



الفكر المعاصر

العدد ٧٦ - يونيو ١٩٧١



مجلة الفكر المعاصر



فكر مفتح لكل التجارب

تصدر شهرياً عن :

الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة
٩٠١١٩٧٢ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة

د. سهير القلماوى

في هذا العدد

- ٢ العالم الثالث والعقل الهارب ● د. فؤاد زكريا
- ١٠ علم النفس الصناعى والصراع الطبقي ● قدرى حنفى
- ١٩ اللغة ونظرة السياق ● د. على عروت
- ٢٥ محمد عبده بين العقل والوجدان ● سعد عبد العزيز
- حول مؤثر علم النفس :
- ٣١ المؤتمر الاول لعلم النفس بالقاهرة لطفى فطيم ●
- ٣٦ النظرة العلمية ومؤثرات علم النفس عبد الستار ابراهيم ●
- ٤١ دور التربية في تنمية التفكير الابتكارى ● د. فؤاد أبو حطب
- ٥١ وجهة نظر في بناء البشر ● عرض : سيد صحى
- ٥٨ القضاء والقدر عند ليجنتس وابن عربى ● د. محمود قاسم
- ٦٨ الفن والاصاب ● محمود عبد العزيز
- ٧٢ فلسفتهم في المسرح ● البيركامى
- ترجمة : عبد الفنى داود
- ٧٨ الحس بالبعث في عالم نجيب محفوظ ● شفيق مقار
- ٨٨ الانسان في التصوير الحديث ● د. نعيم عطية

مستشار التحرير

د. أسامه الخولى

أ. تيس منصور

د. زكريا ابراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

سكرتير التحرير

سعد عبد العزيز

المشرف الفنى

المسيد عزمى

العدد
السادس والسبعون
يونيو ١٩٧١

العالم الثالث... والعقل الهارب

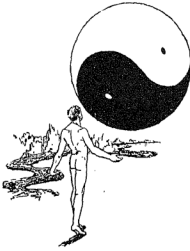
د. فؤاد زكريا

ليس أدل على سرعة إيقاع التغير في عالمنا المعاصر من ذلك التطور السريع الذي يطرأ على التعبيرات التي يشيع استخدامها في اللغة اليومية ، بل في اللغة العلمية ذاتها . ذلك لأن اللغة حسب التعبير الذي شاع إلى حد يكاد يقرب من الابتدال، كأن حتى متطور ، وأساس تطورها هو أن تكون معبرة عن الواقع الالذائم المتجدد الذي تدخل اللغة في اطاره . ومن المؤكد أن معدل استخدام التعبيرات والمصطلحات الجديدة في اللغة قد ازداد سرعة إلى حد بعيد في العقود الأخيرة ، تمشيا مع -
التجدد التي تطرأ بلا انقطاع على حياة الناس . ومع ذلك يبدو أن -
في تلهفه على وضع تسميات جديدة لعنائق العالم المتغيرة ، لم يكن -
الأحوال على أن يعدد مدلول هذه التسميات بدقة ، بحيث كان جهده -
حصيلته اللغوية أكثر مما هو مركز على إيجاد تعاليد دقيق لمفردات -
وتعابيرها ، تاركا هذه المهمة - على ما يبدو - لمضى الزمن وشيوع -
الأذهان ، تلقائيا ، بعملية الانتقاء والاستبعاد التي تفضي في نهاية -
كل لفظ وكل تعبير بمجال محدد - بقدر معقول من الدقة - من مجال -

ولو تأملنا تعبير « العالم الثالث » لوجدناه يرجع إلى عهد قريب -
الخمسينات من هذا القرن . فما أظن أن أحدا قد استخدم هذا التسمية العالمية الثانية أو قبلها . ولقد كانت فترة التحرر السريع ، الواسع -
المستعمرة أو شبه المستعمرة ، في الستينات الأولى بوجه خاص ، -
واقعا جديدا اقتضى استخدام تعبير ينطبق على تلك الفئة الجديدة من -
أصبحت ، لأول مرة ، ذات كيان واع بذاته ، ولها وجود يفرض نفسه -
الأحداث العالمية .

على أن تسمية « العالم الثالث » ، برغم انتشارها السريع ، -
تفتقر إلى تحدد المعنى ووضوح المدلول . ويبدو أن التعبير قد است -
كوسيلة مريحة للدلالة على مجموعة من البلاد والاجتمعات التي ت -
تباينا شديدا ، ثم أدى ذبوعه وتكراره إلى تثبيتته على نحو أنه يعد من -
النظر فيه ، لا سيما وأن إعادة النظر هذه ستثير اشكالات متعددة -
هذا التعبير الفضفاض . ومع ذلك فإن البحث الجاد في أوضاع « اله

بازالت
لبداية
وفها
اعادة
وراء
« ا »



وخاصة في الميدان الثقافي ، يحتم علينا أن نتوقف قليلا عند هذه الاشكالات ، التي يمكن أن يؤدي تعمقها الى القاء مزيد من الضوء على احوال المجتمعات التي يعرض هذا المقال لاحدى مشكلاتها المعقدة .

اول ما يلفت النظر في تسمية « العالم الثالث » هو لفظ « الثالث » هذا . فكل ثالث يأتي بعد اول وثان . فما هما الاول والثاني في هذه الحالة ؟ لا شك ان المقصود هنا هو النظامان الاجتماعيان الرئيسيان في عالم اليوم ، أعني الاشتراكية والرأسمالية . وهنا يتخذ اسم « العالم الثالث » معنى حافلا بالدلالة : فالمقصود منه ذلك العالم الذي يكون نظاما « ثالثا » ، لا هو بالاشتراكية ولا هو بالرأسمالية . ولكن ، هل هذا المعنى مطابق للواقع ؟ ان هناك ، في ميدا الأمر ، اشكالا نظريا يدور حول امكان اتخاذ هذا « الطريق الثالث » . فهل من الممكن ، في عالم اليوم ، الاهتداء الى طريق غير الاشتراكية وغير الرأسمالية ، أو طريق يمزج بين هذه وتلك على نحو يمكن معه تمييزه بوصفه طريقا مستقلا ؟ اننا لا نود أن نجيب عن هذا السؤال بنعم أو لا ، ولكننا أردنا فقط ان ننبه الى الاشكالات النظرى الذى يتطوى عليه اسم « العالم الثالث » ، وهو اشكال لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن الواقع العملي الذى يشبت أن بلاد العالم الثالث بالذات لم تستطع حتى الآن أن تهتدى الى هذا الطريق المستقل ، وأنها مضطرة دائما الى الاختيار بين أحد النظامين الرئيسيين . على أنه لا كانت كثير من الدول الناجحة في مناطق العالم التي توصف بهذا الوصف قد اختارت لنفسها الاشتراكية طريقا ، ففى وسعنا أن نقول ان تسمية « العالم الثالث » يقصد بها فى اذهان المفكرين الغربيين - بوجه خاص - ابعاد بلاد هذا « العالم » عن الطريق الاشتراكي ، وتقوية الاعتقاد بأنها لا بد أن تبحث لنفسها عن نظام مخالف ، ولا بد أن تشق لنفسها طريقا خاصا بها ، بدلا من أن تستفيد من خبرة البلاد التي سبقتها فى تجربة الانتقال من التخلف الى التقدم .

على أن تعبير « العالم الثالث » لا يستخدم للإشارة الى النظم الاجتماعية فحسب، بل انه يستخدم أيضا بمعنى حضارى ، وربما استخدم أحيانا بمعنى عثمري . فهو ينطبق أساسا على بلاد غير أوروبية ، بدليل أن بلدا كاليونان لا تدرج ضمن العالم الثالث مع أنها - من حيث مستوى النمو - ليست أرفع من كثير من بلاد هذا العالم .

ولكن المؤلف يزداد تعقيدا اذا أدركنا أن هذه التسمية تطلق على بلاد أمريكا اللاتينية، بالرغم من أن حضارتها الحالية هي امتداد للحضارة الأوروبية بوجه عام أو اللاتينية على وجه التحديد . فقول يعنى ذلك أن النمو الاقتصادى والاجتماعى هو أساس هذه التسمية ؟ هنا أيضا تثار أسئلة أخرى : إذ أن كثيرا من بلاد العالم الثالث لا تستحق ، إذا قيست بالمعايير المتقدمة ، اسم « العالم العاشر » ، ولكن بعض البلاد التى تتدرج أحيانا ضمن هذا العالم - كالصين عند البعض ، والهند عند الجميع - قد بلغت ، فى نواح معينة على الأقل ، مستوى رفيعا من النمو العلمى والثقافى .

على أن الأمر الجدير بالتأمل هنا ، هو استخدام لفظ عاشر أو كفى لتمييز البلاد المنتمية الى هذه الفئة . ذلك لأن هذه الفترة نفسها - أعنى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - قد شهدت تسميات « كيفية » متعاقبة ، بدأت بالبلاد « المتخلفة » ، وانتهت بالبلاد « النامية » ، وكانت لهذه التسميات الكيفية ، على الأقل ، ميزة الإيجابية ، إذ الرغمة من أنها لم تكن تنصف فى كل الأحوال بصفة الدقة والتحديد فصحيح أن صفة « النامية » صفة مضملمة الى أبعد حد ، لأنها تخطط ما بين الأمر الواجب والأمر الواقع ، وتجعل « النمو » صفة لمجموعة من البلاد لا يطرأ على الكثير منها نمو فعلى ، وإنما بعد النمو فيها مطلبا واجبا لم يتحقق بعد ، ومع ذلك فإن هذه الصفة تحدد على الأقل المقياس الذى ينبغى أن ينظر به الى هذه المجموعة من البلاد ، وأعنى به مقياس النمو أو التخلف . أما فى حالة التسمية الكمية الجنتة - تسمية العالم « الثالث » - فإن طابع الإبهام والغموض هو الذى يحيط بالعالم المسمى بهذا الاسم .

إن كل مايفهم من وصف هذا العالم بأنه « ثالث » هو أنه مغاير للعالم المألوفين فى المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى فحسب . أما هوية هذا العالم فتختفى تماما وراء التسمية . إنها تسمية سلمية فحسب ، تعبر عما لا يكونه هذا العالم بالمقياس الى العالمين « المعروفين » ، ولا تلتزم بأى تحديد إيجابى لطبيعته . إنها تجعله أشبه ما يكون بالطرف « الثالث » فى الصيغة المعروفة للعقود - ذلك الطرف المجهول الذى يمكن أن يكون أى شىء ، والذى لا يهم احدا أن يعرف هويته .

وهكذا فإن من يستخدمون لفظ « العالم الثالث » يريحون أنفسهم من عباء البحث عن صفة ، أو صفات ، مشتركة بين هذه المجموعة الشديدة التباين من البلاد والمجتمعات . ومن جهة أخرى فإن من ينتمون الى هذا العالم يجدون فخرا فى ذلك التسمية التى تجعل من بلادهم عالما قائما بذاته ، مستقلا عن الأنظمة المألوفة ، وتخلص أبناء هذه البلاد من الحرج الذى تسببه لهم صفات كالتخلف أو السعى الى النمو .

ولقد ساعدت هذه التسمية على إخفاء المشكلات الحقيقية للعالم الثالث عن أعين أبنائه ، وجعلتهم يركزون أذهانهم على صفة « الاختلاف » التى تتسم بها بلادهم ، ويفعلون صفة التخلف أو يتغافلون عنها . فهم يعتزون بعدم اندراجهم ضمن النوعين الرئيسيين للأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، ولكنهم لا ينتبهون الى أن هذين النظامين قد استطاعا - كل بطريقته الخاصة - أن يحققا لبلادهما مقرا هائلا من التقدم ، وأن المشكلة الكبرى أمام بلاد العالم الثالث هي أن تعبر هوة التخلف ، قبل أن تكون تأكيد استقلال نفعها الاجتماعية . بل إن الانتماء الى الإستراتيجية ، على التحديد ، قد أثبت فى حالات كثيرة أنه هو الحل الأمثل لمشكلة التخلف بالنسبة الى هذه المجتمعات ، بحيث كانت القوى الماعية الى استقلال النظم الاجتماعية فيها مشجعة - دون أن تدرى - على استهوار تخلفها ، لأن عقدة النقص والرغبة المفرطة فى تأكيد استقلال الذات ، هي التى تغلب فيها على الاتجاه الى التقدم وملاحقة ركب التطور العالمى .

على أن الأثر الأشد اضرازا ، والأشد خفاء فى الوقت ذاته ، لتسمية « العساالم



الثالث « هو ذلك الذي خلفته هذه التسمية في عقول المثقفين الذين لا ينتهون الى هذا العالم . فقد أثار اسم العالم الثالث في نفوس هؤلاء المثقفين نوعا من الاحساس الرومانتيكي الذي يرجع الى أصول خيالية أكثر مما يرتد الى جذور واقعية ، كانت نتيجته أن أشد المطالب تناقضا أصبحت تطلب من هذا العالم .

فباسم « الأصالة » أصبح كثير من مثقفي الدول المتقدمة يطلبون الى هذا العالم أن يظل متحفا للقيم الأثرية ، يأتي اليه العلماء ليجدوا فيه المساقى متجسدا في الحاضر . ولكي تكتمل خصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف فيه سير التاريخ أو يهبط بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضارية شاسعة بيته وبين العالم الذي يتغير بسرعة لاهثة . ومن الطبيعي أن تجد هذه الدعوات صدى في نفوس أبناء العالم الثالث ، لأنها أولا تقدم تبريرا للجهود الساندة ، وتجعل من التخلف فضيلة ، ولأنها ثانيا توفر عليهم عناء السير في طريق التجديد ، بما يتطوى عليه من مشاق نفسية ومادية ، وتشعرهم بأن أسلوب حياتهم « مرغوب فيه » ، وبأن هناك من يبلى به إعجابا ، حتى بين أشد الجنمات تقدما - ناسين أن هذا الإعجاب ليس الا صورة مهذبة مشقة لإعجاب الإنسان باقفاص القردة في حديقة الحيوان ، حين يجد لذة في الحضور لمشاهدتهم بين حين وآخر ، وإن لم يكون يتصور - بالطبع - مجرد فكرة العيش معهم داخل القفص !

ومن جهة أخرى فإن المثقفين الغربيين ، ولأسسهما التقدميين منهم ، يلقون على بلاد العالم الثالث مسؤولية تناقض مع المطلب السابق تناقضا صارخا : انهم يريدون منها أن تحقق لهم ما عجزت عن تحقيقه الفئات الثورية التقليدية في البلاد المتقدمة ذاتها . فالمفروض أن تقوم حركات التحرر في العالم الثالث ، لا بهمة تحرير بلاد هذا العالم من كافة أشكال السيطرة الأجنبية فحسب ، بل بهمة تحرير البلاد المتقدمة

ذاتها من الاستغلال غير الإنساني لى الداخل • وأوضح الأمثلة على ذلك نظرة المتفقين في البلاد الغربية الرأسمالية الى فيتنام : فهم يتوقعون منها أن تتمكن ، بحربها البطولية ضد اعنى القوى فى تاريخ البشرية ، من تحرير أمريكا من السيطرة المطلقة لتجالت راس المال والعسكرية المحترفة ، في نفس الوقت الذى تجرر فيه نفسها من التدخل الأجنبى ومن القوى العميلة فى بلادها • وعلى حين أن الطبقات الثورية التقليدية فى البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الطبقة العاملة ، تقف عاجزة ، او غير راغبة فى النضال ، بعد أن أصبحت مدمجة فى السلطة القائمة اندماجا يكاد يكون تاما ، فإن الأمل كله بات معقودا على تلك الحرب فى تنبيه الشعب الأمريكى الى مساوئ النظام الذى يعيش فى ظله ، وفى أحداث الصلصة أو الهزرة العنيفة التى سنؤدى بهذا الشعب الى الافاقة من حلم الحياة الاستهلاكية السعيدة التى كان ينعم بها، وادراك ما تؤدى اليه هذه الحياة ذاتها من مغامرات وأخطار ونفقات فادحة تتناقض مع هدفها الأصلى •

هكذا أصبح مطلوبا من العالم الثالث أن يحرق العالم « الأول » ذاته - اذا نظرنا الى الرأسمالية على انها هى الاسبق زمتا - ولكنى نكتمل المفارقة وتتخذ شكلا دراميا مبرا ، فإن المفروض أن يظل هذا العالم انتابت على نحلته وهو يقوم بهذه الرسالة التاريخية الكبرى • وهكذا يقف الناس ، ولاسيما فى الدول التى بلغت من التقدم مستوى رفيعا ، مشدوهين أمام هذه البطولة الخارقة ، ويتغزل التقدميون بكبح هؤلاء المناجين البسطاء الغراء ، امام اقوى اداة حرب عرفتها البشرية • وكلما تن التصاد بين الفئتين صسارخا ، ازداد المجال اتساعا امام الإعجاب الرومانتيكى ببطولة هذا الشعب • وفى الوقت الذى يموت فيه من هؤلاء الأبطال الألوف ، ونحرق فراهم، ويحرب واقتصادهم ، ويعم العذاب والخراب بلادهم ، يقف الناس فى العالم اجمع يصفقون فى إعجاب وفى دهشة من بطولتهم الخارقة ، ولكنهم يستمتعون - فى سلبية تامة - بانباء انتصار الفقراء الضعفاء على الأغنياء الجبارة ، ويكتفون بالتأييد على المستوى الكلامى ، ويجدون فى المأساة التى تتكرر كل يوم متعة أشبه بمتعة الطفل الساذج حين يجد جمال « سندريلا » الفقيرة يفوز بالأمير منتصرا على قريباتها الشريرات •

وهكذا يبدو أن صورة العسالم الثالث ينبغي ، فى نظر البلاد المتقدمة ، أن تظل مرتبطة بالحياة المتخلفة البسيطة ، حتى يستطيع العالم المتقدم أن يشعر بتقدمه بالقياس الى غيره ، وحتى يستمىي للمستترين فى البلاد الصناعية الكبرى أن يجنوا فى هذا العالم «الأخرى» نوعا من التبراق الذى يظهر مجتمعاتهم من سموها ، أو وسيلة للتظهر تساعد هذه المجتمعات على رؤية نتائج استبدادها فى صورة عينية مجسمة •

وسواء أكان الأمر على هذا النحو أو ذاك ، فإن الاعتقاد الكامن وراء هذا اللون من التفكير هو أن العالم الثالث ليس بحاجة الى علم وفير أو عقول مفكرة كثيرة ، وأن الرسالة «المقدسة» التى يحملها هذا العالم على أكتافه هى انشبه برسالات الأنبياء : يكفى فيها الايمان العميق ، لا العقل الدقيق • فاذا ماهاجرت العقول من هذا العالم الثالث بأعداد وفيرة ، فانها لا تفعل شيئا سوى أن تنتقل من بيئة لا يقدها العقل كثيرا الى بيئة أخرى تحتاج - لسوء حظها ! - الى أعداد لا حصر لها من العقول ، البشرية منها وغير البشرية •



تلك هى الزاوية التى ننظر منها البلاد المتقدمة الى ظاهرة هجرة العقول • ومن هذه الزاوية تعد تلك الظاهرة « استنزافا » بحق ، وتبدل بلاد العالم الثالث جهودا جبارة ، وصلت الى حد المطالبة بوضع اتفاقيات دولية ، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة لهواهب ولكفاءات التى لن يكون للبلاد المتخلفة أمل فى التقدم بدونها •

على أن للمشكلة وجها آخر لا يلقى ما يستحقه من الاهتمام ، وخاصة من جانب بلاد العالم الثالث ذاتها ، على الرغم من انه يتعلق بالجانب الخاص بها من المسؤولية عن هذه الظاهرة . ذلك لأن هجرة العقول تعد ، على الدوام ، مظهرا من مظاهر « استنزاف » الدول المتقدمة لموارد الدول المتخلفة ، أى الموارد البشرية فى هذه الحالة . ومن المؤكد أن لهذه النظرة ما يبررها ، بل إن كل ما جاء فى هذا المقال من قبل انبا كان تأييدا وتدعيبا لها . ولكن هجرة العقول لا ترجع فقط الى رغبة الدول المتقدمة فى الانتفاع من الموارد البشرية للدول المتخلفة ، حتى تظل المسافة بين التقدم والتخلف محفوظة على الدوام ، بل إن قدرا كبيرا من مسؤوليتها يرجع الى أخطار قاتلة ترتبها دول العالم الثالث ذاتها ، وإن كانت تميل الى تجاهلها ملبية اللوم كله على مستنزى العقول .

ونقل بعبارة أخرى ان للمشكلة جانبين مترابطين : المهاجر فى علاقته بالبلد الذى يغادره ، والمهاجر فى علاقته بالبلد الذى يرحل اليه . وإذا كان الجانب الثانى وحده هو الذى ينصب عليه الاهتمام فى البلاد النامية ، فإن من واجب هذه البلاد أن تواجه فى شجاعة مسؤوليتها عن الجانب الأول ، إذ أن أى حل للمشكلة لن يكتمل إلا إذا عولجت جوانبها جميعا .

إن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن العقول المهاجرة كثيرا ما ترحل عن بلادها بسبب نطعائها الاستهلاكية . وفى هذه الحالة يعبر هؤلاء المهاجرون عن وضع طبقة كاملة فى العالم الثالث ، بتسم يعكسها بالبحث عن اشباع الرغبات الخاصة لأفرادها ، دون اعتبار لظروف المجتمع ككل . وما دام هناك طلب ، فى مجتمعات أخرى أكثر ثراء ، على كفاءاتهم ، فلم لا يهاجرون الى حيث تتوافر وسائل عيش أفضل ؟

هذه الفئة من المثقفين لا ترحل عن بلادها حينما تكون الأوضاع التقليدية سائدة فيها ، ولكنها تبدأ فى الرحيل عندما يحدث اختلال حقيقى فى التوازن التقليدى . وهذا الاختلال يمكن أن يكون نتيجة لأحد عاملين : إما حدوث تحول اشتراكى حقيقى ، وإما إعادة توزيع المكاسب الطبقيّة بصورة جذرية .

ولعل المثل الكلاسيكى للهجرة الواسعة النطاق ، التى تتم نتيجة لحداث تحول اشتراكى حقيقى ، هو ذلك الذى تمثل فى كوبا ، بعد ثورة كاسترو . فقد رحل عن البلاد ، فى السنوات الأولى من الثورة ، عشرات الألوف من المثقفين الذين كانت البلاد فى حاجة حقيقية الى جهودهم فى بناء المجتمع الجديد . ولكن هؤلاء المثقفين والعلماء كانوا من ذلك النمط الشائع الذى تتركز اهتماماته السياسية والاجتماعية على قمة المجتمع ، لا على قاعدته . فالتحول الثورى الذى يحرم الطبقات العليا بعض امتيازاتها ، وإن كان يمنح الجماهير الفقيرة حقوقها الأدمية لأول مرة ، لا يبعد فى نظرها تحولا مرغوبا فيه ، لأن ما يهوها هو مصر الطبقات العليا لا الدنيا .

على أن من الأمور التى تلفت النظر أن عددا غير قليل من هؤلاء المهاجرين قد أخذوا يعودون الى بلادهم بعد أن اتضحت لهم الصورة الحقيقية للثورة . صحيح أن الفئة التى كانت مصالحها مرتبطة بالنظام البائد قد ظلت على عدائها للنظام الجديد ، ولكن المثقف الشريف سرعان ما يدرك أن رفع مستوى الجماهير ككل هدف يستحق التضحية ، بل هو أجدى من أية مكاسب استهلاكية تسعى من أجلها الطبقات المتوسطة والعليا .

أما الحالة الأخرى التى يهاجر من أجلها العلماء والمثقفون ، من ذوى التطلعات المادية ، فهى التى تحدث فيها إعادة توزيع الثروة المجتمع لصالح «طبقة جديدة» تصبح هى المستمعة بثمار عمل الجماهير الكادحة . فى هذه الحالة يكون التوازن الجديد

لغير مصالحة الطبقة المتعلمة في معظم الأحيان : إذ أن التكوين الطبقي التقليدي كان يسمح للعلماء والمثقفين ، الذين ينتهي معظمهم الى الطبقة الوسطى ، بالمشاركة في جزء على الأقل من الرخاء الذي تستمتع به الطبقة العليا ، أما التكوين الجديد فيسفر عن ظهور طبقة أكبر عددا ، وأشد نهما وشرافة ، من الطبقة العليا التقليدية ، تود أن تستأثر لنفسها بكل شيء ، وأن تكون الوريثة الوحيدة لكل الطبقات المستمتعة التقليدية .

في هذه الحالة الأخيرة يندر أن يعود العالم المهاجر الى وطنه ، لأن الأمر يصبح في هذه الحالة متعلقا بتنافس طبقي يكون العالم عادة في الجانب الاضعف منه . وادا كانت التجربة قد أثبتت أن نسبة غير قليلة من العلماء المهاجرين يعودون الى بلادهم ، بالرغم من أنها لا تشبع حاجاتهم الاستهلاكية ، عندما يتنقظ وعيهم الى طبيعة التغيير الاستترائي الذي يعطى الأولوية لمصالح الجماهير العريضة ، فإن هذه التجربة قد أثبتت أيضا أنه في المجتمعات التي لا تسفر فيها الثورات الا عن إعادة توزيع للثروة لصالح طبقة جديدة لا ينتهي اليها العلماء أو المثقفون ، دون حدوث تحول حقيقي في حياة جماهير الناس ، فإن هجرة العلماء تصبح ظاهرة يكاد يكون من المستحيل تجنبها أو حصرها في حدود ضيقة .

على أن العلماء لايهاجرون فقط لاسباب مادية ، أعنى من أجل ارضاء تطلعاتهم الاستهلاكية ، بل أن هناك عوامل معنوية وعلمية تؤدي ، في بلاد العالم الثالث بالذات ، الى هجرة عدد لا يستهان به من العقول .

فمن الحقائق المعروفة أن اتساع الهوة بين التقدم والتخلف العلمى يسير بمعدل متزايد باضداد ، وأن نمو المعرفة يزداد بمتناهيته هندسيه ، بحيث يؤدي وجود العلم الى جذب المزيد من العلم بمعدل اسرع (كالمال الذي يخلف مزيدا من المال) ، على حين أن نقص العلم والعلماء يؤدي ، في كثير من بلاد العالم الثالث ، الى نوع من الجمود الذي يبدو تنهورا سريعا بالقياس الى معدلات النمو المرتفعة في البلاد المتقدمة . هذا الاتساع في الهوة يبعث الخوف في العقول الواعية في العالم الثالث ، ويشعرها باليأس ، ويزداد هذا اليأس قوة في نفوس العلماء بوجه خاص ، إذ أن العالم يود أن يلمس ثمار جهوده أثناء حياته ، وحين يجد أن طريق التقدم في بلاده ما زال طويلا الى بعد حد ، فإنه يفضل الرجوع الى مجتمع آخر يستطيع - في تصوره - أن يجد فيه صدى لمسؤولياته التي يقوم بها العلماء .

على أن أقوى العوامل المعنوية التي تدفع علماء بلاد العالم الثالث الى الهجرة ، هو الشعور بالغيرة داخل الوطن . ففي كثير من هذه البلاد تسود اساليب في ادب ، وفي الادارة ، يشعر معها العالم بأن الحاكمين يعادون العلم ولا يكثرثون بجهود العلماء ، بل انهم يحتقرون العقل ذاته ولا يقيمون ولا يقيمون وزنا للذم الذي السليم . في هذه البلاد لا يجد العالم امامه ، حيثما ولى وجهه ، الا طرقا مسدودة : فالمسيطرين على البلاد يكرهون العلم ، وربما اهتموا بالحفاظ على بقائهم اكثر مما يهتمون بالانفاق على تقدم البحث العلمى وانتشار التعليم . والرؤساء المباشرون تشغلهم المناورات الشخصية واساليب النفاق حتى لا يتبقى من وقتهم أو جهدهم قسط يسع لهم بالتفكير في المشكلات العلمية الحقيقية ، بل انهم يحاربون المخلصين المتفانين في عملهم ، لأن نوع القيم الاخلاقية الذي تصدر عنها تصرفاتهم يختلف عن قيمهم الخاصة ويستحيل أن يلتقى معها في أى موضع .

في مثل هذه البلاد قد يكون المهاجر انسانا وطنيا مخلصا ، حاول أن يناضل في مجاله الخاص ، بقدر ما يستطيع ، فلم يصل الى شيء ، وحاول أن يقنع الناس بجدوى علمه فلم يجد حوله الا من تشغله مصالحه الشخصية عن المشكلات العامة

للمجتمع • وحين يجد كل الآثان حوله صمما ، وكل الأبواب مغلقة ، لا يجد مقرا من الرحيل وهو آسف حزين على ما آل اليه أمر مجتمعه •

هذا النموذج ، الذي يتكرر كثيرا في بلاد العالم الثالث ، يكشف بوضوح عن مدى مسئولية هذه البلاد ذاتها عن ظاهرة هجرة العقول ، التي قد لا تكون في كل الأحوال « استنزافا » ، بل قد تكون « طردا » و « نفيًا » اجباريا • والدليل الجلي على صحة هذا الرأي ، هو أنه في الحالات التي يصبح فيها نظام الحكم مشجعا للعلم ، مقدرا لجهود العلماء ، يعود كثير من هؤلاء المهاجرين وينضمون في خدمة أوطانهم على الرغم من أن الفقر لا يزال هو السمة العامة المميزة لها ، وعلى الرغم من أن الاماني الاستهلاكية ما زالت بعيدة كل البعد عن أن تتحقق •

ان هدف الكثير من العلماء - ولا أقول كلهم ، لان الأنماط الطامعة أو المتطلعة الى اشباع رغباتها المادية موجودة على الدوام - هو ان يشعروا بأن جهودهم تجد صدى في المجتمع الذي يعيشون فيه ، وبأن الحكام يسمعون متخلصين الى التغلب على عوانى المخلف والتخلص من مسكلات الفقر والجهل • في هذه الحالة ، ان يعود انخفاض مستوى المعيشة في مجتمعاتهم أمرا متفرا ، وأن يهرب العالم الى بلد آخر يتمتع فيه بالمرتب الضخم والحياة الرغدة : ذلك لانه أصبح يشعر بأن عليه رسالة يؤديها ، وهذه الرسالة تعطيه مصيدا معنويا يعوض - في حالة الكثيرين - ما يشعر به العالم من حرمان في حياته المادية •

ان العلماء لا يهربون لأن مجتمعاتهم فقير فحسب ، بل انهم يهربون لان هذا المجتمع فقير ولا يريد ان يتنسل نفسه من الفقر ، جاهل ولا يبذل جهدا من أجل تخليص نفسه من الجهل • وحين يصبح الجو العام السائد في المجتمع هو جو الكفاح من أجل النهوض والتقدم ، وحين يحس كل مخلص بأن صوته مسموع ، وبأن جهوده تجتهد صداها ، وبأن المجتمع بأسره يسير نحو المستقبل بأمل باسم ، عندئذ سيستفأل الى أبعد حد عند الهاربين ، وأغلب الظن أن نسبة كبيرة ممن رحلوا من قبل سيعودون ، وهم على وعي تام بصعوبة الظروف التي سيرجعون اليها ، ولكن المهتم أنهم أصبحوا مقتنعين بأن كل فرد في المجتمع ، ابتداء من أعلى المسئولين حتى رجل الشارع العادي ، يبذل أقصى جهده من أجل الإصلاح ، في حدود إمكانات المجتمع المتواضعة •

في أمثال هذه المجتمعات يعود العلماء المهاجرون لكي يشاركوا في تحقيق الأمل ، ويبذلون جهودهم من أجل ابتكار أساليب بسيطة ، وأقل تكلفة ، تتيح حل المشكلات المتوطنة في المجتمع ، وتمضي المسيرة بخطى سريعة قد تؤدي ، في زمن غير بعيد ، الى لحاق المجتمع بركب التطور وإسهامه في خلق عالم أفضل للإنسان •

ان جانباً كبيراً من مشكلة هجرة العقول يرتد الى أخطاء العالم الثالث نفسه • صحيح أن هذا العالم يحل أكثر مما يطيق ، وصحيح أن المجتمعات المتقدمة تنظر اليه من خلال مرآة مشوهة تجعله يبدو في نظر الرجعيين من أبناء هذه المجتمعات أشبه بالبقرة الحلوب ، وفي نظر التقدميين منهم أشبه بالقديس الفقير المخلص الذي سيجتر الأغنياء من أخطائهم وهو يحزر نفسه من سيطرتهم عليه • هذا كله صحيح ، ولكن ما لا يقل عنه صحة هو أن العالم الثالث الثالث نفسه مسئول عن قدر كبير من أخطائه ، وهو مسئول أساسا عن تلك الأخطاء ، التي تؤدي الى هروب أمله الوحيد في تعويض التخلف والحلماق بركب المدنية المتقدمة ، واعني به العقل والعلم • ولعل أول مظاهر شعوره بهذه المسئولية هو أن يدرك عن وعي أن العقول لانهجر لانها تتلقى اغراءات من الخارج فحسب ، بل للمشكلة أبعادا أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، يقف على رأسها شعور العالم بأن العقل والعلم لم يعد له وزن في بلاده • وعلاج هذا الجانب الأخير يتمي الى مسئولية بلاد العالم الثالث ذاتها •

علم النفس الصناعي والصراع الطبقي



قدرى حقى

لذلك القضية يميز من الأسباب في مقال « نظرة مادية الى نشأة علم النفس » و « علم النفس بين الطبقة والموضوعية » اللذين نشرنا في عددي يونيو وأكتوبر من العام الماضي * فضلا عن ذلك الارتباط الوثيق بين العنصر والطبقي فان قضية الصراع الطبقي تمثل - فيما نرى - الأرضية الأساسية لعلم النفس الصناعي بالتحديد ، وهي بالتالى أدخل الموضوعات في تخصص هذا العلم *

ولعل قارئنا على قدر من التخصص في علم النفس الصناعي يتوقف هنا مقررا في تعجب انه ليس ثمة فصل واحد عن تلك « القضية الأساسية » في أى من كتب علم النفس الصناعي المتخصصة * بل ان تعبير الصراع الطبقي بالتحديد لا يكاد يعرف طريقه مطلقا الى مثل تلك الكتب رغم كثرتها * ولا يلبث ذلك القارئ ان يتساءل مستنكرا : ترى مدالة خلو كتب علم النفس الصناعي من أية اشارة مباشرة الى مثل تلك القضية ؟ الا يعد ذلك دليلا على ان النظر الى قضية الصراع الطبقي باعتبارها موضوعا رئيسيا من موضوعات علم النفس الصناعي أمر يعد كثيرا عن الصواب وينطوى على قدر كبير من التسف ؟

صحيح ان كتب علم النفس الصناعي المتخصصة تخلو من أى تناول لقضية الصراع الطبقي بمفهومه المادى التاريخى المحدد * ولا يعنى ذلك - فيما نرى - سوى ان علماء النفس الصناعي في البلدان الرأسمالية قد تجاهلوا تلك القضية ،

لعل عنوان المقال بصورته هذه يشير على الفور اعتراضا مبدئيا لدى القارئ المحافظ . فقضية الصراع الطبقي - فيما يرى البعض - لا يمكن لها في « العلم الخالص » - وادنا ما خلف هؤلاء من غولهم فان أقصى ما يسمعون به مثل تلك القضية ان تتخذ لها مكانا محدودا لاتجاوز في علم الاقتصاد مثلا او السياسة او ما الى ذلك . أما علم النفس بعامة وهو العلم الذى يدرس « السلوك الإنسانى » فلا محل فيه لمثل تلك القضية * وبالتالى فان احكام الصراع الطبقي في علم النفس يعد لدى هؤلاء تهجما على « الحيادية » العلم بعامة بل تهديدا « للقدسيته » .

ولعل قارئنا آخر أقل محافظة وأكثر تسامحا بتصوران ثمة خطأ مطبعيا بالعنوان وان التصود مثلا « اعماء النفس الصناعي وقضية الصراع الطبقي » مسلما بان هؤلاء العلماء - شأنهم شأن سواهم من أهل العلم - انما هم مواطنون وبالتالى فان لهم « كمواطنين » ان يتخذوا ماشاءوا من مواقف حيثما لقضية الصراع الطبقي أو في خضم ذلك الصراع وان كانت تلك القضية لا تدخل بحسب نطقا تخصصهم (كعلماء) .

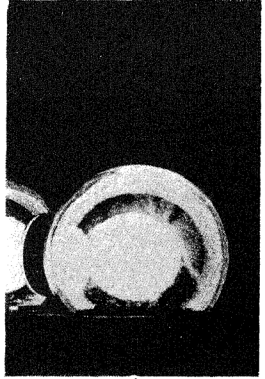
والحقيقة انه ليس ثمة خلاف في كتابة العنوان . فالصراع الطبقي - فيما نرى - هو الميسم الذى يسم به المجتمع كافة نتاجاته ، وما العلم الا نتاج من نتاجات المجتمع لا مفر من ان يحل طابع المجتمع الذى خرج منه ، وقد سبق ان تعرضنا

بذلك تستمد قوتها منه كما يستمد هو قوته منها .
 ولا يمكن لذلك القول بحال أن يعد « حكم قيمة » سواء
 بالنسبة لتلك العلوم أو بالنسبة للنظام الرأسمالي .
 صحيح أن أبحاث العلوم من المجتمع الرأسمالي والتصانفا
 به إنما يعد - بحكم منطق التطور التاريخي - مظهرا
 لتورية وتقدمية ذلك النظام بالنسبة للنظام الإقطاعي، غير
 أن ذلك لا يعنى بحال استمرار ذلك النظام توريا وتقدميا
 فى عصر انتصار الاشتراكية . وصحيح كذلك أن تبنى
 المجتمع الرأسمالي لتلك العلوم لا بد وأن يعنى أنها إنما
 تخدم مصالح الرأسمالية الناشئة ، غير أن ذلك بدوره
 لا يعنى أنه حتم على تلك العلوم أن تظل أبدا فى خدمة
 الرأسمالية بحيث تندثر باندثارها . وعلى ذلك فإن القول
 بأن العلوم قد نشأت فى ظل الرأسمالية وفى خدمتها
 لا يعنى - ولا يمكن أن يعنى - امهدارا لتلك العلوم
 ولا تقديسا للنظام الرأسمالي .

ورغم كل ذلك ، فإن الفكر الرأسمالي المعاصر قد
 سعى ومازال يسعى جاهدا للفصل فكريا بين مسار تطور
 العلم ، ومسار تطور المجتمع . وهو بذلك السعى إنما يحاول
 أن يحقق أهدافا عديدة يعينها منها هدف محدد هو أن تدعيم
 فكرة ربط العلم بالمجتمع إنما يدفع بالعلماء - أن لم يكن
 اليوم لغدا - إلى مند ابصارهم خارج معالمهم إلى ما يدور فى
 مجتمعهم وفى العالم من حولهم من تغيرات وصراعات . ولما
 كان عالم اليوم هو عالم انتصار الاشتراكية فمن المتوقع أن
 يهتز « ولا ، هـؤلاء العلماء لمجتمعهم الرأسمالي . وقد
 يترددون ، بل وقد يحجون عن وضع نتائج علمهم فى خدمة
 ذلك المجتمع .

ولقد اتخذت معارضة النظام الرأسمالي لفكرة الربط
 بين العلم والمجتمع صورا عديدة . منها أن العلم ،
 والاكتشاف العلمى ، بالتحديد إنما هو أقرب إلى الهبة
 أو المعجزة تانى فجأة وتذهب فجأة ، وتحدث فى أى زمان ،
 وأى مكان . ومنها أيضا أن الاكتشافات العلمية إنما هي
 وليدة الموهبة الشخصية للعالم فحسب وليس ثمة ما يربطها
 بتاريخ أو بمجتمع . ولكن أهم تلك الحجج جميعا لينا ترى،
 وأشدما اتصالا بوضعنا ، حجة لم تهتم - شأن بقية
 الحجج السابقة - بأسباب نشأة العلم بل ووجه اهتمامها
 إلى المنهج العلمى فى حد ذاته ، أو بتحديد أدق إلى الأسلوب
 الذى يجب على العلماء اتباعه فى تحصيل علومهم
 واستخدامها . ولقد اتخذت تلك الحجة العديد من التسميات
 تدور جميعها حول مفهوم حيادية العلم .

وحيدة العلم مفهوم براق ، شامل لما يسمى بالعلوم
 الطبيعية وما يسمى بالعلوم الإنسانية جميعا . وينطلق
 منطق ذلك المفهوم من حقيقة أن ادخال مشاعرنا وانفعالاتنا
 فى تناولنا لموضوعات العالم الخارجى لن يؤدى إلا إلى
 تشويه تصوراتنا لتلك الموضوعات وبالتالي إلى الحيولة دون



أو بعبارة أخرى فانهم قد اتخذوا موقفا طبقيا من تلك القضية
 ولعلنا بهذا المقال نستطيع أن نسهم فى إلقاء الضوء على ظروف
 وملايسات اتخاذهم لمثل ذلك الموقف .

العلم والرأسمالية

يقول برنال فى كتابه الموسوعى « المسار التاريخى
 للعلم » : ليس مصادمة أن الصياغات العقلية للعلم ،
 والتغيرات التكنولوجية فى الصناعة ، والسيطرة الاقتصادية
 والسياسية للرأسمالية ، كان لابد أن تنمو وتزدهر جميعها
 فى نفس العصور ونفس الأماكن ، ومثل ذلك القول قد أصبح
 فى حكم الحقيقة التاريخية التى لا تحتمل جدلا لدى غالبية
 المفكرين على اختلاف المذاهب والمدارس الفكرية التى ينتمون
 إليها . أن العلاقة بين ما شهده القرن السابع عشر من
 ثورة علمية ، وما شهدته بداية القرن الثامن عشر من ثورة
 صناعية ليست مجرد علاقة تال بسيطة بل إنها علاقة تفاعل
 متبادل مقددة ، بحيث أن الفصل بينهما يعد أمرا متصفا
 تماما .

ومثل ذلك الترابط الوثيق بين العلوم التى ظهرت
 وازدهرت فى تلك الحقبة ، وظهور وازدهار النظام
 الرأسمالي إنما يعنى حتما أن تلك العلوم كافة قد ظهرت
 استجابة لضرورات نبتت من ذلك النظام الناشئ . وأنها

لا باس على المجتمع الراسمالي المعاصر من ذلك كله فروضا كمن أو تقيّات . ولكن البأس كل البأس ، . والخضر كل الخضار ، في أن يمارس علماء الانسانيات مثل تلك اللعبة وعلى ذلك المستوى . حينما فتنتمغ الحقائق العلمية لابانها مجرد فروض بل يانهسا خرافات . لقد ظل « المجتمع الاشتراكي» طيلة قرن ونصف أو يزيد مجرد « خرافة » ليس الا ، بل لعله مازال كذلك لدى الكثيرين من مفكرى الراسمالية . والامر كذلك بالنسبة « لانتصار حركات التحرر» و «التصنيع الثقيل للدول النامية» ، كلها سوى ابيست سوى امثلة - لم ترق حتى الى مستوى الفروض العلمية التي قد تمهد لصياغة القوانين الموضوعية بعد ذلك ، بل انها لم تكن - في حدود الفكر الراسمالي - سوى « خرافات » و « مصادفات » .

لقد واجه النظام الراسمالي مأزقا حقيقيا في مجال العلوم الانسانية : لا بد من قيام تلك العلوم وتطويرها ولا بد في الوقت نفسه من الحيولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية . قيام تلك العلوم ضروري لهدفين : أولا تطوير المجتمع الراسمالي الناشئ ، وثانيا للرد على الافكار المعادية لذلك النظام ردودا علمية . ثم لا بد من الحيولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية لان الفتح الطريق امامها لن يؤدي الا الى تدعيم البناء الفكري للنظام الراسمالي . وكان الحل العملي الذي اتبعته الراسمالية بالفعل هو الاستفادة من العلوم الانسانية وذلك والسماح لها بالهتو في مسار محدد لا تتجاوزوه ولعل من أدق التعبيرات وأطرفها على ذلك الحل عبارة وردت على لسان أحد قادة الجيوش الأمريكي اثناء الحرب العالمية الثانية وهى بصدد تقييم دور العلوم الانسانية بل ودور علماء النفس الصناعى بالتحديد آنذاك بقوله :

« It must be on tip but not on top » وذلك يعنى « ان لك العلوم ينبغي أن تكون تحت يد النظام لا فوق رأسه » .

وقد يكون ذلك هو الحل العملى المناسب ، ولكنه لايعنى خروجا كاملا من المأزق . فالصراع الطبقي ظاهرة موضوعية موجودة بالفعل في المجتمع الراسمالي شسائه شأن غيره من المجتمعات . وكان حتما على الفكر الراسمالي التصدى ايدولوجيا للفكر المضاد ، كما كان حتما على السلطة الراسمالية التصدى عمليا للصراع الطبقي ، ولذلك فقد كان حتما على النظام الراسمالي ان يوفّر لنفسه معرفة بذلك الصراع . ولم يكن من حل سوى ان يدرس العلم الراسمالي ظواهر الصراع الطبقي وان يظل في نفس الوقت على انكاره لعملية الصراع الطبقي . ليكن ما يدرسه تدريجا اجتماعيا ، او حركا مهنيا ، او صراعا صناعيا ، ولكنه لا ينبغي ان يكون بحال صراعا طبقي . وبذلك يحقق النظام الراسمالي هدفه : سوف يتمكن بعلمائه من وضع يده على نقاط التفجر ومكامن

فهيها فهما علميا صحيحا ، وبناء على تلك الحقيقة فانه ينبغي على العالم ان يكون محايدا حيال ما يتناوله من ظواهر الطبيعة كالتمدّد والاكتمال والتجمد ... الخ حتى يتمكن من فهم تلكه الظواهر فهما موضوعيا . كما انه ينبغي عليه اذا ما كان بصدد ظواهر العلوم الانسانية ونهسا - او على راسها - ظاهرة الصراع الطبقي ان يلتزم جانب الحياد كذلك والا استحال عليه ان يفهم مثل تلك الظواهر فهما موضوعيا .

على العالم اذن ان يضع نفسه فوق تلك الطبقيات المتصارعة جميعا ، او على أحسن الفروض ، فليضع نفسه بعيدا عن ضجيجها ، كشانه حيال المواد والذرات التي يتنازلها في مهله .

ورغم فريق ذلك المفهوم بل واغرائه لأهل العلم الطبيعى والانسانى يوضع يريجه من مشاق الاقتراب من الصراع الطبقي ، ويربح - في الوقت نفسه - ضمانهم من وطأة التنكر له وتجاهله ، رغم ذلك كله فان تطور مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية جميعا قد ذهب بالكثير من ذلك البريق ، ان ضرورة لقرض العلمى لكى يبدأ عالم الطبيعى تجربته ، وضرورة توافر التفسير العلمى لنتائج تلك التجربة ، فضلا عن ضرورة احتيصاد موضوع بالذات دون غيره مَعلا للدراسة ، كل ذلك قد شكك كثيرا فى أن ثمة حيساد حقيقى خالص يتخذه العالم حيال الظواهر التي يدرسها . وعلى أى حال فان ما أشرنا اليه باعتبارها ناتجا لتطور العلوم الطبيعية والانسانية لا ينبغي النظر اليه باعتباره شيئا جديدا من الناحية التاريخية ، بل اننا نستطيع التماس جذوره فى الاحافى المفكرين والعلماء جميعا ومنذ زمن بعيد على أهمية النظرية فى الكشف العلمى . ولعلنا نستطيع التماس دليل على ما نحن بصده لوعدها - يضى من التحوير - الى شعار كانت الشير « التجربة بدون نظرية عمياء والنظرية بدون تجربة عرجاء » .

لقد انحسرت موجة الدعوة الى حيادية العلم فى مجال العلوم الطبيعية أو كادت ، ولم يعد مستهجنا حتى ان يطلق علماء الفلك والاطبيعة والوكيميا لأخيلتهم العنان محلفين فى أذات المستقبل . طارحين أمام الجميع فروضهم أو تصوراتهم . او حتى تبيّاتهم الذاتية بما سوف تنسر عنه بحولهم دون ان يجردهم ذلك كله من ثياب العلم العاصم الموضوعى .

اما فى مجال العلوم الانسانية فالامر يختلف كثيرا . فليس ثمة خطر كبير يهدد النظام الاجتماعى اذا ما بدأ احد العلماء بحثا له مفترضا وجود حياة على القمر مثلا . أو اذا فسّر أحد العلماء نتائج بحث له بان ثمة حياة على المريخ . أو اذا ما تنبأ باننا سوف نصل الى كوكب الزهرة فى العام القادم ، أو حتى ان ثمة من سوف يصلون اليها من هناك .

٦ - علم النفس الارتقائي

٧ - علم النفس الاجتماعي

٨ - علم النفس الفسيولوجي .

ولسنا بمعرض الحديث تفصيلا عن حدود كل من تلك الفروع النظرية والتطبيقية . فليس يعنينا من ذكر أسئلتها في هذا المقام سوى أن نشارك معنا القارئ في الفناء نظرة شاملة إليها جميعا . ولعلنا نستطيع لو أمعنا النظر في دلالات تلك التسميات أن نكتشف سمة خاصة تميز علم النفس الصناعي عن فروع علم النفس النظرية والتطبيقية جميعا . وهي أنه الفرع الوحيد من تلك الفروع الذي يقف بكتلتنا قدميه في بؤرة الصراع الطبقي ووبوقته .

إن علم النفس الصناعي - كما أشرنا له هو الوجه الذي يوليه علم النفس صوب الإنتاج . وهو بذلك يتخذ من المنتج - جوهر المجتمع الرأسمالي الجديد - مستقرا له . فالصنع هو مصدر البيانات الرئيس ومجال التطبيق الاساسي لعلم النفس الصناعي . والمنسج في المجتمع الرأسمالي - مهد العلوم الممارسة جميعا ومنها علم النفس - هو مبتدى الصراع الطبقي ومنتهاه . فالشكل الرئيس من استغلال الرأسمالية للعامل ، وينتهي بنجاح العمال في القضاء على ذلك الاستغلال . وبذلك فإن جذران الصنع الرأسمالي تقسم قطبي الصراع الطبقي في ذلك المجتمع حيث انهما - الرأسماليين والعمال - انما ينشآن بنشأة الصنع وفي داخله ثم لا يلبث صراعهما أن يصيغ المجتمع جميعا . ومن هنا فإن الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي يتخذ أوضاع صورته في الصناعة بحكم أنها تقسم قطبي ذلك الصراع ، وأيضا بحكم أنها - كما سبق أن أشرنا - مبتدى ذلك الصراع ومنتهاه .

تري هل يمكن لعلم النفس الصناعي - ولا نقول لعلماء النفس الصناعي - والامر كذلك، ان يقف في انون الصراع الطبقي دون ان يلقي بالا الى لهيب ذلك الصراع ؟ هل يمكن له ان يستمد بياناته من بوتقة الصراع الطبقي دون ان تلفحها نيرانه ؟ هل يمكن له ان يتقدم بمقترحاته التطبيقية في خضم ذلك الصراع مفضضا عينيه عن الاطراف المتصارعة جميعا وعمما تمثله تلك المقترحات بالنسبة لكل منها ؟ واو ابتعد علم النفس الصناعي عن الصراع الطبقي تري هل سيبتعد عنه ذلك الصراع ؟

كل ذلك - فيها نرى - ضرب من المستحيل . وعلنا أي حال فاننا نستطيع القول - مفترضين توافر أكبر قدر من النوايا الطيبة لدى علماء النفس الصناعي في المجتمع الرأسمالي - ان هؤلاء العلماء قد سعوا بعلمهم نحو ذلك المستحيل . ولتر كيف مضى بهم سعيهم .

الخطر فيما يعتمل داخله من صراع طبقي . وفي الوقت نفسه سوف يتمكن بعلمه أيضا من تقديم الردود « العلمية » على « دعاوى » الاشتراكية وفي مقدمتها الصراع الطبقي وقوانينه .

موقع الصراع الطبقي من قضايا علم النفس الصناعي

إذا كان الصراع الطبقي - كما سبق أن أشرنا - لا يكاد يدع إنجازا علميا يحققه البشر الا ويرد عليه بصماته ، فإن لذلك الصراع - فضلا عن ذلك - موقعا خاصا متميزا بالنسبة للقضايا علم النفس الصناعي . ولتحدد أولا ما نعنيه بتعبير علم النفس الصناعي . وحتى لا يكون تحديدنا متعمدا فلننظر سريعا الى ما أورده الجاش والجنش في قافوسهما عن مصطلحات علم النفس والتحليل النفسي حين عرفا علم النفس الصناعي بأنه « المراسمة العلمية للمشكلات الصناعية بواسطة مشاهج ومناهج العلمية وأسس علم النفس ، والاستفادة من النتائج في زيادة الكفاءة » ، ثم أضافا أن الصناعة انما تعنى هنا مفهوما شاملا يتضمن كافة أوجه النشاط الإنتاجي . ولا يكاد ذلك التعريف يختلف كثيرا عن غيره من التعريفات التي تقدمتها كتب علم النفس الصناعي المتخصصة . ويمكننا أن نستخلص من تلك التعريفات جميعا أن علم النفس الصناعي هو ذلك الوجه الذي يوليه علم النفس صوب الصناعة ، او صوب الإنتاج إذ شئنا الالتزام بالتعريف الأكثر شمولاً . ومن هنا كان الموقف المنهجي الذي يتخذه الصراع الطبقي بالنسبة لقضايا علم النفس الصناعي .

إن نظرة سريعة الى فروع علم النفس التطبيقية والتي تقسم بينها علم النفس الصناعي بوصفه فرعا تطبيقيا توضح ان تلك الفروع تكاد تنحصر فيما يلي :

١ - علم النفس الرضي والاكليبيكي .

٢ - علم النفس التربوي .

٣ - علم النفس الصناعي . ويفصل بعضه المتخصصين إضافة فروع أخرى الى تلك الفروع الثلاثة الاساسية كعلم النفس الجنائي والقضائي والحربي وما الى ذلك . تلك هي اهم الفروع « التطبيقية » لعلم النفس ، اما فروع « النظرية » فيمكن أن تنحصر بدورها فيما يلي :

١ - علم النفس العام

٢ - علم النفس الفارقي

٣ - علم النفس المقارن

٤ - علم نفس الشواذ

٥ - علم نفس الحيوانات

نظرة الى نشأة علم النفس الصناعي

انها تعنى به فيما نرى - ان ذلك العلم الناشء لم يستطع الابتعاد عن مصدر نشأته ، اى عن المصنع .

التأيلورية

رغم ان كريبلين قد أجرى بحوثه في مجال الصناعة الا انه - اذا ما صح التعبير - قد أجرأها لحساب معمل فونت أساسا وليس لحساب الصناعة في حد ذاتها بمعنى ان تلك البحوث لم تكن تستهدف أساسا تقديم خدمات معينة للصناعة . وفي نفس العام الذى بدأت فيه بحوث كريبلين في الظهور اى عام 1883 حصل حساب يدعى فريدريك ونسلو تايلور على درجة علمية في الهندسة الميكانيكية من معهد ستيفنز للتكنولوجيا ، وكان يعمل آنذاك مشرفا في شركة ميدفال للصلب . وبدأ تايلور منذ ذلك الوقت في ممارسة وتطوير عدد من الاصلاحات في مجال الادارة الصناعية اتخذت في النهاية اسم «الادارة العلمية» . وكان ابداءه تايلور في الادارة العلمية هذه الاثر الحاسم في تحديد الموقع الذى اتخذه علم النفس الصناعي من قضايا الصراع الطبقي منذ ذلك الوقت وحتى الآن في البلدان الرأسمالية .

لم يكن تايلور يستهدف منذ نشأته ان يكون لاسمه ذلك الدور في مجال علم النفس الصناعي ، ولا ان تثير افكاره ما اثارته من حماس الرأسماليين وتوجيههم ، ومن نقمة العمال ونورثهم . لقد كان تايلور في شبابه مجرد طالب جامعي رياضي معروف بسرعته في لعبة البيسبول التي كان عضوا في فريقها بالجامعة . واذا كان بعض المؤرخين ممن يميل للدعاية يقولون ان انف كليبواترا ، او عجز تيمورلك او قصر قامه تايلورين او ما الى ذلك قد غير من مسار التاريخ ، فان المؤرخ علم النفس اذا ما ود شيئا من دعابة ان يقول ان ضعف النظر الذى بدأ تايلور يعاني منه وهو مازال طالبا في الجامعة قد اثر في مجرى التاريخ علم النفس . لقد ادى ذلك الضعف الى ان يتخلى تايلور تماما - بناء على نصيحة طبيبه - عن اكمال دراسته الجامعية وان يتجه بدلا من ذلك الى تعلم نوع من العمل اليدوي صوننا لصحته . وبذلك اتجه تايلور الى مجال الصناعة ، والتحق بعمده ستفنز للتكنولوجيا وحصل منه على درجته العلمية وبذلك تغير اتجاه حياته تماما .

ولسنا بعرض الحديث التفصيلي عن اساس الادارة العلمية كما وصفها تايلور وكما ضمنها في كتابه المنشور بذلك العنوان عام 1911 فذلك امر قد لا يهم الا المتخصصين . ومع ذلك فلا بد لسكى يالف القارىء ما نحن على وشك الحديث عنه من اشارة موجزة الى ان تايلور قد توصل الى قواعدهم للاثر للادارة العلمية هي :

1 - اختيار العمال الكفء .

يقدر براون في كتابه «علم النفس الاجتماعى للصناعة» انه « لم يتيسر لعلم النفس الصناعي ان يبدأ الا بعد ان اصبح علم النفس علما تجريبيا . وذلك حدث بمرجع تاريخه الى عام 1878 عندما افتتح فياهلم فونت في جامعة ليبيج أول معمل يكرس للدراسة العلمية للمشارك الانسانى » . وعبارة بفرع صحيحة في مجملها الا انه لايد من وفقة امام كلمة « بعد » فهى قد توحي - بل انها قد اوحث للكثيرين بالفشل - بان علم النفس الصناعي قد بدأ بعد ان اكتملت مراحج علم النفس التجريبي كما ارساه فونت ويالتالى فانه « احدث الفروع التطبيقية لعلم النفس » . وذلك - فيما نرى - غير صحيح على الاطلاق .

لقد نشأ علم النفس الصناعي تاريخيا وموضوعيا في احضان معمل فونت . وليس افضل في جسم تلك القضية من الاحتكام الى التاريخ . لقد اورد بورتج في كتابه الشهير «تاريخ علم النفس التجريبي» قائمة باسماء السيكولوجيين الذين تاملوا على يد فونت في معمله مرتبة تاريخيا كما يلى : كريبلين ، مونستربرج ، ستورج ، كيرشمان ؛ ليمان ؛ كوليه ، ميومان ، مارب ، كيسوف ؛ ليز ؛ روجر ؛ ميركل ؛ لاج ؛ مارينوس ؛ تينختر . ومن المعروف تاريخيا ان بحوث كريبلين اول ثلاثة فونت واتى وظهرت عام 1883 قد انصبت على التحب والتدريب وانارها على الانتاج . كما ان هوجو مونستربرج - ثانى ثلاثة فونت - قد اصدر عام 1913 كتابا بعنوان « علم النفس والكفاية الصناعية » والعنوان في حد ذاته غنى عن التعليق . اما كارل مارب الاثنى فقد تركت اشهر بحوثه التي اجراها على جنود الجيش الالمانى في مجال الحوادث وتوزيعها .

علم النفس الصناعي لم ينشأ اذن بعد فونت بل نشأ معه ومن خلال معمله ، حتى ان الدكتور السيد محمد خيرى استاذ علم النفس الصناعي يقدر بوضوح في تقريره المقدم الى المؤتمر الاول لعلم النفس الذى عقد من 1 - 12 مايو 1971 « ان بحوث علم النفس الصناعي نشأت دون ان ترتبط بفرع معين من فروع علم النفس بل كانت الميدان الاساسى للتجريب في علم النفس بوجه عام » . ولعل كل ذلك يؤكد ما سبق ان ذهبنا اليه في مقال نظرة مادية الى نشأة علم النفس المنشور في العدد 64 الصادر في يونيو عام 1970 من هذه المجلة من ان علم النفس قد ظهر في المجتمع الرأسمالى نظرا لما خلقته الصناعة - سمة ذلك المجتمع - من شعور طاغ لدى الانسان بالافتراق ورغم ان معمل فونت لم يكن تصديا لدراسة تلك الظاهرة بقدر ما كان تهربا من تلك الدراسة - فان علم النفس التجريبي الذى نشأ في معمل فونت لم يجد ميدانا لتجريبه الا في الصناعة . ودلالة ذلك غنية عن البيان .



يعد العمال الذين يمكن الاستغناء عنهم عند تطبيق طريقته الجديدة . ولقد عبر أحد رجال الاتحادات العمالية آنذاك عن الارتباط بين طريقة تايلور واضرابات العمال بقوله « ان دراسات الوقت والحركة انما تعنى ضياعا للوقت وتوقفا للحركة » .

ولم يؤد ذلك الرفض ولا تلك المقاومة الى تخلي الراسماليين عن تمسكهم بمنهج تايلور ، كل ما حدث هو شعور جارف بالرأفة انتاب تايلور بسبب تجربته تلك يستويات . شعور دفعه الى ان يقول « لقد كنت صغيرا في السن ، ولكن صدقوني انني كنت اكبر بكثير عما انا عليه الان . فقد كنت مثقلا بالهجوم ، احتقر كل هذا العمل اللعين وأشعر بخيانتته . انها لحياة فظيعة ان يعيش أى شخص وهو ليس بقاتل على النظر في وجه أى عامل دون ان يرى عليه علامات الغضب والعداء ، ولديه شعور بان كل شخص ممن حوله انما هو عدوه اللدود » . وعلى أى حال فليس غريبا من تايلور عضو جماعة الكويكر ان يحس بمشئ تلك الاحاسيس ، وان كان ذلك لا يؤثر في كثير او في قليل في تقييم ما خلفته التايلورية من آثار .

كان ذلك هو اللقاء المباشر الاول بين العمال وعلم النفس الصناعي ، ومنذ ان ظهرت التايلورية ولاقى مالاقتنه من مقت العمال ومقاومتهم لها ، واطلاقهم صفة « عملاء الادارة » و « صنّاع الراسماليين » على اتساع

٢ - تدريبهم تدريجياً مكثفاً

٣ - زيادة أجورهم .

وقد قام تايلور بتطبيق تلك القواعد الثلاث في احد اقسام شركة بنتلهم للصلب حيث اختار عاملا هولنديا يدعى شميدت ، توسم فيه الكفاءة عندما لاحظ انه قوى ومحب للتقود . واخذ تايلور في تدريب ذلك العامل على الطريقة « المتلى » - اى الاسرع - في تحميل سبائك الحديد بعد ان وعدوا بزيادة أجره زيادة كبيرة اذا ما اطاع تعليماته تماما . وبتمهيم تلك الطريقة تمسكن تايلور من تخفيض عدد العمال المطلوبين لتحميل العربات بشركة الصلب من ٥٠٠ عامل الى ١٤٠ عاملا ، وزيادة الدخل القومي للعمال « بالتناسب » بمقدار ٦٠ ٪ ، وتوفير حوالى ٧٥ الف دولار سنويا للشركة .

لقد واجهته التايلورية الكثير من اوجه النقد سواء من بعض علماء النفس الصناعي امثال مايرز Myers, C. او بعض علماء الاجتماع الصناعي امثال ميلر Miller, D.C. وفورد Form, W.H. وكان طبيعيا ان تظنى التايلورية - فضلا عن ذلك - رفضا ومقاومة لا حد لها من قبل العمال بحيث اصبح مجرد محاولة ادخال مثل ذلك النظام في مصنع معين مرورا كافييا لاضراب عمال ذلك المصنع . فلقد كان نجاح عمل تايلور يقاس الى حد ما

تايلور وهم أول من راوهم من رجال علم النفس الصناعي حتى ظلت تلك الصفات لصيقة بهؤلاء جميعا حتى بعد أن ذهب أتباع تايلور أو خفت نفوذهم ، وحل محلهم أتباع التون مايو ، ثم حتى بعد أن ذهب هؤلاء جميعا وتعددت وتواتت الاجاهات في علم النفس الصناعي . ولم يكن بد لعلماء النفس الصناعي من التصدي لتلك « الوصمة » التي لحقت بعلمهم قبل ان تلحق بهم .

علم النفس الصناعي بين العمال والرأسماليين

لقد دخل علم النفس مجال الصناعة مع نشأة الرأسمالية ولخدمة الرأسماليين . وليس في ذلك أية مدعاة للاستغراب . كما انه لا يمكن ان يكون مبررا - كما سبق ان اشرنا - لاستعجان علم النفس الصناعي ولا لتحييد الرأسمالية ايضا . فذلك شأن العلوم الحديثة جميعا ، نشأت في تلك الحقبة لخدمة الطبقة الرأسمالية السائدة آنذاك . ولكن علماء النفس الصناعي - ولعدد من الاسباب التي اشرنا اليها فيما سبق - لم يكونوا ليسهلوا بذلك ببساطة بل على العكس فقد انتهات الحجج والتحليلات والبررات من جانبهم دفعا عن علمهم وعن انفسهم ضد « وصمة » خدمة الرأسمالية . واهم تلك الحجج - فيما نرى - ثلاث :

أولا :

من أهم الحجج التي يسوقها من يتصدون للتبرئة علم النفس الصناعي من وصمة الرأسمالية القول بأن ذلك العلم قد لقي معارضة من جانب العمال ومن جانب الرأسماليين أيضا . وإذا لم يكن ذلك، يعني أنه في خدمتهما معا ، فإنه لا يمكن أن يعني أنه في خدمة أحدهما دون الآخر . ولم يقتصر ترديد تلك الحججة على رجال علم النفس الصناعي فحسب ، بل إن كارل فلوجل في كتابه «مائة عام من علم النفس» يقرر وهو يعرض الحديث عن علم النفس الصناعي أنه « بالرغم من الكثير من المعارضة المحتومة من النزعة المحافظة لكل من العمال واصحاب الاعمال ، فان ذلك الفرع الجديد من علم النفس قد احرز تقدما ملحوظا » .

ومظاهر معارضة العمال واضحة جلية . ترى ماهي مظاهر معارضة الرأسماليين - أو كما يفصل رجال علم النفس الصناعي تسميتهم - اصحاب الاعمال أو المديرين ؟ لعسل المقصود بتلك المعارضة من جانب الرأسماليين هو « فباؤهم » في تبني التaylorية . لقد مضى اثنا عشر عاما من 1898 حين بدأ تايلور تجربته في شركة بنتهايم الى عام 1911 وبالتحديد في ديسمبر مسد

ذلك العام حين اذاعت لجنة التجارة الداخلية بالولايات المتحدة الامريكية تقريرا مؤداه ان السلك الحديدية يمكن ان توفر مليون دولار يوميا بتطبيق الطريقة الجديدة . ولو سلمتنا بان مثل تلك الفترة يمكن ان تعد تناوؤ من جانب الرأسمالية في تبني افكار تايلور ، بل وحتى لو سلمنا بان الرأسمالية كانت طوال اثني عشر عاما «ترفض» تلك الافكار فإنا ينبغي ان نفرق تفرقة حاسمة بين « رفض » نابع من تردد الرأسماليين في المغامرة برأسامهم في مشروع جديد غير مضمون سواء كان « ادارة علمية » او آلة جديدة ، ورفض العمال لاشروع يتعارض مع مصالحهم ويهدد بالاستغناء عن 72 ٪ منهم . الرفض الاول سرعان ما يتلاشى الى الابد بمجرد التاكيد من فائدة المشروع ، والرفض الثاني يستمر أبدا . وعلى اي حال فالعبرة بالواقف النهائي .

ترى هل ثمة مظاهر اخرى لتلك المعارضة ؟ فلنوفر على انفسنا جهدا قد نبهله في غير طائل في البحث عينا عن مزيد من مظاهر معارضة الرأسماليين للتaylorية . ولنتساءل مباشرة : من الذي قام بتحويل بحوث علم النفس الصناعي ؟ بل ومن الذي سمح لعلماء النفس الصناعي بدخول المصانع أصلا ؟ ومن الذي يدفع أجر الاخصائي النفسي الذي يعمل في المصنع في المجتمع الرأسمالي ؟ هل هم العمال ؟ لا يمكن لاحد ادعاء ذلك . انهم الرأسماليون اذن . وهم يدفعونه مختارين دون ضغوط من جانب العمال أو غيرهم كما هو الحال بالنسبة للخدمات الطبية أو ما الى ذلك مما حصل عليه العمال في المجتمع الرأسمالي نتيجة قتال شرس مع الرأسماليين . ترى لماذا يقدم الرأسماليون على ذلك ؟ السذاجة حات بهم آنذاك ؟ ام لاشفاق بالعمال لم يستطيعوا له دفعا ؟ ترى هل يمكن للرأسمالية ان تتول وتدعم خصما لها ؟ او على احسن الاحوال حكما بينها وبين خصومها ؟ الا يحق لنا ان نسلم بان لدى الرأسماليين من الذكاء والوعي فيما يتعلق بمصلحتهم المالية المباشرة على الالاف ما يمكنهم من تحديد ما ينفعهم وما لا ينفعهم ؟

ثانيا :

يبدأ بعض علماء النفس الصناعي نقاشهم للقضية المطروحة بتأكيد ان الهدف الذي يلتزم به علم النفس الصناعي هو السعي من أجل زيادة الانتاج . وهو هدف - فيما يرون - تشترك في السعي اليه والاستفادة منه الامم جميعا ، والطبقات جميعا ايا كانت معاملها . وبالتالي فليس ثمة مبرر للقول بان علم النفس الصناعي يخدم الرأسماليين دون سواهم . وقد تبدو هذه الحججة لوهلة الاولى متعاسكة تماما . ولكن ذلك التماسك ، لا يثبت ان يهتز اذا ما تساؤلنا : هل تسعى الرأسمالية دائما - وهي

التي يحكمها قانون العرض والطلب - الى زيادة الانتاج عامه ؟ الا تؤدي زيادة انتاج سلعة معينة عن حد معين الى انخفاض سعرها أو الى العجز عن توزيعها توزيعا مريحا للمنتج ؟ الا يسيء الراسمالي في ظروف معينة الى الحد من انتاجه لكي تحتفظ منتجاته بأسعارها المربحة ؟ ان الولايات المتحدة الامريكية مثلا تقوم بالقضاء كميات هائلة من انتاجها في المحيط لكي لا تنخفض اسعارها . الا يمكن والحال كذلك ان تؤدي زيادة انتاجية مصنع معين الى دفع صاحبه الى الاستغناء عن عدد من عماله لكي تنخفض انتاجيته وترتفع بالتالي اسعار المنتجات ؟ اليس ذلك هو ما يحدث بالفعل في البلدان الراسمالية ؟

ان مجرد طرح مثل تلك الاسئلة ، ومحاولة التماس اجابة مبسطة لها ، دون خوض فيها لا طائفة لنا به من تحليلات الاقتصادية متممة قليل بأن يؤكده لنا حقيقة ان زيادة الانتاج كهدف دائم وشامل لا يمكن ان يتسوفر في المجتمع الراسمالي مهد علم النفس الصناعي . كما ان زيادة الانتاج عن حد معين قد تعنى دمارا للامال . ان جوهر الماظة في تلك الحجة انما يكمن في انها تقوم على افتراض خاطيء مؤداه ان هدف الراسمالي هو زيادة الانتاج والحقيقة ان هدفه هو زيادة الربح وشتان بين الهدفين .

ثالثا :

اما الحجة الثالثة ، ولعلها اكثر الحجج جميعا خطرا وسداجة في الوقت نفسه ، فهي القول بأنه ليس ثمة تضارب حقيقي بين مصالحي العمال ومصالح الراسماليين . يقول جيزيللي وبراون وهما من كبار علماء النفس الصناعي الامريكيين « ان الصناعات لا توجد من اجل مصلحة العمال فحسب ولا صاحب العمل فحسب بل من اجل مصلحتهما معا » . كذلك فان هنري مود وهو من اشهر علماء النفس الصناعي في كندا يؤكد « ان الصناعة بالصورة التي هي عليها اليوم قد ازالت الحواجز بين العامل وصاحب العمل من خلال اللقائات المشتركة التي تضع اهداف كل من العامل وصاحب العمل في بوتقة واحدة » بل انه حين يحدد العوامل المسؤولة عن خلق ما يسميه بالعامل المشكل يحرصها في عوامل او مصادر ثلاثة هي : المشرف ، والعمال نفسه ، والبيئة المحيطة به مستبعدا تماما حتى ان يكون « صاحب العمل » مجرد مصدر ضمن مصادر خلق ذلك العامل المشكل .

ووفقا لتلك الحجة فان كل ما يمكن ان يشوب العلاقة بين العامل والرسمالي لا يعدو ان يكون نوعا من سوء الفهم المتبادل والوقت الذي لا يلتب ان يتلاشى خاصة

اذا ما تدخيل علم النفس . فاذا ما لم يتحقق ذلك التلاشي فلماذا ان ثمة « مرض » قد لحق بنفر من العمال « ان ليس كالتسبقيات المذلة شيء في اثاره العرام والايقاظ عليه » ولعل تلك العبارة الواردة في أحد كتب علم النفس الصناعي المتخصصة تؤكد ما يلعب اليه برنال حين يقول « ان تطبيق مصطلح علم النفس بما يجعله من نغمة سيكياترية وتحليلية كان يعنى ان غالبية العمال من الكسالى والهملين والمتثيبن - والاسوأ من ذلك كله - المحرضين والمفريين - و باختصار اى عامل يثور ضد الاستغلال انما هم جميعا في الحقيقة مرضى يحتاجون الى تشخيص وعلاج يهدف موافقتهم مع ظروف عملهم : ينبغي النظر الى حياتهم المتزلية ، وتصحيح أفكارهم الخاطئة عن الملك ، وتعديل اتجاهاتهم غير المتوازنة » ان « ينبغي عمل كل شيء لهم فيما عدا الشيء الوحيد الذي يفرهم حقا وهو انتهاء الاستغلال » .

ميثاق توماس ريان وبارثيشيا سميت

توماس آرثر ريان هو استاذ ورئيس قسم علم النفس في جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الامريكية . والسيدة بارثيشيا سميت استاذ مساعد في نفس القسم . وهما اصحاب أحد المراجع الشهيرة في علم النفس الصناعي وهو كتاب « أسس علم النفس الصناعي » .

وفي الصفحات الاولى من ذلك المرجع وتحت عنوان « الكفاءة غير المتحيزة لعلم النفس الصناعي » يورد المؤلفان نصا بالغ الدلالة يستلانه بقولهما « ان تمويل الكثير من بعوث علم النفس الصناعي تقوم به الادارة لانها تعتقد ان ذلك يمكنها من تحسين ادائها لوظيفتها . ولهذا السبب فان بعض الاشخاص (حتى السيكولوجيون المتخصصين في فروع مؤداه ان علماء النفس الصناعي يتخذون مواقف متحيزة بالنسبة لقضايا صراعاته . وهم يعتقدون ان الادارة توظف السيكولوجيون بغرض استباق منازعات العمال بنفس الطريقة التي قد يؤدي بها انشاء بناء جديد او تقديم وجبات غذاء أرخص الى الحيلولة دون مطالبة العمال بزيادة اجورهم .. ولكن حتى اذا كان مثل ذلك الدفاع متوافرا بالفعل لدى الادارة - وهو ما نشك فيه - فانه لا علاقة لذلك بعمل الاخصائي النفسي في المصنع » .

ولكي بكل المؤلفان للاخصائي النفسي قيامه بعمله في المصنع على الوجه الذي يرضيانه له ، والذي يضمن له - في رايهما - التزامه والتجرد ؛ فانها يتوقعان لصياغة نوع من الميثاق ينبغي على الاخصائي النفسي ان يعتمد عليه ويلتزم به خلال عمله في المصنع . ويقسم ذلك الميثاق النقاط الثلاث التالية :-

الذي تتم به في المجتمع الرأسمالي تضى أن يتقدم الآلاف لشغل عدد محدود من الوظائف فيتم اختيار « أكفاهم » ويلقى بقيتهم في الطريق نهبا لجوع الفقر وتماسه البطالة وتوتر البحث عن « فرصة » جديدة . أيمن لساذج مهما بلغت سداجته أن يتصور أن مماناة العامل لكل ذلك الشقاء إنما تعنى حمايته من ضيق قد يتنابه ، وإصابة قد يتعرض لها لو التحق بعمل هناك من هو أكفا منه للقيام به .

خاتمة

ترى ما الذي يجدر بنا أن نفعله بذلك الركام الهائل من النتائج والأدوات التي أسفرت عنها بحوث علم النفس الصناعي ؟ انتقيرها جزءا من أجهزة الرأسمالية في استقلال العمال ومن ثم نلقى بها في اليوم فريحن ؟ أم ترى نحتفظ بهسا كما هي معتبرين إلا علاقة للعلم ونتائج بالمجتمع وطبقاته ؟

لعل قارئنا المحافظ الذي بدأ في مستهل المقال متوجسا من العنوان الذي اخترناه له قد توقع أن يتبنى بنا الأمر الى أن نولى ظفورا لذلك العلم ونلنض ايدنا من نتائجه وأدواته . ولعله رأى في ذلك الموقف التوقع ما يبرر له ترجمسه . وليس من شك في أن قارئنا قد تسرع وأخطأ التقدير في توجسه الأول وفي توقعه الآخر أيضا .

إن الكثير من النتائج التي توصل إليها علم النفس الصناعي تعد جزءا نهسا ولا شك من تراث المعرفة الإنسانية . وإذا ما سلمنا بأن الاشتراكية هي الوريث الشرعي لكافة إنجازات الرأسمالية فإن علم النفس الصناعي - شأنه شأن بقية العلوم - يعد ولا شك جزءا هاما من تراث الانجانبات . بل إن الاستفاذة الحقيقية والتطوير الخلاق لعلم النفس الصناعي لا يمكن أن تتحقق - فهنا ترى - إلا في ظل المجتمع الاشتراكي . ففي المجتمع الاشتراكي حيث يخفى الاستغلال الرأسمالي يمكن حقا للاخصائي النفسي أن يمارس عمله في الصنم الذي يملكه الشعب بتجرد وناهة كاملين . وفي المجتمع الاشتراكي حيث تختفي البطالة ، وتتساوى « فرص » العمل مع عدد المستعدين للعمل ، وحيث تلتزم دولة الشعب بتشغيل أبناء الشعب ، في ذلك المجتمع وحده يصح للتوجيه المهني ، أو لمداء « الرحل المناسب في المكان المناسب » معنى ثوريا إنسانيا حقيقيا .

وعلى أي حال ، فإن العلاقة بين علم النفس الصناعي ، وقصة الأثباتية وكذلك المقدم الأدب ، يحتله علم النفس الصناعي ، في العلم ، التنمية والاشتراكية تعد جميعا جدرة بتناول مستقل يوفيهما حقها .

(1) أن من يدفع تكاليف البحث - بصرف النظر عن هويته - إنما يدفع ما يدفعه من أجل الحصول على حقائق وتوصيات مستفاه من تلك الحقائق . وشرط المناقذ هو أن تقيم النتائج كحقائق وليس تبعا لانفاهم مع الأفكار المسبقة للبيض أو لتدعيمها لوقف البعض في النزاع .

(2) إن نوع المعلومات التي يحصل عليها الاخصائي النفسي يفيد كلا من العمال والإدارة . فعلمية الاختيار المهني مثلا التي تقوم على اختيار الأكفا من بين المتقدمين لشغل وظيفة معينة تكفل للإدارة إنتاجا أفضل كما أنها تجنب العامل مخاطر الالتحاق بعمل لا تؤهله له قدراته .

3 - إن المنازعات الصناعية هي في جوهرها مشكلات تتعلق بالدوافع . العمال أو اتعادات العمال تريد شيئا لا تريد الإدارة تقديمه على الأقل بالصورة التي يطلب بها . وبصرف النظر عما إذا كان يجب أن يحصل العمال على ما يطلبونه أو أن الإدارة محقة في رفضها ، فإن ذلك لا يدخل في نطاق تخصص الاخصائي النفسي .. إن ما يستطيع الاخصائي النفسي تقديمه في هذه المشكلة هو صورة أكثر وضوحا وبعسا عن التحيز لطبيعة المشكلات الدافعية المتعلقة بالموضوع .

ويجتم ربان وسميت ميثاقهما بقولهما « لعل المفروض في الوضع المثالي أن تقوم الحكومة أو مؤسسات مستقلة بتحويل البحوث السيكلوجية الصناعية والإشراف عليها خاصة في مجال الدوافع .. غير أن رغبة الإدارة في تمويل مثل تلك البحوث إنما يعنى ببساطة أنها قد أصبحت واعية بأن كافة الأطراف تستفيد من معرفة الحقائق ومن الإجراءات المرتكزة على الحقائق .. وثمة علامة طيبة من جانب الإدارة الحديثة أكثر علامة سيئة من جانب علم النفس الصناعي » .

وإذا كان ذلك الميثاق يتحاشى بذكاء ترديد حجة مفارضة العمال والرأسماليين لعلم النفس الصناعي ، فإنه يبرز بوضوح حجة جديدة مؤداهها ضرورة التزام الاخصائي النفسي الصناعي بعدم التحيز للرأسماليين الذين يدفعون له مرتبه وتكاليف بحثه ، وتحضرنا في هذا المقم عبارة غنية عن أي تعليق قالها براون خلال تصديه لمناقشة اتهام جورج التون مايو صاحب بحوث هارونون الشهيرة بأنه أظهر تحيزا لصالح الإدارة . قال براون « إن الرد الواضح على ذلك هو أنه ما من سيكلوجي صناعي الاخر شيئا آخر خلاف ذلك .. ففي ظل الظروف التي تجري فيها جميع البحوث الصناعية يكون مثل ذلك التحيز حتميا » .

أما القول ، بأن عملة كالاختار المهني مثلا إنما تستخدم العمال والرأسمالية معا ، فيه خطأ ظاهره الرحمة وباطنه العذاب كما يقولون . إن عملية الاختيار المهني بالاسلوب

اللغة ونظرية السياق

د. علي عزت

يرى أن هذا التعريف الشائع لا يعكس الواقع اللغوي ، إذ يقن أثناء اشتغاله بأبحاث خاصة بسكان جزر التروبريانده في البحار الجنوبية أن اللغة ليست مجرد أداة لتوصيل الأفكار ، بل هي في المكان الأول جزء من نشاط اجتماعي متسق ، وفي اللحظة التي تفصل فيها الكلمة عن سياق هذا النشاط الذي يغلفها أو عن سياق الموقف الذي تستخدم فيه تصبح كلمة جوفاء غير ذات مغزى ، لأن الألفاظ لا يمكن أن توجد في فراغ . وهو يدلك على ذلك بأن اللغة حين نشأت بين الشعوب البدائية لم تستخدم قط كمجرد مرآة للفكر المنعكس ، بل كانت في استخداماتها البدائية عبارة عن رابطة أو حلقة اتصال في النشاط الإنساني ، أي بمثابة ومنبئة للعمل وليست كأداة للفكر والتعمين . ثم يسوق نتائج دراسته في جزر التروبريانده حصداً لذلك ، إذ وجد أنه من الصعب العثور على مرادفات لفظية حرفية لعبارات وتعبيرات كثيرة يستخدمها هؤلاء السكان ، وبخاصة فيما يتعلق بعاداتهم ودياناتهم ومعتقداتهم ، ووجد نفسه في غمار إيجاد حل للمشاكل اللغوية التي صادفها يخرج بنظرية

تعد مشاكل اللغة من المشاكل الرئيسية الهامة في الدراسات الإنسانية ان لم تعد اهمها على الاطلاق . والتعريف الشائع للغة هو انها مرآة تعكس الفكر او وسيلة للتعبير عن الافكار وتوصيلها او تبادلها ، اذ يعرف هنري سويت اللغة في كتاب (مدخل تاريخ اللغة) بانها « التعبير عن الفكر عن طريق الاصوات اللغوية » كما يعرفها العالم الامريكى ساير في كتابه (اللغة Language) بانها « وسيلة لتوصيل الافكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام رموز يستخدمها الفرد باختياره » ، واحدث من ذلك كله تعريف العلامة جيميرش في كتاب (فلسفة النحو) : « فهم روح اللغة في نوع من النشاط الانساني ، نشاط من جانب فرد يجد في افهام نفسه لشخص آخر ، ونشاط من جانب هذا الشخص الآخر يفرض فهم ما كان يجري في ذهن الشخص الاول . »

ولكن العالم الاثروبولوجي مالبينوقسكي(١)

(١) برونسلا مالبينوقسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢) الذي قضى حياته في انجلترا وبرز في مجال علم الاثروبولوجيا و الاجناس البشرية ، ومن اهم مؤلفاته كتاب «الحدائق المرجانية وسحرها» الذي نشر في لندن عام ١٩٢٥ .

بثقافتها ، وبثقافتها فحسب ، أي ترتبط بخلفيتها
المادية المحسوسة من أدوات وأجهزة ووسائل ،
وبنظمها الاجتماعية وبأخلاق أناسها وعاداتهم
وقيمهم الخاصة بهم .

هذا الافتقار إلى الترادف عبر اللغات هو
أوضح ما يكون في العبارات الاصطلاحية
idioms ، فالعبارات الشائعة في اللغة العامية
الصرية مثل « لا لي في الطور ولا في الطحين » ،
« دابرة على حل شعرها » ، « بيض وشنا » ، « وريني
عرض اكتافك » ، « لا أحم ولا دستور » ، « مية تحت
تين » ، « زيتنا في ديقنا » .. الخ لا يمكن فهمها
أو ترجمتها إلى لغة أخرى إلا إذا أشرنا إلى الحقائق
الثقافية التي تكمن خلف هذه العبارات ، أي دون
أن نضع هذه العبارات ، في إطار سياقها الثقافي
سواء كان هذا الإطار بمعناه الواسع أي مجتمع
معين ينظمه أفكاره وتقاليد ومعتقداته وأخلاقه
أو بمعناه الضيق أي موقف معين بمكوناته المميزة
من ظروف وأشخاص وأحداث وأدوات .. الخ .
والثقافة هنا ، كما ترى ، تستخدم في أشمل
معانيها ، فهي تتسع لتشمل ، إلى جانب الألفاظ
والعبارات المنطوقة ، التعبيرات الوجه والأيدياء
والإشارات وأنواع النشاط الجسماني ، والأشخاص
الذين يسهمون في هذه النشاطات أثناء تبادل
العبارات ، والأجهزة والوسائل المادية ، واهتمامات
الناس وقيمهم الأخلاقية والجمالية ، والتراث ،
وغیرها مما ترتبط بهذه الألفاظ والعبارات ارتباطاً
وثيقاً .

هذه العبارات الاصطلاحية تؤدي وظائف
اجتماعية معينة ، ومثلها العبارات الثابتة أو
« الكليشيات » أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم
« عبارات الروتين اليومي » التي تصاحب مواقف
اجتماعية محددة مثل تبادل التحيّة ، والمجاملة ،
وتقديم الهدايا ، والولائم والحفلات ، والتهنئة في
الأفراح وأعياد الميلاد ، والعزاء في حالات الوفاة
والخسارة والمرض والحوادث ، والتملّق ، والنداء
بالألقاب أو أسماء التذليل .. الخ . هذه
العبارات هي بمثابة « مراسم » لفظية يقرأها المجتمع
ويعلق عليها أهمية كبيرة في الرابطة الاجتماعيّة
بين الأفراد ، كما يوقع نوعاً من العقاب الأدبي على
كل من يخالفها أو يخرج عنها . وتتميز هذه
العبارات عن غيرها بما يلي :

أولاً : إمكان توقعها أو التنبؤ بها بسهولة
لارتباطها بموقف معين ، كما أن الإجابة التي
تستثيرها هذه العبارات هي اجابات محدودة

تتعلق بالمعنى واللغة أطلق عليها نظرية سياق
الموقف Context of situation (١) وأوردها في
مقاله ومشكلة المعنى في اللغات البدائية (١٩٢٣)
الذي نشره كملحق لكتاب « أوجون ريبشاردز »
المعروف ، بمعنى المعنى The Meaning of Meaning
والذي يؤيد فيها نظرية أوجدن ريبشاردز الخاصة
بالاتصال Communication ويركز فيها على اللغة
كوسيلة للعمل لا كقابل أو معادل للفكر .

يري مالفينوسكي أنه ينبغي علينا أن نربط
ما بين دراستنا للغة ودراستنا لأنواع النشاط
الاجتماعي والانساني الأخرى ، وأن نفسر دلالة
كل لفظ أو عبارة داخل إطار السياق الحقيقي
الذي تنتسب إليه ؛ واللغة بهذا المفهوم تعد نمطاً
من أنماط السلوك البشري لا يؤدي مجرد وظيفة
ثانوية ، بل يؤدي دوراً وظيفياً خاصاً به ، دوراً
فريداً لا يمكن أن يحل محله شيء آخر . والكلمات
المنفردة هي في الواقع تصورات لغوية لا وجود
لها في الحقيقة إذ أنها نتاج تحليل لغوي متطور ،
أما الحقيقة اللغوية فهي العبارة المنطوقة في سياق
موقف معين . ولذا يعتقد مالفينوسكي أنه من
العسير ترجمة ألفاظ لغة ما إلى لغة أخرى ، وكلما
اتسعت الثقة بين ثقافتين متباينتين زادت
الصعوبة في العثور على مرادفات عبر هاتين
الثقافتين . وإذا أردنا تعريف الترجمة في شيء
من الدقة فانها إعادة خلق اللغة الأصلية إلى لغة
أخرى مختلفة تمام الاختلاف . ومن ناحية أخرى
ليست الترجمة استبدال كلمة بكلمة ، بل هي
بلا ريب ترجمة سياقات بورتها ، وبدل على هذا
بأمثلة بسيطة منها كلمة Sport و Gentleman
و Fair play في اللغة الانكليزية ، وهي
كلمات يصعب ترجمتها إلى لغة أجنبية ، وتصعب
محاولة ترجمتها عبارة عن إعادة تصوير لها ؛
ذلك أن كل ثقافة من الثقافات المختلفة تتميز
بنواحي معينة لاتتوفر في ثقافة المجتمعات الأخرى ،
فالرياضة في إنجلترا ، والموسيقى والرسم في
إيطاليا ، والحب في فرنسا ، والاتجاهات
المتنافسية في ألمانيا ، كلها سمات مميزة لهذه
المجتمعات . وحتى الألفاظ التي تعبر عن القيم
الأخلاقية أو الشخصية تتغير دلالاتها من مجتمع
إلى آخر ، حتى لو تشابهت هذه الألفاظ من حيث
الصيغة . وبالاختصار فإن كل لغة تتضمن ألفاظاً
وعبارات لا يمكن ترجمتها لأنها تتلادم وترتبط

(١) آثرت هذا التعبير على عبارة (سياق لحوال)
الشائعة والتي تستخدم دون تعريف علمي محدد .

متعارف عليها بين أفراد المجتمع الواحد ، وبالتالي يمكن التنبؤ بها ، فعبارة «أزاي الحال ؟» أو «أزاي الصحة ؟» التي تتبادل في مواقف التحية يمكن توقع الإجابة عليها بوحدة من العبارات : «الله يسلمك» ، «كويس الحمد لله» ، «الله يحفظك» . الخ . فالعبارة وإجاباتها هنا يعتبران من قبيل المحاصبات اللغوية collocations .

ثانياً : تتيحها أو أضرها الملزم ، بمعنى أن التفوه بعبارة من هذه العبارات يضع المخاطب أمام التزام أخلاقي بالرد بإجابة لفظية معينة أو بوحدة من اجابات بديلة ، فإذا كنت مدعوا لزيارة عند بعض الأصدقاء أو المعارف ولم تطل جلستك ثم أردت الاستئذان في الانصراف ، فإن المتوقع طبقاً لأنماط التقاليد الاجتماعية السائدة في مجتمعنا أن يلح عليك المضيف ، ذكراً كان أم أنثى ، في أن تجلس لفترة أخرى بعبارة مثل «نسه بدرى» أو « مش لسه بدرى ؟ » والمتوقع هنا أن يرد المضيف بعبارة مثل «بدرى من عركك أو «معليش أنا قعدت كفاية» أو «حاجتي آجي مرة ثانية» . وقد يتبع هذا جلوسك لفترة أخرى أو انصرافك ، أما إذا لم يحاول المضيف أن يدعوك لإطالة الجلوس فقد تعتبرها نوعاً من «عدم الباقية» أو نوعاً من «الضييق» من رؤيتك قد تكون نتيجة عدم ترددك عليه مرة أخرى ؛ على حين أن مثل هذا السلوك قد لا يفسر على هذا الوجه في مجتمعات أخرى كالمجتمع الانجليزي مثلاً . وكذلك الحال مع عبارات كثيرة تستخدمها جميعاً وتكون جزءاً لا يتفصل من مراسم الزيارات والولائم والأفراح والأتام . الخ . في كل بيت من البيوت المصرية مثل :

١ - الضيف (عند تقديم الشراب أو الطعام) :
وليه التعب ده ؟

المضيف : تعبك راحة ، كله من خربك ، كله فضلة خربك ، دى حاجة مش قد المقام ، دى حاجة بسيطة . الخ .

٢ - أحد المدعوين في حفل قران أو زفاف :
مبروك ، مبروك جواز فلان (أو فلانة)

الداعي (أحد أفراد أهل العريس أو العروسة) : عقبال عندك (أو عندكو) ، عقبال ماتفرح بانك (أو بنتك) ، عقبال حجك (لسيد أو سييدة كبيرة في السن) . الخ .

ثالثاً : توضيح الدور الاجتماعي الذي تقوم به هذه العبارات بين الاطراف المشتركة ، ففي

المجاملة مثلاً نجد أن عبارات مثل «هى العين تعلى ع الحاجب ؟» أو «هو احنا قد المقام ؟» أو « هو احنا في ديك الساعة ؟» ترتبط بموقف قد يكون فيه أحد الطرفين في مركز اجتماعي معين عن الطرف الآخر ، وهو يطلب منه شيئاً أو يتقدم اليه بعرض ما ، وليكن مثلاً موظفاً حكومياً كبيراً يطلب من أحد السكتية أن يزوج ابنته لانه ، فليسوف يعتبر الكاتب ، أن مثل هذا العرض «شرفاً» له ، ومن ثم يعبر عن موافقته في نفس الوقت الذي يعترف فيه بمركزه الأدنى بقوله مثلاً «هو احنا قد المقام ؟» أو « هو احنا في ديك الساعة ؟ »

رابعاً : التعبير في وضوح عن التقاليد والسادات واتيهم الاخلاقية والمعتقدات وعقيدة الأفراد ومواقفهم من الحياة بوجه عام . فالأمثلة التي أوردناها في الفقرة السابقة تعبر عن مخلفات أو روايب مجتمع طبقي وعن الأهمية التي لازال مجتمعنا يعلقها على المركز الاجتماعي . ونظرة واحدة على العبارات التي نستخدما في معظم هذه المواقف الاجتماعية تكشف ، الى جانب أشياء أخرى ، عن قدسية الروابط العائلية ، طبيعة التواضع والمجاملة والكرم والتودد ، مجتمع كان اقتصاده قائماً أساساً على الزراعة وكانت تسوده فروق طبقية حادة ، ومعتقدات خاصة بالايان بالقدرة والحظ والتفاؤل والتشاؤم .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية للغة أكثر وضوحاً في ذلك الاستخدام الذي لا يهدف من ورائه الى توصيل «معنى» أو «مغزى» أو «دلالة» لغوية معينة ، بل هي وظيفة اجتماعية بحتة حيث تتبادل اللغة بين أناس معينين في مواقف معينة من الفلاحين حول نار مشتعلة أمام بيت من بيوت القرية أو في حقل من حقولها ، أو حين يتجمع بعض العمال أو البوابين في المدينة عقب انتهائهم من أعمالهم اليومية أو حين يستريحون بعض الوقت من عناء العمل يتجاذبون أطراف الحديث ، أو حين « تتردش » بعض النسوة وهن يقمن بعمل يدوي كشمغل الابرة أو تنظيف الخضروات أو غسل الملابس ، وهو عمل يدوي لا صلة له بما يتفوهن به . وائتسا هنا نواجه نمطاً آخر من أنماط الوظائف اللغوية تستخدم فيه اللغة استخداماً لا علاقة له بما يحدث في تلك اللحظة ، أى أن معنى اللفظ أو العبارة لا يمكن ربطه بسلوك المتحدث أو المستمع أو بالغرض الذي يعمل من أجله ، والا فما هو الغرض من عبارات

مثل «أزاي الصحة؟»، «الله ! أنت هنا»، «جاي منين؟»، «رابع فين؟»، «وعلى فين؟» «الجو عال النهاردة»، مثل هذه العبارات يتبادلها الناس لا بغرض الاخبار أو التقرير أو الاستفهام أو التعبير عن أي فكرة من الأفكار، بل هو نوع من الحديث تخلق فيه أواصر الاتصال والمشارنة عن طريق مجرد تبادل الألفاظ التي لا تثير بالضرورة تفكيراً في عقل المستمع . مثل هذا النوع من الاستخدام اللغوي يطلق عليه ما لينيوفسكي اسم Phatic communion . واللغة هنا ، مرة أخرى ، لا تستخدم كوسيلة لنقل الفكر ، بل لمجرد خلق هذا الجو الاجتماعي والمشاركة الشخصية بين هؤلاء الناس ، والموقف هنا يخلقه تبادل العبارات والمشاعر التي تشكل نوعاً من التجمع البهيج المستحب عن طريق الأخذ والعطاء في العبارات التي تكون قوام أي «دردشة» . ويمكن القول بأن الموقف هنا يتكون في الواقع مما يحدث لغوياً فقط ، أي أنه موقف مشبع من الناحية اللغوية .

وعلى العكس من ذلك ، تجد اللغة ذروة أثرها العملي .

١ - اما بطريقة غير مباشرة في الوظائف الروحية والدينية والخاصة بالمعتقدات السائدة في مجتمع ما ، مثل العبارات التي تصاحب العمليات السحرية وطرده الشياطين وصب المعينات واحلال البركات في المجتمعات البسائية أو المتخلفة ، وكذا في العبارات المقدسة التي تصاحب المناسبات الدينية والصلوات والأدعية ، وحتى في العبارات الخاصة بالمعتقدات الروحية مثل التفاوض والتشاور في مجتمعاتنا ؛ ذلك أن هذه العبارات تحرك قوى روحية أو تصبغ شبيهة قانونية حين ترتبط بمقدسات اجتماعية مثل الزواج والطلاق والبنوة . . . الخ .

٢ - واما بطريقة غير مباشرة في الممارك واصدار الأوامر والتعليمات وصيحات الاستغاثة، فمجرد لفظ أو عبارة أو نداء في مثل هذه المواقف كفيلاً بتغيير مجرى الأحداث أو الأفعال .

ومجمل القول ، يرى مالنوفسكي أن فصل الناحية اللغوية لمثل تلك العبارات عن السياق الاجتماعي والثقافي هو تمييز لكل من علم اللغويات وعلم الاجتماع على حد سواء ، فاللفظ بالنسبة له هو عمل ذو قوة وفاعلية لا تقل عن أي عمل يدوي ، أو هو مؤثر يدفع للفعل ، مؤثر

يرتبط ارتباطاً قوياً بالموقف الذي يحدث فيه ، أي بالناس والأشياء التي يتعاملون بها ؛ وهذا مما حدا بمالنوفسكي أن يقول عبارته الماثورة في مقاله « مشكلة المعنى في اللغات البدائية » الذي سبق الإشارة إليه :

« انكلام والموقف مرتبطان ببعضهما ارتباطاً لا ينفصم ، وسياس الموقف لا غنى عنه لفهم الألفاظ . »

وقد نادى مالنوفسكي بتطبيق نظرية «سياق الموقف» هذه لا في الدراسات الخاصة بعلم اللغويات فحسب ، بل من حيث أنشروط العامة التي تستخدم فيها اللغة بوجه عام ، بمعنى أن دراسة أي لغة من اللغات التي ينطق بها شعب ما يعيش في ظروف تختلف عن ظروفنا ويمتلك زمام ثقافة أو حضارة متباينة عن ثقافتنا أو حضارتنا ينبغي أن يصاحبها دراسة الحضارة والثقافة والبيئة التي يعيش فيها أفراد هذا الشعب ، ولذا فان دراسة معنى لفظ أو عبارة لا تتأتى من مجرد التأمل السلبي لهذا اللفظ أو العبارة ، بل نتيجة تحليل مجموع استخداماتها داخل اطار سياق ثقافي معين .

وتجد هذه النظرية الخاصة بمالنوفسكي صدى في كتابات العيلسوف ل. فتنجشتين (١) الذي يقول في كتابه «أبحاث فلسفية . PHIOS . Investigation : » وتكن معاني الألفاظ في استخدامها . . . وليس في مقدور المرء أن يحدث كيف تستخدم لفظه ما ، بل عليه أن ينظر الى استعمالها ، ويتعلم من ذلك . ثم يشبه استخدام الأنماط المختلفة من اللغة في السلوك الخاص بالكلام ، يشبهه بالألعاب المختلفة التي تتحكم فيها قواعد معينة فيقول « ان السؤال : » ما هي الكلمة في الواقع ؟ » يشبه تماماً سؤال « ما هي قطعة الشطرنج ؟ » ، كما يقول «اللغة عبارة عن مجموعة من الألعاب ذات قواعد أو عادات معينة» .

وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لدى عبارة «سياق الموقف» التي استخدمها مالنوفسكي لنرى أثرها في دراسة علم اللغويات ، ذلك أن هذه العبارة قد فتحت آفاقاً فسيحة في مدرسة علم اللغويات الحديث ، وبخاصة في انجلترا ، إذ

(١) لودفيج فتنجشتين (١٨٨٦ - ١٩٥١) الذي خلفت كتاباته اثاراً كبيراً في معظم الفلسفة المعاصرة من ذوى الاتجاهات الوضعية أو التحليلية أو التجريبية المنطقية .

تناولها فirth (1) مؤسس هذه المدرسة في الأربعينات من هذا القرن ووظفها لصالح هذا العلم ، ثم جعل دراسة اللغة في إطارها الاجتماعي احدی العلامات المميزة لمدرسة اللغويات الانجليزية منفصلا بذلك عن مدرسة اللغويات الأمريكية التي سبقتها على يد ليونارد بلومفيلد وادوارد سابير في أوائل الثلاثينات . وقد وجد فirth في هذه النظرية أطارا مناسبيا تنتظم فيه العناصر الاجتماعية التي تضم الأشخاص والأدوات والأحداث ، الى جانب عنصر اللغة الذي تقوم بينه وبين هذه العناصر الأخرى علاقات وتفاعلات هامة لا يمكن اغفالها عند دراسة الأحداث اللغوية حيث أن اللغة ظاهرة اجتماعية في المقام الأول .

ولكن الواقع أن كلا من مالفينوسكي وفيرث يستخدمان هذه النظرية بطريقة مختلفة ، ويرجع هذا بالضرورة الى ان مالفينوسكي كان عالما انثروبولوجيا انضمت به دراساته للإنسان البشرية الى اهتمامه المعارض باللغة ، بينما كان فirth عالما لغويا مهتما بالثقافة الإنسانية بالدرجة التي تعينه على تكوين نظرية لغوية . فسياق الموقف الخاص بمالفينوسكي يتألف من الملامح الواقعية الفعلية التي تربط البيئة الثقافية والتطبيعية التي حدث فيها الموقف ، مما أدى الى اتهامه « بالتخصيصية » وافتقاره الى « التعميم » ، بمعنى أن كل عبارة ينبغي أن تتناول على حدة ، وبالتالي تستبعد انظريات العامة « للمعنى » . ولذا يأخذ عليه فيرث أن اتجاهاه في تطبيق فكرة « سياق الموقف » يعد اتجاها برجماتيا ، إذ أنه خلط بين ما يمكن أن يكون « أطارا نظريا » وبين الأحداث العملية نفسها التي يصح أن تؤخذ على أنها مجرد أمثلة نموذجية لهذا الاستخدام اللغوي أو ذلك .

أما « سياق الموقف » بالنسبة لفيرث فهو عبارة عن « إطار منهجي » يمكن تطبيقه بوجه عام على الأحداث اللغوية ، وهو مجموعة مترابطة من الأجزاء يسكن تناوُلها على مستوى يختلف عن مستوى الأبواب النحوية وأن كانت لها نفس الطبيعة المجردة . ويقترح فيرث على اللغويين أن ينحوا في دراستهم للظواهر اللغوية نحو تقصي العلاقات الداخلية لسياقات الموقف على هذا النحو :

(1) ج.و. فيرث الذي كان رئيسا لقسم اللغويات بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن ، وقد توفي سنة 1٩٦٠ . وله إسهامات وكتابات هامة من اللغويات .

(أ) دراسة السمات المميزة للأشخاص والشخصيات التي تساهم في سياق ما ، وتقتصر الدراسة بالطبع على السمات التي لها علاقة بهذا الموقف ، مثل :

١ - الأحداث اللغوية أو الكلامية التي ينطق بها المشتركون في الموقف .

٢ - الأحداث غير اللغوية التي تصدر عن المشتركين (مثل الإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه والضحك والصمت .. الخ) .

(ب) دراسة الأشياء والأدوات ذات العلاقة بالموقف (ج) أثر أو نتيجة الحدث اللغوي .

ولضرب مثلا أو مثالين نوضح بها هذه النظرية في دراسة المعنى . فإذا تأملنا عبارة « الله يعوض عليك » نجد أنها تستخدم في لبنان في موقف يختلف عن الموقف الذي تستخدم فيه في مصر على النحو التالي : (مستخدما بعض عناصر «السياق» السالف ذكرها) :

في لبنان :

(١) بائع ومشترى (س و ص)

١ - ص يطلب شراء سلعة ما من س ويدفع ثمنها .

٢ - س يناوله السلعة ويقبض الثمن قائلا « الله يعوض عليك » .

(ب) محل أو مكان للبيع .

(ج) ينصرف ص على أثر الكلام .

في مصر :

(١) شخصان متعارفان س و ص . نعى الى علم س أن ص في غاية التأثر والحزن بسبب فقده لشيء فتريز .

١ - يحاول س أن يسرى عن ص ويشاركه وجدانيا بقوله « الله يعوض عليك » ، وقد يتبعها بعبارة أخرى مثل « ماتزعلش نفسك » أو « كلنا لها » .

٢ - ص يصمت أو يرد بعبارة مثل « الحمد لله » أو « كله كويس » .

(ب) خسارة كبيرة وقعت أو شخص ضايق أو عزيز لدى ص قد توفي .

وقد لا تتوفر كل هذه العناصر في «السياق» فقصده يكون عنصرا واحدا أو أكثر هو الجدير

في الكنية وأسماء التندليل :

أبو علي ، أبو حجاج ، أبو خليل ، أبو عفان ،
أبو حنفي ، أبو داود . الخ .

في بعض التسميات :

أبو دراع ، أبو راسين ، أبو رجل مسلوخة ،
أبو جلمو . الخ .

فأين إذن « المعنى المطلق » الذي تتميز به
كلمة « أب » ، وكيف يفهم الأجنبي مثلا « معنى »
هذه الكلمة إن لم نوضح العلاقة بين الأشخاص
الذين يستخدمونها ، وبذا القيم الاجتماعية التي
تنطوي عليها هذه العلاقة ؟

وهكذا إذا نحن لم نغفل دراسة السياق في
علم اللغويات لأصبح علما يهتم بحقق بالغة
كسلوك انساني ذي مغزى في مجتمع من
المجتمعات ، وليس مجرد اشارات أو رموز صوتية
أو مكتوبة متعارف عليهما بين الناس . ولقد
ساهم مالنوفسكي وفيرت بهذا في تشجيع الباحث
اللغوي حين يقدم على دراسة اللغة من الناحية
النحوية والصوتية واللفظية ألا يهمل « الموقف »
بشخصه ونظمه وعاداته ، وأصبحت نظرية
انواطيف أو الاستعمالات اللغوية في سياقات
المواقف من أهم النظريات التي ساهم بها هذان
العالمان في دراسة المعنى في اللغة ، تلك الدراسة
التي لا زالت تشكل عقبة كؤود في دراسة
الظواهر اللغوية المختلفة دراسة علمية قائمة على
شواهد وأساليب ملموسة ، وفي ذلك يقول
بلومفيلد في كتابه « اللغة » :

« ان تبيان المعاني هو . . نقطة الضعف في
دراسة اللغة ، وسوف يظل هكذا حتى تقطع
المعرفة الانسانية شوطا طويلا في التقدم فيما
وراء حالتها الراهنة » .

بالاهتمام . فمثلا إذا سألك أحد معارفك « رايح
فين ؟ » وكانت الإجابة « رايح مصر » فإن أهم عنصر
هنا في السياق هو مكان الكلام ، فإذا كان في
الاسكندرية مثلا أو في الزقازيق فإن معنى ذلك
أنك مسافر إلى القاهرة ، أما إذا كان مكان الكلام
دمشق أو بيروت فإن معنى ذلك أنك مسافر إلى
الجمهورية العربية المتحدة ، وقد يتبع هذا أن
يسألك السائل « رايح القاهرة ولا اسكندرية؟ » (١)

ونستنتج من ذلك أنه ليس ثمة « معنى
مطلق » لكثير من الالفاظ والعبارات ، إنما يختلف
معناها باختلاف الموقف الذي تستخدم فيه ؛ تأمل
مثلا استخدام كلمة « أب » في مجتمعنا المصري :

في بعض قرى الوجه البحري :

« يايا » (مخاطبا والدك أو صهرك)

« يايا علي » (مخاطبا عمك)

« يايا الحاج علي » (مخاطبا اما قريبا لك
يكبرك في السن أو صديقا من أصدقاء العائلة
المقربين)

« يايا الحاج علي ياو حسن » (شاب يافع
يخاطب صديقا من أصدقاء العائلة المقربين الذين
يكبرونه في السن)

في الوجه القبلي :

« محمد أبو حسن » (أي محمد ابن حسن)

في القاهرة وغيرها :

« محمد أبو حسن » (أي محمد والد حسن)

(٥) اقتبست هذين المثلين يتصرف من كتاب « المعاجم
اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث » تأليف د.
محمد أحمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ؛
صص ١٥ - ١٧ .

محمد عبده

بين

العقل والوجدان

سعد عبد العزيز

ولد « محمد عبده » فكانت فرحة أبيه بسولده بالغة ، وقد عبر عن فرحته حين أعلن على الملأ أنه قد نذر وليده لطلب العلم .. وتمنى أن يراه من كبار العلماء والفقهاء ، فذلك خير له ، لأن « من يرد الله به خيرا فليقبه في الدين » .

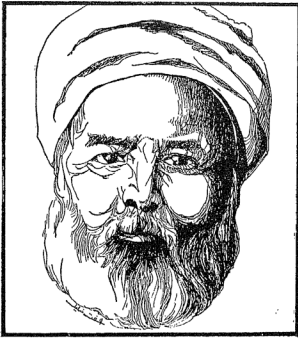
ويهمنا أن نذكر أن أغلب سكان قريته ، من أجداده الذين لا يعرفون في حياتهم سوى العمل في الزراعة ، وعبادة الله ، ولقد كانت مساكنهم - فيما مضى - من الحيام ، وما أن حل بهم شيخ يدعى « عبد الملك » حتى اتخذوه وليا لهم ، فقد راحوا ينسبون اليه الكرامات .. ولما توفي أقاموا له قبة ، وجعلوا مساكنهم من حولها ، وتحلقت البيوت بكثرة حول قبة ذلك الشيخ حتى تألفت القرية من مجموعها .. وذلك يدل بوضوح على المظهر الدينى للقرية ، والذي كانت تتميز به أسرة محمد عبده على وجه الخصوص .. وكانت هذه الأسرة تعالى في الاعراب عن تقاليدنا الدينية ، وذلك باختيار اسماء أفرادها من الاسماء الدينية ، فمنهم من يسمى بمحمد ، و ابراهيم ، وعلى ، وعثمان ، ودرويش ، وكان صاحب هذا الاسم الاخير من أهل التصوف ، وكانت له رحلات الى صحراء ليبيا ، ولقد تلمذ محمد عبده على يديه - فيما بعد - فكان أول أستاذ يهديه طريق الرشد ، وطريق التصوف الصحيح .

هنالك نوع من المفكرين يمكن أن نتعرف على حقيقة افكاره ، وتصوراته ، لو أننا أمعنا النظر في طبيعة حياته ، وما تنطوى عليه من خبرات وتجارب ، وأحداث ، فحياته انما هي فكره ، وقيمه ، ومعتقداته وهى تلك الحيوط التى يتألف منها نسيج شخصيته .

ويعد « محمد عبده » نموذجا حيا لذلك الطراز من المفكرين .. فهو أصدق تعبير عن تلك المؤثرات التى امتصها من حياته الريفية ، والحضرية على حد سواء .

معمروف أنه قد عاش تجربتين من الحياة .. تجربة الحياة في القرية ، وتجربة الحياة في المدينة .. ويمكن أن نؤكد أنه من خلال هاتين التجربتين استطاع أن يستلهم وعيه ، ورويته ، ومعاييره ، وبالتالي استطاع أن يخلق اتجاها فكريا جديدا فريدا في نوعه .. انه ذلك الاتجاه الذى لا يعدو أن يكون مزيجا من الفكر والوجدان .. ففيه يتعانق العقل بالروح ، والادراك القاهرى بالادراك الصوفى الباطنى .

ولا غرابة في ذلك ، فهو هنا يعبر عن طبيعة تكوينه النفسى ، والذهنى ، والاجتماعى ، فقد كانت نشأته الاولى نشأة دينية صرفة .. ففي قرية « محلة نصر » ، وهى احدى قرى البحيرة ،



م عبده

من الرسائل كتبها الشيخ محمد المدني الى بعض مردييه ، وقد سأله ان يقرأ له فيها شيئا لضعف بصره ، فما كان منه الا ان ألقى بالكتاب بعيدا ، وهو فى حال من الغضب ، وقد راح يلعن القراءة ومن يشتغل بها ، لكن الشيخ ظل يهسدىء من روعه ، ويعامله برفق ومودة ، حتى أطاعه . وما أن تناول الكتاب وأخذ يقرأ بضعة أسطر حتى استوقفه ، واندفع يفسر له معاني ما يقرأ بأسلوب واضح بسيط لم يعرفه من قبل . . . ومنذ تلك اللحظة بدأ الشاب يتعاطف معه ، وينجذب الى أحاديثه الشيقة بلقيدة ، فقد اكتشف أن هناك فهما متبادلا بينهما ، وأن شعورا بالاطمئنان يربط كلا منهما بالآخر . . . وتكرر لقاءهما أكثر من مرة حتى توطدت بينهما اواصر الصداقة . وهنا أحس محمد عبده أنه قد ولد من جديد ، فقد انزاح عنه ذلك الكابوس الذى كاد يخنقه ، وأحس أن هناك عالما جديدا من الوعي والصفاء قد انفتح أمامه ، فكان عليه أن ينتهى الى ذلك العالم الذى أمكن أن يكتشف نفسه من خلاله . . . أنظاليه وهو يقول فى مقال بعنوان نشأته وتربيته « كانت هذه الرسائل التى قرأتها للاستاذ تحتوى على شيء من المعارف الصوفية ، وكثير من كلامهم فى آداب النفس وترويضها على مكارم الاخلاق ، وتطهيرها من دنس الرذائل ، وتزهيدها

لقد لمس الوالد ذكاء ابنه المبكر ، حين أبدى تفوقا ملحوظا فى المرحلة الاولى من التعليم ، فقد أذهله أن يجيد القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن فى مدة لا تتجاوز سنتين ، الامر الذى جعله يقرر انتقاله الى طنطا ليتعلم فى « الجامع الاحمدى » تجويد القرآن ، وقواعد اللغة العربية . . . لكن سرعان ما يصدم الوالد حين يجد ابنه يتوقف فجأة عن مواصلة تعليمه ، معلنا سخطه على اساتذته الذين لا هدف لهم الا تلقين التلاميذ تلك المصطلحات الفقهية الغير مفهومة . . . وحين أدركه اليأس من النجاح ، انقطع عن الدرس ، ولاذ بالفرار ، متوجها الى بلدة « كنيسة أورين » حتى يتلافى لقاء والده الذى تميز بشدة بأسه ، وهناك التقى بأقارب والده ، وقضى معهم خمسة عشر يوما ، كان فيها يعانى أزمة نفسية حادة بسبب فشله الذريع فى التعليم ، الامر الذى جعله يفكر فى الاستقرار فى بلدته ويكتفى بالعمل كملاحظ للزراعة كقبة آقاربه . لكن ما أن التقى بأحد أحوال ابيه وهو الشيخ درويش خضر ، حتى تغير كل شيء . . . فقد كان شيخا صوفيا يأخذ بالطريقة الشاذلية ، وكان على دراية واسعة بنصوص القرآن ، وفهم معانيها . . . فليس غريبا أن يكون المعلم الحقيقى الذى انتشل محمد عبده من أزمته التى كادت تقضى عليه . . . فقد جاءه - بادية ذى بده - وبهده كتاب يضم مجموعة

في الباطل من مظاهر هذه الحياة .. ولم يأت على اليوم الخامس الا وقد صار ابغض شيء الى ما كنت احبه من لهو ولعب ، وفخفخة ، وزهو ، وعاد احب شيء الى ما كنت ابغضه من مطالعة وفهم ، وكرهت اولئك الشبان الذين كانوا يدعونني الى ما كنت احب ، ويزهدونني في عشرة الشيخ درويش ، فكنت لا احتمل ان ارى واحدا منهم ، بل افر من لقاءهم جميعا كما يفر المسلم من الاجر .. وفي اليوم السابع سألت الشيخ : ما هي طريقتهم ؟ فقال طريقتنا الاسلام ، فقلت او ليس كل هؤلاء الناس مسلمين ؟

قال : لو كانوا مسلمين لما اريتهم يتنازعون على التافه من الامر ، ولما سمعتهم بالله كاذبين بسبب او بغير سبب .. لقد كانت هذه الكلمات كأنها نار احرقت جميع ما كان عندي من المتاع القديم .. متاع تلك الدعاوى الباطلة ، والمزاعم الفاسدة متاع الغرور .. وسألته : ما وردكم الذي يتلى في الحلاوات أو عقب الصلوات ؟ فقال : لاورد لنا سوى القرآن .. تقرا بعد كل صلاة اربعة ارباع مع الفهم والتدبر .. قلت اني لى أن أفهم القرآن ولم تعلم شيئا ؟ فقال : اقرأ معك ، ويكفيك أن تفهم الجملة وبركتها فيفيض الله عليك التفصيل .. واخذت اعمل على ما قال من اليوم الثامن ، فلم تمض على بضعة ايام الا وقد رايتني اطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهد ، واتسع لي ما كان ضيقا ، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيرا .. وتفرقت عنى جميع الهوم ، ولم يبق لي الا هم واحد وهو أن اكون كامل المعرفة ، كامل ادب النفس ، ولم أجد اماما يرشدني الى ما وجهت نفسى اليه الا الشيخ درويش خضر ، الذى اخرجني من سجن الجهل الى قضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد .. هذا هو الاثر الذى وجدته فى نفسى من صحبة احد اقاربي وهو الشيخ درويش الذى كان يحق مفتاح سعادتى ..

من ذلك يتبين لنا الى اى حد استطاع الشيخ « درويش خضر » أن يغير من حياة رائد الإصلاح ، فقد فطن ، من أول لقاء ، ما يتميز به من ذكاء ، ونبوغ وشفافية ، وسرعة ما تنبأ بأن هذا الشخص يمكن أن يصبح ذا شأن كبير فى حياتنا الدينية والاجتماعية ، الامر الذى جعله يصبر على غضبه ونزقه ، فلم يتألم حين أعرض عنه ، ولم يفسح حين تركه وانهمك فى اللعب واللهو ، وانما راح يروض دوافعه الجامحة ،

ويسوسه حتى أسلم له قياده فى النهاية . فليس غريبا أن يتحول على يديه تحولا غريبا مثرا فقد صار واحدا من مرديه ، منتشيا الى الطريقة الشاذلية التى يتبعها ذلك الشيخ .. والحق أنه كان فى ذلك يستجيب لطبيعة البيئة التى نشأ فيها ، فهى تمتاز - كما أشرنا سلفا - بطابعها الدينى الصوفى .. فحتى نظام البيوت الذى شيده به قد أقيم بايحاء دينى ، حيث التفت حول ضريح الشيخ (عبد الملك) تبركا به . ولم تنقطع علاقة درويش خضر بمحمد عبده حين رحل عن القرية ليلتحق بالازهر ، ذلك لانها كانت أشبه بعلاقة الشيخ بالمريد (١) .. فقد كان يفضى اليه - حين يلتقى به - بدقائق أحواله العمورية ، وما يعتريه أحيانا من ضيق ، ومخاوف وشكوك . وكان الشيخ دائما يخفف عنه ويعمل على شفائه من أزماته ومتاعبه ، مستخدما فى ذلك طريقة الايحاء حينما ، والاتقان المنطقى حينما آخر . وكان يوصيه بأن يقبل على العبادة بقلب يخفق بحب الله ويتشوق اليه ، ذلك لأن «الحب» هو الوسيلة التى يتوصل بها المتصوف للوصول الى الله ، والغناء ذاته .. ومن ثم فقد تطبع محمد عبده - فى تلك الفترة - بخصال المتصوفة فصار دائم التفكير والتأمل ، وأخذ ينهمك فى تجارب انفعالية ، وفى رياضيات ومجاهدات بدنية ، وروحية ، ولقد كان ينظر الى النفس على انها أمانة بالسوء ، وهو هنا يتفق مع (الغزالي) فى تعريفه للنفس حيث يقول : « يراد بالنفس المعنى الجادع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان » ، الامر الذى جعل محمد عبده ينادى بأنه لابد من مجاهدة النفس وكسرها .. أما الروح فقد كان ينظر اليها على انها نقيض النفس ، فهى محل الاخلاق الحميدة ، وهى مبدأ الحياة ، وهى لطيفة ، نقية ، متحررة من سلطان النفس واغلال الحس وهى مصدر جميع مظاهر الانسان الحيوية ، وفى رايه أن العقول تعجز عن ادراك الروح ذلك لان الروح من أمر الله .. كذلك كان ينظر الى القلب على أنه منبع المعرفة ، فهو أساس الادراك وهو منبع الحس والشعور .

(١) المراد من له ارادة «والارادة عند الصوفية هى ترك ما يعتاد عليه الناس من الركون الى الشهوة ، واتباع الهوى ، وإخلاق الى الغفلة . فصار ترك هذه الصفات اللذيمة دالا على ارادة ، والتارك لها مريدا . راجع «الرسالة التفسيرية» فى علم التصوف ، طبعة مصطفى الحلبي ، ص ٩٢ .

في توليد الافكار دون الاعتماد على الافكار السابقة المتوارثة .

لقد حضر محمد عبده على استاذة دروسا نافعة في كتب المنطق ، واحكامه ، واصول الدين ولم تفض على صحبته للأفغاني الاستئنان حتى صار مفكرا نابها ، ومؤلفا جريئا ، يكتب عن المتكلمين ، والفلاسفة ، والمتصوفة ، ولم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين حين أحاط بتلك الموضوعات احاطة واسعة ، وفوق ذلك ، فقد أخذ ينشر مقالاته في جريدة الاهرام منذ بداية نشأتها عام ١٨٧٦ ، حيث كان يجهر بأرائه الجريئة في مجال الإصلاح ، ومجاربة الجمود ، والاخلد بالمعول الحديثة ، والاستئناد الى أحكام العقل في قضايا الدين والحياة ، ولقد أحدث نشر تلك المقالات ردود فعل سيئة لدى الجامدين من شيوخ الأزهر ، فارادوا أن يضطهدوه في امتحان الشهادة العالمية ، لولا أن انقذه شيخ الأزهر محمد المهدي العباسي ، الذي كان رئيسا للجنة الامتحان ، فنال درجة العالمية في عام ١٨٧٧ ، وقد زاده هذا الموقف الذي انتصر فيه على خصومه ثقة وقوة وحاساسا في العمل من أجل تحقيق دعوته الإصلاحية . فرأيناه ينادي بتحرير الفكر من قيد التقليد ، لأن التقليد يجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فيحجب عنا الرؤية الحقيقية للأشياء ، ورأيناه يدعو الى فهم الدين في ضوء الموازين العقلية وعدم تقبل آراء الآخرين دون أن تستند على دليل منطقي . يقول في صفحة ١٦٣ من كتاب : «الاسلام دين العلم والمدنية» : « ان المقلد يكون دائما أحمق ذن وأخس منزلة من المقلد فالمقلد انما ينظر من عمل المقلد الى ظاهره ، ولا يدري سره ، ولا ما يرمى عليه . . فهو يعمل على غير نظام ، ويأخذ الامر لا على قاعدة ، ولذلك سقط المسلمون في سر مما كان عليه مقلدوهم ، لاسيما أنهم قد خلطوا في التقليد ، وأضافوا الى دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه . . » لقد كان التقليد في نظره سببا من أسباب تخلفنا وجود حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية . . فلا غرابة أن نجد « مفكرنا العظيم » يصف المقلد أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال . . وفي مقابل ذلك نراه يشيد بالاجتهاد الذي ينبغي أن تفتح أبوابه لجميع المشاكل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة ، المتغيرة باستمرار . ومن هنا كان ينظر الى الوجود على أنه تغير وتطور ، وضرورة ، وبالتالي فهو حركة دائبة ، وتطور متصل ، وإذا كان ذلك كذلك ، فعلى المفكر أن يلاحق تلك الحركة ، وأن يواكب

تلك هي ملامح التجربة الصوفية التي عاشها محمد عبده ، والتي تعلم في ضوءها ، أن يغفل الجانب الظاهري للوجود ، وأن ينظر اليه نظرة باطنية ، ومن هنا تحولت رؤيته من الخارج الى الداخل ، ومن ثم كان يرى أن المؤمن الحق انما هو الذي لا يكتفي بالأخذ بالشكل الظاهري للدين الممثل في العبادات ، والفروض ، والشعائر الخارجية من صوم وصلاة وحج ، وانما نجده هو الذي يستغل بصيرته في الكشف عن حقيقة الدين ، وما تنطوي عليه من معان ، وخفايا واسرار .

وإذا كان الشيخ درويش قد طبع محمد عبده بالطابع الصوفي ، واعاد اليه وعيه ، وطمأنينته ، بعد أن ضل الطريق ، وأقعدته اليأس عن مواصلة تعليمه ، فاستطاع أن يوقظ فيه طاقاته الوجدانية والشعورية ، واستطاع أن يوطئه على حياة مثالية تنأى عن شوائب الواقع ، وما يعج به من صراعات وأحداث ومشاكل ، فقد أدرك محمد عبده - بالرغم من ذلك أنه لن يستطيع أن يحقق أهدافه ومثله الا اذا قذف بنفسه في خضم الحياة - فهو الآن في حاجة الى وعي جديد ، وعي تمتزج فيه اليقظة الذهنية بوقدة الانفعال . وسرعان ما عثر على ضالته حين التقى باستاذة النابغة جمال الدين الافغاني الذي كان اول من أخرجته من عزلته ، وعزوفه عن الناس ، فراح يستنهض همته ، وينبهه الى خطورة الانطواء ، والاسراف في الزهد وعدم الاكتران بمشاكل الحياة ، فذلك لا يتوافق وطبيعة الاسلام الذي يني عن الرهينة ، ويستنهج الضعف والاستكانة والحمول ، ولقد أخذ يبصره بأمور في الحياة كانت غائبة عنه ، ويفتح له آفاقا جديدة في عالم الادراك ، ويوضح له أهمية العقل ودوره الفعال في مساندة العقيدة وتدعيمها ، ودرء الشبهات والشكوك عنها ، ولقد لفت نظره الى قيمة العمل ، وكيف أنه مكمل للعبادة ، فيجب أن نعمل لديانا كأننا نعيش أبدا ، وفي هذا الصدد يقول : « أنا لا أفهم معنى قولهم الغناء لله . . ان الغناء يكون في خلق الله : تعليمهم وتوعيتهم ، وتبهيهم الى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » .

وحيدر بالذكر ان « الافغاني » كان يعي تماما طبيعة تلميذه ، وكيف أنه ينزع الى التفرّد والاستقلال فلم يشأ أن يطبعه بطابعه ، أو يجعله على شاكلته حتى لا يصبح تابعا مقلدا جامدا يثبت على نمط واحد ، ومن هنا ، أخذ يعزز فيه الثقة بالنفس ، والاعتداد بشخصيته ، والاهتداء بعقله

ذلك التطور دائما وأبدا .. وينظر محمد عبده الى الاسلام على أنه دين متطور ، يلائم روح كل عصر ، ويتوافق مع كل تقدم وتمدن ، فهو لا يقف حجرة عثرة في سبيل التمدن والتحضّر ، وإنما يعمل على تهذيبه وتنقيته من الشوائب ، أنظر اليه وهو يتصدى بالهجوم على أعداء العقيدة من الجامدين الجامدين في صفحة ١٤٨ من كتاب « الاسلام دين العلم والمدنية » : « يقول أولئك الجامدون : ان الزمان قد أقبل على آخره ، وأن الساعة أوشكت أن تقوم ، وأن ما وقع فيه الناس من الفساد ، وما منى به الدين من الكساد ، وما عرض عليه من الملل ، وما نراه فيه من الحلل إنما هو أعراض الشيوخوخة ، والهدم ، فلا فائدة في السعي ، ولا ثورة للعلم ، فلا حركة الا الى العلم ، ولا يصح أن يمتد بصرنا الا الى العلم ، ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العلم » .

هؤلاء حقدة الجهل ، وأعوان البأس .. ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ » .

لقد ظل محمد عبده ، يناضل من أجل تخليص المسلمين من الخرافات والمزجعات البدع ، تلك الآفات التي جعلتهم في حال من التخلف والتفاسد والضعف .. ورغم أنه ظل متصوفا حتى النهاية الا أنه كان يؤسسه ان يجد المتصوفة يحددون عن طريقهم الصحيح ، فقد لاحظ أنهم يسرفون في احتقار الدنيا ، وينصرفون عن شواغل المعيشة . طنا منهم أن التصوف إنما هو ضرب من الدروشة وذلك ما يتنافى وروح الاسلام وأصوله الراسخة .. يقول في كتاب « الاسلام والنصرانية » صفحة ٧٩ : « ان المؤمن عليه ألا يغلو في طلب الآخرة ، فيبدك يهلك دنياه ، وينسى نفسه منها .. فالآخرة يمكن نيلها من التمتع بنعم الله علينا في الدنيا ، قال تعالى : واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسى نصيبك من الدنيا » .

كان « مصلحتنا العظيم » يؤمن بأن للاسلام اصول ينبغي أن يلتزم بها ، وهو يرى أن النظر العقلي إنما يعد الاصل الاول للاسلام .. وليس العقل في نظره هو أداة الادراك التي يمكن عن طريقها تجريد الاشياء في أشكال جامدة ، ومفاهيم ثابتة خصص ، وإنما هو أيضا القوة العارفة التي تستجلي بها الحق من الباطل والتي تكشف بها عن كل ما هو حقيقي في العالم كما تمكن في ضوئها ، أن تولد البراهين ، والادلة التي تؤيد وجهة

نظرنا في قضايا الدين والحياة .. وبهذا المعنى يصبح العقل بمثابة المقياس الصحيح الذي نحكم به على الأشياء .

وتعتبر أحكام العقل مسلمات يقينية يحتاج اليها محمد عبده أكثر مما يحتاج إلى « النقل » ، فعنده انه اذا تعارض العقل والنقل يجب الاخذ بما دل عليه العقل ، ذلك لان العقل انما هو وسيلتنا التي نترسل بها لبلوغ اليقين ، وثبوت الوجود لله ، وصفاته الكمالية .. واذا كان العقل مصدر التفكير واذا كان التفكير يميز الانسان عن بقية الكائنات ، فمن المحتم على الانسان أن يستغل تفكيره في الله وفي خلقه ، فالتفكير بالنسبة للانسان ضرورة لاغنى عنها ، ولا مفر منها ، كذلك في مقدور الموجود العاقل أن يستنتج من خلال تفكيره نوعين من الغايات التي يسعى الى تحقيقها .. غايات رئيسية دائمة ، وأخرى ثانوية زائلة ، غايات يعرضها العقل ، وأخرى تدفع اليها الشهوة ومن ثم ، ففي اعكانه أن يحكم على تلك الغايات ويختار منها الافضل والابقي ، وبعد هذا الحكم - في نظر محمد عبده - حكما أخلاقيا عقليا تركيبيا ، حيث يمكن أن يتحقق في ضوئه ، معنى واجبات الانسان نحو الله ، ونحو نفسه ، ونحو العالم . فكلما رأى الانسان غاية واجبة التحقيق - وذلك لمطابقتها لقوانين العقل - رآها في نفس الوقت واجبة الطلب بالإرادة ، وهكذا يتصور محمد عبده علم الأخلاق على أساس عقلي يقيني ، فهو لم يقيم الاخلاق على الدين ، وإنما جعل اليقين الاخلاقي سندا لليقين الديني ، ولما كان اليقين هو الحالة الفعلية للعقل ، كان من الطبيعي أن يكون العقل هنا بمثابة الحد الاوسط بين الاخلاق والدين ، وعلى هذا ، استطاع مفكرنا أن ينشئ : علم الاخلاق العقلي .

ومن ناحية أخرى ، يرى محمد عبده انه اذا كان العقل مصدر اليقين ، فهذا اليقين - في مجال الايمان لا يتحقق الا في ضوء حالتين مختلفتين : الحالة الفعلية للعقل ، والحالة الانفعالية للوجدان ، ولهذا يرى محمد عبده ان المؤمن الحقيقي إنما هو الذي يقوم ايمانه على العقل والوجدان معا ، فهو يؤمن لأنه تعقل العقيدة ، واستشعرها أيضا في نفسه ، ومن هنا استطاع محمد عبده أن يحقق ذلك التلاقي بين العقل والوجدان ، أي بين الفكر والشعور ، فالعقل يلتقي مع القلب ، فاذا كانت وظيفة العقل هنا النظر في الغايات والاسباب والمسببات ، والتميز بين البسائط والمركبات ، فإن

وإن يلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بازاء كل ما يحدث فيها (١) .

فلم يكن محمد عبده من أصحاب البنايات المغلقة ، وانما كان ذا اتجاه فكري منفتح فقد أبى الا أن يفتتح وعيه على جميع التيارات الفلسفية المعروفة حيث راح ينهل منها ما يتوافق وطبيعته الذهنية والمزاجية ، وهو يفعل ذلك دون أن يلتزم باتجاه فلسفى محدد . . . فقد رأينا يتفق مع المعتزلة فى تحكيم العقل فى فيما يخص مشكلة الصفات وما تفرع عليها من قضايا الدين ، ومع هذا ، فهو لا يؤيد وجهة نظرهم فى الكلام عن خلق القرآن . كذلك يخالفهم فى الاعتقاد بأن العقل هو أداة الإدراك الوحيدة التى تكشف لنا عن كل الحقائق . . . فهو يرى أن هناك بعض الحقائق التى قد تستعصى على للإدراك الذهنى ، ومع هذا يمكن أن نلفظن إليها عن طريق الحدس الوجدانى . . . كذلك نراه يتعاطف مع المتكلمين فيما فى استخدامهم الحجاج المنطقي ، لكنه يأخذ عليهم مقالاتهم فى ذلك . وبعد ، فقد استطاع محمد عبده فى ضوء ذلك الاتجاه الفكرى المفتوح أن يكشف عن حقائق الحياة والعقيدة وأن يربط كلا منهما برباط وجدانى ذهنى لا ينفصم .

(١) انظر : رائد الفكر المصرى ، الامام محمد عبده ،

تأليف د. عثمان أمين ؛ ص ٧٦ .

الحدس الوجدانى يطعننا على حقيقة التجربة الدينية ، وما تتميز به من شكل شعورى باطنى ، وذلك ما جعل محمد عبده ينظر الى الدين على أنه علم وذوق ، وبرهان وشعور .

وفى ضوء هذا التصور الفلسفى للإسلام ، رأيناه يرفض أن يحصر الدين فى منقطة الوجدان وحدها ، فهذا عنده زعم غير اسلامى ، أخذه المسلمون المحدثون من المفكرين غير المسلمين الذين لم يعرفوا الأساس الاول للإسلام ، فهو يرى أن اله القرآن هو الاله الذى زود الانسان بالعقل والوجدان لكي يتعرف بهما على القضايا الالهية ، وقضايا الدنيا والآخرة ، فهناك معرفة موجهة الى الخارج وهى المعرفة العلمية الموضوعية ، وهناك معرفة موجهة الى الباطن وهى معرفة حدسية شعورية . . . والمعرفتان مترابطتان يكمل بعضهما البعض ، ويتم كل منهما الآخر .

فى ضوء ما سبق يتبين لنا أن (محمد عبده) كان فيلسوفا ذا نظر، وليس ممن أرادوا أن يشيدوا بناء فكريا محبوبا ، مغلقا ، فهو لم يرد أن يؤلف فلسفة صورية ، ولا مدرسة كلامية تزدرى التجربة ، ولا أن ينشئ مبتاهزيا منطقيا على نفسها ، ذلك لأنه يرى أن التفكير الفلسفة لا يمكن أن يظل تفكيرا تأمليا فحسب «لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجدانا مليئا الا اذا استطاع أن يعطينا فى الدنيا ، بدلا من أن يخرجنا منها ،

يصدر قريبا :

العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل فى القرن العشرين »

وجهات نظر حول مؤتمر علم النفس

المؤتمر الأول لعلم النفس بالقاهرة

لطفي فطيم

ان المؤتمر الاول لعلم النفس، يفتح صفحة جديدة في العلاقات بين علماء النفس وبين بعضهم بعضا وكذلك في علاقات هؤلاء العلماء بمجتمعهم وحركة التطور فيه .

ومصر - وبته الحمد - غنية بماضد النفس ذوى المكانة الدولية ، والذين تنشر لهم الدوريات العلمية في أوروبا وأمريكا مقالاتهم وبحوثهم ، وتدعوهم المحافل الدولية للاستئناس برأيهم ، ويتمتعون بعضوية الجمعيات الدولية لعلم النفس .. ولنبدأ القصة من البداية .

التاريخ القديم :

يمكن تتبع تطور الدراسات النفسية في مصر مع قيام أول جامعة في الشرق الأوسط ، وهى الجامعة المصرية بالقاهرة عام ١٩٢٥ . وقد قامت هذه الجامعة على نطف الجامعات الأوروبية فكانت تضم عند نشأتها أربع كليات هى الآداب والعلوم والطب والحقوق . وكانت الأقسام الرئيسية في كلية الآداب هى الأقسام اللغات والتاريخ والجغرافيا والفلسفة . وكان برنامج قسم الفلسفة يتضمن دروساً في المنطق وتاريخ الفلسفة والفلسفة الإسلامية والحديث وعلم

العائد في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية فيما بين ١٠ ، ١٢ مايو ١٩٧١ أول مؤتمر لعلماء النفس في مصر .

قد يبدو هذا الخبر عادياً تزخر ببثله الصحف كل يوم . ولكن الحقيقة أن وراء هذا الخبر تاريخاً يمتد الى ما يقرب من خمسين عاماً . فمنذ سنين طويلة يحاول علماء النفس في مصر أن يلغوا سنواتهم ويوحدوا جهودهم في هيئة علمية واحدة تسمح بالاستفادة الكاملة من خبراتهم وبحوثهم ولكن لم تتحقق الخطوة الأولى في هذا السبيل الا بانعقاد هذا المؤتمر .

ان تجمع علماء النفس المصريين على اختلاف مدارسهم لأول مرة في روح متآخية متألقة لهو يشير بقفزة جديدة في مجال العلوم الإنسانية بعامة وعلم النفس بخاصة . فكافة الحركات العلمية والاجتماعية التقدمية انما بدأت بهذا النوع من التحالف بين الباحثين الراغبين في استكشاف آفاق جديدة . ولا أكرن مبالغاً اذا قلت ان علماء النفس في مصر يتمتعون بمكان الصدارة بين علماء العلوم الإنسانية كلها .

النفس وكان لكل فرع من هذه الفروع منهاجه الخاص وكرسيه الأكاديمي .

كلباريد خطة لمسح مستوى التلاميذ في مختلف المراحل التعليمية ، كما اقترح تطبيق بعض اختبارات الذكاء

. واختير الاستاذ القبانى لتعاون مع كلباريد فترجم اختبار بالارد العقلى وطبقه على تلاميذ المدارس المصرية . ونشأ منذ ذلك الوقت الاهتمام بالاختبارات العقلية لدى اسماعيل القبانى ووضع بعد ذلك اختباره للذكاء وجلبه بعد ذلك اختبار ستانفورد بينيه الشهير للذكاء فقدم ترجمة ومحاولة لتفنيته . وانشأ بعد ذلك مدرسة الأورمان النموذجية لتطبيق الاتجاهات الحديثة في التربية .



وتلمذ على القبانى الدكتور عبد العزيز القوصى الذى كان له دور كبير في ارساء دعائم علم النفس التجريبي في مصر . وقد حصل القوصى على درجة الدكتوراه من جامعة لندن تحت اشراف الاستاذ الشهير سيرمان . وكان القوصى هو الذى اكتشف عامل لـ الذى ما زال يعرف باسمه في مراجع علم النفس ، كما كان له فصيل انشاء اول معمل لعلم النفس في معهد التربية بالإضافة الى نشاطاته المتوعدة في وضع اختبارات الذكاء وعمليات توجيه الاطفال .

اما في معهد التربية العالى للمعلمات ، الذى أصبح كلية البنات بجامعة عين شمس فيما بعد فقد برزت الدكتوراه سمية فهمى وهى اول من حصل من السيدات على درجة علمية في علم النفس في مصر لأول استاذ كرسى لعلم النفس من النساء . وهى الروح النشطة الرائدة لجمعية الدراسات النفسية المصرية .

وقد حصلت سمية فهمى على درجة البكالوريوس في علم النفس من جامعة لندن عام ١٩٢٧ ثم تدرجت في علم النفس الاكلينيكي لمدة عام في جنيف عام ١٩٢٦ ثم حصلت على الدكتوراه من جامعة انديانا الأمريكية في علم النفس الاكلينيكي عام ١٩٥٢ . وهى الآن استاذة غير متفرغ بكلية البنات بجامعة عين شمس .

ولم تنشط الدراسات النفسية في جامعة القاهرة الا بعودة يوسف مراد ومصطفى زيور من باريس في الأربعينات وكان لكل منهما اتجاه ومدرسة في علم النفس .

فقد حصل يوسف مراد على دكتوراه الدولة من السرديون في « بزوغ الذكاء » . اما مصطفى زيور فسد اتجه الى التحليل النفسى وعلم النفس المرضي وحصل على دكتوراه في الطب الى جانب دكتوراه في علم النفس وعلم ديولوج الجمعية الدولية للتحليل النفسى وعمل فترة الحرب رئيسا للعيادة النفسية بكلية الطب بجامعة باريس .

ولقد بين انشاء الجامعة المصرية بجلالة مدى الحاجة الى ايجاد مؤسسة تختص باعداد المدرسين وبالتالي فتد انشئ عام ١٩٢٨ المعهد العالى للتربية الذى سمي بكلية التربية فيما بعد . وكان معهد التربية يقبل الطلبة الحاصلين على ليسانس الآداب أو بكالوريوس العلوم ، كما كان يقبل مدرسي وزارة التربية والتعليم لتدريبهم في مختلف المجالات . وهكذا كان معهد التربية متخصصاً في علم النفس والتربية وفروعهما .

بذلك وجد في مصر منذ ثلاثينات القرن العشرين التبعان الأساسيان لتدريس علم النفس وفخريج المتخصصين فيه وهما كلية الآداب ومعهد التربية .

وكان اتجاه كلية الآداب يغلب عليه الطابع الفرنسى الذى كان يركز أساسا على تاريخ علم النفس ومناهج البحث فيه ، وكان يميل الى النواحي النظرية متناولا قضايا علم النفس العام متجنباً بقدر ما الجوانب التجريبية والاحصائية . الشيء الذى استكملاه يوسف مراد فيما بعد .

اما معهد التربية فكان المنهج فيه متأثرا ببيكولوجية ماكديوجال في الفرائز ، كما كان يشترك مع المنهج العام في كلية الآداب في تناوله لقضايا التطلم والذاكرة .. الخ .

والملاحظتان الأساسيتان على هذه الفترة هما :
اولا ، ارتباط علم النفس بالتربية في معهد التربية بحيث لا يمكن التمييز بين ما هو تربى وما هو علم نفس . ثانيا ، وجود علم النفس كتابع للفلسفة في كلية الآداب . وكانت محاضرات علم النفس يلقيها أساتذة آجانب لا يتكثرون أكثر من عامين في القاهرة مما عاق تطور علم النفس في الجامعة .

المرحلة الحديثة :

وكان التطور الذى لايد من حدوثه هو تخصص علم النفس من الفلسفة واتجاهه الى التجريب في الجامعة ، وانفصال علم النفس عن التربية في معاهد التربية . وقد قام بالمهمة الاولى يوسف مراد ومصطفى زيور وتلامذتهما وقام بالمهمة الثانية القبانى والقوصى والتلامذتهم .

ويعتبر العقد الرابع من القرن العشرين هو نقطة التحول في تاريخ دراسة علم النفس في مصر وكان معاهد التربية هو البادئ بالتفكير . ففي عام ١٩٢٨/١٩٢٩ دعت وزارة التربية والتعليم استاذ علم النفس الشهير كلباريد لوضع تقرير لاصلاح التعليم في مصر . ووضوح الاستاذ

وعاد الاثنان الى جامعة القاهرة ، وظل يوسف مراد بها حتى صار اول استاذ لكرسى علم النفس بكلية الآداب ، اما مصطفى زيور فقد انتقل الى جامعة الاسكندرية عند تاسيسها ١٩٤٤ وتلمذ عليه فيها مصطفى صفوان المحلل النفسي الشهير بباريس واستراسبورج الآن .

وانتقل الدكتور زيور بعد ذلك الى جامعة عين شمس عند نشأتها استاذاً لكرسى علم النفس ورئيساً لقسم الدراسات النفسية والاجتماعية ، وكان فرع الدراسات النفسية اول قسم قائم بذاته لعلم النفس ومستقلاً عن الفلسفة في الجامعات المصرية .

وقد اسس مراد وزيور اول مجلة لعلم النفس في مصر صدرت في يونيو ١٩٤٥ واحتجبت في فبراير ١٩٥٣ . وكانت خلال فترة وجودها مركزاً للاشعاع ومهداً للبحوث النظرية والتجريبية في علم النفس في مصر والبلاد العربية مازلتا نقتده حتى الآن .

ولقد ظل علم النفس بجامعة القاهرة جزءاً من قسم الفلسفة حتى بعد ان أصبح مراد استاذاً لكرسى علم النفس . وكان ليوسف مراد فضل تدعيم علم النفس على اسس موفورية ، كما قدم نظريته التكاملية وكتابه الشهير في علم النفس العام واتماً جماعة علم النفس التكاملي التي ضمت أبرز علماء النفس الشبان في ذلك الوقت .

وتلمذ على يوسف مراد وزيور الدكتور مصطفى سوياف استاذ كرسى علم النفس الآن بجامعة القاهرة وصاحب البحوث المتشككة في الشخصية والابداع والذي استطاع ان يجعل لعلم النفس في جامعة القاهرة مكانة مستقلة عن الفلسفة .

واستطاع مصطفى زيور - رائد التحليل النفسي في مصر - ان يجعل من قسم علم النفس بكلية الآداب بجامعة عين شمس منذ نشأته وحدة كاملة مستقلة عن قسم الفلسفة تجتمع الدراسة فيه بين علم النفس الاكاديمي والتجريبى والقياس الى جانب التحليل النفسى وساعده في ذلك استاذان جليلان هما الدكتور السيد محمد خيرى استاذ كرسى علم النفس بجامعة عين شمس الآن والدكتور لويس كامل مليكة الخيرى بالامم المتحدة الآن وأول من أرسى دعائم حركة تقنين الاختبارات العقلية .



وهكذا تكون قد عرضنا باختصار شديد لكيفية تكوين التبعين الاساسيين لتفريخ التخصصين في علم النفس وهما معاهد التربية . وكليات الآداب . واليرم فان عدد كراسى علم النفس في الجامعات والمعاهد يزيد على العشرين في مختلف تخصصات وفروع علم النفس . كذلك يقدر عدد

الاخصائيين النفسيين بالثلاث ، ويتركزون اساساً في وزارة الشؤون الاجتماعية ولى مراقبة الاختبارات النفسية بوزارة الصناعة ولى الصحة المدرسية بوزارة التربية والتعليم .

تاريخ علم النفس في بلادنا تاريخ طويل وحافل .. الا انه كان يتفحصه دائماً شىء واحد هو رابطة تجمع المشتغلين به في صعيد واحد . فعلى نطاق العالم اجمع نجد لعملاء النفس جمعيات واتحادات شهيرة . كالجمعية الدولية للتحليل النفسى التى تنظم فروعا في كافة ارجاء العالم ، و فى امريكا يوجد اتحاد علماء النفس الأمريكين الذى يضم مايزيد على ٦٠٠٠ عضو ويصدر مايزيد على ١٢ مجلة ودورية . كما تضم جمعية علم النفس البريطانية مالا يقل عن ٤٠٠٠ عضو وتصدر كذلك منددا من الدوريات . وكلها جمعيات واتحادات ذات وزن علمى واجتماعى ومهنى ضخم .

اما في مصر فتجد الجمعية المصرية للدراسات النفسية ولها ايضا تاريخ وقصة ... فمع كل هذا العدد من المشتغلين بعلم النفس ومع كل هذا التاريخ الحافل والفصم لا تقسم الجمعية سوى تسعة واربعين عسوا مسجلين ، ويعتبر هذا المؤثر الاول لعلم النفس أبرز نشاط قامت به منذ تاسيسها في عام ١٩٤٧ .

وقد بدأت الجمعية بداية طيبة فكان تاسيسها على يد القرضى ومراد وسمية فهى والدكتور عسكر طبيب الامراض العقلية المعروف . ولما كانت كلية التربية والمعهد العالى للعلماء هما الهيئة ذات الوزن حينئذ في مجال علم النفس فقد اخذت الجمعية مقراً لها بكلية التربية ، مما جعلها بعيدة عن مشاغل خريجي الجامعة وخلق حساسية زائفة ومصطنعة بين اساتذة التربية واساتذة الجامعة وزاد الطين بلة نشوء مشكلة تصدى من لهم حق الصلاح النفسى الذى انتهى بصدر قانون تنظيم مهنة المعالجين النفسيين . ولكن هذه المشكلة تركت الأثر السيئ على الجمعية فكان يتوقف نشاطها فيما بين اعوام ١٩٥١ ، ١٩٥٣ . وامن خلال لثلاث سنوات الاخيرة ابتداء من عام ١٩٦٠ تقريباً بفضل الجهود الدابية والمستتية للدكتورة سميرة فهى والدكتور احمد زكى صالح بعث الحياة في الجمعية .

وعاد المشتغلون بعلم النفس واساتذته الى الاعتراف بان القطيعة السابقة بين روافد علم النفس في مصر امر لا يمكن ان يستمر وان الخلافات « الزمومة » بينهم هي شىء وهمى اذ ان مصلحة علم النفس والمشتغلين به اعلى بكثير من اى شىء آخر . وجمعت سميرة فهى بين اساطين علم النفس مرة اخرى فدمج زيور وسوياف وزكى صالح وسيد خيرى وغيرهم الجمعية من جديد واعترف الكل بالفصل الكل وكان المؤثر الاول لعلم النفس بالقاهرة .

وكانت رئاسة مجلس ادارة الجمعية في ايدى سمية فهمى وزكى صالح لم سويف من بعدهما وراسها اليوم الدكتور صمويل مفاريوس استاذ كرسى الصحة النفسية بكلية التربية .

على ان هذا المؤتمر الاول ما كان لينتقد لولا الجهود الجيارة التى بذلها الاستاذ الدكتور احمد زكى صالح والمساعدات القيمة التى قدمها الدكتور احمد خليفة رئيس مجلس ادارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

فكرة المؤتمر :

في احد الاجتماعات بالمركز القومى التى ضمت الدكتور احمد زكى صالح والتى دارت حول قضايا علم النفس ايدى الدكتور خليفة استمدها لوضع امكانيات المركز تحت تصرف علماء النفس لو استطاع احد جمعهم لمناقشة مشاكل مجتمعهم .

وكان نوعا من التحدى قبله احمد زكى صالح - وهو شخصية ديناميية لا تكل - وتوجه بسرعة الى الجمعية المصرية للدراسات النفسية وطرح الامر على اعضائها في جمعيتهم العمومية التى انتخب فيها عضوا بمجلس الادارة . واطاه الاعضاء لغتهم ووضعوهم كافة جهودهم في خدمة انجاح المؤتمر . وتكونت لجنة تحضيرية من الدكتور خليفة والدكتور زكى صالح والدكتور السيد خيرى والدكتور صمويل مفاريوس والدكتورة رمزية فرافة استاذ كرسى علم النفس بكلية البنات والدكتور عماد سلطان رئيس وحدة البحوث النفسية بالمركز القومى .

مشكلة التنمية الاجتماعية .

وكانت القضية التى اتخذت موضوعاً لبحث المؤتمر - وهى مشكلة التنمية الاجتماعية - من اقتراح الدكتور احمد زكى . ففي رايه ان مفهوم التنمية الاجتماعية من وجهة النظر السلوكية يرتبط بمفهوم التغير الاجتماعى ويعنى الارتفاع بمستوى اداء الفرد فى جميع نواحي حياته ، في عمله وحياته الشخصية والاشتغال بوقت فراغه وانصاته بالآخرين وعلاقاته بولته .. الخ . التنمية الاجتماعية هى مفهوم سلوكى من وجهة نظر علم النفس فيما فائدة اى تقدم اقتصادى لا يعكس في حياة الفرد وسلوكه . ولا يوافق بعض رجال التخطيط على ذلك المفهوم انه اذ بهم يهتمون فقط بالانجاز والمال وتوزيع الدخل والمنصرف . ولكن الحقيقة انه لا يمكن اغفال الجانب الآخر . فمن المعروف ان ما يسمى بالبناء التحتى للمجتمع اى تكوينه الاقتصادي وعلاقات الملكية فيه يودى الى بناء فوقى مطابق ، اى الى افكار وقيم وايدولوجيات وسياسية وفلسفية وفن وسائر .. الخ والانسان يكونان معا وحدة متفاعلة ولديا فان التغير الاقتصادى يعاق ولا يصل الى اهدافه ما لم يسانده تغير مماثل في السلوك والقيم . ولا ريب ان هذه

العقبة هى التى واجهت سنالين في الانحدار السوفيويتى عندما اضطر الى اتخاذ اجراءات قاسية ضد الفضالحين الذين لم يتقنوا بالملكية الجماعية للارض ، كما انها هى السبب ايضا في المشاكل التى واجهتها وتواجهها بعض المجتمعات الاشتراكية ، وهى التناقض بين متطلبات التنمية الاقتصادية وبين ما تستمعيه من تغير في القيم والاتجاهات والسلوك .

وفي مصر ، لا ريب ان هذه مشكلة ملحة وفي اعتقادنا انها تشكل عائقا كبيرا امام ثورة ٢٣ يوليو التى اتت بتغيرات اقتصادية واجتماعية ولكنها فشلت في تغيير الانسان .

وهكذا كان هذا الموضوع هو المسألة التى دعى علماء النفس لبحثها . واختير الدكتور خليفة رئيس شرف للمؤتمر والدكتور زكى صالح مقررا عاما والدكتور عماد سلطان سكرتيرا فنيا . واختير عدد من كبار الاساتذة نوابا لرئيس المؤتمر من بينهم الدكتور مصطفى زبور والدكتورة سمية فهمى والاستاذ محمد كامل النحاس .

وتكون المؤتمر من ثلاث لجان هى ، لجنة علم النفس والانجاز ومقررها د . السيد خيرى وكان موضوع بحثها مشكلات التدريب المهنى والادارى ومشكلات العلاقة بين الادارة والعاملين والاسس النفسية للعملية الادارية وكذلك مشكلة التفرغ للهرادات .

اما اللجنة الثانية فهى لجنة دور علم النفس في التربية ومقررها د . رمزية الفريب واطار دراسيتها مشكلات التحصيل المدرسى وما يتصل به من اكتساب طرق التفكير والاتجاهات وغيرها من مشكلات التعليم الكبرى بالاضافة الى مشكلة الاختبارات والمقاييس النفسية والتوجيه التعليمى .

واللجنة الثالثة هى لجنة النفس الاجتماعى ومقررها د . صمويل مفاريوس ومجال بحثها هو الدلائل السلوكية للتغير الاجتماعى وذلك عن طريق دراسة مظاهر التغير السلوكى في مجال القيم والاتجاهات ومجال العلاقات الاسرية والشباب .

وتحددت اهداف المؤتمر في القيام بدراسة مسحية للدراسات السلوكية في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة . وتقديم الانجازات العلمية لعلم النفس في هذه الميادين على ضوء اهداف التنمية الاجتماعية . واقتراح الخطوط العريضة لتنظيم الدراسات والبحوث النفسية في السنوات القادمة .

التغير الاجتماعى :

تميزت المناقشات التى دارت في لجنتى الانجاز والتعلم بانها كانت في معظمها مناقشة لبحوث الماجستير والدكتوراه

التي أجريت في مجال كل منهما . ولقد وجهت المناقشات النظر الى أهمية النتائج التي خرجت بها تلك البحوث وضرورة الاستفادة منها في التطبيق .

اما اخصب المناقشات فكانت تلك التي دارت في لجنة التفر الاجتماعي . اذ تميز التقرير الصام لتلك اللجنة والذي اعده الدكتور صهوب مفايوس باطار نظري وفكري واضح كم القيت بها دراسات اعادت خصيصا للمؤتمر هي « التطور الاجتماعي واثاره النفسية في مصر » للدكتور فرج أحمد فرج ، « دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتفر الاجتماعي في ج.ع.م. » للدكتور صلاح مخيمر ، كما القى الدكتور مصطفى سوف دراسة عن اسلوب اعداد الباحث النفسي وعلقت الدكتورة حكمت ابو زيد تعليقا عاما على موضوعات اللجنة .

وكان الموضوع الذي القاه الدكتور فرج دراسة نظرية دسمة عن المدلول السيكلوجي للتفر الاجتماعي وانخذ اساسا له ثلاثة مواقف فكرية مصاصرة تؤكد كلفها الطابع الكيفي للانسان وهي الماركسية والادائية الجديدة والنومولوجيا . واعتبر ان اهم هذه الابداء ومحورها جميعا هو بعد العلاقة الاجتماعية بالصالم المادى الذى أبرزته الماركسية . ونعرض بعد ذلك للتطور الاجتماعى في مصر وابعاده النفسية وعدم مواءمة التطور النفسى للتطور الاجتماعى . وخرج بعدة توجيحات تتضمن ضرورة العمل على فهم الظواهر النفسية في ضوء التطور وعلى أهمية توجيه أجهزة الاعلام لخدمة اهداف بناء الانسان نفسيا بحيث يدفع عجلة التطور ويسرع بعملية التفر .

ولعل هذه اول مرة في تاريخ مصر يخفصع فيها التطور الاقتصادى والاجتماعى لمطور الرؤية النفسية لبناء البشر في ظل مجتمع متغير . ولا اقالى اذا قلت ان هذه القضية هي ايضا قضية حديثة تماما تطف فيها مصر على قدم المساواة مع الفكر العالمى المعاصر .

توجيهات المؤتمر :

١ - مع تقدير المؤتمر للمجهودات الفردية والجمعية التي تمت في ميدان الدراسات والبحوث النفسية في الجمهورية العربية المتحدة مما يسر ذخيرة طيبة لهذا المؤتمر فان تنظيم البحوث العميقة في مختلف ميادين النشاط الانسانى امر ضرورى في عصرنا الحالى . وهذا لا يتأتى الا عن طريق هيئة على مستوى قوى كالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حيث يمكن ان تنظم لهذه البحوث وتخطط لها وترتب لها الاولويات ، ويقوم باجراء هذه البحوث فريق متكامل من العلماء من مختلف التخصصات حتى تضمن الدراسة المتكاملة للظاهرة السلوكية في اطارها الاجتماعى .

٢ - يوصى المؤتمر بتكوين لجنة من القسام علم النفس بالجامعات والمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والجمعية العربية للدراسات النفسية تنفع قانونا اخلافيا لهيئة الاخصائى النفسى وعرض هذا الاقتراح على الجهات المعنية لتنظيم العمل في ميادين الخدمات النفسية .

٣ - يوصى المؤتمر بضرورة الاسراع في تحديد المهن والوظائف التي يتولاها الاخصائى النفسى في مختلف مناشط الحياة الاجتماعية والعملية .

٤ - يوصى المؤتمر بتكوين لجان علمية اراجعة موسومة الاختبارات النفسية التي ظهرت اخرا ووضع النظام الاخلاقى الذى يتبع في طبع هذه الاختبارات وتوزيعها وبمها لجهة النشر وخلافه .

٥ - يوصى المؤتمر باجراء تخطيط دقيق للبحوث النفسية في المجالات التربوية والمجالات الصناعية عن طريق هيئات مسؤولة لها صفة الاستمرار ويوصى المؤتمر ان تكون هذه الهيئات ذات استقلال ذاتى حتى تتحرر من اطار الروتين الحكومى الذى يعيق الابحاث والنمو العلمى .

٦ - يوصى المؤتمر ان توجه الجامعات ومراكز البحوث اهتمامها الى دراسات الطفولة وتنشئتها الصحية وخاصة في فترة ما قبل المدرسة .

٧ - يوصى المؤتمر بتوجيه العناية في الدراسات والابحاث الى مشكلات تعليم الكبار من حيث طرق التعلم والوسائل المعينة في العمليات التعليمية وأن يتم هذا بالاتفاق بين جهات البحث - الجامعات او مركز البحوث - والمركز الدولى بمرسب الليان .

٨ - رقم ما تناله مشكلات الشباب من اهتمام من بعض الجهات فانه يلاحظ على هذه الدراسات انها دراسات مسحية وتعالج جوانب محددة من سلوك الشباب والمؤتمر يوصى بشدة بضرورة دراسة مشكلات الشباب في تكوين شخصيته والمؤثرات التي يتعرض لها وتقسيم مسابقتها وايجابيتها ودراسة طرق تدعيم المؤثرات الايجابية في تكوين الشباب بحيث لا يقتصر على التكيف مع مجتمعه الحالى بل يسهم في تقدمه العلمى والفكرى والحضارى والفنى والسياسى .

٩ - يوصى المؤتمر بتكوين لجنة مشتركة من الجامعات ووزارات التربية والتعليم والتعليم العالى والمركز القومى لدراسة البحوث التي تم اجراؤها في مجالات التربية وتوجيه تطبيق نتائج هذه البحوث في مجالات التربية والتدريب المهنى والتنشئة الاجتماعية .

١٠ - يوصى المؤتمر بضرورة تصميم نظام المرشد النفسى والاصصالى النفسى التربوى في مختلف مراحل

التعليم وتزويد مكاتب الإرشاد النفسى بمجموعة الاختبارات والمقاييس التى تساعد هؤلاء الإخصائين فى انجاز واجباتهم على الوجه الاكمل .

11 - يوصى المؤتمر بأن يدرس المركز القومى للبحوث الاجتماعية مشروع تبنيه للجمعية العلمية التى تتخصص فى العلوم الانسانية كالجمعية المصرية للدراسات النفسية وجمعية العلوم الاجتماعية .. الخ .

12 - يوصى المؤتمر بتكوين لجنة دائمة لمساعدة توصيات هذا المؤتمر حتى يمكن دراسة عملي تنفيذ هذه التوصيات .

13 - يوصى المؤتمر هيئات الباحثين فى الوحدات المعنية بالبحوث النفسية مثل الوحدة النفسية والتربوية بالمركز وأقسام علم النفس المختلفة بالجامعات بأن تعمل على تنظيم برنامج معين للبحوث الداخلية والخارجية حتى تضمن صحة الاتصال بين وحدات البحوث المختلفة فى الجمهورية ويبتها وبين مراكز البحث فى الخارج .

14 - يوصى المؤتمر بالإسراع فى انشاء اكااديمية العلوم التربوية التى اوصى بها مؤتمر التعليم فى الدولة المصرية المتعدى فى فبراير الماضى .

15 - يوصى المؤتمر بتنظيم دورات تدريبية للاخصائين النفسيين فى مختلف المجالات على أن تشترك الجمعية المصرية للدراسات النفسية وأقسام علم النفس بالجامعات مع المركز القومى فى تنظيم هذه الدورات واعداد برامجها وما يترتب عليها .

16 - يوصى المؤتمر بأن تتولى الجمعية المصرية للدراسات النفسية تنظيم ندوات لاضائها لمناقشة مشكلات عدم الاتصال وممارسة النقد الذاتى عن طريق مناقشة الموضوعات مناقشة علمية بالطريقة التى يعددها مجالس ادارة الجمعية .

17 - يوصى المؤتمر بأن تهتم الجامعات ومراكز البحوث بدراسة مجموعة من المشكلات العاجلة مثل مشاكل التحول من الحياة الريفية الزراعية الى الحياة الحضرية الصناعية لذلك مشكلات التحول الإشتراكى وطرق تدعيم السوادك الإشتراكى بين الجماهير العاملة فى الشعب المصرى .

18 - يقترح المؤتمر أن تهتم الجهات العلمية بدراسة المجتمع الاسرائيلى ودراسة الطرق العلمية لمكافحة الحرب النفسية وفتح نقاشى هذا المجتمع العدوانى .

المؤتمر القادم لعلم النفس :

أوصى المؤتمر الاول بعقد مؤتمر دورى لعلم النفس فى كل عام . ولق دأين انها توصية متسرعة . فالحق انه من

أحب الامور الى نفوسنا ان يصبح لعلم النفس دور كبير فى بناء المجتمع وأن يكون تطوره سريعاً مما يواكب كل ما يجد من تثير فى مجتمعا . ولكن نظرة واحدة الى ما تكلفه هذا المؤتمر من جهد ومال ستبين لنا ضرورة اعادة النظر فى هذه التوصية .

أولاً مع الجهد البشرى والتنظيمى الهائل الذى بذلته وحدة البحوث النفسية بالمركز القومى كانت هناك بعض الثغرات التى ترجع طبعاً الى السرعة التى كان يمكن تلافيها . وذلك من مثل عدم توافر المطبوعات قبل المناقشة وعدم القيام بدموية الهيئات المختلفة غير المستقلة بعلم النفس ولكن المستفيدة من نتائجه . وغير ذلك من امور بسيطة لا تنتقص اطلاقاً من الجهد الكبير .

ثانياً : من الواضح أن الدراسات والبحوث المتبركة التى اعدت خصيصاً للمؤتمر لم تخرج عما القى لى لجنة التثوير الاجتماعى وكان الباقى كله تلخيصاً للرسائل او البحوث التى سبق اجراؤها من زمن . وان عقد المؤتمر الجديد يستدعى جهوداً علمية لا تقتلج فى توافر الوقت الكافى لها .

ثالثاً : هو الذى انفق على اقامة هذا المؤتمر وهو فاسل لا يمكن انكاره (بلغت التكاليف حوالى 1500 جنيه) ولكن ما العمل فى المؤتمرات القادمة . يجب القيام بحملة واسعة بين كافة الهيئات المعنية لتسدخل تكاليف المؤتمر ضمن مصروفاتها وحتى يقام المؤتمر القادم بطريقة أوسع وأدق . مما يستمنى وقتاً وجهوداً .

رابعاً : والا هم من كل ذلك هو تدعيم الجمعية المصرية للدراسات النفسية . فلما كانت الجمعية هى الهيئة النشطة وراء قيام هذا المؤتمر وكان اعضاؤها هم الذين غذوه بالبحوث المتبركة ، فلاشك ان العمل الواسع النشط لضم أكبر عدد من المشتغلين بعلم النفس الى صفوفها يصبح الراجب الاول الملح على كل من يرغب فى استمرار انقاد مؤتمرات علم النفس .

ومن المعروف ان الجمعية لا تملك مقراً ثابتاً وانها تعتمد على تبرعات الاعضاء ، تبرعت سمية فهمى بمبلغ مائة جنيه وكل من زكى صالح ومصطفى سويف بمبلغ خمسة وعشرين جنيهاً ، كما ان تدعيم علاقاتها بكافة الاجهزة والهيئات العلمية يستدعى جهداً ووقتاً لايد من القيام به .

وفى النهاية ، فان المجتمع المصرى وقد تخلص من عائق سخم كان يقف فى وجه تطوره الديموقراطى وازاح عن كاهله عبء استبداد اجهزة السلطة وبدأ أن القدرات الخلاقة والابتكارية لعلمائه ستجد جو صحياً تتنفس فيه . المجتمع المصرى يحتاج فى هذه الايام الى جهود علماء النفس . ولذلك فنحن ننظر الكثير من مؤتمرات علم النفس القليلة .

النظرية العلمية ومؤتمرات علم النفس

عبدالمستار ابراهيم

الاتفاق على تبني وجهة نظر علمية في تحليل الظواهر ، والاتفاق على مفهوم واضح للنظرية العلمية .

وفي شهر مايو الماضي ما بين العاشر والثاني عشر منه عقد بمقر المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أول مؤتمر لعلم النفس في مصر . وكان موضوعه الرئيسي دور علم النفس في التنمية الاجتماعية .

وتجد انزاما علينا ان نسجل له منذ البداية قدرته على جمع التخصصين في علم النفس في مكان واحد ، يستمعون ويتناقشون ، في صورة اثرات - دون شك - في افكار التخصصين .

غير ان هذه الميزة يجب ان لا تبطلنا نغفل منذ البداية عن ان هذا الاتراء ظل محدوداً سواء على مستوى الاهداف النهائية للمؤتمر او بالنسبة لقدرته على تنظيم الطاقات في تناغم بناء .

ودون الدخول في تفاصيل المؤتمر ، والبحوث التي اذيعت فيه ، او ما انتهى اليه من توصيات عامة تمشي مع المناقشات التي تمت فيه او لا تمشي ، ودون الدخول في تفاصيل التقارير الرئيسية التي اقيمت . فقد لفت نظر الكاتب عدد من النقاط يخص بعضها بالاطار العام لتنظيم المؤتمر ، ويتعلق البعض الآخر بما يمكن ان نسميه باختطاء التفكير - كما ظهرت في عدد من المناقشات الفرعية والبحوث ، وكما برزت على وجه الخصوص في لجنة علم النفس والتغيير الاجتماعى .

ولعل اهم النقاط التي تختص بالاطار العام في تنظيم المؤتمر افتقاره منذ البداية الى تصور نظري عام ، يعمل

لعلنا لانتخلف في الحكم بان المؤتمرات العلمية من ركائز تطور العلم الى الامام . ودورها في هذا قد يتجاوز دور او ادوار العلماء كافراد عاملين بهذا الحقل من التخصص او ذلك . فمن خلال هذه المؤتمرات تتاح للمشتغلين بالعلم فرصة - نادراً ما تحقق - للالتقاء وتبادل الافكار ، والالتحام بزملائهم العاملين بنفس الميدان . ومن خلال هذه المؤتمرات نستطيع ان نلم ، ايضاً بكثير من الموضوعات والافكار ، فيتحدد لكل منها موقعه من سلم الارتفاع والنسج ، فنحسن من انفسنا ، اذا كنا نختل بموقعا متخلفاً ، او نحس بالرضا عن النفس اذا كان هذا الوضع يتقدم بنا في سلم الارتفاع درجات . وفي كل الاحوال تكون قوة الدفع الى الامام احد المحاور التي ينتظم من خلالها عدد كبير من الاهداف الفرعية للمؤتمرات العلمية .

فسيلا عن هذا ، فمن المؤتمرات العلمية يتم التقدم لا على المستوى الفردي ، بل على مستوى العلم ككل . وفي كثير من الاحيان تكون المؤتمرات نقطة تحول ضخمة في تاريخ العلم . يكفى ان نذكر كمثال على هذا مؤتمري جامعة هارفارد سنة 1940 بالولايات المتحدة الأمريكية ، ومؤتمر بافلوف سنة 1950 بالاتحاد السوفيتي .

فس على هذا اي مؤتمر علمي من اي ميدان ، وای موضوع ، فحصيلته النهائية : دعوة الى مزيد من التفكير العلمي ، والابتناء على التقاليد العلمية مع التقدم بها في نفس الخط ، بحيث تكون منجزاتنا اكثر ضخامة واثراً . لا بد منذ البداية من مسلمات رئيسية . . وتوحيد جهود المشتركين ، وتنسيق جهودهم . من اهم هذه المسلمات ،

ويزيد من التجانس المرغوب فيه من أجل نمو فعال لدور علم النفس في التنمية الاجتماعية . ولعل هذا الافتقار النظري هو ما يمكن أن يفسر بعض المناقشات القريبة التي ترجع بتاريخ علم النفس الى اول العشرينات . لازالت قدرة عدد كبير من المتخصصين في علم النفس على الاعتراف بعلمية هذا العلم محدودة ، ولا زالت الاهتمامات التي توجه الى المناهج العلمية وتطبيقها في علم النفس تقف عندمستوى الاهتمامات التي كان يوجهها - منذ خمسين عاما او يزيد - الفلاسفة والكتاب للمناهج العلمية .. والتي تجاوزها في الحقيقة العلم في تطوره .. ووعاها في دروس ساهمت دون شك في تقدمه . لقد ادنى عدم وجود مسلمات اساسية الى ظهور بعض الاصوات التي اخذت تهاجم بقوة التنقيص والقياس في علم النفس ، واستخدام الاحصاء ، وان (معاملات الارتباط بلهاء)؟! والتوصية بدراسة مشكلات التغير الاجتماعي بالوقوف عند الخبرة الكليتيكية بالواقع وبما تستند اليه - في احسن الاحوال - من اختيارات اسقاطية . صحيح برزت بعض الاصوات التي كانت ترد قليلا هذا التيار غير انها كانت من خفوت الصوت ، ما جعل تأثيرها لا يتجاوز عقول اصحابها .

وعد بدا الهجوم على التيار العلمي المحكم بوجهات نظر يعيبها تماما علماء النفس التجريبي مثل الادعاء بان العلماء (يجرد مسجلين للوقائع) . غير أن من الجدييات التي يعيبها علماء النفس أن العلم ليس اكواما من الحقائق التراكمية بفعل النشاط في استخدام المنهج التجريبي فحسب ، ولكنه يحاول ايضا أن يصرف لفة نظرية تعطي هذه الحقائق المئاتمة معناها ، كما توحى الى الذاهن بما يجب أن يقدم اليه العلم من خطوات تالية ، وبما ينتهي اليه ذلك في المدى البعيد من تحقيق السيطرة على السلوك الانساني .

ولقد كان ايضا لعدم الانطلاق من تصور نظري متسق ان بدت جهود المشترين كالنفقات الناشئة التي لاينتنظها اي معنى متجانس ، بالشكل الذي حد من ثراء المناقشات والانتباه الى توصيات هائلة ، واجراءات تزيد من فاعلية علم النفس في دراسة مشاكل التغير الاجتماعي . بل لم يكن هناك اتفاق على العهد الاذني من شروط البحث العلمي .

وبسبب هذه الثغرة ، بدت ايضا بعض البحوث التي اقيمت - فيما عدا القليل منها - أشبه بالمقالات الصحفية منها بالبحوث العلمية الجادة التي نقرأها في الدوريات العلمية او المؤتمرات ، لقد اخذت هذه البحوث - بدلا من التركيز على مزيد من العلمية - شكل التفكير النظري الضعيف الذي ساد تفكير علمائنا في بداية هذا القرن . وعندما نقول الشكل النظري لانمى من الحقيقة مستوى النظريات العلمية التي تربط بين الوقائع المئاتمة، وتوحى بهزيد من الخيال والفعل ، ولانمى كذلك التطبيق الجاد للنظريات العلمية واعطاء تصورات ذهنية للمشكلات الاجتماعية ، تعمق احساسنا بمشكلات العصر ، او توحى لنا باحترام تفكيرنا العلمي .. وانما نعنى هذا التسف الشديد في تحليل الواقع بمفاهيم (التلقيية) Eclectic والتي لا تؤدي في تصورها الا الى اساءة عرض النظريات العلمية ، والاصرار بكيانها المتكامل .

ان هناك فارقا كبيرا بين تطويع نظرياتنا في اتجاه تحليل واقعا الاجتماعى ، وبين ان تتناول الواقع وننتقى منه ما يؤيد هذه المفاهيم .. ان التطويع في الحالة الاولى امر مقبول ، وهو يدل على سعة الخيال والحبلى .. لان النظرية العلمية بناء غير مكتمل تماما . وان من وظيفتها أن تكشف لنا عن معنى كثير من الوقائع المئاتمة، كما تكشف في داخلها عن امكانية التعديل والتطوير اذا ماكان صوت الواقع يعتمل او يتغير .. امه تناول الواقع، وتفسيره بحيث ننتقى منه ما يؤيد مفاهيم النظرية فهو لايدوى في العادة الا الى تشويه الواقع والنظرية معا . وهو شبيه في كثير من الحالات بتلك المحاولات التي كان يقوم بها المحللون النفسيون في العشرينات بتعميم بعض الظواهر التي تسود بين المرضى المعسبين على الافراد الاسوياء ، ثم الانتقال بجراحة غريبة من هذين المجالين الى مجال تحليل الظواهر الاجتماعية .. واذا كنا نقبل هذا الامر كجزء من التاريخ فاننا لا نقلبه في الفترة الراهنة من نمو علم النفس ، تلك الفترة التي يتسابق فيها العلماء في الدول المتقدمة على التحليل العلمي ، والفيصط الدقيق ، والكشف عن معميات الظواهر من خلال الجهد العلمي البناء .

وقد ادت هذه الثغرات الى ظهور تبررات غريبة هي مايمكن أن نسميه باخطاء التفكير .

من هذا مثلا الوقوف بالمناقشات الجادة عند حدود لا تسمح بيزيد من اليقظة للصيغة للمشكلات التي طرحت . وانهاء هذه المناقشات بمسارات تمثيلية شكلية بحجة أن (اختلاف العلماء رحمة) .. (علامة على الصحة) .. وهي حجة اذا شئنا ان نترجمها من خلال النسق العام الذي ظهرت فيه فوضوح بعبارة أكثر صراحة ان النقاد بحث غير علمي يدل على اختلاف لوجهات النظر ، وان هذا الاختلاف فعال وضروري . وينطوي هذا الامر في تصورنا على عدم ادراك حقيقي لما يجب أن يكون عليه الاختلاف بين العلماء . قد نقبل أن يختلف العلماء في تفسير بعض المعطيات التجريبية من بعض الظواهر ، نقبل هذا لانه نوع من الاختلاف المحدود الذي يعود في النهاية بعصبية لا يأس بها من التقدم والآراء للعلم . اما أن يختلف العلماء على مواصفات المنهج العلمي أو البحث العلمي ، فهو مستوى من الاختلاف لا يكون رحمة ولا علامة على الصحة الا من باب التعميم الشكلي لاحكامنا على الاشياء .

لا يعتبر دفعا عما نسميه بأخطاء التيسيط الشديد لاتجاهات المناقشين التي سادت قبل هذا البحث .

ان علاقة عالم النفس بالمشكلات المباشرة للواقع ذات حدين خطيرين خاصة اذا أخذت كطرف مقابل لعلاقته بعمله وبالبحوث الرئيسية الأكاديمية . فنحن نجد أن الفصل التمسك بين التكوين العلمي للعالم كما يحصل من خلال البحث الأكاديمي ، وبين دوره كمساهم في حل مشكلات واقفة المباشرة لا يخدم بآية حال لا تكون العلماء ولا دراسة مشكلات الواقع . سيظل التكوين العلمي كما رأينا في مؤتمراتنا ، وستظل مشكلات الواقع تصاعق في عند من الاحصائيات ، والنسبئوية ، مجرد وقائع مجموعة ، وتقارير مصرها الحفظ في الإرشيفات للمعجز عن استعمالها فيما يفيد .

ان العلاقة بين البحث والتطبيق ليست علاقة تقابل بأي حال ، ويجب أن لا تكون هكذا انها علاقة تفاعل .. وحوار بناء .. وتطورها في هذا الشكل لا يتطلب استغناء الالفاظ العامة من الادانة والهجوم بقدر ما يتطلب الدعوة الى مزيد من الاعتراف على البحث الأكاديمي ، ومزيد من الامانة بالاصول المهنية ، ومزيد من توصية الدولة بالاهتمام ببناء العامل وتجهيزها .. قبل الانتقال بعد هسدا الى الارتباط بمشكلات الواقع المباشرة .

كان من الممكن مناقشة هذه المشكلة بتقديم صياغة ملائمة تنتهي بخدمة الهدف العام للمؤتمر .. كمؤتمر تعده الدولة وتريد سماع اصواتنا من خلاله ، وكمؤتمر كان يجب ان يحل بحكم هذا مركزا للضغط في تحويل نظرنا الى الاشياء والامور وفق مقتضيات البحث العلمي الجاد . وقد كان يمكن مثلا مناقشة علاقة مراكز البحوث كهيئة تقوم بتنفيذ البحوث واجرائها ، بالجامعات ، وان تتوصل لصياغة مناسبة لهذه العلاقة بحيث تهدف الى ربط الجامعة بمشكلات الواقع المباشرة ، والى التكوين المنهجي والاكاديمي لمراكز التطبيق . ان الانغماس في مشكلات الواقع المباشرة أمر يقوم به بالفعل او يجب ان يقوم به المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ولكن هذا الانغماس محدود من حيث الكم والكيف .. من حيث الكم ربما بسبب الموارد المادية المحدودة ، وغياب النظرة الشاملة .. ومن حيث الكيف ربما لامور تتعلق بالتكوين العلمي .. وهو الامر الذي يمتد

ومن مظاهر أخطاء التفكير أيضا التيسيط الشديد في المناقشات التي دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع . لقد كان علماء النفس في انارتهم لهذا الموضوع أشبه بأهل « أرجوس » في مسرحية الذباب لسارتر .. التفتى بالادانة والتندد .. اننا (مخطوون) ، (كسالي) ، وان العلماء (انزلوا) في معالمهم واتهم (انزلوا) عن المشكلات الاجتماعية التي تحيط بهم) . قد يكون هذا صحيحا .. وقد ننعى بالفعل قصورنا في تحليل وافسأ تحليلا علميا نشطا .. وقد يكون العلماء مسؤولين عن هذا فضلا عن ظروف عامة أخرى . ولكن الثارة المشكلة بهذا الشكل المبسط لا يفيد . وفضلا عن تبسيطة لقضية العلاقة بين البحث والتطبيق ، تجاهل محاولات فردية مخلصه .. ليس هذا مجال الكشف عنها .

لقد كنا نتوقع أن تتجه المناقشات الى البحث العميق لقضية العلاقة بين البحث الأكاديمي والتطبيق في مجال علم النفس والتغير الاجتماعي .. وهي حقيقة تستحق بالفعل جهد المؤتمرين لانها من النقاط الجوهرية في موضوع المؤتمر . وصحيح ان من بين البحوث التي قدمت هناك بحث انتهى الى توصيات جادة ومحددة عن قضية التطبيق .. غير أن بحثا واحدا دون شك لا يكفي .. وهو في كل الاحوال

يجزوه الى نظام التدريس بالجامعات . وربما لان المركز هيئة غير متخصصة اساسا في تطبيق العلوم السلوكية .

غير ان صلة مركز البحوث بالجامعات ، وهي تتم بالفعل بصورة او باخرى كان يجب ان تناقش بالأنه . لان المركز في النهاية هو المعادلة التي تلتقي عندها جهود علماء نفس في دراسة مشكلات التنمية الاجتماعية . ويجب ان نشير الى ان هذه الجهود ستظل محدودة المدى ما لم يؤثر المركز القومي على سياسات اقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات . ان الاتصال بمشكلات الواقع المباشرة يتطلب بادرة ذي بده تعريفا على اجراء البحوث ، وهو امر يجب ان تقدمه الجامعات بتأنيث الطالب اصول البحث العلمي ، فضلا عن البرامج الرئيسية الاساسية .

وفي هذه المرحلة بالذات نجد من الضروري ان يبدأ الحوار الفعال بين مركز البحوث واقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات بحيث تخصص بدبومات الجامعات برامج تدريب علمي في بعض الموضوعات التي تهتما كاشخاص تحيا في واقع يتطلب التطوير .

ومن الخير ان تتم صلة مركز البحوث بالجامعات في جو قائد على خلق احترام متبادل ، وسلام ، ويخلق مفاهيم تساعد على المساواة بين اساتذة الجامعات وباحثي المركز ، بحيث يقضي على الفكرة الشائعة بان العاملين بالجامعة في موقع افضل ، او اكثر امتيازاً من باحثي المركز . فكلهما في النهاية يريد المساهمة في حل مشكلات الواقع باسس علمية مختلفة . وخلق مثل هذا الجو سيساعد دون شك على القضاء على تلك الهجرة القنعة للباحثين بالمركز القومي بعد اكمال نفعهم في مجال البحث التطبيقي بانتقالهم الى الجامعة . بما يمثل خطراً لا يقل عن خطر الهجرة الى الخارج . ففي جميع الاحوال تتبدد الطاقة البشرية في مسارب لا تستلعب فنيها .

ومن ظواهر التبسيط الشديد التي شاعت سواء في كتابة بعض التقارير ، او البحوث التي القيت ، او المناقشات التي تمت ، هذا الرئب بين العلم والسياسة بطريقة لا تكسب منها النظرة العلمية في ارتفاقها ونفعها شيئاً ، وبطريقة لا تكسب منها السياسة غير اصديقاء جاهلين ، وهم اسوأ لها من اعداء حكماة .

ويعتقد الكاتب ان هذا التبسيط لعلاقة علم النفس بمفاهيم السياسة هو امتداد لتصور مشوه عن علاقة العلوم الانسانية بالايديولوجية . وهو تصور تجاوزه البلدان الاشرائية المتقدمة ذاتها . فلم تعد العلاقة بالايديولوجية ، علاقة تكبير للحرية العلمية بالقيود ، والحد من انطلاقها . وقد اخفئ هذا الخبر من التقدم العلمي ، او من الكشوف التي يمكن ان يسفر عنها العلم .

اختفت هذه الصلابة . . بعد اعادة تصور للايديولوجية كفسلفة لقيم قصوى تستهدف الخير العام للجماعة ، وليست ذلك الاطار الفلسفي الذي يستند على مسلمات مغلقة اشبه بالمسلمات اللاهوتية .

ان الايديولوجية جزء من الواقع الاجتماعي ، وتتبادل في هذا الواقع مع غيرها من المعرفة الانسانية التأثير والتأثر . . وعلى هذا فان المعرفة العلمية بناء على هذا التصور لا تكون هدفا للقيود بمقدار ما تكون هدفا لاطلاق اشعة الوضوح ، واشعة التغيير بما في ذلك الابنية الايديولوجية ذاتها .

وقد لعبت الايديولوجية الماركسية في البداية دور صراع مع العلم ، ومكتشفات العلم الطبيعي والبحث الاجتماعي . . غير ان هذا الصراع قد انتهى وبدأت بدلا منه حقبة من الالتحام والاعتماد المتبادل بين العلم والايديولوجية . فلم تعد اذهان الماركسيين المحدثين رافضة للبحث النقدي التحليلي والاستقرائي بالانمام بالحقيقة .

لكن الخطر الحقيقي في تطور علم النفس في مصر يمكن ان يتبلور في مظهر من مظاهره عند الوقوف على مسلمات مغلقة ، مبسطة ، متصلة باسم ان تكون على وعى ايديولوجي ، او على ارتباط بمشكلات واقعيها المباشر . وان تكون النتيجة هبوط في مستوى البحث العلمي يؤدي به الى الاختناق بفعل ارادي .

ويشعر الكاتب انه من الخير لو ان يسبق عقد المؤتمر بسلسلة من المناقشات ، والتخطيط النظري العميق ، لانه كان يجب ان يكون نقطة تحول ضخمة في التفكير العلمي في العلوم الانسانية عموما ، وعلم النفس على وجه الخصوص . غير ان الفرصة لا تزال ساحة دون شك لاثارة هذا الجدل ، وربما تكون سلبيات المؤتمر دفعا ايجابيا لجيل العلماء الراهين لان يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة ادبية قد تحقق الكثير لنمو علمهم .

دور التربية

في

تصميم التفكير الابتكاري

د. فؤاد أبو حطب

التفكير والتفكير الابتكاري أسهمت بحظ وفير في زيادة فهمنا لهذه العملية العقلية العليا .

ولقد كان لهذا الاهتمام الشديد صدهاء في ميادين الحياة التطبيقية وبخاصة في ميدان التربية ، فظهر هدف «التربية للإبتكار» مساندة للتقدم العلمي وفهمنا صحيفا لروح العصر ولطالب المجتمع المعاصر .

ان التفير السريع في مجالات العلم والتكنولوجيا كما يتمثل في وفرة النظريات والمفاهيم وفي غزارة المعلومات والمواد ، وفي كثرة المخترعات والادوات ادى الى تغير في وسائله ، واصاحب ذلك من ميكنة Mechanization واتصت Automation . وقضاء على كثير من المهارات وطرق التدريب . فهتلا كان يمكن في الماضي القريب سخذ ربع قرن فقط - تدريب المهندس او الميكانيكي مقترعين ان مهاراته سنظل دون تغير نسبي معظم حياته المهنية . اما الآن فان مثل هذه النظرة الى التعليم الهندسي او الفني ليست واقعية لان من المتوقع ان اى تدريب لن يكسب المرء مهارات تحافظ على كفاءته الاكثر من عشر سنوات على افضل تقدير . ونتيجة لذلك ظهرت الدعوة الى التربية المستمرة والتدريب الذى يتميز بالرونة (جوهرة الابتكار) اعدادا لحياة متغيرة .

واذا علمنا ان الصراع الدولى في الوقت الحاضر - ومنه صراعتنا الحضارية ضد العدو الاسرائيلى - لا يحسمه الا التفوق العلمى والتكنولوجى ، تصبح مسألة المحافظة على الثروة العقلية القومية ، وتتمية هذه الثروة ، مسئولية عظمى لابد ان تحمها التربية ، ولابد لذلك الا التخلف .

هذه الحقائق املت على الفكر التربوى المعاصر ان يراجع نفسه ، وسعى الربون الى الاستفادة من نتائج

اذا كان لنا ان نستمر لفة المؤرخ لقلنا ان النصف الثانى من القرن العشرين بالنسبة لعلم النفس هو عصر الدراسة العملية لتفكير الانسان ، كما كان النصف الاول منه هو عصر الاهتمام بالدوافع والتعلم ، وكما كان النصف الثانى من القرن التاسع عشر - مرحلة الهدى في نمو علم النفس - هو عصر السيغويديزىقا .

وهذا الاهتمام بالتفكير الانسانى الذى شهدته السنوات العشرون الاخيرة شمل مختلف انواع العمليات العقلية العليا ، وكان الابتكار على راس القائمة ، ربما كان تعويضاً عن التجاهل الشديد الذى تعرضت له هذه العملية العقلية الريفية طوال تاريخ علم النفس اذا قارناها بغيرها كالاستدلال والتذكر . وعموما نستطيع القول ان هذا التأكيد المعاصر على دراسة العمليات العقلية انما هو لون من الثورة على ما ظل سائدا طوال نصف قرن - فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية والجديدة جميعا - حين تركت جهود علم النفس على مظاهر السلوك البسيط .

وبالطبع بذلت جهود هامة في الماضي في ميدان دراسة التفكير ربما كان اهمها مقالات به مدرسة فيودزيرج ومدرسة الجشطالت في ألمانيا ، وماسهم به معلم بياجيه في سويسرا ، وماكتبه بالوف في الجهاز الاشارى الثانى (S.S.S.) (1) وعلاقته باللغة والتفكير ، واخرى جهود علماء التحليل العاملى وبخاصة في انجلترا وامريكا في ميدان اكتشاف القدرات العقلية .

اما في ميدان الابتكار فمئذ عام 1٨٩ ظهرت دراسات متفرقة في انجلترا وفرنسا وامريكا واطاليا ، الا انها لم تستمر ولم ينتظمها نسق نظرى يربطها بعلم النفس وربطها وليقا ، حتى اذا جئنا الى اواخر الاربعينات من هذا القرن شهدنا بداية انطلاقها ليس لها نظير في الماضي في دراسة

وأخيراً تتضمن عملية التربية تفويهاً أو حكماً لها
 Evaluation أو عليها . وسواء استخدمنا في التقييم ملاحظات السلوك أو الاختبارات فإن الغرض هو تحديد مدى تحقيق الأهداف التربوية ودراسة الآثار التي تحدثها بعض العوامل أو الظروف في تيسير الوصول إلى تلك الأهداف أو تعطيلها . فإذا حدث قصور عن تحقيق الأهداف بشكل أو آخر فإن الجواب السابقة جميعاً أو بعضها أو واحداً منها يتطلب إعادة النظر فيه أو تعديله . أي أن المعلومات التي تحصل عليها من عملية التقييم تقوم بتغذية راجعة feed back للأهداف والمدخلات السلوكية وأساليب التدريس جميعاً بشرط أن تكون وسائلنا في التقييم مرتبطة بهذه الجوانب الثلاثة أو بعبارة فنية تكون « صادقة » .

والواقع أنه إذا كانت الاستجابات التي يتعلمها التلاميذ بسيطة والأهداف التي ننشدها محدودة مثل تهجي الكلمات وحل مسائل نمرجية في الحساب وحفظ الأسماء والتواريخ والنظريات والقوانين ، فإن هذا التعلم يكون قليل القيمة ضئيف الأثر فسيقاً في مدى الاحتفاظ به . وتكون وسائل التقييم في هذه الحالة أسئلة تدور حول : اذكر ، وصف ، وعرف ، ومن ، وماذا ، ومتى ، وابن . وهو ما تدور حوله الامتحانات الراهنة التي يقاس بها التحصيل . ولا يستخدم التسليم في الإجابة عليها إلا الذاكرة الصماء Rote memory وهي أدنى العمليات العقلية . وتكون آثار التعليم في هذه الحالة مؤقتة . فإذا أعطينا التلاميذ « اختبارات تذكري » على فترات تتراوح بين ثلاثة أشهر وثلاث سنوات بعد انتهاء مقرر دراسي معين نجد أن ما ينسأه الواحد منهم يتراوح بين ٤٠٪ و ٨٠٪ ويسمى بانتهجهم ذلك « أعظم فاقد تربوي » . ومنحنيات النسيان لعظم المواد الدراسية في هذه الحالة تقترب كثيراً من منحنيات نسيان المواد عديسة المعنى ، وهذا يدل على أن معظم ما تعلمه لانراض الامتحانات التقليدية الراهنة لا تحكمه قاعدة المعنى أو المفهم أو النظام ، كما أنه لا فائدة منه في أغلب الاحوال مثل المواد عديسة المعنى (٢) .

وعلى العكس من ذلك أكدت بحوث رالف تايلر أن التعلم الذي يهدف إلى اكتساب التلميذ القدرة على حل المشكلات أو تنمية هذه القدرة لديه تكون آثاره أكثر دواماً . وحين ظهر الاهتمام بالعمليات العقلية العليا كأهداف للتربية اقتصر على صور التفكير الذي يسميه جيلفورد التفكير التقاربي أو التقريرى Convergent وهو نوع التفكير الذي تكون فيه المشكلات محددة تحديداً دقيقاً وتكون لهذه المشكلات حلول محددة مسبقاً ، وعلى التلاميذ أن يعطوا هذه الإجابات أو الحلول « الصحيحة » .

البحوث التي أجريت في هذا الميدان في تشكيل نمط من التربية يساعد كل طفل على اظهار طاقاته وتنميتها قدر الامكان . وكان من اليسور ادراك الصلاقة بين تنمية ابتكارية الانسان وبين الأهداف الأخرى المشروعة مثل تحقيق النمو الكامل والشامل لشخصية الطفل ، وتوفير الصحة النفسية والعقلية له ، واكسابه المهارة في التعامل مع الظروف المتغيرة ، والوصول إلى قدر مناسب من التحصيل التربوي والتجاح الهنيء .

الابتكار هدف التربية العصرية :

التربية عملية عقلانية Rational تعتمد على وضوح الغايات . فالعلم لا يستطيع أن يدرس مقررأ في اللغة العربية أو الرياضيات دون أن يعرف مقدماً أي تغيرات في السلوك يهدف إلى تحقيقها في الأطفال والناشئة والشباب . فإذا كان مقرر اللغة العربية يهدف إلى تنمية المهارة في التعبير اللغوي فإن تدريسه يختلف عن مقرر آخر يهدف إلى تنمية التدوق الإلدي ، أو تنمية المهارة في القراءة . ويتطلب ذلك دون شك تحديداً سلوكياً للأهداف حتى يتحقق قدر من « الاتفالق » حولها .

وفي التربية لابد أن تتوفر لدينا أيضاً مجموعة من البيانات عن الوضع الراهن لسلوك التلاميذ في وقت ما أو مايسميه جيلزرد المدخلات السلوكية entering behaviour وهذه البيانات لابد أن تكون شاملة لبحرنا التلاميذ السابقة في التعلم ومستوياتهم فيسه ودرجاتهم العقلية ومستوياتهم النماية ومهاراتهم وانجاهاتهم وميولهم ودوافعهم للتعلم والتحديات الاجتماعية والثقافية والخصارية التي تؤثر في تعليمهم . وهذه المدخلات السلوكية ليست منفصلة عن عملية صياغة الأهداف التربوية وإنما هي متكاملة معها متفاعلة بها . فلابد من ناحية أن نراعى هذه الخصائص في وضع الأهداف ، ثم ان الأهداف - بعد تحديدها - تسعى من خلال عملية التدريس إلى تعديل الكثير من هذه المدخلات .

وتشتمل عملية التربية على جانب ثالث هو ما نسميه أساليب التعليم أو التدريس Instructional procedures التي لو تمت على النحو المنشود تؤدي إلى أحداث التغيرات في أداء التلاميذ والتي نسميها التعلم أو التحصيل ، وبالطبع تثار عملية التدريس هذه بطريقة الأهداف التربوية من ناحية ، وتتفاعل مع المدخلات السلوكية من ناحية أخرى بحيث لا تنشأ هوة عميقة بين ما ندرسه وبين مستويات التلاميذ . وبالقدر الذي تثار به عملية التدريس بالأهداف والمدخلات ، فقد تجعلنا مثلاً نعيد النظر في تفاصيل بعض الأهداف لتصبح أكثر واقعية ، كما أنها تؤثر - ولابد أن تفعل - في الوضع الراهن لسلوك التلميذ ، ولو لم تفصل حكمناً على مناعله بالفشل .



موجود لتنمية الابتكار في مدارسنا ومعاهدنا والا وقعنا في خطأ التدريس للابتكار بوسائل غير ابتكارية ، وكنا بمثابة من يفسح العربة أمام الحصان .

وقد ينشأ عن تأكيد الابتكار هدف للتربية المصرية بعض المفوض أو سوء الفهم ، وخاصة إذا لجأنا على سبيل الاختصار الى تبسيط نتائج البحث العلمي في هذا الميدان تبسيطا مغللا . ومن ذلك التقليل من شأن اكتساب المعلومات والحقائق والمهارات البسيطة ، أو الاستهانة بالتدريب على التفكير التقاربي كما تستعمل عليه باختبارات التحصيل الموضوعية أو باختبارات الذكاء التقليدية أو بالتعلم الذي يؤكد ضرورة الوصول الى حلول صحيحة للمشكلات ومطالب الدقة في الاداء المدرسي ، أو رفض سلوك الامتثال Conformity المعايير الاجتماعية والاخلاقية . والواقع ان هذه العداوى جميعا لا مبرر لها في ضوء نتائج البحوث الحديثة حول طبيعة الابتكار .

ومعنى ذلك ان هدف «التربية للابتكار» قد يكون خاليا من المعنى اذا لم نوسع سعيا حثيثا نحو فهم الظواهر العقلية التي يوحى بها هذا المفهوم . وتوفر لدينا في الوقت الحاضر بيانات عن انواع الوظائف النفسية التي يقوم بها الافراد الذين نصفهم بالابتكارية . وبعض هذه الصفات او الوظائف عبارة عن مهارات عقلية او استراتيجيات للتفكير ، تنوصل الى تصديدها بمنهج التحليل العاملي (٢) وقد يكون اكثر برامج التحليل العاملي طموحا ذلك البرنامج الذي اشرف عليه العالم الأمريكى الماصر جيلفورد والذي من خلاله ظهرت برراد نظريته في تكوين العقل في عام ١٩٥٦ والتي تعدلت اكثر من مرة ، ربما تكون آخرها الصورة التي ظهرت بها في كتابه الاخير عن طبيعة الذكاء ، وفي هذه النظرية يتوقع جيلفورد وجود اكثر من ١٢٠ قدرة عقلية اولية ، وبلغ عدد العوامل التي تم اكتشافها حتى عام ١٩٦٧ حوالي ٨٥ قدرة يرتبط بعضها ارتباطا واضحا بطبيعة التفكير الابتكاري .

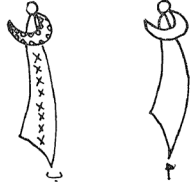
والابتكار - كأي سلوك تفكيري آخر - ليس عملية عقلية خالصة ، وانما له جوانبه الإجرائية والانفعالية ، وله دوافعه التي ترتبط بالحاجات والطالب والميزل والاتجاهات والقيم . وحتى نصل الى نوع من «الاتفاق» حول طبيعة الابتكار نتناول بإيجاز معالمه الأساسية .

ومثل هذه العملية تفترض وجود اجابة واحدة صحيحة تكون في العادة في الكتاب المدرسي أو في مقرر الدراسة . وقد ترتب على ذلك ان معظم اساليب التدريس الراهنة تهتم بهذا التفكير الذي يصل في صورته المتطرفة الى شكل من اشكال « الامعية » الفكرية ، وحتى حين استخدمت طريقة حل المشكلات في التدريس تحولت بمرور الوقت الى مجموعة من التمارين التهودجية التي يتقنها التلاميذ لاغراض الامتحانات . اما عن وسائل التقويم التي ترتبط باهداف تنمية التفكير التقاربي فقد اخذت اشكالا كثيرة ربما كانت احدتها الاختبارات الموضوعية من نوع الاختيار من متعدد او الصواب والخطأ او التكملة المصددة او الزاوجة) . وفي هذه الاختبارات عادة مانجد الشعار التقليدي « لا تخفن » اي لا يجب البحث عن حل للمشكلة طالما اننا لا نعرف معرفة يقينية .

وحينما ظهر في ميدان التربية هدف « التربية من اجل التفكير الناقد » سرعان ما ضاع في الزحام ، وبصرف النظر عن بعض الجهود المحدودة تحول هذا الهدف الى لون من التدريس على دروس النطق ومنهاج البحث لا يختلف في جوهره عن الصورة التقليدية للتدريس على التفكير التقاربي . وبدلا من ان تنمو لدى التلاميذ عقلية التساؤل والاستفهام والتقد والحكم ، أضفنا الى ذخيرة معلوماتهم معلومات جديدة يحفظونها ثم يسئونها . وكان السبب الجوهرى في هذا الفشل ان هذا الهدف لم يرتبط به تغيير في وسائل التدريس وفي أدوات التقويم . وكل ما فعلناه اننا قلنا ما هي وسائلنا وطرقنا ومقرراتنا وادواتنا ، فمادا نعمل بها لتنمية التفكير الناقد ؟

ولما تحولت التربية المصرية - تربية النصف الثاني من القرن العشرين - الى هدف الابتكار فان اشدها ما يخشاه المرء ان يكون لهذا الهدف النبيل والمشروع نفس المصير . لقد احدث الانفجار الهائل في معلوماتنا عن التفكير الابتكاري الذي شهده العقدان الماضيان اثره في الفكر التربوي ، ولم يكن معقولا ان يظل هذا الفكر بمثابة من النتائج التي توصل اليها العلماء حول طبيعة الابتكار وقياسه وارتقائه وتميمته . ولكن المهم الآن نسال - كتربويين وعلماء نفس - نفس السؤال القديم : أي هاهي وسائل التعليم ومحتواه وادوات تربيته فمادا يمكن لنا ان نفعله في حدود ما هو

ومن اهم انواع المعلومات التى تلعب دورا فى الانتاج
الابتكارى مايسميه جيلفورد الاتساق Systems (٤)
فلابتكار فى الرياضيات يبدأ بخطة Schema
وفى الموسيقى بفكرة اساسية Theme وفى الشعر
بهيكل عام للقصيدة (فى الشعر الحديث على وجه
الخصوص) (٥) وفى الرسم بموضوع Motif
وهى جميعا تصميمات مبدئية تفساهف اليها التفاصيل
فيما بعد .



وبتتميز التفكير الابتكارى بحدوث مايسمى التخمير
از الكهون Incubation وهى مرحلة من النشاطغير
الظاهر توصف احيانا - على حد تعبير ترستون - بانها
لحظة ما يحدث قبيل الاستبصار . وتتميز هذه الفترة
بخللة من تستت انبثاء وتوزعه وعدم تركيزه على موضوع
بالذات ، وعادة ما يحدث اتانها او فى نهايتها تقدم نحو
الحل . ويفضل كاتب هذا المقال ان يطلق على هسده
الظاهرة «التفكير الحدسى» Intuitive thinking (٦)

طبيعة التفكير الابتكارى :

يتميز سلوك الانسان - وغيره من الكائنات العنصرية
بالدافعية والفرضية . ويصدق هذا القول على السلوك
الابتكارى كما يصدق على غيره من ألوان السلوك العليا
والعليا . فاذا اردنا ان نحدد المواقف التى تؤدى الى
السلوك الابتكارى نجدها فى صورة رغبة الانسان فى الاستفادة
من امكانياته الإدراكية والعرفية والتعبيرية ، فالتفكير عند
بعض علماء النفس المعاصرين - ومنهم هنت J.M. Hunt
فيه دافعيته الداخلية التى تترادف كلما زاد التناقض بين
ماؤثر فينا - او المدخلات input - وبين ما نختزنه
فى الذاكرة من معلومات . وهذا القول يؤكده دراسة روسمان
rossman للمختربين ودراسة رو Roe
للعلماء . وقد يشق المبتكر الوانا من الاشباع حين يوافق
الآخرون على آرائه او حين يعلم ان ماينكره له فوائده
الاجتماعية باستثناء بعض حالات المبتكرين الذين يشفقون
بعض الاشباع السادى حين تستخدم مبتكراتهم فى التعذيب
او التدمير .

والتفكير الابتكارى فى صميمه تفكير تباعدى او تفريرى
divergent وهذه التسمية من ابتكار جيلفورد
فى مقابل التفكير التقاربى الذى اشرنا اليه اتفا . وهذا
الذرع من التفكير لا يلتزم باجابه واحدة صحيحة وانما
يستندى فى حل المشكلات عددا من الحلول المختلفة . واذا
وضعتنا تصور جيلفورد للعقل موضع الاعتبار نتوقع ان
مصغوفة قدرات التفكير التباعدى تحتوى على ٢٤ قدرة على
الافل كل منها يعبر من ناحيته عن محتوى معين من المحتويات
الاربعه التى يقترحها وهى الاشكال او المدرات الحسية
والرموز والمعانى والمواقف السلوكية (الاجتماعية) ، ومن
ناحية اخرى عن ناتج من النواتج الستة وهى الوحدات
Units والنشآت classes والعلاقات
Relations والاتساق Systems
والتحولات Transformations واللوازم
Implications (٧) . وقد امكن اكتشاف ١٦ قدرة
من قدرات التفكير التباعدى حتى عام ١٩٦٧ هى :

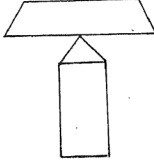
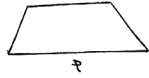
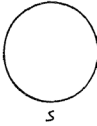
اولا : قدرات التفكير التباعدى فى محتوى الاشكال
او المدرات الحسية :

(١) الانتاج التباعدى لوحداث الاشكال (طلاقة
اشكال) : ومن اختبارات هذه القدرة ان يعطى للغموض

(٧) اللازمة «فى الرياضة والهندسة» نتيجة تلى
بالضرورة نظرية قد برهن عليها (المجم الوسيط) .
وتستخدم فى سياق نظرية جيلفورد لتعنى مامو متوقع او
يكن التنبؤ به من المعلومات المعطاة .

ومن صور الدافعية الأخرى فى السلوك الابتكارى
تفضيل الاستجابات الجديدة والميل الى اصدارها ، وتفضيل
التعقد على البساطة ، والميل الى الاستقلال ، والبعد عن
الامتثال ونقصان المسيرة الاجتماعية ، والميل الى المخاطرة
والتسامح مع القموض .

ويلعب رصيد المعلومات لدى الفرد دورا هاما فى
تفكيره الابتكارى . وشرط المعلومات هذا شرط ضرورى الا
انه ليس كافيا . فالعبرى عموما يتفق على الشخص
العاذى فى ثروته من المعلومات المختزنة . ويصدق هذا على
الفنون صدقه على العلوم . فقد برهن آجنيو Meier
فى عام ١٩٢٢ على أن الذاكرة السمعية لعب دورا فى غاية
الاهمية فى الابتكار الموسيقى ، وبالمثل برهن مايو Agnew
سنة ١٩٢٩ على أهمية الذاكرة البصرية فى الفن التشكيلى .



(٥) الانتاج التباعدى للوازم الشكلية : ومن اختباره التجريبية اختبار الزخرفة وفيه يعطى للمفحوص رسم كفساقى او ميعيلى من غير تظليل لشيء معين وعلى المفحوص ان يزخرف الرسم بخطوط بسيطة .

ثانيا : قسدرات التفكير التباعدى في محتوى الرموز : Symbolic

(١) الانتاج التباعدى لوحدات الرموز (طلاقة الكلمات World fluency) وتتطلب اختبارات هذه القدرة من المفحوص ان يعطى اقدر عدد من الكلمات تختر على الدهن مع توفر ادنى الشروط كان تنتهى بحرف معين او تبدأ به .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات الرموز : وهن اختباره اختبار الرموز المتنوعة وفيه يطلب من المفحوص ان يقرر الخصائص المختلفة التى تسمع بين مجموعات من الحروف الابدجية . ومثال ذلك :

لداغ زافغ قاعم

ثم يطلب منه يعسد ذلك ان يعطى امثلة اخرى لمجموعات تتوفى فيها نفس الخصائص .

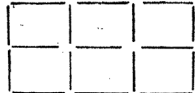
(٣) الانتاج التباعدى للعلاقات بين الرموز : ويمثله اختبار الجمع بطرق مختلفة وفيه يعطى للهو مثلا الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ثم يطلب منه ان يربط بينها بطسرق مختلفة للوصول الى ناتج مقداره ٧ بشرط استخدام كل رقم مرة واحدة فقط في كل اجابة يعطىها . ومن الاجابات المحتملة على سؤال كهذا $٥+٢=٧$ ، $٤+٣=٧$ ، $٤+٢+١=٧$ ، وهكذا .

شكل بسيط مالوف دائرة مثلا ثم يطلب منه ان ينشء منها اكبر قدر من الاشياء باقل قدر من الاضافات .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات الاشكال : ومن اختباره اختبار تشابه الاشكال Figural similarities وفيه يعطى للمفحوص ستة اشكال لكل منها خصائصه ، وعليه ان يجد بين هذه الاشكال اكبر عدد من الفئات بحيث تتكون كل فئة من ثلاثة اشكال . ففى مجموعة الاشكال الآتية مثلا يمكن ان تكون فئات مثل ب ج د (سود) ، ابد (ثلاثة اجزاء) ، ابو (خطوط مستقيمة) ... الخ

(٣) الانتاج التباعدى لانساق الاشكال : ومن اختباره اختيار صنع الاشكال وفيه تعرض على المفحوص اربعة اشكال بسيطة ثم يطلب منه ان يكرن عن طريق الربط بين بعضها او بينها كلها رسوما لاشياء مالوفة .

(٤) الانتاج التباعدى لتحويلات الاشكال (الرونة التكيفية) : ومن اشهر اختباره اختبار مشكلات عيدان الخشاب وفيه يعطى للمفحوص مجموعة من المربعات المتجاورة بحيث يدل كل ضلع من اضلاع هذه المربعات على عسود لثقاب يمكن نزعها او ازالته . وفي المثال الآتى يطلب من المفحوص ان يحرك ثلاثة عيدان بشرط ان تمثل الميسدان الباقية اربعة مربعات كاملة دون وجود اى عود زائد اى لايمثل ضلعا في مربع .



(٤) الإنتاج التبادلي لانساق الرموز : ومن اختبارات هذا العامل اختبار عمل الشفرة وفيه يطلب من المفحوص ان يستخدم الحروف الابدعية ونظام الاعداد العشيرة في عمل اكبر عدد ممكن من مبادئ الشفرة بتوضيف الحروف بالارقام .

(٥) الإنتاج التبادلي للروايم الرمزية : ومن اختباره اختبار لزامات الرموز وفيه تعطى للشخص مصادلتان بسيطتان للغاية وعليه ان يستنبط معادلات اخرى منها قدر المستطاع فمثلا اذا اعطيته المعادلتين ب - ج = د ، ه = ا + د . فيمكن للمفحوص ان يتنجح د = ه - ا ، ب - ح = ه - ا ، ا = ه - د . الخ .

ثالثا : قدرات التفكير التبادلي في محتوى الماعنى :
(١) الإنتاج التبادلي لوحدات الماعنى (طلاقة الافكار) وتقيسه الاختبارات التي تتطلب من المفحوص اعطاء افكار مختلفة تدرج حول موضوع محدد . وتحدد تعددا كى اعيا يقدر الافكار التي يعطيها او يبرهنه في اعطائها دون اعتبار كبير لنوع هذه الافكار .

(٢) الإنتاج التبادلي لمئات الماعنى (الرونة التلقائية) وهذا العامل يقيسه اختبار الاستعمالات المختلفة وفيه يطلب من المفحوص ان يذكر استعمالات اخرى غير الاستعمال الشائع او العرفه لشيء محدد كالصحية اليومية او الحذاء . وتؤكد تعليمات مثل هذا الاختبار على ضرورة ان تكون الاستعمالات غير عادية وتستخدم عند التصحيح الاستجابات المتكررة ويعطى درجة على فئات الاستعمالات بعد ان يقوم المصحح بتصنيفها .

(٣) الإنتاج التبادلي للعلاقات بين الماعنى (طلاقة التداعى) وتقيسه اختبارات التداعى المتيد controlled association

(٤) الإنتاج التبادلي لانساق الماعنى : وتقيسه اختبارات بناء الجمل مع اعطاء العروف الاولى لكل كلمة فيها ، او تفسير الافكار واعادة التعبير عنها .

(٥) الإنتاج التبادلي لتحولات الماعنى (الاصلالة) وتتطلب اختبارات هذه القدرة اعطاء استجابات نادرة او بعيدة او حاذقة ، وتتحدد معايير الندرة او البعد او الحلق احصائيا .

(٦) الإنتاج التبادلي للوازم الماعنى ومن اختباره التجريبية اختبار الاعمال الممكنة Possible jobs وفيه يعطى للمفحوص رمز معين وليكن مصباحا كهربائيا وعليه ان يذكر جماعات الاشخاص او الامن التي يمكن ان تعجز هذا الشيء رمزا لها . ويعطى الاستجابات التي يعطيها

الاطفال لهذا الرمز هي : كهربائى ، عمال مصنع انتاج الادوات الكهربائية ، معلم ؛ طالب مجتهد .. الخ (٧) .

والواقع ان جوهر التفكير التبادلي هما عمليتهما الطلاقة والرونة Flexibility ، واذا كانت الطلاقة تتحدد كىما كما اشرفنا فان الرونة تعتمد على كيف الافكار ويمكن القول ان العوامل الثلاثة الخاصة بالانتاج التبادلي لوحدها الاشكال او الرموز او الماعنى هي عوامل طلاقة محصنة ، اما العوامل الاخرى فتتدخل فيها الرونة بدرجات متفاوتة تصل الى قمتها في عوامل الانتساج التبادلي التحولات .

ولكن هل حقا لوجود علاقة بين التفكير التبادلي والتفكير التقاربى ؟ هذا السؤال تناوله الباحثون المعاصرون لافراض متعددة واهمها معرفة العلاقة بين الابتكار والذكاء . ومن النتائج التي تواترت في معظم هذه البحوث ان العلاقة بين الابتكار (كما يقاس باختبارات التفكير التبادلي فقط) وبين الذكاء (كما يقاس باختبارات التفكير التقاربى) علاقة توجيه ولكنها منخفضة نسبيا . وهذه النتيجة بالذات نحب ان ننظر اليها نظرة جديدة تختلف عن النظرة التقليدية اليها وبخاصة عند جاكسون وجنزل في بحثهما المشهور . فعندما نحصر جداول الانتساج لهذه العلاقة نجدها مائة الشكل ، ومعنى ذلك ان الافراد الذين يحصلون على درجات عالية في اختبار التفكير التقاربى تشتتت درجاتهم في اختبارات التفكير التبادلي في مدى واسع يتراوح بين الانخفاض الشديد والارتفاع الشديد ، اما الذين يحصلون على درجات منخفضة في اختبارات التفكير التقاربى يندر ان يحصلوا على درجات عالية في اختبارات التفكير التبادلي . وهذه الحقيقة تؤكد لنا ان الحصول على درجات عالية في اختبارات التفكير التقاربى (الذكاء مثلا) هو شرط ضرورى وليس شرطا كافيا للحصول على درجات عالية في اختبارات التفكير التبادلي .

وصف المخدرات السلوكية :

كان العرض السابق لطبيعة الابتكار ضروريا حتى يتضح هدف التربية العصرية ولايضع منا وسط ضباب الافكار وغموض التعريفات . فاذا التقلنا الى الحديث عن عملية التربية من اجل الابتكار نجعلنا مضطرين الى الحديث عن المكدرات الثلاثة الاخرى التي اشرفنا اليها آنفا وهى المدخلات السلوكية واساليب التدريس والتقييم .

وتتطلب عملية التربية المستتيرة وصفا للمدخلات السلوكية حتى يمكن ان نخطط لتنفيذ التدريس والتعليم وتصف المدخلات السلوكية الوضع الراهن لممارف التلميد ومعلوماته ومهاراته وطرق تفكره وقدراته واستعداداته وميوله ودوافعه قبل ان نسعى الى اكسابه النماذج السلوكية

الجديدة من خلال التعلم والتدريس . وهذه البيانات يجب استخدامها لأغراض الوصف وليس لأغراض التفسير . فهذه المفاهيم تصف في الواقع المستوى السلوكي للفرد في لحظة معينة . وللاستطيع الاختبارات والمقاييس التي نستخدمها لقياس هذه الظواهر أن تفسر لنا أداء الفرد فيها . وفي هذا الصدد نقول نستأذي أنها لا نستطيع أن نضو ضعف الأداء في اختبار الذكاء أو في نشاط الحياة اليومية إلى «ضعف الذكاء» لأن ذلك يصعب نوعاً من تعصيل الحاصل ولايزيد فهنا لسلوك الشخص . وإنما ما يؤدي إلى التفسير هو فهم عميق لتأثير العوامل البيئية والتكوينية في السلوك .

وإستخدام المدخلات السلوكية في أغراض التفسير يحمل في طياته أنها ثابتة ولا تتغير وللتغير وللتقليل التعديل بتأثير العوامل البيئية . والواقع أن الدراسات التنموية للنمو والدراسات التي أجريت على تأثير التربية والتعليم والتدريب تؤكد أن أغلب الوظائف النفسية قابلة للتنمية ، ولو أن بعض هذه الصفات أكثر قابلية للتدريب من غيرها . والانس لا توجد لدينا معلومات حاسمة حول أي الصفات أسرع في التدريب من غيرها ، وكل ما لدينا هو مجموعة من التخمينات ، منها مثلا أن الصفات المزاجية والانفعالية تصل أكثر من غيرها بعوامل الوراثة وبالبحرانات المبكرة جدا وبالتالي فهي أقل قابلية للتدريب ، والدوافع والميول والاتجاهات أشد تأثراً بالتدريب ، أما القدرات العقلية (ومنها الذكاء) وأنواع التفكير المختلفة فلهيأ قابلية كبيرة التغير نتيجة لضربات التعليم المقصود أو غير المقصود (A) والواقع أن مالمدي الفرد من ذكاء أو قدرة - أو حتى ميل أو سمة من سمات الشخصية - في وقت ما هو إلا الحصلة النهائية لتفاعل طويل المدى ومعقد بين العوامل الوراثية والبيئية ، وفي أية مرحلة توجد فرصة للتفاعل مع عوامل جديدة ، ولذلك فإن شبكة النتائج المحتملة متسعة ومركية وخاصة أن كل تفاعل يحدد بدوره اتجاهه التفاعلات التالية .

والواقع أن وصف المدخلات السلوكية ضروري لأي برنامج تربوي . فعلمية التعليم يجب أن تبدأ مما لدى التلاميذ ويجب أن تستمر إلى حيث يستطيعون من أداء نهائي Terminal performance تحت شروط معينة ومستوى معين . فما أن نحدد أهدافنا يمكن أن نقرر ما سوف نعلمه وما نغرض أنه لدى التلاميذ بالفعل . وكما أشرنا فإن جدلية العلاقة بين الأهداف والمدخلات السلوكية قد تؤدي إلى تغير الأهداف إذا ثبت أنها غير واقعية . كما أن المدخلات السلوكية تتفاعل مع وسائل التدريس ؛ فنحن لا نبدأ في تدريسنا لتحقيق هدف تربوي معين ب مواد تعليمية جديدة تماما ، وإنما قد نستند إلى الاستجابات التي سبق تعلمها وخاصة تلك التي تتناسب مع موقف التعلم الجديد . ثم أن لكل نوع من التعلم

مدخلاته السلوكية ، فتنمية الابتكار مثلا تتطلب معرفة بمدخلات التلاميذ السلوكية عن الوظائف والعمليات العقلية والنفسية التي أشرنا إليها عند حديثنا عن طبيعة التفكير الابتكاري .

ويعد أن نحدد أنواع المدخلات السلوكية الضرورية لأهداف التدريس لابد أن نحدد ما إذا كان السلوك المطلوب يتوفر لدى التلاميذ وبأى مقدار . وهذه المعرفة نحصل عليها بالاختبارات ، بشرط أن تتوفر في هذه الاختبارات الشروط المعروفة من ثبات وصدق وغيرهما ، وربما تكون مشكلة الصدق أكثر حدة في الاختبارات التي نستخدمها في تحديد مدخلات السلوك الابتكاري . فقد نقيس الابتكار في ميدان ما بوسائل لاتصلح له . وربما يكون تصنيف جيلفورد للقدرات على أساس المحتوى - كواحد من أسس ثلاثة للعمليات العقلية والنواحي والمحتويات * - مفيدا لهذا الغرض . فمحتوى الأشكال أو المذكرات الحسية البصرية يرتبط بميسدان الفنون الجميلة ، والمذكرات الحسية السمعية تتعلق بالموسيقى ، والأشكال المرتبطة بالإحساس اللمسي والحركي تتعلق بالابتكار في ميسدان الهندسة والتكنولوجيا . أما المحتوى الرمزي فيتصل من قريب بميدان اللغويات والرياضيات . ومحتوى المعاني يرتبط بالمبادئ التي تهتم باستخدام المفاهيم اللغوية وبالتالي له أهمية في كل القرارات التي تتطلب تعلم الحقائق والابتكار الأفكار كالأداب والعلوم الطبيعية والاجتماعية . ويتصل المحتوى السلوكي أو الاجتماعي اتصالاً وثيقاً بالابتكار في المبادئ الاجتماعية ، وبالتالي له أهمية في سلوك المعلم ورجل القضاء والاختصاصي الاجتماعي والمعالج النفسي والطبيب ورجل السياسة والساعة والقيادة في مختلف المجالات .

أما أن نجاء إلى قياس المدخلات السلوكية بالاختبارات اللغوية فقط حتى ولو كان ذلك يتلحق بمجال غير لغوي فإن ذلك يتطلب تدقيقاً علمياً يؤكد أن هذه الاختبارات صادقة فعلا ، وقد توافرت نتائج البحوث في ميدان القياس العقلي لتؤكد أن معاملات الارتباط بين الاختبارات ذات المحتوى غير اللغوي والاختبارات ذات المحتوى اللغوي منخفضة جدا ومعنى ذلك وجود احتمال أن الأشخاص الذين يحصلون على درجات منخفضة في الاختبارات اللغوية سواء كانت تستخدم لقياس التفكير التقابري أو التباعدى

* يقترح جيلفورد وجود خمس عمليات عقلية هي المعرفة والتذكر والانتاج التباعدي والانتاج التقابري والتقويم تتفاعل مع ستة أنواع من النواتج هي الوحدات والفئات والمعادنات والأنماط والتحويلات والارتباطات ومع أربعة أنواع من المحتويات هي الأشكال (المذكرات الحسية) والرموز والمعاني والروافف السلوكية (الاجتماعية) لينتج في النهاية حوالي 120 قدرة .

فقد يظهرون مواهب ابتكارية رفيعة في الميادين غير اللغوية كالرسم والنحت والموسيقى والرياضيات .

وعلما نجدد اهدافنا التربوية والمداخل السلوكية ونقيسها يمكننا ان نتخذ الكثير من القرارات مثل انتقاء الافراد وتصنيفهم او تحديد مستوى المادة التعليمية بما لمستويات التلاميذ . ونظرا لخطورة هذه القرارات لا بد من ان تنهض حركة القياس التربوي ، وحذا لو اشتمت لهذا الغرض مؤسسة علمية متخصصة باسم ((المركز القومي للقياس النفسي والتربوي)) حتى لا تستمر حركة القياس على النحو الذى هي عليه الآن مجرد جهود فردية متناثرة ، او جهود رسمية محدودة .

جو التدريب على التفكير الابتكارى :

مهارات التفكير على الا مهارات عقلية قابلة للتدريب . وان نتعرض في هذا المقال للبراهين التى انت بها التجارب العملية من نوع تجارب ملتزمان وغيره (٩) وانما ستؤكد اساليب تنمية الابتكار كما تمارس في مواقف تربوية او تدريبية طبيعية . وقد اجريت في ميدان التعلم المدريس بحوث على تأثير الاهتمام الخاص بالابتكار على تنمية القدرات والاتجاهات الابتكارية في المقررات الدراسية العادية . وقد برهنت بحوث تورنس Torrance على ان اعداد المعلم ليستخدق طريقة تشجع ابتكارية التلاميذ قد يودى بالفعل الى ارتفاع درجات التلاميذ في اختبارات التفكير التباعدى .

والمعلم متغير اساسى في تنمية ابتكارية التلاميذ ، واعداه للتدريس الابتكارى وتحقيق هدف التربية العصرية يتطلب ان تعيد دور المعلمين والمعلمات ومساهمات المعلمين وكليات التربية النظر في برامجها بحيث تخلق لدى المعلم نظرة جديدة الى طبيعة التربية وخصائص التلاميذ . وتتضح اهمية هذا القول اذا علمنا ان كثيرا من الدراسات ومنها دراسة جنزل وچاكسون قد اكدت ان المعلمين يفضلون شخصيا التلاميذ ذوى الدرجات العالية في التفكير التقابلى على اولئك الذين يحصلون على درجات عالية في اختبارات التفكير التباعدى . ويشير هولاند الى بعض اسباب هذا التفصيل ، فكثير من السمات الشخصية التى تميز التلميذ المتسحر كعدم الامتثال وعدم الانتماعية والانذافية والانطواء والحساسية ليست من الصفات التى تتفق مع المعايير السلوكية للطبقة المتوسطة ، وهى الطبقة التى ينتمى اليها السواد الاعظم من المعلمين .

