دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	السياسة دائماً ضجيعة الفلسفة : التاريخ الأصلح بين عكازي الميكافيللية والأفلاطونية
المصدر:	مجلة الدبلوماسي
الناشر:	وزارة الخارجية - معهد الأمير سعود الفيصل للدراسات الدبلوماسية
المؤلف الرئيسي:	سيف، نايل يوسف
المجلد/العدد:	ع 32
محكمة:	لا
التاريخ الميلادي:	2007
الشهر:	يناير - محرم
الصفحات:	28 - 31
رقم MD:	384800
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink
مواضيع:	أفلاطون ، النظم السياسية ، الفكر السياسي ، ماكيافيلي ، نظم الحكم ، الفلسفة ، السلطة السياسية ، الفلاسفة ، العصر العباسي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/384800

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

السياسة دائمًا ضجيعة الفلسفة

التاريخ الأصلح بين عكازي الميكافيللية والأفلاطونية

د.: نايل يوسف سيف - جامعة أسيوط

تطورت الحياة البشرية بأبعادها المادية والروحية، وعاشت الأحداث المختلفة عبر التاريخ، فتنوعت وتمددت أفكار الإنسان عن الحياة والكون، وتطورت تطورًا كبيرًا بعد أن مرت بمراحل مختلفة، عكست مدى تنامي العقل البشري ونضجه، والتقدم الفكري، والعلمي في المنجز الإنساني، وأطلق على هذه المراحل الثورات العلمية، والفكرية، والسياسية. وارتبط قيام هذه الثورات ونشأة الدول وبداية الحضارات ونهايتها بذكر الساسة أكثر من غيرهم، وعرفت العصور بأسمائهم، وامتلأت كتب التاريخ بأخبارهم. وقصة هذا التطور تمثل في ذاتها موضوعًا شيقًا، اهتم به الباحثون خاصة، والناس عامة. لكن الأكثر تشويقًا هو الكشف عن أفكار هؤلاء التاريخيين ودوافعهم، والذين ساهموا بفكرهم، واستراتيجياتهم في صنع الأحداث، وكيف كانوا ينظرون إلى الحياة والكون.

بالرغم من أن الجميع يتحدثون عن السياسة، ويجيدون تأويل أحداث ماضيها وحاضرها ومستقبلها بهذا الشكل أو ذاك، إلا أنهم يتجنبون العمل بها. وإذا سألت عن الأسباب فستجد إجابات مختلفة كلاً حسب معارفه وثقافته، فبعضهم يرى أن عالم السياسة، بجسيم تحدياته، يحتم على أربابها، بحسب زعمهم، الخروج عن سنن الحق وطرق الرشاد في كثير من الأحايين، وإن كان هذا الخروج مسوغًا من قبل أصحابه، فهم لا يعدمون الحجة البالغة لتسويغ أفعالهم، والزعم بأنها لا تخرج عن حدود المشروع وضوابط المصلحة، وقد يجيبك بعضهم بأن الساسة مسرفون في الحذر والحيطة، وأيضًا في البطش والقوة بما لا يدع مجالاً مشجعًا للمغامرة وخوض التجربة ولو لمرة واحدة، وهناك من يرى أن السياسة دار منافسة ومنازلة تثير المخاوف.

كما تختلف هذه الإجابات، أيضًا، عن المعنى الذي تدل عليه كلمة «سياسة» في أصلها، أي المدينة، وتعني كلَّ ما له علاقة بحياة مجتمع المدينة، فهي مشتقة من كلمة polis، اللاتينية، وبالتالي فإنه من المفترض، نظريًّا على الأقل، أن تعكس السياسة من خلال ممارستها فهمًا، ونظرة أخلاقية نبيلة إلى الشأن العام، وإلى الحياة عامة نظرة لا تنمُّ عن أية وضاعة، لكن يبدو أن سياق الحياة وسباقها قد أحدثا شرخًا عميقًا بين السياسة، هذه الكلمة المدنية، وبين جذورها الأخلاقية، بحيث أمست اليوم، كصفة على الأقل، تعني كلَّ ما يمسُّ أمور الحكم، والدولة، والسلطة، وعلاقة بعضها بعضًا، وعلاقتها بالآخرين. وواقع الحال أصبح، بحكم تحكُّم المصالح المادية وتشابكها، مخيفًا وملوَّثًا إلى حدٍّ كبير.

