بديع الكسم

دراســات فلسفية وفكــرية

« ١٤ »

بديع الكسم

إعداد وتقديم:
عزيز السيد أحمد

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٤

٠٣٠

بديع الكسم / اعداد وتقديم عزت السيد أحمد . - دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤ . - ٢٠٧ ص؛ ٢٤ سم . - (دراسات فلسفية وفكرية؛ ١٤).

١- ١٩١ س ي د ب ٢- العنوان ٣- السيد أحمد
٤- السلسلة

مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ٨٨٥ / ٨ / ١٩٩٤

محمد بديع الكسم الفيلسوف*

بقلم عزت السيد أحمد

ولد الدكتور محمد بديع الكسم سنة ١٩٢٤ م، في حي مأذنة الشحم، أحد الأحياء الدمشقية العريقة، وقد كان لأسرته التي اشتهرت بالتقوى والصلاح والهدى والعلم كبير الأثر في نشأته من حيث الشغف بطلب العلم وملازمته أهل العلم، والتعلق بالأخلاق الفاضلة وتمثلها في حياته سلوكاً فعلياً لا شكلياً. دون أن ننسى العاطفة الوطنية والقومية الصادقة، والجادة في الدعوة والسعي الى مجد الوطن وعزته. ومحاولة رسم الصور المشرقة لمستقبل هذا الوطن. فأبوه الشيخ محمد عطا الله الكسم (١٨٤٤-١٩٣٨ م) الذي كان من كبار فقهاء الحنفية بدمشق، اختير من الحكومة العربية ليكون المفتي العام للشام منذ عام ١٩١٧ م. وظل في هذا المنصب حتى وفاته عام ١٩٣٨ م.

نال الأستاذ الكسم شهادة البكالوريا الأولى عام ١٩٤١ والبكالوريا الثانية عام ١٩٤٢، وفي العام ذاته عين موظفاً في المكتبة الظاهرية بدمشق، التي أمضى فيها عاماً. ليتجه بعده الى القاهرة للإلتحاق بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) في العام الدراسي ١٩٤٣-١٩٤٤ م. ويتابع دراسته الجامعية في قسم الفلسفة وينال الإجازة الجامعية عام ١٩٤٧ م. ويتبعها بدراسة عالية في العام التالي مباشرة. ولدى عودته الى سورية عين مدرساً في اللاذقية للعام الدراسي ١٩٤٨-١٩٤٩ م. وأصبح في

---

*: نشرت هذه المقدمة - باستثناء بعض فقراتها - في صحيفة الثقافة الاسبوعية التي يصدرها الأستاذ مدحت عكاش، العدد ٢٤ في ٣/ ٧/ ١٩٩٢، وقد تفضل بإعادة نشرها في مجلته الشهرية في عدد تموز ١٩٩٢.

العام التالي عضواً في لجنة التربية والتعليم بدمشق، ليختار في العام التالي ١٩٥٠ م للتدريس في جامعة دمشق.

أوفد الى القاهرة من ١/ ١/ ١٩٥٤ حتى ٣٠/ ٩/ ١٩٥٤، ومنها مباشرة الى جامعة جنيف في سويسرا، لمتابعة الدراسات العليا والحصول على درجة الدكتوراه التي حصل عليها عام ١٩٥٨ م، عن رسالته: (فكرة البرهان في الميتافيزيقا) أو: (البرهان في الفلسفة) في الترجمة العربية التي عني بها مشكوراً الأستاذ جورج صدقني، وصدرت عن وزارة الثقافة بدمشق عام ١٩٩١.

ولقد كانت هذه الرسالة محط اعجاب وتقدير كبار الفلاسفة الأوربيين المعاصرين، أمثال ايكول وبورچلان وليڤراز وبوخنسكي، وأعيد طبعها ثانية بطبعة أصدرتها دار المطابع الجامعية التي اختصت بنشر كتب كبار الفلاسفة المعاصرين أمثال هنري بيرچسون وچاستون باشلار وليون برونشفيج وغيرهم.

أصبح استاذاً مساعداً في جامعة دمشق عام ١٩٥٨ م، ثم أعير في العام التالي الى وزارة التربية والتعليم المركزية في القاهرة ابان الوحدة، وفي عام ١٩٦٨، رقي الى رتبة استاذ في جامعة دمشق، وأعير في العام ذاته الى جامعة الجزائر للإسهام في تعريب التعليم ونشر الثقافة العربية في هذا البلد الشقيق، الذي بذل الإستعمار الفرنسي عزيز جهوده لتغريبه وسلخه عن أمته، عاد الى دمشق عام ١٩٧٢ ثم أوفد للبحث العلمي الى فرنسا وسويسرا من عام ١٩٨١ الى عام ١٩٨٢ م. وفي ١٧/ ١٠/ ١٩٩٠ م أصبح عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية بدمشق.

* * *

قليل جداً من المثقفين المهتمين بالفكر الفلسفي أولئك الذين لم يسمعوا عن هذه الشخصية الفلسفية المتفردة بكثير من الصفات والمزايا التي قلما تجتمع عند غيره من المفكرين العرب المعاصرين، وهنا قد يتساءل البعض ممن

لم يعرف الدكتور الكسم: بم تعد الدكتور الكسم شخصية فلسفية فذة، وما الخصائص التي تفرد بها؟

الحقيقة أني وقبل أن أجيب عن هذا السؤال لابد أن أبين أن اعتباري هنا للدكتور الكسم ليس جديداً، ولا ابتداعاً مني، ويكاد يكون تحصيل حاصل. . فلا أحد يماري في مكانة الدكتور الكسم الرفيعة. . . ولا يختلف اثنان من المعنيين العارفين في هذا الشأن (جورج صدقني) . . وكل من أراد التيقن من هذه الحقيقة ماعليه إلا أن يسأل أي دارس أو مهتم بالفلسفة: من هو بديع الكسم؟ وسأحاول فيما يلي أن أكشف عن بعض معالم هذه الشخصية حسبما عرفتها وعرفها زملائي الذين سبقوني في التتلمذ على يديها، وقبل أن أبدأ ذلك لابد أن أعرض لآراء بعض المفكرين ـ عرباً وغربيين ـ بالدكتور الكسم.

الكسم في نظر بعض المفكرين

بادىء ذي بدء لابد من الإشارة الى أن من يجلس مع الدكتور بديع الكسم ويتجاذب معه أطراف الحديث حول أية مشكلة فلسفية لا يستطيع أن يتمالك نفسه من الدهشة لما يجد عند هذا الفيلسوف من ثقافة موسوعية تكاد تكون شاملة. ويزداد الاندهاش كلما ازدادت ثقافة ودراية المتحدث مع الأستاذ الكسم، لأنه سيجد نفسه نقطة في بحر هذه الموسوعة، من الآراء والأفكار والنظريات وأسماء الأعلام. . . ولانعدو الحقيقة البتة إذا قلنا إن الدكتور الكسم موسوعة فلسفية شاملة، مجسدة.

انطون مقدسي: يقول: بديع الكسم ليس جدلياً وحسب، بل هو فيلسوف أصيل، في ذهنه الخطوط الكبرى لفلسفة حاضرة ضمناً في الرسالة الجامعية، وكم كنت أود ـ أنا وغيري من أصدقائه ـ لو أنه خرج عن صمته المستمر وكتب هذه الفلسفة.

إذ ستكون بدون شك كما قال الأستاذ رينه شرر، المشرف على الرسالة عند مناقشتها بداية عودتنا نحن العرب الى عالم الفلسفة (من دراسة له عن كتاب البرهان في الفلسفة نشرت في مجلة المعرفة ـ العدد ٣٣٤).

جورج صدقني: يقول: لاأحد يماري في مكانة الدكتور بديع الكسم الرفيعة بوصفه استاذاً للفلسفة، ولا يختلف اثنان من المعنيين العارفين في هذا الشأن (من مقدمة ترجمته لكتاب الدكتور الكسم ـ البرهان في الفلسفة).

شاكر الفحام: يقول واصفاً مشاعره إثر أول لقاء لهما عام ١٩٤٢م قبل أن ينهي الدكتور بديع دراسته الثانوية: أخذ بزمام الكلام، وعرض موضوعه عرض العارف الفطن، وقد بهرني حسن منطقه، وتدفق عاطفته، واسترساله في حديثه، وراعني سعة معارفه. وتفتح فكره، وقوة حجته، وإحاطته وتعمقه، وشدة عارضته في الجدل والإقناع. (من كلمته في حفل استقبال الدكتور بديع في مجمع اللغة العربية).

الأستاذ جورج صدقني من ذكرياته وهو من يقول: لقد كان الدكتور حكمة هاشم على جليل قدره وعلمه وهيبته لا يجد حرجاً في أن يحيلني على الأستاذ الكسم، بقوله وقد علا ثغره ظل ابتسامة: «اسأل الأستاذ الكسم فهو أكثر اطلاعاً مني في هذا المجال» رغم أن الأستاذ الكسم حينها لم ينقض على تخرجه من جامعة القاهرة، حاملاً الدرجة الجامعية الأولى سوى بضع سنوات، ولم يمض على ممارسته التدريس سوى سنتين أو ثلاث سنوات في أقصى تقدير.

سامي الدروبي: في حديث دار بين الأستاذ سامي الدروبي، وقد كان عائداً لتوه من الإيفاد، والأستاذ جورج صدقني، في عام ١٩٥٣م، وعندما عرف الأول أن الأستاذ الكسم يدرّس الفلسفة العامة والمنطق في جامعة دمشق، قال: «استفيدوا ياجورج من الأستاذ بديع، بديع أحسن أستاذ فلسفة في الشرق الأوسط».

جان إيكول Jean Ecole: يقول في مجلة الدراسات الفلسفية - العدد الأول - سنة ١٩٦٠م. مبيناً أهمية وصعوبة الموضوع الذي طرقه الأستاذ الكسم، مثنياً على براعته وقدرته في معالجة وصياغة البحث: «إن السيد الكسم لم يتصد لموضوع سهل، لهذا لانستطيع إلا أن نثني على الشجاعة التي أظهرها، وعلى الطريقة الواضحة التي عالج فيها هذا الموضوع».

بورجلان Burgelin : يقول في مجلة التاريخ والفلسفة الدينيين – سنة ١٩٦٠ م، مقرظاً الجهد الذي بذله الدكتور الكسم لفهم المهمة الفلسفية: «هذا الكتاب اسهام جيد في الجهد الذي بذله الوضعيون والمناطقة والمؤرخون لفهم المهمة الفلسفية».

ليڤراز Leyvraz : ولقد أطرى هذا المفكر إطراءً بالغ الأهمية. على الصعيد الفكري، على ماقدمه الدكتور الكسم، في مجلة اللاهوت والفلسفة ـ سنة ١٩٦٠، واصفاً الكتاب بأنه «دفاع عن الفلسفة» ويلحف على كل مهتم بالفلسفة قراءة هذا الكتاب، فيقول: «إن هذا الكتاب الممتاز كتاب ربما وجب على كل مهتم بالفلسفة أن يقرأه».

بوخنسكي Bochenski : الذي يقول: «الآن نستطيع القول إن العرب قد عادوا بعد غياب طويل الى الإسهام في العمل الفلسفي، وبالتالي الى القيام بدورهم في بناء الحضارة الإنسانية».

وكما أن الطبعة الثانية من كتاب الأستاذ الكسم قد صدرت ضمن سلسلة من أشهر السلاسل الفلسفية في العالم، كذلك أوردت بعض مطولات المؤلفات الفلسفية فقرات من هذا الكتاب مع التأكيد والتقريظ، مثل كتاب چابوريو «فنومنولوجيا الوجود» الذي صدر بالفرنسية بباريس سنة ١٩٦٣ م.

موسوعية الكسم

سبق أن وسمنا الدكتور بديع بأنه موسوعة فلسفية، وهو كما يقول الأستاذ انطون مقدسي «جدلي بارع يتلاعب بالنظريات تلاعب عازف الكمان البارع بآلته، ويكشف بسرعة خاطفة عن حدود فكر كبار الفلاسفة، ولا يخلو أحياناً تحليله من سخرية تظهر، لا في الكلمات، بل بينها».

وكذلك الأمر بالنسبة للمصادر والمراجع الفلسفية العربية والمعربة خصوصاً والأجنبية عموماً. فإنك لتحسب أنه مسرد لكتب الفلاسفة،

ويكفيك حتى تدرك ذلك وتتأكد منه أن تسأله أين تجد موضوعاً ما ، والحق أن هذا الأمر ليس بحاجة الى دليل لأنه مثبت ومسلم به للأستاذ الكسم من كل من عرفه .

وللإنصاف أيضاً . فهذا الأمر ليس حديث العهد عند الأستاذ الكسم ، فلقد سألت الكثير من دارسي الفلسفة من أجيال متباينة ، عن هذه السمة عند أستاذنا ، وكانت الأجوبة جد متقاربة ، ولقد أكد الدكتور شاكر الفحام ذلك بقوله : «لقد كان إكبابه على العلوم وقراءته المتواصلة ليل نهار ، وشغفه بالكتب وتحصيلها يذكرني دائماً بسيد كتاب العربية أبي عثمان الجاحظ الذي كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر .

ويروعك في الأستاذ الكسم هذه المتابعة لأحدث مايستجد على الساحة العلمية ، ثم هذه السعة في دائرة المعرفة ، فهو وإن جعل همه ووكده الفلسفة وعلومها المختلفة ، يشارك في الآداب وعلوم اللسان والتاريخ وأمثالها المشاركة الجادة ، وكأنه لا يريد أن يقصر تخصصه عن الإلمام بطرف من كل فن .

ويتابع الأستاذ الفحام بقوله : ولقد شهد للدكتور الكسم عارفوه وزملاؤه ، من الأساتذة الكبار والعلماء الجلة . بسعة العلم ، ووفرة المعرفة ، والإطلاع المحيط الشامل وأفاضوا في الثناء عليه . .

وقد كتب الأستاذ جورج صدقني - وهو من الرعيل الأول الذي تتلمذ على يدي الأستاذ الكسم - مشيراً الى أنه كان منصرفاً «انصرافاً كلياً الى البحث الفلسفي ، زد على ذلك مالمسته لديه - كما لمسه غيري - والقول للأستاذ صدقني - من سعة اطلاع ليس لها نظير . فكم من مرة كان يفاجئنا - في أثناء عرض موضوع من الموضوعات الفلسفية بعرض رأي فيلسوف تركي أو ياباني ، لم يسمع به أحد من قبل ، الى جانب آراء ديكارت وكانت وهيجل وغيرهم من مشاهير الفلاسفة . كان «دودة كتب» يلتهم الكتب التهاماً ، ولا يشبع ، وماكان يمكن أن تمضي أيام قليلة على صدور أي كتاب

حديث في ميدان الفلسفة، حتى تجده في مكتبته الشخصية، وبالضرورة - كمثل ضرورة قوانين الطبيعة - جاهزاً لتستعيره منه، بعد أن يعطيك فكرة وافية عن محتواه».

ويروي لنا الأستاذ شاكر الفحام قصة طريفة عن وله الأستاذ الكسم بالقراءة وتعلقه بالكتاب الذي يكاد لا يفارقه لحظة فيقول: «وشاءت المصادفات السعيدة أن ألقى الدكتور بديع في أحد الأسفار - كانت سفرته الأولى الى القاهرة لمتابعة الدراسة الجامعية - واصطحبنا من دمشق، ولفت نظري أن وجدت كيساً كبيراً (عِدلاً) ملقى بين الحقائب، وسألت صديقي: ماأمر هذا الكيس؟ فقال: إنه يحوي مجموعة من كتبي. وعجبت وقلت: إنك كجالب التمر الى هَجَر، الكتب في مصر كثيرة، والحصول عليها ميسور، وهي رخيصة السعر، ففيم العناء؟! وأجاب: أعرف ذلك كله، وإنما أتيت بهذه الكتب لأعود اليها في الأيام الأولى قبل أن أصل الى مكتبات القاهرة وكتبها».

شخصيته

قد يعتقد كثيرون أن شخصاً في هذه المكانة، وعلى هذا القدر من المعرفة والثقافة، لابد أن يكون على قدر من الغرور أو التعالي، وربما العجرفة... أو على الأقل لاينفك يتحدث عن ذاته... ولكن الحق خلاف ذلك تماماً، إذ إنه مثال الفيلسوف الحق الذي تجسد أفعاله أفكاره، فتنطبق عليه المقولة الشائعة بين أوساط المثقفين، بل والعامة أيضاً، والتي تقول: «كلما ازددت علماً ازددت تواضعاً» وهذا هو بديع الكسم حقاً. كما أنه شخصية متزنة التصرفات والأفعال، رزينة، عميقة التفكير، متوازنة، وهو وإن كان يتسم على العموم بالهدوء والتحكم بانفعالاته الى درجة شديدة، إلا أنه سرعان مايحتد من الخطأ أو المغالطة، وسرعان ماتبدو عليه دلائل الأستياء، ولكنه أيضاً سرعان مايفرج عن قلب مُجالسه بتعليق طريف ينم عن بديهة حاضرة، وقريحة بارعة، توحي للمرء بغلطه في الوقت الذي

ينتزع الضحكة فيه من فيه، دون أن يجرح أو يخدش أحاسيسه، ومثل هذه المواقف جد كثيرة.

ولذلك ـ كما يقول الدكتور الفحام ـ «لعل كلمة (المعلم) بمعناها القديم الذي تحيطه هالة من الاحترام والتبجيل أدق الكلمات تعبيراً عما أريد أن أصف به الأستاذ الزميل الدكتور الكسم، لقد قضى حياته معلماً يدرس ويحاضر، وهذا الجانب استنفد جل طاقاته، إنه يقف في مصاف أولئك المعلمين الكبار، والمفكرين العظام، قد وهب نفسه للتعليم والإفادة، يقدم لطلابه وسائليه العلم من أوسع أبوابه. ويشجعهم على اقتحام عقباته، ويبسط لهم المصادر والمراجع، ويعيرهم من مكتبته الكتب النوادر التي لاتكاد تجدها في المكتبات الكبيرة».

ولكن؟!

ولكن لماذا كان الأستاذ الكسم مقلاً جداً، بل بعيداً الى حد بعيد عن الكتابة؟! هذا بالمقارنة مع ثقافته الموسوعية التي قل أن نجد لها نظيراً بين المفكرين العرب المعاصرين.

الحقيقة أني لم أجد بداً من سؤاله: فقلت له، وكان ذلك عام ١٩٨٧م:

ـ لماذا لاتكتب؟

فأجاب: ولمن أكتب إذا لم يكن هناك من يقرأ؟

فقلت: نحن... نحن بحاجة الى خبرتك ومعرفتك.

فقال: ماأريد أن أكتبه أقوله لكم...

فقلت: وغيرنا؟

فقال فيما معناه: العلم كالدواء لا يعطى إلا لمن يحتاجه، ومن يحتاجه يطلبه.

قلت: أليس حراماً أن تظل كنوزك الثرة دفينة؟

فقال بعدما أومأ بيده إيماءته الشهيرة عند عارفيه: لاتهتم، من طلبها أعطيناه إياها، ومن سألنا أجبناه.

والحق أن هذا الجواب لم يشف غلتي، فظل السؤال قائماً في مخيلتي، حتى قام الأستاذ جورج صدقني بترجمة الكتاب المهم جداً للاستاذ الكسم «البرهان في الفلسفة» واطلعت على مقدمته التي طرح هذه المشكلة في جانب منها، فعدت الى الأستاذ الكسم وسألته السؤال القديم ذاته: لماذا لاتكتب؟ ولم يتغير الجواب.

ترى لماذا لايكتب الأستاذ الكسم وهو ذو «المعرفة العميقة بكل فلسفة»؟

١ ـ الثقافة والكتابة

إن الإجابة عن هذا السؤال تفرض علينا الإجابة عن سؤال آخر سابق منطقياً على سؤالنا هذا، وهو: هل من الضرورة أن يكون كل مثقف وقارىء قادر على الكتابة، بل على استنباط أفكار جديدة. أو لنقل على تجسيد آرائه كتابة؟ لاشك في أن الجواب سيكون بالنفي. لأن ذلك ليس من وظائف الثقافة، فالكتابة ـ كما يقول ابن خلدون ـ ملكة شأنها شأن الملكات -الإبداعية- الأخرى. ومادور الثقافة فيها إلا الصقل والتنمية.

فهل هذا حال استاذنا الكسم؟

حاشى وكلا، فهو مقلٌّ، نعم، ولكنه ليس عديم الإنتاج البتة، وما القليل الذي قدمه إلا درٌّ نفيسٌ. متقنة الصوغ، تنم عن فصاحة رائعة، وحصافة بارعة، وهذا يعني بالضرورة أن ثمة عوامل أخرى هي التي منعت الأستاذ الكسم من الكتابة، فما هي هذه العوامل؟

٢ ـ الفلسفة والتفلسف

يرى الاستاذ جورج صدقني أن الذين يتهمون الأستاذ الكسم بأنه «لايكتب شيئاً، كأنما يريدون القول إنه ـ رغم معرفته بكل فلسفة ـ لايملك فلسفة خاصة به» فما مدى مصداقية هذا الإعتقاد إن وجد؟

إن المقولة الشائعة لدى معظم الناس، والتي تقول: «لكل امرء فلسفته الخاصة» والتي ترجع الى الفيلسوف الإيطالي انطونيو جرامتشي حيث يقول: «كل انسان فيلسوف» هي مقولة صحيحة تماماً، لأن الفلسفة في

بجملتها، ومهما اختلفت تعاريفها، هي نظرة الى الوجود، بمختلف وتباين صوره، وأشكاله، ولكل انسان نظرته التي تتفق مع الآخرين ضمن حدود، وتختلف عنهم من غير ماحدود.(*)

أعتقد أن في هذا مايقطع الشك باليقين، وبما لا يحتاج الى مزيد من الإفصاح والإيضاح، ولكن لابد لنا أن نبين هنا أنه: صحيح أن كل انسان فيلسوف، ولكن ليس كل انسان متفلسفاً، لأن هذا المفهوم الثاني ينقلنا الى حيز التأطير النظري وصهر الآراء والأفكار في بوتقة نظام واحد منسجم ومتكامل. وهذا مالم يتأت إلا للقليل القليل في تاريخ البشرية. ونظرة عابرة الى تاريخ الحضارة تكشف لنا بجلاء عن هذه الحقيقة. فالعلماء أو الشعراء أو المؤرخون أو الفنانون... أضعاف الفلاسفة الذين نعرفهم، بل الروائيين وحدهم أو الشعراء وحدهم أو العلماء وحدهم... في عصرنا الراهن وحده يفوق عددهم عدد الفلاسفة الذين نعرفهم بمرات. ولذلك لا يعاب الأستاذ الكسم إن لم يندرج بين هؤلاء الفلاسفة، ولا ينتقص ذلك من قيمته ومكانته شيئاً.

وللحق والتاريخ فإن ماقدمه الأستاذ الكسم، وإن لم يشكل مذهباً فلسفياً كاملاً - ويعتقد الأستاذ الكسم أن وقت المذاهب قد ولّى وانتهى في خضم هذا الإيغال في التخصص - إلا أنه قدم لنا محور مذهب فلسفي، بل محوراً لكل مذهب فلسفي. هذا المحور الذي يتجلى في تبيانه معنى الحقيقة ووضعه «النهج المنطقي الصارم والدقيق لقياسها» وإذا ماعلمنا أن الحقيقة هي الغاية التي تشرئب الفلسفة إليها لما أمكننا إلا التسليم للدكتور الكسم بأنه قدم محوراً لكل مذهب فلسفي، لا مذهباً فلسفياً واحداً، وهذا في الحقيقة ماأثار إعجاب الغربيين به ودعاهم الى تقريظه واحترامه.

---

*: ينبغي ألا يفهم من ذلك أننا نحمل مقولة جرامشي «كل انسان فيلسوف» على أن الفلسفة مجرد رأي أو وجهة نظر، وإلا لكان من حق النجار والدهان والعطار والطيان... أن يدعي أنه فيلسوف ويطالبنا بدراسة فكره وآرائه. إننا نفهم هذه المقولة على أن كل انسان يستند في أحوال حياته الى قاع فلسفي ما.

٣ ـ أين من يقرأ ؟

من الجلي إذن أن الأستاذ الكسم لم يبتعد عن الكتابة لعجز في المقدرات، ولا لعدم امتلاكه رؤية فلسفية خاصة، الأمر الذي يردنا الى إجابته هو، التي يبين فيها سبب بعده عن الكتابة إذ قال: «لمن أكتب ولا يوجد من يقرأ؟» أو: «هل قرأ الناس ماكتبته من قبل حتى اكتب شيئاً جديداً؟».

الحقيقة وإن كان هذا الأمر مؤلم حقاً، إلا أنه فيما أعتقد ليس المبرر الكافي لعدم الكتابة، إذ المعروف ـ وهذا ماليس يفوت الأستاذ الكسم ـ أن مالم يقرأ الآن لا بد أن يقرأ غداً، ومالم يلتفت الناس الى أهميته اليوم لابد أن تنجلي أهميته يوماً، وبالتالي فإن «الشعور بعدم الجدوى» لن يكون مبرراً لأن مالم يؤثر الآن فلابد ـ إن كان أصيلاً ـ أن يفرض تأثيره في المستقبل.

٤ ـ مسؤولية الكتابة

ويقدم لنا الأستاذ الدكتور جورج صدقني في مقدمة ترجمته لـ «البرهان في الفلسفة» مايعتقده سبباً لإقلال أستاذنا الكسم في الكتابة فيقول: «ولكن الأرجح أن إقلاقه في الكتابة ناجم عن شعوره المفرط بمسؤولية الكلمة شعوراً مرهفاً جداً، استحال عنده الى نوع من «وسواس الدقة» أو «تهيب الوقوع في الخطأ» وبالتالي الى «التردد» أمام نقل الكلمة من الذهن الى الورق. بل قل إلى نوع من «الرعب من الكتابة».

ويعقب الأستاذ صدقني على ذلك قائلاً: «وهذا كله، رغم آثاره السلبية، ليس عيباً على اطلاقه، بل هو، من وجه آخر، دليل ساطع على الصدق، الذي يلتزم به كل امرىء نذر نفسه راهباً للحقيقة، وكرس عمره للبحث عنها، ووقف جهده للإرتقاء الى استجلاء نورها البهي الغامر».

٥ ـ النزعة السقراطية

وأخيراً فإني استطيع أن أسم الأستاذ الكسم بأنه فيلسوف يحيا أفكاره، «والفيلسوف الذي يحيا أفكاره ـ كما يقول لنا أستاذنا عادل العوا ـ

ويريد أن ينقل بصورة حية هذه الأفكار الى أذهان معاصريه، فليس له إلا أن يحذو حذو معلم الفلسفة سقراط الذي لم يؤلف، ولم يكتب، وحتى لم يعلم تعليماً . . . وإنما كان انساناً يلقى الناس في كل مكان، يحادثهم في أي زمان ولذا غدا نموذج الفيلسوف الحي (مقدمات الفلسفة ـ ص٤٦)».

والحق أني ملت الى هذا الرأي أو الاعتقاد لما لمسته من إيمان الدكتور الكسم بالحوار والإتصال في نقل الأفكار بصورتها الحية، الجلية، البعيدة عن اللبس والغموض. . . وهذا ماأبانه لي أكثر من مرة، وقد أوردنا حواراً مما دار بيننا حول هذه المسألة، يفصح بجلاء عن هذه الحقيقة، ولكن، ورغم أن هذه ميزة أيضاً تحسب للأستاذ الكسم، إلا أنها لاتعفيه من نقل تراثه وفكره الى صورة مسطورة. كيما تظل منهلاً ومرجعاً لنا وللأجيال القادمة.

هذا الكتاب

صحيح أننا حاولنا استقصاء الأسباب التي وقفت وراء ابتعاد استاذنا الدكتور محمد بديع الكسم عن الكتابة، مستبعدين الخاطىء منها، إلا أننا وبقدر ماكان قصدنا تبرير هذا الإبتعاد عن الكتابة، فقد قصدنا أن نعاتب أستاذنا ـ عتاب التلميذ لأستاذه ـ إن جاز لنا ذلك ـ على أنه حرمنا من بديع دره التي مازلنا نتوق أن نراها.

ومهما يكن من أمر. فإن ماقدمه لنا، على قلته الكمية، ليس بالقليل كيفياً، ولأنه كذلك فقد سمحنا لأنفسنا أن نتوجه بالعتاب الى أستاذنا لأنه حرمنا من زيادة هذه النفائس. كيما تظل زاداً لنا، وتعميماً للفائدة فقد آثرت أن أجمع كتابات الأستاذ الكسم في هذا الكتاب، فدأبت منذ قرابة العام على جمع مانشر له من بحوث ومقالات في مجلات مختلفة – تاركاً مالم ينشر من محاضرات ودراسات ومقالات على أمل جمعها في كتاب آخر أو أكثر مع كتابات جديدة بإذن الله كما وعدنا . وهو – الأستاذ الكسم – وإن كان

قد أعانني كثيراً في هذه المهمة، إلا أنه ظل حتى اللحظات الأخيرة متردداً في نشرها ـ وهذا مما أعاق الحصول على مالم ينشر ـ كان يقول:

ـ لو كنت أرغب في النشر لكتبت شيئاً جديداً، هذه كتابات قديمة، وليدة ساعاتها، وثمة تطورات وتغيرات قد طرأت على الفكر والفلسفة . . .

وكنت أقول له في كل مرة أسمع منه هذا الجواب:

ـ فاكتب لنا إذن شيئاً جديداً.

والحق لو أن هذه الدراسات وليدة ساعاتها وحسب لكانت محدودة الفائدة والأهمية، ومحصورة بتلك الساعات، ولكنها خلاف ذلك، إنها، على قدمها، ذات أهمية متجددة، درر تزداد تألقاً، يضوع شذاها في كل وقت وحين، سيان كانت فلسفية بحتة أم اجتماعية أو قومية . . . إنها تناقش مسائل ومشكلات ملحة في حياتنا اليومية، فمشكلة الحقيقة لاتزال منذ مطلع الوجود الإنساني متصدرة لائحة المشكلات الإنسانية، وكذلك الحرية وأزمة الإنسان والغاية والوسيلة وقضايا الفكر العربي والقومية العربية . . . كلها مشكلات مازالت عالقة تنتظر من يسهم في إغنائها لا في حلها، إن معظم هذه المشكلات لاتبحث عن حل بقدر ماتبحث عن أفكار وآراء ومعطيات جديدة تغتني منها، وقد عالجها الأستاذ الكسم معالجة رائعة بارعة. بمنهج البحث الفلسفي ولغة الفيلسوف، والوصول الى الحقيقة هو الغاية، والثقافتين القومية والإنسانية هما الوسيلة.

ولقد هممت غير مرة أن أرفق مع آثار الأستاذ الكسم دراسة عنها، من حيث مضامينها ومشكلاتها وأهميتها وجدواها . . . ولكن، ولأن هذه الدراسات ـ الآثار ـ غنية بالأفكار، مكثفة العرض، دقيقة المناقشة، فإنها تستحق في حقيقة الأمر أكثر من دراسة، ولعلك واجد في كل منها أكثر من فكرة يمكن مناقشتها في كتاب أو موضوع مسهب مستقل على الأقل، فآثرت لذلك أن تكون هذه الدراسات مستقلة، على أمل أن تتاح لي الفرصة المناسبة للقيام بهذا المشروع المهم والجدير، واستناداً الى ذلك كان اختيارنا (دراسات

فلسفية) عنوانا لهذا الكتاب، وقد كنت امام خيارات متعددة، أقربها انتقاء أحد عناوين هذه الدراسات عنواناً للكتاب، ومعظمها يفي بالغرض ويؤديه، ولكن لأن جلها تطبيقات فلسفية، إن جاز لنا استخدام هذا التعبير، تبرز أهمية الفلسفة ودورها في مختلف صعد الحياة ومجالاتها. فقد فضلنا العنوان سالف الذكر.

وإن كانت موضوعات الكتاب كلها ذات صيغة فلسفية، ويمكن إدراجها تحت عنوان دراسات فلسفية، فإنها تنقسم باعتبار الى قسمين رئيسين، أولهما ذو طابع فلسفي محض، وثانيهما أقرب الى الميدان الإجتماعي، وانطلاقاً من هذا الأساس لجئنا الى توزيع هذه الدراسات، تيسيراً للقارىء، على أربعة أبواب: الباب الأول تحديد الفلسفة والثاني مشكلات فلسفية واجتماعية والثالث هموم قومية والرابع مع الفلاسفة.

وأخيراً

إن ماقمنا به من جهد لإخراج هذا الكتاب ليس إلا قليل وفاء لأستاذنا الكسم، وأكثر مايهمنا من ذلك أمرين، أولهما جمع هذه الآثار المتناثرة لمالها من أهمية بالغة، بين دفتي كتاب واحد، يسهل على المهتمين والدارسين الإطلاع عليها جميعاً، وثانيهما المحاولة الجادة لحث الأستاذ الكسم على الكتابة. ومواصلة مشروعه الفلسفي الذي بدأه منذ سنين طويلة تزيد عن الثلاثين، بالبرهان ودور الفلسفة والثقافة، دون أن يكمله، وهو وإن مازال على تردده وحساسيته تجاه الكتابة فقد استطعنا أن نحصل منه على شبه وعد بالعودة الى الكتابة، ولعل (لغة الفلسفة) ـ المحاضرة التي ألقاها في قاعة المحاضرات في مكتبة الأسد في ٨/ ٥/ ١٩٩٣م بشرى خير على هذا الطريق بإذن الله.

عزت السيد أحمد

الباب الأول

تحديد الفلسفة

لغة الفلسفة*

سيداتي وسادتي

يقول بعض الفلاسفة: «الانسان حيوان عاقل». ويحسب أصحاب هذا القول أنهم وجدوا تعريفاً للإنسان يستوفي الشروط جميعاً. فهو حد تام، يتألف من الجنس القريب والفصل النوعي. وهو دال على الماهية من جهة وجامع مانع من جهة أخرى. وهو أيضاً فوق الأزمنة والأمكنة، ولايختلف فيه اثنان.

ولكن قبل أن ينتهي التعريف من الشرح والإيضاح، تنهال عليه من كل صوب، اعتراضات مربكة. بعضها ينصب على الماهية ويسأل: أأفلاطونية هي أم أرسطية؟ أتوجد في الواقع أم في الأذهان وحدها؟ ثم أننا جميعاً نعرف أن الوجودية عند سارتر مثلاً تناقض فلسفات كثيرة، وتضع الوجود الإنساني قبل الماهية، التي يشكلها شيئاً بعد شيء، كل من العمل والجهد والحرية.

لنهمل مشكلة الماهيةالمعقدة، ولننتقل الى مايبدو أنه ألصق بالإنسانية، الى الحيوانية. إن التعريف بالجنس القريب يفترض أن الإنسان نوع من أنواع الحيوان. وهنا يثور اعتراض جوهري يتزعمه فلاسفة مؤمنون. فهؤلاء يرفضون رفضاً كاملاً أن ينسحب الانسان الى جنس الحيوان. إنه، كما يعتقدون، قد هبط من السماء ولم ينحدر أبداً من القردة. لذلك يرون أن من الضروري أن نرتفع الى الجنس البعيد وأن نقول إن الانسان كائن حي. عند ذلك يندرج الانسان في جنس أعلى من جنس الحيوان ويضم الحيوان نفسه والنبات، كما يضم كائنات روحية كالملائكة والجن فالملاك. كما يعتقد

---

*: محاضرة ألقاها الدكتور محمد بديع الكسم في قاعة المحاضرات في مكتبة الأسد يوم السبت ٩/ ٥/ ١٩٩٣ بدعوة من مجمع اللغة العربية بدمشق.

الأكويني، مثلاً، كائن حي. ولاشك في أنه حي لأنه ليس بالحجر أو الخشب، وإن كانت الحياة لديه بلا أجهزة سريعة العطب.

وذلك يعني أن هؤلاء الفلاسفة يعرفون الانسان بأنه كائن حي أولاً. ولكن إذا ميزناه بالعقل، فإن التعريف ما أن يخرج من حفرة حتى يقع في حفرة مجاورة. إنه هنا جامع لأشباهه وليس بمانع لأغياره. ذلك أن التعريف بالجنس البعيد والفصل ينطبق على الكائنات الروحية أيضاً كالملائكة. فهي عاقلة وإن اختلف عقلها عن عقل الانسان. ولابد إذن من أن نضيف الى العقل عند الإنسان، خاصة تُميزه من بقية الكائنات الروحية، كأن نقول مثلاً إنه كائن حي عاقل وشرير في بعض الأحيان. ونعتقد أن هذه الخاصة تَجْعَلُ تعريف الانسان مانعاً لأنه لاينطبق على الكائنات الروحية التي إما أن تكون خيرة على الدوام كالملائكة. أو شريرة في كل حين كالأبالسة.

ننتقل الى العقل الإنساني. ألا يقال في اللغة الدارجة، عن فرد من الناس أنه كبير العقل أو صغيره؟ ألا نعتقد أيضاً بأن أعقل الناس أعذرهم للناس، وأنه يجب أن نخاطب الناس على قدر عقولهم؟ إن الاختلاف هنا بين عقل وآخر ليس اختلافاً في الكم والمقدار، لأن العقل لايقاس. إنه اختلاف في الكيف. والاختلاف في الكيف قائم، بوجه خاص، بين معاني الحياة والعقل والوجود نفسه في كل من الكائنات الإنسانية والكائنات الروحية التي تتصف، عند المؤمنين بوجودها، بالحياة والعقل في آن واحد. نلاحظ هنا أن مفهوم الإنسان، وهو أساسي في كل فلسفة، يختلف بين فئة وأخرى من الفلاسفة.

لننظر الآن في تعريف آخر، يصاغ في عبارة نقرؤها في كتابات فلسفية مختلفة وتقول: «النفس جوهر بسيط». فلفظة «النفس» تعني عند بعض الفلاسفة مثل جيمس وبرجسون، أنها تيار متصل من الشعور. ولكنها تعني عند ديكارت أنها جوهر روحي قائم في ذاته ومنفصل عن جوهر الامتداد أو البدن أما البساطة، فيقال فيها مايقال في أغلب الألفاظ الفلسفية.

دل ـ عدم يدفعنا دفعا الى نقطة شائكة بالفعل. فإذا كانت الألفاظ الفلسفية تدل على المعاني الفلسفية، وإذا كانت المعاني هي التي تكون المذاهب، وإذا كانت هذه المذاهب مختلفة حتى التناقض أحياناً، وإذا كان العقل الفلسفي هو الذي ينشىء هذه المذاهب، فهل يخرج من كل ذلك أن الفلاسفة لايملكون عقلاً واحداً وأن كل فرد منهم ذو عقل شخصي يخصه ولايخص غيره؟ المسألة هنا تبدو شائكة، لأن أغلب الفلاسفة يصرحون بعبارات واضحة بأنهم لم يقيموا مذاهبهم إلا بالإستناد الى العقل وحده. ويكفي أن نقرأ كتابات الفلاسفة حتى نتحقق مما يزعمونه. والمشكلة المحيرة تتجلى في كون أفراد الناس عامة يشتركون في عقل واحد يستند الى المبادىء العقلية الواحدة التي تجعلهم قادرين على التخاطب والتفاهم والتعامل.

هل يعني كل ذلك إذن أن الفلاسفة يشكلون زمرة فريدة قائمة في ذاتها تتنوع فيها العقول بدلاً من أن تتحد كما هو الحال عند جميع الناس؟

إن المشتغلين بأمور الفلسفة يصطدمون بهذه المفارقة، ويحاولون إيجاد مخرج لها. فهم أولاً يتجهون الى معنى الثقافة الشعبية أو الفلسفة الضمنية كما تتمثل في نفوس الجماهير. ذلك أن العقل هنا يلزم الناس جميعاً بأن يجابهوا مجابهة مستمرة صور الشر المتعددة، التي تحيط بوجودهم. فالظلم والفساد والخلل الإجتماعي آفات منشورة في كل زمان ومكان، ولابد للعقل أن يتصدى لها. ولكن هم الناس هؤلاء يبقى محصوراً في نطاق ضيق، ولايتسع عادة إلا لمشكلات الحياة والمعاش على سطح الأرض. لذلك لانريد أن نذهب بعيداً في تحليل هذه الثقافة وفي آفاقها الفكرية والروحية. ويكفينا أن نلاحظ أنها، في كثير من الأحيان، تعتمد على التربية الأولى، إن هذه الفلسفة الشعبية تملك أبعادها وتستلهم جملة من العناصر اللاعقلية، كالمنفعة أو المعرفة السطحية أو التقليد.

فإذا انتقلنا الى فئة مثقفة ناضجة، وجدناها تشارك في حمل الهموم نفسها، وتدرك أيضاً أن حلها الصحيح من شأن أصحاب الاختصاص في الاقتصاد والسياسة والإجتماع. لكن الفلسفة هنا تأخذ بشكل واضح، بعداً جديداً هو هم الانسان من حيث هو انسان، وهو هم تأملي بوجه خاص. فعندما قال شوبنهور أن الانسان حيوان ميتافيزيقي، أراد أن يلح على أن أكثر مايقلق الانسان يتصل بمعنى الوجود عامة، والوجود الإنساني بوجه خاص، وبمصيره الذاتي المرتبط ارتباطاً جوهرياً بظاهرة الموت. ويلاحظ هنا أيضاً أننا تجاه فلسفة مركبة تضم في ثناياها عناصر مستمدة من العقيدة الشائعة ومن طائفة من المعاني والقيم، ومن ثقافة متحركة أنشأها التاريخ.

نقف. بعد ذلك. وقفة قصيرة، عند شراح المذاهب الفلسفية ومؤرخيها وليس ما يدعو الى الإشارة الى الذين يمثلون هذه الفئة المشتغلة بأمور الفلسفة. فهم كثيرون يحولون الفلسفة المحضة الى دراسات وشروح ويملؤون ساحات فكرية واسعة، ويعتمدون بوجه عام اسلوب التحليل والتركيب. فمنهم من يبني شروحه للمذاهب الفلسفية على التفرقة الأساسية بين المستغِلين والمستغَلين، ومنهم من يلجأ الى ثقافة العصر والى تطورها المستمر، ومنهم من يستعير ركائزه من علم اجتماع المعرفة أو من التحليل النفسي. فكأن تاريخ الفلسفة سلسلة من قراءات متعددة للإبداعات الفلسفية، وكأن هؤلاء المؤرخين والشراح يفسرون الفلسفة بما هو ليس بفلسفة، إن صح هذا التعبير. والخلاصة أن العقل الفلسفي يتحرك عند هؤلاء ضمن اطار لاعقلي في جوهره وإن توهم أصحاب الفلسفات غير ذلك.

نصل أخيراً الى كبار الفلاسفة، الذين ابدعوا مذاهبهم والذين وجهوا في كثير من الأحيان، حركة الفكر الإنساني وتطور التاريخ. والمشكلة الحادة هنا تكمن في أن أغلب هؤلاء الفلاسفة، كما أشرنا قبل قليل، يصرون على الصفاء العقلي وعلى تحررهم، حين ينشئون مذاهبهم، من العناصر

اللاعقلية، شعورية كانت أو لاشعورية. إنهم يعدون أنفسهم أنصار العقل المحض والرؤية الصادقة والحقيقة العليا.

لاشك في أنهم يلجون عالماً مليئاً بالأسرار والألغاز. فهمهم الأول أن يعرفوا لماذا كان وجود بدلاً من العدم، ثم لماذا شاء خطهم أن يخلقوا في نقطة التقاطع بين زمان محدد ومكان محدد. وهم يسألون أو يتساءلون لماذا كان الألم والقبح والعبث الأبله؟ وهم مضطرون الى أن يغامروا أو أن يبتروا البحث، بفعل حر، في كثير من الأحيان، لأنهم لايصبرون على تحمل الأشواك المفروزة في اللحم الحي.

لذلك كله يجدر بنا أن نستمع اليهم بكثير من الرفق واللين، ولكن دراسة فاحصة لاقوالهم تكشف لنا عن مقومات أساسية تشكل عندهم بنية العقل الفلسفي. فالتعريف الذي بدأنا به الحديث والقائل أن الإنسان حيوان عاقل ليس عند أكثرهم مجرد وصف لما هو دعوة الى مايجب أن يكون، إنه يعني أن على الإنسان أن يعيش انسانيته وأن يرتقي الى مستوى العقل الحقيقي. لذلك لاينفصل هنا حكم الوجود عن حكم القيمة. ويمكن أن ينسحب هذا المزج بين الواقع وبين المثل الأعلى على عدد لايتناهى من المعاني التي تؤلف الفلسفة الشخصية.

والأمر الذي يلاحظ هنا أن ماأشرنا اليه من عناصر لاعقلية في منازع الانسان العادي أو المثقف، الى التفلسف، قائم في مذهب الفيلسوف نفسه. بل أن ثمة عناصر أخرى تنساب في لحمة العقل الفلسفي ليأخذ مباشرة طابع التأمل أو الحدس أو البصيرة. واني أسمح لنفسي هنا أن أشير إشارة موجزة الى بعض الأمثلة التقليدية جداً في تاريخ الفلسفة، أملاً في إيضاح أكبر.

القائلون بحرية الإنسان حرية باطنة كثيرون بين الفلاسفة، وهم، كما نعرف جميعاً، لايعارضون أهل الجبر وحدهم وإنما يختلفون فيما بينهم اختلافاً واسعاً. فمنهم من يفهم الحرية مرتبطة بالعقل، ومنهم من يقصر الأفعال الحرة على تلك التي تعبر عن كامل الشخصية. ولكن منهم من

يستنبطها استنباطاً من المعاني التقويمية أو الأخلاقية. فالمعتزلة قديماً لم يقرروها إلا بالاستناد الى العدل الإلهي. فالإنسان حر لأنه لايمكن أن يحاسب إذا كان مجبراً على كل مايعمل. فالحرية عندهم ليست من المعطيات المباشرة للوجدان ولكنها تبلغها عندما تتسرب القيمة الى باطن العقل نفسه، والذي يعنينا هنا أن عنصراً لاعقلياً في أساسه قد شكل منطلقاً ثابتاً لتقرير حرية الإنسان، داخل حكم من أحكام الوجود.

ولننظر في مثال آخر نجده عند «كانط»، ويتصل بمسألة الخلود الفردي وبقاء النفس حية بعد الموت. إن الطبيعة، في معتقده، عاجزة، في أكثر الأحيان عن التفرقة بين الأفعال الصالحة والأفعال الطالحة. فقد يجد النعمة في الحياة، من يسيء اليها، وقد يشقى شقاءً مراً من يكرس كل جهوده للإرتقاء بها. إنها عاجزة عن التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ولابد إذن، من حياة أخرى تعوض عن غباء الطبيعة نفسها، الخلود عنده مصادرة في نهايةالأمر يفرضها العقل العملي. والملاحظ هنا أن كانط لم يتوصل الى تقرير حقيقة وجودية إلا عند دمج القيم الأخلاقية في مايسميه بالعقل العملي.

يبدو أن ماأشرنا اليه يفترض هنا أن عاملاً شعورياً أي واعياً قد وجه العقل توجيهاً سافراً في بناء النظرة الفلسفية، ولكننا كثيراً ما نجد أن أحكاماً لاشعورية ومضمرة، تعمل عملها في مثل هذا التوجيه. ففي المسألتين اللتين ألمحنا اليهما، نجد أن القائلين بالجبرية الانسانية قد انطلقوا من إيمان باطن بأن الحتمية لابد أن تنسحب على كل مايظهر في الوجود، وأنها لاترفع إلا إذا ارتفع العقل نفسه. أما الحرية الظاهرة فوهم مثل كثير من الأوهام. وفي مسألة الخلود يبدو أن المبدأ الخفي عند القائلين به هو أن الصراع المحتدم بين الروح والمادة لايمكن أن ينتهي الى غلبة المادة على تطلعات الروح الإنسانية.

ثم ألا يشكل المزاج الفطري للفيلسوف عامل توجيه لفلسفته؟

أعتقد بالا ضرورة لذكر أمثلة قد تبدو هامشية أو مملة، وتظهر في ميادين الفلسفة كلها ولكن يبدو أن النتيجة التي تخرج من تلقاء نفسها هي أن فلسفة الفيلسوف، وأن المعاني المقصودة منها، وأن اللغة التي يستعين بها، كل ذلك عمل شخصي يتشكل من جهد عقلي صرف ومن إيمان لاعقلي قد يكون شعورياً أو غير شعوري، وبقائمة من الأحكام العاطفية لها طابع البداهة البحتة. ويمكن أن نوجز ذلك كله بقولنا أن العقل عند الفلاسفة تأمل متصل واعتماد على سلم من القيم، شعورية كانت أو غير شعورية، وتحقيق لما طالب به شيخ الفلاسفة أفلاطون، عندما ألح على الفيلسوف ألا يكتفي بالعقل البارد وحده، وأن يتفلسف بكل مايملك من قوى وملكات. . أحب أن أقطع الحديث هنا قطعاً ليناً دون أن أبتره، أي دون أن نخرج من دائرة اللغة الفلسفية أحب أن أدعوكم الى رحلة عاجلة في الزمان، تعود بنا الى الوراء عدة قرون وأرجو أن نجد في هذه العودة مايشهد، ولو من بعيد، على ماذكرته سابقاً أو على ماسوف أذكره لاحقاً، وأن نجد فيها. جميعاً، متعة الاستمتاع الى أجدادنا العرب حين بذلوا جهداً جميلاً في الحديث عن الحدود والرسوم الفلسفية. سوف نرجع معاً الى جملة من الرسائل العربية المتصلة بتعريف الألفاظ الفلسفية، وسوف أجتزىء منها شيئاً مما يقل ويدل.

* * *

أبدأ برسالة الحدود لجابر بن حيان. يقول العالم الفيلسوف: واعلم أن الفرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لايخرج منه ماهو فيه، ولايدخل فيه ماليس منه، لذلك لاتحتمل زيادة ولانقصاناً، إذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع. . . ثم يشرح ويقول: «ألا ترى أنا إذا قلنا في حد الانسان أنه حي ناطق مهندس، أو نحوي أو كاتب نقص ضرورة المحدود، وهو الانسان، لأن من ليس بكاتب أو نحوي أو مهندس، بمقتضى هذا الحد، لايجب كونه انساناً، وليس الأمر كذلك. وهذه الزيادة من أثر فصله المحدث لنوعه، ولكنها جزئية لاكلية، وناقصة لامساوية.»

انتهى نص جابر. وواضح من هذا القول أن التعريف بالجنس والخاصة ليس دالاً على الماهية، لأن خاصة الكتابة مثلاً لابد أن تشتق من العقل، ولايمكن أن توجد بدون عقل مشترك بين الناس، وإن كان لايشترط في فهم معنى الانسان أن يكون كل فرد واحداً من الكتاب.

والطريف أن ابن حيان يريد أن يفاخر برسالة الحدود التي ألفها أو التي تنسب له. وربما وجدنا في هذا التفاخر بعض السذاجة البريئة والمحببة التي يتصف بها كثير من العلماء والفلاسفة. فهو يقول: «وأعرف قدر هذا الكتاب، فلو قلت أن ليس في جميع كتبنا هذه الخمسمائة كتاب إلا مقصراً عنها في الشرف لقلت حقاً، فإذا كانت كتبنا هذه أشرف من جميع مالنا، وأيسر وأبين منها وأفضل لما فيها من علوم سادتنا ومن جميع ما للناس غيرنا، فقد صار هذا الكتاب أفضل من جميع مافي العالم من الكتب. لنا ولغيرنا، بجمعه حقائق مافي هذه الكتب على أبين الوجوه، وأصح الحدود وأوضح الطرق. فاعلم ذلك».

* * *

لنفتح رسالة الحدود والرسوم للكندي، وهو كما نعرف جميعاً، فيلسوف العرب. إنه يقول: «الأزلي هو الذي لم يمكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه الى غيره، والذي لايحتاج في قوامه الى غيره، فلاعلة له، وما لاعلة له، فدائم أبداً».

وهو يقول في تعريفات سريعة: «المعرفة، رأي غير زائل. والغضب غليان دم القلب لارادة الغيظ والحقد غضب يبقى في النفس على وجه الدهر».

وينتقل الكندي الى الطبيعة فيقول: «تسمي الفلاسفة الهيولى طبيعة وتسمي «كذلك»، الصورة طبيعة، وتسمي ذات كل شيء من الأشياء طبيعة، وتسمي الطريق الى السكون طبيعة، وتسمي القوة المدبرة للأشياء

طبيعة، وقول ابقراط فيها: أن اسم الطبيعة على أربعة معان: «على بدن الانسان وعلى هيئة بدن الانسان وعلى القوة المدبرة للبدن، وعلى حركة النفس».

انتهى قول الكندي، وهو في مانعتقد غني عن التعليق.

