الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.

- جامعة مولود معمري- تيزي وزو-

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

قسم العلوم الإنسانية

فرع الفلسفة

الفكر النقدي لبرتراند رسل وإعادة تأسيس المجتمع الغربي

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر II « L.M.D »

من إعداد الطالبة:

- ليـــلة حنصـالـــي

تحت إشراف الأستاذ:

" محـمــدي بلخيـــر "

السنة الجامعية: 2014- 2015

ـ كلمة شكر ـ

بسم الله الرحمان الرحيم

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف : السيد " **محمدي بلخير**" الذي ساندني في القيام بهذا العمل المتواضع وذلك بتوجيهاته القيّمة وسعيه لإنجاح هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر لكل الأساتذة في فرع الفلسفة الذين ساعدوني بتوجيهاتهم القيّمة .

كما أشكر زملائي طلبة الدكتوراه في فرع الفلسفة و بالأخص "نوديل حموش"

" نحمد مولانا عزّ و جّل جلاله "

إهـــداء

الحمد للّه الذي وفقنا في إنجاز هذا البحث

أهدي ثمرة جهدي إلى:

- ذكرى جدتي رحمها الله.
- من كان لي سندا و قدوة في الحياة، " أبي و أمي" أطال الله في عمرهما.
- إلى كلّ عائلة "حـــــــنـــصـــــالـــــــي".
- إلى كل الزملاء والأصدقاء.

مقدمة

مقدمة:

تنقسم النّظريات السياسية المعاصرة السائدة في القرن العشرين إلى عيّنتين و هذا لظروفها السياسية، فكلّ منهما تعكس طرحا في كيفية بناء مجتمع سياسي كفيل بإرضاء كافّة مطالب الأفراد السياسية و الاستجابة لحقوقهم. فتعرف العيّنة الأولى بالأنظمة الديموقراطية اللّيبيرالية و تمثّلها المجتمعات الغربية، أمّا الثانية فيمثله المعسكر الشرقي، والذي ينهض بفلسفة تحاول أن تجمع بين متطلّبات الفرد السياسية والاجتماعية بالدرجة الأولى. فمن هذه النظريات السياسية المعاصرة من تعتمد على القوّة بشقّيها المادّي والمعنوي كمرجعية لها، ولا تكترث للمساوئ التي يمكن أن تخلفها فالمهمّ عندها أن تبلغ جميع مراميها وغاياتها.

فمن أجل وضع حدّ لما قد يمكن أن يكون خطرا و وبالا على الأمّة جمعاء، علينا البحث عن طريقة لإيقاف هذا الخطر، وهذا ما حاول التنظير له الفيلسوف الغربي المعاصر "بـرتراند رسـل" الذي بحوزته أراء ثورية في التربية وفي الفلسفة، في الاجتماع وفي السياسة، فهو مثل العالم الشجاع الذي يبدي الرأي الذي يعتنقه وإن أسخط عليه الرأي العام.

فبفضل رؤاه الفلسفية والمنطقية هذه، حاول دراسة وتنقيب وفهم هذا الوضع الذي وصل له العالم، وذلك من خلال نقده لما كان سائدا في عصره ومحاولة تقديم البديل لإعادة تأسيس المجتمع الغربي، حيث يركّز في مشروعه هذا على تربية الأجيال لكون التربية تعتمد على مسلّمة، وهي أنّ الإنسان قابل للتغيير، إن كان ذلك كثيرا أو قليلا، فالإنسان إذن قابل للتربية مادامت أنّها علم يبحث في أصول هذه التنمية وعواملها الأساسية ومن شروطها أنّها تنمّي شخصية الطفل من الناحية الجسمية، العقلية والأخلاقية. زيادة على التربية يشترط أيضا وجود الديموقراطية والسعادة كونهما شرطان يجب ان يتوفّرا في مشروعه السياسي الذي حاول التنظير له من أجل وطنية واحدة.

إنّه من الصعب أن يتحدث الإنسان عن "رسل" من دون مبالغة، وقد اتسعت كتاباته وتنوّعت أفكاره التي لا نجدها عند فيلسوف معاصر آخر. فقد كتب في الرياضيات والمنطق،...إلخ. فباختصار لم يترك "رسل" أيّ مجال وإلاّ وكان له الرأي فيه والتعليق عليه وعلى ذلك، لم يكن فيلسوفا فحسب، بل كان رياضيا ومنطقيا، سياسيا وأدبيا، ورجل تربية وإصلاح اجتماعي على وجه يعيد إلى الأذهان صورة المفكر الجماهيري، فضلا عن صورة المفكر الأكاديمي.

اذ يعتبر من الفلاسفة ذوي النزعة التجريبية، وإذا الفعل السياسي مرتبطا بالفلسفة العملية والتطبيقية لنظريات تابعة لتشريعات ذات مصادر في بعض الأحيان ميتافيزيقيا مثل الدين ومبدأ الحرية والعدالة، الآتي تعتبر أيضا جدل واقع بين حدود متناقضة مثل المسؤولية و التفاوتات الطبيعية والاجتماعية للأفراد. بين ذلك وذاك استطاع الفيلسوف البريطاني الناضج سياسيا، مما توصلت إليه كلا من التقدم الاقتصادي والعلمي، استخلاص جلّ أفكاره من فلسفة القدامى مثل "جون لوك" و"كارل ماركس" وغيرهم، كما أنّه ساهم بشكل كبير في تبلور وازدهار الفكر السياسي المعاصر، من خلال نبذه للحرب ـ التي كانت أهم شيء في الأنظمة السياسية السائدة أنذاك ـ والإيمان بفكرة السلام العالمي، التي هي قديمة قدم الإنسان، حيث بحث فيها العديد من الفلاسفة عبر العصور في الفكر الشرقي القديم واليوناني القديم إلى العصر الحديث وبعده جاء "رسل"، الذي أخذت أراءه تنحو منحى إنسانيا عاما وشاملا وذلك لإرساء نظام سياسي يهدف لتحقيق العدالة والمساواة في عالم موحّد، فهذه الأخيرة هي الغاية بالنسبة له، وهو سرّ موضوع بحثنا، الذي يظهر في الإشكال التالي:

فيما تتمثل الرؤى السياسية في فكر برتراند رسل؟ وما هو المسار الذي يقترحه لوضع أسس سياسية ملازمة للأنظمة المتطورة؟

من هذا الإشكال تتفرّع أسئلة ثانوية تتمثل فيما يلي:

- ما هو موقف "برتراند رسل" من الحضارة الغربية بنمطيها الغربي الليبيرالي و الشرقي السوفياتي؟
- ما هو البديل لتحقيق مشروعه السياسي؟
- ما غرض التربية التي نادى بها في مشروعه؟
- ما غاية السعادة في إعادة تأسيس المجتمع الغربي؟
- ما سرّ الديموقراطية في مشروعه السياسي ؟

إنّ كون "برتراند رسل" إنسان رياضي ومنطقي، ورغم ذلك ولج إلى دراسة مواضيع أخرى خارج اختصاصه، ما دفعنا لاختياره موضوعا لبحثنا. ضف إلى ذلك أهميته وكذلك نقص الدراسات التي تناولت هذا الموضوع مقارنة بالدراسات الأخرى في اختصاصه الرياضي، غير أنّ الدراسات

الفلسفية الخاصة بالموضوع تبقى قليلة إلى حدّ الآن من طرف الطلبة، بالرغم من أنّه قضية معاصرة مسّت الفرد في كلّ جوانبه.

وممّا لاشكّ فيه أنّ الباحث في أيّ ميدان مهما كان مجاله، إلاّ و واجهته صعوبات يطرحها طبيعة الموضوع، ومن ضمن هذه الصعوبات نذكر:

- صعوبة الموضوع في حدّ ذاته.
- نقص الدراسات و البحوث حول هذا الموضوع، رغم أنّ فلسفة "رسل" لها مكانة أساسية في الفكر النقدي الاجتماعي وفي الفكر السياسي الغربي.

لكن هذا لا يعني أنّنا لم نجد ما نستمدّه من الكتابات، لا سيما ما خلّفه لنا "رسل" التي كانت بمثابة مصادر أساسية للبحث، ومن خلالها أردنا تحقيق أهداف من دراسة هذا الموضوع والتي تظهر في:

- الكشف عن المخفي وراء الفكر الغربي المعاصر.
- إبراز المشروع السياسي لبرتراند رسل.

تلك أبرز الأهداف التي ظهرت في ذهننا حين اختيارنا لدراسة هذا الموضوع، ولمعالجة إشكالية بحثنا ارتأينا الاعتماد على المنهج التاريخي لإعطاء صورة ولو عامة للأصول الفكرية والفلسفية لبرتراند رسل، وكذلك سلكت الدراسة منهجا يعتمد على الحفر والتنقيب أو ما يعرف بالمنهج التحليلي بغية توضيح ما يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف الانجليزي "رسل" في مشروعه السياسي، حيث قسّمنا بحثنا إلى فصلين:

لقد قسّمنا الفصل الأول إلى مبحثين، ففي الأوّل قمنا بتحديد أهم المفاهيم السياسية المتمثلة في: النقد، الفرد، الحرية، السلطة السياسية، الاغتراب، الدين، الأخلاق، البراغماتية، السعادة والتربية. وذلك من أجل إزالة اللّبس و الغموض، أما في المبحث الثاني، تطرّقنا إلى عرض الأصول الفكرية و الفلسفية للفيلسوف "برتراند رسل".

و الفصل الثاني المعنون بـ: راسل من نقد النموذجين الإشتراكي والليبيرالي إلى مطلب إعادة تأسيس المجتمع الغربي، قسمناه إلى ثلاث (03) مباحث، حيث رجعنا في المبحث الأول إلى:

أوّلا : نقد "رسل" للاشتراكية، وفي الثاني إلى نقده لليبيرالية. و رجعنا في المبحث الثاني إلى دور التربية في إعادة التأسيس بنوعيها الأخلاقية والفكرية، والغاية بينهما. أمّا المبحث الثالث، فهو يتحدّث الديموقراطية و السعادة التي هي غاية الوجود الإنساني عنده و كذا على كونية رؤيته.

وفي الأخير أنهينا بحثنا بخاتمة، وهي حوصلة ما وصل هذا البحث إلى تناوله بالتحليل. كما تجدر الإشارة إلى أنّه استندنا في هذا البحث أو الدراسة إلى مختلف المصادر و المراجع المتوفّرة و المتعلقة بالموضوع، وبعض الموسوعات والقواميس باللّغتين العربية والفرنسية.

الفصل الأول:

من تحديد المفاهيم

الـــــــــى

الخلفية الفكرية و الفلسفية

لبرتراند راسل

المبحث الأول:

تحديد المفاهيم

تـــمـهـــــيـد:

يعد مبحثُ تحديد المفاهيم والمصطلحات من بين أهم المباحث التي عنيت بها الفلسفة في تاريخها، بدلالة أنّ سقراط في بحثه عن الحقيقة والمعرفة اليقينية كان يعتمد على تحديد معنى الفضيلة أو الجمال أو غيرها، وكان في النهاية دوما يتحصل على مفهوم كلي يجمع الشتات المبعثر في الوجود، استمرّ الأمر مع أفلاطون الذي اعتبر بأن المفاهيم قاعدة للفكر وصار فيما بعد هو الأداة التي من خلالها يمكن القبض على الواقع[1] وفهمه ذهنيا، وبالتالي إمكانية التفاهم بين الأذهان والوصول حول حقيقة الشيء، ولمّا كان الواقع متعدّدا من فنون وعلوم وغيرها تعدّدت المفاهيم، أي أنّ لكل مجال مفاهيم خاصة تتكون فيه، وتحكمه، وتبقى حاضرة ونشطة بنشاط وحيوية المجال الذي نشأت فيه، وتبقى ما بقي هو، غير أنّها تتعرّض للتواري والاضمحلال إذا ما عرف المجال الذي تكوّنت فيه تفكّكا أو زوال، وهذا يعني بأن المفهوم يشبه الكائن الحي " في أنه يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة، ويمثل في النهاية جانبا معينا قد يكون مستترا، من جوانب الواقع، إنّه كائن تاريخي فكري يلخص في باطنه ويعكس سيرورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخا كاملا من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الايديولوجية..." [2].

ولمّا كان لكل مجال مفاهيم خاصة التي بها يُعرف، ويتم تداوله في اليومي الثقافي، فإنّ مجال بحثنا له أيضا مفاهيمه الخاصة، التي من خلالها تتحدد مباحثه، وتنعكس عليها حقيقته من حيثُ هو بحث في النّقد وبحثا عن أسس جديدة تتجاوز الواقع المنقسم إلى جبهات تتنازعها ايديولوجيات، والشيء الثابت في هذا أنّ ما تمّ اختياره من مفاهيم هنا، كان مقصودا، لأنّها تعكس حقيقة الواقع الغربي في روحه الفلسفية النّقدية التوّاقة إلى الحرية، والانفلات من كل ما يُعيقها من العودة إلى ذاتها [الاغتراب/ المادي]، إلى الفردانية مصدر كل ابداع وابتكار ومن بين المفاهيم التي نعتقد بأنّها ذات صلة بالموضوع الذي نبحث فيه هي:

1- عبد الرزاق بلعقروز: **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة**، ط01، منشورات الاختلاف، 2010، ص، 29،27.

2- هشام غصيب: **نحن والفكر المستورد، ضمن إبراهيم بدران وآخرين: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الاردنية، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص، 434.

الأخـــلاق: Morale – Ethique

الأخلاق في اللغة جمع خلق، و هو العادة، و السجيّة، و الطبع، و المروءة، و الدين. و عند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم رؤية و فكر و تكلف. فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا، كغضب الحكيم، و كذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر و تأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم.

وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فتقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق. و إذا أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب، لأن الأدب لا يطلق إلا على المحمود من الخصال، فإذا قلت: أدب القاضي، أردت به ما ينبغي للقاضي أن يفعله، و كذلك إذا قلت: آداب الوزراء، و الكتاب، و المعلمين، و المتعلمين.

و يسمى علم الأخلاق (La morale) بعلم السلوك أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق (Ethique)، أو كلمة الحكمة العملية أو الحكمة الخلقية. والمقصود به معرفة الفضائل، و كيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، و معرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس. و لمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة تكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان، و الضمير، وطبيعة الخير والعدل والواجب والمحبة، وبنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصوروها على الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة. (1)

أما "رسل برتراند" فنجده قد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعي . وتلك هي النتيجة التي يعترف "رسل" بإعراضه عنها على أسس عاطفية . و لذلك السبب جنح إلى القول بأن المسائل الرئيسية في الأخلاق هي مسائل نفسية و اجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه و كيف يصلون إليه. (2)

(1) – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي، ج 1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، 1982، ص، 49 – 50.

(2) ـ فؤاد كمال، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت – لبنان، ص، 218.

كما أن الأخلاق، نجدها تتصل بمباحث أخرى تتداخل مع هذا العلم، مثل مبحث القيم و مبحث المعرفة، و هناك اختلافات في النظرة لعلم الأخلاق ككل، علاوة على التيارات المختلفة المتناقضة في المسار الفكري فيه، فانصب تفكير الفلاسفة القدامى على اعتبار المعرفة والأخلاق، المفتاح للمجتمع الفاضل، بينما فسر اللاهوتيون الأخلاق على أساس مثالي وسماوي ماورائي. أما أعلام التفكير العقلاني فقد طرحوا المشكلات على أساس جديد، ساعد الاشتراكيين الخياليين على استهداف العدالة والسعادة. وذهب الماديون إلى التفتيش عن أسباب دنيوية وأرضية محضة للأخلاق في حين رأى منظرو الاشتراكية الأخلاقية ضرورة الربط بين المادية الجدلية أي الماركسية وبين الفلسفة الأخلاقية الكانطية التي نادت بفكرة التضامن واعتبرت الإنسان غاية لا مجرد واسطة. ومهما يكن من خلاف بين مختلف النزعات العقلانية، والنفعية، والاشتراكية، فقد ركزت جميع على علاقة الأخلاق بالنظام الاقتصادي والاجتماعي وعلى أهمية دراسة مفاهيم الفلسفة و الأخلاق في التفاعل مع هذه الحقائق بما يؤمن ارتقاء أحوال المجتمع وتحقيق سعادة البشر عموما، ولو أن المدارس الاشتراكية ترى في نزعة التجريد أو التحليل الميتافيزيقي ميلا بورجوازيا ضارا يعزز النزعة الفردية والقطعية الأخلاقية بما لا يخدم الربط بين الفكر والنتائج الاجتماعية ربطا واقعيا و بناءا. [1]

الإغتـــراب: Aliénation

يطلق عليه أيضا تعبير الضياع أو الألينة، وهو فقدان الجوهر أو السقوط في التبعية. مصدر الكلمة لاتيني، يعني جعله آخر بمعنى فقدان الذات المميزة. و الاغتراب عند العرب، ترك العشيرة والوطن، كما يحتل مفهوم الاغتراب موقعا مركزيا في الفلسفة الألمانية عند هيجل (Hegel) و فيورباخ، و مصدره عندهم ديني، [2] أما عند "كارل ماركس"، فيعرف بالاستلاب، وهو أن يفقد الإنسان حريته واستقلاله الذاتي بتأثير الأسباب الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو السياسية و يصبح ملكا لغيره أو عبدا للأشياء المادية وأن تتصرف السلطات الحاكمة فيه تصرفها في السلع التجارية.[3]

(1)– عبد الوهاب الكيالي و آخرون، **موسوعة السياسة – ج1**- دار الهدى للنشر و الطباعة، بيروت – لبنان،1979، ص، 110-111.
(2)- نفس المرجع، ص، 216.

(3)- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص، 37.

وهذا بمعنى أن في الإغتراب الاجتماعي ينقسم المجتمع إلى فئات وطبقات حاكمة مسيطرة وهي الأقلية و محكومة مقهورة هي الأغلبية، والسبيل إلى الخلاص من هذا الوضع هو الثورة. وبالنسبة للاغتراب السياسي، فيأخذ صورة خضوع الفرد لتأثير السلطة الطاغية و يصبح مجرد أداة في يد قوة خارجة عنه، أما الإغتراب الاقتصادي، فهو استعباد عملية الإنتاج، الإنسان والبقة العاملة التي تصبح آلة بيد الطبقة الرأسمالية المستغلة، وهنا يفقد العامل الصلة الحية بينه و بين عمله. وهذا ما يولد نتائج نفسية ومادية بعيدة الأثر، والحل هو الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج. وهناك اغتراب من نوع آخر، هو اغتراب الإنسان الخاضع للاستعمار، والحل هو الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج.

وهناك اغتراب من نوع آخر، هو اغتراب الإنسان الخاضع للاستعمار، فعلاوة على الإغتراب والقهر الجماعي الناتج عن تحوله إلى سلعة بحكم الاستغلال الرأسمالي كما هو الحال في الغرب الصناعي فهناك الإغتراب واقهر الجماعي الناتج عن الخضوع الشامل للمستعمر وتعاليه العنصري واحتلاله الثقافي وسحقه للشخصية الحضارية والحرية الأهالي وإنسانيتهم من جميع الوجوه، وبالإمكان تسمية هذا النوع من الإغتراب بالاغتراب الشامل.[1] وفي تحليل ماركس لهذه الظاهرة (الاغتراب)، ذهب إلى إضافة البعد المادي ذو الجذور التاريخية التي تعرف لديه بالتفسير المادي للتاريخ أو المادية التاريخية(**matérialisme historique**) إذ يرى أن العامل المادي هو الذي بإمكانه أن يفسر لنا هذه الظاهرة بكل أشكالها المختلفة، فهذا العامل هو البنية التحتية (**infrastructure**) التي تقوم عليها البنية الفوقية(**superstructure**) المرتبطة أساسا بالوعي الذي يعكس حقيقة الحياة الواقعية ويعبر عنها.[2]

(1)- عبد الوهاب الكيالي و آخرون، **موسوعة السياسة ـ ج1 ـ**، نفس المرجع السابق ذكره، ص، 217.

(2)- كارل ماركس، فريديريك انجلز، **العائلة المقدسة**، تر: حنا عبود، مراجعة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص، 57.

فأصل الاغتراب عنده مرتبطة بالمادة حيث عبّر من خلال أبحاثه المعمّقة عن التطورات التي شهدها الإنسان في التاريخ عند ظهور الملكية ووسائل الإنتاج (**priorité privée**) التي هي السبب الرئيسي في تفتيش ظاهرة الاستيلاب، ويؤكّد ذلك بقوله من خلال المخطوطات ما يلي: "فالملكية الرأسمالية الخاصة لوسائل الانتاج أساس علاقات الإنتاج، أما امتلاك المنتجين –العمال– فليس له وجود، فهم محرومون من وسائل الإنتاج وهم مضطرّون أن يبيعوا قوّة عملهم للرأسمالي لكي لا يموتوا جوعا، وأن يعانوا نير الاستثمار المستخلص من الحياة المغتربة للإنسان المغترب".[1]

وفي حديث ماركس عن ظاهرة الإغتراب يخصّ باهتمام كبير ظاهرة اغتراب العمل (**Aliénation du travail**). فهو يستخدم الاغتراب بمعنيين أولهما يسميه "اغتراب الخضوع" والثاني "اغتراب الانفصال"، فكلاهما يقومان على سلب الحرية بالنسبة للشخصية و الطبيعة والمجتمع.[2] هذا يعني أنّ الإنسان لم يعد لديه حتى حرية الاختيار في التصرف في طريقة انتاجه للسلعة، فهو عديم الإرادة مسيّرا وليس مخيّرا أمام فعل الإنتاج وحتى بالنسبة للإنتاج ذاته، فالعلاقة بين العامل ونشاطه هي علاقة تخارج المنتوج (**extériorisation du produit**) الشخصي للعامل وتموضعه في الحياة العامة كشيء (**chose**) خارجي.[3]

ومن هنا يتضح أنّ العامل في نمط الحياة في المجتمع الرأسمالي يجد نفسه يعيش اغترابا شاملا في جوانب حياته سواء من الجانب النفسي و الاجتماعي و المادي و حتى الجانب الأخلاقي لم يسلم من ذلك القهر الخارجي الذي يمارسه عليه صاحب رأس المال و الآلة فحسب، بل أيضا تتحكم فيه وتجعله مجبرا على إرضاء حاجات خارجة عنه في طريقة عمل الإنتاج، وهنا يفقد العامل وعيه الذاتي ويصبح مجرّد آلة واعية في خدمة الرأسمالي.[4]

---

(1)- Karl Marx, **économie et philosophie de 1844**, Moscow, deuxième impression, 1961, p. 80.

(2)- عبد اللطيف محمد خليفة، **دراسات في سيكولوجية الاغتراب**، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، 2003، ص، 88.

(3)- ذهبية جعروم، **الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تحت إشراف: أ/ عبد المجيد دهوم، جامعة الجزائر، 2010-2011، ص، 36.

(4)- نفس المرجع، ص، 35.

ولتخطي ظاهرة الاغتراب هذه، نجد أنّ كارل ماركس قد اقترح وسائل لتجاوز هذه الظاهرة واعتمد على العامل المادي الذي هو أساس فلسفته، التي من شأنها تحطيم قيود الاستعباد واسترجاع وسائل الانتاج من الطبقة المالكة، وتعميمها على المجتمع، وهذه الوسيلة يمثلها في صورتين هما: الاشتراكية (le socialisme) و الشيوعية (le communisme)، فبهما يتم التغيير الجذري و الشامل على مستوى الكثير من المبادئ التي قامت عليها الثورة الاشتراكية، أهمها مبدأ المساواة والعدالة الإجتماعية وهو ما ينعدم في المجتمعات الرأسمالية.(1)

فالاغتراب ظاهرة يمارسها الإنسان على أخيه الإنسان كما أن التحرّر منه لا يتمّ بطريقة سهلة وسريعة بل هو عملية نضال في التاريخ وليس مجرّد تصوّرات عقلية محضة مثلما هو معروف عند "هيجل"، أو عاطفيا مثلما هو معروف عند "فيورباخ"، بل التحرّر عمل تاريخي وليس عملا عقليا يمكن إنجازه في شروط تاريخية، وعليه قهر الاغتراب يكون بقهر ما ليس إنسانيا في الإنسان.(2)

الفـــرد: Individu

تعني كلمة الفرد في اللغة: الوتر، والجمع أفراد و فرادى. أمّا الفرد في الاصطلاح، هو الكلية التي لا يمكن تجزئتها إلى مكونات أصغر، ثمّ إن مفهوم الفرد ينطبق على الانسان فقط.(3) فكلمة الفرد تعني اشتقاق الشيء الذي لا ينقسم ماديا، والأفراد لا توجد إلاّ في الدرجات العليا الثلاث الموجودة وهي: العضوية والحياة والتفكير، أما الطبيعة الجامدة فلا وجود فيها لغير العينات. وتمثل العضوية والحياة والتفكير الشروط العامة للفردية أو الحدود التي لا يمكن أن يقوم خارجها أيّ وجود فردي.(4)

و الفرد هو ما لا يمكن تسمية أجزائه باسم الكل، فالرجل فرد لأن قطعة منه لا تسمى رجلا، و الجنس ليس فردا لأنه يمكن أن يقال على أنواعه. (5)

---

(1)- كارل ماركس، فريديريك انجلز، **العائلة المقدسة**، مرجع سبق ذكره، ص، 60.

(2)- ماركس، انجلز، لينين، **المادية التاريخية**، مختارات فلسفية، تر: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، 1975، ص، 24.

(3)- حسن الكحلاني، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط.1، مكتبة مدبولي6 ميدان طلعت حرب، القاهرة، 2004، ص، 18.

(4)- فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص، 6.

(5)- إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص، 135.

فالفرد مقابل للزوج، وهو ما يتناول شيئا واحدا دون غيره، و الفرد عموما هو كل موجود مكون لوحدة متميزة و غير قابلة للقسمة، و الفرد في علم الحياة موكل كائن في غير قابل للتجزئة و تتحدد أعضاؤه المختلفة و تتعاون تعاونا وثيقا على القيام بوظائفها من أجل حفظ بقائه بحيث إذا اختل هذا التعاون تعطلت وظائف هذا الكائن الحي أو تبدلت تماما.

فالفرد في علم المنطق هو الشخص الواحد الذي لا ينقسم، بخلاف الجنس الذي ينقسم إلى عدة أنواع أو النوع الذي يشمل عددا من الأفراد، فسقراط مثلا فرد، لأنه يدل على موجود واحد لا ينقسم. و هو موضوع معين يحمل عليه عدة صفات. و لقد أشار جميل صليبيا في معجمه الفلسفي إلى أن اللفظ اللاتيني **(Individualitas)** لم يصبح مصطلحا فلسفيا إلا بعد ترجمة كتب ابن سينا إلى اللغة اللاتينية، و أصله "الشخصية"، لأن الشخص عند ابن سينا هو الفرد، والشخصي هو الفردي و التشخص هو التفرد. و الفردية بالمعنى العام هي ما يتميز به فرد عن آخر من صفات جسمية و معنوية كبنيته و مزاجه و حساسيته و أفكاره و كل ما من شأنه أن يجعله ذا خلق فريد و طابع خاص. و الفردية بالمعنى الخاص مرادفة للشخصية **(Personnalité)**، إلاّ أنّ المحدثين يفرقون بينهما بقولهم إن الفردية في مجموع الصفات التي يتميز بها الفرد عن أفراد نوعه أو مجتمعه، في حين أن الشخصية هي مجموع الصفات التي تجعل الفرد صالحا للحياة في مجتمع روحي معلوم. فالفردية تطلق على مجموع صفاته كما يجب أن تكون بالنسبة إلى مثل أعلى متصور. و بهذا الاعتبار فإن كل شخص هو فرد و لكن ليس كل فرد شخصا.[1]

(1)- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، مرجع سبق ذكره ص، 321 – 322.

السعـــــادة: Bonheur

السعادة ضد الشقاوة، و هي الرضا التام بما تناله النفس من الخير، و الفرق بين السعادة و اللذة، أن السعادة حالة خاصة بالإنسان، و أن رضا النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان و الحيوان، و أن رضا النفس بها مؤقت. و من شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية، و أن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير تماما و دائما.

و متى سمت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي و نعيم التأمل و النظر، أصبحت غبطة (**Béatitude**) و أن كانت هذه أسمى و أدوم.

و للفلاسفة في حقيقة السعادة أراء مختلفة، فمنهم من يقول: "أن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء (السفسطائيون)"، ومنهم من يقول : "أنها في أتباع الفضيلة (أفلاطون)"، و منهم من يقول: "أنها الاستمتاع بالذات الحسية (المدرسة القورينائية)"،و منهم من يقول: "أنها في العمل و الجهد".

أما (أرسطو) فإنه يوجد الخير الأعلى و السعادة، و يجعل اللذة شرطا ضروريا للسعادة، لا شرطا كافيا. و مع أن (أبيقوروس) يقول:" إن اللذة غاية الحياة" فإنه يفرق بين اللذة الثابتة و اللذة المتغيرة، و يجعل السعادة الأولى لا الثانية، لأن اللذة المتغيرة تورث الألم و الاضطراب، على حين أن اللذة الثابتة أو الساكنة توصل إلى الطمأنينة، و هي وحدها مصدر الخير.[1] أما (الرواقيون) فإنهم يرجعون السعادة إلى الفعل الموافق للعقل، و هي في نظرهم غير ممتنعة عن الحكيم، و إذ كان طريقها محفوظا بالألم و العذاب، و المهم في نظرهم أن يكون في الوجود نظام، و هذا النظام يستوجب وجود الخير و الشر، و اللذة و الألم على السواء. و أما (المحدثون) فإنهم يوحدون سعادة الفرد و سعادة الكل (بنتام، سبنسر)، أو يرجعون السعادة إلى الواجب (كانط)، أو يفرقون بين اللذة و السعادة، فيجعلون اللذة حالة آنية تابعة للزمان المتغير، و السعادة حالة مثالية يتقرب الإنسان منها بالتدريج دون بلوغها بالفعل.[2]

---

(1)- جميل صليبيا، **المعجم الفلسفي، ج1**، مرجع سبق ذكره، ص، 656.

(2)- نفس المرجع السابق، ص، 657.

و كما نجد أيضا (النفعيون) يقرون بأن السعادة تشكل في الواقع الغاية النهائية التي تتوجه إليها كل الأفعال البشرية، و من ثم فإنها تعد المعيار النهائي للحكم على صحة و خطيئة الأفعال، فيقول (ميل): " إن الفعل يكون صحيحا بقدر ما ينزع شطر تعزيز السعادة"، أي "السعادة العامة"، سعادة كل من يهمهم الأمر. [1]

الديـــــن: Religion

هو لغة الملك و الحكم و التدبير، من دانه دينا أي ملكه و حكمه و ساسه و دبره، و قهره، و حاسبه، و جزاه، و كافأه. من ذلك: " مالك يوم الدين" (الفاتحة-04)، أي الحساب و الجزاء، و في الحديث: " الكيس من دان نفسه"، أي حكمها و ضبطها، و دان له أي أطاعه و خضع له، فالدين هنا هو الخضوع و الطاعة، و دان بالشيء، أي اتخذه دينا و مذهبا، فالدين هنا هو المذهب و العقيدة. أما في الاصطلاح كما عرفه الإسلاميون بأنه "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، و الفلاح في المال". فبمقتضى هذا الاصطلاح هو "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، و إلى الخير في السلوك و المعاملات". و من أشهر تعريفات الدين عند الغربيين ما قاله الفيلسوف (كانط) في كتابه الدين في حدود العقل، "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية".[2]

يطلق أيضا الدين على كل ملة، كل بني، و قد يخص بالإسلام كما قال الله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام"، و يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه و إلى النبي لظهوره منه و إلى الأمة لتدينهم و انقيادهم، و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة، و في لفظ الشرع.[3]

(1)- تدهوندريتش، **دليل أكسفورد للفلسفة-ج2-**، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير، 2003، ص، 466.

(2)- أحمد مهدي محمد الشويخات، **الموسوعة العربية العالمية**.

(3) ـ محمد علي التهاوني، **كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون-ج1**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ص، 814.

و للفظ الدين في الفلسفة الحديثة عدة معان:

- الدين جملة من الإدراكات و الاعتقادات و الأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، و عبادتها إياه، و طاعتها لأوامره.
- الدين أيضا هو الإيمان بالقيم المطلقة و العمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه و يعمل بمشاعره، لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من مجرد حب، و إخلاص، و إنكار للذات.[1]

و الدين الطبيعي (Religion Naturelle) اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله و خيريّته، و بروحانية النفس و خلودها، و بإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير و نور العقل، و الفرق بين هذا الدين و الدين الوضعي (Religion Positive)، أن الأول قائم على وحي الضمير و العقل، على حين أن الثاني قائم على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأشياء و الرسل. [2] كما أن الدين يخدم أغراض النظام الأخلاقي و السياسي، غير أن الدين و التكوين السياسي لا بد أن يكونا في تناغم و انسجام، ما دام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني.[3]

الحريـــــة: Liberté

الحرية هي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب، دلت على صفة اجتماعية، يقال: "رجل حر" أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي، و إذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية، تقول: "رجل حر" أي كريم لا نقيصة فيه.[4]

(1) ـ جميل صليبيا، **المعجم الفلسفي–ج1**، مرجع سبق ذكره، ص، 572.

(2) ـ نفس المرجع، ص، 573.

(3) ـ ميخائيل إنوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، 2000، ص 476.

(4)– جميل صليبا، **المعجم الفلسفي–ج1–**، مرجع سبق ذكره، ص 461.

إن الحرية في المعنى السياسي و الاجتماعي، قسمان: الحرية النسبية و الحرية المطلقة. فالحرية النسبية هي الخلوص من القسر و الإكراه الاجتماعي، و الحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، و يمتنع عما نهى عنه. من قبيل ذلك ما جاء في المادة 11 من إعلان حقوق الإنسان في فرنسا سنة 1789: إن حرية الإعراب عن الفكر و الرأي أثمن حقوق الإنسان، ولكل مواطن الحق في حرية الكلام، و الكتابة، و النشر، على أن يكون مسؤولا عن عمله في الحدود التي يعينها القانون. و الحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة: كحرية الفكر، و الرأي، و الضمير، و الدين، و التعبير و حرية الاشتراك في الجمعيات، و حرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن اختيارا حرا. أما الحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها.

و ليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل، بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال، و استحسانه و تقديره، و اعتباره قيمة خلقية مطلقة. [1] و فرقوا بين الحرية المدنية (Liberté Civile)، و الحرية السياسية (Liberté Politique)، فقالوا: "الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية، و اشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة، أو بواسطة ممثليهم". و إذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها، دلّت على سيادتها و استقلالها.[2]

و هذا المثال الذي سنقدمه، يزيد تفسيرا أوضح لمفهوم الحرية، "إن الأفراد لربما غير قادرين على القيام بما يرغبون في القيام به بسبب عقد و رهابات راسخة، أو بسبب ترددهم، أو افتقارهم إلى الانضباط الذاتي و الاندفاع، فيكون هؤلاء الأفراد أحرارا بمعنى أن لا أحد يوقفهم عن القيام بما يرغبون في القيام به، لكنهم غير قادرين على الاستفادة من حريتهم".

(1)- نفس المرجع السابق ، ص، 462.

(2)-نفس المرجع ، ص، 463.

و لهذا يقال إنهم أحرار موضوعيا، لكنهم ليسوا بأحرار ذاتيّا، فلديهم حرية قانونية و سياسية و لكن ليست حرية أخلاقية أو نفسية. قد لا يتمكن الأفراد من الإلتزام بالفعاليات التي يختارونها بأنفسهم بسبب افتقارهم إلى الموارد، فقد يرغبون في الذهاب إلى الصين، لكنهم يفتقرون إلى الأموال لدفع ثمن الرحلة. و يرى التحرريون و بعض الليبراليين أن غياب الموارد لا يؤثر في حريتهم، لأنه ما من أحد يمنعهم من الذهاب إلى الصين، و كون حريتهم بلا قيمة عندهم، أو كونهم غير قادرين على ممارستها لا يعني أنهم لا يمتلكون الحرية. و يرى الاشتراكيون و آخرون من اليسار أن الحرية الشكلية الخالصة التي لا يمكن ممارستها ليست بحرية فعلا، و أن الأفراد المعنيين لا يختلفون عمن احتجزوا رهائن أو منعوا من الذهاب إلى الصين.[1]

و برغم أن النقاش بين الفريقين ذو طبيعة لغوية خالصة على مستو ما، فإن له جذوره العقيمة. فالحرية عند التحرريين، هي شرط أو وضعية، و هي عند الاشتراكيين قوة أو قدرة فاعلة. كما يختلف الاثنان أيضا في نوع المجتمع الذي يفضلونه، فعند التحرريين يكون المجتمع حرا إذا تمتع أعضاؤه بنظام واسع من الحقوق للقيام بما يرغبونه في القيام به، و عند الاشتراكيين، لا بد أن يضمن المجتمع الحر الموارد المطلوبة لجميع أعضائه أيضا.[2]

البراغمـــــاتية: Pragmatisme

اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما **(Pragma)** و معناه العمل، و هو مذهب فلسفي يقر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح.[3] و لهذا يمكن القول أن البراغماتية ترتبط ارتباطا وثيقا بالممارسة و العملية، و تكشف عن اقترانها بكل ما يتعلق بالأعمال اليومية المباشرة في العالم، و أن يدعى المرء براغماتيّا **(Pragmatiste)**، في الاستعمال العادي.

---

(1)- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، مغان موريس، **مفاتيح اصطلاحية جديدة– معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع**، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط.1، 2010، ص، 291.

(2)- نفس المرجع ، ص، 292.

(3)- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي–ج1–**، مرجع سبق ذكره، ص 203.

يعني الثناء عليه لفهم الوقائع السياسية و/ أو القيود الاجتماعية. و حين يثنى على البراغماتي، فإنه يغرى إليه انتباه واقعي لكل ما من شأنه أن يجعل الأشياء تتحقق، ربما مصحوبا بلا مبالاة ضرورية للأسئلة المجردة عن الخير والحقيقي. وحين يذم، يقارن البراغماتي بـ "الشخص المبدئي" الذي يغض الطرف عن وقائع العالم السياسية و يتثبت بالتحديد بتلك الاعتبارات الخاصة بالخير و الحقيقي التي لا يمكن التساهل فيها أو المساومة عليها لمصلحة تحقيق غاية مرغوبة. و هكذا فإن البراغماتي، في السياسة، إما أن يكون الشخص الذي يتمكن بذكاء فاعلية من سن القانون برغم الاعتراضات و المماحكات من زملائه أو زملائها، أو الشخص الذي يتخلى عن المبادئ في سياق ما يسمى بـ "مفاوضات المساومة" و التنازلات التي تتخذ في صفقات الأروقة و الغرف التي تعج بالدخان.

يعود ارتباط البراغماتية بعالم الأعمال اليومية و الشؤون المدنية إلى العصور القديمة، حيث كانت كلمة (**Pragmatikos**) الإغريقية تعني "الضليع، النشيط في الشؤون العملية" أو "المختص بالعمل أو الفعل"، و تعني كلمة (**Pragmaticus**) اللاتينية "الماهر في الأعمال و لا سيما القانون". على أن "البراغماتية و البراغماتيين" التقطت بمرور الزمن بعض المعاني الايجائية الأقل ألفة. فمنذ دخولها إلى للغة الانجليزية في القرن السادس عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر، كان مصطلح المرسوم البراغماتي يدل في الاصطلاح الشائع على شكل من أشكال الأمر الحكومي الذي يصدره الحاكم المتسيّد.[1] كان المرسوم البراغماتي يزيح القانون بالمعنى الحرفي، و لا شك أن هذا ما يفسر الإيحاءات الثانوية للصفة براغماتي منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، مثل "متآمر" و "فضولي" و "دكتاتوري". و بدءا من أواسط القرن التاسع عشر، يجد المرء إحالات إلى التاريخ البراغماتي، الذي يعني دراسة وقائع التاريخ بالنظر إلى الأسباب و النتائج و العبر العملية المستقاة منها. و ليس إلا في أواخر القرن التاسع عشر و بواكير القرن العشرين، بدأ مصطلح "البراغماتية" يكتسب معنا فلسفيا أكثر تخصصا، يرتبط ارتباطا معقدا بالمعنى الدارج يكون فيه(على سبيل المثال) الحل البراغماتي مرادفا للحل "العملي" القابل للتنفيذ.[2]

(1)- طوني بينيت- لورانس غروسبيرغ- مغان موريس، **معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع**، مرجع سبق ذكره، ص، 143.
(2)- نفس المرجع، ص، 144.

في الفلسفة، بدءا من أعمال "بيرس" و "وليام جيمس"، (و قد رسخ هذا الأخير، البراغماتية كموقف فلسفي منجز تماما في كتابه البراغماتية (**1979**))، سرعان ما صارت "البراغماتية" تدل على مدرسة فكرية تنصلت من الجزء الأكبر من التقليد الميتافيزيقي الغربي لمصلحة ما يبدو صورة فكر أكثر تواضعا و أرضية يكون فيها، كما يعبر (جيمس): "الحقيقي...هو فقط الوسيلة النافعة في طريق تفكيرنا، تماما كما أن الصحيح هو الوسيلة النافعة في طريق سلوكنا". و كان استعمال (جيمس) الكلمة "وسيلة" موضع خلاف، لأنه يوحي أن البراغماتية غالبا ما كانت تنظم استنادا إلى هذه الأسس، إلى النسبية، فإن جذورها الفلسفية العميقة قد ضمنت لها مكانة بارزة في التاريخ العقلي للقرن العشرين. و الأهم أن رفض البراغماتية الميتافيزيقا الغربية، و بخاصة التقليد الفلسفي الذي يميز، و يفصل بين العقل و العالم، يستمد قوته من النظرة البراغماتية للغة التي لا تكون فيها اللغة وسيطا للإلهام الدقيق بالواقع، بل هي مجرد نوع من الأداة التي طورها الناس بغية أداء بعض المهام العملية التي لا يمكن لوسيلة أخرى أن تؤديها. إذا عند البراغماتيين يجب أن تفهم مطاردة العدالة لا بالمعنى الأفلاطوني كمحاولة لجعل الشؤون الإنسانية تتطابق مع صورة مثالية للخير، بل كسؤال عن الكيفية المواتية لابتكار الأدوات اللغوية و المؤسساتية الصحيحة للارتقاء بالممارسات الإنسانية التي تفيد معنى محددا للخير، ثم إقناع الناس الآخرين أن هذه هي الأدوات الصحيحة لهذه المهمة.[1]

فالبراغماتية إذن قاعدة لتوضيح معنى المفهوم أو الفرض، دافع عنها تشارلزس بيرس: "يتوجب علينا سرد المترتبات الخبرانية التي سوف تنجم عن فعلنا لو كان الغرض صادقا".[2]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 145.

(2)- تدهوندريتش، **دليل أكسفورد للفلسفة–ج1–**، مرجع سبق ذكره، ص، 141.

السلطـــة السياسيـــــة:

ليست السلطة السياسية كأي نوع من السلطة، فهي ليست كسلطة الأزواج في الأسر، أو السيد على عبيده أو اللورد على أفتان أرضه. فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير من هذا و ذاك، و قدراتها الرادعة، لتأمين الطاعة، و الانصياع لا حدود لها. فهي تمكن الدولة من وضع القوانين التي تلزم المجتمع بأسره بالرضوخ إليها. و الحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. الأهم من ذلك أنها أيضا، أي الحكومات، قد لا تستخدم سلطتها إلا في سبيل الصالح العام. و من ثم، فالسلطة السياسية تتمثل في "الحق في سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، و بالتالي جميع العقوبات الأقل من أجل تنظيم، و حفظ الملكية و توظيف قوة المجتمع في تنفيذ تلك القوانين، و الدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبي، و ما كل هذا إلا من أجل الصالح العام". و استخدام القوة في سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية.[1]

النـــقد: Critique

هو فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكمها تقويميا، تقديريا، بوجه خاص ثمة نقد فني (جمالي)، و نقد الحقيقة (منطقي). يُطلق أيضا إما على اعتراض و إما على استقباح، يدور حول نقطة خاصة و إما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما. هذا المعنى موجود في الفلسفة، على الرغم من انتسابه إلى اللغة الجارية: "لا يوجه جوفروي إلى المذهب الاسكتلندي سوى انتقادين" أنه شديد التحفظ في الماورائيات و أنه شديد الاكتفاء بذكر المعتقدات الطبيعية."[2] كما أن النقد، هو إبداء رأي، تقييم شيء أو تأكيد وضعية، فقد كان في الماضي جزءا من منطق حكم التعامل. و نجد أيضا، فلسفة كانط في الفلسفة النقدية، و هي تلك الفلسفة التي تطرح مشكلة من قيمة العقل أو المعرفة الإنسانية، من حيث المثالية المتعالية.[3]

---

(1)- ستيفن ديلو، **التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني**، ترجمة: ربيع أحمد مرسي وهبة، منتدى مكتبة الإسكندرية،2000، ص، 194- 195.

(2)- لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية– مجلد1**- منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط، 2، 2001، ص، 238.

(3)-Sylvain Auroux- Yvonne Weil ,**Nouveau vocabulaire des études philosophique**, faire le point, 1975, p . 47.

المجتـــمع المـــــدني: La société Civile

هو مصطلح واسع المعنى، و يقصد به عادة الجمعيات و المنظمات التي تؤسسها جماعة من الناس بطريقة طوعية و لا تتدخل في شؤونها المؤسسات الرسمية كالدولة و مؤسساتها، و يدخل ضمن المجتمع المدني الهيئات و المنظمات غير الرسمية كالمنظمات الخيرية غير الرسمية التي تتولى الدفاع عن قضايا أو فئات اجتماعية كبعض النقابات، و منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان و ما شابه، و مجال المجتمع المدني هو الحيز العام و ليس الحيز الخاص، و ليس مجال العائلة و الدولة.[1] مصطلح المجتمع المدني مستعمل في أدبيات السياسة و السوسيولوجيا بعدة معان، فقد استعمله البعض بمعنى المجتمع الذي نتج عن التحضر و التمدن، في البلدان و الدول الغربية كمقابل الاستبداد الشرقي، و استعمله البعض الأخر بمعنى اقتصادي حضاري لتمييز المجتمع الذي لا توجد فيه الملكية الفردية الخاصة من المجتمع المتوحش البربري الذي لا توجد فيه ملكية فردية خاصة.[2]

كما أن هذا المفهوم، يعد من المفاهيم التي حظيت بالاهتمام الواسع منذ بداية القرن التاسع عشر، حيث الأفكار الاشتراكية و الليبرالية التي نظرت إليه من الزاوية المحددة لها. فقد رأى هيجل أن مفهوم المجتمع المدني يختص بمجال العلاقات الاقتصادية و تنظيمها الخارجي، وفقا لتصور الدولة الليبرالية، و كز على الطبيعة الصراعية للمجتمع المدني و حاجته إلى الدولة لمنحه الهدف و التوحد. و عند كارل ماركس، و فريدريك انجلز، اختص المفهوم بمجال العلاقات الاقتصادية، باعتبارها العامل الحاسم لا الدولة التي تشكل جزءا من البناء الفوقي. و لذا اعتبر أن حدود المجتمع المدني هي حدود العلاقات الاقتصادية ، و أن المجتمع المدني هو مسرح التاريخ كله، و أن تحليله يتم عبر الاقتصاد السياسي.

