير مكانه الأسمى فإنه يأخذ نفس الوظيفة المخصصة لهذا  
المكان الجديد الذى وضع فيه . فكل خلية إذاً من خلايا الكائن  
العضوى الحى نفس الخاصية التى نشاهدها فى خلية البيضة ، أى  
إنتاج الكائن العضوى الحى كله . أما الآلة فعلى العكس من ذلك  
يلاحظ فيها أن الجزء لا يمكن بذاته أن ينتج الكل ، كما لا يستطيع  
أن يأخذ وظيفة جزء آخر . فالكائن العضوى الحى لا يمكن إذن  
أن يشبه بالآلة ، وبالتالى الحياة تختلف فى جوهرها عن المادة  
كل الاختلاف .

غير أن دريش كان عالماً أكثر منه فيلسوفاً فلم يستطع أن  
يبين ماهية الحياة من الناحية الفلسفية الخالصة ؛ ولم يقيم على  
أساس نظريته فى الحياة مذهباً فى الوجود . وإنما الذى فعل ذلك  
برجسون .

فالحياة عند برجسون تيار فى تغير مستمر يخلق صوراً  
جديدة فى كل آن . والحى يختلف عن المادة غير الحية بثلاث  
صفات رئيسية : فإن الحى يمتاز أولاً بأنه يكون كلاً مستقلاً قد  
خلقته الطبيعة نفسها مقفلاً منعزلاً ، لأنه مركب من أجزاء غير



متجانسة يكمل بعضها بعضاً ، ويقوم بأداء وظائف مختلفة تقتض  
 الواحدة منها الأخرى ، أما المادة فلا تستطيع أن تكون كلاً  
 منعزلاً انعزالاً تاماً . ويمتاز الحى ثانياً بأن الماضى يؤثر فيه على  
 الحاضر ، بمعنى أن الحياة « سلسلة واحدة من الأفعال يتكون  
 منها تاريخ حقيقى » ، فالزمان الحقيقى بمعنى الاستمرار إنما يوجد  
 بالنسبة إلى الكائن الحى فحسب . أما المادة فيمكن أن يقال إن  
 لها زماناً ولكن هذا الزمان زمان غير حقيقى : فإن الحاضر بالنسبة  
 إليها لا يحتوى شيئاً أكثر مما يحتويه الماضى ، وكل ما نجده فى  
 المعلول كان من قبل فى العلة ، بينما فى الكائن الحى لا نرى المعلول  
 يحتوى على ما فى العلة فحسب ، بل يحتوى على ما فى العلة مضافاً  
 إليه كل ماضى هذا الكائن الحى . ومرجع ذلك وجود خلق  
 مستمر وتجديد دائم . كذلك يختلف الحى عن المادة غير الحية  
 بصفة ثالثة وأخيرة وتلك هى أن الحياة فى تطورها تميل إلى زيادة  
 مقدار الطاقة فى الكائنات العضوية الحية ، بينما المادة تميل إلى  
 الاقلال من مقدار الطاقة فى الظواهر الفزيائية الكيماوية ، تبعاً  
 للمبدأ المعروف فى الديناميكا الحرارية باسم مبدأ كارنو .  
 والحياة فى تطورها تسير فى خط واحد لأنها استمرار لسورة  
 واحدة ، هى ما يسميه برجسون باسم السورة الحيوية . وهذه



السورة الحيوية دفعة تخلق باستمرار صوراً جديدة ، فهي في جوهرها قوة خلق دائم . إلا أن الحياة قد اضطرت تحت تأثير عاملين إلى التشتت والتفرق على شكل أنواع وأفراد . وهذان العاملان هما : أولاً المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة غير الحية ، ثم القوة المفرقة التي تحملها الحياة كامنة في نفسها . ولولا هذان العاملان لكانت الحياة في تطورها كأنها فرد واحد متطور . وعلى الرغم من هذا كله فإن هذا التطور يسير في اتجاه واحد ، أو ، على حد تعبير برجسون ، له بعد واحد . فمهما تعددت الأنواع والأفراد فإن سورة أصلية واحدة هي التي بها تستمر حركة الأنواع وحياتها في مجرى التطور .

والحياة واحدة فلا فارق بين الحياة الروحية والحياة عامة ، لأن الكائن الحي يشارك الوعي أو الروح في صفاتها : من استمرار في التغير ، وحفظ للماضي في الحاضر ، واستمرار حقيقي . فمذهب برجسون اذن مذهب حيوي . ولكنه يختلف عن المذهب الحيوي الجديد على النحو الذي نجده عند دريش . ولهذا نراه ينقد المذهب الحيوي في هذه الصورة كما ينقد المذهب الآلي . فإن المذهب الحيوي يقول بالغائية المطلقة ، والغائية كالألية المطلقة سواء بسواء : لأنهما لا يفهمان حقيقة الزمان على الوجه



الصحيح . فان التفسيرات الآلية تميل إلى اعتبار المستقبل والماضي خاضعين للحاضر ، فتنتهي بالغائهما لحساب الحاضر ، وتقدم لنا الوجود باعتباره كتلة واحدة حاضرة ، لا تفرقة فيها بين لحظات متتابعة ، وما يظهر من تتابع زمني للأشياء إنما مرجعه عجز العقل الانساني عن أن يدرك الأشياء كلها مرة واحدة ، فيقسمها إلى أقسام متتابعة ، والحقيقة أن لا وجود لهذا التتابع في الواقع . ولا تختلف الغائية المطلقة عن هذه الآلية المطلقة في عدم إدراكها لماهية الزمان ادراكاً حقيقياً ، فالواقع أن الغائية المطلقة آلية مقلوقة . وذلك لأن هذه الغائية المطلقة تقوم على نفس الفرض الذي عليه تقوم الآلية المطلقة ، وهو أن الواقع أو الوجود كتلة حاضرة ، مع فارق واحد هو أنها تستعويض عن دفعة الماضي بجاذبية المستقبل ، فبدل أن يكون الاتجاه الى الماضي كما هي الحال في الآلية المطلقة ، يكون الاتجاه الى المستقبل في الغائية . أو على حد تعبير برجسون ، تضع الغائية النور الذي تزعم انه يهدينا أمامنا ، بدلا من أن تضعه وراءنا . أما التتابع فلا زال في الغائية كما هو في الآلية شيئاً ظاهرياً فحسب .

ولكن ليس معنى هذا أن برجسون ينكر كل غائية ، وإنما هو يقول بغائية من نوع خاص . فهو إن أنكر الغائية الباطنة



بمعنى أن كل كائن حي له غاية خاصة به تتضافر جميع أجزائه من أجل تحقيقها وتنظيم على أساسها ، فانه لا ينكر الغائية الخارجية التي تقول بأن جميع الكائنات الحية مرتبة بعضها بالنسبة إلى بعض . « فاذا كان ثمة غائية في عالم الحياة ، فهذه الغائية تنتظم الحياة كلها وتشملها برباط واحد لا ينقسم » . فلا غائية إذن غير الغائية الخارجية . ولكن هل معنى هذا أن للحياة غاية ؟ كلا « فان من العبث أن يحاول الانسان أن يعين للحياة غاية ، بالمعنى الانساني لهذه الكلمة . فان الغاية بهذا المعنى معناها وجود نموذج من قبل لا يعوزه إلا أن يتحقق بالفعل ، أى أننا نفترض حينئذ في الواقع أن كل شيء موجود دفعة واحدة ، وأن المستقبل يمكن أن يقرأ في الحاضر . . بينما الحياة تقدم وتتابع واستمرار » .

٧١ فماهية الحياة إذن في التابع والاستمرار ، أى في الزمان . أما المادة فماهيتها في المكان . وإلى التمييز بين هاتين المقولتين : مقولة الزمان ومقولة المكان يرجع في النهاية والواقع التمييز بين الحياة وبين المادة . فلكي تفهم إذن ماهيتا المادة والحياة لابد أن تفهم ماهيتا المكان والزمان .

أما المكان فوسط متجانس بمعنى أن كل جزء من أجزائه يشابه الآخر ، لأنه لا يوجد فيه اختلاف في النوع ، وإنما يرجع



الاختلاف بين الجزء والجزء في المقدار فحسب . فهو وجود  
 بلا كيفية . أما الزمان فعلى العكس من ذلك كيفية خالصة في جوهره  
 فلا ينطبق عليه شيء من قواعد الكم ، أى لا يقال عن لحظاته  
 المتتالية إنها وحدة أو أكثر ، لأنه لا تجانس بين أجزائه وإنما  
 تختلف كل لحظة عن اللحظة الأخرى اختلافاً تاماً . فهو وجود  
 بلا كمية وهو لا تجانس خالص . وإذا كان المكان كمّاً فهو  
 خاضع للعدد ، أى أنه وحدات منفصلة لا استمرار بينها ، وإنما  
 ينتقل الانسان من الوحدة على شكل وثبات فجائية . بينما الزمان  
 تتابع مستمر بين لحظاته ، إن جاز لنا أن نتحدث عن وجود  
 لحظات فيه بمعنى أجزاء منفصلة ، فاللحظة الواحدة متداخلة في  
 الأخرى تمام التداخل ولا سبيل إلى فصل اللحظة عن اللحظة ،  
 لأن اللحظات جميعها استمرار مطلق . أما تقسيمنا الزمان إلى  
 لحظات فلا وجود له في الواقع ، وإنما هو الفكر لا يستطيع أن  
 يدركه إلا على أساس التقسيم . والحقيقة أن تصور الزمان على  
 هذا النحو تصور باطل ، لأننا نسلب الزمان في الواقع حينئذ ماهيته  
 وجوهره ، ونخلط بينه وبين تصورنا للمكان . فتصور الزمان على  
 هذا النحو تصور هجين اختلط فيه تصور الزمان بتصور المكان .  
 والزمان تغير مطلق ، لأنه تتابع مستمر . وهذا التغير ليس



معناه أن شيئاً أو أشياء تتغير ، بل معناه أن الزمان هو هو تغير  
لأن التغير لا يحتاج إلى شيء يكون موضوع التغير ، والحركة  
لا تقتضى وجود متحرك ، لأن الحركة هى ذاتها تتحرك إن صح  
هذا التعبير . ولكن التغير معناه خلق شيء جديد باستمرار  
وإيجاد شيء لم يكن موجوداً من قبل ولم يكن وجوده منتظراً .  
فالزمان فى تغيره أى فى جوهره خلق باستمرار . أما المكان فعدم  
حركة مطلقة فلا خلق فيه ولا تجديد ، لأنه إذا كان المكان  
متجانساً دائماً ، فلا يمكن أن يكون فيه تغير ، لأن التغير يقتضى  
عدم التجانس .

ومعنى هذا أيضاً أن الزمان بدء وحرية مطلقة ، مادام خلقا  
مستمراً لأشياء غير متوقعة . فلا خلق إلا حيث توجد الحرية ؛ وأن  
المكان ضرورة مطلقة ، ولهذا فانا لانسلب الزمان صفة الحرية إلا  
حين نخلط بين الزمان والمكان فنجعلهما شيئاً واحداً ، «فمهما يكن من  
أمر تصورنا للحرية ، فاننا لانستطيع إنكارها إلا إذا جعلنا الزمان  
والمكان شيئاً واحداً» .

والوجود الحقيقى تغير مطلق أو هو التغير نفسه ، فهو إذن  
والزمان شيء واحد . أما المكان فليس وجوداً حقيقياً ، بل وجود  
متخيل .



وظاهر من هذه الصفات التي وصفنا بها الزمان أن الزمان معناه الروح : فإن الروح تتصف بعدم التجانس وبالتتابع الكيفي والاستمرار والتداخل المتبادل وغير المتوقع وبالحرية . كما هو واضح أيضاً أن صفات المكان هي عينها صفات المادة : لأن المادة أو الامتداد تجانس ووجود معا وانفصال وضرورة ، وتلك صفات المكان . فالزمان هو الروح والمكان هو المادة .

« والروح والمادة صورتان للوجود مختلفتان كل الاختلاف بل ومتناقضتان ، وهما يعيشان الى جوار بعضهما بعضاً بطريقة ما » فيها شيء من الاتفاق وفيها شيء من النزاع والاختلاف . فإن الروح في تطورها تنفذ في المادة لكي تصبح أقصى عوداً ، ولكي تكون مهياة لعمل أشد أثراً وحياة أعظم شدة . ولكنها تجد في المادة أيضاً الشيء الكثير من المقاومة ، مما يعوق تيار الروح أو الحياة في سيره وتطوره .

فكان الزمان والمكان اذاً شيئان مختلفان اختلافًا كلياً والخطأ الأعظم ينحصر في أن يطبق الانسان على الزمان ما ليس يصح الالمكان ولهذا كان لكل من عالمي الزمان والمكان ميدان خاص مستقل عن الآخر : فميدان الزمان هو الفلسفة ، وميدان المكان هو العلم . وبمقدار ما يختلف الزمان عن المكان يختلف منهج الفلسفة عن



منهج العلم. ولهذا أيضاً تختلف ملكة المعرفة في الفلسفة عنها في العلم :  
فملكة المعرفة في الفلسفة هي الوجدان بينما هي في العلم العقل. أما العقل  
فلا يدرك الا التجاور والافصال والكم والعدد وما هو قابل للوزن  
والقياس وما هو متجانس أي المادة . وعلى العكس من ذلك  
لا يدرك الوجدان غير التابع والاستمرار والكيف والاتصال  
وغير المتجانس ، أي يدرك الروح . والعقل تبعاً لهذا لا يتصور  
الأشياء الا على أساس المادة ، أي على أساس الثبات المطلق ، بينما  
الوجدان يدرك التغير والصيرورة كما هما في تغيرهما وصيرورتهما ،  
ان صح هذا التعبير . ولما كان العقل لا يدرك الا التجانس ، فانه  
يحاول دائماً في ادراكه للأشياء أن يجعلها متجانسة ، ولهذا نرى أن  
القانون السائد في تقسيمه للأشياء هو قانون التكافؤ أو قانون  
العلية : أي تكافؤ العلة مع المعلوم تكافؤاً تاماً .

ولهذا لا يمكن للعقل أن يدرك الحياة ، لأن الحياة تغير  
دائم ، وجيدة مستمرة ، وخلق جديد . وما دامت كذلك فلا  
يستطيع أن يدركها غير الوجدان ، لأن الوجدان يدرك التغير  
والصيرورة . فيجب ألا يتدخل العقل اذن في عالم الحياة ، أي أن  
الزرعة الآلية في تفسير الحياة زرعة باطلة كل البطلان .

تلك خلاصة النتائج التي وصل اليها برجسون من بحثه في



الحياة، وهي تكون أعظم صورة بلغها المذهب الحيوى فى الناحية الفلسفية . وبهذا استطاع أصحاب النزعة الحيوية أن يقضوا على كل تلك المحاولات التى بذلتها النزعة الآلية من أجل تطبيق مناهجها فى عالم الحياة كما طبقتها فى عالم المادة . فنجحوا فى نزعتهم هذه نجاحاً كبيراً حتى أصبحت النزعة السائدة سيادة مطلقة . وساعد على هذا النجاح حدوث أزمة شديدة فى النزعة الآلية نفسها . فهذه النزعة تقوم كما رأينا على أساس أن ظواهر الطبيعة كلها محكومة بقوانين ثابتة ضرورية ؛ ولكن جاء الفيزيائيون فى أوائل هذا القرن أى فى الوقت الذى كانت فيه فلسفة برجسون تشق طريقها الى السيادة ، فأثبتوا أن الكثير من ظواهر الطبيعة لا يسير على قوانين ثابتة ضرورية ، وأن الفعل اذا كان يجد الكثير من التفسيرات العقلية ، فانه يجد الى جانبها أيضاً جزءاً من الظواهر لا يقبل الخضوع للتفسير العقلى . واليك البيان .

فقد تصور الفيزيائيون فى القرن السابع عشر الكون مركباً من عناصر بسيطة فردة أى لا تقبل التجزئة سموها باسم الجسيمات أو النقط المادية التى تشغل من المكان جزءاً صغيراً كل الصغر حتى ليشبه أن يكون والنقط سواء . فاذا استطعنا أن نعرف فى لحظة معينة وضع وسرعة هذه العناصر ، لكان هذا كافياً لمعرفة



كل الحركات التي تتحركها فيما بعد : أى أن معرفة توزع  
الجسيمات فى المكان وتنقلها فى الزمان يكفى لتحديد خواص  
المادة . ولكن كان لابد قبل البحث فى الوضع والسرعة أن  
نعرف أولا طبيعة هذه الجسيمات وعدد أنواع الجسيمات المختلفة  
الواجب اقتراحها كي نستطيع أن نفسر الواقع تفسيراً كاملاً .  
واستطاع الكيميائيون فى القرن التاسع عشر أن يرجعوا تركيب  
الأجسام كلها الى ٩٢ جسماً بسيطاً ، وكل جسم من هذه الأجسام  
البسيطة مكون من ذرات من نوع واحد . وعندهم أخذ الفيزيائيون  
نظرية الذرات هذه ، فجعلوا الذرات مكان الجسيمات . الا أنهم  
رأوا أن عدد أنواع الجسيمات كبير ، فأرادوا أن يبسطوا المسألة .  
وحينئذ جاء علماء الكهربية السالبة فقالوا ان الكهربية السالبة  
مركبة من جسيمات من نوع واحد ذات كتلة وشحنة ضئيلتين كل  
الضالة ، وتلك الجسيمات هى الالكترونات ؛ وما لبثوا أن  
طبقوا هذه النظرية نفسها على الكهربية الموجبة فتصورها مركبة  
من جسيمات أولية مشحونة بـ كهربية موجبة ، وسموها باسم  
البروتونات . وعن طريق الالكترونات والبروتونات حاول  
الفيزيائيون تفسير خواص المادة ، باعتبار أن الكون مركب  
كله من مجموعة بروتونات والكترونات . وبهذا استطاعوا أن



يحددوا طبيعة الجسيمات التي يتركب منها العالم المادى ، ولم يبق عليهم إلا أن يبينوا القوانين الضرورية التي على أساسها تتحرك هذه الجسيمات . فما هى اذن هذه القوانين ؟

كان طبيعاً أن يتجه الفزيائيون الى قوانين الحركة كما وضعها نيوتن . فاذا كانت هذه القوانين قد نجحت نجاحاً هائلاً فى تفسير وتعيين حركات الكواكب وحركات الأجسام المادية الموجودة على سطح الأرض ، فلم لاتنجح أيضاً فى تفسير حركات الجسيمات أو الذرات وتعيينها ؟ على كل حال فلنحاول .

إن المعادلات التي وضعها الميكانيكا القديمة أو ميكانيكا نيوتن تسمح لنا ، إذا ما عرفنا وضع وسرعة جسيم فى لحظة معينة ، أن نعرف ابتداء وبالذقة كل الحركة التي سيتحركها الجسيم بعد ذلك . وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بالذقة أوضاع وسرعات كل الجسيمات التي يتكون منها العالم المادى ، استطعنا أن نعرف تماماً كل ما سيحدث لهذا العالم فى المستقبل ، وحينئذ يتحقق أمل لا پلاس حين قال عبارته المشهورة : « إن العقل الذى يستطيع أن يعرف ، فى لحظة معينة ، كل القوى الموجودة فى الطبيعة والوضع النسبى للكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض ؛ ثم إذا كان هذا العقل قادراً على أن يخضع هذه الأشياء كلها



للتحليل ، وعلى أن يعبر في صيغة واحدة عن حركة أكبر الأجسام  
في الكون وحركة أخف ذرة فيه ؛ نقول إن هذا العقل لن يصبح  
شيء بالنسبة إليه مجهولاً ، وسيكون المستقبل كالماضي سواء بسواء  
حاضراً أمام عينه . « ولكن هذا الأمل لم يتحقق وبالأأسف .  
فبعد أن أنتج تطبيق قوانين الميكانيكا القديمة على حركات  
الجسيمات بعض النتائج الطيبة المشجعة ، تبين في نهاية الأمر أن  
هذا التطبيق يكاد يكون من المستحيل . فقد كشف الفزيائيون  
في الثلاثين سنة الأخيرة ، وعلى رأسهم بلانك العالم الألماني  
المشهور ولويس دي بروي العالم الفرنسي الكبير ، عن وجود  
طائفة من الظواهر الجديدة من المستحيل تفسيرها بواسطة قوانين  
الميكانيكا القديمة ، وهذه الظواهر هي الظواهر المعروفة باسم  
الظواهر الكمية . ومرجع ذلك إلى سببين رئيسين : الأول أنه  
لكي تفسر خواص المادة ، لا يكفي أن تعتبر مكونة من جسيمات  
فحسب ، بل لابد من أن يضاف إلى هذه الجسيمات أمواج ، أي  
أن يجمع بين فكرة الموجة وفكرة الجسيم . والثاني أنه لكي  
تصاغ قوانين الظواهر الكمية لابد من إدخال ثابت كوني جديد  
لم يكن معروفاً في الفزياء القديمة ، هو الثابت المعروف باسم  
ثابت بلانك ، نسبة إلى أول من اكتشف أهميته وهو بلانك



المذكور آنفاً ، والذي يرمز إليه في المعادلات عادة بالحرف  $h$  .  
وأثر هذا الثابت في الكميات الموجودة في الظواهر التي ليست  
في المستوى الذري ضئيل جداً ، ولهذا لم يكن في المستطاع  
ملاحظته إلا في دراسة الظواهر التي في المستوى الذري وتحت  
الذري . وكانت نتيجة هذا كله أن قامت ميكانيكا جديدة هي  
الميكانيكا الموجية ، نسبة إلى اعتبار الموجة مضافة إلى الجسم ،  
مكان الميكانيكا القديمة . وفي هذه الميكانيكا الجديدة استعيض  
عن دراسة حركة الجسم بدراسة انتشار الموجة المضافة إلى  
الجسم . وهذه الدراسة لانتشار الموجة قد أدت إلى إثبات أنه  
ولو أن انتشار الموجة يسير طبقاً لقوانين دقيقة ثابتة ، إلا أن ذلك  
لا يؤدي إلى اعتبار حركة الجسم معينة تعييناً دقيقاً ، أو بعبارة  
أوضح أثبتت هذه الميكانيكا الجديدة أن حركات الجسيمات  
لا يمكن أن تعين تعييناً دقيقاً لأن هذه الحركات لا تخضع لقوانين  
ثابتة . وذلك لأنه من غير الممكن أن نعین تعييناً دقيقاً وضع  
الجسم وسرعته ، وبالتالي لا نستطيع أن نعرف ما سيحدث له ،  
لأننا قلنا من قبل أن تحديد حركته في المستقبل يتوقف على  
معرفة وضعه وسرعته في لحظة معينة .

وأخيراً جاء فرنر هيزنبرج الفزيائي الألماني الممتاز فاستخلص



كل هذه النتائج وعبر عنها تعبيراً دقيقاً واضحاً في صيغ رياضية  
عن طريق المعادلات المسماة باسم « نسب اللاتعين » ، وفيها  
يظهر واضحاً أن وجود الثابت ه يحول بيننا وبين أن نعرف  
في آن واحد وبدقة وضع وسرعة الجسم ؛ ولن تكون هذه  
المعرفة ممكنة إلا إذا كانت ه صفراً ، وهي ليست كذلك في  
العالم الذري ولا تحت الذري ، بل ولا في مستوانا نحن ، وإن  
كان أثر الثابت ه في مستوانا نحن ضئيلاً جداً كما رأينا من  
قبل ، حتى ليمكن إغفاله .

والخلاصة ، كما يقول لويس دي بروي ، « أنه بينما كانت  
الفزياء القديمة تدعى أن في استطاعتها إخضاع جميع الظواهر  
لقوانين دقيقة ثابتة ضرورية ، نرى الفزياء الجديدة لا تقدم لنا  
غير قوانين احتمالية ؛ أجل إن هذه القوانين الاحتمالية يمكن أن  
يعبر عنها في صيغ دقيقة ، ولكنها مع ذلك ليست إلا قوانين  
احتمالية فحسب . وسيتبقى إذن في جميع الظواهر الطبيعية مقدار من  
عدم التعين ، وهذا المقدار من عدم التعين يمكن قياسه بواسطة  
الثابت ه . مما جعل في استطاعة بعضهم أن يقول في صورة  
شعرية إن في حائط الجبرية العلمية في الفزياء ثغرة يقاس عرضها  
بثابت بلانك . وبهذا يفسر الثابت ه تفسيراً لم يكن منتظراً



في بادئ الأمر ، فقد أصبح الحد الذي يجب على الجبرية العلمية أن تقف عنده .

فاذا كانت الظواهر الفزيائية نفسها لم تعد خاضعة لقانون العلية ، وإذا كان للطبيعة حرية في أن تختار بين جملة الممكنات التي تبدو حاضرة أمامها ، أفليس من الخطأ كل الخطأ إذن أن نحاول تطبيق قانون <sup>العلم</sup> العلمية على الظواهر الحيوية ؟ أفمن المعقول أن نسلب الحياة الحرية ، بينما نحن نضيف إلى المادة شيئاً من الحرية ؟ أو ليس من المتعذر علينا أن نسلم بنظرية تجعل الروح والحياة أكثر آلية من الذرة ، على حد تعبير آرثر ادنجتون ؟

الحق أن الحياة قد استطاعت أن تنتقم لنفسها أحسن انتقام ، فأغرت علماء الفزياء بعضهم ببعض ، وخرجت من هذا النزاع الذي اشعلت بينهم اواره لا ظافرة باستقلالها عن المادة أو الطبيعة فحسب ، بل وغازية قد فرضت سيادتها على هؤلاء الذين حاولوا من قبل فرض سيادتهم عليها . والحق أن أصحاب النزعة الآلية في تفسير الحياة قد اصابوا بالاخفاق الشنيع ، وذهبت أحلامهم إلى غير رجعة . ولكن مهلاً . لانتمن بهم هذا الشمت ، فاعل العدد الأكبر منهم قد دفعته الرغبة في السيطرة على الطبيعة وإخضاعها للعقل الانساني إلى أن يسلك هذا السبيل ، ولعل نشوة



الفتح في ميدان قد حالت بينهم وبين أن يتبينوا بوضوح امكان  
الفتح في بقية الميادين . فلنضع إكليلا من الزهر على قبور هؤلاء  
المخلصين ، ولنمض مسرعين .

لنمض إلى حيث تركنا التفرقة بين التجربة الحية والتجربة  
الآلية ، بعد أن استطعنا أن نصل إلى الفصل نهائياً بين كلتا  
التجربتين ، وبالتالي إلى التمييز بين نوعين من العلوم : علوم مصدر  
المعرفة فيها التجربة الحية ، وأخرى مصدر المعرفة فيها التجربة  
الآلية : الأولى تسمى باسم علوم الروح ، والأخرى تسمى باسم  
علوم الطبيعة .

إلا أن هذا التمييز بين نوعين من العلوم لم يتحقق إلا بعد  
جهاد شاق طويل ، ولم تستطع علوم الروح أن تتمتع بحقوقها  
المدنية وباستقلالها إلا بفضل جهود جبارة قام بها أنصار هذه  
العلوم وواضعو أسسها ومقيموا بنيانها .

وكان أول من حمل لواء هذا النضال ضد طغيان علوم  
الطبيعة ومناهجها ، علماء الفن بمختلف فروعه من أدب وفن بالمعنى  
الدقيق . فقد أثار حفيظة علماء الفن ما رأوه من النتائج  
الضارة الشنيعة التي جر إليها تطبيق منهج علوم الطبيعة على  
علوم الروح : فان الأثر الفني قد فقد وحدته بتطبيق هذا المنهج



✓ والفنان قد سلب ميزة الخلق كما سلب طرافة الشخصية ، ولم يعد  
الفن معبراً عن روح الفرد الذى خلق آثاره ، ولا عن روح  
الحضارة التى فيها ومنهبا نبع الأثر الفنى ، وإنما أصبح شيئاً مجرداً  
يتطور بذاته مهما اختلفت ألوان الافراد أو الحضارة التى يمر بها ،  
فما الأفراد والحضارات فى نظر هذا المنهج إلا سعاد ورسا ينقلون  
الفن من يد إلى يد ومن جيل إلى جيل ، دون أن يكون لواحد  
من هؤلاء الرسل نصيب فى طبعه بطابع خاص . وتبعاً لهذا  
سيكون تاريخ الفن تاريخ مشا كل الفن والحلول التى قدمت  
من أجل علاج هذه المشا كل ، وكأن الفن علم من علوم الطبيعة  
بالمعنى القديم ، لايهمنا من أمر الفنانين شىء ، ولا يعنينا فى أى  
عصر وجد هذا الأثر الفنى أو ذاك وإلى أى شعب أو حضارة  
ينتسب ، مادام هذا لايؤثر فى بيان ماهية الفن . إن الفن يتطور  
حسب قوانين ثابتة ضرورية ، أو بالأحرى حسب القانون  
الأكبر الذى على أساسه يسير كل شىء فى الوجود ، ألا وهو  
فانون العلية ، فما الداعى إذن إلى الحديث عن الشخصية وحياة  
الشعب الروحية والجماعة والحضارة ؟

✕ هنا ويصح فيهم طائفة من علماء الفن ينتسبون إلى النزعة  
الرومانتيكية : شيئاً من التدبر قليلاً أيها السادة ! إن قلم بالعلية ،



فكيف تفسرون الابداع الفنى ؛ وإن قلتم بالتحليل ، فأين وحدة  
الأثر الفنى ؛ وإن أنكرتم الشخصية ، فأين الطرافة ؛ وإن صرفتم  
النظر عن الحياة الروحية العامة ، فأين الحياة التى يجب أن تشيع  
فى الفن ؛ وإن قلتم بالتطور الذاتى الباطن فى الفن نفسه كفن ،  
فيم تميزون بين فن وفن ، بين فن مصرى وفن يونانى ، بين طراز  
بيزنطى وطراز قوطى ، وكيف تفسرون تقدم الفن وتقهقره ،  
وعدم سيره على خط للتقدم واضح ، لأن قولكم هذا يؤذن بسير  
هذا التطور على خط يمتد فى تقدم مستمر ؟

كلا ، أيها السادة : فالفن اليونانى لاهقيقة لوجوده إلا باعتباره  
معبراً عن الروح اليونانية التى أنتجته ؛ وهذا طراز قوطى ، لأن  
الروح التى أبدعته روح قوطية .

وما الفن إلا مظهر من مظاهر الروح ، ولهذا تظهر فيه  
الخصائص الرئيسية العامة التى بها تطبع هذه الروح كل مظهر من  
مظاهرها : فى الدين والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة  
والأخلاق . هذه المظاهر كلها تكشف عن خصائص عامة مشتركة  
هى التى تكون مضمون الروح . والروح توجد أولاً ثم توجد  
مظاهرها ولو أنه لا يقصد بهذه الأولية أولية فى الزمان .

ومن أجل هذا كله يجب أن تتجه العناية إلى الناحية



الموضوعية ، أى إلى الأفراد والشعوب والحضارات أكثر من اتجاهها إلى المشاكل والموضوعات: فالآثار الفنية بخالقها ومبدعها ، لا بمشاكلها وموضوعاتها .

ثم انتقلت الثورة من ميدان الفن الى ميدان الدين : فبعد أن كان البحث فى تاريخ الأديان متجهاً إلى البحث فى العقائد الدينية والمشاكل التى أثارتها والحلول التى تقدم بها رجال الدين فى مختلف العصور ، اتجه حاملو لواء الثورة الجديد إلى البحث فى التجارب الروحية التى حييها أصحاب الدين وتنوع هذه التجارب بحسب اختلاف الأفراد الذين عانوها ؛ وبدلاً من أن يكون محور الدراسة الفكرة ، أصبح محورها التجربة الحية ، أى أن تاريخ الأديان لن يكون تاريخ عقائد ، بل تاريخ تدين . وتبعاً لهذا سيختلف منهج البحث : فبعد أن كان منهجاً منطقياً ، سيصبح حينئذ منهجاً نفسانياً .

وما لبث لهيب هذه الثورة أن اندلع فى جميع الميادين : فى الفيلولوجيا والسياسة والاقتصاد والفلسفة والأخلاق والاجتماع والآثار .

ولكنها لم تكن ثورة واحدة ، وإنما كانت جملة قن متفرقة قام بها علماء كل علم من علوم الروح مستقلاً بعضهم عن بعض .



مكان لا بد أن يقوم عالم واحد يجمع بين هذه الفتن المتفرقة  
فيجعل منها ثورة واحدة عامة لها مبادئها ولها برامجها المشتركة بين  
الجميع ، فتقوم حينئذ علوم الروح على أسس ثابتة ذاتية مستقلة  
عن علوم الطبيعة قدر المستطاع .

وقام هذا العالم ، وكان اسمه قليلم دلتاي .

جاء دلتاي ففرق بين نوعين من المعرفة : معرفة خاصة بعلوم  
الطبيعة ، وأخرى خاصة بعلوم الروح . النوع الأول من المعرفة  
مصدره التجربة الحسية أى تصور المعلومات التى يقدمها الحس  
إلى الوعى محدودة فى مكان ، بينما النوع الثانى مصدره التجربة  
الحية أو التجربة الروحية ، أى إيقاظاً الحياة التى تعبر عنها الوثائق  
التاريخية والشعور بمضمونها حية فى الروح . وقد تحدثنا من قبل  
طويلاً عن الفوارق بين هذين النوعين من التجربة كما كشف  
عنها دلتاي وحللها تحليلًا بديعاً عميقاً ، فلا نعود إليه وإنما ننتقل  
مباشرة إلى الحديث عن التجربة الحية لأنها مصدر المعرفة  
فى علوم الروح التى نحن بصدد البحث فيها الآن .

إن الباحث فى التاريخ يجد أمامه وثيقة أو أثراً فيها تعبير  
عن حياة ، وهذه هى المادة الوحيدة التى عليها يشتغل . أما  
أصحاب النزعة الآلية فى كتابة التاريخ فقد قالوا ، كما قال



التجريبيون في ميدان العلوم الطبيعية ، إن الوثيقة هي الأساس في التأريخ ، وأنها بذاتها كافية للعلم بالتاريخ . فليس على المؤرخ إذن إلا أن يضم هذه الوثائق بعضها إلى بعض ويكون منها في النهاية تاريخاً متصل الحلقات ..

ولكن هذا المنهج يسلب التاريخ طابعه الحقيقي . لأن التاريخ ليس طائفة من الحقائق العلمية يمكن أن يضم بعضها إلى بعض على شكل تتابع وتسلسل ، وإنما التاريخ حياة ووقائع لهذه الحياة ، إنما التاريخ صيرورة وتغير دائم وحركة مستمرة لا يمكن حبسها في صيغ مجردة عن الزمان خارجة عن تيار الحياة المستمر . ولهذا فإن مهمة المؤرخ أن يستحضر هذه الحياة مرة أخرى ، وعونه في ذلك الآثار الباقية من هذه الحياة ، أى أن يحيا هذه الحياة من جديد في نفسه ، وإلا فقد التاريخ طابع الحياة ، أى ماهيته وجوهره .

ليست هينة إذاً مهمة المؤرخ . لأنه يجب أن تكون لديه القدرة على القيام بهذا النوع من التجربة . وذلك لا يتوفر إلا لمن أوتى عمقاً وسعة في حياته الروحية الباطنة يمكنه من أن يحيا تجارب الماضي مهما يكون من تنوعها وشدها ، وفيضاً وخصباً في هذه الحياة يسرّان له بعث الحياة في هذه المادة الميتة التي



استحالت اليها الحياة الماضية ولم يعد أمامه غيرها . ان المؤرخ الذى لم يؤت هذا الحظ من العمق والسعة والخصب فى الحياة الروحية الباطنة ليس خليقاً مطلقاً بأن يوصف بصفة المؤرخ ، لأن ما يصل اليه ليس من التاريخ فى شىء ، وخير ما يوصف به أنه —  
محصل وثائق وجماع أخبار . —

ألا إن التاريخ حياة ، « والحياة لا تدرك إلا بالحياة » ، وإلا لم تستطع إدراك هذا الماضى بأية حال من الأحوال . فلا تجعل الوثيقة إذن عنصراً من عناصر المركب التاريخى ، وإنما اعتبرها مناسبة ووسيلة تعين على حياة التاريخ مرة أخرى من جديد . فهذا وحده تستطيع أن تدرك التاريخ على أنه حياة . . وإذا كان التاريخ حياة فله نفس الصفات التى للحياة . وأولها عدم التجانس .

وعدم التجانس فى التاريخ معناه وجود العنصر الفردى فى كل أحداثه . فالتاريخ يقوم جوهره على طائفة من الأفراد الممثلين له أحسن تمثيل . بل وليس الأفراد عناصر فى مركب التاريخ فحسب ، إنما هم التاريخ نفسه . فكما أن برجسون قد قال بأن الحى يمتاز عما هو مادى بأنه يكون كلاً مستقلاً مقفلاً ، لأنه مركب من أجزاء غير متجانسة يكمل بعضها بعضاً ، كذلك يقول دلتاى إن



كل فرد يكون كلا مستقلا مقفلا ، لأن الحياة تسعى دائما إلى التركيز في وحدات ، في كل وحدة تعبير شامل عن كل مظاهر الحياة . وما كان العظماء عظماء إلا لأنهم استطاعوا أن يجمعوا في نفوسهم كل التيارات الروحية التي تضرب بها روح الشعب أو الحضارة التي ينتسبون إليها ، وأن يتجسدوا كل القيم الخالقة التي تسود الحياة الروحية العامة في العصر الذي وجدوا فيه أو البيئة التي قدر لهم أن يظهروا فيها . « فان إبداع هؤلاء لا يوغل في الماضي البعيد ، وإنما يستمد غاياته واتجاهاته من القيم والمعاني السائدة في العصر نفسه فالطاقة الخالقة في أمة من الأمم في عصر من العصور إنما تبلغ أقصى درجات قوتها من اقتصار رجال العصر على الأفق الذي هم فيه ، لأن عملهم إنما هو تحقيق لروح العصر . وهكذا يصبحون ممثلية » .

والنموذج الأعلى لهذا النوع من الرجال إنما وجدته دلتاي في الشعراء . لأن الشعراء أقدر الناس على تصوير الحياة في كل مظاهرها باعتبارها تكون وحدة مطلقة . فانهم يهبون الدوافع المختلفة والميول المتباينة والنزعات المتفرقة والقيم المشتتة التي تحيا في عصر من العصور أو وحدة اجتماعية معينة صورة واحدة تضمها جميعاً ، فيصبح كل حادث مرتبطاً بالآخر ارتباط حياة . وإلى



هذا يرجع تفوق جيته على الشعراء جميعاً . فإنه استطاع أن يحقق الوحدة بين جميع مظاهر الوجود إلى أعلى درجة .

ولكن هذا معناه أيضاً أن الفرد والجماعة أو الحضارة يكونان نسيجاً واحداً ، فالفرد يحيا في الحضارة والجماعة بدورها تحيا في الفرد ، أو بعبارة أخرى : الفرد الممتاز لا يوجد إلا باعتباره ممثلاً لروح حضارة ، كما أن الحضارة لا توجد إلا باعتبارها تجسداً لروح الفرد الخالق الممتاز . « إن الفرد يشعر ويفكر ويعمل في دائرة جماعة لا يمكن أن يفهم بدونها أو خارجها . فكل ما يفهم يحمل طابع الجماعة التي فيها نشأ باعتبار أن فهمه مستمد منها . ونحن إنما نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا دائماً ويغمرنا بما فيه وكأننا فيه غارقون ، ونشعر في هذا العالم التاريخي الأليف لدينا بأننا في مكاننا الطبيعي ، فنفهم عنه ويفهم عنا ، وكأننا نحن جزء من نسيجه » .

ونستطيع أن نستخلص هذا مباشرة من طبيعة الكائن الحي . فأننا قد قلنا عن الكائن الحي إن الجزء من أجزائه يمثل الكل ، ولهذا يمكن أن يتكاثر بأن يكون أن يكون الجزء كائناً حياً جديداً لا يختلف في شيء من حيث ماهيته عن الكائن الحي الأصلي الذي جزأناه . فإذا كان التاريخ حياة أو كائناً حياً ، فلا



غربة إذن في أن يمثل التاريخ الفرد ، وأن يمثل الفرد التاريخ .  
كلاهما لا يوجد ولا يفهم من دون الآخر .  
ولكن حذار مع ذلك أن نكون فريسة وهم ! فلئن كان من  
الحق أن التاريخ حياة ، ولئن كان من الحق أن الحياة لا تدرك إلى  
بالحياة ، وأن النظرات التي يدلى بها المفكرون في الوجود تنبع  
من شعور بالحياة خاص ومزاج روحي من نوع معلوم يختلف فيما  
بين الفرد والفرد ، وما بين العصر والعصر ، ولا اعتبار له إلا مرتبطاً  
بهذه الحالة العاطفية ، لئن كان هذا كله حقاً ، فمن الحق أيضاً أن  
التجربة الحية غير ممكنة إلا إذا أضيف إليها شيء من التجربة  
الآلية ، حتى تصبح واضحة من الميسور أن توضع في صورة . أجل  
إن الصورة تعارض الحياة ، لأنها تحديد للحياة في قوالب ثابتة ،  
بينما الحياة تغير دائم ؛ ولأنها فصل لمضمون الحياة عن تيار الحياة ،  
وتيارها شيء واحد في حقيقة الأمر .

ومن أجل هذا تتمرد الحياة على الصورة وتأبى عليها ما تريد  
أن تفعله بها ، ويأخذ هذا التأبى وذلك التمرد صوراً مختلفة . فيكون  
أحياناً تراعاً خفياً ، وإن كان قوياً ؛ ويكون أحياناً أخرى نضالاً  
صريحاً مسرحه الحقيقي نفوس العباقرة والعظماء . ولكن هذا  
التعارض بين الصورة وبين الحياة تعارض ضروري تقتضيه طبيعة



الوجود نفسها، ولذا كان من المستحيل القضاء عليه . وإنما يتناوبان  
السيادة ، وإن كنا لا نعرف بعد هل يتم هذا التناوب على أساس  
نظام معلوم ، فتارة تكون السيادة للصورة وطوراً تكون السيادة  
للحياة ، وطوراً ثالثاً يكاد أن يكون بين الاثنين شىء من  
التوازن . فهو إذن من هذه المتناقضات أو التعارضات التى تكون  
جوهر الوجود والمنطق الذى عليه يسير . وعلة هذا التعارض أن  
الحياة فى حاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها ، وشعورها بذاتها  
معناه انقسامها إلى ذات تشعر وموضوع للشعور ، وإن كان الواحد  
لا يستقل عن الآخر لأنه لا وجود للواحد دون الآخر ، فلا وجود  
للذات إلا باعتبارها شاعرة بموضوع ، ولا وجود للموضوع إلا  
باعتباره مقصوداً لشعور من جانب الذات ، فاحالة الواحد على  
الآخر متبادلة ضرورية .

ومن أجل هذا كله يجب أن يوجد إلى جانب التجريب  
الحى ، تعقل . « إن الحياة ليست حاضرة لنا مباشرة ، وإنما  
تصبح واضحة أمامنا بلبسها لباس الموضوعية عن طريق الفكر » .  
فالتعقل إذن يرمى إلى ما يسميه دلتاي باسم موضوعية الحياة .  
« وعن طريق فكرة الموضوعية هذه نظفر بنظرة باطنة تكشف  
عن ماهية ما هو تاريخى . . . وامتداد الظواهر التى تقع تحت



طائفة علوم الروح إنما يتوقف على مقدار موضوعية الحياة في العالم الخارجي ، فما خلقته الروح هو وحده الذي تقدر الروح على تعقله . فاذا ما استطعنا أن نجمع بين التعقل وبين التجريب الروحي ، استطعنا أن نكشف عن منطق الحياة فكما أن للعقل مقولاته ، فللتاريخ مقولاته . وهنا نجد دلتاي يحاول محاولة مماثلة لتلك المحاولة التي قام بها كنت ، فيقوم بثورة كوبرنيكية في التاريخ ، كتلك الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في الطبيعة . فاذا كان كنت قد سمى الكتاب الذي بين فيه هذه الثورة باسم « نقد العقل المجرد » ، فلم لا يكون اسم كتاب دلتاي « نقد العقل التاريخي » ؟

إلا أن محاولة دلتاي لم تتم ، وإنما بقيت محاولة ناقصة ، لم يعبر عنها في كتاب منظم ، كما فعل كنت ، ولكن في مقالات متفرقة ودساتير مضطربة ، وشعر هو بذلك فلم يرض بجمعها في كتاب ، بل كان جمعها في كتب بعد وفاته بعشرات السنين . وكل ما نستطيع استخلاصه من نتائج هذه المحاولة الناقصة لا يكاد يتجاوز أربع مقولات يمكن استخلاصها بوضوح ، يضاف إليها مقدار قليل من المقولات أشار اليه دلتاي إشارة عابرة جداً فلا يستخلص حتى اسمه إلا بشيء من العناء كبير . وهذه المقولات



الأربع هي : الزمانية ، والمعنى أو الأهمية ، والتطور ، والمركب-  
التفاعلي . وأهم هذه المقولات جميعاً مقولة الزمانية ، لأن الحياة-  
أو التاريخ والزمانية مترادفان ، وهى من أجل هذا الأساس  
لبقية المقولات . فليس الزمان إذن كما يقول كنت ظاهرة خالصة ،  
أو مظهراً وإطاراً لا حقيقة له فى واقع الوجود ، وإنما الزمان هو هو  
نفسه الوجود ، لأن الوجود هو الحياة ، والحياة هى التغير ، والتغير  
هو الزمان . فليست المشكلة إذن فى كون الزمان هو الحياة ، بل  
فى معرفة من أى نوع من أنواع الزمان تكون الحياة ، أو بعبارة  
أدق على أى صورة يظهر للحياة الزمان . فان الزمان ماض وحاضر  
ومستقبل .

وأحسب القارئ قد عرف الإجابة على هذا السؤال مما قلناه .  
من قبل عن خصائص الكائن الحى . فلقد ذكرنا من بين هذه  
الخصائص أن الكائن الحى يؤثر الماضى بالنسبة إليه فى الحاضر ،  
كما يؤثر المستقبل فى الحاضر ، لأن الحياة « سلسلة واحدة من الأفعال .  
يتكون منها تاريخ حقيقى » . ومعنى هذا بصريح العبارة أن  
الماضى لا وجود له إلا باعتباره حاضراً أو مشاركاً فى الحاضر ،  
فكأن أصل الأزمنة كلها الحاضر ، وكأن بقية الأزمنة تنحل كلها  
إلى الحاضر . ولهذا يقول دلتاى : « إن الحاضر تحقق لحظة من



الزمان في الوجود الواقعي ؛ هو ما يحياه المرء في مقابل ما يتذكره  
أو تمثلاً لما سيستقبله ، على صورة رغبات وانتظار أو توقع وآمال  
ومخاوف وإرادات . إن الحاضر باعتباره تحققاً في الوجود الواقعي ،  
في استمرار دائم ، بينما المضمون الذي تمتلئ به الحياة المرة بعد المرة  
في تغير مستمر . « إن الحاضر دائماً موجود ولا شيء موجود غير  
هذا الذي يمر خلال الحاضر ، وإن سفينة حياتنا لحمولة على تيار  
يتقدم باستمرار ، والحاضر يوجد دائماً حيث نوجد نحن على أمواج  
هذا التيار . فالحياة وحدة زمانية لأن أجزاء الزمان فيها تميل إلى  
جزء واحد هو الحاضر .

وفكرة الوحدة في الحياة هذه تظهر واضحة كل الوضوح في  
المقولة الثانية ونعني بها مقولة المعنى أو الأهمية ، ويقصد بها أن  
الحياة تكون وحدة ، ومن أخص خصائص الوحدة أن معنى الجزء  
لا يقوم إلا على معنى الكل . فإذا طبقنا هذا على التاريخ وجدنا  
أن معنى الفرد لا يتحقق إلا مرتبطاً بمعنى العنصر أو الوسط التاريخي  
الذي ينتسب إليه ، ما دام جزءاً في وحدة . وقد تحدثنا عن هذا  
المعنى منذ حين في شيء من التفصيل فلا داعي الآن للتوسع فيه .  
ومن مقولة الأهمية أو المعنى نفسها تتبع المقولة الثالثة وهي  
مقولة التطور ، ومعناها أن الحياة في كون مستمر . وذلك لأن



أهمية اللحظة الماضية تقاس بحسب الصلة التي تربط بينها وبين  
اللحظة التالية ، فبمقدار ما تحقق اللحظة الأولى اتصالاً أكبر ،  
تكون أهميتها في الوحدة العامة للحياة أعظم . والحياة في سيرها  
تشرّب بعنقها إلى المستقبل كي تحقق أكبر مقدار من الخلق  
والإبداع ؛ وهي في تطاعها نحو المستقبل إنما تبدأ دائماً بالحاضر  
وتعتمد عليه ، والحاضر بدوره غني بالماضي الذي يؤثر ويحيي فيه .  
وما أيسر أن يستخلص من هذه المقولة الأخيرة ! أو ليس  
معنى التطور أن تؤثر كل لحظة لا في التي تليها فحسب بل وفي التي  
سبقتها كذلك ، لأن الحاضر يؤثر فيه الماضي والماضي لا وجود  
له إلا في الحاضر ، والحاضر إنما يعني أيضاً حضور مستقبل ؟  
والمركب التفاعلي لا يعني شيئاً آخر . فليس معناه العلية العلمية ،  
لأنه لا يتضمن معنى وجود نظام لا يقبل الاعادة معين بقوانين  
ثابتة ضرورية ، وإنما يعني وجود تأثير متبادل بين الأشياء بعضها  
وبعض على صورة فعل وزد فعل ، حتى يتكون من هذا روابط  
متبادلة تنتظمها وحدة واحدة ومركب واحد .

تلك هي المقولات الرئيسية التي استطاع دلتاي أن يصل إلى  
بيانها في منطق التاريخ ؛ وهي ، كما هو ظاهر ، غير جامعة ولا كافية  
لتكوين منطق التاريخ ، ولا نستطيع عن طريقها أن نفسر السياق



الذى يجرى فيه ؛ فهى كما قلنا محاولة ومحاولة فحسب . ولم يكن  
ما أحدثه دلتاى إذن ثورة كوپرنيكية فى التاريخ أو علوم الروح ،  
وإنما كان إنذاراً بثورة وتمهيداً لها ، وما زال التاريخ ينتظر كنت  
هذا الآخر .

ولم يطل بالتاريخ الانتظار من بعد دلتاى ، فسرعان ، ما أتى  
كنت هذا المنشود ، وكان هو أرفلد اشبنجلر .

إيه يا تاريخ أيها السجين ! لشد ما طال انتظارك لهذا العبقرى  
الجبار الذى يفك عنك قيودك ويهيك الحياة حرة طليقة ! لا عليك  
بعد اليوم فقد أتاك الآن ثائر من الطراز الأول بين الثائرين ، ومفكر  
فى الطبيعة من بين كبار المفكرين .

جاء اشبنجلر فتمثل كل هذا التطور العظيم فى النظرة إلى  
الوجود ، وكل هذه المحاولات التى قامت من أجل إيجاد علوم  
للروح مستقلة عن علوم الطبيعة ؛ وشاعت فيه الروح الجديدة التى  
بعثتها فى التاريخ ودراسة التاريخ فلسفة الحياة ؛ واضطربت فى نفسه  
الفسيجة الخصبية كل هذه التيارات القوية التى تحللت روح العصر  
وأقبل يركز هذا كله فى نفسه ويرتب بينه ، حتى استطاع أن يضع  
مبادئ الثورة فى مذهب كل منظم ، وأن يحقق هذه المبادئ  
بتطبيقها على التاريخ كله منذ كان حتى اليوم .



استمع اليه يعلن هذه الثورة فيقول : « لم يبق إذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبرنيك من قبل ، حين حرر النظر باسم المكان اللامتناهي ؛ ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرير منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة ، يوم أن تركت نظام الكون كما تصوره بطليموس إلى نظام الكون كما تتصوره اليوم صحيحاً وحده بالنسبة اليها ، فلم تعد ترى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه الفلكي على كوكب من الكواكب الأساس للصورة التي عليها يتصور الكون .

« إن التاريخ العام قادر بل وفي حاجة إلى التحرر من الوضع الذي تصادف ووجد المؤرخ نفسه فيه ، وهو « العصر الحديث » . فالقرن التاسع عشر يبدو لنا أغنى وأهم بكثير جداً من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد ، ولكن القمر يبدو لنا أيضاً أكبر من المشتري ومن زحل . وبينما نجد أن زمناً طويلاً قد مضى منذ أن تخلص الفزيائي من فكرة الابتعاد النسبي ، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان فريسة لهذه الفكرة السابقة المتسلطة على وهمه » . ألا فليتحرر المؤرخ من هذا الوهم ، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لأن تجعله ينظر إلى هذا التاريخ باعتباره « شيئاً بعيداً كل البعد ، غريباً كل الغرابة ، وباعتباره



مدة من الزمان ليس لها من وزن أكبر مما لغيرها من مدد الزمان،  
دون أن يخضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الأعلى أو ذاك مما يشوّهه  
ويزور في طبيعته، ودون أن يرجعه إلى نفسه، ويدخل فيه رغباته  
وهوومه وعواطفه الشخصية التي تمليها عليه حياته العملية، مسافة  
إذن — على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك أن يحققها  
تمام التحقيق — تسمح بأدراك الواقع الانساني من بعد شاسع جداً،  
بإلقاء نظرة عبر الحضارات كلها بما فيها الحضارة التي ينتسب إليها،  
وكأنه ينظر فيما وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد في الأفق البعيد». .  
فلتحقق إذن وجود هذه المسافة كأول شرط من شروط القيام  
بالثورة في التاريخ، ولنبدأ من بعد ببيان البرنامج والمنهج اللذين  
باسمهما سنعلن ثورتنا المنشودة. .

الثورة خلق؛ والخلق معناه تغيير الأوضاع، لأن الخلق من  
العدم مستحيل؛ وتغيير الأوضاع أوله تمييز وآخره تصوير. فلنبدأ  
ثورتنا الجديدة في التاريخ بالتمييز. .

لنبدأها بالتمييز بين التاريخ وبين مقابل التاريخ وهو الطبيعة. .  
ويلخص اشيلنجر نفسه الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً  
عاماً فيقول: «إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، أما  
الطبيعة فبطابع الامكان دائماً. فطالما كنت أنظر صورة الكون



المحيط بي كي أعرف تبعاً لأية قوايين يجب أن تتحقق هذه الصورة ، دون أن أسأل نفسي عما إذا كان هذا التحقيق سيتم بالفعل أو يمكن فقط أن يتم ، فموقفي سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشتغل بالعلم البحت . ويتساوى دائماً بالنسبة إلى الضرورة في العلية الطبيعية — ولا توجد علية غيرها — أن تظهر هذه الضرورة غالباً أو أن لا تظهر على الإطلاق ، أى أن هذه الضرورة مستقلة عن المصير . فإن هناك آلاف وآلاف من التركيبات الكيماوية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوماً ما ، ولكنه قد بُرهن على أنها ممكنة الوجود ، وبالتالي توجد — بالنسبة إلى نظام الطبيعة الثابت ، لا إلى سماء الكون المتغير . وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق ، أما التاريخ فيقوم على وقائع ، والوقائع تتتابع ، بينما الحقائق يستنبط بعضها من بعض ؛ وهكذا يختلف « متى » عن « كيف » . أبرقت : تلك واقعة يمكن أن يشار إليها بالبنان دون ما حاجة إلى الكلام . — إذا أبرقت ، أرعدت : تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها إلى قضية . وهكذا يمكن للتجربة الحية أن تستغنى عن الألفاظ ، بينما المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللفظ . وفي هذا المعنى قال نيتشه « إن القابل للتعريف هو وحده الذي لا تاريخ له » . وبينما



التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة إلى الماضي ،  
نرى الطبيعة من وراء كل زمان ، مطبوعة بطابع الامتداد دون  
الاتجاه . وفيها تسود الضرورة الرياضية ، بينما في التاريخ تسود  
الضرورة الأسبانية » .

ذلك هو التاريخ في صفاته المميزة ، وتلك هي الطبيعة من  
حيث تمايزها عن التاريخ . إلا أن التاريخ الذي نميزه هنا من  
الطبيعة ، يجب أن يميز بينه وبين شيء آخر يخلط بينه وبينه  
باستمرار ، ألا وهو التأريخ أو كتابة التاريخ . فالتاريخ غير  
التأريخ ، بل إن الواحد لا يكاد يقوم إلا على أساس إنكار  
الآخر ، وذلك لأن التاريخ صيرورة خالصة ، بينما التأريخ  
لا يمكن أن يقوم إلا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة  
إلى ثبات . وكلما كان الجزء المتحوّل من التاريخ أكبر ، كلما  
كانت عملية التأريخ أيسر . فكأنهما يتناسبان تناسباً عكسياً من  
حيث الامكانية : فامكانية التأريخ نتيجة لسلب الامكانية عن  
التاريخ . ولهذا نرى أن جيته لم يستطع أن يعالج ماسماه « الطبيعة  
الحية » ، ويقصد بها التاريخ ، علمياً إلا بفضل ما دخل في هذه  
الطبيعة « الحية » من عناصر ثابتة ميتة . وإذا أصبحت كمية  
الثبات التي تسمح بالتأريخ ضئيلة إلى أقصى حد ، لدرجة أن يصبح



التاريخ صيرورة خالصة تقريباً ، فان التاريخ لا يعود موضوع  
معرفة علمية أو موضوعاً للتاريخ ، بل يصبح موضوع معرفة فنية  
أو تصور فني خالص . وآية ذلك أن دانتته لم يستطع أن يصوغ  
مصير الأكيوان التي أدركها بوجوده الباطن ونظرته الروحية  
صياغة علمية ، كما لم يستطع ذلك جيته فيما يتعلق بما انكشف له  
من نظرة في الوجود في اللحظات السامية التي مر بها وهو يحرق  
دساتير فاوست ، وكما لم ييسر كذلك لأفلوطين وچوردانو پرونو  
بالنسبة إلى المشاهدات الروحية التي لا يدينان بها لأبحاثهم العلمية .  
وهذه التفرقة بين التاريخ وبين التاريخ تلعب اليوم دوراً  
خطيراً في الفلسفة الألمانية المعاصرة عند كل من هيدجر وويسنر ؛  
فقد وجه هذان الفيلسوفان ، اللذان لا أشك مطلقاً في أن أولهما  
وهو هيدجر أعظم فيلسوف في هذا القرن ومن أعظم الفلاسفة  
الذين عرفهم الإنسانية ، عناية شديدة إلى التاريخ بوجه عام  
والصلة بين التاريخ والتاريخ بوجه خاص ، فتعمقا دراستها تعمقاً  
جاووز كل تعمق ، تعمقاً يستحيل معه عرض نتائج هذه الدراسة  
في هذا المجال ، وقد كنا نود حقاً أن نقوم بهذا العرض ، خصوصاً  
وأن الصلة قوية بين النتائج التي وصلنا إليها والآراء التي أدلى بها  
اشينجلر . ونكتفي هنا فقط بالإشارة إشارة عابرة إلى الاتجاه



السائد لديهما في تصور الصلة بين التاريخ وبين التأريخ . فنقول  
إنهما يميلان إلى القضاء على هذا التعارض الذي يلح اشپنجلر  
في توكيده بين طبيعة التاريخ ومقتضيات التأريخ ، ويؤكدان  
على العكس من ذلك أن التأريخ إنما ينبع من التاريخ ولا يمكن  
أن يقوم التأريخ إلا باعتباره هو أيضاً نوعاً من التاريخ . فيقول  
هيدجر في هذا الصدد « إن الكشف عن التاريخ بواسطة  
التأريخ هو في ذاته — سواء تحقق هذا الكشف أم لم  
يتحقق — وبحكم تركيبه الوجودي ، يقوم على أساس صفة  
التاريخية التي يتصف بها جوهر الوجود » .