لننتقل الآن الى رسالة الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب. إنه يقول فيها: «العقل الفعال هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء. في العالم العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب، والجناد، والحيوان غير الناطق، والإنسان لاجتلاب مصلحته ومابه قوامه وبقاؤه على قدر ما تهيأ له وعلى حسب الإمكان. وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي، تسمى الطبيعة».

ويحدثنا في هذه الرسالة عن الألفاظ يقول أنه يكثر ذكرها في كتب الفلاسفة. ومنها مثلاً قوله: «الخلاء، عند القائلين به: هو المكان المطلق الذي لاينسب الى متمكن فيه، وعند أكثر الفلاسفة، إنه لاخلاء في العالم، ولاخارج العالم». وفي تعريف آخر يقول:

«المدة عند بعض الفلاسفة: الزمان المطلق الذي لاتعده حركة، وعند أكثرهم أنه: لاتوجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم».

ويقول الخوارزمي أيضاً: «الأرواح عند الفلاسفة هي ثلاث: الروح الطبيعية، وهي في الحيوان، في الكبد، وهي مشتركة بين الحيوان والنباتات والروح الحيوانية وهي للحيوان الناطق وغير الناطق، وهي في القلب، والروح النفسانية، وهي للحيوان الناطق، وهي في الدماغ».

* * *

أما الشيخ الرئيس وصاحب الشفاء ابن سينا، فيقول في رسالة الحدود: «العقل اسم مشترك لمعان عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده انه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدة أنه

معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، وية ال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما العقل الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء، فهي ثمانية معان، أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرق بينه وبين العلم، فقال مامعناه، هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ماحصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب «النفس»، والنفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة».

يؤسفنا فعلاً أن نقطع كلام فيلسوفنا العربي، لندلي بتعليق ربما كان من نافل القول، ولاشك في أن ابن سينا قد قصد بالفيلسوف المعلم الأول ارسطو وقصد بكتاب البرهان وكتاب النفس كتابات لهذا الفيلسوف. ولكن الذي يهمنا في هذا الحديث أن نفرق بين المعاني غير المتواطئة التي عليها لفظ واحد بعينه، كما نجد ذلك في جميع اللغات وبين المعاني التي نجدها عند الحكماء كأرسطو وغيره فإذا كانت لفظة «العين» مثلاً تدل على حاسة الابصار مرة وتدل على منبع الماء مرة أخرى فإن المسألة تبقى ضمن نطاق اللغة نفسها. أما المعاني التي تدل عليها الألفاظ الفلسفية فهي ابداع شخصي لايخص إلا صاحبه. إن معاني الألفاظ في اللغة تبقى محدودة ثابتة سواء تعددت أو لم تتعدد. فالمثلث مثلث ولكن العقل عقول. المعاني الفلسفية إذن اختراع فردي وليس اصطلاحاً تواضع عليه الناس.

نعود من رحلتنا الى العصر الحديث الذي نعيش فيه دون أن نستمع الى الغزالي أو الجرجاني، ودون أن نستشهد ببرتر اند رسل أو مارتن هيدغر ولكننا نحب أن نقف وقفة تقدير لاستاذنا المرحوم جميل صليبا. فقد عني عناية خاصة بدراسة اللغة الفلسفية وأصدر معجمه الفلسفي ا ، وهو

يقول في المقدمة التي صدر بها معجمه: ان معظم الاختلافات في الآراء السياسية والإجتماعية يرجع الى أن الناس لم يحددوا معاني الألفاظ التي يجادلون فيها. فالحرية والعدل والمساواة لاتدل على معان واحدة عند الاشتراكيين والمولين، وكذلك الحق، والواجب، والخير، والكرامة وغيرها. فإذا أردت أن تحسم الخلاف بين الناس، وتحقق التفاهم بين أصحاب المذاهب المتشابهة فابدأ أولاً بتحديد هذه المعاني تحديداً علمياً واضحاً. ونعتقد أن المقصود بهذا القول هو التخلص من أشكال الفحوص التي يجدها، جميل صليبا شائعة عند الكتاب، وهو إذ يهتم بعالم الألفاظ يسهم في مساعدة القائمين على عرض المذاهب أو على المترجمين الى اللغة العربية.

ولكنه في معجمه ينبهنا دائماً الى أن معنى اللفظة الفلسفية الواحدة يجب أن ينسب الى الفيلسوف الذي يستخدمها. فكلمة جدل مثلاً تعني عند افلاطون أو ارسطو غير ماتعنيه عند كانط أو هيجل. وهو يتابع فكرته بالقول: «ويطلق الجدل في أيامنا هذه على المعاني الآتية:

أولاً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يعرف ذاته، ويعبر عن موقفه بتأليف حكم مركب جامع بعد الأحكام المتناقضة.

ثانياً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يوجه حركته الى جهات متعارضة تؤثر فيه تأثيراً متقابلاً يفضي في النهاية الى تقدمه، كجدل الحدس والقياس، والحب والواجب، والعبد والسيد.

ثالثاً: الجدل هو موقف الفكر الذي يقرر أن حكمه على الأشياء لايمكن أن يكون نهائياً، وأن هناك باباً مفتوحاً لإعادة النظر فيه دائماً.

رابعاً: الجدل هو اتصاف الفكر بالحركة، وميله الى مجاوزة ذاته «فصليبا إذن لايرمي الى توحيد المذاهب ويكتفي بالربط بين اللفظة وبين ورودها عند فيلسوف معين.

ويهمنا الآن أن نظل بعيدين عن مناقشة هذا الفكر الفلسفي أو ذاك، فمضمون المذاهب الفلسفية، والجدل الذي يحتدم حول هذا المضمون متروك الى الفلاسفة أنفسهم، أما حديثنا فينصب على التعبير الفلسفي وحده، وفي هذا النطاق المحدد نلتقي بجملة من المسائل نكتفي بالإشارة الى بعضها دون بعضها الآخر.

المسألة الأولى:

تتصل بأسلوب الفلاسفة، فمنهم من يحلو له أن يرهق القارىء بأسلوب بالغ التجريد والتقوقع. فهو يختار ألفاظه من بطون المعاجم، ثم يطيل الحديث المتعرج ويجرعنا الثمالة المرة، غير عابىء بما يحس القارىء من ضجر بالغ أو من صعوبة في التنفس، ولكن من الفلاسفة من يملك روح الأدب الرقيق وروح الكتابة الرشيقة فالقارىء لهؤلاء يشعر بأن اللغة عندهم لينة شفافة تجعلنا ننفذ منها الى المعاني دون ارتطام. ولكنهم في أغلب الأحيان يختفون سريعاً كأنهم طيوف هاربة.

المسألة الثانية:

تتصل باللغة الفنية واللغة الدارجة. ونذكر هنا أن عدداً من الفلاسفة والأدباء في فرنسا، قد اشتركوا منذ عقود، في معالجة موضوع الكتابة الفلسفية. وقد كان من بين هؤلاء برغسون ولا لاند وبلونديل وماريتان وجوستاف لوبون. أما السؤال الذي كان مطروحاً في ذلك الوقت هو: هل يحتاج الفيلسوف الى لغة فنية متميزة أم يستطيع أن يكتفي بلغة الناس اليومية؟ وكان من الطبيعي أن يختلف الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال. ولا أريد الآن أن أثقل عليكم فوق ما أثقلت، من عرض الحجج التي أدلى بها أنصار اللغة الفنية وأنصار اللغة الدارجة على ألسن الناس يكفي أن نذكر أن الأولين يتساءلون: كيف نتيح لأهل الاختصاص من الأطباء والمهندسين مثلاً، بل لأصحاب المهن الحرة كالحدادين والنجارين، أن تكون لهم لغة فنية، ثم نحرّم على الفلاسفة أن ينحتوا أو يخترعوا ألفاظهم أو عباراتهم

الخاصة، للتعبير عما أبدعوه من أفكار ونظريات؟ ثم أليس من الواجب أن يمنح الفيلسوف أحياناً حق الغموض حين يقرؤوه الغرباء؟

أما حجج المتحمسين للغة الحياة اليومية فخلاصتها أن على الفلسفة أصلاً أن تتجه الى المثقفين بوجه عام. أما حشو الكلام بالحواشي من الألفاظ فهو عامل نفور من الحكمة الفلسفية ومن أصحابها ايضاً.

والحق أننا لاندري لماذا ينحاز الفلاسفة بوجه عام، الى طرفين متعارضين ألا يحق للفيلسوف أن يلجأ مرة الى مصطلحات فنية، لكي يوجز أفكاره في أسطر قليلة بدلاً من الصفحات الشارحة الطويلة، وأن يعود مرة أخرى الى لغة واضحة سهلة يتذوقها جميع الناس؟

المسألة الثالثة:

تدور حول توحيد الألفاظ الفلسفية. ولاشك في أن توحيد الألفاظ يختلف اختلافاً جوهرياً عن توحيد المذاهب الفلسفية، التي كنا أشرنا الى استحالته، ولكننا، من جهة أخرى، نجد أن بعض المشتغلين بأمور الفلسفة يستخدم لفظة المثالية مثلاً وأن بعضهم الآخر يستخدم لفظة التصورية للتدليل على معنى واحد. ومايسمى بالبرهان الوجودي عند بعضهم يسمى بالبرهان الكهني عند الآخرين، وإن كان كل فيلسوف تقريباً يفهم هذا البرهان على نحو خاص. وكذلك الأمر عندما تستخدم لفظة الحدس عند فيلسوف معين لتعني مايقصده آخر بلفظة الادراك المباشر أو التعاطف.

ونعتقد أن بالإمكان تحديد المسألة على الوجه الآتي: من المعروف أن ليس في لغات العالم معين لاينضب من الكلمات، بحيث يمكن تخصيص واحدة منها لتدل على المعنى المستقر في ذهن فيلسوف معين، أي أننا لانجد، في معاجم اللغة، كلمة ثابتة لتعني الجدل الأفلاطوني وحده، وكلمة ثانية لتعني الجدل الكانطي وحده، وكلمة ثالثة لتعني الجدل الهيجلي وحده، ومن العسير، عملياً، على كل فيلسوف أن يخترع اختراعاً جميع الكلمات التي تناسب رؤيته الذاتية. وهذا يعني أن عالم المعاني أغنى وأوسع من عالم

الألفاظ . فنحن إذن نستخدم لفظة الجدل مثلاً لنعني بها الجدل عند هذا الفيلسوف وعند فيلسوف آخر أما أن تستخدم لفظة الجدل مرة، ولفظة العقل الحركي مرة ثانية، ولفظة الديالكتيك مرة ثالثة فأمر يربك القراء، لذلك نعتقد أن الجهود التي تبذلها المؤسسات الفلسفية أو الأفراد لتوحيد الألفاظ، لا لتوحيد المذاهب، جهود مشروعة، بل ضرورية لتعين، بوجه خاص طائفة المترجمين.

المسألة الرابعة:

هي مسألة الالتباس الذي كثيراً مايقع بين الفيلسوف وبين قارئه، فصاحب النظرية يطمح في أن ينقل الى الآخر مايراه صادقاً وما يعتقد أنه قادر على الزامه بقبول رؤيته. ولكن القارىء لايقدم على القراءة وهو خال من المفاهيم والمعتقدات، كل هذا يفرض عليه أن يفهم النص أو أن يؤوله له، مسترشداً بجهازه الفكري الخاص، ففردينان الكليه السريالي مثلاً يفهم ديكارت على نحو مغاير لما يفهمه منطقي مثل مارسيال غيرو من قراءته لديكارت نفسه، وهيدغر الوجودي يرى أن كانط لم يكن فيلسوف معرفة وإنما كان فيلسوف وجود. لذلك كله تنشأ عادة شكوى الفيلسوف من أنه لم يفهم فهماً صحيحاً، وهذا مايدفعه الى الرد على التأويلات المتعددة والى بيان مقصده بشروح وايضاحات جديدة.

والحق أننا نعتقد بشبه انفصال بين الفيلسوف وبين قارئه، حتى لكأن اللغة لاتكون وسيطاً أميناً أو جسراً يربط بينهما. إن عمل الفيلسوف ينتهي بكتابة الأثر، ثم يبدأ عمل آخر مستقل عن العمل الأول هو الالتقاء بين الأثر الفلسفي وبين القارىء.

فالقارىء يتصور أن صاحب المذهب الفلسفي يخطو خطوات مترابطة معتمداً على مبدأ موجه يفسر جملة النظريات. وهذا مايجده متحققاً عند ديكارت المنطلق من الكوجيتو، أو عند سبينوزا المنطلق من تعريف الجوهر والذي يبني مذهبه كل على غرار طريقة اقليدس في بناء هندسته.

ولكننا نعتقد أن الفيلسوف في واقع الأمر، ودون أن يكون داعياً لهذا لايتحرك من مبدأ صريح ينير طريقه، وإنما من منطلقات متعددة، وهو يدفع كل واحد من هذه المنطلقات الى آخر مدى ممكن، وعند ذلك يقع التصادم بين هذه الخطوط ويضطر الفيلسوف الى عمليات تركيبية خفية، وهنا لابد أيضاً أن يظهر الالتباس الذي أشرنا اليه والذي يسحبه فاليري بالالتباس المبدع.

المسألة الخامسة:

تتصل بأغلوطة المصادرة على المطلوب أو الدور. والدور كما هو معروف يتضمن البرهان على قضية أولى بالاستناد الى قضية ثانية تحتاج في برهانها الى القضية الأولى لهذا يرفضه الفلاسفة المنطقيون ويرون أنه يهدم المذهب هدماً كاملاً، ونعرف أيضاً أن ديكارت قد اتهم بالوقوع في هذه الأغلوطة عندما برهن على وجود الله انطلاقاً من الكوجيتو ثم جعل من الوجود الإلهي ضماناً لصحة الكوجيتو. لايهمنا الآن أن نعرف كيف دافع ديكارت عن نفسه وكيف رد على خصومه، الذي يهمنا فعلاً أن معاني الفيلسوف وألفاظه لاتدرك ادراكاً مباشراً من خلال النظرة الخاطفة، فهي لكونها شخصية، غامضة ضبابية، وإنما يحتاج الأمر الى قراءة نصوص الفيلسوف كلها حتى تتضح لنا المعاني. ولكننا لانستطيع أن نفهم هذه النصوص إلا إذا كانت المعاني والألفاظ الأولية واضحة. وهنا لابد أن نلتقي بالدور ولكن هذا كله لم يمنع المشتغلين بالفلسفة من الاعتراف بأن كل مذهب عميق يتضمن دوراً أو شبه دور بالضرورة. وهم كثيراً مايسوغون ذلك بقولهم أن الفيلسوف الحق يقتحم قلعة الأسرار الوجودية، منطلقاً من مغامرة روحية حرة وهو في أغلب الأحيان يتحرك على طرف الهاوية. فكيف يستطيع إذن أن يتفادى الدور أو يتفادى الدوار؟

المسألة السادسة:

تتعلق بقضية الحوار الفلسفي. فالحوار أسلوب في التعبير نجده عند أفلاطون وبركلي وعند آخرين. ولكن هناك أيضاً حوار سقراط مع المارة في

الشارع وحوار القارىء مع النص وحوار النفس مع ذاتها. وإذا كان الحوار من جهة أولى، أسلوباً مرناً يطمح الى استيعاب الأفكار المتباينة ويهدف الى بلوغ الحقيقة الثابتة، فإننا نستطيع من جهة ثانية، أن نفرق بين نوعين من الحوار.

الأول هو حوار الجيل الفلسفي الصاعد الذي يعيش مرحلة البحث عن الحقائق، ومرحلة البحث تسبق دائماً مرحلة الوصول والاستقرار. لهذا كان الحوار عند هؤلاء الباحثين امتحاناً للأفكار وتقريباً من الحقيقة الصادقة ومثمراً في جميع الأوقات.

أما النوع الثاني من الحوار فهو الذي نسمعه في المؤتمرات الفلسفية أو الذي نقرأه في الرسائل المتبادلة بين فلاسفة شيوخ. فهؤلاء في أغلب الأحيان قد وصلوا بعد عناء، ثم استقر كل واحد منهم ضمن دائرة مكتملة يكرر ما اقتنع به وارتضاه.

المسألة السابعة:

تبحث عن مكان للفلسفة بين العلم والفن. فبعض الفلاسفة الواصلين لايستغنون أبداً عن الحقائق التي اكتشفوها اكتشافاً لذلك يعد كل منهم، فلسفته علماً بالحقائق المستورة على الرغم من أنها لاتدرك إلا من الأقلين. إن القضايا التي يضعون فيها منظورهم الكلي قضايا وصفية تعبر عن الواقع الفعلي.

أما الذين يذهبون الى أن الحقائق الفلسفية تخترع اختراعاً وتعبر عن أعمق مافي الذات، فهم يعدون أحكامهم تعبيراً غنائياً عن التجربة الباطنة، لذلك كانت ممزوجة بالعواطف والقيم ويغلب عليها طابع العمل الفني، ومن هنا نفهم قول الوضعي كارناب: ان الفيلسوف ليس عالماً أبداً ولكنه فنان، غير أنه يخصه بتهمة فجة ويرى فنان بلا موهبة، ولكن فئة ثالثة راضية تهتدي بنظرة لافلاطون وتقول: إذا قدمنا شيئاً للطفل الرضيع فإنه يمد يديه

الاثنتين معاً. فهذه الفئة تعتقد بأن الفلسفة علم وفن معاً، هي علم في القاعدة وفن في القمة. مثل هذا الجمع يدفع فئة رابعة، عنيدة مشاكسة، الى أن تسير أمام الحركة اللاعقلية المحضة فأصحابها يرون أن سيادة المنطق تعني موت المتافيزيقا الحقة، وأن بإمكان الواحد منهم أن يمد للعقل لسانه، وأن يجيب على حججه بالصواعق والرعود.

إن أقسى ماأخشاه أن تعود بنا هذه الفئة الى نقطة الصفر. فكأني بها تقول: ليست الفلسفة أبداً علماً من العلوم وليست أبداً فناً من الفنون. . . . إنها فلسفة. والسلام عليكم.

* * *

الحقيقة الفلسفية*

الانسان، في جانب أصيل من جوانب كيانه الروحي، إرادة وعي وتطلع الى الحق. وقد يميل بنا الظن الى أنه تطلع الى الحقائق كلها، ورغبةُ نهمة في معرفة كل شيء. ذلك أن نزعة غامضة، خفية في أعماقه، تصور له المثل الأعلى للمعرفة معرفة محيطة شاملة، معرفة تهدم مثلها الأعلى عن طريق تحقيقه. وليس لنا أن نسأل هنا عما إذا كانت هذه النزعة الغامضة علامة من علامات الفكر المطلق تدمغ النفس المخلوقة وتدفعها الى التشبه بالعارف العليم قدر طاقتها، أو أثراً إبليسياً من آثار شهوة العجرفة والفضول. ويكفينا أن نقرر أن الانسان في وجوده المتناهي وواقعه المتزمن ونشاطه الحي، إنما يتجلى في رفضه المستمر لجملة غير متناهية من الحقائق المحرمة والمعارف التافهة، وفي اختياره الحر لنوع الحقائق التي تستحق أن تعرف. فتطلع الانسان الى الحقيقة يعني إذن أنه انفتاح على النور وجهد متصل لتركيز الحقائق الكبرى، الحقائق ـ القيم.

ونريد في حديثنا عن الحقيقة الفلسفية أن نقصر الكلام على الخصائص العامة للحقيقة المتضمنة في الحكم الفلسفي، لنخلص الى مايميزها من الحقائق الأخرى. نذكر أولاً بأن الحقيقة صفة من صفات الأحكام وحدها. فالحكم أو التصديق يقرر علاقة بين موضوع ومحمول، ويوصف بأنه حق إذا تطابق مضمونه مع الواقع. الحقيقة إذن هي تطابق مافي الأذهان مع مافي الأعيان. والتعبير اللفظي عن الحكم هو القضية. فقولي: «الكون متناه في

---

* : نشر في: محاضرات جامعة دمشق ـ ١٩٦١.

الزمان والمكان» قضية تعبر عن حكم يسند التناهي الى الكون، وهي تتصف بالحقيقة أو الصدق إذا كان الكون فعلاً متناهياً في الزمان والمكان. وإذا كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلاً من أفعال العقل، فلا معنى للتحدث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقلٌ معين باطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي أولاً وبالذات حقيقة بالنسبة الى صاحبها، لأنها متضمنةٌ في الحكم الذي يطلقه، وملازمة للقضية التي يقررها. والواقع ألا فرق بين تقرير القضية وبين تقريرها على أنها صادقة أو متصفة بالحقيقة.

نستطيع إذن أن نؤكد، في خطوة أولى، أن كل قضية، مهما يكن مضمونها، قضيةٌ صادقةٌ بالنسبة الى صاحبها الذي يقررها، وأنها ليست صادقة إلا بالنسبة إليه. ولانريد أن ننتقل من هذا اليقين الأول قبل أن نرفع عنه كل لُبس ونستخلص نتائجه في التطبيق.

قلنا إن القضية صادقةٌ بالنسبة الى صاحبها، لأن الإنسان لايملك أن يطلق حكماً لايؤمن بصدقه. فمن الواضح أن الاعتقاد ملازم للحكم، مقومٌ لوجوده كحكم أو تصديق، بحيث يكفي أن ينسحب منه حتى يتفتت الحكم أو يعلق ألفاظاً في الفراغ. وينطبق قولنا ذلك على جميع ميادين المعرفة وصورها. فالمعرفة العامية معرفة صادقة تعبر عن الواقع عند صاحبها، وهي صادقة صدقاً مطلقاً حتى يتكشف له خطؤها أو حتى يتجاوزها الى معرفة أدق وأشمل. وكذلك المعرفة العلمية والدينية والفلسفية. ويكفي أن يتأمل كل منا في البنية المنطقية للقضية التي تعبر عن معتقد من معتقداته الدينية أو الفلسفية حتى يجد أنها لاتختلف مطلقاً، من حيث كونها متصفة بالصدق، عن القضية العلمية الخالصة.

قد يعترض هنا بأن الحقيقة الفلسفية لاتمتلك، حتى بالنسبة الى صاحبها، هذا اليقين الجازم الذي تملكه الحقيقة الرياضية أو الطبيعية. وجوابنا أن تاريخ الفلسفة يشهد أن الفيلسوف، حين يقرر أحكامه تقريراً مليئاً خالياً من كل تحفظ، فهو يقررها على أنها حقائق لايقل يقينها عن يقين

أية حقيقة علمية . فديكارت يصرح لنا بأن وجود الله أوثق عنده من حقائق الرياضة . أما إذا كان الفيلسوف يتردد أحياناً في بعض أحكامه ويقررها على أنها مرجحة فحسب ، فيجب أن نعد جملة التحفظات التي تمنعه من توكيد أحكامه توكيداً مطلقاً ، جزءاً من مضمون حكمه الحقيقي ، أي يجب بعبارة أخرى ، أن ندخل جهة الحكم في مادته بحيث يظل الحكم نقياً صافياً ، يعبر عن الحقيقة تعبيراً كاملاً . فإذا قيل إن أفلاطون ـ أو غيره من الفلاسفة ـ لم يكن واثقاً كل الوثوق من خلود النفس ، وإنه لم يقرر هذا الخلود إلا بوصفه مرجحاً ، قلنا إن القضية المعبرة عن موقف أفلاطون تعبيراً كاملاً تنطوي هي نفسها على هذا الترجيح وتصاغ بالعبارة القائلة إن خلود النفس أمر مرجح . ولكن هذه القضية لابد أن تتصف بأنها ، بالنسبة الى صاحبها ، صادقة صدقاً يقينياً . طبيعي أن الخلود ، في ذاته ، لايمكن أن يكون مرجحاً ، فهو إما أن يكون أو لايكون . وإنما يُحمل الترجيح على حكم يتصل بدوره بمسألة الخلود . إنه إذن جزء من مضمون حكم على حكم ينتقل بنا من سطح مشكلات الوجود الى سطح مشكلات المعرفة . ولايتسع الوقت هنا لتفصيل العلاقة بين هذين النوعين من المشكلات ، لهذا اعتذر عن عدم الكلام فيها .

وقد يُعترض أيضاً بأن القضية الفلسفية ، حتى ولو نظرنا اليها من حيث اتصافها بالصدق بالنسبة الى من يقررها ، تختلف عن غيرها من القضايا العلمية . ذلك أن القضية العلمية واضحة الحدود ، ثابتة التصورات بحيث نستطيع أن نقرر صدقها استناداً الى دلالتها المحددة الثابتة . أما القضية الفلسفية ، كقولنا مثلاً الله موجود ، فهي غير واضحة الحدود لأن المعنى المقصود بلفظة «الله» يختلف من فيلسوف الى آخر ، كما يختلف معنى الوجود نفسه . وجوابنا أننا حين نربط القضية بصاحبها فإننا نقرر ، في الوقت ذاته ، أن معناها الحقيقي هو المعنى الذي يقصده من يقررها . فإله أفلاطون غير إله أرسطو ، وإله ديكارت غير إله باسكال . ولكن معنى اللفظة واضح في ذهن كل منهم ، ولابد لنا لكي نفهم مايقصده الفيلسوف نفسه ، من أن

نرجع الى تجربته الروحية وجملة مذهبه الفلسفي. وهذا يعني أن ألفاظاً واحدة قد تستخدم في الفلسفة لتدل على معان متغايرة. فبرجسون مثلاً يؤكد حرية الانسان. ويؤكد هذه الحرية أيضاً لالاند. ولكن لالاند يقول بصدد الكلام على حرية برجسون: «وقانا الله من الحرية إن كانت الحرية هي هذه». والخلاصة أن عجز اللغة عن أن تقدم لنا لفظة خاصة بكل فكرة هو الذي يجعل معنى القضية الفلسفية يتجاوز الألفاظ التي تعبر عنها، دون أن يفقد وضوحه في ذهن صاحبه.

القضية إذن صادقة دائماً بالنسبة الى من يقررها، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه هو الذي يعطيها معناها، وأنه يقررها دائماً بصورة مطلقة من كل قيد. ومادام ذلك صحيحاً بالنسبة الى القضية من حيث هي توكيد، أي مهما يكن مضمونها، فلا مجال للتفريق هنا بين الحقائق العلمية وبين الحقائق الفلسفية والدينية.

ولكننا قلنا أيضاً إن القضية ليست صادقة إلا بالنسبة الى صاحبها. وهذا القول بديهي في الواقع، إذ كيف يقرر انسان ما صدقَ قضية دون أن يتبناها؟ ألا نشعر جميعاً بأننا لانستطيع أن نعترف بصدق حكم من الأحكام إلا إذا كنا نعد أنفسنا أصحاباً لهذا الحكم؟ فلسان حال كل منا إذن هو أن الحقيقة هي التي اعترف أنا نفسي بأنها حقيقة. ولاتكتسب أقوال الآخرين صفة الحقيقة عندي إلا حين أقررها. فكل فرد منا ملزم بأن يعد نفسه مقياساً للحقيقة، أي مقياساً وحيداً للحقائق كلها. ولامخرج له من ذلك إلا بالتناقض، إذ من التناقض الواضح أن اعترف بصدق حكم قبل أن يصبح حكمي، أي قبل أن أصدقه.

ولكن هذا لايعني مطلقاً أن الحقيقة التي أقررها هي في نظري مجرد حقيقة ذاتية أو شخصية. فأنا لاأستطيع أن أقرر حقيقة ما وأن أعدها في الوقت نفسه حقيقتي وحدي. ذلك أني أعترف بها كحقيقة، إنما اعترف بها كحقيقة موضوعية مطلقة. بل إن تعريف الحقيقة من حيث هو تطابق الفكر مع الأشياء، يتناقض مع المفهوم الذاتي للحقيقة. ومعنى ذلك أنه إذا كان

الفرد من جهة أولى أن ينتظر تصديقه الذاتي لحكم من الأحكام، حتى يعترف بحقيقة مضمونه، فإنه يكفيه، من جهة ثانية، أن يعترف بهذه الحقيقة حتى يقرر أنها موضوعية مطلقة. فقولنا إذن أن كل فرد يعد نفسه بالضرورة مقياساً وحيداً للحقائق كلها يعني أنه يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة.

ربما بدا أن في ما انتهيت من الإشارة اليه مفارقة غريبة تبتعد بنا عن المفهوم المستقر في أنفسنا عن الحقيقة. ولكني أنبه أولاً الى أن الحقيقة التي يدور الكلام عليها إنما توجد في الأحكام ولاتوجد إلا في الأحكام. فهي إذن لاتعني الواقع أو الوجود. وأنبه ثانياً الى ضرورة التخلي - ولو مؤقتاً - عن كل مفهوم مسبق عن الحقيقة وأنواعها المختلفة، وعن كل محاولة لاستباق النتائج التي يظن أنها تترتب على ماسبق ان قررناه من توحيد معنى الحقيقة في الميادين المختلفة، ومن ربط الاعتراف بالحقيقة بصاحب الحقيقة نفسه. وأنبه ثالثاً الى أن الحقيقة العلمية نفسها لابد أن تستند الى اقتناع الفرد بها حتى تصبح حقيقة بالنسبة اليه. فأنا لاأقبل حقيقة هندسية إلا لأن البرهان يلزمني بها بحيث يمتنع عليّ أن أقاومها، وذلك بصرف النظر عن اقتناع الآخرين بها. فليست الكلية إذن شرطاً من شروط الحقيقة العلمية لأني أقبل هذه الحقيقة من غير اعتبار لقدرتها على أن تثبت في العقول جميعاً. وهي بالتالي لاتتميز من الحقائق الدينية أو الفلسفية. وأنبه رابعاً إلى أنه إذا رجع كل منا الى تجربته الفكرية أحس بأن معنى الحقيقة في الحكم لايتعلق بمضمون الأحكام، وبأن هذا المعنى يظل بالتالي واحداً في جميع معتقداته، وأحس أيضاً بأن الحقيقة التي يقررها هي وحدها الحقيقة الفعلية، وبأنها في الوقت ذاته حقيقة مطلقة. وأنبه أخيراً الى أني لم أقل أبداً إن كل فرد منا هو فعلاً مقياس الحقائق وإنما قلت إن كل فرد منا يعد نفسه بالضرورة مقياساً للحقائق. فإذا ماطبقت هذا القول على نفسي - كما يمكن أن يطبقه كل منكم، على نفسه - قلت «ليس صحيحاً أن كل فرد مقياس للحقيقة المطلقة كما يتوهم، وذلك لأني أنا نفسي مقياسها الوحيد.

* * *

ننتقل الآن الى نقطة ثانية لنسأل: متى يحق للفرد أن يطلق حكمه على أنه صادق؟ لاشك أن الجواب المباشر على هذا السؤال هو أن الحكم لايكون صادقاً إلا إذا قام عليه الدليل. فكل قضية تقرّر إذن، وبصرف النظر عن مضمونها، تعني أنها مبرهنة في نظر صاحبها. ذلك أن البرهان هو الذي يسمح لها أن توضع وتستقيم. إنه القوة التي تسندها من الداخل وتمنحها القدرة على الوجود. إن ادراك حقيقة من الحقائق هو إدراكها في منابعها وأسسها المشروعة. فالبرهان بهذا المعنى، ونحن لانستطيع أن نجد له معنى آخر، ضروري لكل قضية مقررة، إلا إذا كانت القضية بديهية في ذاتها، أي تحمل برهانها في نفسها.

صحيح أن أشكال البرهان كثيرة. ونحن نستطيع أن نلح على الخصائص النوعية التي تميز البرهان الرياضي من البرهان الطبيعي أو التاريخي أو الفلسفي. ولكن عصب كل برهان، مهما يكن شكله، هو مايحمله في طياته من قوة الاقناع والافحام. إن هذه القوة هي العنصر المشترك في البراهين جميعها، بل هي الخاصة التي تسمح لنا أن نسميها بالبراهين. وأول نتيجة لذلك أنه لامجال للتمييز بين البرهان الكامل في علوم الرياضة مثلاً وبين البرهان الناقص في مجال الحقائق الفلسفية أو الدينية. فالفيلسوف لايستطيع أن يعد برهانه أقل قوة من برهان العالم لأنه يعرف أن البرهان إما أن يكون أو لايكون. وكل ماهنالك أنه لايشترط في صحة البرهان أن يفرض نفسه على العقول جميعاً، بل يكفي أن يفرض نفسه عليه وحده. ولكن هل يشذ الفيلسوف في الواقع عن غيره من أصحاب الحقائق، في هذه المسألة بالذات؟ إن نظرة نلقيها على تكون البراهين في الميادين المختلفة للمعرفة تبين لنا أن البرهان لاينفصل أيضاً عن صاحبه. فمن الواضح أولاً إن حقائق العلم لاتقرر إلا على أنها مبرهنة. ولكننا أشرنا الى أن البرهان فيها لايتعلق بقدرته على إقناع العقول أي بطابعه الكلي، وإنما يتعلق بقدرته على هدم كل مقاومة يحاول أن يقاومه بها فرد من

الناس. فالحقيقة العلمية تستمد حقيقتها من برهانها الذاتي لا من إيمان الناس بها. ولاننس مع ذلك أنه يكفي أن نترك نطاق العلوم الرياضية والطبيعية الى حدٍ ما حتى نصطدم باختلاف الحقائق في العلوم الانسانية. فالحقيقة التي يقررها عالم من علماء النفس أو الإجتماع أو التاريخ وينقضها عالم آخر، ليست عند صاحبها سوى حقيقة مبرهنة. ولايطعن في برهانها عند هذا العالم، أنه لم ينجح في أن يقنع بها غيره من العلماء.

وماقلناه عن الحقيقة العلمية نقوله أيضاً عن الحقيقة الدينية أو الإيمانية. فالإيمان هنا لايعني انتفاء البرهان أصلاً وإلا فهمنا مطلقاً لماذا يقرر فرد من الناس هذه الحقيقة دون تلك، في مجال المعتقدات. يقول الاكويني: «لايؤمن الانسان إلا إذا رأى أنه يجب عليه أن يؤمن». ومعنى ذلك أن الحقيقة الإيمانية تبرهن بصورة غير مباشرة وإن تعذر برهانها مباشرة. وليس البرهان غير المباشر أضعف من البرهان المباشر مادمنا نعترف أنه برهان.

ولانريد أن نحلل هنا هذا النمط من البرهان، ومايستند اليه من مقدمات تعد بديهية عند صاحبها، كالمعجزة أو الكمال المذهبي أو الثقة بالآخرين. والمهم أن نلاحظ حضوره بصورة صريحة أو ضمنية في ذهن صاحب العقيدة الإيمانية. إنه برهان كامل بالنسبة اليه مادام يسمح له أن يقرر قضيته تقريراً جازماً. أما إذا قيل هنا أيضاً إن الحقيقة الدينية لاتؤكد على نحو ماتؤكد الحقيقة العلمية عدنا الى ماكنا أشرنا إليه من ارتباط معنى القضية بصاحبها واعتبار القضية المجردة من كل شك أو تحفظ هي التي تعبر عن موقف صاحبها الفعلي.

والخلاصة أن الإيمان معرفة مبرهنة بنوع غير مباشر من البرهان، يكتفي به صاحبه حين يقتنع به شخصياً، ولو لم يقتنع به غيره، ليؤكد حقيقته على أنها حقيقة مطلقة.

والحقيقة الفلسفية أخيراً حقيقة مبرهنة، بمعنى أن صاحب النظرة الفلسفية لايستطيع أن يؤكد أمراً إلا إذا كان بديهياً في نظره أو مستنداً الى

حقائق بديهية. فالقضية الفلسفية التي لانعترف بأنها بديهية ولانقدم لها برهاناً نعتقد بقوته الاقناعية، قضية محرمة من الناحية النفسية والمنطقية والأخلاقية. فإذا حق للفيلسوف أن يتحرر من رقابة عقول الآخرين عليه فإنه لايحق له أن يؤكد مايشاء ويهوى. بل هو لايستطيع أن يفعل ذلك برغم أنه يجد في كتابات الفلاسفة كل تقرير ممكن.

وطبيعي أننا لانقصد بالحكم هنا مجرد القول الظاهري الذي يمكن أن يكون كاذباً، ولكننا نقصد به فعلاً عقلياً داخلياً مصحوباً باعتقاد. إن مايمنع الفيلسوف من أن يسترسل في أحكامه ليس نقصاً في جرأته أو خوراً في اندفاعه، وإنما هو انتهاء تجربته الفلسفية عند حد معين لايستطيع تجاوزه. فقد سأل الأب تونكيدك الفيلسوف برجسون عما إذا كان يرغب في إضافة شيء الى أفكاره التي أوردها في كتابه «التطور الخالق» فأجاب برجسون في رسالة خاصة: «اني، بوصفي فيلسوفاً، لاأرى شيئاً أستطيع أن أضيفه الآن. وذلك لأن المنهج الفلسفي كما أفهمه لايسمح لي بتقرير نتيجة تتجاوز أقل تجاوز ممكن الشروط الاختبارية التي تستند اليها». ثم إن الفيلسوف لايرفض قولاً من الأقوال إلا على أساس اعتقاده بأنه قول غير مبرهن، وإلا لما استطاع أن يرفضه دون تناقض.

ومع ذلك فإنا نجد عدداً من الفلاسفة المعاصرين يضيقون بنير المنطق والبرهان. فنيتشه، كما يقول سوريو، لايبرهن على أقواله وإنما يطلقها في كبرياء. وجابريل مارسيل، على الرغم من إيمانه بقيمة التواصل، لايتردد في أن يقول: إن الفيلسوف الذي يعرض حقائقه التي اكتشفها، في تسلسل جدلي مذهبي، قد يشوه تشويهاً عميقاً طابع هذه الحقائق نفسها. ولوكيه يرى أن الحرية لاتبرهن لأن البرهان عليها يعني فرضها. ويقول ياسبرس: إن الإله المبرهن ليس إلهاً. ويعتقد شتسوف بأن طريق الفلسفة يظل مقفلاً مادام المنطق سائداً. وتلميذه فوندان يريد أن يبعد عن نفسه جثة الضرورة ويعلن أنه مستعد لأن ينكر العقل وأن يخرج له لسانه وأن يجيب على منطقه بالصواعق والرعود.

ويمكن أن نجيب على ذلك باختصار، بأن نيتشه إذا كان يقرر في كبرياء ودون برهان فهو يصرح من جهة ثانية بأنه ليس من ضيق الأفق بحيث يؤمن بمذهب معين ولو كان مذهبه. ومعنى ذلك أن الانسان لايطالب بالبرهان إلا إذا كان جاداً في مايقول. أما جبريل مارسيل فليس هناك من يطلب اليه أن يعرض حقائقه بصورة جدلية لأن الجدل الحقيقي ينساب في لحمة التفكير نفسه. ولكن ليس هناك من هو مستعد للإستماع الى فيلسوف إذا أصر على أن يفر من مسؤولية أحكامه. هذا ولم يشترط أحد على لوكيه ومارسيل أن تخضع الحرية نفسها أو أن يخضع الإله نفسه لمنطق العقل الإنساني، وإنما يُشترطُ أن يخضع ادعاء الفيلسوف لهذه الحقيقة دون تلك، الى مايبرره في العقل. وأخيراً لقد ذهب كل من شستوف وفوندان بعيداً في التمرد حتى تمردا على وهم من الأوهام. إذ لايطلب من البديهية الفلسفية أن تكون بديهية عقلية يتفق فيها الناس جميعاً، وإنما يكفي أن تكون بديهية عند صاحبها سواء اتصل مضمونها بالعقل أو بالعاطفة والقيم. فكأن أصحاب المدرسة اللاعقلية لايثورون ضد البرهان إلا لأنهم يظنون أن البرهان الحقيقي هو الذي يستطيع أن يفرض نفسه على كل عقل. ويكفي أن نعود بالبرهان الى واقعه العيني ضمن التجربة التي يعيشها الفيلسوف حتى يستقيم قولنا بأن القضية الفلسفية لاتقرر في ذهن صاحبها إلا بوصفها مبرهنة كاملة البرهان.

يلاحظ في كل ماقلناه أننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. بل لم يكن قصدنا أبداً أن نتجاوز هذه الحدود. فواقع الأمر أن الفلاسفة يؤلفون مذاهبهم من جملة الحقائق التي يبرهنون عليها. فلابن سينا حقائقه وبراهينه. ولديكارت حقائقه وبراهينه، ولهيجل حقائقه وبراهينه. ولم يتفق لفيلسوف أصيل أن تردد في توكيد مايراه حقاً بسبب شعوره بأن الآخرين لن يقبلوا حقائقه. وهو لم يتردد في أن يعد حقائقه حقائقَ موضوعيةً مطلقة، تسندها الأدلة الصحيحة. وليس هذا الموقفُ موقفَ الفلاسفة وحدَهم ولكنه

موقفُ العلماء في كل ميدان، وموقف المؤمنين بالحقائق الدينية مهما يكن مضمون حقائقهم، بل هو موقف كل واحد منا في جملة مايُصدقّه ويؤمن به.

نقول إننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. ولكننا نعتقد أن النتيجة اللازمة عن هذا الوصف والتحليل نتيجة هامة. إذ يكفي أن يعي الفرد أنه لايستطيع إلا أن يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة حتى ينتبه الى خطورة المسؤولية التي يحمل أعباءها. إن وفاءه لمعنى الحقيقة يلزمه بأن يعيد النظر دائماً في جملة أحكامه عن طريق فحص البراهين التي تدعمها. فالتجربة تعلمنا أننا كثيراً مانخطىء ونبدل أحكامنا. وسبيلنا الى رفع الخطأ الممكن أن نكون على صلة حية دائمة بالحقائق التي انتهينا اليها. فإذا ما أعطينا حق التقرير فيها فقد ألزمنا أيضاً بواجب تطهيرها وتحريرها بفضل التجربة والتأمل. إننا لسنا أحراراً في توكيد الحقيقة التي نريد ولكننا أحرار في البحث عن الحقيقة التي تفرض نفسها علينا. إننا لانملك الحقيقة إلا حين تملكنا.

* * *

ننتقل بعد ذلك الى نقطة ثالثة تتصل بما يميز القضية الفلسفية من غيرها من القضايا. ذلك أننا حتى الآن حاولنا أن نقرب بين صور المعرفة أو أن نوحد بينها على صعيد التقرير والبرهان. والواقع أن القضية الفلسفية إنما تتميز بمضمونها لابطريقة وضعها. ونحن حتى حين نعترفُ بأن لها منهجاً خاصاً بها، لانستطيع أن نعرّفها بالوسائل التي توصلنا اليها، لأننا لانعرف مثلاً علم الفلك بأنه العلمُ الذي يعتمد على المراصد.

للفلسفة إذن موضوعها الخاص بها. ومادمنا نقصد بها في هذا الحديث الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة فهل نرجع الى تعريف أرسطو ونقول أنها علم الوجود بما هو وجود؟ الواقع أننا لانجد فائدة كبيرة في البحث عن تحديد ثابت لموضوع الفلسفة، نعرف مقدماً أنه لايرضي الفلاسفة

جميعاً. فتعريف أرسطو لايقنع ديكارت، وتعريف ديكارت غير تعريف هيجل. أما تعريف هيجل فقد جعل وليم جيمس يقفز فوق الأرض مرتين. وليس الأمر مقصوراً على الاختلاف في الحلول وإنما يتصل الاختلاف في الأسئلة نفسها. فالسؤال: لماذا كان وجود بدلاً من العدم؟ سؤال رئيسي عند هيدجر. ولكن وليم جيمس يرى أن مهمة الفلسفة أن تفسر العالم كما هو في واقعه بدلاً من أن تسأل لماذا كان موجوداً. وإذا كانت مشكلة المصير الانساني بعد الموت قد أقلقت كلاً من أفلاطون وباسكال ومارسيل فإنها لم تكن ذات بال عند هيجل وكروتشه وميرلوبونتي. ولهذا قال ريكور إن مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته وأن يجدد طرح المشكلات، ولاحظ برهيه أن المشكلة الواحدة قد تأخذ أهمية كبيرة في مذهب معين وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر.

ولكن هل يعني ذلك أن الفلسفة لاتملك موضوعها الخاص؟ نعتقد أننا نستطيع أن ندرك هذا الموضوع إذا رجعنا الى منابع التجربة الفلسفية في أعماق الانسان. لقد قلنا في البدء أن انفتاح الانسان على الحقيقة يعني أنه اختيار للحقائق الكبرى. ونستطيع أن نقول الآن إن الفلسفة هي البحثُ عن أكثرِ الحقائق أهميةً في حياة الانسان الروحية. والفيلسوف هو الذي يحدد هذه الحقائق ويطورها وفق تجربته وتطلعاته. ونحن نجد في تاريخ الفلسفة مايؤيد هذه النظرة تأييداً قوياً. فأفلاطون يرى أن الفلسفة محاولة لبناء انسان جديد، وأنها تطهر نفس الفيلسوف من علائق البدن في سبيل تحريره واعداده للاتصال بالحقائق المحضة. إنها إذن بناء للحياة واعداد للموت. والفلسفة عند أرسطو هي أسمى العلوم على الاطلاق، وهي الهية بمعنيين: فهي تبحث في الأمور الإلهية وهي أيضاً أجدر العلوم بأن تكون موضوعاً للعلم الإلهي. ويكرر باسكال أن الانسان يستطيع أن يهمل معرفة رأي كوبرنيك، ولكنه لايستطيع أن يهمل معرفة مصيره. وليس صحيحاً أن اسبينوزا كان يحمل مثلثاً في رأسه. فهو قد ثار على تفاهة الحياة اليومية وانطلق في البحث

عن خير حقيقي يولد في نفسه الفرح الدائم. وهو حين سمى كتابه الفلسفي بالأخلاق كان يؤمن بأن هناك علاقة قوية بين وحدة الجوهر وأساس الحياة الأخلاقية. أما هيجل فقد كتب يقول: إن الفلسفة التي تستحق فعلاً هذا الاسم هي التي تستطيع أن تجيب على سؤالنا: مامعنى أن نتقرب من الله؟ وبرجسون، على رغم مهارته في هدم المشكلات الفلسفية المقلقة، يعترف بأن الفلسفة، إذا لم تستطع أن تقول شيئاً عن أخطر الأسئلة التي تطرحها الانسانية، فإنها لاتستحق تعب ساعة واحدة. والفلسفة المعاصرة التي تعيش على القلق والتمزق تحاول أن تثبّت نظرها الى الهاوية وأن تبحث في الوقت نفسه عن معنى جديد للحياة. فألبير كامو يعلن أنه لاتوجد إلا مشكلة فلسفية واحدة. مشكلة جادة حقاً، هي مشكلة الانتحار. فإذا أجبنا عن السؤال: هل تستحق الحياة أن تُعاش أم لاتستحق؟ فقد أجبنا عن المشكلة الرئيسية في الفلسفة.

الحقيقة الفلسفية إذن تتميز بخطورة مضمونها الروحي. قد يقال إنها تقترب بذلك من بعض الحقائق الإيمانية. والواقع أن القضية الإيمانية تعبر في كثير من الأحيان عن جواب لمشكلة فلسفية. وبما أن صاحب القضية الإيمانية ينظر إليها على أنها صادقة مبرهنة كما أسلفنا، فهو يجد فيها حلاً صحيحاً لمشكلة فلسفية. ولا أهمية في رأينا للاختلاف بين الفلسفة والإيمان في طريقة الوصول الى الحقيقة. فالفيلسوف الذي تقض مضاجعَه قضيةٌ مصيره بعد موته لايستطيع أن يشترط في الجواب على سؤاله أن ينهج نهجاً معيناً أو أن يلجأ الى برهان مباشر. فإذا وجد جواب سؤاله في قضية إيمانية يعدها صادقة مبرهنة فقد وجد ضالته. إن سؤاله الفلسفي الحقيقي هو: هل النفس خالدة؟ وليس أبداً: هل يستطيع العقل أن يثبت مباشرة خلود النفس؟ وينتج عن ذلك أن الفلسفة الحية عند من يؤمن دينياً بخلود النفس إنما هي إيمانه ذاته، ضمن الحدود التي يجيب فيها الإيمان على أسئلته الفلسفية. وهذا مانلاحظه في واقع الأمر عند المؤمنين بالحقائق الدينية، سواء أكانوا من الفلاسفة أو لم يكونوا. ونعتقد أن هذه النظرة تستطيع أن تحل الاشكال الضخم الذي أثير في

أوروبا منذ ربع قرن حول معنى الفلسفة الدينية بصورة عامة والفلسفة المسيحية بصورة خاصة. فالذين يرفضون هذه الفلسفة الدينية من أمثال برهيه وبرنشفيك، يفصلون بين المجالين وينظرون الى عبارة الفلسفة المسيحية مثلاً كما ينظرون الى عبارة الهندسة المسيحية. أما الذين يقبلون هذه الفلسفة من أمثال جلسون وبلوندل فإنهم يفصلون أيضاً بين الدين والفلسفة ولكنهم إما أن يقولوا مع جلسون بأن المسيحية قد أثارت أمام الفكر الفلسفي مشكلات جديدة عليه كمشكلة اللانهاية والخلق، بحيث تستحق الفلسفة التي تجيب على هذه المشكلات إجابة عقلية محضة اسم الفلسفة المسيحية، وإما أن يقولوا مع بلوندل بأن الفلسفة المسيحية هي الفلسفة العقلية المحضة التي تنتهي خطواتها عند فجوة لاتملؤها غير المسيحية. ونعتقد أن هذه الحلول المختلفة تنطلق من ربط الفلسفة بمنهج معين وتنتهي الى الفصل بين نوعين من الحقائق. ولكننا نرى وفق ماقدمناه أن الحقيقة الفلسفية هي التي يعيشها فعلاً صاحبها، وهي التي تغذي واقعه الروحي. فجلسون مثلاً فيلسوف توماثي ومؤمن كاثوليكي، وهو يرى أن الفلسفة لاتستطيع إثبات الخلق، كما يفهمه الدين، إثباتاً عقلياً ويؤمن في الوقت نفسه، بوصفه مسيحياً، بأن الخلق حقيقة مطلقة. فهو إذن لايقف حيث تقف فلسفته العقلية وإنما يتجاوزها الى إيمان غريب عنها. إنه إما أن يحيا حياة روحية مزدوجة، وإما أن يبطل الطابَع الجدّي للفلسفة. لذلك نستطيع أن نخلص، بناء على مفهومنا لوحدة الحقيقة ولتعادل الأدلة الى أن الفلسفة الجادةَ الدينيةَ التي لاتعبث هي الفلسفة المرتكزة على الإيمان الديني، أي هي الدين نفسه وقد أصبح عند صاحبه نظرةً حية في الوجود. ويكفي أن يقرر المؤمن حقائقه دون خجل كاذب ودون احساس بالنقص حتى يستطيع ادماجها ضمن مذهبه الفلسفي الشامل. وكل مايطلب منه أن يكون واثقاً من صدق أحكامه الإيمانية وصحة أدلتها الخاصة.

* * *

الحقيقة الفلسفية إذن هي تلك التي يعيشها الفيلسوف ويعيش لأجلها لاتلك التي يعيش منها ويقتات، ثم يتجاوزها في السر. إنها حقيقة شخص معين يختار مشكلاته اختياراً حراً وينطلق في البحث عن حلول لها مستنداً الى جميع الوسائل التي يملكها، حتى إذا تراءى له الحق أقرَّ به واستكان إليه دون أن يكف عن الانفتاح الى كل مايزيده دقة وغنى وعمقاً.

لقد عاش الفلاسفة الصادقون فلسفاتهم وطوروها وفق الهامات العقل والتجربة والضمير. فما على الفرد منا إذن إلا أن يبني حياته الروحية بناء متصلاً متجدداً. وإذا صح ماقدمناه من تحليل أولي بسيط لفعل التوكيد عامة وفعل التوكيد الفلسفي بصورة خاصة فهو يجنبنا طريق الريبية الرخوة وطريق التعصب المغلق في وقت واحد. إنه يجنبنا طريق الريبية لأن الريبية تتولد من فقدان الشعور الداخلي بالحقيقة. فصاحبها يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلةٌ كلهاُ أو صادقةٌ كلهاُ، والرأيان سواء. فالقول إنها باطلة كلها يرتكز في الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولة للبحث عنها في متاهات الآراء والأقوال. فالريبي هنا يرفض الحكمين المتناقضين في موضوع واحد لأنه لم يستطع أن يجد في نفسه صدق أحدهما. إنه بدلاً من أن يتجه الى المشكلة بالذات من أجل أن يجد لها حلاً يرتضيه، تجرفه تناقضات الناس بعيداً عن طريق الحق. أما القول أنها صادقة كلهاُ، بمعنى أن كل فرد محق في أن يجعل نفسه مقياساً للحقيقة، فهو قول يهدم معنى الحقيقة نفسه. ولاخلاص للإنسان من كل ذلك إلا في مجابهة المشكلات مجابهة مباشرة ودفع العقل في اكتشاف حلولها. وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متاهات أو أثقال الى أدوات تساعده على بلوغ الحقيقة. فإذا ماتحقق له ذلك قبض على المقياس الذي يسمح له بالحكم على الآراء المتضاربة. فالحقيقة التي ينتهي إليها هي إذن وحدها التي تنقذه من التشتت والغرق والضياع. وعند ذلك يتجاوز الريبية الى إيمان بحقيقة يملكها وتملكه.