(1)- عبد المجيد البصير، **موسوعة علم الاجتماع و مفاهيم في السياسة و الاقتصاد و الثقافة العامة**، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر،2010، ص، 412.

(2)- نفس المرجع، ص، 413.

و قد اعتبر ماركس المجتمع المدني بأنه: "يحتضن كل العلاقات المادية للأفراد ضمن مرحلة معينة من تطور قوي الإنتاج. فهو يحتضن كل الحياة التجارية و الاقتصادية. و لذا فهو يتجاوز الدولة و الأمة، لكن من جهة ثانية عليه، مرة أخرى، التعبير عن نفسه في علاقاته الجانبية كقومية، و عليه داخليا أن ينظم نفسه كدولة."[1]

و قد استخدم روسو و كانط، مصطلح المجتمع المدني ليعني المجتمع السياسي، و الدولة تحديدا كما استخدم للمقارنة بالمجتمع البدائي (غير السياسي)، كما استخدمه البعض للإشارة إلى المساحة التي تفصل بين العائلة و الدولة، أو ليعني المجال الذي تغطيه العلاقات الاجتماعية و الحياة العامة، في مقابل فعاليات الدولة. كما استخدمه للتمييز بين المجتمع المدني و الحكومة المدنية من جهة، و بين المجتمع الطبيعي و الحضارة، أو للمقارنة بين الحضارة الغربية والمجتمعات الأخرى. و كان غرا مشي أول من أدخل في الفكر الماركسي تعديلا مهما على مفهوم "المجتمع المدني". إذ وضع المجتمع المدني في إطار البناء الفوقي، و ربط بين المجتمع المدني و وظيفة "الهيمنة" التي لا تمارسها الطبقة أو المجموعة المهيمنة في المجتمع، من جهة، و وظيفة "السيطرة المباشرة"، أو الحكم من خلال الحكومة الشرعية من جهة أخرى. و على أثر التحولات التي شهدتها أوربا في نهاية عقد الثمانينات جرى أحياء المفهوم في الدراسات الاجتماعية ليعني بصورة عامة مجموع السياسات الطوعية في المجتمع التي تعارض أو تحد من تدخل السلطة المركزية السياسية في مجالات عملها و نشاطها.[2]

و قد عد المجتمع المدني اليوم، و في كل الأطروحات السياسية و الاجتماعية و الثقافية، باعتباره شرطا ضروريا لقيام نظام سياسي ديمقراطي مستقر. و قد راجت منذ مطلع التسعينات النظريات التي تطرح أن الديمقراطية تزدهر في الدول التي تتمتع بمجتمع مدني فاعل. أي لا يمكن أن تعرف الديمقراطية بدون مجتمع مدني، و لا مجتمع مدني بدون ديمقراطية.

---

(1)– ناظم عبد الواحد الجسور، **موسوعة المصطلحات السياسية و الفلسفية و الدولية**، دار النهضة العربية، بيروت– لبنان، ط2، 2011، ص، 537.

(2)– نفس المرجع، ص، 538.

كما أن هناك البعد الإيديولوجي الذي بات يصبغ مصطلح المجتمع المدني، إذ أصبح مفهوما وظيفيا، أي أن المجتمع المدني يعرف بمجموع المؤسسات و المنظمات و الروابط التي تقوم بدور يحد من سلطة الدولة. أو يشكل عازلا بين السلطة و الفرد في المجتمع، أو أنه يستخدم مرادفا لمصطلح "المجتمع" كما هو متداول في لغة العلوم الاجتماعية. كما أن لمصطلح المجتمع المدني، وظيفة، و هي وظيفة تسييرية شاملة في المجتمع ككل، و ليس بالضرورة أن يكون هناك عداء أو تناقض بين الدولة و المجتمع المدني، و من ثم فإن العلاقة بين الطرفين لا بد أن تحكمها قاعدة أساسية مؤداها الحفاظ على استقلالية المجتمع المدني.[1]

التـــــربية: Education

هي العمل الذي يحول كائنا إنسانيا أن ينمي استعداداته الجسدية و الفكرية، كما ينمي مشاعره الاجتماعية، الجمالية و الأخلاقية في سبيل إنماء همته كإنسان إذا ما استطاع إلى ذلك سبيل.[2] ففي هذا الصدد يقول كانط: "أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو أن الإنسان لا يستطيع أن يصبح إنسانا إلا بالتربية". فالتربية بذلك مسار يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف تطورا تدريجيا بالدربة، و على تجويدها و اتفاقها، ففي اختصار سلسلة عملية إدراكية يدرب بها.[3]

فالتربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول المحدثون، تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا، تقول: "ربيت الولد، إذا قويت ملكاته و نميت قدراته، و هذبت سلوكه، حتى يصبح صالحا للحياة في بيئة معينة". و من شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل من كل النواحي، حتى يصبح قادرا على مؤالفة الطبيعة، يجاوز ذاته، و يعمل على إسعاد نفسه و إسعاد الناس، و تعد التربية ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع لها الظواهر الأخرى في نموها و تطورها.[4]

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 539.

(2)- Olivier Reboul, **La philosophie de l'éducation**, presse universitaire de France, la 7éme édition, 1995, p .15-16.

(3)- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص، 322.

(4)- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي – ج1 –**، مرجع سبق ذكره، ص، 266.

و للتربية طريقتان: الأولى أن يتربى الطفل بواسطة المربي، و الثانية أن يربي نفسه بنفسه. فإذا أخذت التربية الطريق الأول كانت عملا موجها يتم في بيئة معينة وفقا لفلسفة معينة، و إذا أخذت بالطريق الثاني، كانت عملا ذاتيا يترك فيه الطفل على سجيته ليتعلم من نشاطه القصدي. و تسمى التربية التي تقوم على هذا النشاط الحر، و على مراعاة الفروق الفردية، والقبليات الشخصية، بالتربية التقدمية، و هي حركة إصلاحية مبنية على المذاهب النفسية والاجتماعية، و متصلة بفلسفة جون ديوي (1859-1956) الذرائعية.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 266.

المبحث الثاني:
الأصول الفكرية والفلسفية لراسل

الأصول الفكرية والفلسفية لبرتراند رسل:

ولد "**برتراند آرثر وليام راسل**" (Bertrand(Arthur William Russel في 18 مايو 1872 بالقرب من مقاطعة Trelleck بإنجلترا، لأسرة راسل العريقة التي لعبت دورا هاما في تاريخ انجلترا السياسي منذ أوائل القرن السادس عشر، ويُعدّ عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة عالم من أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، وأحد أهمّ رياضيي القرن العشرين، ورغم أنّه فقد أبواه في الثالثة من عمره، إلاّ أنّ جدّه وجدّته سعيا معا لإسقاط وصية أبواه اللذان عهدا فيها إلى رجل ليكون وصيًّا عليه ، واستطاعا في النّهاية إسقاطها بالفعل، ونشأ في كنفهما نشأة أثّرت أبلغ الأثر في توجيه حياته ومبادئه و أفكاره فيما بعد لصرامتها فضلا عن ثرائها ثقافيا، فتعاليم المنزل كانت تحتّم عليه أن يستقض في ساعات الصباح المبكر ـ منذ نعومة أظافره ـ، ليعزف على البيانو من السابعة ونصف حتى الثامنة صباحا، ثم يبدأ بعد ذلك الصلاة العائلية التي كانت تعقد في الثامنة صباحا[1]. ولم تكن التعاليم الصارمة التي يخضع لها نظام المنزل تسمح له بتحقيق رغباته ومطالبه، أو حتى الاختلاط بغيره من الأطفال الذين هم في مثل عمره، فعاش طفولة منعزلة إلى حد كبير، ولم يشعر بأحاسيس من هم في مثل عمره من الأطفال، وهذا ما جعله يصف المناخ العام للأسرة التي كان يعيش فيها ويخضع لتعاليمها بقوله:« لقد أكرهت على الحياة في جوّ مريض ذاعت فيه مبادئ أخلاقية غير سليمة، ذيوعا يشكّل الذّكاء».[2]

ومما لا شك فيه أن فترات طفولته أخذت حيّزا همّها من الكتابات، في كل مرّة يراد دراسة فكر راسل، والحق أن الأخير زوّد الدارسين بمقالة صارت فيما بعد أحد الأبواب التي يمكن الولوج منها إليه عنونها بمقالة "تطوري العقلي"، مستعرضا فيه مختلف مراحل حياته، مبيّنا العوامل الكبرى التي أثّرت في تطوره العقلي والفلسفي والمؤلف الذي أصدره "رسل" عام (1956) بعنوان "صورة من الذاكرة " ومقالات أخرى." عرض أيضا التأثيرات الكبرى في حياته. وأخيرا أخرج "سيرته الذاتية" في ثلاث مجلدات تتناول ثلاث مراحل في حياته، الأولى من (1882-1924) و الثانية (1914- 1944) و الثالثة (1944-1968).[3]

---

(1)- برتراند رسل: **فلسفة الذرية المنطقية**، ترجمة: د ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998: ص 6.

(2)- نفس المرجع، ص7.

(3)- نفس المرجع، ص 8.

لم يتلق "رسل" تعليمه، فيما قبل ذهابه إلى جامعة كامبريدج، بالمدارس الحكومية، بل إنّ دار جدّه كانت مدرسته الأولى لأنّها تنتمي إلى الطراز التقليدي في مبادئ التعليم الذي كان مألوفا في أوروبا حتى القرن التاسع عشر. لقد اهتمت جدّته (راسل)، بعد وفاة جدّه، بتربيته و تعليمه على أساس من المبادئ التي آمنت بها في صدر شبابها والتي ظلّت تُلازمها في كهولتها، فاستقدمت له مربّيين ومربّيات ألمانيات وسويسريات، قمن على مراقبة شؤون حياته و تهذيبه، مما أثّر في حياته تأثيرا شديدا. فطريقة تربيته الأولى غرست فيه الطابع المثالي في النّظر للأشياء من حوله، وقد ظل "رسل" (Russel) متأثرا بالمثالية **(Idéalisme)** حتى عام (1898) إلى أن أقنعه "جورج ادوارد مور" (ولد 1873) إلى التجريبية **(Empiricisme)** وقد يكون في قول "رسل" ذاته بأنّ: "أمره آل فيما بعد إلى مربّيين إنجليز ما يبرّر تحوّله من المثالية إلى التجريبية، ويمكننا أن نلاحظ في هذه الفترة عاملا آخر قوي التأثير في حياة "رسل" الفكرية، فقد اهتم "رسل" اهتماما كبيرا بالدّين و وجود الله و الحرية الإنسانية، فيما بين الرابعة و الخامسة عشر.[1]

وكان يشرف على تعليمه حينذاك معلّم متشكك استطاع أن يناقش معه المشكلات التي تدخل في هذا النطاق، إلاّ أنّ أمر هذا المعلم بات معروفا للأسرة التي كانت تقدّس المعتقدات الدّينية وتحافظ على التّعاليم المقدّسة وتحرّم النقاش في مثل هذه المسائل، فطُرد المعلم من عمله حتى لا يُفسد عقل "رسل". ومع هذا فقد مرّ إليه الشكّ في فترة من فترات حياته يشك في القيم السائدة والعقائد الموروثة و الدين، ويعلن تخلّيه عن المسيحية بصفة نهائية في عام (1928) في مقال كتبه بعنوان " لماذا لست مسيحيا؟" و مع هذا لم ينكر وجود الله على الإطلاق، نعم شكّك في بعض المعتقدات التي كانت سائدة، لكن ما يلفت الانتباه هو أنّ النّزعة التي تبدو متحرّرة من كل القيود قد زادت ونمت بفعل جدّته التي مارست عليه نوعا من التأثير العميق، بحكم عقيدتها البروتستانتية، تؤمن بضرورة أن يكون للأفراد أنفسهم حقّ الحكم على الأشياء، بحيث يكون لضمير الفرد سلطة عليا وقد أصبح هذا المبدأ المثل الأعلى لفيلسوفنا "برتراند راسل" طيلة حياته الفلسفية، فلم يتردّد لحظة واحدة في رفض كل العقائد التي لا يقبلها عقله، ممّا جعله يتّخذ مواقف محدّدة من الأحداث التي كانت تدور من حوله. [2]

(1)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص 93 .

(2)- نفس المرجع، ص، 94.

فعند بلوغ "برتراند رسل" سنّ الحادية عشر(11) من عمره، بدأت مواهبه العقلية بالظهور. فنجده يقول في كتابه "سيرتي الذاتية" ما يلي:« حدث حادث عظيم في حياتي عندما كنت في عامي الحادي عشر، وهو أنّي بدأت دراستي "لإقليدس" الذي لم يزل عندئذ المتن المعترف به في دراسة الهندسة، وكان أخي يقوم بتدريسها لي، وكان ذلك من أهم أحداث حياتي، وقد بهرني كأنه الحبّ الأول، لم أكن أتخيل أنّ هناك في الحياة شيئا أكثر إمتاعا، وبعد أن [تم] تعلمي الاستدلال الخامس، قال لي أخي "إنّه من الأجزاء التي يجمع الآخرون على صعوبتها " ولكني لم أجد صعوبة تُذكر، وهذه هي المرة الأولى التي تحقّقت فيها من أنّني على شيء من الذّكاء، ومنذ هذه اللحظة حتى انتهائي أنا وَ وايتهد(ألفريد نورث وايتهد، ولد 1861) من تأليف "أصول الرياضيات" وكنت حينئذ في الثامنة والثلاثين، كانت الرياضيات هي شغفي الأول. ومنبع سعادتي الرئيسي، غير أنها ككل سعادتي لم تكن خالصة بغير شوائب. فلقد قيل لي أن إقليدس قد أثبت أشياء، ثم أصبت بخيبة أمل شديدة عندما عرفت أنه ابتدأ ببديهيات، ورفضت في أول الأمر أن أقبل بديهياته ما لم يقدم أخي في الأسباب التي تدعوني لقبولها ولكنه قال:" إن لم تقبلها فلن تستطيع الاستمرار"، ولما كنت أرغب في الاستمرار فقد قبلتها مؤقتا. ولقد لازمني الشك الذي خامرني حينئذ بخصوص مقدمات الرياضيات، وحدّد اتجاه العمل الذي قمت به بعد ذلك.[1] ولكن الشكوك التي أثارها عقل برتراند رسل الذي لم يتجاوز الحادية عشر بصدد الأسس التي تبنى عليها الرياضيات سيطرت على حياته منذ ذلك اليوم، فسرعان ما اتجهت اهتماماته نحو دراسة الرياضيات، و كان شغفه بها ينبعث أساسا من تشوقه الذي يكاد أن يبلغ حدّ الصوفية للوصول إلى نوع من الحقيقة المطلقة.[2]

ذهب راسل بعد أن حمل هما رياضيا صاحبه طوال حياته إلى كمبريدج في سن الثامنة عشر، ففي السنوات الأربع التي قضاها رسل في هذه الجامعة، استطاع ان يثبت وجوده بعد امتحان الدخول اليها على يد وايتهد الذي نشر اسمه في الاوساط الجامعية، طبعا بعد دخوله التقى

(1)- برتراند رسل، **سيرتي الذاتية**، ترجمة: عبد الله عبد الحافظ وآخرون، مراجعة: شوقي السكري، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1980، ص، 44.

(2)- ألان وود، **برتراند رسل: سيرة حياته**، ترجمة: رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص، 21- 22.

بمجموعة اصبحت فيما بعد من الاصدقاء، ذوي الاهتمام الفلسفي فضلا عن الشعر والسياسة والاخلاق، ومن بين هؤلاء "ماكتجارت" (1866- 1925)، الذي لعب دورا بارزا في حياة "رسل" الفكرية وكتب عنه يقول:"...[لقد حملنا] بفطنته على دراسة الفلسفة الهيجلية ، وقد علّمني كيف أنظر إلى الفلسفة التجريبية الإنجليزية نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة، وكنت أميل إلى عقيدة بأنّ "هيجل" وكذلك "كانط" بأقلّ درجة يتّصف بعمق هيهات أن تجد له مثيلا في "لوك" و "باركلي" و"هيوم"، بل هيهات أن تجد له مثيلا عند الرّجل الذي كنت قد اتخذته لنفسي قبل ذلك إماما روحيا، وأعني به "مل"..."،[1] ومع أنه عاش لحظات بين أعمق الفلسفات، إلاّ أنّه كرّس الشطر الأكبر من دراسته الأكاديمية لدراسة الرياضيات، وكأن حقيقته ككائن مفكر لا يمكن أن يّحقق شيئا إلاّ بها، فلكل فيلسوف مشكلة، مثلما كان لـ "أرسطو" ومن قبله "أفلاطون" ومن قبلهما "سقراط"، نعم حيث دفعته رغبته الجامحة إلى بحث المسائل المتعلقة بأسس الرياضيات اعتقادا منه في إمكانية العثور على اليقين، ومع هذا لم يتحقق له ما كان يصبوا إليه بعد سنوات طويلة احتاجت منه جهدا شاقا لأكثر من ربع قرن من الزمان.[2] إن السّبب الذي حدا به إلى دراسة الرياضيات في صباه، هو اللّذة التي كان يشعر بها في البرهنة على الأشياء وحبه الذي يجري في عروقه أعني الاستدلال العقلي و لقد كانت ملكة التدليل والبحث الدقيق متأصلة فيه منذ صباه، لأنّه يشعر بالاطمئنان إزاء ما في الرياضيات من يقين ودقّة في هذا العلم الأرستقراطي الهادئ.[3]

إنّ المسألة هنا تشبه إيمان العقل الحديث بأنّ الحقيقة لا يمكن بلوغها إلاّ باتّباع المنهج الرياضي وبالأحرى على نهج "غاليلي" و"نيوتن" و"ديكارت" و"اسبينوزا" من قبل، وعن سحر الرياضيات يقول "رسل":" إننا إذا استعرضنا الرياضيات استعراضا صحيح لما وجدنا فيها الحقيقة فحسب، بل وجدنا فيها جمالا ساميا، جمال البرودة و القسوة و الصرامة"[4]، كما أن ما يستهوي رسل أيضا في الرياضيات و يجذبه نحوها هو ما تتصف به من موضوعية صارمة لإدخال الشخصية فيها. هنا و فقط تكمن الحقيقة الخالدة و المعرفة المطلقة.

(1)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر العربي**، ط2، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، ص، 19، بتصرّف.

(2)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص، 95.

(3)- رمسيس عوض: **برتراند رسل–الإنسان** ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص، 13.

(4)- ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط، 6، 1988 ، ص، 588.

ها قد رأينا أن "رسل" بدأ سيرته رياضيا، كما يبيّن أنه كان قد مال إلى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته في أن يجد مبرّرا للاعتقاد في صدق الرياضيات، فإنّ نظريات الرياضيات الثابتة المسلّم بها هي مثل "أفلاطون" ونظام "سبينوزا" الخالد، وجوهر العالم، فأفلاطون كما نعرف اعتبر أنّ تدبُّر الحقائق الرياضية خليق بالإله، وأدرك "أفلاطون" ربما بدرجة أكبر من أي إنسان آخر تلك العناصر من الحياة الإنسانية التي تستحق مكانا في السماء[1]، في الرياضيات كما يقول "أفلاطون" في المحاورة التالية: "شيء ضروري لا يمكن تنحيته جانبا...، وإذا لم يكن مخطئا فإن له ضرورة إلهية، حيث إنّه بالنسبة للضّرورات الإنسانية التي يتحدّث عنها الكثيرون في هذا الخصوص، لا يوجد ما هو أعظم حماقة من استخدام الكلمات ياكلينياس، وماهي تلك الضرورات للمعرفة– أيها الغريب– التي تعدُّ إلهية وليس إنسانية، يا أثينيان، دون بعض الاستخدام أو المعرفة بتلك الأشياء لا يستطيع إنسان أن يصبح إلهًا للعالم أو روحا أو بطلا، أو أن يكون باستطاعته التفكير في الإنسان ورعايته." [2]

كان هذا هو حكم أفلاطون على الرياضيات، وهو حكم ينم على مدى يقينية الرياضيات أكثر من يقين بعض الكتب المقدسة كما يذهب الى ذلك البعض في الفترة الحديثة،، والحق أنه اذا ما عدنا الى جملة أفلاطون الشهيرة التي كتبت على حائط الأكاديمية لا يدخل إلينا الا من كان يعرف الرياضيات او الهندسة، تجعلنا نقر بأن الرياضيات قد مسكت تلابيب أفلاطون ولم تدعه أبدا يفكر في غيرها إلا بها أعني كمنهج ليس إلا، لقد كانت معيارا لصحة التفكير وسلامته، طبعا قد يكون ذلك قد قاد برتراند رسل وهو المؤرخ لتاريخ الفلسفة في جميع أطوارها الى الإقرار بأنه ينبغي أن يكون هدف الفلسفة بلوغ ما في الرياضيات من كمال، بأن تقيد نفسها بأقوال لها من الصحة والضبط ما للرياضيات من يقين وصحة، إذ ينبغي أن تكون فروض الفلسفة قضايا مسلما بها، هذا ما يريده رسل الإيجابي بأن لا تشير هذه الفروض الفلسفية إلى الأشياء بل إلى صلات، وصلات كلية.[3]

(1)- برتراند رسل، **عبادة الإنسان الحرّ**، ترجمة: محمد قدري عمارة، مراجعة: إلهامي جلال، ط.1، المجلس الأعلى للثقافة ، 2005 ، ص، 68.

(2)- نفس المرجع ، ص، 69.

(3)- ول ديورانت، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، مرجع سبق ذكره، ص، 588.

في آخر سنوات دراسته بكمبريدج، عكف على دراسة الفلسفة، وهنا دخل في صراع بين وجهتي النظر المثالية التجريبية، فلقد كان" سد هنري جوك "(Sidgwick) وجيمس وورد(Ward) و ستاوت(Stout) من بين الأساتذة الذين قاموا بتدريس الفلسفة في كامبريدج، أما "سد جوك" فكان يمثل وجهة النظر الانجليزية التجريبية. على حين أن "وورد" جذب انتباهه إلى "كانط" ودراسته في الوقت الذي مهّد فيه "ستاوت" الطريق أمام "رسل" لدراسة المظهر والحقيقة لـ"برادلي" (Bradley) (1846- 1924) وتعاون معه "ماكتجارت" (1866- 1925) في التأثير على "رسل" حتى أصبح من أتباع "هيجل"(Hegel) (1770-1831)، و في عام (1894) أنهى رسل دراسته بكامبريدج. [1]

ثمة خصيصة للفلسفة الانجليزية كان "رسل" رياضي وفيلسوف إنجليزي فهذا ما يدفعنا للتحدث عن الفلسفة الانجليزية بصورة عامة خلال مراحلها المتعدّدة طبعت بالطابع التجريبي انطلاقا من الخبرة المباشرة التي تتفاعل في أعماق الفلاسفة وتسيطر على أحاسيسهم ومشاعرهم، باعتبار هذه الأحاسيس وتلك المشاعر تتلقاها الحواس من معالم الطبيعة الخارجية بواسطة السمع والبصر واللمس وبذلك يتمكن الإنسان من رسم صورة صادقة عن العالم، و متى عرف الإنسان نفسه ارتدّت تلك المعرفة لتفعل وفق خبراتها الحسية في هذا العالم، لتحلّل موجوداته وفق منطلقات حقّانية تعطينا الدليل العقلاني لاكتشاف الكائنات الموجودة في هذا العالم.[2]

و كان في طليعة الفلاسفة الانجليز الذين نهجوا المنهج التجريبي في فلسفتهم. "بيكون" في القرن السادس عشر و"لوك" في القرن السابع عشر، و "هيوم" في القرن الثامن عشر، و" مل" في القرن التاسع عشر، ثم سار مُترجمنا الفيلسوف "رسل" في القرن العشرين، على هذا المنوال التجريبي رغم ظهور موجات من الفلسفة المثالية بين فترة وأخرى ممّا يجعل المرء يعتقد بأنّ هذه المثالية قد سيطرت على غيرها من الفلسفات التي انتشرت في الوسط الإنجليزي، لكنّها لا تلبث حتى يتصدّى لها واحد من هؤلاء الفلاسفة التجريبيين. فتنحسر ويعود للفكر الإنجليزي مجراه الأصيل. [3]

---

(1)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص، 95.

(2)- مصطفى غالب، **برتراند رسل**، دار و مكتبة الهلال، بيروت، 1986، ص، 44.

(3)- نفس المرجع، ص، 45.

ولنضرب هذه الموجات من الفلسفة المثالية كيف تطغى على الفكر الانجليزي حينا لتعود فتنحسر عنه، موجتين طغتا على فترتين متواليتين إبّان القرن التاسع عشر، أمّا أولهما فقد جاءت أوائل القرن على أيدي نفر من الشعراء والكتّاب الذين أعجبتهم المثالية الألمانية متمثلة في "كانط" و"هيجل" فراحوا ينقلونها تلخيصا وتعليقا في شعرهم ونثرهم، ومن هؤلاء "كولردج" و"كارلايل"، لكن لم يلبث هذا الغزو الفكري أن تصدّى له "جون ستيوارت ميل" بفكره التجريبي، فأرجع التقاليد الانجليزية إلى تيّار الفلسفة كما كانت على يدي "هيوم" و" لوك" الذي وجد أنّه لا يمكننا بناء أي نسق فلسفي إلاّ بالاستناد إلى التّجربة والخبرة الحسية، فالنفس عنده " كاللّوح الذي يُنقش فيه شيء وأنّ التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعا"، [1] لكن المثالية الألمانية عادت في أواخر القرن التاسع عشر إلى غزوة جديدة للفكر الانجليزي، و كانت غزوتها هذه المرة أشدّ توفيقا وأرسخ جذورا، لأنّها هذه المرة لم تجعل أداتها نفرا من الشعراء، بل جعلتها أساتذة الفلسفة في جامعة أكسفورد:-"جرين" و"برادلي" و"كيرد" و"بوزانكيث" (1848-1923)، اتّجه هؤلاء جميعا نحو المثالية المطلقة في فلسفاتهم، حتى لتسمى هذه الحركة الفكرية إلى يومنا هذا باسم "مدرسة أكسفورد" في التاريخ الفلسفي المعاصر كما تسمى أحيانا باسم "الهيجلية الانجليزية" لأن فلسفة هيغل كانت أقوى سطوعا في مؤلفات هؤلاء الأساتذة من أن تخطئها العين العابرة، على أن "كانط" كان له في تلك الحركة أثره العميق.[2]

ويحكي لنا "رسل" أنّه كان متأثرا بـ "كانط" و "هيجل"، و عند الخلاف بينهما كان يؤثر "هيجل" عل "كانط". وكتب مقالا في مجلة "العقل" (Mind) في سنة (1896) عن العلاقات بين العدد والكم، وفيها كان هيجليا محضا. وفي سنة (1897) نشر بحثا عن أسس الهندسة، وفي هذا البحث كان متأثرا ب "كانط"، بيد انه في سنة (1998) تحول عن المثالية و هاجمها، والسبب المباشر لهذا التحول هو أنّه قرأ منطق "هيجل" فاقتنع بأنّ ما يقوله عن الرياضيات لغو باطل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تبيّن له وهو يُحاضر عن "ليبنز" مكان أستاذه "ماكتجارت" الذي في إجازة، أنّ الحجج التي ساقها "برادلي" ضدّ حقيقة الإضافات إنما هي مغالطات.[3]

(1)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل** ، مرجع سبق ذكره، ص، 32.

(2)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص، 97.

(3)- عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة ج1**، ط.1، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، 02ج ص، 517.

كما أنّه هاجر "كانط" أيضا، عندما أسقطته ، كما يقول، في وهدة من الظلام الميتافيزيقية المحيّرة، وعاف عقله الشّديد الحرص على الوضوح، ما انحدر إليه بسبب فلسفة" كانط" من غموض، و ليس هناك أدّل على كراهيته للغموض مما كتبه عن نفسه قائلا:" إنّني أحبّ التحديد، وأحبّ الخطوط الواضحة و أمقت الغموض المستغلق"[1] كما أنّ "رسل" يؤكّد هنا أهمية تأييد صديقه "مور" (G.E.More) عليه ويتجها معا للتصدي للمثالية، وتفنيد ادعاءاتها وتقويض بنائها، فأخرج "مور" مقال "رفض المذهب المثالي" (1903) وأصدر "رسل" "أصول الرياضيات" (1903) ، ثم "مشكلات الفلسفة" (1912) بعد سلسلة من المقالات التي مهّدت لظهوره، فماتت المثالية في إنجلترا للأبد و عاد الفكر الإنجليزي أدراجه تدريجيا، بحثا عما كان في سابق عهده، [2] وذكر "رسل" فيما بعد قائلا :"وجد "مور" أن الفلسفة الهيجلية لا يمكن تطبيقها على الكراسي والمناضد، ووجدت أنا من ناحيتي أنّه لا يمكن تطبيقها على الرياضيات لهذا تمكّنت بمعونته من أن أتخلص من الهيجلية وأن أعود إلى الإدراك العام الذي يلطفه المنطق الرياضي. [3]

كل هذه الأفكار التي بشّر بها "رسل"، كانت تهدف إلى قلع جذور الفلسفة المثالية من الوسط البريطاني، ففي نفس العام الذي نشر فيه كتابه "أصول الرياضيات" سنة (1903) ظهر "مبادئ الرياضيات"، فقد نشر بذلك ثمرة تأملاته الطويلة، لأنّه يعلّمنا بنفسه أنّه، إذ اكتشف "إقليدس"، وهو في سن الحادية عشر كان يتساءل حول أسس الهندسة، وفيما بعد زاد دراسة الرياضيات في كامبريدج من حماسه، لكنّه تركه حائرا لأنّه لم يتمكّن من الأخذ بتجريبية "مل" ولا بالتوليف القبلي عند "كانط"،[4] فيقول "رسل" عن القبيل: " ولمّا أخذت بعد ذلك في قراءة الفلسفة، لم أجد ما يرضيني عند "كانط" أو عند التجريبيين، فلم أطمئن لقول "كانط" عن القضية الرياضية أنّها قبلية تركيبية، ولا رضيت بما قاله التجريبيون من أنّ علم الحساب مؤلف من تعميمات جاءتنا بها التجربة."[5]

---

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل– الإنسان**- ، مرجع سبق ذكره، ص، 15.

(2)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص، 97.

(3)- آلان وود، **برتراند رسل– سيرة حياته**–، تر، رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص، 53.

(4)- روبير بلانشي، **المنطق و تاريخه – من أرسطو إلى رسل–** ، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت– لبنان، ص، 440.

(5)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 22.

وأخيرا جاءه الفرج من عند "بيانو". هنا أيضا يصرّح بنفسه قائلا أنّ أهم سنة في حياته الفكرية كانت سنة (1900)، وأن الحدث الأعظم في ذلك العام كان ذهابه إلى مؤتمر الفلسفة العالمي المعقود في باريس، حيث فوجئ بالدقة الحارقة التي أضفاها "بيانو" وأعضاء فريقه على المناقشات. فتعلم عندئذ أن يقرأ ويمارس كتابة "بيانو" الرمزية، فراسل بنفس روحية فيلسوف الرياضيات الألماني "غوتلوب فريجة" (F G Frege) وعلى نحو مماثل تماما، كان يستولد الرياضيات من قضايا ومفاهيم منطقية صرفة، مستندا هو أيضا إلى الفكرة الكنتورية عن الأسبقية المنطقية لمفهوم التكافؤ العددي على مفهوم العدد، وواصلا إلى حدّ العدد الأصلي بأنّه صنف الأصناف. [1]

فتأثر "رسل" في هذا المجال بأعمال "فريجه" الذي استخدم أسلوبا منطقيا في بحوثه الرياضية، فمن ذلك حصل لديه قناعة بأنّ أسس الهندسة يمكن أن نجدها في المنطق.[2] ولهذا السبب قال" رسل" في كتابه أصول الرياضيات: "أنّني لمدين في الرياضيات كما هو واضح إلى "جورج كانتور" و"جوزيه بيانو" ولو كان قد تيّسر لي الاطلاع إلى مؤلف الأستاذ " فريجه" من قبل لأخذت عنه الشيء الكثير، ولكن الذي حصل هو أنّني اهتديت مستقلا عنه إلى كثير من النتائج التي كان قد أثبتها. وقد عاونني الأستاذ " هوايتهد" في كل مرحلة من مراحل الكتاب معونة تضيق العبارة، عن وفاء حقها، بالاقتراح والنقد والتشجيع الصادق، علاوة على تفضله بقراءة تجارب الكتاب وتعديل عبارات كثيرة فيه".[3]

(1)- روبير بلانشي، **المنطق و تاريخه**، مرجع سبق ذكره، ص، 441.

(2)- برتراند رسل، **أثر العلم في المجتمع**، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، 2008، ص، 10.

(3)- برتراند رسل، **أصول الرياضيات، - ج1-** ، ترجمة: محمد مرسي و أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، ط. 2، 1958، ص، 23.

لقد أسلفنا بالذكر، الثورة على الفلسفة المثالية، التي قد سادت حتى القرن التاسع عشر، ولكن قد ارتدّ عنها "رسل"، وذلك بفضل "جورج مور" إلى صورة متطرفة من المذهب الواقعي. فقد ظهرت الواقعية في انجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو تيار واقعي، لم يكن يكوّن مدرسة، ولم يكن باستطاعته أن يزدهر في مواجهة المذهب المثالي، الذي كاد مسيطرا في ذلك العصر، ومن أعلامه "برادلي" و"بوزانكيث". ولكن هذا التيار وجد مفكرين ذوي قدر يدافعون عنه، ومنهم "هكس" (1862-1941) الذي يقترب من "مينونج" و"هسرل"، حيث قدّم نظريّة في القصدية، وتوصّل إلى موقف متوسط ما بين المثالية و الواقعية.[1]

وقد هيأ الواقعية الجديدة "جورج إدوارد مور" بنشره مقالته:" تفنيد المثالية" وأنّ تأثيره على الفلسفة الإنجليزية في القرن العشرين ليبلغ حدا من الأهمية، و قد ظهرت الواقعية الجديدة بوضوح في الجيل الأوّل عن فلاسفتها مع أمثال موجان (ت1961) وهوايتهد (1974ت) و في الجيل الثاني تظهر أسماء جود (1891) وبرايس (1899) وأهم الآخرين" برتراند رسل" سواء من حيث خصوبة الإنتاج أومن حيث تأثيره.[2]

والواقع أن "رسل" منذ ثورته على المثالية ورفضه لها تبنّى فلسفة الذّرية المنطقية مستخدما التحليل كمنهج، وبذلك أصبح التحليل هو العنصر الأساسي في فلسفته، وقد فرضت عليه هذه الفلسفة ضرورة مراجعة أسس العلم والفلسفة في شتى الاتجاهات، فأصدر "برنكيبيا ماتيماتيكا" فيما بين الأعوام (1910-1913) بالاشتراك مع "هوايتهد"، مما أحدث ثورة علمية هائلة في ميدان الرياضيات و المنطق، ثم اتّجه إلى معالجة موضوعات الفلسفة من خلال العلم في كتابه "تحليل العقل" وغيرها من المؤلفات.

(1)- إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1992، ص، 72.

(2)- نفس المرجع ، ص، 73.

إنّ الثورة التي قادها "رسل" على الفكر المثالي تؤكّد لنا الطابع الذي تميّزت به فلسفته في كلّ مراحلها، فقد كان بحاجة لأن يتخذ من المنهج العلمي دعامة أساسية لفلسفته التحليلية، فالفلسفة بالنسبة له نشاط و حركة دائمة، من خلال هذا النشاط يمكن للفلسفة أن تعكس لنا بمنظارها الخاص النتائج التي تصل إليها العلوم التطبيقية، وذلك عن طريق محاولة إيجاد وسيلة ملائمة مشكلات العلم،[1] والواقع أن "رسل" حين يتحدث عن مناهج العلم، إنّما يعني استخدام مناهج العلوم الصورية أي الرياضيات و المنطق، فبدلا من أن يتّجه الفيلسوف إلى بناء نسق فلسفي عليه أن يعالج المشكلات الفلسفية الواحدة منها بعد الأخرى، عن طريق منهج التحليل الفلسفي، وهو المنهج الذي تقوم عليه فلسفته الذرية المنطقية و الذي قاده إلى اعتبار التقدم الذي أحرزه الفكر الذري المنطقي يساوي في حصيلته المميزات التي أحرزتها أفكار "غاليلي" في الفيزياء.[2]

فالذرية المنطقية، عبارة استخدمها "رسل" لوصف مذهب حدّد تعاليمه عام (1918) بقوله: "العالم مكوّن من ذرّات منطقية، رقع صغيرة من الألوان والأصوات، أشياء لحظية... محاميل أو علاقات أو أشياء من هكذا قبيل".

يصف "رسل" ذراته بالمنطقية، لأنّها تحتاز على السمات المنطقية لا الميتافيزيقية الخاصة بالجواهر، إنّها مواضيع الحمل الأكثر بساطة، لكنّها تبقى أيضا فإنّه يسمي عمليّة اكتشاف الذرّات بالتّحليل المنطقي، يُستبان من إعمال الفكر أن البيكيادلي ليس كينونة بسيطة، والأحكام المتعلقة به إن هي أحكام عن مكوناته، ربما يتكون هناك سبب آخر جعل "رسل" يعتبر ذريته منطقية، مفاده أن الأساليب المنطقية متضمنّة في تشكيل المركبّات من الكينونات البسيطة: الحقائق البسيطة تتشكل من حقائق ذرية، والأشياء المركبة فئات مشكلة من ذرات.[3]

(1)- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص، 98.

(2)- نفس المرجع، ص، 100.

(3)- تدهوندريتش، **دليل أكسفورد للفلسفة، ـ ج1ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 393.

هذا الأسلوب الذي يعدّ مثمرا في فلسفة الرياضيات، سوف يكون قابلا للتطبيق في فلسفة الفيزياء، حيث يقول "رسل": " لا شكّ عندي في ذلك، و كان يجب تطبيقه منذ وقت طويل اعتمادا على حقيقة أنّ كلّ من درسوا هذا الموضوع حتى الآن كانوا يجهلون المنطق الرياضي، أنا نفسي لا أستطيع إدّعاء الأصالة في تطبيق هذه الطريقة على الفيزياء، حيث أنّني أدين باقتراح تطبيقها كليّة إلى صديقي "هوايتهد"، الذي هو منشغل بتطبيقها في الأجزاء الرياضية من المنطقة الوسطى بين معطيات الحواس و النقاط و اللحظات و جزيئات الفيزياء". (1)

يمكننا القول بأنّ "رسل" شارك مور اتجاهه الواقعي، لكنه كان يهدف حقيقة إلى وضع أصول فلسفة الذرية المنطقية في هذه الفترة، و هذا لما قاله في كتابه "الذرية المنطقية": "و ما أريد تأكيده يتمثل في أنّ منطقي ذري، و لذا فإنني أفضّل أن أصف فلسفتي بأنها ذرية منطقية، أفضل من وصفها بالواقعية". و هذا ما يبدوا لنا بوضوح في أكثر من موضوع من كتابات "رسل"، و السبب في هذا أنّه كان لديه على الأقل، ثلاث مبرّرات أساسية لاتجاهه الذري، و قد عرض لنا هذه المبررات متصلة بمنهج العلم الحديث، و هذا المنهج هم المنهج التحليلي. (2)

فنجده يشير للمبرّر الأول فيشير في الصفحات الأولى من مؤلفه (معرفتنا بالعالم الخارجي) حيث يؤكّد أنّ الأفكار التي سيطرحها في هذا المؤلف تبيّن منهج التحليل المنطقي في الفلسفة وفعاليته وحدوده، على اعتبار أنّ هذا المنهج يمكن أن يقدّم لنا كلّ ما يمكن الحصول عليه من المعرفة العلمية الموضوعية.

(1)- برتراند رسل، **عبادة الإنسان الحرّ**، مرجع سبق ذكره، ص، 156.

(2)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 36، بتصرّف.

وفي مؤلفه "تطوري الفلسفي" يشير إلى نوعين آخرين من المبررات: الأول منها يؤكّد فيه أنّ استخدام منهج التحليل في الفلسفة يتمثل في أنّ فلسفة "كانط" و "هيجل" المثالية لم تشبع فيه نفسه الحاجة إلى اليقين، وقد اتّضح له من المناقشات التي دارت مع "مور" أن الفلسفة المثالية ليست كافية و ينبغي أن تُرفض، ومنذ هذه اللحظة اعتقد "رسل" استحالة تقدّم الفلسفة من خلال المثالية.

ويضيف "رسل" إلى هذا المبرّر، مبررا آخر مستمدّ من العلوم الإمبريقية و التجريبية التي أثبتت نتائجها جدارة المنهج الذي تستخدمه. ففي أقلّ من ثلاثة قرون من الزمان استطاعت العلوم الطبيعية أن تحرز تقدما عظيما، و الدليل على ذلك الفيزياء الحديثة التي توصّلت إلى إنتاج أعظم الكشوف العلمية بعد أن اعتمدت على منهج التحليل وأخضعت له العالم المادي، فالتحليل يزوّدنا بمعرفة لا يمكن الحصول عليها بطريق آخر.[1]

نستنتج من هذه المبررات أنّه أراد لفلسفته أن تكون ذريّة الجوهر، تحليلية الطابع، خاصة وأنّ الصفة التحليلية في العلوم الفيزيائية ارتبطت بالصفة الذرية، أضف إلى أنّ فكرة الذرية المنطقية في بدايتها ارتبطت بالرياضيات عند "رسل" بالطبع، وهذا ما يتضح من قوله: " فنوع الفلسفة التي أودّ الدفاع عنها و أسميها ذريّة منطقية، أحد الموضوعات التي فرضت نفسها عليّ وأنا بصدد التفكير في فلسفة الرياضيات رغم أنّه من الصعوبة بمكان أن أحدّد بدقة مدى العلاقة المنطقية بينهما".[2] و نحن نعلم أنّ اهتمام "رسل" بالرياضيات سابق على اهتمامه بالفلسفة، كما أنّ الرياضيات من وجهة نظره، تستخدم منهج التحليل كمنهج أساسي.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 37.

(2)- برتراند رسل، **فلسفة الذرية المنطقية**، مصدر سبق ذكره، ص، 21.

فكان "رسل" وفق كل هذه المعاني يمثل في مرحلته الأولى فلسفة الذرية المنطقية التي تستخدم التحليل كأداة جيّدة لها فعاليتها في فهم العالم من حولنا، وبذا تصبح المرحلة التي حدّدها "كوانتون" في تقسيمه لمراحل تطور الفلسفة الإنجليزية، هي المرحلة الأولى و الأصلية في فكر "برتراند رسل" و هي الوصف الدقيق للفلسفة الإنجليزية في هذه الفترة.

قد يعتقد بعض الباحثين أنّ "رسل" استمدّ فكرته عن الوقائع الذريّة والقضايا الذرية من مناقشته مع "فتجنشتين"، [1] الذي وضعها على النحو التالي: "كل بيان عن معتقدات يمكن تحليله إلى بيان عن أجزائها المكونّة لها وإلى تلك المقدمات التي تصف تماما المعتقدات".[2] وأن فكر "فتجنشتين" متقدّم على فكر "رسل" لأن الأوّل أخرج رسالته المنطقية الفلسفية كنسق متكامل عن العالم الذرّي والقضايا الذرية، لكن هذا الاعتقاد ليس له ما يبرّره، لأن "رسل" لم يلتق بـ "فتجنشتين" ولم يسمع عنه على الأقل إلاّ بعد عام (1911)، ومن الثابت أنّ "رسل" و "هوايتهد" اشتركا معا في تدوين "برنكيبيا ماتيماتيكا"، الذي صدر جزؤه الأول عام (1910) وفي مقدمته، يشير أصحاب البرنكيبيا إلى أنّ القضية الذرية هي ما تقابل الواقعة الذرية الموجودة في العالم الخارجي،[3] ولا يزال كتابه "ألف باء الذرات" الذي نشر عام (1923)، يتميّز بتنبئه المبكر بالطاقة الذرية، حيث أنه كتب قائلا: " إذا استطاع الإنسان أن يستخدم مصدر هذه الطاقة بطريقة تجارية، فإنّه من المحتمل عندما يحين الأوان أنّها ستحلّ محلّ أيّ مصدر آخر للطاقة، و يستحيل علينا أن نبالغ فيما قد يكون لها من أثر ثوري في ممارسة الصناعة وفي نظريّات الفيزياء". و قال أيضا ـ وهو يشير إلى البحث في تركيب الذرة ـ : " من المحتمل أنّها ستُستخدم في نهاية الأمر في صناعة متفجّرات وقذائف تفوق في قدرتها على التدمير أيّة متفجرات أو قذائف قُيّض لها أن تُخترع حتى الآن". [4]

(1)- نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2)- برتراند رسل، **ما وراء المعنى والحقيقة**، ترجمة: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص، 253.

(3)- برتراند رسل، **فلسفة الذرية المنطقية**، مصدر سبق ذكره، ص، 22.

(4)- ألان وود، **برتراند رسل ـ سيرة حياته** ـ ، مرجع سبق ذكره، ص، 193.