ولكن اشپنجلر بعد أن ميز بين الطبيعة وبين التاريخ هذا  
التمييز الدقيق يعود فيقول إنه لا يوجد حد دقيق بين هذين  
النحويين اللذين يدرك على أساسهما الكون . فبمقدار ما للتعارض  
بين الصيرورة والثبات من قوة ، بمقدار ما هو مؤكد وجود هذين  
النحويين في كل نوع من أنواع الفهم والتفكير . والفارق هو  
في أن الذي ينظر إلى كليهما باعتبارهما في صيرورة واتجاه نحو  
الكمال ، يحيا التاريخ ؛ بينما الذي يحلل كليهما باعتبارهما ثابتين  
تامين ، يعرف الطبيعة .

وكل فرد ، وكل حضارة ، بل وكل دور من أدوار الحضارة



له ميل أصيل ونزوع طبيعي إلى اختيار إحدى الصورتين ؛  
صورة الطبيعة وصورة التاريخ في تصويره للوجود . فالغربي يميل  
إلى صورة التاريخ إلى أعلى درجة ، بينما اليوناني أو الروماني  
لا يميل إلى صورة التاريخ إلا أقل ميل . فانا نرى الأول ينظر  
إلى الأشياء باعتبار ماضيها ومستقبلها ، فيدخل الزمان والتغير  
دائماً في تصوراته ، بينما اليوناني لا يعترف بوجود غير الوجود  
الحاضر فحسب ، أما ما عداه فليس له وجود حقيقي .  
أما فيما يتعلق بأدوار الحضارات ، فانه لما كانت الصيرورة  
الأساس لسكل ثبات ، كان التاريخ هو الصورة الكونية القائمة  
على الصيرورة ، فان صورة التاريخ هي الصورة الكونية الأصلية ،  
بينما صورة الطبيعة ، بمعنى التصور الآلى الدقيق للكون ، صورة  
متأخرة لا تظهر جلية حقاً إلا عند الانسان الذى ينتسب إلى  
الحضارات الناضجة . « فالواقع أن الكون المظلم الأول المحيط  
بالانسانية الأولى مما لا يزال يشهد على وجوده حتى اليوم الشعائر  
الدينية والأساطير ، هذا الكون العضوى الخالص المليء  
بالمفاجآت والشياطين والقوى المتحركة بهواها ، نقول ان هذا  
الكون كُله حتى كل الحياة ، لا يمكن إدراكه وكأنه الغز ،  
يتماوج تماوجاً عجيباً فلا يمكن حده وحصره . وعبثاً سماه الناس



طبيعة، فإنه يختلف عن الطبيعة كما تتصورها نحن كل الاختلاف،  
لأنه ليس انعكاساً لروح علمية وعقل منطقي . وأقرب صورة  
نجدها لهذا الكون ، تلك التي نراها عند الأطفال وكبار الفنانين .  
ومن هنا كانت تلك التفرقة التي نراها معلومة في الأدوار المتأخرة  
للحضارات بين التصور العلمي ( الحديث ) . وبين التصور الفني  
( غير العملي ) للوجود . وبهذا أيضاً نستطيع أن نفسر كيف أن  
رجل الأعمال والشاعر لا يمكن لأحدهما مطلقاً أن يفهم الآخر .  
« فالطبيعة ، بمعناها الدقيق ، هي الصورة النادرة ، المقصورة  
على سكان المدن الكبرى والذين ينتسبون إلى الأدوار  
المتأخرة من الحضارة الناضجة ، ولعلها أن تكون أيضاً على  
وشك الشيخوخة أو قد شاخت بالفعل ، نقول إنها هذه الصورة  
لادراك الوجود ؛ بينما التاريخ هو هذه الصورة الساذجة الغضة ،  
اللاشعورية أيضاً إلى حد كبير ، التي توجد عند جميع الناس » .  
والطبيعة منطقتها كما أن للتاريخ منطقته . أما منطق الطبيعة  
فقانون العلية ، بينما منطق التاريخ هو المصير . وقبل أن نشرح  
فكرة المصير كما عرضها اشبنجلر ، نرى من الخير أن نتحدث  
قليلاً عن تاريخ فكرة المصير على مدى العصور . فنقول إن  
فكرة المصير فكرة قديمة نجدها واضحة كل الوضوح في الفكر



اليوناني منذ أقدم عصوره . فان الفكر اليوناني القديم قد مجد  
المصير ورفعه إلى مرتبة فوق مرتبة الآلهة ، لأن الآلهة أنفسهم  
خاضعون للمصير . ثم لعبت هذه الفكرة من بعد دوراً خطيراً عند  
الرواقيين الذين حاولوا أن يوحّدوا ما بين المصير وبين العقل ،  
باعتبار المصير العقل الكوني . وجاءت المسيحية من بعد فحاولت  
أن تحد من سلطان المصير ، لأن المسيحية تمجد بنوع خاص فكرة  
الحرية سواء بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى الفرد . ولهذا قالت ،  
بعكس ما قالت به الروح اليونانية ، إن الله فوق المصير ، أما قوى  
المصير الموجودة في الكواكب فانها شياطين في أدنى المراتب .  
فلما تقهقرت الروح المسيحية الخالصة أمام البعث الجديد للروح  
اليونانية في عصر النهضة ، استعادت فكرة المصير ما كان لها من  
مكانة من قبل . وارتبطت حينئذ ارتباطاً وثيقاً بالتنجيم ، هذا  
العلم الذي ازدهر في عصر النهضة ازدهاراً عظيماً . فقال فلاسفة  
عصر النهضة إن حالة الكواكب التي يولد فيها الانسان لاتعين  
كل دقيقة في حياته تعيين ضرورة آلية ، وانما هي تحدد الخط  
الرئيسي الذي عليه تسير حياة الفرد ، بما سيصادفه هذا الفرد من  
أخطار تهدده من الداخل أو من الخارج وما سيلقاه من عوامل  
نعمة وسعادة . ولكن لم تكد تنتهي روح عصر النهضة وتبدأ



علوم الطبيعة سيطرتها ، حتى توارت فكرة المصير مرة أخرى أمام فكرة العلية التي سيطرت حينئذ على كل تفكير .  
فالضرورة التي تقول بوجودها العلية لم يشعر بها الانسان باعتبارها قوة مسيطرة عليّة لا بد له أن يخضع لها خضوعاً تاماً ، وليس له بازاءها أدنى الحرية ، بل بالعكس شعر علماء الطبيعة بأن هذه الضرورة عينها هي عامل الحرية ، لأنها تعطي الانسان القدرة على السيطرة على الطبيعة نفسها وإخضاعها . وإذا كان سيكون قد قال « بأن إخضاع الطبيعة لا يكون إلا باطاعتها » ، فانه لم يقصد بهذا القول إخضاع الانسان للطبيعة ، بل بالعكس بيان السبيل لإخضاعه لها ، فليست إطاعته لها في الواقع غير إطاعة مؤقته ووسيلة لفرض الطاعة عليها من بعد .

فلما جاء القرن التاسع عشر وقامت فيه هذه الجهود الموفقة للحد من طغيان الطبيعة وتوكيد كيان التاريخ بازائها على النحو الذي بيناه من قبل ، كان من الطبيعي حقاً أن تعود فكرة المصير مرة أخرى من جديد لكي تحتل المكانة الاولى . وذلك لأن تناوب السلطان بين الطبيعة وبين التاريخ هو تناوب طردى للسلطان بين العلية وبين المصير ، ما دامت العلية منطق الطبيعة والمصير منطق التاريخ ، إن صح أن نستخدم كلمة « منطق »



في الكلام عن التاريخ والنحو الذي عليه يسير . والواقع أن استخدام هذه الكلمة في الحديث عن التاريخ يمكن أن يعد من نوع التناقض في الحدود ، فلنستبدل بها كلمة « سياق » .

وتظهر العناية بهذه الفكرة في هذا القرن عند شاعرين كبيرين هما شارل وهيلدرلن ، وخصوصاً عند هذا الأخير . فانهما استخدما فكرة المصير من أجل توضيح فكرة محو الشعور بشقاء المصير . وذلك لأن التوفيق في داخل المصير ، أو التحالف مع آلهة المصير كما يقول شيلر ، محو للمصير وسمو به وقضاء عليه في نفس الآن فكان فكرة المصير عندهما تختلف في مفهومها عما هو عند اليونان فالإيوناني ينظر إلى المصير باعتباره قوة عالية عليه ، خارجة عنه ، تفصل بينها وبينه هوة لا يمكن عبورها . أما شارل وهيلدرلن فقد جعلوا هذه القوة قوة باطنة في الإنسان نفسه مصدرها التأثير المتبادل بين أفعال الإنسان بعضها وبعض . ولهذا فإن المصير الحزن عند الإيوناني عبارة عن ارتباط خارجي بين خطيئة وبين عقاب يفرضه النظام الإلهي ؛ بينما هو عند هيلدرلن ارتباط على ينشأ عن تبادل في التأثير بين الأفعال الإنسانية بعضها في بعض . فإذا ارتكب المرء خطيئة أثر هذا في بقية أفعاله . ومرجع هذا الاختلاف بين فكرة المصير عند الإيوناني وبينها عند شارل وهيلدرلن



تأثر هذه الفكرة عند هذين الأخيرين بفكرة المصير عند المسيحية كما عرضناها منذ حين .

وبفكرة المصير عند هيلدرلن تأثير صديقه هيجل . فقد شغل هيجل بفكرة المصير في الطور الأول من حياته كثيراً ، وهو الطور الذي كان واقعاً فيه تحت تأثير هيلدرلن . وكانت عنايته متجهة في هذا كله إلى التوفيق بين فكرة المصير اليونانية وفكرة المصير المسيحية ، وإن كان يميل أكثر إلى هذه الصورة الثانية لفكرة المصير ، نظراً لتأثره حينئذ بالمسيحية واللاهوت تأثيراً عظيماً . فانه يقول إن المصير ليس شيئاً خارجاً كالقانون أو كالعقاب ، فان العقاب لا يمكن أن يمحو ما كان بالفعل ، فما كان قد كان ولا سبيل إلى القضاء عليه ؛ بل المصير هو الوجود عينه ، وهو هو مجموع الوجود . إنه شعور الموجود بذاته باعتباره خصماً لنفسه ، ومع ذلك خصماً يمكن الاتفاق وإياه . فالمصير اذن على الصورة الأولى عدو للفرد ، وهو الكون الذي يحاول أن يقف في سبيله ؛ بينما المصير على الصورة الثانية هو وحدة الفرد مع الكون . وهو بهذا يختلف أيضاً عن القانون ، لأن القانون أمر بواجب قد يتحقق وقد لا يتحقق ، بينما في المصير لا يوجد ثمة مجال للفصل بين إمكان التحقق والتحقق بالفعل ، لأن الأفعال



كلها تكون وحدة واحدة : فالجرم الذي يعتدى على حياة الآخرين إنما يعتدى على حياته هو نفسه لارتباط أفعاله بعضها ببعض كل الارتباط ، ولأن هذا الفعل حياة ، وكل أفعال الحياة تكون وحدة مطلقة . « ففعل المجرم ، كما يقول هيجل ، لن يكون حينئذ جزءاً منعزلاً ، فان الفعل الذي يصدر عن الحياة ، وعن الكل ، هو أيضاً مظهر من مظاهر الكل » . وذلك لأن المجرم ليس الجريمة المجسمة وإنما هو كائن حي ؛ والكون هو الآخر كائن حي ، هو قوة حية عظمى لم يعترضها المجرم لحظة إلا لكي يتحد به في اللحظات التالية . فهناك إذن اتحاد بين الفرد وبين الكون ، بين الفرد وبين المصير . ومن هنا نستطيع أن نفهم الصلة الوثيقة بين الحب وبين المصير : فان الفرد يتشوق دائماً إلى الاتحاد بمصيره لأنه حياته ، وهذا التشوق بينهما معناه الحب ، « حب المصير » . بل إن هيجل يذهب إلى أبعد من هذا فيقول : ليس الحب حب المصير فحسب ، وإنما الحب نفسه هو المصير : فالمصير هو الحب ، والحب هو المصير .

وفكرة « حب المصير » هذه هي الفكرة التي نجد لها أعلى صورة عند نيتشه . وعنده أن « حب المصير » هو أن يجعل الانسان قوله « نعم » للوجود وقوله « نعم » للوجود كما يريد



هو، شيئاً واحداً، أى أن يوحد ما بين إرادته وبين إرادة الوجود حتى يكون جوهر الاثنين واحداً. فمن هذا الطريق يمكن للإنسان أن يعود إلى وجوده التاريخي الحاضر في الوجود الفعلي، وبعودته إلى هذا الوجود التاريخي يعود إلى الوجود نفسه، بدلاً من الفرار في وجود كلي عام يؤكد أو الانحصار في وجود فردى لا يريد غير نفسه ولا يعنيه غير أمره. ولكن هذا الموقف الذى يقفه الفرد بأزاء الوجود الكلى ليس تقبلاً خالصاً وإسلاماً لوجهه، وإنما «المصير فكرة تسمو بهذا الذى يدرك بأنه ينتسب إلى هذا المصير». ويعرف نيتشه «حب المصير» تعريفاً إيجابياً فيقول إنه «توكيد الضرورة» نفسها. ولكن الضرورة هنا ليست بالمعنى المفهوم في علوم الطبيعة؛ فهى ليست مقولة الضرورة عند كُنْتُ بمعنى الضرورة العلية في القانون الطبيعي وفى السير الآلى للظواهر الطبيعية، فان نيتشه يثور على هذا النوع من الضرورة وينكر القول به — أليس هو فيلسوف الحياة؟ — وإنما هذه الضرورة تشمل الاتفاق كما تشمل القانون، وتجمع بين انعدام الغاية وبين الغائية. وهى الضرورة المقصودة فى فكرة «العود الأبدى»: لأنه إذا كان كل شئ يحدث بالضرورة كما يحدث بالفعل، وأليس معنى هذا أنى أنا أيضاً عضو فى هذه الضرورة،



وجزاء من المصير نفسه ؟ فكان « حب المصير » إذن ليس خضوعاً  
سلبياً لضرورة معلومة بقدر ما هو « اغتباط بكل نوع من أنواع  
عدم التعيين والغامرة والتجريب » باعتبار ذلك كله تعبيراً عن  
حرية الفعل الإيجابي . فإذا ما فهم الإنسان الضرورة بهذا المعنى  
فعليه « لا أن يحتملها فحسب ، بل ولا بالأحرى أن يتجنبها أو  
يخفيها — فكل مثالية كذب فاضح في وجه الضرورة — ، وإنما  
أن يحبها » . عليه أن يقول : « أجل ! لا أريد أن أحب شيئاً  
آخر غير الضروري ! أجل ! » « حب المصير » آخر حب لدى  
وأعلاه ! » .

وعلى هذا النحو نجد فكرة المصير تسترد مكانها طول القرن  
التاسع عشر ، حتى إذا ما جاء القرن الحالى وسادت فلسفة الحياة  
كل نظرة في الوجود ، أصبحت هذه الفكرة من العمدة الرئيسية  
التي تقوم عليها كل فلسفة في التاريخ . وواضح أننا لا نستطيع  
هنا أن نتحدث عن هذه الفكرة كما عرضها كل فيلسوف ينتسب  
إلى فلسفة الحياة ، ولهذا سنكتفي فقط بعرض هذه الفكرة كما  
حللها تحليلاً عميقاً واحد من كبار الممثلين لفلسفة الحياة ، ولعله  
أن يكون أكبر ممثل لهذه الفلسفة في ألمانيا الى جانب دلتاي ،  
ونعني به جورج زمل . فقد كرس لهذه الفكرة في كتابه « نظرة



في الحياة « صفحاً على قلبها عميقة كل العمق ، دقيقة كل الدقة ، كعادته دائماً في كل أبحاثه .

قال زميل إن العلمية ليست الموقف الوحيد الممكن أن يقفه الانسان بازاء مشكلة معنى الحياة ، فان الحياة تقتضى موقفاً آخر مختلفاً عن ذلك الموقف تمام الاختلاف ، يعبر عنه بفكرة المصير . وهذه الفكرة تقتضى وجود شيئين اثنين : وجود ذات مستقلة بنفسها عن كل حدث خارجي ، ذات لها معناها وأهميتها الخاصة ، ولها ميلها الباطن ومقتضياتها هي عينها . وتقتضى الى جانب هذا وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات رابطة من نوع معلوم : فهي إما أن تعترضها وتقف في سبيلها ، وإما أن تفسح لها الطريق وتؤكد بعض النواحي فيها ، بل وقد تؤثر في كيانها كله تأثيراً شاملاً حاسماً . وفكرة المصير تنشأ في اللحظة التي فيها تصطدم هذه الأحداث الخارجية بحياة الذات ، فيصبح لها عن هذا الطريق معنى خاص في داخل هذه الحياة . وليس المقصود بهذا المعنى أن يكون بالضرورة معنى عقلياً تقتضيه فكرة معينة أو غاية معروفة ، بل ربما كان هذا المعنى يحمل طابع الهدم وعدم العقولية والفهم . وخلاصة هذا كله أن المصير عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية ، وهذه السلسلة تتقاطع



وتتداخل مع السلسلة الذاتية لحياة معينة من الباطن ، فتؤثر فيها تأثير هدم أو تأثير بناء ، حتى يصبح لها دائماً إشارة وإحالة إلى ذات ، وكأن هذا الذى يحدث خارجياً وتبعاً لعلية خاصة له معنى بالنسبة إلى حياتنا . وتلك عناصر ضرورية كلها فى فكرة المصير ، فإذا لم يوجد أحدها ، لم يكن ثمة حق فى الكلام عن المصير : فمثلاً لا يمكن التحدث عن المصير بالنسبة إلى الله وبالنسبة إلى الحيوان . فان الحيوان يعوزه شعوره بحياته وذاته ، وهى التى يمكن أن يجرى تأثير الأحداث الخارجية عليها . أما الله ، فانه لا يوجد بالنسبة إليه أحداث خارجة عنه ضرورية ، نظراً إلى أن الله يضم كل الأحداث فى ذاته ، باعتبار أنها تحدث كلها حسب إرادته ، فلا يمكن أن يكون لمجرد حدوثها العرضى معنى بالنسبة إليه . وعلى العكس من ذلك كله نجد الحياة الانسانية ذات وجهين : فهى من ناحية تحت رحمة الأحداث الخارجية ، ومن ناحية أخرى تشعر بذاتها المفردة وكيانها المستقل . وفكرة المصير تجمع بين هاتين الناحيتين ، السلبية والايجابية ، فى شىء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لا يمكن أن يقال عن كل حدث يحدث إنه مصير . فهناك ما لا نهاية له من الأحداث التى لا تمس غير القشور السطحية لحياتنا ، دون أن تنفذ إلى هذا



المركز الباطنى الذى يكون الذات الحقيقية . فقد تقابل شخصاً  
فى الطريق . فلا يكون لهذه المقابلة فى حياتك الحقيقية أدنى أثر ،  
وقد تقابل شخصاً آخر ، فيكون هذا التقابل نقطة تحول عظيمة  
فى مجرى حياتك الروحية . فى الحالة الأولى لا يسمى التقابل  
مصيراً ؛ أما فى الحالة الثانية فإن التقابل ليس مصيراً ، لأن هذا  
حادث يتصل بوحدة حياة الفرد ومعناها .

والفاصل هنا بين ما يعد مصيراً وما لا يعد مصيراً هو فى  
الصلة بين الحادث الخارجى و بين الذات . فقد يكون حادث  
واحد أو من نوع واحد مصيراً بالنسبة إلى ذات ، وليس بمصير  
بالنسبة إلى ذات أخرى . وإذا كنا نعد بعض الحوادث عادة مصائر  
فيرجع ذلك إلى وجود عناصر حيوية ثابتة فى الناس أجمعين .  
ولنضرب لهذا مثلاً بهملت . فإن حادثاً مثل قتل الأب وزواج  
الأم بالقاتل حادث يمثل كارثة بالنسبة إلى جميع الناس ، ولكن  
كون هذا الحادث يمثل «مصيراً» بالنسبة إلى هملت إنما يتوقف  
على طبيعة هملت نفسه الداخلية وجوهر ذاته . إذ قد لا يحدث لجميع  
الناس أن يكون هذا الحادث العلة فى تغيير مجرى حياتهم تغييراً  
كلياً ، وبالأحرى لا يتوقف جوهر حياتهم الباطنة عليه . ولكن  
طبيعة هملت نفسها وجوهر ذاته هو الذى جعل من هذا الحادث



مصيراً توقفت عليه حياة هملت كلها وما آل إليه مصيره .  
ومعنى هذا كله أن المصير ليس قوة مطلقة السيطرة كل  
الاطلاق ، يخضع لها الإنسان خضوعاً تاماً ، فلا يكون موقفه بازائها  
غير موقف سلبي خالص ، وإنما المصير تحد من سلطانه الذات أو  
الفرد ، أو بعبارة أدق ، لا بد من تعاون وثيق بين المصير من ناحية  
والفرد من ناحية أخرى .

وهكذا نشاهد من هذا العرض الذي قمنا به معنى فكرة المصير  
في القرن التاسع عشر وهذا القرن ، أن معنى فكرة المصير ، سواء  
عند هيجل أو نيتشه أو زمل ، على الرغم من اختلاف الدواعي  
التي دفعت كل واحد من هؤلاء إلى اتخاذ هذا الموقف ، قد تغير  
عما كان من قبل عند اليونان ، فدخلت في الفكرة روح إيجابية  
وعاد من الممكن التحالف المتبادل بين المصير وبين الفرد وتأثير كل  
في الآخر بالتساوي تقريباً ، بعد أن كان موقف الفرد سلبياً كله  
وكان المصير سلطاناً مطلقاً لا يرحم ولا يعين . ولكننا نلاحظ مع  
ذلك أننا إذا تأملنا تطور معنى الفكرة من هيجل إلى نيتشه ومن  
نيتشه إلى زمل وجدنا أن هذا التطور يتجه نحو المعنى الذي كان  
لها عند اليونان ، أي أننا نجد الجانب الإيجابي يقل خطره شيئاً  
فشيئاً . والعلة في هذا من غير شك أن الجانب الإيجابي إنما جاء



بتأثير الروح الأوربية ، أو الروح الفالستية كما سيسميا اشينجلر ،  
فان هذه الروح تميل إلى توكيد جانب الفعل على جانب الانفعال  
أى الجانب الايجابى على الجانب السلبى . فكما ضعفت هذه الروح  
بحكم تطورها كما ضعف نصيب الجانب الايجابى بالنسبة إلى نصيب  
الجانب السلبى . ومن هنا نستطيع أن نفهم جيداً لماذا نجد الجانب  
الايجابى فى هذه الفكرة قد ضعف كل الضعف عند اشينجلر ، حتى  
كاد المعنى أن يكون قريباً كل القرب من المعنى الذى كان لفكرة  
المصير عند اليونان .

فقد أكد اشينجلر التعارض بين فكرة المصير ومبدأ العلية ،  
وألح فى هذا التوكيد ، وأخذ على السابقين جميعاً إنهم لم يعترفوا بهذا  
التعارض اعترافاً قوياً واضحاً بكل ما يحتويه هذا التعارض من  
ضرورة عميقة مجسمة محسوسة كل الحس .

وذلك لأن الحياة عند اشينجلر هى الصورة التى عليها يتم  
تحقق الممكن . وإذا كانت الحياة كذلك ، فيجب أن تعتبر كأنها  
كائن موجه غير قابل للنقص فى أية لحظة من ملامحه مثقل بالمصير .  
والشعور بثقل المصير يختلف عند الانسان الفطرى منه عند  
الانسان المنتسب إلى الحضارات العليا : فالأول يشعر به شعوراً  
غامضاً يعبر عنه بشيء من القشعريرة ، أما الثانى فيدركه إدراكاً

المصير عند اشينجلر



واضحاً على صورة نظرة في الوجود لا يمكن التعبير عنها حقاً إلا بطريق الدين والفن ، لا بطريق التصورات المنطقية والبراهين العقلية . وكل لغة من اللغات العليا تشتمل على طائفة من الألفاظ التي يحيط بها هالة من السر العميق : مثل المصير ، القدر ، الدهر ، الاتفاق ، البخت ، القسمة . وهذه الألفاظ لا يمكن للتحليل العلمى المنطقى أن ينفذ إلى معناها حقاً ، لأنها ليست تصورات منطقية ، بل رموزاً . وفيها يمكن مركز الجاذبية للصورة الكونية التي يسميها اشبنجلز باسم الكون على صورة التاريخ في مقابل الكون على صورة الطبيعة . « لأن فكرة المصير تحتاج في إدراكها إلى التجربة الحية لا إلى التجربة العلمية الآلية ، إلى ملكة الوجدان ، لا إلى ملكة الربط والتركيب ، إلى العمق لا إلى العقل . فهناك منطق عضوى حى لكل موجود ، منطق غريزى يقينى كالرؤية فى الأحلام ؛ كما أن هناك منطقاً آخر يقابله هو منطق اللاعنصرى ، منطق الذهن والمتمد . أجل هناك منطق للاتجاه يقابل منطق الامتداد » . والفلاسفة المنطقيون من أمثال أرسطو وكننت إنما يستطيعون الكلام عن القضايا والادراك العقلى والانتباه والذاكرة ، ولكنهم عاجزون كل العجز عن أن يدركوا معانى هذه الألفاظ : مثل الأمل والسعادة واليأس والتوبة والتضحية والجلد والاصرار ، هذه الألفاظ



التي تعبر وحدها عن معاني الحياة الحقيقية .  
فالعلية هي العقول والقانون وما يمكن التعبير عنه ، وهي  
علامة وجودنا الواعي العقلي كله . أما المصير فاسم لهذا اليقين  
الباطني الذي يجب على الانسان أن لا يصفه وأن لا يعبر عنه .  
والعلية تفسر بتحليل التصورات ويعبر عنها بلغة الأعداد ، بينما  
المصير لا يمكن إعطاء فكرة عنه إلا بطريق الفن ، بواسطة صورة  
أو رواية تمثيلية أو قطعة موسيقية . الأولى تقوم على التحليل أي  
على الهدم ، أما المصير فكله خلق . ومن هنا كانت الصلة بين  
المصير والحياة ؛ بين العلية والموت .

وفكرة المصير إنما يكشف عنها الجزع الكوني للروح وما  
فيها من رغبة ملحة في النور والنماء ، وفي تحقيق رسالتها في  
الوجود . وهي فكرة موجودة عند كل إنسان ؛ وإنما ينساها فقط  
الانسان الذي ينتسب إلى الدور المتأخر من الحضارة ، هذا  
الانسان فاقد الجذر الذي يسكن المدن الكبرى ، بما له من  
إحساس على وسيطرة لفكره الآلي المنطقي على وجدانه الأصيل .  
وهو ينساها إلى حين تأتي لحظة ، لحظة عميقة هائلة ، فيها تبدو له  
هذه الفكرة من جديد مضيئة كأشد ما تكون الاضاءة ، قوية  
كأعظم ما تكون القوة ، فيفقد الكون في نظره حينئذ كل معنى



من معاني العلية . والعلّة في هذا أن الكون في صورة الطبيعة لا يظهر إلا متأخراً ، ولا يستطيع أن يتمثله في هذه الصورة غير الانسان الذي ينتسب إلى الحضارات العليا في أدوارها المتأخرة ، لأنه في هذا الأدوار وحدها يسود العقل بأحكامه الخاصة .

ولا علية إلا في الطبيعة وبالنسبة اليها ، أما التاريخ فمشتق بالمصير وليس له قانون علية . ولهذا فان التنبؤ بمجرى الطبيعة يتم بطريقة حسابية رياضية ، بينما التنبؤ بسياق التاريخ لا يتم إلا بنوع من التوقع للمستقبل بواسطة الوجدان على شكل احساس غامض بما سيكون ، غامض ولكنه قوى .

ولما كانت الصيرورة أساس الثبات ، فان الشعور الباطن اليقيني بالمصير الأساس لمعرفة العلل والمعلولات . فالعلة مصير أصابه الثبات ، وفقد طابع العضوية ، وتبلور في صور عقلية منطقية . فالأولية إذن للمصير على العلية ، لأنه شرط وجودها . وهكذا نرى أن الوجود التاريخي للروح اليونانية هو شرط نشأة منهج ديمقريطس الآلى ، وأن الوجود التاريخي للروح الفالوستية هو الشرط في وجود مذهب نيوتن الآلى في الطبيعة . ولهذا فان من الممكن أن نتصور هاتين الحضارتين خاليتين من كل مذهب طبيعي . ولكنه من المستحيل أن نتصور وجود هذين المذهبين



الطبيعيين دون أن نتصور الوجود التاريخي لهاتين الحضارتين .  
والعلية لا تعرف الزمان ، لأن العلية تقول فقط بأنه إذا وجد  
شيء وجد آخر ، أو إذا وجدت العلة وجد المعلول . ولكنها لا تقول  
متى توجد العلة ، أى أن العلة تعبر عن علاقة ضرورية قد صرف  
النظر في تصورها صرفاً تاماً عن كل زمان ، لأنها خارج الزمان .  
أما المصير فهو الزمان نفسه : بما له من اتجاه وبما يتصف به من  
استجالة الاعادة .

وهذا يفضى بنا إلى التحدث عن التفرقة الثالثة الرئيسية بين  
الزمان والمكان : وهى تفرقة خطيرة رأينا من قبل ، خصوصاً  
ونحن نعرض مذهب برجسون ، ما لها من أهمية عظمى فى فلسفة  
الحياة ، فكان من الطبيعى إذن أن يشغل بها اشينجلر وأن  
يوجه اليها الكثير من العناية .

وهنا نرى اشينجلر يحمل حملة شعواء على المفكرين الذين  
تصوروا الزمان تصوراً آلياً يتفق مع نزعتهم الى تصور الكون  
على صورة الطبيعة لاعلى صورة التاريخ ، ويتهمهم فى هذا بعدم  
فهمهم إطلاقاً لحقيقة الزمان . ويتخذ النموذج الأعلى لهؤلاء  
المفكرين كنت ، لأن كنت عنى عناية كبيرة بالبحث فى الزمان  
والمكان باعتبارهما ، مضافةً اليهما العلية ، الصورتين اللتين على



اساسهما يدرك العقل الأشياء الخارجية . فيأخذ على كنت أولاً  
انه في نظريته المشهورة في الزمان لا يقول كلمة واحدة فيها إشارة  
الى طابع الاتجاه في الزمان . ويتساءل ما هو اذن هذا الزمان  
الذي ليس له اتجاه ؟ إن كل حي له حياة ، له اتجاه ؛ وله غرائز  
وارادة وانفعال عميق كل العمق قريب الشبه بالتشوق والحنين ،  
وليس له صلة كائنة ما كانت بالحركة كما يتصورها الفزيائي ؛  
الحى لا يقبل القسمة كما لا يقبل الاعادة فهو يولد مرة واحدة  
لاعدة مرات ، وليس من سبيل مطلقاً إلى تعيين مجراه تعييناً  
آلياً : وهذه صفات كلها من خصائص المصير ، وهى هى عينها  
صفات الزمان الرئيسية . فاذا كانت الحال كذلك ، فكيف يحق  
لكنت وأمثاله إذن أن يخضعوا الزمان بجانب المكان إلى دراسة  
واحدة في نقد المعرفة ؟

لنبحث نحن في الزمان بحثاً يتجه أولاً إلى نشأة فكرة  
الزمان في شعور الانسان . وحينئذ نرى أن كلمة « الزمان » لا معنى  
لها عند الرجل الفطرى . فهو يحيا ، دون أن يكون فى حاجة إلى ادراك  
الزمان ، لأن كل ادراك انما ينشأ من الشعور بالحاجة الى معارضة  
شئ بشئ ، ومثل هذا الشعور لا مجال لوجوده عند الفطرى ،  
لأنه لا يزال يتصور الوجود على أنه تاريخ ، ولم يتصوره بعد



باعتباره طبيعة . ولكن ليس معنى هذا أن الفطري ليس له زمان ،  
كلا إن له زماناً ولكن ليس لديه شعور بهذا الزمان . أما الشعور  
بالزمان فلا ينشأ إلا مع التفكير العقلي ، فيظهر هذا الشعور أولاً  
على شكل تمثيل وتصور ، وبعد زمان طويل نشعر نحن أنفسنا  
الزمان بالقدر الذي نشعر فيه بأننا نحيا . فإن العقل في الحضارات  
العليا يتمثل زماناً تحت تأثير تصوره الوجود على صورة المكان  
والعدد ، وهذا التصور للزمان كاف لاشباع حاجته إلى فهم كل  
شيء وقياسه وتنظيمه بطريقة عليية . فهذا الزمان إذاً خال من  
الاتجاه ، لأنه على صورة العلية ؛ لا يمثل الحياة ، لأنه على صورة  
الطبيعة . وفي هذا التصور للزمان يكشف رجل المدنية ، أو رجل  
الحضارات العليا ، عن رغبته في إخضاع الحياة لنفسه ، بأن يرغبها  
على الدخول في قالب عقله . « فهو إذن محاولة من أجل إبعاد اللغز  
الباطن ( لغز الحياة ) ، الذي يثير في نفسه الجزع ، بواسطة تصور  
عقلي ؛ لغز يتضاعف في العقل الناضج الجزع الذي يثيره ، لأن هذا  
اللغز يعترض سبيله في فرض السيطرة على الوجود . فتمة دائماً  
حقد ينطوى عليه الفعل الروحي الذي يحاول به الانسان أن يرغم  
شيئاً على الدخول تحت طائلة القانون وفي نطاق التصور العددي  
للوجود » . أو بعبارة أوضح يحاول العقل عند الرجل المنتسب الى



الحضارات العليا أن يقتل الزمان ، هذا الحى ، فلا يجد وسيلة  
لقتله غير حصره فى المكان الخالى من الحياة ، السالب للحياة ؛  
لأن المكان ، كما رأينا من قبل مراراً ، عدو الحياة .  
ومصدر هذا الجزع من الزمان الحقيقى عند الانسان أن  
أخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ؛ واستحالة الاعادة تولد  
فى النفس الجزع ، لأن الحادث الذى حدث مرة ولا يمكن أن  
يعيده المرء حادث خارج عن ارادته وعلى ارادته ؛ فيبدو حينئذ  
وكأنه يتحدى الانسان . فاذا قبل المرء هذا التحدى ، فلن يضمن  
الفوز فى هذا النضال بينه وبين الزمان الا اذا خاتل وأخل بشرف  
النضال . وهذه المحاطلة تتم بأن يحاول افساد طبيعة الزمان وتشويه  
حقيقته وأشاعة الانحلال فيه ، بأن يصور الزمان وكأن طبيعته من  
جنس طبيعة ما يصاده وهو المكان ، فيتكون عن ذلك تصور  
هجين للزمان . والهجين دائماً يفقد مميزات الجنس الأعلى الى حد  
كبير ، ويكون مشاعاً بالتالى للانحلال ، فيسهل على المرء اذن  
الاتصاف عليه واخضاعه لسيطرته . وهكذا فعل الانسان بالزمان :  
تصوره على صورة المكان ، وسلبه الحياة عن طريق التجريد ،  
وأعلن انتصاره عليه بأن سماه باسمه . فتسمية الشئ باسمه فيها  
ظفر بهذا الشئ وسيطرة عليه ؛ ولهذا كانت تسمية الأشياء بأسماء



جزءاً جوهرياً من أجزاء فنون السحر عند الشعوب الفطرية .  
فهي تعتقد أنه يكفي المرء أن يسمى القوى الشريرة باسمها لكي  
يخضعها ويفرض سلطانه عليها . ونحن لانزال نجد هذه النزعة عينها  
واضحة في ميل كل فلسفة توكيدية إلى التخلص من كل ما يشعر  
العقل بعجزه عن السيطرة عليه بواسطة التصورات العقلية والحدود  
وفي الحالة التي يستحيل فيها عليها ذلك ، بواسطة مجرد إعطائه  
اسماً . فتسمى مثلاً شيئاً باسم « المطلق » ، فتشعر حينئذ بأنها  
مسيطرة عليه .

فكل تصور للزمان قالت به الفلسفة « العلمية » أو علم النفس  
« العلمى » أو الفزياء تصور لم ينفذ إلى جوهر الزمان ، وانما تعلق  
بشبهه ، فسلبه حيويته واتجاهه ، وصفة المصير فيه ، وأبدل  
بهذا كله صورة للزمان كأنه خط ، فأصبح آلياً ، قابلاً لأن ينقسم  
ويقاس ، وأن يعبر عنه تعبيراً رياضياً فيقال  $z$  ،  $z^2$  ،  $z$  .  
وعلى هذا النحو فقد الزمان كل حياة وكل مصير ، ولم يعد  
من الممكن أن يحيا المرء الزمان ، وانما أن يفكر فيه فحسب . وسلبت  
عنه فكرة التتابع المستمر الحقيقي ، حتى ان الفلاسفة الذين فكروا  
في الزمان على هذا النحو استحال عليهم أن يستفيدوا من لحظتيه  
المكونتين لسره : وهما الماضى والمستقبل ، فلا يظهر لهما أثر في



تفسير كنت للزمان . والفزياء قد جعلت الزمان والمكان كميتين  
من نوع واحد ، كما يظهر بوضوح من تحليل الكمية المتجهة ذات  
الأربعة أبعاد المعبر عنها بالرموز : س ، ص ، ع ، ز ، فان هذه  
الأبعاد الأربعة تظهر في التجويلات أنها متساوية تماماً ، ومعنى  
تساويها أن الزمان والمكان متساويان في النوع تمام المساواة ،  
لأن س ، ص ، ع ( وهى أبعاد المكان ) تتحول إلى ز ( رمز  
الزمان ) . فكان هؤلاء الفلاسفة والفزيائيين لم يفعلوا أكثر من  
أنهم وضعوا إلى جانب المكان العادي نوعاً ثانياً من المكان سموه  
باسم الزمان .

ومصدر الخلط بين الزمان وبين العدد ، أن عملية العد تعتبر  
هى العدد نفسه : فيؤخذ الفعل على أنه نتيجة الفعل ، مع أن  
الاثنين مختلفان . فان الفعل حياة ، والزمان حياة ؛ ففعل العد  
حياة ، والزمان حياة ؛ اذن بين الزمان وبين فعل العدد صلة  
قوية . وليست الحال كذلك بالنسبة الى العدد نفسه . فان العدد  
حقيقة لا صلة لها بالحياة وبالتالي لا صلة لها بالزمان ، فالعدد خارج  
عن الزمان . فليس من سبيل اذن الى القول بوجود تشابه مطلقاً  
بين الزمان وبين العدد ، بين الصيرورة وبين أى فرع من فروع  
الرياضة . ولهذا فشلت المحاولة العميقة الرائعة التى حاول بها نيوتن



أن يحل مشكلة الزمان بواسطة حساب التفاضل. ولو قدر لها  
النجاح لكانت قرينة كل القرب من تفسير جوهر الزمان  
الحقيقي، لأن المشكلة الميتافيزيقية للحركة قد لعبت فيها دوراً  
كبيراً. إلا أنها فشلت، لأن فايرشمتراسه قد أثبت وجود  
دالات ثابتة لا يمكن تفاضلها مطلقاً أو على الأقل لا تتفاضل  
إلا تفاضلاً جزئياً.

وتتصل بمشكلة الزمان هذه مشكلة الاتفاق. « فان عالم  
الاتفاق هو عالم الوقائع التي حدثت مرة واحدة، والتي نحياها في  
تشوق أو في جزع باعتبارها المستقبل، والتي تسمو بنا أو تضايقنا  
باعتبارها الحاضر الحي، والتي نستطيع أن نحياها في سرور أو  
حزن ناظرين إليها باعتبارها الماضي. بينما عالم العلل والمعلولات  
هو عالم الممكن دائماً. عالم الحقائق التي لازمان لها والتي يصل  
الانسان إلى معرفتها بواسطة التمييز والتحليل». فمن هذا التعريف  
نستطيع أن نستخلص أن عالم الاتفاق هو عالم الزمان والحياة،  
أي أنه عالم التاريخ. وبهذا ترتفع بفكرة الاتفاق أو الصدفة إلى  
مقام فكرة المصير.

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن للوجود  
صورتين؛ أحدهما صورة الطبيعة والأخرى صورة التاريخ؛



الصورة الأولى يسودها منطق العلية ، أما الثانية فيحكمها سياق  
المصير ؛ والزمان الحقيقي هو العنصر الرئيسى فى صورة التاريخ ،  
بينما المكان هو العنصر السائد فى صورة الطبيعة . فإذا كانت  
الصورتان إذن متعارضتين ، وإذا كان لكل صورة جوهرها  
المضاد لجوهر الصورة الأخرى المستقل عنه تمام الاستقلال ( فى  
جوهره ) ، أوليس معنى هذا كله أن الملكة التى بها تدرك  
الصورة الأولى غير الملكة التى بها تدرك الصورة الثانية ، وأن  
منهج البحث فى إحداها يختلف تمام الاختلاف عن منهج البحث  
فى الأخرى .

أجل ان لصورة الطبيعة ملكة تدرك بها هى العقل ، كما أن  
لصورة التاريخ ملكة خاصة هى الوجدان . وذلك لأن معرفة  
الطبيعة يمكن أن يتم بطريق التسليم ، أما معرفة التاريخ فمعرفة  
فطرية . بمعنى أن المؤرخ ينظر إلى الناس وإلى الأشياء فينفذ إليها  
مرة واحدة بنوع من الوجدان لا يمكن تعلمه ، ولا يوجد على صورته  
العليا إلا عند النادرين . فى الطبيعة يستطيع المرء أن يحلل ويحدد  
ويقسم ويعين بحسب العلة والمعلول ؛ أما فى التاريخ فالإنسان  
يدرك مباشرة دفعة واحدة وكل . فذاك عمل ، وهذا خلق وإبداع .  
ولكل من الصورة والقانون ، والمثال والتصور ، والرمز والصيغة



عضو للادراك مختلف كل الاختلاف . فان الرابطة بين كل قسم من هذين القسمين والآخر هي الرابطة بين الحياة وبين الموت ، بين الكون وبين الفساد . والعقل والمذهب المنطقي والتصور تقتل حين تعلم ، لأنها تجعل من المعلوم موضوعاً جامداً يقبل القياس ويسمح بالتقسيم . أما الوجدان فعلى العكس من ذلك يهب الأشياء الحياة أو يضيف إليها حياة إلى حياة ، لأنه يجد الفرد في وحدة حية مشعور بها من الباطن . ومن أجل هذا كله كانت هناك صلة قوية جداً بين الشعر وبين التاريخ ، كما أن ثمة صلة وثيقة بين الحساب وبين المعرفة العلمية للطبيعة . وفي هذا المعنى يقول هيبيل : « إن المذاهب المنطقية لا تقام بالحلم ؛ كما لا تبتكر الآثار الفنية بالحساب أو ، والمعنى واحد ، بالتفكير . وذلك لأن الفنان يدرك صيرورة الأشياء ، يدركها في ملامح الأشياء التي يراها ، ويتخذ من الأشياء الجامدة رموزاً لحياة ، فلا تلبث هذه الأشياء الجامدة أن تستحيل أشياء حية بفضل نظرته . » وروح الفنان ، كروح الحضارة سواء بسواء ، هي شيء يريد أن يتحقق ، هي كلٌّ كامل تام ، هي ، على حد تعبير الفلسفة القديمة ، كون أصغر . أما الروح العلمية المنطقية المجردة من الاحساس فظاهرة متأخرة ، محدودة الأفق مؤقتة ، تنتسب إلى الأدوار الأخيرة



الناضجة جداً في حضارة من الحضارات . فهي مرتبطة بالمدن حيث تركز حياة الحضارة شيئاً فشيئاً ، وتظهر بظهورها وتختفي باختفائها .

شتان إذن بين العالم الذي يعلم بالتجريب ، وبين المؤرخ الذي يقرأ الملامح ؛ بين من لا يعي غير ما يشاهد حضوره ، وبين من يدرك من وراء الحاضر الماضي والمستقبل ؛ بين التجربة التي تحكم بالأبد وإلى الأبد ، وبين الوجدان الذي يحيل كل حادث إلى أنه ولا يفهم الفعل غير مرتبط بزمانه .

من التناقض الواضح إذن أن يحاول الانسان دراسة التاريخ بمنهج العلم . وإنما للتاريخ منهج قريب كل القرب من الشعر لأن موضوع كليهما واحد وهو الحى ، ولهذا يقول اشبنجلر : « إن الطبيعة يجب أن تدرسها كعالم ، والتاريخ كشاعر » .

هذا المنهج الجديد الخاص بالتاريخ هو ما يسميه اشبنجلر باسم « التوسم » . لأن المؤرخ يقوم « بتوسم » الملامح وقراءة « السيماء » . فيتخذ من ملامح الحوادث رموزاً للروح التي أملتها ، ومن الآثار آيات على حياة تركتها ، ومن المظاهر المختلفة شاهداً على روح واحدة أبرزتها ، ومن الأشياء المتجمدة وسيلة للكشف عن تاريخ متغير . والتوسم أشبه ما يكون بفن تصوير



الشخصيات تصويراً روحياً . فدون كيخوته وقرتر وجوليان  
سوريل صور كل منها لعصر ، وفاوست صورة الحضارة بأكملها .  
وبينما البحث العلمى الطبيعى يصور الكون تصوير تقليد ، تجد  
الصورة الحقيقية بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند رنبرانت ، سياء  
فيها حياة وفيها تاريخ . وهكذا فليكتب التاريخ : فليس عمل  
التخصص فى التاريخ من جمع لأخبار ودراسة لتواريخ واحصاءات ،  
غاية ، وإنما هو وسيلة فحسب ، وسيلة لادراك التاريخ هذا الادراك  
الحى عن طريق التوسم .

وشعار هذا المنهج ، منهج التوسم ، تلك الكلمة الخاصة التى  
قالها جيته : « كل فان رمز » . أى أن كل ظاهرة رمز وتعبير  
عن روح ، وكل المظاهر ترد إلى قوة وراءها فاضت بها . فعلى  
التوسم إذن أن يتخذ المظهر وسيلة لادراك الروح ؛ وأن ينفذ  
من وراء الظواهر إلى الصور ؛ ومن خلال الظواهر الثانوية إلى  
الظاهرة الأولى . فان فى ظواهر التاريخ تركيباً باطنياً فيها . ومهمة  
المؤرخ استخلاص هذا التركيب .

ويمكن أن تتضح فكرة التوسم أكثر إذا ما تذكرنا هذه  
التفرقة الرئيسية التى وضعها دلتاي بين « الفهم » وبين  
« التفسير » حين قال قوله المشهور : « نحن نفسر الطبيعة ،



ولكننا نفهم الانسان . وفهم الانسان معناه استخلاص روحه من ملاحمه . أو التفرقة التي وضعها يَسْبِرُز بين الفهم وبين العلية . فأن يبغض الضعيف القوى ، وأن يحسد البائس الغنى ، هذا شيء نستطيع أن نفهمه مباشرة دون حاجة إلى الاحالة إلى قاعدة أو قانون . ولكن أن الزهرى يحدث شللا عاما ، هذا شيء نشاهده باعتبار الواحد يتلو الآخر ، ولكننا لا نستطيع أن نفهمه . فالفهم إذن يدل على الفعل الذي به نتقل من الدلالة إلى المدلول ، ومن التعبير إلى الوعى الذى عبر عن نفسه ؛ فهو صورة من صور معرفة الغير ، لأن فيه إحالة إلى شيء آخر باستمرار .

فليتخذ المؤرخ هذا المنهج إذن منهجه ، وليحاول به أن يكشف عن حقيقة التاريخ كله ؛ وأن يسبر غور العاطفة الكونية التي تجول لا في روحه هو وحده ، بل في كل الأرواح التي أبانت عن إمكانيات عظمى عبرت عنها في صورة الموجود الحقيقي الذي هو الحضارات المختلفة . وليتخذ من كل شيء رمزا : فكل عصر وكل شخصية عظيمة ، وكل إله ، والمدن واللغات والشعوب والفنون ، وكل ما وجد وكل ما سيوجد ، هذا كله رمز لو توسمناه لكشفنا به عن جوهر التاريخ . فإذن أيها المؤرخ ، فما أفسح الميدان الذى ستجول فيه ، وما أعمق السر الذى ستغوص اليه ،



وما أبعد الأفق الذى تلقى بنظرك عليه ! ها هي ذى غايتك :  
« أن تستخلص من نسيج الحوادث الكونية فترة طوالها ألف  
سنة من الحضارة العضوية تتخذها وحدة ذات شخصية ، وأن  
تفهمها بكل أحوالها الروحية العميقة وأطوارها » ، فحاول أن  
تحقق هذه الغاية . ولتكن وسيلتك إلى هذا التحقيق : « أن  
تتوسم ملامح المصير الكبرى فى وجه الحضارة باعتبارها شخصية  
انسانية من الطراز الأعلى ، كما يتوسم المرء ملامح صورة لرنبرنت  
أو تمثال لقيصر » .

ولكن هلم أنت يا اشينجلر الآن فتسلح بهذا المنهج حتى  
تحقق تلك الغاية ، فانك أنت وحدك الذى استطعت أن تسمع  
هذه الموسيقى القدسية الرائعة التى تتجاوب بها الأفلاك ، والتى  
انتظرت عبثاً أن يكون لها من قبلك سميع .



## روح الحضارة

« الحضارة هي اللغة التي بها تعبر

الروح عما به تشعر »







## الظاهرة الأولية

« الحضارة هي الظاهرة الأولية للتاريخ  
العالمى كله ، ما كان منه وما سيكون »

« فيض لانهاى من الصور اللانهائية التى تظهر ثم تختفى ،  
وترتفع ثم من جديد تغوص ؛ وخليط هائل فيه ترف الألوان  
وآلاف الأضواء يبدو فريسة لأشد أنواع الاتفاق والصدفة  
نُزاء وسورة — تلك هى الصورة الأولى للتاريخ العالمى كما  
تترأى منتشرة على شكل كُـلٍّ واحد أمام أعيننا الباطنة. ولكن  
العين المرفهة النفاذة إلى أعماق أعماق الأشياء لا تلبث أن تميز فى  
هذه الفوضى المطلقة صوراً طاهرة ران عليها غشاء ثقيل لا تريد  
التخلص منه إلا بعناء ، صوراً تفيض من ينبوعها كل صيرورة  
وكل تطور انسانى » .

هذه الصور هى الظواهر الأولية لتاريخ الانسانية .  
وفكرة « الظاهرة الأولية » من أعماق الأفكار التى  
اكتشفها جيته بوجدانه المرفه فى سياق « الطبيعة الحية » أو  
التاريخ . فقد رأى فى أنواع النبات المختلفة مظاهر عديدة ورموزاً  
متنوعة لشيء واحد هو النبتة الأولية ؛ كما رأى فى ورقة الشجرة



الصورة الأولية لكل الأعضاء النباتية . ثم اتخذ من هذه الظاهرة التي شاهدها في النبات رمزاً للوجود العضوي الحي كله فقال « إن هذا القانون نفسه ينطبق على جميع الكائنات الحية » في الخطاب الذي بعث به إلى هر دَر معلناً اكتشافه الجديد . وهكذا حاول دائماً أن يصل إلى ادراك الظواهر الأولية في الوجود العضوي أو الطبيعة الحية كما كان يسميه ، حتى إذا ما وصل إليها لم يحاول الارتفاع فوقها ، لأن الظاهرة الأولية هي الحد النهائي الذي يجب على الانسان أن يقف لديه ، ما دام الوجدان لا يقدر على النفوذ إلى ما وراءها : « إن الأوج الميسر للانسان بلوغه هو الدهشة ، فاذا ما أوقعته الظاهرة الأولية في الدهشة ، فعليه أن يقتصر على هذا ويقنع ؛ لأن هذه الظاهرة ليس في مقدورها أن ترتفع به الى أعلى ، وليس له هو الآخر الحق في أن يضيف الى هذه الظاهرة شيئاً : فعندها الحد ، وعندها النهاية » . فكان الظاهرة الأولية اذن هي تلك التي تتمثل فيها أمام أعيننا فكرة الصيرورة صافية خالصة .

وعن جيتة أخذ اشبنجلر هذه الفكرة ، فكرة الظاهرة الأولية فطبقها على التاريخ . وإن اشبنجلر ليدن لجيته بالكثير من أفكاره ويدين له خصوصاً بالروح العامة لفلسفته . وهو نفسه قد صرح



بهذا في مقدمة كتابه « انحلال الغرب » ، فقال إنه مدين بالفلسفة التي عرضها في هذا الكتاب لرجلين : جيته ونيتشه ، ولكنه مدين لجيته أكبر بكثير جداً منه لنيتشه . وعجب كل العجب من أن ينكر الناس أن لجيته فلسفة ، وفلسفة من الطراز الأول ، مع أن جيته فيلسوف ممتاز جداً ، وموقفه بالنسبة إلى كُنت كموقف أفلاطون بالنسبة إلى أرسطو : فأفلاطون وجيته يمثلان فلسفة الصيرورة والوجود الحى ، بينما أرسطو وكُنت يمثلان فلسفة الثبات والوجود الآلى المتحجر ، الأولان يعتمدان على الوجدان ، أما الآخران فعلى التحليل والعقل .

وكيف لا يكون اشبنجلر مديناً لجيته هذا الدين ، وقد أخذ عنه فكرة الوجود الحى ، فى مقابل الوجود الميت ، والكون العضوى فى مقابل الكون الآلى ؛ و « الصورة المطبوعة التى تنمو حية وتتطور » فى مقابل الصيغة والقانون ؛ كما أخذ عنه طريقة الإدراك بالوجدان ، والوصف حسب المقارنة ، والبحث بواسطة منهج التمثيل ؟ وكيف لا يكون مديناً له أكثر وأكثر ، وقد أخذ عنه فكرة الظاهرة الأولية ، وهى التى هدت السبيل إلى تحديد سياق التاريخ والكشف عن صورته الحقيقية ؟  
هذه الصورة التى بدت حتى الآن للرجل الأوربى أول ما بدت



على شكل « كتلة هائلة لا يحصرها المدى من الكائنات الحية  
الانسانية ؛ وسيل جارف ينبع من هاوية الماضي السحيق ،  
حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم ، وحيث قذف  
بنا الخيال الجامح — أو الجزع — ، في شيء يشبه السحر ، إلى  
صورة العصور الجيولوجية الأرضية كي يخفى من ورائها سرّاً لا يمكن  
النفوذ إليه ؛ وتيار زاخر يضل في بیداء مستقبل مظلم كهذا  
الاضلام ليس فيه ثمة مجال للزمان ؛ .. وأمواج من الأجيال العديدة  
رابتة الحركة تهدر صاخبة على السطح الهائل ، ونصال براءة تمر  
منتشرة في الفضاء المحيط ، وأضواء خاطفة تتأرجح وترقص من  
فوقها ، محدثة تشويشاً واضطراباً في المرأة الصافية ، تتحول  
وتستحيل ، وتبرق ثم تختفي » . ثم حاول أن ينظمها فتصورها  
منقسمة إلى ثلاثة أقسام سماها : العصور القديمة ، والعصور  
الحديثة . فأتخذ من حضارته محوراً ثابتاً من حوله يدور التاريخ ،  
ولم لا وحضارته هي المركز الذي منه ينظر ، والأفق الذي يحد في  
الواقع مدى بصره ، والشمس المركزية التي منها ينتشر الضوء على  
كل الوجود ! أي أن الذي يتحدث هنا هو الغرور الذي تملك  
الرجل الأوربي ، فلم يردعه شك ولا تواضع ، بل اندفع يلوك في  
عقله هذا الشبح ، شبح « التاريخ العام » . وأي « تاريخ عام » !



هو ذلك التاريخ الذي يوهننا بأن تاريخاً بعيداً حافلاً بالأحداث  
يمتد إلى عدة آلاف من السنين ، كتاريخ مصر أو الصين ، يركز  
ويضغط في بضعة حوادث عارضة مشتتة ، بينما تاريخ قريب تافه  
الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين كتاريخ  
عصر نابليون ، ينتفخ ويتضخم كما تتضخم الأشباح فيبدو أحفل  
من التاريخ الأول بمرات ومرات ! وبينما لم نعد نتوهم أن السحابة  
البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة وأن القطار يزحف  
بطيئاً وهو يخترق منطقة بعيدة ، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل  
وتؤمن بأن سرعة التاريخ القديم من هندي وبابلي ومصري أقل  
في الواقع من سرعة ماضينا القريب .

أجل ، قد يكون من حقنا أن نهتم بأثينا وفيرنتسه وباريس  
أكبر من أنهمم بيتاليپوترا و بابل وطيبة ، لأن الأولى تعيننا أكثر  
مما تعيننا الثانية ، ولكن ليس من حقنا مطلقاً أن نقيم على أساس  
هذه الأحكام التقويمية صورة للتاريخ العام . وإلا فيسكون من  
حق المؤرخ الصيني مثلاً أن يضع للتاريخ العام صورة قد خلت من  
الحملات الصليبية وعصر النهضة ، وقيصر وفريدرش الأكبر باعتبارها  
أحداثاً لا قيمة لها . أو ليس مما يثير السخرية حقاً ، أن تبدو صورة  
الحضارة المصرية ، التي تكون كلاً عضوياً هائلاً ، نحيلة لا تكاد



تري بجانب صورة قرن كالقرن التاسع عشر في أوربا ؟  
كلا ، ياسادة ، نحن هنا فريسة بأسة لواحد من اثنين :  
وهم خادع ، أو كبرياء آثم . أما الثاني فلا شأن لنا به هنا ، ولكن  
الأول يعيننا في هذا المقام . فيجب أن نكشف عن هذا الوهم ،  
وأن نبده تبديداً تاماً من نفوس الناس ، كما بدد كوبرنيك من  
قبل ذلك الوهم العجيب الذي أحدثه تصوير بطليموس للكون  
باعتبار الأرض مركزه ومن حولها تدور الشمس وبقية الكواكب  
وحينئذ لن يكون للحضارة اليونانية الرومانية أو الحضارة الغربية  
مكانة تمتاز من مكانة الحضارة الهندية أو البابلية أو الصينية أو  
المصرية أو العربية أو المكسيكية ، بل لعل هذه الحضارات أن  
تكون أسمى في أغلب الأحيان ، بما للصورة الكونية التي  
تبدعها روحها من جلال وعظمة ، من تينكما الحضارتين .