ولكن تجاوز الريبية هذا لايمكن أن يقذف به الى الطرف الآخر، طرف التعصب المغلق. ذلك أن المتعصب ليس هو من يتمسك بالحقيقة التي تملأ أفقه وإنما هو من يريد أن يفرض حقيقته فرضاً على غيره. إنه في أغلب الأحيان ذلك الذي لم يعان تجربة الكشف الحر عن الحقيقة. لهذا يستبد به منطق القسر والجمود والعطالة. أما المؤمن الصادق بالحقيقة، العارف بأسرار اكتشافها ونموها داخل ذاته، فهو بالضرورة منفتح على أفكار الناس وتجاربهم، مؤمن بإمكان الإلتقاء بهم على صعيد مرتفع. لاشك أنه غير مستعد للتفريط بحقائقه والتنازل عنها باسم التسامح الكاذب. فهو يفرق بين المساومة والتسامح الحق. المساومة بالحقيقة خيانة لها. أما التسامح مع الآخرين فهو تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الانسان وحقه في التفكير. إن المؤمن الصادق بالحقيقة يحترم كل باحث صادق عن الحقيقة. فهو لايسمح لنفسه بأن يقسر الآخرين على الإيمان بحقيقته لأنه يختزن طاقته الهجومية لهدم كل مامن شأنه أن يسلب الانسان كرامته ويفقده شرف الوجود الحر.

الحقيقة الفلسفية إذن لاتنفصل عن القيمة، والقيمة لاترسخ في النفس إلا بالحرية. فإذا آمنا بالحقيقة والقيمة والحرية فقد ملكنا الطريق الى تحقيق الانسان.

١٩٦١/٥/٨

في البحث عن فلسفة*

إن أزمة عامة تجتاح التفكير الفلسفي المعاصر وتظهر في كل من العلم والعقل والاعتقاد والأخلاق.

أزمة العلم:

يجب أن نعترف بأن المذهب الوضعي، بوصفه موقفاً فلسفياً، قد فشل فشلاً نهائياً. إذ ليس من يدعي اليوم أنه يكفي أن نغمض العين عن بعض المشاكل حتى نحذفها. وهذه المشاكل لاتظهر في مجال الفلسفة العامة وحدها، وإنما هي في صميم العلم نفسه. ذلك أن العلم كما بين ميرسون، لم يقتصر في تاريخه، على ملاحظات الحوادث واستخلاص علاقاتها المتبادلة. وإنما حاول أن يفهم ويفسر.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية نجد أن التحليل الفلسفي يقودنا الى الاعتراف بدور إيجابي للفكر في بناء المعرفة. فنحن نقتطع من الواقع المختلط المتشابك، حوادث معينة، مدفوعين في ذلك بحاجاتنا العملية وبنزعتنا الى التبسيط. ونحن نمزج بين هذه الحوادث التي نثبتها في مجراها وندخلها ضمن منظومات معقدة ثم ندرجها، طوعاً أو كرهاً، في أطر واضحة بسيطة.

وإذا قيل أن العلم في جوهره، تجريبي يخضع للتحقيق، قلنا أن وسائل التحقيق نفسها لاتخلو من الاصطناع. فالعلم لايتردد في تعقيد القانون أو المبدأ الذي يفسر به بعض الظواهر، بأن يلجأ الى فروض ثانوية تسمح له بادخال معطيات الملاحظة في إطار المبدأ.

---

* هذا البحث خلاصة لكتاب د. بارودي الذي يحمل العنوان ذاته، طبع في كتاب الفلسفة العامة المقرر على طلبة السنة الرابعة فلسفة (نظام قديم).

وعندما تفشل هذه الفروض المعقدة نجد أن ثورة علمية تهب لتستبدل مبدأ جديداً بالمبدأ الذي كان موثوقاً به.

وهكذا انتقل العلم من نظريات بطليموس الى نظريات كوبرنيكوس ومن عالم نيوتن الى عالم انيشتين ومن الميكانيكا المتصلة الى ميكانيكا الكم.

ثم إن الآراء الحديثة في بنية المادة قد أكدت بعد نظرياتنا عن الوقائع. ذلك أن كل قياس دقيق للظواهر الأولية (الذرية) في الطبيعة قد أصبح مستحيلاً استحالة نهائية. إذ أننا حين نقيس هذه الظواهر لابد من أن نؤثر فيها فندخل عليها بعض التغيير. وينتج عن ذلك أن الحتمية الطبيعية تتحقق في العالم الأكبر (أي في الظواهر الطبيعية العادية) ولكنها لايمكن أن تتحقق في العالم الأصغر (أي العالم الذري). وهذا يقودنا الى اثبات مبدأ عدم الضرورة في صلب العناصر الأخيرة للواقع. ومن هنا نظريات «دوهم» و «ادوار لوروا» التي تقول بأن العلوم لاتوصلنا الى معرفة الواقع نفسه، ولاتقدم لنا صورة صادقة عنه، وإنما هي تصوره من بعد وفقاً لاهتمام النشاط الإنساني، بحيث تستبدل بتشابكه الحقيقي رموزاً كمية تكفي لأن نتنبأ بصورة وسطية مجملة.

هكذاينهار المفهوم الوضعي بل والتقليدي للعلم الذي يرى فيه مجموعة من الحوادث والقوانين الموضوعية. ولاينقذه أن نضيق مجال العلم بحيث نكف عن المحاولات التفسيرية ونبقى قريبين من الوقائع عينها. وذلك لأن تحليل بعض الفلاسفة مثل لوروا وبرجسون لم يقتصر على نقد النظريات والقوانين الطبيعية بل تناول أيضاً نقد الوقائع نفسها. فكل واقعة علمية يجب أن تقاس وأن تحدد في الزمان والمكان بواسطة معلومات سابقة مكتسبة من العلم وبواسطة أدوات نتجت عن تطبيقه. وهذا يعني أن قيمتها لاتمتاز عن قيمة هذا العلم السابق. ثم أن النقد يذهب الى أبعد من ذلك، فينصب على معطيات العقل التي تفترضها المعرفة كالزمان والمكان وتوزع الأشياء وفقاً

لأصناف ثابتة، وكالوحدة الجوهرية للأجسام ووجودها الموضوعي. فكل هذه المعاني تتضمن مصادرات واصطلاحات وبديهيات مزعومة هي في الواقع شبيهة بالمبادىء العلمية ومستخلصة بنفس الوسائل التبسيطية والتجريدية. وأخيراً نجد أن الادراك نفسه ليس من المعطيات البسيطة المباشرة وإنما هو نتيجة عملية معقدة تأخذ طابع العلم نفسه.

أزمة العقل:

إن أزمة العقل امتداد لأزمة العلم. وهي تظهر في الثورة على المذهب العقلي التقليدي إذ أصبح ينظر إليه على أنه يمثل فلسفة «التصور»، أي طريقة في فهم المعرفة على أنها منظومة مغلقة جامدة، تشوه، ضمن اطاراتها المجردة، الواقع المتغير المتعدد الأشكال، وتبطل النشاط الروحي الذي لاينضب. لذلك قامت محاولات تبين نشوء العقل وتطوره أو تاريخه على الأقل.

فبرجسون يرى أنه نشأ من ضرورات العمل ثم خلق لنفسه عالماً من التصورات الدقيقة المحددة على غرار الكلمات التي تعبر عنها وعلى صورة الأشياء الجامدة التي نعيش بينها. ولهذا كان عاجزاً عن فهم الواقع المتحرك. ومذهب الذرائع لايرى فيه إلا مجموعة من الوسائل تستخدمها الحياة في تحقيق غاياتها ولايضمنها إلا النجاح. والمدرسة الإجتماعية الفرنسية لاترى في المقولات العقلية إلا انعكاساً للمجتمع نفسه في تكوينه اللاضروري. ومن هنا ينتج، أنها تتغير بتغير الأشكال الإجتماعية، حتى أن بعض علماء الإجتماع يعتقدون أنهم كشفوا عن فارق جوهري بين عقليتنا وبين عقلية الشعوب البدائية التي تنعدم فيها أولى المبادىء الكلية وتخلو من مبدأ الهوية نفسه. وليون برونشفيك يذهب في تبيانه لخصب الحياة الروحية وتلقائيتها الى أنه لايمكن أن نجزم بشيء ثابت وضروري فيها اللهم إلا حريتها ونشاطها الخاص.

وهوسرل يؤكد، مع الفلسفة الألمانية الحديثة، أنه من المستحيل أن نستنبط عمليات العقل وقوانينه أو تركيبها بحسب الطريقة الهجلية وأن عمل الفلسفة يجب أن يقتصر على وصف الحدوس المتتالية التي تتكون منها المعرفة. ثم الفتوحات العلمية الأخيرة للمادة تضطرنا على مايبدو، الى تغيير بعض المعاني والمفاهيم التي كانت تعتبر ملازمة للعقل كل الملازمة.

كل ذلك من شأنه أن يرينا أن صورة العقل تتعلق بمضمونه وأنها نشأت ببطء، وخلال العصور، عن هذا المضمون ذاته. وأخيراً يبدو أن في فكرة وصول العقل الى معرفة موافقة كاملة تناقضاً خفياً، إذ أن الفكر في نزوعه الى الوحدة والى ارجاع الجديد الى المعلوم والمختلف الى المتشابه والكيف الى الكم، لابد من أن يصطدم بالوقائع المقاومة لأن الواقع مليء بالمختلف وباللاضروري وباللامعقول.

أزمة الاعتقاد:

لقد ظن بعض المفكرين أن فشل العلم والعقل يرجعنا الى الاعتقاد والدين. ولكن نظرة دقيقة تبين أن أزمة في الدين ترافق أزمة العلم وأزمة العقل. فالتفكير الكاثوليكي المعاصر يدور في دائرة مفرغة. ذلك ان الذي يلجأ اليه مدفوعاً بنقد قيمة العقل يجد فيه، الى جانب ناحية الصوفية، ناحية ذهنية بحتة تقوم على مذهب عقلي يقيني وتضعه بالتالي أمام نفس الصعوبات التي أراد أن يتجنبها باللجوء اليه. قد يقال أن الفلسفة الاسكلائية تعطي العقل قيمته وتعطي الاعتقاد نصيبه بحيث لايناقض الاعتقاد عمل العقل. ولكن من السهل أن نكشف عن تعسف الرابطة بين الناحية الدينية البحتة وبين الناحية العقلية الأرسطية التي اتخذت عرضاً في القرون الوسطى. ثم أن هذا الحل لفظي مجرد لايمكن أن يجيب على الصعوبات التي تعترض التفكير المعاصر. لهذا أما أن يتعرض الدين لنفس الصعوبات الفلسفية التي رأيناها في المذهب العقلي، وأما أنه، لكي يحافظ على فضيلته الصوفية، مضطراً الى التحرر من اليقينية الخاصة كما كونها

التاريخ. بل أن التاريخ يرينا أن هذه الوقوفية عقلية في منشئها، إذ أن كثيراً من المعتقدات التي تعد اليوم حقائق إيمانية، ولايمكن أن تنتقد لأنها فوق العقل، كانت في القديم، مقبولة من العقل، بل مستوحاة منه. ففكرتا التجسيد والتثليث وغيرهما من الفكر كانت قريبة الى التأملات الأفلوطينية ومنسجمة مع المعلومات النفسية والآراء الميتافيزيقية في القرن الثالث عشر وفي القرون الوسطى. فإن الذي دفع الأقدمين الى الاعتقاد هو نفسه الذي يدفعنا اليوم الى عدم الاعتقاد. يضاف الى ذلك أن أقوى حجة توجه الى كل دين ايجابي هي، كما يقول «برونشفيك» في كتابه «تقدم الوعي»، أن المؤمنين به هم أنفسهم، أي يستحيل عليهم أن يقدموا مضموناً ذهنياً محدداً لحالات انفعالية محترمة.

أزمة الأخلاق:

ان تلك الفوضى في العلم والعقل والإيمان كان لابد لها من أن تظهر في مفهوم السلوك وأن تكون أزمة في التفكير الأخلاقي. وبما أننا هنا بصدد البحث عن فلسفة فإننا نتكلم عن أزمة في مبادىء الحياة الأخلاقية أو مفاهيمها لا عن أزمة في فساد العادات.

لقد أصبح العالم اليوم لايرى في الأحكام التقويمية إلا وقائع نفسية أو تاريخية أو اجتماعية. ولكن كيف نميزها إذن من الأحكام التقريرية؟ أي كيف نميز نزعاتنا الخاصة من الواجبات الأخلاقية؟ صحيح أن علم الإجتماع يحاول أن يعارض الغرائز الفردية بقواعد اجتماعية يقررها العقل الجمعي وتأخذ بذلك قوة الزامية تجعلها محترمة أو مقدسة. ولكن القواعد الإجتماعية نفسها، ليست إلا وقائع من نوع آخر: انها تظل نسبية تتعلق بأشكال اجتماعية معينة. فعلم الإجتماع إذن، بمجرد أنه يحاول تفسير القواعد الأخلاقية ويجردها من كل قوة لأنه يعيدها الى مصاف الوقائع البسيطة. ولهذا يقول ليفي برول أن علماً للأهداف من حيث هي أهداف هو علم مستحيل لأنه غير معقول ومتناقض مع نفسه. وهذا النفي لكل نظرية

الاخلاقية ولكل توكيد للمثال بوصفه يحمل قيمة في ذاته، كان مرافقاً، بصورة واعية أو غير واعية باتجاه نحو الغريزة والقوة. لقد أصبحت القوة تعد وحدها الخالقة تجاه المعاني الوهمية والاصطلاحية للحق والواجب. ومن هنا كان عصرنا يرى أن لاعلاقة للسياسة الداخلية والخارجية بالأخلاق. ثم أن نفي كل نظرية عقلية في السلوك رافقه أيضاً اتجاه نحو رومانتيكية جديدة تتبع دوستيوفسكي وكيركجارد ولاتشق طريقها نحو السلام إلا في ماوراء الأمانة والعدل والواجب، وإلا خلال اليأس والقلق. وأخيراً لقد رافق هذا النفي اتجاه نحو التأمل الجمالي المجرد الذي خلق نوعاً جديداً من الحساسية الميتافيزيقية.

١ ـ ثبات المذهب العقلي:

إن كان الفلاسفة المعاصرون قد زعزعوا الثقة بالعقل وبالعلم فإنهم لم يستندوا في ذلك إلا على مزاعم العقل والعلم وعلى مناهجها الخاصة. وهذا يعني أن كل نقد للمذهب العقلي يتضمن تناقضاً داخلياً. والواقع أن نظريات اينشتين، على الرغم مما تقود اليه من مذهب نسبي، تتجه الى إيجاد قانون عام ومطلق للكون. وأما عدم الضرورة التي تلاحظ في الفيزيقا الذرية فليس مايمنع أن تكون نتيجة لنقص وسائلنا العلمية لا دليلاً على وجود عدم الضرورة في الطبيعة نفسها.

والتفكير المعاصر لايستطيع أن يستغني عن المذهب العقلي بوصفه اتجاهاً عاماً أو شرطاً لبناء المعرفة. ودليل ذلك أن الحدس نفسه عند برجسون يحتاج الى أن يهيأ له بجهد نقدي عقلي، ولايمكن أن ينظر اليه على أنه مجرد حالة عاطفية. ثم أن أبحاث ميرسون ولالاند بينت أن العقل، حين يحاول أن يرجع الكثرة الى الوحدة والمعقد الى البسيط، لابد من أن يصطدم بما في الطبيعة من الاختلاف والكثرة واللامعقول. فهي اذن في الوقت الذي تشير فيه الى عجزه عن المعرفة الكاملة تؤكد أنه اتجاه عام ينزع الى التوحيد. ومدرسة الظاهريات في ألمانيا تكشف عن اتجاه ذهني حين تقول أن الشعور

ذو اتجاه في جوهره، أي أنه يحيل دائماً الى موضوع خارج عنه ويدركه على أنه خارج عنه. كل ذلك يعني أن العقل، ان تهدم بوصفه جهازاً ثابتاً من المبادىء والتصورات المجردة الميتة فإنه يظل، على العكس، قوياً بوصفه نزعة ضرورية للتنظيم وفرضاً للبحث.

فالفكر إذن هو نقطة البدء. وهو الواقع الذي ندركه بصورة مباشرة والذي به يمكن للأشياء أن توجد بالنسبة الينا. والفكر بعد ذلك. فاعل في جوهره لأنه يركب التصورات وينظمها وهو حر لأن المبادىء التي بفضلها نربط الفكر بعضها ببعض، لكي نفهمها، نفترض فعله التلقائي. إنه إذن سابق في وجوده عليها ولايمكن أن يكون خاضعاً لها. وأما القوانين التي يخضع لها الفكر فهي قوانين يضعها هو لنفسه ولاتؤثر على استقلاله والفكر، أخيراً ليس مطابقة مع شيء خارج عنه كما أنه ليس مطابقة صرفة مع نفسه في شكله المعطى والمغلق، وإنما هو جهد مستمر يتقدم دائماً نحو تنظيم نفسه وتحقيق ذاته.

هكذا إذا صح أن نستخلص من تطلعات الفلسفة المعاصرة أن الفكر فعل وحرية وتقدم فمن المعقول ألا تكون نتائج ذلك كله سلبية محضة.

٢ ـ مشاكل الوجود - الفكر:

إن مضمون كل تجربة نحياها مباشرة يتكون من نوعين من العناصر هي الأشياء الخارجية وحركاتها في المكان من جهة، والحوادث النفسية الذاتية من جهة ثانية. ونحن نستطيع أن ننظر الى الأولى على أنها خاضعة للكم والقياس وأن ننظر الى الثانية في شروطها أو نتائجها الفيزيولوجية أي في عناصر مكانية قابلة للقياس أيضاً، كما نستطيع كذلك أن ننظر الى الأولى على أنها واقع متصل كيفي، ليست أشكال الكم والقياس فيه إلا علاقات فرضها العقل عليها فرضاً، وأن ننظر الى الثانية على أنها كيفية محضة وتغير مستمر. وواضح أن عالم المكان لايمكن أن يدرك إلا بواسطة عالم آخر هو عالم الشعور. ولكن هل يعني ذلك أن العالم كله يتعلق بشعوري الفردي

وأنه يوجد ويموت حين أولد أنا وأموت؟ كلا. ذلك لأن تجربتي المباشرة ليست تجربة حالاتي الذاتية وحدها كالأفراح والآلام والأحلام ولكنها تجربة الفكر ذاته. انها تجربة ادرك فيها دائماً عالماً من الأشياء والحوادث يرتبط بعضها ببعض، وأكون أنا نفسي جزءاً منها، بحيث أن الفرد الذي هو أنا، وأن العالم كله معه، لايوجدان إلا بواسطة الفكر. فالفكر إذن لاينحصر في الشعور الفردي لأنه سابق على هذا الشعور ومكون له.

وتنتج عن أسبقية الفكر وأولويته عدة نتائج. منها أن الفكر، وهو نشاط محض، لايمكن أن يدرك ذاته إلا حين يجعل من نفسه موضوعاً. أي عندما يحدد نفسه ويوقف حركته. ولهذا يستحيل إقامة مذهب كامل في العقل أو في العلم، مما يفسر النتائج التي تظهر كأنها سلبية تماماً، في النقد المعاصر.

ومنها أن كل جهد صحيح للمعرفة هو فعل وحياة وأنه الى حد ما، قلق وهوى وإرادة، ولايمكن أن ينحل الى التأمل البارد.

والآن، حين أحاول أن أدرك طبيعة هذا النشاط الروحي ومنهجه أجد أن كل تفكير يفترض أن مجموع المعقول حاضر بصورة ضمنية حول الاحتياج الشعوري الراهن. فالفكر، سواء نظرنا اليه من الناحية النفسية أم من الناحية المنطقية لايجمع معلومات متوالية في فراغ جهل أولي وإنما يقوم بايضاحات متزايدة ضمن عالم من الاختلاط. فكل معرفة تفترض أن الحقيقة موجودة من قبل أن تكشف. وهي تفترض أيضاً أن هناك مبادىء أساسية هي شروط ضرورية لنشاطها وقوانين قابلة للتصور.

٢١ـ وكل فكر عندما ينعكس على ذاته ويصبح نفسه موضوعاً بالنسبة الى فكر من الدرجة الثانية، يستطيع أن يكشف عن القوانين التي كان قد اتبعها بصورة تلقائية. وهنا أيضاً نرى أن ضرورة هذه القوانين سابقة على تطبيقها أو على معرفتها، إنها تحفظ الفكر من أن يهدم نفسه بنفسه، وتضمن له امكان التقدم.

٣ ـ مشاكل الوجود ـ الطبيعة:

٢٢ ـ لقد قدمت لنا المثالية المعاصرة اليقين الأول وهو وجود الفكر وأولويته. ولكن ماهي الفكرة التي يمكن للفلسفة المعاصرة أن تتخذها عن الكون في واقعه العيني؟ يبدو أن المثالية الكاملة في المذهب البرجسوني هي التي تقودنا الى ذلك. فبرجسون يضع الدفعة الحيوية أساساً للتطور الخالق ولا يرى في المادة إلا وقوف هذه الدفعة وجمودها. فكأنه يردد، بطريقته الخاصة، ماقاله جوته: في البدء كان الفعل. ولكن يجب أن نقول أن الفعل هنا هو الفعل الروحي وأن الدفعة الحيوية هي دفعة الفكر الحي الذي ينزع الى أن يدرك نفسه ويدرك بصورة متزايدة في الإيضاح وبدلاً من أن نقول في البدء، يجب أن نقول منذ الأزل لأن الفكر عديم البداية. فالزمن هو مجرد امكانية التتابع والمكان مجرد امكانية الحركة، وأما الحركة فليست إلا أثر النشاط حين ننظر اليه، لامن حيث حركته في الشعور كما يمكن أن ندركها في أنفسنا ولكن من الخارج وفي المكان وبين نقطتي البدء والوصول. فهي دفعة داخلية غير منقسمة ينظر اليها الشعور من الخارج والشعور نفسه يمكن بدوره أن ينظر اليه من الخارج. فالنشاط الروحي يمكن أن يترجم الى حركات في المكان لأن ماهو ذات بالنسبة الى نفسه هو موضوع بالنسبة الى غيره. وعلى هذا، نضطر الى القول بأن الأشياء في الطبيعة هي انحطاط، الى مالانهاية، لما اتصوره في الذات على أنه نزوع أو وعي وإرادة. ألم يقل برجسون أن المادة ليست إلا تباطؤ الدفعة الحيوية وهبوطها على نفسها؟

والحركة منتشرة في كل شيء، وما السكون إلا مظهر لتعارض بعض القوى المتحركة وتعادلها. فعندما يدفع جسم جسماً ساكناً آخر فهو في الواقع يدفع كتلة تتجه بكل قوتها نحو مركز الأرض، أي أن هذا الدافع هو امتزاج لقوانين أو لنوعين مختلفين في الاتجاه. وإذا لم يكن هناك إلا الحركة فإن العطالة تصبح إذن استعداد كل متحرك لأن يتحرك الى مالانهاية مالم يجد عقبة أمامه. وهذا يعني أن العطالة في النهاية نوع من التلقائية أو نوع من النزوع.

هكذا نجد أن النزوع يربط بين الحوادث الطبيعية وبين الوجود الشعوري بحيث يلتقي ماهو نفسي وماهو فيزيقي في أصل واحد مشترك.

ولو درسنا هذا النزوع الأصيل من الوجهة الذاتية والداخلية لرأينا أنه هو الذي ينتج عنه اتحاد قوتين في قوة واحدة حين تصطدم كرة من العاج بكرة أخرى، وهو الذي تنتج عنه ظاهرات أشد تعقيداً كدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس في آن واحد. ثم أنه يظهر أيضاً على صورة شبه غريزية الى تغذية بعض الاتجاهات وتعقيدها، كما يظهر أخيراً في سطح الشعور الواعي، جهداً لتنظيم الاتجاهات الغريزية وتحقيق توازنها بحيث يصبح في النهاية نزوعاً نحو النظام ونحو العدل.

هكذا نرى أن العطالة والغريزة والغائية والأخلاق تنتظم كلها في اتجاه واحد. وهكذا نرى أن وراء المظهر الآلي والموضوعي للأشياء ينبض نوع من الحرية والوعي، بحيث يزول كل تعارض جوهري بين المراحل التي يجتازها النشاط الروحي، ابتداء من العطالة حتى ذروة الأخلاق والتفكير.

وإذا كان الآلي والموضوعي يعبران عن شعور داخلي عميق يشبه في جوهره النشاط الواعي الذي نحسه في أنفسنا، فإن التقابل بين الموضوعي والذاتي يعني أنهما يتداخلان ويفترض أحدهما الآخر باستمرار. وهذا مايكشف عنه تحليل موقف الانسان من حيث هو كائن مفكر. ذلك أن المقولات المجردة وإن كانت من جهة تنبثق من أعماق تلقائيتنا الروحية، فإنها من جهة ثانية لايمكن أن تدرك إلا إذا تصلبت واتخذت طابعاً متجمداً آلياً كالكلمات والأصوات والإشارات المختلفة. فالفكر إذن كما يقول هنري دي لاكروا ليس ممكناً إلا باللغة، تلك اللغة التي هي من انتاجه. إنه، بحركة واحدة لاتتجزأ يتكون كفكر ويعبرعن نفسه بالألفاظ والإشارات.

٢٨ـ ومن هنا نرى أن التعارض بين المادي والروحي يتخذ شكلاً جديداً. فهو لن يعني انفصالاً بين جوهرين يمنعنا من فهم العلاقة بينهما وإنما يعبر عن التساوق الصميمي بين وجهين للوجود لاينفصلان. ولذلك نرى أن

التعارض الميتافيزيقي الأساسي يجب ألا يظهر في التعارض بين الفكر والطبيعة أو بين الروح والجسم وإنما يجب أن يظهر بين الفكرة واللفظة، بين الذات والموضوع، أو بتعبير أدق بين النزوع وبين الخط الذي يرسمه هذا النزوع في مساره والذي يحفظ أثره في المكان.

وإذا كنا وجدنا المكان ونوعاً من المادية في صميم النشاط الفكري فإن هذا يبرر طريقتنا حين نفسر من الداخل الظواهر الفيزيقية والآلية. فحيثما نلاحظ الحركة والتغير نستطيع أن نفترض جانباً داخلياً للحوادث يقوم أساساً للعالم الفيزيقي في واقعه العيني. إن تلك النظرة التي ذكرناها ترينا أن ثنائية الفكر والجسم تحتفظ، من غير شك، بقيمتها العلمية، ولكنها ترينا أيضاً أنها تزول من الوجهة الميتافيزيقية، أو هي، على الأصح، تتغير تغيراً كلياً. فلن يظل هناك جوهران لامتجانسان، كل منهما يحدد في ذاته ويكتفي بذاته، كما هي الحال في المذهب الديكارتي وذلك أولاً لأن المعنى السكوني للجوهر، الذي أوحى به تخيل مادي لم يفيدنا شيئاً في تفسير جوانب الواقع التي تتضمن الحركة والتغير، وثانياً لأن مانسميه مادة تتعرض في المكان، لاتصبح ذات معنى إلا بالنسبة الى الشعور.

٤ ـ مشاكل الوجود ـ الصيرورة والوجود:

ينتج عما قلناه أن الفلسفة المعاصرة تختلف عن الفلسفة القديمة في أنها تؤمن بالحركة والتطور، وتستبعد فكرة الجواهر الثابتة. بل أن العلم نفسه يرجع الذرات الى وحدات كهربائية أو قطارات من الأمواج، ولكن كيف نفهم الحركة إن لم نقل بالشيء الذي يتحرك؟ الواقع أن الطبيعة لاتقدم لنا جواهر ثابتة تطرأ عليها التغيرات المختلفة ولكنها تقدم تغيرات عديدة الأشكال تتداخل وتتطابق ويختلف بعضها عن بعضها الآخر بديمومته وإيقاعه. ويمكن أن نقول إن استمرار الحركة أو اتصالها يعطي الحركة شكلها الخاص ويكسبها وحدة واستقلال ويجعلها قادرة على أن تحل محل الأشياء

الساكنة. ولكن اتصال الحركة هذا يعني أن النزوع يتحقق في الزمان لا في المكان: انه يعبر عن جهد مستمر وعن طاقة نفسية لاتقبل التجزئة. ويمكن للتأويل المثالي للحركة أن يذهب الى أبعد من ذلك فيقول إن هذا الاتصال الخاص لايقاع الحركة لابد له من أن يكون توتراً واتجاهاً شاعراً الى حد ما، بأنه اتجاه نحو الوحدة. هكذا ينهار التعارض بين الوجود والصيرورة. وهكذا يستطيع الفكر أن يكون جوهر كل منهما. إننا إذا عرفنا أن الوجود فكر حي قلنا أن فلسفة الصيرورة هي نفسها فلسفة الوجود.

٥ ـ فكرة الإله:

إن فكرة الإله معقدة غامضة، فقد كانت في المجتمعات البدائية رمزاً للبطل أو العشيرة. ثم أخذت تعني، عندما تقدم التفكير العلمي والفلسفي وحدة الظواهر الكونية وانسجامها. ولكن الإنسانية المناضلة المتألمة تحتاج الى نظرة ثالثة في فهم الإله تضمن لها قيم مثلها العليا. لذلك لابد من أن نتساءل: إلى أي مدى تحتاج مثل الحق والخير والجمال الى الإله حتى تقوم على أساس ثابت مكين؟

يقول بعض المفكرين أن الإله هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق. ولكن هذا يضطرنا الى أن نسأل: مامعنى وجودنا إذن، وإذا كان الخير الذي يجب أن نحققه ليس إلا تقليداً لكمال محقق بالفعل فإن الحياة الإنسانية القائمة على الجهد والألم والمغموسة بالدموع والدم لابد من أن تفقد كل طابع جدي لأنها تفقد المبرر الحقيقي لوجودها. لذلك نقول إذا أردنا أن نجعل من المثل العليا مطلقات ساكنة جامدة فإننا بهذا ننزع عن الإنسانية قيمتها ومعناها. ولكننا نستطيع أن نحتفظ بموضوعية هذه المثل إذا قلنا إنها تمثل النزعات التلقائية للنشاط الروحي. . وعلى هذا يكون الإله هذا الفكر الكلي القائم فينا وفي الأشياء، والذي ينزع دائماً الى أن يعلو على نفسه بفضل اتجاه ثابت نحو التحقيق والإبداع، وهذا لايعني أبداً أن الإله

ليس إلا تعبيراً مجرداً عن شروط النشاط الفكري عند الإنسان، ولكنه الفكر العيني الذي يعد بالنسبة الى أفكارنا الجزئية والشخصية بمثابة البؤرة بالنسبة الى الشرارات الصادرة عنها. انه الوجود الأزلي الدائم الذي يبدو لنا محبة شاملة وإرادة خالقة ونشاطاً عاقلاً وحرية مولدة للحريات. أما مخلوقاته فليست غريبة عنه لأنها مشتقة منه تستمد قواها من قوته. فالإنسان يدركه في كل مرة يدرك فيها الحق.

هنا تقف الفلسفة المثالية الروحية. أما العاطفة المحضة والاعتقاد الديني فإن لهما كل الحرية في أن يذهبا الى أبعد من ذلك. .

* * *

بين أحكام الوجود وأحكام القيم *

نتوخى من هذه الدراسة رصد الاتجاهات السائدة في الغرب من أجل الوصول الى نظرة تسهم في تأسيس القيم الكبرى في المجتمع العربي ومعرفة مدى ارتباطها بالفلسفة النظرية.

وقد تبين لي من دراسة ماكتب في منطق الأحكام التقويمية وعن علائق الفلسفة الأنطولوجية بالمواقف العملية في ميادين الأخلاق والتشريع السياسي، إن المسألة تنحل في نهاية المطاف الى مسألة الاتصال والانفصال بين الواقع والهدف، أو بتعبير منطقي، بين أحكام الوجود وأحكام القيمة (جوبلو وكالينوفسكي).

ويمكن إيجاز هذه الدراسات في النقاط التالية:

١ ـ يرى أصحاب النظرة العلمية المتطرفة، أي الذين يتخذون العلوم المحضة مقياساً وحيداً، ان المنهج الذي أثبت جدارته وفعاليته في ميدان المكان والمادة الجامدة يجب أن يكون المنهج الوحيد في ميدان العلوم الانسانية.

وقد انتهى هؤلاء الى إرجاع الإنسان الى جملة من الآليات المعقدة، وبالتالي ارجاع القيم كلها الى وقائع صرفة (لودانتك). وهم يرون في المسألة التي تهم بحثنا، ضرورة صهر أشكال الوجود في بوتقة واحدة، وضرورة إنكار التفرقة المعروفة بين عالم ماهو كائن وعالم مايجب أن يكون.

ونعتقد أن النجاح الضيق الذي أحرزته هذه المدرسة في ميدان العلوم المادية قد سد عليها المنافذ ودفعها الى التقلص والتقوقع.

---

* : كتب الدكتور بديع الكسم هذه الدراسة بعد اطلاعه على آخر الدراسات الغربية في هذا الميدان، في إثر إيفاده الى فرنسا وسويسرا بمهمة علمية من جامعة دمشق عام ١٩٨٢.

٢ ـ يرى أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية ومن أتى بعدهم من أتباع المدرسة التحليلية . أن مبدأ التحقيق، كما شرحه كارناب ونشره آير يحصر مقالات الحقيقة والخطأ في ميدان أحكام الواقع، وينظر الى أحكام القيم على أنها فارغة من المعنى المعرفي ومندرجة في عالم الفن . فالفيلسوف التأملي، ومثله فيلسوف مايجب أن يكون، يستخدم اللغة التعبيرية وحدها، وهو إذ يعجز عن خلق الجمال يصبح مجرد شاعر بلا موهبة .

ونعتقد أن هذا الفصل الكامل بين عالم الوصف وعالم التقديم يكشف عن نزعة تبريرية تسوغ الواقع اللاعقلي وتهمل جهود الإنسان في وصل الأخلاق بالعقل .

٣ ـ يرى أصحاب المذهب العقلي عامة أن امتلاك الحقيقة المجردة في طبيعة الوجود وفي بنية الانسان تُفضي بالضرورة الى الاتجاهات الكبرى في مجال العمل والتطبيق .

وينتسب أصحاب هذا المذهب، في بعض الوجوه، الى الفكر الأفلاطوني ومدارس العصر الوسيط، فهم يعتقدون أن الفلسفة النظرية تأتي في مقام الأول وأنها تؤسس المعايير السياسية والأخلاقية . ويذهب بعضهم في وصل العالمين، عالم الواقع وعالم القيم، الى أن التعريف الوصفي للجندي مثلاً هو الجندي الذي يجب أن يكون شجاعاً . والى أن التعريف الوصفي للسكين هو السكين التي يجب أن تقطع . والى معرفتنا بأن زيداً من الناس قد أعطى وعداً (وهو حكم وجود) يتضمن عقلاً أنه ملزم بوجوب تنفيذ وعده (وهو حكم قيمة) .

ونعتقد أن أتباع هذا المذهب قد بالغوا في اصطناع الوصل حين أهملوا دور الإرادة الحرة في خلق القيم، وحين أهملوا دور الظروف الإجتماعية في تطويرها .

٤ ـ ويعارض أصحاب المذهب الأخير الذي يشيد الأخلاق على قاعدة ميتافيزيقية مذهب أن تشيَّد الميتافيزيقا أو الانطولوجيا على قاعدة أخلاقية .

وقد تأثر أنصار هذا المذهب بالفلسفة الكانتية التي انطلقت من فكرة الواجب وانتهت الى وضع المصادرات التأملية وربط المشكلات الميتافيزيقية بالعقل العملي. وينزع المعاصرون من اتباع هذا الاتجاه الى دراسة الظروف الإجتماعية التي تحيط بالمفكرين الفلاسفة، وينتهون الى تفسير المدارس الفلسفية بحركة المجتمع أو بالقيم الواقعية التي ينتجها. وهم بذلك يرجعون الفكر الفلسفي الى الفكر الايديولوجي ويعدون المذاهب النظرية انعكاساً للبناء الإجتماعي، الذي يتضمن المواقف الأخلاقية والسياسية.

ونعتقد أن هذا المذهب وإن بدا في نظرته الإجمالية مناقضاً للمذهب السابق. ينتهي في المسألة المتصلة بموضوعنا الى موقف شبيه بالموقف السابق من حيث هو مذهب اتصال كامل أو مذهب رد وارجاع. ويصح أن يقال فيه ماقاله برجسون عن الغائية حين وصفها بأنها آلية معكوسة لأنها تسقط من حسابها فعل الزمن. أما ما أسقط ههنا فهو حرية الإنسان.

٥ ـ يرى بعض الفلاسفة المعاصرين والمرتبطين بالفكر الماركسي أنه يمكن الجمع بين المذهبين السابقين. فالمادية الجدلية، وهي مذهب في الوجود، تسبق المادية التاريخية وهي مذهب في تفسير التحرك الإجتماعي وتعيين القيم الجديدة بما فيها من قيم الأخلاق والسياسة.

وهم بهذا المعنى يعدون الفكر النظري أساساً للفكر العملي. ولكنهم يرون أيضاً أن المذاهب الفلسفية تعبر في نهاية المطاف عن مصالح طبقية، وأنها وليدة الصراع الإجتماعي. وهم بهذا المعنى يعدون كلاً من الممارسة العملية والانتماء الطبقي أساساً في النظرة الى بنية الوجود.

لقد ألح هؤلاء المفكرون على العلاقة الجدلية بين معرفة الواقع وبين العمل على تحقيق الأهداف. فمن جهة أولى لايستطيع الفيلسوف المستلب، أي الذي يعيش في مجتمع مشوه بصور الاغتراب المختلفة، أن يرقى الى ادراك الوجودية. من جهة ثانية لايستطيع الفيلسوف أن يقتصر على تفسير العالم وإنما عليه أن يعمل على تغييره.

ونعتقد أن هؤلاء الفلاسفة قد أهملوا الفوارق الأساسية بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان، وهذا مادفع سارتر مثلاً الى رفض جدل الطبيعة في كتاب: المادية والثورة. والى تقرير دور الحرية الانسانية في بناء الاشتراكية في كتابه: نقد العقل الجدلي. وهذا لايعني اطلاقاً أن سارتر قد نجح في مافشل فيه غيره. وذلك لأنه ظل غامضاً ومتردداً في ربط النظر بالعمل.

٦ ـ لقد أهملنا، في عرضنا الموجز، ذكر بعض المفكرين الذين لاينتمون الى مذهب بعينه. وبالتالي لايمثلون تياراً واضحاً بين تيارات الفكر المعاصر. ويكفي أن نشير الى أبحاث (بيبرلمان) التي تحاول إحياء البلاغة الأرسطية في طبيعة البرهان الفلسفي. وأبحاث (كالينوفسكي) التي تستخدم المنطق الرياضي في صياغة أحكام القيم، وأبحاث (بياجيه) التي تفرق بين اليقين العلمي (وحكمة الفلاسفة التي لاتخضع لمنطق العقل).

ولكن الاطلاع على كتابات هؤلاء المفكرين والمناطقة قد ساعدنا الى جانب المذاهب التي أوجزناها، في بلورة ما انتهينا اليه.

ويمكننا أن نقدم تلخيصاً سريعاً للنتائج التي توصلنا اليها في دراسة المسألة الخاصة بالعلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق في العبارات الآتية:

١ ـ إن المنهج الذي يصح في دراسة عالم الجماد لايصح في دراسة الإنسان. ومن هنا كانت التفرقة بين البحث العلمي وبين النشاط الفلسفي. ونعتقد أنه في ميدان العلم البحت لامجال للإنتقال من أحكام الوجود الى أحكام القيم. العلم يقرر واقعاً ولايعين القيم. أما الفلسفة فشأنها مختلف.

٢ ـ الفكر الفلسفي ينطلق من أبعاد الإنسان المتعددة ويؤلف بين التأمل المحض وبين العمل الأخلاقي. وبين المقولات الأساسية التي تتحرك ضمن إطارها مقولات العقل والحرية والعدالة وبناء المستقبل. وفي هذا النطاق يتم نوع من التناسق بين الميتافيزيقا والأخلاق.

٣ ـ ومن التعسف القول بأن رابطة منطقية صرفة يقوم بها العقل وحده، تستطيع أن تصل وصلاً ضرورياً بين عالم الواقع وعالم القيم. فليس

بين العالمين خط متصل. سواء كان الانتقال من الطرف الأول الى الطرف الثاني أو العكس.

٤ ـ إن دراسة للإنسان في علائقه الإجتماعية المتطورة، وفي تطلعاته نحو مستقبل متجدد، توضح أن الفلسفة التأملية لاتعمل في الفراغ، إن الفعل الأخلاقي لاينطلق من العدم، وإن كلا من العالمين ليس معلقاً على نفسه ولايمكن أن يكون قوقعة متحجرة.

وذلك أن الحرية الفردية والتفاعل الإجتماعي يعملان معاً على تطوير النظرية العامة في بنية الوجود، وعلى تطوير المفاهيم الأخلاقية والسياسية في وقت واحد.

٥ ـ إن العلاقة بين أحكام الوجود وبين أحكام القيم هي علاقة اتساق وتوافق. أي علاقة تناسب. ومعنى التناسب يرتبط هنا بمعنى الإمكان والإحتمال والترجيح، فالاتصال بين العالمين لايتم من تلقاء نفسه وإنما يعتمد على قناعات الفرد وعلى إرادته الحرة. فالحرية وحدها هي التي تكشف للفكر أن الحقيقة الفلسفية زاخرة بالقيم وأن القيم ذاتها حقيقة عليا.

* * *

الباب الثاني

مشكلات فلسفية وإجتماعية

النزعة الإنسانية*

النزعة الإنسانية تمثل تياراً فكرياً عرفته الحضارات المختلفة على تفاوت من القوة والأصالة والاستمرار.

وغرضنا هنا أن نشير الى المذاهب الرئيسية التي جسدت هذه النزعة في تاريخ الفكر الغربي كيما نبرز مافيها من تطلع إيجابي خصيب نعتقد أن بوسعه تغذية الفكر العربي المعاصر في وثبته وانطلاقه.

تبلورت النزعة الإنسانية في الغرب أول ماتبلورت في انتاج طائفة من المفكرين الذين ظهروا في إيطاليا أولاً ثم في كثير من البلاد الأوربية الأخرى إبان عصر النهضة من أمثال بترارك وبوكاتشي وايراسم وبيدولاميراندول وتوماس مور وغيرهم. وكان الهدف العميق من هذه النزعة التركيز على كرامة الفكر الإنساني والاعتراف الكامل بقدرته وقيمته.

لذلك حاولت أن تتمرد على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط وأن تستلهم الثقافة القديمة عند اليونان والرومان. انها إذن في دفعتها الأصيلة إيمان بالإنسان في استقلاله الفردي وحريته العقلية ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان عن طريق التربية المدرسية. ولابد أن نشير الى الانتكاسة التي أصيبت بها هذه النزعة في أواخر القرن السادس عشر عندما تناست أهدافها الإنسانية ووقفت عند الوسائل وقفة جامدة مغلقة فاستحالت الى دراسات تاريخية ولغوية أو الى تربية تعنى باللغات القديمة وبالجوانب الجمالية والشكلية لآدابها، على حساب الاهتمام العلمي بالطبيعة والتفتح لتجربة الحياة. يبقى مع ذلك: ان أكثر اتباع المذهب الانساني المعاصرين

* نشر في مجلة الثقافة ـ العدد العاشر ـ آذار / مارس ١٩٦١ ـ دمشق.

يعترفون بانتسابهم الروحي الى النزعة الانسانية في عصر النهضة بوصفها دفاعاً عن الفردية ضد عبودية الاقطاع ودفاعاً عن حرية التفكير ضد سلطة التعصب ودفاعاً عن نبالة الإنسان ضد قوى الطبيعة. وتظهر النزعة الإنسانية في صورة جديدة عند الفيلسوف الفرنسي اوجست كونت عندما أراد أن ينشىء ماسماه بديانة الإنسانية.. فالإنسانية عند كونت لاتعرف بالإنسان وإنما يعرف الإنسان نفسه بالإنسانية. فالإنسانية هي الكائن الأعظم المتصف بصفة الاستمرار. وعلى الفرد أن يحيا في سبيل هذه الإنسانية عن طريق التضامن مع غيره من الأفراد. صحيح أن بعض الناس يعجزون عن الاندماج في هذا الكائن الأعظم لأنهم لايرتفعون في حياتهم الى مرتبة السلوك الغيري القائم على الإيثار والمحبة ولأن امكاناتهم الروحية والعقلية لاتسمح لهم بأن يشاركوا في تقدم الإنسانية.

ولكن الإنسانية إنما تستند في الواقع الى الأفراد الممتازين من الناس الذين يخضعون غرائزهم ونزواتهم لنشاط العقل والضمير. ومن هناكانت الديانة الوضعية تخلد ذكرى الرجال الذين أسهموا في تحقيق الإنسانية. لقد كان اوجست كونت يؤمن بأن العلم الوضعي يحرر البشرية من الفوضى العقلية وبأن مبدأ الإيثار يحررها من الفوضى الأخلاقية وأن ديانة المحبة الإنسانية سيحررها شيئاً بعد شيء من الفوضى الدينية والسياسية. لاشك أن صورة النزعة الإنسانية عند كونت تختلف في تفاصيلها عن صورة النزعة الإنسانية التي مهدت لعهد النهضة. ولكنها تلتقي معها في مبدأ أساسي هو الإيمان بالإنسان وبقدرته على أن ينقذ نفسه بنفسه..

* * *

ونحن نجد هذا المبدأ أيضاً في مذهب الفيلسوف الانجليزي فروينانذ سكوت شيلر، ،المسمى بالمذهب الإنساني.

وخلاصة هذا المذهب أن المشكلة الفلسفية هي تلك التي تتعلق بكائنات انسانية تبذل جهدها لفهم عالم من التجربة الإنسانية بالاستناد الى الفكر الإنساني. فالنزعة الإنسانية عند شيلر تجعل الإنسان مركزاً لعالم الفكر

وترتبط بذلك بالنزعة الإنسانية عند فلاسفة النهضة في محاولتها تحرير العقل من قيود التقليد الجامد. وقد أشار شيلر نفسه الى هذه العلاقة كما أشار من جهة ثانية الى أن مذهبه تجريد لفلسفة بروتا غوراس القائل بأن «الإنسان مقياس للأشياء جميعاً». والمذهب الإنساني عند شيلر امتداد وتوسيع لفلسفة الذرائع عند وليم جيمس. ذلك أنه يرى أن القضية النظرية تستمد صحتها من النتائج العملية التي تؤدي إليها. وينتج عن ذلك أن كل معرفة تخضع في نهاية الأمر الى الطبيعة الإنسانية وحاجاتها الرئيسية. ولكن مذهب شيلر يتميز عن مذهب الذرائع أو البراجماتية في أنه لايكتفي بتطبيق المبدأ البراجماني في مجال المنطق والمعرفة ولكنه بوسعه حتى يشمل مجال الأخلاق والجمال والميتافيزيقا والدين. ولعل أبرز خاصة تطبع النزعة الإنسانية عند شيلر هي الثورة على المذهب الاطلاقي الذي يعد الحقائق والقيم ثابتة مطلقة ومستقلة عن الوجود الإنساني. يقول شيلر: إن الحقيقة المطلقة ليست عديمة النفع فحسب كمعيار للحقيقة التي لدينا، لأننا لانملكها ولا نستطيع أن نوازن بينها وبين مالدينا من حقيقة. ولا أن نقدر أين ولا الى أي مدى نقصر حقيقتنا عن مثالها الإلهي، بل هي ضارة ضرراً محققاً لأنها تحمل في طياتها نتائج هدامة بالنسبة لها ذاتها. والقيمة هنا أيضاً أن المشكلات الإنسانية يجب أن تترك للإنسان كيما يعالجها معالجة انسانية محضة أي كيما يجد لها حلاً منبثقاً عن حاجات الإنسان وقواه الحقيقية.

* * *

ننتقل الآن الى صور النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية المعاصرة وأول مانلاحظه أن كل مذهب تقريباً يدعي لنفسه أنه المذهب الإنساني الحقيقي مقابل المذاهب الإنسانية الكاذبة. وإذا أردنا أن نتجاوز المحاولات الفردية أو أن ندخلها ضمن حركات واسعة استطعنا أن نحصر النزعة الإنسانية في تيارات فكرية ثلاثة هي الماركسية والوجودية والمذهب الشخصي.

فالماركسية تعلن عن نفسها أنها فلسفة في الإنسان تستند الى فلسفة في الكون والتاريخ. وتتجلى نزعتها الإنسانية في أنها تريد أن تبدأ من الواقع الإنساني كيما تقوده نحو التحرر الكامل.

فهي تعتقد أن هناك جملة من العوامل تشوه حقيقة الإنسان الكلي أهمها على الإطلاق نظام الحياة الإقتصادية الرأسمالية الذي يؤدي الى الاستعمار والذي يدافع عن كيانه بمذاهب ايديولوجية تبعد الإنسان عن فهم واقعه وعن فهم وسيلة الخلاص من هذا الواقع. لهذا فهي تحارب كل ماتسميه بالمذاهب المخدرة. وكل مذهب يعارضها هو مذهب مخدر في رأيها لتبدأ من موقف مادي ينكر الاله والأديان ويعد الإيمان بها عاملاً أساسياً من عوامل الضياع الإنساني. إلا أن نزعتها الإنسانية هذه لاتكتفي بهدم كل مايتجاوز الإنسان ولكنها تلغي الجانب الفردي ولاتؤمن إلا بالمجموعة الإنسانية. وفي هذه النقطة بالذات تتعارض مع النزعة الإنسانية في الفلسفة الوجودية. فجان بول سارتر يعترف أيضاً بأن الوجودية مذهب انساني ولكنه يميز بين معنيين للنزعة الإنسانية الأول يرى أن الانسان غاية في ذاته وأنه يمثل قيمة عليا لأن بعض الناس قد حققوا أعمالاً عظيمة. وسارتر يزهق هذا المعنى الذي نجده عند أوجست كونت ويبني معنى ثانياً خلاصته أن الإنسان ليس كائناً مغلقاً على نفسه وإنما يتجاوز نفسه باستمرار. ولكل فرد طريقة في تحقيق ذاته عن طريق أعماله ومتابعة أهدافه التي يخلقها لنفسه بحريته المطلقة. وواضح أن هذه النزعة الإنسانية تهتم بالفرد الإنساني أكثر مما تهتم بمصير الإنسانية، فتختلف بهذا عن الماركسية وإن اتفقت معها في الموقف الإلحادي. وهنا تأتي الفلسفة الشخصية الدينية التي يمثلها مونيه وماريتان ولويس وغيرهم لتحاول إقامة تركيب بين النزعتين تتجاوز الفردية الوجودية دون أن تقع في النزعة الجمعية لدى الماركسية فتعترف بالشخص الإنساني بوصفه فرداً له حقوقه وكرامته وإن كان ارتقاؤه مرتبطاً بتفاعله مع غيره من الأشخاص. ثم أن المذهب الشخصي يرى أن الفرد لايكتسب معناه إلا لكونه

مرتبطاً بشخصية مطلقة هي الشخصية الإلهية . فالنزعة الإنسانية هنا اهتمام بالإنسان ومحاولة لخلعه من واقعه المشوه . ولكنها لاتجعل الإنسان نفسه نهاية المطاف . إن مايميزها ان التعالي لديها ليس أفقياً كما هي الحال عند سارتر وإنما هو رأسي . ولعل فلسفة كارل يسبرس الإنسانية تمثل نزعة تركيبية إذ تعترف بالعلو الرأسي دون أن تخضع حرية الإنسان لمجموعة من النظم الثابتة المطلقة .

تلك صورة عابرة عن النزعات الإنسانية نعتقد أنها تتلاقى جميعاً على صعيد عام هو الإهتمام بالمصير الإنساني لتحريره من كل مايشوهه . ولعلها تتلاقى على أهداف واقعية راهنة تتلخص في ضرورة تحرير الإنسان كل انسان ، من سيطرة رأس المال وفي الغاء النظام الاستعماري والاعتراف بحق الشعوب في تقرير مصيرها والنضال في سبيل سلام يبدأ من الإقرار بتفوق الانسان على الطبيعة وبضرورة سيطرته الكاملة على قوى الطبيعة من أجل رخائه وتقدمه .