إذن نستطيع أن نقول أنّ فلسفة "رسل"، قد مرّت بثلاث مراحل رئيسية:

- **الأولـــى:** و وهو تأثيره بالنزعة المثالية التي ظهرت في إنجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (19) على يد "ماكتجارت" وأتباعه.
- **الثـــانيـــة:** تتمثل في اهتمامه بالرياضيات و تحوله إلى المنطق الرياضي بحثا عن اليقين، وحاول أن يثبت أن الرياضة تقوم على المنطق و هي امتداد لها.
- **الثـــالثـــة:** فعند بلوغ الهدف أراد فيها أن يختبر المشكلات الفلسفية الأساسية من خلال تطبيق منهج المنطق الرياضي. [1]

فالفلسفة عند "رسل" تكمن ما بين الدين والعلم، تشبه الدين في كونها تتألف من موضوعات لم يبلغها بعد علم اليقين، وتشبه العلم لأنّها تخاطب العقل البشري سواء كان صادرا عن قوة التقاليد أو صادرا عن قوة الوحي، ولهذا كانت الفلسفة عرضة لرجال الدّين من جهة و رجال العلم من ناحية أخرى، لذلك لا تقوم الفلسفة خارج العلوم. وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المتميزة فإنها لا تنفصل عن العلم، وكلّ من يشغل بالفلسفة لابدّ أن يكون على دراية بالمنهج العلمي. إذن فالفيلسوف على دراية أنّ بدون العلم، فإنّ مجهوداته تذهب سدى. [2]

وهكذا كان تصوّر "برتراند رسل" عن الفلسفة، بعلمه المنهج، وبأن التحليلات المنطقية للعبارات العلمية، هي حدّها المجال المشروع للفلسفة و الفيلسوف. فاتخذ "رسل" المنطق الرياضي أداة في هذا التحليل.

نعود إلى صدر شباب "رسل" فهو مفتاح لفهم ما آل إليه في النهاية، من حب وسماحة وانفتاح على الغير، ونقول لم يكن ينظر إلى الكتب بهذه العين المرتابة المتشككة،

(1)- فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط.1، 1993، ص، 23- 24.
(2)- نفس المرجع، ص، 25.

فقد كانت الكتب تمثّل في شبابه الأمل الحار الدافق، الأمل في الوصول إلى الحقيقة، والأمل في الخلاص من جحيم البيت الذي لا يطاق. ولهذا كان "رسل" الغلام ينكب على قراءة الكتب، ويجد فيها السلوى والعزاء اللذين ينسيانه تزمُّت عائلته الموغلة في المحافظة الفكرية، وضيق أفقها الذي لا يوصف.

أحبّ "رسل" في شبابه الكلمة المكتوبة لأنها كانت تمثل له سبيل الخلاص، فقد كان يجد فيها صدى لأفكاره المتمردة و تعبيرا صادقا و جميلا عن أحاسيسه المكبوتة التي لم يكن يجرؤ على الجهر بها خوفا من النقد اللاذع يلقاه من أهل بيته الذين كانوا ينظرون إليه عندما يعبر عن رأي لا يتمشى مع أسلوبهم في التفكير على أنّه مجنون. وقد ردّت إليه الكتب الكثير من الثقة بالنفس فيما يعن له من أفكار، كما ساعدته على الاحتفاظ باستقلاله الفكري و الاحتفاظ بجذوة تمرّده مستمرّة في وجه التزمّت وضيق الأفق المحيطين به. ففي الكتب عبر أناس يشهد لهم العالم بأسره بالعظمة و المجد والعمق، عن شوارد خاطره وكوامن فكره، فشجّعه هذا على المضي في التفكير المنطلق الحرّ الجريء في ثبات وثقة.[1]

كان "رسل" في شبابه يبحث عن الجمال في الشعر و في الطبيعة كما كان يبحث عن أمل حي لمصير الإنسان. ولكن أهم من هذا و ذاك أنّ الرغبة في فهم العالم كانت تستبدّ به وهذا هو ما دعاه في حداثته إلى الإيمان بالعلم و الرياضة بالذات كسبيل إلى فهم هذا العالم. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنّ "رسل" كان مفتونا بـ "شيلي" لشعره الغنائي في بادئ الأمر و افتتانه به كمتمرّد سياسي فيما بعد.

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مذاهب وشخصيات، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، ص، 14.

أحبّ "رسل" فيه يأسه و وحدته، ومناظره الطبيعية الخيالية التي يصوّرها في شعره وكأنها قطعة من عالم علوي لا تربطه صلة بعالم الواقع و الحقيقة، ورغم أن "رسل" بعد استكمال نضوجه الفكري قد تخلى عن الثورية القديمة التي كانت تعمل في نفسه فهو يؤمن من الناحية الفكرية بأن أيّ تحسن هام في حياة الإنسانية لابدّ أن يتمّ بالتدريج، إلاّ أنّ "شيلي" الثائر المتمرّد لا يزال يسيطر على خياله، فهو يأمل و يحلم . كما كان "شيلي" يأمل و يحلم . بحدوث تغيير عام شامل في قلب الإنسان.

وفي يفاعته تأثر "برتراند رسل" بالقصصي الروسي "تورجنيف" ، وهو أول كاتب روسي قرأ له "رسل" . و أدب "تورجنيف" من الآداب القليلة التي استطاعت أن تحرك في نفسه أثرا عميقا، وتصل إلى أغوار ذاته. والذي راق لرسل في أدب تورجنيف هو تصويره لمجتمع من الشباب الجاد المليء بالأمل في إقامة حياة أفضل، والساخط على المظالم الاجتماعية والأوضاع السياسية العفنة ويقول "رسل" في هذا الصدد: "إنّ العصيان الرومانسي ظلّ يلهم الأجيال المتعاقبة منذ الثورة الفرنسية عام (1789) حتى عام (1918) أي حتى قيام النظام الشيوعي في روسيا".[1]

ففي صدر شباب "رسل" أي في مطلع القرن العشرين كان ورثة التقليد الرومانسي المتمرّد هم الثوار الروس الذين امتد تاريخهم الكفاحي إلى ثورة ديسمبر المعروفة من عام (1825)، ومنذ هذا التاريخ والثوار الروس يكافحون في نبل ويضحّون في بطولة من أجل الإطاحة بالقيصرية البشعة المستبدّة الظالمة، وشاع بين الأجيال الثائرة في روسيا أمل مقدّس في تحقيق النصر وكان "برتراند رسل" عاطفا على هذا الأمل المقدّس، ووجد في تورجنيف ما رضي رومانسيته المتمرّدة، فهو أدب يزخر بنماذج عديدة للتمرّد السياسي. ووجد "رسل" في الأدب صور من صنع الخيال لرجال أبطال يكافحون جاهدين لإقامة عهد جديد من العدل و النور.

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ، 15، بتصرّف.

فهو يعترف أنّ قصّة تورجنيف "الآباء والأبناء" قد تركت في يفاعته أثرا لا يعادله أيّ أثر آخر. وهذه القصة التي كان يعتبرها "رسل" أضخم عمل لتورجنيف تعبر عن أمل الأجيال الروسية المتعاقبة في يوم الخلاص، وبطل القصة الذي كان يستهويه رجل يدعى "بارازوف" يبشّر بالفلسفة العدمية ويروّج لها. و لا شكّ أنّ آراء "رسل" السياسية في مطلع حياته كانت تعكس هذا الإعجاب الشديد العدمية ويكفينا أن نقرأ كتابه "الطريق إلى الحرية" (1918) حتى ندرك مقدار عطفه على الاشتراكية بوجه عام و الاشتراكية الفوضوية بوجه خاص.[1]

وكما أصابت التمرّد الرومانسي نكسة في الثورة الفرنسية، ونكسة أخرى في توحيد إيطاليا على يد "كافور" الذي فجع نبيّ الوحدة في أحلام "مازيني" و أمانيه بتسليمه إيطاليا الموحّدة إلى أيدي "آل سفوي"، ونكسة ثالثة في الثورة الشيوعية الروسية (1971)، أصاب "برتراند رسل" الأرستوقراطي المتمرّد شعور شديد بخيبة الأمل بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الشيوعية مما اضطرّه إلى تغيير الكثير من أفكاره الأولى الثورية الفجّة، وقد كان لـ "أبسن" من الأثر على "رسل" في شبابه. فلم يكن "رسل" يعرف شيئا عنه حتى سمع من قسيس يُدعى "فيليب ويبكستيد"، ثمّ قرأ "رسل" بعد ذلك كتابات "برناردشو" التي تفيض بالإعجاب و التقدير لأبسن.

اتضح لرسل عندما بلغ مرحلة النضوج أنّ تحمّسه لأبسن في مطلع حياته لم يكن قائما على الإعجاب الحقّ به بل كان راجعا إلى عطفه بوجه عام على الثورة والأدب الثائر. وهذا لأن "رسل" قد قرأ له نقدا عدائيا ضدّه في مجلّة "كامبريدج ريفيو" التي كان أساتذة جامعة كامبريدج الرجعيون والمحافظون يقومون بإصدارها، فقد كان المحافظون يتهمون "أبسن" بأنه غير أخلاقي و مدمّر وفوضوي، فوقف "رسل" الأرستوقراطي المتمرّد في صفّه ضدّ المحافظين الذين يزعمون لأنفسهم الوصاية على المجتمع، ويدّعون حمايته من أخطار التمرّد التي تهدّده.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 16، بتصرّف.

شاهد "رسل" مسرحيات "أبسن" فاستهوته الشخصيات النسائية الثائرة في وجه التقاليد الأخلاقية الزائفة المنافقة، وأعجبه تحدّيهنّ لأخلاقيات المجتمع و حرّيتهنّ العاطفية واستقلالهنّ الفكري. لكن بعد لأن نفض عن نفسه أوهام الرومانسية المتمرّدة، ينظر لأبسن بمنظار مختلف تماما، لأنه من الرعيل الأخير للرومانسيين المتمرّدين. ولكن شواهد الحياة قد أقنعت "رسل" بكثير من الزيف في الرومانسية المتمرّدة، ويقول "رسل" بعد أن حنكته التجارب أن هناك أسلوبين في الحياة، الأسلوب الكلاسيكي الذي يؤمن بالنظام على حساب التلقائية مما يؤدي في آخر الأمر إلى التمرّد والأسلوب الرومانسي الذي يمجّد التلقائية والغرائز والعواطف.[1]

والأسلوب الرومانسي خطره الداهم، فهو كما يقول "رسل":" ينتهي بالضرورة في نهاية الأمر إلى إنتاج الطغاة والمستبدّين" وللرومانسية جانب يسمّيه "رسل" بالقسوة الرومانسية، وتتجلى هذه القسوة الرومانسية في شخصيات "أبسن" النسائية، فشخصية (هيلدا وانجل) تتسبب عن عمد في موت بطل مسرحية (سيّد البنائين) حتى تثبت لنفسها مقدار سلطانها عليه. هذه القسوة الرومانسية التي يشير إليها وقود بشري و تضحيات إنسانية تزوّده بالقوّة المتحرّكة، وتمكّنه من تحقيق ذاته السامقة السامية.

هذه هي أفكار "نيتشه" الأب الفكري للفاشية والنازية و هي نفس أفكار "برناردشو"، وقد جرّب العالم بنفسه نتيجة الإيمان بالسوبرمان على يد "هتلر" وأمثاله فلم تكن النتيجة غير الحروب والدمار والاضطهاد.

وكانت الخواطر المتضاربة والعواطف المتناقضة تتعاقب في تزاحمها على بال "برتراند رسل" في يفاعته فهو في شبابه مليء بالأمل و الاستبشار تارة، و فريسة لليأس والأحزان السوداء تارة أخرى، وفي لحظات الرجاء والاستبشار كان يقرأ "شيلي" و "تورجنيف" و "أبسن". ففي "شيلي" وجد جمالا سرمديا ليس في هذا العالم وكانت شخصيات "تورجنيف" ترضى فيه النزعة نحو التحمّس الثوري، أما شخصيات "أبسن" فكانت تروي ظمأه إلى التمرّد على القيم الأخلاقية للمجتمع المنافق.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 17.

وكانت هذه الأفكار المتفائلة المستبشرة تعيش جنبا إلى جنب مع طائفة من مشاعر اليأس الأسود التي كانت تجد لها تعبيرا في قراءة مآسي شكسبير، وخاصة مسرحية (الملك لير) التي كان "رسل" في شبابه يفضلها حتى على "هاملت" نفسها لما تتضمنه من حزن عميق ويأس شديد. ورغم أنّ (الملك لير) تدعو إلى اليأس وتبعث على الحزن ففيها يتعثر الخير، وتنتصر قوى الشرّ إلاّ أنّ هذه المسرحية ليست قمة الأحزان على الإطلاق، فهي شاهد في نفس الوقت على قدرة روح الإنسان على التحليق في سماء النبل، والبذل والتضحية والفداء. وهي شاهد كذلك على مجد الإنسان وعظمته التي يحققها ومن وقت لآخر، وهذا ما حدا برسل لأن يقول أنّ (الملك لير) لا يمكن أن تبعث على اليأس التام من الحياة الإنسانية.

ووجد "رسل" في "سويفت" و ليس في "شكسبير" تعبيرا عن يأسه التام، فأسفار جليفر قمّة اليأس الإنساني، وهي تمثل الظلام الحالك الذي لا يخترقه بصيص واحد من نور. ويعرض "رسل" لسخرية القدر الذي يجعل من أسفار جليفر كتابا يقصد به تسلية الأطفال في حين أنّه في واقع الحال ذروة القنوط الإنساني، ويعتبر "رسل" أنّ قصّة (لابوتا) من أسفار جليفر تحمل الطابع العلمي للقصة، و أنّها أوّل إدراك في مجال القصة العلمية، بأن العلم ليس قوّة محرّرة بالضرورة، كما أظهر "هكسلي" في كتابه "العالم الجديد الشجاع" وقد تشرّب خيال "رسل" و هو لا يتجاوز الخامسة عشرة من عمره احتمال استبداد العلم. ولازال هذا التخوّف الطابع المميز لتفكيره. وقد فتحت قصة (لابوتا) عين "رسل" منذ حداثته على إدراك القطاعات التي ينطوي عليها الاستخدام الشرير للعلم، وادراك حياد العلم من الناحية الأخلاقية، فالعلم ليس شرا ولا خيرا، هو مجرّد وسيلة لتحقيق غايات الإنسان التي تحمل الشرّ أو الخير، طبعا ان ما ذكرناه من قبل شكل أرضية خصبة لتكون فلسفة راسل الأخلاقية ذات النظرة الكونية.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 18.

الفصل الثاني:
راسل من نقد
النموذجين الاشتراكي - الليبيرالي
الى مطلب إعادة تأسيس
المجتمع الغربي

المبحث الأول:

نقد النموذجين الإشتراكي - الليبيرالي

1. موقف رسل من الإشتراكية:

عاصر الفيلسوف "برتراند رسل" (**Bertrand Russel**) النّازية والفاشية والشيوعية التي سادت في القرن العشرين، وجميعها كانت تُهدّد الإنجليز، الأمر الذي جعله من الفلاسفة الذين حاولوا إثبات أنّه يجب أن يكون للفرد وُجودا مستقلاّ عن الجماعة لأنّه يتمتّع بحريّة لا تجوز للمنظمات (organismes). وهي ائتلاف مجموعة من النّاس بسبب مجالات نشاطهم الموجّهة نحو غايات مشتركة. أن تقمعها خاصة في ظلّ الدولة ذات النّزعة الشمولية أو التوتاليتارية[1]، وتسهر الحكومة باعتبارها جهازا تنفيذيّا على تحقيق أغراض ثلاثة هي: الأمن (sureté)، العدالة (justice) و الصيانة (conservation)، الأولى تتجلى حماية الحياة و الملكية و تكريس الطّمأنينة شريطة ألاّ تبعث على الضّجر نظرا لطبيعة البشر المغامرة التي تحتاج إلى مُتنفّس، الثانية هي عدالة اقتصادية على الخصوص و تتطلّب ملكية الدّولة للصناعات الرئيسية والتنظيم المعقول للتجارة الخارجية من جهة، وكذلك تحقيق المساواة بين أرجاء العالم فنقضي على التفاوت وبالتالي نتّقي الحرب؛ وهذان الغرضان يتطلّبان في نظره حكومة مركزية، أمّا الصيانة فتتعلّق بمصادر الثروة الطبيعية في العالم والتي يتمّ استهلاكها بشكل مسرف خطير ومخرّب خاصة ما تعلّق منها بالزراعة.[2]

يشرح "برتراند رسل" في كتابه "الطريق إلى الحرية" (1918) اشتراكية الدولة عند "ماركس" ويوضّح أوجه الخلاف بينها وبين اشتراكية "باكونين" الفوضوية و اشتراكية اتّحادات النقابات الثورية (السندكالية). ويعرض "رسل" أهم الأسس التي تقوم عليها فضلا عن أهم نظريات "كارل ماركس" وهي:

- التفسير المادي للتاريخ.

(1)- برتراند رسل، **السلطان ـ أراء جديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع ـ**، ترجمة: خيري حمّاد، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1962، ص، 178.
(2)- نفس المصدر، ص، 111.

- قانون تركيز رأس المال.
- الصّراع الطبقي.

كما يقوم "رسل" بعرض أهم ما يتضمّنه البيان الشيوعي الذي أصدره "ماركس" بالاشتراك مع "انجلز" من أفكار و اقتطاف أهم الفقرات التي وردت فيه. ومن حديث "رسل" عن "ماركس" نتبيّن أنّه غير مقتنع بالنّظام الماركسي بحذافيره، وإن كان يعطف على ما يسعى هذا النظام إلى تحقيقه من إقامة مجتمع اشتراكي. ويرى في كتابه ـ سابق الذكر ـ أنّ الصواب قد جانب الكثير من تنبُّؤات "ماركس" ويعدّد "رسل" تنبؤات "ماركس" الخاطئة فيما يلي:

- تنبّأ "ماركس" أنّ مصلحة العمّال المشتركة في أرجاء العالم ستقضي إلى أضعاف القوميات بل القضاء عليها، على اعتبار أنّ القومية تقف حجر عثرة في سبيل تآزر العمال ضدّ الرأسمالية المستغلّة، وعلى اعتبار أنّها تخدم مصالح البرجوازية وتشيع الفرقة بين صفوف الكادحين وخلافا لما تنبّأ به "ماركس" اشتدّت حدّة القوميات بدلا من أن يُدركها الضعف أو الخور.
- أثبتت تطوّرات الأحداث أنّ نبُؤة "ماركس" بتركيز رأس المال في يد حفنة صغيرة من عمالقة الرّأسماليين لم تتحقق، فبدلا من أن تصل الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار الذي من شأنه أن يقيم هوّة سحيقة بين عالم الأغنياء و عالم الفقراء، وبدلا من أن يصبح التّناقض الاجتماعي صارخا ازداد عدد المساهمين في المشروعات التجارية وازداد بالتالي عدد النّاس الذين أصبحت مصالحهم مرتبطة ببقاء النّظام الرأسمالي.
- إنّ عدد المشروعات الاستثمارية المتوسطة الحجم في تزايد رغم شدّة تضخّم الشركات الكبيرة. [1]

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ** ، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

- تنبّأ "ماركس" بأنّ مستوى معيشة الطّبقة العاملة لن يرتفع عن الكفاف، غير أنّ حال هذه الطبقة قد تحسّن تحسُّنا ظاهرا عمّا كانت عليه في النّصف الأول من القرن التاسع عشر واستفادت طبقة العمّال إلى حدّ ما من النّماء الاقتصادي العام الذي أصابته أوروبا في القرن التّاسع عشر.
- إنّ العمّال المهرة أصبحوا يكوّنون نوعا من الأرستوقراطية العمّالية لها مصالح تتعارض مع سائر مصالح الطبقة الكادحة، وقد أدّى هذا إلى شيء من التّفتيت في صفوف العمّال و اضعاف تكاتُفهم على خلاف ما تنبّأ به "ماركس".

وانتهى "برتراند رسل" بعد ذلك إلى التغيير الذي أجراه "برنشتين" الاشتراكي الألماني (1850– 1932) في نظريات "ماركس"، فقد أعاد النظر في الكثير من مبادئ الاشتراكية الماركسية ودعا إلى نوع من الاشتراكية التطوريّة بدلا من الاشتراكية الثورية التي دعا إليها "ماركس". وطالب "برنشتين" الاشتراكيين بأن يكفّوا عن عدائهم للأفكار الليبرالية بلا موجب وقال أنّه يجب على الاشتراكيين أن يأخذوا الطبقة العاملة على ما هي عليه، فهي ليست بالطبقة التي تتضوّر جوعا في كلّ مكان كما يحاول البيان الشيوعي أن يصوّرها، كما أنّها ليست بالطبقة المنزّهة عن الأهواء و التحيّز كما يزعم الذين يريدون أن يخطبوا ودّهم. وبذلك تعرّضت الاشتراكية الأصلية كما وضعها "ماركس" لهجومين: هجوم عليها من الداخل شنّه عليها "برنشتين" وأتباعه، وهجوم عليها من الخارج قامت به الحركة النقابية الثورية المعروفة بالسندكالية.[1]

يقول "برتراند رسل" في حديثه عن "باكونين" والاشتراكية الفوضوية أنّ المفهوم العام للفوضوية مفهوم خاطئ يقوم على الخلط وعدم الوضوح، فالكثير منّا ينظر إلى الفوضوية على أنّها مجرّد إلقاء قنابل ووضع متفجرات وإشاعة الذّعر بين النّاس الآمنين، كما أنّ الكثير منّا يعتبر أنّ الفوضويين قوم لهم نزاعات إجرامية يحاولون تغليفها بالمبادئ البرّاقة، وأنّهم أناس منحرفون يجدون في أعمال الإرهاب متنفّسا لنفوسهم المريضة وانحرافاتهم الشاذة.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 24.

ويقول "رسل" أنّ هذه النظرة خاطئة فالالتجاء إلى العنف ليس سمة من سمات الفوضوية الأصلية، وهناك جانب كبير من زعماء الفوضوية يُندّد في كتاباته باستخدام العنف ويندّد بالإرهاب مثل "ل. س. بيفنجتون" كما أنّ الكثير منهم يمتاز برقّة الطبع وسماحة الخلق وكراهية العنف. و لكن "رسل" يعترف أنّ الحركة الفوضوية قد جذبت إليها كثرة من ذوي الطبائع الإجرامية والنزعات المجنونة.

وإذا ما عدنا إلى حقيقة الفوضوية التي بشّر بها "باكونين" (ولد 1914)، وتبعه في التبشير بها تلميذه "كروبتكين"، نجدها في العمق مبدأ اشتراكي يسعى إلى إلغاء الملكية الفردية واستبدالها بالملكية العامة لوسائل الإنتاج. وهي قائمة على كراهية فكرة الدولة، على اعتبار أنّ الدولة تمثّل جهازا رهيبا للقسر و الضّغط و الإرهاب. و الفوضويّة تناصب أجهزة الدّولة والبوليس وقوانين العقوبات العداء،[1] فهذه الأجهزة و تلك القوانين تهدف إلى تقييد الناس بالأغلال، وترى الفوضوية كما ترى اشتراكية "ماركس" أنّ الملكية الفردية أساس الظلم والاستبداد. والواقع أنّه ليس هناك خلاف بين اشتراكية "ماركس" و فوضويّة "باكونين"، غير أنّ هذه الأخيرة أكثر تطرّفا من الأولى، فهي لا تسعى إلى إلغاء الملكية الفردية فحسب بل تهدف إلى تصفية الدولة كذلك. علاوة على ذلك، فالفوضوية ترفض النظم الديموقراطية و لا تقبل التعامل معها لما لها من ديكتاتورية الأغلبية و تحكمها في الأقلية، فالفوضوية إذن عدوٌ لدود للدولة وهي تسعى إلى تخليص الأفراد من عنت الدولة وقسرها.

ففي عام (1869) انسلخ الفوضويون من الجبهة الاشتراكية، فظهر هناك تيارين متعارضين؛ تيار يدين بالولاء لإشتراكية "ماركس" وتيار آخر يتزعّمه "باكونين". وكان النّزاع بين الماركسيين والفوضويين يتلخّص فيما يلي: كان من رُأى الماركسيين أن تستفيد الحركة العمّالية من كلّ الفرص السانحة في ظلّ النّظام الديموقراطي، وتستفيد بوجه خاص من نظام التمثيل النيّابي لخدمة أغراضها.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 26.

لم يجد "ماركس" و أتباعه ضيرا من التّعامل مع الأجهزة البرلمانية في حين أنّ "باكونين" و أتباعه وقفوا لفكرة التّعاون مع النّظم الدّيموقراطية بالمرصاد ورأوا في التعاون مع أجهزة الحكم النيّابي خيانة لقضية الطبقة العاملة. أمّا وجه الخلاف الآخر فيتلخّص في أنّ الاشتراكيين الماركسيين كانوا يرون بقاء الدولة بعد نقل وسائل الإنتاج إليها، و لكن الفوضويين طالبوا بتصفية الدولة لأنّ الدولة في نظرهم شرّ مستطير وهي الوريثة لتركة الاستبداد التي يخلفها الرأسماليون الأفراد.[1]

فالفوضويون يرون أنّ الظلم القديم سيعود إلى الظهور في ثوب جديد، في صورة سيطرة الدولة و تحكمها. وقد ترك هذا النزاع الإيديولوجي بين "ماركس" و "باكونين" أثرا خطيرا في التطورات السياسية في أنحاء أوروبا.

وبهذا أنشأت الحركة الإشتراكية السياسية وقد ساعد النّزاع المحتدم بين صفوف الاشتراكيين على نشأة هذه الحركة، فقد وجدت اتّحادات العمال أنّ الخلافات السياسية بين الاشتراكيين تضرّ بمصالحها و أنّه من الأفضل لها لو أنّها قصرت نشاطها على المجال الصّناعي و استبعدت العمل السياسي من مجالات نشاطها و الأفكار التي تضمّنتها الحركة النقابية الثورية ليست بالجديدة، فهي مستمدّة أصلا من فوضويّة "باكونين". ولا شكّ أنّ الظروف السياسية والاقتصادية قد هيّأت للحركة النقابية فرص النموّ و الإزدهار، فقد ساعدت تطوّرات الأحداث على المسرح السياسي الأوروبي على تشكيك نقابات العمّال في جدوى العمل السياسي كما شكّكتها في جدوى التّعامل مع أجهزة الحكم النيابية. وفي عام (1899) قبل الزعيم الإشتراكي الفرنسي "ميلراند" الاشتراك في الوزارة حينذاك و ترقّبت الطبقة العاملة الفرنسية أن يكون اشتراك هذا الزعيم الاشتراكي في الوزارة فاتحة خير لها، وعقدت الآمال عليه في الاستفادة من هذا الكسب السياسي للعمل على نصرة الكادحين. ولكن الطبقة العاملة مُنيت بخيبة أمل، فقد قلب "ميلراند" لها ظهر المجن وكشر عن أنيابه وكان أوّل من استدعى قوّات الجيش لسحق

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 27.

طلائع العمّال الثائرة، وبذلك تخلى عن كلّ مبادئه الإشتراكية. كان "ميلراند" نموذجا حيّا صارخا للخذلان الذي مُنيت به الطبقة العاملة في كل مكان على أيدي الاشتراكيين المشتغلين بالسياسة، فكان من الطبيعي إذن أن يتشكّك العمّال في فائدة الانتصارات السياسية.[1] وكان من جرّاء هذا التشكّك أن انصرفت نقابات العمّال عن العمل السياسي وعن محاولة الاستفادة من الأجهزة البرلمانية، وقصرت نشاطها على تنظيم الصناعة وإصلاح شأنها بالإضافة إلى السعي لتحسين أجور العمّال. وقد سيطرت هذه النزعة النقابية على اتّحادات العمّال في فرنسا وتركت أثرا عميقا في الحياة الأوروبية بأسرها إلاّ في ألمانيا التي أصبحت قاعدة قويّة لإشتراكية الدّولة عند "ماركس"، بعد أن أجرى عليها "برنشتين" الكثير من التعديلات. و كانت الحركة النّقابية تهدف إلى تلقين العمّال مبدأ التضامن في المجال المحلّي أوّلا وداخل الحرفة الواحدة ثانيا ثمّ في مجال الدولة بأسرها ثالثا بعد ذلك، وقد صرّح "بيلوتير" وهو شيوعي فوضوي يتزعّم هذه الحركة ويدير دفّتها في فرنسا، أنّ هدف الثورة هو تحرير الإنسانية لا من السلطة فحسب بل من كلّ نظام ليس من شأنه أن يطوّر الإنتاج. وكانت الحركة النقابية ثوريّة دموية تستخدم أساليب الإضراب و المقاطعة و التدمير لتحقيق أهدافها، ولذلك كانت تصطدم كثيرا في صراع دموي مع السلطات. وكانت لهذه الحركة أهداف موقوتة وأخرى بعيدة، فكانت الموقوتة تتلخّص في تحسين ظروف العمل، أمّا أهدافها البعيدة فكانت الإطاحة بالنّظام الرأسمالي برمّته وذلك بشلّ أجهزة الدولة ومراكز الصناعة الحساسة بواسطة الإضراب العام ثمّ تصفية الرأسمالية ونقل وسائل الإنتاج إلى الملكية العاملة.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 28.

ومن هذا يتضح لنا أنّ الحركة النقابية كانت تحتفظ بجذوة الصراع الطبقي الذي ورثته عن "ماركس" متقدمة، كما كانت هذه الحركة قريبة الصّلة بالفوضوية فهي تناصب الدولة العداء وتعتبر أنّ الدولة قادرة على البطش و الاستبداد إذا حلّت محلّ الرأسمالية المنهارة. فتصفية الدولة من جهة نظر السندكالية أمر لا مناص منه. ويلخص "رسل" كل هذا بقوله:
" و باختصار، يمكن وصف الحركة النقابية (السندكالية) بأنّها حركة اشتراكية أساسا، تقوم على الشّك في فائدة العمل السياسي و أنّها تهتمّ بمصلحة الإنسان كمنتج، متجاهلة مصلحته كمستهلك. كما أنّها تسعى إلى تحقيق الحرية للإنسان أكثر من اهتمامها برفع مستواه المادي".

و لكن هذه الحركة الثّورية الدموية لم تجد صدى كبيرا بين أفراد الشعب البريطاني نظرا لتطرّفها و ثوريّتها الشّديدة، التي لا تتفق مع مزاج الشعب الإنجليزي الذي يميل بطبيعته إلى الحلول الوسطى، ولذلك قامت بينه حركة معروفة بالاشتراكية الحرفية. احتفظت هذه الحركة الجديدة بشكّ السندكالية في الدولة كجهاز للضغط و القسر و الاستبداد، كما أخذت منها إيمانها العميق بقيمة الحرية الإنسانية و لكن الإشتراكية الحرفية رأت أنّ المخرج لا ينطوي على إلغاء الدولة بل الحدّ من سلطانها و إعطاء الصناعات المختلفة استقلالا ذاتيا لإدارة شؤونها الداخلية، بشرط ألاّ يهدّد هذا الاستقلال من جانب الصناعات مصلحة المستهلكين فهدف الإشتراكية الحرفية إذن تحقيق استقلال مقيّد للصناعات لا يدخل في اعتباره الانسان كمنتج فقط بل يتنبّه إلى مصلحته كمستهلك كذلك و يرى "برتراند رسل" (Bertrand Russel) في الحركة الاشتراكية الحرفية أفضل نظام لإعادة البناء الإجتماعي.[1]

وبعد هذا العرض لأنواع الاشتراكيات، يحقّ لنا أن نسأل عن موقف "برتراند رسل" في عام (1918) من المذاهب الإشتراكية المختلفة التي سبق و أن تكلّمنا عنها، و الإجابة عن هذا السؤال يتلخص في أنّ "رسل" يرى أنّ الفوضوية لا تفي بالغرض المطلوب، و أنّ الإشتراكية الماركسية تعجز كذلك عن تحقيق أهداف المجتمع الجديد، و أنّ لكل من المذهبين عيوبه.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 29.

فهو "رسل" يحبّذ في الفوضوية حرصها على الحرية كما أنّه يحبّذ في الإشتراكية إصرارها على الحافز الإقتصادي. و يعتقد أنّ الجمع بين الحرية و الحافز الإقتصادي أمر ضروري لإقامة مجتمع مثالي، و لتجنب مناحي القصور التي تشوب كلا من المذهبين، و رغم أنّه يعطف على الفوضوية من النّاحية النّظرية و لا يجد استحالة في تنفيذ مبادئها، إلاّ أنّه يشك في صلاحيتها للعمل عن التطبيق بحيث يخالجه الشك و يتسرّب إليه التخوّف مثلا من أنّ عددا كبيرا من الناس في المجتمع الفوضوي، قد يفضّل حياة الخمول على حياة العمل و النشاط.

كما يعتقد "رسل" أيضا أنّه على الرغم من إدخال كثير من نواحي البهجة على العمل و على الرغم من تخفيض ساعاته في المجتمع الإشتراكي، إلاّ أنّه ستبقى بعض الأعمال بحكم طبيعتها أكثر مشقّة و أقلّ بهجة من غيرها (كالعمل في مناجم الفحم) و بطبيعة الحال سيعرض السواد الأعظم من الناس عن مثل هذه الأعمال ويرى "رسل" أنّ الحلّ الوحيد لإغراء الناس على القيام بها، هو منحهم من الامتيازات الاقتصادية ما يعوّضهم عن مشقّة العمل و قبحه. و لكنّه في نفس الوقت يتشكّك في اشتراكية الدولة، فهو يخشى أن يصيبها التحجّر و أن يعتريها الأسن، بحيث تقف حجر عثرة أمام التقدّم و التجديد في الفنون و العلوم و الفكر و لهذا فهو يقترح نظام يجمع بين مزايا الفوضوية و اشتراكية الدّولة في صعيد واحد. فهو لا يرى مانعا من أن يوفر المجتمع لكل فرد فيه العامل و الخامل على حدّ السواء حدا أدنى المعيشة بشرط أن يحتفظ بمبدأ الحافز الاقتصادي حتى يتميز العاملون على الخاملين و حتى لا نضحّي بالعدالة في سبيل الحرية أو بالحرية في سبيل العدالة و من جهة أخرى يرى أنّ الفوضوية قاصرة، فهي لا تدخل في اعتبارها قدرة الإنسان على البطش و الطغيان إذ لم تكن هناك سلطة خارجة عنه توقفه عند حدّه، و لكنّه يدرك في نفس الوقت أنّ هذه السلطة التي تمثّل الدولة و القانون شرّا أكيدا ولكنّه شرّ لابدّ منه والمبرّر الوحيد لقبوله لهذا الشرّ هو أنّه يجنّبنا شرورا أكثر سوءا.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 31.

يقبل "برتراند رسل" تدخّل الدولة في حياة الأفراد في أضيق حدود ممكنة و لا يطالب بإلغائها أو تصفيتها و السّبب في حرصه على بقائها و تقييدها هو أنّه يتشكك في النوازع الإنسانية، فهو يدرك أنّ احترام حرّية الآخرين ليس بالدافع الطبيعي للإنسان و أنّ النفس البشرية تتوق أبدا إلى السّلطان و السّيطرة على حياة الآخرين و مصائرهم إن لم تجد رادعا يضع الأمور في نصابها.

ومن أهمّ ما صرّح به "برتراند رسل" في هذا الصدد قوله بأنّه يخشى أنّ النّوازع الشريرة في الإنسان ليست كليّة من نتاج النظم الإجتماعية السيّئة كما زعم "روسو" وأتباعه وكما يزعم الفوضويين. و هذا سرّ حذره من المذهب الفوضوي وهذا أيضا سرّ حذره من اشتراكية الدولة. ولتخوّف "رسل" من استبداد الدولة الإشتراكية عند "ماركس" الذي يدعو في بيانه الشيوعي إلى تركيز السلطة في يد الدولة، ومن النوازع الشريرة في الإنسان التي يتجاهلها الفوضويون، يجنح الفيلسوف الإنجليزي إلى الإشتراكية الحرفية.

فنجد يعبّر "برتراند رسل" أنّ هذا النوع من الإشتراكية على أنّه يتلاءم مع مزاج الشعب الإنجليزي غير الدموي، هذا المزاج الذي تستهويه الحلول الوسطى، فهم يقترحون إنشاء أداتين للتمثيل: أداة لحماية مصالح المستهلكين وتقوم على التمثيل الجغرافي وتأخذ صورة البرلمان أو مجلس نيابي عام، وأداة تتمثل في النقابات الحرفية تستهدف حماية العمّال كمنتجين وتدافع عن مصالحهم كمشتغلين بالصناعة، بحيث لا تتعارض مصالحهم في نهاية الأمر مع مصلحة المستهلكين؛ وبهذا يمكن الوصول إلى حلّ وسط يضمن للمستهلك و المنتج على حدّ سواء حماية مصالحهم.[1] ممّا يدلّ على عدم تفاؤل "رسل" المطلق بالطبيعة البشرية اعتقاده بأن الجريمة الفردية لن تختفي تماما من المجتمع الاشتراكي الموعود، ولهذا فهو يحبّذ الاحتفاظ

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 32، بتصرّف.

بقانون العقوبات وقد يتبادر إلى ذهننا أن نتساءل عن الفرق بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الإشتراكي في هذا الشأن. الفرق إذن كما يذكر "برتراند رسل" فرق في روح القانون الجديدة؛ فقانون العقوبات في المجتمع الرأسمالي مدموغ بطابع الانتقام والحقد والرّغبة في التّشفي من المجرم أو الخارج على القانون. فالمجتمع الرأسمالي الحاقد لا يهمّه في قوانينه أن يضع الأمور في نصابها بقدر اهتمامه بالقصاص من المجرم و وصمه بالعار وإدانته من النّاحية الأخلاقية والأدبية. أمّا روح قانون العقوبات الإشتراكي السمحة، فستنأى عن التشفي و الانتقام و تربّأ بنفسها من الحقد، وهي تقدّم على العقوبات لا رغبة في إنزال القصاص بل سعيا منها وراء الطمأنينة. والسّبب في رغبة "رسل" في بقاء قانون العقوبات في المجتمع الإشتراكي الموعود، هو أنّه يفضّل أن يرى السلطات تتدخّل لوضع الأمور في نصابها من أن يستولي الغوغاء على زمام الأمور و يُباشرون عملهم كقضاة و جلاّدين.[1]

لعلّ أقصر طريق نصل به إلى لباب فكر "رسل" في السياسة هو أن نسأل السؤال الآتي:

ما هو موقف "رسل" إزاء المذهب الماركسي؟

ذلك لأن هذا المذهب هو بلا شك أقوى المذاهب السياسية الإجتماعية التي سادت العالم في القرن الأخير، أعني في الفترة الممتدّة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، ويستحيل على فيلسوف سياسي اجتماعي أن يتجاهله، بل حتم عليه أن يلاقيه مؤيّدا أو معارضا أو معدّلا.

فإذا أردنا عن هذا جوابا، يلخص لنا موقف "رسل" من مذهب "ماركس" . و بالتالي يوضح فلسفته السياسية . فعلينا بمبدئه الأساسي الذي هو الدّفاع عن حرية الفرد ضدّ أيّ عدوان مهما يكن مصدره و مهما تكن غايته.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 33.

فلهذا قال "زكي نجيب محمود" في كتابه "برتراند رسل" : " أنّ كلّ الآراء التي أدلى بها "رسل" في كثير من كتبه عن الحياة الإنسانية ليست بغير محور تدور حوله على اختلافها و تعدّدها، فالمحور الواضح في كلّ تفكيره الإنساني من أخلاق و تربية سياسة واجتماع هو الدفاع عن حرية الفرد ما استطاع إلى ذلك سبيل؛ كانت حريّة الفرد هي مدار فكره حين فكّر في التربية، وهي مدار فكره حين فكّر في الأخلاق، وهي كذلك مدار فكره حين فكّر في السياسة و الاجتماع".[1] و إذا كان ذلك كذلك، فهو مناهض للماركسية بكلّ قوّته لأنّها تنتهي إلى الاعتداء على حريات الأفراد و طمسهم في لجّة الموضوع، وهي كذلك تمجّد العامل بيديه على حساب المشتغل بفكره، وفضلا عن ذلك فهي تتخذ من حرب الطبقات و من الكراهية بين أفراد المجتمع حافزا للتقدّم، مع أنّه محال على الإنسان أن يتقدم على أساس من الحسد و الحقد "فليس هنالك الكيمياء التي يمكن بها أن نستخرج من الكراهية وفاقا بين الناس و اتساقا".[2] ويعدّد "رسل" الأسباب التي تدعوه إلى رفض الشيوعية فيما يلي:

- إنّه لا يدين بالمذهب المادي رغم أنّه يناصب المثالية العداء الشديد، "وأنا لا أومن بأنّ هناك ضرورة جدلية في التغير التاريخي". وقد استقى "ماركس" هذا الاعتقاد من "هيجل" دون أن يأخذ معه الأساس المنطقي الوحيد الذي ينبني عليه، و أعني بذلك أولويّة الفكرة، كان "ماركس" يعتقد أنّ المرحلة التالية في التطور الإنساني يجب أن تنطوي بمعنى ما على التقدّم "و أنا لا أجد سببا يدعو إلى هذا الاعتقاد"، هكذا يقول "رسل".
- يرفض "رسل" نظرية "ماركس" في القيمة وفائض القيمة، ويقول في هذا الصدد: "النظرية القائلة بأنّ القيمة الاستبدالية للسلعة تتناسب مع الجهد المبذول في انتاجها التي استمدّها "ماركس" من "ريكاردو"، وقد أثبتت نظرية هذا الأخير وفي الإيجار خطأها، ونبذها سائر

(1)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 126.
(2)- نفس المرجع، ص، 127.

الاقتصاديين غير الماركسيين منذ أجل طويل. وتعتمد نظرية فائض القيمة على نظرية "مالتوس" في السكان التي يرفضها "ماركس" في مكان آخر. ونظريات "ماركس" الاقتصادية لا تشكل كلا منسجما من الناحية المنطقية ولكنها تنهض على التناوب في رفض وقبول نظريات قديمة كما يحلو له، بحيث يخدم أغراضه في الهجوم الذي يشنّه على الرأسمالية. (1)

- يقول "رسل" أنّه من الخطر أن نعتقد أنّ إنسانا واحدا (أي ماركس) منزّه عن الأخطاء لأنّ هذا يفضي إلى مبدأ عبادة السلطة الذي يتنافى مع الروح العلمية. وكما سبق وأن ذكرنا، يرفض "رسل" الشيوعية لأنّها غير ديموقراطية، وفي رأيه أنّ ديكتاتورية البروليتاريا* لا تعدو أن تكون سيطرة قلّة حاكمة أوليجاركية ستعمل على خدمة مآربها متجاهلة المصلحة العامة؛ وليس هنالك ما يمنعها من ذلك سوى الخوف من الرقابة أو المعارضة العامة التي يمكنها أن تثير القلاقل أو تطيح بسلطانها. ويرى "رسل" أنّه طالما أنّ هذه الطبقة الحاكمة الأوليجاركية تضمن ولاء القوات المسلّحة لها، فليست هناك قوّة في العالم تحوّل بينها وبين قضاء مآربها؛ والافتراض بأنّها ستعمل دائما من أجل المصلحة العامة لا يعدو أن يكون مجرّد مثالية سخيفة، كما أنّه يتعارض مع النّفسية السياسية الماركسية.
- يعترض "رسل" على الشيوعية لأنّها تقضي على الحرية، وخاصة الحرية الفكرية، وفي ظلّ مثل هذا النظام سرعان ما يصبح التقدّم مستحيلا لأنّ طبيعة البيروقراطيين مجبولة على الاعتراض على كلّ تغيير اللّهم إلاّ لزيادة في سلطانهم. ولكن يضيف أنّ هذين العيبين الأخيرين (4- 5) ليسا في صلب الماركسية لأنّ مفهوم "ماركس" للاشتراكية لم يكن يتعارض مع المبادئ الديموقراطية.
- تحبّذ الماركسية الصراع الدموي.(2)

---

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ** ، مرجع سبق ذكره، ص، 64.

* البروليتاريا: مصطلح يستعمله ماركس ليقصد به الطبقة العاملة الكادحة.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ** ، نفس المرجع، ص، 65.

- تتضمن الماركسية تمجيد العمل، و العمّال اليدويّين بشكل ينفر منها الذين يقومون بالأعمال الذهنية، في حين أنّ التنظيم الاشتراكي في مسيس الحاجة إلى خدماتهم. ويرى "رسل" أن الحلّ الصحيح يتلخّص في كسب عطفهم على قضية الاشتراكية لا تنفيرهم منها.
- تقوم النفسية الشيوعية على الحقد و الكراهية، و لا يمكن أن تكون الكراهية أساسا سليما لبناء مجتمع صحّي. وفي هذا يقول "رسل": "اعتقادي أنّ المبادئ النظرية التي تنطوي عليهما الشيوعية زائفة كما أعتقد أنّ تطبيقها العملي سيسبب زيادة الشقاء الإنساني" كما يقول أيضا: "واعتراضاتي على "ماركس" نوعان؛ أولّهما: أنّه مشوّش الفكر وثانيهما: أنّ فكره يكاد يستلهم الكراهية تماما. وهو يصل إلى مبدأ فائض القيمة الذي يهدف إلى التدليل على استغلال الكادحين في ظلّ الرأسمالية، (أ) عن طريق قبول نظرية السكان لمالتوس سرا في حين يرفضها "ماركس" علانية، (ب) عن طريق تطبيق نظرية القيمة لريكاردو على الأجور دون تطبيقها على السلع المنتجة. ومبدأ "ماركس" القائل بأنّ الصّراع الطبقي هو الذي يحرّك كل الأحداث التاريخية مبدأ طائش متسرّع، وتطبيق خاطئ لبعض المعالم الواضحة في انجلترا وفرنسا منذ مائة عام على مجرى التاريخ الإنساني، كما أنّ إيمانه بوجود قوة كونية اسمها "المادية الجدلية" تحكم التاريخ الإنساني حكما مستقلا عن الإرادة الإنسانية لا يعدو أن يكونا أسطورة". [1]

فالمذهب الشيوعي ينظر إلى الشعب كما ينظر الإنسان إلى المواد التي يزمع استخدامها في صنع آلة، ويطرأ على المواد تغيير كبير، ولكنّه تغيير يتفق مع أغراضه و لا يتفق مع أيّ قانون للتطور كامن فيها. فالشيوعيون الذين يمثلون في أذهانهم صورة المجتمع ـ بوجه عام ـ يشوّهون الأفراد و يحرّفونهم حتى يتلاءم هؤلاء الأفراد في إطار نمط معيّن. فيقول: " و أنا لا أعتقد أنّ مثل هذه النظرة التي تتجاهل تماما نوازع الأفراد التلقائية يمكن تبريرها من الناحية الأخلاقية أو يمكنها أن تصيب النجاح من النّاحية السياسية على المدى البعيد والنتيجة الحتمية لصبّ الفرد في قوالب مفتعلة هي خلق القسوة أو عدم الاهتمام بالحياة، وربما كليهما بالتناوب،

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 66.