ويرى نورسن ان المبادئ الخمس التى يمكن ان يستخدمها المعلم في تدريب تلاميذه على الابتكار هي :

- (١) احترم أسئلة التلاميذ اليك
- (٢) احترم خيالات التلميذ

(٣) اظهر للتلاميذ ان افكارهم قيمة

(٤) اسمح للتلاميذ ابداع بعض الاستجابات «الغرض الممارسة» دون ان يشعروا بتهديد التقويم .

(٥) اربط التقويم ربطا محكما بالاسباب والنتائج.

كما انه يلخص المشكلات التى يواجهها المعلم الذى يرغب في تشجيع التفكير الابتكارى عند التلاميذ فيما يأتى :

(١) قد يقترح التلاميذ حلولا غير متوقعة للمسائل او المشكلات مما يؤثر على تخطيط المعلم لدرسه .

(٢) قد يدرك التلاميذ علاقات لم يظن اليها المعلمون انفسهم او غيرهم من خبراء المادة الدراسية .

(٣) قد يسأل التلاميذ أسئلة يعجز المعلم عن الاجابة عليها .

(٤) قد يبذل المعلم الى اخبار التلاميذ بالحل الجاهز «اختصارا للوقت» .

(٥) قد يشعر المعلم بالذنب لتشجيعه التلاميذ على التخمين .

(٦) ضغط الوقت ومشكلات الجدول المدريس مما يعطل مناقشة جميع مابطرهه التلاميذ من أسئلة .

(٧) في كثير من الاحيان يكون على المعلم ان يساعد تلاميذه على اكتساب سلوك الامتثال حتى يمكنهم النجاح في حياتهم العملية .

كل هذه المشكلات نشأ عن محاولة التدريب على الابتكار دون تهيئة جو اجتماعى يتواءم مع هذه الدعوة ، ولذلك فعلى يمكن تحقيق هذا الهدف لا بد من احداث تغيير في نظم اعداد المعلمين ، وفي مستويات المعلم ، وفي علاقاته بالسلطات التربوية والادارة التعليمية وفي نظم تقييم المعلم ثم احداث تغيير اكثر عمقا في المناهج والقرارات وطرق التدريس واساليب تدريب المعلمين اثناء الخدمة والوسائل التعليمية والكتاب المدريس واساليب تقويم التلاميذ .

طرق تنمية التفكير الابتكارى :

وقد ظهرت في السنوات الاخيرة عدة طرق تستخدم في اغراض تنمية التفكير الابتكارى . ومن اقدم هذه الطرق مايسمى «الذكر الخواص Attribute listing » وهى طريقة ابتكرها كروفورد سستنة ١٩٥٤ . واول خطوة في هذه الطريقة هى عملية تعداد وحصر الخصائص الاساسية لشيء او موضوع او موقف او فكرة . وبعد هذا يبدأ المرء في تغيير كل خاصية على حدة . ولا يبلل

او تغييرا من نوع معين في موضوع او شيء او فكرة .
وتشتمل قائمة اوزبورن على أسئلة حول الاستخدامات
الجديدة والتعديل والتكييف والتنظيم (الأضافة او
التكبير) والاختزال او الانقاص والاحلال او الابدال واعادة
التنظيم والعكس والربط .

(٤) طريقة التحليل المورفولوجي Morphological analysis ومبتكرها هو زويكي Zwicky

سنة ١٩٥٧ . وهي طريقة شاملة تحتوي على طريقتي ذكر
الخواص والقوائم ألفتى الذكر . وفي هذه الطريقة يتم أولا
تحليل المشكلة الى ابعادها الأساسية . فإذا كنا مثلا نفكر في
طريقة جديدة لمواصلات الانسان فاننا نحللها الى أنواع
الاشياء التي ننتقل او نحمل الانسان ، ووسائل نقل
ادوات حمل الانسان ، ومصادر الطاقة . وبعد تحديد
هذه الابعاد الأساسية والثلاث المختلفة التي تنتمي اليها
يمكن للمرء ان يربط بين هذه الثلث بالطرق المحتملة ،
ونحصل بذلك على طرق عديدة محتملة للنقل . وبالطبع
فان بعضها ممكن ومفيد وبعضها ليس كذلك .

(٥) طريقة القصف الذهني Brainstorming

وهي الطريقة التي ابتكرها اوزبورن في كتابه آف الذكر
وشاعت من بعد ذلك شيوعا عظيما . ورغم انها طريقة
للتدريب الجماعي إلا انها تصلح للتدريب الفردي ايضا
وتتكون جلسة القصف الذهني العادية من جماعة عددها
يتراوح بين ٦ و ١٢ يجلسون حول مائدة مستديرة وينتجوا
تلقائيا الافكار التي تعد خصيصا لحل مشكلة معينة .
ويجب أن يتوفر في الجلسة الشروط الاربعة الآتية :

(١) استبعاد اى نوع من الحكم او التقويم

(ب) تشجيع التعامى الحر الطليق وتقبل جميع
الاستجابات

(ج) تأكيد كم الاستجابات لا كيفها

(د) مشكلات المناقشة تدور حول تحسين ظاهرة
معينة او الربط بين اطراف متعددة .

والهدف من الطريقة هو تحرير الرء من عوامل
الكف التي تعوق نشاطه الابتكارى ، ويتمثل ذلك على وجه
الخصوص في تحريره من آثار الحكم الناقد سسواء كان
يعمل بمفرده او في جماعة . وقد أبت البحث الذى قام
به بارنز Parens سنة ١٩٥٩ وجود آثار ايجابية
لقصف الذهني . ورغم وجود بعض الدراسات التي
تضع موضع الشك الزعم القائل بأن هذه الطريقة تؤدي
الى انتاج كمية من الافكار في وحدة من الزمن أكثر من
الاسلوب الفردي في حل المشكلة ، إلا ان معظم البحوث
التجريبية التحكيمية أكدت وجود زيادة بالفضل كما وكيفا .

المعلم - او المدرب - اى جهد في تحديد التغيرات المقترحة
باى وسيلة من الوسائل . وهذه الطريقة تفرها من الطرق
التي سئسبر اليها تركز على انتاج الافكار وبالتالي فكل
فكرة مقبولة مهما كانت غير واقعية ، ولا يمارس اى لون من
التقويم او النقد او الحكم إلا بعد ذكر جميع الافكار التي
يستطيع الشخص ان يذكرها - وحينئذ يمكن تقويمها في
فروع المواصفات ونواحي النقص والعاجات او المطالب
وما الى ذلك . وبهذا الفصل بين انتاج الافكار وبين تقويمها
يمكن نهية الفرصة لظهور هذه الافكار . اى ان موقف
التدريب هذا نموذج كامل لموقف الطلاقة في التفكير . ونفرض
مثالا « جهاز التليفون » فخصائصه الشائعة هي : اللون
الاسود ، وصنعه من مادة البلاستيك ، والقرص ،
والسماعة .

وحيث نريد ان نحسن هذا الجهاز واضمن قائمة
الخواص هذه في اعتبارنا فاننا نفكر في تغيير كل صفة
او خاصية على حدة ، فمثلا قد نغير لون التليفون الى اى
لون آخر او نصمم له تصميمات يتفق مع اى اتجاه في
الفن التشكيلي ، ومن حيث المادة التي يصنع منها قد
تكون حديدا او زجاجا او خشبا او مطاطا ، وبالنسبة
للقرص قد نعدل فيه ليحتوى على عشرة ازراد او تحويله
الى شكل عداد ، اما عن السماعة فيمكن التفكير في تغييرها
بحيث تتواءم مع اليد ، او استخدام الميكروفونات بدلا
من سماعات التليفون .. الخ .

وبالطبع فان كثيرا من هذه الافكار يكون غير عملي
وبعضها ليست اصيلة او مبتكرة كالتغيير في الالوان . وفي
هذه الطريقة يجب التمييز بين الخواص المشتركة بين
الشيء وغيره وبين الخواص التي تميزه على غيره ،
فاللون والحجم والشكل والوزن خواص مشتركة وبالتالي
فأى تغيير فيها لن يكون اصيلا بشكل غير عادى ، اما
التعديلات الاسد خطرا فهي التي يمكن ادخالها على
الخواص التي يتفرد بها الشيء (القرص في مثلانا) .

(٢) طريقة العلاقة القسرية Forced relationship

وتعتمد على انتاج الافكار الجديدة من طريق افتعال علاقة
بين شيئين او موقفين او فكرتين او أكثر لا توجد بينهما
في الاصل علاقة . وفي معظم الاحوال تتحدد العلاقات
بطريقة جرافية . وقد استخدمت هذه الطريقة في ميدان
الفنون بغرض التدريب على الابتكار فيها وبخاصة فن
الكارتيه .

(٣) طريقة القوائم Checklists ومن اشهر

دعائها اوزبورن Osborn
تعتمد على طرح مجموعة من الاسئلة التي تؤكد اشتغالها
على مجال واسع من المعلومات . وكل سؤال يطلب تعديلا

اما المبدأ الثاني فيعنى الابتعاد الشديد والذي تلعب فيه الميكانيزمات من النوع التمثيلي analogical دور كبيرا . ومن ذلك التمثيل الشخصي اى تخيل الذات في موقف غير عادى ، والتمثيل المباشر مثل تشبيه آلة الارغن الموسيقية بالالة الكائبة ، وتشبيه الآلات بالاعضاء والوظائف البيولوجية - وهذا النوع البيولوجى كما يقول جوردون اكثر مصادر التمثيل المباشر خصوصية . والتمثيل الرمزي هو النوع الذى تستخدم فيه الكلمات . وبالطبع يجب تشجيع التمثيل أو قدرة العقل على اللعب . وبالرغم من عدم شيوع طريقة جوردون كما شاعت طريقة اوزبورن الا انها فيما يبدو تستعمل على امكانيات اكثر في التدريب على الابتكارية وقد استخدمها بارون Barron على تدريب المعلمين والنظار على تنمية ابتكاريتهم .

هذه هم اهم الطرق والاساليب التى تستخدم في الوقت الحاضر في برامج تنمية الابتكارية ، وقد ظهرت جميعا في ميادين تطبيقية اخرى غير التربية كالادارة والملاقات الإنسانية والاعلان ، وتتطلب من خبراء التربية وطرق التدريس تطويرها وتطويرها وتكييفها لمواقف التعليم في الفصل المدرسى سواء كان ذلك بالنسبة لمحتوى المواد الدراسية أو اساليب التعليم أو ادوات التقويم ثم ربطها بطبيعة التفكير الابتكاري ذاته بحيث لا تقتصر على التفكير التباعدى فحسب .

(٥) راجع كتاب الدكتور مصطفى سويف ، الاسس النفسية للإبداع الفنى في الشعر خاصة - الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(٦) منذ أربع سنوات تقدم كاتب هذا المقال رسالة للدكتوراه الى جامعة لندن ميز فيها بين انماط التفكير الاسباب ومنها التفكير الحدسي .

(٧) العوامل التى لم يتم اكتشافها بعد في مصفوفة قدرات التفكير التباعدى هي الانتاج التباعدى للملاقات بين الاشكال والانتاج التباعدى لتحويلات الرموز والعوامل الستة للانتاج التباعدى في محتوى المواقف السلوكية أو الاجتماعية .

(٨) راجع في هيلدا الصدد كتابنا : تنمية الذكاء (تحت طبيح) .

(٩) انظر مقال الدكتور مصطفى سويف : تنمية الفكر الخلاق . المجلة . يناير ١٩٦٧ ، ص ٤٦ - ٥٢ . وكتابه الاسس النفسية للإبداع الفنى : الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(٦) طريقة ربط العناصر المختلفة Synectics وهي من ابتكار جوردون Gordon وتشبه طريقة القصف الذهنى في انها موقف جماعى للتداعى الحر الطلق ، وتصلح أيضا للاستخدام الفردي ، والفرق بينهما ان في طريقة السيكتيكا لا يعلم احد من اعضاء الجماعة - فيما عدا القائد - بطبيعة المشكلة موضوع المناقشة لتجنب « الحلول السريعة » . كما تسمى الطريقة التى تجنب « الاندماج المتمركز حول الذات » Egoentric involvement كما يتمثل في اعتقاد بعض

الاعضاء في ان بعض افكارهم هي افضل الحلول ، مما يدفعه الى التسوقف عن انتاج الافكار . ويحلل جوردون الميكانيزمات النفسية التى يستخدمها العباقرة ويلخصها في : اولاً التذبذب بين الاندماج في الانفصال عن تفاصيل المشكلة ، وثانياً التامل وهي عملية ضرورية عند السعي للوصول الى حلول محتملة للمشكلة ، وثالثاً التاجيل وهي عادة ما تتلو احساس المرء بان الحلول المقترحة ليست افضل الحلول ، ورابعاً الاستبئال فبعدما يدرك المرء الفكرة في صورة عامة تستقل بذاتها وتوجه المسير الذى نتمو فيه . وتهدف طريقة جوردون الى تنشيط هذه الميكانيزمات لأفراض الابتكار في الفن والعلم والتكنولوجيا ، ممتدة على ميادين اساسيين هما : جعل غير المألوف مألوفاً ، وجعل المألوف غير مألوف . والمبدأ الاول يشتمل على عملية فهم المشكلة وهي عملية تحليلية في صميمها ،

(١١) النظام الاشارى الثانى

(11) النظام الاشارى الثانى Second Signal System (S.S.S.) الظواهر السلوكية القابلة لظاهرة اللغوية . وقد حظيت مشكلة اللغوياتها بالفكر باهتمام عدد من علماء النفس السوفيت على رأسهم فايجوتسكى .

(٢) فزاد أبو حطب وسيد احمد عثمان : مشكلات التقويم النفسى ، الانجلو ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٣) التحليل الماملى Factor analysis

اسلوب احصائى لتحديد الصفات النفسية ، وهو في اساسة عبارة عن تحليل للملاقات بين البيانات كما تتمثل في صورة معاملات الارتباط بين كل اختبار ومجموعة اخرى من الاختبارات . وعندما نخصص الجدول الذى يتضمن هذه المعاملات (والذى يسمى فنيا مصفوفة الارتباط) قد نلاحظ وجود تجمعات معينة بين الاختبارات مما يوحى بوجود سمات مشتركة بينها .

(٤) النسق هو مجموعة منظمة متكاملة مرتبطة من الاجزاء او الوحدات .

وجهة نظر في بناء البشر

تأليف: د. حامد عمار
عرض وكليب: سيد صبحي

يمثل الكتاب نوعاً من التفكير القسام في هذا المجتمع، خاصة وأنه يلتقي لقاء مباشراً مع كثير من المسائل الفكرية في مجال تنمية المجتمع ويتجلى هذا اللقاء في دراساته عن «ثقافتنا المتحركة بين الإيجابيات والسلبيات»، وفي «التربية والنمط الاجتماعي للشخصية» و«في مشكلة الأمية وإبعادها».

وفي عرضنا لهذا الكتاب نرجو أن يجد فيه كل من يعني بعمليات التقدم والنمو في مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية استشارة فكرية تخصب مجال العمل، وتوسع دائرة الأمل لصناعة حاضر أكرم ومستقبل أرحب.

أولاً: ثقافتنا المتحركة بين الإيجابيات والسلبيات

إن مجتمعنا الجديد يتحول تحولات هائلة لا سبيل إلى المبالغة أو التزديد فيها. فلقد برزت ظواهر إيجابية رائعة تحققت بفعل الإرادة الثورية التي نريد أن ندعمها ونؤكددها لنستمر في تفتيح طاقات الإنسان الخالقة، وصناعة الحياة على أرضه كما تسهم في تحريك التراث الإنساني كله.

والذي يعيننا هنا أن نبين ضرورة تحليل ثقافتنا لنرى الظواهر الإيجابية والظواهر التي قد تتداخل معها، والتي تعتبر ظواهر سلبية قد تعوق سرعة النمو، أو قد توهم من أثر النتائج المشوذة. «ينبغي أن نتبين مصادر النمو في الزهور المتفتحة لتزداد ثموا وأن نترك مواطن الطفيليات والأعشاب وأنواعها لنقلعها اقتلاعاً».

الفكر قوة هائلة من قوى التغير الاجتماعي والتقدم البشري، إذ يستطيع في حالات كثيرة أن يكون أداة محرّكة للواقع تشده إلى آفاق جديدة.

ومجتمعنا اليوم في ظروفه الراهنة تجري فيه تحولات كبرى وتحولات صغرى «إن صح هذا التعبير» وقد يتطلب التقدم الذي ننشده توفر هذين النوعين من التحولات وإحكام الترابط بينهما في حلقات متصلة، بل إن ضرورة التقدم قد تستلزم توفرهما معا في كثير من الحالات: تفتح التحولات الكبرى لطريق لقيام التحولات الصغرى وتندفع التحولات الصغرى ليكون من آثارها المتجمعة تحقيق لأهداف التحولات الكبرى... وبذلك تكتمل حلقات التطوير الاجتماعي في أوضاعه المادية والبشرية والتنظيمية، ولهذا فإن عناية المشتغلين بتنمية المجتمع في حاجة إلى البصر بأنواع الأفكار المتصلة بالتحولات القومية الكبرى حاجتهم إلى البصر بأنواع الأفكار المتصلة بالتحولات الصغرى.

وفي هذا الإطار العام من الفهم لمجال تنمية المجتمع يقدم الاستاذ الدكتور «حامد عمار» كتابه «في بناء البشر» (❊) والكتاب يمثل مجموعة من الأفكار حول التغير الاجتماعي والثقافي والتربوي في الجمهورية العربية المتحدة من زاوية مواطن يتأثر بأحداث مجتمعه كما يؤثر فيها، وبهذا

❊ حامد عمار: في بناء البشر، مطبوعات مركز تنمية المجتمع في العالم العربي.

✳ تراثنا الشعبي :

ونلاحظ نفس الظاهرة في دراستنا للآداب الشعبية « الفولكلورية » . لقد كان احساسنا الجديد بأبعاد واقعا الاجتماعي دافعا لدراسة هذا النوع من التراث ، كما كان احساسنا القومي العربي دافعا لاكتشاف ثقافتنا العربية . وهنأ لا ينبغي أن ننظر الى هذا التراث نظرة رومانتيكية كل ما فيه جميل وعذب ، وصادق في تعبيره ، وأصيل في قيمه . وبطبيعة الحال لا نريد مطلقا أن ننظر اليه على أنه مجرد غناء لا نفع فيه ، ولا قيمة له . ولكن الوضع المنشود في دراسته أن نكتشفه لنحلله وندرسه دراسة موضوعية علمية بحيث نستطيع أن نتعرف منها على الوان التعبير والحلق في حياتنا وصوره ومادته مما يتر لنا واقعا وظروفا نفسية والاجتماعية ، ويرينا ما يتخلف من الظروف في صور حياتنا الصاعدة وبذلك تكون الدراسة العلمية لادبنا الشعبي أداة تدفع بواقعا الى مستوى آمالنا . نريد أن نعرف كيف صور ادبنا الشعبي مجالات الحب والكرهية مجالات التسلسل الخنوع ، مجالات المصارحة والمجاملة ، مجالات التشجيع والتثبيط ، مجالات الاقدام والانتكاس ، مجالات العمل ومجالات الفكاهة ، مجالات التأييد ومجالات النقد ، الى غير ذلك من خيوط تسيجنا الحضارى النفسى ص ٣٩ .

✳ عقدة السلطة :

وبعد أن أكد المؤلف أنه من مستلزمات ثقافتنا الاشتراكية الجديدة مواجهة الحياة مواجهة دون عقد من تجارب الماضي أو من الظروف القائمة في واقعا الاجتماعي يتناول مواطن العقد في ثقافتنا من الناحية الموضوعية فيذكر عقد السلطة على اعتبار انها مرتبطة في تاريخنا بنظام الحكم على عصوره المختلفة ، ويحدد مفهوم السلطة على اساس أنه تجميع لحیوط القوة ومصادرها بحيث تفرض على الغير ويحميت يحااول كل فرد أن يتحاشاها أو يسعى الى تفادى آثارها أو تهدئتها واستعطافها أو حتى استجدائها والتسذلل لها ص ٤٢ .

ان السلطة على هذا النحو لا تقوم على منطق موضوعى ، وانما لها منطقها المستمد من مصادر القوة التي تستخدمها ، ولهذا كانت ممارستها أشبه بنزوات لا ضابط لها ولا مفسر لطريقة

وظروف مجتمعنا الجديدة تدفعه الى نوع جديد من الحياة يحتاج في سبيل تحقيقها الى معانة فكرية وعملية وتنظيمية واجتماعية . وفي وسط هذه المعانة لابد من تبيين العناصر الصاعدة والعناصر الهابطة وتحليل صور كل منها ، والتعريف على مكانها . ومن هنا كان لابد للتعليم من أن يكون على وعى تام بالمتناقضات التي ينبغي حلها فى مجتمعنا ، وأن يتخذ من صور المقارنة بين الاتجاهات الصاعدة والهابطة قاعدة لنظمه ومحتوياته وأساليبه . « اننا اليوم لا نستطيع أن نقبل التعليم - أى تعليم - على أنه خير مطلق » . فالامر لم يعد مجرد توسع فى التعليم لمجرد أن التعليم مفيد فى حد ذاته . بل اننا نريد تعليما له مقومات معينة ، وينبغى أن نحدد هذه المقومات جلة وتفصيلا ، وأن نتحدد هذه التفاصيل جميعها فى ضوء واقعا ، وفى ضوء تصورنا لمستقبل الوطن والمواطن . ومن أجل ذلك يقدم مؤلف الكتاب ملاحظاته التي ينبغي أن تضعها فى اعتبارنا اذا أردنا تعليما يحقق وظائف جديدة تبني حياتنا الجديدة ، وتشد واقعا الى مستوى آمالنا . . . نوحزا فيما يأتى :

✳ النظرة الوشيدة الى تراثنا القديم :

يرى مؤلف الكتاب أن الوعى اللازم عند المسؤولين عن التربية والتعليم فى المدرسة وفى خارجها يقتضى مواجهة واقعا الحضارى والثقافى مواجهة صريحة ، تبدأ من هذا الواقع لندفعه وتحركه فى اتجاهات الثقافة الاشتراكية ، دون أن يصدهم عن هذه المواجهة تعصب أو عقد (ص٣٦)

فالتعصب جرم لا حركة والقول مثلا بأن كل ما ورد فى تراثنا الماضى يستحق التمجيد ، كما يستحق التمسك به لانه تراثنا الذى سبق أوروبا فى تقدمه ، نوع من التعصب ان كان القصد منه الاستمسك بهذا التراث كما ظهر فى صورته ، دون أن نحدد الاسباب التي أدت الى ركود هذا التراث وعدم تطوره أو تغلغه فى حياتنا الاجتماعية ص ٣٧ .

والمؤلف يرى أن بهذه الطريقة فقط يمكن أن يرتبط هذا التراث بوجدانا وفكرنا كما يمكن أن يكون زادا لحاضرنا وهداية فى طريقنا الى المستقبل وبخرج من مجرد المباهاة والتفاخر والعاطفية نحو الماضى ، ويكون عدة لنا حين نتساوله بالدرس والتأمل بطريقة علمية موضوعية .

سيرها ٠٠ ومن هنا جاءت عقدة « بعبع » السلطة والرئاسة في تراثنا :

على هذا التساؤل الطبيعي العضوي في نمو الاجتماعي وإذا كان مجتمعنا الإقطاعي الراسمالي في الماضي قد شهِد ظاهرة المواطن (الكيروت) فكان مجتمعنا الاشتراكي لا ينبغي أن يتعرض لما قد ينشأ من ظاهرة المواطن (المدلل) ص ٤٥ .

ومثل هذه الفكرة التي يقدمها المؤلف تشبه الى حد كبير ما قاله أورتيجا O.Y. Gasset من أننا ينبغي أن نحذر من الحالة التي تصل فيها السطحية والفجاجة في المفاهيم الاشتراكية الى الحد الذي « لا أشكر فيه أحدا على الهواء الذي أنفسه لانه أمر موجود دائما ولم يصنعه أحد » وعلى حد تعبيره أيضا حين يقول « اننى لا استطيع أن أمشي اذا لم أشعر بنقل جسدى ، وإذا لم يكن ثمة ضغط جسوى على جسدى فاننى أحس بأن جسدى شيء عالم مترهل لا قوام له » .

✽ التفكير اللفظي والتفكير الفعال :

ومن المشكلات التي ينبغي أن نواجهها في تحولنا الاجتماعي مسألة الانتقال من التصورات اللفظية لحلول ما يعترضنا من مشكلات، والانتصار على اجترار هذه التصورات اللفظية والشكلية دون النفاذ الى التفاصيل والمكونات التي يتألف منها بناء هذه الحلول . وهذا اتجاه يسالف في تفكيرنا في مختلف المسائل والموضوعات ثم يعدد المؤلف ما يؤيد وجهة نظره فيقول :

« نحن نقول مثلا : زيادة الانتاج تحتاج الى زيادة الوعي الانتاجي ، وان نحسن التعليم يحتاج الى توفير فرص التدريب للمعلمين ، وزيادة الربط بين المدرسة والبيئة ، وأن تنشئة الأطفال على السلوك الرشيد محتسجة الى زيادة فرص التربية الدينية ، وان تكوين المفاهيم الاشتراكية ومستلزماتها من السلوك والعادات يقتضى دراسة الميثاق في جميع مراحل التعليم الى غير ذلك من الحلول التي تتردد في تفكيرنا عندما نتناول الحديث عن مشكلاتنا » ص ٤٥ .

ولا شك أن هذه الحلول كتفكير عام مجرد حلول سلبية ، لكن الوقوف عند هذا الحد ، أو تعويد الناس على التفكير عند هذا المستوى ، أو تعليم الطلاب على هذا الأسلوب من التفكير في الحلول قد يدقو أمرا يتردد في الألسن كما تتردد عبارات التحية والمجاملة .

المؤلف هنا يتصور أن مثل هذه المقترحات أو

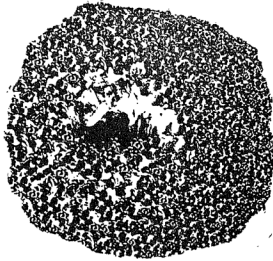
« يتم العمل على الوجه المطلوب حين يشعر المرؤسون بسطوة الرئيس ، ولابد من عنصر التخويف كدافع للعمل . السلطة تستطيع أن « تنفث » وتستطيع أن « تباغت » ٠٠ وجانب آخر من هذه العقدة هو التهرب من السلطة ، ومدح كل ما تقوم به ، أو القيام به مجرد ارضائها أو تجنب سخطها » ص ٤٣ .

والمؤلف بهذا المفهوم للسلطة يريد أن يوضح لنا أنه اذا أتيج للروس موقف يسارس فيه سلطة الرئاسة على غيره تقمص سلوك السلطة ومظاهرها ورموزها، وقام بالدور الذي كان ينكره على غيره من قبل ، ومن أجل ذلك نرى ثمة جهد كبير يبذله أرباب السلطة والرياسة للحفاظ عليها وجمع خيوطها والحثيثة مما قد يضيق حدودها أو يقلل آثارها . ومن هنا جاءت مشكلة تنازع الاختصاص ، والحرص على مجال السلطة كهدف في حد ذاته بصرف النظر عن مطالب العمل وحركته .

ولعل ذلك يتضح أكثر عندما تناول المؤلف سلبية الجماهير كرد فعل للسلطة ، وناقض ما ينبغي أن تتحمله من مسؤوليات ٠٠ على اعتبار ان هذه السلبية حاصل لمجموعة من العوامل فى موقف من المواقف نتيجة للعلاقة بين القيادة والجمهور ، فاذا تصورنا سلبية الجماهير فلا بد ان تصور سلبية القيادة ، واذا تثلثنا ايجابية القيادة فلا بد ان تتمثل ايجابية الجماهير ص ٤٤ .

ويتناول المؤلف بالشرح والتفصيل السلبية والاجابية فى التفكير عندما يعقد مقارنة « بين الاستمتاع والمجد » على أساس ان التحول الثورى اعطى كل مواطن دون منة أو خوف حقه فى العمل وفى التعليم وفى الصحة وفى الاتصال بمصادر الفنون والثقافة والاستمتاع بوقت الفراغ والراحة، ثم انتظر المجتمع دور الجماهير فى صناعة المصير على اعتبار أن تربية الجماهير على الربط بين الحقوق والمسؤوليات وبين الظروف المتساحة والظروف اللازمة لاتاحتها ، وبين التمتع بالكفاية والعدل ومستلزمات الكفاية والعدل ، وبين الانتساج والاستهلاك ، وبين حدودى وحدود غيرى ، وبين الحرية وتكاليفها وبين الراحة والتعب .

« انه ينبغي على ثقافتنا أن تحرص تمام الحرص



والذي لاشك فيه أن تفكيرنا الاجتماعي اليوم فيه شواهد تدل على التحول الكبير الذي يشمل التخلص من التفكير الشكلي الى التفكير الواقعي الحى فى مشكلاتنا وتحقيق الحلول لمواجهةها .

❖ التقدّم ومشكلاته :

الرغبة فى التقدم .. والسعى المستمر المتواصل لحلّ هذه الرغبة ضرورة من ضرورات ثقافتنا المتطورة . لكن التقدم كما يرى المؤلف يقتضى دائما الالتزام بمطالب التقدم وفهم قضاياها فالتقدم أمل وحاجة كما أنه عمل وجهد وتنظيم . علينا أن ندرك ونتفهم دائما أن تقدم الجماهير معنا زيادة مطردة فى استخدام العلم والعقل والتهديب ومعناه أيضا أن تزداد قدرتها على الفاعلية والمبادأة بحيث لا تصبح مجرد طاقات تستجيب عن طريق ردود الافعال .

« لا بد من أن نتخلص فى ثقافتنا الجديدة من اتجاهات تقسيم الالتماسات أو « الرجاءات » سواء من ناحية القواعد أو القيادات فليس دور القيادات أن تقدم الالتماسات ، أو تطالب بكذا وكذا ، وأن توصل كذا وكذا الى الجهات العليا، وليس دور الجماهير أن تلتبس وأن تترجو وأن تنتظر ، وإنما على القواعد والقيادات أن تقتحم الطريق لصناعة المصير » .

ثم يضيف المؤلف فكرة حول اسئلة الكم والكيف فيما يقوم فيها من مناقشة ويؤكد أنه من الخطأ أن نبرر مستوى نوعية النشاط بالعدد الذى يشمله ، لان العدد جزء من عناصر النوعية ذاتها

الصياغة للحلول قضايا شكلية اذ لم نستطع أن نقوم بتحليل مضمون كل منها ومكوناته فى مواقف وقضايا وأعمال معينة قابلة للتحديد والتحقيق .

ويدعونا التحديد الى أن نربط بين هذه الحلول وما تستدعيه من مطالب لتحريك الواقع ، ومن هنا كانت الظروف الواقعية أساس تحديد المشكلة ونهاية المطاف فى هذا الفهم للواقع .

« ان الالتزام بعناصر الواقع لتحريكها ومعرفة ابعادها هى الضمان لتحويل الحلول الى قوى فعالة والاغدت مجرد أمور لا تغنى ولا تسمن من جوع وفى أحسن الحالات حلولا يرددها أصحابها زاعمين أن الحلول الصحيحة معسوفة لديهم لكن الحل موجود فى مكان آخر أو أنهم يقدمون الحلول لكن أحدا لا يستجيب لها ، وهم بذلك قد أدوا واجبههم وعلى غيرهم أن يودى واجبه » .

والواقع أن تحقيق الحلول والافكار يدعونا الى التفكير فى الاساليب والوسائل والظروف التى يمكن استخدامها وتوجيهها والاستعانة بها لى يتحرك الواقع من صورته الى الصورة المنشودة . ويدل المؤلف على وجهة النظر هذه قائلا : لا يكفى أن نحدد مثلا مقومات التدريب وفئاته من الناس أو أن نحدد عناصر التربية الدينية اللازمة فى تفاصيلها ، وانمسا لابد ان يقترن ذلك اقترانا عضويا بالوسائل التى يتحقق بها التدريب أو تتحقق بها التربية الدينية المنشودة .. ولا بد أن تكون الوسائل وسائل ممكنة وقابلة للاستخدام ومناسبة للموقف .

كما أنه من قبيل المناظرة الشكلية ان نقارن بين طريق الكم وطريق الكيف ، ص ٥١ .

ان المشكلة الرئيسية في نظر المؤلف هي : هل النشاط الذى تقوم به يحقق اغراضه ، او كفايته الإنتاجية ، او ينتج بأحسن الطرق الاقتصادية او يبذل فيه ما ينبغي أن يبذل من جهد ممكن في ضوء الامكانيات المتاحة او التي يمكن توفيرها ، أم أن هناك تصورا دون ذلك ؟

تلك هي الامور الهامة التي يقدمها المؤلف للمشتغلين بفلسفتنا التربوية باعتبار أن الثقافة هي الوعاء الذى تستمد منه الروافد التربوية مياهاها لتصب فيها من ناحية أخرى . وعلى قدر وعينا بحركة الثقافة وتياراتها نستطيع أن نحدد ما تستمده هذه الروافد كما ونوعا ، وما تصبه كما ونوعا . وان التحليل المستمر لمسائلنا الثقافية وحركة تياراتها هو الوسيلة الوحيدة التى تعيننا على حيوية تعليمنا وتجده ، بحيث يصبح فاعلا ومفعولا ، مغذيا ومحركا ، يقوم تطوره على اساس الفهم الواعى للثقافة فى تطورها ونموها .

نايا : الشخصية الفهوية والشخصية المنتجة :

اختار المؤلف للنمط الاجتماعى لشخصية المصرى لفظ « الفهوى » محمدا مظاهر السلوك والقيم لهذا النمط فى مختلف المواقف والعلاقات الاجتماعية . . . فما مقومات هذا النمط؟ وما مظاهر سلوكه ؟ وما هي قيمه واتجاهاته ؟

الكيف السريع :

لا شك أن أول مظهر من مظاهر سلوك « الفهوى » قدرته على التكيف السريع لمختلف المواقف ، وادراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقا لمقتضياتها الى الحد الذى يراه مناسباً .

« اليس الفهوى هو الذى يستطيع أن يخالف الجن الاحمر ، ويعايش فى نفس الوقت ملائكة السماء والارض دون أن يجد فى ذلك غضاضة أو دون أن يتطلب هذا منه جهدا جهيدا ؟

بيد أن هذه القدرة على التكيف السريع تتميز بجانين متلازمين أحدهما المرونة والظنن والقابلية للهضم والمثل للجديد ، والآخر هو المسايرة السطحية والمجاملة العابرة التى يقصد منها تغطية الموقف وتورية الشاعر الحقيقية وكل ما يندرج تحت مضمون عبارة « أهو كلام » أو « فك مجلس »

ما لا يعنى الارتباط الحقيقى بما يقوله المرء أو بما قد يقدم به من مظاهر سلوكية .

تأكيد الذات :

ومن مظاهر الفهولة أيضا المبالغة فى تأكيد الذات ، والميل الملح الى اظهار القدرة الفائقة والتحكيم فى الامور ، وهنا يجب التفرقة بين الثقة بالنفس التى تنتج عن طمأنينة المرء الى نفسه والادراك المحكم للعلاقة بين المعيدات الشخصية والمواقف الخارجية ، وبين تأكيد الذات الذى ينبج عن فقدان الطمأنينة وعدم الرغبة فى تقدير المواقف تقديرا موضوعيا ، هذا فضلا عن شعور حقيقى مستتر - لا يستطيع المرء أن يبوخ به - بعدم الكفاءة والنقص ازاء ما يضطرب فيه من مجالات . ويرى المؤلف أن التكيف الذى ينتج عن مثل هذا التأكيد للذات قد يظهر فى صورة الاستهتار أحيانا ، والتحكيم على الغير أحيانا أخرى ، أو فى القدرة البارعة البسدة على حل الامور وانجازها « هوا ، أو بالأصعب أو بجره قلم » ص ٨٤ .

الازاحة والاسقاط :

ويلحظ المتأمل أن من أهم المعيدات النفسية التى تتزود بها شخصية الفهوى هي عملية الازاحة والاسقاط ، ويفضل ازاحة المسئولية عن نفسه الى غيره من الناس او اسقاطها على أمور خارج نطاق الذات يتيسر تبرير ما قد يقع فيه المرء من مواقف مخرجة أو تقصير فى المسئوليات الاجتماعية . . . وتزداد الفهولة فى نظر المؤلف بزيادة القدرة على احكام هذه العمليات الاسقاطية والازاحية ، وعلى هذا النحو يعتبر استيطان الواجب أو الشعور بدفعته أمرا مشكوكا فى قيمته ، انما تكون تادية المرء لاعماله من قبيل الطمع فى الثواب أو الخوف من العقاب أو « حاجة فى نفس يعقوب » وليس بدافع « تحقيق الذات » عن طريق العمل الاجتماعى المنتج .

« ولعل من أهم مظاهر هذا الاسقاط ما يتروء على الالسنه من شكوى الزمان والتبرم بالزفول واللقاء التبعة دائما على الحكومه . . او على البلد اللى من غير عمدة ص ٨٧ » .

الطمأنينة الى العمل الفردى :

ومن مظاهر الشخصية الفهوية الطمأنينة الى العمل الفردى وإثارة على العمل الجماعى ، وليس هذا من قبيل الانانية لمجرد الانانية ، وانما هو تأكيد للذات من ناحية ، وانصراف عن احتكاك

بحيث يستطيع أن يعمل وأن يفكر فيما يعمل ، وأن يستغرق في نشاط معين ، وأن يقسدر هذا النشاط . « فالشخص الذى لا يستطيع أن يقوم أعماله ، يأخذ نشاطه على علاته ، غير قادر على النمو وهو واجهه المواقف الجديدة ، خصوصا إذا لم يكن لنا مفر من أن نعيش فى مجتمع متجدد متطور » ص ٩٧ . الشخصية منتجة بقدر ما تكون نشطة متفاعلة ، قادرة على الاستجابة مستشعرة لما حولها لا كما ترغب هي ، بل فى ضوء ادراكها لمستلزمات الامور واحترامها لهذا النوع من الادراك .

٢ - محور العمل :

والمحور الثانى من محاور الشخصية المنتجة هو القدرة على العمل ، ويقصد المؤلف بالعمل والانتاج هنا كلا من مبادئ السلع والخدمات كما اصطلح على تسميتها رجال الاقتصاد ، فقد يكون العمل والانتاج ماديا أو فكريا أو فنيا أو ادبيا ، ولا يمكن أن يقوم أى مجتمع الا على أساس قيام افراده بالعمل والانتاج فى مبادئ السلع والخدمات واعطاء كل منهما قيمته فى حياة الجماعة . ويلاحظ أن نمو المجتمع ونهضته انما ترد فى نهاية الامر الى قدرة افراده على استهلاك السلع والخدمات استهلاكاً لا ينقص عن حد ادنى تتطلبه ضرورة المعيشة فى ظروف معينة ، وهو ما يعبر عنه بمستوى المعيشة .

ثم يضيف المؤلف الى هذا « ان العمل المنتج يتطلب تنظيمياً يتفق مع طبيعة العمل وطرق تحقيقه ، كما يستلزم الوصول الى المعرفة الكافية بموضوع العمل وتحمل المسؤولية اللازمة ، وبذل الجهد المطلوب ، واحترام ما يتصدى له الانسان من نشاط اجتماعى احتراماً يلزمه بمعاناته والاستغراق فيه . ١٠٦ - وبطبيعة الحال هذا النوع من الانتاج الذى اراده المؤلف فى كتابه يكسب الانسان ثقة بنفسه ويجعل لحياته معنى ، ولن تاتى هذه الثقة الا اذا كان المرء يستهلك وينتج ، يأخذ ويعطى ، يقدر جهود غيره ويستفيد منها كما يفيد غيره بجهوده .

ويتناول المؤلف مشكلة الامية مشيراً الى عدم من الافكار العامة فى عملية تحريك الواقع فى ميدان مكافحة الامية بقية الاسهام فى تحريك ميدان ومطرده لهذه المشكلة .

١ - مشكلة الامية لا ينبغى أن ينظر اليها على أنها مشكلة تعليمية مرتبطة بوزارة معينة ولا هى مشكلة حكومية تعنى الجهاز الحكومى وحده بل هى مشكلة قومية تعنى جميع الوزارات ، وتعنى الحكومة والاجهزة الشعبية على اختلاف مستوياتها ومجالاتها .

٢ - ان مسألة الامية مسألة فنية وتنظيمية ، وهذا يعنى اننا فى حاجة الى الجهود التى تبذل فى النواحي الفنية كاعداد الكتب وتحديد طرق التعلم المناسبة ومواد القراءة الى غير ذلك .

٣ - أن يكون تخطيطنا للقضاء على الامية قائماً على تحديد زمنى معقول .

٤ - أن يبدأ التخطيط فى امتداد شموله المرحلى حيث توجد الرغبة أو حيث يمكن بسهولة خلق الدوافع للتعلم عند الاميين .

٥ - أن تكون الاحصاءات والدراسات الخاصة بتخطيط مكافحة الامية دراسات وظيفية ميدانية .

٦ - ان التخطيط فى مكافحة الامية وتحريك واقع الاميين لا بد أن يعنى تأثر الاجهزة والانشطة الاخرى المرتبطة به .

٧ - ان النمط العام للخطة فى مكافحة الامية ووجوهها ومراحلها المختلفة لا بد أن يسمح دائماً بالتنوع داخل هذا النمط .

وبعد تلك هى الافكار الرئيسية التى تضمنتها كتاب « فى بناء البشر » للاستاذ الدكتور حامد عامر - تلك الافكار التى لا بد لنا من أن نضعها موضع الاعتبار فى جهودنا وتخطيطنا للمستقبل على أساس أن يكون تخطيطنا واقعياً منتظماً لا تشده أو تزعه عوامل اليأس أو عوامل القلق .

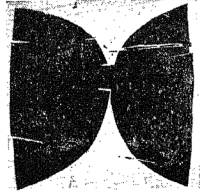
ان مشكلة القضاء والقدر احدى المشكلات الفلسفية التقليدية التي لا تزال تثير اهتمام الانسان المعاصر لارتباطها بمسألة الخير والشر من جانب ، ولارتباطها بالسلوك العلمى في هذه الحياة وبما يترتب على هذا السلوك من جانب آخر ولا نعدم ان نجد افرادا بل شعوبا تحيل ضروب الفئسلى او الكوارث على القضاء والقدر ، لم تنتظر المعجزات في عصر لم يعد يتسع للمعجزات . فأمثال هؤلاء يرجعون كل شئ يسؤلهم الى المشيئة الالهية المطلقة التي تحسد مصر الافراد او المجتمعات ؛ في حين ترى افرادا وشعوبا اخرى يجدون في الاعتراف بحرية الفرد ومسئوليته اساسا لكل تقدم اجتماعى وأخلاقى .

ومن المؤكد ان هذين الفريقين يوجدان في كل عصر ، وان كثيرا من ضروب التخلف عندنا ترجع الى طريقة فهمنا لمسألة القضاء والقدر . ولقد كان الخلاف فيما مضى شديدا بين انصار حرية الانسان واختياره ومسئوليته وبين انصار الجبرية الصصارخة او الجبرية المتقنة . ولا نريد مرة اخرى ان نشر المناقشات التقليدية التي فرقت بين علماء المسلمين ، من معتزلة واشاعرة ، في مسألة القضاء والقدر ؛ بل نريد ان نعالج هذه المسألة في مستوى آخر ، وذلك بان نقارن بين موقفين متماثلين الى حد كبير عند «اللينتس» ومجيبى الدين بن عربى تجاه هذه المشكلة بعينها ، لاننا نجد ان المستوى الذى نوقشت فيه عندهما اعلى بكثير من المستوى الذى نوقشت فيه عند المعتزلة والاشاعرة لكن ينبغي ان نشير اشارة مركزية الى وجهة النظر التقليدية حتى يتبين لنا النارق بين هذين المستويين .

لقد نفى المعتزلة الظلم عن الله وقالوا ان افعاله تهدف الى الخير ، وهى لانخالف ما يقره العقل الانسانى الذى يستطيع التفرقة بين الخير والشر ، كما انها لاتعارض مع القيم الاخلاقية التي تربط بين طبيعة العمل وبين طبيعة الجراء .

فالانسان اذن حر ، وهو مسئول عن افعاله ، والا لما كان للعقاب او الثواب معنى ؛ اذ كيف يثاب المرء او يعاقب على افعال فرصت عليه قضاء وقدرًا ؛

اما الاشعرية فقد وصفوا الازادة الالهية بانها مطلقة . فانه يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء فالمشيئة الالهية لاتخضع لاي معيار ، ولو كان معيار التفرقة بين الخير والشر حسبما يوجبه العقل ، لذلك لاتخضع الحريرة الالهية لاية شريعة . فله ان يخلق الانبياء في النار والكفار في الجنة ، لان مشيئته مطلقة . واذن فليس لاحد ان يوجب على الله ان يحقق الخير لعباده ، وذلك لان افعال الله لاتعمل بغاية او غرض . ودليل ذلك ان ليس كل ما في العالم خيرا ، بل فيه شر كثير ؛ حقا ان الاشعرية لم ينكروا حرية الانسان ؛ وان حصرها في مجال ضيق جدا ، لانهم يرون ان الانسان متى اراد ان يقوم بعمل ما فان الله يخلق له ، في هذه اللحظة ؛ القدرة على القيام



القضاء والقدر

عند

لينتس ومجيبى الدين بن عربى

د. محمود قاسم

بهذا العمل مما يبرر مشروعية الثواب والعقاب عندهم أيضا . غير انه من الملاحظ انهم احتجوا لوجهة نظرهم بنفس الآيات القرآنية التي احتج بها أهل الجبر المحض؛ كقولهم تعالى : «والله خلقكم وما تعلمون» وقبوله : «ختم الله على قلوبهم» . وغير ذلك من الآيات التي شعر بان ربمسا كانوا الى القول بالجبر المحض اقرب منهم الى الاعتراف بحرية الانسان ومسئوليته .

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين عندما رأى ان الله يخلق للعبد قدرة يختار بها في حدود القوانين التي وضعها الله في الكون . فحرته اذن ليست مطلقة بل هي مقيدة . ولذا فليس الاختيار محضا ولا الجبر محضا ، بل الانسان يشبهه ان يكون مجبوراً في اختياره بمعنى انه متى اختار عملا معينا فان هذا الاختيار سوف يحدد اختياره في المستقبل . (١) لكن لم يتعمق ابن رشد في تفصيل فكرته هذه على النحو الذي استجده عند «البيّنس» ومحبي الدين بن عربي ، وهو معاصر لابن رشد .

فاذا عدنا الى «البيّنس» ومحبي الدين بن عربي وجدنا فروقا بين هذين المفكرين ، لكنها ليست فروقا جوهرية ، وهي ترجع الى المناخ الديني الذي اصطبغ به تفكير كل منهما . وسيجئنا ان نناقش الافااق بينهما جوهرية وعميقة ، ولكي نعرف الى أي غاية سنتتهي وفي أي اتجاه نسير نحو هذه الافااق فلنا ان نقرر ، منذ البدء ، ان كلا منهما يعتقد المكان التوفيق بين حرية الانسان واردة الله ، أي بين الاختيار والجبر .

وقد حدد «البيّنس» مشكلة القضاء والقدر تحديدا واضحا عندما بين ان القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ، ومع وجود المعايير الاخلاقية التي تفرق بين الخير والشر . فلو فلنا ان علم الله هو السبب في افعلنا ، او هو الذي يحددنا ، بحيث لا يمكن ان نخرج في سلوكنا على ما قررده العلم الالهي السابق ، لكان معنى ذلك اننا نسلم تماما بان الانسان مجبر على فعل الخير او الشر الذي يصدر عنه . ومن ثم فانه لا يستحق ان يثاب او يعاقب ، وذلك امر يتناقض مع العدالة الالهية ومع العدالة الانسانية على حد سواء . اما هؤلاء الذين يتكبرون التدخل الالهي جملة ، ويقولون بحتمية الطبيعة ، وبان الاسباب تؤدي الى مسبباتها دون أي استثناء ، سواء كان ذلك في عالم الظواهر الالدية او الظواهر النفسية ، فانهم يشتهون في التحليل الاخر ، الى نفس النتيجة أي الى القول بالجبر او الحتمية المطلقة ، اذ كيف يمكن ان تكون هناك معايير اخلاقية او مسؤولية فردية ، مادامت افعال الانسان تخضع في الاخرى خضوعا مطلقا للقوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية فلايستطيع أحد التحرد منها . وقد سبق ان حدد المتزلة مشكلة القضاء والقدر على نحو قريب مما حددنا عليه « لبيّنس » .

وقد اراد هذا الفيلسوف الغربي ان يجد لهذه المشكلة حلا مقبولا في نطاق القيم الدينية التي كان يؤمن بها ، وان يؤكد لنا في نفس الوقت حرية الانسان واختياره ومسئوليته . فافتكر ان يكون العلم الالهي السابق مؤثرا في افعال الانسان ، لان هذا العلم ليس من طبيعته ان يحدد سلوك الانسان فيدفعه الى الخير والشر ، بل ينبغي ان يقال ان طبيعة الانسان هي العامل الاوّل والاخر في اتجاهه الاخلاقي ، وانه مسئول بقدر ماله من استعدادات يحسن او يسيريه استعمالها . على نحو اكثر تفصيلا وعمقا ، وهي ان جميع الكائنات التي تظهر في هذا العالم كانت توجد منذ الاوّل في العلم الالهي على هيئة كائنات ممكنة تقبل الوجود والعدم . فموضوعات العلم الالهي هي تلك التي يسميها لبيّنس «منطقه الحقائق الازلية» ، والتي يطلق عليها ابن عربي اسم «خزان الجود الالهي او عندية الحق» .

ومهما يكن من امر ، فان كل كائن من الكائنات التي توجد في منطقة الحقائق الازلية ، او في خزان الجود ؛ كان يحظى بحسب طبيعته على جميع خواصه ، وعلى جميع الحوادث التي ستقع له . ومن ثم خرج هذا الكائن الممكن الى حيز الوجود فسوف يخرج على الحالة التي كان يوجد عليها ، منذ الاوّل في العلم الالهي . فاذا طبقنا هذه الفكرة على الانسان ، علمنا ؛ تبعا للبيّنس ولابن عربي ايضا ، ان الله قد علم منذ الاوّل ان هذا المخلوق حر بطبيعته ، وانه يستطيع التنكر لخالفه ؛ وانه سيميل اما الى الخير واما الى الشر . فالسبب الاوّل في تحديد سلوك الانسان هو انه حر ، وان استعداده الطبيعي ليس كاملا بحيث يوجهه الى الخير دائما . وهكذا تكون حرية الانسان هي السبب القريب الذي يدفعه الى الشر او الى العصية . وهي ايضا السبب فيما يستحقه من جزاء . لكن يوجد سبب بعيد وهو النقص الاصلى للمخلوقات « فقسد قرنا ان حرية الازادة هي السبب القريب لشر الخليطة . ومن ثم في سبب في شر العقاب ، على الرغم من اننا نقول انه من الحق ان النقص الاصلى للمخلوقات الذي يرجد . . في منطقة الحقائق الازلية هو السبب الاوّل واكثر الاسباب بعدا » ، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله : ان الممكنات كلها مقيدة لا مطلقة لانها مفتقرة الى الله في حال امكانها وفي حال وجودها الفعلي .

ولما كانت منطقة الحقائق الازلية تحتمل على ما لا نهاية له من الممكنات المتعارضة ، والتي تنزع جميعها الى الوجود او تنال به حتى تدق نعمته بعد ان ظلت رابدة في العدم ، فان الله قد اخرج افضل عالم ممكن وجانس بين الكائنات التي قضت حكمته بان تظهر الى عالم الوجود . لكن هذا التجانس الازلي لا يمنع من ان تحتمل بطابع هذه الكائنات على نوع من النقص . وهذا هو ما عبر عنه « لبيّنس » بصيغة اخرى ، فقال : ان



الاحتمال بالنسبة الى المخلوق فنحن البشر نجعل ما سيحدث في المستقبل ، لكن لنا حرية الاختيار في الحاضر .

فطبيعة الكائنات في منطقة الحقائق الازلية هي اذن التي ستحدد مستقبلها ، والله يعلم سلفا ما ستؤدي اليه طبيعة كل كائن من هذه الكائنات الممكنة . وقد اعتقد بعضهم ان هذا العلم الالهي يتعارض مع وجود الحرية الانسانية ، وراوا ان العلم السابق لابد ان يقع . ويرد «ليبنتس» على هذا الاعتراض فيقرر ان مايقولونه من ضرورة حدوث ماينصب عليه العلم الالهي قول صحيح ولا غبار عليه ، لكنه لايفيد شيئاً الى طبيعة الامور المستقبلية ، ولايجعل حقيقتها اكثر تحديدا . فهي معلومة سلفا ، لانها متعددة من قبل و لانها حقة ، لكنها ليست حقة لانها معلومة سلفا و وهكذا لايتحوى معرفة المستقبل على شيء لا يوجد في معرفة الماضي والحاضر» و اذا اردنا توضيح هذه الفكرة لم نجد بدا من الرجوع الى محيي الدين بن عربي الذي يعترف صراحة بان العلم الالهي لا يؤثر ، ويؤكد لنا ان هذا العلم تابع للمعلوم ، بمعنى ان الله يعلم الممكنات بحسب مايتطوى عليه بطبيعتها . فكان طبيعة المخلوق في حالة امكانه هي التي تصبغ العلم الالهي .

وقد فطن «ليبنتس» الى الاعتراض الذي تثيره هذه الفكرة القائلة بان « العلم تابع للمعلوم » فقال ان بعضهم سيقول ان طبيعة المخلوق في حالة امكانه هي التي تحدد العلم الالهي السابق فيناك اذن نوع من التحديد على آية حال . وقد حاول علماء اللاهوت الرد على هذا الاعتراض ففرقوا بين امور ثلاثة هي العلم الالهي والممكنات والحوادث الحالية ، والحوادث المشروطة ، أي تلك التي تحدث متى تحققت شروط معينة و فسمسوا العلم الالهي الحالي بالممكنات « علم مجرد الإدراك ، في حين أنهم يظنون على العلم الالهي الخاص بالحوادث الحسابية اسم علم الرؤية (٢) . أما العلم الذي يرتبط بالحوادث المشروطة فقد سماه بعضهم « العلم المتوسط » ويريد به ان الله يعلم ان الانسان سيكون حراً في أفعاله متى وضع في شروط معينة ، وانه سيسمى استخدام إرادته الحرة .

غير ان «ليبنتس» لا يريد الدخول في مناقشة آراء هؤلاء اللاهوتيين ولا متابعتهم في آتارة الاعتراضات ثم الرد عليها ثم الرد على الردود ، فان ذلك امر يبدو الى الملل . ومن قبل رفض ابن عربي ان ينساق الى مناقشة علماء الكلام في آرائهم الجدلية التي يصفها بانها ليست علما بل هي شبه علم . ومن قبل أيضا أحسن الامام الفزائلي الملل من مناقشات علماء الكلام من المسلمين الذين يماللون علماء اللاهوت في الديانة المسيحية ، ممن كانوا يشغلون أنفسهم بالانتقير واثارة المشكلات وتوجيه الاعتراضات للاشتغال فيما بعد بحلها ، وذلك على نحو لا يعود عليهم بالنفع وان كان ضرورية في معظم الخلق امرا مطلقا (٤) واذ

الله لا يريد الشر لكنه يسمح به ، بمعنى انه يقضى بايجاد الكائنات التي لا تخلو طبيعتها من نقص . وهذا ذلك ، فان الحكمة الالهية و التي تربت ايجاد هذه الكائنات و تجانس بينها جميعا حتى يتحقق دائما أفضل عالم ممكن ، لان الله لم يزل خالقا وذلك باخراج الممكنات من منطقة الحقائق الازلية الى عالم الوجود (٢) ومن بين هذه الكائنات يوجد الانسان الذي تطوى طبيعته الاصلية على الحرية والادراك العقلي . « فلما وجد الله في الاشياء الممكنة ، قبل قراراته الحالية ، ان الانسان سوف يسوء استخدام حريته و يعمل على شقاء نفسه ، لم يستطع ان يحرمه من الوجود وذلك لان أفضل خطة للكون كانت تطلب بوجود هذا الانسان » لكن اذاً يعني «ليبنتس» باقرارات الالهية الحالية ؟ ان هذا يتضمن وجود قرار سابق . واما ماكان الامر فانه نستطيع فهم هذين الموضوعين على ضوء ما نجاهد عند ابن عربي . فالقرار السابق هو القضاء السابق الذي يسميه بالكتاب الاول . اما القرارات الحالية فتعبر عن القدر الذي يعد تفصيلا للقضاء السابق وهو خير كله . فالكائنات الممكنة عندما تخرج الى عالم الوجود تفصل هذا القضاء ، وهو المشيئة الالهية الواحدة التي تتنوع بتنوع الممكنات وهذا ما يفهمه ابن عربي من قوله تعالى : «وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» اما ان خطة الكون كانت تطلب بوجود هذا الانسان فهذا هو تفسير «ليبنتس» لما جاء من ان الله خلق آدم رغم اعتراض الملائكة عندما خفيت عليهم الحكمة في خلق خليفة في الارض يفسد فيها ويسفك الدماء . وهذا شيء آخر افاض فيه ابن عربي .

اذن ليس هناك تعارض بين علم الله السابق وبين حرية الانسان ، لانه ينبغي ان نفرق دائما بين امرين وهما طبيعة الانسان الحرة التي تختار شيئا معنا بعد التردد في اختياره وبين العلم الالهي الذي لا يؤثر في اختيار الانسان ولايحدده ، ولكنه يتصحب فعلا على ما سيختاره هذا الانسان الذي يجهد تماما ان العلم الالهي قد سبق بله سيختار هذا الفعل دون فعل آخر . فمن المؤكد في نظر «ليبنتس» ان ما ينطوى عليه المستقبل سيحدث بالتأكيد ، كما حدث الماضي بعقبة مؤكدة أيضا . لكن هذا التأكيد لا يرفع

كان « لبينتس » حريصا على عدم الدخول في جميع هذه المباحث الجدلية فإنه يخبرنا عن وجهة نظره قائلا : « ويكفى أن أفسر أن تصور أنه حق .. فاني أعود الى مبدأي القائل بوجود عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة التي تمثل في منطقتي الحقائق الأزلية ، أي في موضوع العلم الالهي ، الذي يجب أن يشمل جميع المستقبلات الشرطية. واذن فلدينا مبدأ العلم الاكيد الخاص بالمعكنات المستقبلية ، التي اما ان تتحقق في الوجود ، واما ان تحدث في حالة خاصة ، وذلك لأنها تكون مائلة في منطقتي المعكنات على ما هي عليه . أي توجد حرة ومتمثلة . واذن فليس العلم السابق بالأمور المحتملة المستقبلية ، ولا الأساس الاكيد لهذا العلم السابق هو الذي يجب أن يثير حيرتنا ، أو يمكن أن يفسر الحرية . واذنا صبح ان المحتملات المستقبلية التي تنصهر في الافعال الحرة للمخلوقات العاقلة ، تكون مستقلة تماما عن القرارات الالهية ، وعن الأسباب الخارجية ، فمن الممكن ان تكون هناك وسيلة لعلم الله بها سلفا . واذله لان الله يراها على ما هي عليه في منطقتي المعكنات ، قبل ان يسمح لها بالخروج الى عالم الوجود ولئن بدا في هذا الرأي شيء من الغموض، فان نصوصا كثيرة عند ابن عربي كفيّة بتبديد هذا الغموض .

فكل شيء قد حدد سلفا ، أو سبق به الكتاب على حد تصبر ابن عربي ، وطبيعته الخاصة هي التي تحدده. فمضى نظره في الوجود فان جميع امكانياته التي كان ينطوي عليها سوف تظهر شيئا فشيئا وبصفة تلقائية « فيكشف لها عن عيبتها واحوالها شيئا بعد شيء » على حد تعبير ابن عربي الذي يؤدي نفس المعنى الذي يريده « لبينتس ». فليس هناك اذن ما يدعو الى القول بان هناك تدخل الالهيا في كل لحظة يحدد افعال هذا الكائن على نحو شبيهه بالمعجزات ، مع التسليم بان كل ممكن سيظل مفتقرا الى الله ، لأنه هو الذي سيحفظ عليه طبيعته بكل ما تحتوي عليه من استعدادات . وهذا الافتقار من جانب المخلوق ، انسانا كان ام غير انسان ، هو ذلك الوجه الخاص الذي كثيرا ما يحدثنا عنه كل من « لبينتس » وابن عربي ، والذي يربط عندهما كل مخلوق بخالقه .

ومهما يكن من أمر فان « لبينتس » يعتقد أن فكرة « منطقتي الحقائق الأزلية ، تعني من التسليم بوجهة نظر أنباغ توماس الاكويني الذين كانوا يرون أن هناك تعديدا الهيا جديدا يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث الى ارادة القيام بعمل ما (هـ) ذلك ان الحكمة الالهية قد رتبته ظهور المعكنات وجاتست بين امثاله جميعا لتحقيق افضل عالم ممكن . » وهكذا فلسنت في حاجة الى القول ، مع المحدثين من اتباع الاكويني ، بوجود تعديد جديد مباشر يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث . . لأنه يكفي ان يكون المخلوق محدد سلفا بعاملته السابقة التي تميل به الى احد الجانبين دون الآخر . وجميع هذه

العلاقات بين افعال المخلوق وبين جميع المخلوقات الأخرى كانت مائلة في العطل الالهي ومعلومة له يعلم مجرد الإدراك، قبل أن يقرر اعطائها الوجود . ومن ثم يمكن الاستغناء عن فكرة العلم المتوسط عند أنباغ « مولينا » وعن فكرة الجبر المحض عند خصومهم . »

واذن ، فالقول بان علم الله السابق تابع للمعلوم أي لطبيعة الممكن ، وبانه لا يؤثر فيها ، هو الذي يمكن أن يفسر لنا حرية الانسان وما يترتب عليها من وجود معايير أخلاقية تفرق بين الخير والشر ، ومن وجود مسؤولية فردية تجعل صاحبها مستحقا للشواب والعقاب ذلك ان طبيعة كل انسان على حدة تحتوي على منذ وجودها ، في منطقتي المعكنات أو في منطقتي الحقائق الأزلية ، على كل شيء اكيد ومحدد سلفا كما هي الحال بالنسبة الى كل كائن آخر . ويمكن أن نضيف هنسا ، دون أن نغير تفكير « لبينتس » على اتخاذ طريق لا يرضاه صاحبه ، بان الانسان مجبور في اختياره لأنه لايزد له ، بحسب طبيعته من أن يكون مختارا ، بالجبر خارجيا وإنما ينبع من طبيعة الكائن الحر (٦) ويقول « لبينتس » بأنه يمكن القول ، في هذه الحال ، بان النفس الانسانية تشبه أن تكون كائنا روحيا أليا يتحرك حركة ذاتية « على الرغم من أن الافعال المحتملة بصفة عامة ، والافعال الحرة بصفة خاصة ، لا تكون ضرورية ، لهذا السبب » (٧) فحرية الانسان موجودة فيه بضرورة مطلقة ، وهي الضرورة التي تعارض مع الاحتمال حقيقة .

ان الحرية الانسانية موجودة فعلا ، وستؤدى في المستقبل الى نتائج اكيدة وان لم يعلمها الانسان في الوقت الحاضر ، فكان الانسان يجبر نفسه هنا مختارا . لكن كلا من هذه النتائج الاكيدة ومن العلم الالهي السابق الاكيد لها ، والتحصيد السابق للأسباب والقرارات الالهية - يقول « لبينتس » ان هذه الامور كلها لا تهدم ، بحال ما ، هذا الاحتمال ولا هذه الحرية الانسانية . وذلك ان الله قد قضى بحكمته ان يجسأنس، بين جميع العوالم الممكنة وما تنظرى عليه من احتمالات خاصة بالحرية الانسانية فاختار بفضائه السابق إيجاد افضل عالم ممكن (فاى قرار الهى ينحصر في التصميم الذى يتخذه بعد المقارنة بين العوالم الممكنة ، وفي اختيار العالم الافضل والموافقة على وجوده بالكلمة القادرة » وهى نفس الكلمة التي يقر بن عربي بأنها هي لسبب في وجود الاشياء ، وهى قوله تعالى للشيء من فيكون ، لان النصوص الدينية لم تقل ان العلم الالهي هو السبب في وجود الاشياء بل نسبت ذلك الى القدرة دائما) .

اما عند « لبينتس » فإنه يخبرنا بأنه من الواضح ان هذا القرار الأخير لايفرغ تكوين الكائنات في شيء ، بل يتركها على ما كانت عليه في حالة الامكان المحض ، ودمنى ذلك انه لايفرغ شيئا في جوهرها أو طبيعتها ، بل لايفرغ من أعرافها



والمغاب ، وكيف تتناقى مع معايير الاخلاق التي تفرق بين الخير والشر . كذلك نجدته يعتمد ، في حل مشكلة القضاء والقدر ، على نفس الاساس الذي ارتضاه « ليبنتس » ، ويتلخص في أن العلم الاولي لا يؤثر في افعال الناس ، وفي أن علمه تابع لطبيعة الاشياء ، فمسا حكم على الانسان الانفسه او طبيعته ؛ بحيث يمكن القول بأنه مجبور في اختياره . وقد بين محيي الدين بن عربي الصلة بين علم الله وحكمته ، واعترف بأنه لا تبديل لكلمات الله بمعنى أن الله قد اختار افضل عالم ممكن وفقا لحكمته التي تعتمد على علمه . مسام يشعرونا منذ البدء بوجود تطابق كبير بين آراء «ليبنتس» آراء محيي الدين بن عربي الذي يؤكد لنا انه اهتدى الى ذلك عن طريق الكشف الصوفي ، لا عن طريق التفكير النظري . وربما كان هذا أحد الفروق بين هذين الرجلين وفارق آخر يجب الإشارة اليه وهو أن تفكير هذا المتصوف الاسلامي يمتاز بأنه مشيع بالفكر الديني الذي يطوعه لآرائه على نحو فريد قد لا نجد عند أمثاله من مفكرى الاسلام . وقد نضطر الى عرض كثير من النصوص الدينية التي تمتزج بآراء ابن عربي ، إذ من العسير أن نفصل هنا بين ما لم يستطع ابن عربي أن يفصل بيته .

أما عن تحديده لمشكلة القضاء والقدر فإنه يجعل الدين أو التشريع نقطة بدء له . فقد جاء في الشرع أن أعمالنا تنسب اليها ، مع أنه اخبرنا أن الله هو خالقنا وخالق أعمالنا . ومن المعروف أن طبيعة هذه الاعمال قد حددت لنا . فهناك أعمال يجب علينا القيام بها ، وأخرى لنا أن نخيار فيها ، وأخرى نهينا عنها . ثم رتب الشرع على ذلك كله اننا مسئولون عما نفعل ، وان هناك نوابه وعقابه . لكننا نعلم من جانب آخر أن الله خلق انفسنا نفوسا عاقلة مفكرة ومستعدة لقبول جميع ما كلفها به ، وقد امرها أن تلتزم بأوامره ونواهيه ، وجعل لها حقوقا وواجبات : « فهنتسلك حق للحق وحق للنفس وحق الغير » وكل صاحب حق يطالب بحقه . واذن فلا بد من أن نمتعرف بأن الاعمال التي تصدر عنا هي أعمالنا ما دام الله قد نسب هذه الاعمال اليها . ومن الضروري أيضا أن يكون الانسان حرا في قبول ما جاء به الوحي ، أو في رفضه حتى يكون الثواب والمغاب بمعنى . فهناك افعال تستحق المدح وأخرى يتم صاحبها عليها لانا شر .

وهكذا يمكن قبول فكرة الثواب والعقاب لان الله لا يحكم في عياده الا بناء على اعمالهم « وهذا من حجته البالغة عليهم ، وهي قوله : جزاء وفاقا ، جزاء بمسا كنتم تعملون و جزاء بما كنتم تكفسيون : فاعمالهم بعثتهم ، واعمالهم نعمتهم . فما حكم فيهم غيرهم . فلا يلامون الا انفسهم . وهذا يستشهد ابن عربي بما جاء في القرآن من موقف ايليس تجسده هؤلاء

التي يكتن لها في فكرة هذا العالم الممكن وهكذا فان ماهو معتدل وحر يظل على ماهو عليه بالنسبة الى قرار الله وعلمه السابق .

وهنا يتساءل « ليبنتس » فيشير اعترافا من الطبيعي أن يخطر بالذهن وهو هل معنى ذلك ان الله لا يستطيع تغيير أى شيء في العالم ؟ وسرعان ما يصرح دون تردد بأنه من المؤكد ، بعد أن اختار الله افضل عالم ممكن « فإنه لا يستطيع في الوقت الحاضر تغيير شيء نظرا لحكمته ، وذلك لانه علم سلفا وجود هذا العالم وما يتحوى عليه ، بل لانه صمم على ايجاده . وذلك لانه لا يكتن ان يخطئهم او يندم . وهكذا فقد نظم كل شيء سلفا . ومع ذلك فان الحوادث تظل محتمة في ذاتها . . اما فيما يتعلق بالصلة بين الاسباب والنتائج فانها تميز فقط بالكائن الحر دون أن تقهره ضرورة « فليست الاسباب الخارجية حاسمة وقاهرة ، بل هي مرجحة للجانب الذي يميل اليه الانسان الحر ، لانه متى وجد في ظروف معينة فسوف يختار السير وراء الميل الغالب الذي يشعر به في اعماق نفسه ، وهذا الميل الغالب هو الذي يظهر الى الوجود دائما ، وهو الذي علم الله سلفا ان الله سوف يتبعه . ومن الطريف أن نجد ابن عربي يقرر هذا الرأي القائل بان الله لا يغير شيئا في خلقه هذا العالم . لكنه كان أكثر ادبا لانه يقول انه لا تبديل لكلمات الله .

أما اذا اردنا الدوقوف على رأى ابن عربي في مشكلة القضاء والقدر وتفصيلا فسنتجد انفسنا امام خصم من التصوص والتفاصيل التي يكاد يحساد المرء في تصنيفها وترتيبها ، ذلك لان صاحبها لا يخفى انه قد بددها عن قصد في كل ما كتب حتى لا يهتدى اليها الا من يستطيع فهم وجهة نظره في هذه المسألة وفي كثير من المسائل التي عالجهها . غير أننا لا نشكو من كثرة ما تبدله من جهد في تتبعه ، وما نقتضيه من وقت في الكشف عما حاول نشره بمهارة تثير الإعجاب بقدر ما تثير من العناء والجهد . فهو يجدد مشكلة القضاء والقدر ، ويبين كيف يمكن أن تؤدي فكرة الجبر المحض الى هدم فكرة الثواب

الذين استجابوا له مختارين . فانه لا قضي الامر قال لهم : ان الله وعدمكم وعد الحق ، ووعدتمك فاخلفتم . وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي « وكان في استطاعة هؤلاء ان يرفضوا الاستماع لابليس » اذ ليس كل من دعا تلزم اجابته « حقا لقد هدد ابليس لا طرد من رحمة الله بسبب حرية اختياره في عدم السجود آدم ، انه سيسبل طاقته في افواه من استطاع من البشر فقال الله له : « اذهب فمن تبكم منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفروا ، واستأزج من استطعت منهم واجلب عليهم بغياكم ، ورجلكم ، وشاركتهم في الاموال والاولاد وعدمهم وما يهدم الشيطان الا غرورا » فهذا الامر الالهي ، الذي يتضمن التهديد والوعيد ، شاهد على حرية اختيار ابليس ؛ وان كان « ابتلاء شديدا في حتمتة لزيه تعالى ان في ذرية آدم من ليس لابليس عليه سلطان » اما هؤلاء الذين ارتضوا لانفسهم طريق الشر فهم الذين يقال فيهم ان الله قد خذلهم عندما اختاروا لانفسهم ما اختاروه . فما حكم الله فيهم الا بما حكموا به هم على انفسهم . ومع ذلك فقد وعد بعض هؤلاء مفرقا وفضلا .

لكن قد تسائل فنقول : ولماذا كان الانسان وحده موضعاً لهذا الابتلاء الذي قد يجر عليه العقاب بدلا من الثواب ؟ ان سبب ذلك هو انه الكائن العاقل الذي يفرق بين الخير والشر ، ثم انه هو الكائن الذي يرى في نفسه انه حر يختار افعله ويحدد غايته ويسعى الى تحقيقها . فلما كان هذا هو شأنه اتجهت اليه اوامر الدين ونواهيها ، عنابة به لكي تستمسك به على معرفة طريق الخير . ويختلف الانسان عن بقية الكائنات من حيث انه يؤكد انه حر وانه مختار فيما يفعل . فلما نسب البشر افعالهم الى انفسهم « اضافوا الحق اليهم بحسب دعواهم ، وكلفهم ابتلاء منه لدعواهم » .

لكن هل ينفي ذلك ان يكون الانسان حرا وان يكون مستحقا للمدح ، وللثواب والالعاب ؟ (ويستعين ابن عربي هنا بكرة رابناها من قبل عند كرامنا من موقف «البيئتين») وهي التي تقول ان الانسان كان حرا تماما في منطقة الحقائق الازلية وهي المنطقة التي يسميها مجيب الدين بن عربي ، بخزان الجود الالهي (أ) وهي الخزان التي تحتوي على «الاميان الثابتة في العدم» وهي المكنات التي توحيد في العلم الالهي . وانما سميت بالاميان او الكائنات الثابتة في العدم ، لانها هي المكنات التي يضمحل ان تخرج الى الوجود او تبقى على حالها تنظر الجود الالهي لسى يخرجها من ظلمة العدم النسبي او الاضافي الى نور الوجود . فهذا الكائن الممكن الذي لم يخرج بعد الى حيز الوجود يظل حرا تماما . لكن متى خرج الى عالم الوجود لم تعد له هذه الحرية المطلقة ، اذ سوف يخضع لما تطوى عليه

استعداداته ، وليس هذا الخضوع تجربة او تمهينة مطلقة . وانما يمكن ان نسميه تلقائية ذاتية في كل كائن ، اذ تتبع جميع افعاله من اعمافه دون اي تاثير خارجي . وهكذا يمكن ان نفهم مايقوله ابن عربي في هذا المعنى : «فاذا وقف الممكن مع عينه (اي من حيث انه ممكن فحسب يوجد في خزان الجود) كان بعيدا قليلا . فليس لنا مقام الحرية المطلقة الا ان يكون مشهنا ماذكرناه» ويصور لنا ابن عربي تلك الحرية المطلقة التي يتمتع بها الكائن الممكن تصويرا طريفا . فهو يخبرنا ان جميع الكائنات تنزع الى الله ان يخرجها الى عالم النور ، لكنه لا يقردها اخرجها اليها الا وفقا لما تقتضيه حكمته من خاق افضل العوالم الممكنة (ق) فاذا جاء الوقت الذي يمكن ان يفسد فيسه الممكن عالم الظلمة الى عالم النور استمع لنداء الحق الذي يدعوه الى الوجود بكلمته القادرة ، اي بقوله (ك) وعندك بفضل الممكن الوجود على العدم والقول الممكنات : اننا (نقل الوجود لذاتنا) ونقل العدم لذاتنا . . ونحن الى العدم اقرب نسبة» منا الى الوجود . فاننا معدومون ولكن غير موصوفين بالخال . لكن نعمتا ، في ذلك العدم ، الامكان . وهو انه ليس في وقتنا ان ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم . لكن لنا اعيان ثابتة متميزة يقع عليها الطاب من الطرفين (اي الوجود والعدم) فيقول لنا العدم : كرتوا على ماتم عليه من العدم . . ويقول الحق لكل عين من اعيان الممكنات (ك) . فيامره بالوجود . فيقول الممكن : نحن في العدم قد عرفناه وقلناه ، وقد جانا امر الوجود الواجب الوجود (الله) بالوجود ومانرفه ، وما لنا فيه قدم . فتسألوا نصره على هذا الحال العدمي لنعلم ماهذا الوجود ذوقا ، فكأنها عند قوله : (ك) . فلما حصلوا في قبضته لم يرجعوا بعد ذلك الى العدم اصلا لحلاوة لذة الوجود . وحمدوا رايهم .

ويكشف لنا هذا النص عن ان الممكنات كانت حرة في عالم الجود الالهي ، او في منطقة الحقائق الازلية ان شئت ، وانها اختارت ان تلبى النداء الالهي ، وان تطيع فورا الكلمة الالوية القادرة ؛ على حد تعبير لبيئس . ومع ذلك ، فلما نجد عند مجيب الدين بن عربي من التلصيل في هذه النطق ، ما لا تجده عند صاحبه . فانه يقول : ان الكائن الممكن يظل متائرا بالعدم على نحو ما بعد خروجه الى عالم الوجود ، كما انه لا يستطيع ان يدعى لنفسه الحرية المطلقة التي كانت له من قبل . حقا انه لن يفقدها جملة فسوف تكون حرته مقلية ، اذ سيظل مختارا الى الله الذي يحفظ عليه الوجود . وفيما عدا ذلك فلن يخضع لاحد سوى الله ، بل سيخضع في وجوده لاستعداداته الخاصة التي سوف تكشف له شيئا فشيئا بصفة تلقائية (التي حر عما سوى الله) ومن هذه الزاوية يمكن القول بان الحرية عبودية محققة لله وحده لانه متى تزلزل عن حرته لسى يريد ما يريد الله له



بحسب وجود الكائنات وبحسب العلاقات التي ترتب على وجودها وتجانسها ، وهذا هو ما سماه « لبيئس » كما رأينا ، بالقرارات الالهية الحالية أو اللاحقة . ومن ثم قال ابن عربي : « فالتقصا الذي له المنى في الامور هو الحكم الالهى على الاشياء بدءا » واما القدر فهو ما يرتب على وجود شيء معين من آثار تنتقل منه الى شيء أو أشياء اخرى ، كالماء الذي ينبت الزرع والزهى أو يفسد بيت المرأة المعجوز أو يدير طاحون الحياة . ومن هذا القبييل ما جاء في قوله تعالى : « ولو بسط الله الرزق لميسدا ليفوا في الارض » اذ لو وجد الظلم بسبب توسيع الله في الرزق أكثر مما ينبغي لجاز لاهل الظلم أن يروا في ظلمهم سبيلا الى اتساع أرزاقهم . فانه يزرع اذن بقدر وترتيب « فما انزل شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر . فاذا وجد البغي مع القدر قامت الحجة على الخلق » وذلك لان الظالم يمنع غيره مما يملكه ، مع ان الرزق الذي قدر للظالم كان يكفيه .

ويطلق ابن عربي على التقضاء اسم « الكتاب الاول » ، وعلى القدر اسم « الكتاب الثاني » . فالتقصا اذن هو الحكم العام وكله خير . والقدر هو توقيت هذا الحكم وتخصيصه في الوجودات على نحو يؤدي الى وجود افضل عالم ممكن « فالتقدير التوقيت في الاشياء من اسمه المقتب ، قال تعالى : وكان الله على كل شيء مقبضا » وترتيب الاشياء وتوقيتها ، بناء على القضاء السابق ، هو سر القدر الذي يخضع له هذا العالم . وليس في استطاعة احد ان يعلم حقيقة القدر فيعرف بالتفصيل تلك الحكمة العميقة التي ترتب بين جميع الكائنات وتسفر كل ما يحدث في العالم على ان هذا هو افضل شيء يمكن ان يحدث .

فمعنى ان كل شيء في العالم يحدث بقضاء الله وقدره هو ان الله وحده هو الذي يرتب بحكمته وجود الاشياء ويحدد العلاقات وهو الذي يحدد میزان ، أو يجانس بين الاشياء ، بمعنى انه يحدد لكل شيء قدره ، ويبين وقتها وزمنه . لقد قال « لبيئس » بان التجانس الازلي بين الاشياء - وهو مساو هنا لفكرة تحديد المقادير لكل شيء - سر لا يستطيع احد ان يسبر غوره لان الله قلب جميع الوجوه الممكنة لكل العوالم الممكنة ، وهي وجوه وعوالم غير متناهية ، حتى يختار افضل عالم ممكن يتحقق فيه الحكمة الالهية السامية .

اما معرفة سر القدر ، اى الاساس الذي ينبغي عليه ترتيب وجود الكائنات ، والذي يفسر التجانس، بينها فهو شيء يقول ابن عربي انه اهتدى اليه عن طريق الكشف الصوفى . ويتلخص هذا الاساس الميتافيزيقي في ان علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التي ينصب عليها اى لطبيعة الممكنات التي يعلوها ، وان حكيمته تابعة لعلمه . اما قدرته

اصبح عبدا محضاً . « ذلك ان الحرية مقام ذاتى الهى لا يخلص لعبد مطلقا » ، لانه سيظل مكنسا بفقر الى خالفه دائما وبالعبودية المحضة يصبح المرء حرا تجسده اى شيء آخر مما سوى الله . وقد غير ابن عربي عن ذلك بقوله : ان الحرية « هى الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه ، فيكون حرا عن كل ما سوى الله » والعبودية المحضة ، عنده وعند طائفته ، تنحصر في ان يتجرد المرء من صفاته الذاتية محاولا التخلق بالاخلاق الالهية وعندئذ يكون حرا حقيقة . « فثبتت الحرية لهذا الشخص . فهو محل لاحكام هذه الصفات التي هي عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله » وهذه هى مربية الانسان الكامل في نظر ابن عربي ، لان هذا الانسان الكامل هو العبد المحض الذي لا يدعى لنفسه حرية تكون سببا في انكاره للتدخل الالهى في اعماله .



وإذا كان « لبيئس » قد حل مشكلة القضاء والقدر على اساس حكم هو ذاته لا يعارض مع القيم الدينية مع تكيده لحرية الانسان واختياره فهكذا فعل ابن عربي قبله بشحو من ستة قرون . اما هذا الاساس المشترك فهو ان علم الله السابق لا يؤثر في سلوك الانسان في أثناء هذه الحياة . فالانسان حر منذ ان كان في خزان الوجود ، وقد علم الله منذ الازل انه سيخرج الى عالم الوجود حرا ، وانه هو الذي سيختار بنفسه طريق الخير والشر تبعاً لما تقضى به طبيعته واستعداداته . واذا كان العلم السابق لا يؤثر في الممكنات فهو اذن تابع للمعلوم على حد ما يقول ابن عربي . وربما يجب ان نحدد هنا معنى القضاء والقدر عند معني الدين بن عربي ، قبل ان نشرع في عرض وجهة نظره الخاصة لرعب التناقض الذي يبدو بين آيات قرآنية تؤكد مسئولية الانسان عن افعاله ، وبين آيات اخرى تقرر ان الله خالق كل شيء كقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » وانما يجب ان نحدد فكرته عن القضاء والقدر لكي نتجنب الوقوع في اللبس او سوء الفهم . انه يريد بالقضاء الحكم الالهى السابق على الاشياء وهذا هو ما سماه « لبيئس » القرارات السابقة . اما القدر فهو تفصيل القضاء السابق

فهى التى تستقل بإيجاد الكائنات . فلكل شيء وجد في هذا العالم وضعه الخاص ، وهناك حكمة لوجوده . لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقله أو مكانته في هذا الكون الا بتعريف الهى ، أن الله وحده هو الذى يعلم سبلنا طبيعة هذا الكائن وما ينطوى عليه من امكانيات يجعلها هذا الكائن من نفسه « وهذا هو سر القدر التحكم في الخلق . وهذه المسألة من أعوص المسائل العقلية » .

ففى رايه اذن أن علم الله تابع للمعلوم ، وعلمه لا يتبدل « وما رايت احدا فطن الى هذا القول الا لى (ما يبدل القزل لدى وما أنا بظلام العبيد) فان مناه في غاية البيان . واشددة ووضوحه خفى . وقد نهنا عليه في هذا الكتاب ، وبيناه . فانه سر القدر . من وقف على هذه المسألة لم يعترض على الله في كل ما يقفيه ويجريه علىعباده وفيهم ومنهم . ولهدا قال : « لا يسأل عما يعمل وهم يسألون . فلو كنت عالما تفهم عن الله فكنت هذه الآية » . وذلك لانها تدل على أن العلم الالهى السابق بما سيختره الانسان لا يؤثر في هذا الاختيار « فالعلم متأخر عن المعلوم لانه تابع له ، هذا تحقيقيه . . وليس العلم عند المحققين اثر في المعلوم اصلا لانه متأخر عنه . فانك تعلم المحال محلا ، ولا اثر لك فيه من حيث علمك به ، ولا لعلمك فيه اثر . والحال نفسه انماك العلم به انه محال . فمن هذا تعلم ان العلم لا اثر له في المعلوم وذلك بخلاف ما يتوهمه علماء اصحاب النظر « . ومن ههنا ابن رشد الذى كان يقول بان علم الله سبب في وجود الاشياء . (١) . وقد خالف هؤلاء ما جاء به الشرع والكشف الصورى لان السبب في وجود الاشياء انما هو القدرة الالهية ، وهى قوله للشئ كن فيكون . فاذا وجد الشئ بعد ان لم يكن علم الله انه قد ظهر الى الوجود بعد ان لم يكن ظاهرا فيه ، لانه كان ممكنا فحسب « فليجاد اعيان الممكنات عن القول الالهى شرعا وكشفا وعن القدرة الالهية مثلا وشرعا ، لا عن العلم . فيظهر الممكن فيتمام به علم الذات الصالحة ، كما تعلق به انه غير ظاهرة . . فظهير المعلوم وعدم ظهوره . . اعطى العلم . « فمسألة الشئ المأمم هى اذن التى تحدد طبيعة العلم ، سواء كان علما الهيا أم انسانيا . ذلك « ان العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ، ويتعلق به على ما هو عليه في نفسه وذاته . « وعندئذ يمكن فهم قوله تعالى : « وما أنا بظلام للعبيد » فانه ما علم تعالى الا ما اعطته المعلومات . فالعلم يتبع المعلوم ، ولا يظهر في الوجود الا ما هو المعلوم عليه « فحين تعلم ان الانسان يجعل معرفة الافعال التى سبقتم بها معرفة تفصيلية أو أكيدة لان كل شيء محتمل . فاذا وقع له شيء في المستقبل فليس سبب ذلك هو العلم الالهى ، لان الله ما علم الا ما كان المعلوم عليه ، فصيح قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . وما يدل

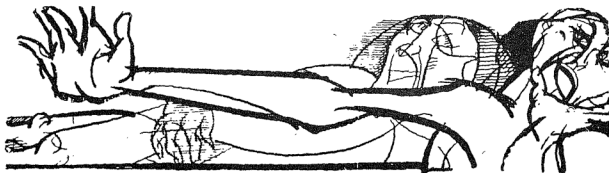
على ان الانسان هو الذى يختر لنفسه ، لكنه لا يختر الا ما علمه الله منذ الازل .

لكن اذا كان العلم الالهى لا يؤثر في اختيار الانسان فما مصدر هذا الاختيار الذى يحدد مصير صاحبه ؟ ان هذا المصدر هو الطبيعة الذاتية لكل انسان ، وهى احدى الممكنات التى تصفى ابن عربى بانها كائنات تتوق منذ الازل الى ان تصطبى بنعمة الوجود . ولذا فمضى اوجدما الله بقدرته فانما يوجدما حتى تتم بالوجود ، لا لانه في حاجة الى ايجادها ، فيكشف لها عندها « عن اعيائها واحوالها شيئا بصد شيء » . ولما كان الله يعلم كل شيء ممكن يحسب ما هر عليه في نفسه ، ولما كان العلم تابعا للمعلوم ، ولما كانت القدرة الالهية تكشف الممكن الذى خرج الى عالم الوجود عن جميع خواصه شيئا فشيئا من داخله وبصفة تلقائية فليس هناك ان يحتج على مصيره في هذه الحياة . فان الله يقول له : ان ما تشكو منه ليس منى بل هو منك ، اذ لو لم تكن في عينك الشئوتية (أى عندما كنت مجرد كائن ممكن) على ما علمتكم به ما علمتكم « .

واذن فمن حكمة الله وعده انه يقضى على الاشياء بحسب طبيعتها وحدودها الذاتية « فهى الحكم على نفسها ، لانه ما حكم عليها الا بها ، ولو حكم بغير ما هى عليه . لان حكم جور ، وكان قاسطا لا مقسطا » . وكل انسان مسئول عن نفسه ، وهو مسئول في الحدود التى تقتضيها طبيعته وواقته ، وهو يستطيع في حدود هذه الطبيعة والطاقة ، أن يحسن أو يسيء . ومن طبيعته انه يكرن قابلا لاسمو بنفسه أو الهبوط بها ، ويقدر بسوءه أو هبوطه عن حدوده يكون جزاؤه خيرا أو شرا « وهذه حفرة القضاء من وقف حقيقتها شهودا علم سر القدر وهو ارج ما حكم على الاشياء الا بالاشياء . فدا جاهه شيء من خارج وقد ورد : اعملواكم ترد عليكم . وفي الحدود الذاتية برهان ما نهنا عليه « .

فهن الانصاف أن يعلم المرء انه مسئول عن اختياره التى تنطوى عليه طبيعته ، وان الحجة لله عليه دلالة فقد قال تعالى : وما ظلمهم ، وما ظلمناهم ، وقال : ولكن كانوا انفسهم يظلمون . . ولكن كانوا هم الظالمين ، يعنى انفسهم . فانهم ما ظفروا لنا حتى علمناهم وهم معذوبون الا بما ظفروا به في الوجود من الاحوال ، والعلم تابع للمعلوم ، ما هو العلم تابع للمعلوم فافهم . وهذه مسألة عظيمة دقيقة ما في علمى ان احدا نبه عليها ، الا ان كان ، وما وصل اليها . وما من احد اذا تحققها يمكن له انكارها « .

ويقول ابن عربى انه لو لم يوجد في كتابه الغرقات الكمية سوى هذه المسألة لكان ذلك كافيا « اسكل صاحب



والقدر ، وذلك لانه هو الذي يجنى على نفسه ، ومن الجور أن ينسب الظلم الى من حكم عليه بما يستحقه . « فالحاكم في الطرفين خلق وحق ، وان فهمت . فلا يظهر فيك ولا منك الا عينك ، ولا يحكم فيك الا ما اعطيتك من العلم بك . وهنأ زلت الاقدام ، ونكمت على اعقابها . الا فهم ، وتحكم على الاحلام سلطان الاوهام ، وللأوهام الحكم الغالب التزم والدوام والله ما يوجد الا عند ظن العبد به . فليظن به خيرا ، والظن .. هو الذي يعطي المذاب المعجل والتعظيم المعجل فلظن خيرا تلقه ، وبعض الظن اثم » .

ونقول ان هذا النص المركز المسجوع يلخص فكرة ابن عربي عن القصد والقدر وهي الفكرة التي يقول انه اشار اليها في مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات الكبية ويطرق عجيبة .

واذا كان « لبيبتس » قد قال ان الله لا يستطيع أن يغير شيئا في العالم الحالي الذي اختاره فان ابن عربي قد سيقه أيضا الى هذه الفكرة وأن كان أكثر ادبا ، لانه كان أكثر التزاما للتصوُّص الدينية . فهو يرى انه لا يتبدل لكلمات الله ، أي أن تبدل العلم الالهي التسامح للمعلوم محال . وقد سمى هذا جبرا ، لكنه يرى ان الفعل الالهي لا يبرصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار ، بل انه يتجه دائما الى الخير بسبب حكمته ، ولانه ميل ذاتي لا يجبره أحد عليه . فانه يختار افضل الاشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة « فما يكون منه الا ما سبق به العلم فانتفى الامكان بالنسبة الى الله فما تم الا ان يكون او لا يكون » أي ليس هناك سوى ان يوجد افضل عالم ممكن او لا يوجد « فليس في الاصل الا أمر واحد عند الله . فليس في الكون واقع الا أمر واحد ، علمه من علمه ، وجعله من جهله .

يعترف ابن عربي بأن هذه مسألة عجيبة حقا وهي ان كل موجود مجبور في اختياره دون تفرقة بين مرجود

نظر سديد وعقل سليم » اما اذا احتج أحد فقال : ولماذا كانت لي هذه الطبيعة التي تجبرني في اختياري ؟ قيل له ان افعال الله كلها خير ، وان حكمته اقتضت ان يحتوي هذا العالم على مالا حصر له من الطبايع المختلفة وان يكن كل انسان مسؤولا في حدود طبيعته ، وان يكون قابلا للكمال والنقص . وان فسجأزي بحسب ما يحقته من الكمال او النقص وذلك في حدود طبيعته دائما .

كذلك من الممكن أن يقال ان اختيار الانسان يتتافى مع المشيئة الالهية . لكن يمكن الرد على ذلك أيضا بأن مشيئة الله لا تتبدل ، وان كلمة المذاب لا تنق الا على من كان اهلا لها بعمله فان الله يقول : وما انا بنظام للعبيد « وهنأ تبه على س القدر ، وكانت له الحجة البالغة في خلقه . وهذا هو الذي يليق بجناب الحق ، والذي يرجع الى السكون . ولو شئنا لاينسا كل نفس هداها ، فما شئنا .. فان الممكن قابل للهداية والضلال من حيث حقيقته . فهو مريض الانقسام وعليه يرد التقسيم . وفي نفس الامر ليس لله فيه الا أمر واحد ، وهو معلوم عند الله من جهة الممكن « وفي ضوء ذلك الرد يفسر ابن عربي قوله تعالى : يؤتي الملك من يشاء وينزع من يشاء تفسيراً خاصاً يقوم على ان الضمير في قوله يشاء يعود على الخلق لا على الحق « فالكون اعطاء المنزل والولاية والبل والرشد والغواية ، فحكم عليه بما اعطاه . فما قسط ولا جار فانه نعم الحاكم » .

فالقسما لا يسبق الا بحسب علم الله ، وعلم الله تابع للمعلوم . وطبايع الانبياء لا تتبدل فلا يتبدل ولايات الله وما يتبدل القول لادبه وما هو بنظام العبيد . وهذا هو معنى ما يسميه هذا المتصوف بأحدية المشيئة وبان امره واحد دائما ينقسم فينا ويتعدد .

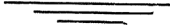
فليس، لذلك يحق عليه الجزاء أن يحتج بالقضاء

وموجود « غير ان الحق لا يوصف بالجبر ، والممكن يوصف بالجبر مع علمنا بأنه ما يبذل القول لديه ولا يخرج عن عمل ما سبق في علمه ان يعمل ، وعن ترك ما سبق في علمه ان يتركه وليس الجبر سوى هذا » وإذا لم يكن بد من الحديث عن الجبر هنا فيجب القول بان علم الله هو الذى يجبره لكن لا كان ابن عربى يرى التسوية بين العلم والذات بالنسبة الى الله فليس هناك جبر خارجى بالنسبة الى الله . اما الانسان فليس علمه هو ذاته لذلك كان مختاراً بحسب طبيعته ولكن يقع عليه القهر او الجبر من شيء آخر ، وهو الامور الخارجية التى تميزل باختيياره نحو جانب آخر . ويبقى من المؤكد انه لا معنى لهذا القهر حقيقة الا اذا كانت هناك ذات حرة تقبله او ترفضه - اما بالنسبة الى الحق « فانه لا يشاء الا ما هي الامور عليه ، لان الازادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف المعلوم ، والمعلوم ما ظهر ووقع فلا تبدل لكلمات الله » ،

لانه يخلق الفصل عالم ممكن وهو لا يزال خلافاً للفصل عالم ممكن .

وربما كانت فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر اكثر جدة وعمقا وتفصيلا من فكرة « ليبنتس » في هذه المسألة نفسها لانها ترتبط في الواقع نظريته في وحدانية الوجود التى نجد لها آثارا عديدة عند « ليبنتس » ، وان لم نبلغ من الموضوع ما بلغه عند محيى الدين بن عربى .

ومما يؤكد التماثل الشديد بين فكرة هذين الرجلين في مسألة القضاء والقدر اننا نجد هذا التماثل في مسائل اخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بالقضاء والقدر كمسألة افعال العباد والتدخل الالهى فيها ، وكمسألة الطاعة والمصيبة . واكثر من ذلك فان السياق النفسى لدى هذين الرجلين في معالجة هذه المسائل المتداخلة والتشابكية يكاد يكون واحدا .



(٦) يلاحظ هنا ان ليبنتس يستعد عن فكرة الخطيئة الاولى كما يسلم بها المسيحيون .

(٧) سنعرض لهذه الفكرة فيما بعد عند ابن عربى

(٨) يطلق عليها أيضا اسم سيئة النوت ، او عدم الاضافى . انظر مقالنا ميتافيزيقيا الجوهر - الفكر المعاصر .

(٩) انظر مقالنا نزعة التفاؤل .. الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠ .

(١٠) انظر نظريته في سببية العلم الالهى في كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد .

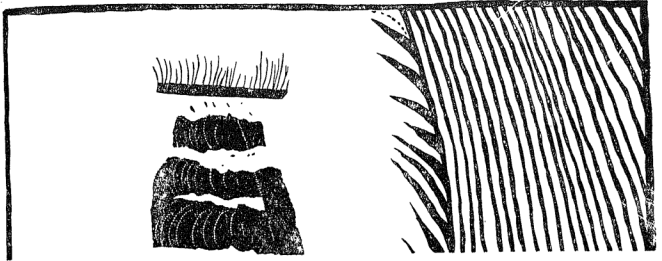
(١) انظر رأيهم بالتفصيل في كتابنا دراسات في الفلسفة الاسلامية . الطبعة الثالثة دار المعارف ١٩٧٠ من ص ١٨٦ - ١٩٢ .

(٢) مقال نزعة التفاؤل - الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠

(٣) توجد التفرقة بين هذين العلمين عند توماس الاكوينى . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى الطبعة الثانية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦ .

(٤) انظر كتابنا دراسات في الفلسفة الاسلامية ط٣ دارا لمعارف ١٩٧٠ ص ٦٨ .

(٥) وذلك هو رأى الاشعرية . وقد وصاهم ابن عربى بانهم في ليس من خلق جديد .



الفن العصاب

محمد عبد العزيز

نفس المجتمع • وعلامة على ذلك ، كان هذا القول الساذج بجنون الفنان يعني أن عقل الفنان يعمل بطريقة تختلف عن الطريقة التي يعمل بها عقل الانسان العادي • وبلغت هذه الفكرة أوجها على يد تشارلز لام Charles Lamp ملخص شيكسبير الشهير • فذكر في مقال ذاع صيته عنوانه « في السلامة العقلية للعبقرية الحقة » أن « فكرة ممارسة الخيال (يقصد الابداع الفنى) نوع من عدم الصحة العقلية » •

ونظرا للنهضة التي حلت على الدراسات النفسية في النصف الاخير من القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، طرأت على موضوع الصحة النفسية للفنان تطورات جذرية كانت في معظمها نتيجة للنظريات والفروض التي طرحها التحليل

لم تعد الصحة النفسية للفنان موضوعا مشكوكا في جدوى دراسته أو موضوعا جانبيا لا يشغل غير اهتمام أولئك الذين يعنون بالفن أو بسلوكية الشخصية • ومنذ بلغت شمس الرومانتيكية كبد سماء الأدب والفن في أوروبا ، صار موضوع الصحة النفسية للفنان مثار اهتمام عدد كبير من المثقفين وعلماء النفس والفنانين أنفسهم •

ومنذ أفلاطون وحتى ذلك الوقت ، أى في منتصف القرن التاسع عشر ، كان الفنان يوصف بالجنون • غير أن هذا الوصف لم يكن إلا مجرد طريقة للتعبير عن ملاحظة معينة وهى اختلاف شخصية الفنان عن شخصية الفرد العادى فى

النفسى على يد مؤسسه فرويد ثم على يد شراحه وحواريه .

اهمية فرويد :

الانسان ، ومثل هذه الصدمات تكون « مواقف فشلت فيها وسائل التكيف العادية للفرد ومن ثم يتحتم عليه أن يجد وسائل تكيفه جديدة أفضل . كما ينبع العصاب بجميع أنواعه من « اتجاه ذهنى معين ، ومزاج معين فى تفسير التجربة » بطريقة ما هى التى يسميها أدلر بالمنطق العصابى Neurotic logic ويكون من نتيجة ذلك نشأة نمط سلوكى يشترك فيه جميع العصابين . وهذا النمط هو « الاسلوب العصابى للحياة » .

الفن و « المنطق العصابى » :

فاذا أخذنا « المنطق العصابى » و « الاسلوب العصابى للحياة » وقارناها بما أسميه تجاوزا فى هذا المقام « المنطق الفنى » و « الاسلوب الفنى للحياة » لن نخرج الا بنتائجها . فاقوال الفنانين وطرق استقراءاتهم فى اعمالهم تسير وفق « المنطق العصابى » ، كما أن أسلوبهم فى الحياة ، وسلوك شخصهم فى اعمالهم وقياسا يتخذونه من مواقف كلها جميعا تشكل أسلوبا للحياة حسب ما أوردنا من مدلولات للعصاب فى الفقرة السابقة .

جورج اليوت الفنانة العصابية :-

ولنأخذ الأديسة الإنجليزية جورج اليوت (١٨١٩ - ١٨٨٠) كمثال . لقد عاشت هذه الأديسة حياتها بطريقة الانسان العصابى . كرهت أباه على عكس مشاعر أية فتاة فى مثل عمرها آنذاك ، ووجهت مشاعر حبها نحو أخيها « اسحق » Isaac الذى كان يكبرها بنحو ثلاثة أعوام . ذلك أن أباه لم يكن لديه من الوقت ما يكفى لسد حاجة ابنته اليه ، وكانت امها تمقتها نظرا لانها أوشكت على الموت ابان ولادة جورج اليوت الطفلة . ثم لجأت الفتاة الى أخيها وتطبعت بالخشونة كما تطابق بين شخصيتها وشخصيته ، ثم لجأت الى المسأحة وهى فى المدرسة الابتدائية ووصفتها احدى جاراتها بأنها « فتاة غريبة الأطوار ملتوية الأبعاد » ولهذا كانت غير مقبولة اجتماعيا من رفيقاتها على أساس انها « غير سوية » . ومع بدء مراهقتها راودتها الاحلام الليلية المزعجة التى هى دليل على ثورة الرغبات الطفلية المكتوبة من مجدلات الانا العليا . وعلى هذا لجأت الى احلام اليقظة بدليل انها تكتب فى احدى رسائلها الى « مس لويس » : لا أحد يهتم بى ولهذا أعيش فى عالم من صنعى تماما . وعندما

ونستقر كلامنا فى هذا المقام على العلاقة بين الفن والعصاب Neurosis ، ولهذا يجب البدء بتوضيح أهمية فرويد فى هذا الموضوع . أن فرويد يمكن اعتباره الرجل الثانى بعد ارسطو فى توضيح العلاقة بين الفن والصحة النفسية . وقد نجح فرويد فى تبرير وثبات طبيعية العمل الفنى Nacurainess . وكان يتميز ببصيرة نفاذة ونظرة قابلة للأعمال الفنية المعقدة وعلى الاخص ما كان يعتمد منها فى أصوله على أساطير . ثم ان اكتشافه للاشعور والطريقة العلمية لتناوله والكشف عنه قد ساعد ايضا مساعدة فى تفسير أعمال فنية كثيرة كانت تسبب غموضا شديدا للنقاد والدارسين . هذا علاوة على ما يقدمه لنا كتابه « مافوق مبدأ اللذة » من شرح رائع للأسباب التى تدفعنا الى تنويع التراجيديا وتفسير لمبدأ قهريه التكرار Compulsion Repetition الذى يشرح جزءا كبيرا من سلوك الناس .

والواقع أن التحليل النفسى غزير بالملاحظات والنظريات التى تتر سبيلنا فى الكشف عن العلاقة بين الفن والعصاب خاصة وان العصاب يشغل مكانا كبيرا فى حيز التحليل النفسى .

العصاب :-

ولننظر الآن الى عرض للعصاب فى التحليل النفسى ومميزات الانسان العصابى ثم نقارنهما بالفن وشخصية الفنان . يقول التحليل النفسى ان العصاب بجميع أنواعه « نتيجة صراع بين المطالب الغريزية والفرى الدفاعية للانا والظاهرة العامة فى مختلف انواع العصاب هى اشياء يعيشها العصابى فيها « غريبة ولا معقولة » ويمكن أن تكون « حركات لا ارادية وتغييرات فى الوظائف البدنية واحاسيس متنوعة كما فى الهيستيريا وقد تكون حالة انفعالية غامرة وقد تكون اندفاعات أو افكارا غريبة » ولما كان العصاب يدل على وجود « قصور فى جهاز الضبط العادى » لدى الفرد ، ولما كانت « أبسط طريقة لضبط المثرات هى الافراغ » فان العصابى يلجأ الى افراغ مثراته بطريقة مقبولة اجتماعيا . وأحيانا يولد العصاب من صدمات يوجهها

الفنان مضمون عصابي أيضا ، وعندما تناول فرويد شخصية دوستوفيسكي بالدراسة قال انه يمكن تمييز أربع خواص في شخصية دوستوفيسكي: الفنان المبدع والعصابي والداعية الأخلاقي والآثم . وأسهل أمر في دراسة شخصية دوستوفيسكي هو القول به فنانا مبدعا ذلك انه لا يقل كثيرا عن شيكسبير في تاريخ الادب ، علاوة على أن روايته « الاخوة كارامازوف » هي أعظم رواية خطها قلم انسان . كذلك من السهل ان نشرح دوستوفيسكي الداعية الاخلاقي والمذهب الذي نادى به ، ونستطيع أيضا شرح دوستوفيسكي الآثم على أساس ما تميز به من أنانية شديدة ونزعة مدمرة غلبة . أما القول بدوستوفيسكي عصابيا فهو أمر يتطلب توفرا على دراسة أعماله وتاريخ حياته بتعمق وتدقيق شديدين .

تري كيف يكشف عصاب دوستوفيسكي عن نفسه ؟ لقد ذكر دوستوفيسكي ان نوبات من الصرع كانت تتناوب بين الغيبة والغيبنة مصحوبه بفقدان الوعي وتقلصات العضلات وما ينتج عن ذلك من هبوط في القوى الحيوية والنشاط الوظيفي . ويقول فرويد ان ما وصفه دوستوفيسكي ، وما ذكره اناس كثيرون عنه ، لم يكن غير عرض من أعراض عصابه . ولهذا ينبغي ان نضع هذا الصرع في مصاف الوجد الهيستيري أي الهستيريا العنيفة . ويرد فرويد هذه النوبات الى عصابية دوستوفيسكي التي كانت تلجأ لهذه النوبات كيما تتخلص من شحنات الإثارة التي لم تستطع التخلص منها بالوسائل النفسية . وبهذا يفرق فرويد بين نوعين من الصرع : الصرع العضوى والصرع العاطفي على أساس ان الشخص الذي يعاني من النوع الأول مصاب بداء في مخه بينما الشخص الذي يعاني من النوع الثاني انسان عصابي . وتضع الحياة العقلية للشخص من النوع الأول لاضطراب غريب مصدره خارج عن المخ . بينما تصبح الحياة العقلية للشخص من النوع الثاني تعبيراً عن نفسها . والصرع الذي عانى منه دوستوفيسكي هو صرع من النوع الثاني .

الفن وقتل الوالد :

وعندما تناول فرويد رواية « الاخوة كارامازوف » بالتحليل نجده يربط بين قتل الأب في الرواية وظاهرة قتل الوالد بصفة عامة، ويقول ان هذه الظاهرة هي الجريمة الأولى



شكسبير

رفضت الذهاب الى الكنيسة لم يكن رفضها قائما على أساس فكري محدد وإنما قام على أساس ان التنبسه تمثل سلطه ابيها عليها . ثم اندمجت في علاقة شاذة كلية مع هربرت سبنسر المفكر الانجليزي الشهير * وبعد ذلك عشقت جورج لويس وعاشت خليصة له طيلة أربع وعشرين عاما أنجبت منه في خلالها طفلا غير شرعي ونبدها بالجمع نله ، ومع ذلك حولت اسمها من ماريان ليفانز الى جورج اليوت متخذة من الاسم الاول لخليصها اسما لها . والفث تسع روايات منها ثمان كلها ثورة على أخلاقيات وقيم المجتمع الفيكتوري الذي عاشت فيه . أما الرواية الاخيرة فقد اضطرت لكتابتها تحت ضغط العوز والفاقة وهي رواية « دانيال ديروندا Daniel Derronda تتعاطف فيها مع اليهود وتنادى باقامة وطن قومي لليهود على ارض فلسطين ! وهذه الواقعة بالذات تثبت ما قال به لويس واى عن الجانب الانتهازي في سلوك الفنان كعصابي .

ما الذي يمكن أن نطلقه على منطق جورج اليوت الفنانة غير « المنطق العصابي » وعلى أسلوبها في الحياة غير « الأسلوب العصابي للحياة » ؟ دوستوفيسكي فنانا عصابيا :

والمحاولات التي قام بها التحليل النفسي ، وخاصة مؤسسة فرويد ، للتوفير على دراسة الفن قد قامت على أساس الافتراض بان الفنان يعيش على حافة العصاب . ومن ثم فان مضمون عمل

* يقال في تفسير هذه الملائة انه لا كان هوبرت سبنسر من حواريي دارون فقد رأى في وجهها أنبأنا نظرية دارون في اصل الانسان .



س. فرويد

تبذل لكبح مثل هذا الاشباع والخوف من الأب تشكل عاملا رئيسيا في فهم العصاب . والعنسان كعصابي يعيش من جديد صراعاته الطفلية لمحاولة للدفاع صدها ، وهذا ما يسمى بانطرح الذي « أساسا ينبغي اعتباره شيلا من المقاومة او أن العصابي يدافع ضد تذكر الصراعات الطفلية ومناقشتها بان يعيشها من جديد » . وبهذا يمكن اعتبار الفن محاولة لاجترار الخبرات الطفلية التي من بها الفنان اiban طفولته تم في بلوغه، وهذا الاجترار ليس الا محاولة لتجاوز هذه المواقف والتغلب على صراعاتها من خلال تكرار التفكير فيها .

الموهبة الفنية والعصاب :-

أما فيما يخص بقضية الموهبة الفنية فقد ظل التحليل النفسي وقتنا طويلا لا يعبرها قدرا مناسباً من اهتماماته نظرا لان فرويد اعلن مبكرا أن الموهبة الفنية لا يتيسر فهمها للتحليل النفسي وينبغي تناولها على أساس انها صنعته طبيعياً مفيدة . غير ان مارك كانزر Marx Kanzer قام بدراسة موضوع الموهبة الفنية وخرج من دراسته بنتيجة مؤداها أن طبيعة الموهبة لا يمكن فهمها على أساس انها اضطرابات عصابية . وقال ان أية دراسة للموهبة لا ينبغي أن تقوم على افتراض انها صنعته موروثية ولكن يجب أن تقوم على أساس مظاهر الموهبة والافعال التي تتم عن موهبة . أما دانيال شنيدر فقد رأى أن الموهبة تتضمن مركبتين عضويتين موروثيتين يختلفان كما من فنان وآخر وهما القدرة على التقمص المبدع

والرئيسية في حياة الانسانية وحياة الفرد . وهذه الفكرة هي المنبع الرئيسي في أية حانه من حالات الشعور بالذنب . وبهذا يربط فرويد حالة الفنان العصابي بالموقف الوديبي . ونفس الشيء قال به أوتوفينكل حينما ذكر ان لديه من الاده ما يثبت أن « العصابي قد أبقى على عقدهته الوديبية أما السوى فلم يبق عليها » . « والعصاب ، في استناده الى استمرار غير شرعي للعقدة الوديبية ، هو تلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغي في الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها » .

ثم يقول فرويد أن الصدفة ليست أبدا هي المبرر في ان الروائع التسلات في مجال الادب العالمي تتناول بيمه قتل الوالد : مسرحية « أوديب ملكا » لسوفوكليس ومسرحية «هاملته» لشمسبيري ورواية « الاحوسة نارامازوف » لدموستوفسكي . وعلاوة على ذلك فان الدالغ وراء أحداث هذه الاعمال جنسى بالدرجة الاولى: تنافس جنسى حول المرأة .

وبعد أن ناقش فرويد ارتباط الفن بالعصاب عن طريق قتل الوالد اتفعل الى ناحية اخرى حينما تلمح عن ستيغان زهايج الذي توفر على دراسة دوستوفسكي ونشر مجوعه من ثلاث قصص احدها بعنوان : « اربع وعشرون ساعة في حياة امرأة » . ورغم أن هذه القصة تقوم على تيمه معينة بسيطة الا أن تفسيرها من وجهة النظر الفرويدية يؤدي بنا الى كشف بالغ الأهمية . وثيمة القصة مؤداها أن المرأة مخلوق عجيب لا يتحمل مسئولية، واية تجربة يمكن أن تقلبها رأسا على عقب . لكننا لو اخضعنا القصة للنظرة التحليلية سنجد فيها عنصرا انسانيا عالميا . لقد فسرنا فرويد على أساس الرغبة في الوهم تنتهي الى مرحلة البلوغ . وهذه الرغبة تتضمن قيام الام بادخال طفلها الى عالم الحياة الجنسية كيما تنفذ طفلها من عذاب قد يلحق به جزاءا وفاقا لما يمارسه من صور غير طبيعية للجنس مثل العادة السرية وما يتبعها من آلام نتيجة الشعور بالذنب وهذه الصورة غير الطبيعية لممارسة الجنس أخذت في حياة دوستوفسكي شكل المقامرة .

الفن والطرح :-

وبهذا يصل فرويد الى نتيجة مؤداها انه لا توجد حالة من العصاب العنيف الا ويلعب الاشباع الشبقي الذاتي في مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ دورا هاما فيها وأن العلاقات بين الجهود التي

Creative Identification وجود قدر كبير من الطاقة النفسية المزاحة التي تمد التقمص المبدع بالقوة اللازمة . ويظل هذان العاملان في حالة كمون حتى يحركهما العصاب وبذا يصل الفنان الموهوب الى مستوى الابداع . لكن ينبغي علينا أن ندرك أن هذين العاملين لا ينبعان من العصاب ذاته .

وبذلك يصبح من المستحيل اغفال الموهبة الفنية الحقيقية مهما طال خباؤها ومهما عانت من عوامل وظروف تمنع ظهورها وتحطيمها . وهذا لا يعنى ابدا أن التحليل النفسى يخلع صفة العبقرية على أناس غير موهوبين حقيقة .

الفن والموقف الابداعى :-

وتناول جوستاف بيتشوفسكى قضية الموهبة الفنية من زاوية مختلفة فقال بوجود ثلاثة مكونات للموهبة الفنية وهى : ١ - الرغبة فى الابداع الفنى ، ٢ - مضمون العمل الفنى ، ٣ - شكل العمل الفنى . والرغبة فى الابداع الفنى لها عدة دوافع بعضها شعورى وبعضها الآخر لا شعورى . ويذكر بيتشوفسكى دوافع القوة والشهرة وحب الناس ، وهى الدوافع التى قال بها فرويد من قبله ، واحيانا ما تربط هذه الدوافع بأخيلة شعورية أو قبل شعورية من الاخيلة التى تكونت فى طفولة الفنان . وترجع اصول هذه الاخيلة الى الموقف الابداعى كما ترجع فى جذورها الى الطبقات العميقة فى اللاشعور المكبوت . وهذا يتفق وما ذكره فينكل من أن تحليل احلام الفنانين يكشف عن أن العقدة الابداعية لاتزال نشيطة عندهم فالعقدة الأدبية « هى فى العادة الذروة لتمسو الجنسية الطفلية والاساس لجميع الأعصبة : فوجود الحفزات الابداعية هو سوى فى مرحلة بعينها ولكنه فرضى فيما عداها . والعصاب يكمن فى استناده الى تلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغي فيها الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها . وبهذا يصبح الفن نوعا من العصاب على أساس انه تعبير عن الموقف الابداعى الذى هو أصل جميع الأعصبة . أما الباعث على التعبير الفنى عن الموقف الابداعى فهو الرغبة فى التطهير باعتبار التطهير راحة من الآثار المؤلمة للموقف ، كما أن التعبير الفنى عن الموقف الابداعى يمثل حاجة الى

استعادة ما كان يشعر به الفنان من سعادة ابان طفولته . ولا يفوتنا هنا أن نذكر ما قالته جسى تشيمبرج عن الفئسان الابداع العظيم د . هـ . لورانس : « ذهبتا تنمشى سويا قبل تشيبيج جائزة أمه بيوم ٠٠٠ . وبعد أن انتهينا من المشى ووقفنا على مقربة من المنزل الذى ترقد فيه أمه جثة هامدة ، قال لى : تعرفين يا جسى انى دائما كنت أحب أمى ، فأجبته قائلة : أعرف انك كنت تحبها ، فرد على قائلا : لا اعنى ذلك - لقد أحببتها كعاشق - ولهذا لم استطع ان أحبك ابدا . » . وتكرار التعبير عن المواقف الطفلية والصراعات الطفيلية المؤلمة والمتمركزة حول الموقف الابداعى يفيد فى تجاوز العصاب الصدمى .

وفيمما يختص بمضمون العمل الفنى فانه يرتبط ، بدوافع الابداع الفنى . وبهذا تكمن دوافع مضمون العمل الفنى فى اللاشعور وتصعد الى ما قبل الشعور على هيئة حبكة المسرحية أو رواية أو موضوع لقصيدة .

ويذكر بيتشوفسكى أن المراحل الوسطى فيما بين المادة الخام الموجودة فى اللاشعور والعمل الفنى كنتاج مابى ، عند تحليلها تبرز دور كل من اللاشعور وانا الشعور فى محاولة تحقيق الوحدة والتآلف فى هيئة عمل فنى . والعمل الفنى يصبح جائزا من خلال نوع من السيمياء العقلية يعرف بالاسقاط الذى عرفه فينكل بانه ميكازم « مششقة من الرغبة فى رفض بعض الاشياء التى يمجتها الفرد . وعن طريق الاسقاط فان هذه الاشياء يستشعرها الفرد وكأنها توجد خارج الانا كما تتضمن مثل هذه السيمياء العقلية* عددا من الميكازمات التى تعمل على تجريد الدوافع اللببديية من طابعها الجنى وتؤدى الى التحكم فى النزعات العدوانية وتوسع من مجال الاشياء فيما هو أبعد من حدود الفرد . وكل هذه الأمور ذات هدف محدد هو افراغ الشعور بالذنب الذى تولد من جراء الموقف الابداعى . ولهذا تعينها الانا العليا وتقودها وبهذا تضطلع الانا العليا بدور هام فى الابداع الفنى ابتداء من ادراك ما قبل الشعور لفكرة العمل حتى بلوغه شكله النهائى . أما كارين هورنى ففرد العمل الفنى الى دافع البحث عن المجد والسعى له ، وهو الدافع الذى يشترك فيه جميع العصابين . والعصابى ، فى تصوره ، يكذب بحثا عن شىء عظيم ومخيد ، يريد أن يتزعم مجتمعه أو يصيغ من الخج المتكلمين وأبرزهم أو يصير موسيقيا مرموقا أو طبق شهرته الافاق كأديب بليغ الخ . . .

* السيمياء ، وهى الحكمة القديمة التى منبت بتحويل المعادن الخسنة الى الفلم ، وتعنى هنا تحويل المشاعر الكريمة الى مشاعر مقبولة بل ومحبة الى النفس .

فلسفتي الحسن في المرح



ترجمة: عبد الغني داود

تأليف: البير كامى

الآخرين) ، فقد لاحظت حالات عديدة على انقراض من ذلك في بعض الناس يرون في الحياة العامة وسيلة للهروب من حياتهم الخاصة ، والاقرباء دائما تغمرهم السعادة ، وهذا ما يفسر عجزهم عن أن يكونوا طرفاء مع الآخرين .

معنى أن تكون سعيدا اليوم أمر أشبه بالتردى في الخطيئة واقتراف الذنوب ، وعلى هذا فليس لك أن تنبس بحرف واحد أو أن تقول ببراعة : « انى سعيد » دون أن تتوجس شرا ، اذ ، على الفور ، سوف ترى الحكم عليك مرتسا على هذه الشفاعة المتعصبة ممن يحيطون بك : « آه ! أنت سعيد يا بنى .. خبرنى اذن ماذا تفعل من أجل الائتام فى كشمير والمجنومين فى نيوهبرايدز .. فهم غير سعداء على الاطلاق ؟ » حسن .. ماذا يمكننا أن نعمل ؟ وهكذا تصبح فجأة حزائى أسفين ، كمن يعانى من خلق ضرره .

من هنا اشعر بميل ملح إلى الاعتقاد أنه لكى

اتسائل كثيرا : - لم اعمل بالمرح ؟ .. قد تدهشك الاجابة الوحيدة التى توصلت اليها حتى هذه اللحظة .. فى اجابة ساذجة ، بسيطة ، لا تلفت النظر فى شىء .. انها ببساطة :

« لان المسرح هو واحد من تلك الاماكن فى هذا العالم التى احس فيها بالسعادة » .

الا انك لو تدبرت هذه الكلمات ليدت أقل ساذجة وبساطة مما قد تبدو عليه للوهلة الاولى . فقد أضحت السعادة فى أيامنا هذه موضوعا مثيرا للحساسية ، وأصبح لدى الناس ميل إلى اخفاء سعيهم عنه حتى على أنفسهم ذاتها .. لقد أصبحت السعادة فى نظرهم نوعا من العبث الطريف الذى تستوجب ممارسته تلمس الاعذار .

اقرأ احبانا عن بعض رجال الاعمال الذين يهبون كل حياتهم للخدمة العامة كى يجدوا فيها مهزيا من حياتهم الخاصة .. ولكن لا تبدو الفكرة مثيرة للسخرية ؟ الستم معى فى هذا ؟ هراء وسخف فكرة (الاستخفاف بالآخرين ، وأن الانسان لا يستطيع أن يحقق وجوده دون

* هذه ترجمة لقال ..

Why I work in the Theatre

نكون نافعين بحقق لأولئك الذين يشعرون بالنعاسه ، لعلينا أن تكون أقبوه وسعدها ، لالاسان الذى يرى حياته عينا نعبلا يروح تحته لا يقدر على المسعده أحد ، وعلى العكس من ذلك فانذى يستطيع التحكم فى مشاعره وحياته ، فهو الوحيد القادر على أن يكون نشطا وفعالا .

عرفت رجلا لا يحب زوجته وكان يأنسا من حبه لها فقرر يوما أن يضحي بحياته فى سبيلها . أى أنه مارس تجاهها ما يسمى بعملية التعويض فأصبحت حياة تلك المرأة المسكينه منذ تلك اللحظة جحيما مطلقا ، اذ يقدر ما كان موقفا فى التضحية بنفسه من أجلها أضحت حياته مزقة تماما . وهكذا حاننا اليوم فالناس يهبون حياتهم لهؤلاء الذين يتكون لهم أقل الحب . . . وهكذا يتزوج الحبون التعساء ، فى الحقيقة ، من أجل غاية أدنى لا حبا فى غاية أفضل .

أنيس من العجيب فى مثل هذه الظروف أن يبدو العزم مريضا ويصبح من الصعوبة بمكان أن نرسم على صفحته صورة للسعادة وبخاصه حين يكون الانسان كاتبا ؟ وعلى كل فاني أقدر السعادة والسعده فقط من أجل قانون الصحة العامة ، فأحاول ما أمكننى الى هذا سبيلا - كى أحافظ على انتظام حياتى - ان أكون فى أحد أمدنة سعادتى ألا وهى : المسرح ، اذ ان متعة المسرح ليست من تلك المتع الطاربه فقد ظلت أستمتع بها لأكثر من عشرين عاما ، وكانت كلما زاد الحاجها خيل الى أننى لا أستطيع أنعيش بدونها . فى عام ١٩٣٦ تعرفت فى قاعة رقص بالجزائر على فرقة مسرحية كانت على وشك الانهيار تقدم مسرحيات مستوحاة من أعمال مائرو وديستوفيسكى وايسخيلوس ومنذ ثلاث وعشرين عاما مضت استطعت أن أقدم اعدادا لرواية ديستوفيسكى (المجانين) على مسرح انطوان . . . لهذا أتساءل عن سر هذا الاخلاص النادر للمسرح والافتتان الكبير به وعن الاسباب المحتملة لهذه الفضيلة وان شئت فلتكن هذه النقيصة .

اكتشفت ان هناك نوعين من الاسباب . . . الاول يتعلق بطبيعتى أنا بينما الآخر يتعلق بطبيعة المسرح نفسه . . .

فما يتعلق بى - وهو الأقل اهمية كما يحلو لى أن أدعوه - أنه من خلال المسرح أهرب مما

يضايقنى من مهنتى ككاتب وأهرب أولا وقيل كل شيء مما أسميه (زحمة الحياة السخيفه) . لنفرض أن اسمك فرناندليل أو برجيت باردو أو على خان أو اسما أكثر تواضعا كيول فاليرى حين ذاك ستردد الصحافه اسمك فى كل المناسبات ، وعندما يكون لك اسم فى الصحف تبدأ (زحمة الحياة) فتنهال عليك الرسائل والدعوات وعلبك أن تلبىها ولو نفاقا ثم يضيع جزء كبير من وقتك فى عملية الحرص على ألا يضيع هباء . . . ستنتفن نصف نشاطك البشرى وبشئى الطرق فى قولك (لا) . أليس هذا من السخف بمكان ؟ يقينى أنه كذلك ، وهكذا تعاقب على غرورنا بالغرور نفسه .

لاحظت منذ فترة أن الناس ينظرون فى رهبة للعمل فى المسرح ذلك لأن العمل بالمسرح مهنة تدعو للغرور . . . فكل ما تحتاجه حين تعمل بها هو أن تتردد دائما أنك فى بروفة فتصبح فى التو كمن يعيش وحده فى صحراء فان كنت حذرا مثلى فمن الخير لك أن تتدرب طوال الشهر وجزءا من الليل لتصبح وبكل صراحة كما لو كنت تعيش فى الفردوس .

فالمسرح فى هذا بمثابة البدير الذى اهجع اليه فى أعماق جذرته تموت ضحبه الحياة وصحتها . ويعيش الانسان طوال ششهرين داخل صومعته المقدسه - أخذنا على نفسه عهدا بالولاء لانهام واحد وهدف واحد . . . ومجتمع واحد . . . مجتمع الرهبان المطرودين من العصر - بعد الششعائر كى يلقى مسمه يوم ما لأول مرة .

اعتقد أن كلمة (الرهبان) قد أثارته دهشتنا لأن الصحافه التى تصور لنا رجال المسرح على أنهم قطع من الناس ينام متأخرا ويترن من الطلاق . . . لن أكون صادقا ان قلت لك أن مجتمع المسرح أحسن حالا من ذلك أو أنه أقل ممارسة للطلاق من مجتمعات أخرى كمجتمعات مصانع النسيج أو السكر أو الصحافه . . . لكن السبب ببساطه : أن الناس تهتم كثيرا وتعلق على حالات الطلاق فى المسرح أكثر من غيره بالذات ، ولنضرب مثلا بقلب سارة برنار الذى شغل الرأى العام أكثر مما شغله مسيو بوزاك . . . مثلا ، وهذا واضح تماما .

وعلى أى حال فانا أفضل صحبة أهل المسرح

للمخرج بدوره ، فإن تعرفنا ، وبنية طبية جديدة بهذا ، نعرف أن مثل روح التفاهم هذا المتبادل السائد بين أبناء المسرح ، يظهر لنا كيان المهنة القوي لدى الإنسان الزمالة التي يحتاجها كل يوم . . . وفي المسرح ترتبط معا برباط وبدون أن يفقد أحد حرية أو شيئاً آخر . . . انيست هذه صورة طبية لمجتمع المستقبل ؟ .

ولنلمس الموضوع بطريقة جديدة فأنا نجد الممثلين كأي خلق الله بشرا يخطئون بما فيهم المخرج وأحيانا سترى أسوأ من ذلك حين تجد نفسك ملتصقا بهم . . . لكنني أقول أن مثل هذه الأخطاء إذا كانت موجودة . . . فغالبا ما تحدث بعد انتهاء العمل ، ويعود كل إلى طبيعته الخاصة به . . . فالناس في هذه المهنة لا يميلون إلى المنطق وهناك من يقول بصدق أن الغنشل يحطم انفرق المسرحية وكذلك يفعل النجاج . . . وهذا قول خاطئ لأن الذي يحطم الفرق المسرحية هو انتهاء هذا الأمل الذي كان يربطهم سويا أثناء التدرجات وهذا السعي الختيت نحو الهدف (أي ليلة الانتتاح) الذي كان يربطهم في مثل هذه الزمالة الوثيقه . وما الفرق المسرحية أو الحركات الثورية أو التنيسه الا زمالات تضعح الاهداف التي قامت من أجلها في ليلة المستقبل . . . وفي المسرح تنضج الثمرة سواء أن كانت فيج أو ناضجة في مساء يلوح في المستقبل . . . مساء يجمع (عمل لل يوم) في رابطة يكون الرجال والنساء فيها فريقا واحدا من خلال اشتراكهم في مغامرة كبرى يلاحقون فيها هدفا معينا . . . ولأن يكون هناك أجمل ولا أعظم من ذلك المساء الذي طال انتظاره وحينئذ يبدأ اللعب على المكشوف .

لا بد وأن البنائين ومجموعات العمل الجماعي في عصر النهضة قد عرفوا مثل هذه النشوة التي يعرفها من يعملون في مسرحية كبيرة ، فإن ما يحققونه قد يستغرق طويلا فيما وراء لحظة التنفيذ ، ويزداد حب من ساهم فيها للآخر لأن المسرحية لن تدوم ويعلمون أن عرضها سينتهي يوما ما . . . ولم أعرف الا في شبابه فقط هذا النوع من الزمالة وهذا الشعور القوي بالأمل وهذا الاتحاد الذي يجمعنا أياما طويلا في التدرجات والذي يقودنا قداما إلى يوم الفصل . ولم يكن ما تعلمته من أخلاقيات كبيرا الا أنني تعلمت الكثير في ملاعب كرة القدم وعلى خشبة المسرح ، فلقد كانا جامعاتي الحقيقية .

فالمسرح يساعد من يعملون بالكتابة على

بسواء أكانوا فضلا أم لا عن صحبة أشقائي من أهل الفكر . . . فكلنا يعرف أن رجال الفكر نادرا ما يميلون إلى السير سويا بخطى طبية . . . وهناك سبب آخر لا أستطيع تفسيره اقتصير الكامل إذ أشعر في صحبة رجال الفكر كما لو أن هناك خطأ قد ارتكبته والتمس العفو عنه وأشعر بأنني لا بد وقد حطمت قوانين العشرة التي أنتمى إليها . مثل هذا الشعور يبدد تلقائيتي وبدون التلقائية لا أستطيع أن أتحمل حتى نفسي . أما على خشبة المسرح فأشعر بتلقائيتي فلا أفكر في الحياة أو الموت . . . كل ما أفعله في المسرح هو المشاركة في المرحاضات وأنوان السرور عامة . . . وأظن أنه ليس هناك مسمى لمثل تلك الحالة سوى الزمالة وهي واحدة من مباحثي الكبرى في الحياة والتي فقدتها بمجرد أن تركت العمل في الصحافة حيث كنا نعمل كفريق واحد . . . ثم وجدتها ثانية بمجرد أن رجعت إلى المسرح .

أن الكاتب يعمل في عزلة ، ويقصد الناس أعماله على انفراد أيضا ويصدر هو الحكم على نفسه في عزلته ، وهذه حالة سيئة ومجربة فستأني لحظة على الفنان الحقيقي يحتاج فيها إلى جوه أخرى كي يستشعر دفة الرابطة الإنسانية التي تهب بين العين والآخر اهتمامات الكاتب كالزواج والبحث في بطون الكتب والسياسة .

وعلى الرغم من أهمية هذه الأشياء الا أنها لا توصل الفنان إلى الاستقرار ، فيمجرد فقدان الفنان لعزلته يبدأ شعوره بافتقاده . . . هو يود أن يحتفظ بعزلته وأن يكون له في نفس الوقت مثل هذه الأشياء النافهة . . . بل ويطلب الأشياء العظيمة أيضا مثل الحب ، هو يود أن يكون محافظا دون أن يكف عن أن يكون متحررا . . . أما إذا كان مشغولا بالسياسة فهو يريد أن يقتل ويغتال الآخرين في سبيل ما يعتقد هو فقط وأن يحتفظ بحق اصدار الحكم على الناس . . . صدقتني . . . لقد أصبح طريق الفنان اليوم محفوظا بالخاطر .

يمنحني المسرح الزمالة التي احتاجها بجانب العبودية الثقيلة والعقبات التي يحتاجها جميع الرجال واحتاجها كل العقول . أن الفنان في عزلته موجود في فراغ لكن في المسرح لا يستطيع أن يكون حاكما بأمره وكل ما يريد عمله يعتمد على الآخرين . . . فالمخرج يحتاج للممثل الذي يحتاج



دستوفسكى

أرض الاوهام وأظنك لا تصدق أنه أرض الحقيقة .. إذ أن المجتمع في الحقيقة هو الذى يعيش وسط الاوهام . ستجد فوق خشبة المسرح أكاذيب أقل مما يدور في المدينة .. خذ مثلا ما بواحد من هؤلاء الممثلين الهواة الذى يشوه الشخصية التى يلعبها أو يؤدى دورها بطريقة تقليدية .. ضعه في ليلة الافتتاح في موضع بالضبط وأرسل عليه أربعة آلاف وات من الضوء فستبدو النتيجة أن المسرحية رهيبه لا تحتل ستره بمعنى ما عاريا تماما في ضوء الحقيقة ، فبريق الكشافات قاس لا يرسم ولن يفلح كل خداع العالم من أدوات التنكر وما يشتهر به المسرح من خدع أن يخفى الشخصية الحقيقية للرجل أو المرأة اللذين يقفان فوق خشبة المسرح .. واني لمتأكد أن هؤلاء الذين أعرفهم جيدا في حياتي منذ زمن بعيد سيتكشفون لي على حقيقتهم ومن جذورهم لو أنهم فقط اشتركوا معي بالتمثيل في عمل مسرحي حتى وأن كانت هذه الشخصيات التى يمثلونها تنتمى الى عصر آخر ومن طبيعة مخالفة . ليات الى المسرح أولئك الذين يتعشقون مكنون الصدور ، والباحثون عن الحقيقة الخافية في البشر فلن يجدوا فيه الا ما يسمي غليلهم أو يبعث فيهم ، على الاقل شيئا من القناعة والرضا . والواقع انك لو أردت أن تعيد الحقيقة الى الحياة فضعها على خشبة المسرح .

الهروب من التجريد الذى يتهدهم .. أذكر أنى كنت أفضل أيام اشتغالى بالصحافة ترتيب الصفحات عن ممارسة تلك الأشياء التى تشبه الشعائر الدينية والتى يسمونها (التجريد) .. كذلك فى المسرح أحب الطريقة التى يتناولون بها العمل من جذوره والتى تختلط فيها الكشافات والمنصات والستائر وأدوات الاكسسوار .. ولا أذكر من قال « لكى تكون مخرجا عظيما عليك أن تزن مناظرك بزراعيك » والحق أنه قانون عظيم فى الفن لاني أحب تلك المهنة التى تضطرنى لأن أعمل حساسا لسببولوجية الشخصيات وفى نفس الوقت أضع فى اعتبارى مكان مصباح أو غلاية أو تصميم منظر أو انتبه الى ما يحدثه الفناء قطعة ثقيلة على خشبة المسرح من ردود الافعال . وعندما رسم صديقى مامو مناظر مسرحية (المجانين) اتفقنا على وجوب البدء فيما يختص بالاثاث الجامد مثل حجرة كثيرة واثاث قبيح .. أى ما يسمي بالصورة الواقعية .. وسرنا خطوة خطوة بالمسرحية فبدأنا على أرضية غير ثابتة ليس لها جنور مادية ، وكان علينا أن نصمم الديكور فى النهاية وتنتهى المسرحية فى شكل من الجنون والوهم لكنها تبدأ من نقطة مكدسة بالماديات اليس هذا هو أحسن تفسير للفن .. أنه ليس الخيال فقط . أو الواقع بمفرده بل هو الخيال يجتج من فوق أرض الواقع .



أحيانا يسألوننى « كيف تستطيع أن توفق بين الادب والمسرح فى حياتك ؟ » والحق أنى عملت فى منهن متعدده اما بسبب حاجتى ولما بسبب حبى لها ومنذ أن استقر بى التفكير على أن أعمل بالكتابة أستطيع القول أنى قد وفقت بين المسرح

أوردنا من الاسباب الشخصية لاشتغالى بالمسرح ما فيه الكفاية وأنها لأسباب الانسان العادى .. لكن لى أيضا أسباب الفنان ، والاسباب الاخيرة أكثر غموضا . وجدت المسرح قبل كل شئ . مكانا للحقيقة . لكن بعض الناس يدعونه

والادب على نحو ما لكنى اشعر انى ساتوقف عن الكتابة فى اللحظة التى اوافق فيها على ان اكون كاتباً فسط و يكون التوفيق بين الادب والمسرح امرآ آلبآ متى وجد المسرح . ان المسرح فى رأى هو ارقى الاشكال الادبية وأكثرها انتشارا . عرفت يوما مخرجآ اعجبت به كثيرا ، كان دائما يقول لؤلفيه وممثليه « اكتبوا ٠٠ أو مثلوا حتى لن هم على درجة من الغباء والضحالة بين المتفرجين » انه لا ينصحهم بأن يكونوا اغبياء أو سطحيين بل ينصحهم بمخاطبة كل شخص موجود فى الصالة . اذ ليس كل المتفرجين مستعدين بالضرورة للتجاوب مع ما يضعه المخرج ، لكل شخص ذاته الخاصة ، واعيانه الخاص .

ليس التخاطب مع الجماهير من الامور الهينة ، فالؤلف يقوم بمغامرته وقد صوب الهدف اما الى الهبوط بمستواهم واما الى الارتفاع الى ما فوق طاقتهم ، فهناك كتاب يوجهون جهدهم لمخاطبة ما هو أكثر غباء فى الجماهير ، فيحققون بهذا نجاحا كبيرا ، وهناك بالمثل كتاب يحاولون مخاطبة أولئك الذين يفترض فيهم الذكاء فيمنون بالفشل فى اغلب الاحيان ، وكتاب النوع الاول يستعملون الطريقة الفرنسية المشهورة فى المسرح التى يمكن ان نطلق عليها طريقة «ملحة الفراش» أما النوع الثانى فهو يتبع طريقة من يضع قليلا من الخشروات فى (حساء فلسفى) . وعلى ذلك فالفنان الذى ينجح فى التحدث ببساطة الى كل الناس بينما يظل طموحا نحو تحقيق هدفه فانما يخدم بذلك تقاليد الفن الحقيقية ، اذ يجمع كل الطبقات وكل المشاهدين فى مشاركة وجدانية واحدة وضحكة واحدة وليس بقادر على تحقيق ذلك كله الا الكبار من الكتاب .

يسألوننى : « لماذا تهتم بعمل الاعداد المسرحية رغم استطاعتك التأليف المسرحى؟ » فأقول : اننى كتبت مسرحيات وسأظل اكتب اخرى وساروض نفسى فى المستقبل على هذه الحقيقة التى يجب ان اعامل من خلالها ، واستطيع ان اجد هؤلا الاشخاص بالذات وهم الذين يسألوننى على أساس اننى قد ارتبطت بما قمت باعداده adaptations للمسرح من اعمال غبرى ، انه حين اكتب للمسرح فالكاتب (الذى هو أنا) هو الذى يؤدى مهمته بأسلوب أشمل وأوسع أفقا أما عند اعدادى للمسرح فذلك يأتى نتيجة لتعاونى مع المخرج طبقا لما نعرفه عن المسرح اذ ان تشكيل واستلهم واخراج البروفة النهائية يأتى فى اعتقائى بقضل هذه الروح وهذا الارتباط فيصمغ فى مقدورى

التوصل الى وحدة الاداء ووحدة الاسلوب والايقاع التى تتكون منها الضروريات الاساسية للمسرح ، والتى تتسع لى أن اتبع هذه الروح بمزيد من الحرية التى لا تتساق الى الا عندنا اكون مؤلفا ومسرحيا ومخرجآ . فانا بأختصار خادم للنصوص والترجمات والاعدادات المسرحية ٠٠ اذ حينما توضع كل هذه الاشياء للخارج فوق خشبة المسرح فانى احتفظ بحق تشكيلها تبعاً لاحتياجات الاخراج فأتعاون مع نفسى ٠٠ أو بمعنى آخر اوجد الحقيقة التى تزيل الخلاف بين المؤلف والمخرج . وانى لاشعر بقليل من الابتذال من جراء هذا العمل الذى قد أضى فى ممارسته كلما سنحت لى الفرصة ، لكن احساسى بالضيق يكون اكيدا اذا ما تخليت عن واجباتى ككاتب ووافقت على اظهار مسرحيات يمكن أن تحوز رضا الجمهور بأساليب مبتذلة من ذلك النوع التجارى الذى يلاقى نجاحآ كبيرا والذى تعبودنا أن نراه فوق خشبة المسرح الباريسى - ان ذلك ليصيبنى بالعثيان ، فانا لم اشعر بانى قد تخليت عن هدفى ككاتب حين مسرحت رواية ديستوفسكى (المجانين) لان الاخراج فى الحقيقة هو التجسيم لكل ما اعتقده وما اعرفه عن المسرح .

وان أخشى ما أخشاه ان أفقد القدرة على ممارسة ما احبه فى المسرح بسبب ما يهدد الاصلة التى تحتاج اليها هذه المهنة فى هذه الأيام . ان الارتفاع المستمر فى التكاليف وبيروقراطية الشركات المسرحية تدفع بالمخرج خطوة خطوة نحو التجارة . اذ يحتل فن الدعاية فى هذه المؤسسات التجارية التنافسة أعلى مكان كى يتمكنوا من اخفاء الموعظة الاسطورية التى منحتم اياها يوما الجدة العجوز الغامضة . وبذلك يتحول الاق التنبيل للمسرح الى مكان للقدارة . لكن هذا لا يبرر التخلى عن القتال والقام السلاح لان روح الفن والجنون تترصد دائما بالفنان من فوق مقاعد الصالة ومن خلف الكواليس ولا يمكن أن تموت بل علينا أن نحياها من الضباب فى تنتظر كل فرد فينا . وتهيب بنا أن نجسم قدرتها على التعبير .٠٠ لهذا علينا حمايتها من اصحاب محلات الادوات المسرحية أو من مخرجى الحفلات العامة فى فى مقابل ذلك تثبت من عزما على مواصلة الطريق وتنفذ فينا روحنا الطيبة الصامدة . وهل معنى السعادة وطهارة الحياة التى تحدثت عنها منذ البداية الا ان نأخذ ونعطي .٠٠ ذلك لاننا نحتاج الحياة نفسها قوية وحررة .

الحس بالعبث

في
عام

نجيب محفوظ

شفيق ممتاز

بان تجرى في ميدان الأوبرا عاريا . وليس هذا القول نزوة من نزوات مصطفى المنيأوى « بائع اللب والفسار » ، بل هو قول تسبقه وتقضى إليه تساؤلات عديدة ومتكررة - تبدو أحيانا ساذجة وأحيانا يائسة - على طول « الشحاذ » وعرضها، عن جدوى الفن فى عصر العلم : فقديما كان للفن معنى حتى أزاحه العلم من طريقه فأفقدته كل معنى ولم يبق له شيئا ، فأنت واجد فى العلم للذة الشعر ونشوة الدين وطموح الفلسفة ، وما على الفنان إلا أن يقرأ أى كتاب فى الفلك أو فى الطبيعة أو فى أى علم من العلوم ، ويتذكر ما يشاء من المسرحيات أو دواوين الشعر ، ثم يختبر بدقّة احساس الخجل الذى سيجتاحه .

ولا مدعاة الى التعثر هنا عند التساؤل عما اذا كانت هذه الكلمات تبدو - بازاء منطق العمل - موضوعة على لسان الشخصية وضعا أم نابعة من صميم معاناتها ، لأنها على الحالين تفصح عن وجهه حقيقى من أوجه الازمة بالنسبة للكاتب ولشخصياته على حد سواء . ولا ننسى أن نجيب محفوظ بدأ رحلته رومانسيا ، « ولا تخلو حركة هرورية من فشل » ، ثم اتخذت رؤياه أبعاد الواقع الاجتماعى حتى أوشكت أن تتحدد به :

ليس جديدا القول بان الفنان أول من تفجأه شخصوه ، فى نهاية الامر ، بأفعالها ، وأفكارها ، بأحلامها ومخاوفها ، بغصتها ومنطقها ، بافتقارها أحيانا الى كل منطق، وباكتشافاتها ، فتثير دهشته وخوفه أحيانا ، وقد يتنصل منها .

مثال ذلك أن يبذع الكاتب شخصا تفصح عن وعى أليم ومهلك بالعبث ، فتروعه شخصوه ، ويحاول أن يجد لها مهربا ، أو يجد لنفسه مهربا منها ، يدفعه الى ذلك طغيان موقف فكرى سابق أو رؤيا قديمة لا يستطيع أن يتخلص من حواذها . فنجيب محفوظ ، رغم انهياره الواضح بجان جينيه فى « الثرثرة » ، ورغم قوله فى مسسهل « الشحاذ » أن الابتقار هى التى تمثله عيونها دائما بالطمانينة ، يطالعنا دن نفس ذلك الأهمل الاخير ، على لسان مصطفى المنيأوى ، بقول مؤداه أن الفن المعاصر ، وقد « فقد عرشه الذى اغتصبه العلم » ، وأعيام العجز والجهل عن اقتحام الحقائق الكبرى ، انقلب الى الغضب ، والرواية الضد ، والعبث ، واستحداث آثار شاذة مبهمه غريبة ، ليسرق الاعجاب الذى استحوذ عليه العلماء ، وكان الامر مباراة بين العلم والادب جائزتها ذلك الاعجاب : « فأنت ان لم تستطع أن تستلفت أنظار الناس بالتفكير العميق الطويل ، قد تستطيعه



أو مبررة ، فنثير ضحكات لا ضحك فيها . ولكن هل ذلك هو السيرك الذي يأتي ذكره في «الشحاذ» وبهذه الرؤية ؟ هل هو السيرك الذي تقيسه شخص كتاب العبث ، شكلا ومضمونا ؟ وهل يعني نجيب محفوظ المهرجين كما نجدهم في عالم صمويل بيكيت مثلا ؟

لا يبدو ذلك لأن السيرك والمهرجين هنا - في القصد المعلن على الأقل - هما ، ببساطة ، التسلية والتنهريج ، بمعنى « اللب والفشار » ومسرات التسلية بلا تحفظ ، القصص الخفيفة والضحكات ، والصور الغريبة : ابتغاء للشهرة والمال الوفير - ما دام العلم لم يترك للفن شيئا .

ذلك رغم ان الانسان العبيث تراهي لنجيب محفوظ من قديم في ثوب المهرج ، بكل افعاله الغريبة بالغة السخف ، غير المجدية ، غير المبررة ففي « همس الجنون » (١٩٣٨) يرى البطل عمالا « يرشون زملا اصغر فاقعا يسر الناظرين ، بين يدي موكب خطير ، ولأول مرة في حياته يستشير دهنشته شي ، فروح يتساءل لماذا يرشون الرمل وهم انفسهم يرجون سراحا فيكتسونه ويلبونه، فلماذا يرشونه اذا ؟ أحس ميلا للضحك ، فضحك

« اذف بشعرك الى المعركة تظفر بالآلاف المستمعين » الى ان وقفت ، في « الشحاذ » على مشارف اكتشاف بالغ الحدة أفصحت عنه « الثرثرة » فيمسا بعد بصورة اعمق وأشد ايلاما .

والسؤال هو : هل يحاول نجيب محفوظ في « الشحاذ » و « الثرثرة » و « المظلة » أن يسرق الاعجاب من العلم بأستحداث آثار شاذة مبهمه غريبة ، وهل شخوصه العديدة التي تتعري ، منذ « همس الجنون » ، أو تحلم بالتعري ، تحاول بذلك ان تستلفت أنظار الناس ؟

حقيقة أننا نجد في « الشحاذ » ، جنبا الى جنب مع كلبية مصطفى المنياوي ، حذسا تلمح اليه اقوال عابرة كهذه : « يجب أن نخذل للعلم عن جميع المبادئ عدا السيرك ، فعلينا أن نبلغ سن الرشد ، وأن نولي المهرجين ما يستحقونه من احترام » . عظيم . ففي عالم العبث يبدو السيرك كلبية طبيعية للحياة ذاتها ، بغير متفرجين ، لأن الكل يلعبون ، يسرون كالمهرجين على سلك مشدود ، ياتون أفعالا غريبة بالغة السخف ، تبدو محتومة - بحكم التواجد ، لأنه ما الذي يستطيعونه الا أن يفعلوا شيئا ؟ - وفي الوقت ذاته غير مجدية

الذى واجهته به ، فقال هذا همس جنون ، غير ملق بالا الى ما وراء « الصور الغريبة والضحكات التى تجلجل » ، فوقع بذلك فيما وقعت فيه شخصية أخرى من شخصياته عندما نسبت الى كتاب الرواية الضد وكتاب اللعب محاولة سرقة الاضواء من العلم باستحداث آثار غريبة شاذة مبهمه ، ومحاولة استتلاف الانظار بالجري عمرة فى الطرقات .

ولكن كيف وابطال نجيب محفوظ يتعرون من قديم ؟ يصابون بدهاء التساؤل ، فتأتيهم الاجابات عاقلة ممضوغة رصينة مهضومة جيدا ، فيسجونها ويشمردون ، ويتعرون :

- كان الاقدمون يتساءلون ، ولم تعد تتساءل .
- بديع ان نتخلص من السؤال .

الاجابة العاقلة تخنك وكانهسا تستفك .
التصرفات العاقلة تغضبك بلا سبب . ما اجمل ان
يشور البحر حتى يطارد المتسكعين على الشاطئ .
وان يرتكب السائرون حماقات لا يمكن تخيلها .
وان يطير الكازينو الكبير فوق المسبح . وان تتحطم
الصور المألوفة الى الابد ، فيخفق القلب في الدماغ
وترقص الزواحف العتيور . (الشجاذ) .

ميكرا ، فى عام ١٩٣٨ ، تحتاج البطل فى « همس الجنون » موجة غضب ورفض وتقزز : « يلقي بنظره ازدرءا على الخلق الذين يضربون فى جوانب السبل لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ، ثم يتساءل اليس الانسان حرا ؟ ثم يتفكر مليا ويحجب بحماس : بلى ، انا حر . تنزل عليه الحرية كالوحي فتملأه يقينا لا سبيل الى الشك فيه انه حر يفعل ما يشاء . » لكنه لا يعود من مزاولته لتلك الحسرية الا بالكلمات والضرب والسباب ، فينتهز امره بان يتجرد فى عرض الطريق . تأخذ بيده فى خلع ثيابه قطعة قطعة ، حتى يتخلص منها جميعا ، فيبدو عاريا كماخلقه الله ، ثم يقفقه ضاحكا ، ويندفع فى سبيله .

بعد ذلك باكتر من ربع قرن ، فى عام ١٩٦٥ ، وستوات طويلة من العقلانية تمتسد وراء نجيب محفوظ ، ينطق عمر الحمازوى فجاة : « لم يبق الا ان ارقص فوق قمة الهرم ، او اقفز من فوق اعلى جسر الى قاع النيسل ، او اقتحم الهيئتون عاريا . »

وبعد عمر بعام واحد يقول انيس زكى محدثا نفسه : « واذا اردت حقا ارتكاب حماقة تلفت

ضحكا متواصلا حتى دمت عيناها . ولم يكن ضحكه هذا محض انفعال طارىء ، فالواقع انه كان نذير تغيير شامل ، خرج به من صمته الرهيب الى حال جديدة ، ومضى يومه حائرا أو ضاحكا . . . وبعد قليل تفجأ ثيابه بسخفها : « بقلب عينيه فى اجزاء ملابس جميعا بانكار وغرابة . ما حكمة تكفين انفسنا على هذا الحال المضحك ؟ ثم تابغته الحركة بسخفها : « توقف عن مسيرة بفتة وهو يقول لنفسه هانذا اقف لغير ما سبب ، ونظر فيما حوله ثوانى ثم تسامل أستطيع أن يرفع يديه الى راسه ؟ أجل يستطيع . هل تواتية الشجاعة على ان يقف على قدم واحدة ؟ وقال لنفسه فلم لا أستطيع ، وما عسى أن يعناق حريتي ؟ وراح يرفع يسراه فى اناة وعدم ميالة كانه وحده فى الطريق بلا رقيب . » ثم يرى « جسما ضحكا وأوداجا منتفخة » ، يفظن الى شخص آخر يسير فى الطريق مثله ، فيباغته ذلك المرأى بسخفه ، ويرى الرجل سائرا « مرفوع الرأس فى خيلاء ملقيا على ما حوله نظيرة ترفع وازدرءا ، تنطق كل حركة من حركاته بالزهو والكبرياء ، كأنما يثير الخلق فى نفسه ما تثيره الديدان » فلا يجرد كل ذلك مبررا ، ويرفع يده فيهبى بها على قفا الرجل المختال ، وينساق بعد ذلك فى « تيار زاخر من التجارب الخطيرة بارادة لا تتثنى وقوة لا تقهر . صفع أقفية وصبغ على وجوهه وركل بطونا وظهورا ، ولم ينح فى كل حال عن الكلمات والسباب فحطمت نظارته ، ومزق زر طربوشه ، وتهتسك قميصه ، ولكنه لارتدع ولا ازدحجر ، ولا فارق الايتسام شفثيه ، ولاخمدت نشوة فؤاده الشمل . »

ما الذى حدث لصاحبنا ههنا ؟ وكيف انقلب عالمه بفتة من « الصمت الرهيب والهدوء الكثيف » الى مغممان السيرك والمهرجين هذا ؟ ألم يحدث كل ذلك لان الشخصية قد انكشفت لها أفعالها وأفعال الآخرين سخيفة ، بغير مؤدى ، بغير مبرر أو جدوى ؟ أو ليست هذه هى بداية الحس باللعبت ؟ وبعدها يبدو كل شيء كما تبدو الاشياء فى حلبة السيرك : زريا ، أليما ، مضحكا ، لا يصدق ، ويبدو الكل مهرجين . لكن الشخصية ، فيما يبدو مثلما هى ، وحيدة فى حسها باللعبت بين الآخرين الذين لا يرون فى ذلك الحس الا الجنون عينه ، قد انسلخت ، بمجرد أن خلقت ، عن مبدعها ذاته الذى احتجزته عنها بيئته الثقافية (بالمعنى السوسيولوجى) ، ولحظته المضارية ، فغاب عنه مغزى ما هو حادث لها ، ونكص عن الانكشاف

أقرب إلى حالة مريض مشرف على الفصام والتصلب الهمستري : « لا أريد أن أفكر ، أو أشعر ، أو أتحرّك » . والشخصية ذاتها كأنها تحس ذلك : « هل يقضى علي بأن أسجن في عيادات الطب النفسي ؟ » يحس عمر أن عليه « أن يكون حذرا ، والا وجد نفسه مسوقا إلى مستشفى الأمراض العقلية » ، ربما كبطل « همس الجنون » - لكنه لا حيلة له فيما هو حادث له : « لماذا يثيّرني الكلام العاقل في هذه الأيام ؟ الشخص الوحيد الذي أعجبني حديثه رجل مجنون » .

ومن الخارج أيضا يمكن أن يبدو عمر مصابا « بمرض بورجوازي » ، قد يكون المرض الذي يصوره صديقه الطبيب : نجاح ، فشاء ، فترف ، فكظفة ، ارهاق وتكالب ، قلق وملل . وقد يكون مرضا بورجوازيا أشد ضراوة وشيوعا : هو التعرّج الذي يعانيه بين مثله وأحلامه الماضية وبين نجاحه الراهن وخيبانه للضريبة . فحتى في غمار أزمة كهذه لا يخفت صوت الكاتب ولا يكف عن فرض انشغالاته على شخصه : بطل « همس الجنون » كان لا بد له أن يبدأ تناطحه مع الواقع بدساجة يخطفها من رجل وامرأة كانا ياكلان مريتا ويشربان هنيئا « فيلقى بها إلى جماعة من غلمان السبل الجياع العرايا رأيهم ينظرون إلى الأكلين وقد علت وجوههم غبرة واكتست بشرة كل منهم طبقة كثيفة من غبار وقذارة ، فلم يرق له المنظر ولم يعجبه ذلك التنافر بين الأكلين والجياع ،



إليك الانظار ، فتجرد من ثيابك وتبختر في ميدان الأوبرا » . ثم عام آخر ويلقى اللص خطبته أمام المظلة ، فلا يكاد ينتهي منها حتى يروح يخلع ثيابه فيرميها ، ويدور حول نفسه كأنه يستعرض جسده العاري ، يتقدم خطوتين ، ويتأخر خطوتين ويرقص ، فإذا بطارديه يصفون له تصفيقات ابقاعية في حين تشابكت أذرع الغلمان وراحوا يدورون من حولهم في دائرة متماسكة . ثم يقبل رجل وامرأة ، فيأخذان في خلع ثيابهما ، يتعريان تماما تحت المطر ، فيمارسان الحب، بينما يتواصل الرقص والتصفيق ودوران الغلمان وانهمار المطر .

في عام ١٩٣٨ يحار نجيب محفوظ في أمر بطله ، فلا يجد تفسيراً معقولا لما باغت ذلك البطل من أحاسيس بسخف الواقع ولامعقوليته الأجنبيون . وقف ينظر إليها حائرا ثم هرش رأسه وقال ما هذا ؟ هذا الرجل لاشك مجنون ! ومع ذلك فإنه حتى في ذلك الوقت لا يجد مقنعا في مثل هذا التفسير الدارج ، فيتساءل ما الجنون ؟ ويجب أنه - فيما يبدو - حالة غامضة مثل الحياة والموت ، تستطيع أن تعرف الشيء الكثير عنها إذا أنت نظرت إليها من الخارج ، أما الباطن ، أما الجوهر ، فسر مفلق . هذا ما يقوله الكاتب ، أما الشخصية فتجد فيما هو حادث لها رحلة إلى عالم أثيري عجيب ، مليء بالضباب ، فترة سحرية حفلت بالاعاجيب، بالذلة والام . واذا يتقدم الكاتب مع شخصيته في عالمها الداخلي يزداد تشككا في حكاية الجنون هذه ، فيقول « وكان عقله - أو جنونه - يفكر بسرعة خيالية » . فالمشكلة هنا ليست من قبيل أحجية « نهر الجنون » ، إنما هي حالة إنسان يبدو أنه « يشاهد الناس وهو بمعزل عن الحياة جميعا » ، يخرج لأول مرة عن هدوء الأيقار وطباتنتها ؛ ويستنثر دهشته « شيء ، فيتساءل ؛ ولا يعود - منذ تلك اللحظة - » . يذوق هدوه الكثيف الذي عاش في أهابه دهرًا طويلا قائما مطمئنا « ، فقدت نفسه قدرتها على الجمود ، أو برئت من عجزها عن الحركة » فانتبه بأن خلع ثيابه وألقى بها في وجه العالم ، تماما كما خطر لعمر الحمزاوي أن يفعل بعده بربع قرن .

يحار نجيب محفوظ طويلا في أمر عمر . تبدو الشخصية « إذا أنت نظرت إليها من الخارج » ،

— لم يسمع لغنائى أحد ،

وأرهقك الصمت • وألح عليك الحرمان •
وأثبت الشعر أنه لا قدرة له على الاستسلام • ما
لشعر وهذا الطول والعرض والتفكير الغائب في
القضايا وزنا، المعبرات والطعام اللصم ضد
المرض ؟ ، كلمة الثراء هي اذن ، والسأم ؟ انقلب
المتطلع الى سر الوجود الى محام ثرى غارق في
المواد الدهنية • نحن رجال ناجحون ، ذوو سر ذفين
من الحزن المكتوب • • • « عندما أمضيت الغسل
حريت نحو القوة التي أمتنا من قبل بأنها شر يجب
أن يزول » •

الغسل في الشعر ، في حلم العدالة ، في
النضال من أجل قضية ؟ هي القضية اذن ؟ وكان
الشعر لا ينفصل عنها • هو عثمان خليل بكل
ما يمثل بالنسبة الى عمر من احساس بالوزر
والردة والخيانة ؟ « الدل كان يقضى أن نذهب
معك الى السجن • نحن مدبنون لك بحريرتنا
وربما بحياتنا » • الماضى المنقضى اذن والحساب
العسير ؟ « وقال بفخار في بدروم بيت مصطفى
المياوى خيلتنا قبضة من حديد لا يمكن أن
تنكسر • ونحن نعمل للانسانية جمعاء لا لوطن
وحده • نحن نبشر بدولة الانسان • نحن نخلق
بالثورة والعلم عالم الغسد المسحور • وانت
يا عثمان كنت فوق مستوى البشر وكنا وما زلنا
لا شيء • لكن مهما يكن من قدارة الفار في الصيدة
فان منظره يثير الرثاء » •

لننظر الى الفار الذى تخلى عن الشعر وخان
القضية في سبيل المجد والثراء والاسرة ، في
اللحظة التى « يلتقى فيها رجل خارج من السجن
الى الدنيا ، ورجل يتحفز للخروج من الدنيا » :
ها هو وجهك مصمم على الحياة كمداتك يا عثمان
لا يريد أن يتزحج • بالغرابة • كأنك لم ترتبط
به يوما • وكأنك لم ترغب قط في هذا اللقاء •
لا شيء مشترك بينكما الا تاريخ ميت • ولا يوحى
اليك الا بمشاعر الذنب والخوف وازدراء النفس
ولم يدور أن كتب الغيب حلت محسب كتب
الاشتراكية في مكتبك • وما هو يعترضك تقدر
اللقاء الذى ارق نومك والدنيا • ما أبغض هذا
تموت الاسئلة اذا قامت دولة الملايين • • • فيقول
عثمان أنت تتطلع الى نشوة • وربما ما يسمى
بالحقيقة المطلقة • • • لكننا ، يقول عثمان ، عندما
نعى مسئوليتنا حيال الملايين ، لا نجد معنى للبحث
عن ذاتنا • •

وشاركته حريته عدم ارتياحه ، فقال له فؤاده
« ينبغي أن يأكل العلمان مع الآخرين » ، فأخذ
النداجة وأعطاهما لهم • وعمر الحزواى هو
الآخر ، فى عنفوان أزمته ، « وكل شيء يتحرك
ويوموت فى داخله » يؤرقه طيف صديقه المناهل
عثمان خليل ، وتمضه خيانه لذلك الصديق
وللمثل والاحلام القديمة التى شاركة فيها • فهل
مرض عمر اذن هو مرض الضمير الذى يعانى منه
مثقفو البورجوازية ؟

نحن — من الخارج — نواجه فى عمر ههنا
شخصية اشبه بشخصيات الآداب الاوربية فى
الثلاثينات من هذا القرن : مخلوقات سبنندر ،
واودن ، وانشروود ، واضرابهم من مثقفي
البورجوازية الاوربية الذين تفجرت أزمة الضمير
ومازقوا خلق عندهم فى حياة أبطالهم ومازقوا
شخصهم • بطل نجيب محفوظ هذا ، المحامي
النجاح ، الثرى ، الذى نجح وأثرى على حساب كل
ما كان يمثل القيم الكبرى فى شبابه : الفن ،
الانسان ، القضية — يكاد ان يكون ، بهذا المنظور
شخصية تقليدية ، من منتجات توليفه
اذا ما تأبرنا على النظر اليها من هذه الزاوية ،
وجدناها منتهية الى شيء اشبه بأسوأ شخصيات
نجيب محفوظ اصطلاحا : بطله المصصبا
بعقده أوديب فى رواية « السراب » فمر الحزواى
منته ، بذلك المنظور الخارجى ، الى أن يكون مجرد
مرضى نفسى آخر ، على نسق مخلوقات « بسول
بورجيه » التنظيمية • فهل هذه أزمة عمر ؟ فشل
واحباط ، فمرض نفسى ؟

لننظر من الداخل اذن • يقول عمر : « أشعر
بخمود غريب • نتيجة لذلك الخمود ماتت رغبتى
فى العمل (الحمامة — النجاح — الثراء) ما زلت
قادرا عليه ، لكننى لا أرغب فيه • وكثيرا ما أضيق
بالدنيا ، بالناس ، بالاسرة نفسها • • • ويرعبنى
احساس حركى داخل بان بناء قائما سيعتدم » •
كأننا على كنبه التحليل النفسى نستمتع لمرض
تفصح كلماته عن أعراض التصلب الهستيرى •
هل هي حكاية احباط وتكوص ؟ ما من شك
فى أن الشخصية قد ذاقت خيبة الامل ، ومرارة
الغسل ، وضبعة الوهم :

—ومتى تعود الى الشعر ؟ انى أعجب كيف هان
عليك أن تهجره ؟
— كان لهموا ليس الا • توهمت يوما أنتى
ساستمر •

— ولكننى أسألك عما أوقفك ؟

ما أسئلته عمر ؟ يقول للطبيب ألم يخطر
ببالك يوما أن تتسائل عن معنى حياتك ؟ ينظر
إلى زوجته في الفراش ويسأل ماذا جاء بها أو ماذا
جاء بك ومن ذا قضى بهذه السخرة العينية؟ ويقول
ارتفعت في عهدنا من غمار العدم إلى التفوق الفريد
والثروة الطائلة ، ووجدت في حرارة جهنم
عزاء عن الغسيل والشعر والجهاد الضائع . رمز
الجنس والمال والشعب والنجاح هي ، فماذا جرى ؟
ويسأل العشيقة هل فكرت يوما في معنى الحياة؟
ويسأل القواد خبرني ماذا تعني لك الحياة ؟ وهل
تؤمن بالله ؟ اذن قل لي ما هو الله ؟

أسئلة دراجة ساذجة مكرورة لا تنتهي ، تبدو
لمن تلقى عليهم مجنونة نابية ، فتأتيه منهم الإجابة
عائلة ، انشائية ، درجة . فالعبارة الانشائية
هنا لها السيادة ، في السؤال والجواب معا .
يحكم العبت ذاته ؛ الذي يستثير السائل إلى
سؤاله ؛ ويلقى بالجواب بين أسنان المصعب .
فتحن هنا ، شئنا أم أبينا ؛ على أرض العبت ،
يكل سخفه في السؤال والجواب معا . وكان
الأحرى بنا أن نقول شاء نجيب محفوظ أم أبى .
فهو لا يريد أن يصدق عمرا . حتى عندما يسأل
عمر ذلك الموكل سؤاله السخيف فيجيبه بقول
دارج يظل يطن في رأسه . يقول عمر « من هنا
جاء تأثيري الذي لا معنى له بكلامه الذي يردده
الإنسان كل مساعة دون أن يحدث تأثيرا في أي
إنسان ، وهو لم يزد عن قوله أننا نعيش حياتنا
ونحن نعلم أن الله سيأخذها » . ذلك على السطح .

لكن وراء السخف الدارج الساذج الرث وجهه
الرعب الذي يتعري البطل فيلقاه مجردا أعزل من
كل سلاح . لا شيء يجدي في مواجهته ، منذ
لحظة الصبح الأولى ، منذ السؤال الأول ، لا يجدي
شيء . لا العودة إلى الشعر ولا العودة إلى الحب ،
أو العمل أو الأسرة ، أو الانغماس في الجنس .
باطل الإباطيل الكلل باطل قبض الربيع ؟ وحلم
المدنية الفاضلة ، تبدد ؟ عثمان خليل لديه حل
جاهز ، ومنطقي ، ونيبيل ، ومرعب للنفس :
الإنسان إما أن يكون « الانشائية جمعا » وإما
أن يكون لا شيء . نعم . لكن عمر ، الشحاذ ،
يقول لنفسه لماذا اتعب نفسي في مناقشة أمور
لا تهمني ، وكل شيء يتبدد الآن بلا معنى ؟ الآن
يبدو كل زمان جميلا باستثناء « الآن » . والحق
أن الماضي أيضا لا أحبه . لن أنظر إلى الوراء . لم
أعد أحب شيئا حبا خالصا . بل لا حبيب الآن .
القلب لم يعد يفرز إلا الضمباع . وبين النجوم
يترامي الفراغ والظلام . كل شيء بات ذكريات

عادة . كالقنطرة والغبار . دورات محكمة الغلاق .
ما أظنك الضجر . ضجر يضجر أضجر فهو ضجر
وهي ضجرة والجميع ضجرون وضجرات .
ولكن لم ؟ ما الذي اكتشفه عمر ؟ اكتشف
شيئا دارجا وبالغ السخف . اكتشف أنه لاحققة
ثابتة هناك إلا الموت . الح عليه الموت يذكره
بنفسه بين كل عمل وآخر . قتل الضجر كل شيء .
وانهارت قوائم الوجود بفعل بضعة أسئلة .

قال له الطبيب ضاحكا ، بعبارة انشائية ، معنى
الحياة ؟ اننا نحب الحياة . هذا هو المعنى . لكن
بينه وبين السائل جدار من الصمت ، فهو لم
يصبح على غصة العبت . وقال الموكل ، بعبارة
انشائية ، السننا نعيش حياتنا ، ونحن نعلم
أن الله سيأخذها ؟ ما أوجه المنطق . لكن الرأس
يذهل بدوار مفاجئ ، ويختفي كل شيء . أنت
لا تفكر في الموت كما يفكر العقلاء ! ترى كيف
يفكر العقلاء في الموت ؟ ولم العقلاء ؟ الطبيب يقول
لا وقت عندي لذلك . وما دمت تؤدي خدمة كل
ساعة لإنسان هو في حاجة ماسة إليها كما يكون
معنى السؤال ؟ والموكل يقول المهم أن تكسب
الدعوى ، أما أنيس زكي فيقول بعد ذلك في
« الثرثرة » أن الحبة الرقضاء أدت خدمة لا تتكرر
لملكة عصر القديمة ، ويقول عمر الحمزوي أن
الموت يمثل أملا حقيقيا في حياة الإنسان . لكنه
ما يلبث أن يتباهى غضب شديد ويقول إن أدفع
عن نفسي الموت . قبول الموت أدعى للخجل .

نحن في « الشحاذ » أمام بطل عبيث يبدو انه
يفجا مبدعه بعبيثته مثلما يفجانا تماما . فنحن
إذا بحثنا عن مبرر لتسمية عمر الحمزوي بالشحاذ
لم نجد الا تسول الايمان (وليست الشخصية هي
التي تسوله) وتلك الصبغة العينية التي ينتهي
إليها في خاتمة العمل : « أن كنت تريدني حقاً
فلم هجرتني ؟ » ولكن هل تلك الصبغة هي ما كان
يبحث عنه عمر إذ يتسوسول الجواب على ذلك
الحفنة من الأسئلة التي انهارت بفعلها قوائم
الوجود ؟ وهل تلك الخاتمة هي ما يقضي إليه
تسول الليل والنهار « في القراءة المجدية ، في
الشعر العقيم ، في الصلوات الوثنية ، في باحات
اللاه ، الليلية ؟ وفي تحريك القلب (الضجر)
الأصم بأشواك المغامرات الجهنمية ؟

نحن هنا بصدد شخصية عبثية يبدو أن مبدعها
ذاته لا يريد أن يصدق وجودها أو يسلم بوقتها .
شخصية يتور شك له ما يبرره في انها تحت حفا
عن أي جواب ، بل يبدو أن تسولها الايمان مفروض

تبدأ مأساة عمر - ان صحت لفظة المأساة هنا - بلحظة الصحو الداخلي . لحظة الجلاء التي يعي فيها الموت بغتة ، « فيذهب الرأس بدوار مفاجئ ، ويتخفى كل شيء » وعندما يحاول أن يتشبث بشيء لا يجد الا قولا كهذا يتردد في راسه بغير انقطاع كأنه مسجل على اسطوانة مكسورة: «لسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم ان الله سيأخذها؟ لسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم .. » وهكذا الى ما لا نهاية .

منذ تلك اللحظة ينهار كل شيء ويفقد مغزاه ومبرره : العمل ، النجاح ، الثراء ، الأسرة ، الفن ، بل و « المدينة الفاضلة » أيضا : « كل شيء بات حفسنة من تراب ، مسرات الأسم ، الزوجة ، وحتى المدينة الفاضلة . لم يعد يهمني شيء . صدقني . لم يعد يهمني شيء . لم يخيم الصمت رغم الضجيج ؟ وفي كل لحظة تشعر بأن صلة تتمزق محدثة صوتا مزعجا ، وأن قائمتنا يتزعزع ، وأن أسنانك توشك أن تتساقط و أشدد قبضتك على الأشياء ، وانظر اليها طويلا ، فعما قليل ستختفى الوانها . ولن يكثر لك أحد . والهواء يطير الصحف التي لا حقيقة ثابتة فيها الا صفحاته الوفيات » .

أى قيمة لأى شيء بعد ذلك ؟ أى بقاء لأى شيء ؟ « لم يبق لنا يا حضرات المستشارين الا أن نعمل معا في السيرك القومى ، » .

ولكن ، أى ظلم . أى ظلم فى الموت . فى حكم الاعدام المسبق الشامل . ومعدرة ، فالموت حق ، وكل نفس ذائقة الموت ، لكننا نتكلم هنا من داخل المتاهة التي احتوت عمر الحمزاوى ، ونردد صيحة ترمده على الظلم بالموت . يقول كامي فى دراسته للتمرد أن كراهية الظلم والموت أن لم تفض الى مزاوله القتل والشر ، فال الدفاع عنها ، الظما اليهما على الاقل ، كاحتجاج أخير على الألوهة وانحياز الى عدوها ، على النحو الذى نجده عند وليم بليك وميلتون مثلا . فلنسمح لعمر الحمزاوى فى قبضة تلك الكراهية : « أفكر فى تفجير الذرة ، فان تعذر ذلك ففى القتل ، فان تعذر ذلك ففى الانتحار » .

هكذا ، رويدا ، تتكامل الصورة الشيطانية ، فكأنما تلتحم شظايا المرأة ، وتنتقل صبيحة ، « صبيحة البراءة الناقمة فى مواجهة ظلم الموت » على حد تعبير كامي : « وداعا أيها الأمل ، ولكن مع الأمل وداعا للخوف ، وداعا للندم ، وأنت أيضا ، أييسا الشر ، كن خيرى ! ، وداعا للأمل بعد أن تكشففت لحظة الصحو عن « الشر والعنف الكامنين

عليها فرضا من الخارج بحكم ابداع خالقها لها فى بيئة فكرية جادة ، متزنة ، رصينة ، عاقلة ، يحكمها المنطق والعقل والدين ، وقد طالمت تلك الشخصية الفنان من قلب عمله الفنى ، فى تلك البيئة العاقلة التي لا تقبل مثل هذه التساؤلات ، فروعه ، فأخذها من يدها ليبحث لها عن الإيمان ، أو أى شيء مقبول آخر .. أو بدا له أنه فاعسل ذلك . فالمحتمل أيضا (فيما يتضح من هرملقات الشررة) أن تكون الشخصية هى التي أخذته من يده فجرته وراءها .

لكن عمر الحمزاوى - ونحن هنا ، بمنتهى الدقة والحرص ، نلتزم منطق العمل الداخلى وأسطوريته - لا يريد الا أن يرى نفسه . لا « يبحث » عن نفسه . فقط يريد أن يراها . لا بالمعنى التجسسى ، بل بالمعنى الشيطاني أو « الهنمى » ، كما يقول نجيب محفوظ . عمر الحمزاوى هذا - رغم عقلانية المؤلف وترصنه - ككلى سلالة الرومانسيين البودولبرين ، يريد أن يعيش ويبوت أمام مرآة كما قال بودلير عن نفسه .

« قال مصطفى :

- كأنما يبحث عن نفسه .

فقطب عثمان كالمنزعج وقال :

- ليس هو الذى أضعاهما ؟

ثم حدى عمر بنظرة ثابتة وتمتم :

- لعله مرض حقا . اذ انك ضيعت جانبك الصحيح المعافى .

فقال مصطفى :

- أو أنه يبحث عن معنى لوجوده . »

وعثمان - المناضل الذى لا وقت لديه لما وراء الرأى - أقرب الجميع الى الحقيقة . فهو خارج المتاهة أصلا بموقفه الصلب الراسخ على أرض لا تقبل النقاش : الحياة واقعة ، ويجب أن تعاش ، بغير هراء ، بغير تساؤل ، فى سبيل غاية أسمى من كل حياة ، وهدف أجدى من كل تساؤل . وهو ، بموقفه فى الجانب المضاد ، أقدر على الرؤية بقدر أكبر من الوضوح ، وان كان يقترب من الحقيقة ، فى شأن عمر ، مجرد اقتراب ، فلا يلمسها أو يضع يده عليها . أما مصطفى ، فتسرقه الكلمات ، وترتب له أفكاره فى عبارات انشائية : « كأنه يبحث عن نفسه ، » لعله يبحث عن معنى وجوده . « وما أقرببه - فى ذلك التصور - من عمر ذاته . »

عاجز عن الحب ، لأنه غير قادر الا على حب مستحيل . فليس ما يبحث عنه الحب ، أو الجنس ، أو حتى الرفقة الانسانية . وهو « ليس زير نساء ، وليس ماجنا ولا عابثا » وعندما يؤكد ذلك لا بنته والوردة لا يكذبهما القول : فهو مجرد « باحث بجنون عن النشوة » ، وهو ، فى سبيله ، تلك النشوة ، يقف مستجديا ، بأساط يديه فى ضراعة للظلمة والاقف ، لعل قبسا يشتعل فى صدره كما يشرق الفجر ، فتتوارى مخاوف الافلاس والعدم . « والحق أنه يكره النساء . كل ما هنالك أنه يلهث فى أعقابهن بحثا عن تلك اللحظة « الالهية » ، لحظة النشوة الحادة الخاطفة ، التي لا توجد بنفسها أكثر من ثانية واحدة . فالتقلب عليه أن يهتز أو يموت . لكن لا الشعر يجدى ، ولا الخمر ، ولا الحب . فإى نداء تلبى تلك النشوة المستعصية ؟ وهو لا يدرك أن لحظة الخاطفة تلك هي الشيء الوحيد المتاح له : أن يحب كاللهب ، وكالذهب يصل فى دورة توجهه (أو نشوته) الى لحظة فنانة الوشنيكة ، بغير أمل فى استمرار ، أو دوام ، أو لقاء ، لأنه ما من سبيل أمامه الا يعيش حياته لحظة بلحظة منذ أن ينبثق ذلك الوعي بالموت الذى يجعل كل شيء عقيما ، فلا تعود حياة الا من خلال صرخة الضنى والتمرد ، ولا تعود حقيقة ، لا يعود شيء الا النشوة . بعد نشوة الحب كانت نشوة اليقين . اطله يقين غريب ذو ثقل ، يقطر منه السلام والطمانينة . فى ليلة الصحراء الباهرة ، وقد وقف مفقودا فى قلب السواد ، رقص القلب فجأة بفرحة ثملة ، واجتاج السرور ومخاوفه وأحزانه . شملته سعادة غامرة جنونية آسرة وطرب رقصت له الكائنات فى أربعة أركان المعورة ، ولبت يلهث ويتقلب فى نشوة ، ويتعلق بجنون بالاقف .

لكن تلك تجربة لييلة عابرة سريعة الزوال ، ما يلبث فى أعقابها أن ينظر الى الطريق بفتر ويقول مستسحفا ما حدث له : هذه هي النشوة؟ ثم يقول بعد صمت : اليقين اذن ، بلا جدل ولا منطق ؟ واذا ذلك يخرس كل شيء ، وأدامة النظر والتطلع الى اعلى لا تعود تجدى شيئا ، واللوعة المشتعلة صراخها يصك السموات بلا أمل ، وكل شيء انقلب الى سخرية لانهاية لسخفها : سخرية الشعر ، وسخرية الجنس ، وصخب مصطفى الضاحك الذى ينعى كل أمل ، أما صخب عثمان فنذير نبى يبشر بالعدم . هان كل شيء ولم تعد أهمية لشيء . تهتكت القوانين التى تحكم الكائنات وتعدو التنبؤ بطلوع الشمس .

فى جذور الخليفة . « وهل هناك عنف توقعه الالوهة بالانسان اقطع من الموت ؟ وودعا للخوف والندم لأنه لا رد على عنف الخليفة الا بالعنف والشر ، بالقتل أو الانتحار : « وهو يضمها فى حضنه أرعشته رغبة غريبة فى قتلها ، وتخيل أنه يشق صدرها بسكين فيعثر فى داخله على ما يبحث عنه . هكذا يحس عمر ، ذلك الاحساس الذى تجده شامعا بين أظغال المركز المتعبد « دصاد » . يقول عمر لنفسه القتل هو الوجه الخلفى للخلق ، وهو تكملة الدورة الملفة التى لا تتكلم . والقتل منفذ الى النشوة أيضا ، على ذلك المستوى الشيطاني . وقد صدق عثمان عندما قال له « أنت تبحث عن نشوة » . فالنشوة نقيض الضجر البوديرى الذى لا تجدى معه فى « تحريك القلب الأصم » الا « أشواك المغامرات الجهنمية ، والقتل ذروتها » الضجر « قتل كل شيء » ، فهو يهرب منه ، بغير انقطاع ، الى أحضان النشوة . انسلخ عمر من جلده ليركض لاهسا وراء نداء النشوة الغامض المذهل : « هانت فى سباق حاد مع الجنون ، وغايتك الاخيرة أن تنطق غصون الشجر » .

يبدأ بحث عمر عن تلك النشوة فى أحضان المرأة ، فيتقلب من أنثى الى أنثى . كلما رأى واحدة « خيل اليه أنه يرى الحياة على قدمين » ، وهو يذهب اليهن ليطلق « بكل رجاء باب المدينة المسحورة ، وشعور الهارب يملكه » . الهارب من الضجر . ثم اذ ينفرد بالفتنة وردة فى الصحراء : « ما أكثف الظلمة حولي . تكافى حتى ينسانا العالم . وليختف كل شيء من العين الضجرة . آن للقلب أن يرى . أن يرى النشوة كنجم متوهج . وما هي تدب فى الاعماق كضياء الفجر - فلعل نفسك اعرضت عن كل شيء ظمأ للحب - توقا لنشوة الخلق الأولى ، اللائحة بسر الحياة . « ومن امرأة الى أخرى حتى الراقصة التى يود لو شق صدرها بسكين على يعشر بداخله عما يبحث عنه » .

يبدو الأمر لعمر ، خلال تلك الرحلة ، كما لو كان واجدا ضالته : « عندما تحل بنا بركة النشوة يملأنا اليقين فلا نسال عن شيء » . لكنه سرعان ما يكتشف أن ذلك هو الآخر وهم لا طائل من ورائه ، فيقول لنفسه : « مسها بدع . ولكن هذا لا شيء . اللهم أن تلامس سر أسرار الحياة . سرعان ما يكتشف أن « نشوة الحب لا تقوم ، وأن نشوة الجنس اقصر من أن يكون لها أثر ، وهو - فى حقيقة أمره - ككل الرومانسيين ،

ويواجهه ذلك البطل به ، فلا يسكت عن سوق شخصه سوقا الى التفكير في العلم ، والنطلع اليه ، والتحسر عليه « وفي لحظة ألم حاد يلعن العلم المستصحب على أمثاله من البشر » فالعلم - بغيرشك - يمثل ملاذا ثابتا مكينا يتبع التملص من الوعي بالبعث بما يقيمه من عالم اعتسافي لا يخضع الا للعقل والمنطق . . ثم في النهاية ، والمنطق الداخلى لعمله يكشف عن عالم بالمنطق ولا عقل ، مجرد بطله من حريته - المبهضة نعم ، لكنها خلاصه الوحيد في مواجهة العبت - فيخدهه بالامل ، « وبالكذب » الذي يتحدث عنه ساتر في تجربة الغنيان ، يرتد به ، بعد لحظة الصحو المفجعة ، الى البحث عن خلاص غيبي ، الى تشوف عالم آخر الهبي . وتقول جرده من حريته لأن تلك الشخصية العبيية المتورطة من واقعة الوجود تغير اختيار من جانبها وبغير أن تسأل رأيها ، لا قبل لها باحتمال ذلك الوجود الذي لا تعرف له سببا ، والذي تراه جزائيا وظالما اذ يكشف لها في كل لحظة عن عبثه ، الا بمزاوتها لأقصى حدود حريتها ، ولا حرية لها الا في الوقوف ، بجلاء بالغ الحدة لا كذب فيه ، على لامعقولية الوجود ، ولا خلاص لها الا بمواجهة ذلك الامعقولي وتجاوز عبثيته بالتمرد ، لا بالمعجزات أو أحلام السمكوت الأرضى أو السماوى . يقول كامي : « أنا أستخلص من العبت ثلاث نتائج هي تسردى ، وحرיתי ، وشهوتي الى الحياة » . ومشكلة الانسان في عالم عبثي - كذلك العالم الذي تكشف عنه « الشحاذ » - هي الوعي به ، بغير مخالفة ، وبعدها يمكنه أن يأمل ، وان كان الأمل ، أفضح الشورور جميعا في صندوق باندورا ، « الأمل القدر » كما يدعوه آتوى ، « لا يجب أن يسغله بقدر ما يجب أن يسغله العادل عن هروبه وخذاعه لنفسه » . (سيزيف)

في « الشحاذ » شرح لأذنب لعمر فيه . شرح يفجأنا في أسطورة العمل وبناقض منقسه . ومن نفس اللحظة التي يبدأ فيها ذلك التناقض في عالم عبثي ، يحدث صداه شرحا في عمل نجيب محفوظ يتمثل في انقلاب مياغت الى الخرافة وأسلوب الفانتازى ابتداء من الفصل الثامن عشر . فمن تلك النقطة يفرض نجيب محفوظ على عمر الحمزاوى أسطورة جديدة جاهزة الصنع مطروقة طرقا جيدا على سندان البيئة الثقافية التي ينتمي اليها الكاتب والتي تتحلل بالعقل والمنطق ويصونها الأيمان

انها رؤيا العبت كأعنف ما تكون الرؤيا لحظة الانكشاف الحادة المضنية لعالم العبت الذي لا يصدق . عالم يخفى فيه كل قانون ، ويتفتت كل منطق ، ولا يعود شيء يفسح الا عن السخف . عالم الصمت والموت الذي يرى فيه أحيانا ، وهو منطلق بسيارته ، « الأرض المتناسكة وهي تفتتت ثم تتحول الى شبكة مترامية من السدرات حتى يضطر الى التوقف وهو يرتخف » .

في مواجهه العبت ينبثق احساس بالزوال يعجز كل شيء ، ويتفتت ، وينلاشي . لكن عسر الحمزاوى مارال يتسائل ، غير مصدق : « هل نلنم حقيقه كل شيء في اللاتى ؟ ومتى ينتهى هذا العذاب ؟ » ما زال يأمل ، ويستجدى النشوة من أى فعل . من أى شيء تطاوله اليد . ولو من لحظة الفعل المدمر : « يتخفف من ألمه بالاستسلام لجنون السرعة وهو يندفع بسيارته . يندفع بجنون حتى يثر الفزع والسخط » .

بإزاء الاحساس بالزوال ، بالتفتت والتلاشي ، وكل شيء يتحول الى حفة من تراب ، احساس مضم بالامتلاء بالفضور ، بالتواجد - بغير مبرر أو معنى - في عالم يبدو مختلفا. موهوما لا يصدق ، بلا قواعد أو معايير ، بلا معقولية أو ثبات ، يمكن أن يحدث فيه أى شيء ، ويفقد فيه كل شيء هويته فيمكن أن يكون أى شيء آخر ، وكل فعل يكشف فيه عن سخفه وعبثيته وعدم جدواه ، والواقع تتفكك أوصاله ويتهاوى مفرغا من كل معنى ، فلا تعود هناك أهمية لشيء . ذلك الاحساس الأليم بالعبت ، الذي يتخفف منه عمر « بجنون السرعة » ، يمثل ذروة الأزمة في « الشحاذ » : « فما رأيك في ركوب الضوء شكرا لسرعته الثابتة ، الشى الوحيد الثابت في هذا الكون الذى لا يعرف الثبات ، المتغير بلا توقف ، المتحرك بجنون » .

ولقد قلنا أن عمر الحمزاوى باغت مبدعه من مبدأ الأمر وروع برؤياه للعبت ، وأن مبدعه تار فيه وحيرة في نفسه حتى جعله يتسائل - بسداحة - أكثر من مرة هل « أنا مجنون » ؟ وفى النهاية تزداد حدة الاحساس بان الفنان - وهو عقلاني - مصر اصرارا لا يحيد على عدم تقبل ماواجهه به الشخصية التي خلقها . فهو في خاتمة عمله مجرد تلك الشخصية من حريتها . وهو - على طول العمل - بما تمليه عقلانيته التي لا مطلب لها الا الأمان ولا ترى ذلك الأمان ممكنا الا في كون يحكمه العقل والمنطق ، يفسح عن جزع العقلاء الأستوياء من عالم الخواء والصدفة البحتة ، واللامنطق واللاعقل ، الذى يواجه بطله

الكامل من جديد ، بلا منطق أو تساؤل . لكنها رؤيا قصيرة ما تلبث أن تهتكها المسوخ والهولاء ، وبدلا من النسوة تحل العنة ، وتنقلب الجنة ملعبا للمهرجين • المهرجون من جديد • « لم يبق لنا الا الهزل • الا السيرك • حتى في حديقة البنفسج والبلابل وأشجار السرور السامقة » • وما أشبهها ، حديقة محفوظ هذه ، بحديقة الورد عند البيوت ، لولا أن بطله الذي يلوذ بها يظل - رغم كل كذب - في قبضة الوعى بالعبث •

وان شئنا دليلا آخر على حيرة المؤلف العفلائي
في شخصيته العبيثة هذه ، لوجدناه في عدوله عن الخاتمة الأولى للعمل كما نشرت في « الأهرام » ففي تلك الخاتمة الأولى يقول عمر : « وأغمضت عينى حتى لا أرى شيئا ، ولم يسكن الألم • وتساءلت متى ينهزم الشيطان ، متى أرى وجهك؟ ألم أهجر الدنيا من أجلك ؟ وشعرت بالوثبة التي تبشر بالنصر ، وشاع في صدرى شعور غامر بالسعادة ، وعاودنى الاحساس الباهر الذى سسقى الرؤيا عند الفجر (رؤيا اليقين الكامل في ليلة الصحراء) • وقال صوت فى باطنى كأنه يهينى الجوانب عما أسأل عنه : ان تكن تريدنى حقا فلم هجرتنى ؟ وهى خاتمة تبدو على الأقل أكثر اتساقا مع منطق العمل ، لأن السؤال موجه الى عمر وليس صادرا عنه ، والهاتف يحمله بوزر شقائه اذ هجر الله فاضله رؤى العبث •

ولقد فسرت الشحاذ بغير هذه الرؤيا ، ربما عن تأثر بمرحلة نجيب محفوظ الجادة العاقلة التى يغلب عليها الوعى الاجتماعى لا التساؤلات الميتافيزيقية ، وربما عن تأثر أيضا بوضعات البيئة الرصينة المنكرة ، عن اقتناع كامل ، لكل عبث فى الوجود • وقد تكون لهذا التفسير أو ذاك صلاحية تزيد أو تنقص أو لا تكون له أى صلاحية • ونحن لا نزعم لهذا التفسير الذى نسوقه أكثر مما ينطق به العمل ذاته ، من واقع حياة شخصه ، ورؤاها ، ومنطقها ، ومن واقع أسطوريته الداخلية التى هى محك كل صدق • **وعلى أية حال ، فإن الذى يلمو من أعمال نجيب محفوظ اللاحقة ، خاصة الثائرة ، أنه تغل ، بعد « الشحاذ » ، عن قدر كبير من تكوصه أمام رؤيا العبث ، وهناك فى « الشحاذ » بدايات لتساؤلات أنيس زكى : ما الذى يراه الشعاع الذى يجرى ملايين السنين الضوئية ، وثمة أسئلة بلا جواب ••**

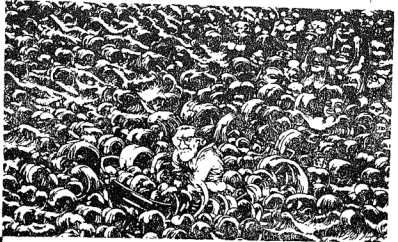
ويعصمهسا من الزلل • وكأنما يحس الكاتب بنشاز تلك النغمة الجديدة الملقحة التى جاءت متأخرة ، فيلجأ الى الخرافة والغنائية • ولا ندري ما الذى كان يمكن أن ينهى اليه عمر الحمزراوى لو لم يأخذه نجيب محفوظ من يده ليبحث له عن الله • لكن الذى ينطق به العمل أن عمر الحمزراوى الذى يجعله نجيب محفوظ يقول فى النهاية « لم هجرتنى » كالمسيح على جبل الزيتون ، ليس هو عمر الذى عشنا معه ازمته منذ التساؤل الأول عن الحكمة فى امتلاء الأبقار بالطمأنينة •

تفتتح لعمر فى عزلته الأخيرة دروب الخلاص دربا وراء أخرى : يأتيه مصطفى بسورة الرحمن • وبعدها بقليل يأتيه عثمان خليل بمعجزة المسيح « الجديد » الذى عبر الماء على ظهر دراجة بخارية ، ويأتيه أيضا بما هو أهم من تلك « المعجزة » • نبأ زواجه من بثينة ابنة عمر ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من رمز الى آمال بطولية ، ثم يطارده ابنه سمير ، الوليد ، رمز الغد ، وعلى كفيه رأس عثمان ، يطارده باصرار ، وحتى البقرة ، التى ظلت طيلة الوقت ممتلئة طمأنينة ، تعلنه أنها ستتعلم الكيمياء ، ربما لتفقد طمأنينتها • لكنه يعلم أن تلك الرؤى جميعها غواية الشيطان الرجيم • « عبث الشيطان بالحلم • متى يكف الشيطان عني • كيف جاء بك الشيطان • فليعبث الشيطان ما شاء له لعبت • سوف يبأس الشيطان متى • فاذا ما ضيق عليه عثمان الخناق بالحاحه هتف به عد الى الجحيم فهو مقرق •

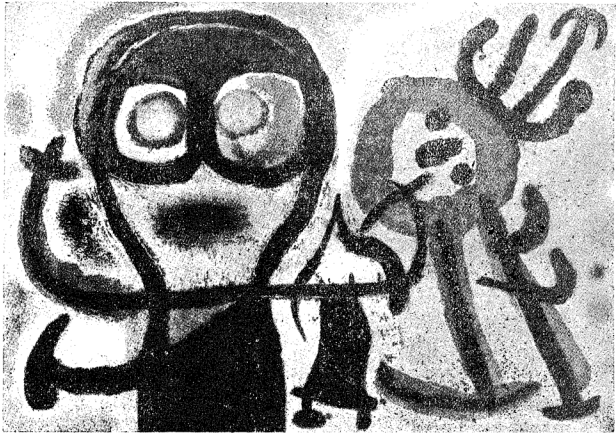
فأى شيء هو عمر ؟ مناضل هو تدمرته وهدمه العالم على رأسه ؟ لم يبدو له عثمان خليل فى صورة الشيطان ذاته إذن ؟ لم يرد على كل كلامه قائلا : «متى تصدق أنك غير موجود؟» وفيهم استهانتته برمز الغد المركب من جسد الوليد سمير ورأس المناضل عثمان فيقول : « لن أبالي حتى اذا وضعت رأسك مكان رأس سمير ! » ولم يتحدى ، عندما يبشره عثمان بمعجزة الخلاص الجديدة : أخوة الملايين قائلا : « ألم تدر بالمعجزة؟ لقد ظهرت لأسرتك فروع جديدة فى القارات الخمس ، فيجيئ عمر : « ألم تدر بأن استرنا الحقيقية هى اللاشيء ؟ حتى يضطر عثمان الى تهديده ليثوب الى رشده ، فيقول له (فى الرؤيا طبعاً) « ساطاردك بفرقة كاملة من الكلاب المدربة • »

أم هو منصوف يبحث عن وجه الله ؟ بعد عثمان والحلاص الأرضى الذى يبثله ، نجد رؤيا اليقين

الإنسان في الضوء والحديث



د. نعيم عطية



جوان ميرو - أشخاص

تعرض الفن الحديث - بسبب الحسرية التي مارسها مصوره ازاء الحقيقة المرئية - انتقادات عنيفة ، واتهم على الأخص بفقدانه كل حب واحترام نحو الإنسان ، وأشار الكثيرون الى ما سموه « بالنزعة التدميرية » في الفن الحديث وذهب الحصور الى أن الحركات الفنية منذ أوائل القرن العشرين انما هي اعراض لانحراف خفي وغير محدد الدوافع الى الهدم والتخطيم ، وقيل أيضا أن التفتت الذي غلب على الفن الحديث ليس الا انعكاسا لما طرأ من تفتتات مماثل في قيم الحياة وحقائق العلوم .

الوجوه والاجساد في لوحات المعاصرين وعلى الاخص في لوحات التعبيريين الذين لقسوا من النازية صنوف العذاب والتحقير وبين الصور المستخرجة من سجلات المرضى في المستشفيات والمصحات المختلفة . ولا شك ان الكثيرين قد اقتنعوا بصحة هذه الاتهامات والانتقادات ، واستقر في روعهم حقا أن هذا الفن الحديث هو « فن منحل » على ما وصفه به الاعداء ، وأيدوا حملات التشهير والمقاومة ضد هذا التيار الملوث الهدام .

وليس ثمة من ينكر أنه بالنسبة لمن يريد أن يكون التمثال واللوحة نسخة طبق الأصل من النموذج المنقول فإن فن القرن العشرين يكون في نظره بحق قد أولى التشويهات البدئية اهتماما بالغا . على ان الامر في تصوير القرن العشرين ليس في كل الاحوال مجرد مستنسخات للواقع فحسب ، فعندما يجزى الفنان التكعيبى الوجه الى مساحات هندسية صغيرة ذات زوايا حادة فهو لا ينقل الواقع . ولهذا فلا يجسد ان تحكم على عمله بالمعايير التي تحكم بها على عملية النقل على الواقع ، انه يهدف الى اجراء عملية تحليل لمستوح وتوفيق بين الاشكال الاصولية . وهو عندما يرسم شخصا يحاول ان يختصر الهيئة الانسانية الى الاشكال الخالصة وهى الاشكال الهندسية . فالوجه ليس وجها والذراع ليس ذراعا والعنق ليس عنقا بل هي كلها في نظره اشكال هندسية مخروطية ومكعبة واسطوانية . واذا انتقلنا الى مصور تعبيرى فاننا سنجده يعمد الى الجور على الشكل الانساني الواقعي . فربما استطاعت قامة الانسان المرسوم بما يقترّب من صورته في مرآة غير مصقولة الصنع ، وقد تنكسر قسماته كما لو كان ينظر الى وجهه في ماء ، بشر أو غدير . وقد تمتد ذراعه حتى تظول المسحب ، وقد تقصر ساقاه حتى يكاد يكون قد انغمس في الارض أو غاص في الطين مما يذكرنا بـ « انغمس في » السيد وينى « في مسرحية » الايرلندى صموئيل بكيت « الايام السعيدة » (١٩٦٢) ، واذا تاكلت القسمات بعض الشيء فمن عنف الصراع المتأجج في الاعماق . ان المصور التعبيري الحديث يستخدم النموذج الانساني على الاخص ليقدم لنا اشكالا جائرة وخطوطا كأنها جروح مزقتها سكنين حادة ، والوانا كأنها أمواج متلاطمة في ليلة احتجب عن سماها القمر ، وهو اذ يكسر اغلال الشكل الواقعي وينفض عبثه عن عاتقه انما يطلق العنان لروح امضها الالم ، واحاسيس القت عن

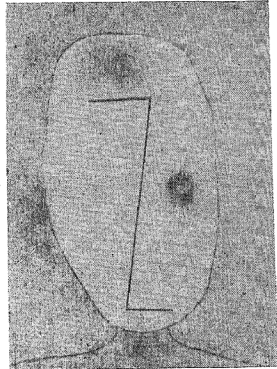
ورد مؤيدو الفن الحديث على خصومه دهشين من أن يقتصر الانتباه ازاء لوحة أو تمثال على الحطام من زاوية الصورة الطبيعية ويقصر عن تبين عامل التثبيد من زاوية الخلق الفنى . ثم تساءلوا عن الدليل على أن المصور قد فقد اليوم جهللكائنات، فقد يجب المرء بيتا قديما تربطه به ذكريات ومع ذلك لا يصوره مثلما يراه الآخرون ، بل يبذل فيه ويفرطالما ان الحب ذاته دافع الى التغيير والتبديل، ان ما يشعر به المصور نحو الناس والاشياء يمكنه ان يعبر عنه بالطريقة التي يعبر بها الموسيقى عن احساسه ، أى باستخدام « البدائل » فيترجم المصور عواطفه وانطباعاته الى الوان واشكال مقصودة لغزائها لا لما فيها من محاكاة . واذا لجأ المصور الى هذا النهج لترجمة احساسه فهل في ذلك ما يلام عليه ؟

على ان النزعة المزعومة الى التدمير في الفن الحديث قد تجلّت على الأخص عند تصوير الانسان، وذهب النقاد المعارضون الى اعلان السخط على تلك التصاوير المفردة التي لا يبلى فيها التشويه الفنى عملا تلقائيا نابعا من القلب مثلما كان عند الجريكو وتونوز لوتريك وفان جوخ ، بل عملا مدبرا نابعا من ارادة مبيتة على التهجيم والانتقاص من ثبل الصورة الانسانية . ويضى أولئك المعارضون الى الشكوى المريرة من ان المصورين والمثاليين المحدثين لم يقدموا لنا سوى شخصوص شاحبة مصدورة علاها الهزال أو مقعدة مشوهة ، ارتسمت البلاءة على قسماتها زائفة النظرات ، متوترة العضلات نائرة العروق شعنا الشعر ، وعبارة موجزة ان الانسان في أعمال الفنان المعاصر غالبا ما يكون تزيل المصحات العقلية والنفسية وغيرها من دور المرضى وملاجئ العجزة والمشلولين . ولقد عمد النازيون - وكانوا من الد اعداء التيار الحديث في الفن- الى كسر شوته وتشويه دعوته باجراء المقارنات الضافية بين

وجيها قناع التقاليد وآداب السلوك وافكارا
حبيسة تنطلق من قماقمها مرده واشباحا تزار
وتهدد في وجه العدم .

ولقد كان للفنان التعبيري المعاصر سلف عظيم
توطدت بينهما عبر السنين اواصر وثيقة ودفينة
هو الكريتي الذي استوطن اسبانيا في القرن
السادس عشر ، المصوور « دومينغوس
ثيوتوكوبولوس » الملقب « بالجريكو » اى
« اليونانى » ١٥٤١ - ١٦١٣ الذى نظر الى جسم
الانسان على انه عقبة لكنه أيضا الوسيلة الوحيدة
أمام الروح لتعبير عن نفسها . وكلما تأملنا
شخصه اجسنا بخوف ميتافيزيقى ، بخوف
هائل مما بعد الواقع ، وتقفز الى مخيلتنا قوى
الظلام . كل شخصه تسدو كما لو كنا نرى
صورها منعكسة على مرآة عراف يتكرر ظهورها
كما لو كانت قد بعثت بفعل السحر . وهكذا
وجد الفن قوته البدائية المتمثلة فى بعث الموتى ،
لكن هذه الاجسام التى بعثت الى الحياة تنقصها
الرقة والبراءة والحرارة الانسانية ، لقد قال
الأب بايز عن « القديسة تريزة » : - « ان تريزة
كبيرة من قدميها حتى رأسها ، لكنها من الرأس
وما فوقها هي هائلة بشكل لا مثيل له » وهذه
القائمة غير الرئية للانسان هي التى اجتهسد
الجريكو فى تصويرها طوال حياته . ولقد كان
هذا المصور العملاق الاب الروحى بحق للتعبيرين
الجدد الذين أفرغوا فى تصاويرهم نظرة تشاؤمية
الى الحياة ولعل فى مقدمة التعبيرين السكار فى
التصوير الحديث النرويجى « ادفارموتش » -
١٨٦٣ - ١٩٤٤ صاحب (الصرخة) و « النظرات
التى تنضح برعب بهيم لا يدرك كنهه » و « المكسيكى »
« كليمنت اوروزكو » صاحب التصاوير الحائضية
على جدران لكثير من الجامعات والدور العامة فى
الامريكتين .

بول كلى - « Z »



وعلى أى حال ، فان الشيء الذى يجب أن نسلم
به بصفة عامة هو أن الانسان لم يعد ذلك المخلوق
المهيب ذا الشأو البعيد الذى كان عليه بالنسبة
لاساتذة الفن القدامى . فما من مصوور محدث
يدقق ويتمعن فى تفاصيل وجه شخص من
الأشخاص اليوم مثلما كان يفعل مصوور مثل
الهولندى فان ايك (١٣٩٠ - ١٤٤١) ما من
مصور يشغل اليوم مثل الالماني هوليبين (١٤٩٧ -
١٥٤٣) بأن يبرز الطبقة الاجتماعية التى ينتمى
اليها الشخص المصور والمقام الذى يشغله فى
عصره ، وذلك بالتركيز على الثياب التى يرقل

فيها والانواط والقلائد والنيشابين التي يتشج بها ، والرياش واللائث الذي يحيط بها .

على أن من الخطأ أيضا أن نعتقد أن « فن البورتريه » و فن رسم الوجه قد ترك كله اليوم للمصور الفوتوغرافي ، الا انه من الطريف ان نعقد مقارنة سريعة بين « بورتريهات » مصور تقليدي مجيد هو الاسباني ديوجونيلاسكوز (١٥٩٩ - ١٦٦٠) وبورتريهات النمساوي المعاصر أوسكار كوكوشكا الذي كان واحدا ممن تعرضوا لتهجمات النازيين. ولقد كرس كوكوشكا أغلب نشاطه الفني للبورتريه ، على أنه يفودنا في لوحاته الى أكثر زوايا القلب الانساني اضطرابا وقلقا ، وأغلب الشخصيات التي يقدمها لنا هذا المصور هي شخصيات نخر فيها القلق ومزق مهجها ، ومن المصورين القدامى لن نجد من يشبهه سوى الاسباني فرانشيسكو جويا (١٧٤٦ - ١٨٢٨) الذي يتسلل بدوره الى الاعماق ويهتك الحجب ، ويعمد الى تعرية النفوس بكل جسارة وقسوة .

بول كلي - وجه انساني



وقد قامت نظرية كل من كوكوشكا وجويا على اكتشاف الذات المخبأة التي لا يوح بها الشخص المصور بمحض اختياره . وهذه الذات يجب ان تتكشف بفتحة في غفلة من الشخص المصور ، وفي لحظة من اللحظات ينزلق فيها ويفقد تحفظه وعندئذ يسقط «القناع الزائف» وتظهر الشخصية عارية . ان ذلك الكشف لا يتم بالتساوي بين المصور والمصور بل بصراع يخوضه المصور مع نموذجه أو ان شئنا الدقة ضد نموذجه .

ان الشخص الذي يأتي ليصوره الفنان يريد أن يصور الفنان صورته على ما يود أن يكون عليه لا على ما هو عليه في الواقع. وبالرغم من أن جويبا يحلل بكل عنسابة دقائق الوجه حتى في عيوبه الخلقية (وهو الأمر الذي استهوى أيضا مواطنه المعاصر لنا بابلوبيكاسو وعلى الاخص في لوحته الزرقاء لوجه سيسلندين المرأة ذات العين الواحدة التي صورها عام ١٩٠٣) فانه يشق طريقه أيضا الى اللاشعور ليستخرج من اعماق النفس الطبيعة الحقيقية للمرء بما في ذلك عيوبه ونقائصه التي يحرض على اخفائها .

أما فيلاسكوز فقد كان مصورا موضوعيا يرسم الشخص كما يراه ، أي على الوضع الذي يريده الشخص نفسه ، ولا يتطرق الى رسم

الانسجام بين أعضائه - كف هذا الجسد في القرن العشرين عن ان يكون الموضوع المفضل لدى فنانيه لا شك ان ثمة من شغف به مثل الايطالى اميدويوديليانى (١٨٨٤ - ١٩٢٠) - والفرنسى هنرى ماتيس (١٨٦٩ - ١٩٥٤) اللذين كلما رسما وجوها لا انفعال فيها ولا عاطفة رسما أيضا الجسد الانسانى وعلى الاخص الجسد النسائى فى خطوط انسيابية تتضخ رقة وليونة - على ان الجمال البدنى ووسامة الوجه وحلاوة التقاطيع لم يعد يعمل لها حساب كبير الوم على أى حال • ان المصور الحديث لم يعد يكثر بذلك أو لم يعد يكثر به بالقدر الذى كان يكثر أولئك الكبار فى عصر النهضة ، ولقد أصبح المصورون الجدد لا يعيرونها التفاسات اما لانهم يرون ان الحديث ، بالاعتبار هو الجمال التشكيلى لا الجمال الطبيعى ، واما لأن هذا الجمال قد أصبح يبدو فى نظرهم مجرد اكدوية طالما ان ذاك الجمال الطبيعى أمر يختلف فيه تقديرات الناس انفسهم • ويكفى ان نذكر فى هذا المقام تصور شعراء العرب القدامى للجمال الانثوى ، ونقارنه بتصوير الشعراء الرومانسيين والفرنسيين والانجليز له مثلا •

والمواقع ان هذا التغير الجذرى فى مفهوم الجمال يجب ان نقف عنده مليا، ويمكننا أن نبدأ بالإشارة الى « فينوس » كأمثولة للجمال التقليدى ، ولكن الحق ان الجمال مفهوم حضارى متطور أيضا • فقد تلقى بامرأة اكتملت لها كل مقاييس الجمال ولكن لا حياة فيها أكثر مما فى كتلة من الرخام أو الحجر ، وقد تلتقى بامرأة عادية بسيطة ورغم ذلك تأسرك شخصيتها ، لقد كان الاغريق يتطلبون فى قامة المرأة التناسب والانسجام وكما الخط، لكن الجمال أصبح له الآن عدة جوانب ومظاهر أخرى وتزايد هذه المظاهر وتتنوع تربية للمستويات والمفاهيم الحضارية • كما ان الروابط بين الرجل والمرأة اليوم أصبحت مغايرة لروابطها قديما • ولهذا انعكاسه البين على مفهوم الجمال ، فقد أصبحت المرأة فردا مستقلا ولم تعد تابعة للرجل بالقدر الذى كانت عليه من قبل •

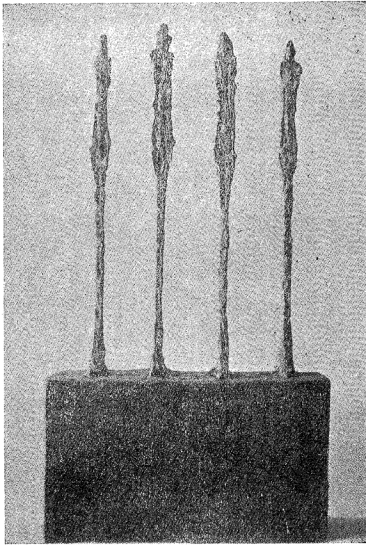
وقد لا تكون المرأة العصرية جميلة اذن ولكنها جذابة ، فيجمال المرأة اليوم ينطوى الى جانب القيمة الجسدية أو الحسية على قيمة أخرى معنوية ترتبط بالحضارة الحديثة ذاتها على الاخص • واذا نظرنا الى النسوة التى صورها الفرنسي المعاصر فيرنان ليجيه رأينا عصر الإله يطل علينا من خلال اجساد ضخمة متينة الإبنيان ، اعناق كأعمدة صلبة ،

ما لا يريد الشخص ان يكشف عنه ، ولذلك كان التفاهم بين فيلاسكوبز ونمودجه ممكنا والود متصلا • أما جويبا واتباعه وهم كثيرون فى صفوف المصورين المعاصرين فيختلفون عن فيلاسكوبز فى هذا المقام ، فهم يتسللون الى أعماق النموذج ولو بالرغم عن لكى يكشفوا الشر الذى فى داخله كل امرئ ، الشر الذى يخفيه تحت ستار من مظاهر الطبيعة الخارجية • ولقد كان من المبرزين فى هذا المضمار أيضا المصور البلجيكى المعاصر جيمس انسور (١٨٦٠ - ١٩٤٩) باقتنسه وهياكله العظيمة ، وقد صور الناس كدمى تمثل رواية هزلية كبيرة •

على أن جويبا - والحق يقال - كان أكثر لطفا عندما كان يصور طفلا من الاطفال وبهذه الروح الحانية العطوف تحركت فرشاة بيكاسو أيضا • ويمكننا أن نلاحظ مبلغ الحب المتدفق من قلبه فى لوحته لابنه الصغير مرتديا ثياب مهرج (١٩٢٤) ثم مبلغ انعدام العاطفة الى حد القسوة والشراسة فى لوحة مثل لوحته « فتاة أفينيون » (١٩٠٧) •

كما اولى المصور الحديث اهتمامه الى شخص خاص لم يكن المصور القديم ليجرؤ على تلوين لوحته بهم • ولقد كان أغلب معاصرى هنرى دى تولوزولوتريك (١٨٦١ - ١٩٠١) يظنونه مجنونا لانه رسم الزناصات والمهرجات والمغنيات والماهرات ، وعابوا عليه اعراضه عن التقاطيع الجميلة والحركات الرشيقية ، كانوا يقولون : صحيح انه يرسم بريشة جياشة بالعاطفة ، ولكنه يرسم مخلوقات ساقطة دمية ، ولكنها فى الحق كانت شروحا اصيلة للحياة • وهذا هو أعلى مراتب الجمال ، ولو كان قد احاط تلك النسوة بهالة من الحفر والحياء لبدت رسومه مقعسة بالزيف والجن ، ولكنه عبر فى شجاعة عن الحقيقة كلها كما تكشفته له • ولقد وضع التعبير عن الشخصية فى مقام أعلى من تسجيل التقاطيع الوسيمة والصدق فى مقام أعلى من الملاحظة والقياسة • ولقد كان للوتريك خلفاء كثيرون فى التصوير الحديث آمنوا بأن هناك من الجمال فى حقيقة خشنة أكثر مما فى اكدوية انيقة •

ولقد كف الجسد الانسانى الذى طالما هام به اعجابا فنانون عصر النهضة السكبار من امثال ليوناردودافينشى (١٤٥٢ - ١٩١٩) وميكائيل انجلو (١٤٧٥ - ١٥٦٤) ورافائيل (١٤٧٣ - ١٥٢٠) فعكفوا على تقصى ببناءه الكامل وتحوى



جياكوني - شخص انسانية

للجمال ان يفتح آفاقا رحبية للمشتغلين بالازياء والتجميل ومن على شاكلتهم ، ولعل النشل الذي يجدر ان نذكره في هذا المجال هو الهولندي كيس فان دونجين الذي اثار الوانه الوحشية البرتقالية والصفراء والخضراء والبنفسجية والحمر على وجوه نساءه كثيرا من الابتكارات الخلافة في الاوساط المعنية .

ولا تنبعث الرؤية الفنية الحقة من الرضاء بالانماط القياسية المستتية وتمجيد الذوق المستقر بقدر ما تنبثق من التمرد على الوسط المحيط ، واذا وضعنا في الاعتبار ان مفهوم الجمال على خلال ما قد يسود للوهلة الاولى ، من اكثر المفاهيم اختلافا عليها فاننا نفهم كيف أن مصورا مثل بيكاسو بعد ان كانت نماذجه النسائية في « الحقة الوردية » من فنه على قدر مقبول من الجمال الكلاسيكي تحولت منذ لرحته « فتيسات

شعر مناسب مثل صفائح الزنك ، وووس مشل كرات حديدية ، نظرات فولاذية ثابتة ناقبسة غامضة ، لا تعرف ازهاها ما اذا كانت هذه النسوة تسمعنا وتبصرنا أم نهسا لا تسمع ولا تبصر ، لكن هذه الدمى النسائية على اية حال تجسد تشوقنا الى الكمال والقوة ، ولهفتنا الى التحرر من العوز والمرض والشيخوخة .

كما ان هناك مسألة أخرى جديرة بالاعتبار بالنسبة لموقف الفنان الحديث من الجمال ، انه يستخدم فرشائه وقلمه كثيرا لاعلان تمرده على الانماط المستتية للجمال . ويطرح بشكل جائر احيانا السؤال الابدي : ما هو الجمال ؟ وقد يقدم لنا تصورات الخاصة أو تصورات تحريفية لا تخلو من الاغراب أو تعمد التشويه والذمامة حتى يثير في نفس مشاهده اجابات جديدة واصيلة . وقد يترتب على تصوراته المبتكرة

افينيون « تحت تأثير النحت الزنجي والنزعة التكميلية الى ابتداع شخص نسائية على قدر كبير من الدماعة في نظر التقليدين المحافظين ، وتذكر على سبيل المثل لوحة « ثلاث نساء » (١٩٠٨) و « امرأة تمسك بمروحة » (١٩٠٩) ثم « نساء على الشاطئ » (١٩٣٤) و « الراقصات الثلاثة » (١٩٣٥) و « امرأة على مقعد » (١٩٢٧) و (١٩٢٩) .

وقد يظن البعض ان تصوير النوازح والحيات الانسانية قد اتسعت قدراتها وعمودياتها ايضا ، فقد حققت انتصارات هائلة ولا شك ، بل ان بعض فتوحاتها قد تجاوزت ما كان يتصوره العقل البشرى من قبل . على ان قوى الهلاك والدمار التي تتهدد الانسانية اليوم اصححت ايضا تفوق ما حوط بها من اخطار في كل الازمان السابقة ، ولهذا فان حساستنا لا تخلو من القلق ، وبقيننا ليس يقينا لا يطرئ اليه الشك ، بل ان هذا الشك يقتضيه العلم ذاته في يومنا هذا . فهو يضع مسلماته موضع التساؤل على العوام مهيا كانت غير متنازع عليها في وقت من الاوقات . وكمن من حقائق انهارت تحت سمعنا وبصرنا اليوم كم من افكار كان يعتنقها القراء من بكل اصرار واصبحت اليوم خزيعلات الرثاء .

كما ان معرفة التجارب العلمية في دقائقها وتطوراتها لا تتأني في العصر الحاضر ، الا لدائرة ضيقة من التخصصين ، اما بالنسبة للعامة فان الذي يصل اليهم ويلمسونه في حياتهم اليومية فهو نتاج تلك التجارب وآثارها في نهاية الامر . ونعني بذلك على الاخص التجربة الذرية التي بدأت في اوساط الرياضيين والعلماء وانتهى بها الامر الى ان يثت في قلوب البشر عامة احساسا مريرا بالخوف والياس . هذا فضلا عن انه كلما تقدم العلم كلما زاد تقعدا ، وكلما بثت في نفس الانسان العادي الاحساس بانه قوة خارقة تتعدها وتسوده اي ان العلم قد اصبح بالنسبة له قدرا جديدا لا يقل هولا ومطالبة بالسجود له من القدر الافريقي ومن آلهة المجتمعات القديمة .

ومن الطبيعي تبعا لذلك ان تختلف صورة الانسان في الفن الحديث عن صورته في فنون العصور السابقة التي لم تكن قد عرفت بعد كل تلك الاخفاقات التي عرفها القرن العشرين ، وكانت لا تزال بقدرة ان تؤمن ايمانا مطلقا بالانسان وامكاناته .

ولقد كانت الحياة الاجتماعية في القرن العشرين أكثر ضغطا على الفرد باعتباره كذلك . وكثيرا ما يمضي الانسان مهسلا غير ملحوظ في خضم

الجموع الزاخرة من البشر ، ولهذا فليس بعجيب ان يتحول الانسان في كثير من اللوحات المعاصرة الى مجرد نقطة الوان أو شكل مبهم ليس له من قيمة ذاتية . واذ تأملنا تماثيل الايطالي المعاصر البرتو جياكوميتي (١٩٠١ - ١٩٦٦) لوجدنا الشكل الانساني فيها مجرد قامة نحيلة فارعة الطول خشنة كما لو كانت قد ضسغطت من كل جانب حتى اوشكت ان تنسحق ، وهي تضى بخطى واسسعة كما لو كانت تريد ان تفلت من الفراغ الذي يحوطها ويطبق عليها . ونحو هذا الفراغ الجائر حتى في اعمال جياكوميتي التي تتألف من عدة شخص جمع بينها على ذات الارضية فتبدو في سيرها كما لو كانت ماضية لتلتقي ببعضها بعضا ولكن لا يتم بينها لسبب خفي ، اي لقضاء حقيقي ، انهم اناس منعزلون منطوون على انفسهم ويحطهم الغموض ، يسرون جنبا الى جنب دون ان يتلاقى احدهم بالآخر أو يتعرف بمن حوله ، رغم ما يتبينه المتفرج من اوجه شبه بينهم .

على ان الفرد المضغوط المنتقص من قدره لا يلبث ان يهب متمردا فيجمل محل تقديس الانسانية بصفة عامة تقديس الفرد في حد ذاته فيظهر على المسرح الانسان المنطوي على نفسه المظلم اللاعقول الذي يصيح السمع لنوازح هواجس نفسه . ولهذا قيل ان الفن الحديث يعلى كثيرا صور العقل الباطن على صور العقل الواعي ، ويفسح المجال للتعبير عن المخاوف والنوازح المظلمة في اعماق الانسان ، وقد كانت التعبيرية ثم السيربالييسة الحطوات العريضة في هذا المجال .

وقد يظن البعض ان تصوير النوازح والحيات القائمة والمخاوف الدفينة الراسية في الاعماق بدعة من بدع الفن الحديث ومجال لم تتطرق اليه فرشاتة فنان من قبل ولكن الواقع غير ذلك . فقد عرف الفن في القرن الوسيط التسياطين والمسوخ وقد شغلت كثير من لوحات الفسلاندرى جيروم بوش ومن بعده مواطنه بيتر بروجيل (١٥٢٥ - ١٥٦٩) بتصوير الخوف والعباد الذي سبيلها الانسان في الآخرة ، ثم هناك جوبا « بمجموعته السوداء » التي تتألف من اربع عشرة قطعة يكاد يغلب عليها اللون الواحد . وكان جوبا لا يريد أن يلهيك تعدد الالوان عن تتبع الموضوع ذاته ، وفضل ان يعبر بالوان التربة الداكنة عن تلك الاحلام المزججة التي تقض مضجعه .

ومن ضمن « المجموعة السوداء » لوحة ضخمة بالغة الغرابة ومشحونة بالوتر هي لوحة مؤتمر العرافات يوم السبت « وأروع ما في اللوحة تلك



كولوز لوتريك - مفهية

ولهذا ففي الفن الحديث احتجاج على الكذب والرياء . وإذا كان يسيطر أمام عيننا الدمامة والقبح في كثير من الاحيان ، فليس ذلك لانه انما يحب الدمامة والقبح لذاتها بل لانه يريد ان يحارب اولئك الذين يلقون في النفاق والرياء ، وهو ما يدفع المصور الحديث الى تعبير صريح مباشر ، وفي بعض الاحيان خشن ووحش . وهو لم يشوه المشهد الواقعي مجرد الرغبة في الاثارة ولفت الانتظار أو النيل من نبل الشكل الانساني، بل انه انما يلجأ الى ذلك ليعبّر ، مثل فان جوج (١٩٥٣ - ١٨٩٠) بقوة عن رأه وعذاباته .

الوحدة التي تجمع بين عشرات الشخصيات الجلّاسة ، تلك الوحدة التي تركزت على الأخص في نظرات العيون التي تلمع على الوجوه الشريفة كرمضات برق خاطف في سماء مليدة بالغيوم القائمة وتجد نفسك تتابع نظرات تلك العيون البراقة لتستقر في النهاية على الثور الضخم بحدقة عينه اليمنى التي تلمع في الظلام كعين ميت . وهو يرأس الاجتماع ويخاطب الجمع في وقار وثقة العارفين بيوأطن الامور . ولكن أية معرفة يمكن ان يختزنها رأس ذلك الثور الاسود؟ اية معرفة تلك التي يمكن ان ينطق بها لسان وحش قاس شرير؟ واية نصائح يمكن ان يوجهها الى تابعاته العرافات لينشر بها بين الناس السذج الذين يؤمنون بكل ما هو مغلف بالغموض والابهام والاسرار؟

لقد كان المصور السيريالي المعاصر ماكس ارنيس « بغاباته البشرية » مثل جويبا الذي استجمع شجاعته ودخل الى غابة اشد هولاً من غابات الارض وأكثر تعقيداً . دخل الى غابة النفوس البشرية المضاربة حاملاً في يده فرشاته محققاً في الاجراء المظلمة العطنية مقتنصاً في لوحاته الوحوش التي تزار في العروق والافاعي التي تلتف على الارواح والذئاب التي تعوى في الصدور .

ان الفنان يعبر عما يحسه هو لا عما يكلف او يأمره آخر بأن يحس به ويعبر عنه . ولهذا فان محاولات بعض الاخلاقيين بوجوب تطهير الفن الحديث من هذه «الرؤى الشيطانية» هي محاولات مقضى عليها بالفشل ما لم يبدأ بتطهير الحقيقة وتزويد الفنان بإحساس جديد للحياة . فمن السهل ان تمتنع الفن عن الوجود ولكن ليس بممكن ان تجعله يحيى على الدوام في الاكاذيب ووفقاً لمنطق ليس منطقه هو .

قريباً ..

((أزمة العقل في القرن العشرين))

عدد خاص من ((الفكر المعاصر))

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

تقدم

أحدث ما صدر من الكتب في شتى مجالات العلوم

تاريخ البشرية

المجلد السادس • القرن العشرون

التطور العلمي والثقافي

اعداد اللجنة الدولية باشراف منظمة اليونسكو

الترجمة والمراجعة : عثمان نويه ، د • راشسد البراوى

محمد على أبو دره

كتاب يؤرخ للتطور العلمي والثقافي في العالم تاريخيا تحلوه النظرة الموضوعية والعالمية ، تقدمه الهيئة بدءاً بالمجسد السادس الذي يتناول القرن العشرون بالتحليل العميق لأحداثه الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية واللوان التعبير الفني والتفكير العلمي لعديد من الشعوب وحضارات •

٤٧٨ صفحة - الثمن ٨٥ قرشا

الشعر الجاهلي

« دراسة نصية » بقلم : د • سيد حنفي حسنين

محاولة جديدة لدراسة الشعر الجاهلي ، مراحلها واتجاهاته الفنية عبر قرنين من الزمان قبل ظهور الاسلام •

٢٦٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

جماعة أبوللو

وأثرها في الشعر الحديث

(الطبعة الثانية)

تأليف : عبد العزيز الدسوقي

يعد هذا البحث من طبيعة الأعمال التي ربطت في منهجها بين تطور الشعر المعاصر في مصر فيما بين الحربين وتطور الحياة العامة ، دون اغفال للدور الذي لعبته حركة البعث الأدبي والانساني الذي ابتدأته بلادنا منذ الثروة العراقية •

٥٩٠ صفحة - الثمن ١٠٠ قرشا

فلسطين •• اليكم الحقيقة

(الجزء الأول)

تأليف : ج • م • ن • جفريز

ترجمة : أحمد خليل الحاج

مراجعة : د • محمد أنيس

وثيقة نادرة كتبت بقلم أحد الصحفيين البريطانيين ، أتاح له عمله ان يحصل على الأدلة الدامغة لأبشع جريمة ارتكبت في العصر الحديث •

٣١٤ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

● نهضة أفريقيا

تأليف : محمد عبد العزيز اسحق

تقديم : عبد الملك عوده

مجموعة من الكتابات والمقالات لرجل عشق أفريقيا ، وهي كتابات تعبر عن القضايا العامة والأحداث والتطورات التي عرفتتها حياة افريقيا الطويلة منذ عصورها الأولى حتى ايامنا المعاصرة .