وإذا تقصينا نشوء علم السياسة ومن قبله نشأة الأفكار السياسية، فإنه لم يكن في منأى عن نشوء ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، وبالطبيعة البشرية، فقد كان التفكير السياسي يسير جنبًا إلى جنب مع التفكير الإنساني بصورة عامة ومن خلاله، حتى إنه يستحيل فصل ما هو إنساني في التراث القديم عما هو سياسي منذ فكرة «المدينة الفاضلة» التي دعا إليها أفلاطون.

أما في تاريخنا العربي والإسلامي فارتبط الخطاب الديني، في الجزيرة العربية،

■ التفكير السياسي يسير جنبًا إلى جنب مع التفكير الإنساني، حتى إنه يستحيل فصل ما هو إنساني في التراث القديم عما هو سياسي منذ فكرة «المدينة الفاضلة»

بالطموح إلى التوحيد الشمولي العام بين: توحيد العقيدة، وتوحيد اللغة، وتوحيد نظام الحياة، أيضًا، اجتماعيًا وسياسيًا، واقتصاديًا. وكان التوحيد السياسي عنصرًا رئيسًا داخله، وذلك ما تحقق بتكون مركز سياسي للدولة آنذاك في «يثرب»، بل ارتبط الشرع بالسياسة في مراحل التطور الاجتماعي في بلاد الإسلام، إذ كان الشرع أرضية لكل عمل سياسي، والتحم الدين والسلطان بشكل جعلهما توأمين، حسب تعبير الإمام الغزالي.

حتى في حالة الصراع السياسي في العصرين العباسي والأموي، فقد ارتبط بمرجعية فلسفية وعقائدية. ولم تنفصل المناقشات الكلامية والفلسفية للفرق الإسلامية عن المواقف السياسية، حتى إنه ارتبط كلام كل فرقة بسياسة دولة. يقول الشهرستاني: «ولكل فرقة دولة عاونتهم وصولة طاوعتهم».

وفي الفقه، أيضًا، يتداخل الاجتهاد مع التشريع العملي والممارسة السياسية. ويمكن أن نجد في الخطاب الفقهي نموذجًا ممتازًا لهذا التمازج، إذ يهتم الفقه، كاجتهاد، باستنباط الأحكام في مجال التشريع والقانون والأخلاق. كما أن ملازمة الفقهاء للسلطة، ومشاورة السلطان للفقهاء، والعمل بأقوالهم وفتاويهم، كل ذلك يشير إلى الارتباط الذي نحن بصدده. لقد كفر الفقهاء متكلمي الاعتزال بأمر من السلطان (المتوكل)، كما أحرق السلطان علي بن يوسف بن تاشفين كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» بإيعاز من الفقهاء، وكان المشروع الفقهي للماوردي مشروع سياسة في دولة بني العباس على عهد «القائم»، و«القادر».

وفي الفكر الإسلامي، فإن النظرة السريعة لكتاب الفارابي المسمى: «آراء أهل المدينة الفاضلة» تكفي لعده نموذجًا ممتازًا لارتباط «الفلسفة»، و«السياسة». فهذا الكتاب يتضمن خطابًا في الميتافيزيقا، وحديثًا عن واجب الوجود، وعن «تراتب الموجودات»، وعن «فيض العقول»، وعن «المادة والصورة» وعن «اتصال النفس بالعقل الفعال» ويتضمن الكتاب نفسه، من جهة ثانية، خطابًا في السياسة. ويتعلق الأمر هنا بالحديث عن «ضرورة الرئيس للمدينة»، وعن «خصال الرئيس»، وعن «العدل».

إن كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» هو كتاب فلسفة وسياسة، حيث يواخي المفهوم السياسي للرئيس مع مفهوم فلسفي آخر، وهو العقل، فإذا كان العقل مصدر النظام والتوازن في «قوى النفس» وكان ضروريًا للجسم، فإن الرئيس، أيضًا، ضروري للمدينة.