وستكون الحكومة في كلتا الحالتين في أيدي أناس غلاظ، قساة يختفي فيهم حبّ القوّة و السّلطان وراء قناع الرغبة في إقامة نوع معيّن من المجتمع". كما يرى أنّ الشيوعية تتعارض مع النّمو الطبيعي للأفراد "والمحاجة النفسية الأخيرة التي ندافع بها عن الديموقراطية وعن الصّبر، هي ضرورة توافر عنصر النمو الطبيعي و ترك الحرية للإنسان ليفعل ما يحلو له، و ضرورة توافر الحياة الطبيعية التي لا تخضع للتدريب، إذ أراد الناس ألاّ يصبحوا وحوشا قبيحة شائهة".[1]

و إذا كان "رسل" قد رفض الشيوعية نظاما سياسيا واجتماعيا، ـ فبديهيّ أنّه كذلك ـ يرفض النّظم الفاشية على اختلافها، ذلك لأنّه في حالة الشيوعية قد يقبل الغاية منها و لكنه لا يوافق على الوسائل المؤدّية إلى تلك الغاية، كما بدت هذه الوسائل في روسيا مثلا، نعم إنّه قد يقبل الغاية من الشيوعية لأنّه لا يكتم ثورته على الرأسمالية سواء كانت في صورتها التنافسية التي سادت القرن التاسع عشر، أو في صورتها الاحتكارية التي تسود اليوم، فأمّا النظم الفاشية فهي مرفوضة غايةً و وسيلةً لأنّها رأسمالية وهي قائمة على إشعال روح القومية، وهي منافية للديموقراطية ثم هي فوق ذلك كلّه تفرّق بين الناس أجناس و طبقات.[2]

ويعيب "رسل" على "ماركس" كذلك تفاؤله المطلق الذي يبلغ حدّ الإيمان بنوع من التفال الكوني. وإذا كان التفاؤل المطلق مستساغا في القرن التاسع عشر فليس له محل في القرن العشرين "ويصاحب هذا الاقتصار المحدود على شؤون الأرض استعداد للإيمان بالتقدم كقانون عام، وكان هذا الاستعداد ظاهرة يتميّز بها القرن التاسع عشر تجلّت في ماركس كما تجلّت في معاصريه".[3]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 67.

(2)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 128.

(3)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 69.

وخلاف "رسل" مع "ماركس" قديم يرجع إلى نهاية القرن التاسع عشر إذ يقول: " لقد كنت أختلف دائما مع "ماركس" ونشرت أول نقد لي أهاجمه فيه عام (1896)، ولكن اعتراضاتي على الشيوعية الحديثة أعمق في غورها من اعتراضاتي على "ماركس"؛ فأنا أجد أنّ الكارثة تتمثّل في نبذ الديموقراطية بالذات، لقد كان مذهب "ماركس" سيّئا بدرجة كافية ولكن التطورات التي مرّ بها على يدي " لينين" و ستالين جعلته أشدّ سوءا". إنّ دعوة "ماركس" أساسا لا تتنافى مع الفكر الديموقراطي فقد كان يتنبّأ بإقامة ديكتاتورية الطبقة العاملة عندما تنضج البروليتاريا وتصبح السّواد الأعظم من السكان؛ ولكن ديكتاتورية البروليتاريا السوفييتية قامت في مجتمع أغلبه الفلاحين وانتهى الأمر بتركيز السلطة في يد حفنة من أعضاء الحزب الشيوعي ثم أصبحت فيما بعد وقفا على رجل واحد هو "جوزيف ستالين"، وحكم هذا الأخير بالإعدام باعتباره البروليتاري الوحيد الواعي طبقيا على ملايين الفلاحين عن طريق تجويعهم، وعلى ملايين آخرين بالأشغال الشاقة في معسكرات الاعتقال. وقد بلغ به الأمر أنّه أصدر مرسوما بأن تصبح قوانين الوراثة من الآن فصاعدا مختلفة عمّا كانت عليه، وأنّ على الخليّة الجنسية أن تطيع المراسيم ولا تطيع أوامر القسّيس الرجعي "منديل". [1]

هناك في نظر "رسل" نظم اشتراكية أسوأ حالا من الرأسمالية ومنها النظام السوفييتي الذي يرى أنّه عائق يعترض سبيل التقدم. فنجده يحمل حملة على كل نظام من شأنه أن ينتهي في آخر الأمر إلى سيطرة بيروقراطية موظفي الدولة، فالفنّ عدوّ النظام، عدوّ البيروقراطية و "رسل" نصير الفنّ، عدوّ البيروقراطية لهذا يقول: " أنّنا نجد في أيّ مجتمع مجموعة من النّاس تمتاز بالرغبة في الخلق و الاستعداد للابتكار في الفنون و العلوم وأنّ أيّ مجتمع يقف حجر عثرة أمام هذه المجموعة و يمنعها من الابتكار لا يستحق منّا سوى الإدانة و الاستنكار، و واجب المجتمع الأمثل أن يقوم بتوفير أشياء لا غنى عنها للتقدّم الروحي فيه".[2]

(1)- نفس المرجع السابق ، ص، 70.

(2)- نفس المرجع ، ص، 35.

و لأنّ "رسل" حبيب الفنون، عدو البيروقراطية فقد أبدى تخوّفه من اشتراكية الدولة كما وضعها "ماركس"؛ وقد بلغ حبّه للفنون إلى الحدّ الذي يقبل معه التضحية بالعدالة الاجتماعية إذ كان بقاء الفنون يتطلّب هذا. و هو يفضّل أن يستمر المجتمع الرأسمالي بكل قطاعاته و شروره و آثامه من أن يرى مجتمعا اشتراكيا يصبح الفنّ صريع البيروقراطية التي لا تعرف قداسة الفكر وطهارة الحسّ، و الحريّة في نظره شرط أساسي للخلق و الإبداع.[1]

ففي عام (1920) زار "برتراند رسل" روسيا السوفييتية لفترة وجيزة ـ كتب بعدها كتابه "تطبيق البلشفية ونظرياتها" يحدّد فيه موقفه من التجربة الشيوعية الوليدة ـ و وافقت السلطات السوفييتية دخوله الأراضي الروسية ـ بشرط أن يرافق في أسفاره وفد حزب العمال البريطاني الذي كان في زيارة رسمية لروسيا. ويصف "رسل" الاستقبال الرائع الذي قوبلوا به، فيقول أنّ الحكومة قد خصّصت لهم قطارا فاخرا يستقلونه ونظّمت لهم الاستعراضات العسكرية. والسرّ في هذا أنّ الشيوعيون الروس أرادوا استغلال وفد حزب العمال البريطاني للدّعاية لهم عند عودتهم إلى بلاده.[2]

و كان "رسل" بعدم انتمائه رسميا للوفد يتمتع بقسط من الحرية عكس حزب العمال، وسمحت له السلطات السوفييتية بالاتّصال بالأحزاب المناهضة للحكومة (منشفيك، فوضويين وثوار اجتماعيين)، وكان هؤلاء المعارضون يتوجّسون خيفة في بادئ الأمر ولكنّهم يتحدثون بصراحة عندما يطمئنّون إلى زوارهم.[3]

قابل "رسل" الزّعيم الشيوعي " لينين"* وتحدّث معه ساعة بأكملها على انفراد حديثا وديا بعيدا عن أية مظاهر رسمية، كما قابل "تروتسكي" مرة واحد في دار الأوبرا بموسكو وتحدث معه لوقت قصير.

(1)- نفس المرجع السابق ، ص، 36.

(2)- نفس المرجع، ص، 40.

(3)- نفس المرجع ، ص، 41.

* فلاديمير إيليتش إليانوف، سمي بلينين نسبة لنهر اللينا الموجود بسيبيريا، حيث نفي.

ويعترض "رسل" على المبدأ الشيوعي الذي يبشّر بإشعال الثورة في كلّ بقاع العالم والذي يرفض التطور السلمي إلى الإشتراكية كما ينادي به حزب العمّال البريطاني. وعن هذا يقول "رسل": "وأخبرني "لينين" أنّه يأمل في تكوين حكومة عمّالية في انجلترا، وأنّه يريد من أعوانه أن يعملوا من أجل مجيئ هذه الحكومة حتى يتضح عبث النظام البرلماني بطريقة قاطعة للعامل البريطاني..." وعلى الرّغم من اقتناعاته بكل اتّهامات "لينين" الموجّهة ضدّ الرأسمالية الغربية إلاّ أنّه يرفض الثورة العالمية لأنّ الاشتراكية التي تتحقّق كنتيجة لها لابدّ أن تنهض على القسوة و الجور والقسر، ونجاح الاشتراكية بالحرب الأهلية وعن طريق الدم يقتضي تركيز السلطة في يد قلّة من الحكام. وليس هناك ما يدلّ على أنّ تركيز السلطة في أيدي الاشتراكيين سيكون أقلّ في شروره من تركيز السّلطة في يد الرأسماليين. فيقول "رسل" : " ولهذه الأسباب أساسا تجدني لا أستطيع أن أؤيّد أيّة حركة تهدف إلى الثورة العالمية".[1]

ويعتقد "رسل" (Russel) أنّ "لينين" يحفل بمصلحة الثورة العالمية أكثر من احتفاله بمصلحة روسيا ذاتها ويرجع أنه لو تعيّن على "لينين" أن يختار التضحية بروسيا و التضحية بالثورة العالمية لما تردّد في التضحية بروسيا في سبيل الثورة العالمية. فنجد "رسل" يصفه على أنّه يمقت التّرف أو حتى الرّاحة، وبدا أنّه ودود وبسيط وليست فيه ذرّة واحدة من التعالي أو الكبرياء لدرجة أنّه قال عنه : " أنّني لم أقابل في حياتي قطُّ شخصية هامّة تخلو من الزهو والشعور بالأهمية مثله"، وكان من عادته أن يستغرق في الضّحك الذي ينُّم مظهره عن لطف المعشر والصداقة، ولكن "رسل" تبيّن بالتدريج أن ضحكه الكثير يخفي وراءه ملامح صارمة متهجّمة، كما أحسّ أنّ "لينين" لا يعدو أن يكون تجسيدا للنظرية الماركسية، وأنّ الفلسفة المادية في التّاريخ هي الدّماء التي تجري في عروقه وتبعث فيها الحياة.

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ** ، مرجع سبق ذكره، ص، 42.

كان "رسل" حريصا على أن يعرف رأي " لينين" فيما إذا كان الإيمان بالثورة الدموية ضروري لتحقيق النظام الاشتراكي، فسأله إذا كانت لإنجلترا ظروفها الاقتصادية و السياسية الخاصة التي تجعل من غير الضروري الالتجاء إلى الثورة كوسيلة لبلوغ الهدف الاشتراكي، وكان ردّ "لينين" أنّ التطور السياسي لا يخرج عن كونه دعاية و تحيّزا برجوازيا، و أنّ الثورة هي السبيل الوحيد لإقامة الاشتراكية.[1] وأضاف " لينين" أنّ العامل البريطاني لا يحسّ حتى بالاشمئزاز من النظام النيابي، ولكنه يأمل في مجيئ وزارة عمّالية حتى يتّضح للطبقة العاملة البريطانية عدم جدوى أشكال الحكم النيابي، وتقتنع عندئذ بضرورة الثورة. ثمّ سأله "رسل" إذا كان من الممكن إقامة الشيوعية بمعناها الكامل في بلد أغلبيتها من الفلاحين، فردّ عليه " لينين" بقوله بأنّ هذا عسير، ولكنه يأمل عن طريق كهربة روسيا في خلال عشر سنوات وعن طريق رفع الحصار الذي تفرضه الدول المتحالفة عليها أن ينصلح ما أفسدته الأيام، و كان " لينين" يتوقّع كسر الحصار المفروض عليه عن طريق الثورات الشيوعية داخل الدول الرأسمالية كما كان ينظر إلى استئناف العلاقات التجارية بين روسيا و الدول الرأسمالية، ولهذا سأله "رسل" فيما إذا كان هذا الاستئناف قد يتسبّب في تشكيل جيوب للنفوذ داخل الجمهورية السوفييتية و أجاب "لينين" بأن التجارة الخارجية مع الرأسمالية ستسبب حتما الكثير من الصعاب لروسيا.

وأضاف "لينين" أنّه وزملاؤه لم يكن يخطر على بالهم أنّهم سيستطيعون البقاء على قيد الحياة أمام عداوة العالم الخارجي. ونسب "لينين" إنقاذ الثورة الشيوعية من براثن أعدائها إلى الصراع و التنافس و التعارض في المصالح في صفوف المعسكر الرأسمالي من ناحية، وإلى قوّة الدّعاية السوفييتية من ناحية أخرى.[2]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 43.

(2)- نفس المرجع، ص، 44.

ويقول "رسل" أنّه اتضح له أنّ " لينين" كان يجهل جهلا تاما الدور الذي لعبته الأحزاب الاشتراكية والعمّالية في رسوخ قدم الثورة الشيوعية كما أنّه يجهل الدّور الذي لعبه حزب العمال البريطاني الذي أعجز الحكومة عن شنّ حرب شاملة من الدرجة الأولى على الجمهورية السوفييتية ويصف "رسل" انطباعاته عن "لينين"؛ [1] قائلا: "أعتقد أنّني لو كنت قد قابلته دون أن أعرف هويّته لما خطر على بالي أنّه رجل عظيم، فقد ترك في نفسي الاعتقاد بأنه متعصّب و محدود الأفق بدرجة تفوق الحدّ، وقوّته في تصوري نابعة من أمانته و شجاعته و إيمانه الذي لا يتزعزع ـ إيمانه الدّيني بالإنجيل الماركسي ـ الذي يحلّ آمال الشّهيد المسيحي في الفردوس، مع فرق واحد أنّه أقلّ من الشّهيد المسيحي انصرافا إلى التفكير في الذات".

وبدا له أنّ لينين لا يؤمن بالحرية و يرى أنّ الماركسية دواء لكلّ داء. و إذا كان الأمر كذلك ـ يقول رسل ـ فأنا لا أملك غير الابتهاج بروح العالم الغربي المتشككة لقد ذهبت إلى روسيا اشتراكيا ولكن اتصالي بهؤلاء الذين لا يخامرهم الشكّ قد زاد ألف مرّة حدّة شكوكي لا فيما يتعلق بالاشتراكية في حدّ ذاتها ولكن في الحكمة الناجمة عن الإيمان اليقيني بمذهب... هذا الإيمان الذي من شأنه أن يجعل الناس على استعداد لإشاعة البؤس في سبيل تحقيقه".[2]

واغتمّ الفيلسوف "رسل" لما رآه من مظاهر القسوة و البطش في روسيا الشيوعية، ومن غلظة قلب زعيمها " لينين". وتركت هذه الزيارة القصيرة في نفسه أسوأ الأثر؛ لم يرق "لينين" في عين "برتراند رسل" رغم اعترافه الصّريح بتفاني الزّعيم الروسي الذي لا يرقى إليه الشّك في المبدأ الشيوعي وفي رغبته في الإصلاح.

فكان "لينين" يروي لزائره مستضحكا كيف أنّه كان قبل اندلاع الثورة الحمراء يحرّض الفلاحين على الإجهاز على أصحاب الأراضي والإقطاعيين وشنقهم على أقرب شجرة.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 45.

(2)- نفس المرجع، ص، 43.

كان يروي هذه الحادثة مقهقها، كما كان يظهر لذّة في استرجاع هذه الذكريات، ويبدي تسلية وتشفيا ينمان عن خلوّه من العواطف الإنسانية ويجعلان بدن الإنسان يقشعرُّ. ساء "رسل" أن يجد أنّ الكراهية هي القوّة الدّافعة للينين و رفاقه من الشيوعيين، ولم ير في زعيم الشيوعية السوفييتية إلاّ تعصُّبا أعمى. ويقول الفيلسوف في هذا المجال أنّه استيقن من أنّ الشيوعيين الذين استولوا على الحكم في روسيا عام (1917) تُحركهم عاطفة واحدة جارفة مستبدة هي الحقد فأظهر اشمئزازه من أن يكون الحقد أساسا لأيّ إصلاح اجتماعي. كان لينين و رفاقه قبل الثورة يصبّون حقدهم على أعدائهم من الإقطاعيين و البرجوازيين وعلى كل ما يعترض سبيل الثورة الشيوعية.[1]

قابل "رسل" أيضا "تروتسكي" و كان ذلك في دار الأوبرا بموسكو، حيث تحدث إليه لبعض الوقت، فقد شاهد "رسل" في نفس "تروتسكي" بشائر الاتجاه القومي عندما رآه يقترب من حافة المقصورة ـ التي كانت يوما ما مخصصة للقيصر ـ مكتوف اليدين، واستقبله الحاضرون في الأوبرا بالهتاف المدوي، فقد كان على قدر هائل من الذكاء الوقاد الخارق و الشخصية الجبارة المغنطيسية. كانت عيناه – كما يصفه رسل– تلمعان في ذكاء كالبرق الخاطف، كما كانت قامته مديدة، أما وجهه فكان جميل الصورة للغاية، وشعره المتوّج بديعا. كما استهوته فيه روح المرح والدعابة التي شاعت في نفسه، وخيّل إليه أنّ خيلاءه تفوق رغبته في السيطرة والسلطان.[2]

وهذا عندما تحدّث إليهم "تروتسكي" بضع عبارات موجزة عن لهجة عسكرية دقيقة وحاسمة في نفس الوقت، واختتم كلمته القصيرة بأن طلب من الحاضرين أن يردّدوا ثلاث

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ الإنسان ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 45.

هتافات (من أجل رفاقنا الشجعان على الحدود)، واستجاب الحاضرون لطلبه بطريقة متحمّسة مشحونة بروح التقاتل ويعبّر "رسل" عن مخاوفه من أن تزداد حدّة هذا الشعور القومي بحيث تتحوّل روسيا في نهاية الأمر إلى دولة توسعية استعمارية. وعلى الرغم من أنّ مقابلة "رسل" لتروتسكي كانت عابرة و سطحية إلاّ أنّها تركت في نفسه أثرا كبيرا مما تركته مقابلة "لينين".[1]

و لا يعني وقوف "رسل" في صفّ الحكومة السّوفييتية أنّه يقبل البلشفية كنظام للحكم يمكن أن يحذو حذوه. فالبلشفية في نظره دين وليست مذهبا سياسيا جديدا، فيه كلّ رذائل الدين من تعصّب وإيمان بمسلّمات لا تقبل الجدل أو النقاش. و يقول في هذا الصدد: " و الذين يقبلون البلشفية لا يقيمون وزنا للدّليل العلمي و ينتحرون فكريا"، وبفرض أنّ كلّ مبادئ البلشفية صحيحة فلن يغيّر هذا من الأمر شيئا، لأنّها لا تسمح لمناقشة مبادئها و تحليلها بنأي عن التحيّز". و الإنسان الذي يؤمن ـ مثلما أومن ـ أنّ العقل الحرّ ركيزة للتقدّم الإنساني لا يملك غير أن يناهض البلشفية أساسا بنفس الحماسة الذي يناهض بها كنيسة روما".[2]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 45، بتصرّف.

(2)- نفس المرجع، ص، 50-51.

2ـ موقف رسل من اللـــيبـــــرالـيــة:

يعترف "رسل" (Russel) بأنّ هجوم الشّيوعيين على النظم البرلمانية له ما يبرّره ويصعب الردّ عليه، والمحاجة البلشفية التي تساق ضدّ الديموقراطية البرلمانية كوسيلة لتحقيق الاشتراكية تتّسم بالقوة، وفي معرض حديثه عن توزيع السّلطة في كتابه "مستقبل الحضارة الصّناعية" يردّد "رسل" مثل هذا الشّك في جدوى النّظام البرلماني القائم في ظلّ الرأسمالية. فيكرّر اتّهامه له بأنّه ينهض على الزّيف لأنّه من النّاحية الإسمية يمنح المواطنين الديموقراطية السياسية في حين أنّه يخدم مصالح رجال الصناعة الاقتصادية؛ ويضيف أيضا بأنّ الحرية السياسية وهم لأنّ الهيئات النيّابية لو حاولت أن تسُنّ من القوانين و التشريعات الحادة ما يلحق الضّرر الفعلي بمصالح الرأسمالية، لما تردّدت في التكشير عن أنيابها. ولسقط القناع البرلماني الزّائف الذي تخفي وجهها الضّاري وراءه ويجب علينا أن نلاحظ أنّ هذه اللّهجة المتشكّكة في صلاحية النّظام الديموقراطي البرلماني قد اختفى اختفاءا تامّا من كتابات "برتراند رسل" اللاّحقة. صحيح أنّه كان شديد الاقتناع بصلاحية الديموقراطية منذ مطلع حياته السيّاسية، ولكنّه كان على قدر من العطف على موقف الشيوعيّين و اليساريّين المتشكّك في جدوى النّظام البرلماني. و التّغير الواضح الذي طرأ على تفكيره السياسي أنّه تخلّى فيما بعد بشكل قاطع ونهائي عن موقفه العاطف على هجوم الشيوعيين على الديموقراطية البرلمانية؛ وممّا يدلّنا على تأصّل الروح الديموقراطية اللّيبرالية فيه منذ فجر حياته السياسية أنّه كان يعترض على هذه المبرّرات التي يسوقها البلاشفة لإقامة ديكتاتورية والاستلاء على الحكم عن طريق الدم.[1]

و "رسل" ليبرالي بشكل جلّي رغم اعجابه في البداية بالاشتراكية وميوله إلى الشيوعية، وهو يصرّح بتحبيذه النظام الديموقراطي لأن الدولة فيه تكترث بسعادة الفرد و رخائه ولا تعتبر الفرد

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 58- 59.

مجرّد جزء في مركّب كبير هو الدولة كما تفعل الدّولة الجماعية، وهو إلى جانب ذلك يسمح بقدر من حرّية الرّأي لا تسمح به الدولة الاستبدادية، والرّغبة فيه في إشعال الحرب أقلّ وإن وقعت فإنّ الشعب يكون أكفأ، فهو مقصور على فئة قليلة، و المعنى أنّه يصل إلى نظرية سياسية انتقائية و ليبرالية في جوهرها، ديموقراطية في تركيبتها أو بنيتها و اشتراكيه في طرق توزيعها للثورة الوطنية.[1] ومعظم الشّرور الجسيمة التي ألحقها الإنسان بالإنسان ناجمة عن يقين النّاس التّام بصدد أمر لا ينهض عليه دليل في واقع الحال، ومعرفة الحقيقة أصعب مما يظنّ معظم النّاس و تصرّف إنسان بعزم وتصميم لا يعرفان الرّحمة اعتقادا منه أنّ الحقيقة حكر عليه لن يجرّ في أعقابه غير الويلات والمصائب. فالمذهب التجريبي كما يقول "رسل" ـ يرتبط بوجه عام مع اللّيبرالية ـ ولكن ليس هذا هو الحال دائما فقد كان "هيوم" محافظا من النّاحية السياسية، والمثالية الفلسفية تقترن في العادة بالمحافظة السياسية غير أنّ "ت.هـ.جرين" ليبرالي.[2]

وقد كانت الفلسفة في معظم البلاد المتمدينة في معظم الأوقات أمرا للسّلطات رأيها الرّسمي فيه. واستمرّ الوضع حتّى وقتنا الرّاهن اللّهم إلاّ في البلاد التي تسودها الديموقراطية اللّيبرالية. فالكنيسة الكاثوليكية تقترن بفلسفة "توماس الإكويني"، والحكومة السوفييتية بفلسفة "ماركس".

وكان النازيون يؤيّدون المثالية الألمانية رغم أنّ درجة ولائهم ل "كانط" أو "فخت" أو "هيجل" على التناوب لم تتضح بجلاء. و الكاثوليك و الشيوعيين و النازيون جميعا يعتبرون أنّ آراءهم في السياسة العملية مرتبطة اوثق الارتباط بآرائهم في الفلسفة النظرية و المذهب الليبرالي الديموقراطي في نجاحه المبكّر يتصل بالفلسفة التجريبية التي قام "لوك" بتطويرها.[3]

(1)- ابراهيم النجار يوسف، **برتراند رسل ـ فكره وموقعه في الفلسفة المعاصرة ـ**، الجامعة الأمريكية، بيروت ـ لبنان، 1997، ص، 133.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 73.

(3)- نفس المرجع السابق، ص، 74.

إنّ النظرة اللّيبرالية تكون العقائد فيها قائمة على الاختيار، الأمر الذي يجعل التربية فيها وحدها قادرة على خلق مواطنين عقلاء يتمتّعون بالحريّة وليس جنودا تمّ إلغاء استقلالهم الفكري و إفناء إرادتهم، فحيثما كان سلطان الدّولة قويّا وشاملا حصل الرقّ العقلي، وليس هذا المطلوب.[1] أمّا الحرّية فهي في معناها المجرّد تعني غياب العوائق الخارجيّة التي تحّول دون تحقيق الرغبات، ويكون بوسعنا أن نزيد منها عن طريق زيادة قوانا أو التّقليل من احتياجاتنا والحدّ الأدنى منها في نظر "رسل" يكمن في إشباع الحاجات الحيوية العامة و الأساسية.[2]

ويتحدث "رسل" عن الرّوح اللّيبرالية التي يُكنّ لها كل عطف و تقدير لأنّها ترفض التزمّت وتنبذ ضيق الأفق والتّعصب الذّميم كما أنّها لا تقطع بشيء دون أن تدخل في حسابها احتمالات الخطأ والصواب. و تتنافى الماركسية في نظره مع الرّوح اللّيبرالية الحميدة لأنّها تشجّع التعصب الفكري وضيق الأفق و الإيمان بالمسلّمات التي لا تقبل الجدل أو النقاش. ونحن في الاتحاد السوفييتي أن معظم احكام "ماركس" بصدد المادية الجدلية لا تقبل الشكّ، رغم أنّ المعتقد في أماكن أخرى أنّ التجربة هي الطريق الصّائب لدراسة جميع المشاكل. و العلم تجريبي ينهض على المحاولة و لا يقطع بشيء و لا يسلم به جدل أو نقاش. و سائر المسلمات التي لا تقبل التغيّر تتنافى مع الرّوح اللّيبرالية في المجال العلمي.

ويرى "رسل" أنّ تطبيق اللّيبرالية على مجالات السياسة العملية له عظيم الدلالة و الأثر. فالليبرالية تبيّن لنا أنّه من الخطأ أن نتورّط في توقيع المظالم و البؤس الأكيد في الوقت الحاضر بدعوى أنّنا سنجني مكاسب غير أكيدة في المستقبل.[3]

---

(1)- برتراند رسل، **السلطان ـ أراء جديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع ـ**، ترجمة، خيري حماد، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1962، ص، 340.

(2) - Russel, **Essais Sceptiques**, traduit par : André Bernard, le gout des idées, première édition, 2011, p. 238.

(3)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 77.

هذا ما يقودنا لا محالة إلى مفهوم المجتمع باعتبار أنّ التّعاون وحده كفيل بإشباعها، هذا الأخير هو تعاون مجموعة من البشر على تحقيق أهداف مشتركة. وحرمان الإنسان من الضّروريات يمسّ حريته بينما إذا تعلّق الأمر بالكماليات فلا ضير، ولهذا كان بوسع المجتمع أن يعيق الحرية عن طريق الرّقابة على الآراء و هو ما كانت تفعله الشرطة الإنجليزية محاولة إخفاء الحقائق، وهو ما يجعل العائق الاجتماعي العامل الأشدّ ضراوة لأنّه يسبّب الحقد و الضغينة (**Ressentiment**) . [1] وفي هذا الصدد يقول "رسل": "إنّ المشكلة التي تواجه العالم الحديث هي الرّبط بين الحرية الشخصية و بين الزيادة المستمرّة في حجم ومدى المنظّمات، وما لم تُحل هذه المشكلة فسيقلّ امتلاء الأفراد بالحياة والقوة ويزداد خضوعهم للظروف المفروضة عليهم. مثل هذا المجتمع... لا يكون تقدّميا أو يضيف شيئا من الممتلكات الروحية والعقلية إلى تراث العالم، وهي الأمور التي لا تكفلها سوى الحريّة الشخصية و تشجيع الإبداع. وهؤلاء الذين يقامون السلطة عندما تطغى على استقلال الفرد و حريته يؤدّون خدمة عظيمة للمجتمع الذي يعيشون فيه، مهما كان تقدير المجتمع لهذه الخدمة تافها. لقد اعتُرف بصحّة هذا عالميا في الماضي، وهو ليس أقلّ صحّة بالنسبة للحاضر و المستقبل".[2]

فالقليل جدا من الحريّة يعني الرّكود و الكثير منها يعني الفوضى، والتمتّع الفردي بها فعليا كما يرى "هابرماس" لا يتم إلاّ إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية.[3] أما في نظر لوك، فهو يرى ان الفرد قد أصبح هو المحور، و الدولة بكل سلطاتها إنما غايتها الدفاع عن حريات الفرد وفي هذا تختلف الديموقراطية الليبرالية عن الفلسفات ذات الطابع الشمولي.[4]

---

(1)- مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية ـ الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج ـ ج1**، إشراف: علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط، ط.1، 2013، ص، 570.

(2)- برتراند رسل، **مثل عليا سياسية**، ترجمة: سمير عبدون، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، ص، 67.

(3)- يورغن هابرماس، **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط.1، 2010، ص، 25 .

(4)- أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط.5، 1995، ص، 70.

نكرّر ما سبق وأن قاله "رسل" عن الأنظمة القائمة على المسلّمات التي لا تقبل النقاش، أنّه يشو بها بالإضافة لما سلف عيبان هما تبنّي المعتقدات الزّائفة التي لا ينهض على صحّتها دليل فيما يتعلق بحقائق لها أهميّتها العملية، كما أنّها تثير السّخط العنيف في نفوس من لا يُشاركونها في تعصّبها ويستخلص من هذا أنّ الحكومات اللّيبرالية رغم كلّ عيوبها تتمتّع بمركز متفوّق على النّظم التوتاليتارية (كالماركسية).[1] يقول "رسل" أنّ: " كلمة الديموقراطية تعني شيئين مختلفين، فهي غرب السّتار الحديدي تتضمن فكرة استقرار السلطان الأخير في يد أغلبية الراشدين من السكان. أمّا شرق السّتار الحديدي فهي تعني إقامة ديكتاتورية عسكرية مكوّنة من أقلية صغيرة تشاء أن تطلق على نفسها صفة الديموقراطية". ولكن "رسل" يعترف على أيّة حال بأنّ مفهوم الديموقراطية في الغرب الآن لا يتفق تماما مع ما كانت الكلمة في الماضي ترمي إليه.[2]

يقول "رسل" أنّ المذهب التجريبي هو: " الفلسفة الوحيدة التي يمكن على أساسها تبرير الديموقراطية من الناحية النظرية، كما أنّها الفلسفة التي تتّفق مع النظرة الدّيموقراطية في مزاجها العقلي. وقد أوضح الفيلسوف " لوك" الذي يعتبر مؤسس المذهب التجريبي في العالم الحديث مقدار الصلة الوثيقة التي تربط بين هذا المذهب و بين أرائه في الحرية والتسامح و معارضته للملكية المطلقة كما شاهد الشرور التي جلبتها حماسة المتعصبين الطائفين في الحرب الأهلية، والتي جلبتها العقيدة المتزمّتة في حقّ الملوك الإلهي. واعترض على كلتا الحماسة والعقيدة المتزمتة داعيا إلى مذهب سياسي تدريجي، تخضع كل نقطة من نقاطه للتجربة و الاختبار بما تحقّقه من نجاح عند التطبيق".

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 78.

(2)- نفس المرجع، ص، 93.

ويضيف "رسل" إلى هذا قوله: " أنّ النظرية اللّيبرالية في السياسة بمعناها العام هي نتاج الإشتغال بالتجارة، وأن أول مثال معروف لها كان في مدن أيونيا في آسيا الصغرى التي كانت تعيش على التجارة مع مصر وليبيا. وعندما بدأت أثينا في عصر "بركليز" تشتغل بالتجارة تبنّى الأثينيون الأفكار اللّيبرالية. وبعد خسوف طال أمده انتعشت الأفكار اللّيبرالية من جديد في مدن لومبارد في القرون الوسطى، وانتشرت الليبرالية في إيطاليا حتى قضى عليها الإسبان في القرن السادس عشر. ولكن الإسبان أخفقوا في إعادة فتح هولندا كما أخفقوا في السيطرة على انجلترا؛ وبذلك أصبحت هولندا وانجلترا رائدتي اللّيبرالية، وتتزعمّان التجارة في القرن السابع عشر".[1]

كانت الليبرالية المبكرة نتاجا لإنجلترا و هولندا، وكان لها خصائص معيّنة تتميّز بها تميّزا جيّدا. وكانت تقف مناضلة من أجل التسامح الديني، وكانت ليبرالية بروتستانتية، ولكن من النوع المتحرّر أكثر منها من النوع المتعصّب، وكانت تعتبر حروب الدّين حروبا سخيفة، وكانت تقدّر التجارة و الصناعة وكانت تكنّ احتراما كبيرا لحقوق الملكية، وبخاصة إذا كانت الملكية قد جمعت بكد مالك فرد،[2] فقد كان ميل اللّيبرالية المبكّرة متّجها ضمنا نحو ديموقراطية تلطفها حقوق الملكية. وكان ثمّة اعتقاد ـ ليس صريحا تماما في البداية ـ بأن كل الناس يولدون متساويين، وأنّ انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف، وقد أفضى هذا إلى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابلة للخصائص الفطرية. كانت هذه اللّيبرالية متفائلة، فعّالة وفلسفية، لأنّها كانت تمثّل القوى النّامية التي بدت قمينة بأن تغدو منتصرة بدون صعوبة كبيرة، وكانت معارضة لكل شيء ينتمي للعصور الوسطى، في الفلسفة وفي السياسة معا، ذلك لأن النظريات الوسيطة استخدمت لتبرير الاضطهاد، ولتعويق نشأة العلم، ولكنها كانت معارضة بالمثل لوجوه التعصب التي كانت حديثة آنذاك عند الكالفيين القائلين بتجديد العماد.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 105.

(2)- برتراند رسل، **الفلسفة الحديثة ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ** الكتاب الثالث، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب ، 1977، ص، 160.

وكانت تروم أن نضع نهاية للنظام السياسي و اللاّهوتي، لكي تتحرّر الأنشطة للمشروعات المثيرة في التجارة والعلم واكتشاف دورة الدّم. و في كلّ مكان كان التعصّب الأعمى في العالم الغربي يخلي مكانه للاستنارة، وانتهى الخوف من القوة الإنسانية، وكانت كل الطّبقات يتزايد رخاؤها، وبدت أعلى الآمال يضمنها أشدّ الأحكام اتّزانا. ثم ولّدت هذه الآمال في النهاية، الثورة الفرنسية التي أفضت مباشرة إلى "نابليون" ومن ثمّ إلى الحلف المقدّس. وبعد هذه الأحداث كان على اللّيبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجدّدة في القرن التاسع عشر، ممكنة. و في يومنا الراهن انتقلت الزّعامة إلى أيدي الولايات المتحدة.[1]

أما الليبرالية الحديثة، فقد بزغت في ميلانو. واقترنت في ظهورها بالصراع الذي دار رحاه بين تلك المدينة وبين رئيس الأساقفة والامبراطور، كانت تنهض أساسا على الاستقلال عن الإقطاع و الكهنوت إلاّ أنّ أثرها التاريخي في انتعاش حريّة الفكر كان هائلا. صحيح أنّ هذه الديموقراطية لم تكتب لها الحياة طويلا جدا، فقد أفضت في البندقية إلى الارستوقراطية، و في ميلان وفلورنسا إلى حكم البلوتوقراطية. ولكن على أيّة حال لم تبلغ الأرستوقراطية في البندقية و البلوتوقراطية في ميلان وفلورنسا الدرك الأسفل للخسف و الجور نظرا لإدراك الحاكمين انهم معرّضون للطرد و غضبة الشعب إذا هم سمحوا للفساد أن يتطرّق إليهم بصورة أكبر ممّا ينبغي.[2] وفي الوقت نفسه أُرسيت قواعد حكم جديد هو الحكم النّيابي، ويقول "رسل" : " أنّه قد يبدو لنا أنّ الحكم النيابي جزء أساسي من مفهوم الديموقراطية، كما يعترف أيضا أنّ ليس له بديل إذا استهدفنا توزيع السلطان السياسي بين المواطنين العاديين في دولة كبيرة من الناحية الجغرافية".[3]

و المذهب الليبرالي ينهض على التسامح و الحريّة كلما كان إليهما سبيل، وعلى الاعتدال و البعد عن التعصب في اعتناق البرامج السياسية.

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 161.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 94.

(3)- نفس المرجع، ص، 95.

فالديموقراطية نفسها تنتفي منها الرّوح اللّيبرالية إذا هي أصبحت ديموقراطية قائمة على التعصّب مثلما حدث مع أتباع "روسو" في الثورة الفرنسية. وقد اتّضح تعذّر قيام الديموقراطية الحقّة بسبب التعصّب الأعمى لها في انجلترا في عهد "كروميل" وفي فرنسا في عهد "روبسبير". واللّيبرالي الحقّ لا يقول هذا على صواب، بل يقول: " إنّني أميل إلى الاعتقاد أنّه من المحتمل أن يكون هذا الرأي في الظروف الرّاهنة أحسن الآراء". وهو سيدافع عن الديموقراطية بهذا المعنى المحدود وغير المتزمّت لا أكثر. وجوهر النظرة اللّيبرالية لا تتلخّص في ماهية الآراء التي تعتنقن ولكن في كيفية اعتناقها. فبدلا من التّسليم بها تسليما قاطعا يحسن اعتناقها بصورة تقديرية تخضع لاحتمالات الخطأ و الصواب مع الإدراك بأن التوصّل إلى دليل جديد قد يؤدي في أيّة لحظة إلى نبذها. هذا هو الأسلوب المتبع في اعتناق الآراء في مجالات العلم، على خلاف الأسلوب المتّبع في الإيمان باللاّهوت فقرارات مجلس نيسا مازالت سارية المفعول حتى يومنا الراهن، في حين أنّ أراء القرن الرابع عشر في العلم لم يعُد لها أيّ وزن أو اعتبار ونحن نجد في الاتحاد السوفييتي أنّ أحكام "ماركس" الرشيدة فيما يتعلّق بالمادية الجدلية تعتبر قضايا لا تقبل الشك لدرجة أنّها تساعد في تحديد أراء علماء التناسل بصدد أفضل وسيلة للحصول على أحسن نوع من القمح في حين أنّه يظنّ في بقاع أخرى في العالم أنّ التجربة هي السبيل السليم لدراسة مثل هذه المشاكل. والعلم تجريبيٌّ، يحتكم إلى التجربة، ولا يقطع بشيء. ولذلك فالنظرة العلمية هي المقابل الفكري للنظرة اللّيبرالية في المجال العلمي، ويرى "رسل" : " أنّ العالم الرّاهن يمرّ بفترة جديدة من الحروب الدّينية، تشبه الحروب الدينية القديمة وإن اختلفت في أسمائها"، أنّ محنة العالم الحديث كما يراها "رسل" تتلخّص في ابتعاده عن المثل اللّيبرالية التي لم تعد بسبب فتورها تغزى شباب اليوم باعتناقها.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 107.

و يدافع "رسل" عن الديموقراطية ليس باعتبارها في جانب الحقّ والصواب فحسب، بل يدافع عنها من الناحية الأخلاقية أيضا. فالتسامح الليبرالي لا يقبل الخسف الذي تفرضه المذاهب غير الليبرالية.[1] ويرى "رسل" انّ استمرار الحرية الليبرالية كفيل بالتنفيس عن رغبات الإنسان نحو المبادأة أو المخاطرة، "وطالما أنّ الحريّات الليبرالية تستمرّ في البقاء فيمكنك الاشتغال بالدعاية من أجل أيّ شيء يثير اهتمامك".

ويكفل هذا إرضاء الغرائز المقاتلة في معظم الناس "والنوازع الخلاّقة غير المقاتلة مثل نوازع الفنان والكاتب لا يمكن إرضاؤها بهذه الطريقة. والحلّ الوحيد لها في دولة اشتراكية هي الحرية في استخدام وقت فراغك كيفما شئت".[2]

فيرى "رسل" أنّ جوّ الحريّة الفكرية يوفّر الكفاءة و الاتقان في المجالات الحربية و العسكرية وهو بطبيعة الحال لا يدافع عن الديموقراطية لأنّها في اعتقاده تفوق الديكتاتورية في مضمار التفوّق الحربي. و لكن لأن النّقاش الحرّ يميل إلى زيادة روح التّسامح، وروح التسامح تميل إلى منع الحرب.[3] و يقول "رسل" الذي يكره زعم الإنسان بأنّه: " يملك المعرفة اليقينية كما يكره الشك السلبي الذي يحلو له تصوير عجز الإنسان الأكيد عن معرفة أيّ شيء، و بدلا من أن نقول (إنّي أعلم هذا)، ينبغي علينا أن نقول (يخيّل إليّ أنّي على علم بشيء أشبه ما يكون بهذا). و إذا طبّقنا مذهب الشكّ الإيجابي على المجال السياسي، سنتحفّظ فيما نصدره من أحكام بشأن المذاهب السياسية المتباينة".[4] و الشكّ عند "رسل" فضيلة لأنّه ينطوي على شجاعة أدبية، فالإنسان يحتاج بطبعه إلى الإمكان الفكري ويكره التشكك، وفي نظره أنّ الإنسان الذي يساوره الشّك دون أن يكون هذا سببا في تهافته أو خوره إنسان يتخلى بشجاعة خلقية.[5]

---

(1)- نفس المرجع السابق ، ص، 108.

(2)- نفس المرجع ، ص، 112.

(3)- نفس المرجع، ص، 115.

(4)- نفس المرجع، ص، 116.

(5)- نفس المرجع، ص، 117.

ثمّ يتناول "رسل" مشكلة حرية الجماعات داخل الأمّة الواحدة و يقول أنّ "روسو" يعترض على حرية الجماعات داخل إطار الدولة لأنّها تضعف من الولاء نحو الدولة. وهذه هي نفس وجهة نظر البلاد الشمولية (الديكتاتورية) التي تُناصب حرية التنظيمات و الجماعات داخل أراضيها العداء، أمّا "رسل" فيميل إلى توفير الحرية لهذه التنظيمات و الجماعات بحيث لا تتجاوز حدودا معيّنة، من شأن تجاوزها أن يضرّ بالمصلحة العامة. وهو لا يريد لتنظيمات نقابات العمّال أو غيرها أن تصبح مجرّد أجهزة حكومية كما هو الحال في الاتحاد السوفييتي، فنقابات العمال السّوفييتية لا تتمتع بحق الإضراب أو المطالبة الجماعية بتحسين الأجور.

و يثير "رسل" مشكلة حرجة تواجه الغرب بشأن الجماعات التي تنهض بهدف القضاء على الحرية دون مداراة أو مواربة. **فهل يجب على الدولة أن تسمح لهذه الجماعات بمزاولة نشاطها الهدام؟** يميل "رسل" بوجه عام إلى التدخل في حريات هذه الجماعات صونا لحريّة المجتمع. ولكنه ينبه إلى الخطر الداهم الذي يهدّد الحرية من جراء اضطهاد هذه الجماعات، فقد يتمادى النّاس في التدخل في حرية الآخرين تحت ستار وقاية المجتمع و حمايته بحيث ينسون أنّ الهدف الأصلي من تدخّلهم في حريات هذه الجماعات هو حماية الحرية نفسها.[1]

ومع أنّ الحيرة تستبدّ به إلاّ أنّه يمكن تلخيص وجهة نظره في هذه المشكلة في قوله: " وفي الإطار العريض يمكن القول بأنه كلما ازداد الخطر الذي تنطوي عليه مثل هذه المجموعات الهدامة، ازداد المبرّر للتدخل في وجوه نشاطها". وفي معرض حديث "رسل" عن الحرية الفردية يقول: " أنّ الاهتمام في الماضي كان قاصرا على حرية الأفراد كما كان الحال في نهاية القرن الثامن عشر وأثناء القرن التاسع عشر. ولكنّ الفرد في العالم الحديث يكاد يكون عديم الأثر و الفاعلية خارج التنظيم الذي ينتمي إليه، ومن ثمّ نشأت الدعوة إلى ضرورة الاهتمام بحرية التنظيم بغضّ النظر عن حريات الأفراد".

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 119.

ويرى كذلك في هذا الموقف تهديدا صارخا لحرية الفرد التي يؤكّد أهميتها البالغة في قوله: " إنّ التقدّم المعنوي قد جاء نتيجة للجهود الفردية مما يستدعي ضرورة الحفاظ على الحرية الفردية"، والفضل في وجود البوذية والمسيحية والماركسية يرجع إلى مجهودات أفراد، ولهذا يجب على المجتمع أن يفسح صدره للأفكار الجديدة ومهما كانت هذه الأفكار غريبة أو مؤذية للشعور العام.[1] كما أنّنا نجد أنّ النّزعة الفردانية قد استخدمت من قبل علماء الاجتماع والفلاسفة والاقتصاديين و السياسيين، فهي الجذر الأساسي للّيبيرالية و العلمانية الحديثة. وتتضمن الفردانية حبّ المغامرة و الاعتزاز بالحرية الشخصية، وقد كان ذلك هو جوهر اعتقاد الأمريكيين بل تعدّ سمة خاصة بهم.[2]

وفي معالجة "برتراند رسل" للحرية نجده يعتبر أنّ الحرية السياسية تتضمن مبدأين؛ أولهما الوصول إلى قرارات تكون الأغلبية هي صاحبة الحقّ في اتخاذها، وثانيهما أن يتوفّر الاستعداد الكامل لتجنُّب اتخاذ القرارات المشتركة كلّما كان مثل هذا التجنّب ممكنا، وينبّه "رسل" إلى ضرورة التسامح مع الأفكار التي لا تروقنا لأنّ هذا هو جوهر الحرية السياسية "فالتسامح مع من تحب أمر سهل، ولكن التسامح مع من تكره هو الذي يميّز الموقف اللّيبرالي."

لقد كان الناس يعتقدون في الماضي أنّ مجرّد اتّباع السياسة اللّيبرالية "دعه يعمل" كفيل بتوفير الحرية الاقتصادية. ولكن خطأ هذا الرأي اتّضح بالتدريج، فيرى "رسل" أنّ الحرية الفكرية تقتضي تحقيق أمرين: أحدهما أنّه لا ينبغي اضطهاد إنسان لأنّه يعتنق آراء لا تتفق مع الحكومة أو إلحاق الأذى به بسبب معتقداته.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 120.

(2)- حسن الكحلاني، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي 6، ميدان طلعت حرب، القاهرة، ط.1، 2004، ص، 46.