٢٧٠ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

● أغنيات المنفى

مختارات من شعر ناظم حكمت

ترجمة : محمد البخاري

مراجعة : د. حسين مجيب المصري

باقة من شعر ناظم حكمت توجز في كلمات عذبة خلاصة تجارب الانسان ومعاناته

١٨٠ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

● عناق الأزرق والأخضر

بقلم : منير عامر

رواية تسجيلية عن حياة الفنان الكبير سيف وانلي

٢١٦ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

● بحيرة المساء

مجموعة قصصية بقلم : ابراهيم اصلان

١٥٢ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

● سياد الوهم

شعر : كمال عمار

٨٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر اخرا :

● ولا العفاريت الزرق

تأليف : عل سالم

المسرحية الفائزة بالجائزة الأولى في مسابقة المسرح الكوميدي عام ١٩٦٥

١١٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة « كتابات جديدة » صدر :

- كلاب القرية
مجموعة قصص سودانية بقلم : ابو بكر خالد
١٧٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

- ولا في الحوادث
مجموعة قصص مصرية بقلم عبد الفتاح رزق
١٥٦ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اصدقاني البشر
قصص قصيرة ٠٠ تأليف : يحيى أحمد
١٣٨ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اللعب خارج الحلبة
قصة طويلة تأليف : خيرى شلبى
١١٠ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

* * *

ومن سلسلة « العلم للجميع » صدر :

- النوم • التنويم • الأحلام
تأليف : ل • روخلين
ترجمة : شوقي جلال • مراجعة : د • أحمد عكاشه
تفسير علمي فسيولوجي لظاهرة النوم والتنويم والأحلام اعتمادا على نظريات
وتجارب بافلوف وتلاميذه ••
١٠٠ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

* * *

- جسمك وأسرار حياتك
تأليف : فوزى الشتوى
بحث عن الحقائق والنظريات العلمية الحديثة عن جسم الانسان وأسرار الحياة ،
تقدم فى اطار علمي مبسط •
١٦٢ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

* * *

- ومن سلسلة « تراثنا » صدر الجزء الثانى من كتاب
مختصر فى تفسير الامام الطبرى
لأبى يحيى محمد بن صادق التجيبى
تحقيق : محمد حسن أبو العزم
راجعه : د • جوده هلال
٦١٨ صفحة - الثمن ١٤٠ قرشا

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب
رئيس التحرير: د. فواد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكاتب

مجلة المثقفين العرب
رئيس التحرير: أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر

المجلة

للمصانفة الأدبية الرفيعة
رئيس التحرير: د. عبد القادر الرطبة
تصدر ليوم ٥ من كل شهر

الكتاب العربي

أول مجلة بيبيوجرافية في العالم العربي
رئيس التحرير: أحمد عيسى
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير: د. عبد الحميد بونين
تصدر كل ثلاثة شهور

تراث الإنسانية

تتناول بالعرض والتحليل الكتب
التي أثرت في الحضارة الإنسانية
في الماضي والحاضر
المشرف على التحرير: د. أحمد بوزيك
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون

للسينما والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية
رئيس التحرير: د. سهيل القلماوي
تصدر كل ثلاثة شهور

فانغ

شعبي المجلة ١٠ قروش

لوحات الغلاف -

للفنان العالمى هنرى مور



••• اعتذار

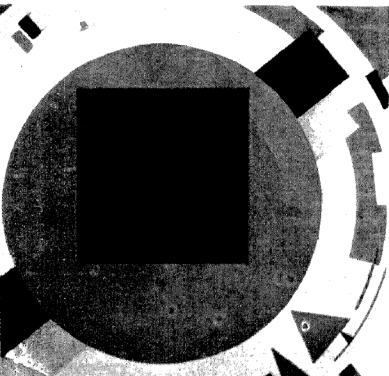
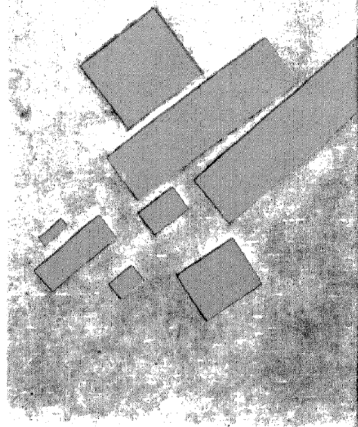
سقط سهوا اسم الاستاذ الدكتور ((هورست
ناليغسكى)) استاذ الادب الالمانى بجامعة القاهرة
وصاحب المحاضرة التى عرضها الدكتور
عبد الغفار مكاوى عن ((هينريش مان)) فى العدد
الماضى - مايو - من الفكر المعاصر * والمجلة
تأسف لهذا السهو وتعتذر للقراء وله •

الفكر المعاصر

العدد ٧٧ - يوليو ١٩٧١



FRANCIS 1971



في هذا العدد

- ٢ د . فؤاد زكريا حديث عن الشباب والثقافة
- ٩ د . ابراهيم مذكور مؤتمر المستشرقين في دور انعقاده الثامن والعشرين
- ١٣ لطفى قطيم جودج لوكاتش وعصره
- ٢٢ امير اسكندر محاولة للاقتراب من فكر لوكاتش
- ٣١ بقلم : ا . ج . ليهمان جودج لوكاتش للماركسي . . كنفاد أدبي
- ترجمة : سمير كرم من ابحاث المؤتمر الاول لعالم النفس :
- ٤١ د . صلاح مخيس دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعي في مصر
- ٤٨ د . فرج احمد فرج التطور الاجتماعي وآثاره النفسية في مصر
- ٥٧ د . عزت حجازي حول ترجمة مصطلحات العلوم الاجتماعية
- ٦٢ بقلم : ن . نارومفا المتناقضات الاخلاقية لعلم الاجتماع الغربي
- ترجمة : عبد السلام رضوان
- ٧١ عرض وتحليل : فريده احمد حديث عام عن الثقافة المصرية
- ٨٢ محمد جاد حسان ايفان وجزيرة الجنون الذهبية
- ٩٠ د . انس داود « حى بن يظفان » لابن طليل وصلته بالتراث الفكرى والفنى
- ٩٦ كمال رستم قضايا يطرحها ميثاق الصحفين
- ١٠١ ندوة القراء

مجلة الفكر المعاصر



فكر مضيح لكل التجارب

تصدر شهريا عن :

المصنعة المصرية العامة
للتأليف والنشر

٦ شارع ٢٦ بوليستير بالقاهرة
٩٠١١٩٧ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة

د . سهيل القلماوى

مستشار التحرير

د . أسامه الخولف
أنليس منصور
د . زكريا ابراهيم
د . عبد الغفار مكاوى
د . فوزى منصور

رئيس التحرير

د . فؤاد زكريا

مكاتب التحرير

مسعد عبد العزيز

المشرف الفنى

السيد عزمى

العدد
السابع والسبعون
يوليو ١٩٧١

حديث عن الشباب والثقافة

د . فؤاد زكريا

وسيجد القارىء فى الجزء الأخير من هذا المقال ترجمة كاملة لثالث هذه الموضوعات ، أقدمها مهداة الى شبابنا الذين نضع أملنا فى المستقبل بين أيديهم . ولكننى لا أود أن أعرض عليهم هذه الترجمة الا بعد أن أقف معهم ، ومع كل من تهوه قضايا الفكر والثقافة والشباب فى بلادنا ، لنناقش بهدوء بعض المشكلات التى أثارها فى ذهنى قراءة هذه الموضوعات .

لقد دأب جيل الكبار فى بلادنا على اتهام الشباب بالتقصير فى النزود بالعلم والثقافة ، وربما كان قدر كبير من هذا الاتهام راجعا الى رغبة الكبار فى تمجيد جيلهم والاشادة بفضله ، لا بدافع الاستعلاء فحسب ، بل بدافع التشبث بالماضى الذى يعنى بالنسبة اليهم أكثر مما يعنى الحاضر ، ورغبة فى الدفاع عن النفس والتمسك بأهداب الزمن الذى ينقضى رغما عنهم ، ولا يكف عن الافلات من قبضة يدهم .

وأنا من المؤمنين بان اشباب فى كل بلد هو على ما يريد الكبار أن يكون . انهم أبناء جيل الكبار ، والآباء - فى معظم الاحيان - هم المسئولون عما يلحق بأبنائهم . وكما أن من الامور المثيرة للسخرية أن يعيب الأب على طفله الصغير ، الذى لم تتح له بعد فرصة الاندماج فى أى عالم سوى عالم أسرته المباشرة ، تفوهه

كان اخاذز لى الى كتابة هذا المقال موضوعا كتبته فتاة فرنسية فى السابعة عشرة من عمرها ، لا تزال طالبة بالمرحلة الثانوية . فقد دأبت مجلة « الفيجارو الادبية » على نشر افضل موضوعات الانشاء (أو التعبير) التى يكتبها طلبة البكالوريا الفرنسية (الثانوية العامة) . وكان العدد الذى وقع فى يدي من هذه المجلة يضم ثلاثة موضوعات لطلاب يهتجون فى مجموعات مختلفة : كان الموضوع الاول بعنوان : « هل يمكن أن نقبل بلا تحفظ الراى القائل ان العمل مصدر الثروة ؟ » والثانى : « هل يكفى أن يكون لدى المرء منهج لكى يجرى بحثا علميا ؟ » والثالث : « هل نحن أدوات فى يد التاريخ أم نحن صانعوه ؟ » .

ولقد كان النصيح والتعميق الذى عالج به شبان فى مرحلة المراهقة موضوعات معقدة كهذه أمرا يدعو الى الدهشة حقا . فقد كانت كتابتهم على مستوى المفكرين الكبار ، بحيث يستحيل أن يبدى المرء نحوهم اعجابا نسبيا ، يأخذ فيه أعمارهم الصغيرة بعين الاعتبار ، ويعددهم متفوقين بالقياس الى الشباب فى مثل سنهم ، بل ان المرء لا يملك الا أن يعجب بعمق الثقافة ودقة التفكير والتخيل ناسيا تماما أنه ازاء مراهقين صغار .



تلك بعض الاسئلة التي لا بد أن تؤدي الاجابة عنها الى تذكير كل من يوجه الاتهام الى الشباب بكلمة المسيح : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر ! فنحن في واقع الامر ندين انفسنا كلها اتهمنا شبابنا بالتقصير في طلب العلم والثقافة . ولن يكون لمثل هذا الاتهام اساس الا لو كان جيل الكبار قد أدى بالفعل واجبه كاملا نحو الجيل الذي سيحمل الامانة من بعده .

على أنني لا أملك - برغم كل هذه العوامل - الا أن أقر بعض الحقائق ، وأعتقد بعض المقارنات، يدعيني الى ذلك اعتيادان : أولهما أن في استطلاع المرء أن يقوم بمهمة التشخيص ، ويعدد العيوب وينبه اليها ، دون أن تقتصر بذلك التشخيص ادانة أو يترتب عليه لوم للشباب أنفسهم . فمع الاعتراف الكامل بمسئولية المجتمع ككل ، تحت قيادة جيل الكبار ، عن جوانب النقص التي يعاني منها الشباب ، ينبغى التنبيه بكل قوة الى هذه الجوانب ، وتقديد ذلك الرهيم الكبير الذي يجعلنا ميالين دائما الى تصوير أمورنا كما لو كانت على خير مايرام .

أما السبب الثاني ، والأهم ، فهو أن ، من وراء كل حتمية في المجال الانساني ، قدرا معينا من التلقائية والاستقلال عن التحديد الدقيق . وحين نطبق هذا الحكم على مجال الشباب ، نجد أن لدى الشباب - من الوجهة النظرية - القدرة على التحرر من القيود التي فرضتها عليهم اخطاه الكبار ، أو على تجاوز الوضع الذي وجدوا انفسهم فيه ، وذلك في حدود معينة على الأقل . هذا

بألفاظ غير لائقة ، أو اكتساب عادات سلوكية قبيحة ، لأن هذه العادات وتلك الانفساط لم تستمد ، في واقع الامر ، الا من الأباء انفسهم ، فكذلك يكون من قبيل الظلم والعجز عن فهم الامور أن يعيب الجيل الاقدم على الجيل الاحدث أمورا لا يمكن أن يكون الجيل الاحدث قد اختارها لنفسه ، بل لابد أنه تلقاها على هذا النحو ممن في يدهم مقاليد اموره .

فقبل أن تصدر أي حكم على موقف الشباب من العلم ومن الثقافة الحادة ، ينبغى علينا - نحن الكبار - أن نسأل انفسنا : هل وفرنا لابنائنا الجو الذي يكفل اقبالهم على المعرفة وسعيهم الى توسيع آفاق عقولهم ؟ هل أنشأنا لهم المدارس الكافية ؟ هل قدمنا اليهم برامج تعليمية تساعد على إثارة حب العلم في النفوس ؟ هل عهدنا بهذه البرامج الى معلمين أكفء يفهمون التعليم على أنه زيادة قدرة العقول على فهم الامور، لا حشوها بمعلومات فجة ؟ هل زدنا مدارسهم بكتبنا كافية ، ونمينا فيهم حب القراءة والاطلاع ؟ هل استطعنا أن نفصل بين الرغبة في التعلم والرغبة في التخلص من ذلك الشسيع المخيف ، شبح الامتحان ؟ هل تقوم وسائل الاعلام لدينا بدورها في نشر الثقافة وتشجيع الاجيال الجديدة على أخذ أمور حياتها مأخذ الجد ؟ وربما كان الأهم ذلك كله : هل استطعنا - نحن الكبار - أن نخلص انفسنا من السطحية والجرى وراء المصالح ، وأن نضرب لابنائنا مثلا صالحا في احترام العلم والثقافة ؟

اذ أنه يعنى أن يقدم الانسان الى الآخرين زادا ثقافياً في الوقت الذى يكون فيه هو ذاته مازال محتاجا أشد الاحتياج الى مثل هذا الزاد .

وفى اعتقادى أن من له صلة ببيدات النشر - سواء أكان ذلك نشر الكتب أم المقالات - هو أقدر الناس على أن يلمس هذه الصفة فى الاجيال الجديدة من المثقفين . وفى حالات عديدة - ولا أقول فى كل الحالات بالطبع - يجد المرء لدى هذه الاجيال ميلا طائغيا الى التعجل بتقديم انتاج هو أبعد ما يكون عن النضج . ولا مفر عندئذ من أن تترتب على هذا التعجل الشديد آفات كل منها أخطر وأفدح من الأخرى .

فهناك فئة كاملة من المثقفين تكاد صلتها الوحيدة بالثقافة العالمية تقتصر على قراءة تلك الترجمات الشهواه البتورة المختلة التى يفرق بها الأسواق ناشرون لا يعاونون فى عملهم بشيء سوى الريح ، والريح وحده ، فى عواصم عربية معروفة . وكثير من أفراد هذه الفئة يتسابقون الى النشر وهم لا يملكون من حطام الدينسا الا فتات من المعلومات صيغت بأسلوب عجيب كاد أن يصبح ، فى أيامنا هذه ، لغة قائمة بذاتها، لها مصطلحاتها وتركيباتها وتعبيراتها المحفوظة المتداوله . وهكذا لم يعد من المستغرب فى أيامنا هذه أن تجد كاتباً يتحدث عن شيكسبير وهو لم يقرأ له عملاً واحداً قراءة كاملة فى لغته الاصلية ، أو تجد مجموعات من المثقفين يعالجون كل مشكلات العالم من وجهة نظر ماركسية وهم لم يقرأوا فى حياتهم نصاً واحداً لماركس بلغة أجنبية ترجمت اليها أعماله ترجمة علمية آمنة . أما هيجل وسارتر ، فالكل يتكلم عنهما ، بل ويكتب عنهما ، ولكن من قرأ لهما نصوصاً أصلية لا يعدون على الاصابع . وهكذا أصبح من الشائع فى الجو الثقافى أن يتكلم الناس بجرأة شديدة عن أهم الشخصيات وأخطر المشكلات دون أن يكون لديهم أى الملم بها الا عن طريق مصادر الدرجة الثالثة التى أصبحت - بفضل الاسلوب المشوه والفهم المتبور - نالته مخفضة . والأخطر من ذلك أن احداً لم يعد يربى فى ذلك المرأ مستغرباً، بل أصبح شيئاً مقبولاً يكاد يرقى الى مرتبة المسلمات .

القدر من التلقائية هو الذى يتحقق به التقدم ، وهو الذى يجعل كل جيل يضميف جديدا الى الجيل الذى سبقه بالرغم من تحكم هذا الجيل السابق فى مصيره . وباسم هذه التلقائية ينبغي أن يتحمل الشباب نصيبهم من المسئولية عن تكوين أنفسهم ، مع اعترافنا الكامل بأن الكبار لم يتحملوا القدر الخاص بهم من هذه المسئولية تحملاً كاملاً .

ولقد كان الشباب أنفسهم هم الذين طالبوا بهذه المسئولية ، واعترفوا بوجود هذا القدر من التلقائية فى سلوكهم ، حين أكدوا - فى مجتمعات كثيرة - أن الكبار لم يعدوا يصلحون لإدارة ذقة هذا العالم الذى يسير على حافة الهاوية ، وحين فرضوا - بتصرفاتهم العملية - مفهوم « الفجوة بين الاجيال » على باحثى العلوم الاجتماعية ، وجعلوا منه إطاراً أساسياً تفهم من خلاله العلاقة بين جيل الشباب وجيل الكبار فى العالم المعاصر . هذه « الفجوة » ان دلت على شيء فانما تدل على أن الجيل الجديد يشعر بقدر متزايد من الاستقلال عن الجيل القديم ، ولا يقبل أن يعتبر نفسه مجرد « ضحية » لأخطاء الجيل السابق ، أى أنه لا يقبل الاعتراف بالتحمية التى يتحكم بموجبها القديم فى الجديد ، ويؤكد أن لديه قدرة - تتزايد جيلا بعد جيل - على أن يشكل حياته بنفسه ، ويأخذ متاليد أموره بين يديه ، على الرغم من أن الكبار هم الذين يتخذون القرارات الحاسمة المتعلقة به ، وهم الذين يملكون سلطة تنفيذها .

فى ضوء هذه التلقائية وهذه المسئولية التى هى مطلب أساسى للشباب أنفسهم ، يحق لنا أن نحاسب شبابنا على ما يبذلون من جهود فى الميدان الثقافى ونحن آمنون من أن يوجه اليها ذلك الاعتراض الصارخ :

« وما ذنبنا نحن اذا كنتم أنتم ، أيها الكبار ، المتحكمين فى مصائرنا ؟ »

لعل أوضح مظاهر ثقافة الشباب فى أيامنا هذه ، تلك الظاهرة التى أحب أن أطلق عليها اسم « العطاء قبل الأخذ » . وأنا لنعلم جميعاً أن هذه صفة محمودة فى مجال العلاقات الانسانية ، لا سيما وانها هى بعينها شيمه كل من يتصف بالكرم والسخاء . ولكن مثل هذا الكرم يقلب الى شيء مذموم فى الميدان الثقافى ،

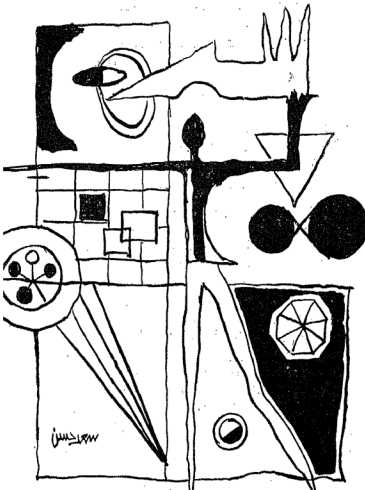
استوديو الى مؤسسه للنشر ، يعرضون عليها
آخر عينات بضاعتهم المرغوبة المطلوبة ،
ولا يقوّمون أنّ يلمحوا ، من حين لآخر ، الى
ما يمكنهم أدوة للاّخرين من خدمات مماثلة لو
قبلوا شراء شيء مما تحمله الحقبة .

ويرتبط بذلك ارتباطا وثيقا ظاهرة متسابقة
نشدها جميعا في عالم الكبار ، ولا يكاد امرء
يعرف لها تعليلا ، واعنى بها (ا) قصر العمر
الثقافي « . ذلك لأن المثقفين الذين تجاوزوا
مرحلة الشباب لا يدوم اهتمامهم بالانتاج
الثقافي الاّ أمدا قصيرا . وفي كثير من الحالات
تنقطع الانفاس وينضب العصب بمجرد بلوغ
منصب مرموق - علميا كان او اداريا - ويعيش
المثقف الكبير (سنا) على ذكرى فترة ماضية في
حياته ، كان فيها انسانا جادا ينتظر له الجميع
مستقبلا باهرا ، ويظل يرتزق بفضل هذه
الشهرة طوال حياته . مثل هذا الانسحاب
المبكر من ميدان العمل الثقافي الجاد يخلق فراغا
لايد أن يشغله أناس لم يبلغوا بعد مرحلة النضج
العقلي الكافي ، ويفتح الباب على مصراعيه أمام
المتعجلين الذين يقدمون الى الناس ثمار انتاجهم
وهي لم ترزل فيجبه .

ومن الطبيعي أن تؤدي سطحية الثقافة من
ناحية ، والرغبة الملحة في النشر من ناحية
أخرى ، الى انتشار صفات مذمومة كان المفروض
أن يترفع عنها الشباب وهم في مرحلة المثاليات
والمبادئ الرقيقة . فأمثلة الاقتباس المُرط غير
المشروع من أعمال الغير ، مالوفة وشائعة . وأمثلة
التحزب والتكتل وتبادل المصالح أصبحت لا تقل
انتشارا في عالم الشباب عنها في عالم الكبار .
وجه الخطورة في هذا أن الكبار الذين تشبع بينهم
هذه الآفات بدأ الكثير منهم حياته بداية تتسم
بقدر غير قليل من التمسك بالمبادئ ، ثم انزلقوا
تدريجيا ، وبفعل ظروف معقدة ، حتى وصلوا الى
ما هم عليه . أما اذا كانت نقطة البداية عند الشباب
النشأ هي ذاتها نقطة النهاية عند الشيخوخة
اليأس المستسلم ، فعندئذ يحق للهرء أن ينظر
الى المستقبل نظرة قائمة .

ولكن ، مادمت قد أخذت على عاتقي أن أقوم
بمهمة التشخيص ، فلا بد لي من أحاول البحث
عن أسباب لهذه الظواهر التي قد يميل البعض
- ممن يفتقرون الى الاسلوب العلمي في
التفكير - الى النظر اليها على أنها نتيجة انحلال
أخلاقي عام أو انصراف عن التمسك بأهراب
الفضيلة ، الخ . ولكي تكون هذه الأسباب
مقتنعة فلا بد أن تكون موضوعية قدر الامكان .

أول هذه الأسباب ، في رأيي ، زيادة الطلب
على العرض في ميدان الثقافة . فقد أتيجت لأبناء
هذا الجيل فرص ، في ميدان الثقافة ، تزيد
بكثر عن تلك التي كانت متاحة لكل الاجيال
السابقة . فهناك الى جانب الصحافة ، حاجة
متزايدة الى الانتاج الثقافي في ميدان التأليف
بكافة أنواعه ، وفي ميدان الترجمة وفي المجالات
المتخصصة ، نتيجة لتساع قاعدة القراء وظهور
جمهور جديد يحتاج الى انتاج ثقافي لا ينقطع .
وقد أتاحت الاذاعة والتلفزيون فرصا جديدة أمام
المثقفين ، إذ أنّ ساعات ارسال المواد الثقافية -
وان كانت من حيث النسبة العامة لازالت قليلة
بالتيسر الى مواد الترفيه غير الثقافي -
قد زادت زيادة كبيرة ، وهي تمثل طلبا يوميا
ملحا يحتاج الى انتاج دائم . كل هذه المجالات
الجديدة أدت الى ظهور تلك الفضيلة الجديدة من
المثقفين - أولئك الذين يفسعون في حقيبتهم
شتى أنواع المنتجات الثقافية الرابحة ، من
مقالات مثيرة الى أحاديث خاطفة الى ندوات
جذابة ، الخ ، ويدورون بها من جريدة الى



الكبار سيملكون عندئذ أن يرفضوا لهم مثل
 هذا الطلب . ولو اجتمعت كلمة الشباب على رفض
 التزييف الذى يقدم اليهم فى رداء زاه براق -
 كالترفيه الكاذب، الذى يغويهم ويشغلهم عما
 هو جسد من الامور ، فى وقت هم فيه أحوج
 ما يكونون الى التفكير الموضوعى المركز ، وأعنى
 به عروض كرة القدم التى يبدو أنها سستل
 برأسها من جديد - أقول انه لو اجتمعت كلمة
 الشباب على رفض مثل هذا الاغراء المزيف لما
 جرؤ الكبار على فرضها عليهم .

ان موضوعا قصيرا كتبه فتاة فرنسية فى
 السابعة عشرة من عمرها ، قد أثار فى ذهنى
 خواطر لا حصر لها عن موقف شبابتنا من الثقافة .
 وأنا لا أزعج على الاطلاق أن المقارنة جائزة أو
 مشروعة بين حالة واحدة كهذه ، قد تكون
 استثنائية تماما ، وبين آحوال الجموع الكبيرة
 من شباب بلد لا يزال يعاني كثيرا من مظاهر
 التخلف . ولكن تقديم النماذج الصالحة امر
 مفيد على الدوام .

وأحسب أن هذا النموذج كليل باقناع
 شبابتنا بان صورة الشاب الاوروبى ليست
 صورة الشعر المنهدل والملابس الغربية والعداات
 المتحدية للعرف الاخلاقى فحسب ، بل هى
 أيضا ، ومن وراء هذا كله ، بل قبل هذا كله ،
 صورة الجدية فى طلب العلم والتعمق فى تحليل
 المجتمع الذى يعيش فيه الانسان . وهو ايضا
 كليل باقناع فتياتنا بأن المرأة ، حتى فى بلاد
 الاناقة والتألق والمساحيق المبتكرة والحب المنحور
 من القيود - تستطيع أن تكون ، الى جانب هذا
 كله ، أنسأة مثقفة واعية بما يجرى حولها فى
 العالم ، وبدور الانسان فى صنع التاريخ .

هل نحن أدوات فى يد التاريخ ،
 أم نحن صانعوه ؟

كاتبة الموضوع : تيريز بربزاك

السن : ١٧ سنة . المدرسة : ليسيه فلنلون .

لو نظرنا الى أنفسنا على أننا « أدوات فى يد
 التاريخ » لكان معنى ذلك أننا نجعل من التاريخ
 فكرة ، وتجربدا مستقلا عن تحقيقه ، وبالتالي

وأخيرا ، وربما كانت القدوة السيئة من أقوى
 اسباب هذا الاندفاع المحوم الى تقديم تقاوه
 تفتقر الى النضج . ذلك لأن الشباب يجدون فى
 المجتمع ، من ان لآخر ، نماذج صارخة لانس
 تمكنوا ، بأساليب متباينة لا تمشرك الا فى شيء
 واحد ، هو أنها لا تتصل من قريب أو بعيد
 بعلمهم أو ثقافتهم ، من احراز نجاح صاروخى فى
 دويه وفى سرعته . ولا مفر من أن يؤدى تأثير
 الشباب بهذه النماذج الى أن يروسخ فى اداهتهم
 الاعتماد بان التعمق والجدية هما أسوأ وابغسا
 وسائل النجاح ، ومن ثم فانهم يؤثرون العدل
 على اكتساب شهرة سطحية أو مستطحة ،
 ويتبدون فى الوقت ذاته على ممارسه الاساليب
 الاخرى التى يرون بأعينهم انها حققت لغيرهم
 ابر النجاح .

والنتيجة ، بعد هذا كله ، هو أن نموذج الشاب
 الرزين ، الذى يعكف على أخذ الثقافة قبل ان
 يفكر فى اعطائها ، والذى يزيد من تعميق فكره
 قبل أن يخطر بباله نشر شيء من انتساجه على
 الناس ، والذى يفضل أن يظل مجهولا بدلا من
 أن يحرز بين الناس شهرة كاذبة - هذا النموذج
 ناد أن يختفى اختفاء تاما ، وكاد اصحابه ان
 يصبحوا ، بين الشباب ، نوعا أوشك على
 الانقراض .

ان أى مجتمع لا يستطيع أن يأمل فى مستقبل
 مزدهر الا اذا كانت أجياله الشابة تؤدى رسالتها
 كاملة فى التزود بالثقافة قبل أن تفكر فى تزويد
 الآخرين بها . واذا كنت فى بعض اجزاء هذا
 المقال قد وصفت شبابتنا بعبارات ربما بدت فى نظر
 البعض قاسية ، فمسا ذلك الا لأنى آمل فيهم
 الكثير . ومع اعترافى الكامل بمستوليه الكبار
 عن كثير من مظاهر القصور فى حياة الشباب
 الثقافية ، فانى أومن بأن لدى الشباب قدرة على
 تخطى العقبات التى وضعها الكبار - مختارين
 أو مرغمين - فى طريقهم . بل اننى لأومن بأن
 استغلال الشباب لقدرتهم هذه لن يتيح لهم مراجعة
 نظرهم الى الثقافة فحسب ، بل سيمكنهم من أن
 يرفضوا ارادتهم - فى حدود مطالبهم المشروعة -
 على الكبار أيضا . فلو اجتمعت كلمة الشباب على
 طلب أى نوع من الثقافة الجادة ، فما أظن أن



شيثا لا يمكن التأثر فيه ، أي أننا نجعل منه تسلسلا من الحتميات التي تماثل في ثباتها قوانين الجاذبية الكونية ، ولما نجعل منه ، على عكس ذلك ، تماقبا لمصادفات ليس للإنسان أي سلطان عليها . وفي هذا اغفال لحقيقة لا شك فيها، وهي أن التاريخ لا يوجد إلا لأن هناك بشرا يصنعونه ويفكرون فيه .

بعضها ببعض ، لما كانت أعقد من أن تظل روابط واعية ، فإنها تصبح بالفعل معرضة للتجاهل والاغفال . وهكذا لا يكون التاريخ حصيلة الفعل الواعي للبشر ، بل حصيلة الحانة الموضوعية للعالم الذي يمارس البشر فعلهم عليه . ذلك لأنه لا يوجد أي اصراء واع يتدخل في مخصصة هذه الافعال الفردية ، التي هي أصل كل تغيير أولي . وهكذا يبدو للبشر أن مسار تاريخهم الخاص غريب عنهم ، لأن الناس يكونون بالفعل عاجزين ، على المستوى الفردي ، أمام التاريخ ، إن تم يتركزوا على تلك الحقيقة الواقعية التي تتحكم فيهم بقدر ما تكون قد اكتسبت وجودا مستقلا ودينامية مستقلة (من المستحيل إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء ، من المستحيل العودة إلى العصور الوسطى) .

وعلى ذلك فإن الناس يبدو كما لو كانوا ادركت حتى يد التاريخ ، ولكنهم يبدو أيضا تب نو كانوا صانعيه ، اعنى صانعين غير واعين عندما يكون فعلهم مقتصرًا على المساهمة الفرديه في الخيرة الاجتماعية (كالعامل ، والقراءة ، والدراسة ، والانتخاب) ، أو صانعين واعين ، على ما يبدو ، حين يدون الامر متعلقًا بفراد يقومون بدور « تاريخي » (نابليون أو هتلر) ، ولكنهم في الواقع يدونون عندئذ أيضا معتمدين على التاريخ « الموضوعي » ، ماداموا لا يسكرون ، في أية لحظة بعينها ، سادة للتاريخ ومتحكمين فيه إلا لأن الناس لا يمكنهم أن يستعيدوا السيطرة على التاريخ بصورة واعية ، ولا يظلون سادة به إلا بقدر ما يمثل الناس لرغبات الجماعات المسيطرة في تلك اللحظة . وهذه الجماعات لا تكون هي ذاتها مسيطرة إلا لأسباب مادية تبدو في الطاهر عشوائية .

إن من الواضح أن علم التاريخ علم انساني ، ولكنه مادام علميا ، فلا بد أيضا أن تكون هناك روابط مسببية ، وقوانين عامة ، في المسار التاريخي . وعلى ذلك فليس التاريخ مجرد تراكم سطحي « لمصائر عظيمة » ، أو لأفعال فردية : أي أن القول بأن الانسان صانع التاريخ لا يقدم تفسيرًا واضحًا للمسار الكلي للتاريخ . فمن الواجب إذن ايضاح الدور الحقيقي للبشر بالنسبة إلى التاريخ ومعرفة ما إذا كنا نحن الذين نصنع التاريخ ، أم أنه هو الذي يحركنا .

إن التاريخ هو عملية تغيير الطبيعة والمجتمع عن طريق فاعلية البشر . ففي كل لحظة إذن يكون التاريخ ناتجا عن ملايين الافعال الفردية ، التي توجد لها أسباب ولها غايات متباينة ، بل متناقضة في كثير من الاحيان ، ومن ثم فهي أفعال يستحيل التعرف عليها في محصلتها النهائية ، مع أن هذه المحصلة لم تتكون الا منها . ولكن إذا كان السبب الرئيسي لكل هذه الافعال هو الصراع من أجل الحياة ، ضد القوى المعادية في الطبيعة ، أو الصراع من أجل مصالح فردية متباينة ، فهن الواضح أن لها أساسا مشتركا ، يتمثل في حالة الثروات المتراكمة ، وحالة الاساليب التكنيكية والمعارف في عصر معين ، وفي الظروف السياسية والثقافية ، والصراعات والعادات الموروثة من العصور الماضية . ذلك لأنه إذا كانت هذه العوامل كلها نتاجا للإنسان ، فإنها مع ذلك توجد خارجه ، ووجود هذه العوامل الموضوعية جميعها يتحكم في مسار التاريخ في أية لحظة بعينها .

وصحيح أن مجموع هذه الشروط هو نتاج لتراكم عمل البشر وتفاعلهم بعضهم مع البعض ، غير أن الروابط التي تربطها بأسبابها ، وتربطها

المصالح الأساسية كسكل (وهو التوحيد الذي قامت به ، مثلا ، الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ضد السلطة الملكية) . وهذا التوحيد لا يتأتى الا بالعمل في نفس اتجاه المسار غير الواعي : فلا يمكن التأثير في التاريخ الا بعرفة قوانينه ، ولا يمكن الانتفاع من هذه القوانين الا باتباعها (وهكذا فان قيام شعوب كالمشعب الجزائري بأخذ مستقبلها الاقتصادي في قبضة يدها ، يعد تحقيقا واعيا ومنظما لمهمة التصنيع ، التي تمت بصورة طبيعية أو تلقائية في البلاد الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر) .

ان التاريخ لا يوجد خارج البشر ورغما عنهم الا الآن ما يطلق عليه اسم البشرية هو في واقع الامر مجموعة من القوى المتباينة والمتناقضة ، وبالتالي لأن التاريخ هو محصلة هذه الصراعات ، وهي محصلة تتحقق على أساس التاريخ الماضي بعد أن أصبح حقيقة موضوعية ، « طبيعية » . لا واعية على نحو ما .

بهذا القدر يكون الانسان أداة في يد التاريخ ، ولكنه بمعنى أهم هو صانعه ، ليس فقط لأنه هو الذي ينتج التاريخ ، بل أيضا لأنه يستطيع أن يتحكم فيه عن طريق إعادة السيطرة على ناتجه الذي أصبح غريبا عنه ، وذلك بفضل المعرفة والتنظيم .

فمن الواجب إذن أن ننظر الى أنفسنا على أننا صانعو التاريخ ، مادام هذا وحده هو سبيلنا الى أن نصبح صانعيه بالفعل ، أي أن نقبض بقلتنا يديننا على زمام تاريخنا ، ونجعل تلك العملية الفعلية ، عملية إنتاج البشر للتاريخ ، عملية واعية خاضعة لارادتنا :

ولكن اذا كان التاريخ غريبا بالنسبة الى الفاعل الرئيسي ، فمرد ذلك الى أن الانسانية ليست كالا متجانسا متماسكا . فمن اجل أننا لا نستطيع أن نصبح صانعين للتاريخ الا عن طريق الفهم الفعلي للمسار الموضوعي ، وعن صريق أخذنا لهذا المسار على عاتقنا ، واستيعابه في داخلنا ، أي عن طريق فهم الواقع فهما شاملا . فليس من الممكن التأثير في كل معقد ومتناقض الا عن طريق معرفة عناصره الرئيسية ، ولنلاحظ أننا عندما نتحدث عن الانسان بوصفه صانع التاريخ ، فلا بد أن يكون حديثنا منصبا على مجموع البشر ، لا على جماعة فوضت اليها البشرية أمرها على نحو ما . وعلى ذلك فمن المستحيل أن يحدث ذلك الا عن طريق التأثير المباشر في التاريخ ، أي عن طريق معرفة قوانينه القوانين . والواقع أن تلك العصور التي صنع فيها الانسان تاريخه ، كمصر ثورة ١٧٨٩ (الثورة الفرنسية) ، تتميز بالتوافق بين اتجاهات المسار التاريخي (أي نمو الطبقة البورجوازية وتداعي السلطة الملكية) وبين وعى الناس . أما حين لا يوجد هذا التوافق من تلقاء ذاته ، فمن المستحيل خلقه الا عن طريق الفهم العام ومعرفة هذه القوانين عن وعى .

ان من الواضح أن ما يؤدي الى وجود فجوة بين أفعال البشر والتاريخ هو الاختلاف والتناقض بين مصالح القائمين بهذه الأفعال والواقع أن من المستحيل أن يأخذ المجتمع على عاتقه ، عن وعى ، مهمة تنظيم تاريخه اذا كان هذا المجتمع قائما على الصراع الفردي من أجل العيش . وعلى ذلك فلا يمكن التأثير في التاريخ الا بتوحيد

مؤتمرات المشرقين في دور انعقادها الثامن والعشرين

د. ابراهيم مذكور

بعض الوقت . وحرص بعضهم على أن يزور القاهرة بوجه خاص ، ويتلمذ على شيوخ الأزهر . ويوم أن أنشئت الجامعة المصرية القديمة في أوائل هذا القرن عولنا عليهم ، واستقدمنا بعضهم ، فرسموا الخطط الأولى للمنهج العلمي والبحث الدقيق . وعندهم أخذ أمثال منصور فهسي ، وعلى العناني ، وأحمد ضيف ، ومصطفى عبد الرازق ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مصطفى ، وعبد الوهاب عزام ، وأحمد حسن الزيات ، والدكتور طه حسين .

ولا شك في أن للاستعمار شأنًا في حركة الاستشراق ، وجه إليها ، وأعان عليها ، ويسر لها السبيل . ولكن من الخطأ أن نذهب إلى أن الدراسات الاستشرافية سياسية واستعمارية كلها ، أو أنها ليست الهجومية وهدامة تشكك في العقيدة ، وتنتقص شأن الحضارة الإسلامية ورجالها . نعم إنها تخطئ وتصيب ، شأن كل بحث أو دراسة ، ولكن قسطًا كبيرًا منها اتسم بالنزاهة العلمية التامة ، وتحرى الأصول الثابتة ، والتوسيع في الجمع والاستقصاء ، والنقد والتحجيص ، وعد ولا يزل حجة في بابه . رسمت منهج البحث الدقيق وطبقته تطبيقًا سليماً على الدراسات الإسلامية المختلفة . عولت على المصادر الأولى ، وحاولت الكشف عنها ، فأخرجتها إلى النور وترجمت منها ما ترجمت إلى اللغات الأوروبية الحديثة . ومن ذا الذي ينكر ما أرينان على تقييده ، ومونيك ، ودبيور ، وإشتانينسندر ، وهورتن ، وبويج من شأن في تاريخ الفكر الفلسفي ،

نشطت حركة الاستشراق بأوروبا في النصف الأخير من القرن الماضي ، وأسهم فيها باحثون مختلفون ، ولونوا مدارس متعددة في العواصم الكبرى . فكان منهم ألمان ونمساويون ، وهولنديون ، وبلجيكيون ، وسويديون ، وديمركيون ، وروس وإنجليز ، وفرنسيون وإيطاليون . رحلوا وسافروا ، درسوا وبحثوا . وجهوا النظر نحو التراث الشرقي عامه ، والتراث الإسلامي خاصة ، وهذا ما سنقف عنده . شغلوا به ، وبدعوا في أحياء قسطنطينية كبر منه . وكان طبيعيًا أن تتلون دراساتهم بلون البيئة التي عاشوا فيها أو اتصلوا بها ، ولأمر ما عني الهولنديون بدراسة الفقه الإسلامي بحكم صلتهم باندونيسيا ، وعندهم أخذ التمسايون . واتجه الإنجليز والفرنسيون نحو الأدب الفارسي والعربي ان عن طريق إيران أو عن طريق مصر وشمال أفريقيا . وخطأ الألمان خطوات فسيحة في الدراسات اللغوية ، ان في المصرية القديمة أو في اللغات السامية كالسوريانية والآرامية ، والعبرية والعربية . بيد أن البحث والدراسة لا تفرص عليهما حدود معينة ، وممتي فتح بابهما تشعبًا وتنوعًا . واستلفتت الثقافة الإسلامية القديمة والحديثة أظار هؤلاء الباحثين ، وتخصص فريق منهم في بعض جوانبها ، فكان منهم الأديب واللغوي ، والعالم والفيلسوف ، والفقيه والمتكلم ، والتخصص في الحديث وعلوم القرآن ، والمؤرخ والجغرافي ، والطبيب والكيميائي ، والرياضي والفلكي . ولم يترددوا في أن يزوروا البلاد الإسلامية ، ويقفوا على معالمها ، بل يقضوا فيها

أو يقف عند تفاصيله وجزئياته ، فيعرض لليهودية والنصرانية والاسلام ، كما يعرض للبرهمية البوذية ، ويبحث عن أصول اللغات الشرقية كالصربية ، والفينيقية ، والحبشسية ، والآرامية ، والسومورانية ، والسنسكريتية والصينية . ويتتبع تطور لغات أخرى كالآردية والفارسية والتركية ويمنح العريسة قسطا غير قليل من عنايته . ويكشف عن أصول الفلك والتنجيم والسحر والشعوذة ، وينوه بالحفريات والكشوف الأثرية المختلفة ، ويتجرى عن علوم الشرق وصناعاته الأولى ، ويبين ما كان لها من أثر في علوم الغرب وفلسفته . فهو باختصار

فرصة مواتية للتنبؤ به بالجهود التي تبذل في دراسة الحضارات الشرقية كل ثلاث سنوات ، تنويه كبار المتخصصين من أطراف العالم المختلفة ، وفي هذا ما يسمح بالتعاون الثمر ، وتبادل الآراء ، وعقد صلات وثيقة ، وربط حلقات البحث بعضها ببعض ، وما قد يفسح المجال لبحوث ودراسات جديدة . ومؤتمر المستشرقين في اتساع آفاقه هذه يبدو بوضوح أنه صنيع القرن الماضي الذي كان يعيل إلى النزعة الموسوعية ، ويؤثرها على التخصص الضيق المحدود . وثريا ما أثيرت هذه النقطة في الهيئات المشرفة عليه . واقترح أن يقسم إلى عدة أقسام بحسب أبواب الحضارات الشرقية وفروعها ، ولكن رجحت حتى الآن فكرة الاستمسك بالوضع القديم ، مع الاستعانة بالشعب والحلقات التي تعمل في الأوطان العام للمؤتمر .



وقد أعدت استراليا لدور انعقاده الثامن والعشرين عدته . وسخرت له امكانياتها كلها ، وما أعظمها . عكفت على الإعداد له منذ مؤتمر مشجان الأخير ، وهي قارة جديدة تستهوي عشاق السفر والرحلة ، وبلد مضياف يعرف كيف يستقل الأجانب والزائرين ، وشاب يحرص في حماسه على ألا يكون أقل من الشيوخ والمعمرين . والواقع أن الأمر لم يكن هينا ، فقد فاق الاقبال على هذا المؤتمر كل تقدير ، بلغ عدد المشتركين فيه نحو ١٣٠٠ ، ربعهم تقريبا من الاستراليين ، والباقي موزع بين الشرق والغرب ، وكان نصيب الشرق جد عظيم . ويكفي أن أشير إلى الهند مثلا ، فقد شهد هذا المؤتمر منها وحدها نحو ٩٠ باحثا ، في حين أن معظم البلاد العربية لم تشارك فيه ، وفيما عدا لبنان ومصر لم يحضر أحد ، على أن

وما لمكثوند ، وأسبن بلاسيوس ، ونيرج في تاريخ الفكر الكلامي ، أو نيكلسون ومانسيون في تاريخ الفكر الصوفي ، أو لستلانا وجولد زهير في تاريخ التشريع ، أو لفنزنيك في علوم القرآن والحديث ، أو لنولرلكره وفيشر في علوم اللغة ، أو لبراون ومايرهوف في تاريخ الطب ، أو لروسكا وبول كراوس في تاريخ الكيمياء ، أو لكراتشوفسكي في تاريخ الأدب الجغرافي ، أو لادم متر في التاريخ الحضاري ، أو لفاير في الموسيقى ، أو لنلليو في الفلك ، أو لكارادي في الرياضة . وادع جانبا الأحياء ، ولهم دراسات عميقة ومتخصصة في عدة نواح .

وشاء هؤلاء الباحثون في الثلث الأخير من القرن الماضي أن يكونوا لهم هيئة ، تعد من أقدم الهيئات العلمية الدولية ، وهي ماسمي بمؤتمر المستشرقين . وقد انعقد أول اجتماع له في باريس عام ١٨٧٤ ، واتفق أن يكون له دورة كل ثلاث سنوات . ولكن الحربين العالميتين في هذا القرن لم تمكناه من أن يتابع انعقاده بانتظام ، وانتهى به الأمر ، وقد أوشك على بلوغ سن المائة ، أن يعقد حتى الآن ٢٨ دورة . وحرصت مصر على أن تتابع نشاطه منذ عهد ميكر ، واشترك فيه بعض شيوخ الرعيل الأول ، أمثال عبد الله فكري ، وحمزة فتح الله ، وحفي ناصف ، وتلاميذ آخرون ، وبخاصة بعد قيام الحياة الجامعية . واقتضت دورات هذا المؤتمر في أول عهده على عواصم واحدة عقدت في الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه أوروبا ، ولم ينل إفريقيا منها حتى الآن إلا دورة واحدة عقدت في الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه فرنسي . ثم امتدت اجتماعاته أخيرا إلى بعض عواصم آسيا وأمريكا الشمالية ، وكان آخر اجتماع من نصيب استراليا في يناير الماضي . وقد شات مصر أن تحظى بالاجتماع المقبل ، ولم يصرفها عن ذلك إلا رغبة الجمعية الأسبوية بباريس ، في أن يناله ، لأنه يصادف العيد الثموي للمؤتمر المستشرقين ، الذي عقد لأول مرة في العاصمة الفرنسية ، وهذه رغبة لها وزنها ، والأمل معقود على أن يجيء دور القاهرة عما قريب .

ومؤتمر المستشرقين هيئة علمية متشعبة الأطراف ، متعددة الجوانب ، يعني بالحضارات الشرقية في تاريخها الطويل : القديم والمتوسط ، والحديث والمعاصر . ويعالج المظاهر المختلفة لهذه الحضارات من دين ومعتقدات ، وعلم وفلسفة ، وأدب ولغة ، وفن وأثار . يدرس ذلك كله جملة ،

نصيب هذين البلدين كان جد ضئيل ، ولم يستطع أن يواجه أبواب نشاط المؤتمر المختلفة . وما أجدنا أن تعنى بهذه المحافل العلمية، وأن نسهم فيها بما لدينا من بحث ودروس ، فهى دون نزاع سبيل تعريف وتعارف ، وأخذ وعطاء ، واتصال وتبادل . وقد عرفت ، استراليا كيف نهى لزارها كل أسباب الراحة ، يسرت للكثيرين منهم وسائل السفر ، واستضافتهم جميعا فى كرم وسخاء ، ولم يفتننا أن تعد لهم شيئا من وسائل الترفيه .

واختارت مؤتمرها كانبرا عاصمتها السياسية، وهى جنة الله فى أرضه ، أشجار وأزهار ، فأكبه وتوار ، قصور شاهقة ومنازل أنيقة ، جعلتها الطبيعة والصناعة ما تقع فى وسط غابة فسيحة الأرجاء، تكاد تزيد مساحتها على ٣٠٠٠٠٠ فدان، وترتفع عن سطح البحر بنحو ١٩٠٠ قدم، وتحيط بها جبال يبلغ ارتفاع بعضها نحو ثلاثة آلاف قدم، جوها قارى ، فهى حارة صيفا ، باردة شتاء ، وتتوالى فصولها على عكس فصول القاهرة . تنزل فيها أمطار غزيرة ، وتكتسب مرع خصيبة كانت قبل قيام المدينة مهدا لتربية أبقام كثيرة . والمدينة نفسها وليدة الحرب العالمية الأخيرة، فكر فيها منذ أوائل هذا القرن لتكون عاصمة البلاد السياسية ، ولكن تميرها لم يسر نشيطا الا فى العشرين سنة الأخيرة . ففي عام ١٩٢٧ كان سكانها لا يزيدون على ٦٠٠٠ نسمة ، وما لبثوا أن صنعوا فى عام ١٩٦٧ الى نحو مائة ألف ، وهم فى زيادة مطردة ، أخذ فى نشائها ببادئ التخطيط المعيارى الحديث ، ومكنت الرقعة الفسيحة من تطبيقه . فالتزم ما أمكن فى الشوارع أن تكون ذات اتجاهين ، وجمع بين الفسابة والمدينة ، واتبع فى أحياء كثيرة نظام المنزل ذى الحديقة . وبذا أصبحت كانبرا فعلا جنة ناعمة ، فطوفنا دائية أن فى البيت أو الشارع ، ومما يلفت النظر أنه لا يعدو أحد فطلا كان أو شابا على تسمار الشارع البانعة ، ولا يكاد يعرف فى سجل أمن المدينة حادث سرقة . وانشئت فيها بحيرة صناعية كبيرة زادت بها بهجة وجسالا ، وربطت أجزاءها بعضها ببعض ، وأتاححت الفرصة لرحلات مائية ممتعة . ولا أتحدث عما فى المدينة من أبنية فخمة ، كالبرلمان ، والمكتبة العامة ، والمبنى التذكارى للحرب العالمية الماضية .

وشاءت جامعة كانبرا الشابة أن تستقبل المؤتمرين ، ولم تكن أقل دقة وعناية من الجامعات

لعتيدة . فأسكنتهم بمدينتها الجامعية ، وما أنسجها ، تقع فى نحو ٣٠٠ فدان ، وتستعمل على المعاهد والمعامل والكليات ومسكن الطلبة والأساتذة ، وهذه المسكن جزء هام ، وعرض ضرورى للحياة الجامعية السليمة . وكم نود أن نتوافر لجامعاتنا الناشئة من جامعية على هذا الطراز . ووضعت ادارة جامعة كانبرا بعض أبنية كلياتها تحت تصرف المؤتمر ورجاله ، فكانت قاعات البحث متعددة تكاد تبلغ الثلاثين ، الى جانب بعض المعامل والمدرجات . وفى هذه القاعات قضى المؤتمرون أسبوعا كاملا فى درس وبحث متصلين ، وكم وددت أن لو استطعت الاشتراك فى حلقات الشرق الاذنى جميعا ، ولكن نظام العمل لم يسمح لى الا بمتابعة حلقة الدراسات العربية والاسلامية ، وكان ينبغي أن يكون لنا ممثلون فى جميع الخلفات التى تتصل بخاصنا ومماضيها البعيد والقريب . وأشهد انى نعمت بدراسات حية ممتعة ، فيها عمق ودقة ، وتحقيق وتحصن ، كشف عن أصول جديده . وصححت آراء خاطئة . فالتقت أضواء على بعض المدارس الكلامية والفلسفية والوصوفية ، فاقرب مثلا موضوع تلك الرسامة العزوة الى عمر بن عبد العزيز صى الورد على العذرية وحوول ربط بعض آراء أبى بكر الرازى الاخلاقية بالمدرسة الأبيقورية وأشهر الى ما لبعض الموافق الصوفية القديمة من أثر فى الانتاج الاذنى المعاصر . ومن حسن الحظ أن جامعة كانبرا تعترم نشر هذه الدراسات فى كتاب المؤتمر ، وسيجد فيها الباحثون والمتخصصون لذة ومتاعا . ومما راغنى حقا ولوع بعض الشباب الاسترالى بالدراسات العربية وتعميق فيها ، وقد حاول واحد منهم أن يعرض لنشأة علم النحو ، وجهد ما وسعه فى أن يعقد صلة بين المصطلحات النحوية وبعض المصطلحات الفقهية ، ويرهن على اطلاق واسع وقرارة مستفيضة .

وبعد ، فان استحوذت المؤتمرات السياسية على قسط كبير من نشاطنا ، فما أجدنا الا نهمل السنوات واللقاءات الأدبية والعلمية ، ان فى محيطنا العربى ، أو على النطاق الدولى العام . ذلك لأنها أقرب الى الوضوح والصراحة ، وانفذ الى القلب ، وأفضل فى النفس ، والأزم للمستقبل والذى البعيد . ولغة الثقافة أبعد عادة عن الكلفة والمغالطة والحداع والتضليل ، وما أحوجنا الى هذه اللغة فى الإخذ والعطاء ، كى نفهم حضارتنا الفهم الصحيح ، وتنال ثقافتنا منزلتها الحقة بين الأمم .

تهنئة وتقدير

منح الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور جائزة الدولة التقديرية هذا العام ٠٠ وهذا عرفان ، وتقدير من الدولة لمفكرنا العظيم ، الذي أثرى بفكره حياتنا العلمية ، وإنشاقية ، والاجتماعية . .

ونفتنم « الفكر المعاصر » هذه المناسبة لكي تحيي وتهنيء الدكتور ابراهيم مدكور ، وهي حين تقدم له خالص التهئة ترى أن كل تقدير له انما هو أقل من أن يكافئ الأثر الطيب العميق الذي طبعه في أبناء جيل من أساتذة الجامعات ، والمفكرين ، والأدباء .

كذلك لا يفوت « الفكر المعاصر » أن تعرب عن تهنئتها لأبناء أسرة الفلسفة ممن منحوا جائزة الدولة التشجيعية هذا العام ، وهم :

✽ الدكتور أحمد فايق : وقد فاز بالجائزة عن كتابه التحليل النفسى والفلسفة

✽ الدكتور محمد رشاد سالم ، حيث نال الجائزة عن تحقيقه لكتاب : جامع رسائل ابن تيمية

✽ الأستاذ فؤاد كامل عبد العزيز ، وكانت جائزته عن الترجمة الدقيقة لرواية « الأمل » وهي من تأليف الروائى الفرنسى أندريه ماركو ٠٠ وتدور حول الحرب الأهلية الاسبانية ، والرواية مليئة بالمشاكل الفلسفية الحديثة ، كما أنها تتميز بالنزعة الانسانية ، والنزعة الثورية فى آن واحد .

✽ الأستاذ يوسف الشارونى ، الذى حاز الجائزة عن التأليف القصصى ، فى مجموعته المعروفة باسم (الزحام) ، والكتاب يضم عشر قصص قصيرة ، الى جانب ، عشر قصص قصيرة جدا ، وهي التى اراد الكاتب أن يحيى بها شكل النادرة العربية التى تتسم بالتركيز الشديد ، وسرعة الحركة ، وتكثيف المغزى بطريقة مباشرة .

جورج لوكاتش وعصره

لطفي فطيم

عندما زرت المجر في سبتمبر ١٩٧٠ بدعوة من وزارة الثقافة المجرية لم يكن ضمن برنامج زيارتي الالتقاء بالفيلسوف المجرى الأشهر جورج لوكاتش . ولكنى عندما علمت فى بودابست أنه يعيش فيها وليس بالخارج كما كنت أظن طلبت مقابلته . ولم يكن قصدى من المقابلة إجراء أى حديث إنما مجرد التعرف إلى ذلك العملاق الماركسى آخر من بقى من الأحياء من عاصروا لينين مؤسس أول دولة اشتراكية فى العالم .

وزرته فى بيته الذى يقع فى ضاحية جبيلة من ضواحي بودابست - باريس الشرق - ويطل من بعيد على «الداونب الأزرق» . وحدثنى عن مصر ورغبته - التى لم تمكنه ظروف حياته من تحقيقها - فى رؤية أمجادها الفرعونية التليدة ، وسألنى عما إذا كانت كتبه قد ترجمت الى العربية ، فأخبرته أن الماركسيين المصريين يعرفونه أحسن المعرفة (والتمس عذر القارىء فى هذه الكذبة الحمراء) رغم أن أعظم كتبه «التاريخ والوعى الطبقي» لم يترجم الى العربية بعد .

وخرجت من عنده مبهورا بعد أن علمت أن المجر الاشتراكية قد كرمته فى العام الماضى (١٩٦٩) بمنحه وسام العلم الأحمر - أعلى أوسمة الدولة - (لاحظ أنه كان وزيرا فى حكومة إميرى ناجى) فى الاحتفال بالذكرى الخمسين لقيام جمهورية المجر السوفيتية عام ١٩١٩ . وعندما حملت الأنباء فى ٤ يونيو ١٩٧١ وفاة هذا الرجل العظيم ، تأكدت أن كثيرا من الكتاب المصريين سيتناولون حياته (وخاب ظنى) وأعماله ، ولكنى كنت متأكدا أيضا من أن الاحاطة بطبيعة تكوينه وتراثه العقلى والحضارى - وبالتالي تقديمه الى القارىء العربى - ستكون صعبة جدا على من يفكرون بطريقة غريبة وأعنى من تأثر تكوينهم العقلى والثقافى بالحضارة والفكر الانجلو - أمريكى ، إذ أن الاسماء التى أثرت فى حياة لوكاتش تنتمى لتراث أوروبا الوسطى والشرقية وخاصة ألمانيا ، وهو تراث - للحقيقة والواقع - بعيد نوعا عن أذهان الأوروبيين أنفسهم فيما بالك بنا نحن ...



توفى فى الشهر الماضى الفيلسوف المجرى الكبير «جورج لوكاتش» ، وفى الصفحات التالية تقدم الفكر المعاصر بعض المقالات التى تتناول جانباً من فكر هذا الفيلسوف المعاصر، كما ستوالى نشر دراسات أخرى حول الجوانب المختلفة لفكر لوكاتش وما خلفه من تراث نقى وفكرى فى أعداد قادمة .

التي تنشرها احدى دور النشر في ألمانيا الغربية. ويحتوى هذا المجلد بالذات على مجموعة مقالاته المعنونة « **التاريخ والوعي الطبقي** » التي أدى الى ظهورها أول مرة عام ١٩٢٣ فى الصدام بينه وبين الأرتودكسية السوفيتية الناشئة . فهو فى هذه المقدمة يستنكر آراؤه الفلسفية السابقة على اعتناقه اللينينية ، ويفضح بعضا من الممارك الانقسامية فى تلك الفترة ويقدم تبريرا - متأخرا عن أوانه - لبعض الاراء السياسية التي نادى بها عام ١٩٢٨ ، كما يصف « النقد الذاتى » الذى نشره فى تلك الفترة بأنه كان نقدا عبر جاد وأنه كان مجرد تاركين اضطر اليه لبتفادى الفصل من الحزب الشيوعى (الذى الذى حدث له فيما بعد فى أعقاب اشتراكه الوجيه فى المحاولة الفاشلة ضد نظام الحكم الستالينى فى المجر عام ١٩٥٦) .

وقد عمل لوكاتش بعد ذلك فى معهد ماركس - انجلز بوسكو فى عامى ١٩٣٠ ، ١٩٣١ ، وقام بدور نشط فى الحياة الأدبية للحزب الشيوعى الألمانى فى برلين فيما بين ١٩٣١ ، ١٩٣٣ . كما عمل فى معهد الفلسفة السابع لاكاديمية العلوم السوفيتية منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٤٤ ودخل المجر مع جيش التحرير السوفيتى . وشغل لوكاتش منصب أستاذ كرسى علم الجمال وفلسفة الحضارة فى بودابست فى ظل نظام مانياس راكوزى ، ولكنه تعرض لهجمات غلاة الستالينيين ، وشيئا فشيئا انزوى من الحياة النشطة للحزب . وما أنذبت تلوج الستالينية بعد ١٩٥٣ حتى ظهر مرة أخرى ، وخلال النكسة التي تعرضت لها المجر (أكتوبر - نوفمبر ١٩٥٦) أصبح عضوا فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى ووزيرا للتربية والتعليم فى حكومة أبصرى ناجى ، ولكنه لم يلاق مصير أبصرى وجماعته ، فقد لجأ الى رومانيا فترة قصيرة عاد بعدها الى المجر وسمحت له حكومة يانوش كادار ان يعود لممارسة نشاطه . وأعيدت اليه عضوية الحزب الشيوعى عام ١٩٦٧ . وفى مارس ١٩٦٩ ، وفى الذكرى الخمسين للاحتفال بجمهورية المجر السوفيتية التي لم يقيض لها البقاء عام ١٩١٩ والتي شارك فيها ، منحتة الدولة وسام العلم الأحمر وسمح له أن يعبر عن آرائه بحرية تامة وأن يقابل من يشاء من رجال الصحافة فى الشرق أو الغرب .

بقى أن نضيف شيئا واحدا لهذه المقدمة - التي قصدت منها أن أبين ضخامة المهمة - من

ولاشك عندى فى أنه يجب على من يريد تناول حياة لوكاتش وأعماله ألا يعرض ذلك على هيئة مقال فى مجلة اذ يستحيل على مقال واحد أن يوفى الرجل حقه أو أن يشبع نهم القارىء (*) .

ان من يريد تناول حياة لوكاتش سيجد نفسه أمام مهمة عويصة ، فتاريخه عريض وعميق سواء من حيث التراء النظرى أو من حيث الممارسة الثورية . ولعل أبرز ما يميز لوكاتش أنه يحتل مركز الصدارة فى تقاليد وسط أوروبا الفلسفية ، وهي تقاليد لا يوجد لها نظير - حتى - فى التقاليد الفكرية والفلسفية لأوروبا الغربية خاصة والعالم الانجلو سكسونى عموما . فضلا عن ذلك - وأهم منه - أن لوكاتش كان خلال النصف الثانى من هذا القرن يتمسك بالتهج الهيجي تمسكا لا يرضى بعض المفكرين اللينينيين الأرتودكس ، ناهيك عن الفلاسفة الماركسيين فى العالم الراسمالي .

لقد كان نشاط لوكاتش واهتماماته بعد عام ١٩١٧ متيرا للمجلد والانقسام سواء فى موطنه المجر أو فى الدائرة الأوسع للحركة الشيوعية . واكتشف ذلك فى تاريخه لحياته على هيئة ملاحظات فى الطبعات الأوروبية الغربية لكشباته أو فى المقدمات التي قدم بها تلك الطبعات . فقد اتبعت تلك الفرصة للتراجع عن بعض أحكامه السابقة أو تعديلها . واستفاد فى بعض الحالات الأخرى من التغير فى المناخ السياسى لكي يستنكر بعض « توفيقاته » مع « الأرتودكسية » التي سادت أوروبا الشرقية فى ثلاثينات وأربعينات هذا القرن ، أو يصفها بأنها مجرد « تاركينات » . ويوجد عرض لهذه المناورة فى المقدمة التي كتبها عام ١٩٦٧ للمجلد الثانى من مؤلفاته الكاملة

* لذلك فقد قمت سدراسة اغلب الظن انها قد تستغرق عدة مقالات حاولت جهدى ان اجمل كل مقال فيها موضوعا قائما بذاته . واعتقدت على أربعة كتب أهمها الدراسة النادرة المثال لمجور ليختبايم . وعلمه الكتب هى :

- 1) Lukacs, G. Lichtheim, Collins, London, 1970.
- 2) Essay on the history of Marxist ideas, Leopoldlakedz. cd., Preuger, New York.
- 3) The Communist International, Borke-nau Frans, 1938, Faber.
- 4) G. Lukacs, Marxism, Zitta. Victor, 1948.

ان كل هذه الملاحظات انما تقصد بها شرح الصعوبة التي يمكن أن نجدها في الفصل بين الفلسفة والسياسة لدى جورج لوكانش ، اذ يتضح أن هناك تيارا يلف أعماله النظرية وممارسته العملية في مجرى واسع وعميق . الا أن الركيزة الأساسية لهذه الدراسة ستكون الاضافة التي قدمها لوكانش الى الفكر الماركسي .

ولد جورج لوكانش في ١٣ أبريل ١٨٨٥ لأسرة يهودية غنية في بودابست ، التي كانت عندئذ العاصمة الثانية للإمبراطورية النموسوية المجرية . وكان أبوه مديرا لاحد البنوك الكبرى في المجر . وأظهر لوكانش منذ صباه اهتماما بالأدب والفن . ويرجع تاريخ أولى كتاباته الى عام ١٩٠٣ فقد كان يشارك مشاركة ايجابية في الحياة الثقافية لمدينته وهو مازال بعد في سنهين العشرين . وظهر له في عام ١٩١١ كتاب من جزئين ويقع في حوالى ألف صفحة عن الدراما الحديثة . وفي نفس السنة صدر له كتاب « الروح والأشكال » باللغة الألمانية ، ومنذ ذلك التاريخ كف عن الكتابة بالجرية - الاقيماند - واستخدم اللغة الالمانية في كافة كتاباته .

وحصل لوكانش عام ١٩٠٦ على دكتوراه الفلسفة من جامعة بودابست واندمج في الحياة الفلسفية التي جرت به بعدا نوعا ما عن الاهتمام بعلم الجمال الراجح عندئذ بين مثقفي وسط أوروبا قبل عام ١٩١٤ ، وأدت به الى اعتناق فلسفة حيوية أو حدسية تقف على طرفي نقيض مع العقلانية العلمية . وكان خلال فترة الطلب يعتقد الفلسفة الكانتية الجيدة الشائعة عندئذ في الاوساط الفلسفية ، والتي كانت تعتبر البحث المنظم في الحقيقة الأمر بقية وفقا على الفنون والعلوم بينما تقتصر الفلسفة على المنطق ونظرية المعرفة . وعندما سافر الى برلين حضر على الفيلسوف وعالم الاجتماع المشهور جورج زيميل (١٩٠٩ - ١٩١٠) ومال الى اعتناق تفسيره للكانتية الجديدة ، وهو التفسير الذي ترجع جذوره الى الفيلسوفين فندلاند وريكتر . وقد حضر عليهما أيضا في هيدلبرج (١٩١٢ - ١٩١٤) وتعرف هناك بتلميذهما البرز اميل لاسك .

وكانت حياة الفلسفية في ألمانيا - بلد الفلسفة - في سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى تدور حول هخوف صوت الكانتية الجديدة وبداية ظهور الفوتومولوجيا (هوسرل) ونمو النزعات الاعتقالية والحدسية المنبثقة من الاتجاهات الرومانسية . وكانت الكانتية الاثوزكسية ممثلة

المعروف أن الحرب العالمية الأولى (١٩١٤) وثورة أكتوبر الاشتراكية (١٩١٧) قد أسدلنا الستار على مرحلة من التاريخ وبدأتنا عصرا جديدا . والشئ الذي نريد لفت النظر اليه هو دور وسط أوروبا - ألمانيا وإمبراطورية النمسا والمجر - في هذه المرحلة الجديدة . فبينما ظهرت الشيوعية من تفاعلات الثورة الروسية ، وظهرت بشائر النازية والفاشية في ايطاليا وفرنسا قبل عام ١٩١٤ ، كانت التجديدات الفكرية والنظرية الحاسمة هي التي قدمها مفكرو ألمانيا والإمبراطورية النموسوية المجرية وما انقسمت اليه بعد الحرب . وفي هذا السبيل يمكن القول (مع الفارق طبعاً) بأن لوكانش قدم للشيوعية ما قدمه اشبنجلر للنازية . فبعد وفاة لينين عام ١٩٢٤ لم تقدم الشيوعية الروسية سوى قلة نادرة من المفكرين الأصلاء ولم يصل واحد منهم الى مكانة عالمية . ولنا أن نلاحظ أن فلاسفة ومفكرى الماركسية الحديثين ذوى الاتجاهات الديموقراطية والليبرالية والذين أصبحت لهم مكانة عالمية هم ممن نبعوا من وسط أوروبا ومعين تأثروا بلوكانش بدرجة أو بأخرى . فقد كان وسط أوروبا فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ مسرحا للصراع السياسي والأيدولوجي ، وحركت المناقشات العنيفة التي انبثقت من خلال ذلك الصراع تيارات فكرية خاصة عميقة ، ووجدت هذه التيارات تعبيراً عنها داخل الحركة الشيوعية الألمانية في كتابات كارل كورتش (الذي انفصل بعد ذلك عن الحركة الشيوعية الدولية وان ظل ماركسيا) كما تردد صداها في الدراسات السوسولوجية المرتبطة بمعهد فرانكفورت الشهير للدراسات السوسولوجية وخاصة لدى هوركيمر و أدورنو و هيربرت ماركيز . كما يتضح تأثير لوكانش في كتابات فالتر بنيامين وهو ناقد شهير في فترة جمهورية فيمار الألمانية وحمل لوسيان جولمان المفكر الماركسي الفرنسي الروماني النشأة رسالة لوكانش الماركسية الهيجلية من وسط أوروبا الى فرنسا .

وعلى العكس من هذا الجيل فإن تأثير لوكانش لم يمتد الى الجيل الجديد من الكتاب الماركسيين في وسط أوروبا ، بل انهم يجنونه اثوزكسيا بل وعلى وفق مع التيارات السوفيتية التقليدية . أما الكتاب « المراجعين » وعلى رأسهم الشيوعي النمساوى ارنست فيشر فيذهبون أبعد مما ذهب اليه لوكانش خاصة في مجال خلق عقيدة ماركسية في علاقة الفن بالمجتمع ودوره في حركته .

في هرمان كوهن و بول ناتوب تنادى بالتمييز القاطع بين نظرية المعرفة بين الميتافيزيقا التأميلية، أما مدرسة هيدلبرج فكانت تميل الى زيادة الاحتمال بالتاريخ عن العلوم الطبيعية، ومهد ذلك الطريق لفكرة فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١٦) عن « علم الروح » وهي ترجمة عبر دقيقة للكلمة الالمانية Geisteswissenschaft حيث أن كلمة Geist تعنى « الروح » كما تعنى « العقل » . وكان الجدل يدور حول مسألة : هل من حق الفلسفة شرعا أن ترمى الى شيء آخر سوى تعميم وضعية العلوم الطبيعية وكذلك ضد مدرسة ماربورج التي كانت تنكر امكانية الاستبصار بالطبيعة الحق لواقع ، وكانا - دلتاي وزميل - متأثرين بمعاصرهما الفرنسي هنرى بوجسون ويعتقدان أن الجوهر الحقيقي للواقع ، لا يمكن معرفته الا من خلال عملية الحدس العقلي .

وكان « علم الروح » الذي ينادى به دلتاي يختلف اختلافا أساسيا عن المنهج العقلاني الذي يمكن بواسطته للعلوم الطبيعية والاجتماعية أن « تفسر » العالم تفسيرا عليا . إذ كان يرى أن مهمة المؤرخ هي الالتم « التأويل » للماضي من خلال استعادة تصويرية لأفكار الآخرين ، وسبيله الى ذلك هو ان « ينقل » نفسه الى بعد روحي مختلف ، وهي عملية يسميها ان بحيامرة أخرى . وكان يعتبر هذا المنهج الشخصي للعقلاني إعادة البناء عن طريق الروح هو المنهج الوحيد الملائم للإنسانيات . وكان « التأويل » منهجا للفهم لا يعتمد على التفسير العلمي انما يهدف الى تفسير أنواع الإبداع المختلفة للروح الانسانية ، فمنتجيات العقل لها دلالة خفية يجب على « علم الروح » أن يفك طلاسمها . .

وقد ظهر منهج دلتاي اول مظهر في علم النفس ، مما أدى بفندلتياناند عام ١٩٨٤ الى أن يعزى من الحسب بين البحث الطبيعي من أجل الوصول الى القوانين العامة وبين التحليل التاريخي الحقيقي للأحداث المنفردة والفريدة . وكشفت كتاباته المتأخرة عن تأثيره بهوسرل الذي رفض بحسب النزعة السيكولوجية . وكان علم الروح عند دلتاي منذ البداية مشروعا فلسفيا انتهى به الى مقوله الدلالة أو المعنى التي مكنته من إقامة علاقة موضوعية بين العلوم الخاصة (كالنون مثلا) وبين تاريخ الروح الانسانية . ومع كل

أصالة منهج دلتاي الا انه كان نابعا من جذور التقاليد الفكرية الألمانية الأصلية المتمثلة في المدرسة التاريخية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر ، والتي ارتبطت بأسماء هيمبولدت وسافيني وجريم وشيلر ماخر . وكانت نقطة ارتكاز هذه المدرسة هي تأكيد استقلال التاريخ والانتروبولوجيا ودراسة الدين في مقابل البحث الوضعي عن القوانين العلية التي تنطبق على الطبيعة والتاريخ سواء بسواء . وترتب على هذا المنهج نتيجة هامة وهي اعتبار كافة المظاهر الفردية منتمة الى كل مرتب في بناء منتظم . بينما تميل وضعية العلوم الطبيعية الى اعتبار هذه المظاهر الفردية نماذج أو أمثلة للقاعدة العامة . وكان المنهج التاريخي هذا مثله مثل الفلسفة الرومانسية - يرضى الفنانين أكثر مما يرضى العلماء ، وكانت الثورة ضد العقلانية تستمد مفاهيمها من نماذج الخلق الفني . وفي الوقت نفسه كان للنظرة الكلية المترتبة على هذا المنهج ، والتي تركز على اعتماد الأجزاء على الكل - كان لهذه النظرة - تطبيقاتها في العلوم الاجتماعية . وسار فندلتياناند وزريكوت ودلتاي وزميل تدريجا في طريق أدى بهم في النهاية الى إقامة تمييز بين « الطبيعة » و « الحضارة » ورفضوا بوضوح البحث عن « قوانين للتطور » . ودعمت كتاباتهم محاولة ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) في بحثه عن منهج سوسولوجي يأخذ في اعتباره المعاني التي تتخذها الأفعال الفردية بالنسبة للآخرين . وكان وصفت فيبر للسوسولوجيا بأنها محاولة لفهم النشاط الاجتماعي « على مستوى المعنى » واضح الصلة بأعمال وأفكار هذه المدرسة .

كان هذا هو المناخ الفكري الذي نشأ فيه لوكاتش . وكان في كتاباته الأولى مواليا لهذا المنهج ، كما كانت أمثلته مستقاة من الشعراء الرومانسيين . وقد استنكر بعد ذلك هذه المرحلة من حياته ووصفها بأنها « طيش شباب » ، كما وصف معتقداته الفلسفية في ذلك الوقت بأنها « مثالية ذاتية » ، وهو النقد الذي يطلق على فلسفة كانط وما تفرع عنها . ويجب أن ننظر الى هذا الاعتراف بشيء من التحفظ لأن كل كتاباته فيما عدا المبكرة الأولى لا تكتمل انه كان قط من أتباع الأكانتية الجديدة الخالصاء (وهذه وجهة نظر جورج ليختهايم) أي من أنصار «اللا أدوية» التي كان العالمر بالنسبة لها « شيئاً في ذاته» لا يمكن معرفته . ففى كتابه « الروح

والأشكال « يبدو متأكدا أنه في مجال علم الجمال على الأقل يمكن الوصول الى الحقيقة النهائية من خلال الحدس الفوري المباشر ، وهو شيء أبعد ما يكون عن المثالية الذاتية . لقد كان لوكاتش في الحقيقة متأثرا بالموقف شبه الفينومولوجي عند اميل لاسك وهو التأثير الذي سهل له فيما بعد الانتقال إلى « المثالية الموضوعية » عند هيغل :

وينقلنا هذا الحديث الى فترة ١٩١٣ - ١٩١٤ وعندما كان لوكاتش في هيدلبرج وعضوا في الحلقة التي التفت حول ماكس فيبر ، وكان اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) عندئذ أستاذ الفلسفة بجامعة هيدلبرج . ووقع لوكاتش تحت تأثير سحره ، وكان كتاب لاسك الأساسي « منطق الفلسفة وقواعد المقولات » (١٩١٠) يقدم الأساس المنطقي لنوع من الأفلاطونية الجديدة التي جذبت لوكاتش . وأدى هذا بدوره الى فتح الطريق أمام اعتقاد ، يمكن الدفاع عنه فلسفياً ، في وجود مملكة فوق-حسية . وقد أدت دراسات لاسك الفلسفية في الأخلاق والجمال وفلسفة الدين - وهي الدراسات التي قطعتها الحرب العالمية الأولى ، حيث لاقى لاسك حتفه عام ١٩١٥ - أدت به الى الاقتناع من مدرسة هوسرل الفينومولوجية . وقد تأثر نمو لوكاتش العقلي والثقافي في تلك الفترة تأثرا عميقا بلاسك .

وكانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) هي التي قلبت موازين الأمور . ففي ظل للمعاناة التي سببتها الحرب لم يعد للفلسفة التي توزع المعرفة في خانات مغلقة مكان ، وفقدت جاذبيتها الأولى . فقال فيبر مثلا أن العودة الى الميتافيزيقا أمر مستحيل ، وطالب الجيل الجديد من الفلاسفة بمتسوق كل للحقيقة . وظهرت الاتجاهات المختلفة ، فاجتبه بعض الكتاب ذوي النزعة الفلسفية الى العودة الى الدين ، واتجه البعض الآخر الى فلسفة نيتشه اللاعقلانية ، واتجه آخرون الى النزعات العلمية التي ترفض الحضارة بأسرها ، أما لوكاتش فقد اتخذ اتجاهها مختلفا : الى هيغل .

ويجب أن نشير هنا إلى أن أعمال لوكاتش الفلسفية قد نبعث من النقد الأدبي ، وكان خلال تلك الفترة قد انضم الى جماعة سرية حول الشاعر ستيفان جورج . ولم يكن هناك من هو أبعد عن العمل بالسياسة من تلك الجماعة . كانوا أتباعا لجوتة ونيتشه وشعراء ما سمي « بنهاية القرن »

ذوو ميول غيبية ونزعات فردية تستند الى تقزز عميق من عالم الرجل العادي . وكانت تلك هي هي النظرة التي تكمن وراء العمل الأدبي الأساسي للوكاتش الذي طهر في تلك الفترة .. « نظرية الرواية » .

ويمكن استخلاص الجو النفسي الذي كتب فيه لوكاتش الشاب كتابه هذا (١٩١٤ - ١٩١٥) بينما كان في هيدلبرج وبعيدا عن أي نشاط سياسي ، من المقدمة التي كتبها لطبعة الثانية حديثة لهذا الكتاب بتاريخ يوليو ١٩٦٢ . فهذه المقدمة رغم ما فيها من نقد ذاتي لا تستنكر كلية الروح التي لجأ بها لوكاتش حينئذ مستغنيا بمملكة الفن من مرارة الواقع . لم يكن هناك أمل في العالم السياسي ، إذ انهارت ثلاث امبراطوريات شرقية روسيا ، النمسا - المجر ، ألمانيا نتيجة للحرب ، ولم تكن هناك اجابة على السؤال الذي كان يعذب العقول : ماذا سينتقدنا من الحضارة الغربية ؟ وكان لوكاتش باسترجاعه لاتجاهاته خلال المرحلة الأولى من الحرب العالمية يقدم لقرائه سر اعجابيه الدائم بالكتاب الروائي الألماني الأشهر توماس مان . فقد كان مان يزدرى الغرب ويمني انتصار الرايخ الألماني (راجع الى كتابه « تاملات غير سياسية » ١٩١٨) . وكان لوكاتش يكره ليبرالية البورجوازية وماسماه بتفسخ الغرب بدرجة لا تقل عن مان . ولكنه على عكس مان لم يكن يرجو خيرا من وراء الامبراطورية الألمانية . وعلى حد تعبيره «سادتني في عام ١٩١٤ / ١٩١٥ نزعة بأس مطلق بشأن العالم» .. وكان عام ١٩١٧ يحل الاجابة على سؤاله الذي ظل حتى ذلك الوقت بلا اجابة .. فقد بددت الثورة البلشفية عذابه الميتافيزيقي وقدمت له حلا عمليا لمشاكله النظرية التي أدت به الى الازمالات . « لقد كانت « نظرية الرواية » نتاجا لنظرة عقلية مرتبطة بما أسماه اتباع دلتاي حينئذ بتاريخ الروح ، وعبر لوكاتش عن كل ذلك بقوله في تلك المقدمة :

« واليوم لم يعد من الصعب ادراك قصور المنهج التأويلي ادراكا واضحا ، ويمكن لهم ان يفهم ايضا مبرراته التاريخية نسيبيا وهي المبررات الناشئة عن مواجهة ضحالة وضعه شأن الكاتبة الجديدة وغيرها من الأفكار الوضعية سواء في معالجتها لاشخاص التاريخ أو لسياق حياتهم أو لأبنيه الذهنية .. ويدور بخلد على سبيل المثال السحر الذي القاه كتاب دلتاي

« التجربة الشعرية » (١٩٠٥) في النفوس :
فقد بلد لنا وكانه يترك آفاقا جديدة ، وبدت لنا
هذه المملكة الجديدة نظريا وتاريخيا عالما عقليا
رجيا من التراكيب الفخمة . وفشلنا أن ندرك
عندئذ مدى قصور هذا المنهج في التغلب على
الوضعية ، وكيف أن تراكيبه الفخمة قائمة على
غير أساس متين . . . وأنها قامت في معظم الحالات
على مجرد ادراك حدسي لبعض الاتجاهات الخاصة
بزمن معين . . . »

ومع ذلك فإن كتاباته الأولى لم تكن عديمة
القيمة ، فقد لاحظ هو نفسه في مقدمته التي
أشرنا إليها سمة تؤمل بالخير ، وهي أن لكتاب
الشباب بدا في طريقه الى الموقف الذي سيستخدمه
بعد ذلك .

« أشرنا فيما سبق الى أن المؤلف قد أصبح
هيجليا ، وكان المثولون الأوائل للمنهج التاويبي
يقفون على أرضية كانتية وإن لم يخلو تماما من بقايا
وضعية وخاصة دلتاي . وكانت المحاولة للتغلب
على ضحالة العقلانية الوضعية تعنى دائما التقدم
الى اللاعقلانية ، واتضح هذا بجلاء لدى زيميل
ودلتاي ، صحيح أن احياء هيجل كان قد بدأ
منذ عدة سنين قبل الحرب ولكن في مجال
المنطق أو النظرية العامة للعلم أساسا . وعلى قدر
ما أذكر ، كانت «نظرية الرواية» أول مؤلف في مجال
التفسير الروحي تطبق فيه الفلسفة الهيجلية
بشكل ملموس على المشاكل الجمالية . »

ويرى فيكتور زيتا في كتابه المعادى أشد
العداء لوكاتش أن جورج لوكاتش عندما فشل
في أن يصبح شاعرا (في الحجر قبل ١٩١٠)
وفي أن يصبح فيلسوفا (في ألمانيا حوالي ١٩١٤)
استقر به الطاف أن يكون كاتباً للمقالات وناقدا
أديبا نشطاً في مجال الحياة الثقافية حيث
لا يجلب التفوق الشهرة لصاحبه وحيث لا يمكن
للمرض أن يصل الى الابتكار وطول الباع بسهولة
وحيث تختنق العبقرية في خضم التعليقات
والتحليلات .

ودون أن نتطرق الى هذا الحد يمكننا القول
أن كتابات لوكاتش الأولى لا تظهر فيها قوة المنطق
الملاحظ. مثلاً عند لاسك . وكان كتاب « الروح
والاشتمال » استعراضاً للقوة من جانب شباب
يبلغ الخامسة والعشرين جلب لصاحبه الشهرة
في الأوساط الأدبية المجرية ، مع أن الشعر كان
هو المفضل لدى الصفوة الجرية في ذلك الحين .

وهناك احتمال ولا شك في أن لوكاتش الشاب ،
الذي قام بدور في تأسيس مسرح تاليا في
بودابست وهو لا يزال في مطلع شبابه ، كان
يرغب في أن يصبح شاعرا أو كاتباً مسرحيا حتى
استقر به الحظ أن يكون ناقدا . وقد نال
الشهرة بهذه الصفة حتى قبل أن يخلق لنفسه
المنهج الفلسفي الخاص به . ولقد جلبت « نظرية
الرواية » الشهرة لصاحبها في ألمانيا وفازت
باعجاب أعظم روائي ألمانيا توماس مان ، ولكنها
- كما لاحظ لوكاتش بنفسه فيما بعد - كانت
عملا من أعمال الشباب يعتمد على مفهومات من
الدرجة الثانية .

وعندما نأتى الى أعظم أعماله اشارة للجدل ،
وهو مجموعة المقالات المعنونة « التاريخ والوعي
الطبيقي » (١٩٢٣) سنسرى أن مضمونها
الفلسفي الخالص متأثر بتفسير لاسك لكناط
وفخته وهيجل ، وأن السياسة والاقتصاد فيها
مأخوذ مباشرة من لينين وروزا لوكسمبورج
(ولم يكن التعارض بين لينين وروزا لوكسمبورج
قد اتضح بعد) . كما لا نستطيع أن ننفل أن
دلتاي كان هو أول من فتح عيون لوكاتش على
الفرق الجذري بين العلوم الطبيعية والتاريخ .

ونحن اذ نلاحظ كل ذلك فانما لنسجل أنه
لا يمكن الفصل بين الحياة الخاصة لاي فيلسوف
وبين فكره . وعندما يكون الفيلسوف هو جورج
لوكاتش الذي قضى نصف قرن في خدمة القضية
الثورية ، يكون من الواضح أن الفصل بين
« الحياة » و « الفكر » أمر مستحيل التحقيق .
هذا بالإضافة الى أن أهم أعماله كمنظر تنبع من
حركة التاريخ - مده وجزره - في أوروبا منذ
عام ١٩١٤ ، وقد شهدت انقراضه من ١٩١٤ الى
١٩٢٤ أعظم تقدير ثوري في أوروبا منذ نابليون .
ولا نحتاج لعذر نبرز به المنهج التاريخي في
تناولنا لأعمال لوكاتش خلال تلك الفترة الحافلة ،
وكل ما سنقدر عليه أن سنحاول تحليل التحول
الذي طرأ على الشاب المعتنق للأفلاطونية الجديدة
عام ١٩١٤ وجعله منظرا ماركسيا في عام ١٩٢٤ ،
مرجحين بعض الوقت النظر في تحركاته السياسية
والتنظيمية .

لقد كان اتجاه لوكاتش الهيجلي واشترাকে
في وزارة ناجي وميله الواضح الى الديمقراطية
مدعاة لشسوع فكرة عنه لدى ناقدى الغرب
مؤداه أن لوكاتش في الأصل أستاذ وصاحب
نظرية في علم الجمال أدت به ظروف عرضية

والإنسان التي آمن بها إيماناً مطلقاً . وكانت صحة هذه المقولات عنده لا ترجع إلى العلم بالمعنى الموضوعي للكلمة ، ولا إلى الإيمان اللاعقلاني الاعمى ، وإنما إلى « الاستبصار » بالطبيعية الحقيقية للواقع ، وهي عملية ذهنية كان تفكير هيجل مثالها .

وقد ظهر لوكاتش في وقت كان الاعتقاد السائد فيه هو أن من لا يقبل الميتافيزيقا التقليدية أو الإيمان الديني فليس أمامه من سبيل الا قبول وضعية العلوم التجريبية حيث لا يدرك الفكر الانساني رسوم الظواهر الواقعة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين أو حيوية الاعتقاليين عند نشته أو برجسون حيث يصل العقل إلى الفهم عن طريق الحدس فقط . ولم يكن ذلك البديل محل رضائي الأوساط الأكاديمية حيث تزايد الإعجاب بما حققه دلتاي في مجال « علم الروح » . وكان علم الروح في نهاية الامر يعني توحيد عقل الفكر بالعقل (المطلق) الذي تتجلى مظاهره أمامنا في التاريخ . وبذلك فإن « التأويل » بالمعنى الذي قدمه دلتاي كان يعتبر محاولة لاعادة الفلسفة إلى عرشها الذي كانت تحتله أيام هيجل . وكان علم الروح يتميز عن علوم الطبيعة من حيث الموضوع ومن حيث المنهج . فإذا كانت العلوم الطبيعية قائمة على أساس التمييز القاطع بين الذات والموضوع ، بين العقل والمادة ، كان علم الروح بالضرورة تأملياً استبطانياً وهو موضوعه هو العالم الذي خلقته الروح الانسانية . ويعود هذا التمييز إلى العلامة فيكو الذي ترجع إليه أيضاً فكرة امكان قيام علم للعقل يكون مرآة للروح وتسجيلاً لتطور الانسان في وقت واحد . وقد ادماج هيجل هذه الفروض الميتافيزيقية كلها في نسق فلسفي فخم ، ولكنه فقد سحره خلال أواخر القرن التاسع عشر نتيجة للضربات التي وجهها له المؤرخون الموضوعيون وعلما الاجتماع والأنثروبولوجيا . وعندما أحييت الكاينبة الجديدة الفلسفة عام ١٨٧٠ كان ذلك على أسس أن الفيلسوف منذ من الآن فصاعداً لن يدعى أن لديه استمهارة ما لا يوجد لدى العالم . فأصبحت الفلسفة عندئذ مرادفة لمنطق العلوم . وكان هذا الوضع هو الذي أعاد الاهتمام بهيجل من جديد في عام ١٩٠٠ ، ذلك الاهتمام الذي ساهم فيه دلتاي بدراسة عن حياة هيجل وعرض نقدي لكتاباتاته الأولى . وهكذا قطع دلتاي نهائياً صلته ببدايته الموضوعية الأولى وتوج أعماله الضخمة التي كانت

وشخصية إلى الانتماء إلى الحزب الشيوعي . وترجع جذور هذا الفهم الخاطيء الغريب في رأيي إلى شيئين : أولاً أن هؤلاء النقاد فشلوا في ادراك نوع الخلفية الفكرية والتاريخية لوسط أوروبا ، وهي الكاثمة وراء نظريات لوكاتش ، وإلى أنه كان من كتاب المقالات الذين يسمون بالانجليزية Essayist وليست له « مراجع » مقررة .

وثانياً . لا يرى الفكر الانجلو أمريكي التجريبي فائدة في الانساق الفلسفية الكبرى ، فالهيجلية عندهم زيف وهم أما الماركسية فهي وليد غير شرعي للهيجلية . ومن الواضح أننا - محافظة على الجوهر الانساني - لا بد لنا من الدفاع هنا عن فكرة أن العلم لا يمكن أن يكون بديلاً عن الانساق الفلسفية الكبرى . فأعظم الاكتشاف العلمية اليوم وهي غزو الفضاء إنما تتم في ظل توجيه فلسفي شامل من جانب الاتحاد السوفيتي ، وحتى في الغرب نجد دائماً من يدعي أن هناك اطارا فلسفياً شاملاً لحركة العلم فيه . وعلى أي حال فلا بد من النظريات الكلية الشاملة التي تنتظم كافة حقائق العلوم . وبالنسبة لوكاتش - بوصفه ناقداً وكتابياً - فإن الفن أو الأدب لا يمكن أن يحتل مكان النظر الفلسفي ، وقد كان هذا الاكتشاف بالذات هو الذي أخرج لوكاتش من برجه العاجي . ولكن الذي حدد مسار تطوره هو اتجاهات السياسة ، فمن الجرح من ناحية ورفضه للاتجاهات الغيبية والاعتقالية من جهة أخرى .

وقد أصبح لوكاتش في عام ١٩٧٤ لينينياً خالصاً . وكان حتى ذلك الوقت يجهع في ردايه بين الموقف اليساري المتطرف وبين تفسيره الشخصي للماركسية - الذي ظهر واضحاً في مجموعة مقالاته عن التاريخ والوعي الطبقي . وعندما توفي لينين في يناير ١٩٢٤ نشر لوكاتش مقالاً عن « لينين مؤسس البلشفية » يعتبر تراجعاً « تكتيكياً » عن موقفه في المقالات المشار إليها ، ودعم هذا موقفه الرسمي داخل الحركة الشيوعية الدولية . على أن ما يهينا الآن هو دراسة التحول الفكري عنده خلال ١٩١٤ - ١٩٢٤ . فقد وصل لوكاتش إلى الماركسية عن طريق هيجل ثم إلى لينين عن طريق تخليه عن الأفكار الاصلية التي عبر عنها في « التاريخ والوعي الطبقي » . وما أن حل عام ١٩٢٤ حتى كان لوكاتش لينينياً مكملاً والواقع أن تحوله السياسي إلى اللينينية لم يؤد به إلى التراجع عن بعض المقولات عن طبيعة العالم ومصير

تدور حول إعادة الوحدة بين النظرية والتطبيق بين المنطق والأخلاق ، وبين التجريبي والمتعالي .

وكانت دراسة التاريخ لديه تكشف عن طبيعة جوهر الانسان كما تتجلى في الحضرة الانسانية بكاملها ، ويدخل المؤرخ حياة الاجيال السابقة بأن يحيا في عقله هو الافكار والافعال التي سبق أن عاشها الناس . كان «علم الروح» و «فلسفة الحياة» وجهين لعملة واحدة هي البحث الدائب عن رؤية فوق تجريبية رؤية تعلق على التجربة لحركة تاريخ العالم في كليتها .

ويتضح تأثير اتجاه الكانتيين الجدد في الفصل بين العقل النظري والعقل العمل على لوكاتش - وغيره - من المقدمة التي كتبها لوكاتش عام ١٩٦٢ لكتابه « نظرية الرواية » ، إذ تكشف تلك المقدمة عن أزمته الروحية العميقة . فقد كان على عكس دلتاي - الذي نشأ نشأة دينية ودرس اللاهوت البروستانتية - قسلا أن يتحول الى الفلسفة - ليست له خلفية دينية وليس لديه ذلك الميل الانساني الى التافهينق النسائية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر . لقد تحرك لوكاتش في هذه الفترة في اتجاه الهيجلية لأسباب مشابهة لانجاء دلتاي الى نبذ الكائنات الجديدة والفرق بينهما هو أن اتجاه دلتاي كانت له جذوره العميقة في حضارة الطبقة الوسطى في ألمانيا ، بينما كان لوكاتش يحس بالضيق في كانت الحضارة البرجوازية - الحضارة الوحيدة التي فهمها وتذوقها - تتدهور فيه . فقد ورث لوكاتش المشاكل التي لم تحل سواء في «علم الروح» أو في «فلسفة الحياة» وما كان يعتبر نفسه الخليفة الماركسي لكتاي ولو أنه لم يعبر عن ذلك بالأقوال قط .

كيف يمكن استخلاص يقين ميثاقيزيقي من دراسة التاريخ بالأقوال اذا كان البحث التاريخي يستند الى مسلمة أن كل حضارة لها معاييرها الخاصة التي تتدخل في ادراك الانسان للواقع؟ كان جواب دلتاي على ذلك هو عملية الايمان ، لا ايمان شبابه اللاهوتي وانما الايمان بوحدة الجوهر .

لقد كانت ركيزة علم الروح هي عملية الفهم «التأويل» للخبرة المعاشة حيث يصعد المفكر الفرد فوق المستوى النفسي ويعيد تكوين المعنى الموضوعي للعالم الروحي كما يظهر في مختلف الحضارات القديمة بما فيها من فنون متميزة وعلوم وفلسفات أو آديان .

وتشبهات الروح هذه (أو أهدافها) هي التي

تكون في مجموعها العالم الانساني ، وهي في حركة دائبة ولكنها مع ذلك تمثل مملكة فوق - تاريخية لا يسمح بدخولها اللغول المتساملة ، ويمكن فهمها لنسب بسيط وهو أن المفكر المتأمل في جزء من تمايز العقل المطلق الشامل الى عقول فردية .

وهذا المعنى ووصف لوكاتش «نظرية الرواية» عام ١٩٦٢ بأنها « نموذج مثالي لعلم الروح » فقد كانت طريقة دلتاي التأويلية هي منهجه . وقد ميز دلتاي ثلاثة أنماط رئيسية لرؤية العالم : الرؤية الجمالية التاملية (المثالية الموضوعية) والرؤية الفاعلة أو العملية حيث يدرك الحق ادراكا مباشرا بفضل العمل (مثالية ذاتية) ورؤية واقعية طبيعية تمثلت في وضعية أوجست كونوت . وكان هذا التقسيم كائنا لاهيجليا أي أنه يصور السمات الثابتة للعقل أو الروح الانسانية . أما لوكاتش فقد أحيا الفكرة الهيجلية القائمة بوجود ذات عملية فاعلة في الحركة الديالكتيكية للروح ، وعبر عن ذلك بوضوح في مقدمته « لنظرية الرواية » ١٩٦٢ ، فيقول : « ويوجد أيضا موقف الوضعية التاريخية النسبية وهي التي حاول اشبينجلر خلال سنوات الحرب أن يدمجها في اتجاهات علم الروح بحيث يصل الى التاريخ الجذري لكافة المقولات مع رفض الاعتراف بأي شيء فوق تاريخي سواء كان الجمال أو الأخلاق أو المنطق ... ولكن مؤلف نظرية الرواية لا يذهب بعيدا الى هذا الحد ، فقد كان يبحث عن ديالكتيك تاريخي شامل له جذوره في جوهر مقولات الجمال والأشكال الأدبية ، بحثا يميل الى ربط المقولات بالتسارنج رطبا أوثق مما صادفه عند هيجل ، لقد كان يحاول ادراك الثابت في تيار الحياة ، ادراك التغير الداخل في الجوهو الثابت » .

كان هيجل يعتقد أن فلسفة التاريخ لها وظيفة استرجاعية بمعنى أن العقل يتعرف على المنطق الداخل للعملية التاريخية بعد وقوع الحدث فحسب . ولكن الهيجليين اليساريين وعلى رأسهم ماركس قالوا بأن التاريخ يمكن صنعه بوعي ، وليس كما كان الأمر في الماضي عن غير وعي . ولم يكن ماركس هو الوحيد الذي اختلف مع هيجل حول تلك النقطة ، ولكنه كان الوحيد الذي وضع فكره موضع التطبيق وادمجه في حركة شاملة لتغيير العالم . وقد التقط لوكاتش هذا الحيط في أفكار ماركس ، وهو الحيط الذي لم يكن

واضحاً في النظرة التطورية للاشتراكية الأوربية
عام ١٩١٤ .

هكذا فسر لوكتاش لامبالاته بالفلسفة المادية باعتبار أن ذلك كان شيئاً طبيعياً بالنسبة لمثقف بورجوازي فيما قبل ١٩١٤ . رقد يتساءل البعض أيضاً كيف يمكن لأحد أبناء البرجوازية الكبيرة قبل ١٩١٤ أن يقبل فكرة صراع الطبقات بينما لا يهتم بالفكرة الأقل ضرراً منها وهي المادية الجدلية .

والحق أنه من الصعب على المرء أن يهتدى في كتابات لوكتاش في تلك الفترة إلى أي أثر للمادية الجدلية ، ويمكن القول أنه خلال تلك السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى تمزق لوكتاش بين الكاتنية الجديدة عند لاسك ، واليهيجليه الجديدة عند دلتاي ، واللاعقلانية الدينية عند كيركجورد ، والنظرة الجمالية للحلقة التي التفت حول استيفان جورج بينما كان تفكيره السياسي متأثراً بجورج سوريل (منظر النازية فيما بعد) . كانت كل هذه عناصر موجودة لديه وليس من السهل تعسيرها بموقعه الطبقي ، وإنما الأذى من رأينا أن نقول أن عذابه الروحي كان انعكاساً للمخاض الذي كانت تمر به أوروبا عشية الثورة الاشتراكية الكبرى عام ١٩١٧ .

كان لابد من هذه الخلفية الفلسفية حتى يمكن ادراكه منساج فكر لوكتاش وحتى يمكن فهم مساهماته الخلاقة في الفكر الماركسي . لقد كان ابناً حقيقياً لعصره ، للفلسفة الألمانية والتمارسية الثورية في عصر انتصار الاشتراكية ، وللعذاب والتمزق الذي اجتاحت أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى . ولا يمكن أن تكتمل الصورة إلا بعرض نشاطه السياسي والحزبي في تلك الفترة ، لكي نصل في النهاية إلى فهم كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » . وكما قيل عن لوكتاش أنه أستاذ في علم الجمال رمت به المقادير إلى عضوية الحزب الشيوعي ، فيسبل عنه كذلك أنه مفكر وفيلسوف أوروبي شامت الظروف أن يوجد في الحزب . وكما كانت الفكرة الأولى بعيدة عن الحقيقة فإن الفكرة الثانية أبعد عن الحقيقة كذلك . فمأ علينا إلا أن نلقى نظرة على تراجعته التدريجي عن قضايا علم الجمال واندماجه في الحياة السياسية في الحزب ومشاركته في ثورة ١٩١٩ وأن نلتفت إلى ماكتشف عنه الستتار أخيراً من تأثره الثقافي والسياسي بمفكر ومناضل مجرى غير معروف خارج الحزب إلا في حدود ضيقة ، وهو أرفين زاو - حتى ندرك عمق واتساع حياة هذا الرجل وحتى نستطيع أيضاً أن نتكلم من فهم فكره . وهذا هو موضوع المقال القادم .

لماذا انتظر لوكتاش إذن حتى قشمت الحرب العالمية الثانية والثورة الروسية من بعدها عن ذهنه تاويلات علم الروح ؟ يجيب لوكتاش على ذلك أيضاً في مقدمته التي أشرنا إليها بقوله انه كان واقعاً في تلك السنوات تحت تأثير « جورج سوريل » (١٨٧٤-١٩٢٢) ، فقد جذبته كتابه « مهدت في العدم » الذي كان يستخف فيه بالمتقدم المادي ويهاجم بعنف ضحانة الليبرالية البرجوازية .

كيف تأتى إذن لجورج لوكتاش الذي قرأ البيان الشيوعي والجزء الأول من رأس المال وهو في المدرسة الثانوية وقام بدور بارز في قيام الجمهورية السوفيتية المجرية القصيرة العمر عام ١٩١٩ ككاتب قوميسار الثقافة وعضو قيادي في الحزب الشيوعي المجري الذي تم تأسيسه عندئذ ، كيف تأتى له أن يكون غير مبال بالمادية الجدلية سواء في كتابه « نظرية الرواية » (١٩١٤) أو « التاريخ والصراع الطبقي » (١٩٢٣) .

يفسر لنا لوكتاش ذلك بنفسه في مقاله الذي نشره عام ١٩٣٣ بعنوان « طريقي إلى ماركس » يقول : « كان ذلك أمراً طبيعياً في حالة مثقف بورجوازي مثلي ، فقد كان تأثير الاشتراكية قصراً على علمي الاقتصاد والاجتماع ، أما الفلسفة المادية - ولم اكن عندئذ أفرق بين مادية جدلية أو غير جدلية - فقد كنت اعتبرها نظرة بدلية إلى نظرية المعرفة . وكنت تعاليم المدرسة الكاتنية الجديدة عن كهون المقالات في الوعي immanence بتطبيقها مع موقعي الطبقي عندئذ ونظرتي إلى العلم ، ولم خصمها لأي شخص تقدي بل تقبلتها بلا سؤال بوصفها نقطة البدء لأي بحث في المعرفة . وكان لي في الواقع بعض التخفظات تجاه المثلية الذاتية المتطرفة (مثل مدرسة ماربورج الكاتنية الجديدة وكذلك فلسفة ماخ) إذ لم أكن أستطيع أن ارى كيف يمكن أن تعالج قضية الواقع بهذه البساطة ، باعتبارها مقولة مستقرة في الوعي ، ولم يؤد بي ذلك إلى المادية وإنما إلى تلك المدارس الفلسفية التي حاولت حل المشكلة ، بطريقة لاعقلانية نسبية مع الميل أحياناً إلى الغيبية (فندلماند ، ويكرت ، زيمل ، دلتاي) . واستطعت بتأثير زيمل - الذي كنت تلميذاً له حينئذ - ان اتمثل عنصراً فسر ماركس التي ترسبت لدى حتى ذلك الوقت في نظرة شاملة » .

محاولة للاقتراب من فكر .. لوكاتش

حياة لوكاتش انموذج حياة الفكر المناضل .

والقضية المعجزة في فكره ونضاله على السواء، هي أن يجعل من الاشتراكية طريقا للإنسانية الكلية، وأن يجعل من الإنسانية الكلية حجر الزاوية في أي بناء اشتراكي . ولهذا فإنه ظل يسمي طيلة حياته إلى أن يكمل النقص الذي يكشف عنه تطور الفكر الماركسي في التطبيق، وأن يفتح المجالات التي لم يتح لمؤسسه أكثر من الاقتراب من حدودها، وأن يحفظ له على الدوام روحه الحية . وهو شأن أصحاب المبادئ الفكرية في تاريخ العقل الإنساني ، كان عليه أن يخوض صراعا حادا على جبهتين : جبهة أعداء الفكر الاشتراكي ، وجبهة أصحاب الفكر الاشتراكي أنفسهم ، الذين أفقدوا هذا الفكر خصوصيته ، واعقوا نضالته ، وانتزعوا منه سلاحه الأساسي وهو قدرته النائمة على التجدد مع الزمن المتجدد .

١ - تطور حياته الفكرية :

ولد جورج لوكاتش في ١٣ ابريل عام ١٨٨٥ في بودابست من أسرة على جانب من لغنى والثراء . وكان أبوه رجلا من رجال المال والاقتصاد ، منح لقب « فون » مكافاة له على خدماته في الميدان الاقتصادي كمدير لبنك من أكبر بنوك المجر . وأراد الأب لابنه أن ينهج نهجه الحياة ، ويسير على طريقه في جمع المال « عصب الحياة » ، ولكن لوكاتش الصغير المتمرد رفض ذلك بكل حسم ، وآثر أن يسلك طريقا آخر ، لأنه - كما قال بعد ذلك - كان يحس في أعماقه منذ صباه المبكر كراهية عنيفة للرأسمالية .

وفي السابعة عشر من عمره ، أي في عام ١٩٠٢ ، انضم لوكاتش إلى « نادي الطلبة الاشتراكيين » الذي أسسه في بودابست أباهما، المفكر الاشتراكي المجرى « اوفين تشابو » الذي كان من أكثر المفكرين المجرين شهرة فيما بين عامي ١٩٠٠ ، و ١٩١٨ . ولقد كان تشابو أقرب إلى التقابيلين الفوضويين منه إلى الماركسيين الحقيقيين، على الرغم من أنه كثيرا ما كان يردد العبارات الاشتراكية الثورية التي استعارها من ماركس . ولم يكن لوكاتش قد أصبح ماركسيا بعد . كان يقرأ فحسب ماركس وانجلز ، وخصوصا الجزء الاول من « رأس المال » . وكان تأثير ماركس عليه يكاد يقتصر على الحدود الاقتصادية والاجتماعية فقط . أما « ماديته » ، فلم تلق القبول من لوكاتش . كان يعتقد حينذاك أن النظرية « الكاننتية الجديدة » في المعرفة قد تجاوزتها وتخطتها .

ولقد كانت « الكاننتية الجديدة » هي التيار الفلسفي السائد ، وسط العالم الجرمانى كله ، أي ذلك العالم الذي يتحدث بالالمانية، سواء في ألمانيا نفسها أو داخل حدود الامبراطورية النمساوية الهنجرية . وكانت « الكاننتية الجديدة » منقسمة إلى مدرستين رئيسيتين في ذلك الوقت : مدرسة « ماربورج » التي كان يمثلها المفكران « كوهين » و « نانروب » ، ومدرسة « هيدلبرج » أو « بلون » التي كان يعبر عن افكارها المفكران « فيندلباند » و « ريكارت » . ولقد اتجه لوكاتش إلى الانضواء تحت لواء المدرسة الثانية ، التي كانت - على عكس المدرسة الاولى - تلتقي اهتماما واضحا للقسايا



أميراسكندر

مهماته الأساسية - ومثل لوسيان جولدمان الذي يرى أن الكتاب يحاول الإجابة في وقت مبكر من تطور لوكاتش على سؤال هام هو: « تحت أية شروط يمكن للحياة أن تكون صادقة وحقيقية؟ » ويضيف جولدمان إلى ذلك أن الكتاب يمثل خطوة هامة في تطور الوجودية الحديثة، ومثل «دكتور ميغاروس» الذي يلاحظ أن هذا الكتاب يكشف عن الاهتمام المبكر عند لوكاتش بالأفكار الابدالية الكتيكية الهامة التي تتعلق بفكرة « الكلبة » .

ولكن لوكاتش يكتب في عامي ١٤ - ١٩١٥ كتابه التالي « نظرية الرواية » الذي نشر عام ١٩١٦ ويتخلى فيه بطريقة قاطعة عن أفكار « الكائنات الجديدة » لأنه يرى أن مقولاتها الجمالية لا تدخل التاريخ في اعتبارها . فالقيم الجمالية عند أصحاب هذه المدرسة متعالية على الزمان والمكان ، وثمة تفرقة منهجية تتكشف الآن أمام عينيه بين ذلك التصور التاريخي للقيم ، وبين القيم الحقيقية المتحققة في التاريخ . ويخطو لوكاتش في هذا الكتاب خطوة واسعة نحو هيكل ولكنه لم يصبح هيكليا خالصا بعد . فما زالت آثار من فلسفة « دلنای » تغلف بعض أفكاره . ولقد كان كتاب « دلنای » حول « هيكل الشباب » واحدا من الإسهامات الفكرية الهامة التي صنعت ما سمي بالريبنسانس الهيكل في مطلع هذا القرن .

ولم يمكث لوكاتش طويلا عند هذه الحدود الفكرية ، فسرعان ما تجاوزها . ولم يعد لكتاب « نظرية الرواية » كما قال هو نفسه الإقيمة

التاريخية والحضارية . وأصبح تلميذا مقربا لمفكر « سيميل » ، أحد أعمدة هذه المدرسة الذي شغل خاصة بالسوسيوولوجيا . وتابع دروسه في هيدلبرج خلال عامي ١٩٠٩ ، ١٩١٠ . ثم رحل إلى برلين ودرس على يدي ريكارت وفيندلياند ، وتعرف هناك على تلميذين من تلاميذ فيندلياند ، سوف يصبحان من أبرز مفكرى عصرهما وهما : « اميل لاسك » ، و « ماكس فيبر » .

غير أن لوكاتش كان قد أصدر قبل رحيله إلى ألمانيا كتابا في عام ١٩٠٨ يعالج فيه تطور الدراما الحديثة . وكان قد كتب كذلك بعض الدراسات التي سوف تظهر بعد ذلك في كتابه الذي أصدره عام ١٩١٠ بعنوان « الروح وأشكالها » . ولم يكن هذا الكتاب الأخير خطوة نحو ماركس بقدر ما كان عقبة على الطريق إليه . ولقد تخلى لوكاتش نفسه عن الأفكار التي جاءت في هذا الكتاب ، بعد ذلك بقليل . وفي هذا الكتاب بدأ تأثير « ريكارت » واضحا ، حيث ميز لوكاتش بين عالمين: العالم الحسي الذي هو موضوع العلم ، والعالم غير الحسي الذي يدرك عن طريق « الفهم » ، والح على أن هذا الفهم - الذي هو وسيلة الإدراك في التجربة الفنية أيضا - لا يمكن بلوغه إلا من خلال الانتماعات المضمينة للحدس . ولم يبق من أفكار لوكاتش في هذا الكتاب إلا النذر اليسير الذي أشار إليه بعض نقاده الذين تتبعوا تطور أفكاره في مراحلها المختلفة ، مثل « موريس واتنك » الذي يعتقد أن الكتاب يتضمن بذور الرفض المسبق للمدرسة الطبيعية - وهو الرفض الذي جعل منه لوكاتش في مراحل نضجه بعد ذلك واحدة من

قاداتها الى حتفها • ولسوف يتحدث لوكاتش بعد ذلك بخمسين عاما ليقول أنه ورفاقه ، ما لانوا يملكون في ذلك الوقت الامعرفة ضئيلة بالنظرية اللينينية فى الثورة • وهذه المعرفة الضئيلة تبدو اوضح ما تكون فى اتجاه بلاكون ورفاقه الى دمج حزبه مع الحزب الاشتراكى الديمقراطى ، تحت لائنة جديدة تحمل عنوان الحزب الاشتراكى المجرى الجديد • مما دعى لينين الى ارسال برقيته الشهيرة التى يتسائل فيها - او بالاحرى يتشكك - فيما اذا كان حزب بلاكون ورفاقه حزبا ماركسيا ثوريا بحق ؟ • ولقد كان طبيعيا نتيجة علاقات القوى الاجتماعية والسياسية أن يتحول الحزب اثورى الوليد الى ذيل وتابع للحزب الاشتراكى الديمقراطى • ولوكاتش نفسه كان « قوميسارا » مساعدا ، أو بتعبير آخر نائب القوميسار الأعلى لشئون التعليم الشعبى ، لذى كان اشتراكيا ديمقراطيا • غير أنه مع ذلك دافع عن هذا الاندماج بين الحزبين فى رسالته حول « التكتيك والاحلاق » ، وكانت حجته أنه بقيام دكتاتورية البروليتاريا ، لم يعد ثمة معنى لبقاء الحزبين • فالحزب الاشتراكى الديمقراطى كان يستهدف - فى رايه - وصول الطبقة العاملة الى السلطة • والحزب الشيوعى كان يستهدف وصول الطبقة العاملة الى الوعى بمصالحها • ولقد تحقق الامرآن فى نظره • وأهم من ذلك أنه فى ذلك الوقت كان يلج الحاحا شديدا على أن العنف الطبقي المنظم ليس له ما يبرره ، واحتج فى ابريل ومايو عام ١٩١٩ ضد أسر الرهائن من البورجوازيين •

غير أن هذا الاندماج بين الحزبين لم يطل به الزمن • ففى نهاية يونيو استقلت من الحكومة جماعة « المعتدلين » ، تحت زعم أن الثورة تنهار وتتحرف عن طريقها • وتشكلت حكومة جديدة كان للماركسيين فيها اليد الطولى • ولكن الزمن لم يطل بها أيضا • وسقطت الحكومة • وانهارت معها الجمهورية الاشتراكية المجرية الاولى فى اول أغسطس عام ١٩١٩ • وهرب « بلاكون » الى النمسا وبقي لوكاتش لفترة قصيرة فى بودابست كى ينظم الحركة السرية ثم رحل الى فينا فى سبتمبر من العام نفسه •

وكانت فينا حينذاك ملتقى الثوار من كل اطراف أوروبا : وظهرت هناك مجلة « الشيوعى » التى رأس تحريرها لوكاتش عامى ١٩٢٠ ، ١٩٢١ • وغدت هذه المجلة مسموعة الصوت ، معبرة

الوثيقة الفكرية التى تشير الى مرحلة من مراحل تطوره فيما قبل ما يسميه بعض الايديولوجيات فى عشرينات وثلاثينات هذا القرن • ولقد كان الكتاب نفسه محدود القيمة ، يعطوى على اخطاء ونواقص واضحة فى صلب نظريته عن الروايسة ذاتها • وهى اخطاء ونواقص قاداته الى الاعتقاد بان دوستوفيسكى لم يكتب اعمالا روائية ، كما ساقته الى أن يخرج روائين بارزين مثل « ديفو » و « فيلدينج » ، و « ستاندال » ، من عالم الرواية ، غير أنه مع ذلك تضمن بعض الافكار التى سوف تستمر مع لوكاتش فى سنوات نضجه • من هذه الافكار ، الفكرة الخاصة بقسوة ادراك الطبيعة ، ادراكا تاريخيا ، أى كسئ • يتطور فى الزمان والمكان • كما ان منها تلك الفكرة الهامة التى سوف تكون احدى افكاره الاساسية فى علم الجمال وهى فكرة تاريخية المقولات الجمالية •

بيد ان لوكاتش ما زال رغم براعه هذه الافكار مثاليا بوم فى اطار الفلسفات المجردة ، ولا يخرج منها • وأكثر من ذلك ثمة نقاب من اليأس والتشاؤم يغلف نظرتة • وظروف الحرب العالمية الاولى تزيد هذا النقاب كثافة وظلمة • ولا يرفع عن عينيه هذا النقاب سوى أحداث متفجرة تقع فى الشمال الشرقى من بلاده : أحداث ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ • ويحس لوكاتش أن ثمة طريقا يفتح أمام الجنس البشرى للخلاص من اليأس والاستغلال والرأسمالية • فهل يمكن تكرار ما حدث فى روسيا القيصرية فوق أرض المجر ؟ • فى أول نوفمبر عام ١٩١٨ تتولى السلطة حكومة ائتلافية يرأسها « كارولى » معلنة ابتداء الثورة البورجوازية الديمقراطية • وفى ١٦ نوفمبر يعود من الاتحاد السوفيتى « بلاكون » مع بعض رفاقه الذين كانوا مهاجرين الى أرض الثورة الاشتراكية الاولى • وبعد اسبوع واحد من وصولهم الى المجر يتأسس الحزب الشيوعى المجرى • وانضم لوكاتش الى هذا الحزب فى ديسمبر على الفور ، وبدأ مرحلة جديدة من نشاطه الثورى • وأصبح عضوا قياديا فى اللجنة المركزية • وعندما اعتقل « بلاكون » فى فبراير ١٩١٩ ، كان لوكاتش يشترك فى ادارة هذا الحزب الجديد وقيادته ثم استقلت حكومة « كارولى » فى ٢١ مارس ، وأعلنت الجمهورية المجرية الاشتراكية فى اليوم التالى ، وأصبح لوكاتش عضوا فى حكومة الثورة • ولقد وقعت حكومة الثورة الشعبية فى اخطاء

عن الاتجاهات اليسارية المتطرفة في أنحاء القارة
الاوروبية .

ولقد قال لوكاتش بعد ذلك عن هذه
الاتجاهات اليسارية المتطرفة أنها لم تكن أكثر
من اتجاهات طوباوية مسيحية ! . وكتب هو
حينذاك رسالة قصيرة « حول المشكلة البرلمانية »
دعى فيه الى عدم الاشتراك في البرلمانات البورجوازية
وهو الأمر الذي انتقده لينين بقسوة فى كتابه
« الشيوعية ومرض الطفولة اليسارى » !

ولكن لوكاتش ، كتب فى هذه الفترة من حياته
واحدا من أهم نثبه فى هذا الظور من أطوار
تطوره الفكرى . وهو كتاب « التاريخ والوعى
الطبقي » الذى أنهى سى عام ١٩٢٢ . وم يجب
عليه واحد من مؤلفاته ، طيلة حياته ، مثل هذا
الهجوم والسخط الذى انصب عليه بسبب هذا
الكتاب . والنصفت به التهمة الذائعة وسقط
الماركسيين وهى تهمة « المراجعة » . وهذه المراجعة
تشير الى « اولئك الذين يدعون الاخلاص لروح
ماركس ، بينما يقولون ان تطور المعرفة المعاصرة
يتطلب تعديلات فى مضمون الماركسية » . وفى
المؤتمر الخامس للكومنترن - الدولية الثالثة -
رفع زينوفيف فى وجه لوكاتش أصعب الاتهام ،
ولان زينوفيف حينذاك رئيسا لكومنترن منذ
تأسيسه فى عام ١٩١٩ . وشارك زينوفيف بعض
أعضاء المؤتمر . وكان منهم « لازلو روداس » وهو
واحد من مؤسسى الحزب الشيوعى المجرى .
والمفكر السوفيتى « دوبرين » الذى قال أن محاولة
لوكاتش تفسير ماركس عن طريق نبذه لأنجلز ،
قد قادتة الى المثالية الفلسفية . وأن لوكاتش قد
تخلى عن « دياكتيك الطبيعة » ، وأنه حتى فيما
يتعلق بالواقع الاقتصادي والاجتماعى ، لم يكن
ماديا بحق ، طالما أنه قد جعل من « الوعى » نوعا
من « الجوهرة » . وأضاف « جورج ليشتم » ، عضو
المؤتمر عن الحزب الالماني ، الى هذه الهجج الفلسفية
حجة أخرى تتعلق بالتنظيم السياسى وهى أن نظرة
لوكاتش الى الحزب الشيوعى ليست هى النظرة
الماركسية اللينينية . انه فى كتابه لا يصور
الحزب بوصفه أكثر أقسام البيروليتاريا تقدما ،
وانما يصوره بوصفه تشكيلا من الصفوة الثورية
التي تمثل المثقفين غير المنتهين طبقيسا والذين
يفرضون انفسهم على طبقة عاملة غير ناضجة فى
وعيتها ، على أساس أنهم هم وحدهم الذين يملكون
الحقيقة .

ولم يرد لوكاتش على كل هذه الاتهامات التي

وجهت الى « التاريخ والوعى الطبقي » . وفى بعض
الإشارات التي تضمنتها مقالات نشرها فى عامي
١٩٢٥ ، قال لوكاتش أنه لم يبنيد مباشرة كل
ما تضمنه كتابه من أفكار ، ولكنه فى حدود
عام ١٩٢٣ رفض هذه الأفكار تماما وعندما سمح
بنشر كتابه فى مرحلة متأخرة من حياته ، ضمن
أعماله الكاملة ، كتب له مقدمة طويلة ، قال فيها
أن أسيايا « تكتيكية » هى التي كانت وراء الكثير
من أفكار هذا الكتاب . وأنه على الرغم من أنه
لم يعد يدافع عن هذا الكتاب الآن ، فهو لا يعتقد
أن كل ما جاء فيه كان خاطئا . ولقد كان لوكاتش
يشير فى هذا « الاستثناء » الى بعض الأفكار التي
تضمنها الكتاب ، وظل يعتقد فى صوابها ، ويعمل
على تطويرها فى أعماله الأخرى . ويمكن تحديد
هذه الأفكار المستثناة فى ثلاثة أفكار رئيسية هى:
طبيعة الماركسية كمنهج ، ومفهوم « الكليية » ،
وقضية الغتراب .



على أن هذا الكتاب كان بمثابة خاتمة المرحلة
من مراحل تطوره الفكرى كما قال هو نفسه .
وهى المرحلة التي بدأت بالسنوات الاخيرة فى
الحرب العالمية الاولى . ثم دخل فى المرحلة الثانية
من تطوره التي يرى أنها تبدأ بعام ١٩٢٣ وانتهت
بعام ١٩٢٨ .

فى هذه المرحلة كان انتاجه قليلا . ولم يكد
يتعدى دراسة عن لينين ، نشرها عام ١٩٢٤ . ثم
دراسات لبعض أعمال « لاسال » ، و « بوخارين » ،
ولم يكن نشاطه السياسى على جانب كبير من
الاهمية . ولكنه يقول عنه مع ذلك ، انه قاده بعيدا
عن أفكاره الاولى حول الاشتراكية الطوباوية .
وفى عام ١٩٢٤ أعلن المؤتمر الذى عقدهته الدولية
الناشئة أن الوضع العام للعالم الرأسمالى مستقر
نسبيا . وان احتمالات الثورة العالمية فى هذه
الفترة ضئيلة للغاية . وكان الصراع حادا فى
الاتحاد السوفيتى بعد وفاة لينين . وكان محوره
الاساسى « امكانية قيام الاشتراكية فى بلد واحد » .
واتخذ لوكاتش فى هذه المرحلة جانب ستالين الذى
كان يتبنى هذا الشعار حينذاك . ودخل لوكاتش
صراعا محليا من نوع آخر . فقد انقسم الحزب
الشيوعى المجرى فى المنفى الى جناحين أحدهما
يقوده « بلاكون » والثاني يقوده « جينو لاندر
وانحاز لوكاتش الى جانب لاندر . وقال عن الجناح

التي وضعها عام ١٨٨٤ . وتحدث لوكتاش بعد ذلك قائلا ان قراءة هذه المخطوطات قد طردت من ذهنه مرة وإلى الأبد كل الأفكار المسبقة ذات الطابع المثالي التي كانت مستقرة في نفسه منذ كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » . ووجد نفسه في حالة ذهنية تتيح له أن يبدأ بداية جديدة ، وأن يبدأ مرحلة المشروعات الفكرية الكبيرة . وراح يكتب دراسة عن « العلاقة بين الاقتصاد والديالكتيك » وهي الدراسة التي طورها بعد ذلك في كتابه عن « هيغل الشباب » ، (١٩٣) وبدأ آثارها كذلك في كتابه الأخير عن « أونتولوجيا الوجود الاجتماعي » .



وفي تلك الفترة أيضا ، راودت لوكتاش أحلام إقامة «علم جال ماركسي» . ولقد كانت مشروعاته الفكرية الخاصة بعلم الجمال تراوده منذ وقت مبكر في حياته . . ربما منذ عام ١٩١١ حينما كان في هيدلبرج ، حيث كان ارنست بلوخ واميل لاسك وماكس فيبر يثيرون فيه هذه النزعة القوية لتحقيق مشروعه . ولم يكتب حينذاك سوى كتابه « نظرية الرواية » . ولكن كان مقدرًا لهذه الدراسة أن تنتظر طويلا حتى قرب مغيب عمره في نهاية الستينات .

وكان لا بد أن يرحل لوكتاش مرة أخرى من بلاده ، وأن يودع ألمانيا عندما بدأت النازية في الصعود نحو قمة السلطة . عاد من جديد إلى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٢ وظل يعيش هناك حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، يعمل في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية . وعلى الرغم من أنه لم ينشر في هذه الفترة كتبًا كثيرة ، فالواقع أن هذه الفترة هي التي كتب فيها معظم الدراسات المتفرقة التي جمعها بعد عودته من الاتحاد السوفيتي في كتبه التي ظهرت تباعا فيما بعد الحرب العالمية الثانية : جوته وعصره (١٩٤٧) - دراسات في الواقعية الآزورية (١٩٤٧) - مقالات عن الواقعية (١٩٤٨) - الواقعية الروسية في الأدب العالمي (١٩٤٩) - الواقعيون الألمان في القرن التاسع عشر (١٩٥١) - بلزاك والواقعية الفرنسية (١٩٥٢) - الرواية التاريخية (١٩٥٥) . وكل تلك الأعمال كما هو واضح من عناوينها كانت تهتم بنظرية الأدب ، وبفضايا ، للنقد الأدبي التطبيقية . وأبرز ما يمكن أن يلاحظ فيما يتعلق بدلائها العامة بالنسبة لتطوره الفكري أنه خاض من خلالها - كما يقول - «حرب عصابات» ضد

الأول أنه مطبوع بطابع البيروقراطية التي طبعته بها الدولية الثالثة بقيادة زينوفيف . أما الجناح الثاني فإن على رأسه ذلك القائد النقابي السابق ، الذي ينطوي على ذكاء ملحوظ ، ونزعة عملية ميدانية ، وإن كانت لديه حساسية حادة تجاه القضايا النظرية . ولكن لاندر مات في عام ١٩٢٨ . وبدأ لوكتاش في نفس العام يكتب مشروع التقرير السياسي الذي سوف يعرض على مؤتمر الحزب المجرى في عام ١٩٢٩ . وكان موضوع التقرير دراسة الأوضاع الداخلية في المجر . وكانت وجهة نظر لوكتاش أن هذه الأوضاع لا يمكن أن تقود مباشرة إلى دكتاتورية للبروليتاريا . وإن على الحزب أن يجعل من إقامة دكتاتورية الطبقات الشعبية وعلى رأسها العمال والفلاحين هدفه المباشر في تلك اللحظة . ورفض هذا التقرير في المؤتمر . ووصفته مجموعة « بلاكون » ، بأنه انتهازى ، ولقيت لوكتاش بالصفي . مما دعى لوكتاش إلى أن يقدم نقدا ذاتيا عنه . ولكن الدافع الحقيقي لهذا النقد لم يكن إيمانه بخطأ الأفكار التي وردت فيه ، بقدر حرصه على البقاء داخل الحزب ، في وقت كان الصراع يشتد ضد صعود الفاشية . ولم يكن هذا النقد الذاتي إلا ثمن البقاء داخل الحزب !

وشهد عام ١٩٣٠ ، تغيرا حاسما في حياة لوكتاش العقلية ، عندما زار موسكو . وعمل في معهد ماركس وانجلز . وأتاح له ذلك أن يقرأ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس

النظرة السوفيتية الرسمية للادب ، وهي النظرة التي حكمها وصاغها الفكر الستاليني فيما سمي بعد ذلك بمرحلة الجلود العفاندي .



ولكنه يعود الى بلاده ، بعد نهاية الحرب ، ويهدّ ظل بعيدا عنها قرابة ربع قرن من الزمان . ولم تكن الستالينية قد تخلت عن مواقعها ، بل على العكس كانت ما تزال تسيطر بايديولوجيتها لا على الاتحاد السوفيتي فحسب ، بل وعلى المعسكر الاشتراكي الأوربي كله . وشغل لوكاتش عسدة مناصب ثقافية هامة . أصبح عضوا في رئاسة الأكاديمية المجرية ، وأستاذا لعلم الجمال وفلسفة الحضارة في جامعة بودابست . كما غدا عضوا في الجمعية الوطنية المجرية . ولم تحدث هذه المرحلة تغيرات هامة في حياته الفكرية . ولم يصدر أعمالا جديدة بالإضافة الى كتبه السابقة التي جمع فيها مقالاته السابقة ، الا كتابه «وجودية أو ماركسية؟» و «مجلد لتاريخ الأدب الألماني الحديث» ، «انهيار العقل» . ولعل هذا الكتاب الأخير هو أهم كتبه الجديدة في هذه المرحلة ، وهو الذي عالج فيه المسار الفلسفي للعقل الألماني الذي أدى الى ظهور هتلر في ألمانيا . ولقد جلب عليه هذا الكتاب سخط نقاده ، بل وبعض أصدقائه أيضا . واعتبر الكتاب نوعا من اعلان الولاية الفلسفي لستالين !

ومن المفيد أن نذكر في هذه المرحلة من حياته ، أن جمهورية المجر الشعبية قد أعلنت بعد الحرب العالمية الثانية ، بمساعدة القوات السوفيتية المنتصرة ، والمكتسحة للقوات النازية في شرق أوربا كلها . ولم يلق لوكاتش متاعب كثيرة في هذه الفترة رغم وجود صراع حاد بين قطبين من أقطاب النظام الجديد في المجر وهما «راكوزي» الذي كان عضوا في حكومة بلاكون التورية الأولى (بلاكون لقي حتفه في إحدى حملات التطهير الستالينية) و «راجك» . والأول كان يمثل السياسة الستالينية بكل مظاهرها ، وثانيهما كان ينزع نحو نوع من السياسة القومية المستقلة كذلك التي انتهجها «تيتو» في يوغوسلافيا . ولقد لقي راجك مصرعه في سبتمبر عام ١٩٤٩ محكوما عليه بالأعدام بعد محاكمة صورية .



وكان عام ١٩٥٦ ، عاما حاسما في تاريخ

المعسكر ، لا اشتراكي كله . فعلى الرغم من أن ستالين كان قد مات قبل ذلك بثلاث سنوات ، فهو قد ظل يسيطر بشيخه القاهر على الاتجاه السوفيتي ، وعلى الجمهوريات الديمقراطية الشعبية في أوروبا بأسرها حتى أطلق خروشوف هجومه العنيف ضد الستالينية في تقريره الشهير الذي قدمه الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي .

وكان هذا العام أيضا ، عاما حاسما ، في تاريخ المجر بشكل خاص . نحن نذكر ما سمي «فتنة المجر» ومحاولات امتلاك أطراف الصراع المختلفة داخل الحزب المجرى امتلاك زمام الأمر على نحو مفرد ومطلق ونهائي . ولكن صيحات خروشوف في المؤتمر العشرين ، كانت قد تجاوزت حدود الاتحاد السوفيتي ، وبدأت تحدث آثارها الفكرية في أوروبا عامة، وأوروبا الاشتراكية خاصة . ووقفوا لوكاتش في «حلقة بيتوفي» التي نظمت ندوة فلسفية حينذاك حول آثار تحطيم الستالينية ، ليقول ان دوجما طبقية ستالين قد أضرت بالماركسية ضرا بائعا ، الى الحد الذي أصبح المثقفون الأورويون ينظرون اليها الآن بنوع من الاستخفاف . ثم عاد ليتحدث عن نفس الأمر في محاضرة ألقاها بعنوان «الصراع بين التقدم والرجعية في الثقافة المعاصرة» ويشيد بفهم التعايش السلمي الذي اتعنى بعد المؤتمر العشرين ، حيث سوف يستطيع الماركسيون في البلدان الرأسمالية في أطاره ، ومن خلال الوسائل الايديولوجية المختلفة ، أن يطوروا الكفاح من أجل الاشتراكية . وأهم من ذلك كله ما صرح به في مقابلة مع مندوب الجريدة الحزب المجرى قائلا : أن التدخل الإداري البيروقراطي في الفكر الماركسي يجب أن يتوقف . والنظام الحزبي القائم كله ينبغي أن يعاد فيه النظر ، بهدف الوصول الى طريق وسط بين شموليته من جانب ، وبين خلقية من جانب آخر .

ووقعت فتنة المجر في أكتوبر عام ١٩٥٦ . وانتهت بتدخل القوات السوفيتية في ٤ نوفمبر عام ١٩٥٦ . ولا حاجة الى التعرض لهذه الأحداث ولا لأسبابها وطبيعتها في هذه السطور . كل ما يعيننا منها في هذا الصدد أن لوكاتش قد اختير عضوا في اللجنة المركزية للحزب في ٢٤ أكتوبر . ثم وزيرا للثقافة في حكومة امرى ناجي في ٢٧ أكتوبر ، ثم عضوا في اللجنة التحضيرية التي تشكلت برئاسة يانوش كادارت لتنظيم الحزب الجديد

يود ابست في هذا الشهر من عام ١٩٧١ ، بعد أن أوشك أن يتم عامه السادس والثمانين .



ويجدد بنا الآن ، بعد هذا الاستعراض السريع حياة لوكاتش الفكرية ، ونضاله الشاق الحافل بمصعبات في جهات السياسة والفلسفة والأدب والفن وعلم الجمال ، ان نحاول الإجابة على سؤال جوهرى بالنسبة لفكر لوكاتش . وهو في الجمعية سؤال ذو شقين : أولهما : ما هي حقيقة موقف لوكاتش من الستالينية ؟ والثاني : الى أي مدى أثر هذا الموقف على فكره الماركسي ؟ .

وتأتي أهمية هذا السؤال من أنه يلقي الضوء على ما يبدو تناقضا في مواقف لوكاتش لمكريه . فذلك الذي أطلق عليه في فترة من حياته اسم «النقاد الستاليني» ، و«المستسلم الخاضع للستالينية» ، والذي رفضت بعض كتبه سواء في ميدان الفكر السياسي والفلسفي مثل «التهيار عقل» ، أو في ميدان النقد الأدبي مثل الكثير من أعماله التي أنتجها في فترة وجوده في الاتحاد السوفيتي وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، هو نفسه السدى اتهم من جانب بعض الستالينيين بالمراجعة ، وأهم من ذلك أنه هو نفسه السدى اعتبر المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي الذي وضع خاتمة صاحبه للمرحلة الستالينية ، فجرا جديدا للماركسية ، ودعى بعد ذلك الى مسا أسمائه بخلق الرينيسانس الماركسي . وأفاض اطال في الحديث عن اعقام الماركسية واجداها في ظل اجود العماد الساليني ، والبروقراطية الستالينية . بل علنا نذكر تعبيره المسموهر عن اتجاهه في النقد الأدبي الذي دعا «بحسب العصابات» ضد المفاهيم البروقراطية والاواهر الادارية في ميدان الأدب والهن المتبشة عن السلطة الستالينية ، رغم ما اتهمه به نقاده من انجياز الى هذه المفاهيم في بعض تطبيقاته النقدية . . . كيف تتفق هذه الافوال جميعا مع بعضها البعض؟ هل يمكن القول أن لوكاتش كان من أولئك المفكرين الذين يتسمون بعدم الانساق الفكري ؟ أم أنه كان «انتهازيا» بالمعنى السياسي للكلمة يستخدم لكل مرحلة توبها الفكري الملائم لها ؟ أم أن ثمة دوافع فكرية محسدة هي التي قادته الى اتخاذ هذه المواقف التي تبدو غير متنسقة مع السياق العام لتطور مفكر كبير أصيل مثله ؟

في أول نوفمبر . ولكنه فقد جميع مناصبه في ٣ نوفمبر عندما تألفت حكومة امرى ناجى اثنائية . وقيل أن السبب في هذا التقلب السريع ، ذي الموجات العنيفة ، هو التحفظات التي أبدتها لوكاتش فيما يتعلق بانضمام المجرس الى حلف وارسو !

واضطر لوكاتش الى الرحيل عن بلاده . ذهب الى رومانيا هذه المرة . ولم يسمح له بالعودة الا في ابريل ١٩٥٧ . بيد أنه عاد ليجد نفسه مطرودا من اجماعه ، ومن الحزب الشيوعي . وظهرت من جديد المقالات التي تهاجمه . ولان من بين كتابها في هذه المرحلة لمبيذه «سبجاتي» نفسه ، الذي أصبح الآن نائباً لوزير الثقافة . كما اشترك فيها كذلك «بلافوجارزى» الفيلسوف الرسمي للحزب حينذاك . وانضم اليهما في هذه الحملة كتاب من الاتحاد السوفيتي ، أخذوا يهاجمون بعض كتبه خاصة «هيجل الشاب» و«نهيار عقل» وتجمعت هذه المقالات جميعا في كتاب بعنوان «لوكاتش والمراجعة» .

ورغم أن الحزب الشيوعي المجرى ، كان قد احتفظ نهجا سياسيا جديدا في عام ١٩٦١ ، فان الموقف الرسمي تجاه لوكاتش لم يتغير . بل تعرض لهجمة جديدة شنها عليه «آدم فيرث» سكرتير الجمعية الفلسفية التابعة للحزب بسبب دعوته الى برنامج لتدعيم الديموقراطية الجامعية ، ومع ذلك حدث تغير هام في هذا الموقف عام ١٩٦٥ . نشرت أكاديمية العلوم المجرية قائمة بأعمال لوكاتش . ونشرت المجلة الفلسفية فضلا من كتاب «هيجل الشاب» يدور حول مشكلة «الاعتراب» . ثم توج هذا التحول في الموقف الرسمي بمنحه عضوية الحزب مرة أخرى في عام ١٩٦٧ .

ولكن لوكاتش في هذه المرحلة من حياته كان قد عثف على وضع خلاصة فكره وتجاربه في أهم كتابين توج بهما حياته . أولهما «الطبيعة الخاصة للاستقطاب» الذي اكتمل ظهوره في عام ١٩٦٩ ، والثاني هو «أونتولوجيا الوجود الاجتماعي» في عام ١٩٧٠ . في هذين الكتابين استطاع لوكاتش أن يقدم في النهاية مشروع الفكري المتكامل بعد رحلة دامت أكثر من ثمانين عاما . ولقد كان يفكر في أن يضم لهما كتابا آخر عن «الأخلاق» ، ولكن الموت لم يمهله كي يتمه ، فقد طرقت عليه بابيته في طريق بلجراد المظلل على جسر الحسرية في

ماذا يقول هو نفسه ؟ في رسالته القصيرة التي تحمل عنوان «طريقي الى ماركس» يذكر لوكاتش أن مساندته للاورتودوكسية الستالينية قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية كانت لها دلالة واحدة محددة في نظره : هي الاسهام الفعلي في الصراع ضد الفاشية . وهو من قبيل أعلن أن ستالين لم يكن شرا كله . فهو ذلك الرجل الذي دافع عن نظرية «الاشتراكية في بلد واحد» في وجه النظريات المصفية التي كانت تزعم أنه لاسبيل الى اقامة هذه الاشتراكية في جزيرة وحيدة وسط عالم امبريالي ورأسمالي كله ، وأنه لن تقسوم للاشتراكية قائمة الابقام الثورة العالمية . كما أنه الرجل الذي وضع نظريته في التطبيق العملي ، ووضع نفسه في الاختيار الفعلي ، عندما قاد البناء الاشتراكي في وطن كان متخلفا بظافة ، غارقا في الاقطاع والاحلام الامبريالية في الوقت نفسه ، واستطاع رغم كل شيء أن يدرأ عنه غزوة النازية بل وأن يقود حربا منتصرة ضد جحافلها التي وصلت الى أبواب موسكو ، وظل يطاردها حتى مبنى الرايخستاخ في برلين نفسها .

هل هذا كل شيء ؟ لا بد من أن نتذكر في تقييم موقف لوكاتش من ستالين ، كيف كان ستالين في أوج حكمه نوعا من الأسطورة التي طمعت الوجدان الشمسي الروسي أولا ، وأثرت بطريقة أو بأخرى على عقول كبيرة لا في الاتحاد السوفيتي وحده ، بل ولا في أوروبا الاشتراكية فحسب ، بل وفي أوروبا الغربية كذلك . ان الصراع الفكري الذي دار بين ميرلوبونتي من جانب وجان بول سارتر من جانب آخر لينطوي على دلالة هامة في هذا السياق . كان ميرلوبونتي قد تأثر بسلبيات الستالينية واندفع - وهو اليساري قبل سارتر - الى رفض التجربة الاشتراكية . وكان سارتر يقول أنه بوغم رفضه لكل هذه السلبيات فإنه يعتقد أن الهجوم على الستالينية حينذاك لم يكن له من معنى سوى الهجوم على الاشتراكية ومن ثم تمهيد الطريق أمام الفاشية . ولعل حياة مفكر اشتراكي كبير في العالم الرأسمالي مثل روجيه جارودي ، ليست هي الأخرى بغير دلالة أو مغزى . فذلك المفكر الذي أصبح اليوم واحدا من أعلام التفتح العقائدي والانفتاح الأيديولوجي ، كان قد بدأ حياته الفكرية ، وفي أهم أعمال المرحلة الأولى من تطوره التي ظهرت فيها أعمال هامة من إنتاجه الفلسفي مثل «نظرية المعرفة» و«فلسفة الحرية» ستالينيسا يدين بالولاء للستالينية ! . كانت الستالينية حينذاك هي الماركسية ، هي الاشتراكية

هي الانتصار على الفاشية ، هي وضع قاعدة صلبة للثورة العالمية .

ولكن هذا لا يعني ، على أي حال ، أن أفكار الفلاسفة وعيهم النقدي وطموحهم النظرى والتطبيقي قد انصبت جميعا في بوتقة الستالينية وذابت في قالبها . ولو صح أن معظم المفكرين الاشتراكيين قد بهتت شخصيتهم الفكرية تحت وهج الستالينية ، وانطوت نزعاتهم النقدية على نفسها خضبة البيروقراطية والتسلط الفردي ، فإن لوكاتش قد مارس تمرده على هذا «التقوالب» - لو صح التعبير - على الأقل من خلال دراساته ونظراته النقدية في مجال الأدب . وليس صحيحا أنه كان ناقدا ستالينيا ، الا اذا كان المقصود أنه كان أشبه ناقد في ظل الأسطورة الستالينية التي كان ينسب اليها كل عمل بارز من أعمال الفكر والسياسة مهما كان صانعه ! ومهما قبل عن هذه «الآثار الستالينية» في أعماله النقدية فالواقم أنها تعود الى سببين أولهما : أن معظم هذه الأعمال كتبت في المرحلة التي قضاها لوكاتش في الاتحاد السوفيتي ، ظل حرب باردة أو سافرة ضد النازية . وكانت هذه المرحلة تقتضي - كما تقدم - مساندة وتأييد النظام ضد أعدائه . وثانيهما : أن النظام نفسه كان قويا وضائعا بحيث أن الانتقاد السافر حتى لبعض مظاهره كان معناه وضع حد للنشاط الفكري لهذا المنتقد أو ذاك ، وسحب جوائز المرور الممنوح لكلماته .

غير أنه في اللحظة التي أمكن فيها الاجهار بالرأى الموضوعي ، كشف لوكاتش عن تناقضاته الحقيقية مع الستالينية . وأسفر عن وجهة نظره التي أخفاها أو ألمح اليها بطريقة غير واضحة في أعماله . ما هي هذه التناقضات الموضوعية ؟ لقد وافق لوكاتش خروشوف على أن المحاكمات الارهابية التي جرت في ثلاثينات القرن ، لم تكن عادلة ، ولم تكن في جوهرها الا نهاعا من التزييف والديماجوجية السياسية . واعتبر لوكاتش ستالين مسئولا عن فشل السياسة الخارجية السوفيتية في عهده ، وهو يذكر في وجه المحصوص الحام ستالين على أن الاشتراكيين الدبوع قرأطين هم الاخسوة الأشقاء للفاشستس ، في بداية الحرب العالمية الثانية . وأوضح لوكاتش بطريقة محددة كيف كان التدخل الإداري البيروقراطي من جانب ستالين في القضايا الثقافية عاملا من أقوى العوامل ، ان لم يكن اقواها ، التي أدت الى انحدار المستوى الثقافي العام في ظله تحول الكتاب والفنانيين الى مجرد «تروس» صغيرة في ماكينة الحزب الضخمة الساحقة . وذكر

لو كانت في أكثر من حديث وفي أكثر من عمل من أعماله المتأخرة كيف أضر ستالين بالماركسية حين حولها إلى مجموعة من النصوص التي تتضمن الإجابة على كل سؤال ، والحل لكل مشكلة . وأهم من ذلك كيف جعل ستالين من الماركسية في كتاباته مجرد تبرير نظري زائف لكل إجراء تكتيكي من إجراءاته اليومية ، فأصبحت الماركسية مجرد أيديولوجيا مقدسة وتجردت أو جردت من روحها الحية . وليس أدل على ظهور روحه المتمردة على هذه الطقوس الستالينية ، من أنه قضى بضعة شهور وراء قضبان السجن عام ١٩٤١ . وما كان له أن يخرج منه لولا الحاح العديد من المثقفين في النمسا والمانيا على ضرورة إطلاق سراحه ، وعاذته إلى عالم الحرية . ومن يدري فلعلة كان سوف يلقي مصر « بلاكون » أو العشرات من أمثاله الذين واجهوا مصيرهم النعس في حملات التطهير الستالينية .

ذلك إذن هو التقييم الموضوعي الذي يمكن استخلاصه من مواقف لوكتاش إزاء الستالينية . وما من شك في أن هذا التقييم العام يمكن أن ينسحب على الآثار التي تركها موقفه ذلك على فكره الماركسي .

لقد قال لوكتاش في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية - مرحلة علم الجمال وانتولوجيا الوجود الاجتماعي - أنه يتمسك بالتقاليد العظيمة والتراث العظيم للماضي . ويضيف أنه في الفترة السابقة كان أصحاب الفكر الماركسي يلحون دائما على ما يميز الماركسية عن التراث الفكري للإنسانية ، وما يفصل بينها وبين هذا التراث . أما الآن فعلى الرغم من القفزة الفكرية التي تفصل ما بين الديالكتيك المادى للماركسية ، والمذاهب الديالكتيكية الأخرى ، فإن الخطأ يكمن في عزلنا للعناصر الجوهرية الجديدة التي أضافتها الماركسية ، وفي تجاهلنا لظهور الاستمرار والنمو المتواصل لتطور الفكر الإنساني .

ومن ثم فهو يرفض فكرة الفجوة الفكرية الواسعة ما بين هيغل من جانب وماركس وانجلز من جانب آخر ، وهي الفكرة التي طالما نادى بها ستالين وأتباعه . بل إن لوكتاش يجتهد في أن يعض مع هذا الاستمرار ، بطريقة عكسية ، متراجعا به حتى أرسطو نفسه ، الذي يربط بينه ، وبين هيغل ، وبين ماركس في حلقات متصلة ، خصوصا فيما يتعلق بالمفاهيم الجمالية .

وليس من شك في أن الإلحاح على فكرة الاستمرار في تاريخ الفكر الإنساني ، ليست جديدة ولا وليدة

المرحلة الأخيرة من حياته ، بل ربما لا تكون فكرة مبتكرة خاصة به ، فهي واحدة من الأفكار الأصلية للماركسية ، وإن كانت قد تجمدت عندما تجمد الديالكتيك الماركسي في إطار الستالينية . ومع ذلك فإن هذه الفكرة لم تعد في هذه المرحلة من حياته مجرد مفهوم من مفاهيم الديالكتيك يتواجد مع نقيضه : مفهوم « الانقطاع » وبمثان معا مظهرا من مظاهر الحركة الفكرية الإنسانية ، وإنما أصبحت هذه الفكرة نوعا من المنطق الذي يوجه أفكاره وهي تمضي في موازاة مع فكرة أخرى ، كانت موجودة بشكل متناثر في العديد من مؤلفاته السابقة ، حتى في مراحل تطوره الأولى ، وهي أيضا واحدة من الأفكار الأصلية في الديالكتيك الماركسي ، وتعني بها فكرة « الكلية » . ولم تعد هذه الفكرة واحدة من المفاهيم الأساسية التي يفسر من خلالها الابنية الإنسانية والاجتماعية والعقلية ، فحسب ، بل أصبحت واحدة من المفاتيح الأساسية أيضا لفهم أفكاره .

يبد أن لوكتاش الذي عاد ليعلن بصوت عال ما كان مؤمنا به من قبل على الدوام بشكل ضمني أو كامن ، وهو إيمانه بالتراث العظيم للماضي الفكر الإنساني ، قد أصبح واحدا من العظماء الذين يشكلون هذا التراث العظيم للماضي . وإذا كان لم يكف عن الدعسوة في أخريات حياته إلى «الرينيسانس الماركسي» . . . وإلى الاجتهاد في أعمال النواقص وسد الثغرات التي يكشف عنها تطوّر هذا الفكر في التطبيق ، وإلى اقتحام المجالات التي لم يتح لمؤسس هذا الفكر أكثر من الاقتراب من حدودها ، فقد افتتح هو نفسه عصر «الرينيسانس» الماركسي ، واجتهد في أن يسد ثغرة كبيرة في البناء الفكري الماركسي ، وأن يفتح مجالاً ظل بعيدا في الواقع العملي عن النشاط الفكري الأصل للماركسيين ، من خلال دراساته الجمالية البالغة العمق والثراء التي توج بها حياته .

ذلك لأنه إذا كان لم يفقد إيمانه الجازم بحيوية الماركسية ، وقدرتها على تجاوز الجمود والجفاف والعقم الذي أصابها في مرحلة من مراحل تطورها ، والانتصار على أولئك الذين حولوا ديالكتيكها الحي إلى مجرد تبرير نظري لتكتيكاتهم اليومية ؛ فهو لم يبدأ لحظة في النضال بأشكال مختلفة ، وبأساليب متباينة ، تتلامم مع الظروف السياسية والاجتماعية والأيديولوجية التي من بها تطورها التاريخي ، حتى تصبح الماركسية طريقا مفتوحا ، ومنهجاً متجددا على الدوام ، للوصول إلى الإنسانية الكلية .

جورج لوكاتش

الماركسي لناقد أدنى

تأليف : أ. ج. ليهمان
ترجمة : سمير كرم

أكثر إيجابية من دراسة استقصائية غير محددة بهدف معين .

وقد يبدو من السخيف - ولو أنه مع ذلك أمر جوهري - أن نصر منذ البداية على أن الماركسية - من منظور تاريخ الأفكار - ليست أيديولوجية واحدة أو بناء مذهبي أو مجموعة من المرافقات لمنهج في العلوم الاجتماعية والانسانية ، ففسلا عن أنها ليست عددا من المواصفات الغامضة للربط بين النظرية والتطبيق بالطرق الجدلية أو غيرها . فالماركسية - مثل الداروينية - عائلة عقلية كبيرة من الأشكال المتنوعة من كل هذه الأشياء . الماركسية هكذا في مؤلفات ماركس وفي مجموعة المنشورات التي اشترك فيها ماركس وانجلز ، ومع بداية القرن الحسالي أصبح هناك كثير من شراح الماركسية (سواء المفيون من روسيا أو تلك الأذكال المتعددة من النشاط المشل للمعارضة في أوروبا) الذين كانت آراؤهم تمثل تباينا واسعا سواء في المجالات المختلفة من المادية الجدلية أو المادية التاريخية أو في تطورها معا في علاقتها بالتخطيط الثوري . ويمكننا باختصار أن ندلل على تعقد الأمر ، بترديد بعض الاسماء ذات الدلالة : برنشتاين ، لينين ، جويريز ، سوسويل ، بليخانوف ، كAUTسكي ، تروتسكي ، بوخارين ..

ولقد كان من الممكن حتى في فرنسا - خلال الفترة

قد يكون من المفالة التقدم بمحاولة لاستعراض حياة لوكاتش كناقد أدبي ، فليس من المؤكد أن مثل هذه المحاولة يمكن أن تشكل عملا مفيدا للغاية ، فمثل هذه المحاولة لابد أن تتضمن دراسة مؤلفات وأفكار عدد كبير آخر من الأشخاص ، فليسوف نحتاج الى مناقشة موضوعات نقد لوكاتش وهذا النقد نفسه ، ويتعين علينا عندئذ أن نؤدى واجبا لا اعتبره واجبا ببناء ، وأعنى به توجيهه الانتباه الى تلك المجالات التي يمكن أن يتوقع المرء أن يكون لوكاتش فيها قول ما دون أن يكون قد قال شيئا فيها نظرا لطبيعة حياته العملية وحدود النشاط الذي مارسه خلالها .

ومع هذا فإنه من الممكن - بدلا من ذلك - القيام بمحاولة القاء نظرة على الماركسية ، ماركسية لوكاتش ، في علاقتها بدراسة الأدب . ومن الممكن أن نفل ذلك عن طريق دراسة عدد قليل من الدراسات النقدية الهامة والنموذجية . وهذه بطبيعة الحال ، وبمعنى من المعاني - عملية مصطنعة . فالماركسية مسألة ضخمة واسعة الامتداد ، ومن الصعب للغاية فصل دراسة الادب عن دراسة علم الجمال ، أو عبارة أخرى - فصله عن خلفية النقد الأدبي (أو ما وراء النقد) . ومع ذلك لا كان لوكاتش مفكرا وكاتباً بهذه الدرجة من الموسوعية والشهول ، فإن اسماها محدودا في دراسته على أساس خط معين في التناول يمكن أن يثبت أنه

من عام 1924 إلى 1929 - لعهد من السريالين ذوى النزعة الفردية إلى أقصى حد ، ان يعتبروا أنفسهم شيوعيين بمعنى ماركسى . أما في روسيا بعد عام 1924 - وفي باقي أنحاء أوروبا وبصفة خاصة في الثلاثينات - فقد أدت ممارسة السلطة بواسطة الدولية الثالثة ، إلى الحد من هذه النزعة إلى التنوع بدرجة كبيرة . وكان ذلك دائما باسم الانضباط الحزبى . وكان من منجزات ستالين - سكرتير هام للحزب - تحويل المناقشة والحسود إلى مجموعات مترابطة من القواعد من جانب واحد ، وكان ذلك يتم عادة بأسلوب يدين بامتيازته ووضوحه كنموذج كتاب لينين « المادية والتقدم التجريبي » .

وهكذا فإنه خلال الثلاثينات أساسا ولفترة قصيرة بعد 1945 نهاية الحرب العالمية الثانية (اختلفت تصد الماركسية) وهو ما أشار اليه سوريل بالفعل في مستهل القرن الحالى تحت اسم التفكك . أما اليوم فلم يعد من المقبول - حتى بالنسبة للماركسيين الذين يعدون طاعة تامة - اغفال التعدد ، وحتى أولئك الذين سمحت لهم أعمارهم بأن يرقبوا الشيوعية وهى تمارس في ظل ستالين . أو الذين جرتهم بياناته عن علم اللغة - مثلا - يعطون صعوبة فى تلخيص حدة دكتاتورية الحزب في مسائل ثانوية كالنقد الأدبى .

ان مؤلفات لوكاش الاساسية كتأخذ ادنى ماركسى تدرسي في معظمها تحت تلك الفترة التى كان من الصعب للغاية فيها - بل كان من الخطورة - التميز عن الكبار تتسم بروح الغامرة مما قد لا يتلادم تماما مع قدسية الاحكام الجائدة والمحددة عما يجب وما لا يجب أن يفكر المرء فيه . وليس من اليسير تقدير المسدى الذى عنده يمكن للتعداات من أجل الولاء لقضية الثورة الروليتارية أن تفرى انسانا بان يكف عن ميله الطبيعى إلى البحث بحرية ودون تحيز في مجالات جذابة للفنانة العقلية . وليس من اليسير حتى أن نخمن المدى الذى يمكن عنده - خلال حياة متفرجة في عالم متغير - للسلمة الخطيرة عن وحدة النظرية والتطبيق أن تصبح متسائلة بطريقة متحيزة على عقل تأسس في جوهره على نظرة القرن التاسع عشر الليبرالية للعالم .

اننا حين نتذكر هذه الحقائق التاريخية ونلحق بها هذه الحدود لا نبرئ الفيلسوف - ناهيك عن امتداحه . الا أن أوجه نشاط لوكاش النقدية لم تعدت في فراغ ، انهاتمكس حقائق معينة عن العالم الذى عاش فيه . فلوكاش خلال فترة القامته - في موسكو ، لم يعلن آراءه عن طريق الاشتراك في المجالات عن الرواقية الاشتراكية ، ذلك الخلب الأورثوكس الروسى الجديد الذى كان يصغر إلى باقى أنحاء أوروبا عن طريق شبكة من الأجهزة الحزبية .

لقد كتب عن تولستوى أو عن جوركي ولكنه لم يكتب كثيرا عن حلفاء شولوخوف . وقد فسر هذا بنقص معرفته باللغة الروسية . وقد وجه انتباهه شديدا إلى روايات هابترش مان ، باعتبارها أمثلة لنزعة السانية ديمقراطية جديدة في مرحلة التسكرين ، ولكنه نطه بعيدا تماما عن الروايات الاشتراكية الأولى لراجون في فرنسا (1925 ومابعدها) وكانت روايات (واقعية اشتراكية) أورثوكسية منسوخة ، بل مؤلفة وفقا لبرنامج مجدد - رغم أن هذه الروايات كانت مؤلفة بالفرنسية - ولو أنه أبدى رايه في أحاسيسها وفي معالجتها لموضوعاتها وقيم مذهبها بأنه « صحيح » لوجد صوابية ، بغير شك ، في أن يفسر السبب في أن هذه الروايات - كروايات - ليست بارزة وأنها مملة ، ولكن لم أنه حاول أن يقدم مثل هذا التفسير لسكانات النشائيم معقدة من نواح أخرى ، فكان الأفضل إذن أن يركز انتباهه على الاممال الأدبية الهامة ، على صروح الماضى الكبرى . فلقد تميزت هذه الطريقة دائما بسهولة تناول الموضوعات غير المثارة ، وكان ذلك أكثر أمنا أيضا . وفضلا عن ذلك فإن الفيلسوف في سعيه إلى المادية العامة يتطلب مجالاً واسعاً للحركة وقدرا معيناً من الهدوء . ولكن البحث عن المبادئ العامة بالنسبة لآى فيلسوف يهيمه أن يسهم بتوضيح في الفكر الماركسى في عصر ستالين منسالة متحررة من أية قيود : فلا يمكن اغفال ماركس لانجلز ولينين (ولا حتى اختتمهم وأدواقهم الخاصة) كما أن عدداً معيناً من المعتقدات لا يمكن أن يسمح بقبول الاستثناءات (النزعة الراقعية خيرة النزعة والطبيعية سيئة) . الا أنه يبقى هناك مجال لاكتشافات جديدة داخل اطار خطير عامه هادية .

اذن فعنك أولا الخطوط الهادية التي عمل لوكاش في اطارها كتأخذ ادبى ، وبصفة خاصة المادة التاريخية . ان الحياة العقلية لمجتمع ما هي بناء فوقى تحدد بدرجة كبيرة ، وعلى المدى بعيد ، العلاقات الاقتصادية الاجتماعية بين أعضاء هذا المجتمع . وهذه العلاقات نفسها تشكل - إلى حد بعيد ، وعلى نمط مماثل - وسائل الانتاج السالدة التى يعشش بها المجتمع (أكثر مما شكلاً توزيع الانتاج) . ويكشف الدم والخطبة والقانون والادب ، وجميع أوجه النشاط الثقافى ، في الواقع ، لمن يستطيعون استطلاعها ، الوقائع الاجتماعية الكامنة وراءها ، وبالتالي العملية الجدلية التى تصنع التاريخ . وليس هذا كل ما في الأمر : إذ أن هذه المجالات الثقافية تصعب - في أحيان معينة - من مبادئ قتال تشهد الصراعات الاجتماعية ، أو تصبح على الأقل شائشات تعرض عليها هذه الصراعات ، وان لم يكن ذلك على مستوى الوعى دائما . وتكون الصراعات بين الجماعات الاجتماعية هامة عندما (ولقط عندما) تكون هذه الجماعات طبقات بالعىنى الذى حصدته ماركس لهذه الكلمة . على أن العقبة ليست مجرد ما يعنيه بها

الرياضيون السذج - مثل فئة الاعداد الصحيحة الموجبة - وانما هي مجموعة يمكن تحديدها بمرکز مشترك في العملية الانتاجية الاقتصادية ، مثل ملاك الاراضي واصحاب راس المال الصناعي والحرفيين والعمال البروتستانتين وهكذا . ولم يكن ماركس قطييا دائما في استخدامه لهذا المصطلح ، ففي كتابه « الحرب الاهلية في فرنسا » يذكر سنت طبقات ولكنها تصنيفات غير تلك التي تعكس العمليات الانتاجية ، فهي تصنيفات ذات اهمية ثانوية لانها ليست داخلة في العمليات الجدلية للتاريخ .

وتتشأ حالة مثيرة للاهتمام بوجه خاص عندما تصل طبقة مميزة الى نقطة في العملية التاريخية عندها لا تعود لها مصلحة في العمل من أجل التغيير ، وتصبح بالنسالي طبقة محافظة وعندئذ يتجه نسق معتقداتها وقيدها واعرافها ونشاطها الثقافي بوجه عام الى الاعتقاد من البحث الدلروب عن حقيقة الواقع الاجتماعي الذي اصبح لا يستطيع منذ ذلك الوقت فهامدا الا أن يغيرها . وتصبح - بدلا من ذلك - الصانع الحرف لسناق في الاعتقاد او القيم اي الايديولوجيات التي تشرح الغموض والتشتت . وهكذا كان القانون الطبيعي أداة اكتشاف هائلة في الحرب الطبقيية ضد « الاقطاع » ولكنه كان وسيلة رجعية في الصالم الرسامالي عندما اصبح في موقع الدفاع في مرحلة لاحقة . وهكذا تحولت كالمات مثل « الحرية » و « حكم القانون » - من كلمات عظيمة في عام 1789 - الى شعارات رجعية في عام 1851 لارباك أعداء اولئك المسكين بالسلطة .

وكما أن وظيفة الفلسفة او التحليل الاقتصادي او تدوين التاريخ هي البحث عن الحقيقة والمثود عليها في « التطبيق العلمي » للمادية التاريخية - فان وظيفة الفنان ان يستروب أعفق الحقائق عن الصالم الاجتماعي الذي يعيش فيه - ماضيه أو حاضره - وأن يترجمها .

ولا حاجة للقول بأنه لا تشوير ولا تشكيير ولا جونه كان له امتياز معرفة العالم في ضوء المادية الجدلية والمادية التاريخية ، ولكن لثلاثتهم عاشوا في مجتمعات كان بزوغ قيم ديناميكية جديدة فيها (بالقياس الماركسي) حافظوا لهم على بذل جهود غير عادية ، فكانت القيم التي رددوها في لحظة تاريخية معينة أعفق القيم واهمها ، سواء وعوا هم ذلك أو لم يعم ، ومن ثم فقد انحازوا جلالا غيرفيسا لاسمي المتجزات . وكما ان سقراط يمكن - من منظور مسيحي ، وهو الذي عاش قبل المسيح - ان ينسب له فضل عن طريق الاستعانة بمذهب ابحاثا تقدمية ، كذلك يمكن ان ينسب الى فنان سابق على الماركسية الفضل في بعض الفهم الحدودود او العنسي لما كان فيما بعد من مهمة ماركس وغيره من بعده ان يشرحوه شرحا كاملا في دلالتيه التاريخية .

وتتشأ من هذا البرهان حالتان خاصتان ، الاولى راها ماركس وانجلز ، اما الثانية فهي تطور لاحق لهما . فمن ناحية هنالك الفنان الذي يتفق مع ايدولوجيية « رجعية » ولكنه بمعنى ما موهوب بدرجة قوية تجعله لا يقدر على تحاشي الوقوف وجها لوجه أمام مالمع واقع غير متجانس ، ويردد الحقيقة عن غير معرفة أو ضد ميوله الواعية . وهنالك من ناحية اخرى الفنان الذي عاش بعد الكشف الماركسي والذي قبل تحدى فهم المجتمع ومكانه في التاريخ ، والذي لابد - بسبب الاعتقاد بأنه ليس مع عملية التغيير - ان يقف ضدها ، والذي يدرك أيضا بسبب المبدأ الماركسي في وحدة النظرية والتطبيق التزامه بأن يشترك في الصراع الطبقي وأنه يتبين عليه من ثم ان يجعل من فنه - بمعنى ما - سلاحا في هذا الصراع . وأنه لمبدأ صعب - لقد كان اراجون يكتب اشياء رائعة قبل أن يتعلم أن الفن للفن لکن جزء من ايدولوجيية رجعية ، ولكنه اصبح يكتب اشياء كئيبة عندما ازم نفسه بتبني الفهم الماركسي للجهام البورجوازي و ان تعجيد الجرارات الزراعية في السورول الخامسة « بالمشاعر الطيبة بضع ادبا رديئا » . ان العنسي للفنى لا يأتي بقرع العصا ، ولكن سستالين نسي هذا عندما عرف الفنانين بانهم « مهندسو الاروح » . الا ان هذه التقييمات المسنمة بالحدس هي ذاتها قابلة للرفض ككلامه على البورجوازية او البحث عن الجمال : فان ادراكه اعفق الحقائق عن الانسان « وبالتالي اكثرها تألرا » في الحب او البطولة او العمل او الاصلح ، يمكن ان ينشأ بالنسبة للماركسي وحده عن وجهة نظر صحيحة قائمة على المادية التاريخية ، اما ذلك الذي لا يرى حب الانسان مشعا في حكمة هيشة رئاسة الحزب او في رمز الجرار الزراعي ليس روحا ضامنا فحسب بل فنان رديء لا اهمية له او هو الابحري ناظم كامات .

مثل هذه القضايا - فيما يبدو - قد تكون مقبولة لجميع الشيوعيين الذين يلتزمون طاعة دقيقة ، ولعظم الناس الذين تطبق عليهم - عادة - كلمة ماركسي . وهي بالتأكيد قضايا نموذجية بالنسبة للفترة التي سبقتها . حكم ستالين . وهي اصح خلفية شرعية لتقد لوكاشي . وهي تتحدل معها بعض النتائج التي تلازم عنها : (1) ان القضايا الماركسية لا تقدم اكثر من برنامج شامل كشر كل ما يمكن ملاحظته في أحد الامسالم الادبية : وهذا الموقف ليس موافقا حثييا قاطعا . فهناك منقطة خالية بين الالهام وغير الالهام . وان كان الماركسي يعجل - بشكل معقول - الى غزو هذه المنقطة الخالية ليجادل ان بعد اليها مجال ادلته المتناسكة (2) حين يغفل الماركسي هذا فانه يكون اكثر اهتماما بدراسة العلاقة بين النص وخبرة المؤلف بالعلم (وهو اتجاه في الدراسة والتحليل الفسوي الفيلولوجي يتجيز به بدرجة كبيرة القرن التاسع عشر) اكثر من اهتمامه بدراسة استكشاف المؤلف لبعض المجالات

ملامة أنواع الأدب المختلفة للافراض المختلفة -، وبعبارة أخرى حرية الاختيار في ذلك الفرع من النقد الذى قد يتطلب تصنيف الفنون ، شريطة أن يتم ذلك في سياق تاريخي محدد ، لا على أنه شكل من الأشكال الابدية ، أو الامكانيات اللاتاريخية .

كل هذه المتطلبات تحققها بالكامل المؤلفات النقدية في الادب عند لوكاش ، أو على الأقل تلك، الكتابات التى تندرج تحت الفترة بين الحربين العالميين . حقا انه في موضوع أو موضوعين خاصين يبدو أكثر ماركسية مما يظهر ضروريا على أساس متفصل . ويمكننا أن نلخص هذا - كبدائية - في دراسته الهامة « الرواية التاريخية » التى كتبها في موسكو عام ١٩٣٦ - ١٩٣٧ ونشرها عقب ذلك بالروسية (٢) . ان الناقد في هذا الكتاب العنصر ليست بسيطة تماما ، تتداخل في جانب منها - وليسر في كلها - مع قضايا دراسات لوكاش فى الواعية الأوروبية، ولما كان لها تأثيرها من هذا الجانب على دراستنا هذه يمكن ايجازها بطريقة ملامة على النحو التالى :

ان لوكاش يخرج من دراسة واسعة واسعة روايات نموذجية و الترسكوت حتى رومان رولان بعصر كلاسيكى يسيلتر عليه سكوت وبلزاك ، وعصر محافظ - بعد عام ١٨٤٨ - تظهر فيه كل أنواع التسوايا السريثة والتقفير الايديولوجى البوردجوازى عند فلوير وتاكوى وهيو وشيفتر ، وأخيرا فجر جسدبد ، مولد نزعة انسانية ديمقراطية جديدة ، في بداية حكمة ثورية جديدة - فويشتغانجر ، وهانرش مان ، ورومان رولان يقومون كشهود على امكان ادماج الفنان في عالم يمكن ان يجده عالما له معناه ويجعله ذا معنى في تفسيره لواقعه وموضوعاته الاجتماعية الاساسية . وتنضمن هذه الدراسة الواسعة أيضا مناقشة عامة نظرية حول الامكانيات النسبية للرواية والدراما - وهى مناقشة وان كانت شيقة في ذاتها ، إلا انها لا تصيف شيئا للنتائج التى توصل اليها في هذا الموضوع - حتى قبل هيجل - كل من شابلر وجوته وعصر كامل من نقد اوائل القرن التاسع عشر الذى اصبح الآن منسيا .

واهم جزء - ونفس المعنى أكثر الاجزاء اصالة - في دراسة لوكاش هو ذلك الجزء المخصص ارد الاعتبار لسير والترسكوت ، الذى يبدو للذهلة الاو، انه من المحتمل أن يكون أكثر كفاءة من دور بلعام (٣) التقليدى . على أن ماركسى كان قد أشاد ببلزاك فعلا . ونهبط لوكاش الى أن الروايات التاريخية في الأزمنة القديمة كانت تشكل سلسلة من المؤلفات العدمية الاهمية والتأقية حتى جاءت الثورة الفرنسية فخلقت وعيا حيا بالعلمية التاريخية

المستقلة أو شبه المستقلة من المصادر الشكافية . فمن المؤكد تماما أن تصور فولفلين (١) هو تصور ماركسى . وليس من الممكن تصور وورينجر على أنه ماركسى . فان أى ماركسى لا يمكن أن يقنع بتناول الادب متمدا اعتسادا كبيرا على الاهتمام بعلم النفس الفردي ، ولا يمكن ماركسى ان يرضى يتناول يقوم على اهتمام - وهو اهتمام ويرتبط بالنزعة الكانتية الجديدة - بالأشكال الرمزية في ذاتها . وبعبارة أخرى فان علم جمال ماركسى - أو نقد ماركسى - لابد ان يكون متسق مع المادية التاريخية وأيضا مع القضية الثالثة بان العلاقات الاجتماعية (المواقف تجاه الأسرة) وتجاه الاخلاقيات الطبقة ، وتجاه الامكانيات الانسانية في مجتمع مستبعد أو متحدر (تلب دورا حاسما في تشكيل حساسيتها البيانية . (٢) فمالا يبقى لناقد ؟ يد مطلقه في التحليل والوصف - بطريقة عينية - دون اللجوء (من حين لآخر) الى تكرار الرجوع الى ماركس ولينين كإجراء وفالى لاستبعاد الاستهجان ، يد مطلقه لبحث



(وهذا بالطبع ليس بصحيح ، فقد كان الوعي به موجودا قبل وقت طويل من عام 1789 ، والحقيقة أن سكوت نفسه قد استمد قدرا كبيرا من تبصره بالحلب والاهمية الاجتماعية للفرسية ألغ من بعض المدرسين الذين يتميزون بوضوح التفكير والمدرسين اللاسفة مثل لاكوتن دي سانت بالاي الذي كانت مساهماته في دراسة المؤسسات المتفرقة او المتهاوية ابعد ما تكون عن الثقافة) . لقد كان التفير والتحول الاجتماعيين تحديا قائما بشكل واضح في أوروبا ، وفي حالة والتر سكوت كان التحدي قائما في الروايات التاريخية ابتداء من ابغاثو وما بعدها . فكيف نلمس ذلك ؟ نلمسه في الخصائص الرئيسية التالية مؤلفاته :

١ - تمثل الروايات الكبيرة مواقف في الماضي ، يعط، فيها توتر ما او صراع اجتماعي أساسي معنى للفعل الجاري سرده . فهناك استعرا « الرواية الاجتماعية الواقعية الكبيرة » في القرن الثامن عشر ولكن مع اختلاف مميز هو ان وصف الصراع الاجتماعي يدخل بعدا دراميا جديدا .

٢ - يتكشف موقف سكوت المحافظ ازاء الصراع الطبقي في اختياره للشخصيات الرئيسية « العادية » رغم انه لا يشير أبدا الى صراعات ماصرة بين « البرجوازية » و « البروليتاريا » . انه يركز الفعل على شخصيات تسمح للعمليات الاجتماعية التمهية - على عكس تلك التي يصفها لوكتاش « بالرومانتيكية » - بان تتساهد بغير تعريف . وهكذا يسمح لنا ويفرل ان نرى كل جوانب العالم التي يتداخل فيها .

٣ - هذا الاختيار يمكن الرواية من أن كتسب اطارا ملحما ، ومن المؤسف حقا ان لوكتاش يلتفت الى المعلومات القسامة على البحث والتي كان من الممكن أن تتج له ان يعرف ان سكوت عاش في عالم لم يكن بأى حال من الاحوال برنبا فيما يتعلق بموضوع الملحمة والرواية الغرامية والدراما ، والاختلافات بينها ؛ وهو وعى يتكشف - وان كان ذلك بشكل غير مباشر وفضولي - في اهتمام سكوت المبكر بالقصيدة القصصية ، والقصيدة الغنائية ، وحتى « اغنية القصيدة الاخرة » . ويرفض لوكتاش نظرية غريبة على هذا الموضوع فينتل عبارة فيلنسى المألوفة (٤) التي تقول ان « بطل الملحمة هو الحياة نفسها وليس الفرد » ، فحركة الحياة اذن هو الموضوع الرئيسي للاهتمام ؛ على خلاف الملحمة القديمة او القصيدة الطولية - حيث يركز البطل داخل ذاته نظام القيم بأجمعه في مجتمع ما . ولم تكن بريطانيا التي عاش فيها سكوت ملتزمة كلية بتحزب متعصب ، فالحياة اليومية تعفى في طريقها حتى في زمن الحرب في علاقة دقيقة بالمسائل التي

تجرى الحرب بشأنها . وربما كان من الامور التي تدعو للشكفة ان لوكتاش لم يعش في بريطانيا أبدا .

٤ - من هنا فان الشخصيات التاريخية الكبيرة التي تدافع عادة عن مبدأ واحد فحسب لا تظهر الا بمسورة عارضة عندما يكون الوقف قد تهيأ لها . ولقد كانت عوامل سكوت - شأنها شأن عوامل هيغل - مشكلة على نحو يجعلها تولد الصراعات وتنتج المسائل التي يستجيب لها الانسان العظيم ، ومع ذلك فان نوع البطل العسادي أو الشخصية الرئيسية في هذه الروايات يكون متدمجا بشكل أكثر وثوقا في الحركات الشعبية .

٥ - وبالتالي فان ما يهم في الرواية التاريخية ليس إعادة سرد الاحداث التاريخية الكبرى وإنما اليقظة الشعورية للشعب الذي برز في تلك الاحداث . وليست هذه مبدئيا مسألة « لون محلي » - وهو ما أكسب سكوت سمة غير ملائمة - وإنما هي تصوير للاساس العريض لحياة الاحداث التاريخية في تداخلها وتركيبها ، في تفاعلها المتعاضد مع الافراد الفاعلين (٥) .

٦ - وهذا بدوره يقتضي أن تكون الشخصيات الرئيسية - رغم اضفاء الطابع الفردي عليها - ممثلة أيضا للطبقات والفئات المتنازعة . ان العظمة الانسانية تتحرر لدى المثليين الهاميين بواسطة « الازمات التاريخية للحياة الشعبية » . وما لا شك فيه ان الثورة الفرنسية قد أثارت - سواء من وعى او بغير وعى - هذا الاتجاه في الادب . « ان الثورات فترات عظيمة في الانسانية لانه فيها وبواسطتها تنتشر مثل هذه الحركات الصاعدة السريعة في القدرات الانسانية (٦) ولو ان اوكتاش كتب اليوم لتجن عليه بغير شك ان يعهد بقدر من العناية أنواع الثورات التي يمكن ان ينطبق عليها مثل هذا المثل السائر باصالة) .

٧ - ان سكوت في الحقيقة يمثل ويدافع عن التقدم الناشئ عن التناقضات بين القوى التاريخية المتصارعة . وهذا الايمان بالتقدم يجد اساسه في وقتئذ . ويلاحظ لوكتاش ان سكوت نادرا ما يجعل شخصياته الاستقرائية « ايجابية » (وهذا اصطلاح مستمد من المصطلحات الستالينية في الواقعية الاشتراكية) ، وهو عندما يفعل ذلك فان هذا يكون ناشئا عن علاقة هذه الشخصيات الابوية بالشعب . والحقيقة ان هناك ظاهرة فيببية خارقة :

((في هذا المجال الخاص بالنظرية وتدوين التاريخ ،

فإن المادة الجدلية ، هي وحدها القادرة على كشف هذا الأساس للتاريخ ثقافياً ، وعلى اظهار ما كانت عليه بالفعل طسولة البشرية . بيد أن ما قاله مورجان وحققه ماركس وانجلز وبرهنسا عليه بوضوح نظري وتاريخي ، يعيش ويتحرك ويتسبب ووجوده بطريقة شعرية في أفضل روايات سكوت التاريخية » (V) .

٨ - هكذا يصبح سكوت شاعراً تاريخياً عظيماً لأن لديه حساً أعمق وأكثر أصالة ومفارقة بالضرورة التاريخية من أي رواي قبله .

وقد تأثر جورج شتاينر بهذا تناول (الذي لا تعتبر المفكرة السابقة منه أكثر من مجرد مسودة) ككتب يقول :

« أننا لا نتناول والتر سكوت في مجموعه بطريقة جدية . وإذا كنا معتبين بتعلم إلى أي مدى كان سكوت فناناً متروياً ومدى ما يوجد من حسي نافذ بالتاريخ في روايته « كوينتين دور وارد » أو « قلب ميدولوتيان » فلا جدرب بنا أن نقرأ كتابا ألفه في موسكو ناقد مجري » (٨) .

يقال بهذا بسهولة رغم أن هذه المزاعم يمكن مناقشتها (وسوف تكون مهمتنا باختصار مناقشتها) . ولكن كبداية ، فإن تروى الفنان ليس ضماناً بأن إنتاجه سوف يشر اهتمامنا أو يتعين أن يشر اهتمامنا أو يحتاج لإلانة اهتمامنا ، كما أن الحس المتسلف بالتاريخ إذا كان لابد أن يظهر في رواية ما ليس ضماناً بأن هذه الرواية ستكون مقروءة ، فضلاً عن أن ترضى سعيها إلى بناء خيالي قوي . إن أحدهم يوصينا أن نذهب إلى موسكو فنتعلم عن سكوت وعن حسه التاريخي ، ولكنه من الاتفاق عليه بثثة أن هذا الحس التاريخي الخاص يتطابق في الحقيقة مع المفكرة الماركسية مما ينبغي أن يثله هذا الحس . وآخر هذه الشكره هو ما يمكن التعبير عنه هنا بطريقة ملامة ، ذلك أن تعويل والتر سكوت إلى اعتماد للمفطط الماركسي المصمم طبقاً للتقاليد الهينة لشعراء فاس من شعراء التاريخ الروحي الجوهري في القرن التاسع عشر ، هذه شوه ، والدود بالروايات ووزنهما طبقاً لعمليات التبدليل الأدبي المتفرد ، ثم الحكم بتلاؤماً مع بناء افتراض مسر ماركسي أي غيره من أبنية التاريخ الروحي ، هو شيء آخر تماماً .

ليس صحيحاً أن علينا أن نرجع إلى كتاب الفه في موسكو ناقد مجري لنزود أنفسنا بالمعلومات عن الحس

التاريخي عند سكوت ، والنقاط التالية تلخص وجهة نظر مختلفة تماماً (٩) . أولاً « البطل العسائي » : إن ويفرلي وأوسبالاستون وكوينتين دوروارد من شخصيات سكوت هم شبان من عائلات طيبة يواجهون مغامرات عديدة في مسالك عديدة للحياة . وقد يكون صحيحاً أنهم يمكنون من رسم صورة « غير مشوشة » للعملية التاريخية إلى ينفي ملاحظتها ، بمعنى أنهم ليسوا متداخلين فيها إلا على نحو جزئي جداً ، والحقيقة أيضاً أنهم يعيشون بمشقة وينمون بمشقة ، وأنهم إذا كانوا يواجهون عام هيجلون للخروج من مفسماتهم رجسالا أكثر حزناً وأكثر حكمة ، فليست هذه نتيجة أي عمليات حيوية بوجه خاص يكونون هم جزءاً منها . وقد يقال بالفعل أن هذا واحد من جوانب الضعف الكبير في الروايات التي يظهر فيها : انعدام الالتزام هذا الذي ينسبه لوكاتش إلى نزعة سكوت المحافظة يخلق ويفسد أي مفزى إنساني يهتن أن نتوقع أن يسفر عنه البحث في الصراع الاجتماعى أو غيره من الصراعات . ولكن هذه لا تزال نقطة لها تأثيرها على خصائص سكوت كرواى أكثر مما لها من تأثير على حسه التاريخي .

أما عن « الرجال العظام » فإن سكوت الذى يصور لويس الزعيم الإقطاعي الذى يخرض بسمعته الحرب - لم يكن ليفهم زعم (١٠) لوكاتش بأن « الشخصية التاريخية العظيمة ، هي ممشل حركة هامة وذات دلالة تقسم قطاعات ضخمة من الشعب » . وهنا توجد مراوغة في كلمة « حركة » أما عن « الصراعات الاجتماعية ذات النطاق الرابع التى تسبق ظهور البطل » والتي تبين كيف أنه في مثل هذا الوقت لابد أن يظهر مثل هذا البطل ليحل مثل هذه المشكلات بالتجديد (١١) ، فلا علم بالنسبة لقارى، واحد على الأقل بشال واضمح على هذا في ما هو معروف من روايات سكوت . وليس هذا مثيراً للدهشة ما دام من الظيرى بالنسبة لسير والتر أن يأتي الزعيم ببساطة تامة من الطبقات « الزميدة » . ولا شك أن لوكاتش يضعف في مصداق الملوك والتبلاذ كلا من سستدريك وروين هود كشخصيات شعبية فائدة أشد ولهما من الناحية التاريخية من الشخصيات الرئيسية المعروفة في التاريخ (١٢) . ويمكن من قبيل التضايل وصف لوفيل بأنه شخصية فائدة شديدة التأثير ، ما لم يكن المرء ماخوذاً بالحاجة إلى البحث عن مثل هذه الظواهر . فحاجبية روبين هود - بطل الشعب - هي أمر يسهل فهمه ، ومع ذلك لابد - في أيفانهاو - أن يرى القارى بوضوح أن اهتمام سكوت العتقلى معاق بشدة بشخصية ويتشارد الأكثر تحديداً بكثير . أن روبين يظهر في سن ويتشارد ، ولكنهما أيضاً قطعة أثاث جميلة ملغنة للزفر . وإذا أخذنا في هذا السياق مثال روب دوى ، لا يكاد يكون هناك شك في أن روب دوى في الرواية التى تحمل هذا الاسم يغطى كثيراً - من حيث الأثرة الإهتمام

شخص وكبشر على باقي الشخصيات ، فهو أيضا يمثل شعبي أو بطل للفناني بمعنى ما : على أن من المسألة أن تذهب في هذا إلى أنه يمكن أن يعتبر - سواء من جانب سكوت أو لوكاشي أو أي فئريء عائل - كمبشر بهزات نوردية شعبية . لقد كان سكوت الإسكلندي المنحد من الأراضي الرواطلة يعرف بما فيه الكفاية عن الهضاب بما يسمح له بأن يتحاشى وهم الانتقاد بأن حركة روب روى النوردية كانت « تقسيمية » بأى حال من الأحوال : فالنقد - في العهود التي تشمل فيها هنا بوجه عام - يتمثل (بصورة كاريكاتيرية) في شخص نائب الملك في المقاطعة . إن هذه الرواية الممثلة بالحجوبة - وإن تكن ناقصة - توصل ما لابد أن يبدو الماركسي على أنه وجهة نظر سلبية - إن لم تقل عامية - إلى حد غريب ، في العملية التاريخية التي كانت تدور قريبا للغاية من سكوت نفسه ، ومع ذلك فإنه ليس في هذا وبمبدأ سكوت نفسه شيء غير عادى أو شاذ .

إن تعبير « العامة » - الذي يمتاز بالاروافة عندهما يكتبه فلم ماركسي - ينطبق بنفس القدر من الجسم على فلاحي العصور الوسطى وعلى رجال قبائل الهضاب ذوي الميول الرقائعية ، مع الامكانية الدائمة لصيغ جميع الطبقات بصغة الحرفيين والبروليتاريين ، باستثناء مالك الأرض « الإقطاعي » و « الرأسمالي » المميز . ولا شك أنها في كثير من روايات سكوت تبدو تحت رحمة المستبدين ، ولكنها أيضا تحت الحماية الخيرية للسادة الإقطاعيين . والحقيقة أن مؤرخي القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر - سواء رجال حزب الأحرار أو حزب المحافظين ، سواء البلاشفة أو المحافظون - كانوا يبحثون باصرار عن صيغة صارمة لتحديد هذه الفئة . وقد عذبت ولكنها راوغت معاصري سكوت - جيزو وبارانت في فرنسسا وهلام في إنجلترا على سبيل المثال - وقد بدل سكوت نفسه محاولة في روايته « إن سبعة جبرشتاين » أن يثبت ظاهرة محيرة في جوهرها :

« في كل البلاد التي دخلها الإقطاع ، تظلت روح صلبة من الحرية الدستورية ، وكان الخط الوحيد الذي يمكن أن يوجد هو أن الحرية والامتيازات التي كان كبار الإقطاعيين يتنافسون عليها لم تكن تهبط بقدر كاف إلى مستويات المجتمع الدنيا » ..

وبالنسبة لسكوت - قبل لوكاشي - لن تكون « روح الحرية الصلبة » بأى حال مطروبة « لزورغ فجة بقوة هائلة إلى السطح » ، وذلك بسماحة لأن « النظام الإقطاعي » نفسه في روايات العصور الوسطى يعرض على

أنه ليس بحاجة كبيرة إلى اصلاح . والعكس بالاحرى هو الصحيح . حقيقة ، فإن فضائل هذا النظام تكون مفيدة في عصر الراديكالية وعدم الاستقرار الذي استنكره سكوت بحسم . فالبنات الطبقية ليست معروضة بطريقة يستطيع الفئريء غير التحيز أن يجدها منطوية على تحد أو مباشرة بتفر تاريخي . ولم يكن سكوت نفسه واعيا بذلك فحسب ، بل كان معاصروه أيضا واعين به . وقد وصفه ستندال - من حق - بأنه الاثير لدى الحزب المتطرف في فرنسسا . وقد كان لروايات ويفرلي دور في نشر عودة واسعة النطاق إلى تقدير السلطة الراسخة من قديم عن طريق « احيا ، روح اسكفورد » على سبيل المثال .

مثل هذه النظرة إلى الصلاطات الاجتماعية في الروايات يمكن أن تعزى فحسب إلى التحيز الشديد والعلماء الكتل وسوء التية العمام في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ولكن إذا كان المرء يفضل - في هذا النوع من التاريخ الرخي - أن يتجادل ما يجده غير ملائم وأن يستبعد ما يتصادف أنه لا يعرفه . وبالمثل فإن تصور سكوت الخاص لما كان يفعله يمكن أن يكون غير ملائم في ضوء مبدأ انجاز القائل بأن الروائي يمكن أن يوصل منظورا مختلفا عما ينسوي توصيله . إلا أنه أقل مدعاة للام أن تتمسك بالوقف القائل بأن الروايات نفسها - إذا قرأت بقدر من الانتباه أكثر مما كان يتيجحه الوقت في موسكو - توصل احساسا عاما لا يختلف عن المعنى الظاهري الذي يعزى إليها عادة والذي تؤكد القراءة المهتممة والحقيقة لا تعلمه كروايات . ويمكن أن يتكشأ أمر أشياء جديدة لدى سكوت ، ولكنها لا تتجاوز الثقة التي عندها تمتد أو تتعطل عن طيب خاطر تلك الجمجمة من الروايات .

يمكننا إذن أن نسلم بأن :

١ - ليس من الواضح أن التسويات الاجتماعية موضوعات منتظمة في معالجة سكوت الماضي .

٢ - ليس ويفرلي « والبطل النادى » بالضرورة علامات على موقف يتخذه سكوت إزاء الصراع الطبقي .

٣ - لا يرمز « الرجال العظام » بالضرورة - إلا في المظهر الخارجى للاشياء - إلى صراع اجتماعي ، وإنما هم جزء من استنماع الماضي كما كان يفهم عامة في زمن سكوت .

٤ - ليس « إيقاف الشعب » برفسوح أو في جوهره سمة هامة في الحس التاريخي لدى سكوت ؟

٥ - وبالمثل ليس من الممكن دعم وجهة النظر الثالثة بأن الثورة الفرنسية كان لها أي تأثير محدد على حرسه بالمعملية التاريخية ، أو الثورة ، أو اطلاق الطاقات الانسانية .

لماذا إذن يبدو لوكاتش منحرفا في عرضه لسكوت على أنه شاعر التعبير الاجتماعي ؟ من ناحية لانه في كتابه « التاريخ الروحي » يتطلع لاشياء - هي تلك التي تتلام مع الخطط الماركسي - ولا يتطلع الى غيرها . ومن الصعب توجيه اللوم اليه بأنه قد أهمل تزويد نفسه باعداد عقلية ومدري كاف ، ولكن هذا هو ما انتهى اليه . ان نصوص سكوت ينتهجها عقل معد وفقا لخططه ، وهذا يعني ان النسيج (أي الخلفية التاريخية لسكوت) ليست موضوعة في الاعتبار في أية لحظة . ومن ناحية اخرى - وعلى الرغم من أن نصوص سكوت يتم تناولها للاغراض التي ذكرتها نوا - لا يمكن أن يسمح لها بان تخرج عن نفسها بصورة كاملة في وقت الفراغ وبما فيها من توازن اذا جاز هذا التعبير ، لانه اذا كانت الرواية قصة مطولة فانها تكون قصة توازن التركيز وتوازن النغمة والموقف فيها يشكلون هم أنفسهم جزوا من القصة ، هو المتميل . (وتناخذا مثالا مرة اخرى من روبرت الذي كثيرا ما يشع اليها لوكاتش) . فلو أن المسألة كانت حقيقة ان « التاجر الداهية ونائب الملاء ، في جلاسجو - جاري - بريان يوضح ان الامر اصبح امر ضرورة المتصادمة للمشائر أن تشن حروبها المستميتة الياسة لتصلح آل ستيوارت (١٣) فاي فرق اذا كان جارتى مثلا لنا بطريقة متماسكة تماما - كصورة كاركائية حقيقة للبروجوازية ، كتحضية مخلوقة غرار شخصيات مولير ؟ فهل اقلت هذا الفارق الدقيق من الحساسية المجرية الالمانية (يقصد حساسية لوكاتش) ليس لهذا الفرق الدقيق حساب ؟ هل يمكن ان يكون التاريخ العقلي الماركسي قد اعتمد على منتقظات او مواجيز من الروايات بدلا من أن يكتب على كل مادة النصوص المركبة ويقرا حرفيا - او بعبارة اخرى - بطريقة محددة ؟

ان هنالك درسا لابعد من استخلاصه ، حتى من ايماءات هومبروس ، والمادية الجدلية تتطلب تأكيدا هائلا على اولية التحليل الاقتصادي . الاجتماعي « الصحيح » للمعملة التاريخية . ويتعين أن نبين للفنان - بأي ثمن - كيف يستمد قوته من هذا الانجاه . والا فانه يكون مجرد مهرج أو ايدولوجي شرير . انظر الى فلوير أو دوستوفسكي من الطبيعي أن الرو يد أن يستثنى كبار الكتاب ، وهذان ممن لا يمكن ارجاء الحكم باعدامهما ، اما تولستوى فيمكن انقاذه بسبب تعاطفه مع الشعب وعرضه الخال من التلمق للطبقات العليا . وانه ليكون من الغير انقاذ سكوت ايضا ،

لان سمعته في اورويل كان يسهل دعمها في اطار مجال الكلاسيكيات المؤلفة باللغات الانجليزية في القارة ، طوال قرن واكثر ، أكثر ما كان يسهل دعمها في الجزر البريطانية حيث كانت قراءته أيسر . ان سكوت وبيرون يظنان شخصين عملاقين في عبقريتهما في الكتب المدرسية في القارة .

وليس هناك شيء في نظام قيم الرجل الفاضل المنتمى لحزب المحافظين يظهر كرائد لاي نوع من الهبات الاجتماعية الحديثة : على العكس من بلاك الذي أخذ منه القدر الكثير كرواى تاريخي (على الاقل في الفترة ما بين ١٨٢٦ الى ١٨٣٠) . ولرد الاعتبار اليه ولايجاد سلف جاد بطريقة ملائمة لشكل (أي الرواية التاريخية) كان لوكاتش يعتقد أنه يشهد اعادته للحياة في المقود الاولي من القرن الحادي ، من الفردي أن تعرف لماذا على وجه التحديد يمكن للمرء أن يعتبره كاتباً عظيماً ، وتفرض المادة التاريخية - في مثل هذا البحث - حدودا مرسومة بطريقة تنطوي على قيود شديدة . ان الإنسان قد يكون متقصا للعداء الطبقي (وتحسن العظ ان سمعة سكوت كمتقص للعداء الطبقي قد خفتت واختفت عن انظار الجميع الا المدرسين الذين لا يعنينا امرهم هنا) ، ولكن من الممكن البحث في اعماله عن دليل على ان تمسكه بالواقع كان كبيرا وعيق القور . وهذه هي المهمة التي يتعهد لوكاتش الماركسي القيام بها . وهي مهمة تختلف بعض الشيء عن تلك التي تعهدا في عام ١٩١٤ في كتابه « نظرية الرواية » حيث يمتدح سكوت فنيته في السرد - دون أي شيء آخر - ثم يرفضه كايديولوجي محب للجمال لذاته يشده الحنين الى الماضي ، يعانى من فراغ داخلي يتميز بالخلو من أية فكرة (١٤) .

كثير يمكن أن يقال عن الدرس الايجابي للمادية التاريخية في تطبيقها على سكوت ، ومع ذلك فهناك درس سلبي أيضا ، درس يعود بالمر - في النهاية - الى نقلة مستنما بالفضل فيما يتعلق بالاهمية غير المؤكدة القيمة الفنية لوجهة النظر الماركسية .

فهناك - في كتاب الرواية التاريخية - مصالحة هامة لقوة الكلية ، مربوطة بومهم عن الخصوصية .

« المفروض - هكذا أن المسألة والملمحة تصوران عملية الحياة في كليتها . ومن الواضح بالنسبة لكل منهما أن هذا لا يمكن الا أن يكون نتيجة لبناء فني ، لتركيز شكل في الانعكاس الفني لأكثر سمات الواقع الموضوعي أهمية . ذلك انه من الواضح أن كلية الحياة الواقعية والجوهرية والالاهائية والمنتدة لا يمكن نسخها عقليا الا في شكل نسبي .

في شكل أكثر ارتفاعا وتركيزا وحياء مما في الواقع الموضوعي .

وهو يشير طوال الوقت الى الحياة : « الحياة الدرامية » التي « تعيشها الشخصيات » في ماكبث ، ويقول أن سكوت يخرج فترة ما الى « الحياة » . الفن يبدو كشيء هي وعفوى وهذا قول قديم يرجع الى وقت « كانت » و « شيلر » ، بل أقدم من ذلك . ولوكاتش حين يريد التأكيد يفن رديء يصفه بأنه « غير عفوى » أو بأنه « آلي » . وعندما ينظر لوكاتش الى الأسباب التي تجعل الفن الرديء « غير عفوى » فإنه يحاول أن يكشف - وينتج بالطبع في هذا الاكتشاف - علاقة ناقصة بالخطوط الهادية للمادة التاريخية .

عند الحد الذي يمكن معه فهم هذا الأسلوب في التناول فهما حقيقيا يمكن أن يكون أسلوبا متماسكا ، ولكن تأثيراته بالنسبة للنقد الأدبي يمكن أن تكون خطيرة . فالماركسي في لوكاتش - من ناحية - أكثر اهتماما بالعلاقة بين العمل الفني ومضمون أحكامه المادية التاريخية منه بالعلاقات داخل العمل الفني نفسه . ولكن أكثر من هذا فإنه يبدو أن هذه العلاقة المفضلة هي الشرط - أن لم تكن السبب الفعلي - لوجود صفة في رواية ما (مثلا) تسمى الجبزية أو العفوية . لقد دفع لجوء النقاد المستمر منذ القرن الثامن عشر الى مرادفات « الحياة » أو العفوية بسوزان لانجر وغيرها الى البحث فيما تعنيه هذه الكلمات ، وكان من النتائج الطبيعية غير المتحرقة لهذا البحث الرأى القائل بأن العمل الأدبي - رواية كان أو غيرها - يمثل بطريقة يمكننا أن نصفها بأنها رمزية - نوعا من الخبرة التي يمكن نقلها ، يصوغها كاتب صياغة دقيقة . ويمكن أن يتسع المجال هنا أيضا لقولته الكلية ، وكذلك لقولته الانعكاس ، ولكن المادة التاريخية لن تكون ذات اتصال مباشر بهذا . ويتشأ رأى من هذا النوع يفن شك عن تراث كاتشي جديد وليس عن تراث ماركسي ، ولا يدخلنا هذا على أى نحو في أحكام حول انعكاس الواقع الموضوعي - فمثل هذه الأشياء من شأن الرقيب العام أكثر من كونها من شأن الناقد الأدبي . انها تضع تركيزها حقا على الفكرة القائلة بأنه اذا كان للرواية « حياتها الخاصة بها » - على نحو ما - فذلك لأن بنائها التماسك يشير أو يكشف الحياة في موضع أكثر وضوحا - اعنى خالقها أو ممثلها أو قارئها .

مثل هذا الاتجاه في التعامل لا يمكن أن يتفق مع معتقدات لوكاتش في مصدر الاستيلاء (أى الحياة) في الروايات التاريخية أو أى نوع آخر من الأدب . ومن

« ومع ذلك فإن هذه النسبة تكتسب شكلا خاصا في الانعكاس الفن للواقع لانه لكي يصبح فنا ينبغي ألا يبدو أبدا نسبيا . . ولكن طبيعه الضيق اعنى تقوم على مقدرة هذه الصورة النسبية الناقصة على أن تبدو كالحياة نفسها ، بل وأن تبدو في شكل أكثر ارتفاعا وتركيزا وحياء مما في الواقع الموضوعي .

« هذه المفارقة العامة في الفن تزداد حدة في تلك الصيغ الفنية التي يفسرها مضمونها وشكلها الى الظهور كصور حية للحياة في كليتها » (١٥) .

لعل هذه هي القضية الجمالية الأساسية التي يستخرج منها لوكاتش مفهومه في الرواية التاريخية كملحمة (مرة أخرى : وليس للمرة الأولى تؤكد أن روايات سكوت) ابتداء من ايفانهو كانت هذا محمدا للنقاد الأورويين الذين استلهموا معالجة شيلجر للملحمة في مضامرات برلين) . وتظهر هذه القضية مرة أخرى بشكل صريح في نقطة لاحقة من كتاب لوكاتش ، مع الإضافة التالية :

« . . لو كان يتعين على هذا العالم أن يكشف عن كليته . . فلا بد إذن من شكل من التركيز الفن . . وتبعا لذلك لابد للرواية - شأنها شأن الدراما - أن تعطي مكانة أساسية طوالها لكل ما هو نمطي في الشخصيات والظروف والاحاطيس الخ . . أن العلاقة بين الفرد المتفرد والنمطي تتعالج بأسلوب أكثر فضفضة واتساعا وتركيزا في الرواية » .

الدراما - إذن - تنطوي على انعكاسات لعدد كبير من « حقائق الحياة » مجمعة طبقا « لقوانين شكلية » تنشأ من « مادة الحياة الفعلية » . وتعمل « نفس قوانين الشكل الداخلية » بصدرة طرق مختلفة طبقا للفترات والاساليب ، وهي قوانين واحدة لان هذه القوانين هي قوانين حركة الحياة نفسها ، التي تعتبر المسرحيات صورتها الفنية .

ومن الواضح أن لوكاتش لا يتحدث عن الصور المنعكسة في الرأيا ، وإنما عن الصور انى يعكس شكلها - بنوع ما من التشبيه - ملامح من الحياة بأشكالها ، أو ما يسميه قوانين الحركة .

ودون انتهاك مجال علم الجمال بدرجة كبيرة ، هناك نقطة واحدة بشأن هذه الصور - سواء في الروايات أو المسرحيات - لها أهميتها للنقد الاجنبي كما يمارسه لوكاتش فهو يقول أن الصور « تبدو كالحياة ، بل تبدو

- ولكنه لن يجده بالضرورة - في زمن انهيار الرأسمالية .
 وبالإضافة الى ذلك عندما يقع كاتب مثل زولا - وهو
 مثشفيكي وينتمي لاهنذهب الطبيعي - تحت نظرتة الصارمة
 فانه سسينقبل بهماس تفسير زولا المدمر لمنهجه (بوصفه
 اليا ويدون اهداف كلية) وسيقدم من خلالها الحجج التي
 تؤكد ان الروايات لابد ان تكون سميثة ، متخطيا الدلائل
 التي تجعل القارئ الاكثر الموضوعية يثر فيها على درجة
 حقيقية من « الحياة » الداخلية . (وازيادة السخرية
 فان تفسير زولا المدمر لمنهجه قد اصبح من المعروف ان
 انه غير صحيح الى حد بعيد . ولكن الناقد الاكثر موضوعية
 لم يكن يسمح لهذا للتفسير بأن يمنعه منذ البداية من
 ان يرى اذا كانت روايات زولا « حية ») . هذه هي
 بعض المساعب التي تخوضها الماركسية في طريق النقد
 الادبي . وليس من الممكن تقديم حجج للتدليل عل أن
 الامثلة المميزة لنقد لوكاتش التي تناولناها هنا قد اهتزت
 باية صورة بدرجة تتجاوز حدود طرق النقد الماركسية
 المعتادة .

الموتوق به أنه يؤكد ان « الشكل الفني ليس ابدا صورة
 آلية بسيطة للحياة الاجتماعية (١٦) » ، ومع ذلك فان
 المسرحيات والروايات لابد ان ينظر اليها « كصورة فنية
 لفنانيين حركة الحياة » . وبعبارة اخرى لا يمكن وصفها
 بالتكامل - او بالتكامل وحده - وانما يتطلب الامر أيضا
 ان تكون متطابقة مع بوع ما من الشكل كثرث لانعكاس
 « حياتها » وان تكتسب اى قيمة فنية . ولابد ان تكون
 احدى النتائج للعرضية لهذا اصدار احكام قيم تتوقف
 على احكام تطابق - تطابق مع الواقع كما تصفه المادية
 التاريخية . وبالطبع تحدث نتيجة اخرى عرضية هي ان
 الاعمال الادبية الباقية لا يمكن استخدامها اطلاقا للوصول
 الى احكام تنتهي للواقع التاريخي - بمجرد ربط تلك
 الاحكام المعروفة بشكل مختصر . ولكن يبدو ان هنسالك
 نتيجة اخطر ، هي ان الناقد الماركسي - سواء كان لوكاتش
 أو غيره - لا يمكن ان يرى الا « الحياة » كصفة فنية حيث
 يعرف او يعتقد انها ينبغي ان تكون . يجب ان يبحث
 عنها في الامن الذي تكون الرأسمالية فيه متفائلة أو
 مزدهرة ، فيجده في بلزاك ، ومن الممكن ان يبحث عنه



(٨) اللغة والصمت (لندن ١٩٦٧) ص ٣٦٣ .

(٩) اسهاب وتضمين الملاحظات وضمتها مس اليانور
 مليون في رسالة لدرجة الماجستير بعنوان « والتر سكوت
 والبعث القوطي » (رسالة لم تنشر) جامعة القراءة .

(١٠) الرواية التاريخية ص ٣٨ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) المصدر نفسه .

(١٤) نظرية الرواية ص ١١٨ .

(١٥) الرواية التاريخية ص ٩١ - ٩٢ .

(١٦) المصدر نفسه ص ١٠٦ .

(١) هاينريش فولمين (١٨٦٤ - ١٩٤٥) مؤرخ للفن
 من اصدار الفن الشكلي .

(٢) الترجمة الانجليزية تفل عن الالمانية « الرواية
 التاريخية » لندن ١٩٦٢ .

(٣) بعلام .
 الانجيل - عهد اليه بأن يلمن الاسرائيليين ، وعندما ضرب
 حماره فرنسه الحيوان ، بارك الاسرائيليين بدلا من ان
 يلعنهم ! (المترجم) .

(٤) الرواية التاريخية ص ٣٥ .

(٥) الرواية التاريخية ص ٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ص ٥٣ .

(٧) المصدر نفسه ص ٥٦ .

دراسة نقدية للتفسير الاجتماعي من زاوية علم النفس

د. صلاح محيىم

عن العالمية ، وبالدولة التطورية عن الدولة الثورية (٢) الى غير ذلك . ولقد كان ان اسبغ ذلك كله على اشتراكيئنا ، غير قليل من ملاح «الغابية» بحسركها العبيطة المتناقضة ، وتسويقها الذى ياتى على حماسة الطلائع الثورية ، وهى تترنح تحت الضربات المتتالية العنيفة من جذور الرجعية ، هذه التى تتمكن في ظل الدولة التطورية من ان تسلق الى مراكز السلطة ، ومن ان تنظم صفوفها لتوقف حركة المد الثورى ، ولتفرغ الثورة ماستطاعت من كل مضمون حقيقى لها . (٣) ومن هنا كانت الهوة عميقة شاسعة بين ماتحدث عنه النظرية كما جاءت في الميثاق ، وبين ماينطق به الواقع في التطبيق .

من زاوية علم نفس الجشطلت

كان من نتائج الدولة التطورية ان انضخت عملية اعادة التشكيل صورة يعينها من الانتظام الاجتماعى جعلت حركة الحياة تمضى في اتجاه واحد وبعينيه ، من اعلى الى اسفل ، ومن القيادة الى القاعدة ، دون ان يكون للحركة القابلة والتممة من امكانية للوجود الحقيقى . كانت الحركة من اعلى الى اسفل شأنها في ذلك شأن الانتظام الاجتماعى في المجتمعات الاقطاعية ، وشان الانتظام الاجتماعى ايضا في المجتمعات الرأسمالية ، على الرغم مما تنطوى عليه هذه الاخرة من خداع الحركة من اسفل الى اعلى ، هذا الذى تبيحه الديهيغرافيات الغربية بحريات يحكمها في نهاية الامر وقيف الخبز . تلك كانت الدعامة التى تشيد عليها صرح باسماء من النتائج التى

كان التغيير الاجتماعى عندنا يستهدف الحصول مما كنا عليه من مجتمع اقطاعى رأسمالى الى مجتمع اشتراكى ، ومايتطلبه ذلك من تحول عن مجتمع زراعى في اسامه الى مجتمع صناعى بمعنى الكلمة . ولكن الاشتراكية التى كان يستهدفها التغيير الاجتماعى عندنا ليست باشتراكية عربية ، او تطبيق عربى للاشتراكية ، على نحو مدار الجدل حينذاك (١) . كانت بالحرى واحدة من هذه الاشتراكيات التى حاولها القرن العشرين اثلافا بين التقييضى . وذلك على وجه الدقة ماكان يقصد اليه «ديجول» بحدِيثه عن أمل العالم في حل ثالث .

ومن هنا كانت الاشتراكية التى يستهدفها التغيير الاجتماعى عندنا ، محاولة لتحقيق هذا الائتلاف ، اتاحت التزاوج بين فئاعين ، احدهما من الملكية العامة والاخر من الملكية الخاصة ، كما تصالح بذلك بين مبادرات الارادات الفردية في ايجابيتها ، وعضانات الاشراف والتوجيه التى تنتضيها الإرادة الجماعية . هذا الى تزاوج مابين الثورة والاصلاحية ، بحيث تمضى الثورة غير دموية ، تستغنى بالاستتصال الوظيفى عن الاستتصال الفيزيائى ، وبالقومية

(١) انظر كتاب هذا المقال مجموعة المقالات المنشورة بمجلة «الكتاب» وعلى الاخص :

— نظرية الوعى في الاشتراكية العربية من ص ٧٤ الى ص ٨٣ عدد ٤٤ نوفمبر سنة ١٩٦٤

— الطريق العربى والماركسية التقليدية

من ص ١٠٣ الى ص ١١٢

عدد ٥٠ مايو سنة ١٩٦٥

— مفهومنا الجديد للثورة الاشتراكية

من ص ٩٦ الى ١٠٦

عدد ٦٣ يونيو سنة ١٩٦٦

(٢) انظر مجموعة المقالات السابق ذكرها ، الواردة

في مجلة «الكتاب» .

(٣) انظر التطويرات التى لا حصر لها في كلمات

عبد الناصر عن الثورة الفسادة .

تلتزم عن ذلك بالفروقة ، والتي تفجرت صريحة في نكسة الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ .

ان التحول الى الاشتراكية هو في صميمه عملية اعادة تشكيل للحياة وفق الامانى المشتركة على الارض المشتركة ، (٤) هذه العملية من اعادة التشكيل ، او قل من اعادة الانتظام ، تجل اكل الاجتماعى الى كل عضوى بمعنى الكلمة . ذلك لان المجتمعات في أشكالها قبل الاشتراكية ، ليست بأكلا عضوية بمعنى الكلمة - ليست بجسطلتات ، وإنما هي أشبه ما تكون بتلك الاكلا الاضافية التي تتلاحق فيها الاجزاء بدافع من ميكانيكية الفسقط والاكراه . ففي تلك المجتمعات تظل الحركة وحدانية الاتجاه ، تعضى من اعلى الى اسفل ، وتضم فيها القيادة الرئاسية (٥) على القاعدة ، ارادة غريسية عن ارادتها المشتركة . ويمكن القول بان تلك المجتمعات كانت في احسن حالاتها جسطلتات جد ضعيفة (٦) تنطوى على جسطلتين أساسيين فويين ، هما من ناحية انتظام الحكام اصحاب الصلحة الفعلية ، ومن ناحية أخرى انتظام الكادحين الحكوميين الذين تسخرهم ميكانيكية الفسقط والاكراه لصالح الانتظام الاول .

القمة على وسائل تنفيذية تجثم على القاعدة . فالانتظام العضوى للمجتمع الاشتراكي يابى على القاعدة ان يكون قمة تركز على قيادات تنفيذية وحدانية الاتجاه ، تعضى بالحركة من اعلى الى اسفل لتنتهى عند القاعدة . ان الانتظام العضوى بحكم طبيعته انتظام دينامى يقضى على القائد بان يكون دائما ابدا تعبيراً عن التأثيرات المتبادلة في القاعدة الجماهيرية . ومن ثم فهو يترجم عن هذه التأثيرات المتبادلة بقدر ما يحكمها ، او قل هو حاكم لها بقدر ما هو محكوم بها ، او قل هو قائد لها بقدر ما هو مقود بها (٨) .

ولكن بعض العناصر الرجعية التقت ببعض العناصر الرمادية في بعض مواقع القيادات التنفيذية ، ووسائل عازلة ، لا تتبج للحركة ان تعضى من اسفل الى اعلى ، وان اتاحت لها ان تعضى من اعلى الى اسفل عبر ما تعانیه من تحريفات التطبيق - فليما تكون الحركة من اعلى الى اسفل حركة طبيعية وضمن جسطلت اجتماعية ، بمعنى الكلمة ، يتجثم على هذه الحركة ان تكون الامتداد الطبيعي لحركة الجماهير من اسفل الى اعلى (٩) . ان القوس لا يمكن ان يكون كذلك الا بالرجوع الى دائره ، والنقطة لا يمكن ان تكون قمة الا بالرجوع الى قاعدة . وهكذا فلابد لكل انتظام عضوى اجتماعى من هذه الحركة المزدوجة ، من اللهاب والمجرى بين القمة والقاعدة : تعضى الارادات الجماهيرية في تأثيراتها المتبادلة ، ارادة مشتركة الى اعلى فتعود من القمة ، قرارات تجسد هذه الارادة المشتركة ، تعضى بها ومعها الى حيز التنفيذ .

ومن هنا فلم يكن عيضا ان حرص « ليثين » على اقامة هذا التنظيم الشبكي الذى يتبج حركة متواصلة بين القمة والقاعدة . بل ان هذا التنظيم لشبكة الاتصالات يعتبر بمثابة حجر الاساس للانتظام الاشتراكي ، بحيث تشيد فوقه كل الجنبات الاخرى من الحياة (١٠) . ولذا كان هذا هو الحال في الاشتراكية الماركسية على نحو ما جسدت في روسيا « السوفيتية » ، فقد كان حريا بنا - ما اردنا لاشتراكيتنا مزيدا من العضسوية يتبج للارادات الجماهيرية ان تتواصل ارادة زعامية - ان نحرص كل الحرص على اقامة هذه الشبكة متبجين لها ببلدة

لم تكن هنالك في تلك المجتمعات حركة من اسفل الى اعلى بينما الوحدة العضوية الاجتماعية ، شأنها شأن كل جسطلت يتجثم ان تقوم على حركة دياكتيكية (٧) متصلة من اللهاب والمجرى ، بين الاجزاء والكل ، بين القاعدة والقمة ، بين الجماهير والقيادة . وليس يكفى ان تكون القمة عند لحظة اعادة التشكيل تعبيراً عن القاعدة وتبجسيدا للجماهير . فطبيعة الانتظامات العضوية تآبى على القيادة ان تكون نهاية هرم جامد ثابت تركز فيه

(٤) للعبارة قبل الاخرة من الميثاق - انظر مقال : « الاشتراكية العربية استمرار للعقيدة الدينية » .

من ١٤٥ الى ١٦١

مجلة « الكتاب » عدد ١٣٧ ابريل سنة ١٩٦٤

(٥) انظر « الفارق بين القيادة الرئاسية والقيادة الزعامية » في « الدخلى الى علم النفس الاجتماعى » تاليف دكتور صلاح مخيمر وعبد مهيائيل زرق - الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(٦) انظر « علم نفس الجسطلت - لبول جيوم » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبد مهيائيل زرق - مجموعة الاثف كتاب - سجل العرب سنة ١٩٦٣ .

(٧) انظر « نظرية الجسطلت وعلم النفس الاجتماعى » وانظر ايضا « ظاهرة القيادة بين الرئاسة والزعامية » في « الدخلى الى علم النفس الاجتماعى » .

(٨) انظر « قانون الانفلاق » في « علم نفس الجسطلت » .

(٩) انظر الفصل الثالث من « الدعاية السياسية - لديمونيك » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبد مهيائيل زرق - الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(١٠) انظر الفصل الرابع من « نظرية الجسطلت وعلم النفس الاجتماعى » .

«لبيين» أقصى ما يمكن من سيولة الاتصالات . فبدلك وحده كما تضمن النظام العضوي المميز للجسطلت الاشتراكية بمعنى الكلمة (١١) . ومن هنا كانت هذه الشبكة أيضا هي لب ما اتجه اليه حديث (الدكتور احمد زكي صالح) في مقاله الشهير عن : « الحكومات السلوكية في مجتمعنا الاشتراكي » (١٢) .

كل هذا يمكن أن يتلخص في حقيقة أساسية وهي ان الاشتراكية ظاهرة دينامية تتطلب انبساطها - ككل ظاهرة دينامية أخرى - توفر شروط طوبوغرافية معينها في البيئة (١٣) . وقيام هذه الشبكة التي تتيح الحركة المتواصلة هي بمثابة النواة من هذه الشروط الطوبوغرافية بحيث يمكن مقارنتها بشبكة الشرايين الواردة التي تتيح توافر الدورة الدموية في الكائن الحي .

تمة مسألة أخرى أساسية تتعلق بذلك الطابع العلمى (١٤) الذى أقرته النظرية لاشتراكيتنا ، بقدر ما تتعلق بالطابع القوى لها ، من حيث هي اشتراكية عربية لا تلتف عند الحدود المصرية ، بل تمتد عبر سيناء ، وعبر الصحراء الليبية ، فتخط المسافة التي تتوزع عليها الشعوب العربية بين المحيط والخليج . ليس من شك في أن الميثاق كان على حق في نظره الكلية المصرية جزءا عضويا يتكامل مع الأجزاء العضوية الأخرى ضمن الوحدة الكلية العربية الشاملة . كان يتحتم علينا إذن أن تمتد بالنظر عبر سيناء ، وعبر الصحراء الليبية ، بل وقبيل هذا كله عبر الحدود الجنوبية . ولكن كان يتحتم على نظرتنا هذه أن نلتزم بهذه « العلمية » التي اردناها طابعا لاشتراكيتنا . ان الوطن العربى كله ، يشكل حقا وحدة كلية عضوية ، ولكن هذه الوحدة وإن اتطوت باللوة على كل مقومات الجسطلت ، الا أنها كانت وما تزال من هذه الجسطلتات الضعيفة ، جسطلتات الدرجة الثانية ، حيث تستمتع الأجزاء باستقلال نسبي كبير على حساب الوحدة الكلية . ان توفر عدد من الشروط الطوبوغرافية اللازمة لانبثاق الظاهرة الدينامية شرة ، وانبثاق المظاهرة شرة آخر ، وليس لنا أن نخطئ بين رغباتنا والإمكانيات المحدودة للواقع . كان ولابد لهذه الشروط الطوبوغرافية من أن تكتمل (١٥) ، وكان ولابد لامتثالها من أن يبلغ درجة بحيثها

من التصح قبل أن يتاح للجسطلت العربية أن تثبت كيما كليا عينايا . وحتى عندئذ لم يكن من الممكن - بالنظر الى طبيعة الأشياء - أن تثبت الجسطلت العربية دفعة واحدة من محيطها الى خليجها ، بل كان ولابد من أن تبرز جسطلتات فرعية تهرم لقيام الجسطلت الكلية . ومن هنا ففى محاولتنا رسم نظرية للقومية العربية عام ١٩٦٠ (١٦) ، رأينا أن المغرب العربى يمكن أن ينتظم جسطلتا فرعية ، كما ينتظم الشرق العربى فى وحدة كلية فرعية أخرى ، بينما تنتظم العربية المصرية والعربية السودانية فى جسطلت نواة . هذه الجسطلت النواة تتيح للنتظاميين الآخرين من أن ينتظموا من حولها ، عندما تنهيه الشروط لقيام هذا الانتظام الكلى النهائى .

ولكننا بدلا من ذلك رأينا الواقع من خلال رغباتنا فلم يكن غربيا أن يختلط علينا أمر رد الفعل بحيث حسبناه حركة تلقائية أصيلة . كان من الطبيعى للاندثار الشلالى فى عام ١٩٥٦ أن يثير ردود فعل مختلفة فى الدول العربية . وكانت ردود الفعل هذه موقفية فى طابعها ، عارضة فى صميمها ، بحيث لم يكن لنا أن نخطئ بالاعتناء عليها فى أول تجسيد للوحدة . كان التزاوج بين مصر وسوريا رد فعل عارض متأخر تجاه الخطر الإسرائيلى . ومن ثم لم يكن بد - بعد ما اختفت من مسرح الأحداث حدة الخطر الإسرائيلى - من أن تتجبر الطاقة داخل الوحدة الجديدة الموقفية فتعود بها الى حيث كانت (١٧) .

بعد هذه النظرة الإجمالية ، التى تناولنا فيها التفسير الاجتماعى ضمن انتظامه المحلى ، ونوعية العلاقات التى تربط هذا الانتظام بالانتظامات الأخرى ضمن المسرح العربى العام ، يجدر بنا أن نعود من جديد الى الوحدة الكلية المصرية فى تحولها الى الانتظام الاجتماعى الجديد . ولسوف نحاول فى ضوء الحقائق النفسية ، أن نتناول بعض العلامات الأساسية من مسيرة هذا التفسير الاجتماعى : ما كانت عليه ، وما آلت اليه ، وما كان يمكن من ناحية أخرى أن تصير اليه ، لو أن « علمية » اشتراكيتنا أتاحت لاسهامات علم النفس أن تجد مكانا لها فى شبكة الاتصالات، وأن تصاعد عبر الإرادة الجماهيرية ارادة مشتركة الى القيادة الثورية .

- (١٥) أنظر « دراسات فى القومية مع هيكى نظرية تفسيرية فى القومية العربية » تأليف دكتور صلاح ميخيمر وعبد ميخائيل رزق - دار الفكر العربى سنة ١٩٦٢ .
- (١٦) أنظر « دراسات فى القومية مع هيكى نظرية تفسيرية فى القومية العربية » ..
- (١٧) أنظر دراسات « لمارادينو » ، « هوب » ، أيضا « كريت لبيين » .

- (١١) أنظر مجلة التربية الحديثة
- (١٢) أنظر « علم نفس الجسطلت » .
- (١٣) أنظر « مناقشة مفهوم العلمية فى الاشتراكية » ، مجموعة المقالات الواردة بمجلة « الكتاب » .
- (١٤) فى طبيعة هذه الشروط ، التحرر من النفوذ الاستعمارى بحيث تكون الحكومات حتى فى غيبة شبكة من الاتصالات بمعنى الكلمة ، تجسيدا للارادات الشعبية .

من زاوية علم النفس الاجتماعى

كان التحول الى الاشتراكية يقوم أساسا على الانتاج ، فكلما زاد الانتاج انعكس عائدته بتوافر في الفرص ورفاهية على الكادحين القائمين بالانتاج . وكان من المنتظر في تحول مجتمعنا الى مجتمع صناعى ، أن تحول قيمنا عن التسمية الفوححة على السماء في صورة الكالية ، الى استقلالية الاعتماد على الذات والحسابات انديقية . وكان يوسع علم النفس أن ينزل بامكانياته الى هذا المجال ، وأن يبلغ الى تعديل القيم والاتجاهات الاجتماعية لصالح تصديد النسل ، واستقلالية الحياة الحسوية شريطة أن تتوافر له بعض الشروط الطبوغرافية المهيئة (١٩) . ومن هنا تصافرت العوامل لتنزع عن مفهوم العمل ما كان يحتاجه حقا من زيادة في الجديدة . فعلى المستوى القيايدى لم يتح أن يكون الرجل الصحيح في مكانه الصحيح ، كما لم يتح على المستوى القاعدى أن يكون الجزء مرتبطا بالعمل ، وانعكس هذا كله على المئوية العامة . كان ولابد للمعونة العالية من اشباع الحاجات الثانوية عند الناس ، حرية ، وأمانا ، واسهاما ايجابيا ، في إعادة تشكيل الحياة على الارض المشتركة . وكان لابد للمئوية العالية من مساواة في التضحيات والكاسب . وكان لابد للمئوية العالية من انضاح المنظور العرفى الزمنى ، ومن شعور الناس باضطراب التقدم على الطريق الى الاشتراكية . وكان لابد لمستوى التطلع أن يتلام مع الامكانيات الحقيقية في حقل القوى العالمية . ولكن اقتضت الحقائق النفسية التى انتهى اليها العلم على أن تكون مادة أكاديمية للنجاح المدرسى . كل ذلك وعدونا يمين في استغلاله للحقائق النفسية الى أبعد الحدود ، ويستعين بعلماء النفس في كل المجالات وعلى مختلف المستويات .

من زاوية علم النفس التربوى

كان التحول الى الاشتراكية يتطلب أيضا اعداد الجيل الصاعد على نحو من الإيجابيه يمكنه من إعادة تشكيل الحيا مضيا بالاشتراكية في طريقها اللئمانية . وأوجز الميثاق هذا الهدف في تفرقة الشهيرة بين موظف المسادى ومواطن المستقبل . فيبينما يرمز الموظف الى السلبيات وحشد الذكرة بمختلف المصارف ، أو تزويد البدن بشتى الآليات ليكون الفرد أداة نافعة طيبة في ايدى الفلة الحاكمة المستقلة ، فان مفهوم المواطن يرمز في أساسه الى الإيجابية تيس فقط من حيث هى قدرة على الخلق والابداع في مجالات التخصص ، بل أيضا وعلى وجه الخصوص من حيث هى قدرة على إعادة تشكيل الحياة مع الآخرين وفق الامانى المشتركة على الارض المشتركة .

كان من الطبيعي ، مع الثورة ، أن تنطق التطلعات الفردية التى طال حرماتها الى حياصة من المعدالة والرفاهية . ولكن مستوى الاجازات كان يتحتم عليه أن يفرس - بالقوة التى تنزله عن مستوى التطلعات - مشاعر الاحباط وأحاسيس الفشل . ذلك أن مشاعر النجاح - كما تبين (كرت ليفين) وتلاميذه (١٨) - لا ترجع الى علاقته الاجازات الحالية بالاجازات السابقة ، بل ترجع الى ما هنالك من علاقة بين مستوى الاجازات ومستوى التطلعات . وهكذا وعلى الرغم من كل ما تحقق ، وضخامة ما تحقق ، فقد ظلت مشاعر الاحباط تهيمن على المسرح الشمسورى للغالبية العظمى من الناس . لقي المعدون أرضا زراعية يظفونتها ، ولقى اناس - كان من الحتم أن يكسونا عاطلين - عددا هائلا من المصانع ، ولقى الكل كثرة من المتيازات اتاحتها مجالية انتظيم ونشريات المسهانات الاجتماعية ، وما الى ذلك . ولكن مع ذلك ظل الاطار الرجعى عندهم هو مستوى التطلعات ، هذه التى تفجرت مع الثورة لا ترفى بدبلا عن المعدالة والرفاهية كما يشتهيها الخيال . وربما كان يوسع علم النفس أن يبينه منذ البداية الى هذا الخطر وأن يعمل على تفاديه أو التقليل منه بالافادة من كل وسائل الاعلام المختلفة لتحقيق رعى يدرك حدود الامكانيات الواقعية .