يضاف إلى هذا التماثل المفاهيمي بين الفلسفة والسياسة، اشتراط الفارابي ضرورة وجود الفلسفة في رئاسة المدينة: «إن الرئيس الأول يتميز بمجموعة من الصفات، ومن بينها صفة الفيلسوف الذي يملك القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فيستمد المعارف العقلية بعقله. وهكذا يكون من الضروري توفر شرط «التعقل» أو «التفلسف» في سياسة المدينة»، بل إن هذا الشرط سيكون أقوى وأبرز عندما يطرح الفارابي مبدأ «الرئاسة الجماعية» للمدينة، إذا لم تتوافر شروط الرئاسة كاملة في شخص واحد. ويتضح ذلك في قوله: «إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا رئيسين في هذه المدينة الفاضلة، فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والشروط الأخرى في آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل».

وبالمثل، ارتبط التاريخ والكتابة التاريخية، في الثقافة العربية، بالسلطة السياسية. فكثيرًا ما كان الفلاسفة، والكتاب يقومون بالتأريخ لهذه الدولة أو تلك، بأمر من الخليفة. ومن العصور التي شهدت قوة في العلاقة بين الكتاب والسياسة العصر العباسي، حيث أعلت الدولة من شأن الكتاب وأعطتهم مكانة عالية، ومميزة حتى قيل أن الكتابة أشرف رتب الدنيا بعد الخلافة. وبصفة عامة يمكن القول بأن العلاقة بين صنعة الكتابة وإدارة شؤون الدولة علاقة مترابطة، أو بالأحرى

علاقة وثيقة، إذ «كان ديوان الإنشاء للرسائل تارة يضاف إلى الوزارة، فيكون الوزير هو الذي ينفذ أموره بقلمه، ويتولى أحواله بنفسه، وتارة يُفرد عنه بكاتب ينظر في أمره، ويكون الوزير هو الذي ينفذ أموره بكلامه، ويصرفها بتوقيعه. وصاحب ديوان الإنشاء يعتمد على ما يردُ عليه من ديوان الوزارة، ويمشي على ما يُلقى إليه من توقيعه، وربما وقع الخليفة بنفسه. ولذا فقد كانت الكتابة السبيل الأرحب إلى أرقى المناصب، وخصوصًا الوزارة فقد توسّل بها كثيرٌ من النابهين الذين ما لبث نجمهم أن سطع، وتسمّوا بالوزراء، ومنهم من فاته شرف اللقب فحسب، إذ كان يعمل عمل الوزراء، سواء بسواء. وقد ذكر ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) في هذا الشأن كثيرًا ممّن نَبُلَ بالكتابة، كما يقول، وكان من قبلُ خاملاً، منهم في عصرنا: يعقوب بن داود، ويحيى بن خالد البرمكي، وابن المقفع، والفضل بن سهل، وأخوه الحسن، وأحمد بن يوسف، ومحمد بن عبدالملك الزيّات، وغيرهم كثير» وهؤلاء بعض من شرّفته الكتابة، ورفعت قدره. «ولو اعتبر من شرُف بالكتابة، وارتفع قدره بها، لفاتوا الحصر، وخرجوا عن الحد»، كما يقول القلقشندي.

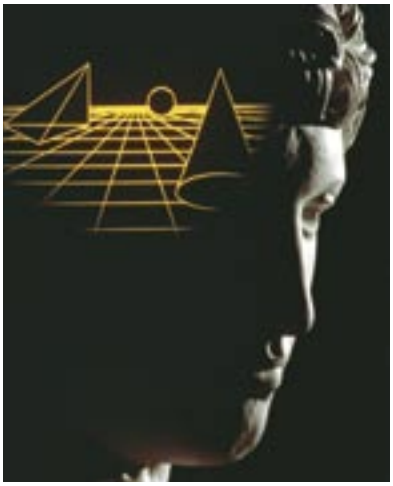
وفي الأدب العربي، في مختلف مراحله، نجد ارتباطًا وثيقًا بين خطاب الأديب، من جهة، وبين بلاط الخليفة أو سلطته من جهة أخرى. نفكر، مثلاً، في ارتباط أبي فراس والمتنبي بالدولة الحمدانية في حلب (سيف الدولة). أما ابن زيدون فلم يكن، فقط، شاعرًا يغني حبه لـ«ولادة»، وإنما كان يمارس دور الوزارة داخل سلطة دولة ابن جهور، في قرطبة. واجتمع في المعتمد بن عباد الأدب والسلطة السياسية، فقد كان ملكًا كما كان شاعرًا.