وثمة وهم آخر لا يقل أثره في تشويه صورة التاريخ عن أثر  
الوهم السالف ، وهو ذلك الذي يخيّل إلينا أن التاريخ العام يسير  
على خط أفقٍ ممتدٍ يمثل « إنسانية » واحدة تتقدم باستمرار . وفي تيار  
هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا  
فيه تحقيقاً وتأييداً ومعيناً على تصور ما يحملون به من مثل عليا  
( ولا تنسى أن « المثل العليا جبن وخور » ) سموها تارة « سيطرة



العقل» ، وأخرى «تقدم الانسانية» ، وثالثة «سعادة العدد الأكبر» ، ورابعة «التطور الاقتصادي» ، و «التنوير» ، و «حرية الشعوب» ، و «السيطرة على الطبيعة» ، و «السلام الدائم» ، إلى آخر هذه الأوهام الصبائية الزائفة . ولعلمهم أن يكونوا قد اخترعوا هذا الوهم اختراعاً من أجل أن يكون أداة لتحقيق مثلهم العليا المزعومة . وإلا فما بالهم يسلمون معنا بأن الوجود كأن عضو معين في زمانه وصورته ومدة حياته وكل مظهر من مظاهر هذه الحياة بواسطة صفات النوع الذي ينتسب إليه : فلا يشكن واحد منهم في أن شجرة من البلوط بلغت من العمر ألف سنة يمكن أن تبدأ اليوم نفس النمو الذي بدأت به يوم أن نبتت ، ولا ينتظرون أحدهم من اليرقة التي يراها يوماً بعد يوم أن تستمر في نفس هذا النمو المحتمل طوال عدة سنوات . هنا لا يستطيع واحد منهم أن يقول بشيء من هذا . بل كلهم يوقنون تمام اليقين أنه لا بد من وجود حد عنده يقف النمو ، وهذا الحد يتوقف على الصورة الباطنة للنبات أو الحيوان . ولكنهم لا يفعلون هذا فيما يتصل بصورة أخرى من صور الحياة ، وهى الانسان بل يندفعون هنا وراء تفأول ساذج أهوج لا تؤيده تجربة التاريخ فيتصورون للانسانية سيراً مستمراً نحو غاية معلومة ، لا لأنهم



اقتنعوا بذلك عن طريق البرهان العلمى ، ولكن لأنهم يتمنون ذلك ، وكفى بالأمنية من دليل ؟ ولكى يجدوا مسوغا لهذا الزعم اخترعوا كلمة « الانسانية » ، وكان « الانسانية » شىء حقيقى موجود حتى له كيان فى الخارج !

كلا ! أيها المتفائلون الموهومون ، ليس « للانسانية » كما ليس لفصيلة الفراش أو البازلاء أى غاية أو فكرة أو تصميم ، فهى إما أن تدل على نوع حيوانى ، وإما أن لا تدل على شىء إطلاقا . وفى هذا يقول جيته : « الانسانية ؟ ولكن هذه كلمة مجردة . فلم يوجد مطلقاً فى يوم من الأيام إلا الناس . ولن يوجد مطلقاً غير الناس » .

« ألا فلتبددوا هذا الوهم من ميدان المسائل الشكلية فى التاريخ . وحينئذ ترون أمامكم فيضاً زاخراً من الصور الموجودة بالفعل . هاهنا توجد ثروة وعمق وشعور عضوى هائل ، ثروة وعمق وشعور ظلت جميعها مستورة حتى اليوم وراء كلمة جوفاء ، وصورة متحجرة ، ومثل عليها شخصية .

أما أنا فأرى مكان هذه الصورة الجرداء للتاريخ العام على شكل خط مستمر ، وهى صورة لا يستطيع الاحتفاظ بها غير من أغلق عينيه دون بحر الوقائع الهائل ، أقول إنى أرى مكان



هذه الصورة مسرحاً لعدد كبير من الحضارات العظمى تنمو بقوة  
كونية في بطن بيئة بمثابة الأم لها ، بها ترتبط كل واحدة منها  
طوال مدة وجودها ؛ وتطبع كل منها صورتها الخاصة بها على  
مادتها ، وهي الإنسانية ؛ ولكل منها فكرتها ، وعواطفها ،  
وحياتها ، وارادتها ، وشعورها ، وموتها الخاص بها . . . وللحضارات  
والشعوب واللغات والحقائق والآلهة والبيئات نمو وشيخوخة ، كما  
أن البلووط والصنوبر والأزهار والأغصان والأوراق نمواً وشيخوخة ،  
ولكن ليس ثمة « إنسانية » تشيخ . ولكل حضارة إمكانات  
تنبت وتنضج وتذبل وتقنى إلى غير عودة . وهناك كثير من فنون  
التجسيم ، وفنون الرسم ، والرياضيات ، والطبيعات ، تختلف  
بعضها عن بعض تمام الاختلاف من حيث طبيعتها الباطنة  
وجوهرها ! ولكل منها حياتها المحدودة ، وكل منها مقفلة على  
نفسها ، كما أن لكل نوع من أنواع النبات أزهاره وأثماره الخاصة  
بِهِ ، وله أسلوبه الخاص في النمو والذبول . وهذه الحضارات ،  
هذه الكائنات الحية إلى أعلى درجة ، تنمو في نبل من عدم  
الشعور بالغاية ، كأزهار الحقول . . .

فالتاريخ إذن مكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات ؛  
وكل حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه ؛ فتاريخ



كل حضارة كتاريخ الانسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء؛  
والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات . فاذا كان سياق  
الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد ، فالحضارات  
جميعاً سياق واحد تسير عليه . فاذا استطعنا أن نعيه بالنسبة إلى  
واحدة استطعنا أن نعيه بالنسبة إلى بقية الحضارات ، وصار من  
الميسر لنا حينئذ أن نعرف الأدوار التي ستمر بها أية حضارة سيقدر  
لها في المستقبل أن توجد ، كما يكون من الميسر أيضاً أن نتنبأ بما  
سيجرى للحضارة الموجودة الآن على الأرض ، وهي الحضارة  
الأوربية الأمريكية .

فلنبداً الآن بتعيين سياق الحضارات ؛ لنبين « كيف تنبثق  
فجأة ، وتمتد في خطوط رائعة ، وتنصل ، وأخيراً تختفي فتغوص  
مراة الموجة من جديد في الوحدة والنوم » .

« تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة ،  
وتنفصل من الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الأبدية ، كما  
تنفصل الصورة عما ليس له صورة ، وكما ينبثق الحد والفناء من  
اللامحدود والبقاء . وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام  
التحديد ، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها .  
وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ماها من



إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول  
وعلوم ، ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية » . فكأن الحضارة  
إذن روح زاخرة بالامكانيات والقوى الخصبية المتوثبة لتحقيق ،  
تأتي إلى الوجود الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى  
عديدة فى حالة فوضى مطلقة ولا شعورٍ مظلم التجأت اليه هى  
وما تنطوى عليه من حقد وكرهية ، فتبدأ بتوكيد صورتها ضد  
هذا الخليط واللاشعور ، فارضة عليهما صورتها . وتاريخ حياتها  
هو تاريخ هذا النضال الشاق العنيف بينها وبين هذه القوى :  
فحياتها كحياة الفنان الذى يناضل المادة والعوامل التى تقف فى  
سبيل تحقيق الفكرة الحاضرة فى نفسه . إنها تولد حاملة فى نفسها  
صورة وجودها ، ولكنها تجد خليطاً من القوى الخارجية لا يتلاءم  
وتحقيق الصورة أو يعارض فى هذا التحقيق . فلا بد لها إذاً ، إن  
كانت تريد تحقيق الصورة وفرض السلطان ، وتنفيذ إرادة القوة  
لديها ، أن تنظم هذا الخليط حتى يكون على صورتها ، وأن تحطم  
أو تدفع القوى التى تعترض سبيلها وتقف فى تيارها . فكأن  
الحضارة كما يقول اشبنجلر على صلة رمزية عميقة تكاد أن  
تكون صوفية بالمكان الذى فيه وبواسطته تريد أن تحقق  
كيانها . وعلى هذا النحو تستمر الروح فى نضالها ، خالقة فى أثناء



هذا النضال ، وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار ، طائفة من الضور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص . وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة ، استمرت في هذا الخلق ، وظلت تخوض هذا النضال . أما إذا فقدت قواها الخالقة ، إما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى منها وأخصب ، وإما لأنها بلغت غايتها وحقت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذي إليه علت ، بأن حققت في الخارج كل ما تحتوى عليه من إمكانيات باطنة ، ينضب دمها وتتحطم قواها ، ويتحجر كيانها — فتصبح « مدنية » بعد أن كانت « حضارة » . ولكن هذا ليس معناه فناءها نهائياً ، بل لازالت قادرة على البقاء قروناً أخرى ، كما تبقى الشجرة التي استنفدت عصارتها الزمان سنوات طوالاً لا تزال تمد فيها أغصانها التي أصبحت فريسة للسوس . ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي إبان تطوره . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها ؛ أو إن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة ، وكل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها .

ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية



التي تقابلها من خصائص ، أو ما لأدوار حياة الانسان المناظرة لها  
من خصائص ومميزات . فحضارة كالحضارة الغربية (أو الأوربية  
الأمريكية ) تبدو لأول مرة على الأضواء الخافتة الأولى في فجر  
العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ، تبدو طفلة لم تشعر بعد  
بقواها فتقدمت إلى النور في خوف واستحياء ؛ ولكن كانت  
تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كامنة زاخرة في باطنها مؤذنة  
بنمو فذ سريع . فسرعان ما اهتزت تربة بيئتها ، وهي تشمل إقليما  
يمتد من پروقانس التروبادور حتى كاتدرائية الأسقف برنفردي  
هلدسيم ، فزكت وترعرعت ، وبدت الحضرة والنماء في كل مكان  
وهكذا رقت روح الربيع على هذه البيئة ، فأشاعت فيها قشعريرة  
الخلق والحياة المليئة . وأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديدة  
روح استيقظ حينئذ شعورها ، في شيء من الغموض والقلق  
والاستحياء والجزع ، فبدأت « تنازل كل العناصر الشيطانية  
المظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية ، وكأنها تنازل خطيئة ، كي  
تسعى قليلا قليلا وفي نضوج مستمر إلى التعبير الواضح المضيء  
عن وجود استطاعت أخيراً أن تظفر به وأن تدركه » . وكلما نمت  
واقترب شيئاً فشيئاً من صيفها ، كلما تحددت ملامحها ، واستقرت  
اللغة التي تعبر بها عن نفسها ، وتمايز الطابع الخاص بها في الأوضاع



التي تخلقها ، وأصبحت كل لحظة من لحاتها مختارة ، دقيقة ، فيها  
خفة وفيها وضوح ، كما تراه واضحاً في الآثار الفنية التي تعبر عن  
هذه الفترة من تطور الحضارة : مثل رأس أمينمخت الثالث  
( في التمثال المنسوب إلى الهكسوس بتانيس ) في الحضارة المصرية  
وكاتدرائية أياصوفيا في الحضارة العربية ، ولوحات تتسيانو  
في الحضارة الغربية ؛ ثم بشكل أكثر نضوجاً ودقة في تماثيل  
فينوس بكنيدوس في الحضارة اليونانية ، ولوحات قاتو وموسيقى  
موتسارت في الحضارة الغربية . فاذا ما وصلت الحضارة إلى قمة  
تطورها وحقت كل ما فيها من إمكانيات ، واستنفدت قواها  
الخالقة ، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمعناها الدقيق  
إلى حالة المدنية : فينطفئ النور الذي كان متوهجاً بها من قبل شيئاً  
فشيئاً ، ولا يرسل إلا شعاعاً فيه من القوة الحقيقية أقل مما يدل  
عليه المظهر ، يحاول أن يخلق أثراً عظيماً — كما هي الحال في النزعة  
الكلاسيكية في أواخر القرن الثامن عشر بأوروبا ؛ وتشعر الروح  
حينئذ بالحنين ، في شيء من الحزن ، إلى طفولتها الأولى — كما  
هو واضح في النزعة الرومانتيكية . وأخيراً ، وبعد أن أصبحت  
منهوكة القوى ، خالية من العصاره ، قد نضب منها دم الحياة ،  
تفقد الحضارة الرغبة في الوجود ، فتطمح — كما هي الحال في أيام



الرومان بالنسبة إلى الحضارة القديمة ( اليونانية الرومانية ) —  
إلى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين إلى  
حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكتنف حياة الأرواح الأولية  
وفي بطن أمها الأولى التي فيها نشأت ، في القبر . فهي روح أوشكت  
على الفناء ، فلا تحن إلا لما هو تعبير عن الموت والفناء : إلى الظلال  
الحزينة الشاحبة ، وإلى الليل المظلم المشرف على الهاوية ، وإلى  
الأحلام التي تملئها الكهوف المعتمة الفاترة ، فتستهويها حينئذ  
نزعة دينية صوفية غامضة شابهة شيء من الجزع العقيم والقشعريرة  
الجوفاء ، كما كانت حال روح الحضارة القديمة في أواخر أيامها  
حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس ، فاندفعت تنشد  
الساوى والراحة في ظلالها الزرقاء ، وتشعر بالنشوة تغمرها من فيض  
ألحانها الخافتة خفوت الموت .

ولكل حضارة أسلوبها المتميز عن أسلوب غيرها تمام التمايز ،  
أسلوب تستطيع أن تتلمسه في كل مظهر من مظاهرها فتجده  
واضحاً فيه كل الوضوح : من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب  
اجتماعي . ففي الفن مثلاً تجد أسلوب كل حضارة ظاهراً في  
تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر ( كالنحت وتلوين  
الجدران عند اليونان ، وتوازن الألحان والرسم بالزيت في الحضارة



الغربية) ، وفي إبعاد بعض أنواع الفن إبعاداً تاماً ( مثل فنون  
التجسيم في الحضارة الغربية ) . وكذلك الحال في بقية مظاهر  
الروح . بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات  
المختلفة ، فلا تستطيع إلا أن تجد ارتباطاً وثيقاً بين الشخصيات  
التي تنسب إلى حضارة واحدة واختلافاً كبيراً بينها وبين من  
يماثلها من الشخصيات المنتسبة إلى حضارة أخرى . فلو قارنت  
مثلاً جيته ورفائيل بمن يماثلها من الشخصيات العظيمة في الحضارة  
القديمة ، سرعان ما تجد أن هيرقليطس وسوفوكليس وأفلاطون  
والقياديس وهوراس وتيريوس تكون أسرة واحدة متميزة كل  
التميز عن الأسرة التي يكونها رفائيل وجيته و نابليون و بسمارك .  
كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية  
أو العربية بتخطيطها ، وهيئة طرقاتها ، ولغة عماراتها وأبنيتها الهامة  
والخاصة ، وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها ، بل وبضوضائها  
وحركة المرور فيها ، وروح ليلاتها ، وجو منتدياتها .

فمدينة غرناطة ظلت مدة طويلة بعد الفتح الاسباني محتفظة  
بروحها الغربية المتمثلة في القاهرة وبغداد ، ولكن مدريد في  
أيام فيليب الثاني ( أى في نفس العصر ) كانت تمتاز بكل الملامح  
التي للمدن الحديثة في الحضارة الغربية كلندرة وباريس . وإذا



قارنت تخطيط روما القديمة أو أثينا القديمة بتخطيط روما الحديثة أو باريس ، لوجدت روح الحضارة القديمة ظاهرة في ضيق الطريق المقدس والميدان الروماني في روما القديمة ، وفقدان المنظور والتقابل الانسجامي في أجزاء الأ كروبول في أثينا القديمة ، كما تجد روح الحضارة الغربية ماثلة في الميل إلى المنظورات المستقيمة وتصنيف الشوارع في طرقات الشانزليزيه ابتداء من اللوفر في باريس أو في ميدان كاتدرائية القديس بطرس بروما الحديثة .

وإذا كانت كل ورقة أو زهرة تمثل في الأطوار التي تمر بها في حياتها نفس الأطوار التي تمر بها الشجرة الضخمة ، نظراً إلى أن كل واحدة من هؤلاء إنما تحقق صورة النبات الكامنة فيها ، فإن الحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الحضارة . فكل عبقرى ينتسب إلى حضارة من الحضارات يمثل في مجرى حياته مجرى حياة هذه الحضارة تمام التمثيل ، فيمر في تطوره الروحي بنفس الأطوار التي تمر بها حضارته في تطورها الروحي . فالرجل الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية يحيا من جديد في إبان طفولته ، في أحلامه وألعابه ، عصره القوطي ، وكاتدرائياته ، وقصوره الاقطاعية بما يجري على مسرحها من أساطير الأبطال ، كما يشعر بنفس النزعة التي ملء بها رجال الحملات الصليبية ونفس الهموم



الروحية التي عاناها پرسيفال وهو في غضارة الشباب . ونضرب  
لهذا مثلاً بحجته : فانه حين وضع الصورة الأولى لمأساة فاوست ،  
كان يشـعر شعور پرسيفال ؛ وحينما انتهى من كتابة الجزء  
الأول منها ، كانت روحه روح كهـمـلـت ، ولم يصبح ابناً من أبناء  
القرن التاسع عشر بنزعته العقلية العالمية إلا في الجزء الثاني من  
فاوست . وفي هذا الجزء كما في أوبرا پرسيفال لثـجـنـر نستطيع  
أن نتبين ما ستؤول اليه روح الحضارة الغربية في القرون التالية .  
والخلاصة التي تستخلص من هذا كله هي أن « لكل حضارة ،  
ولكل دور من أدوار شبابها ونموها وانحلالها ، ولكل مظهر أو  
فترة ضرورية لها ضرورة باطنة جوهرية ، مدة معينة ، واحدة  
بالنسبة إلى جميع الحضارات ، تعود دائماً بقوة كقوة الرمز » ؛  
وأن الظواهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تماماً  
الظواهر التي تكشف عنها بقية الحضارات ؛ وإن من الممكن  
بالتالي أن نعين في كل الحضارات « تعاصر » أدوارها ومظاهرها  
بعضها لبعض ، أي تقابل ألوان التعبير ، من حيث الزمان الذي  
يوجد فيه مظهر هذا التعبير ، ومن حيث اتجاه هذا التعبير ، في  
الحضارات بعضها بالنسبة إلى بعض ، وفكرة « التعاصر » هذه  
من الأفكار الرئيسية في فلسفة الحضارة فلنحللها بعض التحليل .



يميز علماء الحياة بين شيئين : التماثل والتوافق . أما التماثل فهو التساوى فى الوظائف ، بينما التوافق هو التساوى فى هيئة الأعضاء ومنشأها . ففى الحيوانات الفقرية كلها ابتداء من الانسان حتى الأسماك نجد أن كل جزء من أجزاء المجموعة فى أحد أنواعها يناظر جزءاً آخر تمام المناظرة فى مجموعة النوع الآخر ؛ وأن الزعانف الصدرية فى السمك ، والأقدام ، والأجنحة ، والأيدى فى الحيوانات الفقرية الأرضية أعضاء متوافقة ؛ وأن الرئة فى الحيوانات الأرضية والمثانة الهوائية فى الأسماك متوافقة ، بينما الرئة والحياشيم من حيث الوظائف التى تؤديها — متماثلة ، فإذا طبقنا هذه التفرقة فى دراسة التاريخ ، استطعنا أن نظفر بمنهج على أعظم غاية من الأهمية فى البحث التاريخى .

أما منهج المماثلة أو التماثل فمنهج استخدمه المؤرخون منذ زمن بعيد : فلا يكاد أحدهم يبحث فى نابليون حتى يلقى نظرة على الاسكندر أو قيصر ؛ بل إن هؤلاء العظماء أنفسهم كانوا يشعرون بما بينهم وبين بعض الشخصيات التاريخية العظيمة من تماثل ، فكان نابليون يشعر بما بينه وبين شارلمان من شبه قريب ، وكان شارل الثانى عشر ملك السويد يشبه نفسه بالاسكندر . وهكذا شعر المؤرخون بما بين بعض الظواهر وبعض الآخر فى عصور



مختلفة من تماثل كبير أو تماثل شبه تام . فبقارنوا فيرنتسه بأثينا ،  
وبوذا بالمسيح ، والمسيحية الأولى بالاشتراكية الحديثة ، والمالية  
الرومانية أيام قيصر بالمالية في الولايات المتحدة اليوم . ولكن  
هذه المقارنات كلها كانت مقارنات تافهة تحكمية في كثير من  
الأحيان ، أقرب ما تكون إلى المقارنات الشعرية منها إلى المقارنات  
الصادرة من شعور عميق بأن التاريخ له سياق يجري عليه فيه تتكرر  
دائماً طائفة من الصور والأوضاع والمواقف . ولم تصبح منهجاً في  
البحث التاريخي ، ولم يكن من الممكن أن تصبح كذلك ، طالما لم  
يشعر المؤرخون بما هنالك من ضرورة عضوية في تركيب التاريخ .  
أما إذا سلمنا بأن التاريخ يخضع لضرورة عضوية حية ، وسلمنا  
بما قلناه حتى الآن عن الحضارة وتطورها ونسبة الحضارات بعضها  
إلى بعض ، أدركنا في الحال ما لهذا المنهج من خطر كبير في البحث  
التاريخي ، واستطعنا أن نتبين الآفاق الواسعة التي سيفتحها أمامنا  
تطبيقه ، والنتائج البعيدة الأثر لو أننا نظمناه ووضعنا له القواعد  
والشروط .

واشد من هذا المنهج خطراً المنهج الثاني ، منهج التوافق  
ولنضرب مثلاً للظواهر المتوافقة بين الحضارات المختلفة بفنون  
التجسيم عند اليونان والموسيقى الآلية في الحضارة الغربية ، أو



بأهرام الأسرة الرابعة والكاتدرائيات القوطية؛ أو بالبوذية الهندية والرواقية الرومانية؛ أو بعصر بركليس وعصر الأمويين. ولكي نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلاً للتوافق بالحركة الديونيزوسية وحركة النهضة الأوربية؛ ومثالاً للتماثل بالحركة الديونيزوسية وحركة الإصلاح الديني في أوربا. فثمة توافق في الحالة الأولى لأن كلتا الحركتين متساوية في هيئتها وتركيبها، واحدة في الأصل الذي نشأت عنه. بينما التساوى في الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه في الوظيفة بين كلتا الحركتين: الديونيزوسية والإصلاح الديني. ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأدق وأقرب في التشابه. وجيته هو أول من أدرك فكرة التوافق، إذ استخدمها في دراساته الحيوانية فأفضت به إلى اكتشاف العظمة التي بين عظمتي الفك الأعلى في الإنسان، وهو اكتشاف كان له أخطر الأثر في تقدم البحث في علم الحياة فيما بعد. وجاء من بعد جيته أوون فوضع لها صيغتها العلمية الدقيقة.

وفي أثرها أتى اشينجلر فأدخل هذه الفكرة في المنهج التاريخي وصاغها صياغة دقيقة في فكرة حديثة على البحث التاريخي كل الجدة، وهي فكرة «التعاصر». قال اشينجلر:



« إنني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما « متعاصران » إذا كانا ،  
كل في حضارته الخاصة ، يظهران الدقة في أحوال واحدة —  
نسبياً — ويكون لهما بالتالي معنى مُناظر تماماً » . فإذا كان قد  
ثبت أن تطور الرياضيات في الحضارة القديمة وتطورها في الحضارة  
الغربية متفق تمام الاتفاق ، فإن من الممكن إذن أن نقول إن  
فيثاغورس وديكارت ، وأفلاطون ولا پلاس ، وأرشميدس  
وجوس ، كل منهما متعاصر مع الآخر . وعلى هذا النحو أيضاً  
نستطيع أن نقول إن ظاهرة الإصلاح الديني وتطهير العقيدة ،  
وظاهرة الانتقال إلى دور المدنية ، تظهر في جميع الحضارات  
المعاصرة . ففي الحضارة القديمة كان الوقت الذي انتقلت فيه  
الحضارة إلى دور المدنية هو عصر فيليب المقدوني وابنه الاسكندر  
في الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة و نابليون . كما  
نستطيع أن نقول إن الاسكندرية وبغداد ووشنطن متعاصرة في  
تأسيسها . ومعنى هذا كله أن موضع الظاهرة في حضارة من  
الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها في الحضارة الأخرى  
فالمثل الأخير معناه أن الاسكندرية قد أسست في دور من أدوار  
الحضارة القديمة يقابل تماماً ، من حيث مركزه بالنسبة إلى بقية  
أدوار الحضارة التي هو فيها ، الدور الذي فيه أسست مدينة بغداد



في الحضارة العربية ، ومدينة واشنطن في الحضارة الغربية .  
وعن طريق هذا النهج الجديد برهن اشينجلر على أن كل  
الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية  
والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها  
وفنائها ؛ وأن التركيب الباطني لأي حضارة هو هو عينه التركيب  
الباطني لكل الحضارات بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة  
عميقة في الصورة التاريخية الحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها  
تماما في غيرها من الحضارات .

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية : الأولى أنه  
سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤاً دقيقاً  
يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية  
بعد ، من حيث صورتها الباطنة وعمرها ، وسياق تطورها ،  
ومعناها ، ونتائجها ، كما يستطيع الكيماوي أن يحدد سابقاً بالدقة  
ما سيحدث لمركب من المركبات لو أجريت عليه كذا وكذا من  
العمليات ، أو كما يعرف الفزيائي ما سيجري للأجسام ابتداء من  
نقطة معلومة . والنتيجة الثانية ، وليست بأقل خطراً من الأولى ،  
هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصوراً بأكملها  
قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً ، بل وأن نعرف



أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق ، كما في استطاعة علماء الحفريات أن يحددوا تماماً شكل الهيكل العظمى كله ابتداء من جزء من الجمجمة فحسب ، وتعيين النوع الذي ينتسب إليه هذا الحيوان الذي لم يبق لدينا منه غير حفريات ضئيلة كل الضالة . وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع أن نكتشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره . هذا هو المنهج الجديد الذي اكتشفه اشينجلر ، والذي أقام على أساسه مذهباً شامخاً في التاريخ أى في الوجود كله ، فقدم لنا نظرة في الوجود جديدة كل الجدة ، عميقة كل العمق ، قال عنها إنها آخر فلسفة في الوجود تظهر في الحضارة الغربية ، لأن هذا هو ما يقتضيه سياق الحضارات .

فان الفلسفة التنظيمية قد انتهت بانتهاء القرن الثامن عشر ، إذ جاء كُنت فوضع لامكانياتها النهائية صيغة هائلة ، نهائية بالنسبة إلى الحضارة الغربية . وكان لا مناص من أن يتبع هذه الفلسفة فلسفة أخرى تمثل انتقال الحضارة إلى دور المدنية ، وتكون



مناظرة للفلسفة التي أتت بعد أفلاطون وأرسطو في الحضارة اليونانية ، فلسفة تعبر عن روح المدينة العالمية الخاصة ، وتكون متميزة بالطابع العملي ، اللاديني ، الأخلاقي ، الاجتماعي . فجاءت هذه الفلسفة أولاً على يد شوپنهاور الذي جعل من إرادة الحياة محور نظريته في الوجود ، وجعل الغاية للإنسان من الناحية الأخلاقية القضاء على هذه الإرادة . فأنكار إرادة الحياة هو الأمر المطلق الذي يجب على كل اتباعه ، وأتى فجئراً فأنكر إرادة الحياة ، على النحو الذي فعله شوپنهاور ، في أوبرا « ترستان وايزولد » ؛ ثم أكدها على طريقة دارون في أوبرا « زيجفريد » . وتلاه نيتشه فمجد إرادة الحياة في روعة وجلال في « زرادشت » . وأصبحت الأساس لفرض من الفروض الشائخة في علم الحيوان عند دارون المتأثر بملثس ، وفرض من الفروض الاقتصادية الخطيرة على يد ماركس المتأثر بهيجل : وهما فرضان كانا بعيدى الأثر جدا في نظرة الرجل الأوربي من سكان المدن الكبرى . وتتابع على أساسها سلسلة من النظرات الحزينة المتشائمة ابتداء من رواية « چوديت » لهيبيل ورواية « الخاتمة » لابسن ، فكانت النهاية لهذا التيار الأخلاقي .

وحينئذ لم يتبق غير إمكانية واحدة ، إمكانية تناظر فلسفة



الشكك في الحضارة القديمة : وهي الامكانية التي يدعو إليها ذلك  
المنهج التاريخي الذي عرضناه . فستكون هذه الفلسفة الأخيرة  
إذن مطبوعة بطابع الشك ، ولكنه شك يختلف عن الشك القديم  
كما تختلف روح الحضارة الغربية عن روح الحضارة القديمة .  
فإن هذه الروح الأخيرة ، كما سنرى بعد حين عند الحديث عن  
خصائص الروح القديمة أو الروح الأبلونية ، كما يسميها اشبنجلر ،  
روح غير تاريخية ، بمعنى أنها لا تعرف من الزمان غير الحاضر ،  
وتنكر الاستمرار الزماني وبالتالي الاستمرار التاريخي ؛ فلم يكن  
من الممكن إذن أن يكون شكها شكاً تاريخياً ؛ وإنما كانت تشك  
بأن تقول « لا » فحسب ، فكانت تنكر المعتقدات التوكيدية .  
أما الروح الغربية فروح تاريخية ، ولهذا فإن « الشك الغربي  
يجب أن يكون تاريخياً في كل أجزائه ، إذا كان يريد حقاً أن  
يكون حاصلًا على ضرورة باطنة ، وأن يكون رمزاً لروحنا ونحن  
على أبواب القبر » ؛ فيصبح كل شيء في نظره نسبياً لا مطلقاً ،  
تاريخياً لا طبيعياً ، ضرورياً في زمانه ومكانه لا في كل زمان  
ومكان . منهجه أن يتوسم ، وشعاره أن كل شيء يتغير ويصير ،  
وغايته تحديد السياق الذي يسير عليه التاريخ . يفهم ولا يتجاوز  
الفهم إلى التقويم ، لأن الضرورة التاريخية الباطنة هي التي تعمل



عملها في كل مكان ، فلا اختيار ولا تفضيل ، بل خضوع لما يأتي به المصير ، واعتراف بضرورة هذا الخضوع . كل شيء رمز وكل شيء تعبير ، فلا حقيقة للثبات ، ولا وجود لشيء بالذات .

هذه الفلسفة الجديدة إذن هي الفلسفة الوحيدة التي قدر للحضارة الغربية أن تكون لها بعد ، وهي تعبر عن النظرة الوحيدة التي بقيت للرجل الغربي في الوجود ، تعبر عن الشعور الكوني الذي يجده في نفسه وحده في الدور الأخير من أدوار حضارته ، شعور استطاع اشينجلر وحده أن يصل إلى التعبير عنه في صيغته الفلسفية ، فكان الممثل الأكبر للفلسفة في هذا الدور . وكان ذلك بعد أن بدأ بدراسة بعض الأحداث السياسية المعاصرة في سنة ١٩١١ وما عسى أن تكون النتائج التي يمكن التنبؤ بها ابتداء من هذه الأحداث ؛ وإذا به يجد أن هذه الدراسة غير ميسرة إلا إذا قامت على أساس وثائق عديدة جدا خاصة لا بهذا العصر وحده ، بل بجميع العصور ؛ ورأى من المستحيل عليه أن يقتصر على عصر معين وما يتلوه من أحداث قلائل . ثم اكتشف أن مسألة سياسية ما لا يمكن أن تدرك بنفسها في داخل ميدان السياسة وحدها ، بل لا بد من أن تفهم أيضاً بواسطة البحث والمقارنة في بقية الميادين : من فن وفلسفه وعلم واقتصاد ودين . وعلى هذا النحو



رأى المسائل تتعدد وتتسع ، والمشا كل تتعقد وتشتبك ، والتيارات المتباينة تتجه كلها نحو وحدة واحدة منها صدرت واليها تعود .  
وحينئذ رأى أن جزءاً من التاريخ ، مهما تكن ضآلته ، لا يمكن أن يصبح واضحاً إلا إذا اتضح التاريخ كله ؛ والتاريخ كله معناه الوجود العضوى الحى ، فكأن البحث فى التاريخ لا يقوم إلا على أساس فلسفة فى الوجود . استمع إليه يتحدث عن نشأة هذه الفلسفة لديه :

« حينئذ رأيت فيضاً زاخراً من الروابط التى شعر بها بعض المؤرخين شعوراً واضحاً بعض الوضوح حيناً ، غامضاً فى معظم الأحيان ، دون أن يصلوا إلى فهمها اطلاقاً ، روابط بين صور فنون التجسيم والفنون العسكرية أو الادارية ؛ ورأيت تشابهاً عميقاً بين الأشكال السياسية والرياضية فى الحضارة الواحدة ، بين النظرات الدينية والصناعية ، بين الرياضيات والموسيقى وفنون التجسيم ، بين صور الاقتصاد وصور المعرفة ، وتبينت فى وضوح الارتباط الروحى العميق بين أحدث النظريات الفزيائية الكيماوية ، والتصورات الاسطورية الخاصة بالأجداد عند الجرمان ؛ والاتفاق التام بين أسلوب المأساة ، والآلية الديناميكية ، وتداول النقود فى هذا العصر ؛ والتشابه التام ، الذى قد يبدو فى



البدء غريباً ولكنه لا يلبث أن يبدو جلياً ، بين المنظور في  
التصوير بالزيت ، والطباعة ، ونظام الائتمان ، والأسلحة النارية ،  
والموسيقى ذات الألحان المتوازنة من ناحية ، ومن ناحية أخرى  
بين التمثال العارى ، والمدينة القديمة ، والنقد اليونانى ، باعتبارها  
ألواناً من التعبير عن روح واحدة بالذات ؛ ورأيت وراء هذا كله ،  
فى فيض من النور ، أن هذه المجموعات القوية من التشابهات فى  
هيئتها ، والتي تمثل كل واحدة منها تمثيلاً رمزياً فى الصورة العامة  
للتاريخ العام نوعاً إنسانياً خاصاً ، أقول رأيت أن هذه المجموعات  
تكوّن بناءً متناسب الأجزاء كل التناسب ، وهذه النظرة المنظورية  
هى حدها التى تستطيع أن تكشف عن سياق التاريخ وأسلوبه  
الخاص . ولو أن هذه النظرة بدورها عرض وتعبير عن عصر  
بالذات وممكنة ، وبالتالى ضرورية ، اليوم واليوم فحسب ، وبالنسبة  
إلى الروح الباطنة للرجل الغربى وحدها ، إلا أنه لا يمكن أن  
تقارن إلا مقارنة بعيدة ببعض النظرات فى الرياضيات الحديثة  
جداً فى باب مجاميع التحويل .

وعن طريق هذه النظرة استطاع اشينجلر أن يرى العصر  
الحاضر على ضوء جديد كل الجدة . فلم يعد يرى فى الحرب العالمية  
حادثاً استثنائياً غريباً قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات



السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه وإشباع نزعة القوة في نفسه ، أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . وإنما رأى فيها نوعاً من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية ، وكان في استطاعة المرء المراهف النظرة العميق الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث ، وعلى النحو الذي عليه تقريباً حدث . ثم عكف على أحوال أوربا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملاحظها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب : من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة ، والخط والمكان ، وما هو هندسى وما هو تصويرى وفكرة الأسلوب ، ومعنى النزعة التأثرية وموسيقى فجتر ؛ ومن انحلال في الفن ، وشك متزايد في قيمة العلم ؛ ثم المشاكل العويصة التي أثارها انتصار المدينة العالمية على الريف : مثل هبوط النسل ، وهجرة الأرض الزراعية ، والمركز الاجتماعى لطبقة الأجراء التي في اضطراب وغليان ؛ وكذلك الأزمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية ، والاشتراكية ، والنظم النيابية ، وموقف الفرد بازاء الدولة ؛ ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مشكلة الزواج ؛ ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس



الاجتماعى فى بحثه فى الأساطير والعقائد؛ ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية ، وإنما بطريقة تاريخية شكلية . كل هذه أعراض حالة خطيرة تعانيها الحضارة الأوربية ، وهى أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه . انتبه إليها بعض المفكرين وعلى رأسهم نيتشه ( راجع كتابنا عنه فى الفصل الموسوم باسم « أعراض انحلال » ) فحللها تحليلًا دقيقًا ، وأزاح الستار عن المشاكل التى تدل عليها . ولكنه لم يستطع ، نظرًا إلى نزعتة الرومانتيكية الخيالية ، أن يواجه الحقيقة الواقعة القاسية كما هى ، وأن يخرج منها بالحل التام الوحيد الذى يفسر وجودها ويبين ضرورة هذا الوجود . وما كان لنيتشه أن يصل إلى اكتشاف هذا الحل ، ولما تأذن الضرورة التاريخية الباطنة بعد أن يوجد . وإنما كان لابد من مرور جيل تال على نيتشه يقوم فيه مفكر فيجد هذا الحل ويصوغه صياغة علمية دقيقة ، ومر هذا الجيل وكان هذا المفكر اشبنجلر .

هذا الحل فلسفة فى التاريخ العام ، أو فلسفة عامة فى الوجود على صورة التاريخ ، أودعه اشبنجلر فى كتاب واحد ضخيم سماه « انحلال الغرب » ، لأن الغاية الأصلية منه بيان انحلال الحضارة الأوربية الغربية على النجوى الذى يوجد عليه هذا الانحلال



منتشراً على سطح المعمورة ، وإن كانت هذه الغاية المحدودة قد  
أطلت على أفق واسع جداً ، هو أفق الوجود العضوى الحى كله ،  
فغمرته فى فيض رائع من النور .



## دوائر الحضارة

« ليس في استطاعة شيء أن يخفف  
من هول العزلة الروحية العميقة التي تفضل  
بين وجود رجلين نوعهما مختلف »

أنا وأنت — أي هوة تفصل بين هذين الوجودين ! كلانا  
عالم أصغر مستقل بوجوده ، منحاز في داخل كيانه ، محصور في  
دائرة ذاته . قد أغلق من دون كلينا الباب فليس ثمة من سبيل  
إلى الاتصال . إذا سمعت فانما أسمع صوتي ، وإذا تحدثت كان  
الحديث حواراً بين النفس وبينى ، وإذا رأيت لم أر الأشياء إلا  
منعكسة على نفسى أو منكسرة حسب زاوية انكسارى ، وحيثما  
تلمست لم تقع اليد على غير ذاتى .  
هذا هو الوجود الحقيقى ، سواء فى نظر فلسفة الوجود أو فى  
نظر فلسفة الحياة .

فعند فلسفة الوجود ، التى بشر بها كيركجورد وأقام بنيانها  
النهائى هيدجر ، أن الوجود الحقيقى هو وجود الذات ، وأن الذات  
هى الذات الفردية ، وأن كل ذات فى عزلة تامة عن غيرها من  
الذوات ، فاذا خرجت الذات عن عزلتها ، كان فى ذلك



« سقوطها » . فكل جماعة باطل وشر ؛ والمجموع والأغلبية دليل على البطلان والتزييف . ولهذا فان الموجود الحقيقي يظل في داخل ذاته ، وحيداً هو ومسئوليته الهائلة ، « صامتاً كالقبر ، هادئاً كالموت » على حد تعبير كيركجورد . الصمت حقيقته : لأن الصمت ، صمت الحياة الروحية الباطنة ، بكاراة وطهارة . ولذا تراه ينشده ويمجده فيقول كما قال كيركجورد : « هنا ينمو الصمت كما تنيف ظلال ما بعد الظهيرة . . أية نشوة يبعثها في نفسى هذا الصمت الذى يزداد لحظة بعد أخرى ! » . أما « الناس » وما يقول الناس « فهما أكبر شراً يهدد الانسان الحقيقي . لأن « الناس » تفقد الانسان الشعور بالمسئولية ، إذ يفنى في هذا الخليط ، فلا يقوم بعمل إلا مع « الناس » ، ولا يفعل إلا حسب ما يفعل « الناس » . فيصبح مرد كل شئ إلى « الناس » ، ويكون هذا الكائن العجيب تنيناً هائلاً أو إلهاً ؛ عنه تصدر القيم وفي سبيله يضحي بالوجود الفردى ؛ فهو الأمر الناهى ؛ ومبعث الترغيب والترهيب . إذا فكرت فكرت بالناس ؛ ولا وجود لى إلا بالناس وفي الناس ؛ أى أن وجودى هو وجود غيرى . وليس لى « أنا » من وجود حقيقى . ولهذا فلا مسئولية على ؛ بل كل مسئولية تقع على « الناس » ، أو تقع على التاريخ العام . والعلة



في هذا « السقوط » الرغبة في التخلص من « هم الوجود » .  
ومن « هم الزمان » . فان الوجود الحقيقي له مظهران : الوجود  
والزمان . والشعور بأحدهما أو بالآخر لا يتحقق إلا بالاهتمام .  
فاذا أضيف إلى الاهتمام عنصر وجداني عاطفي كان اسمه « الهم » .  
ولا بد من إضافة هذا العنصر ؛ لأن إدراك الوجود الحقيقي لا يكون  
بالعقل كما رأينا من قبل مرارا ، بل يكون بالوجدان . فلكي  
يتحقق الإدراك عن طريق الاهتمام ، لا بد أن يكون الاهتمام ملونا  
بألوان من العاطفة ، أي لا بد للاهتمام أن يستحيلها . فكان  
الذي يشعر بالوجود الحقيقي ، هذا الذي يحيا حياة الذات لحيات  
الغير ، هذا الذي عزم على احتمال كل مسئولية واتخاذ كل قرار  
إنما يشعر بالهم في مظهريه الوجوديين : هم الوجود وهم الزمان . أما  
الذي لا يقوى على الشعور بهذا الهم المزدوج ، فليس له من سبيل  
إلى الخلاص منهما بغير شيئين : « الناس » ، و « التاريخ العام » .  
فبالأول يتخلص من هم الوجود ، وبالثاني يفر من هم الزمان .  
والفرار من هم الزمان يتخذ عدة مظاهر ترجع كلها في النهاية إلى  
الفكرة القائلة بأن التاريخ يكون وحدة ، وأن لحظاته المتتابعة  
تفتح نوافذها بعضها على بعض ، وأن الأولى تؤثر في التالية والتالية  
فيما تليها وهكذا باستمرار ، فيتوهم الفرد نفسه لحظة في هذه اللحظات



هي نتيجة اللحظة السابقة أو اللحظات السابقة كلها ، فلامسئولية  
إذن عليه ولديه . وسواء قال ان هذا التاريخ العام سلسلة متتابعة  
تتابعاً أفقياً لا وحدة له إلا وحدة التتابع ، أو قال كما قال هيجل  
والهيجليون إن التاريخ العام معرض تعرض فيه الروح المطلقة  
نفسها على مدى تطورها وسيرها نحو تحقيق كمالها المطلق ، فهو في  
هذا كله إنما يحاول الفرار من ذاته .

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفرد . « وكل فرد ، كما  
يقول كيركجورد ، هو بذاته عالم ، له قدس أقداسه الذي لا يمكن  
أن تنفذ إليه يد أجنبية » . والرمز ليس تتابعاً متداخلاً يعبر  
كله عن روح مطلقة واحدة . وإنما الزمان تعبير عن جملة أرواح  
تتوالى الواحدة وراء الأخرى في الوجود أو توجد معاً .

﴿ وفلسفة الحياة ترى الكائن العضوي وحدة مستقلة . فان الطبيعة  
نفسها ، كما يقول برجسون ، قد جعلت من الكائن الحي وحدة  
منعزلة مقفلة على نفسها ، وكونته من أجزاء لا متجانسة يكمل بعضها  
بعضاً ، وأصبح يقوم بعدة وظائف تتضمن الواحدة منها الأخرى  
والخلاصة أنه فرد مستقل بكيانه ، مقفل على نفسه .

وهو يمتاز إلى جانب الفردية بالخلق المستمر ، فلا يستطيع  
الكائن الحي أن يمر بحالة واحدة مرتين ، مهما كانت الظروف



واحدة . لأن هذه الظروف تؤثر فيه في لحظة أخرى غير اللحظة الأولى التي أثرت فيه في أثنائها لأول مرة . بل ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إن الفرد في خلق مستمر غير متوقع ؛ ولكن هذا الخلق المستمر لا يستمر إلى غير نهاية بالنسبة إلى الفرد . بل لا بد للفرد أن يصل إلى النضج أى إلى القمة العليا التي لا يستطيع بعدها إلا الانحدار ، أى الشيخوخة . فهما أجلا النظر في سلم الكائنات الحية من أكثرها تفضلا إلى أقلها تفضلا ، أى من الإنسان ذى الخلايا العديدة حتى الحيوانات الهدبية ذات الخلية الواحدة ، لو جئنا هذه العملية ، عملية الشيخوخة ، متحققة باستمرار . ومعنى هذا أن دورة التطور فى الكائن الحى دورة مغلقة . هى دائرة تقفل على نفسها بعد مدة من الزمان ، ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التي توجد بجوارها أو التي وجدت بعدها أو قبلها . فليس هناك إذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى ، أى أن يأخذ الكائن الحى شيئا أجنبيا عنه فيدخله فى كيانه كما هو . بل لا بد له ، إذا كان يريد أن يأخذ شيئا من الخارج ، أن يحمله إلى طبيعته هو ، بأن يتمثله ثم يهضمه . ومعنى هذا بصريح العبارة أنه يخلقه من جديد . لأن طبيعة كل كائن حى تختلف عن طبيعة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف .



والآن ، فإذا كانت الحضارات كائنات عضوية ، فإنها تمتاز  
إذن بهذه الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي . فلكل  
حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من  
الحضارات ، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى مادامت  
كل حضارة ، باعتبارها كائناً عضوياً ووجوداً حقيقياً ، تكون  
وحدة مقفلة على نفسها . وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين  
حضارة وحضارة ، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين  
مختلفتين ، إنما هو وهم فحسب ، فهو تشابه في الظاهر ولا يتعدى  
إلى الجوهر . لأن كل حضارة تعبير عن روح . والروح تختلف بين  
الحضارة والحضارة الأخرى تمام الاختلاف : في جوهرها  
وأسلوبها وممكنات وجودها .

فإذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة في حضارتين ، تقبلت  
كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذي  
عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر ؛ لأن كلا منهما  
لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا إذا أحالتها إلى طبيعتها ،  
فإذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذي به تطبع كل روح  
مظاهرها . ولهذا لا توجد الحقيقة إلا بالنسبة إلى كل حضارة ؛  
فما هو حقيقته بالنسبة إلى حضارة ، قد لا يكون حقيقة بالنسبة إلى



حضارة أخرى . ماذا أقول ! إن ما هو حقيقة بالنسبة إلى حضارة  
هو قطعاً غير حقيقة بالنسبة إلى غيرها من الحضارات .  
ونستطيع أن نوضح هذا ببيان لفكرة الحقيقة كما هي عند  
كيركجورد . يقول كيركجورد : « إن الشعور أو الوعي يخلق  
ما هو حق ابتداء من ذاته » ، أى أنه لا شئ بحق إلا بالنسبة  
إلى الذات ؛ ويقول مرة أخرى : « لا وجود للحقيقة بالنسبة إلى  
الفرد إلا باعتبار أنه الذى انتجها بفعل من عنده » . وذلك  
لأنه لما كان الوجود الحقيقى هو وجود الذات ، فكل معرفة  
حقيقية إذن هي معرفة تتعلق بالذات ، وما عداها فلعو ولا معنى  
له ، إن لم نقل لا وجود له . ولهذا فإن المعرفة التى تتجه إلى  
الموضوع معرفة غير حقيقية ، لأن المعرفة الموضوعية موت للوجود  
الحقيقى ، ونعنى به وجود الذات . إن الوجود فى الموضوع وجود  
فى حال من التشتت والانصراف مخيفة ، أى أنه ليس بوجود فى  
الواقع . والفرد الذى يحيا حقاً ، أى يحيا فى صيرورة ، لا يدرك  
الحقيقة إلا مرتبطة بزمان ، ولا يدركها باعتبارها معرفة منطقية  
تنظيمية . ثم إن الحقيقة تعبير عن رابطة ، رابطة بين العالم  
الأصغر وبين العالم الأكبر ، رابطة بين الانسان وبين الوجود  
الحى . فمعيارها إذن فى هذه الرابطة ، من حيث أمها رابطة صحيحة



أو رابطة مزيفة ؛ فإذا كانت الرابطة حقيقية تعبر عن الذات ،  
كان هناك حقيقة ؛ وإلا فالرابطة ليست حقيقة . بل يذهب  
كيركجورد إلى أبعد من هذا فيقول : « إذا كانت حال الرابطة  
على حق ، فالفرد على حق ، حتى ولو كانت هذه الرابطة رابطة  
بينه وبين خطأ » . فالمهم في هذا كله إذن هو هذه الرابطة .  
والحقيقة توجد إذن في الطريقة التي بها تؤكّد الرابطة ، في النحو  
الذي عليه يحياها الفرد ، وفي الصلة الذاتية التي يوجد فيها الفرد  
بأزاء هذه الرابطة .

كذلك الحال بالنسبة إلى كل حضارة . لا حقيقة غير حقيقة  
الرابطة بين روح الحضارة وبين العالم الأكبر ؛ فإذا اختلفت  
الأرواح ، اختلفت الروابط ؛ وباختلاف الروابط تختلف الحقائق .  
وظاهر من هذا كله أن كل انتقال خطأ . لأن الحقيقة ، أو  
ما يسمونها كذلك ، إذا انتقلت ، فانتقالها غير مباشر ، وانتقالها  
معناه استحالتها وتغيرها ، لأنها لا يمكن أن تنتقل كما هي ، بل لابد  
أن تجري عليها عملية معقدة طويلة من التحويل ثم التمثيل ثم  
الهضم . ولهذا فلا كي تظل الحقيقة حقيقة ، يجب أن تنسب إلى  
مصدرها ، أو بالأحرى يجب أن تظل سجيئة في يثها التي فيها  
نشأت وعنها صدرت ، أو على حد تعبير كيركجورد يجب أن تلتزم



الصمت ، لأن كل كلام ، أى كل إيصال للحقيقة إلى الآخرين ،  
فيه « سقوط » لها ، وبالتالي لروح الحضارة التى أنتجتها .  
فلنقضى إذن على كل الأفكار الباطلة التى روجها هؤلاء  
المؤرخون المخدوعون فشوهوا بها التاريخ أشنع تشويه ؛ ثم ساقوا  
الناس فى هذا الضلال فأوقعوهم فى كثير من الأباطيل ، لأنهم  
جعلوهم يضعون كثيراً من القيم الزائفة على أساس هذه الصورة  
التي صوروها للتاريخ . هذه الأفكار هى : التأثير والاستمرار  
والوحدة التاريخية .

لقد قال هؤلاء المؤرخون إن بين الحضارات روابط ، بينها  
روابط العلل بالمعلولات . فكل شيء نتيجة ، ولا شيء مجيد .  
وكما وجدوا عنصراً شكلياً على سطح حضارة قديمة مرة أخرى فى  
حضارة جديدة ، صاحوا قائلين : إن هذا « تأثير » . فراحوا  
ينشدون « التأثير » فى كل مكان ، وخيل إليهم أن مهمة المؤرخ  
أن يميظ اللثام عن « التأثير » ، فإذا ما تم له هذا ، فليتم ملء  
جفونه ، فقد أدى واجبه خير أداء !

كانت الفكرة السائدة فى تفكير هؤلاء المؤرخين هى فكرة  
« التقاليد » . فقالوا إن التقاليد هى أعظم القوى أثراً فى تطور  
التاريخ ، وكان النموذج الذى يقلدونه فى هذا فكرة التقاليد أو



السنة في الدين. فإن الدين يبدأ «بكتاب» قد أوحى به إلى واحد من الناس في عصر من العصور ، فيصبح هذا الكتاب من بعد قوة تاريخية هائلة تؤثر في كل العصور التالية عند الذين يتبعون هذا الدين ، لأنه المصدر والمرجع في كل فعل أو تقويم . وكل من « يتأثر » بهذا الكتاب ، يصير عضواً في الأمة ؛ وبدون « تأثر » لا يصح اعتباره تابعاً من أتباع هذا الدين .

تأثر المؤرخون هذا النموذج الديني أول ما تأثروه في عصر النزعة الانسانية؛ فأحلوا تراث الأوائل محل «الكتاب» . وحينئذ عد «مثقفاً» فقط من شارك في هذا التراث ، أما الذي لم يشارك فيه فهو متبربر غير مهذب . وإذا كان رجال الدين يعتبرون تاريخ الدين حسب تأثر الناس « بالكتاب » ، فكذلك أصبح التاريخ العام في نظر هؤلاء المؤرخين هو تاريخ انتشار تراث الأوائل ( أى اليونان والرومان ) حتى الهند ( فن جندارا ، وبوذا في صورة أيلو ) والصين ( المسرح الصيني ) وكأن هذا التراث موجة هائلة اكتسحت العالم جميعه في زمانه ومكانه ، أو وباء انتشر انتشاراً ذريعاً فأصاب كل شيء . وعلى هذا النحو تصور أصحاب هذه النزعة التاريخ مكوناً من طائفة من الصور أو الأوضاع الروحية تولد في مكان ثم لا تلبث أن تنتقل منه إلى مكان آخر ، وهكذا



على مدى التاريخ ، فهي إذن في سياحة مستمرة . وكان عليهم أن يفترضوا لهذه الصور والأوضاع قدرة خاصة على البقاء بفضلها تستطيع أن ترحل وتنقل ؛ وقوة إحياء تستطيع بواسطتها أن تشيع الحياة في البذور الميتة التي تجدها لدى الشعوب والبلاد التي تمر بها ؛ ومقدرة على المقاومة وفرض السلطان تسمح لها بأن تفرض نفسها على القوة البدائية الخالقة الموجودة في الحضارات التي تنتقل إليها ، وأن تحطم كل مقاومة قد تعترضها في هذا السبيل . وكان من العوامل المساعدة على انتشار هذه النظرة إلى التاريخ تاريخ الفن . لأن الفنانين يتأثرون دائماً نماذج قديمة ، وتبعاً لاختلاف الحضارات أو الشعوب التي تنسب إليها هذه النماذج ينقسم الفنانون ؛ فهذا يتأثر الفن اليوناني ، وذلك يتأثر الفن المصري ، وهكذا . فكان من السهل إذن أن ينخدع مؤرخ الفن بهذه التأثيرات المزعومة ، ولم لا ينخدع أو يقول بما يقول والفنانون أنفسهم يعترفون بهذا التأثير ، بل هم فوق هذا كله يفتخرون به ويقومهم الناس ويقومون أنفسهم على أساسه ! إلا أن هذه النظرة لم تكن في الواقع فلسفة في التاريخ ، لأنه كان يعوزها الأسس الميتافيزيقية التي تستطيع أن تقوم عليها . فلما أشرقت شمس القرن التاسع عشر على مذهب ميتافيزيقي في



الوجود قد بلغ القمة في التفكير الفلسفي ، ولما أن تبين أصحابه أو البعض منهم أن هذا المذهب يصلح أن يكون أساساً لفلسفة في التاريخ ، سرعان ما أخذت هذه النظرة قوة جديدة هائلة أثرت فيها تأثيراً كان من شأنه أن بدلها وغير وجهها تمام التغيير ، وإن كانت الروح الأصلية التي أملت لها لازالت تحيا فيها قوية صريحة . وهذه الروح هي الاستمرار في التاريخ وتأثر لحظاته الواحدة بالأخرى . أما الأساس الميتافيزيقي لهذه النظرة الجديدة فهو فكرة الروح المطلقة ، خصوصاً كما وضع صيغتها هيجل . وتتلخص في أن هناك ذاتاً تظل هي هي نفسها أثناء تطورها وعرضها نفسها على مدى الزمان . فالوجود هو الوجود ؛ والكون كله وحدة مطلقة ؛ والقوة الخالقة واحدة في كل الكون ؛ والجوهر ، الذي يظهر على صورة التعدد والكثرة ، واحد . إلا أن هذه الوحدة ليست وحدة ساكنة ، بل في حركة . والروح هي الحركة الكلية أو هي الوحدة العليا ذات الأوجه المتعددة . لأن هذه الروح تحوى في ذاتها مبدأ حركتها ، ففي استطاعتها إذن أن تضع وأن تخرق وتتجاوز وتمر بكل خطوات حركتها . وهي في حركتها على شكل الصورة تصير « لذاتها » ما كانته من قبل « في ذاتها » ، أي ما كانت عليه بالقوة لا بالفعل . وسياق هذه الحركة على النحو



التالى : وضع ، نفى ، تركيب . فهى تعرض أولاً جزءاً من مضمونها ولكنها تشعر بأن هذا الجزء جزء ، بينما هى كل ؛ فتنفى هذا الذى عرضته ؛ ولما كانت فى حركة مستمرة إيجابية فإنها لا تستطيع أن تتقف عند هذا النفى ، بل لابد لها أن تتجاوز النفى إلى الإيجاب ، ولكنه إيجاب من نوع جديد مخالف للإيجاب الأول ، هو تركيب من الإيجاب والنفى . ولكن هذا التركيب الجديد قاصر أيضاً عن التعبير الكلى عن الروح ، فلابد من نفيه من جديد ، ثم لابد من العلو على هذا النفى إلى تركيب آخر جديد ، وهكذا باستمرار . فهذا السياق أو المنطق له خطوات ثلاث : موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع : فى الأولى تعرض الروح شيئاً من مضمونها ؛ وفى الثانية تنفى هذا الذى عرضته أو وضعته ؛ وفى الثالثة تجمع بين المعروض والمنفى فى مركب طريف ليس خليطاً فحسب بين الموضوع ونقيضه . فكأن الروح إذن تنفى نفسها بعرضها لنفسها ولبسها لباس الموضوع ؛ ولكنها فى نفيها لنفسها إنما تنفيها تبعاً لطبيعتها هى ، أى أنها تظل هى هى نفسها فى هذا النفى أو المغايرة (لأنها ستكون كأنها أصبحت غير نفسها فى الظاهر) ، ثم إنها تستعيد نفسها فى اللحظة التالية . فهى فى هذا كله واحدة ، تظل فى كل صورها هى هى نفسها . إلا أن من الممكن مع ذلك



أن نميز للروح أنواعاً الثلاثة: فهناك روح ذاتية وهى الروح فى شكل  
علاقة بينها وبين نفسها ؛ ثم روح موضوعية وهى الروح فى شكل  
الوجود الواقعى باعتباره عالماً ، عليها أن توجد وهى توجد فيه ، وفى  
هذا العالم تظهر الحرية باعتبارها ضرورة حاضرة ؛ وأخيراً الروح  
المطلقة وهى الروح باعتبارها وحدة موجودة فى ذاتها وبذاتها  
وخالقة أو مولدة لذاتها باستمرار ، وحدة موضوعية الروح فى  
حقيقتها المطلقة . الروح الموضوعية تحقق نفسها فى القانون ،  
والأخلاق ، والسلوك الجامع بين القانون والأخلاق . وفى الدولة  
تصل الروح إلى أعلى درجة من درجات الحرية على الأرض ؛ بل  
الدولة هى الله على الأرض ، ولهذا فلها كل الحقوق على الفرد ،  
وعلى الفرد كواجبه الأسمى أن يكون عضواً فى الدولة وأن يفنى  
نفسه فيها فناء مطلقاً . وأعظم تحقق للدولة هو التاريخ العام الذى  
فيه تظهر الشعوب تلو بعضها البعض كى تحيا روحها فى العمل فى  
مقومات الدولة ومظاهرها ، ثم تختفى بعد ذلك من مسرح التاريخ .  
والروح المطلقة تحقق نفسها على صورة موضوعية فى الوجدان أو  
المعرفة الحسية المباشرة كفن ؛ وعلى صورة ذاتية فى الشعور والتصور  
كدين ؛ وعلى صورة ذاتية موضوعية فى التصورات العليا كفلسفة .  
فعن طريق القانون والأخلاق والفن والدين والفلسفة إذن تصل



الروح إلى تحقيق نفسها بنفسها تحقيقاً كلياً بأن يزداد مضمونها سمواً شيئاً فشيئاً. وخلاصة هذا كله أن التاريخ العام مظهر لوحدة واحدة هي الروح المطلقة وهي تعرض نفسها في الزمان ؛ وهو تبعاً لهذا يكون وحدة مطلقة .