وكلنا أمل أن تهدف الدراسات الإنسانية التي أضيفت على التعليم الجامعي في كل فروعه الى أكثر من التثقف بالانتاج الأولي حتى تستطيع أن توجه جيلنا العربي نحو فهم المشكلات الإنسانية الرئيسية والإسهام في حلها وفق مبادىء الحق والعدل .

* * *

من خصائص التفكير*

التفكير بالمعنى الواسع للكلمة يعني جملة العمليات النفسية التي نجريها في داخلنا، أو التي تجري من تلقاء نفسها. فنحن نفكر حين نتذكر أو نتخيل، وحين نحب أو نحقد، وحين نشكو أو نقرر، وحين نتطلع أو نصمم. أن هذا المفهوم الواسع الفضفاض للتفكير هو المفهوم الذي قصده ديكارت عندما قال: «أنا أفكر فأنا اذن موجود»، وعندما استخلص من قوله هذا أنه جوهر ماهية التفكير. وعلى ذلك فالانسان يفكر حتى حين يكذب على الحقيقة والتاريخ، هو يفكر حتى حين يصدق الأكاذيب وينخدع بالكلمة الزائفة.

ولكن للتفكير معنى آخر، أخص وأعمق، معنى ألصق بحقيقته وأدل على شرف غايته. فهو امتناع عن الإنسياق الآلي، ومقاومة للاستسلام الرخو، وعين مفتوحة يقظة. التفكير هنا يعني التروي والتبصر، ويعني الاعتصام بالعقل والمبدأ.

انه أولاً تنبه، لأن الفكر لاينشط إلا إذا أحس بالعقبة، إلا إذا جابه الصعوبة واصطدم بها. ونستطيع أن نقول عنه، كما قال القدماء عن الفلسفة، أنه وليد الدهشة أو الشك أو الشعور بنوع من الضيق الداخلي، يسد علينا دروب التفتح والسكينة الروحية.

فالدهشة التي يثيرها فينا الوجود الكلي، منطلق التفكير الفلسفي، والدهشة التي يخلقها فينا الخطأ والتناقض واللامعقول، منطلق التفكير المنطقي، والدهشة التي نحس بها عند تأمل ظواهر الطبيعة والحياة الإنسانية منطلق التفكير العلمي. والشك أيضاً منبع رئيسي من منابع التفكير، بل هو

---

* : نشر في مجلة الثقافة ـ دمشق ـ العدد السابع ـ السنة السادسة ـ آذار/ مارس ١٩٦٥.

الخطوة الأولى من خطواته. فلا بد لنا، لكي نفكر، من أن نشك أولاً بما يقال لنا افتراء أنه حقيقة. والقاعدة الذهبية للتفكير هي ألا نقطع الشك إلا باليقين.

ونحن نفكر أيضاً عندما نرى أن الأمور ليست في مواضعها. فالشر بأشكاله المختلفة، كالظلم والحرمان وامتهان الكرامة وطعن المقدسات، دافع ثابت من دوافع التفكير الانساني، ذلك أنه يولد فينا شقاء الضمير وعذاب الروح. وهل يحفزنا الى التفكير كما يحفزنا اليه عذاب الروح؟

كل هذا يعني أن التفكير يبدأ بوقفة أمام العقبة. بتنبه لوجود المشكلة. ولكن التفكير ليس مجرد وعي المشكلة، وإنما هو جهد لحلها. إننا لانفكر إلا عندما نحاول اجتياز العقبة التي عطلت سيرنا. وهذا مايجعلنا منذ الآن نسقط من دائرة الفكر، بالمعنى الخاص للكلمة، كل محاولة تقنع باثارة المشكلات. ذلك أن التفكير ليس مجرد إشارة الى الصعوبة، ولامجرد طرح للمشكلة أو وصف لها. إذ هل يكفي أن يقال أننا أمة مجزأة أو أن الاستعمار يتآمر علينا حتى نسمي هذا القول فكراً؟ ليس الفكر فكراً إذن إلا حين يبحث عن الحل، حين يستجمع قواه ليهدم العقبة.

بل اننا نذهب الى أبعد من ذلك أيضاً في تحديد معنى الفكر، فنحصره في جملة الحلول والأجوبة الناجزة فعلاً. ذلك أن التفكير الذي لايزال يتلمس حل مشكلة تعترضه، ليس إلا تفكيراً في طور التكوين، إلا محاولة لأن يكون تفكيراً حقاً. وهو لن يصبح كذلك إلا إذا انتهى الى الحل ووقف عنده. قولوا ان شئتم أن التفكير لايولد فكراً إلا إذا بلغ غايته، أي إلا إذا كشف عن سر المشكلة التي يتصدى لحلها. والتفكير هو الحكم كما قال «كانت». والحكم توكيد لعلاقة، اثبات لفكرة، تقرير لنتيجة. والمفكر مفكر حقاً إذا كان يحمل إلينا أفكاراً نضجت في ذهنه إذا كان يوضح لنا روابط كانت غائبة عن إدراكنا، إذا كان ينقلنا من الغموض الى الوضوح، ومن التخبط الى التبصر، وبكلمة موجزة إذا كان ينقلنا من السؤال الى الجواب.

هانحن في خطوة أولى قد حددنا الفكر بأنه تحسس بالمشكلة ومسعى لحلها ووصول مطمئن واثق الى هذا الحل. وهنا تجدنا مضطرين الى أن نسقط من دائرة الفكر مرة ثانية، جميع التلمسات الأولية التي تدور حول المشكلة ولاتنفذ اليها، وجميع الجهود الفاشلة التي تضمحل قبل أن تثمر.

فالفكر إذن من حيث هو متجسد في الحكم، انتصار على الشك وامتلاك لحقيقة. وإذا ربطنا بين الفكر والحقيقة فقد فصلنا بينه وبين الخطأ. الفكر الخاطىء ليس فكراً ولاشبه فكر. إنه تعثر. إنه سقوط وضياع. ذلك أنه بدلاً من أن يدفع البحث الى قمته يقذف به الى الهاوية. وهذا يعني أن الفكر ليس مجرد الوصول الى نتيجة، أية نتيجة، بل الى نتيجة صادقة، نتيجة يفرضها البحث وتفرض نفسها على البحث. ومن هنا كان المفكر بالتعريف سادناً للحقيقة وراعياً للحقيقة. وكل راعٍ مسؤول عن رعيته. فالمفكر إذن مسؤول، والفكر إذن مسؤولية ولكن المسؤولية عبء لايحمله إلا الأحرار. انها تفترض الحرية وتزول بزوالها. الفكرإذن حرية، والمفكر الحر هو وحده المفكر. وهنا لابد لنا أن نسقط من عالم الفكر كل فكر زائف تخلى عن حريته.

ذلك أن من باع حريته فقد إيمانه بالحقيقة. وكل من لايصدر في أحكامه عن حرية داخلية، عن قناعة وجدانية لايمكن أن يكون وفياً للحقيقة. إنه إذا أعلنها مرة اخفاها مرات. ولكنا قلنا أن المفكر راعٍ للحقيقة، وقصدنا بذلك أنه راعٍ للحقيقة في شمولها، أي لكل حقيقة.

كل هذا يدل على أن الفكر الذي لاينفصل عن الحقيقة ولاعن المسؤولية ولا عن الحرية، لاينفصل أيضاً عن القيمة. ونقصد بذلك أن للفكر شروطاً أخلاقية إن هي انعدمت انعدم الفكر نفسه. ألا تحمل لفظة الفكر نفسها معنى التجرد والنزاهة وسعة الصدر؟ بل ألا توحي لنا، إذا أخذناها في صفائها ونقائها معنى المحبة الفكر محبة لأنه تطلع الى النور، لأنه تفتح

داخلي، لأنه عطاء. وهل يستطيع أحدنا حقاً أن يتصور المفكر الأصيل الذي آمن بالحق والحرية، انساناً خبيث الطوية حقير المقاصد؟ الحق أني لاأستطيع ذلك ولاأظن أنكم تستطيعون.

هانحن في خطوة ثانية قد ربطنا الفكر بمعاني المسؤولية عن الحقيقة، وحرية الوجدان وشرف النفس. وزيد في خطوة أخيرة أن نشد الفكر الى الحياة والواقع والعمل.

لقد قلنا في البدء أن الفكر يستيقظ عند مجابهة الصعوبة. والصعوبة حاجز في طريق الحياة، سواء أكانت حياة داخلية روحية أم حياة عملية. فالفكر مرتبط بالواقع لأنه استجابة حية لمشكلاته الراهنة. وماالحلول التي يقدمها إلا الوسائل العملية لفتح الطريق أمام التقدم. أما الفكر الذي لايتحول الى عمل أو الذي ليس له مردود واقعي، فهو فكر سطحي هزيل. والأصح أن نقول أنه ليس فكراً على الإطلاق. ذلك أنه لم يكن عديم الأثر في الحياة. فاقد الصلحة بالعمل، إلا لأنه لم يميز بين المشكلة الحقة وبين المشكلة الكاذبة فأساء اختيار موضوعاته وضل طريقه. إن الفكرة قوة، فإن لم تكن قوة لم تكن فكرة أصلاً. الفكرة أداة عمل. أداة تلاؤم وانتصار. وما الفكر المجرد المبتور عن جذوره في الحياة سوى خرافة، ذلك أن الحياة الإنسانية إرادة تحرر، تحرر من الخوف ومن العبودية ومن الحرمان. وليس الفكر إلا وسيلة هذا التحرر، ينير طريقه ويعين له وسائله. فالفكر والعمل إذن لاينفصلان، كل منهما يدفع الآخر وهذا يعني أن الفكر في جوهره لايقتصر على فهم الوجود في مستوياته المختلفة وإنما ينزع الى تغيير هذا الوجود والارتقاء به.

لقد انتهينا من رسم الاطار العام للفكر وتحديد خصائصه الجوهرية. إنه قبض على المشاكل التي يفرضها الواقع وتجاوز لها تجاوزاً فعلياً. إنه بكلمة أوجز، إزاحة العقبات من طريق الحياة وتخطيط للعمل يضمن له النجاح.

الحرية أساساً*

يقول مفكر فيلسوف، أبادر فأعترف أمامكم صادقاً بأني لاأعرف إطلاقاً كيف انزلق اسمه في ذاكرتي الى ركن معتم، أو كيف اختفى خلسة خلف زحمة الأسماء، مخلفاً مع ذلك، على صفحة الخاطر، ابعاداً من أبعاده وملامحه تشكل مايشبه الشبح، وتاركاً قليلاً من حروف ممزقة، يدهشني فعلاً أني ماإن أحاول لمّ شتاتها وتركيبها على نحو يحتال على بقية الأحرف ويغريها بالظهور، حتى تفسد العملية الاستدعائية كلها بعض الأسماء الغريبة التي تقفز قفزاً الى ساحة النظر، وتسدُّ عليّ رؤية الأغوار، وحتى أجد نفسي بعد ذلك محمولاً على الظن بأن المفكر الفيلسوف نفسه هو الذي يعمد الى حجب اسمه وكأنه يخشى أن يفصح عن نفسه وأن يحمل بالتالي مسؤولية قوله، على الرغم من أن قوله لايوجب اطلاقاً مثل هذا الحرج، لأنه، في آخر الأمر، ليس سوى قول بين الأقوال، نطق به فيلسوف من البين أنه بعيد عن التزمت الثقيل وعن اصطناع الصرامة القاسية، ومن الراجح أيضاً أنه شغوف بمسابقات الجمال، وذو ميل قاهر الى الاستثناء حيث يشعر بضرورة الاستثناء، دون أن يقصد مع ذلك الى محو الفوارق الجوهرية بين الجانب الجاد وبين الجانب المازح في كل قول يقال، ـ قلت يقول مفكر فيلسوف: «إن معاجم اللغات جميعاً لم تعرف عبر تاريخها الطويل، لفظة أجمل من لفظة الحرية، باستثناء لفظة الحب».

وواضح أن الجمال هاهنا ليس جمال الصورة البصرية ولاجمال الصورة السمعية، وإنما المقصود أن لفظة الحرية أحلى في المذاق وأطيب طعماً

* : نشر في مجلة المعرفة ـ وزارة الثقافة ـ دمشق العدد ٦٢ ـ نيسان ـ ١٩٦٧.

من كل لفظة، أو أنها بتعبير آخر أكثر قدرة من غيرها على تجميع قوى النفس، وعلى تفتيح طاقاتها، وعلى تعريض الأفق أمامها آفاقاً بعد آفاق.

قد يقال أن الحرية حريات، لأن حرية التصميم في قرارة الأنا غير حرية التنفيذ في ساحة الواقع، ولأن التفكير الصامت غير حرية التفكير بصوت مرتفع، ولأن حرية الفرد الواحد غير حرية الانسان أينما كان. والجواب البسيط أن الحرية واحدة. انها ماهية ذات مظاهر، أو وجود ذو أبعاد. باطنها قدرة على تعيين الذات بالذات، وانتفاء القسر في كل صوره، وظاهرها نسق من الحريات، أو إذا شئتم من الحقوق الأساسية التي تتكون من خلال النشاط المشترك للعقل والعمل والمحبة والتطلع. فالإنسان كما قال ابن الخطاب حر منذ أن تلده أمه، ولكنه ليس حرية كله. إنه أيضاً نزوع الى وعي الواقع وامتلاكه، وانفتاح متصل على الناس، وتجاوز صاعد لايقطعه إلا الموت. ولكن الانسان لايتحقق على كل صعيد إلا حين تحركه حريته الباطنة وترافق كل خطواته. إن الحرية اساس.

* * *

يخيل اليّ أن اعتراضاً مكبوتاً يهم أن ينصب على هذا الأساس نفسه. فهو لايرى في الحرية حرية اختيار، سوى لفظة من الألفاظ لاتنطوي إلا على وهم من الأوهام. وهو يرى أن الانسان ظاهرة طبيعية، تخضع لمنطق الظواهر، وتحكمها الضرورة الفولاذية. وهو يرى إذن أن تقرير مثل هذه الحرية دون برهان يؤيده، تعسف باطل ومنطلق يفتقر هو نفسه الى الأساس.

والجواب على هذا الاعتراض هو أولاً أن الحرية هي أساس البرهان نفسه وأنها كالشمس لاتحتاج أبداً لكي نراها الى أن نضيء الشموع. وهو ثانياً أن النفس تمتلىء بالمرارة والأسى حين توضع الحرية موضع الشك لحظة واحدة. وهو أخيراً أنه إذا كان أحدنا يصر على هذا الاعتراض فلن يجد أي معنى لكل ماسيأتي من الحديث، ولذلك يستطيع أن يكف عن الاستماع، مختاراً أو مضطراً كما يشاء.

* * *

ويخيل إليّ أيضاً أن اعتراضاً ممكناً يستطيع أن يتساءل عن المسوغ لوضع الحرية أساساً. فإذا كانت الحرية واحدة، أي إذا كانت دلالاتها مترابطة، بحيث تشير أينما وجدت الى ماهية ثابتة، فلماذا توجت لفظة الحرية ولم تتوج لفظة الوحدة؟ أليست الوحدة هي الأساس؟ والحق أن هذا الاعتراض جانبي مفاجىء يزج بنفسه في غير سياقه. ولكنه مع ذلك، مزيج من البراعة والمكر، يكشف عن نزعة تريد أن تنزل المعاني من السماء الى الأرض وأن تشدها شداً الى الواقع المتحرك. لذلك اسمح لنفسي بأن أضع الاعتراض وجوابه بين معترضتين في صلب هذا الحديث. عندما توضع الوحدة في رأس الأهداف ثم تتلوها الحرية والاشتراكية فكأن المقصود بذلك أن الحرية بوصفها نسقاً من الحريات المجسدة، أو بتعبير آخر جملة من الحقوق، لن تنضج نضجها الكامل في حياتنا العامة إلا في اطار الوحدة. فالوحدة بذلك طريق الى بلوغ الحرية المتحققة الراسخة. وعندما توضع الحرية في رأس الأهداف فكأن المقصود بذلك أن الوحدة لاتبنى إلا على قاعدة من الحرية، وأنها امتداد حي لحرية مبدئية. ألا نؤمن جميعاً بأن الوحدة لن تكون إلا من صنع الأحرار؟ ولعلنا نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك في التقريب بين القيمتين إذا بينا أن الوحدة هدفاً هي وحدة حرة وان الحرية هدفاً هي حرية الوحدة. ولكن الهدف لايتحقق إلا إذا تحركنا من قاعدة نملكها بالفعل. وبما أن الحرية توجد في ذواتنا أول ماتوجد، فالحرية هي الأساس.

* * *

نعود بذلك الى سياقنا الأول، لنرى كيف تؤسس الحرية نشاط الانسان في المستويات المختلفة.

قلنا أن الانسان نزوع الى وعي الواقع وامتلاكه. فهو إذن بنية عقلية تهدف الى المعرفة. والمعرفة الحقة هي معرفة الحقيقة. فكيف تعتمد الحقيقة على الحرية؟ الواقع أنها تعتمد عليها في كل خطواتها ومراحلها، اعتماداً جوهرياً نريد الآن أن نوجز بيانه.

أولاً: الإيمان بالحقيقة فعل حر: وأقصد بالإيمان هنا ذلك الشوق الملتهب، الذي يدفعنا الى البحث عن الحقيقة في الشرق والغرب والذي يحضنا حضاً على استخلاص جوهرها النقي من ركام الثرثرات والأخطاء والأكاذيب. ولايتم كل ذلك إلا إذا انعكس الفكر على ذاته انعكاساً مشرقاً يكشف له في حركة واحدة معنى الذاتية الأصيلة ومعنى الموضوعية الأصيلة. وعملية الارتداد هذه عملية حرة تطهر النفس من وساوسها وأخلاطها وتهيؤها لأن تصبح وعاء للحقيقة.

الإيمان بالحقيقة إذن وليد التحرر من الأحكام المبيتة والأفكار المبتسرة. إنه يفترض الاحساس بالمسؤولية تجاه الحقيقة، أي الاحساس بالحرية.

ثانياً: المعرفة التقاء الذات بالموضوع، أو بعبارة أصح التقاء الفكر بالوجود. فالفكر في حقيقته الخالصة انفتاح كامل على جملة الواقع في كل أبعاده، ماظهر منها وما استتر، بحيث لايحده أفق منظور. إنه من حيث هو صبوة، معرض الجوانب للرياح جميعاً، فلايعرف الجدار الحاجز ولا الباب الموصد ولا النافذة المغلقة. وتلك هي حريته الكامنة. ولكن الفكر في الوقت نفسه، يحدد ذاته في نشاطه الفعلي بعالم من الموضوعات يقبض عليه ويمتلكه. صحيح أنه عالم مرن يضيق ويتسع، ولكنه يظل دائماً معيناً بإرادة المعرفة. فالفكر القاصد إذن ينصبُّ على هذه الحقائق أو تلك، يصطفيها ويختارها. ولاشك أن كل اختيار فعل حر.

ثالثاً: إن الطبيعة نفسها لاتكشف عن كل أسرارها إلا للفكر الذي يحسن التودد اليها. فعليه أن يعرف كيف يختار الأسئلة الملائمة التي يوجهها إليها، وعليه أن يرتب هذه الأسئلة الترتيب اللبق الذي لايجعلها تنكمش على نفسها، وعليه بعد ذلك أن يعرف كيف يستمع اليها ويصغي. وإلا عرض نفسه لأن يدور في حلقة مفرغة، وعرض الحقيقة ذاتها للضياع. ولكن فن السؤال والإصغاء فن معقد دقيق بارع، يتطلب البديهة الحاضرة والجهد المتوتر. فالفكر إذن لايستطيع أن يبلغ حقائق الطبيعة إلا إذا عرف كيف

ينطقها، وإلا إذا ترك الموضوعات تكشف عن نفسها وترفع الغطاء كما يقول هيدجر. إن عليه أن يختار وسائله وأن يحسن الاختيار، وعليه أن يختار نفسه فكراً يقظاً صبوراً، قادراً على الكر والفر. وما القدرة على الإختيار إلا تعريف للحرية.

رابعاً: نعرف أن القانون العلمي هو فرض قد تحقق. ولكن وضع الفروض التفسيرية ليس امتداداً مباشراً للإدراك الحسي أو لآليات الاستنباط والاستقراء. إن الفرض قفزة فكرية تهيؤها المعطيات الأولى كما يهيئها الخيال المبتكر. فالفكر لايواجه الفرض كما يواجهه الموضوع الخارجي. إنه يفترضه افتراضاً أي يبنيه بناء. والعمل البنائي فن حر بدوره. ثم ان فروضاً متعددة مختلفة تعرض نفسها على الفكر ويدعي كل منها أنه يشير الى الحقيقة. وأمام هذا الإغراء، يحس الفكر أن عليه أن يختار، يحس إذن أنه حر.

خامساً: أن الحقيقة لاتقنع بأن تقبع في القضايا والعبارات. قدرها أن تعيش بين الناس، وأن تنتشر في كل اتجاه، تماماً كما ينتشر الضوء. إنها إذن بحاجة الى من يحملها وينقلها، بحاجة الى من يحميها من الأعاصير المدمرة. إنها رغم قوتها الباطنة ضعيفة عاجزة لأنها مهددة في كل لحظة بأن تختنق في دوامة الصراخ. فهي إذن لاتتألق إلا إذا وجدت من يرفعها شعلة وهاجة. صحيح أن الإنسان يحب الحقيقة - باستثناء تلك الحقائق التي يسوؤه أن يسمعها - ولكن الإنسان لايكون مخلصاً وفياً للحقيقة إلا إذا رضي أن يعيش لها فعلاً حتى الموت. كل ذلك يعني أن حياة الحقيقة مرهونة بحرية الانسان.

سادساً: إن معرفة الحقيقة نصر انساني، وكل نصر قوة. ولكن القوة تظل معطلة ماظلت كامنة. منطقها العميق أن تنطلق هادرة متفجرة. وقوة الحقيقة لاتتفجر إلا إذا مسها عمل الإنسان. عند ذلك تتحول الى قلاع تشق الماء والفضاء أو الى سدود تغير مجرى الأنهار، وتنبت الزرع الأخضر. يقولون: أننا لانسيطر على الطبيعة إلا إذا خضعنا لها، وترجمة ذلك بأن

الطبيعة لاتزهو بأعراسها إلا إذا وهبناها العقل والعمل. ويقولون أن الحرية وعي الضرورة، وترجمة ذلك أيضاً أن الضرورة التي يضيء جنباتها الفكر الحر تعكس لنا الحرية حريات كثيرة. إن الحرية تولد الحرية.

سابعاً: الحقائق الكبرى في حياتنا قفزات جريئة ومغامرات روحية. فحين ينتصب جدار التحدي أو اللغز في وجهنا لانملك إلا أن نجمع كل ملكاتنا وكل قوانا لنختار الكرامة والبطولة. وعندها تكف الحرية عن أن تكون ملكاً لنا، ليصبح وجودنا كله حرية محضة.

ولكن لابد لي هنا من أن أفلت هذا النابض الذي أخشى أن يشتد توتره، وأن أعود معكم الى حيث قلنا أن الإنسان انفتاح متصل على الناس.

* * *

الانسان الفرد واقع مشخص. إنه هذا أو ذاك، هنا أو هناك. فهو وجود لا فكرة، وجود تتحقق فيه امكانات لاحصر لها من امكانات الطبيعة والتاريخ. ولكن فردية الانسان نفسها، معنى مجرد. ومعنى ذلك أنه لايعيش في قوقعة أو في برج، وإنما يتعين في الحياة نسيجاً من علاقات متشابكة. وما نريد أن نبينه الآن هو أن حريته الباطنة لاتتفتت أبداً تحت ضغط وجوده الإجتماعي، وإنما هي على العكس، تجد في هذا الوجود دروباً عريضة لنشاطها الخالق.

إن انفتاح الانسان على الناس يتجلى في صورة بريئة نقية هي صورة المحبة. واسألوا عن ذلك إذا شئتم من يفهم بسمة الرضيع حين يناغي. إنها رمز وجوده. ولكن المحبة قوة الروح، أي قوة تزداد كلما أعطت، وتشتد كلما بذلت. لاتقولوا أبداً أن المحبة كالقدر لاتنفع فيها الإرادة ولاتجدي. ولاتقولوا أبداً أن الحرية تتكسر على جنباتها وتنحسر عنها كالزبد. ذلك أن المحبة ليست مجرد انفعال، ولكنها فعل. أليست هي التي تبذل وتعطي؟ وهل من عطاء بغير حرية؟ ولاتنفصل المحبة عن العمل، لأن جوهر العمل الذي يقوم به كل منا إنما هو عطاء للآخرين. إنه قطعة من نفوسنا نقدمها هبة

وهدية. ولكني لن أتحدث عن العمل، بعد أن سمعتم عنه منذ قريب حديثاً مليئاً مفعماً حبب إليكم أن تعملوا، وأن تعملوا كل لحظة.

* * *

والإنسان في المجتمع انسان مسؤول. والمسؤولية تحمل الحرية في طياتها كما يحمل الزنبق عبيره. كلنا يحس بأنه لامعنى للمسؤولية بدون حرية. فالعاصفة ليست مسؤولة لأنها ليست حرة. ولكن الانسان مسؤول لأنه حر. صحيح أيضاً أن الإنسان حر لأنه مسؤول. ذلك أن التمرس على حمل المسؤوليات يفتّح الحرية في ذواتنا ويرتفع بها الى صعيد جديد. ولكن هذا لاينفي أن ينبثق معنى المسؤولية عن معنى الحرية، أي أن تشتق مسؤولية الإنسان نفسها مباشرة من حريته العميقة. إن الحرية هي الأساس.

والإنسان في حياته مع الناس انسان ملتزم. والإلتزام مزيج عبقري من التمرد والتضحية. فهو تمرد مشبوب على الشر في كل أشكاله، ورفض قاطع لكل مايسلب الإنسان شرف الوجود وكرامته. وهو في الوقت نفسه تعلق بالقيم الكبرى واستعداد دائم لترسيخها بالتضحيات. وهذا يعني أن الالتزام حر في لائه ونَعَمه، حر مرتين.

إن القيمة لاتقل عن الحقيقة ارتباطاً بالحرية. بل أن صلة النسب بين الحرية والقيمة أوضح وأجلى من كل صلة نسب على الإطلاق. فليس مايدعونا إذن الى تفصيل القول في العملية التي تتكون القيمة عامة من خلالها. يكفي أن نعترف بأن القيم تحتاج أيضاً الى من يكشف عنها ويولدها، والى من يدافع عنها ويعممها، أي الى الإرادة الحرة التي تبني لها الأساس.

قد يطول بنا الكلام الى غير نهاية إذا أردنا أن نستقصي القيم الإنسانية واحدة واحدة، لنكشف عن الحرية التي تكوّن أساسها الثابت. ولاشك أني سأثقل عليكم إذا فعلت شيئاً من ذلك. ألا يقولون أننا لسنا ملزمين بأن نشرب البحر كله حتى نعرف أنه مالح؟

حول أزمة الإنسان الحديث *

لاشك في أن الإنسان المعاصر انسان قلق. فلا عجب إذن في أن يدور قسم كبير من النتاج الفكري حول التعبير المباشر عن القلق أو حول وصفه وتفسيره أو حول علاجه وتجاوزه.

وحديثنا اليوم يتناول كتاباً جدياً عنوانه «أزمة الإنسان الحديث» ألفه تشارلز فرنكل، أستاذ الفلسفة في جامعة كولومبية، ونقله الدكتور نقولا زيادة، الى اللغة العربية.

يقول المؤلف إن «القلق، أي الشعور بأن على الانسان أن ينتظر، وهو خائر القوى، أطباق القدر المجهول عليه، كان يجوز في وقت ما اعتباره عرضاً من أعراض عصاب يصيب الأفراد، أما اليوم فهو حالة عقلية تتخلل الحياة، يشد أزرها مؤسسات إجتماعية غير شخصية، وضغط اجتماعي نشعر به ولانراه ولانعرف شخصاً يمارسه، وخطى الأحداث العنيفة، وانهيار دفاعنا الفكري» وهو يلاحظ أنه إذا قال أحد منا، قبل ثلاثين سنة، أن أي شيء ممكن كان هذا القول يحسب تعبيراً عن الأمل، أما الآن فيعتبر إشارة الى اليأس.

إن هدف الكتاب أن يعالج أزمة الإنسان المعاصر بإشاعة نظرة في تطور المجتمعات وفلسفة في التاريخ، هي فلسفة المذهب الحر أو الليبرالية. وخلاصتها أن الفضيلة وليدة المعرفة، وأن زيادة الرفاهية المادية تزيل السبب الأصلي للرذيلة، وأن تقدم العلوم هو الذي يحقق الاصلاح التدريجي من

---

* : نشر في مجلة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٦١ وكذلك في: صحيفة الثقافة الاسبوعية ـ العدد ٢١ ـ السبت ١٦ رمضان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٤/ ٥/ ١٩٨٦م.

ويتحمل مشكلات الإنسان المادية والإجتماعية والخلقية. إنها فلسفة متفائلة، تؤمن بالعقل والعلم والتقدم المستمر ويمثلها مفكرون من القرون الثلاثة الأخيرة من أمثال فولتير وكندورسية وستيوارت مل وبرتر اندرسل. صحيح أن المؤلف يعترف بأن القرن العشرين مليء بالنكبات والفواجع التي قد يكون من شأنها أن تطيح بالقيم التقليدية وأن تهدم في الإنسان المعاصر آمال آبائه وأجداده في قدرة المدنية الحديثة، وأن تجعل من وجوده وجوداً مهدداً كل لحظة. ولكنه يؤمن في الوقت نفسه بأن الآمال التي جاءت مع مطلع العصر الحديث هي نفسها الآمال التي نتأثرها في سيرنا، وبأننا نستطيع أن نجابه العمل الإجتماعي مجابهة هندسية تعتمد على التخطيط المدروس والثقة بالمستقبل.

ووسيلة في الدفاع عن الفلسفة الليبرالية أن نفيد الاعتراضات الكبرى التي وجهت إليها من قبل بعض المفكرين المعاصرين. وهو يتناول بصورة خاصة تلك الاعتراضات التي تهاجم الفروض الأساسية التي يقوم عليها المفهوم الليبرالي للتاريخ. وأول هذه الفروض الاعتقاد بأن التقدم البشري يمكن أن يقاس بمقاييس علمانية، وأن هذه المقاييس التي لاتتجاوز مجال المصلحة البشرية الزمنية كافية لتفسير تاريخ البشر وتنظيم شؤونهم، والثاني هو الاعتقاد بإمكان تحقيق الكمال البشري تحقيقاً غير محدود، والثالث هو الإعتقاد بوجود حقيقة موضوعية في دراسة التاريخ والمجتمع البشري، والرابع هو الإعتقاد بأن المجتمع يمكن أن يعالج في حدود أجزائه وأنه ليس بحاجة الى أن يعاد تكوينه دفعة واحدة. ويناقش المؤلف أربعة من المفكرين المعاصرين هم جاك ماريتان ورينهولد نيبور وكارل مانهايم وأرنولد توينبي الذين يمثلون على التوالي اعتراضات أربعة على فروض المذهب الليبرالي.

فجاك ماريتان المفكر الكاثوليكي المعروف وزعيم المدرسة التومائية المعاصرة، يرى أنه إذا كان لابد للناس أن يؤمنوا بالقيم فإنه لابد لهم أن يقتنعوا بأن ايمانهم هذا ليس لمجرد مصلحتهم الفردية. بل يجب عليهم أن كل

يقتنعوا بأن القيم التي تبرر خضوعهم للسلطة الإجتماعية تستند الى شيء خارج عنهم، شيء أبدي وغير متغير. فالثقافة السليمة في رأيه تحتاج الى فلسفة تؤكد وجود الحقائق المطلقة الثابتة، التي لاترتبط بحقبة تاريخية معينة، وهو يرى أننا إذا كنا نضج بالشكوى من أن حياتنا لاتسير الى غاية ومن انهيار معاييرنا الثابتة وارتيابنا بالمبادىء الخلقية وفي ازدياد العنف والإرهاب في المجتمع الحديث، فعلة ذلك المذهب الليبرالي نفسه. إذ لم يحدث أن استهدفت حركة اجتماعية نشر رسالة السلام فنجحت في نشر رسالة العنف، كما تم ذلك بالنسبة الى المذهب الذي ينكر الحقائق الثابتة.

وخلاصة رد المؤلف أن الذي يؤمن بفلسفة لبرالية أو نسبية لايقل اطمئنانه الى القيم القائمة عن اطمئنان من يؤمن بالحقائق المطلقة إذ ليس في النظرة اللبرالية للقيم الإنسانية مايحملنا على الظن بأن اختيار أهدافنا لعالم الحقيقة الذي هو أكبر من عالم المعرفة البشرية هو نفسه الذي أدى الى رفض الاعتقاد بالحقائق المطلقة.

أما نيبور وهو مفكر ديني متأثر بالحركة الوجودية فيمثل الاعتراض على الفرض الثاني من فروض المذهب اللبرالي والقائل بإمكان تحقيق الكمال البشري تحقيقاً غير محدود. فهو يتساءل: لماذا تحطمت الآمال الكبيرة في الفترة الحديثة؟ وجوابه أن حلم البشرية لم يكن سوى محاولة للهرب من القدر الإنساني الذي لايمكن تغييره أو تحسينه مهما ضاعفنا مخترعاتنا الميكانيكية أو أدويتنا النفسية أو برامجنا الإجتماعية. وتعليل ذلك أنه حتى في خير العوالم الممكنة، لابد للحياة البشرية أن تنطوي على تناقض ثابت. فالإنسان من جهة أولى مخلوق محدود، وهو من جهة ثانية غير محدود في رغباته. إنه فان، ولكنه يستطيع التطلع الى ماوراء موته. وهو محدود، ولكنه قادر على رؤية ماوراء حدوده. فحياة الإنسان تتطلب أن يبحث عن نصر مستحيل وأن يكيف نفسه مع خيبة لامناص منها. والنتيجة أنه لابد للناس أن يقضوا حياتهم كلها يصاحبهم احساس أساسي واضح هو الشعور

بالقلق. والقلق ليس خوفاً من شيء محدود، وليس ناجماً عن أشياء معينة يمكن أن يعالج بالأساليب العملية. إنه شعور الإنسان بأنه بعيد عن المطلق. فالشر إذن وليد الخطيئة الأصلية وليس نتيجة التربية السنية والأحوال الإجتماعية. إنه حقيقة إيجابية لا يمكن أن تزول من الطبيعة البشرية. ويرد المؤلف على هذا الاعتراض بأن المعرفة إن لم تجعل الإنسان أكثر فضيلة فهي تجعله أقدر على حماية نفسه من رذائل الآخرين. فالليبرالية قد نحت جانباً قضية الزلل المجبول عليه الإنسان، كما نحت جانباً قضية مصير الإنسان في العالم الآخر ثم أسقطت مسألة الخلاص من مجموع المسائل التي يجب أن تفحص قبل وضع أي برنامج اجتماعي. إنها طالبت أن تكون مصالح الإنسان الحياتية موضع اهتمام جدي، وأن يعتبر الألم البشري مشكلة تدعو الى بذل الجهود العملية لا الى الجدل الفلسفي حول ضرورته. إن اعتراض نيبور يستحضر لنا سراً ومجالاً كونيين في الوقت الذي نجد فيه مايزيد على حاجتنا من الأسرار والمجالات في حياتنا اليومية.

وأما كارل مانهايم، وهو من اتباع المذهب التاريخي وزعماء علم اجتماع المعرفة فهو يمثل الاعتراض على الفرض الثالث، ويرى أن المثل الأعلى الليبرالي قد انتهى الى الفشل لأنه جرد العقل عن الطبيعة واقصاه عن الدوافع الحيوية للنفس البشرية وعن أوضاع الإنسان الإجتماعية. وذلك يعني أن الحقيقة في مجال الإنسان لا يمكن أن تكون موضوعية وإنما تعبر عن موقف طبقة معينة وتخدم مصلحة خاصة. ولكن مانهايم يعتقد أن هناك مجالاً للوصول الى حقيقة شاملة يقع عبء البحث عنها على فئة متميزة من المجتمع الحديث، هي فئة رجال الفكر. فرجال الفكر يأتون من جميع طبقات المجتمع ولا يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بوجهة النظر الخاصة بأية طبقة معينة. ولذا كان رجل الفكر هو الذي يستطيع أن يحطم العقائديات المتزمتة التي تفصل بين الناس ويقوم بالعمل الأساسي اللازم ليستعيد المجتمع الحديث تماسكه. ويرد المؤلف على هذا الاعتراض بأن الآراء التي يقبلها

المجتمع العلمي هي موضوعية بمعنى أنها تطابق مقاييس مجردة ومستقلة عن كل تصور فردي.

فالاعتقاد بالإنسان العاقل لاينهار عندما نثبت أن الناس كأفراد مخلوقات تسيطر عليها الأحلام والمؤثرات المحلية. وليس الكلام على رسالة رجال الفكر سوى نسخة عن أقدم أنواع الفلسفات التاريخية. إنها من ذلك النوع الذي يعهد لشعب مختار أن ينجز عمل التاريخ العظيم ويجد لدى جماعة مامن الناس وجهة النظر الوحيدة التي يمكن أن تنقذنا من متاعبنا. إن العلم النظري يصل الى حقائق موضوعية تحرر الناس من الاسلوب الضيق الذي يعالجون به مشاكلهم وتسمح لهم بأن يتلاقوا على مستوى رفيع.

أما أرنولد توينبي، المؤرخ الحضاري وفيلسوف التاريخ المعروف، فهو يمثل الاعتراض على الإيمان بجدوى الاصلاحات الجزئية المتراكمة. فهو يلاحظ أن توزيع العمل في الصناعة قد دفع المؤرخين الى كتابة التاريخ قطعاً توزعوها فيما بينهم كما لو كانوا في مصنع لتجميع القطع وبناء الآلات والأجهزة منها. فمن أفكاره أن الحضارة البشرية، وهي نتيجة الاستجابة الناجحة للتحدي، تكون كلاً متناسقاً. إن الحضارة السليمة تعبر عن روح واحدة. فنشاطها الاقتصادي لاينفصل عن مقاييسها الخلقية، كما لايمكن أن يعالج أي جزء منها معالجة مستقلة دون الإخلال باتزان الأشياء كلها. ويرد المؤلف على هذا الاعتراض بأن فلسفة توينبي التاريخية تضعنا أمام اختيار بين اصلاح جزئي للنظم الاجتماعية يتم على دفعات، وبين انتظار معجزة رؤيا روحية، اختيار بين تحليل تجريبي وبين الاعتماد على بصيرة علوية قوامها الإلهام.

إنه اختيار بين نظرة الى المصير الإنساني على أنه يتأثر بالغرض والمصادفات بحيث يكون للإنسان حرية توجيه التاريخ وبين نظرة الى المصير الإنساني ليس للبشر فيها سوى الخضوع التام لما قد خطط سلفاً. ومع ذلك فإن المؤلف يلاحظ أن توينبي يتفق مع ماريتان في أن المجتمع الليبرالي يظل

قلقاً مادام يقيم اعتقاده الخلقي على أسس علمانية، ولكنه يتخطى ماريتان بقوله أن الحقيقة ليست وقفاً على ديانة معينة. وهو يتفق مع نيبور في توكيد الخطيئة الأصلية ولكنه يتخطى نيبور بقوله أن هدف التاريخ هو إزالة الخطيئة الأصلية في النهاية. وهو يتفق مع مانهايم في نسبة التفكير التاريخي ولكنه يرى أن في استطاعتنا تجاوز هذه النسبة لا عن طريق العقل ولكن عن طريق الشعور والوجدان. ولكن عيبه الأساسي أنه يعلق خلاصنا على مصادفة هي ظهور نوع جديد من الإنسان يحمل معه رؤيا عجيبة. يخلص المؤلف الى أن الشعور الحالي بالكآبة والقلق تجاه الحياة والكون هو وليد فلسفة في مابعد الطبيعة تجعل من الألم والخطيئة وأسرار الغيب ومرارة الهزيمة، مخططاً للكون ومفتاحاً للتاريخ.

تلك خلاصة سريعة لكتاب يعرض لمشكلات هامة أوردناها دون تعليق، وذلك حتاً على قراءته وتقدمه لمناقشات مذهبية مفصلة نرجو أن نقوم بها في مناسبات مقبلة.

* * *

الإنسان حيوان ناطق*

الإنسان معروف. والحيوان أيضاً معروف. والناطق هو العاقل. والحق أن الإنسان معروف لأن كل فرد منا يستطيع أن يعرف نفسه بنفسه دون أن يكون بحاجة اطلاقاً إلى أن يقرأ باليونانية القديمة، العبارة المنقوشة على باب معبد دلفوس. يكفيه أن ينعطف على نفسه انعطافة خاطفة. ويحسن، في بعض الأحيان، ألا يطيل التأمل فيها وألا يغوص في أعماقها، حتى لاتصيبه نرجسية مدمرة أو لاترعبه عقد أخطبوطية.

وكل منا يعرف الإنسان من غيره، حتى حين لايريد أن يعترف به أو يتعرف عليه. فهو قد يعرفه عن طريق سلسلة من الأقنعة المركبة المرصوصة التي تفتت قوقعته وتقذف به خارج ذاته. وقد يعرفه عن طريق الحب والغيرة والحقد والحسد، لأن العاطفة أيضاً، كما يقولون، أداة فهم ومعرفة. بل هو يستطيع أن يعرفه عن طريق الحواس، منفصلة ومجتمعة، كالسمع واللمس والشم والبصر. ألا تكفينا النظرة الواحدة لكي نتأكد من أن الذي نراه هو انسان بالفعل؟ قد يقول السارتريون منا إن النظرة التي نلقيها على فرد من الناس تسلبه مباشرة كل انسانية. فهي تحبسه في إطار وهمي وتعدم فيه حريته وتحيله الى شيء بين الأشياء. إنها في عبارة موجزة، أو في عبارة مخيفة، تنقله من الوجود لذاته الى الوجود في ذاته. وجوابنا أننا لانتكر اطلاقاً أن النظرة قد تكون ساحرة. ولكن سحرها يفعل فعله بخلاف مايتوهمه سارتر وأنصاره. إنها تسكب الحياة والشعور وتولد الإحساس بالحرية. ومهما يكن الأمر فالنظرة كاشفة في طبيعتها لأنها تقصد إنسانية الإنسان ذاتها، ولاتقصد كيانه المتحيز في المكان.

---

* نشر في مجلة المعرفة. وزارة الثقافة. دمشق. العدد ٦٣. أيار ١٩٦٧.

الإنسان إذن معروف، والحيوان بدوره معروف لأنه كثيراً مايعرّف نفسه بنفسه. فنحن نصطدم به أحياناً في الأزقة الضيقة، وخاصة عندما يكون محملاً بما لايطيق حمله. ونحن نتحسسه أحياناً في داخلنا على صورة ثعلب أو على صورة عقرب. صحيح أن الحس قد يخطىء عن غير قصد فلا يميز الحيوان من غيره، أو لايميز غير الحيوان من الحيوان. فقد يحسب أحدنا في ظلمة الليل أنه يتناول حبلاً ثم يتنبه الى أنه يقبض على أفعى، ولكن هذه الحالات نادرة على كل حال، فلا يجوز أن نقيس عليها. وأهم من ذلك كله أن ماقلناه الآن عن الحيوان لاصلة له بمعنى الحيوان الوارد في تعريف الإنسان، ذلك أننا ذكرنا أمثلة معينة تنتسب الى أنواع معينة من الحيوان، ومنها الإنسان نفسه. وأعني بذلك أن الحيوان هنا لايوجد في الواقع الطبيعي، ولايمكن بالتالي أن يدرك بالحواس. إنه فكرة نتعقلها. وليس صحيحاً أن هذا الفهم لمعنى الحيوان ينطبق على الإنسان وحده لأنه حيوان ناطق. فنحن لم نصل بعد الى النطق. إنه ينطبق أيضاً على جميع أنواع الحيوان. ذلك أني حين أعرف الدب بأنه حيوان يتصف بما لاأدري من الصفات والصفات فإن لفظة الحيوان هنا تشير أيضاً بصرف النظر عن كونه عاقلاً أو غير عاقل.

فقولنا: الإنسان حيوان، يعني أنه كائن حي يتصف بالحس والحركة لذلك لانقول عن فاقد الإحساس والحركة أنه حيوان ولكنا نقول عنه أنه صخرة أو حائط. فالقول إذن أن الإنسان حيوان لايقل صحة عن قولنا: الدائرة شكل هندسي أو الذهب معدن. إنه جملة تامة كاملة العناصر. قائمة في ذاتها، صادقة صدقاً مطلقاً، لاتغمز ولاتلمز، لأنها من أحكام الوجود وليست من أحكام القيم. ولكن عيبها الوحيد هو أنها ليست تعريفاً كاملاً للإنسان. لأن الإنسان ليس حيواناً فحسب. ولكن حيوان ناطق. والناطق هو العاقل الذي ينطق بالمعقول. فالحيوان الذي قد يُعترف له بنوع من الذكاء، كالفرس والكلب والقرد، ليس عاقلاً. وكذلك البغاء فهي ليست

عاقلة مهما تثرثر. أما من كان مقفل الفم دائماً فلا ينطق أبداً فلا شك أنه يُجري الحديث بينه وبين نفسه. ذلك أن حوار النفس مع ذاتها كلام داخلي أو تفكير. أما إذا وجدنا من لاينطق بلسانه على الإطلاق، ومن لايحاور نفسه ولاتحاوره نفسه على الإطلاق، فمؤكد أنه ليس إنساناً على الإطلاق.

الإنسان إذن عاقل بالتعريف. والعقل الإنساني كما يقول المعلم الثاني في «آراء أهل المدينة الفاضلة» هيئة مافي مادة، معقولات بالقوة. والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة. وإذا حصل في القوة الناطقة، عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة». ولكن مامعنى ذلك على وجه الدقة؟

معناه أننا بدأنا نتزلق تدريجياً في طريق غير معبدة، تقودنا الى أن نطرق أبواب الفلاسفة أو نقتحم كهوفهم المعتمة السحرية. ولكننا لن ننساق وراء هذا الإغراء لأني آليت على نفسي منذ البدء ألا أزعج الفلاسفة في جدل ونقاش، رغم أني أعرف أنهم يقتاتون من الجدل والنقاش، وألا أفسح لهم المجال في الوقت نفسه لأن يثقلوا علينا. والواقع أني لو أردت شيئاً من ذلك لما خرجنا اطلاقاً من دائرة الحيوان. ذلك أننا سنضطر الى أن نطرح مشكلة الاتصال والانفصال بين الحياة والمادة، وأن نسأل: هل الحياة في الحيوان صورة معقدة من صور المادة، تفسر بالقوى الفيزيائية والكيميائية، أم هي مبدأ مستقل في ذاته لايرتد الى غيره؟ أي هل بدن الإنسان آلة كسائر الآلات أم هو تنظيم أصيل ذو عبقرية خاصة؟ وإذا استطعنا أن نحسم هذه المشكلةوأن نتخلص بسرعة من عالم الحيوان، فإننا سنصطدم حتماً باشكالات العقل. هل من الضروري أن نقرر وجود العقل لتفسير بعض مظاهر النشاط الإنساني، أم أن العقل مجرد فرض نستطيع أن نستغني عنه حين نفسر سلوك الإنسان كله بالإحساس والغرائز؟ وإذا سلمنا بوجوده فهل نقول مع «كانت» أنه قوة مقصورة على ربط معطيات التجربة أم نقول مع

هيجل أنه صورة للعقل الكلي وأنه يستطيع أن يدرك المطلق؟ أقول إننا سنصرف أذهاننا عمداً عن هذه الأسئلة وعما تجر إليه من نظريات ومذاهب متصارعة. بل سنتسحب الى ماوراء أرض المعركة لنتحرك داخل أسوار اللغة الدارجة، لغة الحياة. وإذا ماصادفنا الفلاسفة عرضاً فإننا لن نستوقفهم طويلاً، وإنما سنكتفي بأن نلقي عليهم تحية مهذبة.

وقد يسأل سائل: هل هو ناطق لأنه عاقل أولاً كما يقول الميتافيزيقيون القدماء أم أنه عاقل لأنه وهب القدرة على الكلام، كما يقول الانتروبولوجيون أو علماء الإنسان المحدثون؟ أي هل العقل فينا علة أو معلول؟ الحق أن السؤال خطير لأنه يلزمنا في نهاية المطاف أن نختار بين تفسير للإنسان ينطلق من خصائصه التشريحية والفيزيولوجية وبين فهم له ينطلق من خصائصه الروحية. ولكننا لانريد هنا أن نولد العقل ولا أن نستولده. أما قررنا أن نضع أنفسنا خلف الخلافات المذهبية؟ فلنقل إذن أن التصور الساذج للإنسان هو أنه ناطق وعاقل معاً، أو لنقل أننا نوحد بين العقل والنطق في هذا التعريف. الإنسان حيوان عاقل، تلك إذن حقيقة قائمة أمام الشعور نفهمها في دلالتها المباشرة دون أن نعني بها أن العقل في الإنسان قبس من اللوغوس، أو ضيف الهي يحن دائماً الى موطنه الأصلي. إنها تعني ببساطة تامة أن الإنسان قادر على التفكير بالمعاني الهامة وعلى تكوين الأحكام الكلية وعلى الانتقال من حقائق معروفة الى حقائق جديدة. وهي تعني أيضاً في لغة الحياة، القدرة على تمييز الحق من الخطأ والخير من الشر. فقد ورد في معاجمنا أن «العقل سمي عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك» أي يحبسه.

والسؤال الآن هو ماذا يمكن أن نفعل بهذا التعريف؟ وكيف يمكن أن يخطو بنا الى أمام خطوة أو خطوتين؟ لقد أردنا أن نتجنب الخوض في الميتافيزيقا والانتولوجيا والانتروبولوجيا. فكان أن تسمرت أنظارنا كما يلوح، على عبارة عامة مألوفة تكشف كل مانخفيه دفعة واحدة. ولكني

أحب، قبل أن أفصح عن قصدي، أن أعرض هذه الحركة الجدلية الصغيرة التي أعرف أنها متقطعة مهزوزة وأنها في حاجة الى تصحيح.

الإنسان حيوان عاقل. ولكن الناس ليسوا جميعاً عاقلين. ذلك أن منهم الأحمق والمتهور والأرعن. بل إن الفرد الواحد بعينه ليس عاقلاً في كل وقت. فالتعريف إذن ليس وصفاً لواقع وإنما هو تعيين لما يجب أن يكون ولما يمكن أن يكون. إنه تعريف حركي لاسكوني، يحرص عليه الفلاسفة ولا يعترف به العلماء. فالفيلسوف يصر على أن الإنسان حيوان عاقل وان كان يعرف أن بعض الناس يسخرون من الفلاسفة، ويضعونهم وراء القضبان، ويقتلونهم بالسم أو يحرقونهم بالنار. إنه إذن تعريف الإنسان لنفسه، أي تعبير عن صبوته وتطلعاته. فالإنسان إذن موجود متناقض لأنه لايتطابق مع ذاته، وجوده مستقل عن ماهيته أو سابق عليها. فهو ماليس هو كما أنه ليس أبداً ماهو، كما يقول هيجل وسارتر. إنه بالفعل ماليس بالقوة، أو بالقوة ماليس بالفعل. الإنسان إذن موجود يتجاوز نفسه باستمرار، ليلحق بحقيقته ويبدع حياته. إنه نفي للحاضر وتعلق بالمستقبل. وهذا يعني أنه لايرضى عن واقعه. وعدم الرضا دافع الى الرفض والتمرد. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستخدم اللغة ليقول بها كلا. والتمرد تعبير عن إرادة التغيير. ولاتغيير بلا عمل. الإنسان إذن نزوع الى العمل. إنه حيوان صانع، فهو يستخدم عقله ليطوع المادة وليجعل منها أدوات بين يديه. والأداة وسيلة لتفجير قوى الطبيعة والسيطرة على قوانينها. وهذا يعني أنه يقف في وجهها وينفصل عن جبريتها. إنه حر. ولكن الحرية الحقة لاتكتمل إلا إذا مارسها الإنسان في حياته مع الآخر. فالآخر عون للفرد على تحقيق ذاته. المجتمع إذن شرط لنماء الإنسان. ولكن المجتمع في الوقت ذاته حلبة تنافس وصراع. لابد إذن من تعيين للحقوق والواجبات. عند ذلك تندمج الأنا في النحن عن طريق صراعها مع الهو وعن طريق تعاطفها مع الأنت. وهذا يعني أن الإنسان حيوان سياسي. ولكن السياسة وسيلة للطمأنينة وأداة للإرتقاء بالحياة، أما

الرقي فترسيخ للقيم الكبرى. والقيم تفقد معناها إن لم تتجاوز الإنسان وتشده الى ماهو خالد. ولكن الإنسان ليس خالداً، فكل منا سيموت حتماً. إنه وجود لفناء. وهو يعرف ذلك ويحياه. إنه إحساس بالموت أو وعي للموت. الإنسان إذن شقي تعيس. إنه شقي مرتين. فهو شقي لأنه لايتطابق مع ذاته. وهو شقي في سعيه المستمر وراء ذاته لأنه واثق من أنه قبل أن يبلغها سوف تزل به قدمه ويهوي في العدم. ولكن العدم نفي للوجود ولا يفهم إلا به. الوجود هو الأصل، وهو الحقيقة. فالإنسان حنين الى الوجود. إنه حيوان فيلسوف.