وتزيد من أهمية هذا الامر طبيعة الاشياء التى تلقى على معنوية الجماعات بان تعتمد فيما تعتمد على شهورها بالنجاح واضطراب التقدم ، الامر الذى يرتبط كما رأينا بمستوى التطلعات . واذا كانت معنوية الجماعات هى قوتها الدافعة حقا الى العمل والانتاج ، وكان الانتاج يفسد ما يزداد هو السبيل الى المعدالة والرفاهية ، فلا بد لنا من أن نقف قليلا عند هذا الموضوع الاساسى . ولكن لا ينبغي أن يغيب عنا ها هنا ، أن اعدادا هائلة من الطبقة الوسطى قد انطلقت مع الثورة بتطلعاتها الطيبة ، واستغلت وحدانية الاتجاه من شبكة الانصالات فاعملت رمايتها نفاقا من الحماسة منها من الوصول الى بعض مواقع القيادات التنفيذية ، تسد الطريق على القاعدة ، وتتحول بما يتيح لها امتيازات مواقفها الى برجوازيات صفرة .

(١٨) كان تقتصر امتيازات الاشتراكية في بعض مجالها ، كالنتظيم والنصح على عدد بعينه من الابناء بكل أسرة وما الى ذلك من اجراءات . ناهيك عما كان يستطيع أن يسهم به علم النفس الصناعى في المجالات المختلفة للانتاج تحقيقا للمعادلة الصعبة .

(١٩) انظر نحو نظرية « ثورية في التربية »

تاليف د . صلاح مخيمر - الانجاء ص ٩٦ .



ولنتنبه الى ان الاختلاف بين الإيجابية والسلبية لا يدخل تماماً تحت صنفى هذه التفرقة ، اللهم الا اذا أخذنا الإيجابية بمعناها العميق ، ومن حيث هي إيجابية في الأهداف ، واتجاه من الحياة كلها بأحاديثها وأشياها لا يبق عند مجرد الأدوات والوسائل . فالإيجابية المقصودة هي أقرب ما تكون الى مصطلح المثقف على نحو ما يفهمه « سارتر » وعيا بالتناقضات القائمة في المجتمع ، والتزاما باطنيا بالعمل على المضي بها في طريق التقدم والصيرورة (٢٠) فقد كانت هناك فيما مضى إيجابية تترجم عن نفسها في صورة ابتكارات وابداعات ولكنها كانت إيجابية الأدوات التي تعمل في خدمة القلة الحاكمة المستغلة . كان اذن على التربية في المجتمع الاشتراكي ان تصعد مواظبا بتسم أكثر ما يتسم بإيجابية المثقف ، وكان على علم النفس بصورة عامة وعلم النفس التربوي بصورة خاصة ان يسايد التربية في مهمتها الجديدة هذه .

ولكن لم يكن في وسع التربية ، كما لم يكن في وسع علم النفس التربوي ان يتمخضا عن شيء في هذا المجال . فنحن ليس فقط لم نصل الى إيجابية المواطن ، بل ربما لنفألى او اننا قلنا بأننا قد تراجعنا بمفهوم الموظف الى ما وراء تلك الإيجابية التي كانت له في حدود الأدوات والوسائل . ولم يكن الذنب في هذا راجعا الى نقص التربية ورجالها ، لا ، ولا الى قصور علم النفس وعلمائه وإنما الى الظروف البيئية العامة . وهنا يتطلب الامر وقفة تكشف عن حقيقة المسؤولية في هذا المجال .

ففي مقاله « ديمقراطية التعليم » (٢١) ، يتحدث الدكتور « لويس عوض » عن ذلك المسار التاريخي الذي مضى بديمقراطية التعليم من الليبرالية الحرة الى المقيدة ، من التعليم حق للجميع الى التعليم كترابح على الجميع ، مما يفضض عن الزامية التعليم ووجانية في بعض مراحلها الاولى . ثم ينتقل بعد ذلك الى التعليم عندنا وما كان من صراع بين قوى الرجعية وقوى التقدم ، فيسكت ما يلي :

« كان التعليم المصري دائما أرض معركة رهيبية بين القوى الرجعية والقوى التقدمية في البلاد . فحاكم مثل محمد علي يفتح المدارس وحاكم مثل عباس الأول يفلقها وحاكم مثل اسماعيل ينشر التعليم وحاكم مثل توفيق يجمده » .

هنا نتساءل ما ان كان هذا صراعا حقيقيا بين قوى الرجعية وقوى التقدمية ، أم تراها أهواء الحاكم يفرض

(٢٠) المرجع السابق .

(٢١) المنشور بجريدة الامراء في ١٩/٢/١٩٧١ .

الشروط البيئية الملزمة للتربية بانجاهاتها ورجالها ؟! . الاجابة واضحة ، ولكنها ميكانيكية الضعف والاكراه تازمنا بميكانيزم الاذاحة بحيث لا توجه المسؤولية وفي اثرها العدوانية الى مصدرها الصحيح ، كما نم هذا المصدر بالنفوذ ، بل تتزاح الى كياش الفداء البريئة تحقيقا للعافية والسلامة والامن . ومن القريب حقا ان تكون آلية هذا الميكانيزم بحيث يعمل عند صاحبه بالنسبة الى وقائع الماضي ، وحيث لا خطر على عافية او سلامة او امن . ومن هنا فليس بغريب ان يتأدى المقال الى هذا التناقض الصارخ فيجعل من رجال التربية ستارا ، ثم يتردد في أن يلقى عليهم بكل المسؤولية مع ذلك :

« ولكن الرجعية المصرية كانت تكتفي بقبض المال عن وزارة المعارف في كل ميزانية تسفها لتشل كل توسع في رفعة التعليم السام ، وكانت تستسر وراء نظرية البيداغوجيا الشهيرة ، أي نظرية التربية ، فنزعت للناس ان التعليم ليس علما يقدر عليه وعلى اشاعته كل من تخرج في الجامعة ولكنه لا يصلح له الا من درس علوم التربية في معاهد التربية وكليات المعلمين ؟ » !!

هنا نفتش عميما عن تتابع منطقي : فليكن اشاعة التعليم علما او فنا او مزاجا من الامرين ، فكيف لذلك كائنا ما كان أن يؤلى على رفعة التعليم ويضيق منها ؟ !! ربما كان هذا ستارا ، وستارا واهيا لان الرجعية كما يقرر الدكتور كانت تكتفي بقبض المال عن وزارة التعليم في كل ميزانية . ولكن المقال يتزاق مع ميكانيزم الاذاحة فيبقى بكل المسؤولية على ذلك الستار اذ يردف مباشرة :

« وهذا النطق استطاعت الرجعية المصرية أن تجد سياسة « دنلوب » تنفيذ مدرسة المعلمين العليا تحت أسماء جديدة هي كليات التربية وكليات المعلمين وأن تحرم خريجي الجامعة من زمالة مهنة التعليم إلا من ارتضى منهم أن يدخل في هذه الآلة الجهنمية التي يسمونها معاهد البياحوجيا حيث يتم فصيل الخ من كل تقاليد جامعية بهارة فائقة وبخبرة استعمارية عريقة » .

لبيت لكليات التربية والمعلمين بعض هذا الخطر الذي يتوهمه لها هذا القتل ، إذن لكان الأمر واتحدت المشكلة . إنها في واقع الأمر شروط بيئية تتيج للتربية ورجالها إمكانيات العمل أو تحبسها عنهم عندما تريد وبالتدريج الذي تريد . ولست أشك في أن كاتب ذلك المقال يؤمن أيضاً عميقاً بأن التربية بكل رجاليتها ومعاهدها ليست غير جانب من هذا البناء القوي الأيدولوجي الذي يفضلع البناء التحتي الاقتصادي بتحصيده في عمومياته وتفصيلاته . ولكنه دائماً أبداً هذا الميكانيزم اللصين من الزاحسة يقضى على « البردعة » بأن تلقى كل الضربات التي كان ينبغي أن تتجه إلى البناء التحتي الذي يحملها . كان ولايد للتعليم الفنى من أن يحتل مكانه الصحيح في مجتمع الاشتراكية الذي يقوم على الإنتاج . وكان ولايد من تعديل في نظام الأجور يعمل على إرساء قيم جديدة تنزع عن ميادين التعليم الفنى والإنتاج هذه القدرات الهائلة التي تمضي قطعاناً في الطريق الكلاسيكية الجامعية دون أن تكون البلاد في حاجة حقاً إليهم ، ودون أن يكونوا هم في حاجة إلى الدراسة الجامعية . ولكنها القيم القديمة وقد ظلت على حالها إن لم تكن قد تاججت بفصل هذا التنافس المرر ، والاهتمام الرضى بالجامعي في الثانوية العامة .

مناهج ما تزال تقوم على حشو الذاكرة ، ومدراس ما تزال بعيدة عن مفهوم العمل والطابع العملي ، بعدها عن أن تربط نفسها بالمجتمع من حولها . وأفواج من المتسابقين يتنافسون في كل عام إلى الجامعات شريطة ألا تكون قد عطلتهم الإيجابية عن الاستيعاب السلبى في عزلة عن الحياة والاحياء ، حتى يتاح لهم أن يكونوا في الظلمة من سباق السلبية والاستباقية الامينة . ملايين من التلاميذ في المدارس وعشرات الآلاف منهم في الجامعات . وهذا شيء كان يوسعنا أن نفخر به لو أننا لم نقدد الكيف لحساب الكم ولم نقدد المسمون لحساب الشكل .

أمام هذه الانداد النافقة ، وجد المعلم نفسه يعجز عن الاضطلاع بالتعليم ، ناهيك عن أن يفضلع بالتربوية من حيث هو النموذج قذوة يعمل التلاميذ من خلال علاقاتهم الشخصية به على التطبيق معه والافتتاد به . ذلك أن المعلم قد وجد نفسه يتراجع في السلم الدرجه للمجتمع

الجديد وضيقت عليه الخناق حاجات حياته الفسيولوجية ، فاستنقذت طلائفه سعيًا واحتيالا من أجل الشسبابها . تحتم على المعلم - ما توافر له قدر من الذكاء - أن يوفر جهوده في المدرسة لتستطيع بالدروس الخصوصية أن تجيب على احتياجاته الضرورية . راح المعلم يتلقت من حوله إلى زملائه الجامعيين الذين لم يكتب لهم هذا المصير ، فإذا به كلما تلفت تحتمت عليه أن ينظر إلى أعلى . تحتمت على المعلم المرئى أن ينظر كلما نظر إلى أعلى ، حتى حين يكون النظر إلى « سائقى التاكسي » . فليس غريباً بعدد هذا كله أن يعجز عن إثارة الإيمان بالمعقيدة الاشتراكية في نفوس النشء من تلاميذه وطلبته .

كانت ثورة التربية تتطلب فيما تتطلبه ثورة ثقافية ولكننا وقفنا بالتطور دون ذلك . تناولنا بالتغيير أدوات الإنتاج في عام ١٩٦١ ، وشرعنا بعد ذلك بسنوات في تغيير علاقات الإنتاج ، بتلك اللجنة الشهيرة الخاصة « بتصفية الإقطاع » ولكننا لم نجترئ قط على الشروع في الثورة الثقافية . وهكذا استطعنا أن نتخلص من فائس القيمة الذي كان يذهب إلى الرأسماليين ، كما استطعنا أن نتخلص من استغلال الإقطاعيين ، ولكننا لم نستطع أن نتخلص من رواسننا الثقافية ففست القيم القديمة البالية تصاد صميم وجودنا ، وتلقى كل معنى من معانيه . بقيت الكلاسيكية حيث كانت ، وبقيت التنافسية والانتهازية ، وبقي موكب العادات والبالية والتقاليد المعوقة يخفق حياتنا ويحصل من محاولة التغيير مجرد حركات على السطح لا يكتب لها أن تبلغ إلى الاعمال . وفي غيبة هذه الثورة الثقافية الجادة العميقة راح الشباب يتراجع بين الأخوانية والماركسية أو يسبح على أجبائته الكلاسيكية التي استحالت إلى سلبية ، أردية الانطال والخنفسية (٢٢) .

وفي الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ تفجر هذا كله متناثراً على رمال الصحراء ينطق بكل ما للإيجابية من اهمية في تنشئة الرجال . وكاد كل شيء أن ينبسط لولا هذه القواعد الجماهيرية العريضة ، التي اصرت على الصمود وعلى أن تبدأ الحياة من جديد بعد ما يتاح لها أن تتخلص من آثار التمسكة ، فنتجته بطاقات الإصلاح إلى أسابها . وانتشرت الشائعات وتفرقت النكات والكفاهات ، أفرافاً مريراً يتم على حساب المعنويات . وكان يوسع علم النفس أن يتناول الظاهرة من بدايتها ، وأن يحول بينها وبين ما تهاوت إليه المعنوية في بعض الأوقات العصيبة . وكان أيضاً يوسع علم النفس ومن ورائه التربية ، أن يفضلع بالكثير في تنشئة الاجيال الصاعدة على الإيجابية ،

(٢٢) أنظر « تناول جديد للراعية » تأليف د . صلاح مخيمر - الإنجلو سنة ١٩٦٩ .

ولكن هذا كله كما أسلفنا كان يقتضى شروطاً طوبوغرافية يتحتم توافرها في البيئة .

سنوات في اثر سنوات ومؤثرات في اعقابها مؤثرات ، تتحدف من المناهج بعض اجزاها ، وتضيف اليها بعض اجزاء جديدة . تمضى تحريكاً في الجزئيات والتفاصيل دون أن تخترى على مواجهة المشكلة بشكل مباشر صريح . ويرتفع الحديث عن التكنولوجيا ليتترجم امتحانات إجبارية في الدين ، وكان الإجبار قد افاد في المواد الأخرى ترسيخاً لها في نفوس النشء بحيث تفرنا النتائج على التباع المقدمات .

من زاوية الصحة النفسية

وأخيراً فإنا إذا ما تناولنا التغير الاجتماعي من زاوية الصحة النفسية لوجدنا الأمر لا يختلف في كثير مما كان عليه . أن الأعصاب والأهنة تنشا فيما يقوله علم التحليل النفسى (٢٣) ابتداء من الأعصاب الطفلية

(٢٣) انظر « نظرية التحليل النفسى في المصاب - لاوتفينخل » ترجمة د . ملاح مخيمر وعده ميخائيل رزق - الجزء الثالث - الانجاو ١٩٦٦ .

التي يستقر صرحها في الطفولة ، وتانى احباطات الحياة اللاحقة فتبتت هذه الصراعات الطفلية في صورة اضطرابات وظيفية . وبمضى هذا العلم فيقرر بان هذه الصراعات الطفلية تنشأ من دفاعات الإنسا ضد ما توجهه - بالرجوع الى الثقافة - من أخطار ترتبط بالحفزات الفيزية . وإذا كنا لم نغير شيئاً من ثقافتنا بقيمها ومفاهيمها فليس لنا أن نتوقع انحساراً كأننا ما كان لتلا، الأعصاب الطفلية التي هى نواة الأمراض الوظيفية في الرشد . وكذلك الحال بالنسبة الى احباطات الحياة التي تبعث تلك الصراعات الطفلية فتتفجر في صورة اضطرابات عصبية أو ذهانية . ذلك من ناحية ، لان قيمنا الثقافية ماتزال على ما هى عليه من عداتها غير المنطقى للقرآن وخاصة الجنسية منها . وإذا كنا في مجال الإحباطات قد نجحنا الى حد كبير في أن نخلص الغالبية من الإحباطات في مجال الحاجات الفسيولوجية الضرورية ، فإننا بأمانة العلم نقرر بأننا قد وقعنا في مجال احباط الحاجات العنوية ، هذا الذى وقعت فيه ، وما تزال ، مجتمعات الإشتراكية الماركسية . وهكذا نبلغ الى ما بدأنا به من ضرورة البحث عن حل نالت لهذه الإنسانية يتح لها أن تعيد تشكيل الحياة وفق أمانيها ، تحيث تستطيع ، وقد طرحنا عن ظهرها الجنبات البالية من الثقافة ؛ أن تراوح بين اشباع حاجاتها الفسيولوجية ، ومتطلباتها العنوية الإنسانية .

قريباً ٠٠ العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل في القرن العشرين »

التطور الاجتماعى وأشاره النفسية فى مصر

د. فراج أحمد فراج

المقدمة

الانسان اذن حيوان خلاق . وبالرغم من الطابع المالى لهذا الاتجاه الا ان ابراز رواده لهذا الفارق الكيفى المميز للانسان اسهام لا يمكن التغاضى عنه .

نازيا : ولغت الفكر الماركسى نظرا الى فرق كبرى بين الانسان والحيوان ، يتمثل فى علاقة كل منهما بالطبيعة . فالانسان يغير من الطبيعة بالعدل الاجتماعى المنتج ، بينما الحيوان يغير من نفسه امثالا للطبيعة . وجدير بالذكر ان الانسان من خلال تغييره للطبيعة يغير من نفسه ، ليعود مرة اخرى بهذا التغيير الذى طرأ عليه الى الطبيعة اكثر قدرة وكفاءة على احداث مزيد من التغيير بها ، وهكذا يستمر التغيير فى حركة جدلية لا تتوقف .

وجدير بالذكر ان هذا التعريف المادى للانسان بوصفه تقريبا يختلف كليا عن الحيوان يستوجب منا اعادة النظر الى الفهم التقليدى للانسان ووظائفه النفسية من حيث هى وظائف تكيفية فى المقام الاول . ان الانسان يتكيف لواقعه ويمتثل له ، لكنه فى المقام الاول يغير من هذا الواقع ويقوعه لاحتياجاته ومطالبه الانسانية الدائمة التطور .

كذلك يؤكد هذا التعريف الطبيعة «الاجتماعية» لهذا التغيير . فالانسان بمعاونة الآخرين يغير - بواسطة العمل- من الطبيعة . فالانسان اذن وفق هذا التعريف قطبان متفاعلان
١٠ : فصلان ، فهو :

ان البداية العلمية السليمة فى النظر الى الانسان وتناول قضاياها بالدراسة يجب ان تنطلق من فهم شامل وكامل لماهية الانسان ، وقواصه الكيفية ، التى تحدد موقفه من نفسه ومن عالمه المادى والانسائى . وتسارع فتؤكد ان هذه النظرة هى ما تفتقر اليها الدراسات التقليدية الانجلو أمريكية الى حد بعيد . وبالرغم من ان هذه الحواص الكيفية لازالت موضع خلاف بين مختلف المدارس والتيارات الفكرية والعلمية والفلسفية الا ان هذا الخلاف يمكن ان يحل فى طياته من احتمالات الفهم المتزايد والعميق ، اكثر مما يمكن ان يحل من احتمالات الشقاق والذهبي والعدام الالتقاء الفكرى . هذه الحواص الكيفية المميزة للانسان تبرزها لنا التيارات التالية :

أولا : ولغت رواد الدراسة الكانتية الجديدة - وعلى رأسهم ارنتست كاسيرر وسوزان لاجير - نظرا الى الاختلاف الكيفى لبناء العقل للانسان عن البناء العقلى للحيوان ، فالانسان يتميز بالعقلية الرمزية، بينما تعتمد عقلية الحيوان على « نظام من العلامات » ، والرمز قد مكن الانسان من التعامل مع الاشياء فى غيابها وذلك عن طريق استرجاعها وخلقها وتطورها ، الامر الذى لا يقدر عليه الحيوان الذى يتعامل مع الاشياء فى حضورها. وهذا التكوين العقلى الرمزى هو اساس الحضارة والتقدم الانساني .

١ - عامل : من حيث تغييره الطبيعية بالعمل

٢ - اجتماعي : من حيث تحقيقه هذا التغيير من خلال علاقته الاجتماعية بالآخرين ، ومن خلال العمل المنتج بتطور الإنسان وتغيير ، ومن خلال العمل أيضا تكون العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي . ان هذا التعريف السادي للإنسان هو حجر الأساس في الفكر الماركسي كانه ، كما انه نقطة البدء التي تنمى منها بقية الافكار والبادئ المادية الجدلية .

ثالثا : يلتف الفكر الوجودي والفيثو مينيولوجي نظرا الى تصور وفهم جديد للإنسان وينطاق هذا الفهم - كما في « سارتر » - من اعتبار وجود الإنسان سابق على ماهيته ، وان وجوده هو حريته ، بعبارة اخرى ، ان ماهية الإنسان عند سارتر هي حريته واختياره ومسئوليته عن هذا الاختيار . ان ما يهمني هنا هو ابراز كيف ان السلوك الانساني اختيار لا يملئه استعداد سابق أو ميل فطري لا مهرب منه او نظام اجتماعي ، او قيم او تقاليد .. الخ ، ان الإنسان حر يعمل عب، حريته ودمرف النقل عما يمكن أن يوجه الى هذا الموقف من اعتراض ، وما يتسم به من مبالغة ، الا ان اهم مافيه تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته ، فليس هناك سلوك مقرر سلفا .

هذه المواقف الفكرية الثلاثة المعاصرة تؤكد لنا جميعها الطابع الكيفي للإنسان ، من حيث تكوينه العقل الفريد والخلق ، ومن حيث علاقته الفريدة بخلاقة بعالمه المادي ، ومن حيث حريته ومسئوليته عما يصدر عنه من سلوك واختيار ، ومن حيث هو كائن اجتماعي .

على ان هذه الخواص الكيفية جميعها امكانات توجد لدى الإنسان بالقوة وتتفتح وتحقق وتمتد وتزدهر في ظروف خارجية مواتية لا بد منها لتتحقق هذه الخواص على الوجه الاكمل ، ولتواصل تفتحها وتطورها .

ان اهم هذه الابعاد ومعورها جميعها ، بعد العلاقة الاجتماعية بالعالم المادي ، فمن خلال العمل الاجتماعي تطورت القدرة العقلية الرمزية وواصلت نموها وارتقاها ، كذلك تتطور وتتفتح الامكانيات الداخلية للإنسان من خلال علاقته الانتاجية بالعالم والآخرين ، وتتفجر القدرة الحقة على الاختيار الحر ، من حيث هو وعي موشوعي بالضرورة ، والقدرة على تحمل مسؤولية هذا الاختيار وتبعاته .

الواقع المادي المعاش اذن للإنسان ، في حركته وتطوره التاريخي ، هو الوسط التي تنمو وتصح من خلاله خواص الإنسان الكيفية .

في التطور الاجتماعي بعامه

انتهينا فيما سبق الى ان الخواص الكيفية للإنسان تتفتح وترتقى من خلال علاقته بعالمه المادي ، لعملية تغيير

الطبيعة - بالعمل الاجتماعي - لا تتيج للإنسان فقط تحقيق مجرد مطالب بيولوجية ثابتة ومعددة سلفا ، بل انها تطور الإنسان ذاته ، وتغير منه وترتقى به - والا لا كان هناك تاريخ ، والتاريخ يعنى التطور والتغير والترقى . ان تاريخ الإنسان هو تاريخ الكيفية التي يتعامل بها مع عالمه المادي ويغير بها هذا العالم المادي ويطوعه لاجتياجاته المتطورة بواسطة الأدوات Tools ابتداء من استخدام قطع الاجار والحصان الاشجار حتى استخدام الطاقة الذرية والقول الالكترونية .

ولما كان هذا التعامل تعامل اجتماعيا ، فلا بد من تنظيمه وتثنيته ووضع القواعد التي تحكمه ، ولا تخرج هذه القواعد عن ملكية هذه الأدوات ، واستخدامها وتوزيعها ما يملكه استخدامها من حاجات وسلع . بعبارة اخرى للتطور التاريخي للإنسان وجهان ، وجه مادي تكنولوجي ويتمثل في تطور الأدوات ووجه اخر اجتماعي يترتب عليه ويرتبط به ويتمثل في تطور الاشكال الاجتماعية الاقتصادية . ومن العرف ان التطور يبدأ بادوات الانتاج ، ثم لا تلبث علاقات الانتاج التي لم تتطور بعد ان تصبح غير مناسبة لهذا التطور ، ومن ثمة لا تلبث ان تتطور هي الاخرى حتيا وبالضرورة ، لتواكب ما طرأ على أدوات الانتاج وقوى الانتاج الجديد من تطور .

كذلك لا بد ان تعكس علاقات الانتاج في بناء علوي ، يكون بمثابة الواجهة او الانعكاس العكسي لهذه العلاقات يدعمها ويبررها ، ويعمل في خدمتها ولبقائها ، ويتمثل هذا البناء العلوي في النظم السياسية والفلسفية والتشريعية والفنية والدينية ، بعبارة اخرى يمثل البناء العلوي الاستطاب الذهني لعلاقات الانتاج القائمة . مثال ذلك الملل الشعبي الدارج « العين متلاش على الحاجب » - اننا بازاء استعارة من مجال الحقائق البيولوجية لتبرير وقائع اجتماعية وهي هنا التدرج الطبقي ، فكما ان الحقيقة البيولوجية « العين متلاش على الحاجب » لا يمكن تغييرها ، فهذا الملل يحاول ان يوهم ان الواقع الطبقي في مستوى الحقيقة البيولوجية استصصا على التغيير .

هذا الفهم الذي تزودنا به الاشتراكية العلمية لعلاقة الإنسان بالطبيعة وباجتمع والآخرين ، يسمح لنا بتبين ثلاثة مستويات او ابعاد : البعد الاول هو بعد العلاقة الانتاجية بالطبيعة والذي تحدده قوى الانتاج والذي ينظر بتطورها ، وبخاصة بتطور أدوات الانتاج . والبعد الثاني الذي يرتبط بالبعد الاول ويعتد عليه ويعكسه ويدعمه ونعنى به علاقات الانتاج ، أي تنظيم علاقات الملكية ، وتوزيع ناتج العمل ، وهو بعد البناء الاجتماعي . اما البعد الثالث ، والذي يطلق عليه عادة بعد البناء العلوي ، او القوي ، فيترتب هو الاخر على البعد الثاني ويعكسه ويدعمه ويبرره .

والان ، كيف يحدث التغيير والتطور الاجتماعي ؟ يحدث

الانتاج الى مستوى يتوافق وما حققته قوى الانتاج من نمو وتطور . ولكن هل يؤدي تصفية الاقطاع طبقياً - اى فى مستوى علاقات الانتاج - الى القضاء على البناء الفوقى الذى تكون فى ظل الاقطاع ؟ الاجابة بالنقض لا ، فالعملية الاقطاعية تنزل لابين الاقطاعيين السابقين فحسب بل وتبقى آثارها بين الفلاحين المعدمين ، والعمال ، وسكان المدن من أبناء البورجوازية الوطنية والصغيرة . وهذا ما نجده فى المثل السابق « العين متعاشل على الحجاب » .

موضع علم النفس من التغيير الاجتماعى

خلصنا مما سبق الى أن التغيير الاجتماعى يتناول ثلاث جوانب من المجتمع هي على التوالى كما يلى :

١ - تغيير فى قوى الانتاج وبخاصة فى أدوات الانتاج، ويتمثل هذا التغيير فى بلادنا فى شعار برنامج ٣٠ مارس « اقامة دولة العلم والتكنولوجيا » وفى المحط الاشتراكي العام الذى يتمثل فى بناء الصناعات وبخاصة الصناعات الثقيلة .

٢ - تغير يرتب على التغيير الاول ويعكسه وهو التغيير فى علاقات الانتاج ، اى فى شكل الملكية وبناء المجتمع الطبقي بعامه ، كما فى القطاع العام فى الصناعة عندنا .

٣ - تغير فى البناء العلوى أو الفوقى ، اى فى الفلسفة والقيم والتشريع والموقف من العالم بعامه .

أن هذا البعد الثالث هو الذى يعنى المستغنيين بالعلوم النفسية فالبنا العلوى يتضمن ، ضمن ما يتضمن من ابعاد، البناء النفسى للأفراد ، وفيهم واتجاهاتهم وانماط سلوكهم فى مواجهة مختلف المواقف الاجتماعية .

ويتفق هذا مع التعريف الاشتراكي العلمى للشخصية بوصفها جماع وعى الفرد بواقعه المادى الاجتماعى فى حركته التاريخية من حيث أن الوعى انعكاس للعالم الخارجى وخلق له . وعلى هذا فالنفس التكنولوجى والاجتماعى يسبقان التغيير النفسى . على أن المسئلة هنا هي كيف يمكن تقصير تلك الفترة بين التغيير التكنولوجى والاجتماعى من جانب والتغير النفسى من جانب آخر ؟

الاجابة انه لا بد من حدوث التغيير التكنولوجى والاجتماعى أولاً ، وبالضرورة ، لكي يصح التغيير النفسى ممكناً . ويجب أن يكون واضحاً أن تحقيق تغير نفسى دون أساس مادى أمر مستحيل من الناحية الموضوعية العلمية . وبعد تحقيق التغيير المادى يمكن العمل بوعى وعلنية لتغيير البناء القومى . والتخطيط الزاوى هنا يقصر الفترة المنفسية بين نوعى التغيير .

فى التغيير الاجتماعى فى مصر

نسعى فى مصر الى اقامة مجتمع اشتراكي . ويعتهد

هذا فى المقام الاول فى مجال قوى الانتاج ، وبخاصة أدواتها، فاكتشاف النار ، ثم استئناس الحيوان ، واكتشاف الزراعة، ثم المعادن وظهور الصناعة وتطورها . تمثل جميعها تطوراً فى أدوات الانتاج ، فى أدوات استغلال الطبيعة وتطويعها لمطاب الإنسان . هذا التطور والارتقاء يسبق علاقات الانتاج كما يسبق البناء العلوى ، مما يؤدي الى تناقص التوافق بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، ولا يصبح فى النهاية مقر من تغير علاقات الانتاج لتوافق ما طرأ على قوى الانتاج من تطور . بعبارة اخرى لا يصبح هناك مقر من الثورة والتغير الاجتماعى ، كما فى انتقال أوروبا الزراعية الاقطاعية الى عصر الصناعة الرأسمالية . لقد كان الاساس المادى فى هذا الانتقال التحول من الزراعة الى الصناعة ، وبفضل الاكتشاف الجغرافى والحصول على المواد الخام ، وبفضل اكتشاف قوة البخار ولولها محل القوة البشرية العضلية ... الخ .

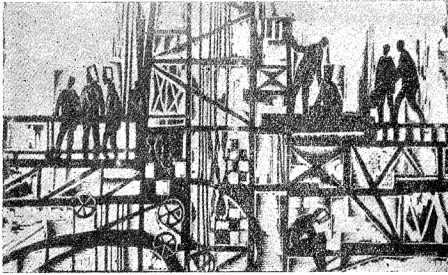
ويطلق علماء الاجتماع الرأسماليون على الفترة بين التطور فى قوى الانتاج وحدث تطور فى علاقات الانتاج اصطلاح Social lag اى «الهوة الاجتماعية» ، وأن كان فهمهم له أكثر شفيقاً وقصوراً .

وإذا كان لابد من ثورة اجتماعية تحدث تحولاً كيفيافى النظام الاجتماعى السائد ، وتقيم نظاماً جديداً-توريامتوافقا مع التحول الجديف فى قوى الانتاج وأدواته ، فإن البعد الثالث - بعد البناء العلوى - يحتاج هو الاخر تحولاً ثورياً ممالاً ، لكن هذا التحول أكثر صعوبة بما لا يقاس بالتحول الذى يطرأ على علاقات الانتاج .

ان تغيير علاقات الانتاج - كما فى مصر مثلاً حيث كان لثاقبون تحديد الملكية الدور الحاسم فى القضاء على الاقطاع فى الريف المصرى - يمكن أن يتم بإجراءات فئسائونية وتشريعية ، لكن تغيير البناء العلوى ، وبخاصة تغيير الموقف من الحياة والآخرين مثلاً فى القيم والعادات والاتجاهات والأخلاق ، أو بعبارة اخرى فلسفة الحياة بعامه ، فلا يمكن تغييرها بإجراءات قانونية أو تشريعية . ان تحقيق التغيير فى هذا المستوى يتوقف فى المقام الاول على ما تتعلق بالفعل فى السنين الاول والثانى - بعبارة اخرى لابد أن يسبق المستويان الاول والثانى ، ثم يلحق بهما المستوى الثالث .

على أن الفترة التى يتحقق فيها مثل هذا التحول فى المستوى الثالث ، مستوى البناء العلوى تستغرق فى العادة وقتاً طويلاً .

مثال ذلك : ادى تطور البورجوازية فى مصر ، وبخاصة البورجوازية الوطنية الى قيام ثورة ١٩٥٢ ، وهذا التطور تطور فى قوى الانتاج ، تطور فى الصناعة والتجارة المصرية بحيث اصبح النظام الزراعى الاقطاعى والرأسمالية الكبرياردية فى التعاون مع الاستعمار - علاقات الانتاج القديمة - غير متوافقة مع قوى الانتاج النامية - البورجوازية الوطنية - ولذلك أصبحت الثورة حتمية ، لنقل علاقات



التي يجب تطويرها وتحويلها الى صناعات آلية متقدمة .
كذلك لابد ان تمتد يد التطور الى كثير من الاعمال التقليدية
كما في بيع السلع التافهة ، والباعة التجولين ، الذين يحل
معهم الجماعات التعاونية الفخمة ، مما يقضى على مثل هذه
البطالة المتقدمة .

٢ - بعد اجتماعي : ويتمثل في الانتقال من علاقات
ملكية ، وعلاقات اجتماعية سابقة لها طابع رأسمالي ، او
اقطاعي او قبل . ان البعد الاجتماعي يتمثل في التحول من
نظام اجتماعي الى نظام اجتماعي آخر .

٣ - بعد نفسي عقائدي : وهو بعد البناء العلوي ،
ويهمنا هنا تلك الجوانب النفسية من البناء العلوي ، ونعنى
بها بناء القيم والعادات ، والتقاليد والاساليب السلوكية .
والتغيير المطلوب هنا تغيير عقائدي نفسي سلوكي من شكل
قديم مزيج من ابعاد قبلية وقطاعية ورأسمالية الى شكل
اشتراكي .

التغيير الاجتماعي .. والبناء النفسي

يحدث التغيير الاجتماعي في الجوانب التكنولوجية
والمادية ثم ينعكس بعد ذلك عن طريق الثورة الاجتماعية في
البناء الاجتماعي . ويظل البناء النفسي - بوصفه جانباً من
جوانب البناء العلوي - عاجزاً عن ملاحظة التغيير ، فكيف
يمكننا تفسير ذلك ؟

هذا المجتمع على بناء أدوات وقوى إنتاج جديدة تتمثل في
الصناعات الثقيلة ، وعلاقات إنتاج جديدة تتمثل بدورها في
الملكية العامة للهياكل الأساسية للصناعة والإنتاج والخدمات،
وسيطرة تحالف قوى الشعب العامل على هذه الهياكل .
ولابد لكي يكتب لهذين الهدفين النجاح من وجود البناء
العلوي الذي يعكسهما ويدعمها في آن واحد . ونستطيع ان
نقرر ان تحقيق الهدفين الاولين يكمل بالنجاح ، اما بالنسبة
لهلهدف الثالث ، فنرى ان ثمة عقبات لازالت تعترضه ، وان
كشف هذه العقبات وتدليلها امر حيوي للغاية ولنجاح
الهدفين الاولين .

على ان الجدير بالذكر ان ابناء المجتمع القديم - اي
مجتمع قديم - هم انفسهم الذين يتصدون لبناء المجتمع
الجديد . بعبارة اخرى يتصدى للبناء الاشتراكي في مصر
اشخاص نشأوا وتربوا في المجتمع القديم - مجتمع له طابع
شبه القطاعي ، شبه مستعمر . اي ان المجتمع القديم كان
له بناء يمتزج فيه الاقطاع بالرأسمالية الناشئة ، وتمتزج
فيه الرأسمالية الوطنية الناشئة بالرأسمالية الكبررادور
(اي التحالف مع الاستعمار) . وعلى هذا ففقيه التحول
ذات ابعاد متعددة :

١ - بعد مادي تكنولوجي بحث : وهو بعد الانتقال
من الزراعة الى الصناعة ، بل واحيانا الانتقال من نظام رعوي
قبل زراعي بدائي الى نظام صناعي متطور . وينطبق هذا
لا على الزراعة وحدها بل وعلى الصناعات الحرفية الاولى ،

المجتمع الصناعي الراسمالى . وعلى هذا فالتغيير المطلوب تغيير مزدوج ، تغيير فى الاتجاه المادى التكنولوجى ، وتغيير آخر ملازم له فى الاتجاه الاشتراكى . ذلك ان التكوين النفسى فى المجتمع الراسمالى تكوين فردى نفسى ، اما التكوين النفسى الذى يتطلبه المجتمع الاشتراكى فهو التكوين المتميز بالوعى الاجتماعى ، بالانتماء الى المجتمع والارتباط بالآخرين وبمشاركتهم فى المسؤولية .

أضواء على بعض مشكلات التغيير الاجتماعى وجوانبها النفسية :

سنعرض فيما يلى بإيجاز نماذج مختارة لتوع المشاكل التى تواجه التحول الاشتراكى فى مصر ونركز على الجوانب النفسية فى هذه المشاكل .

١ - مشكلات التحول من الحياة الريفية الزراعية الى الحضرية الصناعية :

ان المشكلة هنا هي تحول وتغير تلك السمات من الشخصية التى تكونت فى ظل مجتمع ريفى زراعى له بالإضافة الى ذلك بعض السمات القبلية (الرعوية) وبخاصة فى الصعيد (مصر) ، واستبدالها بسمات تناسب مجتمع صناعى حضرى . المشكلة هنا تكوين العقلية والعادات والأنماط السلوكية الصناعية ، تكوين القدرة على التعامل الدقيق مع الزمان والمكان ، وتكوين القدرة على التعديل والتغيير المستمر للمعدات السلوكية والفكرية ، وذلك لمواجهة التغير المستمر والتطور الدائم فى الآلات والادوات . ان هذا التغيير لا يجب أن ينظر اليه على أنه قاصر على مجال العمل وداخل المصانم فقط بل لابد أن يشمل جميع جوانب الحياة ، الاجتماعية والعائلية والسياسية والترفيهية . اننا فى حاجة الى تكوين دوافع وحاجات جديدة راقية ، يتجاوز نطاق الحاجات الحسوية البسيطة التى تميز المزارع الاجرى فى المجتمع الزراعى البسيط . بإيجاز شديد نلحن فى حاجة الى تكوين :

١ - عقلية صناعية

ب - عقلية اشتراكية

ج - بناء من الدوافع والحاجات الحضارية والثقافية ذات الطابع النفسى .

٢ - مشاكل العمال الصناعيين وحرفيين :

لما كانت الصناعة فى مصر حديثة نسبيا - بالمقارنة باوروبا مثلا - ولما كان العمال الصناعيون ينتمون الى أصول ريفية - فإن السمات الغالبة بينهم والقيم وأساليب الحياة

ان مدارس التحليل النفسى الحديثة ، وبخاصة التيارات الثقافية ، وبالذات اريك فروم (فى كتابه من Scope freedom, The sane of Society) قد اوضحت لنا كيف ان اسلوب التربية يستهدف تكوين الشخصية المطلوبة فى مجتمع معين ، فاسلوب التربية فى مجتمع الرعاة يستهدف تكوين شخصية الراعى ، واسلوب التربية فى المجتمع الزراعى يستهدف تكوين شخصية زراعية، بينما يستهدف اسلوب التربية فى المجتمع الصناعى تكوين الشخصية القادرة على مواجهة متطلبات الحياة فى مجتمع صناعى . ويطلق ابراهام كاردينر على هذا التكوين الشخصى اصطلاح Basic personality الذى يقترب من مفهوم الطابع القومى . ولما كنا لسنا بصدد العرض المفصل لهذه المفاهيم ، فان الذى يعنينا هو ان أساليب التربية والتنشئة الاجتماعية .. التى تختلف باختلاف النظام الاجتماعى وباختلاف الوضع الطبى ... التى - بعبارة اخرى - لها نمط موحد ، او تتجانس الى ابعاد الحدود فى نوع المنبهات التى يتعرض لها الفرد منذ ميلاده ، وفى الكيفية التى يوجه بها للاستجابة الى هذه المنبهات . على انه اذا كانت مدارس التحليل التقليدية تركز على الطفولة المبكرة، فان من التحليلين النفسيين ذوى الاتجاه الثقافى - اريك ادريكسون واريك فروم - من يؤكد ان التجانس فى نوع المنبهات ، والتجانس فى اساليب الاستجابة تمتد طوال الحياة .

ان ظروف الحياة المادية المعاشية - للفلاحين مثلا - تعرض اليراد لانماط ثابتة من حيث الجوهر من المنبهات - الحياة الزراعية والقيام بها - وتتطلب منهم انماط ثابتة من الاستجابات - فالحياة الزراعية مثلا حياة بسيطة وبدائية - بالمقارنة بالحياة فى المجتمع الصناعى - وتتطلب الاستجابة بأسلوب بسيط وبدائى ، مثال ذلك ان الزراعة لنفسها تتطلب تعاملًا فضايفًا مع ابعاد الزمان والمكان ، على عكس الحياة الصناعية التى تتطلب دقة قاطعة فى التعامل مع ابعاد الزمان والمكان . وهذا الاسلوب فى التعامل لا يقتصر على عمليات الزراعة ، بل يمتد ليشمل جميع جوانب الحياة بما فى ذلك تربية الاطفال وتنشئهم ، تلك التربية التى تكون لدى الطفل نفس نمط والديه .

والذى يحدث فى حالة التغيير الاجتماعى انه عند التصنيع مثلا نجد ان جواهر شباب الفلاحين عندما تنتقل من الزراعة الى الصناعة ، تواجه متطلبات المجتمع الصناعى بأسلوب زراعى . بعبارة اخرى يتصدى الأفراد لهام واعياء الينا الجديد ببناء نفسى قديم ، وعادات وأساليب سلوكية وفكرية ، وقيم وتقاليده قديمة .

ان المجتمع الصناعى يحتاج الى تكوين شخصى مختلف تماما عن التكوين الذى يحتاجه المجتمع الزراعى ، ليس هذا لحسب ، بل ان المجتمع الصناعى الاشتراكى يحتاج لتكوين شخصى يختلف تماما عن ذلك التكوين الذى يحتاجه

الطبيعي أن ينشأ هؤلاء الموظفون على الطاعة للسلطة ، وفي سمة لها جذورها القديمة في مصر . ان الروتينية والجمود والطاعة للسلطة والوقوف من المسؤولية سمات عامة للموظف المصري التقليدي . ولابد لنا من مواجهة هذا كله بالدراسة والفهم العميق بهدف التثقيف السليم وسما للعلاج الجذري . لابد من بناء التعليم المصري ، من بناء جهاز الدولة الإداري المصري . ويتفق هذا تفيرا شاملا وتوريا في بناء الشخصية ، تفيرا يتحقق بالتفهم من الطاعة العمياء للسلطة وحلول القدرة على الاختيار الواعي والمسئول .

كذلك يجب ان يتحول التأكيد في جميع مراحل التعليم من التلقين والحفظ الى تكوين منهج عقل واسلوب علمي في البحث عن الحقيقة واقامة البرهان عليها ، وعدم قبول سلطة الا سلطة العقل والبرهان الموضوعي . وهنا يصبح دور المعلم الواعي تشجيع التلاميذ والطلاب على الاختلاف معه ، واحتكاكهم جميعا الى منطق البرهان والاثبات . بعبارة اخرى لابد لنا لكي نتغلب على خضوع طال امهه لكل ما هو تقليدي وموروث - وهي سمة الطاعة قبيلة ، لا تتنافى مع مقتضيات المجتمع الاشتراكي فحسب ، بل ومع مقتضيات المجتمع الرأسمالي نفسه مجتمع البرابرة والمغامرة . لابد لنا من تمية روح الشورى والتغيير ، وتوجيهها فيما يخدم المجتمع دون خوف او فرح .

٤ - خروج المرأة الى العمل وما يترتب على ذلك من مشكلات :

هناك متلان شعبيان دارجان بين نساء مصر هما « يا مائة للرجال يا مائة للمرأة في الغريال » ، ومصطفى طربك ليلوف بغيرك . ويشير الاول الى استعانة ان يكون الرجل أهلا لثقة المرأة والامتنان اليه ، ويشير الثاني الى ما يجب ان تقوم به المرأة مع زوجها من تجريده من كل ثروة او مال لكي لا يقدم على الزواج بغيرها . وذلك كله طبيعي ومفهوم مادام الرجل هو المائل الوحيد لها ، تفقد اذا ما فقدته كل سنده في الحياة ويترتب على ذلك تبعات المرأة الكاملة للرجل وخضوعها له مع خوفها الدائم من تخليه عنها . الامر الذي يدفعها الى استئطاع كل طرق الحفظ عليه . ويذكرنا ذلك ببش آخر يشيع بين العامة من الرجال هو « كيد النساء غلب كيد الرجال » . فالمرأة ان تواجها احتمالات الغدر والتظن من الرجل القوي بالمرء والكيد والتحايل . كذلك لابد وقد اصبح الرجل هو المائل للأسرة (في اللغة العربية يطلق لفظ « عيال » على من يولهم الرجل أي على الزوجة والابناء ، لا على الابناء وحدهم ، ويطلق العامة في مصر كذلك لفظ « الاولاد » على الابناء ، وعلى الزوجة كذلك) من ان يقتصر دور المرأة بالنسبة للرجل على اشباع مطلبين حشويين لا ثالث لهما ، هما الجوع والجنس .

يغلب عليها جميعها الطابع الرئبي ، لذلك لابد من العمل على تنمية تلك الخواص والسمات وبناء تلك القيم التي تناسب الحياة الصناعية الحضارية المصرية ، وبخاصة الالتزام الدقيق بأبعاد الزمان والمكان . ونلاحظ جميعا ان اوضح الانتقادات التي يوجهها للعامل المصري والصناعة المصرية تتركز حول عدم حسن اخراج السلعة او كما يقال ال Finishing أي « التنسيب » . ان ذلك يرجع الى عدم نمو اللوق الصناعي الحرفي ، فالعامل لازال يغلب عليه اللوق القروي ، ويتمثل ذلك في عجزه عن اخفاء «المسات الاخيرة» على مصنوعاته . ان الصانع المصري لازال يعد ريفيا ، ويستطيع ان نلبس ذلك بوضوح في مجموع قيمه وعاداته السلوكية ، ولعل مشكلة كثرة الانجاب سمة ريفية واضحة . ويضاف من حجم المشكلة ان المطلوب ليس مجرد تكوين العادات المناسبة للعامل الصناعي الحرفي ، بل وبالإضافة الى ذلك تكوين عادات تناسب العامل الصناعي الاشتراكي المصري ، وعلى رأس هذه المسادات الواعي والمسئولية السياسية العميقة ، وعلى رأسها وعلى عميق بأنه مالك لوسائل الإنتاج وأدواته وأنه لم يعد أجيرا في خدمة رأسمال مستغل . وتبين أهمية ذلك في تلك المطابقة المارخية بين « مال الحكومة » و « المال السائب » ومن ثم عدم الخرص على هذا المال وهذه الممتلكات .

ويواجهنا في مصر مشكلة خاصة هي مشكلة الحرفيين ، وبخاصة مشكلة تلك الحرف التي يصدد الاندثار في صناعة « القرايش » مثلا . ان الصناعة الآلية الضخمة تحل بالتدريج محل الورش وحوانيت الحرفيين ، كما ان التنظيم الاشتراكي للتجارة في شكل مجتمعات فضمة لابد وان يقضي بالتدريج على مختلف أنواع الباعة الجائلين ، بوصفهم وسيطا ظهليا بين المنتج والمستهلك . ان المطلوب هو التخطيط المرسوم لمواجهة المشاكل المترتبة على انكماش فرص الكسب والعمل امام هذه الفئات ، ولابد من التخطيط لاعادة تدريبهم مهنيا وتوجيههم لاعمال منتجة . ولا يقتصر المطلوب هنا على مجرد تدريب مهني بل لابد من توجيه شامل وتوعية كاملة ، تهدف الى اعادة تكوين الشخصية والقيم بما يتلائم مع الموقف الجديد ، لابد هنا من تكوين عادات اجتماعية وقيم اجتماعية بدلا من تلك الفردية الانانية .

٣ - مشاكل الموظفين وجهاز الدولة ونظم التعليم :

تعرف جميعا امرأة الشكوى من كابوس الروتين الذي يجثم على جميع أجهزة وموظفي الدولة . ولا يمكننا ان نفضل هذا كله عن تاريخ جهاز الدولة في مصر وبخاصة في عصور المماليك والعثمانيين وامرة محمد علي وانشاء الاستعمار ، فقد كان يسيطر جهاز للفره وجباية الضرائب . كما ان نظام التعليم تحول اثناء الاحتلال الانجليزي الى جهاز لتفريغ الموظفين العاملين في خدمة الاستعمار . ومن

هذا هو دور المرأة « ست البيت » ، وهذا الدور يعدد لها دوافعها وفيها ومغالبها ، وانجاعاتها ٠٠ الخ . وهذا الدور الذي يستبعد المرأة من مجال الحياة الانسانية (التي هي في جوهرها عمل اجتماعي منتج يتحقق من خلال تغير البيئة أو الوسط المادي وتطويعه لاحتياجات الانسان ومغالبه المتطورة دائما) يلقى بها الى دور بيولوجي حشوي . ويصبح محور حياتها علاقتها بجسمها من حيث هو موضوع رغبة الرجل ، في الوقت الذي يصبح محور حياة الرجل محو علاقته بعمله المنتج ، وبدا يتحول اهتمامه بجسمه الى النظر اليه من حيث هو وسبيله الى القيام بدوره الانجابي . لذلك لا ينتم جسم الرجل بذلك القدر من الشهوية Erotism الذي ينتم به جسم المرأة . بعبارة أخرى يحقق الرجل شعوره بذاته من خلال عمله ، وتحقق المرأة شعورها بذاتها من خلال جسدها ، وبخاصة فلتان هذا الجسد . وتعود فؤكذ ان هذا الفرق يرجع الى عزل المرأة عن مجال العمل طوال حقب تاريخية كاملة - ويتضح هذا بخاصة لدى المرأة البرجوازية في المجتمع الرأسمالي - ويفسر لنا هذا انصراف المرأة الى زينتها وانشغالها بملابسها وعنايتها وبفانيتها ، وبلوغ هذا كله حدا بالغ التطرف في المجتمع الرأسمالي ، وتناقصه في المجتمع الاشتراكي ، وبين الطبقات التي تعمل فيها المرأة جنبا الى جنب مع الرجل بوصفها شريك عمل ورفيق انتاج كما بين الفلاحين الاجراء في مصر مثلا . وهنا تتبين ان المجتمع الاشتراكي بما يتيحه للمرأة من عودة الى الحياة العامة واستعادة خلفها الانساني في العمل يؤدي الى تحول في موقف المرأة من دورها في المجتمع ، والى تنمية وتحقيق امكانياتها الانسانية التي حالت عزلتها دون تحقيقها ، ومن ثم تزول الجفوة التي كانت تشوب علاقتها بالرجل ، وتتخلص من تبعيتها له ، كما تتخلص من اثار قيود الجنس وتنسى امكانياتها وقدراتها الانسانية كاملة . وهكذا لاتصبح مجرد كائن جنسي ، بل كائنا انسانيا كاملا له مطالبه الجنسية المشروعة وله كذلك مطالبه الانسانية الاجتماعية والذهنية . ان المجتمع الاشتراكي يضع الجنس في مكانه الصحيح من حياة المرأة ويحول دون ابتلاعها حياتها كلها .

على حساب الجوانب الايجابية الانسانية الاخلاقية والالزمة للاسهام في البناء الاشتراكي ، والتي تؤدي رعايتها الى تفتحها وتطورها وارتقاها المستمر .

ان خروج المرأة الى العمل يقتضى تغيير موقفها - القديم - من ذاتها ومن العالم ، ومن الآخرين . لذلك لابد من مغالبة كل ما من شأنه ان يفقدنا تفتحها في نفسها او يشير فيها الخوف من هذا العالم الجديد . لابد من محاربة كل مظاهر الخوف والتعبية والخوف والعجز ، وكل مظاهر التفرقة بينها وبين الرجل وهي عديدة ، مثال ذلك اقامة مؤسسات لتعليم البنات - كما في كليات البنات - او حرمان المرأة من وظائف معينة - كما في وظائف التربية العمومية ٠٠ الخ . كذلك يجب مساعدة المرأة العاملة على التخلف من اعباء الحياة المنزلية ، ويتم ذلك بالتوسع في دور الحضانات ، وفي تصنيع الاطعمة سواء كان هذا التصنيع كاملا او نصف تصنيع وتطوير صناعة الاجهزة المنزلية .. ان تحرير المرأة من كثير من الاعمال المنزلية يساعدها على تطوير وتنمية قدراتها الاخلاقية .

لقد آثرت ان اقبل في هذه الفقرة ، ذلك انه لايفعى ان نقول ان المرأة نصف المجتمع ، ذلك ان اضطراب وتخلف هذا النصف لا بد وان يعكس على النصف الآخر - الرجل - فيضطرب المجتمع كله ، اذ لا يمكننا ان نزعج ان من الممكن ان تكون المرأة وحدها هي المتخلفة وان يظل الرجل متقدما . ولا ان تطور المجتمع الاشتراكي في عصر العلم والتكنولوجيا لا بد وان يؤدي الى نشر العلوم والمعارف بين جميع ابناءه ، ولا يمكننا ان نتصور ان ينشر ذلك بين الرجال دون النساء ، ثم يظل من الممكن قيام التفاهم والتجاوب بين نصف بالغ التقدم وآخر كامل التخلف . وفي النهاية لقد كان العمل والعمل وحده هو الخط الفاصل بين الانسان والحيوان، لذلك لا تتحقق انسانية المرأة كاملة الا من خلال العمل .

٥ - مشكلات مؤسسات الاعلام والثقافة والترفيه:

ان دور الصحافة والافلاحة والآداب والفنون ومختلف الاجهزة والمؤسسات الثقافية والاعلامية والترفيهية في المجتمع الاشتراكي هو بناء قيم واخلاقيات ومبادئ هذا المجتمع ، والعمل على نشرها بين ابناءه . ونستطيع ان نؤكد قصور هذه الاجهزة قصورا واضحا ، ونضار لذلك بعض الامثلة .

نشر بعض جرائدنا اعلانا عن سجاجر «كنت» و«لاحظ ما يل :

١ - ان الاعلان عن السجاجر مع كل ما يشار حول مظاهرها الصحية امر يستوجب المناقشة على الاقل .

ويقودنا هذا الى ضرورة التخليط لدور المرأة في المجتمع الاشتراكي ، ذلك التخطيط الذي لا يجب ان يقتصر على مجرد اتاحة الفرصة للتعليم والعمل بل لابد من رسم المعالم الجديدة حياة المرأة الشاملة الواسعة بكل قيمها وابداعها الثرية في المجتمع الاشتراكي الجديد . ان تأكيد اهمية «الموضة» وانواع الزينة والظلال والاصباغ والحل . الفع والاسراف في ابرازها عن طريق الصحافة ومختلف اجهزة الاعلام ، ودور السينما والمسرح ٠٠ الخ دليل على ترسيخ الصور القديم للمرأة من حيث هي دمية تزين لتاسر الرجل وتغلب عليه بصفاتنا الجسمية . ان هذا النقل الساذج من دول اوربا الغربية لا يتناسب مجتمعنا اشتراكي . صحيح ان البناء الاشتراكي لا يتطلب إلغاء الزينة المرأة أو القضاء على كل تزين وتجميل ، لكنه لا يتفق و ابراز هذه الجوانب

٢ - الإعلان عن سجانر مستودرة أمر يستوجب هو
الإخر المناقشة في مجتمع يبنى صناعاته القومية .

٣ - الإعلان عن بضائع أمريكية وموقف الولايات
المتحدة من إسرائيل واضح .

٤ - بالنظر الى الإعلان نفسه نتبين وجود شابين من
نوع « المييز » حيث يصل شعر أحدهما الى آخر الرقبة وأول
الظهر . كذلك تنشر إحدى الجرائد فقرة « حظك اليوم » كما
تنشر اعلانا عن « الدكتور التونسي الملكي » قارئ الكف
علما بأن نفس الجريدة نشرت تباعا ثلاث مقالات عن العلم
والمعرفة أذانت فيه هذه المخرافات واعتبرتها نوعا من النصب،
والغريب ان الاعلان المنشور في باب الاجتماعيات مع نفس
اعلانات الألباء، كذلك تنشر هذه الجريدة ، وبقية الجرائد
بالطبع ، اعلانات عن بضائع بالسوق الحرة بالعملة الصعبة
تباع للمصريين والأجانب . ان الحديث عن حاجة التنمية الى
العملة الصعبة معروف ومقبول ، لكن الحصول عليها بهذه
الطرق باهظ الثمن ويقود الى طريق بالغ الخطورة من حيث
تأثيره على قيم الشباب ومشلمهم .

ويقودنا هذا الى أمر آخر هو « شهادات الاستثمار »
الفاخرة ، ان هذه الدخرات تخدم أهداف التنمية والتعمير ،
ونرى أن الشهادات ذات العائد الجارى وذات الأرباح المتزايدة
اجرا ، لا خطر منه ، أما النوع الثالث ، الذى يجرى عليه
السحب ، فهى تمنى لدى المواطنين اتجاهات نفسية ضارة
وخطيرة ألها ، أن ربعا مفاجئا يأتى بالصدفة البحتة وبهذا
القدر الكبير ، دون عمل ، فى مجتمع شعاره « العمل حق ،
العمل واجب » أمر غير مقبول فى مجتمع اشتراكي ، وثانيا :
ان تنمية عادة انتظار الحظ والصدفة السعيدة ، أمر يتنافى
مع الموقف العلمى والموضوعى من الظواهر ، ويتنافى مع
تنمية الاتجاهات الواقعية فى معالجة قضايا الحياة ومشاكلها .

أما اذا انتقلنا الى أجهزة الاعلام والمؤسسات الثقافية
والترفيهية فنستطيع أن نجد فيها نماذج صارخة لا يمكن أن
يزعم أصحابها انها تمنى قيم الاشتراكية وترسى قواعدا ،
فأبطال الكثير من الأفلام والمسرحيات والتمثيليات يعقدون
الثرا ، ويصلون الى المناصب الرفيعة بالصدفة المتعلة
وبالخط المفاجئ ، وبالاعلامات الشخصية الانتهازية ، كما أن
الكثير من المخلقات الأجنبية وبخاصة حلقات الأطفال تمنى
نوازع العنف والانانية وتزود الى الاستسلام للخيال والوهم،
بدلا من الارتباط الإيجابى بالواقع .

ان هذه المؤسسات كثيرا ما تدفع بالقصور الذاتى الى
تأكيد وترسيخ قيم ذات طابع الطغى وقبلى ، أو طابع
رأسمالى فردى أنانى ، بينما يجب أن يكون التخطيط السبق
والمرسوم شعارها الذى لا تجيد عنه .

دور علم النفس والمشتغلون به فى خدمة أهداف التطور الاجتماعى

حاولنا أن نؤكد فى هذا المقال ان التطور الاجتماعى فى
مصر يسير فى اتجاه بناء دولة اشتراكية عصرية ، وأنه
يواجه فى سبيلها تحقيق هذا الهدف بمخلفات قديمة لا بد
من مغالبتها . وتمثل هذه المخلفات فى السمات والاعباد
التبيلية الرعوية ، والأزراعية الاقطاعية ، والرأسمالية
الاستعمارية والرأسمالية المستغلة . كذلك أوضحنا ان هذه
المخلفات يمكن مغالبتها بالتخطيط فى المجال التكنولوجى
وتمثل فى إقامة الصناعة وميكنة الزراعة وبالتشريع
والاجراءات الثورية فى المجال الاجتماعى الاقتصادى كما فى
قوانين الإصلاح الزراعى وفى تكوين القطاع العام وتحالف
قوى الشعب العاملة .

هذه الاجزا ، تتناول قوى الإنتاج وادواته ، وتتناول
علاقات الإنتاج ، اللذين يشكلان ما يسمى بالبناء الاساسى .
ويبقى بعد ذلك ما يسمى بالبناء العلوى او القومى ، وهو
يشمل ضمن ما يشمل نظام التيسم والعمادات والتقاليد ،
وأنماط السلوك اليومى ، وفلسفة الحياة بعمامة . وهذا البناء
القومى أعنى على التعديل وأشد مقاومة للتغيير والتطوير ،
لكنه لا يلبث فى نهاية المطاف أن يتطور ويتغير مادام البناء



بالملكية الجماعية ، ومدى إيمانهم وقبولهم على المشاركة في السلطة والادارة .

كذلك يمكنهم دراسة برامج وأنشطة مختلف الاجهزة والمؤسسات التعليمية والثقافية والادبية والتربوية ، ويستطيعون عن طريق تحليل مضمون البرامج التي تقدمها هذه المؤسسات ، تبين القيم الاخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تدعو لها أو تعبر عنها . ونذكر في هذا الصدد على سبيل المثال مسارح القطاع الخاص ونذكر بالذات مسرحية « حصنة نصف الليل » التي تعرض بالمدرس وتجرحه وتشكك في اخلاقياته ... هذا نموذج نذكره عرضا لجوانب تدرج ضمن البناء العلوي ويمكننا تحليله ودراسته من تبين مدى ما بين البناء الاساسي والبناء الفوقي من تناقض .

في النهاية يتطلب نجاح مثل هذا العمل العلمي التحاما فعليا بين المشتغلين بعلم النفس وبين الاجهزة التخطيطية والتنفيذية ، الا ان مبادرة المشتغلين بالعلوم الانسانية بعامه ومن بينهم المشتغلون بالعلوم النفسية لا ريب ستبين مدى الاسهامات الجادة في خدمة قضايا المجتمع الحيوية .

ان علم النفس يستطيع ان يبين لنا اذا جاز هذا التعبير مدى بقاء القديم ومنازحته الجديد ، اعنى مدى بقاء الابعاد والخواص النفسية القديمة في ثنايا المجتمع الجديدة . هذا اذا ارتبط العاملون في مجاله بمطالب المجتمع وباحتياجات الجماهير وباهداف التطور دون ان يكون علمهم مجرد النقل والتبعية لضروب من الدراسات والمناهج والادوات والاطر النظرية التي نشأت في ظروف مختلفة عن ظروفنا وخدمت مصالح طبقية لم يعد مجتمعنا الاشتراكي يرتضى من العلماء ان يعملوا في خدمتها .

الاساسي قد تغير ، الا ان ذلك يستغرق وقتا طويلا . ويمكن التحكم في هذا الوقت والسيطرة عليه عن طريق التخطيط الواعي ، والاستخدام السليم للاجهزة والمؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية والاعلامية والترفيهية بالاضافة الى الفنون والاداب والصحافة ، يمكن استخدامها جميعها في نشر القيم والاخلاقيات الاشتراكية ، شريطة وجود الظروف المادية الموضوعية اللازمة لتكوين هذه القيم - مثال ذلك نشر قيم العمل والانتاج بين النساء على ان تكون فرص التعليم والعمل المساوية بين الرجل والمرأة قائمة بالفصل وتمارسها المرأة فعلا . كذلك يمكن الدعوة الى احترام الملكية العامة لادوات الانتاج (القطاع العام في الصناعة) وصيانتها والحفاظ عليها بين العمال شريطة ان تكون هذه الادوات مملوكة بالفعل للعمالين ، وان يكون دورهم في ادارتها ومشاركتهم في ارباحها ورفائلتهم على ميزانيتها ، قائما بالفعل . كذلك يمكن تطويع الفلاحين المهاجرين من الريف الى المدينة والمشتغلين بمصانها . حياة الحضر الصناعية ، وتكسوير وتنمية القيم الاشتراكية العمالية بينهم طالما هم يمارسون حياة العمال الصناعيين بالفعل . وبالمثل يمكن تكوين اتجاه التأييد والتضامن للصناعات المحلية الوطنية ، اذا ما توفى لهذه الصناعات بالفعل حد معقول من الاسعار والجودة ، بالاضافة الى وجود التوعية الاعلامية باهمية الاقبال عليها وتشجيعها ، دون ان يسمح للصناعات الاجنبية بغزو السوق المحلية والدعاية لها والترويج لميزاتها .

وهنا يبرز دور علم النفس وعلماء النفس ، ويتركز حول دراسة وقياس مدى توافق البناء الفوقي - وبخاصة القيم والعادات السلوكية - مع ما تحقق من تطور في البناء الاساسي . مثال ذلك دراسة وقياس مدى وعى العمال



حول ترجمة مصطلحات العلوم الاجتماعية

د. عزت حجازي

مقدمة

وجه المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الدعوة الى مؤتمر لمناقشة قائمة من الترجمات المقترحة لعدد من المصطلحات الانجليزية والفرنسية في الفلسفة وعلم الاجتماع . وقد عقد المؤتمر في المدة من ٣ حتى ٨ مايو ١٩٧١ ، وحضره أكثر من سستين من المشتغلين بالفلسفة والعلوم الاجتماعية في مصر وفي عدد من الدول العربية ، وناقشوا الترجمات المقترحة ، وادخلوا بعض التعديلات عليها ، ثم اقروها واوصوا بنشرها في أقرب فرصة ممكنة .

وفي هذه المرحلة من مراحل تطورنا الفكري تبرز قضية المصطلح العلمي في العلوم الاجتماعية كأحدى القضايا الجديرة بالدراسة الجادة . وانا اقصد بهذا المقال ان اطرح بعض جوانب الموضوع الهامة - وهي عديدة ومتشعبة للمناقشة ، بعد ان ازعجني - وقد شاركت في اعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع في المؤتمر ، وانا اشرف على اعداد المعجم في الموضوع - ان الذين حضروه لم يلتفتوا لأى منها . وسوف يقتصر حديثي على مصطلحات علم الاجتماع بالمعنى الضيق ، لا بالمعنى الذى اخذ به المؤتمر وهو أقرب الى معنى العلوم الاجتماعية .

وليفقر لى القارئ انى لم اعرض لبعض الجوانب الفنية في موضوع الترجمة والتعريب . وليس ذلك عن عدم تقدير لاهميتها ، وانا هو - على العكس تماما - عن ايمان بأن اللغويين اقدر على معالجتها ، ولان هذه الجوانب قد حظيت باهتمام كبير في مختلف مراحل اعداد المعجم المقترح (ويكفى ان المعجم عمل من أعمال مجمع اللغة العربية) .

ولكنى اود ان اوضح موقفى من نقطتين :

١ - بالنسبة للترجمة الى اللغة العربية ، اتامن الذين يؤمنون بقدرة اللغة العربية على استيعاب التطور العنسي في مختلف مجالاته والتعبير عنه ، وبالامكانيات الواسعة للاشتقاق منها .

٢ - اما بالنسبة للتعريب ، فانا من الذين يقبلونه في غير مغالاة ، أى في الحالات التى يبدو فيها أقدر من الترجمة على نقل المصطلح الى تراثنا الفكري ، وهذا ادعى حين تكون امكانيات الاشتقاق من اللفظ العرب معقولة .

قضايا أساسية

ومن ثم يمكن ان نلاحظ ارتباطا وثيقا بين جهود الترجمة والتعريب وبين محاولات استرجاع الشخصية العربية ودفع وضع الانسان العربي الى مستوى افضل .

ترجع أهمية المصطلح العلمي - في أي مجال من مجالات المعرفة - الى امرين :-

- 1 - أنه قاعدة الحركة الفكرية في هذا المجال، وأهم أدواتها في الوقت نفسه .
- 2 - أنه ، من ثم ، مؤشر من أهم مؤشرات الحياة الفكرية .

وتأتي أهمية الترجمة والتعريب في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بخاصة ، من ان جابا كثيرا من رصيد المتخصص ، والقارئ ، العادي ، العربي منها ، سواء المفاهيم الأساسية أو أساليب الدراسة والفهم أو اتجاهات التحليل النظري أو غيرها ، منقول عن ثقافات متقدمة عن طريق الاتصال المباشر أحيانا وغير المباشر في أحيان أخرى .

وقد بذلت في انحاء مختلفة من العالم العربي جهود جادة ليجاد مقابل للمصطلحات الاجتماعية الأجنبية . وهذه الجهود ليست مفيدة فقط ، ولكنها ضرورة تقتضيها اعتبارات عديدة ، أهمها :

1 - الحاجة الى تدعيم الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه معظم الدول العربية باستقلال فكري ينهي تبعية الفكر الأجنبي ايا كان مصدره ، أو يقلل من اعتمادهما الكبير عليه ، على الأقل .

2 - إبراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية في استقلال عن الثقافات الأجنبية التي نهلنا منها وارتبطت بها طويلا . وقد بلغت اصالة الثقافة العربية ونراؤها حدا كانت معه مصدر الإلهام الأول للشعرية خلال العصور الوسطى وحتى عصر النهضة .

3 - تطويع اللغة العربية لتستوعب المنجزات الفكرية في مختلف مناطق العالم وتلاحق التطور الفكري وتلحق به .

4 - المساونة في توحيد الفكر العربي بعد الفرقة المصطنعة التي فرضها الاستعمار عليه والتي تحاول الامبريالية الآن - بوسائل غاية في الخبث والدعاء - ابقاء عليها .

غير ان هذه الجهود لا يمكن ان تحقق أهدافها في خدمة قضايا تحرير الاسنان العربي وتقديمه اذ هي اعملت بعض احفانك التاريخيه الهامة . ذلك ان الغزو الثقافي العربي لبلادنا ، الذي بدأ مند أوائل القرن الماضي بأخمله الفرنسية على مصر واستمر قويا حتى عهد قريب ومارال يحاول الانتسبث براض له في ثقافتنا ، اقول ان عهدا الغزو لم يكن عهد ابراء الحياة في مجتمعنا وتطورها لصالح الانسان العربي ، والا لكان قد حقق المعجزات خلال مدة القرن وثلاثة أرباع القرن التي مرت منذ بدأ . وانما لان هدفه ربط الفكر العربي بالفكر الغربي خدمة للأهداف الأساسية للاستعمار تم الامبريالية . وهذا يفسر ارتباط نظام التعليم - من المرحلة الإلزامية حتى الدرجات الأكاديمية العليا - باحتياجات بيروقراطية النولة واقتصادها على اعداد الموظفين وأغفالها للمعارف والخبرات التي تفيد في تطوير الثقافة ومصنغ الحياة بالصيغة العصرية .

ومنذ الحرب العالمية الثانية انحسرت موجة المد الاستعماري بصيغته التقليدية - القهر عن طريق جيوش الاحتلال - وعمدت الدول الغربية الى أسلوب آخر لفرض سيطرتها على مناطق نفوذها التقليدية عن طريق الاستعمار الثقافي ، وأصبح مجال الفكر هو مجال حركتها ومؤامراتها .

وهذا يعني ان ثمة حاجة ملحة لدراسة تراثنا الثقافي - وبخاصة ما أضيف اليه في عهد الاستعمار - دراسة واعية كمقدمة لاطراح مالا يفيد في تطوير الحياة في مجتمعنا واستيقاء ما يساعد في تحقيق التنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية .

وتأتي أهم مشكلات الترجمة والتعريب من ان المصطلح - في علم الاجتماع بخاصة - يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة التي يظهر فيها والاطار الفكري الذي يصدر عنه ، ومن ثم يكون في نقله الى مكان آخر خروج - بدرجات متفاوتة - عما قصد منه . فالمصطلح الوافد وضع ليعبر عن وضع معين وواقع قد يكون غريبيا بعض الشيء عن الواقع الذي يترجم فيه . ومن هنا لزم ان نأخذ

في الاعتبار عند الترجمة أو التعريب دلالاته الاصلية . ذلك لأن المصطلح ليس مجرد لفظ ايا كان ولكنه لفظ ذو معنى محدد (او معان محددة في بعض الحالات) ، ولا سبيل الى الاستفادة منه الا باحترام هذا المعنى عند النقل .

وأخطر القضايا في هذا الصدد على وجه الاطلاق هي قضية الايديولوجية . فالمصطلح مفهوم يتشكل وفقا للاطر الفكرية ، للسائدة والتي تحدد أي المصطلحات يشيع واياها يتوارى ، كما تحدد محتوى كل منها .

والذي لاشك فيه ان ثمة فروقا بين القواميس التي تصدر في اقطار مختلفة . ويختلف حجم هذه الفروقات باختلاف التباين بين الاتجاهات المعرفية الغالبة في هذه المجتمعات . وفي مجتمع يؤيد على المحافظة على النظام القائم status quo ، ويعزز من فكرة التغيير الثوري ، نلاحظ تأكيدا على أقتدار الامن والاستقرار والنظام والقانون وما يرتبط بها من أفكار ، وتعكس قواميسه الخط الفكرى نفسه . وعلى العكس من ذلك نجد ان المجتمعات التي تأخذ بانكار الصراع والتغيير الثوري ، وتتطلع على الدوام الى المستقبل بتفتح ، تعكس قواميسها هذا التنجيز بشكل واضح ، ومن هنا نجد فروقا واضحة بين قاموس لمصطلحات علم الاجتماع صدر في الولايات المتحدة الامريكية وقاموس آخر صدر في الاتحاد السوفيتي ، على سبيل المثال .

ولست أريد أن أستطرد في نقطة لا يسمح المجال بالتفصيل فيها ، ولكنى اتنى بالقول بان ثمة ايديولوجيات مختلفة تسود في مناطق العالم المختلفة وتشكل المناخ الفكرى ونتائجه الى حد كبير . ففي دول غرب أوروبا وأمريكا الشمالية والدول المنبثقة عنها والتابعة لها يشيع الاتجاه المثالي المرتبط بالنظام الرأسمالى ذى الاتجاه المحافظ . وفي دول أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي والصين وبعض الدول الأخرى يسود الاتجاه المادى المرتبط بالنظام الاشتراكي ذى النزعة المتقدمة . في معظم دول العالم الثالث تتشكل الآن اتجاهات فكرية لم تتحدد معالمها بعد ، وان كان يغلب عليها أنها شيء بين هذين الاتجاهين .

ومن هنا فان ثمة خطأ كبيرا في الارتباط -

بوعى او بغير وعى - بالخط الفكرى الغالب في الانجساح المثالى للفكر الغربى . فعل العكس من ذلك تماما ، ثمة ضرورة للانفتاح على التيارات الفكرية الجديدة . أنا ، بالطبع ، لا ادعو الى الانغلاق دون فكر معين ، وأنا أو من يجدى الانفتاح على التيارات الفكرية واستيعابها والاستفادة الواعية منها بما يثرى ثقافتنا ويسهم في حركتى التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعى .

ولهذا خانا واحد من الذين لا يوافقون على أن تقتصر في اختيار الألفاظ أو حسم دلالاتها على التراث الغربى . ومن هنا فقد كان في الاجراء الذى شاع في أعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع ، والذى تمثل في الاقتصار على المعاجم الانجليزية والامريكية بصفة أساسية ، خطأ فاحش لا يمكن ان يغتفر ، يزيد من خطورته عدم الاشارة الى المعاجم التى تلخص تجربة الفكر الاشتراكي . ومن هنا أيضا - أرى خطأ كبيرا في الدعوة الى نشر ترجمة معجم المصطلحات الاجتماعية الذى أصدرته هيئة اليونسكو ونشر في نيويورك سنة ١٩٦٤ ، والذى ترجم في مصر أخيرا * .

خالقاموس ملتزم بالخط التقليدى للفكر الغربى وقد اشرفت على اعداده لجنة بريطانية أمريكية - وأنا بهذا لا اطعن في قيمة القاموس ، إنما اطعن فى أن القاموس يلخص الفكر الانسانى او يعبر عنه . وأولى بنا أن نستغل الطاقات المتوافرة لنا فى اعداد معجم يلتزم بالخط الايديولوجى الذى يفيد فى تطورنا الفكرى والثقافى .

وفي هذه النقطة بالذات وضحت الهوة الواسعة التى تفصل بين الذين يتبعون الاتجاه التقليدى لعلم الاجتماع - ومعظمهم من الرواد الأوائل - وبين من يسايرون الاتجاهات التقدمية فى العلم ومعظمهم من الجيل الجديد . ولم تكن هذه الهوة ناشئة عن الفروق بين خبرة الشيوع وحماس الشباب كما ظن البعض ، وإنما هي ترجع الى فروق جوهرية فى تصور طبيعة العلم ، ودوره الاجتماعى ، وأساليب تطويره ، وأهداف هذا التطور .

وأظن أنه لا حاجة بي الى التفصيل فى التذليل على أن العلم - أى علم - يتطور فى بنائه ووظائفه مع تطور المعرفة الانسانية من جهة ، وتطور الواقع الاجتماعى المضمارى من جهة أخرى .

ولنحسب لا نخدم العلم بالتمسك بتصورات قديمة
لطبيعته ودوره ومنجزاته .

ذاتياً » ومن ثم كان تعريبه أفضل حل لمشكلة
ثقلة .

وقد بلغ الأمر أقصى مداه في ترجمة Sacred
Society (هو مصطلح من أهم دلالاته الغيبية
والخضوع لسيطرة قوى خارج الطبيعة) بجماعة
مقدسة وهي ترجمة تخرج عن الدلالة المقصودة
خروجاً يجعلها غير ملائمة على الإطلاق .

ولست أجسد مبرراً لأن تحصر اللجنة التي
شكلت لاختيار قائمة المصطلحات واعداد ترجمات
لها ، وهي لجنة مسؤولة تضطلع بهمة قومية ذات
أثر بعيد على تطورنا الثقافي ، أقول لا أجسد مبرراً
لأن تحصر هذه اللجنة نفسها في قاموس واحد ،
هو القاموس الذي أعد بأشراف اليونسكو ، والذي
أشرنا إليه من قبل ، وهو - بغض النظر عن قيمته
التي قد يختلف فيها الناس - لا يمثل غير تجربة
الاتجاه المثالي الغالب على الفكر الأنجلوأمريكي .
وكانما الثقافات الأخرى - وهي أقرب من
احتياجاتنا - قد نضمت ولم تنتج ما يستحق أن
يقتبس .

لقد عبرت قائمة المصطلحات التي اخترت
للترجمة عن ارتباط قوى بالاتجاه التقليدي
المحافظ للفكر السوسيوولوجي الغربي ، وبعد
واضح عن التيارات التقدمية - القديم منها
والحديث - والمشاكل الملحة للمجتمع العربي
المعاصر ، وهي مجرد استمرار للملامح الأساسية
لأعمال معظم أفراد الأجيال السابقة من علماء
الاجتماع المصريين - بصفة خاصة - في الكتابة
والبحت (وهذه نقطة تحتاج إلى دراسة
تفصيلية) .

ومن أهم ما يؤخذ على قائمة المصطلحات
التي اخترت للترجمة ، وعلى كثير من القوائم
الأخرى التي نشرت حتى الآن ، أنها أغفلت
مصطلحات محورية في علم الاجتماع (فلم تبرز
موضوع البناء الاجتماعي وبعض التخصصات
الهامة مثل علم اجتماع التنظيمات وعلم اجتماع
المعرفة) كما لم تظهر اتجاهات التحليل النظري
والاتجاهات المنهجية المختلفة الشائعة في العلم .
في حين أنها اوردت مصطلحات أخرى غير ذات
أهمية كبيرة - مصطلحات لا تعتبر من مصطلحات
علم الاجتماع بأي حال من الأحوال وإنما هي
مصطلحات أي قاموس - وفي رأي أن القاموس
يجب أن يضم المصطلحات الأساسية في العلم

وقد بدا هذا ليس فقط في ترجمة الألفاظ
وتجديد دلالاتها ، وإنما في استيعاب التطورات
الحديثة في علم الاجتماع ، وبخاصة في ارتباطه
بعمليتي التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعي ،
وإذا كانت هذه الواقعة لم تظهر على السطح ولم
تؤثر في ودية جو المناقشات في المؤتمر بشكل
حاسم ، فأنما كان ذلك لإعتبارات المجاملة فقط .
ولست أقصد بهذا إلى إثارة صراعات كامنة ،
وإنما أحاول إبراز بعض أبعاد الوضع الراهن لعلم
الاجتماع والمشتغلين به في مصر والعالم العربي ،
وفاء للمسئولية .

فقد دلت على وجود هذه الهوة الخلافات الحادة
التي ظهرت حول اختيار المقابل العربي لعدة
مصطلحات . فقد ورد في قائمة المقابل العربي
المقترحة لفظ « أبعاد » كمقابل للفظ Alienation
وهذه الترجمة قاموسية لا تؤدي معنى « الاغتراب »
الذي شاع منذ هيجل وماركس حتى فروم وآخرين ،
وارتبط بأزمة المجتمع المعاصر . والغريب أن
« الاغتراب » كترجمة لفظ alienation قد
شكسات بين الكتاب العرب ، المتخصصين ،
المحدثين في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع .

وحدث الأمر نفسه بالنسبة لفظ anomy
التي اقترح له المقابل « لاقياسية » الذي لا يدل
على حالة « علم وجود المعايير أو تعارضها للدرجة
الفوضى » التي يدل عليها اللفظ الأصلي . وقد
بذلت جهود كبيرة حتى أحل لفظ « لامعيارية »
محل « لاقياسية » (وأن كان محض أعمال لجنة
مصطلحات علم الاجتماع قد أوردتها كمترادفين) .

أما بالنسبة للفظ conformity فقد اقترح
« مطابقة » مقابلاً عربياً له ، وذلك بالرغم من أن
اللفظ في علم الاجتماع يشير إلى العملية التي
يجاري فيها الشخص « الآخرين » ويسايرهم .
ومن ثم يكون المقابل الأصح « مجازاة » أو
« مسايرة » .

ولم تبعد الترجمة المقترحة للفظ عن دلالاته
كما حدث في حالة الترجمة المقترحة للفظ
Cybernetics وهي دراسة أثر الآلات في الإنسان
وهو لا يعني هذا بشكل مباشر على الإطلاق ،
وإنما يعني عملية « ضبط الآلة والتحكم فيها »

– كثيرا – ان بقيت المناقشات حول مفاهيم محورية على السطح ، واتجهت فى بعض الحالات اتجاهات لا يقبلها منطق العلم .



والأساس فى هذا المبدأ هو تفادى البليبة الفكرية التى قد تترتب على ادخال ترجمات جديدة على أخرى شائعة ذاع استعمالها . ومع تقديري لهذه الفكرة فان لى عليها تحفظات . فالعلوم الانسانية بصفة عامة ، والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة ، هى تطور حديث نسبيا فى حياتنا الفكرية وتطورنا الثقافى ، وأغلب الذين بدأوا بالكتابة فيها كانوا اقرب الى « الممارسين العامين » منهم الى المتخصصين ، وقد كتبوا فى العادة لجمهور من الطلاب الذين ظن – خطأ – أنه قد بشرق عليهم التعمق فى الترجمة أو التعريب . ومعنى هذا كله ان بعض المحاولات السابقة فى الترجمة والتعريب اما صدرت عن غير متخصصين أو روعى فيها التبسيط – المخل – فى بعض الأحيان . وقد ساعد على ذبوع هذا الاتجاه عدم وجود حركة نقد فنى للنتاج العلمى فى العلوم الاجتماعية يضع معايير للكتابة فيه ويتابع الالتزام بها ويشجب الخروج عليها .

يضاف الى هذا تحفظ آخر . فان حركة النقل الثقافى منذ مراحلها الأولى تمت فى ظروف تسيطر الثقافات الغربية على الثقافة العربية وكانت لحركة النقل فى بعض الأحيان – بوعى أو بدون وعى – أهداف الغزو الثقافى . وهذا يعنى أن من الممكن أن تكون هناك مصطلحات يقتضى الأمر إعادة النظر فى مدلولاتها وأخرى قد يكون من الأفضل اسقاطها .

ومن ثم فلا معنى للالتزام بالشائع من المصطلحات الا اذا تأكد انه سليم . وانه لمن الأفضل أن نرجع عن خطأ – مع ما قد يذنه ذلك من آلام – على أن نستمر فى خط. تختلط فيه الأشياء المختلفة وتستغلق دلالاتها على الناس .

وهذا ينتقلنا الى نقطة أخرى . فقد لوحظ أن المعجم المقترح التزم بأسلوب ايراد ترجمة واحدة للمصطلح ، حتى فى الحالات التى بدأ فيها ان فى هذا الاجراء تسفها واضحا .

وهنا يلزم أن نفرق بين أمرين فى معاني أى مصطلح :

وفى كل فرع من فروع ، حتى يأتى معبرا عنه فى وضعه الراهن وتطوره ومنجزاته ، وليس مجرد قائمة من المصطلحات .

تأتى بعد هذا مشكلة علاقة حركة الترجمة والتعريب بالتراث المنشور . لقد قيل أكثر من مرة ، على لسان مسئولين عن حركة اعداد المعاجم ، ان علينا أن نحترم الاستعمال الشائع ما أمكن ، ما دام يؤدى الوظيفة المطلوبة . (وقد بلغ الحرص على تأكيد هذا الاتجاه ان قيل ان الخروج على هذا المبدأ محظور) . وأظن أن هذا الكلام صائب ، ولا معنى لمعارضته . ولكن المهم أن تكون هناك وسيلة للتحقق من مجال الشبوع ومداه ، وان يكون هناك أساس للأطمئنان على أن المصطلح يؤدى الوظيفة المطلوبة منه ، أى يعبر تعبيرا دقيقا عن المعنى المقصود به . وحسم قضيتى الشبوع والصلق لا يمكن أن يتم على أساس انطباعات عابرة انما يلزم أن يستند الى تحقيق علمى .

ولم يكن من الغريب ان تتور خلافا حادة حول مدى شبوع بعض المصطلحات ، فيذهب البعض الى انها غير شائعة ويذهب آخرون الى انها واسعة الانتشار . كما لم يكن من الغريب ان تتحول المناقشة حول صلوق الترجمة فى التعبير عن دلالات المصطلح الأجنبى الى خطابة على هامش الموضوع . وسبب عدم الغرابة هنا انه لم يكن هناك محكات موضوعية يعتمد عليها. فى حسم النقاش . كان يلزم ان تقوم المناقشات على أساس توثيق فنى لانتشار المصطلح (مجالته ومداه) ولاستعمالاته المختلفة يمكن من النظر فى مادته والوصول الى قرار صائب . ولهذا حدث

١ - المعنى الأوجب وهو المعنى الأدق للمصطلح .

٢ - المعنى أو المعاني الثانوية .

وهذا يستلزم إيراد أكثر من ترجمة للمصطلح الذي لن يعرب . ومن ثم فلا معنى للإصرار على إيراد ترجمه واحدة للمصطلح الواحد إذا كانت له دلالات مختلفة وبخاصة في مجالات مختلفة .

على أن الاتفاق على مقابل عربي للمصطلح أو تعريبه ينبغي أن يكون خطوة أولى في طريق تيسير استعماله بالنسبة لمن يكتبون بالعربية وتيسير فهمه لمن يقرأون بها . ومن هنا يجب أن تفكر في المعاجم المشروحة ، التي تورده مع ترجمة اللفظ أو تعريبه تاريخيا لنشأته وتطوره واستعمالاته المختلفة . ويجب أن نصر على تحقيق هذا بغض النظر عما يتطلبه من وقت وجهد . وإلى أن يتحقق هذا ستظل الحركة الثقافية المصرية - والعربية - تفتقر إلى واحدة من أهم ركائزها .

يبقى بعد هذا القضايا الشكلية . وأولها ان ثمة أكثر من جهة تقوم الآن بأعداد معاجم في العلوم الاجتماعية ، وبعضها قد انتهى من وضعها فعلا . هناك مجمع اللغة العربية ، الذي أصدر بالفعل قائمة بالمصطلحات الاجتماعية التي أقرها في نشرته التي صدرت في سنة ١٩٦٤ . وهناك المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذي دعا للمؤتمر وطرح عليه القائمة نفسها المقترحة ، التي سبق أن أقرها مجمع اللغة العربية ، والذي تواصل لجنة الفلسفة وعلم الاجتماع فيه عملها في الترجمة والتعريب . وهناك المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، الذي يعد للنشر قائمة بالمصطلحات السوسولوجية . وثمة بالإضافة إلى هذا جهود أفراد عديدين أخذت شكل قواميس منفصلة أو بالمصطلحات تدبيل به بعض المؤلفات .

وفي رأبي أن تشكيل قطرية واحدة لإعداد معجم المصطلحات الاجتماعية ضرورة تقتضيها ليس فقط اعتبارات الاقتصاد في الجهد والتكاليف والوقت وتفاذي التكرار ، ولكن يتطلبها أيضا الحرص على الوضوح الفكري الذي لا يساعد في تحقيقه وجود مفاهيم متعارضة ، ويستلزمها الحرص على تخلص ثقافتنا من بقايا عهد السيطرة الأجنبية والعمل على استعادة شخصيتها

المنفردة . ان عهد الاجتهاد الفردي في مجال خلق المصطلح الاجتماعي الفني - كما قيل بقبح - قد تمخض عن ثروة هائلة فيها كثير من النفع ، ولكنه يجب أن يخل السبيل لجهود جماعية جادة تدرس هذه الثروة وتعزل الثمين فيها وتبقي عليه ، وتطرح الغث منها وتبطل استعماله .

خاتمة

وبعد ، فقد كانت دعوة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية للمؤتمر لمناقشة المصطلح العلمي في هذه المجالات بداية طيبة لمجهود يجب أن تستمر حتى يصدر معجم متخصص في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة - لقد أحس البعض أن المؤتمر قد تأخر عن الوقت الذي كان ينبغي أن يعقد فيه ، وعمروا عن رأيهم في أنه من غير الطبيعي أن تتسع حركة التأليف والتحقيق والنشر في عدة مراكز في العالم العربي دون أن يوجه اهتمام جاد في توحيد المصطلح العربي . ولكن الذي لا شك فيه أن الوقت لم يفت بعد ، وينبغي علينا ألا نتركه يسر .

ولكن إذا لم يتحقق تحول واضح في أسلوب النظر إلى طبيعة المعجم ، ووظيفته ومتطلبات اعدادة ، فإن تحقق منه الفائدة المرجوة في ابراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية ودفع حركة الفكر في العالم العربي إلى الامام بفضل استيعاب منجزات التراث الأجنبي والانطلاق منها في سعي دائم لاثراء الحياة . وسيزيد عالم الاجتماع العربي التقليدي من عزلته عن الواقع الاجتماعي المضطرب بالأحداث ، ويترك مسئولياته يؤديها غيره ، إذا هو لم يغير موقفه من العلم .

لقد ساعد المؤتمر على أن يجتمع عدد من علماء الاجتماع في مصر والعالم العربي بعضهم لأول مرة لدراسة إحدى القضايا المحورية في تطورنا الفكري .

وبالإضافة إلى ما تحقق في اللقاء من فرص طيبة لاقترار عدد من الترجمات لبعض المصطلحات الأساسية ، فإنه قد جاء تأكيدا للإحساس بأن المصطلح في مجال علم الاجتماع لا يجوز أن يظل نهيا للغموض والغوضي إلى غير نهاية . كما أنه قد أوضح أن هذا المصطلح لا يجوز أن يظل حكرا على غير المشتغلين به ، وإنما هو ، أولا وقبل كل شيء ، مسئولية من يستعملونه .

المتناقضات الأخلاقية في علم الاجتماع الفرنسي



بقلم : ب . ناوموفا
ترجمة : عبد السلام رضوان

عن « الواقعة الاجتماعية » على أساس عن مبادئ العلم الطبيعي ، وعلى أساس التعارض بين موضوع الإدراك والذات المدركة ، وعلى استبعاد كل أنواع التقييم ، ونظرته للمجتمع على أنه كائن مستقل بذاته يتميز عن مجموع الأفراد الذين يشكلونه . وعلى الرغم من أن المناقشة الدائرة - والتي كان دلتاى أول من بدأها - حول مسألة الاختلاف بين العلوم « الروحية » والعلوم الطبيعية ، كان لها أثرها الواضح على علم الاجتماع ، إلا أنها لم تستطع أن تغير من الاتجاه الثابت لتطور هذا العلم . وحتى ماكس فيبر ، الذى أقام نظريته الاسمية للمجتمع فى مقابل « واقعية دور كايم السوسبيولوجية »، كان يذهب الى أن علم الاجتماع يجب أن يتطور كعلم يدرس النشاط الاجتماعى ودواقعه باستخدام مناهج موضوعية . فقد كان يعتقد أن العلم (بما فى ذلك علم الاجتماع) وأن كان دائما ينطوى على بعض القيم التى تقتضيها مقدماته ، فإن من الضرورى - رغم ذلك - التمييز بين وجهين مستقلين للمعرفة ، الوجه الفلسفى من ناحية (أى البحث فى ماهية الاشياء) والمجال العلمى - فى ذاته - من ناحية أخرى .

على أن المحاولات التى بذلها بعض العلماء من أجل إقامة علم اجتماعى موضوعى ، علم يكشف

* نسبة الى المذهب الاسمى Nominalism ، الذى يرى ذماته أن للكليات « ذهنية » أى لا توجد الا فى الذهن فقط وانها لا تعدو أن تكون رموزا تشير الى طواهر الواقع الانسانى ، بينما يرى أنصار المذهب الواقعى - وبعد أفلاطون الممثل الأول والأشهر لهذا المذهب - أن للكليات وجودا واقعا مستقلا وأعلى مرتبة من الواقع «الفسى» * (م) .

نشرت المجلة الامريكية لعلم الاجتماع - فى عددها الصادر فى نوفمبر ١٩٥٦ - نتائج احدى الدراسات الامبريقية حول نسق القيم الذى يستخدمه علماء المدرسة السلوكية ، ولم تكن الدراسة تتضمن أى شيء غير متوقع . فلم يكن من المستغرب أن تسود القيم المهنية (أى القيم المتعلقة بالانجاز العلمى والممارسة العلمية المهنية) وتطغى على القيم الاخلاقية ، كذلك لم يكن مستغربا القول بأن الشباب حريص على اختيار البحث العلمى كحرفة ، على حين أن الكبار حريصون على اختيار النشاط الادارى . بيد أن ما كان مثيرا للانتباه بحق ، بل وحافزا على التفكير ، هو أن السوسبيولوجيين والسيكولوجيين يعتبرون غاندى وأينشتين وشفتيز نماذج أصيلة « للانسان المثالى » .

ترى ، أى نوع من مشكلات الشخصية يعكسه هذا الاختيار ؟ وهل يمكن القول بأن القضايا الفلسفية والنظرية لعلم الاجتماع ذاته تكمن خلف تلك المشكلات ، وإذا كان الامر كذلك ، فما هى هذه المشكلات ؟

يفترض علم الاجتماع البرجوازى أن الباحث يتخذ ، فيما يتعلق بتحليله للعالم الاجتماعى ، موقفا شديدا التحدد ، وهو موقف تبلور خلال فترة تزيد على قرن . وكان أوجست كونت هو من أرسى دعائم هذا الموقف فى وقت لم يكن العلم قد تجاوز فيه بعد مرحلة النشوء . فقد أعلن كونت ضرورة قيام « فيزياء اجتماعية » تحاكى نموذج العلم الطبيعى وتوجه على صورته . واستمر هذا الاتجاه فى أعمال دوركايم ، الذى قام مفهومه



يرتبط أول تلك المناهج (حيث أخذ الأدنى من الاهتمام بالتواحي الوظيفية للعلم) بالاسس المنهجية للوضعية الجديدة ، التي تعبر - في صورتها التالية - عن السعى من أجل بناء علم الاجتماع بوصفه علما يقوم على أسس العلم الطبيعي والزراعة الادائية instrumentalistic

لا على انه علم فلسفى - اجتماعى . وفى هذا الصدد يقول لندبرج : « لقد كنت أفضل دائما أن أجدد وجهة نظرى بوصفها امتدادا لوجهة نظر العلم الطبيعي ، على أن أحاول الجمع بينها وبين أى من المدارس السائدة للفلسفة التقليدية» (١)

ان المنطلق السابق يؤدي - حتما - الى انكار الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ويؤدي - فى هذا السياق أيضا - الى رفض كل مبادئ «الفهم» التى لا غناء عنها لقيام أى تفسير، والى تركيز الاهتمام على المناهج الكمية فى الدراسات المتعلقة بالسلوك الانسانى . وهو ما يعنى - من وجهة النظر الأخلاقية - أن تتحدد وظيفة السوسيوولوجى فى دراسة الواقع الاجتماعى باستخدام المناهج الموضوعية للعلم الطبيعي ، وأن يرفض ، بوعى - فى الوقت ذاته - تقديم أى نوع من التقييم لذلك الواقع . وربما نجد فى ذلك ما يفسر تلك المحاولات التى تبذل من أجل اقامة فارق مميز أساسى بين الوظائف العلمية والوظائف العملية لعلم الاجتماع . فهذه الوظائف لا ينظر إليها على أنها غير مترابطة فحسب بل يفترض أيضا أن كل منها يتداخل مع الآخر فى المرحلة الحالية من تطور هذا العلم . أما عن الإهتمام البالغ الذى يبذبه العلماء بالمسكلات الاجتماعية الملحة ، ومحاولتهم اقتراح وسائل

عن الميكانيزمات الكامنة فى المجتمع الراسمالي ، كانت تصطبغ دائما بسعى الطبقة الحاكمة ، التى لا يكل من أجل تحويل علم الاجتماع الى ايدولوجية جديدة ، لا تختلف عن المعتقد الدينى والأساطير الا من حيث فعاليتها العملية وشكلها العلمى .

وباستمرار تطور هذا العلم ، بدأ يكتسب مجموعة من السمات المميزة الخاصة به ، ومن ذلك على سبيل المثال : رفضه - من حيث المبدأ أن يشتمل نسقه النظرى على أى فهم فلسفى للقيم التى يتخذها مقدمات لبحثه ولأهداف هذا البحث ؛ ومنها أيضا تشككه فى إمكان اكتشاف القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى ، وهو الشك الذى ارتفع لديه الى مستوى المبدأ المنهجي ، وبالتالى الى مستوى انعدام الثقة فى كل المفهومات التاريخية - الفلسفية ، ومن ذلك أيضا محاولة تشكيل موضوع نوعى مميز للبحث السوسيوولوجى ، هو الميكانيزمات التى تحكم الاداء الوظيفى للمجتمع واستمراره كنظام اجتماعى . هذه السمات المميزة لا تحدد فحسب صورة علم الاجتماع الغربى الحديث بوصفه نمطا من أنماط المعرفة ، وبوصفه علما تجريبيا ، بل تترك كذلك أثرا مباشرا على المناهج التى تحكم ادائه لوظيفته .

من الواجب ، إذن ، أن نميز من بين الوظائف الاجتماعية لعلم الاجتماع ، تلك الوظائف التى تحدها سماته العلمية المميزة ، وأن نكتشف أى موقف يمكن أن يتخذه عالم الاجتماع فيما يتعلق بتلك الوظائف، وإلى أى نوع من المسكلات الأخلاقية يؤدي مثل هذا الموقف .

علمية للتغلب عليها ، فيبدو - من هذه الوجهة من النظر - كما لو كان تقويضاً للوحدة الموضوعية التي يرسمها العلم - بدفته الصارمة ، وتجرده الكامل - للعالم . فدور العالم يفترض فيه أنه مختلف عن دور المواطن ، وعلى ذلك ، فعلينا ألا نخلط - فيما يتعلق باهتمامات العلم - بين الدورين .

غير ان حقائق الحياة الاجتماعية للمجتمع البرجوازي - وكما كان متوقعا - تجعل دائما من التزام دعاة هذا المفهوم بموقفهم النظري الاكاديمي أمرا مستحيلا . اذ أن اختيار المشكلات والمقدمات وكذلك طبيعة النتائج التي ينتهي اليها أي بحث جاد (أو بعبارة أخرى بحث غير شكلي) يقرها سلفا - والى حد معين - نسق القيم التي يعتنقها المجتمع أو الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها الباحث . وسواء رغب العالم في ذلك أم لا ، فان نتائج بحثه قد تكتسب دلالة عملية معينة (من الوجهة الايدولوجية ، أو في النواحي المتعلقة بالهندسة الاجتماعية) . وحيث أن العالم يتصور أن التطبيق العملي لعلم الاجتماع لا بد أن يقع خارج نطاق اهتماماته العلمية ، فان طابع هذا التطبيق قد يتحول الى شيء لم يكن يتوقمه بالرة ، شيء لا يتفق مع نتائجها العلمية المتوقعة ، بل قد يتحول الى شيء لا يستطيع - من الوجهة الأخلاقية - أن يوافق عليه .

على أن قلاع «العلم الخالص» سرعان ما تهاوت تحت وطأة التيار الجارف للبحث التطبيقي . والواقع أن هذه الوظيفة الثانية لعلم الاجتماع البرجوازي (وهي الوظيفة السائدة) يقرها التراث سلفا (فقد كان كل من كونت ودوكايم يهتم بالاستخدامات العملية لعلمهم) وكذلك الجهد الذي يبذله العلماء من أجل التأثير في مجريات الواقع الاجتماعي بنسائج وأدوات علمهم . ليساعدوا بذلك المجتمع على حل مشكلاته العملية . وفضلا عن ذلك ، كان للظروف التي جسدت مع بداية الخمسينات - حيث تأكد أن البحث التطبيقي يكفل لعالم الاجتماع نجاحا في عمله يفوق بكثير ما يقدمه العمل في مجال «العلم الخالص» - دور لا يقل تأثيرا في ترجيح كفتها .

وكان من نتيجة ذلك ظهور الرأي القائل بأن علم الاجتماع هو علم «الهندسة الاجتماعية» . ولكي نفهم ما يرمي اليه دعاة هذه المدرسة وخصوصها من هذا المفهوم ، فان علينا أن نقارنه

بمفهوم مخالف لوظائف علم الاجتماع ، هو مفهوم «النقد الاجتماعي» . وليس المقصود بالترفة بين الهندسة الاجتماعية والنقد الاجتماعي أن نفرق بين علم اجتماع تطبيقي وآخر نظري . فنحن نعرف ذلك النوع من البحث التجريبي الذي لا علاقة له بالهندسة الاجتماعية ، والذي يجري في ظل أكثر أساليب النقد الاجتماعي حرقية (وعلى سبيل المثال ، كتاب أدورنو عن «الشخصية الاستبدادية» وفي الوقت ذاته ، يمكن النظر الى بعض المفومات النظرية (التي ترتبط بنظرية «الفعل الاجتماعي» على أنها فروع نظرية للهندسة الاجتماعية .

وعلى ذلك ، فنحن نتفق مع «زاموشكين» في التعريف - الذي قدمه في احدي مقالاته - والذي يقوم على التفرقة بين أهداف علم الاجتماع وبين وسائله . فالهندسة الاجتماعية تختص بعملية التحكم من السلوك الإنساني ، بصرف النظر عن الاهداف والقيم التي يتحيز هذا التحكم من اجلها وفي مثل تلك الحالة ، فان العالم لا يتتبع أي اهداف ترتبط بمعيار القيمة . فهو يقبل النسق القائم لاستخدام المعرفة على أنه النسق الوحيد المحقق ، وهو «يبعث عن وسائل محددة يحقق بها اهدافه ، تلك الاهداف التي تبقى - في حد ذاتها - شيئا يقع خارج مجال بحثه» (٢) .

ان السمة النوعية السالفة الذكر للهندسة الاجتماعية ، تلاحظ أيضا من جانب علماء الاجتماع الغربيين ، الذين يوافقون عليها من حيث المبدأ . وقد لاحظ كل من لازارز فيلد وسيفيل وفيلنسكي في تقديمهم لمجلد مخصص لفضية التطبيقات العملية لعلم الاجتماع - ان العلاقة المتبادلة بين العميل وبين عالم الاجتماع ما تزال تشكل موضوعا حديدا من موضوعات البحث : «ان وجود العمل المشترك أو الافتقار اليه بين العميل وبين السوسولوجي ، هو البؤرة المركزية لهذا المجلد» وقد خصصت معظم مقالات المجلد لوصف عملية تحقيق الاهداف التي يضعها العميل ، وهر الاهداف التي «تعكس الاستخدامات السائدة لعلم الاجتماع» (٣) ومن الممكن ، بطبيعة الحال ، أن لا تتفق أهداف العميل مع الموقف الشخصي للسوسولوجي : «وسوف يتكشف نوع من سوء الفهم وعن تعارض الاهتمامات - لا مفر منه - بين الباحث السوسولوجي وبين العميل ، لا لشيء الا لكونهما يتنميان الى جماعات مهنية متباينة» (٤) . الا ان ذلك يعد أمرا ثانويا . اذ أن قواعد «اللعبة» تقوم على تحديد العميل لأهداف البحث

(ومن ثمة للأساليب التي تحل بها بعض المشكلات الواقعية) ؛ وعلى ذلك ، فليس من مهمة المهندس الاجتماعي (الذي لا تدخل في نطاق واجباته المهنية كل الاعتبارات الفلسفية المتعلقة بالإنسان) أن يفكر في معنى الهدف أو مدى أخلاقيته أو غايته النهائية .

والواقع أن الطبيعة الأدائية لمثل ذلك العلم ، أمر يثبتته قوة ، تاريخ علم الاجتماع الصناعي ، لقد عمل كثير من العلماء المهووبين ومن دعاة الإصلاح المخلصين في هذا المجال ، وكان من بينهم من أبدى اهتماما عميقا بصير الإنسان في مجال العمل ، وبصحته الجسمية والنفسية ، أمثال فوليت ومايو وهوايت . ومع ذلك ، فقد اعتمد وجود علم الاجتماع الصناعي منذ بداياته الأولى - إلى حد بعيد - على « الطليبات » ، أو عبارة أخرى ، على العملاء الذين فرضوا عليه أهداف البحث والمناهج المستخدمة في حل المشكلات العملية . ولقد حدد هذا الاعتماد ، دائما ، اتجاهات علم الاجتماع الصناعي ، كما كان السبب في إخفاقه في أن يصمم « ذلك العلم الاصيل » ، الذي يدرس الظواهر الانسانية للعمل . * ان نمو معدل الأرباح ، وارتفاع مستووب انتاجية العمل ، والتلاعب بإرادات الناس - أو عبارة أخرى ، التحكم في اتجاهات سلوكهم ، وغالبا ما يكون ذلك ضد ارادتهم - ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه لاهتمامات ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه يتركز في الأشكال العديدة التي تتخذها المقاومة الداخلية للعمل ، والتي تنطبق جميعا على ظروف المجتمع الحديث . فقد تتخذ هذه المقاومة شكل الالامبالاة الكاملة بواجبات الفرد الانتاجية ، وقد تنبدي في صورة الكسل المتعمد ، أو الادانسة القاطعة لأي تعاطف مع العمل . والواقع أن تاريخ علم الاجتماع الصناعي ليس سوى تاريخ البحث عن الوسائل والمناهج اللازمة لاحتكام تلك المقاومة وتحييدها . ومن هنا كان السعي إلى اكتشاف الميكانيزمات السيكولوجية والسيكوسوسولوجية لمقاومة العمل ، هو الذي أدى بهذا العلم إلى أن يعود إلى الفرد ، وإلى سيكولوجيته (ولقد كشف هذا عن الماهية الاجتماعية الموضوعية للسوسيوولوجيا ومنهلم بصرف النظر عن المقاصد الفردية للعلماء ومثلهم العليا) . ويرجع الفضل في قيام هذا الاتجاه إلى هوجو مونستربرج الذي أعلن أن شعور العامل بالاستياء (وذلك في غياب أي قصور واضع في ظروف العمل) ليس مشكلة

تتعلق بشروط العمل أو محتواه ، وانما هي مشكلة سيكولوجية . وقد حاول دعاة التايلورية - بعد ذلك - أن يخففوا من حدة هذه المقاربة عن طريق « الاضافة المنتظمة والسخية للأجور » (الأجور الاضافية ومكافآت الانتاج الدورية) ، وعن طريق السيكتوتكنيك (اختيار الافراد الذين يملكون خصائص فيسيولوجية وسيكولوجية تتناسب مع أعمال محددة) اتباع أسلوب المعاملة الابوية (ابداء اهتمام خاص بالعمال ، ومعاملتهم من خلال روح الصداقة والألفة) . الا أن هذا « الهجوم الأمامي » على شخصية العامل لم يأت بتأثير يذكر . فقد ظهر بوضوح أن ما يمكن خلف اعراض العمال العبيد عن العمل « في مرح » و « في سعادة » هو شيء أقوى بكثير من السيكلوجيا الفردية .

وفي غضون الثلاثينات ، ونتيجة لأعمال التون مايو ومعاونيه ، بدأ ينظر إلى الجماعة الدارحة الصغيرة ، التي يمارس الفرد عمله من خلالها ، على أنها القوة التي تشكل الموقف الفردي من العمل . كذلك اكتشف أن هذه الجماعة نفسها هي ما يميل إليه نظرتهم العامة ، وموقفه تجاه رؤسائه ، وتجاه ألوان التجديد ، ورأيه في الأجر العادل » وفي « العمل الطيب » . وفي الوقت الحاضر ، بدأت « الجماعة الصغيرة » تستقطب انتباه علماء الاجتماع . وقد استخدمت أكثر نماذج تلك الجماعة تباينا - الطبولوجية والدينامية والسوسيومترية - من أجل اكتشاف الوسائل العلمية اللازمة للتحكم في رأى الجماعة . وانتهى الرأى ، في هذا الصدد ، إلى أن التأثير على أيدولوجية الجماعة الصغيرة وعلى الوجوه المختلفة لنشاطها الاجتماعي ، أمر أكثر سهولة من محاولة التأثير في الافراد المنعزلين . (5) ويمكن استخدام هذا الادعان النسبي للجماعة في حل واحدة من أكثر مشكلات « ادارة المشروع » تعقيدا ، وهي مشكلة التغلب على المقاومة الثابتة التي يبديها العمال لكل أنواع التغيير والتجديد (على الجسديت التكنولوجية والتنظيمية) . فمناقشة التجديدات داخل الجماعة ، وتبنيها لقرار ايجابي ، أصبح وسيلة مؤثرة - إلى حد بعيد - في التخلص من مشاعر عدم الثقة ونزعة المحافظة في نفوس بعض أفرادها . وفي هذا الصدد ، اكتسبت مشكلة مشاركة العمال في صنع القرارات وفي أعمال الادارة (وكان ينظر إليها قبل ذلك على أنها مسألة امتداد لنزعة انسانية زائفة) أهمية عملية غير متوقعة . ولأن ظهورها كان بمثابة « التجسدي

الإصلاحى » لاغتراب العامل عن عمله واستيائه منه ، فقد اقتصر حلها العملى على إجراء التحسينات فى النظام الإدارى للمشروع ، أى فى تنظيم العمل ولقد كتب تانينبارم فى هذا عبارة ينطوى ظاهرها على مفارقة : « من خلال نظام المشاركة ، تزيد الإدارة من قدرتها على التحكم فى العمل ، برغم أن هذا النظام نفسه ينطوى على هدم جانب لا يستهان به من نفوذها » . ومن الممكن أن يصبح نظام المشاركة نظاما أكثر سؤاء وتكاملا واضطباطا من نظام الأقلية التقليدى » (٦) . ومع استمرار البحث فى هذا المجال ، يقود علم الاجتماع الصناعى حرب « اضطباط » (أو هى بالأحرى حرب استقطاب) ضد كفاح العمال (حيثما يكون العمل مقتربا) من أجل تجميد احتياجات العمل ، معارضة عمليات التجميد ، ومن أجل تحييد كل الجهود التى تبذلها «الإدارة العلمية» . قد يكون العالم - فى اقتدائه على عمل كهذا - مدفوعا بتلك التعليل العليا السامية حول تنوير الموقف الإنسانى من العمل ، ومساعدته على اكتشاف مغزى العمل ومتمته . إلا انه سيجد نفسه فى النهاية مضطرا - أمام نضال العمال ضد الاستغلال والاعتراب - اما أن يقف فى جانب المقاتل والتنظيم الرأسمالى ، أو أن يبذل المحاولات البائسة لاكتشاف طريق وسط من أجل التوفيق بين اهتمامات لا مجال للتوفيق بينها .

ما الذى يستطيع عالم الاجتماع الفرد أن يفعله لكي يواجه هذا الاتجاه الموضوعى لعلم الاجتماع التطبيقى ، اذا كان يصدر فى عمله عن هذه المقدمات النظرية لعلمه ، وليس عن مفاهيمه الأخلاقية الخاصة به ؟ من الواضح أنه لا يستطيع أن يفعل شيئا ، لأن هنالك ارتباطا بين الحس النوعى لعلم الاجتماع وبين أساسه النظرى . ونستطيع أن نقول ان الهندسة الاجتماعية (بوصفها مجموعة معينة من المناهج العلمية المستخدمة فى التحكم فى سلوك الناس من أجل أهداف محددة - ليست سوى نوع من « التجميد » لعلم الاجتماع النظرى ، الذى ورفض بياها (وينهور أيضا) كل القيم فيما عدا القيم العلمية الضيقة .

ان عملية التقسيم الى أهداف ووسائل ، وما ينتج عن ذلك من تحديد لموقع الأهداف خارج حدود العلم ، لا تحدد الدور الاجتماعى النوعى لعلم الاجتماع الغربى فحسب ، بل تحدد أيضا عددا من السمات المميزة لهذا الفرع من فروع المعرفة .

على أن الهدف ينطوى دائما - سواء كان ذلك بصورة صريحة أو ضمنية - على معيار القيمة . كما أن طبيعة القيم ، والروابط الداخلية المتبادلة بين الأهداف والوسائل ، هى أساسا موضوع للتحليل الفلسفى . وعندما تستبعد القيم من مجال البحث الواقعى ، يرفض علم الاجتماع كل فهم ممكن للمقدمات ، والأهداف القيمة الخاصة به ، يرفض المحتوى الإنسانى لنشاطه الخاص . وتكون النتيجة هى الطفولية والشعور بالعجز من مواجهة أكثر مشكلات الإنسان الحديث أهمية وحساسية ، واللجوء الى حلها باتباع مناهج غير مهنية . وأخيرا وليس آخرا ، يسفر ذلك الرفض عن انعدام القدرة على مواجهة أى نسق من القيم الفلسفية العامة يفرض من الخارج .

وهكذا ، يؤدى رفض علم الاجتماع البرجوازى دراسة قوانين تطور البحث السوسيوولوجى وغاياته الفلسفية ، وانكاره للقيم - الذى يرجع لطبيعته الأدائية - الى هذا الموقف البائس الذى يقفه علماء الاجتماع البرجوازيون ، فيما يتعلق بقضية التغيير الاجتماعى . من أى وجهة من النظر يمكن إذن ، حل تلك القضية بوجه عام ؟ الواقع أن هذا الحل لن يصبح ممكنا الا من خلال إحدى وجهتى النظر التى رفضها علماء الاجتماع الغربيون، فنحن اما أن نفترض أن قانونا تاريخيا معيننا، قانونا معيننا فى قوانين التطور ، سيبقى أمامنا امكانية تغيير المجتمع (مجرد الامكانية ، التى يتوقف تحققها فى الواقع الفعلى على ارادة وسلوك ومسؤولية كل كائن حى) ، واما أن نفترض أن بعض القيم العليا (الإنسانية ، العدالة .. الخ) تطرح أمامنا ضرورة انجاز مثل هذا التغيير من أجل الحفاظ على البشرية ، أو على الروح الإنسانى .. الخ .

ان العلم الذى رفض مثل تلك المقترضيات « الغير علمية » ليس أمامه من بديل سوى أحمد أمرين : فهو إما أن يحتفظ بعبائه الأداة، فيحكم بذلك على عالم الاجتماع أن يقوم الى الأبد بدور « الأداة » ، واما أن يعهد لتجنب هذا المصير بالرجوع الى ضميره الأخلاقى واحساسه بالمسؤولية أو بعبارة أخرى ، أن يتشدد حل المشكلة الاجتماعية عن طريق وسائل أخلاقية .

ومما يعزز ذلك أيضا ، بعض المقدمات النظرية الأخرى لعلم الاجتماع البرجوازى . فنحن إذ تصورنا أن ماهية العملية الاجتماعية هى استمرار وخلود النظام الاجتماعى القائم ، فسوف يبدو أى

يفترض منذ البداية وجود صلة لا يمكن تجاهلها بين أي مفهوم أو بحث سوسيوولوجي وبين التصورات الفلسفية الأساسية ، التي يتم اختيارها بوعي ، حول الإنسان والمجتمع .

يتضح مما سبق ، ان الاختيار المستقل لأهداف البحث - والذي يقوم على قيم إنسانية محددة وعلى تبعية عملية التحليل بأكملها لمثل تلك القيم - لا يشكل التزاما أخلاقيا لعالم الاجتماع فقط ، بل هو أيضا أحد واجباته العلمية الأساسية . وتظهر الأمثلة المعروفة للنقد الاجتماعي هذا النزوع الواضح - والقائم على أسسس قيمية - لتلك الدراسات النظرية والتجريبية التي تقوم عليها .

فقد ذهب ميلز الى أن أكثر مهام العالم خطورة هي تحليله لمثل الحرية والعقل ، وذلك من أجل « تحديد تصوره الخاص لطبيعة التغير التاريخي وموقع الاحرار والعقلاء في إطاره » (٧) .

ومن هنا ، أبدى ميلز اهتماما بالغا بمشكلة السلطة والافتقار اليها من جانب الشعب . ويرى ميلز أن الهدف العام للهندسة الاجتماعية - أي التحكم في السلوك الانساني وتوجيهه - يتعارض مع قيم العقل والحرية ، ويضع في مقابل ذلك هدفا مخالفا ، هو تحكم الانسان في المؤسسات والأبنية الاجتماعية .

ويمكن القول أن الاتجاهات العديدة للمذهب النقدي الاجتماعي تختلف ، من حيث المقدمات النظرية والمنهجية ، اختلافا ملحوظا . فما هي نقاط الالتقاء بين مفاهيم ميلز النظرية - التي تنتسب في الغالب ، الى الماركسية - وبين آراء أدورنو الذي قام بدراسة الشخصية من وجهة نظر الفرويدية ؟ الجديدة ؟ ليس هنالك سوى تلك الاهداف والقيم العلنة بوضوح ، والتي تخضع لها تصوراتهم النظرية واجراءاتهم المنهجية ، انهما يستهدفان تغيير العالم الاجتماعي القائم والذي لا يمكن تغييره (والعبارة لأدورنو) الا عن طريق هؤلاء الذين يحاولون ، من خلال النقد ، بدلا من الانخراط في تأكيدهم لذاتهم وللعالم في صورته الراهنة) أن يفهموا كلا من العالم وانفسهم .

ان ميلز وأدورنو يعتبران أن الواجب الملقى على عاتقهما هو فضح الطبيعة الاستبدادية للمجتمع

نداء حول « التغيير الشامل » أو « اعادة البناء » أو « التحويل » كتصرف أوجح ل«ناس جهلاء من الوجهة السوسيوولوجية . وفضلا عن ذلك ، فكيف يمكن انجاز أي تغيير ، وما الذي يمكن أن يتغير في المجتمع ، وفي العلاقات الاجتماعية ، اذا كان كل عنصر مفرد من هذه العلاقات يحقق وظيفة محددة (صريحة كانت أم ضمنية) ترتبط - من خلال ألف خيط - بكل ما عدها من عناصر لا تقل عنها بحال من حيث هي وظائف أساسية .

هل يعني قيام تلك الروابط بين السمات العلمية والوظيفية لعلم الاجتماع البرجوازي ، أن نستبعد كل طرائق الاداء الوظيفي الأخرى لعلم الاجتماع الغربي فيما عدا « طفته كعلم خالص ، أو كعلم للهندسة الاجتماعية ؟ من الواضح ا الاجابة على هذا السؤال لا بد أن تكون بالنفي ، وذلك طالما أن نوعا ثالثا من الاداء الوظيفي - أي النقد الاجتماعي - قد تاصلت جذوره في داخل هذا العلم .

والواقع أن المذهب النقدي الاجتماعي كانت ملامحه قد بدأت تتشكل بمعنى محدد (المعنى المنطقي للمعنى التاريخي) كرد فعل لتفسير علم الاجتماع في ضوء الهندسة الاجتماعية ، ومكحاولة - تتبع أسلوبا مختلفا - لا تتشدد على المشكلات الاجتماعية فحسب ، بل تتجه أيضا الى حل المشكلات الكامنة في العلم ذاته ، والتي تتعلق بدوره في المجتمع والمسئولية الملقاة على عاتق العالم السوسيوولوجي .

ويرى المثلون الرئيسيون للنقد الاجتماعي (سن . ميلز ، ا . فروم ، ج . ويزمان ، ت . أدورنو) أن الوظيفة الاجتماعية الأساسية لعلمهم هي تمكين الخيال السوسيوولوجي للانسان وخلق الاساس العلمي لفهم الواقع . أي أن مهمة علم الاجتماع النقدي هي أن يكشف وأن يفسر الميكانيزمات الاجتماعية وقيمها من وجهة نظر مثل انسانية معينة . ومن أجل تحقيق هذا الهدف ، فمن الضروري - في رأي دعاة هذه المدرسة - أن يملك عالم الاجتماع ، الى جانب المهارات التكنيكية المنهجية ، القدرة على التصور الفلسفي الاجتماعي المحدد تجديدا مهنيا . ويؤدي هذا الرأي الى ظهور موقف مخالف فيما يتعلق ببعض القضايا المنهجية ، وبوجه خاص فيما يتعلق بقضية العلاقة المتبادلة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة السوسيوولوجية . ذلك أن النقد الاجتماعي

الرأسمالي الحديث ، وأن يكشفنا عن الميكانيزمات الاجتماعية الموجهة لتلك النزعة الاستبدادية ، التي تجعل من حرية الفرد مجرد عبارات مجازية فارغة من صانع الدعاية الرسمية . الا أن كل منهما يتناول تلك المشكلة على طريقته الخاصة . فقد انطلق ميزل من تحليل الميكانيزمات الاشخصية للسلطة ، ومن دراسة المقدمات الاقتصادية والسياسية التي تجعل من قيام حكم الاقلية أمرا محتوما . بينما قام أدورنو بدراسة نفس الظاهرة من خلال بحث المنطلقات السيكلوجية للأفراد ، والتي تؤدي - في رأيه - الى ظهور نظم الحكم الاستبدادية ، والى ازدهار صورتها المتطرفة : الفاشية .

لقد ظهر كتاب « الشخصية الاستبدادية » الذي صدر تحت اشراف أدورنو عام ١٩٥٠ ، في وقت كانت ذكرى الحرب ومحاكمة نورمبرج وجسرائم النازية ما تزال حية في الولايات المتحدة الامريكية ، وعندما يدا أن مشاعر الرعب والاشمئزاز من النازية قد بلغت من القوة وعمومية التأثير حدا يستحيل معه أن تبعث من جديد . ولقد بذل أدورنو جهودا مفضية من أجل ازالة هذا الوهم . فقام بدراسة الجوانب السيكلوجية والاجتماعية للفاشية ، وأوضح أن المجتمع البرجوازي الحديث يحفل بأنماط من الشخصية قابلة للاصابة بعدوى الفاشية . فاذا نشطت الفاشية كحركة سياسية اجتماعية وكأيديولوجية - نتيجة لعوامل سياسية واقتصادية محددة - فسوف يصبح في مقدورها أن تظمن ولاء هذا النوع من الاشخاص الى صفها عن طريق استرضاء ميولهم الخاصة والقيم الموجهة لسلوكهم ومزاجهم الذهني . الا أن أدورنو لم يحاول الكشف عن الأساس الاجتماعي والطبقي للفاشية ، ومن هنا جاء حماسه ذو الطابع الانساني مجردا الى حد بعيد .

ومع ذلك ، فالنقد الاجتماعي - في تصورنا - قد ذهب الى ابعاد مما ذهبت اليه الهندسة الاجتماعية فيما يتعلق بحل مشكلة المسؤولية الاخلاقية للعالم . الا أن هذا لا يعنى أن تلك المدرسة قد توصلت الى الحل النهائي للمشكلات المتعلقة بوظائفها الاجتماعية . فمثل تلك المشكلات لا تواجه المهندس الاجتماعي فحسب (الذي لا يملك إمكانية تعريف أهداف واتجاهات بحثه) ، بل تواجه ايضا الناقد الاجتماعي ، الذي لا ينجح دائما في تقديم الحجج التي تسوغ اختياره للقيم التي

توجه تحليله ، بل ويحقق في أحيان كثيرة في أن يحقق الاتساق بين هذه القيم وبين اللوحه الأميريكية المتحققة بالفعل . وعلى ذلك ، فاذا كانت الهندسة الاجتماعية تقدم - بوجه عام - برنامجا عمليا لا يخدم الإنسان بقدر ما يخدم مصالح المهاد والتنظيمات الرأسمالية ، فان النقد الاجتماعي لا يملك - في معظم الحالات - أي برنامج ايجسابي على الاطلاق ، اللهم الا ما قدمه من اقتراحات تعانى من آثار الطوبوية الواضحة (ان لم نقل الفجة) .

ان كلا من هذين المنهجين في الأداء الوظيفي لعلم الاجتماع في المجتمع الرأسمالي لا يحل مشكلة المسؤولية الاخلاقية للعالم ، ذلك أن كلا منهما ينطوى على تناقضات داخلية عديدة . كما أن كلا منهما يقف بعيدا عن المنهج الانساني الواضح والمباشر (فيما يتعلق بالاهداف والوسائل) للنشاط الاجتماعي ، والذي اتبعه كل من شفيتزر وغاندى .

لهذا السبب ، يتبنى علماء الاجتماع الغربيون حديثا (المتبنون للاصابة بعقدة « شفيتزر-غاندى » والذين يكون شعورا بالمسؤولية تجاه علمهم وتناجحه) قضايا علم أخلاق المهنة ، ومحاولين بذلك تجاوز الصراعات الداخلية الكامنة في موقعهم من النشاط العلمى .

والواقع أن المشكلات التي ان لم تكن تثير الحاجة الى قيام علم أخلاق المهنة فهى على الاقل تستثير التفكير فيها ، يواجهها بشكل أو بآخر علماء السوسيوولوجيا التطبيقية جميعا . فهل يتوجب على العالم (أو بعبارة أخرى هل يستطيع العالم) أن يرفض القيام ببحث ما ، برغم انه يثير اهتمامه من الوجهة العلمية ، لأنه لا يتعاطف مع أهداف عميله ؟ هل يملك الحق في أن يقتحم العالم الداخلى للإنسان لكي يستخرج (بمساعدة الوسائل التكنيكية للتحليل النفسى على سبيل المثال) ما لا يود أن يفصح عنه ، أو ما يفضل أن يبقيه طى الكتمان ؟ . واذا كانت الوظيفة الايجابية الرئيسية للبحث التطبيقي هي الاعلام الصادق ، أى أن تصبح نتائجه ملكية عامة ، فهل يمكن قيام نوع سرى من الابحاث ، أو من الاخفاء لنتائجه التي ينظر الى نشرها - لسبب أو لآخر - على أنه عمل « ضار اجتماعيا » ؟

وبرغم أن معالم القانون الاخلاقى لمدرسة

الفقد الاجتماعي - وحتى الوقت الحاضر - لم تتشكل بعد في صورتها النهائية - الا ان بعض مبادئ هذا القانون قد تضمنتها بوضوح كاف افعال بعض ممثلها (وأعمال ميلز بوجه خاص ويمكن أن نوجز تلك المبادئ في النقاط الآتية :

١ - ان علم الاجتماع ليس مهنة أو حرفة فحسب بل هو أيضا نوع من الوعي الاخلاقي ، ومن الالتزام الداخلي .

٢ - يجب أن يكون هذا الالتزام ، لا طلبات العملاء ، أو اعتبارات المنفعة العملية ، هو المصدر الذي يوحى للعالم بموضوع بحثه .

٣ - نرفض رفضا قاطعا ، أي تلاعب بارادات الناس (أي أن ينظر اليهم على أنهم أداة لتحقيق أهداف محددة) . فمن الواجب ألا ينظر المرء الى نفسه على أنه طاغية مستنير . وفي هذا يقسول ميلز : « ان العلماء الاجتماعيين - ولنحمد الله على ذلك - ليسوا جنرالات للتاريخ » .

٤ - يجب أن يكون واضحا دائما أن عالم الاجتماع سيجد نفسه - وعلى الرغم منه - عندما يقوم بدور المهندس الاجتماعي ، في خدمة مصالح التنظيمات الرأسمالية البيروقراطية ، وانه لن يغير من الأمر شيئا أن يكف عن تقديم التوصيات ، مكتفيا بتقديم المعلومات البسيطة المفيدة .

ان هذه المبادئ ، تعكس - بوضوح - جوانب الازمة الاخلاقية التي يواجهها الناقده الاجتماعي في المجتمع الرأسمالي ، ويستطيع المرء أن يجد - دون جهد كبير - أن عالم الاجتماع عندما يتبع المبادئ السالفة الذكر ، سوف يواجه مصاعب جديدة لا تقل خطورة ، وأن مجال نشاطه وبالتالي امكانية التأثير الحقيقي في الواقع الاجتماعي سوف تتقلص الى حد بعيد .

أما فيما يتعلق باتجاه الهندسة الاجتماعية ، فلم يتوصل بعد الى صياغة القانون الاخلاقي الخاص

به . الا أن هذه المسألة تلقى نوعا من الاهتمام والبحث الجاد ، ويجهد علماء الاجتماع الأمريكيون ومنذ بضع سنوات ، من أجل صياغة قانون أخلاقي سوسولوجي . ويمكن التنبؤ - منذ الآن - بأنه سيكون أقل حزمًا عن القانون الاخلاق السالف الذكر .

وعلى أية حال ، فان بعض بنوده التي وضعها د . انجيل تبدو مفترقة الى الدقة والى التحديد :

« ان الخصائص الاخلاقية للبحث السوسولوجي التطبيقي هي مسلمات جد واضحة : اخدم أولا مبادئ مجتمعك الاخلاقية ، التي تنطوي على آداب السلوك العامة للبشرية . ثم اخدم بعد ذلك تلك المعايير الاخلاقية الخاصة التي حققها زملاؤك من السوسولوجيين . ثم فلتنخدم أخيرا طلبات العميل أو التنظيم الاجتماعي الذي تعمل معه - » .

من الواضح أن مبادئ من ذلك النوع لا تطرح أية مشكلات اخلاقية ، ومن هنا ، تنبع تلك الدهشة الصغيرة من أن أفكار السوسولوجيين تمنعطف في اتجاه شفيترز وغاندي .

(١) ج ١٠ - لندبرج ، « اتجاه العلم الطبيعي في علم الاجتماع » ، المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع . ١٩٥٥ ، مجلد (٦) ، ص ١٩١ .

(٢) س ١٠ - زاموسكين ، « القدر المتناقض لعلم الاجتماع في ظل الرأسمالية الحديثة » ، « قضايا الفلسفة » ، ١٩٦٧ ، العدد (٣) ، ص ١٠٨ .

(٣) استخدامات علم الاجتماع . نيويورك ، ١٩٦٧ . المقدمة ص ١٠ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١١ من المقدمة .

(٥) انظر في ذلك ، ك . ليفين ، « القرار الجماعي والتغير الاجتماعي » ، في «قراءات في علم النفس الاجتماعي» ماركوبى وآخريين ، نيويورك ، ١٩٦٧ .

(٦) انظر : أ . س . تانينيساوم ، « السيكولوجيا الاجتماعية لتنظيم العمل » ، بلونت ، ١٩٦٧ .

(٧) س . و . ميلز . « الخيال السوسولوجي » ، نيويورك . ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ .



حديث هام عن الثقافة المصرية

عرض وتحليل لكتاب «حديث عن الثقافة»
تأليف د. سيد عويس ، مكتبة الانجلو ، ١٩٧٠

فريده أحمد

بلادنا على مشارف ما عرف بمرحلة « انتهاء النضال ضد الاحتلال » بتوقيع معاهدة ١٩٣٦ ، والبدء في اصلاح المجتمع . ففي هذه المرحلة بدأت المدرسة الاصلاحية البرجوازية في الفكر المصري تسفر عن وجهها ، وتتحول الى دعوة ملحة علنية ، صاغت خلالها أشهر شعاراتها وهو « محاربة الفقر والجهل والمرض » . وقد وجه بعض أبناء البرجوازية ومثقفينها وممثلينها السياسيين الاذكياء جهودهم لتبني هذا الاتجاه الاصلاحى وتدعيمه . وقد نجح هذا الاتجاه بالفعل في انشاء مؤسسات تتولى التكوين الثقافى لجيل من الدارسين لعلوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية ، كما نجح في تحقيق بعض الانشاءات والانتجازات فى ميدان البحث الاجتماعى لظواهر المجتمع المصرى ، وفى ميدان ارساء قواعد العديد من مؤسسات الخدمات الاجتماعية فى بلادنا (١) .

وقد ادى الافتتاح العام الذى تعرض له المجتمع المصرى بعد الحرب الثانية وما حدث من

المتبعون لحصاد الدراسات الاجتماعية المصرية ، وخاصة فى علوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية بمختلف فروعها ، يلاحظون أن « مدرسة الدراسات الاجتماعية » فى مصر ما زالت غريبة عن الواقع المصرى غريبة مفاجئة . وهى غريبة ذات وجهين أولهما : الاعتماد على أصول فكرية غربية (أمريكية وأوروبية بالتحديد) فيما يتعلق بصياغة اتجاهاتها العامة ومنهجها ، وهو اعتماد يصل الى استيراد المقولات التى تمت صياغتها فى تلك المجتمعات ونقلها نقلا سينا (١) . وثانيها : الانطلاق من أرضية اجتماعية مقلقة يغاد عليها « الاصلاحية » فى أحسن الأحوال ، بل تصل الى حد يفقد هذه الاصلاحية أى احتمال لانطلاق ثورى .

والحقيقة أن هذه المدرسة قد نشأت بالفعل فى اطار اجتماعى يبنى بأن هذه ستكون اتجاهاتها . فمن المعروف تاريخيا أن أقسام الدراسات الاجتماعية فى الجامعات قد نشأت فى

تغيرات اجتماعية سريعة ومؤثرة عقب ثورة يوليو والتفاعل مع الفكر الاجتماعي في بلاد أوروبا الشرقية وبلاد العالم الاشتراكي والعالم الثالث ، أدى هذا الى التأثير في اتجاهات بعض العناصر التي تربت في ظل الاتجاه الاصلاحى السابق بحيث جنحت تدريجيا الى الراديكالية ، وان ظلت في اطار بعيد نسبيا عن المطامح الثورية . ولكن اهمية المناخ الجديد انه خلس آخرين من الحرج الذى كان يسببه لهم المناخ الثقافى الذى كان سائدا قبل الثورة . ومن الاخلاص للحقيقة ان نقول ان المناخ السائد في تلك المجالات مازال مناخا « اصلاحيا » فى الغلب الأعم ، تسوده درجة من « التلقيفية » الواضحة تنتج من محاولة غير متكاملة للتوافق مع ما حققه المجتمع من تحولات فكرية على المستوى العلوى ، بحيث أن درجة من « النفاق العلمى » تسود مجالات الدراسات الاجتماعية (٣) ، لكن هذا لا ينفي أن الاتجاه « الراديكالى » يتقدم بخطى حثيثة كما أن هناك محاولات تتجاوز الى خطى أكثر تقدما . ونرجو أن نتاح فرصة مقبلة لتوضيح هذه الاتجاهات بالتفصيل .

والدكتور «سيد عويس» واحد من أبرز العلماء العاملين فى مجال الدراسات الاجتماعية فى بلادنا .

والكتاب الذى نعرضه اليوم هو آخر مؤلفاته المنشورة ، ويعتبر « حديث عن الثقافة ، بعض الحقائق الثقافية المصرية » واحدا من أخطر الكتب التى صدرت فى عام ١٩٧٠ ، وهو اسهام حقيقى وجاد فيما نواجهه اليوم من تحديات .

ان هذا الكتاب المهدى الى الشعب « الذى يحاول بناء حياته من جديد » ، قد انطلق - كما يذكر المؤلف - من ظروف نكسة يونيو ١٩٦٧ ، وكجزء من الدعوة الهامة التى بدأها الأستاذ أحمد بهاء الدين الى « دولة عصرية تستطيع عند الخطر أن تصل الى أقصى درجات التنظيم وتوفر أكبر قدر من طاقاتها بأقل درجة من الارتباك فى المعركة » ، والدعوة الى « مجتمع عصرى يعيش وفقا لقيم العصر ومفهوماته » . وهى الدعوة التى لقيت استجابة العديد من مفكرينا ، والتى طرحت نفسها كشعار سياسى وثيقة من أهم وثائقنا السياسية وهى « بيان ٣٠ مارس » .

ولم يكن المؤلف بعيدا عن هذه الدعوة فى

أعماله السابقة على هذا الكتاب ، فالحقيقة ان الدكتور سيد عويس يبذل مجهودا علميا ضخما وفى ظروف بعضها غير موات لاستكمال دراسة بعض الظواهر الاجتماعية الثقافية المنافية للمفهوم العلمى للحياة ، دراسة واقعية ، فى محاولة لفهم العناصر الثقافية الغيبية التى تحول دون فهم الظواهر الاجتماعية ودون تغييرها نحو الأفضل ، ومنها دراسسته « من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى » (١٩٦٥) ، ودراسته المتأثرة - غير المنشورة « نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت والموتى » (٤) ، فضلا عن توجيهه لعدد من الباحثين الشبان لاعداد بعض البحوث والدراسات فى عدد من عناصر التفكير الغيبى كرسائل لنوال بكالوريوس الخدمة الاجتماعية .

الكتاب اذن ينطلق من احساس يوجب وطنى واجتماعى عام ، مرتبط بظرف تاريخى محدد ، وهو بهذا يعتبر جزءا من «معركة الصراع الاجتماعى» فى احد أبعينها الفوقية وهو الصراع الثقافى . والخوف يرى بوضوح « انسا فى مسيس الحاجة الى تأكيد القيم الايجابية التى تملأ المناخ الثقافى فى المجتمع المصرى المعاصر . وأيضا « الى مواجهه القيم السلبية التى مازالت تمثل جزءا من هذا المناخ » (ص ٤) .

علمية المنهج . . وعلمية أسلوب البحث :

ويهمنا عند عرض هذا الكتاب أن نركز على بعض النقاط الهامة ذات الدلالة فيما نحن بصده . وأولها بالتحديد « علمية المنهج » الذى استخدمه المؤلف فى رصد ظواهره وتفسيرها ، وعلمية أسلوب البحث ودقة أدواته التى استخدمها وذلك قبل أن نستعرض أهم ما توصل اليه . والواقع أن التأكيد على علمية المنهج يهتما بالدرجة الأولى ، نظرا لما أشرنا اليه من طبيعة مدرسة الدراسات الاجتماعية المصرية التى نشأت متبنية أصلا للمنهج المثالى غير العلمى - بالمفهوم الفلسفى للمصطلح - نتيجة لتأثرها بالمدارس الاوربية البرجوازية .

وقد حرص المؤلف على توضيح منهجه بشكل مباشر أحيانا ، وغير مباشر فى أحيان أخرى ،

وبالذات في الفصلين الأول والثاني حيث قدم المؤلف أرضية نظرية لموضوعه من خلال بعض التعاريف الهامة للمصطلحات المستخدمة في الدراسة :

✽ ان المؤلف ينطلق من أن « الحقيقة هي الصورة الموضوعية للأشياء ، سواء كانت مادية أو غير مادية » (ومصدر الحقائق) يجب أن يكون الواقع ٠٠ الواقع المادي والواقع الانساني ٠ وهو يرى أن « كل الحقائق العلمية عبارة عن ذاتيات متداخلة ودينامية اي أنها في تغير مستمر » ويلاحظ « ان درجه هذا التغير ليست متعاقلة فقد يكون سريعاً أو بطيئاً » (ص ١١) .

✽ وأؤلف يرى أن «القانون العلمي هو أحد الأهداف الانسانية العصرية » وأنه يمكن الانسان من « أن يفسر كل الظواهر انسانيه كانت أو مادية » كما أنه يمكنه - وهذا هو الأهم - من أن « يسيطر على هذه الظواهر » و « يوجهها لعمليات التغير الى الأفضل » (ص ١١) .

✽ ونن نصل الى القانون اعلمي الا باستخدام المنهج العملي ، وهو وحده الذي يضمننا من التعرف على « القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية » انطلاقاً من أنه « لا شيء يأتي من لا شيء » ،

للتعرف على « العوامل التي تكون وراء هذه الظواهر وعلى القوانين التي تحكمها » (ص ١٣) ودراسة « الظواهر المادية أو الانسانية دراسة واقعية ٠ أي القيام بدراسة العلاقات بين الأشياء وقوانين حركتها الداخلية في ضوء الطبيعة والمجتمع ، وليس في ضوء بعض المبادئ المنطقية والعمليات العقلية فحسب » (ص ١٤) .

✽ ولا يعنى المنهج العلمى في فهم المؤلف اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر والتي يمكن تعميمها فيمكن توجيه هذه الظواهر نحو الأفضل فحسب ، ولكن يعنى أيضاً رفض «النظرية الميكانيكية» ذلك أن المشكلات والظواهر الاجتماعية « ذاتيات دينامية » وعلى هذا فان تغيير الظروف القديمة بظروف جديدة لا يعنى بالتحديد انهاء الوجود المادى « لكل » آثار الظروف القديمة بظروف جديدة « وخاصة ما يتعلق ببعض العناصر الثقافية في المجتمع التي عاشت زمناً طويلاً » (ص ٥) .

✽ والمؤلف يحدد انتماءه الاجتماعي في

اعلانه ايمانه بالتقدم المستمر ، والنظرية التي تقول « بأن التغيرات الاجتماعية والثقافية هي في العادة تغيرات تقدمية ، أي انها تسير نحو أهداف انسانية معينة للتحقق في الحاضر أو في المستقبل ، وتتضمن هذه التغيرات التقدمية امورا عديدة ، منها نمو حياة الانسان الفكرية ، ونمو فهمه التكنولوجى وسيادته على الطبيعة وعلى الانسان ، وما حققه من حريات سواء كانت حريات، اجتماعية أو اقتصادية » (ص ٢٨) ، هذه النظرية يرى المؤلف أنها « انضج النظريات وأهمها وأكثرها تفاؤلاً وقبولاً » (ص ٢٨) .

✽ والمؤلف يرى أننا لا يمكن أن نغير دون أن نفهم ما هو كائن ، لكي نستطيع أن نخطط لما يجب أن يكون (ص ٥٠) ، وهذا يعنى « أن ندرس مجتمعا ، ندرس بنائه ووظائفه ندرس ظواهره ، ندرس قيمه ومثله العليا ، ندرس رواسيه الموقفة ، كما ندرس اتجاهات أعضائه » (ص ٥٠) ، وأن التغير الاجتماعى الى الاشتراكية لا يمكن أن يتم بشكل كامل الا « على الحقيقة » أى « التعرف على ما هو كائن لتغيره فى ضوء العلم الى ما يجب أن يكون » (ص ٢٩٦) .

وإذا كانت تلك هي الخطوط العامة لرؤية المؤلف للظواهر الاجتماعية، فان الدراسة النوعية لموضوعات كتابه تقدم بعض المقولات الهامة تعنى فهماً للمنهج ٠ فهو يعطى أهمية خاصة للعناصر المادية في تفسيره لمعظم الظواهر .

– فهو يلاحظ عموماً ان « التبدلات في الأساس الاقتصادي للمعيشة يتبعها دائماً تغيير ثقافى وبخاصة في محيط الأسرة ٠ » (ص ٢٩) كذلك فان اكتساب نظام الدفع النقدي للمحاصيل وزيادة استعمال النقد يسيران تحطيم المناهج التقليدية للعمل التعاونى الزراعى ، كما أن « مستوى المواد الغذائية اذ انخفض يترتب على هذا الانخفاض تحويل من الاكتفاء الذاتى الى الاقتصاد النقدي » (ص ٣٠) وعنده فان الأساس فى الاختلاف بين رؤية المجتمعات الصناعية المحيية ورؤية المجتمعات الزراعية لها يكمن في أن الناس في المجتمعات الأولى « قد أثبتوا لأنفسهم كما أثبتوا لغيرهم انهم قادرون على التسلط على الطبيعة فضلاً عن الظروف الاجتماعية التي تواجههم. » ، كما أنهم « يعتقدون أن أى أمر من الأمور يمكن تحقيقه »

رصد جميع الظواهر ، وإن لم يكف عن اللاحق الدائم على ضرورتها ، وبطلب بأجرائها لتأكيد الفروض الواردة بدراسته .
والآن ، ماذا يقول هذا الحديث « الهام »
عن الثقافة ؟

المجتمع والتغير والثقافة :

إن الاستخدام المتكرر لمصطلح « الثقافة » يقصر معناها على مجرد الوان من الفنون والآداب وهو استخدام محدود ، فمفهوم الثقافة في مجال علم الاجتماع ، أوسع مدى وأشمل ، وأدق من ذلك الاستخدام العام الذي درجنا عليه . إن الثقافة في مجال علم الاجتماع هي « كل النماذج

السلوكية البشرية التي تكتسب اجتماعيا والتي تنتقل اجتماعيا كذلك عن طريق الرموز ، ومن ثم يمكن أن يقال إن الثقافة تتضمن كل ما يمكن أن تحققه الجماعات البشرية ، ويشمل ذلك اللغة والصناعة والفن والعلم والقانون والحكومة والأخلاق والدين ، كما يشمل أيضا الآلات

المادية والمصنوعات التي تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة » (ص ٢٣) وأساس وجود الثقافة إن الإنسان قادر على التعلم من خبرته وقادر على إيصال ما تعلمه إلى غيره من طريق الرموز (واللغة من أهم هذه الرموز) ، فالثقافة كمصطلح اجتماعي ، أعم بكثير من استخدامها الشائع ، إنها تعني « التراث الاجتماعي لجماعة من الناس يرثونه جيلا بعد جيل كأفراد وجماعات » وعناصر التراث الاجتماعي تنقسم إلى قسمين ، عناصر

ثقافية مادية (مثل المباني . الأثاث . الملابس . الموصلات . الخ) وعناصر ثقافية غير مادية (مثل اللغة والعادات والاعراف والمعتقدات والقانون . الخ) . وبالطبع فإن « العناصر

الثقافية المادية هي العامل الهام في تغيير العناصر الثقافية غير المادية وتطورها » ، وفي بعض الأحيان « تكون العناصر الثقافية غير المادية عاملا في تغيير العناصر المادية وتطورها » (ص ٢٥) وفي استعراض سريع ومركز لنظريات التغير الاجتماعي والتغير الثقافي ، لاحظ المؤلف في

بدايته أن النظريات التي تهتم بالتغير الاجتماعي لم يضع معظمها خطا فاصلا بين التغير الاجتماعي وبين التغير الثقافي ، بالرغم من أن قابلية الفصل

(ص ٢٣) ، وهو يلاحظ أيضا « أن جاذبية السوق أي البيع بال نقد تخلق من الفلاح رجلا كثير العقل » (ص ٤٠) وهو في عرضه لموقف المرأة المعاصرة ، يربط النظرة إليها بالتطور في علاقات الإنتاج ، فقد تطورت النظرة إلى المرأة بتطور المجتمع وانتقاله « من مجتمع اقطاعي في مطلع القرن العشرين إلى مجتمع اقطاعي شبيه رأسمالي بعد ثورة ١٩١٩ ، ومن مجتمع اقطاعي شبيه رأسمالي قبل ثورة ١٩٥٢ يتحول مجتمعنا في الوقت الحاضر إلى مجتمع اشتراكي ويرى تبعا لذلك أن تحرير المرأة الكامل مرتبط « بتصفية علاقات الإنتاج اقطاعي شبيه الرأسمالي تصفية نهائية » (ص ٢٤١) .

إن العرض السابق يعطينا بعض الملامح الواضحة لمنهج المؤلف ، ويبرز موقفه الاجتماعي المتقدم ، وقدرته على اختراق المناخ المتخلف الذي عاشت في ظله دراساتنا الاجتماعية ليكون واحدا من رواد ارساء قواعد منهجية اشتراكية مصرية في الدراسات الاجتماعية إن لم يكن - في حدود ما نتابع من دراسات - هو أول روادها . (٥)

وقد فرصت علمية المنهج المستخدم على المؤلف ، كاستكمال لها ونتيجة منطقية في وقت معا ، أن يشخذ أساليب بحثه ووسائله ومن هنا فقد حرص على تحديد المصطلحات المستخدمة تحديدا دقيقا وأكد ذلك بتكرار التعريف عندما يكون ذلك ضروريا ، وذلك طلبا لمزيد من الدقة في العرض . كذلك فقد تجنب التعميم تجنبا

تاماً ، وحرص على عرض كل الاحتمالات الممكنة والمنطقية عند تفسير الظاهرة ، وعند استخدامه لنصوص للتدليل حرص على إيرادها من مصادرها الأصلية . وقد استخدم المؤلف مصدرين أساسيين للتدليل على التراث الثقافي الذي يرصده . أولهما : الأمثلة الشعبية والمعتقدات

الشعبية والمراويل والملامح أحيانا ، وثانيهما : التراث الديني بمصادره التشريعية المختلفة أو بالمعتقدات الشعبية حوله . وقد أخضع المصدرين للفحص العلمي للاستدلال منهما على العناصر الثقافية التي يريد رصدها . وهناك مصادر ثانوية أخرى استخدمها ، منها الملاحظة المباشرة ، وقد تميز المؤلف بقدره فائقة على الملاحظة لاشك

أنها وليدة تدريب طويل على العمل في مجالات البحث العلمي . بيد أن « الدراسة العملية » كانت أهم أساليبه وإن كان لم يستخدمها في

بين هاتين العمليتين تبدو واضحة في استقلال كل منهما عن الأخرى ، وقد انتهى به هذا الاستعراض الى رفض النظريات القائلة بأن الحياة لا تتغير وأن الدنيا باستمرار متشابهة وأن التغيرات غير منتظمة في نسق معين ، ورفض المؤلف أيضا النظريات التي ترى أن التغير يسير نحو الأسوأ ، وتلك التي تراه دوريا ، ويعلق قبوله بتلك التي ترى أن التغير موجود وحتى وتقدمي .

وربم أن التغير حتى وتقدمي ، فإن ذلك لا يعني أنه « ميكانيكي » . ان التخطيط له - كمنظور من مظاهر الوعي به - جزء من هذه الحتمية . وهناك بالطبع عوامل متعددة تيسر حدوث التغير الثقافي . منها الابتكارات والاكتشافات العلمية ، ومنها عمليات الاحتكاك الثقافي بين الثقافات والحضارات ، ويؤدي انشاء المدن الى تكوين نقط مركزية للتغير الثقافي . وبالطبع فإن الوعي أو « الإدراك الجديد » يسهل ذلك بدرجة أكبر . وكما أن هناك عوامل تيسر حدوث التغير الثقافي ، فإن هناك عوامل تعوقه . ان المجتمعات المتخلفة أو الزراعية أبداً في تمثل الجديد أو المستحدث . وبينما نلاحظ في المجتمعات الصناعية أن هناك رغبة - يخلقها النظام الصناعي نفسه - في التجديد والتغير ، فإن المجتمعات الزراعية لا تأبه عادة بالجديد أو المستحدث بنفس الدرجة . والمسألة في المجتمع الصناعي أن هناك احساسا بارزا بالقدرة على التسلط على الطبيعة وتطويع الظروف الاجتماعية ، وهو ما تفقده المجتمعات الزراعية التي تسودها الفردية وتقل نتيجة لتراكم التخلف وتدهور الظروف المعيشية ، القدرة على مواجهة تحدى الطبيعة ، وتسود « القدرية » - بطبيعة أسلوب إنتاج الزراعي نفسه - فتقف كقوة مانعة أمام تقبل الجديد . ومن الحواجز الهامة المعوقة للتغير والمنتشرة في المجتمعات المتخلفة ذلك الإعجاب البالغ بالثقافة لاوطنية والتعصب لها ، والكرامة الزائفة - شخصية كانت أو قومية - التي تقف حاجزا بين الفرد أو الأمة ، وبين التعلم والتغير بالإضافة الى حواجز العجب والتفاخر وخشية ضياع ماء الوجه ضد التغير الى الأفضل ، وهو ما نجد عادة في المجتمعات المتخلفة . وينبغي أن نلاحظ أن هناك وحدة بين العناصر الثقافية لمجتمع من المجتمعات كما أن هناك اختلافا وتناقضا أيضا بين بعض عناصرها ،

ويفيد فهمنا لذلك في ادراك أن أي تغير ثقافي لا يمكن أن يحدث في عزلة ، فأى تغيير ثقافي يحدث بالتالى تغيرات ثانوية كنتيجة له ، وقد تقف هذه النتائج الثانوية دون التغير الأساسي لارتباطها بعقائد ثابتة . وكاملة لذلك ، نلاحظ أنه في البلاد التي تؤمن بالبوذية فإن مكافحة الحشرات الضارة بالزراعة عملية صعبة لأن البوذية تحرم قتل كل ما هو حي مهما كان شكل الحياة فيه ، وقد قاوم هنود (النافاهو) المسيحية لانهم يخشون الموت خشية رهيبية كما يخشون الموتى وكل ما يتعلق بهم أو بعودتهم أو قيامتهم . ومن هنا فعليا نلاحظ ان التغيرات المستحدثة لها ثمن اجتماعي معين ، وان مزايا المستحدث يجب أن تكون أعظم واقعا من النتائج المتوقعة .

المجتمع العصري : بعض السمات - بعض القيم

•• المشاعر الجعاعية وبعض انهياط التفكير :

ان تطبيق العرض السابق لمفهوم الثقافة والعوامل المساعدة على التغير الثقافي والمعوقة له ، على ظروف مجتمعنا المصرى ، ضرورى قبل أن نبدأ في الحديث عن بعض الحقائق الثقافية المصرية الماصرة . ومن الطبيعي أن نختار في البداية بعض سمات مجتمعنا المصرى ، من الصعب بالطبع أن نرصد كل السمات ، بيد أن البعض الذى نختاره ، لا نختاره تعسفا مطلقا ، اننا نختار تلك السمات التي ترتبط أساسا بما يريد الكتاب أن يقوله ، وترتبط أيضا بالظرف الذى صدر عنه وله . فى ضوء هذا فإن أبرز سمات المجتمع أنه مجتمع قديم ومستمر ، ولأنه كذلك فإن محاولة فهمه أمر ضرورى ، لأننا اذا فهمنا ما هو كائن أمكن أن نخطط لما يجب أن يكون ، ولا يمكن فهم هذا المجتمع الا عن طريق العلم وبأسلوبه ، والمجتمع المصرى كذلك مجتمع متغير أو هو يتغير الآن فعلا وهو فى هذا يخضع للقانون العلمى « فكل الأمور والأشياء •• المادية •• وغير المادية فى تغير مستمر تلك هى سنة الحياة » (ص ٥١)

ومعنى هذا أن التغيرات الاجتماعية المصرى (العناصر الثقافية المادية وغير المادية) تتغير ، واذا كانت العناصر الثقافية المادية تتغير يخطى أوسع دائما ، فإن العناصر الثقافية غير المادية تتخلف فى تطورها نسبيا . ويعتبر المؤلف ان من الانتصارات العظيمة التي حققها الشعب فى ميادين السياسة والصناعة والاقتصاد ومنذ ثورة

يوليو ١٩٥٢ و « تطبيق القيم الاجتماعية الجديدة
 ٠٠ القيم الاشتراكية ، يعنى تغيرا جذريا فى
 تراثنا الاجتماعى بعناصره غير المادية ، أى تغيرا
 جذريا فى العلاقات التى تقوم بين الجماعات فى
 مجتمعنا ٠ العلاقات بين العمال وأصحاب
 العمل ، والعلاقات بين الفلاحين وأصحاب الارض ،
 والعلاقات بين الزوجات والأزواج ٠ الخ »
 (ص ٥٢) ان هذا التغير فى مجالات العلاقات
 الاجتماعية يعنى الفاء بعض الأدوار الاجتماعية
 (دور المستعمر ٠٠ ودور الملك ٠٠ ودور
 الرأسمالى) ٠٠ وخلق أدوار أو وظائف اجتماعية
 جديدة (القوى العاملة ٠٠ الاتحاد الاشتراكي
 المرأة العاملة الجديدة ٠٠ الخ) وفى المجال
 المادى فان هذا يعنى نشوء فوسسات جديدة
وفواعد جديدة للعناصر التنافسية المادية (المدن
 ٠٠ المصانع ٠٠) ، وهنا لا بد أن تبدو أحيانا
 حدة التناقض أو الصراع بين المعايير الثقافية ٠
 ويعتبر المؤلف أن هذه ظاهرة طبيعية فى المجتمعات
 التى تمر بمراحل تحول رئيسيه ولكنه يرفض
 القول بأن « هذه التناقض مستذهب وحدها مع
 الزمن ودون ما تدخل » ويطلب ضرورة توجيهها
 فى ضوء الاهتمام بها ٠ ودراسستها وفهمها
 (ص ٥٢) ٠ وإذا كان التغير الثقافى هو أحد
 سمات مجتمعنا المعاصر فان هذا التغير يتم فى
 إطار مجتمع قديم وذو حضارة عريقة ، وخاصة
 أن ثبات قوة الإنتاج فيه نسبيا لم يخلق ضرورة
 قدها واصالتها لمحاولة تغييرها ، ان الاصلة
 ملحة لتغيير كثير من النظم ، ومع ذلك فان
 تغييرات متعددة قد حدثت فيه ٠ ولكن المؤلف
 يلاحظ « ان الجديد فى مجتمعنا لم يكن دائما
 لينسخ القديم ٠ وانما كان التوفيق بين القديم
 والجديد هو القاعدة فى هذا المجتمع » ٠ وقد
 أدى هذا « الى جعل بعض نظمتنا الاجتماعية معقدة
 غاية التعقيد » (ص ٥٥) ٠ ويرى المؤلف أن
 « محاولة التغيير الشاملة يجب أن تميز بعض
 النظم القديمة الأصلية فى هذا المجتمع ، وبين
 النظم القديمة الدخيلة وبين النظم المستحدثة » ،
 ان هذا لا يعنى فى رأى المؤلف الإبقاء على كل
 العناصر « القديمة » وانما فهم طبيعتها ، طبيعة
 هنا لا تعنى مفهومها الدارج ، وانما تعنى
 « التقدم » ، **والمؤلف يطالب بالوعى الموضوعى**
بهذا الصراع ، « فالاصيل القديم يمكن أن يتغير
 أو يستبدل بغيره ، اذا كان غير ملائم ٠ وهو
 يضر بمتسا بالنظم القديمة الأصلية » روح
 التعاون والتضافر « التى نشأت لمواجهة انخفاض
 الأراضى الزراعية عن النيل مما خلق ضرورة

تجمع أهل القرى لتعليه سطحها فوق مستوى
 النهر والفيضان ، وهى الروح التى انتهت أو
 قلت فعاليتها بظهور الرى الدائم وانقضاء مبرر
 وجودها المادى ، فقد قلت الحاجة الى التجمع
 وفقدت القرية شكلها الكبير ، ظهرت العزب
 الصغيرة وطغت الادارة المركزية ٠ ومن هنا فان
 بعث هذه الروح ضرورة ، يخلق مبررات مادية ،
 ومراكز تنشئه وخلق دوافع جديدة للتعاون بين
 القرى ٠ ومن النظم القديمة الصيلة التى يصعب
 تغييرها تغييرا شاملا وسريعا « العادات الجنازية »
 التى ترجع الى العهد الفرعونى ٠ **أما النظم القديمة**
الدخيلة فمنها حجاب المرأة المصرية - الذى لم
 يعرفه الفرعون ٠ ولذلك لم يصمد طويلا للتغير ،
وليس الطربوش الذى كان تراثى بسرعة مذهلة ٠
 وأذن فان التغيير الواعى ، لا يقتلع كل شئ ،
 ولا يبقى على كل شئ ، انه يختار الصالح للبقاء ،
 وهو أيضا يقدر الوزن الخاص لكل عنصر يراد
 تغييره ، فالنظم القديمة « تحتاج مجهودا ضخما ،
 والدخيلة مجهودا أقل ، ولكن المسألة برمتها
 ليست قائمة على الانتقاء الاختيارى ، ان ما يحدد
 ما هو دخيل واصل هو الدراسة العلمية ،
 المنهجية ، وليست آرائنا الخاصة أو تصوراتنا
 الذاتية ٠ وما يحدد ما يبقى وما يذهب خاضع
 فى رأى المؤلف **لمحك رئيسى همام** ، وهو « ان
يتفق أو لا يتفق مع المصالح الحقيقية للجماهير
العريضة » (ص ٥٧) ، وهذا يعنى أن يتفق أو
لا يتفق مع الاشتراكية « فمن المؤكد أن القيم
 الاشتراكية والمبادئ الاشتراكية فضلا عن المثل
 العليا الاشتراكية هى أمور تتفق مع المصالح
 الحقيقية للجماهير العريضة فى مجتمعنا »
 (ص ٥٧) ٠

وإذا كان التغير الاجتماعى هو أحد سمات
 مجتمعنا المصرى المعاصر ، فان **(التخلف الثقافى)**
هو أحد سماته أيضا وهو واضح فى الغالب فى
محيط العناصر التنافسية غير المادية التى تشكل
 عادة الصراع العنيف بين القديم والجديد ٠
 وملاحظ ظاهرة التخلف الثقافى متعددة فهناك
 الظواهر المتعلقة بنظرتنا الى الموت والموتى ،
 والعلاقات المتخلفة بين الرجل والمرأة ، كما نجد
 فى ظواهر أخرى متعددة على مستوى الملاحظة
 المباشرة ، الطالب الجامعى الذى يدرس الكيمياء
 ويعتقد فى الأولياء والأشباح ٠ وصاحب سيارة
 فاخرة من آخر طراز ، يضع فيها رموزا دره
 للحسد ٠ والجريدة التى تطبع وتجمع الكترولينا-
 وتضم باب « بختك اليوم » ٠ الخ ٠ ومن

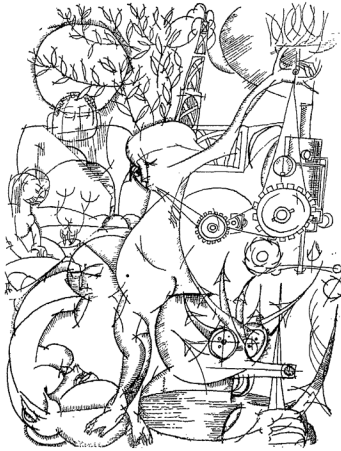
والافتقار للكهرباء . وتكتشف الدراسة الإحصائية أن هذه الشياخة تتناثر في كل المجالات السابقة مع المستوى العام لحياء لقاهرة الأخرى ، وهذا يعني أنها في « عزلة ثقافية » عن المدينة ، وأهمية دراسة ظاهرة مثل ظاهرة العزلة الثقافية تكمن في الحاجة الملحة إلى ترويض العناصر الثقافية في المجتمع ككل ، وهو ما يؤثر في التواؤم الاجتماعي والوحدة ، والحاجة الملحة إلى رفع المستوى الثقافي والحضارى للقربة المصرية لازالة التناقض بينها وبين المدينة .

من هذا العرض العام لبعض سمات المجتمع المصرى المعاصر ، يركز المؤلف على بعض القيم الاجتماعية الإيجابية التي يرى انها قابلة للبقاء واصيلها ، ويمكن أن تتواءم مع التغير الثقافى المنشود ، بل ويمكن أن تساعد عليه . والقيم الاجتماعية عنصر هام في هذا الصدد فهي « سواء كانت أشياء حية أو غير حية إنسانية أو صناعية » أشياء « ذات قيمة معينة لدى جماعة من الناس ، محتمين أو موزعين » وهي « تنبت عادة عن طريق الرأى الجمعى لهذه الجماعة » وبينما تمثل الأشياء المادية أنواعا معينة من القيم (القيمة النفعية والتبادلية) ، فإنها تمثل أيضا قيما اجتماعية ، لخضوعها لاهتمامات إنسانية تجعلها « ظاهرة اجتماعية » . يضاف إلى هذا أن ظواهر الوعى الاجتماعى أيضا « قيم » لأن الناس عن طريقها يعبرون عن اهتماماتهم في أسلوب ايدولوجى . وهناك القيم الأخلاقية والقانونية والسياسية والثقافية والتاريخية . ولكل شخص عادى جهاز معين من القيم الاجتماعية ، وهي قمم متطورة ومتغيرة . ويرى المؤلف أن هناك « قمم اجتماعية إيجابية » تدعو إلى الخير ولا تدعو إلى الشر ، و « تعين على التغير إلى الأفضل وإلى الأقرى وإلى الأعظم » (ص ٧٦) ، منها الصبر والمثابرة في الكفاح الجماعى والإيمان بالنصر والاقبال على التطوع للجهاد والازتران الانفعالى والنضحية وأداء الواجب وتحمل المسؤولية والاعتزاز بالوطن والطاعة التلقائية للقوانين والتعليمات . ويرى المؤلف أن وجود هذه القيم لا يكفي اذ لابد من تمثلها وذلك « بأن تهيأ الظروف الاجتماعية والمواقف الاجتماعية التي تيسر لبعضها البعض المجتمع أن يستوعبوا هذه القيم وذلك عن طريق المؤسسات الاجتماعية والثقافية والمنظمات السياسية ، » (ص ٧٧) .

ظواهر التخلف الثقافى الأكثر خطورة ، بعض العناصر الثقافية غير المادية التديبة المستمرة ، ويفسر المؤلف استمرارها بأنها لا تزال تؤدي وظائف اجتماعية معينة ، ومعظم هذه الظواهر « يمثل اتجاهها نحو الحياة يقف متعارضا ضد الاتجاه الجديد نحو الحياة الذى لابد له أن ينبثق من الظروف الجديدة ونحن نبني المجتمع الجديد . المجتمع الاشتراكي » (ص ٦٠) ، وكأمثلة لهذه الظواهر يضرب المثل بظاهرة ارسال الرسائل إلى الموتى ، وكل الظواهر المتعلقة بالموت ومفهوم الخلود (الصلة بين ظاهرة النوم وظاهرة الموت ومفهوم القربى والاعتقاد بوجود حياة بعد الموت . وحياة في القبر . . .) ، والمؤلف مع هذا لا يتبنى وجهة النظر القائلة بأن المجتمع المصرى ثابت لا يتغير ، انه يرى أن هناك عناصر كثيرة تغيرت ، فقد غير المصريون لغتهم مرتين وغيروا دينهم مرتين ، ولذلك فهو يتفق أن المصريين « اذا تأكد وجود النرص الحقيقية أمامهم . . . فرص التغير إلى الأفضل ، سيستمررون في التجديد والتطوير » .

ويفسر المؤلف وجود عناصر ثقافية متنافرة مع العناصر الثقافية السائدة وتصارعها بوجود « عزلة ثقافية » ، بمعنى وجود عناصر أكثر تخلفا من العناصر السائدة ، وهو لا يرفض تنافر العناصر الثقافية ولا تصارعها « فالصراع سنة الحياة ، وصراع العناصر الثقافية أساسية كانت أو مستحدثة يعنى حتمية التطور » (ص ٦٣) ، بيد أن من المهم بالطبع دراسة أسباب هذه العزلة الثقافية . ان القربة على وجه العموم في عزلة ثقافية عن المدينة ، ومع ذلك فإن بعض أحياء المدينة قد تكون معزولة ثقافيا عنها . وكمثال لذلك فإن شياخة كشيخة الترجمان مثلا ، تعيش متنافرة ثقافيا مع المدينة التي هي جزء عضوى منها ، وهي مدينة القاهرة ، ان هذا التنافر يبدو واضحا من دلالات الدراسة الإحصائية التي شارك المؤلف في اجرائها عن هذه الشياخة . فنسبة التزاخم في هذه الشياخة مرتفعة بشكل غير طبيعى ، والمستوى الاقتصادي منخفض جدا ، ونسبة العمال غير الفنيين عالية ، وكذلك نسبة الأناث غير العاملات ، ونسبة الجرمية بمختلف أنواعها (المخدرات والدعارة بالذات) ونسبة الأميات ، بينما تعاني الشياخة من قلة الخدمات التعليمية والثقافية والترفيهية (المدارس ودور السينما والمسارح والمكتبات العامة) . وازدياد المقاهى ، وانتشار القذارة .

وقد اختار المؤلف خمسة من القيم الاجتماعية المصرية الايجابية ليحدثنا عنها تفصيلا ، وهذه القيم هي « الصبر ، التضحية ، التعاون ، والعيش والملح والمجاملة » .



وينطلق المؤلف في الفصل الخامس الى عرض بعض « المشاعر الجماعية » ، ويغلب على ما اختاره من هذه المشاعر التنبيه الى بعض المشاعر غير الملائمة للتطور أو المتصادمة مع النظرة العلمية ، ومن هذه المشاعر « تحكم الموتى في الأحياء » متمثلا في الاحتفالات المسرفة بدفن الموتى من الأقارب وبعد دفنهم واحياء الموتى من الأئمة والأولياء والقديسين وزيارة هؤلاء وهؤلاء . وأهم من ذلك « ارتباط الأحياء بالموتى وهم في حكم العدم ارتباطا واضحا ، وتلقى الوحي منهم في بعض الأمور والاتجساء اليهم في أمور أخرى وانتظارهم حتى يبتوا في أمور حياتهم » (ص ١٢٣) . ويرى المؤلف أن « هذه العادات تبرز ارتفاع مكانة العناصر الثقافية غير العلمية في تقدير بعض الناس ، كما تبرز سيادتها على حكمهم على الأمور والأشياء » . ويرفض المؤلف « التلقينية » التي تحكم على الأمور بنظرتين واحدة علمية والأخرى غير علمية (١٢٣) وتحكم الموتى في الأحياء في رأى المؤلف « يشمل الأجهزة التي تضع في اعتبارها أن تكون مهمتها علاج مشكلات الناس ، ذلك لأن انصراف بعض أعضائها مجتمعنا عن الأجهزة المنظمة لاحتياجات المجتمع الى أجهزة جمد العدم حركتها ، يجعلنا نتساءل عن العوامل التي تدفع بعض الناس الى تفضيل أجهزة العدم على أجهزة الحياة » (ص ١٢٥) هل يكون ذلك لأن أجهزة الحياة متعالية على الناس طالمة لهم ؟ ! أم أن هناك مبررات أخرى ؟ (٦)

نستطيع أن نوجهها نحو الخير الذي يتوقه المجتمع الجديد » (ص ١٥٣) .

والتعصب ظاهرة موجودة بكثرة هي الأخرى، أى التحيز ضد شخص معين أو ضد جماعة من الجماعات ، وهي تقوم « على أساس الانفعال الزائد عن الحد ، وهي « صورة من صور الشعور بالعداوة » . ويلاحظ المؤلف أن التعصب عندنا لا يقوم على أساس عنصري ولكنه يقوم « عندما تتميز طائفتان من الناس يتصلون بعضهم ببعض بسمات متباينة تكون في الغالب « سمات ثقافية » (ص ١٥٧) . كذلك فإن المؤلف يتحدث عن « اللغة السرية » ومن مظاهرها لغة الدعاية والتنكيت ، النكت السياسية والاجتماعية ، وهو يرى أن « النكتة السياسية أو الاجتماعية المصرية تعبير عن رأى عام معين في بعض قضايا المجتمع يلجأ اليه أعضاؤه اذا لم تتوافر لهم

ومن المشاعر الجماعية المصرية ايضا « **ظاهرة العصبية** » أى العلاقات الاجتماعية الوثيقة التي تنبنى أصلا على القرابة أو وحدة النسب بمعناه الواسع وبمعناه الضيق . وهو ما يخلق روابط تعاون وروابط تناحر في نفس الوقت ، وظاهرة العصبية موجودة في محيط جماعات الريف وجماعات المدينة التي لا يزال الشعور بالانتماء الى الريف فيها قويا . وبرغم ازدياد المناطق الحضرية في مجتمعنا فإن ظاهرة العصبية ما زالت منتشرة ، ويطلب المؤلف « بدراسة آثار هذه الظاهرة دراسة علمية لكي نفهمها ومن ثم

وخوفنا منه ، ويمثل هذا في الدعوات بأن يكفينا الله « شر المستخبي » وتجنب المجهول ، لا بمحاولة فهمه والتنبيؤ به والسيطرة عليه ولكن بالادعية والرقى والتعاويذ وهو ما يوضح فيما يكتب على اللوربات والسيارات العامة والخاصة من دعوات • أو في انتشار قراءة البخت والفنجان في الصحف والاعتقاد بصحتها • ونتيجة لتجربة في مؤسسة للأحداث المشردين يرى الكاتب أن « القفوة » مهمة ، وأن قيام القادة بضرب الامثلة ضروري وأساسي لانهاء اساليب الفهم الضارة أو العادات غير الاجتماعية •

والكاتب يرى أننا نفهم « الوقت » فهما خاطئا ، برغم إيماننا النظري بأهميته ، فبينما يرى أعضاء المجتمعات الصناعية أن الوقت مال ، فإن شعبنا لا يقدر هذا التقدير الكافي • ومن ناحية أخرى فنحن نعيش في الماضي أكثر مما نعيش في المستقبل • فقد خلقنا من الوقت شيئا مخيلا تشكو منه مر الشمسكوى • ونحن نرى الزمان غادرا ونتمنى عليه كثيرا ، فنحن نعوض النقص في مظاهر حياتنا بالتفاخر بالقديم وبالتقاليد الراسخة ، ثم **بإكثارنا من الكم على حساب الكيف** ، وهو ما يكشف عن مظهرية تملأ مناخنا الثقافي تدعو الى الشكل قبل الموضوع • وفي هذا الصدد يلاحظ المؤلف من خلال عرض **لنمط التفكير السائد نحو المرأة** أن الرجل المصري يعامل المرأة معاملة سبئية في ضوء مستويات المعاملة الانسانية » (ص ٢٤١) ، كما أن النظرة العامة نحوها تقتصر على « دورها البيولوجي » فقط ، دون أدوارها الأخرى ، وهذا يعنى أن تتحدد قيمتها حسب ما تتصف به من مكونات بيولوجية - المظاهر الخارجية للانوثة - وليس حسب جماع شخصيتها الانسانية التي تجمع بالطبيعة العديد من المكونات وتؤدي العديد من الادوار ، ويرى المؤلف أن سيادة علاقات الانتاج الاشتراكي ستؤدي الى « وجود جيل من الرجال لا تسترخ له الفرصة أبدا لشراء استسلام المرأة ، سواء بالمال أو بأية وسيلة أخرى » وأيضا « وجود جيل من النساء لا يضطرون أبدا الى الاستسلام لأي رجل لأى سبب سوى الحب الانساني الحقيقي » ، (ص ٢٤١) •

في حديث الدكتور عويس عن آخر أنماط التفكير المصرية التي اختارها للجدد عنها ،

النافذ الاجتماعية غير الضارة الأخرى » وهو يرى ضرورة توفير هذه الأساليب بشرط الا تخرق القواعد الأساسية اللازمة لبقاء كيان النظام الاجتماعي وأهمها « سيادة المبادئ الديموقراطية وممارستها • (ص ١٥٩) وفي ختام هذا العرض لمشاعرنا الجاعية يلاحظ المؤلف أن **مقومات المكانة الاجتماعية في مجتمعنا** ، مكتسبة على وجه العموم ، فمجتمعنا لا يركز كثيرا على المكانة الاجتماعية الموروثة ، رغم وجود تأثير بالطبع بالمكانات الموروثة • وبالرغم من ذلك فالمؤلف يلاحظ « ان السمة السائدة التي نجدها في الأشخاص الذين ترتفع مكانتهم الاجتماعية عادة في مجتمعنا هي سمة السلطة ، وقد تكون هذه السلطة ، سلطة معنوية أو سلطة مادية » (ص ١٦٣) •

تختلط مشاعرنا الجاعية ببعض **أنماط تفكيرنا** لتخلق صورة موحدة ، لها دلالات متقاربة • وتمتلك الأمثلة الواقعية دلالات هامة • في إحدى القرى المصرية رفض سكانها ادخال أنابيب مياه نقية للشرب ، وفضلوا مياه النيل - رغم ما بها من طفيليات وأمراض - لأنها « مياه من صنع الله » ، ورفض آخرون استخدام آلات الدرس الحديثة وفضلوا النورج • لأنهم لا يريدون أن يعرف أحد كمية محصولهم « لأن المحصول سر بينهم وبين الله » • وفي المدينة لا يختلف الحال كثيرا • في حفل عرس - شاهدها المؤلف - وبرغم أن العروسين متخرجين من الجامعة وبرغم أنهما من أصول غير ريفية ، فإن العروس وضعت قدميها في السلق الأخضر (ليكون قدمها على زوجها خيرا) ووضعتم مصحفا فوقه شمعة على رأسها « رمزا للبركة ولتبقى العروس مضيئة في عين زوجها » • واقترح كاتب صحفى « تغيير قلوب زعماء الدول الاستعمارية والعنصرية لينتفى منهم الشر » كان القلوب هي مركز الشر الاستعماري وليس الواقع الاقتصادي والاجتماعي •

وليست تلك هي الأمثلة الوحيدة لأنماط تفكيرنا التي تكشف عن فهم غير علمي ما زال سائدا كمنآخ ثقافي في بلادنا •

ان هذا يتبدى بوضوح في مجموعة من **أنماط التفكير** ، منها طريقة **مواجهتنا للمجهول**

الوسائل السمعية والبصرية» ، وبالطبع فان الوعي السياسى بأهداف المجتمع ضرورة لكل هؤلاء ، بجانب التخصص المهنى والفنى ، واكتساب المهارات فى اكتساب ثقة الناس والقدرة على التأثير عليهم .

ان العاملين فى خدمة المجتمع متباينون متنوعون منهم « السياسى التائر والقائد الادارى ومنهم المربون والمهنيون فضلا عن الاخصائين الاجتماعيين » . ومن هنا فمن الطبيعى أن يدركوا أهداف خدمة المجتمع وأن يتعمقوا فى دراسته ويكسبوا ثقة الجماهير ، وأن يعوا القوى الاجتماعية فى المجتمع ، وأهداف التغيير المستهدف . ان هذا الهدف واضح هو « تكوين الشخص ونموه على أساس سليم » و « تنمية قدرة الفرد على مساعدة نفسه بنفسه » و « قدرته على المساعدة المشتركة » .

ان الدور الهام الذى يقوم به هذا الكتاب هو ادراكه لأهمية « الثورة الثقافية » « المسألة ليست هى مسألة ملكية الدولة لأدوات الإنتاج أو هى التغيير المادى الذى يحدث فى المجتمع فحسب . بل هى فضلا عن ذلك مواجهة العناصر الثقافية غير المادية القديمة التى لاتزال تعيش مع أعضاء مجتمعنا وبهم فى صراعها مع العناصر الثقافية غير المادية الجديدة (ص ٣٠٠) ومن هنا فان مهمة الثورة الثقافية « تطهير المتناقضات الثقافية فى مجتمعنا المعاصر ، والتخفيف من حدة الوان الصراع الناشء عنها » (ص ٣٠) ان هذا يساهم فى وضوح الرؤية ، ويعنى محيط أبناء الشعب المصرى المعاصر ، ويعنى « تيسيرات الاستيعاب لكل ما يعمل فى المجتمع ولكل ما يقال فيه ولكل ما يصنع فيه وتمثل كل ذلك » (ص ٣٠٢) . ولكن المسألة ليست تردادا لشعارات أو تمنيات وهذا واحد من دروس عديدة علمتنا اياها الكنسة . ان تنفسد كل المهام المطلوبة فى هذه المرحلة واجب تاريخى يجب أن يفسح المكان للذين يقدرون عليه وللذين يصلحون للقيام به مهما كان الدور الاجتماعى أو الادوار الاجتماعية التى يقومون بها . سواء كانت هذه الادوار قيادية أو غير قيادية » (ص ٣٠٢) ليست العبارة أن « نقول فقط كل ما هو خير » ولكن « أن نستعد لقبول ما نقوله وأن نمارس عمليا ما تقبلناه من اقوال خيرة » . واذن فان « القول الخير مهما تكرر لا يكفي » وأيضا فان

يعرض لنا نمطا غربيا وخطيرا ان لم يكن أخطر هذه الانماط ، ذلك لأنه يتشجع باسم لفظ العلم . ان هناك « علما شعبيا مضادا للعلم » ، وهو ما عرف بعلم الحكمة أو علم « السيمياء » الذى « يهب القدرة على فعل المعجزات وذلك بمجرد تلاوة بعض آيات من الشعر أو بعض الاسماء باللغة السريانية أو بعض الآيات القرآنية » . (ص ٢٦١) ومن هنا فان تأثيره على عقل الانسان المصرى « تأثير رهيب » (ص ٢٦٥) لأنه « يسير لهذا الانسان البحث المستمر عن أقصر الطرق وأسرعها لتحقيق أهدافه أو غاياته الدينية والأخرى على السواء . ان تأثير هذا الوهم يجنب الانسان المعاصر العناء والجهد الطويلين عادة فى اجتياز العقبات للوصول الى تحقيق هذه الأهداف والغايات ويكف عن همه ليسر انجاز العمل على أكمل وجه وانما لكى لا يقال أنه عاجز عن ذلك » . (ص ٢٦٥) .

نحو تغيير ثقافى أفضل :

فى الفصل الاخير من الكتاب يقدم المؤلف عددا من الأفكار الهامة « نحو تغيير اجتماعى وثقافى أفضل » وهو يرى ضرورة تعاون جميع القوى العاملة فى مجال التغيير الاجتماعى وأن يعى العاملون فى مجال الخدمات الاجتماعية أهمية هذا التعاون . ان الاهتمام بالمجتمع ، ينبغى أن ينطلق من أنه مجتمع بشرى ، ومن هنا فلا بد من النظر الى ردود الفعل البشرية تجاه المؤسسات أو الأنشطة نظرة واعية ، تستهدف فهمها أولا وقيادتها ثانيا . ان المجتمع فى النهاية هو أفراد أو قوة بشرية ذات دوافع مركبة وهذا يعنى ان العمل الادارى « المكتسب » ، لا يمكن أن ينجح . ان العاملين فى خدمة المجتمع يجب أن يدركوا أهمية تكوين العلاقات الانسانية الطيبة ، وأن يكتسبوا القدرة على التأثير الشخصى فى الناس ، والقدرة على فهم دوافع العاملين معهم وسلوكهم . ان ما يبدو أحيانا معارضة عنيدة غير عاقلة من الجماهير له أساس من الانماط الثقافية فى المجتمع الذى يعيشون فيه وهناك حاجة - لهذا كله - للتدريب على المهارات العلمية يتلقاها العاملون فى ميدان الخدمات الاجتماعية ليتمكنوا فى النهاية من الوصول الى الجماهير « وبناء جسر من الود الانسانى بينهم والتدرج بالصبر وتعليمهم بطريقة مباشرة أو عن طريق

تقدما مذهلا ، بينما دول عريقة في الاستقلال
- كاليمين مثلا - ظلت تعاني التخلف (A) .

ان مجال الرد على هذه الآراء ليس الآن ، ولكن
بحسبنا أن نسجل أن هذا الحديث عن الثقافة
المصرية ، يكشف أيضا أن التقدم الصناعي ليس
كل شيء ، وان التكنولوجيا لا تحقق تقدما
مطلقا وأنه حتى في حدود درجة التقدم الصناعي
المحدود الموجودة ، فإن لدينا تخلفا ثقافيا ،
وعزلة ثقافية ، وهو من خلال عرضه لمباحثه
يؤكد أن استهداف التكنولوجيا أو غيرها يجب
أن يكون لخدمة أهداف انسانية ، لخدمة العدالة
والحق والخير والتقدم ، وهذا هو جوهر المسألة .
نحن لا نبني مجتمعا عصريا عدوانيا استعماريا
استغلاليا ، ولا نبني دولة عصرية متسلطة فردية
كابنة لآمال الانسان وحقه في العدل والحرية
والخير ، لا تضيق الى الحضارة الحالية مزبداً من
التوحش ، وانما نسعى لتحقيق أهداف انسانية
عليا ، لبناء مجتمع عصري اشتراكي .

ولربما افتقد البعض في هذه الدراسة الرائدة
- ونحن منهم - التبرة الغاضبة عندما تكون
ضرورية ، ولكننا مع هذا نقدر حرص المؤلف على
أن يكون العلم بعيدا عن الحماض الانفعالي إذ يكفي
أن يزودنا بالمقائق الموضوعية لكي تكون زادا
لافعالنا ولغضبننا ، ولعملنا قيسل هذا وذاك .
وبحسب المؤلفين أن بدهوه كان أحد العوامل
التي جعلته يعف عن سب الشعب وشتمه
وتحقيره ، وهي تبرة سود بها الانفعاليون وجه
الشعب عقب التركة ، وتسللت الى الادب والفن
وبعض المقالات ، وأيضا فان حبه للشعب قد
قد حماه من أن يستخدم ما رصد من مظاهر
سلبية لنشر اليأس والهوان وتأكيد احساس
بالضعة ، فقدم لنا بذلك نموذجاً للدراسة التي
تريد أن تعلم لا أن تتعالم ، وأن توجه لا أن
تتعالي ، والتي لا تتوقع على الشعب ولا على
الحقيقة .

اننا نظن أخيرا أن هناك حاجة الى « حديث
آخر عن الثقافة » يتناول عددا جديدا من الحقائق
الثقافية المصرية المعاصرة ، وخاصة في محيط
الثقافة الموجة أو المكتوبة ، اننا نريد رسدا
وتحليلا لانجاهات أجهزة التنشئة الاجتماعية في
بلادنا . ما هي الاتجاهات والقيم التي تنشرها

« الاستعداد لقبول ما يقال وحده لا يكفي » ، كم
أبدينا استعدادا لقبول الكلام الخير » . المحسك
الاساسي لصدقتنا هو الممارسة الفعلية ، إذ
« يجب أن نتاح كما يقال فرص وجود الامكانيات
المادية والمعنوية كلها التي تيسر الممارسة
العملية الفعلية » (ص ٧) .

وبالرغم من كل شيء فنحن مازلنا « نشيد
للمستقبل ونبني للحرية » ونحن إذ نفعل
ذلك « نمثل ارادة الحياة الفاضلة في المجتمع
الانساني . صنعناها من قبل ونصنعها اليوم
ونسنصنع صناعا لها على الدوام » .
(ص ٣٠٣) .

بهذه السطور ينتهي هذا الحديث الهام في
الثقافة المصرية الذي ساقه البنا الدكتور سيد
عويس ، فترك بين أيدينا أمانة ، واحدة من أكثر
الدراسات والبحوث التي صدرت بعد التركة
هدوا واتزاناً وبعدا عن الانفعال . مضيفا الى
تراثنا الثقافي دعوة جديدة ومتطورة لسيادة
الاسلوب العلمي والعقلية العلمية والصناعية ،
وهي الدعوة التي استمرت تعمل في أعماق
مجتمعتنا عبر أجيال عديدة من المفكرين منذ
محاولات الطهطاوي الباكرا ، وغير جهود
على مبارك ولطفي السيد وهيكيل وسلامة موسى
وطه حسين وعشرات غيرهم من رواد الفكر
المصري .

ويكفي هذه الدراسة أن صاحبها قد وسع
شعار الدولة العصرية والمجتمع العصري في
مجاله الصحيح بعد أن حاولت بعض الاتجاهات
حرفه عن مضمونه الحقيقي ، وسلبه سميت
التقدمية . فعارض بعضهم بالقول بان اسرائيل
لم تنتصر لأنها دولة عصرية ولكن لأنها دولة
ثيوقراطية وطالبوا على هذا بدولة ثيوقراطية)
أخرى تواجه اسرائيل وتهزمها (٧) . بينما
حاول آخرون أن يفصلوا مسألة التخلف أو
التقدم عن فكرة النظم الاجتماعي نهائيا ، بدعوة
أن التكنولوجيا هي الاساس وليست
الايديولوجيا ، وذهبوا في هذا الى القول بان
هناك دولة متخلفة تتبنى الاشتراكية ، وهناك
دولة متقدمة كثيرة تتبنى الرأسمالية ، أو العكس ،
كما أن هناك مستعمرات أو اشباهها قد حققت

هذه المؤسسات (برامج التعليم من الحضارة الى الجامعة - برامج الاعداد السياسي - برامج اعداد القادة والموجهين) . ان كل هذه المجالات في حاجة الى حديث آخر وهام عن الثقافة ، يكشف ما يسودها من اتجاهات ايجابية وسلبية مؤثرة في الظروف الراهنة . ونحن نعتقد ورغم الجهد الضخم الذي تحتاجه مثل هذه الدراسة ان الدكتور سيد عويس قادر عليها .

أجهزة اعلامنا : (الاذاعة - الصحافة - التلفزيون) ، وفوتونا (المسرح - السينما - الاغنية - الرقص) وآدابنا (الشعر - القصة) ، وفكرنا (الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي والديني) . ما الدور الذي تلعبه في حياتنا المؤسسات والنظم الاجتماعية : (المدرسة - المسجد - الكنيسة - المنظمة السياسية) . وماذا تقول برامج التنشئة الاجتماعية في بعض

(٥) لا يعتبر استثناء لهذا الحكم أن نقول أن جهود الاشتراكيين العلميين في نشر الفكر الاشتراكي منذ الحرب العالمية الثانية قد أسهمت بالفعل في التوصل الى بعض النتائج ، ذلك أن مشكلة هذه الجهود هي افتقارها للدراسات النوعية ، وتركيزها على أكثر المسائل عمومية ، وبرغم أن ذلك من وجهة النظر العلمية يخرجنا عن حدود عرضنا ، ويدرج ٠٠ / ٠٠ بقية الحاشية رقم (٧) :

٠٠ / ٠٠ جهود هؤلاء في مجالات أخرى . الا اننا نعتبر أن هذه الجهود كانت تهيئنا للأرض ، ضروريا وحتميا وربما وفي ظروف مجتمعتنا بالتحديد كان لا بد من فترة من العرض العام ، ثم الانتقال الى التخصص الدقيق في العلوم وفي فروع العلوم ، الى أن نصل الى مدرسة اشتراكية تعتمد على درجة عالية من التخصص . وهو ما ينبغي في رأينا المنهج ، وفيه في كل مجالات البحث النظري والعمل التطبيقي .

(٦) وجه الدكتور عويس اعتماما خاصا لهذه الظاهرة في دراسته « ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي » واعتبارها مثلا من أمثلة تحكم الموتى في الأحياء وفي دواسته الهامة غير المنشورة « نظرة المصريين المعاصرين نحو الموت ونحو الرزق » حاول أن يقدم دراسة أوسع وأكثر شمولاً لهذه الظاهرة . وقد جمع مادتها من حوالي ٥٠٠ من طلبية معاهد اعداد القادة (لدرسين والصحفيين والإصلاحيين الاجتماعيين ورجال الدين ٠٠ الخ) ، وتدل النتائج الأولية لهذه الدراسة على سيادة المفاهيم الخبيثة لدى هؤلاء وعلم انتقارهم لاي رؤية علمية .

(٧) راجع محمد جلال كشك - الوعى الاسلامي (كويتية) ١٩٦٨ .

(٨) راجع كتاب الدكتور حسن صعب : تحديث العقل العربي - بيروت ١٩٦٨ .

(١) كمثال لذلك فإن بعض دارس علم الاجتماع الريفي في أحد معاهدنا العليا يدرسون أشكال الاستيطان الريفي في المجتمع الأمريكي كما لو كانت أشكالا عالمية . وما كان معظم هؤلاء الطلبة من اصول ريفية ، فان اقتناعهم بذلك يبدو مستحيلا . ومن أمثلة ذلك أيضا أن المشاكل المتعلقة بالمراهقة من الجانب الاجتماعي تدرس دون ادراك للخصائص النوعية للمجتمع المصري وكان هناك مراهقا عالميا نموذجية المراهق الأمريكي . وبالطبع فإن هناك استثناءات لهذا الحكم .

(٢) يدخل في التمهيد لهذا الاتجاه المؤتمر الاول لحزب الوفد المصري الذي عقد سنة ١٩٣٥ ، واهتم لأول مرة بصياغة برنامج اجتماعي اصلاحى . وكان قبل هذا المؤتمر يعلم أنه ليس حزبا يفضح برامج اجتماعية وانما هو وفد موكل بالدفاع عن القضية الوطنية وكان عقد هذا المؤتمر مؤشرا بافتتاح قيادة الوفد بأن القضية الوطنية على وشك الانتهاء، ولهذا صاغ في المؤتمر برنامجه الاصلاحى .

(٣) من أمثلة هذا النفاق العلمى ظهور العديد من المحاولات التي تربط بين الميثاق وبين العلوم الاجتماعية المختلفة ، وذلك عقب صدور الميثاق مباشرة ، ومراجعة هذه المحاولات تكشف عن قبحها الواضحة ، وسوء فهمها للميثاق وللمعلم التي تدرسها ، وهي في رأينا نوع من النفاق الرخيص يشوه العلم ويشوه السياسة في نفس الوقت . وقد ذهب مؤلف احدى المحاولات الى القول بأن الميثاق هو أحد العلوم .

(٤) يعتبر هذا الكتاب من أهم الدراسات التي أجريت في مجال دراسة ثقافة المجتمع المصري دراسة علمية تهادنية ، ومن المؤلفان صعوبات تحول دون نشره ، رغم أن المؤلف استمر يعده خلال خمسة سنوات متوالية .



.. الى أين يقفز بنا اليوم؟

حصان إيقان .. وكزبرة الجوزن الذهبية

أضواء جديدة على أدب دستوفسكي

محمد جاد

غير أن يعكس أهم روافة الحركة الاجتماعية
لعصره .

وذلك كلام يرميلوف أيضا ..

والحقيقة أن دستوفسكي من الكتاب الذين
يجار فيهم النقاد .. وقصة اللغو الذي سقط
فيه الكاتب الكبير تكمل الصورة العبقرية للكاتب
ولا تتناقض معها ، ذلك لأن دستوفسكي نموذج
للعبقرية العصابية .. كثافة الشعور بالعذاب
لمجرد التواجد على سطح هذه الأرض .. تلك هي
الخبية الظليلة التي ترفرف على كل ما كتب ..
ولهذا يمكننا أن نسلم الحكاية من جديد وبأذن
جديدة .

ذلك لأن فلاديمير يرميلوف نفسه سبى بعد
مكسيم جوركي أن عبقرية دستوفسكي شديدة
الشبه بعبقرية شيكسبير .. وأن أضاف أنها
تسمت وسمت أبناء الطبقة الوسطى ، أولئك
الذين راحوا يبحثون عنده عن أنفسهم .. فلقد
أراهم أنفسهم وحطم في نفس الوقت توازنهم
الروحي ..

مرة ثانية ..

ان فيلور ميخايلوفتش .. من الناس الأدباء
العظام .. الذين يجار فيهم النقاد ..

لم يكن فيلور ميخايلوفتش يحس في أعماقه
بالثقة في الانسان

— لقد تحدثت عن الجلال .. وانتي أرى ان
صفات ذلك الجلال هي أجنة تنمو في نفس الانسان
الحديث .

ويتساءل يرميلوف كبير الروسى المعاصرين :
لماذا يتخلل هذا العمل المضى — رسائل
من بيت الموتى — تلك النغمة الياثمة ؟

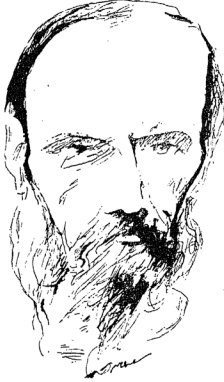
لماذا لم تمنح تلك النغمة ؟

ويجيب فلاديمير يرميلوف :

ربما جاء ذلك الضياء الذي لف عمل فيلور
ميخايلوفتش دستوفسكي نتيجة للاحتكاك المباشر
بالمظلومين لأول مرة خلال خلال مدة سجنه ..
أما عن فقد الثقة بالانسان ، فمن الواجب أن
نلاحظ معها سنى الطفولة المعذبة التي عاشها
الكاتب ، والتي ما كان من الممكن أن تتبخر من
راسه .

ولكن الصورة التي رسمها دستوفسكي للحياة
داخل السجن تركت أثرا في تطور الفكر الاجتماعي
وفي الأدب أيضا .. حينما لم يملك كاتب مثله ..

الانسان والذباية



دستوفسكى

فالانسان أحد اثنين .. اما سيد أو مسود،
والبطل الأول عند دستوفسكى كان دائما واحدا
من الأذلاء .. واحدا من الضحايا .

كانت تلك الظروف الصعبة التى عاناها هو
وأبطاله هي عصر القيصر نيقسولا الأول ، تلك
الحقبة التى اضطهدت فيها العبقريات وسفكت
فيها دماء الحريات ، ووقفت فيها الرجعية تكشر
عن أنيابها وتزأر أنها من أجل البناء تضطر الى
قتل الذين يركزون العين على الفروق الجوهرية
بين بنى الانسان وقطيع الخراف .

حقبة رهيبه ..

كانت نتيجتها في ادب دستوفسكى - الذى
بعد خير كاتب موضوعي في زمانه - أن جاءت
كتأنيباته مجرد اعترافات شخصية تنم عن ادراك
سوداوى وقلق محموم وخوف لا يحد . جاءت
سجلا لروح عظيمة أمرضتها آلام الانسان
وعقدتها ، روح تحولت الى عبادة القلق لأنها
لم تجد شيئا حقيقيا في حياتها تعيش به وله غير
ذلك القلق .

خطاب بيلينسكى

تابع دستوفسكى في أعماله الأدبية الأولى

فحينما يرفع الستار عن الحائط الكبير ..
وحيثما تبدو صورة الانسان الذى يبنيه فى حجم
الذباية .. ينقبض النظارة .

بعضهم يضرب الارض بقدميه والبعض الآخر
ينهنه .. بعضهم يبحث عن الباب والبعض الآخر
قد تصغفه السكينة .. بينما تتخذ الأيدي فى نفس
الوقت موقفا مضحكا فتصفق لبراعة المخرج .

حينما يأكل السمك الناس يفرح البعض لأن
الثروة السمكية فى ازدياد ، وتهز الكلاب على
الشاطيء العريض ذيلها لأنها تجد دوما
ما تحرسه ..

ولكن آخرين يهزون رهوسهم لحدة التناقض
الذى تقدمه الصورة ، فينترون الى السماء فى
أمل ، ثم يعادون النظر اليها فى شك ، بينما
تتحرك أرجلهم رغما عنهم .. لا لتشد موكب
الغرقى الى الشاطيء ولكن ليدفن القوم نارهم فى
جليد البشنيين والياسنتن واليود .

يوم يموت العقلاء بالسكينة .. ويوم يسكر
الأذكياء طوال الليل ، يوم تتحول المقاهى الى عابث
لمرضى النفس ، يوم يكلم الانسان نفسه أكثر من
افصاحه عنها للآخرين ، يوم يقول المخرجون أننا
نضطر الى قتل الذين يعرفون أكثر ، يوم يصبح
الجنون أعلى درجات الاحساس بالحياة ، يوم
يصبح اليأس نوعا من التبصر والحكمة ..
يوم يرى الناس دستوفسكى ويحبونه ..
ويجنون به .. ومنه ..

حقبة رهيبه

كان عصره عصر تحول وأزمة

فقد كانت علاقات مملوك العبيد فى روسيا
القديمة تخلل مكانها على المسرح لعلاقات العبودية
فى ظل الرأسمالية ..

لهذا جاء بطل دستوفسكى مدعورا بسبب
ما كابد من حرمان ومذلة وسبب ما تهدده فى
مستقبله من فقر وتشرد .

جاء بطله متطوبا عاجزا بعد أن حرمته جنزان
المجتمع العالية امكانية الرؤية ، وقتلت فى نفسه
كل أمل ، وسحقت فى فؤاده كل حلم .

العبودية أو السيادة .. خطان واضعان يسير
فى أيهما بطلس دستوفسكى .. فلم ير هو ولا
أبطاله خطأ ثالثا بينهما .

انسان ذو قلب وذو ادراك

كان دستوفسكي أول كاتب روسي يصور حضيض المدينة الروسية (سانت بطرسبرج) . ففي روايته (المسكين) يقدم لنا نفسه انقلقة المفزوعة أو المستعينة في نفس الوقت . فالبطل (مكارديفوشكين) نظير دستوفسكي ، أثره حياته بالعمل والديون ، تلك بدايتها ، أما نهايتها فهي الذلة والتأملات النفسانية العنيفة . . . المرضية .

تبرز لنا شخصية البطل من خلال حبه لغارتكا . فالحب أعظم معادل لأنسانيته ، أنه يظهرنا على أفضل صفاته الانسانية كما يثير فيه الاحساس بوجوده . . . ذلك الاحساس الذي يكتنه من أن يرفع رأسه ، والذي يجعله يلقي باعتباره لنفسه بأنه لم يوجد الا لتدوسه الأقدام .

والحب يكسر طوق الأناية . . . فإلوم مرة في حياة دفوشكين يعبر بأن مصير انسان آخر يعتمد على احبسه هو به .

يقول بيلينسكي :

انه لم يحبها من أجل نفسه ولكنه أحبها من أجلها هي ، فكانت قمة مسعاداته تتمثل في التضحية بكل شيء من أجلها .
فالبطل يقول :

كان الأشرار يحتقروني ، كانوا يعنون كل ما يخصني وضيعا وخاطئا ، حتى خلقتي . . . ولكن ما إن ظهرت صورتك في حياتي كهلاك هبط من السماء حتى أتاني معك الضميمة ليقتنع ظلمة وجودي . . . دخل النور قلبي وروحي ، دخلتها الطمأنينة وعرفت أنني لست أسوأ من الآخرين . . . كان الصدا يلغني ولم يكن هذا الوجه يفي . . . وحتاني ، هذا مع أنني كنت انسانا . . . انسانا ذا قلب وذو ادراك .

« انسان ذو قلب وذو ادراك » . . . كانت تلك الكلمات بمثابة إعلان جديد عن الثقة في قيمة الاتجاه الانساني في الأدب الروسي . . . وكانت تعبيرا عن السكرامة التي بلغ مداها لأول مرة صفار الناس من أمثال (مكارديفوشكين) .

بحار الأسي

والحب لم يلهم مكارديفوشكين الاحساس بقيمة كيانه وحده معزولا عن الآخرين ، فنحن نراه وقد أحس عزلة اليتيم يصرخ :-

تراث جوجول مستفيدا بمسا قدمته عبقرية بيلينسكي في تحليل الأدب الروسي .

وقد كان مرجوا من الكاتب الشاب أن يتابع تطوره في نفس الطريق . . . ولكن كيف يتابع ذلك انشباب الرقيس المنطوق على نفسه طريقه ، وهو الذي ألقى به في السجن وهو ما يزال حول العشرين . . . ليقضي عشرة أعوام خلف قضبان قضت على أعلام الأدب الروسي ومنشئيه ، وهددت بعضهم ، وزيفت كلام البعض الآخر .

وماذا كانت جريمة الفنان التي دفع في مقابلها صوابه وإحلامه ؟

ماذا اترفت اليه الطاهر تان طهارة يدي المسيح ؟

كان بيلينسكي قد كتب الى جوجول خطاب الشهر الذي يتقدم فيه لتهانده مع الرجعية ، وكانت جريمة دستوفسكي أنهم ضبطوا صورة الخطاب بين يديه . . . يقرأها .

قبل السجن كانت حساسية دستوفسكي قريبة الشبه بحساسية المجانين . . . وبعد أن خرج من السجن كان قد فقد تماما كل ثقة في الدور التقدمي للصراع كمحرك للعملية الاجتماعية . . . كان قد فقد ثقته في طبيعة الانسان ، وفي قدرته على إعادة بنسائه الحياة بما يبذل من فكر وجهد وتضحيات . . .

تحسول الى الدين ليستلهمه الطمأنينة لكن الدين لم يجسد في روحه العذبة منزلا هادئا ، فكانت النتيجة الحزنة :

رغم القلب الثقيل بالأم الانسان أمام من أقتلوه لتلك الآلام ، احساسا منه بأنه لا فائدة . . . فحياة الانسان سلسلة من العذابات ولا شيء غير العذاب ينقى الروح ويسمو بها . . .

رغم القلب الكبير أمام بوييدوتسيف قائد الجناح الرجعي للنيقلا ، فامسك بالقلم وترك للرجل الذي تولى القضاء على بوشكين وليرمنوف وجوجول . . . حرية تحريكه .

فكان أن جاءت (الجرمية والعباقب والأخوة كرامازوف) . . . لتعبيرا عن ذلك الركوع . . . حتى أن بعض شخصياتها تدعى بمسماها لصورها (بوييدوتسيف) لادستوفسكي ، الذي عرفه الثامن وأجيوه ، والذي دمععت عيون بيلينسكي ونيكرايسوف يوم قرأوه في روايته الأصلية الأولى (المسكين) .

النفسية لحالة بطله استخداماً معجزاً يظهرنا على
عالمه الداخلي في نموه وتطوره .

فمن خلال رسائل البطل الى حبيبته نسعده
يقول :

- لقد اصبح لي أسلوب محدد في هذه
الايام .

فقد كانت متاعب البطل ناجمة عن عدم
عثوره على أسلوب خاص به . . .

ثم نراه يتسبال :

- أي أسلوب ذلك ؟

انني لا يمكنني أن أدرك بسهولة ما أقول ولا
ما أكتب عنه . . .

الى أن يقول :

انني لا أبحت عن الاسلوب . . . ولكنني أكتب
فقط لازل أكتب لك .

وتنتهي الرواية بصيحة قلق وفزع نحس عند
سماعها بانطفساء وجدان دفوشكين وسقوطه من
فمه التماسك النفسى التي كان قد صعدتها .

ان كلماته التي اتخذت أسلوباً معيناً تعنى
أنه قد عثر على حقيقة نفسه ، وذلك كما يقول
فلاديمير بريميلوف . . . يعنى أنه قد غدا أكثر
انسانية . . .

لكنه بضربة واحدة يرى كل ذلك وقد تحول
الى شيء واه . . . انه يفقد فجأة اهتمامه بأسلوبه
وروحه . . . لقد انتزعت منه فارنكا لتتزوج رغماً
عنها وعنه . . . ذلك الوغد الذي كان منذ البداية
سبباً في شقاها .

لقد انتهى كل شيء ولن يعود دفوشكين الى
عزلته السابقة حيث الانسحاق والموت البطيء
المعتاد ، ولكنه يسقط مرة واحدة . . . يتناوى الى
آخر درجات القاع .

وذلك المصير الذي لا يطساق خصلة تميز
كنايات دستوفسكى .

فقرء الناس معقدون

لم تبرز شخصية دستوفسكى في «المساكين»
بانعمق الذي برزت به في الفقرة التالية :
« ان فقرأء الناس معقدون . . . لقد ولدوا هكذا
فيما يبدو لى . . . ولقد أحسست بذلك من قبل . . .
فالانسان الفقير قلقٌ دوماً . . . انه يلاحظ كل شيء
بطرف عينيه كما يلاحظ كل من يبرون به فى
الوقت الذى تكون فيه نفسه مأخوذة بما يقولونه
عنه . . . ربما يقول :

ما نسوع ذلك الانسان الذى لا يخجيم عن
الاساءة الى يتيم ؟ انه نفاية وليس انساناً . . . انه
انسان مجازاً وليس انساناً حقيقياً .

لقد رزع الحب (دفوشكين) الى مستوى من
الاحساس ألهمه ادراك الفوارق الاجتماعية ، فهو
لا يحب فارنكا وحدها . . . ان روحه تحس بعباد
البشر وعباد جاره وأسرتة المشردة فيقول :

كم هم فقراء يا إلهى كم هم فقراء . . . ان
حجرتهم لا يرتفع منها صوت ولانه لا توجد هناك
روح تعيش حتى الاطفال لا يسمع لهم أى صوت،
اننى نهم أزهيم يلعبون أو يشخبطون على الحوائط،
شيء مؤسف ، لقد مررت ببابهم ذات مساء . . .

كان البيت ساكناً على غير العادة ، وسمعت نهضة
ثم همسا ، ثم عادت النهضة من جديد ، وبدا لى
أن هناك من يبكى بكاءً مرا ، فأحسست بقلبي
يدق وظللت أفكر فى شانهم طوال الليل ولم يزد
النوم عيني .

وحينما يموت صغير جاره يحس دفوشكين
بتمزق انطفلة الصغيرة بنت السادسة شقيقة
الطفل الميت . . . فيقول :

جلست ابنته بجوار النعش ذليلة صفراء . . .
جلست كتنى صغير ، كانت ناهية ، اننى لا أحب
أن أرى طفلة شاردة اللب يافارنكا ، انه شيء
فظييع ، فحسستها التي صنعتها يسديها من
الغرق . . . كانت ملقاة هناك عند الباب . . . لقد
حجبت الطفلة شفتيها بأصابعها وجلست هناك
ذاهلة ، ساكنة ، وحينما انعمت عليها (سيدة
بلدنا) بقطعة حلوى أخذتها الصغيرة منها لكنها
تم تأكلها . . . يا للجزن يافارنكا .

فلقد كان لبستوفيسكى قلب يسمع كل حزن
العالم وقلقه . . .

امتلاً عطفا على التمساء من حوله . . . وتمزق
بما احتوى من بحار الأسى .

انه ذلك القلب الذى جعل منه اتعس انسان
على وجه الارض حينما أسس كم هي يشعة تلك
القسوة التي يتعرض لها الانسان منذ أن يولد
طفلاً حتى تنتهي حياته عجوزاً . . . وهو نفس
القلب الذى عاود الحياة فى تلك الصورة الفريدة
التي تسمى القلب . . . صورة الطفل الممزق فى
روايته (الاخوة كرامازوف) والتي جاءت لتمثل
ذروة الرواية .

انطفاء الوجدان

كان دستوفسكى يستخدم التفاصيل

قصته المعنوية باسم (المزدوج) والتي دعاها
(قصيدة بترسبورج) .

دستوفيسكي وجوجل

لا تعد الصلة بين (دفوشكين) بطل المساكين
وبين (آناكيتش) بطل المعطف صلة تشابه بقدر
ما يعد صلة قرى ومعايشة .

ففي رواية دستوفيسكي يفرح البطل حينما يقرأ
قصة (المعطف) . وقد كان يتصور أن دبه وهوانه
واقعه الأليم خاص به في مأمن من عيون الآخرين
.. ولهذا لا يملك دفوشكين نفسه عن الاعتراف
بأنه نظير لبطل المعطف .. موظف صغير ، عارى
الظهر ، فذل شيء في عالمه الداخلي مفضوح
للناس ..

نقد كشف آناكيتش بطل جوجول انطواء عن
دفوشكين وتركه ملقى في الزحل .. ولهذا لا يملك
دفوشكين إلا أن يقول بأن نائب تلك القصة
البشعة واحد من السفهاء وذلك دليل جديد
على توتر البطل وتعقد احساسه من أول ما يمس
الدرامة .

ما نفع الفن ؟

تعرض دستوفيسكي في أعمائه الأخيرة لهجوم
شديد من العواثر الرجعية والتقدمية على السواء .
فرض على بطسه الرضوخ للقانون ولأوامر
الكنيسة فصفق له أصحاب القانون ودعاة الكنيسة
.. وقال عنه (ريبين) الرسام الواعي التقدمي
الكبير :

انه عميقة في الفن .. ومفكر عميق .. وأنسان
حساس ولكنه ممزق .. منسحق .. يجبن عن
معالجة المشاكل الحيوية للإنسان .. ينظر إلى الخلف
دائما .. فما نفعه لنا إذا كانت الكنيسة هي مثله
الأعلى لتخليص الإنسان ؟

وهل يمكن أن يؤدي فكره ذاك إلى تخليص
روسيا من ضعفها وذلها ..

ان المعرفة الإنسانية عنده بنت للشيطان فتتح
انسبيل للشكك والأقزام وكل ما هو بغض ..
وصرخ دستوفيسكي على لسان بطله :

ما الذي جناه طفل صمغى حتى يصمغ
تعرضه للتمزق تحت سناياك الخليل تكفروا عن
ذنوب أتاها تجاه الرب ؟

فضحنت الكنيسة ووقف له النقاد الرجعيون
بنددون باتجاهه إلى الكشف عن عذاب الإنسان
ويوشون به لدى دوائر الأمن .
وارواية بعهد ذلك تقدم لنا شخصيتين
متميزتين :

— يا لهذا الصعلوك الحقير ، ماذا يمكن أن
يشغل فكره ؟ والإنسان الفقير يافارنكا — وكما
يقرر كل أناس — لا يستاهل غير النقل ولا يستحق
أدنى تقدير .. فدعك مما يتقوله أولئك الكتاب
التافهون .. ما يزعمونه من أن كل شيء سوف
يتابع مساره الذي درج عليه في الماضي .. لماذا
يقولون ذلك ؟ لأنهم يعتقدون أن أسما الفقير هي
ردأه الداخلي .. هي وجدانه .. أنهم لا يقولون
أن يكون له شيء يخصه .. أنهم يستمتعون بهتك
كل مقدساته .. فالكرامة الشخصية ليست له ..
وليس غريباً أن نرى سيده يقول لنفسه وهو في
الطريق إلى مقهاه :

ماذا سوف يجد ذلك الموظف الكتابي النعس
من غداء اليوم ؟

اننى سوف أتناول السوتية أما هو فلن يجد
غير عصيدة بلازيد .. فماذا يهيمه في غذائي ؟
هناك سادة من ذلك النوع يافارنكا .. أنهم
كتاب تافهون يلاحظونك دائماً ليروا ما إذا كنت
قد خطوت في الطريق بحذر أم لا .. ليروا ما إذا
كان ذلك الموظف الصغير في المصلحة يستند على
كوعه أم أنه ينحنى حتى تلتصق أنامله بأصابع
قدميه .. ثم يعودون إلى البيت فيكتبون ذلك
وينشرونه على الناس ..

ماذا يخصك يا سيدي فيما إذا كنت أستند
أو لا أستند .. اغفري لي فظالتي يا فارتكا ..
فالإنسان الفقير جوجول كالعداء ..
ولا تخليي ثيابك يا فارتكا .. واغفري لي
وقاحتي .. لا تخليها أمام الغريب .. وبالمناسبة
.. الإنسان الفقير لا يحب أن ينفذ أحد إلى عربنه
يا فارتكا .. إلى مقدساته العائلية وتلك هي الآفة
.. انها بالتحديد سر ما أعانني من أعدائي ..
أولئك الذين لوثوا أسمى النظيف وسلبوني
كرامتي ..

هذه الفقرة الدامية تقدم لنا أدق الانفصالات
الفنسية للإنسان .. تصور الكرامة الجريحة
والقلق الدائم الذي يشيره التعرض المتواصل
للاحتقار والهوان .. انها تصور الضجر بأى
محاولة لتنفاذ إلى الحياة الخاصة للإنسان الفقير
وقلقه على أن يبدو مثل بقية الناس حينما لم يملك
أن يجارى المجتمع الذى ينعم بحياته .. وأصابع
قدميه تظل من حذائه .

لقد حلم دفوشكين بزواج جديد من الأذى ..
لا من أجل رجليه ولكن لرغبتيه في أن يبدو وقورا
كالسادة .. وتلك هي العقدة المرضية التى أوصلها
دستوفيسكي إلى قمة تأزمها .. إلى الجنون .. في

ففى جانب منها نلتقى بديمتري كرامازوف ..
الذى يؤمن بالله ولا يمكنه أن يدرك وجود الحب أو
الفضيلة دون وجود الله .. وفى الجانب الآخر
نلتقى بإيفان الذى يرفع شعار نيتشه :

(لك أن تفعل ما تشاء .. لتسقط كل المثل
الأخلاقية والقوانين والمبادئ) ..
إنها يقفان أحدهما فى مواجهة الآخر ..

الأكبر ديمتري عاطفه ترتبط بالشر .. تلج
عليه رغبتة فى القتل كل لحظة .. ولكن ما دام
إيمانه بالله لا يداخله شك فهو فى نظر دستوفيسكى
أهل للرحمة والمغفرة والتطهر ..

أما إيفان الذى يسوسه العقل .. والذى تنأى
عواطفه عن الخطأ والجريمة فسنتنتهى إلى أن يصبح
مجرما مادام يقف ضد الدين والكنيسة .. مع أن
الجريمة بعيدة كل البعد عن طبيعته ..

فاجتوى الأخلاقى للرواية يتلخص فى أنك إذا
لم تخطئ، فلن تتعذب .. وإذا لم تتعذب فلن
تتطهر .. واستنادا على ذلك لا يمكن أن تقوم
فضيلة دون خطيئة .. وكلمسا ذات الخطايا
تضاعفت فرص التطهر .. والإنسان حينما يشك
فى كنيسته السيد المسيح يجب أن يعد مجرما ..
كما يجب أن يتحکم على هذا الأساس حتى ولو لم
يات جرما ..

ولكن إيفان يبدو كما لو كان ينحنى أمام كل
الشراخ المسيحية والقوانين حينما يقول :

ا إن الله قدير .. نند خلق السموات والأرض ..
وان يوم القيامة لأت لا ربب فيه .. فاذا ضربك
أحد على خدك الأيسر أدر له خدك الأيمن .. كل
الناس أبناء خطيئة .. لقد أكلوا من التفاحة التى
أثمرتها شجرة الحكمة فأصابهم القلق .. وذلك
هو السر فى أنهم لا ينجون غير العذاب) ..
ان إيفان يبدو كما لو كان يقول :

دعنا نصلى ذلك .. لكن ماذا عن الأطفال ؟
ماذا جنوا ؟

ماذا جنه الأطفال ؟

وكان صوت إيفان وهو يصرخ صرخته الرقيقة
التي يدوى إيقاعها فى كل الأنحاء .. يجذبنا
ليهزنا .. وهو يقول لألبوشا :

— اننى أعيد عليك للمرة المائة سؤالى :
ماذا جنه الأطفال ؟

ان هناك الكثير من الأسئلة التى تدور فى
راسى .. ولكن اجاباتها ليست واضحة لي، ولهذا
اكتفى بالسؤال عن الخطأ الذى ارتكبه الطفل
الصغير حتى يمزق اربا فى مقابل ارتكابه ..

انصتى الى .. اذا كان على الجميع أن يتعذب جزاء
للتطهير الايدى من الخطايا فماذا جنه الأطفال ؟
انه من غير المعقول أن يقاسى الصغار وأن يدفعوا
ثمن انتظار الايدى هم الآخرون ..

لساذا يصيحون هم الآخرون مادة تسمد بها
الأرض من أجل أن يعم الأرض انسلام .. ان
التضامن فى الظلم بين الرجال شيء يمكننى أن
أفهمه وكذلك التضامن فى تلقي الظلم ..
اما ان يتضامن الأطفال فى تحمل وزر خطايانا
.. فهذا أمر غير ممكن ..

ان الحقيقة اذا كانت تقتضى أن يتحمل الأطفال
نصيبا من أخطاء الآباء فنلك حقيقة لا يمكننى
ادراكها ولا يمكن باى حال من الأحوال أن تكون
حقيقة عالما ..

ان بعض المهرجين قد يقولون بأن ذلك الطفل
سوف يكبر وأنه سوف يرتكب الخطيئة .. لكن
الحقيقة هى أنه لم يكبر بعد وأنه قد مزق اربا تحت
سنايك القتل وهو ما يزال فى الثامنة ..

الانسجام بين الرب ومخلوقاته

اننى لست كافرا يا اليوشا .. اننى فقط
أدرك أى حد من الاضطراب يمكن أن يصل اليه
حال العالم اذا امتزج كل ما فى السموات بما
فى الأرض ليؤلف صوتا واحدا يسبح بحمند
الله .. حينما تصبح كل المخلوقات الحية :

— هذا هو أنت يا الهنا .. لقد عرفنا
السييل الى رحمتك ..

فحينما تعانق تلك الأم ذلك اللورد الذى
مزق طفلها قطعة اربا .. وحينما يصبح الثلاثة
وهم يذرفون الدمع :
— هذا هو أنت يا الهنا ..

حينذاك سوف يتم الانسجام والتوافق بين
الرب ومخلوقاته .. ولكن المشكلة هى أننى
لا يمكن لي أن أقبيل ذلك الانسجام .. اننى
أجهد نفسى للوصول الى ما أريد وأنا على الأرض
.. اننى أتعجل الوصول الى ما أريد ..
هل تفهمين يا اليوشا ؟

ربما عشت لأرى يوم القيامة هذا ..
أو لو أننى قد بعثت من قبرى لأراه .. وربما
قلت مع الآخرين وأنا أنظر الى الأم التى تقبيل
ذلك اللورد قاتل وليدها :
— هذا هو أنت يا الهنا ..

ربما أصبح وأقول ذلك .. ولكننى لا أحب
أن أكون بينهم حينذاك .. مادام لا يزال هناك
وقت يمكننى فيه أن أسرع لأحمى نفسى وأن
أرقت ذلك الانسجام والتآلف العلوى من

أساسه .. انه ذلك التآلف والانسجام الذي لا يساوى دموع ذلك الطفل الممزق .. انفصل الذي يضرب صدره بقبضته الصغيرة ميتة في الفناء القدر بدموعه التي لم تجد من يكفر عنها منشدا :

- يا عزيز .. يا رحيم .. يا الله ..

انه لا يمرر لدتك مادامت تلك الدموع لم تجد من يكفر عنها .
ان من اوجب ان تجد دموع الاطفال من يكفر عنها وبغير ذلك لا يمكن أن يتم الانسجام .. ولكن كيف تكفرين عنها ؟ ..
أذلك ممكن ؟ ..
هل النار ممكن ؟ ..
لماذا يصبح علينا أن نثار لها ؟ ..
ولماذا نعتى بنار جهنم وهي لا تغير من الامر شيئا ؟ ..

لماذا اذا كان الاطفال قد مزقوا اربا قبل ان تأتي تلك النار ؟ ..

التوبة ..

ويستطرد ايفان :

انني لا أحب لتلك الام أن تقبل ذلك البائس الذي ابني بطفله تحت سناك الخيل .. انها لا تجرؤ على ان تغفر له ذلك .. فاذا لم يمن تملك العفو .. فما معنى ذلك الانسجام ؟ ..

ولندعها تغفر له اذا كانت ترغب في ذلك .. لنندعها تغفر له ذلك التمزق الشنيع الذي اصاب قلبها لام .. لكنها لا تملك الحق لتلك المغفرة كما انها لا تجرؤ على ذلك .. ولا حتى الطفل يمكن ان يغفر له .. فاذا كان ذلك هو الحال واذا لم تكن هناك مغفرة تجاه ذلك القاتل فمن ذا معنى الانسجام الذي يقولون عنه ؟ وهل هناك في هذا العالم كان يملك الحق كي يعفو ويجد في نفسه الجرأة للعفو ؟ ..

انني لا ارجب في ذلك الانسجام .. انني لا احبه لانني احب البشر .. انني افضل أن أظل اتحمل المتاعب التي لا تجد من يثأر لها .. نعم .. فالثمن الذي يدفع لجلول ذلك الانسجام بين المخلوق والرب ثمن فادح .. ان ثمن الدخول الى رحمة الله أعلى مما نملك .. وذلك هو السبب في اسرعي لارجاع تذكرة الدخول الى تلك الرحمة .. انني اذا كنت انسانا نبيلًا حتم على واجبي أن أزد تلك التذكرة في أول فرصة .. وهذا ما افعله .. وليس ما أرفض هو الله يا أليوشا .. كل ما في الامر أنني أزد اليه تذكرة الدخول بكل احترام ..

وتتمتم أليوشا وهي تنظر الى الارض :
- هذه هي الثورة ..

نيد العلم

ويقول فلاديمير يرميلوف :

ان تلك السورة التي أشعلها دستوفسكي من خلال ايفان قد ألقت قاعدة أخلاقية جديدة حينها تضمنت أن الموافقة على تعذيب الانسان عمل يناقض الاخلاق ..

ولكن انقاد جميعا ومنهم فلاديمير يرميلوف بنعسوا على ابطاله الكثيرين نيد العلم والاحتماء بالدين والرضى بالمدنة والهوان .. فهو حينما يعلن الثورة على لسان ايفان ضد المثل البالية يفعل ذلك بانها من التراث العظيم الذي خلفه عملاقه الادب الروسي من امثال (جوجول وبيلينسكي) والذي استلهمه معه بوشكين وليرمنتوف وجربوبويف ونكراسوف وتولستوى ..

لكن افته .. وموقفه الرجعي .. يكمنان في أنه لم يشعل تلك الثورة الا استجابة لروح التشايب التي برزت في دنك العصر .. مجرما يستاهل العصا خروجه عن طاعة الله ..

ان فلاديمير يرميلوف حينما يتعرض لكتابات فيدور دستوفسكي عن ظروف السجن والضبط الذي تعرض لها الناس في ظل حكم الاوتوقراطية في روسيا خلال احاديثه عن كتاب دستوفسكي الذي أسماه (رسائل من بيت الموتى) .. يقول :

- لا يتلو في ذلك العمل أي نذرة محافظة أو رجعية أما دستوفسكي نفسه فيقول مبررا ذلك الدافع النبيل الذي دعاه الى كتابته :

كم من القوى للشيابة قد دخت دون أن يصيب وطننا من وراء ذلك أدنى فائدة .. لقد هلكوا داخل تلك الجدران .. ومن الواجب أن نقرر بأنهم لم يكونوا ناسا عاديين .. بل وربما كانوا أكثر أفراد شعبنا نشاطا واعظيهم عبقرية ..

ان تلك القوى الهائلة قد هلكت تحت تأثير العنف .. نعم .. ومن الذي يقف ليوم ذلك العنف ؟ ..

ويعلق يرميلوف :

لقد كان السؤال الأخير يرث في الأفتدة بمثابة اتهام .. لقد كان صوت روسيا الذي يستغيت من قبضة الاوتوقراطية جاء على لسان أبنائها البائسين الذين أيدوا بلا رحمة

«حى بن يقظان» لابن طفيل

وصلته بالتراث الفكرى والفنى

د. أنس داود

في فكر في الموت ؛ ويتحرى أسبابه ، ويكتشف النصارى ؛ ويحاول أن يستخدمها في كثير من شؤون حياته ، ويربط الأسباب بالأسباب ، الى أن ينتهى الى جملة من المعارف الهامة ، بعضها يستمد من ثقافة ابن طفيل الطبية كالتشريح ، وبعضها يعود الى ثقافته الفلسفية وإطلاعه على الحركة العلمية في عصره ، وهكذا نجد قدرا من المعارف الفلسفية والطبية والفلكية :

« وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب الى المشرق ، وحركة الكواكب السيارة حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة ويظهر له أن حركاتها لا تكون الا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها ، وهو الذى يحرك الكل من المشرق الى المغرب فى اليوم والليلة » .

فلما انتهى الى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتويه عليه كثير وأجد متصل بعرضه ببعض، فكر في قدمه وحدونه ، وتساعد به التفكير الى موجب الوجود ثم الى طبيعة صلاته بالعالم ، وتحقق عنده أن ذلك العالم البديع المصنوع لا يصدر الا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال .

فلما حصل له العلم بهذا الوجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الاشياء أراد أن يعلم باى شيء حصل له هذا العلم ، وهكذا تفكر فى وسائل المعرفة « وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ؛ ورسخت به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه بها أمر غير جسمانى لا يجوز عليه شيء من صفات الاجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فانها ليست حقيقة ذاتة ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

قبل أن نتحدث عن بعض ما يشهه هذا الأثر الفكرى العظيم ، نود أن نعرضه عرضا موجزا ، يوضح قوامه العام .

« فى احدى الجزر النائية ، المعتدلة الهواء ، وجد « حى » طفلا ؛ وحيدا ؛ تذهب الاقارب الى انه تكون من امتزاج مجموعة من العناصر على نحو معقد ، كما تذهب الى انه ابن أميرة أرادت أن تستر شأنها عن زوجها ، فالقنسه الى اليم ، وحملته الامواج الى تلك الجزيرة الهجورة .