هاتان هما النظرتان الرئيسيتان الى التاريخ . وهما يرجعان في جوهرهما إلى نظرة واحدة كما ذكرنا من قبل : لأن الفكرة الرئيسية في النظرة الأولى هي فكرة التأثير ، وفي النظرة الثانية فكرة الاستمرار وفكرة الوحدة ، وهاتان الفكرتان الأخيرتان هما الأساس الميتافيزيقي للفكرة الأولى : فقد بينا أن هذه الفكرة تفترض للصور المؤثرة قوة على البقاء والايحاء وفرض السلطان والمقاومة وتوكيد ذاتها ؛ وهذه القوة ليست شيئاً آخر غير الروح كما تصورهما هيغل ، الروح الواحدة التي تظل هي هي على مدى الزمان .

والأساس الذي تقوم عليه كلتا النظرتين هو ، كما يلاحظ اشبنجلر ، صورة رائعة لوحدة التاريخ الانساني كما ظهرت هذه الصورة لكبار المفكرين في العصر القوطي . فقد قال هؤلاء إن الناس والشعوب تتغير ، بينما أفكارهم تظل ثابتة . وكان أثر هذه الصورة الرائعة أثراً ضخماً استطاع أن يبقى حتى اليوم . والمصدر



الأول لها هو بيان العناية الإلهية متحققة في الوجود التاريخي وبيان مقاصد الله من خلقه لهذا العالم، وما رتبته بالنسبة إلى الإنسان؛ ومثل هذه الصورة خليقة بأن تحقق هذه الأغراض أحسن تحقيق. ثم وجد فيها المؤرخون من بعد ممن استعبدتهم صورة التاريخ مقسما إلى ثلاثة أطوار: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة، صورة تتفق وهذه الصورة فاتخذوها لأنفسهم؛ وكان سهلا عليهم أن يؤمنوا بها، لأنهم كانوا لا يرون في التاريخ غير الثابت الظاهري، أما الحركة الحقيقية، أما الصيرورة المستمرة، فقد انصرفوا عنها أشد الانصراف.

ولكن هذه الصورة للتاريخ صورة لا يمكن أن تصدر إلا عن روح الحضارة الغربية أو الروح الفالوستية.

أما أرواح الحضارات الأخرى فلم تتصور التاريخ مطلقاً على هذا النحو. فالروح الفالوستية تمتاز بتصورها للأشياء على شكل قوة تنمو وتزداد، وتسيطر على الناس الذين تتصل بهم، وتخضع لنفسها وجودهم الواعي وترغمهم في النهاية على أن يوجهوا أفعالهم في اتجاه هذه القوة. فلما تصوروا الحضارة، تصوروها على هذا النحو تماماً. فقالوا إن صور التعبير من فن ودين وفلسفة وقانون وعلم هي قوى من هذا النوع، والتاريخ مجموعة هذه القوى،



ومن هنا قالوا بالاستمرار ، والاستمرار بدوره أداهم إلى القول  
بالتأثير .

والواقع أن صور التعبير هذه إن هي إلا أفعال يقوم بها الوجود  
الواعى فى الانسان لا أكثر ولا أقل . فهى من خلق هذا الوجود  
الواعى فى الانسان ، وحقيقتها فى طريقة هذا الخلق نفسه  
فى نفوس من يخلقونها . أما بالنسبة إلى الآخرين ، فليست غير  
الفاظ وأصوات تثير فى نفوسهم ألوانا شتى من الشعور أو العلم ،  
ولكن لاشيء يستطيع أن يؤكد لنا أن ما فهمه هؤلاء الآخرون  
هو بروحه أو بنصه ما أراده أصحابها الخالقون لها ؛ وكل ما نستطيع  
أن نفعله هو أن نعتقد (دون اقتناع واضح ) بأن هذه الصور هى  
على هذا النحو أو ذاك ، وفى هذا كله نحن نعكس عليها  
صورة روحنا نحن . فمهما يكن من وضوح العبارات التى  
يعبر بها دين عن مضمونة ، فإن هذه العبارات عبارات  
أو أصوات فحسب ، يضيف إليها من يسمعها ما يشاء من معان أو  
مضمون . ومهما يكن من شدة الأثر الذى يحدثه فىنا الفنان بألحانه  
الفتانة أو ألوانه الرائعة ، فإن السامع أو الناظر لا يجد فى هذا التأثير  
والانفعال غير ذاته هو وما يشعر به حقاً . وإلا فلن يكون  
للكتاب الدينى أو الأثر الفنى أى معنى بالنسبة إليهم . ومعنى هذا



أن صور التعبير هذه ليست كائنات عضوية حقيقية تنتقل على مدى التاريخ من زمان ومكان إلى زمان آخر ومكان .

قد يوجد اتصال بين حضارتين : إما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما إلى حضارة من هاتين الحضارتين ، وإما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التي انقضت . والفعال في كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر ؛ لأن حياة الأثر لا توجد إلا بفضل الرجل الذي يتأمل الأثر ويشعر به في ذاته ويهبه روحاً جديدة تبعاً لروحه هو الخاصة . وبهذا يصبح الأثر في الواقع حياً بفضل ، أي يصبح من خلقه وجزءاً من نفسه . فليست الديانة البوذية هي التي ارتحلت من الهند إلى الصين ، ولكن الصينيين هم أنفسهم ، بما لهم من اتجاه وجداني خاص وروح معينة ، هم الذين تلقوا جزءاً من التصورات البوذية الهندية وجعلوا منه نوعاً جديداً من التعبير الديني عن روحهم ، ولا معنى لهذا النوع من التعبير الديني إلا عند هؤلاء الصينيين وحدهم . «إن الاحساس الفعال وعقل من يلاحظ لا يابهاً مطلقاً للمعنى الأصلي للصورة ، إنما يعينان بالصورة نفسها من حيث أنهما يستطيعان أن يجدا فيها وسيلة لأمكان خلق شخصي جديد ، فالمعاني لا تترجم » . فمهما شعر الصيني والهندي ممن يتبعون البوذية بأنهما بوذيان ، فإن هذا لا يمنع من أنهما في



عزلة تامة من الناحية الروحية : فهما بوذيان ظاهراً لا باطنياً ،  
يشتركان في نفس الألفاظ ونفس الشعائر ولكن لكل منهما روحاً  
مختلفة تسلك سبيلها الخاص وحدها ولا سبيل إلى التلاقي .  
تأمل على ضوء هذا جميع الحضارات فستر أن الحضارات  
اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير أشياء ضئيلة جداً ،  
ولم ترتبط وإياها إلا بطائفة لا تذكر من الروابط ، دون أن تعنى  
مطلقاً بالمعنى الأصلي لهذه الأشياء التي أخذتها عنها . هم يقولون مثلاً  
إن الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا في الحضارة الغربية وأنها حييت  
من بعد موت الحضارة اليونانية في الحضارة العربية . ولكن هذا  
تشويه للواقع أسوأ تشويه : فهم ينسون أن الكثير من هذه الفلسفة  
قد أنكرته الحضارتان ، وأن الكثير أيضاً قد أغفلته ، وأن الباقي  
تقريباً ، إن لم يكن كله ، قد فهمته فهماً مخالفاً لفهم اليونان له ، وإن  
كانتا قد أبقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية . لقد كانت  
الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ، ولكن بالنسبة إلى اليونانيين  
وحدهم . فلا توجد فكرة من أفكار هيرقليطس أو ديمقريطس أو  
أفلاطون يمكن أن نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون أن نصححها  
حسب تفكيرنا وروحنا . وهم يقولون لنا أيضاً : انظروا إلى فن عصر  
النهضة ، ألم يكن هذا الفن رجوعاً إلى الفن اليوناني الروماني ؟



أولم تكن النهضة عودة إلى القديم بنصه وروحه ؟ ونحن نرد عليهم  
متساءلين فنقول لهم خبرونا ماذا فعلت النهضة بشكل المعبد الدورى ،  
والعمود الايونى ؛ والروابط بين العمود وقوائم البناء ؛ وماذا فعلت  
باختيار الألوان ، والمنظور والبعد الخلفى فى اللوحة ، والأوانى  
الزخرفية ، والموزائيك ، وألوان الشمع ، والنسب التى اخترعها  
ليزيب المثال ؟ لماذا بقى هذا كله دون أن « يوتر » فى النهضة ؟  
لأننا لم نر ، ولم يكن فى وسعنا أن نرى ، غير جزء ضئيل ،  
هو ذلك الذى أردنا نحن أن نراه ، وعلى النحو الذى أردنا نحن  
أن نراه ، أى حسب طبيعتنا وأغراضنا نحن ، لاحتسب أغراض  
من أنشأوه . ومثل هذا يقال أيضاً عن « تأثر » فنون اليونان  
التجسيمية بفنون التجسيم المصرية ، فكل ما حدث من « تأثر »  
مرعوم هو أن اليونانيين قد وجدوا فى الحضارات المختلفة التى  
أحاطت بهم من مصرية وكريتية وبابلية وآشورية وفينيقية  
وفارسية وحيثية عناصر فى الفن ، فأخذوا بعض ملامحها ، وكان  
فى مقدورهم أن يجدوها فى أنفسهم دون أن يكونوا فى حاجة إلى  
الذهاب للاقتراض من هذه الحضارات . وإلا فلماذا لم يأخذ  
اليونانيون عن الفن المصرى أهرامه ومدخل معابده ومسلاته  
وكتابته الهيروغليفية والمسمارية ، إذا كانت المسألة مسألة تأثير ينشأ



من مجرد المعرفة والاتصال ؟ العلة في هذا هي ما ذكرناه منذ قليل  
من أن حضارة من الحضارات لا يمكن أن تأخذ شيئاً من غيرها ،  
إلا إذا كان هذا الشيء ملائماً لطبيعتها هي ، فلا تعترف إلا به  
وبغيره لا تعترف . وبإليتها تعترف به كما هو ، فانها لا تلبث  
أن تحيله إلى طبيعتها ، أى أن تجرى عليه الكثير من التغيير ،  
مما يجعله يفقد روحه الأصلية . « إن كل علاقة يعترف بها ليست  
استثناء فحسب ، بل هي أيضاً سوء فهم ، ولعل القوة الباطنة لحضارة  
من الحضارات لا تظهر بوضوح أكثر من ظهورها في هذا الفن  
من سوء الفهم المنظم . فكما ازداد تمجيد المرء لمبادئ فكر  
أجنبي ، كلما ازداد تشويبه لمعناه » . فبين أرسطو عند اليونان  
وأرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط في العصور الوسطى  
فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة  
مشتركة حقاً بين هذه الصور الثلاث لأرسطو . وبين المسيحية  
الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن  
عبورها .

ويأخذ اشپنجلر في توضيح هذه النظرية على أساس القانون  
الرومانى وأنواع الحياة الثلاثة التى حييها عند الرومان ثم فى  
الحضارة العربية وأخيراً فى الحضارة الأوروبية . فيجد أن هناك



ثلاث طبقات تشريعية مختلفة لا رابطة بينها إلا في الألفاظ والصيغة ؛ أما الروح فمختلفة أشد الاختلاف ، مع أننا نتحدث عن قانون روماني واحد كان في الحضارة القديمة وانتقل منها إلى الحضارة العربية ثم وصل في النهاية إلى الحضارة الأوربية . وهذا يبين إلى أي مدى نستطيع أن نتحدث عن التأثير بين حضارة وحضارة .

الحضارات إذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ؛ كل منها تكون وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات غير منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة ، وما تسمح به لا تلبث أن تحيله إلى طبيعتها ؛ أي أن ما يرى هنالك من تشابه في بعض الصور والأوضاع بين حضارة وحضارة إن هو إلا تشابه في المظهر الخارجي فحسب . وما يتحدثون به عن وجود « حقائق أرثلية » أو « فتوحات أبدية » للعلم أو للفلسفة إن هو إلا من وهم الخيال .

إلا أن هناك ظاهرة خطيرة في صلة الحضارات بعضها ببعض ، وتلك هي الظاهرة التي يسميها اشينجلر باسم ظاهرة « التشكل الكاذب » ، وهو اسم استعاره من علم المعادن . فعلم المعادن



يتحدث عن ظاهرة غريبة تحدث في تكوين المعادن : وتلك هي أن بلورات معدن من المعادن توجد في طبقة من الصخر . ثم يحدث لهذا الصخر في هذه الطبقة أن تتكون به شقوق وفجوات يدخل منها الماء فينحت البلورات حتى لا يذر منها غير شكلها الأجوف . فإذا ما حدثت بعد ذلك ظواهر بركانية تقلب كيان الجبل ، تأتي كتل منصهرة فتشق طريقها في طبقات الصخر وتتجمد فيها وتتبلور ؛ ولكن هذه الكتل المنصهرة لا تتبلور حسب الشكل الطبيعي لبلوراتها ، بل تضطر إلى ملأ الأشكال الجوفاء الموجودة في الصخر مما تركه البلورات القديمة بفعل الماء . فتتكون حينئذ أشكال كاذبة هي هذه البلورات الجديدة التي يناقض تركيبها الداخلي بناءها الخارجي ، ومنها يتكون نوع من الصخر ذو شكل غريب .

طبق اشينجلر هذه الظاهرة على تكوين الحضارات ؛ فوجد أن هناك حالة مشابهة لها تماماً تحدث حينما تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشاراً قوياً يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنمو الطبيعي ، فلا تستطيع هذه أن تنمي صور تعبيرها الخالصة ، بل يحال بينها وبين نضوج شعورها بذاتها . فإن « كل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة



لا يلبث أن يصب في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الأجنبية عنها؛ وأنواع الشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الآثار الهرمة الفانية؛ وبدلاً من أن تساعد بفضل ما لها من قدرة ذاتية على النمو بنفسها، لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الأجنبية» .

ويضرب اشينجلر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات  
مثلين : الحضارة العربية والحضارة الروسية .

فالحضارة العربية قد نشأت في بيئة لها ماضٍ موغل في القدم هي بيئة الحضارة البابلية القديمة ، التي أصبحت منذ ألفي سنة مسرحاً لكثير من الغزوات حتى سادها الشعب الفارسي ، وهو شعب فطري . فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة يقظة هائلة لدى الشعوب الشابة التي تقطن فيما بين سينا وجبال إيران وتتكلم اللغة الأرامية . حينئذ قامت صلة جديدة بين الله والإنسان وشعور كوني جديد غمر كل الأديان القائمة ، أديان هرمن ويزدان ، وبعل ، واليهودية ؛ ودفع إلى الخلق والتجديد . ولكن حدث في هذه اللحظة أن ظهر المقدونيون ، وهم طائفة من المغامرين ، فغزوا هذه المنطقة ؛ وتكونت حينئذ طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه



البقعة كلها حتى الهند والتركستان . وهنا يحدث التشكل  
الكاذب . فقد جاءت موقعة اكتيوم بين انطونيوس اكتافقيوس ؛  
وكان الواجب أن ينتصر انطونيوس لا اكتافقيوس . وعلى كل حال  
فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة بين الروح الايلونية  
(اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو السحرية كما يسميها  
اشينجار) ، بين الآلهة المتعددة وبين الله الواحد ، بين الامارة وبين  
الخلافة . ولو أن انطونيوس انتصر إذن لخلص الروح العربية ،  
ولكنه هزم فعطت هذه الهزيمة البيئة العربية بكفن روماني  
امبراطوري . وكانت النتيجة لهذا أن جاءت الحضارة القديمة  
(اليونانية الرومانية) فخنقت روح الحضارة العربية الناشئة .  
ولو قدر أن يكون للحضارة العربية في موقعة اكتيوم قائد مثل  
شارل مارتل الذي انتصر على العرب في موقعة تور وپواتيه ،  
فخلص بذلك الروح الفاوستية (العربية الأوربية) من أن تخنقها  
الحضارة العربية الهرمة ، نقول لو قدر وكان انطونيوس مثل شارل  
مارتل ، إذن لكان حظ الحضارة العربية مختلفاً عما حدث كل  
الاختلاف ؛ وإذن لما حدثت لها ظاهرة « التشكل الكاذب »  
هاتيك .

ومثل هذه الظاهرة نفسها قد حدثت بالنسبة إلى الحضارة



الروسية : فان الروح الروسية تختلف اختلافاً لا حد له عن الروح  
الفاوستية أو الغربية . وقد بدأت هذه الروح الروسية تظهر وتنمو  
وتمتلىء بشعور كوني جديد ، نستطيع أن نتبين الفارق بينه وبين  
الشعور الفاوستي ، لو قارنا أساطير الملك آرثر وارمنرك والنيبلنجن  
في الحضارة الفاوستية الناشئة وبين أساطير الأبطال الروسية مثل  
الأساطير الكييفية (نسبة الى مدينة كييف) التي تدور حول الأمير  
فلاديمير ومائدته المستديرة وأساطير البطل الشعبي اليا الميرومي .  
وظلت هذه الروح الجديدة تنمو في روسيا طوال العصر المعروف  
باسم العصر المسكوفي ، ولكن جاء بطرس الأكبر وأنشأ مدينة  
بطرسبرج ( سنة ١٧٠٣ ) بمثابة للنزعة الغربية ضد مدينة موسكو  
التي تجسدت الروح الروسية الحقيقية . فانتشرت حينذاك الروح  
الغربية ، وألقت بظلمها على السهل الروسي الفسيح المتشعب الأطراف  
فاضطرت الروح الروسية إلى الدخول في هذه القوالب الأجنبية  
الغربية التي أتت بها أولاً عصر الباروك ثم عصر التنوير ثم القرن  
التاسع عشر في الحضارة الغربية . وهكذا كان بطرس الأكبر  
محنة شديدة على الروح الروسية : إذ خنقها تحت نير الحضارة  
الغربية ، وبدلاً من أن تتجه الروح الروسية السفينة صوب الجنوب  
المقدس ، صوب بيزنطة أو أورشليم ، وهو اتجاه راسخ في أعماق الروح



الروسية ، اتجهت صوب الغرب ، صوب باريس ولندره ؛ وبعد أن كان الدين هو اللغة الوحيدة تقريباً التي كانت الروح الروسية تعبر بها عن نفسها ، حلت محله العلوم والفنون الغربية المتأخرة ، ونزعة التنوير ، والأخلاق الاجتماعية ، والمادية المتمثلة في المدن الكبرى ؛ وظهر طفق من المدن ذات الطراز الأجنبي كأنه الجرب على هذا الفلاح الروسى الناشئ في بيئة ريفية ، وكانت هذه المدن مدناً مزيفة غير طبيعية ولا محتملة بالنسبة الى الروسى الحقيقى . ولهذا نجد ممثلاً من أعظم ممثلى الروح الروسية الحقيقية هو دستويفسكى يقول عن بطرسبرج إنها أشد المدن تجريداً وتصنعاً . وعلى هذا النحو نفسه بدت المدن الهلينية ( اليونانية المتأخرة ) التى غطت ريف الفلاحين الأراميين للرجل المنتسب الى الحضارة العربية الناشئة ؛ فهكذا رآها المسيح في منطقة الجليل ، إذ كان يشعر باشمزاز ونفور منها وينعتها بالغطرسة والكبرياء ، ولعل شعور القديس بطرس ، حينما رأى روما ، أن يكون أيضاً كهذا الشعور .

ومنذ ذلك الحين والروسى الحقيقى يرى في مدينة بطرسبرج رمزاً على الفساد والشر ؛ ويرى في كل ما يصدر عنها سماً وكاذيب ، وكانت نفسه مليئة بالحقدها والكراهية نحوها ، حتى أصبح



يعتقد أن لا وسيلة للخلاص إلا بالقضاء على بطرسبرج .  
فأكساكوف يكتب إلى دستويفسكي سنة ١٨٦٣ فيقول : « إن  
أول شرط من شروط تحرير الروح العنصرية الروسية أن يبغض  
المرء بطرسبرج بكل قلبه وجوارحه » . فقام الصراع قوياً بين  
بطرسبرج ، مدينة الشيطان ، وبين موسكو ، مدينة الله . بل  
إن اسم « المدينة » نفسه اسم مبغوض ، فموسكو لم تكن مدينة ،  
بل كانت قصراً هو قصر الكرملن . ومثل هذا الصراع أحسن  
تمثيل شخصيتان عظيمتان هما شخصية تولستوى وشخصية  
دستويفسكي : الأول يمثل الاتجاه نحو الغرب ، والثاني يمثل  
الاتجاه نحو الجنوب ، نحو موسكو ، نحو روسيا الحقيقية . قد  
ترى تولستوى يثور على أوربا والحضارة الغربية ويظهر أنه  
يبغضها أشد البغض ، والواقع أنه بلحمه ودمه غربي : إذا كره  
أوربا ، فأنما يكره نفسه ، وإذا ثار عليها فأنما يثور على نفسه . أما  
« دستويفسكي » ، فانه إن أظهر شيئاً من العطف على أوربا ،  
فذلك العطف عطف خبيث يقصد به ضده ، هو عطف الظافر  
على الفريسة الميتة أو التي أوشكت على الموت . استمع إليه  
يتحدث على لسان ايقان كرمزوف حين يقول لأخيه اليوشا :  
« إني أريد الرحيل إلى أوربا . أجل إني لأعلم أنها ليست سوى



مقبرة ، ولكنى أعلم أيضاً أنها مقبرة عزيزة ، بل وأعز المقابر كلها .  
ففيها دفن أموات أعزاء ؛ وكل حجر من أحجار قبورهم يتحدث  
عن حياة ماضية قوية ، وإيمان حار بما أدوه من أفعال ، وبما  
كشفوا عنه من حقائق خاصة بهم ، وبما قاموا به من جهاد  
ونضال وما حصلوه من علوم ومعارف ، حتى أنى ، أنا الذى أعلم  
هذا مقدماً ، سأسجد على الأرض كي أعانق هذه الأحجار  
وأذرف عليها الدموع » . ودستويفسكى قديس ، أما تلتوى  
فليس غير ثائر . ولهذا فإن البلشفية صدرت عن تلتوى ؛  
لأنها ليست فى الواقع غير امتداد أو تجديد لثورة بطرس الأكبر  
هى ثورة اقتصادية اجتماعية ، لا تمثل الروح الروسية الحقيقية  
فى شيء . وإذا كان تلتوى قد تحدث عن المسيح فأكثر من  
الحديث ، فانه كان فى الواقع يفكر فى كارل ماركس وهو يتحدث  
عن المسيح . فمسيحيته سوء فهم . أما مسيحية دستويفسكى فهى  
مسيحية حقيقية ، مسيحية روسية سيكون لها السيادة فى الألف  
سنة القادمة .

إلا أن ظاهرة التشكل الكاذب لا تمتد إلى كل شيء فى الحضارة  
الناشئة ، وإنما تتحقق فى بعض مظاهرها فحسب ؛ أما بقية الصور  
فننمو نموها الطبيعى كما تنمو أية حضارة عادية لم تصب بهذه الظاهرة .



## الرموز الكونية

« كل فان رمز »

هيئة

لم يكن في استطاعة الوجود أن يخرج من برج عزلته القوى  
الرهيب فيظل بنفسه على الكون ، لأن هذه العزلة قد حالت  
بينه وبين أن يكون له مع الغير اتصال مباشر صريح ؛ فعبّر عن  
نفسه ، وقد قذِف به في الواقع وتردى في « هذا » الوجود ،  
بالتلميح دون التصريح ، والاشارة العابرة ، لا الحقيقة الخالدة  
السافرة ؛ فكان الوجود الوجودَ الرمزَ ، لا الوجود الحقيقي ؛  
وإن كان الوهم قد سلط ضوءه الختال على أكثر العقول ، فصور  
لها الوجود الرمز بصورة ادعى أمها الوجود الحقيقي فسمّاها « هذا  
الوجود » أو الوجود الواقع . فتكوّن للوجود الحقيقي حينئذ  
صورتان : الوجود الرمز ، وهذا الوجود . فالوجود الثاني هو الوجود  
الذي لا معنى له بعد ؛ والذي يعرفه الكل لأنه الوجود الواقعي  
المحسوس الممثل أمام أعيننا الظاهرة ، الموضوع أمام الحواس ،  
المظنون أنه واحد بالنسبة إلى الجميع ؛ والذي يُبحث فيه باعتباره  
طائفة من الروابط قد نظمت على نحو خاص لم يراع فيه الزمان ،



بل سيطر عليه المكان . أما الوجود الرمز فهو الوجود المشير إلى معنى ، لأنه ليس وجوداً حقيقياً ، بل هو تشبيه للوجود الحقيقي ؛ هو ، كما يقول يَسْپِرْز ، « اللغة المجسّمة تاريخياً التي بها ينظر الوجود الحقيقي في أعماق الوجود العام » ؛ هو بإيجاز الوجود على صورة التاريخ . فكل ما هو موجود ، تبعاً لهذه الصورة ، رمز ، رمز على الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه .

والرمز غير قابل للتفسير ، لأنه إن فسر فسيفسر آتئذ برمز آخر . ولهذا يقول اشينجلر : « إن الرمز لحظة من لحات الوجود الحقيقي يدل عند الناس ذوى الاحساس الواعى على شئ من المستحيل أن يترجم عنه بلغة عقلية ، دلالة تقوم على يقين باطن مباشر » . إنما يدرك الرمز بعض الإدراك ، لا كله ، بنوع من الوجدان المباشر لا يتوفر إلا عند هؤلاء الذين تصدر رموزهم عن ينبوع واحد ؛ وبقدر ما تكون مشاركتهم في الأخذ عن هذا ينبوع ، بقدر ما يكون ميسراً أن يتصل الواحد بالآخر وأن يفسر رموزه . والرمز لغة للتعبير عن الصلة بين الموجود وبين الكون ، لغة خاصة محددة كل التحديد بحسب طبيعة هذا الموجود . ولهذا « فليس ثمة مجال للسؤال عما هو الكون » كما هو « في ذاته ، وإنما عما لهذا الكون من معنى بالنسبة إلى الكائن الحى الذى يحيا



فيه . . . والحقيقة الفعلية — أو الكون بالنسبة إلى روح معينة —  
هى بالنسبة إلى كل فرد اسقاط الاتجاه على الامتداد ، هى مالى  
منعكساً على ما للغير أو الذاتية منعكسة على الغيرية ، إنها تدل  
على ذاتى أنا . وعن طريق هذا الفعل الخالق اللاشعورى معاً —  
فلست « أنا » الذى أحقق الممكن ، ولكن « الغير » هو الذى  
يحققه بواسطتى — يقوم جسر رمزى بين هذا الحى وذاك الآخر .  
ومن مجموع العناصر الحسية والباطنية ينشأ فجأة وبنوع من  
الضرورة المطلقة الكون الذى يفهمه المرء ، الكون الموجود  
« وحده » بالنسبة إلى كل فرد . وهذا الكون شىء جديد  
باستمرار ، ما دام لا يوجد إلا بالنسبة إلى كل فرد ، فلا سبيل  
إلى وجوده إذن غيره مرة واحدة ، ولا سبيل إلى أن يتكرر مرة  
أخرى أو عدة مرات .

وكل رمز رمز على حى تحجر ، فاستحالت الحياة فيه الى  
موت ، والاتجاه الى امتداد . ولهذا كان الرمز موسوما بالفناء ،  
مرتبطاً بالمكان : فالرمز يقارنه الفناء ، لأن الرمز يدل على أن  
حادثة قد مضت فى اللحظة التى نتأمل فيها هذا الرمز ؛ وهى إذا  
مضت لن تعود ، فلو أخذت مثلاً صورة العمود ، وتتبع مصيرها  
ابتداء من معابد الموتى المصرية حيث يقود العمود الروح



الراحلة من مجموعة الى مجموعة ، ماراً بالأجنحة ذات الأعمدة المحيطة  
في المعابد الدورية والتي وظيفتها أن تكون دعامة تحفظ هيكل  
البناء ، أو بالكاتدرائية العربية القديمة التي يقوم فيها العمود  
بوظيفة حفظ الفراغ الداخلي ، حتى تصل الى واجهات المباني في  
عصر النهضة حيث يعبر العمود عن النزوع إلى أعلى ، في هذا كله  
تجد معنى العمود قد اختلف اختلافاً بينا في دلالاته والمقصود منه .  
فالرمز ، مهما سمي باسم واحد ، يدل على شيء مضي ولن يعود  
هو نفسه .

وإذا كان الرمز يقارنه الفناء ، فالرمز يعبر عن المكان ،  
« لأن هناك ارتباطاً عميقاً مدركاً من زمان بعيد بين المكان وبين  
الموت » ؛ فإن المكان هو الامتداد ، والامتداد هو المادة ، والمادة  
نقيض الروح ، والروح هي الحياة ، والحياة نقيض الموت ، فالمادة  
هي الموت ، والموت اذن والمكان سياتي . إن الروح اذا تحجرت  
استحالت الى المادة ؛ والحياة اذا تحجرت استحالت إلى الموت ،  
فاذا كانت الروح هي الحياة ، فإن المادة هي الموت ؛ وإذا كانت  
المادة هي المكان ، فإن الموت والمكان اذن متكافئان .  
ومن أجل هذا كله ارتبط الرمز بالمكان أشد الارتباط .  
والمكان الحقيقي لا يقوم إلا على أساس فكرة العمق .



مكل مكان خلا من العمق ، أو لم تراعى فيه فكرة العمق ،  
مكان آلى غير حقيقى . والعمق فى المكان يقابل الاتجاه فى  
الزمان ؛ والاتجاه هو الأساس فى العمق أو الامتداد الحقيقى ،  
ولهذا نرى أن الرياضيين وأصحاب النزعة الآلية ممن شوهوا الزمان  
بسلبه صفة الاتجاه قد شوهوا المكان بأن سلبوه هو الآخر صفة  
العمق . فقالوا إن للمكان أبعاداً ثلاثة : هى الطول والعرض  
والعمق ، وسوَّوا بين هذه الأبعاد فى النوع والقيمة بالنسبة الى  
حقيقة المكان ، فقالوا إنها جميعاً من نوع واحد وذات قيمة  
واحدة . والواقع أن العمق يختلف فى نوعه وقيمه عن الطول  
والعرض أشد الاختلاف : فإن الطول والعرض يمثلان مؤثراً  
حسياً خالصاً ؛ بينما العمق يمثل الطبيعة والتعبير عن الوجود ، يمثل  
الرمز ، ولهذا فإن الصورة الكونية تبدأ به . فى العمق يشعر  
الموجود الواعى بأنه فاعل ؛ بينما هو فى حالتى الطول والعرض  
قابل سلبى . « إن التجربة الحية للعمق ... فعل لا ارادى  
ضرورى بمقدار ما هو فعل خالق كل الخلق ، به تتقبل الذات  
كونها بطريقة يحلو لى أن أسميها بأنها أمر . هذا الفعل ينتزع  
من تيار الاحساسات وحدة صورىة ، وصورة متحركة قد  
أصبحت ، طالما كانت فى حيازة العقل ، خاضعة لقوانين ، محكمة



مبدأ العلية، وتبعاً لهذا فانية، باعتبارها صورة ثانية لروح فردية». ولهذا يجب أن لا يعد بعداً حقيقياً للمكان غير العمق. وبيد التجربة الحية للعمق تبدأ الحياة الشعورية في الإنسان. « فالطفل الذي يريد أن يأخذ القمر ولا يعرف بعد معنى العالم الخارجي، وهو في هذا يشبه الروح البدائية النائمة في ضباب الاحساسات التي تقيدت بها، تعوزه بعد التجربة الحية للعمق ». أجل، لا يعوز هذا الطفل كل تجربة حية للامتداد؛ وإنما الذي يعوزه النظرة في الوجود؛ فهو يشعر بالبعد، ولكن هذا البعد لا يتحدث إلى روحه. فاذ ما استيقظت الروح، ارتفعت إلى درجة الشعور بالعمق: « إن رابطة ذاتية عميقة تربط بين هذين الشيئين: بين يقظة الروح التي تأتي إلى الوجود الواعي باسم حضارة، وبين ادراكها المفاجيء لما هو بعيد، وللزمان. وهذا الادراك هو ميلاد الكون الخارجي؛ وما يربط بينهما هذا الربط هو رمز الامتداد الذي يظل من ذلك الحين الرمز الأولي لهذه الحياة الذي يعطيها أسلوبها وصورة تاريخها، باعتباره تحقيقاً تدريجياً لما تشتمل عليه في باطنها من امكانيات. ونوع الاتجاه هو وحده الذي ينتج الرمز الأولي المتصف بصفة الامتداد: فالأتمجاه يبدو، بالنسبة إلى النظرة الكونية بالخاصة بالحضارة القديمة، على شكل



الجسم القريب المحدود الكامل في نفسه ؛ وبالنسبة الى تلك النظرة الخاصة بالحضارة الغربية على صورة المكان اللانهائى الموغل في البعد الثالث ، بعد العمق ؛ وبالنسبة إلى الحضارة العربية على هيئة الكهف » . فكأن ميلاد حضارة من الحضارات انما يكون بالنظرة التي تنظر بها إلى العمق ، وتبعاً لاختلاف طابع هذه النظرة يكون اختلاف الحضارات ، أو بالعكس . فإن لكل حضارة نوعاً معيناً من النظرة إلى العمق ؛ وهذا النوع هو إذن الرمز الأولى للحضارة .

وهذا الرمز الأولى يطبع بطابعه كل مظاهر الحضارة : فنجده في هيئة الدولة وفي الأساطير والمعتقدات الدينية ، والمثل العليا الأخلاقية ، وأشكال التصوير والموسيقى والشعر ، وفي المبادئ الأولية في كل علم . وكل هذه لا تعبر تعبيراً كاملاً عن هذا الرمز الأولى ، لأنه لا يتحقق بتمامه ، وإنما هي مظاهر متعددة خاصة تمثل روح هذا الرمز الأولى . ولكل حضارة رمزها الأولى : فالحضارة القديمة رمزها الأولى هو الجسم المادى المنعزل ، والحضارة العربية رمزها الأولى هو الكهف ؛ والحضارة الغربية المكان اللانهائى الخالص . ولناخذ الحضارة القديمة كى نتبين كيف يطبع الرمز الأولى بطابعه كل مظاهره هذه الحضارة . فنجد أولاً أن صورة



الكون كما تصورتها هذه الحضارة هي على هذا النحو تماماً :  
كون مغلق اغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية ، ومنظم بواسطة  
التناسب والانسجام بين جميع الأشياء القريبية الظاهرة مباشرة .  
فهو كلٌّ منعزل مقفل مادي مجسم ليس وراءه شيء . بينما الكون  
في الحضارة الغربية على صورة فضاء لانهاى ضلت فيه الأجرام  
السماوية اللانهائية . والرواقيون قد نظروا الى علاقات الأشياء  
بعضها ببعض والى خصائصها باعتبارها أجساماً مادية ؛ وكان  
كريسفوس الرواقى يقول إن الروح الالهية جسم . كذلك صورة  
الدولة : فالدولة فى نظر الحضارة القديمة جسم مركب من مجموع  
أجسام المواطنين ؛ والقانون القديم لا يعرف غير الاشخاص  
الماديين والاشياء المادية الجسمانية . ويبلغ هذا الشعور أعلى  
صورة له فى شكل المعابد القديمة . فالمسكان الداخلى قد  
خلا من النوافذ وحجب بعناية وراء صفوف متراسة من الأعمدة .  
وأوضاع الواجبات والجباه ، ومنحنيات الأعمدة وما بينها من  
مسافات ، قد عملت بطريقة تعطى للبناء كله مسحة الأسرار ؛  
وترى البناء كأنه يدور حول نقطة فى الوسط ، مما يجعله محددًا تمام  
التحديد وكأنه منطو على نفسه محصور فى داخلها . والخطوط  
المنحنية دقيقة كل الدقة لا تكاد العين تراها ، بل يحس بها المرء



إحساساً فحسب ، وهذا من شأنه أن يقضى على فكرة الاتجاه أو العمق ، فلا يشعر الانسان بأن ثمة عمقاً أو اتجاهًا . وإذا نظرنا إلى المعبد اليوناني نظرة إجمالية وجدنا أنه بناء منكش على الأرض في هدوء وجلال . فإذا قارنت هذا كله بالبناء القوطي المميز للحضارة الغربية وجدت أنه يتصف بصفات مناقضة لتلك التي يتصف بها المعبد اليوناني . فالمكان الداخلي في الكاتدرائية القوطية يبدو وكأنه يصاعد بقوة هائلة نحو السماء البعيدة ؛ والنوافذ قد شغلت حيزاً واسعاً وصنعت من الزجاج حتى تُشعر الرائي بضرورة امتداد البصر إلى الفراغ اللانهائي ، وكأن المكان المحيطة به هذه النوافذ يمتد في الفضاء غير المحدود ، وفي هذا كله نشاهد إرادة نزاعة إلى اللانهائي ، إلى البعيد ، إلى العميق . وهذا واضح أيضاً في خطوط الأعمدة : فهي خطوط مستقيمة تتجه إلى أعلى في توثب وثورة على اللصوق بالأرض ، بينما العمود الدوري مطمور في الأرض وكأنه قد فنى فيها . فإذا انتقلنا من فن المعمار إلى فن التصوير وجدنا التصوير عند اليونان يحدد الأجسام المادية تحديداً دقيقاً بخطوط ثابتة واضحة ، والنحت البارز يفصل بين الأجسام بمسافات ليس فيها شيء من العمق ؛ بينما التصوير الغربي يقضى على التحديد فيغرق الأجسام في هالة غامضة من



الأضواء والظلال ، ولا يصبح للجسم معنى في المنظور إلا باعتباره  
ممثلاً لأضواء وظلال ، وكل شكل وكل جزئية في اللوحة تقوم  
بهذه الوظيفة ، وظيفة إشعار الرأى بالعمق ، وهى كلها تتعاون على  
أداء هذه الوظيفة على قدر المستطاع: وهذا يوجد ظاهراً كل الظهور  
في اللوحات الصادرة عن النزعة التأثرية في التصوير ، فإن كل  
شئ فيها قد فقد قوامه الجسمانى وصار شفافاً في المكان اللانهائى  
الخالص . وكذلك الحال في الشعر : فان موسيقى شعر هوميروس  
ونبراته ترن كما ترن زفرات الأوراق وقد هدهدها نسيم الجنوب ،  
فهو لحن المادة ، لحن المكان الضيق المحصور . أما لحن الشعر في  
بدء الحضارة الغربية فمن شأنها أن تخلق توتراً ينفذ في الفضاء  
واللامحدود على هيئة عواصف بعيدة ليلية تصفر فوق القمم العالية  
المشرئية بعنقيها في الخلاء الهائل ، أو على صورة أمواج مظلمة تتوالى  
في المكان الشاسع الممتد على البعد . لأن روح الحضارة الغربية  
لا تشعر بأنها في مكانها الطبيعي إلا في الوحدة اللامحدودة .  
ولهذا كان مقام الآلهة مكاناً غامضاً يخلق في الأفق البعيدة المغمورة  
بالضباب : فالقلملة تقف في الفضاء حتى لا يمكن أن تحصر في  
مكان ، بينما الأولمب يشوى في أرض يونانية محددة تمام التحديد ،  
لأن القلملة رمز للوحدة الهائلة الخفيفة . وزيجفريد وپرسيفال



وترستان وهملت وفاوست أشد الأبطال الذين عرفتهم الحضارات  
كلها وحدة وعزلة : فإما أنهم لا يستقرون في مكان ، بل يجولون  
في الآفاق البعيدة مدفوعين بحنين عنيف ملح إلى البعيد والانهاى ،  
وإما أنهم يشعرون بالحنين إلى الآفاق غير المحدودة والغابات  
الغامضة الهائلة ، والعناصر الوحشية الأولى . وفاوست في رواية  
جيته يصيح قائلاً : « إن حنيناً سامياً لا يبلغ مداه التعبير قد  
دفعنى إلى التجوال خلال الغابات والبرارى ، فشعرت تحت فيض  
من الدموع الحارة بأن عالماً جديداً قد انبثق في روحي » .

ورمز الأجسام الفردية المنعزلة هو الطابع الذى يطبع الدين  
اليونانى ؛ فلم يكن للروح اليونانية أن تتصور الله واحداً ، بل كان  
عليها أن تتصوره على هذا النحو ، فتقول بعدة آلهة فردية منعزلة  
ذات قوام وجسم ، وهذا هو المعنى الحقيقى العميق لتعدد الآلهة  
عند اليونان . أما الروح الفاوستية وروح الحضارة العربية فكان  
من شأن تصورهما للمكان ، سواء باعتبارهما عمقاً وبعداً لانهائياً  
( بالنسبة إلى الروح الفاوستية ) أو باعتبارهما كهفاً ( بالنسبة إلى  
الروح السحرية ، أى روح الحضارة العربية ) أن يجعل تصورهما  
الله كأنه إله واحد . ولهذا كان من الممكن دائماً أن تصور أتينا  
وأُبلو على هيئة تمثال ؛ بينما شعر الفنان الغربى بأن الله لا يمكن



أن يصور اللهم إلا بواسطة عاصفة من ألحان الأرغن أو أغاني  
القدّاس المهيبة الرائعة ، أى بواسطة الموسيقى ، وهى الفن الوحيد  
الذى يعبر عن اللانهاى .

والمدينة اليونانية هى الوحدة المطلقة المنغلة فى سياستها كل  
الغزلة ؛ أما الروح الفلوسفية فلا تعرف الغزلة ، بل تتجه دائماً نحو  
السياسة العالمية الرابطة بين الأمم كلها ، وهى إذا استعمرت لم  
تكون مستعمرات منغلة مستقلة بعضها عن بعض ، بل ربطت  
بينها وبين الدولة الأصلية وكونت منها إمبراطورية فسيحة غير  
محدودة الأطراف ، فى الظاهر على أقل تقدير . وليست النزعة  
إلى الرحلات الاستكشافية إلا تعبيراً عن النزعة إلى اللانهاى  
وإلى البعيد : وفى هذا تختلف الروح اليونانية عن الروح الفلوسفية  
اختلافاً بيناً : فأوديسيوس يحن فى رحلته إلى مدينته الأولى  
الصغيرة ، يحن إلى وطنه المحدود ، بينما الرحالة الغربى يحن إلى الأفق  
البعيد والمسكان اللامحدود ؛ الأول يبدأ من الخارج متجهاً إلى  
الداخل ، والثانى يبدأ من الداخل متجهاً نحو الخارج ؛ هذا يمثل  
نزعة الاتساع والامتداد ، وذاك يمثل نزعة الانحصار والانكماش .  
ومن هذا كله يتبين أن الرمز الأوّل لكل حضارة يطبع  
بطابعه جميع مظاهر هذه الحضارة . فلنأخذ الآن فى بيان الرموز



الأولية لأشهر الحضارات والتعبير عن هذه الرموز في مظاهر روح الحضارة : من فن وفلسفة وعلم ودين .  
ولكن يجدر بنا قبل هذا البيان أن نتحدث عن أشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ ومتى ظهرت وفي أى بيئة ولدت .  
واشنطنجر في تأمله للتاريخ العام قد اكتشف وجود ثمان حضارات عليا رئيسية هي الحضارة المصرية والبابلية والهندية والصينية والقديمة ( اليونانية الرومانية ) والعربية والمكسيكية والغربية .  
فحوالى سنة ٣٠٠٠ قامت على شاطئ نهرين فى بقعة صغيرة حضارتان : إحداهما على شاطئ النيل هي الحضارة المصرية ، والأخرى على شاطئ الفرات هي الحضارة البابلية . وتنقسم كل منهما إلى دور شباب ودور نضوج ، دور حضارة ودور مدنية : فدور الحضارة تمثله الدولة القديمة فى الحضارة المصرية ، والدولة الشومرية فى الحضارة البابلية ؛ ودور المدنية تمثله الدولة الوسطى فى الأولى ، وتمثله الدولة الأكادية فى الثانية . وهاتان الحضارتان هما أولى الحضارات العليا المعروفة ؛ وقد كشفا عن نزعة الأسىوى القوية نحو الاتساع والامتداد .. فقد امتدت آثار الحضارة البابلية ، وأغلبها متصل بعلم المقاييس والأعداد والحساب ، إلى بحر الشمال والبحر الأصفر فى الصين .



ولا تأتي سنة ١٥٠٠ ق.م. حتى يبدأ ميلاد ثلاث حضارات  
جديدة : أولاهما الحضارة الهندية في پنجاب العليا ؛ والثانية هي  
الحضارة الصينية على نهر هوانج هو الأوسط حوالى سنة ١٤٠٠ ؛  
وأخيراً الحضارة القديمة على بحر إيجه حوالى سنة ١١٠٠ .  
ولكن الاكتشاف الخطير الذى قام به اشينجلى فى ميدان  
الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزعة بعض  
التوزيع : حدها الشمالى مدينة الرها ؛ والجنوبى سوريا وفلسطين  
وهما موطن العهد الجديد وكتاب المشنا عند اليهود ، وتقوم لها  
الاسكندرية بمثابة الطليعة ؛ وتحد من الشرق بتلك المنطقة التى  
سيطرت عليها المزدكية بعد يقظتها ، تلك اليقظة التى يشهد عليها  
بقايا الآثار الاقستية ، والتى ولدت فيها الديانة المانوية وكتب فيها  
التنمود : وفى أقصى الجنوب تحد بتلك البيئة التى ستكون مهد  
الاسلام فى المستقبل والتى مرت بعصر فروسية بلغ أوجه من  
النضوج ، ولا تزال نجد حتى اليوم فى هذه البيئة أطلال القصور  
والحصون التى فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة بين دولة  
أكسوم المسيحية على الشاطئ الأفريقى ، ودولة الحميريين  
اليهودية على الساحل العربى المقابل ، وهى حروب زاد أوارها  
السلاح السياسى الذى استخدمته كل من روما وفارس ؛ وأخيراً



نجد في أقصى الشمال مدينة بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديمة المتأخرة والفروسية القديمة التي لا نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي .

هذا العالم المختلط المشتت المتشعب الأطراف ، لم يستطع أن يشعر بوحدته إلا على يد الاسلام ، وهذا هو سر نجاحه الهائل السريع . فان العلة في هذا النجاح هو أن الاسلام هو وحدة الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة ، هي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في هذا الزمان . وعن الاسلام نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوج نضوجها الروحي ، حينما أغار المتبر برون الغربيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس . فالمدنية الاسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة ، التي سماها اشبنجلر باسم الحضارة العربية ، ولعل السبب في ذلك أن العرب هم الذين استطاعوا على يد الاسلام أن يجعلوا منها وحدة شعورية تامة ، وأن يكونوا منها امبراطورية محدودة ، وأن يبلغوا بها إلى أعلى درجة قدر لها الوصول اليها .

وثمة حضارة أخرى توسطت في الزمن بين الحضارة العربية والحضارة الغربية ، وتلك هي الحضارة المكسيكية ، وهي حضارة سيئة الحظ ، قد عانت موتاً مبكراً قاسياً على يد الحضارة



الغربية ، فلم يقدر لها أن تكشف عن كل امكانياتها ، بل ولم يقدر لها حتى أن تعرف شيئاً من النضوج ، فقد قتلت وهى فى زهرة العمر وميعة الشباب ، كالزهرة الغضة يقتطفها المارة العابرون . ولعل التاريخ لا يقدم لنا فى تطوره مهزلة كمهزلة اغتيال هذه الحضارة الناشئة ؛ فلقد تمت هذه المهزلة ، أو المأساة لسنا ندرى ، ببضعة طلقات من المدافع ، ومئات من البنادق القاذفة بالأحجار . ولهذا لم تترك أثراً ذا قيمة ، ولم يعد فى الوسع تحديد منحني تطورها إلا على أساس منهج المقارنة بين الحضارات ، سواء بطريق التماثل أو بطريق التوافق .

وأخيراً جاءت الحضارة الغربية أو الحضارة الأوروبية الأمريكية ابتداء من عهد أوتو الأكبر . فحوالى سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد شعرت الشعوب الأوروبية بجنسيتها : هذا ألماني ، وذاك إيطالي ، والآخر فرنسي الخ ، بعد أن كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسيتها باعتبارها فرنجة أو لمباردين أو قوط . فكانها متأخرة عن الحضارة العربية بألف سنة ، لأن هذه نشأت فى السنوات الأولى الميلادية ؛ وعن الحضارة المكسيكية بحوالى سبعمائة سنة .

وقد تحدثنا من قبل عن الرمز الأولى للحضارة الغربية فقلنا إنه المكان اللانهاى الخالص ؛ وعن الرمز الأولى للحضارة العربية



فقلنا إنه الكهف أو السرداب أو التجويف الداخلى الهائل ؛  
وبقى علينا اذن أن نتحدث عن الرمز الأولى لبقية هذه الحضارات .  
أما الحضارة المصرية فإن رمزها الأولى هو « الطريق » ، لأن  
الروح المصرية قد شعرت بنفسها باعتبار أنها فى رحلة تسير على  
« طريق » الحياة الضيق المقدور لها والتي لا تستطيع منه خلاصاً ،  
والتي ستقدم عنه حساباً يوماً ما أمام القضاة ( كما هو واضح من  
الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من « كتاب الموتى » ) ؛  
فهى رحلة يسير فى اتجاه واحد دائماً . وإلى هذا الرمز الأولى  
يرجع كل مظهر من مظاهر الحضارة المصرية . فالمعابد المنتسبة  
إلى الدولة القديمة ، وأهرام الأسرة الرابعة الكبرى بوجه خاص ،  
لا تمثل مكاناً ذا أقسام لها معناها ، مثل المسجد أو الكاتدرائية ،  
وإنما تمثل تتابعاً مستمراً لأمكنة متوالية . والطريق المقدس الذى  
يفتح عند مدخل المعبد على النيل يضيق شيئاً فشيئاً كلما توغل  
المرء فى السرايب والدهاليز والأبهاء ذات الأعمدة المتوالية  
والقاعات ذات القوائم حتى يصل إلى غرفة الميت ؛ ومعابد  
الشمس التى أنشأتها الأسرة الخامسة ليست « أبنية » فى الواقع ،  
بل هى طرق تحيط بها أحجار ضخمة . كذلك نجد طابع الطريق  
فى التصوير جلياً . فإن النحوت البارزة واللوحات ، وهى دائماً على



شكل مجاميع متسلسلة ، تقود الناظر إليها في اتجاه معلوم رغم إرادته . فالصورة التي للمكان عند الروح المصرية هي صورة المكان باعتباره ذا اتجاه معين مستمر ، وكأن المكان في حالة تحقق دائم وباستمرار . ولكن « الطريق » لا يمثل هذا فحسب ، بل يمثل أيضاً المصير . ونستطيع أن نفهم الفارق بين الرموز الأولية عند الروح المصرية واليونانية والغربية إذا تأملنا صور العبادة عند كل روح من هذه الأرواح الثلاث . ففعل العبادة يتمثل جلياً عند الروح المصرية في تشييع المواقب ، فنرى المصرى مرسوماً « يتبع » أحد المواقب وفي هذا تعبير عن صورة المكان باعتباره اتجاهها وتسلسلاً مستمراً على هيئة الطريق ؛ وعند الروح اليونانية يتمثل هذا الفعل في توضحية اليوناني « أمام » المعبد ، مما يدل على أن اليوناني لا يشعر بالمكان في اتجاهه ، وإنما يشعر به باعتباره شيئاً حاضراً « أمامه » ؛ وأخيراً نجد الغربي يصلي « في » الكاتدرائية ، مما يشعر بمكان لا نهائي .

ويشبه هذا الرمز الأولي المصرى الرمز الأولي في الحضارة الصينية : فكلاهما يمثل اتجاهًا نحو العمق . ولكن يختلف المصرى عن الصينى في أن المصرى يتبع الطريق المرسوم له حتى نهايته اتباعاً ضرورياً لا مفر منه ، بينما الصينى « يتجول »



خلال الكون الذى يحيا فيه دون أن يسير على طريق معين مرسوم . وما يقوده فى هذا التجوال ليس طريقاً ضيقاً من الحجر ذا جدران مصقولة قد خلت من الشقوق ، وإنما الطبيعة نفسها ، الطبيعة الحنون ، هى التى اتخذها دليله إلى الآله أو إلى مقابر الأجداد . ولهذا نجد أن المعبد الصينى ليس بناء منعزلاً ، ولكنه نوع من البناء تلعب فيه الرابية والماء ، والأشجار والأزهار ، وقطع الأحجار وتنظيمها بطريقة خاصة ، نفس الدور المهم الذى تلعبه الأبواب والجدران والجسور والمنازل . وبينما المعمار المصرى يسود صورة المنظر ، نجد المعمار الصينى يحاول أن يتكيف وإياه ؛ لأن الفنان المصرى يشعر بأن الفن يُملى عليه اتجاهها خاصاً معيناً مرسوماً لا يستطيع أن يحيد عنه ، بينما الفنان الصينى يشعر بالحرية فى التنقل من جزء إلى جزء فى المكان .

ويكفى هذا لتوضيح فكرة الرموز الأولية بالنسبة إلى الحضارات ، ولنتنقل مباشرة إلى الحديث عن الرموز الأولية وقد تحققت فى المظاهر الرئيسية للحضارة وهى : الفن والفلسفة والعلم والدين .

« كل فن لغة للتعبير » . وهذا التعبير قد يتجه إلى الذات ، وقد يتجه إلى الغير . ففى الأحوال البدائية يتحدث الفنان إلى



نفسه فحسب ، ولا يفكر في أن هناك شاهداً يعبر أمامه . وإنما  
الفن العالى هو وحده الذى يفترض دائماً وجود شهود أمامهم يعبر .  
فهو فن أمام شهود ، وأمام الله بوجه خاص ، هذا الشاهد  
الأكبر ، كما يقول نيتشه . وهذا التعبير إما أن يكون تقليداً أو  
تزييناً ، وهما الامكانيتان العليتان للتعبير الفنى . وعلى الرغم من  
أن التفرقة والتعارض بين هاتين الامكانيتين لا يظهران فى البدء ،  
إلا أنه ليس من شك فى أن التقليد أقدم من التزيين وأقرب  
إلى روح الجنس . والدافع للتقليد هو وجود الغير ، مما يضطر  
الذات إلى المشاركة فى تطور حياة هذا الغير المجاور . أما التزيين  
فيدل على وجود ذات شاعرة بصفاتھا الذاتية الخاصة وبكيانها  
المستقل المطلق . ولهذا كان التقليد منتشرأ فى عالم الحيوان ، بينما  
التزيين إنسانى صرف .

فكأن التقليد إذاً محاولة للوصال بين الذات وبين الغير ،  
سواء أكان هذا الغير ذاتاً أخرى مجاورة أو بعيدة مشعوراً بها  
على كل حال ، أو كان هذا الغير الكون كله ، الكون الأكبر  
طبعاً ؛ هى محاولة صوفية سرية للاتحاد فيما بين هذين القطبين ؛  
هى خروج من العزلة المخيفة إلى الاتصال الحى المباشر . وذلك  
بتوحيد الشعور الباطن بين الذات وبين الغير ، فيتكون من



هذا التوحيد إيقاع موسيقى رائع يجمع بين كل العناصر الكونية .  
ومن هنا كانت الصلة بين الفن وبين الدين : « فكل دين وثبة  
إرادية تقوم بها الروح الواعية بها تنتقل وتتصل بالقوى الكونية  
المحيطة بها ؛ وكذلك الحال في كل تقليد ، لذا كان مطبوعا  
بطابع ديني خالص في أسمى لحظاته » . فمنشأ التقليد عدوى  
شعورية تنتقل بين جميع الذوات المختلفة ، فيشعر كل بأنه مشارك  
في شعور واحد . ولهذا كانت الصورة البارعة لشخص أو لمنظر  
دليلا على أن بين الرسام وبين المرسوم اتحاداً روحيا ووصالا  
شعوريا . لأن الرسام في هذه الحالة مضطر أو هو يشعر بأنه متحد  
وإياه ، وأنه يحيا حياته ويساير هذه الحياة في تطورها وانحنائها ،  
وفروقها العاطفية الدقيقة .

أما التزيين فلا يتابع تيار الحياة في سيره واتجاه حركته  
وتوثبه ، بل يناقضه ويفرض عليه صورا ورموزاً من نوع خاص .  
فبعد أن كان الفنان ينقل نفسه في التقليد الى نفس الغير ، نرى  
الفنان في التزيين ينقل نفس الغير الى نفسه هو ، لأنه يفرض عليه  
ذاته . وإذا كان التقليد يساير الحياة ويتابع الحركة ، ففيه طابع  
الزمان وعليه وسم الاتجاه ؛ أما التزيين فقد خلا من الزمان نهائياً ،  
لأنه خلا من الحياة ، واستحال الى امتداد وثبات . ولهذا كان



لكل تقليد بدء ونهاية ، لأنه يجري في الزمان ، بينما التزيين لا يعرف غير البقاء والاستمرار ؛ ولهذا أيضاً لا يمكن التعبير عن مصير الفرد ، مثل مصير انتيجون أو ديدمونة ، إلا بالتقليد ؛ أما فكرة المصير عموماً فلا يعبر عنها إلا بطريق التزيين ، مثل فكرة المصير في الحضارة القديمة يعبر عنها بالعمود الدورى .

والعواطف التى ينبع منها التقليد غير العواطف التى منها ينبع التزيين : فهذا ينبع إما من الخوف أو من الحب ؛ ومهمة الرمز فى التزيين أن يثير الخوف أو أن يزيله ويحرر النفس منه . بينما التقليد ينبع من العواطف العنصرية الحقيقية : وهى الكراهية والحب ، ومن هنا كان التعارض بين القبح وبين الجمال ، وهو تعارض خاص بالحقى وحده لأن سياق الحقى نفور أو إقبال . ولهذا يوصف الأثر الفنى فى التقليد بالجمال ؛ وفى التزيين بأن له معنى . « وهنا كل الفارق بين الاتجاه والامتداد ، بين المنطق اللاعضوى وبين المنطق العضوى ، بين الحياة وبين الموت . فما يراه الانسان جميلاً « جدير بالتقليد » لأنه يثير انفعالا عذبا يحمل على تقليده ، وشدوه ، وتكراره ، « ويضرب على وتر عال من أوتار القلب » ، مثيراً فى الأعضاء قشعريرة لا توصف ، ويبث نشوة تبلغ حد الحماسة الطائشة الحميئة ؛ ولما كان منتسباً الى الزمان فان له زمانه » ؛



أى أن جماله لا يستطيع ادرا كه غير صاحبه ، ولا يمكن أن يثير  
الشعور اللاذ إلا بالنسبة الى أبناء الحضارة التى صدر عنها . وما يراه  
الرجل المنتسب الى الحضارة القديمة من جمال فى الآثار الفنية فى  
النحت والتصوير أو الشعر لا يراه كذلك الرجل المنتسب الى  
حضارة أخرى ، بل يراه خاليا من كل تأثير جمالى أو يراه قبيحاً  
تزدريه العين .