أريد أن أقطع هنا هذه الحركة التي بدأت تسرع والتي أخشى أن يرتفع ضجيجها. فكل ما أردته هو أن أعرض مشهداً قصيراً يصور مظاهر الإنسان بحيث يمكن أن يتجلى على صورة حيوان متمرد وحيوان صانع وحيوان سياسي وحيوان فيلسوف. ولاشك أنه يمكن أن يتجلى أيضاً على صورة الحيوان العالم والعابد والثائر والعاشق والفنان.

نحن إذن بصدد تعريفات مختلفة لحقيقة واحدة. والطريف فيها أنها تعريفات تبدو مترابطة بحيث ينبثق الواحد منها عن الآخر دون تعثر أو افتعال ودون طفرة أو انفصال. فكأنه يكفي أن نركز النظر على التعريف الأول من دون أن نمسه بعصا أو ننفخ فيه، حتى تتحدر عنه التعاريف ناضجة مكتملة، كما أرادها وأحبها الفلاسفة خلال العصور. وهذا يعني أن اشكال النشاط الإنساني مطوية جميعاً في معنى الانسان، وأن القوة الجدلية قادرة على كشفها ونشرها. باطن الإنسان إذن يشير الى ظاهره وظاهره يرتد الى باطنه. انه عاقل كماهية ولكنه أيضاً معقول كوجود.

هنا أصل الى ما أردته من هذا العرض وأحاول أن اكشف عن طرف من خفايا هذه اللعبة الجدلية أو عن سر من أسرار هذه الحيلة الفلسفية. وإني أعتذر الى الفلاسفة والى أنصارهم أيضاً أن خرجت في محاولتي هذه عن تقاليد الفلسفة وأعرافها. فأنا على كل حال لا ادعي أبداً أني أفضح خدعة

باطلة تختبىء الفلسفة وراءها. فالفلسفة في اعتقادي لاتخدع، ولكن الفلاسفة يميلون ميلاً بريئاً الى العبث واللعب أحياناً، كما يميل الى ذلك الأطفال والفنانون.

يقول المناطقة أن تعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل هو تعريف بالحد يتم بالجنس القريب والفصل النوعي. فالحيوان باطلاق هو الجنس الذي تندرج تحته مباشرة جميع أنواع الحيوان. والعقل هو الذي يفصل الإنسان عن بقية الأنواع. ولكن التعريف يمكن أن يكون أيضاً بالرسم، ويتم بالجنس القريب والخاصة. والخاصة صفة تخص النوع وحده فلا تشاركه فيها بقية الأنواع وإلا كانت عرضاً لاتصلح أن تدخل في التعريف. فالضحك، عند الفلاسفة، خاصة إنسانية.. لذلك تستطيع أن تعرف الإنسان بأنه حيوان ضاحك، أي قادر على الضحك. أما الإحساس فهو يختلف عن الضحك، لأنه عرض تتصف به جميع أنواع الحيوان. ولايصح القول أن القرد يضحك أحياناً. فهو لايضحك وإنما يهتاج. ولو كان يضحك مثلاً لوجب أن يكون لضحكه سبب ظاهر. ويبدو أن العلماء لم يكتشفوا حتى الآن سبباً معقولاً يُدعو القرود للضحك. أما الإنسان فهو يضحك دائماً لسبب. وإذا كان أحياناً يضحك من غير سبب. فلأنه لايضحك حقاً وإنما يهتاج ويتشنج. الإنسان إذن حيوان ضاحك أو ساخر. وهو أيضاً حيوان صانع للآلات، وقابل لتعلم اللغات، وقادر على بناء المدن والحضارات وعلى تقويضها ودك معالمها بإرادة حرة واعية. وهو وحده الذي يحب فعلاً، ويفعل بالجمال الفني ويبدعه، وهو وحده الذي ينشد الحقيقة، ويثور على الشر، ويتساءل عن سر الموت.

هكذا نجد أن باستطاعتنا أن نملأ الكتب بتعريفات الإنسان. وقد يستطيع بعض الموهوبين أن يخرجوا من ظاهر هذه التعريفات الكثيرة المستقلة، أو أن يدخلوا الى باطنها. وعند ذلك يقدمون لنا تحليلاً بارعاً أو وصفاً ممتعاً لأوضاع الحياة الإنسانية وجوانبها الثرية المثيرة. وهم بما يمتازون به

من دقة الملاحظة أو خصب الخيال أو عبقرية الأداء، قادرون على أن يثيروا خفايا النفس ويجسموا تطلعاتها، فيمنحونا القدرة على أن نرى مالم نكن نراه، وعلى أن نغني حياتنا الباطنة. وهم في ذلك كله ينشئون علماً أو يبدعون أدباً، ولكنهم لايتفلسفون. وتبدأ الفلسفة عندما نصب الواقع الإنساني في آلات العصر والصهر وآلات التفكيك والتحليل وآلات الشد والربط. وإذا قصرنا النظر الآن على مسألة التعريفات الإنسانية فإن الفلسفة تبدأ خطوتها الأولى برد كل خاصة إنسانية الى الفصل النوعي أو الى العقل. وهذه بعض الأمثلة:

كل ضاحك فهو عاقل بالضرورة. ذلك لأن العقل إدراك العلاقات والنسب الضرورية. ومبعث الضحك انتفاء النسبة الطبيعية. فنحن نضحك من حركات السكران إذا خرجت عن أن تكون حركات انسانية. ونحن نضحك حين نرى الطفل يقلد القائد. العقل إذن شرط للضحك وإذا زال الشرط زال المشروط.

وكل فنان فهو عاقل بالضرورة، ذلك لأن الإبداع الفني تجسيد فكرة أو معنى. ومحور كل فن هو النسبة التي لايدركها سوى العقل. الإنسان وحده إذن هو الذي يستطيع أن يدرك الجمال في الفن وأن يصنعه وذلك لأنه حيوان عاقل.

وكل انسان أخلاقي أو سياسي فهو عاقل بالضرورة لأن الأخلاق والسياسة تقومان على جملة من المعاني العامة كالحرية والحق والخير والواجب والمسؤولية. وهذه المعاني لايدركها ولايكونها سوى العقل. فإذا ذهب العقل ذهبت الأخلاق، وذهبت السياسة.

وكل مكتسب للعلم فهو عاقل بالضرورة، ذلك لأن العلم معرفة بالكليات. والكليات معان مجردة. والتجريد عمل عقلي بالتعريف ثم أن القانون العلمي تقرير علاقة بين حدين، والعلاقة معقولة وليست محسوسة. وإذا كانت الصناعة امتداداً للعلم فالإنسان لايمكن أن يكون صانعاً إلا إذا كان عاقلاً.

ومايتطبق على هذه الخصائص ينطبق على غيرها. فالإنسان لايطلب البرهان إلا إذا كان عاقلاً. وهو لايلجأ الى التجربة ولايتعظ بها إلا إذا كان عاقلاً. وهو لايفرح ولايشقى إلا إذا كان عاقلاً، بل هو لايحب ولايكره، ولايتمرد ولايثور إلا إذا كان عاقلاً. قد نتساءل كيف يثور العاقل والعقل يعني الاعتدال والحذر والثقل؟ بل كيف يثور ومن مشتقاته العقالة والعقلة والعقيلة والاعتقال؟ والجواب أن الإنسان العاقل هو الذي يستطيع أن يثور. لأنه هو الذي يدرك الفارق بين الحق والباطل، أو بين ماهو واقع وبين مايجب أو يمكن أن يكون. وهل ينفصل معنى الثورة عن معنى الرفض لكل ماهو زائف وعن معنى التقديس للحق الطبيعي للإنسان؟ لاثورة إذن بلا عقل، بل ليست الثورة سوى تجسيد لمطالب العقل وارتسام له على مستوى الحياة.

وهكذا نرى أن الفلسفة تستطيع دون عناء كبير أن تفسر خصائص الإنسان بالعقل. إنها تبين أن العقل شرط ضروري لإمكان العلم والصناعة والأخلاق والسياسة والحب والفن. وقد يبدو أن مثل هذا الربط لايعني شيئاً كثيراً، لأنه بمثابة ارجاع الشيء الى نفسه. ذلك أن الإنسان إذا كان يتميز من الحيوان الأعجم بالعقل فمن الضروري أن تكون خصائصه النوعية أي الصفات التي لايشاركه فيها الحيوان، متعلقة بهذا العقل. فكأن هذه الخطوة الفلسفية الأولى ليست سوى وسيلة للتحقق فعلاً من أن العقل هو الذي يفصل الإنسان عن غيره من أنواع الحيوان وأن بقية الصفات تشترط العقل بالضرورة. ثم أن هذه الخطوة الأولى تبين، كما قلنا، أن العقل شرط ضروري للصناعة والسياسة، ولكنها لاتبين إطلاقاً أنه الشرط الضروري الوحيد. فلو كان الإنسان عقلاً محضاً، أي ملاكاً، لما أنشأ الصناعة ولما احتاج الى السياسة. فالعقل المحض لاينشيء الحضارات ولايهدمها، بل هو لايحب ولايشقى. ونحن نستطيع أن نأخذ تعريف الإنسان القائل أنه حيوان عاقل وأن نستبدل به وفق قواعد المنطق التعريف القائل: إن الإنسان عاقل

حيوان. وعندها نستطيع أن نتبين أيضاً أن جميع الخصائص الإنسانية لاتفسر إلا بالحيوانية. فإذا كان الإنسان صانعاً وسياسياً وفيلسوفاً، فلأنه حيوان. وهو إذا كان يحب ويقلق من الموت ويشقى فلأنه أيضاً حيوان. فالخطوة الفلسفية التي تبين أن العقل شرط ضروري لإمكان الخصائص الإنسانية يجب أن تبين في الوقت ذاته أن الحيوانية شرط ضروري آخر. فالنشاط الإنساني لايفسر بالعقل وحده ولا بالحيوانية وحدها، لأن الإنسان ليس بعقل محض ولابحيوان محض. بل هو ليس هذا وذاك مجتمعين، بحيث يكون حيواناً في جانب من حياته وعقلاً في جانب آخر. إنه حقيقة ثالثة أي تركيب فريد للحيوانية والعقل وعلامة ذلك أن الإنسان يختلف عن أنواع الحيوان الأخرى حتى في الصفات العرضية التي لاتخصه وحده. فهو لايأكل مثلها، ولايمشي مثلها ولايموت.

خلاصة ذلك كله أن الخطوة الفلسفية الأولى التي أشرنا اليها لاتحقق تقدماً مثيراً يستحق العناية. وهي لاتؤلف على كل حال جزءاً من الحيلة الفلسفية التي أردت أن أكشف عن بعض خفاياها. ولكن عرضت لها لأنها تمهيد ضروري لفهم الخطوة الثانية التي يختفي فيها سر اللعبة الجدلية.

بينت الخطوة الأولى أن الحيوانية والعقل يؤلفان معاً الشرط الضروري لوجود الخصائص الإنسانية. وتقوم الخطوة الثانية على القول بأن هذا الشرط الضروري هو أيضاً الشرط الكافي. والحق أن هذه الخطوة الجديدة تمثل قفزة رهيبة يقف لها شعر المناطقة جميعاً من أرسطو الى فتجنشتين.

وتفصيل ذلك أن الخطوة الفلسفية الأولى قد بينت أن القضية «كل سياسي فهو عاقل بالضرورة» تعني أن العقل شرط ضروري للسياسة. ولكننا بينا أن الحيوانية أيضاً شرط ضروري للسياسة. ويمكن أن نجمل ذلك بقولنا: كل سياسي فهو حيوان عاقل بالضرورة، أي أن الكائن لكي يكون سياسياً يجب أن يكون حيواناً عاقلاً، ولكن الخطوة الثانية التي تجعل هذا الشرط الضروري شرطاً كافياً تقرر أن الكائن لكي يكون سياسياً يكفي أن يكون

حيواناً عاقلاً، أي أن كل حيوان عاقل فهو سياسي بالضرورة. وهنا يكمن الإشكال كله وتكمن الحياة كلها. ولكي نفهم هذا الانتقال يجب أن ننظر بشيء من الإمعان الى الفرق بين الشرط الضروري والشرط الكافي.

تعرفون أن التعريف بالحد يعكس عكساً مستوياً بحيث يجوز أن ننتقل من القضية القائلة: الإنسان حيوان عاقل الى القضية القائلة: الحيوان العاقل انسان. كما أن التعريف بالرسم يعكس أيضاً عكساً مستوياً مادام تعريفاً. فالقضية: الإنسان حيوان سياسي تعكس الى القضية: الحيوان السياسي انسان. ذلك أننا هنا بصدد معادلة بين طرفين ونستطيع أن نستبدل الواحد منهما بالآخر. ولننتبه الى أننا لانتحدث هنا عن الضرورة اطلاقاً، أي أن أحكامنا ليست موجهة، كما يقول المناطقة. ولكن الحركة الفلسفية الأولى بينت أن العقل شرط ضروري للسياسة، وقررت أن كل سياسي فهو عاقل بالضرورة. وهي بذلك لم تقدم تعريفاً يمكن عكسه. ومع ذلك حاولت الخطوة الفلسفية الثانية أن تعبث بنتيجة الخطوة الأولى. أخذتها على صورة: كل سياسي فهو عاقل بالضرورة، فأهملت فيها جانب الضرورة وحولتها الى «كل سياسي عاقل». ثم عاملت هذا القول معاملة التعريف وعكسته الى «كل عاقل سياسي». ثم استرجعت الضرورة التي أهملتها وحصلت على «كل عاقل فهو سياسي بالضرورة». وهكذا أصبح العقل عندها شرطاً كافياً للسياسة بعد أن كان مجرد شرط ضروري.

وماينطبق على النشاط السياسي ينطبق على سائر أنواع النشاط الإنساني كالفن والصناعة والفلسفة. لقد وصلنا الآن الى القضية القائلة: كل حيوان ناطق فهو بالضرورة سياسي وعالم وفنان وثائر، وهذا يعني أن الفلسفة تستخلص هذه الصفات عن طريق الضرورة العقلية. إنا نستنبطها بقوة الجدل.

ولكن هل تستنبطها مباشرة بحيث تنتقل من العقل الى الفن، ومن العقل الى الصناعة، ومن العقل الى الأخلاق والسياسة، أم أنها تنتقل بالتدريج من خاصة الى أخرى؟

انها قد تلاحظ أن النشاط السياسي مثلاً يشترط العلم والأخلاق ومحبة الآخرين، لذلك فهي تستنبطه في خطوة متأخرة. وكذلك الأمر بالنسبة الى أشكال أخرى من النشاط الإنساني. وهنا تتجلى البراعة الجدلية عند بعض الفلاسفة. ولكنهم لايذهبون الى أن الخصائص الإنسانية تتحقق في الواقع في تسلسل زمني يتفق مع الخطة الاستنباطية. إنهم يعترفون بأنها توجه دفعة واحدة في الإنسان كامكانيات دائمة. فكأن الترابط الجدلي بين الخصائص يتم بصورة قبلية على صعيد المعاني والماهيات، بينما ترتسم هذه الخصائص متداخلة متشابكة على صعيد الوجود. ونحب أن ننتبه الى أنه ليس من الضروري أن ينطلق فيلسوف الإنسان الجدلي من التعريف الذي بدأنا منه. إن قلت قد حررته في الواقع من التقيد بنقطة بدء معينة. فهو يستطيع أن يجعل دور الإنسان قائماً في وجوده بين الأشياء، لو مع الآخرين أو تجاه الموت. بل هو يستطيع أن يصنع محورين أو أكثر. وعندها تتحرك عجلات الآلة الاشتراكية وتخرج لنا الانسان معقولاً مفهوماً في كل امكانياته وأبعاده.

قد يقول بعضكم أن هناك أطرافاً أخرى للحيلة لم أشر إليها. فالفيلسوف قد يبدأ برصد الواقع وحفظ تفاصيله في ذاكرته ثم يأتي إلينا مغمض العينين ليخرج لنا هذا الواقع من جرابه السحري وينثره أمامنا متماسكاً منسقاً كأجمل مايكون التماسك والاتساق. ولكني أشرت منذ البدء الى أني لاأريد أن أتعرض إلا الى طرف واحد من أطراف لعبة فلسفية معينة. أما بقية الأطراف فإني أترك لمن شاء منكم مهمة الكشف عنها.

كل ذلك لايعني إطلاقاً أن الفلسفة حيل كلها: فهي قبل كل شيء جهد متصل لوعي الوجود في كل حقائقه وأسراره، وهي محاولة جادة تستنفد طاقات الفكر بغية الإرتقاء بالإنسان. إن الفلسفة قد تعبث أحياناً، وقد تسخر من نفسها أحياناً أخرى. ولكنها لاتتخلى أبداً عن تقديس الحيوان الناطق، هذا الحيوان الذي يضم في كيانه عصارة الأرض وألق السماء.

حول الغاية والوسيلة*

في الصعيد النفسي:

إن السلوك الإنساني يصدر عن جملة الدوافع والحاجات الداخلية، ويهدف دائماً الى تحقيق غرض من الأغراض مهما يكن غامضاً. فالحاجة تخلق نوعاً من التوتر لايزول إلا بالإشباع. فإذا ماقامت عقبة في وجه هذا الإشباع اتجه السلوك في طريق اللف والدوران حول العقبة حتى يصل الى تحقيق الهدف.

والتفكير الإنساني بدوره ضرب من السلوك يهدف الى حل مشكلة قائمة، فهو لايقف موقفاً منفعلاً تجاه مايدور حوله وإنما هو سعي لخلق نتائج معينة. إن الأفكار وسيلة لتحقيق التلاؤم بين الإنسان والوجود، وهي لاتكتسب قيمتها إلا إذا أدت الى غاية عملية. ومعنى الغاية العملية أن تتولد عن الفكرة الصادقة عمليات جزئية حسية.

وقد تضطرب العلاقة الطبيعية بين الغاية والوسيلة في مجال التفكير أو في مجال السلوك فتنقلب الغاية الموضوعية الى وسيلة شخصية في سلوك الانتهازيين أو تنقلب الوسيلة الهادفة الى غاية في ذاتها عند أصحاب الأفكار المجردة الجوفاء. . . ويظن مثل هذا التحول الشاذ في أمثلة كثيرة في الحياة. فادخار المال وسيلة طبيعية لتحقيق غاية معينة أو جملة من الغايات. ولكن الادخار يمكن أن يفقد وظيفته كوسيلة ويتحول الى غاية نهائية في حال البخل، فذهب البخيل ليس أداة لتنفيذ مشروع وإنما هو قدرة مجردة على الشراء، وعلى شراء كل شيء دون تعيين. لذلك لايستخدمه البخيل في شراء أي شيء معين.

---

*: نشر في: مجلة الثقافة ـ دمشق ـ العدد التاسع والعاشر ـ أيار وحزيران ـ ١٩٦٥.

في الصعيد المنطقي:

هناك شرطان ضروريان وكافيان يجعلان من الشيء وسيلة لآخر:

١ ـ يجب أن يكون الأول علة للثاني. فكل وسيلة علة فاعلة، وكل غاية نتيجة. وهذا يعني أن الحتمية العلمية هي التي تسمح بتحقيق الغاية.

٢ ـ يجب أن تكون هذه العلة في متناول الكائن الذي يهدف الى غاية. فالعملية الثانية لدى الإنسان هي إذن سلسلة علية تؤلف كلاً واحداً وتنطلق من الإرادة الحرة.

ولكن الإرادة بدورها تتألف من فعلين متمايزين هما التقرير والجهد. فالتقرير هو إرادة الهدف، والجهد هو الوسيلة القريبة. يقال من أراد الغاية أراد الوسيلة. وهذا يعني أن من قرر تحقيق هدف ما وجب عليه أن يقوم بالجهد الضروري الذي يؤلف الوسيلة. فالتمييز بين التقرير والجهد يقابل إذن التمييز بين الغاية والوسيلة.

كل ذلك يعني أن تعيين الغاية بالإرادة الحرة موقف فلسفي وأن تعيين الوسيلة الناجعة بالعقل موقف علمي. أما إذا كان العلم الحديث قد استعاض عن فكرة العلة بفكرة القانون، فإن فكرة العلة تظل ضرورية في ميدان التطبيق ففكرة القانون تنتسب الى ميدان العلم بينما تنتسب فكرة العلة الى ميدان العمل. وبهذا ننتقل مما هو صادق نظرياً الى ماهو نافع عملياً أي من أحكام الوجود الى أحكام القيم. وعند ذلك تكتسب العلة التي تؤلف الوسيلة قيمة لم تكن تملكها من قبل، وهي قيمة النتيجة التي تؤلف الغاية.

ولكي تكون الوسيلة صالحة يجب أن تكون عالية الفعالية والمردود، فنحن نقول عن وسيلة أنها فعالة إذا كانت قادرة على تحقيق الغاية المطلوبة، أي إذا كانت علة حقيقية. . ولكن صلاح الوسيلة، وهو أمر يقرره العلم، لايعني صلاح الغاية، وهو أمر يبدعه الفكر الفلسفي أو النزوع الى القيم في طبيعة الإنسان، إن الوسيلة لاتكتسب طابع القيمة إلا إذا حققت خيراً قائماً في ذاته. وإذا كان العقل يقوم بوظيفة هامة عندما يعين الوسيلة الصالحة فإنه

يقتصر بذلك على تعيين طريق العمل دون أن يعين هدفه. إنه لايستطيع أن يبرهن على قيمة الغاية لأن البرهان لاينطبق إلا على الأحكام الشرطية أما الحكم الذي يقرر شيئاً على أنه غاية في نفسه. فهو حكم تقويمي خارج عن نطاق كل برهان:

هكذا يبين منطق الأحكام التقويمية أن الوسيلة علة فاعلة يعينها العقل العارف وأن الغاية نتيجة تتطلع إليها الإرادة الحرة، وأن سلسلة العلل والمعلولات الموجهة الى غاية تعتمد على فكرتي الحقيقة والقيمة، أي على نشاط العلم ونشاط الفلسفة في وقت واحد.

في الصعيد الأخلاقي:

يقال أحياناً «أن الغاية تبرر الوسيلة». لاشك أولاً في أن الغاية لاتبرر ذاتها. إذ لايكفي أن يضع الإنسان هدفاً له حتى يكتسب هذا الهدف قيمة أخلاقية. لذلك ننظر الى هذا القول على أنه يعني أن الغاية الخيرة تبرر الوسيلة وكلمة «تبرر» أو «تسوغ» في هذه القضية تشير الى أن الوسيلة ليست خيرة في ذاتها. فلو كانت خيرة لما احتاجت الى تبرير، إذ لايشك أحد في أن الوسيلة الخيرة أداة مقبولة لتحقيق غاية خيرة. أما إذا كان المقصود بالوسيلة في هذا القول وسيلة لاعلاقة لها بميدان الأخلاق، فقد رأينا أنها تكتسب قيمتها من قيمة غايتها وليس مايمنع أن تستخدم لغاية أخلاقية.

بقي أن نصوغ المسألة على الوجه التالي: هل تصلح الوسيلة الأخلاقية لتحقيق غاية أخلاقية؟ أي هل يبرر الخير وسيلة شريرة؟ يجيب الأخلاقيون على مثل هذا السؤال بالسلب دائماً. فهم يقولون أن الوسيلة الخبيثة قيمة سلبية أو شر لايسوغه شيء، حتى ولو كانت طريقاً مؤدية الى خير، ذلك أن عدم تحقيق هذا الخير لايكون شراً أخلاقياً فإذا لم نحصل عليه فإننا لانرفضه كخير وإنما تدفعنا الأخلاق الى الاستغناء عنه. أما من يقبل الشر ليصل الى خير فهو يتبنى الشر ويريده لأنه يفعله. مثال ذلك أن الأخلاقي لايستطيع أن يوافق على قتل انسان بريء من أجل إنقاذ عدد من الناس. فالغاية هنا وهي

انقاذ العدد من الناس لاتبرر الوسيلة وهي القتل. لاشك أن احترام حياة فرد واحد، هو الإنسان البريء في هذا المثال، سيمنع من انقاذ عدد من الناس، ولكن الأخلاقي الذي يرفض التضحية بالبريء لايسبب موت من كان بالإمكان انقاذهم، فموتهم إذن ليس نتيجة عمل أخلاقي، أما التضحية بالبريء فهي إرادة قتله أي القيام بعمل لاأخلاقي لايغير من طبيعته مايتتج عنه حين تنقذ حياة الآخرين. وهكذا لاتجوز السرقة من أجل الصدقة، ولاتجوز الإساءة مسبقاً الى شخص مابحجة تلافي ضرر يمكن أن يسببه في المستقبل.

ومشكلة تبرير الغاية للوسيلة تظهر بوجه خاص في ميدان العمل السياسي وحجة الآخذين بفضل الأخلاق عن السياسة أن الغاية التي يراد تحقيقها تعوض عن الاثم الذي يرتكب من أجلها. والجواب هنا أيضاً أن لاشيء يبرر الاثم، وأن السياسة أخلاق قبل كل شيء. فهي ليست سبباً لتحقيق قيمة منفصلة عن طريق تقويض قيمة أخرى، وإنما هي تنظيم وتنسيق لجملة من القيم تتحقق متعاونة متكاملة.

وهنا يمكن أن نطرح مشكلة الاستغناء عن تحقيق قيمة معينة لتحقيق قيمة أكبر. ومثل هذا السلوك واجب في السياسة كما هو واجب في الأخلاق. ذلك أننا هنا نناضل بين سمتين ونختار الأرفع والأشمل وفق مقتضيات الأخلاق نفسها. فالمسألة هنا ليست مسألة تسويغ وسيلة خبيثة، لأن أفعال الإنسان كلها في الحياة تقوم على مناضلة بين القيم، ولأن الأخلاق في نهاية الأمر هي التي تعين سلم القيم وتفرض على الإنسان أن يختار وأن يتحمل مسؤولية اختياره الحر.

* * *

التربية الجمالية*

من المسائل الرئيسية التي تهتم بها منظمة الاونسكو في الوقت الحاضر مسألة الدور الذي تقوم به الفنون في تكوين الثقافة العامة. فهي قد ألفت لجنة من الخبراء لدراسة هذه المسألة وتبيان أهمية الفنون في خلق التفاهم الدولي بين الشعوب، حتى يصار الى اتخاذ التدابير والوسائل العملية التي تسهل تحقيق هذا التفاهم. هذا وستحمل الاونسكو قريباً الى دمشق خمسين لوحة ملونة من الرسم الحديث ستعرض في الجامعة السورية لاطلاع الشعب السوري على مظهر من الانتاج الفني العالمي منذ عام ١٨٦٠ حتى اليوم.

لاشك أن للفن غايات انسانية، فهو ذو وظيفة «تراجعية» كما يقول لالاند أي أنه عامل من عوامل التجانس والوحدة. انه يهدف الى توحيد المشاعر الإنسانية وحذف مابينها من اختلاف على الرغم من أنه ينبع من فردية الفنان الذاتية ويتصل بها أشد الاتصال.

ولاشك أيضاً أن الفن يقوم بهذه الوظيفة نفسها في مجال الحياة القومية. لذلك لم يكن الشاعر الألماني «شيلر» مخطئاً عندما ألح في كتابه «رسائل في تربية الإنسان الجمالية» على أن النهضة الوطنية لايمكن أن تتحقق إلا على أساس تربية جمالية للمواطنين.

والواقع أن التربية الجمالية تساعدنا على فهم الأشياء من الداخل وعلى تلمس التطلعات الروحية للفنان في عمله الفني. فكأن الجمال يصل بيننا وبين الأشياء من جهة ويصل بيننا وبين المبدع الفني من جهة ثانية، كما

---

* : نشر في: مجلة المعلم العربي ـ العدد ٤ ـ شباط ١٩٥٠.

أنه يصل بيننا وبين، جميع الذين يتأثرون به مثلنا. ولذلك يلاحظ أن العاطفة الجمالية أقدر من غيرها على تحقيق التمازج الروحي حتى لتشبه في ذلك اندفاعات الحب الخالص.

لكن ماهي وسائل هذه التربية الجمالية؟ يلاحظ Henri focillon أن الاهتمام بالفنون ظاهرة بارزة في الحياة المعاصرة. ويفسر ذلك بشيوع وسائل الراحة التي كانت مقصورة على طبقة ارستقراطية، وبكثرة الوسائل التي تخدم تعليم الفنون كالتصوير الفوتغرافي والسينما والحاكي والراديو، كما يفسرها بكثرة المعارض وتجديد المتاحف والاتجاه الجمالي الحديث الذي يبتعد عن التأمل المحض للجمال المطلق ويحاول تفهم الحقيقة الفنية من خلال الآثار التي تجسدت فيها. وتقوم التربية الجمالية على الاستفادة الكاملة من هذا كله. ويمكن أن نعتمد خاصة كما يقول Hubert على ثلاث وسائل هي: أولاً ـ تاريخ الفنون المختلفة. ثانياً ـ ممارسة هذه الفنون في أشكالها الأولية على الأقل. ثالثاً ـ تأمل الآثار الفنية ودراسة ماكتب عنها من نقد وتعليقات.

فتاريخ الفن الذي يعد جزءاً من تاريخ الحضارة يسمح بتصنيف آثار كل أمة بحسب العصور والمدارس والنزعات، كما يسمح بتبيان العلاقات بينها وبين الظروف الخارجية. فهو يفسر كل مايمكن تفسيره إلا هذا السر الذي يجعل الآثار الفنية جميلة. ولكن ذلك لايعني أننا يجب أن نقول مع «فاليري» في دراسة له عن «الخلق الفني» أن تاريخ الفنون لايقدم لنا شيئاً يتصل بتذوق الآثار الفنية، فالمذاهب المعاصرة في الرسم مثلاً لاتفهم تماماً إلا إذا ربطت بتاريخ الرسم الحديث وبالعوامل النفسية والإجتماعية بل وبالنظريات العلمية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أما ممارسة الفنون فيجب أن يبدأ بشكل أولي في المدارس الابتدائية والثانوية. فنحن نعرف أن خيال الطفل وميله الى اللعب واتجاهه العام الى أن يحيا في اللاواقع مما يساعد على اهتمامه ببعض الفنون كالرسم والموسيقى.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الرسم الفني يمتاز على الرسم الهندسي الذي يهدف خاصة الى هدف نفعي ويرتبط بالتكوين المهني. فالسيدة Artus perrelet تقول في بحثها عن «الرسم في خدمة التربية»: يجب أن تكون الخطوط الهندسية وسيلة لاغاية. فالخط المنحني هو تخطيط لقط بنام والزاوية تخطيط لرأس البرج في الكنيسة...

كما يجب أن نلاحظ أن تعليم الموسيقى لايبدأ بحفظ السلم وبقراءة الرموز وإنما يبدأ من الرقص والغناء الجمعيين. فجسم الطفل كما يقول جوردان في كلامه عن مناهج التربية الجمالية هو الآلة الموسيقية الأولى.

وبالمعنى نفسه تقول الآنسة Lascaris في كتابها عن تربية الطفل الجمالية أن حس الإيقاع يجب أن يكتسب بفضل التمارين الجمعية وبفضل الحركات البسيطة.

وأخيراً نشير الى أهمية التأمل الجمالي في خلق الروح الجمالية. فالاستماع الى الموسيقى وزيارة المعارض والمتاحف وحضور الحفلات التمثيلية شروط ضرورية لتنمية الحس البديعي، ولكن يجب أن ننتبه الى مايكرره دائماً فاليري حول عدم الاعتماد على الرسوم المطبوعة التي تفقد العمل الفني قيمته الأصلية. بل يجب، بقدر الإمكان، أن نعرض على الطلاب الرسوم الأصلية أو المنسوخة نسخاً دقيقاً لايشوه الأصل. أما النقد الفني فهو عندما يعتمد على أصول صحيحة لايمكن أن يعرقل التمتع الخالص بجمال الآثار كما يدعي بعض الفنانين الذين يثقون بعفوية العاطفة الجمالية، وإنما يعد وسيلة طيبة تسمح بأن تنفذ الى الفكرة التي يجسدها الأثر الفني والى الاتصال الصميمي بمنبع الخلق في روح الفنان.

لذلك كله نأمل أن تهتم البرامج بقضية التربية الجمالية في المدارس الابتدائية والثانوية لأنها بهذا تساهم مساهمة فعالة في رفع المستوى الروحي وفي تغذية العاطفة القومية والعاطفة الإنسانية.

علاقة الجامعة بالمجتمع*

نظمت اللجنة الثقافية بكلية الآداب ندوة في ماي الماضي. حول علاقة الجامعة بالمجتمع أدارها الدكتور محمد العربي ولد خليفة وحضرها عدد هام من الأساتذة والطلبة. وفيما يلي كلمة الأستاذ الدكتور بديع الكسم التي ألقيت في هذه الندوة:

بعد أن تحدث الزملاء الأساتذة عن جوانب متعددة من موضوع الندوة أحب أن أقف قليلاً عند بعض الألفاظ.

الموضوع هو علاقة الجامعة بالمجتمع وأبدأ بلفظة «علاقة». فهناك من يفهمها على أساس أن الجامعة يجب أن تكون صورة أمينة عن المجتمع، تمثله أو تعكسه. وأعتقد أن هذه النظرة الى معنى العلاقة يعيبها أنها سكونية وجامدة. ذلك أن بنى المجتمع ومؤسساته ـ مهما تكن قريبة من نموذجها السليم ـ تحتاج دائماً الى تطوير وتصحيح. يصدق هذا على المجتمعات التي يقال عنها أنها نامية أو متقدمة، وعلى المجتمعات السائرة في طريق النمو.

فالمجتمعات النامية اقتصادياً أو صناعياً أو ثقافياً ماتزال عاجزة عن تحقيق التوازن السوي بين عناصرها المقومة، وعاجزة بصورة خاصة عن تحقيق جميع القيم الروحية الكبرى كالحرية والعدالة الإجتماعية والكرامة الفردية. ولايصح في هذه الحال أن تكون الجامعة «محافظة» على الأنظمة السائدة والمفاهيم المستقرة. أما المجتمعات السائرة في طريق النمو فهي بالتعريف متخلفة على هذا المستوى أو ذاك من مستويات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية. فماذا يعني في هذه الحال أن نطلب من الجامعة أن

---

* : نشرت في مجلة الأصالة ـ وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ـ الجزائر ـ العدد الخامس ـ السنة الأولى ـ شوال ١٣٩١هـ نوفمبر ١٩٧١م

تعكس المجتمع في واقعه؟ أليست وظيفتها الأولى أن «تثور» على هذا الواقع وأن تسهم في صياغة الحياة الإجتماعية صياغة جديدة؟

أصل هنا الى نظرة لمعنى العلاقة بين الجامعة والمجتمع معارضة للنظرة السابقة. وهي ترى أنه بدلاً من أن تكون - إن صح التعبير - علاقة انسلاخ وانفصال، أي أن تكون الجامعة صورة مناقضة للمجتمع، وخاصة إذا كان هذا المجتمع متخلفاً. وهي ترى أن هذا الإنعزال يحفظها من «التلوث» بعيوب المجتمع ويسمح لها أن تتحرر من قيوده وأوهامه. وعند ذلك تستطيع أن تهيىء المفاهيم والإطارات والوسائل المختلفة للقضاء على جملة المفاسد الإجتماعية. وأعتقد هنا أيضاً أن هذه النظرة يعيبها أنها خيالية مجردة، وأنها تقصر عن فهم المنطق الحي للتقدم الإجتماعي. فالمجتمع لاينمو إلا بقواه الذاتية مجتمعة. وهو لايتحرر من قيوده إلا إذا حطمها واحداً بعد الآخر.

فتأثير الأفكار لايتم بصورة «فوقية»، وإنما يتم عن طريق المعاناة الفعلية والممارسة الدائمة بحيث ينبع تيار الإصلاح تحت خطى التحرك الجماهيري الواسع وهذا يعني أن الجامعة التي تقيم أسواراً تعزلها عن المجتمع الذي تعمل فيه. مهددة إما بالإختناق أو بالعجز عن أن تقفز من فوق هذه الأسوار.

لهذا كله أعتقد أن العلاقة بين الجامعة والمجتمع يجب أن تكون علاقة اتصال وانفصال في وقت واحد، أي علاقة جدلية تأخذ من المجتمع وتعطيه تتأثر به وتؤثر فيه باستمرار. فمهمة الجامعة أن تعكس تطلعات المجتمع وأن تبلورها، أن تنمي البذور الخصبة التي تعيش على أرضه. وهي بذلك تساعد المجتمع نفسه على أن يثور ثورة أصيلة على جميع الحواجز التي تعوق تقدمه.

انتقل بعد هذا الى لفظتي الجامعة والمجتمع: وأول مانلاحظه أن موضوع الندوة لايعني أن الجامعة تمثل طرفاً من جهة وأن المجتمع يمثل طرفاً من جهة ثانية كما لو كانت العلاقة بينهما علاقة كل بكل آخر. فالجامعة

مؤسسة اجتماعية أي جزء من المجتمع . فالعلاقة إذن هي علاقة جزء بكل . والأصح أن نقول أنها علاقة جزء بأجزاء أخرى داخل المجتمع الواحد، أو علاقة جانب بعدد من جوانب الحياة الإجتماعية . وأكتفي بأن أشير الآن الى بعض النقاط المتصلة بدور النشاط الجامعي في تنمية النشاط الاقتصادي والنشاط الثقافي .

لاشك أن للجامعة، بمعناها الواسع، دورها في التنمية الاقتصادية، فهي تجري البحوث العلمية، وتعد الاطارات الفنية ملبية بذلك مطالب التطور الاقتصادي ومهيئة وسائل الرخاء المشترك بين الناس . ولاأظن أن هذا الدور بحاجة الى إبراز وتفصيل . ولكن ينبغي أن نشير الى أن المدارس الفنية العليا التي يعهد اليها أحياناً بهذه المهمة، يجب ألا ينفصل فيها الجانب النظري عن الجانب التطبيقي . ويجب بصورة أخص ألا تبقى هذه المدارس بعيدة عن الروح الجامعي بكل مايتضمنه من اهتمامات اجتماعية وحضارية، أي ألا تبقى بعيدة عن رسالة الجامعة .

أما النشاط الثقافي فواضح أن الجامعة تكون إحدى ينابيعه الأصيلة . فمن مهام الجامعة - إلى جانب إعدادها لإطارات التعليم والتثقيف والإدارة - الإسهام في التقدم العلمي والفكري الذي يقوم على تأصيل الثقافة القومية والانفتاح الإيجابي على ثقافات الشعوب . ولاشك في أن الجامعة تسعى الى ذلك متآزرة مع مؤسسات اجتماعية وثقافية أخرى تعمل بدورها على نشر التعليم وتوعية المواطنين وإغناء حياتهم الوجدانية والروحية . ولكن أهم مايطبع رسالة الجامعة هو ربط الثقافة بالحياة، فلا تعيش الأفكار في أبراج من عاج، وإنما يعيش المثقفون مشاكل مجتمعهم، ويتفاعلون مع الناس لكي تصبح قيم الحياة الجديدة محركاً يدفع المجتمع كله الى أن يتخطى نفسه في طريق الإرتقاء المتصل .

الباب الثالث

هموم قومية

دور الفلسفة في توحيد الفكر العربي*

أعمق مايكوّن الإنسان تطلع إلى الحقيقة ونزوع إلى الوعي الشامل. ونعتقد أن هذا التفتح العقلي يكفي لأن يدلل على أن عالم الحقيقة مستقل عن الإنسان وعال على وجوده الزماني، وعلى أن الإنسان، في الوقت نفسه، مسؤول عن الحقيقة، لأنه هو الذي يتقبلها ويبشر بها ويعمل على انتصارها، إلا أن الحقائق لاتحمل جميعها بالنسبة للإنسان قيمة واحدة فالقليل منها كتلك التي تتصل بمعنى الوجود وهدف الحياة وسلم القيم، هي التي تستقطب تأملاته لأنها هي التي تعين مواقفه وتوجه سلوكه. هذه الحقائق الكبرى هي التي كانت ولاتزال تؤلف موضوع التفكير الفلسفي. وقد يبدو غريباً أن نضع الفلسفة ومنذ البدء في قاعدة الإهتمامات الإنسانية أو على رأسها، خاصة بعد أن تردد القول عندنا بأنها واهية الاتصال بحياتنا اليومية، وبأنها ترف مقصور على الأقلية. فلا بد لنا إذن من أن نستجلي هذه المفارقة حتى يتبدد الوهم الذي يخفي عنا حقيقة ذاتنا ويطمس جوهرها الأصيل. لنبدأ بأن نقفز مرة واحدة إلى هذا السؤال الخطير: متى نحس بأننا على استعداد لأن نضحي بالحياة؟ ماأظن أن واحداً منا يعد هذا السؤال غير ذي موضوع، وذلك وحده يكشف عن أننا جميعاً نؤمن بأننا لسنا ملكاً للزمان وأن القيم الأصيلة أغلى علينا من البقاء. لايهمنا الآن أن نحدد هذه القيم، ولعلها تتمثل بصورة خاصة في حماية الوطن وصيانة الشرف والكرامة والدفاع عن عقيدة. وإنما يهمنا أن نقرر حقيقة ساطعة وهي أن كل فرد مشدود إلى نظام من القيم والأهداف. إنه صاحب نظرة، صاحب

* : نشر في مرآة العلوم الإجتماعية. القاهرة. السنة الثالثة. العدد ٦ نوفمبر ١٩٥٩.

موقف، صاحب فلسفة. ولكن الحقيقة التي تموت في سبيلها حقيقة تملكنا أكثر مما نملكها لأنها هي التي تمنحنا معنى الوجود وتطبعنا بطابع القداسة. وهي لذلك تفرض علينا أن نعيش من أجلها وأن نجند طاقتنا لإحيائها. وعند ذلك يتألق في ضميرنا موكب من المعاني والفكر، ونشرق في جنباتنا أضواء خيرة، على هديها نعمل ونبني ونكافح.

كل فرد منا إذن يحن في أعماقه الى أن يجعل من وجوده رسالة يحققها كل يوم في مختلف المستويات التي يعيش عليها، أي في حياته الفردية والإجتماعية والكونية، وماالتفكير الفلسفي إلا هذه المحاولة الجدية التي يحاول الفرد فيها أن يتوضح رسالته ويزيدها عمقاً وأصالة، ويربط بين جوانبها الكثيرة، ويحدد لها الخطوات والوسائل. إن الفكر الفلسفي قبل كل شيء نظام من الحقائق والمواقف يكمن في تضاعيف سلوكنا التلقائي ونعيشه بكياننا كله. وهذا يعني أن لكل فرد فلسفة يجسدها سلوكه، وتفصح عنها مجموعة حقائقه ومعايير أحكامه. فلا شك أن فعل التضحية الذي يقوم به بطل من أبطالنا ينبيء عن انتظام حشد من الفكر العامة كالحياة والموت والواجب والكرامة والحب في وعي موحد، ويكشف عن سلم القيم الذي ارتضاه البطل رمزاً لحياته ومماته. ولا شك أيضاً أن في حياة كل منا إسقاطاً على الواقع اليومي لجملة من المعاني تتركز فيها خلاصة مبادئه الروحية.

قد يقال بعد هذا أن الفلسفة الضمنية التي يعيشها الأفراد سلوكاً يختلف عن تلك التي تؤلف فيها المؤلفات المعقدة، ويختصم حولها الفلاسفة إلى غير نهاية. والجواب أن فلسفة الفلاسفة تعبر عن تجربة شخصية، عن جهد فردي متواصل لتصحيح المعاني الأساسية وتطويرها، وأحكام الربط بينها ولكنها تظل على اتصال دائم وتفاعل مستمر مع حياة المجموع من الناس وتفكيرهم. فهي تستلهم الجو العام الذي يعيش فيه المجتمع وتستقي من تياراته الكبرى محاولة أن تستكشف مايتشكل في أعماقه من اتجاهات حية جديدة حتى تبلورها وتصوغها بلغة العقل. ثم إنها تعود وتنشر مذاهبها

بين الناس إما مباشرة وإما عن طريق الفن والأدب. ولاحاجة بنا للتدليل على ذلك لأن نستقرىء في تاريخ الفلسفة نشوء المذاهب الكبرى والدور الرئيسي الذي لعبته في توجيه الشعوب وتكوين الرأي العام. إذ يكفي أن نسأل أنفسنا عن مصدر عقائدنا الكونية ومعاييرنا الأخلاقية ومبادئنا في الإصلاح والتقدم حتى ندرك أنها ترسبت في ضمائرنا بفعل الثقافة التي انتقلت إلينا والتي نمت بذورها في ذهن العباقرة من المفكرين. بل إن الأديان نفسها لاتخرج في محتواها عن مجموعة من الحلول الإيجابية للمشكلات التي يطرحها التفكير الفلسفي. إنها فلسفات في الوجود والإنسان والقيم لايغير من مضمونها كونها هابطة من السماء أو صاعدة من الأرض. أفلا يعيش الملايين في الهند والصين على عقيدة هي في وقت واحد دين وفلسفة، والأهم من ذلك في رأينا أن الأديان جميعها ترسم للإنسان الخطوط الكبرى للنظرة إلى الحياة، وتلقي عليه عبء استلهامها لإنشاء التفاصيل وفق العقل والوجدان وتجربة الحياة. بل إنها فوق ذلك تلقي عليه عبء تقبلها عن اقتناع صادق ووعي عميق. وهي بهذا ترفعه حتى يكون حكماً عليها يزن مافيها من صدق وخصب وخير بميزان فكره وروحه. وهل من تمجيد للفكر الباحث الحر المسؤول أعظم من هذا التمجيد؟

والخلاصة أننا إذا فهمنا من الفلسفة تفكيراً منتظماً لاستشفاف السر الذي يحيط بوجودنا، والتغلب على الشر في صوره المختلفة، وبناء الحياة كأحسن ماتكون الحياة، تبينت لنا صلة البحث الفلسفي باتجاهات الحياة الواقعية وقضاياها الرئيسية. إن تفاعل الفلسفة مع الواقع يفسر لنا لماذا يرافق النهضة الإجتماعية خصب عقلي يعكسها وينعكس عليها.

وهذا صحيح بالنسبة للثورات الكبرى التي تعبر عن انتفاضات حضارية وتمثلها على صعيد العقل ثورة في المفاهيم والأحكام أي ثورة في الفلسفة. قد يقال هنا إن بين الثورة والفلسفة ضرباً من التنافر يرجع الى البنية الصميمية لكل منهما. فمفهوم الفلسفة قد ينحل في الذهن إلى معنى العقل

أو التعقل، ويوحي إليه بفكرة الحركة البطيئة بل بفكرة الحركة الدائرية التي تنقفل على ذاتها وتنفصل عن تيار الزمن. أما الثورة فقد تعني أول ماتعني تجاوز العقل والمعقول وتحطيم الحركة المتصلة بوثبة في قلب الزمن. زمن الناس والحوادث والأشياء. الفلسفة في هذه النظرة، تساؤل طويل وتأمل أطول وتحفظ مستمر بينما الثورة جواب قاطع فاصل وفعل بات واطاحة عنيفة بمبدأ وجهات النظر وبمنطق الوسوسات.

ولكن يكفي أن نقف عند المعنى الحركي لكل من الفلسفة والثورة، أي عند المعنى الذي يفصح عن نزوع كل منهما إلى أن تتكامل وفق بنيانها العميق، حتى نكشف التشابه الواضح بينهما والتقارب الأكيد. فالفلسفة تفكير والفكر لايعمل إلا إذا أحس بالعقبة وتمرد عليها. إن همه الأول أن يهدم العقبات ويرفع الحجب ويقوّم ماأعوج في ناظريه.

إن أخص خصائص الفكر الفلسفي روح نقدية ترتكز إلى مثل أعلى لتفضح كل خلل ينحرف بالوجود الإنساني أو بإمكانياته ومجالاته عن دروب النمو المتصل. وبما أن أشكال الإنحراف لاتبدد وتزول كلها إلا حين يزول الوجود فقد قدر للفلسفة أن تحمل في كل وقت، علم الثورة المستمرة.

ولكن الثورة بدورها لاتحقق معناها إلا إذا انطلقت من شعور حاد بالفارق الذي يفصل الواقع عن نموذجه في العقل. إن أول شرط فيها هو هذا الوعي المنقد، هذا التمرد الروحي على مايشوه حقيقة الإنسان. فلا بد للثورة إذن من أن ترتوي جذورها بماء الفكر، ولابد لها أن تنفتح حيث يتطلع الفكر.

والثورة بعد ذلك ليست مجرد انتفاضة لاتعرف كيف تملك زمام نفسها، ولاتدري كيف تحدد وسائلها وخطواتها. إنها على النقيض، لاتكون ثورة حقة إلا بمقدار ماتعرف أين وكيف تتجه، أي إلا بمقدار ماتدقق وتحسب وتتأمل.

بقي أن نقول إذا كان منطق الفلسفة لاينقض منطق الثورة فذلك لأن روح هذه من روح تلك أو لأن الواحدة والأخرى تعبيران متكاملان عن نشاط واحد: فالفلسفة لاتقنع بأن تحب الحق وإنما يدفعها هذا الحب إلى أن تبشر بالحق وإلى أن تحققه في الوجود، وعند ذلك تستحيل إلى ثورة وهذا يعني أن الفلسفة تمهيد للثورة، وإن الثورة تجسيد للفلسفة. ونحن في فجر ثورتنا العربية نستطيع أن نتلمس القفزة الفكرية والأخلاقية التي يعيشها الشعب العربي والتي ترتكز إلى فلسفة ضمنية تجمع حولها العقول في وحدة من المبادىء والأهداف. وهنا نصل إلى صلب موضوعنا المباشر عن دور الفلسفة في توحيد الفكر العربي.

لابد لنا أن نقرر منذ البدء أن عناصر الوحدة الفكرية متحققة فعلاً في الأمة العربية. ولكي نتبين وحدة الفكر العربي نحاول أن نحدد مفهوم كل من الفكر والوحدة في نطاق بحثنا الراهن.

فمن جهة أولى قد يظن أن الفكر إنساني في جوهره. وأنه يعلو على اختلاف الشعوب والحضارات. وقد يستدل على ذلك بأن نتاج الفكر مجموعة من الحقائق والقيم، وإن كلاً من الحقيقة والقيمة واحد، وحدة العقل في الإنسان ووحدة تكوينه الروحي. وجوابنا على مثل هذا القول إن وحدة العقل وحدة صورية تتصل بمنهج التفكير لابمادته وإن الحقائق العلمية المشتركة بين الناس جميعاً ليست هي الحقائق التي من أجلها يعيش الناس ويموتون. إن العقبة الفكرية حقيقة حضارية تعبر عن فهم للوجود وعن تصور لمركز الإنسان في هذا الوجود. ومثل هذه العقبة لايفصل فيها مبدأ قياس أو تجربة مجدية. ولكنها تملأ النفس كقدر محتوم.

وأما القيم العليا فهي ليست واحدة عند الناس جميعاً إلا بوصفها أمنيات حالمة يصفها الخيال في استجابته المباشرة للوجود الإنساني الناقص. ولكن القيم الحقة التي توجه سلوك الناس كل يوم والتي تمثلها المواقف الحية حين يقفها الفرد تجاه الحوادث والأشياء، فإنها تختلف في مضمونها، وفي تدرجها ضمن سلم شامل، باختلاف الشعوب والحضارات.

ومحصل ذلك أننا لانقصد بالفكر هنا عمل العقل المجرد أو الخيال الحالم وإنما نقصد به هذا الوعي العيني الواقعي الذي يتجسد في المواقف والأفعال.

هذا وقد يظن من جهة ثانية أن الوحدة في الفكر أسطورة من الأساطير لأن لكل فرد على وجه الأرض وجهة نظر وفلسفة، وجوابنا على هذا القول أيضاً أن وحدة الفكر المقصودة هنا ليست وحدة عددية بحيث يكون تفكير كل فرد من الناس نسخة عن تفكير فرد آخر، أي فرد، وإنما هي وحدة ائتلاف وانسجام يربط بين أجزائها نفس واحد.