وكان الطفل الذى فقد كل صلة له بالانسانية ، فى حاجة الى رعاية ، فحنت عليه طبيعة ؛ وجعلت تمدد باللبن غذاء ، وبالريش كساء حتى نما واستوى طفلا سويا ، يحكى الحيوانات فى اصواتها ويشاركها فى شؤون حياتها ، ويألف الوحوش وآلفه ، حتى نما فيه بعض من القدرة على التمييز ، فوجد أن للحيوانات اوبارا ، وللفطير ديشا ؛ وكان يرى مالها من سرعة العدو ، وقوة البطش ؛ ومالها من الاسلحة المعدة لمداخلة من ينازعها مثل القرون والانياب والحوافر ، والمخالب ؛ ثم يرجع الى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح ، وقلة البطش ، الى غير ذلك من وجوه الاختلاف بينه وبين سائر الحيوانات ، فكان ذلك الاختلاف يكرهه ويسوؤه ، فلما طال همه فى ذلك كله وقد قارب سبعة أعوام اتخذ من اوراق الشجر ما يستر بعض جسمه ، ومن افصانها ما يمش بها الوحوش المنازعة له ، فتبيل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة .

ثم اخذ يتعرف الى الاشياء من حوله ، ويستشعره نقبل الليل والنهار ، ويغاضه موت الطبيعة التى رعته ،

جهودهم الخصبة ضمن ما ضاع من تراثنا العريق ، يشي بذلك قول الأستاذ أحمد أمين في تصديره لحي بن يقظان : « اخترت أن اقرن بين حي بن يقظان عند ابن سينا ، وحي بن يقظان عند ابن طفيل ، فلما علم بذلك الأستاذ الخضرى قال : ان عنده حي بن يقظان ثالثا لسبوردي المتقول » .

فالصدفة وحدها هي التي حملت لنا قصة السبوردي ، مما يرجح ظننا في أن التنقيب في مخطوطات تراثنا المترامية في دور الكتب العربية والاجنبية قد يحمل لنا صورا اخرى اخرى من ذلك الرمز .

اما لماذا اشتهرت قصة ابن طفيل دون قصتي زميله ، وهما اعلانا منه قاما ، وارسخا فدما في الفلسفة والتصريف ؟ فان التصريح للقصص الثلاث سرعان ما يجد الجواب في أسلوب كل من هؤلاء الثلاثة واستخدامه للرمز والمجال النفسى والفكرى الذى تتحرك فيه دلالات الرموز .

فقد شاب أسلوب ابن سينا بعض من الغموض في تركيب الجملة ، واستخدام اللفظ المعجمي دون اللفظ الاكثر حسنا واسما ، لان ابن سينا كان يأخذ اللفظة في أكثر احواله عن المعاجم ، وكان يتأثر ببركاكة وغموض الانساب التي ترجمت بها آثار الفلسفة البيزنطية في ذلك الحين ، كما يشهده بعض من نوع آخر عند السبوردي فقد استخدم تضمينات كثيرة من القرآن فعلمها من المعاني والدلالات دون رصيدها المذكور في نفوسنا ، فاصبحتنا اذنا رموز غاية في التقيد ، نحس بمعانيها حيننا دون ان نبلغ الى الاطمئنان بصحة حدوسنا ، لان الصوفية - كما نعرف - لم يكونوا يظنون برعاية العرف العام للغة بل يتجاوزونه قصدا ، لانهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من المآظهما ، بل فيما وراءهما هذا التبادر ، كما أن مفزى الوحي الالهى لا يروونه في «امتدادات» هذا التبادر ، بل في الفكر العميق الذى وراه .

وقد تحرك ابن سينا داخل اطار النفس الانسانية راءا الى قواها ذمكاتها ، وتحرك السبوردي داخل الرؤية الصوفية المشهورة في الانتماء من الذات ، فكان ابن طفيل ارحب مجالا في حركته داخل دائرة الصلابة بين الانسان وبين الكون ، حين يتوجه الى معرفة الاشياء الجزئية ، ثم يتصاعد بها الى الفكر الكلية ؛ ثم الى واجب الوجود ، وحين يجمع بين طريق الفلاسفة في الادراك ، وسبيل الصوفية في التدفق ؛ كمنهجين لازمين للمعرفة الانسانية .

ثم أخيرا امتازت قصة ابن طفيل بذلك التسلسل الفنى الرائع الذى وفق في اتخاذه دون زميله .

ثم تفكر في صلة « ذاته » بالبدن ، وأراد ان يجردها منه حتى يتمتع بمشاهدة واجب الوجود . وقد أدى به ذلك بعد مجاهدات نفسية شاقة ، ونامات فلسفية ممتعة الى محاولة التجرد والنزلة عن العالم للوصول الى «المشاهدة» . حتى شاهد مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

وولد على الجزيرة في ذلك الحين عايد ينشد العزلة عن البشر ، ويميد الله على سنن ملة من المثل الصحيحة ، فالتقى ايسال يحي بعد مواقف روحانية مشوقة ، وأطلع كل ما منهما على ما عند الآخر ، ورأيا توافق ما اهديا اليه عن طريق العقل والوجدان الانسانى من جانب حى ، وعن طريق الرضى الالهى من جانب ايسال . وهنا يعرض ابن طفيل لفرق دقيقة بين سبيل الدين وسبيل الفلسفة والتصوف ، وعلاقة كل ذلك بالاجتماع البشرى الذى جاء منه ايسال ، والذى عاد اليه مع حى بعد أن علمه اللغة ، ولفقه الاسماء ، ثم فارغاه بعد أن اتضح لهما صواب طريق الدين في عباداته وضربه الامثال ، وتلازم ذلك مع طبيعة جهود العوام لبقى طريق الفلسفة والتصوف طريقا للخاصة ، للأفراد المتسايزن بقواهم الفكرية والروحية ، فجوهه المعرفة واحد ، غير أن الدروب مختلفا » .

وبهذا يختم ابن طفيل قصته ، وهو يشير الى انه اودع هذه الاوراق السيرة حط من العلم الكون لا يوجد في كتاب ، ولا يسمع في متداد خطاب .



لم تكن قصة حى بن يقظان لابن طفيل هي القصة الوحيدة التي حملت هذا الاسم ، ودارت حول اتجاهات فلسفية وصوفية ، وانتقلت من الرمز والحكى لغة لها واسلوبا في تراثنا العربى .

فقد سبقتها قصة حى بن يقظان الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب المشاركة الواسعة في كثير من المعارف الانسانية ومنها الطب الذى ظل أحد اعلامه قبلة القرون الوسطى .

ولحقت بها قصة حى بن يقظان للسبوردي المتقول ، شهاب الدين يحي بن حبشى الصوفى المعروف ، الذى راح ضحية تعريضه بوحدة الوجود على نحر ما كان يقول الحلاج «ما في العجبة الا الله» ، وما قاله ابن عربى :

انا من أهوى ومن أهوى انا
نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته
واذا ابصرته ابصرتنى

وربما فتن هذا الرمز « حى بن يقظان » الكثير من الفلاسفة والمتصوفة فاداروا حوله افكارهم ، وضاعت

ودراسة الأنسة جواشون التي ترجمت القصة الى الفرنسية مع تعليقات من نصوص ابن سينا ودراسة الباحث الروسي كرابجين التي نشرت عام ١٩٢٣ عن نقد حي بن يقظان لابن طفيل ..



ومما لاريب فيه ان قصة روبنسون كروزو كانت الوجه الغربي لقصة حي بن يقظان . فالإنسان في الغرب لا يبدأ من نقطة الصفر ، ولا يستزل المجتمع الا مرفعا ، ولانشأ ثقافته ولا لغته ولا عاداته السلوكية الا بين نسمج المجتمع وبصره . ومن ثم كان روبنسون كروزو امتدادا للمجتمع الذي انجبه ، وكانت المشكلات التي واجهته هي المشكلات اليومية الصغرة الحادة ، اما الاحتياجات الفكرية الكبرى ، ومشكلات العلاقة بين الانسان المحدود وبين الكون فكانت نصيبا حي بن يقظان وحده .

ولم تكن هناك صعوبات امام روبنسون كروزو ولانساننا بوجوده الفنى كما تواجهنا تلك الصعوبات في حي بن يقظان حين يفكر ويهتدى - فيما يراه ابن طفيل - دون لفة . فالعلاقة بين الفكر واللغة ليست من السهولة بحيث يصل بنا ابن طفيل الى الفصل بينهما .

وقد فطن علمائنا القدماء الى خطورة هذه القضية ، ولما نصوص واهرة تؤكد لنا استحالة التصور بدون اللغة وقد كانت هذه الاستحالة هي السر وراء نظرية عبد القاهر الجرجاني التي تنتهي الى ان أى تغير في النظم صدر - ضرورة - عن تغير في التصور أو المعنى كما كان يقول القدماء ، والسؤال الذي يثربنا هنا ، هو الذى يطرح نفسه علينا من خلال كلمات السائد الإبطالى بندتوكروشيه : هل يمكن أن نجد حدوداً بدون تعابير ، والقول بعدم امكان الفصل بين الفكر والتصور هو السمة الغالبة على الدراسات اللغوية المعاصرة التي عمدت كثيرا عن نظريات الترفيف في اللغة وتنزلها على الانسان ، وعاشت في حوض اصطلاحية اللغة وانبثاقها ونموها وسط حركة المجتمع ، وتطوره الديناميكي المستمر عبر العصور .

ودون هذا الخدش الحاد في شخصية حي بن يقظان كما صورها ابن طفيل من وجهة نظرنا المعاصرة ، نجدها قد قاربت سواء السبيل .

وقد وصلت ابن طفيل المولود في القرن الثاني عشر بالترات الانساني الفكري والفنى على السواء وهذا هو الهم من وجهة نظر دواستننا هذه حيث يتبدى لنا زخم هذا العمل ، ومايزخر به من اثارة وعق ، ومايشير الى خصب هذه العقلية وشمولها ؛ وقدرتها على التمثل والعباء .

عاصر ابن طفيل ابن رشد فيلسوف الاندلس الاعظم وراى في محنته محنة الفكر العربي كله الذى بدأ مسج

ومن الغريب ان يسبق ابن طفيل الى اتخاذ هذا النسق الفنى الذى مازلنا نطمح الى اتخاذه في ادبنا ، وخاصة في شعرنا المعاصر ؛ منذ ان تأثرنا بالشاعر الناقد الانجلىزى المحدث ت . س . الينوت ونظريته في استخدام الموروث ..

فابن طفيل وهو فيلسوف لا يستخدم في قصته موروثه الفكري فحسب بل يوظف أيضا الموروث الفنى الذى يمتد بحدوده في تربة الحضارات القديمة التي نشأت في المنطقة العربية وفي حوض البحر الابيض المتوسط منذ قديم الحقب ..

وقارىء حي بن يقظان لابن طفيل - من ثم سخطالب بمعرفة طرف من هذا الموروث الفكري والفنى الذى يضم بين جوانحه الفلسفة الاسلامية وبخاصة فلسفة ابن سينا ومن تأثر بهم من فلاسفة الاغريق وفلاسفة الاسكندرية أو مابرف بالاطالونية الحديثة ، ثم التأثرات المسيحية والهندية في الفلسفة والتصوف الاسلاميين كما يضم بين جوانحه تراث هذه المنطقة من الآداب الشعبية والاساطير ، ذلك ان دين ابن طفيل - في قصته - كان عظيما لكل هذه الروافد ، كما كانت عقيرته عظيمة في مزج كل هذه العناصر الموروثية وتمثلها ، وصياغتها في عمل فنى له خصائصه الجديدة الباقية .

وبرى في هذا النسق الفنى السر في أن تؤثر قصة ابن طفيل في فلاسفة العصر الوسيط ، وفي أن تشر وتترجم بلغات عديدة ، وقد أشار الالب بو اليسوعى الى وجه الشبه بين حي يقظان وبين الفصول الأولى من الكريتيكول لبلتازار ، وعندما ترجمها أوكل الى الانجليزية سنة ١٧٠٨ اوجت الى دانيال ديفو بقصة روبنسون كروزو وكان سرفتنس قد قضى رحا من الزمن في الجزائر ، فتأثر بها في قصة دون كيشوت ، وقال عنها كاراديفو : انها ساجدية باعظم توابغ الفلسفة .

وقد دارت بها الترجمة في لغات كثيرة من الشرق والغرب ، فترجمت الى الانجليزية والفرنسية والاسبانية والبولندية والتشيكية والروسية وغيرها كما أجريت عنها مجموعة هامة من الدراسات .. ومن أهم هذه الدراسات دراسة ليون جوتييه التي نشرها في صدر ترجمته الفرنسية

المجتمع طريقاً منحدراً نحو هاوية التخلف ، فقد شتمها السلفيون حرباً على الفكر الخلاق ، وحكم بكفر الفلاسفة وإدانتهم الغزالي في نهايته ، وخيم ليل طويل ..

كانت آخر ومفاته القوية ابن رشد وابن طفيل وابن باجة في دولة الموحدين بالمغرب ..

وكانت «حي بن يقظان» شعاعاً نادراً ، ولقد قيل في سبب صيانتها في قالب قصصي ان ابن طفيل قد اراد ان يتجو من بلاد العامة ، وان تفضي اغراضه الال على الخاصة

من قومه صيانتها في قالب قصصي ان ابن طفيل قد اراد ان يتجو من بلاد العامة ، وان تفضي اغراضه الال على الخاصة من قومه الذين لا يليهم طرفة القص عن عمق الفساية ولا بساطة الظاهر عن جوهرية المضمون على نحو ما صممه كاتب كليله ودمته حين ذكر في مقدمة كتابه السبب الذي من اجله عمل بيدبا الفيلسوف كتابه الذي اسماه كليله ودمته وجعله على السن الهائل والظفر « صيانة لفرسه فيه من العوام ، وضناً بما ضمنه من الطعام ، وتزيهاً للحكمة

وفنونها ؛ ومعاشها وادبها » غير اننا نرى راي آخر مستندين الى القصة ذاتها حين يداهها ابن طفيل بعرض سريع ومركز لوجهات نظر الفلاسفة والتصوفين المسلمين قبله في مشكلة

«المعرفة» لان الرسالة كتبت رداً على مسالة بحث بها صديق الى ابن طفيل على عادة قدامتنا في اختراع امثال

تلك المتعلقة مدخلا الى قلب القارئ ، وتواضعا عن الظهور بابتداء موضوع ، وفي صدره حين بن يقظان تصريح عن ذلك حين يقول ابن طفيل :

«سالت ايها الاخ الكريم ، الصفي الحميم ان ابث اليك ما يمكنني به من اسرار الحكمة المشريفة التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا فاعلم ، ان من اراد الحق الذي لا يجمعه فيه فعلية بظلمها والجسد في اقتنائها » .

فهى ان رد على رسالة فلسفية ، يخوض في مسائل فلسفية ، على نحو ما قال صراحة :

«تريد ان نكملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بلاه في البحر الذي قد عبرناه اولا حتى يغمي بك الى ما فاضى بنا اليه ، فنستساعد من ذلك ما شهدناه ، وتنتحق بصيرة نفسك كل ما حققناه ، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه» فاللغاية الفلسفية واضحة في هذه المقدمة ، وهذه المقدمة مع صراحتها تهي بعفة ابن طفيل الفكرية ، ونظرة المتعمقة لتراث قومه ، حين يقف عند الفروق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ارسطو من ناحية ، ويقف عند مناحي الالتقاء بين الصوفية والفلاسفة من ناحية اخرى ، وحين يبدي لنا ان الغزالي كان يخاطب العامة بلغة ، ويخاطب الخاصة بلغة اخرى .

«واما كتب الشيخ ابن حامد الغزالي فهى بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر ، وتكفر

باشياء لم تنتجها ، ثم انه من جملة ما كثر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» الكارهم لحشر الاجساد ، والسياتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في اول كتاب «الميزان» «ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع» ثم قال في كتاب «التلذذ من الضلال» : ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان امره انما وقف على ذلك بعد طرول البحث» .

ومثل هذه الصراحة بل هذه الجرأة لا تتفق مع القول باخفاء الغاية عن العامة ، وانما الذي نستريح اليه ان حي بن يقظان كانت محاولة لتعليم العامة ، وبسط المشكلات الفلسفية بين ايديهم ، واتخاذ التجسيد الغنى؛ والتشويق القصصي ؛ عناصر ايجاء واستيلاء على قلوبهم وغفلتهم .

ولقد ظل ابن طفيل عبر قصته متصملاً بالموروث الفلسفي ، حتى في اوضح عناصرها ، فاخترنا اسماء ابطالها حي بن يقظان وسلامان؛ ايسال : تأكيد لانه يتحرك في دائرة فلسفية فقد وردت الاسماء بعينها في كتب ابن سينا ، ولعله اول من اتخذ من اسم حي بن يقظان رمزاً تشعب به الدلالة اللغوية ، والحياة واليقظة ستمنا العقل الناقد ، والذوق البصير ؛ او ان حيا هو الانسان ، واليقظان هو القدرة العليا ، والانسان ابن لله على نحو من الاتجاه ؛ اما سلامان وايسال فهما نقطة التقاء بين فلسفة ابن سينا والفلسفة اليونانية ، فقد ترجم حين بن اسحق حكاية فلسفية ريزية عن اليونانية ، وهى في جملتها صراع بين العقل والشهوة ؛ ومحاولة من المحدود لادراك المطلق ، واشادة بالجانب الروحي في الانسان ، الذي توميء اليه هذه الحكمة التي خدمت بها القصة ، وقد قرأها الاسكندر وارسطو - فيما تزعم الرواية - في نهاية بحثهما الدائب عن الحكمة الباقية من سيرة سلامان : «اطلب الصلم والملك من المراتب الكاملات ، فان الناقصات لا تعطى الا ناقصا» .

وقد قام الفيلسوف الصوفي المعروف نصير الدين الطوسي بشرح اشارات هذه القصة ، وتالو به الشعاع الفارسي المتصوف عبد الرحمن الجامي في بث بعض تعاليمه الصوفية عبر نسجها الحكائي .

وراي بعض الباحثين انه تالو بابن سينا الذي نسج قصة حول هاتين الشخصيتين - او اذا اردنا الدقابة الاسمين الرمزيين ، بينما ربط آخرون بين الجامي وقصة حي بن يقظان ، لابن طفيل .

وهكذا نجد هذه الاسئلة دائرة في تلك الفلسفة ثم في دائرة التصوف والادب مما يؤكد اتصال ابن طفيل بالموروث الفلسفي في صميم قصته كما اتصل به في التجهيد اليها ..

ولقد كان هذا الموقف الفكري للفلسفة المسلمية استجابة طبيعية لعصرهم ونشأتهم بين فرقتين من فرق المسلمين ، أوغلا في العداة ، ووسمها الهوة بين عاصمة المسلمين ، وهما فرقة الأشعارة وفرقة المعتزلة ، أو أصحاب النقل وأصحاب العقل ، ولقد اختلفنا حول الله وصفاته وخلقه للعالم ، واتسمت الشقة بينهما حتى وجدت الفلسفة الإغريقية بين المسلمين ؛ ووجد من عكفوا عليها بعد أن صيغت بأثر من النزعة الصوفية في مدرسة الاسسكنديية ، ومن الفكر الديني الشرقي في مدارس اللاهوت الموسوي والقيسوي ، مما قربها من الفكر الإسلامي عند هؤلاء المفكرين .

ولقد غالى بعض المفكرين المسلمين في هذا النهج التوفيقى حتى لرى الفارابى يحاول في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» رقم التناقض بين الأفلاطون وأرسطو ، ليظهر الانحياز - فيما يقول - بين ماكانا يعتقدانه ، ويؤول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في تسبهما ، وحتى لنجد ابن سينا يحاول تفسير بعض آيات من القرآن كقولته تعالى «الله نور السموات والأرض» تفسيراً متعسفا حين يجعل من كلماتها رموزاً لاصطلاحات فلسفية بنفسها للأفلاطون ، والبعض الآخر - لارسطو - مبتعداً عن حس القرآن ، وحس اللغة العربية ، وحس النغمية البسيطة التي يتوجه إليها القرآن بأدى ذى بدء .

غير أن ابن طفيل في حق يفتان - وهذا أمر يذكر له بكثير من الشاء - لم يتورط في عقد صلح بين الأضداد ، فحين انتهى الى المعرفة عن طريق العقل حيناً ، والدوق حيناً آخر - كان - في الحقيقة - يبارك بصر الإنسان ، وبصيرته ، ويتحدث عن فواء التي ندركما في وظائفه التي لم نصل الى معرفتها بعد .

وبدلاً، تتأكد أصالة ابن طفيل مع تقيم صلاته بالموروث العربي الإسلامي وروافده من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة .

ولقد كان على صلة بهرودوت أعم في الجانب الفني من قصته حتى بن يفتان ، فهي ولد بدون أب ، تكون من رغبة البحر - وهكذا تكونت أفروديت في الأساطير الإغريقية أو من امتزاج مقعد مجموعة من العناصر المجبولة ، تدفع به الموج الى جزيرة مجهولة ، أو انه كان نتيجة حب غير مشروع بين أميرة جميلة ، وعاشق اليه ، أرادت أن تستر زلتها من زوجها ، فدفعت به الى تلك الجزيرة ، وحيدا ، محتاجا للرعاية والرضاع ، فتكفلت به غزالة حنت على ضمته وحاجته ، أمته بلباسها ، وحجته بقدر استطاعتها وهكذا نشأ الإنسان بين قطمان الأيائل والوعول .

وقد وردت مشابه لذلك في «قصة الصنم والمك وابنته» وهي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية

وهذا مايدعون الى القول بأن ابن طفيل إنما اتخذ هذا النهج ليعلم الفلسفة للعلماء والخاصة ، متازا بأشباه تلك الطريقة عند فلاسفة المسلمين كابن سينا وفلاسفة اليونان كافلاطون الذي كانت كتبه مرفوعة للاضال والحكايات الرمزية التي يبسط بها أفكاره ، ويجسدها في وقائع وأشخاص .

وإذا كان لنا أن نوميء أكثر الى الموروث الفلسفى فلنقل ان ترجمه ابن طفيل في صدر رسالته بالحديث الى الاخ الكريم ، والصلى الحكيم ، هو عزف على وتر مشهور في رسائل أخوان الصفا ، وأن اتخاذ الرمز (أو ما يمكن أن نقول بلغة عصرنا التجسيد الفني للاتجاهات الفكرية ، وأدراك تبعه القيام بدور تعليمي للفلسفة ، بعد أن ضرب الفكر من السلطة ، وتآلبت عليه الاتجاهات الرجعية في الوطن العربي) كان قيسياً من مشكاة هذه الجماعة المبادئة ، التي نجد أن ابن طفيل كان يتنسم بعض تراثها ، حين نقرأ في مفتتح بعض رسائلهم : «اعلم أيها الاخ البار الرحيم ! أيده الله وأيتانا بروح منه : أنا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا بنتنا مرة في كهف مدينتنا تتقلب بنا تصاريف الزمان ؛ ونوابب الجسدان ، حتى اشرفت علينا الشمس ، وجاء وقت العاد فالتفتينا لا انقضى دور الرقاد . واجتمعنا ، بعد تفرق في البلاد ، في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحية ؛ فويل لك بالآخى أن تبادر وتركب مقنا سفينة النجاة» .

ولكن آخر كسمة لنا في هذا السبيل ادراك الوقف التوفيقى الذي وقفه ابن طفيل بين الفلسفة والتصوف ، حين انتهى الى أن للمعرفة طريقين لايلفى أحدهما الآخر ، فطريق الكشف والالهام عند الصوفية وطريق الاستناد على المنطق والاستدلالات الحسية ، وربط الأسباب بالمسببات عند العلماء والفلاسفة كل منهما وسيلة مشروعة للمعرفة ، وقد تكامل التسمي لدى بن يفتان بهساتين الوسيئتين الى معرفة العالم ، والوصول الى معرفة الله .

البس هذا الموقف التوفيقى صدى أو امتدادا للموقف التوفيقى الأكبر الذي وقفه فلاسفة الإسلام منذ الكندي والفارابى بين العقل والنقل أو بين الاعتقاد اليونانية والوحى الإلهى ، أو بين الفلسفة والدين بصورة عامة ، على نحو ما عر ابن رشد في عنوانه كتابه :

«فصل في المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» .
والذى يقل أحد مؤرخى الفلسفة الإسلامية «كل فلسفة المسلمين حاولوا هذا التوفيق ، سواء من تقدم به الامم قبل ابن رشد في الشرق من الكندي والفارابى والجنسائى ومسكويه وآر، سنسنا ، أو ما كان منها في الغرب من البطليوسى وابن بجه وابن طفيل» .

الإسكندر الأكبر ، التي عثر عليها المستشرق الإسباني غارسيا غومس حديثاً ، ورأى أنها مصدر ابن طفيل في قالبه القصصي ، غير أن مصادر ابن طفيل - فيما نحسب - كانت أكثر إيماناً في القدم من ذلك ، وإن أقدم الأساطير الكلدانية واليونانية حافلة بأمثال هذه القصة ، أما الطفل الذي يحمل إلى الشاطيء عبر الأمواج فقد ذكر في عديد من القصص الفرعونية والبابلية الآشورية ، والمولود ذو الأب الإلهي أو الأم الإلهية ليس غريباً عن كل أساطير المنطقة بما فيها أساطير الأفرقيق ، فلقد كانت «هيلاتة» ابنة زوس كبير الآلهة ، ومن ثم لم يجد هوميروس سبيلاً إلى العطن في كرامتها حين فرت مع باريس واشتعلت حرب طرواده ، بقدر ما وجد السبيل إلى التماثل في طبيعة الإنسان ابن الحكمة الإلهية ، والتزق البشري .

أما سميراميس ، أشهر ملكات الآشوريين ، فقد حملتها أمها من أب إلهي ؛ حين أرادت أن تستر ذلتها تركتها في الغراء ؛ حيث سهر عليها سرب من العمام ؛ لأن الإنسان في الحقيقة - فيما ترمز إليه هذه الأساطير - هو ابن هذا العالم ، يتحد في أصوله بالآلهة كما يتحد في منشئه مع العوالم الأخرى من الإحياء ، أنه تعبير شعري من احساس الإنسان الأول بوحدة الحياة .

وهكذا نرى أن قصة حي بن يقظان تمزج بين عناصر تراثية أشد إيماناً في القدم من قصة تسج حول الإسكندر ، كما أنها تتمثل الكوروث الفلسفي وروافده المدينية ، وتصور كل هذه العناصر الفنية والفكرية في كل متكامل ، يعبر به ابن طفيل من وجهة نظر خاصة في مشكلة المعرفة ، بما يؤكد أصالة ابن طفيل ، بل بما يعتبره آرا من أثار العبقرية المبدعة .

ثمة - بعد هذا - خاطران ، تتمثل احبهما بالتهج التجريبي الذي اتبعه ابن طفيل في تعرفه على الأشياء من حوله ، واستنباط قوانينها ، وهو منهج فيما نعرف آتت به الحضارة العربية تأثيراً واسعاً في عصر

المصادر والراجع :

(١) حي بن يقظان لابن سسينا وابن طفيل والسروردي . احمد أمين .

(٢) المشترتون ج ١ ، ٢ ، ٣ نجيب المفيدي .

(٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د . محمد اليوسفي .

(٤) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط د . محمد يوسف موسى .

النهضة ، ولاريد في أن قصة ابن طفيل تعريباً غير متكور في تدعيم هذا المنهج .

أما الخاطرة الثانية فمن اثر الطبيعة في حي بن يقظان ، فقد نشأ في احضانها ، وتعلم منها ؛ ووصل من ملاحظتها إلى جملة من حقائق النفس والوجود ؛ فما مدى صلة تلك العلاقة بفترة الطبيعة عند الرومانتيكيين منذ ان دعا روسو إلى العودة إلى اثنائها ، وإلى الاستعادة الانسان لما فطرته عليه من برائة ونقاء ، ولقد امتد ذلك كما نعرف في نتائج الرومانتيكيين ، هجاء مرا المدينية ، وحيننا حاراً إلى الحياة الفطرية .

ان الصلة بين هذه التزمة الرومانتيكية وبين سلوك حي بن طفيل ، صلة المشابهة العارضة - فحسب - فيما نعلم ، فقصة ابن طفيل التراض في المرهنة على قضية فكرية ، هي قضية مصرفة الانسان للحياة والكون ؛ وللخالق الباري لهذا الكون ، وحياة الرومانتيكي في ظل الطبيعة تود دعوى المجتمع ، وكراهية لما في المدينة من ضغوط ، وعلى أخلاقياتها من ذيف ورياء ؛ ثم انتموا للمثل العليا ، واستهزاء للفطرة الصافية ؛ فلو ان الرومانتيكي وجد الرفاق بين نفسه وبين المجتمع فاقدر في التمرد عليه ، ولا جن إلى العودة للطبيعة .

بيد أننا لانفي وجوه التقارب هنا بين الطبيعة كملهمة للانسان مثل الحق والخير ، وبين الطبيعة عند ابن طفيل كعملية له ، وهادية إلى واجب الوجود .

وإذا شئنا ان نعتبر عن هذا التلاقي والتباين معاً بين حي وبين الرومانتيكيين ، قلنا : ان حياً يتلقى بهما التقاء العقل الفاعل ، والرومانتيكي يتلقى بهما التقاء الوجدان المتخيل ، والقالب المتخيل للجمال واللحج .

ويعد فقد استطلاع ابن طفيل ، كما يقول بحق غرسا غومس ، بأسأريه اللعب الذي يفيض ابتكاراً منطلقاً ، وقوة شاعرية أن يخلق من قصته اثره من أعظم ما اطلمته العصور الوسطى .

(٥) اثر العرب في الحضارة الاوروبية - عباس محمود العقاد .

(٦) نور الدين عبد الرحمن الجانمي وقصته سلمان وابسال

عبد العزيز مصطفى بقوش - حوليات كلية دار العلوم

(٧) كلية ودمنة .

(٨) الجملي في فلسفة الفن - بندتوكروثسيه .

أضواء على آداب مهنة



الصحافة

قضايا يطرحها ميثاق الشرف للصحفيين

كمال رستم

الصحفي باعتباره وكلاء عن المجتمع الذي تصدر فيه الصحيفة وهذه المسؤولية تكلفها ضوابط الحيطة وعدم التحامل والمحاباة والصحفي الذي تنتهده هنا هو المخير الصحفي باعتبار أن الخبر أو القصة الخبيرة أن أردنا الدقة في التعبير هي أهم ما في الصحيفة والقارىء كقاعدة عامة لا يهتم كثيرا بمن كتبها ولا يراى كاتباً فيها ، انه مرابى يقفد ليس غير ، وهو يقترب من قصته الخبيرة بعقل مفتوح للحقائق التي يجب أن يسجلها كما هي عادية عن غلاء الأفضليات والرأى ، وهنا تجدر الإشارة الى ما درجت عليه بعض الصحف عندنا من إيراد الخبر ممتازاً بالتعليق ومختلطاً برأى الكاتب حتى ليصعب كما يقول علماء الصحافة معرفة « أيهما الخبر وأيها الخبر » وهذا عيب خطير من عيوب الصحافة تخلصت منه في الخارج ولم تتخلص منه صحافتنا بعد ، فالتعليق على الأخبار مكانة أعيدت التعديل لى القصة الخبيرة ، والكاتب الذى يخرج على هذه القاعدة فيحلق عمداً افواه الشخصية يقضى على الثقة التي أولاه إياها كل من الصحيفة التي يستخدم جزءاً من مساحتها في كتابة الأخبار والجمهور الذي يشتري الصحيفة للاطلاع على هذه الأخبار .

الابتعاد عن الحقيقة :

والقضية الثانية التي تطرحها للبحث هي قضية الابتعاد عن

الحقيقة وهي من نوعين :

الأول : هو الخطأ المتعمد في الأخبار وهو مغرب للبهدا الأساسى الذى تقوم عليه عملية الأخبار وقد سبق القول أن الصحفيين الشرفاء يفرقون بين التقارير الإخبارية والتعابير عن الرأى وهم يعملون دائماً على الفصل بين الإثنين ويجب

أعرب السيد رئيس الجمهورية في حديثه الى أعضاء مجلس الشعب عن امله فى أن يقوم الصحفيون بوضع ميثاق شرف لهمة الصحافة ينص عليه فى الدستور . وقد حدد السيد الرئيس الأسس التي ارتأى أن تنهض عليها صحافتنا وذلك فى إطار أخلاقياتنا المستمدة من صميم القرية والتي عبر عنها بكلمة واحدة هي «العيب» وسوف نرى فى السطور القادمة أن هذه الكلمة تكشف ظانفة المبادئ التي نصت عليها قوانين آداب مهنة الصحافة فى كثير من بلاد العالم التي سبقنا الى وضع موانيق الشرف وقوانين آداب المهنة .

ولئن كانت الأحداث الأخيرة قد كشفت عن أمور يندى لها جبين الصحفيين الشرفاء فجلاً ويتأزم منها ضميرهم النأى فالتنا نرجو ألا تهر كلة الأحداث دون أن نستفيد من الدروس التي لكتنتنا إياها وأن نطيل النظر فى معانيها وهرامها حتى لا يغفل بعننا الطريق مرة أخرى .

ولا نزع أن ملائنا هذا سيفضى كل جوانب موضوع آداب الصحافة بل أن كل ما نطرح اليه هو أن نثير بعض القضايا التي درج الكتاب على أثارها عند طرح الموضوع للمناقشة والبحث انطلاقاً من مفهوم أن آداب الصحافة وأخلاقياتها هي الناحلة النهائية لتاريخ الصحافة واستئصالها فى مداركها البرية التي خاضتها ضد نفسها من جهة وضد الاستبداد والنهر من جهة أخرى .

الصحفي ومستويته :

وأول هذه القضايا التي تطرحها للبحث هي قضية مسئولية

الموضوعية فالتل الأعل للحصول على الحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة سيظل دائما أبدا الغرض الأسوى للمخبر الصحفي وهذا المعنى يؤكد قول أحدهم : لا اظن انه من الممكن أن أكون موضوعيا تماما أو أن أقدم الأخبار دون أية محاباة ومع ذلك فأنى اعتقد أن باستطاعة الصحفي أن يستشرف هذه المثل العليا كما اعتقد بيتن أن هؤلاء الذين يدركون أن هذه المثل العليا بعيدة المثال هم أنفسهم الذين يفتربون منها حقا .

المسئولية الاجتماعية :

إن نظرية الحرية *The liberetarian theory* التي حكمت العمل الصحفي حتى نهاية القرن الثامن عشر والتي لا تزال تحكم إلى حد بعيد الاتجاهات الصحفية في العالم هذه النظرية نتجت عن مكانها لنظرية جديدة هي نظرية المسئولية الاجتماعية ، وسوف افصل القول في هاتين النظريتين لأنهما تكادان تقابلان القضيتين اللتين شغلنا المتاديين عندما زعمنا غير فصيح ولا تزال تشغلم إلى اليوم واعنى بما قضيتي « الأدب الحر ، والأدب المنزّم » ومن جهة أخرى فانهما يتصلان بقضية من أهم القضايا التي تثار دائما عند الحديث عن الصحافة ودورها في توير الرأي العام وقيادته وتوجيهه وهى قضية حرية الصحافة ، فتاريخ حرية الصحافة يشيئا بانها كانت حرية سلبية بمعنى انها فارغة من محتوى العمل والمسئولية وفي القرن التاسع عشر بدأ الناشرون انفسهم يغيرون من نظرتهم للحرية باعتبار ان الحرية تفرض عليهم مسئوليات معينة لها مسرتها ، ونتيجة لذلك افسحت نظرية الحرية في الصحافة مكانها لنظرية المسئولية الاجتماعية . ونظرية الحرية تثير بعض الاسئلة من حيث أن الافكار التي يعتنقها أى مجتمع بالقياس الى ما يجب أن تكون عليه الصحافة وما يجب أن تعمله انما تنبع من الطريقة التي يجاب بها على الاسئلة الاساسية التالية : ماهى طبيعة الإنسان ؟ ما هى العلاقة المثلئ التي تربط الإنسان بالذولة ؟ ما هى طبيعة الحقيقة ؟ فأصامر مبدأ الحرية في الصحافة يذهبون الى أن الإنسان هو مخلوق عاقل قابل للاهتمام بولده حرا ويتطلع الى معرفة الحقيقة والى أن تحكمه الحقيقة . والدولة يجب أن تتدخل باقل قدر ممكن في شؤون المواطنين والتحققة هى مفتاح فهم فوائين الطبيعة والمجتمع الفاضل .. وهى ليست وقفا على القلة الميزة فقط بل هى ملك للناس جميعا متى استخدموا عقولهم للتغيب عنها والشور عليها .

ومن نفس هذه الإجابات نجتت نظرية الحرية التقليدية فى الصحافة . وهذه النظرية ترفض الرقابة على المطبوعات للأسباب الآتية :

١ - الرقابة تنقص حق الإنسان الطبيعي فى حرية التعبير .

٢ - الرقابة تزود هؤلاء التريعين على دست الحكم بوسائل الاحتفاظ بالسلطة وحرمان المواطنين من حريتهم .

٣ - الرقابة تحجب الحقيقة وذلك بترجيحها إحدى كفتى الميزان لمصلحة قضية دون أخرى .

٤ - الرقابة تدل على الخوف غير المبرر من الافكار التي تحقق عقلانية الإنسان وتشبع وغبته فى معرفة الحقيقة .

اما نظرية المسئولية الاجتماعية فتؤكد أهمية التحقق من اعلام الشعب والتزويد بالتفسير وتضمن وجهات النظر التي تمثل الشعب بمجموعة لا وجهات النظر الفردية أو احادية الجانب والارتفاع بمعايير الصحافة الشريفة .

ويتفق علماء الصحافة والعاملون فى الحقل الصحفي مع نظرية المسئولية الاجتماعية فى بعض نقاط خلافا مع نظرية الحرية ومن أبرز نقاط هذا الخلاف ما يلى :

١ - الطابع السلبى لنظرية الحرية لا يتواءم مع المجتمع الحديث .

٢ - الحرية تحمل مسئوليتها (القوانين المغتلة لوسائل الاعلام تعكس هذه النظرية) .

٣ الإنسان ليس كامل العقلانية أو هو بالأحرى كسول ورفضه لاستخدام عقله يجعله مهينا لأن يكون فريسة للبعض (تعكس قوانين الاعلام هذه النظرية) .

إن من الاعمال العظيمة التي يمكن أن تقوم بها الصحافة فى أى بلد فى العالم معاونة قرائها على قبول الفكرة التي قبلتها الصحافة ، وهى أن المسئولية تقترن بالحرية والمسئولية هنا تنبع من داخل الصحافة لا من خارجها ، وهو ما نرى النص عليه صراحة فى ميثاق الشرف لمهنة الصحافة لازالة كل ليس أو غيوض يمكن أن يعيق بمعنى الحرية ودلالته من جهة وتعميق معنى المسئولية وتاصيله من جهة أخرى لا يصبح موضوع الحرية محل اجتهادات الجتهدين وتفسير المفسرين كما حدث فى السابق . ان الثوران الحرية بالمسئولية لا يفهم منه بل لا يجب أن يفهم منه أبدا فرض التزام من اتخاذ على حرية الصحافة خصوصا اذا ما جاء هذا الالتزام من جانب السلطة والا أصبحت المسئولية قيادا جديدا يغل حرية الصحافة تحت ستار الاسم الجديد .

هل تنزل الصحافة الى الجمهور أم ترفع الجمهور إليها ؟



يدوق الجمهور واهتماماته تقيم اختبارها أساسا على قاعدة الأهمية . وفي الطرف المقابل توجد الصحف المتفرقة الأثرية Ultra sensational التي تقيم اختبارها أساسا على التشويق الذي يطلق عليه اصطلاحا اسم د التشويق الانساني Human interest stories ويعمل الكتريون من مؤرخي الصحافة الى الرجوع بتاريخ مذهب الأثرية الى المنافسة الرهيبة التي قامت بين الصحفيين الامريكيين جوزيف بوليتز وويليام راندولف هيرست (١) بينما يرجع البعض الآخر من المؤرخين انتشار القصص ذات التشويق الانساني الى ويليام راندولف هيرست الذي رأى ازدياد الهجرة الى الولايات المتحدة الامريكية من الدول الأخرى وعدم اهتمام المهاجرين بالقضايا العامة للبلاد فتوسع هيرست في نشر هذا النوع من القصص جذبا للقراء الى صحيفته ، وفي هذا وحده ما يكفي لأن نبين أن الأثرية تكون دائما حينما لا تكون هناك قضايا هامة تتشغل بال الرأي العام أو حينما يراد شغل الرأي العام عن القضايا الهامة بالتناهاة ، وهنا يحضرنا مثالان لتفكيك هذه القصص على مواد التحرير الأخرى التي تكون في الغالب أكثر منها أهمية .

المثال الأول نستخدمه من الصحافة الامريكية - ففي يوليو سنة ١٩٢٣ قامت مباراة للكلمة عرفت باسم مباراة ديبسي - جيبونز Dempsy-Gibbons وفي نفس الوقت انعقد مؤتمر التعليم القومي .

وقد غطت الصحافة الامريكية الحادثتين في ٥ يوليو سنة ١٩٢٣ :

أما المجل الثاني فنستخدمه من واقع صحافتنا . ففي الفترة الواقعة من ١٠ - ١٣ مايو من هذا العام انعقد مؤتمران في الجمهورية العربية المتحدة احدهما هو المؤتمر الأول لعلم النفس والثاني هو المؤتمر الرياضي . أما المؤتمر الأول فلم

(١) أن يريد الاطلاع على تفاصيل هذا المذهب وتاريخه الرجوع الى مقالنا . جوزيف بوليتز ومذهب الأثرية في الصحافة . مجلة الكاتب العدد الخامس والعشرين - ابريل سنة ١٩٦٢ .

هذه القضية لا تزال محل نقاش لا في مجال الصحافة لعصب بل وفي حقل الأدب أيضا ولا اظن أن الاتفاق على رأى يفصل في هذه القضية سيمنح التوصل اليه في المستقبل القريب ولذلك فسوف نشر هنا فقط الى بعض النظريات التي تتعلق بهذه القضية فهناك نظرية تقول بأن الصحافة يجب أن تنزل الى مستوى ذوق الجمهور واهتماماته . ذلك أن الصحافة اذا ارتفعت عن ذوق الجمهور واهتماماته فإن النتيجة الختامية لذلك هي الفلاس الصحيحة . الا أن هذا القول مردود عليه بأن الصحافة ، شأنها شأن العمامة والطب وغيرها من الفنون ، يجب أن تحل مسئولي الخدمة التي تقوم بها كخدمة ، وهنا لا يكون الاعتبار المادى هو المحرك الأول للصحيفة .

وثمة نظرية أخرى تقول « بأن القراء يريدون ذلك ، وهذه النظرية هي التي اسحت المجال لقيام صحافة الأثرية والصحافة الصفراء على نحو ما ستفصله بعد قليل . واصحاب هذه النظرية يبررون نشرهم للجريمة والتفاحات بتولهم انهم اما يشرفون الجوانب الظلمة والمضميتة للمجتمع في وقت معا ، وإن القراء من حقهم أن يحاطوا علما بهذه الجوانب ويرد على هؤلاء بأن نشر الجريمة والتفاحات وانما تعليه اعتبارات الفضول العام لا المصلحة العامة ومن هنا قولهم بأنه يجب التفريق بين النفع العام والفضول العام .

الإثارة والصحافة الصفراء :

وهذه القضية من اهم القضايا التي نطرحها للبحث وذلك لإيماننا بأن الصحافة في مجتمعنا الاشتراكي يجب أن تتحرر من كل عوامل الإثارة ومفومات الصحافة الصفراء ويجب أن تتصلح القدرة على الرجوع الى أنفسنا بالسؤال التالي : هل في صحافتنا أو في بعض صحافتنا آثار متبقية من صحافة الإثارة ؟ ولكي تكون أكثر وضوحا نقول هل هناك مدرسة لصحافة الإثارة لا تزال تتحكم في مقدرات الصحافة عندما ؟ نترك هذا السؤال معلقا الى أن يجب على هؤلاء الذين يكفون الألف على وضع ميثاق الشرف لهمة الصحافة ولننظر الآن الى عملية التوازن التي عليها مدار الحكم على الصحفية بأنها تتبع هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الصحافة . فالصحف التي تغاضب المثقفين أو التي تستهدف الارتفاع

تشر عنه جريدتان من الجرائد الصباحية الثلاث أي شي، على الإطلاق، واكتفت الجريدة الثالثة بنشر اخبار هذا المؤتمر في احد ابوابها الصغيرة المسماة بطبيعتها ولم يتعد ذلك بضعة شعور تعد على اصابع اليد الواحدة . أما المؤتمر الثاني فقد فغته الجرائد الثلاث وقامت احداها - وهي إحدى الجريدتين اللتين لم تشرأ بكلمة واحدة الى المؤتمر الاول - قسامت بنظيفة اخبار المؤتمر الثاني على صفحتين أو أكثر من صفحاتها وعلى مدى يومين على الأقل (وهما اليومان اللذان أتيج لنا الاطلاع على الجريدة المذكورة) .

أما السمات البارزة للصحافة الصفراء فيمكن تلخيصها في خمس نقاط (٢)

١ - العناوانات الرئيسية الخفيفة التي يستخدم فيها البنت الكبير جدا ويلعب بالاسود أو الاحمر اذراق بالثورة عن اخبار غالبا ما تكون غير هامة نسبيا .

٢ - الاستخدام المفرط للصور والكثير منها لا مغزى له ومنها الصور الزيفة .

٣ - الادعاءات والاكاذيب المختلفة والتقصص والعناوانات المثقلة والعلم الكاذب .

٤ - تملق الأحد مع الهزليات الملوثة والمقالات السطحية .

٥ - مبهامة تزيد أو تقل بالمشاركة الوجدانية لضحايا الظلم مع حملات ضد سوء الاستغلال الذي يعاينه الناس العاديين .

ردع كلمة الصحفيين :

لا يمكن للصحافة أن تنهض في بلد من البلاد ما لم تتخذ الخطوات الفعالة لرفع كفاءة العاملين بها . وقد بذلت الجهود المشكورة في هذا السبيل عبر تاريخ الصحافة الطويل ومن أبرز هذه الجهود التوسع في انشاء معاهد الصحافة وتنشيط البرامج التعليمية الخاصة بهيئة تحرير الصحفية وانشاء المراكز الأكاديمية المتخصصة للدراسة المتقدمة والبحث والنشر . ويذكر تاريخ الصحافة ان اقدم معهد للصحافة في العالم انشأ في إنجلترا سنة ١٨٨٩ ، كما يذكر تاريخ الصحافة للصحفي الأمريكي جوزيف بوليتزر احاحه على ضرورة انشاء كلية للصحافة . وفي سنة ١٩٠٤ كتب جوزيف بوليتزر مقالا من اربعين صفحة في مجلة « ولثورت امريكان ريفيو » يدافع فيه عن اقتراحه لانشاء كلية للصحافة وهي الفكرة التي ظلت تلح على ذهنه حتى آخر رفق من حياته . فقد اوقف في وصيته مبلغ مليونين من الدولارات لانشاء مدرسة للصحافة تحمل اسم ابنته « لوسيل ارما » ، كما تضمنت

وصيته تزويد مدرسة الصحافة بالاعانات والمنح ، كما تضمنت منح جوائز لسابقات تعقد سنويا عرفت باسم « الجائز بوليتزر » لاشهر قصة تصور الحياة الامريكية واشهر قصة صحفية واشهر مقال افتتاحي . الخ (٣)

وقد اطلت الحديث عن « جوزيف بوليتزر » بالذات لسببين : الاول ان جوزيف بوليتزر دخل الصحافة من ابوابها الخلفية، والثاني : انه باعث هذا المنصب اذا قلنا مع القائلين بان جذور مذهب الانارة تمتد عميقة في تاريخ الصحافة الامريكية .

وكلا السببين يجعلان من جوزيف بوليتزر آخر من يفكر به ان يدعو الى تدريب وتأهيل العاملين في حقل الصحافة . وفي هذا رد كاف على هؤلاء الذين يقللون من شأن التأهيل والتدريب يدعوى ان الصحافة موهبة أكثر منها مواد تدرس في المعاهد والكليات . وأيا كان الامر فيرفع الاصوات العالية المثكرة التي حاجمت معاهد الصحافة في جمهورية مصر العربية فان الايام قد اثبتت ان معهد الصحافة الذي انشأ في سنة ١٩٣٩ في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) وهو المعهد الذي كانت الدراسة فيه لمدة سنتين جعلت ثلاث سنوات في سنة ١٩٤٥ ، وقسم التحرير والترجمة والصحافة الذي اهلل الصحفي عندما بكلامات اثبتت حضورها في مناخ لم يكن صالحا ابدا لنمو البراعم الجديدة . والأمل معقود على معهد الاعلام الجديد الذي ابتدأت الدراسة فيه في يناير من هذا العام في تنظيم الصحافة بالناصر الطيبة التي يمكن ان تسهم في الارتفاع بمستوى المهنة وتقني نهائيا على العناصر المتسللة وغير المؤهلة التي لم تظهر منها صحافتنا بعد . والتي تعمل في سبيل الدفاع عن مواقفها في الصحف والمجلات ، بل وفي مكاتب الصحافة والقسام العلاقات العامة بالوزارات على اخفات كل صوت وتنفوت كل فرصة على الصحفيين المؤهلين من خريجى قسم الصحافة . ولا يلوئنا ونحن بصدد التأهيل المهني للصحفيين في جمهورية مصر العربية أن نذكر لرواده الأوائل جهودهم المشكورة في تأصيل التأهيل والتدريب عندما ابتدأ بالرجوم الدكتور محمود عزمي فضل انشاء قسم الصحافة ، مرورا بالدكتور ابراهيم عبده وانتهاء بالرجوم الدكتور عبد اللطيف حمزة الذي يرجع اليه مد الله في عمره ..

وبعد

فاكرر ما سبق ان قررته في صدر هذا المقال من ان عده السطور لا تطلع الى أكثر من اشارة بعض التفسيرا التي تتصل بموضوع آداب مهنة الصحافة نطرحها للمناقشة والبحث .

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

أن يسبق في المتن والعنوان الإخلاص والدقة ويجب ألا يعدل
بغير عن وجهه الصحيح باللجوء إلى الحذف والتشويه .

أما النوع الثاني من الإبتعاد عن الحقيقة فهو ما يعرف
بالملبغ الشريف أو الإنصاف ويقضى بالإلتزام بتجسّم الصلحي
للشاعر الخاصة للأفراد ولا يشرّ بالإنهات التي لم تثبت بعد
دون إتاحة الفرصة لأصحابها للدفاع عن أنفسهم . وهنا
تجدر الإشارة إلى ما درجت عليه بعض الصحف عندما من
التهمج على الأفراد والجماعات فإذا ما تلقّت رداً منهم أهملته
أو نشرته مبتورا أو مصحوبا بما درجت على تسميته « بالرد
على الرد » بحيث تكون الكلمة الأخيرة دائما لها ، ومثل هذا
التصرف من الصحيفة يصعب من ثقة القراء فيها وفي نزاهتها
وفي شخصتها ، وقد سبق أن أشرت قضية التهمج بالأفراد
والجماعات بغير حق أو سوق الصحيفة للأنهات بغير سند
وما يستتبع ذلك من رفع دعاوى القذف عليها ، وقد أجمعت
الأراء على أن الطريقة المثل لإزالة الآثار السيئة التي تلحق
بسمعة الأشخاص نتيجة الأخطاء الكاذبة في الصحافة هي التصرف
في التشريرات الصحفية على التزم الصحيفة بتصحيح الخطأ
الذي تردى فيه وسحب الأخطاء التي ساقتها بغير سند أو
إعادة كتابة الحقائق من جديد وفي كل الأحوال تخويل الشخص
الذي أصابه أضرار حق الرد الكامل غير البتور وذلك عوضا
عن اتخاذ الإجراءات القانونية ضد الصحيفة وهي إجراءات
طويلة ومعقدة ولا تقبل لكل الأشخاص بها بينما النص في
التشريرات على ما ذكرنا يحقق السرعة في إصلاح الضرر ودفع
أذى في الوقت الذي تكوّن فيه القضية لا تزال معروضة على
المجهور وتأكيد الممارسة الشائعة حاليا بين الصحفيين الشرفاء
الذين يتولون بأنفسهم عن طيب خاطر تصحيح الأخطاء التي
أساءوا فهمها وفسروها على غير وجهها الصحيح .

حجب الحقيقة :

وفي معرض الحديث عن آداب الصحافة تثار قضية حجب
الحقيقة ذلك أن هناك بعض المناسبات التي تعرض للصحفي
يتبين له فيها بوضوح أن البناات الحقيقية برمتها قد يجافي
الأخلاق كما في الامور التي تنم عن اللوق السقيم وكما في
الاحوال التي تعرض الصحيفة للدعوى القذف وكما في الامور
التي لا تزال معروضة على القضاء . ومن الأخطاء الماثورة في
هذا الصدد قول بعضهم ان المرء الذي يدعى ان صحيفته
تنشر كل الاخبار في كل الاوقات اما ان يكون كاذبا او ابله
فتصن عادة ما نقول لقرائنا نصف الحقائق فقط والناقلون بهذا
الراء اي يستشهدون على صحتهم بالاشعار الذي اتخذته صحيفة
النيويورك تايمز الأمريكية والذي نصه « كل الاخبار الصالحة
للتشر . ويلعب هنا تقدير الصحفي لقيمة الاخبار ومعيارها
دورا كبيرا ومن لم قرأه ينشر الحقيقة او صعبها فالذا ما عرضت
للصحفي فمتساؤل خيرا تين إحداهما عن « صعلوك » قبض عليه
وهو في حالة سكر والثانية عن رب أسرة يشغل مكانا
مرموقا في الهيئة الاجتماعية قبض عليه في حالة مشابهة ،
فالعادة جرت هنا في الصحف الشريفة على نشر القصة الأولى

وعلم نشر القصة الثانية انطلاقا من مفهوم أن سمعة الرجل
الأول لن تضار بالنشر بينما سمعة الرجل الثاني وسمعة
زوجته وأولاده تضار بالنشر .

الإخلاق والموضوعية :

وهذه القضية التي نطرحها بالغة الأهمية ومؤداها أن مبادئ
الإخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الموضوعية في كتابة
الإخبار والإصطلاح - كما يقول « رونالد شيلين » ينبع أصلا
من خارج الصحافة . وتعريفات الموضوعية كلها تضع التأكيد
على الشعور بالمسؤولية الاجتماعية في كتابة الإخبار كما تضع
التأكيد على الفصل بين كاتب الخبر والخبر الذي يكتبه . فلكي
تتحقق الموضوعية ، فإن على الكاتب ان يحدد رغباته
وذوقه ومعتقداته وأخلاقه الدينية وأن يهتم فقط بالبرهان
المؤسس على المقارنات التي يعقدها من التقارير التي يبدى
بها شهود عدول . الا ان وجه الصوابية في الموضوعية يكمن
في حقيقة ان الصحفي مطلوب منه ان يدخل في
إطارات مرجعية ليست له ويمسار الموضوعية هنا
هو قول الشخص الذي نقلنا عنه عندما يقرأ القصة
الخبرية : نعم هذا ما قلته . ورجال الإخبار يتخذون
موقفين بالقياس الى الموضوعية ، اولهما انه من
المستحيل تحقيقها وبالتالي يجب استبعادها كمفهوم
المعاملات الصحفية والرفق الثاني أن الخبر المثار الذي يهتم
فقط بالحصول على الحقائق ونشرها يستطیع أن يحقق مستوى
وسطا من الموضوعية والحقيقة في الإخبار .

اتجاهات الموضوعية :

بعض الصحفيين الذين يعتقدون أن الموضوعية في الإخبار
مستحيلة غالبا ما يرفضون الإلتزام بالبحث عن كل الحقائق
وإيرادها وهم يرون أن الأسلوب الشخصي للكتابة يسحق
الجمال للمزاج الفردي كما يطلق الموانع التي تحول دون
تحقق الموضوعية كذلك يرون أن الموضوعية كممثل أعلى
تتناقض إلى حد ما مع روح هيئة التحرير في بعض الصحف
ذلك أن الولاء للصحيفة بنفس مقدار ولاء الممثل للمسرح هو
أحد اللواتب التي تحرك الصحفيين ، وإن عبارات مثل « كل
الحقيقة » ، « كن عادلا » لنا تعسا من المبادئ ، الإخلاص العامة
ليس غير إذ أن مشكلة الحياة الكبرى تكمن في تعدد كيف
يكون الإنسان عادلا . كلما من الامور المستحيلة أن يعطم شخص
ما الحقيقة كلها عن أي شيء في أي موضوع فما بالك
بالصحافة التي لا يفسخ فيها الوقت امام الخبر الصحفي
للتفتيش عن الحقيقة في أكثر المشاكل تعقيدا . كلمة حقيقة
ذاتها هي فتح فعدنا تطلب من شخص أن يقول لك شيئا عن
حالة ما يتوقف التقدر الأكبر من روايته لهذه الحادثة على
ذاكرته وعلى مفردات لغته وإخلاصه غاية حقيقة انها تخلط
بشخصية الصحفي بنفس القدر الذي يختلط فيه الجنين بأمه ،
والمحصلة النهائية لكل ما تقدم هي أن الإخبار شيء ذاتي
شخصي تماما ولكن ليس معنى هذا هو التغل تماما عن

ندوة القراء

اعداد : عبد السلام رضوان

تصدر الفكر المعاصر قريبا عددها الخاص ((أزمة العقل في القرن العشرين)) ، والندوة تدعو جميع قراءها ، وبوجهه خاص (الذين لا يعانون أزمة العقل !) لطرح تصوراتهم وآرائهم في هذه القضية .

الفن بين الحرية والالتزام

رئيسيا في أزمة المسرح المصري في الستين الاخيرة ، وفي انفلاق الرمز عند كاتب كبير كنجيب محفوظ الذي تحولت قصصه الاخيرة الى ما يشبه الالغاز التي يختلف في تاويلها وتفسيرها ، وفي قلة الاعمال الفنية الجيدة ، وسيطرة الغفوس على معظم اعمال الكتاب الشباب ، والازمة التي يعانيها النقد الادبي والفني ، وفي اختناق الحرية بتعليم المناخ الذي يساعد الفنان على تشسكيل رؤيته للمجتمع والعالم اذ يتعدم النقاش الحر وتقل فرص الاتصال بين الخالق والمتلقي .

وما اجدرنا في هذه المرحلة التي تشهد فيها بلادنا انعطافه ديمقراطية بأن تقوم بالقاء كل القيود التي تشكل عائقا امام الفن وانطلاقه حتى يزدهر الفن ويكون تعبيرا صادقا عن نبض حياتنا ومشكلات وتناقضات واقنا

وقد يبدو لبعضه انه يوجد تناقض بين القول بضرورة الحرية الكاملة للفنان والقول بضرورة ان يلتزم الفنان بقضايا ومشكلات المجتمع والعصر ، وامكانية وجود فن جيد رغم التزام الفنان بايديولوجية معينة ، ولكن هذا التناقض ينتفي اذا تاملنا عملية الخلق الفني وميزنا بين ما فيها من عفوية وما فيها من اختيار ، بين ما فيها من تلقائية يفسدها التدخل المتصنف من الفنان او اية عناصر خارج التجربة وما فيها من دور لوعي الفنان واختياره .

فالخبرة الفنية تتطوى على عناصر وجدانية وعناصر فكرية ايا كان نصيبها من كل من هذه العناصر لانه عندما يوجد الالفعل ويبدأ في عملية الاستقطاب ليستجوع عناصر التجربة يتدخل وعي الفنان ورؤيته للمجتمع والعصر ليفسحها التجربة ويحدد الدلالة العامة للعمل الفني ، والفنان ينظر

ثمة حقيقة لا تحتمل المناقشة والجدل وهي ان الفن لا يزدهر الا في ظل الحرية ، فاذا توفرت الحرية السكاملة للفنان في الخلق والتعبير ازدهر الفن وجاه معبرا عن روح انبساط المجتمع والعصر ودافعا للانسان الى التقدم وازدهار انسانيته ، واذا اختنقت الحرية في المجتمع او هناك نفاقها ذبل الفن ووقع في أسر الاتعالم والصنعة ، لانه عندما يجد الفنان نفسه محاصرا بعيون الصلبد البارد والعيون المتقدة والمتلصصة يكون عليه ان يختار بين الصمت والاحتفاظ بما ينتجه من اعمال فنية في الادرج المظلمة وبين الانسياب وراء تملق السلطة والتسكع حول تجارب مستهلكة بطريقة تغلو من الصديق وبالتالي لا ينتج فنا حقيقيا ، وقد يحاول الفنان بدافع الحاح الرغبة في الخلق والتوق الى التواصل ان يفلت من هذا القيد فيهرج تجربته الفنية في سرايدب معتمة ، ويحاول ان يجسدها في رموز تمكنها من الالات من العيون التي تعاصرها وتترصددها ، ويكون من شأن هذه المحاولة ان يقع الفن في قبضة الغفوس والانغلاق ويغفد حرارته وحيويته ويتحول الى مجرد رموز ميكانيكية .

واذا كانت هذه الحقيقة تصدق على كل الفنون فهي تصدق بالدروسة الاولى على فن الادب ، لان اداة الاديب في الخلق والتشكيل وهي الكلمات ليست مادة معاينة كالانغام والالوان ولكنها ذات رموز ومعاني متعددة الامر الذي يجعل قدر الفكر في فنون الادب اكبر من قدره في غيره من الفنون . وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكننا فهم الكثير من مشكلات حياتنا الادبية والفنية ، فلا شك ان غيبة الحرية تعد سببا

الى الاشياء والاحداث بعين رؤيته للعالم والمجتمع ، ومن هنا تسقط دعوى الحياء والتجرد التي قد يندرج بها بعض الفنانين لأن العيون التي تشكل العمل الفني تنظر من زاوية معينة . ويتردد نفاذ رؤية الفنان ومعناها وصدقها مع الواقع الموضوعي يكون غنى عالمه الفني ورؤاه .

وعند اكتمال الملامح الرئيسية للتجربة تبدأ عملية تشكيل العمل الفني . عملية تكوينه وتصميمه ، وقد يتسرع الفنان فيحاول التشكيل عند الانفعال او قبل اكتمال الملامح الاساسية للتجربة لتجهض التجربة وينتج مسغما مشوهها او غامضا او شيئا مبادرا زاعقا لا يمت الى الفن بصلة ، كما ان الفنان قد ينتظر على التجربة بعد ميلادها ويقاوم احاحها في التواجد فتفقد التجربة دلثها وحرارتها وتحول الى مجرد فكرة او هيكل لتجربة فقدت لحمها ودمها ، ويختزن حصاد هذه التجربة الجففة في نفس الفنان وقد يدخل في تكوين تجربة اخرى ، واذا حاول الفنان تشكيل التجربة بعد ان قدسعت دلثها وحرارتها انتج شيئا باردا يفترق الى حرارة وياقاع الفن الاصل .

وهنا يمكن ان تتساءل عن قدر العفوية وقدر الاختيار في عملية الخلق الفني .

والعفوية تتمثل في ان ميلاد التجربة الفنية يبدأ بالانفعال ، وبدون هذه البداية لا يوجد فن حقيقي ، ومحاولة التخليق دون الانطلاق من الانفعال يخلق اسامحا مشوهة وباردة تفتقر الى الصدق الفني والواقعي ، ومن هنا تبسود ضرورة الحرية للفنان والحظر الذي يهدد الفن من محاولة لرض مفاهيم وقضايا معينة على الفنان ، وهنا يوجد المنزلق الذي يقع فيه أي فنان يحاول ان يضع الفن بطريقة متعسفة في خدمة افكار او قضايا معينة ، وتتمثل العفوية كذلك في الوحدة العضوية التي تربط اجزاء التجربة وتعطيها ملامح معينة وشكلا معددا بالضرورة ، واذا تدخل الاعتصاف ومحاولة تقليد الاشكال او الاساليب الفنية تسودت التجربة وفقدت حيويتها وياقاعها الخاص .

والاختيار متاح للفنان يوجد قبل ميلاد التجربة وبعد اكتمالها .

قبل ميلاد التجربة يستطيع الفنان ان يختار الواقع الذي يعيش فيه والهواء الذي يتنفسه ، فاذا كان الفنان يؤمن بضرورة الالتزام بقضايا ومشكلات شعبه يمكنه ان يعيش واقع الشعب وان يتعمرس بمشكلاته ، واذا كان يؤمن بفكرية تجعله ينحاز الى طرية معينة من طبقات المجتمع يستطيع ان يعيش حياة ومشكلات وأسواق هذه الطبقة ، ومن الواقع الذي يعيشه الفنان ، من المناخ الذي يعيط به تأتي عناصر التجربة ، وبذلك يختار الفنان نوع تجرباره ، يختار نوع انفعالاته التي تكون شرارة الميلاد للخلق الفني ، كما انه في خلال رحلة الفنان لتشكيل رؤيته للواقع الاجتماعي والانساني العام وفي معاناته من اجل تكييف نفسه وصقل خبرته وتعميقها يمتلك الفنان قدرا كبيرا من الحرية والاختيار .

والاختيار بعد ميلاد التجربة يتمثل في الاختيار بين تشكيل التجربة الوليدة وتخليقها في وجود فني وبين اسقاطها والفرن عليها بالتواجد ، فعندما تولد التجربة تلج على الفنان برغبة التخلق والتواجد ، ويستطيع الفنان اذا ما رغب في واد التجربة ان يقاوم احاحها ويدعها لتفقد دثها وحرارتها لتتحول الى مختزلات ذاتة . فقد يرى الفنان في تشكيل تجربة معينة وتقديرها الى الناس ما يتنافى مع مصلحة الانسان فمثلا قد توجد لدى الفنان تجربة جنسية من نوع خاص يرى ان تشكيلها وتقديمها يلحق ضررا بالانسان او بالمجتمع ، وفي هذه الحالة يستطيع الفنان ان يحكم على التجربة بالموت . وهكذا يتفصح ان العمل الفني ينطوى على قدر من التلقائية التي يسدها التدخل والاعتصاف من الفنان نفسه او من جهة خارجية ، وقدر من الاختيار يتيح للفنان ان يلتزم بقضايا ومشكلات معينة طالما ان هذا الالتزام ينبع من ذاته الحرة وبشكل خافية ليعون الفنان في النظر الى الاشياء والاشخاص والاحداث ، ولا يتدخل لاتصال تجاربه فنية او افسادها بالتصنف .

واذا كنا نطالب الفنان بان يختار جانب شعبه وان يلعب دوره في اراء وجدان الانسان المصري والعربي في هذه المرحلة الخطيرة التي تمر بها بلادنا وامتنا فلا بد من اعطاء الحرية كل الحرية للفنان ، لا بد ان تسقط كل القيود التي تعوق انطلاقه وانطلاق الفن وازدهاره .

د. هسيب لبيب



الحركة والجماهيم

تحت هذا العنوان يكتب وهيب سراي الدين مقسمة طريفة تستحق تطور مفهوم الحركة في انبادونليس وارسطو حتى اينشتين ونظريات النسبية ، وتنتهي الى التمييز بين الاتجاهين المتعارضين في تفسير الحركة « المادي والمثالي » ، والى اثبات الطابع الجدل للفنان في الطبيعة . وفي الفقرات التالية الاخرة في المقل « يحدثنا في ضوء هذه المقدمة عن الجماهيم والحركة التاريخية للمجتمعات الحديثة » .

وعندما نحل على علمي التاريخ والاجتماع بمنظور الفلسفة الديالكتيكية التاريخية - المادية لا بد ان يتكشف لنا سر الحركة الاجتماعية والتطور الاجتماعي المبني على التناقض والتضاد ، أي على الصراع . ولما كان المجتمع مؤلفا من طبقات متصارعة - أي مستقلة ان فئري ومستقلة تسمية هذا الصراع الطبقي هذا جاءت بالفعل والقوة . وعليه فان مبدأ الصراع الطبقي هذا ليعتبر القانون الحركي الاجتماعي ، أي به تتمثل الحركة في المجتمع كسائر موجودات هذا الكون واشياءه . ولقد قال الفيلسوفان الروسيان بودوستيك وباخون الطبيعية باكملها من حبة الرمل الى الشمس والنجوم من الخلية الى الانسان ، توجد كلها في حركة وتغير دائمين والبت علم التاريخ ان الحياة الاجتماعية هي عملية دائمة التغير ، ففي

الاجتماع طبقات وصراع طبقي) • وقلمها الم حيجل الى ان التصارع في المجتمع والطبيعة هو ميزة دائمية .

ولما ندرس الطبقات الاجتماعية المتصارمة ، نرى طبقة دنيا مستقلة تمثل الاكثرية من المجتمع وتقوم بالعمل والانتاج • وتزلي القالب طبقة عليا تمثل اقلية في المجتمع وتملك وسائل الانتاج لتستعملها وسيلة لاستقلال الطبقة الدنيا والسيطرة عليها والتحكم بصيرها . فالطبقة الدنيا المسحوقة هذه تتمثل اجتماعيا بطبقة الجماهير الكادحة ، والطبقة العليا المتسلطة تتمثل اجتماعيا طبقة الراسمالين البرجوازيين والقطاعيين ، وسانئ الرجعيين على مختلف تحلهم وصفاتهم • فالجماهير هي حاملة لواء الصدام والصراع ، اذن مع الطبقة التقيض المستغلة • اى ان الجماهير هي محور الحركة الاجتماعية ، وعماد تطور وتقدم المجتمع ، واداة المبدأ (الديالكتيكي) فيه ، مبدأ الصراع الطبقي الذي تغلبه يدها الساخن يعرفها اثار ، بحيويتها ونشاطها ، بانتاجها الهم الغزير • ونظرا لفعالية الجماهير الاجتماعية هذه وزخمها الانتاجي ، ونضالها الدائب الستهر للقساء على جميع التناقضات في المجتمع وجعل الحركة فيه مستقيمة الى الالتهابية، دون استقلال ولا تمييز ولا فوارق بين سانئ الافراد ،وتعشيلها للحركة الاجتماعية بحتمية ديالكتيكية الى الالتهاب ، اى متابعتها في مجابهة الواقع وصارعة الطبيعة بعد القضاء على صنوف الظلم الاجتماعي ، حيث قال (برنشتاين) في ذلك: « الهدف النهائي ليس بشئ • الحركة هي كل شئ » • قلت نظرا لكل هذا الدور الذي تلعبه الجماهير الاجتماعية ، تتضح لنا حقيقة ان الجماهير هي الحركة في المجتمع وهي طاقة المجتمع وقدرته على التحرك والعطاء ، كما يتضح لنا صفا بان الجماهير هي اذن اللات التاريخية للحركة الاجتماعية • ولنا ان نتساءل في النهاية عن القانون الذي يجمع بين حركة الجماهير الاجتماعية هذه ويجعلها ككل في مسارها الاجتماعي - التاريخي وئراة يتمثل في قانون « التمازج العلمي » حيث ان الجماهير تعيش مع بعضها في مجال جاذب ، كل فرد منها يؤزر في الآخر • الامر الذي يبنى وجود الفردية المستقلة في هذا المجال الجماهيري الجاذب في الجملة المتحركة على حد التعبير الرياضي ، بينما تتميز الحالات التي تعيش فيها الفردية ، هي مجالات غير جاذبة ولا وجود فيها لاي تاجر جاذب من ذات الجمل العنصرية الساكنة • واخيرا لا بد لنا ان نثوه بالعطاء الفكرى حركة الجماهير الاجتماعية • والتاريخية ، وازسافة لنشاطها الانتاجي وقضائها على الاستغلال في المجتمع • حيث انه من خلال مسيرة الجماهير النضالية والقطاع العمل لتصارعها ضد التناقضات العمالية (الجماهيرية) التي تتميز بالفساد تعضمت الحقيقة البيئوية على الصعيدين الاجتماعي والطبيعي ، والمقدمة للحقيقة التاريخية ودعامتها في مجابهة اسطورة الحقيقة المطلقة ، المستنبطة من التأمل والتجمل الذاتي للفلاسفة المثاليين • فمن حركة الجماهير تولدت الحقيقة الواقعية العمالية، وبواسطتها ترسخت مفاهيم الحقيقة التاريخية التي اعتبرت الانسان بشرا تاريخيا ، لانه يعيش بالفروقات العنصرية لصنع تاريخه ، والتي تعتبر هي بعد ذاتها اداة اعتناق الانسان

وتحرره ، لانها تظهر من خلال الظروف الموضوعية المرتبطة بعمل الجماهير كوعى يتفصح لديها عن ذاته • وهكذا نكون قد وصلنا في نهاية المطاف الى اهمية مكانة الجماهير وخطورة حركتها الاجتماعية • التاريخية ، والى حقيقة تعشيلها للحركة او الطائفة في المجتمع ، باعتبارها الاداة المنتجة للفعالة والمادة التاريخية لتانون الصراع الطبقي • ومن هنا تبرز قيمة الجماهير ، وتتجل قدرتها الاجتماعية ورسالتها التاريخية .

وهيب سراى الدين

المركز الثقافي العربي بالحسكة

كلما حول مقال « النظرة العلمية ومؤثرات علم النفس »

يتصور الزميل الاستاذ عبد الستار ابراهيم في مقاله عن مؤتمر علم النفس الاول الذي عقد ما بين العاشر والثاني عشر من مايو الماضي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية والذي كان موضوعه (دور علم النفس في التنمية الاجتماعية) ...

« ان اى مؤتمر علمى عن اى ميدان وى موضوع حصيلته النهائية ... دعوة الى مزيد من التليكير العلمى والابقاء على التقاليد العلمية مع التقدم بها في نفس الوقت ، بحيث تكون منجزاتنا اكثر فسفاحة وئراة!! ويضع الزميل منذ البداية مسلمات رئيسية توجد جهود المشتركين وتسقيها ومن اهم هذه المنجزات في نظره (الاتفاق على تبني وجهة نظر علمية في تحليل الظواهر والاتفاق على مفهوم واضح للنظرة العلمية) ونحن نسلم معه على هذا الاتفاق ... لكننا لا نجد مبررا لما قدمه من هجوم عنيف على المؤتمر الاول لعلم النفس .. ونجد ئراة علينا ونحن نرد على الزميل كاتب المقال ان نسجل له سعة فكره وعمقه - لكننا والحق يقال نقرر ان التوفيق قد اخطاه عندما تناول المؤتمر بالنقد .. وسوف نبلور انتقاداته ونرد عليها وتترك للقارى النصف الحكم على موضوعية المناقشة .

● يقول الزميل عبد الستار ابراهيم ان المؤتمر اذا كان قد نجح في جمع والتخصصيين في علم النفس في مكان واحد ويتناقشون ويستمعون - فان هذا النجاح محدود لان المؤتمر فيما انتهى اليه من التوصيات التي تتمشى او لا تتمشى مع الملاحظات التي تمت لم يقدم جديدا . ثم لم يذك لنا هذه التوصيات وكيف لم تتمشى .. ثم ما هو الجديد في نظره ؟

● ويستمر الزميل في تقديم بعض الملاحظات التي تخص الازغار العام لتنظيم المؤتمر فيقول : « ان المؤتمر يفتقر منذ البداية الى تصود نظرى عام يعمل ويزيد من التجانس الغروبي فيه من اجل نمو فعال لدور علم النفس في التنمية الاجتماعية » . لكن الزميل كاتب المقال لم يبين لنا التصود نظرى العام .. هذا .. خاصة وانه يقرر ان هناك اتهامات وجهت

الى المناهج العلمية وتطبيقها في علم النفس ... وهذا لم يحدث واذا كان حدث فمن الذي وجه هذه الاتهامات ... ومن الذي وجه الاتهام الى الاحصاء واستخدامها وان معاملات الارتباط بلهاء كما نقول ؟ نحن لم نسمع مطلقا كحاضرين وكمتستمعين هذا الهجوم الذي سمعه الاخ الزميل عبدالستار، اللهم الا اذا تصورنا انه محض الشراء تحت ستار الانطلاق من تصور نظري متسق خاصة ولم يتضح هذا التصور من الكاتب والوضوح الكافي الى الدرجة التي تجعلهم المؤتمرون كله بانهم لم يكن فيه اتفاق حتى على (الحد الأدنى من شروط البحث العلمي) وكيف بهاجم البحث العلمي والمنهج الاحصاء والمنهج الاحصائي اساتذة البحث العلمي والاحصاء !

وبهاجم الاستاذ عبد الستار كل البحوث التي القبت على اعتبار انها في نظره أشبه بالمقالات الصحفية منها بالبحوث العلمية الجادة التي قرأها في الدوريات العلمية او المؤتمرات ... ثم يزيد الطين بلة فيتهم العقول التي حضرت بانها عقول متعسفة في تحليل الواقع لأنها تستند الى مفاهيم (تليفقية) لا تؤدي في تصورها الى الاساءة عرض النظريات العلمية والاضرار بكيانها التام .

ويستمر الزميل في اتهامه لأعضاء المؤتمرون بقصور التفكير لانهم يتفنون فقط بالمناقشات الجادة عند حدود لاسمح بيزيد من البلاورة العلمية للمشكلات التي طرحت ، وكان على

الكاتب ان يبين هذه المناقشات ، واصحابها حتى نتفك على وجهة نظر كل منهم ... وعندما اراد ان يظهر طرفا من المناقشات ذكر عبارة قالها مقرر عام المؤتمر (اختلاف العلماء رحمة) ورفض ان يذكر مسببات الكلمة ... وذلك بطبيعة الحال يتناقض مع الفكر الحرص على موضوعية الفكر والنهج العلمي ... وحتى نضع الامور في نصابها الصحيح نقول للزميل كاتب المقال :

ان مقرر المؤتمر عندما قال عبارته قالها عندما خرجت المناقشة عن الخط المرسوم لها ثم تفرغت الى موضوعات بعيدة كل البعد عن الموضوع المطروح للمناقشة . فكان عليه كمقرر عام للمؤتمرون ان يتدخل بحسب المناقشة ... وبطريقته الفكاهة المعهودة قال عبارته التي اظن انك كنت من المعجبين بها عندما كنت تجلس في القاعة ... ثم تغرد الامر بعد ان مضى كل الى سبيله .

وبهاجم الكاتب التبسيط الشديد في المناقشات التي دادت حول ارتباط العلماء بشكلات الواقع وبينهم اعضاء المؤتمرون بانهم أشبه بأهل (أرجوس) في مسرحية اللباب لساردت الذين كانوا يتصفون بالاداعة والنقد وبانهم (مغطونون) (كسالى) - فاذا صح ذلك فكيف نبرر هذا الجهد الذي ظل يبذله كل من عمل في هذا المؤتمر ... وهو جهد لا يمكن نكرانه حيث يمثل خمسة شهور من العمل المتواصل وانت تعلم ذلك ؟

ثم يبالغ الكاتب في الهجوم فيتهم كل من حضر بان انغماسه محصور من حيث الكم والكيف وغياب النظرة الشاملة ... وكان عليه ان يبين لنا معنى هذا الانغماس المحدود

وكيف تغيب النظرة الشاملة عن اساتذة مشهود لهم بالكفاءة العلمية ، بل وهم الذين وجهوا الكاتب وعلموه معنى النظرة الشاملة اذا سلمنا بأنه قد فهمها وتفهمها .

ويقترح الكاتب على المؤتمرون بان يتنبه الى :

« انه لا يجوز اطلاق الموافقة على المناقشات التي تمت خاصة هذا الربط بين العلم والسياسة » . ويعني هنا الكاتب الدراسة التي القبت تحت عنوان (دراسة نقدية من زاوية علم النفس) وكان على الكاتب ان يذكر الدراسة ومن صاحبها بدلا من ان يقول انها لم تقدم فائدة ... ولعلني لا املك هنا الا ان اتبه القارى، لهذه الدراسة - حيث انها لم تتصد تناول السياسة .. بل قصدت لتقديم دراسة نقدية اجتماعية من زاوية علم النفس وركزت على (الجشطلت) . واعتقد ان الموضوعية كانت تحتج على كاتب المقال ان يذكر تفصيلا ما دار حول هذه الدراسة من مناقشات جادة منيها البحث الجاد الذي كان موضوع المناقشة .

ثم يقع الكاتب نفسه في اخطاء التفكير التي يزعم ان المؤتمرون كله قد وقع فيها عندما يتسائل الایدولوجية الماركسية ، وكيف كانت تصارع العلم والبحث الاجتماعي وبين ان هذا الصراع قد انتهى - وان الخطر الحقيقي في تطور علم النفس في مصر مرجعه الركون الى مسلمات ميسقة متصلة ...

ولم نرى هذا الانغلاق ولا هذا التبسيط ولا هذا التصلب - واذا كان الكاتب قد كلف نفسه عناء قراءة تقرير « لجنة علم النفس والتغير الاجتماعي » لعرف ان مقرر هذه اللجنة يعترف منذ بداية التقرير « بان التغير الاجتماعي الذي نعيشه في مصر لم يكن تغيرا بغيثا ولا تدريجيا - بل كان تغيرا سريعا وثوريا وضخما - ومن اجل ذلك فلا بد من التعامل مع هذا التغير بمفاهيم مرنة ، مفتوحة ، متطورة حتى نواكبه وتناغمه » .

وأخيرا اذا كان الكاتب يتصور ان انتقاداته السابقة على ما فيها من عدم موضوعية تمثل كما يقول في خاتمة المقال دفعا ايجابيا لجبل العلماء الراهنين لأن يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة ادبية قد تحقق الكثير لئمو عليهم - فان الشجاعة الادبية تتغير عليه هو بالآخرى ان يقدم بامانة كل ما دار في المؤتمر ، وينبه القارى، الى البحوث الجادة التي قدمت والتي تجاوزت المائة عددا ، وشملت كل ما يمكن ان يقال في حدود الاطار العام للمؤتمرون ولكن الكاتب لم يفعل اكثر من شحن نفسه بانهاجحات غير موضوعية جعلته وينسى كل الجهود الغلظة التي بذلت في المؤتمر ، وينسى ايضا كل اعضاء المؤتمرون من اساتذة مشهود لهم بالكفاءة والعمق .

وفي اعتقادي ان علم النفس بغير وان علمائنا ومفكرينا بغير طالما بدا العمل والنشاط ، ولن يضير المؤتمر الاول لعلم النفس ان يقع في اخطاء - اذا سلمنا بمبدأ المحاولة والخطا- واذا تصورنا ان هنالك اخطاء قد وقع فيها كما يزعم الكاتب

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
تقدم
أحدث ما صدر من الكتب في فروع العلوم المختلفة

مع الموسيقى تأليف : د. فؤاد زكريا
مجموعة من الخواطر والمقالات والدراسات المختلفة لتاريخ فن الموسيقى
من خلال تجربة ذاتية ذات مستوى رفيع من النضج والاكتمال
١٨٨ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ضرورة الفن تأليف : ارنست فيشر
ترجمة : أسعد حليم
هل يعبر الفن عن علاقة شديدة العمق بين الإنسان والعالم ؟ أم هو بديل
للحياة ؟ بل هل يمكن أصلاً تليخيص، وظيفية الفن ؟ إن هذا الكتاب هو محاولة
للإجابة على هذه الأسئلة وأمثالها وهو قائم على الاعتقاد بأن الفن كان ضرورة
ولا يزال .

٢٩٦ صفحة - الثمن ٥ قروش

مختارات من افنثر الأفريقي جمعها : و . ح . هويتل
ترجمة : رمزي يسى
مراجعة : د . شكرى عباد
مجموعة مختارة من النصوص المنطوقة القديمة لأفريقيا جنوب الصحراء
تضم ألوان الكتابة الأدبية بمختلف أشكالها المعروفة .
٢٤٢ صفحة - الثمن ٥ قروش

مرضى النفس فى تطرفهم واعتدالهم تأليف : د . محمد فرغلى فراج
تقديم : د . مصطفى سويف
ظل قياس الشخصية واستخلاص العوامل الأساسية فى بنائها من الأمور
المتخلفة فى علم النفس الحديث ، وهذا البحث يضيف الى هذا الميدان الكثير
ما تحتاجه مكتبتنا العربية فى مجال العلوم الإنسانية .
٢٠١ صفحة - الثمن ٢٥ قروش
١٨٩

التحركات السكانية
في تاريخ أوروبا الحديث

اعداد : هيرت مولر
ترجمة : شوقي جلال
مراجعة : د . محمد أنيس

بحث هام في ميدان الديموجرافيا التاريخية لسكان أوروبا في العصر الحديث .

٢٥٠ صفحة - الثمن ٣٥ قرشا

نصف وداع

مجموعة قصص بقلم : يوسف فرنسيس
تقديم : جلال العشري

١٨٠ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

أحب أن أقول ٠٠ لا

شعر : حسن توفيق
الديوان الثاني للشاعر ، صدر له من قبل مجموعة شعرية مشتركة بعنوان
« الدم في الحدائق » .

١٣٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عالمية »

سيف ديمقليس

مسرحيتان لناظم حكمت

وجوهر القضية

ترجمها عن الروسية ماهر عمل

٢٢٦ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة « روايات عالمية » صدر :

زهرة الياسمين

تأليف : فوزى صاندر

ترجمة : احمد عبد الله

مراجعة : عبد الحميد الدواخل

١٠٨ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر :

يا سلام سلم ٠٠ الحديقة بتكلم

مسرحية في ثلاثة فصول بقلم : سعد الدين وهيب
١٣٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

شمشون ودليلة
مسرحية شعرية في ست لوحات
بقلم : معين بسيسو
١٦٠ صفحة - الثمن ١٠ قروش

هزة العرب
مسرحية شعرية تأليف : محمد ابراهيم أبو سنة
١٥٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة كتابات جديدة :

دايرة الانحاء
مجموعة قصصية : احمد الشيخ
١٨٠ صفحة - الثمن ١٥ قرشا

وصدر حديثنا من كتب « المكتبة العربية »

كتاب الامثال

لأبي مؤرخ بن عمرو السدوسي (١٩٥ هجرية)
حقيقه وقدم له د ٠ رمضان عبد التواب
يمد هذا الكتاب من أقدم كتب الامثال العلمية التي عنى بجمعها الرعيل
الاول من اللغويين العرب وتناولوها بالشرح والتفسير .
١٣٠ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

المطبعة الخفافية

رقم الأيداع بدار الكتب ١٤٠ / ١٩٧١



الفكر المعاصر

العدد ٧٨ - أغسطس ١٩٧١



مجلة الفكر المعاصر



تصدر شهرياً عن:

الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر

5 شارع ٢٦ بوليبيو بالقاهرة

٩٠١٦٤٨/٩٠١٢٩٩/٩٠١١٩٧٢

في هذا العدد :

الصفحة	الموضوع
٢	١ أثر التزعة الوجودية في الطب العقلي
٧	٢ علم النفس الصناعي والاشتراكية
١٥	٣ التحليل النفسي والمجتمع الانساني
	٤ حصول جوائز الدولة في الفكر والأدب والفن :
٢٧	٥ شيخ الفلاسفة يفوز بجائزة الدولة
٣٣	٦ التحليل النفسي بين العلم والفلسفة
٤١	٧ التحقيق العلمي واحياء التراث
٥٠	٨ الأمل الذي يبحث عنه اندريه مالرو
٥٦	٩ جاذبية سرى والتعبيرية الجديدة
٦٥	١٠ الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطف المخدرات
٧٢	١١ البحث العالمي بين النظرية والتطبيق
٨٠	١٢ جورج لوكانش ونضاله الثوري
٨٦	١٣ فريدريك انجلز .. رائد الفكر الاشتراكي الحديث
٩٩	١٤ عبد الرزاق السنهوري .. الرجل الذي فققنا
١٠٥	١٥ التراث العربي ولغة العصر

مستشار التحرير

د. أسامة الخولى

أنيس منصور

د. زكريا ابراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

رئيس التحرير

د. فتواد زكريا

مكثرت التحرير

سعد عبد العزيز

المشرف الفني

المسيد عزمى

العدد

الثامن والسبعون

أغسطس ١٩٧١

أثر النزعة الوجودية في الطب العقلي..

د. وليم الخوفا



س . فريد

لاحقان للوجود . واذا كانت الفلسفات الوجودية فلسفات أنطولوجية بمعنى ما ، فهي لا تعنى بالوجود العام المطلق المجرد على النحو الذي طرقه الميتافيزيقيون الكلاسيون، وانما تعنى بنوع خاص بالوجود الانساني الفردي الواقعي . لقد ثار كيركجارد وغيره من الوجوديين على التأمل العقل البحت وعلى المذهب - مثل مذهب هيغل الذي

الاتجاه الوجودي

ان كان لأغلب المركات الفكرية الفلسفية صداها في غير الفلسفة من ميادين ، فان الفكر الوجودي من حيث هو أحد الاتجاهات التي برزت في حضارتنا المعاصرة ، لم يقتصر على المجال الفلسفي وحده وانما تعداه الى الكثير من مجالات الفن والأدب ، وكان له صداها الواضح في ميادين الطب النفسي وضمت الحركة الوجودية اليها ، في هذا الميدان الأخير ، أسماء لامعة من الأطباء العقليين في عديد من البلاد ، ممن كانوا ينتمون الى مدارس نفسية متباينة .

ولست اعنى الخوض في الفلسفات الوجودية، وانما أود أن أشير الى النقط البارزة في النزعة الوجودية التي قدمت لأطباء النفس مساهمات جديدة ووجهت طرقهم في الفحص والعلاج .

لقد ظهرت بوادر الوجودية كاتجاه فكري في فلسفات قديمة ، ولكنها تبلورت وبرزت كفلسفة أو نزعة واضحة المعالم علي يدي كيركجارد في القرن الماضي ، ثم زادت موجة الفكر الوجودي ارتفاعا على أيدي عديد من الفلاسفة المعاصرين ، فليست الوجودية مذهباً فلسفياً معيناً ولكنها اتجاه ظهر في فلسفات معاصرة مختلفة تلتقى جميعاً عند نقط رئيسية أهمها اعطاء الوجود السبق على الماهية ، فالعائاني هو الأصل ، والمجرد والماهية

خلق من فكرة المطلق كل ما في الكون - ومع ذلك فلا تعني ثورة الوجوديين على التالئية أن الوجودية مجرد مذهب مسادى ، وإنما ينبعث كل فلسفة وجودية من نقطة ذاتية وخبرة وجودية حية متحركة لا تكاد تنفصل عن صميم وجود واضعها .

فالللسفة الوجودية هي فلسفة الانسان أولا ، ولقد ميزت بين الوجود الانساني وغيره ، حتى أطلق هيدجر على وجود الأشياء Vorhandensein بينما اختص الوجود البشرى بكلمة Dasein فالأشياء تبقى أما الانسان فيوجد :

تتألف كلمة Dasein من da (بمعنى هناك there) و sein (بمعنى «يكون» being) ويلاحظ أن كلمة being لا يقصد بها اسما noun يعني مجرد كائن أو موجود ، ولكنها اسم فاعل تفيد القيام بعملية الوجود ، إذ ليس الوجود البشرى بالوجود الاستاتيكي المكتمل ولكنه الوجود الحي الديناميكي ، ومهما اختلف معنى الوجود لدى مختلف الوجوديين فهو يعني وجودا متحركا مساريا trajectory أو عملية process تفيد الاستمرار ، حتى اننا نستطيع أن نجد في كلمة becoming أقرب تعبير عن كلمة الوجود . أما كلمة da الألمانية ، أو هناك ، فتفيد أن الانسان الذي يوجد أو يصير يملك اختيار ذلك الـ « هناك » الذي يتجه اليه .

ولما كان الوجود البشرى مسارا وصرورة فإن الانسان دائما في حالة تعال أو مفارقة self transcendence فهو في حاضره بمثابة مشروع لمستقبله أو ما سيكون عليه . فليست للانسان اذن ماهية ثابتة محددة من قبل وجوده ، ولكن وجوده هو الذي يحدد ماهيته ، لأن الانسان حر في اختيار ماسيكون عليه ، فالانسان - أن شئت - وجود بلا ماهية على حد تعبير البعض ، أو وجود الانسان هو عين ماهيته على حد تعبير البعض الآخر .

وإذا كان للحرية في الفلسفات الوجودية مكان بارز ، لأن الفرد هو الذي يختار وجوده أو مصيره ويحدد ماهيته ، فإن هذه الحرية نفسها تضع المرء أمام مسؤوليات وجودية خطيرة ، لأنه دائما في مفترق الطرق ، أو في أزمة تقرير المصير ، ولانسان أن الوجود يهدده العدم أو الموت . فالموت ليس مجرد حتمية بيولوجية ، ولكنه حقيقة أنطولوجية . ولهذا يعانى المرء من القلق ، ولو لم يكن للمرء أى نصيب من الحرية ما عرف

القلق ، وإنما للمرء حرية يقرر بها في لحظته الراحنة اختيار مستقبله المباشر ، سواء الوجود أو العدم . فالقلق عند الوجوديين ليس مجرد وجدان عابث بالخوف ، ومعاناة التهديد بالعدم أو اختيار الانذار بالموت ، فالموت هو تهديد الوجود threat of dasein . ويقول الطبيب العقل الشهير جولدشتاين : ليس القلق بالأمر الذي يصيبنا ولكنه من صميم نسيج وجودنا .

ويتفق الوجوديون على نبذ التفرة الحاسمة بين الذات والموضوع ، تلك التفرة التي وصفها الطبيب العقلي بنزفانجر بأنها سرطان المذاهب السيكولوجية ، فلا معنى لموضوع دون أن يتركه انسان ، كما أن الوجود الانساني يتضمن بالضرورة اتجاهها الى موضوعات .

وقد تأثرت الفلسفة الوجودية من ناحية المنهج بفلسفة الظواهر (الفينومولوجيا) التي قال بها الفيلسوف الالماني هوسرل ، والتي تلح على اتباع الدراسة الوصفية بدلا من اللجوء الى التراكيبات العقلية التصورية .

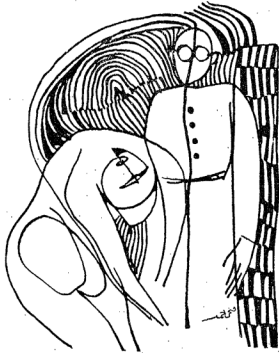
علم النفس الوجودي

قد يقول قائل : وما شأن علم النفس بهذه الفلسفات وحشرها في الطب العقلي ؟ يجب الكمبرجور على هذا التساؤل بأن تطبيق المفاهيم الوجودية في الميدان الطبي النفسى شبيه باستخدام الأشعة في الطب ، لأنه إن كان اكتشاف الأشعة السينية ودراسة خواصها من صميم علم الفيزياء فإن استخدامها للفحص أو العلاج من اختصاص الطبيب .

وقد أطلق البعض على الاتجاه الوجودي في الطب العقلي «العلاج النفسى الوجودى Existential psychotherapy» بينما استخدم البعض من كانوا قبالا من أتباع مدرسة التحليل النفسى كلمة « التحليل الوجودى Existential analysis»

ويهتم المعالج الوجودي بالنظر الى المريض كإنسان موجود في عماله الواقعي بدلا من أن نسقط عليه معتقداتنا النظرية أو نقرض عليه نظريات جامدة قد تعجز عن تفسير سلوك الفرد وحقيقة ما يعاناه ، وإنما يتميز العلاج الوجودي عموما بالرونة وبأختلاف الطرق التي يتبناها المعالجون المختلفون ، بل التي يتبناها نفسه في أحوال مختلفة ، لأنه يتميز بالاحساس بالواقع العياني . وبينما كان الاتجاه السائد يهتم بتحديد

لفظ Mitwelt أى العالم المصاحب . وتختلف
 ابيئته الاناسية تماما عن ابيئته البيولوجية .
 واذا كان التعامل مع البيئة البيولوجية أمره هين
 والتوافق معه أمره يسير حيث تخضع البيئة التي
 حولنا لقوانين طبيعية محددة (مثل توافقنا مثلا
 مع درجة حرارة الجو) ، فإن الأمر يكون على خلاف
 ذلك تماما فى البيئة الاناسية حيث لا تقسوم
 اعلاقة بين متغير وثابت ، ولا أتعامل مع الناس
 كما لو كانوا مجرد أشياء أو موضوعات، وإنما تكون
 اعللاقة هنا بين ذاتين أو موجودين بشريين لكل
 منهما حرية وديناميته ، وهى اعللاقة تتضمن
 محاولة تبادل التوافق والتأثير ، بل إن كل
 اعللاقة بين شخصين لا تعنى فاعلية من أحدهما
 وتقبلا من الآخر ، وإنما يكون كلاهما فعالا
 وكلاهما متقبلا ، وتتضمن بالضرورة تغيرا يتناول
 الشخصين معا . وان قامت اعللاقة بين شخصين
 على غير ذلك فانما تدخل تحت مفهوم الـ Umwelt
 Mitwelt (٣) أما العالم الثالث فهو
 عالم الشخص الخاص ، ويطلقون عليه Eigenwelt
 أى العالم الخاص ولا يقتصر على وعى الشخص
 بنفسه ، ولا على الجانب الذاتى أو الاستبطانى ،
 ولكنه يتضمن الأساس الذى ندرک من خلاله
 العالم البيولوجى والعالم الاناسى وتقيم ضمنا كل
 ما حولنا ، كما يحوى كل امكانياتنا الكامنة .
 وواضح أن هذه العوالم الثلاثة أو البيئات



الطريقة التى تزدى الى الفهم الصحيح للمرض ،
 فإن المعالج الوجودى يرى ، على العكس تماما ،
 أن الفهم الواقعى للمريض هو الذى يقسود الى
 اختيار الطريقة المناسبة للفحص والعلاج .

ومع تركيز المعالج الوجودى على وجود الفرد
 فهو يرى أن المرء والعالم ليسا منفصلين وإنما
 هما قطبا لنظام كل موحد . وهو لا يرى أن
 الانسان موجود فى العالم كما يوجد شئ ما فى غرفة
 مثلا ، ولا يصفونه بأنه Being-in-the-world
 وإنما يكتبونها هكذا Being-in-the-world كما
 لو كان المرء وعالته واحدا فى تكامل . بل إن
 المعالج الوجودى لا يبيحث عن مجرد الأسمياء
 والخواص والنظروف المحيطة بالمرضى ، ولا يكتفى
 بالتعاطف مع المرضى فى ظروفه ، ولكنه يحاول
 أن يرى بيئة المريض بعينى المرضى وكما يدركها
 المرضى من داخله ومن عالته الخاص . ومن الغريب
 أو مثل هذه النظرة الواقعية قد أبانت أن كثيرين
 فى عصرنا الحاضر يعيشون فى اضطراب ويأس
 لأنهم فقدوا الاحساس بوجودهم وبالعالم .
 واذا كان عالم المرضى الذى نستشفه من كتابات
 فرويد كان مليئا بمرضى الهستيريا ، فىرى البعض
 أن السمات الغالبة فى الكثيرين الآن هى الانعزال
 isolation والانسلخ detachment وتضائل
 الوجدان وفقدان الأبنية depersonalization
 وغير ذلك من المظاهر شبه schizoid features
 الفصامية

فالعالم اعللاقة ذات معنى ودلالة ، لا أوجد
 فيه فحسب بل أسهم فى تخطيطه ، وهو يجمع
 الماضى والحاضر والمستقبل ، ويتضمن الممكنات
 المتاحة . فالعالم عند الوجوديين ليس بالعالم
 الساكن الذى أتقبله أو أقاومه أو أحاول التوافق
 معه ، ولكنه الشئ الذى أعمل وأخطط له .

الواقع أن ثمة ثلاثة أنواع من العوالم المتصلة
 بالانسان :

(١) فالعالم الأول يضم كل ما يحيط بالفرد
 من أشياء وعوامل فيزيائية وفيزيولوجية وغيرها،
 فهو البيئة البيولوجية ، ويطلقون عليه اللفظ
 الألماني Umwelt ومعناه العالم المحيط أو
 الذى حوله . فهو العالم المادى ، أو البيئة بالمعنى
 الشائع ، وبالتالي يتعلقت بكل حاجات المرء ودوافعه
 وغرائزه وظواهره البيولوجية .

(٢) أما العالم الثانى فيضم جميع الناس
 الآخرين ، فهو البيئة الاناسية ، ويطلقون عليه

البيولوجية والاناسية والحاصة ، ليست منفصلة وإنما يعيش المرء هذه الكيفيات الثلاث في وقت واحد . ولو بانح امرؤ في مراعاة احدى هذه البيئات على حساب الأخرى أو لدرجة اھمال الاثنين الآخرين لفقده واقعية كونه **Being-in-the-world** . ويرى بنزفانجر (وكان تلميذاً وصديقاً حميماً لفرويد) . أن عقريه فرويد انصبت على البيئة البيولوجية **umwelt** وما يختص بها من غرائز وحوافز وحتمية بيولوجية ، ولكن التحليل النفسى لم يبال بالبيئة الخاصة **Eigenwelt** بمعناها الوجودى كما لم يبال بالبيئة الانامية **Mitwelt** لأن علاقة المريض مع غيره في نظر التحليل النفسى كانت أقرب الى علاقة فرد مع موضوعات لا مع أناس ، مما يكاد يدخل هذه العلاقة تحت مفهوم البيئة **Umwelt** وليس العالم الاناسى **Mitwelt** .

وإذا كانت مدارس علم النفس قد أغفلت العالم الخاص فإنه يعجب في الطب النفسى الوجودى دوراً رئيسياً ، فهو يتضمن الذات في علاقتها بنفسها ، واستبصارها ، ومعرفة الذات لنفسها ، وفي مراعاته يعيش المرء على سجيته ويمارس حريته ويستخدم طاقاته . فللحرية اتنى قال بها الفلاسفة الوجوديون قيمة بارزة ، تلك الحرية التى يختار بها الفرد طريقة وجوده في الحياة ، فتمه كيفية غير أصيلة **inauthentic modality** تتضمن وقوع الفرد تحت نير الغير وكما يريد له الناس أن يوجد ، وثمة كيفية أصيلة **authentic modality** حيث يواجه الفرد مسئوليات وجوده الخاص مع ما فى ذلك من أخطار .

وكما أن الطفل القاصر تقوده في الحياة توجيهات والديه أو المتولين امره ، فإذا ما أصبح راشداً استقل بنفسه وواجه وحده مسئوليات الحياة بما فيها من مخاطر ومتاعب ، كذلك يكون انتقال المرء من الكيفية غير الأصلية التى يعيها كثير من العصاةين الى الكيفية الأصلية بعد العلاج ، مبدئياً بالقلق الوجودى . غير أن تحرر الفرد من وصاية الغير ، ومواجهته لنجاة بشجاعة ، واستخدامه لجميع إمكاناته الكامنة **Potentia** ومراعاته لعالمه الخاص الذى أهمله سابقاً لحساب مسئوليات الآخرين ، كل ذلك هو ما يعمل لبلوغه المعالج الوجودى ، وهو أبرز غايات الفلاسفة الوجوديين . وإذا كان بعض المعالجين (غير الوجوديين) يعملون على توافق المريض مع مجتمعه بقمده تخلصه من الصراعات عن طريق إخضاعه ل مسئوليات مجتمعه ، فإن المعالج الوجودى يجسد فى هذا النوع من العلاج كذباً وخداعاً ، لأنه اعمان

فى الغاء وجود الفرد وعالمه الخاص ، ولا يجوز أن ننقص الصراع على حساب وجود الفرد نفسه . ولعلنا نذكر فى هذا المقام أن آخر فصل كتبه الفيلسوف نيتشه كان عنوانه « كيف يصبح المرء ما هو عليه » (أو : كيف يصبح المرء ذاته) .

ويرى « بوس **Boss** » أن الكيفية غير الأصلية التى يعيها العصابى (مريض النفس) ، ربما تتضمنه من اھماته لوجوده الخاص وحجب امكانياته وطاقاته الكامنة عن الانطلاق والانتاج ، ربما تتضمنه من الوقوف من الناس موقفاً غير سوى نتيجة رؤيته لهم بعينى نفسه المرضية ، وربما تتضمنه من انفصال - بمعنى ما - عن البيئة عموماً ، كل ذلك يشكل عديداً من الذنوب :الأنطولوجية التى يرتكبها فى حق عالمه الخاص وعالم الناس وعالم الأشياء ، والتى جعل منها بوس أساساً للاحساس بالذنب .

وللزمان لدى الوجوديين قيمة خاصة ، وبقيض الوجوديون فى الحديث عن الزمان والمكان ، ويشير البعض الى قول برجسون « الزمان لب الوجود » وما دام الوجود عمليه صيرورة فهو تقدم فى الزمان ، ولا يفهم الزمان إلا بانجازه الى الامام ، ولا تفهم الشخصية الا باعتبارها فى مسار نحو المستقبل . وينصب أغلب حديث الوجوديين عن الزمان على الزمان الوجدانى أو الذاتى ، وإذا كانت للزمان المذاتى أو الفلكلى قيمة بالنسبة للبيئة المكانية البيولوجية فالهمم بالنسبة للبيئة الاناسية والبيئة الخاصة هو الزمان الوجدانى . ويرجع بعض أقطاب الطب العقلى كثيراً من اضطرابات الفكر والوجدان عند المرضى الى اضطراب التوقيت أو الوعى الزمانى . فيعارض هنتولمسكى مثلاً فى أن إصابة مريض الفصام بهذات مفزعة تؤدى الى اضطراب الوعى الزمانى ، ويعتقد أن العكس هو الصحيح وأن اضطراب التوقيت (الناشئ عن خلل الاتجاه التجريدى لدى مريض الفصام هو الذى يؤدى الى اضطراب الفكر واصابة المريض بمثل تلك الهذات المفزعة .

وتكتسب الديناميات النفسية معناها من صميم الواقع الوجودى للمريض فى حياته ، وكثيراً ما يستخدم الوجوديون أسماء الآليات النفسية الشائعة بعد اعطائها مفاهيم وجودية تختلف عن معانيها الأولى . فآلية التحويل **transference** التى يرى فيها خطوة رئيسية فى سبيل العلاج النفسى ، وأتى يعسنى

في الكيمياء • فقد تستلزم بعض التفاعلات الكيميائية وجود مادة مساعدة لا يتم التفاعل الا في حضورها دون أن تدخل في المادة الجديدة الناتجة من التفاعل • هكذا يرون أن وجود الطبيب - في هذه الحفرة - ضروري لشفاء المريض دون أن يفرض عليه الطبيب شيئا ، وإنما تفتح هذه المواجهة عيني المريض الى معنى جديد لحياته ، لأنها توسع أفقه وتطلق حريته الفردية من عقابله بعد تجاوزه لها ، وكان المريض في هذه الحفرة ومن خلال هذه المواجهة « يجد نفسه » ويستخدم قدراته لتشكيل حياته الخاصة •

وتتجلى حكمة الطبيب في العمل على استبعاد العوامل المعوقة وتذليل المقاومة واستفادة المريض من وجود الطبيب ، وما أشبه الطبيب الوجودي بالقابلة ، بالمعنى الذي سبق لسقراط استخدامه ، فهو يساعد المريض على ولادة أو استخراج شيء من داخل المريض نفسه لا من الطبيب •

وكما أن عملية التوليد لا تتضمن جذب الطفل أو اخراجه عنوة قبل الأوان (والا تعرض الطفل للثوم) وإنما تقتصر عملية التوليد على تشجيع العوامل المؤدية لتولادة واستبعاد العوامل التي تعوق خروج الطفل ، كذلك لا يدفع المعالج الوجودي مريضه قهرا الى اتخاذ موقف معين ، ولكنه يحاول - من خلال علاقته بالمريض - اكتشاف عوامل المقاومة التي تكبل ارادته وتعطل انتفاعه من هذه المواجهة •

كذلك لا يتعجل الطبيب لحظة الانقلاب الحاسم في شخصية مريضه قبل أوانها المناسب ، ويقبض البعض في الحديث عن هذه النقطة الحاسمة التي تنقلب عندها شخصية المريض من حال الى حال نتيجة الحفرة والمواجهة ، (ويطلق عليها البعض كلمة cairos وهو اللفظ الاغريقي الذي نشئت منه كلمة « أزمة » crisis) . اذ لو عمد الطبيب الى هذا التوليد قبل موعده كان مصيره الفشل ، ولو فاتته اللحظة الحواتية فقد لا تعود ثانية •••

ومما هو جدير بالذكر أنه رغم ما ظهر من مؤلفات رائعة لعلماء النفس الوجوديين فانهم لم يضيفوا علم نفس جديدا كاملا موحدا الى مدارس النفس الأخرى بالمعنى المفهوم ، ولا ظهرت طريقة تفصيلية معينة جامدة للعلاج • ولا يرجع ذلك الى مجرد حداثة العهد الوجودية في الميدان الطبي النفسي ، ولا الى سابق انتماء معتققيها لمدارس نفسية متباينة ، ولكنه يرجع قسلا كل شيء الى طبيعة النظرة الوجودية التي تضع الفرد العياني - دون المذاهب والنظريات الجامدة - موضع الاعتبار الاول •

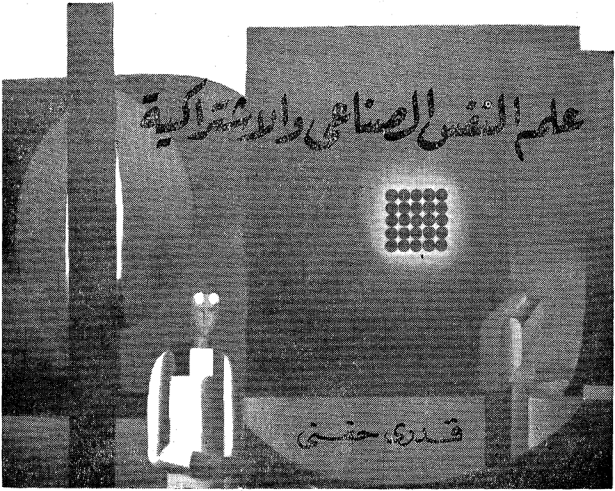
بها انتقال الشحنة الوجدانية من موضوع لموضوع آخر ، مثل اتخاذ المريضة للطبيب بدلا لوالدها مثلا ، أي وقرورها من الطبيب موقفها الوجداني من والدها في المرحلة الطفلية ، وعن طريق هذا التحويل تجتر حوادث طفولتها ثم يعاد بناء شخصيتها ، هذه الآلية يرى فيها بوس مثلا مجرد دليل على أن العصاة لم يرق من بعض النواحي الى أعلى من المستويات الطفلية • وكذلك يرى البعض في اكبت repression قبل كل شيء عدم ادراك الفرد حريته وبالتالي اهماله البيئة الخاصة وكتبها لحساب البيئة الانسانية • كما تنشأ مقاومة العلاج عن استغراق المريض في البيئة الانسانية • وكثيرا ما يكون ما يدعوه البعض توافقا اجتماعيا ، وكذلك سهوولة تقبل المريض لدمعتقدات والتفسيرات التي قد يفرضها عليه طبيب ما ، هو في نظر الوجوديين من صور المناوئة للوجود الذاتي الاصيل • وهكذا لا يرى الوجوديون أن الانسنان مجموعة من الآليات الجامدة ، وإنما يخلعون على الآليات العقلية معاني انطولوجية •

العلاج النفسي الوجودي

يهتم العلاج الوجودي أولا بجديده المريض بازاء علاجـه ، وهو ما يسمونه بالالتزام commitment • لأن صدق العزيمة decision لا بد أن يسبق المعلومات واكتساب الاستبصار ، ولا بد للمريض من أن يتخذ موقف العزم والتصميم بازاء وجوده قبل بدء العلاج •

ويعلق المعالجون الوجوديون أهمية على ما يسمونه بالحفرة presence بمعنى وجود المريض في حضرة المـعالج • وهم لا يرون في الحفرة مجرد موقف تعاطفي عابر بل علاقة حقيقية عميقة تؤدي الى فهم بعيد لوجود المريض • فلو شعر المـعالج أنه مجرد طبيب وأن مريضه مجرد موضوع للفحص والشرح فسيشعر المريض كذلك أنه مجرد موضوع • أما اذا أحس المـعالج أنه إنسان في علاقة مع إنسان ، أو Dasein يتعامل مع Dasein ، فسيحس المريض بهذه العلاقة الانطولوجية ، ويستيقظ فيه وجوده الخاص وحريته • وإذا كان على الطبيب أن يكتب علميا وخبرة كاملين ، فينبغي أولا أن يكون إنسانا •

ويفضل بعض المعالجين استخدام كلمة المواجهة على كلمة التحويل التي استخدمها فرويد ، اذ ليست المواجهة مجرد تعاطف وجداني ، ولا هي بخضوع المريض للطبيب ، أو محاكاته ، أو توحده به ولكنها كالعامل المساعد (الحافز)



العلم في الدولة العاقبة

منذ أن صاغ أفلاطون تصوره لمدينته الفاضلة والفكر البشري لا يكاد يخلو من تصورات لمدين «فاضلة» أخرى . قد تتفاوت من حيث تفاصيلها وأهدافها ، ولكنها تتفق جميعا في انها تجسيد لحلم الانسان في عصر معين بما يود أن يكون عليه نظامه الاجتماعي . ولم يقف الأمر عند حدود الأحلام ، فالفكر البشري لم يخل من محاولات متناثرة لاستهداف وضع مثل تلك التصورات النظرية موضع التطبيق العملي . وكان الاخفاق مصير تلك المحاولات جميعا التي ذهبت دون أن تخلف أثرا يذكر اللهم الا في كتابات المؤرخين . ولسنا بصدد تفسير ذلك الاخفاق وتبين مسبباته وعلى أي حال فان مثل ذلك الاخفاق لم يكن بعيدا تماما عن توقع أصحاب تلك المدين الفاضلة .

فالاسم الذي التصق بتلك التصورات النظرية ومحاولات تطبيقها كان «اليوتوبيا» وهي كلمة يونانية قديمة تعني اللامكان . ودلالة تلك التسمية غنية عن البيان فهي تعني أن تلك المدن الفاضلة لم تكن بالمشروعات الثورية التي تهدف إلى خلق مجتمع جديد على أرض الواقع ، بل كانت أحلاما رومانسية لا تتخطى - في أقصى صورها ثورية - حدود تخيل مجتمع جديد دون الحوض من قريب أو بعيد في سبيل خلق مثل ذلك المجتمع .

لقد عرفت البشرية العديدين النظم الاجتماعية الاقتصادية من العبودية ، إلى الاقطاع ، إلى الرأسمالية . ولم يحدث أن سبق التصور النظري التام لأي من تلك النظم ، قيام النظام بالفعل . وتكاد الاشتراكية أن تكون نموذجا فردا في هذا الصدد ، فهي الانجاز البشري الوحيد في مجال

اليمينية واليسارية • وتباين الصور التي تتخذها آثار تلك الانحرافات في مجال العلم • ويتوقف ذلك التباين على العديد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والايديولوجية، فضلا عن طبيعة كل علم ودرجة تطوره ومدى الحاجة الى منجزاته • ورغم ذلك التباين والتعدد فاننا نستطيع أن نحدد نطمين عامين لتأثير الانحرافات الايديولوجية على العلم في الدولة العقائدية :

أولا : خطر الذيلية

لقد كان حتما تاريخيا أن تكون الرأسمالية سابقة على الاشتراكية في سياق التطور التاريخي بل أن تكون تمهيد لها • وبالتالي فقد كان حتما أن تتبع العلوم الحديثة جميعا من المجتمع الرأسمالي تنشأ بنشأته ، وتزدهر بازدهاره • ولقد أحاط المجتمع الرأسمالي علومه بسياج فكري محكم محوره لثقوب حيادية العلم ، وانفصاله الكامل عما يدور بالمجتمع من صراع طبقي • واتخذ ذلك السياج الفكري العديد من الصور الفلسفية والعملية • ولم يكن بد للعلم في المجتمع الاشتراكي من أن يبدأ مسيرته من حيث وصل العلم في المجتمع الرأسمالي • وفي تلك الحقيقة البسيطة يكمن المطلق الأساسي لتأثير الانحراف اليميني على مسار العلم في المجتمع الرأسمالي متمثلا في خطر الذيلية •

يتميز الانحراف اليميني في مجال السياسة - ضمن ما يميزه - بتضييق الفوارق الأساسية بين الطبقات المتصارعة داخل المجتمع ، فضلا عن تضييق تلك الفوارق بين النظم السياسية الاقتصادية المختلفة والمتناقضة والأمر كذلك فيما يتعلق بانعكاس ذلك الانحراف على مسار العلم - فعلماء الدوله الاشتراكية يقدمون في ظل ذلك الانحراف على نقل العلم الرأسمالي بقضو وقضيضه نظرية وتطبيقا ، أسلوبا وأهدافا ، من المجتمع لرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي • بل أن ذلك الموقف قد يصل الى الحد نقل السياج الفكري الذي أحاطت به الرأسمالية علومها ، أعنى فكرة حياذ ولعلم حياذا مطلقا •

وبذلك فانه بحلول النقل محل الاستيعاب ، والتكرار الآل محل الاستمرارية الجدلية ، يتخذ العلم في الدولة الاشتراكية مسارا ذليا تابعا للعلم في الدولة الرأسمالية •

ثانيا : خطر الابتانر

ان من أبرز سمات الانحراف اليساري في السياسة عجزه عن ادراك الوحدة بين المناقضات

التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي اكتملت صياغة تصور النظرى لعام اولاً ، ثم وضع ذلك التصور العام موضع التطبيق في ممارسه عملية استمرت - وما زالت مستمرة - طيلة ما يزيد عن نصف القرن ، بل أنها تكاد أن تصيب عالم اليوم بصيغتها ، دون أن يكف القائلون على ذلك التطبيق - مهما اختلفت مشاربهم - عن اعلان وتأكيد التزامهم بالنظرية التي يقوم عليها النظام الاشتراكي • أعنى النظرية الماركسية •

ومن هذا المطلق يمكننا القول بأن قيام اندولة الاشتراكية الأولى كان ايدانا بيزوغ ظاهرة جديدة لم يعرفها المجتمع البشرى من قبل ، أعنى ظاهرة **انمولته العقائدية** اذا صح مثل ذلك التعبير • وتعنى بالدولة العقائدية في هذا الصدد ، تلك الدولة التي تبني نظرية تمت صياغتها بالفعل من قبل ، وتظل ملتزمة بها - أو محاولة ذلك - خلال ممارستها العملية لدورها • وليس يعنيننا في هذا المقام أن نتعرض للأسباب التي أدت الى بروز تلك الظاهرة أو لما نجم عن بروزها من آثار ونتائج • كل ما يعنيننا هو الإشارة الى أن تلك الظاهرة قد أدت - بظهورها - الى خلق تفاعل جدي بين النظرية بما تتضمنه من **تصورات عامة وشاملة ، والدولة بما يحكمها من مقتضيات عملية محددة** • ومثل ذلك التناقض الجديد بين **العقيدة والدولة** ، التي لم تعرف البشرية من قبل اللهم الا في بعض صور الحكومات الدينية في العصور الوسطى ، مثل ذلك التناقض كان لابد أن يثير في الدولة العقائدية الحديثة نوعا من المخاطر الايديولوجية والعملية لا تعرفه غيرها من الدول بصورتها تلك •

وأبرز تلك المخاطر الجديدة خطران : خطر المبالغة في التمسك بحرفية نصوص النظرية وما يخلفه من جمود عقائدي يؤدي بدوره الى انحراف يساري • وخطر المبالغة في الخضوع للمقتضيات العملية المتغيرة وما يخلفه من **مراجعة** تؤدي الى انحراف يميني • والترات الماركسي على بالعديد من التحذيرات ، والاتهامات ، والتفسيرات لكلا الانحرافين •

والعلم في الدولة العقائدية شأنه شأن العلم في أي مجتمع انساني لا يعدو أن يكون جزءا من بنية ذلك المجتمع ، ينعكس عليه ما يعتمل في ذلك المجتمع من صراعات وتناقضات ولذلك فان العلم في الدولة العقائدية يكون حتما عرضة لما يتعرض له مجتمع تلك الدولة من مخاطر الانحرافات



في المجتمع الرأسمالي من حيث ما يحكم تطورها من قوانين علمية . وبذلك فإن تمايز العلوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي ، إنما ينحصر أساسا في الموقف الفكري الذي يتخذه الإنسان العالم من قضايا تلك العلوم ، وما يترتب على ذلك الموقف من اختيار لموضوعات بعينها ، ولتفسيرات دون أخرى ، وما إلى ذلك . (أنظر لكاتب المقال : مجلة الفكر المعاصر - عدد أكتوبر عام ١٩٧٠ - علم النفس بين الطبقة والموضوعية) أما العلوم الانسانية فبالإضافة إلى أنها من نتاج الإنسان شأن بقية العلوم ، فإن الإنسان هو موضوع دراستها ، وبالتالي فإن لنا أن نتوقع قدرا أكبر من تمايز تلك العلوم في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي . ومن هنا فإن خطري الذيلية والابتثار يكونا أكثر تهديدا بالنسبة لتلك العلوم بالذات في المجتمع الاشتراكي

ثانيا :

لقد تأخرت نشأة علوم الانسان في المجتمع الرأسمالي نتيجة لما فرضته مصالح الرأسماليين من حرص على بقاء الانسان معتبرا ، والحيلولة دونه ودون فهم نفسه ومجتمعه فهما موضوعيا . ولذلك فقد شاب تلك العلوم في المجتمع الرأسمالي قدر كبير من التشويه والتحريف . والمجتمع الاشتراكي هو المجتمع الذي سيقضي في النهاية على اغتراب الانسان ، وبالتالي فهو المجتمع الذي سوف يحرر الانسان من تلك الأغلال التي كانت تقيد انطلاقه نحو فهمه لنفسه ومجتمعه فهما صحيحا . ومن هنا فإن على المجتمع الاشتراكي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، ألا وهي توفير سبيل شبيهة بالمهمة التي انجزها المجتمع الرأسمالي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، ألا وهي توفير سبيل الازدهار الحقيقي لتلك العلوم ، بعد اختفاء العوائق التي كانت تفرضها الرأسمالية على مثل ذلك

وتصوره مثلا أن التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا ، وبالتالي المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي ، إنما يعني وجوب تلاشي العلاقة بين النقيضين على كافة المستويات . ومن هنا فإن انعكاس ذلك الانحراف اليساري على مسار العلم في الدولة الاشتراكية يتمثل في خطر أن يصبح العلم فيها مقطوعا ، أصله بالتراث العلمي الذي حصلته البشرية على امتداد تاريخها الطويل .

إن علماء الدولة الاشتراكية قد يقدمون في ظل ذلك الانحراف ، وفي غمار محاولة التخلص من أدران الرأسمالية على التخلص من منجزاتها العلمية أيضا ، جريا وراء سراب محاولة خلق علم اشتراكي جديد تماما . وتكون نتيجة ذلك : إما محاولة البداية من نقطة الصفر وهو أمر مستحيل عمليا ، وإما محاولة تشويه العديد من الحقائق والمنجزات العلمية بحجة تجديدها .

ولقد شهدت الدولة الاشتراكية الأولى في وقت ما ماركسيين يؤكدون أن السكك الحديدية التي بقيت في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة أكتوبر كانت برجوازية لا يليق بهم استخدامها ، وأنه من الواجب تعطيمها وبناء سكك حديد بروليتارية جديدة ، بل لقد امتد ذلك الاتجاه إلى حد القول بأنه كان ينبغي خلق «لغة بروليتارية» جديدة لها قواعدها وفرداتها المختلفة عن اللغة القومية السائدة بوصفها «لغة برجوازية» .

وإذا كان هذان الخطران يمثلان أهم الأخطار التي تهدد مسار العلم بعامه في المجتمع الاشتراكي ، فإن تهديدهما يكتب أهمية خاصة بالنسبة للعلوم الانسانية ومنها علم النفس الصناعي . وترجع تلك الأهمية الخاصة فيما نرى إلى سببين :

أولا :

ليس من شك في أن ثمة فروقا أساسية تميز بين المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي ، وإنطلاقا من التسليم بوجود تلك الفروق ، وإنطلاقا كذلك من التسليم بأن العلم جزء لا ينفصم من بنية المجتمع ، تبرز قضية ضرورة تمايز العلم في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي . ولكن ترى هل نتوقع أن يكون ذلك التمايز بالنسبة للعلوم كافة بنفس الدرجة ؟ هل نتوقع أن تختلف العلوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي بنفس درجة اختلاف العلوم الانسانية ؟ إن الطبيعة المادية ، وهي موضوع العلوم الطبيعية جميعا ، لا تكاد أن تختلف في المجتمع الاشتراكي عنها

الازدهار . ومن هنا أيضا فان خطر الذيلية والابتئار يمثلان تهديدا خاصا بالنسبة لتلك العلوم في المجتمع الاشتراكي .

ولا بد هنا من تحديد واضح . فلقد اصيحت الاشتراكية هي اعملة السائدة في عالم اليوم . وامتد تأثير الفكر الاشتراكي متخطيا حدود الدول الاشتراكية الى الدول النامية ، بل حتى الى الدول الرأسمالية ، حاملا معه اينما ذهب مزايه ومخاطره . ومن هنا لزم أن يتركز حديثنا في هذا المقام على واحد نحسب من مجالات التأثير هذه . وقد فضلنا - لاعتبارات كثيرة - أن نبدأ بالحديث عن الدول النامية راجين أن تكون حديثنا بقية .

علم النفس الصناعي بين شقى الرحي

يتعرض علم النفس الصناعي ، شأنه شأن بقية فروع العلوم الانسانية لحظر الوقوع في متزيق الذيلية أو منزلق الابتئار . وسوف نحاول في هذه البجالة أن نشير الى أهم مصادر هذين الخطرين ومظاهرها في الدول النامية .

أولا : علم النفس الصناعي وخطر الذيلية

ينبع خطر الذيلية - كما سبق أن أشرنا - من متطلق فكري أساسي يقوم على القول بجياد العلم حياذا كاملا ، وانفصاله بالتصالي عن لطابع الاجتماعي والاقتصادي السائد في المجتمع المعين . ويتمثل هذا الموقف في وقوف الكثير من علماء النفس الصناعي عندئذ نقل التجربة الرأسمالية في ذلك . لعلم بجذائرها سواء من حيث المشاكل التي يتصدى ذلك العلم ليحتمها في المجتمع الرأسمالي ، أو من حيث ابناءه المتبعة في لبحث بل وحتى من حيث النتائج المستخلصة .

ويؤدي ذلك الموقف من الناحية العملية الى وقوع مثل هؤلاء العلماء في موقف شديد التعقيد والحرج . فبعد أن تكتمل اجاباتهم الأكاديمية بمشكلات وأساليب ونتائج علمهم في اطارها الرأسمالي يتلفون حولهم ، فاذا بتلك المشكلات التي أعدوا أنفسهم لمواجهةها آخذة في الذبول والتلاشي من المجتمع المحيط بهم . وذا بكل ما بذلوه من جهد للمتن من أكثر الأساليب فعالية في مواجهة تلك المشكلات يصيبح وكان لا طائل وراه على الاطلاق . واذا بهم والأمر كذلك يصبحون حياال منزلقين خطرين :

(أ) اما الاغراق في الانعزال عن مشاكل المجتمع الجديد التي قرضها تطوره الاجتماعي . مبررين انعزالهم بأن الظروف قد ألفت لهم في مجتمع

متخلف يابى أن يأخذ بأسباب العلم الحديث . وأنه ليس أمامهم ولأمر كذلك الا القناعة بعزلتهم أو البحث عن «مجتمع جديد متطور» غير مجتمعهم يمضون اليه بعدعلم ليفيدوه وليستفيدوا منه .

(ب) واما الاغراق في التلقيفية أي محاولةخلع ثوب التقدمية على مواقف لا يمكن أن توجد ولا أن تثار الا في المجتمع الرأسمالي . والأمر بسيط لا يتطلب سوى اضافته مقدمه للطبعات الجديدة من الكتاب القديم ، يتم فيها تمجيد للاشترائية والنظام الاشتراكي . ثم اضافة فصل جديد في نهاية الكتاب يتضمن عرضا لما قدمته وتقدمه الاشتراكية للعمل والعصال . ثم لا بأس من اضافة بعض الروش هنا وهناك . وليبق كل شيء فيما عدا ذلك على ما كان عليه : الافكار كما هي ، والنتائج كما هي . بل وحتى الامثلة أيضا فنظفل كما هي : بالدولارات والسننت والجنهيات الاسترلينية .

خطورة الذيلية بالنسبة لعلم النفس الصناعي اذن تتخذ مظهرين : الانعزالية ، والتلقيفية . ولنتناول الآن نموذجا يوضح ما نرمي اليه وليكن ذلك النموذج هو قضية الاختيار المهني باعتبارها قضية نظرية وعملية أساسية في كتابات علم النفس الصناعي جميعا .

هدف علم النفس الصناعي فيما يتعلق بالاختيار المهني هو ببساطة السعي للمواءمة بين ما تتطلبه المهنة من قدرات ، وما هو متوافر لدى الفرد من تلك القدرات . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف ابتكر علماء النفس الصناعي العديد من الأساليب العلمية المتخصصة لتحليل الفرد ، تعرفا على ما لديه من قدرات ، وتحليل العمل تعرفا على ما يتطلبه من تلك القدرات . الى هنا ولا مجال لخلاف . ولكن لأمر لم يكن ممكنا أن يقف عند هذه الحدود فقد كان ضروريا أن يبتكر علماء النفس الصناعي الأساليب المتخصصة لتحقيق تلك المواءمة المطلوبة باقصى قدر من الفاعلية . وهنا تكمن المشكلة فالأساليب التي تم ابتكارها في المجتمع الرأسمالي لتحقيق ذلك تدور حول قضية محورية أساسية هي التسليم بأن عددا كبيرا من الأفراد يتقدم لشغل وظيفة واحدة أو عدد قليل من الوظائف وأن دور الأخصائي النفسي هو اختيار أصليح هؤلاء المتقدمين للقيام بالوظيفة مستخدما في ذلك أدق الأساليب الموضوعية في الاختيار من اختبارات نفسية أو مقابلات شخصية فضلا عن المعادلات والقوانين الاحصائية الدقيقة المتخصصة

وفقا لذلك التصور ، وكما نشير كتب الإحصاء المتخصصة في هذا المجال ، فإنه كلما زادت عدد المتقدمين وقل عدد الوظائف الشاغرة ازدادت صلاحية وفعالية وموضوعية عملية الاختيار المهني .

ولم يكن من أسلوب أصح من ذلك الأسلوب بالنسبة لظروف المجتمع الرأسمالي حيث تفرض ظاهرة البطالة أن يكون عدد طالبي العمل أكثر بكثير من عدد فرص العمل المتاحة . ولكن ترى ماذا يمكن أن يقدمه علماء لنفس الصناعي بعد أن اتقنوا وتخصصوا في أساليب الاختيار المهني في مجتمع يتم فيه تعيين خريجي الجامعات والشهادات المتوسطة عن طريق الدولة ؟ بل ويسعى مستقبلا نحو تعميم ذلك الاتجاه ؟ ماذا يكون موقفهم في مجتمع تلتزم فيه الدولة صراحة بتوفير فرص العمل لابنائها جميعا ؟ أنهم يصبحون آنذاك عرضة للتردى في المنزلقين الحطرتين الذين أشرنا إليهما آنفا : إما الانفصالية ، والالتزم بالدفاع عن موقع ينحسر عنه الضراء تدريجيا لتخلفه نظريا وعمليا في ظروف المجتمع الجديد وأما التلقيفية بالاستمرار في المطالبة بضرورة الأخذ بمبدأ الاختيار المهني ومحاولة تأكيد أن ذلك المبدأ لا يتعارض مع الاشتراكية . وفي كلتا الحالتين فأنهم يدفعون عن قضية خاسرة موضوعيا .

ترى اليس من سبيل آخر ؟ فلننص خطوة أبعد محاولين طرح تصورنا لحل موضوعي ترى هل يجب علينا والأمر كذلك أن نتخلص من الانعزالية والتلقيفية بأن نلقى جانبا بقضية الاختيار المهني كاملة ؟ ان الأساس العلمي للاختيار المهني وهو تحليل قدرات الفرد، وتحليل متطلبات العمل تحليلا موضوعيا أمر يمكن بل وينبغي الاستفادة منه تماما . ولكن كيف ؟ ان ليديل الموضوعي - فيما نرى - للأسلوب الرأسمالي في الاختيار المهني ، هو الاستفادة من نفس وسائل ونتائج تحليل الفرد وتحليل العمل في إطار تكتيك آخر هو تكتيك **التوجيه المهني** .

ان الاختيار المهني يبدأ بالتعرف على ما تتطلبه المهنة من خصائص وقدرات ثم يحدد الوسائل الموضوعية لقياس تلك الخصائص ولقدرات لدى الافراد ، ثم يمضي بعد ذلك في عملية القياس هذه لاختيار أصح الافراد المتقدمين . أما التوجيه المهني فإنه يعكس الصورة فيبدأ بتحليل الفرد

متعرفا على قدراته وخصائصه مستخدما في ذلك كافة الوسائل الموضوعية لقياس النفس ، ثم يمضي بعد ذلك محاولا التعرف على أصح المهن التي تلائم ذلك الفرد ، فيوجهه اليها ، وأسلوب التوجيه المهني بهذا التحديد قد ابتكره علم النفس للصناعي في المجتمع الرأسمالي أيضا ، وان لم يطبقه الا بالنسبة لفئات محدودة متميزة يكون لابنائها حق المفاضلة بين المهن جميعا .

والامر بتلك الصورة يتطلب من علماء النفس الصناعي - فيما يتصل بتلك القضية - المطالبة بتغيير واقعهم بحيث تتحدد تلك المواقع وفقا لطبيعة التغير الاجتماعي الذي تم ويتم في المجتمع . أعني أن الصورة التي ينبغي عليهم تبنيها والدفاع عنها هي المطالبة بتسييد أسلوب التوجيه المهني وما يتطلبه ذلك من إنهاء تشتتهم بين مواقع العمل المختلفة . حيث يتطلب للاختيار المهني - كما سبق أن أشرنا - البدء من متطلبات المهنة وتجميعهم في المواقع المركزية التي تتولى الدولة من خلالها تشغيل ابنائها لممارسة عملية التوجيه المهني التي تتطلب - على العكس - البدء بالتعرف على خصائص الافراد .

ثانيا : علم النفس الصناعي وخطر الانتثار .

ينبع خطر الانتثار - كما سبق أن أشرنا - من وفوع العلماء في وهم محاولة خلق علم اشتراكي جديد تماما لاتشوبه شائبة رأسمالية قط . وتتجسد القضية بالنسبة لعلم النفس الصناعي في القول ببساطة انه علم رأسمالي لا يمكن له البتة في الاشتراكية . وإذا كان خطر الذيلية يؤدي - ضمن ما يؤدي اليه - الى عزلة علماء النفس الصناعي في المجتمع الجديد ، فإن خطر الانتثار يؤدي الى نفى صفة العلمية عن هؤلاء العلماء وبالتالي فهو يؤدي عمليا الى تضييق :

أ - الحيلولة دون خلق جييل جديد من علماء النفس الصناعي .

ب - وصم علماء النفس الصناعي الموجودين بالفعل بوصمة الرأسمالية ، وبالتالي دفعهم قسرا الى مزيد من العزلة والتلقيفية . ولنتناول أيضا نموذجا يعبر عما نرمي اليه . وليكن النموذج الذي نختاره نموذجا وثيقا ، لصلة بالنموذج السابق - أي بعملية الاختيار المهني - أو بالتحديد فليكن أحد الأسس العلمية الأساسية الكامنة وراء عملية الاختيار من الناحية

بحال أن يحتفظ الافراد بنفس المراكز التي يحتلوها على المنحنى لاعتدالي بالنسبة لكافة الحصاص النفسية . بمعنى أن الذين يحتلون مراكز متطرة بالنسبة لحاصبة القدرة ، لميكانيكية مشلا لا يتحتم أن يحتلوا نفس المراكز المتطرفة بالنسبة لحاصبة أخرى كالتفكير الحسابي مثلا . وبذلك ، فرغم أن الحصاص النفسية جميعا تتوزع بشكل اعتدالي ، الا أن لكل حاصبة نفسية منحناها الاعتدالي الخاص بها ، والذي يتوزع الافراد من حيث امتلاكهم لها وفقا له . وخلاصة القول اذن أنه ليس ثمة أقلية معينة من الافراد تمتاز في كافة القدرات والحصاص جميعا .

ثالثا : أن استخدانا لتعبيرى « الأقلية » و « الأغلبية » لم يكن الا من قبيل التسييط ولحقيقة أنه لا وجود لمثل تلك التعبيرات في دراسات علم النفس في هذا المجال . فدراسات علم النفس لا تكاد تتعرض لتلك الفكرة الا من خلال التعبير الرقى الاحصائى . فالمنحنى الاعتدالى ، نما يعنى لدى المشتغلين بعلم النفس أن حوالى ٦٨٪ من الافراد يحتلون مراكز متوسطة بالنسبة لكل حاصبة نفسية ، في حين أن حوالى ١٦٪ يتطرفون في اتجاه الزيادة ، وان حوالى ١٦٪ يتطرفون في اتجاه النقصان ، ون الفروق بين الافراد بالنسبة لكل حاصبة نفسية انما هي فروق كمية وليست كيفية .

رابعا : تشمل العلاقة بين فكرة المنحنى الاعتدالى وقضية الاختيار المهني في التسليم بأنه كلما كان اختيارنا أقرب الى حدود ال ١٦٪ المتفوقين ازدادت فاعليته . ولسنا على أى حال بصدد الحوضى في تفصيلات الاساليب الاحصائية الفنية المتخصصة التى ابتكرت لتحقيق ذلك غير أنه ينبغي الإشارة الى أن تطبيقات فكرة المنحنى الاعتدالى لا تقتصر بحال على مجال الاختيار المهني فحسب ولا حتى على مجال علم النفس الصناعى فحسب ، بل انها لتمثل الاساس الجوهرى للقياس السيكولوجى بعامة سواء في المجال الاكاديمي أو الصناعى أو التربوى أو غير ذلك من المجالات التطبيقية لعلم النفس .

تلك هي فكرة المنحنى الاعتدالى ، التي يرى البعض في غمار هجومهم على كل ماهو رأسمالى في العلم انها لاتعدو أن تكون فكرة رأسمالية طابعية خالصة : ليست هي الفكرة التي استغللتها الرأسمالية لافساق أبواب التعليم والعمل أمام أبناء الشعب ؟ ليست هي الفكرة التي اعتمدت عليها الرأسمالية كتبرير علمي

الفنية المتخصصة . اعنى فكرة المنحنى الاعتدالى . وليسمح لنا القارئ ، المتخصص بتسييط تلك الفكرة الاحصائية المتخصصة : ان الافراد يختلفون عن بعضهم البعض اختلافا كميما فيما يتعلق بقدراتهم ، فهناك افراد يتمتعون بقدر كبير من الذكاء أو من القدرة على حل المسائل الحسابية أو من القدرة على اقامه علاقات مع الآخرين ، وهناك أيضا افراد لا يمتلكون سوى قدر بالغ الضآلة من تلك القدرات جميعا . وبين هذين الطرفين يتراوح امتلاك الافراد لتلك القدرات . ونقوم فكرة المنحنى الاعتدالى على تأكيد أن الحصاص الانسانية جميعا تتوزع على الافراد توزيعا اعتداليا . بمعنى أن غالبية الافراد في كل مجتمع انساني يمتلكون قدرا متوسطا من الحاصبة المعنية ، وان عددا قليلا منهم يمتلك قدرا كبيرا من تلك الحاصبة ، وان عددا قليلا أيضا يمتلك قدرا ضئيلا من تلك الحاصبة . فبالنسبة للذكاء مثلا يكون غالبية الافراد في جماعة معينة متوسطة الذكاء ، في حين أن أقلية من الافراد تتطرف في زيادة ذكائها ، وأن أقلية أيضا تتطرف في نقص ذكائها . أى أن البهلاء والعباقرة ليسوا سوى أقلية في المجموعة المعنية ، في حين أن غالبية الافراد يكونون متوسطي الذكاء .

تلك هي الخطوط العريضة لفكرة المنحنى الاعتدالى ، وينبغي لكى تكتمل ملامحها بالقدر المرجو أن نضيف لتلك الخطوط العريضة مسات أربعة .

أولا : رغم أننا نستطيع أن نلتمس لفكرة أن غالبية الافراد يشغلون موقعا متوسطا من حيث خصائصهم النفسية وقدراتهم العقلية جسورا فلسفية بعيدة الغور ، ومشاهدات شخصية واسعة المدى ، الا أن انتقال تلك الفكرة الى مجال علم النفس قد استلزم السعى للتثبيت من تلك الفكرة بوسائل التجريب والاحصاء . وذلك هو ما حدث بالفعل . فترات علم نفس فيما يتصل بموضوع الفروق الفردية يفيض بالدراسات التي قام بها علماء شتى ، والتي أجريت على افراد من مجموعات عمرية مختلفة ومن ثقافات مختلفة وفي مواقف مختلفة والتي شملت - أو كادت - كافة ما يمكن تصوره لدى الفرد من قدرات وخصائص . وتؤكد تلك الدراسات جميعا - دون شكذوذ أو استثناء - أن تلك القدرات والحصاص تتوزع بين افراد المجتمع المعين توزيعا اعتداليا .

ثانيا : أن عمومية فكرة المنحنى الاعتدالى لاتعنى

لدعوى تفوق أبناء الرأسماليين على أبناء العمال بل وتفوق البيض على الزنوج من واقع نتائج الاختبارات النفسية ؟ ثم أليست هي الفكرة التي ترى استحالة أن يكون البشر جميعا ممتازين وبنفس لقدر ؟

فليكن كل ذلك صحيحا ، وهو صحيح بالفعل ورغم ذلك لا ينبغي - فيما نرى - المسارعة الى ادانة فكرة معينة لها أساسها التجريبي والاحصائي من موقع ايدولوجي فحسب دون الوقوف على نفس الارض التجريبية والاحصائية . صحيح ان الرأسمالية قد استغلت الاختبارات النفسية القائمة على فكرة المنحني الاعتدالي في تمييز أبنائها في التعليم . وصحيح انها استغلت نفس الفكرة في القاء الألاف من العمال في الشوارع نهبا للبطالة . ولستنا بصدد التعرض لكيفية تمكن الرأسمالية من تحويل تطبيقاتها لفكرة المنحني الاعتدالي تحقيقا لاغراضها فذلك أمر سوف يؤدي بنا حتما الى الدخول في العديد من التفاصيل الفنية المتخصصة التي لايتسع لها هذا المقام . والسؤال في النهاية هو ما الذي كنا نتوقعه من الرأسمالية - أو من غيرها - سوى السعي بكافة الوسائل لتحقيق مصلحتها ولضمان المزايا لأبنائها ثم ما العلاقة بين كل تلك الاستغلالات والتطبيقات وبين جوهر قضية المنحني الاعتدالي ؟ ان جوهر المشكلة فيما نرى هو : هل القول بأن الممتازين من أفراد جماعة معينة وبالنسبة خاصة معينة لايد أن يكونوا قلة يتعارض بشكل أو بآخر مع أي مفهوم ثوري أو تقدمي .

ان الفكرة فيما نرى فكرة سلبية تماما في جوهرها . بل انها تتفق مع المفهوم الماركسي لا عن كفاءات الافراد بشكل عام فحسب بل حتى عن توزيع ألوعى الطبقي بين أبناء البروليتاريا والا فما معنى أن ينتقى حزب البروليتاريا افرادا بعينهم ليكونوا أعضاء فيه ؟ بل ما معنى قول لينين في كتابه «خطوة للأمام وخطوتان للخلف» وهو بصدد الحديث عن ضرورة وجود حزب يكون طليعة للطبقة العاملة : «اما أن تصبح الطبقة كلها تقريبا في حالة تستطيع معها أن ترتفع حتى تبلغ درجة من الوعي والنشاط مثل فصيلتها الطبيعية ، فان التفكير في مثل ذلك هو ضرب من المانيولية» . ومانيلوف هو أحد أشخاص قصة جوجول «الأرواح الميتة» والتعبير يطلق على السذيين يتحدون عن أحلام ضخمة ولايصنعون شيئا . ألا يعني ذلك انه حتى الوعى الطبقي - فيما يرى لينين - يتوزع توزيعا اعتداليا بين أبناء البروليتاريا بحيث يصبح جزء منهم فحسب بمثابة الفصيلة الطبيعية الأكثر وعيا ،

وجزء منهم أيضا لا يكون لديهم من الوعى الا قدر ضئيل ، في حين أن غالبية أبناء الطبقة الذين يشدولون جمهور تلك الطليعة يتمتعون - و بدرجات متفاوتة - بقدر متوسط من الوعى الطبقي .

ثم هل يمكن أن تعنى فكرة المنحني الاعتدالي - كما يرى البعض - أن الركن الذى يسفله الفرد على ذلك المنحني قدر مفروض عليه لايمك منه فكأكا ؟ ليس ثمة علاقة - فيما نرى - بين فكرة المنحني الاعتدالي وفكرة تثبيت المراكز هذه . بل ان مناقشة تلك الفكرة تدخل بنا في مجال جديد ومختلف تماما هو : هل الخصائص الانسانية موروثة أم مكتسبة ؟ والى أى حد ؟ . أما فيما يتعلق بفكرة المنحني الاعتدالي فانها في حد ذاتها لاتعارض - بل ولا تتعرض - لقضية إمكانية أن يغير الفرد موقعه على المنحني ولا أن يرتفع المنحني بكامله من مستوى الى مستوى أعلا دون أن يفتقد شكله الاعتدالي .

فكرة المنحني الاعتدالي اذن فكرة علمية موضوعية صحيحة تماما فيما نرى . ترى اذن ما الذى يمكن أن يؤدى اليه ذلك الموقف المتعسف منها ؟ انه لايمكن أن يؤدى سوى الى نتيجتين : تخلف العلم ، وعزله العلماء ولستنا في حاجة الى مزيد من التفصيل في تناول هاتين النتيجتين .

علم النفس الصنعاى والمسار الصحح :

لعلنا قد اطلنا الحديث عما يتهدد مسار علم النفس الصنعاى من مخاطر . وعذرنا ان هذا الموضوع يطرح بهذه الصورة للمرة الأولى فيما نعلم . على أى حال فقد بقى أن نتحدث عن طبيعة المسار الذى ينبغي أن يتخذ ذلك العلم . والمسار انما يتحدد فيما نرى بعاملين :

١ - طبيعة موضوع العلم .
٢ - طبيعة القضايا والمشكلات التي تبرغ في ذلك المجتمع في المرحلة المعينة من رحل تطوره .
ومن خلال تفاعل هذين العاملين يتحدد المسار الذى ينبغي على العلم أن يتخذه في المجتمع المعين . ترى ماهى طبيعة موضوع علم النفس بعامة ؟ ان موضوع علم النفس فيما نرى هو دراسة جوهر الطبيعة البشرية كما يعبر عن نفسه في مظهرين أساسيين هما : الشعور والسلوك . والاشترابية تسعى فى النهاية الى تغيير الانسان . بمعنى أن تغيير قوى الإنتاج وما يستتبعه من تغير في علاقات الإنتاج لابد وأن يؤدى فى النهاية الى أحداث تغير فى طبيعة الانسان . وليس بعيننا في هذه الصدد أن نحدد ماذا كان ذلك التغيير يمس جوهر تلك الطبيعة البشرية وقوانينها أم أنه قاصر على محتوى

مظهري ذلك الجوهر أعنى الشعور والسلوك .
فذلك الموضوع - رغم تسليمنا بأهميته القصوى
يخرج عن حدود ما نحن بصدده . كل ما يعيننا
هو تأكيد أن الاشتراكية بما تحدثه من تغييرات في
البناء التحتي إنما تهدف في النهاية إلى أحداث
تغيير في البناء الفوقي ، الذى يضم فيما يضم آراء
الأفراد وافتكارهم وعاداتهم وتقاليدهم وما إلى ذلك
ما يندرج تحت مقولتى الشعور والسلوك .

ولقول بأن تغيير الإنسان هو الهدف البعيد
الذى تسعى إليه الاشتراكية ، قول دقيق تماما
نظريا وعمليا . صحيح أن تغير ذلك القطاع من
البناء الفوقي ، الذى يتضمن مشاعر الإنسان وانماط
سلوكه إنما يتم ببطء وبالتدرج ، ولكن إنجاز
ذلك التغيير هو في النهاية الضمان الأكيد لحماية
كافة التغييرات الاقتصادية التى تم إنجازها في
البناء التحتي . ولذلك فليس غريبا أن يقول لينين
في تعريف شهير له للهدف النهائي للمجتمع
الاشتراكي بأنه ليس سوى خلق ذلك النظام الذى
تتكون في ظله لدى الأفراد عادة القيام بواجباتهم
الاجتماعية دون حاجة إلى أي من أجهزة القمع .

ومن هنا فإن دور علم النفس - وغيره من علوم
الإنسانية - هو رصد ما يطرأ على الإنسان من تغير
في المجتمع الاشتراكي . أو بعبارة أخرى المساهمة
في تحديد مدى نجاح ذلك المجتمع في الاقتراب
من هدفه النهائي أى تغيير الإنسان .

ذلك عن طبيعة العلم والمجتمع بعامة . ترى ما
هى إذن طبيعته القضايا التى يطرحتها المجتمع
في سعيه نحو الاشتراكية التى يمكن لعلم النفس
الصناعى أن يسهم في حلها ؟ القضايا عديدة تفوق
الحصر ، أول نقل أن المجال لا يتسع لها جميعا .
ولذلك فسوف نقصر على تناول قضيتين نرى أنهما
تحتلان مكان الصدارة في ذلك المجال مع مراعاة
أن تكون احدهما قضية نظرية عامة والاخرى قضية
عملية مباشرة .

أولا : ذبول الاقتراب :

يجمع كافة منظرى الاشتراكية منذ كارل
ماركس حتى اليوم على أن الاقتراب هو سمة
المجتمع لرأسمالى ، وأنه لا فكاك منه الا بقيام
المجتمع الاشتراكي . ترى ماذا يعنى الاقتراب
بالنسبة للمشتغلين بعلم النفس ؟ إنه شعور الفرد
بالبضايع ، والعزلة ، وعدم الفاعلية ، والوحدة ،
والتضاؤل ، وعدم الانتماء . مع كل ما يصحب
ذلك وينتج عنه من سلوك عدواني مدمر تجاه
المجتمع ككل ، وتجاه الآخرين ، بل وتجاه الذات
في النهاية ، وسلوك انسحابى قضاى من المجتمع

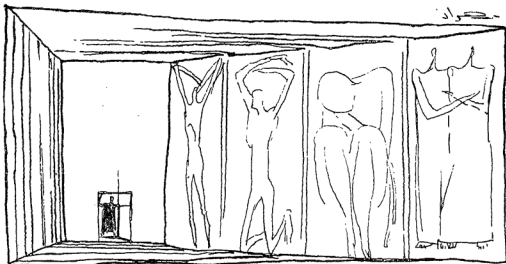
عامة ، ومن الافراد الأقربين ، ثم من الذات في
النهاية . تلك هى أهم المظاهر الشعورية والسلوكية -
للاقتراب . وإذا كان المجتمع الرأسمالى حرصا
على بقاء الإنسان مغتربا ، حرصا بالتالى على
الحيلولة دون دراسة الاقتراب دراسة علمية
موضوعية ، فإنه ينبغي على علماء النفس في
المجتمع الساعى نحو الاشتراكية ابتكار الأساليب
والوسائل التى تمكنهم من الرصد الكمي لتناقص أو
تزايد ذلك الاحساس بالاقتراب لدى أبناء المجتمع .
ويمكن لهم - بل يجب عليهم - فى هذا الصدد
الاستفادة من كل ما أنجزه العلم فى المجتمع
الرأسمالى من وسائل احصائية وأساليب شتى
للفياس السيكولوجى .

ومن الطبيعى أن العبء الأكبر من تلك المهمة
سوف يقع على عاتق علماء النفس العاملين في مجال
الصناعة بالتحديد . فمنبع الاقتراب فى المجتمع
الرأسمالى كان يكمن أساسا فى أسلوب الإنتاج
الرأسمالى التمثيل فى الصناعة فضلا عن أن
الصناعة هى السمة السائدة فى المجتمع الاشتراكي
أيضا .

ثانيا : زيادة الإنتاج :

لاشك أن زيادة الإنتاج هدف أساسى من أهداف
الاشتراكية ، بل لعله الهدف الذى يحتل فى
النظام الاشتراكي نفس مكانة التى يحتلها هدف
زيادة الأرباح فى النظام الرأسمالى . وزيادة
الإنتاج كذلك هدف حتمى للدولة النامية . ورغم
اختلاف المضمون الاجتماعى الذى تتم من خلاله
تلك الزيادة فى الحالتين ، الا أنهسا على أى حال
لا يمكن أن تبلغ غايتها الا بالسير فى خطين
متوازيين : التطوير التكنولوجى لأساليب الإنتاج
من ناحية ، ورفع كفاءة العاملين من ناحية أخرى .
ولعلنا لسنا فى حاجة إلى تأكيد أن السير فى ذلك
الخط الاخير أعنى رفع كفاءة العاملين لا يمكن أن
يتم على الوجه المرجو الا بالفهم الصحيح لاحتياجات
العامل النفسى ، والتقدير الدقيق لحوافزه ،
ومعرفة أفضل السبل العلمية لتدريبه ، وأفضل
تنظيم لأوقات الراحة والعمل بالنسبة له ، وقبل
كل ذلك ضمان أن يوضع الرجل المناسب فى المكان
المناسب لقدراته واستعداداته .

ومن هنا ، ولتحقيق ذلك كله ، فإن الحاجة تكون
ملحة إلى استيعاب وتطوير موضوعات محددة فى
علم النفس الصناعى كسيكولوجية التعلم والدوافع
والحوافز ، والتعب ، وأساليب تحليل الفرد
وأساليب تحليل العمل ، وطرق التوجيه المهني ،
وأسس الروح المعنوية وما إلى ذلك .



التحليل النفسي والمجتمع الإنساني

أحمد عصام الدين

مثلة في فروم وهورني وسوليفان وآخرين ، التي أرجو أن
اتناول حديثها في مقال قادم .

ان اول ما يسل فرويد بالمجتمع في مفسر التحليل
النفسي انما هو حديثه عن الجماعية في الظواهر النفسية .
فقد كان يقاسم يونج القول بما يدعى «اللاوعي الجماعي» ،
ثم ارت تخد عبر القرون ، يظهر في الفرد دون تلقين له ،
تدخل فيه « لا نزعات فحسب بل ميول ومحتويات فكرية ،
فضلا عن آثار ذكرى التجارب التي مرت بها الاجيال السابقة»
فكان ، أي فرويد ، يقترن قيام نفس جماعية ، ان صح
التعبير ، او ان شئت فقل ضرب من العقل الجماعي ترتاليه
هذه «البقايا» جميعا ، حتى ان الاحساس بالذنب على سبيل
المثال « ذنب ارتكاب جريمة ما » قد يبقى حيا ويؤثر على
القوم من اهل الحاضر ، ولعل المقارنة بين الطرفين ، فرويد

لعل المعارف بمؤلفات فرويد يذكر ان اول كتاب له
يطبق المعرفة بالتحليل النفسي على المشاكل الاجتماعية
والانثروبولوجية ، واعنى كتاب : التويم والتأبو قد رأى
النور عام ١٩١٣ ، وانه قد اعقبته كتب اخرى لها خطرها
نخص بالذكر منها كتاب : «سيكولوجية الجماعات وتحليل
الذات» وكتاب «الذنية ومتاعبها» و آخرها كتاب «موسى
والتوحيد» ، لا يكاد يفرق بين الواحد والاخر في حساب
الزمن عقد من قرن .

وانما ذكرت هذا لاني اريد ان اناقش في غير اسباب
نظريات فرويد في اصل مجتمع البشر وفي طبيعة الجماعات
وقياداتها ، بل وفي الحضارة عامة ، الى مارانه المدارس
التحليلية الاخرى والمشتغلون بالانثروبولوجيا ، ممن تأثروا
به فاختلوا عنه دون ان اعرض لنظريات المدارس الامريكية

ويونج ، ونفذا على كثير من حقيقة الامر هنا . انسا نجد ان فرويد لم يستخدم في العلاج النفسى العقل الجماعى سالف الذكر استخداما مباشرا على حين يقوم ذلك العقل الجماعى في صاحب نظرية يونج ، بل وفي اسلوب العلاج الذى يتبعه ، ونجد مرة اخرى ان فرويد يصر على شيء من الرموز الجماعية التى تألف بعض حصية حياة الفرد انقياسه ، من (الرموز) بصفة عامة ، الى حد لا يراه يونج ، ونجد في نهاية المطاف ان المفهوم الفرويدى « مفهوم محدود للغاية قوامه صور رمزية معينة الى جانب حصية تجارب الاولين» في الوقت الذى يرى فيه يونج اللاوعى الجماعى محيطا هائلا يتحرك فوق صفحته النفس او الذات تحرك شيء لا خطر له البتة . ولذا نحن اردنا ان نقف على رأى علماء النفس من أهل هذا العصر في الموضوع ، فنحن واجدون البعض لا يكادون يستخدمون هذا المفهوم في عملهم والبعض الآخر يرفضونه رفضا باتا . غير انه لا يفتونا ان نذكر هنا قول الدكتور أ . س براون في كتابه «فرويد ومن بعده» * ان مدرسة ميلان كلين تبرز بل تؤكد على الرمزية البدائية التى تستبين في مرحلة مبكرة جدا من حياة الفرد حتى ليكاد يعتقد المرء ، وقد راق له هذه النظرة ، ان للرضيع احساسا فطريا بما يتعاق بالصلة الجنسية ودخوله دنيا البشر « بيد ان هذه النظريات تثير امام الباحث صعابا علمية جمة تؤرق جفنه حقا ، وان كانت بظيعة الحال لا تحرك ساكنا من جانب أولئك الذين يأخذون بها . من ذلك على سبيل المثال ان النظرين ، نظرة فرويد ، ونظرة يونج تتطلب كتابتها ان «يقبل المرء بيمدا ورائة الشخصية المكتسبة التى يرفضها البيولوجيون المعاصرون في أية صررة من صررها» ، حتى اتنا نتجد ارست جونز وهو الذى يقف من فرويد وعوف هكسلى من دارون ، صاحب نظرية النشوء والارتقاء ، يتناقض عن رأيه ماوسعه ، ينهى على فرويد هذا ويقول : « ان كتابات فرويد البيولوجية قد افسدها كثيرا تمسكه بصعرة بسيطة للنظريات المارك في الوراثة التى عفا عليها الزمن في عين الناس» ، على انه مهما يكن من شيء فانه من غير العقلون ان نطلب اخذ انه يوسم اية نظرية في التطور ان تفسر لنا الوراثة بقايا ذكري تجارب الأرومة الخالية) وننقل الى القرارى بعض نظريات يونج في اللاوعى الجماعى في واحد من أهم كتبه :

(ان الحياة النفسية هى عقل اسلافنا القدامى ،هى نهجهم في التفكير في المتمدن ، وهى اسلوبهم الفكرى تجاه الحياة والدنيا والارباب والبشر . . وكما ان الجسم ان هو الا نوع من متحف لتاريخ تكوينه ، كذلك العقل ، وليس هناك فيما نرى ما يبرر الاعتقاد بان النفس بما لها من كيان

* وهو الكتاب الذى يستقى منه كاتب المقال معظم مادته ، وخاصة حيث يتناول الكلام موضوع الصلابة بين

خاص وتركيب معين انما هى الشيء الوحيد في هذا العالم الذى لا تاريخ له ابعد مما يتجلى في صورها الفردية ، وحتى العقل الواسع ، لايمكن ان ننكر عليه تاريخا يمتد حبله خمسين قرنا من الزمان في بطن المافى العميد . غير ان تلك اللاواعية ليست طائفة في السن جدا فصحب بل وقادرة على النمو نماء يزداد فيدخل بها بطن المستقبل الى مثل ما فعلت من شوط العمر في هذا الوجود» وبهوى يونج في حديثه فيقول :

(ان النفس تزداد على مر القرون بصورة لاتحدها) ولاكاد ارانى بحاجة الى القول ان يونج فيما سقت من حديثه حتى الآن انما يخفيها على حد قول الدكتور براون ، ان يفصل العقل عن الجسم لم يعود يقيم الحجة على انه لا كان الجسم قد تطور وهو في تطوره انما يحمل آثار ماضيه المتطور في كيانه الحاضر فان العقل لايد هو الآخر قد سلك سبيلا ممثالا ومن ثم فينبغي ان يكشف عن آثار تطوره النفسى ، في الوقت الذى لايقننى فيه الامر افتراض انه قد اعترى جسم الانسان نقر في آية صورة كانت منذ ان جاء الى الارض ، وبمقد هذا الاضطراب الفكرى عند يونج الى ان القررة القائلة بازدياد النفس على القرون تخلط بالاحظاظ السيكلوجية بالاحظاظ الاجتماعية بدلا من ان تظلمها بالاحظاظ الفسيولوجية ، لانه وان صدق القول بان كلا من التجربة الانسانية والمعرفة الانسانية يزداد ازديادا سريعسا قرنا بمسده قرن فانه لا علاقة لهذا بالتغيرات العقلية وانما تكون علاقته ان كانت ثمة علاقة بالثقافة الاجتماعية التى مؤداها ان كل فرد من النور اليرم عليه ان يضع في راسه قدرا من المعلومات اكبر كثيرا مما كان يتعين فعله على الاجيال السابقة . بل الامر يذهب الى ابعد من هذا - فلو ان احدا رآى اننا اذا اخذنا رضيعا صحيح البنية سليم العقل من اية قرية من قرى الهند مثلا او اينا به من الاسكيمو فربيناهه تربية مصرية ونسأناه نشئة مصرية - فان هذا الرضيع ان يستحيل طفلا مصريا اى ل يكون مثل اطفال مصر في كل مايتعلق بالحياة النفسية ، اقول لو ان احدا رآى هذا الرأى ، لجاز ان يكون على صواب فيما يرى، ولكن الذى لايجوز او يشق ، هو ان يجد صاحب الرأى بين المشتغلين بعلم النفس او البيولوجيا شخصا واحدا يستطيع ان يرى رأيه في صسورة ما . ولم ؟ لان التطور يجزى عبر ملايين السنين لا الآفها في بطن دون بطنه السخلفة ، وهو يجزى بطريق الانتخاب الطبيعى القسام على اوجه التباين الصمدية والتغيرات التى ليست في الجسبان وانما ادخلنا حامل المنية في الاعتبار هنا ، فان الرأى ، ان كان ثم اثر ، انه يجد من سلطان الانتخاب عن طريق الحد من المنافسة على نحو مماثلين ان العقل لايمس بين جنسيه افكارا فطرية ما بل ولا اصول افكار من النوع المقعد الذى يتحدث عنه يونج (كما يقول دكتور براون الذى نتمتعنا عليه كثيرا) في مقالنا هذا «العقل فيما نعرف قد تطور في الزمن الذى نعرفه عن طريق تراكم تجربة اعوام خلقت .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنا لانجد عالما واحدا يؤيد يونج في قوله بلا وعى عرشى ، إذ لا يتوفر لدينا ، بل لا يقوم هناك دليل ما ، على أن «الزاد البيولوجي» لاى جنس يختلف في أساسه عن ذلك الذى توفر لاي جنس آخر ، بيد أن أقرب ما هو الى هذه المشكلة ، إنما هو الإنسان لا يستطيع أن يتركه متى وكيف جاءت ، أى المشكلة ، وأصبحت موضوع أخذ ورد في الوقت الذى لا يقوم فيه خلاف ما حول حقائق الموضوع كله من حيث تفسيرها وحينما لا يكاد يشق على كل ذى عقل سليم أن يتبين حقيقتين : الأولى أن الطفل أو الإنسان البدائى قد يفسر الكون المجهول ، فيما يقول براون «في حدود الموقف العائلى المعروف» والثانية أن ذلك المخلوق «يحمل معه ميراثه من طرائق تفكير الماضى وتجاريه» . حقيقة أن رد الفعل عند الإنسان السوى يكون فطريا في أحيان كثيرة على نحو ما نلمسه حين نبتسل ، أى رد الفعل ، جهازا وقائيا يدرأ الخطر على صاحبه على نحو ما ترى مثلا في الطفل الذى يبدي الانزعاج عندما يطرق أذنه صيرت فسوفاء عالية ولكن هذا ليس وحده الذى يخفى علينا من شأن النفس ، فالفهموض يكتشف كذلك ما ترى من ضرورة فمسل المرء شيئا ما حين يقرصه الجروح أو يحرقه اللعاب ، فبعض صور التفكير الرمزي التى لا تقوم على التجربة المباشرة ليست في حقيقة أمرها صورا غير غامضة فبعض ولكنها صور لا يمكن غض الطرف عنها حتى أننا لشعر أحيانا كثيرة أن عالم النفس التحليلى إنما يذهب بعيدا بل إنه ليحترف عن طريقه أمدا طويلا لكي يعتقد «أما هو بسيط البساطة كلها» . ويحرفنى هنا مثال يتفق بعالم النفس الكبير رانك : «لماذا يصر ، أى رانك ، بل ويصر آخرون معه على أن الإوعية التى نستخدمها في حياتنا اليومية تمثل الرجم الذى يحتوى غيره ، في حين أنه لا سبيل لنا البتة الى تصور وسيلة احتواء أخرى ؟ وأشد غرابة من هذا ، نسال 13ما يصر أهل التحليل النفسى للأطفال على أن الطفل الذى يدفع بقطاره خلال نفق مثلا إنما يمثل الجماع بين أبية وامه ، بينما لا يكاد يستطيع طفل ما أن يسلك حبال قطار ونفق بين يديه سلوكا يفاخر فيما ترى أحد امرين : إما أن يدفع الطفل بالقطار داخل النفق ، ويلخص رانك وصحبه الى أية نتائج يرونها ، وأما أن يشتم كليهما معا وهو ما يحدث أحيانا أثناء الشيطان رانك والآخرين .

ويغنى بنا الفرض القائل أن الطفل لابد أن تكون له بالطبيعة أفكار فطرية من هذا الضرب مما أبرزه رانك وصحبه ، ويقضى بنا الى النتيجة المنطقية القاطلة بأن الفرد الذى يتركه فرد النفس في نفرة ما في لفصه أو حتى الطائر الذى يفعل التل إنما لابد أن تكون له المشكلة نفسها التى للطفل .

وقد يمكن القول بأن ما سقت من الكلام هنا إنما يمثل خصلة من خصال المدارس التحليلية لم ترق لعين

أهل العلم فباعدت بين الفريقين وأضى « أسلوب الأخذ بأسباب فكرة يتقصاها صاحبها » ويوم وراهما في فراغ علمى مديد لا تبلغ به حيث يعتك بنظرة أخرى تختلف عن نظرتة قليلا أو كثيرا ، فهو إنما يظن بعفى في طريقه وكان « كل فكرة أخرى حرمت الوجود » وإذا نحن اردنا أن نمثل لما نقول هنا ، فإنا لن نسمى الى قول أهل العلم في الذكاء والدائرة أو في تطور الطفل أو في حقل الأثرولوجيا أو غيرها فى نطاق هذه المجالات كلها لا تكاد نلقى على نقاط التقاء أو صدام واختلاف مع الافكار الأخرى في هذا المسار ، ونحن نعلم علم اليقين أن هذه كلها قد تناولتها الدراسات العلمية المستفيضة ، وتبلورت فيها أروم ونظرات لها خطرها الى يومنا هذا . بيد أنه إذا كان هناك ما نخلص اليه هنا من هذا كله فإننا هو أن المحلل النفسى لا نظرا لا يكاد يرى رأيا غير رأيه هر ، أو يعتقد بأسبقية شخص آخر فيه ، على أن فرويد – والحق يقال – يمثل في الواقع الاستثناء الوحيد هنا ، فقد دلت كتاباته على أنه كان قارئا كبيرا – أحاط بكل ما جاء في علم النفس في القرن التاسع عشر وأثرىوبولوجيته مما شكفت منه نظرياته الكبرى يوم خرجت الى حيز الوجود ، وليس كذلك يونج ، الذى وإن كان قد قرأ شيئا من العلم لحدث فإن كتاباته لم تنفج بشء منه ، بل أنها أقرب الى « التماهة الكبرى » في رأى الكثيرين لا تبلغ الى شيء بالضارب في بيدها ، فالت « تنتقل فيها » على غير أرادها ، من حديث مرض الجنون أو التدهور العقلى الى حديث الشئون التيونونية التى يتكاتف من حولك لظلمها فإن طويته طريقها أشرفت على « عالم الصوفية الهندية أو الصينية » فهو حديث « مختلف الوانه » قليلة فوساره : « ومن هنا لا يشير غرابة أن لم يترك يونج أثرأ باقيا على من جاء بعده في علم النفس الاجتماعى والأثرولوجيا حيث كانت تقوده غابته فيما يغلب على ظن المرء . غير أن فرويد هو الآخر لا يسلم من المؤاخذة على طول الخط هنا أيضا ، فإنه وهو الذى خلف أثرأ بعيسدا على عمل من أتي بعده ، لم تكن يجارى الزمن الذى بعش فيه فيلعب على كل جديد في مفسممار مصرفة زمامته بالمعلم الاجتماعية خارج نطاق نشاطه . ولئن ذكر فرويد فيما ذكر من الكتب التى قرأها ، مؤلف وتر « غرائز القطم في السلم والحرب » ، فلما لا نرتوت ، فيما يعلم القارىء أغلب الظن كان نسيب أرنتست جوز .

الأثرولوجيا والتحليل النفسى :

ولقد كان للمحللين النفسيين الذين هم الأثرولوجيون كذلك موقفا معروفا حيال فرويد هنا . فقد استخدم اثنان من كبارهما (إبراهيم كارنر وجيزروديم) استخدم كلاهما نظريات فرويد على نطاق واسع على أن

ما رافقه من فرويد لم يكن في الواقع ما قاله في نطاق
الانثروبولوجيا وهو النظرى الذى « لا يبرح مقصده »
فيما يقول براون ، قد ألهمه اصراع فرويد على أهمية
تجربة سنى الرضاعة وطبيعة اللاوعى العقلية بينما
هو لم ينفذ كثيرا مما قاله روميو عن نمو الليبيدو
وعن الجنس . اما روميو ، وكان أشبهد زيمتسا من
قربنه وأكثر تجربة ، فقد شدد أكثر وأكثر على تجربة
سنى الرضاعة اذ اتخذ موقف كلين . على ان كليهما ،
كاردنر وروميو ، لم يستعن كثيرا بنظريات فرويد الاجتماعية
كما رفض كلاهما الاخذ بنظرية اللاوعى الجماعى او العقل
الجمعى ، مما يلغى دوره الخطير في بناء فرويد النظرى .
واذا كان ثمة استثناء لهذا ، فنظرته في الاحلام التى
تستخدم اللاوعى الجماعى « بارله العقل » ليفسر حدوث
الرموز الثابتة . والجدير بالذكر هنا ان فرويد كان
يرى في مؤلفه (تفسير الاحلام) اهم كتاب وضعه في حياته ،
واليوم نقبل القول بالاحلام « طريقا ملكيا الى اللاوعى »
وجها من اوجه التحليل النفسى الكبرى وما الرمز الا
وسيلة « مؤذن للريجات المحرمة للذات » غير العاقلة
اللا وعية ان تتجلى في صورة خفية في الشعور في الوقت
الذى كانت لايد ان تصادم متطلبات الذات العليا (النفس
اللوامة) الاخلاقية . فوظيفة الحلم ان « يحفظ النوم عن
طريق السماح للريجات بالتعبير عن نفسها في صسرة
لاصدم الذات تتوقف الثائم العالمة) ومن ثم فان ما يحدث
هو ان « محتوى الحلم التجلى » اى الحلم على نحو ما
يتذكره المرء عند استيقاظه يختلف كثيرا عن محتواه
الكامن واعنى «اللائحة اللاواعية» . ومهما يكن من شئ فانه
لا يمكن ان يستبين المحتوى الكامن عن طريق عملية
التسداعى الحر رغم الحقيقة القائلة بان هذا المحتوى
الكامن قد اخفته « بحرص بالغ عمليات التكثيف والتنجية
والتشكيل التشكىلى والرمز الثابت » ويصح ان نفسر هنا
معنى هذه الالفاظ والعبارات الاخيرة حتى يتضح للقارىء
معنى الكلام وهو ينفى في قراءة المقال . اما التكثيف فيعنى
« ان بعض اجزاء المحتوى الكامن قد تركت جانبيا فهى
لا تؤلف جانبا من الحلم وان ثمة عناصر تشترك في صفة
عامة قد تداخلت بعضها في بعض حتى ان الشخص يظهر
في حلم قد يكون صورة مؤلفة من أكثر من شخص في الحياة
الواقعية » (1) . « انه فطمة من ان تسوارى عن
العين في مكان الهمية عناصر لها دلالة عاطفية كبرى فاذا
هى جانبية واذا اخرى أقل شانا تحتل مكانها وذلك حتى
تغفى أهميتها على العالمة » واما التشكىلى فيصفه
فرويد قائلا : « انه فطمة من صورة واقعية لذنة يرتد
اصيها الى صوت كلمة» وتضرب مثلا : «الظباطة العالمة(2)

يرتبط بطريق تداعى الافكار الحر بذكرى صديق ينشر
مقالا يعرض في موضوعه الملالات الخارجية . فالثائم هنا
يقف موقف صاحب المقال اذ كان يستعرض حياته هو في
تحليله . « بقى بعد هذا الرمز الثابت ، ونجد ان فرويد
هنا بلغت النظر بل والاهتمام الى اعتقاده بان « بعض
طرائق التعبير الرمزى في الاحلام لها معنى ثابت لا يمكن
تحليله أكثر من ذلك » اذ كان ، اى المعنى لا يتعلق بفرد
وانما ينسحب على الانسانية قاطبة على ان المعانى فيصا
يرى فرويد نفسه جنسية عادة وكانها كل هذه الاستار
لا تكفى فتراها تجمع من حولها اطراف ثوب الغموض الاخر
الذى تلقيه على المعنى عملية ختامية تعقد تحليل الاحلام
تمقيدا كبيرا - تلك هى سرد قصة الحلم . فحين يصحو
المرء من نومه يستعيد محتوى حماه الكامن ولكن عقله
لا يلبث ان يبدأ العمل ليفسح على مالا يذكره على وجه
الدقة شيئا من النظام والترتيب المنطقى ليس للحلم منها
نصيب في الاصل فاذا هو ، اى الحلم ، قصة معقولة من
اولها الى اخرها قل ان يكون للاصل ، اعنى اصلها ،
عن تسلق جبل عال يرى من فوق قمته منظر الارض من حوله
حظه من هذا كله . ومن ثم فالمحتوى الكامن يخفيه المحتوى
الظاهر ، وهذا يشوه وجهه مرة اخرى سرده التمتع المرتب
بعد ذلك .

ويغضى بنا حديث مشكلة الرمز الى مفهوم فرويد
عن «ارث» الانسان (المعطل) . ان الرموز الثابتة وفق
هذه النظرية لم يبلغ اليها انسان على الاطلاق ، كما انها
ليست وفقا في الواقع على الاحلام وحدها فحنج نجدها
تلك في الميثولوجيا وكتابات الجن وفي الفن والدين وفى
مجالات كثيرة غيرها « ولا فويتنا هنا ان نذكر ان الرقابة وفى
الاحلام تستخدم لفة لم تعد تستعمل ، لفة « تهيات عن
كتب للتعبير عن رغبات ممنوعة تهوج بها صفحة اللاوعى »
فاذا هى خافية على العقل الواعى لدى الفرد قد
استطاعتها .

ويغضى فرويد انه والمدينة تعضى على طريق تطورها
غدا من الفسوروى ان تكبت الرغبات والحواض الدنالية التى
ظلت ترهى في صفت متمثل تريد ان تتحقق «وهذه الرغبات
على اختلافها ماين عدوانية وغير ذلك لم يكن يد في رايه من
اخفائها وفقا لدرجة المنية التى بلغ اليها القوم في زمن
بعينه . وانا لنجدها في صورتها الخفية تلك في الميثولوجيا ،
فحنج تقع في الخرافات والاساطير على موضوعات مثل قتل
الوالدين والخصي والوحوش المترسة والملالات الجنسية
غير الطبيعية في صورة بقاء وضوحها بتقدم الزمن» - ولقد
جرت محاولات عديدة في الماضى ، فيما نعلم ، تستهدف
الكشف عن اصول الخرافات وقصص الفولكلور إلا انها
كانت في معظم الاوقات «تصف ولا تعالج» فكانت تفسر ما لعله
اتى بالاسطورة الى الوجود دون ان تفسر لماذا ينبنى لهذه
الخرافات ان توجد بل لماذا ينبنى محتواها غير مالوف للمرء

(1) كتاب براون : « فرويد ومن بعده » .

(2) المرجع السابق .

على هذه الصورة . اننا نعلم ان النظرية التاريخية تقول ان هذه الحوادث التي تصفها هذه الحكايات مستمدة من التاريخ الفعلي أو الواقعي الذي شوه وجهه النقل ، فعين افرق زيوس داني في سجنها بسبل من الذهب كان مايلب منا المؤلف فيما ارى ان نعتقد ان هذا الفعل يمثل اشروته رحاسها على ان هذا ليس كل ما يمكن قوله هنا في شأن هذا السنج القديم من قصص الانسانية فهناك اخرون يرون ان الاساطير وحكايات اسوب وما اليها لا تمدو ان تكون قصصا ذات مغزى وليكن هذا المغزى مغزى اخلاقيا على نحو ما نجد في خرافات اسوب على وجه يقطع كل شك في فربه ، أو هي رمزية تمثل احدانا طبيعيا لها دلالتها الخاصة . فالزنا الالهى على سبيل المثال قد يمثل لدخول الشمس كل يوم في الفجر والشمس كما نعرف منذ اهل هذه الاساطير ذكر والفجر انثى ، كما تحكى قصص الموت والبعث مواراة - البدر في الارض وقيامه ثانية في الربيع نباتا يشتد عوده لا يلبث ان يزهر وينبع وهكذا ، ولا يستعمل في الحقيقة ان نذكر هذا كله هنا دون ان يلغ بخاطرنا طيف عالم فقه اللغة المعروف مكس مولر - الذي يقترح القول بان الالفاظ اليومية قد استحالحت أسماء (فقد كانت الشمس تسمى يوما «ابوللو») وكان الفجر يدعى «داني» حتى ان القول بان الشمس تتبع الفجر انما يؤدي الى الاسطورة القائلة بان ابوللو «يسطر» يشتد في اثر داني، وليذكر القارئ مرة اخرى ان الشمس ذك وان الفجر انثى) . على انه لا يفتونا هنا ايضا ان نسجل رأيا يعارضه اى يعارضه مولر ، رأيا ياتي من رجل له وزن في المقصود واثم الباحث البريطاني الكبير اندرو لانج فقد اول هذه الاساطير والخرافات كلها على انها قصص لا تزيد ، حاول الانسان من طرفها في بدايتها الاولى ان يفسر معنى هذا الوجود .

على ان هذه كلها نظريات علمية باكرة ، ولانملك في خاتمة العطف الا ان نقول ان هذه الخرافات والاساطير التي ظن البعض انها مهدت الطريق الى الطقوس لم تكن على حد قول لورد ريجلان غير ما تولدت عنه الطقوس ذاتها ، فهي «تقوم مقام الطقوس المسرحية في الدراما التي تتعاقب الطقوس الدينية» ، فرجلان يرد خرافة اوديب على سبيل المثال الى جريمة قتل أو زنا جرى في الاصل من اجل تجديد شباب الطبيعة .

ومهما يكن من شيء فانه ليس هناك ما يدعو في الواقع الى افراض ان هذه النظريات جميعا لا اساس لها من الصحة ، الا الواضع ان الخرافات قد خرجت الى الوجود ، ويمكن ان يتناولها التسديل فتعود حكايات اخلاقية تستخدم استخدام « العلم الاولى » او تختلط بها عناصر تاريخية ووصاف اشخاص حقيقيين . ولعل خرافات «الجنس» بخاصة قد افترت بالطقوس الزرامية والمجاولات السحرية لزيادة المحاصيل في الماضي ، بل لها تختلط بها او تفتقر في حاضر بعض الامم - ومن اللافت هنا ان فرويد

لم ينكر الخرافات جميعا بل يرى فيها رأيا خاصا فهو عنده «لا تمدو ان تكون صوراً للخيلات اللغوية الاساسية بكاد لا يخفيها عن العين شيء مما يشترك فيه الناس جميعا» .

ويتضح هذا كل الوضوح في الميثولوجيا الكلاسيكية ، وفي المسرحيات المؤسسة عليها ، مما كتب المسرحيون الاثريون في الاسس الجيد اتمثال بروبينيس وسوفوكلس ، وفي الخرافات التي يزيد القدماء في البداية ، وفي الحكايات الشعبية التي يقل نصيبها من طابع عقليته أهل المدن في زماننا ، « فكلاهما تكشف عن تشابه ملحوظ في المحتوى : حكايات قتل الاب والزنا مع الام والخضى والمقاب والثراب وقتل الام وبتر اعضاء الجسم وغيرها وكلاهما تؤلف ميثولوجيا العالمين في افطار الارض المختلفة . وعلى هذا فان دور المحلل النفسي هنا بل ما يتعين عليه فعله هو ان يفسر كيف قامت اوجه التشابه هذه على ان هذا ينبغي الا يذهب بنا بعيدا فعلى نحو ما بينا في فخر هذا المكان انما يقوم هذا كله سمة مشتركة في سيرة الحياة الاولى فالطفل الصغرى في طوف عقدة اوديب يروى ان يقتل اياه حتى يزنى مع امه واذا يخشى ان يعضيه ابوه تقوم في نفسه افكار «التعويض وغضاب النفس الخ» وما اوديب وهو يعنى نفسه الا شخص يعبر عن نوعة غائرة في جوف النفس تحته على التعويض . ونذكر هنا ان نظريات كلين فيما يقول دكتور براون «تعين على تفسير قصص اكلت لحوم البشر وبتر الاطراف وقتل الام والصفوان الاولى في اسباب اذ كان الشعور العدائى تجاه الام في نظرية كلين يقوم قبل الاحساس بالراهية للاب في مرحلة عقدة اوديب وقبل ان يرتد هذا المدون التي على الام - ثانية على الطفل في صورة ساحرة شريرة لتلهم من تقابل من الاطفال باسنان طويلة» غير انه من واجبا ان نذكر هنا ان الطفل في الاصل هو الذي حاول ان يفتري اسمه ، وكان فرويد يعتقد بان الناس في حقبة من دهر حياة الانسانية اوغلت في القمم « كانوا يعيرون في حال لا يبالون فيها بالزناعات الذاتية ولا بالدوافع الجنسية . ولم تكن لهم القدرة في تلك الفترة بطبيعة الحال على خلق خرافة ما - كما لم تدع حاجة اليها » فلم يكن هناك ما يقتضى « الكبت » .

ومن ثم فقد مضى فرويد ياتي بروافده لعلهم من علم غيره مثل المؤلف الضخم « الفصن الذهبي » للسبر جيمس فريزر ونظرية التوتمية التي جاء بها د. سميت ، وبعض نظريات دارون ، ومضى ، اى فرويد ، يفحص التشريعات الاجتماعية يريدان يسير غورها ويبلغ كنهها متمعقا فيها الى جذورها التي تغيب في جوف الحياة الانسانية ، كما تقضى تهريم الزنى في ضوء هذه النظرية : كان فرويد يرى ان دارون من ان اول طراز للنظرية : كان فرويد يرى انى الاول الذي تحدث عنه دارون وبين ملاحظه ، وفيه يقوم مقام الاب ، وعلى راسه ذكر قوى متين يحكمه حكما مطلقا . وكان ذلك الاب هو الذي يخضع الذكور الاخرين لسلطانه كما كانت النساء جميعا طوع بسانه . واذن فقد تبين على الابناء ان يعيشوا في طاعة عمياء يسكوه عن كل ميل

او نزعاً الى عصيان حتى جاء يوم نارت فيه نفوسهم فلفضوا عنها غبار اللؤلؤ والهبوط وقاموا متحدين يقتلون الاب وياكلون لحمه . ونحن نعرف حق المعرفة ان هنالك شعوباً بدائية كثيرة في جهات مختلفة من العالم (العيش في جماعات يشملها توتوم ثم حيوان مقدس يحرم قتله أو نبات مقدس يحرم أكله) . على ان العادة جرت في المناسبات أن يقيم أهل العشيرة حفلاً يقتلن في أنثائه الحيوان المحرم وياكلون لحمه وهذا الإجراء في الواقع لا يعدو أن يمثل التقس الذي يؤديه القوم في حينه وهذا التقس في نظر فرويد إنما يمثل تمثيلاً رموياً قتل الاب وتخليد ذكرى الجرم الكبير فمن وراء الشعور بالكراهية ، للاب يقوم شعور غير واضح قوامه الحب فالبناء هنا إنما يكفرون عن خطيئتهم بعد اقدمهم على الإثم ويعوضون عنه، هذه الحاجة هي التي أدت الى تحريم قتل الحيوان التوتوم وتقديسه على أنه رب العشيرة وتشريع الحفل الذي يعاد فيه تمثيل الفعلة الشنعاء في صورة تقس من طقوس الجماعة على أنه لما كانت النساء هن سبب الجريمة الاصلى فهن يشكلن خطراً بما يقوم من منافسة عليهن بين الابناء مما قد يؤدي الى ارتكاب جريمة القتل مرة أخرى واذن فنحن نرى هذا المجتمع البدائي يعمد الى منع الزواج بامرأة من النساء اللواتي أطلق سراحهن ، ويقيم شريعة تحرم القتل داخل نطاق العشيرة ، ومن ثم فقد أصبح امرأ اجبارياً أن يتزوج الرجل فتاة من غير بنات القبيلة فعرم الزنا وسنت قوانين تحرم الزواج من صلة دم وبذا لم يعد التنافس من أجل نساء العشيرة يهدد نظامها الاجتماعي واذن ففكرية فرويد في ضوء هذا الكلام تفرض أن المجتمع إنما قام بفعل الحاجة الى الحد من نزعات الانسانية الجنسية والعذوانية « وان وظيفة المجتمع هي اساساً المنع» بل اننا لا نلبث أن نراه بعد ذلك يشرع في فرض واحد اصل المجتمع واصل الدين واصل القانون والتوتومية وتحريم الزنا والطقوس والخرافات وما إليها . «فالقانون وفق نظريته» يعد النزعات الجنسية والعذوانية والدين والاستعورة والطقوس تخليد ذكرى الجريمة وتخفف وقع اللذبة . وما المجتمع عنده الا «جهاز الضبط» لهذا كله . واذنا على مر الزمن تفضى الاساطير بنا الى دراما سجيليس وسوفوكلس التي لم تبرح تستخدم مادة الخرافات تلك والتي تلقى ظلالها القائمة شديدة حيناً خافتة حيناً آخر على المسرح الحديث .



ولاظن أنه قد فسرت نظرية قبل فرويد هذا كله او حتى حاولت أن تفعل .

الدين :

يمثل الدين وجهة صراعات الانسانية اللواعية والارتفاع بها على الصعيد الكوني « فهو اى الدين في جانب منه يمد النفس بعاجتها مما يشبع رغبتها ويرضيها بديلاً عن «اللزعات الاولية» وعوضاً عنها ، وهو في جانب آخر ، يقوم

مقام قوة ضاغطة أمرته ناهية تكبت النزعة البدائية . ترى ماذا يرى فرويد في الدين ؟ انه يقول : « ان العنيفة والكبت والمنع والامراض العصبية والمجتمع بطبعم وميله المتزايد نحو مزيد من المسقط أو المنع يمهّد الطريق الى شقاء الانسان اكثر فاشك ، واذا هو يسقط الى ما يرضيه بديلا عما فقد ، فإى صورة أو صور يتخبط هذا الرضاء ؟ ان صورته هى الشراب والتدخين وتعاطى المخدرات والأغراق في التسدين والحب ، وليس التسمى في هذا الصدد الا صورة منه ممكنة للفتة المختارة وحدها دون غيرها . (١) فاذا حظ الانسان منه قيود العنيفة ، وعاد سيرته الاولى ، كان «وحشا كاسرا لا يقرب من بآله التفكير في القضاء على اخيه الانسان».

وقد تبع رائك فرويد في التفكير في أصل المجتمع والدين ولكنه ، اى رائك ، ارتد بكل شيء الى «المستقراس» الانسان ، الى مقره الاول ، رحم امه . فوفقا لنظريته ، كانت وظيفة الاب في القطيع الاول ، صورة المجتمع الاولى ، ان يعترض طريق رغبات الابناء في العودة الى الام والميل قائم في صدمهم لايشفى غليله الى المقي الى الام عنوة» . واذا اعترض الاب رغبتهم على هذه الصورة فقد قتله الابناء ثم هم نزولوا عن الام التي تارت الرغبة اليها في نفوسهم من استخدم الثتان من كبارهما (ابراهيم كاردنر وجيزا وهيم) طويلا ، غير انه من واجبنا ان نذكر هنا ان الطفل في الاصل قبل ، ويعنى رائك فيقول لنا ان الصغير ، أصغر الابناء ، هو وحده الذى يؤذن له بالعودة الى الام ، اذ كان أخسر من سفل الرحم ، ومن ثم ، وعلى هذا الاساس ، فهو البطل في ميتولوجية القوم ، ويمثل تقوئه في انه يأتى في الآخر ومن ثم فانه يزحزح الآخرين عن الطريق الى الغاية ، وانه الابن الاصغر ، مرة أخرى الذى يصبح قائدا بعد قتل الاب ، وبعد مضي فترة انتقال تتولى فيها الام حكم المشيرة . ولما ان نعلم ان في دولة ترأسها الام ينبع الحق والعدل من اوجه الحماية التي تسقط الام ظلها ، الا وهى «الرحم» . اما في دولة يقوم على رأسها الاب فيالحاكم هو الذى يمنح العودة الى الام واذا حلق الام وشرقا يستحيل مع الوقت احترامها للحاكم» . وفي ظل هذا الوضع تنوثر السيادة العائلية المتزايدة من جراء الرغبة في القضاء النساء حتى تبقى ذكرى «مسقط الرأس» اى الرحم «بعيدة» عن الاذهان . على انه لما كان دوام الحياة من الحلال ، فان الرغبة تتجدد بين الجن والجنين في العودة الى الام وتقوم الثورات ضد السلطان – سلطان الرجل . والدين في ضوء هذه النظرة «يبطل في النهاية الى حقاى كائن أول معين يسقط حمايته فيهرج اليه كل تعب من الحياة» . اليه يرجع من هو دونه في طلب حياة مستقبلية تتمثل في مخيلته في صورة الجنة التي ضاعت منه . وما «الجنة الفاضلة» هنا أغلب الظن الا الام ورحمها . وتضرب لنا المسيحية خير مثال على صحة النظرة :

(١) كتاب فرويد : المدنية وناموسها .

فلاين يصيح الله والام الاولى هى مريم بينا «الاب الاول هو رب الجحيم» وما الصلب فيما نرى الا عقاب على الشوذة ضد الاب يعقبه البعث اى الميلاد من جديد ولعل في مقدم المسيح تمثيلا رمزيا للبطل الذى غزا مسقط رأسه ، اى عاد الى موطنه الاول ، جانب امه . ويعنى رائك ، يؤكد نظريته هذه ، فيقول : ان الفن مثلا يتخط اصوله من تقليد نمط الشخص ذاته واصله من العوادم الامومى ، فالأوعية جميعا قد أبدعت أول امرها على صورة رحم الام نقلده ، وتقلد في مرحلة تالية الظل ورأسه فانت تجد آنية الزهر لها بطن واذان ومنقار وغير ذلك – فكل كشف جديد لايعود ان يكون استجداء شيء كامن في النفس أول امره فالناسك على سبيل المثال ان هى الا أرحام واقية وما السيوف والبنادق الا عضو التفكير عند الرجل . وعلى العموم فقد كان رائك يرى في التطور العصارى انسحابا تدريجيا من فكرة مسقط الرأس الى صور من التسمى على هيئة بديل من الحلال «الاولى» .

أخصارة :

ومنذ هذا القرن عقده الثانى وعلماء الانثروبولوجيا يولون اهتمامهم الى العمل الجسدى في حفن الحفصارات البدائية ودلالة صحة هذا الكلام ما قام به مالىونفسكى في جزائر تروبراندت وما فعل فريث مع التسيكويان وما صنع ديكون ولابارد في ماليكولا وما انجزته مرجريت ميدون ديفرز وراكليف براون في بقاع أخرى من الارض . فكل قد عاد من حفن عمله في جهة من العام وفى جمعته صاحبها طيبة من العلم بخصرات ابقار الامم وان تآثر صاحبها في النظر اليها بما قال فرويد . فالواقع انها لم تكن تتفق في نواح كثيرة وما اى به فرويد . فقد وجد مالىونفسكى مثلا في جزائر تروبراندت حال حيساسة لا يلى الاب في ظهها شؤون الطفل وانما الخال معا دعاه ان يقبول ان عقيدة اوديب قد تنزل عن أهميتها المطلقة في نظر الناس . غير ان قوله هذا عرضه للنقد من جانب روهيم الذى قال : « لو ان مالىونفسكى لم يكن له علم مسابق بنظريات فرويد وطرائقه كيف كان يتناهى له رفض نظرية اوديب ؟ وكان روهيم يقبل بنظرية فرويد في القطيع الاول – وان كان قد رفض القول بلا وى عنصرى بانها اقواله على البحث القائل ب « طفولة الانسان المتأخرة » وتلخص نظريته في الفقرة التالية المتقطعة من مقاله بعنران « التحليل الجسدى والانثروبولوجيا» . يقول روهيم : « ان أهداف التسميات البدائية النزيمية لا تاتى بحال من الاحوال بينتسا وامتباراتها العملية فهى سلسلة من الحلول التي تقدمها جماعات انسانية مختلفة لعراعات اوديب وما قبل اوديب في موقف الطفولة» . والنمو من وجهة نظر اللاوى انما هو محاولة استرداد « فردوس » الطفولة « المققود» وان طرائقنا الخاصة ببقية مرآة الواقع والانسجام منه انسا تقوم على اختراعات أو ابتكارات وما هذه سوى صورة

متسامية لصراعات مواقف الطفولة . والحضارة ذاتها
انما هي خلق شيء بديل ، وهذا الشيء البديل بعض صفاته
نارسيسية وبعضها الآخر شيواني . ويمثل كلا الام والطفل،
وهو في هذا مثله مثل « ميكائيم » اللعب فهو ضرب من
الدفاع ضد قلق الانفصال القائم على الانتقال من الوضع
السلبى الى الوضع الايجابى ، فالانسان هو الحيوان
الوحيد الذى ينتج طعام غذائه ، ويعيش بالتعاون مع
غيره ، بما يتمثل في موقف الام والطفل المشترك . ويقول
براون في هذا الصدد : « ان هذا القول يحمل آثار افكار
كلين ورانك ، كما انه يؤكد نظرية سولوى الفسائلة بان
الحضارة تتماق بالحركة (اللعب) ، وان التعاون يبتثق من
مركز الام والطفل المشترك .

النفسية » ويعرف كاردرن وزميله لنتن بنساء الشخصية
الاساسى على انه : « ضميعة خصائص الشخصية التى
تتفق والتشربعات التى سنتها حضارة ما » . وهى بهذا انصم
« طرائق تفكير ومجموعات افكار وتكون ذاتا عليا ومواقف
تجاه المخلوقات فوق الطبيعية » ومن ثم فهى تمثل من اوجه
الشخصية تلك منبها التى تميز بين اعضاء الهياشات
الحضارية المختلفة .

ويدعو ذكر الشخصية الى ذكر الطابع ويعرف هذا
الاخرى بانه : « الميل الخاص في كل فرد ناحية هذا المستوى
الحضارى » وبعبارة اخرى فان الاحوال الخاصة التى تغلب
على حضارة يعينها تميل الى التناج طراز خاص من الفرد
له سمات سيكولوجية تتفق وهذه الحضارة وتناسبها .

هذه « الشخصية الطبيعية العادية » في حضارة يعينها ،
هى كيان الشخصية الاساسى ، وما يتباين من هذا الشيء
المشترك مما يميز بين فرد وآخر في نطاق حضارة واحدة ،
ويقوم فرديته ، هو ما نرصه بالطابع . ويحاول لنتن
وكلهلم وآخرون ، ان يوفقوا بين مذهب فرويد القائل
بشخصية ثابتة على الدوام ، تتجدد خلال السنوات الخمسة
الاولى من حياة الفرد ، والحقيقة القائلة بان الشخصية
تختلف فيما يبدو في بعض النواحي . فتراهم يتحدثون عن
الشخصية على انها تتالف من مناطق تختلف الواحدة منها
عن الاخرى ، فهم يتحدثون مثلا عن « منطقة نوية » فيها ،
ويتولون ان الثغرات في تلك المنطقة وان كانت تغيرات
تأقية في حد ذاتها الا انها تعدل سياسة الشخصية وهى من
مجموعة « اما - او » - بمعنى انها على شيء من مفترق
طرق دائما بين امرين . ويضيفون الى ما تقدم ان مراحل
الحياة الكبرى للانسان تتطلب دائما تغيرات نوية على ان
هذه تصحبا تعديلات سطحية شيئا ما بالنسبة للمركز
الاجتماعى والدور الذى يقوم به الفرد صاحبا مما تتوقفه
كل حضارة من اشخاص من جنس معين بلقوا سنا معنا
ويشغلون وظيفة معينة . . ؟ » .

على انه مهما يكن من شيء فان لكل حضارة من
الحضارات نفس الخواص التى لكل شخصية من
الشخصيات من حيث مناطقها المختلفة مما اسلفنا المثل
عليه . ولعل يجوز لنا بعد ذلك ان نصور اى حضارة من
الحضارات ، والحضارة تقوم من المجتمع مقام الشخصية
من الفرد ، ويجوز لنا ان نورها على هيئة « لفر هائل يتالف
مركزه من قطع متداخل بعضها في بعض بصورة بلغت من
الدقة متناها ومن اخرى اقل حظا من النظام والترتيب ،
سائبة بل حتى من قطع لا ترتبط مع بعضها البعض على اية
صورة » و « تشكل المنطقة الوسطى او النوية للحضارة »
على نحو ما يقع في الشخصية الاساسية للفرد « مقاومته
للشعر » ونقصى نسوق الكلام على الجاز فتقول ، انه اذا
زحزحت قطعة من اللغز ذلك من مكانها ففى وسعنا ان نحل
محلها اخرى مماثلة تماما . ونسوق مثلا :

على انه لايد من ابراز حقيقة ان نظريات روهميم
وفرويد ورانك يكاد يرفضها كل الرفض جميع العاملين في
حقل الانثروبولوجيا بمعزل عن التحليل النفسى ، واعنى
اولئك الذين لا يكادون يحتاجون الى اية نظرية فرويدية
تتعلق تعلقا مباشرا بالانثروبولوجيا . الا انه لايقوتنا هذان
سجل ان كثرة منهم قد استخدمت مفهوم فرويد الخاص
باهمية السنن الباكزة في تكوين الشخصية او هى افادت
من نظرياته المتعلقة بالبيولوجيا . ومن بين هؤلاء - ساير
وكارندر الامريكاني . وما دنا بصدد ذكر العاملين في حقل
الانثروبولوجيا ومدى علاقتهم بالفكر الفرويدى لقله يكون
من الخيران نتحقق موفهم من فرويد عامة ومن التحصيل
النفسى خاصة فلا يشق على القارئ الوقوف على صحة
هذا الموقف ودلالته .

يرتد الانثروبولوجيون الى ثلاث طوائف : اولئك
الذين يفضون على طريق فرويد الى النهاية وعلى راس
هؤلاء روهميم وقلته اخرى ، واولئك الذين يستخدمون
المفاهيم الفرويدية الى حد بعيد الا انهم لا يسلون البتة
بآرائه الاثنى وبيولوجية ، وفي مقدمة هؤلاء كارندر وكلاهلم
وساير وفي النهاية اولئك الذين لا دخل لهم بنظريات فرويد
في كتب - او قليل ، ولعل هذه الطائفة الاخرى تمثل غالبية
العاملين في حقل الانثروبولوجيا وخاصة في بريطانيا
وبقية اوروبا .

الحضارة وطراز الشخصية :

ويعتقد اهل البحث الان ان الحضارة او اسلوب
الحياة لكل مجتمع يتجه الى التناج طرازات مختلفة من
الشخصية ويبنى كاردرن في كتابه « الفرد ومجتمعه » مفهومه
عن « بناء الشخصية الاساسية » فيجمع فيه بين « نظرة
نفسية تحليلية وبين التحقق من ان العوامل الحضارية
والبيئية قد تلعب دورا خطيرا هي الاخرى في تحديد الظاهرة

إذا جرت في مجتمع ما محاولة لمنع الصيد مثلا وكان هذا - أي الصيد - يولف قوام النشاط الحيوي بين الأهلين ، واتصل المنع عن طريق الضغط فقد ينحل المجتمع جميعه - ولعل هذه الصورة تكون حقيقية أكثر من غيرها إذا مثلنا بها المجتمع بدائي . وإذا فاته في ضوء هذا الكلام، يتبين على صاحب أية محاولة من هذا النوع أن يضع في المكان الأول من الاعتبار الدور الذي يلعبه لوبن النشاط في المجتمع ككل . وأياما كان ، فإنه بوسنا في مثل هذه المنطقة سالفة الذكر من حضارة ما أو شخصية ما ، بوسنا فيما يقول براون أن نهر قطعة بأخرى نضعها مكانها - وقد يتم هذا عنوة وفهرا إلا انه (لا مطاردة هناك في الحالين فيصيب القطعة المشار إليها الدمار من حيث هي كل يؤدي عمله » .

الحضارة في رأى آخرين

يبد أن الفرض الفرويدى القائل بثبوت الطبيعة الانسانية مما سقنا حديثه قبلا - بدأ ينزل عن مكانه كثيرا في رأى علم النفس منذ عام 1930 حين قامت روث بندكت وعرجريت ميد بسلسلة من الدراسات البيولوجية بينت كنتاجها فيها كم هي مرنة طبيعة تلك الطبيعة الانسانية ، وكم هي كذلك عندما تلاحظها على شساشة خلفية مختلفة حضارتها . فقد وجدت مرجريت وهي عالة انثروبولوجية أمريكية ، وجدت أن العاصفة النفسية التي تحتاج المرأة الشابة والجهد الذي يسم عبور البلوغ في المدنية الغربية لا وجود لهما في حياة الغنيات في ساموا حيث تسمح العادة بالتجربة الجنسية المبكرة وتوافق عليها التقاليد ، وبالمثل فلا يمكن أن تقوى الاختلافات الجنسية بين الذكر والانثى الى عوامل بيولوجية فطرية كما فرض فرويد ، فقد وقعت مس ميد في ربوع غينيا الجديدة على قبائل متجاورة مختلفة حضاراتها تكشف عن اختلافات في السمات الجنسية بين الذكر والانثى تبلغ أحيانا ما يعكس الدور الذي يلعبه كل منهما مما تعرفه « فالتمثل الأعلى بين الأرابشيين مثلا هو الرجل المعتدل المستجيب - التزوج من المرأة المعتدلة المستجيبة والتمثل الأعلى بين النديموريين هو الرجل العنيف ، العدوانى التزوج من المرأة العنيفة العدوانية وفي القبيلة الثالثة وتدعى تشيمولوى تقع على النقيض التام للموقف الجنسى الذى تقول به حضارتنا فالمرأة هي الشريك الذى يتسديد الموقوف ويدبر الامر كله ، بينما الرجل هو من تقل مسؤوليته وهو الذى يعتمد في الناحية العاطفية على شريكه الآخر » .

ولاتفق هذه الفروق الحضارية حيث هي وإنما تمتد

(1) كتاب : مرآة الإنسان « بقلم كليلد ككلوبم » .

تدخل كل مجالات الشخصية وتعود نكته على مايلقته ميد من معرفة بهذه الحضارات فنقول: «ان الأرابشى يتعاون مع غيره ولا يتعدى على أحد وهو سمح لطيف مع صفاره أما النديمورى فقط غلبت القلب منه انيم . ان الأرابشى لا يروى له العدوان ، كما ان الغامرة والانتزاز بالذات وروح التنافس والمغضب كلها لا تلقى قبولا لديه ، حتى ان مجرد منظر لشخص نازل ليصده صدمة عميقة «والاطفال عند الأرابشى لا يتزل بهم عقاب أبدا ، وتوى من يتولى امرهم يقول لهم في مستهل عهدهم بالحياة ان كل شيء في هذه الحياة طيب وجبيل» فهذه فاكهة طيبة وهذا منزل طيب وذلك خال طيب وهكذا أما بين النديموريين ، فالحال مختلف تماما . فالنتظيم الاجتماعى لهم يقوم على نظرية من العدا الطيبى القسام بين أعضاء الجنس الواحد ، وعلى الفرض القائل بان «الروابط الممكنة الوحيدة بين أعضاء الجنس الواحد انما تتم عن طريق أعضاء الجنس الآخر» .

وقد وجدت العالمة الانثروبولوجية الأمريكية الراحلة

روث بندكت سالفة الذكر ان هنود «الزوني» في نيومكسيكو يشبهون الأرابشيين في حاجتهم للانتزاز بالنفس والمبادرة فيهم ، اى الزونيين ، يعاولون ان «يفقدوا السباب» دائما اذ يعرون الا يحتلوا الامكان الصادرة وحده ولكن أية مراكز هامة في المجتمع حتى ان القادة هناك يرغبون على تولى مراكز السلطة - ثم هم بعد ذلك يؤساء مقاولون على امرهم في زعم الأهلين . وبينما نحن في بلاد العالم المتحضر نسعى الى جمع المال ونكد من أجل كل (كبير عظيم) في الحياة الدنيا اذا الكوايتيل في مسبق بوجت يفضل ان يحرق النقود ويترها قطعاً صغيرة في حفلا القوم وقريبا منه أهل دوبر الذين يعيشون في حال من الشك الأسفهادى حتى ان طبيب النفس العصرى في اى بلد ليس بشخص اى ديوانى خارج مجتمعه على أنه مريض في حاجة الى العلاج . فاذا مضينا شمالا في طلب بيئات أخرى لها مجتمع مختلف ، وقضنا على الإسكيمو ، وحسبنا أن نقول هنا ان الحرب التي تزق دول السامال المتحضر وتمنتت شمل اهله ، لا وجود لها هناك ، وان الانتحار الذى هو آفة من آفات المجتمع الحديث الذى تتشس في صدور أهله امراض نفسية وغير نفسية تتابى على الاثر ، هذا البلاء لا تعرفه مجتمعات قبلية أخرى كثيرة .

وبعد فانه يشق علينا ان نسوى امر هذه المسائل جميعا في نطاق الانثروبولوجيا بغير اجراء تجربة مناسبة او أكثر واذا كان ذلك كذلك ، فنحن لانملك الا ان نقرأ لغرينا، نسبر غور تجربته او نستكنه صحة منهجه فنصل على نحو ما يصل غرينا الى النتائج التي نرفضها - ولعل خير الكتب التي تعالج الموضوع الذى نحن بصدده ثلاثة هي كتاب روث بندكت : «مناخ الحضارة» وكتاب مرجريت ميد : «بلوغ سن الرشد في ساموا» وكتاب هذه الأخيرة ايضا بعنوان «الجنس والزواج في ثلاثة مجتمعات بدائية» .

و غاية القول هنا ان المرء قد فرغ من قراءة هذه الكتب
والم بما تقرر اخرى في الموضوع ذاته ، يستطيع في يقين
ان ينظر نظرة متفائلة بشأن ممكناات الجنس البشري لا يجد
لها نظيرا فيما كتبه فرويد أو كلين .

المجتمع والحضارة وبناء الشخصية

والذا رفيضا بعد هسدا ان نقف على اثر المجتمع
والحضارة في بناء الشخصية ، الفينا انفسنا بين فريقين:
فريق يرتضى موقف فرويد البيولوجى ، ويقف موقفا مترمنا
مستمسا بنظرته البيولوجية القائلة (بشخصية ثابتة
نسبيا تعتمد على الحوافز الفريزية وترتد في أصلها الى
سنوات الحياة الاولى) ، وفريق يمكن ان نطلق عليه اسم
المرسدة الاجتماعية ، ويقول بسماات للشخصية لا ينظر اليها
على انها «بضعة من الفرد» إذ كانت «مجرد طرائق سلوك
متجانسة تنظم حول الدور أو - الادوار التي يلعبها الفرد
في المجتمع» .

ويبدو بنا الكلام هنا الى قول ميد في الموضوع ،
وهى اللفتت النظر الى كثير لم يكن في حسابنا . انما
نراها تعلق أهمية كبرى على نموذج تربية الطفل في خلق بناء
الشخصية الاساسى في حضارة ما على حين تقف روث بندكت
موقفا مختلفا فنراها تعلق أهمية أساسية على الموقف
الحضارى كله فهي تأخذ في الاعتبار تاريخ أهل الحضارة
موضوع دراستها كما تأخذ نماذج تربية الأطفال على نحو
مانفعل مرجريت ميد .

ولانسى هنا روهيم الذى يلتمز التحليل فيقول ان
حديث الحضارة كله سواء اتخذ صورة التكنولوجيا أو
البيئة أو العوامل الاقتصادية أو تنشئة الصفاذ مما يخلق
الشخصية انما ينتهى هذا الحديث الى المسألة التي لم يبل
الزمن جنبها وهى «اهل الدجاجة (الحضارة) تانى من البيضة
(موقف الطفل) ام تانى البيضة من الدجاجة ؟ ونصرغ نحن
السؤال صياغة عمرية فنفسه على الوجه الآتى : «اهل
الناس يتطورون بفعل ماحديث لهم في طفولتهم ، وهذه هى
وجهة نظر التحليل النفسى ، ام ان الاب والام يسلكان بطريقة
خاصة تجاه أطفالهم ، لان المجتمع أو الحضارة تجعلهما
يفعلان ذلك ، وتلك وجهة نظر علم الاجتماع .» . ويطل علينا
برأسه هنا قول كارنر في هذا الشأن ، فنحن نجد ان حله
يكاد يفيد ما جاء به الرابان ، فلالهما ما حق وكلالهما
صواب ، إذ يقول مامعناه «ان نصف دجاجة يقسع بيفسة
ومن هذه البيضة نحصل على نصف الدجاجة الاخرى» ، ونظلم
الراى عند روهيم فنجده لا يؤمن بوجود مؤثرات بيئية تجعل
الأم في مجتمع ما تسلك سلوكا قاسيا تجاه أطفالها . وهذا

بدوره يجعل من الصعب علينا ان نؤيد وجهة نظر علم
الاجتماع .

على انه سواء اصاب كارنر أو اخطأ وسواء اصاب
روهيم أو اخطأ ، فان الذى لا يرقى اليه شك ما هو الجيل
الحديث ، واقول هنا المعاصر ، في علم النفس ، يتجه الى
التايد على الجانب الاجتماعى الذى يشهد على صحته
قيام علم النفس الاجتماعى الذى قطع شوقا كبيرا في الولايات
المتحدة الامريكية والذى نرجو ان نوفيه حقه من حديثنا في
مقال آت باذن الله . ولم ؟ لان الاخذ بوجهة نظر علم الاجتماع
ينطوى على «متعضبات خطيرة» لا في العلاج النفسى وحسب
ولكن كذلك في علم النفس والطب ونطاقات كثيرة غيرها .
ويحصرنى هنا قول هوليداي الذى يفيد بان الاهتمام وبالتالي
الطب الحديث قد تحول من الشخص المعلى الى المجتمع
المريض . واذا كان الشيء بالشيء يذكر فاننا نسجل هنسنا
ايضا قول ل . فرانك : «اننا بدلا من ان ن فكر في حدود كثيرة
من المشاكل الاجتماعية يتطلب كل منها حلا مختلفا وبالتالي
علاجا مختلفا ، نجد بوسعنا ان ن نظر الى هذه العالجهيما
على انها نتائج مختلفة لمرض واحد (فعلى سبيل المثال اذا
استطعن ان نعتبر الاضطرابات العقلية والتفكك العائلى
والزوفان العصياني من العمل والبلهء ، والمخالفات الجنسية
بل وحتى الجريمة ، اذا استطعن ان نعتبر هذه كلها لا بدلا
على الشر الانسانى أو عدم الكفاية ، ولكن صورا من رد
الفعل الانسانى للتحلل الحضارى ، لسرنا خطوة الى الامام»
ولقد يعيل المرء وهو يعمم القول في شان الفكر السيكولوجى
الحديث ان يتجاهل الحقيقة القائلة بان عسدا كبيرا
علماء النفس وربما حق لنا ان نقول الغالبية منهم ، لا يهتمون
اهتماما خاصا بالمجتمع ولا بالشخصية ، وقد يكون اشرفقة
ان نقول ، ان نظرية الشخصية التي يقل اهتماما بالفرد
من حيث هو وحده قائمة بلذاتها ببناءى عن غيرها من الكائنات
يزاد اهتمامها بالنسبة ذاتها بالحدودات الاجتماعية وان علم
النفس الاجتماعى يبدأ بالجماعة لا بالفرد في هيئة نطاق عمل
يعنى فيه ، فالسيكولوجى الاجتماعى المعاصر لا يجد في عمل
فرويد كثيرا ينسب بالخبط بقدر ما يجد فيه كثيرا لا علاقة له
بعمله واغراضه ، فهو لا يخصص ببناءته حوافر الفرد الاساسية
ولا يهتم بما اذا كان - العدوان فطريا أولا ولا حتى بطبيعة
الروابط العاطفية التي تربط بين افراد الجماعة الواحدة
سواء تعلق هذا الرباط بفئة الجماعة أو بالفرد في صلته
باخر من اعضاء الجماعة . فهذه النظرة الى سلوك الجماعة
لا تتفق ونظرة تعتمد على السلوك فيما عرف من امره ،
فالجماعة هنا يجرى درسها من حيث هى جماعة ، وانمسا
فيما يقول دكتور براون «هذه» خاطرة اجتماعية يمكن ان
تسلم بها ببساطة لان امرها يتبدى واضحا حين يجرى العمل
به» . ويعنى حين يؤخذ في دراسة الجماعة كوحدة ، كذلك نجد
ان المصراعات التي تقوم بين الافراد فتبتد شمل الجماعة
ولمزق وحدتها حقيقة واضحة بلجاء ، على ان عالم النفس
الاجتماعى قد يؤول هذا الواقع على انه امر ناشى من الحرة

فرويد والسلوك الجماعي :

حقيقة كان فرويد يرى الجماعة في ضوء يختلف تماما عن كل ما ذكرنا آنفا فكانت تبتق نظريته في السلوك الجماعي من الصورة التي ادرست في مخيلته من العائلة والقطيع الاول ، تلك التي تتركز حول العلاقات العاطفية تجاه قائد اعلی . فالحاجة الى قائد ونوع العلاقة بهذا القائد انجسا مشتق كلها من علاقات الطفولة برب الأسرة ، تلك العلاقات التي تؤثر على موقف الفرد ونظرته الى كل شخص يتخدد موقف ذلك العالل في صورة اذ اخرى فيما بعد على نحو ما توجه القيرة في صدره موقفه من افراد الجماعة الطامحين الى مركز القيادة فيها . ويصف فرويد الجماعة الولية فيقول انها عبارة عن «عدد من الافراد قد استبدلوا بشيء واحد المثل الاعلى في نفوسهم لم هم راي كل منهم الاخر في ذاته .» فالاعضاء بدلا من ان يقتل بعضهم بعضا نسراهم يوجهون حبيهم وكراهيتهم الى القائد باعتباره مركز النقاء عواطف الجماعة فيهم من بعد ذلك اخوان اصفياء يؤلف بين قلوبهم حب اخوي لاتنضم عروته .

وايا ماكان فاننا لانكر ان هذا موضوع جليل - بيد ان استجابة البرية الطبيعية هي الشعور بانسه يحمل بين جوانحه علاقة بعيدة بالجماعات التي يعرفها حقيقة في جهات اخرى حيث القيادة رسمية او غير رسمية لاتترادف الواحدة والاخرى بالضرورة حيث الاب بوضعه القانوني هو (الرأس العائل) دون ان يكون ملتقى عواطف افرادها على نحو ما يحدث كثيرا في كل البيئات وحيث للجماعات العاملة قائد قائم وجوده الرسمي على معرفته الفنية الحقيقية او غير الحقيقية بينما نراه يلعب دورا اقل خطرا مما كان يتوقع المرء في محيط حركة الجماعة العاطفية وقرق ذلك حيث تكون الجماعة «غير الرسمية» ذات الوظيفة الاجتماعية يتملكها احساس قوي بعدم الموافقة على اية صورة من صور السلطة او حتى علو الكعب الخفى من جانب شخصي فرد . فنحن نجد في هذه الجماعات التي تولدت مراها في قسلس هذبذبه الحضارات انه قد يكشف كل غموس - فيها عن سيادة توعبية - كان يكون مثلا خبر طاه او غير مقالز .. الخ ، وانها قلة في الواقع هي التي قد تكثرت فتمنن بلوغها الفردية في معجالها وحسبي ان اذكر ان القائد الذي يريد ان يحظى بموافقة المجتمع الذي هو فيه بنزل كثيرا عن مظاهر السلطان والسيادة في احوال كثيرة - فاذا برز منها شيء رده لا الى قسندرته النظرية ولكن الى الطرف الخارجي الذي فرض عليه . ومن ناحية اخرى ، فقد تتلق نظرية فرويد اكثر واكثر بمسا يلاحظ المرء في «جماعات الالمان الاجتماعية» (1) حيث يبرز غالبا الفرق الابن بين القائد والمقود على ان هناك مع ذلك

حيال العمل الذي يواجه الجماعة او بصورة اساسية اكثر من العيوب الموجودة في تنظيمها الاجتماعي . وانما يتخدد عالم النفس الاجتماعي هذه النظرة لا لانه يختلف مع اي نظرية خاصة في الشخصية ولكن لانه يرى الجماعة في صورة «قطاع مستعرض لاوساط الناس من لايمكن تفسير سلوكهم في ضوء بالولوجية الافراد ، اعضاء الجماعة» . فعلى سبيل المثل نجد ان الشخص المذهب لن يلبث ان يجد نفسه وحيدا في جماعة تعمل في ظل احوال عادية ، وهو في محاولته للوصول الى مركز قيادي او ماليه انما تراه الجماعة حين يواجها في موقف الشخص المذهب الذي يشعر فيه كل منهم انه يلقي معاملة غير عادلة في «احد الوافع» ممن حوله وهذا فيمسا ارى هو نوع الظاهرة التي تبعت على نظرية العقل الجماعي لان الجماعة في هذه الحالة تسلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن سلوكها وقد خلت نفس كل فرد فيها من هذا الموقف ، موقف الشخص المذهب . على اننا نرى اليوم ان هذا الوضع يفسر خير تفسير في حدود الموقف الحقيقي او الطريقة التي ينتظم بها شأن الجماعة اذا تبين ان القائد مرفس بعمى انه يجب السلطة بمعناها النفسي ، فلن يتترض السيكلوجي الاجتماعي انه - اي المريض - كان قادرا على بسط نفوذه وسلطان شخصيته على الجماعة بفصل قدرته على السيادة ولكنه يسال نفسه : لماذا «ناذت» الجماعة وازابت في وضعه في مكان القيادة .

وتخلص من كل ما تقدم الى حقيقة القول في جماعية العقل الانساني وفراديته فان الفكرة الزائفة من العقل الجماعي او العقل الفرد في « اطار فاسفة مزوجة » انما ترتد في الحقيقة الى خطأ وقع فيه اصحابها ، اصحاب تلك الفكرة ، وذلك حين تجاهلوا الحقيقة القائلة بان «الظواهر الطبيعية لا د من معالجتها في حدود مستوى تنظيمها» ، فلذا بدأ المرء يفرض ان الجسم آلة من الآلات فانه لن يلبث ان عاجلا وان آجلا ان يدخل في نفاقها ، نطاق تلك الفكرة «مفهوم العقل المتفصل» - ذلك الذي دعاه البعض «الاشبح داخل الآلة» واذا نحن اخذنا بهذا القول تبين لنا اساسا لايسلك الجهاز في بعض النواحي سبيل كل جهاز اخر على حين اننا لو فرضنا ان جماعة ما عبارة عن مجموعة من الافراد لانهم في غير حدود علم النفس الفردي تعين علينا ان ندخل في اعتبارنا «مفهوم عقل جمعي» حتى يتسنى لنا ان نفسر لماذا لا يمكننا تعليل « صور رد الفعل الجماعية » .

واحسب في الواقع ان الامر انما يكون ايسط كثيرا اذا نحن تحققنا في البداية ، او اخذنا بالحقيقة القائلة بان ما من كائن عضوي يكشف عن ردود الفعل التي تكشف عنها الآلة ولاكتشف جماعة من الناس عن نفس ردود الفعل التي تصدر عن جماعة لاترطب بين افرادها رابطة ما ، فيهم ، اي افراد الجماعة المذكورة على احسن الفروض ، عبارة عن عدد من شخصيات مختلفة منفصلة الواحدة عن الاخرى .

(1) كان فرويد الماني الاصل .

فارفا واضحا بين نظرة فرويد القائمة على نموذج العائلة التي لها وحيدة بيولوجية معينة ونظرة السيكولوجي الاجتماعي القائمة معظم الاحيان على دراسة جماعات العمل حيث القيادة في الجماعة وظيفة ضرورية . فالاول ، اي فرويد ، يرى القيادة «استاتيكية» ، بينما يراها الآخر « دينامية » يجوز او يحصل تغيرها بتغير الوضع الذي تقوم في ظله . ففي ظل النظرة الاولى ، يكون القائد هو محصل انظار الجماعة وملقني عواطفها وهو يتخذ مكان الذات العليا فيجعل (الاعاء) ممكنا انسانيًا بين الاعضاء . أما في نطاق النظرة الاخرى فالقائد لا يعدو ان يكون الاداة التي تستخدمها الجماعة لانجاز اغراضها . ولعلنا نجد في نظام قيام الاعضاء في الوضع الآخر ، الاجتماعي ، طريقا الى تحويل طاقات الافراد العدوانية الى عمل او جهد يبدل بغية هدف يتحقق وفي هذا الماسة الى رأى فرويد القائل بان غريزة العدوان ان لم تنفس المرء عنها ارتدت عليه فدمرتة تدميرا ، وكانت كثرة من الباحثين في علم النفس يرون هذا الرأى فيما يتعلق بالجيش الالمانى في الحرب العالمية الاخرة .

تفصيل وختام :

ولايقوتنا في ختام مقالنا عن التحليل النفسي والمجتمع الانساني ان نلتم الى حقيقة لها خطرها - تلك ان آية صورة يتخذها البيان العلمى انما تتوقف على ما يريد الانسان ان يفعل بها» . فليس هناك تناقض على سبيل المثال في



العدد القادم ..

عائد خاص من الفكر المعاصر ..

« أزمة العقل في القرن العشرين »

شيخ الفلاسفة يفتخِر بجائزة الدولة التقديرية

سعيد زاميد

تقدم الفكر المعاصر في الصفحات التالية بعض الدراسات التي تتناول مجموعة من الأعمال الفكرية ، والأدبية ، والفنية الحائزة على جائزة الدولة التقديرية ، والتشجيعية هذا العام احتفاء وتقديرا لجهود السادة الفائزين .

إن شخصية شيخ الفلاسفة لتظهر من خلال عرضنا لتاريخه ، كثرة لمساته العلمية التي تجاوز الأربعين عاما ، وكنتيجة لكفاحه المتواصل لتحقيق المثل الأعلى الذي ينشده ، والهدف الذي رسمه لنفسه ، والغاية التي يبغى الوصول إليها .

ولد الدكتور إبراهيم مذكور في شهر ابريل سنة ١٩٠٢ بقرية أبي النمرس التابعة لمركز ومديرية الجيزة (محافظة الجيزة) ، وهي قرية تبعد عن مدينة الجيزة بسبعة كيلو مترات . ولما شب عن الطوق التحق بكتاب القرية ، ثم بالمدرسة الأولية بها . ولما أتم حفظ القرآن الكريم كان قد أتم مراحل المدرسة ، فالتحق بالأزهر الشريف ونال منه شهادة الأولية ، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعي حيث اجتاز قسمها الابتدائي ، فدخل دار العلوم حيث حصل على دبلومها وتخرج بنتيجة ممتازة عام ١٩٢٧ . واشتغل بالتدريس سنة في مدرسة الجمالية الابتدائية بالقاهرة . اختير بعدها لبعثة حكومية الى إنجلترا . وكان والده - رحمه الله - عضوا في مجلس الشيوخ

حملت الأنباء - أخيرا - بشرى أثلجت صدور الكثيرين ، وأشاعت البهجة في نفوسهم ، والفرحة في قلوبهم ، تلك هي فوز الدكتور إبراهيم بيومي مذكور بجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية . فهو تكريم ضادف أهله ، وأرضى كل من صاحبه من أصدقائه وتلاميذه . تكريم لعالم فذ ، قدر العلم وعرف منزلته فأقبل عليه راضى النفس ، وشرب من نهل العذب حتى ارتوى ، وسما به وحلق الى آفاق رحيبية ، وتفاعل معه فازداد تواضعا وسماحة خلق وأضحت معاملاته الاجتماعية مشالا يحتذى وأسوة حسنة . عقل راجح ، وذكاء خارق ، وذهن منتهي ، وبصيرة تنفذ الى لب المشكلة من أقصر الطرق ، ومنهجي من الطراز الأول ، وفهم مرتب يعرض المسائل في وضوح فيسبسطها للقارىء أو للمستمع بسطا لامواربة فيه ولاالتواء ولايشوبه أى تعقيد ، وهدهوء نفساني يجعله دائما سيد الموقف إذا ما احتدمت المناقشة وممسكا بزمام الموضوع وملما بجميع أطرافه ، الأمر الذي يمنحه قدرة عجيبة في دفع عجلة الانتاج العلمي في مجال اللجان والمجالس والمؤتمرات العلمية .

وفي الهيئة الوفدية ، وأرادت الحكومة - وقتئذ - أن تتكلم به جزء على تمسكه بمبدئه ، فأصدرت قرارا بنقل الدكتور مذكور الى أدفو ، سألبة اياه حقه في البعثة . فكان رده على هذا القرار هو تقديم استقالته من وظيفته وسفره الى فرنسا في أوائل سنة ١٩٢٩ . وفي يوم سفره ظهر له مقال في صدر احدي الصحف اليومية بعنوان « من لندن الى أدفو - هكذا تكون تصرفات الحكومة » .

كان سفر الدكتور مذكور على نفقته ، ولكن لم يكد يمضي عام حتى رد اليه حقه ، وضم الى البعثة مرة أخرى . وما لبث أن اغتصب منه هذا الحق مرة أخرى وأكمل الدراسة على نفقته . وهكذا كانت الأهواء الحزبية تفعل ما تشاء بأقدار الناس .

وفي باريس درس الفلسفة والقانون ، فنال ليسانسيه الآداب من السوربون سنة ١٩٣١ وليسانسيه الحقوق من جامعة باريس سنة ١٩٣٣ . واستكمل وسائل البحث العلمي ، وتزود بزيادة من لغات قديمة وحديثة . وفي نهاية عام ١٩٣٤ حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة ، بعد أن نوقش في رسالتين ، هما :

« منزلة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية » ، وقد صدر هذا البحث في حوالي ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير سنة ١٩٣٤ في باريس .

و « منطق أرسطو وأثره في العالم العربي » ، وقد صدر هذا البحث أيضاً في باريس سنة ١٩٣٤ في ٣٠٢ صفحة من القطع الكبير ، وأعيد طبعه في العام الماضي .