وفي حالة الغزالي (٤٥٠هـ-٥٠٥هـ) مظهر آخر لارتباط «الفلسفة»، و«السياسة»، إلا أنه مظهر سلبي يتجلى في رفض الفلسفة، وفي نقدها، وفي محاصرتها. يدل ذلك على افتراض يمكن صياغته كما يلي: لقد ارتبطت «الفلسفة» بـ«السياسة» سواء في مراحل تشريعها والدفاع عنها، أو في مراحل رفضها.

لقد ألف أبو حامد الغزالي، من ضمن ما ألفه، كتابين متتاليين رئيسين، وهما «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية».

وبينما يتجه التهافت إلى تكفير الفلسفة ونقد الفلاسفة المسلمين، فإن الفضائح يتجه إلى تكفير الحركة السياسية الشيعية الباطنية وفضحها. أي أن المؤلف الأول مؤلف نقدي في حقل الفلسفة، والآخر مؤلف نقدي في مجال السياسة.

ونخلص من حالة الغزالي إلى أن اشتغاله بالفلسفة كان اشتغالاً سياسيًا، فقد ارتبط نقده للفلسفة بنقده للسياسة الشيعية الباطنية. وهكذا كان تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» مقدمة لتأليف كتاب «فضائح الباطنية». ولم يكن، نتيجة لذلك، رد الغزالي على الفارابي وابن سينا غاية في ذاته، بل كان من أجل الرد على الحركة الباطنية.



أي أن الغزالي استهدف الرد على الخطر السياسي الشيعي، الذي يهدد السلاجقة، في تأليفه للكتابين معًا، وذلك برده على الأساس الفلسفي الميتافيزيقي للحركة الباطنية في التهافت، ثم برده على موقفها السياسي في «الفضائح».

وفي عصر النهضة، وبعد حوالي ١٨٠٠ سنة من أفلاطون، ظهر شخص يدعى «ماكيافيلّي»، حيث ازدهرت، في ذلك العصر، العمارة والعلوم، والفنون، والآداب إلى حدٍّ لم يُشهَد له مثيلٌ من قبلُ في تاريخ الإنسانية. نتوقف في إحدى أهم مدن إيطاليا، حيث بدأت النهضة، وتحديدًا في فلورنسا، حيث عمل «ماكيافيلي» موظفًا وسياسيًّا ودبلوماسيًّا في خدمة آل ميدتشي، الأسرة الحاكمة لتلك المدينة آنذاك، فنسلّط بعض الضوء على من أضحى في زمانه، ولا يزال إلى يومنا رغم وضاعته الأخلاقية، أحد أهم فلاسفة السياسة في عالمنا.

ففي مؤلفه الأمير، درس «ماكيافيلّي» الطرائق والسبل العملية التي تمكّن الأمير- الحاكم من البقاء والاستمرار في حكمه إلى ما شاء الله، وكان مثاله الأعلى حينئذ، على ما يبدو، «سيزار بورجيا» أحد أهم القادة العسكريين والسياسيين في إيطاليا آنذاك، والذي ينطبق عليه العديد من تلك المزايا التي افترضها «ماكيافيلي» للقائد الناجح الذي لا يهمه سوى تحقيق أهدافه والاستمرار في الحكم.

وتوصل «ماكيافيلي» إلى نتيجة مفادها أنه باتت الضرورات تقتضي ألا يتقيد الأمير- الحاكم الناجح بالمحاذير الأخلاقية التقليدية لتحقيق مبتغاه. فالهدف الرئيس لم يعد بالنسبة له تحقيق رفاهية شعبه وسعادته بمقدار ما صار البقاء في الحكم وتحقيق مآربه. لذلك بات ينبغي على الأمير- الحاكم، وفق ماكيافيلّي، تجنُّب تلك الفضائل المفترضة التي قد تؤدي إلى إضعافه، واعتماد تلك الرذائل، المفترضة أيضًا، التي قد تدعم موقفه. فالواقع والحياة قد علَّما الأمير أن الكثير من الفضائل التي يتطلبها الحكّام من شعوبهم، بشكل عام، قد تؤدي إلى إضعافهم (وبالتالي إلى إسقاطهم) إن طبَّقوها على أنفسهم بشكل خاص.