إن وحدة الفكر العربي إذن هي انسجام وتآلف وتجاوب بين المعاني والقيم الكبرى التي يعيشها أفراد الشعب العربي والتي تظهر واضحة في نمط حياتهم وفي مواقفهم الحاسمة تجاه الأحداث. ولسنا بحاجة إلى التدليل على أن هذه الوحدة متحققة في الوطن العربي تحققاً لايقل في عمقه واتساعه عن تحقيق وحدة الفكر الغربي في الأمم الغربية. فاللغة العربية التي يتكلمها العرب في جميع أقطارهم ليست مجرد وسيلة للتفاهم وإنما تحمل في وحدتها وحدة الثقافة التي تنطوي عليها. فالمعاني الرئيسية في حياتنا الروحية والأخلاقية كالفرد والجماعة والحرية والعدالة والتضحية والكرامة والشرف وغير ذلك تتحدد في أذهاننا من خلال استخدام أجدادنا لها في انتاجهم وحياتهم. ذلك أن اتصال العرب بينبوع ثقافي رئيسي واحد لابد أن يؤدي إلى ترسب المعاني والقيم على نمط متشابه في نفوسهم أجمعين.

ونحن واثقون أن الحياة الروحية قد بلغت اليوم في نفوس الملايين من الشعب العربي حداً من القوة والنضج والوحدة لم تبلغه إطلاقاً في شعوب الدول الغربية. ومرجع ذلك أن المحن المتكررة التي ابتلي فيها الشعب العربي في تاريخه العربي الحديث قد هزت وجدانه القومي هزاً عنيفاً ودفعته بعزم وإصرار إلى أن يعيد النظر أي إلى أن يفكر تفكيراً إيجابياً مثمراً في جملة أوضاعه القائمة، وأن يجابه مشكلاته الحقيقية مجابهة واعية بناءة. ثم إن

الكفاح المرير الذي فرضه عليه المستعمر وعميل المستعمر قد حمل مجموع الشعب آلاماً كبيرة، آلاماً مطهرة تصهر النفس وتسمو بها إلى معاناة القيم في نقائها الأصيل.

كل ذلك من شأنه أن يوجه وعي الجماهير العربية نحو مبادىء واحدة في الإصلاح الداخلي، ونحو مبادىء واحدة في فهم العلاقات بين الناس. وهنا يتضح لنا الفارق الجوهري بين تفكير المواطن العربي وبين تفكير المواطن الغربي من قضايا الحياة الإنسانية. فبينما يتلكأ الفرنسي أو الانجليزي في تبرير سياسة دولة بالرجوع إلى مبادىء ملتوية متناقضة، يتخذ العربي موقفاً صريحاً صافياً يتفق مع ماتتسم به أهدافه الكبرى من صراحة وصفاء. إنه استطاع أن يحيل تجربة الألم التي فرضت عليه إلى تجربة تحرر وارتقاء، وأن يجعل من معركة القومية العربية عاملاً أساسياً في وحدة الفكر ووحدة الأهداف.

وإذا أردنا أن نخطو خطوة أخرى في الكشف عن وحدة الفكر العربي التي تقوم الفلسفة الإجتماعية بدورها الكبير في تركيزها استطعنا أن نجد في دعوة القومية العربية نفسها مظهراً من مظاهر الفكر الفلسفي في نشاطه الإجتماعي والسياسي. ذلك أن القومية العربية ليست مجرد واقع تاريخي واجتماعي، ولكنها فوق ذلك عقيدة. والحق أن فلسفة القومية العربية تعني أول ماتعني أن القومية العربية نفسها فلسفة أي نظرة شاملة متفتحة ذات قيمة حضارية، وموقف واع مسؤول يحمل رسالة إنسانية.

إنها فلسفة إنشائية تقوم على فهم للإنسان في طبيعته ومثله، وتهدف إلى حل أخلاقي مباشر للمشكلات العربية، وإلى إعطاء العالم نموذجاً خيراً لمضمون الحياة القومية من شأنه إذا ساد وانتصر أن يعيد إلى العالم توازنه المفقود.

فدعوة القومية العربية أولاً بوصفها دعوة قومية قد أدركت أن الفرد لايستطيع تحقيق ذاته إلا خلال عمل مشترك مع الآخرين. فالمجتمع هو الجو

الطبيعي الذي يتنفس فيه . ولكل مجتمع إنساني شخصية حية دائمة تميزه من المجتمعات الأخرى وتجعل منه قومية مستقلة تتصف بمجموعة من الشروط المادية والروحية التي من شأنها أن تطبع تقاليده وتطلعاته بطابع الاستمرار . وإذا كانت هناك روابط كثيرة تربط الفرد بالمجتمع القومي فإن المحبة أكثر هذه الروابط عمقاً وشمولاً ، وذلك لأن كل فرد يقدم ، خلال عمله وجهده ، شيئاً من ذاته إلى مواطنيه . ونعتقد أن في هذا العطاء المتبادل الأساس الأول للمحبة القومية . فالرابطة القومية بهذا المعنى تعبير عن حقيقة التضامن الفعلي بين الفرد والمجتمع تتجاوز كل رابطة طبقية أو طائفية .

وإذا كان مبدأ القوميات في صورته العامة يعطي الحق الكامل لكل جماعة من الناس توافرت لديهم مقومات الأمة أن يشكلوا دولة واحدة فإنه يعطيهم في الوقت نفسه الحق المليء بالحياة المستقلة الحرة أي حق تقرير المصير .

فدعوة القومية العربية إذن نداء للعرب جميعاً لكي يحرروا كل بقعة عربية ، من النفوذ الأجنبي ، ولكي يقيموا دولتهم الواحدة إلى جانب الدول في العالم .

ودعوة القومية العربية ثانياً ، بوصفها دعوة عربية قد أدركت بأن مشكلات كل قطر من أقطارنا لاتجد حلاً كاملاً لها إلا في ضوء الوحدة العربية . فحماية العرب من أخطار الغزو وتقدمهم المتصل في مجالات الاقتصاد والعلم والثقافة ، وارتقاؤهم سلم الحضارة والأخلاق والإبداع لم يتم كله إلا عند تجنيد الإمكانيات العربية كلها بما فيها من ثروات طبيعية وقوى بشرية وإرادات صممت جميعها على الانتصار .

ومن هنا ارتبطت قضيتنا القومية بقضايا الإصلاح والنهضة والتقدم . ولاشك أن هذا المضمون التقدمي لدعوة القومية العربية يبعد العرب عن مفهوم مغلق مشوه للقومية . إن نضالهم ضد الاحتلال الأجنبي يرتفع بهم فوق كل تصور للقومية على أنها كراهية للقوميات الأخرى ، واستعلاء

عليها. وذلك يعني أن النزعة الإنسانية جزء مقوم للدعوة العربية، بل منبع دائم من منابعها. ثم أن اتجاه العرب الروحي يفرض عليهم أن يضعوا القيم الكبرى فوق جميع الاعتبارات الزمانية والمكانية، وأن يميزوا بين ماهو أصل في عالم القيم وبين ماهو طريق للإرتقاء المستمر.

ودعوة القومية العربية ثالثاً بوصفها دعوة إلى خلق أمة تحقق لأفرادها كرامة العيش في ظل الحرية والعدالة والأمن والقدرة على الإرتقاء، وتقدم للعالم مثالاً حياً لمضمون الحياة القومية، أي فلسفة حضارية وأخلاقية قادرة على إلهام كل قومية على الأرض.

إنها من جهة أولى تلهم الشعوب في آسيا وأفريقيا، التي تعيش في ظروف سياسية واجتماعية شبيهة بالظروف التي يعيش فيها الشعب العربي، روح النضال في سبيل التحرر كما تلهمهم المبادىء الأخلاقية التي توجه هذا النضال والتي تعبر عن حق طبيعي مطلق للشعوب في أن تملك أرضها وتبني حياتها على الصورة التي تريدها. وتتطلع إلى سمائها وفق عبقريتها الذاتية وأصالتها العميقة.

ودعوة القومية العربية تلهم، من جهة ثانية، الشعوب المستقلة التي فسدت فيها بنية النظام الداخلي، ومجموعة القيم الأصلية فأدى ذلك كله إلى أن تقودها سياسة عدوانية تضحي بجميع القيم في سبيل أطماعها الخاصة. إن القومية كفلسفة تؤمن بالشعب وحقوقه، وتؤمن بالإنسان وكرامته وتؤمن قبل ذلك بالخير والمحبة، دعوة ذات دلالة تاريخية لأنها وليدة تجربة جديدة صادقة يعيشها العرب بكل مافيها من ألم وتضحية وتمرد وفوز وأمل لأنها تحملها، تحمل مشعلها المقدس عالياً كيما تضيء الطريق للباحثين عن الطريق.

والخلاصة أن فلسفة القومية العربية تعني في رأس ماتعنيه أنها فلسفة قومية عربية، أي عقيدة اجتماعية سياسية، ترتكز إلى مبادىء الحقوق الطبيعية للإنسان، وإلى رابطة المحبة بين أفراد المجتمع الواحد، وتهدف

بصورة مباشرة إلى الإصلاح الإجتماعي والإرتقاء الأخلاقي ضمن الوطن العربي، كما تطمع في أن يكون مضمونها التحرري الإنساني قدوة لكل قومية. ونحن واثقون أنها ضمن هذه المبادىء الهامة فلسفة يؤمن بها مجموع الشعب العربي، بل يعيشها فعلاً في ثورته وتطلعاته.

ولكنا نستطيع دون صعوبة أن نذهب أبعد من ذلك وأن نربط ربطاً عضوياً بين هذه المبادىء العامة لليقظة القومية وبين المبادىء الخاصة بتوجيه السياسة الداخلية والخارجية للأمة العربية. ذلك أن الحركة القومية إلى رابطة المحبة والتعاون بين المواطنين وإلى الإهتمام بمصير الشعب العربي كوحدة يتضمن بالضرورة أن يكون الشكل السياسي للحكم شعبياً ديمقراطياً يفسح المجال الكامل لكل فرد أن يسهم في قيادة أمة. كما يتضمن بالضرورة أيضاً أن يكون الإصلاح الإقتصادي اشتراكياً موجهاً إلى الشعب كله. فكل مؤمن حقيقي بالقومية العربية لابد أن يكون آخر الأمر مؤمناً بالحكم الديمقراطي والنظام الاشتراكي، ويكفيه حتى يصل إلى ذلك أن يتفهم معنى القومية العربية ودلالتها الأخلاقية. أما بالنسبة إلى مبادىء السياسة الخارجية فالطابع الإنساني المسالم للقومية العربية يفرض عليها ألا تتحيز لأمة في عدوانها على أمة أخرى، كما يفرض عليها في الوقت نفسه وللسبب نفسه أن تنصر الحق والعدالة وأن تساعد كل شعب يناضل في سبيل حريته.

وإذا كانت دعوة القومية العربية تعبيراً عن يقظة الضمير في أعماق الإنسان العربي، أي إذا كانت دعوة حضارية تستهدف الإرتقاء بالعروبة والإنسانية معاً فإنها تفرض على الضمير العالمي واجب دعمها. كما تفترض في العاملين توتراً في الحياة الروحية ينشأ عنه تبدل في المعاني الأخلاقية السائدة.

وهذا التفتح الذي يستلزمه الكفاح القومي بوصفه كفاحاً أخلاقياً هو نفسه نشاط فلسفي تشترك فيه الأمة كلها من حيث هي فكر واحد. ويكفينا الآن أن نشير إلى بعض اتجاهاته الرئيسية.

فمن ذلك مثلاً أن الحق والواجب في مستوى الأخلاق الراكدة الفاترة يمثلان طرفين متقابلين بحيث يعتقد الفرد أنه حر التصرف بحقوقه. بمعنى أنه يستطيع أن يطالب بها كما يستطيع أن يتنازل عنها، وإن واجباته مفروضة عليه من الخارج بمعنى أنه لايخضع لها إلا بمقدار ماتلزمه. وأن ليس في إعفائه منها بعض الحين مايفيده ويسيء إليه. فالحق بهذا المعنى ملك للفرد والواجب ضريبة يدفعها ثمناً لهذا الحق.

ولكن توتر الحياة الأخلاقية الذي يستلزمه كل جهد لتحقيق قيمة عليا يلغي عند المناضلين في سبيل القومية العربية هذا الفاصل بين الحق والواجب، من حيث هما فكرتان متقابلتان ويجعل كلاً منهما عنصراً للآخر. وعندها لايحس الفرد أنه حر التصرف بحقوقه، وإنما يحس أنه ملزم بالمطالبة بها وأن من واجبه، بالمعنى الكامل لكلمة الواجب، أن يعمل على استردادها في كل مرة تسلب منه. إن التفريط في حق من الحقوق، في مستوى الأخلاق الثائرة، ليس تنازلاً مشروعاً لأنه إهمال لواجب وبالتالي تنكر للأخلاق. أما الواجب فإنه يصبح بدوره حقاً من الحقوق بمعنى أن الإعفاء منه ووضع العقبات التي تمنع من القيام به يعدان في أخلاق الثورة إهداراً للحق يحق للفرد أن يرده. فاتحاد الحق والواجب إذن قفزة أخلاقية في سلوك المناضلين بل علامة صادقة تميزهم من أشباههم ممارسة الحقوق والواجبات.

ومن خصائص التفتح الأخلاقي أيضاً أن يعمق معنى كل من الحرية والمسؤولية ويدل على الرابطة الحقيقية بينهما، فالحرية في مستوى الأخلاق الراكدة أي في حدود المفهوم الفردي للحياة تعني توكيداً مباشراً للذات بحيث لاتعد المسؤولية إلا نتيجة لاحقة بها. فشعار الفرد هنا، أنا مسؤول بمقدار ما أعطي من الحرية، ولكن الإيمان بهدف كبير يقلب هذه العلاقة رأساً على عقب ويجعل من المسؤولية مبدأ الانطلاق في العمل، وفي الحرية ثمرة حمل المسؤوليات.

إن حرية الأفراد في منطق الأخلاق الثائرة لاتكسب معناها وقدسيتها إلا من خلال الأعباء التي يقومون بها والانتصارات التي تسجلها جهودهم. وهكذا ينقلب الشعار ويصبح أنا حر لأني مسؤول بمعنى أني لا أطبع وجودي بطابع الحرية إلا بنسبة ماأعمل واستحق.

ومن خصائص الثورة الأخلاقية في حركة الكفاح القومي تجاوز أصيل للتعارض بين الفرد والمجتمع كما تصوره في وقت واحد أصحاب القيم الذاتية من الفرد وبين أصحاب القيم الرائجة من الرجعيين. فالفردي إذ ينفصل عن جذوره الإجتماعية ينوء بضغط الآخرين وثقلهم، ويدفع الإحساس بالغربة إلى أن يبني عالمه الخاص في برجه المنعزل. وأن يحدد علاقاته بالناس ويقصرها على مالابد منه محاولاً أن يكتفي بنفسه، أن ينجو بجلده وأن يطل على العالم من نافذة. أما الرجعي فهو الذي يضيع ذاته في الطريق وبين الجموع فتركبه المخاوف وتسوقه الأوهام حتى لايفرق الواقع والمثل الأعلى، بين السائد والمقدس. إنه يحتكم إلى قول القائلين لأنه يقدر أن يحتكم إلى عقله وضميره ليسد الطريق أمام من يفهم الحياة الجديدة غير فهمه. كل ذلك يتم على سطح الأخلاق الراكدة التي لاتثيرها حماسة العمل المشترك ولايهزها هدف أكبر. ولكن تجربة النضال تعصف بالأبراج والمخاوف، وتقذف بالشخصية إلى فسحة التفاعل الحق مع الجماعات حتى تستقطب خير مافيها وتحررها من أثقالها. وعندها يدرك كل فرد أنه لن ينهض بذاته إلا حين ينهض بالمجتمع الذي يعيش فيه وأنه، من جهة ثانية، لايستطيع أن يميز بين القيم الأصلية والعميقة، وبين القيم الكاذبة والدخيلة في المجتمع إلا حين يتحرك هذا المجتمع ملبياً دعوة الأعماق فيه كي يخلق مصيره.

ومن خصائص التفتح الأخلاقي أنه يرتد بمفهوم العدالة إلى أصولها في الطبيعة والضمير بدلاً من أن تظل رهينة الإصطلاح الموقوت. ذلك أن الأخلاق الراكدة تفهم العدالة من زاوية التشريع الوضعي والعادات

المستقرة. فبؤس المواطن المحروم في نظر هذه الأخلاق ليس إنتهاكاً للعدالة أو ظلماً وذلك لاستحالة تعيين الظالم. إنه بؤس فحسب قد يثير الشفقة التي تؤدي إلى الإحسان دون أن يجرح حس العدالة في الضمير. ولكن الأخلاق الثائرة، لكونها ترتبط بروح النضال المشترك في سبيل هدف مشترك، تستطيع أن تكتشف في بؤس المواطن المحروم ظلماً يناقض العدالة في أصولها الطبيعية كما تستطيع أن تكشف عن الظالم في مجموعة النظم الإجتماعية. وعند ذلك يتسامى معنى الإحسان إلى معنى تحقيق العدالة. هذه العدالة تحققها الثورة ولايحققها الحقد، لأن الثورة محبة ولأن المحبة إصرار على إبطال الشر وإحقاق الخير.

ومن خصائص التفتح الأخلاقي بعد هذا وضع كل من الوسيلة والهدف على مستوى واحد. ومعنى هذا أولاً أن الهدف الخير لاتقود إليه سوى وسيلة خيرة. فاختيار الوسيلة إذن هدف أخلاقي في حد ذاته يهدم القول بأن الغايات تبرر الوسائل. ومعنى هذا ثانياً أن كل هدف لابد أن ينظر إليه على أنه في الوقت نفسه وسيلة لإصلاح شامل. والإصلاح بدوره وسيلة لتأدية الرسالة العربية، والرسالة العربية ترسم أهدافها دون أن تقف ودون أن يستنفد الزمان ماتحمله من قوى الإبداع.

* * *

تلك محاولة سريعة وناقصة من دون شك أردنا بها تبيان ما للتفكير النقدي الإصلاحي أي مالتفكير الفلسفي من أثر في توحيد الفكر العربي. وقد كان اهتمامنا مخصوصاً بوجه خاص في اتجاهات الفكر التي يعيشها العرب على صعيد الحياة الإجتماعية والأخلاقية. فإيمانهم المتزايد بالقومية العربية وبمبادىء النهضة الشاملة يوجه أذهانهم نحو مشكلات محددة واضحة ولاشك أن تناول القضايا الكبرى تناولاً جدياً، والإهتمام الدائم بالبحث عن حلول لها هما اللذان يوقظان الفكر ويرتقيان به إلى مستوى رفيع من النشاط.

ويكفي أن ينشط الفكر حتى يمتلىء بالحياة وحتى تتلاقى فيه الأحكام ووجهات النظر. إن نشاطه ككل نشاط آخر، عامل ربط وإتجاه نحو التوازن عامل توحيد. وهذا مانأمل أن يتم بالنسبة للفكر العربي في تأملاته الحضارية، وفي انطلاقة الجريء نحو حقائق الوجود لخلق فلسفة كونية أصيلة.

إننا بدأنا طريق النهضة. ولعل أكبر كسب حققناه خلال الخطوات الأولى في ثورتنا أننا عدنا إلى ذاتنا عودة واعية خصبة. فمنذ عهد ليس بالبعيد، كانت لفظة «العرب» رغم كل إيحاءاتها العاطفية ورغم ماتولده في النفس من رعشة الحنين والأمل، ترمز أول ماترمز إلى أجدادنا العرب في انطلاقهم الصاعد. لقد كان هؤلاء يملؤون فسحتها ويستنفدون شمولها بحيث لاتصدق علينا نحن «الأحياء» إلا بمقدار ارتباطنا التاريخي بماضينا. فكأن شعورنا بالذاتية قد تقلص حتى غدا مشتقاً لاأصيلاً. ونشأ عن ذلك إحساس بما يشبه الضياع، ولكن تفجر الوعي قد رد إلينا هو يتناوأصبحت لفظة العرب تعني أولاً نحن العرب لاهم العرب. إن هذه الوثبة نحو الشعور المليء بالوجود قد قربتنا أكثر فأكثر من ينابيع وجودنا العريق وأنعشتنا بأمل عريض في أن نعلو على أنفسنا باستمرار.

إن الثورة الروحية التي نمر بها تجعلنا نثق منذ اليوم أن الوجدان العربي الذي عاش تجربة الألم والتمرد والتضحية، سوف يتمخض عن فكر خلاق يتحرق أكثر من أي فكر آخر إلى الإرتقاء بالإنسان في سلم الوجود. وذلك لأن الروح العربية تؤمن للذات الإنسانية، بالإضافة إلى وجودها الإجتماعي وأبعادها الأفقية بعداً رأسياً يصلها باللانهاية.

ولعل صبوتنا إلى أن نزداد صلة بما يعلو على الإنسان هي نفسها التي تحتم علينا أن نعمل على تحرير الإنسان.

حول الثورة الثقافية *

مع بداية الموسم الثقافي الجامعي ألقى الدكتور محمد بديع الكسم بقاعة المحاضرات الجامعية محاضرة قيمة، تناول فيها بالشرح والتحليل مفهوم الثورة الثقافية وتطرق خلالها الى طبيعة العلاقة التي تصل الصورة بالثقافة.

وقد ارتأت المجاهد أن تنقل نص هذه المحاضرة، أملاً في القاء مزيد من الضوء على مفهوم الثورة الثقافية:

كل ثورة فهي ثقافية أولاً ولا أقصد بذلك أن أكرر ماقيل مراراً من أن الثورة تتحقق في العقول أول ماتتحقق، أو أن الفكر يسبق العمل بالضرورة، أو أن النظرية متقدمة دائماً على التطبيق. إني لاأقصد كل هذا ومايشبهه لأني لاأعتقد بصحته التامة. وإنما اعتقد أن الفكر الثوري لايولد أصلاً إلا استجابة لوضع حياتي متأزم ومثقل بالبذور المتفجرة، وبأنه لاينمو فعلاً وينضج إلا أثناء العمل والتطبيق. وعلى كل حال فإني لاأعني إطلاقاً أن بين الثقافة والثورة تسلسلاً مرتباً في الزمن أو علاقة علة بمعلول. وإنما أردت أن أؤكد أن كل ثورة فهي ثقافية قبل كل شيء، أي في ماهيتها الحقيقية أو في معناها العميق.

وإذا اعترض المؤرخون أو علماء الإجتماع أو المتخصصون بهذا العلم الجديد الذي هو علم الثورات، إذا اعترض هؤلاء جميعاً على قولي كل ثورة فهي ثقافية أولاً، وقالوا أنه تعميم فاسد لأن تاريخ الثورات وواقعها الفعلي يشهدان شهادة حاسمة أنها لم تكن كلها، بل ولا في أغلبهاثقافية المنطق

---

* : نشرت في: صحيفة المجاهد ـ الجزائر ـ ١٩٧٠.

والمسيرة والهدف، فإني أجيب باعتذار واعتراف. أعتذر إذا كان في صيغة القول التباس يوهم بأنه نتيجة استقراء وضعي وموضوعي للثورات المختلفة في الزمان والمكان وأعترف أني أقدم تعريفاً مبدئياً للثورة يؤكد أنها ثقافية المضمون. فإن رفضه العلم بحجة أنه لايصف ماهو كائن قلت أنه تعريف فلسفي - وكدت أقول ثوري - يعين مايجب أن يكون.

ولكني بعد هذا الاعتذار وهذا الاعتراف اسمح للتعريف بأن يتحدى. إذ من قال أن ثورات التاريخ قد كانت كلها ثورات حقة؟ ألم تكن في كثير منها قاصرة أو عاجزة أو مشوهة أو قابلة لأن تنتكس أو تنقلب رأساً على عقب فليس على التعريف إذن أن يمتحن أمام الواقع، وإنما على الواقع نفسه أن يبرز أوراقه أمام التعريف.

والحق لماذا تكون الثورة إن لم تهدف إلى أن تستبدل بالتبعية استقلالاً وبالاختناق تنقيباً، وبالقهر حرية، وبشعور المذلة شعوراً بالكرامة؟ لماذا الثورة لم تقصد إلى أن تستبدل بالجهل معرفة، وبالفقر اكتفاء مجرد اكتفاء، وبأثقال التخلف محركاً للتقدم؟ بل لماذا الثورة إن لم تكن عريضة شاملة، وذات أبعاد وأعماق، وإن لم تعمل على تحرير الوطن على كل صعيد، وعلى تفتح امكاناته الثرية، وعلى التطلع الى ميلاد الإنسان الجديد داخل حضارة الوعي والإبداع؟

هذه الأهداف، وغيرها أيضاً، هي التي تكون جوهر الثورة الصادقة في تواصل حلقاتها وفي تخطيها المستمر لنفسها، وفي استشرافها الآفاق البعيدة ولكن هذه الأهداف هي نفسها القيم التي، في تجسدها الواقعي، تكون بنية الثقافة المنشودة، والمتمثلة في جملة العلاقات الصحيحة التي تربط المواطن بالطبيعة والآلة، وبالمجتمع والإنسانية، بالماضي والمستقبل، والتي تربطه بصورة أخص بعالم الحقائق الكبرى.

والأمر الذي نريد أن نشدد عليه هو الفارق الذي يفصل المعاني والقيم الثقافية كما تدور في العقول وعلى الألسنة أو كما يعبر عنها على الورق وبين

الثقافة نفسها كما تتجسد حية في المجتمع، أي كما يعيشها الناس في الواقع اليومي. فالأهداف التي أشرت إلى بعضها تمثل تطلعات ثقافية أو جملة من الآمال والأماني قد تملأ قلوب الناس جميعاً وتظل مع ذلك مجموعة من الأفكار والمبادىء. وهي لاتصبح ثقافة في المجتمع إلا حين تنتقل من عالم الأذهان الى عالم الأعيان، أي حين تتجلى أوضاعاً وسلوكاً ونمط حياة. فالمقهور قد يحلم بالحرية ولكنه يعيش ثقافة القهر، والجاهل قد يتوق الى المعرفة ولكنه يظل أسير جهله. بل أذهب أبعد من ذلك لأقول أن المفكر في المجتمع المتخلف متخلف. فأفكاره تستطيع أحياناً أن تنير عقله، وتستطيع أحياناً أخرى أن تمزق وجدانه، ولكنها لاتنقذه من شبكة الواقع الثقافي في مجتمعه. ولعل هذا بالضبط مايدفعه الى أن يثور على التخلف.

الثقافة أو الحضارة إذن واقع اجتماعي يعيشه الناس. والتغير اجتماعي يعيشه الناس. والتغير الثقافي كما يتم تلقائياً أو قسرياً هو مجرد تحوير لأسلوب الحياة دون أن يكون هذا التحوير نحو الأفضل بالضرورة فكلنا يعرف كيف تنهار بعض القيم الحية في مجتمع يتحلل ويتفسخ من داخله. وفي تاريخنا نحن أمثلة على مثل هذا الانهيار. فقد تفككت حضارتنا الزاهرة. وقد استخلص ابن خلدون من هذه الحقيقة واحداً من أشهر قوانينه في علم العمران. وكلنا يعرف أيضاً كيف ينخر الاستعمار السياسي أو الاستعمار الفكري جسم الثقافة المتماسكة النامية للشعوب، وكيف يعمل قسرياً على تغييرها الى الأسوأ أما الثورة الثقافية فهي تقويض للأوضاع المشوهة، وتحطيم للحواجز المصطنعة وتحرير مستمر لقوى الحياة الخلاقة وأعتقد أنها لاتسمى ثورة إلا لأنها تقوم على ركائز أساسية فهي ان ما تقوضه من الأوضاع فاسد ودخيل وزائف، ومنها أنها تصطدم بمقاومة وصعوبات لابد أن تتغلب عليها في أقصر وقت وبالإرادة الشعبية المشتركة، ومنها أنها تنشىء ثقافة حية أصيلة تعيشها الجماهير العريضة وتنمو بسرعة متزايدة وتختصر الزمن.

قلت في البدء أن الثورة ثقافية أولاً ولكني كدت أصل إلى القول إنها ثقافية أولاً وآخراً. والحق أجدني ملاماً بهذه النتيجة مادامت الثورة الكبرى ثورة واحدة، ومادامت الثقافة الشاملة تستوعب أبعاد الحياة الإجتماعية كلها وعند ذلك يتحدد الفرق بين الثورة الثقافية الأصيلة كما يتحدد بين الوسيلة والغاية الثقافة الأصيلة هي الغاية لأنها حياة الإنسان الجديد. وصورة هذه الغاية تولد من الآلام والآمال وتنبثق من الشوق والتطلع، حتى لكأنها ارتسام على سطح المستقبل لفكرة الإنسان الصافية أما الثورة فهي الوسيلة التي تجسد الغاية واقعاً بالفعل أو هي الأداة التي بها وحدها تنتقل انسانية المواطن من مجرد الإمكان الى امتلاء التحقق. ولذلك كان امتلاك الوسيلة الصحيحة أصعب ألف مرة من تصور الغاية.

الغاية هنا أشبه ماتكون بحلم عبقري من أحلام العقل والوجدان، أي فلسفة. أما الوسيلة ففضيلتها أن تكون ناجحة. إنها إذن علم وتخطيط، وهي جهد وصبر، وهي إرادة وتصميم وهي الى جانب ذلك فلسفة وفن. ولكنني قبل أن أترك هذه النقطة أو أن أشير إلى أني اختزلت العلاقة بين الثورة والثقافية اختزالاً. وذلك لأني ماأردت سوى التنبيه إلى جانب هام من جوانبها. أما حقيقة هذه العلاقة فهي أكثر تعقيداً وتشابكاً. فلا شك أن صورة الثقافة المنشودة أو الفلسفة عنصر مندمج في الحركة الثورية كلها كما أن الثورة المتصلة توضح بدورها هذه الصورة وتخلق صوراً جديدة.

ويظل صحيحاً مع ذلك ألا ثورة للثورة وإنما الثورة للحياة، وأن الثورة كالجراحة تفرض نفسها عند الضرورة.

الثورة الكبرى إذن ثورة واحدة ولكنها أيضاً ثورات متعددة، ولاتناقض في ذلك. ألسنا نقول جميعاً أن الجهاد جهادان: جهاد أصغر وجهاد أكبر فلنقل إذا شئتم أن الثورة الواحدة حلقات ثورية متماسكة. ولنقل أيضاً أن للحياة الثقافية الواحدة أوجهاً كثيرة أو مستويات مختلفة تتجمع في كل منها جملة من المعاني والقيم المتآزرة. دون أن تنفصل هذه المستويات

بفواصل قاطعة. ثم لنقل أن كل ثورة تعمل في مستوى من المستويات. فالثورة السياسية تعمل على تحرير المجتمع من التبعية والقهر. والثورة الاشتراكية تعمل على تحرير الإنسان من الاستغلال والفقر وهكذا بالنسبة للثورات الصناعية والزراعية والعلمية والتربوية والأخلاقية والفكرية. ولنقل إذا شئتم أيضاً إن الثورات الأخيرة تتداخل في ثورة واسعة. ولنقل بعد ذلك، وهذا آخر ماأرجو أن توافقوا على قوله.

إن هذه الثورة الواسعة يمكن أن تسعى مع شيء من الحصر والتخصيص بالثورة الثقافية الصرفة، أو بالثورة الثقافية. انتقل مباشرة الى الثورة الثقافية العربية.

الثورة الثقافية العربية:

انتقل مباشرة الى الثورة الثقافية العربية.

الثقافة العربية في مجموعها متخلفة. نعترف بذلك بألم وحسرة لنضع أنفسنا في موضع المسؤولية المباشرة.

صحيح أن ثورات في المجتمع العربي قد قامت هنا وهناك. ولاشك أن أضخمها وأبعدها مدى تلك الثورة التحريرية التي حققها الشعب الجزائري المجاهد الصامد لاسترداد حقه في الحياة والكرامة من براثن استعمار شرس. ولاشك أن آمال الفكر العربي في كل مكان أن يستمر هذا العنفوان الثوري على مختلف المستويات. وصحيح أن بعض صور الثقافة المتقدمة قد خطت خطوات راسخة في هذه البقعة أو تلك. ولابد للغة التي تحمل هذه الثقافة من أن تنقل الانجازات الإيجابية الى سائر البقاع. ولاأريد هنا أن أقف عند اختلاف المناطق العربية في حاجاتها الثقافيةالملحة. فالتعليم في لبنان مثلاً خير منه في اليمن. ولكن اليمن بدورها ليست في حاجة الى تعريب. قلت إني لن أقف عند هذا الإختلاف، وإنما أتصور الثقافة العربية الراهنة وحدة واحدة تتلمس ثورتها الشاملة. وهذه الثورة بطبيعة الحال لاتنعزل انعزالاً كاملاً عن الثورات الثقافية في البلاد الأخرى.

لذلك أحب أن أتحدث عن بعض أهدافها في سياق مقارنة سريعة بينها وبين أهداف تصورات تمثلت لدى لينين في الاتحاد السوفياتي ولدى ماوتسي تونج وأنصاره في الصين الشعبية.

لينين والثورة الثقافية (السوفياتية)

يربط لينين في كلمة له عن التعاون كتبها عام ١٩٢٣ معنيي الثقافة والثورة فيقول: «إن الثورة السياسية بوصفها امتلاكاً للسلطة من قبل الطبقة العاملة، وأن الثورة الإجتماعية بوصفها الغاء لاسلوب الإنتاج الرأسمالي والإنتماء لعالم الإنتاج الاشتراكي هما الشرطان الضروريان للثورة الثقافية» ويقول في مواضع أخرى: «إننا نلتمس الثورة أكثر صعوبة وأكثر أهمية وأكثر جذرية وأكثر حماسة من إسقاط البورجوازية وذلك لأنها ستكون انتصاراً داخل أنفسنا على الحياة الرتيبة وعلى التهاون وعلى أنانية لبورجوازية الصغيرة».

ويمكن أن نجمل تصور الثورة الثقافية في كتابات لينين في عدد من العناصر أعتقد أن بعضها يصلح لكل المجتمعات المتخلفة ثقافياً، ونحن منها. وأن بعضها الآخر قابل لأن نتجاوزه في نزوع ثقافتنا العربية. فمن العناصر المشتركة تحرير الملايين من الجهل عن طريق محو الأمية لديهم، وتدريبهم على ممارسة نمط جديد من الحياة يتعاونون فيه على إنجاز الأعمال المشتركة. وبذلك لاتبقى الثقافة محصورة في دوائر ضيقة ولكنها تصبح موضوع اهتمام كل مواطن، وتجعله قادراً على فهم المشكلات السياسية والإجتماعية والاقتصادية. ومنها أن تصبح منجزات العلم والصناعة والتقنية ملكاً للناس جميعاً وأن يصبح التعليم تكويناً حضارياً يفسح المجال أمام المواطن للعمل المبتكر. ومنها التشديد على أن الثقافة الجديدة تتطلب معرفة كاملة بالثقافات التي خلقتها الإنسانية خلال تطورها بشرط أن نعيد النظر فيها وأن نتمثلها تمثلاً نقدياً.

ويؤكد لينين أن ماركس ماكان يستطيع أن يضع الأسس النظرية للثقافة الاشتراكية لو لم يستوعب ما انتجه العلم القديم . بل ان لينين نفسه قد انكب على دراسة منطق «هيجل» وانتهى الى القول أنه يستحيل فهم كتاب رأس المال قبل فهم المنطق الهيجلي . فلا شك أن هذه العناصر تؤكد جانباً مشتركاً من الأهداف الثقافية للشعوب ، ولاشك أن مجتمعنا العربي بحاجة في كثير من بقاعه الى محو الأمية ثورياً والى تكوين المواطن حضارياً والى نشر الثقافة نشراً واسعاً واغنائها بتراث الإنسانية .

ولكن لينين من جانب آخر ، ينتهي في ما أعتقد الى تضييق مفهوم التراث القومي ومفهوم الأخلاق ومفهوم الفلسفة .

فهو يقرر أن الثقافة السائدة في تراث الأمم هي في أغلبها ثقافة بورجوازية وإن كانت تضم بصورة موجزة عناصر ثقافة ديموقراطية واشتراكية انتجتها الطبقات المضطهدة . ولكننا نشير أن مانسميه في ثقافتنا الروحية بالجهاد الأكبر يتضمن كل ماألح عليه من فعالية للذات ، وأن عهداً كعهد عمر بن الخطاب مثلاً لم يكتف بانتاج الأفكار الديموقراطية والاشتراكية وإنما عاشها واقعاً في كل يوم .

ويضيق لينين مفهوم الأخلاق حين يقرر أن الفعل يكون أخلاقياً بمقدار مايصد هجمة قوى الماضي أو بمقدار مايسهل التقدم نحو المجتمع الشيوعي . وأخشى أن ينتهي هذا المفهوم إلى إحياء الشعار المكيافيلي القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة . ثم اني اعتقد أن في تطلعنا الأخلاقي احتراماً لكرامة الإنسان يتخطى هذا الشعار ويؤسس الأخلاق على قاعدة أرحب . وأخيراً يضيق لينين مفهوم الفلسفة الحقة حين يحصرها بمذهب واحد هو المذهب المادي الجدلي الذي يجب أن يحارب في نظره جميع المذاهب المعارضة له والتي يدرجها جميعاً تحت اسم المذاهب المثالية . ونعتقد أن توفير الحياة السليمة في المجتمع العربي بالقضاء على صور الاستغلال المختلفة ، يجعلنا نطمئن الى أن الفكر الحر سوف يبدع فلسفات في الوجود والإنسان أكثر أبعاداً وأعمق من كل مذهب مغلق على ذاته .

الثورة الثقافية الصينية

انتقل بعد هذا الى الثورة الثقافية في الصين. وأنبه إلى أني لن أتطرق إلى الأحداث التاريخية والتي كانت تنفيذاً على مراحل لأهداف هذه الثورة. وهي على كل حال موضع جدل كبير وإنما اقتصر على بعض الأفكار الأساسية التي تقدمت هذه الأحداث ورافقها وهي في أغلبها مستخلصة من كلمات لماوتسي تونغ ومن شروح لأنصاره.

يمكن أن نرجع أصول هذه الثورة الثقافية الى بدء النزاع الصيني السوفياتي عام ١٩٥٦. فما إن هاجم «خروتشوف» الستالينية ثم نادى بمبدأ التعايش السلمي حتى اتهمت الصين سياسة الاتحاد السوفييتي بأنها تخلت عن مبادىء دكتاتورية البروليتاريا واتجهت في سياستها الداخلية والخارجية اتجاهاً متهاوناً يكشف عن تغلغل النزعة البورجوازية فيها. ثم كانت القطيعة عام ١٩٦١ وسحب الاتحاد السوفييتي خبراءه من الصين فشعرت هذه بضرورة الإعتماد على نفسها اعتماداً كلياً. ولكنها تنبهت في الوقت نفسه الى أن هذه النزعة البورجوازية نفسها أخذت تتسرب الى صفوف الفئة الحاكمة عندها، فرفع «ماوتسي تونغ» شعار التربية الاشتراكية عام ١٩٦٣ ومهد بذلك للثورة الثقافية. وتتابعت الأحداث منذ عام ١٩٦٥ الى عام ١٩٦٩ وهي الأحداث التي قامت باسم الثورة الثقافية.

وسنحاول أن نجمل معالمها في عدة نقاط:

١ـ تريد الثورة الثقافية الصينية أن تكون حضارية في شمولها لتستوعب مجالات الحياة العامة كلها. وهي ترمي الى تهيئة الانتقال من المرحلة الاشتراكية الى المرحلة الشيوعية حيث يكون لكل مواطن حسب حاجاته وحيث يزول المجتمع الطبقي وتزول الدولة.

٢ ـ ترمي هذه الثورة الى تحطيم مبدأ تقسيم العمل الى فكري ويدوي عن تكوين طبقة مثقفة في السلطة والحزب والمجتمع تتمتع بامتيازات خاصة. ولذلك نمت الفردية وانتشرت، وتبعها الانحراف والفساد.

٣ـ وتجاه هذا الخطر لابد للشعب أن يقوم بمراقبة أجهزة الحكم والكشف عن العناصر المدسوسة فيه والمناهضة للثورة. ولابد لذلك من نشر الأفكار الثورية في المجتمع حتى يتنصر في هذا الصراع الجديد بين الطبقات.

٤ـ ولابد من تربية اشتراكية جديدة تمزج العمل اليدوي بالعمل الفكري. وهذا كله يمهد لخلق أسلوب جديد في الحياة، يغير بنية العادات والتقاليد البورجوازية ويعمل على تكوين العقلية تكويناً جديداً. ولابد عندئذ أن تحل الحوافز المعنوية محل الحوافز المادية، وذلك ثقة بالإنسان الجديد المتحرر من فرديته، والقادر على التخلص من رواسب الثقافة البورجوازية.

والملاحظ أن مبادىء هذه الثورة الثقافية تعتمد الفلسفة الماركسية أساساً وتسعى الي تطبيقها في ظروف محلية خاصة. ولكن الذي يهمني منها أنها تعترف بأن بعض الثوار الذين عاشوا التقشف أثناء الحرب أصبحوا يتطلعون بعد ذلك الى رخاء متزايد. وقد ذكر «اندريه مالرو» أن ماوتسي تونج قد صرح له «بأن الناس الذين يؤلفون اطارات حزب شيوعي، هم كغيرهم من الناس، لايحبون أن يحملوا الثورة طوال حياتهم».

لذلك نجده يقول أيضاً أن هذه الثورة الثقافية ليست الأخيرة وإنما ستكون هناك ثورة ثانية وثالثة ورابعة وأن الثورة مستمرة.

والذي نستخلصه من هذا التصريح أن الفساد لم يكن يتمثل في حالات فردية يمكن أن تحدث في كل نظام. ولكنه بلغ حداً أوجب العودة الى مبدأ صراع الطبقات، والى ثورة ثقافية دامت سنوات ووقعت بدورها في انحرافات دفعت المسؤولين الى وقفها. والسؤال الذي نطرحه الآن طرحاً جاداً هو: هل يجب تربية الجيل الثوري الجديد على نفس الأسس المذهبية التي تربى عليها الجيل القديم؟ وما الذي يمنع من تكرار الأزمة ـ وهي متوقعة ـ إذا لم تتغير الفلسفة التي تقوم عليها هذه التربية؟ أعتقد هنا أيضاً أن على الثورة الثقافية العربية أن تتجاوز أخطاء التجارب الأخرى وأن تبحث عن

تربية متكاملة تدعم توازن الشخصية، وتستوعب أبعادها الفكرية والوجدانية والمعنوية. وهذا يتطلب إشاعة منظومة من القيم تستطيع مجتمعة أن تنمي في المواطن صلابة نفسية تحميه من الانحرافات المختلفة. لقد ورثنا من ثقافتنا العريقة مبدأ محاسبة النفس، ولابد لهذا المبدأ أن يظل أساساً روحياً للسلوك والعمل بحيث لاتتحرك إلا في إطار المبادىء والقيم الكبرى. هذه القيم الكبرى تملكنا أكثر مما نملكها، وهي أقوى من أن يبدلها المكان أو الزمان. فنحن مثلاً لانحارب الاستعمار باسم مبدأ نسبي يمكن لمبدأ آخر يناقضه أن يقف تجاهه على صعيد القيم. وكذلك الأمر عندما نحارب الظلم والذل والعوامل المخربة للحياة. إنها قيم مطلقة، بمعنى أننا نعيش من أجلها ونموت.

* * *

الثقافة القومية والثقافة الإنسانية*

سيداتي وسادتي:

كل ماأريد عرضه عليكم في هذا الحديث يتلخص في الفكر القليلة الآتية:

١ـ الثقافة موقف فكري وعملي من تراث البشرية.

٢ـ يستند هذا الموقف الى الإيمان بجملة من الحقائق والقيم تتصف بالكلية والعموم.

٣ـ تكون الثقافة انسانية عندما تتصل بمشكلات الإنسان، أي بمشلات المجتمع البشري بوصفه مجتمعاً واحداً، وتكون قومية عندما تتصل بمشكلات أمة معينة.

٤ـ ليست الثقافة القومية قشرة من العادات والطباع وأنماط العيش، ولانسقاً من الحقائق والقيم المحلية، ولكنها تحقيق للقيم الثابتة في أمة معينة.

٥ـ لقد تركزت في ضمير الأمة العربية أصول ثقافة قومية واحدة لابد لها أن تنفتح على مشكلات الإنسان وأن تؤصل في الفرد العربي قواعد الثقافة الإنسانية.

* * *

يستخدم كتاب العرب في عصرنا الحاضر ألفاظ المدنية والحضارة والثقافة، ليدلوا بها على معان تتشابه حيناً وتختلف حيناً آخر. والأرجح أن التباين في استخدام هذه الألفاظ عندنا يرجع الى تباين في استخدام مايقابلها

---

* : محاضرة ألقاها الدكتور محمد بديع الكسم في اللاذقية بتاريخ ١١/ ٢/ ١٩٦١ نشرت في: محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٠ - ١٩٦١ - الجزء الرابع - مطبعة وزارة الثقافة ومنشوراتها - دمشق ١٩٦٢.

في اللغات الأجنبية عند الفلاسفة وعلماء الإجتماع والكتاب في الغرب. ولايتسع المجال هنا لعرض هذا التباين وتطوره المتشعب. فهو يختلف باختلاف الأمم ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجهة نظر هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الحضاريين من أمثال سوروكين وتوينبي واشبنجلر وكيزرلنج وغيرهم ولكننا نستطيع في خطوة أولى أن نعني بلفظتي الحضارة والمدنية نظام الحياة التي يحياها مجتمع من المجتمعات بحيث تشمل كل مايصدر عنه من نتاج مادي وعقلي وروحي. فمظاهر الحضارة أو المدنية بهذا المعنى تضم العادات والتقاليد والأخلاق والمعتقدات الدينية كما تضم المكاسب العلمية وماأدت اليه في مجال الصناعة والعمل. ويلاحظ هنا أن لكل شعب حضارته أو مدنيته بحيث يستطيع علماء الإجتماع أن يتحدثوا عن حضارات شعوب ماقبل التاريخ وحضارات الشعوب البدائية عندما يدرسون معتقداتها وعاداتها وأساليب عيشها وآثارها المادية. وبهذا المعنى يتحدد المقصود من عبارات الحضارة الهندية والحضارة اليونانية والحضارة العربية. ويمكن بطبيعة الحال أن تنسب الحضارة الى مجتمعات متقاربة بحيث يصح عدها وحدة قائمة بذاتها فيقال الحضارة الغربية أو المدنية الغربية، كما يمكن أن ينظر الى العناصر المشتركة البارزة في حضارات الشعوب المختلفة بحيث تؤلف منها حضارة شاملة، فيقال حضارة القرن العشرين، أو الحضارة اطلاقاً ويقصد بها حضارة الإنسان.

هكذا نجد في خطوة أولى أن لفظة الحضارة (أو المدنية) إما أن تستخدم اطلاقاً لتعني حضارة الإنسان الواحدة عبر الزمان والمكان وإما أن تنسب الى شعب معين أو جملة من الشعوب كأن نقول: الحضارة الفرنسية والحضارة الشرقية. وفي جميع هذه الأحوال لاتحمل لفظة الحضارة (أو المدنية) معنى تقويمياً وإنما تقتصر على معناها الوصفي الذي يتصل بتقرير الواقع لا بالحكم عليه.

نستطيع الآن في خطوة ثانية أن نخصص لفظة معينة لنشير بها الى الجوانب العملية والتطبيقية والصناعية من النتاج العام، وأن نخصص لفظة أخرى لنشير بها الى الجوانب الفكرية والفنية والروحية من هذا النتاج.

أذكر هنا أن الأستاذ ساطع الحصري يقول في محاضرة له عن «الثقافة العربية وثقافة البحر الأبيض المتوسط» إن مفهوم الحضارة يشمل جميع مآثر الحياة المادية والفكرية والخلقية عند الأقوام، من علوم وصناعات وعادات... ولكنه يقرر في المحاضرة نفسها «إن الحضارة تتمثل بأحسن الصور وأجلاها في العلوم والصنائع بوجه عام. أما الثقافة التي تدل على أساليب التفكير والتحسس والعمل، والتي تتصل بالأمور الذهنية والمعنوية، فتظهر بأجلى مظاهرها في اللغات والآداب بوجه خاص» فالأستاذ الحصري إذن يستخدم لفظة الحضارة ليعني بها جملة النتاج بوجه عام والمظهر العلمي والآلي منه بوجه خاص ويستخدم لفظة الثقافة ليعني بها المظهر المعنوي وحده. ومن هنا ينتقل الى نقطة هامة فيقول: «لهذا السبب نجد أن الحضارة تكون بطبيعتها قابلة للإنتقال من أمة الى أخرى بسهولة، وقابلة للانتشار بين الأمم بسرعة، وأما الثقافة، فتبقى خاصة بكل أمة على حدة. وأن تراث ثقافات الأمم المختلفة بعضها في بعض قليلاً أو كثيراً». ثم يؤكد هذه الفكرة بقوله: «الأمم تتميز بعضها عن بعض بثقافات خاصة وتشترك بعضها مع بعض بحضارات عامة. فالثقافة تكون في حد ذاتها، قومية، والحضارة تكون بطبيعتها أممية». إننا سنعود فيما بعد الى الحديث عن مسألة العناصر القابلة للإنتقال وغير القابلة للإنتقال من أمة الى أخرى. ولكننا نعتقد أن من الأوفق، حين نريد التمييز بين الجانب الروحي والجانب المادي من نتاج الحضارة أو المدنية، أن نحصر استخدام لفظة الحضارة للإشارة الى الجانب الروحي، واستخدام لفظة المدنية للإشارة الى الجانب المادي. أما لفظة الثقافة فمن الأنسب أن نطلقها على الفعالية الشخصية في تمثلها لإبداعات الحضارة الشاملة بحيث تنتهي الى أن تتخذ تجاهها موقفاً فكرياً يدفع الى السلوك العلمي.

ولكننا قبل أن نصل الى تحليل معنى الثقافة هذا، نريد أن نقف وقفة قصيرة عند التفرقة بين المدنية والحضارة. المدنية بإيجاز وليدة النشاط الذهني البحث في اتجاهه نحو الطبيعة بغية الكشف عن قوانينها والسيطرة عليها والإفادة من ذلك كله لانتاج الوسائل الآلية التي تحقق المزيد من الرفاه المادي. والحضارة بإيجاز وليدة النشاط التأملي والعاطفي في اتجاهه نحو الإنسان بغية الكشف عن حقيقته والتعبير عن موقفه من الوجود الكلي، وتنظيم حياته الإجتماعية بصورة تكفل تحقيق امكاناته الروحية.

والمعروف من تاريخ الإنسان أن بعض المجتمعات قد تقدمت في مضمار الحضارة فأبدعت في الأخلاق والفن والفلسفة دون أن تتقدم في مضمار المدنية، وأن بعض المجتمعات الأخرى قد تقدمت على العكس في مضمار المدنية دون أن تتقدم في مضمار الحضارة.

غير أن هذا لايعني أن بالإمكان أن نفصل فصلاً كاملاً بين هذين الضربين من النشاط الإنساني، لأن كلاً منهما يساعد الآخر على التقدم والانتشار. فالكشف عن أسرار الطبيعة يعين على الكشف عن أسرار الوجود الإنساني، وتأمين الرفاه المادي يتيح للفكر فرصة التأمل والخلق، كما ان اختراع الآلات (كالمطبعة وغيرها) يساعد على نشر النتاج الحضاري وإيصاله الى الناس. ومن المحقق كذلك أن الحضارة تدفع المدنية في طريق التوسع لأن الإيمان بالحقيقة أصل لكل العلوم، ولأن رهافة الوجدان تتطلب إغناء الحياة الإنسانية وتحريرها من قيود الطبيعة.