وثانيهما أنّ نظام التعليم لا يجب أن يسخر بطريقة تجعل ضحاياه غير قادرين على التفكير بالمستقل. ويعتقد "رسل" أنّه من الضّروري أن تعطى فرصة لأصحاب الآراء الجديدة أن يذيعوها بين الناس، وهو لا يعترض على إنزال العقاب بهم، ولكن يعترض على إسكات أصواتهم بصورة لا تمكّن الرأي الجديد من الوصول إلى مسامع الناس. (1)

فليس هناك ما يضير في الشهادة من أجل الفكر، ولكن هناك ضيرا في إبقاء هذه الشهادة سرّا لا يحيط بها الناس علما. والمفكر الخلاّق حقًّا لا يهمّه مصيره الشخصي بقدر ما يهمّه وصول وجهة نظره إلى عامة الناس، ويعتقد "رسل" أنّ إنجلترا هي أكثر بلد تتمتع بالحرية وأنّها أقلّ بلد تتدخل في تصرّفات الأفراد الخاصة.(2) ويختتم "رسل" حديثه عن مفهوم الحرية بقوله: " أنّ العادة الحميدة التي تتلخّص في تكوين الرأي على أساس من الاحتمالات قد رسخت وتأصّلت في الغرب". ولكن يؤمله أن يجد أنّ مجالها لا يزال قاصرا على العلم. وهو يريد لهذا المجال أم يمتدّ حتى يشمل مجالات الأخلاق و السياسة ومع أنّ موقف "رسل" معروف بحياده بين الكتلتين الشرقية والغربية فهو بوجه عام يفصل الحضارة الغربية على النظام السوفييتي، "وأنا لا أحبّ أن يفضي حبّ الانسجام و التّوازن إلى ظهوري بمظهر المحايد من روسيا والغرب، ففي الغرب قدر يفوق ما في روسيا من كل شيء، أعتقد أنّه ذو فائدة فهناك قبل كل شيء وفوق كل شيء حريّة أوفر".(3)

يقول "رسل" في معرض الحديث عن التصنيع و الملكية الفردية: " هناك تنظيمان قد أثّرا بوجه خاص على التصنيع أثرا عميقا وهما الملكية الفردية والقومية، و كلاهما قد تغيّر بدوره تغييرا كبيرا بسبب التصنيع وقد أصبح هذان التنظيمان مجتمعين خطرا يتهدّد استمرار حضارتنا".(4)

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 121.
(2)- نفس المرجع، ص، 122 .
(3)- نفس المرجع، ص، 124.
(4)- نفس المرجع، ص، 140.

والملكية الفردية شأنها شأن الدين ظهرت بظهور الزراعة. ويرجع تاريخ الملكية الخاصة إلى أيّام "حامورابي" في بابل في صورة لا تقلّ عن الصورة القائمة في الوقت الحاضر وفي المجتمع الرّاعي الذي ينتقل من مكان لآخر طلبا الكلأ. كانت الملكية الخاصة قاصرة على قطعان الأغنام والماشية وتعتمد على الغزو و السلب، ولكن استقرار المجتمع الزّراعي مهّد لظهور الملكية الفردية التي تبيح الامتلاك الشرعي للأرض في إطار الدولة ومن الواضح أنّ استتباب النّظام والاحترام للقانون هما الضامن للملكية الفردية. فليس من المعقول أن تقوم للملكية الفردية قائمة في دولة تستبدّ بها الفوضى، وتنهض قوّة الدولة دائما وفي كلّ مكان على قواتها المسلّحة. و الملكية الفردية في حالة الأفراد داخل الدولة تعتمد على القانون في شرعيتها، ولكنّ الدولة الضامنة للملكية الخاصة تعتمد على قوّتها الضّاربة المسلّحة في صيانة ممتلكاتها ضدّ هجمات العالم الخارجي، وتدلّ أحداث التّاريخ على أنّ قيام الدولة سواء قديما أو حديثا قد جاء نتيجة غزو مسلّح شنّته قوّة محاربة صغيرة على أعداد كبيرة من السكّان الأصليين المسالمين، والاستلاء على ممتلكاتهم وأراضيهم ثم تحويلهم إلى طبقة من عبيد الأرض يُخرجون للسّادة المنتصرين أطيب الثمار ويكاد أن يكون هذا هو الأصل في نشأة سائر دول أوروبا و الأمريكيتين والدول السامية في العصور القديمة والوسطى وممالك الهند المختلفة. ولكن مع فارق واحد في حالتي أستراليا وأمريكا الشمالية، فقد عمد الغزاة إلى إبادة السكان الأصليين واستيراد الجهد البشري من الخارج عن طريق الإغراء و الترغيب في حالة الرجل الأبيض، والقسر والجور في حالة الزنوج. ومصدر الملكية الفردية في البلاد الحديثة والامبراطوريات القديمة على حدّ سواء هو امتلاك قلّة محاربة للأرض يمكنها تحديد الشروط التي على أساسها يسمحون للآخرين بفلاحتها. وقد حدث تطوّر بطيء للغاية عقب هذا التطور من الغزو إلى الأفكار اللّيبرالية التي تنادي بالمنافسة الحرّة.[1]

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 141.

وقد وجد الغزاة الظّافرون أنّ الامتناع عن سياسة القسر و الإرغام أضمن لمصالحهم وأسهل من ناحية التنفيذ مما دعاهم إلى نبذ سياسة القوّة، وإلى البدء في تأجير الأراضي للفلاحين بدلا من الوقوف على رؤوس العبيد بالسيّاط؛ وبدأت فكرة الامتلاك عن طريق المجهود الشخصي تحلّ محلّ القسر القديم. وهكذا بدأت الملكية الفردية تعتبر ثوابا و مكافأة على الجهد وليست (كما كان الحال من قبل) توزيع الغنائم والأسلاب بين عصابة من قطاع الطرق.

ثم تبلور النزاع بين نظرة الأرستوقراطية إلى الملكية التي تؤمن بحق الغزاة الظّافرين وسلالتهم في تملّك ما يستولون عليه، والنظرة اللّيبرالية لها التي تعتمد على حق الإنسان في الاستمتاع بثمرة مجهوده. ولكن اللّيبرالية لم تتمشى مع منطق تفكيرها إلى آخر الشوط فقد كان طبيعيا أن تنادي بإلغاء الملكية الفردية. ولكن الذي منعها من ذلك عدّة أسباب، أولا: لأنّ اللّيبرالية فردية بالضرورة تنظر إلى الفرد على أنّه مُنتج لبعض السّلع ويحقّ له الاستمتاع بثمرة جهده، وهذه نظرة لا ترحبّ بتدخّل الدولة، كما أنّها لا تقبل بطبيعة الحال أن تستولي الدولة على الملكيات. ثانيا: لأنّ اللّيبرالية تقدّس الملكية مما يجعل من العسير أن تطالب بمصادرة الملكية في الأراضي. ثالثا: لأنّ الفرق بين الإقطاع و الرأسمالية (المقرونة باللّيبرالية)، لم يعد واضحا. فمصالحهما قد أصبحت متشابكة ضدّ مصالح الطبقات العاملة سواء في ميدان الزراعة أو الصناعة.

ولكن هذه الأسباب جميعها ليست الحائل الحقيقي دون تطبيق المبادئ اللّيبرالية في المجتمع الصناعي، فهناك اتجاه كامن في التّصنيع يجعل من المستحيل تطبيق اللّيبرالية المؤمنة باستقلال الفرد. فالليبرالية تصلح للتطبيق في مجتمع ما قبل التصنيع حيث يسهل تكوين طبقة من صغار الملاّك يمكنها الاحتفاظ باستقلالها عن السادة الاقطاعيين، فمن العسير على الصانع اليدوي أو مالك الأرض الصغير أن يحقّق نوعا من الاستقلال الاقتصادي. [1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 142.

ولكن احتمالات هذا الاستقلال الاقتصادي تنتفي في مجتمع كامل التصنيع لأنّ الرأسماليين يملكون في أيديهم ما يجعلهم يصدرون حكم الموت أو الحياة على العمال، فلا يستطيع العامل أن يكسب قوته إلاّ إذا سمح له الرأسمالي، يفضي بطبيعة الحال إلى تركيز السلطة في أيدي حفنة صغيرة من أصحاب رؤوس الأموال وهذا بالذات ما يجعل اللّيبرالية بإصرارها على حرية الفرد عاجزة عن معالجة شرور الرأسمالية. ومن الأسباب التي تدعو إلى اشتراكية التّصنيع بدلا من رأسماليته هو ما نراه من جنوح الرأسمالية نحو التكتُّل على شكل احتكارات تفاديا للتنافس الذي يفتُّ في عضدها. وهذه الاحتكارات تقضي على كل أمل ليبرالي يحلم بحرية الأفراد واستقلالهم.

وفي ظلّ الرأسمالية تجد الحكومة نفسها موظفة بل أجيرة في أيدي هذه الاحتكارات القوية مهما كان النظام السياسي ديموقراطيا وتتضح سيطرة الاحتكارات على الدولة وضوح الشمس في وقت الحرب عندما تكون هذه الاحتكارات منتجة للصناعات اللاّزمة للحرب (كصناعة الصلب والحديد) التي لا تستطيع الدولة الاستغناء عنها. وفي الأوقات العادية عندما ينتسب نزاع بين العمال وأصحاب العمل ينتهي إلى اعتصام العمّال واضرابهم، فنجد أنّ الدولة تقف في صفّ أصحاب العمل ضدّ العمّال، وتتدخّل بقوّاتها المسلّحة لإنهاء الإضراب بزعم صيانة النظام والاستقرار. فيقول "رسل": " كانت المثل العليا الليبرالية تفترض أنّ كل إنسان حرّ في تتبّع مصلحته الاقتصادية الخاصة. والمذهب اللّيبرالي، كثورة من جانب التجار و المنتجين الصناعيين ضدّ الدولة القديمة التي يسيطر عليها الإقطاع الأرستوقراطي، قد قام بعمل له قيمته في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ولكن هذه المثل أصبحت عديمة الجدوى، كما أنّها استنفذت أغراضها بسبب الزيادة في التنظيم الناجمة عن التصنيع". بمعنى أن المثل اللّيبرالية رغم ما أدّته إلى العالم الحديث من خدمات لم تعد تصلح لمقتضياته الرّاهنة.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 143.

لقد جاهد المدافعون عن التّنافس الحرّ دون طائل ضدّ تكتّلات الاحتكارات ونقابات العمال التي نمت معها في قوّتها وبأسها، ومازالت تنمو وتزدهر وبعد أن حرّر المدافعون عن المذهب الفردي أعمال الصناعة من سيطرة الدولة، تبيّن لهم أنهم أخضعوا الدولة لسيطرة الأعمال الصناعية وأصبح جهد الطبقة العاملة بسبب انتشار الروح العسكرية والحرب، أساسا، خاضعا للدولة أكثر وأكثر في نفس الوقت الذي سارت فيه الدولة على طريق العبودية لمصالح الرأسمالية الكبيرة. ولهذا السبب يرى "رسل" : "أنّ حرب الطبقات ضرورة ما لم تعمل الرأسمالية على تقريب شقّة الخلاف بينها و بين الطبقة العاملة" ويحدّد فيلسوفنا الظروف التي تدعو إلى ضرورة الصراع الطبقي فيما يلي :

- إنّ التصنيع يزيد من عضوية الدولة مما يزيد بالتالي من سيطرة الدولة و سلطانها.
- إنّ التّصنيع يمنح الرأسمالية سلطانا كبيرا وجديدا للغاية يجعلها تتحكم في مقدرات حياة الطبقة العاملة وتهبها الحياة أو تفرض عليها الموت.
- إنّ التّنظيم المعروف بالملكية الفردية الذي انحدر من عهود ما قبل التصنيع قد سمح بتركيز رأس المال في أيدي قلّة من كبار الرأسماليين.
- إنّ الرأسماليين قد تمكّنوا عن طريق القوة الهائلة التي يمنحها التّصنيع إيّاهم من السيطرة على الدولة وأجهزتها.
- إنّ التّصنيع بما يجرّ في إزياله من عادات و أساليب جديدة في الحياة قد قضى على المعتقدات التقليدية بين طبقات العمال في حين أن التّعليم منحها ذكاء جديدا يمكّنها من نقد النظام الاجتماعي.
- إنّ التّعليم قد مكّن العمال من اكتساب الديموقراطية السياسية ولكن هذه الديموقراطية السياسية عديمة الجدوى بسبب سيطرة القلّة الاحتكارية الغنية (البلوتوقراطية) على الدولة.
- بالنظر إلى حتمية التّنظيمات الاقتصادية الضخمة، وإلى قوة الذين يسيطرون على رأس المال لم يعد للحرية الفردية بمفهومها اللّيبرالي أيّ وجود. ولذلك فالطريق الأوحد الذي يجنب المجتمع خضوعه لاستعباد الرأسمالية يتلخص في الملكية الجماعية لرأس المال كما تنادي بها الاشتراكية.

- بما أنّ الرأسماليين يجنون ثمار النظام القائم فلا سبيل لإرغامهم على التخلّي عن مصالحهم إلاّ عن طريق الحرب الطبقية، اللّهم إلاّ إذا اضطرّهم ضغط الطبقة العاملة إلى التخلّي عن هذه المصالح طواعية واختيارا.[1]

كان "رسل" يعيش إبّان الحرب العالمية الأولى وضعا نفسيا قاسيا من المرارة وانكسار النفس، فقد تعاطف مع الاشتراكيين في مناهضتهم للحرب واختلف معهم في الدعوة إلى حمل السلاح وكان مقتنعا بعدالة النظام البريطاني في احترامه حريّة الأفراد، واستهواه منحى الاشتراكية كما نادت به النقابية العمّالية أو السندكالية التي رفضت الشكل الدموي في الوصول إلى السلطة وآمنت بضرورة تنظيم القوى العاملة على أسس ديموقراطية تحفظ كرامة الإنسان وحرياته، ولم يرفض في المقابل الأسس الجوهرية للنظرية اللّيبرالية ونظرتها إلى الفرد وحريته. وتعدّ نظريته في السياسة امتداد لنظريته في الرّغبات ولمفهومه عن الأخلاق الاجتماعية بشكل عام، وهو يقرّ بأن الرغبة تتأثر بالظروف و التربية وكذلك بالفرص المتاحة،[2] بحيث يمكن التعديل من الانفعالات المدمّرة، أي تعدّ المسؤول الأول عن حالات الاضطراب والفوضى و الحرب التي يمكن أن تصاب بها المجتمعات حتى تتحقق السعادة للجميع. فهو كلام يبدو سهلا للغاية من النّاحية النظرية إلاّ أنّ الواقع يؤكّد طغيان الحقد والتنافس و الخيلاء وحبّ القوة، التي يعتبرها فيلسوفنا "برتراند رسل" (Bertrand Russel) مصدر الخلل برغم بعض إيجابياتها، وهي انفعالات يزداد نطاقها على الدّوام الأمر الذي يؤكّد الطابع الوحشي و الشرير للطبيعة البشرية. هذه الانفعالات المدمّرة التي إذا استمرّ الناس في الانصياع إليها فإنّ مهاراتهم المتزايدة بسبب تقدّم العلم ستنقلب عليهم لا محالة وتفضي بهم إلى الكارثة، فكلّ خلاف في قضايا السياسة هو خلاف في الوسائل و خلاف حول الغايات.[3]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 144.

(2)- برتراند رسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ط، ص، 137.

(3)- برتراند رسل، **الزواج و الأخلاق**، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، دار الهناء، القاهرة، ط.1، 1957، ص، 167.

إنّ حبّ القوّة بدرجة غير معقولة في نظر "رسل" هو الباعث الأول على أغلب النشاط السياسي، حيث أنّه سمة لرجل السياسة، ويضيف أنّه في أعمال السياسة هناك قوّتان تحويان في الآن معا الخير و الشرّ، وهما الباعث الاقتصادي و حبّ القوة.[1] وإنّ هدف رجل الأخلاق و رجل السياسة يجب أن يكون إنتاج أكبر قدر ممكن من التطابق بين الاشباع الفردي و الاشباع العام، بحيث تكون التصرفات التي يقوم بها الإنسان مدفوعة بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها بالقدر الممكن، التصرّفات التي تجلب الإشباع للآخرين، ويعتمد المدى الذي تبلغه هذه المطابقة في أيّ مجتمع بذاته على عوامل مختلفة أهمّها ثلاثة هي: النظام الإجتماعي، طبيعة الرغبات الفردية ومقدار تأثير الثناء و اللوم.[2]

و الأخلاق في السياسة كما يقصدها "رسل" إنّما ترتبط بالمجتمع الدولي، وبصورة خاصة بالصراع القائم بين الشّرق والغرب. هذا الصراع الذي اتّخذ في عصرنا أوجها جديدة منذ انهيار الاتحاد السوفييتي عام (1989)، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الذي يهدّده السباق نحو التسلّح وامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي تحقيق السّلم، يكمن في خلق حكومة عالمية(gouvernement mondial) .[3]

و مجمل القول أنّه من الغريب أنّ "برتراند رسل" قد نجح نجاحا منقطع النظير من النّاحية السياسية و الفكرية في كسب عداوة الغالبية العظمى من الناس، و ولاء الأقلية له.[4]

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 168.

(2)- برتراند رسل، **السلطة والفرد**، نقله إلى العربية: شاهر الحمور، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط.1، 1961، ص، 132.

(3)- مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية ـ الفلسفة الغربية المعاصرة ـ، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج ـ ج.1ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 572.

(4)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 11.

لقد نجح "رسل" في اكتساب سخط المعسكر الغربي و الشرقي معا، فالغرب المسيحي يبغضه لأنّه يدعو إلى التشكّك و يبغضه لأنّ الغرب استعماري في حين أنّ "رسل" يفضح الاستعمار ويسخر منه. والغرب يبغضه أيضا لأنّ نظامه يقوم أساسا ـ مهما حاول تلطيفه ـ على الرأسمالية والاستغلال، أمّا "رسل" فيناصب الرأسمالية العداء ويدعو للاشتراكية. ورغم هجوم "رسل" الشديد على ديكتاتورية الاتحاد السوفييتي فقد ظلّ العالم الغربي يدأب إلى وقت قريب للغاية على وصفه بالخنزير الشيوعي.

أما معسكر الشيوعية فيحمل لـ "برتراند رسل" عداوة لا تقلّ عن عداوة الغرب له، فهو يعتبره أجيرا للبورجوازية الغربية. والسّبب في بغض الشيوعيين له يرجع إلى الحرب الشعواء التي يشنّها على أجهزة الدولة الشيوعية القائمة على القسر والاضطهاد، وإلى وصمه لها بضيق الأفق و التعصّب الأعمى، ومناهضة البحث العلمي المنطلق، وبالاستبداد البيروقراطي. والنظام الشيوعي يكره "رسل" أيضا لأنّه يرفض الإيمان بأنّ الفرد لا يعدو أن يكون ترسا في الآلة الاجتماعية الضخمة.

هذه الكراهية المشبوبة له من جانب الغرب و الشرق مع تجعل من العسير علينا تقديم فلسفته من الناحية الموضوعية كما تجعل من العسير تبيّن مركز هذه الفلسفة بين الإيديولوجيات الفكرية التي تستولي على تفكير الإنسان الحديث.[1]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 12.

المبحث الثاني:

أساسيات مشروع رسل السياسي

1- التـــربية :

لقد برزت أهمية التربية و قيمتها في تطوير الأجيال وتنميتها اجتماعيا واقتصاديا، كما أنها أصبحت استراتيجية قومية كبرى لكل شعوب العالم،[1] والتربية هي عامل هام في التنمية الاقتصادية للمجتمعات، وهي كذلك في التنمية الاجتماعية لأنّها ضرورية للتّماسك الاجتماعي و الوحدة القومية الوطنية، وهي عامل هام في ترقّي الأفراد في السلم الاجتماعي. إذا للتربية دور فعّال في هذا التقدم والترقي لأنّها ترفع من قيمة الفرد كما أنّها ضرورية لبناء الدولة العصرية وإرساء الديموقراطية الصحيحة و التّماسك الاجتماعي والوحدة الوطنية، كما أنّها عامل أساسي في إحداث التغيّر الإجتماعي. **فهل من علاقة بين التربية والمجتمع؟**

لقد لاحظنا أنواعا مختلفة للتربية تنبو على الحصر، اختلافا في المرامي والأهداف، اختلافا في الطرق و الأساليب، اختلافا في المنطلقات وحتى في المكان والزمان. فقبل البحث في كيفية التربية ودورها في تأسيس المجتمع الغربي، يُحسن بنا الإشارة إلى بعض من الأنظمة التّربوية المختلفة عبر التاريخ أو السابقة لعصر "برتراند رسل" (Bertrand Russel) وأن نشير إلى نوع النتيجة التي ترمي إليها، فبإمكاننا البدء بالحضارة الشرقية القديمة ، و أراء بعض المنظّرين التربويّين (لوك، روسو،.. و آخرون) ثم نقوم بعرض نموذج أمريكا حاليا، فهذه المناطق قد نجحت نجاحا باهرا في طرائقهم التربوية المختلفة، التي أدّت الى النّتائج المقصودة أو المنشودة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيثُ تمّ ترسيخ القيم التي يريد كل نظام فرضها. وإذا ما أردنا التفصيل نقول بأن التربية الصّينية التقليدية كبيرة الشّبه من بعض النواحي بنظريتها في أثينا في أعزّ أيّامها.[2]

---

(1)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، لطلبة اللغة العربية وآدابها، السنة الأولى، الإرسال الأول، ص، 9.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان. ص، 39.

فنجد "أفلاطون" أوّل من حاول حلّ المشكلة التربوية التي اعترضت مفكّري الإغريق ممّن عاصروه، حيث تظهر أراءه في التربية في كتابيه "**الجمهورية و القوانين**" فكان يرى: " أنّ الجهل شرّ الأعراض، ولكنّه بعد وقت متأخّر صرّح بأنّ الجهل المطبّق ليس شرّا صريحا جدّا، وأنّه بالتأكيد ليس أعظم الشرور، فالمهارة الزائدة والعلم الزائد إذا صحبا بسوء التربية يصبحا أكثر شرّا"،[1] وهذا أنّ التربية لا تعني جعل الجاهل فهيما حتميا، بل تعني توجيه التلميذ بالاتجاه الصحيح.

فقد كان مفترضا في برنامج "أفلاطون" التربوي (التعليم) أو برنامج التربية الأثينية القديمة أن يشتمل على الألعاب الرياضية و الموسيقى وأن يبدأ من السنة السابعة من العمر بعد أن يكون الطفل قد نال ثلاث سنوات من التعليم في ريّاض الأطفال الخاضعة لرقابة الدولة.[2]

ولكي يكون البناء الاجتماعي و السياسي سليما صحيحا، كان "أفلاطون" حرصا على أن تبدأ التربية في الأيام الأولى للطفل، فيوضّح برنامجه التّربوي بقوله: " يجب أن نتولاّهم منذ نعومة أظافرهم بالتربية والرّعاية في جوّ نقي طاهر ونُدرّبهم على الرياضة البدنية ونُهذّب نفوسهم بالآداب والفنون ـ ولا سيما الموسيقى ـ حتى يشبّوا على درجة كاملة من القوّة الجسمية والعقلية والروحية، ويتّسعان على هذه التربية بتعليمهم أصول الدين والإيمان بالله وخلود النفس، ونروي لهم القصص التي تحثّ على الخير والفضيلة ومكارم الأخلاق، وتمنع عنهم أساطير "هوميروس" (Homère) (عاش في 850 ق.م) و هزيود (Hésiode) (846ق.م – 777ق.م)، التي تضبط العزائم بما ترسم من أهوال الحروب و فظاعة الموت، وتشوّه أسماء الآلهة".[3]

(1)- وهيب ابراهيم سمعان، **الثقافة والتربية في العصور القديمة**، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص، 229، بتصرف.

(2)- محمد جواد رضا، **العرب والتربية و الحضارة ـ الاختيار صعب ـ**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط.3، ص، 59.

(3)- محمد عبد الرحمن مرحبا، **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط.3، 1988، ص، 144.

ولنفهم النظام التربوي عنده، نجده قد عالج في محاورة "الجمهورية" نُظم التعليم على مراحل ثلاث وهي كالتالي: المرحلة الأولى تتمثّل التربية البدنية والموسيقى وهي تناظر مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث وقوامها تنمية الجسم والروح في الوقت الذي يكونان فيه قابلان للشكل،[1] و المرحلة الثانية في برنامج "أفلاطون" التعليمي تُسمى بالرياضيات والعلوم، فهذه تناظر المرحلة الثانوية في النظام التعليمي الحديث، فالدراسة الرياضية تنمي ملكات التعميم والتجريد التي يستخدمها العقل في بحث أرفع موضوعاته، [2] ولكثرة اهتمامه أي "أفلاطون" بدراسة المواد الرياضية والعلوم دراسة مثالية، "أدى إلى نشوء نظرة بعيدة عن التطبيق العملي، فنجده يسمي هذا النوع من التربية بالتربية التهذيبية". أما المرحلة الثالثة والأخيرة فقد سماها بالديالكتيك، فهي توازي في نظامنا التعليمي الحديث، مرحلة التعلّم الجامعي وهي مرحلة الانتقاء النهائي،[3] فإنّ أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هو خلاصة عملية الاختيار التي تتم طوال المراحل السابقة.

إنّه من الواجب علينا أن نشير إلى أنّ "أفلاطون" لا يقدّم لنا نظرة عامة و شاملة في التربية بل منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب، المتمثلة في الحراس بفئتيها من الجنود والحكام، وذلك من أجل مدينة مثالية.

---

(1)- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية، 2005، ص، 133، بتصرف.

(2)- نفس المرجع، ص، 137- 138، بتصرف.

(3)- سعيد اسماعيل علي، **التربية في الحضارة اليونانية**، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1995، ص، 18.

من خلال عرضنا لمنهاج التربية الأثينية نجد أنّ الصبية الأثينيون كانوا يحملون على حفظ "هومر" (Homère) عن ظهر قلب من أوّله إلى آخره وكذلك كان الصبية الصّينيون يحملون على حفظ المأثورات الكونفوشية* بنفس العناية والدقة، كما أنّهم يعملون طقوسا خاصة تتصل بتقديس الأسلاف من غير أن يجبروا بحال على اعتقاد ما كان منطويا في تلك الطقوس في الظاهر.[1] فالتعليم عند الصينيين آلي وصوري لا يعني المعلّم فيه إلاّ أن يكسب المتعلّم مهارة وعادات آلية منظّمة وأكيدة. فلا حرية ولا عقوبة ولا مجال لأية وثبة حرّة.[2] و هذا ما أكده "عمر محمد الشيباني" بقوله : " تُعتبر التربية الصينية عملية تلخيص الماضي، ترمي إلى أن تركّز في الفرد حياة الماضي كي لا يختلف عنه ويتخطّاه، وهي تعمل في كل مرحلة من مراحلها على أن تحدّد للفرد ما يعمل وما يشعر به و ما يفكّر فيه، وهي ترسم الطريقة المثلى التي يتم بها العمل و كيفية التعبير عن انفعالاته"،[3] وكذلك كان الأثينيون يعلّمون نوعا من احترام الآلهة يقوم على المحافظة على المظاهر ولا يضع حاجزا في طريق النّظر الفكري الحرّ.

إنّ التربية الصينية أنتجت الاستقرار والفنّ، وفشلت في انتاج التقدّم أو العلم، والعلم حتى حين يهاجم المعتقدات التقليدية له معتقداته الخاصة فلا يكاد يزدهر في جوّ من أدب الشكّ، فبدون العلم تكون الديموقراطية مستحيلة، فالحضارة الصّينية كانت محصورة في النسبة الضئيلة من المتعلمين، ولهذه الأسباب كانت التّربية الصّينية التقليدية غير صالحة للعالم الحديث.[4]

---

*الكونفوشية: نسبة لكونفوشيوس (Confucius) (551ق.م – 479ق.م).

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 40.

(2)- عبد الله عبد الدّائم، **التربية عبر التاريخ ـ من العصور القديمة إلى أوائل القرن العشرين ـ**، دار العلوم للملايين، بيروت – لبنان، ط.4، 1911، ص، 33.

(3)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، لطلبة اللغة العربية وآدابها، السنة الأولى، الإرسال الثاني، 2005- 2006، ص، 62.

(4)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 40.

فنجد "ديتس" يقول عن التربية الصينية : " أنّها تهدف إلى نقل الأفكار و المعلومات نقلا، لا إلى تكوين شخصية نامية متكاملة، كما أنّها تهدف إلى أن تجمع في الفرد حياة الماضي. فهي تتصف بروح المحافظة".[1] أمّا التربية اليابانية فهدفها تخريج مواطنين مخلصين للدولة عن طريق تربية عواطفهم، ونافعين لها عن طريق المعارف التي تعلّموها. فكان نظام التّعليم في اليابان قبل حرب (1945م) قائما على النّظام الاجتماعي الطبقي، وتربية النّزعة العسكرية لدى الناشئة، وتنمية الرّوح الوطنية والقومية لديهم، وتنشئتهم على الولاء والطاعة المطلقة للحاكم والعمل بروح الجماعة.[2] فقد أثبتت بعض الدراسات الغربية الحديثة أنّ نظام التربية في فترة حكم أسرة (طوكوجاوا)* كان له اسهامات عظيمة في تطوّر اليابان الحديثة ونموّها، ولذا نجد أيضا أنّ الأسس التي يقوم عليها التعليم في اليابان لها جذور عميقة في التاريخ الياباني، وتستمدّ ملامحها من القيم والتقاليد الموروثة من الديانة الكونفوشية، التي لها أثر عظيم في تكوين هذه الملامح،[3] التي من بينها يمكننا أن نذكر، المركزية واللاّمركزية في التعليم، ونقصد بالمركزية أنّ الوزارة هي المسؤولة عن التّخطيط لتطوير العملية التعليمية على مستوى اليابان، أمّا اللاّمركزية، فهي دليل على أنّ المركزية ليست مطلقة في اليابان، بل إنّ المعلّمين رغم هذه المركزية إلاّ أنّهم يتمتّعون أيضا بقسط من الحرية بصفتهم من هيئة صُنّاع القرار بالمدرسة وعلى رأسهم مدير المدرسة.[4]

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 33.

(2)- خالد بن أحمد الرفاعي، **نظام التعلّم في اليابان**، إشراف: محمد بن محمد الحربي، جامعة الملك سعود، الفصل الدراسي الأول: 1430هـ ـ 1431هـ / 2009م- 2010 م، ص، 7.

* طوكوجاوا أياسو، حكم اليابان في عام (1603م- 1868م) وكان حكمه قائم على أساس طبقي.

(3)- نفس المرجع، ص، 3.

(4)- شهاب فارس، **التعليم في اليابان**، كلية اللغات و الترجمة، جامعة الملك سعود، الرياض، 2006، ص، 2.

كما يركّز أيضا النّظام التربوي في اليابان على مبدأ تنمية الشعور بروح الجماعة والعمل الجماعي و النظام و المسؤولية لدى التلاميذ و الطلاّب تجاه المجتمع، ضف إلى ذلك أنّهم يركّزون على مبدأ الجدّ و الاجتهاد أهمّ من الموهبة والذكاء الفطري للطفل، ويتّضح ذلك من كثرة استعمالهم للكلمات التي تدّل على الاجتهاد و المثابرة ودليل ذلك يظهر في عبارة "سأبذل قصارى جهدي" مثلا ، فالطلاّب اليابانيون يؤمنون بنصح مدرّسيهم وآبائهم بأنّ النجاح بل و التفوّق يمكن أن يتحقّق بالاجتهاد وبذل الجهد وليس بالذّكاء فقط، فالجميع سواسية وخُلقوا بقدر من الذكاء يكفيهم لاستيعاب و دراسة أيّ شيء وفي أيّ مجال وتحقيق أيّ قدر كبير من النجاح فيه من خلال بذل الجهد.[1]

من هنا ننتقل إلى أواخر القرن السابع عشر و بداية القرن الثامن عشر، أين نجد "جون لوك" (1632- 1704م)، في كتابه "أفكار حول التربية" الذي نشر عام (1690)، يضع نظام تربوي رسمي ـ ليس كما الأنظمة السابقة الذكر، التي عبارة عن دساتير للقيم والأخلاق، ولتنظيم العلاقات بين الأفراد والمجتمع ـ يؤكد على أهمية الضبط الذاتي ويوضح واجبات التربية التي يجب أن لا تنحصر بعملية تلقين المعلومات والقواعد تلقينا ميكانيكيا، بل يجب أن تهتمّ ببناء وتكوين السلوك و الأخلاق و الشخصية عند الأفراد، كما اعتقد بأنّ من الواجبات الأخرى للتربية تطوير الحالة العقلية والجسمانية عند الفرد لكي تساعده على نموّ وتطور ذكائه. لذا نجده يقول في فاتحة كتابه السابق الذكر، "إنّ تسعة أعشار الناس هم كما هم بسبب التربية التي جعلتهم كذلك".[2] بمعنى أنّ المدرس يلقّن التلميذ المعلومات و كأنه ينقشها على لوح فارغ ـ حسب لوك ـ وهذا بغضّ النظر إذا كان الطفل أو التلميذ قد استفاد أو لم يستفد.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 4 – 5، بتصرف.

(2)- بوكدان سيشودولسكي، **التربية و التيارات الفلسفية الكبرى ـ تربية الماهية والوجود ـ**، ترجمه إلى الفرنسية: موريس ديبس، وترجمه إلى العربية: عبد أ. شمس الدين، دار الفكر اللبناني للطباعة و النشر، بيروت ـ لبنان، ط.1، 1992، 138- 139، بتصرف.

في حين أن "جان جاك روسو" (1712- 1778م)، خالف "لوك" إذ يرى أن واجب التربية أن تعمل على تهيئة الفرص الإنسانية، كي ينمو الطفل على طبيعته انطلاقا من ميوله واهتماماته، فغرض التربية عنده هو تكوين رجال كاملين لا تكوين مجرّد أعضاء في مجتمع.[1] و في نظره لكي يتحقّق هذا الهدف في التربية يؤكّد بقوله: " أنّ الصواب، أن تكون تربية الطفل بين سنّ الخامسة والثالثة عشرة سلبية، لا يعلّم فيها الطفل شيئا ولا يربّى خلالها أيّ تربية، بل يترك للطبيعة، محاطا بأجهزة و أدوات من شأنها أن توسّع مداركه"[2]. فالتربية في نظره تستند إلى ثلاثة أمور رئيسية هي: الطبيعة ويقصد به طبيعة الناس، الناس ويقصد به البيئة الاجتماعية و الأشياء البيئية، وقد قال بأنّ تربية البدن رغم اعماله يعتبر جانب من التربية.[3]

وفي نفس العصر نجد أن "ايمانويل كانط" (1724- 1804م)، الذي ينطلق في تبيين أهمية التربية بالنسبة للإنسان من هذه القاعدة الهامة: " لا يستطيع الإنسان أن يصر إنسانا إلاّ بالتربية، فهو ليس سوى ما تصنع به التربية".[4] بمعنى أنّه لا يمكن تصوّر الإنسان إلاّ من خلال التربية لأنّه لا يكتسب صفة الإنسانية إلاّ عن طريق التربية أو ما يعرف بالتنشئة الاجتماعية، التي هي خاصية متصلة بالإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى. فالطبيعة الإنسانية إذن تبقى قاصرة ما لم تثمن بالتربية لأنّه "يكمن في صلب التربية السرّ الكبير لكمال الطبيعة البشرية".[5]

---

(1)- رجاء بنت سيد علي المحضار، **مذكرة علم الاجتماع التربوي**، ص، 13.

(2)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، مرجع سبق ذكره، الارسال الثاني، ص، 111.

(3)- عطا الله أحمد، زيتوني عبد القادر، **درس تاريخ التربية البدنية** ، ص، 16.

(4)- كانط إيمانويل، **تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير**، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، ط.1، 2005، ص، 11.

(5)- بليمان عبد القادر، **التربية والأبستمولوجيا**، إشراف: عبد الله قلي، مجلة علمية محكمة تصدر عن مخبر التربية والأبستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، العدد الأول، 2011، ص، 56.

حيث يؤكّد على ذلك بقوله: "يجب أوّلا تنمية استعداداته إلى الخير، فلم تضعها العناية الإلهية فيه مكتملة كلّها وإنّما هي مجرّد استعدادات تفتقر إلى العلامة المميّزة للخلقية"،[1] فالتصوّر الكانطي للتّربية يركّز على تنمية الجانب الأخلاقي في الإنسان كما أنّه ليس تصوّرا محدّدا في مكان وزمان معيّنين ولم يقتصر على الفترة التي عاش فيها، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فقد قال بصريح العبارة أنّه: "يجب أن لا يُربّى الأطفال فقط بحسب حالة النوّع البشري الرّاهنة بل بحسب الحالة الممكنة التي تكون أفضل منها في المستقبل أي وفق فكرة الإنسانية وغايتها الكاملة".[2] فإنّ التربية في تصوّر "كانط"، لا ينبغي أن تقوم على أساس المنفعة أو المصلحة وإنّما ينبغي أن تقوم فقط على أساس أداء الواجب لذاته.[3]

أمّا طريقة الدكتور "أرنولد"* فقد كان لها عيب، هو أرستقراطيتها، كان هدفها إعداد رجال للوظائف ذات النفوذ و السلطان. إنّ الأرستقراطية إذا أريد لها البقاء تحتاج فضائل معيّنة وهذه كان على المدرسة أن تغرسها في التلميذ، فهذه الطريقة تهدف لإخراج أفراد أصحّاء البدن ذات معايير استقامة عالية. فقد ضحى الدكتور "أرنولد" بالذكاء في سبيل هذه الفضائل،[4] إذ نجده لا يهتمّ بالذّهن النّاضج لأنّه يُحدث الشّك، بل إنّه يهدف لأن يملك الأفراد معتقدات ثابتة وراسخة. لكن الأرستوقراطية صارت لا تتفق مع العصر.

في حين نأخذ بعين الاعتبار المدارس العامة الأمريكية نجد أنّها تؤدي بنجاح مهمّتها المتمثلة في تحويل مجموعة من البشر متباينة إلى أمة متجانسة.[5]

---

(1)- كانط إيمانويل، **تأملات في التربية**، مرجع سبق ذكره، ص، 17.

(2)- نفس المرجع، ص، 18، بتصرّف.

(3)- الجيوشي فاطمة، **فلسفة التربية**، منشورات جامعة حلب، ص، 48.

* أرنولد تايلور ولد سنة (1914م)، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن سنة (1938م).

(4)- برتراند رسل، **في التربية**، مرجع سبق ذكره، ص، 43، بتصرّف.

(5)- نفس المصدر السابق، ص، 44.

وكان ذلك منذ أن تحقق مجانية التعليم بعد صراع مرير في منتصف القرن التاسع عشر، فقد أصبح أبناء المهاجرين والأغنياء و الفقراء، والمتعلّمين وغير المتعلّمين، أبناء المتحضّرين وغير المتحضّرين، وأبناء المؤمنين والملحدين يجلسون على مقاعد واحدة للدّراسة. فلهذا كان على المربّي الأمريكي أن يكتشف الأساليب التي بفضلها يستطيع الطلاّب الآتون من أصول مختلفة أن يتفاهموا و يتعايشوا مع بعضهم بعضا، وهذا ما يعطي شعورا ديموقراطيا للمهاجرين وأكثر اعجابا بأمريكا، كما أنّ هذا الشعور يدعوا المهاجرين وذريّتهم ليصيروا أمريكيين فحسب.

إنّ التربية الأمريكية قد ألغت التعلّم الديني من مدارسها، مع احتفاظها بمسؤولية التربية الأخلاقية التي كان يضمّها الدين، فأصبحت تتكفّل بالمسؤولية في أن تعلّم الطفل كيف يفكّر و كيف يسلك وكيف يعيش بشكل ديموقراطي،[1] وهذا يعني أنّ التربية الأمريكية تهدف إلى خلق مجتمع ديموقراطي أي أنّها تتضمّن مذهبا اجتماعيا قادرا على تقبّل نظام القيم الديموقراطية بشكل واعي، فمن هذه الوجوه تأتي المدارس الأمريكية العامّة بضرر تعليم وطنيّة أمريكيّة بحتة، وهذا لأنّ التربية الأمريكية تستعمل التلاميذ كوسيلة للوصول إلى غاية، لا أنّه كغاية في أنفسهم. [2]

لقد اختلف المفكرون والفلاسفة في تحديد علاقة التربية بالمجتمع ودورها، فمنهم من رأى أنّها وسيلة لإصلاح المجتمع و تحسينه و تقدّمه وتطوّره، ومنهم من رأى أنّ التّربية هي الوسيلة الوحيدة لاستقرار المجتمع وأنظمته وقيمه، وغير ذلك من الآراء المختلفة، التي تطرّقنا إليها من خلال تأمّلنا في تاريخ الشعوب، حيث توصّلنا إلى أنّ التربية قد لعبت دورا هاما في حياتها، **فما هو دور التربية في إعادة تأسيس المجتمع الغربي حسب برتراند رسل؟**

(1)- بليمان عبد القادر، **التربية والأبستمولوجيا**، مرجع سبق ذكره، ص، 202، بتصرّف.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 44، بتصرف.

من المعروف أنّ التربية نشاط أو عملية اجتماعية هادفة، وأنّها تستمدّ مادّتها من المجتمع الذي توجد فيه، وأنّها تستمرّ مع الإنسان منذ أن يولد وحتى يموت، لذلك فقد كان من أهمّ وظائفها إعداد الإنسان للحياة. وفي هذا الصدد نجد "برتراند رسل" يقول: " هناك الكثير من الآباء في الدنيا أمثالي، لهم أولاد صغار يُجاهدون لتربيتهم التربية الحسنة، معلّلا على ذلك أنّ هذا الأمر هو أمرا مشترك بينه وبين باقي المؤسّسات الاجتماعية والتربوية".[1] من خلال هذا القول، نقوم بعرض آراء "رسل" التربوية ودورها في إعادة تأسيس المجتمع الغربي.

قامت التربية عند "رسل" (Russel)، على خلفية فلسفية سياسية واجتماعية، حيث أنبت النظرية التربوية عنده على نقد النّظرية التقليدية في التربية؛ وتُعتبر التربية مثلها مثل الحرب تماما مؤسسة سياسية، [2] بمعنى أنّ تربية "رسل" تقوم على نقد النّظام الاجتماعي القائم والدّعوة لإعادة تكوين للمجتمع من خلال تقديم آمال و نظريات تربوية جديدة توافق حياة الإنسان المعاصر،[3] كما يكمن فيها الأمل في إعادة أيّ بناء اجتماعي، نظرا لما يكتسيه هذا المجال من أهمية وخطورة في آن معا باعتبار التّأثير الذي تمارسه على عقول النّاشئة يجعلهم يطيعون و يأتمرون لسياسة أو عقيدة أو قناعة أيديولوجية معيّنة بذاتها. وهي لهذا السّبب تقوم على مبدأين أساسيين: العدالة و الحرية.[4] فنجده يعالج ذلك بفلسفته التحليلية التربوية.

(1)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، جامعة بغداد-كلية التربية/ابن الرشد- قسم العلوم التربوية والنفسية، مجلة كلية الآداب، العدد 102، ص، 646.

(2)- برتراند رسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ترجمة: د. ابراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، ط.1، بيروت، 1987، ص، 117.

(3)- بوكدان سيشودولسكي، **التربية والتيارات الفلسفية الكبرى**، مرجع سبق ذكره، ص، 70، بتصرف.

(4)- برتراند رسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 118.

تبدأ الفلسفة التحليلية التربوية من منطلق توضيح المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في التربية أي من تحديد المعنى تحديدا دقيقا و معروفا، ومن ثمّ تنتقل إلى النظرية فيتمّ استخراجها مع تبرير افتراضاتها المختلفة و الأدلّة التي تستند إليها ومدى صدقها و اتفاقها مع ما ثبت من حقائق في العلوم المختلفة، وعليه يرى أنّ باب الفلسفة التحليلية من جهة التربية قد طرق للحاجة الفعلية له.

يريد "رسل" تحقيق نمو متوازن في العملية التربوية تبدأ من الأسباب انتهاء بالنتائج، فلهذا اتّجه إلى صوب المشكلة المطروحة أمامه، ما هي الصعوبات التي يلقاها الآباء أثناء تربية أولادهم من تعليم سيّء من قبل المعاهد التربوية القائمة آنذاك؟ [1]

فالتربية عنده تقوم على تهذيب أو تثقيف الغرائز وليس قمعها، ولأنّها عملية بنائية بالدرجة الأولى فإنّه ينبغي الابتعاد عن القولبة أو النمذجة كما في الأنظمة التربوية السّالفة الذكر، واعتبار الأطفال أو التلاميذ غايات لا وسائل، و كذا تنوير الآراء وتوضيح الفكر في أغراض التربية من حيث نوع الفرد و نوع المجتمع لأنّهما المادة الخامة للتربية، ثمّ التمييز بين التربية نفسها. لأن هناك تربية لتهذيب الخلق و تربية لتحصيل المعرفة جاعلين التعليم منفصل عن تربية الخلق وألحقوه بتربية المعرفة أو كما أسماها "رسل" "المعرفة العقلية"،[2] معوّلاً على التربية في بناء الإنسان من الأهداف والمناهج و الاحتمالات منذ السنة الأولى إلى نهاية الدراسة الجامعية، بحيث يختبر أهدافها و مدى قبولها و توافقها مع أهداف المجتمع و قيمه، أو مدى قابليتها للتحقيق.

(1)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، ترجمة: سمير عبده، الناشر دار مكتبة الحياة، بيروت، ط.2، ص، 11.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 15، بتصرّف.

وكذلك يفحص توصيّاتها ومدى اتّفاقها مع المعتقدات الأخلاقية المتّفق عليها، هذه أسباب دعت "رسل" إلى أن يعول على المساعدة في طرح منهاجه التربوي لأنّها عملية مشتركة بين الأسرة و المؤسسات التربوية و المجتمع الثقافي، ولأنّه يرى أنّ هدف التربية هو النمو العقلي و الاجتماعي للفرد، والتعليم، شركة بين المعلم والتلميذ، وكما أنّه نشاط نمارسه في حياتنا الاعتيادية فكان عليه أن يكون نشاطا تعاونيا.[1]

سعى "رسل" في فلسفته التحليلية التربوية إلى ترك العموميات من مشكلات التربية وذلك بتجزئتها، فعمله الأساسي في التفاصيل المحسوسة التي يجب أن تتمثل فيها مرامه لأنّه يعتقد أنّ الأطفال يحسّون بغريزتهم و هم صغارا، كما يرى و ابتداءا من أنّ الإنسان ليس مواطن بل أنّه فرد وليس هذا بالقريب أو بالبعيد على التربية، فعبر العصور كانت فنًّا قديما و عملية اجتماعية تتأثر بالزمان والمكان حيث اختلفت أهدافها من عصر إلى عصر، و بقيت غايتها، تكوين شخصية الفرد وخلق مجتمع حقيقي قوي. واستنادا إلى أنّ التربية هي صانعة سلوك الإنسان و قوّته و قوميّته ونظامه الاجتماعي.[2]

ولهذا فقد اكتسبت تعريفها على أساس أنّها عملية تنشئة وتفاعل اجتماعي شامل، تتأثر بحدود الزمان والمكان وتختلف باختلاف نمط الحياة السّائدة وسط الجماعة أو في المجتمع، فإنّنا نستطيع الحكم بأنّ الإنسان بشخصيته الحالية هو انعكاس للأنماط التربوية السائدة في عملية التنشئة الاجتماعية داخل مجتمعنا، وإنّ ما تسعى له التربية بذلك من أهمّ مميّزاتها في صقل الفرد مواطنا ولكن على اعتبار أنّ الفرد جوهرا في حدّ ذاته و ليس غرضا للمجتمع،[3]

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 60.