فالفنون إذن مظهران : التقليد ومن شأنه أن يبعث  
الحياة ، والتزيين ومن شأنه أن يخلب وأن يقتل ؛ الأول «يصير»  
والثانى «يكون» ويتحجر ؛ هذا مرتبط بهموم الماضى وذكريات  
القبر ؛ وذاك متصل بالحب ، وبالحب الجنسى على وجه التخصيص ؛  
أحدهما هو التقليد يثير الشعور بالجمال ، والثانى يثير الشعور بالخوف  
والرهبة ؛ هذا قريب الصلة بالموت ، وذاك بالحياة . ولهذا كانت  
الآثار الصادرة عن التقليد آثاراً تعبر عن حياة ، بينما الآثار الصادرة  
عن التزيين فيها تعبير عن الموت . فمنزل الفلاح وما يشق منه  
من أبنية : مثل بلاط الامراء وقصورهم ، تنبض كلها بالحياة ،  
وهى صادرة عن التقليد ، أما التزيين فتصدر عنه رموز الموت  
وما حول الموت : من أجاجين الموتى ، والنواويس ، والمقابر ومعابد  
الموتى ، ومعابد الآلهة والكاثرانيات التى هى تزيين خالص ،



ولا تعبر عن جنس ، وإنما عن فن صرف .  
والمظهر الأول ، ونعني به مظهر التقليد ، هو المظهر السائد في  
الأدوار الأولى للحضارة ؛ ولا يلبث المظهر الثاني أن يبسط سلطانه  
شيئاً فشيئاً حتى يفرض نفسه على الفن في كل فروعه واتجاهاته .  
فاذا أخذنا فناً كفن المعمار ، وجدنا أن التشييد يقوم في البدء على  
التقليد ، وإن داخله شيء من التزيين ضئيل . فالفراغات  
والتصميمات والانحناءات الحجرية هي التي تعبر وحدها تقريباً :  
ولنضرب لذلك مثلاً بهرم خفرع الذي بلغ القمة في البساطة  
الرياضية : فهو عبارة عن زوايا قائمة ومربعات وقوائم مستطيلة ،  
وقد خلا تماماً من التزييق والنقش والانتقال بين الأجزاء بواسطة  
النقوش والتزيينات . فاذا تقدمت الحضارة في سيرها نحو نضوجها  
ازداد التزيين شيئاً فشيئاً فأصبح يشمل ، إلى جانب المساحات  
الواسعة في الأبنية ، صور الأشخاص المرسومين أنفسهم على هذه  
المساحات . ثم يزداد طغياناً كلما قاربت الحضارة أوجها حتى  
ينتهي المعمار بأن يصير تصويراً ورسمًا ، كما يمكن مشاهدة ذلك  
لو تتبعنا تطور تاج العمود ابتداء من العمود الدوري حتى العمود  
الكورنثي ؛ أو تتبعنا تطور المعمار بوجه عام ابتداء من قنيولا ( في  
القرن السادس عشر ) حتى فن الروكوكو مارين بيريني ( أي



إلى نهاية القرن الثامن عشر). فإذا ما جاءت المدنية إنطفأ نور  
التزيين الحقيقي واختفى معه الطراز العالى فى الفن؛ واستحال الفن  
حينئذ إلى طائفة من القواعد الميتة والصيغ الجامدة الخالية من كل  
حياة. وهذا الانتقال يتمثل فى نزعتين: النزعة الكلاسيكية،  
والنزعة الرومانتيكية؛ والأولى عبارة عن حماسة لنوع من  
التزيين مات من زمن بعيد وخلا من الروح؛ والثانية تقليد  
حماسى، لا حياة، بل لتقليد لحياة سابق؛ فيجمل «الدوق»  
المعمارى محل «الطراز» المعمارى؛ ولن تعود ثمة «مدارس»  
موجودة، لأن كلاً سيختار ما يشاء ويسير على أى منهج أراد.  
وتطغى على الفن فى جميع أنواعه نزعة صناعية، فيصبح فناً  
صناعياً خالصاً أعوزته الحياة وفقد كل روح وكل تاريخ، كما هو  
ظاهر اليوم فى نماذج السجاد الشرقى، والآلات النحاسية أو  
المعدنية عامة من فارسية وهندية، والفخار الصينى؛ فهذه النماذج  
التي يحاول الفنان الغربى اليوم أن يتأثرها خليط مضطرب من  
أنواع الطراز المتباينة؛ ومحاولة التأثير بها دليل على فقدانه لذاته  
وانعدام روح حضارته الحقيقية فيه، فهى مظهر من أوضح مظاهر  
الانحلال الروحى.

إنما لكل حضارة طرازها الخاص بها. وهذا الطراز هو



الذى يخلق الفنان ، وليس الفنان هو الذى يخلق الطراز . والطراز واحد فى الحضارة الواحدة ، ومن الخطأ أن تعد الأدوار والمظاهر المختلفة لطراز واحد عدة أنواع من الطراز : فليس الرومانى والقوطى والباروك والروكوكو والأمبراطورية كل منها طرازاً قائماً بذاته مستقلاً ، كالطراز المصرى أو الصينى مثلاً . إنما الطراز واحد ، وهو الطراز الغربى ، وما هذه كلها إلا مظاهر له . فالقوطى هو الطراز الغربى فى طريق النضوج ، والباروك هو الطراز الغربى وقد بلغ أوج نضوجه .

ويظهر الطراز أول ما يظهر كتعبير ، فيه الشئ الكثير من الخوف والتردد ، عن روح قد بدأت تستيقظ ولا زالت تحاول أن تجد لها صلة بالكون ، كما هو ظاهر فى القاعات ذات القوائم التى تنسب إلى ابتداء الأسرة الرابعة فى الحضارة المصرية . وبعد ذلك يبدأ ربيع الفن يرفرف بجناحيه على بيئة الحضارة ، فتنتعش قواها ، وتتوتر إمكانياتها ، ويهتز فيها الخصب ؛ وتأخذها ثورة من الحماسة فتندفع للتعبير عن نفسها فى قوة وجرأة هائلتين ، كما يشاهد فى المعابد المغطاة بالنحت البارز التى تنسب إلى الأسرة الخامسة المصرية ، وفى الكاتدرائيات فى العهد القوطى المتقدم ، وفى الكنائس ذات القباب الضخمة فى عصر قسطنطين بالنسبة إلى الحضارة العربية .



وفي هذا نرى الروح قد شعرت بنفسها شعوراً قوياً ، وكونت لها لغة صورية كاملة يشع منها ضوء قوى ؛ وأصبح الطراز في طريقه إلى النضج التام ؛ واتخذ الرمز اتجاهه الرائع نحو الاتجاه العميق . إلا أن الروح لا تلبث أن تثور على نفسها فتتذكر لما أنتجته من قبل ؛ وإذا بالرمز الأعلى يبهت قليلاً قليلاً ، والرغبة في خلق صور فوق انسانية ينضب معينها شيئاً فشيئاً ، ويستحيل الفن إلى فن هادىء علمانى بعد أن كان فناً رائعاً يتمثل في المعمار على وجه التخصيص . فيبدأ الفنان يسأل نفسه محاولاً التعبير عن حالة التطور الروحى الجديدة التى يعاينها : ففي مستهل عصر الباروك يثور ميككنجلو على حدود الفن وهو يقيم بناء قبة القديس بطرس ؛ وفي عصر جستنيان الأول ، حين أنشئت كاتدرائية أيا صوفيا والكاتدرائيات ذات القباب فى راقنّا ؛ وفي ابتداء الأسرة الثانية عشرة المصرية وعلى رأسها الملك سيزوستريس . ثم تأتى أيام الخريف فتطبع الطراز بالطابع الشاحب الحزين ، وتشعر الروح بأنها أوشكت على النهاية ولم يعد لها غير إمكانيات قليلة للتحقيق : فيتصف الطراز بشيء من الحرية والضوء الهادىء ، كما يظهر ذلك جلياً فى الآثار المتخلفة من عصر سيزوستريس الثالث ( حوالى سنة ١٨٥٠ ق . م ) ؛ وفى الاكروبول وأعمال فدياس



في عصر پريكلس ؛ وفي عهد الأمويين بالأندلس في المباني  
المغربية ذات الأقواس على شكل نعل الحصان ؛ وفي موسيقى  
هيدن وموتسارت وتصوير قاتو ، والآثار المعمارية للفنانين الألمان  
في درسدن وپوتسدام وقينا . وأخيراً يأتي الشتاء فتموت الروح  
ويموت معها الطراز « فإن شعاعاً شاحباً كشعاع الأصيل يرف  
على الصور الجوفاء الموروثة التي حبيها بعض الفنانين لحظة على  
على نحو قديم أو على نحو فيه الكثير من التفريق : وتلك هي  
النهاية . وعالم الفنانين يسوده شيء قليل من الجد وشيء كثير من  
الزيف . وهذه هي الحال التي نحن عليها اليوم : يعبث الفنان  
طويلاً مع صور عفى عليها الزمان وفارقتها الروح ، محاولاً أن ينشد  
فيها وهماً من الفن الحى » .

والطراز العالى في الفن إنما ينشأ تبعاً لطبيعة الرمز الأولى الخاص  
بكل حضارة : فالطراز العالى في الفن المصرى يعبر عن « الطريق »  
وماله من اتجاه نحو العمق ؛ والطراز في الفن اليونانى يعبر عن  
« الجسم المنعزل الحاضر » ؛ وفي الفن العربى يعبر عن « الكهف »  
والسرداب ؛ وفي الفن الغربى يعبر عن « المكان اللانهائى »  
والبعد الشاسع . فلنتحدث قليلاً عن كل طراز من هذه الطرز كي  
نتبين بوضوح كيف يعبر كل منها عن رمزه الأولى الخاص .



أما الطراز المصرى فى الفن فقد بدأ بفعل خالق قوى  
لا شعورى استطاع أن يؤكد بواسطته ذاته منذ البدء ، فى مستهل  
الأسرة الرابعة ( ٢٩٣٠ ق . م ) « فتجربة العمق الحية التى بها  
خلقت هذه الروح المصرية كونها الروحى ، قد تلقت مضمونها  
من عامل الاتجاه نفسه ؛ فأصبح العمق فى المكان باعتباره زماناً  
متحجراً ، والبعد ، والموت ، والمصير نفسه يسود أسلوب التعبير ؛  
وأصبح البعدان الحسيان الخالصان ، ألا وهما الطول والعرض ،  
سطحاً إضافياً الغاية منه أن يضيق طريق المصير ويجعله محدداً  
معيناً » ؛ فأنك ترى النحت البارز على الجدران فى المعابد يضطر  
الناظر إلى أن يتابع سطح الجدران فى اتجاه معلوم بفضل ترتيبه  
على هيئة مجموعات متسلسلة ؛ والتماثيل المتتابعة تقوى ميل الرأى  
إلى الاتجاه نحو البعد الوحيد المعروف عند الروح المصرية ، نحو  
القبر والموت .

ويمتاز هذا الطراز بأنه طراز معمارى صرف ؛ ولهذا نراه قد  
خلا من الزينة المقصود بها التزييق خلواً تاماً : فلا يسمح بأى  
فن من فنون اللهو والتسلية مثل التصوير على الجدران والتماثيل  
النصفية والموسيقى المنزلية . وهو من أجل هذا يختلف عن بقية  
الطراز اختلافاً بينا . فان الطراز اليونانى ينتقل مع الطراز الأيونى



من المعمار الحقيقي الخالص إلى فنون التجسيم المستقلة ؛ والطراز  
الغربي ينتقل مع طراز الباروك إلى الموسيقى ، فتسود لغة الموسيقى  
كل فن المعمار في القرن الثامن عشر ؛ وطراز الأرابيسك ، في  
الحضارة العربية ، ابتداء من عهد چستنيان وكسرى أنوشروان ،  
يحيل صور المعمار والتصوير وفنون التجسيم إلى آثار من الطراز  
يمكن أن توصف بأنها صناعية .

والطراز المصري تعبير عن روح كلها شهامة وبسالة ، ولذا  
امتاز بالرزانة والصولة في شيء من الصمت الرائع . « فكان  
جسوراً على كل شيء ، ولكن في صمت وسكون » . بينما لو  
أخذت طرازاً كالطراز الغربي ، سواء على صورة الطراز القوطي  
أو طراز الباروك ، لوجدته صاخباً يعلن ، بصوت عال يهز الأذان ،  
انتصاره على المادة والقوى الكونية ؛ كما أنك لو تأملت الطراز  
اليوناني لتبينت شعور الفنان اليوناني بضعفه وعجزه وتسليمه  
بإزاء القوى المهيمنة على الكون . وهذا الشعور بالعجز وما يتلوه  
من جبن وخور عند اليوناني تراه متمثلاً في كل مألوف اليونانية  
من آثار . فالنظارة في المسارح اليونانية يشعرون بالسمو  
الروحي وهم يتابعون مأساة بطل يعرفونه تمام المعرفة وقد صرعه  
المصير الذي لا يرحم ، والذي لم يفكر البطل حتى في الوقوف



أمامه ومقاومته ، بل مات صريعه في ذلة وخضوع ؛ والأخلاق  
التي نادى بها الفلاسفة اليونانيون ترمى في النهاية إلى الخلو من  
الانفعالات وإلى الطمأنينة السلبية التي يسمونها « الأتر كسيا »  
والرجل اليوناني يتقهقر أمام الحياة ، حتى ولو كان في هذا التقهقر  
قضاؤه على حياته ، ولذا كانت الحضارة اليونانية ، إلى جانب  
الحضارة الهندية ، الحضارة الوحيدة التي ارتفع فيها الانتحار إلى  
مرتبة الفضيلة الأخلاقية العليا ، ونظر إليه في شيء من الاجلال  
والتقديس .

وهذه الروح اليونانية التي اتخذت رمزها الأولى الجسم المادي  
المنزل الحاضر قد عبرت عن هذا الرمز أول ما عبرت في المعمار ،  
ولا عجب فهو كالأم بالنسبة إلى بقية الفنون التي تتلوه . فمعمارها  
يبدأ من الخارج نحو الداخل ، بينما المعمار الغربي يبدأ من الداخل  
نحو الخارج ، والمعمار العربي يبدأ أيضاً من الداخل إلا أنه  
لا يذهب بعيداً . وذلك لأنه يميل إلى التحديد والحصص والانتقباض  
على نفسه ، كالجسم المنزل ؛ ولأنه يدور حول نفسه الحاضرة .  
ويلى المعمار فنون التجسيم التي كان تطورها في الفترة ما بين  
سنة ٦٥٠ إلى سنة ٣٥٠ ، أي من انتهاء الطراز الدوري حتى بدء  
الهلينية بما لها من تصوير إيهامي ، وبها انتهى الطراز العالي في



الفن اليونانى . وفى فنون التجسيم هذه يظهر الرمز الأولى واضحاً  
كل الوضوح ، فانها تميل كلها إلى الظفر بالجسم الانسانى المنعزل  
باعتباره خلاصة ما هو حاضر خالص موضوعى ؛ وتراها قد خلت  
تماماً من الاتجاه نحو العمق ، ولذا يبدو التمثال فى مواجهة الناظر ،  
أى أن الذى يقابل الناظر فى التمثال هو الجبهة لا جانب الوجه .  
وفى كل الصور التى خلفها الفن اليونانى لا تجد أثراً للتعبير  
عن العمق عن طريق المنظور ، فهو فن خال من المنظور خلواً تاماً .  
والطراز اليونانى طراز فقير فى التعبير كل الفقر ، ولو قورن  
بالمصرى ظهر بازائه كأنه عدم روحى مطلق . فالتزيين عنده  
تافه ليس فيه جديد مخترع ؛ وأنواع فنونه التجسيمية يمكن أن  
تعد على الأصابع . وكل شئ عنده يرجع فى النهاية إلى مسألة  
واحدة هى التناسب بين الأجزاء ، ولكن هذا التناسب نفسه  
ليس غير وسيلة للتخلص من المشا كل الفنية المعقدة ، أو بعبارة  
أصرح ، للفرار منها والتقهقر أمامها . « فما يراعى من نسب جميلة بين  
الثقل وحامل الثقل ، والأبعاد الصغيرة التى تميز بها المعمار اليونانى ،  
كل هذا يعطينا الشعور بتخلص وفرار مستمر من الصعوبات  
الفنية ، وهى الصعوبات التى واجهتها الروح المصرية فى وادى  
النيل بكل جرأة وجسارة ثم الروح الغربية بعد ذلك بزمان طويل



في شيء من الشعور بالواجب ... لقد كان المصري يشعر بالحب نحو الحجر الذي به شيد أبنيته الضخمة ، لأن الحجر يمثل شعوره بوجوب اختيار المشا كل العويصة المعقدة كل التعقيد ؛ أما اليوناني فكان يتهرب منه ، فلم يبحث معماره إلا عن المشا كل الهينة في بادئ الأمر ، ثم توقف هذا المعمار توقفا نهائيا . فاذا ما قارنا هذا المعمار بالمعمار المصري ، وجدناه فقيراً في تطور طرازه ، فلم تتجاوز أنواع هذا الطراز المعماري غير أشكال مختلفة للمعبد الدوري ؛ ومنذ اختراع تاج العمود ذي الطراز الكورنثي حوالى سنة ٤٠٠ لم يعد لهذا الطراز المعماري كله وجود بعد ، وكل ما تلا ذلك ليس إلا تعديلات في الصور الموجودة من قبل .

وقد قدر للحضارة العربية أن تقع تحت تأثير هذا الفن اليوناني عن طريق هذه الظاهرة التي تحدثنا عنها من قبل ، ونعني بها ظاهرة « التشكل الكاذب » . فقد انتشر الفن اليوناني المتأخر في هذه البقعة المركزية للروح العربية ، وهي البقعة الممتدة على شكل مثلث زواياه الرّها ونصيبين وأميّدا ، فالتقى بالروح العربية الناهضة وحاول إخضاعها كما حاولت هي الأخرى التخلص من هذا النير ، فكان تعبير الروح العربية عن نفسها في هذا الصراع تعبيراً عن معارضتها للروح اليونانية بوسائل



يونانية . فتغير الشعور بالمكان ، ولكن وسائل التعبير عن  
الشعور بالمكان ظلت كما هي يونانية . وكلما قوى شعور الروح  
العربية بذاتها ، كلما بدلت قليلا قليلا من وسائل التعبير . فازدادت  
أهمية داخل المعبد شيئا فشيئا ؛ واستحالت صورة الأجنحة ذات  
الأعمدة المحيطة في المعابد الدورية إلى صورة البناء ذي الجدران  
الأربعة الداخلية ؛ وتطور صحن الكنيسة المركزي فعاد أكثر  
أهمية ؛ واستحالت الصومعة المحصورة إلى كاتدرائية ، أو بتعبير أدق  
إلى بازليكة ؛ والبازليكة هي النوع المعماري المميز لظاهرة التشكل  
الكاذب . حتى إذا ما شعرت بذاتها شعورا قويا ، ولو أنها لم  
تستطع مطلقا أن تتخلص من ظاهرة التشكل الكاذب ، بدأت  
تعبّر عن رمزها الأولى ، وهو الكهف ، تعبيرا واضحا : فوجهت  
عنايتها إلى السقف المقل ، وزادت من أهمية الداخل ، وأخذت  
في إتمام رموزها الخاصة بها ، حتى استطاعت أن تصل إلى التعبير  
عن رمزها الأولى في أعلى صورة عن طريق القبة المركزية . وقد  
انتشرت القبة المركزية أولا في وراء حدود الإمبراطورية الرومانية  
ثم ما لبثت فيما بعد أن غزت بلاد الإمبراطورية الرومانية الشرقية ،  
بل والإمبراطورية الغربية في أوربا كما هو مشاهد في الكنائس  
ذات القباب في أوربا . وكان ظهورها في أوربا في جنوب فرنسا أولا ؛



ولكن الروح الغربية القوية في البلاد الجرمانية استطاعت أن تحول بينها وبين الدخول فيها ، وأنشأت بناء آخر يعارض البازليكة ذات القباب ، هو الكاتدرائية بمعناها الدقيق ، وفيها عبرت الروح الفالوستية عن نزعتها نحو الانهائي أجلى تعبير .

وإلى هذا المعمار أضافت الروح العربية نوعاً خاصاً من التزيين هو الموزائيك ، قصد به إلى أن يكون في خدمة المعمار الديني ، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الروح الغربية في إضافتها الألواح الزجاجية ذات الرسوم إلى الكاتدرائيات القوطية . ولكن وظيفة هذا النوع من التزيين يختلف بين كلا الروحين . فالتزيين بالألواح الزجاجية ذات الرسوم يرمى إلى توسيع المكان في الكاتدرائية وجعله مكاناً لانهائياً عن طريق تسرب النور الخارجى إلى داخل الكاتدرائية ؛ أما الموزائيك بما له من ألوان ذهبية يُحمّل المكان إلى كرة سحرية فارغة على صورة الكهف . ثم غيرت في طريقة اتصال العمود بغيره من الأعمدة أو بالسقف ؛ فبعد أن كانت الروح اليونانية تربط العمود بالأرشتراف بواسطة تناسب بين العمودى والمستعرض ، بين القوة الحاملة والثقل المحمول ، ربطت الروح العربية بين الأعمدة عن طريق قوس يناظر القبة تمام المناظرة ويمثل فكرة الكهف ، كما أن



الروح الغربية ستر بط فيما بعد بين القوائم بواسطة القوس القوطى .  
ويظهر التعارض الشديد بين الروح العربية والروح اليونانية  
فيما فعلته الروح الأولى بالزخرفة بواسطة ورقة الأكنثة . فلو تأملنا  
تمثال ليزيب مثلاً ورأينا كيف تحتفظ كل ورقة بكيانها المستقل  
وجسمها المنعزل المفرد المحصور ، استطعنا أن نفهم التغيير الهائل  
الذى أحدثته الروح العربية فى الزخرفة بهذه الورقة . فانا نرى فى  
الفن البيزنطى أن ورقة الأكنثة تنحل إلى شبكة من الخيوط  
غير المحدودة تملأ المسطحات كلها بطريقة غير عضوية ، كما هو  
مشاهد فى كنيسة أياصوفيا . ثم أضيفت إلى ورقة الأكنثة وحدات  
زخرفية آرامية قديمة هى ورقة العنب وسعف النخل . وأخيراً  
ظهرت زخرفة أثارت انفعالا كبيراً غامضاً ، وتلك هى ما يسمى  
باسم الأربسك «وهو فن مضاد للتجسيم كل التضاد ، خصم لكل  
صورة شخصية ولكل ما هو جسم . . . ولما كان هو نفسه خلواً  
من كل جسم ، فانه يسلب الشئ جسمه مغطياً إياه بثروة هائلة  
من الزخرفة » ؛ وهو مميز خاص بالروح العربية وحدها . ولكنه  
انتشر فى أوربا وانتظم الفن فى راقنا والبندقية وغرناطة وبلرمة ،  
بل استمر تأثيره حتى توطدت دعائم صور الفن التى أبدعتها  
الحضارة الجديدة الناشئة ، ونعنى بها الحضارة الغربية .



إلا أن الروح العربية ، تبعاً لنظرتها إلى المكان على صورة  
الكهف أو الكرة المفرغة ، لم تغير من فكرة النوافذ كما هي  
عند الروح اليونانية إلا تغييراً ضئيلاً . فمع أنها زادت من النوافذ ،  
إلا أن الغاية منها لم تكن غاية فنية ، بل كانت غاية نفعية ، على  
شكل كوى وخروق في الجدران ، فلم يكن لها ، كما يقول دهبو ،  
« غير دور سلبي في المكان الداخلي السحري ؛ وإنما هي صورة  
من المنفعة لم تتطور بعد إلى صورة من الفن ، أو بتعبير مبثذل ،  
هي خروق في الجدران » .

وعلى العكس من ذلك نجد الروح الغربية قد جعلت للنوافذ  
أهمية كبرى ، خصوصاً في الدور الأول من أدوار حضارتها ،  
حتى رفعتها إلى المكان الأول في التعبير الفني عن روحها ؛ لأنها  
وجدت فيها وسيلة من أحسن وسائل التعبير عن نزعتها نحو المكان  
اللانهائي ، نحو العمق البعيد ونحو اللامحدود . فعن طريق النوافذ  
الضخمة ذات الألواح الزجاجية يتسرب النور الباهر إلى داخل  
الكاتدرائية القوطية فتستحيل الأحجار إلى أشياء لا مادية  
متوثبة وكأنها فقدت خاصية سقوط الأجسام الثقيلة واندفعت  
متصاعدة نحو اللانهاية والمكان البعيد ؛ وتظهر الكاتدرائية  
كلها ، وقد غمرت في فيض من النور ، وكأنها تحلق في الفضاء



اللامحدود . ويختلط النور في تسربه بألوان الرسوم الموجودة على  
الألواح الزجاجية ، فيصبح نوراً ذا ألوان أو لوناً ذا نور ، فيعطى  
هذا كله للكاتدرائية خفة على خفة ، ويهبها جناحين تطير بهما  
في أجواز الفضاء اللانهائى . فالنور الذى تقذف به النوافذ هنا  
يختلف تمام الاختلاف عن ذلك النور الشاحب الحزين الذى تلقى  
به الكوة في داخل القبة في البازليكة فيضفى على الجدران ثقلاً  
على ثقل ؛ فعلى الرغم من أن القبة في البازليكة تعطى في ذاتها  
شيئاً من الشعور بالخفة وبأنها تخلق في الفضاء وتسمو على الأرض  
وتنتصر على الثقل الجسمانى ، إلا أن انعدام الضوء الساطع فيها ،  
وهبوط ضوء شاحب في داخلها كان من شأنه أن يزيل ذلك  
الشعور بالخفة ، وأن يميز طابعها من طابع الكاتدرائية القوطية  
تمام التمييز .

ولأن كانت كل روح قد اختارت نوعاً خاصاً من الفنون  
كى يعبر عنها أكمل تعبير : فالروح المصرية اختارت المعمار  
وبلغت القمة فيه ، والروح اليونانية اختارت فنون التجسيم  
وأشرفت على الغاية منها ، فان الروح الفالوستية أو الغربية قد اختارت  
الموسيقى لتكون النوع من الفن الذى يعبر عن رمزها الأولى  
أكمل تعبير ، لأن الموسيقى ، كما ذكرنا من قبل ، هى أصلح



الفنون للتعبير عن الانهائى . ولكن كانت المشكلة الكبرى عند الروح الفاونسية فى جعل الجسم الرنان لانهائياً حتى يستطيع أن يولد مكاناً رناناً لانهائياً . فبدأ العصر القوطى بتصنيف الآلات الموسيقية تبعاً للنغمات التى تصدر عنها ؛ ثم جاء الأوركستر فوسع من المكان الرنان ، ولم يعد للصوت الانسانى غير مكان ثانوى بالنسبة إلى بقية الأصوات . وحينئذ بدأ الفنانون يميزون بين الآلات التزيينية والآلات الأساسية ؛ ونشأ من التابع النغمى والتزيين أنواع من التعبير الموسيقى أهمها توازن الألحان وتكرار اللحن الواحد ( وهو ما يسمونه « الفوجا » ) الذى بلغ أوجه على يد باخ الموسيقى الألمانى العظيم ، وتمثلت صور التعبير فى الأنواع المختلفة للسوناتات والتلاوات والسيمفونيات . والمشاهد فى هذا التطور أن الموسيقى تصبح شيئاً فشيئاً لا جسمية تعبر عن حركة مستمرة وتحاول أن تغزو المكان الرنان اللانهائى . وكان اختراع الآلات الموسيقية فى اطراد مع هذا التطور ، فارتفعت الموسيقى الغربية إلى أعلى درجات التعبير عن أسرارها عن طريق اختراع الكمان ، فإن هذه الآلة أنبل آلة اخترعها أو هذبتها الروح الفاونسية ، وإن هذه الروح لم تعان أسمى لحظاتها ولم تبلغ أوج شعورها القدسى إلا فى سوناتات الكمان ورباعيات الأوتار .



وأخيراً وصل الفن الموسيقى الغربى أعلى درجة قدر له بلوغها فى  
الموسيقى المنزلية ( أو موسيقى الغرفة ) ففيتها أعلى تعبير عن  
المكان اللانهاى الذى هو رمزها الأوّل .

وقد سادت الموسيقى الفنون الغربية كلها ، فأصبحت  
الفنون ابتداء من المعمار حتى التصوير تخضع للعتها الشكلية ، حتى  
لا يستطيع الانسان أن يعبر عن شعوره الجمالى بإزاء تمثال أو  
صورة زيتية تعبيراً دقيقاً إلا بلغة موسيقية ، وأصبح يقال عن الألوان  
إن لها نغمة أو نبرة كما يقال عن النغمات إن بينها فروقاً تدريجية  
كفروق الألوان التدرجية سواء بسواء . والمعمار نفسه عاد الفنان  
يراعى فيه الانسجام النغمى بين السقوف والجدران وصفوف  
الأعمدة . وهكذا أصبحت لغة الموسيقى لغة التعبير فى كل فن ،  
مما يكشف جلياً عن الرمز الأوّل للروح الفاوستية ، رمز المكان  
اللانهاى ذى البعد العميق أو العمق البعيد .

بل يظهر هذا الرمز الأوّل واختلافه فيما بين الحضارات  
فى اختيار أو بالأحرى تفضيل بعض الألوان على بعض فى  
التصوير . والنقاد قد لاحظوا منذ زمن بعيد أن الفن اليونانى ذا  
الطراز الأصيل قد اقتصر على الأصفر والأحمر والأسود والأبيض ،  
وخلا تماماً من الأزرق وبخاصة من الأزرق السماوى . ولكنهم



لم يستطيعوا أن يكتشفوا العلة في هذا الاختيار بل اندفعوا  
 يضربون أخماساً لأسداس ويفترضون فروضاً مضحكة من أشهرها  
 أن اليوناني أعمى عن بعض الألوان . فجاء اشينجلر وكشف  
 عن العلة الحقيقية بأن حلل الخصائص الروحية للألوان الرئيسية  
 تحليلاً عميقاً بديعاً . فقال إن الأزرق والأخضر ألوان السماء ،  
 والبحر ، والسهل الخصيب ، وظلال الظهيرة في البلاد الحارة ،  
 والمساء والجمال البعيدة ، فهي ألوان جوية في جوهرها ، ألوان  
 باردة تسلب الأشياء أجسامها وتثير الشعور بالمسافة والبعد  
 والانهاية . والأزرق هو لون المنظور وعلى صلة وثيقة بالظل  
 والظلام والأشباح . ولهذا كان الأزرق والأخضر ألواناً عالية ،  
 روحية ، لامادية . أما الأحمر والأصفر فعلى العكس من ذلك هما  
 ألوان المادة ، وما هو قريب ، وما هو دموى . والأحمر هو اللون  
 الخاص بالشهوة الجنسية ؛ ولهذا كان هو وحده الذي يؤثر في  
 الحيوان من بين الألوان كلها ، والأحمر والأصفر ألوان شعبية ،  
 هما ألوان الجمهور والأطفال والنسوة والمتوحشين ؛ ولهذا كانا  
 ألوان الاجتماعات الصاخبة والسوق والأعياد الشعبية والحياة  
 الساذجة الخالية من الهموم . بينما الأزرق والأخضر ألوان  
 الوحدة والهم ، وارتباط اللحظة الحاضرة باللحظة الماضية واللحظة



المستقبله ، والمصير باعتباره خضوعاً باطنياً ذاتياً للكون . وإذا  
اختلط الأحمر بالأزرق تكون عنهما اللون البنفسجى وهو لون  
النسوة اللائى أصابهن العقم ورجال الدين الذين يحيون حياة  
العزوبة . والخلاصة أن اللون الأزرق لون العمق والبعد ، واللون  
الأحمر لون السطحية والقرب ؛ الأول لون الماضى والمستقبل  
والحاضر معاً ، والثانى لون الحاضر فحسب ؛ أحدهما وهو الأزرق  
روحى ، والآخر مادى ؛ الأزرق «عدم ساحر» كما يقول جيته ،  
والأحمر جسم نفاذ .

ومن هذه الخصائص نستطيع أن نتبين بكل جلاء لماذا  
تجنب اليونانى فى تصويره اللونين الأزرق والأخضر ، بينما ألح  
الفنان الغربى فى استخدام هذين اللونين فى التصوير بالزيت .  
وغالى فى ذلك وتقن فى استخراج فروق دقيقة داخل الأزرق  
والأخضر منفصلين أو هما متحدين معاً . وتجلى إبداعه إلى أعلى  
درجة فى المزج بين هذين اللونين فأصبح مزيجهما الأساس لما  
يسمونه باسم المنظور الهوائى فى مقابل المنظور الخطى ، والأول  
يتمثل فى المنظور فى طراز الباروك والثانى فى المنظور فى طراز  
عصر النهضة . ونحن نجد فى ازدياد فى ايطاليا ، لدى ليوناردو  
وجور تشنيو والبانى ؛ وفى هولنده ، لدى رويداىل وهوبما ؛



ونجده على وجه التخصيص في فرنسا عند كبار المصورين  
الفرنسيين من بوسان وكلود لوران وقاتو حتى كورو .

أما اللون السائد في التصوير العربي فهو اللون الذهبي ، وهو  
لون من شأنه أن يخرج بالإنسان من الواقع الأرضي ويرفعه إلى  
السماء أو الجنة التي تصورها أصحاب الأديان في الحضارة العربية .  
وهذا اللون الذهبي ليس لوناً بالمعنى الصحيح ، لأن الألوان كلها  
طبيعية ، نشاهدها في الطبيعة ، بينما اللون الذهبي لا يشاهد مطلقاً  
في الطبيعة ، فهو لون خارق للطبيعة . ومن هنا اختارته الحضارة  
العربية : فهو يمثل الرمز الأولي لهذه الحضارة ونعني به شعور  
الرجل العربي بأن كل حادث تعبير عن قوى خفية يخترق جوهرها  
الروحي الكهف الكوني ، نظراً إلى أنه لون خارق للطبيعة  
فيحسن التعبير وحده عن القوى الخفية الخارقة للطبيعة ؛ كما أنه  
يذكرنا بالرموز الأخرى التي اختارتها هذه الحضارة من علوم  
الصنعة والكابال وحجر الفلاسفة والكتاب المقدس والأربسك  
والشكل الباطني لقصص ألف ليلة وليلة . والخلاصة أن « اللون  
الذهبي البراق يسلب المنظر والحياة والأجسام وجودها الملموس » .  
فهو اذن لون يبعث الحلم بالقوى الخفية التي تهيمن على قوانين  
العالم المادي في داخل الكهف الكوني .



وليس هذا فحسب ، بل يتطور التنوع في الألوان المختارة عند حضارة من الحضارات تبعاً لتطور روح هذه الحضارة . فالتصوير في الحضارة الغربية التي اختارت اللونين الأزرق والأخضر يبدأ أولاً باللون الأزرق كما يشاهد جلياً في لوحات ليوناردو ؛ وكلما تطورت الروح كلما زاد مزجها اللون الأزرق باللون الأخضر وتنوعهما لهما باشرابهما بالأبيض والرمادي والأسمر ، وأول أثر لهذا المزج الأخضر القاتم الذي نجده قد بلغ درجة عليا من القدرة على التعبير عن المكان اللانهائي والمصير في « ليالى » جرينقلد (المتوفى سنة ١٥٣٠) . وهذا اللون الأخضر القاتم بتأثير الأزرق يفترض ، لكي يحدث كل تأثيره ، أمكنة مقفلة يعرض فيها ، بعكس اللونين الأحمر والأصفر اللذين يعرضان في الأماكن العامة ويمتاز بجلاله الصامت ، بعكس الألوان اليونانية الصافية . ثم بلغ التعبير بالألوان أقصى درجة بلغها في الحضارة الغربية حينما استعمل اللون الأسمر . وكان استعماله متأخراً حوالى نهاية القرن السادس عشر ، فلم يفرض نفسه على فنانى فيرنته القدماء ، وخلا من لوحات دييرر (المتوفى سنة ١٥٢٨) وهولبين (المتوفى سنة ١٥٤٣) . وهو لون رمزى إلى أعلى درجة ، به ختم الصراع بين المكان وبين المادة ، وقضى على المنظور الخطى السائد في



طراز عصر النهضة ، وفي الوجود الملموس للعالم المحسوس في  
الفضاء الفسيح ، واختفى الخط المحدد ، فكان من شأن هذا كله  
أن يفتح النظر على آفاق لا نهائية ومكان غير محدود ؛ وأن  
يسلب الأجسام وجودها الحسى ؛ وأن يشعر بالعمق البعيد أقوى  
شعور ؛ وأن يحيل المكان إلى رمز للاتجاه الخالص ، ولهذا كان  
لوناً تاريخياً مادام يعبر هكذا عن الزمان . فكأن اللون الأسمر  
إذن اللون المعبر عن الروح الغربية أحسن تعبير في الدور الأعلى  
الذى بلغته ، ولهذا لم تعد الألوان الأخرى غير ألوان مساعدة  
لهذا اللون فحسب . وإذا كانت الموسيقى تعبر بلغتها عن التصوير ،  
فإن التصوير بألوانه يعبر أيضاً عن الموسيقى . ولذا أمكن التعبير  
عن تطور الموسيقى بحسب تطور الألوان ، فيقال عن موسيقى باخ  
وهيندل إن لها لوناً أخضر قائماً ، وموسيقى بيتهوفن الخاصة  
بالآلات الوترية إن لونها أسمر ، ومن هنا جاز لنيتشه أن ينعت  
موسيقى بيزيه بأنها موسيقى سمراء .

والآن ، أرايت إلى الرمز الأوّل وقد تجلّى في فن كل  
حضارة حسب طبيعة هذا الرمز ؟ أرايت إليه وقد طبع بطابعه  
طراز الحضارة الخاص ، مهما تطور هذا الطراز وتنوع ، ومهما  
اتخذ من صور جديدة للتعبير ؟ أرايت كيف تستطيع العين



المرهفة النظرة ، النفاذة إلى أعماق الأعماق ، أن تميز من خلال  
المظاهر المتعددة للفن هذا الرمز الأولي الذي هو الظاهرة الأولى  
عند روح كل حضارة ؟

وإنها لتستطيع أيضاً أن تتبين وراء المذاهب الروحية  
الصادرة عن كل حضارة في تصورها للروح وملكانها ،  
والكون والقوى السائدة فيه ، والانسان وسلوكه ، الرمز الأولي  
لهذه الحضارة .

فتصور اليوناني للروح صادر مباشرة عن رمزه الأولي ،  
رمز الجسم المنعزل الحاضر ، رمز الوجود على صورة نقط يسود  
بينها الانسجام ، والمكان على هيئة المكان الاقليدي . فالروح  
عنده جسم روحي مكون من أجزاء بينها انسجام جميل . وهذا  
التصور في تعارض تام مع تصور الغربي للروح . فالروح عند  
الغربي مكان روحي ذو إرادة متجهة أو قوة روحية تسودها  
إرادة ذات اتجاه . الروح كما يتصورها اليوناني في سكون ، أما  
الغربي فيتصور الروح في حركة ؛ الأولى ، على حد تعبير لغة  
الرياضيات ، مقدار ، والثانية دالة .

حتى إذا ما اتصلت هذه الصورة اليونانية للروح بالروح  
العربية تبذرت ملامحها وفقدت طابعها قليلاً قليلاً . فتراها شاحبة



لدى الرواقيين الذين كانت الغالبة من رؤسائهم من أصل شرق  
آرامى خصوصاً فى الدور الأخير من النزعة الرواقية ؛ ولا نكاد  
نجدها بعد عصر الامبراطورية الرومانية إلا كذكرى لصورة  
مضت .

أما صورة الروح عند الحضارة العربية فتحمل طابع الثنائية  
المطلقة ، لأن الروح عندها مكونة من جوهرين أصليين سحريين  
هما : الروح والنفس . والصلة بين كلا الجوهرين ليست صلة  
الدالة والرابطة الحركية كما عند الروح الغربية ، بل الصلة بينهما  
صلة لا يمكن أن تسمى إلا بأنها صلة سحرية قريبة الشبه بالقوى  
الخفية الخارقة . وهذه الصورة العربية للروح نجدها الأساس  
لكل التصورات المتعلقة بالروح ، التى ظهرت فيما بين السنة  
الأولى للميلاد والسنة الثلاثمائة بعد الميلاد بوجه خاص : فنجدها  
فى انجيل يوحنا وعند الافلاطونية المحدثه والمانوية ، وفى  
الأبستاق والتامود .

ذلك أن الروح العربية تتميز تمييزاً واضحاً دقيقاً بين جوهر  
يسرى خلال الجسم ، وبين جوهر آخر يعارضه من حيث القيمة  
والمرتبة جوهر مجرد ألهى ، هابط من الكهف الكونى على الانسانية  
وهو الأساس فى الاجماع المتحقق بين المشاركين فيه . وهذه



« الروح » هي التي تهيب بالعالم العلوى وتدعوه ، وبواسطة هذه العالم تنصرف على الحياة الصرفة ، على « اللحم » ، « على الطبيعة » . والناس ينقسمون تبعاً لذلك إلى قسمين : روحانيين ونفسانيين ؛ الأولون يسودهم الجوهر الآلهى ، والآخرون يسودهم الجوهر الأرضى . فترى القديس بولس يميز بين جسم روحانى وجسم نفسانى ؛ وأصحاب الغنوص يقولون بنوعين من الوجود الصوفى ووجد روحى ووجد جسمانى ، ويفرقون بين نوعين من الناس علويين وسفليين . فالمسيح تجسد للروح ؛ وآل يعقوب كلهم روحانيون علويون .

والتضاد بين الروح وبين النفس هو التضاد بين السماء وبين الأرض ، بين النور وبين الظلمة ، هذه قرينة الصلة بالجسم والأرض والسفلى والشر ، وتلك فيض من الله والعالم العلوى والخير . إذا هبطت الروح على الانسان أشاعت فيه البطولة (مثل شمشون) ، والغضب المقدس (إيليا) ، والنور الذى يهب القاضى القدرة على الحكم الصحيح (سليمان) .

والنفس متعددة ، فكل فرد نفسه الخاصة ؛ أما الروح فواحدة فى كل مكان ، فلا يملكها الفرد ، بل يشارك فيها فحسب لأنها نور بسيط يتنزل من أعلى فيربط الذين يشاركون فيه



برباط واحد ، هو رباط الاجماع في الأمة أو الملة . وهذا الشعور  
الأولى يميز الروح العربية تمييزاً تاماً عن جميع الأرواح الأخرى ،  
وقد ظلت محتفظة به حريصة على توكيده في كل مظاهرها الروحية ،  
على الرغم مما غزاها من تأثيرات وفدت عليها من الحضارات المجاورة  
لها ، وهي تأثيرات عديدة نظراً لموقع الروح العربية المتوسط بين  
بقية الحضارات . مما جعل لها وحدة تامة قوية ابتداء من أشعيا  
وزرادشت حتى الاسلام .

« وبينما يشعر الرجل الفالوستي بأنه ذات وقوة ذاتية تتحكم  
حتى في اللانهائي ، وبينما الرجل الأپلُوني يشعر بأنه جسم بين  
أجسام عدة يقف وسطها منعزلاً عنها ؛ نجد الرجل السحري  
لا يشعر بوجوده الروحي إلا باعتباره جزءاً من روح كبرى تنزل  
من أعلى على كل المشاركين فيها وتظل هي هي واحدة دائماً .  
فهو باعتباره جسماً ونفساً هو هو ذاته ولا ينتسب إلا إلى ذاته .  
ولكن يظل فيه باقياً دائماً شيء غريب أجني عنه وعال عليه ،  
ومن أجل هذا لا يشعر هو ومعتقداته ومعارفه بنفسه إلا باعتبارها  
عضواً في إجماع يمنع الضلال لأنه صادر عن القوة الإلهية ، ولكنه  
يمنع أيضاً الفرد أو الذات من أن يكون في مقدورها أن تضع  
قيماً » ؛ لأن كل قيمة يضعها الفرد ستكون صادرة عن الحكم



الفردى ، وبالتالى عن النفس ، وكل ما يصدر عن النفس باطل وشرو غير جميل . « وبينما الرجل القديم يواجه آلهته مواجهة جسم لأجسام ؛ وبينما الذات الارادية الفاوستية تشعر بفعل الذات الالهية العظمى فى كل مكان ، وهى ذات آلهية على الصورة الفاوستية الارادية ؛ نرى الرجل العربى السحري يتصور الآله على صورة قوة سحرية غامضة مقامها فى عليين ، تغضب أو ترضى كما تهوى وتشاء ، وتمنح لطفها وفضلها لمن تريد ، وتهوى فى أعماق الظلام أو تسمو بالروح إلى النور » . فثمة هوة هائلة إذن تفصل بين الله وبين الانسان الفرد . ومن هنا جاءت الحاجة إلى وسيط يتوسط بين الاثنين ، وهذا الوسيط هو ما عبرت عنه الروح العربية بلفظ « لوغوس » أو الكلمة . « ومعناها أن روح الله . « وكلمته » الممثلة للنور ورسول الخير ، قد انفصلت من هذا الآله الذى لا يمكن الوصول اليه وأصبحت على اتصال بالانسان كي تسمو به وتملأه وتمنحه الخلاص » . وفكرة الوسيط هذه قد وجدت فى كل الأديان الصادرة من الحضارة العربية : نراها فى فكرة روح اهما مزدا ؛ وعند الكلدانيين فى تفرقتهم بين الله وبين كلمته ، وفى التعارض بين مردوخ ونابو ؛ وتظهر قوية ذا أثر فعال فى كل النبوءات الآرامية ، وانتقلت بواسطة فيلون ويوحنا



ومرقيون إلى المذاهب التلمودية ، ومن هنا إلى كتب القبالة مثل  
سفر الخلق وسفر زُهر ( أى النور ) ، ثم فى الاستاق ( الاقستا )  
وأخيراً فى الاسلام . فإن الاسلام ، على الرغم من أنه دين توحيد  
مطلق ، لم يقو على مقاومة دخول فكرة الوسيط فيه ، فأصبح  
النبي ينظر اليه باعتباره عقلاً أول أو نوراً أول . واختلفوا فى  
الصورة التى صوروا الكلمة بها : فتارة صوروها على صورة  
الطاووس ، وطوراً على صورة النور أو العقل الأول . وقد كان  
للتاووس دور خطير فى تصاوير هذه الأديان العربية : فهو رسول  
الله والروح الأولى عند المندائيين ؛ وهو رمز الخلود فى الرسوم  
المنقوشة على النواويس المسيحية القديمة ؛ وكانت اليزيدية تعبد  
اللوغوس على صورة الطاووس .

وهذا التمييز الجوهرى بين الروح وبين النفس قد غزا  
الحضارة الغربية كذلك عن طريق التأثير الاسلامى ، واليهودى  
بنوع خاص ، بعد أن صاغ الفلاسفة العرب هذا التمييز صياغة  
علمية دقيقة . لذا نراه عند واحد من آخر الممثلين للنظرة السحرية  
العربية للكون ، وهو اسبينوزا . فان مذهبه متأثر كل التأثر  
بالروح العربية السحرية ، ولو أنه صبغه بصبغة غربية . « وهذا  
هو السبب الحقيقى الجوهرى فى خلو مذهبه من فكرة القوة كما



هى عند جليو وديكارت . فهذه الفكرة مركز الثقل فى صورة ديناميكية للكون ، ولهذا ظلت غريبة عن الشعور الكونى السحرى» . كما نرى هذا التمييز أيضاً عند أصحاب النزعة الرومانتيكية الألمان الذين استهوتهم التصاوير والتماويل ذات الطراز العربى اليهودى ، وأغرتهم بتقليدها لما فيها من غموض وظلمة ، أى عمق فيما يظنون .

وكانوا فى هذا يناقضون الروح الفاوستية ، وروح حضارتهم التى تتصور الروح باعتبارها ذاتاً تسودها إرادة متجهة ، وقوة لا ترجع لغير نفسها ولديها القدرة على الانهائية . فالملكة السائدة بين ملكات الروح كما تتصورها هذه الحضارة هى الإرادة ، والروح هى « الأنا » المطلق . « وهذا » الأنا « هو الذى نراه ينبثق من المعمار القوطى ، وقمم الأبراج ومساند الأبنية أنواع من « الأنا » ، والأخلاق الفاوستية كلها إذن « تصاعد » : إكمال الأنا ، والفعل الأخلاقى فى الأنا ، وتبرير الأنا عن طريق الإيمان والعمل ، واحترام « الانت » الخاص بالجار بسبب الأنا الخاص بى وسعاده ، من توما الاكوينى حتى كمنت ، وأخيراً ، التصاعد الأعلى : خلود الأنا . وفى هذا تتعارض الروح الروسية مع الروح الغربية أشد التعارض . فالروح الروسية ، ورمزها الأولى هو



السهل الفسيح ، تميل إلى افناء « الانا » في الكون الأليف الأفقى ، وكل ما يرتبط « بالانا » أو يصدر عن « الأنا » ضلال وباطل . فالرجل الروسى شىء من الأشياء لا اسم له يميزه فى فى المجموع ، فى « نحن » ؛ وما يصدر عنه من خطأ فانما هو خطأ الكل ، بل هو يعتبر من الغرور والخيلاء أن ينسب المرء خطيئة إلى نفسه باعتبارها خطيئته هو وحده . ويتفق مع الروح الروسية فى نظرتها هذه إلى « الانا » الروح العربية كما هو واضح مما قلناه عن تصور هذه الروح للروح منذ حين ، وقد عبرت عنه أجلى تعبير فى قول المسيح (لوقا ؛ ١٤ ، ٢٦) : « إذا أتى إلى أحد الناس ولم يبغض أباه وأماه وزوجه وأبناءه واخوته واخواته ، وخصوصاً وقبل كل شىء ذاته الخاصة ، فلن يكون من بين تلاميذى » ، ومن هنا سمى نفسه باسم « ابن الانسان » ، والأدق أن يترجم قوله « بابن الناس » ، لأنه يقصد من هذا النعت أن ذاته فانية فى الناس وليس لها كيان مستقل مشعور به على هذا الأساس .

كذلك اليونانى يتصور الروح خالية من الارادة ، وهذا واضح كل الوضوح من فكرة المصير عند اليونانيين كما عرضناها فى القسم الأول من هذا الكتاب ، ومن رمز العمود الدورى ؛



ولهذا فإنها خالية أيضاً من الاتجاه خصوصاً وأنها متعلقة كلها بالحاضر ، بينما فكرة الاتجاه تملأ تصور الروح عند الغربي وتمثل قواها مندفعة بقوة نحو اللانهاى والبعيد . ومن فكرة الارادة ذات الاتجاه نشأت صورة المكان لديها : فالمكان اللانهاى هو بعينه تعبير عن الارادة ذات الاتجاه ؛ لأن هذا المكان ليس امتداداً خالصاً ، ولكنه امتداد إلى بعيد ، هو قوة وانتصار على المحسوس الصرف ، وتوتر ونزوع ، وهو إرادة قوة روحية تتجه نحو اللانهاى .

وهذه الارادة المتوثبة إلى اللانهاى هى التى عبرت عن نفسها فى التصوير عن طريق المنظور ؛ وفى الفزياء الرياضية بواسطة فكرة الكمية المتجهة ؛ وفى ما بعد الطبيعة بالميل المستمر إلى جعل الأشياء خاضعة للروح عن طريق المتناقضات التصورية مثل الظاهرة والشيء فى ذاته ، والارادة والتمثيل ، والأنا واللاأنا وهى متناقضات ديناميكية تكشف عن إرادة القوة فى الروح عند الرجل الفاضل ومحاولة إخضاع كل شيء لهذه الارادة ، وفى نظرية المعرفة بواسطة الذات التى تخلق الموضوع ؛ وفى الفزياء عامة عن طريق فكرة الطاقة والجاذبية والتأثير من بعيد . وفى الأخلاق تتجلى هذه الارادة إلى أعلى درجة . « فكل



شيء في الأخلاق الغربية اتجاه ، وإرادة قوة . وتأثير إرادة من بعيد . والاتفاق في هذه المسألة بين لوتر ونيتشه ، والبابوات واتباع دارون ، والاشتراكيين واليسوعيين ، اتفاق تام . ومن هنا أيضاً كانت هذه الأخلاق أخلاق واجب ، لا أخلاق سعادة : كل أقوالها وأوامر مطلقة لهجتها دائماً « يجب أن تفعل كذا » ؛ بعكس الأخلاق اليونانية التي لم تكن تفهم من الأمر في الأخلاق شيئاً ، ولذا كانت تقف موقف عدم الاكتراث بالنسبة إلى أفعال الآخرين وأفكارهم ، ولا تحاول أمرهم بشيء ، ولا يعنيتها صلاح الآخرون أم لم يصلحوا ، فلم يظهر عند اليونانيين مصلح واحد بالمعنى الدقيق لكلمة مصلح ، أى شخص يشعر شعوراً عنيفاً قوياً بوجوب تغيير أحوال الناس كما يراها ، ويعذبه ويملاه بالقلق والبلبال أن يرى الناس على هذه الأحوال . وما هنالك من تعارض بين شوپنهاور ونيتشه ، من حيث أن الأول ينكر إرادة الحياة والثاني يؤكدها ، لا أهمية له في هذا الباب ، لأن هذا التعارض ظاهري سطحي في الواقع ولا يمس الجوهر في شيء وهو أن شوپنهاور كنيته سواء بسواء يشعر في الكون كله بوجود إرادة وحركة وقوة اتجاه . ومن أجل هذا كله كانت الحياة في نظر الغربي معناها النضال والسيادة والانتصار : الانتصار



المطلق والسيادة التامة التي لا تعرف المساومة ، لأن إرادة القوة لا تعرف التساهل والتسامح . بينما اليوناني متسامح كل التسامح لأن التسامح جزء من فكرة الطمأنينة السلبية ( الأتركسيا ) التي هي المثل الأعلى للاخلاق عند اليونان .  
ولو قارنا المثل الأعلى للفضيلة عند الغربي واليوناني لظهر لنا بكل وضوح ما هنالك من تعارض قوى بين الروح الفايستية والروح الأبلونية : فالفضيلة عند الغربي فضيلة رجولة وقوة ، وهي تلك التي سماها نيتشه باسم « الفضيلة اللاأخلاقية » وسماها عصر الباروك الاسباني « العظمة » ، وعصر الباروك الفرنسي « عظمة الروح » ؛ أما الفضيلة عند اليوناني فهي فضيلة نسوية إلى أبعد حد ، مثلها الأعلى التمتع والصفاء الخالي من الانفعال والطمأنينة السلبية . وعظماء الرجال كما تصورهم نيتشه حيوانات مفترسة شقراء كلها قسوة وشدة ، أما عظماء الرجال كما تصورهم اليونانيون فيمتازون بالأنوثة والرخاوة واللين « فبريكس وتمستوكس ذوا طبيعة رخوة . والاسكندر حالم لم يستيقظ مطلقا من حلمه ، وقيصر سياسى بارع ، وهانيبال ، هذا الأجنبي ، كان « الرجل » الوحيد من هؤلاء » ، بينما كان رجال الحضارة الغربية رجالا هائلين ضخاما ابتداء من كبار الامبراطرة السكسونيين والفرنجة



والاشتوفنيين ، مارين رجال عصر النهضة الذين وجد فيهم نيتشه  
المثل الأعلى لحيواناته المفترسة الشقراء ، وبالغزاة الاسبانيين ،  
حتى نصل إلى نابليون وبِسْمَرْك وسِسِيل رودز فاتح افريقية. ومهما  
اختلفت الأوضاع الاجتماعية التي يشغلها عظماء الرجال الغربيون  
فإنهم جميعاً يمثلون هذا الطابع ، طابع الارادة النوية والرجولة  
والسيطرة : فكبار القواد الذين يمجدهم نيتشه لا يختلفون في  
شيء من هذه الناحية عن كبار رجال الأعمال الذين أشاد بهم  
برنرد شو في رواياته ووجد فيهم طابع الانسان الأعلى .

فلكل حضارة إذن شرعة قيمها الأخلاقية الخاصة بها وحدها  
لأنها صادرة عن روحها الخاصة وممثلة لرمزها الأولى ، « وليست  
هناك إذن أخلاق إنسانية عامة » . إنما لكل حضارة طرازها  
الأخلاقي ، كما لها طرازها في الفن ؛ وهذه الأخلاق الصادرة عنها  
صادقة دائماً في داخل اطار هذه الحضارة ، أما خارج هذا الاطار  
فإنها باطلة دائماً . وإذا كان طراز الفن يتطور على سياق خاص  
محدود في كل حضارة ، فكذلك طراز الأخلاق يتطور على مر  
أدوار الحضارة حسب نظام ثابت يقابل نظام تطور الطراز في  
الفن . ورموز الفن التعبيرية هي أيضاً رموز الاخلاق التعبيرية .  
« فتحويل القبة السحرية العربية الى قبة روسية بما لها من رمز



هو السقف المسطح ، ومعمار المنظور الصيني بما له من أروقة متداخلة ، وبرج الكاتدرائيات القوطية ، كل هذه رموز على أخلاق صادرة عن وعى حضارة معينة ، ووعى هذه الحضارة وحدها .

والفلسفة كالأخلاق تابعة لروح الحضارة التي تنشأ فيها « فليس ثمة فلسفة عامة ، إنما لكل حضارة فلسفة خاصة بها وحدها ، تكون جزءاً من تعبيرها الرمزي الكلي ، وتمثل في وضعها للمشاكل ولمناهج الفكر تزييناً روحياً على صلة قربي وثيقة بذلك التزيين الخاص بالمعمار وفنون التجسيم » . ولهذا فإن المهم في تاريخ الفلسفة ليس معرفة ما وصل اليه المفكرون في داخل مدارسهم من « حقائق » ، بل المهم أن نعرف طريقة وضعهم للمشاكل وكيفية اختيارهم لها والصورة التي صاغوا هذه المشاكل عليها ؛ فلا تعيننا الاجابة بقدر ما تعيننا الأسئلة . وذلك لأن الفلسفة في كل حضارة لا تختار المشاكل الفلسفية في حرية ، بل تختار من المشاكل تبعاً لطبيعة روح الحضارة « فليس ثمة مشاكل أبدية خالدة ، بل مشاكل توضع وتحس حسب وجود معين » . أى أن روح الحضارة خاضعة في اختيارها لضرورة مطلقة . ولا معنى لمشكلة من المشاكل إلا داخل إطار الحضارة



التي نشأت فيها ، أما خارج هذا الاطار فلا معنى لها على الاطلاق  
ونقصد بالمشاكل هنا المشاكل الحية الصادقة التي تعبر عن فلسفة  
حقيقية في الوجود ، لا هذه المشاكل الفقهية الصادرة عن فلسفة  
مكتبية وأبحاث أكاديمية .