قلنا أن معنى كل من الحضارة والمدنية يدل على واقع متحقق بالفعل، يشمل كل ماأضافه الإنسان الى الطبيعة. فنحن إذن أمام جملة من المظاهر والمعطيات يمكن أن ننظر إليها على أنها تكوّن وحدة شاملة كلية تجسد جهود الإنسان عبر الأجيال، ويمكن أن نصطلح على تسميتها إذا شئنا بالتراث البشري. فالتراث البشري يشمل إذن معتقدات فلسفية وإجتماعية، وأنظمة سياسية واقتصادية وآثاراً فنية وعلمية ويشمل فوق ذلك كيان الأمم المستقلة

والكتل السياسية ومناطق الاستعمار والنفوذ، كما يشمل المدارس والمستشفيات والمطابع والطائرات والقنابل الذرية. . . وهنا لابد أن تقفز إلى أذهاننا أسئلة إنسانية متجددة: ماهي قيمة هذا التراث وماهي غايته؟ ماوجه الصدق والخير فيه؟ الى أي حد تسامى بالإنسان على وجه الأرض؟ ماهو الموقف الذي يجب أن نتخذه حياله؟ إنها أسئلة يطرحها الإنسان على نفسه ويتحمل مسؤولية الإجابة عنها إجابة تعين واجباته وتحدد سلوكه. وهنا يبرز معنى الثقافة الذي أشرت إليه. إنها النظرة الى التراث البشري من وجهة نظر القيم الكبرى. لاشك أن هذه النظرة تنبثق عن النشاط الحضاري العام. ولكنها تتمثل في هذا العنصر المولد والموجه، في هذا الوعي الساهر على معاني الحق والخير والجمال. فالتراث البشري واقع متبدل متغير، والثقافة هي القوة التي تدفعه من الداخل نحو تكامله وارتقائه.

الثقافة إذن موقف من التراث الشامل. إنها هي التي تحكم على وجود الرق والاستعمار والاقطاع، وعلى وجود الطغيان والتعصب، وعلى استخدام القنبلة الذرية. وبما أنها ترتكز في أحكامها على تمثل للقيم العليا وعلى فهم لما هو أصيل وعميق في طبيعة الإنسان، فلابد لها أن تصدر عن نظرة كلية في الحياة.

إني لأطمع، هذا المساء، في أن أعرض عليكم أصول النظرة الثقافية التي تعبر عن تطلعات الإنسان المعاصر، والتي أعتقد أنها تصلح لأن تكون قاعدة لتكوين موقف من الحضارة الراهنة. ولكني أبدأ بالقول، إنها تتناول مشكلة الإنسان بصورة عامة وإن أحكامها تتصف بكونها مطلقة غير نسبية وأن بناءها جهد ذاتي شخصي.

فهي أولاً تتجه إلى معرفة الوجود الإنساني من حيث هو جزء من الكون، آخذة بعين الاعتبار أن كل واحد من الناس ذاتٌ فريدة ووعي مستقل وعالم أصغر. وهي تذهب بعد ذلك إلى تفهم واقعه وحاجاته لتعين طريق تحرره وارتقائه. فالثقافة لايمكن أن تحصر نفسها ضمن مشكلات محلية،

وليس ذلك لأن قضايا المجتمعات المختلفة تتداخل وتتشابك عبر الحدود، ولكن لأن النزوع الروحي في الإنسان يدفعه إلى أن يفكر ويعمل لخير الإنسانية كلها. وهذا يعني أن هناك مشكلات كبرى تطرح على الصعيد العالمي، ويجب أن تحل على الصعيد العالمي. ومن هنا وجب أن تلتقي جهود الطليعة في الأمم المختلفة، إلتقاء فعلياً مثمراً، حتى تكون تياراً روحياً خصباً، يحرر كل إنسان من البؤس والظلم ويرد له حقه الفطري المقدس في الحرية والكرامة. فالقضاء على الاستعمار في الأرض مثل من أمثلة الأهداف الكبرى للثقافة الإنسانية. إن هذه الثقافة هي التي دفعت مثلاً أحرار الفكر في فرنسا، هؤلاء المثقفين حقاً، إلى تأييد النضال العربي في الجزائر. وهي نفسها التي تفرض على الإنسان أن يدافع عن السلام العادل في كل بقعة من بقاع الأرض.

والموقف الثقافي ثانياً ذو أحكام مطلقة غير نسبية. والذي يجعلني أشير الى هذه الخاصة فيها، توهم بعض من الناس أن القيم الروحية العليا أمور ذاتية تختلف باختلاف الأفراد والجماعات. لاشك أن الاختلاف واقع بالفعل. ولولا ذلك لما كانت الإنسانية تعاني هذا التمزق وهذا الإحساس بأنها مهددة بالإنهيار. ولكننا عندما نحمل على القيم الكبرى صفة الإطلاق فإننا لانقصد بذلك أنها متحققة بالفعل في ضمير الناس جميعاً. ذلك أن انحرافاً خطيراً قد أصاب نفراً منهم بفعل جملة من العوامل نترك الآن تحليلها. ولكننا نقصد أن الإنسان لايؤمن بحقيقة أو قيمة إلا إذا عدها صادقة صدقاً مطلقاً. فصاحب الموقف الثقافي إذن ملزم بحكم تكوينه الفكري بأن يقرر أفكاره على أنها تعبير عن الحق المطلق. ولايمكن للواقع النسبي أن يصرفه عن إيمانه هذا، لأنه لايستطيع أن يدافع عن حقيقة أو قيمة، إذا ماإعتقد أنها ليست حقيقة أو قيمة إلا بالنسبة اليه وحده، بل هو لايستطيع أن يعدها صادقة في نظر مجتمع معين دون غيره، وإلا أدت النظرة النسبية الى انهيار عقائده وضياعها في خضم الآراء التي لاتستحق أن يدافع عنها. ودليل

ذلك مثلاً أننا عندما نحارب الاستعمار فإنه لايخطر في بال واحد منا أننا نحاربه باسم مبدأ خاص نسبي يمكن لمبدأ آخر يناقضه أن يقف إلى جانبه على سطح القيم. وإنما نؤمن أننا ندافع عن قيمة انسانية مطلقة تفرض نفسها على أحرار الضمير في كل مكان. ومايصح في هذا المثال يصح في كل مثال آخر. قد يقال هنا أن المفهوم الإطلاقي للقيم لابد أن يؤدي الى الصراع. وجوابنا أن المفهوم النسبي للقيم لابد أن تؤدي الى الهزيمة. فالإيمان بحق على أنه حق، هو الإيمان بالحق لايمكن أن يؤدي الى الصراع إلا إذا انتفت الحرية. وعند ذلك تكون الكلمة الأخيرة للقوة المادية. لهذا كانت الحرية الشرط الأول الذي يهيء الحق لأن ينتصر. فهي تعطل منطق العنف ومنطق الغاب، وتفسح المجال للفكرة لأن تقنع الفكر، وأن تنتشر بقوتها الروحية وباستجابتها لما في أعماق الإنسان من تطلعات. بل أن الحرية شرط ضروري للوصول الى القيم الحقة نفسها. ذلك أن هذه القيم لاتهبط على نفس الفرد بصورة سحرية، وإنما تشرق من خلال التأمل والمعاناة وانفتاح العقول بعضها على بعض. والحرية أخيراً هي الجو الذي تتنفس فيه القيم وتغتني بمضمون حي متجدد.

والموقف الثقافي أخيراً نتيجة جهد ذاتي وتمثل داخلي للتراث البشري. فهو لايتكون في حياة الفرد إلا إذا اتصل اتصالاً روحياً مباشراً بمشكلات الإنسان الكبرى، وحاول البحث عن حلول لها. لهذا كان من الطبيعي أن يتغذى بعاطفة التمرد على الشر والقبح، ويحس المسؤولية في جعل الإنسان سيد مكتسباته العلمية، وبالتصميم على تحرير الإنسان من قسر الطبيعة، وظلم الأنظمة الفاسدة وأوهام النفس وأطماعها. والحق أن الوجود الإنساني وجودان: زائف وأصيل. هو زائف عندما يتهابط على نفسه وينسحب مركزه من الصميم الى المحيط. وهو أصيل عندما يتجلى نصراً على البطالة واختياراً حراً للذات. ومن الواضح أن عد الثقافة جهداً شخصياً لايتعارض مع عدها موقفاً كلياً يستند الى القيم المطلقة. فالفرد لايخترع القيم وإنما يكتشفها ويتقبلها ليبشر بها ويعمل على انتصارها.

وإذا التفتنا الآن الى قيم الثقافة الإنسانية وجدنا أن بعضاً منها قد أصبح واقعاً متحققاً بالفعل في حياة المجتمع الإنساني وسعيه نحو الارتقاء.

وفي رأس هذه القيم يأتي الفكر العلمي، فهذا الفكر هو الذي يوحد الإنسانية على صعيد مجرد، ويطبع الحضارة الإنسانية بطابع كلي. إنه اسلوب في فهم الأمور لا ينحصر في أمة دون أخرى. وهو علاج شامل لأمراض العقلية السحرية وأوهام الجهل. وانتشار الفكر العلمي يحقق السيطرة على الطبيعة والاستفادة من ثرواتها الكثيرة لتحرير الإنسان واشباع حاجاته الحيوية. ومن هنا كانت تطبيقات العلم، كانتشار الآلة وتقدم الصناعة، عاملاً أساسياً في ارتقاء الإنسان ارتقاء حضارياً ومعنوياً. فلا يصح مطلقاً أن ننظر الى التقنية على أنها مجرد تعبير مادي عن الفكر العلمي، وإنما يجب أن نرى فيها تجسيداً للحقيقة يؤدي الى توفير الخير والرفاه للملايين من الناس.

والى جانب الفكر العلمي نجد سيادة القانون. فالمجتمعات كلها تنزع في الميدان السياسي الى تحقيق الدولة الحديثة المعبرة عن إرادة المجموع والحامية لحرية الفرد وكرامته. وهذا الطابع الديمقراطي للحكم بوصفه نابعاً من وعي القوى الشعبية، يفرض فهماً تقدمياً للحياة الاقتصادية بحيث يرتد نتاجها للصالح المشترك وفق مبدأ العدالة الإجتماعية.

كل هذه القيم وكثير غيرها قد أصبحت الآن مبادىء عامة توجه الشعوب والأمم المختلفة، في حل مشكلاتها الفكرية والسياسية والإجتماعية. ولكن هناك قيماً أخرى كثيرة يتصل أغلبها بمشكلة العلاقات بين الأمم، لاتزال في طور التكون. وإن من أعباء الثقافة الإنسانية أن تعمل على إشاعتها وتحقيقها.

ننتقل الآن الى معنى الثقافة القومية. ولعلنا قد مهدنا لذلك فيما قدمناه عن الثقافة الإنسانية بشكل عام. ولكني أحب أن أناقش في ضوء ماسبق من الحديث بعض النظرات المتعلقة بمعنى الثقافة القومية. ولن

أعرض عليكم المذاهب الأساسية في الغرب التي تقيم علاقة عضوية بين الأمة والثقافة. ولكني سأكتفي ببعض النظرات العربية في هذا الموضوع. أشرت الى أن الأستاذ ساطع الحصري يفرق بين الحضارة والثقافة على أساس أن الحضارة قابلة لأن تنقل من أمة إلى أخرى لأنها تتصل بالعلوم والصناعات أي بالحقائق المجردة وتطبيقاتها التي لاتختلف فيها الأمم، وأن الثقافة التي تتصل باللغة والآداب قومية بطبيعتها.

لانستطيع إلا أن نوافق الأستاذ ساطع الحصري على سهولة انتقال العلوم والصناعات. والمثال الذي قدمه عن اختراع التلغراف اللاسلكي وما سبقه من تكامل جهود العلماء في الأمم المختلفة، كما كسويل الانجليزي وهرتز الألماني وماركوني الإيطالي وغيرهم، دليل واضح على صحة مايذهب اليه. ولكن كيف يجب أن نفهم قوله: «ان الأمم تتميز بعضها عن بعض بثقافات خاصة وأن الثقافة قومية بحد ذاتها؟» لاشك أنه لايقصد بذلك أن اللغة الألمانية مثلاً لايمكن أن تحل محل اللغة الفرنسية في فرنسا نفسها. وإذا كان المقصود بفكرته أن الأمم تختلف بعاداتها وتقاليدها التفصيلية فبالإمكان أن نذهب الى ماذهب اليه. ولكن هذا التباين ثانوي بالنسبة لفلسفة الحضارات، وربما وجدنا مثله في مناطق متباعدة من الأمة الواحدة. أما إذا فهمنا مما يسميه ثقافة (أو حضارة في اصطلاحنا) العقائد الدينية وقواعد الأخلاق وأنظمة الحكم وطرائق الفن فإننا نعتقد أنها أمور قد انتقلت فعلاً من أمة الى أخرى. فالعقائد الدينية السائدة في أمة مالم تنبثق بالضرورة عن هذه الأمة نفسها، وإنما انتقلت إليها في غالب الأحيان من أمة أخرى. بل إن انتشار مذاهب الدين الواحد في أمم متعددة لايفسر بالخصائص الثابتة لهذه الأمم، ولكن بالظروف التاريخية. ونحن من جهة ثانية لانستطيع القول بأن نتاج الانجليز في الفلسفة مثلاً، مطبوع بطابع واحد يميزه عن النتاج الفلسفي في ألمانيا أو فرنسا. ففيلسوف انجليزي كبرادلي، أقرب الى فيلسوف ألماني كهيجل منه الى فيلسوف انجليزي كهيوم. كما أن من الصعب

أن نجد رابطة قومية بين فلسفات ديكارت وباسكال وبرجسون على الرغم من أنهم جميعاً فرنسيون. هذا إذا نظرنا الى المضمون الإيجابي للفلسفات والى منازعها الروحية ولم نقف عند الجوانب الشكلية أو التفصيلية الثانوية. ثم أن المذاهب الفلسفية المتناقضة تضم من يمثلها في الأمم المختلفة. وكذلك الأمر في مذاهب الأخلاق والحكم والاقتصاد والفن. وقد لايكون من الصعب أن نتكلم عن حضارة أو ثقافة غربية واحدة رغم مافي الغرب من أمم ولغات مختلفة.

وأريد أن أذكر هنا أن محاضرة الأستاذ ساطع الحصري كانت مناقشة ورداً على النظرة القائلة بوجود ثقافة واحدة خاصة ببلدان البحر الأبيض المتوسط. ونحن نوافقه على إنكاره مثل هذه الوحدة الثقافية دون أن نعد الثقافة في حقائقها الكبرى وقيمها العليا ـ وهذا أمر نريد أن نشدد عليه ـ مختلفة باختلاف الأمم. وربما كان الأستاذ ساطع الحصري، آخر الأمر، من هذا الرأي فعلاً لأنه على الرغم من الحاحه على أن الثقافة ليست من الأمور التي يمكن اقتباسها ونقلها من الخارج نقلاً، وأنها من الأمور التي لابد من تكوينها في النفوس تكويناً، فإنه يقول بوضوح، «ان الثقافة في أمة من الأمم لاتبقى منعزلة عن غيرها انعزالاً تاماً. كما أنها لاتستقل عن تأثير الحضارة استقلالاً مطلقاً بل إنها تتأثر من الثقافات الأخرى كما تتأثر من تطورات الحضارة. غير أن ذلك لايكون عن طريق الانتقال المباشر، بل يكون عن طريق التأثير في النفوس تأثيراً باطنياً يؤدي الى شيء من التغيير في أساليب التفكير والتحسس». والأمر الأساسي على كل حال ألا نستخلص من بعض التباين الواقع فعلاً بين حضارات أمم مختلفة، ان اختلاف الحضارات اختلاف ثابت وضروري وأنه ناشيء عن الطبيعة الروحية للأمم نفسها، وبذلك نحفظ للقيم الكبرى إمكان السيادة على شعوب الأرض، أي نحفظ للثقافة وظيفتها الأساسية في أن ترتفع بالإنسان الى رتبة الإيمان بها والعمل على تثبيتها.

أنتقل الآن إلى مناقشة مفهوم الثقافة القومية عند مفكر عربي آخر هو الأستاذ مالك بن نبي. ربما كان من الصعب أن نستخلص من مؤلفاته الكثيرة فكرة محددة عن المسألة التي نحن بصددها، ولكننا نستطيع أن نرجع الى كتابه «مشكلة الثقافة» ويشجعنا على ذلك أن صاحبه يصرح في خاتمته بأنه يتوجه به الى الشباب العربي. ترجع مفاهيم الثقافة في رأي الأستاذ مالك بن نبي الى مدرستين هما المدرسة الغربية والمدرسة الماركسية. الأولى تعد الثقافة ثمرة الفكر والثانية تعدها ثمرة المجتمع. وهو يرى أن اختلاف المفهومين يرجع الى كونهما قد صدرا عن نظامين من الحياة. فهو يقول: «إن تعريف الثقافة بصورة أو بأخرى مكتمل ضمناً في فكر عالم الإجتماع الامريكي، أو في فكر الكاتب الماركسي. والسؤال الذي يرد أمام كليهما في صورة «ماهي الثقافة؟» يأخذ لديه نفس الاتجاه ونفس المعنى: فهي تتصل لديهما بفهم واقع اجتماعي معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، أو موجود في حيز القوة في نطاق فكري معين أيضاً». ثم يضيف بعد ذلك: «أما إذا وضع السؤال في العالم العربي والإسلامي فإنه يأخذ معنى آخر مختلفاً تمام الإختلاف: إذ هو يتصل بخلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد». وواضح من الكتاب أن هذا الذي لم يوجد بعد عندنا لايتعلق بالتقدم الصناعي والآلي. يدل على ذلك قول المؤلف: «ولقد يحدث أن يخطىء الفتى المسلم في تقديره للمشكلات والأشياء، فهو غالباً مايخطىء عندما يعتقد أن الذي ينقصه في وضعه الراهن إنما هو الصاروخ أو على الأقل البندقية التي يؤدي بها كما يتوهم واجبه العاجل. فضميره هنا قد أصيب بانحراف، لأنه يحسب حساب حضوره الفذ وسط عالم يشعر بأنه لامكان له فيه، ولكنه يفسر أصل دائه تفسيراً خاطئاً حين يعزوه إلى نقص «أشياء» على حين أن ماينقصه إنما هو «الأفكار»... وربما استطعنا أن نفهم من ذلك أن العالم العربي لايملك اليوم مدنية مادية ولاحضارة روحية. غير أن ماينقصه فعلاً هو الأفكار. ولكننا نسأل الأستاذ ابن نبي ماهي الأفكار التي تنقصنا؟

هنا يبرز أمامنا مفهومه الاقليمي للثقافة: فهو يرى أن الطبيب الانكليزي والراعي الانكليزي على الرغم من أنهما لايلتقيان في المكونات الخاصة التي تمليها المهنة، يتشابهان تشابهاً عجيباً في سلوكهما الخاص. ومثل هذا التشابه لايمكن مطلقاً أن نجده بين الطبيب الانكليزي والطبيب المسلم الذي درس في انكلترا وفاق زميله الانكليزي معرفة وذكاء. وكمثال على هذا السلوك المختلف هنا رغم وحدة المستوى في التحصيل، والموحد هناك رغم اختلاف المستوى في التحصيل، يورد الاستاذ مالك بن نبي نهاية قصة عطيل لشكسبير عندما يقتل عطيل ديدمونا وينتحر. فالطبيب والراعي الانكليزيان يتصرفان في ظنه بصورة واحدة أمام حل هذه العقدة لأنهما يمثلان نموذجاً ثقافياً واحداً. أما جذور المتفرج المسلم فإنها تمتد في أرض أخرى. فذاتيته واستعداده للتقبل والانفعال مختلفان. ولذلك فقد يحدث كما يقول بن نبي أن نراه يضحك حين يؤدي الموقف بالمتفرج الأوروبي الى البكاء. ومن السهل أن نلاحظ هنا أن التقابل لايقوم بين أمة وأخرى ولكن بين مجموعة من الأمم يسود فيها دين واحد، وبين مجموعة ثانية يسود فيها دين آخر. ومع ذلك فإن الاستاذ ابن نبي يرتب على هذه الفروق ضرورة قيام ثقافة افريقية. وهو يخصص رسالتها بقوله: «أن العبقرية الافريقية لاتستطيع مستحدثة في تحليل الذرة، ومن ثم فإن مايتبغي أن نقدمه لخدمة السلام وهو الضمير وليس العلم...».

لاأعتقد أني بحاجة الى مناقشة طويلة لهذه النظرات التي تركز على اختلاف الثقافات ثم تسمح بأن تأخذ ثقافة معينة صورة عربية وصورة إسلامية وصورة افريقية، بصورة متتالية أو في وقت واحد. فما قلته سابقاً يكفي ليعين وجهة المناقشة. ثم أن الخلاصة التي ينتهي اليها الكتاب هي أن الثقافة القومية ثقافة شعب معين تنزع الى أن تطبق على الإنسانية. ولكننا نستطيع أن نقلب هذه العلاقة ونقول: إن الثقافة القومية هي الثقافة الإنسانية المطلقة في نزوعها الى أن تطبق على شعب معين. وهذا في الواقع ماأريد أن

أنتهي إليه. أعتقد أن الثقافة القومية هي النظرة التقويمية النقدية الى الأوضاع المدنية والحضارية في شعب معين بغية العمل على أن تتحقق فيه، بصورة متزايدة، القيم الإنسانية المطلقة. فالمفكر الذي ينزع الى حل مشكلات المجتمع الإنساني، لابد أن ينزع أولاً الى حل مشكلات المجتمع الذي يعيش فيه. ذلك أن الرابطة التي تربط الفرد بأمته أعمق من رابطة الأخوة الإنسانية. إنها رابطة المحبة التي يولدها كون كل فرد، خلال عمله وجهده، شيئاً من ذاته الى مواطنيه. ولعل حرص المثقف على إشاعة القيم داخل أمته أن يكون المقياس الصحيح الذي يقاس به صدق حرصه على إهتمام بمشاكل المجتمع الإنساني.

الثقافة القومية إذن موقف فكري مسؤول يهدف الى الإرتقاء بالأمة. وطبيعي أن يتطلب هذا الموقف الإصلاحي وعياً كاملاً للشروط التي تعيش فيها الأمة. ولايتم هذا الوعي إلا بفضل تمثل الأفكار الحية التي تغذي واقعها الروحي. ومن هنا كان لابد للثقافة القومية أن تبدأ بفهم المقومات الفكرية والمادية التي تكون الأمة، فهماً قادراً على التمييز بين القشر واللب، بين ماهو مصطنع مزيف وبين ماهو طبيعي أصيل.

يبقى بعد كل ذلك أن الثقافة القومية لاتنحصر مطلقاً في وعي الواقع، ولاتهدف مطلقاً إلى تجميده وتسويره. إنها قبل كل شيء سعي الى تطوير هذا الواقع في خط القيم المطلقة.

ولادليل على ذلك من أن نضال العرب في سبيل الاستقلال والوحدة ليس إلا تطبيقاً مباشراً لمبدأ ثابت هو مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، ومن أن نضالهم لتحقيق الحرية والعدالة ليس إلا تطبيقاً مباشراً لقيمة مطلقة هي قيمة الكرامة الإنسانية.

إن الثقافة القومية في الأمة العربية ماضية في طريقها الى التأصل في قاعدة الشعب العربي كله، أي في نفس كل فرد من أفراده. وذلك لايعني أننا هدمنا جميع الحواجز التي تعرق تقدمنا الفعلي، وإننا كسرنا جميع القيود

التي تعطل انطلاق القوى الحية فينا. فطريقنا لاتزال شاقة غير معبدة، والصعوبات أمامنا كثيرة متنوعة. فمن الخطر إذن أن نستسلم للتفاؤل الرخو، وأن نتكل على الأيام وحدها لكي تقدم لنا النصر عطاء وهدية. بل لابد لنا من أن نضاعف الجهد والعزم، ولابد لنا من أن نجدد الوعي والإيمان حتى نأخذ الفوز أخذ كسب وجدارة. لابد لنا من أن نجند العقل حتى يستنفد عبقريته في فهم الطبيعة والإنسان، ولابد من أن نجند القوة حتى تضمن لنا البقاء والعزة، ولا بد لنا من أن نجند الروح حتى نرتفع الى مستوى المسؤولية عن قضية الإنسان.

إننا نعيش تجربة انبعاث حضاري شامل، من علاماته هذا التمرد العنيد على الشر في جميع صوره. وهذا القلق الإيجابي على المصير، وهذا الوعي المتفتح لمنطق الحياة الثائرة، وهذا الإيمان برسالة القيم المقدسة. إن الأمة العربية قد عبرت عن يقظتها، فاستجابت لصرخة ماضيها العريق، ولبت نداء الأعماق في كيانها. فالثورة العربية الواحدة، التي تفجرت أضواؤها بطولات خيرة على تراب الجزائر، والتي يعيشها العرب في كل مكان وعياً وتحفزاً وإرادة بقاء، ثورة أصيلة أصالة العرب في التاريخ، عميقة عمق إيمانهم بالحق والعدالة والحرية. لقد تركزت في ضمير الأمة العربية أصول ثقافة قومية واحدة لابد لها أن تتفتح على مشكلات الإنسان، وأن توصل في الفرد العربي قواعد الثقافة الإنسانية.

* * *

الإنسانية الصحيحة في القومية الصحيحة*

قد يرى بعض القراء أن فكرة العنوان تذكر بالكلمة المعروفة «العقل الصحيح في الجسم الصحيح» وقد يظنون أيضاً أننا نحاول توضيح الصلة بين الإنسانية والقومية بأن نقربها من الصلة بين العقل والجسم ولكن الواقع أن بين «الصلتين» اختلافاً جوهرياً نريد أن ننبه اليه منذ البدء حتى لايدعو الى شيء من الالتباس.

فالكلمة المعروفة «العقل الصحيح في الجسم الصحيح» تقيم صلة غير أكيدة وغير ثابتة بين شيئين مختلفين كل الاختلاف بينما نريد في قولنا «الإنسانية الصحيحة في القومية الصحيحة» أن نبين صلة أكيدة وثابتة بين شيئين هما في الجوهر شيء واحد.

١ ـ ليس ثابتاً أن العقل الصحيح والجسم الصحيح يتلازمان في حياة الفرد بل الثابت، تقريباً، هو أن الفكر لايقوى إلا على حساب الجسم. فقد بين بعض المفكرين، عن طريق الإحصاء والدراسة الاستقرائية ان شدة الذكاء تزيد الحساسية وبالتالي، تعرض الفرد الى الآلام والمرض.

ثم أن الانتباه والتأمل اللذين يرافقان نشاط الفكر القومي كثيراً مايعطلان بعض العمليات البيولوجية الضرورية لصحة الجسم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لو سلمنا، جدلاً، أن صحة الفكر تشترط صحة الجسم فإن صحة الجسم لاتكفي لصحة الفكر ولاتؤدي اليها بالضرورة.

---

* : نشر هذا الموضوع في النصف الثاني من الأربعينات، وقد قامت دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت بإعادة طبعه ضمن الكتاب الذي قامت الدار بجمعه تحت عنوان دراسات في القومية للعديد من الكتاب، نشر هذا الكتاب ١٩٦٠م.

والسبب في ذلك هو أن الفكر والجسم يختلفان اختلافاً جوهرياً فليس الأول كما تدعي المادية، مظهراً من مظاهر النشاط للثاني بل هو، الى حد ما، مستقل عنه يعمل في سطحه الخاص.

٢ـ ولكن مثل تلك الاعتراضات لايمكن أن ترد على قولنا «الإنسانية الصحيحة في القومية الصحيحة». فشدة الشعور القومي لاتكون أبداً على حساب الشعور الإنساني، وإنما تقويه وتملؤه بمضمون خصب ثري. والعكس بالعكس.

ثم أن القومية الصحيحة لابد أن تؤدي الى الإنسانية الصحيحة ذلك أنه ليس بينهما أي اختلاف جوهري وإنما يلتقيان على السطح العميق للحياة الإنسانية.

لقد ذكرنا الفرق بين صلة العقل بالجسم وبين صلة القومية بالإنسانية لنصل الى النقطة الأساسية التي نريد الكلام عنها في هذا البحث، وهي أنه لايوجد بين الإنسانية والقومية فرق في الجوهر ثم «صلة» متبادلة، وإنما يوجد بينهما «اتصال» ان صحت هذه الكلمة لتعبر عما قصدناه.

نبدأ بالناحية السلبية. ويضطرنا الى ذلك انتشار بعض الأفكار المغلوطة التي تعرقل البدء بالبحث الإيجابي. فأذهان بعض من الناس محشوة بالأفكار الغامضة والمتناقضة حول كلمتي القومية والإنسانية، فهم قد اعتادوا أن يقيموا بينهما تعارضاً فلا يذكرونهما إلا كما يذكرون الأبيض والأسود واللذة والألم والليل والنهار. وقد يذهب بعضهم الى استغلال هذا التعارض للدفاع عن فكرة ضيقة كما أن بعضاً آخر يخشاه ويعافه فيندفع بسبب ذلك الى القلق والشك لذلك لابد من أن نبدأ باستبعاد بعض هذه الأفكار كيما نستطيع فيما بعد ايضاح فكرتنا الأساسية.

ويمكن أن نلخص هذا بنقض بعض المفاهيم الفاسدة عن الإنسانية والقومية.

الإنسانية الفاسدة:

للإنسانية الفاسدة أشكال مختلفة أوضحها بعض كبار المفكرين ويمكن أن تشير إلى أشكال رئيسية ثلاثة :

١ـ المفهوم الاقتصادي : يرى فريق أن الإنسانية تعني أن يستوي الناس كلهم في الحياة الاقتصادية ، لذلك يحاولون نشر (انسانيتهم) بالدعوة الى مذهب أممي يقيمونه على دراسة الإنتاج والإستهلاك وتدعو الى هذا المفهوم الشيوعية المادية .

٢ـ المفهوم السياسي : ويعني أن الإنسانية لاتتحقق إلا إذا عملت الأمم الراقية على إنهاض الأمم المتأخرة . لذلك اعتبرت بعض الأمم ان عليها «مسؤولية» انسانية تفرض عليها التدخل في حياة أمم أخرى حتى تحينها علي الرقي والتحضر ومن هنا الانتداب والوصاية والحماية . . وفساد هذا المفهوم يظهر من النتائج (العملية) التي أدى اليها والتي لاتحتاج الى بيان .

٣ـ المفهوم العددي : وهو مفهوم (رخيص) للإنسانية إذ يجعل من سكان العالم أفراداً هم أشبه شيء بقطعان الغنم ، لافضل لأحدهم على الآخر . حتى ولابالتقوى فالإنسانية في هذا المفهوم تعني «العدد الأكبر» . وتزيل الفروق بين الواحد والآخر على أساس أن كلاً منهما يحمل «تذكرة النفوس» .

تلك بعض المفاهيم الفاسدة للإنسانية التي لايستغرب أن تتعارض مع القومية بل يستغرب ألا تتعارض معها كل التعارض . وهذا ماسوف يظهر عند كلامنا عن القومية الصحيحة ، وهي من جهة ثانية تتعارض مع فكرة الإنسانية الصحيحة التي يمكن أن نعطي فكرة موجزة عنها فيما يلي :

الإنسانية الصحيحة:

الإنسان كائن روحي . ونعني بذلك أن جوهره العميق هو الفكر ، والفكر يتمثل في التأمل والحب والفعل ، أما وظيفة الفكر الأزلية فهي أن يتصل بالمطلق . والمطلق هو الحق والخير والجمال .

المطلق «موجود» مستقل مهما اختلف الناس في قدرتهم على الاقتراب منه. وكلما اقترب الفرد منه دل على أن الفكر فيه يحقق وظيفته، أي أن الفرد يثبت ذاته كإنسان، وتلك هي الإنسانية الصحيحة.

الإنسانية الصحيحة إذن مشتقة من «الإنسان» لا من الناس فهي «قفزة» الى مالايدركه إلا الأقلون وليست «هبوطاً» الى مايشترك به الجميع. تلك، على الأقل، نقطة البدء في تحقيق الحياة الإنسانية. فهي تعني قبل كل شيء معاناة الفضائل المطلقة معاناة خصبة مستمرة، فاعلة غير سلبية، لأن «الخلق» في تفكير الفرد هو بالنسبة اليه، انكشاف المطلق أو تجليه.

قلنا أن معاناة الفضائل هي نقطة البدء فقط لتحقيق الإنسانية في حياة الفرد لأن المعاناة وحدها والتأمل البحت لايكفيان شيئاً من دون «الفعل» المنتج.

ولكنا مع ذلك نستطيع أن نقول أن المعاناة الصحيحة للفضائل المطلقة هي تحقيق كامل للإنسانية، لأن الفعل (أي تحقيق الإنسانية في الغير) سيكون عندئذ مظهراً ملموساً لهذه المعاناة وامتداداً طبيعياً وضرورياً لها.

هكذا نجد أن الإنسانية الصحيحة تتعارض مع المفاهيم الفاسدة التي ذكرناها، فهي لاتتحقق إلا في الفرد، وفي الفرد الذي يحيا حياته الروحية العميقة.

* * *

ازدواج الدلالة في الثقافة العربية*

يتألف هذا الكتاب من مجموعة من الأبحاث يصعب الحديث عن أبرزها في هذا العرض الموجز.

ولكننا نذكر من بين الباحثين جاك برك، صاحب الدراسات الإجتماعية العديدة عن العرب، ولوي غارديه صاحب عدد من المؤلفات عن الفكر والتصوف في الإسلام، وريجي بلاشير صاحب الدراسات المختلفة في الأدب العربي، وأحد الذين ترجموا القرآن الكريم الى اللغة الفرنسية، وجان بول شارنيه، صاحب الدراسة المطولة عن التشريع في الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين، وروجيه، ارنلديز صاحب الدراسات المستفيضة عن ابن حزم الأندلسي، ودافيد كوهن، المستشرق المختص باللسانيات، وجيرار لوكونث، المختص بابن قتيبة وغير هؤلاء من المستشرقين كما نذكر بعض الكتاب العرب مثل ريحي كمال وشفيق شحاته ومحجوب بن ميلاد.

وقد أشار شارنيه في مقدمة الكتاب الى أن الأبحاث المندرجة فيه قد وجهتها فكرة كان لوي ماسينيون قد عبر بها عن اعتقاده بأن الأضداد في اللغة العربية مثال يدل على أن الحدود الأساسية في الثقافة العربية ذات مدلول مزدوج» وسنقصر الكلام على موضوعات ثلاثة هي «الأضداد» في اللغة العربية و«الاختلاف» في الفقه الإسلامي و «الجدل» في الفكر العربي.

١ـ تضم اللغة العربية عدداً من الكلمات تسمى بالأضداد، وتدل كل واحدة منها على معنيين متضادين. ومثال ذلك: المولى وتعني السيد والعبد، والجون وتعني الأبيض والأسود، والمأتم وتعني اجتماع النساء عند الفرح أو

* : نشر في: مجلة المعرفة ـ وزارة الثقافة ـ دمشق العدد ١٤٩ ـ تموز ١٩٧٤.

عند الحزن، وباع وتعني باع واشترى، وأسر وتعني أخفى وأعلن وبان وتعني ظهر واختفى، وغير ذلك من الكلمات التي اختلف اللغويون القدامى في حصرها، والتي بلغت عند بعضهم اربعمائة كلمة.

ومن أشهر الذين عالجوا هذه الظاهرة اللغوية منذ أواخر القرن الثاني للهجرة الأصمعي وأبو زيد الأنصاري وقطرب تلميذ سيبويه، وأبو بكر الأنباري المشهور بكتاب «الأضداد»، وابن درستويه في القرن الرابع للهجرة.

والملاحظ أن من بين هؤلاء كالأنباري مثلاً، من أشار الى أن أهل الاستهزاء، أي الذين يحبون أن يسخروا من اللغة العربية، قد اتخذوا من ظاهرة الأضداد حجة على ضعف هذه اللغة وعجزها عن التعبير الواضح. وهو يذهب في رده على الشعوبية، الى أن وجود الأضداد في اللغة العربية من فرائد هذه اللغة، وأنها دليل على الغنى لا على الغموض والإبهام. ذلك أن الكلمة الواحدة من هذه الأضداد ليس لها إلا معنى واحد في سياق معين. كما نجد أن ابن درستويه، الفارسي الأصل، ينفي وجود الأضداد نفياً كاملاً، الأمر الذي دفع بلاشير الى أن يشير الى الحماسة الكبيرة للغة العربية عند غير العرب من المسلمين.

ولامجال للحديث هنا عن ظاهرة الأضداد في اللغة العربية من حيث نشأتها، أو من حيث تفسيرها بتعدد اللهجات العربية، وبما طرأ على بعض الكلمات من تطور. ولكننا نشير الى محاولة طريفة وعجيبة حقاً، للكشف عن نشوء بعض الأضداد الجديدة في أيامنا هذه. فقد ورد في الأبحاث التي يضمها الكتاب أن الفعل «ركد» وهو في اللغة الدارجة مخفف من «ركض»، يدل في سورية ولبنان على الجري السريع، بينما يدل عند القاهري على السكون، كما هو الحال في اللغة الفصحى، وأن كلمة «قومي» تدل في دمشق على مايتصل بالوطن العربي الكبير. بينما تدل في القاهرة على مايتصل بالقطر وحده، ولانحسب أن مثل هذه المحاولة بحاجة الى أي تعليق.

كما أننا لانحق أن نعلق على ماورد في بحث لدافيد كوهن عن كلمة «بعد» التي يرى أنها لايمكن أن تعني إلا «قبل» حين وردت في آيتين كريمتين هما: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر «ثم» والأرض بعد ذلك دحاها». وذلك لأن صاحب البحث يرى أن الزبور كان قبل الذكر، أي القرآن الكريم، وأن الأرض قد خلقت، وفقاً لآية أخرى، قبل السماء لابعدها. كما لانعلق أخيراً على قول بلاشير أن كلمة «أسر» تعني أخفى وأعلن لأن عبارة «أسروا الندامة» في القرآن الكريم تعني عقلاً، عند المترجم، أنها أعلنوها.

وإنما نريد أن نقف عند سؤال تردد على استحياء في بعض الأبحاث المذكورة يتصل بمبدأ الذاتية أو الهوية. فجان بول شارنيه يشير الى أن أبحاث الكتاب ستبين الى أي حد يظل مبدأ الذاتية قاعدة للتفكير العربي. وجاك برك الذي أدهشته ظاهرة الأضداد في اللغة العربية وأثارت فضوله كله، وجعلته يصر على أن عدداً منها على الأقل يبقى عصياً على الذوبان، يقول في بحث له: «ان مبدأ الذاتية هو، كما نعرف، الخصم الأكبر للأضداد». ص١٣٤ بل أن محجوباً بن ميلاد نفسه يذكر أن الذين ينكرون وجود الأضداد هم الذين يرون أنها لاتضع مبدأ الذاتية موضع الخطر، وأن الذين يؤكدون وجودها لايرون كيف يمكن، عند ذلك، إنقاذ مبدأ الذاتية (ص٣٧٦) وهذا على الرغم من أن الكاتب التونسي يحاول أن يميز، ولكن بصورة غامضة، بين «التناقض المنطقي» الذي يهدم كل تفكير وبين «التناقض الجدلي» بوصفه مبدأ أعلى للمعقولية يسمح لنا بأن نفهم ضروب تحول واقع ينمو باستمرار.

الحق أننا لانفهم إطلاقاً كيف يقذف الكتاب بين صفحاته مثل هذا السؤال الخائف عن مدى احترام الفكر العربي لمبدأ الذاتية. ان في أبحاث الكتاب نفسه مايبين أن ظاهرة الأضداد تكاد تكون عامة في جميع اللغات اما أن يحاول أحد أن يقفز من ذلك الى تمييز عقل إنساني عن عقل إنساني آخر فمغامرة خطرة. لقد حدثنا ليفي برول في كتاباته الأولى عن عقلية سابقة

للمنطق، ينعدم فيها مبدأ الذاتية وتخضع لمبدأ المشاركة، عقلية ظن أنه اكتشفها لدى القبائل البدائية. ولكنه تراجع عن هذا الاكتشاف في أيامه الأخيرة. واما أن تقام فكرة الجدل على انقاض مبدأ الذاتية في العقل، فهذا ماكف عنه منذ وقت طويل هؤلاء الذين أغرتهم المحاولة في بادىء الأمر. ولا يتسع المجال لتفصيل ذلك كله. وإنما نكتفي بالقول أن اللبس لايقع في اللغة العربية ولا في العقل العربي، ولكنه يقع في اكتشافات وتساؤلات ساذجة.

يبدو أننا لم نخرج من قصة الأضداد إلا بنتيجة سالبة. ولكنها قد تكون مفيدة من بعض الوجوه. ولعلنا أن نخطو خطوة أخرى إذا عدنا الى بعض النقاط في بحث لمحجوب بن ميلاد عن النظرية العامة لما يسميه بالقطبية في الثقافة العربية. فهو يرى أن الروح التأملية للغة العربية، تملك الأضداد من بين ماتملك من وسائل للتعبير عن سيولة الواقع في نقائضه الأساسية. فالتضاد بين الظهور والاختفاء، المتضمن في الفعل «بان» إنما يفسر بأننا، من جهة أولى، كثيراً مالانرى الشيء الموجود أمام أبصارنا، وأننا من جهة ثانية، لانحس بحضور شخص عزيز علينا إلا حين غيابه وكذلك الأمر في صور أخرى للتضاد.

ونحن في الواقع لانرى في هذه الأمثلة مايوضح لنا في التطبيق، التمييز الذي يقيمه صاحب البحث بين التناقض المنطقي والتناقض الجدلي. ولكن محجوباً بن ميلاد يرى أيضاً أن هناك نوعاً من التناسق الأزلي بين الروح التأملية للغة العربية وبين الوحي. ودليله على ذلك أن «المثاني» الوارد في الآية الكريمة: «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم»، والتي تدل على الآيات المتشابهات، تتصل بنظرية الأضداد كما تتصل بالتناقض الجدلي نفسه. وتدل بعض هذه المثاني على التناقض بين الحرية والجبر، وبين العقل والإيمان وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة. ففي المثنى الأخير مثلاً يجد بن ميلاد اتصالاً وانقطاعاً بين الحياتين. فهناك اتصال لأن في الحياة الآخرة جزاء

الحياة الدنيا، وهناك انقطاع لأن الحياة الدنيا لاقيمة لها بالنسبة الى الحياة الآخرة. واستناداً الى ذلك يتضح عنده معنى الحديث الشريف أو القول المأثور «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

إذا تركنا النظرية العامة للأضداد والقطبية في الثقافة العربية كما يتصورها محجوب بن ميلاد، وتأملنا معه معنى القول المذكور، وجدنا أنه لايقوم على تناقض مهما يكن نوعه، وإنما يقوم على تكامل يستوعب الأبعاد الثابتة للوجود الإنساني الواحد. فان نعمل للدنيا كأننا نعيش أبداً لاينفصل عن عملنا للآخرة كأننا نموت غداً. ولعل من الخير بدلاً من أن نتحدث عن «تناقض جدلي» يربط مصيره بمصير نظرية الأضداد ونظريات أخرى كثيرة، أن نتحدث عن وحدة جوهرية قائمة على تعميق كل من العملين بالعمل الآخر.

٢ـ ننتقل الآن إلى ظاهرة «الاختلاف» في التشريع الإسلامي. وكل مايهمنا منها في هذا الحديث أنها ربطت أيضاً عند بعض المستشرقين الذين أشرنا اليهم، بظاهرة الأضداد في اللغة.

إنها تبدو في أعينهم مظهراً آخر لازدواج الدلالة في الثقافة العربية. فهم يشيرون الى المذاهب الفقهية المعروفة، والى مسألة الاعتراف بأنها صحيحة كلها حتى حين تطلق أحكاماً متعارضة في مسألة وحدة معينة. فجاك برك مثلاً، يقص علينا أن قاضياً في المغرب العربي و «في قلب القرن العشرين» قد فسخ زواجاً لأن الزوج قد غير اقامته وانتقل من مدينة الى مدينة أخرى (ص٢٣٣)، وأن قاضي الاستئناف قد نقض هذا الحكم مطبقاً مبدأ معارضاً كل المعارضة لمبدأ القاضي الأول. وواضح هنا أن جاك برك لم يقف إلا عند المظهر السطحي والخارجي لهذه القصة. ثم هو يحدثنا عن الشيخ المالكي محمد عليش الذي يذكر القول المأثور «اثبات الضدين معاً بحال أقبح مايأتي من المحال» (هذا القول الذي يرى جاك برك أنه مطابق لما يراه القاضي المغربي المدافع عن مبدأ الذاتية)، والذي ينتهي على عكس ذلك، الى إقرار

الصحة لرأيين متعارضين. وهذا المثال، في نظر جاك برك، تطبيق واضح لنظرية الأضداد.

لن نعود مع برك الى الأضداد. ومن حسن الحظ أن بحثاً آخر في الكتاب لصاحبه ايفون لينان دي يلفون، يتحدث عن الحالات المزعومة لازدواج الدلالة في الفقه، وعن وجود «الاختلاف» تحت أسماء أخرى في جميع المذاهب القضائية. وكل مانريد أن ننتهي اليه هو أن الفقه الإسلامي يكشف عن مرونة خصبة حين يقرر مثلاً اختلاف الأئمة رحمة، وأن الضروات تبيح المحظورات. ففي هذين المبدئين وحدهما مايشهد بقدرته على استيعاب الظروف المختلفة، وعلى التلاؤم مع مقتضيات الحياة الواقعية. وهذه القدرة هي التي تطبعه بطابع الانفتاح.

٣ـ نصل أخيراً الى القسم المتعلق بجدلية الفكر العربي، كما يحاول لوي غارديه أن يعين خصائصه. فهو يبدأ بتعريف الجدل بمعناه الواسع على أنه إيقاع الفكر الذي ينتقل من الشبيه الى الشبيه أو من الشبيه الى ضده، فيقع بدوره على ظاهرة الأضداد ويضيف إليها ظاهرة التضمين. وهو يعترف بأن اللغة العربية يمكن أن تكون أداة ممتازة للتجريد الصوري، وتشهد على ذلك فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد. ولكن الفكر التلقائي عند العرب يدرس المعاني في ترابطها. فهو يثبت بمعنى ثم ينفيه باثبات نقيضه. فمعنى الفناء عند الصوفية لاينفصل عن معنى البقاء. ففي خطوة أولى نجد الفناء عن.. أي الغناء كاملاً للمخلوق. وفي خطوة ثانية نجد الفناء.. أي الغناء للمخلوق. وفي الوحدة الإلهية. وفي خطوة ثالثة نجد البقاء الى ينفي الفناءبن ويختلف الجدل هنا عن الجدل الهيجلي في أن عمليات النفي والإثبات لايتولد بعضها عن بعض. فالبقاء لايتعين بالفناء بل يمكن أن يختلف عنه.

ويذهب غارديه الى أن فنومنولوجيا الوجود الحسي التي يقدمها التحليل الماركسي للظواهر التاريخية والاقتصادية والإجتماعية يمكن أن تبدو

للوهلة الأولى موافقة للذهنية العربية، ويمكن أن تغريها، ولكن هذه الذهنية، إذا ظلت وفية لذاتها وللجدل الكبير، جدل الحق والخلق، فلابد أن تصطدم بالمصادرة الاعتباطية التي تؤكد أن الوجود هو الوجود الحسي وحده. إن الجدل الخاص بالعبقرية العربية ينتقل من توكيدات الى توكيدات معارضة بحيث ينفي كل منها الآخر ويستدعيه في الوقت نفسه. وطابع الانفصال في هذا الجدل يتيح له أن يدرك تشابهاً عميقاً يتفرع الى متعارضات، يقف كل منها شاهداً على الآخر.

ونعتذر هنا عن عدم عرض الجانب المنطقي المحض لنظرة الاستدلال في الجدل العربي كما يراها غارديه. والفكرة التي يمكن أن نستخلصها من هذا البحث كله هي أن الفكر العربي، يملك الى جانب الاسلوب المتصل في الربط بين المعاني، والمتمثل بالبحث عن الحد الأوسط كما هو الحال في المنطق الأرسطي، اسلوباً جدلياً يجعله لايكتفي بالوقوف عند المضمون المباشر للمعنى الواحد، وإنما يحدده وينفيه بواسطة المقابل له، كما هو الحال في معنى الفناء والبقاء أو معنيي الحق والخلق.

لاشك أن في هذه النظرية محاولة جادة لتحليل منهج في رؤية الواقع يناسب مستوى خاصاً من المستويات التي يعمل فيها التفكير. ولكننا نحب أن نسجل على هذه النظرة بعض الملاحظات، منها أن اسلوب المقابلة، أو «الجدل الانفصالي» ليس الاسلوب الوحيد أو الاسلوب السائد في الثقافة العربية ومنها أن هذا الاسلوب ليس خاصاً بالتفكير العربي بحيث يميزه صله عن صور أخرى للتفكير الانساني. لذلك، بدلاً من أن نقول مع غارديه أنه يعين خصائص الجدل العربي يحسن أن نقول أنه وجه من أوجه التفكير الجدلي العام الذي عرفه الفكر العربي خلال تفتحه.

ومثل هذه الملاحظة تنطبق على محاولة جاك برك لدراسة الأضداد من زاوية ازدواج الدلالة. فهو يقول في أحد بحوثه أن جورج جرفتش قد ذكر في كتابه «علم الإجتماع والجدل» أن جيلنا الحالي يتمثل فكرة الجدل من

خلال جدل النقائض كما يعرضه الفكر الماركسي، بينما هو لايمثل إلا ضرباً واحداً من ضروب الجدل. فهناك مثلاً جدل التكامل الذي يناسب دراسة الظواهر الطبيعية، وجدل التضمن المتبادل، وجدل ازدواج الدلالة، ويضيف برك أن هذا الجدل الأخير لايتجلى في علم الإجتماع فقط، حيث تتخذ العلاقة مع الآخرين صور الجذب والنبذ، ولكنها تتجلى أيضاً على مستوى الحياة الأخلاقية ومستوى الحياة النفسية، عندما يشير فرويد مثلاً الى ازدواج الدلالة في السلوك الإنساني. إن قول برك هذا يدل بوضوح على أنه اقتصر على مظهر واحد من مظاهر الفكر الجدلي ثم أراد أن يتصور الثقافة العربية مطبوعة كلها بطابعه.

هذا ونعتقد أن مناقشة مفصلة لأهم ماورد في الكتاب، تحتاج الى دراسات مطولة.

* * *

العاطفة القومية
بين مزايا الأمة وعيوبها*

أعرف شخصاً كان، منذ سنوات قليلة، يعتقد أن الأمة منبع للقيم، وأن الأمة العربية، على كل حال، كانت في جميع أعمالها تسقط القيم الخالدة من عالم المثل الى عالم الواقع، وتجدد لنا بذلك معنى الحق والخير.

وكان يعتقد، فوق ذلك، أن العرب في حاضرهم أغنى الأمم في الحياة الروحية، وأنهم يحملون امكانيات هائلة لو قدر لها أن تنطلق لحققت المعجزات. ولهذا كله كان يحسب نفسه باراً بأمته، قادراً على أن يتجاوب مع روحها الأصيلة وأن يكشف ـ وهو في عزلته التي يؤثرها على الاختلاط ـ عن نزعاتها الخالدة.

ولكن السنوات الأخيرة التي حملت الأمة العربية ما حملت، والتي اضطرته الى أن ينخرط في الحياة العملية، وأن يفهم، عن قرب نفراً ممن أخذوا على عاتقهم قيادة الأمة وتوجيهها، استطاعت أن تفتت اعتقاده وتحيله الى نقمة سوداء... والواقع أني كنت انتظر له هذه النتيجة.

ذلك أنه لم يكن، منذ البدء، متجهاً بعاطفته الى أمته بواقعها الحقيقي وشخصيتها الذاتية وإنما متجهاً الى أمة خيالية استسهل خلقها من التصورات المرنة وجعلها تحمل كل المزايا وتتنزه عن كل العيوب ولكنها تنكمش بسهولة غريبة أن يطبق الصورة الخيالية على الصورة الحقيقية لأمته.

---

* : نشر هذا الموضوع في النصف الثاني من الأربعينات على قسمين، وهذا القسم الأول الذي نشرته دار الطليعة وللنشر في كتابها الذي جمعته هي تحت عنوان: دراسات في القومية. ونشرته عام ١٩٦٠م.

٢

وأعرف شخصاً آخر يحرص كل الحرص على أن يؤكد أن الأمة العربية لاتعيش في المستوى الذي يجب أن تعيش فيه، وأنها منقسمة على نفسها، متأخرة متخاذلة. وهو يستطيع بسهولة أن يصور لنا الأمة المثالية، وأن يلح على أنه متألم كل الألم للهوة المخيفة التي تفصل الأمة المثالية عن واقع الأمة العربية وهو بعد ذلك يصر على أنه معذور أن تجسد ألمه في نقمة صارخة وتهجم عنيف، وأنه معذور أن غلب عليه التشاؤم وأحس أن كل الجهود عاجزة عن تحقيق نهضة سريعة كاملة. اني أعرف هذا الشخص الذي يمثل فئة معينة من الناس، وأعرف أنه لايقل انحرافاً عن أخيه الأول. فهو ينظر الى عيوب الأمة بإحدى عينيه والى صورة الأمة المثالية بعينه الأخرى. انه، في حقيقته الخفية، يحقد على أمته لأنها لم توفر له الرخاء المادي أو الغذاء الفكري الذي يحتاج اليه. وهو إذ يريد أن يبرر أمام نفسه، وأمام الآخرين، فراره من النضال القومي يلجأ الى تخيل اصلاح عميق ثم يخلق من الصعوبات التي تمنع تحقيقه في الوقت القريب عذراً لتشاؤمه وانخذاله. إنه، هو أيضاً لم يعرف العاطفة القومية لأنه لم يجهد نفسه في البحث عن الاصلاحات القريبة الممكنة التي يمكن أن تحققها المزايا في الامكانيات الراهنة في الأمة.