(2)- يحي هويدي ، **قصّة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1993، ص، 149.

(3)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 22- 25، بتصرّف.

إذ ميّز "رسل" بين الإنسان كونه فرد و كونه مواطن في أكثر من مكان، ولا سيما تكلّمه في الأخلاق الفردية التي يواجهها الإنسان بموجب حياته الشخصية مع النشاطات الاجتماعية التي هي جزء من نشاطه المتمثلة بالأمن و العدالة و المساواة.[1]

للتربية عند "رسل" هدفان و هما إعداد المواطن و تكوين العقل، ومن خلال معطياتها الأخلاقية جعلها مستمرة حيث الحاجة لها على مدار تنشئة الإنسان،[2] وهي على جزئين وحسب مراحل عمر الإنسان:

- **أولا: التـــربية الخـلقـيـــة**

إنّ من خصائص التربية في هذه المرحلة كونها تعمل على تهذيب سلوك الفرد منذ السنة الأولى إلى سنّ ما قبل الرابعة عشرة (14)، ولأنّ واجبات التربية في هذه المرحلة هي تدريب الطفل على المسعى التربوي الذي يجب أن يسلكه، كأن يتعلّم قواعد السلوك الاجتماعي و التربوي، و التقاليد الاجتماعية و الصناعية، وعلم يتناسب ميوله و مركزه الاجتماعي، و يأتي هنا دور الأسرة و الوالدان و ما يريدان لأطفالهما من نمو و قوّة و صحّة ونجاح في المدرسة بنفس الطريقة التي يريدان بها الخير لأنفسهم، و الاهتمام بهذه المسائل لا تقتضي أيّ محاولة لإنكار الذّات، و التّركيز فيها يكون من ضمن الأولويات التربوية لكل سنة، ابتداء من التكوين الأوّل للعادات في بواكير الرضاعة لما لها من أهمية في المستقبل.[3]

(1)- برتراند رسل، **السلطة والفرد**، مصدر سبق ذكره، ص، 130- 132، بتصرّف.

(2)- برتراند رسل، **النظرة العلمية**، ترجمة: عثمان نوبه، الناشر دار ومؤسسة المدى، بغداد، 2008، ص، 223.

(3)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 65- 68، بتصرّف.

كما من الضروري للطفل في هذا السن أن يألف ما يحيط به معوّلاً على الطيبة عند الناس لما لها من مآثر طيّبة أفضل من أثار الجماعة المكوّنة من قوم جهلاء أشرار، مرورا بعامل الخوف محذّرا الآباء إلى ترك خوف الطفل، لأنّ من السّهل إخافته بل ترك خوف الطفل و عدم شعور الطفل به،[1] لأنّه غريزة تنشأ مع الحاجة لها مُخالفا فيه أتباع "فرويد" (Freud) (1856- 1939م) في حدّ زعمهم أنّ الغريزة الجنسية ومنها الخوف ناضجة منذ الولادة مع الطفل إذ أشار "رسل" قائلا على ذلك: " فلن يكون غريبا إذن أن تنشأ غريزة الخوف مع الحاجة إليه، ولهذه المسألة أهمية عظيمة من ناحية التربية، إذا كانت كل المخاوف منشأها الإيحاء فإنّ من الممكن منعها بإجراء بسيط هو الامتناع عن إظهار الخوف أو الكراهة أمام الطفل".[2] إنّ غريزة الخوف ليست مقصورة على الأطفال بل هي موجودة في كل إنسان و كلما كبر أخذت أهمية الغريزة تقلّ، وهم الذين يمكن أن يؤمنوا على وضع هذه الغريزة وفق برامج التربية.

فيورد "الدكتور شلمرز ميتشل" في كتابه (طفولة الحيوانات) كثيرا من الملاحظات و التجارب لبيان أنّه لا يوجد عادة غريزة للخوف موروثة عند صغار الحيوانات، ففيما عدا القرود و بعض الطيور لا ينظر صغار الحيوانات بأقلّ انزعاج إلى أعداء نوعها من القدم كالحيّات مثلا إلاّ إذا كان الآباء قد علّموهم الخوف منها، و الأطفال الذين يقلّ عمرهم عن عام لا يظهر عليهم أبدا أيّ خوف من الحيوانات. و قد علّم "الدكتور واطسن" (جون برود واطسن، 1878- 1958م) أحد الأطفال في هذه السّن الخوف من الفئران بتكرار دق ناقوس خلف رأسه في اللحظة التي كان يريه فيها فأرا، و كان الصوت مرعبا فصار الفأر مثل الصوت عند الطفل عن طريق الاقتران.[3]

(1)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص،651.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 76.

(3)- نفس المصدر، ص، 76، بتصرّف.

من خلال هذه التجارب السّابقة الذكر نتوصّل إلى أنّ الخوف الغريزي من الحيوانات لا أثر له مطلقا في الشهور الأولى، كما يظهر أنّ الخوف من الظّلام لا يوجد قطُّ في الأطفال الذين لم يلق في روعهم أن الظلام مرعب. ومن المؤكّد أنّ هناك أسبابا قوية جدًّا تؤيّد الرأي الذي يقول بأنّ معظم المخاوف التي اعتدنا أن نعدّها غريزية هي في الواقع مكتسبة و أنّها لم تكن لتنشأ عند الصغار لو لم يخلقها الكبار فيهم.

عوّل "رسل" على القيم التربوية و الاجتماعية السّليمة التي تُنمّي في داخل الطفل خاصية روح التعاون من خلال تعلّم الطفل السلوكيات المثلى وهي: الشجاعة، اللعب، التخيّل، الصدق، التعلّم، العقاب، المحبّة و العطف، ومن خلال اقتران الطفل مع أقرانه، لأنّ من أسرار التربية الخلقية الحديثة التي يؤمن بها "رسل" هي الوصول عن طريق العادات الصالحة إلى نتائج، و نتائجه تكون على مستوى الفرد و على مستوى المجتمع.[1] و هذه القيم يراها "رسل" ليست كاملة داخل الطفل و إنّما تكتمل من خلال محيطه في هيئة خطوات يمكن إشاعتها و إذاعتها لمساعدة الناشئ من النّواحي البدنية و العاطفية و الذهنية، فالتربية معيارية في أساسها، إذ أنّها على الدّوام تحكمها معايير أي قواعد أخلاقية تستمدّ وجودها و معناها من القيم التي تنظّم حياة الناس في الثقافة التي تنشأ فيها.[2]

كما أنّ البعد التربوي لعملية التنشئة لابدّ أن تحقق مكتسبات مرحلية وذلك أن يكون الهدف التربوي الأوّل لعملية التنشئة بكلّ أنماطها و أشكالها هو بناء الإنسان بناءا شموليا ومتكاملا، و الثاني أن يكون الهدف الأساسي والاستراتيجي من بناء الإنسان هو بناء المجتمع وتجديده.

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 79- 80، بتصرف.

(2)- محمد لبيب النجيحي، **مقدمة في فلسفة التربية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ـ القاهرة، 1963، ص، 259.

وهذه القيم عندما تتحرّر داخل الطفل تساعده على أن يمتلك جزء من الحكمة و في حالة عدمها تُكوّن نوع من العبودية، فالشّجاعة ليس التجرّد من الخوف بل المقدرة على ضبط الخوف، كما أنّ الشعور بالغموض يُسبّب الخوف و يُبعد الشجاعة وهذا يرجع إلى الجهل الذي يمكن أن ننفضه عن نفس الطفل بتعليمه الصبر على الجهد الفكري،[1] إنّ فزع الأشياء هي من تُرعب الطفل و الكشف عن الغموض هو نفسه بخواصه من يملأ ابتهاجا للطفل بمجرّد زوال الخوف، وهذا الغموض يصبح حافزا إلى الدّرس بمجرّد أن تزول آثاره لخرافة في النفس.

إنّه ـ رسل ـ يقصد بالشجاعة، " أن يكون الرّجل شجاعا إذا عمل أعمالا قد لا يتسنّى لآخرين أن يعملوها من الخوف، فإذا لم يشعر بخوف فيها نعمة، إنّي لا أعتبر التّغلب على الخوف بواسطة الإرادة هو وحده الشجاعة الحقيقية، بل ولا هو خير أنواع الشجاعة".[2]

فحسب "رسل"، إنّ أقرب الناس لتعليم الشجاعة الحسيّة بعد السنوات الأولى هم أقرانهم من الأطفال، فإذا كان للطفل إخوة أو أخوات أكبر منه فسيحفّزونه إليها بالمثال و باللّسان، و سيحاول هو، فعل كل ما يستطيعون فعله، وفي المدرسة يكون الجُبن الظّاهر محتقرا فلا يكون بالمعلّمين الكبار حاجة لتوكيد الأمر. كما أنّ الشجاعة مستحبّة، وأنّها عدم المبالاة بالنكبات الشخصية.

(1)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، 652.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 83.

إذ يقول رسل عن هذا: " و ودت لو علّمت الأولاد و البنات كلّما سنحت الفرصة، كيف يقودون السيارة بل والطائرة، و ودت لو علمتهم ابتناء الآلات و التعرض للخطر في التجارب العلمية، و ودت لو جعلت الطبيعة الجمادية هي الخصم في اللعب ما كان إلى ذلك سبيل، فإنّ إرادة القوّة تستطيع أن تجد في هذا النّضال من الرضا ما تجده في منافسة الأناس فبهذا يكسبون مهارة نافعة، و الخُلق الذي ينشأ عنها أكثر موافقة لقواعد الأخلاق الاجتماعية". [1] إنّه يتمنى أن يرى الشجاعة تُغرس في كلّ الأمم وفي كلّ الطبقات و في الجنسين، ومن هنا فإنّه بالإمكان تربية الرجال و النساء لكي يعيشوا بلا خوف، لكن ليس مع اتّخاذ الوسيلة المبنية على القمع، فإنّها تجرّ للشّرور.

و للحصول على شجاعة لا تقوم على القمع، " يجب أن نجمع بين عدّة عوامل منها الصحة و الحيوية، المران والمهارة في المواقف الخطيرة، وهذا شجاعة في نواح خاصة، لكنّنا نحتاج إلى مزيج من احترام الذّات و نظرة للحياة غير شخصية. فاحترام الذات، هو أين ينبغي أن تكون أغراضنا لنا ومنّا، لا مفروضة علينا من غيرنا، وينبغي أن لا نفرض أغراضنا قطّ على غيرنا بالقوة".[2] فيجب أن يكون كسلطان رئيس فرقة كرة القدم الذي يخضع له الأفراد مختارين لتحقيق غرض مشترك. هذا هو الذي يعنيه، حيث يقول أنّه ليس لأحد أن يأمر و ليس لأحد أن يطيع. كما هناك شيء آخر ألزم للشجاعة العليا، وهي النظرة للحياة غير شخصية، فهناك أشياء معيّنة في الفطرة البشرية تقودنا بغير جهد إلى ما وراء النفس، وأكثرها شيوعا هو ، الحب.

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 96، بتصرّف.

(2)- محمد بن عمر المدخلي، **قراءة في الجزء الثالث من كتاب في التربية لبرتراند رسل**، جامعة الملك عبد العزيز، كلية المعلمين بمحافظة جدّة، ص، 4، بتصرف.

وعلى الأخص الحبّ الوالدي، وشيء آخر هو الفنّ، لكنّ الواقع أن كلّ اهتمام يُبديه الإنسان بشيء خارج عن جسمه هو، يجعل حياته إلى ذلك الحدّ غير شخصية، لهذا يرى أن الرجل الذي تتّسع و تتّضح دائرة اهتمامه لا يصعب أن يفارق الحياة كما يصعب ذلك على البائس الذي تتحدّد دائرة اهتمامه و الذي يشعر بأنّ نفسه إن هي إلاّ جزء صغير من الدنيا، لا لاحتقاره نفسه ولكن لتقديره كثيرا سواها. وهذا لا يكاد يحدث إلا حيث تكون الغريزة و الذّكاء متوقدا.[1] وباتحاد هذين العاملين ينشأ شمول في النظر لا يعرفه المنغمس في شهواته و لا الزاهد، وبهذا يبدوا الموت الشخصي أمرا تافها، فمثل هذه الشجاعة إيجابية غريزية لا سلبية قمعية، والشجاعة بهذا المعنى الإيجابي هي التي يعتبرها من العناصر الأساسية في الخلق الكامل.

زيادة على سلوك الشجاعة نجد سلوك آخر ألا وهو اللّعب و التخيّل (التّوهم)، فهما حاجة حيوية للطفولة ويجب أن تهيّأ الفرصة لهما إذا أريد أن يصحّ الطفل ويسعد بغضّ النظر تماما عما فيهما من منفعة. وقد حاول بعض المحلّلين النفسيّين أن يلمحوا فيلعب الأطفال رموزا جنسية، لكن "رسل" لم يكن بمقتنع بل يرى أنّه مجرّد وهم وخيال. فالحافز الغريزي الأساسي في الطفولة لديه ليس الجنس ولكن رغبة الطفل في أن يصير نافعا، أو بالأحرى الرّغبة في القوة، فيقول أنّ في اللّعب شكلان من إرادة الطفل للقوة: "الشّكل الذي يتألف من تعلُّم عمل الأشياء، والشكل الذي يتألف من التخيّل. فالطفل الطبيعي يستهويه أن يتخيّل في نفسه ما يدلّ على القوة فهو يحبّ أن يكون عملاقا و أن يدخل على غيره الرعب".[2]

وفي نفس هذا السياق يحكي عن ابنه أنّه قصّت عليه أمّه قصّة ذي اللّحية الزرقاء أصرّ على أن يكونه، واعتبر أنّ معاقبته زوجته على تمرّدها كان عدلا، وأصبح يكثر في لعبه من قطع رؤوس السيّدات.

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 53.

(2)- نفس المصدر، ص، 90.

فيقول أتباع "فرويد أنّه جنون القسوة على النّساء أمّا "رسل" فيقول: " لكن ابني كان يجد نفس اللّذة في أن يكون عملاقا يأكل الأولاد الصغار، أو قاطرة تجرّ الأحمال الثقال. فالقوة لا الجنس كانت العنصر المشترك في هذه التخيلات". و يقول أيضا : " في ذات يوم عندما كنّا عائدين من مشية قلت له على سبيل المُزاح الظاهر أنّنا ربما وجدنا المستر تدليونكس قد استحوذ على بيتنا وربما رفض السماح لنا بالدخول، فظلّ بعد ذلك مدة طويلة يقف على مدخل البيت مدّعيا أنّه المستر تدليونكس و يأمرني أن أذهب إلى بيت آخر، وكان ابتهاجه بهذه اللعبة لا حدّ له.[1]

و من الواضح أنّ مصدر ابتهاجه كان تخيّله القوة في نفسه، ومع ذلك فمن المبالغ في التبسيط أن تفترض أنّ إرادة القوة هي المصدر الوحيد للعب الأطفال، فإنّهم يلذُّ لهم تصنّع الرعب، وربما كان ذلك راجعا إلى أنّ علمهم بأن لعبهم وهمي يزيد في شعورهم بالأمن و السلامة، كما أنّه يعتقد أنّ التشوّق والاستطلاع له دخل في كل هذا، فإن الطفل عندما يلعب (الدببة) يشعر كأنّه يتعلم شيئا عنها. ومن ناحية أخرى يرى "رسل" أن ابراز أهم عامل تسعى إلى تحقيقه التربية الخلقية و يدخل من ضمن أهدافها الأساسية هو تكوين عادة الصدق، فلا يكتفي في الصدق في الكلام و إنّما مع الفكر أيضا، لا، و بل الصدق في المعاملة حتى مع الجماد. فإذا تمّ معاملة الجماد كأنّه حيّ، فهذا هو الخداع الأكبر،[2] لأنّ لو ترك الطفل و شأنه في إدراك حالة الجماد على أنّه جماد لكان من الأهون أن نكذب عليه بمعاقبة الجماد عندما يتعرّض إلى حادثة اصطدام بالكرسي، أن نُعلّمه ضرب الكرسي كي ينال منه، فهو في ذلك قد يحرم الطفل من مصدر التأديب الطبيعي الذي يعينه على إدراك حدود مقدرة الانسان الشخصية.

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 91، بتصرّف.

(2)- نفس المصدر، ص، 112.

وما يراه "رسل" في واقع العقاب و الثواب مخالفا لما جاء به "روسو" من حيث العقاب أو في تحديد هذا الجزاء أو العقوبة لأنّ هذا الأخير يعتقد أنّ القانون الطبيعي هو الكفيل، مبرّرا ذلك بأن الطفل لم ينتم للمجتمع بعد، فمن باب العقاب لا وجود عليه منا، والمربي إن يصبر على ذلك بعد عقوبته.[1] في حين يرى "رسل" أنّ العقاب على مستوى خفيف لها معالجتها الخفيفة لا سيما ما يتصل بالسلوك، فيشكل الثناء و اللّوم شكلان مهمّان من أشكال الجزاء و العقاب عند الأطفال الصغار رافضا في ذلك أيّ عقوبات بدنية لأنّها غير مجدية و ضارة و تؤدي إلى القسوة و الوحشية، فينبغي أن يكون اللّوم، في رأي "رسل"، عقوبة محدّدة تنزل بالطفل من أجل انحراف غير منتظر عن السلوك الحسن، وينبغي ألاّ يكون الثناء حقّه من أجل شيء عاديا و مألوفا، إنّما يمنح الثناء من أجل مظهر جديد للشجاعة.[2]

إنّ ما يهدف إليه "رسل" هو أنّ مجمل المبادئ التي تضمنّت في خاصية التربية الخلقية تهدف إلى:

- ✓ **أولا:** أن لا تجعل الطفل يشعر أنّه محروم لعدم كفاية ما يملكه وذلك كي لا ينتقص من شخصيته.
- ✓ **ثانيا:** أنّ سماحك للطفل بشعوره نحو الملكية الخاصة هو نشاط مستحب كي يبعث في داخله الاهتمام بالأشياء.
- ✓ **ثالثا:** إنّ سعادة الطفل تسهّل عليه تحريك ما في داخله نحو كرم.
- ✓ **رابعا:** إنّ الفضيلة لا يتعلمها الطفل من تحمل الآلام و لكن عن طريق السعادة و الصحة.[3]

---

(1)- جان جاك روسو، **إميل**، ترجمة: نظمي لوقا، الناشر الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1958، ص، 77.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 123، بتصرّف.

(3)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 653.

فلهذا كان سرّ التربية الخلقية الحديثة هو الوصول عن طريق العادات الصالحة إلى نتائج كان الوصول إليها فيما مضى هو عن طريق ضبط النفس و قوّة الإرادة. فالأقدمون كانوا يعتبرون السنة الأولى من الحياة خارج نطاق التربية. فكان يموت من الأطفال نسبة كبيرة و سوء صحّة كثير من الباقين، وهذا لأنّ المربيّات لم يكن يعرفن ما يصلح، و هذا لم يُدرَك إلاّ حديثا، وذلك بتدخُّل العلم في محضن الطفل، ونتيجة ذلك تتجلى في النُّقص البيّن في نسبة وفيات الأطفال الرُضُع، ولكن لا يقتصر الأمر على قلّة من يموت، بل النّاجون يكونون أصحّ عقولا و أبدانا.[1] فقد أصبحت كل أمّ مربّية في أيّامنا هذه تعرف الحقائق البسيطة مثل أهمية التزام تغذية الرضيع على فترات منتظمة، لا كلّما ضجّ بالبكاء، ومنشأ هذا الالتزام أنّه أنفع للهضم عند الطفل، وهو سبب كاف تماما، لكنّه أيضا مستحبّ من ناحية التربية الخلقية، فحسب ما جاء به "رسل" في كتابه "في التربية"، أنّ لحظة الولادة تُعتبر أفضل لحظة أو اللّحظة الصائبة للبدء بالتربية الخلقية اللاّزمة،[2] فنحن إذا نحتاج لمعاملة الطفل الرضيع إلى أن نصيب القصد و نقيم الوزن بين الاهمال و التدليل، فكلّ ما هو ضروري يجب أن يُعمل.

و لهذا نجده يقدّم لنا القاعدة الصحيحة للتربية الخلقية و يلخّصها في قوله: " شجّع أنواع النشاط الذاتي في الطفل لكن ثبّط مطالبه من غيره، و حذار أن يبصر الطفل كم تعمل من أجله وكم من العناء تتحمّل، دعه كلّما أمكن أن يتذوّق فرح النجاح يحرزه بجهوده الشخصية، لا النجاح يغتصبه بالتحكم في الكبار.[3] فبهذا يريد تحقيق غاية التربية و المتمثلة في أن يُختزل التأديب الخارجي إلى حدّه الأدنى، لكن ذلك يتطلب تأديبا نفسيا ذاتيا، وهذا أسهل و أيسر تحقيقا

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص،65، بتصرّف.

(2)- نفس المصدر، ص، 68.

(3)- نفس المصدر ، ص، 71.

في السنة الأولى من حياة الطفل، و يكون ذلك بتعويد الطفل على سلوكات جيّدة ولا تلك التي تؤدي بالمربي أو الوالد للتعب، فلا يجب مثلا الدفع بالعربة ذاهبا آيبا وعدم أخذه بين الذراعين، بل و إن أمكن أن لا نتواجد أمامه، فلأنّه إذا عوّدته على ذلك فسيطلب الطفل ذلك دائما وإلاّ سيصعب تنويمه، و لهذا قد قدّم "رسل" بعض النصائح، كتوفير الدفء والجفاف و الراحة ، وَ وضعه في فراشه بحزم،[1] و تركه لوحده حتى وإن بكى قليلا، لكنّه إن لم يكن مريضا سيسكت سريعا، وهكذا سينام الطفل أكثر و أطول ممّا إذا دلّلناه وأعطيناه ما يشتهي. صحيح أنّ هذه النصائح قد تبدو قاسية للوالدين، لكن الخبرة دلّت على أنّها تؤدي إلى صحّة الطفل وسعادته.

من أجل تغيير نظام المجتمع سعى "رسل" لتغيير طريقة التربية، و دليل ذاك قوله: " ليكون هناك تغييرا حقيقيا في نظامنا الاجتماعي، لابدّ من انقلاب جذري في نظامنا التربوي معتقدا أنّ هذا التغير يأتي عن طريق واحد للشأن الإنساني ألا و هو العلم الذي يسخره الحب الوجداني، كما أنّ هذا الحب عاجز بغير العلم، والعلم هادم مدمر بغير الحب، لأنّ القدرة على صياغة العقول الصغيرة التي يضعها العلم في أيدينا هي قدرة هائلة قابلة لسوء استعمال و مهلك".[2]

و لذلك لابدّ من اختيار بين الحب و البغض، وإن كان البغض هو المستخفّ وراء العبارات المعسولة التي يُشيّد بها من يحترفون الدعوة إلى الخير والأخلاق أو الحب كقوة فعالة لتحسين التربية، لأنّ هناك أشياء معينة في الفطرة البشرية و أكثرها شيوعا هو الحب، و على الأخص حبّ الوالدين الذي نجده عند بعض الناس يعمّ حتى يشمل الجنس البشري بأسره و كما يحملنا على الظنّ الجيّد.

(1)- نفس المصدر السابق، نفس الصفحة، بتصرّف.

(2)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 653، بتصرّف.

إنّ تكوين الخلق، ينبغي أن يُعالج في صميمه في السنوات المبكرة و ينبغي إذا أحسن القيام به، أن يكون قد أشرف إلى التّمام في سنّ السادسة و لا يجب أن يتجاوز سنّ الرّابعة عشرة. و لا يعني "رسل" بعد ذلك أن الخُلق لا يمكن أن يفسد بعد هذه السنّ، فليس هناك سنّ تعجز فيها الظروف أو البيئة الفاسدة عن إحداث الأضرار الخُلقية، إنّما ينبغي أنّه بعد سنّ السادسة (06) أن يكون الطفل الذي أُحسنت تربيته المبكّرة قد كوّن لنفسه من العادات و الميول ما يكفل لنا قيادته في الاتّجاه الصحيح إذا أعيرت البيئة التي يعيش فيها شيئا من العناية. [1]

فالمدرسة التي تتألف من أولاد و بنات نشأوا كما ينبغي في سنواتهم الستّ الأولى، أيضا تُعتبر بيئة صالحة إذا توفّر عند القائمين عليها قدر مناسب من حسن التصرّف. وينبغي ألاّ تكون هناك حاجة لتخصيص وقت طويل أو قدر كبير من التفكير في المسائل الخلقية، فإن الفضائل الأخرى التي يحتاج إليها النشء ينبغي أن تأتي كنتيجة طبيعية للتربية الفكرية المحضة. و يقينيّ أنه إذا أحسنت رعاية الأطفال إلى سنّ السادسة كان خير ما يفعله القائمون على المدارس التي يُؤمّونها أن يركزوا جهودهم في التقدّم الفكري و يعتمدوا عليه في الوصول إلى كلّ ما يُستحب من تقدّم خُلقي جديد. فالتربية الخلقية يجب أن تؤسّس على تربية منهجية للإنسان منذ طفولته العريضة.[2]

فالهدف الأساسي من وراء هذه التربية هي المعرفة لإحداث تجانس بين الطفل أو التلميذ وبيئته المحيطة به، ومن وراء ذلك التجانس تتفق طبائع التلميذ مع طبائع المجتمع ويقوم ذلك على أثر تهذيب طبائع التلميذ حتى تنسجم مع المجتمع، ويصبح عضوا فعالا في المجتمع مع النظر في تحديد فردية الطفل و استقلاليتها عن الجماعة.[3]

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 167.

(2)- بوكدان سيشودولسكي، **التربية والتيارات الفلسفية الكبرى**، مرجع سبق ذكره، ص، 98.

(3)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره ، ص، 653.

ثانيا: التـــربية الفـــكريـــــة

تهدف هذه التربية إلى تحصيل المعرفة و يصحّ تسميتها تعليما أكثر من كونها تربية كما أقرّها "رسل" لأنّ وضعها يميل إلى المعرفة الفكرية أكثر من التربية الفكرية، وكما يجب أن تكون منفصلة تماما عن تربية الخلق.[1] و التربية الفكرية هي تلك الرؤية والنظرة الشاملة إلى مجموعة من الأهداف و المبادئ الفكرية التي تتعمّق بها التربية من أجل فهم طبيعة الفرد و طبيعة المجتمع والعلاقة الجدلية بينهما كما تدرس طبيعة المعرفة وطبيعة القيم عنده، و تسعى للإجابة عن التساؤلات الآتية: **لما نربي، و كيف نربي ومن أجل ماذا نربي؟**[2] و حقيقة هذه الأسئلة هو السؤال الأساسي الذي تعتمد الفلسفة التحليلية الإجابة عليه دائما: **ما الأسس الفكرية التي يجب أن تستند إليها التربية في المدرسة التحليلية؟**

والإجابة على هذا يكون من خلال فهمنا لقراءة "رسل"، إذ يتبيّن مسعاه في التربية الفكرية على الإيمان العميق بالإنسان و بقدرته على تغيير العالم و تعميره وذلك بالنظر إلى المعرفة وامتلاكها له من خلال التعليم و التدريب في هذه المرحلة لأنّها المرحلة الأخيرة في التربية، فلابدّ أن تكون الأسمى له و واجب التطبيق العملي فيها، إذ أشار لها في حكم نظريّته العلمية في تربية فتيان الطبقة الحاكمة لهذه المرحلة على أنّها " التدريب على البحث وسيكون البحث على أعلى مستوى من التنظيم، ولن يترك للشبان اختيار موضوع البحث الذي عليهم أداؤه، وسيكلفون بطبيعة الحال بالبحث في الموضوعات التي أظهروا فيها مقدرة خاصة"،[3]

---

(1)- برتراند رسل، **التربية و النظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 15.

(2)- نفس المصدر، ص، 179، بتصرّف.

(3)- برتراند رسل، **النظرة العلمية**، مصدر سبق ذكره، ص، 226.

فتعتبر هذه المرحلة عملية بحث مستمر على ما تحمله المعرفة و الحقيقة من صدق في المعنى و التعبير، و ليست عملية تلقين المعارف، كونها تتغير فلذا لا يمكن تلقينها على أنّها مطلقة لاستمرار العلم وتقدّمه، فلا يوجد جهل مطلق و لا علم مطلق بها، فالأشياء التي وجب تعلّمها قبل سنّ الرابعة عشرة (14)، مقتصرة على تهذيب الأخلاق و معرفة القراءة والكتابة، ففي التربية الفكرية يُقرّر ما ينبغي لكل بالغ عمله فيها، ففيها يُقرّر ترتيب تعليم المواد، كي يمتلك التلميذ نوعا من الدقّة في الإدراك بالحواس.[1]

فنظرة المرء على وفق الفلسفة التحليلية إلى العالم على أنّه ما يحتوي من معنى فعلي قابل للتوضيح هو الدليل على الصدق، وما لم يخرج بنتيجة منه بعد التحرّي، سنجد أنّ سؤالنا صيغت كلماته بطريقة خاطئة. [2]

إنّ الوعي و النظرة النافذة التحليلية أصبحت هي مفتاح الطريق إلى التعليم في العصر الحالي ـ حسب رسل ـ ومن أجل فهم العالم و تغييره لا تفسيره، هو ما شكّل للفلسفة التحليلية جوهر الفرد في التعليم، فليس التعليم في نظر التحليلية إجادة حرفة أو حذف مهارة فقط، بل هو عملية تحرير ثقافي لطاقات المرء الكامنة بتوضيح الأفكار من خلال الفلسفة و العلم، لأنّه يُشبّه الفلسفة بالعلم من حيث أنّها تحاول حلّ المشكلات التي تلتقي بها عن طريق المناهج العقلية الصّرفة.

---

(1)- برتراند رسل، **في التربية**،، مرجع سبق ذكره، ص،180، بتصرّف.

(2)- برتراند رسل، **ما وراء المعنى والحقيقة**، مصدر سبق ذكره، ص، 10.

فالفلسفة العلمية هي ما تُميّز الأفكار التربويّة تميّزا حيويّا من خلال بحثها العلمي في التربية، فهي جهد معرفي متواضع ترفض كل محاولة لبناء أيّ نسق فلسفي و تربوي موحّد، فالفلسفة التحليلية التربوية تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية و التربوية واحدة بعد الأخرى عن طريق اصطناع المنهج التحليلي المنطقي، ومن أجل ذلك تأبى التورّط في إقامة أيّ مذهب ميتافيزيقي في المسعى التربوي على طريقة الفلاسفة المثاليين و الطبيعيين. [1]

فالتربية كما يقول المحدثون، هي تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا،[2] بهذا فإنّ المعرفة هي الباعث الأساسي الذي شكّل المنطق الفكري و التّربوي لهذه المرحلة باشتراك الحاجة النّفسية الدّاخلية لدى المتعلم لا بقدر الاقتران التحليلي للقضية، لأنّنا نعطي التلميذ أوّلا ما يوضّح له الحوار العقلاني التّواصلي لتحليل كلّ قضية على وفق ارجاعها إلى عناصرها بالمعنى و التوضيح فيه لا بالإكراه، ثانيا سوف يعرف التلميذ كيفية الوصول إلى مفتاح كل قضية من القضايا التي تقوم عليها العملية التربوية بأسرها،[3] هذا هو المنطق التحليلي لرسل.

ولكي يتوصّل "رسل" لتحقيق ما يسعى إليه، طرح الأسئلة الآتية:

- كيف يمكن تحقيق كل هذه الأفكار عند الإنسان، و كيف نحقّق الوصول إلى المعرفة وفهم العالم؟
- كيف يمكن أن تكون التربية التحليلية وسيلة للتحرّر الاجتماعي الثقافي و السياسي؟

---

(1)- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، ط.5، 1986، ص، 431، بتصرّف.

(2)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، مرجع سبق ذكره، ص، 8، بتصرّف.

(3)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 27-28.

- ماهي الشروط الواجب توافرها لوجود فلسفة تعليم مثلى؟

إنّ الدافع التحليلي لهذه القضية مكّنه من الإجابة عليها وفق مسعى نفسي، أكثر مما تكون قضية تحليلية لواقع الموضوع التربوي لارتباطها بالمعنى والتوضيح و التعريف، لأنّها استعدادات نفسية حفّزت الذهن على الإجابة عنها من خلال القوة الدّافعة التي هي الرغبة الذاتية الموجودة عند الأطفال، وهي نفسها التي حفّزته على المشي و الكلام،[1] كما أنّ اتساع أفق العقل على اكتشافها بات مدلولا نفسيا، وذلك عندما أشار "رسل" على وجود صفات تدعو إلى التشوّق و حبّ الاستطلاع والسّعادة في القيام بأيّ عمل شاق و لاسيما التعليم من حيث الرغبة في فهم المواد و تقبّلها بسرعة عند التلميذ، و حاجته للتعلّم على وفق طابعها النفسي عندما اقترن الاستطلاع المثمر بأسلوب فنّي ما لتحصيل المعرفة، إذ تنمو هذه الأشياء من تلقاء نفسها متى وجد أصل من حبّ الاطّلاع و وجدت التربية العقلية المناسبة، في حين أراد اثبات ذلك على نحو المنهج التحليلي لمجمل قضاياه في فلسفة التربية ومنها الشوق والرغبة وحب الاستطلاع و الصبر و الجدّ و حصر الذهن في الدقّة، على أنّهم من يدفع بالإنسان إلى التعلّم و حاجته إلى المعرفة،[2] وتبقى هذه المسألة تعبّر عن وجه نظر صاحبها وهي كفيلة بالحل من خلال بحثها في المستقبل القريب. وحبّ الاطّلاع أساسي من بين هذه الصفات، فحيثما يكون قويا وموجّها إلى الأشياء الجديرة به فإنّه يستتبع بقيّة الصفات، لكن لعلّ التشوّق وحب الاطّلاع ليس فعّالا إلى الدرجة التي تجعل منه أساسا للحياة العقلية أجمعها، فلا مفرّ من أن تكون هناك أيضا رغبة دائمة في القيام بعمل صعب.

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 34، بتصرّف.

(2)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، المرجع سبق ذكره، ص، 655.

فالمعرفة التي يحصلها التلميذ عنده، يجب أن تبدو له بمثابة مهارة اكتسبها، و لعلّه لا مفرّ من أن تكون المهارة المكتسبة مقصورة إلى حدّ على النوع الذي تتطلبه الواجبات المدرسية المصطنعة، لكن كلّما أمكن اظهارها بمظهر الضّروري لتحقيق غرض ما غير مدرسي يشوّق التلميذ، نكون قد قمنا بعمل عظيم الأهمية. (1)

كما قد دعا إلى عدم الفصل بين المعرفة و الحياة في هذه المرحلة و خصوصا في السنوات الدراسية، لأنّ المعرفة هي التي توضّح فائدة الحياة، ومن خلال البحث بواسطة المعرفة التحليلية ستلهمنا حب الاطلاع على الحياة، و لأنّ وظيفة التحليل أساسية الكشف عن بنية الوقائع في العالم ومنها الحياة.(2)

فالمعرفة هي صفة على اتساع العقل من حيث تصديق الرّغبات ولكنّها محدودة و منطوية تحت حرّية التفكير، معتقدا أن لا تكون هناك حرية كاملة في الأفعال، بل حرية الصبي هي على وفق إطارها النظري في التعليم و الاعتقاد، إذ حجبت بعض من الحرية ودورها المؤثر للتلميذ وعدم إطلاقها بالكامل في التعليم، إنّ من واقع التراث الفلسفي و دوره المميّز في الوصول إلى أقصى وأبعد مدى في الحرية كونها ركنا أساسيا فيها ولا يغيب عنها أبدا و خصوصا في العصر الحديث والمعاصر لما وجدناه عند كبار الفلاسفة من "فولتير" إلى "ديوي". كما دعا أيضا إلى تجميع عناصر متباينة للحرية وتحجيم دورها مبررا أنّه لا يصحّ أن يطلق للصبي الحرية التّامة بداعي تأثّره بالقصص و المغامرات الأمريكية،(3) وبذلك فقد قلّص دور الحرية عند التلميذ في التعليم التطبيقي لأنّه يتأثر في بعض المغامرات القصصية ولهذا جاء بحجبها عنه.

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 168.

(2)- مهران محمد، **فلسفة برتراند رسل**، دار المعارف، مصر، 1976، ص، 350.

(3)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 169.

وهناك أيضا القدرة على حصر الذهن، وهي صفة قيّمة جدا، وقليل من الناس من يكسبها بغير طريق التربية، نعم أنّها تنمو بطبيعتها إلى حدّ كبير كلّما تقدّم الشّباب في السنّ، فالأطفال الصّغار يندر أن يفكروا في شيء واحد لأكثر من بضع دقائق، لكن لكل سنّ يتقدّمونها تجعل التفاهم أقلّ تبخرا حتى يكبروا، ومع ذلك فلا يكاد يكون من المحتمل أن يكسبوا قدرا كافيا من حصر الذهن دون تربية عقلية طويلة. و لكي يكون قيّما، ينبغي أن يكون تحت سلطة الإرادة، " و أقصد بذلك أن يستطيع الإنسان جبر نفسه على تحصيل معرفة ما إذا كان لديه على تحصيلها باعث كاف ولو لم تكن في ذاتها تسترعي الاهتمام".[1]

ولا يتمّ صياغة مجتمع على هذا النحو إلاّ بصياغة تربية جيّدة، ولا نعني بالتربية التعليم والتعلّم فقط، بل نعني بمعناها الشامل و الأوسع، وهو رسم سياسة مؤسسات المجتمع وتحميلها مسؤوليات تطبيقها، لبناء الإنسان و تنشئته ومن ثمّ تجديد بنائه الاجتماعي و الإنساني،[2] وذلك لأنها تتناول الإنسان من جميع جوانبه النفسية والعقلية، و العاطفية والشخصية، والسلوكية وكذا طريقة تفكيره وأسلوبه في الحياة وحتى تعامله مع الآخرين.[3]

ومن هنا نستنتج أن التربية الفكرية التي هدف إليها "رسل" هي عملية تنشئة اجتماعية أدّت إلى تهاون بعض الشيء في عدم فسح المجال أمام الناشئ لممارسة حريته التطبيقية إيمانا منه بعدم دفاعه عن الحرية المطلقة.[4]

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 170.

(2)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 59.

(3)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، مرجع سبق ذكره، ص، 6.

(4)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 59.

إنّ التربية ـ في رأي "رسل"ـ لا تستطيع أن تصنع المجتمع وتغيّره أو تحدث فيه أثرا بارزا و سريعا في بنيته، إلاّ إذا استطاعت أن تقهر العوامل المتحجرة والكامنة في المجتمع نفسه والتي تشدّه إلى الخلق، وأن تكون على علم ودراية تامّة بأنّ مرتكزات الواقع التعليمي الأساسي هو الحق والحرية والكرامة بأكملها الفكرية كانت أو الفعلية أو التطبيقية لا ينقطع منها أيّ شيء. و هذا يعني أنّ للتربية دورها الكبير و الأساسي في إحداث عملية التغيير، ولكن إذا تمّ فقدان عامل أساسي من هذه العوامل فسيحدث قصور في تربية وتنشيئ الفرد و المجتمع، و الواقع المعاش بعد إطلاق الحرية الفعلية و تحجيم دورها في ظنّ "رسل" و التي أشار لها، و التلميذ في مرحلة النضوج الفكرية تعطي انتكاسة تربوية لا يمكن غضّ النظر عنها في الإطار التربوي، بل وجب التأكيد عليها لما لها من دور بارز و مسعى تربوي خلاّق كما أنّها من أهمّ العوامل لتكوين شخصيته في هذه المرحلة الحرجة والمهمة.[1]

إنّ الفلسفة التحليلية التربوية التي مثّلها "رسل" تنظر إلى القضايا و القيم التربوية أمثال: المعرفة، الصبر، الجدّ، اللين، الدقّة والابتعاد عن الملل والسّأم في التعليم، هي نتاج التربية الجيّدة التي ضمّنت طرائقها وبرامجها أساليب التدريس الواضح وعلى سلامة منهاجها الحديث وسلاسته، تاركين و رافضين في ذلك كلّ إجبار في التربية كما تمثّلت في العادات القديمة التي تمثّل فرضا على الشخص كي يتعلّمها دون قيد أو شرط لكل شيء، يعتقدون به دون أيّ اختيار أو رغبة في الاختيار،[2] كل هذه الوصفات السحرية تساعد على حلّ مشكلاتهم التعليمية.

(1)- مصطفى غالب، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 129- 130.

(2)- برتراند رسل، **حكمة الغرب ـ ج.2 ـ**، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 72، الكويت، 1983، ص، 157.

يرى "رسل" أنّ هذه الوصفات لن تكون فاعلة، إلاّ إذا تمثّلت المعرفة على أنّها صعبة لأنّها غير مستحيلة، وعامل الدقّة فيها بمثابة الضبط الإرادي للالتفات في أنّ داعي الاصلاح في التربية، طرق للحلول وتجاوز الملل والسأم الذي مصدره المعلّم وحده هو كلّه سيء و بغيض، والسأم الذي يتحمّله التلميذ طائعا مختارا لكي يحقّق أمرا يصبو إليه. كلّ هذا يجب تجاوزه في التربية من خلال جعلها عملية مشوّقة، وذلك بلهب التلميذ برغبات ليس من السّهل إشباعها، لأنّ تحصيل المعرفة الدقيقة خليق بالإجادة والتّفوّق، فيجب إبدال أساليب التّأديب القديمة التي كانت تمثّل السّلطان الخارجي بالوازع الدّاخلي و الباعث النّفسي.[1] اللّذان يؤمن بهما "برتراند رسل" ودليل ذلك قوله: " الأفضل في رأيي أن يحفّز الطموح اللاّزم للتغلّب على الصعوبات، وذلك يمكن تحقيقه بتدريج الصعوبات حتى يسهل على المرء في أول الأمر إحراز السرور بالنجاح، وعن هذا الطريق يعرف بالخبرة كيف يجني ثمار المثابرة، وبالتدريج يمكن أن يزداد مقدار المثابرة المطلوب، وهذه الملاحظات تصدق بالضبط على اعتقاد أنّ المعرفة صعبة لكنّها غير مستحيلة المنال. و خير سبيل لتوليد هذا الاعتقاد حمل التلميذ على حلّ سلسلة من المسائل متدرّجة في الصعوبة عن عناية وإحكام."[2] لذا يدعو للتحلّي بالصبر و الجدّ، كما يجب أن يُنتجا عن التربية الجيّدة لتجاوز الصعوبات، فبدونهما يصبح الأمر مستحيلا. و الهدف من هذه المرحلة لديه، هو تنمية الإحساس بالمغامرة الفكرية لدى التلميذ، مع إعطائه فرصة للبحث بالأمور التي تثير حماسهم، بعد أن يقوموا بواجباتهم.[3]

(1)- ابراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1981، ص، 147، بتصرّف.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 171، بتصرّف.

(3)- نفس المصدر، ص، 174.

و يلخص "رسل هذا في قوله: " بغير المعرفة لا يكون بناء دنيا آمالنا، و أنّ جيلا يربى على الحرية التي لا يشو بها خوفٌ سيكون أوسع وأجرأ في آماله منّا ـ نحن ـ الذين لا يزال علينا أن نصارع المخاوف الخرافية الكامنة لنا تحت مستوى الشعور و الوعي. إنّ أحرار الرجال والنساء الذين سننشئهم، هم ،لا نحن، الذين سيكون من نصيبهم شهود الدنيا الجديدة أولا في أحلامهم و آمالهم، ثم في النهاية في بهاء طبيعتهم الممتازة."[1]

دون أن ننسى إعطاء دورا كبيرا للثناء في حالة الاستحقاق، ولفت النظر باللّوم في حالة الأخطاء مع الحافز الكبير في التربية بأنّ الشعور بالفوز ممكن، كما أنّه يُنمّي ما في داخل التلميذ من طاقات إبداعية، لأنّ المعرفة هي ما نقدّمه بدافع التنمية تستقرّ في نفسه مع الحرص بتعليمه أنّ العلاقة بينها وبين الحياة الواقعية واضحة ومتميّزة.[2] لأنّه بالمعرفة يتمّ تغيير العالم، وهذا يأتي من خلال تحالف المعلّم والتلميذ، لتصبح هذه المعرفة المتعة والفائدة. لكن لا شيء من هذا يمكن تحقيقه بدون الحب، فالمعرفة موجودة لكن عدم وجود الحبّ يحول دون تطبيقها، فيؤكد "رسل" قائلا: "أحيانا ما يدفعني لليأس هو عدم حبّنا الأطفال، وحين أجد مثلا قادة الأخلاق المعترف بهم كلهم تقريبا لا يريدون أن يتّخذوا أيّ إجراء لمنع ولادة أطفال مصابين بالأمراض الزهرية. ومع ذلك فحبّ الأطفال يتجدد فينا وينطلق بالتدريج، وهو من غير شك إحدى نزاعاتنا الفطرية.

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 214.

(2)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 236.

ولقد عشت عصور من الوحشية على نوازع الشفقة والرحمة التي فطر عليها السواء من الرجال والنساء، فلم تعدل الكنيسة إلاّ حديثا عن الحكم على الأطفال الذين لم يعمدوا بالعذاب في الآخرة، والوطنية مذهب آخر يجفف ينابيع الإنسانية، فيجب أن نطلق العنان في نفوسنا لما فكّرت عليه من الشفقة والرحمة، و إذا عرض لنا مذهب يتطلّب إنزال البؤس و الشقاء بالأطفال وجب أن ننبذه مهما كان عزيزا علينا".[1]

و المصدر النفسي لمذاهب القسوة هو في جميع الحالات تقريبا الخوف وهذا هو أحد الأسباب التي من أجلها أكّدتُ بقوة ضرورة التخلي عن الخوف في الطفولة. فإذا ما نجحنا في خلق جيل من الشباب قد تحرّر من الخوف و من الخطر ومن الغرائز الثائرة أو المكبوتة، فسنستطيع أن نفتح لهم دنيا المعرفة حرّة كاملة، دون أن تكون هناك أركان مظلمة مخبوءة، وإذا ما سلكنا في تعليمهم سبيل الحكمة وجدوا التعليم أقرب إلى اللّذة و السرور منه إلى النصب وليس من المهم أن نزيد مقدار ما نعلمه عمّا يعلم عادة في الوقت الحاضر لأطفال الطبقات ذوات الحرف".[2]

إنّ الأنظمة التربوية التي يؤمن بها المجتمع حول ما يجب أن يتعلّمه التلاميذ، ولأيّ غرض يتعلّمون، تنبع من ضرورة تعليم الإنسان كيف يُفكّر، وكيف يختار بنفسه ما ينفعه، ذلك إنّ المهام التي تصدّت لها الفلسفة التربوية عند "رسل" تتمثل في توضيح الدلالة اللّغوية لعلمية التفكير عند التلميذ في ضوء الديموقراطية، كونه محور من محاور التعليم الأساسي.[3]

---

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 213.