وأول ما تبدأ الفلسفة في حضارة من الحضارات تكون « أختاً  
للمعمار العالى والدين ، وصدى روحياً لتجربة حية ميتافيزيقية  
قوية يقصد بها إلى توكيد العلية المقدسة للصورة الكونية التي  
أدركها الايمان ، توكيداً يقوم على أساس النقد العقلي » . فتأخذ  
عن الدين لغته في بادىء الأمر بل وتستقى منه الكثير من المقولات  
والأفكار . والفلاسفة في هذا الدور رجال دين إن في الوظيفة أو  
في الروح ، كما هو مشاهد في بدء العصر القوطي في الحضارة الغربية  
وفي عصر هوميروس في الحضارة اليونانية وفي القرون الأولى  
للمسيحية في الحضارة العربية . ولكنها تستقل عن الدين شيئاً  
فشيئاً ويكون تطورها عبارة عن صراع قوى للتحرر من سلطان  
الدين . فتصبح قليلاً قليلاً مدنية علمانية ، وهذا ما نراه في عصر  
الباروك وفي عصر الفلسفة الأيونية بالنسبة إلى الحضارتين الغربية  
واليونانية . وفي هذا الدور نجد « الروح المدنية تتحول إلى صورتها  
هي نفسها كي تتحقق من أنه لا شيء غير نفسها يمكن أن يكون



مصدر المعرفة . ولهذا يتدخل الفكر الفلسفى ابتداء من هذه اللحظة فى المنطقة القريبة من الرياضيات العليا ، وبدلاً من أن نجد رجال دين ، نجد رجال دنيا وسياسيين وتجاراً ومخترعين ، امتحنوا فى مواقف حاسمة ومهمات خطيرة ، وكان « تفكيرهم فى التفكير » قائماً على أساس تجربة للحياة عميقة » ، وهم هذه السلسلة التى تمتد من طاليس حتى بروتاغورس فى الفلسفة اليونانية ، ومن سيكون إلى هيوم فى الفلسفة الغربية . ويلى هؤلاء أرسطو وكنت ، وبعدهما تبدأ فلسفة المدنية ، بعد أن انتهت فلسفة الحضارة بهما . والمشكلة الرئيسية التى يدور من حولها البحث الفلسفى فى هذا الدور الثانى السابق على دور المدنية مباشرة هى مشكلة المعرفة التى تأخذ صورتين : صورة دينية ، وصورة عقلية .

أما فى دور المدنية فالمشكلة الرئيسية هى المشكلة الأخلاقية : فتتجه الروح ، وقد أصبحت روح المدينة العالمية وفقدت قواها الخصبية الخالقة ، إلى البحث فيما يحفظ كيانها ويبقى على وجودها ، بعد أن كانت فى دور الحضارة متجهة إلى تأكيد ذاتها بإزاء الكون التى وجدت نفسها فيه والسيطرة على هذا الكون بتنظيمه فى صورة كونية من خلقها هى . فى دور الحضارة تكشف الحياة



عن نفسها وعما فيها من قوى مبدعة ؛ وفي دور المدنية تكون الحياة نفسها « موضوعاً » للروح ؛ الدور الأولى « نظرى » ، تأمل بالمعنى السامى لهذه الكلمة ؛ أما الدور الثانى « فعلى » . ولهذا فان الأخلاق التى تبحث فيها الفلسفة فى دور الحضارة أخلاق نظرية خالصة ، أما فى دور المدنية فانها أخلاق عملية قد جعلت الحياة العملية مدار تفكيرها . ولكن يلاحظ دائماً أن مكانة الأخلاق مكانة ثانوية بالنسبة إلى نظرية المعرفة ، وحتى كنت نفسه كان العقل النظرى محور تفكيره الرئيسى ، أما العقل العملى فكان ملحقاتاً إضافياً للعقل النظرى .

ومن أجل هذا نرى المفكرين فى دور المدنية يسخرون من الميتافيزيقا ومن البحث النظرى المجرد ، من كل بحث فى « الحصى بدلا من الخبز » . وما عسى أن يوجد لديهم من أفكار بل ومذاهب ميتافيزيقية إنما وضع للزينة والحشو ولكى يكون المذهب « كاملاً » لا ينقصه جزء من أجزاء الفلسفة . وليست الأفكار الميتافيزيقية الأساس للأفكار الأخلاقية كما هى الحال عند المفكرين فى دور الحضارة ، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح دائماً ؛ فشوبنهاور لم يصل إلى التشاؤم عن طريق الميتافيزيقا ، ولكنه التشاؤم الذى طغى على روحه فى سن



السابعة عشرة هو الذي دعاه إلى إقامة مذهب ميتافيزيقي ، فلم يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الرئيسي « العالم إرادة وتمثل » إلا لكي تكون مقدمة للجزء الرابع الخاص بالأخلاق . وهذا الدور تمثله في الحضارة اليونانية الأبيقورية والرواقية ، وفي الحضارة الغربية هذه السلسلة من المفكرين في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسها شوبنهاور ونيتشة وكونت واسبنسر . وبموجب اختلاف الحضارة اليونانية عن الحضارة الغربية اختلف موضوع هذه الأخلاق . فإذا كان اليوناني قد اتخذ رمزه الأولى الجسم المنعزل الحاضر ، فإن الأخلاق قد اتجهت إلى العناية بالفرد المستقل ، بالجسم الانساني المنعزل ؛ وإذا كان الغربي تسوده إرادة القوة والاتجاه نحو المستقبل وتنظيم الكل ، فقد كرس تفكيره الأخلاقي في هذا الدور إلى المجتمع ، فكانت أخلاقه أخلاقاً اجتماعية اقتصادية ، ترمى إلى نقد المجتمع على أساس اقتصادي .

ثم انتهى دور سيادة الأخلاق في أواخر القرن التاسع عشر في أوربا ، بعد أن بلغت أوجها حوالى منتصف هذا القرن واستمرت تتضاءل شيئاً فشيئاً حتى جاء القرن العشرون . وهنا « لم يبق من الممكن وجود غير فلسفة أخيرة ثلاثة بالنسبة إلى



الحضارة الغربية الأوربية ؛ هي فلسفة الشك التوسمي « ، وقد تحدثنا عنها من قبل في شيء من التفصيل ، وقلنا إنها تقابل دور فلسفة الشك في الحضارة اليونانية .

ومن السهل أن تتبين من هذا التطور لطرز الفلسفة أنه يسير مع تطور طراز الفن جنباً إلى جنب ، وأن روحاً واحدة هي التي تعبر عن نفسها في كلا النوعين . فلعك تسأل اشبنجلر الآن : وهل العلم كالفن والفلسفة يخضع لروح الحضارة ويتطور تبعاً لتطور هذه الروح ، وهو الشيء الذي يقوم جوهره على مجموعة من « الحقائق » الأزلية الأبدية غير الخاضعة للزمان أو المكان ؟ وهل يمثل العلم في تطوره ما يمثل طراز الفن في تطوره ؟

واشبنجلر يسرع في الإجابة قائلاً : أجل ، « إن العالم الصوري لأي علم من علوم الطبيعة مناظر تمام المناظرة العالم الصوري للرياضيات وللدن والفن » ؛ وليست هناك فزياء مطلقة عامة ، وإنما توجد أنواع من الفزياء خاصة ، تظهر وتختفي في حضارات خاصة . أولاً ترى إلى التصورات الرئيسية التي وجدت في الفزياء في الحضارة الغربية من أشعة ضوئية تنعكس وتنكسر ، وأيونات تتجول ، وجسيمات غازية تصورها نظرية الحركة للغازات بأنها تفر وتثب ، ثم مجالات مغناطيسية ، وتيارات وموجات كهربائية .



نقول أولاً ترى في هذه التصورات تعبيراً دقيقاً عن الرمز الأولي،  
للروح الفأوسية، رمز القوة والاتجاه في المكان اللانهائي؟ أو  
لا تراها قد تطورت في اتفاق وانسجام تام مع الفنون المعاصرة لها  
من تصوير بالزيت روعى فيه المنظور وموسيقى ذات آلات؟  
أولست ترى الصلة القوية بينها وبين التزيين في الطراز الروماني  
الأوربي، وتصاعد الأبنية القوطية، واستكشافات الفيكنج في  
البجار المجهولة البعيدة، وحنين كولبس وكوپرنيك؟

إن تصور « الطبيعة » التي هي موضوع العلم يتوقف على  
زوح الحضارة ورمزها الأولي . فال يوناني قد اتخذ رمزه الجسم  
المنعزل الحاضر الساكن ؛ ولهذا كانت الفزياء اليونانية إستاتيكا  
الأجسام وفزياء القرب ؛ والعربي عبر عن رمزه الأولي بالأر بسك  
والكهف ، ومن هذا الشعور نشأ علم الصنعة الذي يصور جواهر  
ذات أثر سحري غريب مثل « زئبق الفلاسفة » ، وهو ليس مادة  
ولا خاصية لمادة ، وإنما هو شيء سحري يكون الأساس للوجود  
اللوني للمعادن ويسمح بتحويلها بعضها إلى بعض . والروح  
الفأوسية ابتكرت ديناميكاً المكان اللامتناهي وفزياء البعد أي  
التأثير من بعيد بينما كانت الفزياء اليونانية فزياء قرب ، لا تستطيع  
أن تتصور التأثير بدون الملامسة . إلى اليوناني ينتسب التقسيم



إلى صورة وهيولى ؛ وإلى العربى ينتسب تصور الجوهر وخواصه  
الظاهرة والخفية ؛ وإلى الفاوستى القوة والكتلة .

والتصورات التى تستخدمها حضارة لا يمكن ترجمتها ترجمة  
دقيقة إلى لغة حضارة أخرى : فكلمات الايرون والأرخية والمورفيه  
وهيولى لا يمكن أن تترجم بدقة إلى إحدى اللغات الأوربية . كما  
يختلف تصور الشئ الواحد من حضارة إلى حضارة فالحركة كما  
تتصورها الفزياء اليونانية غير الحركة كما تتصورها الفزياء الغربية ،  
الأولى تتصورها باعتبارها نقلة فى المكان ، والثانية تتصورها على  
صورة اندفاع نحو الأمام تعبيراً عن فكرتى القوة والاتجاه ، وفكرة  
العناصر عانت تغيرات هائلة بين الحضارات اليونانية والعربية والغربية .  
فثمة فرق كبير بين العناصر كما نراها فى نظرية العناصر الأربعة  
المشهورة عند امبادوقليس ، وبين العناصر فى الكيمياء العربية ،  
والعناصر فى الكيمياء الغربية . فهى فى الحالة الأولى أجسام مادية  
منعزلة ؛ وفى الحالة الثانية جواهر ذات خصائص سحرية وتأثير سرى  
عجيب ؛ وفى الحالة الأخيرة نقط من القوى فى حركة دأمة وجولان .  
والنظرية الذرية فى الحضارة اليونانية غيرها فى الحضارة الغربية .  
فالذرات عند الأولى صور مصغرة ، والذرات عند الثانية كميات  
من الطاقة صغيرة جداً ؛ فى النظرية الأولى الأساس هو العيان



والقرب الحسى الملموس، وفي الثانية هو التجريد، لأن الروح الغربية تتصور الذرة كمّا ديناميكياً لا يراعى فيه التركيب المحسوس بل القوة فحسب. فذرات ديمقريطس تختلف فيما بينها وبين بعض بالشكل والمقدار، أى أنها وحدات مجسمة؛ أما ذرات رذرفورد ونيلزبور فمكونة من اهتزازات وإشعاع. ويرجع هذا إلى أن فكرة البعد عند الروح الفالوستية كان من شأنها أن توجد في الفزياء فكرة التوتر؛ بينما لم توجد هذه الفكرة عند الروح اليونانية وعنصر التوتر هذا هو الذى ينقص ذرات ديمقريطس من جهة، ويجعل الذرات الغربية كميات من الطاقة أو نقط من الاهتزازات والاشعاع.

ولو تتبعنا تطور علم كعلم الكيمياء في الحضارة الغربية لوجدناه يناظر تطور الفن، أى يسير حسب تطور الروح الفالوستية. فقد بدأ بالتخلص من تأثير الكيمياء العربية وتصورها للعناصر على صورة جواهر ذات خصائص سحرية، وكان ذلك على يد اشتال (المتوفى سنة ١٧٣٤) وبفضل نظرية سائل الاحتراق الفلوجستين التى قال بها، فأصبحت الكيمياء تحليلاً صرفاً. وما لبثت أن تطورت شيئاً فشيئاً بأن دخلها العنصر الديناميكى، حتى أصبحت تدخل في هذه النظرية الميكانيكية الطبيعة التى وضعها كل من



جوليو ونيوتن ، وصارت العناصر الكيماوية نظاماً من الطاقة في  
متناول الإرادة الانسانية . وجاءت الميكانيكا التوجية فجعلت  
الذرة هي كمية الطاقة الأولية التي قال بها بلانك وهكذا نجد أن  
الكيمياء قد أصبحت اليوم فصلاً من الفزياء الديناميكية .  
ويلاحظ في هذا التطور أنه كان يرمى دائماً إلى سيادة فكرة  
القوة والتأثير من بعد في المكان اللانهائي ، أي إلى توكيد الرمز  
الأولى للروح الفاوستية .

ليس العلم إذن « حقائق » خالدة لا تتأثر بطبيعة واضعها  
والحضارة التي نشأوا فيها ، إنما العلم كالدين سواء بسواء يقوم على  
عقيدة آمن بها العلماء ايماناً ، لأنها صادرة عن طبيعة روح الحضارة  
الذين هم فيها . « إن كل علم يقوم ، كما تقوم كل أسطورة وكل  
إيمان ديني ، على يقين باطن . . . وكل الاعتراضات التي وجهتها  
العلوم الطبيعية ضد الدين تصيب هذه العلوم نفسها . . . » خلق  
الانسان الله على صورته « : هذه قضية صادقة سواء بالنسبة إلى  
كل دين ظهر في التاريخ أو بالنسبة إلى كل نظرية في الفزياء ،  
مهما ادعت أنها تقوم على أساس ثابت » . لأن العلم ليس غير  
تصوير للوجود على أساس العلية يحل محل التصوير الفلسفي  
والتصوير الديني ، تصوير متأخر زائل لا يأتي إلا في خريف



الحضارة ولا يستمر غير بضعة قرون . وفي كل نوع من أنواع هذا التصوير للوجود تظل الروح التي تملئ الصورة واحدة ولا اختلاف بين الصورة الدينية والصورة الفلسفية والصورة العلمية إلا في طريقة الأداء . وفي هذا المعنى قال جيته : « إن العقل قديم قدم العالم ، بل الطفولة نفسها لها عقل : ولكن هذا العقل لا يشتغل بطريقة واحدة ولا يبحث في موضوعات واحدة ، فalcرون السالفة انتجت افكارها في رؤى الخيال ؛ أما هذا القرن الذي نحن فيه فيعبر عنها في صيغ عقلية تصورية ؛ في تلك القرون كان يعبر عن النظرات العليا في الحياة بواسطة التصوير والآلهة ؛ أما اليوم فيعبر عنها بالتصويرات العلمية » . وكل مذهب في الفزياء يحمل طابع الروح التي ينتسب اليها وبحسب درجة التطور التي وصلت اليها الروح حين أقامت هذا المذهب ؛ ومن هنا كان الشبه الكبير بين الصورة الدينية والصورة العلمية في كل دور من أدوار تطور الروح ؛ فالشبه كبير بين الصورة الدينية في عصر الباروك وبين الديناميكا والهندسة التحليلية اللتين ظهرتا في ذلك العصر . فالمبادئ الثلاثة الرئيسية في الصورة الدينية وهي : الله والحرية والخلود ، يعبر عنها في لغة الميكانيكا بمبدأ القصور الذاتي ( جاليليو ) ، ومبدأ الفعل الصغير جداً ( دالنبير ) ، ومبدأ حفظ الطاقة ( ماير ) .



وإذا كان كل دين يقوم على عقيدة معينة، كذلك كل فزياء تقوم على عقيدة فيها تعبير عن الرمز الأولى للحضارة التي صدرت عنها هذه الفزياء . فالفزياء الغربية تقوم كلها على عقيدة واحدة هي « القوة » . و « القوة » في الفزياء الغربية كمية اسطورية لم تصدر عن التجربة العلمية . وإنما آمنت بها هذه الفزياء إيماناً، ثم طبقتها على التجربة العلمية وفرضتها عليها فرضاً . ولهذا لا نجد في غير هذه الفزياء أن القوة المغناطيسية في المجال المغناطيسي الذي وضعت فيه قطعة من الحديد تحل محل حجر المغناطيس ؛ و طاقة الاشعاع ، محل الأجسام المشبعة ؛ وأن تشخص القوى مثل الكهرباء ، والحرارة وقوة الاشعاع . والدليل على ذلك أن المبدأ الأساسي في الديناميكا — وهو القائل بأن كل الظواهر الفزيائية والحيوية هي صور من الحركة قابلة للتحويل بعضها إلى بعض ، وفي كل هذه التحويلات تظل كمية العمل الميكانيكي ثابتة ، فالعمل الميكانيكي يتحول إلى حرارة ، والحرارة تتحول إلى عمل ميكانيكي ؛ ولكن مقدار العمل مساو دائماً لكمية الحرارة — هذا المبدأ الأول المشهور الخاص بالنظرية الميكانيكية للحرارة لا يقول شيئاً مطلقاً عن طبيعة الطاقة .

ومن ثم أصبحت فكرة « القوة » الأساس في كل التصورات



الفزيائية الغربية ؛ فالجسم لا يعرف الا بأنه مجموعة قوى، والذرة نقطة من قوة اشعاع أو اهتزاز، والموجة توجد دائماً مع الجسم. فكانت الفزياء الغربية كلها ديناميكاً، وكل ما أضيف إليها باسم الاستاتيكا ليس غير خرافة « فليس هناك استاتيكا غربية، أعني أن الروح الغربية تجهل الطريقة الطبيعية لتفسير الظواهر الميكانيكية عن طريق الصورة والجوهر (وعلى كل حال، المكان والكتلة) . بدلاً من تفسيرها على أساس المكان والزمان والكتلة والقوة ». ونستطيع أن نجد الدليل على هذا في كل فرع من فروع الفزياء، بل إن « الحرارة » نفسها وهي التي تعبر عن الاستاتيكا القديمة أحسن تعبير باعتبار الحرارة كمية سالبة، لم تعد تتصورها الروح الغربية إلا على أساس أن الكمية الحرارية مجموع من الحركات السريعة جداً الدقيقة، غير المنتظمة، للذرات التي تكون الجسم، وأن حرارته هي متوسط القوة الحية لهذه الذرات. ويؤيد هذا أيضاً أن المحاولات التي قام بها بعض العلماء من أجل استبعاد فكرة القوة صدرت كلها عن أناس لا ينتسبون بروحهم إلى الحضارة الفلوسفية، مثل اسپينوزا اليهودي الذي لم يستطع أن يدخل فكرة القوة في مذهبه، ومثل هرتز العالم الفزيائي الألماني اليهودي الذي حاول



أن يحل مشكلة الميكانيكا بالقضاء على فكرة القوة .  
ففكرة القوة في الفزياء اذن أسطورة تشابه بقية الأساطير  
التي خلقتها الحضارة الغربية ، والتي تكون كلها تعبيراً واحداً عن  
الرمز الأوّل لهذه الحضارة . فان لكل حضارة عالماً من الأساطير  
ذو وحدة تامة خاصاً بكل حضارة على حدة وقائماً على أساس الرمز  
الأوّل لكل منها . فعالم الأساطير في الحضارة اليونانية يقوم كله على  
أساس فكرة الجسم المحسوس الملموس ، وعالم الأساطير في الحضارة  
الغربية يقوم على أساس فكرة القوة والمكان اللانهائي ؛ وعالم  
الأساطير في الحضارة العربية تسوده فكرة الكهف وروح الله  
والأربسك . فالأولمب وهادس ( جهنم اليونانية ) حسية ملموسة ،  
بينما القهلهة والنفلهم ( في الأساطير الشمالية ) تحلق في المكان  
اللانهاي ولا يمكن تحديدها ولمسها . وآلهة الأنهار والحقول ينظر  
إليها باعتبارها هي نفسها أنهاراً وحقولاً . فأخيولس يتصور على  
أنه النهر بعينه ، وپان والساتير هي الحقول والمراعى ، والدریاد  
أشجار بالفعل ، وليست هذه الكائنات كائنات تسكن في الأنهار  
أو الحقول أو الأشجار ؛ أما السجرة والعرافون والقالكیری وما  
إليهم في الأساطير الغربية فأرواح خفية متجولة غير محدودة بمكان  
قد تحس فقط في الينابيع والأشجار والأنهار ولكنها تتوق دائماً



إلى الفرار من هذا الحبس كي تتجول حرة طليقة ، « فجوهر العالم المحسوس كله ينكره شعور الروح الفاوستية . فليس ثمة من أرضى جسمي ، وإنما المكان وحده ( المكان اللانهائي ) هو الحقيقي . والأسطورة تذيب المادة الطبيعية ، كما يذيب الطراز القوطي الكتلة الحجرية في كاتدرائياته ، تلك الكتلة التي تحلق كالشبح في فيض من الصور والخطوط الخالية من كل ثقل والتي لا تعرف للحدود معنى » .

وعلى هذا النحو عينه تصورت كل روح من هذه الأرواح الثلاث آلهتها . فالروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الألوهية إلا على صورة أجسام منعزلة محدودة : فتصورت آلهة متعددين ولم يكن في وسعها أن تفعل غير ذلك مادام الآلهة أجساماً من نوع كامل . فالآله الواحد ليس آلهاً في نظرها ، ولهذا رأى الروماني في ادعاء اليهودى وجود آله واحد إلحاداً وكفراً ، ولهذا أيضاً كان موقفه بإزاء الآلهة الأجنبية موقف التسامح ، بل موقف الرضا والقبول : فاللهة المصريين والفينيقيين موجودون حقيقة كوجود الآلهة اليونانيين . وكل إله عند اليونان له مكانه المحدود ، لأنه إله قريب محسوس . وهذا التسامح اليوناني يظهر جلياً في تلك المذابح التي كان ينقش عليها هذه العبارة : « إلى الآلهة المجهولة »



أو « إلى الآله المجهول » ، وهي العبارة التي أساء فهمها القديس بولس ففسرها تفسيراً عربياً سحرياً موحداً وقال إن الآله المجهول هو الآله الواحد الذي جهله اليونانيون باسمه وإن عبده . والحقيقة هي أن هذا الآله المجهول هو آله جهل اليوناني اسمه ، ولكنه آله يعبده الأجانب في الثغور اليونانية شعر اليوناني نحوه بالتقديس والاحلال ، وإن كان إلهاً أجنبياً ، نظراً لماطبع عليه من التسامح بالنسبة إلى وجود آلهة عدة .

أما الروح العربية فانها لا تعرف التسامح مطلقاً فيما يتصل بتعدد الآلهة ، لأنها موحدة مغالية في التوحيد ؛ شديدة الحرص على الاحتفاظ به في كل طهارته ونقاؤه . فمهما تعددت الأديان التي صدرت عن هذه الروح فانها كلها أديان توحيد لا أديان شرك : فالزرادشتية والمزدكية واليهودية والمسيحية والمناوية والاسلام ، ثم هذه الأديان التي غزت الامبراطورية الرومانية كديانات ايزيس والشمس ومترا وبعلات ، كلها سواء في هذا التوحيد . وكانت نتيجة هذا التوحيد أن بدلت بعض الرموز الآلهية ، فبدلاً من الرموز القديمة حلت رموز تعبر عن هذا الشعور الجديد . مثل الثور والحمل والسماك والمثلث والصليب . ولما كان التصوير للآلهة أو الله يوهم بالشرك والتعدد ، فقد قامت حركة قوية لتحريم الصور



المقدسة بلغت أوجها في بيزنطة وفي الاسلام بوجه خاص . وهذا  
الاله الواحد هو الاله الحق الوحيد ، أما بقية الآلهة فباطلة  
عاجزة شريرة .

هذا الاله الواحد عند الروح العربية ليس له مكان محدود .  
ولهذا كان اتباع الدين في نظرها غير محدين بمكان معلوم ، بل  
تربطهم رابطة واحدة هي رابطة الدين الواحد الذي يتبعونه ،  
مهما اختلفت أماكنهم وتباعدت مواطنهم . ومن هنا جاءت  
فكرة الأمة أو الملة — والترادف بينهما ترادف له دلالة الخاصة  
بالنسبة الى طبيعة الروح العربية . فالمسيح يقول : « حيث  
يجتمع اثنان أو ثلاثة تحت اسمي ، فانا بينهم » ؛ وفكرة الأمة  
الاسلامية فكرة لعبت دوراً خطيراً كل من عهد النبي حتى  
اليوم . وفي هذا تفسير واضح لما نراه من شعور الشعب اليهودي  
بأنه واحد ، على الرغم من تشتت أبناء هذا الشعب في كل مكان  
وزمان أعظم تشتت . واذا كانت الغالبية العظمى من المسلمين  
اليوم يشعرون بأنهم يكونون وحدة واحدة ، ولو أن هذا الشعور  
ضعيف تبعاً لزوال روح الحضارة العربية ، واذا كان أصحاب  
الزعات الدينية الاسلامية المتطرفة يشيرون اليوم على النزعة القومية  
المحلية المتعلقة بالوطن الواحد لا بالأمة الاسلامية المتعددة الأوطان



السياسية ، اذا كنا نرى هذا كله اليوم فما ذلك غير صدى  
حقيقى لفكرة الامة كما تصورتها الروح العربية الحقيقية ، هو أثر  
من آثار فكرة الاجماع بين المؤمنين وارتباطهم بعقيدة واحدة  
أجمعين .

وهكذا نجد الدين مطبوعا فى عقائده وتساويره وطريقة  
العبادة لديه بطابع الحضارة التى ينشأ فيها ، لأنه صورة كونية  
يضعها الوجود الواعى كى يعبر بها عن صلته بالكون المحيط به .  
« فالدين هو الوجود الواعى للكان الحى فى اللحظة التى فيها  
يسيطر على الوجود : ويتحكم فيه ، وينكره أو يقضى عليه ،  
فحياته وشعوره الغريزى تضيق وتتضائل حين ترى عالم الامتداد  
والتوتر والنور ، ويتقهقر الزمان أمام المكان . والحنين النبائى  
الى الكمال تنطفئ ناره ، وينشق الشعور الاوّل الحيوانى  
بالخوف من الوجود الكامل المتناهى ومما هو خال من الاتجاه  
ومن الموت . لان المشاعر الرئيسية فى الدين ليست الحب والبغض  
بل الحب والرغبة . والبغض يفترق عن الرغبة افتراق الزمان عن  
المكان ، والدم عن العين ، والشعور الحى عن التوتر ، والبطولة  
عن القداسة . كذلك يختلف الحب بالمعنى العنصرى ( أى  
المتصل بالجنس ) عن الحب بالمعنى الدينى » . وبين الدين والنور



صلة قربي ، لأن الدين ينظر إلى الامتداد ابتداء من ذات تعتبر  
بؤرة الضوء ؛ وكل المقولات الرئيسية في الدين مثل الألوهية  
والوحي والخلاص عناصر في الحقيقة الفعلية المضادة .

والشعور بالرهبة ، الذي عنه يصدر الدين ، شعور بالرهبة « من »  
حرية الانسان أو العالم الأصغر في المكان ، ومن المكان نفسه وما  
فيه من قوى ، ومن الموت . وهذه الرهبة من الحرية تُشعر بأن  
الحرية في المكان هي في الواقع نوع جديد من الخضوع والقيود  
أعمق من ذلك الذي يشعر به النبات بالنسبة إلى الأرض التي  
ينمو فيها ؛ « فتدفع الفرد الذي يحس بضغفه إلى البحث عن  
القرب من الآخرين والاتصال بهم . والجزع من شأنه أن يدفع  
إلى الكلام ، وما كل دين إلا نوع من اللغة والكلام » . ويقابل  
هذا النوع من الرهبة نوع آخر هو الرهبة أو الجزع « على »  
تيار الوجود الكوني ، وعلى الحياة وعلى الزمان ذي الاتجاه .  
فهو جزع من أجل الزمان الحى ، ومنه تنشأ قوى الحياة والجنس  
والدولة ، بينما الرهبة من المكان تصدر عنها القوى الطبيعية والعقائد  
أو العبادات الخاصة بالآلهة ، أى الدين . فكأن الدين إذن محاولة  
من جانب الوجود الواعى للدفاع عن نفسه « بإزاء قوى الدم  
والوجود الحى ، التي تظل دائماً تترصد في الأعماق لكي تستعيد



حقها القديم في هذا الجانب الشاب من الحياة ( وهو قوى الدم  
والحياة والزمان ذي الاتجاه ) « . وهذا ما عبر عنه المسيح بقوله :  
« اسهروا وصلوا ، كي لا تضلوا » . هو محاولة للخلاص من هموم  
الوجود الواعى ، والتخفيف من توتر الفكر الناشئ في الخوف ،  
وانتزاع الذات من عزلتها الخيفة في الكون . ولهذا الخلاص  
درجاته : فأول مراتبه تهدئة التوتر الروحي عن طريق الوجد  
والسكر الديونيزوسى أو الصوفى ؛ وفيه يتحرر الانسان من الوجود  
الواعى بمساعدة الوجود العام والكون الكلى ، ويفر من المكان  
إلى الزمان . وأعلى من هذا السيطرة على الجزع عن طريق الفهم  
أو العقل « فيصبح التوتر بين الكون الأصغر والكون الأكبر  
شيئاً يحبه المرء ويشوقه أن يغوص بكليته فيه » . وهذا هو  
ما يسمى باسم « الايمان » ؛ وبه تبدأ الحياة الروحية الحقيقية في  
الانسان . والفارق بين التعقل في العلم والتعقل في الدين — وكل  
تعقل تعقل على — أن التعقل في العلم لا يضع سلسلة العلل في  
تدرج أو تصاعد من حيث القيمة ، بل يغض النظر عن كل فروق  
تصاعدية في سلسلة العلل ؛ بينما التعقل في الدين يقوم كله على  
أساس وجود مراتب في سلم العلل ترتفع حتى تصل إلى أعلى العلل  
أو العلل الأولى ، علل العلل . ومعنى هذا التصاعد في سلم العلل



أن المراتب السفلى تخضع وتسلم للمراتب العليا ، ولهذا كانت الصلة  
في الدين هي صلة الخضوع .

أما الصلة في العلم فهي القانون ، لأن القانون لا يقتضى من  
العلل أن تكون مرتبة في سلم تصاعد ، بل يفترضها متجاورة في  
خط أفقي .

ومن هنا كان جوهر الشعور الديني هو الخضوع والتسليم .  
ولذلك عرف جيته التقوى بأنها التسليم فقال : « إن في طهارة  
أرواحنا تحيش رغبة قوية حارة في أن نسلم أنفسنا ، مختارين  
طائعين ، يحدونا الحمد والشكر ، لموجود غير معلوم أعلى وأظهر ،  
مفسرين لأنفسنا عن هذا الطريق هذا الأزلي الأبدى الذي  
لا اسم له . وتلك هي التقوى » . لأن الانسان يجد في هذا التسليم  
السبيل إلى الخلاص من الجزع الذي يعانيه ، والعزلة التي تغمره  
في ظلمتها الرهيبة .

« والايان هو الكلمة الكبرى التي ينطق بها الانسان ضد  
الجزع الميتافيزيقي ، كما أنه في نفس الآن اعتراف بالحب » .  
هو كلمة كبرى ضد الجزع الميتافيزيقي ، لأن الايمان امتلاك مطلق  
لشيء انتزعه الانسان من الزمان والمصير ، وهما مصدر هذا الجزع  
لديه ، ولو أن هذا الشيء تظل طبيعته غامضة دائماً بالنسبة إليه ،



فيه يجد الملاذ وينشد الطمأنينة . وهو اعتراف بالحب ، لأنه رغبة في الاتحاد التام بهذا الشيء الأخير ، بهذه القوة الهائلة ، بالله ؛ وحينئذ يستحيل الخضوع والتسليم إلى حب صوفي عميق عبر عنه القديس برنارد أجمل تعبير حين قال : « إن الذي يحب الله بروح متوقدة يتحول إليه » .

غير أن الانسان لا يستطيع أن يقنع بهذه الصورة ، صورة الايمان ، لأنها قد أبتت في الظلام هذا الشيء الذي لم تقدر على إدراك طبيعته ؛ والدين كما قلنا قريب الصلة كل القرب بالنور ، فلا مناص اذن من محاولة القاء الضوء على هذا الشيء المتدثر بالغموض والظلام . وهنا يبدأ الشك مع ما يثيره من آلام القلق والجزع ، فتكون الروح في حالة بلبال مطلق يصل أحياناً حد اليأس العنيف الملح . وبابتداء الشك ينتقل « الايمان » إلى « العلم » ، فتحل العلية الأفقية محل العلية التصاعدية ، والقوة الانسانية محل القوة العلوية ؛ وبدلاً من أن يكون مصدر الحقائق مصدراً علوياً أجنبياً ، يصبح مصدر الحقائق الذات وحدها فلا تعترف بغير حقائقها هي ؛ وبدلاً من التوكيد يميل المرء إلى الإنكار وهذا هو الالحاد .

وهنا يلاحظ دائماً أن الايمان يسبق العلم : « فالنظرية العلمية



ليست شيئاً آخر غير عقيدة دينية سبقتها تاريخياً على صورة أخرى .

فاذا تأملنا الآن هذا التطور في الشعور الديني وجدنا أنه يسير وفق تطور روح الحضارة تماماً . فروح الحضارة في أدوارها الأولى ، في ربيعها وصيفها ، روح دينية ، وليس في مقدورها أن تكون غير دينية أو لا دينية ، وكل ما تستطيعه هو أن تلهو بالدين فحسب عن طريق الفكر ، كما كانت الحال في فيرنتسه في عصر آل ميديتشي . فليس الاحاد نظرة في الوجود يمكن أن تنشأ في أى زمان ؛ كما أنه ليس شيئاً طارئاً يتصل بطبيعة بعض الأفراد وأهوائهم الفردية . إنما الاحاد ضرورة محدودة بزمان في تطور الحضارة ، وليس في استطاعة كائن من كان ممن يحيا في هذا الزمان أن يتخلص منه ، مهما أظهر من تدين وتقوى . « لأن الاحاد بمعناه الحقيقي تعبير ضرورى عن عقلية كاملة في ذاتها قد استنفدت كل امكانياتها الدينية وأصبحت فريسة اللاعضوى . وهو يتفق تمام الاتفاق مع الحاجة القوية الخزينة إلى تدين حقيقى — وهذا وثيق الصلة بالنزعة الرومانتيكية التى تصبو إلى أن تعيد الحياة من جديد إلى شىء فقد إلى غير رجعة : وخصوصاً الحضارة — ويمكن لصاحبه أن لا يكون شاعراً به أقل شعور ،



لأنه « شعور وجداني عاطفي لا يتدخل مطلقاً في مألوف تفكيره ، بل وقد يكون مناقضاً لاعتقاده الخاص » . فتراه يؤدي الشعائر الدينية أحسن أداء ، ولكنه ملحد في أعماق نفسه ؛ ومن الأمثلة التاريخية المشهورة على هذا هيبيل ، الذي لم يكن يؤمن بالله ، ولكنه كان يصلي .

فالاحاد يوجد بالضرورة في دور المدنية منذ ابتداء هذا الدور ، وينتسب إلى الرجل القاطن في المدن الكبرى . فأرسطو في الحضارة اليونانية ملحد ، بالنسبة إلى فكرة الله في هذه الحضارة ؛ والنزعة الرواقية نزعة الحاد ؛ كما أن شوپنهور والاشتراكية في الحضارة الأوربية ملحدون . ولكل حضارة نوعها الخاص من الاحاد : فهناك اذن إلحاد يوناني ، وإلحاد عربي ، وإلحاد غربي ، وكل منهما يختلف في مضمونه ومعناه عن الآخر كل الاختلاف . فاذا كان نيتشه قد عرف الاحاد الديناميكي الغربي بهذه العبارة : « لقد مات الله » ، فان الملحد اليوناني كان في استطاعته أن يعبر عن إلحاده بقوله إن « الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت » ، والتعريف الأول معناه انتزاع الآله من المكان اللانهائي ، والثاني معناه انتزاع الآلهة من الموضوعات والأجسام المتعددة . وثمة ظاهرة دينية أخرى تشاهد في كل الحضارات هي



ظاهرة الإصلاح الديني ، ومعناها رجوع الدين إلى طهارة فكرته الأولى وصفائها . « وهي تدل على أن المدنية ، ومعها الروح البورجوازية ، قد تحررت من روح البيئة التي هي فيها شيئاً فشيئاً ، وسارت قدماً بقوتها الهائلة مخضعة فكر وحساسية الأحوال الأصلية غير المدنية إلى امتحان يتعلق بنفسها » . وليس من الضروري أن تنتهي حركة الإصلاح إلى قيام أديان جديدة كما حدث في الحضارة العربية من قيام الاسلام ، وفي الحضارة الفارسية من قيام المذهب הפרوتستنتي ؛ ففكرة الإصلاح لا تقتضي هذا ؛ وكل ما تقتضيه هو إرجاع الايمان إلى صورة الطبيعة والموجود الواعي الخالص والمكان الخالي من كل زمان الخاضع للعلية الصرفة ؛ واخراجه من عالم الاقتصاد ( « الثروة » ) لادخاله في العالم العلمي ( « الفقر » ) ؛ ونقله من أوساط النبلاء والفرسان إلى أوساط الروحانيين والزهاد ؛ وانتزاعه من يد الرجال المتدثرين بدثار الدين ذوى المطامع السياسية لوضعه في مملكة العلية المقدسة التي لا تنسب إلى هذا العالم . فحركة الإصلاح إذن حركة عقلية توجد في دور انتقال الحضارة إلى المدنية على وجه التخصيص أو قبل ذلك بقليل . فاذا بلغت المدنية آخر دور من أدوار نضوجها ، وأصبحت خارجة عن التاريخ ، ظهرت نزعة دينية جديدة يسميها اشبنجلر



باسم « التدين الثاني » ، ونحن نجد لها في الحضارة القديمة ابتداء  
من عصر أغسطس تقريباً ، أما الحضارة الغربية فلا زالت بعيدة  
عن هذا الدور . وتمتاز هذه النزعة بالتقوى العميقة الخالية من كل  
إبداع وكل طرافة ؛ « فلا شيء يبني ولا فكرة تُنمى ، وكأن سحابة  
تخرج من البيئة مظهرة الصور القديمة الغامضة المترددة في أول الأمر ،  
الواضحة الصريحة قليلاً قليلاً فيما بعد » ، لأن الدين البدائي يعود من  
جديد فيغمر الشعور الديني كله ، ويفرض نفسه على الناس في صورة  
تجمع بين أخلاط عدة من الأديان البدائية الفطرية ، وتعود  
بعودته الفوضى الأولية التي تحيا فيها كل حضارة قذف بها خارج  
تيار التاريخ الى حيث رقدت في ناووس الطبيعة .



## قوى التاريخ

« إن الفعال في التاريخ هو الحياة ،  
والحياة وحدها وباستمرار ، هو  
الجنس ، وانتصار إرادة القوة ،  
لا انتصار الحقائق والمخترعات والمال »



卷之三



## الكون الأصغر

« الانسان حيوان مفترس »

« أرايت إلى الأزهار ، في المساء والشمس تغيب ، كيف  
تغتمض الواحدة تلو الأخرى ؟ إن إحساساً غريباً حينئذ يغزوك  
وشعوراً بالجزع الغامض يملك نفسك وأنت ترى منظر هذا  
الوجود الأعمى الذى يسبح فى فيض من الحلم والخيال : فالغابة  
صامتة ، والسهول الممتدة حلق من فوقها الصمت ، وهذه الخيمة  
وذاك الغصن جلها السكون الرهيب ، ولم يعد غير النسيم  
يداعب هذه الكائنات . بينما البعوضة الصغيرة هى وحدها  
الحرّة : فلا زالت ترقص فى نور الغسق ، ولا زالت تتحرك إلى  
حيث تريد » .

فى هذه الصورة الشعرية الرائعة عبر الكون عن سرّ  
ما ينطوى عليه من أنواع الوجود . فالدوحة الضخمة مصفدة فى  
التربة التى شاء الاتفاق والصدفة أن تنبت فيها ، وليس فى  
استطاعتها أن تتحرك بنفسها أو أن تنتقل من مكانها قيد شعرة  
وليس لديها قدرة على أن تريد شيئاً أو تختار أمراً ، وإنما



يفرض عليها كل شيء فرضاً . إنها ليست إذن حرة ولا مختارة .  
وهذا المكان الذي تصادف ونبئت فيه ، هل يمكن أن تنفصل  
عنه بنفسها وإرادتها ؟ كلا ، إنها مرتبطة بالبيئة التي تنشأ  
فيها ، هي جزء من المنظر التي قذف بها فيه ، وهذا معنى  
الجدور العميق .

قارن الآن بهذه الدوحة الضخمة هذا الحيوان الهذبني  
المتجول في قطرة الماء ، والذي لا تستطيع العين المجردة أن تراه ،  
والذي لا يعمر غير ثانية أو يزيد قليلا ، هذا الذي لا يشغل من  
قطرة الماء غير نقطة من المكان صغيرة كل الصغر ، أولا تراه  
حرّاً يتحرك أتي شاء وحيث أراد ، أولا تراه مستقلا بكيانه  
بإزاء الكون كله ؟ إنه هو نفسه كون بأكمله ، كون أصغر في  
حضان كون أكبر .

في هذا الفارق الأكبر بين النبات والحيوان : هذا حر  
وذاك مقيد .

ولكن الحيوان ليس حرة مطلقة ، وإنما فيه ثنائية من  
الحرية والقيود ، أما النبات فقيود خالص . وذلك « لأن النبات  
نبات فحسب ، أما الحيوان فنبات وشيء آخر . فهذا القطيع الذي  
ينضم بعضه إلى بعض حين يواجه الخطر ، وهذا الطفل الذي



يضغط على صدر أمه وهو يبكي ، وهذا المؤمن اليأس الذي يود  
لو فنى في حضن إلهه : هؤلاء جميعاً يريدون أن يعودوا من حالة  
الوجود الحر إلى حالة الوجود المقيد ، النبأى ، الذى انفصلوا عنه  
من أجل العزلة والوحدة » ، أى الفردية والاستقلال بالذات  
والحرية . فالأصل هو الكون النبأى ، ثم ينفصل الموجود عن  
هذا الكون النبأى مكوناً كوناً خاصاً بإزاء هذا الكون ، نظراً  
إلى أنه حر . ومن أجل هذا سمي النبات بأنه « كون » ،  
بينما نعت الحيوان بأنه « كون أصغر » بالاضافة الى « كون  
أكبر » . وعلى هذه التفرقة بين « الكون » و « الكون  
الأصغر » يدور كل شئ في طبيعة الوجود الحى : فهما المقولتان  
العظيمان للتاريخ .

« فالكون » يحمل طابع الدوران والتوالى : أى « السياق »  
أما « الكون الأصغر » فطابعه هو « التوتر » ؛ الأول يعبر عن  
تتالى الأحداث على « سياق » خاص ، والثانى يعبر عن التقطيب  
والتعارض ولذا سمي طابعه باسم « التوتر » ؛ والسياق الكونى  
هو الاتجاه ، والزمان ، والايقاع ، والمصير ، والحنين ، لأنه تعبير  
عن الحياة والصيرورة الخالصة فى استمرارها الاندفاعى ؛ وهو  
تعبير عن الوحدة الكاملة ، لأن التعدد أو التفرقة والتمييز مصدرها



التوتر ، فهذا معناه أن شيئاً يقوم « ضد » أو « بازاء » شئ .  
آخر ؛ وترى التعبير عن هذا السياق الكوني جلياً في السير  
المنتظم لجيش ظافر ، وفي اللغة الصامتة التي بها يتفاهم العاشق  
والعاشق ، بل وفي كدفة الخيول الأصيلة وهي تجر عربة : ففي  
هذا كله تدرك توقيعاً ، يكون تارة وقع أقدام ، وأخرى وقع  
عواطف متبادلة مستمرة السير ، وثالثة وقع حوافر . ولما كان  
الحيوان نباتاً وشيئاً آخر ، فإن فيه طابع السياق إلى جانب طابع  
التوتر : وهذا يظهر واضحاً في هذه الوحدة الكاملة التي يشعر بها  
عدد كبير من الحيوان أو الانسان ينتسبون إلى طائفة أو نوع  
واحد ، حين يهددهم خطر من الأخطار ، في الجيش المهاجم الذي  
يتلاصق بعضه ببعض بشدة تحت نيران العدو ، وفي الجمع المحتشد  
التائر الذي يفنى في وحدة مطلقة حين يصطدم بالشرطة .

وحياة السياق حياة الجنس . لأن حياة الجنس تحمل  
طابع الدوران والتوالى ، طابع السياق ، طابع الوحدة الكاملة .  
ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان الحب الجنسى دائماً متجهماً  
إلى الاتحاد ، وهذا ما عبر عنه جيته أعرق تعبير في قصيدة  
« الحنين السعيد » حين قال : « في قشعريرة ليالى الحب ، تلك  
القشعريرة التي ولدتك وفيها أنت تلد ، يغزوك شعور غامض



غريب ، حين تضيء الشمعة الوديعه الهادئة . حينئذ لا تظل غارقاً في ظلال الظلام الظليلة ، وإنما يمزق فؤادك رغبة جديدة عنيفة ، ونزعة قوية إلى اتحاد أعلى وامتزاج سام ؛ ولن يعوقك البعد مهما طال ، بل ستأتى سريعاً طائراً قد أخذك السحر ، فتعشق النور ، وأخيراً تحترق كما تحترق الفراشة . وما لم تفهم هذا الموت والصيرورة ، ستظل ضعيفاً مجهولاً مُعتمداً على هذه الأرض المظلمة .

فالأعضاء الجنسية إذن أعضاء حياة السياق ، أعضاء الكون كما أن له نوعاً آخر من الأعضاء هي الجهاز الدموي . لأن الدم رمز الحياة الدائرة المستمرة ، فهو يجري من الأم إلى الجنين ، ومن هذا الجنين حين يصبح بدوره أمّاً إلى جنين آخر ، وهكذا باستمرار ؛ وهو يجري من الأجداد إلى الآباء ومن الآباء إلى الأبناء ، ومن الأبناء إلى الأحفاد ، وهكذا طوال حياة الجنس مكوناً منهم جميعاً وحدة كاملة على شكل دفعة قوية تلد باستمرار . هو إذن رمز للزمان والمصير والسياق ، رمز عميق لم يستطع أن يدرك شيئاً من سره غير جيته الذي عبر عن الجانب الاسيان منه في رواية « الانساب المختارة » ، حيث نرى ابن شرلوت يموت موتاً ضرورياً ، لأن الدم الذي جرى فيه من أمه كان دماً غريباً



لم يصدر عن نسب مختار بين شرلوت وزوجها إدوارد ، وكان ميلاده إذن قد ارتكب خطيئة كونية ، أى ضد الدم .  
أما حياة التوتر فهي على العكس من ذلك حياة الحواس ؛ لأن حياة الحواس هي حياة التمييز والفصل . وأعضاؤها الحواس والأعصاب : وهي تترتب حسب قدرتها على التمييز ؛ فأدناها مرتبة أقلها قدرة على التمييز ، وأعلاها أقدرها على الفصل بين الأشياء وتمييزها وتحديدتها . ولهذا كانت حاسة اللمس أولى الحواس وأدناها مرتبة ، وإن كانت الأساس ، أو بعبارة أخرى ، ومن أجل هذا كانت الأساس ، لبقية الحواس ؛ ولم يكن الإدراك يتم في البدء إلا بها . واللمس معناه تعيين المكان ؛ فلما كان اللمس أساس الحواس ، كانت الحواس كلها متصلة بالمكان ، مهما بلغت هذه الحواس من تطور ودرجة للتربية . « فكل نوع من أنواع الحس تمييز بين الذات وبين الغير ، بينى وبين الشيء الغريب عنى . ولإدراك مركز الغير بالنسبة إلى الذات يستخدم الكلب حاسة الشم ، والتيس حاسة السمع ، والنسر حاسة الأبصار . واللون والصوت والرائحة وكل نوع ممكن من أنواع الحس يعنى المسافة والبعد والامتداد » . أى أن الاحساس مرتبط بالمكان أشد الارتباط ، فالتوتر بالتالى مرتبط بالمكان على عكس مارأيناه



في السياق من أنه مرتبط بالزمان . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كانت العين أسمى الحواس ؛ فإن العين هي أقدر الحواس على ادراك المكان بأبعاده ومسافته وامتداده ، هي وحدها التي تدرك الآفاق البعيدة ، والليل والنهار ، والأشياء الشفافة والمعتمة في المكان الشاسع المضيء ، والبعد اللانهائي للأجرام السماوية المحلقة فوق الأرض . فهي معجزة كبرى ، أدرك سرها وسلطانها من قبل القديس أوغسطين ، فحللها تحليلاً بديعاً في « اعترافاته » وأرجع إليها كل شهوة فقال : « إن الادراك الخاص بالعين هو النظر ، ولكننا نستخدم هذا اللفظ الأخير فيما يتعلق ببقية الحواس أيضاً حين نريد استخدامها في المعرفة . فنحن لا نقول : اسمع كيف يلمع ، أو شم كيف يضيء ، أو ذق كيف ينير ، أو المس كيف يشع ، وهي أشياء خاصة كلها بالعين . ولكننا نقول ليس فقط : أنظر كيف يلمع ، وهو شيء خاص بالعين حقاً ، بل نقول أيضاً : أنظر أي انسجام هذا ، أو أي رائحة هذه ، أو أي طعم ذاك ، أو أي صلابة هاتيك » . ولهذا سمى الشهوة عموماً باسم شهوة العين ، ما دامت العين تغتصب وظائف باقي الحواس . وبسيطرة العين على بقية الحواس ، وذلك يأتي في مرتبة عليا من الوجود ، وفي دور متأخر من أدوار الحضارة ، يصبح



النور والنزعة نحو النور العامل الفعال في إيجاد الصورة الكونية .  
ولقد رأينا من قبل كيف أن الدين على صلة قربي بالنور ، والحال  
كذلك بالنسبة إلى بقية مظاهر التعبير في الصورة الكونية ،  
فالدين والفن والعلم ولدت من أجل النور ، وكل ما بينها من  
اختلافات يرد إلى السؤال عما إذا كانت هذه التعابير تتوجه  
إلى العين الظاهرة أو إلى العين الباطنة ، « عين الروح » . ولو تتبعنا  
تطور أي مظهر من مظاهر التعبير هاتيك ، وجدنا أن هذا التطور  
يتبع ترقى الحواس ، أي أن اتجاه التعبير يكون شيئاً فشيئاً إلى  
العين ، إلى النور ؛ ففي الفن مثلاً يكون اتجاه التطور عند النضوج  
نحو الأضواء ونحو التزيين بعد أن كان في البدء أكثر اتجاهها  
نحو التركيب المعماري الصرف .

وإلى هذه التفرقة بين السياق وبين التوتر ترجع التفرقة  
المشهورة التي يضعها اشبنجلر بين الوجود الخالص أو الوجود العام  
وبين الوجود الواعي . « فالوجود الخالص أو الوجود العام له  
سياق واتجاه ؛ أما الوجود الواعي فهو توتر وامتداد . في الوجود  
الخالص أو العام يسود المصير ، بينما الوجود الواعي يميز بين العلة  
والمعلول . إذا تساءل الأول قال : متى ؟ لماذا ؟ وإذا تساءل  
الثاني قال : أين ؟ كيف ؟ » . فالنبات ، وهو يحيا حياة الوجود



الخالص لا حياة الوجود الواعى ، لا يعرف من العلاقات إلا ما يعبر عنه بمتى ؟ ولماذا ؟ ؛ ولا معنى عنده للسؤال : متى ؟ لأن نمو النبات وإزهاره وإثماره ونضوج ثماره تعبير عن الرغبة فى تحقيق مصير ونزوع حار نحو متى ؟ أى نحو الزمان ذى الاتجاه . أما الانسان ، باعتباره الموجود الواعى ، فهو دائماً فى بدء حياته يحيا كل يوم بل كل لحظة من جديد ؛ لأن العقل ، مصدر الوعى ، لا يعرف المصير ، بل يعرف ارتباط علة بمعلول فحسب ، وهذا الارتباط لا يعرف معنى الزمان لأنه كما رأينا من قبل مراراً خارج عن الزمان ، وبالتالي لا يعرف الاتجاه ، وعدم الاتجاه معناه البدء كل يوم بجديد . ثم إن الوجود الواعى يتأمل كل لحظة فى الوسط المحيط به ، ويتساءل : أين ؟ ، أى يتجه بوعيه إلى المكان .

وهذه التفرقة فى داخل الوجود بين نوعين من الوجود ليست فى ذاتها جديدة على التفكير الألمانى . وإنما هى تفرقة منتشرة فى هذا التفكير ، على الأقل منذ أيام كانت ؛ ساعد على وجودها فى هذا التفكير بنوع خاص قدرة اللغة الألمانية على التعبير بدقة عنها بالفاظ خاصة . فتراه يفرق بين وجود يسميه « هذا الوجود » ( والكلمة الألمانية المقابلة لهذا التعبير من المستحيل أن



نجد لها مقابلاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا) ، ومعناه ،  
تقريباً طبعاً ، وجود شيء حاضراً بالفعل ( ومن هذا استعملنا  
اسم الإشارة للدلالة على معنى الحضور ) ، و بين وجود يسميه  
« وجود أي » ، ومعناه صفة الوجود ( ومن هنا استعملنا « أي » ،  
ومطلب « أي » عند الفلاسفة الاسلاميين سؤال عن فصل الشيء  
الذي يفصله عن شيء يشاركه في جنسه ) ، كما يميز نوعاً ثالثاً من  
الوجود يسميه « الوجود » فقط ، ومعناه ماهية الوجود ، ويمكننا  
أن نترجمه بقولنا « وجود ما » ، لأن مطلب « ما » ، في اصطلاح  
الفلاسفة الاسلاميين ، هو سؤال عن ماهية الشيء . ولكن  
يختلف المفكرون الألمان فيما بينهم و بين بعض اختلافات كبيرة جداً  
في المعنى الذي يضعه كلٌّ لكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة  
للوجود . ولهذا استحال أن يترجم الانسان اللفظ الدال على واحد  
من هذه الأنواع إلى أية لغة أخرى بطريقة واحدة بالنسبة إلى  
كل المفكرين . وهذا هو السبب في أننا ترجمنا النوع الأول عند  
أشينجلر بقولنا « الوجود الخالص » أو « الوجود العام » ، وترجمناه  
من قبل في عرضنا لشيء من فلسفة الوجود عند هيدجر بقولنا  
« هذا الوجود » . ومرجع هذا الاختلاف بين المفكرين الألمان  
في المعنى الذي يعطونه للفظ الدال على النوع الأول من الوجود



إنما هو المقابل الذي يضعونه لهذا النوع الأول . فاشينجلر مثلاً يجعل « هذا الوجود » الأول في مقابل « الوجود الواعى » ، وفلسفة الوجود عند هيدجر وإيسنيرز تضعه في مقابل ما سميناه باسم « الوجود الحقيقى » ، وتجعل من التقابل بين هذين النوعين من الوجود المحور الرئيسى الذى تدور عليه كلها ، وتبعاً لاختلاف التقابل فى كلتا الحالتين كان اختلاف المعنى الذى يعطى للنوع الأول من الوجود ، ولما كان هذا التقابل يقوم عليه أو تصدر عنه فلسفة كل منهما كلها ، كانت الطرافة فى طريقة التفرقة والتقابل . فالطرافة أو الجدة إذن فى الطريقة التى تصاغ بها التفرقة ، لا فى مجرد التفرقة .

قلنا إن هذا التقابل يقوم عليه التفكير الفلسفى والنظرة فى الوجود عند كل واحد من هؤلاء المفكرين . وهذا أوضح ما يكون عند اشينجلر ؛ فإن فكره الذى يقوم كله كما رأينا فى القسم الأول من هذا الكتاب ، على جملة أنواع من التقابل ، إنما أساس هذا التقابل المستمر فيه تلك التفرقة التى يضعها بين الوجود الخالص وبين الوجود الواعى . فالتقابل بين الوجود الخالص والوجود ، الواعى هو التقابل بين الزمان والمكان ، بين التاريخ والطبيعة بين السياق والتوتر ، بين المصير والعلية ، بين الوقائع والحقائق .



بين الوجدان والعقل ، وهى العُمدُ الرئيسية التى يقوم عليها كل تفكيره ، فاذا كان التقابل بين الوجود الخالص والوجود الواعى له هذا الحظ من الخطورة ، فلنتعمق اذن معناه .

وتعمق معناه هو استئناف البحث فى أعضاء الادراك الخاصة بهذا الوجود الواعى وهى كما قلنا الحواس . فلنتابع البحث فى هذه المعجزة الكبرى ، معجزة العين ، وهى المعجزة التى ستظل بالنسبة الينا سرّاً غامضاً لا نستطيع أن نزيل النقاب الذى تنقب كُله ، سواء بالنسبة إلى مصدره ، فان مصدره شئ مجهول كوفى خفى ، أو بالنسبة إلى وسيلة التحرر من نيره والخلص من سلطانه . وقد رأينا كيف امتد هذا السلطان الى كل الحواس ففرض نفسه عليها فرضاً .