ومن مجموع هاتين الرسالتين يظهر الطريق الذي رسمه الدكتور مذكور لنفسه ، وحدد فيه مستقبل أعماله الفكرية ، وهو طريق الفلسفة العربية ، ومبلغ أصالتها ، ومدى تأثيرها بالفلسفة اليونانية ، وتأثيرها في الفكر الغربي . ولم يقف نشاط شيخ الفلاسفة عند هذا الحيط الأصلي ، ولكنه اجتاز بسائر فروع الفلسفة الوسيطة والحديثة والمعاصرة ، فضلاً عن علم النفس وعلم الاجتماع ، مما سيظهر خلال عرضنا لتاريخه العلمي الحافل .

وعاد الى مصر سنة ١٩٣٥ فاجتذبه كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) وضمته الى هيئة التدريس بها . ولكن نشاطه امتد الى خارجها ، فانتدب للتدريس في بعض

كليات الأزهر الشريف ، وتلمذ له عدد غير قليل ممن أضحووا عمداً ورؤساء أقسام في المواد الفلسفية والاجتماعية بكليات الجامعات العربية المختلفة ، وكان لي شرف التلمذ عليه . وقد سار الدكتور مذكور على طريقة مميزة في تدريسه ، طريقة تقوم على اعداد الطالب اعداداً منهجياً بدلاً من حشو رأسه بالمعلومات التي ما يلبث أن يلفظها بعد تأدية الامتحان . فإدام من المستحيل أن يلم الطالب بكل فروع العلم ، فانه من الأنفع أن يتعلم وسائل البحث حتى يستطيع مواصلته بعد التخرج . وهكذا كان الدكتور مذكور جامعياً بكل ما تحمله الكلمة من معان ، خرج جيلاً من الباحثين الذين يعملون في الجامعات وغيرها . وقد تمسكت بكل كلية الآداب بعد أن قدم استقالته منها ، لعدم امكان الجمع بين الاستاذية وعضوية مجلس الشيوخ ، فظلت تنتدبه للتدريس بها حتى عينته أخيراً استاذاً غير متفرغ للدراسات العليا بقسم الفلسفة .

وانتخب الدكتور مذكور عضواً بمجلس الشيوخ في صيف عام ١٩٣٧ ، وظل فيه حتى عام ١٩٣٥ ، إذ امتدت عضويته بالقرعة مرة وبإعادة انتخابه سنة ١٩٤٦ مرة أخرى . وقد كان مثالا لحرية الرأي ونزاهة القصد والاخلاص للوطن ، وضع الصلحة العامة نصب عينيه ، وسار على نهج واضح في وطنيه والاصلاح ، ولم ينس أنه اعتقل في شبابه أكثر من مرة في سبيل الوطن ، فلم يشأ أن يعيد عن خط الوطنية ويودي بمجد مصر في المجال الحزبي البغيض . وأراد بالسياسة أن تقوم على مبادئ ثابتة وأصول واضحة تحارب الطغيان وتنزه عن الأهواء ، فأثر الاستقلال على الحزبية . وقد ساهم في عديد من لجآن مجلس الشيوخ دارساً الموضوعات التي تعرض عليها بمنهج الأستاذ الجامعي اللساح والملم بإطراف المشكلة وقد اضطلع خاصة بعبء لجنتي المالية ، والأوقاف والمعاهد الدينية ، فكان مقررهما ؛ وكم أثار اعتراضه على بعض الاعتمادات والمشروعات من سخط وغضب . وقد هيباً له الاستقلال عن الأحزاب والتزامه بالخط الوطني في السياسة الحرة في آل يسأل الوزراء ويستجوبهم ، ويقترح واليقاش وقد تبنى استجواب « الأسلحة الفاسدة » الذي جاء ارضاصاً لثورة سنة ١٩٥٢ .

ولقد انتفع الدكتور مذكور بهذه التجربة ، تجربة احتكاكه بالجهات الادارية للدولة ، عن طريق عضويته للبرلمان ، فلم تفته الفرصة - وهو أستاذ قبل كل شيء - في أن يرسم سبيل الإصلاح

الإداري ، في كتاب ألفه بالاشتراك مع الأستاذ مريت غالى بعنوان « **الأداة الحكومية** » ، دعا فيه إلى تبسيط الإجراءات الإدارية ، والتخلص من الروتين ، ووضع المسؤولية في عنق المسئول الحقيقي ، وقد انتفعت به حكومة الثورة في هذا المجال فعينته في اللجنة التي كونت بعد قيام الثورة بوقت قليل بغرض اصلاح الادارة الحكومية ، فرأس لجنتي اصلاح الجهاز الاداري في وزارتي المعارف (التربية والتعليم الآن) والأوقاف .

والتصل الدكتور مذكور عملاً بالحياة الاقتصادية ، فأشرف على بعض المؤسسات المالية والصناعية ، وأفاد من عمله فيها خبرات وتجارب واسعة ، مما كان له أكبر الأثر في عمله في مجلس الانتاج والخدمات الاجتماعية ، فقد عين نائب رئيس الاول ورئيسا للثاني سنة ١٩٥٣ . وجدير بالذكر أنه عين وزيراً لوزارة الانشاء والتعمير في فجر ثورة سنة ١٩٥٢ في وزارة لم تلبث ان استقالت في اليوم التالي لتأليفها ، فلم يقدر للوزارة التي كان مقروضاً لها الظهور على يديه أن تظهر الى الوجود .

ولم تستطع الحياة السياسية ولا الحياة الاقتصادية أن تنتزع علماً أصيلاً كالدكتور مذكور وتضمه نهائياً الى مجالها ، فظل وفيّاً للعلم ، ولم ينصرف عن البحث والدرس ، فقد تسكمت به الجامعة ، كما ذكرنا آنفاً ، وبقي يدرس ، ويجاضر ، ويكتب ، ويؤلف ، ويشرف على الرسائل الجامعية . وقد بدأ بعد رجوعه من باريس مباشرة في نشر الأبحاث العلمية في مجلة الرسالة التي كانت منارات العلم وقتئذ ، وكتب أيضاً في مجلة الثقافة ، وغير ذلك من مجلات علمية في مصر والحوار ، بالعربية والفرنسية ، مثل مجلة ريفي دي كير Revue du Caire ومجلة معهد الأبحاث الديموغرافية المسماة Mélanges ، ورائع من الفكر العربي والبحوث التي تدور حول الشخصيات العربية ، وما كان لها من أثر في الحضارة والدور الذي لعبته في الثقافة العالمية .

والف بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ يوسف كرم سنة ١٩٢٨ كتاب « **دروس في تاريخ الفلسفة** » الذي قرر على السنة التوجيهية (الثانوية العامة الآن) ، وهو يعد مساهمة في وضع أول منهج حديث للدراسة الفلسفية في المدرسة الثانوية المصرية ، ولا يزال مرجعاً حتى الآن . ثم أخرج كتاب « **في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه** » في أوائل عام ١٩٤٨ ، رسم فيه منهجاً واضحاً محدداً للفلسفة الإسلامية ، وكشف فيه عن بعض

الجوانب الفكرية بدراسته لكبار فلاسفة الاسلام ، وأثبت فيه أن هناك فلسفة إسلامية لها خصائصها ومميزاتها ، وهي جذرية بأن توضع في مصاف الفلسفات الأخرى ، وقد عنى بها الغرب من قديم ، وكان لها أثر واضح في مفكره في العصور الوسطى ، وامتد أثرها الى التاريخ الحديث ، ولكنها لم تدرس بعد الدرس اللائق بها ، فلم ينشر كثير من نصوصها ، ولم يعرف برجالها ، ولم تبسط نظرياتها ، ولم تقارن بأشباهها في التاريخ القديم والحديث . ولقد لقيت دعوته هذه آذاناً صاغية ، وآتت أكلها ، فظهرت المؤلفات الفلسفية التي تتصل بالفكر الاسلامي والمقارنة بينه وبين الفكر الغربي ، وقامت نهضة شاملة في مجال نشر النصوص الفلسفية .

وأشرف شيخ الفلاسفة على موسوعتين كبيرتين من الموسوعات الفلسفية ، فكان على رأس كوكبة من المشتغلين بالفلسفة حتى يصدر العمل جماعياً ، أو كما يقال - بحث - عن مدرسة . أشرف على نشر **كتاب الشفاء** لابن سينا الذي يعد مفخرة للفكر العربي ، وبعد نشره على منهج علمي مفخرة لمصر . وقد كتب له مقدمة ضافية تعد مرجعاً من المراجع الهامة في الدراسات الفلسفية ، تكلم فيها عن الكتاب ومنزله ، وسبب تسميته بالشفاء ، ونسبته الى مؤلفه ، وتاريخ تأليفه ، والطريقة التي كتب بها ، وعن الشفاء في ضوء البيئة ، وموضوعه ، وأسلوبه ومنهجه ، وصلته بكتب ابن سينا الأخرى ، والى أي مدى يعبر عن فلسفته، وعن الشروح التي كتبت عنه وترجمته الى اللغات الأجنبية ، وأثره في العالم العربي ، وامتداده الى العالم اللاتيني . وهذه المقدمة ظهرت في أول جزء من أجزاء الشفاء وهو المدخل باللغتين العربية والفرنسية . وظهرت بعد ذلك مقدمات تحليلية أخرى لكل جزء من أجزائه ومنها المدخل أيضاً باللغتين العربية والفرنسية كذلك . وقد ظهرت جل أجزاء الكتاب ، وظهرت أجزاء المنطق كلها ، وهي : المدخل ، والمقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان والسفسطة ، والجدل ، والخطابة والشعر ، وظهرت الالهيات يقسحياً . وظهرت من الطبيعيات أجزاء السماء والعالم ، والكون والفلساد ، والانفعالات ، والمعادن والآثار العلوية ، والنبات ، والحيوان ؛ ويوجد تحت الطبع علم النفس ، والسماع الطبيعي . وظهرت من الرياضيات ، والموسيقى ، ويوجد تحت الطبع الحساب ، والهندسة ، والفلك . وأشرف على نشر **كتاب المعنى** للقاضي عبد الجبار الهمداني ، الذي يعد أكبر موسوعة في علم الكلام ، وثروة تكشف عن فكر المعتزلة ، وقد

ظهرت جميع أجزاءه التي تم العثور عليها ، وهي أربعة عشر جزءاً وهي : **رؤية الباري (الجزء الرابع)** ، والفرق غير الإسلامية **(الجزء الخامس)** ، والتعديل والتجوير والارادة **(الجزء السادس - مجلدان)** ، وخلق القرآن **(الجزء السابع)** ، والمخلوق **(الجزء الثامن)** ، والتوليد **(الجزء التاسع)** ، والتكليف **(الجزء الحادي عشر)** ، والنظر **(الجزء العاشر)** ، والثاني عشر ، **وألطف (الجزء الثالث عشر)** ، والأصلح **وإستحقاق الدم والتوبة (الجزء الرابع عشر)** ، **والتنبؤات والمعجزات (الجزء الخامس عشر)** ، **واعجازالقرآن (الجزء السادس عشر)** ، **والشروعات (الجزء السابع عشر)** ، **والامامة (الجزء العشرين - مجلدان)** . ونرجو أن يعثر على بقية أجزاءه حتى يتم اصدار تلك الموسوعة الهامة في علم الكلام ، وقد اضطلع الدكتور مذكور ، الى جانب مراجعته لتحقيق جميع الأجزاء ، بتحقيق الجزء الثاني عشر، وهو **« النظر والمعارف »** .

وقد أشرف شيخ الفلاسفة أيضاً على اخراج كتب علمية أخرى ، نذكر منها **الموسوعة العلمية المبصرة** ، التي اصدرتها مؤسسة فرانكلين ، وكتاباً آخر اصدرته تلك المؤسسة أيضاً ، هو **« تاريخ العلم »** لسارتون ، وقد اشترك في مراجعة الترجمة من الانجليزية الى العربية الخاصة بمدخل الكتاب والتباعد التي صدرت في ثلاثة أجزاء ، وانفرد بكتابة تصدير واف عن حياة سارتون وكتابه القيم الذي يعد شهادة خالصة عن مجد العرب وأصالة علمهم .

وقد أشرف شيخ الفلاسفة أيضاً على اخراج كتب علمية أخرى ، نذكر منها **الموسوعة العلمية المبصرة** ، التي اصدرتها مؤسسة فرانكلين ، وكتاباً آخر اصدرته تلك المؤسسة أيضاً ، هو **« تاريخ العلم »** لسارتون ، وقد اشترك في مراجعة الترجمة من الانجليزية الى العربية الخاصة بمدخل الكتاب والتباعد التي صدرت في ثلاثة أجزاء ، وانفرد بكتابة تصدير واف عن حياة سارتون وكتابه القيم الذي يعد شهادة خالصة عن مجد العرب وأصالة علمهم .

وقد أقبل الدكتور مذكور على المجمع مؤمناً برسائله ، فسأهم في نشاطه ما وجد الى ذلك سبيلاً ، واشترك في عديد من لجان ، وعنى خاصة بلجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية التي قام على أمرها منذ انشائها . وهي تخرج أجزاء من المعجم الفلسفي معرفاً في كتيبات صغيرة كل عام ، وقد قربت على الانتهاء من وضعه لتضم أجزاءه في مجلد واحد ينتفع به كل باحث في الفلسفة . ويعنى أيضاً بلجنة المعجم الكبير ويختصها بنصيب وافر من علمه ووقته ، وقد صدر الجزء الأول من المعجم في مجلد ضخيم هذا العام بقدمة وافية له . ولم تقف مساهمته عند الجانب العلمي ، بل اتصل عن قرب بالناحية الادارية . فكان عضواً في مكتب المجمع ، وفي مجلس ادارته ، ثم اختير كاتب سره سنة ١٩٥٩ وأميناً عاماً له سنة ١٩٦١ . ويبدو أن همه في ذلك كله أن يدفع نشاط المجمع الى الأمام ويخرج انتاجه الى النور ، وأن يوثق صلته بالعلماء والأدباء من العرب والمستعربين ،

وقد اختير شيخ الفلاسفة عام ١٩٤٦ عضواً بمجمع اللغة العربية على أثر زيادة أعضائه الى أربعين ، وكان ضمن عشرة أساتذة أجلاء استقبلهم المرحوم الدكتور أحمد أمين باسم المجمع وسماهم « العشرة الطيبة » . ورد هو باسم زملائه ، فكانت كلمته عن « **اللغة المثالية** » ، بدأها بقوله : « ان هذه المؤسسة التي ترعونها وليدة حاجة شعر بها عامة ولسها الخاصة ، ومبعت أمل ترجيه مصر والشرق معها ، بل والبلاد الإسلامية على اختلافها ، وسبيل نهوض وتجديد يفتح على الناطقين بالضاد الروا من الألفاظ المستساعة والعبارات السليمة ، وييسر لهم وسائل التفاهم في حياتهم العملية والعلمية ، ومناز هداية يجمع الناس على اصطلاحات مشتركة ، ودوال متفق عليها - وليس شيء أبعد على الاضطراب في أمة من أن تضطرب فيها الألسنة والأقلام - ورمز خلود وأبدية ، فهي ليست مؤسسة الأمس واليوم فحسب ، بل ومؤسسة

- ١٢ - المعجم الأبجدي .
- ١٣ - الشعر .
- ١٤ - القصة .
- ١٥ - أدبنا المعاصر .
- ١٦ - الفكر واللغة .
- ١٧ - اللغة المثالية .
- ١٨ - تطور اللغة .
- ١٩ - اقياس في اللغة .
- ٢٠ - التعريب .

وهي أبحاث ان دلت على شيء ، فانما تدل على تعدد الجوانب التي يمتاز بها شيخ الفلاسفة واتساع أفقه ، ومدى امامه بالمشاكل الثقافية المعاصرة . وقد ألقى بعضها في مؤتمرات محلية أو دولية ، وأعد البعض الآخر للنشر في مجلة المجمع . وقد نشرت بعض هذه الأبحاث في كتاب صغير بعنوان « **في اللغة والأدب** » ، صدر في سلسلة « اقرأ » هذا العام . وقد أصدر الدكتور المذكور ، أيضا ، كتابا جامعا باسم « **مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاما** » صور فيه نشاط المجمع من وقت انشائه سنة ١٩٣٣ حتى صدور الكتاب .

وقد عرفت المحافل العلمية الدكتور مذكور حق المعرفة ، وقدرت علمه وفضله ، فقد منح الدكتوراه الفخرية من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٥ في حفل كبير « تقديرا لجهوده التي بذلت في الربط بين الفكر الشرقي والغربي القديم » ، كما جاء في ديباجة منحه للدرجة .

وتعاون شيخ الفلاسفة مع هيئة اليونسكو مشر ومفيد ، فقد قدم سنة ١٩٤٧ بحثا عن تدريس الفلسفة في مصر . كما دعى باسم اليونسكو لحضور المؤتمر الذي انعقد سنة ١٩٥٢ في نيودلهي وألقى بحثا عن مفهوم الشرق والغرب . وفي سنة ١٩٦١ طلب مندوب مصر في هيئة اليونسكو أن يصدر معجم يضم مصطلحات العلوم الاجتماعية باللغة العربية أسوة بالمعاجم التي صدرت في

فساعد في اخراج « **المعجم الوسيط** » في مجلدين ، وقدم له ، ويعمل الآن على إعادة طبعه منقحا بعد أن نفدت طبعته الأولى . واستطاع أن ينظم مطبوعات المجمع ، فنظم اصدار المجلة ، وتدارك ما كان متخلفا من أعدادها ، وأصبحت تظهر مرتين كل عام ، وتدارك أيضا ما كان متخلفا من نشر المصطلحات العلمية ، وأصبحت المصطلحات التي تقرر في مؤتمر المجمع السنوي تطبع بعد انتهائه مباشرة ، وقد صدر منها - حتى الآن - أربعة عشر مجلدا تضم عشرات الآلاف من المصطلحات التي تنصب على جميع فنون المعرفة . وقد أصبح للمجمع كتاب سنوي يضم الأبحاث التي أقيمت في مؤتمره ، وذلك منذ العام الذي اختير فيه شيخ الفلاسفة كاتب سر المجمع ، وقد صدر هذا الكتاب منذ العام الحالي في طبعة محاضر جلسات المجمع ، الذي وصل بها الدكتور ما كان قد انقطع من طبع هذه المحاضر بعد دورة المجمع الخامسة ، ولن يبضى وقت طويل حتى يتصل ماضي المجمع بحاضره ان شاء الله .

وأبحاث الدكتور مذكور المتلاحقة التي ألفها في دورات المجمع المختلفة والتي نشرها في مجلته أكثر من أن تحصى ، وهي تفصح عن الأصالة والعق ، وترمي كلها الى إبراز نشاط المجمع وتصوير اتجاهه تصورا يعين على فهم مهمته ويحمل المسئولين على تمكينه من أداء رسالته .

وهذه نماذج من أبحاثه :

- ١ - اللغة المثالية .
- ٢ - نشأة المصطلحات الفلسفية في الاسلام .
- ٣ - منطق أرسطو والنحو العربي .
- ٤ - مجمع اللغة العربية في خمسة عشر عاما .
- ٥ - مدى حق العلماء في وضع المصطلح العلمي .
- ٦ - الأدب العربي تجاه مشكلتي اللغة والحرف .
- ٧ - العربية بين اليوم والغد .
- ٨ - للعربية بين اللغات العالمية الكبرى .
- ٩ - المصطلحات العلمية المعاصرة .
- ١٠ - فن المعجمات .
- ١١ - المعجم العربي في القرن العشرين .

السوريون ، وموضوعها النهضة المصرية الحديثة والثقافة الفرنسية .

وفيما عدا ذلك ساهم شيخ الفلاسفة في مؤتمرات عملية عديدة، مثل مؤتمرات المستشرقين ومؤتمرات الفلسفة والفلاسفة . وقد كان فيها كلها رئيسا لو قد مصر لدى المؤتمر ، وفي معظمها رئيسا للمؤتمر نفسه ، فقد رأس مؤتمري ابن سينا في بغداد وطهران سنتي ١٩٥١ ، ١٩٥٣ ، ومؤتمر الغزالي في دمشق سنة ١٩٦١ ، ومؤتمر ابن خلدون في القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ومؤتمر مصطلحات الفلسفة وعلم الاجتماع في القاهرة هذا العام . وهو في كل المؤتمرات مثل للذهن اليقظ ، والمخاطب ، الملح ، والاداري المازم ، والموفق بين الآراء ، والمقدر لقيمة الوقت ، والدافع لعجلة الانتاج . كل هذا تتخلله رقة تبدو في الفاظه المتقاة التي تصدر عن سجية لا كلفة فيها . ولقد رأس مؤتمر مجمع اللغة العربية في بغداد في نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، فاصر زميله الفاضل الأستاذ الدكتور محمد مهدي علام على أن يقدم اقتراحا الى مجلس المجمع في أول جلسة تعقد بعد الرجوع الى مصر ، هذا نصه : « أتقدم لمجلس المجمع المؤقت باقتراح تسجيل الشكر للزميل الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور الأمين العام للمجمع ، على ما قام به من تمثيل المجمع مع أعضائه الذين حضروا الاجتماع الاستثنائي لمؤتمره في بغداد في الشهر الماضي . لقد كان الدكتور مذكور في المسدة التي قضيناها في المؤتمر ببغداد مثلا رفيعا في كل ما قام به ، سواء في ذلك قيادته لتؤد المجمع وادارته للجلسات التي رأسها . وفي مقدمة ما نهض به من الأعمال حرصه على رعاية كل ما تتطلبه أوضاع ضيافتنا في البلد الشقيق من زيارات وتحيات ومجاملات . ولم ينسه هذا أن يتعهد زملاءه أعضاء المجمع ، وكذلك السادة الأعضاء الغنيين الذين رافقوه ، برعاية جمعت بين مودة الإخاء ودمائة الريادة . لقد كان أول من يربح وآخر من يستريح » . فوافق المجلس بالاجماع على تسجيل الشكر للدكتور الأمين العام لما قام به من جهود في مؤتمر بغداد .

وبعد ، فهذه فقرات من حياة شيخ الفلاسفة ، حياة خصبة منتجة ، حياة أستاذ بكل ما تحمل الكلمة من معان ، يوجه ، ويرسم الطريق ، ويرعى ، ويسعد بنجاح تلاميذه ، ولا يفتأ يسأل عنهم ويحتو عليهم وهم في دروب الحياة . ندعو الله أن يسدد خطاه وأن يبقية منارة للعلم والعلماء .

هذا المجال باللغات الانجليزية والفرنسية والايطالية والاسبانية ، على أن يتولى هذا الأمر مجمع اللغة العربية في مصر . فوفق على الاقتراح ، واتصل اليونسكو بالمجمع الذي كون لجنة برئاسة الدكتور مذكور لوضع المجمع المطلوب . وقد أنجزت اللجنة عملها واستعانت بعلماء العرب المتخصصين وتم اعداد ألف مصطلح معرف تعريفات وافية ، وهي الآن بين يدي شيخ الفلاسفة ليصوغها الصياغة الأخيرة ؛ ويوم أن يصدر هذا المعجم للدراسين سيعرف أي مجهود بذل في اخراجه .

والدكتور مذكور عضو عامل في الجمعية الفلسفية الدولية للقرن الوسطي ، وقد انتخب عضوا بمجلس ادارتها لمدة ثلاث عشرة سنة متوالية ، ولا يزال يحضر مؤتمراتها ، وألقى فيها البحوث والمحاضرات التالية :

١ - اشترك في بحث « الترحجات اليونانية الى انعرية ، وانعرية الى اللاتينية » في كولونيا بالمانيا الغربية سنة ١٩٥٩ .

٢ - حضر مؤتمر آخر بكولونيا سنة ١٩٦١ ، وألقى محاضرة بالفرنسية عن الميتافيزيقا في الاسلام ، بعنوان
La Métaphysique en terre d'Islam

٣ - اشترك في مؤتمر مندولا بايطاليا سنة ١٩٦٥ والتي محاضرة بالفرنسية عن علم الطبيعة عند أرسطو وأثره في العالم العربي ، بعنوان :
La physique d'Aristote dans le Monde Arabe

٤ - اشترك في مؤتمر مونتريال بكندا سنة ١٩٦٧ والتي محاضرة عن التنجيم في انعالم الاسلامي بعنوان :
L'Astrologie en terre d'Islam

ودعى - لشيهرته العالمية - الى حضور الذكرى المئوية السابعة لمولد دون سكوت وذلك في جامعة أكسفورد سنة ١٩٦٦ ، حيث ألقى محاضرة عن دون سكوت بين ابن سينا وابن رشد بعنوان :
Duns Scot entre Avicenne et Averroès

ودعى مرتين الى جامعة باريس ليحاضر بها ، الاولى سنة ١٩٥٤ حيث ألقى سلسلة محاضرات عن فكرة الالهية في الاسلام . أما المرة الثانية فكانت سنة ١٩٦٧ وقد ألقى فيها محاضرتين : الاولى في السوريون الجديدة ، وموضوعها مجمع اللغة العربية والاكاديمية الفرنسية ، والثانية في

تحليل النفسى

بين

لعلم وفلسفة

د. أحمد فايز

تأليف

عرض : شوق جلاله

والكتاب حقيق بكل تشجيع على مستوى الدولة والمتقنين بعامة معارضين ومؤيدين . انه صورة مشرفة ومشرقة مادة ومنهجاً ، يكشف عن عقلية تحليلية تركيبية مما . وهو دراسة تأملية عميقة ومحاولة جريئة وجادة تصل الى حد المجازفة رصدها صاحبها للدفاع عن التحليل النفسى رفضاً للسلبية التى ركن اليها رجال التحليل ، واجتهاداً أصيلاً لا يخلو من مفالاة لانقاذ أو انتشال التحليل النفسى من وحدة الجمود والركود التى تحتويه . ووجد سبيله الى ذلك محاولة الابانة عن أساس فكرى وقاعدة فلسفية لنظرية التحليل النفسى ، والكشف عن علميه المنهج التحليلى ، أو محاولة لعقد اتزان بين علم التحليل وفلسفته كضرورة ملحة « اذا ما وجدنا أن عدم اتزانها يهددها أحياناً بالانهيار » (ص ٤) وحتى يبلغ المؤلف غايته يسير عبر فصول ستة هى جملة فصول الكتاب ، يدير خلالها حواراً خصياً ممتعاً بينه كممثل للتحليل النفسى وبين معارضى التحليل النفسى على تعدد مناهجهم وتباين نظراتهم .

يوشك أن يلوح ببديه مودعا ، وكانما يودع قلبه ، وراحلا عنا الى بلد غريب أملا فى أن يكون مستقرا له وسكنا ٠٠٠ لا عزوفا عن النيل وأرضه وناسه ، أبدا فقد انطوى قلبه على حب كبير لمياه النيل السمراء رمز الحياة المتجددة أبدا ، وتقربة مصر السمراء منبت الحصب والنساء ، والأيدى العاملة السمراء التى تفلح الارض وتدير العجلات ٠٠٠ وأعطاهما من قلبه حياً ، ومن عقله فكراً ، وكان فى عظامه جادا مخلصا طموحا . والعطاء الفكرى بعض نفس الفكر فهو ثمرة جهد ومعاناة مزيجها الألم والأمل . والحق أنه مهما كان الدافع الذى حفز الدكتور أحمد فائق الى الهجرة فان البلد الذى أشرب قلبه حبه أبى الا أن يودعه وداع العارف بالجميل حين منحه فى الشهر الماضى جائزة الدولة التشجيعية على كتابه « التحليل النفسى بين العلم والفلسفة » الصادر عن مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٦٧ ضمن سلسلة « مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية » تحت اشراف الاستاذ الدكتور مصطفى زيور .

معالم الفكر التحليل النفسى

يبدأ الفصل الأول بمقدمة يؤكد فيها المؤلف أن التحليل النفسى ثورة فكرية جادة وهامة تميزت بما أثارته من كشوف فى النفس أهاجت غضب المعارضين ، وهم كثيرون تعددت اتجاهاتهم الفكرية علما وفلسفة ، وتباينت مناهجهم فى النيل من التحليل النفسى . كما ألهمت ثورة التحليل حسمى النقاش والجدل بين مؤيديها ، فهم شيع لا تجمعهم نظرة واحدة . وأهم المدارس المعارضة : الفكر الماركسى ، والفكر الوجودى الظواهرى ، والطب النفسى المعاصر ، وعلم النفس الحديث .

ويذهب المؤلف الى أن أبسط ما فى التحليل وأعمقه هو أنه فعل وليس اسما ولا صفة ، والفعل هنا هو فعل التحليل منصبا على موضوع بعينه هو النفس . وتقوم بين الفعل وموضوعه علاقة الوسيلة بالغاية أى المنهج بمجال البحث . وفعل التحليل يعنى أيضا أن موضوعه مركب وليس خليطا . وتحليل المركب يستلزم تليديا أحد منهجين : الاستقراء أو الاستنباط . والالتزام المطلق بأحد هذين المنهجين فى تحليل النفس التزام خاطئ ، يرى منه التحليل النفسى . لقسده اتخذ التحليل موقفا فريدا يجعله معارضا لكل من الاستنباطيين والاستقراءيين .

فالتحليل النفسى من حيث هو منهج يركز على حقيقة أولية مجملها : أن النفس الانسانية مركب ، ولكنها مركب من عناصر تختلف فى طبيعتها ، ولا تنبئ للباحث فى نفس مستوى الملاحظة أبدا . فبعض عناصرها ينتهى الى مجموعة من الأنشطة التى قد تعلم صيغتها المركبة أو جزئياتها المركبة منها ويطلق عليها تعبير « الشعور » ، أما عناصرها الأخرى التى يجهلها الانسان مركبا وعناصر ، وظل يجهلها تماما حتى أواخر القرن ١٩ فيطلق عليها تعبير « اللاشعور » (ص ١١) .

والحاجة الى منهج مغاير لمنهج البحوث الطبيعية انما ينبعث من اختلاف طبيعة موضوع البحث فى كل من العلوم الطبيعية والتحليل النفسى ، واختلاف العلامة بين الباحث والمبحوث فى كل من المجالين . فالباحث فى العلوم الطبيعية تفصله عن مادة بحثه مسافة يحكم استقلاله واختلافه عنها كيفا ، وهو فعال لا تشاركه مادة بحثه عمله أن يقاسمه جهده إذ أنها فى حالة ثبات واستقرار عكس النفس أمام المحلل فهى فى حالة صبرورة ومقاسمه تكاد تقطع المسافة الفاصلة بين الباحث

والمبحوث ليحدث بينهما امتزاج قوى ومغرب . ومن هنا فإن منهج التحليل ليس استقراء فقط أو استنباطا فقط ، ولا هو الاثنان معا على سبيل التوالى ، بل هو استقراء واستنباط معا على سبيل المزج والتوازى فى موقف واحد وآن واحد ، فالمحلل يستنبط إذ يعمل مع مركب مجهول العناصر معلوم الجوهر (اللاشعور) ، والمريض يستقريه إذ يعمل مع عناصر مجهولة المركب معلومة التفاصيل ، وكلاهما مكمل للآخر ضرورة ، فضلا عن أن ثمة منابذة أو حركة دينامية بين المحلل والمريض يأخذ فيها هذا موضع ذاك بالتناوب من حيث الاستنباط أو الاستقراء دون تعطل للحظة ، بل ديمومة حية متصلة . وبهذا المعنى يقتسم كل منهما العمل وصولا الى المعرفة الكاملة الجذرية لعنى النفس والحياة النفسية . فالمنهج التحليلى هو منهج التجربة الحية المعاشة بين طرفين كل منهما يقوم بدور مكمل للآخر عن طريق التقابل بشرط أن يثبت المعالج على موقف محدد أو ألا يتعدى دوره دور المعالج الواعى والمحرك لمجور دورات حركة المريض ، وهى دورات متتابعة تتابعا حتميا غير قصدى قوامها عملية الطرح .

النفس الانسانية بين الشعور واللاشعور

هذا هو عنوان الفصل الثانى الذى يقدمه المؤلف كتمهيد لتقويم التحليل النفسى كظرفية فى المعرفة . ويستهل الفصل بعباراة قالها فرويد مفسرا وقوعه على معنى الحلم « انه حدىس لا يؤتى المرء مرتين فى عمره » . واهتمام المؤلف ، فضلا عن قبوله ، لتفهد المعرفة الحدسية انما هو أمر له ولادته العميقة بالنسبة لمنهج فى نظرية المعرفة فى مجال علم النفس ، وكان الحدس مبدأ هام من مبادئ المعرفة ، وهو أمر قد لا يكون واضحا بداهة أو حدسا .

يتتبع المؤلف هنا معالم كشفى فرويد عن الأحلام وتفسيرها موضحا مقومات هذا الكشوف وركائزه . وسيله كالتى :

وجود اللاشعور أمر ضرورى وشرعى ومتعدد التوكيد . أما ضرورته فتتمثل فى عجز المعلومات السيكولوجية الشعورية عن تفسير السلوك والأفكار التى تشغل ذهن السوى والمريض معا . والتنويم أقوى حجة على وجود أفكار لا تحتل مكان الذهن وانما تكمن فى مكان آخر وراه ، أو تخفى

وراء ما نشعر به . وأما شرعيته فمردها الى موقف سيكولوجية الشعور أيضا . ويسوق المؤلف حجة مؤداهما أن يقيني بشعوريتي دكسل يقيني على شعورية الآخر . أنا أشعر اذن فغيري يشعر . والتأول بشعور لي لا أعلم عنه شيئا لا يختلف عن شعور لآخر لا يعلم الشخص عنه شيئا .

والاشعور عمليات نفسية متميزة في طبيعتها عن العمليات الشعورية ولكنها ليست نظاما نفسيا مستقلا ، ذلك لأنها كانت في البدء عمليات شعورية ثم طرا عليها ، بفعل الكبت ، ماجعلها «لاشعورية» وقابلة لأن تعود سيرتها الأولى في ظروف بذاتها . فالشعور لحظة في سبيل دافق من الحالات النفسية تربط بينها علاقة الموضوع بنقيضه ، أو الموضوع ونفيه . وإذا كان الشعور كذلك فالوجود الأساسي للاشعور وهو الأصل لكل العمليات الشعورية .

وإذا كان أصحاب سيكولوجية الشعور يرون في هذا نفيًا للشعور وعاء الواقع ودليل موضوعيته فانه يدفع هذا الاتهام متلمسا حججه من نظرية فرويد عن الغريزة ، مؤكدا أن اللاشعور هو الجانب الأول من اليقين لأنه متصل بالجسد ، والعالم هو الجانب الثاني باعتباره نقيضا .

إن اللاشعور هو نتاج علاقة دينامية بين الذات والآخر ، أو بين النفس والعالم ومن ثم فإذا كان الشعور تأكيداً لواقعية العالم فإن اللاشعور تأكيد لواقعية العالم والانسان معا . انها حركة جدلية بين العالم من ناحية أو الموضوع وبين الغريزة من حيث هي طاقة غفل لا كيف لها تتنوع بتنوع مصادرها وهدفيها ممثلة للعلاقة بين النفس والجسد « إن واقعية العالم قد تعرضت في سيكولوجية الشعور الى أقصى درجات الامتنان ووصلت الى أكثر المواطن خطورة . أما الامتنان فيأتي من أن قيام المعرفة بالعالم على مجرد واقعية تلغى واقعية الانسان المتعرف واهمال قابليته لأن يكون موضوعا للمعرفة هو ذاته . كما أن قيام الواقعية على كونها أمورا تسمى للمتعارف (الانسان) تحطم فكرة الكشف المتطور والصاعد للانسان ، وتعتبر أن المعرفة هي أخطاء مستمرة ولا صحة لها . وتقصد من هذا أنه لو كانت واقعية الأمور سابقة على المعرفة بها لأصبحت جهود الانسان في المعرفة عبر تاريخه سلسلة من الأخطاء نحن في حلقة منها الآن . ولكن ربطنا بين المتعرف والمتعرف عليه برباط الحتمية المدعمة بالحقائق التاريخية الأنتروبولوجية تعيد إلينا يقيننا بإمكان

المعرفة من خلال ربطها بالحاضر والزمان عموما . . . إن الشعور مرآة تعكس العالم الخارجي الى العالم الداخلي ، ومنشور يرشح العالم الداخلي الى العالم الخارجي ، لنرى أن اللاشعور له صفة شعورية في ذاته لأن « الانسان » يشغل هو نفسه بنفسه شعوريا كما يشغل بالعالم . لذا لم يكن للشعور عند فرويد دوام في ذاته بل بوصفه مجالاً لتفاعل اللاشعور مع الواقع ، تفاعل الجسد مع اللاجسد ، تفاعل الوجه البدني من النشاط مع الموضوع المادي للنشاط » (ص ٣٤ ، ٣٥) .

ويكشف لنا هذا عن قوانين الحركة الدينامية للسلوك التي تبدأ بانشغال الشعور بالغريزة أساسا في الحياة الباكرة ، ثم يأخذ طريقه متطورا في اتجاه مبدأ الواقع بعدا عن مبدأ (اللذة – الألم) – أي أن النشاط الغريزي يمر بمرحلتين : مرحلة الانشغال بالغريزة وحدها (الجسد) لامتناع العالم المادي عن التأثير فيه ، ومرحلة تبدأ مع امتلاك ناصيه اللذة باعتبارها الحامل لموضوعية العالم ولدفة النشاط البدني ذاته .

ويمر الكبت هنا بمرحلتين : المرحلة الأولى حيث يكون مسار الطاقة الغريزية من الجسد الى الجسد ، فيوجه الكبت الغريزة الى قطبها المضاد نمعا للألم ، المرحلة الثانية حين تصبح اللغة أداة ترمز الى العالم الخارجي وهنا يبدأ الكبت بمعناه الحقيقي برفض « المستخرجات الذهنية المعبرة عن الغريزة ومنع الكلمات التي تقود الى التعرف على الدفعة الغريزية من غزو الشعور » (ص ٣٨) .

إن الحركة الدينامية لمركب النفس حركة جدلية من خلال مفهوم اللاشعور في تناقضه مع العالم (الموضوع – النقيض) حيث ينشط الكبت لنفي الموضوع ، ثم يأتي الشعور لنفي النفي فيثبت « العالم » (ص ٣٨) . والحقيقة أن المؤلف هنا يذكرنا بالجدل عند الفيلسوف الألماني نيشته حيث تثبت الأنا وجودها من خلال تناقضها مع الآخر .

وليس معنى هذا أن التحليل النفسي هو سيكولوجية اللاشعور دون الشعور ، خاصة وأنه لا يفصل بينهما ويقر تأثيرا متبادلا حيا وديناميا ومتعدد الجوانب بين الاثنين . إن الشعور هو المدخل الوحيد على عملية الطرح قبيل تحليل المضمون ، وهذا نعني أن الشعور أو الخبرة المعاشة هي السبيل الى المضمون أو اللاشعور . إن

الذات فإن الحلم مثله سواء تكون فيه ذات الحالم هي محوره .

أما البداءة فى الحلم والجنس فترجع الى سببئين :

فشمل كل محاولة لتفسير الأحلام على أساس ماينبها من أوجه شبه ، فانتقل فرويد بالبحث من الأعراض الى الجوهر ، أى من الحلم الى الحالم ورد أسباب التنوع الى الحالم ، ومن ثم أصبح السبب نتيجة لأن الحالم خاصة الحلم . وكذلك الحال بالنسبة للجنس، فلم يعد الجنس مرادفاً للتناسل، ومن ثم احتوى نشاط الطفولة ووصل الراشد بطفولته .

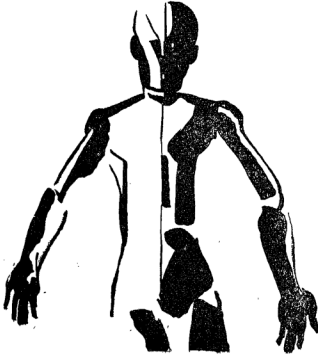
والسبب الثانى التزام فرويد بالمؤلف الشائع عن الحلم : أنه تحقيق رغبة . ولكنه وجه البحث عن مضمون الرغبة الى الحلم ذاته دون خارجه . ثم يرى المؤلف أنه ان كان ثمة من يناهض التحليل النفسى فى هاتين النقطتين فانما يناهض رغبة المعرفة بالنفس . ويذهب الى أن نظرية الأحلام تتضمن امكانيات علمية لا نستطيع أن نقدر مداها حق قدره لقصور لدينا ، ولكنه يشير الى امكانيات

اللاشعور حركة دائبة تتحول الى صيغ شعورية تتخلل النشاط العقلى ذاته فى شكل عملية طرح . والمحلل صناع فنى قادر بفنه ، منهجا ونظرية ، على أن يلتبس طريقه الى المضمون من خلال ظواهر الطرح ، أو هذا المزيج المعقد من الشعور واللاشعور والقوة العازلة بينهما وهى الكبت . وإذا كانت الكلمة هى أداة التعبير عن التجربة الشعورية ، وهذه تحمل بشكل أو بآخر اثر اللاشعور ، فإن تحليل الكلمة هو معبر المحلل الى المضمون أن اللاشعور . ويرى المؤلف أن التحليل النفسى بهذه الصورة يعد منهجا تكتمل فيه معرفة انسانية بالنفس ، وهو منهج ذو طبيعة خاصة مغايرة موضوع بحثه كيقينا عن والاستنباط لمغايرة موضوع بحثه كيقينا عن موضوعات بحث الاستقراء والاستنباط ، أى الملامة بين منهج البحث وموضوعه .

فرويد واكثر الامور بداءة

أما أكثر الامور بداءة فهما امران : « أن أحلام الليل اشباع للرغبات وأن الأطفال شماغس جنسية» والحلم حدث يتألف من صور بصرية يواتينا ونحن نيام ، وتدهط من خلاله حياتنا النفسية الذاتية ، ويتبدى الحالم عنصرا من مكوناته . ويرى المؤلف أن لب كشف فرويد أن الصور البصرية تجعل الحلم حاضرا معاشا . والنوم انسحاب من العالم الخارجى بقوانينه التى يلتزم بها الشعور ، وارتداد الى الذات بنرجسيتها وقوانينها الخاصة التى هى قوانين اللاشعور . والارتداد هنا على مستويين : مستوى الطفولة اذ تكون الذات محور الاهتمام ، ومستوى البدائية ، اذ تكون الصور البصرية بديلا للغة الكلمات . ولهذا كان التدهاق الطليق ، بداء من المحتوى الظاهر للحلم لائق طريق الى المحتوى الكامن .

وانتهى فرويد من تأويله للأحلام الى نتائج محددة تكشف عن دور الطفولة فى الحياة الجنسية للراشد . ويتضح هذا من تفسيره لمعنى الجنس خروجا على المؤلف . فالجنس بمعناه العام عزوف عن الآلم ونزوع الى اللذة . ويمر الجنس بمرحل ثلاثة : مرحلة مخيبة ، وأخرى شرجية وثالثة تناسليه . ويرى فرويد فى هذه المراحل علة تفسير الانحراف . والفرق بين الطفولة والراشد نزوع مقيد باعتبارات اجتماعية نحو هدف مجدد بذاته . وإذا كانت الطفولة نزوعا مطلقا يتبدى منه عشق



أربع : أولاً أنها تعين على دراسة اللغة أصولاً وفروعاً . ثانياً : أنها تعين على دراسة الشاط النفسى السوى والمريض وكذلك الطفل والراشد .

ثالثاً : تطل بنا على منشأة الانسانية ومصيرها .
رابعاً : تطرق موضوعات الغريزة المعقدة .

ثم يعقب المؤلف على هذا الفصل بقوله : « ... والواقع أن نظرية التحليل النفسى محوطة بغموض شديد يسأل عنه مفكروها وممارضوها ... وأصبح واجب المحللين النفسيين إيضاح نظريتهم ، وواجب مناهضى التحليل فهم هذه النظرية » .

مواقف تقويمية من التحليل النفسى

يعرض المؤلف هنا لاتجاهات أربعة مناقضة للتحليل النفسى وهى : -

- ١ - علم النفس التقليدى .
- ٢ - الطب النفسى .
- ٣ - الفلسفة الظواهرية .
- ٤ - المادية الجدلية .

أولاً - موقف علم النفس التقليدى :

رحب رجال علم النفس التقليدى بأدىء الأمر بالتحليل النفسى إذ لم يروا فيه نقضاً لفكرهم المثالى الموضوعى . وبعد تطور طراً على التحليل النفسى تنبهوا الى أن التمسك بأفكار التحليل سيلازمهم - فى رأى المؤلف - بالتخل فى مسلمات فكرهم المثالى الميتافيزيقى . ويتمثل هذا التطور فى دخول التحليل النفسى مرحلة الصياغات النظرية ذات الطابع الاستمولوجى ، وبعد أن أصبح فى مقدور التحليل أن يقدم « علم نفس » بناء على دراساته عن العوامل اللاشعورية المؤثرة فى الإدراك الحسى والذاكرة والنسيان ونشأة التفكير وتكوين الرموز وعلم نفس الطفل والشخصية والظواهر الانفعالية ودراساته فى ميدان الأنتروبولوجيا والفن وعلم الاجتماع .

وينصب نقد علماء النفس للتحليل على مقولتى المنهج والنتائج . وتتمثل أهم مواضع النقد فى الذاتية : ذاتية فى أسلوب البحث ، وذاتية فى

استخلاص النتائج . ويرد المؤلف على ذلك بقوله ان الذاتية المتضمنة فى منهج التحليل مطلوبة وضرورية ، وهى السبيل الى الموضوعية التى تجعل من التحليل منهجاً ملائماً لموضوع بحثه . ونفى موضوعية أحكام المحلل اثبتت على الحقيقة لأن الأحكام التى يقررها صادرة أساساً عن مستدييات الشخص المراد تحليله ، فهذه هى أداة البحث وليس فكر المحلل . « فالذاتية فى البحث التحليلى ذاتية مظهرية - لا ينكرها المحلل - وان كان ينبسب ذاته الى عدم اختلاف مابحثه (المستدييات) عما يبحث به وليس ذاتية الدارس» ويرى المؤلف أن اتهام الذاتية مردود الى صاحبه وعليه ، وذلك حين يفصل بين أداة البحث وموضوعه ، وحين يعمم نتائج تابعة عن ملاحظة قاصرة .

ثانياً - موقف الطب النفسى :

يمس اعتراضه مجال تطبيق التحليل كعلاج . ويتركز الاعتراض حول نقطتين : نسبة الشفاء ، وطول فترة العلاج . وهى اعتراضات لا تنال من التحليل النفسى كمنهج . وإذا كان الطب يعيب على التحليل مثاليته حين يركز كل العلاج على الشخص ذاته ، فان للتحليل يراعى أن علة المرض ليست الأعراض أو علة خارجيه بل هى تفاعل بين مشرتات - أغلبها نفسى ذاتى - مع البناء العام لتاريخ الفرد . وإذا رأى الطب الافادة من العقاقير لاطلاق الشحنات الانفعالية المعاقاة فان التحليل يرى أن مناهض الأمر ليس اطلاق الشحنات بل القوى النفسية المعيقة (الكبت والمقاومة) والعودة بها الى أصولها .

ثالثاً - موقف الفلسفة الظواهرية :

ان الصلة بين الفلسفة الظواهرية والتحليل النفسى قوية ووثيقة ، والحلاف بينهما أقرب الى سوء الفهم والعستاب . وينصب نقد الظواهرية للتحليل فيما نسميه بنزعتة الموضوعية ونزعتة الى السببية ، وتعنى بذلك موقف المحلل حين يفسر سلوكاً ما باحالاته الى أشياء أو موضوعات فى تاريخ الشخص ووضع هذه الموضوعات فى التفسير وضع السبب الى النتيجة ، فهو ردة الى وراء وليس حركة الى المستقبل ، أى اغفال للتقصدية واختيار الوجود . ان الانسان هو الذى يخلق المركب النفسى وليس العكس .

ويذهب المؤلف الى أن التحليل النفسى يقف حائرا أمام الظواهرية . انه يتقدم كل مفاهيمها ويرأها مائلة في نفسه ولكنه يخشى ان قبلها تخلى عنها افامه من فكر . ومناط الأمر هو إعادة صياغة الفكر التحليلي وإقامة بناء فلسفى ناضج ، وهى مجاونه يتقدم المؤلف عليها في جرأة وشجاعة في الفصل السادس من الكتاب .

رابعا - موقف المادية الجدلية :

يذهب المؤلف الى أن بافلوف كان ماديا جدليا عن وعى وأنه النزم بتطبيق قوانين الجدل الواحد بعد الآخر في مجال دراسته باستثناء قانون نفى النفى . وهذا غير صحيح فلم يكن بافلوف ماديا جدليا واعيا بذلك ، ولم يكن ماركسيا على الاطلاق وإنما كان عالما ملتزما بعملية منهج بحثه ومن هنا تلاقى نتائجه مع المادية الجدلية كمنهج ، ومن هنا أيضا تبناه الماركسيون أو بمعنى أصح اتخدوه أيا لهم . والحق أن مذاهب اليه المؤلف بالنسبة لبافلوف وعلم النفس المادى الجدل بحاجة الى نقاش ليس هنا محلّه ، وان كنا نلتقى معه فى بعض مذاهب اليه .

يقدر المؤلف أن نقد علم النفس الماركسى للتحليل ينصب على الصياغات النظرية والنتائج العملية والتبعات الفكرية ، ويدخل كل هذا فى اطار مثالية التحليل من حيث اغفاله الأساس المادى للظاهرة النفسية وتعميمه للنتائج دون اعتبار لظروف التنشئة الاجتماعية للفرد ، فضلا عن تفسير الحياة الاجتماعية جنسيا .

ويأخذ المؤلف على علم النفس الماركسى مايلى :

(أ) أن التمسك بعلم وظائف الأعضاء كأساس مادى للحياة النفسية هو رفض لقوانين الجدل .

(ب) أن فهمه للشناط الفسيولوجى للجهاز العصبى لا يعنى أن يكون اقامة لعلم فسيولوجى جئلى ومادى ، ولكنه قصر عن تجاوز ذلك الى اقامة علم للنفس .

وينتهى الى أن التحليل النفسى هو الذى تتوثر فيه كل شروط المادية الجدلية بمنعهاها الاصيل ،

أو بالمعنى الذى قدمه المؤلف لهما فى مجال علم النفس . وينظر المؤلف نظرة أمل وتأييد للتيارات الجديدة فى علم النفس الماركسى وإن كان يراعى خروجها على البافلوفيه وليس تطويرا لها .

امكانيات فى التحليل النفسى

يقدم المؤلف هنا محاولة اجتهادية وابداعية فى آن واحد ، زاعما أن رجال التحليل قد يختلفون معه بشأنها ويرونها شططا . ويحدد اربعة مجالات للبحث يمكن ان تتكشف فيها امكانيات التحليل النفسى ليقون عونا صادقا على تفسيرها . ويدعم رايه هذا بتفسيرات نظرية هى فى باب الاجتهاد اقرب . وهذه المجالات :

١ - امكانيه فهم أصل اللغة وفروعها من واقع دراسة التحليل النفسى .

فأذا نأتت الأم هى أصل اللغة عند الطفل فعلينا أن نبحث عن الأم بالنسبة للإنسانية قصد الابانة عن أصل الكلام عند الانسان . والأم هنا هى الأرض مصدر الانتاج والغذاء ، أما فروع اللغة فمردها الى بديل الأرض وممثلها ومكملها .

٢ - امكانيه فهم حالتى السواء والمرض ومن ثم العلاج . ويرى المؤلف أن التحليل النفسى أقدر من غيره على خلق نظرية توحد الاتجاهات الوصفية والعلاجية لطب النفسى .

٣ - امكانية دراسة « الخاصية الانسانية » للابانة عن نشأة الإنسانية ومصدرها . ويوضح المؤلف أن قوانين تطور المجتمع هى معكوس قوانين تطور الفرد . وهو برأيه هذا يخالف فرويد الذى مائل بين الاثنين وقال بأن الثانى تلخيص للأول .

٤ - امكانية حل مشكله الغريزة التى يرفضها علماء النفس بحجة دلالتها الغيبية . ويرى المؤلف أن مشكلة النفس والجسد لم تنتف وإنما هى معلقة . وسبيلنا الى حل هذه المشكلة فهم الغريزة واتخاذها غايه للبحث النفسى . والتحليل النفسى هو الأقدر والأحق . ونظرية فرويد عن الغرائز ليست نظرية سيكولوجيه بل هسى أولا عيادية وأخيرا بيولوجية .

من الظواهر الميتاسيكولوجية عما هو مادي في
الإنسان . وذلك يصبح التحليل النفسى - فى
رأى المؤلف - أكثر ماديه وجدليه من علم النفس
المارنسى . ثم يقول « لابد من اتباع معكوس المادة
الجدليه اذا أردنا أن نشئ - علما ماديا جديسا
لنفسى » !! (ص ١٨٧) .

ويتناول المؤلف مسألة العلاقة بين علم للانسان
وفلسفة للانسان تناولاً جديداً ومبديعاً . ويحدد
العلاقة على أساس التمايز الجسدى بين التناقض
المزدوج داخل نطاق دراسة الانسان والطبيعه .
وهو يمايز فى نطاق دراسة الانسان بين دراسة
الظاهرة ودراسه وحدتها الفردية . و « الظاهرة
هى حاصل مشترك أعظم بين عدد معين من الوحدات
الفردية ، حيث يكون هذا الحاصل المشترك على
شتمل مجرد وفى هيئة عظيمة عامة ، وبغض النظر
عن مضمونه . اما الوحدة الانسانية للظاهرة فهى
مضمون عياني واقعي تشارك فى تحقيق الظاهرة
بها تجمعهما فرديتها من عناصر هذا العامل المشترك »
(ص ١٨٨) . وما هو فردى هو الواقى المتحرك
فى صيرورة داخله متمثلة فى تاريخ الفرد . وما هو
عام نطى هو المجرى الثابت والمتحقق . أى
مابعد الفرد ومابعد سيكولوجيته . ان تحديد
الظاهرة تجاوزت مضمود لفرديتها الى ما هو عام .

وإذا كانت الوحدة البشرية ظاهرة صائفة
متحركة على محور الزمان متغيرة تصنع لنفسها
تاريخاً خاصاً فان دراستها بالمنهج التجريبي ضرب
من المحال لما يقتضيه هذا المنهج من ثبات الظاهرة
موضوع التجريب . ولكن يصبح الأمر ممكناً اذا
ماتيسر للمجرى أن يكون هو الآخر على حال الظاهرة
أى متحركاً معها بنفس المعدل ، وهو ما يتحقق فى
العلاقة بين المحلل ومرضه . ومن هنا تصمى
الوحدة الفردية هى « زمان » الواقع أو مجال
وقوع الظاهرة . ويقتضى هذا ثنائيه فى المنهج :
منهج لى لدراسة الظواهر ، وآخر كيفى لدراسة
الوحدات ، علماً بأن هذين المنهجين يسيرون فى
اتجاهين متعاكسين : الأول من الظاهرة الى الفرد
والآخر من الفرد الى الظاهرة . واذا عرفنا نقطة
الالتقاء المشترك بين هذين الحطين أصبح حل
مشكله العلاقة بين علم الانسان وفلسفة الانسان
أمراميسورا .

ويعرض المؤلف مفهوسه عن منطق كل من
المنهجين ليكشف عن نقطة الالتقاء بينهما . ويرى

٥ - امكانية الفهم المجرى للانسان . ونقطة البدء
هنا هى فهم مشكلتى الواقع والحقيقة باعتبارهما
الإنسان ذاته . ان الانسان يعيش واقعا مزدوجاً :
واقعا داخلياً وآخر خارجياً : « ويهمن من تأمل
قواعد التفكير فى العالم الخارجى أن نخرج بقوانين
علاقة الواقع المادى بحقيقته . وبتأمل قواعد
التفكير فى الذات (دراسة الأحلام والأعراض)
يتمكنا أن نكشف عن قواعد التفكير فى الواقع
الشخصى . فاذا قارنا بين ما نخرج به من هذا
وذاك من نخرج عن معرفة قوانين النشاط العقلى
الإنسانى فى شكلها المجرى ، أى العام والمطلق » .
(ص ١١٣ - ١١٤) .

٦ - امكانيه تحويل التحليل النفسى الى علم .
وقد أفرد المؤلف لها فصلاً كاملاً هو الفصل
السادس والأخير .

التحليل النفسى بين العلم والفلسفة

يتصدى المؤلف هنا لمحاولة سبقه إليها كثيرون
وباوعوا جميعاً بالفشل . ولكنه يكشف هنا عن
قدراته الذاتية بطابعها الابداعى الشمولى . ويبدأ
بسؤال على النحو التالى : أيهما اقرب على استيعاب
المفهوم التحليلية فى النفس : العلم ام الفلسفة ؟

ويجيب لاجابته بتوضيح مفهوم العلاقة بين العلم
والفلسفة عند كل من الاتجاه البنائى والاتجاه
الوظيفى والاتجاه الجدلى . ويتخذ من المفهوم الجدلى
منطلقاً لعرض وجهة نظره فى هذا الشأن مع
تحويل يصل به الى غرضه . ويخلص الى ان
التحليل النفسى ممكن لعلم وكفلسفة . فهو فعل
علمى عملية علمية فى تحليله للظرح ، وأداته
قانون التداى الطليق . وهو فعل تفلسف فى
كشفه عن اللاشعور . ويمايز المؤلف بين « علم
لانسان » و « علم للطبيعه » لتمايز موضوع بحث
كل منهما كيفا . وعنده أن معيار العلم ليس فى
سلامة منهجه بل فى اتساق المنهج مع موضوع
البحث . ثم يجرى مقارنة بين « فلسفة للطبيعه »
و « فلسفة لانسان » ويرتكز هنا على مفهومه عن
« الواقع » و « الحقيقة » وتوعبة كل منهما .
وباخذ هنا مغلوب الفهم المسادى الجدلى لفلسفة
الطبيعه . فاذا كانت فلسفة الطبيعه هى كشف
للتاريخية فى المادة فان فلسفه الانسان (مابعد
الإنسان) هى كشف المادة فى التاريخية . ولهذا
يعد التحليل النفسى فلسفة لانسان لأنه يكشف

« أنها المنفعة التي تتضح فيها معالم شكل الظواهر ومعالم حيز الوحدة الفردية بحيث يتفق الشئ مع الحيز ليصبح مفهومنا لهذا الشكل » . فالعالم يكشف عن المتوسط العام كعبا ، والفيلسوف يكشف عن لحظة الحفز كفيبا ، وعند تقاطعها يلتقى المكان بالزمان ، كما يلتقى الشكل بالمضمون . وبهذا تتحدد علاقة الأخذ والعطاء كعلاقة جدلية بين مايكشف عنه العلم ومايكشف عنه الفلاسفة .

ان العلاج التحليلي عمل فلسفي أولا لأنه يبدأ من الثابت والسماكن (الأعراض والشكوى) ليكشف عن ضرورته وحركته (قانون حنزا) . واذا كانت الفلسفة هي القانون العام للحركة فإن هذا هو ماينتهي اليه المحلل في عيادته وهو الكشف عن قانون عام للحالة . والتحليل علم أو ممارسة لفن العلم ذلك لأن المحلل بعد أن تتجمع لديه المعرفة العلاجية يمكنه أن يجرد من الحالات المدروسة فرديا مادة هي بداية نشاطه العلمي وصولا الى وصف الشكل العام النموذجي للحالة وحركتها الاندنامية ومن ثم قانون انزان عام للنفس ولكن العلم دراسة كمية فهل يمكن أن يتأتى ذلك للمحلل . يجب المؤلف على ذلك بنعم ، وهو بذلك يخرج عما ذهب إليه كل رجال التحليل النفسي . ويرد المؤلف حينما يحاجهم وقتشلهم حينما اخر الى ظنهم أن المطلوب دراسته تجريبيا هو المادة العيادية ذاتها وهي مادة حية معاشه تفقد صفتها حالما تخضعها للتجريب ، ولكن المحلل النفسي ، في رأى المؤلف ، هو أفدر المشتغلين بالدراسات النفسيه على اخضاع دراساته للتجريب لأن خبرته العيادية تجعله يالف التعامل مع الحفز وتمكنه من فهمه على وجه صائب وهو مالا يناح للمجرب على الظواهر العامة . واذا عرقنا أن لتحليل النفسي تحليل للمركب وليس تحليلا له من حيث عناصر بنائه لتيسر لنا اجراء البحوث العلمية على موضوعات التحليل النفسي . ويقدم المؤلف أمثلة على ذلك ببحوث في المركبات النفسية تتناول دراسة علاقة الهستيريين بالجنس الآخر وكيف يمكن أن يتحقق ذلك تجريبيا في اطار التحليل النفسي .

ويختتم المؤلف الفصل الأخير بعرض مفهومه عن الغائية والقصدية في التحليل النفسي . ويبدأ بمقارنة مفهوم الغائية عند أرسطو بمفهومها عند التحليل النفسي . ويرى أن التحليل النفسي أعطى تجريدات أرسطو واقعا حيا .

والغائية عند التحليل النفسي غائية ثنائية تلتخص في أن الوجود والسلوك يكونان كونا وسكونا ثم تفتحا وحركة (أى وجودا بالقوة ثم وجودا بالفعل حسب المعنى الأرسطي) . فالإنسان سكون الى ضرورة ، وكون الى حركة . ويتضح مفهوم الغائية والقصدية فى مفهوم الجنس عند التحليل النفسي : « ان مهزم الجنس - ذلك الحفز الأساسى فى السلوك - مفهوم غاى ميتافيزيقي سليم . ان الجنس يعنى فى التحليل النفسى ماهو كامن يسعى للتحقيق ، و ماهو متحقق يعبر عن قصديه » (ص ٢١٥) . « ان الجنس مهيز دقيق بين الإنسان والحيوان لأنه يبدو عند الإنسان ابرز قصدية منه لدى الحيوان وأقل غائية منه لدى الحيوان كذلك . ويترب على ذلك أن يصبح الإنسان كائنا مارقا لثقافته لا يعيش وفق نزعه ظلاقة هي الجنس ، بل وفق نزعتين (لاشعورية وشعورية) هي الجنس بحالة الغائي والجنس بحالة القصدية حيث تكون غاياته غامضة لما تثيره قصديته من صراعات حادة مع الواقع الخارجى » (ص ٢١٦) .

ودراسة الجانب الغائي دراسة تجريبية أمر مملن تماما فى رأى المؤلف اذا استعضنا عن اللاشعور بالجسد . والتجريب على الجسد أمر ميسور يقربنا من الجانب الغائي فى الحفز أى الجنس . بيد أن هذا المقلب لا يعدو أن يكون حلما حتى الآن .

والى هنا يصل الدكتور أحمد فائق الى خاتمة المطاف فى محاولته الدفاعية والتجديديه لإبراء ساحة التحليل النفسى والخروج به من مازقه مع التطلع الى افاق وامكانيات أرحب مما كان يتطلع اليه صاحب التحليل النفسى ذاته . واذا كان الكتاب محاولة جريئة وجسادة فإن أهم صفاته خصوبته : خصوبته من حيث المادة ، وخصوبته من حيث ما يثيره من أفكار وقضايا وتساؤلات قد تصل الى حد التعارض ، ولكنه تعارض جدلى يستهدف الحركة للتقدمه . بيد أن النقاش قد يخرج بنا عن حدود ماقصدهنا من عرض هذا الكتاب وهو أن يكون رمز وفاء وتحية وداع لفكر مصرى أصيل أزعم الهجرة ، وسوف تفصل بيننا وبينه مسافات شاسعة ولكنه سيظل دائما القريب الينا .

التحقيق العلمي وأحياء التراث

د. محمد عاطف العراقي

ان صح تقديرى فسيكون لهذا الكتاب الذى نتناوله بالدراسة والتحليل فى هذه المقالة من الاهمية والمكانة ما يجعله خير كتاب يظهر فى مجال التحقيق العلمى الدقيق فى السنين الاخيرتين ، وما يجعله أيضا هاديا ومرشدا لهؤلاء الذين يريدون أن يعملوا فى هذا الميدان ، ميدان تحقيق التراث .

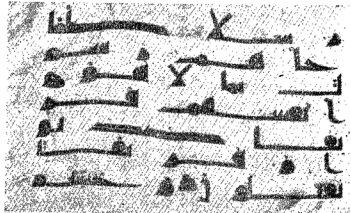
هذا الكتاب هو كتاب « جامع الرسائل » لابن تيمية الذى يتضمن ست عشرة رسالة قام بتحقيقها تحقيقا ممتازا آية فى الدقة الدكتور محمد رشاد سالم . وسيرى القارىء معى من خلال هذه المقالة ، مقدار الجهد الذى بذله المحقق ومنزايأ منهجه فى تحقيق هذه الرسائل النادرة . هذا المنهج الذى يستحق أن يطلع عليه المشتغلون بتحقيق التراث فى دوائر الفلسفة فى مصر وخارجها ، وأن يكون موضع دراسة خاصة فى مؤتمرات المستشرقين فى كل أرجاء العالم شرقا وغربا .

ولسنا بحاجة الى القول بأن القيام بتحقيق التراث الذى تركه أسلافنا من المفكرين يعد أمرا غاية فى الاهمية . اذ ليس من المناسب ونحن نتحدث فى هذه الايام عن قضية « الاصاله والمعاصره » وعن قضية « احياء التراث » أن تبقى مؤلفات هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب مخطوطة ومبعثرة فى أرجاء المكتبات المنتشرة فى أرجاء العالم شرقا وغربا . وكلما باعد الزمان بيننا وبين هذه المخطوطات ، كلما امتدت يد الاهمال اليها بحيث تؤثر فيها حوادث الأيام فنفقد بعضها تارة وتتناكل أوراق بعضها الآخر تارة أخرى ، حتى يجىء وقت لا ندرى فيه شيئا عن الكتب والرسائل التى تركها هذا المفكر أو ذاك

(دراسة لكتاب « جامع الرسائل لابن تيمية » .

قام بتحقيقه الدكتور محمد رشاد سالم وحصل به على

جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة هذا العام) .



من مفكرى العرب الا من خلال الفهارس القديمة
التي تقتصر على ذكر أسماء الكتب التي تركها
المفكر مجرد أسماء .

فلكى نفهم مذهب وآراء مفكر ما ، ولكى
نستطيع الحكم على هذه الآراء وحظنا من الابداع
أو التقليد ، لابد أن يكون بين أيدينا كل
ما كتبه . وكم أدى ضياع الكتب القديمة الى عدم
التعرف على آراء مفكر ما ، أو فهم مذهبهم فهنا
ناقصا غير دقيق . وهناك أمثلة كثيرة على
ما نزلوه ، منها أن الدارسين لفكر المعتزلة مثلا لم
يكن بإمكانهم الى حد كبير معرفة آرائهم الا من
خلال كتب خصومهم ، وذلك لأن حوادث الأيام
قد فعلت في كتبهم ما فعلت . ولكن حين قامت
لجنة في مصر بتحقيق كتاب كالغنى مثلا بمسد
العثور على نسخة نادرة منه ، أصبح أمام
الدارسين أكبر موسوعة فيها تعبير عن فكر
المعتزلة بوجه عام وعلم من أعلامهم على وجه
خاص . ومن هذه الأمثلة التي لا نجد حصرا لها ،
عدم معرفة ابن رشد آراء المعتزلة ، الا من خلال
كتب خصومهم ، بسبب عدم وصول رسائلهم الى
جزيرة الاندلس فيما يقول هو نفسه .

هذا بالإضافة الى أن القيام بتحقيق التراث
يتضمن محاولة لربط ماضيها بحاضرنا . وإذا
كنا نعيش حاضرنا ، فيجب أيضا أن نتعرف على
أفكار وآراء من سبقونا من المفكرين والفلاسفة .
اذ لا يستطيع واحد من المصنفين اليوم أن ينكر
ما قام به هؤلاء المفكرون في مجالات شتى متنوعة .
ومن هنا يجب علينا نحن أبناء العروبة ، أن نتعرف
على فكرهم وتراثهم الذي تركوه أمانة بين أيدينا .
فكم من أفكار تركها هؤلاء المفكرون وانتقلت الى
أذهان مفكرين جاءوا بعدهم وعاشوا في أوطان
أخرى ؛ وإذا كان رجال السيفنة رع ١ ورع ٢
يحاولون اثبات الصلة بين أهرام مصر وأهرام
المكسيك ، فاننا في مجال الفكر الفلسفى نقوم
بمحاولة تشبيه هذه المحاولة من زاوية ما ، وذلك
لإثبات عملية التأثير والتأثير . تأثر مفكرى العرب
بآراء الفلاسفة الذين سبقوهم وخاصة فلاسفة
اليونان ، وتأثيرهم في تشكيل آراء واتجاهات
بعض ما جاء بعدهم .

ومن هنا تبدو أهمية العمل العظيم الذى قام
به الدكتور محمد رشاد سالم في هذا المجال ،
مجال التحقيق العلمى . ولكى ندلل على هذا
القول ، سنشير الى مزايها منهجية في النشر
والتحقيق على ضوء المقدمة الموجزة التى قدم بها

لنشرته . ثم سنعرض لرسائل ابن تيمية التى
تضمنها هذا المجلد النفيس . وأخيرا لنا بعض
الملاحظات النقدية الطفيفة على هذا العمل الذى
استحق بجدارة جائزة الدولة التشجيعية فى
الفلسفة .

يشير الدكتور محمد رشاد سالم فى مقدمة
تحقيقه لهذه الرسائل ، الى منهجه فى التحقيق
فيقول : أساس هذا المنهج أن أثبت فى النص
ما يصح عساي وأن أشير فى التعليقات الى القراءة
المرجوة - ان وجدت نسخة أخرى - أو الى
الخطأ . . . وكذلك جعلت الزبادات التى أضفتها
بنفسى بين معقوفين . وكما فعلت من قبل فى
تحقيق « منهاج السنة » حرصت على الأدخل
على الأصل ما ليس فيه . . . » .

والواقع أننا لو تساءلنا هل التزم المحقق بهذا
المنهج الدقيق فى تحقيقه لكل الرسائل التى
نشرها ، فاننا نجيب بالإيجاب . فالقارئ لكل
رسالة يجد أن الدكتور رشاد سالم قد التزم
بتطبيق هذا المنهج التزاما تاما .

وإذا كنا قد قلنا بأن هذا التحقيق لهذنه
الرسائل ، يعد تحقيقا علميا ممتازا ، وان هذا
المنهج فى النشر يتضمن ميزات لا حصر لها ،
فان ذلك يتضح من خلال ما سنذكره فيما يلى :

١ - لم يعتمد المحقق على نسخة خطية واحدة .
بل نجده يقارن بين عدة نسخ خطية ويثبت
ما صح عنده . وهذا يدلنا على الدقة والإمانة .
كما يدلنا على الجهد الكبير من جانبه أيضا .
فإصلاح الأخطاء فى النسخ الخطية ليس من الأمور
السهلة الهينة . وقد عرف الملاحظ - فيما يقول
روزنتال فى كتابه « منهاج العلماء المسلمين فى
البحث العلمى » أهمية هذا العمل وصعوبته .
فهو يذكر فى الجزء الاول من كتاب الحيوان أنه
أسهل للمصنف أن يسود عشر صفحات بالنبش
الرفيع المره بالأفكار الجيدة ، من أن يكتشف فى
مصنفة أغلاطا أو أمورا أخرى ارتكبتها .

فمن الانصاف اذن الاعتراف بالجهد الكبير الذى
بذله المحقق حين يرجع الى أكثر من مخطوطة وحين
يقارن بين مخطوطة وأخرى حتى يصل الى القراءة
الصحيحة للنص من خلال عدة نسخ خطية .
ويكفى أن نلفظ الى مئات الكتب التى تظهر فى
مصر وغيرها من البلدان ، وتتضمن نصوصا قديمة
لكثير من المفكرين القدماء ، يحسب نأشروها أنها

بل ان ضرورة الرجوع الى أكثر من مخطوطة
تبدو لنا حين نعرف أن النسخ الخطية لكتاب ما ،

الفهرست

فن الشخصيات أو مذهب من المذاهب أو مسألة من المسائل • فحينما نطالع تحقيقه لهذه الرسائل نجد أنه يحاول أن يتأكد باستمرار من حقيقة ما يقوله ابن تيمية في كل مجال من المجالات • ويضع أمامنا المصادر التي رجع إليها في الهوامش • وهي مصادر تعد بالآلآت وافتتح الطريق أمام كل الباحثين في الفكر الإسلامي في أي مجال من مجالاته العديدة المتنوعة • بل إنه لا يكتفي بذلك ، إذ نراه يربط بين ما يقوله ابن تيمية في رسائله ، وما يقوله في رسائل أخرى غير موجودة في هذه المجموعة •

ونود أن نضرب على هذه الميزة الكبرى أمثلة متنوعة من بين مئات الأمثلة التي نطالعها في كل هامش من هوامش هذا التحقيق •

(أ) حين يذكر ابن تيمية في رسالته « في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون » أن ابن عربي يقول : مقام النبوة في برزخ : فوق الرسول ودون الولي • نجد المحقق (في هامش ص ٢٠٩) يقول : لم أعتز على هذا البيت ولكن وجدت بيتا بمعناه في كتاب لطائف الاسرار لابن عربي ص ٤٩ ونصه :

سماه النبوة في برزخ
دوين الولي وفوق الرسول
وفي الفتوحات الكمية جزء ٢ ص ٢٥٢ يقول :
بين الزلاية والرسالة
فيه النبوة حكمها لا يجهل •

وهذا كما قلنا فيه دليل قوي على أن المحقق لم يطمئن الى ما ينسبه ابن تيمية الى مفكر من المفكرين ، بل نراه يرجع الى الكثير من صحة هذا القول من جانب ابن تيمية أو خطئه •

(ب) حين ينسب ابن تيمية الى الحلاج تعلم السحر وذلك في رسالته « الجواب عن الحلاج هل كان صديقا أو زنديقا » • نجد المحقق يبحث في مسألة السحر هذه ونسبتها الى الحلاج • فيقول في تعليقاته (هامش ص ١٨٧) : قال ابن الجوزي في ترجمة الحلاج في كتابه المنتظم : « وطاف البلاد وقصد الهند وخراسان وما وراء النهر وتركستان » ثم قال : سمعت علي بن أحمد الحاسب يقول والذي يقول : وجهني المعتضد الى الهند ، وكان معي في السفينة رجل يعرف بالحسين بن منصور (الحلاج) • فلما خرجنا من المركب قلت له : في أي شيء جئت الى هنا ؟ قال : جئت لتعلم السحر وأدعو الخلق الى الله •

(ج) حين يذكر ابن تيمية في رسالته « في تحقيق مسألة علم الله رأى ابن أبي البركات البغدادي وكتابه المعتبر • نجد المحقق يضع أيدنا على الكثير من المراجع التي تؤرخ لأبي البركات وتعرض طرفا من مذهبه • (هامش ص ١٨٠ - ١٨١ من تحقيقه) •

هذا مثال من الأمثلة العديدة • ونستطيع أن نقول أن محقق الرسائل لم يترك شخصية من الشخصيات أشعار إليها ابن تيمية ، الا وكتب عنها في هوامش تحقيقه فكرة موجزة اعتمادا على أوثق المصادر • وقد رجعنا الى بعض هذه المصادر والصفحات التي ذكرها فوجدنا دقة بالغة وإمانة من جانب المحقق •

(د) اذا تكلم ابن تيمية بإيجاز عن مسألة معينة في رسالة من رسائله ، فاننا نجد اشارات في هوامش التحقيق تهدينا الى رسائل أخرى تكلم فيها ابن تيمية عن هذه المسألة • ففي رسالة ابن تيمية الموجزة « في الدليل على فضل العرب » نجد المحقق في هامش ص ٢٩٠ يقول : تكلم ابن تيمية عن فضل العرب بمزيد من التفصيل في « اقتضاء الصراط المستقيم » ص ١٤٨ - ١٦٢ •

(هـ) اذا ورد اسم فرقة من الفرق في رسالة من رسائل ابن تيمية ، فاننا نجد اشارة في هوامش التحقيق تهدينا الى التعرف على أفكار هذه الفرقة أو تلك من الفرق (راجع مثلا ما كتبه عن فرقة السالمية في هامش صفحتي ١٨١ - ١٨٢ من تحقيقه) •

٥ - ميزة رابعة من مزايا هذه النشرة العلمية الدقيقة • وتعد أهم مزاياها على الاطلاق :

هذه الميزة تتمثل في الفهارس الموجودة في « جامع الرسائل » • فما أن ينتهي المحقق من نشرته لهذه الرسائل الست عشرة ، حتى يقدم لنا مجموعة من الفهارس الدقيقة غاية الدقة • وحين يطالعها المدارس يدرك مجهودا لا نجده الا في القليل النادر من الكتب المحققة سواء في مصر أو غيرها •

وجدير بالذكر أن هذه الفهارس تعد ضرورة من ضرورات التحقيق العلمي الدقيق ، وبدونها يكون من العسير جدا دراسة هذا الكتاب أو ذاك من الكتب القديمة ، لأن أصحابها لم يسكونوا يهتمون بهذه الفهارس • انها تكشف عما ورد في

الفلسفة

الاول من القنوت يقول : انه طاعة كل شيء لمشيئته وقدرته وخلقه ، فانه لا يخرج شيء عن مشيئته وقدرته وملكه ، بل هو مدبر معبد مربوط مقهور .

ويأخذ ابن تيمية في تعدد أنواع القنوت الأخرى ، فهناك على سبيل المثال سؤال الله وقت الحاجة والخضوع له ، وهناك الايمان بالرسول والكتب المنزلة وهناك الخضوع لجزائه في الدنيا والآخرة وهكذا .

فاذا انتقلنا من هذه الرسالة من رسائل ابن تيمية الى الرسالة الثانية من رسائله وموضوعها « في لفظ السنة في القرآن » ، وجدناه يستخرج من القرآن المواضع التي ذكرت فيها لفظ « السنة » كقوله تعالى : « قول بنظرون الى سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

فاذا تساءلنا عن الاهمية الفلسفية لهذه الرسالة وجدناها تكمن في الإشارة الى قضية من أهم القضايا في الفكر الفلسفي العربي ، وهي قضية السببية . هل العلاقات بين الأسباب ومسبباتها علاقات ضرورية أم ان العلاقات بينهما ليست ضرورية ، بمعنى أن الله يستطيع التبديل والتغيير وإقلب هذه العلاقات بين الاسباب ومسبباتها .

والدارس للمفكر الفلسفي العربي يجد من الفلاسفة من يذهب الى الرأي الاول وعلى رأسهم ابن رشد ومن المفكرين من ذهب الى الرأي الثاني كالاشاعرة والغزالي على وجه الخصوص .

وابن تيمية من الفريق الثاني لأنه يريد أن يفتح الطريق لاثبات المعجزات التي تعمد خرقا لقوانين الطبيعة . فهو يقول في هذه الرسالة : « . . . وهذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده وليست هي السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنة في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات ، فان هذه السنة ينقضها اذا شاء بما شاءه من الحكم : كما حبس الشمس على يوشع ، وكما شق القمر لمحمد (ص) وكما ملأ السماء بالذهب وكما أحيا المرتي غير مرة ، وكما جعل العصى حية . . . » .

أما الرسالة الثالثة فهي رسالة في قصة شعيب عليه السلام ، ولا يثير فيها ابن تيمية قضية من القضايا الكلامية أو الفلسفية ، بل

النص من أسماء فلاسفة أو فرق فلسفية أو أحاديث نبوية أو آيات قرآنية وغير ذلك من مجالات شتى .

لقد وضع الدكتور رشاد سالم مجموعة من الفهارس الضخمة بلغت عشرة فهارس ، استغرقت ما يقرب من مائة صفحة (من ص ٢٩١ - الى ص ٣٨٨) . وان دراسة هذه الفهارس وأنواعها العديدة ، لتؤكد لنا التزام المحقق بكل ما تتطلبه الدراسة العلمية في معالجة نص من النصوص . فهناك فهرس للآيات القرآنية ، وفهرس للأحاديث النبوية يعد أجل ما قام به المحقق ، وقد استغرق هذا الفهرس وحده ما يقرب من عشرين صفحة . فأمام الحديث نجد يذكر الصحابي راوي الحديث ، كعبد الله بن عمر وعلى بن أبي طالب وابن عباس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وعائشة وغيرهم . بالإضافة الى فهارس الشعر والنسب والأعلام والقبائل والفرق والطوائف والأماكن والبلدان والمصطلحات والكتب والموضوعات ، الى جانب فهرس مراجع التحقيق . وقد أكد لنا بمقابلة هذه المراجع على هوامش صفحات هذا العمل العظيم ، استفادته من كل هذه المراجع بلا استثناء .

بعد هذا نود أن نحلل في ايجاز موضوع هذه الرسائل الستة عشرة ، وفي هذا التحليل سنتكشف أمامنا فكر ابن تيمية في بعض جوانبه ، ومواقفه حيال كثير من الفرق الكلامية والفلاسفة ورجال التصوف .

في الرسالة الأولى وموضوعها « في قنوت الأسماء كلها لله تعالى » يعرض ابن تيمية لمعنى القنوت في القرآن ومعنى السجود والتسبيح . ويبين المقصود من القنوت في اللغة . فيقول ان القنوت في اللغة دوام الطاعة ، والمصل اذا طال قيامه أو ركوعه أو سجوده فهو قانت في ذلك كله .

بعد هذا يعرض ابن تيمية لأنواع القنوت . وجدير بالذكر أنه يمس حين بيانه لهذه الأنواع مشكلة القضاء والقدر ويعارض المعتزلة مؤيدا أقوال أهل السنة . ومن هنا تجيء - فيما نرى - أهمية رسالته هذه . فهو حين يبين لنا النوع

يورد بعض أقوال المفسرين المتعلقة بقصة شعيب
ويتطرق الى الحديث عن بعض الانبياء كموسى
والمسيح .

وإذا انتقلنا من الرسالة الثالثة الى الرسالة
الرابعة وهي تدور حول المعاني المستنبطة من
سورة الانسان ، وجدنا علاقة بين بعض ما يثيره
ابن تيمية فيها وبين ما أثاره في رسالته الاولى
التي سبق أن أشرنا اليها . وهذه العلاقة تتمثل
في أن ابن تيمية يشير في هذه الرسالة الى مسألة
الارادة وهل نحن أحرار الارادة ، أم نحن مجبرون
مسيرون . فإذا كان نقض رأى المعتزلة في رسالته
الاولى ، فانه في هذه الرسالة ينقض - بالإضافة
الى رأى المعتزلة - رأى الجبرية . فهو يقول ان
هذه السورة تضمنت فيما تضمنت ، اثبات
السبب وكون العبد فاعلا مريدا حقيقته ، وأن
فاعليته ومشيئته انما هى بمشيئة الله ، ففيها
الرد على طائفتين : القدرية والجبرية .

ويرى ابن تيمية أن هذه السورة العجيبة على
قصرها قد احتوت مسائل عدة كيفية خلق
الانسان من النطفة والاخلط ونقله من حال الى
حال حتى تتم خلقته وتكمل صورته .

فإذا تساءلنا عن الصلة بين خلق الانسان
وما يثيره ابن تيمية حول قضية القضاء والقدر ،
وجدنا ابن تيمية يذهب الى أن الانسان بعد أن
يخلقه الله ، يهديه الى طريق الخير والشر والهدى
والضلال . وهذا يؤدي بابن تيمية الى اثاره مسألة
الحرية والجبر . وأيضا اثاره موضوع الثواب
والعقاب يوم القيامة وكيف سيعاد خلق الاجسام
الموجودة في هذا العالم ، وصنوف اللذات التي
سيجدها الأبرار والمقربون في الجنة .

وفي الرسالة الخامسة وموضوعها « تفسير
قول الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة » ،
يستعرض ابن سينا السور والأقوال التي تدور
حول الصبر . فبين لنا أهمية الصبر لأن الله
يقرب الصبر بالصلاة حين يقول : « فاستعينوا
بالصبر والصلاة » ، ولأن علي ابن أبي طالب
يقول : « الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من
الجسد » .

أما الرسالة السادسة فموضوعها « التوكل »
وتكاد نقول من جانبنا أن ما يذكره ابن تيمية في
هذه الرسالة يدلنا جملة وتفصيلا على نزعتيه
الدينية السلفية الواضحة . فهو يرد على الذين
يذهبون الى أن التوكل لا يحصل به طلب منفعة

ولا دفع مضرة . بمعنى أن ما كان بدون التوكل
فهو مقدر مع التوكل . تماما كالقول ان الدعاء
لا يحصل به جلب منفعة ولا دفع مضرة ، بل هو
عبادة يثاب عليها الفرد .

ثم يذهب الى القول بأن الذى عليه الجمهور
أن المتوكل يحصل له بتوكله من جلب المنفعة
ودفع المضرة مالا يحصل لغيره ، وكذلك الداعي
كما أن القرآن يدل على ذلك في مواضع كثيرة .
ثم هو سبب عند الاكثرين ، وعلامة عند من ينفى
الاسباب .

وواضح - فيما يبدو لنا - أن تسليم ابن تيمية
بالتوكل والدعاء ، يكشف في صراحة لا يعوزها
الدليل عن أنه من الذين لا يسلمون بالعلاقات
الضرورية بين الاسباب ومسبباتها . أى أنه
لا يعترف بمنطق الاسباب والمسببات في مجال
الوجود المادى طالما أنه ينسب للتوكل والدعاء
قدرة وتأثيرا .

الرسالة السابعة في الرسائل التي ضمها هذا
السفر النفيس موضوعها « تحقيق الشكر » .

ونستطيع أن نقول ان ابن تيمية يقصد هنا
بالحمد والشكر ، موضوع الايمان والكفر الى حد
كبير . بمعنى أنه حين يسأجم فرقة من الفرق
الكلامية أو فيلسوفيا من الفلاسفة ويقول انه
لا يشكر الله ، يعنى بذلك أنه لا يلتزم بكل القضايا
الدينية حسب مفهوم ابن تيمية .

فهو يذهب في رسالته هذه الى أن الجبرية أو
الجهمية أتباع جهم بن صفوان ، وكذلك القدرية
لا يحمدون الله ولا يشكرونه . وأيضا أهل الاحاد
من المتفلسفة والباطنية - فيما يرى - أبعد عن
حمده وشكره .

وهو يدل على ذلك بأمثلة كثيرة . فالقدرية
النافية مثلا حين يقولون ان الانعام من الله على
العباد واجب عليه ، فان هذا يدل على أنهم
لا يشكرون الله ، لأن من فعل الواجب الذى
يستحقه الشكر المطلق (ص ١٠٣) فى جامع
الرسائل .

وآرسطو وأتباعه - فيما يقول - يرون أن الله
لا يفعل شيئا ولا يريد ولا يعلم شيئا ، فعلى أى
شئ يشكر ؟ .

والمتصوفة كابن عربي حين يقولون ان الوجود
واحد : وجود المخلوق هو وجود الخالق ، فان هذا



محاولته هذه في ازالة هذا التناقض تكمن في اعتقاده أن السبب لا يستقل بالحكم . وهذا يعني أن هناك أسباب أخرى لدخول الجنة بالإضافة إلى العمل كالشفاعة ورجاء رحمة الله وهكذا .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن تيمية يحاول تأييد رأيه في آخر رسالته هذه بالجوء الى فكرة سبق أن أشترنا اليها في رسائله الأخرى وهي عدم اعتقاده بوجود السبب للمسبب أى عدم وجود علاقة ضرورية بينهما ، دليل هذا قوله : . . . وليس كل ما يحصل بسبب لا يحصل بدونه ، كالموت الذى بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن السبب لا يوجد المسبب ، بل لابد أن يضم الله اليه أموراً أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب ، أنفتح له حقيقة الأمر في هذا وغيره (جامع الرسائل ص ١٥٢) .

الرسالة العاشرة من الرسائل المنشورة في جامع الرسائل تتضمن اجابة عن سؤال من يقول ان صفات الرب تعالي نسب واضافات وغير ذلك .

وابن تيمية في هذه الرسالة يعرض لمشكلة أثارها متكلمو الاسلام وفلاسفته والصوفية أيضاً على نحو من الأنحاء . ويشير أيضاً لمشكلة خلق القرآن ، تلك المشكلة الشهيرة في تاريخ الفكر الدينى والكلامى .

ويناقش ابن تيمية الفلاسفة ويعارض أقوالهم شأنهم في ذلك شأن الصائبة . وهو يثبت الصفات الفعلية لله . ثم يذهب الى القول بأن كلام الله غير مخلوق ، مخالفاً بذلك المعتزلة في قضية خلق القرآن . ويذكر مؤيداً قول الامام أحمد : « كلام الله من الله ليس باثنا منه » .

واذا كان ابن تيمية قد بحث في هذه الرسالة موضوع الصفات الالهية وأثبت ماهية الله تعالى ، فانه في الرسالة الحادية عشرة من المنشور فى المجموع يدرس موضوعاً متفرعاً عن موضوع الصفات الالهية وهو موضوع علم الله . ويناقش بايجاز الآراء حول موضوع علم الله وينتهى الى اثبات علمه تعالى .

يبد أننا لا نجد في رسالته هذه تعرضاً تفصيلياً لجوانب كثيرة تتعلق بموضوع العلم

يدل على عدم الشكر ، لأن كل موجود يجب أن يكون عابداً لنفسه شاعر لنفسه حامداً لنفسه .

الرسالة الثامنة من الرسائل التى تضمنها « جامع الرسائل » رسالة غاية فى الأهمية . إذ أنها تدرس موضوعاً من الموضوعات احتل مكانة كبيرة فى الدراسات التى تركها متكلمو الاسلام وفلاسفته ، هو موضوع العدل الالهى .

ولا يخفى علينا أن المعتزلة مثلاً قد جعلوا أصل العدل من أهم أصولهم الخمسة التى يعتقدون بها . وهم يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد دلالة على أهمية هذا الأصل عندهم .

هذه الرسالة من رسائل ابن تيمية موضوعها « فى معنى كون الرب عادلاً وفى تنزهه عن الظلم وفى أثبات عدله احسانه » .

وابن تيمية فى هذه الرسالة يكشف لنا عن تنازع فرق المسلمين حول معنى العدل ومعنى الظلم ويعرض لرأى أهل الجبر وكذلك رجال الاعتزال . ثم يبين لنا الرأى يذهب اليه ويعتقد بصحته فيقول : ان الظلم وضع الشيء فى غير موضعه والعدل وضع كل شيء فى موضعه ، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ، ولا يضع شيئاً الا فى موضعه الذى يناسبه وتقضيه الحكمة والعدل ، ولا يفرق بين متماثلين ، ولا يسوى بين مختلفين ، ولا يعاقب الا من يستحق العقوبة فبضعها موضعها لما فى ذلك من الحكمة والعدل (جامع الرسائل ص ١٢٣ - ١٢٤) .

أما الرسالة التاسعة فى رسالة فى دخول الجنة . هل يدخل أحد الجنة بهمله ، أم ينقضه قوله (ص) لا يدخل أحد الجنة بعمله .

وفى هذه الرسالة يحاول ابن تيمية الاجابة عن السؤال السالف الذى وجه اليه ويذهب الى أنه لا تناقض بين ما جاء فى القرآن من أن بنى الانسان سيدخلون الجنة بأعمالهم وبين ما جاء فى قول الرسول « لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله » .

الابهي كانتسائل عن ادراك الله لحوادث الكون وهل هذا الادراك على نحو كل ، أم ادراك لسكل الجزئيات جزئية جزئية ، أم أن الله لا يسرف شيئا عما يحدث في الكون لا على نحو كل ولا على نحو جزئي .

أما الرسالتين التاليتين لما سبق من رسائل فتتعلقان بشخصيتين صوفيتين هما الحلاج وابن عربي . الأولى منهما تجيب عن سؤال عن الحلاج وهل كان صديقا أو زنديقا والثانية فيها رد على ابن عربي الصوفي المشهور في دعوى ايمان فرعون .

وابن تيمية في الرسالة الأولى يذهب الى أن الحلاج كان زنديقا ولهذا وجب قتله . وهو يعرض علينا في رسالته طرفا من أخبار الحلاج وحياته وهو يركز على جوانب معينة تفيده في وجهة نظره ، دون جوانب أخرى قد تظهر لنا ناحية أو أكثر من نواحي عظمة الحلاج أو على الأقل تدعو الى التفكير في حقيقة آرائه وكيف توصل اليها ومبررات دفاعه عنها .

ولا نقول هذا الآن دفاعا عن الحلاج لأننا نخالف كثيرا من آرائه وآراء المنصوفة واتجاههم بوجه عام ، ولكن كان يجدر بابن تيمية عرض قضية الحلاج في موضوعية ودقة بدلا من التركيز على عبارات وجمل انشائية فيها تهويل كبير وتكشيف عن نزغته الدينية التقليدية المتزمتة كقوله مثلا : فهذا هو الدجال الكبير ودونه دجاله (ص ١٦٨ من جامع الرسائل) كما يقطع بدجله حين يقول : فالحلاج كان من الدجاله بلا ريب (ص ١٦٩)

أما الرسالة الأخرى فان ابن تيمية يذهب فيها الى تكفير فرعون ، بل يراه أعظم الخلق كفرا . وهو لهذا يرد على ابن عربي والاتحادية حين يعظون - فيما يقول ابن تيمية عنهم - أمر فرعون ويدعون أنه مات مؤمنا وأن تغريقه كان بمنزلة غسل الكافر اذا أسلم ، وأنه ليس في القرآن ما يدل على كفره ، محتجين على ايمانه بما جاء في سورة يونس : « حتى اذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين » .

ويتأخذ ابن تيمية في عرض كثير من الأدلة على رأيه في كفر فرعون ومخالفة من يقولون بإيمانه . بل يذهب الى أنهم حين يعظون فرعون يشاركون في جهة في حقيقة كفره . ويعنى بذلك ابن عربي الى حد كبير .

بعد هاتين الرسالتين نجد في المجموع الذي بين أيدينا والذي تضمن كما قلنا ست عشرة رسالة ، ثلاث رسائل أخرى لابن تيمية .

نجد رسالة طويلة له في التوبة وهي الرسالة الرابعة عشرة . وهي في مجملها رسالة دينية يعهد فيها ابن تيمية الآيات التي تتعلق بالتوبة ويقسم التوبة الى اوجهة ومرقبة محاولا بيان الفرق بينهما .

أما الرسالة الخامسة عشرة فهي رسالة في أن **ديان الأنبياء واحد** وهي أقصر الرسائل في هذا « المجموع » . يقول فيها ابن تيمية أن دين الأنبياء واحد وأنه الاسلام . وحجته على ذلك أن بعض الشرائع تتنوع . فقد يشرع في وقت أمرا لحكمة ثم يشرع في وقت آخر أمرا آخر لحكمة . مثال ذلك تشريع الصلاة الى بيت المقدس في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بحيث أمر بالصلاة الى الكعبة .

بقيت الرسالة الأخيرة في هذا المجموع . وهي رسالة من الرسائل القصيرة كالرسالة للسابقة عليها . وفي هذه الرسالة وموضوعها **(في الدليل على فضل العرب)** يقدم لنا ابن تيمية نماذج لهذا الفضل . فربى أن الفضل اما العلم النافع أو العمل الصالح . فبالنسبة للعلم نجد العرب - فيما يقول - أفهم وأحفظ وأقدر على بيان العبرة ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني . وبالنسبة للعمل نجدهم أقرب الى السخاء والحلم والشجاعة والوفاء .

وهو في هذه الرسالة يمس موضوع العرب والعجم ، ذلك الموضوع الذي طال النقاش حوله في كثير من الكتابات . وهو يفضل العرب ويركز على بيان أفضالهم أكثر من العجم .

بعد هذا العرض والتحليل الوجيز لهذه الرسائل ، نقول ان لنا بعض الملحوظات النقدية على هذا العمل الكبير . وهي ملحوظات لا تقلل من الميزات العديدة لهذا الجهد :

١ - كنا نود وخاصة في الجزء الأول من نشرة هذه الرسائل أن نجد مقدمة تتعرف من خلالها أهم القضايا التي ثارت وما زالت تثار حول فكر ابن تيمية ، أو على الأقل تلك القضايا المرتبطة بموضوع هذه الرسائل الست عشرة . قد يقال ان هذا مجاله دراسة خاصة عن ابن تيمية .

الموضوع ، أى نجمع كل رسائله التى نهاجم التصوف مثلا فيكون فيها بيان متكامل لموقفه من التصوف ، ورسائله التى تهاجم بعض الفرق الكلامية بحيث تكون معبرة عن موقفه من هذه الفرق وهكذا على أساس الموضوع . واما على أساس التصنيف الزمنى ، اذ لعنا نجد تطورا فى أفكار ابن تيمية من سنة الى أخرى ، أو أن نحكم بأنه لم يغير من آرائه فى مؤلفاته المتأخرة آرائه فى مؤلفاته المتقدمة وهكذا .

٣ - القارى لهذه الرسائل لابن تيمية كان ينتظر من محققها مةدمة تحليلية لكل رسالة على حدة تتناول دراسة أبرز الأفكار الموجودة فى كل رسالة وبيان مدى تشابهها أو اختلافها عن الأناكار التى قال بها من سبقه من المفكرين وكذلك الصلة بين هذه الرسالة أو تلك والرسائل الأخرى . والمقارنة بين رايه فى مشكلة معينة من خلال رسائله والآراء الأخرى حول هذه المشكلة سواء كانت متقدمة عليه أو معاصرة أو تالية لآرائه . مثال ذلك رسائله فى فنون الأشياء ورسالة الكندى فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ومثال ذلك أيضا رسائله التى فيها حديث عن السببية ومقارنتها بالمؤلفات التى فيها دراسة لهذه المشكلة كبعض مؤلفات الغزالى وابن رشد والمعتزلة وأهل السنة .

٤ - اذا كنا قد قلنا بأن التحقيق العلمى الدقيق يعد الخطوة الأولى نحو احياء التراث ، فاننا كنا ننتظر من الدكتور رشاد سالم الخطوة الثانية نحو هذا الاحياء . وهى القيام بتقييم أفكاره وبيان مدى شبيهاها أو اختلافها عن أفكارنا الحديثة ومدى ما فيها من خطأ أو صواب وإلى أى مدى يمكن الاستفادة من آرائه الناضجة فى بعض المجالات ثم التنبيه إلى أوجه الخطأ التى وقع فيها سواء فى آرائه واتجاهاته أو وهذا ما نرجوه من الدكتور رشاد سالم فى دراسة مقبلة لابن تيمية أو فى الطبعة الثانية لهذه الرسائل حتى يتحقق المفهوم الدقيق لما نسميه « باحياء التراث » .

وأخيرا نقول أننا لا نشك فى أن كل المشتغلين بالتراث الفلسفى سيستفيدون أكبر فائدة من هذا الكتاب الذى لا يستغنى عنه الدارس للذكر الإسلامى عامة وفكر ابن تيمية على وجه الخصوص من قريب أو من بعيد ، وهو الذى استحق من أجله أن يدخل ميدان التحقيق من أوسع وأدق أبوابه كما أصبح علما بارزا من اعلام المشتغلين بهذا الفن فى عصرنا المعاصر .

ولكن كان من الضرورى أن نعرف موقف المحقق من ابن تيمية وآراء من كتبوا عنه ، وخاصة أن هناك أحكاما كثيرة قال بها مؤرخون وأساتذة للفلسفة وتحتاج إلى أن يثار النقاش حولها . منها : هل عقليته عقلية علمية ؟ ما سبب هجومه مجددا وبين قوله ان العلم ما كان موروثا عن نبي، وكل ما سواه فهو علم لا ينح أو ليس من العلم ؟ ما مدى تأثيره فى تلميذه ابن قيم الجوزية حين يهاجم المنطق والفلسفة ؟ ما سبب حملته على رجال التصوف ؟ هل هناك صلة بين دعوة ابن تيمية التى يقال انها دعوة تجديدية ، وبين دعوة عبد الرحمن الكواكبي والأفغانى ومحمد عبده ؟ هل موقف المؤيدىن له كالذهبى مثلا وموقف المعارضين له كابن بطوطة وتقى الدين السبكي يدور حول محور دينى أم هناك أكثر من محور . هل هناك صلة بين آراء ابن تيمية وبين الظروف السياسية والقربية فى هذا العصر كظهور الصليبيين من الغرب وظهور التتار من الشرق ؟ هل صحيح - فيما يقول البعض - أن هناك مشابهاة بين آرائه المنطيقية والفلسفية وبين اتجاهات جون ستيوارت مل ورسسل وهيوم وكارناب وفتحشستين ؟ أو على الأقل هل كان سابقا عليهم فى بعض دراساته المنطقية وبحثه فى العلية ؟ ! كيف نوفق بين آراء ناضجة يقول بها ابن تيمية وبين آراء وأقوال أخرى تظهر فيها السنداجة إلى أكبر حد مثل قوله مثلا فى كتاب « الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » : « فأنى أعرف من تخاطبه النباتات بما فيها من المنافع ، وإنما يخاطبه الشيطان الذى دخل فيها ، وأعرف من يخاطبهم الحجر والشجر وتقول هنيئا لك يا ولئ الله فيقرأ آية الكرسي فيذهب ذلك ، وأعرف من يقصد صيد الطير فتخاطبه العصافير ويغيرها وتقول خذنى حتى يأكلنى الفقراء ويكون الشيطان قد دخل فيها كما يدخل فى الانس ويخاطبه بذلك ، ومنهم من يكون فى البيت وهو مغلق فىرى نفسه خارجه وهو لم يفتح وبالعكس ، وكذلك أبواب المدينة ، وتكون الجن قد أدخلته أو أخرجته بسرعة .. » (نقلنا هذا النص عن كتاب مصطفى عبد الرازق) .

٢ - اذا كان محقق الرسائل قد نشر رسائل تتناول موضوعات مختلفة كالتفسير والقدر وصفات الله ليكون ذلك أروح للقارى فيما يقول ، إلا أننا كنا ننتظر منهاجها فى التصنيف يقوم اما على أساس جمع رسائل ابن تيمية على أساس

الأمل الذي يبحث عنه اندريه مالرو

سعد عبد العزيز

فرنسا ليستأنف جهاده السياسي والثوري ضد هتلر ٠٠ ولم يتوقف نضال مالرو عند هذا الحد، وإنما أبت ثورته إلا أن تستجيب لنداء الثوار حين اندلعت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٨ يوليو عام ١٩٣٦، فقد قام بتنظيم سرب جوى يضم مجموعة من الطيارين المتطوعين للدفاع عن الموالين للجمهورية ٠٠ وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية في سبتمبر عام ١٩٣٩، التحق (مالرو) جندياً بفرقة الذبابات الفرنسية، وقد أمكن للألمان أن يأسروه، غير أنه تمكن من الهرب، وانضم إلى قوات فرنسا الحرة، حيث صار قائداً من قواد حركة المقاومة الفرنسية، وكان يلقب باسم الكولونيل (برجيه) ٠

ولئن كانت هذه التجارب قد أعطتنا خلاصة الملامح التي تشكل صورة أندريه مالرو الناثر المناضل، فهي أيضاً تمثل مدداً حياً استطاع أن يستلهم منه أعماله الروائية التي حققت له شهرة واسعة ٠٠ ولعل أهم ما يمتاز به هنا هو قدرته على أن يحيل «التجربة» إلى حالة شعورية وفكرية من حالات الوعي، وبمعنى آخر، أنه قادر على أن يمنح تجربته شكلاً روائياً يخضع للفهم والادراك. فمن خلال نضاله في الهند الصينية استطاع أن يبدع روايته الأولى (الغزاة) التي صدرت عام ١٩٢٧ وقد أعقب ذلك برواية (المملكة الخرافية) عام (١٩٢٨)، والطريق الملكي عام ١٩٣٠، وقدرة الإنسان عام ١٩٣٣. ومن تجربة كفاحه ضد النازي أمكنه أن يكتب روايته المعروفة باسم (عصر الاحتقار) ٠٠ أما رواية «الأمل» فهي

لاخفى ما أحس به من قلق، وتردد حين أتصدى بالكتابة عن شخصية تاريخية نادرة من شخصيات الفكر والأدب والفن ٠٠ ومن هذه الشخصيات التي يصعب التعبير عنها شخصية (اندريه مالرو) التي تتميز بحيويتها الدافقة، وحركتها الدائبة، وأبعادها المتعددة المتباينة ٠

فقد عرفناه ثائراً يخوض غمار الحرب في الهند الصينية، وأسبانيا، وفرنسا، وذلك من أجل نصرة الشعوب، ومؤازرة قضاياها وتضديد نضالها من أجل حياة إنسانية كريمة ٠٠ وعرفناه مفكراً يمزج فكره بالفعل الثوري، متجاوزاً في ذلك، شطحات المفكرين، ونزعاتهم التأملية، وتصوراتهم المجردة التي تنأى عن نبض الواقع، وحركته المتغيرة المتجددة ٠٠ كذلك عرفناه عالماً من أعلام الرواية المعاصرة، كان له دور الريادة في خلق أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل ٠

وعلى هذا، يمكن أن نقول أن (مالرو) إنما هو رجل التجارب الثورية التي تمثل علامة بارزة في تاريخنا المعاصر ٠٠ فقد رأيناه في عام ١٩٢٣ ينضم إلى منظمة ثورية تهدف إلى تحرير الهند الصينية من سيطرة الاستعمار الفرنسي وهي المعروفة باسم (رابطة أنام الفتاة) حيث شارك في أولى معاركها من أجل الاستقلال، كذلك نراه يحارب إلى جانب الشيوعيين في عام ١٩٢٥، بعد أن غدر بهم (تشانج كاي شيك) ٠٠ وما أن أحس في عام ١٩٣٤ بالحركة النازية وهي تشيع الرعب والأرهاب بين الأوروبيين حتى رحل إلى



تسجيل حتى ليحجر الأحداث التي تعاقبت في
الشمور الأولى من حرب التحرير في إسبانيا .

في ضوء ما سبق ، يتبين لنا كيف أن أندريه
مارلو قد أبى أن يعيش على هامش الحياة ،
وانما هو يغوص في أعماق حياته متحملاً ضغط
أموالها الثقيلة التي قد تدفعه الى السقوط
والاستقرار في ذلك القاع المظلم البارد ، لولا
شدة مقاومته ، وتشمبته بالأمل الذي يتحلى به
الموت .

ومن هنا كانت أعماله الروائية أصدق تعبيراً
عن حياته الكثيفة الصاخبة ، المليئة بالصراعات
والتوترات . . . فقد رأيناه يسعى دائماً الى مواطن
الثورات لكي يشارك فيها ، ويضحى من أجل
انجاحها . . . وبذلك صار أندريه مارلو ضميراً حياً
لذلك العصر الذي يعيش فيه ، وشاهد عيان
لكل ما يترى عليه من أحداث ، ومناضلاً مخلصاً
لقضاياها الانسانية ، ومن ثم فهو ذلك المفكر الذي
لايفصل بين الفكر والعمل ، وهو ذلك الفنان الذي
لا يشطر تجربته الفنية عن واقعها المحسوس .

وعند (مارلو) أن الفعل الثوري إنما هو الذي
يفسح المجال لتحقيق الرؤية الحقيقية للأشياء ،
كما أنه يخلق تلك العلاقة الديالكتية التي تربط
الفرد بالجماعة ، برباط عضوي مصري . . . فهو
يتأثر بها ، ويؤثر فيها ، وهو يعطي لها أكثر
مما يأخذ منها . . . ومن ثم فالفعل الثوري ينقل
الفرد من اطاره الذاتي الضيق الى عالم فسيح
منفتح ، عالم المغامرة ، والتضحية ، والاستشهاد .

ومن هنا نجد مارلو يدعونا الى ممارسة مثل
هذا الفعل الذي يضيء على حياتنا خصوصية ،
وجدة ، وروعة . ففي ضوءه ، يمكن أن نمسح
انسانيتنا ، كما يمكن أن نحقق ذاتنا ، ونؤكد
وجودنا . وعن طريقه نستطيع أن نزيد من كثافة
الحياة ، وأن نغعم من رؤيتنا لها ، فلا تكفي بما
يجرى فوق سطحها من ظواهر عابرة وانما نعمل
على استنباط تلك الظواهر بغية الكشف عن
أسرارها ، وحقايقها .

فليرتبط الانسان بفعل عظيم وليتشمب به ،
فبذلك يستطيع أن يصنع الحدث التاريخي وبالتالي،
يستطيع أن يكتب لنفسه الخلود . . . وليس الفعل
العظيم عند (مارلو) سوى «الاشتراك في معركة» .
فلا غرابة اذا رأيناه يأخذ بشعار « نبتشه »
ويمارسه ممارسة عملية . . . فهو يلقي بنفسه الى

التهلكة ويتعرض لمخاطر الموت عشرات المرات ،
وذلك يدل بوضوح على مدى حبه للانسانية .

وفوق ذلك ، يرى (أندريه مارلو) أن الثورة
انما هي حالة من حالات الفعل ، وأن الهدف من
الفعل الثوري انما هو محو النظام الاجتماعي
الراسمالي ، والنظام السياسي القاشي للذنان
يعقران من قيمة الانسان ، ويعملان على اذلاله .

وليس الفعل الثوري عنده مجرد مقاومة فردية،
أو رمزا ميتافيزيقيا ، وانما هو ذلك الالتزام
الذي يلتزم به المرء مع الآخرين لتغيير المجتمع
تغيراً حقيقياً .

ولقد اكتشف (مارلو) أن الفعل الحقيقي انما
يكنم في الحدث التاريخي . . . ذلك الحدث الذي
يمكن أن تمثل أزوع صورته في الشورة ضد
الاستعمار في عصرنا الحاضر . وفي ضوء هذا
الحدث استطاع كاتبنا أن يستلهم اجاسيسه
وتصوراته وأفكاره التي عمل على تشكيلها تشكيلاً

ذلك الفعل الذى يتميز بدرجة كبيرة من السخونة تجعل صاحبه يحس بالخطر الذى قد يداهيه فى أية لحظة وكان حياته هنا أشبه بمغامرة يعانى فيها ذلك التوتر الشديد الذى يتولد نتيجة انصدام بين الرغبة فى تحقيق ما ينبغى أن يكون ، والصدود والعوائق التى تشمل ما هو كائن .

ومن ناحية أخرى ، يحاول (أندريه مالرو) أن يبرز الأسباب التى أدت الى ذلك التنازم الذى تعانیه الحضارة الغربية ، فهو يرى أنه باختفاء القيم اللاهوتية التى كانت سائدة ، فى العصر الوسيط، صار الفرد يعانى من فراغ روحى ومعنوى . . . فقد بهرهت تلك الحضارة ببريقها المادى ، وجعلته لايهم الا بكل ما هو محسوس وملسوس . فلم يعد يكثر الا ابتك العلاقات الميكانيكية ، والبراجماتية التى تعود عليه بالرفع . . . ومن هنا صار تركيزه منصبا على العمل . . . فهو ينهمك فى العمل بدرجة مفرطة تجعله لا يكاد يلتقط أنفاسه ، أو يجد فرصة يعطى فيها إنسانيته . . . ولقد كان من أثر ذلك ، أن تمرد البعض على تلك الحياة الجافة الرهيبة ، فصار يبحث عن رؤية جديدة يكشف بها عن الحقيقة التى تكمن وراء هذا الجهد الجهد وفى هذا الصدد يقول (مالرو) : «فى قلب العالم الغربى صراع بلا أمل ، انما هو صراع الإنسان ضد ما أبتدعته يده» ، ويقول أيضا فى مقال بعنوان «عن الشبيبة الأوربية» : « أن حضارتنا بعد أن رفضت الأمن والخضوع للكنيسة الكاثوليكية ، وبدت أن فقدت كل أمل فى العثور على معنى للعالم ، قد أصبحت محرومة ، تماما من أى هدف روحى » .

صحيح ان هذه الحضارة قد أحلت (العلم) محل (الله) ، لكن العلم لا يمكن أن يشبع الروح المتعطشة الى المطلق ، التوافة الى اللامتناهي . . . ومع هذا ، فقد استطاع (مالرو) أن يخرج من تلك الأزمة ، وأن يحطم ما تفرضه عليه من حصار نفسى محكم ، وذلك حين رأيناه يلوذ بالفن . ففنهذ أن الفن انما هو ذلك التناجى السحري الذى لا يخضع لمبدأ الفناء وانما يظل صلبا متماسكا ، صامدا أمام أى اهتزاز يتعرض له جنسنا البشرى الموشى بالمضطرب الذى تحكمه قوانين «الكون والفساد» . وبذلك ، نجسد (مالرو) يستبدل الدين بالفن ، ويتخذنه طريقا للخلاص والعزاء ، وهو يرى أن عبادة الفن انما هى سمة بارزة من سمات العصر الحديث . . . فالإنسان المعاصر حين أنكر الدين ، لم ينكره لحساب دين آخر ، وانما أنكره ولم يضع

روائيا فذا . . . ففى رواية (الغزاة) نجد (الحادث) ممثلا فى ذلك الصراع الثورى الذى ينشب بين الشعب الصينى ، وقوى الاستعمار البريطانى . وفى رواية (قدر الانسان) تمثل (الحادث) فى هدفين أساسيين ، الأول : فى تعميق الثورة وتميمتها ، والثانى ندسه فى الخضوع لأوامر الحزب وتوجيهاته . . . أما رواية (عصر الاحتقار) فهى تقصص عن التجربة الشعورية للبطل الذى انقطع صلته بواقع الناس ، فصار معزولا متفيا ، وبالتالي صار مجردا من شخصيته ، منسلخا عن عالم الوعى . . . الأمر الذى يجعل صلة المرء بأفراد مجتمعه انما هى ضرورة نفسية وانسانية . . . فالزنازة التى أغلقها النازى على « كاستر » هى رمز لتلك العزلة ، والانفصال عن تيار الحياة الذى أهم ما يميزه انما هو الفعل والنضال .

وإذا كان (مالرو) يركز هنا على عزلة الإنسان، التى يجسدها أمامنا بطريقة مأساوية ، وإذا كان (الفعل) فى نظره يمثل طريق الخلاص ، والتحرر والانتصار على الزمان ، فإن (الفعل) مع هذا ، يمثل محنة فى حد ذاته ، فهو يقول فى هذا الصدد: « نحن جنس كتبت عليه محنة الفعل» . . . ذلك لأن المرء لا يعدو أن يكون كمية مالدية من أحلام ورغبات ومطامح . . . تلك التى تمثل – بآدى ذى بدء – ضربا من الهيمال المحض الذى يحتاج الى تجسيم وتشكيل ، ومن ثم ، فحالة الخيال الى حقائق واقعة لا يثنى الا عن طريق (الفعل) . . . ذلك الفعل الذى يستنفد قوانا ويستهلكتنا تماما فالإنسان يظل يعلم وتتراكم أحلامه ، ويظل يسعى جاهدا من أجل تكثيف هذه الأحلام ، واضفاء الصغفة الشبيبية عليها ، الى ما لا نهاية ، ومن ثم فالعلاقة بين الحلم والواقع انما هى علاقة درامية متوترة ، لاتخف درجة حدتها الا عن طريق امكانية الفعل . . . وهنابجى عنصر الاختيار . . . اما أن تثبت على أحلامنا ونغلق على تهويماتنا دون أن نتزحج قيد أنملة ، وفى هذه الحالة نصبح أشياء تافهة غير مذكورة ، واما أن نحطم ذلك الجمود – عن طريق اعادة الفعل – ونتمسك على سطح الواقع ونطبع بصماتنا عليه ، فنصبح حياتنا بذلك ، ذات معنى وقيمة .

لكن (مالرو) يرى أنه ليس بآى «فعل» يمكن أن نحقق هذا الهدف . . . الأفعال العظيمة التى يأنبها عظماء الرجال هى وحدها التى يركز كاتبنا عليها كل اهتمامه . ففنهذ ان « الفعل العظيم » انما هو الذى يبلغ به صاحبه حد البطولة . . .

والفيلسوف أستاذ تاريخ الفن ، وشاد الصحفي ولوبيز
النحات ، وجريجو وهو كاتب كاثوليكي ، وغيرهم .

ولما هو مالموف فى أعمال (مارلو) الروائية
التي تحكى عن الحروب والثورات ، نجد ان ابروايه
تدور حول الحرب الاهليه الاسبانية التي اطلقت
شرارتها الأولى ثورة الجيش وعلى رأسه الجنرال
«فرانكو» - ضد الحكومة الجمهورية ، وقد سيطر
فرانكو وأتباعه على المنطقة الشمالية من اسبانيا
وكانت حكومة الجبهة الشعبية المعادية لفرانكو
تقوم بتوزيع الأسلحة فى مدريد وأيضا فى
برشلونة .. ويمكن أن نوجز مضمون الرواية فى
جملة واحدة وهى « ثورة الفلاحين الاسبان من
أجل خلق قيم جديدة تحقق لهم حياة انسانية
كريمة » وفى هذا الصدد يقول (باركا) - وهو
من شخصيات الرواية - « اننى لا أريد أن يحتقرنى
أحد .. كل ما أريده هو أن أسمح المهانة ، وأحقق
الاخاء » .



مكانه سوى الفن . فلا غرابة أن نجد الآن متعصبين
للفن وكأنه دين من الأديان .

وينظر (مارلو) الى الفن على أنه وسيلة تهدىء
من روع الانسان ، وفى اللحظة التي يحس فيها
بالاغتراب ، والنفي ، يؤكد له الفن ذلك الرباط
الروحى الذى يربطه بالآخرين ، حيث يجمعهم
واياهم داخل وحدة شعورية لا تنفصم .

« ولقد أصدر (مارلو) كتابا ضخما فى ثلاثة
أجزاء بعنوان « سيكولوجية الفن » وهى كما يلى :

المتحف الحيالى عام ١٩٤٧

الابداع الفنى عام ١٩٤٨

عملة المطلق عام ١٩٤٩

ثم جمعها بعد ذلك فى مجلد واحد ، بعد أن
أضاف إليها ٢٥٠ لوحة جديدة ، وأصدرها عام
١٩٥١ فى كتاب بعنوان (أصوات الصمت) .

ولم يلبث أن أضاف كتابا آخر فى هذا الصدد
أسماءه : « المتحف الحيالى للنحت العالمى » . ويتألف
من ثلاثة أجزاء صدرت ما بين عام ١٩٥٢ ، وعام
١٩٥٤ (١) .

بقى الآن أن نسلط الضوء على رواية «الامل»،
ويهمنا أن نذكر أن أهم ما يلاحظه القارئ هنا
انما هو ذلك الجدل المحتدم الذى يدور بين حشد
هائل من المثقفين ، حيث ينبثق عن هذا الحوار
كل مشاكل العصر : الحقيقة والوهم ، الوسائل
والغايات ، الفوضى والنظام ، الوجود والفعل ،
العقل والعاطفة ، العزلة والاخاء ، الفردية والجماعة
الفن الجديد ، تجربته السجن والوعى بالعبث ،
الانسان والحرب ، الكنائس والايمان والمسيح
واسبانيا ، الفعل الثورى والتنظيم السياسى ومن
ثم ، نجد الرواية تزدهج بهؤلاء المثقفين من ذوى
النزعة الجدلية الى درجة أن القارئ يحس وكأنه
يغوص فى دوامة من الأسماء التي يعجز عن حفظها .
ومن هذه الشخصيات : الطيار «اسكالى» الذى
كان أستاذا لتاريخ الفن فى إحدى جامعات إيطاليا
وجارسيا وهو من كبار علماء الأجناس الذى صار
مديرا للخبابرات العسكرية الموالية للجمهوريين ،
وماثيان الذى يشبه مارلو فى خصائص عديدة ،

« لقد اهتديت الى ما ينبغي أن أفعله ، وقد فعلته ، واستقر عزمي على أن أخدم قضيتي دون أن تعوقني ردود الفعل النفسية ، وأنا لست ممن يتكون انفسهم نهبا للندم ، فالمسألة تتعلق بشئ آخر (٠٠٠) وأنا مسئول عن أحكام الاعداء تلك ، فقد قمت بتفهيدها لانقاذ الآخرين . . لانقاذ رجالنا . . لكن من الغريب ، أن ما من درجة ارتقيتها متجها صوب كفاية أعظم أو قيادة أفضل الا زادتنى بعدا عن الناس ! وفي كل يوم تقل انسانيتي شيئا ما . . » *

ان «أندريه مالرو» يؤكد لنا ، من خلال هذا الموقف ، أن طريق الانتصار انما هو طريق مليء بالضحايا ، فقد كان على (مانويل) أن يختار بين الشفقة أو الانتصار . . لكن (مانويل) هنا لم يكن شخصية جامدة ، متحجرة ، لاتأثر بمجرد الأحداث ، ولا تستجيب لمؤثرات الواقع . . فعين تشبث بساقيه اثنان من هؤلاء الفارين ، متضرعين اليه أن يعفو عنهما ، رايتاه يهتز لهذا المشهد المأساوي وقد أخذ يهمهم : « ماذا أقول ؟ ان دفاع هذين الرجلين يقوم على شئ لا يستطيع انسان التعبير عنه ، شئ يرتسم في هذا الوجه المبلل بالعرف والدموع ، وفي هذا الشعر الفافر ، شئ جعل (مانويل) يفهم أنه ازاء الوجه الأبدى للضحية (٣) . . . » *

ومن الموضوعات التي أثارها « المؤلف » في تأييا «الأمل» ، موضوع الفكر وضرورة الفعل ، فهناك من يزعم أن أغلب المثقفين انما تغلب عليهم نزعة التأمل النظري ، والتصور المجرد للأشياء ، بدرجة تفوق جانب الفعل والحياة العملية .

لكننا نجد « كاتينا » ينحض هذا الزعم حين رايتاه يتخذ من الأحداث مددا ينحت منه شكل روايته . . فحتي أحوار هنا لا يثور بين الأبطال الا من خلال (الفعل) فتراهم يتجاورون وهم سائرون في الطريق ، كذلك اذا تجاوروا في حجرة مغلقة ، لا يتردد (مالرو) في أن يفرض عليهم حضور العالم الخارجي ، وذلك في شكل صوت سيارة مسرعة ، أو رائحة مفتح محترق ، أو صوت قنابل تفجر ، أو أنين ينبعث من جرحى القتال .

الى جانب ذلك ، فيهما أن نذكر أن رواية (الأمل) تمتاز بخاصية فريدة في نوعها وهي انها

الى جانب ذلك ، فالرواية تضم ثلاثة اقسام : الاول بعنوان (**الوهم العتاني**) وهو يكشف عن المعنى الخفي لبطله . . هو رجال الدين يتبعون خطا مستقيما في القتال غير عابئين بملاحة الموت ، فيقدمون ارواحهم قربانا للثورة عن طواعية ، انما هم أبطال لا ينتصون الى القرن العشرين . . فمثل هذه البطولة من الجائز أن تحدث في القرن التاسع عشر حيث كانت الفروسية تلعب دورا خطيرا في هذا الصدد ، أما مفهوم البطولة في عصرنا فيو يختلف عن ذلك ومن ثم ، فرجل مثل (بويج) ، والكايتين « ارانديت » رغم أنهما ضحيا بارواحهما في سبيل الثورة ، الا أن ذلك لم يعد بالفايدة على الثورة . . ولعل بطولة (مرسيري) الفرنسي هي أصدق مثال عن ذلك ، فقد رايتاه يصوب خرطوم المياه نحو الطائرات الفاشية المغيرة ، فأردته قتيلا برصاص مدافعها .

أما القسم الثاني فهو باسم (**نهر المائتاتارس**) ويركز فيه الكاتب على عنصر البقاء والانتصار ، لهذا نجد (جارسيا) وهو رئيس مخابرات الجمهوريين يؤكد هذا المعنى حين يقول : « ان مهمتنا هي تنظيم الرؤيا » . . ففي ضوء عملية التنظيم هذه ، تتبين أن الثوار المدربين على الطاعة والنظام انما هم أقدر على المقاومة ، وعلى خوض القتال من الفوضويين . والقسم الثالث من الرواية بعنوان (**الأهل**) حيث نجد مالرو يركز اهتمامه هنا على تلك العلاقة الدرامية التي تتبثق من الصدام بين المظاهر الخارجية للانتصار ، وبين الحالة الشعورية الداخلية التي يعاينها البطل نتيجة انتصاره . . فمالرو هنا يضع فكرة الانتصار موضع الشك . . ذلك لأن طريق الانتصار لا يخلو من مخاطر وتضحيات ، وربما يدثع المرء الى ارتكاب جرائم تفقده الكثير من انسانيته ، وعلى هذا ، فالانتصار قد يعنى بالنسبة لنا كسبا وخسارة في آن واحد أي أنه قد يحتمل التقيضين في معناه ، فمثلا حين ينتصر الانسان على نفسه ، فمعنى هذا أنه قد عمل أيضا على قهرها وهزيمتها .

وكان (مالرو) هنا يريد أن يقول : اذا أردت أن تنتصر فعليك أن تتسلخ من آدميتك وأن لا تسمح بأن يصيبك أي احساس بالضعف ، أو التفاعس ، أو الخذلان ، أي ينبغي الا تعرف الرحمة أو الغفران سبيلا الى قلبك . . وفي هذا الصدد يقول (مانويل) الذي أصعد في التو ، قارا باعدام عدد من الفارين (٢) : -

خلو من اية علاقة عاطفية تربط رجلا بامرأة .
وهذا ما لم يفعله (أندريه مالرو) في اية رواية
أدبها من قبل ٠٠ فمثلا في رواية (فرد الانسان)
رأيناه يعرض لعاطفة الحب التي تجمع بين (كيو) ،
وزوجته (ماي) ، كذلك يبث تلك العاطفة في
رواية (عصر الاحتقار) بين (كاستن) ، وزوجته
(أنا) .

انه يتلمس هذا المعنى في تحرر الانسان من كل
القيود التي تفرض عليه الكبت ، والخنوع، والاذلال
والاضطهاد ٠٠ ان ذلك التحرر انما هو بمثابة
الامل الذي يشده « أندريه مالرو » ، ويناضل من
أجله ، وهو على استعداد لأن يلقى الموت في سبيله .

وفي هذا الصدد يقول «آلفر» في صفحة ٣١٦
من رواية الامل : « ان عصر ما هو جوهرى يبدأ
من جديد ٠٠ ان الامل الوحيد الذي نتجاول به
اسبانيا الجديدة المحافظة - على ماتحاربون من أجله -
هو نفس الشيء الذي ظللنا أعواما نعلمه للناس
بأقصى ما فينا من جهد » .

وحين يسأله (اسكالي) عما يقصد بهذا الشيء ،
يجيبه بصوت تشوبه الحسرة :

« ما هيبة الانسان (ما يجعل الانسان انسانا) » .

لكن علينا أن نسأل هذا السؤال : هل استطاع
« أندريه مالرو » ان يحقق هذا الامل ؟ الحق
انه لم يكن في مقدوره ان يحقق هذا الامل الا في
عالم الفن . فقد جعل السوار ينتصرون - في
النهاية - على أعدائهم ، ويحققون أملهم في الحرية
والكرامة ، والسلام ، والاخاء ٠٠ وذلك يتنافى
وما حدث في عالم الواقع ٠٠ لكن كان من الضروري
ان يكون موقف الكاتب على هذا النحو ، وذلك
حتى لا يدع الفرصة لقوى الشر ان تنتصر ، الامر
الذي يترتب عليه ، تحطيم قيم الانسان ، وتوقف
حركات التحرر ، واخلادها لليأس والعدم .

وأخيرا ، لا يسعنا الا أن نحى فؤاد كامل عبد
العزيز الذي قام بترجمة هذا العمل الرابع ، ونهينته
بجائزة الدولة التشجيعية ، التي نالها هذا العام
تقديرا لما بذله من جهد في ترجمة رواية الامل .

- (٢) رواية الامل ، ص ٢٩٨ ، ترجمة فؤاد كامل .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .
(٤) أندريه مالرو ، ص ١٧٦ .

أما في رواية (الامل) فالامر يختلف ، فكان
الكاتب يريد أن يبث لنا أن الحرب تجعل المرء
طاهرا ، وأن هذا الطهر قد يتعارض مع الحب ٠٠
أو قل كأنه يريد أن يدلل على أن الحرب لا تحتل
التكبر في قيسام علاقات بين الرجل والمرأة ٠٠
ويؤكد ذلك ، الحوار اندي يجرى بين (جرنيكو)
و (جارسيا) عن امرأة تريد البقاء على مقربة من
زوجها المحسار ، ويفرض الزوج أن يحقق لها
ما تريد بدعوى أنه لا يستطيع أن يقاتل وهي الى
جانبه ٠٠ ويعقب (جارسيا) على ذلك قائلا : « انه
على حق بكل تأكيد ٠٠ ان النساء جميعا سواء
٠٠ ولو أنها رحلت فسوف تتحمل الفراق مهما
كلفها ذلك من انفعال ودموع ، أما اذنا بقيت ،
فسوف يكون ثمن بقائنا هو قتل زوجنا » (٤) .

في ضوء ما سبق ، يتبين لنا أن رواية (الامل)
انما ترتكز في بنائها ، وتشكيلها على « ضرورة
الفعل » ، وكان (مالرو) يستلهم هذا العمل
الروائي من قول جده المأثور : « افعل ما ينبغي
عليك » وهننا نتحدد نوعية الفعل « انه الفعل الفذ
الفريد الذي يهدف الى تدعيم قيمة الانسان ،
وجعله انسانا بمعنى الكلمة ٠٠ ويمثل « الفعل
النورى » عند « الكاتب » حدثا تاريخيا عظيما ،
طالما يعبر عن جوهر الانسان ، وطالما يدور حول
قيمه ، ومثله العليا . فلا غرابة اذا رأينا (مالرو)
في هذه الرواية يسعى جاهدا من أجل إبراز كل
ما هو جوهرى وحقيقى في عالم الانسان ، وواضح

- (١) كتاب (أندريه مالرو) ، تأليف فؤاد كامل ،
ص ٢٠٥ .



جاذبية سرى

والتعبيرية الجديدة

محمد شفيق

إيجابيا لاستمرار الطريق ، وتسويجا لبحوثها الفنية باعتبارها اضافة لها أهميتها في فترتنا التشكيلية المعاصرة . الا ان هذا لم يتحقق الا في الوقت الذي عرفت فيه كيف تجعل من فنها التصوري الوسيلة الملائمة تماما لتجسيد شخصيتها المميزة ، بكل ما تحويه من ابعاد متنوعة . في الوقت الذي عرفت فيه كيف تستبعد كل ما هو دخيل على شخصيتها ، وكل ما لا يساعد على نمو هذه الشخصية في مناخها الطبيعي المناسب . وبذلك أمكنها تحقيق نفس المفهوم الذي ظل « دينيه ويح » يردده دائما : « ان لكل منا شخصية مختلفة ، ومن المهام الرئيسية للفن ان يعبر عن الشخصية ، وان يجعلها محسوسة حتى يشروا منها ، وحتى تندرج شخصية كل منا في حوزة الجميع » .

عالم شخصي

هذا المفهوم ذاته يقودنا الى الجانب الجوهري في تصوير جاذبية سرى . فالعالم الذي تخلفه هذه الفنانة هو أساسا عالم « شخصي » ، بكل ما في هذه الكلمة من معنى . لكننا لن نحسن فهم هذا المعنى الا عندما نضعه في ابعاده الحقيقية . اى عندما تكف عن اعتبار المسالم الشخصي كعالم معزول أو منفصل عن العالم الخارجى . ان كل شئ في فن جاذبية سرى اتما يؤكد قرة التفاعل الحى والجدى بين عالم الفنانة الداخلى والعالم الخارجى ، فتصوير هذه الفنانة اتما يكشف لنا عن مدى التنوع الهائل في الموضوعات التى تشدها وتثير اهتمامها عن الواقع المحيط ، ابتداء من أبسط مظاهر الحياة العادية ، حتى أكثر الاحداث والمشكلات

جاذبية سرى فنانة تتمتع بطاقات حيوية مذهلة . دالية الحركة . دائمة التجدد . متردة على كل ما لا يسمح بانطلاقها ، او يقف في طريق تطورها المستمر . جريئة الى اقصى الحدود . فعند لحظة معينة تستطيع ، بلا اى تردد، ان تحطم ما استقرت في بنائه وتشبيده السنين الطويلة ، ثم تعيد البناء من جديد . لا تهدف آخر سوى ان يجيء هذا البناء الجديد أشد تلبورا وكثيفا ، وأكثر توافقا مع رؤياها المتجددة على الدوام .

وقد يبدو هذا الوصف أقرب الى تصوير ملامح شخصية جاذبية كاسانة ، منها كفنائة . لكننى اعتقد ان هذا الوصف نفسه أقرب مدخل اى فنها . ففى حالة جاذبية سرى لا نجد اى انفصال بين الحياة والفن . ان كل ما يدور في حياة هذه الفنانة نلمس انعكاساته في فننسا . كل اوجه الصراع والتورد الذى تعيشه في الحياة ، نجد ما يبادلته في لوحاتها . وكل البساطة والانطلاق وروح الدعابة التى نلمسها بوضوح في شخصيتها، نجد صدها المباشر في موضوعاتها وفي خطوطها والوانها . يمكننا القول ان فن جاذبية ، في النهاية ، هو تصوير دقيق لشخصيتها وتسجيل مسيرة حياتها ، منذ ان عرفت كيف تمسك الفرشاة وتفسها في بالته الالوان . ولنتأمل طويلا هذا المعنى ، لتعرف الى اى مدى يمكن لكلمة « صادق » ان تتجسد حقا ، وتأخذ موضعها الصحيح في عالم الفن .

كان حصولها على جائزة الدولة التشجيعية هذا العام ، تقديرا لجهودها التواصلية الجديدة ، ودافعا

عالية وكونية . وقد اختارت هذه الموضوعات لأنها ترى فيها ، بلا شك ، معنى حقيقي يتجاوب مع ما تدركه وتشعر به ، أي كصدي لكل ما يزرخ به عنها الداخلي . وتستطيع أن تقول هنا عن الفنان التمييزي أوسكار كوكوشكا : « أنتى لا تستطيع أن ترسم أى إنسان ! فقط أستطيع تصوير هؤلاء الناس الذين أعاطف معهم » .

فهل هناك ، إذن ، أية غرابة لو قلنا أن جاذبية سرى إنما ترسم نفسها ، في النهاية ، عندما ترسم الطفل المتطلق البريء المشدود ، أو الطائرة الورق المحلقة في أفق لا نهائية ، أو المراكب المشرقة ، أو البيوت الباحثة أبدا عن التراب وعن دفء الجموع . أن العالم الخارجى « يتحول » هنا الى وسيلة للتعبير عن العالم الداخلى ، والى أداة تجسيده . وفي عملية « التحول » هذه تكمن كل قدرات الفنانة ، وكل امكانياتها في التعبير . ومن المهم التأكيد على أن الجانب الجوهري من عملية التحول التعبيرية هذا هو الاحتفاظ دائما بوجود أنواع ، والعمل باستمرار على ألا يخفى أثره في أية محاولة من المحاولات الفنية حتى أشدها يتسبط واختزالا . والهدف من ذلك - كما نلمسه في أى عمل تعبيري - يرجع الى حاجة الفنان لاكتشاف نفسه في موضوعات الواقع الخارجى ، ومن خلالها يستطيع أن ينقل لنا دخيلة نفسه . فهو مثلا لا يرسم لنا شجرة ، بل يرسم ما تعنيه هذه الشجرة بالنسبة لنفسه ، بالنسبة لانفعاله الوجدانى . فتجده يرسم تمددها اوقلصها او فتحتها . أن الشجرة التى نراها في الطبيعة ستختلف ، والذى سيبحثى هو انفصال الفنان بها . وعندما يقول كوكوشكا أيضا أن المنظر الطبيعى بالنسبة له هو بمثابة « صورة شخصية » ، فليتنا أن نصدقه .

أو أن تظهر البيوت بلون أزرق عميق يؤكد وجودها وسط الوان محايدة .

كل هذه التحريفات أو التشويهات الكاملة للشكال والالوان إنما تستهدف هنا خلق عالم خاص ، لا يحاكي الواقع الخارجى أو ينقله ، لكن يعيد خلقه من جديد . انه الصالم الذاتى الذى تخلقه بالفنسا في تفاعلنا مع الواقع الخارجى . العالم كما يبدو لنا في ذاكرتنا أو في أحلامنا وتأملاتنا ، وكما تشكله رغباتنا وتصيفه مشاعرنا . ويقول جويه ، « على الفنان أن يؤسس في الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقا ، انطلاقا منها ، طبيعة ثانية » . وما يعنيه جوته بالطبيعة الثانية هي الاسطورة الشاملة التى أرادت جاذبية سرى خلقها على امتداد فنها التصويرى كله . ابتداء من تلك التحويلات الواقعية التى كانت بداية تاريخها للفن نستمدتها من موضوعات الخيصة الشعبية ، حتى هذه اللمسات اللونية الجريئة التى أخذت تشبع في تصويرها ، لتخلق وحدها عالم بأكمله شديد الكثافة والتباين .

بداية الطريق

لنقترب الآن ، بشئ أكثر تفصيلا ، من عالم جاذبية سرى . فهذا العالم الذى خلقته الفنانة لم يظهر فجأة ، ولم يستكمل ملامحه المميزة دفعة واحدة . وعلينا إذن ، أن نتابع مراحل نموه المتعاقبة . أى نتابع التفردات الداخلية المستمرة في الاسلوب التشكيلى وفي الرؤية الفنية .

والبداية الاولى لتلخص في الفترة التى شرعت عندها جاذبية في دراسة فن التصوير دراسة أكاديمية . كان ذلك عام ١٩٤٤ عندما التحقت الفنانة - التى لم تكن بعد قد اقتربت من عاها العشرين - بالمعهد العالى للفنون الجميلة للمعلمات . وقد امتدت هذه الفترة حتى عام ١٩٤٩ ، وهو العام الذى تخرجت فيه من المعهد . وجاءت هذه الفترة محولة ضرورية لصالح موهبة الفنانة الشابية . بدأت فيها دراستها الاساسية لقواعد فن التصوير ، من الناحية المنهجية والكلاسيكية . لكن في شئ من التحرر ، ظهر في صورة تشجيع الإنجازات الذاتية ، وإنما الشخصية الفنية المستقلة ، وذلك في آن واحد . ويكشف هذا الوجه الذى صورته جاذبية سرى عام ١٩٥١ عن الاسلوب المميز لهذه الفترة الدراسية : الخطوط هنا تقوم ببناء هيكل الصورة بطريقة محكمة ، والاهتمام واضح بتجسيم الشكل عن طريق الظل والنور ، بينما ضربات الفرشاة داخل الاطار الخارجى للشكل Contour تجري في جراءة والتفاعل لا نعهده في أية دراسة أكاديمية .

أن كل شئ يتغير في الطبيعة تبعاً لرؤية الفنان . كل شئ يستسلم لعملية « تحريف » distortion كاملة . فتجد بعض أجزاء تتقلص من جسم ، لتتضخم أجزاء أخرى . والإبعاد التى تفصل بين الموضوعات تظهر لنا لا كما « تبصرها » في الواقع لكن كما « نتخيلها » وهذا يقضى أن نخلق وسيلة جديدة تؤكد « العمق » في الصورة ، بدلا من « المنظور » الفوتوغرافى التقليدى . وهى وسيلة تقوم على إيجاد نوع من المستويات المتداخلة التى تبرز بعضها فوق البعض الآخر في تعاقب مستمر ، تلغى فكرة تلاش الأفق وامتداده خارج الصورة ، كى تؤكد أن العالم الذى تخلقه الصورة هو عالم يستمد حقيقته من تعامله الداخلى . وفي مجال الالوان يحدث نفس الشئ : فالالوان لم تعد وسيلة لنسخ الواقع الطبيعى ، بل أداة تعبيري عن مشاعر الفنان وأحاسيسه . فالسماوى يمكن أن نحسها بلون الخضرة . وليس هنالك ما يمنع أن تظهر الأرض بلون أحمر ، لتعطي الأحساس بالحرارة والوهج ،



وجهه ١٩٥٠

وعندما انتهت جاذبية دراسيتها الفنية في ذلك المعهد ، ثم استجمعت شجاعته في العام التالي لخوض تجربة العرض الأولى في معرض عام كبير هو معرض «صالون القاهرة» ، وحينما وجدت نفسها بعد ذلك في حاجة ضرورية للاشتراك في جماعة فنية ، هي « جماعة شباب الفن » الناشئة التي تقسم كمال يوسف وموريس فريد وسيد عبد الرسول ، نقول حينما خطت جاذبية هذه الخطوات الإيجابية كانت تضع البداية الحقيقية لطريقها الفني .

وبالعودة الحقيقية هنا تتحدد بالمرحلة التي عرفت فيها الفنانة كيف تتحرر تماما من التصاليم المدرسية ، وتتجاوز نهائيا القواعد الأكاديمية ، لكن بعد فهمها واستيعابها حتى الامعاق . وترسم جاذبية في عام ١٩٥١ لوحة موضوعها « السوق » وفيها تظهر - ربما لأول مرة - شخصيتها بكل وضوح . في هذه اللوحة - والتي اعتقد أنها لوحة فريدة بالنسبة لزمناها ومبكرة أيضا - يتكشف لنا خصائص الأسلوب الذي سيميز فيما بعد فن جاذبية سري : البساطة المطلقة ، والحس الفطري ، وروح التلقائية . مع رغبة جوهرية في تسطيح الرئيات والأشكال ، وبالتالي إلغاء كل أثر للظلال . ومن ثم الاعتماد أساسا على الخطوط في خلق الحركة والتعبير . في حين تلمس شغف أسر بعملية تهيق الصورة ، وشغلها ببعض الوحدات الزخرفية . وفوق هذا كله نجد التركيز على عنصر التصميم والبناء التشكيلي كاهم عنصر في التصوير .

الشرق عامة ، وبعض مظاهر وأشكال الفن الشعبي . ولكن مع تأكيد عنصر الاستقلال والتمايز ، نستطيع أن نلمس بوضوح توافر بعض الملامح المشتركة : الاهتمام البالغ بعنصر البناء والحس التركيبي ، مع رغبة واضحة في تسطيح الرئيات ، والاعتماد على الخطوط القوية التي تحيظ الأشكال كي تبرزها وتحدد معالمها بجلاء ، وانتقاء الألوان الصريحة النقية خاصة مجموعة الألوان الحساسة ذات الإشعاعات القوية .

شخص مغيرة

كانت هذه الفترة حقا من أكثر الفترات أهمية في تطور فن جاذبية سري . فهي الفترة التي طالعنا بأسلوبها الفني الواضح المتكامل . والذي استطاع أن يترك أبلغ الأثر ، إلى حد أننا ظلنا مدة طويلة لا نذكر تصوير هذه الفنانة إلا وفي أذهاننا معالمه المميزة . وما زلنا نذكر هذه الموضوعات التي أخذت تدور حول حياة الناس البسطاء ، وتتناول مشكلات الواقع الاجتماعي ، وتصور جو الأحياء الشعبية القديمة . ما زلنا نذكر لوحة « العمل » و « الخطيبين » و « الترحيب » و « أم رئيسة » و « الأراجوز » و « الصرطان » و « حفر القناة » . ما زلنا

ونظرا حاجة جاذبية سري للإبداع الفني في إطار الجماعة ، تلازمها على الدوام . فبعد أن تفككت « جماعة شباب الفن » التي لم تستمر طويلا ، انضمت جاذبية عام ١٩٥١ إلى جماعة فنية وليدة هي « جماعة الفن الحديث » التي انبثقت في ذلك الحين يوسف العفيفي استاذ الفن الكبير ، ووالد حركة التربية الفنية في مصر . وقد ضمت هذه الجماعة جمال السجيني ، وعز الدين حمودة ، وصلاح يسري ، ويوسف سيده ، ولوليم إسحاق . كانت دعوة الجماعة موجهة لخلق فن جديد يقوم على مبدأ التحرر الفني من أسر القيود الأكاديمية ومن جمود القوالب المدرسية المستهلكة . وذلك بالعمل على بعث روح الابتكار ونماء كوامن الإبداع والخلق وتأكيد عنصر الاستقلال في الشخصية الفنية . وكل من يشاهد أعمال هذه الجماعة - التي وأبشعها تنتشر في معارضها الفنية مع بداية الخمسينيات - يدرك مدى التزامها التام بهذه المبادئ الفنية الجديدة . ففي حين يستلهم صلاح يسري ، مثلا ، أشكال الفن التركيبي كما وجدها عند « بيكاسو » و « ديوان » ويستوحى نظريات « اندريه لوت » ، نجد يوسف سيده متشغلا بجوهره التصويرية المثارة بغضون



السوق ١٩٥١

نفس الوقت أيضا علينا أن ندرک حقيقة فنية جوهرية ، وهي ان هذه الشخصيات المختارة لا تستطيع أن تعطي ما أعطته من تعبير الا بفضل وجودها أساسا في آثار تكوينات تشكيلية معينة ، تملك كل الخصائص الفنية التي تجعلها قادرة على خلق هذا التأثير الوجداني العام . من الضروري أن ندرک مدى الارتباط العضوي الوثيق بين تلك الشخصيات وهذا العالم التشكيلي المائل أمام أعيننا بمساحاته وخطوطه والوانه ، بموازناته ومراكز ثقله .

فما لا شك فيه ان التأثير العام الذي تلقاه من لوحات هذه الفترة انما يرجع أساسا الى طبيعة التكوينات التشكيلية نفسها . والتي يمكن تحديدها في توافر عنصر الوضوح التام للأشكال العريضة ، وبساطة المسطحات الواسعة ، وصداء المساحات اللونية ، ورسوخ البناء التشكيلي . فما أكثر ملاحظة هذه الملامح أو هذه الوسائل التشكيلية لشخص جاذبية سرى . هذه الشخصيات التي يميزها وضوحها ، وبساطتها ، وصداء أعماقها . هذه الشخصيات المصرية الصميعة .

ونلاحظ هنا بكل جلاء مدى سيطرة العنصر الخطي

نذكر أيضا لوحاتها عن العمال والطلبة والفلاحين ومظاهرات عام ١٩٤٦ بأحداثها الثورية الصاخبة التي أشعلت نار الحماس في الوجدان القومي ، وأيقظت حاجة الخلق عند فنانتنا في آن واحد .

طالعنا لوحات هذه الفترة بعالم مليء بوجوه خشنة الملامح ، مجهدة التماطيع ، وأطراف غليظة ضخمة ، وعيون محمقة تعكس بريقا غريبا ، نذكرنا بنفس التعبير المرسم على نظرات الوجوه المصرية القديمة كما وجدناها في أقنعة الغيوم . وذلك في تكوينات امتلأت كلها بكتل من الاجسام المعبرة . والتي تفصح عن انتمائها لعالم مصرى وشعبي لا يمكن للعين أبدا أن تخطئه . فهل يرجع ذلك الى قوة التعبير ؟ أم الى حرارة الانفعال ؟ أم الى طبيعة الملامح البسيطة ، الصريحة ، الواضحة القريبة تماما من قلوبنا ؟

عندما نبحث عن سر تلك الشخصية الوجدانية القوية التي تولدها هذه التكوينات ونهزنا بمجرد اللوحة الأولى ، فمن الضروري أن نضع في الاعتبار دائما أهمية التأثير الذي يأتي من وجود هذه الشخصيات المعبرة ، التي وفقت جاذبية سرى في اختيارها تمام التوفيق . لكن في

الحس الأدبي

ولعل هذا يقودنا الى ملاحظة ذلك الحس الأدبي الذى سيطر خاصة على تصوير هذه الفترة . وهو ، بلا ريب ، بشكل جانبا بارزا في شخصية جاذبية سرى . وفي شخصية أى فتان تسمى مثل « ماس بيكمان » و « اوسكار دوكوشكا » و « دييجو ريفيرا » . في تصوير هذه الفترة ، تختار جاذبية باستمرار « لحظة » مكثفة من لحظات الواقع العي ترى لنا حكاية عالم بأكمله . وهذا واضح جدا من لوحة « الصرطان » . الذى يكشف موضوعها عن مأساة اجتماعية تجتم على صدر الواقع المصرى الشعبى ، وهى مأساة تمدد الزوجات . فها هى الزوجة القديمة تجدها تتوارى بعيدا مستمسلة لاحتزانها ، في حين نجد الزوجة الجديدة الشابة مترعبة مع طفلها الرضيع في مقدمة التكوين ، محاطة برعاية الزوج واهتمامه . ويكشف الجو المحيط عن مدى جفاف العيش . فما الحياة هنا سوى جدار قديم وحصرة متاكلة وحيات من «الطمعية» وحزمة فجل .

هذا الحس الأدبي الذى يكشف عن حاجة التصوير الحقيقية لرواية حكاية لحظة السانوية مكثفة وفريدة ، نجده أيضا يشمل لوحات صورتها جاذبية في نفس الفترة ، بل في نفس العام ، أى عام ١٩٥٣ ، وهى لوحات «الخطيين» و « التسريحة » و « الام » . فما أكثر أوجه الشبه بين هذا الفن التصويرى ، وفن القصة القصيرة الأدبي . هذه اللحظة المكثفة الفريدة انما تلمس كل ابعادها في ذلك الشعور بالسعادة القريبة التى تغمر الخطيين وقت ان يتلاقيا ، وحينما يفردا ، وعندما يعطيها وردة متفتحة رمز حبهما (لوحة الخطيين) . ونجدها أيضا في الاحساس بالانوثة المبكرة لهذه الفتاة الصغرة حينما تستسلم لايدى أمها وهى تصفغ شعرها الفزير (لوحة التسريحة) . وهى نفس كثافة اللحظة الى نلقاها في جزء هذه الام على طفلها الصغير الجاني (لوحة الام) .

الروح القومية

وتتابع جاذبية سرى رحلة حياتها الفنية . بقودها نفس الحاجة للحاق الفن في إطار الجماعة . في إطار التفاعل الفنى المثر ، ولى جو الحزب التشكيلي الخلاق . غير أن الجماعة الفنية التى ظلت على الآن تعمل في اطارها وهى « جماعة الفن الحديث » ، سرعان ما تفككت هى الأخرى ، بعد تفكك « جماعة شباب الفن » المسابقة . فتنقسم الى « جماعة الفن المعاصر » التى انشأها حسين يوسف أمين في منتصف الأربعينات ، والتي قد لها في زمانها أن تقوم بأهم دور في سبيل خلق فن تشكيلي مصرى قومي . كانت الجماعة تقسم عبد الهادى الجزار وحامد ندا

على العالم التشكيلي كله . الى حد يجعلنا نحس وكأننا لسنا أمام تصوير Painting ، بل أمام رسم Drawing أو - بمعنى ادق - حفر engraving وليس هذا بالامر الغريب . ذلك أن جاذبية سرى يجتنب انهما مصورة ، فانها تمارس أيضا فن الحفر . وقد قضت وقتا طويلا في تجريب امكانيات التشكيلية والتشبيكية . الى أن وجدت في تجريبها في حاجة ضرورية لاستكمال دراسة اسرارها الفنية ، فسافرت الى لندن لتدرس فن الحفر على الحجر وعلى الزنك . فتجن هنا ، اذن ، بازاء فنانة تشقى الخط في حد ذاته . وتجد فيه امكانيات لا تعد في التعبير . ولو أردنا تلخيص فن جاذبية سرى كله ، لقلنا بلا تردد انه فن الخطوط . فالخطوط هنا لا تستمد أهميتها من مجرد تحديد معالم الاشكال ، لكن من وجودها الذاتى : من انتشارها القوى وجزائها الواضح وتولنها التشقق على سطح اللوحة . ويكفى أن نلقى نظرة سريعة الى أية لوحة من اللوحات الأخرى ، لنشبه هذه الحقيقة بجلاء تام . فاللوحة في النهاية لم تعد كلها سوى خطوط مجردة جريئة تصنع الشكل وتحدد الايقاع وتخلق الجو العام بأسره . ولو رجعنا الى بدايات هذه النزعة في فن جاذبية كما تبيناه في لوحة « السوق » (١٩٥١) لوجدنا نفس الدور ، ونفس الأهمية التى يحتلها العنصر الخطى . ولتأمل هنا ابعاد هذا الدور الفريد ، حتى يتبين لنا في لوحة « السوق » الى أى مدى تستطيع الخطوط أن تميز خلق هذا الشعور المكثف الغريب بوجود جو سوق : الفصيح والتناخل والتشابك ، الذى هو تشابك الخطوط قبل أى شئ آخر .

وربما من هذه الناحية يمكن تبين معنى هذه الوحدات الزخرفية التى نجدها تملأ الكثير من تكوينات جاذبية . ولا شك انها تقوم في هذه التكوينات بدور هو أكثر من مجرد « نندشة » سطحية ، على الرغم من قوة الاحساس « بالتوثيق » والتنسيق الذى تلمسه بوضوح في شخصية فنانتنا . ولنتناول ، مثلا ، خطوط جاذبية جلالية هذا « العلم » الذى يشغل الجانب الأيسر من تكوين لوحة « الصرطان » (١٩٥٣) . أن هذه الخطوط الدقيقة المتلاصقة الكثيفة ذاتها خطوط شبكية ، ليست على الاطلاق مجرد زينة في الجلالية . ولا شك انها فرصة عرفت الفنانة هنا كيف تستغلها لحساب القيم التشكيلية ، لحساب استهوار حركة الخطوط اللغافة داخل التكوين ، ولتأكيد وجود شخصية المعلم ، باعطاء جلاليته نوع من التجسيم الخفيف . ونفس الشيء ينطبق على الاربعات الزخرفية التى تتناثر في جلالية المرأة المترعبة في صدر التكوين . فنحن نجدها تدور في نفس اتجاه حركة خطوط التكوين بأسره . هذه الخطوط التى تلف كلها حول الطفل الرضيع الذى هو هنا بمثابة قلب التكوين التشكيلي ، وقلب عالم « الصرطان » في آن واحد .



الفرقان ١٩٥٢

وسمى رافع وماهر رائف وإبراهيم مسعودة ومعهود خليل . وقد تلاقى أفكار جاذبية سرى ومفاهيمها الفنية مع المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه الجماعة . والتي تبلورت في دعواتها الخطيرة لخلق فن قومي يستلهم التراث الفني المترسب في الوجدان المصري على امتداد تاريخ مصر الحضارى كله ، مع الاهتمام بالقيم التشكيلية ذات التعبير القوي الكامنة في الفن الشعبي ، وذلك كله من خلال الاستفادة بكل المكتسبات المتطورة التي حققها الفن الحديث .

بهذا المفهوم التشكيلي - الذى لم يكن على أى حال بالمفهوم الجديد بالنسبة للفنانة - سترسم جاذبية سرى لوحة « حفر القناة » (١٩٥٢) . التي جعلناها تفوز بجائزة روما للتصوير . وكانت الجائزة هي رحلة سفر الى إيطاليا ودراسة الفن فيها لمدة ستة أشهر . ويحذر هنا الإشارة الى ان هذه الجائزة كانت أول جائزة فنية بين مصر وإيطاليا . وتفادى جاذبية سرى روما ، بعد انتهاء مدة المنحة ، وتذهب الى لندن لدراسة فن الحفر ، كما اشرفنا من قبل . وتمتد فترة الإقامة بها ، وتقيم هناك معرضا خاصا لاعمالها عام ١٩٥٥ . ثم تنطلق في سياحات نهمه لا تنتهى في كل أنحاء أوروبا . وفي هذا الاحتكاك المتواصل بالعالم الأوروبى تخرج جاذبية سرى بأخطر النتائج بالنسبة لحيايتها الفنية كلها . ففي نفس الوقت التي كانت فيه تكشف روح العالم الأوروبى ، كانت فيه أيضا تعيد من جديد اكتشاف روحها المصرية القومية .

وتعود جاذبية سرى عام ١٩٥٦ الى وطنها من جديد ، بوجود قومي ازداد تبلورا ووضوحا . ثم يحدث العدوان الأجنبى على الوطن ، ليثير في مشاعر الفنانة كل حب تحمله لمصر . وكانت تجربة عميقة وفاسية . اضطرت بمشاعر وجدانية هائلة طالت حبسية حتى تفجرت بكل قوتها في لوحة ضخمة تبلغ مساحتها ٢٥٠ × ٣ متر ، صورتها الفنانة في أعقاب رحيل المستعدي ، وأسمايتها « انحصار عبد الناصر والشعب المصري في قناة السويس » . صورت فيها الزعيم الراحل يعبر القناة ، ويتجمع الشعب حوله . وتتلاصق أجساد الشهداء وتتجمع لتشيد الجسور على القناة . وتتناثر بقع محيطية من كل لون وشكل تهمر عن شعوب أفريقيا وآسيا تشاركنا الفرحه وتنشد بالأغاني . في حين تظلم من بعيد آثار معركة حربية .

وبهذا الوجدان القومي المتفجر راحت جاذبية ترسم كل ما يتنفس بروح مصرية . راحت ترسم « الأراجيح » و « الحجلة » و « الاستغماية » . في نفس الوقت الذي شدنا فيه أيضا موضوع « اللاجئات » . وحصل بإمكان نسيان ما تفصح به العيون المشدوهة للنسوة اللاجئات .

ان كل شيء هنا يقوى الشعور باستمرار بان ما نراه ليس أبدا لحظة عابرة . فسواء تناولت جاذبية طفل شقى يلعب ، او امرأة محطمة ، فهناك دائما عالم أبعد ، وأفق أكثر امتدادا ، وحقيقة ثابتة .

نقطة تحول

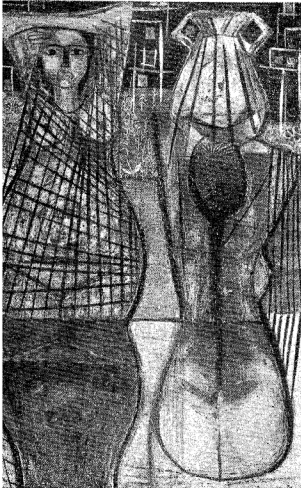
لنتنقل بعد ذلك الى عام ١٩٦٠ . لان هذا العام يشكل في حياة جاذبية سرى نقطة تحول ، وبداية انطلاق جديدة . انه العام الذي ستحصل فيه الفنانة على منحة التفرغ من العولة . ولا شك ان التجربة كانت مثمرة ، لاننا نجد نتائجها واضحة فيما حدث من تطور ملموس في أسلوب الفنانة ، كما بدى في اللوحات التي صورتها ابتداء من هذه الفترة . فقد فتحت طريقا يقترن بتصوير اليسوم بمثابة الاستمرار الطبيعي له .

نفتت بوجه عام الى قطع صغيرة من المكعبات المسببة كالبليور . لتفقد أكثر ملامة لتجسيد هذا الاحساس بعنف الحركة . بينما الخطوط الاساسية التي تربط هذه المساحات الصغيرة البلورية ، تقود العين في حركة لغافة شديدة التداخل الى درجة الزلزلة ، على نحو يذكرنا بتجربة التصوير التكميبي الذي ابتكره جماعة « المستقبليين » في إيطاليا .

الطبيعة

وفي العام التالي من العام الذي صورت فيه هذه اللوحة ، أي في عام ١٩٦٥ ، تسافر جاذبية سرى في منحة الى أمريكا بدعوة من مؤسسة « هانتجتون هارتفورد » للفنانين . وذلك في أعقاب رحلة الى صعيد مصر ، زارت فيها الفنانة بلاد النوبة . وفي العائتين تسترعى الطبيعة كل اهتمام الفنانة ، وتسحرها . فالعالم البكر الفطري الذي سمعت جاذبية سرى الملاقاة في النوبة الساحرة ، لم

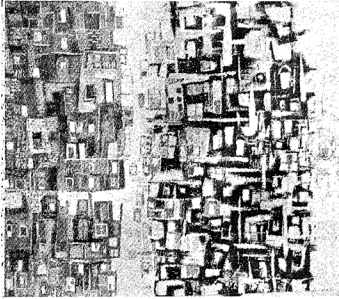
مستحبات في النيل ١٩٦٦



ويمكن تبين ملامح هذا التطور من خلال ذلك التلخيص المعبر الذي أخذ يشمل المساحات التصويرية ، ويزيد من وضوح المسطحات ، ويختزل بالتالي كل أثر لوجود أي نوع من التفاصيل . أما الخطوط فكانت أكبر العناصر التشكيلية تأثراً بهذا التغير . فلما مرة تظهر في لوحات جاذبية خطوط في مثل حدة وصرامة وعنف هذه الخطوط التي تذكرنا أحياناً بخطوط « بوفيه » الضخنة الجافة . لأول مرة تتخلل الخطوط عن ليونتها وطراوتها ، وعن حاجتها المستمرة لصنع المنحنيات والاقواس ، عن حاجتها لطق نوع من الاحساس بالامتداد اللحني والمطاطية الموسيقية . كما يمكن ان نلمسها في خطوط الطوايح اليابانية .

أما البناء التشكيلي نفسه فقد أصبح هنا أكثر تركيباً وتعقداً . بطريقة تتداخلت فيها أمامية التكوين بخلفيته الى حد يصعب فصلهما عن بعض . وما الهدف من ذلك كله سوى أن يصبح أكثر قدرة في التعبير عن العالم الذي تصنعه المخيلة ، العالم الذي نعانيه ونجربه ونمارسه ، لا العالم المستقل عنا وعن تجربتنا . وتصبح عناصر البناء هنا أكثر تحرراً في طريقة تواجدها بالتكوين . فليس هناك ما يمنع ، مثلاً ، أن تتداخل مساحة تمثل البحر بمساحة بيوت تنهض بطول التكوين ، طالما كانت التجربة الوجدانية التي تسعى الفنانة لتجسيدها تقتضي ذلك . ليس هناك ما يمنع أن نرى ظل حوريات النيل بنفس الوضوح والكثافة التي نلمسها في أجسادهن ، إذا كان ذلك في وسعه خلق أسطورة عالم ماثلاً تنطلق اليه .

وتبدأ روح تعجيبية واضحة تفرد عالم جاذبية سرى . وقد أدت حاجتها الى تسطيح الارتفاعات بكل هذا التلخيص والتحريف ، أي بكل هذا « التحليل » ، الى الوجه الآخر والمكمل للتكبيبية ، أي الى « التركيب » . وقد كان هذا المنهج التركيبي من التسكيبية ، هو المنهج الذي استخدمته الفنانة بكل توفيق في لوحاتها الضخمة الشهيرة عن « الحياة على شاطئ النيل » (١٩٦٤) ، التي يبلغ طولها عشرة أمتار . أنها حقاً لوحة ملحمية تسرد لنا كأي ملحمة حقيقية قصة حياة عظيمة بكامل أبعادها . ويربط أبعاد هذه الحياة هنا خط واحد ممتد لانهائي ، هو نهر النيل . انه يربط حياة مستمرة على ضفافه لإلاف من السنين . يربط الأرض المزروعة ، بالركاب المحملة ، يشرب الناس وغسلهم واستحمامهم . ان اللوحة بهذا الشكل مقسمة الى أجزاء مستقلة ، كل جزء يصور لنا جانباً من جوانب الحياة على شاطئ النيل . وهذا الجزء يمثل مدى ما يعانته المراكبية من صراع في حركة شد « البان » ، أي العجل المزبوط بالركب . ان الأجسام هنا تميل - للامام بعنف ، مشدودة ، منفصلة . والمساحات التصويرية قد



بيوت ١٩٦٧

موضوع البيوت . كالتلكن الاساسى الذى تتفرع منه مختلف التوزيعات النضمية . فهل يا ترى بسبب ما أرمز اليه البيوت من قدرة على الايعاض بالحماية وبالامن ؟

لقد راحت الفنانة تخلق من صفائر المربعات المنتشرة على امتداد التكوين ، علاا فريدا ومؤثرا . يتميز بتكبياته الهندسية القوية ، وايضاياته المتواترة . ومن التناهل الدقيق ، يتكشف مدى غنى تنوعه الداخلى . فاحيانا نطالعنا كونيئات بالغة الهدوء والرفقة والكمال . واحيانا اخرى تصدنا ايقاعات صاخبة لخطوط متشابكة تيسيل للاتجاه الفطرى ، الذى هو اتجاه الحركة النضمية .

وكثير من لوحات هذه المرحلة الجديدة ، تصور تفاعل العنصر البشرى بالعنصر المعمارى . وذلك خلال ما يبرز من بعض زوايا البناء . فتصادف وجها من الوجوه وقد غطس في تك المساحات المجزأة التى تصور البيوت ، وكأنه القناع الغريب لكائن مجهول . وفي بعض الاحيان نجد اجسام باكملها قد استحللت الى طوابق من بيت .

وبذلك يتفاعل العنصر التعبيرى هنا مع العنصر

تشا أمريكا أيضا أن تقصد له بديلا . عاشت طوال الاشهر الستة ، وهى مدة المنحة ، فوق جبل من الجبال المطل على المحيط الهادى ، هناك بين الغابات .

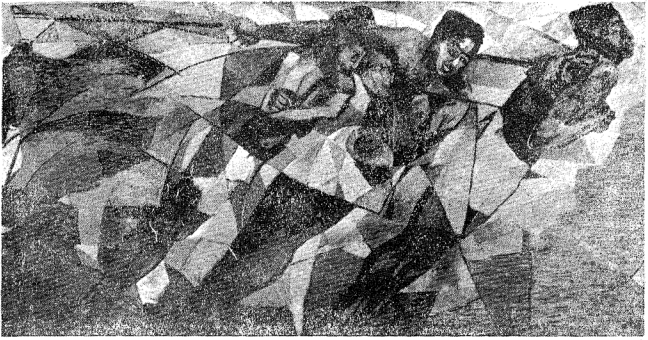
ولاول مرة فى حياة جاذبية سرى تحس بالرغبة فى رسم منظر طبيعى . فراحت ترسم العديد من اللوحات حتى بلغت مائة لوحة ، رسمتها أثناء مدة اقامتها بين الطبيعة الامريكية . منها لوحة غريبة تصور رجل اسود يتأمل شجرة امامه ، تتفتح افرعها وتتلوى على نحو مشرق . ولوحة اخرى تصور شجرا يظهر لنا وكأنه بشر مصلوبين على الجبل .

وعندما تعود فنانتنا الى مصر من جديد ، يكون أول مكان تقصده هو بلاد التوبة ، التى لم تفارق مخيلتها أبدا . لكنها الآن مهجورة تماما . هجرها أهلها الى بعيد . وسوف نطفيها من قريب مياه النيل بعد بناء السد العالى . ومن احلام عالم بفرق ، ومن مشاعر ارتبطت بمكان اصبح مهجورا موحشا ، ومن هذيان مائة تسقط فى النزاع الاخير ، وتتشيب بكل ما تملكه من قوة فى اليقاء ، استمدت جاذبية سرى عناصر اسطورية باكملها . صورتها فى لوحات بالغة التأثير ، بجسوها الدرأى والتراجيدى المفعج ، ورموزها الكونية الموحية . ففى احدى هذه اللوحات ترى ذبا يعوى فى فضاء لا نهائى فوق جسد امرأة مددة غرقى . وترى فى لوحة اخرى عنوانها « عروس النيل » امرأة مستلقية مشوهة على سفلف النيل . وفى لوحة غريبة لثلاثة تشاهد كتلة غامضة من التفتحات والتجرجات والتلويحات بلون احجار الجبل تفوح باطرافها فى المياه ، فما نلت ان نشين بامعان النظر مشهدا عنيقا لرجل وامرأة لحظة ممارسة الحب .

وليس من الغريب سيطرة الحس الطاغى بالجسوس على هذه الكونيئات . لان الصراع هنا هو صراع الطبيعة ضد الوت ، ولان الجسوس هو الوسيلة الضرورية لبقاء الكائنات ، واستمرار الحياة .

وسوف يكون مقصرا لجاذبية سرى ان تحيا نفس هذه الهواجس من جديد ، ونفس الصراع والتشيب بالبقاء وبالحياة ، بعد ان طوحتها الاعماق على مدى عامين . وذلك بعدوان عام ١٩٦٧ . ويعود العنف من جديد والصراع والتوتر . ومن الواضح ان الفنانة هنا عندما ترسم الاطفال الذين يهجون ، والبيوت التى تتصدع ، والفنأة الزعورة ، فانها تصور غضبها العنيف واحتجاجها الإيجابى وسخطها العميق على كل ما يهدد الوجود الانسانى ، وامن الانسان .

وتبدأ جاذبية سرى مرحلة جديدة ، عقب أحداث ١٩٦٧ ، تعالج فيها موضوعا واحدا يكاد لا يتغير ، الا هو



الحياة على شاطئ النيل ١٩٦٤

يسمى هذا التصوير الى أن يكون تصويرا جداريا ، بكل ما فيه من عوامل داخلية وبكل ما في موضوعاته من ملاحم ، وبكل ما في مسطحاته من بساطة بنائية ، وبكل ما في ألوانه من وضوح وقوة ، وبكل ما في مساحاته العريضة المنسجمة من رغبة في الإمتداد الى غلا نهاية .

في فبراير ١٩٥٦ ، في كلمسة النشرة التي قدمت معرض « جماعة الفن المعاصر » الذي أقيم بمتحف الفن الحديث ، أطلق الناقد الشاب « اميه آزار » صيحته القوية التي مستظل على الدوام علامة على الطريق : « اننا بحاجة الى حوارات ، فآمالنا بتبدى مع عظيمة الحواظ البيضاء » .

ولا شك ان وراء دعوة « أمية آزار » حاجات متنوعة وعديدة لخلق فن معصر جديد . . وراها محاولات ومحاولات تتشلى لفنانين مصريين يريدون قبل كل شيء أن يعيشوا واقعهم القرصي ، وان يفلوا على انصالحهم الوثيق بأعلى ما توصلت اليه روح عصرهم .

الهندسية لخلق هذا المركب الفريد في تصوير جاذبية سرى . وهو بلا شك قادر على صنع أسطورة تتجاوب مع ما في نفس الفنان من نزعة قوية للانطلاق والتحرر ، ومن رغبة جامحة في الغناء بملا الفضاء كله .

التصوير الحائطي

وتبقى هناك قضية هامة يبرها تصوير جاذبية سرى ، على امتداد مراحل تطورها المختلفة . قضية يفرضها أسلوبها الفني ومفاهيمها الفكرية ومرافقها الاجتماعية على حد سواء . انها قضية التصوير الحائطي : أى قضية التصوير على أوسع المساحات ، وبأبسط أنواع التكوينات التشكيلية ، لتغطية أعرش الوجوه البسالية وأكثرها انفتاحا لأشمن الجسماءير . وبكى هنسا ان نذكر لوحة جاذبية سرى المنسجمة عن « انتصار عبد الناصر وشعب مصر في فتاة المدرس » أو لوحة « الحياة على شواطئ النيل » الهائلة ذات الأمتار العشرة ، لتبين الى أى مدى

الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات

د. سمير نعيم أحمد



نظم المكتب الأدبي العربي لشؤون المخدرات بجامعة الدول العربية ندوة دولية عربية حول ((ظاهرة تعاطي المخدرات)) بالقاهرة في الفترة من ١٠ الى ١٤ مايو ١٩٧١ • وقد افتتح الندوة السيد الدكتور عبده سلام وزير الصحة ورأسها اللواء أحمد أمين الحاذقة مدير مكتب شؤون المخدرات بالجامعة • وحضر الندوة ممثلون عن معظم الدول العربية وعن الهيئات العالمية • وألقى فريق من أساتذة الجامعات والخبراء بحثاً تناولت تاريخ المخدرات والتعريف بها ومدى خطورتها وأسبابها وآثارها النفسية والصحية والاجتماعية والاقتصادية وتأثيرها على برامج التنمية والشباب وموقف الدين منها وعلاج وتأهيل المدمنين والجهود العربية والدولية لمواجهة المشكلة والتدابير الوقائية والإعلامية والتشريعية • وأصدرت الندوة مجموعة من التوصيات الهامة لمواجهة المشكلة والقضاء عليها • وتعتبر هذه الندوة الأولى من نوعها في تاريخ المكتب العربي لشؤون المخدرات من حيث تركيزها على الجوانب العلمية الاجتماعية والنفسية والطبية •

الاجتماعية العامة ، ويكتشف أن القضاء على هذا الانتشار للمرض أو الوفاية منه لا يمكن أن يتم بإجراءات فردية تتخذ مع كل مريض على حدة فقط ولكن عن طريق إجراءات اجتماعية بيشية عامة تهدف الى تغيير هذه البيئة بما يكفل القضاء على الظروف التي سببت انتشار المرض . ومن أجل ذلك ظهر ذلك الفرع الجديد من الطب الذي يسمى بالطب الاجتماعي Social Medicine

ولابد لنا أن نذكر أن القضاء على الأوبئة التي كانت تجتاح البشرية قد تم فقط عن طريق اتباع هذا الاسلوب .

ولو طبقنا نفس الاسلوب على الامراض النفسية الاجتماعية ومن بينها تعاطي المخدرات لكان من الضروري أن يبدأ البحث عن مسبباتها بتحليل الخصائص الاجتماعية للمتعاطين ، ثم دراسة الظروف الاجتماعية التي يعيشون فيها ثم البحث عن الاسباب الاجتماعية العامة التي تؤدي الى نشأة هذه الظروف عن طريق تحليل التركيب الاجتماعي للمجتمع الذي تنتشر فيه هذه الظاهرة .

أولاً - الخصائص الاجتماعية للمتعاطين

يجب أن نقرر أولاً أن الباحثين في موضوع تعاطي المخدرات يتفقون على صعوبة بل وحتى استحالة معرفة مدى انتشار تعاطي المخدرات بدقة كاملة في أي مجتمع من المجتمعات ، وبالتالي صعوبة التعرف بدقة كاملة على كل الخصائص الاجتماعية للمتعاطين . ويرجع ذلك الى أن المتعاطين لا يعرفون الا حين يقبض عليهم أو حين يطلبون العلاج ، ومن الواضح أن عدد المقبوض عليهم من المتعاطين لا يمثل حقيقة انتشار التعاطي ، وعلى هذا فإن الإحصاءات الرسمية لا تعطينا فكرة شاملة عن مدى انتشار التعاطي في المجتمع ولا عن توزيع الانتشار . ويحاول الباحثون التغلب على هذه المشكلة باللجوء الى البحوث الميدانية التي تجرى على المتعاطين خارج السجون وخارج المستشفيات . ولذاي مثل هذه البحوث نتائج طبية تساعد على زيادة الدقة في تقدير مدى انتشار التعاطي للتعاطي والتعرف على الخصائص الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين ، ولو أنهم بالطبع لا توصلنا الى تقدير كامل الدقة لاعداد المتعاطين لانها لا يمكن أن تجرى على كل الأفراد من جهة ولأن المتعاطين لا يدونون بالبيانات الصادقة دائماً نظراً لما يحيط بهذا السارد من وصمات اجتماعية . وعلى ذلك فإن كل تقديرات انتشار التعاطي تكون تقريبية ويمكن أن نستخلص منها الاتجاهات العامة للظاهرة والخصائص الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين .

وسوف نتناول هنا بعض الخصائص الاجتماعية للمتعاطين مثل فئات السن التي يكثر فيها وجنس المتعاطين ، وحالتهم المهنية والتعليمية .

يرجع اهتمام العلماء بالبحث في الاسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات بدلا من مجرد التركيز على الاسباب النفسية الفردية الى حقيقة البتتها العازم الانسانية الحديثة - وخاصة علم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا - مؤداه أن الفرد نتاج للظروف الاجتماعية الاقتصادية التي يولد وينشأ فيها . فليس هنالك كائن انساني واحد ينشأ بمعزل عن المجتمع الذي يوجد فيه او يستطيع أن يهرب من تأثيرات هذا المجتمع على تكوينه وعلى نموه السسخمي وعلى افكاره وقدراته العقلية واتجاهاته وخصائصه الانفعالية وسلوكه . فالشخصية الانسانية نتاج لتاريخها الاجتماعي ، وهي لا تتشكل تبعاً لقوانين بيولوجية ولكن تبعاً لقوانين التطور الاجتماعي . ولذلك فإنه يلزمنا لفهم شخصيات الافراد وما يتأونه من سلوك ، تحليل انتمائهم الاجتماعي وتحديد الظروف الاجتماعية الواقعية التي يعيشون فيها والتي شكلت شخصياتهم وسلوكهم .

وتعاطي المخدرات حين يأتيه عدد قليل من الافراد في مجتمع ما يختلف عنه من الناحية الاجتماعية حين يكون منتشر بين فئات أو طبقات عريضة في المجتمع . ففي الحالة الأولى يمكن فهم هذا السلوك عن طريق البحث في الظروف النفسية والاجتماعية المباشرة لمجموعة الافراد الذين يتأون هذا السلوك ، أما في الحالة الثانية فإن فهم هذه الظاهرة لا يتأني الا بتحليل التركيب الاجتماعي للمجتمع يسره للتعرف على ما به من خصائص نوعية تشجع على انتشار هذه الظاهرة أو تخالف الظروف الشجعة على انتشارها . ولتوضيح هذه النقطة نستمر مثلاً من ميدان العلوم البيولوجية التطبيقية مثل الطب . حين نرى على الطبيب عدد معدود من الحالات المصابة بمرض ما فإنه يكون أمام حالات فردية يبحث عن اسباب المرض فيها في التاريخ الفردي للمريض وطبيعة تكوينه الجسمي والظروف البيئية المباشرة المحيطة به ، وعن طريق ذلك يتوصل الى معرفة طبيعة المرض وتحديد علاجه وهكذا يقضى على المشكلة . أما اذا توجه الطبيب بعدد هائل من الافراد المصابين بنفس المرض ووجد أن هذا المرض ، وليكن الملايا أو البلهارسيا مثلا ، منتشرة بين قطاع كبير من افراد الشعب فإن تفكره يخرج من نطاق الافراد ولظروفهم الفردية لتجته الى تحليل البيئة الصحية والاجتماعية الواسعة في المجتمع الذي يعيشون فيه للكشف عن العناصر أو الاسباب التي تحدث هذا المرض أو تهيئ الظروف التي تعدته . وحينئذ قد يكتشف وجود البرك والمستنقعات بكثرة أو وجود قواقع البلهارسيا أو عدم توفر الامكانيات الصحية في البيئة التي يعيش فيها هذا القطاع الكبير من الشعب . وهكذا يتحول بحثه عن الاسباب الفردية المباشرة الى الاسباب البيئية

(أ) الفئات العمرية للمتاعين :

من انتشاره بين الإناث . فقد بين عالم الاجتماع الأمريكى داي Daى أن ثلاثة أرباع متعاطى المخدرات فى مدينة شيكاغو كانوا من الذكور ، وبيت دراسة منطقة شيكاغو The Chicago Area Project أن ٧٢٪ عن الحالات المعروفة للشرطة من الذكور ، وافصح من دراسة ايزيدور تشاين Chein التى نشرت عام ١٩٦٤ بعنوان « الطرق الى المخدرات : تعاطى الخدرات والجناح والسياسة العامة » .
والتي قام فيها بدراسة توزيع متعاطى المخدرات من الاحداث المعروفين للشرطة وللمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية فى مدينة نيويورك أن حوالى ٨٥٪ منهم من الذكور . وفى الهند افصح من البحث الذى اجراه كوبرا وكوبرا أن تعاطى المخدرات أكثر انتشارا بين الذكور عنه بين الإناث . واتفقت نفس النتيجة من البحث الذى اجراه ساعد المغربى عن تعاطى الحشيش فى مصر .

تدل معظم الدراسات العالية على أن تعاطى المخدرات منتشر بين من يقل عمرهم عن الاربعين عاما ، ولكن نتائج البحوث تتفاوت فى مدى انتشار التعاطى بين فئات العمر المختلفة قبل سن الاربين . ففى الولايات المتحدة الأمريكية تدل الدراسات على أن تعاطى المخدرات يزداد انتشارا بين صغار السن فقد كانت نسبة الذين يقل سنهم عن ٢٥ سنة بين متعاطى المخدرات تقدر بحوالى ١٠٪ منذ ثلاثين عاما ، أما الآن فان نسبة هؤلاء تقدر بحوالى ٥٠٪ . وقد وجد كاتب هذا المقال أثناء دراسته مجموعة كبيرة من الاحداث المتعاطين للمخدرات بمدينة أوكلاند بولاية كاليفورنيا فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة من ١٩٦٤ الى ١٩٦٧ أن تعاطى المخدرات بين الاحداث الذين يقل سنهم عن ٢٠ عاما يتزايد تزايدا خطيرا بل إنه يمتد ليشمل الأطفال الصغار الذين ينتشر بينهم تعاطى الحشيش واستنشاق الغازات المخرجة مثل Glue Sniffing

ويذكر تقرير هيئة بحث تعاطى المخدرات بالارزك القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة أنه « يسود الاتفاق فى الراى على النطاق السابق ذكره فيما يتعلق بالفتيات بين المتعاطين عند الذكور وعند الإناث ، فلم يذكر فرد واحد من أفراد المجموعة التجريبية أو المجموعة الضابطة أن انتشار تعاطى الحشيش أو الأفيون بين النساء يفوق انتشاره بين الرجال » .

أما فى مصر فقد افصح من البحث الذى أجرته هيئة بحث تعاطى الحشيش برئاسة الاستاذ الدكتور مصطفى زيور (والتي كان المؤلف عضوا فيها) التابعة للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى الفترة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٤ أن أكثر فئات السن اقبالا على تعاطى الحشيش هى « الفئة التى يمتد بها العمر من العشرين الى ما قبل الاربين ، وبعيها فى الأقبال فترة العمر الممتدة من ٤٠ فما فوق ، ثم الفترة التى يقل فيها العمر عن ٢٠ سنة ، أما بالنسبة لانتشار الأفيون بين هذه الأعمار فيتقرر ترتيب هذه الفئات ، إذ تحتل المكان الأول الفئة الممتدة من الاربين فأكثر ونأتى الفئة المتوسطة من العمر فى المرتبة الثانية ثم فئة السن دون العشرين . ويتلقى هذا الراى فيما يتصل بفئة العمر المتوسطة مع ما انتهى إليه كوبرا وكوبرا من نتائج فى الهند » .

وعلى الرغم من اتفاق نتائج البحوث حول انتشار تعاطى المخدرات بين الذكور أكثر منه بين النساء إلا أن هناك من الللال القوية ما يشير الى تزايد تعساضى المخدرات بنسبة كبيرة بين الإناث فى مجتمعات معينة مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد تبين من الدراسة التى اجريناها فى ولاية كاليفورنيا عن تعاطى المخدرات ومن أطلنا على بعض البحوث التى أجريت على طلبة الجامعة ومن خبرتنا بأوساط الشباب والطلبة الأمريكين أن نسبة متزايدة من الفتيات تتعاطى المخدرات وخاصة الحشيش وقمار الهلوسة L.S.D. كما أن جلسات التعاطى لا تكون فى الغالب قاصرة على الذكور كما هو الحال فى مصر ولكنها تضم دائما تقريبا الفتيات ، وذلك ملاحظة على جانب كبير من الاهمية بالنسبة لتفسيرنا لظاهرة انتشار تعاطى المخدرات ، فالذا كانت محاولة تفسيرنا لتعاطى الذكور للمخدرات سوف تتجه الى الظروف الاجتماعية للذكور فإنها فى هذه الحالة لايد وأن تتجه الى البحث عن التغيرات التى طرأت على المجتمع وجعلت الظروف الاجتماعية متشابهة بالنسبة للذكور وللإناث . وسوف تعود للحدث عن هذه النقطة بالتفصيل عندما نقوم بتحليل الوقائع الاجتماعية المرتبطة بتعاطى المخدرات فى القسم الخاص بالتفسيرات الاجتماعية .

ويجب أن ننبه هنا الى أن هذه النتائج لا تعنى ولا يجب أن تفسر على أساس أن صغر السن من اسباب تعاطى المخدرات . ولكن يجب البحث عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تؤثر على قطاع الشباب فى المجتمع بشكل يودى الى انتشار تعاطى المخدرات بينهم . وإيرانا لهذه الحقائق المتعلقة بالفئات العمرية للمتاعين ليس إلا من قبيل محاولة رسم الخريطة الاجتماعية لتعاطى المخدرات والتعرف على كافة أبعادها حتى نتبين بعد ذلك من القيام بتشخيص سليم للمشكلة يقزم على الحقائق الثابتة علميا .

(ب) جنس المتعاطين :

تجمع الدراسات التى اجريت عن ظاهرة تعاطى المخدرات على أن تعاطى المخدرات ينتشر بين الذكور أكثر

(ج) الحالة المهنية والتعليمية لتعاطي المخدرات :

تبين من البحث الذي أجرته هيئة تعاطي المخدرات بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أن أكثر الفئات الاجتماعية تعاطيا للحشيش هي فئة العمال لديها فئة الموظفين ثم الطلبة ثم التجار وذلك بالنسبة للدمن .

وتتفق نتائج هذا البحث مع نتائج بحث سعد المغربي والذي تبين منه أن فئة العمال والفلاحين تأتي في مقدمة الذين يتعاطون الحشيش ، وأن الطبقة العاملة بصفة عامة هي الأكثر تعاطيا للحشيش من غيرها من الطبقات ، وبإلى طائفة العمال طوائف التجار والفلاحين والموظفين . كما أن طائفة رجال الدين لا يتخلو بعض أفرادها من تعاطي الحشيش، وإن كانت أقل الطوائف في درجة الانتشار .

كما تبين من الدراسات التي أجراها كوبرا وكوبرا على تعاطي الحشيش في الهند أن العمال في المدن الصناعية الكبرى من أكثر الفئات الاجتماعية إقبالا على التعاطي . كذلك يقرر بن عبود على ضوء خبرته بنزلاء مستشفى برشيت للأمراض العصبية والنفسية في مراكش أن غالبية تعاطي الحشيش من العمال الصناعيين في مدينة العاد البيضاء . ففي إحصاء أجرى عام ١٩٥٦ كان بالمستشفى ١٢٥ نزلا من أنحاء مراكش جميعا ، منهم ٨٢٤ شفيها ورد في تاريخهم الشخصي أنهم كانوا يتعاطون الحشيش ، منهم ٦٢٩ من العمال . ويتضح من ذلك أن عمال المناطق الحضرية هم أكثر فئات المجتمع تعاطيا للحشيش .

وتوضح دراسة بسكور التي نشرت بعنوان «التحليل الإحصائي لسجلات مدمني المخدرات بالمستشفيات» والتي يستشهد بها كلوسن في مقاله السابق بالإشارة إليه عن إدمان المخدرات أن معدل الإدمان بين فئة الأطباء والممرضين والصيدالدة وأطباء الأسنان كان مرتفعا بين أفراد عيشة على الرغم من وجسود كل المهن بين المدمنين . أما أكثر الفئات تعاطيا للمخدرات فقد كانت فئة المشغلين بالعمال المنزلية والخدمات . ومما يذكر أن بحث بسكور قد أجرى في مستشفى خاص .

ويقرر داي في دراسته التي نشرت بعنوان « إدمان المخدرات في شيكاغو » أن تعاطي المخدرات منتشر بين عمال الخدمات والترفيه ، ومع ذلك فإن كل الفئات المهنية ينتشر بينها الإدمان .

ويذكر مارشال كيلارد أن إدمان المخدرات ينتشر بين كل الفئات إلا أن هنالك فئات يعيها ينتشر الإدمان بينها

بحكم عملها وتوفير المخدرات لها مثل الأطباء والموسيقيين .

أما عن الحالة التعليمية للتعاطين فإن الدراسات المحلية تتفق على انتشار المخدرات بين فئة الأميين وذوى التعليم المنخفض أكثر من غيرها من الفئات ، فقد ظهر من بحث الحشيش في مصر أن « كلا المخدرين (أى الحشيش والإفيون) يزداد انتشاره مع انخفاض مستوى التعليم ويقل مع ارتفاع مستوى التعليم وهو ما تؤيده نتائج كزبرا وكوبرا كذلك » .

ثانيا - الظروف الاجتماعية الاقتصادية للتعاطين :

تبين لنا من عرضنا للخصائص الاجتماعية للتعاطين أنه على الرغم من أن نتائج البحوث تشير إلى أن تعاطي المخدرات يصومون أفراد من كافة المهن والحالات التعليمية إلا أن تعاطي المخدرات أكثر انتشارا بين ذوى المهن البدوية والحرفية وبين ذوى التعليم المنخفض مما يشير ضمنا إلى أنه أكثر انتشارا بين الطبقات العاملة الفقيرة .

وقد بينت نتائج بحث تعاطي الحشيش في مصر أن المخدرات أكثر انتشارا بين الأشخاص النتمين إلى الطبقات الفقيرة ، ثم تأتي طبقات المتوسطين والأغنياء بعد ذلك . بالترتيب .

كما أفضح من البحث الذي أجراه سعد المغربي عن تعاطي الحشيش في مصر أن تعاطي الحشيش بالنسبة للطبقات الاجتماعية منذ سبعة قرون في البلاد العربية كاد أن يكون قاصرا على الطبقة الفقيرة التي تعيش في المناطق المتخلفة المنحطة من حيث المستوى الاقتصادي لاجتماعي ، وعلى الرغم من أن بعض الخاصة من أفراد المجتمع كانوا يعرفون الحشيش وتعاطيه . وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كان الحشيش مرتبطا بالطبقة الفقيرة وبالاحياء الشعبية المتخلفة .

ويفسر سعد المغربي ذلك الإزدراء والاحتقار الذي كان يلقاه المتعاطون بأن تعاطي الحشيش كسولوه إجتماعي كان مرتبطا بالطبقة الفقيرة من العمال وأصحاب المهن البسيطة الذين كان ينظر لهم باحتقار وازدراء من جانب الطبقات العليا . أما نتائج البحث الميداني فقد بينت أن تعاطي الحشيش ليس قاصرا على طبقة واحدة (أجرى البحث في أواخر الخمسينات من هذا القرن) . ولكنه أكثر انتشارا بين الطبقة العاملة الفقيرة التي تشمل العمال المهرة وأصحاب المهن البسيطة كالبااعة والصغار والعمال غير المهرة وعلى هذه الطبقة الفقيرة من حيث الانتشار الطبقة المتوسطة ثم الغنية . وهو ما يتفق مع بحث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

في بحثه عن ادمان الايونيون في مدينة شيكاغو الى نتيجة مماثلة . فقد وجد أن المناطق التي تنتشر فيها ادمان الايونيون في المدينة هي المناطق الفقيرة جدا ذات المستوى الاجتماعي الاقتصادي المنخفض وان هذه المناطق لا ينتشر فيها ادمان المخدرات فقط ولكن ينتشر فيها أيضا جناس الأحداث والجريمة وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية الخطيرة كالبطالة والتفكك الاسري .

وتأكدت نفس هذه النتيجة من البحث الذي أجرى في مدينة شيكاغو ضمن سلسلة أبحاث The Chicago area project كما أن البحث أن اجراء قسم علم الاجرام بجامعة كاليفورنيا (١٩٦٤ - ٦٧) بإشراف الدكتور هيرت بلور رئيس قسم الاجتماع بالجامعة والذي اشترك فيه كاتب هذا المقال عن ادمان المخدرات بمدينة أوكلاند أثبت نفس هذه النتيجة ، ووجد أن نصف الشباب بالمدينة يدمنون المخدرات .

ويخلص كلاسن في مقبالة بكتاب دوبرت مرون عن المنون « المشكلات الاجتماعية المعاصرة » حالة البيئات الاجتماعية التي ينتشر فيها تعاطي المخدرات بقوله : « ان البيئات التي توجد بها أعلى معدلات لتعاطي المخدرات تسكنها أكثر المجموعات حرمانا وفقرا والقلها نجاحا . وهذه المناطق يوجد بها أيضا أعلى معدلات للجريمة والمذرة وأعلى معدلات لوفيات الاطفال والاصابة بالنسل ، وأعلى نسبة من الاسر المتصدعة . وهي مناطق ذات كثافة سكانية عالية وعدم استقرار سكاني .. وفي هذه المناطق تسكن عدة أسر في شقة واحدة عادة ما تنقصها وسائل التدفئة أو دورات المياه الخاصة . والاطفال ينامون كل اثنين أو ثلاثة في سرير واحد أو ينامون مع الراشدين ، ونسبة كبيرة من الاسر لا يكون لها عائل بصفة ثابتة ومستقرة . والزواج في هذه الاسر يتم بسرعة ولكنه ينتهي بسرعة أيضا .. وكثير من النساء في هذه الاسر يعملن ويتركن أطفالهن دون رعاية . وهذا النمط من الحياة الاسرية تتميز به بصفة خاصة الاسر الزوجية في الولايات المتحدة التي عانت من الاستعباد لم الحرمان الاقتصادي الناتج عن حرمان الرجل الزنجي من فرص تنمية قدراته المهنية والحصول على عمل» .

الا ان الولايات المتحدة الأمريكية تشهد الآن تحولا جديدا في انتشار ظاهرة تعاطي المخدرات . فقد بدأت هذه الظاهرة تزحف الى قطاعات الشباب الجامعي المتعلم وافراد الطبقة الغنية على الرغم من استمرار تركيزها في الطبقات الفقيرة . ويقتضى تفسير ذلك تحليل ودراسة الظروف التي يمر بها الشباب الأمريكي (وكذلك الشباب الاوروبي في البلدان الغربية) والتي تسود المجتمع الأمريكي بصفة

وتزايد نتائج الابحاث العالمية هذه الاستنتاجات . ففي البحث الذي اجراه ايزيدور تشساين على مدمني المخدرات بالولايات المتحدة الأمريكية في نيويورك تأكدت هذه النتيجة . ونظرا لاهمية هذا البحث من الناحية النظرية والمهنية فسرف نعرض لبعض لظواهره ونتائجه . كانت المرحلة الاولى من بحث تشساين تهدف الى تحديد بعض خصائص الاحياء التي ينتشر فيها تعاطي المخدرات . وقد تم الحصول على قوائم بأسماء وعاوين الافراد الذين يتراوح أعمارهم بين ١٦ سنة و ٢١ سنة والذين عرفوا للجهات الرسمية بانهم من مدمني المخدرات . وتكونت لديهم قائمة من ١٨٤٤ ولدا من مدمني المخدرات او التجريين فيها . ثم رسمت خريطة لتوزيع هؤلاء الافراد على مناطق المدينة حسب محال اقامتهم وحددت المناطق التي ينتشر فيها المخدرات وتم وصفها بدقة . ووصف تشساين نتائج هذه الدراسة بقوله : « اتضح من هذه الدراسة أن المناطق السكنية التي يتركز فيها تعاطي المخدرات هي أكثر مناطق المدينة حرمانا وازدحاما وفقرا ، وحتى داخل هذه المناطق السئية وجد أن المخدرات تكون أكثر انتشارا في تلك الاجزاء منها التي يكون الدخل فيها شديد الانخفاض والمستوى التعليمي منخفض جدا ويسود فيها التفكك الاسري » .

ثم اتضح لتشساين بعد ذلك من دراسته للظروف الاسرية للشباب المدمن للمخدرات والاحداث الجانحين أن الحرمان الاقتصادي للآخرة والبطالة وانخفاض المستوى التعليمي والسكن السيء المزدهم من العوامل التي ترتبط بجناح الأحداث ، وقد وجد أن نسبة كبيرة من الاحداث الجانحين تعاطي المخدرات وكان هناك تشابها في الظروف الاسرية السئية من الاحداث الجانحين ومدمني المخدرات، اما غير الجانحين وغير المدمنين فقد كانت ظروفهم الاسرية أفضل ، كما وجد أن الظروف الاقتصادية المادية للآخرة ترتبط بظروف نفسية سيئة مثل كثرة الصدمات النفسية والرؤس النفسى .

وهكذا يتضح لنا ان الظروف الاقتصادية الاجتماعية السئية ترتبط بكل من ادمان المخدرات والجريمة والرؤس النفسى .

ووصف تشساين البيئة الاجتماعية التي يزدهر فيها ادمان المخدرات بين الشباب في مدينة نيويورك بقوله « هذه البيئة تتصف بثلاث خصائص ، الفقر وانخفاض مستوى التعليم والتفكك الاسري والانحرافات ، كما أن هذه البيئة تنتشر فيها أيضا مع ادمان المخدرات ادمان الخمر والسيور الفساد للمجتمع بصفة عامة والجريمة بصفة خاصة » .

وقد توصل عالم الاجتماع الأمريكي داى Dai

عامة وزدى الى انتشار المخدرات وادمان الخمر والعنف والجريمة والتفكك الاجتماعى عموماً .

ثالث- التفسيرات الاجتماعية لتعاطى المخدرات :

انتفع لنا من عرض الحقائق الجوهرية المرتبطة بظاهرة تعاطى المخدرات أن هذه الظاهرة ترتبط بظروف اجتماعية مادية ملموسة هي انتشارها بين الطبقات العاملة الكادحة والفقر في نفس الوقت . ونظراً لحرمان الاقتصادى الشديد غير العادل ، وخاصة في مجتمعات الوفرة والثروة كما تسمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، فإن هذه الطبقات تعاني من انعدام فرص التعليم تقريبا أو ضعفها وهي التي تصيها البطالة ويعانى أفرادها من عدم اشباع حاجاتهم الأساسية فلا يتوفر لهم المسكن اللام ويعيشون في ظروف سكنية وصحية غير انسانية مما يترتب عليه اصابة الحياة الاسرية بالاضطراب والتفكك ومما ينتج عنه أيضا زيادة الشعور باليأس وعدم الثقة بالنفس ونمو المشاعر العدائية نحو المجتمع . وفي هذه الطبقات تنتشر الامراض والابوة وحالات الوفاة وخاصة بين الاطفال وينشرد البناء كما تنتشر الامراض النفسية والاجتماعية كالجريمة والخرافات الاحداث والبغاء وادمان الخمر وادمان المخدرات . ويعانى أفراد هذه الطبقة من القلق وعدم الشعور بالامن والاستقرار وعدم الاضمان على المستقبل .

والنتيجة المنطقية التي تترتب على كل هذه الحقائق هي ان البحث يجب أن يتجه الى السبب الرئيسى في وجود العنصر الاساسى الذى ينتج عنه كل هذه الخصائص. وهو فقر الطبقات العاملة وحرمانها الاقتصادى . الا أن علماء الاجتماع الغربيين يتناقضون تماما مع انفسهم حين يوردون هذه النتائج ثم يعودون لهاها كلية عند تقديمهم للتفسير الاجتماعى لتعاطى المخدرات ، فبدلا من أن يقرعوا بتحليل التركيب الاجتماعى للمجتمع واسلوب توزيع الثروة القومية والاجتماعية فيه للكشف عن سبب هذا التوزيع غير العادل للثروة الذى ينتج عنه معاناة القطاعات الكبرية من المجتمع من الفقر في الوقت الذى تعيش فيه بعض الفئات في حالة من الثراء الهائل .. اقول بدلا من ذلك يتجهون الى تقديم تفسيرات لا تدخل في اعتبارها هذه الحقائق المادية التي توصلوا اليها من أبحاثهم العقلية .

عالم الاجتماع الأمريكى داي مثلا يقرب بالحقائق التي توصل اليها في بحثه في مدينة شيكاغو عرض الحافظ ويشرح ظاهرة انتشار تعاطى المخدرات بقوله ، ان العامل الحاسم في الادمان هو اكتساب المعرفة بالمخدرات عن طريق الاختلاط بالذين يتعاطون المخدرات في الحفلات وانشاء ممارسة البغاء أو لعب القمار . أى أنه يريد أن يقول أن ادمان المخدرات لدى بعض الناس سبب ادمان بعض الناس

للمخدرات ، ولكن لماذا وجد ادمان المخدرات والبغاء والقمار في هذه الهيئات اصلا ؟! ويقدم بيكر تفسيراً مشابها يرجع ادمان المخدرات الى تعلم الافراد كيفية استخدام المخدر وادراك آثاره والاستمتاع به . ولكن لماذا يتعلم الافراد استعمال المخدرات ؟ ولماذا ينشر استعمال المخدرات في المجتمع ؟ ان التحليل الاجتماعى يقتضى الاجابة على هذه الاسئلة ، اما وصف العملية التي يصبح الشخص بواسطتها مدمناً فانه قد يكن من اختصاص عالم النفس الفردى .

ويقدم علماء الاجتماع الامريكين : مروتون وكلاود واولين تفسيرات ثقافية لتعاطى المخدرات . فروبرت مروتون يرى أن تعاطى المخدرات وهو استجابة انسحابية من جانب المتعاطى الذى يجد ان سبيل النجاح مفلتة امامه كلاً انه لا يستطيع ارتكاب افعال اجرامية يعقق بها اهدافه لعجزه عن ذلك . ولكن روبرت مروتون لا يشرح لنا السبب في اغلاق سبيل النجاح امام فئات عريضة من المجتمع .

وتبعاً لنظرية مروتون الامريكى يفسر ارتفاع معدلات الجمعية وادمان المخدرات على أنه انعكاس للموقف الذى يمتد فيه المجتمع هدف النجاح الفردى - مثل تجميع الثروة والممتلكات - ولكن في نفس الوقت يوصد امام جزء من افراد هذا المجتمع أبواب تحقيق هذا الهدف ، وفي مثل هذا الموقف يخالف هذا الجزء من الافراد معايير المجتمع ، ويعبر مروتون عن ذلك بقوله : (حين يهدج جهاز القيم الثقافية اعداء لنجاح بوجه عام ، ويرفع هسدة الاهداف فوق ما عداها لتصبح الغاية العظمى لغالبية المجتمع في الوقت الذى يقيد البناء الاجتماعى أو يفلق تماما الرصول الى هذه الاهداف بالنسبة لجزء غير صغير من افراد المجتمع فان السلوك الانحرافى يظهر وينتشر على نطاق واسع) .

وهو يرى أن المجتمع الامريكى يوجد فيه صراع بين القيم التي تعمد النجاح وتلك القيم التي تجعل من تحقيق هذا النجاح شيئاً مستحيلاً بالنسبة للبعض .

وينتج عن هذا الصراع مصدلات انحراف مرتفعة (بما في ذلك ادمان المخدرات) وتحتوى نظرية مروتون على ثلاث مسمات اساسية وهي :

1 - ان القيم التي تدعو الى تحقيق الثراء من اهم خصائص الثقافة الامريكية ، وأن هدف النجاح ينشده الاشخاص من جميع الطبقات الاجتماعية .

2 - هناك قيم أخرى في نفس هذه الثقافة تحدد الاساليب المشروعة لتحقيق هذه الاهداف وهي لا تسمح

لكثير من افراد الطبقات الدنيا بتحقيق هذه الاهداف بطرق مشروعة .

٢ - هذا الصراع يؤدي الى جهود من جانب الطبقات الدنيا لتحقيق النجاح بطرق غير مشروعة وحين يفشلون في ذلك يلجأون الى الاسحاب من المجتمع باللجوء الى ادمان المخدرات .

ولكن روبرت مرتون لا يذكر في نظريته أى شيء عن السبب في وجود (أ) القيم التى تدعو الى تحقيق الثراء والتنافس من أجله (ب) السبب الذى من أجله تفلق المسبل امام الطبقات الكادحة لتحقيق هذا الهدف (ج) السبب في وجود الصراع بين الطبقات الدنيا وبين (القيم) التى تحول بينها وبين هدف تحقيق الثراء .

ويقدم « دونالد تاft » نظرية ثقافية مشابهة لتفسير الانحراف الاجتماعى بصفة عامة بما في ذلك تعاطى المخدرات بالطبع فيقول :

« اذا كانت ثقافة ما تتسم بالدينامية والتعقيد والمادية وتوجد الشخص الذى ينجح في الصراع التنافسى، ولكنها تسد الطريق امام الكثيرين لتحقيق هذا النجاح ، فان فشل هؤلاء الذين يضطرون الى التجمع في الاحياء القليلة والتخلفة سوف يؤدي الى ظهور أنماط سلوكية عدائية وضارة بصالح المجتمع ككل ولكنها تتآلم مع المثل العليا الاساسية لهذا المجتمع . ولكن يتفصح ذلك دعنا ندرس حالة مجتمعنا . ان هذا المجتمع (الأمريكى) يعهد بالكلام الديمقراطية ، ولكنه بالفعل يقدر الافراد لا على اساس ما لديهم من فضائل ، ولكن على اساس عضويتهم في جماعات اجتماعية معينة مثل الجماعات المنعزلة أو الطبقية أو القومية وهي عضوية لا يكتسبها الفرد بمحض اختياره ، ولكن الصدفة هي التى تكسبه له . وهذا المجتمع ، بالإضافة الى ذلك يعظم القسوابط السلوكية التى تقوم بها الجماعات الأولية . وهذا المجتمع يرى في سلوك البعض جريمة يعاقب عليها (مثل تعاطى المخدرات في الطبقات الدنيا) بينما اذا ارتكب هذا السلوك أو سلوك آخر مشابه له (مثل تعاطى الخمور في الطبقات العليا) شخص آخر تفاضى عنه ورأى فيه سلوكا لا غبار عليه . وهذا المجتمع يعاقب مجرمي الطبقات المتميزة ، ولكنه يعاقب مجرميها عقابا صارما اذا أتوا سلوكا أقل من ذلك فعرا بكثير على المجتمع ويعتبرهم مجرمين .. وهذا المجتمع لا يشجع ويشتر روح التنافس والاستقلال بحيث يحرم الفرد غيره من الرزق فقط ، ولكنه يشجع أيضا وينشر الرقبة في الحصول على المال في مقابل لا شيء .. وهذا المجتمع يدع هسهده القيم تنسرب الى الأسرة . بحيث يختسل تأثيرها الخلقى ويجعل عملية التعليم والتربية أداة للمشاركة في نشاط

تنافسى وغير اجتماعى بدلا من أن تكون موجهة الى نشر الروح الاجتماعية بين الأطفال) .

وتبعاً لهذه النظرية تفسر الاختلافات في مصدلات الجرائم والسلوك الانحرافى بما فيه ادمان المخدرات بين الجماعات المختلفة بأنها نتاج لاختلاف تأثير الثقافة على كل من هذه الجماعات . فارتفاع ادمان لدى الذكور عنه لدى الإناث يرجع الى الحماية النسبية التى لدى النساء من التعرض لزامات الحياة الإنفصالية والاقتصادى التنافسية والى اختلاف ادوارهن في المجتمع عن الذكور، وحين تتساوى النساء في التعرض لهذه الأزمات مع الرجال تنميل الانحرافات الى الانتشار بينهم بالمثل .

وتتصف نظرية تاft وراينا بالشمول النسبى من حيث أنها تفسر مجموعة من الحقائق في اطار متكامل . الا أن « تاft » لم يحاول أن يفسر منشأ هذه الثقافة التنافسية الفردية التى تعجده العدوان والاستقلال والعنف . وربما كان السبب في ذلك أنه لا يستطيع أن يذهب أكثر من ذلك، حتى لا يخوض في مسائل سياسية قد يكون الخوض فيها عواقب وخيمة * .

هذه أمثلة لاشهر النظريات الاجتماعية التى تفسر تعاطى المخدرات ، وهى كما ترى مؤلفين غربيين . وقد عرضناها هنا لأنها هي النظريات التى يستمد منها العلماء العرب تفسيرهم لظاهرة تعاطى المخدرات في البلاد العربية على الرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية الاقتصادية والايديولوجية العربية عن تلك الظروف التى توجد في المجتمعات الغربية .

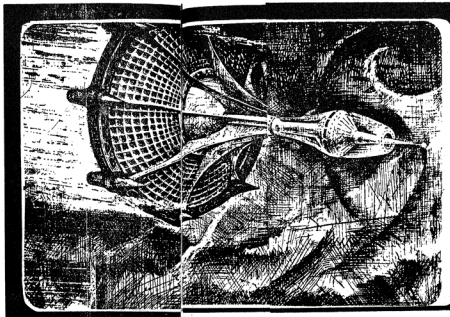
وواجب علمائنا الاجتماعيين في البلاد العربية يحتم عليهم أن يقوموا بالزيد من البحوث الواقعية عن طبيعة مشكلة تعاطى المخدرات والعلاقة بينها وبين التركيب الاجتماعى لمجتمعنا وابرز الظروف الفعلية الاجتماعية والاقتصادية التى تعيش فيها الشعوب الكادحة والتي تؤدي الى معاناتهم الهروب من الواقع الى عالم المخدرات وترشيد السياسة الاجتماعية التى تؤدي الى جعل واقع الجماهير أكثر اشباعا وسعادة . (***)

(**) انظر : د . سمير نعيم احمد . الدراسة العلمية للسلوك الاجرامى مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٨ القاهرة .

(***) يمكن الرجوع الى تقييمنا للنظريات الاجتماعية والاجرامية بصفة عامة في مقال : « سمير نعيم احمد » الصورة الراهنة لعلم الاجرام الأمريكى ، المجلة الجنائية القومية ، المجلد ١٣ العدد الثالث ، نوفمبر ١٩٧٠ . منشورات المركز الشومى للبحوث الاجتماعية والجنائية * .

البحث العلمي بين النظرية والتطبيق

د. محمد مصطفى الشوكلي



المخازن والعمل لا يستفاد منها . لذلك كله للاحظ أن معظم من ينتاولون هذا الموضوع بالبحث والدراسة ينظرون اليه من زاوية تخصصهم ، أو من موقعهم الجغرافي فقط ، أو ما يعانون من مشاكل . فتلحق بمرجل الجامعة في البحث العلمي غير نظرة العامل بمرکز البحث ، ونظرة هؤلاء مختلفة عن نظرة رجل اصناعات . ولما كان لكل من هؤلاء تصورات قد تتضارب مع تصورات الآخرين في المواقف الأخرى . لذا نجد أن مفهوم البحث العلمي كان أن يصبح - حتى بين العاملين بهذا النوع من النشاط الإنساني انفسهم - فالعاملون بالبحث العلمي سواء في الجامعات أو مراكز البحث أو الصناعات أصبح العلم والتكنولوجيا بالنسبة لهم سواء ، وأصبح كل منهم يعمل في المجالين معاً حتى يسكنه أن يساير المطلوب .

والسبب في هذه النظرة الضيقة في البحث العلمي بمفهومه العام ترجع أساساً الى ضيق الأفق الذي تنتسأ عليه وتربى على اسمه في مجتمعنا ككل . أننا نعاني في تربيتنا الاجتماعية . وفي نظم تعليمنا من ضيق الأفق وعدم الربط بين الأمور ... والثاقون بالبحث العلمي جزء من هذا المجتمع يعانون مما يعاني منه المجتمع ، إلا أن هذه الفئة يحكم امتثالها العلم ، سواء في الجامعات أو مراكز البحث أو غيرها استطاعت أو على الأقل تستطيع أن تضع يدنا على ممكن الماء ... فير اندع وضوح الأهداف وعدم تحديدها تحديداً قاطعاً يصيب الثقالين ببيئة الأمل ، ويجرح مرة أخرى الى النظرة الضيقة السطحية المحدودة ، التي تميز معظم فئات المجتمع . ومع ذلك فإن هذا كله لا يمنع من وجود محاولات متعددة وافية قامت بغرض الرؤية وتحديد الهدف ، ولكنها سئانيا شأن أي محاولات فردية أخرى في أي من مجالات الحياة في بلادنا سرعان ما تزول آثارها ، أما لعدم توازن الزمن لوضعها موضع التجربة ، أو لعدم متانة اصحابها والداعي لها . وللتأثير أيضاً احدى مشاكلنا الاجتماعية الرئيسية ، التي تعدل بطريقة مباشرة وغير مباشرة في اعطاء البحث العلمي - فتمن الكاريد اصملاً لا تثار على عمل ما حتى تنتهي منه بالصورة الواجب أن يكون عليها . بل نأتي في وقت من الأوقات ، ونحاول أن نسرع في الانتهاء من العمل ، مهما كانت الصورة التي سينتهي بيها . والقياة الوافية هي التي تولقت هذا الاتجاه في الأعمال الجامعية الكبيرة إلا أن هذه القيادات لا دور لها في البحث العلمي

العلم أولاً ، ثم البحث عن هذا العلم ، ثم تطبيق العلم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى هناك أشخاص ينتقلون العلم وآخرون يجاهدون للوصول الى معلومات جديدة ، وفتة تالته تنقل العلم ، أي مهندسون وباحثون ودارسون . وهناك جامعات تجرى بها بحوث علمية ، وهناك مراكز بحوث غير معروفة وغير محددة طبيعة عملها ، ولا الأهداف المطلوبة منها . وهناك قطاعات صناعية تجرى بها بحوث معروفة وغير معروفة ، عادة وغير هادفة . ثم هناك فوق هذا أو ذاك امكانيات لابد من توفيرها لاداء البحث العلمي وامكانيات أخرى حيصة

ان كثرة الحديث عن البحث العلمي وعن العلم والتكنولوجيا جعلت الكثيرين يجهلون عن المناقشة الهادفة الموضوعية لدور البحث العلمي في بلادنا ، مما أدى الى إلقاء هذا القطاع الهام من قطاعات النشاط الإنساني ، والتي تتميز بقدرته على التحكم في العديد من الأنشطة الأخرى في أي مجتمع من المجتمعات ... بل يجب تمكينه من هذا التحكم ... هذا القطاع بلى مدة طويلة دون تليم موضوعي ودون أهداف محددة ، مما ساعد بالتبعية على صعوبة التقييم ، والحديث عن البحث العلمي حيث ذو اتجاهات مختلفة متعددة فهناك

العلم ... البحث العلمي ... الادارة العلمية ... النظرة العلمية ... الأسلوب العلمي ... العلم والتكنولوجيا ... كل هذه الاصطلاحات تتردد في مجتمعنا على صفحات الصحف والمجلات ... وأصبحنا نطالع العلم بغير وجه حياته ... فلا مستقبل بدون علم ، والسؤال يدور الآن في أذهان الشغيبين لهذه الشعارات والاصطلاحات ، التي تتداول منذ سنوات والتي انتهت بأن أصبح للبحث العلمي وزارة قائمة بذاتها في بلادنا هو : ما هو هدف البحث العلمي في المجتمع المصري ، وهل يؤدي دوره نحو تحقيق الهدف ؟

لأن هذا القطاع لا يزال يخضع في كل جوانبه
للعنفية المطلقة أو السيطرة التي هي أبعد ما تكون
عن النوع .

نضيف إلى ذلك أن معظم العاملين بالبحث
العلمي يجهلون تماما أن هناك علما جديدا يتخذ
البحث العلمي هدفا له ، ويدرس طرق البحث ،
وفلسفة البحث ، وتوفير الإمكانيات اللازمة ،
والنظم السائدة في البحث العلمي ، وعلاقة أجهزة
البحث العلمي ببعضها وبالصناعة والتطبيق ،
والعلاقة بين العلم والتكنولوجيا ، وتوفير الموارد ،
وتحليله وأسباب أماكن الاستثمارات العلمية
بالنسبة لكل قطاع من قطاعات الدولة وبالنسبة
للدولة ككل . كذلك يقوم هذا العلم أيضا بدراسة
العوامل النفسية التي تؤثر على العاملين في البحث
العلمي ككل ، وفي قطاعاته المختلفة . كما يحدد
العلاقة بين أفراد الفريق البحثي ، إذا كان العمل
يتم بصورة جماعية ، وبين أفراد الفريق والقائد
الذي يوجهه . ويحدد أيضا المجالات التي يستلزم
فيها أن يتم البحث بصورة جماعية ، والمخالات التي
يجب فيها أن يترك الباحث يبحث بحرية في أي
شيء يراه مناسباً له دون ارتباط بفريق بحثي أو
بهدف معين . كذلك يدرس نوعيات العاملين
بالبحث العلمي وضرورة ملائمة شخصية الباحث
للعمل الذي يقوم به ، وبالتالي في البحث العلمي
المرتبط بالتطبيق .

إن عدم وضوح الرؤية أمام المشتغلين بالبحث
العلمي ، والقائمين على أموره من الإداريين ، بهذا
العلم الجديد جعل الاستفادة من البحث العلمي في
بلادنا تظل محصورة في أضيق الحدود ، إذا كانت
هناك استفادة على الإطلاق تتناسب مع ما يتفق على
البحث العلمي ، وأدى أيضا إلى انقراض العديد من
الجوانب الرئيسية والهامة في هذا الموضوع عند
عرضه للمناقشة على مختلف المستويات .

البحث العلمي نظريا يلعب دورا هاما في تطور
المجتمعات البشرية ، فهو الوسيلة التي يمكن
بواسطتها زيادة المعارف الإنسانية في جميع فروع
العلم والمعرفة . وعن طريق تطبيق هذه المعارف
الإنسانية نفسها يمكن أن يؤدي استخدامها إلى
تهديد حياة الإنسان ، ولذلك فإن الاتجاه الحديث
في البحث العلمي يحاول أن يدفع باستمرار نحو
تحقيق أهداف المجتمع التي تساعد على رفاهية
الإنسان . والعلم في حد ذاته ليس شريرا ولا يؤدي

إلى الشر ، ولكن الذي يحدد استخدامه في الشر
أو الخير هو الإنسان الذي يستخدم الحقائق العلمية
المتاحة ، ويحولها إلى تطبيقات . فالطاقة الذرية
في ذاتها ليست خيرا ولا شرا ، أما استخداماتها
لانتاج القنابل الذرية فهي تعنى الدمار ،
استخداماتها في العلاج ، وتوليد الطاقة ، وتعذيب
ماء البحر يعنى الجوع . ولذلك فإن الإنسان وليس
العلم هو الذي يحدد رفاهية نفسه ، والعلم هو
وسيلة فقط يساء أو يحسن استخدامها ، وفي نفس
الوقت فهو الوسيلة الوحيدة للتطور . ومن هنا
نشأت حتمية الاهتمام بالعلم في المجتمعات
المختلفة .

وعند الحديث عن البحث العلمي يجب أن نقف
قليلا أمام نقطة هامة وأساسية ، وهي أنه لا يوجد
ما يسمى بالعلم للعلم ولا علم للمجتمع . كذلك
ليس هناك علم بحث وعلم تطبيقي ، فكل علم هو
علم للمجتمع ويوجد تطبيق لكل علم . وهذا
التطبيق هو الذي تظهر نتائجه واضحه للمجتمع
و . وبالتالي فيدون علم لا يوجد تطبيق ، ولا توجد
أثار اجتماعية لهذا التطبيق . ونعود مرة أخرى
إلى الطاقة الذرية ، فلولا اكتشاف إمكانية تكبير
الذرة لما كان في الإمكان وجود الطاقة الذرية ، ولا
الوقود الذري الذي يدير المصانع ، والاستخدامات
الأخرى للطاقة الذرية . ولذلك فإنه مضيعة للوقت
والجهود ما نراه ونسمعه من مناقشات حول هذه
الشعائر وغيرها . . . إن كل علم علم للمجتمع
و . . . والمجتمع نفسه هو الذي يستفيد من العلم
أولا يستفيد . فإذا كان يريد العلم فإنه سيمستفيد
من كل شيء . وإذا لم يكن يريد ، أو لم يكن قادرا
فإن يستطيع أكبر العلماء التطبيقيين جعل المجتمع
قادرا على الاستفادة من تطبيقاتهم . وحتى تضع
هذه النقطة فإنه يستحسن أن نضع تقسيما
واضحا لأهم الأهداف التي يعمل البحث العلمي على
تحقيقها بما في ذلك التطبيق .

١ - البحث عن حقائق ومعارف جديدة دون
تحديد لها .

٢ - البحث عن حقائق ومعارف جديدة في
مواضيع محددة .

٣ - البحث عن صورة لمستقبل الإنسان
البعيد والقريب بناء على المعارف المتاحة .

٤ - البحث عن وسيلة لتحسين حاضر
الإنسان .

٥ - البحث عن حل المشاكل الوقتية التي
تعرض حياة الانسان .

ويمكن طبعا في الحالات الثلاث الأخيرة أن يحل
أي شيء آخر محل الانسان . فيمكن مثلا أن يكون
البحث عن مشاكل إحدى الصناعات ، أو موضوع
في قطاع الزراعة ، أو غيرها من العلوم الطبيعية أو
البيولوجية أو الانسانية .

وهذا التقسيم للبحث العلمي كما نرى يرتبط
أيضا بالتطبيق بصورة أو أخرى ، إذ أنه لا يمكن
أن نفصلهما عن بعض ، فبدون علم لا يوجد تطبيق
وكذلك ينقلنا هذا التقسيم تلقائيا الى تحديد
إمكان معينة لاجراء نوع معين من أنواع البحث
العلمي دون غيرها . ورغم هذا فإنتا لا ننكر أنه
لا بد وأن يحدث تداخل . بل نحن ننادي
بضرورة التداخل ، ولكن هذا التداخل يجب أن
يكون بين مرحلة والتي تليها . فلا يمكن أبدا لجهاز
يهتم أساسا بحكم طبيعة عمله بالبحث العلمي عن
حل للمشاكل التطبيقية التي تعترض ظاهرة
معينة أن يقوم بالبحث العلمي عن الحقائق والمعارف
المبدئية غير المحددة . وفي نفس الوقت نجد أن
مؤهلات وتوابعات القائمين بالبحث العلمي تختلف
تبعا لنوعية البحث العلمي الذي يقومون به .

وإذا حاولنا أن ننظر الى الوضع في بلادنا
لوجدنا أننا من الدول التي تعاني علم وضوح
الرؤية في هذا التقسيم في مجالات البحث العلمي،
بجانب سلبيات أخرى متعددة تعوق عملية البحث
العلمي والاستفادة منها . وإذا تساءلنا هل قام أو
يقوم البحث العلمي في مصر بأداء دوره ؟ نكون
مخطئين إذا أجبنا بالإيجاب أو النفي ، إذ يجب أن
نتساءل أولا ما هو دور البحث العلمي في مصر ؟
هذا السؤال بقي علامة استفهام كبيرة طوال
سنوات عمر البحث العلمي في مصر ، وحتى الآن
ورغم وجود وزارة للبحث العلمي ، فليس هناك
إنتان يمكن أن يتفقا على هدف محدد للبحث العلمي،
أكثر من كونه وسيلة لتطوير الزراعة والصناعة
ومختلف الأنشطة الأخرى في المجتمع . وهذا
هدف عام غير تفصيلي يحدد أهداف البحث العلمي
في أي من بلاد العالم . ولكن لكل دولة أو مجتمع
أهدافا للبحث العلمي خاصة به تنبع من ظروفه
 واحتياجاته الخاصة . هذا المفهوم أعتقد أنه غير
واضح، حتى أمام القائمين على أمور البحث العلمي .
فإذا كان الحال كذلك فإن الباحث العلمي نفسه
معدور إذا اتجه شتى الاتجاهات، ووزع مجهوداته،

وانتهى الأمر بأن يكتشف بأن ما يؤديه من أعمال
لا يستفيد منها المجتمع ، أما لأن المجتمع لا يحتاج
الى هذا النوع من الدراسات ، أو لأن المجتمع غير
قادر على الاستفادة أو يرفض الاستفادة كلية .

اذن ما العمل ؟ هل يبقى البحث العلمي في
مصر سنوات أخرى على هذه الحال ، أم نلقي فكرة
البحث أم نحاول أن نفعل شيئا ؟ . . . الحقيقة أن
الغاء البحث العلمي لا يمكن ولا يجوز أن نفكر فيه
على الإطلاق ، لأن البحث العلمي هو الوسيلة
الوحيدة للتطور في هذا العصر ونحن أحوج ما نكون
الى التطور . وفي نفس الوقت فإن ترك البحث
العلمي يتعثر بدون هدوف بدون رؤيا واضحة
سنوات أخرى أمر لا نستطيع احتمال نتائجه في
اضراع الدائر بين التطور والتخلف في العالم أجمع .
فالعلم هو ركيزة التطور والغاء العلم معناه اختيـار
التخلف . اذن لا يبقى امامنا سوى محاولة ترشيد
العلم في محاولة لإضاءة شمسمة علها مع شمعات
أخرى تسهل الرؤية وتدير الطريق .

ان أي عمل انساني مهما كان يحتاج الى :

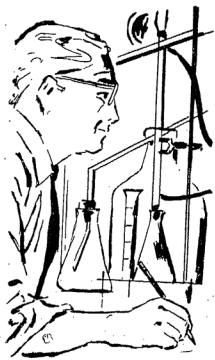
- ١ - تحديد الهدف من هذا العمل
- ٢ - التخطيط وتحديد الاحتياجات
- ٣ - التنفيذ
- ٤ - متابعة التنفيذ

والبحث العلمي لا يخرج في هذا عن الأنشطة
الانسانية الأخرى . وأهداف البحث العلمي
الأساسية سبق أن ذكرناها ، والتي تعتبر في
ذهننا أهم هذه الأهداف ويمكن توضيحها أكثر
فيما يلي :

- ١ - بحث علمي بغرض البحث عن معارف
جديدة .
 - ٢ - بحث علمي بغرض تطبيق معارف متاحة .
 - ٣ - بحث علمي بغرض تطوير التطبيقات
المتاحة .
 - ٤ - بحث علمي بغرض التغلب على مشكلات
الإنتاج وتطويره .
- وبجانب هذا فلدينا الآن في مصر أكثر من
جهة تقوم بالبحث العلمي بجانب وزارة البحث
العلمي نفسها - فهناك الجامعات ومراكز البحث
العلمي والوزارات وقطاعات الإنتاج .
وفي رأبي أننا نملك كل الأساسيات
والضروريات المادية اللازمة لقيام بحث علمي على

بعد قيام هذه المجالس بتحديد المشاكل ، كل فى تخصصه ، وتحديد الاتجاهات العامة الواجب دراستها تطرح هذه المشاكل على المهتمين بالبحث العلمى فى الدوريات والنشرات التى تصدرها الوزارة للتعريف بعملها • ويترك الباب مفتوحا لهؤلاء المهتمين بالبحث العلمى فى أن يدلوا برأيهم فى المشكلة وطريقة معالجتها •

أما جهاز التخطيط فيتولى تحديد الاحتياجات ووضع الخطط التنفيدية المرحلية للمشاريع المختلفة مسترشدا فى ذلك بما أرسل اليه من المجالس المتخصصة ، وبما يصل اليه من اقتراحات من المهتمين بمشكلة معينة بالذات • ورجال جهاز التخطيط يجب ان يكونوا على مستوى عال من الخبرة وأن يكونوا قد زاووا البحث العلمى بصورة أو بأخرى بحيث يستطيعون تحليل المشكلة الى جزئياتها الصغيرة التى عندما تتجمع تعطى حلا للمشكلة الكبيرة • وفى نفس الوقت يكونون على بينة من الامكانيات المتاحة والمتوفرة فى أماكن البحث العلمى المختلفة لوضع خطة التنفيذ على ضوء الاحتياجات والامكانيات المتوفرة ، ليتمكن تحديد ما يجب توفيره من ضروريات كذلك يجب أن تكون الخطة زمنية ومتشابهة أى تصمم جزئياتها تبعا لنظم التخطيط الشبكي Network planning



أعلى المستويات بالنسبة للإمكانيات المتاحة لدولة فى مرحله ، ينظر مثل بلدنا ، فقط لو أحسننا الربط والتوزيع • وهذا لا يتم الا اذا حددنا دور لى جهة من سدة الجهات • ويمكن أن يتم ذلك بحيث يتصدر دور وزارة البحث العلمى على لونها وزارة تحديد الأهداف والتخطيط والمتابعة على جميع مستويات الدولة • ويفصل عنها كل مانه علاقه بعمليات التنفيذ مثل مراكز البحوث المتخصصة ، والمركز القومى وغيرها • وتتولى الوزارة مهام تعريف الهيئات المختلفة القائمة بالبحث العلمى بعضها ببعض ، وتسهيل وسائل اللقاء بينها فى مؤتمرات ونشر البحوث • وتنشأ بالوزارة مجالس متخصصة فى كل من مجالات النشاط المختلفة فى المجتمع سواء كانت مجالات علمية أو انسانية • ويراعى فى تشكيل هذه المجالس التنوع ، بمعنى أن يكون هناك مجلس نوعى للطب مثلا • هذا المجلس يضم بجانب المتخصصين فى فروع الطب المختلفة ، متخصصين فى فروع أخرى مثل الصناعة والزراعة والفلسفة وعلوم المجتمع وغيرها ، فلا شك أن مشاكل الطب تهم هؤلاء ولا يمكن دراستها وبحثها من النواحي الطبية فقط • والمجالس المتخصصة تتكون ليس من العاملين فى مجال البحث العلمى ، ولكن من القائمين على أمور البحث العلمى فى القطاعات المختلفة ، ومن المفكرين ، ومن العلماء والباحثين السابقين ذوى الخبرة التى تؤهلهم لذلك • وتقوم هذه المجالس بتحديد أهم المشكلات التى يجب توجيه البحث العلمى نحو التغلب عليها ، وتضع الاقتراحات بشأنها ، كما تضع تخطيطا عمليا عاما لتنفيذها • وضرورة وجود ممثلين للتخصصات الأخرى فى كل مجلس هام جدا ، فمثلا مشكلة مثل مشكلة تحديد النسل لا يمكن للأطباء فقط حلها ، كذلك فإن باحثى علم الاجتماع وحدهم لا يصلون الى حل أيضا ، فهى مشكلة تتطلب تضامر مجهودات رجال الطب وعلم الاجتماع ورجال الدين وقطاعات أخرى من النشاط الانسانى فى المجتمع • وهكذا بالنسبة لباقي المشكلات •

كما أن مشكلات الصناعة وبناء المصانع لا تخص رجال الصناعة فقط ، بل يجب اشراك رجال الاسكان والقائمين على أمور المواصلات ، ورجال علم الاجتماع والتعليم فيها • فالتجمعات الصناعية تحتاج الى وسيلة مواصلات سهلة أو اسكان قريب ، وتحتاج الى خدمات طبية وتعليمية وغيرها • وبهذا الأسلوب فقط تستطيع أن تعالج أى مشكلة بسهولة ويسر وبتخطيط سليم

تمويل بحوث فردية أو جماعية قد لا تشكل مشاكل في الوقت الحالي ، ولكن هناك من يرغب في دراستها لاحتمال تعرض المجتمع لها في المستقبل بمعنى أن تترك الفرصة سانحة ، ولكن في أضيق الحدود ، لتمويل البحوث التي تمثل ميولا شخصية الباحثين . وهذا أمر هام جدا إذ أن هذه هي الطريقة الوحيدة للوصول الى الحقائق والمعارف الجديدة ، والتي لا يمكن التنبؤ بها وتخطيطها مسبقا .