ويُفَضِّل «ماكيافيلّي» أن يكون الأمير - الحاكم بخيلاً يجمع الأموال بدلاً من أن يكون كريمًا يبذِّرها فقط، يجب أن يكون الأمير كريمًا مع جنده حين يغزون مدينة معادية وعلى حساب هذه الأخيرة طبعًا. وأيضًا يُفَضِّل أن يكون الأمير- الحاكم مرهوب الجانب، قاسيًا شديد العقاب، بما يخيف رعاياه وخصومه معًا، عوضًا عن أن يكون محبوبًا وطيبًا ومتسامحًا، بما قد يغريهم بالتطاول عليه. وأخيرًا، يستخلص بشكل أساسي ضرورةَ أن يكون الأمير- الحاكم مخادعًا، يتقن الكذب والمراوغة، فيحقق مآربه بأية وسيلة ملتوية، ويعطي شعبه، في الوقت نفسه، الانطباع بأنه رحيم، نزيه، إنساني، مستقيم ومتدين معًا.

ويمكننا ملاحظة كم انحطَّت في ذلك الزمان التنويري والنهضوي، الذي ازدهرت فيه العمارة والعلوم والفنون والآداب إلى حدٍّ لم يسبق له مثيل، القيم والمفاهيم

الأخلاقية، وانحطَّت معها، بالتالي كتحصيل حاصل، المفاهيم والقيم المدنية والسياسية. ولكن سرعان ما تبين الحياةُ أن الأمور على أرض الواقع ليست بهذه البساطة، ولا حتى بهذه الإساءة، لأنه بالترافق مع تقدم العلوم وازدياد الوعي الإنساني، من جهة، ومع ظلم حكَّام ذلك الزمان وجبروتهم في أوروبا النهضة على وجه التحديد، من جهة أخرى، حدث ما كان لا بدَّ من حدوثه. فكانت تلك التراكمات الكمِّية من المعطيات التي أدَّت، وفق جدلية الحياة، إلى حدوث تغيرات نوعية هزَّت عمق الواقع الإنساني السحيق. وكان ذلك الانفجار الهائل الذي بدا وكأنه قد غيَّر آنذاك، إلى غير رجعة، مسار الإنسانية، حيث عادت من جديد لتطفو على سطح الأحداث في أوروبا آنذاك تلك المفاهيم والقيم الإنسانية الخالدة التي بدا لبعض الوقت، وكأنها ضمرت، فعادت لتكتسح العوالم المتحجرة لنظم ملكية وأوتوقراطية مطلقة ذات ادعاءات دينية، وروحانية زائفة.

وعادت تلك المفاهيم، والقيم عبر مبادئ الحرية، والمساواة، والإخاء، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي طرحته، لفرنسا ولأوروبا وللعالم أجمع، حينئذٍ الثورةُ الفرنسية في عام ١٧٨٩. فكان حق الاقتراع العام وما نجم عنه من نظام جمهوري ديموقراطي أعطى الشعب، بمختلف فئاته، مباشرة أو عن طريق منظماته ومؤسَّساته وأحزابه، حقَّ الاختيار الحر لممثِّليه وحقَّ المشاركة الفعلية في إدارة الحياة العامة، وتسيير شؤون المدينة.

إذ إنه مع التقدم العلمي وانتشاره، لم يعد العوام مجرد جهلة كما كانوا في الماضي، إنما أصبحت لديهم نخبُهم الناطقة بلسانهم والمعبرة عن مصالحهم وتطلعاتهم، تلك النخب المنبثقة عن مختلف الطبقات الاجتماعية، وخصوصًا الوسطى منها التي صارت، من خلال تمثُّلها الإيجابي لأفكار عصر التنوير، ترفض الحكم المطلق وتطالب بحقها في الحياة الكريمة، تلك الحياة التي كان الظلم فيها لا يزال مهيمنًا والطغيان فيها مسيطرًا، حيث استعرت واستفحلت كلُّ أنواع الصراعات، بما فيها تلك التي أسميت بـ«الطبقية» والناجمة عن التمايز الاجتماعي.