وإن هذا السلطان ليبلغ أوجهه فى الانسان فيصبح كل شئ بالنسبة اليه مرده إلى أصل العالم المضى واتجاهه ، عالم الرؤية والابصار : من ضوضاء ليلية ، ورياح ، وتنفس حيوان ، وعبير نبات إلى آخر كل هذه الاحساسات التى ليست موضوع العين ولا تنتسب إلى عالم الابصار . فلم يبق للانسان غير المكان المرئى ، أما عالم الحواس الأخرى فمجهول لديه ، لا يعرف شيئاً عن عالم الشم عند الكلب أو عالم السمع عند التيس ، أو العالم الذى تتصوره



الحيوانات عديمة العيون ، بل يرجع ما لديه من معرفة قليلة عن  
بقية عوالم الحس إلى « صفات » أو « كفيات » أو « آثار »  
للاشياء المضيئة : فالحرارة أثر من آثار النار التي « رأيناها » ،  
ونحن « نرى » الورد التي يعبق بالمكان عبيرها ، وتتحدث عن  
صوت العود ، والكواكب لا تربطنا بها غير صلة الرؤية  
والملاحظة ، بينما الرابطة بينها وبين الحيوان ، بل والانسان  
البدائي رابطة من نوع آخر تتصل بحواس أخرى غير العين .  
ولكن هذه السيطرة المطلقة للعين والرؤية تعمق كبير .  
فلم يعد الوجود الواعي الانساني توتراً خالصاً بين الجسم والعالم  
المحيط ، وانما أصبح الحياة المحصورة « في » حدود مجال مضيء .  
فالجسم يتحرك « في » المكان المرئي . والحياة بعمق أو التجربة  
الحية للعمق نفوذ هائل في الآفاق البعيدة بواسطة أو ابتداء من  
مركز مضيء هو هذه النقطة التي نسميها « الذات » أو « الأنا » .  
فإن « الذات » أو « الأنا » فكرة بصرية وتصور نوراني .  
وابتداء من هذه اللحظة تصبح حياة الذات الحياة تحت الشمس ،  
أما الموت فنسيب الليل . ومن هنا ينشأ نوع من الشعور بالجزع  
جديد يلتهم بقية الأنواع : هو الجزع من الخفي غير المرئي ، هذا  
الذي يسمعه المرء ويحس به ويفطن لوجوده أو يرى آثاره دون



أن يراه هو نفسه . وهذا النوع من الجزع لا يعرفه الحيوان بل ولا  
البدائي والطفل ، وإنما يعرفه الانسان الأعلى من هذين ، وهو  
العلامة المميزة لكل شعور ديني عند الانسان : فالآلهة ترى آثارها  
ويفطن لوجودها ، بل ويسمع صوتها ، ولكنها لا ترى مطلقاً ،  
ومن هنا كان من التسامى بفكرة الله أن يقال « لا تدركه الأبصار »  
والآخرة في عليين ، أى فى مكان فوق المكان المضى المرئى ؛  
والملائكة أسمى مرتبة من الانسان لأنها لا ترى بالعين ؛ وفكرة  
« الخلاص » تقوم على الخلاص من النور والمرئيات . ومن هنا  
نستطيع أن نفهم سر تأثير الموسيقى العجيب ، وقدرتها على تخلص  
الروح ، والصلة التي كانت وستظل تربطها بالدين فى كل مظاهره ،  
وفى أعلى مظاهره بوجه خاص ، ونعنى به التصوف . « فان الموسيقى  
هى وحدها القادرة على أن تعلو بنا على العالم المرئى ، وأن تحطم  
سحر سيادة النور الملح ، وأن تبعث فينا هذا الوهم الجميل ، وهم  
الاتصال الحقيقى بالأسرار اللانهائية للروح ، وهو الوهم الذى  
يصدر عن أن الانسان الواعى قد سيطر عليه حس واحد سيطرة  
حالت بينه وبين أن يشيد بعدد عالماً سمعياً بواسطة المؤثرات  
السمعية ، فيضطر دائماً أن يجعل هذه المؤثرات خاضعة لعالم الرؤية  
والابصار » .



وكان من نتائج هذا التعمق الخطيرة أيضاً نشأة اللغة ذات  
الألفاظ التي حلت محل بقية أنواع لغة التفاهم بين الحيوان مثل  
الاشارات والتلويحات والنبرات . « فالفارق بين اللغة الصوتية  
عموماً وهي الخاصة بالحيوان وبين اللغة ذات الألفاظ وهي انسانية  
صرفة هو أن الألفاظ والتعبيرات في هذه الأخيرة تكون علماً من  
التصورات الباطنة البصرية ، ناشئة تحت تأثير الرؤية السائد .  
ومعنى كل كلمة له قيمة بصرية ، حتى في الألفاظ التي مثل لحن ،  
ذوق ، برودة ، أو في التعبيرات المجردة الخالصة » . واللغة بدورها  
كانت السبب في التفرقة بين نوعين من الاحساس ، الاحساس  
البسيط والاحساس العقلي ، الأول تأثير حسي ، أما الثاني فحكم  
حسي . وترتفع هذه التفرقة الى درجة عالية من التعارض حينما  
تنشأ اللغة ذات الألفاظ ؛ فبعد أن كانت التفرقة تفرقة بين نوعين  
من الاحساس ، تصبح التفرقة تحت تأثير اللغة ذات الألفاظ تفرقة  
بين الاحساس من ناحية والعقل من ناحية أخرى ، العقل المتحرر  
من الاحساس أو العقل المجرد . وهي تفرقة يجهلها الحيوان ،  
ولا يدرك مداها الانسان البدائي . وحينئذ تستحيل معاني الألفاظ  
وقد رأينا أنها في نشأتها بصرية ، الى معان عقلية خالية من كل  
قيمة بصرية ، أي تستحيل الى معان مجردة وتصورات . وهذا



هو معنى فكرة «التجريد» : فهو تجرد اللفظ من معناه البصرى الحسى واستحالة هذا المعنى الى معنى عقلى صرف .

وهنا ينشأ الفكر . لأن الفكر معناه تجرد العقل من الاحساس وبنشأة الفكر يقوم هذا الشقاق الأبدى فى حضن الوجود بين الوجود الحسى والوجود العقلى ، بين الوجود الظاهرى وبين الوجود « فى ذاته » أو الوجود « الحقيقى » ، بين الوقائع وبين الحقائق . وطالما كانت السيطرة للفكر فى الادراك ، اعتبر الوجود الحسى فى المرتبة الدنيا ، والوجود العقلى فى المرتبة العليا . « فى البدء ، كانت الذات أو « الأنا » الوجود الواعى بوجه عام ، باعتبار الدرجة التى يضع فيها الاحساس البصرى الذات فى مركز مجال بصرى ؛ أما الآن ، فان الذات « روح » ، أى عقل منطقى خالص يدرك نفسه على هذا الاعتبار ، ويعتبر كقيم منحنطة ليس فقط الوسط الطبيعى المحيط به ، بل وأيضاً ومنذ زمن مبكر ، العناصر الأخرى للحياة ، « جسمه » .

ثم ينقسم الفكر إلى نوعين : فكر عملى يتجه إلى طبيعة الأشياء البصرية من حيث صلتها بهذا الغرض أو ذاك من الأغراض التى يضعها لنفسه ، وفكر نظرى تأملى يتجه إلى معرفة ماهية هذه الأشياء وما هى عليه فى ذاتها لا بالنسبة إلى غاية من



الغايات . ويعتقد الانسان أن في استطاعته أن ينفذ بفكره النظرى إلى جوهر الأشياء ، وأن يتأمل تركيبها الباطن ، فيكسب التصورات العقلية فوق التصورات حتى يكون منها بناء روحياً ضخماً متماسك الأجزاء ، متناسب الأوضاع . ومن هنا يقوم هذا التعارض الخالد بين الفكر والعمل ، بين التصور والحركة ، بين أن يفكر الانسان فى الحياة و بين أن يحياها فحسب ، وهو تعارض لا يفهمه الحيوان ، لأنه ليس لديه الفكر ، فهو يحيا دون أن يفكر فى الحياة ، ويعمل ولا يفكر فيما يعمل . وانما يوجد لدى الانسان وحده ، ويتخذ صورة نزاع عنيف بين الحياة وبين الفكر ، هذا الخادم الثائر على سيده . وهو نزاع دائم مستمر ، لأن الانسان ليس فكراً خالصاً كما أنه ليس حياة خالصة ، بل هو مزيج من الاثنين .

وغاية الفكر العملى إدراك الوقائع ، بينما الفكر النظرى يتجه إلى إيجاد الحقائق ؛ الأول لا يعترف الا بالوقائع ، والثانى لا وجود حقيقى عنده الا وجود الحقائق . « والوقائع تمتاز من الحقائق امتياز الزمان من المكان ، أو المصير من العلية ؛ والواقعة توجد بالنسبة إلى الوجود الواعى كله ، هذا الوجود الواعى الذى هو فى خدمة الوجود الخالص ، لا بالنسبة إلى وجه واحد من أوجه هذا



الوجود الواعى المزعوم أنه خال من الوجود الخالص ، والحياة الحقيقية ، والتاريخ ، لا يعرف الا الوقائع ، والخبرة بالحياة وبالناس لا تتجه إلى غير الوقائع . ورجل العمل ، والبطل ، وذو الارادة والمجاهد الذى يناضل من أجل الانتصار على قوة الوقائع واخضاعها لنفسه والا فليمت ، كل واحد من هؤلاء ، ينظر بازدياد إلى الحقائق المجردة باعتبارها أشياء لا معنى لها ولاقيمة . والسياسى الحقيقى لا وجود عنده إلا للوقائع السياسية ، لا للحقائق السياسية : « لأن الحقائق مطلقة وأزلية أبدية ، أى لاصلة لها بالحياة والناس تبعاً لهذا ينقسمون قسمين : قسم يتعلق بالوقائع ، وهم الذين يحيون حياة حقيقية ؛ وقسم يتجه نحو الحقائق ، وهؤلاء لا يحيون فى الواقع ، والقسم الأول يمثله الفلاح والجندى والسياسى والقائد ، هؤلاء المغامرون المجاهدون ، والثانى يمثله القديس ورجل الدين والعالم والمثالى . وكل امرئ يولد بفطرته منتسباً إلى أحد هذين القسمين . واشپنجلر يميل الى القسم الأول ، « لأن رجل الفكر والحقائق تعوزه كل القوى الحية للغريزة ، من نظرة نفاذة إلى صميم الناس والمواقف ؛ وإيمان بنجم ، يملأ قلب كل رجل كرس نفسه للعمل ، ويختلف كل الاختلاف عن اليقين بصحة وجهة نظر معينة ، وصوت للدم ينتقل إلى الحركة ويمضى إلى العمل ؛



وصمير طيب راسخ ، يبرر كل غاية وكل وسيلة « ، وهي صفات  
توجد كلها في رجل العمل وحده ، رجل الوقائع الذي يخلق التاريخ ،  
لأنه يحيا في التاريخ ، ويسير في تيار الحياة الحقيقية ، لأنه يعيش  
في عالم الأحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية .

وتراه يتحدث في ازدراء شديد عن العالم ذي العوينات  
وفئران المكتبات ، وعن هؤلاء الذين قذف بهم التاريخ بعيداً  
عن تياره لأنهم مثاليون يجرون وراء المثل العليا ، مع أن « المثل  
العليا جبن وخود » ، « وفي التاريخ الواقعي ليس الحكم والسيادة  
للمثل الأعلى والخير والأخلاق — فان مملكتها لا تنتسب إلى  
هذا العالم ! — وانما السيادة للعزيمة والارادة القوية ، للذهن  
الحاضر ، للموهبة العملية . فليس في استطاعة الصيحات الشاكية  
والأحكام الأخلاقية أن تزيل الوقائع وأن تمحوها . هكذا  
الانسان ، وهكذا الحياة ، وهكذا التاريخ » . أجل ، قد يكون  
في استطاعتنا أن نغفل ذكر اسم نابليون في تاريخ الفكر الأوربي  
ولكن رجلاً مثل أرخميدس بكل اكتشافاته العلمية لعله أن  
يكون قد لعب في التاريخ الواقعي دوراً أقل من الدور الذي لعبه  
هذا الجندي الذي قتله حين الاستيلاء على مدينة سراقوسة .

لأن الحياة عند اشينجلر ، كما هي عند نيتشه ، نضال ، هي



نضال من أجل السيادة والسيطرة؛ والقوة الوحيدة التي تسودها  
هي قوة المصير ، المصير القاسى الذى لا يرحم ولا يعرف غاية من  
تلك الغايات التى توهمها هؤلاء الحالمون . بل إن هؤلاء الحالمين هم  
أنفسهم فى أحلامهم بالسلام الدائم مناضلون من نوع خاص ، هم  
حيوانات مفترسة ، كالأبطال والحريين والسياسيين سواء  
بسواء ، مع فارق واحد هو أنهم حيوانات مفترسة لا أنياب لها  
ولا مخالب ، قد عجزوا عن الاقتراس فراحوا يناقون ويحملون  
على الاقتراس الذى حرموا منه مدفوعين بالحق العنيف الذين  
على هؤلاء الذين أوتوا القدرة على الاقتراس . أنظر إليهم جيداً :  
إنهم أضعف من أن يقرأوا كتاباً فى الحرب ، ولكنهم يندفعون  
بقوة هائلة إلى الطريق ليروا حادثاً جرى فيه ، من أجل أن يهيجوا  
أعصابهم بمنظر الدم الجارى والصيحات المتعالية . وهؤلاء  
المصلحون الاجتماعيون المزعمون أولاً تراهم ينادون بحروب  
الطبقات ، بينما يصيحون قائلين : « لا حرب بعد الآن ! » ثم  
هؤلاء الذين ينادون بالسلام والغاء الحروب ويدعون أنهم يمحقتون  
القتل وسفك الدماء ، أولاً يشعرون بأشد أنواع الغبطة والارتياح  
حين يرون أعداءهم يقتلون ، أولاً ينادون أيضاً بالقضاء على  
كل خصوم السلام ؟



«الانسان حيوان مفترس . هذا قول سأقوله دائماً ... ولست أدري من ذا الذى أهنته بهذا التعريف؟ أهو الإنسان... أم الحيوان؟ إن الحيوانات المفترسة العليا مخلوقات نبيلة كاملة النوع ، لا يدفعها الضعف والنفاق الى إدعاء أخلاق كهذه الأخلاق الانسانية » ، هذه الاخلاق الوضيعة التى تفر من الحياة الى كهف من الأكاذيب والاحلام الشاحبة . ألا إن هناك أخلاقاً عالية وأخلاقاً وضيعة : الأولى تدعو الى النضال المستمر ، والكفاح مع الوقائع ، والانغمار فى تيار التاريخ الحى الذى لا يعرف غاية أخلاقية ولا معنى انسانياً ولا يسير على هذا المنطق الذى وضعه الانسان ؛ هى أخلاق أسيانة تهيب بالمرء أن يضحى بنفسه على مذهب التاريخ من أجل التاريخ ؛ بينما الأخلاق الثانية أخلاق لاصلة لها بالحياة وليس من شأنها أن تدفع الى خلق التاريخ ، لأنها تنادى بالفرار من الاثنين عن طريق عالم من الحقائق أو الاكاذيب ( والمعنى هنا واحد ) .

سمّ هذا إن شئت «تشاؤماً» ، إن كان التشاؤم عندك أن ينظر المرء فى الواقع كما هو ، دون أن يغطيه بنقاب من الأوهام الزائفة والأكاذيب المموهة مما يسمونه المثل « العليا » والغايات الانسانية « السامية » .



ولكن تذكر دائماً أن « التاريخ العام هو المحكمة العامة :  
لم يعطِ حق الوجود إلا للحياة القوية ، الكاملة المستيقنة من  
ذاتها ، حتى ولو لم يكن هذا الحق حقاً للوجود الواعي ؛ وضحي  
دائماً بالحقيقة والعدالة من أجل القوة ، والجنس ؛ وقضى بالاعدام  
على هؤلاء الناس والشعوب الذين جعلوا الحقائق فوق الأفعال  
والعدالة فوق القوة » .



## الدم والأرض

« النبالة كالنبات تنشأ في الأرض التي  
نبتت فيها وصارت ملكاً لها لا تنفصل  
عنه .. وتمثل بواسطة ارادة البقاء ،  
أى بالدم ، الرمز الاكبر للزمان والتاريخ »

هذا التعارض بين الكون والكون الأصغر ، بين الوجود  
والوجود الواعى ، بين الزمان والمكان ، بين المصير والعلية ، بين  
التاريخ والطبيعة ، يتجلى ناصعاً في هذا السر العجيب من أسرار  
الحياة ، ونعنى به الانقسام الى جنسين : الأنثى والذكر .  
فالأنثى مقيدة كالكون ، مرتبطة بالأرض كل الارتباط ، ليس  
لها من الحرية والحركة إلا حظ ضئيل ؛ قابلة لافاعلة ، سلبية لا  
إيجابية ؛ أما الذكر فأكبر حرية وأقل بالأرض ارتباطاً ، ولا  
يخضع للمؤثرات الخارجية إلا بدرجة قليلة ، فهو كون أصغر بالنسبة  
أو ضد كون أكبر . أداة الأنثى يمثلها الدم ، وأداة الذكر تمثلها  
الحواس ؛ والحواس تحتاج الى الدم ، لا الدم الى الحواس ، لهذا  
كان الذكر يقوم على الأنثى وليس العكس . والدم رمز الدوران  
والتوالى ، والحواس ترمى الى التضاد والتمايز ، فالأنثى إذن تعبر



عن السياق والذكر عن التوتر .

والأثنى تحيا ولا تفكر في الحياة ، أى أنها تحيا حياة الوجود .  
أما الذكر فيفهم الوجود ويعى الحياة ، ولذا يحيا حياة الوجود  
الواعى . والوجود منطق المصير ، بينما الوجود الواعى يدرك الأشياء  
على أساس العلة والمعلول . فالذكر « يدرك » المصير بالتجربة  
الحية ، « ويتصور » العلة ، ولكن الأثنى « هى » المصير ، « وهى »  
المنطق العضوى نفسه ، ولذلك فإنها لا تفهم العلية . ومن هنا صور  
الإنسان المصير دائما على شكل الأثنى : فالمويرا عن اليونان  
والبارك عند الرومان والنورن فى الأساطير الشمالية كلها على صورة  
عذارى يغزلن خيوط المصير .

والأثنى « هى » الزمان ، أما الذكر فيحيا « فى » الزمان .  
ولهذا نشاهد فى العصور البدائية أن النبوة كانت من اختصاص  
المرأة ، فهى الوحي الذى ينبىء عن المستقبل ، لا لأنها « تعرف »  
المستقبل ، ولكن لأنها « هى » نفسها المستقبل وفيها يتحدث  
الزمان ؛ ولم يكن للكاهن ( الذكر ) من وظيفة إلا تفسير  
النبوة وإعلانها .

والأثنى « هى » التاريخ ، أما الذكر فيصنع التاريخ . وذلك  
أن لكل ظاهرة حية معنيين فهى تيار كونى خالص من ناحية ،



وهي تتابع لأكون صغرى يضم في صدره هذا التيار ويعمل على حفظه وبقائه ؛ المعنى الأول هو معنى التاريخ الأوّل الأبدى النباتي ، الذي يسير على وتيرة واحدة وسباق مطرد ، والمعنى الثاني هو معنى التاريخ الشعوري الممتاز بالحركة والحرية . وهذا التاريخ الثاني هو التاريخ بالمعنى الشائع أي التاريخ السياسي والاجتماعي ، أما التاريخ الأول فتاريخ يوجد في صفائه في الدور السابق على نشأة الحضارة بمعناها الصحيح . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التاريخ الأول خال من النضال والعراك ، إنما هو أيضاً كفاح ومآسٍ ، أليس هو والحياة سيان ؟ فالجندى في ميدان القتال هو المرأة في فراش الوضع .

والأثنى تحاول أن تفرض هذا النوع الأول من التاريخ ، بينما يحاول الرجل أن يجعل التاريخ السائد هو التاريخ الشعوري الممتاز بالحركة والحرية ، تاريخه الخاص . ومن هنا ينشأ نزاع هائل بين المرأة والرجل ، يتمثل أول ما يتمثل في هذا الرمز الذي يربط بين الاثنين ، وأعني به الولد . « فان سياسة المرأة الأبدية هي الرجل الذي تستطيع عن طريقه أن تكون أمّاً لأولاد ، وبالتالي ، تاريخاً ومصيراً ومستقبلاً . ودهاؤها السياسي العميق ومكرها الحربي الملتوى يتجه دائماً ويجعل هدفه أب أولادها .



أما الرجل ، الذى شاء ثقل طبيعته أن يجعله عضواً فى التاريخ  
الثانى ، فيريد من ابنه أن يكون وارثاً وممثلاً لدمه ولتقاليد  
التاريخية . وفى هذا المعنى عينه قال نيتشه : « كل شىء فى  
المرأة لغز . ولكن لهذا الغز مفتاحاً هو : الولادة . فالرجل بالنسبة  
إلى المرأة وسيلة ، والغاية دائماً هى الولد » . بل وليس الولد فى  
ذاته غاية ، إنما هو أيضاً وسيلة ، وسيلة من أجل تحقيق تاريخها  
الخاص ، هذا التاريخ الأولى النبأى اللاشعورى . وفى هذا تفسير  
أيضاً لضرورة الحب فى نظر المرأة ، الحب الجنسى بطبيعة الحال :  
فهو والولادة كل شىء فى حياة المرأة ، بل هو والولادة شىء  
واحد ، أو على الأقل هو وسيلة إلى الولادة ، فلا يقل عنها أهمية  
بالنسبة إليها .

ويتخذ هذا النزاع الأبدى بين المرأة والرجل أشكالاً عدة  
ويستعمل فيه كل ما تيسر له من سلاح : فالمرأة تتخذ سلاحها من  
العاطفتين العنصريتين الأوليين الناشئتين من أعماق الحنين الكونى ،  
ونعنى بهما : الكراهية والحب ؛ أما الرجل فسلاحه من طبيعة  
وجوده الخاص ، وجوده الواعى : أى العقل والمنطق . ولهذا كان  
سلاحها أشد خطراً من سلاح الرجل ؛ لأن سلاحها صادر عن  
الحياة ، أما سلاح الرجل فمفروض أو فضول على الحياة : « فلا



شئ في عالم السياسة يقرب من الهاوية السحيقة لانتقام كانتقام  
كليتمنستر (زوجة أجا ممنون ، من زوجها ) أو كرىمهلد ( في  
أسطورة النيبيلنجن ، من هاجن وكل جنس البرغنديين ) . وهذا  
النزاع وجد منذ وجد الجنس وسيظل دائماً صامتاً ملحاً لا يعرف  
الهدنة ولا التسليم : لأن المرأة لن تستطيع أن تفهم الرجل  
مطلقاً ، بل وستجد فيه دائماً شيئاً يضاد أعز مألوفها وأقدس  
ماعتز به . والحيلة التي تستخدمها في هذا النضال من أجل سيادة  
تاريخها على تاريخ الرجل ترجع إلى تلهيته عن سياسته لكي  
تربطه بسياستها هي الخاصة ، سياسة بقاء الدم وتتابع الأجيال .  
« هناك إذن معنيان مقدسان للتاريخ : فهو إما تاريخ كوني  
أو تاريخ سياسي ؛ هو الوجود أو المحافظة على الوجود . وهناك  
نوعان من المصير ، ومن الحرب ، ومن المأساة : نوع عام ونوع  
خاص . وليس في استطاعة شئ أن يمحو هذا التعارض ، لأنه  
يقوم منذ البدء على أساس طبيعة الكون الحيواني الأصغر ، الذي  
هو كوني خالص في نفس الآن » ؛ هو التعارض بين الحياة العامة  
والحياة الخاصة ، بين القانون العام والقانون الخاص ، بين العبادات  
المشتركة والعبادات المنزلية . وأعلى تعبير عن هذا التعارض هو  
التعارض بين الدولة والأسرة .



ولقد كان فلاسفة السياسة والحضارة ، وخصوصاً أتباع  
النزعة الماركسية والديمقراطية منهم ، يدعون طوال القرن التاسع  
عشر وقبله أن الأسرة خلية الدولة وأن الدولة مجموع من الخلايا  
تسمى كل منها أسرة . وأقاموا على أساس هذه النظرة مذهبهم في  
الدولة وآراءهم في مهمة المرأة ومكانتها الاجتماعية . ومن هنا قامت  
هذه الحركات النسوية العديدة التي ضمها لواء واحد هو « تحرير  
المرأة » مطالبة بالمساواة في الحقوق السياسية ، وبإقامة « دولة  
المرأة » بدلاً أو إلى جانب « دولة الرجل » على أقل تقدير ، مادامت  
الأسرة هي الخلية في الدولة ، والأسرة محورها المرأة أو لا تقوم  
بدون المرأة . وساعد على انتشار هذه الحركات النسوية وتقويتها  
أن تحالفت وإياها قوى أخرى لم تبغ شيئاً من وراء هذا التحالف  
غير استغلالها لمصلحتها الخاصة : من ماركسية وديمقراطية وحياة  
نيابية وتجارة عالمية .

ولكن جاء فلاسفة الحضارة من الألمان في هذا القرن فثاروا  
ضد هذا الاتجاه في تفسير وقائع التاريخ ، فقالوا إن الدولة ليست  
مطلقاً نتيجة اجتماع بين المرأة والرجل ، وإنما هي نتيجة اجتماع  
طائفة من الرجال يسعون نحو غاية ما من الغايات . فالرجال وحدهم  
الذين يخلقون الدولة الحقيقية ؛ أما الأسرة فقد تكون أحياناً



عاملاً من عوامل تقوية الأسرة وانصافها ، ولكن هذا العامل عامل ثانوى ، ولم تكن الأسرة ولن تكون يوماً ما العلة فى وجود الدولة ، بل ولا العامل المهم فى المحافظة عليها . وأول نوع من أنواع هذا الاتحاد بين الرجال مما أدى إلى تكوين الدولة ، هو اجتماع المحاربين فى قبيلة أو جنس أو خليط من الشعب بقصد الدفاع عنها ضد قوة خارجية معادية . والقبيلة الظافرة تضم إليها القبيلة التى أخضعها . وهكذا تنشأ البذرة الأولى للدولة . فكأن الدولة تنشأ إذن على يد الرجل وعن طريق الحرب .

وهذه النزعة إلى جعل الأصل فى الدولة هو الحرب ، وبالتالى الرجل ، قد وجدت من قبل فى الفلسفة السياسية عند بعض المفكرين الألمان فى القرن التاسع عشر ، وخصوصاً عند هيجل الشاب . فان هيجل الشاب ، وفى هذا يختلف كثيراً عن هيجل فى الطور الثانى والأخير من أطوار حياته الروحية ، كان يرى أن الدولة كائن عضوى حى على صلة بكائنات عضوية أخرى : وهذه الصلة من الناحية السلبية صلة نضال ومن الناحية الإيجابية صلة اعتراف متبادل . فالحرب إذن ضرورة من ضرورات وجود الدولة وتنسب إلى جوهرها . وذلك لأنه لما كانت الدولة قوة حياة ، فإنها « دولة قوة » على حد تعبيره ؛ والقيام بالحروب



وظيفة جوهرية بالنسبة اليها ؛ وما تحدثه الحرب من قضاء على أمن الحياة المدنية ، وعلى حياة الفرد وقوة الثروة ، ليس له قيمة مطلقة بازاء القيم العليا لوحدة الجماعة الحية . فالدولة اذن قوة ، لأنها كائن حي ، والقوة جزء جوهرى من حياة كل ما هو حي وهذا الكائن الحى صورة تتطور ؛ فالدولة « صورة » منظّمة للشعب تجسدت روحه ، وفيها عبرت روح الشعب عن نفسها أكمل تعبير . واذا كانت الدولة « صورة » لروح الشعب ، فلكل دولة كيانه المستقل ؛ ولهذا لم يقل هيجل بوحدة الدول ولم يفر الى هذا الوهم ، وهم حقوق الانسانية العامة أو عصبة الأمم والجمهورية العالمية ؛ لأن هذه التجريدات الجوفاء مضادة لكل حياة ، وهذا هو السبب فى حملته على النزعات العالمية : فهو لا ينكر هذه النزعات لأنها غير ممكنة التحقيق ، وانما ينكرها لأنها تسلب الدولة « صورتها » ، أى حياتها . والجماعة الحققة لا تحيا بالفناء فى هذه التجريدات العديمة الصورة ، وإنما تحيا بالتفانى فى خدمة شعب محدد معلوم ، وتكشف عن حيويتها وتحفظ بها بواسطة الحرب .

ولعل اشينجلر أن يكون قد تأثر بأفكار هيجل هذه ؛ وسواء أكان قد تأثر بها أم لم يتأثر ، فان فلسفته كلها تفضى إلى القول



بآراء كهذه الآراء . فهو يتفق مع هيجل وأصحاب النزعة الجديدة  
عموماً في أن الدولة دولة قوة وأن الحرب من جوهرها ، لأن  
« الحرب هي الخالقة لكل ما هو عظيم . وكل ما له معنى في تيار  
الحياة قد ولد ونشأ عن النصر والهزيمة » ، وأن قيام الدولة إنما  
يكون على أيدي الرجال فيقول : « إن الدولة من شأن الرجال ؛  
إنها الاهتمام بالمحافظة على الكل ، بما فيها المحافظة الروحية على  
الذات ، وهي التي يسمونها باسم الشرف واحترام النفس ؛ إنها  
الانتصار على التعدي ، وتوقع الأخطار قبل حدوثها ؛ إنها أولاً  
وقبل كل شيء الهجوم بمعناه الحقيقي ، هذا الهجوم الذي هو  
طبيعي وواضح بنفسه بالنسبة إلى كل حياة في صعود » . ثم هو  
يقول أيضاً عن الدولة إنها « صورة » للشعب . ولكنه لا يفهم  
من كلمة « الشعب » ما فهمه هيجل وأصحاب النزعة الرومانتيكية  
بوجه خاص . فهؤلاء قد اعتبروا الشعب صورة أولية مطلقة يؤثر  
فيها الناس تأثيراً تاريخياً ، والتاريخ العام عندهم هو تاريخ  
الشعوب ، لأن كل شيء : من حضارة ولغة وفن ودين من خلق  
الشعب . ومن هنا قالوا إن الدولة صورة الشعب .  
ولكن اشينجلر يحمل على فكرة الشعب هذه حملة عنيفة .  
فيقول في تعريفه للشعب « إن الشعب وحدة للروح . وكل الأحداث



العظمى فى التاريخ لم تكن فى الواقع من عمل الشعوب ، وإنما هى نفسها التى أوجدت هذه الشعوب أولاً . إن الفعل يغير من روح الفاعل . وقد يكون من الممكن أن يتجمع الناس حول اسم مشهور ، ولكن وجود شعب محل خليط من الناس وراء هذا الاسم هو نتيجة لاشتراط لوجود أحداث عظمى . ويضرب لهذا مثلاً الشعب الأمريكى ، فيقول إن الذى أعطى لهذا الشعب طابعه الخاص وجعل منه شعباً بمعنى الكلمة هو الأحداث التاريخية والروحية العظمى التى عاناها وعلى رأسها الانقلاب الروحى الذى حدث سنة ١٧٧٥ ، وحرب الانفصال (من سنة ١٨٦١ - ١٨٦٥) . فليست وحدة اللغة ولا وحدة الانتساب إلى جنس واحد العامل الفعال فى كون الشعب شعباً بمعناه الحقيقى ، وإنما الفعال دائماً وحدة الشعور ، أو روح الشعب . وطالما كانت هذه الروح قوية وهذا الشعور عميقاً ، كان الشعب ذا قوة حيوية كبرى . فإذا انحلت الروح ، انحل الشعب ، فكلمة روماني كانت تدل على اسم شعب فى أيام هانيبال ، بينما لم تكن تدل إلا على خليط من الناس فى أيام تربيان .

ومن هنا كان الاختلاف أو الاتفاق بين معنى « شعب » ومعنى « جنس » . فإذا فهمنا كلمة « جنس » على طريقة عصر



دارون بمعنى أنه يدل على أصل فسيولوجي واحد أو دم واحد .  
نقى ، فان كلمة جنس تختلف تمام الاختلاف عن كلمة شعب .  
ومثل هذا الجنس « النقى الدم » لم يوجد مطلقاً في التاريخ ،  
وإنما في مخيلة هؤلاء العلماء فحسب ، أما إذا فهمنا الجنس فهماً روحياً  
غير فسيولوجي ، بمعنى أنه « شيء كوني ذو اتجاه ، وشعور بوحدة  
المصير ، وتساو في الأسلوب والسير عند الموجود التاريخي » ، فان  
الجنس والشعب يتفقان ، والجنس بهذا المعنى هو وحدة الوجود في  
الواقع التاريخي ، لا الجنس بالمعنى الأول .

وينقد اشينجلر بشدة أصحاب هذه النظرة إلى معنى كلمة  
جنس ، ويتهمهم بالتفاهة وبأنهم يفسرون هذه الكلمة التي تدل  
على شيء حي تفسيراً آلياً صرفاً ، لأنهم يتخذون من بعض  
المظاهر السطحية دليلاً على الاتفاق في الجنس ، مع ما بينهم من  
الاختلاف في تحديد هذه المظاهر ؛ ولأنهم « يتحدثون عن التأقلم  
والوراثة ، ويفسدون هكذا ، عن طريق سلسلة عليّة عديمة  
الحياة من الصفات السطحية ، ما هو هنا تعبير عن الدم وهناك  
تأثير الأرض على الدم ، وهما لغزان لا يمكن للمرء أن يراها ولا أن  
يقيسهما ، ولكنه أيضاً لا يستطيع إلا أن يحياهما ويحس بهما  
بوجدانه » . إنما الجنس اتفاق ووحدة في الشعور ، وهو بهذا



المعنى والزمان والمصير شيء واحد ؛ وهو تعبير عن تيار الحياة الذى يسرى فى حضارة من الحضارات فى وقت من الأوقات . ولهذا لا يتصف بصفة الجنس إلا هؤلاء الذين يفعلون فى التاريخ ويؤثرون فى تياره ، هؤلاء الذين يعيشون ويتعاملون مع الوقائع ؛ ومن هنا نرى طابع الجنس أوضح ما يكون فى طبقتين فى الدولة طبقة الجند ثم على الخصوص طبقة النبلاء الحقيقيين ، لأنهم « يحيون بكليتهم فى عالم الوقائع ، وتحت سيطرة الصيرورة التاريخية ، (ولأنهم) رجال مصير لهم إرادة وعندهم جرأة وجسارة » . أما هؤلاء الذين يعيشون فى عالم الحقائق ، أى فى عالم خارج عن التاريخ وهم رجال الدين والعلماء ، فإن طابع الجنس ضعيف جداً فيهم ، حتى ولو كان بينهم وبين النبلاء الحقيقيين أوثق روابط الدم . ولهذا نراهم اخترعوا هذا التعبير : « النبل الروحى » ، وهو تعبير لا معنى له .

ليست الشعوب إذن وحدات لغوية أو سياسية أو ذات دم نقي ، وإنما هى وحدات روحية . ومن أجل هذا يمكن أن تقسم إلى شعوب سابقة على الحضارة وشعوب حاضرة فيها وثالثة متأخرة عنها . والشعوب الأولى يسميها شينجلر باسم « الشعوب الأولية » ويعرفها بأنها « هى هذه الجماعات الفرارية غير المتجانسة



التي تتكون وتنحل بلا قاعدة معروفة في ديناميك الأشياء؛ والتي  
تنتهي بأن تشعر شعوراً سابقاً غامضاً بحضارة لم تولد بعد، كما كانت  
الحال في الزمن السابق على هوميير، والزمن السابق على المسيح  
وزمن الجرمان؛ والتي تتركز في طبقات كاملة ذات طابع يتجلى  
شيئاً فشيئاً، جامعة أخلاط الناس في هيئات جماعية، بينما لم يتغير  
طابعها الانساني إلا قليلاً. فـالقبائل المصرية في عهد ميناء،  
واليهود والفرس في عهد ملوك الطوائف، والقوط والفرنجة  
والمباردين والسكسونيين، كل هؤلاء شعوب أولية. أما الشعوب  
المتأخرة عن الحضارة فيسميها باسم «شعوب الفلاحين» وأشهر  
الأمثلة عليها المصريون في العصر الروماني. والشعوب الثلاثة هي  
«الشعوب المتحضرة» وهي تلك التي تنشأ حين تستيقظ روح الحضارة  
فالحضارة الغربية مثلاً استيقظت في القرن العاشر فنشأ حينئذ عن  
السكسون والفرنجة والقوط الغربيين والمباردين، الألمان  
والفرنسيون والأسبان والطيالان.

وقد كان المؤرخون وعلماء الأجناس يعتبرون أن هذه  
الشعوب هي التي أنشأت الحضارة الغربية، وأنها وحدات خالقة  
للتاريخ، وأن الحضارة نتيجة الشعوب. ولكن جاء اشينجلر  
فقلب هذه النظرة رأساً على عقب، فقال: «يجب أن تؤكد



بكل ما أوتينا من قوة أن الحضارات العليا شيء أصيل كل  
الأصالة، انبثق من أعماق أعماق الروح . بينما الشعوب ، على  
العكس من ذلك ، ليست ، بصورتها الباطنة وبكل مظاهرها ،  
المنتجة لهذه الحضارة ، وإنما هي من إنتاجها . وهذا هو  
الاكتشاف الكبير الذي قام به في هذا الباب ، وهو نفسه قد  
نعت به بأنه اكتشاف حاسم . وتبعاً لهذا ستكون الشعوب كأي  
مظهر من مظاهر الحضارة رموزاً فحسب ، رموزاً على روح الحضارة  
فيها تعبير واضح عن هذه الروح ؛ وستكون الشعوب مثلة للرمز  
الأولى للحضارة التي تنتمي إليها . فهناك إذن شعوب ذات طراز  
أبلوني ، وأخرى ذات طراز سحري ، وثالثة ذات طراز فاوستي ،  
وهكذا : وليست الشعوب اليونانية هي التي خلقت الحضارة  
اليونانية ، وإنما هي الحضارة اليونانية هي التي خلقت الشعوب  
اليونانية . « فالتاريخ العام هو تاريخ الحضارات العليا ؛ وما  
الشعوب إلا الصور الرمزية التي فيها يحقق الإنسان الموجود  
بها مصيره » .

هناك إذن ثلاثة أنواع من الشعوب : شعوب أولية وشعوب  
فلاحين وشعوب حضارية أو متحضرة . فإذا نظرنا إليها من ناحية  
ارتباطها بالتاريخ ، وجدنا أن الشعوب الأولية شعوب خاضعة



لحركة قد تكون اندفاعية وقد تكون طويلة النفس ، ولكنها دائماً حركة غير عضوية ليس فيها اتجاه ولا يهيمن عليها مصير ، ولا تتطور حسب صورة محدودة ؛ ومعنى هذا كله أنها غير تاريخية . كذلك الحال في شعوب الفلاحين ، هي الأخرى غير تاريخية ، لأنها « الموضوعات المتحركة لحركة آتية من الخارج تؤثر فيها على شكل صدمات عرضية خالية من المعنى » . وعلى العكس من ذلك نجد الشعوب الحضارية تتطور حسب « صورة » معينة هي صورة الحضارة التي أنشأتها . وهنا الفارق الأكبر بين هذه الشعوب وبين النوعين الأولين من الشعوب : فإن هذه الشعوب الأخيرة عديمة « الصورة » ، بينما الشعوب الحضارية تمتاز بأنها « على صورة » ، أو « ذات صورة » .

والشعوب ذات الصورة هي « الأمم » . « فإن الأمة تقوم على أساس صورة » . وكلما كانت الصورة عميقة ، كلما كانت الأمة أعظم شعوراً بذاتها ، وأقدر على الاحتفاظ بمقوماتها ، وأشد شموساً وامتناعاً على التأثر بغيرها ؛ كما أنها تكون أيضاً أكثر شعوراً بالحرية في خضوعها لصورتها ، وبدلاً من أن تكون الصورة سيدتها تصبح هي سيدة الصورة .

ولكل أمة صورتها الخاصة المميزة لها عن بقية الأمم ؛



ولهذا فان بين الأمم بعضها وبعض حاجزاً ضخماً كالذى بين الحضارات بعضها وبعض سواء بسواء ؛ بل إن الأمم الناضجة بينها وبين بعض حاجزاً أقوى من ذلك الذى بين الحضارات . ولهذا فان الأمم لاتستطيع أن تفهم بعضها بعضاً .

وكل ما تستطيع أن تفهمه أمة عن أمة أخرى إنما هو صورة صنعتها كل على حسب طبيعتها الخاصة ، أى صورة مشوهة تكون مصدراً للشر الكثير بين الأمتين . قارن مثلاً بين التدين الألماني والتدين الفرنسى ، أو بين الأخلاق الانجليزية والأخلاق الاسبانية أو بين عادت الانجليز وعادات الألمان ، فسترى حينئذ هوة عميقة تفصل بين كل أمة من هذه الأمم والاخرى . وطالما ظلت الأمم ناضجة ، كان التفاهم بينها وبين بعض شديد العسر ، إن لم يكن من المستحيل ؛ ولهذا فانك إذا رأيت أمماً قد بدأت تفاهم ، فاعلم أن هذا انذار خطير بأن هذه الأمم قد دب اليها ديب الانحلال وأصدق شاهد على ذلك روما فى عهد الامبراطورية ، فان الشعوب فى الامبراطورية قد بدأت حينئذ تفاهم أى يفهم بعضها بعضاً ، فكان ذلك ايذاناً باضمحلال الامبراطورية الرومانية .

ولكن للأمم المنتسبة إلى حضارة واحدة طرازاً خاصاً يجمع بينها كلها ويميزها عن الأمم المنتسبة إلى حضارة أخرى . وهذا



الطراز ينبع ، كأى طراز آخر ، من الرمز الأولى الخاص بالحضارة  
 فالأمم القديمة وحدات جسمية صغيرة كل الصغر ، تبعاً لرمز  
 حضارتها الأولى وهو الأجسام الصغيرة كالنقط المنعزلة بعضها عن  
 بعض : فلم يكن الهلينيون أو الأيونيون أمماً ، إنما الأمم فى الحضارة  
 القديمة هى شعب كل مدينة « وكلمة الشعب » اليونانى بالمعنى الذى  
 قلناه هنا عن الشعب ، سوء فهم ؟ فان اليونانيين لم يعرفوا مطلقاً هذه  
 الكلمة . واسم الهلنيين الذى ظهر حوالى سنة ٦٥٠ لا يدل على  
 شعب ؛ بل يدل على مجموع الناس المنتسبين إلى الحضارة القديمة ،  
 ومجموع الأمم ( اليونانية ) فى مقابل البرابرة . أما فى الحضارة  
 العربية فان الأمة هى الملة أو مجموع المتبعين لدين واحد ، والذين  
 يجمع بينهم اجماع واحد . وبينما كانت التبعية للأمة القديمة تتم  
 بالحصول على حق المواطن ، نرى التبعية فى الأمة ذات الطراز  
 العربى تتم بشعيرة دينية خاصة مثل اختان عند اليهود والتغطيس  
 عند المندائيين والنصارى . والمواطن الذى من مدينة أجنبية  
 بالنسبة إلى الأمة القديمة ، هو الكافر بالنسبة إلى الأمة العربية  
 والأمة القديمة مرتبطة باطنياً بمدينة ، والأمة العربية ببقعة من  
 الأرض ، أما الأمة العربية فلا تعرف الوطن بل ولا اللغة . وفى هذا  
 كله نجد أن فكرة الأمة فى الحضارة العربية تقوم كلها على أساس



الرمز الأولى لهذه الحضارة ، رمز الكهف والاجماع والروابط  
الروحية الخالصة .

وفكرة الأمة في الحضارة الفاوستية تعبر عنها كلمة « الوطن »  
وفي هذه الكلمة تعبير عن نزعة الروح الفاوستية إلى الانهائى ،  
الزمانى والمكانى سواء بسواء . فالوطن من ناحية المكان فى نظر  
الروح الفاوستية بقعة من الأرض لا يشعر الفرد فيها بأن لها حدوداً  
وإنما تضم أفقاً جغرافياً يمتد إلى غير نهاية ، ولو أنه يشعر مع ذلك  
بأنه مستعد فى كل لحظة للتضحية بنفسه من أجل هذا الوطن  
اللامحدود .

والوطن من ناحية الزمان هو البيت المالك الذى يتسلسل  
إلى غير نهاية ؛ فليست الرابطة التى تربط الشعب أو الأمة فى  
الحضارة الفاوستية رابطة المكان المنعزل أو المدينة كما هى فى  
الحضارة الاپلونية ، وليست أيضاً رابطة الإجماع كما هى فى  
الحضارة السحرية ، وإنما هى رابطة التاريخ المستمر إلى غير  
نهاية ، المتمثل فى توالى الملوك الخارجين من بيت هو البيت المالك ،  
وهذا الاحساس بفكرة البيت المالك عميق لدرجة أن سوء سيرة  
أحد الملوك لا يزعزع من هذا الاحساس ، مادام الأصل هو  
الفكرة لا الشخص الممثل للفكرة . ومن هنا كان الاختلاف



الكبير في تصور التاريخ بين الرجل القديم والرجل العربي والرجل  
الفاوستي : « فالتاريخ القديم في نظر الرجل القديم عبارة عن  
سلسلة من الصدف تمر من لحظة إلى أخرى ؛ والتاريخ السحري  
بالنسبة إلى الرجل السحري هو التحقيق المتتالي لخطة كونية  
أرادها الله تسير ، باتصالها بالشعوب ومن خلالها ، من الخلق إلى  
الافناء ؛ والتاريخ الفاوستي في عين الرجل الفاوستي إرادة عظمى  
واحدة ذات منطق شعوري ، تعمل الأمم على تنفيذها بتوجيه  
من الحكام الذين يمثلون هذه الأمم » . ويتجلى هذا الشعور  
الفاوستي في فكرة الوفاء بالعهد في العصر الاقطاعي القوطي ،  
وفكرة الولاء للسلطان في عصر الباروك ، ثم في هذه الفكرة التي  
قد يبدو ظاهرياً فقط أنها تعارض هذا الاحساس ونعني بها فكرة  
الشعور القومي في القرن التاسع عشر .

فاذا نظرنا إلى الأمة في ذاتها وجدنا أن الذي يمثلها حق التمثيل  
هو طبقة النبلاء . أما بقية الطبقات فلا تمثلها إلا تمثيلاً ناقصاً أو  
لا تمثلها على الإطلاق . فطبقة الفلاحين لا تمثل الأمة في شيء ،  
لأنها خارجة عن التاريخ ؛ فان التاريخ لا يقوم إلا مع الحضارة ،  
وطبقة الفلاحين تسبق ميلاد الحضارة ؛ وهي ستظل دائماً شعباً  
أولياً في كثير من ملامحها حتى أثناء الحضارة . وإنما يمثل الأمة



دائماً أقلية ضئيلة من الناس الممتازين النبلاء . « لأن » الأمة ،  
ككل رمز من الرموز الكبرى للحضارة ، متاع روحي خاص  
بنفر من الناس قليل . والانسان يولد بالفطرة ممثلاً للأمة ، كما  
يولد موهوباً في الفن أو في الفلسفة . وهذا ظاهر في دور الحضارة  
الحقيقية حين لم تنشأ المدن العالمية بعد . ولكن حين تنشأ هذه  
المدن ، يقوم إلى جانب هذه الأقلية النبيلة أقلية أخرى تختلف  
عن الأقلية الأولى : فبينما الأقلية الأولى لها تاريخها وتحيا في باطنها  
الأمة التي تمثلها ، وتشعر بأن رسالتها في أن تقودها ؛ ترى الأقلية  
الجديدة مكونة من أناس ليس لهم تاريخ ، ذوى نزعة عقلية  
لا تفسر الأشياء إلا بالعلية لا بالمصير ، مفكرين أدباء ، يحيون  
في عالم الحقائق لا الوقائع . « وهذه الأقلية لا تنتسب في الواقع  
إلى الأمة ، لأن الشعوب الحضارية صور لتيارات وجودية خالصة  
حية ، بينما العالمية مزيج من «العقول» الواعية لا أكثر ولا أقل .  
هي نزعة مضادة للمصير وللتاريخ باعتباره تعبيراً عن المصير .  
وأسلحة أصحابها أسلحة روحية يساعد على تأثيرها روح المدن  
العالمية ، تلك الروح المجدرة المستئصلة . وهذه النزعة وجدت في  
كل الحضارات في الدور الأخير منها ، دور المدنية والمدينة  
العالمية : كانت في الصين في عصر الأمبراطرة المتنازعين ، وفي



الهند بعد بوذا وأيامه ، وفي الحضارة القديمة في الهلينية ( العصر الأخير في الحضارة القديمة ) ، وراها في الحضارة الغربية ابتداء من القرن التاسع عشر حتى اليوم ، وشارتها الأبدية هذه العبارة الرومانية المشهورة في أيام انحلال الرومان ، وأعنى بها : « خبزاً وألعاباً ! » أى لا نطلب في الحياة غير الأكل واللهو ؛ فلا غايات نبيلة ولا نضال ولا حروب . بعد أن كانت الشارة هي هذه العبارة الانجليزية الرائعة : « وطنى ، خطأ أو صواباً ! » ، أى أعمل ما يظالبنى به وطنى ، وطنى الخاص ، سواء أكان هذا الذى يطالب به خطأ أو كان صواباً . ففي هذه العبارة تعبير قوى عن إحساس بالوقائع التاريخية والسياسية ، وعزيمة على أن يكون الانسان خالقاً للتاريخ لا موضوعاً للتاريخ « وهذه النزعة العالمية إنما تبدأ عندهؤلاء المعذنين بالجزع الأبدى ، الذين يفرون من الواقع ويعتزلون فى الأديرة والمكتبات والجماعات الروحانية أو الروحية ، كى يعلنوا عدم اكتراثهم للتاريخ العام ؛ وهذا ينتهى فى كل حضارة بالحواريين المبشرين بالسلام العالمى . . . المثلين للمثل العليا الخاصة بشعوب الفلاحين ، عرفوا ذلك أو لم يعرفوه . ونجاحهم معناه أن الأمة قد عزلت عن عرشها فى التاريخ وطردت خارج إطاره ؛ لامن أجل السلام الدائم ، ولكن من أجل الآخرين ؛



من أجل هؤلاء الذين استغلوا هذا الانحلال ، كي يقيموا هم عروشاً لهم في داخل إطار التاريخ ؛ أو من أجل هؤلاء نفر القليل من المغامرين المجذرين الخالين من كل ضمير ، الذين لا يرومون شيئاً غير تحقيق شهواتهم وأطماعهم في السيطرة والسلطان . « فالسلام الروماني » لم يكن له من معنى غير هذا المعنى سواء بالنسبة إلى الأمبراطرة العسكرية المتأخرين أو بالنسبة إلى الملوك الحربيين الجرمان . « إن الموت خير من العبودية ، هكذا كان يقول الفلاحون الفريزيون القدماء . اقلب هذا القول ، تكن لديك الصيغة الميزة لكل المدينيات المتأخرة ، ولا بد أن تكون كل منها قد عرفت بالتجربة ما يساويه هذا القول » .

« إن التاريخ لا وجود له إلا بالأمم ، لأنها صورته الحية ، فإذا حطمتها حطمت التاريخ .

« وكل أمة لها ، طالما كانت تحيا وتناضل ، دولة ، ليس فقط باعتبارها في حالة حركة ، بل وفوق كل شيء باعتبارها صورة » . ولا تكون الأمة ذات دولة « على صورة » أو « لها صورة » إلا إذا كانت مكونة من طبقتين لا أكثر ولا أقل : هما طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت . والحضارة هي الدولة على هذا النحو وحده . لأن الانسان باعتباره جنساً لا زال من خلق الطبيعة : هي التي تهذب



وتنظمه ؛ ولكن باعتباره طبقة يهذب نفسه بنفسه ، وهذا التهذيب في أعلى معانيه هو الحضارة . فالحضارة والطبقة لفظان قابلان لأن يستبدل الواحد منهما بالآخر ، يولدان كوحدة ، ويموتان كوحدة » . ولكي تتضح فكرة الطبقة وهذا الدور الذي تلعبه في الحضارة ، يجب أن يفرق أولاً بينها وبين الطائفة . فالطبقة هي الحضارة التي تنمو وتتطور ، هي الحضارة في طريقها إلى النضوج ؛ وهي عضوية حية ، و « الصورة المطبوعة التي تتطور في حياة » ؛ ولهذا توجد دائماً في ربيع الحضارة وصيفها ، وقد تستمر إلى ما بعد ذلك وإن قلت سيادتها شيئاً فشيئاً . أما الطائفة فهي نهاية كل حضارة ومدنية ، وخارجة عن التاريخ ، وتمثل روح شعوب الفلاحين . ولهذا لانراها في الحضارة المصرية في الدولة القديمة والدولة الوسطى ؛ كما لانجدها في الهند في العصر السابق على بوذا . وإما تنشأ في الأدوار المتأخرة جداً من الحضارة ، وفي كل حضارة بالضرورة . فنجدها في الحضارة المصرية مثلاً ابتداءً من الأسرة الحادية والعشرين ( حوالى سنة ١١٠٠ ) حين أصبحت السيطرة والسلطان في مصر تارة في يد الطوائف الكهنوتية في طيبة ، وطوراً في يد الطوائف الحربية في ليبيا القديمة . فكان إذن « بين الطبقة وبين الطائفة



نفس الفارق الذي بين الحضارة المتقدمة جداً وبين المدنية المتأخرة  
كل التأخر .

كما يجب أن يفرق ثانياً بين الطبقة والنقابة . لأن النقابة  
سواء أكانت نقابة موظفين أو فنانين أو صناع أو محامين تجمع  
بين المنتمين إليها التقاليد الفنية وروح المهنة أوسرها كما يقولون ؛  
أعني أن الرابطة فيها تتعلق بطريقة التفكير في الحقائق . فلا  
تربطها رابطة الدم أو الجنس أو الشعور بالمصير التاريخي والزمان :  
وهي الروابط التي تتوفر وحدها في الطبقة . ولهذا فإن النقابة  
ليست كائناً عضوياً حياً ، بل صورة متحجرة ، قد تدعى الروحية  
والدقة والأناقة وبالتالي السمو « الروحي » على الطبقة ، ولكنها  
ذات تأثير تافه في مجرى التاريخ الواقعي . ويظهر الفارق بين  
الاثنتين جلياً في طبيعة التهذيب الذي يتلقاه كلٌّ . فالتهذيب في  
حالة الطبقة يسمى التربية النظامية ؛ أما في حالة النقابة فيسمى  
التعليم ، أي وضع طائفة من المعلومات « والحقائق » في ذهن من  
يتهذب . والتعليم في حاجة إلى كتب ، بينما التربية في حاجة إلى  
الوجدان المتوسم والتآلف مع الوسط الذي فيه يشعر ويحيا :  
وهذا هو الفارق بين تربية الدير وتربية الشبان النبلاء في العصر  
القوطي الأول .



ولعل هذا أن يكون كافياً للتمييز بين الطبقة وبين الهيئات التي قد تشابهها في الظاهر ، ومن هنا يكون هذا التشابه مصدر خلط شنيع . فلننتقل إلى فكرة الطبقة لنحلل مضمونها ومدلولها التاريخي والرمز الذي تتجه إلى تحقيقه .

أول ما يبدأ التاريخ الحقيقي يبدأ بنشأة طائفتين هما طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت . وهما طبقتان أوليان يرتفعان على الطبقة السابقة على التاريخ الحقيقي ، والتي تحيا حياة نباتية خالصة ، ونعني بها طبقة الفلاحين ، إن جاز لنا أن نستخدم لفظ « طبقة » بالنسبة إليها . فتشعر كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث شعوراً قوياً لا يقبل التحليل بأن بين كل منها والأخرى « مسافة » ، على حد تعبير نيتشه . ولكن هذا الشعور يبدأ أول ما يبدأ فيما بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين ، لأن الطبقة الثالثة لم توجد بعد . ويظهر حينئذ على هيئة كراهية تنبثق من أعماق القرية ، وعلى هيئة ازدراء يقذف به النبيل من برج قصره . فالرمزان المتجسدان لهذا الشعور المزدوج هما إذن القرية بالنسبة إلى الفلاحين ، والقصر بالنسبة إلى النبلاء . ثم لا يلبث هذا الشعور أن يأخذ معنى ثالثاً ورمزاً غير الرمزين السابقين بنشأة طبقة جديدة حين تبدأ الحضارة الحقيقية ، هي طبقة الكهنوت أو رجال الدين . فتتحالف هذه الطبقة أولاً مع



طبقة النبلاء باعتبار أنهما هما وحدهما اللذان ينطبق عليهما لفظ طبقة ، أما الفلاحون فانهم لا طبقة . ومن هنا يكاد لفظ الطبقة أن يقصر عليهما وحدهما . والرمز الذي يتخذه الوضع الجديد هو « البطرشيل ( ثوب الكاهن ) والسيف » في مقابل المحراث . وبظهور المدنية وبعد أن تتوطد بعض التوطد تظهر على المسرح طبقة أخرى سميت بالفعل وعرفت في التاريخ بأنها « الطبقة الثالثة » ، وأعني بها الطبقة البورجوازية . وهي طبقة امتازت بالثقافة الروحية ، فكان ذلك دافعاً لها إلى احتقار كل الطبقات . أوليست أسمى منها روحياً ! فهي تحتقر الفلاحين والريف ، « لأنها تشعر بأنها أكثر حركة وأكبر حرية ، وبالتالي أعظم تقدماً في طريق الحضارة » . وتحتقر الطبقتين الآخرين باعتبار أنها فوقهما روحياً ومتقدمان عنها تاريخياً واللاحق قد خطا في طريق التقدم خطوة أطول من تلك التي خطاها السابق . ولهذا كان على الطبقتين المتمازتين أن تعملأها حساباً ، أو على الأقل أن لا تحتقراها احتقارهما للفلاحين .

إلا أن التاريخ الحقيقي إنما يقوم على هاتين الطبقتين المتمازتين وحدهما . وهما يشعان في أنفسهما بهذا الامتياز ، ويعتقدان أن مكانتهما في الدولة والتاريخ مستمدة من الله ،



ولهذا لا تتطلب هذه المكانة منهما احترام النفس والشعور بالذات فحسب ، بل وأيضاً أقصى أنواع ضبط النفس ، بل والموت في كثير من الأحيان ؛ ويحس أبنائهما بأن حياتهم تقوم على مكانة رمزية ومهابة ، لأن لها غاية ولا وجود لها إلا من أجل تحقيق هذه الغاية . هذه هي الصفات العامة والقيم العليا التي تشعر هاتان الطبقتان بأنهما سوياً يتجسدانها . فلننظر الآن فيما يميز هاتين الطبقتين الواحدة عن الأخرى .

إن التمييز بين هاتين الطبقتين يقوم على هذا التعارض الأساسي في كل الوجود ، ونعني به التعارض بين الوجود وبين الوجود الواعي ، بين الزمان والمكان ، بين المصير والعلية ، بين الوقائع والحقائق ، بين السياق والتوتر ، بين التاريخ والطبيعة . « فكل نبالة أو طبقة نبلاء رمز حي على الزمان ، وكل كهنوت أو طبقة رجال الدين رمز حي على المكان . والمصير والعلية المقدسة ، والتاريخ والطبيعة والمتى والأين ، والجنس واللغة ، والحياة الجنسية والحياة الفكرية : كل هذا يجد فيهما أعلى تعبير . وطبقة النبلاء تحيا في عالم من الوقائع ؛ ورسل الدين في عالم الحقائق ؛ أحدهما حكيم والآخر عالم ؛ الأول فاعل ، والثاني مفكر . والشعور الكوني عند الأرستقراطي كله سياق ، أما عند رجل الدين فإن



هذا الشعور الكونى توتر مطلق . وكل طبقة تتنافى مع الأخرى من حيث الصورة ، وتمتلئ إحداها الكون والأخرى الكون الأصغر ؛ وتبعاً لهذا يمثل النبلاء صفات ما هو كونى ، بينما يمثل الكهنة صفات الكون الأصغر .

فالنبلاء يمثلون الكونى فى أولى صفاته ونعنى بها الارتباط بأرض معينة لا ينفصلون عنها ، ويشعرون بأن جذورهم تمتد فى أعماقها ، فإذا انتقلوا منها فقدوا هذه الجذور وأصبحوا مستأصلين ، أى لم يعودوا بعد نبلاء . ومن هنا نشأت فكرة الملكية ، وهى فكرة غريبة كل الغرابة عن الكهنة . « فالملكية شعور أصيل وليس عضوياً منطقياً . وهى تنتسب إلى الزمان والتاريخ والمصير . لا إلى المكان والعلية » ؛ هى شعور من جانب المالك بأن الشئ المملوك يكون جزءاً من جوهره ، فلا يمكن أن ينفصل عنه ، كما لا يمكن للنبات أن ينفصل عن الأرض التى نبت فيها ؛ وبأن المكان الذى نشأت فيه ملك بالضرورة له ، كما أن منبت الشجرة ملك لها بالضرورة ، ملك تدافع عنه بكل ما أوتيت من قوة ليس فقط ضد غيرها من الأشجار ، بل وضد الطبيعة كلها إذا لزم الأمر .