(2)- نفس المصدر ، ص، 214.

(3)- ابراهيم ناصر، **فلسفات التربية**، دار وائل، الأردن، 2001، ص، 409-410.

إذ أكّد "رسل" على أنّ التلاميذ، يجب أن يكونوا الغايات وليس الوسائل، وعلى المربيّين أن يفكّروا بوضوح في إيصال المعلومة إلى التلميذ وخصوصا تجنبهم الغموض بالكلام والمعنى. [1] كما ركّز أيضا في فلسفته التربوية على مرحلة التربية الخلقية التي هي مرحلة الطفولة، إذ عوّل عليها كثيرا وعلى مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ، الذين هم البذرة الأساسية للتعليم، كما رأى أنّ التلميذ يجب أن يتأكد بأنّ المعرفة موضوعية وقابلة للاختيار، مع مراعاة أهمية البيئة المناسبة لتعليم التلميذ وعلى حسب الأعمار، فلكل عمر له تربيته الخاصة، كما على التلميذ أن يعرف أنّ العملية التربوية تعتمد على خبرته وتحليله لواقع الأفكار التربوية، كما ينبغي على المعلم أن يشجع التلميذ وأن ينمّي لديه الاتجاه العلمي التحليلي والانفتاح العقلي و الموضوعية في طرح الأفكار بصورة حضارية، لأنّ المعلمون هم حراس الحضارة.[2] وأن يعوّده على عدم إصدار الأحكام أو اتخاذ القرارات قبل جمع المعلومات الضّرورية اللاّزمة عن الموضوع، كما يدعو المعلّم التلميذ على التفكير المتحرّر حتى لو كانت النتائج غير صائبة مستخدما مبدأ الثواب والعقاب بعملية التعليم التي هي لا تخرج عن طوع اللّوم والتّأنيب في حالة فشله، وبتشجيعه إذا أصاب بالمدح و الثناء. ويرى "رسل" أنّ مهمة المعلم الأساسية هي منصبّة على تدريس كيف ينمو التفكير عند التلميذ أي تعليمه التفكير وكيف يصلح التفكير من العملية التربوية،[3] وكيف يؤدي التفكير إلى تكوين شخصية التلميذ وينمّيها والتي على المعلم احترامها.

(1)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 44- 45.

(2)- برتراند رسل، **بحوث غير مألوفة**، مصدر سبق ذكره، ص، 123.

(3)- عادل هبه، **الفكر التربوي الأفلاطوني في فلسفة برتراند رسل**، أطروحة دكتوراه ، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، إشراف: ناجي عباس التكريتي، 2005، ص، 180.

فالتربية التحليلية عند "برتراند رسل" تمثّل حيوية الإنسان وضمان نموّه وتطوره والعمل على بلورة معالم ثقافته وتجديدها، كما يقع على كاهلها الاعتناء بتنمية العلاقات الإنسانية بين أعضاء المجتمع، والانطلاق من نظرة ثابته المعنى تستوعب أبعادها وتترك الأبواب مفتوحة أمام الذهن والإرادة لتحقيق المعرفة، وتُنشأ منطقا فلسفيا قادرا على أساس التحليل والنقد، امتحانا على الواقع المعيشي بانتزاع المعنى الواضح والدقيق، متقاطعة مع الميتافيزيقا والمثالية المطلقة التي تتراوح بين التفكيك والتأويل، [1] وعليه ينبغي على فلسفة "رسل" التحليلية الاهتمام بالعمليات التربوية الكبرى مثل الحق والحرية والديموقراطية، والعمل على تجسيدها في الواقع وأن تقيم برامج على أساس الفكر النّاقد والمبدع، وهذا ما يؤكّد قدرة الإنسان على التعلّم ومتابعة التربية بنفسه، كما أنّه يشرّع لتعليم تكاملي وذلك من خلاله إعداد الإنسان من عدّة زوايا وحقول مختلفة. من هذا المنطلق يبدو التعليم و التثقيف و التنشئة آليات مكوّنة لكل مجتمع، والتعليم لا يمكن حصره في إعادة إنتاج نظم تربوية سائدة في استهلاك وترسيخ القيم والأنماط المتداولة، بل اختيار حضاري يستدعي تصورا معينا للناس ونمطا محدّدا للعلاقات بين البشر، والممارسة المتميّزة للتربية تعيد تشكيل سلوكيات الأفراد، من اللاّفت للنظر أنّ التعليم استثمار علمي وبشري هائل و هذه الفلسفة التربوية غيّرت كثيرا من الأسس و المناهج التي كانت سابقة عليها، فهي لم تعد عقليتها عقلية استنساخ، بل يعتمد على المضمون و الطريقة في التعليم وعلى تجزئة جميع العناصر و ارجاعها إلى الأصل وفحصها وفق المنظور المنطقي التحليلي للقضية التي تستند على الملاحظات والاستدلالات.[2] فلهذا المنهج دورا علاجيا وأساسيا في العملية التربوية إذ يوضّح وينير العقل بالكشف عن مصادر الارتباك أو الغموض أو البلبلة في المفهوم، فالتحليل يوصلنا إلى حلّ المشكلات وإزالتها.[3]

---

(1)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 659.

(2)- برتراند رسل، **حكمة الغرب ـ ج.2 ـ**، مصدر سبق ذكره، ص، 499، بتصرّف.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 212.

لذلك تهدف فلسفته التربوية لتكوين استراتيجية التربية والتعليم إذ استندت على ثلاث عناصر في ذلك وهي: " التخطيط المسبق لكل عملية تربوية، الدقّة في حدودها وأبعادها، وضبط المنهج" أما الكتاب المدرسي فيها ليس مجرّد وعاء من المعرفة أو أداة لضبط المجتمع أو لزراعة إيديولوجية، بل جملة من المقولات اللّغوية التي تتضمن الحكمة والمعرفة والتبصّر، لا بل هو أداة فعالة لمقاومة الجهل والتحديات المعقدة.[1]

إنّ المشكلة الرئيسية في التربية كما هي المشكلة الرئيسية في السياسة والأخلاق هي **كيف ينبغي للعلاقة بين الفرد و المجتمع أن تكون؟** فأمامنا الناشئ الذي نريد تنشئته و تربيته من ناحية، و أمامنا من ناحية أخرى هذه الهيئات التي تتسابق إلى اغتصاب عقله وقلبه، فعلى الرغم من تعدّد المدارس الفكرية في التربية، فأهمّ ما يهمنا منها مدرستان متعارضتان : إحداهما تجعل التربية مواءمة بين الطفل وبيئته وثقافة تلك البيئة، والأخرى تجعل التربية تنمية لنفس الطفل واستعداداته الطبيعية، [2] كما سبق وأن أشرنا و بعبارة أخرى، يريد الفريق الأوّل من رجال التربية أن تكون الغاية من عملية التربية هي احداث التجانس بين الطفل والمجتمع المحيط به، وبديهي أنّ هذا التجانس لا يكون بتغيير أوضاع المجتمع ليتفق مع طبائع الطفل، بل يكون بتهذيب طبائع الطفل وتغييرها حتى تلتئم مع أوضاع المجتمع، في حين يريد الفريق الثاني أن تحصر عملية التربية اهتمامها في الطفل ذاته لتنمو طبيعته بغض النظر عن ملائمة تلك الطبيعة مع ثقافة المجتمع المحيط به أو عدم ملائمتها، ممّا يعني أنّ موضع الخلاف بين المدرستين يكمن فيما يلي:

(1)- هشام محمد الشمري، **فلسفة التربية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 659.

(2)- كمال عبد الله، عبد الله قلي، **مدخل إلى علوم التربية**، مرجع سبق ذكره، ص، 6- 7، بتصرّف.

- **أنربي الطفل ليكون مواطنا أم نربيه ليكون فردا؟**

النوع الأول يقتضي أنّ أحد من فرديّته بما فيه مصلحة الجماعة التي هو عضو فيها، أمّا النوع الثاني فمؤداه أن تنمو الفردية بما يحقق طبيعتها بغير أن يحدّد مجرى نمائها ولاء لهذا أو لذلك من مختلف العوامل الاجتماعية.[1] لكننا حين نهمّ باختيار أحد الطرفين، لا نلبث أن نتبين أن الوضع على حقيقته ليس هو اختيارا لهذا الطرف أو ذاك، إذ الحياة لا تكون إلاّ جماعة، والجماعة لا تكون بغير تعاون أفرادها، و إذن فسرعان ما يتحوّل سؤالنا، فلا يصبح: **أيكون الإنسان مواطنا أو فردا؟** بل يصبح: **كيف يمكن للإنسان أن يكون فردا و مواطنا في آن واحد؟**

فللإجابة على هذا السؤال، يقول "رسل" على باب التقديم: " إنّ خير الإنسان إنما يكون بإشباع جوانبه الثلاث: العقل، الوجدان و الإرادة".[2] بمعنى أنّه لو كان الأمر على حسب ما يتصوره الإنسان ويأمّله، لعبّر عن نفسه بجميع أوجه الكمال ، كما فعل عند تخيّله الله على أنّه كائنا ذا عقل يدرك الحكمة، وأنّه ذا وجدان يبحث عن الرحمة، كما أنّ له إرادة لها قوة العمل والتنفيذ.[3] ـ هكذا يريد الإنسان أن يكون ـ.

يعتقد "رسل" أنّ جانب العقل و الوجدان لا يثيران إشكالا، لأنّ الفرد يستطيع أن يبلغ بهما أقصى حدودهما دون أن يطغى بهما على سائر أفراد المجتمع.

(1)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 116.

(2)- نفس المرجع، ص، 117.

(3)- نفس المرجع، نفس الصفحة، بتصرّف.

و يؤكّد هذا بقوله: " فلا ضير على هؤلاء الأفراد أن تبلغ بعقلك أسمى مراتب الحكمة، ولا ضير عليهم أن يروق وجدانك بحيث يحقق الرحمة والحب والعطف، وأما الجاب الثالث ـ جانب الإرادة ـ فهو صميم المشكلة وأساسها، لأنك إذ تمارس قوة الإرادة من نفسك كان حتما أن يتأثر غيرك من أعضاء المجتمع، لأنّه كلّما اتّسع نطاق تنفيذك لما تمليه إرادتك ضاق تبعا لذلك مجال الحرية عند الآخرين".

فلوكان الفرد يعيش في كون وحده كما هو الحال مع الله لما كان هناك إشكال في التربية أو الأخلاق بالنسبة لذلك الفرد الواحد، فتربيته هي أن يبلغ بجوانبه الثلاثة من عقل و وجدان و إرادة حدودها القصوى، ولا تلزمه أخلاق لأنّه ليس إلى جانبه سواه تتطلب معاملته تحديدا لسلوكه، لكنّ الفرد من النّاس لا يعيش وحده، وإذن فلا مناصّ من تحديد إرادته بالتربية وبالأخلاق حتى لا يطغى بها على سواه. و يعبر "رسل" عن هذا بمعنى أخر، فيقول: " يمكن للفرد من الناس أن يتشبّه بالله في مداركه العقلية وفي عواطفه الوجدانية، لكنّه يستحيل عليه أن يتشبّه به في ممارسة قوة إرادته."[1]

ينبغي أن تستهدف التربية بناء الفرد الصالح عن طريق تهذيب الغريزة لا قمعها، وتنمية المهارات البنائية لأن الطفل يتمتّع بإرادة قوّة ينبغي لها أن تجد متنفّساً و منفذا بريئا، وهي صفة تتجلى منذ الطفولة و لا ينبغي قمعها أو قتلها في مهدها وإلاّ فإننا في نظر "رسل" سنحصل على شخص سلبي يتمتّع "بصلاح خائر" لا تحتاجه دنيانا. [2]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 118.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 93.

إنّ الأسلوب الحكيم في التربية ـ حسب فيلسوفنا المعاصر ـ هو الذي يأخذ في الحسبان أنّه يهيّئ رجلا ومواطنا وإنسانا، ولهذا ينبّه إلى مسألة تعليم التاريخ بجميع ما يتضمّنه من حروب، حيث يراعي استعطاف الطفل في جهة المهزوم وكذلك تشبيهها بالمشاجرات التي تقع بينه و بين أقرانه حتى نحمله على فهم طبيعتها الحمقاء.[1]

أضننا بهذا التحليل الذي قدمه لنا "برتراند رسل" قد أسقطنا شيئا من الضوء على مشكلتنا الأساسية، التي كانت، كيف أربي الناشئ بحيث أوفّق فيه بين الفرد و المواطن، لأنّنا وجدنا الإشكال منحصرا في مجال إرادته، فمن جهة تستوجب طبيعته منه أن يكون طاغية نافذا لسلطان، ومن جهة أخرى تستوجب حياته الإجتماعية أن يحدّ من تلك الإرادة التي تريد أن تسود سيادة مطلقة، و بهذا أصبح سؤالنا الرئيسي هو: **كيف أوفق في الفرد بين إرادته المطلقة و إرادته المقيّدة؟**

و عن هذا السؤال يجيب "رسل" بقوله: " أنّ ليس هنالك ـ فيما يظهر ـ حلّ حاسم، وأقلّ ما يجوز لنا المطالبة به هو ألاّ ننتقص من إرادة الفرد المطلقة إلاّ بالحدّ الأدنى الذي يقتضيه كونه مواطنا، فالفرد أولا و المواطن ثانيا، فلا تقيّدن من إرادة الفرد الحرّة إلاّ للضرورة التي ليس عنها محيص." [2]

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 143.

(1)- زكي نجيب محمود، **برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص،118- 119.

فنجده يؤكّد رأيه هذا عن غاية التوفيق بين الفردية والمواطنة بقوله : " ينبغي أن يكون هنالك اتّزان بين جانب الفرد من التلميذ و جانب المواطن منه، وما أعسر أن ترسم الحدود الفاصلة عند التطبيق بحيث تخرّج الناشئ فردا مستقلا بشخصيته و مواطنا مستعدا للتضحية بشخصيته في آن معا." [1] و المقصود من هذا، أنّ تطبيق ما سبق وأن قاله "رسل" يرجع للمدرّس في دروسه، فهو المسؤول عن التلميذ، أي هو الذي يطلق العنان لطبيعة التلميذ آنا لكي تُعبر عن نفسها تعبيرا فرديا حرّا، كما أنّه هو الذي يلجم تلك الطبيعة آنا آخر حرصا على صوالح الآخرين، وهو الذي يزن المقدار الذي يجرّعه للطفل من ثقافة قومه بحيث لا تنطمس شخصيته الناقدة انطماسا يقضي عليها.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 119.

2ـ الديـمـــــــوقـــراطيـــــــــة:

نشأت الدولة الديموقراطية الحديثة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر الميلادي، ثمّ امتدّت من هناك إلى مناطق مختلفة من بقيّة العالم خلال القرنين المواليين. والنظام الديموقراطي، شكل من أشكال التنظيم و الممارسة السياسية والاجتماعية، أنتجه الفكر الفلسفي و السياسي الأوروبي اعتمادا على التجربة الإنسانية وما خلّفته ثقافات الشعوب من عناصر ديموقراطية تتمثّل في تبجيل قيم الحريّة ونبذ الاستبداد والتّوق إلى الحريّة والمساواة. وقد تبلورت الحركة الديموقراطية في سياق شروط تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وفّرتها المجتمعات الغربية الحديثة، واستندت إلى الفكر العقلاني وإلى مبادئ حقوق الإنسان.

واقترنت الدولة الوطنية الديموقراطية بالتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها دول أوروبا الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، وتمثّلت في تطوّر قوى الإنتاج الصّناعي وازدهار التّجارة ونموّ المدن وتعاطف دور الطبقات الوسطى وتصدّيها للنظم السياسية والاجتماعية القديمة، والتي عجزت عن مواكبة مقتضيات التطوّر. ورافقت هذه التحوّلات حركة فكرية وعلمية مشحونة بالرّغبة الشديدة في المعرفة والتقدّم.[1]

يمكن صياغة الفلسفة الديموقراطية أيضا في القرن الثامن عشر بالتعريف الآتي: " الطريقة الديموقراطية هي ذلك الترتيب المؤسّساتي الهادف إلى الوصول إلى قرارات سياسية تحقّق الخير العام بجعل الشّعب نفسه يقرّر المسائل عبر انتخاب أفراد يجتمعون لتنفيذ إرادته".[2] كما يعرّفها أيضا "سان سيمون" و "فورييه" عام (1851) بأنّها " كلمة خيالية تعني حبُّ الشعب و حبُّ الأبناء ولكن لا تعني حكم الشعب"، كما أكّد أنّ الديموقراطية هي ديموبيديا أي تربية الشعب.[3]

(1)- علي عزوز القنوشي، **نشأة الدولة الديموقراطية الحديثة**، الثانية آداب ـ مدنية، المحور1، الدرس4، ص، 1.

(2)- جوزيف أ. شومبيتر، **الرأسمالية و الاشتراكية والديموقراطية**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط.1، 2011، ص، 483.

(3)- جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، الكتاب الثالث، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، دمشق ـ سوريا، ط.1، 2010، ص، 754.

أما المبدأ الديموقراطي الأساسي يظهر كالتّالي: " يجب أن يتّخذ أيّ قرار من قبل المعنيين ويجب أن تُوزّع سلطة القرار وفق المصالح المعنية. فإنّ نظرية القاعدة فيما يتعلق بتقاسم السلطة ليست المساواة بل النسبية".[1]

يعتبر "برتراند رسل" (Bertrand Russel) أنّ الديموقراطية أفضل نظام للتربية، ودليل هذا قوله: " ... إنّما الذي أعنيه، أنّ نظام التربية الذي يتحتّم أن نرمي إلى إقامته في المستقبل هو نظام يمنح كلّ ولد وبنت فرصة لنيل أفضل ما هو موجود. إنّ النظام المثالي للتربية يجب أن يكون ديموقراطيّاً وإن لم يكن تحقيقه ممكنا في الحال".[2] كما يوجد في التربية اتجاه آخر حديث مرتبط بالديموقراطية لكن لعله أكثر مثارا للجدل، ويعني به "رسل" الميل إلى حقل التربية الذي هو أقرب إلى النفعية منه إلى الزخرفية. ومن علاقة ما بين الزخرفي وبين الأرستوقراطية، لكن الذي يعنينا ـ يقول رسل ـ من هذه العلاقة هو ناحيتها التربوية.[3] فهناك مناظرة بين الأرستوقراطيين و الديموقراطيين، إذ يقول الأوّلون بأنّ الطبقة الممتازة ينبغي أن تعلم كيف تستخدم فراغها فيما ترتاح إليه، و أنّ الطبقة المسودة ينبغي أن تعلم كيف تستخدم كدّها فيما ينفع الآخرين.

و معارضة الديموقراطيين لوجهة النّظر هذه يشو بها شيء من الاضطراب، فإنّهم يكرهون أن يتعلّم الأرستوقراطيون ما ليس بنافع، ويحتجّون في نفس الوقت بأنّ تربية الرّاكض وراء لقمة العيش يجب ألاّ تقتصر على ما هو نافع، وبذلك نجد معارضة ديموقراطية للتربية القديمة التقليدية بالمدارس العامة، مع مطالبة ديموقراطية بأنّ العمّال ينبغي أن تُتاح لهم فرص لتعلّم اللاّتينية واليونانية. هذه الوجهة صحيحة عمليا في الجملة وإن كان فيها بعض غموض من الناحية النّظرية، فالدّيموقراطي لا يودّ تقسيم المجتمع إلى قسمين، أحدهما نافع و الآخر زخرفي.[4]

(1)- مارك فلوربايه، **الرأسمالية أم الديموقراطية؟ ـ خيار القرن الواحد والعشرين ـ**، ترجمة: عاطف المولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت ـ لبنان، ط.1، 2007، ص، 46.

(2)- برتراند رسل، **في التربية**، مصدر سبق ذكره، ص، 20.

(3)- نفس المصدر، 21.

(4)- نفس المصدر، ص، 25.

يدافع "رسل" عن الدّيموقراطية، كشكل مهم يجب أن يكون، ويرجو منه صونًا لكيانها أمام الفلسفات التي تسعى لاكتساحها أن توفّر مبدأ المبادأة والمغامرة لكلّ إنسان نشيط يريد ألاّ يكون خاملا في المحيط الذي يعش فيه.[1] وللديموقراطية إلى جانب هذا ميزات أخرى. فهي تسمح بقدر من الحرية الفكرية لا يمكن أن تقوم له قائمة في ظلّ نظام استبدادي. كما أنّها لا تعني انتفاء الاضطهاد تماما. ولكن الاضطهاد الذي قد يظهر تحت نظام ديموقراطي قاصر على فئة قليلة بعض الشيء مثل الاضطهاد الذي لحق بطائفة الكويكرز * في نيو أنجلد لفترة قصيرة من الزمن، أو الاضطهاد الذي أصاب طائفة المورمون# في القرن التاسع عشر من جرّاء ممارستها لتعدّد الزّوجات.

ويرى "رسل" أنّ الديموقراطية وإن كانت لا تقف في وجه الحرب بصورة مطلقة، فهي أقلّ رغبة في اشعال نار الحرب من النّظم الاستبدادية. ويعزو السبب في هذاّ إلى أنّ أصحاب المناصب و السّاسة هم الذين يجنون وحدهم ثمار الحرب، في حين أنّ عبء الحرب كلّه يقع على عاتق الرجل العادي. وميزة الديموقراطية أنّ السلطان موزّع بين العاديين من البشر وهم أناس لا تحرّكهم شهوة القوة والسلطان بقدر ما تحرّك رجال الحكم والسياسة.[2] وفي رأي "رسل" أنّ النّظام الديموقراطي أكفأ في مجال الحرب من الديكتاتوريات، وحجّته على ذلك أنّ نتائج الحروب الهامة التي وقعت خلال المائتي وخمسين عاما الماضية، شاهد على صحّة ما يذهب إليه من متعة الدّيموقراطية وانتصارها على أنظمة الحكم الديكتاتورية.

---

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 112.

* طائفة الكويكرز: هي مجموعة من البروتستانت، كما تسمى أيضا جمعية الأصدقاء الدينية، نشأت في القرن السابع عشر في إنجلترا على يد جورج فوكس.

طائفة المورمون: هي مجموعة دينية و ثقافية سميت نسبة إلى المورمونية، التي هي عقيدة مسيحية دينية سائدة منبثقة من حركة قدّيسي الأيّام الأخيرة، تأسّست هذه الحركة على يد جوزيف سميث الإبن خلال أواسط القرن التاسع عشر.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 100.

ويعتقد أيضا أنّ السبب في هذا هو احساس الإنسان الذي يعيش في ظلّ الدّيموقراطية، أنّه يدافع عن كرامته وعزّته وقدرته على توجيه النقد.[1]

فنجده يلخّص أسباب استمساكه بالديموقراطية فيما يلي:

- وقبل كلّ شيء لأنّ الديموقراطية تكبل أنانية الإنسان. فالحاكمون يوقعون المظالم على المحكومين في غالب الأمر ما لم يحل دون هذا حائل، والماضي شاهد على هذا، فقد أساء البيض معاملة الزنوج، وأساء الأرستوقراط معالمة الفلاّحين كما أساء الرّجال معالمة النّساء. والظلم لا يقتصر على الماضي فهو يمتد إلى الحاضر، فجرائم "ستالين" مازالت ماثلة في الأذهان، وبشاعات "هتلر" ليست بحاجة لمن يذكّرنا بها. ويُكنّ "رسل" الاحترام للديموقراطية أساسا لأنّ اقتراف مثل هذه الفظائع يكاد يستحيل في ظلّها.
- لأنّ الديموقراطية يُمكنها أن تزيل أسباب شكوى وسخط قطاعات من الناس دون حاجة إلى الالتجاء للعنف و التمرّد. ف "رسل" يرى أنّ الحريّة لا يمكن أن تتوافر إلاّ في ظلّ الديموقراطية. وعلى الرغم من أنّه يمكن أن تقوم للديموقراطية قائمة بدون حريّة غير أنّه لا يمكن أن تقوم للحريّة الأكيدة قائمة بدون الديموقراطية.
- يرى "رسل" أيضا أنّ في أعناق الدول الغربية دينا عميقا و واجبا عليها أن تؤدّيه الإنسانية، فواجبها لا يقتصر على الحفاظ على التّراث الروماني ـ الإغريقي و التراث المسيحي فحسب، بل ينبغي أن يتعدّاهما إلى الحفاظ على الرّوح العلمية التي اكتسبتها الحضارة الغربية خلال القرون الأربعة الماضية. وتتلخّص هذه الروح العلمية في احلال التفكير العلمي محلّ الخزعبلات.

وأخيرا ينصح "برتراند رسل" الدّيموقراطيات الغربية بالتأني و الصّبر في معاملة الاتحاد السوفييتي، لا لأنّ هذا الأخير يمثّل شيئا حسنا أو شيئا حبيبا إلى نفسه، بل لأنّ التورّط في حرب نووية شرّ لابدّ من تجنّبه. وفي هذا الصدد يقول: " أنّ الوقت وحده كفيل بزيادة رقعة الحرية فيه".[2]

(1)- نفس المرجع السابق ، ص، 101.

(2)- نفس المرجع ، ص، 104.

3 ـ غاية الوجود الإنساني هي تحقيق السعادة:

ما اختلف الناس في تفسير أمر، قدر اختلافهم في تفسير السّعادة، ذلك لأنّها من الأشياء النسبية، فقد لمس الإنسان ارتياحا في نفسه باستماعه إلى أحاديث عنها، و وجد في قراءته الكتب عنها ما يلبّي رغبة عنده، فازداد شغفا بالسعادة وحلُما بها، وتطلّعا إليها، فمن النّاس من يرى السّعادة في التبسّط في المأكل والمشرب، ومنهم من يراها في كسب المال، ومنهم من يجدها في المطالعة، ومنهم من يحسب السعادة في التخلّي عن هذا العالم الفاني، ومنهم أيضا من يعتبرها هبة من الله و شروطها صحّة البدن وسلامة الحواس والعقل ، النجاح في العمل و السمعة الطيّبة وكذلك الاستحسان مع النّاس، مع ضرورة مراعاة القيم الأخلاقية، ... إلخ. [1] كل هذه الآراء المختلفة حول السعادة، تدفعنا إلى التساؤل عن سبل تحقيق السّعادة خاصّة بالنسبة للإنسان المعاصر، الذي أصبحت عنده قيمة السعادة تشكّل يوما بعد يوم موضوعا يكتسي أهمية بالغة، لكونه في هذا العصر رغم ما كانت تقدّمه له الحضارة من أشياء تدّعي أنّها السبيل لتحصيل السعادة، إلاّ أنّه لا يشعر بها لارتباط الأفراد في هذا العصر بكثير من القلق و اليأس و الخوف من المجهول بعد أن شهد العالم الكثير من الحوادث، فلهذا يفرض هذا التساؤل نفسه: **مـــا هـــي الســعـــادة؟ ومتـــى يكـــون المـــرء سعيـــدا؟ و ما هي الشروط التي تجعل الفرد أو الإنسان المعاصر سعيدا؟**

إنّ هذه التساؤلات منسوبة إلى أحد الفلاسفة المعاصرين وهو الفيلسوف "برتراند رسل"، وسنطرح رأيه في كيفية تحصيل السعادة، فلقد حدّد مفهوم السعادة من خلال إجابته عن سؤال حول ماهية السعادة قائلا: " هناك أربعة عناصر، أعتبرها هامة، الأول ربّما يكون الصحة، والثاني، الوسائل التي يتطلّع لها الإنسان والتي تُغنيه عن الحاجة، والثالث، علاقات سارة مع الآخرين، والرابع، النجاح في العمل".[2]

---

(1)- برتراند رسل، **الفوز بالسعادة**، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، 1980، ص، 7، بتصرّف.

(2)- Bertrand Russel, **Ma conception du monde**, Traduit de l'anglais par Louis Evrard, Edition Gallimard, 1962, p. 98.

هذا القول يتيح لنا أن نستنبط مجموعة من الشروط العامة المحدّدة للسعادة في اعتقاد "رسل"، بدايتها تكون بتلبية المتطلبات البيولوجية لضمان صحّة الأفراد وتنمية قدراتهم، والركن الثاني يكمن في تلبية المتطلبات التي يحتاجها الفرد، كالملبس و المأوى وغيرها، أمّا الشرط الثالث فيكمن في توطيد علاقة الفرد مع وسطه الاجتماعي، و الشرط الرابع والأخير، يتمثّل في العمل و الذي له أثار نفسية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية هامّة. كما نجد "مصطفى أفندي غزلان"، يشارك نظرة "رسل" للأركان الأربعة التي يجب أن تكون لتوفير السعادة، وندعّم ذلك بقوله: " ... ولأجل تحصيل هذه السعادة، التي تجمع النفس والجسم في أقوم تركيب وأحسن مزاج، لابدّ من أركان أربعة، إثنان منهما يرجعان إلى هناء الجسم وراحته والاثنان الآخران إلى هناء النفس و راحتها"،[1] وتأتي هذه الأركان كالتالي: الرّكن الأول يتمثل في الصحّة، وهي موجودة أيضا في الشروط التي قدّمها "رسل"، أي الإنسان الذي أنهكت جسمه الأمراض مثلا لا يكون سعيدا أبدا، والركن الثاني المتمثل في المال، ويعني به النقود التي تفضي المرء ما يحتاجه من مسكن و ملبس وطعام وشراب، وهذا يعادل أيضا الركن الثاني لدى فيلسوف الغرب المعاصر، أما الركن الثالث، فهو العقل، أو ما يُعرف بمكارم الأخلاق والأدب عند "مصطفى أفندي غزلان"، حيث يقول: "و الخُلق الكريم في نظري هو صفة تلزم صاحبها السير في مغاور هذه الحياة برباطة جأش وهدوء بال..."، وليس المُراد فيه أن يكون المرء بأخلاقه نبيّاً، وإنّما يكفي أن يكون بحالة من اعتدال الأخلاق، يصلُح معها لمعاشرة مجتمعه، بحيث يكون محبّبا إليهم، وهذا يعادل الرّكن الثالث لرسل أيضا، أمّا الركن الرابع، هو الديني، أي الإنسان أو الفرد المتديّن يكون سعيدا في دنياه، مهنئا في حياته ليوم مماته، فهو مثلا إذا أصيب بمصيبة تحمّلها بصبر، وهذا عكس غير المتديّن.[2] " و لكي تتمّ السعادة للإنسان، يجب أن يكون معافا في بدنه، ميسّرا في معيشته، رضيا في خلقه، معزّزا في آخرته، إن كان كذلك كان سعيدا و إلاّ غير سعيد". ـ هذا ما يقوله في ختام حديثه عن السعادة ـ.[3]

---

(1)- سعيد صديق عبد الفتّاح، **السعادة كما يراها المفكرون**، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ص، 127.

(2)- نفس المرجع، ص، 128، بتصرّف.

(3)- نفس المرجع، ص، 129.

جميع الأركان الثّلاثة الأولى له ـ مصطفى أفندي غزلان ـ، رغم اختلافها في أسمائها إلاّ أنّ المعنى هو نفسه مع "رسل" إلاّ الركن الأخير، فهو مختلف تماما .

وإنّ الحديث عن السعادة لا يعني هروبنا من الواقع ومآسيه، وإنّما يهدف إلى تحرّرنا من تأثيره فينا، وسيطرته علينا، فالسعادة عند "رسل"، هي قاعدة الحياة وهدفها و مبدؤها، وهي فينا وبنا و من أجلنا، وهي حقّ من حقوقنا التي لا ينافسنا عليها منافس، لأنّ الإنسان خلق كي يكون سعيدا ويسهم في تحقيق السعادة للنوع الإنساني، وأنّ الطبيعة تهدف إلى إسعاد الإنسان.[1]

و من أجل إسعاد غالبية البشر، وضع الشّروط الضّرورية، لكن ـ حسبه ـ ما هي إلاّ أمور بسيطة، كالمأكل، المأوى، الصحّة، الحبّ، العمل المكلّل بالنجاح، واحترام المحيط، دون أن ننسى إنجاب الأولاد، الذي هو أمر ضروري للسعادة بالنسبة لبعض الأشخاص. لكن لو افتقر الإنسان لهذه الشروط، لما استطاع تحقيق السعادة، إلاّ الإنسان الاستثنائي فبإمكانه ذلك. كما يمكن للمرء أيضا أن يحقّق سعادته الشخصية، إذا كانت أهواؤه واهتماماته موجّهة شطر العالم الخارجي، وليست مركّزة على ذاته فقط، لذا عليه أن يسعى في التربية والتعليم وفي الجهود للتكيّف مع العالم، وكذا إلى تجنّب الأهواء الأنانية واكتساب الانفعالات السيئة التي تمنع أفكاره من التركيز أبدا على ذاته. [2] فمن بين الانفعالات التي قد تجلب التعاسة، نذكر الأكثر شيوعا: الخوف، الحسد، الإعجاب بالنفس،... إلخ. فيؤكّد "رسل" هذا الطرح قائلا: " ... ولعلّ هذا كان السبب الرئيسي في أنّ تقدير قدرات المرء تقديرا غير مغالى فيه يُعدّ من مصادر السعادة، و الإنسان الذي يقلّل من غروره يُكافَئ في النّهاية بالنّجاح، في حين أنّ الإنسان الذّي يُبالغ في تقدير نفسه يُمنى بالفشل".[3]

(1)- برتراند رسل، **الفوز بالسعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 9.

(2)- برتراند رسل، **غزو السعادة ـ كيف تصبح سعيدا في الحياة الزوجية، العمل، المجتمع ـ**، دار الأمير للثقافة والعلوم ، بيروت ـ لبنان، ط.1، 1995، ص، 183، بتصرّف.

(3)- برتراند رسل، **الفوز بالسعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 123.

هذا نسبة للإنسان التّعس، الذي يتوجّب عليه عدم التفكير في الأشياء التي تجلب له التعاسة والحزن بمعنى عدم الشعور بالسعادة. أمّا الإنسان السعيد في نظره، هو ذاك الذي يحيا موضوعيا، وتكون له انفعالات حرّة واهتمامات واسعة، وذاك الذي يستمدّ سعادته من هذه الاهتمامات والانفعالات. ومن كون هذه بدورها، تجعله هدف اهتمام ومحبّة بالنسبة إلى كثيرين من الآخرين.

كما أنّ الإفادة من الانفعالات سبب قوي للسعادة، ولكن من يتطلّب المحبّة ليس هو من يتلقاها، فإنّ الإنسان الذي يتلقى السعادة، هو عموما، من يمنحها، ولكن لا فائدة من محاولة منحها بالحساب نفسه الذي تفرض به المال لقاء فائدة، لأنّ المحبّة المحسوبة ليست صادقة، ومن يكون هدفا لا يشعر بذلك".[1] ونفس الشيء بالنسبة للسعادة، فهي حق لكلّ إنسان، وليست على حساب الآخر .

فعن واقع تجربة "رسل" الشخصية، يمكننا القول أنّه لم يكن سعيدا في حياته منذ ولادته إلاّ في أواخرها، ودليل ذلك قوله: " فأنا لم أولد سعيدا، كطفل كانت ترنيمتي المفضّلة هي {سئمت الدنيا، وثقلت ذنوبي}، وفي سنّ الخامسة، تأمّلت في أنّني لو عشتُ لأبلغ السبعين فأنا قد تحمّلتُ حتى الآن جزءا واحدا من أربعة عشر جزءا من حياتي كلّها، وشعرت بأنّ الملل الذي ينتظرني يمتدّ طويلا ولا يمكنني احتماله. وعند البلوغ، كرهت الحياة وكنت دائما على حافة الانتحار، وما منعني من ذلك سوى رغبتي في معرفة الرياضيات أكثر، أمّا الآن فأنا على النّقيض من ذلك، أستمتع بالحياة وربّما قلت أنّه مع كل سنة تمرّ من حياتي يزداد استمتاعي أكثر وأكثر، ويرجع ذلك جزئيا إلى أنّني اكتشفتُ الأشياء التي أرغبها بشدّة وأنّني حصلت تدريجيا على كثير من هذه الأشياء".[2] هذا يعني أنّ فلسفة "رسل" تنهض على الإيمان بما يثبته العقل ويؤيّده المنطق، فالسعادة إذن لا توجد إلاّ وهي مرتبطة برغبتنا و إرادتنا، فمن الواجب علينا أن نصنعها ونناضل من أجلها .

---

(1)- برتراند رسل، **غزو السّعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 184.

(2)- برتراند رسل، **انتصار السعادة**، ترجمة: محمّد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط. 2، 2009، ص، 15 .

لذا يقول: " ... وفي المكان الأول، أنا لا أزعم أنّي أستطيع أن أقدّم القدر الكبير من السعادة التي يمكن تحقيقها فيما لو تخلّينا عن الاحتكام لمنطق العقل، ... وليست سعادة الفرد الذي يتحوّل إلى فلسفتي و يدين بها هي التي تهمّني، فالذي يهمّني هو سعادة الإنسانية".[1] فننجد " ليبنيز" ـ مثله مثل رسل ـ يقول: " ... كلّما تصرّفنا وفق العقل، كلّما تمكّنا من تحقيق ماهيتنا، أمّا نقيض ذلك يجعلنا رهينة للموضوعات الخارجية التي تسبّب شقائنا".[2] فهذا دليل على أنّه يعتبر فضيلة العقل أمر يجب أن يكون ويركّز عليها ليكون الإنسان سعيدا، وهذا ما يُعرف عند "مصطفى أفندي غزلان" بمكارم الأخلاق وعند "رسل" بعلاقات سارة مع الآخرين، كما سبق وأن أشرنا من قبل، ويضيف "رسل" قائلا: " أنّ سرّ السعادة هو الآتي: اجعل اهتماماتك واسعة قدر الإمكان، واجعل ردود أفعالك ودودة لا عدائية بأقصى درجة ممكنة تجاه الأشياء والأشخاص الذين يهموّنك".[3]

وحول موضوع السعادة يضيف قائلا: " يمكن أن تكون سعادتي متأتّية من تدبير ما يتعلّق بعملي، وفي ما عدا ذلك فقد تركت الأمر لاندفاعاتي الغريزية وللصّدف".[4] بمعنى أنّ العمل هو الشرط الأساسي للكثير من الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، فالعمل المتواصل ـ حسبه ـ لابدّ أن يكون متعبا ويسبّب حتما الإرهاق، في حين إذا كان متوازنا ومعتدلا فإنّه أفضل من البطالة، حتى وإن تضمّن في أثناء ذلك مللا وضجرا. أمّا درجة السّعادة التي يمنحنا العمل إيّاها فهي متفاوتة، فمنها ما يكون مصدرا للسعادة و السرور والبهجة، بعضها أقلّ من ذلك بالنظر إلى طبيعة العمل وأيضا تبعا لطاقة العامل، وحتى وإن كان هذا العمل يحقّق السعادة بدرجة أقلّ، على اعتبار أنّه يساعدنا في كلّ الأحوال على تجاوز الفراغ والرتابة.[5]

---

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 87.

(2)- Paul Foulquie, **dictionnaire de la langue philosophique**, presse universitaire de France, 5eme édition, paris, 1986, p. 14.

(3)- برتراند رسل، **انتصار السعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 169.

(4)- حسونة المصباحي، **برتراند رسل ـ عالم الرياضيات متخصص في المجتمعات و الديموقراطية ـ** ، صحيفة العرب، نشر: 05/ 04/ 2014.

(5)- برتراند رسل، **الفوز بالسعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 167- 168، بتصرّف.

فالرجل الأمريكي مثلا كي يصبح أسعد حالا ـ حسب رسل ـ يجب عليه أوّلا أن يغيّر دينه، فطالما كان لا يرغب في النّجاح فحسب، بل هو مقتنع قناعة كاملة أنّه من واجب المرء أن يسعى وراء النجاح، وأنّ من لا يفعل ذلك يُعدّ مخلوقا ضعيفا، فستظلّ حياته غير سعيدة من شدّة التركيز وشدّة القلق.[1]

فغاية الحياة التي يسعى الإنسان وراءها، فإنّها عند "رسل" ، كما هي عند سابقيه من الفلاسفة الإنجليز، السعادة، ويصل إليها الإنسان بمكافحة الخوف، وبتأكيد الشّجاعة عن طريق التربية، و بإيصال البشر إلى درجات متّصلة من الكمال من كافة النواحي. فإنّ الإنسان قادر على تحقيق تقدّم ضخم، على شرط ألاّ يعوقه احترام للطبيعة يقوم على الخرافة، لأنّ كل طبيعة، ومنها طبيعة الإنسان ذاتها، ينبغي أن تصير موضوعا للدراسة العلمية، بهدف أن تنتج مزيدا من السعادة.[2]

و للسعادة إذن، سبل عديدة تؤدي إليها وتجعل المرء يعيش في فردوسها وينعم في نعيمها، فهي في العمل الجدّي الذي نحبّه ويسعدنا و يتيح لنا أن نقدّم انتاجا إلى الآخرين مقابل ما يقدّمونه إلينا، وهذا العمل المفيد لا يسبب لنا أيّ تعب مهما طال أمده ودامت مدّته، لهذا من المستحسن أن نحسن اختيار مهنتنا وفق ميولنا الشخصية، ومواهبنا الفطرية، وذلك كي نعمل برغبة، ونبتكر بشغف ونبدع بنجاح ممّا يجعلنا نشعر بالسّعادة الحقيقية إذ أنّ أسعد النّاس أشغلهم وأنجحهم. وهذا ما يؤكّده "رسل" بقوله: " فالعمل لا يكون محبوبا إلاّ إذا ساير ميولك وكان له هدف معيّن، ونحن في ذلك لا نختلف عن الحيوان ـ سواء اعترفنا به أو لم نعترف ـ ".[3]

---

(1)- برتراند رسل، **انتصار السعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 49.

(2)- بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة: عزّت قرني، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1992، ص، 80.

(3)- سيد صديق عبد الفتاح، **السعادة كما يراها المفكرون**، مرجع سبق ذكره، ص، 144، بتصرّف .

فالسعادة إذن هي في البذل والعطاء، والتضحية و الفداء. و التعيس هو المخلوق الجبان و البخيل الذي يعيش حرمان الفقراء و المعوزين ولكنّه عندما يموت يترك تركة أغنياء. وأنّ شمس السعادة تغرب من سماء حياتنا فور شعورنا بجفاف حياتنا ونضب عطائنا. و السعادة هي ممارسة الفضائل، والتحلّي بالأخلاق ، فلابدّ كي نعيش سعداء من أن نتعهّد في أنفسنا الفضيلة و نحرص على اتّباع المبادئ الأخلاقية ونعيش العيشة الطبيعية التي من شأنها أن تضمن لنا الطمأنينة و الحياة السعيدة.[1]

وهذه الأخيرة هي إلى حدّ كبير، مرادف للحياة الجيّدة. التي هي الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه ـ حسب رسل ـ وأنّ في مواجهتنا لأحداث الحياة وكفاحنا في مختلف ميادينها ما يُحقّق لنا أن ننعم بالنصر والنّجاح، وهذا ما يؤدي حتما إلى سعادة الحياة،[2] دليل ذلك قوله: " السعادة هي في شعورنا بما نتمتّع به من صحّة وقوّة جسمية وعقلية واهتمامنا بكلّ ما من شأنه أن يجعلنا أحياء أقوياء نفيض نشاطا و حيويّة، ومرحا و فرحا، وننعم بنعمة الإحساس و التأمّل و التفكير".[3]

وأخيرا يلخّص "رسل" حديثه عن السعادة بقوله: "... ويُعتبر أنّ معيار تحقيقها في هذه الحياة إنّما يكمن في أن ينسجم كلّ واحد منّا مع الأهداف و الامكانات التي خلق بها و من أجلها، فيتصرّف بمقتضى دستور أخلاقي رفيع، خاصّة و نحن نعيش في إطار كوني شاسع صرنا بأمسّ الحاجة فيه إلى اجماع حول فضيلة حقيقيّة مشتركة، وهي فضيلة السّلم".[4]

(1)- برتراند رسل، **غزو السعادة**، مصدر سبق ذكره، ص، 10.

(2)- نفس المصدر ، ص، 11.

(3)- نفس المصدر، ص، 12.

(4)- برتراند رسل، **مثل عليا سياسية**، ترجمة: سمير عبده، دار الجبل، بيروت، 1979، ص، 63.

3ـ كـونيّة رؤيــة برتراند رسل:

لم يعرف الناس "برتراند رسل" بأهم نتائجه مثل: "أصول الرياضيات"، و"أسس الرياضيات" أو "علمنا بالعالم الخارجي"، و"تحليل العقل"، بقدر ما عرفوه من خلال ما كتب في الاجتماع والسياسة والأخلاق و التربية، حيث تطلّع من خلال هذه الميادين إلى محاولة التأسيس لمشروع مجتمعي إنساني وعالمي يسوده الأمن و السلام. مجتمع تقوده حكومة عالمية عادلة، يعيش المواطن العالمي في كنفها بكل كرامة وحريّة و مسئولية أيضا، [1] و لهذا فإنّ جوانب فلسفته الاجتماعية جاءت متداخلة ومترابطة بدءا من الدوافع التي تحكم الفعل الإنساني و الخلقي لدى الفرد العادي، أي المواطن، فالحاكم أو رجل السياسة، إلى تصوره عن أسباب الحرب و كيفية وضع حدّ لها حفاظا على الجنس البشري من الاندثار و التلاشي بدافع القومية.

تعني النزعة القومية هذه، نوعا معيّنا من الوعي القومي، يتركّز في التفوّق و الهيبة و القوّة والسيطرة.[2]

تختلف الآراء حول أسباب صعود النزعة القومية العدوانية في عصرنا اختلافا بيّنا، بسبب اختلافات في الإيديولوجية السياسية أو في الاتجاه الفلسفي أو الاجتماعي، و الأحزاب السياسية مرغمة على تبسيط الوقائع الاجتماعية أكثر ممّا ينبغي و أن تنظر إليها من زاوية واحدة. وكذلك المفكرون التجريديون أيضا مثيرا ما يجنحون إلى اضفاء أهمية أكثر مما ينبغي على عامل واحد، بيد أنّ الصعود الأخير للنزعة القومية لا يمكن ارجاعه إلى سبب واحد فحسب، و البحث الموضوعي يجب أن يدخل في اعتباره عدّة قوى كثيرة.