لذلك، عادت لتطفو على السطح أيضًا من جديد، وبإلحاح حينئذٍ، المبادئ والقيم التي دعا إليها فيثاغوراس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وجميع الفلاسفة العظام. تلك المبادئ الداعية منذ القدم إلى محاربة الظلم ومكافحته، وإلى تحقيق

■ توصل «ماكيافيلي» إلى نتيجة مفادها أنه باتت الضرورات تقتضي ألا يتقيد الأمير - الحاكم الناجح بالمحاذير الأخلاقية التقليدية لتحقيق مبتغاه

العدالة بين البشر. فكانت كومونة باريس عام ١٨٧٠، تلك الثورة اليائسة التي سُحقَتْ حينئذٍ بالنار والحديد. وكان مطلع القرن العشرين، وتلك الحرب العالمية الأولى التي فجرت الأوضاع في بلد كان من أكثر البلدان الأوروبية تخلفًا، حيث بدا وكأن هذه المبادئ والقيم (الحلم)، وقد أصبحت قاب قوسين أو أدنى من النجاح، وحيث بدا وكأنه أصبح بالإمكان تطبيقها على أرض الواقع غداة انتصار إحدى أهم ثورات العوام في التاريخ الإنساني، ونقصد ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا القيصرية في عام ١٩١٧.

لكن لأن الأمور لم تكن قطعًا بهذه البساطة عادت لتطفو على سطح المدينة من جديد في معظم أصقاع المعمورة، مكتسحة الحياة العامة، ومختلف أنواع الجهالات، خصوصًا منها تلك الفلسفات المادية التي أفلتت من عقالها حين وجدت الفرصة سانحة، ولننظر في الفلسفة البراجماتية التي، وإن كانت تمارَس عمليًّا منذ القدم، أضحت اليوم سائدة، فكرًا وممارسة، في الحياة بشكل عام، وفي عالم السياسة بشكل خاص. تلك الفلسفة التي نشأت أول ما نشأت كـ«فلسفة سياسية معاصرة» في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر على يد تشارلز بيرس، ووليم جيمس، ووجون ديوي.

وكردٍّ علموي بهدف مجابهة عقائدية ماركسية بَدَتْ في تلك الأيام، وكأنها كاسحة لا تقاوَم، فحاولت تفسير ظواهر الأشياء والتوفيق بين المتناقضات في عصر ساده منطقُ علوم وتقنيات فرضت نفسها على الجميع.

وقد عدّت هذه الفلسفة منذ نشوئها، بشكل عام، خطًّا توفيقيًّا وسطًا بين مفهومين متناقضين: المفهوم الأول: هو ذلك الخط التقليدي الرجعي الجامد للطبيعة وللأشياء الذي يدعى باصطلاح الماركسية بـ«المثالي». والمفهوم الثاني: هو ذلك «الثورجي»، أو الرافض، أو اللاعقلاني، ذلك المادي المفترض (كما يدعى بحسب الاصطلاح عينه) الذي ساد أوروبا بشكل عام في نهايات القرن التاسع عشر. وما افترضتْه هذه الفلسفة من أسس ومبادئ يمكن تلخيصها بما يلي:

- عدم الإيمان بأيِّ مطلق، خصوصًا فيما يتعلق بالحقيقة والمعرفة. فكلُّ الأشياء، في نظر هذه الفلسفة، يجب أن تخضع للتجربة وأن تثبت صحتها من خلال هذه التجربة قبل اعتمادها.
- لا تؤمن هذه الفلسفة بوجود أية مفاهيم أخلاقية مطلقة (كمفاهيم الخير والعدالة)، إنما تعتقد أن هذه المفاهيم ما هي إلا ابنة ظروفها، وبالتالي، فهي عرضة للتغير بتغير تلك الظروف.

وتبرهن الحياة، بالتجربة العملية وعلى أرضية الواقع الأخلاقي السائد في عالمنا المتحول باستمرار، صحة أسس هذه الفلسفة وأطروحاتها، وتثبت فعاليتها.. لأنها كانت، أولًا، فلسفة تتبنى، وتدافع عن التجربة العملية كطريق واقعي فعَّال لتحقيق التقدم الاجتماعي، وهذا أمر جيد لا يمكن نكرانه.

وثانيًا، لأنها رفضت، دون أيِّ ادِّعاء، جميع المفاهيم والعقائد الجامدة التي أثبتت الحياة عدم فعاليتها، وهذا، أيضًا، أمر يُسجَّل لصالحها.■

المراجع:

- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.
- حسين بيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦.
- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- عبد المجيد الانتصار، الفلسفة والسياسة في الثقافة العربية، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n٦٤-٠٥ intisar.htm
- نجيب الخنيزي، المحافظون الجدد.. حدود القوة وأوهامها، صحيفة عكاظ، العدد: ١٩٦٢
- محمد المزوغي، هايدجر بين الفلسفة والسياسة، http://www.arabworldbooks.com/Articles/articles٥٣.htm