٣

فلنقل إذن أن العاطفة القومية لاتكون عاطفة صادقة إذا اتجهت الى شخصية الأمة في واقعها العيني. وهي لا تستطيع أن تتغذى بالإيحاء اللفظي والوعظ العقيم وإنما تحتاج الى المساهمة المستمرة في بنائها الحضاري ثم الى الاتصال المباشر بانتاجها الروحي. فالفرد يحب أمته لأنه عندما يقدم لها انتاجه اليومي إنما يقدم لها شيئاً من ذاته. وهو إذ يساهم مع غيره في عمل مشترك يحس باتساع شخصيته وقدرتها على الخلق. والفرد يحب أمته لأنه يستمد منها غذاءه الفكري والعاطفي وينفذ الى ماابدعته من حق وخير.

فمن الغلو إذن أن نعتمد على القول بأن العاطفة القومية فطرية وأنها لاتحتاج الى رعاية خاصة. وذلك لأنها لاتكون صادقة إلا إذا قامت على الجهد المستمر الذي يصبه الفرد في الأمة وعلى الفهم العميق لواقع الأمة بما فيه من مزايا وعيوب.

إننا نؤمن عادة بأن مزايا الأمة تساهم في خلق العاطفة القومية. بل لعل هذا الإيمان هو الذي يدفع بعض الناس الى عدم الاعتراف بعيوب الأمة والى تبرير تصرفاتها المختلفة. ولكننا، في الواقع، نحب أمتنا لا على الرغم مما فيها من عيوب فحسب ولكن بفضل مالها من عيوب. ذلك لأن الكمال أن أمكن له أن يكون موضوعاً للإعجاب والاحترام فهو لايستطيع أن يكون موضوعاً للحب ولأن عيوب الأمة هي التي تحث العاطفة القومية وتفسح لها مجال الاصلاح، ولأن اعترافنا ـ ولو بصورة قبلية ـ بوجوب عيوب في الأمة هو الذي يبرر وجودنا عامة ووجود الأجيال اللاحقة، ويعطيه طابعه المقدس لأنه في الوقت نفسه اعتراف بأن في إمكاننا أن نقدم شيئاً جديداً وأن نساهم في عملية الخلق المستمر.

* * *

الباب الرابع
مع الفلاسفة

طاغور الفيلسوف*

قال طاغور في كلمة ألقاها يوم زار القاهرة: «قد يظن بعضكم أني فيلسوف. وربما كان لي حقاً حظ من الفلسفة. ولكنه ليس حظاً يثقل شعري ويبعث بقصائدي الى قاع سحيق تغمره مياه المحيط. إني أشبه الكثيرين من أهل الهند، وفلسفتي لاتتعدى فلسفة الشعب. إنها فلسفة شاعر». وهو في مناسبات مختلفة قد نفى عن نفسه الأصالة الفلسفية، وأعلن أنه لايملك الحق في أن يتكلم كفيلسوف ميتافيزيقي، وأنه لايستطيع تجاه مشكلة التعارض بين الأحدية والثنويه مثلاً إلا أن يلزم الصمت. وقد كتب في إحدى رسائله يقول: إني لاأستطيع أن أجيب أجوبة قاطعة عن الأسئلة المتصلة بطبيعة الشر أو بما يحدث بعد الموت. ولكني أقر أني أدين بما جاء في أسفار اليوبانتشاد التي تقول: إن من عرف الله حق المعرفة نجا من عذاب المخاوف والشكوك.

فلا عجب إذن في أن ينفي بعض النقاد والمؤرخين عن طاغور صفة الفيلسوف. فهم يرون فيه شاعراً لايمكن أن نحمل أقواله معاني الفلسفة وأغراضها إلا إذا أردنا أن تنوء بها، وأن تلتوي. أما نظراته الدينية والفلسفية والتربوية فليست سوى غصون صغيرة تشعبت عن تجربته الجمالية.

ولكن يجب ألا ننسى أن الشاعر في الثقافة الهندية ليس محصوراً في نطاق التعبير الجميل. إنه شاعر وفيلسوف ونبي في وقت واحد. ولم يتردد طاغور نفسه في التصريح بأن وراء كتاباته كلها جملة من الحقائق الفلسفية

---

* : كلمة ألقاها الدكتور محمد بديع الكسم في مهرجان رابند رانت طاغور في ذكراه المئوية. نشرت في: رابند رانت طاغور في ذكراه المئوية. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٦١م.

الرئيسية. فهو إن لم يحاول أن يصوغها في بناء مذهبي متماسك فقد تركها تنتشر في تضاعيف قصائده وأغانيه. وهو فوق ذلك عبر عنها تعبيراً مباشراً في مؤلفات كثيرة أهمها «سادهانا» و «ديانة الشاعر» و «ديانة الإنسان».

ولكننا لانذهب مذهب فئة أخرى من النقاد والمؤرخين، ترى في طاغور، فيلسوفاً قبل كل شيء، وفيلسوفاً بالمعنى المقصود بهذه الكلمة في الثقافة الغربية. إذ لم تقتصر هذه الفئة على أن تجد في قول طاغور: «الطبيعة وعقلي تعبيران عن عقل واحد» صورة لمذهب هيجل، وفي قوله، أثناء حديث له مع اينشتين، «ان المنضدة موجودة خارج العقول الفردية ولكنها لاتوجد خارج العقل الكلي» صورة لمذهب بركلي، وفي قوله «ان المعرفة العقلية لاتدرك الموجود الكامل» صورة لمذهب برجسون، ولكنها وجدت توافقاً تاماً بين نظرات طاغور ونظريات دارون واكتشفت في قصيدة واحدة له تصف البحر مزيجاً من فلسفات افلاطون وأفلوطين وشلنج. إننا لانذهب مذهب هذه الفئة من النقاد والمؤرخين لأن تخريجاتهم هذه تخلق تناقضاً موهوماً في أناشيد الحكيم الهندي، ولأن طاغور نفسه قد نبهنا مرات كثيرة الى أن فلسفته لم تصدر عن العلم أو المنطق، وإنما صدرت عن التجربة الشخصية وعن المحبة والفرح.

ولعلنا نستطيع أن نلخص فلسفة طاغور عن طريق رسم أبعادها الرئيسية كما تتجلى لنا بشكل خاص في كتابه «سادهانا». فهو كتاب يعتز به النتاج الروحي المعاصر كما كان صاحبه يعتز به، ويتألف من تأملات مجنحة تضم برفق تجربة الشاعر الفلسفية. إن عصب هذه التجربة يتمثل في تحرر النفس الإنسانية من قيودها لتنطلق نحو كمالها وتبلغ مستقرها في أحضان الألوهية. ولكن التجربة الواحدة لابد لها، حين تخضع لمنطق التعبير، من أن تتوزع الى كثرة من الرؤى والحقائق.

يرى طاغور أن الحضارة اليونانية القديمة، وهي مهد الحضارات الحديثة، قد ازدهرت خلف جدران المدن. لذلك يشعر الغرب عامة بأن

الطبيعة الشاملة التي تحيط بوجوده، غريبة عنه ومعادية لاتجاهه. فهو يريد أن يسيطر عليها وينتزع منها كل مايحتاج اليه. أما الحضارة الهندية القديمة فقد نشأت وترعرعت في قلب الغابات. لذلك كان الهنود على صلة وثيقة دائماً بمظاهر الطبيعة واستطاعوا بفضل ذلك أن يكتشفوا التناغم العميق بين الإنسان والكون. إنهم يرون أن علاقة الإنسان بالطبيعة تنطوي على إمكان تجربة روحية كبرى يسعون الى تحقيقها عن طريق التعاطف والفرح والسكينة الداخلية، لا عن طريق الفضول العلمي وحده. فهم يهدفون الى الشعور بالوحدة العميقة التي تربط بين الكون وبين النفس الواعية لدى الإنسان. ذلك أننا مااان نعزل وجودنا عن حياة الطبيعة، وما ان يصبح الواحد منا مجرد انسان بدلاً من أن يكون انساناً في الكون، حتى تنتصب في وجوهنا مشكلات رهيبة. ويكفي أن يقطع الإنسان هذا الاتصال بالوجود اللامتناهي الذي يزرع فيه الحياة والطهر، وأن يعتمد في بقائه على وجوده الفردي وحده، حتى يمزق نفسه ويلتهم جوهره.

إن الحضارة الغربية الحديثة في رأي طاغور، تحاول أن تنتج أجناساً من الناس يستطيعون مد سلطانهم على الطبيعة وعلى غيرهم من الناس أيضاً. إن آلاتهم وأسلحتهم تتنوع وتزداد كل يوم وتكشف، من غير شك، عن جوانب القدرة الإنسانية. أما الحضارة الهندية فلم يكن السلطان مثلها الأعلى وإنما دفعت بأفضل رجالها الى حياة التأمل كيما يكشفوا عن أسرار الوجود. وكيما يحققوا تطلعاً إنسانياً أصيلاً هو التطلع الى اللانهاية. إن إله الهند ليس مجرداً من المجردات ولكنه الواقع الأخير الذي يغلف بنوره كل موجود. وهو لايدرك إلا عن طريق الحب الشامل والإحساس الفرح بلقاء الوجود. غير أن لهذا الوعي الكوني ثمناً يجب أن ندفعه، إنه التخلي عن ذاتنا الصغرى. يجب ألا نجعل من هذه الذات هدفنا الأخير. ذلك أن صبوتنا الثابتة هي أن ننفتح على اللانهاية حتى نحس في أعماقنا أن الطاقة التي تنتشر في صور الكون هي نفسها التي تتجلى في ذاتنا الحقة. إن تجاوز

الذات المغلقة الضيقة يكشف للإنسان عن الجانب اللامتناهي في كيانه. ولذلك كان الحق الذي يفتح نوافذ النفس أعظم غبطة انسانية. إنه هو الذي يجعل الإنسان يدرك حقاً أنه أكبر من ذاته وأنه متحد بالكل. فمفتاح الوعي الكوني إذن هو وعي النفس. ومعرفة النفس بوصفها قادرة على تجاوز الذات الفردية هي الخطوة الأولى في طريق التحرر الأسمى.

وينبهنا طاغور الى أن هذا التحرر لايعني أبداً العزوف عن مطالب الحياة. فالتحرر المقصود هو التحرر من الجهل الذي ينشر الظلمة في وعينا ويحبسه في إطار مغلق. إن معرفة النفس إذن هي اكتشاف الواحد الأحد في صميمها. ولاتتم هذه الرؤية عن طريق العقل والبرهان ولكن عن طريق الحدس المباشر. فإذا كنا نبحث عن الحقيقة في ميدان الطبيعة باتباع التحليل ومناهج العلم فإننا نبلغ الحقيقة الروحية بطريق المحبة. ولكن كيف نعبر هذه المسافة اللامتناهية التي تفصل بين الخطأ والحقيقة، بين الظلمة والنور، بين الموت والخلود؟ إننا نعبرها في لحظة واحدة عندما تتم المعجزة ويتجلى المتجلي في نفوسنا ويتحقق اللقاء بين المتناهي واللامتناهي.

ولكن الإنسان قادر على أن يعطل في كيانه هذا الانطلاق. إنه حر. وحريته هي المجال الوحيد للحرية الذي يمكن أن يتصف بالفوضى والخطأ والظلم. بل قد يصل الظلم الى حد يجعلنا نصرخ: لايمكن لمثل هذا الظلم أن يسود إن كان الإله موجوداً حقاً. ولكن الحقيقة أن الإله لايدفع الأبواب التي يغلقها الإنسان في وجهه. إنه في صبره الذي لاحد له ينتظر أن يدعى كضيف. لقد رفع سلطانه القاهر عن ذات الإنسان وترك له المجال لأن يحب، ولأن يتحد به اتحاداً حراً.

إن هذه النظرة الى العلاقة بين المتناهي واللامتناهي تلقي ضوءاً على مشكلة الشر. فالسؤال عن علة وجود الشر يعني السؤال عن علة وجود الإنسان. ولكن هذا السؤال لايستحق في نظر طاغور أن يطرح أصلاً لأن الخليقة ناقصة بالضرورة. ولكننا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان الشر الذي

نراه بادياً في الوجود حقيقة نهائية. ومن الطبيعي أن يكون جواب طاغور جواب مؤمن متفائل. فمظاهر الشر المتعددة كالألم والخطأ والموت ليست ثابتة مستقرة ولكنها في تبدل دائم وزوال مستمر. فالشر أعجز من أن يصمد أمام تيار الحياة. أما الموت فهو لايمثل الحقيقة الأخيرة. إن سواده الذي يبدو لنا لايطبع الوجود حقاً بالسواد، ومثله مثل زرقة السماء التي لاتستطيع أن تصبغ جناح الطير.

بل إن الشر لابد له أن يصير الى خير، ذلك أنه لو استطاع ان يستمر الى مالانهاية لغاص الى أعماق الوجود واقتلع جذوره. وإذا ادعى نفر من المتشائمين أن الوجود شر مطلق فإن الإنسان السوي لايستطيع أن يأخذ أقوالهم مأخذ الجد، إن الكائن الناقص الذي ينزع الى الكمال لابد له أن يتكامل باستمرار. فالعقل يصل الى الحقيقة عن طريق الخطأ. والإرادة الإنسانية لاتبلغ كمالها إلا إذا استمرت على مكافحة الشر في الذات وخارج الذات. ثم أن الخير نفسه لم يكتسب معناه إلا لأن حقيقة الإنسان العميقة غير محصورة في واقعه الفعلي. فالإنسان الذي يعيش لأجل فكرة أو لأجل وطنه أو لأجل الإنسانية، لايمكنه أن يعطي الألم أهمية بالغة، بل هو كثيراً مايتجنب اللذة ويبحث عن الألم ويستقبل الموت فرحاً ومؤمناً بأن الموت هو الذي يمنح الحياة قيمتها الكبرى. صحيح أننا نثور أحياناً على قوى الطبيعة وقوانينها الصارمة التي لاتحسب لنا حساباً أكثر مما تحسبه لقبضة من التراب. ولكن علينا أن نفهم أن إرادتنا لاتستطيع أن تحقق أهدافها إلا إذا ارتكزت الى القوانين الصارمة التي تخضع لها الأشياء. فالعلم يزيد قدرتنا بفضل مانعرفه عن قوانين الطبيعة. والحق أنها قدرة لايحدها حد لأنها لاتخرج عن القدرة الكلية. فنحن في طريقنا الى التغلب على الألم والفقر المرض. ولاشك أن التقدم يبين لنا أن الشرور المختلفة ليست ثابتة مطلقة وإنما هي نتيجة فقدان الإنسجام بين ذاتنا الفردية وذاتنا الكلية. إن ذاتنا الضيقة المخلقة هي التي تسبب النزاع وتفسد التوازن الإجتماعي وتولد الآلام الكثيرة. ثم إن للإنسان

حقه في معاناة الألم لأنه يستطيع أن يجعل منه عنصر غبطة، ويتم ذلك عندما يدرك أن في أعماقه يثوي إنسان كلي خالد.

إنني إذن في جانب من جوانب وجودي لاأختلف عن الحصى وأغصان الشجر. ولكني في جانب آخر اتميز بفرديتي عن كل شيء سواي. إنها فردية لاتستطيع كتلة الكون أن تطحنها. قد يقال أن فلسفة الهند قد رأت في القضاء على هذه الفردية الهدف الأسمى للإنسانية. ولكن ذلك فهم حرفي للنصوص القديمة يشوه معناها. فلا بد إذن من الاتصال بهذه النصوص اتصالاً روحياً حتى يتكشف لنا معناها الحقيقي. عندها يتبين لنا أن الفكر الهندي يدعونا الى أن نتحرر من الجهل لا الى أن نهدم العنصر الإيجابي في كياننا. إن الوهم أو «المايا» ليس الشخصية الإنسانية في حقيقتها ولكنه انعزال الذات السفلى واستعبادها لأن تعري العالم من تراثه في سبيل نزوة عابرة. أما حالة التحرر أو «النرفانا» فنحن نبلغها بالحب، هذا الحب الذي لانسأل عن علته أو غايته لأنه غاية ذاته.

والحب هو الذي يفسر الخلق. فقد شاءت الإرادة الإلهية أن تفرض على نفسها حدوداً لكي يتحقق الوجود الإنساني وجوداً حراً يلتمس كماله في العودة الى خالقه. ولكن هذه العودة لايمكن أن تتم عن طريق الإنزواء والتأمل المحض. بل لابد لها من العمل المتصل. والعمل الإنساني عند طاغور ليس مقصوراً على سد الحاجات الطبيعية. إنه عمل بناء يحرر النفس من عزلتها ويطلق امكاناتها اللامحدودة. وهو في حقيقته القصوى وعندما يتجه وجهة الحق، عبادة وصلاة. أما من ظن أنه يستطيع الوصول الى الله بالهرب من العالم فقد ضل طريقه. إنما العمل امتداد للمحبة وتحقيق للنفس وطريق للوصول. ولكن الوصول بدوره لايعني امتلاك الوجود اللامتناهي امتلاكاً مطلقاً، إنه عطاء لاانحياز. بل هو نمط من الوجود الفرح تمتد أمامه آفاق لامتناهية كآفاق الطير إذ يحلق في السماء. إن النهر يريد أن يصبح البحر ولكنه لن يجعل البحر جزءاً من كيانه. كذلك النفس الإنسانية. إنها

تريد أن تستقر في حضن اللانهاية، ولابد أن تبلغ مقرها عبر العمل والمحبة، وعبر الألم والموت.

إني لاأزعم أني قد عرضت عليكم خلاصة الفلسفة الطاغورية ولكنكم ربما شعرتم أنها كالقصيدة يتجمع معناها في حدس واحد. إنه حدس خصيب ينطوي على توفيق خير بين العمل والتأمل، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الكائن اللامتناهي وتجلياته في الكائنات المتناهية.

قد يقال أن فلسفة طاغور ليست في نهاية المكان سوى تأويل بارع لديانة الهند القديمة يقرب بينها وبين الديانات الأخرى ويجعلها تهضم العناصر الإيجابية في الفكر الغربي. وجوابنا أن التجربة الفلسفية لاتكمن في بناء مذهب جديد قدر مانكمن في معاناة صادقة لحقيقة تملأ أفق النفس. ولاشك أن طاغور قد عاش تجربة الحرية الفكرية وتجربة الكشف عن الحقيقة. فهو يقول: انني لم أصل الى ديني الذي أعتنقه عن طريق القبول المستسلم. فقد ولدت في أسرة كان أفرادها رواداً لديانة كبرى في بلادي، ديانة تقوم على دعامات من أسفار اليوبانيشاد ولكن وفقاً لما جلبت عليه من ميول فطرية، كان مستحيلاً علي أن أقبل ديناً لالشيء إلا لأن آبائي كانوا به مؤمنين. لقد نشأ عقلي في جو من الانطلاق والتحرر.

أما تجربة الكشف عن الحقيقة فلعلها تتجلى لنا في معاناة طاغور لمشكلة الموت وفي تجاوزه المحنة التي أصيب بها عندما فقد في فترة قصيرة أفراداً يحبهم من أسرته. لقد كتب يقول أنه رأى الأرض والشمس والنجوم تظل باقية لاتتغير بينما يزول الإنسان كالطيف الشاحب: وهو يقول: آن للعقل أن يوفق بين البقاء والزوال؟ إني كنت أجد اليأس يدنو مني. ولبثت على هذه الحال طويلاً بين اللوعة والألم والتفكير والأمل حتى بدت في أفق هذه الظلمة ومضات شاحبة أشاعت في نفسي شعوراً جديداً. . . ومازال النور يتسلل الى ظلمة تنجاب رويداً رويداً حتى امتلأت جوانحي بالمسرة لهذا البارق الخفي.

هكذا كانت تجربة الموت عند طاغور منطلقاً لفلسفة الرجاء والأمل. ولكن الأعمق من ذلك أن طاغور قد جسد فلسفته في حياته حتى تجلت في كيانه المادي. إن وجود مثل هذه الشخصية الخالدة في تاريخنا المعاصر جدير بأن يكون منبع الهام لفلسفات خيرة متجددة تعيد الى الإنسان ثقته بنفسه وإيمانه بكرامته، وتؤكد حقه المقدس في أن يحقق أصالته.

* * *

الشرق والغرب في فلسفة رينيه جينون*

يعتقد رينيه جينون ـ أو عبد الواحد يحيى ـ أن الغرب يجتاز أزمة خطيرة تهدد كيانه بانهيار شامل، وأن هذا الغرب المحتضر لا يستطيع مطلقاً أن ينقذ نفسه بنفسه، وإنما هو بحاجة ماسة الى معونة روحية من الشرق. ولا شك أن جينون على حق كبير في نظرته الإجمالية هذه وإن كنا نخالفه في فهم الطريقة التي تكفل هذا الإنقاذ الحضاري. ولكننا نسأل: هل استطاع جينون أن يبين أيضاً كيف يجب أن ينطلق الشرق العربق؟

* * *

جينون مفكر فرنسي معاصر عاش تجربة البحث عن الحقيقة الأولى بكل مانقتضيه من حماية واندفاع وقلق. اتجه في مطلع هذا القرن الى دراسة الرياضيات في جامعة باريس، آملاً أن يجد بها طريقة المعرفة، ولكنه مالبث أن تركها في سبيل دراسات أخرى ظن أنها أمتع وأنفع. وظل يتنقل متخبطاً بين الحركات والجمعيات الفكرية في فرنسا حتى يئس من ثقافة الغرب كلها، وحتى قاده يأسه الى أن يطرق باب الحضارات في الشرق القديم، ليتعمق فلسفات الهند بوجه خاص. وفي عام ١٩٠٩ أصدر مجلة «المعرفة» التي اختصت بأبحاث عن الإسلام والديانة الهندية. وبعد ثلاثة أعوام اعتنق رينيه جينون الإسلام وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وظل يتابع كتابة الأبحاث في المجلات المختلفة ودرس الفلسفة حيناً من الوقت في فرنسا والجزائر ويصدر الكتب عن الثقافة الهندية وعن علائق الشرق بالغرب، وعن أزمة العالم الحديث حتى عرضت عليه إحدى دور النشر في باريس عام ١٩٣٠ أن يسافر الى

---

* : نشرت في: مجلة الثقافة ـ دمشق ـ العدد السليم ـ السنة الثالثة ـ كانون الأول ـ ديسمبر ١٩٦٠.

القاهرة ليتصل بالثقافة الصوفية الإسلامية ويترجم عنها بعض النصوص. وانتقل جينون الى القاهرة، ولكنه بقي فيها أكثر من عشرين سنة يعيش حياة التأمل والتصوف دون أن ينقطع مع ذلك عن الاستمرار في التأليف، وعن الإسهام في إصدار مجلة «المعرفة»، وتزوج عبد الواحد يحيى كريمة الشيخ محمد ابراهيم عام ١٩٢٤ وعاش في حي الدقي حتى وافته منيته بين أفراد أسرته عام ١٩٥١.

لايتسع بنا المجال لأن نتحدث عن اعتناق جينون للإسلام وعن تأملاته في التصوف الإسلامي. ويكفي أن نحيل القارىء الى الكتيب الذي ألفه بالعربية عن جينون وأشار فيه الدكتور عبد الحليم محمود، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر والذي نقل فيه الى العربية بعض الصفحات من كتب جينون وأشار فيه أيضاً الى أوجه الشبة بينه وبين الغزالي من حيث التطلع الى المعرفة واليقين، والى الصلة بينه وبين الشيخ محي الدين بن عربي من حيث العلاقة بين الظاهر والباطن، بين الشريعة والحقيقة، بين القشر واللب. ولكن إذا عرفنا أن جينون كان يؤمن بوحدة الحقيقة وبأن العقائد الهندية والصينية والإسلامية بل والغربية في القرون الوسطى، إنما هي تعبيرات متقاربة عن هذه الحقيقة أدركنا اهتمام جينون البالغ بتراث الهند الروحي، وأدركنا أيضاً مايراه بعض النقاد الفرنسيون عندما يفسرون اعتناق جينون للإسلام بالصعوبة التي يجدها الأوربي في الخضوع للفكر الهندي. ونحب أن نشير هنا الى كلمة كتبها اندريه جيد في «يومياته» قال فيها: ماذا كنت أصبح لو قرأت مؤلفات جينون في شبابي؟ لقد قضي الأمر ولم يعد بالإمكان عمل أي شيء».

ومهما يكن من أمر فإننا نود أن نقف وقفة قصيرة عند كتاب أساسي لجينون هو كتاب «أزمة العالم الحديث».

* * *

يرى جينون أن فكرة التقدم المستمر لحضارة انسانية واحدة خرافة فجة وأن هناك دوائر حضارية قابلة للنمو والإنهيار. والحضارة الغربية الحديثة تجتاز الآن مرحلة أخيرة من مراحل عصرها المظلم فقد أخذت تسرع في التدهور ابتداء من نهاية العصر الوسيط وبفعل مايسمى خطأ بحركتي النهضة والاصلاح، ومانتج عنهما في ميادين العلم والفلسفة والتنظيم الإجتماعي. إن «إنسانية» حركة النهضة تعني الاستغناء عن مبدأ أسمى والاكتفاء بمشكلات الإنسان الأرضية. أما العلم فقد اتجه وجهة المعرفة الكمية والتفسير الظاهري دون أن يطلعنا على حقائق الطبيعة الإنسانية والفلسفة بدورها اتجهت نحو المادية والنفعية، وخاصة بعد أن دعا ديكارت الى نظرة آلية في فهم الطبيعة، والى إنكار كل مايتجاوز العقل. وطبيعي، في رأي جينون، أن يتبع المذهب العقلي عند ديكارت مذهب نسبي عند كانت ووضعي عند كونت يفكر كل منهما معرفة الأشياء في ذاتها. وإذا حصر النشاط الروحي في ميدان الطبيعة وكانت الطبيعة نفسها تنفي التغيير والصيرورة أصبح من السهل أن يفقد الوجود ثباته ومعناه، وأن تستحيل الحقيقة الى منفعة عند جيمس، وأن يلجأ برجسون الى ملكة ادنى من العقل لفهم ماهو أسمى من العقل. وقد كان لابد لهذه النزعة نحو الكم ونحو السطحية في مجال الحياة الإجتماعية. فنشوء الديمقراطيات في أوروبا تعبير عن الخضوع لعالم الكم وعن تقديس كل مايتصف بالكتلة والوزن. فالديمقراطية، وشأنها في ذلك شأن المادية، تخضع الأعلى للأدنى وتوهم الناس أنها تحقق لهم الرفاهية والحرية. فالحضارة الغربية الحديثة إذن حضارة مادية بمعنى أنها تقف عند ماهو حسي وظاهري ولا تحاول أن تشبع غير مطالب الحياة الأرضية. أفغريب بعد ذلك أن أرى التكالب المادي الى التعصب القومي والى الحروب الإستعمارية؟

إن الغرب لايملك سوى قوة مادية. والعجيب فيه أنه يريد السيطرة على العالم الشرقي باسم الحق والحرية والعدالة والحضارة، وإنه لايفسر تمرد هذا الشرق عليه إلا بالتعصب والكراهية.

يقول جينون: يكاد لايوجد اليوم في الغرب سوى نوعين من الناس: البسطاء الذين تخدعهم الألفاظ الكبرى وتدفعهم سذاجتهم الى أن يؤمنوا برسالتهم الحضارية دون أن ينتبهوا الى البربرية المادية التي هم فيها غارقون، والمهرة الذين يستغلون البسطاء لإرضاء مالديهم من غرائز الشره والقسوة. ما العمل إذن؟ إن مدنية الغرب في تفسخ وانهيار. وعبثاً نبحث فيها عن خميرة روحية تصلح لأن تكون نواة لحركة تعيد اليه التوازن الصحيح. فلابد في نظر جينون أن تتصل صفوة من رجال الغرب بمنابع الحياة الروحية في الشرق اتصالاً صحيحاً حتى تعد نفسها لانقاذ مايمكن انقاذه من الحضارة الهرمية وعندها يمكن أن يتم التفاهم بين الشرق والغرب على أساس من تقديس المبادىء والاعتراف بالحقيقة السامية الواحدة.

* * *

تلك هي الخطوط العريضة لنظرة جينون التي حاول فيها أن يشخص الداء ويعين الدواء. ونحن نؤمن معه أن مدنية الغرب مادية في جملتها. ولانقصد بالمادية هنا نظرة في المعرفة والوجود بقدر مانقصد بها نزعة عملية في بناء الحياة. ويكفينا لكي نثق من حكمنا هذا أن نتجاوز المحاولات الفردية القليلة التي تكتفي غالباً بأن تنجو بنفسها، لننظر الى المحصلة النهائية لمدنية الغرب اليوم. انها تتمثل في الطغيان على الشعوب المستضعفة من جهة، وفي هذا الكابوس الذي يشعر الإنسانية بأنها مهددة بالإنفجار.

ولكننا لسنا واثقين من أن ضمير الغرب يمكن أن يستيقظ بفضل صفوة أبنائه وعلى هدى النداء الروحي النابع من أعماق التاريخ الشرقي.

وإنا نثق بأن الغرب لابد أن يستيقظ، وأن يستيقظ بعنف تحت ضربات الوعي التقدمي في الشرق المنطلق.

ويكفينا مثلاً واحداً على ذلك ثورة الجزائر. لقد عرفت فرنسا خلال القرن الماضي كثيراً من المفكرين المؤمنين بالإنسانية والعدالة. ولكن إيمانهم هذا كان عاجزاً عن أن يثير قضية الشعوب المضطهدة على صعيد العمل

الجدي. ولكن ماإن تحدى عرب الجزائر مسؤولية المفكرين في فرنسا حتى أحرجوهم بقسوة والزموهم باتخاذ موقف يفصل بين دعوة الصدق وبين دعوة الرياء. نعم إن طاقة الشرق الروحية قادرة على تحرير الغرب من طغيانه، وهي قادرة على أن تعيد الى ذهنه معنى الإنسانية الصاعدة في طريق الحق. ولكنها لن تستطيع ذلك إلا بمقدار صمودها وجرأتها ووعيها. ولنعترف هنا بأن هذا الوعي بحاجة الى إنماء دائم وانضاج مستمر.

فجيتون على حق عندما يحذر الشرق من التمرد على الغرب ضمن إطار المدنية الغربية وحدها، أي بمفاهيم الغرب ووسائله وأهدافه، فلابد للشرق من أن يجند إيمانه بالمطلق وبالقيم الحية في معركة التحرير الإنساني. ولكن جيتون، لم ينبه، فيما نظن، الى خطر آخر يمكن أن يشوه الانتفاضة التاريخية المقبلة. فمن الخطر على نضال الشرق أن توجهه نفسية كان الاضطهاد نفسه قد حرفها عن اعتدالها، نفسية كفرت بالعلم والعقل لأنهما يسودان في الغرب، ونسيت أن الكشف عن أسرار الطبيعة، والإستفادة منها لإغناء امكانيات الإنسان والإرتقاء بنمط حياته، كل ذلك جزء لايتجزأ من رسالة الفكر الباحث عن الحقيقة الكبرى.

لابد لنهضة الشرق إذن من أن تعي واجبها في تمثل الانتصارات الإنسانية في جميع الميادين بحيث لاتنحرف القومية الى تعصب. وبحيث لاينحرف الإيمان بالشعب الى التضحية بالأصالة الفردية، كما يخشى ذلك جيتون، ولكن بحيث لايشوه هذه النهضة أيضاً ماتولده استجابة التمرد التلقائية من غرور وانكماش وتنكر لطريق التقدم.

ولعلنا أن نكون، نحن العرب بحكم وجودنا الطبيعي، وبحكم ثقافتنا العريقة وتطلعاتنا الحضارية أول من يقع عليه عبء المشاركة في توجيه هذه النهضة نحو الإرتقاء بالإنسان.

الشعب وحرية الفرد في فلسفة هيجل*

الشائع أن هيجل فيلسوف تجريدي يجيد التلاعب بالمعاني لبناء نظام مذهبي شامل يضم في بنيته الهرمية معطيات العقل والوجدان والتاريخ. والواقع أن تتبع تطور الفلسفة الهيجلية يكشف عن اهتمام دائم بالوقائع والتفاصيل. فهو منذ مؤلفاته الأولى يعلن أن مركز اهتمامه هو الحياة الإنسانية كما تتجلى في التاريخ. فقد تأثر بالثورة الفرنسية وفكر بإصلاحات فعلية تبعث الحياة جديدة في المؤسسات في تمثيلها للروح المطلقة.

لقد آمن هيجل أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تكشف عن حقيقة هذه الحياة وعن دلالتها في تطور الوجود. المهمة الأساسية كما يقول هي أن نعقل الحياة، ويقصد بذلك حياة الفكر والروح التي لاتنفصل عن التاريخ. إن هدفه أن يكشف عن روح شعب من الشعوب أو عن روح دين من الأديان، وأن يتوصل الى مفاهيم جديدة تستطيع أن تعبر عن وجود الإنسان ضمن الشعب الذي يعيش فيه. ذلك أن المرآة التي يستطيع الفرد أن يرى فيه نفسه، ليست الطبيعة أو الفن كما كان يدعي ذلك بعض الفلاسفة من قبله. وإنما هي روح الشعب. هذه الروح التي هي واقع من خلق الأفراد أنفسهم والتي تتجاوز بدورها هؤلاء الأفراد وتعلو عليهم.

يقول (هولدرلن) صديق هيجل وشاعر المانيا الفيلسوف: ماأسعد الإنسان الذي يستقي فرحه وقوته من ازدهار الحياة في وطنه.. كذلك يرى هيجل أن الفرد من حيث هو فرد ليس سوى مجرد من المجردات. أما حقيقته العميقة فهي هذا الواقع الشعبي الذي ينصهر فيه. والشعب، بكل مايضج فيه من قيم وأفكار وعادات يجسد المثل الأعلى للفرد ويجعله حاضراً أمام عينيه.

---

* : نشرت في: مجلة الثقافة ـ دمشق ـ العدد الأول ـ السنة الرابعة ـ حزيران/ يونيو ـ ١٩٦١.

فروح الشعب إذن توفيق بين ماهو واقع وبين مايجب أن يكون . إنها واقع تاريخي يتجاوز الأفراد تجاوزاً لا متناهياً، ويسمح لهم في الوقت نفسه أن يجدوا أنفسهم على صورة موضوعية .

وهنا يتحمس هيجل لبنية الحياة اليونانية القديمة حيث لاتعني الفضيلة صراعاً بين الفرد والشعب وإنما تعني توافقاً صميمياً بين إرادة الفرد وإرادة المجموع أي حيث لايتحقق مضمون الفضيلة إلا في حياة الشعب نفسه . والشعوب في التاريخ هي التي تجسد كل شعب منها وفق عبقريته الخاصة . الطابع الكلي للإنسانية الشاملة . لذلك يرى هيجل أن فلسفة التاريخ ليست سوى تطور روح العالم عبر المراحل الجزئية التي تمثلها الشعوب المختلفة .

والذي يهمنا في بحثنا هذا أن هيجل يعارض في مفهومه لروح الشعب المفاهيم الذرية السائدة في القرن الثامن عشر . فهو يرى أن الشعب لايتكون من جميع أفراد، كل واحد منهم بمثابة ذرة مستقلة بنفسها . وإنما الشعب وجود عضوي سابق في وجوده على أعضائه . فروح الشعب لاتناقض روح الأفراد لأن بين الروحين نوعاً من التناسق الأزلي . إن الفرد لايستطيع أن يحقق نفسه تحقيقاً مليئاً إلا عندما يشارك مايتجاوزه، ويعبر عنه في وقت واحد، كالأسرة والثقافة والشعب . وفي هذه المشاركة وحدها يكون الفرد حراً .

ويلاحظ أن هيجل يعرف روح الشعب بالعوامل الفكرية ويعد الأرض والقوى الطبيعية شروطاً تسمح لظهور روح معينة . وهذا لايعني أنه يجهل العلاقة بين روح الشعب والطبيعة، فهو يقول : إن روح الشعب ترتبط بالأرض برباط خفيف، ولكنه يقاوم كل محاولة لقطعه كما لو كان محمولاً بقوة سحرية .

أما فكرة الحرية بوصفها نوعاً من الاتساق بين الفرد والشعب أو نوعاً من مشاركة الفرد الفعالة في حياة أمته، فقد كانت في رأي هيجل، متحققة في العالم اليوناني القديم . وزوال هذه الحرية هو الذي ولد ما يسميه هيجل الشعور بالأسى والشقاء .

فالشعور بالشقاء، في صورته المجردة، هو الشعور بالتناقض بين الحياة المتناهية للإنسان وبين فكرته عن اللانهاية. إن التفكير يرفع الإنسان الى المطلق ويجعله يتجاوز كل ماهو متناه محدود. فالإنسان إذن شعور لامتناه وفي الوقت نفسه وجود محدود بتعييناته الواقعية وهو شعور بهذا الصراع ومحل هذا الصراع. إنه شعور بالشقاء.

وتجلى هذا الشعور على الصعيد التاريخي عندما فقد اليونان والرومان حريتهم وخضعوا لنظام الاستبداد السياسي، وانهارت بسبب ذلك ديانتهم القومية. عند ذلك تحولت الحرية الى لفظة لاتملك قوة التأثير لأن الشبكة كما يقول هيجل لاتنفع الصياد شيئاً إذا ما جفت مياه الأنهار.

فالمواطن القديم كان حراً لأنه لم يكن يشعر بالتعارض بين حياته الخاصة وبين حياته العامة. فالدولة لم تكن قوة غريبة عنه تخضعه بنوع من القسر، لأنه كإنسان حر، كان يخضع للقوانين التي وضعها هو بنفسه. ولذلك كان يضحي بأملاكه وأهوائه وحياته في سبيل واقع هو واقعه الروحي. ولكن مإن تحمل مسؤولية الدولة مستبدون حتى تحول نشاط الفرد الى منافعه الفردية، وهو نشاط متناه بالضرورة لأنه لايستهدف وجوداً كلياً أو فكرة سامية. أما الدولة فقد أصبحت في نظره قوة خارجية يحاول أن يستخدمها لمنافعه الذاتية. وعندما انهارت هذه الحرية التي كانت تملأ حياة الفرد وتملأ نشاطه أخذت فكرة الموت طابعاً مخيفاً لأنه أصبح موتاً في سبيل لاشيء. لذلك لجأ الى مطلق خارج عنه يعوضه عن المطلق الذي فقده. ومع ذلك فقد ظل انساناً ممزقاً عاجزاً عن التضحية بحياته في سبيل شعبه. إن أسمى مطلب من مطالب الإنسان، في رأي هيجل، هو أن يكون حراً، أي أن يعين بنفسه قاعدة سلوكه. فلا بد للقوانين التي يخضع لها أن تنبع من أصالته الخلقية وإلا استحال الى عبد لقسر خارجي وبالتالي الى عبد لأهوائه يغرق فيها مأساته العميقة. والنتيجة الحتمية لذلك مسطورة في منطق التاريخ. ذلك أن الشعوب الحرة التي يتعانق فيها العقل مع الواقع والتي

يشعر أفرادها بنشوة السعادة وفيض الحيوية سوف تحل عن طريق الحرب محل الشعوب المنحلة، فتندثر هذه الأخيرة بعد أن يحكم عليها التاريخ بضرورة الاندثار.

لقد احتفظ هيجل خلال نمو فلسفته بفكرة روح للشعب، على أنها تجسيد للروح الكلية في تطورها التاريخي، وبفكرة الحرية على أنها تناسق بين إرادة الفرد وبين إرادة الأمة، وبفكرة الشعور بالشقاء على أنها نتيجة لفقدان الحرية وانحراف لطاقة الإنسان الإبداعية نحو المنافع الشخصية العابرة. ولكن مفهومه للحياة الاجتماعية والسياسية لم يعد يتعلق بالنظام اليوناني القديم، وإنما تجاوزه نحو تمثل لخصائص العصر الحديث. فالنزعة الفردية مظهر عام من مظاهر هذا العصر ساعدت على نموها الديانة المسيحية في أوروبا عندما نشرت مبدأ الذاتية المطلقة ونادت بأن يرد الإنسان لقيصر ما لقيصر ولله ماالله. وبعد أن وعى الإنسان قيمته المطلقة أصبح غير قادر على أن يجد مطلقه في المدينة الأرضية. ونتج عن ذلك أن أحس الفرد بدافع التمرد ضد السلطة المطلقة للدولة. ومن هنا رأى هيجل أن التوفيق بين الإرادة الجزئية والإرادة العامة لايمكن أن يتم مباشرة، كما كانت عليه الحال عند قدماء اليونان، بل لابد لذلك من وسيط. والمقصود بذلك أن على الدولة التي تمثل الإرادة العامة والتي تمثل جوهر الفرد في وقت واحد أن تفسح المجال لنمو الحرية الداخلية عند الأفراد. فهي بذلك تحقق نفسها عن طريق حريات أفرادها. ذلك أن مبدأ المنفعة الفردية يستطيع، في نظام تقسيم العمل، أن يحقق الفائدة العامة للشعب. وعن طريق هذا التأثير المتبادل بين الفردي والكلي يمكن أن يتحقق نوع من التوازن والإنسجام بين الفرد والجماعة.

هكذا يعود هيجل الى التوفيق بين العقل والتاريخ بحيث تصبح الحرية قائمة في هذا التوافق، بين إيمان الإنسان بقيمته المطلقة وبين نشاطه الذي يتكامل مع نشاط الآخرين، في الوطن الواحد.

مفهوم الوطنية في فلسفة فيشته*

فيشته فيلسوف ألماني ولد عام ١٧٦٢ وعاش فقيراً ثم عين أستاذاً للفلسفة في جامعة ايينا. ولكنه أقيل منها بسبب دفاعه عن حرية التفكير فيها. وساعد على هذه الإقالة الشاعر الألماني غوته الذي كان وزيراً في ذلك الوقت. ثم عين فيشته أستاذاً للفلسفة في أكاديمية برلين بعد استيلاء الفرنسيين على بروسيا فالقى فيها بين كانون الثاني عام ١٨٠٧ وآذار عام ١٨٠٨ خطبة الي الأمة الألمانية التي أثارت الشعور القومي في مواطنيه. وكان فيشته الى جانب ذلك عضواً نشيطاً في حركة المقاومة التي ثارت على نابليون ونجحت أخيراً في الانتصار عليه.

لابد أن نقدم لنظرة فيشته في الوطنية بكلمة عن نزعته الفلسفية. كان فيشته يعلم الحكمة العميقة: قل لي من أنت أقل لك ماهي فلسفتك التي ستختارها. ففي عصر الاعتقاد بالحقيقة الواحدة الشاملة كان فيشته يؤكد أن للحقيقة جذوراً في أعماق كل فرد من الناس. وعندما جابه التناقض الفلسفي بين الحرية والجبرية تجاوزه بقوله: إن الأحرار يؤمنون بأن الإنسان حر في طبيعته وأن من لايؤمنون بحرية الإنسان ليسوا أحراراً. ومن هنا ذهب الى التوفيق بين الإنسان والطبيعة. فاستخلص الوجود مما يجب أن يوجد وقرر بأن الوعي الفردي يضيف الى العلاقات الضرورية في الطبيعة خلق الإرادة الحرة. لقد كان يقول: لاأريد أن اقتصر على التفكير وإنما أريد أن أعمل وأن أعمل. وقد تحدث عنه أحد معاصريه فقال إن الاستماع الى

* : نشر في مجلة الثقافة - العدد الثاني عشر - أيار مايو ١٩٦١ - دمشق.

محاضراته يجعلنا نحس بأن الفيلسوف يمشي ويحفر وينبش ليجد الحقيقة. وهو يحملها بعد ذلك من الأعماق ويلقي بها فجأة كأنها كتلة صلبة. أما الحدس الأساسي في فلسفة فيشته فهو أولوية الوجدان الخلقي وأولوية القانون الذي ينشر المحبة.

على ضوء هذه النظرة نريد إيضاح موقفه الوطني. فنقطة البدء لديه أن كل من لايطلب من الحياة إلا السعادة والهدوء وإرضاء رغباته الحسية لايمكن أن يفهم معاني الشرف والحرية والاستقلال. وهذا مايفسر لنا جرأته في القائه خطبة في برلين أثناء احتلال الجيوش الفرنسية لها. فقد كتب يقول: ان الخطر الذي اتعرض له لايمكن أن أحسب حسابه. فلن تحرم أسرتي، ولن يحرم ابني من عون الأمة. بل إن من حظ ابني أن يصبح أبوه شهيداً.

يمكن أن نقسم خطب فيشته الى الأمة الألمانية الى أربعة أقسام: القسم الأول حرب على فلسفة التنوير الذي سادت في القرن الثامن عشر فآمنت بالعقل وحده ونزعت عن الإنسان معنى الحياة العميقة وجعلت منه آلة لاروح فيها. وفي هذا القسم دفاع عن قوى الإيمان وحرية الفرد الفكرية وقيمة النزعة الديمقراطية.

والقسم الثاني يتصل بنقد اللغة والحضارة الفرنسيتين. ففي رأي فيشته أن اللغة الفرنسية لغة مشتقة عن اللاتينية فاقدة للأصالة على خلاف اللغة الألمانية. وهو يقرر أن الشعب الذي يتكلم لغة مشتقة لاينظر الى الثقافة إلا على أنها تسلية. وإن وجد لديه فكر فهو فكر يخلو من الجد والعمق. كل ذلك لايمنع فيشته من الاعتراف بأن الثورة الفرنسية كانت قفزة حضارية كبرى. ولدت أملاً كبيراً عند سائر الشعوب. ولكن الفرنسيين مالبثوا أن تنكروا لمبادىء هذه الثورة وشوهوها فزحفوا وراء نابليون في حروبه المعتدية. ويرجع ذلك الى أنهم بطبيعتهم عاجزون عن حمل فكرة الحرية والمساواة حتى النهاية. ونابليون هو المسؤول الأكبر عن هذه الخيانة. لقد وصفه فيشته بقوله: إنه بما يملك من عناصر العظمة الإنسانية والوعي الهادىء

والإرادة الثابتة. كان يمكنه أن يحرر الإنسانية ويحسن اليها لو مست روحه قضية المصير الأخلاقي للجنس البشري. ولكن من المؤسف أن لم تشتعل فيه هذه الشرارة الصغيرة. وعلى الرغم من كل ذلك ظل فيشته يقدس مبادىء الثورة الفرنسية التي حشدت طاقة الشعب في سبيل إعادة التوازن للحياة الإجتماعية والسياسية، وظل يؤمن بأن بقية الدول لابدلها أن تستلهم هذه المبادىء وتستقي من منبعها.

والقسم الثالث تمجيد لألمانيا وتبيان لما تتصف به من عمق وأصالة. وهنا يؤكد فيشته على نقاء اللغة الألمانية وقدرتها على حمل المعاني والفضائل الإنسانية. فالطابع القومي للشعب الألماني لم يتكون خلال التاريخ وإنما هو طابع ثابت دائم. فالألمان يتميزون في رأي فيشته، بأنهم مخلصون للعلم. مجردون عن التعسف الإجتماعي، جادون في تناول الأمور تناولاً جذرياً. ففي ألمانيا، أبت الفلسفة، وهي أسمى تعبير عن ثقافة الروح، أن تهبط الى مستوى الحياة النفعية. لقد كان هدفها دائماً تحرير العقل والاعتراف بحقه في الاستقلال. ذلك أن حرية العقل هي التي تسمح باكتشاف الحقيقة النظرية والأخلاقية. ويرى فيشته أن «ليبنتز» قد اتجه نحو هذه الحقيقة، وأن «كانت» توصل اليها وأنه هو نفسه قد تعمقها في كتابه عن «مذهب العلم».

كل ذلك يجب ألا ينسينا أن ألمانيا في ذهن فيشته ليست واقعاً عرقياً ولكنها واقع روحي. بل هو يرى أن الناس فريقان. الأول يؤمن أنه خاضع للحتمية والضرورة وأنه حلقة في سلسلة، وأن مصيره هو الموت والعدم. هذا الفريق من الناس ليس ألمانياً. والفريق الثاني يؤمن بأن الانسان حر في طبيعته، وأنه قابل للتقدم المستمر، هذا الفريق الأخير هو الألماني في تعبير فيشته. لذلك لم يتردد صاحب الخطب الى الأمة الألمانية في أن يصرح بأن العدو يتمثل في الحكام الألمان الذين ناصروا المعتدين كما يتمثل في نابليون نفسه. بل أن نابليون ليس عدواً لألمانيا لأنه اعتدى عليها فحسب ولكنه قبل كل شيء عدو للفضائل الحقة وخائن للثورة الفرنسية. لذلك كان لابد لألمانيا

أن تحل محل فرنسا الثورية بعد أن قضت عليها أطماع نابليون. فلا عجب إذن أن يقول فيشته بأن الإنسانية كلها أسرة واحدة، لاتطرح قضية الحدود بين أجزائها إلا لمقاومة اعتداء تعسفي يكفر بالمثل الروحية.

والقسم الرابع والأخير يتصل بتكوين ألمانيا تكويناً صحيحاً ومن ثم خلق الإنسان الجديد عن طريق التربية فهو يرى أنه لابد من إعطاء الأمة الشعور بأصالتها وبقدرتها على الدفاع عن الحقائق الإنسانية. فالمدافعون عن ألمانيا لايمكنهم أن يدافعوا عنها إلا باسم هذه الحقائق الإنسانية. وذلك لأن الإنسان لايتحمس للدفاع عما يملك بقدر ما يتحمس للدفاع عن معنى وجوده. والإنسان الجديد الذي يطمح فيشته الى تكوينه، بعد أن سادت الأنانية والمنفعة ليس شيئاً آخر غير الإنسان الأزلي الذي يجسد الإنسانية كلها ويكون في وقت واحد خادماً للفكرة ومعبراً عنها. وعلى أساس هذا الفهم العالمي للثقافة يبين فيشته أن الوطنية الصادقة ليست مجرد محبة الأرض، فهو يسفه من يرى في الجبال والأنهار والسهول وجه الوطن. والوطنية أيضاً ليست دفاعاً عن عرق لأن فيشته لايؤمن بالعروق، ولكنها النزعة لتحقيق ملكوت العقل والروح في الأمة. فإذا كانت النزعة العالمية أو الإنسانية تعني سعياً في سبيل أن تحقق البشرية الهدف الأسمى من وجودها فالوطنية هي التي تدفع الفرد، بحكم كونه عضواً في منظمة اجتماعية يعيش ضمن إطارها قبل كل شيء الى أن يعمل لكي يتحقق هذا الهدف نفسه في أمته. تلك نظرة بعض الجوانب الهامة في نظرة فيشته الى الوطنية، التي نعتقد أن الفكر العربي المعاصر يستطيع في نهضته القومية الراهنة أن يتجاوب تجاوباً مثمراً مع ماتستند اليه من أصول خيرة.

* * *

مسرد الموضوعات

محمد بديع الكسم / الفيلسوف/ ٥

الباب الأول: تحديد الفلسفة

١- لغة الفلسفة ٢١

٢- الحقيقة الفلسفية ٣٩

٣- في البحث عن فلسفة ٥٥

٤- بين احكام الوجود واحكام القيم ٦٩

- الباب الثاني: مشكلات فلسفية واجتماعية

١- النزعة الانسانية ٧٧

٢- من خصائص التفكير ٨٣

٣- الحرية أساساً ٨٧

٤- حول أزمة الانسان الحديث ٩٥

٥- الانسان حيوان ناطق ١٠١

٦- حول الغاية والوسيلة ١١٣

٧- التربية الجمالية ١١٧

٨ - علاقة الجامعة بالمجتمع ١٢١

- الباب الثالث: هموم قومية

١- دور الفلسفة في توحيد الفكر ١٢٧

٢- حول الثورة الثقافية ١٤١

٣- الثقافة القومية والثقافة الانسانية ١٥١
٤- الانسانية الصحيحة في القومية الصحيحة ١٦٥
٥- ازدواج الدلالة في الثقافة العربية ١٦٩
٦- العاطفة القومية بين مزايا الأمة وعيوبها ١٧٧

- الباب الرابع: مع الفلاسفة

١- طاغور الفيلسوف ١٨٣
٢- الشرق والغرب في فلسفة رنيه جينون ١٩١
٣- الشعب وحرية الفرد في فلسفة هيجل ١٩٧
٤- مفهوم الوطنية في فلسفة فيشته ٢٠١

١٩٩٤ / ٧ / ١ط٣٠٠٠