هذه هي مهمة وزارة البحث العلمي . فما هو دور الجهات الأخرى ؟ الجامعات وكبار الأساتذة بها يشتركون في التخطيط والفئات الأقل أمامها فرص الاشتراك في التنفيذ . والجامعة عليها توفير المكان والمرتبات الأساسية وبعض الامكانيات الضرورية والباقي يمول عن طريق وزارة البحث العلمي . ومراكز البحوث تؤدي نفس العمل ولكن بصورة أكثر فعالية وتركيزا ، فهي لا تقوم بالتدريس كما هو الحال في الجامعة . وكل من مراكز البحوث التي يجب أن تبعد عن التطبيق والجامعات مسؤولة أساسا عن زيادة المعارف المتاحة والبحث عن معارف جديدة باستمرار .

يبقى أمامنا قطاع واحد من القطاعات ، هو قطاع الوزارات والقطاع . وهذا القطاع يجب أن يتولى بنفسه إنشاء مراكز بحوث متخصصة لكل قطاع ، بجانب معامل البحوث كل شركة أو مصنع . ومهمة هذا القطاع في الشركات والمصانع حل مشاكل التطبيق والرقابة وتحسين الانتاج . وعلى مستوى المؤسسات يكون الغرض الأساسي من عمله هو الرقابة العامة على المنتجات وتطوير الانتاج في القطاع . وفي نفس الوقت يشترك في محاولة الاستفادة من المعارف الجديدة وتطبيقها لصالح القطاع بالاشتراك مع رجال الجامعة ومراكز البحوث .

وفي نظري أن هذا التنظيم يستمع :

تدعيم هيئات التدريس بالجامعات ليتمكن لها أي تساهم فعليا في البحث بجانب التدريس . كما وأن المركز القومي للبحوث ومراكز البحوث الأخرى التابعة لوزارة البحث العلمي يجب إعادة النظر في تكوينها وفضلها عن الوزارة ، وتقليل اعداد العاملين بها ، وخاصة بالنسبة للمتخصصين التطبيقية المرتبطة ارتباطا مباشرا بالصناعة . وفي نفس الوقت يعمل كل قطاع صناعي على انشاء مركز بحوث متخصص (مثل مركز البحوث الدوائية في الهرم ، ومعهد البترول المزعم

وليس التخطيط Linear planning وتعرض الحطة الفصل والمادة اللازمة لتنفيذها وميزانياتها الكلية والمرحلية على المجالس الفرعية مرة أخرى لاقراءها ، ودراسة ما قد يتداخل منها . أي أن خطة العمل الواحدة تعرض مع الحفظ الأخرى على جميع المجالس المتخصصة للدراسة ، ثم تحدد أولويات التنفيذ على ضوء الاحتياجات الأكثر إلحاحا ، وفي ضوء وحسب الأهداف الموضوعية والميزانيات المتاحة . وهنا يجب التأكيد بأن اعتماد الحطة يستلزم ضمان توفير احتياجاتها طوال سنوات تنفيذها . ويجب أن يكون هناك ضمان لاستمرار العمل في المشاريع التي يوافق عليها حتى النهاية .

بعد اقرار المشاريع الجديدة في اطار الحطة العامة والميزانية المتاحة يعلن عن نقاط البحث التي تم اعتمادها مبالغ الانفاق عليها بين العاملين في هيئات البحث العلمي المختلفة ، ويتقدم كل من يجد في نفسه القدرة ولديه الامكانيات المختلفة المطلوبة بمشروع تنفيذي متكامل يتضمن خطة العمل والاحتياجات المطلوبة، بشرية ومادية وغيرها مرفقا به ميزانية تقديرية لتنفيذ النقط التي يدرسها .

تقوم لجان تحديد الاحتياجات باختيار الباحثين، أو الجامعيين البحثية التي ستقوم بتنفيذ النقاط الجزئية من كل مشروع بناء على ما يقدم لها من المشاريع التنفيذية وقدرة كل من القائمين عليه على التنفيذ، والتاريخ العلمي له، وارتباطاته الأخرى، وغيرها من الأمور التي يجب ادخالها في الاعتبار. ويتم تنفيذ هذه البرامج أساسا في الجامعات ومراكز البحوث المتخصصة ، وجزئيا في القطاعات الإنتاجية اذا توفرت شروط أفضل وغير متوفرة في الأماكن الأخرى .

بعد ذلك تتولى أجهزة المتابعة في وزارة البحث العلمي تلقي التقارير الفنية عن سير البحوث المختلفة ، وتجميع نقاط كل مشروع وعرضها أولا بأول على المجالس المتخصصة ، وتبويب النتائج والربط بينها ، وتوزيع نتاج الفرق البحثية المختلفة على بعضها للاستفادة منها . وبجانب سجلات المشاريع يجب أن تحتفظ أجهزة المتابعة بسجلات شخصية لكل باحث يتعامل معها تدون فيه كافة البيانات عنه والاعمال التي قام بها ، ومدى نجاحها فيها .

ويجب أيضا أن تترك باستمرار الفرص سانحة

انشائه) يكون مرتبطا ارتباطا مباشرا بالقطاع الصناعي ، ويكون نواته العاملين حاليا بمرافق البحوث المختلفة وبالذات المركز القومي للبحوث، وكذلك الحال بالنسبة للوزارات المختلفة مع دعم اقسام البحوث ومعاملها بالشركات المختلفة .

وداخل هذا الاطار يجب أن يتغير مفهوم القلعة العلمية كما يسميها البعض وهي المركز القومي للبحوث على أساس أن يصبح غرض المركز الرئيسي هو البحث عن المعرفة الجديدة قبل أن يكون عمله محاولة تطبيق المعارف المتاحة . وقد يقول قائل ان المركز انشئ لغرض التطبيق . والحقيقة أن هذا هو ما حدث فعلا . ولكن المركز انشئ في اوائل الخمسينات ، وفي ذلك الحين لم تكن الدولة قد قطعت أى شوط في طريق الملكية العامة لرأس المال وتجميع الأنشطة المتشابهة في مؤسسات عامة . ولذلك كان من الضروري أن يوجد جهاز فنى تطبيقي لخدمة أوجه النشاط المختلفة المبشرة هنا وهناك . أما الآن فإن القطاع العام يستطيع أن يقوم بهذا الدور ويترك المركز القومي للبحوث ليكون مركزا علميا غير مرتبط بمشاكل الإنتاج والتطبيق ، بل يصبح مثل الأكاديميات العلمية الموجودة فى الخارج هدفه الأساسى البحث عن المعرفة . وإذا استطاع تطبيقها لحساب أحد القطاعات قام بذلك ، وإذا لم يستطع فكفاه البحث عن المعرفة وتوفيرها للقطاعات الأخرى لتستفيد منها . وفي نفس الوقت يمكن أن يشترك المركز القومي للبحوث فى تدريب طلبة الدراسات العليا بالجامعات على أساليب وطرق البحث العلمى فى المجالات العلمية المختلفة . وتغيير هدف المركز القومي للبحوث لا يتطلب سوى قرار . وانشاء المراكز البحثية المتخصصة التابعة للمؤسسات لا يتطلب أيضا سوى قرار يصدر بالزام كل مؤسسات القطاع العام بانشاء هذه المراكز اسوة بمؤسسات الصناعات الدوائية ومؤسسات المطاحن . وتجميع الباحثين فى مجال تطبيقي ما فى هذه المراكز لا يتطلب سوى قرار آخر برفع مرتبات العاملين بهسنة

الجهات . وفى العالم كله يحصل الباحثون العاملون فى مجالات التطبيق على مرتبات ومزايا أكثر من العاملين بالجامعات والأكاديميات العلمية . وكذلك يمكن اصدار قرار برفع مرتبات الباحثين الذين يرغبون فى التعيين فى هذه المراكز فيذهب الباحثون تلقائيا إليها دون أى صعوبات .

والتمويل فى الجامعات والمركز القومي للبحوث يبقى كما هو بالإضافة الى مصادر التمويل الناتجة عن الاشتراك فى بحوث وزارة البحث العلمى ، أما المراكز البحثية المتخصصة التابعة لقطاعات الإنتاج أو الوزارات فتمولها الجهات التابعة لها إذا لم تكن تقوم بتنفيذ بحوث خاصة بالخطوة العامة .

بعد ذلك يبقى شق واحد هو ضمان تدفق القوى البشرية المؤهلة للبحث العلمى باستمرار . وهنا يجب إلغاء فكرة البعثات كلية للحصول على درجات علمية ، مهما كانت التخصصات التى سيوفد الطالب ليراستها، على أن تستبدل بمئات علمية ومنتج دراسية للحاصلين على الدكتوراه بعد قضى عامين على الأقل من حصولهم على الدرجة بالداخل . على أن تكون هذه المهمات دورية ويتم الارتباط بسفر الباحث قبل سفره بوقت كاف ، ويرسل لدراسة نقطة معينة فى مكان معين . ويمكن لبعض من هؤلاء الباحثين المتخصص فى بعض الفروع الجديدة التى قد لا تكون الفرص متاحة أمامهم لدراستها فى الداخل ؛ وكل من سافر الى الخارج يعلم تماما ان الاستفادة طالب الدرجة العلمية أقل بكثير من الاستفادة زميله الذى سافر الى الخارج دون ضغط ضرورة الحصول على درجة علمية . وبهذه الطريقة نعمل على إتاحة الفرص أمام كل باحث أن يسافر أكثر من مرة إلى الخارج للاحتكاك المباشر بالعالم الخارجى ، وإقامة علاقات علمية مع العاملين فى نفس المجال . الا أن هذا يستلزم ضرورة اختصار مدة الدراسة للحصول على الدرجات العلمية العالية فى جامعاتنا وتسهيلها بدلا من تعميمها كما هو الحال الآن . ويجب أن يكون هدف الدراسات العليا هو التدريب على البحث ، والقدرة على التعرف على

المشاكل ومحاوله إيجاد حل لها بأملوب منطقي علمى باستخدام الطرق والمناهج المتاحة لهذا الفرع من العلوم . ويجب أن يكون واضحا أن الدراسات العليا ليست معلومات يحفظها الطالب، بل هى وسيلة لتعريفه بمصادر المعلومات، وكيفية الحصول عليها ، والحكم عليها حكما موضوعيا ، واستخلاص العلاقات بين النقاط المختلفة لمشكلة ما أو المشاكل المختلفة فى فرع من العلوم ، وبين فروع العلم المختلفة وبعضها . . . والحصول على النتائج العملية فى هذه المرحلة ليس أكثر من كونه وسيلة للتعرف على طرق استخدام الوسائل المتاحة للوصول الى النتائج . وهذا لا يتأتى الا بتغيير شامل فى مفهوم الدراسات العليا بجامعةنا ، لا يمكن التوصل اليه الا اذا انفصلت الدراسات العليا عن الدراسات الاخرى فصلا مكائيا وفكريا . كما يجب الاهتمام بالآثار الاجتماعية والانسانية لتطبيقات العلوم المختلفة وتدرسيها فى برامج الدراسات العليا ، وتبسيط العلوم والربط بين المعارف المشتتة فى المجالات العلمية المتخصصة ، واعطاء صورة علمية مبسطة للمستويات المختلفة من أفراد المجتمع لهذا الفرع أو ذاك من العلوم أمر يجب أن يولى اهتماما خاصا ، إذ أن الباحثين أنفسهم يجب أن يساهموا مساهمة فعالة وأساسية فى نشر الثقافة العلمية بين أفراد المجتمع ليزداد اهتمام المجتمع بالعلم وتقديره لأهميته .

كانت هذه بعض الافكار التى تدور بخاطري حول البحث العلمى . وأنا أول من يعترف بنقص هذه الافكار والخواطر ، فليس هنا مجال وضع تفاصيل للخروج من الأزمة التى يعانىها البحث العلمى فى مصر . فكل من يعمل بالبحث العلمى غارق فى مشاكل لا حصر لها بعيد كل البعد عن البحث العلمى وأبسط مفاهيمه . . ان لدينا الكفاءات والإمكانات ولدينا المشاكل فلن نحتاج وقتا طويلا للبحث عنها . مع ضرورة الاستفادة من كل خبرات الماضى التى تواتت فى تنظيم البحث العلمى حتى لا نبدأ من الصفر . يجب الا نخشى من طول الاعداد للبدء، فالتخطيط السليم

يشكل جزءا كبيرا من النجاح المنتظر . ويجب أن نبدأ من الاتفاق على المفاهيم العامة ، لأن الاتفاق الكامل على هذه المفاهيم هو الذى يضمن استمرار اذا ما تغير الأشخاص . . . يجب أن تكون سياسة البحث العلمى سياسة تتبناها الدولة بقطاعاتها المختلفة ، ايا كان القائمين على أمور كل هذه القطاعات ، ومن بينها قطاع البحث العلمى نفسه . . ان القائمين على البحث العلمى يجب فى هذه الحالة أن يدركوا أنهم موجودون لتحقيق السياسة المتفق عليها ، وليس تغييرها تبعا لتظرة كل منهم . ولا مانع من تغيير التفاصيل ، أما الخطوط العريضة فلا يتم تغييرها الا باتفاق جميع الاطراف وضرورة الاقتناع بهذا التغيير ووجوده أسباب له . . وأمام وزارة البحث العلمى اليوم فرصة من أكبر الفرص التى تتاح لوزارة ما . . . وهى وضع السياسة العامة للبحث العلمى للدولة بكل قطاعاتها . . سياسة واضحة محددة كما هو الحال فى القطاعات الاخرى . فسياسة التصنيع معروفة ، وسياسة امتلاك الأراضى الزراعية معروفة ، وكذلك ملامح السياسة الخارجية . فلماذا لا نحدد سياسة البحث العلمى وأهدافه ؟ اننا لو نجحنا فى تحقيق ذلك ، فسوف يعطى البحث العلمى فى بلادنا دفعة لا حدود لها الى الامام تنير الطريق أمام العاملين فى هذا المجال ، وتسهل لهم القيام بعملهم الذى هو أساس من أساسيات التطور الهادف بل الركيزة الاولى التى يركز عليها . الا أننى أحب أن أذكر أن البحث العلمى قطاع من قطاعات الدولة والعاملون به يمثلون فئات المجتمع المختلفة . . المجتمع الذى يعانى من الكثير من مركبات النقص والمشكلات الاجتماعية ، والتى تنعكس بدورها على البحث العلمى ، ولذلك فانه من الضرورى الاهتمام بهذا القطاع اهتماما خاصا من الناحية الاجتماعية والانسانية وفرض شروط معينة للعمل به غير المؤهلات العلمية ، وفى نفس الوقت الاهتمام الكبير بعملية تاهيل العاملين به فكريا وانسانيا واجتماعيا بجانب التاهيل التخصصى .

دراسة في فكر لوكاتش «٢»

تأثر لوكاتش في الفترة التي سبقت عام ١٩١٧ بمنظر أشرنا اليه في مقالنا السابق وهو ارفيد زاو (١٨٧٧ - ١٩١٨) . وكان زاو ابنا لعائلة يهودية متوسطة درس التاريخ والفلسفة في جامعة فيينا منذ ١٨٩٩ حتى ١٩٠٣ وتعرف خلال تلك الفترة بالاجئين الاشتراكيين الروس وأصبح ماركسيا ، ولكنه هضم أيضا كتابات نيتشه وبرودون ولافروف وكروبوتكين . وعندما عاد الى بودابست عهد اليه زعماء الحزب الاشتراكي الديموقراطي المجري باخراج طبعة من مختارات ماركس وانجلز في ثلاثة مجلدات . الا أنه منذ ١٩٠٥ اتخذ موقفا معاديا لقيادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي واتهمها بالفاق وهاجم بيروقراطيتها وايمانها الاستسلامي بالتطور كما هاجم أهم عقائدها الذائعة عندئذ وهي الفوضوية النقابية التي كانت تتصور الثورة البروليتارية وكأنها اضراب عام . وكانت الفوضوية النقابية عقيدة انقائية مستمدة من تعاليم ماركس وبرودون وسزولوباكوفين في وقت واحد ، وكانت العقيدة الرسمية لاقوى تنظيم عمالي في فرنسا «الاتحاد العام للعمال» ولكنها لم تلاق روجا في المجر . ولم تجتذب الا بعض المثقفين والطلاب وكان معظمهم من اليهود . وسرعان ما تحول ذلك التيار الذي يبدأ كحركة فكرية الى عراك عنصري بين اليهود وغيرهم من جهة ، وبين الفئات الدنيا من العمال والقادة من المثقفين البورجوازيين من جهة أخرى ، وامتد ذلك العراك الى داخل قيادة الحزب الشيوعي المجري الذي تكون حديثا (١٩١٨ - ١٩١٩) ، وكانت قيادته كلها من المثقفين الذين اعتبرتهم قيادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي مسئولين عن كارثة تجربة الجمهورية السوفيتية التي لم تعش الا خمسة شهور وأدت الى حمام من الدماء راح ضحيته الألاف على يد الارهاب «الايض» المعادي للثورة .



وقد توفي زاو في سبتمبر ١٩١٨ ولم يعيش لير هذه التجربة التي حاولت الاستيلاء على السلطة بالطريقة اللينينية . وكرم بعد وفاته فاخترعوا شرفيا في أكاديمية العلوم الاشتراكية بموسكو . وقد ورت لوكاتش مكانته كمنظر ليسنار المتطرف في المجر .

وكان زاو قد أسس عام ١٩٠٢ «نادى الطلاب

عرضنا في مقالنا السابق للارضية الفكرية والتاريخية التي قام عليها بناء جورج لوكاتش . ولنتناول في هذا المقال تاريخ نضاله الثوري حتى تنفرغ في المقال الثالث والاخير لكتابه «التاريخ والوعي الطبقي» .

جورج لوكاتش ونضاله الثوري

لطفي قطيم

الاشتراكي» الذي اعتبر لوكتاش من مؤسسيه .
 وحوالي عام ١٩١٠ أسس الباقون من هذا النادي
 ممن لم يهاجروا خارج المجر «نادى جالييليو» وكان
 مقرا حلقة من المثقفين لايزيد عدد الاعضاء المسجلين
 فيه عن ٢٥٠ عضوا ، وكان هذا النادي وكما جاء
 في خطاب افتتاحه «يعي كل الوعي بالرسالة
 التاريخية للمثقفين ٠٠ وهدف الى توحيد وتقوية
 صفوفهم بحيث يأتي اليوم الذي يصبحون فيه
 مقاتلين واعين مستعدين أتم الاستعداد من أجل
 التحرير الاجتماعي للمجر» وكان النادي يصدر
 النشرات ويعقد المحاضرات والندوات في الفلسفة
 والاجتماع والتاريخ وحاضر به الاشتراكي الالماني
 ادوارد برنشتين وكذلك الأستاذ الماركسي
 النمساوي ماركس أدلر . ولم يكن هذا النادي
 وكذلك جماعة زابو السابقة تنافي أي عون من
 الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي كان يضع
 كل ثقته في كاوتسكي وتفسيره لخطية التطور
 عند ماركس . ولقد كانت كراهية زابو لاستسلامية
 الحزب الاشتراكي الديمقراطي وانتظاره لحلول
 الاشتراكية بحكم التطور هي التي دفعت به للايمان
 بالثقافية .

ولم يتدخل لوكتاش في تلك المعركة السياسية
 حينئذ ونما ظل على اتصال بزابو الذي كان يمثل
 لديه كل ماهو قيم وحي في التقاليد الاشتراكية .
 وكان هناك عامل آخر لعب دورا في التأثير على
 لوكتاش ، وتمثل هذا العامل في فكرة راجت بين
 أوساط المثقفين تنادي بأنه لا بد من اصلاح اخلاقي
 ومعنوي يسبق الثورة السياسي . وظهرت هذه
 العقيدة على صفحات مجلة «القرن العشرين» التي
 كان يرأس تحريرها أوسكار ياش واشترك في
 هيئة تحريرها زابو ولوكتاش . وكانت هذه
 المجلة في بدء ظهورها تتمتع بعون تأييد كبار
 رجال المال والاعمال الا أن مغازلة ايجلة للافتكار
 الاشتراكية أدت الى توقف هذا العون مما دفع
 بأوسكار وجماعته الى الانعطاف نحو اليسار
 والحركة العمالية . وكانت المجلة في بدء أمرها
 تنادي بشعارات ديموقراطية ليبرالية وكان هذا
 أمرا طبيعياً في بلد يحكمه كبار ملاك الاراضي
 والعسكريون ورجال الدين . ولكن سرعان ما
 أسس أوسكار ياش جمعية للعلوم الاجتماعية
 أصبحت منبرا للمناقشات والمساجلات حول
 الثاقية والماركسية والثقافية وغيرها من الأفكار
 الصرية . وكان معظم أعضاء الجمعية من أبناء
 العائلات البورجوازية الثرية وكانوا قانعين
 بالليبرالية التي لم تكن هناك فرصة لاقامتها في
 المجر حيث كانت الديمقراطية تعني الثورة . فلم

يكن هناك شك لدى الطبقة المتوسطة في أن
 الجمهورية الديمقراطية ستقضي على كبار ملاك
 لاراضي ، وكان ذلك أمرا لا بأس به ، ولكن ما أن
 اتجه أوسكار الى اليسار حتى انفض الراديكاليون
 عنه .

وكانت مجلة «القرن العشرين» تصف نفسها بأنها
 «تعبير عن اخلاقيات ومعنويات جديدة» وكان من
 أثر ذلك على لوكتاش أن نشر عام ١٩٢٠ مقالا
 خصصه «للاخلاقيات الشيوعية» ما بيننا منه هو
 تعريف لوكتاش لرسالة الحزب الأخلاقية «الحزب
 هوالمعبر التنظيمي عن الإرادة الثورية البروليتارية»
 ومن الواضح أن هذه الصياغة التي تتضمن ادخال
 عنصر الوعي والإرادة تعود لتأثيرات ما قبل ١٩١٤
 حين كان لوكتاش في هيسلدريج (انظر مقالنا
 السابق) . لقد كان اعتقاد لوكتاش الراسخ أن
 دور الوعي والضمير دور حاسم وأنه ليس ظاهرة
 دخيلة على العملية التاريخية .

بناء على كل هذه المقدمات لم يكن صعبا على
 تلميذ زابو بعد عام ١٩١٧ أن ينتقل من الثقافية
 الى البلشيفية بعد أن حققت الثورة الاشتراكية في
 روسيا عام ١٩١٧ النموذج الذي يطمح اليه في
 شكل سوفيئات العمال والجنود .

وكان هناك جناح آخر في الحركة الفكرية والثورية
 لا بد من الإشارة اليه حتى تكتمل الصورة ، فقد
 أدت الحرب الى ظهور حركة جديدة في المجر قوامها
 المهنيون والتكنولوجيايون . فقد كان الحزب
 الاشتراكي الديمقراطي وثقافته قد أصعب الفئتين
 وأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والعلماء وأصحاب
 المهن الكتابية والإدارية وغيرهم من ذوى الياقات
 البيضاء . وكان من تأثير نجاح الحزب البلشفي
 الروس قبل الثورة أن تحمس هؤلاء وكونوا اتحادا
 لهم هدفه الدفاع عن مصالحهم من ناحية ومعارضة
 الحزب من ناحية أخرى وتبنوا أيديولوجية خاصة
 بهم أطلقت عليها «اشتراكية المهندسين» وكانت
 نوعا من «السان سيمونية» .

وهكذا اكتملت جبهة اليسار فتجمع فيها
 المثقفون اليساريون والثقافيون ، ونااركسيون
 الذين انبشقوا من نادي جالييليو وأتباع زابو
 وأنصارهم من الطلاب ثم جبهة المعادين للحزب
 وأدى كل هذا التجمع وما يجيش به من أفكار الى
 الاحداث الدزامية في ١٩١٨/١٩١٩ .

انهار النظام القديم في المجر وطأة الهزيمة
 العسكرية في الحرب العالمية الاولى وما أدت اليه

من قلاقل في الداخل وتفكك امبراطورية النمسا - المجر في نوفمبر ١٩١٨ وبذلك أعيد المسرح للتجربة القصيرة. لاجل للجمهورية السوفيتية المجرية . فقد استقلت حكومة الكونت ميخائيل كارولي (وكان يمثل البورجوازية الراديكالية فيها أوسكار ياشي) في ٢١ مارس ١٩١٩ تاركة البلاد في حالة فوضى ، وكانت قد أطلقت سراح زعماء الشيوعيين في الليلة السابقة على استئصالها ، وبذلك كان الطريق مفتوحا أمام الاشتراكيين الديموقراطيين ليقموا حكومة ائتلافية مع الشيوعيين الذين تولوا السلطة بعد ٢٤ ساعة من خروجه من السجن .

وكان الدور العنفي قام به لوكاتش في تلك الاحداث الدرامية دورا ملحوظا . فبعد عودته من هيدلبرج في عام ١٩١٧ كون مع عالم السوسولوجيا المقبل كارل مانهايم والنقاد الفني ارنولد هاوزر «مدرسة الانسانيات الحرة» وكانت المدرسة اتجاها راديكاليا ضمن اتجاهات المثقفين الثوريين ولكن لم يكن لها أي طابع حزبي أو سياسي . وكان موقف لوكاتش عندهم كما وصفه أحد معاصريه «أقرب الى الاشتراكية الاخلاقية عند تولستوى» . ومن المعروف أن لوكاتش لم ينضم مباشرة الى الحزب الشيوعي فور تكوينه في نوفمبر ١٩١٨ . وقد تكون الحزب بزعماء بيلاكون الذي كان قد عاد لتهو من روسيا وأصر على انشقاق الشيوعيين عن الحزب الاشتراكي الديموقراطي وانشاء الحزب الشيوعي . وانضم لوكاتش الى الحزب بعد تردد قصير . ولكنه لم يعين في اللجنة المركزية التي اختارها بيلاكون من مجموعة من البلشفيك الذين يتق فيهم بالاضافة الى أربعة من القادة السابقين للحزب الاشتراكي الديموقراطي . وعندما قبضت الحكومة على قيادة الحزب الشيوعي لفترة قصيرة (فبراير - مارس ١٩١٩) كون لوكاتش وتيبور صامويل ، ويوسف ريفي ، وارنو بنتهايم ، واليك بولجار اللجنة المركزية الثانية وقادوا النضال السري للحزب بل ووضعوا له خطا سياسيا مبالغا في اليسارية وساندوا زعماء الحركات الثورية الاخرى من كانوا ينادون بيهية مسلحة .

ويبدو أن الغياب المؤقت لبيلاكون وفريقه قد أطلق العنان للنوازع النقابية الفوضوية عند لوكاتش وتمثل ذلك في وضع خطة لهبة مسلحة لم توضع موضع التنفيذ بسبب استقالة كارولي المفاجئة وتسليمه السلطة للشيوعيين - وكانت الخطة تقضى بالبهه في اضراب عام حتى يضل الى

عصبيان مسلح يستخدم الارهاب ضد العناصر المعادية للثورة . الا أن التحالف الذي «طُبع» على عجل بين الاشتراكيين والشيوعيين بعد الافراج عن بيلاكون وزملائه وتكوين حكومة ائتلافية بشكل سلمي في ٢٢ مارس لم يكن يتفق ومزاج غسلاة اليساريين الذين كانوا يعتقدون أن السلطة لابد أن تؤخذ عنوة .

ولكن لوكاتش امتثل للنظام الحزبي وأخذ مكانه في الوزارة الجديدة نائبا للقوميسار الثقافة .

ولقد كانت الجمهورية السوفيتية خيرة عملية ونظرية غاية في الشراء. زودت لوكاتش بذخيرة هائلة في فضاله اللاحق بعد ذلك ضد مجموعة بيلاكون . وكانت نقطة المواجهة هي موضوع الديموقراطية البورجوازية . اذ كان من الواضح أنه في بلد متأخر مثل المجر حيث يكون الفلاحون اغلبيية كبيرة لن تكون هناك فرصة أمام التحالف الاشتراكي الشيوعي لكسب اغلبيية في المجلس التشريعي، وغان هذ التشاؤم من نتيجة الانتخابات هو السبب الحقيقي في اندفاع الاشتراكيين الديموقراطيين الى التحالف مع الشيوعيين ونبد الائتلاف مع كارولي لعلمهم أنه لا يوجد لهم أمل في النجاح بجانبه . بمعنى آخر فان قادتهم اقتنعوا بأن نجاح الثورة البورجوازية الديمقراطية يستلزم فاصلا من دكتاتورية البروليتاريا !

وبالاضافة الى ذلك كانت هناك مشكلة ملحة . فقد أدى انهيار امبراطورية النمسا - المجر الى ترك حدود المجر مفتوحة أمام أي تدخل عسكري من رومانيا وتشيكوسلوفاكيا والغرب وكلها مؤيدة من جانب الغرب عموما وفرنسا على وجه الخصوص وكانت لهذه الدول مطالب اقليمية في المجر ، وادت الهدنة التي اضطر كارولي لتوقيعها في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ الى اقتطاع نصف مساحة المجر تقريبا . والتهب الشعور الوطني الى حد الغليان عندما وجه رئيس البعثة العسكرية الفرنسية في بودابست انذارا الى حكومة المجر بسحب قواتها الى الحدود الجديدة مهددا باتخاذ اجراءات عسكرية في حالة عدم الامتثال . وانفجر الشعور الوطني عندما رفض كارولي الانفاز . وأطلق سراح الزعماء الشيوعيين، وتمكن ائتلاف الشيوعيين والاشتراكيين من تولي السلطة على اثر موجة من الشعور الوطني العام .

وأطلق الزعيم الاشتراكي شاندر جاربي الشراة الاولى حين ألقى في ٢٠ مارس خطابا في

المتفقون والكتاب في ألمانيا وعلى رأسهم توماس مان في حملة إطلاق سراحه ، مما أدى الى الانزواج عنه . وما أن أطلق سراحه حتى غرق لأذنيه في المناقشات الحامية التي كانت على أشدها عندئذ بين اللاحئين الشيوعيين المجرين في فيينا ، حيث أقام الحزب الشيوعي المجرى - الذى نظر نشاطه - مكتسبا لمتابعة نشاطه . ونحن نعتقد أن هذه المناقشات التي شارك لوكتاش فيها بكل حماس هي التي بلورت لديه الافكار التي ظهرت فيما بعد في كتابه «التاريخ والرعى الطبقي» .

لقد انقسم الشيوعيون المجرين عندئذ الى عدة فرق تبنى كل منها رأيا خاصا في تقييم التجربة وفى التخطيط للخروج من الأزمة . ولقد حكمت هذه الصراعات السياسية الافكار السياسية ونظرية والعملية للوكتاش خلال العشرينات . ولم تتكشف أبعاد هذا الصراع وأسراره الا فى عام ١٩٥٦ عندما سمحت الظروف له بأن يعلن دوره فى تلك الايام . لقد أصبح لوكتاش فى ذلك الفترة حليفا لجنو لاندلر وهو أحد القادة البارزين السذيين نجوا من مذبحية الجمهورية السوفيتية ومناقس بلاكوف فى زعامة الحزب الشيوعي المجرى . وفى عام ١٩٢٨/١٩٢٩ وضع برنامجا للعمل أطلق عليه «برنامج بلوم» (وكان بلوم هو الاسم الحركي للوكتاش) واستند فيه الى موقف نظري وسياسي خاص به . وبعد وفاة لاندلر عام ١٩٢٨ رفضت اللجنة المركزية هذا البرنامج كما رفضته الشيوعية الدولية ، واستبعد لوكتاش بعد ذلك من عمليات اتخاذ القرارات فى الحزب وأجبر على أن يقصر نشاطه على مجال الفلسفة والنقد الادبى .

أما ما حواه «برنامج بلوم» فكان فى جوهره انشاء متبر ديموقراطى راديكالى على أساس أنه لا يمكن أن يحل محل نظام هورتي الفاشى الا جمهورية ديموقراطية ، وبناء على ذلك يجب استبعاد أو تاجيل ودكتاتورية البروليتاريا بالمفهوم البلشفي . ولما كان الاشتراكيون الديموقراطيون قد سمح لهم بممارسة نشاطهم مرة أخرى وكان التحالف مهمهم من أهداف البرنامج ، فقد كان ذلك ادعى الى التفاوض عن ديكتاتورية البروليتاريا . ورغم أن « برنامج بلوم» كان مصافا فى عيسارات لينينية الا أن استراتيجيته كانت الثورة الديموقراطية التي يمكن أن تؤدى فى مراحلها المتأخرة - ولو أن

النقابة العامة لعمال بودابست قال فيه . . «يجب أن نتخذ طريقا جديدا لنحصل به من الشرق على مافرض الغرب أن يعطينا إياه . . يجب أن نلحق بركب الحوادث المعاصرة . . انه جيش البروليتاريا اذروسية يقترب بسرعة» كانت هذه هي الروح التي سعت بها الجمهورية السوفيتية الضعيفة الامد خلال الشهور الخمسة التي عاشتها لدمج الاشتراكية والوطنية . ولكن الرجعية الأوروبية والحلوية ماكانت لتترك جمهورية سوفيتية أخرى . فتجمعت جيوش من رومانيا وبولندا وقاد الاميرال هورتي الرجعية المجرية فى جريمة قمع وحشية دمرت الجمهورية الوليدة . وفاقت حمامات الدم كل كان يمكن تصوره . فقد أعدت الحكومة الفاشية ٧٥٠٠٠ رجل وامرأة واعتقلت ٧٥٠٠٠ لتعاونهم مع الشيوعيين ودفعت بمائة ألف مجرى الى الهجرة خارج البلاد ، وكان معظمهم من المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى من اليهود ، كما حدثت هجرة واسعة بين كبار الاساتذة والفنانين الذين لم يكن لهم ايتماء سياسى معروف .

وبالطبع لم يكن للوكتاش - والغيره - أى اثر بارز فى هذه التجربة القصيرة العمر ، فلم يكن هناك الوقت أو الفرصة لعمد أى شيء . . اللهم الا اصدار بعض القرارات المثالية التي قصد بها «رفع وعى الجماهير» . ووفقا لما جاء فى مذكرات أحد الذين عاشوا تلك الفترة . «كان هنسالك فلاسفة وشعراء دخلوا فى معيبة الثورة ولكنهم لم يكونوا من النوع القادر على الاستمرار فى الثورة بلا انقطاع . . وسرعان ما انسحبوا الى قواقعهم الفكرية . . وحذروا بدافعون عن عقائدهم القديمة دون أن يلقوا بالا الى ماهو واقع بالفعل . . بينما كانت الاخطار تحيق بهم من كل جانب . وفى مجلس السوفيت دارت مناقشات المريرة والعقيمة كان هناك لوكتاش استاذ الفلسفة السابق فى هيدلبرج ، وجوزيف ريفي المتخصص فى عالم الجمال والعمال السابق بأحد البنوك ، وارفن سستكي الكاتب التولستوى الناشئ ، وإيلينا جرابينكو زوجة لوكتاش الروسية ، كما كان هناك أيضا بعض المنظرين فارغى الرؤوس . . وامتلا الجو بالتصميم المستنقاة من هيجل وماركس وكيركجورد وفخته وفيرر وهولدرلين ونوفاليس» .

ولاشك أن الشهرة التي نالها لوكتاش أيام هيدلبرج هي التي حركت الرأى العام لإطلاق سراحه حين قبض عليه فى فيينا فى اكتوبر ١٩١٩ بناء على طلب حكومة الجبر الجديدة فقد تحرك

ذلك ليس حتماً - الى الاشتراكية ، كما كان يتطلب الحصول على التأييد الشعبي الحقيقي للاجراءات التي تتخذ ضد الملكية الخاصة .

لقد انصرف لوكاتش في هذا البرنامج انحرافا يمينيا ، وكان بذلك امتدادا لحركة انقسامية اوسع في صفوف الحركة الشيوعية في ذلك الوقت وهي التي ارتبطت باسم نيكولاي بوخارين (١٨٨٨ - ١٩٢٨) وكان بوخارين معارضا لاندفاع ستالين الى الارهاب في الداخل واتخاذ سياسة مغامرة يسارية في الخارج . وادت هذه «البوخارينية» الى تدمير مستقبل لوكاتش السياسي الا انه ظل محتفظا بعضوته في الحزب كما سمح له بالاستمرار في شرح الماركسية اللينينية لقرائه من الالمان والمجريين على اساس الا يدخل بها في الامور السياسية . ولم يخرق لوكاتش هذا الاتفاق الا عام ١٩٥٦ حين شجعه ما حدثت على الانسحاب لنفسه من بيلارون (وكان قد اعدم في احدى حركات التطهير الستالينية) ، وأن يعلن في الوقت نفسه ان استنكاره « لبرنامج بلوم » قد املته اعتبارات تكتيكية .

ويجب ان نشير في هذا الصدد الى ان اتجاه لوكاتش العام خلال تلك الفترة كان يتعارض مع فهم لينين للفلسفة ، اذ انه خلال استرجاعه للبعد الهيجلي في الفكر انصاركي لم يتقبل اعتماد لينين على تفسير انجلز للايديولوجية الجدلية الذي كان في رأيه لا يغطي كل الابعاد لدور الوعي كما انه تفسير تصويري اكثر منه جدلي . كما حاول في الوقت نفسه ان يوفق بين فكرة لينين عن الحزب الشيوعي باعتباره الطليعة الواعية - أي باعتباره صفوة مختارة - وبين بقايا ايمانه بآراء روزا لوكسمبورج والنقابية . وبلغت فلسفة كان لوكاتش أقرب الى الهيجلية اليسارية منه الى المادية . الا أنه اسند الى الوعي الثوري دورا يساوي الدور الذي اسنده لينين الى الحزب نفسه . اذ أنه لما اسند الى طليعة البروليتاريا ممثلة في الحزب الشيوعي وجهة نظر مختلفة جذريا عن وجهة نظر المجتمع البرجوازي استنبط محكا لتعريف الايديولوجية بالتالي ، فسمى تعريف الطبقة الحاكمة لنفسها أو تقويمها لذاتها «الوعي الزائف» بينما تمتلك الطبقة الثورية غير الظاهرة في مجال

السلطة وعيا حقيقيا مهما كان التعبير عنه ناقصا مما يستتبع قيادة وتوجيه الحزب الشيوعي .

ومن هنا وجدت في رأيه مشكلة «طليعة الطبقة» فقد كان هذا التعبير يثير قضية تصدى لها لوكاتش مما جلب عليه السخط فيما بعد . اذ كان معنى هذا التعبير ان الطليعة مجموعة من الطبقة تسبقها في المسير وتخوض المعركة عند نقطة محددة وفي وقت معين اخترت سلفا وفضا لظروف واعتبارات واضحة امام عين الطبقة كلها ولكن الواقع ان الحزب لم يكن الجزء الاكثر تقدما من جيش البروليتاريا ، وانما كان قوة لاطبقية فرضت نفسها - بقوة الوعي - على حركة عمالية لم تنتزع بعد ولم يكن هذا هو مآلها وماركس عندما اخبر العمال انهم لن يستطيعوا تحقيق أي شيء ، ما لم يكن لديهم الوعي الكامل باهدافهم النهائية ، كما ان تحرير الطبقة العاملة هو مهمة تلك الطبقة نفسها وليس مهمة صفوة مختارة من المثقفين .

كانت المشكلة التي واجهها لينين هي ان الحزب الشيوعي لم يكن فيه من العمال الا اقلية ضئيلة وأن غالبية الساحقة كانت من المثقفين والفلاسفة والمنظرين الذين لا ينتمون الى الطبقة العاملة . بل ان ذلك الحزب كان هو الذي قام بالثورة وقاد الطبقة في مهمة تحرير نفسها . وكان أسهل البسيط الذي قدمه هو ان تلك الطليعة قد تخلت عن انتمائها الطبقي وتبنت فكر الطبقة العاملة . ولكن هذا لم يحل المشكلة ، فان توجد صفوة تحمل وعيا لاحتملة الطبقة هو تصور لم يقل به ماركس . وكان على لوكاتش ان يقدم الحل لتلك المشكلة بأن يجعل من الطليعة «كلية» أو «مقولة» تاريخية مستقلة تحتوى وحدها الوعي الحقيقي للثورة ، فذهب بذلك الى أبعد مما ذهب اليه لينين فيما يتعلق بمكانة الحزب ودوره . وكان ذلك مصدر حيرة الكثيرين ممن تصدوا لتقده واتهامه بالهيجلية اليسارية . وسوف نعود الى ذلك بالتفصيل عند تناولنا لكتابه .

ولا يفوتنا هنا ان نشير الى تناقض لوكاتش مع نفسه مرتين ، الأولى عندما مجد الدور التاريخي للطبقة العاملة وهي في الواقع غير ثورية بالمعنى الذي اختاره تلك العبارة أي ليست على الوعي اللازم والثانية عندما انضم الى الذين ثاروا على الحكم الشيوعي عام ١٩٥٦ منتقليا بذلك عن فكرة الطليعة الواعية التي نادى بها .

والحق أن للرجل العظيم عذره ، فيبدو أن السياسة العمالية فن لم يتقنه ، وحيرته لاشك أنها كانت حيرة الفيلسوف بين الحق الذي وصل اليه بالعقل وبين الواقع الذي يستلزم جهودا عملية جبارة ليتفقت مع الحق . ولا بد لي أن أشير هنا أيضا الى موقف شابة لاحد معاصريه من يعتبرون من أئمة علم الاجتماع المعاصر وهو اندرياس هجدوش . فقد كان هجدوش من الرعيل الاول للشبيوعيين المجرين ، وزميلا قديما للوكاتش ولراكوزي ، أصبح رئيسا للوزراء فيما بين ابريل وأكتوبر ١٩٥٦ . لقد قدم هجدوش مفهوما مشابها عن «الصفوة» في علم الاجتماع نوره مجرد المقارنة والملاحظة .

فعلم الاجتماع في رأيه - بسن وكافة الجهود العلمية أيضا - لا يمكن ان يكون في خدمة أي حزب أو عقيدة سياسية ، اذ ان البحث الدائم عن الحقيقة هو هدفه الأوحد والصراع بين مراكز القوى أو جماعات النفوذ في المجتمع الاشتراكي هو أمر شرعي بل ومفيد طالما وجدت الاشكال التنظيمية التي تحتويه . نالوظيفة الصحيحة - مثلا - لاتحاد العمال هي حماية حقوق العمال . وفي رأيه أن النظرية الماركسية تحتوي على بعض «الاوهمام» التي كان الغرض منها دفع الطبقة العاملة الى العمل الثوري ، وأنه ما أن يستقر النظام الاشتراكي حتى يجب عليه أن يواجه هذه الاوهام بالواقع حتى لاتتحول الى عقائد جامدة تعوق التطور ، وانه يجب على العلوم الاجتماعية بالتالي أن تكون مطلقة الحسرية في تناول مختلف جوانب المجتمع بالنقد .

وقد أورد هجدوش «مهرطقاته» هذه في كتابه «دراسات في الشيوعية المقارنة» ولكنها ظهرت بأشكال متفرقة في مجلات وجراند الجزب المجرى منذ عام ١٩٦٤ حيث كان هجدوش رئيسا لتحرير مجلة علمية شهرية أقبل منها عام ١٩٦٥ متهمها بالواجهة . ولكنه الآن يعمل أستاذا بالمجر . ولنعد الى لوكاتش ، لنلقى نظرة ختامية على تطور موقفه الثوري .

من الواضح أن مفهومي الديمقراطية والوعى الطبقي مفهومان أساسيان في فلسفة لوكاتش ، ولكننا سنجد في السياسة يبدأ من أقصى اليسار مقتنعا بالتغايبة بل وبالفضومية ، ثم صاحب مشروع لاستيلاء على السلطة بالعنف ، لايرضيه تنازل كارولي للاشتراكيين عن السلطة بدون اراقة دماء . ثم موقفه بعد ذلك من مسألة

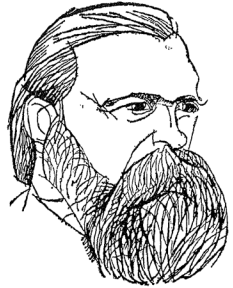
اشترك الاحزاب الاشتراكية في البرلمان ، فقد كتب موضوعا حول «المشكلة البرلمانية» دعا فيه الى عدم الاشتراك في البرلمانات البورجوازية ، الامر الذي انتقده لينين بعنف في كتابه « الشيوعية اليسارية عبرت اطفالا » .

يتحول لوكاتش بعد ذلك الى أقصى اليمين ، فبعد فشل ثورة ١٩١٩ يقدم «برنامج بلوم» السدي ينادى بجمهورية ديموقراطية تخلف دكتاتورية هورني ولا يهم اذا كانت تؤدي الى الاشتراكية أم لا .

وفي عام ١٩٥٦ نجده وزيرا في حكومة إيمري ناجي التي لاشك في أنها كانت يمينية . ونجد لوكاتش بالاضافة الى ذلك يتخذ عدسة مواقف لاتعبر عن حقيقة رأيه - كما قال - مثل موقفه من نقده نفسه تقدا ذاتيا ، ومثل تأييده لستالين وتمجيده في فترة ما ، ونحن نفهم كل ذلك وندرك مدى ما يمكن أن تلحقه أداة البطش الحزبي بأى خارج على قيادته .

ومع ذلك كله فقد كان لوكاتش موضع احترام وتقدير بشكل لم يسمح - في اي فترة - بأن يناله أذى . صحيح أنه تعرض لنقد عنيف وقاس واتهام بالهيجنبه وخروج على الليبنية الا ان أحدا لم يستطع التعرض له ، كما أن القضايا التي أثارها كانت تستظل دائما موضع نقاش حسب للحركة الشيوعية . ونحن لاندعى أننا يمكن أن نحكم أو حتى نتقرب من أن نحكم على فيلسوف نعتبره من عمالة الفكر الاشتراكي وإنما نلاحظ في النهاية أن لوكاتش تمسك دائما بمفهوم هيجلي أو كما يقال ، كأن يصر على البعد الهيجلي لاعمال ماركس كما سنرى فيما بعد عند تناول كتابه «التاريخ والسوى الطبقي» وأنه - في السياسة - حافظ دائما على مفهوم للديموقراطية أقرب الى المعنى الغربي ، ولو أنه انتقل في مواقفه العملية من أقصى اليسار الى أقصى اليمين . وأنه اضطر الى اتخاذ عدة مواقف غير مبدئية حفاظا على حياته ، أو لاسباب تكتيكية كما قال .

ومع ذلك فقد كان شجاعا في عرض آرائه الفلسفية المعارضة لأفكار لينين وانجلز في وقت كانت الليبنية في أوج مجدها على قمة الحركة الشيوعية عشية انتصار الثورة البلشفية . وعلى أي حال فاننا نعتبر ماقدمتنا في هذه المقالة والمقالة السابقة (يوليو ٧١) مقدمة التناول كتابه الأشهر «التاريخ والسوى الطبقي» .



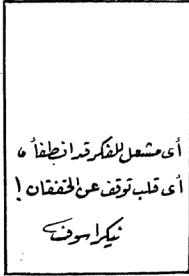
فردريك إنجلز .. رائد الفكر الاشتراكي الحديث

مجي الدين خطاب

التاريخي في تحرير نفسها ، وتحرير المجتمع الانساني ، من العبودية الطبقية ؛ وشن الطريق الى مجتمع الاشتراكية الذي تختفي فيه اسباب الظلم والاستغلال من حياة بني الانسان .

نشأ فردريك انجلز في أسرة برجوازية عريضة الثراء ، في مدينة بارمن الألمانية ، كانت تسوخى له مستقبلا زاهرا في عالم المال والتجارة ، فأخرجه أبوه لهذا الغرض من مدرسته الثانوية وهو في السابعة عشرة من عمره ، سنة 1827 ، والحق بالعمل في شركة غزل القطن التي كان يمتلكها لكي يتدرب على العمل التجاري وينظفه في ادارة الشركة .

يحتفل الاشتراكيون في كل مكان ، منذ نهاية نوفمبر الماضي ، ولادة عام ، بالفكرى المائلة والخمسين ليلاد فردريك انجلز . وانجلز هو احدا اثنين يدين لهما الفكر الاشتراكي الحديث بالفضل في وجوده ، وتدين لهما الحركة الاشتراكية الحديثة بالفضل في انطلاقتها . فهو وماركس اللذان وشما نظرية الاشتراكية العلمية ، التي اخرجت الاشتراكية من حيز الاسلام والسدن الفاضلة ، كما نحا بهما المفكرون الاشتراكيون السابقون لهما، الى مجال الحقيقة الواقعية ، لتصبح مذهبيا علميا ، مدروسا ؛ صالحا للتطبيق العملي، وتضم في جوانبها بنساء فكريا شامخا ، يفسر التاريخ والطبيعة معا ، ويرسم للتفكير الانساني منهاجيا جديدا مستخلصا من واقع الحياة الانسانية ويصب فيه ؛ كما انهما اللذان ايقظا الجماهير العاملة على حقوقها ، ودورها



لكن انجلز كان كارها بطبعه هذا النوع من الأعمال؛ نازعا منذ حدثاته إلى الاهتمام بقضايا الفكر والأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية القائمة حوله . وكان انتقاله اليكسر بهذه الأمور قد ولد فيه ، وهو لا يزال في منتصف العقد الثاني من عمره ، كراهية شديدة لنظام الحكم المطلق الجانم على بروسيا ، التي كانت تتبعها مدينته ، وللادارة البيروقراطية المتسفة التي كانت تلجم الحياة في مجتمع تلك الدولة .»

ولم يقبل انجلز على عمله بالانجمناساد والتفرغ المطلبين ، إذ جعل يوفّر من وقته ، ويأخذ من جهده ، القدر اللازم لامتداد حصيلته الفكرية في كونة فروع الثقافة ، ودراسة مختلف الأوضاع السائدة في دولته متطلعا ، بإرادة ثابتة ، إلى المشاركة في أحداث عصره الفكرية والسياسية وتحويلها إلى الوجه الأفضل .

وفي أوائل سنة ١٨٣٦ نشر له مقالان بعنوان : « مسائل من فويرتال » .. وفيهما برزت السمة الجوهرية في شخصيته ، التي رسمت طريق مستقبله كله ، وتلك هي السمو عن دواعي المصلحة الطبقية والاختلاص بجدارة التفكير الموضوعي ، الذي يفهم الحقائق في ذاتها فيحدد فيها جوانب الصواب والخطأ كما يحتويهما واقعا والقائم لا كما يبدو بالنسبة للمصالح الخاصة .. فقد انتقد في هذين المقالين ، انتقادا عميقا مسنده الأمثلة الحية ، العلاقات الاجتماعية السائدة في بلدته ، التي تقوم على استغلال يسهق للعمال يمارسه أرباب الصناعة والتجارة من أجل مصالحهم الأثنية ، ورفاهية وترقي في معيشتهم؛ يدفع لمنه أولئك العمال التسامد فاقة وحرمانا ؛ كما هاجم روح التعمصم الديني ، التي يفتنوا رجال الدين بين القوم ، وما يكتنف تعاليم هؤلاء الرجال من غفوض وأحوالهم من برية ، مما من أهم عوامل عماء بصيرة العامة وجهالتهم .

وتد انار هذان المقالان عاصفة من الاحتجاج والهجوم بين المحافظين وكبار البرجوازيين على كتابتهما ، الذي وقعها باسم مستعار ، لكن صدق ذلك لم يكن مسوي الابتهاج في نفس انجلز لتجاهه في اثره تلك القضايا وشغل الرأي العام بها . ثم واصل بعد ذلك الكتابة في هذه الموضوعات وفي غيرها مما تعرض فيه بالنقد العنيف لنظام الحكم المطلق في بروسيا ، والنظام الطبقي لاجتماعها ، وما يسيغ في تقاليدها من تمجيد للحرب ، واهلال لشأن طبقة النبلاء . هذه الطبقة التي أوسعها انجلز هجوما ، وكشف دورها الخطير في نشر الكراهية بين الشعب الألماني لمبادئ الثورة الفرنسية الديمقراطية ، والنحو به منحى المصيبة القومية والزراية بالشعوب الأخرى .

وفي سبتمبر ١٨٤١ ، استندى انجلز لاداء الخدمة العسكرية ، والحق بأحد ألوية المدفعية في برلين . وقد اكتسب انجلز أثناء تلك الفترة خبرة بالفنون العسكرية واهتماما بدراساتها ظل ملازمه طوال حياته .

وكانت برلين حينئذ مركز الفكر والثقافة في ألمانيا. فتفتحت بذلك الباب على مصراعيه أمام الشاب فردريك لارواص تمطشه الثقاق ، وأعطته الفرصة ، التي كان يتوق إليها ؛ للانخراط في حياتها الفكرية المصطنعية يشي الداهب والتيارات ، والتي كانت ترتبع في فتمتها الفلسفة الهيجلية .

وكان انجلز في ذلك الوقت معجبا بهيجل ، وذلك مند بدأ دراسته الجادة له قبل مجيئه برلين بحوالي عامين ، لكنه ، رغم ذلك ، كان لا يقهره في عديد من النقاط يكمن أبرزها في فلسفته التاريخية .. فهو وان كان قد قبيل مفهوم هيجل للتاريخ على أنه تقدم دائم لعنى الحرية الا أنه كان يرفض بحزم استنتاجاته المحافظة الرجعية التي خرج فيها بتقديس للدولة البروسية وإشادة بنظامها الاجتماعي ، ووضع بدلا من ذلك استنتاجات ثورية تتركز حول ضرورة استبدال النظام القائم في هذه الدولة ، ومن هنا وجد في تفكيره لنجدائها إلى فرقة « الهيجليين اليساريين » ، التي كانت تستخرج من فلسفة هيجل مواقف الصنادية من الدين والثورية محرورية في المجال السياسي ، فانضم إلى حلقته في برلين ، واضطلع على الفور ؛ من مؤلفهم الفكري ؛ بدور بارز فعال في الحركة الفكرية المستندة في ذلك الوقت في ألمانيا .

وكانت أبرز الأعمال الفكرية لانجلز في تلك الفترة كتبين هما : « شلنج والكشف الصدوق » و « شلنج الفيلسوف في المسيح » ، وقد صدرتا في النصف الأول من سنة ١٨٤٢ ، وفيهما تتناول بالنقد البارع العميق الآراء الصوبية والرجعية لهذا الفيلسوف ، شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) ، الذي كانت أفكاره تحتل مكانا مرموقا في الحياة الفكرية الألمانية وقتئذ .

وقد كان انضمام انجلز الى جماعة الهيجلين اليساريين في حقيقة امره ابتعادا منه عن هيجل الحقيقي، وماليت هذا التباين ان ازداد بنمو الفكر واتساع رؤيته الاجتماعية ، فانفص عن رفضه للمثالية الصارخة التي تطبع ذلك الفيلسوف واستكراه للتناقض الغيب في فلسفته التاريخية . ولا ظهر كتاب لودفيج فويرباخ في ثمانية هيجل بالمذهب المادي ، قابله انجلز بحماسة جارفة ، ونقض يديه من هيجل تماما ، ووجه الى مادي مشاع لفويرباخ وقد وصف فيما بعد صدى هذا المؤلف في نفسه بأنه كان : « مثل نسمة عليلة بعد سنوات طوبى من سيطرة الهيجلية الجردة الغامضة » .

وان لتقتض فترة الخدمة العسكرية لانجلز ذهب الى انجلترا ليعمل في شركة ارمان - انجلز بمنشتر ، يدفعه الى ذلك أساسا شوقه الى رؤية هذه البلاد ودراسة أحوالها ، ولقد كان هذا أمرا عظيما لاهمية في حياة انجلز ، بل انه كان نقطة التحول في هذه الحياة .



وصل انجلز الى انجلترا في نوفمبر ١٨٤٢ . وهناك وجد نفسه في مجتمع يختلف اختلافا عميقا عن ذلك الذي تركه في ألمانيا . فقد كانت انجلترا وتتشكل تمثل قمة التطور الأقتصادي الرأسمالي ، وتقدم في هذا المضمار بما يفضل بينها وبين سائر بلدان العالم بأشواط كثيرة ، وبحيث كان المجتمع الألماني في ذلك الوقت ، الذي كانت تسيطر على اقتصاده فيه الزراعة بصورة (سياسية ، يبدو بالتقياس اليه متخلفا في مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي . .

هناك وضع انجلز يده على الأساس الاقتصادي الجديد للمجتمع الإنساني . وقد قام لغوره بكتابة عدد من المقالات حلل فيها العلاقات الاجتماعية القائمة على هذا الأساس ، مبينا تناقضاتها ، ووصفة خاصة تناقضها الجوهرية القائم بين طبقتي البرجوازية الصناعية ووليدها البروليتاريا ؛ واتمنى من ذلك الى الكشف عن الطبيعة الثورية لطبقة البروليتاريا ، ودورها الحتمي في القيام بثورة اجتماعية تقضي على تلك العلاقات . . وكان ذلك منه فيما جيدا ، الطبقة العاملة ، التي درج الاشتراكيون ، قبل ذلك الوقت ؛ على النظر اليها باعتبارها مجرد طبقة مظلومة بالتسعة تتبع في انتظار يد كريمة ، من خارجها ، تعطيها الحقوق وتصلح أمورها .

ولبت انجلز عامين يلاحظ بين ثابثة أحوال الطبقة العاملة الإنجليزية ، ويدرس بمهارة لافتة ، وبطريق مباشر ، متاجر عليه حياة أفرادها وسائر أوضاعهم . وقد خرج

اليهم في أحلامهم ، حيث وُغ بعينيه على فسحة وبؤس ميشتهم ، وخالطهم في مواعع معلم للمس كم من الجور والفسق يؤخذون به وكم من الاستغلال برؤحون تحتة . . وزواج بين المشاهدة السبية والدراسة النظرية ، وكف على الدراسات التي كتبها الباحثون الاجتماعيون في وصف أحوال هذه الطبقة ، وراجع كل ماطلته يدها من احصائيات ووثائق رسمية تناول هذا الموضوع ، هذا الى جانب تفرقه على الفكر الاقتصادي ، خاصة الاقتصاد السياسي الإنجليزي فدرسه دراسة دقيقة متفنيضة ، واتخذ موثقا نقديا من مدرسه . .

وقد بدأت الخيوط الأولى للمادية التاريخية تنسج في ذهنه خلال تلك الفترة . تكما ذكر فيما بعد في كتابه «حول تاريخ العصبه الشيوعية» : « حينما كنت في منشتر ، قام لدى البرهان بطريق ملموس على أن الواقع الاقتصادي وهي التي لم تلعب حتى الآن أي دور ، أو كانت فقط عنصر حقيرا ، في كتابة التاريخ ؛ هي ؛ على الأقل في عالمنا المعاصر القوة التاريخية العاصمة ، ذلك أنها هي التي تكون الأساس للصرامات الطبقة في الوقت الحاضر ، وذلك في الدول التي أصبحت فيها هذه الصرامات كاملة المتطور بفضل الصناعة الواسعة النطاق ، وهو مايجلي على وجه الخصوص في انجلترا . وهذه الصرامات الطبقة تمثل بدورها الأساس في تكوين الاحزاب السياسية وسير الصرامات الحربية » .

لقد غادر انجلز ألمانيا ، كما غادراها ماركس بعده بعام ، لبيبراليا ، وفي انجلترا أصبح - كما أصبح ماركس في فرنسا - اشتراكيا . وفي انجلترا أيضا تخلص من جميع الآلات الهيجلية ، وتبدل إعجابيه بهيجل الى استخفاف شديد به وإفكاره - مع استثناء منهجه الجدلي . لكنه كان ، كسأن ماركس في ذلك الوقت ، لا تروقه الأفكار او الحركات الاشتراكية السائدة ، فلم يحاول أن يعتنق تكرار من هذه الأفكار او ينتمى الى الحركة من تلك الحركات . . ولذلك رغم انه مقد سلات وثيقة وتتشكل أي اثناقامته بانجلترا ، بزعماء الجناح اليساري للحركة الليطافية والاشتراكيين الاويينين وتقائبات العمال ، وكان يحضر اجتماعاتهم ويكتب في صحفهم ومشتوراهم ، من وجهة نظره المادية الاشتراكية الخاصة . . وكانت هذه الكتابات تدور في دائرة واسعة جدا من الموضوعات والافراض ، فنسده فيها تحليلات للعلاقات الطبقة والحركات السياسية والاجتماعية في المجتمع الإنجليزي ، وتبصيرا للعمال بحقوقهم واستنهاض لهم للثورة ، وتقدا للمداهب والافتكار المثالية التي تملو موجاتها بين الحين والآخر ، وكذلك اصملا تنقيفية للعمال ؛ وتريفا للشعب الإنجليزي بالفكر الاشتراكي في القارة الاوربية . . وفي ذلك عرض في سلسلة من المقالات نظريات سان سيهون وفورويه وكابيه وليفوكسي وبرودون وواتلنجر ، كما عرض أيضا فلسفات كانت وفيخته وشلنجر وهيجل ، وذلك مصحوبا بنقد

في إنجلترا» ، وقد صدر في سنة ١٨٤٥ ، بعد سنتين من الاعداد .

تعد حلل إنجلترا في هذا العمل الإنار بعيدة المدى للنسوة الصناعية في إنجلترا وما ادت اليه من ظهور الصناعة الآلية الواسعة النطاق وتكوين طبقة البروليتاريا ؛ وكشف عن سلسلة من قوانين الانتاج الرأسمالي ؛ الازمات الدورية . البطالة . اشتداد الاستغلال الواقع على البروليتاريا وسائر الجماهير الكادحة مع توسع هذا الانتاج ، كما نوه بنضال البروليتاريا ضد مستغلبها ، وشرح تطور هذا النضال من الصورة البدائية العفوية الى الصورة التنظيمية الواعية ، وشدد على أن تحول هذا النضال الى الطريق السياسي هو الوسيلة التي لا مصدى عنها لاكتساب العمال الوعى الاشتراكي ، وعلى ضرورة أن تكون الاشتراكية هي الهدف الوحيد لنضال الطبقة العاملة . والى جانب ذلك زخر الكتاب بوصف وحيث ، مدمم بالحقائق والامثلة الواقعية ، لشقاء وؤس الطبقة العاملة الانجليزية وقتئذ ، سواء في الاجور أو مدة العمل اليومي أو العيشة المنزلية أو استغلال الاطفال والنساء . وقد انتهى إنجلز الى استحالة التوفيق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية ، أو المصالحة بينهما ، انما القول الفصل في هذا الامر هو للنسوة ، التي تقلب المجتمع البرجوازي وتقيم المجتمع الاشتراكي على انقاضه .

وكان لهذا الكتاب وقع مدو قووى . وانقلب الكثير من العمال لدى قراءته الى مناضلين اشتراكيين ضد الاستغلال الرأسمالي . وكان الألى كل مكان - كما يقول



هيغل

لذلك النظريات الاشتراكية لعالمها الهيمالي ، ولتلك الفلسفات لطبيعتها الثالنية . الا أن أوضح تعبير عن تبلور نظرة إنجلز المادية الاشتراكية كانت في مقاله «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ، التي كتبها في سنة ١٨٤٤ .

هذه المقالة تعتبر الآن أول الاعمال الاشتراكية العلمية في نقد علم الاقتصاد البرجوازي . وقد تناول فيها إنجلز شرح قوانين الاقتصاد الرأسمالي ، وكشف عن أسسها الاجتماعية ، وتتبع أصولها التاريخية ، مبرزا خلال ذلك التناقضات الكامنة في هذا الاقتصاد ، أخذا بالنقد الادعاء به نظاما مطلقا للحياة الاقتصادية الإنسانية ، وبالفتنيد آراءه منكريه وأنصاره على اختلاف مدارسهم وانجاهاتهم . كما تناول بالنقد أيضا نظرية هانتوس (١٧٦٦ - ١٨٢٤) الذاهبة الى أن معدل الزيادة في عدد سكان العالم يتوق دائما معدل النمو في وسائل عيشهم ، فبرهن على أنه في طائل الإنسان قوى انتاجية بلا حدود ، يمنحها له : لاقتصاد التواصل للعلم على الطبيعة وتسخيرها اياها للاستغلال الانساني ، فالامر انما هو أن تستخدم هذه القوى الإنتاجية بوعي . ومن أجل مصلحة جميع الناس ، وهو النهى الذي لن يتيسر الا في مجتمع لا تسوده الملكية الخاصة ، فحيثلا لا يصبح ثمة « فقر في قطب وثرثرة مكتظة في القطب الآخر » .

ولقد كان من آثار إنجلز على الفكر الاشتراكي في هذه المقالة ، أن كشف تحكم الأساس الاقتصادي للمجتمع في تشكيل مختلف مظاهر حياته ، وذلك بإيساحه الدور الحاسم لواقع الحياة الاقتصادية في تحديد وصياغة النظريات الاقتصادية ، والدور الذي تلعبه الملكية الرأسمالية ، أو الملكية الخاصة ؛ كأساس تتحدد في صورته طبيعة الحياة والنشاط في المجتمع البرجوازي . ومن آثاره أيضا أن كشف ، منطقتيا ، عن حتمية انبثاق النظام الاشتراكي عن التناقضات الكامنة في المجتمع الرأسمالي .

وهذه المقالة الرائدة قد دخلت تاريخ الفكر الاشتراكي كتفتح جديد في آفاق هذا الفكر ، وقد وصفها ماركس في مقدمة كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» بأنها : «عمل بارع ند في نقد الثورات الاقتصادية (يقصد قوانين الاقتصاد البرجوازي)» ، وقال فيها أيضا ج.ه. كول في كتابه «تاريخ الفكر الاقتصادي» أنه : «يمكن اعتبارها استبانة للبياديء التي نساها ماركس في محاضراته التي ظهرت في صورة نشرة «العمل المأجور ورأس المال» ، ونعاها فيما بعد في «نقد الاقتصاد السياسي» وفي «رأس المال» .

على أن تلك المقالة قد دخلت التاريخ أيضا من باب آخر ، كقل لها ، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر لها ؛ بقاها الذكر ودوام التنويه . لكننا نستقي الحديث من ذلك الى ما بعد الوقوف عند خلاصة تجربة إنجلز مع المجتمع الصناعي الرأسمالي الانجليزي .. تلك التي اودعها كتابه التاريخ العظيم : «حالة الطبقة العاملة

بين الرجلين تلك الصداقة العجيبة التي فاقت خيال
الاساطير .

اما الى أي حد أثر كل منهما في صاحبه كنتيجة
مباشرة لتلك الصداقة ، فلاجماع متفق على أن التأثير
الحاسم كان من جانب انجلز . ولقد كان تأثيرا خطيرا الذي
أبعد الحدود في مستقبل ماركس الفكري والنضالي ، ذلك
أن انجلز هو الذي أجه ماركس الى الاهتمام بالاقتصاد
السياسي . . ويعلم لينين هذه الحقيقة - في مقاله :
« فرديريك انجلز » - قائلا : « إن صلات ماركس بانجلز
قد دفعت الاول ، بلا جدال ، الى الاهتمام بالاقتصاد
السياسي؛ هذا العلم الذي قامت مؤلفاته بثورة كاملة فيه» ؛
كما انه الذي نقل ماركس من عالم الجدالات النظرية حيث
كانت الاشتراكية لا تزال تعنى عند ماركس حتى ذلك
الوقت مسألة نظرية يدور الصراع بشأنها بين المفكرين
على الصعيد الفلسفي الى الواقع الحي وعالم الخبرة
العملية . . وقد اصطحبه ، لاجلاء ذلك أمام عينيه ، في
رحلة الى بريطانيا ، دامت ستة أسابيع ، ليطالع بطريق
مباشر آخر مراحل التطور الصناعي والزراعي ، في ذلك
الوقت ، وحركات الطبقة العاملة في تلك الدولة . .
ويجمل ذلك كول في قوله : كان انجلز هو الذي قفي على
عزلة ماركس عن الجانب العملي من الحركة الاشتراكية
وحركة الطبقة العاملة . »

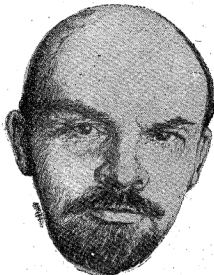
لقد التقى ماركس وانجلز . واثر ذلك وضعا معا
كتاب « العائلة المقدسة » ، الذي صاغا فيه الصورة
الاولية للمفهوم المذى للتاريخ ، فأشارا الى أن الانتاج
الاقتصادي يلعب الدور الاساسي في عطية التطور

لينين « يستشهدون بكتاب انجلز بوصفه خير صورة عن
حالة البروليتاريا الممارسة ، وفعلا ، لم يظهر لا قبل
سنة 1840 ، ولا بعدها ، عرض واقعي اخاذ في هذا
الحد ؛ لثقافة الطبقة العاملة . . وكما ذكر لينين
أيضا ، فانهم كثيرون الذين تحدثوا قبل انجلز عن الآم
البروليتاريا والحوا في ضرورة مساعدتها ، أما انجلز في
كتابه ذلك فكان « اول من اثبت أن البروليتاريا ليست
تقت الطبقة التي تتألم ، بل ان الحالة الاقتصادية المخزية
التي تعانيها البروليتاريا هي التي تدفع بها الى الامام
دفعا لا يرد ، وتحفزها الى النضال في سبيل تحررها
النهائي ، والحال أن البروليتاريا المناضلة ستساعد نفسها
بنفسها . ان الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود
حما العمال الى أن يدركوا أنه ليس هناك من مخرج امامهم
غير طريق الاشتراكية . والاشتراكية ، من جهة أخرى ،
لن تصبح قوة ؛ الا عندما تصبح الهدف الاساسي لنضال
الطبقة العاملة . »

وليس بذلك وحده نال الكتاب مآثره ، انما ايضا
لانه كان العمل الاول في تاريخ الفكر الاشتراكي الذي يحمل
النظرية الاشتراكية النابتة من تربة الواقع ، والتي
تصلح من ثم له ، محل النظرية الاشتراكية المأبطة من
عل لتحاول ، مبثا بالطبع ؛ ان تثبت وانما يصلح لها ،
وكما يقول في هذا الكتاب ؛ راسما في نفس الوقت النهج
السديد للمفكرين الاشتراكيين : « ان معرفة احسوال
البروليتاريا ضرورة مطلقه للقدرة على تهيئة الارض الصلبة
للتطبيقات الاشتراكية . . ؛ وكذلك لوضع نهاية لكافة
الاحلام العاطفية والخيالية التي لا تأتي الا بعكس ما ترمي
اليه » .



ونعود الى مقالة « مساهمة في نقد الاقتصاد
السياسي » فيما ذكرناه من أنها قد دخلت التساير من
باب آخر . ذلك أن هذه المقالة كانت عامل الجمع بين
مؤسسى الاشتراكية العملية . . بين انجلز وماركس . فقد
كتبها انجلز في وقت كان ماركس وآخر قد أصدرها في
باريس مجلة باسم : « العائلات الفرنسية والآلاتية » ،
فأرسلها انجلز الى هذه المجلة لتشرها على صفحاتها ،
فقرأها ماركس ، ولتو كتب الى صاحبها ، وكانت
النتيجة لقاء بينهما في باريس ، ثم أثناء عودة انجلز
من إنجلترا ، في آخر أغسطس 1844 . الى وطنه ؛ ودام
اللقاء عشرة أيام انفصاما في مناقشة المشكلات النظرية
والعملية التي تشغل الأوساط الفكرية في ذلك الوقت .
وكان أن وجدوا الاتفاق بينهما تماما من جميع الامور ، بل
انهما قد توصلا ، كل من طريقه الخاص الى استنتاجات
واحدة في الامور التي بحثاها . ومنذ ذلك الوقت نشأت



لينين

بروليتارية جديدة ، وعلى ثقة تامة من انهما - وحدهما - يعرفان كيف ينظمانها ويوجهانها » .

يقول انجلز : « حالما أصبحت آراؤنا واضحة تقنية في ادعائنا (بقصد عقب كتابة الايديولوجية الالمانية) ، شرعنا على الفور في العمل » . وكان الطريق الى هذا العمل اشد ما يكون وعورة في ذلك الوقت ، فقد كان الراي العام الاوربي لا يتحمس ولا يتطلع الى غير الثورة البرجوازية الديمقراطية ، وكانت الحركة العمالية لا تزال في مهدها ، رنة التنظيم ، غير متصلة بالفكر الاشتراكي ؛ وكانت المنظمات العمالية القليلة الموجودة تنفترق الى البرامج الايجابية ولا تقص في تقديرها اهدافا نهائية لنشاطها . هذا فضلا عن الاستهفاف المستمر للاضطهاد اليوبسي وقلة وسائل النشر المتاحة .

في هذه الظروف القاسية ، وجد ماركس وانجلز ان مهمتهما العاجلة هي العمل على تنظيم الحركة العمالية وربطها بالفكر الاشتراكي ، وذلك كخطوة اولى نحو تاسيس حزب بروليتارى . فاقاما لهذا الغرض « لجان المراسلين الشيوعيين » ، التى تقوم مهمتها على اقامة الصلات مع ممثلى الافكار الاشتراكية في المسانيا وغيرها من البلدان الاوربية ، وتنظيم تبادل المطبوعات وسائر الوان النشاط الدعائى بين المنظمات العمالية والاشتراكية وتنسيق اصحابها في نشر المفاهيم الاشتراكية بين الجماهير . وقد تشكلت اول لجنة من هذه اللجان في بروجسل ، في يناير ١٨٤٦ ، تحت ادارة ماركس وانجلز انفسهما .

وإذ بدأ النشاط الاشتراكي يتخذ هذه الصورة الجادة المنظمة ، انفجر الخلاف بين الرغيبيل القديم من الاشتراكيين ، الذين كانوا لا يزالون يتشبثون بأفكارهم اليوتوبية ، وعلى رأسهم **ولهلم وايتلنج** (١٨٠٨ - ١٨٧١) ، وبين ماركس وانجلز والذى الطريق الجديد ، وذلك بصفة أساسية ، حول التنكيات الشديدة للحركة الاشتراكية . . . فبينما أمر وايتلنج على الاخذ بالاساليب التنميرية الازهابية ، التى تتمتع على العمال والقراء وحدهم ، لفرض التجمع الشيوعي دفعة واحدة ، أتم ماركس وانجلز البرهان على استحالة اقامة هذا التجمع من طريق تلك الاساليب وبذلك الصورة القوية : فالامر انما يتطلب فضلا سياسيا عميقا واسع النطاق تضطلع به جميع العناصر التقدمية المؤمنة بقضية الاشتراكية ، وأن يبدأ هذا النضال سره في طريق الثورة البرجوازية الديمقراطية ضد النظام الملكى القاطمى ، وإذ تنتصر هذه الثورة البرجوازية وتنشئ بالراسمالية الى السيادة فتعمرس دورها التقدمى النسبى ، تأخذ الظروف الباعثة

على الثورة البروليتارية في التجمع ويتركز العمل حينئذ من أجل تفجير هذه الثورة والتصارعها . . . وقد اخذت اللجنة بهذه النظرية نابذة آراء وايتلنج .

وقررت لجنة بروكسل ، في أغسطس ١٨٤٦ ، ايفساد انجلز الى باريس ؛ بنسائه على طلب قادة فروغ « عصبة العادلين » في هذه المدينة ، لجابية النفوذ الذى اكتسبه من كانوا يسمون انفسهم «الاشتراكيين الحقيقيين» وبرودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) وانصاره على اعضاء العصبة هناك ؛ فخاض انجلز صراما فكريا مريرا ضد هذه الاجاهات ، واشتبك مع ممثلها في مناظرات عاصفة ، حتى اظهر الجميع على زيفها وفساد أمرها . وفى اجتماع كبير لاعضاء العصبة بباريس حدد انجلز الاهداف الرئيسية للحركة الشيوعية بأنها : (١) تبني مصالح البروليتاريا ضد مصالح البرجوازية ، (٢) أن يكون ذلك بغلاء الملكية الخاصة واستبدال الملكية العامة بها ؛ (٣) أن تكون الوسيلة الى هذه الاهداف الثورة الديمقراطية العنيفة ، وبعد مناقشة حامية اعطت الالبية العظمى من المجتمعين أصواتها الى جانب برنامج انجلز واعلنوا قسم الروابط بين العصبة وبين البرودونيين والاشتراكيين الحقيقيين .

ولم يكن هذا سوى أحد مظاهر الانتصار السريع للنظرية الثورية الجديدة ، التى أطلقها ماركس وانجلز ، واكتساحها لسائر النظريات والافكار القديمة في محيط الدموة الاشتراكية في ذلك الوقت .

على أن المظهر الرئيسى لهذا الانتصار كان في وسول جوزيف مول (١٨١٢ - ١٨٣٦) ٢ الى بروكسل ، في أوائل ١٨٤٧ ، مندوبا عن لجنة عصبة العادلين في لندن ، حيث التقى بماركس ، ومنها الى باريس حيث التقى بانجلز ، حاملا لهما قرار العصبة بالتحول الى مذهبا ، ودعوتهما لهما بالانضمام اليها .

وعصبة العادلين هذه قد تكونت في سنة ١٨٣٦ بين اللاجئين الالمان ، خاصة الحرفيين ، في باريس ؛ على فكرة الشيوعية ؛ أو « المساواة الاجتماعية » كما بشر اليوتوبيون الفرنسيون ، وسرعان ما انعقدت زعامتها لوايتلنج ، الداعية الشيوعي الالمانى ؛ الذى وجهها وجهة ثورية ، وكان هو مفكرا ثوريا عظيم الهمة والحماسة ولكنه كان ، كشأن اليوتوبيين ، لا يملك فهما صحيحا للمجتمع المنشود أو وسائل الانتقال اليه أو نوعية القوى التى تستطيع انجاز هذا الانتقال . وقد ارتبطت هذه العصبة بجمعية **بلاكى** (١٨٠٥ - ١٨٨١) الشيوعية ارتباطا وثيقا ، حتى كانت ثورة الجماعات الشيوعية في باريس ، في ١٢ مايو ١٨٣٦ ، فاشتركت فيها ؛ ولقمتها من ثم ما لحق هذه الثورة من فشل وهزيمة ، فرحل

وكان هذا البيان حدنا فسخاً في تاريخ الفكر الاشتراكي والحركة الاشتراكية على السواء . فقيه عرضت أول صورة متكاملة للاشتراكية العلمية ؛ وذلك في تركيز ووضوح يفترين .. نحوى الموم الجديد للتاريخ فقرر ان « تاريخ المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ صراع بين الطبقات » ؛ وبين ان الدولة عبارة عن جهاز طبقي العصر الحديث دولة البرجوازية الرأسمالية ، الطبقة مساحبة السيطرة الاقتصادية .. وفي تحليله لطبيعة الاقتصاد الرأسمالي ؛ بين ان ستمت الجوهريه هي التوسع الدائب جريا وراء اسواق جديدة لتصرف الانتاج ؛ وبخنا عن مصادر جديدة للمواد الأولية ، يقدمه الى ذلك النمو الهائل المستمر في أدوات الانتاج وما يستتبعه ذلك من قبض في الانتاج وحاجة لا تكف الى المواد الأولية ؛ كما راج الثقاب عن التناقض الجوهري في طبيعة هذا الانتعاد ؛ من عمل اجتماعي في الانتاج وملكية فردية لوسائل الانتاج ؛ وعن تناقضه الحاسم ؛ في الزيادة المستمرة في الانتاج التي يقابلها ضيق مستمر في سوق الاستهلاك .. وهو ما يقضى الى الازمات الاقتصادية المتكررة ؛ المتزايدة الحدة ؛ في المجتمعات البرجوازية ؛ هذه الازمات التي تودي في النهاية بهذه المجتمعات . وفي البيان جاء : « ان البرجوازية لم تصنع أسلحة فتألفها فحسب ؛ لقد وجدت أيضا الرجال الذين سيمولون هذه الأسلحة - أنهم الطبقة الصاعدة » طبقة البروليتاريا .. » فالبروليتاريا هي وليدة البرجوازية ؛ وتتمو بنموها ؛ وهي التي ينصب عليها استغلال هذه الطبقة ؛ هذا الاستغلال الذي فاق في بشاعته كل صور الاستغلال في المراحل الاجتماعية السابقة ؛ وعليها ؛ أي البروليتاريا ؛ تقع المهمة التاريخية في اسدال الستار على المجتمع البرجوازي ؛ الذي يمثل آخر حلقات النظام الطبقي .. فعليا أن تهدم ؛ عن طريق الثورة واستيلائها على السلطة السياسية ؛ علاقات الانتاج ؛ أو الملكية ؛ البرجوازية وتقيم على اتقاضها الملكية العامة ؛ أي علاقات التجار لتمرير العمل الاجتماعي في الانتاج ؛ وهي بذلك إنما تهدم ظروف وجود التناقض والتناحر بين الطبقات ؛ بل والطبقات بصفة عامة ؛ كما تهدم بذلك أيضا ظروف سيادتها ذاتها من حيث هي طبقة حاكمة ؛ وتخلل المجال لمجتمع جديد خال من الطبقات ؛ ومن الحكم الطبقي ؛ ومن استغلال الانسان للانسان .. وفي خاتمة البيان تأتي هذه الكلفيات الشهيرة : « ان البروليتاريا ليس لديها ما تقفده سوى اغلالها ؛ وامامها العالم كله لترجيح ؛ أيها العمال في جميع البلاد .. اتحدوا » . وعلق 1 . برلين في كتابه 1 كارل ماركس « على هذا العمل فيقول : ان تأثيره على الاجيال المتعاقبة لا يوازيه تأثيره خارج الاديان ؛ ولو ان مؤلفه لم يكتب شيئا آخر لكفاه ذلك ليضمن لنفسه شهرة خالدة » .



الى لندن كارل شابر وهنريسي باور وجوزيف مول ؛ وكانوا من أبرز زعمائها ؛ حيث اعدوا تاسيس العصبة بصورة سرية ؛ وجملوا من لندن مركزاً لها . وقد التقى انجلز في سنة 1843 ؛ ببؤلاء الثلاثة ؛ واعجب اعجاباً مفرطاً بروحهم الثورية العارمة ؛ وشارك في نشاطهم ؛ الا انه أبى دعوتهم له بالانضمام الى العصبة لعدم الاتفاق بينه وبينهم في المذهب الفكري والتكتيك الثوري . وقد حققت العصبة بعد احيائها في لندن ؛ وبفضل الثورية العلمية لاعضاؤها ؛ مدى واسما من الانتشار في اوساط العمال في مختلف انحاء القارة الاوربية حتى شملت عضويتها جميع الجنسيات الاوربية تقريباً . وفي اول سنة 1847 ؛ حضرت الفكرة زعماءها في عقد مؤتمر عام لمختلف منظماتها ؛ التي كانت يوجه عام غير مترابطة النشاط أو الاتجاه ؛ وكان ذلك في الوقت الذي أصبحت فيه افكار ماركس وانجلز الغلبة في العصبة ؛ فأوفدوا اليهما مول على نحو ما ذكرنا ؛ حاملا لهما ؛ بالإضافة الى دعوة الانضمام ؛ طلب مشاركتهما في وضع تنظيم جديد للعصبة ؛ وايجاز اكارهما في صحيفة بيان ينأشئه المؤتمر عند انعقاده كبرنامج رسمي للعصبة .. ووافق الرجلان .

وقد المؤتمر العام الاول لهذه العصبة في يونيو 1847 بلندن ؛ وحضره انجلز ؛ حيث يقرر وضع قواعد جديدة للعصبة .. وكتب انجلز أولى هذه القواعد محددا الهدف الرئيسي للعصبة : « ان هدف العصبة هو الحاق الهزيمة بالبرجوازيين . حكم البروليتاريا . ازالة المجتمع البرجوازي القديم القائم على العداوات الطبقة وتأسيس مجتمع جديد بدون طبقات وبدون ملكية خاصة » .. كما ابدل المؤتمر بشعار العصبة القديم : « كل الناس اخوة » الشعار الذي سطنته ماركس وانجلز ؛ « يا عمال جميع البلاد .. اتحدوا » . وفي هذا المؤتمر أيضا تقرر ان يصبح اسم العصبة « العصبة الشيوعية » بدلا من اسمها القديم .

وكان انجلز هو الذي كتب مشروع البيان الذي كلف به مع ماركس ؛ فكان بذلك صاحب المحاولة الاولى في اخراج برنامج ماركسي محدد ؛ وصاحب الدور الرائد في ظهور البيان الشيوعي التاريخي . ووافق المؤتمر الثاني للعصبة ؛ في نوفمبر 1847 ؛ على مشروع انجلز ؛ الذي كان تحت عنوان : « (بيان الشيوعية) » ؛ بالاجماع ؛ وكلفه هو وماركس ؛ وكانا قد حضرا معا هذا المؤتمر ؛ بروضه في صورة نهائية ؛ لكن انجلز عاد الى باريس عقب انتهائه المؤتمر لاستئناف نشاطه فيها ؛ فاضطلع ماركس بهذا الامر وحده ؛ وأخيراً صدر البيان في فبراير 1848 بعنوان : « بيان الحزب الشيوعي » ؛

في الثورة ، كما في الحرب ، من الضروري بصورة مطلقة أن تجازف بكل شيء في اللحظة الحاسمة ، مهما كانت الاحتمالات ، والتاريخ لا يعرف ثورة ناجحة لم تقدم الدليل على صدق هذه البداية» ..

وكما أشرنا في أول الحديث ، فقد كان إنجلز شغوفاً طوال حياته بالبحث في العلوم والفنون العسكرية . ولكنه في ذلك لم يكن يجرى على النهج الفكري التقابلي للمسكريين المحترفين أصحاب النظرة العسكرية البحتة ، إذ كان لا يفضل النواحي العسكرية عن النواحي الأخرى للحياة الاجتماعية أو عن قوانين التطور الاجتماعي . وتتجلى طريقة التفكير هذه ، في أوضح صورها ، في مقالته العسكرية التي نشرها في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات ... وهي التي بين فيها العلاقة بين تطور العلم العسكري وبين الأساس المادي للمجتمع ؛ وأقام الدليل على الارتباط المعقود بين الجيش والنظام الاجتماعي ، من حيث هو إحدى الصور التي ينعكس فيها هذا النظام ؛ وذلك سواء في هيكله العام أو تنظيمه أو تسليحه أو أسلوبه القتالي ، كما فند الرأي الذي كان يجمع عليه المفكرون العسكريون ورجال الحرب حتى ذلك الوقت وهو اعتبار الحرب خاصة من خصائص الحياة الانسانية ؛ فتستمر في الوجود ما استمرت هذه الحياة ، فزهن على ان الحرب قد ظهرت مع ظهور المجتمع الطبقي وستندثر بانتهائه الذي تزول معه العداوات والصراعات الاجتماعية .

ومن جهة أخرى ، شدد إنجلز على الدور الخطير للروح المعنوية في صفوف أفراد الجيش ، وجعل لها القدر العلى في تحديد نتائج المعارك العسكرية .

وقد عاد إنجلز الى هذه الموضوعات في كتابه « ضد دونهج » ، حيث أجعل نهائياً موقف الاشتراكية العلمية من الحرب والطمع العسكري .. وفي ذلك جاء قوله : « لا شيء يعتمد على التطبيقات الاقتصادية ، على وجه الدقة ، أكثر من الجيش ، وبالإضافة الى ذلك ، يعتمد التسليح ، والتنظيم ، والتكتيك ، والاستراتيجية ؛ على طبيعة المرحلة القائمة في الإنتاج وعلى مسائل الكواصيات . وليست « الاشتراكات العقلية الحرة » للجنرالات هي التي تحدث الآثار الثورية في مجريات الحرب ، إنما يعدته اختراع أسلحة أفضل ، والتفكير في الماديات الانسانية ، والجنود ، .. أما النصر الذي يذمه عقربا الجدالات محمودة في ملادة طرق القتال مع الاساحة الجديدة والمقاتلين » .

وانجلز بكل ذلك قد وضع الأساس للعلم العسكري الحديث .. ولا يزال ترانه الضخم في الادب العسكري ، في جملته ، محتفظاً بقيمته ونفعه حتى اليوم ، رغم النفي

وشبث ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ البرجوازية في أوروبا . وكان إنجلز وتنتش في بروكسل ، بعد ان فنته الحكومة الفرنسية من الاراضي الفرنسية ، فماد لثوه الى باريس لدى سماعه باشتغال ثورتها ، في أواخر فبراير ١٨٤٨ ، فشارك فيها مشاركة فمالة ، ثم عبر الى ألمانيا ، في ١١ أبريل ١٨٤٨ ؛ بعد ان انفجرت الثورة فيها ، حيث ألقى بنفسه في ميمنها . وكانت تلك الثورة البرجوازية تستهدف الاطاحة بنظم الحكم الملكية المطلقة ، وإزالة الملكية الاقطاعية ، وإقامة نظم حكم ديموقراطية ، وكانت تستهدف في ألمانيا ؛ بالإضافة الى ما سبق ، إقامة وحدة ألمانيا قومية . وقد كان ماركس وإنجلز يعتبران هذه الاهداف تقدمية بالنسبة الى العصر وان تحقيقتها مقدمة لايد منها للثورة البروليتارية . وبالرغم من ان الثورة الألمانية ، شأنها شأن بقية هذه الثورات ، قد منيت بالفوزية ؛ الا ان دور إنجلز فيها قد ظل حياً أقوى من النسيان .. وذلك سواء في الجانب السياسي الايديولوجي الذي نام فيه بالاشتراك مع ماركس يدور بقيادة رئيسي ، أو في الجانب العسكري ، الذي أظهر فيه من المعقربة ما يضيئ بوضوه هذا القام ، وما يستقر بشانه الرأي بين المؤرخين على ان احجام القواد البرجوازيين للثورة عن الاخذ بخطط وآرائه العسكرية كان من أقوى الاسباب في اخفاق هذه الثورة .. وقد اشترك إنجلز بنفسه في العدد من العمليات في ميادين القتال كقائد للجماعات البروليتارية ، وقام شخصياً بالكثير من الاممال القتالية الخطرة خلال المعارك مما جعله مضرب الامثال في الجرأة وضبط النفس .. وقد كتبت **الهاون ماركس** - آنية كابل ماركس - في وقت لاحق ، عن إنجلز في هذه الفترة : « كل من رآه في ساحة القتال ظلوا يتحدون دائماً عن واطة جيشه لغير العادية واحترامه التام المطلق لكل ضروب الخضر » .

وقد حال إنجلز هذه التجربة الثورية في كتابه « حرب الثلاثين في ألمانيا » ، وأرجع فشلها الى التخلف الاقتصادي والسياسي في ألمانيا ، وغيابة البرجوازية للاهداف الديموقراطية ، وضعف القوى البروليتارية ، وقتشت الحركة ونجزها مما سهل عملياً قيامها بأخذ كل جزء على حدة ..

واستخلص النتائج النظرية منها ، التي افادت بعد ذلك ايما افادة في تكتيكات الضمال الثوري المسلح ، وذلك في سلسلة من المقالات بعنوان : « الثورة والثورة الممادة في ألمانيا » ، بدأ نشرها ، في جريدة نيوبيورك ديلي تريبيون ، في أغسطس ١٨٥١ .. وفي هذه المقالات كتب عن الشروط الاساسية للاقتصاد العسكري في الثورة : « في الثورة ، كما في الحرب ، من الضروري دائماً ان تقابل العدو وجهاً لوجه ، والهجوم دائماً في المركز الانضلي .

الهائل الذي طرأ على الظروف المسكرى منذ أيامه .

والأمريكية وفي غير ذلك من الكتابات ، فانه قد سجل تسجيلا واثقا دقيقا في الخطابات ، نسبة اليومية ، المتبادلة بينه وبين ماركس طيلة تلك المدة ، وهي التي كانا يتدارسان فيها وشرهان ببعضها البعض بالافتكار والمعلومات والآراء سواء في البحث العلمي ، أو في تكتيكات النضال البروليتاري الثوري ، أو تشبورات الأحداث السياسية .

بعد نضل ثورات ٤٨ - ١٨٤٤ ، أصبحت الحركة البروليتارية في أوروبا بتكسة شديدة . وضيق الخناق على ماركس وإنجلز ، فجعلت السلطات الروسية تقتضى ازهميا ، وأخذ يلقبان بالاضطهاد في كل مكان بزلاته بالقارة الأوروبية . فرحل إنجلز إلى إنجلترا في منتصف فبراير ١٨٤٩ ، وكان ماركس قد سبقه إليها ، حيث كانت حرية النشاط السياسي مكفولة للجميع .

وتضح لنا بعض نمار هذا التعاون الخلاق من المقارنة بين مؤلف ماركس المعروف : « الثامن عشر من برومير » ، الذي كتبه فيما بين ديسمبر ١٨٥١ ومارس ١٨٥٢ ، وبين خطاب إنجلز إليه في ٣ ديسمبر ١٨٥١ . ففى ذلك نجد أن الوصف البارع والمقارنات اللفظة التي احتواها الخطاب المذكور قد استخدمها ماركس مستخدما عظيم الجدوى في بعض صفحات كتابه .

وواصلنا نشاطهما الثوري فود وصولهما إلى إنجلترا بهمة لم تفت فيها أيام انتصار الرجعية في القارة ، فتمكنا في وقت قصير من احياء العصبة الشيوعية واعادة تنظيمها؛ بعد أن كاد يودي بها اشتراكها في الثورة اللامانية . وقد انصرف إنجلز ، بوجه خاص ، إلى العمل على توحيد العناصر البروليتارية الثورية على مستوى دولي ، وجعل يكتب في ذلك المقالات ، ويخطب في الاندية والاجتماعات ، ويديج الرسائل يثنى اللغات . . . وقد أسعفته في ذلك حصيلته الكبيرة في اللغات الأوروبية ، فقد كان يجيد ، فضلا من لغته اللمانية ، الإنجليزية والفرنسية والهولندية والإيطالية والأسبانية والبرتغالية . . . إلى جانب اللاتينية واليونانية القديمة .

وانشاء كتابة ماركس مؤلفه العظيم الفسخ « رأس المال » ، كان على الدوام يطلب نصائحه ، أي إنجلز ، في المسائل النظرية الجوهرية في عمله ، ويرسل إليه استنتاجاته يستظلمه الرأي فيها . وكانت استشارة ماركس لصديقه تقع غالبا في الموضوعات الاقتصادية العملية ، وهو المجال الذي كان إنجلز بمثابة حجة فيه . وفي ١٦ أغسطس ١٨٦٧ كتب إليه ماركس يقول : « بفعلك أنت وحده صار هذا العمل (رأس المال) مكنيا . ولولا تفحيتك الشخصية من أجله لا كان في مقدورى مطلقا أن انجز هذا العمل الضخم » .

لكن الظروف الماكسة لماركس وإنجلز في ذلك الوقت قد ظلمت عليهما بوجه جديد شديد التسوء ، وذلك هو العصر المالي . ولم يكن الأمر حينئذ مقتضرا على ماركس وإنجلز - الذي كان مقطوع الصلة بأسرته - وحدهما ، بل كان ثمة صبه كبير بالإضافة إليهما ، وذلك هو أسرة ماركس ، وزوجته وبناته الثلاث ؛ فما كان لدخل إنجلز الزهيد من مقالته في الصحافة الإنجليزية والأمريكية ، وهو المصدر الوحيد للانفاق له لصاحبه في ذلك الوقت ، أن يفي بمجرد الضرورات اللازمة لمعيشتهم . ازاء تلك الحالة لم يكن يوجد سوى مخرج واحد . . . كان شخصيته إنجلز ، فقد اضطر إلى العودة إلى العمل التجاري .

وكانت آبياء إنجلز في العمل بالشركة قد ازدادت ازديادا كبيرا بعد وفاة والده (١٨٦٠) ، إذ أصبح بذلك شريكا مباشرا في الشركة ، لكنه كان مضطرا إلى الاستمرار في عمله لظروف ماركس المالية البالغة الصعوبة . فما أن لاحت بوادر التحسن في هذه الظروف بعد صدور الجزء الاول من « رأس المال » ، في ١٨٦٧ ، حتى قرر إنجلز نيزد العمل التجاري من جديد والتخلص منه إلى آخر حياته ، فأخذ في تسوية أموره حتى كانت سنة ١٨٦٩ قباع نصيبه في الشركة إلى شريكه لتساء مبلغ كبير من المال ، دفعه إليه الشريك نظرا لعهده بعدم العودة إلى العمل لحسابه الخاص في نفس التجارة ، وقد خصص منه لماركس مبلغا سنويا كبيرا .

عاد إنجلز إلى منتشر في نوفمبر ١٨٥٠ لتعمل من جديد في شركة ارمان - إنجلز ، وليليل في هندا « العمل المعلن الذي يستنزفني جسديا وروحيا » عشرين عاما تالية .

ورغم ذلك ، فلم يتقطع إنجلز بهما واحدا من مواصلة نشاطه الفكري والندري ، وإذا كان ذلك يظهر جليا في مقالته المستمرة في الصحافة الإنجليزية واللامانية



الى المطالبة باصلاحات جزئية صغيرة ، وساروا في ركاب
بعض المجموعات السياسية البرجوازية .

وكذلك تصدى بحزم للتيار التحريري الذي هب على
البروليتاريا الالمانية بالدعوة الى تصحيح العلاقات الطبقة
القائمة من خلال الوسائل القانونية ، فكتب في ذلك سلسلة
من المقالات ، فيما بين ١٨٧٢ و ١٨٧٢ ؛ نشرت بعد ذلك
في كتاب بعنوان : « حول المسألة الداخلية » .. وفيها
خلص الى الجزم بأن العلاقات الاجتماعية لا تتغير الا بتغيير
علاقات الانتاج ، وازالة ظروف الاستغلال الواقع على
العامل المأجور ؛ وهذا لا يتأتى الا بازالة السيطرة
السياسية والاقتصادية البرجوازية في المجتمع ، واستيلاء
البروليتاريا على مقاليد الحكم ، وذلك عن طريق الثورة .



على ان اهم حدث في هذه المارك لانجلز ، كان
تصديده ، في سنة ١٨٧٦ للمذهب الفيلسوف الالمانى
يوجين دوهرنج (١٨٢٣ - ١٩٢١) ، الذى كان « مريحا
من الميتافيزيقية والوضعية مع بعض التأثيرات الهيجلية
غير المهضومة ضمنا تاما » . فهذا التصديق كان لغمرته
المؤلف العظيم : « ضد دوهرنج » .. الذى « قدم في
روعة الماركسية كعلم يتناول القوانين التى تحكم الطبيعة
والمجتمع » كعلم يتناول اعاداة التكوين الثورى للعالم «
(ا . استيانوفا - بروديك انجلز ص ١٢٨) .. انه -
كما يقول لينين : « يحلل المشكلات نظمية الاهمية في
مجالات الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، والعلوم الاجتماعية ..
انه كتاب ترى بصورة مدعشة ولا غنى عنه لكل من يروم
الاشتقاق » .

ان هذا الكتاب هو اعمق توضيح للاشتراكية
العلمية ، أو الماركسية ، في صورتها الناضجة الشاملة .
وقد احاط في اقسامه الثلاثة : الفلسفة ، الاقتصاد
السياسي . الاشتراكية ، بكافة المسائل الرئيسية التى
تدخل في اطار هذه الموضوعات ، حيث وضع لها اجابات
وحلولا من وجهة النظر الاشتراكية العلمية .. فمن تطور
الفلسفة ، الذى يعكس التطور الاجتماعى ، والزمان
والمكان ؛ صورتا الوجود المتحدتان ؛ والمادة والحركة ؛
المرتبطة بوحدة لا انفصام فيها .. الى فحص جدلى
لطبيعة الحياة ، ونظرية دارون ، واكتشاف الخلية
المعوية ؛ ومن تعريف موضوع ومنهج الاقتصاد السياسى؛
واجمال نظرية الاشتراكية العلمية في السلمة والقيمة

النساء ما كان انجلز في منشستر قررت العصابة
الشيعوية حل نفسها ، وذلك في ١٧ نوفمبر ١٨٥٢ ، بناء
على انتراح من ماركس ، بعد ان التفت السلطة البروسية
التقبض على لجنتها المركزية في كولونيا ، وكانت قد انتقلت
اليها من لندن ، واصبحت العصابة عاجزة عن القيام بأى
نشاط .

وفي ٢٨ سبتمبر ١٨٦٤ تأسست الرابطة الدولية
للعامل (الدولية الاولى) تحت قيادة ماركس . ورغم بعد
انجلز عن مركز نشاطها ، في لندن ، الا انه قام من محل
اقامته بدور فعال في نضالها الايديولوجى عن طريق الكتابة
للمحافة ، كما راسل الكثير من قادتها شارحا موقفه
المشترك مع ماركس بالنسبة لرسالة الرابطة وخطة عمل
مجلسها العام ، وكذلك شارك قدر ما استطاع في نشاطاتها
التنظيمية والعلمية ، وساهم بقدر كبير في تمويل
مؤسستها الدعائية .

وبعد ان هجر العمل التجارى ، وقبل وصوله الى لندن
بقليل ، انتخب بالاجماع ، في ٤ اكتوبر ١٨٧٠ ؛ عضوا
باجلس العام للدولية ، واد وصل الى لندن ، في ٢٠
سبتمبر ١٩٧٠ ، انقسم مع ماركس اعباء قيادة الرابطة
وتوجيه مختلف نشاطاتها . لكن يمرود الأيام اتى العيب
كله على كاهله ، حتى اصبح هو القائد الايديولوجى الفعلى
للدولية والتحدث بلسان الاشتراكية العلمية .. وكان
ذلك نوعا من تقسيم العمل بينه وبين ماركس ، الذى كان
عليه ان يكرس جهوده لاتمام الجزاين الباقيتين من كتاب
راس المال .

وقد خاض انجلز في ذلك الوقت معركة ايديولوجية
حامية الوطيس مع باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) وابنايه ،
الذين ارادوا احداث انشقاق في الدولية بمحاولة افساخة
اعضائها الى مذهبهم الفوضوى في انكار الحاجة الى النضال
السياسى والاقتصادى والقتصار على التنظيمات التآمرية
والاعمال الارهابية ابتغاء مجتمع خال من أى سلطة ، فتدد
انجلز بانداء بهذه « الافكار البهيمية حول مجتمع المستقبل
ذاك » ، وشدد على حاجة النضال الثورى البروليتارى
الى العمل السياسى في اطار نظام حزبى مساهم ، بعد
لثورة ؛ ويهين ، يقول العمال لها ، كما ندد برفض باكونين
للسلمة والمركبة مؤكدا بقوة ضرورة « جمع كافة قوانا
في قبضة واحدة وتركيزها في نقطة هجوم مركبة » ..
وبين في ذلك انه كان يوجد في كوميون باريس نقص في
السلطة والمركبة هو الذى كلفه حياته .

كما حاجم زعماء نقابات العمال الانجليزية الذين
هبطوا بنشاطهم السياسى من قضية الثورة البروليتارية

وفائض القيمة ورأس المال والاجور ، وشرح النمو التاريخي لنظرية الاشتراكية العلمية ، وعلاقتها بالاشتراكية اليوتوبية - وهو الفصل الرابع الذي وصفه هاري ليدر في كتابه « الحركات الاشتراكية » بأنه واحد من أهم اثنين أو ثلاثة أعمال خالدة من الاشتراكية العلمية - إلى الحديث عن وسائل التحول الاشتراكي للمجتمع ، والانتاج والتوزيع في ظل المجتمع الاشتراكي ، وطرق التعليم في هذا المجتمع .. وذلك إلى عدد كبير آخر من المسائل وضع لها الكتاب الحلول ، كالمتناقض بين المدينة والقرية ، وبين العمل الذهني والبدني ، والأخلاق .. الخ .

وبالإضافة إلى ذلك كشف الكتاب الأساس الجدلي للعمليات الطبيعية ، وسائر عمليات التطور الاجتماعي والفكري ، وأوضح عن أن المنطق الجدلي كامن في الأشياء والاحداث ذاتها ، ومنها يتعكس في الفكر ؛ لا العكس كما كما ذهب هيغل ، كما رسم صورة لتاريخ الجدلي فتتبعه إلى مصادره الأولى في الفلسفة اليونانية القديمة ؛ وقد شدد على أن المنطق الجدلي ليس ابتكاراً لآحد بالذات ، فهو القوانين الموضوعية لحركة الطبيعة والتاريخ ، فلم يكن الأمر يتطلب أكثر من اكتشافها . وخلال ذلك قدم لأول مرة التعريف العلمي للجدل : « أن الجدل هو علم القوانين الصامدة للحركة والنمو في الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر » .

وكان انجلز قد بدأ تأليف كتاب آخر في سنة ١٨٧٣ ، لكنه لم يكن يعمل فيه بالنظام ، فكان ينشغل منه بين الحين والآخر بقضايا الساعة والابراء للخصوم والإبهامات المادية أو المنحرفة . وهذا الكتاب هو « جمدل الطبيعة » . ورغم أن انجلز قد توفي دون أن يكمله ، إلا أن ما تركه فيه له مفعلة العمل المتكامل فكرة وموضوعاً ، وهو الآن يحتل مكانه كعمل من الأعمال الرئيسية في الفكر الماركسي .

كان هذا الكتاب ثمرة دراسة طويلة لانجلز في العلوم الطبيعية والرياضية . وقد قام فيه بتحديد القوانين الأساسية للجدل في الطبيعة ، وقد لخصها في ثلاثة : تحول السكم إلى كيف والعكس ، مداخل كيف والعكس . وتداخل الأضداد ، نفى النفي ، وبين أن الطبيعية تجري على أساس هذه القوانين ، ومن ثم فالنتهج السادي الجدلي هو وحده الذي ينبغي من خلاله دراسة الموضوعات والظواهر الطبيعية . وتبع انجلز تطور العلوم الطبيعية من عصر النهضة الأوروبية حتى القرن التاسع عشر ، مبيناً أن الانتاج الاقتصادي والاحتياجات

العملية هي التي تدفع إلى هذا التطور وتحتنه . ثم انخذ من الوحدة بين المادة والحركة منطلقاً إلى دراسة بارعة لاشكال الحركة المادية ، فسفنها إلى ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية ، ثم صنف العلوم الطبيعية على أساس معالجتها لهذه الاشكال ، حيث أن كل علم هو في الواقع يدرس شكلاً من اشكال الحركة ، وبين أن هذه العلوم تتداخل وتعتمد بقدر ما تتداخل هذه الاشكال وتتعقد . كما أوضح أن العمليات الرياضية لا تسبح في عالم مجرد خاص بها ، وإنما هي تمكس العلاقات بين الأشياء والعمليات الطبيعية . وقد استطاع انجلز بفضل تطبيقه المادة الجدلية على الطبيعة أن يضع فروضاً علمية على غاية من الأهمية ، وأن يتنبأ بمدد من المكتشفات العلمية الكبرى .. مثال ذلك ، اعتباره أن الذرة تركيب معقد وليست مجرد وحدة بسيطة كما كان يسود الاعتقاد في أيامه ، ورفضه نظرية « الوت الحرامى » للعالم .

وفي ١٨٨٢ توفي ماركس ، تكرر انجلز مجهوده الرئيسي منذ ذلك الوقت لإصدار الجرازين الثاني والثالث من كتاب صديقه « رأس المال » . وقد بذل في ذلك جهداً مضنياً دام إحدى عشرة سنة ، أخذ فيه بإرجاع المسودات وينقحه ، حتى تمكن أخيراً من إصدارهما ، فنصب بذلك لصديقه - كما يقول الاشتراكي النمساوي لكتور أدلر (١٨٥٢ - ١٩١٨) « الرأ جليلاً كتب عليه ، دولماً قصد بأحرف لامضى ، اسمه الخاص إلى جانب اسم ماركس » .. ويقول لينين أيضاً : « أن هذين المجلدين من « رأس المال » ، هما ، بالفضل ، عمل ماركس وانجلز المشترك » .

وبعد وفاة ماركس ، وأصبح انجلز وحده ، وكان إذ ذاك في الثالثة والسبعين من عمره ، الزعيم الفكري لحركة البروليتاريا العالمية وقائد نضالها . وقد اضطلع بدور كبير في إقامة وتوجيه الدولية الثانية ، وكانت الأولى قد انحطت سنة ١٨٧٧ ، وصار المستشار والرشد لجميع الاشتراكيين الأوربيين ، الذين يتوافدون إليه من كل مكان لطلب النصائح والإرشادات .. وكما يقول لينين : « لقد كانوا جميعاً ينظرون من البيوتوب الدفاق ، بنسوع معارف الشيخ انجلز وتجربته » .

وكان رشم مجهوده الفكري الكبير في إصدار مؤلفات ماركس ، وترجيحها ، وكتابة المقدمات لها ؛ يومامل

الطبقات الاجتماعية . وبشأة الطبقات ظهرت التناقضات فيما بينها . وأدت التناقضات والمداوات الطبقيّة الى ظهور الدولة ، وذلك كجهاز للدفاع عن مصالح الطبقة الحاكمة ، صاحب السيطرة الاقتصادية ؛ وقمع الطبقات المحكومة التي يجرى عليها استغلال هذه الطبقة .. وظلت الدولة تُؤدى مهمتها هذه على تعاقب العصور : ففي العصر القديم كانت سلاحا للاك العبيد على العبيد وفي العصر الاقاضي كانت سلاحا لطبقة النبلاء على الاثنيان ، وفي العصر الحديث هي سلاح رأس المال لاستغلال العمل المأجور ؛ فالملكية الخاصة ، والطبقات ، والدولة ؛ ليست من خصائص المجتمع الانساني ؛ إنما هي وليدة مرحلة معينة من مراحل تطوره ، وستختفي مع الاختفاء المحتوم للظروف التي أوجبتها ؛ فالملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج التي تنازل من أجلها الاشتراكية ، ستزيل الملكية الخاصة ، وزوال الملكية الخاصة يزيل الطبقات الاجتماعية ، وزوال هذه الطبقات يزيل الدولة .. وعندئذ يختفي الاستغلال وكل صور القمع والاستبداد من الحياة الانسانية .

وفي الكتاب الثاني ، رفع انجلز راية الحرية في الفلسفة ، وذلك حيث أقام نظريته الى القضايا الفلسفية من زاوية الصراع بين معسكرين فلسفيين هما : المادية والثالية .. حيث المادية تمثل على الدوام التيار التقدمي؛ والثالية تمثل التيار الرجعي . ووضع الفصل بينهما تعريفًا جامعا مانما : فالمادية تعتبر المادة سابقة للفكر في الوجود ، والثالية تعتبر الفكر هو السابق على المادة في الوجود . وقد أورد انجلز في هذا الكتاب مجعلا لفلسفة هيغل وفلسفة فويرباخ ، كشف فيه الميؤب الاساسية في فلسفة هيغل المثالية ، وأوجه المقصور في مادية فويرباخ ذات الطبيعة المحدودة ، وذلك مع عدم انكاره آثار كل منهما عليه وعلى ماركس .



وأخيرا ، بعد حياة فكرية ونضالية حافلة ، توفي فردريك انجلز في ٥ أغسطس ١٨٩٥ ، وقد ترك آثارا لا تحصى في مجرى الفكر والتاريخ .. فلا المشايخ بمبالغ في الحكم اذ يذكر ذلك ، ولا الخصم بدوره لهيجل ذلك أو يقادد على انكاره .. ويستمر لينين بيتين للشاعر الروسي نيكراسوف في التعليق على وفاة انجلز : « أي مشعل الفكر قد انطفأ ! .. أي قلب توقف عن الخفقان ! .. ثم يرسل هذه الكلمات : « الاكزى الضالدة للمنشغل العظيم ، لربى البروليتاريا الكبير .. فردريك انجلز » .

نشاطه الخاص ، الذي أصبح مطلوبًا بكمية أكبر بعد وفاة ماركس ، وذلك في دفع التيارات التحريفية الانتهازية ، التي أخذت تقوى شوكتها ؛ عن حركة النضال البروليتاري؛ وكذلك في،دحض الافتراءات على نظرية الاشتراكية العلمية ؛ وتوضيح الجوانب التي يستغلها فيها الفئرون .. وكان من أبرز ما قام به في هذا المجال ، دحضه للافتراء القائل بان الماركسية تفسر التاريخ بالعمال الانتصادي وحده وتنكر تماما آثار العوامل الأخرى .. وفي ذلك يقول ، في إحدى رسائله سنة ١٨٩٥ : « طبقا لفكرة مادية التاريخ ، فان العمال الحاسم في النهاية بالنسبة للتاريخ إنما هو الانتاج وتجديد واقع الحياة . ولم يحدث قط ان قال ماركس أو أنا بأكثر من هذا .. فالحالة الاقتصادية هي الأساس ؛ لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقى - الاشكال السياسية للصراع الطبقي ونتائجها ، والدستور ؛ والاشكال القانونية ، وكذا جميع الامكاسات التي تخلفها حركات الصراع العملي في مقول الدين يشتركون فيها ، والنظريات السياسية والقانونية والفلسفية والآراء الدينية .. وهي التي تبلغ ذروتها في تحولها الى مذاهب وعقائد .. كل هذه لها اثرها على حركات الصراع التاريخي ، كما أنها تحدد شكلها في كثير من الاحيان » .

وبالإضافة الى هذه الموضوعات ، كتب انجلز بمضى الاصمال الثمينة الأخرى ، مثل : « حول تاريخ المصيبة الشيوعية » (١٨٨٨) ، وتحليل للتطور الاقتصادي والاجتماعي في روسيا ظهرت ترجمته الروسية (١٨٩٤) بعنوان : « فردريك انجلز يكتب عن روسيا » ، « مسألة الفلاحين في فرنسا وألمانيا » (١٨٩٤) . وهذا الى جانب الكثير من الرسائل الى قادة الاحزاب الاشتراكية والعملية وغيرهم من الاشتراكيين في مختلف أرجاء أوروبا ، وهي التي تعتبر الآن ذات أهمية قصوى من الناحيتين التاريخية والفكرية .

على ان أهم ما جرى به قلم انجلز في تلك الفترة ، كان كتاباه « أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) و « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » (١٨٨٨) ، وهما الكتابان اللذان استكملت بهما الاشتراكية العلمية نلتها الحالية .

في الكتاب الاول ، بين انجلز الارتباط بين تفر صدور الزواج والاسرة وبين التقدم الاقتصادي للمجتمع . وأماط اللثام عن العلاقة بين نمو انتاجية المصل وبين تقسيم العمل ، وما أدى اليه ذلك من ظهور المجتمعات ، والملكية الخاصة ، مما كانت نتيجته انحلال المجتمع القبلي وبشأة

عبدالرزاق السنهوري

الرجل الذى فقدناه

د. عبد الباسط الجببى

لاشك ان شخصية السنهوري وحياته واعماله ستظل لفترة طويلة موضعا للدراسة والتحليل والتأمل - ولكن مهما كتبت عنه المجلدات الضخام فلن تستطيع ان تفيه حقه. ولو ان صحيفة من صحفنا اليومية الكبرى افسحت صدرها لمحبيه ليكتب كل منهم عنه بضعة أسطر لاضطرت الى تخصيص جملة اعداد منها لهذا الغرض ، فان مريدى السنهوري من الكثرة بحيث تصبى صفحات الجرائد على سعتها عن استيعاب كلماتهم مهما قصرت . وانما حسبنا في هذا المقام ان نبادر الى تقديم هذه المقالة التى لن تتضمن بطبيعة الحال ترجمة لحياة السنهوري او عرضا لمؤلفاته وافكاره - فان مثل هذا العمل يحتاج الى دراسة واعداد لا يتسع لهما الوقت الآن ، بل انها لا تعدو ان تكون تعبيراً قاصراً عن فيض مشاعرنا وخواطرنا نحسو استاذنا واماننا الذى لم يهض على رحيله عنا اكثر من شهر .

ولا ينكر احد ان السنهوري كان شخصية من طراز فريد لا يتكرر ولا يعوض . ولكن اهم ما يميز السنهوري هو خلقه . فقد كان على الدوام شامخا راسخا كالطرد ، تتعاقب الاحداث ويتغير الناس وهو ثابت على مبادئه لا يجيد عنها . لم يهتز ايمانه مطلقا بالمثل العليا ، وبانها هى التى تنصر دائما في النهاية .

كان السنهوري يؤمن بالقيم وبالمبادئ وبالاخلاق . ولم تشغله امور الدنيا عن حبسها الايمان اعظمة ، فلم ينصرف الى الماديات في اية فترة من فترات حياته ، بل لقد كان ينصح الراغبين في المال والجاه بان ينصرفوا الى اداء اعمالهم كما يجب ، لكي تتحقق لهم اهدافهم المادية



عبد الرزاق السنهوري ...
بريشة صاروخان (١٩٤٦)

التي يتطلعون إليها ، وكان يقول ان الجاه والمال يسميان الى الشخص الذي يتفق عمله .

كانت أولى اهتمامات السنهوري في العمل ، وكان له عليه صبر وجهد . فقد كان حتى وهو في السبعين من عمره يجلس الى مكتبه أكثر من ثماني عشرة ساعة في كل يوم دون ان يمل . ولعل السر في ذلك، انه كان يحب عمله . وكان يشعر بسعادة كبرى كلما انجز قسطا مما قدر لنفسه ان يحقته . واثى لاذكر انه كان يتمنى ان يمتد به العمر ويهبه الله من القوة الى ان يتم شرح القانون المعنى الذي وضعه ، ولقد شعرت بانه في قرارة نفسه يعتقد بانه سينتهي اذا ما فرغ من كتابة الجزء الاخير من الوسيط . وهذا هو ما حدث بالفعل ، كما انه استمر في فكها صامدا رغم مرضه الى ان اتم الجزء العاشر والاخير من كتابه ، وأدرك انه قد حقق بذلك رسالته ، فكف عن الكتابة ، وأخذ الى الراحة حتى توفي الى رحمة الله . ولم يستغرق ذلك أكثر من سنة ، فلأنما كانت رغبته في انجاز عمله الى التي تمت فيه روح الحياة ، فلما انتهى عمله انتهى .

ولم يكن السنهوري في ميدان العمل انانياً - بل كان يهتم بعمل غيره كما يهتم بعمل نفسه ، لانه يعتبر عمل الغير جزءا من التراث العلمى الذى كرس حياته لرباعته وتلميذته ، ولذلك كان يسجع المؤلفين الناشئين ، ويستمع اليهم في صبر ودون ملل ، ويقرأ ما يدفون اليه به من كتبهم ، ويناقشهم كلما اتيح له فرصة لمقابلتهم ، او يكتب اليهم تعليقاته التي تحمل معاني التشجيع والتوجيه وتصويب الاخطاء . ولم يكن يترك رسالة توجه اليه دون رد ، حتى لو لم يكن يعرف صاحبها . ولقد برى بدات علاقته به على هذا النحو اذ ارسلت اليه في سنة ١٩٣٦ وأنا طالب بكلية الحقوق خطبا استفسر فيه عن بعض مسائل في القانون المدني كانت تثير قلقى وازدت ان استجيب منه فوامضها . وكان هو في ذلك الحين من ، فعزل اساتذة الجامعة ، فما لبثت ان تلقيت رده . ثم واصلت الكتابة اليه ودعاني الى مقابلته فكتبت اتردد عليه في بيته بشارع يوسف موصيرى بالدقى - قرب الجامعة - وكنت اناقشه فلأبخل على بوقته ولا بعلمه ، ويتحمل طبيعة الجبال ما يمكن ان ينطوي عليه تكبر الطالب من بساطة ، كما انه زودنى بمراجع ما كتبت احلم بالعثور عليها واخذ يبدى على غير معرفة سابقة (فانى لم افكر بنعمة تلقى الدروس على يديه) ولكنى استظمت ان امضى في طريقى بفضيل ماسداه لى من توجيه وما اوحسا لى من فقة بالنفس . وهكذا كان شانه مع الكثيرين من طلاب العلم .

ولهذا كان كل فقيه وكل باحث وكل مؤلف ياجا اليه ، طالبا منه الزاى والتصيحة ، وكان كل منهم يلقى لديه ما يطلبه . ثم انه كان يحرص على ان يضيف الى مراجعهم كل ما يستجد من مؤلفاتهم وابحاثهم ، والذكر بهده

المناسبة انه عند تنقيح الجزء الاول من الوسيط - كان شديد العناية بان تشمل الطبعة الثانية على كل ما جد من مؤلفات تلاميذه مع عرض آرائهم وتقييمها .

ولم يقتصر دوره في التوجيه على دارسى القانون في مصر ، بل شمل كل انباء البلاد العربية ، فكان كل مؤلف يعد كتابا او رسالة للندوة ، يحرص على ان يلقى السنهوري وهو في طريقه الى باريس او الى بغداد او الى دمشق لى يعرض عليه عمله ويستتر برأيه ويحظى بتشجيعه وتوجيهه . وكان السنهوري يرحب بالجميع ويناقشهم ويهتف بأفكارهم ويبين لهم ما تنطوى عليه من مسزايا ومن وجوه نقد . وكنت اعجب كيف يجسد السنهوري وقتنا لذلك كله مع ما يقوم به هو نفسه من ابحاث ومؤلفات . ولكن كانت له في هذا المجال قدرة خارقة ، حتى ان اى باحث كان يشعر والسنهوري بناقشه ان ذهن السنهوري ليس مشغولا باى امر آخر غير امره . فقد كان يهتم باقى التفاصيل ولا يترك مسألة الا بعد تصفيحتها والوصول الى نتيجة فيها . وكنت في بعض الاحايين اراه وهو يتحدث مع زواره على هذا النحو وانا أعلم ان وراة من المشاكل والمشائل ما تنوه به الجبال ، فاحسده على هذا الصبر ، ولكنه كان يقول لى : اتنى استطيع ان ايجرد من نفسى ومن هدى ومشاغلى لى اناقش هذا الفيزيد الذى قطع الاف الكيلومترات ليقانى في المسألة التي تشغله ، كما لو كان وقتى كله مفرغا لمسائله ، حتى اذا ماصفياها وهدات نفسه والصرى ، انصرفت انا الى اعمالى الاخرى التي لاعتنى سفيى في شىء . وانا املك بعد ذلك وقتى .

ولكن السنهوري كان يساعده على ذلك ما يستاز به من تنظيم دقيق لعمله - فقد كان يضع لنفسه خطة عمل ، ويحدد لكل مرحلة زمنا ، ويجعل بين كل مرحلة واخرى فترة من فراغ ، ثم يغلو الى نفسه ، حتى اذا ما انجز احدى الراحل ، وجد الراحة بعدها في تغير نوع العمل او مجرى الفكر ، فيفتح بابها لمقابلة الناس ويتحدث اليهم ويفرغ لهم الوقت كله ، ثم يعود بعد ذلك الى متابعة العمل الذى توقف عنده ، ليبدأ فيه مرحلة اخرى وقد تجد فكره ونشأته وشجذت عزيمته .

وهكذا كان السنهوري يستطيع ان يوفق بين عمله ومقارباته ، ويلتقى بالناس ليترس معهم مشاكلهم العلمية وما يرضونه عليه أيضا من مشاكلهم الشخصية ، ويدلل لهم العقبات ، وان كان يعلم ، ويؤمن ، بانه لم يخلق لنفسه ، وان للناس عليه حقا يقتضونه من وقته وجهده وفكره ، فقد كان صاحب رسالة ، وكان منبرا بفقى لكل ، ويهتدى به الكثيرون في ظلمات هذه الحياة .

ولكنه كان اذا خلا للعمل ، لا يسمح لى شىء آخر بان يشغله منه ، ولا يتركه حتى ينتهى منه ، وكان يفترض ان الوقت متسع امامه لبحث أية مسألة مهما كانت صغيرة كما لو كان العمر كله مخصصا لدراستها ، فلا يندبها تهر

دون أن يحققها ، ولذلك عرف عنه أنه باحث مدقق ،
وأنه يسيطر على موضوعه سيطرة كاملة .

وكان من الاسس الثابتة عنده التزام المنطق في كل
شيء ، ولذلك كان تفكيره يمتاز بالاصالة والعمق ، ولم يكن
يترك نظرية من النظريات دون أن يتناولها بالتحليل حتى
يتعرف الى عناصرها ومعومات تكوينها ، وبالتالي حتى
يردها الى فروعها الاولى .
وهكذا كانت هويته : التحليل والتاصيل .

فلم يكن اهتمامه موجها الى حشد الآراء أو
تجميعها وتصنيفها بل كان موجها بالدرجة الاولى الى
التعرف على اسسها واصولها . ولم يكن يكتفى بالانضمام
الى رأى أو باعتماد فكرة ، دون أن يعنى بتحصيلها ،
بل كان يقف الرأى على وجوهه المختلفة ويحاول أن يدرك
اسباب الخلاف اذا ماتسعت الآراء حول مسألة واحدة .
وكانت له مقدرة فائقة على صهر الآراء المختلفة في بوتقة
فكره ، ليخلص منها الى فكرة جديدة أو رأى خاص ،
يتفق مع المنطق السليم .

وكان من ميزاته الوضوح وسلاسة الأسلوب ، لأنه
كان كما سبق القول يسيطر على موضوعه ويدرك أعياه
ويعرف كل دقائقه . ومن هنا جاءت مقدرة التشريعية
لان وضوح الرؤية عنده كان كفيلا بأن يكشف له تلمعات
غايات القانون وأهدافه .

ولولا كانت صياغته للتشريع رصينة واضحة ،
تتكون منها وحدة متكاملة ومتناسكة .
وللسنهورى في ميدان القانون عملا جليلان
اخترهما هو من بين أعماله ليلسهما في مقام الصدارة
اولهما « القانون المدنى » ، ولتليهما كتابه « الوسيط في
شرح القانون المدنى » .

وقد نبتت لدى السنهورى فكرة وضع قانون مدنى
جديد في مصر - في سنة ١٩٣٦ . فنشر مقالا مستقيفا
بهذا المعنى في مجلة القانون والاقتصاد بمناسبة العيد
الخمسينى للحاكم الوطنية . فاستجابت الحكومة الى
رأيه ، وشكلت لهذا الغرض لجنة كان السنهورى من أبرز
أعضائها - ثم انتهى الامر بإسناد مهمة التعديل اليه
وحده - في سنة ١٩٣٨ - وتركت له حرية اختيار من
يعاونونه في هذا العمل الجليل . وقد استعان عندئذ بطائفة
من أفاض رجال القانون في مصر ، منهم الدكتور حلمى
بهجت بدوى - رحيمه الله - والدكتور زهير جسرانة
والدكتور سليمان مرفص والإستاذ عبد العزيز محمدنيس
محكمة النقض السابق - أطال الله عمرهم - كما أشرك
منه في البداية عالما فرنسا جيلبا هو الأستاذ ادوار لامبير .
وانتهى وضع التفتين المدنى الجديد بصورة مشروع
متكامل ، سنة ١٩٤٥ - ثم مر بإرحامه التشريعية الى أن
أقره مجلس النواب ومجلس الشيوخ - بعد ادخال قليل
من التعديلات عليه - وصدر في اواخر شهر يوليو - أى

في مثل هذه الأيام - من سنة ١٩٤٨ .

واستند الدكتور السنهورى عن قبول الكفاية
السخية التي عرضتها الحكومة عليه وقتئذ نظير قيامه
بوضع القانون المدنى .

أما الوسيط - فهو كتاب ضخيم في شرح القانون
المدنى ، فقد رأى السنهورى من واجبه أن يشرح للناس
القانون الذى وضعه . وقد أخرج للباحثين من ذلك الكتاب
القيم عشرة أجزاء استغرق في تأليفها عشرين سنة . وكل
جزء منها يتكون من ألف صحيفة أو يزيد ، وقد اصطل
الى أن يخرج بعض تلك الأجزاء في مجلدين حتى يخفف
من حجم الكتاب .

والكتاب في مجموعته يربو على خمسة عشر ألف
صحيفة - بخلاف الفهارس - ويعتبر هذا العمل الجبار
موسوعة قانونية كبرى لها قيمتها العلمية التي لا تانيها -
وهو يذكرنا بالمجلدات الضخمة التي كان يعكف على تأليفها
فقهائ الإسلام في الصور الاولى وبفرغون لها العمل كله
ولكن القرابة تزول اذا ما عرفنا أن هذا المؤلف الذى اضطلع
بكل هذا الصبء وحده هو الدكتور السنهورى .

وقد يهتس القارئ اذا علم أن هذا الفيض الغزير
من العلم كان يمكن أن يحرم منه الفقه المدنى لو أن
السنهورى سار في طريقه العادى كمدرس في الجامعة -
فقد كان المروض عند قدميه من البعثة وتعيينه في مدرسة
الطوق أن يتولى تدريس مادة القانون الدولى - غير
أن استنادا آخر (وهو الروم) الدكتور سامى جنيته) كان
قد سبقه الى تدريسها بحيث لم يعد له مجال للاشتراك
معه فيها ، فالتصرف عنبا الى القساون المدنى ، وكان
ذلك سببا في اراء مادة القانون المدنى بكل هذه اللخرة .

وإذا كان الوسيط هو أهم الأعمال العلمية التي
قدمها السنهورى للمشتغلين بالقانون ، فإن ذلك لا يفض
عند الإيجار - وقد أخرج في سنة ١٩٣٠ - ويمتاز بأنه
أول كتاب في شرح القانون المدنى سار فيه صاحبه على
منهج علمى في البحث ، ثم أخرج السنهورى بعد ذلك كتابه
المشهور (في نظرية العقد) - وقد أتم طبعه في سنة ١٩٣٤
- وهو يقع في حوالى ألف صحيفة من القطع الكبير سؤد
ثان ظهوره ففتح في الفقه المصرى ، وقابله رجسأل
القانون بما هو جدير به من التقدير ، وكان ممن شجعوا
الدكتور السنهورى في هذا المجال الأستاذ عبد العزيز
(باشا) فهمى رئيس محكمة النقض والإبرام والأستاذ
حامد (باشا) فهمى المستشار بترك المحكمة - وقد كان
السنهورى يرافيهما أولا بأول بما يشتم عليه من ذلك الكتاب
في صورة (ملازم) .

كما أخرج السنهورى في سنة ١٩٢٨ كتابه (الوجز
في النظرية العامة للاتزامات) في ٧٥٠ صحيفة - وكان
فرسه منه خبذة الطلاب بمرجع سهل شامل .
وتمتاز هذه المؤلفات جميعا بالأسلوب العلمى في

البحث والعرض ، وقد كان ذلك أمرا جديدا بالنسبة لشراح القانون في ذلك الوقت .

وقد حاول كثيرون أن يقلدوا السنهوري في هسلدا الميدان فأخرج بعضهم كتابا في حجب (نظرية العقد) - أو على غرار (الوجز في الالتزامات) ، ولكن كتب السنهوري ظلت هي المراجع الأساسية والأصيلة - أما غيرها فقد اندثر أو ضاع في زحام الكتب المألوفة الشائعة .

وقد عهد السنهوري - بعد أن أعرج عدة أجزاء من الوسيط - إلى أخراج كتاب موجز في الالتزامات وفضا للقانون المدني الجديد . فعلا أصدره في سنة ١٩٦٦ كتابه ((الوجيز)) - في نظرية الالتزام بوجه عام - وقد لخص فيه الأجزاء الثلاثة الأولى من الوسيط . وهو يقع في ١٣٠٠ صفحة ، وقد أعده ليكون مرجعا لطلاب الحقوق وللباحثين الذين لا يتسع وقتهم لمراجعة المطولات ، على غرار كتابه الموجز الذي وضعه في سنة ١٩٢٨ قبل وضع القوانين المدني الجديد .

وكان السنهوري يتطلع إلى تلخيص كل ثلاثة أجزاء من الوسيط في جزء واحد من الوجيز . كما كان لديه مشروع لأخراج كتاب مبسوط يتناول فيه كل جزئه من الوسيط بشرح أكثر تفصيلا - وكان يرغب في أن يستعين على ذلك بفقهاء القانون المدني الشبان الذين ظهروا بعده وتعلموا عليه ، وقد أختار منهم لهذا الغرض عشرة ، واتفق معهم على أن يتولى كل واحد منهم بالاشتراك معه شرح جزء معين من أجزاء الوسيط ، وحرر بذلك مقصدا بينه وبينهم ، لاتزال عندي نسخة منه . ولكن الشاغل صرقتهم عن تنفيذ هذا العقد بينما مضى السنهوري في انمام الوسيط حتى بلغ منه غايته .

وللسنهوري كذلك كتاب آخر يعتبر من المراجع القيمة ، وهو (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) وهو يتكون من ستة أجزاء تستعمل على مجموعة المحاضرات التي ألقاها في معهد الدراسات العربية العليا - التابع لجامعة الدول العربية - وقد قام المعهد بطبعها ، وهي تدل على رسوخ قدم السنهوري في بحث أحكام الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالفقه الغربي .

وقد كان السنهوري يؤمن بأن الشريعة الإسلامية مصدر عظيم من مصادر التشريع في مصر وفي البلاد العربية ولهذا عني بدراستها دراسة عميقة ومفصلة ولم يقتصر في ذلك على مناهج معين بل تناول جميع المذاهب بالبحث والتحليل والمقارنة . ويدهش المرء اذا علم أن كثيرا من فقهاء الشرع قد فروا بامانة أنهم استفادوا كثيرا من أبحاث السنهوري في هذا المجال .

والموافق أن السنهوري كان قمة في كل عمل من الاعمال التي تولاه . وقد حدثني الدكتور سعيد المهدي عميد كلية الحقوق بجامعة الخرطوم بأنه عندما كان في إنجلترا التي يقبض الاسانفة المتفرغين لدراسة الشريعة

الإسلامية في الجامعات البريطانية ، فكانوا يحدوثونه عن السنهوري على تقدير أنه (الإمام الخامس) بعد الأربعة الأربعة وكانوا يعتبرون ذلك قضية مسلمة وأمرا مفروفا منه لا يقبل الجدل .

وفي العراق يلقبه بعض فحول الشراح بلقب (الاستاذ الامام) ولا يرضون عن ذلك ببديلا . ومن هؤلاء الشراح الاستاذ ضياء شيث خطاب نائب رئيس محكمة التمييز العراقية وأحد كبار الاسانفة القائلين بالتدريس في جامعة بغداد . وهو من المعروفين بحبهم العميقة للمصادقة للدكتور السنهوري .

وقد كان اهتمام السنهوري بالشريعة الإسلامية سببا في احياء كثير من امهات كتب الفقه الإسلامي ، وفي الاعتراف بالشريعة كنظام قانوني متميز في المؤتمرات الدولية للقانون المقارن ، فقد دافع السنهوري عنها دفاعا مجيدا في مؤتمر لاهاي سنة ١٩٢٧ وله في هذا الشأن تقرير قيم نشر في إحدى الجلات القانونية - كما أدى ذلك إلى العناية بدراسة الفقه الإسلامي بأسلوب علمي عصري في الجامعات العربية .

ويرجع للسنهوري الفضل في انشاء معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، وقد تولى إدارة قسم القانون في هذا المعهد فترة طويلة وقام بالتدريس فيه . وكل من عاصر السنهوري في تلك الفترة أدرك بأثر شك ماكان يبذله من جهود في سبيل النهوض بهذا المعهد ، وهو ماشهد به الآثار العلمية التي اجادت نتيجة لهذه الرعاية ، من بحوث الاسانفة الذين استعان بهم للتدريس في المعهد ، من مختلف الاقطار العربية .

وقد كان اهتمام السنهوري بالفقه الإسلامي مظهرا من مظاهر اهتمامه بالقانون المقارن بصسفة عامة ، فان الدراسات المقارنة لم تزدهر في مصر الا بفضل مافرسه السنهوري في نفوس الباحثين من حب الفقه المقارن وماقام به من التوعية بالقانون المقارن وبين ماله من شان وخطر في الدراسات القانونية . ولعل ذلك يرجع إلى اتصال السنهوري بالعلماء ادوار لاميير أحد أئمة القانون المقارن . وقد كان لاميير نظارا لمدرسة الحقوق الخديوية في القاهرة ثم تولى تدريس القانون في جامعة ليون وانشأ في تلك المدينة معهدا للقانون المقارن وقد تولى هذا المعهد في أوائل هذا القرن اخراج طائفة من المؤلفات القانونية التي تهتم بالدراسة المقارنة كان من بينها رسالة السنهوري عن ((القيود التعاقدية على حرية الفرد في العمل)) - وقد عني فيها بدراسة أحكام القضاء الإنجليزي ، وتناول فيها بحث المعايير القانونية المرنة Standards مع مقارنتها بالقواعد الجامدة - وقد نشرت تلك الرسالة في فرنسا سنة ١٩٢٥ ، واستمرت صلة السنهوري بالعالم الفرنسي الجليل الاستاذ لاميير ، حتى أنه دعاه في سنة ١٩٢٨ ليشترك معه في اعداد مشروع القانون المدني الجديد . وقد امتد النشاط التشريعي للسنهوري إلى سائر

البلاد العربية . فقد كان هو الذى وضع العراق قانونها
المدنى الذى جمع فيه بين احكام القوانين الوضعية العصرية
واحكام الشريعة الاسلامية وذلك لان العراق كانت خاضعة
لحكم (مجلة الاحكام العدلية) وهى مجموعة قواعد قانونية
مستمدة من الفقه الشرى - على مذهب الامام أبى حنيفة
كانت الحكومة العثمانية ، قد اعتمدتها وطبقتها في أغلب
البلاد الخاضعة لتوحيدها - ومن بينها العراق - فلم ير
السنهورى عند وضع القانون المدنى العراقى أن يقطع
الصلة بين الماضى والحاضر ، وآثر التدرج على الطفرة -
فجاء القانون المدنى في العراق على هذه الصورة جامعا
لاحكام الشريعة والاحكام الوضعية الحديثة مع التزج
الذى كان متمكنا من الناحيتين .

وكذلك وضع السنهورى القانون المدنى السورى
وقانون البيئات السورى الذى يستعمل على قواعد الآليات
الموضوعية والاجرائية - كما وضع القانون المدنى الليبي ،
ثم وضع قوانين دولة الكويت ودستورها ، كما وضع
الدستور السودانى . وكان آخر عمل تشريعى قام به
للبلاد العربية هو مشروع وضع دستور لاصحاح امارات
الخليج العربى بتكليف من امارة (أبو ظبى) - ولكنه لم
يتكمن من اتمامه نظراً لان صحته لم تساعده على السفر
الى تلك المنطقة لدراسة ظروفها وعوائدها وأعرافها حتى
يستنى له وضع الدستور اللام لها .

وكذلك وضع السنهورى لامارة البحرين مجموعة
من القوانين العصرية تعتبر من المفاخر التشريعية وان كانت
لم توضع بعد موضع التطبيق .

وكان نشاط السنهورى كمشرع للبلاد العربية جمعا
سببا في ايجاد وحدة فكرية في الميدان القانونى بين انشاء
البلاد العربية اذ أصبحوا في هذا المجال يتكلمون لفسة
واحدة بمعنى أن المشتغل بالقانون في أى بلد غربى يستطيع
أن يدرك القواعد المطبقة في جميع البلاد العربية الأخرى
وأن يتفهم مصطلحاتها ويحدد نطاق تطبيقها دون عناء .
وذلك نظرا لتقارب تلك القواعد لدرجة أنها تكاد أن تكون
واحدة في مضمونها وفحواها . ويرجع ذلك طبعاً الى انسا
قد تبعت من فكر واحد هو فكر السنهورى الذى كان يؤمن
بان توحيد القوانين هو احدى الوسائل الناجمة لتوحيد
الامة العربية .

وقد عرف السنهورى بأنه من دعاة الوحدة العربية
وكانت رسالته عن الخلافة تمييزاً عن هذه الفكرة التى
تملكته منذ فجر شبابه ، وقد كان يصبو حينئذ الى انشاء
عصبة أمم عربية . وقد تحققت هذه الصورة على نحو
آخر بتكوين جامعة الدول العربية .

والى جانب ذلك كله ، يتبفى الا نفل تجسيرة
خاصها السنهورى يتباح في ميدان المحاماة . فقد اشتغل
بها في فترات متقطعة كان أكثرها طولاً واكدهاراً ما بين سنتي
1٩٢٢ و 1٩٢٦ . وقد كان كاتب هذه السطور حظ

الاشتغال مع السنهورى في تلك الفترة أيضا كمحام عاملاً .
وقد ترك السنهورى في هذا المجال آثارا خالدة تتمثل في
طائفة من المذكرات القيمة التى قدمها الى محكمة النقض
وتشتمل كل منها على بحث قانونى قيم - واذكر منها
بصفة خاصة مذكرته عن وصية غير المسلم وخضوعها لاحكام
الشريعة الاسلامية وهى مطبوعة وتلق في أكثر من مائتى
صحيفة وتعتبر مرجعا علميا في بابها .

وقد عرف عنه أثناء اشتغاله بالمحاماة بعده عن
الماديات فكان يكره المسالاة في الاتياب او التمسيد في
تحصيلها . وكان ارباب القضايا يعجبون لتواضعه في تقدير
انمايه وفي رفض القضايا الجزية .

ولم يقتصر نشاط السنهورى على المجال التشريعى
والفقهى ، او مجال الاستاذية او المحاماة ، وإنما عسرف
السنهورى كذلك كفاش نزيه قوى عندما تولى رئاسة
مجلس الدولة ، وكانت له في هذا الميدان مواقف مشهورة
- فلم يلجا اليه مظلوم الا وانصفه ، وكان لاحكامه العادلة
صداها في المجتمع المصرى - فعرف مجلس الدولة بأنه
حصن الايمان وعقل العدالة ، واشتهر عن السنهورى انه
من أكبر المدافعين عن الحرية ، عندما حمى باحكامه العادلة
كل من تعرض من رجال الصحافة والسياسيين الوطنيين
لاضطهاد القصر والحكومة - وقد انصف السنهورى كثيرين
من خصومه السياسيين لانه كان من القوة بحيث يتجرد
من ذاته ومن كافة الاعتبارات الشخصية عنسعداً يجلس
ليقضى بين الناس . ولا حاجة بنا في هذا المقام الى ذكر
أسماء او تحديد قضايا معينة ، فان هذه المسائل قريبة
المهد ، ومعروفة من الجميع ، ويحسب بأصحابها أن
يذكروها بأنفسهم .

وهذه القوة التى كان يتميز بها السنهورى كفاش
هى التى ارتفعت منذ ذلك الحين بمجلس الدولة وبقيائه
الى اسنى مقام .

وقد تولى السنهورى وزارة المعارف - كما كانت
تسمى وزارة التربية في ذلك الحين - وعرف عنه اهتمامه
بوضع سياسة ثابتة للتعليم ، يكون قوامها وأساسها
اتصاف العلم وتوفر الاستقراء والكرامة له ، مع اتساع
قاعدة التعليم وتوجيه الطلاب الى ما يتلائم مع احتياجات
المجتمع من أنواع التعليم الفنى - الزراعى والصناعى -
الذى ثبت أنه هو التعليم المفيد ، الذى يساعد على
تقوية البيئات الاقتصادية للدولة .

وقد عرف عن السنهورى أيضا اهتمامه بالتوايغ
من الطلاب ، وبذل كل ما يمكن من الرعاية والساعدة
لهم .



ومهما يكن من أمر المجادلة في صفات السنهورى
كرجل حزبي او سياسى ، فلا شك في أنه كان أشتراكية
بالفكر والعقيدة . وكان من المظاهر البارزة لهذا الاتجاه
في تفكيره انه عندما وضع مشروع القانون المدنى حرص

على أن ينص في إحدى موادها على أن « الملكية وظيفية اجتماعية » - وقد أثار هذا النص ضجة شديدة واغترض عليه مجلس الشيوخ وانتهى الأمر أني حذف هذه العبارة .

ومن الطبيعي ألا يدرك الغارئ الآن مدى الأهمية أو الخطورة التي كانت تتبرها مثل هذه العبارات منذ ربع قرن . ولكن الواقع أن السنهوري كان جريئاً فيما عمد إليه من وضع هذه الكلمة في صلب قانون أساسي من قوانين الدولة . ولئن كانت قد حذفت ، فإن ما أثار حولها من نقاش كان جديراً بأن ينه الأذهان إلى أن الأفكار التقليدية قد اهتزت بعنف .

ولم يقتصر السنهوري على إبراز الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية وحده - بل وضع قيوداً عاماً على استعمال الفرد لأي حق من حقوقه ، إما كان ذلك الحق ، وهو ألا يتعسف في استعماله إلا كان مستولاً . وبذلك أصبحت المسؤولية عن التعسف في استعمال الحق مبدأ عاماً تقع تحت طائلته جميع الحقوق . وهو ما ينمى مع المذاهب الاجتماعية المتطورة التي تنكر فكرة الحق المطلق وتقوم على وجوب انفال مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة وأن لكل حق غاية اجتماعية ينهي ألا يتحرف عنها أصحاب الحق عند ممارسته له .

وعندما شكلت لجنة الخمسين لوضع دستور البلاد بعد قيام الثورة كان للسنهوري دور بارز ورئيسي فيها . وقد أتمت اللجنة - بفضل جهوده المتواصلة - وضع مشروع دستور متكامل في سبتمبر ١٩٥٤ ، تتضمن إلى جانب مبادئ الديمقراطية السياسية ، مبادئ جديدة سميت في الفقه الدستوري بمبادئ الديمقراطية الاجتماعية ، وهي تقوم أساساً على تقرير حق الفرد في العمل والتعليم والعلاج ، وحماية حقوق العمال ، ومساواة المرأة بالرجل في سائر الحقوق ، ورعاية الأسرة والطفولة والأمومة - وما شاكل ذلك مما يحقق لكل مواطن الأمن الاجتماعي الشامل ويوفر له أسباب الاستقرار والأطمئنان ليصبح عضواً قوياً وناهماً في المجتمع .

وقد كان السنهوري يؤمن بالدستور ويرى أنه هو الأساس في كل تنظيم اجتماعي .

وقد كان مشروع دستور سنة ١٩٥٤ يأخذ بالنظام البرلماني الذي يقوم على أساس توازن السلطات ، وتكون فيه السلطة التنفيذية مسؤولة أمام مجلس نيابي منتخب من الشعب ، ويكون رئيس الدولة هو الحكم الذي يرجع إليه عند وقوع الخلاف بين السلطتين الرئيسيتين في الدولة . كما توجد محكمة دستورية علياً ترأب المخالفات الدستورية وترد كل عدوانة على الدستور سواء من جانب السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية .

كما تضمن ذلك المشروع أيضاً بيان الحقوق السياسية للمواطنين ومبادئ الديمقراطية السياسية التي تضمنت للأفراد حرية الفكر والعقيدة وحرية النقد وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات ، وتحميم من القبح والتخيش والاعتقال والمصادرة إلا لضرورة وبموجب مشروع ، ونقل المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وتقرر للمرأة حقوقها السياسية كاملة .

ولكن هذا الدستور لم يقدر له أن يوضع موضع التطبيق لأن ظروف البسبال كانت تقتضي الإخذ بالنظام الرئاسي ، ولو لفترة من الزمن ، مما دعا إلى صرف النظر عن مشروع سنة ١٩٥٤ - وإن كان واضعوا دستور سنة ١٩٥٦ قد أخذوا عنه بعض ما جاء فيه من مبادئ الديمقراطية الاجتماعية والسياسية ، وحاولوا تنظيم النظام الرئاسي ببعض مقومات النظام البرلماني ، إلا أننا نستطيع أن نقول أن السنهوري قد أفرغ في مشروع الدستور الذي أعده في سنة ١٩٥٤ خلاصة أفكاره عن الحرية والحياة الدستورية ، وما كان يؤمن به من مبادئ المساواة وحرية الفكر والعمل ، واعتبار الأمة مصدراً لكل سلطة ، إلى جانب ما أدخله في الدستور من مبادئ الديمقراطية الاجتماعية ، بكل ما تنطوي عليه من ضمانات دستورية للحريات الأساسية ولحقوق الطبقة الكادحة في العمل والتعليم والعلاج ورعاية طائفتهم من العوز والمعز والبطالة والمرضى والشيوخوخة .

ولا شك أن هذه الجوانب المتعددة لمعقبة السنهوري تدل على أنه كان عملاقاً في تفكيره وفي عمله ، وأنه يهفده كان أمة ، فكان هو الاستألال ، وكان هو الفقيه ، ثم كان هو المشرع ، وهو المحامي ، وهو الوزير ، وهو القاضي ، وفي كل صورة من هذه الصور كان ينفرد بمميزات ؛ يشاركه فيها غيره .

وفي الحق أن السنهوري قد اجتمعت له صفات أربع هي التفكير المنطقي الرائق ، والخبرة العملية الواسعة ، والعمل المنوب الجاد ، والخلق القويم الذي لا عوج فيه ، وإلى هذه الصفات يرد كل ما كان يشتهر به السنهوري من إخلاص ونزاهة وشباب على المبدأ وشجاعة في الرأي . فهذه مقومات شخصيته النادرة التي جعلت منه طوداً راسخاً لا يهتز الأحداث ، ولاتبنيه عن متابعة خطاه الثابتة على طريق المنال العليا .

هذا هو الرجل الذي فقدناه بعد أن ملا طيات الأرض علماً ونوراً ، وقد يكون من المصادفات الغريبة أن ينشر هذا المقال عنه في شهر أغسطس بالذات ، لأنه ولد في ١١ أغسطس سنة ١٨٩٥ - وبذلك يكون قد مضى على مولده ٧٦ عاماً كاملة .

رحمة الله رحمة واسعة يقدر ما أفاض من خير وطم نافع على بني وطنه وأبناء العروبة أجمعين .



التراث العزني ولغة العصر

عيد المنعم شميس



نشره ، وبهذه الوسيلة انقلوا عددا هائلا من الكتب من الفيح ، فقد كانت مخطوطات التراث مبعثرة في المساجد والمدارس في القاهرة وغيرها من بلاد مصر . وامتدت الايدى الى هذه الكتب ، ولم يلتفت احد الى قيمتها ، ومن الامثلة الصارخة التي رواها التاريخ ان (عباس الاول) نفى من مصر بعض العلماء المشهود لهم بالتيوع ، ومنهم الشيخ التميمي امام وخطيب جامع محمد ابي اللهب بك وامين مكتبة للجامع . ولا عرض على عباس ان المكتبة من اعظم المكتبات ، قال ياخذها ويخرج ، فاحدها الشيخ معه الى الاسنانة ، وضاعت مكتبة من المخطوطات النادرة ، ولم يبق في مصر سوى وثيقة سجلت فيها أسماء هذه المخطوطات ، وهذه الوثيقة هي كتاب الوقف الذي كتبه الامير محمد بك ابو اللهب الذي تولى حكم مصر بعد خيانة استاذة على بك الكبير .

وقد نشر هذه الوثيقة الدكتور عبد اللطيف ابراهيم استاذ التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وذكر انها موجودة بالارشيف التاريخي بوزارة الاوقاف تحت رقم

منذ بداية العصر الحديث شغلت قضية التراث العربي التذيم بالمتقنين في مصر وفي افطار العرب . وكانت المطابع التي عرفت في مصر والنساج وسيلة هؤلاء المتقنين في احياء التراث . فنشرت كتب الادب ودواوين الشعر ومعاجم اللغة وكتب التاريخ والدين . واصبحت الكتب المطبوعة في مطبعة بولاق على وجه الخصوص تحمل توقيع كبار المصححين الذين استطاعوا كسب لفة القراء خلال فترة طويلة تمتد حتى يومنا هذا .

وكانت طبعة المصححين الذين راجعوا عددا ضخما من الكتب الاساسية تمثل قمة من قمم العلم الازهرى الدقيق ، الذي يدعو الى الاعجاب والتقدير . فقد كان هؤلاء العلماء الازهريون متواضعين جدا حين رضوا لانفسهم لقب المصحح ، ولم يستند واحد منهم الى نفسه لقب الحق . بل كان اللقب المفصل عندهم هو : خدام تصحيح العلوم .

استطاع هؤلاء الملسماء بعث التراث عن طريق

فاخذت منها بطريقة او باخرى وحفظت في المكتبات الاوربية .

ولا شك في ان كتاب (كارل بروكلمان) عن (تاريخ الاداب العربية) يعتبر حتى اليسوم اصنم مرجع للمخطوطات العربية . فقد ذكر بروكلمان في كتابه اسماء هذه الكتب وامان وجودها . ولا زال بعض العلماء يكتلون النسخ في هذا الرجح الصنم بعد ظهور مخطوطات عربية جديدة .

ظواهر جديدة في التراث العربي

وخلال السنوات الاخيرة ظهرت ظواهر جديدة في التراث العربي ، لم يلتفت اليها المتقنون العرب الانتفات الكافي . واولى هذه الظواهر هي نمو علم الاستشراق السوفيتي بطريقة لم نعهدها من قبل . فقد بدأ العلماء السوفيت بجمعون المخطوطات العربية من المدن السوفيتية الاسلامية مثل تجار وسموفند ، وتأكد ان هناك مخطوطات نادرة في هذه المدن خاصة في علوم الدراسات الاسلامية .

ويبدو ان التخصص في مكتبات المخطوطات العربية اصبح من سمات العصر ، فقد جمع علماء جمهورية المانيا الديمقراطية اكثر من اربعة الاف مخطوط في العلوم العربية في مكتبة جوتا . وهذه المكتبة تضم كتب الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر والمقالة ، وهذه المكتبة من اهم الكنوز المجهولة بالنسبة للتراث العربي العلمي ، ولم تمتد اليها ايدي الباحثين حتى اليسوم ، وقد استخرج منها مستشرق الماني شاب (تخرج في كلية الطب بجامعة برلين) ، ويتكلم العربية بفصاحة نادرة) كتاب (جالينوس) في الطب بترجمته العربية الوحيدة الفريدة ، ويقوم بنشره وتحقيقه تحقيقا علميا ، ونسخة هذا الكتاب هي النسخة الوحيدة في العالم ، فقد ضاعت النسخة اليونانية من الكتاب ، كما ضاعت ترجمته الاسبانية ايضا ، ولم تبق الا هذه الترجمة العربية .

ومن ظواهر التخصص ايضا مكتبة معهد الدراسات الاستشراقية في جامعة (مارتن لوتر) بمدينة (هاله) بجمهورية المانيا الديمقراطية ، فهذه المكتبة متخصصة في كتب الادب واللغة والتاريخ ، وبها عدد من المخطوطات العربية لهذه العلوم . ولكن اهميتها اقل كثيرا من مكتبة (جوتا) لان علوم الادب شبعت بحثا ونشرا ، ولكن علوم الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر وغيرها لم تنشر ولم تبحث حتى اليوم كما يحسن البحث ، بل ان ما نشر منها اقل من القليل ، وسبب ذلك اهتمام المحققين عندها بكتب الادب واهمالهم كتب العلم ، كما

٩٠٠ ، ونصم اكثر من خمسمائة مخطوط معظمها في علوم القرآن والحديث واللغة والنحو والبلاغة ، وبها كتب قليلة في علم الحساب والجبر والادب ، وحوايلي ثلاثين كتابا في التاريخ من اهمها كتاب (بدائع الزهور في وقائع الصدور) لابن اياس الحنلي .

وبقية القصة تطلعا على ضياع هذه المكتبة بعد وفاة الشيخ التميمي في الاسنة ، وعودة ابنه الى مصر ، فقد سمي اليها بعض العلماء بيلسون الكتب ، فاعنتهم اوراقا مهيمة لا جدوى منها . وهكذا ضاعت مخطوطات منتقاة نسخ من بعضها اكثر من نسخة ، وحين نشر الدكتور عبد اللطيف ابراهيم وثيقة هذه المكتبة لم يصل الى قصة ضياعها التي ذكرتها بعد ان وجدتها في ثنايا التاريخ .

وهذه القصة ليست وحيدة في مجال ضياع تراثنا ، فقد استطاع الوردافون في القاهرة ودمشق ومكة وصنعاء وتونس وغيرها من العواصم العربية تبيد ثروة هائلة وصلت الى بعض الافراد ، ثم اندثرت بسد وقاصم ، واتهمتها نيران الافران ، أو بيعت في اوراقها السلع .

ولم يعرف المصريون قيمة للمخطوطات العربية الا بعد انشاء دار الكتب التي اشرف عليها العالم المصري المرحوم علي مبارك ، فجمع فيها ما استطاع جمعه من المخطوطات من المساجد والمدارس القديمة . كما استطاع بعض علمائنا وعلى رأسهم المرحوم أحمد تيمور والمرحوم أحمد زكي جمع مخطوطات نادرة استقرت بعد وفاتها في دار الكتب المصرية .

وخلال هذه الفترة التي تليه فيها المصريون الى قيمة المخطوطات العربية ، كان المستشرقون يجمعون هذه المخطوطات من مختلف البلاد العربية ، وقد استطاع المستشرق الالاني الويس شيرنجر (١٨١٣ - ١٨٩٣) ان يجمع خلال رحلاته ١٤٠٠ مخطوط عربي اشترتها منه جامعة برلين ، كما جاع هانريش بيتر من (١٨٠١ - ١٨٧٦) عددا من المخطوطات العربية اشترها من البلاد العربية ، واقتنى يوها جوتفسريد فينشتناين (١٨١٥ - ١٩٠٥) القليل الالاني في دمشق أربع مجموعات من المخطوطات ذهبت الى جامعات برلين ولايبزج وتوبنجن ، وكانت من اندر المخطوطات العربية .

وجمع المستشرقون الانجليز والفرنسيون والهولنديون وغيرهم مخطوطات عربية كثيرة . فاستعدوا للتراث العربي خدمة جلية ، لانهم حافظوا على هذا التراث ، وانقلوا هذه المخطوطات من الضياع . وقد كانت مساجد اسطنبول مليئة بهذه المخطوطات العربية ،

أن المستشرقين من رجال الأدب أكثر من المستشرقين في مجال العلوم .

رسالة ابن بطلان الطبيب

ومنذ سنوات نشرت كلية الآداب بجامعة القاهرة كتابا في الطب اسمه (رسالة ابن بطلان الطبيب المصري في فضل الفروج) . ولم يلتفت أحد الى هذه الرسالة التي نشرها رجال الأدب عن الطب ولم نعلم السبب الذي دعا الى نشرها الا ان يكون أحد المستشرقين قد عثر عليها ، ولغت النظر اليها فانسأقت كلمة الآداب وراء رأيه ونشرتها كما هي بغير تحقيق او تعليق مما أفقدها قيمتها العلمية . وقد كان الدكتور ماكس مايرهوف الطبيب اليهودي الألماني المستشرق مقيما في القاهرة في وقت نشر هذه الرسالة ، وكان مهتما بكتب الطب العربي ، ولعله حصل الى الدكتور مطه حسين نيا رسالة ابن بطلان الطبيب المصري في فضل الفروج فامر بنشرها . وهي رسالة في علم التغذية بين الفوارق بين القيم الغذائية للدجاج والديك ، وتظهر للقارئ فوائد الفروج وهو الدجاجة الصغيرة في تغذية الإنسان ومدى نفوق هذه الفوائد على فوائد التغذية بالدجاج ، ثم تجهل لحم الديك ضحيما فانها الى جانب لحم الدجاجة .

وقارئ هذه الرسالة يتشكر كثيرا أثناء قراءتها ، فهي نحوى من المصطلحات والأساليب العلمية ما كان متعارفا عليه في عصر ابن بطلان ما ان يصلح عليه في هذا العصر . ولهذا السبب كلفت جامعة برلين الطبيب الألماني المستشرق بنشر كتاب جالينوس في الطب حتى يبين لقارئه ولو كان عالما في الطب ما غفص من الغفظة ، وما أبهم من تفسيراته . وقد تناقشت طويلا مع هذا الطبيب عندما التقيت به في مكتبة (جونا) وراجعت معه رسالة جالينوس مرارعة لغوية ، وادركت أنه استمد لعمله العلمي استعدادا كبيرا من ناحية تفسير نظريات جالينوس الطبية ، ومن ناحية تحقيق الصواب والخطأ في هذه النظريات ، كما أنه حدثني عن ترجمة الرسالة الى اللغة الألمانية مشروحة مفصلة حتى يفيد منها الباحثون في علم الطب .

ولفتنا هذه الحقيقة الى اللغة التي يتفاهم بها البشر في مختلف المصرد ، وحاجتنا الدائمة الى تجديد معلومات المصرد القديمة بلغة عمرية .

لقد حدثني طبيب شهر من كبار الجراحين ، فقال انه لم يكن يعلم أن لفظة قولون (Colon) الإنجليزية وهي معنى جزء من الأمعاء الظليلة هي كلمة (قولون) العربية ، حتى التقي بطبيب مسوري حديثه مرة عن (القولنج) فلم يفهم معنى اللفظة حتى ترجمها له الى الإنجليزية .

ويرجع ذلك الى موت كلمة (قولون) او قولنج في معاجم الطب العربية ، بؤوت هذه المعاجم ، فلم يعد أطباؤنا يعلمون أن أصل الكلمة الإنجليزية المستخدمة علميا يرجع الى لفظة عربية .

وقفعة عند مخطوطات جوتا :

وحينا أمضيت يوما مع مخطوطات الطب والصيدلة والجغرافية العربية في مكتبة (جوتا) الألمانية ، وقرات بضع صفحات في هذه الكتب خيل الى اننى أمضيت في عصر قديم انقطعت بيني وبينه الاسباب ، لا بسبب المعلومات الطريفة التي كنت اطالعها ، ولكن بسبب اللغة التي صيغت هذه المعلومات في قالها .

لقد كانت الخرائط الجغرافية التي وقفت عندها ساعة وبعض ساعة ، تعيد الى ذهني قصة طويلة لعبت فيها اللغة دورها الخطير .

هنالك خرائط رسمت بالألوان ، وجعلت الأرض كروية ، وقسمت الى دائرتين مثل أحدث الخرائط التي ترسم في الاطلس العالمية . وتضم هذه الخرائط المعالم القديم الذي عرفه العرب ، وليس عليها أمريكا ولا استراليا ، ثم تبنت ميناى عند كلمة (بحر اللطعات) غربى القارة الأفريقية ، وهو ما نسميه الآن بالبحر الاطلنطي ، وضاحت فمسائل أحمد الرقال من العلماء المستشرقين عن سبب ضحكى ، ففتوت الى ذهني فكرة غريبة ، فقلت لصاحبي :

— اصحكنى اننى أرى الأرض كروية .

فماأتى :

— وهل هذه حقيقة تدعو الى الضحك ؟

فقلت له :

— نعم . . . فقد عاصرت شيخا من شيوخ الأزهر ظل حتى نهاية حياته ينكر كروية الأرض ، وكنت أود أن يأتى معى الى هذه المكتبة ليرى بعينه أن أسلافه العظام رسموا الأرض كرة ، وقد كان هذا الشيخ يقول في الغيبة لظنهما في علم الجغرافية :

والأرض قالوا أنها كرة . . . وقولهم هذا ما اكفره

ومضينا الى كتب علم الأبرياذين نستطلع بعض صفحاتها ، لمثل وعسى ، فكان ما فيها طلاس ودموزا ؛ نقرأ صفحاتها فتعريفشان عرض النقرس يحتاج في علاجه الى دهان كتب الصيدلى العربي تركيبه بالدرهم والدائق .

التحقيق العلمي ليس احياء للتراث

على اختلاف مناهج المحققين في نشر التراث ، لا نجد في هذا العمل موقفاً يلفت دفته ، ومهما بلغ الجهد المبذول فيه احياء لتراث امتنا العربية ، وحضارتنا العربية ، واولى بنا ان نسمى عملية تحقيق التراث ونشره باسمها الحقيقي وهو ابقاء التراث لا احياء التراث ، فالنص المنشور لكتاب البخلاء الجاحظ مثلاً او لرسالة الفجران ، هو نص صحيح محقق لا تشكك في قيمته ، والمحاولة المبذولة في النص هي تقديمه للقارئ كما كتبه الجاحظ او كما أملاه أبو العلاء او في صورة مقارنة لذلك .

ومعنى ذلك اننا أصبحنا نملك عدة الآف من النسخ الصحيحة لكتاب قديم . وقد يتفضل المحقق بشرح بعض الالفاظ أو الموضوعات أو المعاني جيد طاقته .

وكل هذا لا يمتدى مرحلة ابقاء التراث ، والحفاظ عليه وتقديمه عن طريق المطبعة ، بعد ان كان يقدم في الاجيال الماضية عن طريق النساخين .

وقد ذكرت في مطلع الحديث ان كبار المصححين من علماء الأزهر قدموا عن طريق مطبعة بولاق مشرات من كتب التراث لا زلنا حتى اليوم نتمتع على بعضها مثل (لسان العرب) و (الأغانى) .

والسؤال الذي يلج على دالما هو : ما قيمة هذا التراث للقارئ العربي المعاصر ؟

انني اعتقد ان أسئلة الادب لا يستطيعون فهم مقامات الحريري يغير شروحها ، فكيف نطالب القارئ العربي العادي ، أو المثقف العربي أن يعايش مثل هذا الكتاب ويستمتع به ؟

ويجب ان نوضح هنا قضية أساسية في الثقافة ، وهي ان القارئ ليس تلميذاً في مدرسة يورغم على دراسة نص قديم لامتحان ، ولكن القارئ خلية حية في المجتمع تتطلب الغذاء الأدبي طبقاً لمواصفات العصر . وانه لا يستطيع ان تقدم لرجل منى يعيش في الصحارة لحم ناقة مشوية على حطب مجلوب من الصحراء فيسيف هذا الطعام ، كما انك لا تملك ان ترغم انساناً على اكل تريد ساخن ملتهب يصفه في كف يده ويتهمه بظرف لسانه .

كل عصر له طابعه ، وله ميزانه ، وله ايضاً حضارته وثقافته ، واللغة أهم وسيلة من وسائل الثقافة ، بل هي وسيلة الثقافة ، لان الكلام هو أهم ما اكتسبه الانسان خلال عملية العصل الجباعي . ولذلك أصبحت

وسالت صديقي الطبيب عن بعض الطلاب فسجز عن فهمها لا لانها طلابس ، ولكن لان لغتها لغة عصر مضى ، ولان معجمها ليس بين ايدي العلماء .

أبو زيد السروجي ولغة بوركات

وليس الامر خاصاً بلغة العلم وحدها ، بل هو مرتبط ايضاً بلغة الادب ، ولولا ان معاجم اللغة العربية هي معاجم أدبية لا علمية لاستغرق علينا فهم كثير من نصوص الادب ، أضف الى ذلك ما قدمه علماء الادب من شروح للشعر القديم والنثر القديم .

ان كل معاجمنا اللغوية لمعاجم ادب ابتداء من (لسان العرب) وانتهاء الى (مختار الصحاح) ، وليس عندنا معاجم علمية في الطب أو الصيدلة أو غيرها من العلوم ، وقد بذلت محاولات كثيرة لوضع قاموس علمي عربي نستعيد به حضارتنا العلمية القديمة ، وتراننا العلمي العظيم ، ولكنها لا زالت محاولات .

فالذا تركنا العلم ، وتحدثنا عن التراث الأدبي وجدنا طلابس ايضاً نستطيع حلها عن طريق الشرح اللغوية الطويلة المملة ، وأصدق مشبال على ذلك (مقامات الحريري) فان نسختها العربية طسب عظيم ، الشرح فيه أكبر حجماً من النص ، وهي مكتوبة بلغة مسجوعة موزونة لا يقوى عليها قارئ عصرنا .

وحيث ترجم بوركات الالمانى هذه المقامات الى الالمانية وسماها (حكايات أبي زيد السروجي) ، اعتبر النص الذي قدمه من عيون الالمانى ، والسبب في ذلك هو اللغة ، فقد كتب هذه الحكايات بلغة أدبية رائعة جعلت كثيرين من النقاد الالان يسمونها الى التناج (ولفجانج جوت) العظيم .

اما مقامات الحريري المكتوبة بالعربية وهي الاصل ، فليس لها الا شهرة اسمها ، لا قيمتها كتص أدبي يقرأه القارئ المعاصر .

واذا تركنا المقامات نصل الى رسالة الفجران لابن العلاء ، والى كتاب البخلاء للجاحظ ، والى غيرها من نصوص التراث الرائعة ، ونصل الى القضية الأساسية التي قدمت لها بكل هذا الحديث ، وهي قضية احياء التراث العربي .

اللغة الخطر ظاهرة بشرية في تطور المجتمعات ، وقال بعض العلماء ببساطة ان اللغة كائن حي ، وهم يقصدون بذلك انها تتطور وتحييا مع الكائن الحي وهو الانسان .

وقد ادركت المجتمعات المتقدمة هذه الحقيقة حين بحثت تراثها القديم . فمادت صياغته بأسلوب عصري ، وشاهدت العياصرة من الادباء والفنانين في احياء تراث شعريهم عن طريق اعادة صياغته بلغتهم المعاصرة ، أي اللغة الأدبية المتألمة مع عصرهم .

وأحب ان اقول ان اللغة العصرية ليس مقطوعة الصلة بالماضي ، وليست لغة قائمة بذاتها ، بل هي امتداد حي وطبيعي للغة الماضي ، وقد كان اصديق مشال يوضح لنا هذه القضية في شعرناا المحدثين أحمد شوقي والشيخ محمد عبد المطلب ، فكان شوقي يكتب بلغة عصرية موصولة أشد الصلة بلغة كبار الشعراء القدماء : التنبؤي وأبر نواس والبيحترى وأبن الرومي وغيرهم ، وأتت تحس حين تقرا شعره أو تسمعه أنك تعيش مع شاعر عصري يكتب بلغة عصرية ، وكان الشيخ محمد عبد المطلب يكتب بلغة جاهلية ميتة لا صلة لها بعصرنا ، وحين لامه بعض الناس على ذلك نظم قصيدة في وصف قطار المسكة الحديدية بدلا من وصف الناقة ، ولكنه رغم ذلك ظل شاعرا جاهليا يعيش في القرن العشرين .

وفي لحظات عجز اللغة اللفصحي عن مسابرة الحياة ، تستطيع العامية اتخاذ صفة اللغة الأدبية ، وقد حدث هذا في عصرنا حينما قدم بيرم التونسي شعرا رائعا بالعامية ، لا من عجز لغوي فقد كان بيرم قادرا على الكتابة بالفصحى ، ولكن مشكلته في التعبير الصادق لم تستطع الفصحى ان تحلها له ، فاستخدم العامية العربية في صياغة شعر بديع ، وقال شوقي كلمته المشهورة انه يخشى على الفصحى من بيرم التونسي . كما اعترف طه حسين بأدب بيرم التونسي رغم تمسك طه حسين الشديد باللفصحي في أدق أساليبها .

ومشكلة التراث بالنسبة لجمهوره القراء ليست في تحقيقه ونشره ، فذاك عملية أمباء على التراث كما ذكرت ، والذين يحققون التراث مشكورون على جهدهم الأكاديمي الصادق ، ولكن مشكلة اللغة تظل قائمة في محاولة احياء هذا التراث .

الثقافة من المدرسة الى الشارع

في الجيل الماضي كانت مشكلات الثقافة محدودة ومحاولات ، فالعالمية العظمى من المثقفين هم المتعلمون في المدارس . وكان نظام التعليم في مصر على وجه الخصوص يسمح لتلاميذ المدارس بتقدير من دراسة التراث العربي

القديم ، لان معظم التلاميذ كانوا يستأهلون حياهم المدرسية في الكتابات يحفظ القرآن ، ثم ينصرف بعفهم الى الأثر وبعضهم الى المدارس المدنية التي تسار الدراسة الابنية في اصولها القديمة فهناك قدر من الشعر في عصوره المختلفة ، وهناك كتب قديمة مثل (البلبل ودمتة) و (أدب الدنيا والدين) و (البخلاء) ، حتى اذا ما انهى التلميذ دراسته الثانوية يكون قد ألم بجوانب من التراث العربي في اصولها ولم تطورت لسائل التعليم ، ولم يبق الكتابات وحفظ سور من القرآن ، ولم تصد المدارس المدنية تقدم لتلاميذها شيئا من الادب القديم ، بل ان الامر تعدى ذلك كله فلم تصبح الثقافة حقا للمتعلمين وحدهم بل أصبحت حقا للعمال والفلاحين ، وكل من يستطيع القراءة والكتابة من أبناء الشعب .

وهنا تبدأ مشكلة التراث القديم .

عندنا مثقفون من نوعيات مختلفة ، وليست في ايديهم أدوات تمكنهم من قراءة كتب التراث في اصولها . بل ان بعض المتخصصين يعجزون أيضا عن قراءة همداء الكتب ، لا لجهلها ، ولكن لان بعض هذه الكتب أو بعض نصوصها يحتاج الى شرح ، وقد ادرك ذلك القدماء فكتبوا شروح للمعلقات مثلا لا حصر لها ، وكتبوا شروح لتقسيمات الخريزي لا اول لها ولا آخر .

وتبقى بعد ذلك روح العصر ، فهل من العدل ان ترغم محاسبا او محاسبا على قراءة مقدمات الحريري وشروحها ليظهر بعض قصصا ؟ !

انك بذلك تبعده عن التراث ، وتفرقه منه ، ولو انك قدمت رسالة الففزان أو بخلاء الجاحظ لثقافت عصري ازهد فيهما ، ويحث عن مجلة مسلية أو رواية خفيفة ، ولا سبب لذلك الا اللغة .

ولو اننا اردنا حقا احياء التراث لاعدنا صياغته بلغة عصرية ، وقد فبرمت مثلا بذلك مقدمات الحريري التي لا يقرأها قارئ عربي ، بينما يقرأ القارئ الألماني (حكايات ابن زيد الروسجي) ، مستمتعا بها لانها كتبت بلغة عصرية بلغوها .

ولست ادعو الى كتابة هذا التراث بأسلوب مدرسي يتلقاه تلاميذ المدارس من المعلمين كما حدث في بعض الكتب المدرسية ، لان هذا العمل لا شان له بالادب ولا بالفكر ، ولكنني ادعو الى كتابة (بخلاء الجاحظ) بقلم يصحى حتى مثلا . وكتابة (الففزان) بقلم الدكتور حسين فوزي .

عندما نصل الى هذا تكون قد بدأنا حقا في احياء التراث العربي .

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب
رئيس التحرير: د. فواد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكتاب

مجلة المثقفين العرب
رئيس التحرير: احمد عباس صالح
تصدر اول كل شهر

المجلة

للمثافة الأدبية الرقبة
رئيس التحرير: د. عبد القادر القط
تصدر يوم ٥ من كل شهر

الكتاب العربي

اول مجلة بيروانية في العالم العربي
رئيس التحرير: احمد عيسى
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير: د. عبد الحميد بونس
تصدر كل ثلاثة شهور

تراث الإنسانية

تناول بالعرض والتحليل الكتب
التي أشرت في الحضارة الإنسانية
في الماضي والحاضر
المشرف على التحرير: د. احمد فوزيد
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون

للسينما والسع والموسيقى والفنون التشكيلية
رئيس التحرير: د. سهيل القلماوي
تصدر كل ثلاثة شهور

شمن المجلة ١٠ تروش

أوعية ادخار

البنك الاهلى المصرى

تودى
خزانتها
للكثيرين



مستح
فتايش
مجزية
على
الحسابات
المقيمة
وغير
المقيمة
الخارجية



قبة ٧٣ عاما في ثقافة الزمان المصرية

العدد القادم ٠٠
« أزمة العقل في القرن العشرين »
عدد خاص من الفكر المعاصر ٠٠

مجلة تراث الانسانية

العدد الثالث المجلد التاسع

عدد خاص عن : الحرب والسياسة (اليونان والرومان)

من دراسات العدد :

تتوكيد بديس الاثينى
بقلم د . على حافظ

حرب البيلوبونيز

لاكسينوفون
بقلم : كمال ممدوح حمدى

حملة كوروس الى بلاد الفرس

ليوليوس قيصر
بقلم د . لطفى عبد الوهاب يحيى

عن الحرب الاهلية

لاريانوس
بقلم : على ادهم

حياة الاسكندر الاكبر



الفكر المعاصر

العدد ٧٩ - سبتمبر ١٩٧١



عدد خاص - أزمة العقل

صفحة	الموضوع
٢	• أزمة واحدة أم أزمتان
١٤	• الألاعقلانية... والصراع بين المعقول واللامعقول
٢٤	• أزمة العقل أم انتصار العقل
٤١	• هل يمكن قيام نزعات لا عقلانية
٤٨	• الفن المعاصر وتحطيم المعقول
٥٥	• الأدب واللامعقول
٦٥	• بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة
٨٠	• أينشتين وأزمة العقل
٨٥	• أزمة اليقين في الرياضيات والمنطق
٩٦	• أزمة الفلسفة الإسلامية بين العقلانية والأسيرة والتبريرية المطلقة
١٠٣	• أزمة الفكر السياسي
١٠٨	• تحديات الترشيد في مجتمع عصري
١١٦	• هيربرت ماركيوز وأزمة الفكر النقلي
١٢٢	• الخدس من الوجهة السيكلوجية
١٢٨	• تركيب العقل عند فرويد
١٣٤	• علم الاجتماع بين العقل المنهجي والتبرير الابدولوجي
١٤٢	• الصهيونية وهزيمة العقل اليهودي
١٥٥	• ندوة القراء
٠ د فؤاد زكريا	• فؤاد زكريا
• د حسن حنفي	• د فؤاد زكريا
• د مجاهد عبد المنعم مجاهد	• د مجاهد عبد المنعم مجاهد
• د سعد عبد العزيز	• د سعد عبد العزيز
• د لطفي عبد البديع	• د لطفي عبد البديع
• د عبد الغفار مكاوي	• د عبد الغفار مكاوي
• بقلم : موديس ميرلوبونتي	• بقلم : موديس ميرلوبونتي
• ترجمة سمار جبران	• ترجمة سمار جبران
• د محمود زيدان	• د محمود زيدان
• د عفت الشرفاوي	• د عفت الشرفاوي
• أسعد حليم	• أسعد حليم
• د عزت حجازي	• د عزت حجازي
• عبد السلام رضوان	• عبد السلام رضوان
• د فؤاد أبو حطب	• د فؤاد أبو حطب
• بقلم : روبين أوسبورن	• بقلم : روبين أوسبورن
• ترجمة د عاطف أحمد	• ترجمة د عاطف أحمد
• عبد الباسط محمد	• عبد الباسط محمد
• د عبد الوهاب المسيري	• د عبد الوهاب المسيري

مستشار التحرير

المشرف الفني

سكرتير التحرير

رئيس التحرير

• د أسامة الخوري

• أنثيس منصور

• د زكريا إبراهيم

• د عبد الغفار مكاوي

• د فوزي منصور

• السيد عزمي

• سعد عبد العزيز

• د فؤاد زكريا



أزمة واحدة ، أم أزماتان ؟

د. فؤاد زكريا

إيكون المرء قد اهتدى الى السمة الغالبة على الفكر في القرن العشرين لو حكم على هذا الفكر بأنه يعاني أزمة ، وهل تعد أبرز صفات العقل في هذا القرن هي تلك المعجزة التي جعلته يشك في أكثر مبادئه رسوخا وأشد بديهياته وضوحا ، ذلك هو ما يوحي به عنوان هذا العدد من مجلة « الفكر المعاصر » . ومع ذلك فقد واجهت فكرة اصدار عدد بهذا العنوان اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن ، أو ليس من الواجب الكلام عن أزمة للعقل في القرن العشرين .

أما أن الكلام عن هذه الأزمة غير ممكن ، فذلك لأن العقل لم ينتصر في أي عهد فيما يرى أصحاب هذه الاعتراضات - مثلما انتصر في هذا القرن . فالعلم قد أحرز في فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق . والفكر الفلسفي قد ازدهر وتنوع وازداد خصبا على الدوام . وربما كان الأهم من ذلك أن حياة الانسان ذاتها قد أصبحت تنظم على أساس يستحيل تصوره بدون العقل ، سواء كنا نعنى حياة الانسان الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية ، أو حتى حياته اليومية . فهل يحق لأحد ، بعد ذلك ، أن يتحدث عن أزمة للعقل ؟

وأما أن الكلام عن هذه الأزمة غير واجب ، فذلك لأن هذا الكلام موجه الى مجتمع يحتاج الى من يحثه ، في كل لحظة ، على الثقة بالعقل والاعتماد عليه في فكره وفي فعله . وحتى لو كانت أزمة العقل ، من الوجهة الموضوعية ، حقيقة واقعة في المجتمعات الغربية ، فمن الواجب أن يكون ما نعرضه على مجتمعنا الشرقي حافزا له على السير في طريق العقل الذي هو أحوج ما يكون اليه ، لا أن يكون مشجعا للعناصر الضيقة الأفق فيه على اللجوء الى الابتعاد عنه والاستعاضة عنه ببدائل أخرى طالما اقترحت علينا ، وطالما جربناها ولم نغز منها الا بالتخلف .



وهكذا يوجه الى الفكرة التي يدافع عنها هذا العدد اعتراض مزدوج : الشق الاول يشكك في حقيقة وجود أزمة للعقل في الفكر العالمي ، والثاني يتساءل عن جدوى اثاره مشكلة أزمة العقل في مجتمعنا الحالي .

ولسنا نزعم أن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس . ولكن من الصحيح ، بالرغم من ذلك ، أن موقف الفكر العالمي من العقل قد طرا عليه ، منذ مطلع القرن العشرين ، تغير أساسي يستحق أن يوصف بأنه أزمة ، وذلك اذا ما قورن بموقف الثقة من العقل الذي كان سائدا في القرون السابقة . ومن جهة أخرى فان الإشارة الصريحة الى أزمة العقل في مجتمع كمجتمعنا ليست على الاطلاق دعوة الى الهروب من العقل أو تشجيع الاتجاهات المعادية له ، وانما هي جهد يبذل من أجل التنبيه الى اللور الحيوى الذى يمكن أن تلعبه في حياتنا ملكة كدنا أن ننساها ، والى الثمن الباهظ الذى كلفنا اياه هذا النسيان .

على انسى اود ، منذ البداية ، أن ابين بوضوح قاطع أن أزمة العقل في مجتمعنا تعنى شيئا مختلفا كل الاختلاف عنها في المجتمعات الغربية . ولا جدال في أن المقارنة بين مظاهر هذه الأزمة في نوعي المجتمع هذين يمكن أن تلقى ضوءا ساطعا على المشكلة بأكملها ، بل يمكن أن يكون فيها رد كاف على الاعتراض السابق بشقيه معا : إذ أن هذه المقارنة ستكشف ، من جهة ، عن الملامح الايجابية ، الى جانب الملامح السلبية ، فيما يسمى بأزمة العقل في الفكر العالمي ، وستثبت ، من جهة أخرى ، أن الأزمة التي نعانيها من نوع مختلف كل الاختلاف ، وأن ما يصدق على المجتمعات الغربية في هذا الصدد لا يصدق على مجتمعنا على الاطلاق ، وعلى هذا النحو نتجاش خطر تشكيك شعوبنا في الاتجاه والاحتكام الى العقل الذى هي احوج ما تكون اليه في المرحلة الراهنة من تاريخها .

ان من الضروري ، أن يتصدى لموضوع له مثل هذا الخطر ، أن يبدأ بحثه وهو على وعى تام بما يستخدمه من اللفاظ وعبارات ، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الوعي هو أن يحاول تحديد المصطلحات الرئيسية التي يستخدمها بقدر من الدقة يسمح له بالمضى فى تناول الموضوع وهو آمن من التخبط أو التناقض غير الواعى ، الذى يمكن أن يثيره الاستخدام الفضفاض للالفاظ .



برجسون



نيتشة

ولعل أول لفظ ينبغي أن نعمل على إيضاحه هو لفظ « الأزمة » . فالأزمة ، قبل كل شيء ، انقطاع وانفصال عن حالة سوية أو مألوفة أو مستمرة . ومن شأن هذا الانقطاع أن يجلب اضطرابا أو ألما ، لأن المألوف بطبيعته مريح ، ولأن السسوى بطبيعته صحي . وبهذا المعنى نتحدث عن المرض بوصفه أزمة . غير أننا إذا انتقلنا من المجال الجسمي إلى المجال المعنوي ، وجدنا أن الأزمة هي التي تصبح أقرب إلى معنى الصحة . فأخرج عن المألوف ، في هذا المجال ، ينظر بجلب الاضطراب والقلق ، ولكنه لا يعد بأي معنى من المعاني تعبيرا عن المرض ، بل إن أزمات العقل هي في معظم الأحيان دليل حيويته وفاعليته ونشاطه . ومن السهل لتعليل هذا الاختلاف في معنى الأزمة بين المجالين : ذلك لأن الجسم بطبيعته يخضع لقوانين ثابتة ، ومظهر الصحة فيه هو احتفائه بقدرته على أداء وظائفه المحددة التي لا تتغير إلا في أضيق الحدود . أما العقل فإن صحته في تغيره وانتقاله على الدوام إلى مواقع جديدة . وأي تصور للعقل من خلال فكرة الثبات ، أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير ، هو إلى المرض أقرب . على أن من الواجب أن ننسبه إلى أن الأزمة ، في المجال العقلي ، تمثل خطوة أولى ، تتسم بطابع سلبي ، نحو تحقيق صحة العقل ، فهي تعني الوعي بقصور القديم وضرورة تجاوزه ، وهي بذلك تشكل الشرط الذي لا غناء عنه من أجل تحقيق هذا التجاوز . ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تنتهي إلى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته ، أو تؤدي إلى خطوة أخرى تبدو في مظهرها إيجابية ، وإن كانت تمثل بالفعل ارتداد لا تقدما . وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر أو المجتمع .

أما اللفظ الثاني الذي ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه ، فهو لفظ « العقل » . وهنا ينبغي علينا أن ننسبه إلى أن تعريفات هذا اللفظ ، بالذات ، يمكن أن تستغرق مجلدات بأكملها . بل إن من الفلاسفة من نظروا إلى تطور البشرية كلها ، في جميع مظاهر حضارتها من فكر وفن وعلم ودين وتشريع ، على أنه تطور للعقل . وعلى ذلك فإن مجرد الكلام عن تحديد معنى العقل ، في مقال كهذا ، يبدو أمرا بعيدا كل البعد عن الروح العلمية ذاتها . ومع ذلك فسوف نحاول أن نقوم بتحديد ، لا لفهوم العقل ذاته بل للمجال الذي يتناوله هذا المقال ، من مجالات العقل الكثيرة .

ولعل أفضل سبيل لفهم المقصود بالعقل ، في الحدود التي تخدم أغراض بحثنا الحالي ، هو أن نفهم العقل من خلال ما يقابله أو ما هو مضاد له . ذلك لأن كل أزمة

يهي بها العقل كانت تؤدي الى تغليب مفهوم آخر مضاد ، وتمجيده واعلاء شأنه على حساب العقل . وعلى ذلك فان قدرا كبيرا من الغموض الذي يحيط بطريقة فهمنا للعقل يمكن ان يتبدل لو عرفنا ما هي القوى او المسلمات المضادة التي ييحب بها الانسان كلما مر العقل بمرحلة من مراحل الازمة .

(أ) ولعلنا جميعا نعرف - بصورة او باخرى - ذلك التقابل المشهور بين العقل والعاطفة او الانفعال ، ونعبر عن فهمنا لهذا التقابل حين نصف شخصا بأنه يحكم على الامور بعقله و آخر بأنه يصدر احكاما عاطفية . هذا التقابل يعبر في حقيقة الامر عن تكامل : اذ ان العقل والعاطفة ليسا طرفين يستبعد كل منهما الآخر ، بل هما قوتان تجتمعان معا في كل انسان ، وان كان طفيان احدهما على الأخرى في افراد معينين هو الذي يبعث فينا الاعتقاد بأن كل قوة منهما مضادة للأخرى . والحالة المسبوبة ، بطبيعة الحال ، هي تلك التي تلتزم فيها كل منهما مجالها الخاص . او تتضافر مع الأخرى في اصدار حكم متكامل في الحالات التي يتعين فيها الرجوع الى العقل وعدم تجاهل صوت العاطفة في الآن نفسه .

على أن العصور الرومانتيكية قد اثارت ما يمكن أن يسمى بأزمة للعقل ، حين تمادت في العاطفية والانفعالية الى حد اعتبار العقل ملكة انقطعت صلاتها بالمنابع الفياضة للنفس الانسانية ، وعملت على محاربة كل فكر منهجي ومنطقي يقدر من العنق وصل الى حد الخصومة المرضية . وظهرت لدى اصحاب الأمزجة الرومانتيكية مجموعة كاملة من المبادئ التي ترند في النهاية الى العاطفة او الانفعال ، وتشتترك كلها في التنديد بالعقل أو تأكيد قصوره : منها مبدأ الارادة عند شوبنهاور ، أو ارادة القوة عند نيتشه ، أو الحياة عند دلتاي ، أو الخدس عند برجمون . في كل هذه الحالات يؤكد الفكر أن لأي انسان قوة أخرى تعلق على منطق العقل ، وتنفذ الى لب الأشياء ما جوهرها الباطن ، على عكس العقل الذي لا يصل الا الى العلاقات الخارجية بين الظواهر فحسب .

(ب) أما المقابل الرئيسي الثاني للعقل فهو السلطة . واذا كان التقابل بين العقل والعاطفة (باشكالها المختلفة واشتقاقاتها المتعددة) ينصب على «المضمون» فان التقابل بين العقل والسلطة ينصب على «الطريقة أو المنهج» . ذلك لأن التفكير على أساس السلطة لا يتعين أن يؤدي ، بالضرورة ، الى نتائج مخالفة لتلك التي ينتهي اليها التفكير العقل ، بل قد يكون المضمون الفكري واحدا في الحالتين ، ولكن طريقة التفكير أو منهجه هي التي تختلف : ففي حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعا لمصدر يعاود عليه ، ويقبل احكامه بلا مناقشة ، على حين أن التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الانسانية وحدها ، ويؤمن بأن كل ما يصدر نتيجة جهود الانسان الخاصة يسرى عليه كل ما يسرى على الانسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح . وبينما يؤدي اتباع منهج الخضوع للسلطة الى التجزؤ والجُمود ، فان الارتكان الى العقل يعنى المرونة والتفسيح واتساع الافق .

وللسلطة ، كما نعلم جميعا ، اشكال متعددة . فهناك سلطة الأسرة ، أو القبيلة ، أو المجتمع . وحين يرتكز التفكير على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت حرية العقل الفردي في فهم الأمور على أساس تقديره لها وحكمه الخاص عليها . على أن أشهر مظاهر السلطة هو ، بلا جدال ، سلطة الوحي الديني . ولقد آثرت أن أتحدث عن الوحي الديني ، بوصفه السلطة الحقيقية المقابلة للعقل ، بدلا من الحديث عن الإيمان على الرغم من أن التقابل بين العقل والإيمان كان له تاريخه الطويل منذ العصور الوسطى حتى أيامنا هذه . ذلك لأن الإيمان ، في ذاته ، لا يمثل بالضرورة قوة مضادة للعقل ، أو حتى مخالفة له ، وانما هو قبل كل شيء طاقة انفعالية يمكن توجيهها في أي اتجاه نشاء . فمن الممكن أن يوجه العالم المتحمس لكشفه الجديد طاقة الإيمان لديه في الدفاع عن هذا الكشف والدعوة اليه ، على الرغم من أن الكشف كان مرتكزا على أسس عقلية



وليم جيمس

بحثة • وبذلك يمكن القول ان الايمان ، في معناه العام ، قوة متباينة آزاء العقل ، أما القوة التي تمثل التضاد الحقيقي فهي الوحي الديني ، بوصفه مصدرا للسلطة يرى الكثيرون أنه ينافس العقل ويتفوق عليه ، لأن السلطة في هذه الحالة الهية تعلق على ضعف العقل الأنساني وقصوره •

(ج) أما المقابل الرئيسي الأخير للعقل فهو الأسطورة ، التي كانت في العصور البدائية هي البديل الوحيد للعقل ، نظرا الى ضعف الامكانيات الفكرية للانسان ، ولكنها وجدت في العصور الحديثة ذاتها أنصارا يضعونها في مقابل العقل بوصفها تعبيرا رمزيا عن القوى الحيوية الكامنة التي يباعد العقل بين الانسان الحديث وبينها بما يفرضه عليه من كبت وقهر • ويمكن القول ان بعض جوانب نظرية التحليل النفسي ، وخاصة ما يتعلق منها بالدلالة الرمزية للأحلام ، وبالتضاد بين الشعور واللاشعور ، تهيئ مرة أخرى بقوة الأسطورة اللاواعية في مقابل العقل الواعي • هنا فضلا عن أن عددا لا يستهان به من المذاهب الفنية الحديثة ، في التصوير والمسرح والنحت والأدب ، قد تأثرت بهذا الجانب من نظرية التحليل النفسي ، وهاجمت العقل الشعوري المنظم سعيا الى استكشاف الأغوار الخفية للنفس البشرية في عالم الأسطورة الرمزية اللاشعورية •

يكفينا إذن - بالنسبة الى أغراض هذا المقال - أن نشير الى أن العقل قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العطفة ، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها ، تسعى الى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري • وكيفي أن نشير الى أن العقل يعاني أزمة في كل حالة يسعى فيها الانسان الى الدفاع عن إحدى هذه القوى المضادة وتغليبها عليه •

على أن هذا التجديد لعنى العقل لن يكتمل الا اذا أشرنا الى بعد آخر للعقل لم يظهر بوصوح من خلال العرض السابق • ذلك لأن العقل كان يبلو لنا ، في كل ما سبق ، قوة للمعرفة ، أو العلم فحسب • ولكن للعقل جانبا عمليا ، أو جانبا أخلاقيا واجتماعيا ، لا يصح تجاهله • فمئذ أيام اليونانيين كان العقل مرتبطا بالتناسب الصحيح ، وبالعدل • وفي أوروبا الحديثة كانت العقلانية فلسفة تنادى باقرار العدل في نفس الوقت الذي تنادى فيه بتحقيق سيادة الانسان على الطبيعة وإعلان حكم العقل في العالم •

ولو رجعنا الى الأصول اللغوية لما وجدنا عناء في الاعتناء الى الجوانب العملية

في معاني كلمة العقل ، بالإضافة الى جوانبها النظرية . فالحقيقة (وهي الهدف النظرى الرئيسى لكل تفكير عقلى) ترتبط لغويا بالحق ، أى بالمبدأ الأخلاقى الذى يدافع عنه الإنسان . وفي اللغات الأجنبية يظهر هذا الارتباط نفسه : فى الفرنسية مثلا تستخدم كلمة raison (العقل) للتعبير عن الحق أو المبرر ، كما فى قولنا : il a raison (أى له حقا أو لوقفه ما يبرره) ، ولفظ الفهم مرتبط بالتفاهم (عقليا واجتماعيا) فى العربية وفى الإنجليزية understanding والفرنسية entente (عقليا) وإذا كان العقل قد ارتبط بالنور والعلم ، فإن انعدام العقل قد ارتبط بالظلم ، ويكفى أننا نجد دائما عن « ظلام الجهل » ، وأن الارتباط قوى بين الظلام والظلم ، أى بين المجالين النظرى والعملى ، أو العلمى والأخلاقى . وإذا لم يكن هذا الاستقراء اللغوى يقدم تبريرا كافيا لوجهة النظر هذه ، فإن التاريخ ذاته خير شاهد على وثوق الارتباط بين الدفاع عن العقل والدفاع عن الخير والعمل : إذ كان كبار العقلاء فى أوروبا فى القرن الثامن عشر هم أصحاب أقوى الأصوات دفاعا عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، على حين أن فلاسفات اللامعقول (شينجلر وروزنجر) كانت تقدم مبررا لجهود الاضطهاد والديكتاتورية ، أو تستخدم رغما عنها (كما فى حالة نيتشه) من أجل تبرير أمثال هذه المجهود .

هذا التحديد الذى قمنا به للمفاهيم الرئيسية التى تدور حولها المشكلة موضوع بحثنا ، ليس على الإطلاق مقسمة تمهيدية ، بل هو ينتمى الى صميم البحث ذاته . فبفضل هذا التحديد نستطيع أن نوفر على أنفسنا عنه الدخول فى كثير من المناقشات التفصيلية المتعلقة بطبيعة أزمة العقل فى المجتمعات الغربية ، ونذكر بوضوح دلالة الأزمة المناظرة التى تمر بها مجتمعاتنا ، ونجيب بسهولة عن السؤال الحاسم : هل تعد أزمة العقل لدينا صدى لازمة الفكر العالمى ، أم أنها شئ قائم بذاته ، وبالتالي لا يصح أن تطبق عليه المقولات المستخدمة فى وصف الأزمة الفكرية العالمية ؟

لقد شهد الفكر الغربى ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا هذا ، ظواهر لا يمكن أن توصف الا بأنها أزمة . وفى وقت واحد على وجه التقريب ، أصبحت منابع الفكر الفلسفى هى آراء برجسون ونيتشه وكرونتشه وشينجلر ووليم جيمس ، وكلها آراء تمجد قوى أخرى غير العقل الاستدلالي المنهجي المنظم ، وتهيب بمبادئ الخدس أو الإرادة أو القدر الصارم أو النجاح العملى ، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون ، لأول مرة منذ عهد بعيد ، أقلية ضعيفة خافتة الصوت ، تدافع عن مواقفها بخجل واستحياء . إذاء هجوم جارف لا سبيل الى مقاومته .

وفى هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعى ما يشبه « البنية العلوى » (بالمعنى الماركسى لهذا التعبير) ، ويكتشف تحت طبقات كثيفة من «البنية الدنيا» التى تتحكم فيه ، والتى تتألف من ذكريات وتجارب لاشعورية مكتوبة ، وتكون عالما مغلما معتما لا يدرك الا من خلال رموزه ، ولا ينفذ اليه العقل الواعى ، وإن كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور فى مجال الوعى .

وفى المجال الأدبى والفنى ، اتخذت الرواية والدراما والموسيقى والفنون التشكيلية طابعا خلا من الترابط المنطقى والقالب المحدد المنظم ، وحلت محله الانطباع السريعة الباشرة المختلطة ، والقوالب غير المألوفة ، وأصبح الفن بدوره يخاطب القوى اللاواعية فى الإنسان ، ويبدو كما لو كان يريد الغوص فى أعماق معتمة تقربه من منابع السحيق الحوية البشرية .

وحتى فى المجال العلمى النظرى ذاته - وهو المجال الذى فيه يجد العقل نفسه

« في بيته » ، كما يقولون - مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبادئه ، ظل يتخذها أساسا يرتكز عليه طوال قرون عدة ، وطرا تغير أساسى على نظرته الى العالم الأكبر والأصغر . فالنظرة الآلية الى العالم أصبحت تحتاج الى مراجعة جذرية ، ومبدأ السببية ذاته أصبح موضوعا لهجوم جارف ، وأشد البهديات وضوحا حلت محلها مواضعات ، والطلاق - في شتى المجالات - قد أنزل عن عرشه لكي يعزل محلته النسبى ، والمبادئ ، التى كان يظن انها سارية على كل ما فى الكون أصبحت ، على احسن الفروض ، تكتفى بمجالات معينة لا تدعى لنفسها الصحة خارجها ، كما هى الحال فى هندسة اقليدس ، بل فى منطق أرسطو ذاته .

هذه الظواهر يستحيل أن تجتمع كلها فى توقيت زمنى واحد ، وتشير جميعها الى اتجاه واحد ، مالم تكن تعبيراً عن أزمة واحدة . فمن المستحيل أن نفهم كيف تتوافق التطورات فى ميادين متباعدة لاتجمعها أية رابطة ملحوظة ، الا اذا نظرنا اليها على انها مظاهر مختلفة لجوهر واحد ، هو وجود أزمة حادة يمر بها العقل .

ولكن ينبغى أن نذكر أن هذا الاستنتاج ذاته لم يتم التوصل اليه الا عن طريق العقل . أى أن العقل الاستدلالي هو الذى يستنتج وجود أزمة عامة للعقل من ملاحظته لظواهر معينة تتلاقى كلها فى نقطة واحدة ، وتجمعها دلالة واحدة . وتلك فى واقع الأمر هى أبرز سمات ما يسمى بأزمة العقل فى العالم الغربى . فالأزمة فى هذه الحالة ليست على الاطلاق اتجاهها الى التنازل عن العقل ، وانما هى سعى الى الخروج به عن آفاقه المسالوفة ، واستكشاف أبعاد جديدة له ، وادماج قوى أخرى - حتى تلك التى تبدو مضادة له - فى داخله . ومن المستحيل أن تفهم هذه الأزمة الا فى ظل حضارة كان لها مع العقل تاريخ بلغ من الطول حدا جعلها تضيق بالحدود التقليدية التى ظل العقل يحصر نفسه فيها ، وتعمل على تفجير اجواز التى ظلت تحول دون انطلاق العقل الى ارحب الافاق . ان العقل هنا هو الذى يتمرّد على نفسه ، وهذا التمرد على الذات هو اعل درجات تحقيق العقل لذاته .

ولو شئنا أن نلخص فى عبارة واحدة طبيعة الأزمة العقلية التى تمر بها المجتمعات الغربية ، ونجدد وجه الاختلاف الأساسى بينها وبين أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية ، قلنا ان الأزمة عندهم هى أزمة ما بعد العقل ، على حين أننا لازلنا نمر بأزمة ما قبل العقل . انهم قد تجاوزوا نطاق التفكير العقل التقليدى بعد أن تشبعوا بالعلم والمنطق والفلسفة واصبحوا يتطلعون الى عقل يتجاوز نطاق العقل الذى أنفوه ، أما عندنا فلازال العقل يعمل جاهدا من أجل استكشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه الضرورية .

ولنضرب لذلك مثلا واحدا : ففى نقد الفكر الغربى لفكرة السببية ، يرتكز هنا الفكر على التبعّد الذى لا يسمح لنا باحضار كل نتيجته لسبب واحد بعينه ، على النحو الذى كان سائدا فى ظل الفهم الميكانيكى التقليدى لفكرة السببية . ان العقل هنا ، بعد أن ظل يطبق فكرة السببية طويلا ، وبنجاح ، يكتشف من المجالات ما يدعوه الى تجاوزها ، فهو يبحث عما بعد السببية ، وما بعد الضرورة ، دون أن يتخلى عن مبدأ السببية او مبدأ الضرورة . وفى مقابل ذلك حارب العقل فى حضارتنا مبدأ السببية (فى أحوال معينة) دفاعا عن الفهم الغائى ، واللاهوتى ، للظواهر ، ومع ذلك ترتفع أصوات باحثين فخوره بأن نقد الغزالي لفكرة السببية ، مثلا ، قد استبق نقد هيوم ، وربما استبق الاتجاهات المعاصرة ذاتها ، دون أن ينتبهوا الى أن الغزالي كان ينقصد السببية لكي يدعم الغائية ، على حين أن هيوم والمعاصرين ينقدون السببية لكي يوسعوا من نطاق العقل العلمى ويضموا الى مملكته مجالات أرحب . . ان الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل فى تجاوز ذاته ، وبين



أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته وعجزه عن تحقيق مطالبه وإرتمائه في أحضان القوى التي تحكم عليه بالقصور الأبدى .

وفي وسعنا أن نعبر عن هذا انفارق تعبيراً آخر ، فنقول إن البساعت إلى ظهور أزمة العقل الغربي هو الرغبة في إعطاء العقل مزيداً من « الحرية » وفي مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج : هو رفض القديم من جهة ، وخلق الجديد من جهة أخرى . والحق أننا لو حاولنا أن نتتبع السمة المشتركة بين تلك الظواهر المتعددة التي تنتمي إلى مجالات شديدة التباين ، والتي تبين لنا من قبل أنها هي التي تؤلف ما يسمى بأزمة العقل في الفكر الغربي ، لما وجدنا سمة تعبر عن روح هذه الظواهر جميعاً خيراً من سمة الحرية . فالعقل يسعى إلى أن تكون له حرية حتى إزاء مبادئه الأساسية ، وبديهياته المطلقة ، وإزاء كل نوع من الإلزام والضرورة العقلية ؛ وهو يحارب كل محاولة لرد الإنسان إلى مجرد جزء من الطبيعة ، ويهدف إلى تأكيد طابع الحرية فيه بوصفه مقابلاً للضرورة السارية على الطبيعة ؛ وهو يود التسحر من كل ما هو مطلق ، أو تقليدي ، أو مالوف ، حتى لو كان هذا المألوف هو الشكل الطبيعي للأشياء . وليس أدل على أن مطلب الحرية هو الذي خلق أزمة العقل ، وهو الذي يحل هذه الأزمة ، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت في معظم الأحيان وضع أنساق أرحب من الأنساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية ، بعد أن كاد يفتنق داخل الأنساق القديمة الضيقة . وفي مقابل ذلك يمر العقل في الشرق بأزمة ليس لها من سبب سوى الرغبة في تبيد حرية العقل وتضييق الخناق عليه ، فالعقل يعاني من اتجاهات تريد تعطيله أو الغاءه ، زاعمة أنها تفعل ذلك لحساب سلطة دينية تعرف كل شيء ، أو لحساب سلطة سياسية قادرة على أن تدبر للناس أمورهم وعلى أن تفكر بدلاً منهم . وحين يستمر تعطيل العقل زمناً طويلاً ، يعتاد الناس الغاء عقولهم ، ولا يجدون أية غرابة في أن تطلب إليهم اليوم أن يتخذوا موقفاً مناقضاً لما كان يطلب إليهم بالأمس ، بل إن الاعتداء على قانون التناقض ذاته لا يعود أمراً مستغرباً . وحين يفتقر هذا الصدا العقل بعامل الخوف من التفكير الحر ، فإن العقول تفقد القدرة على ممارسة فاعليتها حتى عندما تزول الأسباب التي تؤدي إلى الخوف . ومجمل القول إن الفارق بين الأزمتهن على العالمين بين عقل يسعى دوماً إلى توسيع نطاق حريته ، وبالتالي أحكام سيطرته على العالم ، وعقل تكبله الأغلال ويشغله الكفاح من أجل تحقيق الحد الأدنى من مطالبه الضرورية .

إن مستوى المناقشات التي تدور في مجتمعاتنا الشرقية حول مشكلة العقل كفيلاً بأن يكشف لنا عن نوع الأزمة التي نعانيها ، أزمة « ما قبل العقل » ، أو أزمة العقل الذي يكافح لكي يخرج إلى النور . فهازلت مشكلة التوفيق بين العقل والإيمان تشغلنا وتستغرق من جهودنا الفكرية قدراً غير قليل . ومازلنا نجد علماء يحاولون أن يثبتوا أن أحدث الكشوف العلمية لها أساس في النصوص الدينية ، ورجال دين يسعون إلى اثبات أنهم مستنبطون لأنهم يسمعون للعقل بالتحرك في الحدود التي يسمح بها الإيمان فقط .

ولقد كن من العوامل التي أثارته هذه المشكلة ، في العهود الأولى للمجتمع الإسلامي ، أن المسيطرين على معاليد الأمور (روحياً أو سياسياً) نبذوا الفلسفة على أساس أنها غريبة أو دخيلة ، مادامت يونانية الأصل . وكان من المحتم أن يؤدي نبذ الفلسفة هذا إلى نبذ للعقل ذاته ، إذ أن خصوم الفلسفة قد خلطوا بين « المصدر » و « المبدأ » - أعني بين المصدر الذي أتت منه الفلسفة ، وهو بالفعل يوناني دخلي ، وبين مبدأ التفلسف ذاته ، أي إخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق . ومن المؤسف أن اسم الفلسفة ظل رداً طويلاً من الزمان محوطاً بالشبهات ، على أساس أنها بدعة دخيلة ، ولم يكن ذلك في واقع الأمر إلا استغلالاً لمصدرها الأجنبي من أجل تجريح أسلوب التفكير العقل في ذاته . وحين يوضع الإيمان في كفة ، والتفكير العقل الإنساني (وخاصة إذا كان معتمداً على مصادر دخيلة) في كفة أخرى ، فإن النتيجة لابد أن تكون معروفة منذ اللحظة الأولى .

إن مهمتنا ليست على الإطلاق إصدار حكم حول هذه المشكلة ، بل إن كل ما نود أن ننبه إليه هو النتائج احتمية التي يؤدي إليها الاهتمام المفرط ، الطويل الأمد ، بمشكلة مثل مشكلة التقابل بين العقل والإيمان ، ذلك لأن تفصيل الوحي أو الإيمان معناه تفصيل الخصوصية على العمومية . فالإيمان خصوصي بطبيعته ، واعتقاده بطبيعته تسري على فئة محددة من الناس ، هي فئة المؤمنين ، وتصطدم بعقائد أخرى تؤمن بها فئات أخرى إيماناً مماثلاً في قوته وحماسته . ولا جدال في أن لدى كل عقيدة ميلاً إلى أن تضي على نفسها طابع العمومية والشمول والوحانية ، غير أنها لابد أن تجد في مواجهتها عقائد أخرى تدعى لنفسها هذا الطابع ذاته ، ومن هنا لا يكون ثمة مقر من أن يظل الإيمان خصوصياً ، مهما كانت قوة سعيه إلى العمومية . أما العقل فهو القوة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكماً مشتركاً بينهم . إنه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها . ومن هنا كان تغليب الإيمان على العقل يعني ضمناً انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ولحقيقة الاتصال التاريخي والاجتماعي بين البشر . وبطبيعة الحال لم تكن لمشكلة الاتصال هذه أهمية كبيرة في العصور الوسطى ، حين لم تكن إنجازات العقل من الضخامة بحيث تستدعي مشاركة الجميع في الجهد العقل وفي الانتفاع من ثمار هذه الإنجازات . أما في عصرنا الحاضر ، فإن الحد الفاصل بين الحياة الحصرية والحياة العقيمة يتوقف على الاختيار بين التقوقع وبين المشاركة في ركب الحضارة العالمية . فمناصر النضال المشترك بين فئات هائلة من البشر أصبحت أقوى من أن يمكن تجاهلها بتأكيد خصوصية العقيدة في مقابل عمومية العقل . والأهداف العليا التي يسعى إليها الإنسان المعاصر ، كتتحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة في الكون ، تحتاج إلى استخدام المعايير العقلية المشتركة ، لا إلى انطواء الحضارة على ذاتها بتغليب معاييرها الإيمانية الخاصة .

وقد يجد بعض القراء أن فيما قلته عن استمرار مشكلة التقابل بين العقل والإيمان قدراً من المبالغة ، ويستشبهون على ذلك بأن الاتجاه السائد الآن هو التوفيق بين العقل والإيمان ، لا تأكيد التقابل بينهما . ولكن الاهتمام بالتوفيق بين أي طرفين



يعكس تأكيداً ضمنياً لتقابلهما . ومن المؤكد أننا لم نكن لنبدل كل هذا الجهد في التوفيق لو لم تكن نؤمن بأن كلا من الطرفين يتجه الى أن يكون مضاداً للآخر .
 ومن جهة أخرى فإن لقاء نظرة سريعة عابرة الى المشاكل التي تشغلنا ، يكفي لاقناع كل منتسكك بأن مشكلة العقل والايمن ، التي تخلص منها الفكر الأوروي منذ زمن بعيد ، ما زالت تشكل جوهر أزمة العقل في مجتمعاتنا الشرقية . فالمجتمع يلمس بنفسه ، وبصورة واقعية تغني عن كل تبرير ، أضرار الاباحة غير المقيدة لتعدد الزوجات وللطلاق ، ويدرك أن حقوق المرأة الأساسية ، وكذلك حقوق الطفل ، تحتاج الى قدر كبير من الدعم والحماية ، ويعرف الأخطار الفعلية ، التي تشتهر بها تجربته اليومية ، لزيادة النسل ، ولكنه لا يزال يتخذ من هذه المشكلات كلها موقفاً سلبياً يرجع في حقيقته الى تغليب لوجهة نظر الايمان على وجهة نظر العقل في هذه الأمور . ولابد أن يؤدي مثل الموقف الى توتر حاد ، ربما وصل الى حد التمزق الصامت ، حين يجد الفرد العادي أن تجربته الفعلية (وبالتالي أحكام العقل) تثبت له أن نظام تعدد الزوجات ، في صورته الراهنة ، يجلب أضراراً اجتماعية لا حصر لها ، ويجسد من جهة أخرى أن حكم الشرع (أي حكم النص الديني) صريح في هذا الصدد ، كما يقول له الفقهاء .

وفي وسعنا أن نضرب أمثلة كثيرة أخرى تثبت أن مشكلة التقابل بين العقل والايمن ما زالت تقوم في مجتمعاتنا بلمور رئيسي في حياتنا الفكرية ، وأنها ليست على الإطلاق مشكلة كانت تنتمي الى فترة تاريخية معينة ، وتم حسمها بعد ذلك بصفة نهائية . من هذه الأمثلة تلك المناقشات الطويلة التي دارت ، في صدد وضع الدستور الدائم ، حول مركز الشريعة الإسلامية كأساس لأحكام الدستور . وأياً كانت النتيجة التي سوف تسفر عنها هذه المناقشات ، فإن ما يهمنا هو دلالتها على وجود توتر بين حكم العقل وحكم الايمان ، وهو توتر يعبر عن أزمة حقيقية ، ولكنها أزمة «مقابل العقل» .
 وخلال هذه المناقشات ذاتها ، ارتفعت أصوات لا حصر لها تنادى بأن سبب هزيمتنا في
 • يونيو هو انحرافنا عن طريق الايمان ، ووجدت هذه الأصوات صدى واسعاً بين فئات عريضة من الجماهير ، مع أن قليلاً من التفكير في أوضاع الطرف الآخر الذي انتصر في
 • يونيو يكفي لاقناعنا بأن هذا الطرف المنتصر هو الذي حكم عليه ، بموجب هذا الايمان ذاته ، بالتمشرد الأبدي .

وأخيرا ، فقد يعترض علينا بأن الفئات التي تمثل هذه الأمور في نظرها مشكلات جدية لا تمثل المجتمع كله ، وأن هناك إلى جانب هؤلاء من يكرسون حياتهم للعمل العلمي المرتكز على مبادئ العقل وحده . ولكن الواقع أن وجود هذه الفئة ذاتها يزيد من حدة المشكلة ولا يُلغِيها ، إذ أنه يمثل تجسيدا حيا للتوتر العام بين العقل والإيمان في المجتمع الواحد ، هذا فضلا عن التوتر الخاص بينهما في نفوس كثير من كرسوا حياتهم كلها للبحث العلمي الصرف (ارجع الى شخصية « الدكتور سعيد » في مقالات الاستاذ توفيق الحكيم عن الشخصية المصرية في جريدة الأهرام ، أعداد ٣٠ يولية ، ٦ و ١٣ أغسطس ١٩٧١) . ونتيجة ذلك كله هي أننا نقيم نظما تعليمية كاملة ، تقدم خلاصة العلم الحديث (في حدود الامكانيات المتاحة بالطبع) فوق ارضية من العقلية الغيبية الأسطورية تتنافس مع تعاليم العلم تنافسا صارخا حيناً ، وتنافسا صامتا رهيبا في معظم الاحيان . وفي هذا التنافس الذي لا يزال العقل فيه يحتل مركزا ضعيفا تكمن أخطر مظاهر أزمة العقل في مجتمعنا .

ولو حاولنا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه الأزمة فلن يكون من الصعب الاهتمام الى اصولها اذا ما قارناها بالأزمة المماثلة التي مرت بها المجتمعات الغربية في البدايات الأولى للعصر الحديث . فالصراع بين القيم العقلية والقيم المرتكزة على سلطه الوحي كان في تلك المجتمعات صراعا بين أسلوب جديد للحياة (اصطلح على تسميته بالأسلوب البورجوازي) وبين الأساليب الإقطاعية الخريصة على التثبيت بأخر معالمها . ولم يكن من قبيل المصادفات أن ينتصر العقل ، ويبدأ مسيرته المتطافرة في نفس الوقت الذي توطد فيه أسلوب الحياة الجديد ، وأخذت فيه النظم الإقطاعية تتداعى واحدا بعد الآخر . ولم تكن انتصارات العقل الساحقة ، ابتداء من منظار جاليليو حتى خطوات ارمسترونج وجولات « لونوخود » على سطح القمر ، تحدث في فراغ ، بل كانت ترتبط على الدوام بتغيرات اجتماعية أساسية تمهد لها الطريق ، وتهيئ الجو الملائم لاتساع البصر بها .

وفي هذا الإطار ذاته يمكن القول أن الأزمة التي مر بها العقل الغربي ، والتي بدأت في اوائل هذا القرن وما زالت مظاهرها مستمرة حتى اليوم ، هي أزمة لنمط الحياة البورجوازي الجديد ، وهي بطبيعة الحال لا تستهدف العودة الى علاقات اجتماعية إقطاعية ، بل تستهدف أولا التعبير عن ضيق الإنسان الغربي بالواقع البورجوازي السائد ، وبعثه عن بديل لم تتحدد معالمه بعد . ولعل الدليل على أن هذا البديل لم تتحدد معالمه ، هو الأزمة الموازية التي يمر بها العقل في المجتمعات الاشتراكية الأوروبية والآسيوية . ففي هذه المجتمعات بدورها أخذ العقل يراجع خطواته ويعدها وينقدها ، وخاصة في الآونة الاخيرة ، على نحو ينم عن قدر غير قليل من عدم الاستقرار . وازدادت المراجعات والتحريفات الى حد زالت معه الجوازات بينها وبين « الأصل » ، بل أصبح من الصعب الوصول الى « أصل » تعد الاجتهادات الأخرى « تحريفات » بالقياس اليه ، وأخذ كل اجتهاد في التفسير يؤكد لنفسه الحق في أن يعد أصلا من الأصول . وعلى الرغم من التباين الشديد بين جذور هذه الأزمة وجذور الأزمة في المجتمع البورجوازي ، فإن الأمر المرجح هو أن وسيلة الخروج منها ستكون في صورتها العامة سائرة على نفس النمط الذي أشرنا اليه من قبل : أعني أنها ستكون توسيعا لنطاق العقل وخروجا له من اسار الأنساق الضيقة التي كان من قبل منحصرها فيها .

فإذا طبقنا هذا التفسير على مجتمعنا ، كانت النتيجة الواضحة هي أن استمرار الدفاع عن مبدأ السلطة - بشتى مظاهره - واضطرار العقل حتى الآن الى اتخاذ موقع الدفاع ، والمطالبة بالحد الأدنى من حقوقه ، وهي حريته في التعبير عن نفسه ، كل ذلك دليل على أن العلاقات الإقطاعية ، ولا سيما في المجال الفكري ، ما زالت مشبثة

بموافعها ، وعلى أن المرحلة التالية في تطورنا الاجتماعي (التي نريدها أن تكون مرحلة اشتراكية) لم تستطع بعد أن توطد أقدامها ، وأن تؤثر على عقول الناس وأساليب تعاملهم ونظرتهم العامة إلى الحياة .

وبعد ، فلعل النتيجة التي تفرض نفسها بعد هذا الحديث الطويل عن أزمة العقل بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية ، هي أن نوع الأزمات في الحالتين مختلف اختلافًا جليديًا ، وأن أحدهما أزمة مجتمع فاض فيه العقل حتى طغت أمواجه على مجالات لم يكن يستطيع من قبل أن يقترب منها ، على حين الأخرى أزمة مجتمع ما زال العقل فيه يكافح لكي يتناسب حقه المشروع في التعبير عن نفسه ازاء قوى متناصلة تهدده من كل جانب .

وفي اعتقادي أن الدرس الذي نخرج به من هذا التحليل هو أن أعراض الأزمة العقلية ينبغي أن تكون متباينة تمامًا في الحالتين . أو لنقل ببساطة أخرى أن من يتصور أن مظاهر أزمة العقل عندنا ينبغي أن تكون مماثلة لمظاهر الأزمة في الفكر العالی لا بد أن يكون شخصًا يخدع نفسه ويخدع الناس . ويكفي أن أقرب لذلك مثالًا واحدًا مستندًا من فكرة « العبث » أو « الاعمقول » .

فالمجتمع الغربي قد سادته في وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذي لا يكون فيه لأي شيء معنى ولا غاية . ولكن هذا الوصف للوجود بأنه عبث absurd ، لا يمكن أن يكون له معنى إلا على أساس «مقارنة» ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولًا ، وأن يجد له معنى . ولولا هذه المقارنة لما طرأت أصلاً فكرة العبث أو الاعمقول على ذهن أحد . فالإنسان البدائي ، مثلاً ، لا يصف العالم بأنه عبث ، ولا تطرأ على ذهنه فكرة الاعمقول ، وذلك على الرغم من أنه يعيش هذه الاعمقولية في كل لحظة من حياته ، لأنه لم يكن يتوقع أن يجد العالم غير ذلك ، ولم يبق بآية مقارنة ضمنية بين الحالة الفعلية والحالة المتوقعة أو المرغوب فيها ، ومن ثم فإن الاعمقولية تفرض نفسها عليه بوصفها الحالة الأصلية والدائمة والمفروضة للعالم . وعندما تكون الاعمقولية كاملة أصيلة على هذا النحو ، يستحيل أن يصل الوعي إلى ادراك فكرة الاعمقول . وبعبارة أخرى فإن الاعمقول لا يمكن تصوره إلا على أرضية أو خلفية من المعقول . وفي الحضارات العقلانية وحدها يمكن أن تظهر - من آن لآخر - فكرة العبث ، وتبنى عليها فلسفات كاملة وأعمال أدبية وفنية كبرى ، أي يمكن أن تصل هذه الفكرة إلى نطاق الوعي الإنساني .

هذا الكلام موجّه ، أساساً ، إلى أولئك الذين يتصورون إمكان قيام فلسفة ، أو فن ، أو أدب ، للعبث في المجتمع الذي نعيش فيه . فبالقدر الذي لا تكون فيه مجتمعاتنا الشرقية قد مرت بتجربة عقلانية هزت حياتها من جذورها ، لا يكون هناك معنى للقول أن الوجود عبث ، لسبب بسيط هو أن العقل الذي يصدر هذا الحكم لم يكن يتوقع أن يجد الوجود على خلاف ذلك . إنه عقل اعتاد الاعمقول طويلاً ، وما زالت الخرافة وحرفية النص تحتل في حياته مكانة رئيسية ، ومن ثم فلا معنى عنده لفلسفة العبث ، أو لفنون الاعمقول وأدابه ، وإذا ظهرت هذه فلن تكون إلا محاكاة بغائية تنفق إلى الأضالة .

إن من يعيش طيلة حياته في الاعمقول لا يملك ترف التفكير أو التفنن على أساس من الاعمقول ، لأنه لا يشعر بتناقضه و « عبثيته » عن وعي ، ولا يقارنه بأي مقياس عقلي مخالف . فلنعرف إذن حدود أزمته العقلية ، ولنعمل على الخروج منها بمنهج العقل حقيقته كاملة ، بدلاً من أن نقتصر - دون تبصر - من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مرحلة ما بعد العقل ، متخطين المرحلة الوسطى ، مرحلة ممارسة التكبر العقلائي ، التي هي أمتنا الوحيد في أن نصبح مجتمعاً مسابراً للعصر .

اللاعقلانية أهم ثورة "اللاعقول" على "المعقول"؟ صراع "معقول" ضد "معقول"؟

د- زكريا البراهيم

على وجود الله ، ففضى بذلك على كل منقذ للانتقال من « الفكر » الى « الوجود » . وأما المبدأ القائل بوجود تناظر بين « الفكر » و « الواقع » ، فقد فسره كانت تفسيراً جسدياً حين ذهب الى أن « الفكر » هو الذي يشكل « الواقع » ، وأن « التجربة » - بالتالي - مشروطة بمبادئ « الفكر » نفسه . ثم كانت فلسفة شلنج في « الحدس الجمالي » و « الديني » ، فكانت بمثابة أول صورة من صور « اللاعقلانية » ، ولم تلبث فلسفة شوبنهاور في « الآرادة » أن جاءت بمثابة استمرار لهذا الاتجاه اللاعقلاني الحديث ، وكان شوبنهاور - تلميذ كانت المخلص - قد وجد في مذهب أستاذه نفسه بذور هذه النزعة اللاعقلانية الحديثة . . . !

•• لقد كان الفلاسفة السابقون على كانت يرون في « العقل البشري » مجرد تعبير عن المعقولة الباطنة في الأشياء ، كما كانوا - في الوقت نفسه - يفسرون هذه « المعقولة » بقولهم انها من خلق « العقل اللامتناهي » أو « العقل

حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة الحديثة عن « النزعة العقلانية » ، فانهم يتجهون بأبصارهم - في العادة - نحو المذاهب القائلة بمعقولية الواقع : أعنى تلك الفلسفات التي تقرر أن « الواقع » قد تشكل - أو قد تكون - تحت تأثير مبدأ واحد ، ألا وهو مبدأ « العقل » . وقد لا يتفق الفلاسفة العقلانيون - من أمثال ديكارت ومبرانش واسبينوزا وليبنتنس - على تعريف « العقل » ، ولكن من المؤكد أنهم جميعاً مجمعون - أو شبه مجمعين - على القول بأن « الواقع » شفاف أمام « الفكر » ، وأن في استطاعة الفلسفة الوصول الى « معرفة الواقع » ، وأن التوافق قائم - سلفاً - بين « الداخل » و « الخارج » ، و بين « الفكر » و « الوجود » الخ . . . ولم تتسلسل « اللاعقلانية » الى الفكر الأوروبي الحديث ، الا حين أعلن كانت أنه ليس ثمة « حدس عقلي » - يعكس ما كان يزعم الفلاسفة العقلانيون السابقون عليه - . صحيح أن كانت قد نسب الى « الله » هذا « الحدس العقلي » ، ولكنه لم يأخذ بفكرة « اللامتناهي » ، كما أنه رفض الدليل الأونطولوجي

« الواقع » بضافت أمام
 « الفكر » وإن في استطاعة
 الفلسفة الوصول إلى
 « معرفة الواقع » وأن
 التوافق قائم - بلضا -
 بين « الداخل » و « الخارج »
 وبين « الفكر » و « الوجود »

خصوصا لدى شلنج وشوبنهاور .. ونحن لا ننكر أن كانت قد استتبقى النشاط العقلي باعتباره جهدا ضروريا يقوم به « الذهن » حين يرجع كثرة المعطيات المتناثرة في دائرة الحدس. الحسى الى « الوحدة » التأليفية القائمة على مقولات الفهم ، ولكن من الثابت مع ذلك أن الفلسفة النقدية قد أسهمت في توضيح نطاق « العقل » ، وزيادة القطيعة بين « الفكر » و « الواقع » .