ومن ذا الذى يرى الصراع حول الملكية فى الغابة ، ولا



تأخذ القشعريرة بازاء عمق هذه الغريزة ، غريزة الملكية ، في نفس النبات . ومن أجل هذا كانت الملكية دائماً وبالمعنى الصحيح ملكية عقارية ، ملكية للأرض ، وان الغريزة التي تدفع إلى تحويل ما يكسبه المرء إلى أرض وعقارات فهي دائماً علامة على الرجال ذوى المعدن الممتاز ؛ على الرجال الذين يخلقون التاريخ وينشئون الحضارة بمعناها الصحيح الدقيق . ولذا لا يقوم النزاع على الملكية العقارية إلا فى الأدوار الأولى من الحضارة وبخاصة فى ربيعها حين تكون السيادة للطبقة النبيلة الممتازة . أما هذا النزاع على الملكية الذى نراه فى الأدوار المتأخرة فان له معنى آخر يختلف عن معنى النزاع الأول تمام الاختلاف : لأن النزاع هنا نزاع مادى حول أداة من أدوات المتعة والترف ، أما النزاع فى الحالة الأولى فهو نزاع روحى حول جوهر الانسان نفسه وما يميزه بصفاته . ولم يكن انكار الملكية والحلمة عليها صادرين يوماً ما عن غريزة الجنس والدم ، غريزة الوجود الخالص ، بل عن الوعى والتفكير العقلى المنطقى ، وعن أناس روحيين خالصين ، مستأصلين يسكنون المدن العالمية ، أى عن القديسين والفلاسفة والمثاليين . فهذا الذى قال إن « الملكية سرقة واغتصاب » ، رجل ينتسب إلى المدينة العالمية قد



خلا من كل نبالة ، مستأصل لادم ولا جنس له ، يحيا في عالم  
من الحقائق ، لا مع الواقع . « اذا أنكر رجل الدين ( أو العالم  
والمثالي والفيلسوف ) الملكية ، فانما ينكر شيئاً خطراً عليه يشعر بأنه  
اجنبي عنه ؛ أما اذا أنكرها النبيل ، فهو في هذا إنما ينكر ذاته  
نفسها » .

ويمثلونه ثانيا في صفة الدوران والتوالى ، دوران الأجيال  
وتواليها ، أى في صفة الدم . ومن هنا كانت الصلة الوثيقة بين النبالة  
وبين المرأة ، باعتبار المرأة الممثلة للدم والعاملة على تتالى الأجيال  
فالنبلاء يمجدون المرأة وحياة الأسرة ، وقد يصل بهم هذا التمجيد  
أحيانا الى التضحية بالحياة العامة فى سبيل الحياة الخاصة بأن  
ينصرفوا عن تيار الوجود العام إلى تيار الاجداد والذرية والتناسل .  
ويحرصون تبعاً لهذا أشد الحرص على أن يكون لهم أولاد وارثون  
ولذلك فان الذى يبقى فى ذريته لا يموت أبداً ؛ أما الذى مات بلا  
وارث من الأولاد ، فقد مات إلى غير رجعة ، مات موتاً قسى  
عليه فيه نهائياً . ولديهم عن الزواج فكرة عالية لأنه الأداة إلى  
الاحتفاظ بالدم والجنس ، أى بالنبالة . وعلى العكس من هذا كله  
نجد رجل الدين ( أو الرجل العقلى الروحى بوجه عام ) يعرض  
عن المرأة كاشحاً بوجهة ، لأنه لا يطلب احتفاظاً بدم أو تتابعاً



لأجيال ، فليس له دم وحياته من بعد موته إنما يكون في الأعمال  
الروحية التي خلفها وراءه ، وورثته ورثة من نوع روحى . وهذا  
يتمثل في رموز رجل الدين الخاصة وعلاماته : من عزوبة ودير  
ورهبنة ، وصراع مع الغريزة الجنسية قد يصل إلى حد الخِصاء ؛  
كما يظهر جلياً في فكرته عن الزواج ، وهى الفكرة التى نجد  
نموذجاً واضحاً لها عند كَمْت الذى يقول بأن الزواج عقد بين  
شخصين يقصد به التملك المتبادل ، وهذا يحصل عن طريق  
الاستخدام المتبادل لخصائصهما الجنسية ، وهو تعريف فاحش  
للزواج .

والتاريخ الحقيقى هو تاريخ الجنس والتاريخ الحربى  
والسياسى والدول التى تناضل فى تيار الحياة القوى الجارف وتظل  
دائماً فى صراع مع الوقائع . « فالسياسة بمعناها الرفيع هى الحياة  
والحياة هى السياسة » . وبدون هذا التاريخ الحقيقى لا يقوم عالم  
الروح أو الحضارة بالمعنى الضيق الذى اعتاد الناس أن يعطوه لهذه  
الكلمة ، أى بمعنى الثقافة . لأن الدين والفن والفلسفة وبقية  
مظاهر عالم الروح إنما هى أيضاً « تعبير يغمس هذه الصور فى  
الوجود الواعى لأجيال متعاقبة تامة » . فالبطل ، وهو الذى  
يصنع التاريخ الحقيقى ، ليس فى حاجة إلى هذا العالم ، عالم



الروح ، لأنه كله حياة في حياة ؛ أما القديس فلا يستطيع أن يستغنى عن الحياة إلا بالزهد القاسى العنيف ، وهذا الزهد نفسه لا يتم إلا بقوة حيوية أى بحياة ، فهو إذن لا يمكن أن يكون فى غنى عن التاريخ أى عن الحياة . ومعنى هذا كله أن التاريخ الحقيقى من صنع النبلاء لا من صنع رجال الدين : « إن التاريخ ذا الطراز العالى كان دائماً تعبيراً ورد فعل لوجود طبقة من النبلاء والمكانة الباطنة للأحداث إنما يحددها سياق هذا التيار الوجودى الخاص » . ولهذا فانه إذا زالت طبقة النبلاء ، لا باعتبارها أصلاً ، فهذا شئ ثانوى ، ولكن باعتبارها تقاليد حية ، زال التاريخ الحقيقى فانتقل من دور الحضارة الخالقة « ذات الصورة التى تتطور فى حياة » ، إلى دور المدنية ، أى أصبح تاريخاً سطحياً متجهاً نحو غايات مشتتة متنافرة ، لا تحكمه صورة ولا يخلق منظوراً باستمرار ، خالياً من المعنى تماماً .

ولكن هذه النبالة التى تكون التاريخ الحقيقى « ليست طائفة من الألقاب ، والحقوق أو الامتيازات ، والمراسم ؛ وإنما هى ملكية باطنة من العسير تحصيلها ومن الصعب الاحتفاظ بها وتبدو، حين يفهمها المرء ، خليفة بأن يضحى من أجلها بحياة كاملة . فالأسرة العريقة ليست سلسلة من الأجداد فحسب ، لأن كل فرد



في الدنيا له سلسلة من الأجداد ، ولكنها أولاً وقبل كل شيء  
سلسلة من الأجداد الذين عاشوا طوال قرون على قمة التاريخ ،  
واتخذ التاريخ في دمهم صورة كاملة . ولهذا فإن هذه السلسلة  
يجب أن يقيد المرء ابتداءها من ابتداء الحضارة لا قبل ذلك :  
فالنبالة الغربية مثلاً تبدأ في العصر القوطي لا من الفرنجة ، والنبالة  
في إنجلترا تبدأ من أيام النورمنديين لا من أيام السكسون .

ولكل من الطبقتين تقاليدها . ولكن التقاليد هنا تختلف  
اختلافاً بيناً عن التقاليد هناك : فتقاليد النبلاء صادرة عن التربية  
النظامية ، أما تقاليد طبقة الكهنوت فصادرة عن التعليم . وهذا  
ما يجعل الفارق بين النوعين من التقاليد شاسعاً : فإن التربية  
النظامية تسرى في الدم وتنتقل بالتالي من الأب إلى ابنه ، وهذا  
هو المعنى الحقيقي للتقاليد ، وبالتالي للطبقة . أما التعليم فيفترض  
فيمن يتلقاه وجود ملكة وموهبة فطرية ، ومن هنا لم يكن من  
المستطاع أن ينتقل التعليم بنفسه من الآباء إلى الأبناء ؛ ومن هنا  
أيضاً كانت طبقة الكهنوت الحقيقية مجموعة من الأفراد الذين  
لا تربطهم ببعض رابطة الدم ، بل رابطة الموهبة المتساوية والفارق .  
إذن بين تقاليد النبلاء وتقاليد الكهنوت هو الفارق بين النسب  
الدموي والنسب الروحي



ولهذا كله اختلفت نظرة كل طبقة ، في الوجود ؛ وأصبح لكل منهما أخلاقها الخاصة ، وبالتالي شرعة قيم خاصة بها وحدها وتعارض بها شرعة قيم الطبقة الأخرى . وهذا هو ما اكتشفه نيتشه حين أرجع مصدر الأخلاق إلى اثنين : السادة والعبيد ( راجع الفصل الموسوم باسم « أصنام الأخلاق » في كتابنا عن نيتشه ) ، ولو أنه لم يوفق في فكرة أخلاق السادة وأخلاق العبيد توفيقاً كبيراً ، وأعطى للمسيحية معنى خاصاً . والأحرى أن تقوم مقامها تفرقة أخرى هي التفرقة بين الخلال وبين الأخلاق . أما الخلال فهي « نتيجة لاشعورية تربوية نظامية طويلة مستمرة ، والمرء يلقيها من الوسط لامن الكتب . وهي سياق مدرك بالوجدان وليست تصوراً منطقياً . أما الأخلاق فقانون مكتوب مقسم إلى مبادئ وتناجج ، وبالتالي قابل لأن يتعلم وهو تعبير عن اقتناع » . ولهذا كانت الخلال تاريخية ، مادامت تقوم على التجربة الحية للتاريخ ؛ بينما الأخلاق خارجة عن التاريخ . وفي هذا تفسير واضح لهذه الواقعة وهي أن المذاهب الأخلاقية لم تنتج أثراً في التاريخ ، ولم يكن في استطاعتها أن تغير من طبائع الناس ، ولا أن توجههم أي اتجاه ؛ وعلى العكس من ذلك كانت الخلال دائماً العامل الحاسم في سلوك الناس .



وبالتالى فى مجرى التاريخ ، أو ليست أسلوباً من أساليب الحياة ؟ والخلال فطرية عضوية ؛ وهى ما يوجد ، لاما هو حق . أما الأخلاق فمجموعة حقائق ولهذا لا توجد فى الواقع مطلقاً ؛ إنما هى أمر أو واجب مثالى نظرى معلق فوق الضمير . والفكرة الرئيسية فى الخلال هى فكرة « الشرف » ، وفى الأخلاق « عدم الخطيئة » ، أى أن الأولى إيجابية دائماً ، والثانية سلبية دائماً .

فأخلاق النبلاء تقوم كلها على فكرة الشرف ، لأنها تضم بقية الصفات المحمودة التى تحملها شرعة هذه الأخلاق : من وفاء بالعهد وتواضع وشجاعة وضبط نفس وعزيمة . والشرف إنما يصدر عن الدم ، لاعن العقل . وشرف شئ من الأشياء مثل شرف الطبقة أو الأسرة أو الوطن « معناه أن للحياة فى الشخص قيمة خاصة ، ومكانة تاريخية ، ومسافة ، ونبالة . وهو ينتسب إلى الزمان ذى الاتجاه ، كما أن الخطيئة تنتسب إلى المكان الخالى من الزمان . وأن يكون عند الانسان شرف معناه أن له جنساً » . وما يصاد الشرف هو الوضاعة والمسكنة والخضوع الدليل مما يتمثل فى العبارة المشهورة : « طأنى بقدميك ، ولكن دعنى أعيش » ؛ « لأن قبول الاهانة ونسيان الهزيمة والنواح



أمام العدو، كل هذا دليل على حياة قد خلت من كل معنى  
فأصبحت فضولاً لاغناء فيه . ولهذا نرى أن فكرة الشرف  
تلعب أخطر دور في حياة الشعوب القوية الحية التي لازالت تحيا  
في ربيع الحضارة حياة بطولة وأمجاد .

تلك هي الصفات الرئيسية التي تمتاز بها كل من طبقتي  
النبلاء والكهنوت ، ولكنها صفات لا توجد إلا حينما تكون  
التقاليد لدى كل منها حية وتحيا في دور الحضارة . ولكن حين  
يأتي دور المدنية تستحيل هاتان الطبقتان إلى طبقتين أخريين  
من طراز جديد . ويتم هذا التغير بتغير في فكرة الملكية وفي  
فكرة النظرة في الوجود .

وذلك أن الملكية إما أن تكون للقوة أو تكون للغنيمة .  
وهذان المعنيان يوجدان معاً عند رجل الجنس الأصيل : فالبطل  
البحار هو قاطع طريق بحري أيضاً . ولكن معنى القوة يسود  
ويسيطر على معنى الغنيمة في الدور الأول من الحضارة . حتى  
إذا أتت المدنية انعكست الآية فأصبحت السيادة ، بل السيادة  
المطلقة تدرىجياً للغنيمة لا للقوة . « ومن الشعور بالقوة ينشأ  
الغزو والسياسة والقانون ؛ ومن الشعور بالغنيمة تنشأ التجارة  
والاقتصاد والمال » . ولهذا كانت الأولى السائدة في دور الحضارة ،



والأخرة ولية الأمر في دور المدنية . وبعد أن كان الممثل  
 للملكية في الدور الأول السياسى أصبح الممثل لها في الدور الثانى  
 رجل الأعمال . وسلاح الأول حق الأقوى ؛ أما سلاح الثانى  
 فهو المال أو النقد . « والرجل الاقتصادى يريد دولة ضعيفة تخدم  
 أغراضه ؛ بينما الرجل السياسى يطالب بجعل الحياة الاقتصادية  
 من اختصاص الدولة : آدم اسمث وفريدرش لست ، الرأسمالية  
 والاشتراكية . وفى كل حضارة ، يوجد فى البدء نبالة حربية  
 ونبالة تاجرة ؛ ثم من بعد نبالة أرض ونبالة نقد ، وأخيراً خطط  
 حربية واقتصادية ومعركة مستمرة بين النقد وبين القانون » .  
 ثم تتغير طريقة النظرة فى الوجود ، بأن تستحيل العلية  
 المقدسة إلى علية علمانية أو طبيعية آلية . فبعد أن كان العلم شيئاً  
 ثانوياً بجوار الدين ، أصبح الأمر بالعكس ؛ بل ويتطور العلم حتى  
 يدعى حوله نهائياً محل الدين . فيكون الممثل للنظرة فى الوجود  
 حينئذ العالم المدنى العلمانى بعد أن كان رجل الدين ؛ ويكون  
 الموطن الرمزى حجرة الدراسة أو المكتب ، بدلا من الدير  
 أو الصومعة .

ويلخص اشبنجلر هذا التطور فى نظام الطبقات فيقول :  
 « النبالة والكهنوت ينشئان أولا من الأرض الحرة ويمثلان



الرمز الخالص للوجود الخالص والوجود الواعي ، الزمان والمكان ؛ وعن الغنيمة والتفكير العقلي ينشأ من بعد نوعٌ مزدوج ذو قيمة رمزية أقل ، يحتل مركز السيادة في العصور المتأخرة من المدنية على صورة الاقتصاد والعلم . وفي هذين التيارين الوجوديين تتطور فكرة المصير وفكرة العلية إلى نهايتهما بطريقة لا تأتم فيها ولا تخرج ، معادية للتقاليد ؛ ومنهما تنشأ قوتان تفصلهما عن المثل العليا الطبقات ، من بطولة وقداسة ، عداوة لدود : وهما المال والروح ( أو العقل ) . ونسبة هذين إلى الأولين نسبة روح المدينة إلى روح الريف . ومن هذا الحين ، تسمى الملكية ثروة والنظرة في الوجود معرفة علمية : مصير علماني وعلية علمانية . ونحن قد رأينا طوال هذا التطور أنه كان مرتبطاً دائماً بالأرض والمسكن ؛ وأن كل درجة من درجات التطور في الطبقات يقابلها تطور في المسكن . فلنأخذ الآن في بيان هذا في شيء من التفصيل ، بأن نحلل روح المسكن .

كان الانسان في البدء حيواناً متجولاً لا يستقر في مكان ولكن حينما انتقل من حالة الصيد والرعى إلى حالة الزراعة بدأ يستقر ، ويأخذ جذوره في الأرض التي يزرع فيها . وحينئذ يتكون شيئان جديدان : أولاً شعور الروح بارتباطها بروح البيئة



التي استقرت بها ؛ ثم بناء المنزل . والمنزل هو الأساس لكل حضارة ، وهو تعبير قوى عن ارتباط روح الانسان بروح الأرض ؛ ولكنه وحده لا يكون الحضارة بعد ، إنما يكون العهد السابق على الحضارة . إنما تبدأ الحضارة بالمدينة : « فإن الشعوب والدول والسياسة والدين والفنون كلها والعلوم ، إنما تقوم جميعاً على هذه الظاهرة الأولية وحدها ، وأعني بها : المدينة » . وبنشأة المدينة تقوم روح جديدة مختلفة كل الاختلاف عن روح القرية أو الريف : روح تستيقظ كوحدة وتنمو وتتطور مكونة تارياً حياً حقيقياً .

فالقرية أو الريف يمثل البيئة التي ينشأ فيها وكأنه جزء منها : فشعور الفلاح يسوده نفس السياق الذي يسود الطبيعة الخارجية المحيطة ؛ وروحه مطبوعة بطابع الوسط ؛ والقرية بسقوفها الصامتة التي تشبه الروابي ، وبدخانها في المساء وقطعانها وينابيعها ، تفنى تماماً في البقعة الطبيعية . أما المدينة فعلى العكس من ذلك تعارض الطبيعة بل وتزدرىها وتتحداه . فأخطاط المدينة متعارضة مع خطوط الطبيعة . وهي بأبراجها العالية وواجهاتها الحادة وقبابها الباروكية تتحدى الطبيعة ، لأنه ليس في الطبيعة شيء من هذا . والطرق في القرية تشبه الخنادق الطبيعية ؛ أما الشوارع في



المدينة فطويلة ذات أحجار ويملاها تراب متعدد الألوان  
وضوضاء غريبة .

والمدينة ثورة عنيفة على الطبقتين الممتازتين القائمتين على  
الدم والتقاليد : ثورة تتجسد طبقة اجتماعية جديدة هي  
البورجوازية . وهذه الطبقة لا تعرف الدم بل تعرف العلية ؛ ولا  
تعرف التقاليد إنما تعرف العلم ؛ وتضع مكان الدين العلم الحر ،  
وتحاول السيطرة والحد من نفوذ الطبقتين الآخرين باسم العقل  
وباسم « الشعب » ، والشعب عندها هو سكان المدينة وحدها .  
ثم تحدث انقلاباً خطيراً في فكرة الملكية والتجارة والحياة  
الاقتصادية بوجه عام ، وذلك بواسطة هذا المخلوق العجيب الذي  
يسمى « النقود » ، والذي سيصبح منذ الآن أقوى سلاح في  
يدها ، وأقوى معين لها على الانتصار في كفاحها ضد باقي الطبقات .  
ويتم ذلك خصوصاً حين تنتقل المدينة من دور المدينة فقط إلى  
دور المدينة الكبرى . « فان النقود حينئذ لن تستخدم بعد لفهم  
العلاقات الاقتصادية ، وإنما لاختضاع سعر السلع لتطورها هي  
الخاص . ولا تقدر الأشياء حسب بعضها بعضاً ، بل حسب صلتها  
بها . » . وبهذا يفقد كل ارتباط بالأرض ؛ وتصبح النقود قوة روحية  
خالصة ، وتعبيراً قوياً عن الوجود الواعي الذي فقد كل جذوره .



وأخيراً تأتي « المدينة العالمية » ، هذا التنين الهائل الذي  
يبتلع كل شيء : فيصبح الساكن فيها فريسة بائسة في يدها ؛  
وعبداً تشكل روحه كما تشاء ، رضى أولم يرض ، وأداة تستعين  
بها في تحقيق أغراضها في السيادة العالمية . وهى روح خالصة قد  
تحررت نهائياً من كل صلة بالبيئة ؛ ومنازلها ليست غير ملاجئ  
يأوى إليها أناس لا يجمع بينهم رابطة الدم ، بل الصدفة ، ولا وحدة  
الشعور ، إنما روح المغامرة الاقتصادية . فاذا ما انتقل ساكنها  
من منزل إلى منزل تولد لديه شعور بأن هذه المدينة عالم ، بل إنها  
هى العالم . وحينئذ تسيطر عليه كل السيطرة ، فيفقد روح الريف  
والقرية نهائياً . لأن الحنين إلى المدينة العالمية لعله أن يكون أشد  
أنواع الحنين . وتصبح كل مدينة كبرى وطنه الذى يشعر فيه بأنه  
فى مكانه الطبيعى ، مهما كان من بعد المسافة بين مدينته الأصلية  
وهذه المدن الكبرى الأخرى التى ينتقل إليها . ولكن القرية  
التي لا تبعد غير بضعة أميال عن مدينة تبدو فى نظره غريبة أجنبية ،  
لا يستطيع التنفس فيها . ولا يستطيع شيء أن يحرره من المدينة  
الكبرى حتى ولا ارهاقها لروحه ، وانها كلها لعصابه ، بما فيها من جلبة  
مخيفة وبما تثيره ألوانها الزاهية العديدة وأضواؤها البراقة من عياء  
ونصب ، بل وحتى هذا « الملل من الحياة » الذى يمتلك كل



ساكن المدن في النهاية لا يغريه على الفرار منها : فالموت على  
الأسفلت خير من العودة إلى الريف . « والعلة في أن ساكن  
المدينة العالمية عاجز عن الحياة في مكان آخر غير هذه الأرض  
الصناعية ، هي تقهقر السياق الكوني لوجوده الخالص ، بينما  
تصبح توترات وجوده الواعي أشد خطراً يوماً بعد يوم » .

وتفسير ذلك أن الريف تعبير عن الحياة النباتية ، حياة  
الكون والوجود الخالص الذي يسوده السياق ويتحكم فيه الدم  
ويسير تبعاً للمصير ؛ أما المدينة فتعبر عن حياة الكون الأصغر  
والوجود الواعي ، ولهذا فإنها كلها توتر ، والعقل هو الحاكم في  
كل ما يصدر عنها ، وكل تفسير يرجع عندها إلى التفسير العليّ .  
فلما كان الانسان في دور المدنية توتراً صرفاً وعقلاً خالصاً لا يؤمن  
إلا بالتفسير العليّ ، ولا يفهم التجربة الحية اللاشعورية . ولما  
كان أكثر حرية وتقليباً وحركة ، لأنه أكثر وعياً ؛ ولما كان  
قد فقد مميزات الدم وانعدم شعوره بالتقاليد ؛ نقول لما كان  
رجل المدنية هذا كله ، وبدرجة تزداد بتقدم المدنية في سيرها  
نحو النهاية ، لم يكن في استطاعته أن يجد غير المدينة جواً يقوى  
على التنفس فيه ، لأن فيه تعبيراً كاملاً عن روحه ، والروح  
لأحيا إلا في بيئة تتفق روحها وإياها .



وبظهور المدينة العالمية واستئصال الوجود الخالص وزيادة  
التوتر في الوجود الواعي ، تحدث ظاهرة على جانب عظيم من  
الخطورة هي عُقم رجل المدينة . وهي ظاهرة تدل على أن  
الموجود قد تحول بوجه نحو الموت ، لأنه سُم الحياة وفقد الخوف  
من الموت ؛ ولم يعد الانسان يشعر بأن عليه واجبا نحو الدم ،  
لأنه لا يجد بعد أسبابا تبرر الحياة .



## النقد والآلة

« كل ما يؤدي إلى تحرير للعقل

لا يقابله تقدم في تهذيب الروح خطر »

حيثه

هذا العصر مأساة ، بطلها العقل ، وسياق حوادثها تحويل  
الوسائل إلى غايات ، وقوى الشر فيها النقد والآلة .

فنحن نعيش منذ قرابة قرن ونصف في دور المدنية الذي  
فيه يسود العقل بأحكامه كل نظر في الوجود . والعقل إذا ساد  
كان كل شيء وسيلة ، وكانت كل وسيلة في ذاتها غاية ؛ لأنه  
لا يدرك الأشياء إلا على صورة العلة والمعلول أي بمنطق العلية ،  
وكل علية رمز على الاحالة ، إحالة شيء إلى شيء آخر ؛ والاحالة  
جوهر الأداة ، لأن الأداة معناها أن شيئاً من الأشياء لا يستمد  
وجوده من ذاته ، وإنما يستمد من غيره ، أي أن وجوده إحالة  
إلى وجود آخر ، فهو وجود ماهيته الاحالة . فإذا أصبح الوجود  
وجود الاحالة ، كانت الأداة جوهر الوجود الحقيقي ، أي أنها  
تستحيل إلى غاية ، فيكون لها في الوجود السيطرة والسلطان .  
وهنا تبدأ المأساة .



ولعل أعنف صورة لهذا النوع من المآسى ، تلك التى نجدها  
فى ميدان الاقتصاد والعمل .

فقد بدأ الاقتصاد حليفاً للسياسة ، أو بعبارة أدق ، كان  
الاقتصاد والسياسة المظهرين اللذين اتخذهما الوجود حين أصبح  
« على صورة » التاريخ . وكانا يحييان حياة عضوية حركية  
كونية ، لاهياة الوجود الواعى والعقل . « وليس » لهما « تاريخ ،  
ولكنهما » هما « التاريخ . وينتسبان سوياً إلى الجنس ، لا إلى  
اللغة بما لهما من توترات مكانية عليّة كتوترات الدين والعلم ؛  
وهدف الاثنىن الوقائع لا الحقائق . وثمة « مصائر » سياسية  
واقتصادية ، كما أن هناك فى كل المذاهب الدينية والعلمية تسلسلا  
خارجا عن الزمان بين العلل والمعلولات » . فهما إذن من حيث  
طبيعة الوجود سياتان ؛ وإنما الفارق بينهما هو فى مرتبة هذا  
الوجود . فالوجود السياسى وجود سيطرة وسلطان ، أى وجود  
قوة تفرض نفسها على « الآخرين » ؛ أما الوجود الاقتصادى  
فهو وجود بقاء ومحافضة على « الذات » . ومن هنا كان الوجود  
الأول يفترض دائماً وجود « آخرين » ، بينما الثانى لا يفترض  
وجوداً آخر غير نفسه . وهذا ما يعبر عنه بالنضال بالنسبة إلى  
السياسة ، وبالتغذية بالنسبة إلى الاقتصاد . والنضال والتغذية



متعارضان أو على الأقل متباينان ، تبايناً يظهر جلياً من طبيعة  
الصلة التي تربط كلا منهما بالموت . فالموت في النضال هو موت  
البطل ، والموت في التغذية هو موت المجاعة ، وما أبعد الشقة  
وأشد اختلاف الطبيعة بين كلا النوعين من الموت ! موت  
البطل موت « من أجل » شيء ، أما موت المجاعة فهو موت  
« من » شيء ؛ الأول هو الجدير وحده بلقب الموت ، لأنه موت  
إيجابي من أجل فكرة أو غاية ؛ ولكن الثاني موت سلبي  
خضع فيه الانسان لشيء خارجي خالص ، ولهذا يكون التعبير  
عنه بلفظ « وفاة » أدق وأنسب ؛ أحدهما خالق للقيم العليا ،  
والآخر مبيد لكل قيمة عالية . « إن الحرب تخلق الأشياء  
العظيمة ، أما الجوع فيقضى عليها . هناك ، تزول الحياة بالموت ،  
وغالباً ما تستمر حتى لا يكون باقياً غير تلك القوة التي لاتقاوم ،  
والتي يعني مجرد وجودها أن ثمة انتصاراً وظفراً ؛ وهنا ، يثير الجوع  
هذا النوع من الجزع البغيض المبتذل الخالي من كل معنى  
ميتافيزيقي الذي يحطم فجأة العالم الصوري الأعلى لحضارة من  
الحضارات ، وبه يبدأ الكفاح الخالص من أجل الاحتفاظ  
بحياة الكائن الحيواني للانسان » . ومن أجل هذا كانت  
السياسة أعلى مرتبة في الوجود من الاقتصاد ؛ ولكنهما في بدء



الحضارة دائماً مرتبطان ولا فصل بين الواحد والآخر ، وهذا ما عبر عنه بهذين الرمزین : « جانب المغزل » ، و « جانب السيف » . والحياة العضوية نفسها تعبر عن هذا الارتباط ، لأنها تربط بين الأعضاء الجنسية والأعضاء الدموية ، أى بين أعضاء التكاثر وأعضاء التغذية . ونجد الصورة العليا لهذا الارتباط بين السياسة والاقتصاد فى أسر الفلاحين التى تنتسب إلى جنس قوى ؛ ثم فى دور الحضارة بمعناها الصحيح . ففى هذا كله نجد أن الدوافع العليا للوجود تصدر عن عاطفتين أوليتين هما : « الحب والجوع » ، أى إرادة القوة وإرادة البقاء . ولكن إذا جاء دور المدنية ، أصبح الشعار هو ذلك الشعار الرومانى : « خبزاً وألعاباً » ، وحل محل إرادة القوة والسلطان سعادة العدد الأكبر وتمتعه بلذائذ الحياة المترفة المهينة . فتنفصل السياسة عن الاقتصاد ، وينقلب الوضع فى الترتيب الوجودى ، فيصبح الاقتصاد فى المرتبة العليا والسياسة فى المرتبة الدنيا ، ويقوم مقام السياسة العليا هذا النوع من السياسة الذى يسمونه السياسة الاقتصادية باعتبارها غاية فى ذاتها .

ولهذا فإن للاقتصاد فى الدور الأول أخلاقاً تناظر الأخلاق السياسية العليا ، أعنى أن الطبقات الاقتصادية لها « خلال »



كتلك الخلال التي رأيناها من قبل في طبقة النبلاء ، وتدور كلها حول الفكرة الرئيسية في خلال النبلاء وهي فكرة الشرف . فبين التجار والصناع والزراع في هذا الاقتصاد يسود شرف المهنة ، هذه الشرعة التي يشعر بها كل منهم شعوراً قوياً ، فلا يستطيع أن يخل بشرف المهنة دون أن يسقط في نظر أبناء الطبقة .

وأدوات هذا الاقتصاد تصدر كلها عن الأرض والبيئة . فالتبادل تبادل « للخيرات » أو الأموال . والوسيط في هذا التبادل هو التاجر ، وليس له من صفة غير « التوسط » ، وهو معنى يختلف كل الاختلاف عن المعنى الذي سيكون للتاجر في المدينة والمدينة الكبرى بوجه خاص . ومكان التبادل السوق ، السوق الريفية ، الذي هو في الآن نفسه مركز اجتماعي له معناه الدني والسياسي ، والذي لا يمكن أن يقال عنه إن له استقلالاً بنفسه عن البيئة التي هو فيها ، إنما هو نقطة تقاطع فقط للمنافع الريفية والصناع والتجار يشعرون بأنهم مرتبطون بالأرض . أي أن كل شيء في الحياة الاقتصادية يشعر بالبيئة ويسير وفقاً لها .

وبنشأة المدينة تتغير الحياة الاقتصادية تغيراً كبيراً . « فانه



إذا ما أصبح السوق هو المدينة ، لن يكون ثمة مراكز جاذبية بسيطة خالصة من أجل تبادل الخيرات خلال بيئة ريفية صرفة وإنما يكون هناك عالم ثان في داخل الجدران ، تصبح الحياة الانتاجية « الخارجية » بالنسبة إليه أداة وشيئاً خارجياً .  
والمهم في هذا التغير الجديد أن ساكن المدينة ليس منتجاً بالمعنى الزراعي الأصيل ، ولا يشعر بارتباط بينه وبين الخيرات إلا ظاهرياً فحسب ، باعتبارها وسائل للتغذية ؛ لأنه لم ينتج هذه الخيرات بنفسه وهكذا تستحيل الخيرات إلى بضائع ، والتبادل إلى تعاقد والتعامل بالخيرات تعاملًا بالنقد .  
والنقد شيء مجرد ، لأنه تجريد للخيرات من صورها المحسوسة المتقومة ، كالأعداد الرياضية سواء بسواء ، وهو خال من كل عضوية ، نظراً إلى هذا التجريد ؛ وامتداد صرف ، لأن التجريد يسلبه صفة الزمان . وبعد أن كان الطابع الأصلي في الخيرات هو الكيف ، يصبح الكم جوهر الأشياء الاقتصادية ، لأن كل شيء قد أصبح مرجعه إلى العدد : فالبقرة لا تختلف في نظر رجل المدينة عن ورقة مالية تعادلها في القيمة . والتفكير الاقتصادي يصبح تفكيراً حسابياً لأن التفكير سيصير تفكيراً بالنقد ، لا بالخيرات التي يمثلها النقد في الواقع تمثيلاً رمزياً خالصاً .



وبسيطرة النقد تصبح « الملكية » ، التي تعبر عن ارتباط  
بالأرض وبالحياة « ثروة » متنقلة تقاس بكمها لا بكيفها ، وليست  
مجموعة خيرات ، بل هي استثمار لخيرات ، وهى فى ذاتها ليست  
إلا كمية عددية ذات قيمة نقدية. والسوق القديم، الذى قلنا عنه  
إنه فى الريف مركز حياة ، يستحيل إلى سوق مالى يسكن فيه  
النقد ، وتتبادل فيه الأموال بطريقة تجريدية بواسطة الأوراق  
المالية. وبعد أن كان التاجر وسيطاً فحسب ، أى عاملاً ثانوياً  
فى الإنتاج ، يصبح سيد الحياة الاقتصادية كلها ؛ ولهذا نرى طابع  
التاجر يسود الحياة الاقتصادية ؛ ولما كان فى الواقع مغتصباً للإنتاج  
لا صاحبه الأصيل ، نرى اعتماده فى نجاحه الاقتصادى يقوم كله  
على المداھنة والمكر ؛ بل وعلى تلفيق الأكاذيب ونشر الاشاعات  
المهيجة للخواطر. وهذا وجد فى كل الحضارات : فى الحضارة  
اليونانية مثلاً نجد أن ليزياس فى خطبته ضد تجار الحبوب  
يلاحظ أن المضاربين فى بيريه كثيراً ما يلجأون إلى ترويج اشاعات  
مزعجة مثل غرق الأسطول التجارى أو قيام حرب ، من أجل  
أن ينتج عن هذا فزع يخدم مصالحهم التجارية .  
ثم يرتفع النقد إلى مرتبة السيادة المطلقة حيناً تنشأ المدينة  
العالمية. فان الاقتصاد يصبح اقتصاداً عالمياً يسوده النقد . « وأخيراً



يصبح النقد صورة للقوة الروحية التي تلخصت وتركزت فيها  
إرادة السيطرة ، والسلطان السياسى والاجتماعى والعلمى والآلى  
والخمين إلى حياة ذات طراز عال . « . حينئذ يصبح من حق  
رجل كبرندشوان يقول : « إن تمجيد النقد هو الحقيقة الواقعية  
الوحيدة المليئة بالأمل فى مدينتنا هذه . . . إن النقد والحياة  
لا ينفصلان . . . بل النقد هو الحياة » . وذلك لأن كل شىء  
ستقاس قيمته بالنقد ؛ ولا قيمة للشخصية ولا للتقاليد . ولا يمكن  
لفكرة أن تتحقق إلا إذا فكرنا فيها بالنقد قبل إمكان هذا  
التحقيق . وبعد أن كان الانسان ثريا لأنه قوى ، أصبح الآن  
قويا لأنه ثرى بالنقد . والاقتصاد العالمى هو الاقتصاد القائم على  
التعاقد المجرد غير المرتبط بخيرات أو بأرض .

وهذا التطور فى الحياة الاقتصادية وفى النظرة إلى النقد يسير  
على سياق واحد فى كل الحضارات . وإنما تطبع روح كل حضارة  
النقد الذى تستخدمه بطابعها الخاص الصادر عن رمزها الأولى .  
ومن هنا اختلفت طبيعة النقد بين حضارة وأخرى . ويظهر هذا  
بجلاء إذا قارنا النقد الأبلونى بالنقد الفاوستى . فالنقد عند الأبلونى  
مقدار ، وعند الفاوستى دالة ، أى أن الأول ينظر إلى النقد  
باعتباره جسما كغيره من الأجسام ، أما الثانى فينظر إليه باعتباره



قوة لا وجود لها إلا بوجود فعلها ، أى أن قيمتها فى أثرها لا فى وجودها المادى . ومن هنا نستطيع أن نفهم الدور الخطير الذى تلعبه الأوراق المالية والتجارية فى الاقتصاد الغربى : فإنها تدل على أن المسألة فى النقد عند الروح الفالستية مسألة وظيفة أو قوة ذات أثر فحسب ، لا مسألة أجسام مادية موجودة حاضرة بالفعل كما هى الحال فى نظرة الروح الأبلونية إلى النقد .

والمشاهد فى هذا التطور بوجه عام أن النقد بعد أن كان وسيلة لغاية هى الخيرات ، أصبح هو نفسه الغاية ، بل وغاية الغايات التى تقاس بها كل قيمة وكل غاية .

ومثل هذا التطور نراه فى شىء آخر كان وسيلة ، بل اسمه لا يدل على شىء آخر غير هذا ، فأصبح غاية استعبدت القوى الروحية التى خلقتها من أجل أن تكون هذه الوسيلة خادمة لها ، ونعنى بها الآلة .

والصناعة الفنية قديمة قدم الحياة فى المكان بوجه عام ، ومصدرها التى تنبع منه هو الحركة . ولذلك ليس للنبات صناعة فنية ، وإنما توجد ابتداء من الحيوان : فهو وحده المتحرك ذو الإرادة الحرة بازاء الكون الأكبر ، مما يعطيه الشعور بأنه كون قائم بذاته مستقل بكيانه عن باقى الوجود ؛ ومن هذا



الشعور تصدر الضرورة الملحة التي يحس بقوتها ، ضرورة تأكيد ذاته وكيانه ضد الطبيعة عامة . فحياته إذن كفاح ينتهى إما إلى سيطرته على الآخرين وخلق له للتاريخ أو إلى خضوعه واستحالاته إلى موضوع للتاريخ . ولهذا الكفاح أسلوبه ووسائله ، وهو ما يسمى باسم الصناعة الفنية والآلية . « إن الصناعة الفنية أسلوب العمل ( التكنيك ) للحياة كلها . وهى الصورة الباطنة للخطة العملية للكفاح ، الذى هو والحياة سيان » . ومن أجل هذا يجب ألا تفهم الصناعة الفنية ابتداء من الآلة ، لأن المهم ليس الآلة فى ذاتها ، بل المهم هو أسلوب العمل بواسطة الآلة . وأسلوب العمل يتوقف على الروح التى يصدر عنها العمل ، لأنه تعبير عنها . ولهذا « فان معنى الصناعة الفنية لا يمكن أن يكشف عنه إلا ابتداء من الروح » . لاقية للأشياء فى ذاتها ، وإنما القيمة كلها فى الحركة أو الفعل الذى له غاية .

ولكن هناك فرقاً هائلاً بين الصناعة الفنية عند الحيوان والصناعة الفنية عند الإنسان خاصة . لأن الصناعة الفنية الحيوانية صناعة فنية نوعية ، أى صادرة عن النوع الذى ينتسب إليه الحيوان وهذا يجعل الصناعة الفنية خالية من الاختراع والتجديد غير قابلة لأن تتعلم ولا أن تتطور ، وهذا ما يعبر عنه بالغريرة .



فإن الغريزة لاتبدع ولا تتغير ، وهي فطرية لاتكتسب . وعلى  
العكس من ذلك الصناعة الفنية الانسانية : فانها مستقلة تمام  
الاستقلال من النوع ؛ قابلة للتطور المستمر ؛ مشعور بها شعوراً  
واضحاً ، أى صادرة عن الوعي شعورية ؛ كلها اختراع وابداع ،  
ومن الممكن تعلمها وتحسينها . والعامل الأكبر في وجود هذا  
الاختلاف بين الحيوان والانسان هو أن للانسان يداً . واليد  
سلاح لا يوجد نظيره في عالم الحياة الحرة في حركتها ؛ وتكاد  
أن تمثل عضو حاسة اللمس كله ؛ وفي استطاعتها أن تميز ليس فقط  
بين الحار والبارد ، واليابس والسائل ، والصلب القاسي واللدن ،  
بل وأيضا بين الثقيل والخفيف ، وهيئة المقاومة ومكانها ؛ أى أنها  
تستطيع بوجه عام أن تميز الأشياء في المكان . فلا يعادها إذن  
في أدوات التمييز عند الكون الأصغر غير العين ؛ ولهذا انقسم  
النشاط في الحياة الانسانية إلى قسمين تبعاً لهذين العضوين : نشاط  
« نظري » تقوم به العين ، ونشاط « عملي » تقوم به اليد . فليس  
الانسان كائناً يفكر فحسب ، بل وكائناً يعمل أيضاً .  
واليد قد ولدت فجأة لا عن طريق التطور البطيء ؛ ونشأ  
معها أيضاً الأداة ، لأنه لا قيمة لليد وحدها بدون الأداة ، بل تحتاج  
إلى السلاح ، لكي تكون هي الأخرى سلاحاً . وكما أن الأداة



قد خلقت على صورة اليد ، كذلك اليد تتكيف بصورة الأداة  
فلا فصل إذن من ناحية الزمان بين اليد والأداة . وإنما يفصل  
منطقياً فقط بين أسلوب العمل الفني وبين أسلوب استخدام الأداة  
فتركيب الآلة في أسلوبه يختلف عن أسلوب استعمالها ؛ ومثال  
ذلك صناعة العود كآلة واداة ، وصناعة العود كضرب على العود  
وكل انسان حر في اختيار الأداة التي تعين على تحقيق غاية من  
الغايات التي وضعها لنفسه ؛ وفي هذا تختلف الصناعة الفنية  
الحيوانية عن الصناعة الفنية الانسانية أيضاً ؛ لأن الحيوان لا يختار  
الأداة ، وإنما النوع هو الذي يفرضها عليه فرضاً ، ومن هنا  
يشعر الانسان باستقلاله الكبير بالنسبة إلى الطبيعة عامة بل  
وبتفوقه عليها .

واليد تمثل التفكير العملي ؛ بينما العين تمثل التفكير النظري .  
فهناك إذن نوعان من التفكير : تفكير اليد وتفكير العين : الأول  
عملي فعال ، والثاني نظري تأملي ؛ أحدهما يسير تبعاً لمبدأى الوسيلة  
والغاية ، والآخر تبعاً لقانون العلية ؛ واليد في تفكيرها تصل إلى  
وقائع ، أما العين فإلى حقائق ؛ والتفكير الأول يمثله السياسى  
وبالبطل ورجل الأعمال ؛ أما الثانى فيمثله رجل الدين والقديس  
والعالم .



وقبضة اليد تُشعر الإنسان بكل قوته . وبالتالى بعزلة ووجود  
مسافة بينه وبين الآخرين ؛ ومنها ينشأ تبعاً لهذا الشعور بالذات  
وبالملكية . فاذا قوى هذا الشعور ازداد اتساع الشقة بين الروح وبين  
الطبيعة ؛ فان أسلحة الحيوانات المفترسة كلها أسلحة طبيعية ،  
أما قبضة اليد المسلحة بأداة ركبتهاهى واختارتها وفكرت فيها  
فليست طبيعية ، بل صناعية . ومن هنا يقوم التعارض بين  
الصناعة وبين الطبيعة ؛ بين سيطرة الإنسان وسيطرة الطبيعة .  
وكل صناعة فى الواقع قد قصد بها إلى تحدى الطبيعة . « وهنا  
تبدأ المأساة الانسانية ، لأن الطبيعة أقوى من الإنسان  
والإنسان يظل دائماً تابعاً لها ، فهى على الرغم من كل شئ تشملها  
وهو مخلوقها ... إن الكفاح ضد الطبيعة كفاح لا أمل فيه ، مع  
ذلك كله لا يستطيع الإنسان إلا أن يسير فيه إلى النهاية » ؛  
لأن هذا الكفاح ليس شيئاً آخر غير الحضارة .  
وأول ما يبدأ هذا الكفاح يبدأ بتقليد الطبيعة ، أى باستخدام  
قوانينها ومناهجها ثم تطبيقها بعد ذلك عليها بطريقة إيجابية .  
ولكن هذا التقليد معناه التحدى أيضاً ، لأن الإنسان يريد أن  
يخلق ، أى يريد أن ينافس الألوهية فى عملها الأول ، ولهذا كان  
الصناع ، والصاغة منهم بوجه خاص ، ينظر إليهم الآخرون فى



شئ من الخوف أو الكراهية . ومنذ البدء كان الانسان يشعر بنوع من الاغراء السحرى يأتى إليه من جانب المعادن ؛ فاتجه إليها يكشف عن أسرارها ويخضعها لأغراضه . فكانت الصناعة وما لازمها من تجارة متجهة منذ البداية إلى المعادن . ويكون هذا الكفاح مطبوعاً دائماً بطابع روح الحضارة التى نشأ فيها : فالكفاح فى الحضارة اليونانية كان من أجل التأمل ، وفى الحضارة العربية من أجل اكتشاف القوى السحرية فى الطبيعة حتى تكون فى حوزته كنوز الطبيعة بلا تعب ولا تحد ، وفى الحضارة الغربية إلى إخضاع الطبيعة للارادة كى توجهها على النحو الذى تشاؤه .

ويكفيناهنا أن نتتبع تطور هذا الكفاح بالتفصيل فى الحضارة الغربية ، لأنه كفاح شيق عنيف لم تر مثله حضارة أخرى حتى الآن . والعلة فى ذلك أن الفالوستى يمتاز « بأن لديه قوة أولية هائلة للارادة ، وقدرة مضيئة على النظر والادراك ، وتفكيراً عملياً شديداً شدة الصلب » . وبفضل هذه الصفات أجاد الفالوستى استخدام أقوى سلاح ضد الطبيعة وان صدر عنها وأعنى به الاختراع والاكتشاف : فقد بلغا درجة لا يمكن أن يقارنا عنده بما بلغاه فى أية حضارة إنسانية أخرى . وبدأ منذ اللحظة



الأولى، على هيئة لمحات ومشاهدات روحية قامت بها نفوس متنبئة، فكانا قريبين من التأملات الصوفية للرهبان القوط الأولين . وهذا يدل على أن الصناعة الفنية قد نشأت هي الأخرى في حضن الدين . وكان السلاح الأكبر في هذا الكفاح التجربة العلمية التي أعطى لها كل معناها لأول مرة روجر بيكون ، ولذلك استطاع في تأملاته أن يفكر في الآلة البخارية والسفينة البخارية والطائرة . والتجربة العلمية تعبير قوى عن هذا الصراع ، لأنها استجواب قاس للطبيعة بواسطة اللوالب . ولكنهم كانوا جميعاً في خطر من أن يتدخل الشيطان في أعمالهم ويقذف بهم إلى هذه القمة التي وعدهم بأنهم سيجدون فيها كل قوى الأرض . ومع ذلك لم يحجموا عن السير في هذا الطريق الوعر تدفعهم إرادة هائلة تنزع نحو اللامتناهي ، إرادة قوة ذات اتجاه . فليقذف بهم ابليس حيث يشاء ، فقد صمموا على النضال ضد الطبيعة وتوجيهها والسيطرة عليها ، مهما كلفهم ذلك من ثمن، حتى ولو كان حياتهم نفسها . فكانوا يصيحبون جميعاً بهذه الصيحات التي أجراها جيته على لسان حامل الاجازة الدراسية في رواية فاوست : «أيها الشباب أيتها النشوة ! أيتها الرسالة السامية ! قبلنا ، قبل أنا ، لم يكن العالم موجوداً . لقد انتزعت الشمس من وسط الهاوية ، وإن القمر



ليسير في مداره تبعاً لفرجاري . إن النهار حين رآني قد أصبح  
جميلاً تحت أقدامي ؛ والأرض علاها وشتى من الخضرة والأزهار ؛  
وموكب النجوم الذهبية قد بزغ في السماء القدسية في الليلة الأولى  
بفضل يدي . وإن لم أكن أنا ، فمن إذن الذي حطم حدود  
القوانين البائسة التي أبهظت كاهل الأرض ؟ » . فاندفعوا في  
هذا التيار ينافسون الطبيعة حتى استطاعوا أن يخلقوا كوناً صغيراً  
لا يخضع إلا لارادة الانسان ، هو « الآلة » .

فترى الاختراع يبدأ منذ المعمار القوطي . فتظهر الطباعة  
والسلاح ذو المدى البعيد . وبعد اكتشافات كولبس في الجغرافيا  
وكوبرنيك في الفلك تتوالى الاختراعات الفزيائية والكيمائية :  
مثل منظار البعد ( التلسكوب ) والمجهر ، والعناصر الكيمائية .  
ثم يشرف دور الحضارة على الزوال ، فتشهد الروح الفلأوستية  
انقلاباً هائلاً في نظرتها الكونية ، وذلك بفضل اختراع الآلة  
البخارية . فالى ذلك الحين كانت الطبيعة تؤدى خدمات ، أما  
الآن فقد وضع فوق عنقها النير ، وصارت كالاماء يقاس عملها  
بقوة الأحصنة البخارية في شىء من التهم . وسخرت المواد  
العضوية كاللحم ، واللاعضوية كالقوى المائية ، في تحقيق عمل  
هذا التنين الهائل . وحدثت هذه الزيادة الضخمة في عدد



السكان ، مما لم يكن له نظير في أية حضارة أخرى ؛ وهي زيادة ناتجة عن استخدام الآلة . وامتدت حمى النشاط إلى كل شيء في الحضارة الغربية ، فأصبحت وكأنها كلها قوة شيطانية زلزلت الأرض .

وكانت نتيجة هذا الانقلاب الهائل أن تغير الشعور بالحياة عند الفالوستى تغيراً كبيراً ، عبر عنه جيمته في قوة وحرارة في مناجيات فالوست لنفسه . « فالروح النشوى تريد أن تحلق في المكان والزمان . وحنين لا يوصف يدفعها إلى أبعاد لا نهاية لها ولا حدود . وهي تصبو إلى التحرر من الأرض ، والفناء في اللانهاى ، وتحطيم قيود الجسم ، والدوران في المكان الكونى وسط الأجرام السماوية . وما نشده في البدء القديس برنارد في وجده الملهب المتصاعد ، وما تخيله جرينقلدورنبرنت في الأبعاد الخلفية للوحاتهم ويتهوفن في الأصوات الأثيرية التى ترن في رباعياته الأخيرة ، هو هذا الذى يعود الآن من جديد في تلك النشوة الروحية لهذه السلسلة المتتابعة الحلقات من الاختراعات » .

ولكن إبليس ، الذى لمح العلماء المتنبئون الأولون في العصر القوطى خطره ، ما لبث أن كشف عن نفسه وتبدى عارياً في الآلة . فثار هذا المخلوق على خالقه واستعبده ، كما ثار



لإنسان من قبل على الطبيعة وحاول استعبادها . فإن الآلة قد  
صارت غاية خالصة بعد أن كانت وسيلة ؛ وتحكمت النزعة الآلية  
في كل شيء في الحضارة الغربية ؛ فكان ذلك إيذاناً بحدوث  
الكارثة التي أوشكت أن تقع بها .

فقد خضع ما كل هو عضوى للآلية واستحال العالم الطبيعى  
إلى عالم صناعى قد خلا من الروح والحياة ؛ بل وأصبحت المدنية  
نفسها آلة تفرض نفسها على كل شيء ؛ وأصبح التفكير بواسطة  
قوة الأحصنة لا بالقوة الروحية . وبعد أن كانت السيادة في  
الحياة الاجتماعية لطبقة النبلاء الممثلين للدم والجنس ، صارت في  
أيدي طائفة من أصحاب الأعمال الصناعية والمهندسين والصناع  
في المصانع الكبرى أى طائفة من الناس المستأصلين . ولم يعد  
هناك مركز عضوى تخضع له وتخدمه بقية الأجزاء ، وإما انفصلت  
كل الوحدات عن مركزها الأسمى ، وبانفصالها فقدت مركز  
الوجود الحى والينبوع الصافى الذى منه يستمد الوجود الواعى  
كل قواه . وأصبح الكم وقيمه المعيار لكل شيء ، فساد  
الرتوب ، وزالت القيمة الفردية ، وفقدت الشخصية ، وصار  
الطابع المثالى للإنسانية هو طابع سائق الآلة ، كما لاحظ كينز لنج .  
وكانت النتيجة لهذا أن تعالت الصيحات من كل مكان



ضد الآلية . وشعر الرجل الفاوستى بأن طغيان الآلة يجب أن  
يقف عند حد ؛ وبأن النزعة الآلية في تصوير الوجود يجب أن  
ترفض أو أن تعدل بنزعة روحية على أقل تقدير . فأتجه إلى صور  
للحياة بسيطة ، ونادى بالعودة إلى الطبيعة ، والطبيعة الوحشية  
أيضاً كما يشاهد في كتابات د . هـ . لورنس وهكسلي ؛ وأخذ  
يمارس الألعاب الرياضية بدلاً من التجارب العلمية والصناعية ؛  
وأصبح منظر المدينة الكبرى يثير في نفسه كراهية يمازجها الجزع  
الفاتر . وانصرف أصحاب المواهب الخالقة عن المسائل العملية  
والعلمية إلى التفكير النظري الخالص . ثم جاءت موجة هائلة من  
المذاهب التي يسودها اللامعقول والحوارق فطغت على الحياة  
الفكرية . وشاعت روح اليأس من الحياة في كل النفوس .  
وقام التوتر شديداً بين مديري الأعمال وبين منجزيهما ،  
حتى كاد يفضي إلى كارثة . لأن قيمة الأولين قد زادت زيادة  
كبيرة ، لدرجة أنهم أصبحوا بعيدين كل البعد عن أن يفهمهم  
الآخرون . وهؤلاء انحدرت قيمتهم انحداراً شنيعاً ، لأن القيمة  
الشخصية ، وإعما في المقدار ؛ فاندفعوا ينشدون الخلاص في  
لم تعد في الاضراب والثورات .  
وأهم من هذا كله وأخطر ما يسميه اشبنجلر باسم « خيانة



الصناعية الفنية » . فهذه المخترعات التي بدلت وجه الأرض هي العلة في سيادة أوربا الغربية وأمريكا الشمالية على العالم ؛ والصناعة التي قامت عليها كانت من احتكار الاثنين . ولكن لم يكد ينتهى القرن الماضى حتى بدأت الخيانة . فبدلاً من أن تظل هذه المخترعات أسراراً لا تخرج من أيدي أبنائهما ، أصبحت ملكاً مشاعاً ؛ فجاءت وفود الشعوب الملونة كالفيض الزاخر تغزو جامعات أوربا وتنتزع من يدهم أسرار صناعاتهم الفنية ، أى أسرار سيادتهم وسيطرتهم عليهم .

بل ولم يقتصر الأمر على هذا ، إنما أصبحت هذه الأسرار والمناهج ومن يفهمونها ويطبقونها من مهندسين فنيين ومديرى أعمال سلعة للتصدير . ونافست الصناعة في البلدان ذات الشعوب الملونة الصناعة الأوربية حتى انتصرت عليها في كثير من الأحيان ؛ وسيكون لها السيادة المطلقة عليها ، لأن أجور العمال في البلدان الأولى أضال بكثير من أجور العمال الأوربيين . وهذه الشعوب الملونة لا يعنيتها من الصناعة الفنية إلا أن تكون وسيلة للانتصار على أوربا : أما هي فإن روحها الحقيقة تنكرها أشد الإنكار لأنها ممثلة للروح الفالوستية ، ولهذا الروح وحدها ؛ ولن يمضى وقت طويل على انتصارها حتى تتخلص منها وترفضها .



I 14958936 — ٣٢٠ — B 13145204

كل هذا يدل على أن العذاب الذي تعانيه الحضارة الأوربية  
اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوماً أن تزول ، وإنما هو  
عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة الرائعة .  
ولكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحى أذاناً  
بميلاد روح حضارة جديدة .

هل سمعت يا مضر هذا النداء ؟

I 14951927

B 13145216



Chew.

I



I 14958936

— ٢٢٠ —

B 13145204

صواب	خطأ	سطر	صفحة	صواب	خطأ	سطر	صفحة
عائلتهما	عائلها	٧	١٠٤	فمنطقة	فمنطقة	٤	٤
العربية	العربية	١٦	١٠٤	والمقياس	والمقياس	٦	١١
والبعض	وبعض	١٨	١٠٧	والغائية المطلقة	والغائية المطلقة	١٧	٢١
جديدة	حديثه	١٧	١٠٩	القز يائيون	القز يائيون	١٤	٢٨
بالدقة	الدقة	٢	١١٠	فتصورها	فتصورها	١٤	٢٩
وفي	في	١٢	١١٠	رئيسين	رئيسين	١٢	٣١
لحضارة	الحضارة	٧	١١١	العلمية	العلمية	٦	٣٤
حقيقة	حقيقته	١٨	١٢٦	الموضوعية	الموضوعية	١	٣٨
واكتافيوس	اكتافيوس	٢	١٤٥	ليس	ليس	٥	٦٨
غيره	غيره	١١	١٥٢	للنقص	للنقص	١٥	٧٠
الخاصة	بالخاصة	١٨	١٥٥	اللاعنصري	اللاعنصري	١٣	٧١
الطرز	الطرز	١٨	١٧٨	الزمان	الزمان	٥	٧٦
فترته	فترته	١٥	١٩٣	العدد	العدد	١٣	٧٩
هذا	هذه	١	١٩٧	التسليم	التسليم	١٢	٨١
الأرخيه	الأرخيه	٤	٢١٤	ترف الألوان	ترف آلاي الألوان	٥	٨٩
نقطا	نقط	٩	٢١٥	انهم	أنهم	١٢	٩٣
الشعة	الشعة	٩	٢١٨	تنسى	تنسى	١٨	٩٤
يكونون	يكونون	١٥	٢٢٣	يراهما يوما	يراهما تنمو يوما	١١	٩٥
تنقب به كله	تنقب كله	٧	٢٤٦	؟	؟	٢	٩٦
خود	خود	٨	٢٥٣	واقرب	واقرب	١٧	١٠١



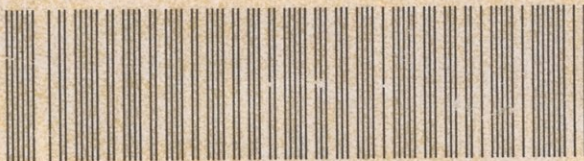
صواب

صواب	خطا	صفحہ سطر	صفحہ	صواب	خطا	صفحہ سطر	صفحہ



19- APR 1973

B  
3147  
B3  
19  
c.



1 0 0 0 0 1 2 3 7 9 5

8 FEB 1987