---

(1)- مجموعة من الأكاديميين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص، 562.

(2)- فريدريك هرتز، **القومية في التاريخ و السياسة**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: ابراهيم صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011، ص، 462.

فالتحرّريين و الدّيموقراطيين يعزون هذه الظاهرة إلى مطامع الملوك و الأرستوقراطيين و الجنود المحترفين، و هم يرون في صعود النزعة العدوانية نكسة إلى روح الماضي، و يؤكّدون أيضا تأثير الضائقة الاقتصادية ونقص التربية السياسية. و يشير المحافظون إلى أنّ صعود النزعة القومية اتفق حدوثه مع هبوط الملكيات و الدين. و أنّ ما جعل في حيّز الإمكان لهذه الثورة الجامحة للعداوات القومية و الحروب القومية الحالية هو بالذّات بعض تلك الانجازات الحديثة مثل أساليب الإنتاج الحديثة و الدعاية.[1] و يُحمّل الاشتراكيون الرأسمالية العبء، فيفسّرون المنافسات الدولية باعتبارها صراعا بين الرأسماليين من مختلف الأمم لاحتكار الأسواق، واعتبروا شعارات "الشرف القومي" و "الوحدة القومية" مجرّد وسائل لتحطيم قوّة الطبقة العاملة. أمّا دعاة القومية، فإنّهم من ناحيتهم يحبّون وصف سياستهم بأنّها تهدف إلى تحقيق الحرّية السياسية و الاقتصادية لأمّتهم.[2] و بهذا يمكن القول، أنّ "الدول الكبرى تخفي نزعاتها القومية وراء الأيديولوجيات المختلفة. وهذه الحقيقة تختفي وراء لغة الإيديوجيات، فالرّوس يعتقدون أنّهم يمثّلون الشيوعية في حين أنّ الأمريكان يعتقدون أنّهم يمثلون الديموقراطية. ولكن على الرغم من أنّ هذه اليافطات الايديولوجية تحتوي على قدر كبير من الحقيقة إلاّ أنّها في غالب الأمر أقنعة تخفي القومية وراءها".[3]

يرى "رسل" أنّ مصدر الفوضى الضّاربة أطنابها في العالم الحديث هو الصراع بين القوى المختلفة، التي على مقدراته. ومن أبرز القوى التي تسود العالم الحديث قوّتان: التصنيع و القومية، ولكلّ من هاتين القوتين شكلان يختلفان في التسمية باختلاف القائم بأمرهما، فالتصنيع الذي تسيطر عليه طبقة أصحاب المصانع يُعرف بالرأسمالية، أمّا التصنيع الذي تسعى فيه الطبقة العاملة إلى التحرّر من نير أصحاب المصانع، فيعرف بالاشتراكية و الحرب بين هاتين القوتين سجّال.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 286.

(2)- نفس المرجع، ص، 287.

(3)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 124.

و للقومية أيضا وجهان، يُعرف الوجه الأوّل، بالذي يسعى فيه جانب إلى السّيطرة على جانب آخر من الدّول بالاستعمار. و يُعرف الشكل الآخر، بالذي يسعى فيه شعب إلى التخلّص من هذه السيطرة بحقّ تقرير المصير. و الصّراع بين قوّتي الاستعمار و حقّ تقرير المصير لا هوادة فيه. وتحتضن روسيا مبدأ تقرير المصير، ومن ثمّ ينشأ التحالف بين الإشتراكية وحقّ تقرير المصير من جهة ضدّ الرأسمالية و الاستعمار من جهة أخرى.[1]

نجد "رسل" في معرض حديثه عن القومية، يرى أنّها مشروعة إذا كانت تناضل عن الحرية و الاستقلال ضدّ دولة غاضبة ولكنّه لا يقبل بحال أن تتحوّل هذه القومية إلى قوّة معتدية، تسعى إلى التّوسّع والسّيطرة. [2]

فيُرجع التّوتّر الموجود بين الشّرق و الغرب، والذي يهدّدنا جميعا بأقصى درجات الفزع، في أساسه إلى التعصّب الأعمى، فكلا المعسكرين يُؤمن بأنّ عقيدته وحدها هي الأقوى، فهو يطال بإلحاح أن يدمّر خصمه، وأن يقضي عليه، وعنده، إنّ هذا التدمير أهمّ بكثير من مصير الجنس البشري كلّه.[3] فالتعصّب هو سبب الشّرور التي يعاني منها العالم. كما أنّه يقلّل من الشعور بالأمن.[4] ولهذا يقدّم لنا تعريفا للقومية، إذ فيه يقول: " هي المذهب القائل بأن الأفراد المتشابهين في التقاليد، المتقاربين في المشاعر، يكوّنون بالطّبيعة جماعات تُسمى "**شعوبا**"، كلّ منها تتولى أموره حكومة مركزية واحدة.[5]

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 130.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ الإنسان ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 65.

(3)- برتراند رسل، **محاورات برتراند رسل**، ترجمة و تقديم: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص، 163.

(4)- برتراند رسل، **آمال جديدة في عالم متغيّر**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار القومية العربية، القاهرة، ص، 129.

(5)- برتراند رسل، **نحو عالم أفضل**، ترجمة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، العالمي للطبع و النشر، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1956، ص، 29.

ويعتقد أنّ الأسس التي تقوم عليها القومية إثنان و هما: الميل الغريزي و الغرض المشترك، وقد يبدو أنّ الغرض المشترك أكثر المصدرين أهمية من الناحية السياسية، ولكن الغرض المشترك في الواقع يكون نتيجة لميل غريزي أو نفور غريزي مشترك لا سبب لهما. ويؤكّد "برتراند رسل" أنّ الجماعات البيولوجية ـ من العائلة إلى الشعب ـ تعتمد في تكوينها، إلى حدّ قد يزيد أو ينقص على الميل الغريزي، ثمّ تقوم الأغراض المشتركة على هذا الأساس.[1] فيقول شارحا ظاهرة القومية: " هناك رغبة لدى جميع النّاس في أن يقسّموا إلى دول قومية وهذا بطبيعة الحال جانب من طبيعتنا الانفعالية، أن يكون لدينا الاستعداد لأن نحبّ ونكره، ونحن من جانبنا نميل إلى ممارسة انفعالات الحبّ والكراهية، فنُحبّ مواطنينا، ونكره الغرباء، ونحن بالطّبع لا نحبّ مواطنينا إلاّ حينما نفكّر في الغرباء، أمّا حين نكفّ عن التفكير في الغرباء، فنحن لا نتوجّه إلى مواطنينا بكلّ هذا الحبّ".[2]

كما يرى فيلسوفنا أيضا أنّ الدولة القومية يمكن أن تتخذ "القومية" كذريعة للعدوان مرة وللدفاع مرة، حسب ما تراه يحقّق مطامعها. فهذه "الغايات الأساسية أي "القومية"، هي ما تسمّيه الدولة لنفسها بوسائل الدفاع، وما تسميه كل الدول الأخرى بأسباب "العدوان". فالظاهرة هي الظاهرة، ولكنّها تتسمى بأسماء مختلفة من كلا الجانبين، و الواقع أنّ الدولة ما هي في المقام الأول سوى هيئة تعمل على إبادة الأجنبي الغريب، وهو ما تجعله غايتها الأساسية".[3]

والقومية في نظر "رسل" لها جذور غريزية في الإنسام، فهي تُطوّر الولاء الغريزي للجماعة التي ينتمي إليها الإنسان، وهو ولاء يحدّده إطار جغرافي، "وأنّها لسمة تميّز العصر الحديث، أنّ هذه الصورة من غريزة الولاء للجماعة قد اكتسبت سيادة واضحة للغاية على كل صورة أخرى لها، ففي الماضي في فترات عديدة كانت الجماعة التي ينتمي إليها الإنسان تتكوّن من المشتركين معه في نفس الدين أكثر من تكوينها من المشتركين معه في نفس الوطن".

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 32.

(2)- برتراند رسل، **محاورات برتراند رسل**، مصدر سبق ذكره، ص، 114.

(3)- برتراند رسل، **مثل عليا سياسية**، مصدر سبق ذكره، ص، 67.

ويضيف قائلا بأنّ: " التنافس المصاحب للقومية شيء غريزي في جهاز الإنسان النّفسي، وإنّ القومية مسئولة عن الشّحناء بين الأمم، والإنسان المصاب بداء القومية يعتقد أنّ بلده أكثر البلاد تمدّنا و إنسانية في العالم. في حين أنّ أعداءه موصومون بكلّ ضراوة و وضاعة يمكن أن تخطر على البال، وحين أنّهم على هذه الدرجة من الضراوة و الوحشية و الوضاعة، فليس هناك حدّ للوضاعة و الضراوة التي يحقّ لنا شرعا أن نستخدمها ضدّهم".[1]

لا يعني كون الباعث القومي غريزيا، أنه لا يمكن توليده صناعيا، وبأساليب مفتعلة، فتجربة القومية تدلّ بما يقطع الشك أنّ القومية يمكن توليدها بأساليب مصطنعة، فلقد ظهرت القومية في حرب الاستقلال، ومع ذلك لم تكن قوية تماما و إلاّ لامتنعت عن اشعال أتون الحرب الأهلية، وبعد الحرب الأهلية هاجرت جماهير الرجل الأبيض من أوروبا إلى أمريكا، ورغم اختلاف قوميات النازحين إلى العالم الجديد، فقد بدأت أمريكا تكتسب شعورا بقوميّتها لم يكن له نظير، فهو يضارع في أصالته و رسوخ قدمه أعرق القوميات في العالم القديم أو أوروبا. وهذا الشعور القومي مسئول عن اتجاه أمريكا لإقامة امبراطورية عالمية جديدة. **فكيف استطاعت أمريكا أن تكتسب شعورا قوميا، لم يكن له وجود من قبل؟**

إنّ ظروف نشأة أمريكا الخاصة بها قد ساعدتها على ذلك، فقد كان الوافدون إليها في أوروبا مضطهدين في بلادهم، مما أشعرهم بأنّ العالم الجديد رمز الحرية، وعمل هذا الاضطهاد في التأليف بين قلوبهم. ولكن هناك عوامل أخرى قوية، كانت السبب في توليد الشعور القومي الأمريكي.

(1)– رمسيس عوض، **برتراند رسل ــ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 133.

فقد كانت المدارس الأمريكية ـ يقول "رسل" ـ تُلقّن أطفال المهاجرين أن يكونوا أمريكان صالحين وأن يتوجّهوا بالشكر و العرفان بالجميل لأمريكا التي منحتهم الخير الوفير، وأن ينظروا إلى أوروبا وتقاليدها البالية نظرة ماؤها الاحتقار. وهكذا استطاع التعليم الأمريكي أن يُنتج بأسلوب مُفتعل أجيالا تعقبُها أجيال من الوطنيين الأمريكان.[1]

يظهر في النزعة القومية الحديثة خليط عجيب من العناصر العقلانية و اللاعقلانية، وتعتمد قوّتها ذاتها على اتحاد البدائية العقلية مع جميع الأدوات التي يقدّمها العلم و التّكنيك الحديث. ففي جميع الحركات القومية كان الدّور الرّائد للطبقات المثقّفة من الأساتذة و الطلبة و المحامين و الموظفين والأطباء و المدرّسين و الكتّاب و الصحفيين، وكانت قطاعات منهم أيضا هي القوّة المحرّكة في النّزعة القومية العدوانية في حين كانت الجماهير غير المتعلمة أدوات في يدها.[2]

وبرغم الطابع المثقف للنخبة الرّائدة كانت مذاهبها عادة تتدّد بالعقل و تشيد بالانفعالات والغرائز، ومع ذلك فإنّ النّزعة القومية لا يمكن أن تكون مجرّد نتاج الغرائز، حيث أنّها في هذه الحالة تكون متساوية القوّة في جميع الأوقات ولدى جميع أفراد النّوع. فلابدّ أن تكون هناك عوامل اجتماعية تفسّر تنوّعها تبعا للوقت و الأمّة و الطبقة. ويرى كثير من الكتّاب أنّ النزعة القومية من بقايا البربريّة البدائية في حين يفسّرها آخرون على أنّها نتاج المجتمع الحديث وقد اتّخمتها نزعته المثقفة ونفرتها نتائجه. والممثل النموذجي للمدرسة القائلة بأنّ القومية بقايا البربرية البدائية هو "هاكنز"، الذي في رأيه أنّ عقلية النزعة القومية نمت استجابة لظروف عصر سابق وظلّت باقية في "العقل الجماعي" الذي يوجد مستقلا عن "العقل الفردي"، وخارج الجهاز العصبي للفرد وجسده. ويحاول هذا المؤلف دعم هذه النظرية بمقابلات مستمدّة من عادات القبائل البدائية وعرفها وسلوك الحيوانات. فهناك فعلا أوجه شبه كثيرة بين النزعة القومية الحديثة و سلوك القبائل البدائية، مثل فاعلية القوى اللاّعقلية، والانفعالات و التقاليد.[3]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 146.

(2)- فريدريك هرتز، **القومية في التاريخ والسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص، 307.

(3)- نفس المرجع، ص، 308.

وقد كان كثير من البدائيين يعتقدون أنّ أسماءهم أو ظلالهم مقدّسة، ويزيد البدائيون من كثافة مشاعر الجماعة و روابطها بالاحتفالات و الرقص واستخدام المواد المخدّرة لإنتاج درجة مرتفعة من الإثارة العصبية. وهذا يشبه أساليب النزعة القومية، التي بلغت درجة الكمال على يد "هتلر" في إثارة انفعالات الجماهير ودفعها إلى حالة من الهيجان الجنوني بواسطة الرموز و الأردية العسكرية والموسيقى والرقص والطبل والترديد المستمر للشعارات والطوابير الجماهيرية وما إلى ذلك. كما أنّ النزعة القومية الحديثة و الراديكالية على استعداد دائما لنبذ حجج العقل و التجربة والإشادة بنداء روح الجماعة والدافع الغريزي وصوت الدم.[1]

يعتبر "برتراند رسل" أنّ القومية هي الأشدّ خطرا في وقتنا الحاضر، لدرجة اعتبارها أخطر بكثير من تعاطي المخدرات. وإذا لم ننتبه لأخطار القومية، فإنّ استمرار الحضارة يكون في خطر.[2] وهذا القول معروف لدى جميع المدركين للشؤون الدولية، فلابدّ من بذل التضحيّات من أجل فضح هذا المخطّط التدميري.[3]

ممّا سبق قوله، يقول "رسل": "لابدّ للعالم أن يعيد النظر في أسلوب تفكيره من جديد، ولابدّ له أن يختطّ أسلوبا جديدا يتمشّى و مقتضيات العصر الحديث. لابدّ للعالم أن ينصت العقل و التسامح و لابدّ له من نبذ التعصّب، الذي يُعمي الإنسان عن فضائل غيره ويؤدي إلى تمجيد الإنسان لفضائله التي يتوهّم أنّه يتحلّى بها دون خلق الله. و الإنسان المتعصّب موقن أنّه على صواب وأنّ غيره على خطأ، دون أن يخطر له أنّنا جميعا بشر غير منزّهين عن الخطأ".[4]

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 309.

(2)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966، ص، 132.

(3)- نفس المصدر، ص، 133.

(4)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ الإنسان ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 65.

كما يصف لنا أيضا العالم الذي ينبغي علينا أن نسعى إليه بقوله: " هو عالم تكون فيه الروح الخالقة حيّة، وتكون فيه الحياة مخاطرة حافلة بالبهجة والأمل، تقوم على نزعة البناء، لا على الرغبة في الاحتفاظ بما نملك أو انتزاع ما يملكه غيرنا. كما يجب أن يكون عالما يلعب العطف فيه دوره حرّاً، يُنفى الحب من السيطرة، وتطرد فيه السعادة و النمو الحرّ لكل الغرائز التي تقيم صرح الحياة وتملؤها بالمباهج الفعلية، شبح القسوة والحسد. إنّ مثل هذا العالم ممكن ولا ينتظر سوى أن يريد الناس تحقيقه". [1]

إذا يجب علينا ـ حسب رسل ـ أن نبحث لأنفسنا عن قومية عالمية،[2] فالقومية القطرية، هي بعينها الخطر الأكبر الذي يواجهه الإنسان في عصرنا الحاضر،[3] ولهذا يجب أن يتعلّم الناس وعي المصالح العامة للجنس البشري، الذي يصبح الكل فيه واحدا، بدلا من المصالح الموهومة التي تختلف عليها الأمم. وليس من الضروري أن نقضي على الفروق في العادات و التقاليد التي تتميّز بها الأمم المختلفة، فهذه الفروق، هي التي تجعل في مقدور كل أمّة أن تضيف لونا خاصا إلى تراث المدنيّة والحضارة. فإنّ "رسل" لا يطالب الكونية المطلقة واختفاء كافة الخصائص القومية، كما سبق القول، فمثل هذه الكونية نتيجة للخسارة لا الربح، فالروح العالمية التي يرغب في رؤيتها روح أخرى مضافة إلى حبّ الوطن، وليست شيئا مأخوذا منه.[4] وكما أنّ الشعور بالوطنية لا يمنع الفرد من الاحساس بالحب لوطنه، ولكنها تُغيّر طبيعة ذلك الحب. فالأشياء التي يشتهيها المرء لقومه، لن تكون الأشياء التي يمكن الحصول عليها على حساب الآخرين، بل الأشياء التي يكون تفوّق البلد بها لمنفعة العالم كلّه.

---

(1)- برتراند رسل، **سبل الحرية**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: علي أوهم، إدارة الثقافة العامة، مصر، ط.3، 1948، ص، 212.

(2)- برتراند رسل، **محاورات برتراند رسل**، مصدر سبق ذكره، ص، 125.

(3)- نفس المصدر، ص، 122.

(4)- برتراند رسل، **مثل عليا سياسية**، مصدر سبق ذكره، ص، 75.

فسيرغب الفرد إذن أن تصبح بلاده عظيمة في فنون السلام، وأن تكون رفيعة الشأن في الفكر والعلوم، وسامية في العدالة والكرم، وسيرغب في أن تساعد البشر جميعا في طريقهم إلى عالم من الحرية و التعاون العالمي، الذي لا يمكن أن نرجو للإنسان سعادة بدونه.[1]

فقضية "الحرب والسلام" هذه، شغلت الفيلسوف الإنجليزي العظيم "برتراند رسل" ـ في جانب كبير من حياته ـ لدرجة يمكن اعتباره ـ عن حق ـ "فيلسوف السلام". هذا لاعتباره الحرب وبالا على النّاس، لابدّ من العمل على إزالتها ليحلّ السلام. فقد رأى أنّ هذا الأخير، يمكن تحقيقه في حالة واحدة فقط، وهي تكوين "حكومة عالمية" ـ قومية عالمية ـ، ينضوي العالم كلّه تحت لواءها، هذه الحكومة لها من الصلاحيات ما يفوق بكثير "منظمة الأمم المتحدة". "وإذا لم يقم العالم بتكوين هذه الحكومة، فلن يعرف العالم السّلام قط".[2]

فلعلّ أول من فكّر في الوحدة العالمية بمعناها الشامل هم الرواقيون، فهم ينظرون إلى العالم نظرة شاملة عميقة لا تأخذ في اعتبارها أيّ عامل من عوامل التفرقة أو التميّز، فهم يقولون: " إنّ الله أب لجميع الناس، فنحن جميعا إخوة، ويجب على الإنسان ألاّ يقول إنّني أثيني أو إنّني روماني، بل يجب عليه أن يقول إنّني مواطن في هذا العالم. والعبيد متساوون مع غيرهم من الناس لأنّنا جميعا أبناء الله". إذن الوحدة العالمية في نظر الرواقيين، تستند إلى الفلسفة القائمة على وحدة الكوكب الذي نسكنه، وأنّ الجنس البشري جميعه من أصل واحد. وهذه الفلسفة لا تعترف بالفوارق بين الإنسان وأخيه الإنسان، أو بفوارق اللّغات والأديان و الأوطان والألوان، فالناس في ظلّ هذه الوحدة العالمية يصبحون جميعا أعضاء في أسرة واحدة، قانونها العقل، ودستورها الأخلاق، وقانونها الطبيعي يعمل على اتّحاد جميع الأفراد في مدنية العالم. [3]

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 76.

(2)- نجاح محسن، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، كلية الآداب ـ جامعة حلوان ـ، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط.1، 2003، ص، 7.

(3)- محسن حسن الإبياري، **المنظمات الدولية الحديثة وفكرة الحكومة العالمية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص، 25.

لم تقتصر المناداة بالعالمية على الفلسفة الرواقية، ولكنّها امتدت إلى فلاسفة الرومان الذي تأثروا بالمبادئ التي وضعها الرواقيون، ومن فلاسفة هذا الاتجاه نجد "شيشرون" **(106- 41 ق.م)**، الذي يقول في كتابه الجمهورية: "أنّ هناك قانون طبيعي سام، يصدر عن أصل إلهي يربط أفراد الإنسانية جميعا، ويدين له الجميع بالطاعة، حتى الدولة لا تجد بدّا من الخضوع لأحكامه، وهو قانون صحيح، لأنّ العقل المستقيم يتلاءم والطبيعة العالمية. كما أنّه قانون أبدي لا يتزعزع". فلهذا أوصى "شيشرون" مواطنيه بأن يحترموا أعداءهم، كما أوصى رجال الدولة بعدم المغالاة في الخصومة وعدم إطالة زمن الحرب، لأنّ السّلام هو الظّاهرة السويّة التي تنعم في ظلّها الشعوب، وهو الحالة الطبيعية التي يطمئن إليها "العقل السليم". [1] وفي ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن نقرّر أنّ "شيشرون" كان يدعو بحرارة إلى فكرة الأُخوّة بين الشعوب الإنسانية، وهي فكرة ظلّت غريبة عن أذهان السّابقين وبعيدة عن تصوراتهم السياسية.

وهناك جانب ثالث للعالمية المفتوحة، هو عالمية الأديان، ولعلّ "إخناتون" {الفرعون المصري} هو أول من تصوّر فكرة المجتمع القائم على عقيدة الإيمان بالإله الواحد، التي تستند إلى أنّ جميع البشر إخوة.[2]

نستطيع القول أنّ نقطة البدء عند "برتراند رسل" في طريقة لتحقيق الحكومة العالمية، تتمثّل في ضرورة العمل على هدم، أو على الأقل إضعاف الإطار الأناني المتمثّل في فكرة الدولة القومية ذات السيادة المطلقة.[3]

(1)- مصطفى الخشاب، **تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية**، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط.1، 1953، ص، 202.

(2)- جيمس هنري برستيد، **فجر الضمير**، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، 1995، ص، 248.

(3)- نجاح محسن، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 70.

ويشرح "رسل" رأيه في إقامة حكومة عالمية قائلا: " والعالمية التي نعني بإقامتها هي أساسا مسألة إنشاء حكومة عالمية، أي خلق أو تنمية تنظيم قوى بدرجة تضمن تنفيذ قراراته على الإنسانية جمعاء، ويكون بذلك قادرا على تنظيم العلاقات بين الأمم بمقتضى أحكام القانون، لا بمقتضى ما تملكه الأمم من قوة في ميدان القتال.

وعلى مثل هذه الهيئة ألاّ تتناول المسائل الإقليمية وحدها بل مسائل الهجرة على أيّ نطاق واسع كذلك مع تقنين المواد الخام، وربّما ينتهي بها الأمر إلى معالجة توزيع القوّة من محطّات للقوى الدولية. ويقول "رسل" بأن: " المواد الخام في الوقت الحاضر لا تنهض على مبدأ الانصاف أو العدالة". لنفرض أنّ احدى الدول شاءت لها ظروفها الطبيعية أن تملك موارد خام، تشعر الدول الأخرى أنّها في مسيس الحاجة إليها، **فماذا يحدث؟** سنرى الدول المحتاجة، ستشنّ الحرب على هذه الدول المالكة للمواد الخام حتى تتضمّن الحصول على ما تحتاج إليه بأرخص الأثمان، وليس هذا من العدل والإنصاف في شيء. وقد نجد أنّ الدول المحظوظة بالمواد الخام تلعب دور المُستغل بالنسبة للدول المحتاجة وليس هذا أيضا من العدل والإنصاف في شيء،[1] والحلّ العادل يتلخّص في إقامة حكومة عالمية تضمن توزيع المواد الخام على أجزاء العالم المتفرّقة بحسب احتياجاتها وبذلك تمنع تفاقم المشاكل إلى الحدّ الذي يهدّد السلام بين الأمم. والسّببان اللّذان يدعوان إلى إقامة حكومة عالمية هما أوّلا منع الحرب، ثانيا تحقيق العدالة الاقتصادية بين الأمم المختلفة والسكان المختلفين. ولكن "رسل" يرى أنّ الأولوية في الاهتمام، يجب أن تنصرف إلى تحقيق إقامة الهدف الأول، لأنّ الحروب أشدّ خطرا على الإنسان من أيّة مظالم أخرى.[2]

(1)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 149.
(2)- نفس المرجع، ص، 150.

ولهذا الصدد بالذّات ناد فيلسوف السّلام بإقامة حكومة عالمية، ودليل ذلك قوله: "... لكن مفاسد الدولة و شرورها لن تؤول إلى زوال إلاّ بإقامة حكومة عالمية، فهي الضمان الوحيد، الذي يصون الإنسانية من آثام التناحر القومي و الفرقة الإقليمية، و العلاج الوحيد للحرب، هو خلق دولة عالمية أو دولة عليا لها من أسباب القوة ما يمكنها من حلّ كل المنازعات بين الأمم عن طريق القانون. ولا يمكننا التفكير في إقامة دولة عالمية إلاّ بعد أن تصبح أجزاء العالم المختلفة مرتبطة ببعضها البعض أوثق الارتباط، بحيث لا يمكن لأي جزء فيه أن يقف موقف عدم الاكتراث بما يحدث في أيّ جزء آخر". لقد كان من نتائج التصنيع أن تشابكت مصالح الإنسانية و ترابطت، الأمر الذي يحتم ضرورة التضامن على المستوى الإنساني. "فهذا التضامن ناجم عن التصنيع والمخترعات الألية، وكلاهما نتاج العلم".[1]

ينتقد "رسل" النّظم السياسية القائمة في عهده، و المتمثّلة في الدولة القومية، وقدّم بديل لذلك، وهو إنشاء حكومة عالمية، ولكي يكون ذلك ممكنا، فنجده يقترح مناهج مختلفة للتي كانت من قبل، ويدعوا لاتّباعها، وذلك من أجل تحقيق عالم أفضل و قومية وطنية أو ما يُعرف عنده بحكومة عالمية.

وهذا ما دفعه ليطالب بإجراء تغيير شامل في نظرة العالم التعليمية، فهي في الوقت الحاضر، نظرة ضيّقة تقوم على التعصّب والأفق المحدود، ومن رأيه أن ينال علم التاريخ بالذات جانبا جوهريا من التغيير، فقد درجت كتب التاريخ في جميع الدول على تمجيد تاريخها و التعصب لأسلوب حياتها والمبالغة في شأن الدور الذي لعبته في إقامة الكيان الحضاري. يجب على كلّ إنسان أن يدرك سخافة هذا التفكير وأن يدرك أنّ الحضارة الإنسانية و التقدّم البشري لم يقوما على أكتاف دولة معيّنة دون العالم، فقد أسهمت كل الإنسانية في بناء صرح الحضارة، ومن العبث أن تفخر أية دولة بأنّها أرست قواعد هذا الكيان الحضاري، فهذه النظرية تفرّق و لا تجمع، تنشر العداوة ولا تبذّر الحب.[2]

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 129.

(2)- رمسيس عوض، **برتراند رسل ـ الإنسان ـ**، مرجع سبق ذكره، ص، 65.

يرى "رسل" أنّه سبق له في الماضي أن اقترح أن تقوم المدارس و المعاهد التعليمية بتدريس كتب تاريخ قام بكتابتها أجانب، وعندما يقترح "رسل" تدريس الكتب، التي قام بتأليفها أجانب يدرك تماما أنّ هذه الكتب متحيّزة كسائر الكتب الأخرى. ودفاعه الجدلي عن هذا، هو أنّ كتب التاريخ المقرّرة أصلا مليئة بالمغالطات و التحيّز، وأنّ التحيّز الموجود في كتب الأجانب للتاريخ سيعادل الأثر السيّء الذي قد خلّفته الكتب الأصلية. و يقول: " ولابدّ لروح المغامرة في الإنسان أن نجد لها تنفيسا غير الحرب، و العلم الحديث بإمكانيته الهائلة التي لا تحسد، يمكنه أن يستنفذ في الإنسان طاقة المغامرة و الكشف والاستطلاع، ولو أمكن العالم أن يستبدل الرغبة في المغامرة و الكشف العلميين بالقتال و الحرب، لحظيت الإنسانية بسعادة عظمى".[1]

فيرى "رسل" أنّه إذا كنّا حقا نستهدف إقرار السلام في هذا العالم، فإنّ وضع مناهج تدريس التاريخ يجب أن يتمّ تحت إشراف لجنة دولية تقوم بوضع الكتب المدرسية بشكل محايد، يضمن تخليصها من مظاهر التحيّز الذي تمليه اعتبارات القومية الضيّقة.[2] كما أنّه بامكان التربية بسهولة إذا رغب الناس، أن تنتج شعور وحدة العنصر البشري، وأهمية التعاون الدولي، فنضمن جيل تكون الحواجز الجمركية التي نجعل بها أنفسنا فقراء منخفضة، و الكراهية التي نقطع بها أنوفنا يمكن استبدالها بالإرادة الحسنة.[3]

كما ينتقد أيضا القومية بدعوته لإقامة حكومة عالمية، وهذا لكون القوات المسلحة السائدة في القومية، تعتبر أنّها الحكم النهائي فيما يتعلّق بحقوقها في أيّ نزاع، وهذا سوف يقود ـ كما يقول رسل ـ العالم إلى الحرب.

(1)- نفس المرجع السابق، ص، 66.

(2)- برتراند رسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، ص، 134.

(3)- نفس المصدر، ص، 136.

ويؤكّد أنّ ليس هناك سوى طريقة يمكن ان نجعل بها العالم بمأمن من الحرب، وذلك بإنشاء قوات مسلّحة دولية واحدة، تحتكر جميع الأسلحة الخطيرة. وينبغي أن تكون القوات المسلّحة للحكومة العالمية، هي القوات المسلحة الوحيدة التي يسمح لها بالوجود.[1] ويجب أن تحدّد الحكومة العالمية قوات معيّنة لاستخدام قواتها المسلّحة، وأهمّها أنّه لابدّ إذا حدث نزاع بين دولتين، يجب على كل منهما أن تخضع لقرارات الحكومة العالمية. وهذه سلطات جوهرية إذا أريد جعل المحافظة على السلام أمرا ممكنا.[2]

نجد أيضا فيلوف السلام، "برتراند رسل" يرى أنّ العالمية، يمكن أن تتحقّق في مجالات أخرى، خارج إطار السياسة، كعالمية التجارة مثلا وعالمية العلم. فنجده ينتقد النعرة الوطنية المتزمتة التي تعارض التجارة بين الدول، بحجّة المحافظة على الصناعة الوطنية، والتي تفرض على المواطن ألاّ يشتري أيّ سلعة من أيّ دولة أجنبية، لذا نادى بعالمية التجارة، ودليل ذلك قوله: " ... فالتجارة تنتج عن توزيع العمل، فلن يستطيع أيّ إنسان إنتاج كل ما يحتاج إليه من السلع، ولذلك وجب عليه أن يبادل إنتاجه بإنتاج أناس آخرين". وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الدول، فلا داعي مطلقا لأن تنتج الأمّة بنفسها كل ما تحتاج إليه من السلع، وإنّما من الخير أن تتخصّص كل أمّة في السلع التي تعود عليها بخير أكبر، وإنّ تبادل ما يزيد عن استهلاك دولة أخرى بنوع آخر من بضائعها، فليس ثمّة فائدة من تصدير بضائع، مالم لم يكن ذلك لاستيراد بضائع أخرى. فالجزار الذي يستغني بلحومه عن خبز الخبّاز وأحذية الحذّاء وملابس الخيّاط سيجد نفسه سريعا في حال بائسة.[3]

---

(1)- نجاح محسن، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 106.

(2)- برتراند رسل، **آمال جديدة في عالم متغيّر**، مصدر سبق ذكره، ص، 96.

(3)- برتراند رسل، **مثل عليا سياسية**، مصدر سبق ذكره، ص، 73.

ويؤكّد "برتراند رسل" أنّ الأمم كلّها تتفق في كل ما يقيم الحضارة، فالاختراعات و الاكتشافات تجلب النفع للجميع، وتقدّم العلم من المسائل التي تهمّ العالم المتحضّر كله. وسواء أكان العالم انجليزيا أو فرنسيا أو ألمانيا، فلا أهمية لذلك على الإطلاق، فاكتشافاته مُباحة للجميع، و لا يتطلّب الانتفاع بها إلاّ الذكاء، وكلّ دنيا العلم و الأدب عالمية، وما يُزدهر منها في بلد، لا يملكه هذا البلد وحده، وإنما يملكه الجنس البشري كلّه. [1] إنّ التعاون العلمي يمكن أن يجمع العلماء من جميع أنحاء العالم ـ يقول رسل ـ فهو "خلاصة الحضارة" على حدّ تعبيره، لأنهم لا يشعرون بالانقسامات القومية، فيتعاونون في الواجب المشترك، وتبدو لهم الحزّازات الدولية و القومية و السياسية، تافهة، عابرة وباطلة[2] ـ هذا ما يقصده "رسل" بعالمية العلم ـ.

هذه هي الخطوات الضرورية التي استطعنا تتبّعها من خلال كتب "برتراند رسل"، والتي يرى أنّها لابدّ أن تُتّخذ لتحقيق الحكومة العالمية أو ما يُعرف بمسألة الكونية.

(1)- نفس المصدر السابق، ص، 74.

(2)- نجاح محسن، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، مرجع سبق ذكره، ص، 112.

الخاتمة

الخـاتمة:

لقد كانت رحلتنا في فكر "برتراند رسل" (Bertrand Russel)، رحلة ممتعة و شاقة في الوقت نفسه، لأنّ أراءه و أفكاره في السياسة متداخلة و مترابطة فيما بينها. فهو يمثّل في المرحلة المعاصرة حلقة من حلقات النقد الذي وُجّه إلى الحضارة الغربية، أين تمّ تعريتها على حقيقتها، وتبيان التناقضات التي تعجُّ بها، لم تسلم النظريات الكبرى كالماركسية والهيجلية وغيرها من النقد، وأيضا التطبيقات العملية للبعض منها كالاشتراكية واللّيبرالية، محاولا تجاوزهما وخلق نظام يضمن الحقوق للكل دون أن يفقد الفرد فيه حقوقه وحقيقته كإنسان مفكّر وله إرادة، فالاشتراكية مثلا تقدّم الكل على الجزء، واللّيبرالية العكس، وكليهما متطرف بالنسبة لراسل، إنّ ما يريده الأخير حقًّا هو تحقيق العدالة بين متطلبات الفرد ومتطلبات المجتمع دون الوقوع في تفضيل أحدهما، أو إنقاص حقوق أحدهما لحساب الآخر، والطريق الموصلة لتحقيق هذا التوازن تبدأ من التربية التي تُعدُّ المفتاح الأساسي لكل المشاكل، وبها يمكن تنمية قدرة الإنسان لأن يكون مبدعا، وأيضا منسجما مع المجتمع الذي غايته هي تحقيق السعادة التي تعدُّ الغاية النهائية.

إنّ ما يجبُ التأكيد عليه أنّ مشروع "راسل" هو بمثابة صرخة في عمق الحاضر الذي شهد أزمات وحروب كادت تؤدي إلى فناء الإنسان، لو لم يكن هناك شيء يسمّى الضمير الإنساني الذي حرّك البعض وقادهم الى إيجاد حلول وسطى تحلّ الأزمة الخانقة التي مرّ بها الإنسان المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

❖ **باللغة العربية:**

1 ـ المصادر: برتراند رسل:

- فلسفة الذرية المنطقية، ترجمة: ماهر عبد القدر محمد، دار المعرفة الجامعية، منتدى سنور الأزبكية، 1998.
- سيرتي الذاتية، ترجمة: عبد الله عبد الحافظ وآخرون، مراجعة: شوقي السكري، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1980.
- عبادة الإنسان الحر، ترجمة: محمد قدري عمارة، مراجعة: إلهامي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط.1، 2005.
- أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صدّيق الدّملوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط.1، 2008.
- أصول الرياضيات، ج.1، ترجمة: محمد مرسي وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، ط.2، 1958.
- ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- السلطان ـ آراء جديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع ـ، ترجمة: خيري حماد، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1962.
- مثل عليا سياسية، ترجمة: سمير عبده، دار الجبل، بيروت، 1979.
- الفلسفة الحديثة ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ، الكتاب الثالث، ترجمة: فتحي الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
- الزواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، دار الهناء، القاهرة، ط.1، 1957.

- السلطة والفرد، نقله إلى العربية: شاهر الحمور، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط.1، 1961.
- في التربية، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بيروت، لبنان.
- أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: ابراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط.1، 1987.
- الفوز بالسعادة، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1980.
- غزو السعادة ـ كيف تصبح سعيدا في الحياة الزوجية، العمل، المجتمع، تعريب: سمير شيخاني، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، ط.1، 1995.
- انتصار السعادة، ترجمة: محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط.2، 2009.
- سبل الحرية، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: علي أوهم، إدارة الثقافة العامة، مصر، ط.3، 1948.
- محاورات برتراند رسل، ترجمة وتقديم: جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- أمال جديدة في عالم متغيّر، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار القومية العربية، القاهرة.
- نحو عالم أفضل، ترجمة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، العالمية للطبع و النشر، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1956.
- التربية والنظام الاجتماعي، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966.

❖ **بـاللـــغـــة الفـــرنـســـيـــة:**

- Bertrand Russell, Essais Sceptiques, traduit par : André Bernard, le gout des idées, première Édition, 2011.
- Bertrand Russel, Ma conception du monde, Traduit de l'anglais par Louis Evrard, Edition Gallimard, 1962.

2 ـ المـــراجـــع:

❖ **باللغة العربية:**

- ابراهيم النجار يوسف، برتراند رسل ـ فكره و موقعه في الفلسفة المعاصرة ـ، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1997.
- ابراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1981.
- ابراهيم ناصر، فلسفات التربية، دار وائل، الأردن، 2001.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية، 2005.
- آلان وود، برتراند رسل ـ سيرة حياته ـ، ترجمة: رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط.5، 1995.
- الجيوشي فاطمة، فلسفة التربية، منشورات جامعة حلب.
- بليمان عبد القادر، التربية والأبستمولوجيا، إشراف: عبد الله قلي، مجلة علمية محكمة تصدر عن مخبر التربية والأبستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، العدد الأوّل، 2011.

- بوشنسكي إ. م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1992.
- بوكدان سيشودولسكي، التربية والتيارات الفلسفية الكبرى ـ تربية الماهية والوجود ـ، ترجمه إلى الفرنسية: موريس ديبس، وترجمه إلى العربية: عبد أ. شمس الدين، دار الفكر اللبناني للطباعة و النشر، بيروت ـ، طبعة.1، 1992.
- جوزيف. أ. شومبيتر، الرأسمالية و الإشتراكية والديموقراطية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط.1، 2011.
- جان جاك روسو، إميل، ترجمة: نظمي لوقا، الناشر الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1958.
- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، الكتاب الثالث، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف و الترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط.1، 2010.
- جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، 1995.
- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي 6، طلعت، حرب، القاهرة، ط.1، 2004.
- حسونة المصباحي، برتراند رسل ـ عالم الرياضيات متخصص في المجتمعات والديموقراطية، صحيفة العرب، نشر: 2014/04/05.
- خالد بن أحمد الرفاعي، نظام التعلّم في اليابان، إشراف: محمّد بن محمد الحربي، جامعة الملك سعود، الفصل الدراسي الأوّل: 1430هـ ـ 1431هـ/ 2009م ـ 2010م.
- ذهبية جعروم، الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مذكرة انيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تحت إشراف: أ/ عبد المجيد دهوم، جامعة الجزائر، 2010– 2011.
- رجاء بنت علي المحضار، مذكرة علم الاجتماع التربوي.
- رمسيس عوض، برتراند رسل ـ الإنسان ـ، تقديم: محمد عطا، مذاهب وشخصيات، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961.

- رمسيس عوض، برتراند رسل ـ المفكر السياسي ـ، مذاهب وشخصيات، الدر القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966.
- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه ـ من أرسطو إلى رسل ـ، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- زكي نجيب محمود، برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط.2. دون سنة.
- ستيفن ديلو، التفكير السياسي و النظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع أحمد مرسي وهبة، منتدى مكتبة الاسكندرية، 2008.
- سعيد اسماعيل علي، التربية في الحضارة اليونانية، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1995.
- سعيد صديق عبد الفتاح، السعادة كما يراها المفكرون، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
- شهاب فارس، التعليم في اليابان، كلية اللغات والترجمة، جامعة الملك سعود، الرياض، 2006.
- عادل هبة، الفكر التربوي الأفلاطوني في فلسفة برتراند رسل، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، إشراف: ناجي عباس التكريتي، 2005.
- عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ ـ من العصور القديمة إلى أوائل القرن العشرين ـ، دار العلوم للملايين، بيروت ـ لبنان، طبعة.، 1911.
- عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2003.علي عزوز القنوشي، نشأة الدولة الديموقراطية الحديثة، الثانية آداب، مدنية، المحور.1، الدرس.4.
- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، ط01، منشورات الاختلاف، 2010.

- عطا الله أحمد، زيتوني عبد القادر، درس تاريخ التربية المدنية.
- علي عزوز القنوشي، نشأة الدولة الديموقراطية الحديثة، الثانية آداب ـ مدنية، المحور 1، الدرس4.
- فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991.
- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ط.1، 1993.
- فريدريك هرتز، القومية في التاريخ و السياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: ابراهيم صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011.
- كانط إيمانويل، تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجّه في التفكير، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، طبعة.1، 2005.
- كمال عبد الله، عبد الله قلي، مدخل إلى علوم التربية، لطلبة اللغة العربية وآدابها، السنة الأولى، الإرسال الأول.
- مارك فلورباييه، الرأسمالية أم الديموقراطية؟ ـ خيار القرن الواحد و العشرين ـ، ترجمة: عاطف المولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط.1، 2007.
- ماركس، انجلز، لينين، المدية التاريخية، مختارات فلسفية، ترجمة: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، 1975.
- ماركس كارل، فريدريك انجلز، العائلة المقدسة، ترجمة: حنا عبود، مراجعة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة و النشر، بيروت، 1978.
- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1985.
- محمد جواد رضا، العرب والتربية والحضارة ـ الاختيار صعب ـ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، طبعة 3.

- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، طبعة.3، 1988.
- محسن حسن الإبياري، المنظمات الدولية الحديثة و فكرة الحكومة العالمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978.
- محمد لبيب النجيحي، مقدمة في فلسفة التربية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ـ القاهرة، 1963.
- محمد بن عمر المدخلي، قراءة في الجزء الثالث من كتاب في التربية لبرتراند رسل، جامعة الملك عبد العزيز، كلية المعلمين بمحافظة جدّة.
- مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة و النظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط.1، 1953.
- مصطفى غالب، برتراند رسل، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986.
- مهران محمد، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، مصر، 1976.
- نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند رسل، كلية الآداب، جامعة حلوان، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط.1، 2003.ظ
- هشام محمد الشمري، فلسفة التربية عند برتراند رسل، جامعة بغداد، كلية التربية/ ابن الرشد، قسم العلوم التربوية والنفسية، مجلة كلية الآداب، العدد، 102.
- هشام غصيب، نحن والفكر المستورد، ضمن إبراهيم بدران وآخرين: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الاردنية، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط.6، 1988.
- وهيب إبراهيم سمعان، الثقافة والتربية في العصور القديمة، دار المعارف، القاهرة، 1961.

- يحي هويدي، قصّة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط.1، 2010.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة، طبعة.5، 1986.

❖ **باللغة الفرنسية:**

- Kar Marx, économie et philosophie de 1844, Moscow, deuxième impression, 1961.
- Olivier Reboul, la philosophie de l'éducation, press universitaire, la 7eme édition, 1995.

3 ـ قـــائـــمة المـــعاجـــم و القـــواميـــس (الموسوعات):

❖ **بـاللـــغـة العـــربـيـــة:**

- ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
- أحمد مهدي محمد الشويخات، الموسوعة العربية العالمية.
- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد.1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط.2، 2001.
- تدهوندريتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج.2، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير، 2003.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج.1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، 2004.
- جلال العشري، فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان.

- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، مغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة ـ معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ـ، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط.1، 2010.
- عبد الوهاب الكيالي و آخرون، موسوعة السياسة، ج.1، دار الهدى للنشر و الطباعة، بيروت، لبنان، 1979.
- عبد المجيد البصير، موسوعة علم الاجتماع و مفاهيم في السياسة و الاقتصاد و الثقافة العامة، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، 2010.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.1، الموسوعة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط.1، 1994.
- محمد علي التهاوني، كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون، ج.1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.
- ميخائيل إنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، 2000.
- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة ـ صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج ـ، ج.1، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الرباط،ط.1، 2013.
- ناظم عبد الواحد الجسور، موسوعة المصطلحات السياسي والفلسفية والدولية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط.2، 2011.

❖ **باللغة الفرنسية:**

- Sylvain Auroux, Yvonne Weil, nouveau vocabulaire des études philosophique, faire le point, 1975.
- Paul Foulquie, dictionnaire de la langue philosophique, presse universitaire de France, 5eme édition, paris, 1986, p. 14.

الفـــــــــــــهـــــــرس

كـــــلـــمـة شـــكـــر.....

إهـــــداء.....

مـــــــــقـــدمـــة.....

الفصل الأول: من تحديد المفاهيم إلى الأصول الفكرية والفلسفية لبرتراند رسل.

المبحث الأول: تحديد المفاهيم.....7

المبحث الثاني: الأصول الفكرية والفلسفية لرسل.....27

الفصل الثاني: راسل من نقده للنموذجين الإشتراكي والليبيرالي إلى مطلب إعادة تأسيس المجتمع الغربي

المبحث الأول: نقد راسل للنموذجين الاشتراكي ـ الليبيرالي.....49

المبحث الثاني: أساسيات مشروع رسل.....90

الخاتـــــــــــــمـة.....

قـــائـمـة المـصـادر والمـراجـع.....

الفـــهـــــرس.....