هيجل يحاول « تعقيل اللامعقول » !

أما المحاولة الكبرى التي عرفها تاريخ الفكر الاوروبي الحديث ، في سبيل تثبيت دعائم « النزعة العقلانية » الحديثة ، فتلك هي المحاولة التي قام بها هيجل حين عمد الى « تعقيل اللامعقول » (على حد تعبير ألبير كامو) . والواقع أن هيجل قد أقحم على «العقل» - لأول مرة في تاريخ الفلسفة الغربية - عناصر لا عقلية ، أو على الأقل عناصر جديدة كان ينظر إليها - من قبل - على أنها « عناصر لامعقولة » . وقد استطاع هيجل أن

الإنهبي ، . وحين أعلن كانت وجود تصدع بين « الأشياء في ذاتها » من جهة ، و « الأشياء » على نحو ما ندركها نحن من جهة أخرى ، فإنه مهد الطريق - بذلك - لظهور النزعات اللاعقلانية القسائلة بوجود قطيعة بين « الفكر » و « الواقع » . وبعد أن كان الفلاسفة العقلانيون يتصورون أن في استطاعة الفكر البشرى الإمساك بجملة الواقع في شبكة علاقاته الذهنية ، جاء كانت بفلسفته النقدية فرسم حدود العقل الخالص ، وأوضح لنا عجز الفكر البشرى عن معرفة « الأشياء في ذاتها » . صحيح أن كانت لم يضع حجرا على استخدام العقل في مضمار العلوم ، ولكنه وضع حجرا على استخدامه في مضمار الميتافيزيقا ، فكان بذلك أول من أقام للعقل حدودا حاجزة حالت دون انطلاقه في آفاق المعرفة الميتافيزيقية . ولعل هذا ما حدا بأحد مؤرخي الفلسفة الأوروبية الحديثة - ألا وهو الأستاذ جان قال Jean Wahl - الى القول بأن « في فلسفة كانت صورة جديدة من صور النزعة العقلانية ولكنها عقلانية عملت هي نفسها على ظهور الكثير من النزعات اللاعقلانية ،

ينتصر على النزعة الرومانتيكية حين أدخل على العقل بعض عناصر رومانتيكية ، كما استطاع أن يوسع من دائرة العقل حين جعل منه نشاطا دياكتيكيا يستوعب في طاقته شتى المتناقضات . ولكن هيجل لم ير في أية لحظة من لحظات تطور الفكر البشري الصورة الحقيقية للعقل ، بل هو قد ذهب إلى أن التاريخ الكلي الشامل هو وحده الذي يكشف عن ماهية ذلك « العقل الأحدث » . ومعنى هذا أن الفلسفة الهيجلية قد أظهرتنا على الطابع التاريخي للعقل ، كما أنها كشفت لنا في الوقت نفسه عن القدرة الابداعية المستمرة لهذا العقل الديالكتيكي التاريخي .

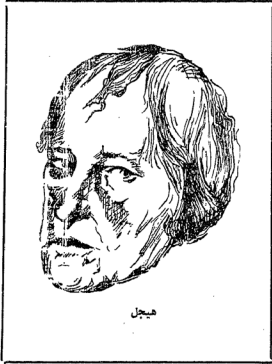
يبد أننا نجد هيجل - في موضع آخر - يعرف العقل فيقول انه « أعلى صورة من صور الوجودية ، أعني تلك التي تجمع بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات » . فالعقل هو ذلك الوعي الذي نحصله حين ندرك وجود انسجام أساسي بين الحقيقة الموضوعية من جهة ، وأفكارنا الذاتية من جهة أخرى . ولكن هذا الوعي لا يهمل واقعة مهملة ، بل هو كسب تدريجي يجيء تاريخ البشرية فيحدث لنا معاملة ، ويرسم أمامنا مراحل تطوره . وليس « الجدل » سوى تلك العملية التي يرم بمقتضاها هذا التحقق التدريجي للعقل .

ومن هنا فإن الديالكتيك الهيجلي هو عبارة عن النمط الاستدلالي - ان لم نقل الاسلوب الثالثي - الذي تستلزمه بالضرورة عملية تحقيق الفلسفة . وحين نتحدث عن « الفلسفة » في رأي هيجل فإننا نتحدث عن تلك المعرفة المطلقة التي تجزئ نسقا متكاملا أو كلا موحدًا لا ينفصل أي جزء من أجزائه عن ذلك الكل . وحسبنا أن نعود إلى كتاب هيجل الضخم في علم المنطق لكي نتحقق من أن فيلسوفنا قد عمد بالفعل إلى تحقيق حلم المعرفة المطلقة ، الذي طالما راود مفكرى الغرب من قبله . ومعنى هذا أن هيجل قد عمل بالفعل على تحقيق المثل الاعلى الديكارتي حين وضع « رياضيات شاملة » تستوعب كلا من النظر والعمل . ولم يكن الجدل سوى تلك اللغة الخاصة التي أراد هيجل للعقل أن ينطق بها حتى يستطيع أن يضع بين أيدينا العلم الكلي الشامل أو المعرفة اليعقينية المطلقة . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة الحديثة إلى القول بأن كتاب هيجل في المنطق يمثل المرحلة الحاسمة في تاريخ ترمي « العقولوية الأوروبية » لأنه هو الذي ارتفع بالمعرفة النسقية المطلقة إلى أعلى

درجة من درجاتها . بل لقد ذهب بعض شراح الفلسفة الهيجلية إلى حد القول بأن مصيرالعقولة الأوروبية - حتى بعد وفاة هيجل نفسه - قد ارتبط ارتباطا وثيقا ومصير النسق الهيجلي ، وكان المذهب الفلسفي التالي لهيجل قد تحددت جميعها وفقا للموقف الخاص الذي اتخذته من هذه العقلانية الهيجلية . وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الثورة المادية التي قام بها ماركس ضد المثالية الهيجلية ، أم ركزنا انتباهنا حول الحملة الوجودية التي قام بها كيركجارد ضد هيجل ، أم حولنا نظرا إلى النزعة العدمية التي أراد نيتشه من وراثها أن يقوض دعائم النزعة العقلانية الهيجلية ، فإننا لن نجد أنفسنا في كل هذه الحالات إلا بإزاء مواقف فلسفية قد تحددت - أيديولوجيا إن لم نقل تاريخيا - ابتداء من العقلانية الهيجلية .

رد فعل كيركجارد ضد النزعة العقلانية الهيجلية

ولسنا نريد أن نتعقب بالتفصيل موقف كل كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بإزاء العقلانية الهيجلية، وإنما حسبا أن نتوقف عند رد فعل كيركجارد - أبي الوجودية الحديثة - ضد المذهب الهيجلي . وهنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة تحلم على « المذهب » ، وترفض فكرة « النسق » لأنها ترى أن « الذاتية » لا تدرج تحت أي «مذهب» وأن « الحقيقة » لا تتوضع داخل أي « نسق » ! صحيح أن كل فلسفة كيركجارد في « الوجود » لا تزيد عن كونها لحظة من لحظات الفكر الهيجلي (لأن هيجل قد جعل من « الذاتية » مرحلة من مراحل التكوين النهائي للروح اللامتناهي) ، ولكن من المؤكد أن ثورة كيركجارد على العقلانية الهيجلية إنما ترجع - على وجه التحديد - إلى رغبته في اظهارنا على التعارض القائم بين « الوجود » و « الفكر » ، بين « الذاتية » و « الموضوعية » ، بين « الحقيقة » و « الواقع » ، بين « المتناهي » و « اللامتناهي » . الخ . فلم يكن تحدى كيركجارد سوى مجرد دعوة إلى وضع « الوجود » في مقابل « الفلسفة » ، بحجة أنه ليس من الممكن وضع نسق للوجود ، لأن الوجود ليس مجرد « مقولة » يمكن ادخالها في اطار أي نسق منطقي ! وحينما قال كيركجارد قولته الماثورة : « كلما ازداد تفكيري قل وجودي ، وكلما قل تفكيري ، زاد وجودي » ، فإنه لم يكن يريد من وراء ذلك رفض الكوجيتو فحسب ، بل كان يريد أيضا التشديد على استحالة تصور الوجود ، ما دام من شأن كل تفكير نسقي



هيغل

— حين يحاول تعقل الوجود — أن يفضى بالضرورة إلى القضاء على الوجود! وكيركجارد يؤكد أنه حينما أقحم هيغل « الوجود » على « المنطق » ، فإنه لم يخلع — بذلك — طابعا وجوديا على المنطق ، بل هو قد خلع طابعا منطقيا على الوجود ، وبالتالي فإنه قد قضى عليه ! ومن هنا كان اتهام كيركجارد للعقلانية الهيجلية بأنها نسق منطقي يحيا على التجريد ، ولا يكاد يعرف سوى « الفكر المحض » و « الكينونة المحضة » ! صحيح أن هيغل قد توهم أنه قد استطاع التغلب على « المجرّد » ، حينما عمد إلى تجاوز « التناقض » ، (ونقا المنهج الجدلي في السلب والرفع) ، ولكنه لم يتمكن من رفع « التناقض » بمثل هذه السهولة إلا لأن « المجرّد » نفسه لا ينطوي أصلا على أي « تناقض » * الحق أن « الوجود » — في نظر كيركجارد — هو هذا « التناقض » : نفسه ، فليس من الممكن الغناء البدائل Alternatives ، دون القضاء على الوجود نفسه !

بيد أن بعضا من الباحثين قد أخذوا على كيركجارد أنه لم يفهم نزعة هيغل العقلانية على حقيقتها، لأنه لم يصدر في نزعته اللاعقلانية المتطرفة إلا عن تصور ضيق لمفهوم «العقل» . ومعنى هذا أن كيركجارد حين حمل على المذهب الهيجلي، فإنه كان «ملكيا أكثر من الملك» ، لأنه عارض فهم هيغل للعقل بفهم آخر أشد منه صرامة ، وكأنما هو قد كان «عقلانيا» أكثر من العقلانيين أنفسهم ! ونحن لا نكر أن فهم هيغل للعقل قد كان أغنى بكثير من كل ما تصوره كيركجارد ، ولكننا نميل إلى الظن بأن حملة كيركجارد على العقلانية الهيجلية لم تكن سوى مجرد تعبير عن رغبته في التزام قسط أكبر من الأمانة الفكرية خلال عملية استخدامه للتصورات . وما كان لفلسفة كيركجارد (ولا لاية فلسفة أخرى) أن تستغنى تماما عن كل «تصور» ولكن كل ما هنالك أن كيركجارد قد أراد لتصوراته أن تكون قريبة من خبراته ، بل نابعة من صميم تجاربه المعاشة . وقد لا تجانب الصواب إذا قلنا أن نزعة كيركجارد اللاعقلانية لم تحدّد إلا بالقياس إلى فهمه الخاص للعقل . وهذا ما يدفنا إلى القول بأن ثمة صراعا مستمرا — في باطننا وخارجنا على السواء — بين « المعقول » و « اللامعقول » ، وكأنهما قطبان أساسيان لا قيام للواحد منهما دون الآخر ! ولو أننا تصورنا أن « العقل » هو « الدعوى » thèse ، وأن « الألعقل » هو « نقيض الدعوى » antithèse لكان علينا أن نقول إنه لا سبيل لنا إلى انتزاع سلاح هذه

« الثنائية المسلحة » لأنه ليس في استطاعة أي « مؤلف » synthèse أن يحقق التوسط بينهما ، بحيث يستوعب كلا من الدعوى ونقيضها !

هل يكون الحدس البرجسوني بمثابة نزعة مضادة للعقل ؟

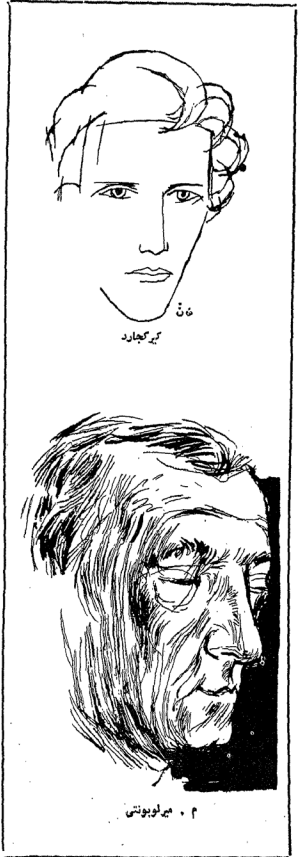
ولو أننا انتقلنا الآن إلى النزعات اللاعقلانية في القرن العشرين، لوجدنا أن بعضا منها قد صدر مباشرة عن كيركجارد (كما هو الحال بالنسبة إلى معظم فلاسفة الوجود) ، في حين أن البعض الآخر منها قد صدر عن شلنج وشوبنهاور ونيتشه وشستوف Chistov وغيرهم . وربما كان برجسون في مقدمة فلاسفة القرن العشرين الذين اتجهوا — بأدب ذي بدء — نحو نزعة رومانتيكية لاعقلانية ، بدليل أنه أعطى الصدارة للحدس على العقل، كما قدم القيم البيولوجية على القيم العقلية، ونحن نعرف كيف أن برجسون قد انتقص من قدر المعرفة الاستدلالية ، لأنه وجد فيها معرفة تحليلية تقوم على الفصل بين الحدود التي هي بطبيعتها مترابطة في صميم الواقع ، هذا إلى أن برجسون

قد أبرز لنا (- حتى في مؤلفه الأول المسنمي باسم « معطيات الشعور المباشرة » -) الطابع اللعقلي، التناقضي، المميز لحالاتنا الباطنية المتغيرة. والحق أن برجسون قد لاحظ - منذ البداية - أن من شأن « العقل » أن يتعلق بالثابت ، والجامد ، والكمي ، فهو حين يعتمد الى قياس الحركة لا بد من أن ينتهي الى ابطالها ، وهو حين يحاول تحليل الحياة لا بد من أن يحيلها في خاتمة المطاف الى مادة جامدة ! أما « الحدس » - على العكس من ذلك - فانه ادراك مباشر للواقع ، واستغناء تام

عن الرموز ، ومن ثم فانه اقدر من « العقل » على فهم الحياة ، وأعرف من المعرفة الاستدلالية بطبيعة الديومة . وهذا هو السبب في أن الكثير من مؤرخي الفلسفة - من أمثال برتلو ، وماريتان ، وبندا Benda ، وغيرهم - قد ذهبوا الى القول بأن في فلسفة برجسون نزعة لا عقلانية هي التي حملته على الانقراض من شأن « العقل » ، لحساب ضرب من الغريزة أو المعرفة التلقائية ، وكان « الحدس » البرجسوني هو مجرد « حساسية وجدانية » تنأى بنا تماما عن كل نشاط عقلي ، أو كانه مجرد « معرفة قلبية » أو « ملكة رومانتيكية » هي اقرب ما تكون الى الوجدان أو العاطفة .

وفات هؤلاء النقاد أنه على الرغم من هذا الطابع اللعقل الذي اتسمت به الفلسفة البرجسونية - في جانب من جوانبها - فان « الحدس » نفسه لا يمكن أن يكون الا صورة من صور « المعرفة العقلية » . وآية ذلك أن الحدس البرجسوني ليس ملكة سحرية غامضة ، أو قوة سرية فائقة للطبيعة بل هو عيان عقلي يتابع فيه الذهن تموجات الواقع ، بدلا من الاقتصار على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات . وأما اذا قيل ان منهج برجسون في الاستعانة بالخيال والصور والتشبيهات هو الذي ينأى بفلسفته عن دائرة « الفكر » ، لكي يقرها من دائرة « التصور الحسي » أو « الحساسية التصويرية » ، كان ردنا على ذلك أن « الحدس » نفسه ليس سوى فكر مرن قد استطاع أن يتخلص من أوهام اللغة ، وجمود التصورات ، وآلية العقل . وبهذا المعنى قد يكون في استطاعتنا أن نقول ان المنهج الحدسي عند برجسون هو عود الى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب بين العقل والواقع . وهذا ما حدا بأحد الباحثين - ألا وهو الاستاذ ليون هسون Léon Husson الى القول بأن في فلسفة برجسون نزعة عقلية مفتوحة

intellectualisme ouvert



تيريجارد

٢ • ميروبوليتي

تتخذ من « الواقع » معيارا للمعقولة ، بدلا من أن تجعل من العقل البشري المعيار الأوحد لكل معقولة كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة . وهكذا نرى أن برجسون لم يرفض النزعة العقلانية المتطرفة الا لأنه قد تصور « الحس » على أنه فكر مرن مفتوح ، بينما رأى في « النسق الهيكل » فلسفة عقلانية مغلقة تركب العالم بمجموعة من التصورات ، وتقسّم الوجود بأسره الى طائفة من المقولات ، وكان كل ما تربطه في الذهن فقد ربطناه في الواقع ، وكل ما تحله في الذهن فقد حللناه في الواقع ! واذن فقد لا يكون في الحدس البرجسوني أى موضع لاتهام برجسون بالعقلانية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) .

هل تكون الوجودية - أصلها - ثورة على العقلانية العلمية ؟

وأما الفلاسفة الذين استقر في أذهان الناس أنهم لا عقلانيون حقا ، فهم فلاسفة الوجود الذين طمأ حدثونا عن الفلق ، والحرية ، والعبث ، والمحال ، واللامعقول .. الخ . ونحن نعرف كيف اقتسرن ظهور الوجودية في كل من ألمانيا وفرنسا ببياس الانسان الاوروبى المعاصر من المعرفة العلمية و « عبادة العقل » ، وكانوا قد نشاء أن يتلمس نفسه موقفا في الاسترخاء الوجداني ، بعد التوترات العنيفة التي وقع ضحية لها إبان فترتي الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من أن بنور الوجودية قد وجدت في الكثير من فلسفات الماضي (البعيد والقريب على السواء) الا أن النجاح الذي أحرزته « فلسفة الوجود » في « الفكر الاوروبى المعاصر » - خصوصا على أعقاب الحرب العالمية الثانية - قد جاء شاهدا على حاجة الانسان الاوروبى - في تلك الآونة - الى الاستعاضة عن القيم العقلية الخالصة ببعض القيم الوجدانية أو الانفعالية . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة الى الحكم على الوجودية بأنها مجرد « ميتافيزيقا انفعالية » ، وكان كل - أو جل - هم الوجدانيين قد انحصر في اسلح الخبرات العاطفية على الخبرات العقلية . والحق أن الوجودية لم تكن مجرد دعوة الى رفض العلم والاستعاضة عن الفكر والتصور بالانفعال والعاطفة ، وانما هي قد كانت - أولا وقبل كل شيء - مرحلة هامة من مراحل الحوار بين « اللاعقلانية » و « العقلانية » في تاريخ الفكر الاوروبى المعاصر .

وربما كان في استطاعتنا أن نرتد بهذا الحوار الى عام ١٩٠٠ حينما انتشر في أوروبا بصفة عامة ، وفي فرنسا بصفة خاصة ، اتجاه عقلاني متطرف ، كان أصحابه يفسرون الوجود العلم ، وكان العلم قد أصبح حقيقة تامة متكاملة هي الكيفية بالرد على كل سؤال ، وتقديم الحل لكل مشكلة! ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه يشكون لحظة واحدة في امكان انتصار العلم : فقد كان التفسير العلمى - في نظرهم - معرفة كاملة بالالعلاقات ، واحاطة شاملة بالشروط أو العلل ، فلم يكن-من المستحيل على العلم - في رأيهم - ان يصل يوما الى وضع صيغة علمية واحدة يفسر بها الكون بأسره ، ويوضح لنا من خلالها سر الحياة كلها ! ثم جاءت « عبادة العلم » فعملت على تأليه قدرة « التقنية » العلمية ، وساد الزعم بأنه لن تمر فترة قصيرة حتى يكون العلماء قد توصلوا الى خلق الحياة في معاملهم ، وكان الموت نفسه لن يلبث أن يستحيل - على يد العلم - الى محض خرافة !

والظاهر ان نشأة الوجودية - فيما يقول ميرلوبوتنى - قد اقتربت بتزعزع هذا الاتجاه العقلاني المتطرف ، وانتباه الانسان الاوروبى المعاصر الى ما كان يتطوى عليه (اعنى هذا الاتجاه) من أوهام وأساطير ! والحق أن ثورة الوجودية على العلم لم تكن في أصلها سوى عملية رفض لأسطورة « قوانين الطبيعة » من جهة ، ولوم « التفسير العلمى » من جهة أخرى . فالفلاسفة العقلانيون - في مطلع القرن العشرين - كانوا يظنون أن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه (وان كان فى أصله واقعة عمية قد حدثت بطريق الصدفة) لم يتكون الا وفقا لقوانين طبيعية صارمه تقع في مركز وسط بين « المعايير » و « الواقع » ، كما كانوا يتوهمون في الوقت نفسه أن التفسير العلمى سيكون هو الكفيل بصياغة قضية واحدة تضم كل مظاهر الوجود وتعتبر عن الحقيقة الشاملة! ولما تزعزت « الحتمية العلمية » ، تحت تأثير ظهور الميكانيكا التوضيحية ، وانتشار نظرية الاحتمال ، وحلول فكرة « القوانين الاحصائية » محل فكرة « القوانين الحتمية » تزعزت معها أسطورة « العقلانية العلمية » ، وراح الكيبرون يشككون في صرامة « التفسير العلمى » - ولم تكن الفلسفة الوجودية « سوى مجرد صورة من صور هذا الرفض العقلى لعبادة العلم وتأيله العقل ، وكان فلاسفة الوجودية قد شأوا أن يعلنوا صراحة شكلهم في امكان قيام «عقلانية علمية» تستطيع ان

تمتلك - يوما - مفاتيح الطبيعة والتاريخ ،
محتيسة - في تصوراتها - كل أسرار الوجود ،
ممسكة - في شبكة علاقاتها - بجملة الواقع !

الذاتية والديالكتيك في الفلسفات الوجودية

صحيح أن الفلسفة الوجودية قد اقترنت - في
أذهان الكثيرين - بذلك المعنى الضيق الذي قدمه
لنا سارتر حين قال عنها انها الفلسفة التي تقدم
«الحرية» - في الإنسان - على «المادية» .. ولكن من
المؤكد أن الوجودية لم تكن يوما مجرد حركة
مضادة للعقل ، وكان الحرية عندها «معجزة
ميتافيزيقية» يتم عن طريقها خلق الإنسان - أي
إنسان - لمضوء الحقيقة البشرية ابتداء من العلم!
ولعل هذا ما حاول ميرلوبونتي أن يكتشف لنا عنه
بوضوح حينما قال ان سارتر نفسه قد وضع
الآ اذا تجسست في العالم ، واتخذت طابع عمل
متحقق بالقياس الى موقف واقعي . فلم يكن الوجود
- حتى في نظر صاحب كتاب «الوجود والعدم» -
مجرد «كلمة انثروبولوجية» ، وانما كان بمثابة
كشف أدركت معه الحرية انها بآزاء صورة جديدة
للعالم : لعل العالم لم يعد - في نظرها - مجرد
حشد من الموضوعات القابلة للمعرفة ، أو مجرد
مسرح للمعرفة والعمل (أو السلوك الحر) بل هو
قد أصبح عالما من الآمال والتهديدات ، عالما عميقا
خافلا بالوئاع والشرك ، والضعف ، والمسالك
المتشعبة ، أعنى عالما تعيشه وتغايبه دون أن
تقتصر على معرفته وتأمله .

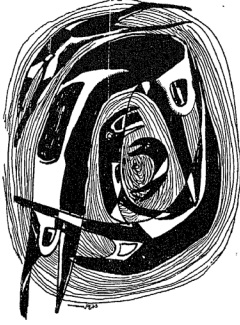
ولم تكن عودة بعض فلاسفة الوجودية الى الذاتية
Subjectivité بمثابة تنازل عن كل عقلانية ،
وانما كانت بمثابة تعميق للكوجيتو من أجل
الوصول الى الصورة الأوتية لكل وعي ذاتي ..
صحيح أن بعض الوجوديين قد ارتدوا بهذا
الكوجيتو الى ما قبل التأمل (أو انعكاس الذات على
نفسها) ، ولكنهم لم يهتموا بهذه الذاتية السابقة
على فعل الوعي الذاتي ، الا لأنهم قد فهموا منذ
البداهة أن الوعي باطن سلفا في حياتنا ، وأن
شعورنا بذواتنا لا يتطابق دائما مع ذاتنا .
ومهما يكن من شيء ، فإن فلسفة تهتم باكتشاف
الكوجيتو حتى فيما قبل التأمل ، وتحرص على إبراز
الشعور بالذات حتى فيما قبل المعرفة ، لا يمكن
أن تسمى فلسفة لإعقلانية ، لأنها - في الحقيقة -

فلسفة تبحث عن أصول الوعي وتهدف الى
الكشف عن الأعماق اللاتاملية للنشاط العقل
التأملي .

يبد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الفلسفات
الوجودية قد استعاضت عن العالم الذهني الشفاف
الذي طالما تصورته النزعات الموضوعية
(خصوصا في فصلها للمعنى عن اللامعنى ، والواضح
عن الغامض) بعالم معاش ملتبس يختلط فيه
الواضح بالغامض ، ويتزايد فيه - يوما بعد يوم -
ضغط اللامعنى عن المعنى ! وقد أراد فلاسفة
الوجودية للإنسان المعاصر أن يرتد الى التجربة
العينية ، ولكنهم لم يريدوا لفلسفتهم أن تكون
مجرد فلسفة تجريبية تضمح بالمعنى الأنطولوجي
للتجربة . ومن هنا فانهم لم يقفوا عند حدود
الواقع التجريبي ، بل هم قد عملوا أيضا على
الكشف عن الشفرة الأنطولوجية التي سمت
بطابعها كل تجربة بشرية كائنه ما كانت . وإذا
كان بعض منهم قد أهاب بالديالكتيك ، فما ذلك الا
لأن «الديالكتيك» قد بدا له تعبيراً عن خبرة الوجود
البشرى باعتبارها الحامل التجريبي للوغوس (على
حد تعبير ميرلوبونتي) . فلم تفرق الوجودية بين
« المنطقي » و « الانثروبولوجي » بل هي قد حاولت
أن تجدي في الديالكتيك نفسه نقطة تلاقي «الواقع»
و «الفكر» . ولعل هذا هو السبب في أن الديالكتيك
الوجودي قد جمع دائما بين التأمل واللاتأمل ، بين
المباشر والمتوسط ، بين الحدس والتناقض ، بين
الذات والعالم .. الخ . وأما الذين قالوا منهم
بالعيب ، فانهم ما كانوا ليستطيعون التحدث عن
«عيب» أو «لامعنى» اللهم الا بالقياس الى «معقول»
أو «معنى» (يكون منه بمثابة المعيار) . وكما أن كل
استثناء لا يمكن أن يقوم الا بالقياس الى القاعدة
التي يخرج عليها ، فكذلك لا يمكن لأية فلسفة
لا عقلانية أن تتحدد اللهم الا بالقياس الى حقيقة
معقولة ، أو (واقع عقلائي) كما لاحظ جان فال
بحق !

هل يكون في النزعة البنائية أي اتجاه لإعقلاني ؟

... ثم كان الانتقال - في الستينات - من
«الوجودية» الى «البنائية» Structuralisme
فلاسفة من أمثال لكان Lacan وفوكو Foucault
والتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس
Claude Lévy-Strauss وغيرهم . يعلنون
أن «النزعة الإنسانية» (التي نادى بها سارتر) قد
قضت نهجا ، وأن الوجودية نفسها قد كانت هي



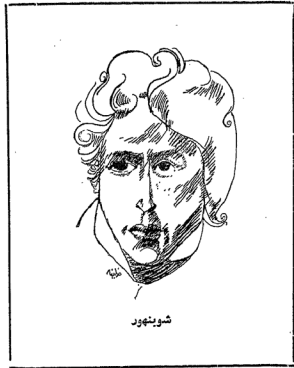
كفنها . ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه في الأصل - فلاسفة ، وإنما كانوا علماء نفس ، أو علماء لغة ، أو أهل اقتصاد ، أو رجال اتنولوجيا . ولكنهم - جميعا - لم يتجهوا باهتمامهم نحو مسائل ميتافيزيقية أو انطولوجية أو حتى ابستمولوجية ، بل هم قد ركزوا كل انتباههم حول « العلوم الانسانية » يقصد الوصول الى مناهج علمية جديدة يمكن للواقعة الانسانية معها أن تستحيل الى واقعة علمية بمعنى الكلمة . وعلى حين كان علماء الاجتماع السابقون - من أمثال دور كايم وموس - يقولون عن « الوقائع الاجتماعية » انها « اشياء » أو « افكار » نجد أن ليفي اشتراوس قد أصبح يقول عنها انها « ابنية » structures . ولئن يكن من الصعب تعريف البناء أو ابنية على وجه التحديد ، الا أن من الممكن أن يقال بصفة عامة ، ان الابنية هي بمثابة تنظيمات أساسية يتحقق عن طريقها تأزر العناصر الباطنية التي تدخل في تكوين الظواهر البشرية ، وكأنما هي تعبير عن الاتجاه أو المعنى الباطن في تلك الظواهر . وحسبنا - مثلا - أن نعود الى مؤلفات كلود ليفي شتراوس ، لكي نتحقق من أنه حين يتحدث عن النظام اللغوي ، أو نظام زواج الاغتصاب exogamic أو نظام التبادل échange أو نظام « المتصاهر » الخ ، فإنه إنما يتحدث عن « ابنية » (بالمعنى المحدد لهذه الكلمة) .

تلقى كل من « الطبيعة والحضارة » . وإذا كان ليفي اشتراوس قد انتفض من قدر الجدل (أو الديالكتيك) فضلا عن أنه لم يوجه عناية كبرى الى الدراسات التاريخية ، فما ذلك الا لأنه قد وجد في أساطير الشعوب الحالية (متحضرة كانت أم بدائية) دلالات كافية للكشف عن منطق الحياة البشرية . ومعنى هذا أن ليفي شتراوس لم يشأ مطلقا أن يلتجئ الى عملية الرفع الهلجية من أجل تجاوز الثنائيات العديدة الكامنة في التجربة البشرية (مثل ثنائية الرجل والمرأة ، أو ثنائية الحضارة والطبيعة ، أو ثنائية الكلام ونسبت ، أو ثنائية البناء والحدث الخ) بل هو قد حرص على استبقاء كل هئمة الثنائيات دون الاتجاه الى أية حركة تأليفية . ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن فلسفة ليفي اشتراوس - في صميمها - « فلسفة مضادة للجدل » antidialectique . وإن كانت في الوقت نفسه فلسفة ذات طابع منطقي : لأنها تحاول أن تكشف لنا عن السبيل الحقيقي للانتقال من « الاسطورة » الى « التفكير العلمي » عن طريق اظهارنا على ما في « الاساطير » من منطق حسن متضخم بالعلاقات العلمية الضمنية ، وكان من شأن هذا المنطق الباطن في « الاسطورة » أن يقتادها الى « التجريده » .

ولا يعني هنا أن ندخل في تفاصيل الفلسفة البنائية ، بقدر ما يهمننا أن نقول أن أصحابها قد استوحوا فلاسفة من أمثال نيتشه وماركس ، وعلماء نفس من أمثال فرويد ، وعلماء لغة من أمثال سوسير saussure ، ومن هنا فقد جاءت دراساتهم أميل الى الطابع العلمي منها الى الطابع الفلسفي ، خصوصا إذا تذكرنا أن البنائية قد بقيت - الى عهد قريب - مجرد « منهج » لا « مذهب » . بل ان ليفي شتراوس نفسه ما يزال يرفض لقب « الفيلسوف » ، مكتفيا بأن يقول عن نفسه انه مجرد « باحث اتنولوجي » (اعنى مجرد عالم اجتماع متخصص في دراسات الشعوب والأجناس) . ولكن من المؤكد أن الاهتمام بدراسة أساطير الشعوب ، وعادات الزواج لدى القبائل المختلفة ، وعلاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات البدائية ، وصلة الطبيعة بالحضارة في المجتمع البشري بصفة عامة ، إنما هو اللب لب أن كلود ليفي شتراوس قد أراد لمفكر النصف الثاني من القرن العشرين أن يعاود فهم « الانسان » من خلال تلك « الابنية الاجتماعية » التي تكشف عن نقاط

دون أن يحفلوا بتنظيم الأفكار وفقا لمعيار معين يكون هو بمثابة «الحقيقة» • والظاهر أن عصر الانحلال الذي جاء على أعقاب ساعات القلق والهرج (خصوصا بعد الأزمات الأخيرة والصراعات الخطيرة في النصف الأول من القرن العشرين) هو الذي عمل على شعور الانسان بعدم جدوى الالتزام ، وبالتالي احساسه بنوع من عدم الكبرياء أو اللامبالاة ! وإذا كان بول ريكور Paul Ricoeur قد قال عن الفلسفة البنائية انها «كانطية» ، ولكن بدون ذات ترسندنتالية» فقد ذهب نقاد آخرون الى أنها - بالأحرى - «مادية ترسندنتالية» ، ما دامت «المادة» - على حد تعبير ليفي شتراوس - هي الموضوع المحدد (بكسر الدال) للانتزاج الحضارى (أو الثقافى).

ولكننا حتى اذا سلمنا ببعض هذه المآخذ ، فإنا لن نستطيع أن نحكم على النزعة البنائية بأنها مجرد «فلسفة لاعنانية» • ومهما يكن من أمر تلك الدعوة التي نادى بها بعض فلاسفة هذا المذهب حين قالوا بالعودة الى الطبيعة ، فإنا لا نستطيع أن نقول عن «البنائية» بأسرها انها مجرد «رفض لكل معنى» • والواقع أن المنهج البنائى قد لفت أنظار الفلاسفة الفرنسين الى ضرورة معاودة الاهتمام بالمشكلات المنطقية التي كانوا قد مالوا الى اغفالها منذ عهد ديكارت • ولكن فلاسفة النزعة البنائية قد انتهوا في خاتمة المطاف الى «نزعة مباطئة» أو «مجاثنة» Immanence جعلت من المنطق نفسه وحدة وجود قائمة على «اللغووس» • وقد كان من الممكن لهذا «اللغووس» أن يلهم أصحابه أو أن يهائم بقبسات أو نظولوجية تردهم الى «الوجود» ولكنهم شاءوا له أن يبقى مجرد تعبير عن بعض الألاعيب السحرية والبديلات الأسطورية، دون أن يحاولوا تجاوز اللغة ، من أجل التحدث عن شىء آخر يعلو على اللغة ، فهل نقول في النهاية أن النزعة البنائية قد أفضت - ان من حيث تدرى أم من حيث لا تدرى - الى اعلان افلاس كل اتجاه عقلانى ؟ هل نقول ان صورة الانسان قد أمحت - في منظور هذه الفلسفة الجديدة - تحت تأثير الانغماس في محيط مظلم من العلاقات والبنائات ؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين الى الاجابة عليه بالنسب : فإن النزعة البنائية قد كشفت لنا عن قيمة الوظيفة الرمزية باعتبارها مصدرا لكل من العقل والانتقل • وألحق أن الانسجام بينك من الدلالات ما يفوق كما وكيفنا (ان لم تقل ثراء) دائرة الموضوعات المحددة التي يشير إليها أو يدل عليها • فالوظيفة الرمزية متقدمة دائما على



شوبنهاور

•• النزعة البنائية توسع من مفهوم «العقل» ••

بيد أن بعضا من النقاد قد وجدوا في «النزعة البنائية» مجرد تعبير عن أزمة العقل الأوروبى فى حقبة تاريخية خطيرة أصبح فيها الانسان المعاصر عاجزا عن مواجهة مصيره والتحكم فى مصيره عالمه التكنولوجى • وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الفلسفة البنائية تبرع عن «الذات» كل ما تتمتع به من مزايا ، وتذيب «الانسان» فى سائل ما تمع من العلاقات اللغوية المتبادلة ، وكان «المقال» le discours هو الموضوع الأبعد لكل بحث فلسفى • وهكذا يتحول «الوجود» - على يد دعاة البنائية - الى قول ويستحيل المعنى الى مجاميع من العلامات ويصبح الجهد البشرى مجرد صورة منطقية من صور «أسطورة سيزيف» • وحين تفرض البنائية على الذات ما هو فى صميمه مجرد «نحن» فإنها ترفض - بذلك - أن تأخذ على عاتقها مسئولية المصير الفردى ، وتتخلى عن الوجود والقيمة لئلا يتسبب بعض الدلالات اللغوية والأبنية الحضارية • صحيح أن دعاة البنائية يتحدثون دائما باسم الحضارة ، أو الثقافة ، ولكنهم - فيما يقول بعض النقاد - يضرّبون صلحا عن التاريخ ، ويجعلون من «الآن» حاكما مستتبدا يأمر وينهى ،

موضوعها ، وهي لا تلتقي بالواقعي le réel
 إلا بعد أن تكون قد سبقته في مضمار «الخيالي» :
 l'imaginaire • وبيت القصيد - في نظر
 الفلاسفة البنائية - أن توسع من دائرة عقلنا بحيث
 نجعله أقدر على فهم ما يتقدم على العقل ويعلو عليه
 سواء أكان ذلك فينا أم لدى الآخرين •

أخيرا ، ما هي حقيقة أمر هذا الصراع بين العقلانية واللاعقلانية ؟

أما بعد ، فإن القارئ الذي تتبع معنا هذا
 العرض السريع لبعض النزعات اللاعقلانية المعاصرة
 لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أن هذه اللاعقلانية
 المزعومة لم تكن في الحقيقة سوى مجرد رفض
 لصورة سابقة من صور «العقلانية» • فلم يحاول
 الفلاسفة المعاصرون أن يستبدلوا اللاعقلانية
 بالعقلانية (مع العلم بأن الباء تلحق التروك) ،
 بل هم قد حاولوا أن يستبدلوا معقولة واسعة ،
 مرونة ، ثرية ، بمعقولة ضيقة ، جامدة ، فقيرة •
 وهذا هو السبب في أن مفهوم «العقل» - في الفكر
 المعاصر - لم يفهم قط بالمعنى الكلاسيكي الضيق
 الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر ، بل هو
 قد أصبح مفهوما أكثر عمقا ، واتساعا ، ومرونة ،
 من كل المفاهيم الفلسفية التي طالما عرفها تاريخ
 الفكر الأوربي في القرون السابقة • وحسبنا أن
 نعود إلى فلاسفة العلم أنفسهم - في القرون
 العشرين - لكي نتحقق من أن فهمهم لدور «العقل»
 في مضمار البحث العلمي قد أصبح فهما مختلفا
 تماما عما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر
 مثلا • ومن هنا فقد جاء تصور برنشتفيك
 Brunschwig أو باشلار Bachelard (مثلا)
 للنزعة العقلانية العلمية تصورا ديناميكيا ، مرنا ،
 كما جاء تصورهما للتفسير العقلي تصورا تاريخيا ،
 تطوريا ، خصوصا وأنهما قد لاحظا أن ترقى العقلية
 العلمية مرهون دائما بالسياق التاريخي بصفة
 عامة ، وبحالة الأدوات التكنيكية المستخدمة في
 الملاحظة والتجريب بصفة خاصة • وهكذا أصبحت
 «اللاعقلانية» - في نظر هؤلاء - بمثابة تكوص أو
 ارتداد نحو أشكال قديمة أو صمورة بائنة من
 «التفسير» أكثر مما هي موقف مطلق من مواقف
 المعرفة • ولا شك أن القول بوجود «تقدم» في
 مضمار «العقل» وربط مصير العلم بهذا التقدم
 العقل المستمر ، إنما هو الدليل القاطع على أن

العقلانية العلمية قد استحالت إلى «عقلانية تطبيقية»
 (على حد تعبير باشلار) •

بيد أن القرن العشرين قد شهد رد فعل عنيفا
 ضد هذه النزعات العقلانية المرنة ، خصوصا من
 جانب الفكر المعاصر جوليان بندا J. Benda
 (صاحب كتاب «أزمة العقلانية» سنة ١٩٤٩ وكتاب
 «بعض ثوابت العقل البشري» سنة ١٩٥٠ الخ)
 وحجة هذا الفكر في رفض الطابع الديناميكي المرن
 الذي ينسب هؤلاء إلى التفكير العقل أن العقل
 - بطبيعته - سكوني (استاتيكي) • وأن العلم
 ينتقل دائما من اللامتحرك (أو الساكن) إلى
 اللامتحرك (أو الساكن) ، وأن كل محاولة بالتالي -
 لاقام الحركة على الفكر إنما هي مناورة خفية من
 مناورات اللاعقلانية • ولهذا يحاول بندا أن يحدد
 «ثوابت العقل البشري» مؤكدا أنها هي وحدها التي
 تحدد طبيعة الموقف العقل ، فتضمن لنا بذلك
 وضوح الأفكار ، وصحة الاستدلالات ومشروعية
 الفروض أو الافتراضات • الخ • وأما الصور
 المرنة المترقبة من صور «العقلانية» فهي لا تزيد
 - في نظره - عن كونها مجرد تعبيرات ملتوية
 منحرفة عن ميل خفي إلى اللامعقول •

ويبقى أن تسال : هل يكون كل تصور حركي
 للعقل هو مجرد عود ضمنى إلى اللامعقول ؟ السنا
 نلاحظ أن «العقل» نفسه - بالقياس إلى ذاته - هو
 مجرد موضوع لعقل ؟ ألم يقل هارتمان Hartmann
 إن العقل قطاع متناه من قطاعات الواقع ؟ قطاع
 معلق بين لا معقوليتين لانهائيتين : لامعقولية الجزئي
 من جهة ، ولا معقولية المبادئ من جهة أخرى ؟
 ألم يقل أينشتاين نفسه : «إن معقولية العالم لهي
 نفسها أمر لا معقول» ؟ وإذن فهل نقول مع جان
 فال «إن الطابع الواقعي العرضي للعقل البشري
 يكشف عن تهاافت كل من العقلانية التامة
 واللاعقلانية التامة» ؟ • يخيل لي في النهاية
 أنه قد لا يكون ثمة «لامعقول» ضد «معقول» •
 بل هناك دائما صراع ل «معقول» ضد «معقول» •
 السنا نلاحظ أن «اللاعقلانية» نفسها تحاول أن
 تفرض نفسها علينا ببعض الأدلة العقلية ؟ بل ألا
 يدلنا تاريخ الفكر - كما قال هوسرل - على أن
 «اللاعقلانية» قد تكون في خاتمة المطاف مجرد
 «عقلانية كسولة» تحاول أن تتجنب عناء العمل على
 توضيح افتراضاتها الأصلية الأولية • •

أزحمة
العقل
أم ..
انتصار
العقل



والثورة ضد العقل هي في
حقيقة الأمر ليست ثورة
على العقل بل ثورة ضد
الطبقة البرهوانية التي
استغلت العقل لحسابها
الخاص في استغلال
الطبقات الكادحة.

د. حسن حنفي

منا لأنه أعدل الاشياء قسمة بين الناس ، أو النور الفطري . ولكن ابتداء من القرن الماضي وفي هذا القرن ، ظهر ما يسمى بأزمة العقل ، واتهم العقل كما كان سائدًا في القرون الثلاثة قبل القرن الماضي ، ووضعت له صورة كاريكاتورية لم تكن موجودة في ذلك الحين . ولكن الحاضر هو الذي أتى بصورته على الماضي ، والماضي نفسه خلو منها ، وهو ما يحدث باستمرار في تاريخ الفلسفة حين خرج هيكل وجوديا ، وأفلوطين برجعيتيا ، والفلاسفة السابقين على سقراط مؤسس

الأنطولوجيا ، والمسيح سقراط ، وإبراهيم مسلما . فقبل سُلنچ وميجل لم تكن هناك أزمة للعقل بالمعنى المعروف حاليا ، ولم يكن هناك نقد للصورة إلا بعد نقد هيكل لديكارت وبينتزن . ونقد سلنچ للعقل وتفضيله للحدس ، وقبل كيركجارد ودلتاي وينتشة لم تكن هناك أزمة للعقل إلا بعد إيثار الحياة والإرادة والفرد الأوحده . وقبل برجسون لم تكن هناك أزمة للعقل بالنسبة لميدانه ، ولكن حين أتى برجسون الاعتقاد على الحدس (وهو في الحقيقة يقوم بأحدى وظائف العقل التي لم يتم بها صراحة حتى الآن في التيارات المثالية) ، كان التيار السائد في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وتاريخ الأديان أما التيار العقلي الذي يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية ، أي الظواهر الإنسانية بوجه عام ، إلى ظواهر عقلية أي إلى تصورات ومفاهيم ، (فالظاهرة العقلية هي التي كان يمكن في ذلك الوقت فهمها وتقنيتها استمرارا للموروث العقلي القسديم منذ القرن السابع عشر) وإما التيار التجريبي الذي يود تحويل الظواهر النفسية بوجه خاص والانسانية بوجه عام إلى ظواهر فيزيولوجية أو طبيعية أو مادية ، وهو الموروث العلمي للقرن التاسع عشر كله . فنشأت أزمة العقل كآحد مظاهر أزمة العلوم الإنسانية أو كأحد أسبابها . وقبل هوسرل لم تكن هناك أزمة للعقل في ميدانه ، بل كان الشعور الاوربي يبحث عن الحقيقة باسم العقل ، ولكن بعد اكتشاف هوسرل لفقدان عالم الحياة *Lebenswelt verlost* ،

بدأ في نقد الاتجاهات الصورية . وهكذا نستطيع أن نتبين أن الحديث عن أزمة العقل إنما تم بطريقة ارتدادية ، حينما تراءى الحاضر في الماضي وعندما كشفت الحقيقة عن ما ورائها التاريخي بحركة عكسية للطريقة التي تكونت بها . أي أننا حين نتحدث عن أزمة العقل فإننا نتحدث ، كما يقول برجسون ، عن سراب *mirage* ،

يظن البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة . وإذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الأمور وأعطاها أبعادا أكبر مما هي عليه لتثبيت اتساعها إلى تيارات العصر ، تمويضا لها عما تشعر به من قصور ذاتي ، فإنها تظن أن هذه الأزمة مستحصية الحل كعظم أزمتها ، وأنه لا بد من السبحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمتها بانتخلي عنه والياس منه . ولم لا وهذه شهادة كبار مفكرى العصر !

وهذا غير صحيح على الإطلاق . فالعقل لا يكون مطلقا في أزمة ، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل . فقد بدأ الشعور الاوروي بواقعة الكوجيتو على ما يصف هوسرل في « أزمة العلوم الاوربية » باسم العقل ثم تطور الشعور الاوربي من خلال الاتجاه العقلي عامة والثالثة الترنسندنالية خاصة بكفاح العقل . وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كى تقييم العقل على أساس من التجربة الحية ، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل للعقل ، معلنة انتصار العقل . وقد يكون ما اصطلاح على تسميته « باللامعقول » هو الواجهة الأخرى للعقل . فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع ، وإذا اتضح أن في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج عن التصور فإننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يعيد عنها ، مثل تعقيل الواقع ، أو تحويله إلى كم رياضي ، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ بمساره ، فإذا لم يؤدها تحدثنا عن أزمة العقل ، ويكون القصور منا وليس من العقل ، لأننا لم نستطع إقامة منهج متسق مع موضوعه ، وتصورتنا منهاج معنا ثم أردنا صب الواقع فيه ، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل . فأحدثت عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتي خالص ، أي أننا ، كما يقول بركلي ، نشير الجبار ثم نشكو من عدم الوؤية !

ومن ناحية أخرى ، نشأ الحديث عن أزمة العقل بطريقة ارتدادية *regressive* أو بحركة رجوع الى الوراء *retrograde* ففي القرون الماضية باستثناء القرن الماضي لم يتحدث أحد عن أزمة العقل بهذا المعنى الذي نفضده الآن ، بل كان العقل هو الآلهة بوكانت لكل صفات الله المطلقة من المعلم المطلق ، والسيادة المطلقة ، وكان هو الحاضر في كل فرد



شلتج



هيجل

أولا - براءة العقل *

عند أرسطو ليس كما تبدو مجرد الشكل الخارجى ، بل هو جوهر الشيء ، وهى التى تجسب الشيء على ما هو عليه . فالعقل هو سبب الوجود *raison d'être* . والصورىة فى أخلاق كانط ليست خطأ فى ذاتها بل كانت رد فعل على أخلاق الحس والإخلاق الشعبىة الشائعة وأخلاق المنفعة واللذة . فكانت الصورىة الملجأ الوحيد لتفادى المضمون الخاص من أجل العثور على المبدأ العام . فالشمول عند كانط ليس صورىا مجردا بل هو مقترن بالموضوعىة والموضوعىة هى إحدى صور المضمون . والبحث عن المبدأ ، ومعاملة الإنسان كأنه غاية فى ذاته والسلوك فى مملكة للغايات موقف انسانى له ما يبرره فى الوجود الانسانى ذاته ، وما يتصف به من نزوع نحو المطلق ، خاصة لتأمل صوفى متدين متطهر لا يجد صعوبة فى العثور على قوت يومه . بل ان العقل النظرى عند كانط لا عمل له الا من خلال مادة تمده بها الحساسة ثم الفهم . أما هيجل فإن العقل لديه أبعد ما يكون عن الصورىة لأنه هو نفسه يعارض صورىة العقل . العقل عند هيجل هو أحد أشكال المضمون ، أو أحد لحظات تطوره ، والمجرد هو أولى لحظات العینى المتحقق ، كما أن المحسوس هو إحدى لحظات التصور . العقل عند هيجل على ما هو معروف هو الواقع والواقع هو العقل (١) .

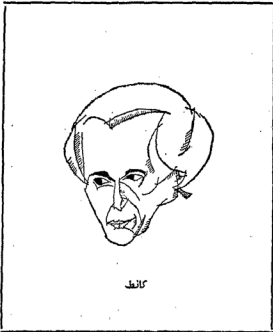
بعد أن ثار الحديث عن أزمة العقل ، وجهت الى العقل اتهامات عدة بلغت من التطرف حدا أنها جعلت العقل موضعا للتهكم والسخرىة ، وأصبح الكوجيتو الديكارتى موضوعا للتندر . وتتلخص هذه الاتهامات فى الآتى :

١ - صورىة العقل . اتهم العقل بأنه صورى لا يبحث الا عن الأشكال الخارجىة ، ويترك المضمون . وهذه الصورىة معروفة منذ أزمة المنطق الأرسطوى ونقده فى العصور الحدیثىة ، وظهرت الصورىة بشكل واضح فى أخلاق كانط العقلیة، وربما بدأ الهجوم على العقل - منذ هذه اللحظة - من الفلاسفة الذین أتوا بعد كانط *post-kantiens* . وفلاسفة العاطفة والرومانسیین حتى برجسون . والحقیقة أن هذا غیر صحیح . فالعقل الذى انتهى الى الصورىة فى منطق أرسطو هو أيضا العقل الطبیعى فى مباحثه الطبیعیة سواء كان فى الطبیعة أو الحیاة أو النبات أو المعدن ، وهو العقل المرتبط بالحس والتجربة والذى هو إحدى وظائف الكائن الحي . فالبحث عن الشكل هو إحدى وظائف العقل وليس وظيفته الوحیدة . وكانت الأخلاق العقلیة عند أرسطو بحثا عن الخیر الأقصی وطریقا للسعادة ، وكلاهما غاية إنسانىة وليس مجرد صورة . والصورىة

٢ - **مادية العقل** . وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يتعامل الا مع المادة ، لأنه من جنسها ، فكلاهما من نفس الطبيعة ، فالعقل لا يحلل الا المادة تحليلا كيميا من أجل العثور على قانون يسيطر على الظواهر الطبيعية . يقوم العقل بالقياس ، والمادة تخضع للقياس . ويقوم العقل بالقسمة ، والمادة قابلة للتقسام ، ولذلك لا يمكن فهم الطبيعة المادية الا بالرياضة الصورية ، وكان الطرفين لا بد أن يلتقيا . وقد روج برجسون لهذا الاتهام ، فالعقل هو المسؤول عن قيام العلم والتخلي عن التصوف ! وهكذا القيت على العقل تهمتان متضادتان : الصورية والمادية في آن واحد . ولكن هذا أيضا غير صحيح ، فقد استطاع أفلاطون بالعقل تحويل الواقع الى مثال واصبحت نظرية المثل اغراء لكل الثياريات المثالية المعاصرة حتى ناتورب والكانطيون الجدد ، الى هوسرل والفينومينولوجيا . فقد استنتج الكانطيون الجدد بفضل العودة الى أفلاطون الحرافطة على التفسير المثالي للفلسفة النقدية ضد التفسيرات الحسية والتجريبية لها . كما استطاع هوسرل بفضل العقل تحويل الواقع الى مثال بما يسميه Idéation . أما العلم فلم يعد موضوعه المادة الحسية كما يتصور برجسون ، بل موضوعات رياضية صرفة بحساب الذرات ، والاعتماد على التحليل الاحصائي لتحديد وضع الالكترونات وسرعتها ، فالطبيعة الآن علم رياضي خالص ، ويكاد يكون الجانب التجريبي فيها منفصلا عنها . وتحاول نظرية المجموعات ونظرية الاحتمالات أن تكون هي العلم الشامل الذي تتوحد فيه كل العلوم ، لحاقا بالرياضة الشاملة عند

في العصر الوسيط المتأخر عند أمودي دي بين ، وفي عصر النهضة عند جيوردانو برونو ، وفي الحديث عند سبينوزا ، وفي تراثنا الاسلامي القديم عند ابن رشد . فليس لكل فيلسوف عقل نظرة خارجية للأشياء ، بل قد يكون العقل وسيلة للتوحيد بين الأشياء . فقد وحد هيجل بين الظاهر والباطن ، وبين الداخِل والخارج بالعقل . وفي تراثنا القديم ، وحد المعتزلة بين الذات والصفات بالعقل ، كما وحدوا بين العقل والنقل ، وجعلوا العقل أساسا للنقل بالعقل ، ووجد الفلاسفة بين الفلسفة والدين باسم العقل ، واعلاء لسلطانه . والعقل هو الذي يسرى في التاريخ عند فلاسفة التنوير ، وهو المباطن للأشياء عند هيجل وبرنشتفيج .

٤ - **ثبات العقل** . وقد وجهت الى العقل أيضا تهمة الثبات ، سواء في نفسه أو في الظواهر التي يتعامل معها ، لأن العقل لا يدرك الا للثبات ، وعلى أكثر تقدير يبلغ ذروته في الميكانيكا التي تعنى الحركة في نفس المكان . ولا يمكن للعقل ادراك المتغيرات الا بتثبيت العوامل الاخرى . وقد روج برجسون أيضا لهذا الاتهام ، وجعل الأخلاق العقلية قائمة على الثبات والتثبيت من جنس الاسطورة كما هو معروف في الدين الثابت . ولأجل هذا الثبات قامت المذاهب الشامخة بعد ثبات الاساس ، وأقام كانط النسق الهندسي



٣ - **خارجية العقل** . وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يدرك الا الخارج ، وأنه لا يستطيع الدخول الى الداخِل ، وأنه لا يعنى الا بالظاهر دون أن يقدر على استشرف الباطن . فهو الذي يصور الاشياء من الخارج ، أو هو الذي يدور حولها دون النفاذ الى الباطن . وقد ارتبطت الخارجية بالسطحية والسذاجة ! وهذا أيضا غير صحيح ، فكثير من نظريات الحلول ووحدة الوجود قد تمت باسم العقل ، كما هو معروف

للعقل، وأقام صرح المقولات كما تقام الكاتدرائيات . وهذا غير صحيح تماما ، فقد كان العقل باستهزاز مرثيظا ، بجزرته التاريخ منذ القرن السابع عشر حتى القرن الماضي . وقد تنبع سبينوزا نشأة الدوية ، وجرانيه وسقوطها بانور الهنري . وهدمت كل فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وترجو بتحليل العقل ودرجة ظهوره في التاريخ وكان تدم الروح ، بالاساني في جوهره تقديما عليا . ونشأ العس التاريخي في القرن التاسع عشر على أساس عقل ، فكان العقل هو النايق عند هيجل وانصاره . وكان تقدم الشعور الأوربي في جوهره عند هوسرل وبرنشميج تقديما عقليا . لم يكن العقل غائبا عن حركة التاريخ ، بل كان هو الباعث عليها . بل ان كانت نفسه في « نقد العقل الخالص » تحدث عن تاريخ العقل وتتبع تطور الوعي بتطابقه مع تطور العقل . وفي فلسفته للتاريخ ، تطور الإنسانية ويكون شرط ارتقائها هو : انتقالها من الغريزة الى العقل . ويجعل لسنج تربية الجنس البشري مرهونة أيضا بالانتقال من الحس والعاطفة الى العقل ، كما حدث في الانتقال من اليهودية الى المسيحية ثم الى عصر التنوير .

٥ - برودة العقل . وقد آتهم العقل أيضا بأنه بارد لا حياة فيه ، وأنه لذلك لا يستطيع أن يتعامل مع الظواهر الميتة ، أى مع الطبيعة الصامتة ، وليس مع الطبيعة الحية . لقد كان نموذج اليقين في القرن السابع عشر هو الرياضة لأنها من عمل العقل ، ولكن علوم الحياة في القرنين التاسع عشر والعشرين نلت عن هذا النموذج ، واستحال تحويل الظواهر الحية الى ظواهر عقلية ، فالعقل والحياة متعارضان . وقد روج لهذا الاتهام شلنج وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وكل فلاسفة الحياة مثل دلتاي ودريش وقوييه وجويو . فالحياة تتميز بالظفرة وعدم الثبات وعدم امکان التنبؤ بها وهي خصائص تعارض طبيعة العقل ، وتحرمه من أن يؤدي وظيفته . والحقيقة أن العقل والروح كانا دائما صنوان ان لم يكونا شيئا واحدا . فالعقل عند فيثاغورس كان عملا للروح ، وكان عمل الروح لديه عملا عقليا يظهر في تناسب الأعداد وانسجام الطبيعة وتآلف الروح . وكان الاتحاد بالكون في صورته العددية وسبيلة لتطهير النفس ، وكان ادراك ما في العالم من نسب عديدة وسبيلة لعلاج الامراض . وكان الامر كذلك عند القديس أوغسطين ، فالرياضة

خير معبر عن حضور الروح ، بل ان الله نفسه لا يبدو الا في الإيقاع الموسيقي والتآلف والانسجام العدي . ولم يكن الكوجينو الديكارتى استنباط رياضيا أو عملا باردا من أعمال العقل ، بل ان « أنا أفكر » تعنى اننى أشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفى وأريد ولا أريد وأتخيل وأحس أيضا ، وكلها فعال للشعور الحى مصاحبه للوعي . بل ان العقل عند كانت . كان هو الحياة في أنقى صورها ، هي صورة التأمل الخالص للنجوم في السماء والقانون الخلقي في النفس . وقد ظهر الاتحاد بين العقل والروح على اوضح ما يكون في اللغة فعند هيجل Geist هي الروح أو العقل ، وكذلك mind تعنى العقل أو الروح . وعمل الشعور عند هوسرل تحليل عقل للتجربة الحية . والحدس عند برجسون وعاطف عقل . والوعي عند برنشميج ، في وصفه لتقدم الوعي في الفلسفة الغربية ، وعى عقلي يظهر في الرياضه والفلسفة العقلية . ولا يختلف ما يقوله برجسون عن وظيفة الحدس (وهي الاتحاد بالواقع لرؤية ماهيته وجوهره) وبين ما يقوله برنشميج عن وظيفة العقل وهي رؤية الروح بالروح ، بل ان كلا منهما في تعريفه للحدس يستعمل عبارات الآخر (٢) ، ومن ثم لا يكون هناك فرق بين ما قام به برجسون من وصف للحدس في الطبيعة على أنه اندفاع الحياة أو تطور خالئ وبين ما قام به برنشميج من وصف لتطور الفلسفة الاوربية على أنه تطور للوعي وهو العقل أو المراحل الفلسفة الرياضية التي تعبر عن تطور الروح ، وهو العقل أيضا ، أو لتطور العلية في الطبيعة وهي أيضا تطور لتجربة الإنسانية وهي تجربة روحية وعقلية . وان ما سماه l'esprit de finesse يجتمع فيه العقل والروح ، كما أننا لا نستطيع أن نعلم اذا كانت موندادويجا ليننتز عملا عقليا أم تأملا صوفيا استطاع أن يجمع بينهما في احساس ميتافيزيقي مرهف .

٦ - حتمية العقل . وقد ارتبط العقل دائما بالحتمية ، وذلك لقيام العلم على العقل وارتباط العلم في صورته التقليدية على حتمية قوانين الطبيعة . فالعقل بعد أن يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها ، هذا القانون الذي استمدته منها ، ولا يسمح بالتغير . فإذا نلت بعض ظواهر الطبيعة عن القانون العقلي اهتز العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل السيطرة على هذه الظواهر الجديدة . فالعقل

هو عمل الجماعة ، أو عمل الجماهير ، أو حركة التاريخ ، والممارسة الفعلية جزء من النظر ، والنظر والعمل وإجهتان لعملية واحدة ، النظر أساس للعمل والعمل يقوم على النظر ويولده .

٨ - مثالية العقل . عرف عن العقل أنه أساس المثالية ، وأن معظم الاتجاهات المثالية قد قامت باسم العقل ، وكلما تقدمت المثاليات فقد العقل معها . فمادام العقل والواقع متعارضين فكل من يلجأ الى العقل يستعد عن الواقع . ولذلك باهت كل المحاولات القديمة للتوفيق بين أفلاطون وارسطو بالفشل ، لأنها في الغالب كانت لحساب أفلاطون . وكل المحاولات الحديثة للجمع بين العقل والحس انتهت الى التجاور أو الى الربط الخارجي دون إيجاد طريق ثالث يجمع بينهما باستثناء هيجل وهوسرل اللذان استطاعا بالفعل شق طريق ثالث ، وكذلك معظم فلاسفة الحياة وجويو وبرجسون ووليم جيمس . والحقيقة أن العقل غير مسؤول عن المثالية والمسؤول عنها هو الذاتية فهناك تيارات مثالية ذاتية دون أن تكون عقلية . والعقل بطبيعته موضوعي لأن الواقع واجبة ثانية له . فقد اعتمد أرسطو على العقل دون أن يقع في المثالية ، وكذلك اعتمد سبينوزا وهيجل على العقل دون أن يقع في الذاتية . واعتمد جون ستينورات مل على العقل ، ووضع منطلقا للاستقراء . كما اعتمد الأصوليون القدماء على العقل ، واكتشفوا منطق العلة .

فالعقل ليس مسؤولا عن المثالية لأن هناك العقل الاجتماعي ، والعقل السياسي .

والمثالية كما قلنا موقف ذاتي خلق أكثر منها موقف معرفي علمي .

٩ - برجوازية العقل . وقد قيل منذ القرن الماضي إن العقل هو سلاح البرجوازية الناهضة التي ورتت المجتمع الانتقاعي ، وحولت ثرواته اليها . فالعقل يساعد على الترشيد وعلى تنظيم العمل . فالمعمليات المصرفية وعلاقات الإنتاج بل والتصنيع نفسه يتطلب درجة عالية من التنظيم وأن الذي يفرق أنماط الإنتاج هو درجة التنظيم فالعمل اليدوي أو الصناعة التحويلية لا يتطلبان الا جهدا عضليا أو تنظيرا بدائيا ، في حين أن الانتاج الكبير يحتاج الى تنظيم على مستوى رفيع . لذلك ظهر العقل مواكبا للتورة الفرنسية لأنها ثورة برجوازية ورتت الانفطاع القديم . وقد

لا يعمل الا في مجال حتمية العلم . وهذا غير صحيح ، لأن العقل عند الفلاسفة ارتبط دائما بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وارسطو حتى كانط والكانطيون . كما ان هذه الحتمية لا تصدق هو الفعل الحر . كما ان هذه الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذي أصبح قائما منذ هيزنبرج على مبدأ الازتداد ، وأصبحت المصادفة جزءا من بناء العلم (٣) . بل ان بدائل العقل مثل الحدس واردة القوة ، واندفاع الحياة ، والفكرة - القوة Idea-force تقوم كلها على الحتمية البيولوجية ، فالفعل الحر هو الذي ينتج من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة في الكائن الحي دون اختيار بين البواعث وتفضيل أحدها على الآخر ، لأن الاختيار فعل عقل ، والحرية هي الجبر الذاتي .

٧ - النظر دون العمل . وقد أنهم العقل دائما بأنه أساس كل اتجاه نظري ، وأنه كان باستمرار منذ القدم وسيلة للتأمل وأداة للحكمة النظرية ، فكان العساقول هو الحكيم الذي يأخذ من العالم موقف المتفرج المحايد من الاحداث ، فالفعل هو ضعف في التأمل على مايقول أفلاطون . وفي عالمنا هذا ، ليس المهم هو فهم العالم بل تغييره . فبدلا من العقل هناك الفعل ، وبدلا من الحكمة هناك البيروليتاريا ، وبدلا من الفلسفة هناك الحزب ، فالبراكسس هو الوريث الوحيد للوجوس logos . وهذا النقد وان كان يصدق على بعض الفلسفات المثالية التي لا تود الخروج من الفكر لأنها لا تريد الا تبرير الوضع القائم دون تغييره ، الا انه لا يصدق على كل الاتجاهات النظرية . فعند القدماء كان هناك توحيد بين النظر والعمل ، وكان العقل عند سقراط وأفلاطون وارسطو وعلاقميا يبدو في الفعل الخلقى . ويؤرخ برنشتفيج لتقدم الوعي في الفلسفة الغربية ابتداء من العقل عند سقراط . فان قيل ان الفعل الخلقى فعل فردي وليس فعلا جماعيا ، فاننا نجد ان العقل العملي عند أفلاطون خاصة عقل سياسي يقوم بتنظيم المدنية . وفي العصور الحديثة ظهر العقل العملي مواكبا للعقل النظري ، بل ان الفلسفة الحديثة كلها نظرية خلقية للعالم قبل أن تكون نظرية في المعرفة خاصة عند كانط ، فالعقل العملي لديه أساس العقل النظري . صحيح أنه يصدر عنه فعل فردي طبقا لمبدأ خلقى ، وبحرية تامة ، ومستقلا عن الجماعة وعن حركة التاريخ ، ولكن العقل ليس مسؤولا عن هذا الطابع الفردي ، فالعمل أيضا

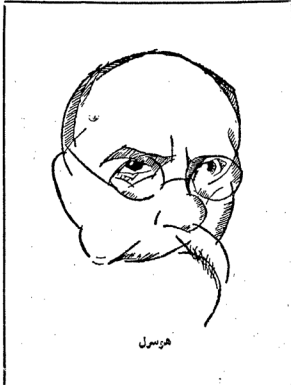
في « نظرية العلم » ، وكما بين ماركيزو أخيرا في « العقل والثورة » فإن المثالية في بعض الأحيان تكون نظرية وثورية في حين أن الوضعية قد تكون مجرد تبرير للوضع القائم ، كما بين أيضا أن السلب عند هيجل في جوهره رفض (4) العقل قد يكون تبريرا ولكنه أيضا يكون ثورة .

١١ - **تفاوت العقل** . وأخيرا ، قيل عن العقل انه يؤدي الى التفاؤل المطلق وأنه ليس في الامكان أبدع مما كان ، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، وأن كل ما في هذا العالم خير وحق ، وأن الشر لا وجود له ، وأن الكون كله يخضع لنظام متجانس ولانسجام مسبق harmonie préétablie كما هو معروف عند ليبنتز « وكل شيء خلقناه بقدر » .

وما الموت الا خبر ينشر في آخر صقحة من الجريدة ولا يقرأه الناس على ما يقول برنشتفيج آخر ممثلي التيار العقلي وأجر المتفائلين . وحين يتخلص الفيلسوف من العقل ويكتشف الحياة فإنه ينقلب من التفاؤل للتشاؤم كما حدث لشوبنهاور حين أراد أن يتخلص من الحياة بالفن وكما حدث لكامو حين أراد أن يتخلص من تناقض الوجود بالاتساح . **والحقيقة أن نزعة التفاؤل ليست نقدا حتى ولو كان العقل مسؤولا عنها ، لأن الحياة تتوقف اذا تغلّت عن الامل ، فبالامل**

يكون ذلك غير صحيح تماما لأن العقل أداة يمكن استعمالها في كل نظام اجتماعي ، ويمكن لكل طبقة أن تعتمد عليها ، بشرط وجود مستوى معين من الثقافة . فالنظام الاشتراكي يقوم على التخطيط ، والتخطيط يعتمد على العقل . والتصنيع القائم على الترشيد لا يمتنع نظاما دون نظام ، فهو موجود في المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي على السواء . كما تعتمد البروليتاريا ، أو على الأقل طليعتها ، على العقل من أجل تخطيط الثورة والإعداد لها . فليس العقل أداة لطبقة بعينها أو لنظام بعينه ، بل أداة يمكن لكل طبقة ولكل نظام استعمالها . **والمجتمع الذي يرفضه هو مجتمع الخرافة والوهم الذي يعتمد على الإلهام والسحر وقوة الموروث وادهاج السلطة . والحقيقة أن وصف الثورة الفرنسية بأنها ثورة برجوازية ليتم بطريقة ارتدادية لأن مفهوم البروليتاريا لم يكن موجودا بعد ، وأن كانت الطبقة العاملة من الفلاحين والعمال موجودة بالفعل كما حدث في حرب الفلاحين .** وإن العقول التي كان أداة الثورة هو نفس العقل الذي حارب الاقطاع والوهم والخرافة والسلطة لدينية والسياسية ، وهو العقل الذي طالب بالعدالة الاجتماعية .

١٠ - **تبريرية العقل** . وقد قيل عن العقل أنه يبرر كل شيء ، وأنه قادر على ايجاد الحجج والبراهين على صدق أي شيء ، فيمكن مثلا اثبات أن الله واحد بالعقل كما يمكن اثبات أن الله ثلاثة بالعقل ما دام مقياس الصدق العقلي ، هو الاتساق وعدم التناقض . وتاريخ الفكر مملوء بالبراهين على صدق شيء وبراهين أخرى على كذب نفس الشيء ، وكل البراهين مقنعة . وتاريخ الفكر الديني في العصر الوسيط شاهد على ذلك . كان العقل باستمرار مبررا للإيمان حتى في العصور الحديثة حين استطاع العقل القيام بنفس الدور ، ولكن بمناهج أكثر عقلية ، وأدعى إلى القبول والتصديق . ويمكن أن يقال أن الفلسفة الحديثة في جانبها المثالي لن هي الا تبرير للإيمان القديم على مستوى عصر كان فيه العقل بمثابة اله . **والحقيقة أن هذا غير صحيح تماما ففي العقل قوة هائلة على الرفض . فمئذ العصر الوسيط خرجت كل حركات الهرطقة باسم العقل . وفي العصر الحديث رفض التشبيه والتجسيم باسم العقل . كان العقل أيضا ضد السلطة . وكانت المثالية النرنسندنثالية تحتوي أيضا على قوة رفض كما هو الحال عند فشتة**



هوسرل

تتخلق المقاصد وتتولد الغايات كما هو معروف عند اقبال . وليس كل فيلسوف حياة أو وجود متشائما ، فبرجسون فيلسوف حياة ولكنه متفائل اذ ينتصر الحسد في النهاية بعد مسار طويل ينتصر فيه على المادة والعقل ، ويظهر في نداء البطل وفي تفصيحه المسيح . والتصوف كله وان كان في ظاهره موقفا متشائما من الحياة إلا أنه يتحرك بالأمل في الاتحاد بالله أو بالكون . وجابريل مارسل فيلسوف وجود مثل كامو ، ولكنه يضع ميتافيزيقا للأمل . فان كان العقل يؤدي الى التفاؤل بالفرد ، فان الحياة قد تؤدي الى التشاؤم وقد تؤدي الى التفاؤل .

ثانيا : انتصار العقل .

وما دنا بصدد الحضارة الغربية فان الحديث عن انتصار العقل اولى من الحديث عن أزمة العقل ، فهي حضارة اثبتت أن كفاح العقل الطويل ضد الخرافة والوهم والارهاب لايد وان ينتصر في النهاية . وهذا مما دعا بعض الفلاسفة الى التحول الى العنصرية من فرط اعتزازهم بقدره القرب على التنظيم rationalization كما حدث عند فيبر وباسيزر .

ولكن الحقيقة يجب أن نقال مع هوسرل وبرنشتيج من أن تاريخ الحضارة الاوربية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية .

لقد بدأ الشعور الاوربي ، منذ بداياته الاولى ، بالاستشهاد في سبيل العقل في شخص سقراط ، وفي منهج المناقشة العرة المفتوحة ، ومطالبه الآخرين باستعمال العقل . فالعقل يرفض تعدد الالهة ، ويرفض التنكسب بالعلم ، ويرفض الجدل لانه ذليلة ، ويعترف على الذات ، ويكتشف عالم الشعور ، ويضع الوجود الانساني في الصدارة معلنا بداية عصر التنوير . ويأتي ارسطر فيضع العقل امام الطبيعة ، ويجعل مهمته في تحويل الظواهر الطبيعية الى علة ومعمل ، فيجد ان الموجودات تتجوهر بالصورة ، ثم يخصص للصورة ، وهي افضل نتاج للعقل ، مبحثا خاصا في المنطق . وعند الرواقية نجد ان الطبيعة عاقلة ، وان الحكيم هو الذي يعيش وفقا للعقل او وفقا للطبيعة .

ومنذ ظهور المسيحية والعقل يكافح ويثبت سلطانه امام الاشرافيات الجديدة او التعقيدات التي تبي لها السلطة ان تكون مسلمات . فنوال العصر الوسيط المتقدم (من القرن الاول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكتيبة باسم العقل ، معلنة ان هتسناك

طريقا غير الطريق الرسمي الذي يفلج عليه الايمان والتواضع . ففسد انكر اربوس الوهية المسيح ، واثبت له طبيعة واحدة وهي الطبيعة الانسانية باسم العقل ، واعلن بيلاج ان الحرية الانسانية لا تحتاج الى معونة خارجية من فضل او نعمة باسم العقل . ولا يعنى العقل هنا العقل النظري الخالص او العقل التصوري ، فداد من وضع الفلسفة الحديثة ، بل يعنى مجرد الفهم ، ورفض التنافس ، والتخلي عن التقيد ، والتفرد من التبعية للسلطة ، والاصرار على اعلان الحق حتى لو توطأ الجميع على اخفائه وانكاره . ورفضت الاقايم باسم العقل ، كما رفض السجود للصور والتماثيل ، وهكذا لم يخل عصر من عصر المسيحية الاولى من ثورة على الطريق الرسمي باسم العقل النظري او العقل العملي او العقل الاجتماعي او العقل السياسي . فالرفض يعنى العقل والوحي والادراك ، وكماها مظاهر للعقل .

وكما انتشرت المسيحية في القرون الاولى بعد تمثلها للفلسفة اليونانية وبعد ان قام الابهاء المدافعون عن المسيحية بالترويج لها ، معتمدين على الثقافة اليونانية ، ظهر انثيائا العقلي لا الفكر المسيحي في العصر الوسيط المتأخر (من القرن الثامن حتى الرابع عشر) بفضل عدة عوامل او تيارات عقلية والفة ، مثل إعادة اكتشاف ارسطو ، والتخلي عن الاطالون بعد ان ادى غايته في صياغة العقائد المسيحية الاولى ، وقيام بوبس بشرح على ارسطو ساعدت على تثبيت دعائم التفكير العقلي ، وظهر مفكرون يبحثون في اللغة والاسماء ، وينقلون الفكر من مستوى الشيء الى مستوى الدلالة ، كما حدث عند دينيز الاربوياجي ، وظهر مفكرين آخرين يقربون بين الفلسفة والدين ، ويعتبرون ان العقل يمكن ان يكون دعامة للايمان ، ويحاولون تيرير الايمان بالعقل مثل اريجين . ثم اثر البعض الاستفادة من الجدل اعظم استفادة ، فاقاموا العقائد على الجدل العقلي ، ووجدوا بين العقل والايمان ، ولم يعد في الايمان شيء يند عن العقل ، ومنذ ذلك الحين شق العقل عصا الطاعة على الايمان ، واصبح التصارع قائما بين الجدل عند العقليين واللاهوت عند الابهائين ، وعلى رأس هؤلاء كان انسيلم البيساطي وبرانجيه التوري . وقد ساعدت ترجمة الفلسفة الاسلامية ، التي كانت تعزجا لتقبل الايمان ، ساعدت على تقوية التيار العقلي ، فظهر انصار ابن رشد اللاتين ، يخلدون بنظريته في التناول ، والقول صراحة بقدوم العالم ، واتكار حشر الاجساد وطم الله بالجزئيات ، واصبحت الفلسفة الاسلامية بالنسبة للفكر المسيحي رمزا للاتحاد والتكفر يقدم انتصارها الى محاكم التفتيش . وربما لأول مرة في تاريخ الفكر اليهودي ، تطلع نظهر فلسفة عقلية في القرن الثالث عشر في اسبانيا ، تبلغ ذروتها عند موسى بن يميمون ، وهو ما يطلق عليه اليهود اسم العصر الذهبي للفكر اليهودي ، كل ذلك كان مظاهر

انتصار العقل ضد الخرافة والعقيدة والتسليم المسبق والسلطة .

وإذا كانت حركات الإصلاح الديني قد تمت باسم الإيمان ، ورفضت السلطة والتوسط باسم الحرية ، وتخلت عن الكهنوت من أجل دنوة الحياة ، وترجمت الكتب القديمة إلى اللغات الوطنية باسم القومية ، فإن حرية التفسير للكتاب المقدس قد فرضت نفسها باسم العقل . وإذا كان الاتجاه الإنساني قد ظهر أيضا باسم الحرية والإنسان والعدالة الاجتماعية ، فإن العقل كان جوهر الإنسان الذي به يستطيع إدراك موقفه في العالم . وفي نفس الوقت ظهرت حركة رفض للتقديم تقوم على نقد الموروث ، واعتبار أن كل ما قاله القدماء وهم يحتاج إلى تمحيص ، فهاجم بتروس راموس ومونتني العقائد القديمة اعتمادا على العقل ، كما قام عديد من الفلاسفة بالدعوة للجدد ومعارضة كل الموروث الديني أو الفلسفي أو العلمي ، وعلى رأس هؤلاء جيوردانو برونو أكبر ممثل لروح عصر النهضة . وفي هذا العصر أيضا نشأ العلم ، بعد أن رفض الشعور الأوربي السلميات السابقة والعقائد الموروثة ، فأصبح الواقع عاريا من كل فكر ، وخاليا من كل نظرية . نشأ العلم من أجل إعطاء أساس نظري جديد لفهم الواقع ، وفي هذه الثورة ، خرجت النظرية مستمدة من الواقع نفسه ، ومصداق عليها بالتجربة . ومن ناحية أخرى ، تحولت الطبيعة إلى رياضة على يد جاليليو ، وهو أروع تنظير بدأت به المصور الحديثة على ما يصف هوسرل وما سماه Mathematizierung der Natur ، وأصبحت الطبيعة موضوعا لعلم نظري ضد عالم الأشياء والأوامر ، والقوى والعلل البعيدة ، والأسباب المجهولة ، والشخصيات الخفية التي تعدت الظواهر الطبيعية .

وما أن حل القرن السابع عشر حتى أصبح العقل الها ، وأعطي له كل صفات الله من الاطلاقية والتشمول واليقين والصدق والاتساق . فقام برفض كل الموروث ، ولم يقبل شيئا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك ، وضاعت سلطة القديم ، لا لانه قديم ، بل لانه متبوع بلا نقد أو تمحيص ، ووضوح الموضوع والتجيز كمفاهيم للصدق ، أصبح العقل « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، ونورا فكريا يقود إلى الصواب ، دون الاستعانة بوحى أو سلطة أو بملك عظيم سابق . كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلطان الواقع ، ويمتعان من وصول العقل إليه ، ففي اللاهوت ، تم القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم ، واستقطاع العقل بمفرده التوصل إلى التوحيد العقل الخالص ، كما حدث عند المعتزلة من قبل ، من تصورات الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقة ، ولا تشارك الإنسان في شيء ، أصبح العقل أساس الوحي ،

ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط ، فضاعت الخصوصية particularisme التي كانت تقرب في كثير من الأحيان من الغرور والعنصرية ، وحل محلها الشمول universalisme

وبدل أن كانت لدينا أديان خاصة ، أصبح لدينا دين واحد شامل وهو دين العقل . وفي الطبيعة ، أمكن تحويل العالم إلى مفاهيم رياضية مثل الحركة والامتداد ، كما أمكن تحويل الهندسة إلى جبر ، والسطوح والإجمام إلى رموز ، على ما هو معروف في الهندسة التحليلية التي تعد أعظم إنجازات العقل في القرن السابع عشر . وفي مجال الإنسان ، أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم على ما هو معروف من واقعة الكوجيتو . فالإنسان هو الفكر الخالص ، وليس مجرد حيوان ناطق ، بل هو الناطق الخالص ، مرادف للوجود ، كما أمكن السيادة على الانفعالات بالعقل ، وجعل العقل هو المنظم لنشاط الانفعالات والسيطرة عليها . ووضعت الاخلاق العقلية ، وأصبحت الاخلاق ثمرة للميتافيزيقا .

وفي القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم ، والإنسان العاقل إلى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض . وكان سينترزا هو فاتحة عصر التنوير في الفكر اليهودي ، فهو الذي أخرج العقل من نفاقه الضيق ، وطقبه في السياسة والتاريخ والاجتماع ، ولذلك كان رائدا لرواد التنوير في القرن الثامن عشر حين أصبح عملية اجتماعية ، أو دورا حضاريا يقوم به المفكرين من أجل القضاء على الوهم والخرافة ، لا في العلم فقط ، ولكن أيضا في الحياة اليومية . كان دور التنوير هو إقامة الحياة في كل انشطتها على العقل (١) . فأصبح الدين خاضعا للعقل وليس فقط في حدود العقل ، لذلك استطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة والتعصب طبقا لصيغة فولتير « اسحقوا الملعون بالأقدام l'Enfance ».

والملعون هو كل من يمثل الخرافة والجهل والوهم والارهاب والتسلط والوصاية والنفاق والكلب والتفصيل . وبعد أن استنار العقل ، سرعان ما اكتشفت الطبيعة المادية ، ولم تعد الطبيعة مجرد دليل على الخالق كما كانت في العصر الوسط ، بل أصبحت كونا له نظامه الذاتي المستقل ، ولم تعد روحا تسبح باسم الروح الأعظم ، بل أصبحت مادة تدرج بالخواص . أصبح الإنسان بريئا من كل خطيئة ، ومسئولا عن ذاته ، ينظم علاقاته بالآخرين طبقا اجتماعي ، كما انتشرت أفكار الحق الطبيعي والعدالة الاجتماعية واستطاع القرن التاسع عشر جني ثمار التصناد العقل في التزون المادية ، فتوالى الاكتشافات العلمية بعد أن تم وضع العقل في مقابل المادة ، وأمكن السيطرة على الطبيعة ككل وعلى ظواهرها الجزئية . تقدمت الإحصاء

الروح . فكان هاملان يدعو لذلك التيار ، ويجعل محور محاضراته عنه ، وكان العالم لديه أمثالاً تمثل ما هو معروف عنه في كتابه « معاولة في العناصر الأساسية للتمثل » (٨) . أما برنشتيغ فهو الذى وصف تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية على أنه تقدم عقلى ، وأرخ للمثالية الغربية ، واعتبرها المثل الوحيد للزعة الإنسانية فى الغرب ، فالعالم لديه هو المثل ، لذلك كان فيثاغورس نموذج الفيلسوف ، وإن عظيمة مصر ، على ما يقول ، ليست فى مصر بل فى علم الأثار المصرية **Egyptologie** وكان هذا التيار المثالى الذى استمر عند الأند وجويوس وجيرو والكيبه أحد مظاهر كفاح العقل ضد الاتجاهات المادية ورثة القرن التاسع عشر وتطبيقاً لها فى العلوم الإنسانية خاصة فى علم النفس . كما استمر التيار العقلى أيضاً عند باشلار ابتداء من فلسفة العلم ، فانشطاش الإنسانى لديه فى جوهره نشاط عقلى تطبيقي ، واستمر هذا التيار فى فلسفة العلوم وفى الرياضة والمنطق ، كما وفسح فى العلوم الرياضية المنطقية الجديدة كالمنطق الرياضى والمنطق الرمضى . وإن الفلسفة التحليلية نفسها التى تمثل أحد تيارات الفكر المعاصر لى أساساً نظرية فى عمل العقل وفى وظيفة مفاهيمه . بل إنه فى قلب ما يسمى بأزمة العقل فى القرن العشرين ، ظهرت الاتجاهات الصورية فى العلوم الإنسانية التى تدعو الى تطبيق مناهج العلوم الرياضية ، وأخر مكتشفاتها نظرية الجودعات ، فى العلوم الإنسانية ، محققة بذلك سوداً الى النموذج الرياضى القديم فى القرن السابع عشر . فظهرت الاتجاهات الصورية فى المنطق واللغة وعلوم النفس والاجتماع والاقتصاد . كما ظهرت البنائية تحاول تحويل الواقع الى أبنية خالصة ، وهى أبنية عقلية ، وتعطق نوعاً من العود الى كائنه . كما ظهرت الاتجاهات الصورية فى الفن بعد أن تشبع بالماتيسية والفصون ، وأراد العود الى الشكل كما كان فى العصر الكلاسيكى ، فشا الفن التجريدى فى السبينا والمسرح والرسم والتصوير والموسيقى . بل إن الواقعية الاشتراكية نفسها أصبحت مهددة بالاتجاهات الصورية والتجريدية من أجل واقعية بلاضاف ، أو لجعل الرمز أكثر تعبيراً عن الواقع من الواقعية المباشرة ، بل أننا نجد أيضاً فى قلب الفلسفات الوجودية تحديات عقلياً خالصاً حتى أنه ليصعب علينا التفرقة بين تحديات بسكال فى « المخاطرات » وتحليلات سارتر فى « الوجود والعدم » ، أو بين نظمت التحول لجندل الفلسفة ويوسف سارتر للعلماء الشامل فى التاريخ فى « نقد العقل الجدلى » .

ثالثاً : البحث عن طريق ثالث

ليس ما اصطلح على أنه أزمة العقل وليسد العصر الحديث أو هذا العصر ، فقد كان ذلك موجوداً بهذا المعنى فى كل عصر ، وكانت هناك تيارات مستمرة معارضة للعقل أو على الأقل تبين

فى العلوم الطبيعية ، وأثبت العقل جدارته فى تحليله للمادة ، والسيطرة عليها ، والتشويق بمسارها . كما أمكن تطبيق هذه الأبحاث بصورة رشيقة و فنشات حركة التنصيح التى تقوم على تنظيم الجهد فى الآلة . وما تحولت كل أفكار عصر التنوير الى علوم ، أصبح نقد العقائد والنصوص علماً لتلك الكتب القديمة ، فنحول ما ظنه القدماء عقائد موحى بها أو نصوصاً مقدسة الى موضوعات لعلم تاريخ الأديان المآرَن ، وأمكن تتبع نشأة النص وتطورها فى خط مواز لنشأة العقيدة وتطورها . وقامت فلسفات التاريخ على مفهوم التقدم الذى وضعه القرن الثامن عشر ، ووضع فعل التاريخ فى الأمال الحقيقية بعهد كشفاً وتطورها ، وانتشرت الأفكار الاجتماعية ، وقامت الثورات محققة مثل العدالة وحقوق الطبقات الكادحة ، فكان للعقل العملى الأولوية على العقل النظرى ، وكانت قضية التغير سابقة على قضية الفهم .

وفى القرن العشرين الذى ظهر فيه ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل ، توالى انتصارات العقل ولم تحب الاتجاهات العقلية ، وفى أواخر القرن الماضى بعد أن توالى الشروح والتفسيرات حول كائنه ، وبعد أن تكاثرت عليه التفسيرات الحسية والتجريبية والواقعية ، ظهر الكانطيون الجدد من أجل إحياء كائنه من جديد بالعود الى الفلاطون ، وإعادة تفسير الفلاطون على أساس كائنه . فكتب ناتروب « نظرية المثل عند الفلاطون » ، كما كتب كاسير « فلسفة الصور الرمزية » ، وكتب كوهين « نظرية كائنه فى التجربة » وفى فرنسا وضع ريتوفيه أساس الكانطية الجديدة . كما حاول هارتمان وضع نظرية فى المعرفة تقوم على تصنيف المآرَن وإعادة بنائها . ومن هذه البيئة خرجت الفينومينولوجيا لحل المشكلة الكانطية على أساس جديد ، وجعلت الشعور تياراً حياً من التجارب بعد أن كان بوقلة للمقولات الذارفة ، وأصبح الشعور وأصعبا فعاله للكودومات يقوم بجملة المقاصد ، ويتجه نحو العالم ، بعد أن كان سلبياً محضاً عليه استقبال المدكات الحسية من خلال الحواس . فالفينومينولوجيا ليست تياراً معادياً للعقل ، كما يبدو ذلك فى بعض الأحيان عند برجسون ، بل يقوم العقل فيها بتحليل التجارب الحية ، وتحويل الواقع الى مثال وتتبع تطور الشعور الأديبى ، وترى فيه كفاحاً للعقل وانتصاراً له ضد الاتجاهات المادية والصورية فى آن واحد . وإذا كانت الفينومينولوجيا أساساً منهجاً فى الأيضاح **Klärung** فإن الأيضاح هو أحد جوانب التنوير **Aufklärung**

ولكنه تنوير فى الشعور ، وإبعاد الفصوص عن رؤياه كوضوحاته (٨) . وقد كانت الحقيقة عند هوسرل ممثلة فى نظرية المثل ، وفى نظرية اريشميدس ، وهندسة القديس ، أى فى نظريات العقل الخالصة . ومن ناحية أخرى ظهر تيار مثالى عقلى آخر ، يعنى المثالية العقلية القديمة منذ ديكرت ، ويرى فيها موطناً لظهور الوعى ، ولتقدم

أر في المواطن ، أو في الطبيعة . ليس العصر الحديث إذن أو هذا العصر بالذات مسؤولا عن أزمة العقل ، وليست أزمة العقل طالبا ميمزا للعصر الحديث لأن التصوف والإشراقيات كانت من أزمته له ، ولذلك دلالاته على درجة التقدم الذي يبلغه كل عصر والذي تصل إليه كل حضارة .

ولكن ارتبطت ما اصطلاح على تسميته بأنه أزمة العقل بالعصر الحديث حتى أصبحت عنوانا له ، ودليلا عليه ، **والحقيقة أن أزمة العقل في العصر الحديث تعنى البحث عن طريق ثالث بين الاتجاه العقل الذي تمثله الفلسفات المثالية الذاتية والاتجاه التجريبي الذي تمثله الاتجاهات المادية والعلمية والموضوعية ، وحرية علوم الانسان أو علوم الحياة بين هذين التيارين ، فمرة تكون عقلية رياضية فيضبح عالم الحياة ، ومرة تكون تجريبية مادية فتتحول الوجود الانساني الى موضوع ، وظلت هذه الحيرة طوال العصر الحديث ، واشتدت في الفلسفة المعاصرة .** وظهر عديد من التيارات يدعى كل منها أنه يمثل الطريق الثالث . وأهم هذه التيارات التي اصطلاح على تسميتها بأنها تيارات لا عقلانية تعبر عن أزمة العقل هي التيارات الآتية : (٨٠)

١ - معركة كيركجارد هيغل :

ثار كيركجارد على خطاين أساسيين : العقل الجدل والعقل الموضوعي . أو أن شئنا رفض أن يدخل الوجود الانساني تحت مقولتين : المذهبية والموضوعية . والحقيقة أن ثورة كيركجارد كانت على شكل من أشكال العقل ، وهو العقل الجدلي عقل التصورات ، العقل الشامل ، العقل المتوسط لأن الحياة لديه لا توضع في تصورات ، فالوجود مجموعة من الانفعالات . برفض كيركجارد العقل الموحد بين الداخل والخارج أو بين العقلي والواقعي أو بين طرفي النقيض في الجدل ويريد الإلقاء على التعارض بين الداخل والخارج وعلى التضاد بين طرفي النقيض ، وعلى الفصم بين العقل والواقع . فإذا كان الجدل عند هيغل يقوم على التوسط فإن الوجود عند كيركجارد يقوم على الاتصال المباشر بأحد الطرفين المتصارعين الذي لا يمكن الانتقال من أحدهما الى الآخر إلا بالقفزة Saut أو الطفرة ، فالحياة قائمة على الانفصال وليس على الاتصال . وهناك اختيار أساسي بين بدليين « اما . . . واما » أو بلغسية هامبلت « يكون أو لا يكون » . فلا مكان في الوجود للحلول الوسط . « فالمتنق أفضل من الزواج الفاشل » :

حدوده ، وتؤمن بأن وسيلة المعرفة هي نور آخر وراء العقل يدرك موضوعات خارج الطبيعة . ففي الحضارة اليونانية التي عرف عنها أنها حضارة العقل ، كانت هناك الأساطير التي لا تفسر حوادثها وفقا لقوانين العقل ، والتي لا يتبع أبطالها طريق العقل . وكانت هناك التحلل الروحية الخالصة ، مثل نحلة أوفريوس ، أو آثار من الديانات الشرقية القديمة . وكان أفلاطون يكمل بناء العقل بالأساطير ، على ما هو معروف في محاوره طيلماوس في تفسير نشأة العالم ، أو في محاوره الجمهورية في أسطورة الكهف . وظل هذا التيار الأفلاطوني في العصر الوسيط المتقدم في مدرسة الإسكندرية ، وظهر أوضح ما يكون في التيارات الغنوصية التي ملأت القرون الثلاثة الأولى ، سواء ما بقي منها داخل الكنيسة مثل أوغسطين أو ما خرج عنها مثل فلانسان وبلترار ، واستمر هذا التيار الإشراقي في العصر الوسيط المتأخر حتى فو الوقت الذي ساد فيه العقل بسميافة الفلسفة الارسطية التي حلت محل الأفلاطونية ، وظهر في التصوف في مدرسة شارتر. وعند القديس برنار والقديس بونافينتر وريتشار سان فيكتور والمعلم ريكهارت . بل أن حركات الإصلاح الديني قد قامت باسم الإيمان وليس باسم العقل ، فقد كان لوتر أوغسطينا ، وكان الإيمان لديه كافيًا بذاته لا يحتاج الى برهنة عقلية لأنه يتم في اللحظة التي يكشف الله فيها عن نفسه كما لا يحتاج الى أعمال في صورة طقوس أو شعائر . وفي نفس العصر ظهرت داخل النهضة حركات لا عقلية يمثلها التصوف الأفلاطوني كما هو الحال عند تيقولا الكوزي ويعقوب بوهيمية والتصوف المسيحي التقليدي كما هو الحال عند القديس تيريزا والقديس يوحنا الصليبي والقديس فرنسوا . . . فما يبدو على أنه وليد العصر الحديث هو في الحقيقة تيار مستمر لم ينقطع منذ بداية الشعور الأوربي لأنه يمثل جانباً من جوانب الحياة ، يظهر أو يخبو ، تبعاً لطرف العصر ومتطلباته الدينية . حتى في القرن السابع عشر الذي كان فيه العقل لها كان هناك بسكال يؤكد أن للعب دواعي لا يفهمها العقل بالرغم من عقلانيته الحادة واكتشافاته الرياضية والطبيعية . ولم يخب هذا التيار بالعقل الا في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي كانت مهمتها أساسا القضاء على بقايا الخرافة والوهم وتحقيقتين وحدة الشعور الأوربي في العقل الذي يسيطر على جميع نواحي الحياة أو في الانسان ،

وكذا كان الوجود متناقضا كان حقيقيا ، فالحقيقة تنافض أو لا مغلول . وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية ان كان هناك برهان . الله يصبح انسانا ، الله الحي يموت ويصلب ، الخلود يتحول الى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ، والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو الضميمة والعار . وإذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historio-mondial فإن الوجود لا ينكشف الا في الفرد الأرحد وفي اللحظة . ومن ناحية أخرى يرفض كيركجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر . فالوجود ذاتية خالصة يند عن الموضوعية . وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا يمكن للتاريخ وللصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صدقها . الوجود اذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل ان العقل والموضوعية معا طرفان للوجود . صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس أو دلتاي ، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية اراد أن يضعه لأول مرة عن وعي ، وان لم يحوله الى طريق معرفي . أزمة العقل اذن بهذا المعنى هي أزمة الوجود الذي يند عن العقل . ليس العقل هو الأساس والوجود هو الفرع ، بل الوجود هو الأصل والعقل ما هو الا أحد مظاهره .

٣ - فلسفة تصورات العالم Weitanschauung

عرف كاتظ العقل النظري والعقل العمل ولكنه لم يعرف العقل التاريخي . صحيح أنه هيجل وصف المسار العقلي للتاريخ ، ولكنه لم يجعله صراحة بعدا للشعور ، ولم يجعل الشعور بعدا للتاريخ . أخذ دلتاي فكرة هيجل عن روح العصر ، وجعلها تصورا للشعور ، وتنبع تاريخ الفلسفة ، وبين أن كل مذهب فلسفي ظهر في عصر ما يبين التصور الفلسفي للعالم لهذا العصر ، ومن ثم كان دلتاي أيضا من مؤسسي علم اجتماع المعرفة . فالفلسفة أساسا تعبير عن الحياة ، والحياة تعبير عن اللاعقل الذي يظهر مرة في الدين ومرة أخرى في الفن ، ومرة ثالثة في الفلسفة . وقد تعبير الفلسفة عن المثالية الترنستائية ، أو تعبير عن تصور مثالي موضوعي كما هو الحال في المثالية المطلقة ، أو عن تصور طبيعي كما هو الحال عند الطبيعيين القدماء أو المحدثين . والحقيقة أن دلتاي كان يبحث أيضا عن الطريق الثالث ، وهو ما سماه «علم الروح» الذي يمكن فيه إعادة بناء العلوم الانسانية خاصة علم النفس وعلم الأخلاق والفلسفة والتفسير والتربية والدين والجمال ، وكلها تعبر عن مستويات مختلفة لعالم الروح ، وهو عالم متوسط بين عالم

كلها كان الوجود متناقضا كان حقيقيا ، فالحقيقة تنافض أو لا مغلول . وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية ان كان هناك برهان . الله يصبح انسانا ، الله الحي يموت ويصلب ، الخلود يتحول الى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ، والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو الضميمة والعار . وإذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historio-mondial فإن الوجود لا ينكشف الا في الفرد الأرحد وفي اللحظة . ومن ناحية أخرى يرفض كيركجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر . فالوجود ذاتية خالصة يند عن الموضوعية . وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا يمكن للتاريخ وللصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صدقها . الوجود اذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل ان العقل والموضوعية معا طرفان للوجود . صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس أو دلتاي ، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية اراد أن يضعه لأول مرة عن وعي ، وان لم يحوله الى طريق معرفي . أزمة العقل اذن بهذا المعنى هي أزمة الوجود الذي يند عن العقل . ليس العقل هو الأساس والوجود هو الفرع ، بل الوجود هو الأصل والعقل ما هو الا أحد مظاهره .

٢ - الحركة الرومانسية :

تمثل الحركة الرومانسية تيارا لاعقليا آخر استمر حتى أوائل هذا القرن ، وهي حركة أدبية أولا قبل أن تكون تيارا فلسفيا ، نشأت في أوساط النعبد الأدبي خاصة على يد شليجل (فردريك أوستطس ، كارولين) وترفض اخضاع الاعمال الأدبية لقواعد مستقيمة ، وتجعل مقياس الصدق في الفن الانطلاق والخلق والتلقائي والابداغ الفردى والخيال ، وتضع العاطفة أو الانفعال في مقابل العقل أو التصور . وقد أخذ لسنج من الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang عنوانا لها . فاذا كان عصر التنوير قد استطاع فهم كل الشيء فان الحركة الرومانسية عادت لتدعو الى السر الكامن في الطبيعة ، وتحاول حل لغز الحياة بالإبقاء عليه . فوجدت في الانسان رغبة نحو اللامتناهية الذي لا يمكن ادراكه أو الوصول اليه الا بالاتحاد الروحي بالطبيعة . لذلك انتهت معظم الحركات الرومانسية الى نوع من وحدة الوجود ، كما ظهرت عند جوته خاصة . ويعتبر فشته وشليجل

العقل القديم وبين عالم الطبيعة • وقد حاول دريش نفس الشيء ولكنه اتخذ الكائن الحي على المستوى البيولوجي نموذجا له كما بين في فلسفة الكائن العضوي Philosophie de l'organisme وهو التيار الذي استمر حتى هذا القرن عند برنتانو وجولد شتين وهوسرل وريكتر •

٤ - فلسفة الحياة :

وتمثل تيارا مشابها لفلسفة تصورات العالم، ولكنها أقل إيغالاً في الفلسفة والميتافيزيقا والعلوم الانسانية والتاريخ واقرب الى الكائن الحي والتجربة الشخصية الخام • وقد ارتبطت بعلم النفس والبيولوجيا معا • فاقام مين دي بيران الكوجيتو على الجهد والمقاومة وليس على الفكر ، وأصبح لدينا الكوجيتو البيروني في مقابيل الكوجيتو الديكارتي ، الأول يمثل العنصر اللاعقلي في مقابل الثاني الذي يمثل العنصر العقلي الخالص • ولكن ظهرت فلسفة الحياة أوضح ما تكون عند جويو وفوييه ، فالحياة اندفاعية حيوية عند جويو ترفض القانون، والأخلاق لديه قائمة على اندفاع الحياة وليس على الالزام أو الجزء ، والفن هو المعبر عن الحياة دون أن يخضع لقواعد مسبقة • أما فوسه فالحياة لديه مجموعة من الأفكار ، - القوى Idées Forces- وهي الأفكار المحركة للتاريخ كاليواعث النفسية • ثم استطاع رافيسون وبرجسون تحويل هذا التيار الى اتجاه فلسفي دقيق، وأقام كل منهما

الميتافيزيقا على التجربة الحسية ، وطبق رافيسون ذلك على «العادة» ولكن برجسون هو الذي أقام الميتافيزيقا على التجربة ، فظهرت الحياة على أنها طاقة حيوية ، واندفاعية للحياة ، وتطور خالق ، كبديل لمقولات العقل التقليدية ، ولكن هذا الاتجاه الحديس الذي يعتبر أهم رافد تقريبا في التيار اللاعقلي في العصر الحديث لا يعبر عن أزمة العقل بقدر ما يعبر عن البحث عن طريق ثالث لعلوم الحياة • فقد رأى برجسون أن كل الظواهر النفسية لا يمكن أن تدرس بمنهج عقلي ، كما هو الحال في علم النفس العقلي ابتداء من كانط وفولف، كما أنها لا يمكن أن تدرس بمنهج تجريبي ، كما هو الحال في علم النفس الفزيولوجي ابتداء من كوردياك وفشترن وشاركوه ، فلجا الى الحدس اتباعا للنظرة العلمية التي ترفض إيجاد منهج من نفس طبيعة الظاهرة المدروسة •

وتوالى فلسفات الحياة عند شوبنهاور وخاصة عند نيتشة الذي يعد حلقة اتصال بين فلاسفة الحياة وفلاسفة الوجود • خرج شوبنهاور من الشيء في ذاته الذي تركه كانط سرا لا يدرك الا بالايان الخالص ، وجعله شوبنهاور ارادة الحياة ، وهي ارادة لاعقلية عمياء ، ترفض كل قوانين الطبيعة والمجتمع ، وتند عن كل معرفة علمية • والارادة تغني عن تقدم التاريخ • وجاء نيتشة وأعلن أيضا عن ارادة الحياة على أنها ارادة للقوة وشفغها بالانسان الاسمي ، وقدم العود الأبدى كبديل للتقدم • وكلا الفيلسفتين تدخل أيضا في البحث عن ط نق لعدم الحياة وجدته في النزعة الارادية volontarisme التي تجعل الارادة في مقابل العقل سابقة عليه أو نافية له •

٥ - البرجماتية :

اعتبرت البرجماتية الأثر العملي مقياس الصدق، وأن الأفكار ان هي الا أدوات للتأثير على الطبيعة وللحصول على المنفعة • فارجع شيلر وبرس صدق النظرية الى نتائجها العملية ، وجعل شيلر الحقيقة من خلق الفرد ، وأرجع المعارف الانسانية الى الذات والواقع تجربة محضة ، والفكر خاضع لارادة الانسان ويتشكل طبقا لها ، فقد شيلر المنطق الصوري ، وأزاد وضع منطق للتطبيق أو للاستعمال • أما وليم جيمس فقد عارض أيضا الاتجاهات المادية والميتافيزيقية في آن واحد ، وأبرز اللامعقول ، وجعل العقل تيارا شعوريا محضا ، كما جعل العالم تجربة خالصة ، وما المادية



دلثا

مجرد ملكة أو آلة للمعرفة ، ويستبدل بالذات Moi الأنا موجود Ego وهو الوجود الانساني المتحقق في موقف ، والذي يتعالى على الطبيعة ، والذي لاتسرى عليه قوانينها . كما نجد أن سارتر قد فعل نفس الشيء ، في دراسته للخيال وللانفعالات (١٤) حين رفض كل النظريات العقلية

في الخيال وفي الانفعالات عند ديكاوت وليبنتز ، كما رفض كل النظريات الفزيولوجية عند فشنر وانصار علم النفس الفزيولوجي ، وجعل الخيال أحد عوالم الشعور ، والانفعال موقفاً انسانياً يتحدد فيه سلوك الانسان . وقد طبق ميرلوبونتي كذلك المنهج الفينومينولوجي في ظاهرة الادراك الحسي وفي ظاهرة السلوك ، ورفض كل النظريات العقلية والتجريبية ، وجعل الادراك احدي ظواهر البدن ، والبدن موجود في العالم ، ويعيش مع الآخرين ، أي أن الوجود في العالم أصبح هو الطريق الثالث بين العقل والطبيعة . وكذلك يقوم تحليل هيدجر للوجود الانساني على رفض الثنائية الافلاطونية التي تقسم العالم الى مثال عقلي وواقع حسي ، كما يحول الطبيعة الى شعر ، وبذلك يختار طريقاً ثالثاً وهو الوجود الانساني بين العقل والطبيعة والشعر بين الفلسفة والعلم . وقد خرجت باقي فلسفات الوجود تحاول أيضاً إيجاد بعد ثالث للوجود بعيداً عن الفزيولوجيا والعلوم التجريبية . كما حدث ليامبرز عندما بدأ فلسفة الوجود ابتداء من دوسيهيات المرضى النفسيين ، وكما حدث لجاريل مارسل في مقاله الأول عن «الوجود والموضوعية» مستلماً الوجود خارج الموضوعية العلمية . وتمثل جميع الفلسفات المعاصرة تقريباً هذا الطريق الثالث تريد الابتعاد بالوجود عن العلم بعد أن انحصر التيار العقلي لأنه كان أطول عمراً من الموضوعية العلمية . فنجد أن بلوندل يجعل الوجود مرادفاً للفعل دون العقل ، كما أن موييه يجعله مرادفاً للشخص دون الفكر .

وقد تابع اللاهوت أيضاً ما حدث في الفلسفة لان اللاهوت بطبيعته لا يفعل أكثر من تعليقه للامان على ثقافات كل عصر ، فحاول كارل بارت اقامة لاهوت على أساس من فلسفة كيركجارد ، كما حاول بونهوفر اقامة لاهوت آخر بتحليل تجربة المماناة والألم ، وكذلك قام ندونسل بتحليل الحياة الروحية على انها تبادل شعوري بين الفرد والآخر réciprocity des consciences وما زالت المحاولات تنرى في الفكر المعاصر ، كلها تحاول وضوح طريق ثالث وهو طريق الوجود الانساني .

أو المثالية الا جانيان من التجربة . ويتمثل الاعملى في الاعتقاد وفي ارادة الاعتقاد بصرف النظر عن امكانية البرهنة عليه . أما جون دوى فجعمل الأفكار أيضاً مجرد أدوات للعمل ، وعارض الاتجاهات المثالية في آن واحد ، وعكف على الذات ، وربط بين الذاتية والادرية . تمثل البرجماتية إذن محاولة للبحث عن طريق ثالث بين العقل والمادة ، فوجدته في التراث مرة ، وفي التجربة مرة أخرى ، وفي الارادة مرة ثالثة ، وكلها تعبيرات مختلفة عن الحياة .

٦ - الفرويدية :

على الرغم من أن الفرويدية أساساً تيار في علم النفس ، إلا أنه تجاوز حدوده ، وأصبح منهجاً عاماً يطبق في التاريخ والحضارة ، تدرس به الظواهر الاجتماعية ، وتقام عليه الفلسفات المعاصرة ، كما رأينا أخيراً عند ماركيز في محاولته الربط بين ماركس وفرويد (١٢) ، ولكن فرويد في الحقيقة كان أيضاً يبحث عن طريق ثالث بين العلوم العقلية والاتجاه المادي ، فهو يرفض علم النفس العقلي التقليدي ، كما يرفض المادية الفجة التي تجعل من الظواهر النفسية مجرد انعكاسات فزيولوجية ، فالظواهر النفسية ليست ظواهر موضوعية يمكن دراستها بمنهج العلم الطبيعي ، بل هي ظواهر نفسية ، أو انشئتنا ظواهر شعورية أو لاشعورية . والذي يحرك الذات هي عوامل لاشعورية خالصة تتصارع مع الواقع . وقد طبق الفرويدون الجدد مثل هورنای وكاردينر والكسندر وفروم منهج التحليل النفسي على الحضارة والحياة الانسانية بوجه عام وبينوا العوامل اللاشعورية التي تحركها وعلى رأسها الغريزة الجنسية .

٧ - الوجودية :

وبالرغم مما يتضمن هذه الصفة من فلسفات عديدة للوجود إلا أنها تدل أيضاً على قاسم مشترك بينها ، وهو الوجود الذي يند عن العقل النظري المجرد وعن الطبيعة المادية التجريدية في آن واحد . فإذا كان جانب رئيسي من فلسفات الوجود قدخرج من المنهج الفينومينولوجي ، فإن هذه الفلسفات ترفض تغليب الوجود اما بالعقل أو تحت الموضوعية العلمية . فنجد مثلاً أن سارتر في أول دراسة فلسفية له . بعنوان «تعالى الأنا موجود» (١٣) يرفض الذات أو الأنا أو الكوجيتو الذي افترضه المثاليون والذي يحولون فيه الوجود الانساني الى

رابعا : أزمة العقل أم أزمة العصر ؟

يتضح من كل ما سبق أن ما اصططح عليه بأنه أزمة العقل هو في حقيقة الأمر بحث عن طريق ثالث للانسان وللعلوم الانسانية بين العقل والطبيعة منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم وأن اكتشاف اللامعقول الذي لا يعنى بالضرورة أنه مضاد للعقل ، بل لا يعنى أكثر من كونه أحد جوانب الحياة ، ومظهرا من مظاهر الوجود الانساني يحتاج الى نظرية أشمل من التنظيم العقلي التقليدي كما يحدث في تاريخ العلم عندما تند احدى الظواهر الطبيعية عن النسق العلمي الموجود ، فيأتي نسق آخر أوسع وأشمل من أجل احتواء الواقع الجديد .

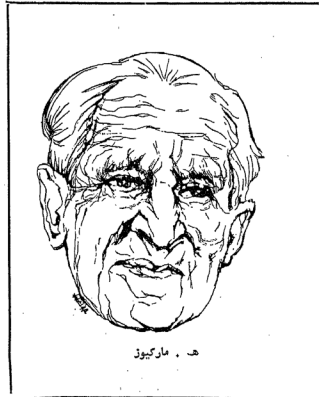
ولكن هذا الجانب اللاعقل تحول الى أزمة للعقل في القرن العشرين ، وتردد لفظ اللامعقول على ألسنة الفلاسفة والأدباء والفنانين ، فهل اللامعقول يعبر عن أزمة العقل أم أزمة العصر ؟ الحقيقة أن الظروف التي مر بها الشعور الأوروبي والتي ساعدت على نشأته وتطوره واكتياله هي عنصر أساسي في تكوينه (١٥) ، وهي التي حولت البحث عن طريق ثالث الى أزمة حقيقية للعقل مع أن هذه الأزمة وليدة العصر نفسه ، والأحداث التي عاشتها

أوربا في القرن العشرين ، والتي كانت السبب الرئيسي فيما يسمى بأزمة الوعي الأوروبي ، أو أزمة الضمير الأوربي ، والتي توحى بأن هذه الازمة مرة معرفية ومرة خلقية ومرة اجتماعية ومرة سياسية . . الخ . ونجمل هذه الأسباب فيما يلي :

١ - ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبعت الحضارة الأوربية بالعقل ، فلا يتحول شيء الى أزمة الا بعد أن يوجد . وأزمة العقل في الحضارة الأوربية أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل في حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلا ، بفساد أن استطاع العقل في الحضارة الأوربية تنظيم كل شيء : الطبيعة والعقل نفسه ، بعد أن لم يعد هناك شيء خارج العقل بدأ الملل منه لأن الحياة بطبيعتها متغيرة ، ولأن الجنس البشرى بتكوينه متطور بفعل الزمان . فالملل من العقل ناتج عن طول ألفتة ، ورفضه ناتج عن طول قبوله ، ومهما طال العشق فإنه يأتي له يوم فيفتقر .

٢ - ظهرت أزمة العقل أيضا بعد أن ظهرت الآثار الوخيمة للتصنيع على حياة الفرد والجماعة . فبدل أن اكتشفت الآلة من أجل خدمة الانسان أصبح الانسان في خدمة الآلة ، وتحول العامل الى مجرد شيء منتج ، وحرم من قيمة عمله كما هو معروف من تحليلات ماركس للعمل وللقيمة . . فأصبحت الآلة في المجتمع الرأسمالي تمثل رهبة الانسان تسلب منه وقته وجهده وعمله وحياته ووجوده . فتوراة الانسان على الآلة وعلى المجتمع الصناعي جر معه الثورة على العقل باعتبار أن العقل هو المسؤول عن التصنيع لما يتطلبه من قدرة فائقة على التنظير . فالآلة هي عمل للعقل في المادة وتطبيق لقواعد الميكانيكا التي صاغها العقل . . . فآزمة العقل ظهرت في المجتمع الرأسمالي كظاهرة تابعة لآثار التصنيع على الحياة الانسانية . وقد ظهر نقد الآلة وآثارها في الفكر المعاصر وفي الفن والأدب فخرجت عديد من الأعمال الفنية عن النشوء وعن انطلاق الحياة في أيام العطلة الأسبوعية أو السنوية قبل أن تعود الحياة من جديد الى عجلة الانتاج .

٣ - لما سادت الفلسفات العقلية باستمرار نزعة التفاؤل المطلق منذ ليمنتز حتى برنشتفيج ، وظهرت مآسى القرن العشرين : حربان عالميتان ، الاستعمار والسيطرة ، الاستغلال والاحتكار ، الاضطهاد العنصري ، الفقر والضعف ، أحس بعض المفكرين بالوجود الانطولوجي للشر ، وبأن هذا



هـ . ماركيز

العالم ليس بأفضل العوالم الممكنة ، وبأن الشر موجود بالفعل لا يمكن أن يرد الى درجة من درجات الخير أو الى نقص أو الى عدم أو الى وجهة نظر الى آخر هذه النظريات تتكرر الوجود الجذري للنشر من أجل اثبات طيبة الله المطلقة أو خلود الروح . خرج سارتر نائرا على تفاؤل برنشفيج مؤكدا وجود الشر ، وخرج جابريل مارسيل نائرا على روحانيات برنشفيج مؤكدا معاناته للجسد ، وخوفه من الموت ، وانزعاجه من المرض ، ومعاناته للألم . **فتورة هؤلاء على العقل هي في الحقيقة ثورة على نغمة التفاؤل المصاحبة كمنظور من مظاهر العقل ، امام واقعه مرير ليس فيه ما يدعو للتفاؤل .**

٤ - بالرغم مما كان يقال عن غنى أوروبا بالموارد الأولية ، خاصة الفحم والحديد ، وعن وفرة كمائاتها الانتاجية ، فان ازدياد الأسعار المتناهي ، وارتفاع أجور الأيدي العاملة ، والرغبة في رفاهية العيش ، كل ذلك أدى الى احساس بتجربة الفقر او الضنك ، والمعاناة من نقص الموارد ، أو انخفاض الأجر . فأصبح هم الأوربي هو كيف يقاتل ، وكيف يدفع الضرائب التصاعدا ، والتأمينات المختلفة حتى أصبحت المشكلة المادية هم الأول . وتوالت الاضرابات المطالبة بزيادة الأجر ، وتوالى ارتفاع الأسعار ، والكل يدور في حلقة مفرغة حتى أصبحت الحياة المادية عبئا ثقيلا على الجميع : على الفقير حتى يغنى ، وعلى الغنى حتى يزداد غنى . كل ذلك جعل من الصعب تعقب الواقع في حين أنه لو أعيد تنظيم الاقتصاد في المجتمع الرأسمالي لماكن التغلب على مشكلة الفقر واستغلال الطبقات العاملة ، ومن ثم فرضت الحياة نفسها بكل ما فيها من معاناة وألم وفقر وضنك ، وأصبحت هذه الموضوعات دالة بذاتها دون ما حاجة الى صياغات عقلية ، وان كل نظريات العالم عن الفقر لن تمنع طفلا من الموت جوعا .

٥ - ارتبطت أوروبا بالاستعمار لأنه وليدها ، ويقوم الاستعمار على التنظير العقلي وعلى التخطيط لاستغلال ثروات البلاد المستعمرة ، وإيجاد الأسواق لتصريف المنتجات . وكانت حجة الاستعمار وهو يقوم بنفسه انه أتى للتنحيز والتخطيط يستلزم التنظير وترشيده الحياة ، فتتقلب المستعمرات من العمل اليدوي الى العمل الآلي ، ومن الانتاج الصغير الى الانتاج الكبير ، ومن المقايضة الى النظم المصرفية ، ومن الأكوام الى تخطيط المدن ، ومن الزيف الى العبران . **فالعقل عند ياسرير هو**

حامى حمى الحضارة الغربية ضد اللاعقل Deraison ويعنى به كل ما يعارض السيطرة الغربية . العقل لديه دفاع عن الغرب وعن قيمه الروحية ضد اللاعقل ، ويعنى به الدول الاشتراكية المادية الملحدة .

وفي حركات التجرد التي عرف بها القرن العشرون ضد الاستعمار ، رفض كل ما هو غربي . فالثورة ضد العقل هي في حقيقتها ثورة ضد الاستعمار الغربي الذي تستر وراء العقل ، ومهد به خطاه ، وصاغ به خطته ، سواء كانت هذه الثورة من خارج الشعوب الأوروبية أو من داخلها من الأحزاب التقدمية والهيئات المناضلة . وإذا كان قد قيل من قبل «أيها الحرية كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك» فانه يمكن أن يقال بالمثل : «أيها العقل ، كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك»

٦ - ارتبط العقل أيضا بصعود الطبقة البرجوازية ، فهي التي أعلنت من شأن العقل لأنه وسيلتها لتنظير التجارة والصناعة . وتاريخ البرجوازية الأوروبية معروف ، وظهور فلاسفة العقل وارتباطهم بها وتمجيدهم للعقل والحرية والفردية والنشاط الخلاق لتبرير استغلالها ، كل ذلك أدى الى اعتبار العقل هو المسؤول عن استغلال البرجوازية . والثورة ضد العقل هي في حقيقة الأمر ليست ثورة على العقل بل ثورة ضد الطبقة البرجوازية التي استغلت العقل لحسابها الخاص في استغلال الطبقات الكادحة . فازمة العقل على ما وصف لوكاش هي في الحقيقة أزمة البرجوازية فلسفة ونظاما ، بعد أن وضع استغلالها للطبقات العاملة ، وتسترها وراء العقل ، وبحيثها عن طريق آخر تبرر به وجودها .

٧ - حدثت في القرن العشرين حربان عالميتان رأت فيهما أوروبا من وسائل الدمار ما لم تره من قبل في أية حروب سابقة . وقد حدثت الحربان بين شعوب من نفس الجنس والدين والحضارة والتاريخ ، ولم يظهر أثر الفلسفات المثالية التي دعا لها أكثر الشعوب إيمانا بالحرب ، وأول من بدأها ، فبدأ أن الواقع له قانونه الخاص السلي وسيره والذي هو حتما ليس الفكر الذي وضعه المثاليون . ففوق حربين على مدى ثلاثين عاما أكبر دليل على افلاس الفلسفات المثالية .

٨ - وللحديث عن أزمة العقل دلالة سياسية واضحة لأن الثورة على العقل تؤدي في النهاية الى النزعة الارادية voluntariste بما يتبعها من

الخصارة الغربية كمنهج لها ان ارادت ان تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله .

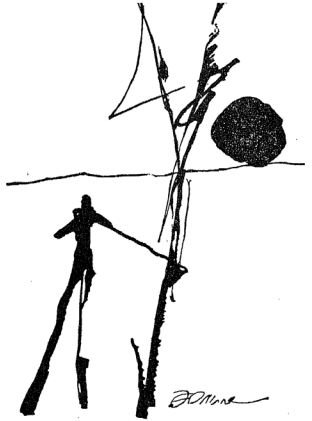
- (1) أنظر مقالنا : «هيجل والفكر المعاصر» ، الفكر المعاصر ، أكتوبر سنة ١٩٧٠ .
- (2) أمدى برنشتنج كتابه «تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية» الى برجسون .
- (3) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، الباب الثانى ، الفصل الثانى .
- (4) أنظر مقالنا «العقل والثورة» (1) ، (2) ، الكاتب ، مايو ، يونيو ١٩٧٠ .
- (5) أنظر مقالنا : «رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا» تراث الإنسانية ، مارس ١٩٦٩ وأيضا : «الدين فى حدود العقل وحده لكاتل» تراث الإنسانية ، سبتمبر ١٩٦٩ .

- (6) أنظر تحليل كاسيرر لفلسفة التنوير فى
La philosophie des lumières .
- (7) أنظر مقالنا : «التقوس الفلسفى لغولتر» ، تراث الإنسانية ، مارس ١٩٧٠ .
- (8) أنظر مقالنا : «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠ .
- (9) Essai sur les éléments principaux de la representation, PUF, Paris.

- (10) لم نستطع الاطلاع على كتاب لوكاش «هدم العقل La Destruction de la Raison» بجزيئه الذى يؤرخ فيه للحركات اللاعقلية فى الفلسفة الغربية ابتداء من شلنج حتى نيتشة ثم من دلتاى حتى توينبى . وما يؤسف له بالفعل عدم وجود هذا الكتاب الهام فى مصر فى المكتبات العامة أو الخاصة . ولو كاش الذى توفى فى الشهر الماضى يكتب منذ ستين عاما !
- (11) أنظر مقالنا : «أواناموتو والمسيحية المعاصرة» الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

- (12) H. Marcuse, Vers la Libération.
- (13) Sartre: la Transcendance de l'Ego.
- (14) Sartre: L'Imagination, PUF, Paris.
- (15) أنظر تحليلنا لهذا المنصر فى مقالنا : «موقفنا من التراث الغربى» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ .

- (16) وقد اتهم لوكاش بأن كتابه عن «هدم العقل» كان تبريرا لانمال ستالين التى لم تخضع للعقل وتأييدا للزعة الإرادية والنسبوية ، مع أن لوكاش قد نبه الى ارتباط النزعات اللاعقلية بالفاشية فى معظم مؤلفاته الفلسفية وخصص دراسة خاصة عن «نيتشة والفاشية» من أجل اثبات ذلك .



تأييد حكم الفرد المطلق الذى لا يخضع للعقل أو للفاشية التى لا تخضع الا لسلطان القوة (١٦) . وقد ارتبطت كل النزعات اللاعقلية بالثورات الرجعية المضادة أو بالقطاع أو بالزعات الفاشية والنازية . فعارض شوبنهاور ثورة ١٨٤٨ لأن الاوادة لديه تمنع كل ثورة فهى بذاتها كبديل للتقدم ، كما ارتبطت الحركات الرومانسية بالدفاع عن الماضى وعن الاقطاع الممثل فى الكنيسة وعن الكاثوليكية وكانت وراء إعادة الملكية فى فرنسا Restauration . كما نصب شبنجلر نفسه مدافعا عن الغرب وعن مجاله الحيوى وعن نساء الجنس الأرى باسم الحدس والارادة واللامعقول . وقد ظهرت معظم الحركات اللاعقلية فى عصر ظهور القوميات وتأكيد كل قومية لذاتها ضد ثورات الطبقات العمالية وعالمية النضال . وإذا كان جابريل مارسيل قد جعل من الوجود سرا ، ورفض شعول العقل فلأن الشمول لديه صفة للمجتمع الاشتراكى أكثر منه صفة للعقل . فما يقال عن أزمة العقل هو فى حقيقة الأمر الرغبة فى العودة بالمجتمع الأوروبى الى عصر الغاب حيث تكون الغلبة للفرد وحدها .

ولكن فى مجتمعات أخرى قد تكون هناك أزمة حقيقية للعقل لأنها تشعبت منه بل لأنها ما زالت تصبو اليه نظرا لسيادة الغرابة والوهم . والمطلوب منها أن ترى انتصارات العقل فى



هل يمكن قيام نزعات لاعقلانية؟

بجاهد عبد المنعم مجاهد

كتابه « الموت والعبقرية » وقياسه يسير على النحو التالي : الموت يقتضى الشخصية ، الشخصية تقتضى الحرية ، اذن الموت يقتضى الحرية . . . وقد جاءت هذه الصياغة المنطقية الاستدلالية خير مبرر عن وجودية هيذجر التي لا تنبنى على تجارب شخصية معاشة ، واستطاع أن يصل الى لب الصياغات الهيدجرية من أنها مجموعة من القياسات الأسطوية وأن الوجودية التي تريد أن ترتد بالوجود البشرى الى حالة البكارة ودرعشة الخلق الأولى قد عبرت عن حالتها اللاعقلانية بأشد ما فى العقل من صنيغ منطقية صارمة .

ولقد ذكر الخادم أرسنى لمسترنوت فى رواية صمويل بيكيت « وات » أن هناك ثلاثة أنواع من الضحك : « المرير والضحك والخالي من المرح » الضحك المرير يضحك على ما ليس خيرا ، انه ضحك أخلاقي ، والضحك الضحل يضحك على ما ليس حقيقيا ، انه الضحك العقلى . ليس خيرا ! نيس حقيقيا ! حسنا ، حسنا . غير أن الضحك الذى بلا مرح هو الضحك الشيطاني

« ان ابن الله قد صلب ، ولست خجلا من هذا الحادث لأن الناس يجب أن يكونوا محتاجين الى أن يخجلوا منه . ان ابن الله قد مات ؛ ويجب بكل الطرق الايمان بهذا لأنه محال . وهو قد دفن وبعث من جديد ؛ والواقعة مؤكدة لأنها مستحيلة » (عن « وليم باريت » الانسان اللاعقلاني . دراسة فى الفلسفة الوجودية : ص ٨٣) هكذا صاح الأب ترلتيان (١٥٠ - ٢٢٥) فى بداية العصور الوسطى . . . فهل كانت صحيحة لاعقلانية غدت تيارا كبيرا الى أن تدفق فى الوجودية أولا ثم فى بقية أشكال العبث بعد هذا ؟ المسيح يبعث من جديد لأن هذا مستحيل . . . أى تناقض هذا ؟ ولكن هل هو تناقض حقيقي ؟ ألا نجد هنا قياسا أسطويا حذفت احدى مقدماته وان كانت هذه المقدمة موجودة ضمننا ألا وهى : العقيدة تعنى تحقق المستحيل ؟

وعندما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يعبر عن الصلة الحميمة بين الموت والحرية ، عبر عن هذا على شكل قياس أرسطى كما نجده فى

الوحشى ، من أسفل المنغار - هاو ! هكذا • انه
ضحك الضحكات •• الضحك الذى يضحك على
الضحك ••• بكلمة ، انه الضحك الذى يضحك
- وأرجوك سسكوتا - على ما ليس سعيدا «
(عن « سكوت » صمويل بيكيت : ص ١٠٤)
فهل هو تصنيف خالى من النظر العقلى ؟ أم أنه
قائم على الرصد الدقيق العقلاني للواقع مدخلا
ضمن هذا الواقع ما قد يبدو أنه يند عن الواقع ؟
وهكذا - بمفارقة غريبة نجد انه ما من صيغة
من صيحات العيث أو العدمية أو الوجودية أو
اللاعقلانية الا ويتم التعبير عنها بشكل عقلاني
صارم •• فهل أدرك الهاربون من العقل أنهم
الى العقل هاربون ؟

فهل معنى هذا أننا نريد أن نصل الى التقيض
المقابل فنفتي وجود النزعات اللاعقلانية مادامت
تبنى على العقل ؟ لكن مادام العقل نفسه هو
الذى كشف عن نية هذه اللاعقلانية أفلا تعد هذه
اللاعقلانية جزءا من العقل نفسه ؟ فهل نحن
واصلون بهذا الى نوع من التلاعب بالألفاظ ،
أم أننا نريد أن نصل الى شيء جاد موجود فى
الواقع والفكر الى السواء ؟

يقول المفكر الجرجى جورج لوكاتش :
« لنفحص الآن على نحو اجمالى منهجية اللاعقلانية •
لقد بين هيجل أنه عندما يكتشف الانسان
التناقضات الضرورية للعقل ، أى تناقضات
التفكير المنطقي ، فان المشكلة التى تطرح نفسها
انما تبدو تحت الجانب المباشر للاعقلانى ، وعلى
الجدل حينئذ تقع مهمة اظهار التركيب الفوقى
للحدود المتناقضة • وعندما يقوم تماما بهذه المهمة
فان الانسان يستطيع أن يتبين أن العقل الفوقى
ينتج تماما عن التناقض الضرورية للاستدلال
المنطقي ، تلك التناقضات التى أنتجت فى الظاهر
المتناقضية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية
ص ٦٥) •• ويوضح هيربرت ماركيزو المسألة
عند هيجل قائلا : « تحاول (نظرية الماهية)
تحرير المعرفة من عبادة (الوقائع الملاحظة) ومن
فلسفة الموقف الطبيعي التى تفرض هذه العبادة »
(ماركيزو : العقل والثورة هيجل ونشأة
النظرية الاجتماعية ، الترجمة العربية للدكتور
فؤاد زكريا ، ١٩٧٠ : ص ١٥٣) •• افن فإذا
كانت هناك لاعقلانية تظهر فليس هذا راجعا
الى الفرق فى عبادة الوقائع المباشرة والاستسلام
للموقف الطبيعي •• فهل يعنى هذا أن المسألة
ترجع الى مجرد المعرفة ، وأن اللاعقلانية هي

مسألة من مسائل محبت المعرفة فحسب ؟ فى
هذه الحالة لا تكون قد فهمنا الديالكتيك الهيجلى ،
لأن الديالكتيك الهيجلى ليس الا انعكاسا
(ديالكتيكيا) لديالكتيك الواقع •• اذا كانت
هناك لاعقلانية منغمسة فى الفكر فذلك لأن
البشر والأفراد لم يكشفوا بعد جوهر الواقع ،
وكذلك فى الواقع البشرى لم يتطور بعد فى
التاريخ بشكل يجعل العقل لا تنعكس فيه هذه
اللاعقلانية •• يقول هيجل : « الماهية هى الوجود
متجاوزا •• الماهية مفترض فيها أن المباشرة
تعارضها ، وهى مباشرة من النوع الذى يجعل
الماهية تخرج منها فتحفظ وتمسك بنفسها فى
هذه التجاوز » (هيجل : علم المنطق ، الجزء
الثانى : ص ٢٠) •• فإذا ما أريد القضاء على
اللاعقلانية فلا يتم هذا فحسب بمجرد المعرفة ،
بل يتم بتبين وتحقق أن « فى الأشياء عنصرا
دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل كل شيء ،
ماهيتها وابدأية الحقيقة هى معرفة أن المظهر
والماهية لا يتفقا •• وعلامة التفكير الجدلى هى
القدرة على تمييز المسار الأساسى من المسار
الظاهرى للواقع وعلى ادراك العلاقة بينهما »
(ماركيزو ، المرجع المذكور : ص ١٥٣ - ١٥٤)
•• بتبسيط شديد ، ان التاريخ وهو يتحرك
لم يتحد بعد مع العقل الأمر الذى يسمح بوجود
ما يعوق حركة التاريخ وحركة العقل أيضا ••
ولما كان العقل - كما قال هيجل - هو سيد
العالم والتاريخ فان ما يعوق حركة التاريخ هو
اللاعقلانية •• ومن ثم فان التاريخ يطلب
الإنسان لا على أن الانسان هو الأصل والوجود
هو الظل ؛ بل على أساس أن الانسان « ليس
سيد الوجودات ، بل على أنه راعى الكينونة »
(هيدجر : رسالة حول النزعة الانسانية :
ص ٢٨٨) ذلك أن بعد الوجود هو الوسط الذى
سيسمح بترقى الانسان فى التاريخ ، وهذا
ما أدركه هيدجر بصيرة هيجلية فريدة : « ان
ما يهم فى تعريف انسانية الانسان فى أنها
الوجود فى الخارج ليس هو أن الانسان هو
الجوهري ، بل ان الكينونة هى الجوهرية باستمرارها
بعد الوجود فى الخارج الانجذابى » (المرجع
السابق : ص ٢٨٣) ••

فما هى طبيعة هذه اللاعقلانية التى هى
المظهر فى الوجود لا جوهره ، والتى لا يعنى هذا
افتراض عدم وجودها بل يعنى طلبها لأن تلبغى ؟
يوضح هودجر رأى جورج لوكاتش فى
اللاعقلانية قائلا : « اللاعقلانية فى الصسورة

العالمية تعنى التمسك بأنه لا يوجد أى واقع موضوعي ، أو أننا لا نستطيع أن نعرفه ولكننا نستطيع أن نعرفه على أنه بلا معنى . فإذا أخذنا بهذا فاما أن نجد طريقا للعيش مع اللامعنى أو تشييد عالمين أسطورة لكي نعطي العالم معنى معتبرين أنه أفضل لنا أن نعيش بوعي مع أسطورة على أن نعيش حياة خالية من المعنى في عالم خال من المعنى « (هودجر : لوكاتش حول اللاعقلانية، في كتاب : باركنسون (مشرقا) : جورج لوكاتش: الانسان وأعماله وأفكاره : ص ٨٩) ويذهب القاموس الفلسفي السوفييتي الى أن «اللاعقلانيين وهم يرفضون الملكة العارفة للعقل يبرزون في المقدمة الايمان والفريزة والارادة اللاشعورية والحدس والوجود الانساني » (روزنتال ويودين: قاموس الفلسفة : ص ٢٢٢) . ويقول مايرسون عن اللاعقلاني ان « له ميزة أنه يدل بوضوح على أن الأمر مسألته واقعة هي ما نعتقد أنه يقيني ولكنه يظل وسيظل دائما يند عن الفهم ولايضع للعقل ولا يمكن جبره الى عناصر عقلانية بشكل محض » (مايرسون : الذاتية والواقع : ص ٢٩٨) ويفسر المسألة أكثر بقوله : « ان شرح ظاهرة كما يبينها الميكانيزم لنا تبدو كما لو كانت محاطة أو محدودة بلا عقلانيتين : لاعقلانية تنجه نحو الشيء - لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للأجسام أن تؤثر بعضها في البعض الآخر : واللاعقلانية الأخرى تنجه الى الذات - لا نستطيع أن نفهم كيف أن الحركة فينا يمكن أن تتحول الى احساسات » (المرجع نفسه : ص ٣٠٨) .

اننا لو تبعنا اللاعقلانية منذ الانسان البدائي حتى الآن مروراً بشلنج وشوبنهاور وكيركجور وبرجسون وكامو وبيكيت واوينيسكو وأربال فاننا نجد أنها اما أن تردت الى المنهج واما أنها تردت الى الرؤية . . اما قصور في أداة المعرفة ، واما قصور في النظر الى العالم . .

يتوصل بعض اللاعقلانيين الى لاعقلانيتهم عن طريق الحدس . . انهم يرفضون العقل أداة للمعرفة ويقومون بدله الحدس . . ولكن هل الحدس يصلح وسيلة للمعرفة ؟ اليس فيه مايبنيها اليه جورج لوكاتش من أن « نشدان الحدس لاعقلاني بالمعنى العادي للكلمة لأن الحدس بطبعه ليس شكلا من أشكال الحجاج والجدل . لكنه لاعقلاني بمعنى آخر أيضا : ان نشدان الحدس هو دائما مصاحب بالزعم بأن بعض الناس لهم قدرة عليه وآخرين ليست لديهم هذه القدرة . ولهذا فان النشدان موجه الى فئة ممتازة ، انه مايسميه

لوكاتش دوما النظرية الأرستقراطية للمعرفة » (هودجر : المرجع المذكور : ص ٨٩) وذلك على أساس أن لوكاتش يعتبر « الحدس . . ليس شيئا آخر سوى دخول مفاجئ في النوعي لعملية تفكير لاشعورية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ؟ : ص ٥٦) ان الحدس لا يصلح أداة للمعرفة فهو ليس الاستسلاما تاما للأشياء ، الغاء لدور العقل ، ومن ثم يلوح العالم لاعقلانيا تماما . . ان الحدس يزعم أنه هو المعرفة العينية للأشياء ، لكن ما هو عيني ليس ما هو مباشر . . العيني هو الذي عانقه العقل في واقعه فكشف عن حركته ، أما المباشر فهو ملاسمة لسطح الأشياء وعرضيتها ومظهرها فلا تنكشف الا سكونية الأشياء . .

« ان حدس الماهية يتخذ من المعنى المباشر للتجربة الباطنية نقطة انطلاقه حيث يعتبره غير مشروط وأوليا ، دون أن ينظر اطلاقا في طبيعته وأحواله وينطلق حينئذ الى (رؤيته) المجردة النهائية المنفصلة عن الواقع » (لوكاتش : الوجودية ، وكتاب : سيلارز وآخرين (مشرقون) : فلسفة للمستقبل : ص ٥٧٤) . والحدس بهذا انما يعزلنا عن التاريخ ، ولما كان الانسان كائنا تاريخيا أولا وقبل كل شيء فان الحدس يعزلنا عن الانسان ، أو بمعنى أدق انه قائم ضد الانسان . . وليس غريبا أن نرى الحدس ضد الديالكتيك « فالحدس هو البديل اللاعقلاني عن الجدل ، وحينما تجد فلسفة تزعم أن البصيرة الحدسية هي الطريق الوحيد التي يمكن فيها لبعض الأشياء المعنية أن تعرف فانك تكون في حضور اللاعقلانية » (هودجر : المرجع المذكور : ص ٨٩) .

ان اللاعقلانيين يرفضون العقل وسيلة للمعرفة . . ولكن أى عقل هذا الذي يعرفونه؟ انه عقل لاعقلاني ؟ ان جاز مثل هذا التعبير . . يتساءل نيتشه في كتابه « الفجر » : « كيف جاء العقل الى العالم ؟ كالفناء - بطريقة لاعقلانية - علينا أن نخمنه ، مثل اللغز » (ص ١٢٢) . ولكن هل هذا هو العقل ؟ أم أنه تعريف مساو للحدس ؟ ان اللاعقلانيين وهم ينددون بالعقل انما هم في الحقيقة ينددون بعقل مجرد ، ينددون بالفهم ، لأن الفهم هو الذي يقف عند حدود الأشياء فلي سكنها ولا يستتبطن حركتها . . ومن هنا مصدر الثورة ضد العلم والمنهج العلمي نظرا لأن المنهج العلمي له حدود ولا يمكن أن يتجاوزها - كما نذهبون - : « يجب أن يكون مفهوما . . أننا بأقرارنا بوجود هذا الحد فاننا



هيديجر



يونسكو

لا نؤكد فحسب أننا لا ننجح إطلاقاً في الاقتراب من هذا الفهم ، بل أننا لن نفترب الا من الحدد فحسب « مايرسون : المرجع المذكور : ص ٢٩٨) من ثم يعين العلم العدم على النظرة الالوية افلامه ويصل الى تفسير العالم على أنه لاعقلاني ، فهو حبس النظر البيولوجية التي لا ترى الظاهرة الا على أنها « احساس ، وان شرح الظاهرة يعني شرح الاحساس . فكيف يمدن أن يتظاهر الانسان بتقبل ما هو نفى محض وبسيط على أنه شرح ؟ » (المرجع نفسه : ص ٢٩٧) ان هذا المنهج محصور في أن اللاعقلاني مرتبط بالتغير أما « العقلاني فهو أن الاشياء تبقى لا أنها تتغير » (المصدر نفسه : ص ٣١٢) . ولكن عندما يعجز منهج ما عن تفسير ظاهرة ما أفلا يكون الموقف هو تعديل هذا المنهج أو اللجوء الى منهج آخر بدل اتهام العالم باللاعقلانية ؟ « عند هيجل ، عندما تجد أن (الفهم) يوجدك في مثل هذه الصعوبة فإن ما تفعله هو اللجوء الى « العقل » الذي يعني التفكير الجدل ، فأنت تتجاوز تجريد الفهم بحركة صاعدة جدلية ومن ثم تولد مفاهيم ملانية لكي تعمل ما كان الفهم قاصراً على أدائه حتى الآن » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٨) . فإذا كان الفهم القاصر على السكونيات قاصراً بالنسبة لفهم المتغيرات أفلا يمكن أن نلجأ الى العقل الذي هو بطبيعته جدلي يساعدا على التفسير بدل أن فصل الى الحكم : العالم لاعقلاني ؟ وما العقل أو « الجدل عند هيجل الا الانتقال من مفهوم برهن على أنه تجريدي تماماً بالنسبة للوقائع الى مفهوم هو عيني بما فيه الكفاية وغنى في المحتوى بما فيه الكفاية لتفطيتها . واللاعقلانية تأخذ شكل رفض فعل هذا ، شكل رفض امكان فعل هذا . فاللاعقلاني يشير الى احباط العلم في مواجهة بعض المشكلات المعينة التي تكون مناهجها الراهنة ليست سديدة لتناولها ، ثم يفترض أن حدود العلم الراهن هي حدود الامكانية الانسانية في المعرفة « (المرجع السابق : ص ٨٨ - ٨٩) . ومن ثم ننحي السكونية على انها عارضة لنصل الى المساهية على أنها حركية العالم ، فالمساهية لا تتكشف الا « عندما تبطن المعرفة نفسها وهي تخرج من مجال الوجود المباشر ، وهي تتكشف المساهية خلال هذا التوسط » (هيجل : المرجع المذكور : ص ١٦) . « إذن المساهية ليست فعلاً من افعال الذات العارفة بل هي « ذاتها نتيجة تطوّر عيني أي أنها شيء تسرى عليه الصيرورة » (عن ماركيز : العقل والثورة : ص ١٥٥) .

فإذا تركنا قصور أداة المعرفة وانتقلنا الى محتوى اللاعقلانية فماذا سنجد ؟ اننا سنجد أن العالم عبث أو أن العالم يسير بإرادة عبياء ، أو أن العالم يتحرك بالحرية ، أو أن العالم خلو من المعنى ، أو أن العالم ليس وجودا ، بل هو عدم .. اكتفى بالرد بطريقة خارجية فجة فنقول انها نظرة بورجوازية الى العالم ، نظرة أناس يأسين أعجزهم النطاحن وتكفيهم يمثّل ما قاله لوكاتش عن العدم عند الوجوديين بأنه الشيء الذى يسحر الفلاسفة المورثين وهو أسطورة « المجتمع الرأسمالى المنهار » ؟ (لوكاتش : الوجودية : ص ٥٨) **ألا يدل الحديث عن العدم والاعتراب والموت والبأس وفقدان المعنى على أن شيئا حدث للإنسان ، وإن لهذا الحدث بعدا وجوديا ؟** « عندما نجد مسرحية (فى انتظار المجهول) لتلميذ جويس الايرلندى صمويل بيكيت - وهى مسرحية يسرى فيها العدم فى كل سطر من سطورها من البداية الى النهاية - يستمر عرضها لأكثر من ستة عشر شهرا .. فى عواصم أوروبا ، فلا يمكن إلا أن نستنتج أن شيئا ما يحدث فى العقل الأوروبى ما لا يجعل تقاليدته تحرسه تماما ، ومما يجب أن يعاش حتى النهاية المريرة . ومن المؤكد أن جمهور مسرحية بيكيت يتبين شيئا من تجربته هو مما يراه على خشبة المسرح ، يتبين بعض الصدى - مهما يكن مقلعا - لحواته ، ويتعبر هيدير (انتظاره لله) « (بارت : المرجع المذكور : ص ٥٥) اذا كانت القوة البنائية هى رمز للعقل الانسانى وهو يشهد حضارته فلماذا هذا الخواء الذى يكسبه أدبه وفنه ؟ أليس هذا دليلا على أن هناك شيئا واقعا يحدث للإنسان بالفعل ؟ أليس هذا دليلا على أنه تظهر بالفعل قسوى للتدمير والافناء وتقويض العقل والانسان ؟ ومن ثم فلا غرابة أن نرى فى مسرح العبث « الناس وقد جردوا من الظروف العرضية للوضع الاجتماعى أو السياق التاريخى ووجودهم بالاختيارات الرئيسية والمواقف الرئيسية لوجوده .. فنرى الانسان مواجهها بالزمن ، ولهذا فهو فى حالة انتظار فى مسرحيات بيكيت أو جليلر ، الانتظار بين الميلاد والموت ، الانسان وهو يهرب من الموت يرقى أعلى وأعلى فى مسرحيات فبان أو يفرق مستسلما نحو الموت فى مسرحيات بوزاتى ، الانسان وهو يتهدم ضد الموت ، يواجهه ويتقبله فى مسرحيات ايونيسكو (قاتل بلا مقابل) ؛ الانسان الغارق حتى النخاع فى سراب الأوهام ، مرايا تعكس مرايا ودائما تخفى الحقيقة القسوى فى مسرحيات جيتيه ؛ الانسان وهو يحاول أن

يؤسس وضعه أو ينفذ الى الحرية لا لشيء الا ليجد نفسه مسجوناً من جديد فى التمثلات الأخلاقية عند منويل دى بديولو ؛ الانسان وهو يحاول أن يستخلص له مكانا متواضعا فى البرد والظلام الذى يحيط به فى مسرحيات بنتر ؛ الانسان وهو يسعى عينا أن يستحوذ على القانون الاخلاقى للفرد وراء استيعابه فى مسرحيات اربابال ، الانسان الواقع فى المازق الذى لا مهرب منه من أن الجهد المتقد يقضى الى النتيجة نفسها كسلب سلبى - العقم الكامل والموت الأبقى - فى الأعمال الأولى لاداموف ؛ الانسان الوحيد للابد المسور عليه فى سجن ذاتيته وهو عاجز عن الوصول الى رفاقه فى الغالبية العظمى لهذه المسرحيات « (اسلن : مسرح العبث : ص ٢٩٢) .. ان المظهر أن الانسان معاط بالثقة ، لكن الجوهر أن دودة الهمد كامنة فيه بسبب هذه القوة نفسها .. « ان لدى الانسان الآن قوة أكبر مما كانت لدى برونهوس وايباكورس أو أى من هؤلاء الأبطال الأسطوريين الجسورين الذين كان عليهم أن يستسلموا فيما بعد خطر الكبرياء . ولكن لو حدث والتفت من راقب من كوكب المريخ واستدار من هذه الامتيازات الخارجية للقوة الى شكل الانسان كما ينكشف فى رواياته ومسرحياته ورسمه ونحته فإنه سيجد مخلوقا مليئا بالتقوى والفتحات بلا وجه ملغزا معاطا بالشكوك وأشكال النفى ومتناهيا بشكل حاد « (بارت : المرجع المذكور : ص ٥٧) .

فاذا أريد نفى حقيقى لما يقوله أصحاب اللاعقلانية ، علا يأتى من مثل القول بأن مايقولونه هو نتاج حضارة أفلسست ، أو نتاج طبقة بورجوازية ، متفسخة بل يأتى النفى الحقيقى لما يقولونه بنفى حقيقى لما يقولونه فى العقل الجدىل والواقع الجدلى على السواء ..

وبلاحظ أن فى أعماق معظم اللاعقلين حيننا خفيا للعقل .. ومن هنا مصدر الصياغات والبراهين العقلية الاستدلالية لقضايهم .. وإذا نحينا هذه الناحية الصورية ونظرنا الى محتوى كلامهم فاننا نراهم بحسدتهم عن اللاعقلانية انما ينهبون الى وجود أخطار فى الواقع المعاش تقضى الى هذه اللاعقلانية .. فإذا نظرنا الى كامو وجدنا أن « مذهب كامو فى العبث تبين أيضا حدود العقل ، ولكن حينئذ يتصرف فى اتجاه مختلف تماما بأن يتقبل هسه الحدود ويتمسك بالعقل باعتباره رابطة الانسان الوحيدة مع الواقع ، بالرغم من انها رابطة واهنة للغاية .

لنفسها على حين أن ذلك الذى يطور وجودها من خلال مثل هذا الدافع يدفع العقوبة ويعانى الحسran (هيجل : محاضرات فلسفة التاريخ: ص ٣٤) .

فإذا أمكن للعقل أن يقهر المباشر وللدialektik أن يقهر السكونى ، فهل تكون قد قضينا على كل لاعقلانية ؟ يبدو أنه اذا كانت للعقل حيله والأعبيه لتحقيق نفسه بالرغم من الحسى والعرضى والزائف فانه هو نفسه قد ينتج أيضا الحسى والعرضى والزائف . وهنا نصل الى أشد أنواع الاعقلانية ضراوة : اننا نصل الى لاعقلانية العقل . وهو ذلك الذى أفاض فى الحديث عنه ماركيز طوال كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » . فإذا كان العقل فى سعيه لتحقيق ذاته يسعى الى القضاء على ما ليس عقلا ، تبينا لأن جوهره هو النفى ، فإن العقل فى حضارة التكنولوجيا يسعى الى الغاء النفى ومن ثم يفرز لاعقلانية تستشرى بشكل لا يمكن من القضاء عليها ذلك أن «العقلانية الصاعدة تظهر - فى شكلها التأملى وكذلك فى شكلها التجريبي - تناقضا حادا بين الراديكالية النقدية فى المنهج العلمى والفلسفى من جهة والنزعة المسائلة اللانقدية فى الموقف تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة والعامة» (ص ١٥) ومن ثم نصل الى « خداع للعقل » مغلوب . نصل الى ما يمكن أن نسميه سوء طوية للعقل (سوف نعقد مستقبلا دراسة مقارنة على نحو دialektik بين خداع العقل عن هيجل وسوء الطوية عند سارتر) . وفى هذه الحالة نجد أن خداع العقل لا يعمل الا لصالح القوى القائمة . والاصرار على المفاهيم الاجرائية والسلوكية انما يتجه ضد الجهود التى تبذل لتحرير الفكر والسلوك من الواقع المعطى من أجل البدائل المقورة . ان العقل النظرى والعمل والسلوكية الأكاديمية والاجتماعية يلتقيان على أرض مشتركة : على أرض مجتمع متقدم يحول التقدم العلمى والتقنى الى أداة للهيمنة » (ص ١٥ - ١٦) ويبلور ماركيز رأيه فى هذه الحضارة العقلانية - الاعقلانية قائلا : « ان أكثر الجوانب تقدما فى المجتمع الصناعى تظهر من خلال هذين للمحيتين : تيار نحو كمال العقلانية التكنولوجية وجهود مضاعفة لاحتواء هذا التيار داخل المؤسسات القائمة وهنا يمكن التناقض الداخلى لهذه الحضارة : العنصر الاعقلانى فى عقلانيتها . وهذا هو

وهكذا بمعنى ما من المعانى فان اصرار كامو على واقعة العيث مرتبط بنوع من العقلانية المتطرفة . والنزعة المناهضة للعقلانية التى يرفضها يسميها (التفكير المتضخ) » (كروكشانك : البر كامو وأدب التمرد : ص ٥٨) وهذا ما يوضحه وليم باريت : « ان اكتشاف البؤس الروحى للانسان هو تحقيق انتصار ايجابي للروح » (باريت : المرجع المذكور : ص ٤٠) فكاننا باكتشافنا للامعقول نكون قد سرنا خطوة فى سبيل المعقول . . . نكون قد سرنا خطوة نحو نفيه . . . وهذا ما أوضحه مارتن اسلن : « ان مسرح العيث وهو يعبر عن المعنى المساوى للضياع بسبب اختفاء اليقينيات القسوى هو أيضا - بمفارقة غريبة - علامة مرضية على ما هو عليه - على وجه الاحتمال - انه أقرب من أن يكون بحثا دنيا أصيلا فى عصرنا : عبارة عن جهد - مهما يكن مهتزا وعابرا - من أجل الغناء والضحك والبكاء - والتذمر - إن لم يكن فى مدح الرب . . . أو على الأقل بحثا عن بعد للفعالية ، جهد لجعل الانسان يعى الحقائق القسوى لوضع ، ولكى يثبت فيه مرة أخرى المعنى المفقود للتعبج الكونى والفتق البسدى ولهبزه من وجوده وقد أصبح مبتدلا وأليا وسطحيا ومجردا من الكرامة التى تصدر عن الوعى » (اسلن : مسرح العيث : ص ٢٩١) .

فإذا أريد القضاء على كل لاعقلانية فلا يتم هذا عن طريق إخفاء رؤوسنا فى الرمال فنعدى أنه ما من لاعقلانية هناك . . . بل نقر بها على أنها هى ذلك الجانب اللاجوهري من الجوهري الذى حدثنا عنه هيجل كثيرا والذى يطلب إفئاه حتى يعلو صوت الجوهري ولا يتم هذا الا بالكشف عن الملكات الكامنة فى الانسان . . . ان هناك حتمية فى القضاء على اللاجوهري لأن هذا هو حتمية التاريخ ، لكن هذه الحتمية لا تتم الا بالحرية ، والحرية ليست الا اكتشاف الجوانب الممكنة فى الظرف التاريخى ، وهذه هى مهمة الفكر التى هى على حد قول الشاعر بول فالبرى « الجهد الذى يجيب فينا ما ليس موجودا » (عن « ماركيز » الانسان ذو البعد الواحد ص ٦٨) لابد أن نقهر الحسى فينا لأن الحسى هو وقوف عند سطوح الأشياء . . . والعقل انما يتحقق بالرغم من وجود الحسى والانعغال ذلك أن للعقل الاعيبه كما قال هيجل حيث يتحقق العقل بالرغم من الانفعالات . . . يمكن أن يسمى هذا مكر العقل - ألا وهو أنه يطلق للعواطف أن تعمل

الحقيقة والحرية في سلوك طريقها . ان الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده . بل ان الاجيال المقبلة هي التي تجنى هذه الثمار دائما . ومع ذلك فان حماسه واهتمامه لا يفتران أبدا فهما الوسيلة التي تجعله يواصل عمله في خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى .» (ماركيز : العقل والثورة : ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

ولكن يبدو أن العقل المكار قد استقل مكره معكوسا على يد حفنة من البشر . انه - على يدهم - يعمل بكل الطرق على اعاقه صيرورته حتى يبقى على المظهر ويطيل أمده . فعمل سينجح في اقامة نزعات لاعقلانية جديدة ؟ نعم . ولا . نعم طالما استمر مجتمع السواسية الذي يهدى الصراعات . ولا عندما تتبلور فئة المعتريين الذين سيهزمون دعائم المجتمع العقلاني اللاعقلاني ، عندما يهربون من العقل العاهر - عقل الفهم - الى عقل الديالكتيك العقل القاهر . وساعتها فان « المجتمع سيصبح عقلانيا وحرا الى المدى الذي يكون فيه قد نظم وتكون وتجدد على يد ذات تاريخية جديدة » (ص ٢٥٢) .

المبسم لكل انجازاتها « (ص ١٧) ان هذا حديث جديد عن الجوهرى واللاجوهري بلغة هييجلية ، ولكن في قلب القرن العشرين على أساس أن « المنتجات تفرض المتعدية على الناس وتستغلهم ؛ انها تروج نوعي ذات لا يستبصر ذيفه » (ص ١٢) هذه لغة يمكن أن يتحدث بها هييجل في عصرنا الذي هو على نحو ما قاله ماركيز : « ان سيادة الروح العالمية ، كما يصورها هييجل ، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها . وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد في ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائها البؤس والدمار . عندئذ يبدو التاريخ وكأنه (المذبح الذي تضحي عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد) ويشيد هييجل في الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التي تنجم عنها . وهو يطلق عليها اسم (دماء العقل) . فالأفراد يحيون حياة تمسمة ، ويشقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يلبغون هدفهم أبدا ؛ فان الأسمى والانضمام الذي يعاونه هو ذاته الوسيلة التي تستخدمها



الفن المعاصر وتحطيم المعقول

سعد عبد العزيز

الاعراض عن جميع التقاليد الفنية السابقة ،
والتمرد على كل قواعد الفن الكلاسيكي .. لكن
كيف تحقق ذلك ؟ وما هي الأسباب التي تكمن
وراء تلك الثورة التي أحدثت انقلاباً خطيراً في
نظرية الادراك ؟

ان الاجابة على هذين السؤالين ، تقتضى منا
أن ننظر الى الماضى نظرة تحليلية ، استنباطية
تكشف لنا عن تلك الأفكار التي أدت الى هذا التغيير
الذي طرأ على عالمنا ، والذي أحدث رد فعل عنيفاً
فى معتقداتنا ، ومفاهيمنا ، وقيمنا .

ومن ثم ، فمن الضروري أن نذكر أنه حتى
منتصف القرن الثامن عشر ، كانت التصورات
السائدة هي تصورات العلم النيوتوني التي يبدو
فيها العالم وكأنه ماكينة ضخمة تسير وفقاً لنظام
محدد بقوانين الحركة ، والجاذبية ، والقصور
الذاتى ، وبقاء المادة التي لا تفنى ولا تستحدث .

وقد تولد عن هذه التصورات ، احساس
بانفصال بين الذات ، وبين العالم المغير لها ،
الامر الذي أدى الى ظهور مشكلة إبستمولوجية
عويصة ظلت محور تفكير الفلاسفة على مدار
العصور .. انها مشكلة (الذات والموضوع) ..
تلك المشكلة التي أصابت الفكر الانساني بتلك
الثنائية التي لم تلتئم وتتوحد الا على أيدي «هيجل»
ودارون فى القرن التاسع عشر ، والمدرسة

ليس الفن المعاصر سوى تشكيل رمزي يوحى
بكل ما يعتمل فى جوف العصر من ثورات ،
وصراعات ، ومفارقات ، وتناقضات .. ومن هنا
جاءت طبيعة هذا الفن لكي تكون أصدق تعبير عن
روحه العلمية ، والثقافية ، والاجتماعية .. فهو
لا ينطق بلغة واحدة ، وانما تتنوع لغاته وتباين
وهو لا يقف عند شكل معين ، ولا يثبت عند اتجاه
محدد ، كما أنه لا يتميز بوجه واحد وانما يمتاز
بتعدد الوجوه .

فلكي نفهم طبيعة هذا الفن ، ارى أنه من
الضرورى ان نضعه فى اطاره التاريخي والفكري ،
ذلك لأنه جزء لا يتجزأ من التطور الحضارى ،
وتطور نظرة الانسان الى العالم ، والى نفسه ..
ولعل ذلك يدفعنا الى البحث والتقصي عن الأشكال
الفكرية ، والحضارية ، التي كانت مدداً وافرأ نجت
منه الفنان تصورات ، وأحاسيسه ، وأشكاله
الجديدة .. فمن الواضح أن الحلفية الفكرية للفن
المعاصر إنما تمتاز بأنها عميقة الجذور ، يعيـدة
المدى ، فأثارها تمتد حتى القرن الثامن عشر ..
صحيح أن فن القرن العشرين قد رفض الأشكال
التقليدية فى الفكر ، والفن .. تلك التي أخذت
تتفكك ، وتضمحل تدريجياً لتحل محلها تصورات
جديدة ، واتجاهات ثورية بلغت ذروتها فى الفترة
بين الحرب العالمية الأولى ، والثانية .. وصحيح
أن هذا الفن قد اتخذ طابعاً ثورياً ، يتمثل فى

معين .. ذلك العقد الذي يجب أن يتخذ أساسا
للدساتير .

في ضوء ما سبق ، يتبين لنا كيف اختفت
فكرة (نيوتن) عن النظام الختمي الذي تفرضه
الطبيعة ، أو يفرضه رجل فائق يعلو على بقية
الرجال . وسواء قلنا أنه (الملك) أو (الوحي)
فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا ، فلا بد من الخضوع
- بحكم الضرورة - لهذا القانون الذي يصدر عن
مصدر أعلى تتحقق له السيادة ، والسيطرة على
كل شيء .

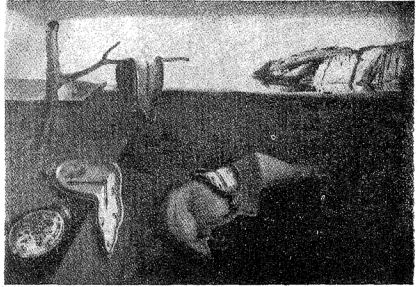
إن هذا التصور للقانون الذي كان متمشيا مع
عالم (نيوتن) - لم يعد مستساغا وطبيعة الفكر
في منتصف القرن الثامن عشر - عند ما أعلن
(روسو) ، و (مونتسكيو) نظرياتهم في العقد
الاجتماعي ، والفرد ، والجماعة ، وروح القوانين .
ولقد كان لانصراف هذه الآراء ، وشيوعها على
يد دعاة الثورة الفرنسية التي أحدث نجاحها هزة
عظيمة في التفكير الأوربي ، أثر بالغ أدى إلى
انبثاق الحركة الرومانتيكية التي قامت على انقراض
العقل ، وتقويض الحركة الكلاسيكية ، التي أضفت
على الأشياء صفاتها العقلية حتى جعلتها تبدو في
شكل قوالب ثابتة ، وصور ساكنة جامدة ،
تتوارفها الأجيال على مر السنين ، ومن ثم فقدت
جاءت الرومانتيكية كرد فعل لحركة التعقيل التي
كانت تسيطر على طبيعة العصر . فلا غرابة أن
يهاجم الرومانتيكيون المناهج العلمية ، والقيم
الفنية المتحجرة التي كانت سائدة في عصر العقل
وأن يسعوا إلى تأكيد حياة الأفراد ، والجماعات ،
وأن يرفضوا ما ينادى به الكلاسيكيون من أن أهم
ما يميز عالمنا الواقعي إنما هو ذلك النظام المنطقي
والتناسق الرياضي ، وأن العقل هو مقياس
الأشياء ، وهو جوهر الإنسان .. فعند
الرومانتيكيين أن الطبيعة الحيوانية للإنسان قد
تكون أعرق جذرية من طبيعته العقلية ، ذلك لأن
العقل - كما أوضح (هيوم) ، و (لوك) ليس
الملكة مكتسبة .. أي أنه صفة عارضة
يكتسبها الإنسان .. وهو لا يكتسبها عفويا ،
أو بمعزل عن العالم الخارجي ، وإنما بتفاعله مع
هذا العالم ، وتأثره بما يدور فيه من خبرات ،
وتجارب .. فالإنسان قبل أن يكون عقلا كان
ولا يزال - كائنا حيوانا - له غرائزه ودوافعه ،
ودغائته التي تعد أعرق تأثرا في حياته .
وبالتالي فينبغي ألا نغفلها ، وأن نحسب لها كل
حساب .

الفرويدية ، والفيغومينولوجية ، والوجودية في
القرن العشرين ، وهي التي أسهمت في جعل
الإنسان المتدمع في الموقف وحدة لا يمكن تجزئتها .
ففي عصر النهضة يمكن أن نلمس آثار تلك
الثنائية في الثورة الكوبرنيكية ، فنلاحظ أن
كوبرنيكس عندما بدأ يفكر عنصر الحركة في
العالم ، والأفلاك ، لم يتردد في أن يضع ذاته أولا
كأساس لهذا التفسير .. فالذات هنا لا تعدو أن
تكون محور هذا الإدراك ، والرؤية الأساسية
لسكل معرفة .

كذلك نجد (ديكارت) ، و (هيوم) ، و (لوك)
يبدأون بتحليل الذات العارفة ، أو ما قبل كل
شيء فهي بمثابة التسع الذي يفيض بحوارهم
الفلسفي .. فرغم اختلاف مناهجهم في هذا الصدد
فهم يتفقون فيما بينهم ، على هذا المبدأ الذي مؤاده:
علينا أن نبدأ من أنفسنا إذا أردنا أن نعرف
شيئا .

ولئن رأينا (كانط) يسلم بالنظام النيوتوني ،
ويتفق مع بعض تصوراته ، إلا أن ذلك لم يجعله دون
أن ينفق منه موقفا نقديا لا يخلو من بعض الشك ،
فقد كان يقلقه مقدار ما يتوفر في الأسس العلمية
النيوتونية من صحة ، وصدق .. ومن هنا كان
يشك في إمكانية تعميم هذا النظام الميكانيكي ،
ومدى ما يحققه من استحوار وشمول لكل ما يمكن
تصوره .. ومن ثم ، فهو يأخذ على « نيوتن »
تجاهله للذات العارفة .. ويبدو ذلك بوضوح في
موقفه من مسألة القانون العلمي الرياضي ..
فحدير بالذكر أن (الرابطة) رغم أنها صادرة عن
الذات الإنسانية المستقلة عن العالم الخارجي ، إلا
إنها تخبرنا بما يجري فيه من ظواهر .. وهي
تخبرنا خبرا صادقا يقينيا .. وعلا هذا ، فهناك
ذات إنسانية عارفة نستولد منها القوانين العلمية
.. فمن البديهي أن هذه القوانين لا تصدر عن العالم
الطبيعي .. فالطبيعة لا تثبت جاذبية ، ولا قسورا
ذاتيا ، وإنما (نيوتن) وحده هو الذي يصنع هذا
القانون لكي يفسر به مجموعة من الظواهر كان في
مقدوره أن يلاحظها .

وبهسلا صارت فلسفة (كانط) التحليلية
النقدية بمثابة تهديد لعصر جديد عصر لا يسوغ
القول بجنسية مطلقة للعالم .. فالإنسان ليس
(ترانساً) في مجتمع ، وإنما هو يولد حرا على
الأرض ، وله أن يعيش ، كما يشاء .. وبمقتضى
حريته ومشيبته .. ففي مقدوره أن ينشئ علاقات
مع غيره ، ويعمل على تنظيمها في عقد اجتماعي



سلفادور دالي « لوحة اللكريات » ١٩٣١

وتلك الصبغة الموسيقية التي تصفى على الأثر الفني جوا شاعريا ٠٠ وفي ضوء هذا الجو المتحرر لم يعد الفنان يعمل للملك والنبلاء والكنيسة ، وبالتالي لم يعد يجتهد فنه في خدمة السلطة والعقيدة ، مثلما كان يحدث في زمن نيوتن ، وإنما صار يجسم طاقاته العاطفية ، ويعمل على تشكيلها في صور تعبر عن صميم ذاته .

وبهذا ، فالحركة الرومانتيكية إنما تقوم أساسا على الحساسية ، والخيال ، والتعبير الشخصي ، واثبات الذات ، وتمجيد الغريزة ، وتحطيم الوحدات الثلاث ، وسيطرة العاطفة على العقل ٠٠ فواضح أن العقل إنما هو قاسم مشترك بين الجميع وتصوير الشخص بوجهه إنما يفقدها عنصر التفرد ، والتخصيص ، ولما كان الفن يهدف إلى تكثيف الجزئي الخاص ، وليس الكلي العام ، كان لابد من التركيز على الجانب الوجداني الذي يختلف باختلاف الأشخاص ٠٠ فهو بذلك يمثل المادة الحية التي يستخلص منها الفنان صورة الفذة الفريدة .

تلك هي أهم خصائص الحركة الرومانتيكية التي كانت بمثابة أول ثورة توجه ضد العقل في تاريخ الفن ٠٠ وقد بلغت ذروتها في عام ١٨٣٠ ، فكان من روادها « فيكتور هوجو » في الأدب ، و« بريجود » في الموسيقى ، و« ديلاكروا » في التصوير .

وبينما الآن أن نركز الضوء على « ديلاكروا » الذي كان فنه أصدق تعبير عن شخصيته القلقة ، المتوترة ، التي تتصارع فيها الأضداد ، والنقائص ٠٠ الأمر الذي يجعل هذه الشخصية تستبعض على التفسير أو التحليل ٠٠ وهو في هذا الصدد يقول

ولقد كان من أثر ذلك أن ظهرت اتجاهات تنادى بإبراز قيمة الفرد الجزئي ، وتعزيز وجوده ، ذلك الوجود الذي ينبغي ألا يكون خاضعا للنظام الآلي أو المعقول ، بل صادر عن كونه إنسانا ، يعيش ويرغب ويثور على كل ما يحول دون انطلاقه وتحرره من القيود .

ومن الواضح أن آثار تلك الاتجاهات قد انعكست على الأشكال الفنية ، فأمكن أن نلاحظها في التصوير ، والشعر ، والدراما ، فقد تمرد الفنان على الأنماط الفنية التي تفرض عليه نسقا ذهنيا أو سيقا آليا صارما .

وبهذا المعنى صارت الرومانتيكية ثورة خيالية تدعو إلى تحرير الفن من التراث والكلشيشيات ، والأنماط المتوارثة ، ومن ثم فقد أمكنها أن تطلق كل ما تحويه التجربة الفنية من طاقات خيالية ، وشعورية ، وأن تجعلها تنسلخ من كل القواعد التي تطمس ملامحها الفذة ، والحية الجديدة .

ومن ثم ، فقد صار الحلق هنا قيسا من الخيال المبتكر الذي يستلهم موضوعاته من حياة الأفراد العاديين أو من الطبيعة ، وذلك يتوافق وطبيعة الحركة الرومانتيكية التي لم تظهر الا على أيدي رجال من الشعب ، وذلك في مقابل المتعلمين ، والعلماء ، واتباع الكلاسيكية ، ولعل ذلك ما جعلهم يطلقون العنان لغرائزهم ، وعواطفهم متجاوزين تلك القيود التي يفرضها العقل الجامد ٠٠ ومن هنا نجد الأسلوب الرومانتيكي إنما هو خلق تماما من عنصر المعقول ، فقد استبدل بعنصر الانفعالي ،

لاستندال : « أننا مزيج غريب من الأضداد لا يمكن تفسيره ، ان الشخص الواحد يحوى عشرة أشخاص ، وقد يحدث في بعض الأحيان أن هؤلاء العشرة يظهرون جميعهم دفعة واحدة » .

ولد « ديلاكروا » عام ١٧٩٨ في أسرة أنجبت عددا من رجال الأدب والسياسة ، وكانوا على درجة من الوعى والاستنارة أتاحت له أن يستوعب ألوانا من المعرفة في وقت مبكر من عمره ، فشب يقرأ الشعر وينظمه ، ويتذوق الموسيقى ويعزف ألحانها على الكمان ، ويغشى المسرح ويسهم فيه بتمثيل بعض الأدوار . . . وقد دفعه المرض خلال فترة الشباب الى العزلة والابتواء على الامة ، وواضح أن كل هذه المؤثرات قد انعكست على أعماله الفنية . . . فأسلوبه الفني ينأى عن تسجيل الواقع وعدم الاعتماد على العقل ، والاتجاه الى عالم الخيال بحثا عن صور يبدعها من وحيه .

ولقد أخرج (ديلاكروا) لوحة (قارب دانتى) فضمتها المتساع الإيطالى (دانتى) يصعبه الشاعر الرومانى (فريجيل) وهما يطوفان العالم بقارب يشق عباب المحيط ويتأرجح بين أمواج الهائجة ، ثم أبداع لوحته الشهيرة التى استلهم موضوعها من المذبحة التى تمت على ايدى الأتراك فى أبناء جزيرة يونانية وهى لوحة «مذبحة سانز» حيث عرضها فى معرض الصالون عام ١٨٠٤ . . . ومن لوحاته أيضا لوحة (الحرية تقود الشعب) . . .

ويعتبر فن (ديلاكروا) بمثابة تمهيد للمدارس التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ومستهل القرن العشرين . ويجب أن نذكر أن فنه يمتاز بشراه المخيلة ، وانطلاقها ، مما أدى الى تنوع الموضوعات التى تناولها ، فعنسه ان التصوير كالشعر والأدب ، فهو وسيلة للانطلاق والتحرر من كل ما هو منطقي ، ورتيب ، وممل . . . ونلاحظ أن أسلوبه يتسم باللمسات العريضة الفيضائية ، كما ان اللون هنا يتلعب فى الرسم ، بمعنى أنه لا يحصر اللون داخل خطوط مرسومة بدقة ، بل هو يرسم باللون مباشرة دون التدقيق فى التفاصيل . . . ومن المهم أن نفسير الى تأثير (ديلاكروا) على المدرسة الانطباعية التى اهتمت بتحليل الضوء ، والتقاط انطكاساته على سطح الأشياء . . .

ومن المؤكد ان انطلاق اللون ، وتمجيده ، وتفخيمه انما يعد أقوى تعبير عن تفجر الطاقات الانفعالية ، ومن ثم ، فيمكن بوضوح أن نتبين تأثير ديلاكروا فى تصوير (رينوار) ، و (فان جوخ) كما أنه

كان بمثابة قوة دافعة فى بعث حركة الوحشيين أمثال (ماتيس) ، و (ديران) و (فلامنك) . . . وكان (ديلاكروا) يرى أن « اللوحة » ينبغي أن تكون فى تشكيلها أشبه بالسيمفونية . . . وعلى هذا فقد كان ينصح الناظر الى « اللوحة » بأن يقف بعيدا عنها بحيث يعجز عن تعرف موضوعها مكتفيا بأن يشاهد توزيع اللونية فى التكوين العام للوحة ، تماما مثلما يستمع الى سيمفونية الموسيقى البحتة .

كل هذه الخصائص قد جعلت من (ديلاكروا) رائدا للحركة الرومانتيكية . . . فهو يرى أننا لا نستطيع فهم العمل الفني اذا أخضعناه للقواعد المنطقية أو لقوانين العقل ، ذلك لأن الفن انما ينبع من مصادر أخرى أعمق من مستوى الوعى . . . وأبعد من الرؤية الحرفية التى تلقف ما يجرى على السطح . فاذا أردنا أن نستكشف هذه المصادر كان من الضروري أن ننسى مقاييسنا الذهنية المألوفة ، وأن نفوس فى خفايا الاشعور . . . فما الفنان الا ذلك الشخص الملقى فى نومه ، وعليه أن يستمر فى شبيهه دون تدخل أو تحكم من أية قوة واعية . فاذا أيقظته فقد حطمت قوته . . . يقول « فريدريك شليجل » : « ان بداية كل فن أن يلغى قوانين العقل وأساليبه ، وأن يفوس بنا مرة أخرى فى قوضى الأوهام ، انها القوضى الأسلية للطبيعة الانسانية » . . . وبهذا يصبح الفن بمثابة حلم يقظة لا يسعنا الا أن نستسلم له اراديا .

ان أهم ما يميز الفن المعاصر انما هو الانصراف عن تسجيل المظهر الخارجى للأشياء ، وذلك فى مقابل التركيز على التشكيل ، والتكوين . فالصورة لا تخوى موضوعا يشير الى ظواهر الواقع . . . فهى لا تخبرنا عن شىء ، ولا تحكى عن الطبيعة شيئا . . . فلكى نفهم الصورة هنا لا ينبغي أن يستندن فهما الى مذكرات معقولة ، بقدر ما يستند الى التصور الخيالى المجرد . ذلك لأن الفنان يقوم بغناء « الموضوع » وهو لكى يحقق هذا الهدف ، نراه يتجه الى عملية الأزواج فى صورة . . . فيصح أن تتضمن الصورة الواحدة مجموعة من الصور والخيالات فى آن واحد . . . فكلما تعددت الصور ، وتنوعت الاحاسيس فى « المركب الفني » الواحد ، أدى هذا الى أن يركز المشاهد أهمتها على « التكوين » ، وعلى عبارة الصورة ، بدلا من أن يوجه هذا الاهتمام الى تسجيل المظاهر المحسوسة . ان الفنان هنا شخص مبتكر . . . والابتكار يتضمن خلق صيغة جديدة ليس لها وجود فى الطبيعة . . . ومن ثم

فتعهد الصور والخيالات في الصورة الواحدة انما ينفي عنها صفة الانصاح عن أي عنصر معقول أو محسوس . وبهذا الأداء ، استطاع الفنان أن يتخلص من آليات الواقع ، وينسج من علاقاته المنطقية وقد تتشكل الصورة المزدوجة على أساس انعدام تناسب مضمونها للثوب التي ترتديه ، وذلك ما نجده ممثلا في صورة « بيكاسو » (الأم وطفلها) التي يمكن أن نميز فيها صورة عائلة متقنعة في شكل فرسكو روماني قديم ، ولقد أدمع الفنان (مانيه) صورا مزدوجة بمهارة غير عادية ، فهناك صورتان توضحان ذلك ، احدهما تسمى (أولبيا) ، والأخرى (الغداء فوق العشب) ، فالصورتان تتضمنان مناظر لأشخاص معاصرين في جو معاصر .. فضلا عن انهما يتميزان بطراز من أكثر طرز التصوير قديما .

ومعروف أن بعض المصورين السرياليين قد ارتبطوا بذلك الأسلوب .. ففي عام ١٩٢٤ ، ظهر كل من (دالي) ، (وميرو) ، (ماجريث) ، و (ماكس ارنست) لكي يعبروا بتناجهم الفني عن طبيعة هذا الاتجاه ، وقد كان رائدهم في هذا الصدد الفنان (كريكو) ، واستطاع هؤلاء المصورون أن يخرجوا بنى مثير ، فتجنسوا (التكوين) كموضوع لتعبيراتهم ، واستبدلوه بالصورة المزوجة بغية إضعاف المعنى ، وإبراز « التكوين » كموضوع حقيقي للصورة .

كذلك يمكن القول بأن رواد الرومانتيكية الجديدة ، قد عرفوا تشكيل الصورة المزوجة ، ففي باريس عام ١٩٢٦ ، عرض « بيرارد » ، و « تشيلتشفيف » ، و « ليوند » صورهم التي تؤكّد عنصر الازدواج .. فقد استخدم « تشيلتشفيف » الصورة المزوجة للادامين على اعتبار أنهم حيوانات ، والأطفال في نومهم على اعتبار أنهم ينتمون الى عالم النبات .

وعلى هذا ، فالصورة التي تمت بصلة الى عصرنا يجب أن تكون خلوا من عنصر المعقول .. أي يجب أن تحوي نوعا من الازدواج ، أو بعدا اضافيا من صنع الخيال .. ذلك البعد الذي يمثل قيمة الرمز ، وأهميته في عالم التشكيل .. فلكي تستحوذ الصورة على انتباه الراى يجب أن توحى بذلك الخيالات المضاربة التي تجعلها تسلسل من أية صيغة معقولة أو مالوفة .

واضح أن الفنان هنا يقوم بتحطيم الأشياء لكي يعيد صياغتها في تشكيلات فذة غريبة .. وهو يفعل ذلك لكي ينفي عن « عمله الفني » خصائص التعقيل ، والسببية .. ومن هنا ،

نراه يرفض أن يرى الأشياء بمنظار أرسطى ، أو ينوتوني .. فهو ابن هذا العصر الذي ينبذ « الصورة الأرسطية » التي تميز عن الحقائق الأزلية الأبدية ، وهو ينتمى الى عالم لم يعد محصورا في مقولات أرسطية ، أو حبس تلك الطابع الثابتة التي حدثنا عنها « نيوتن » .. انه لا يستطيع أن يتصور عالمه الأحرى ، وتطورا ، وصراعا ، وخلقاً مستمرا .. فالشيء لا يتألف من صورة وهيولى ، كما أنه لم يعد ظلا لمثال ، أو حزمة من أفكار ، أو امتدادا في الخارج أو مقولة من مقولات العقل النظري ، أو ترسا في عجلة الكون ، له وضعه المحدد ، ومجال حركته الخاص .. لم يعد هناك سوى تلك القوة التي تتولد من ذلك التآزر الذي يتم بين الضوء والحركة .. انها القوة التي تنفجر من خلال تحطيم المادة حيث تلتئم عناصرها وتتحول الى مدركات غير واقعية تنتمى الى الحركة البدائية ، والتكعيبية والسريالية .. وفي ضوء هذه الرؤية استطاع الفنان أن يضع يده على جوهر الأشياء .. الأمر الذي جعله قادرا على أن يهتك ذلك الغشاء الذي كان يتلبس عالمه المرئي ، وان يطلق خياله من أسر ذلك القالب المعقول المتسلط عليه ولم تقف ثورة الفن عند حدود التعبير الابتكاري ، وما يحويه من أشكال مختلفة ، يمكن أن نلمسها في رمزية (جيجان) ، وتمعيرة (فان حوخ) ، وتكعيبية « بيكاسو » وانما رأينا الحركة الثورية تندفع - دون هوادة - الى الآفاق العلمية ، والفلسفية مستعينة بما تفرزه من آثار ، وأفكار ، على تعمق رؤيتها ، وتوسيع ادراكها ، وكان من أثر ذلك أن اتحتم الفنان (الزمان والمكان) ، بل راح يتجاوز ذلك محلقا في أجواز الفضاء اللانهائي ، مستخدما في ذلك أسلوبا فنيا يقوم على أساس قوانين الحركة الكونية ، وما يصدر عنها من أحاسيس ، وانفعالات .. ومن ثم فلا غرابة أن نجد (الحركة المستقبلية في الفن) التي تحصر مفهوم الجمال في عملية تكثيف السرعة والحركة ، تعد أروع تعبير عن نسبية أينشتين العلمية ، فهي تستبدل (البعد الثالث) في الصورة (بالبعد الرابع الزمني) .. وبذلك أمكن للفنان أن يستخلص من (الحركة) حساسيتها التي صار يطهرها في تماثيل لأشخاص قد جردها من أشكالها المحسوسة المألوفة .. فهو يجسم الأشخاص في أوضاع تتخذ اتجاهها مضادا لما تقوم عليه دراسة الأجسام في الفن الكلاسيكي . كذلك استطاع هذا الفنان أن يتوخى في عمله تطبيق النظرية النسبية التي تتضمن ادماج الزمان والمكان ، وجعلها في حال من



« بيكاسو » - لوحة « الام
وظفها » (١٩٠١)
ان التصميم القوي لهذه
الصورة يمكن رؤيته بوضوح
اذا قلبت الصورة رأسا على
عقب

العالم .. انه عصر شائه ، مضطرب تتزاحم فيه
الرغبات والمطامع ، وتتنازع المتناقضات
والمفارقات ، والمشاحنات ، فلا غرابة أن تضع
فيه المقاييس الصحيحة ، وأن يعلن العقل عن
عجزه وافلاس ، بعد أن صار غير قادر على حل
المشكلات ، والمنازعات التي تواجه انسان
القرن العشرين .. فالحروب ما تزال تشب في
كل مكان ، والكوارث ، والخراب ما يزال يحل
بالأمم ، والأقصاد ، ومن ثم ، لم يجد الانسان
ما يعزى به عن القلق والحزن ، والضياع ،
فاذا كان العلم قد منحه القوة المادية ، فهو من
ناحية أخرى قد سلبه قوته المعنوية ، والروحية
فقد تحطم كبرياؤه ، وصار لا يؤمن بأنه قد خلق
في أحسن تقويم ، خصوصا بعد أن أثبت
(داروين) أنه تربطه اواصر وثيقة بأخوته الحيوانات
المتواضعة .. وقد تفاقم الأمر بمجيء « فرويد »
الذي يناقش بأن النفس ليست سيدها امرها ،
بل عليها أن تواصل الكفاح لاستئناس القوى
الغامضة التي تتفاعل في أعماقها .

وكما أن الانقلاب في التفكير العلمي أدى الى
تحطيم قوانين العقل البقائية ، كذلك فإن التحليل
النفسي أدى الى انفجار في جوهر العقل يناظره
تفجير جوهر الذرة .. فانقلبت البحوث العلمية
في مجال علم النفس من الشعور الى اللاشعور ..
ذلك الذي كان أشبه بغايب لم يتحقق اكتشافها
الا على يد (فرويد) .. فقد استطاع أن يكشف
النقاب عن تلك الجوانب الحيوانية التي تتميز
بها النفس الانسانية .. وبذلك صارت معرفتنا
لطبيعة الانسان أوسع ، وأعمق مما كانت عليه

التحدي ، والتفوس .. فالزمن هنا يمثل « البعد
الرابع » انذى يعبر عن عمق حساسية الحركة في
العالم الانساني ، والمادى .

ومن زعما الاتجاه الحركي في الفن ، المصور
الايطالى (سبيغرين) انذى اصغى على لوحاته
جوانب التأثير الدائمة في جوف الحركة ، فنلاحظ
أنه في لوحه (سيدة تسير مع ليلها) يجسم
الحركة هنا عن طريق تعدد الأرجل لسكل من
السيدة ، والذئب ، وكذلك باهتزاز الملابس ،
وسلسلة الكلب .. وعلى هذا يمكن القول بأن
الحركة المستقبلية في الفن انما تتخذ مسارا
مضادا مع الاتجاه الكلاسيكي .. ولما كانت
معطيات هذا الاتجاه تبرز بوضوح في عملية
التكثيف لحساسية الحركة ، فليس من الغريب
أن يتسم هذا الاتجاه بالسمة التجريدية ، ففي
امكان الفنان أن يجذبنا هنا الى صور غير مكتملة
الأجزاء .. فهو يقوم بحذف بعض أجزائها ،
وابراز البعض الآخر ، وهو يدمج الأشكال الحية
مع الأشكال الصامتة .. ومن خلال تلك العلاقة
التي تربط بين الأجزاء المحذوفة ، والأجزاء المرئية
التي تتدرج ، وتعدد في اللوحة يمكن أن تتجسم
الحركة الزمنية ، المكانية المثلة للبعد الرابع في
العمل الفني الذي يعد أقوى تعبير عن الغاء كل
ما هو واقعي ومعقول في العالم .

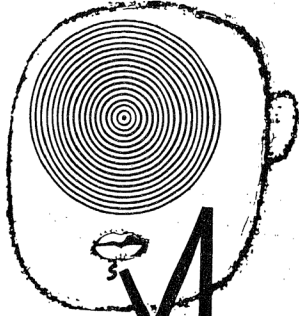
في ضوء هذا العرض ، يتضح لنا أن الفن
المعاصر كان تعبيرا صادقا عن طبيعة الخلفية
الحضارية والثقافية التي ينتمي اليها عصرنا الحاضر
.. انه ذلك العصر الجريء الذي حطم السدة ،
فصارت تراوده نزعته عدوانية الى تدمير

في الماضي ، ومن المؤكد أن ذلك يرجع الى مدى التقدم الذي أحرزه فرويد في بحوثه النفسية .

وجدير بالذكر أن الاتجاه السيربالي يعد صورة حية لبحاث فرويد في اللاشعور ، فالسيربالية تقوم بالتركيز على اللحظة التي يختلط فيها الحلم باليقظة ، والواقعي بالخيالي ، والموضوعي بالذاتي . وأهم ما تهدف اليه السيربالية إنما هو إلغاء كل ما هو معقول ، والى تزيق نسج الواسع ، وبفجر طافاه الباطني ، وذلك لكي تحقق عنصر الغرابة في الإشياء . تلك الغرابة التي عبر عنها (زامبو) برعبته في اقامه حجرة استمبات في بحيره . ويعتبر عنف الحره ، واندفاعها من ابرر السمات التي تتميز بها السيربالية . ويملن أن لمس هذه الحره من حذر رؤيتنا لنذكر المشهد الذي يندفع فيه اناس فجاة ، وقد زلبهم الهوس والهلع بسبب اطلاق وحش ناسر عليهم . وتبدو جميعه السيربالية في تلك الاعوجبه التي يعبر عنها « بريتون » حين يقول : « ليست الحقيقه عند السيرباليين هي احداث تغيير ما في نظام الاشياء الخارجى ، بقسدر ما هي خلق جرعة تندفع في المعقول لزنه كل ما نحويه من مفاهيم ، ومعتقدات ، وتصورات » . وقد لجأ بعض السيرباليين الى أغرب الوسائل لاستهلاك مادتهم الفنيه ، فليس غريبا اذا رأينا الأديب (فأشييه) يتشهر مسدسه في وجه أحد المارة ليسأله : كم الساعه ؟ فما كان من الرجل الا أن تسمر في مكانه وشل تفكيره ، ولم يقو على الكلام . لقد أراد (فأشييه) بهذا المسلك أن يدمر عنصر المعقول في العلاقة الانسانية ، وبالتالي أراد أن يكسر رتابة الواقع ، وما يتسسم به من روابط منطقية وميكانيكية ومن ثم فالسيربالية تنادى بالتخل عن الواقع المألوف ، واستلهاهم ما يكمن في عالم اللاشعور من مكبوتات ، وضغوط ، كذلك يسعى السيربالي الى التخلص من المبادئ التكنيكية التقليدية ، مستندا في ابداعه الى أساس نفسي لاشعوري . فهذه الآثار التي يخلقها إنما توجي برؤى تتميز بغرابتها ، وكأنها صور أحلام مفرقة في الغموض ، متدفقة بشتى الأحاسيس الجمالية التي تمتع على تنشيط الخيال رغم ما يخيم عليها من غبوض كثيف .

وقد توصل الفنان السيربالي (جيورجو دي كيريكو) في عام ١٩١١ الى أسلوب يقوم الأدار فيه على تصوير الأحلام . ومن لوحاته (لغز

العراف) ، و (لغز أمسية خريف) و التعلق باللانهائي » و « لغز الزمن » . إن كل هذه اللوحات إنما هي تعبير غريب عن جو الأحلام ، والشعور بالأطواء ، والإيهام بعزلة رومانتيكية ، والشعور بالتوتر الصامت . إن روح هذه الصور سيربالية بالدرجه الأولى . فهي تنطق بتجريد المناظر من المقاييس الجمالية الثابتة ، وتفتيت الجمود الذي يسيطر على الواقع . ومن الواضح أن تأثير كتابات « فرويد » على جميع السيرباليين كان بالغاً للغاية . فقد أوحى الأحلام في نظرية فرويد بفكرة الحلم كسادة للوحاتهم وكتاباتهم . ومعروف أن « سلفادور دالي » يعد من أكثر الفنانين السيرباليين تأثرا بفرويد . وكان موضوعه المفضل في كثير من لوحاته هو تصوير وجوه خياليه في منظر طبيعي لشخص تملك عليه كل حواسه . ولقد أقام « دالي » الأسباني المولد أول معرض سيربالي في عام ١٩٢٩ . وجزير بالذكر أنه يفوق جميع السيرباليين ، ليس في تعقد وجمال لوحاته ، بل في ملانته كفن عظيم . ومن أشهر لوحاته بوحه « الذكريات » التي أبدعها في عام ١٩٣١ . وعلى هذا فإن الاتجاه السيربالي عموما إنما يعبر عن الوجود المضاد ، غير المنطقي . كذلك يعتقد السيرباليون أن اللاشعور إنما أكثر صدقا ، وواقعيه من الشعور ، وأن وعينا الداخلى إنما هو الذي يلهمنا حقائق الاشياء ، وأن العقل لا يفرز الا التفكير المنظم الذي ينتج عنه في الغالب غباء مستحتم وبعد ففي ضوء ما سبق ، يتضح لنا أن الفن المعاصر إنما هو أقوى تعبير عن مؤثرات العصر . ذلك العصر الذي أهم ما يميزه إنما هو قوة التغيير . فقد شهدت عشرينات هذا القرن حركة فكرية ثورية وأسعة المدى ، شملت كل مجالات الفكر ، والنشاط الانساني . فهي بمثابة انقلاب شمل جميع عاداتنا الذهنية ، وأساليبنا التقليدية التي كانت سائدة في الفن التشكيلي ، والشعر ، والدراما والرواية والسينما . فلا غرابة اذا رأينا الفنان يعمل على تحطيم آلية الشكل التقليدى الذي أصابه الضمور والاهتراء . والتعظيم هنا ليس الا أداة لخلق وسائل جديدة تلائم روح العصر . تلك الوسائل التي يستعين بها الفنان على كشف أبعاد جديدة في الرؤيه والادراك . فقد رأيناه يقوم بمحو الفروق بين الشعور واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقه والتوهم . وهو يستخلص من وراء ذلك علاقات جديدة يوضعها في مركب يمكن تسميته (بالفن المعاصر) .



الأدب واللامعقول

د. لطفي عبد البديع

الكلام ، يشمون فيه مشنية الضرب وان كانت عصاه التي يتوكأ عليها هي المجاز .

غير أن الخيال الشعري لم يقف عند حدود المعقول على ما بينوه حين حاولوا الاستخراج والتعليل ، وانما وثب الى آفاق عجزت البلاغة والنقد عن ملاحظتها والاحاطة بها احاطة فلسفية تعرف معها طبقات الكلام ومراميه ، وتعتبر بها الحقائق الشعرية في نسبتها الى حقائق الحياة المتجددة في كل زمان .

وهذه مزلة هوى فيها النقد العربي قديمه وحديثه على السواء ، فتهمة المبالغة والصنعة ومجافاة الواقع من المعاول التي عملت عملها في تخريب التراث الأدبي وظلت تتسرب من دعائها اليينا مع طول الزمن الذي يفصل بيننا وبينهم .

والمعقول واللامعقول عند من يتسقطون الجديد من الألفاظ يجرونها على أسللت. أقلامهم كالجزء الذي لا يتجزأ عن أبي لقمان المرور .

لم تعرف العربية كلمة اللامعقول في عصورها الأولى اتقفاء بلفظة المنقول ، وكان التوفيق بين المعقول والمنقول أو ترجيح أحدهما على الآخر مسألة المسائل في الفكر الاسلامي ، فتوخى نظار المتكلمين والفلاسفة طريقة اتاويل في السمعيات ذاهبين الى أن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ، وأحالوا في بيانها على الادلة العقلية وعلى من يجتهد في العلم بتاويل النصوص الواردة في شأنها على ما بسطه ابن تيمية في كتبه وهو يهجن علمهم ويبطله .

والمعتزلة هم رواد هذه الطريقة والسابقون اليها بناء على مذهبهم في التنزيه المطلق ، فقد حملوا الألفاظ القرآنية وغيرها مما له تعلق بذات الله وصفاته على المجاز ، وهو من مواضعاتهم التي اخترعوها وبسطت سلطانها على البلاغة العربية وصارت أصلا من أصولها يعول عليه علماءها في كل ما يعرض لهم من قضايا الشعر والأدب ، ويحكمونه في التفضيل والمقايسة والموازنة بين

والمعقول في الثقافة العربية إذا أخذ بحقه
 كان أكثر من مجرد مطابقة طرائق التفكير لطبيعة
 الواقع على ما يؤخذ من مفهومه في الفكر الأوربي ،
 ويكاد من الوجة الاسلوبية يكون ترجمة حرفية
 للواقعية مع ما تقتضيه من الاعتدال بالأشياء التي
 تقع تحت الحس ، ومطابقتها أو موازاتها للفكر
 الذي يتناولها بالتنسيق والتحليل .

فأين ذلك من العقل في الفكر الإسلامي وهو
 على تعدد معانيه مجرد عن المادة في ذاته ، روحاني
 مستقر في المبدأ الأعلى ، يحدهو الشوق الى الكمال ؟

ولما أراد أبو تمام أن يصف العمل الشعري
 قال :

ولو كان يفنى الشعر أفناء ما قرت
 حياضك منه في العصور الدواب
 ولكنك صوب العقول إذا اتشنت
 سحائب منه أعقت بسحائب
 وهو القائل بعد ذلك في القصيدة ذاتها :

تكاد عطاياها يجن جنونها
 إذا لم يعوذها بنعمة طالب
 وقالوا جن جنونها مثل وضع للمبالغة وتقول :
 ولكنه يدخل عند أبي تمام في حيز المعقول على ما
 أراد : وأنه مما صبت عقول الشعراء وأذهانهم .

والعقل باعتباره أداة للمعرفة لم يكن على مفهوم
 واحد عند العرب أو عند سواهم من الأمم ، بل
 كان عقليين : عقل ينزل منزلة للعقل الأعلى
 الذي ينظم الكون (كالضوء في الاساطير الفينيقية
 تولد منه اللحظة التي يتحقق له فيها الاستقلال
 مقابل تخوم العالم السحري اللاهوتي والتأويل
 الصوفي للكون .

وأزمة المعقول في الفكر الأوربي تؤول الى القرن
 الثامن عشر حيث أخذ العقل مأخذ الأداة التي
 يستطيع الانسان بها أن يبدي الظلمات التي
 تحيط به ، وكان قبله ينزل التعبير عن مسلمات
 متافيزيقية دينية ، ترجع الحقائق العقلية
 بمقتضاها الى الله تعالى .

ومن هذا الطريق الذي وقع فيه التنازع بين
 التصورين أفضت المعقولية الى شاطئ الوضعية
 لتلمس عندها النجاة وهي تأخذ نتائج قضاياها ،
 وإذا صح أن العقل شيء يتألف بالتدرج ويجتاز
 سلسلة من المراحل التي لا تخلو من ضباب تقوم
 على الاسطورة والمتافيزيقا لينتهي به المطاف الى
 المعرفة المحضة ، فقد كان حريا به ، اذا هو

ومن حديثه على ما ساقه الجاحظ أن بعض
 أصحابه سأله عن الجزء الذي لا يتجزأ ؟ قال الجزء
 الذي لا يتجزأ على بن أبي طالب عليه السلام ،
 فقال له أبو العيناء محمد : أفليس في الأرض جزء
 لا يتجزأ غيره ؟ قال : بلى ، حمزة جزء لا يتجزأ
 وجعفر جزء لا يتجزأ ، قال فما تقول في
 العباس ؟ قال : جزء لا يتجزأ ، قال فما تقول في
 أبي بكر وعمر ؟ قال : أبو بكر يتجزأ ، قال :
 فما تقول في عثمان ؟ يتجزأ مرتين والزبير يتجزأ
 مرتين . قال : فأى شيء تقول في معاوية ؟ قال :
 لا يتجزأ .

قال أبو عثمان : فقد فكرنا في تأويل أبي
 لقمان حين جعل الأنام أجزاء لا تتجزأ الى أي شيء
 ذهب ، فلم نقع عليه الا أن يكون كان أبو لقمان
 اذا سمع المتكلمين يذكرون الجزء الذي لا يتجزأ
 هاله ذلك وكبر في صدره ، وتوهم أنه الباب
 الأكبر من علم الفلسفة وأن الشيء اذا عظم خطره
 سموه بالجزء الذي لا يتجزأ ! .

والمعقول واللامعقول في الأدب ، ومثلهما في
 ذلك الواقعية والرمزية وغيرها من اللفاظ يائيه
 هما من هذا الباب ، دلت عليهما بطاقة تجتري،
 بالكلمتين أو الثلاث ثم انطلقاً في أسواق الأدب
 يهذه الشهادة الزررة يأخذ منهما كل متخفف
 والحكمة والفلسفية اذا اتزعت من
 سياقها آلت الى بطاقات وصارت كاللقيط لا يعرف
 نسبه ، وتجهل حقيقته ، والكلام الفلسفي لا يعنى
 فيه الاجمال عن البسيط ، ولا التلخيص عن
 الاسهاب ، لأنه ينشأ من نمو الأفكار وتتابعها
 وانضمام بعضها الى بعض وهي تأخذ طريقها من
 ابتداء القول الى نهايته .

وإذا كان للمعقول واللامعقول عندنا معنى
 فمعناه مأخوذ من اللجاج والخلط في الادب وفي
 بحثه ، والتفرد ومذاهبه ، أما الادب فقليله وكثيره
 أدب ، وجيده وريثه أدب ، وما علا فيه وسفل كل
 ذلك أدب ، والبحث فيه يقوم على الباطل كما يقوم
 على الحق ، ولصاحبيه أن يذهب المذهب الذي
 يتأني له لا ما تقتضيه الحقيقة في نفسها ، اذا البحث
 كله بحث : ما صح منه وما تشابه ، والعبرة
 بأن يكتب المترسلون ليخرج مما يكتبون كلام
 مستفيض يذاع ويملا الاسماع .

ومن المعقول أن يلتئم النقد مع طبيعة هذا
 الادب ، فهو يبحث دائماً عن الموضوع في غير
 الموضوع ، وعن العلة في غير معلولها وعن النتائج
 بعد أن يغير مقدماتها .

والعقل لم يصح له الا التنسيق والمقايسة والنظام ، وهو عمل ميكانيكى بحت ، أما فيما وراء ذلك فقد ثبت قصوره وعجزه عن الايغال فى المسائل الكبرى المتعلقة بالمعنى الكونى للأشياء والكانئات بحيث عاقه ذلك عن أن يتولى الحياة الروحية لبشر بالتوجيه والهداية .

نعم قد يتأتى له أن يقيم حقائق على أسس يعينها ولكن أحوال هذه الحقائق وطبيعتها مغايرة للمعقول ، ووظيفته لا تعدو أن تكون تنمية لما هو موجود .

والمعقولة اذا هى وضعت فى مقابل الصراع الذى يتجاوز حدود الحسوس لن تلبث أن تتناثر الى قطع كبرى كل منها تريد أن تحيا حياة بذاتها ، وهو ما ينافى علة وجودها التى تقوم على وجوب مسلماتها وكنيتها ، والقلق الذى يفضى اليه هذا التناقض وغيره من شأنه أن لا يسلم الى جواب شاف .

ومن ثم كان تعدد الحلول التى تساق فى هذا السبيل ، من لدن تلك التى تتعلق بتكنيكية المنطق الى العقلية التى تحاول التوفيق بين المعقول والتجريبى ، بأن تعزو الى الأول القدرة على صياغة الفكر ، وتكل الى الثانى . تيسير المادة التى يجرى عليها العمل العقلى ، ثم تلك التى تروم حل التنازع القائم بين المجرد والمتعين ، بين الحيوى من حيث هو قوة سديمية فى أصلها ، والتبلور العقلى ، على نحو ما يتمثل فى المذهب الحيوى العقلى لأورتيجا ايجاست وستعرض له فيما بعد بالبيان .

فأزمة المعقول وضده لم تكن أزمة من أزمت العصر العابرة بل هى ظاهرة أصيلة فيه ، تركز آثارها علينا وإن كنا لم نخض غمارها فى الادب والفن والفكر . والحياة العربية بشمولها واتساع آفاقها كالفنر الذى لا يفلت منه انسان ، ولأمرها صرح أورتيجا بأن الانسان ليس وحده بل هو أيضا الطرف الذى يكتشفه ، وهو تصور يسكاد يكون نظيرا لما سماه ياسبر أولا ثم سارتر من بعده بالوقف ، « فحياتنا أى الحياة الانسانية » على ما قال أورتيجا - هى لكل أحد الحقيقة الجوهرية ، لسنا سواها وليس لدينا غيرها ، والحياة هى التى يوجد فيها المرء دون أن يعلم كيف اذ لايد له من أن يوجد فى طرف معين عتيد ، يحيا الانسان فى (الهنا والآن) ولا حيلة له ، والهرب الى اللزمان أو اللامكان لاجزاء له فى الاستطيقا الا العمق والجدب،

أقول
لا أعنى أن يكون ما بيننا
ديون المعقول بل أظن اننا أعنى به
نظرا لشيوع اللفظ وأنا أعنى به
ملايينه بل أظن اننا أعنى به
المعقول كأنه
نظر المعقول

استطاع أن يفهر العوائق التى تتمثل له فى النظرية التجريبية ، أن تصح مسلماته ويتحقق لها الصدق الكلى ، ولكن ذلك لم يقع ، وحتى على فرض وقوعه فقد بقيت مسألة ما اذا كانت هذه المعرفة انسانية ، معلقة تفتقر الى حل وبيان .

وفى الثلمة التى تفصل التصورات العقلية عما عداها نبئت اللاحقية وأزدهرت ، وهى ان كانت أقل اقتناعا من الجهة المنطقية فانها ادعى الى الرضى من جهة الوجدان وحقائق الحياة ، والحياة - كما يقول أورتيجا ايجاست - لا تسمح بأن ينتزعها المنطق الخالص من مكانها .

وقد كان شعار العصور الاخيرة بيان قصور العقل وعجز معاييره والدعوة الى طرق أخرى للمعرفة ، من المعرفة الى اللاوعى ، ومن اللامنطقية الى غيرها ، استعلن بها للناس أمثال الكونت دى كيسلرنج وهو يشيد « بالاعماق السسغلى للوجود » و د . ه . لورنس وهو ينادى « بالروح الذى يفتال الحياة » ويهتف « بالوعى البدوى » . وكانت غايته ، من حيث هو قصاص ، أن يغير ما بالانسان .

وليقل من شاء ما شاء في القوى الشيطانية فقد ذهبتم مع أصحابها ، ولكن بقيت المسألة الألمانية ، وقد أخضر دهما في قصة توماس مان الكبرى « دكتور فاوستوس » تجسد في مأساة بطباها وهو الموسيقى أديان ليفركون الذي كان أقتوم نيتشه وسونبرج أسطورة فاوست وميثاق قوى الظلام التي تتيج للعبقري السلطان ، وتتيح له مع ذلك تدمير ذاته ، لقاء انكار الحب وجحده ، يقابله سيرينوس زينبلون ، قاص التاريخ والأنا الآخر لتوماس مان ، يمثل الروح الانساني في صراعه مع الروح الشيطاني السأخر ، ولا يزال هذا يأخذ مأخذه في ذلك حتى يسقط تحت أقدامه .

ومن أعجب العجب أن تكون ألمانيا هي التي اخترعت التنوير وهي التي ثارت على النور ، وهذا هررد يشبه النور بسرطان بلتهم كل شيء ، ونوفاليس يفرد لليل أناشيده التي يزرى فيها بالضوء « لطاعته الرياضية وعدم تستره » .

وقد يخيل الى الانسان لأول وهلة أن مما لا يسوغ في قضايا العقول أن يغشى أرواح نوفاليس وهولدرن وفون كليست وفون ارنيم الحقيقية ، وهم أعلام الشسر في الحركة الرومانتيكية ، ظلام مرعب وتتردى في هوة القوى الشيطانية وغوائلها ولكن هذه هي آيتهم ، واذا كان جانب من السحر في شعرهم الذي غزا القراء في بلاد الضيباء يرجع الى شيء ، فانما يرجع الى الولوج بالتضاد والى سلطان الظلمات على الأرواح !

ونوفاليس يقتحم في تضاده أودية الرهبة وتتناثر في كلماته أشلاء الحياة ترجمت وآلت الى



د. هـ. لورانتين

ولكن الافراد بهذه الحقيقة لا يلزم عنه قبول كل ما يتضمنه العصر من انحراف وفساد ، بل لابد للانسان أن يدفع ذلك ويتذم منه ، والذي نكره من نزعاته تلك القوى التي تعمل عملها في الفلسفة والأدب والاجتماع : تهجن في الفلسفة ميمدا المعرفة ، وتزرى في الأدب بالنششاط الادبي وما يجري مجراه .

وليس كل ما في اللامعقول من هذا الباب ، بل نحن الى ثمرات اللامعقول أحوج منا الى معايير المعقول وما يقتضيه من قياس وتعليل ، أقول اللامعقول وأنا لا أعني أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والإيجاب بل أطلق اللامعقول ، نظرا لتسبوع اللفظ ، وأنا أعني به ما لا ينحصر في عناصر المعقول كأنه نظير وهو ما يضاد المعقول .

ومن ثمرات اللامعقول التي لا يجدها الا كل جامد ، الثورة التي طرأت على الفكر منذ فلسفات الحياة والمعرفة الفطرية ثم الازمة التي لحقت بالحياة الروحية الواعية حين تكشفت حقائق الحياة اللاوعية (في التحليل النفسي للأحلام لفرويد) وكذلك الازمة التي طرأت على الواقعية الادبية والتصويرية منذ ظهرت ارادة الاسلوب وتقرر مبدأ التحوير .

وما كان لنا أن نبيكي مع الباكين خوفا من اللامعقول وحذارا من أن يظهر فينا مثل كيسلر نيج ليشيد « بالأعماق السفلى للوجود » وليقول : « لم أحظ بشيء من مجرد الفكر ، كل ما أعلمه اني ولدت من الأوعي .. والقيم الروحية لا فائدة منها » . وليمجد وهو شبه سجين في المانيشا الهنلرية « القوى الأرضية » ، ولا نخشى انبعاث بعض الغرائز التي لا تنام في الانسان كأنها ، كما قال بول فاليري ، براكين تتقد بعد قرون عدة من السكون وتجنشا حممها على الكائنات ، ولا نخاف أن يبشر أحد بمثل ما بشر به د. هـ. لورنس وهو يؤثر قوى الروح والدم على ما عداها في « الروح القاتل للحياة » كل ذلك لسببا منه بسبيل لأننا لم نتحم مثلهم من المعقول حتى يقول أحدنا مثل ما قال فون دربروك في كتابه « الريح الثالث » : بدأ شقاء العالم مع المعقول ومع كلمة ديكرات السائرة « أنا أفكر فانا موجود » ويتقيا بعد ذلك كل زراية بالعقل الفاسد .

اولئك ظلوا تتجدد بهم معاني الحرية فى ذاكرة التاريخ .

فهن قال الرومانتيكية وسكنت فقد قصر وفا حق ، فهما انتنان لا واحدة : رومانتيكية تذهب الى وحدة الوجود وتولى وجهها شطر الطبيعة وتتعلق بكل ناء بعيد ، تتغشاها روح العصور الوسطى ، وتتعدوها انغام من انغام الشفق ، شموانة غرة تمشى فى سبل الرعاة ، وأخرى على الجسائب الليلي ، حبيسة يائسة ، واجمسة ، لكن لا تنطفى لها جرة وهي تكاشف العقيل بالعداوة وتراود الأحلام والأشباح .

غير أنها تشرقان فى خصائص كثيرة بحيث يتعذر على الناظر أن يفصل أعمال هذه ومؤلفيها عن أعمال تلك ومؤلفيها ، فكلماتها تؤثر على العقل ما عساه فى الانسان ، ولكن اذا كانت شخصيات فيترت • وأوكتافور موسيه ، وانديانا لجورج صاند ، وغيرها تمثل الرومانتيكية الاولى ، فإن ابطالا كما فريد ودون جوان بيرون ودون الفارو لريفاست تتجسد فيهم الرومانتيكية الثانية ، واذا كانت كلماتها يؤرقها مرض العصر فإن الاولى نسبها فى روسو ، وأبطال الرومانتيكية السوداء اللعينة مستقرهم فى ليالى يونج وفلك القصص السوداء بانجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر .

وانما استطارت الرومانتيكية فى العهد الاخير لما تنطوى عليه - كما ذكرنا - من روح التمرد على المعقول ، اذ ظهرت فى ألمانيا مهدها لتناجر لتناجر بعد أن آله ورفع الى أعلى علبين ، ظهرت لتتحدى أضواء الفكر المحض وتغالط ما عرف من ضبط النفس ثم لتكون توكيدا لانطلاق الذات والغرائز من قيد حدودها الحامية ، ومن ثم كان نداؤها لأشد القوى ظلما فى الموجود ، ودعاؤها لكل ما هو اولى فى روح الانسان ، وتمجيدها للرؤى والأحلام ، ثم ترميها ، وهذا من المفارقات ، الى الغاية التى ليس لها حدود .

وفى هذا الطريق مضى أبطال الادب الالماني منذ الرومانتيكية الى التعبيرية يعلقون بالمبهم ويؤثرون الغريزي ، طريق يتسلل فى ضبابه الروح الشيطاني الذى حده ستيفان زفيج بأنه القلق الداخلى الجهرى لدى كل انسان ، القلق الذى يفصله عن ذاته ويفضى به الى اللاهائنية والاولية .

سلب تتفق فيه الغرائز الاولى ، ومن كلماته التى لم يسع هيدجر إلا أن يأخذها بتامها حين أراد أن يقرر مذهبه قوله « الحياة بداية الموت ، الحياة ليست الا للموت » وحال الروح الغامضة المظلمة هى الفتاح للاستطبيقا التى جرى عليها ، وللإستطبيقا الألمانية من لدن الباروك الى التعبيرية .

فاللاعقولية هى السمة الثابتة للشعراء الالمان ، مهمهم تحطيم مبدأ التنساقض وهو على ما يقول نوفاليس - خير عمل يمكن أن تتولاه أرفع صور المنطق ، وعلى لسانهم جرت السخرية من المعاني المنطقية التى ترابط ككلمات الفكر الجوفاء .

وقد يفرغ العقل من بعض الأحكام اذا هى أخذت فى جانب التاريخ والاجتماع ، فمن مثلها تخرج الانبياء والأمراس بقول القائل « الانسان عليه أن يبدأ بالغريزة وينتهى بالغريزة » واذا كنا نتخرج من أن نذهب الى ما ذهب اليه دنيس دى روجمان فى كتابه « شخصيات الدراما » من أن الهتلرية رومانتيكية سياسية ، وقوله هذا يسوع على نحو من الأنحاء ، فان كتاب تلك الحقبة من الالمان باستثناء قليل منهم لم يتذموسوا من تمجيد الطفيان ، وكان فون كليست يستجيز لنفسه أن يقول : « كان خيرا لأوروبا أن ينسى فولتير فى الباستيل وان يجبس روسو فى مستنقلى للمجازيب » .

ويعتضى الحال أن الرومانتيكية لم تكن على نسق واحد ، ولم تكن فى كل الأحوال مرادفة لليبرالية فى الابد على حد ما عرفها فكتور هوجو ، فقد كانت هذه ظاهرة فرنسية متأخرة سبقتها أخرى كان المدافعون عنها فيها من المناهضين لليبرالية ، وفى مقدمتهم مدام دى ستيل ابنة البارون نيكر ، والفيكونت شاتربريان وبنجامين كونستان وكلاهما من النبلاء ، على حين كان الذين ظاهروا الكلاسيكية من الليبراليين السياسيين ، وهذا من المفارقات !

أما الصورة الاسطورية للورد بيرون فتتمثل حين يلقي حتفه من أجل حرية اليونان ، وشيلى الفوسسوى ويوشككين وتيدمرتوف فتعقبهما القيصرة ، ومكويتر رسول بلندا المصلوبة والتدوق دى ريفاس ومارتنيس دى لاروزا الهاردين من استبداد فرناندو السابع فى اسبانيا ، فكل

اللاوعي مخافة أن يصاب بالتشويه النفسى كذلك لا يسوغ له أن يزدري الوعى والا ارتد الى الهيمية ، والمثل الأعلى هو امتزاج العالمانى وتكاملهما : عالم الرؤى وعالم الشهادة ، وعلى نحو ما بشر به توفائيس من أنه « سيأتى اليوم الذى لن يكف فيه المرء عن البقظة والنمائم فى وقت واحد .. فالرؤيا وفى نفس الوقت اللارؤيا : « هذا التقابل من عمل العقبرى ، وبواسطته يتعاضد هذا النشاط وذاك » .

وهذه العبارات يتردد لها صدى غريب بعد ذلك بقرن من الزمان فى كلمات أخرى لنادرية بريتون يجعل فيها صاحب المذهب السريالى مثله الأعلى بقوله : « اعتقد أنه سيرتفع فى المستقبل ما بين هاتين الحالتين ، الرؤيا واخفياة ، من تناقض ظاهرى ، وتتعدد منهما حقيقة مطلآة وما فوق حقيقة مطلآة ان ساغ تسميتها بذلك » .

وتمتد هذه القرابة بين الرومانتيكية وما بعدها الى سائر صور الفن والفكر التى تحرم العقل وتؤثر عليه مياضاده ، وبهذا المعنى وحده يجوز الحديث عن النيورومانتيكية من حيث هى شعار تغير قليل من صور التعبير فى هذا العصر .

وأكثر الذين ينكرون المعقول فتوتهم المتفرقة بين الادب والتفكير المجرد أو الموضوعى ، وقد كانت المعقولة التى يدعونها أو أنهم «مهورسون» بها كما كان يقول الكاتب لا مرة فيه ان ما بين المعقول واللامعقول انما هو من قبيل المتاعلة الديالككتية ، لا تستبين فى هذا المقام الا باخضاعها للذات ، فالانسان من حيث هو روح قوامه من الحرية وكماله فى النشوة الاستطيقية لا تكف عن ملاحظته والاحاح عليه دواعى الالامعقول وأسبابه باعتبارها مادة للرؤية الشعرية وسبيل من سبل التعبير التى يظهر فيها الاسلوب المنفرد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهذا الانسان أيضا لا يخلو من أساس متماسك يتفرع معه من التحكم ، ويتفرع الى الوضوح ، ولا يرضى بأن تحتاجه ظلمات السديم ، ومالنا نذهب بعيدا ، وقد يسا قال بسكال وقد عاب كلا القيصين وهما اقصاء العقل من ملكوته وعدم الاعتراف الا بالعقل : لا يجارى العقل شئ أكثر من مجافاة العقل .

ولعل بسكال لا يدكرات هو الذى بشر بتلك العقلية الجديدة وطامن من العقلية التقليدية

والاحلام واللاوعي ظاهرة أخرى من مظاهر الرومانتيكية الالمانية ، فهى من جهة رفعتها أصحابها الى اعلى قمم الوجود ، ومن جهة أخرى هبطوا بها الى اسفل ما هنالك من أعماقه ! ولعل فى هذه الثنائية بيانا ، اذا احتيج الى بيان ، لتفسير التطلع الى الذى أثاره شعراؤها ومفكروها فى الآداب اللاتينية طوال الحقبة الممتدة بين الحربين العالميتين ، ففى أسبانيا يصعد بيكر الى أفق جديد : من شاعر من شعراء الطبقة الوسطى المشيطة الى معبود للصفوة ، وفى فرنسا يظل رومانتيكيوها قابعين فى أماكنهم لا يبرحونها ، وسداعى الأصوات الرومانتيكيين الالمان ، فيكتشف هوممان من جديد ويترجم جان بول ونوفائيس وهولكورن ، ويهتف السربليون بسون اريم وفلهلم راب وتفرغ لهم احدى المجازات التى تحمى بالاجهات احديتة عددا خاصا من اعدائها ، لذلك يفرد الناقد السويسرى اليريجان كتابا برأسه بلغ فيه من الذكاء فى التمهيص والحماسة ، يفرد فى صفحته الأولى ان الرومانتيكيين الالمان قد اختاروا من بين ما اختاروه من ميراث الماضى الصعود المعضدة للامعقول والأوان التراث الصوفى .

وعنده أن عظم المهمة التى تولاهما هؤلاء الشعراء هى فى نزوعهم الى الاستعلاء على المظاهر الموقوته وضرب اللبس والخداع تاصيلا لوحدة الوجود العميقة ومن أجل ذلك أوغلو لأول مرة فى كشف اللاوعي وفى «الجوانب الليلية» من الروح ، ولم يكن الحلم عندهم مجرد نفى لحياة اليقظة ، بل هو مستقل كاستقلالها سواء بسواء ، قال : « الصفة المزدوجة الجسمية والروحية للقوة الخالقة الكامنة فى الحلم تجعل منه شبيها بالشعر ، اذ الحلم يتيج لنا الأفعال فى البنابيع الذاتية للحياة النفسية ، ومسيرة القوة المنتجة وهى دائما واحدة لا تتغير ، القوة التى تولد قوى الطبيعة كما تولد الصور النفسية ، وبفضل الحلم أمكننا أن نكتشف أعماق ما لدينا من صور القياس ، وندرك كيف أن الفعل الخالق للشاعر ، ويأخذه فعلا لانه ، وهو أيضا يخلق كائنات حية » .

« ومثل ذلك أيضا يضيفه على اللاوعي » فهو يمتزج فى جوهره العميق بالحقيقة الالفردية ، بالصبروة الدائمة التى لا تنقطع ، بالنشاط الخالق للالهى ، واللاوعي لا هو أدنى من الوعى ولا هو أعلى منه ، غير أن « العالم السفلى هو عالم الضرورة ، والحرية تولد فى المرتبة الأولى من الوعى » ومقتضى ذلك أن الانسان كما لا يسعه أن يطرح

« موضوع العصر ينحصر في إخضاع العقل للحياة ، وإدراجه في البيولوجي ، واتساعه للتلقائي ٠٠ ورسالة الزمان الجديد انما هي في قلب العلاقة ، وبيان أن الثقافة والعقل والفن والأخلاق ينبغى لها أن تخدم الحياة ٠٠ وعلى العقل المحض أن يتخلل عن سلطانه للعقل الحيوي » .



أورتيجا - اى - جاسيه

وهذه الفكرة مبناها على فكرة أخرى مؤداها ما يسميه قصور الأشياء أى وجهة النظر المجردة المطلقة وتوكيد وجهة النظر المنفردة التي تؤول الى كل انسان وإلى الطرف الذي يكتنفه ، كأنه بذلك يروم دحض البيوطوبيا والمالية السابقة عليه التي تدعى صلاحيتها لجميع الأزمان والأعمار ولكنها تفترق الى البعد الحيوي والتاريخي والتصوري .

وربما غير أورتيجا من الصفة التي يطلقها على العقل ونعته بالعقل التاريخي أخذ ما ذهب إليه من « أن التاريخ ظل الى الآن مضادا للعقل مع أنه ينبغي أن يوجد فيه منطقة المستقل من حيث هو علم متسق ينصب على الحقيقة الجوهرية التي هي حياتي ٠٠ فهو علم الحاضر ٠٠ اذ لو لم يكن كذلك فأين تلقى اذا هذا الماضي الذي لا يعدو أن يكون احدى مسأله ؟ وكل ما كان مغايرا لذلك فقتضاه أخذ التاريخ مجردا غير حقيقي يظل على جموده هنالك في الثابتين باليوم والسنة ، والماضي هو القوة الحية الفعالة التي تدعم يومنا هذا ٠٠ الماضي ليس هنالك في التاريخ بل هو قائم ها هنا ، فى انا ، الماضي هو أنا أى حياتي » .

فتفكير أورتيجا حيال العقلية فى ذاتها تفكير مزدوج المغزى ، ربما أعوزه التماسك اذا هو أخذ من الجهة الفلسفية الصرامة لكن اذا تنوول من جهة أخرى كان ، كما أراده صاحبه ، من قبيل الفكر الاستنطيقى ، لا يستعصى على الفهم ، فربما لاح للناطر فى بعض كلامه أنه ينكر العقلية والعقل جميعا لكنه يحذر المسألة اذ يقرر أن انكاره انما يتجه الى العقلية وحدها ، حيث يشير فى معرض كلامه على « دلتاى وفكرة الحياة » الى أن لا عقلية المبادئ ، التي تقضى الى العقلية انما تأتت من أنه يقصد بالعقل « العقل المحض » أى العقل وحده ف معزل عن سواه ، لكننا تزول اذا أدرج « العقل المحض » فى جملة « العقل الحيوي » ، واللاعقلية التي يبؤ بها « العقل المحض » فى صلفه ، من شأنها حينئذ أن تستحيل الى عقلية بينه ساخرة ، هى عقلية « العقل الحيوي » .

الصارمة دون أن يهوى فى مزلة نفى العقل ويهوى به ، اذ اليه يعزى توافق « روح الهندسة » و « روح الرقعة » .

وفى نطاق هذه العقلية المزدوجة انطلق أورانامو نو دون أن يتأتى له تأليف مذهب جديد ، غير أن ما ينبغي به كتابه « الشعور المأساوى للحياة » من علل للامعقول جدير بكل اعجاب ، فهو - فيما نقول فيه - لا يخضع للعقل وانما يتمرد عليه لأن العقل يبني على أحكام غير عقلية ، وأورانامو نو غايته ملاقة الانسان المتعين المضاد لانسان هيكل المجرى ، ثم ايمانه يقوم على الشك كإيمان بطله سان ماثويل الشهيد ، ومن أجل ذلك كان احتجاجه هو الاحتجاج للهوى باعتباره منهجا عاليا للمعرفة ، وصراعه هو صراع انسان الهوى مقابل انسان العقل ، بحيث يسوع أن نعزو اليه ضربا من العقل المزوج بالهوى والوجدان .

ومن هذا الباب أيضا ما ذهب اليه أورتيجا وياجاست من عقل حيوي ، ان كان لم يؤصل فى معرض فلسفى شامل شأنه فى ذلك شأن سائر الافكار المبتوثة فيما كتبه فان اثره فى التيارات الاستنطيقية الادبية بعد فلسفة برجسون وما تقتضيه من قصور العقل لا يدانيه أثر .

وأورتيجا يدافع عن مبدأ لا يتنكر للحياة بل يتطابق واماها ، كأنه يقرر عقلية جديدة لا هى حيوية محضة ولا عقلية محضة ، وعنده ان

وإذا صح أن الفلسفة أو غيرها من صور الفكر تتوخى أساليب تجريبية ، عقلية في جوهرها ، فإن ذلك لا يصح في الفن إذ هو في أكثر صوره مدين للعقلية ، ومن الخطأ أكبر الخطأ قياس الأعمال الفنية والأدبية بمقياس المنطق كالذي يفعله دعاة الواقع في الأدب أو أصحاب المعيار الفوتوغرافي في التصوير ، ومتى فقد الفن صفاته النابعة من الخيال وتشبث بالتفكير المنطقي زالت عنه مقوماته وأطملت آياته . وما الوضوح والنظام والانسجام وما إليها إلا أشباح تناهت إلينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت إلينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت من الكلاسيكية وأظن النقد الكليل أنها الغاية التي ليس بعدها غاية في المعقولة والبيان .

نورثية

وقديما كان من يسمون أرباب المعقول في العربية يجرون المنطق وأحكامه على الشعر ، فكانوا مثلا يطلقون الخطابة على ضرب من الشعر المنطقي أيضا - ذكرة الصفدى - يفرى فيه الشعراء - على حد قوله - من بالفنونه ويجوونه بالاقدام على الزيارة وركوب الأقطار وتهوين الخطوب في الوصال ! ويتوصلون الى ذلك بأنواع من المغالط التي تستعمل في الاغراء والتحذير ، ومن ذلك قول القائل :

لا أنسى لا أنسى قولها بمنى
ويحك ان الوشاة قد علموا
نم واش بنا فقلت لها
هل لك يا هند في الذي زعموا
قالت لماذا ترى فقلت لها
كى لا تضيع الفنسون والنهم

وذكر الصفدى بالمغالطة هنا مغالط المنطق يستدل فيها على أن القول يغزو البازي بناء على قولك ! لقول يغزو الحمام والحمام يغزو البازي ، يلزم من ذلك أن تكون النتيجة القول يغزو البازي وأن الجبل ذهب لأن كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ، فينتج كل من قال انه ذهب صادق ، ووجه الغلط فيهما وفي أمثالهما مما ساقه الصفدى لا يتنبه له - على ما قال - الا الاذكياء ، ورحم الله الشعراء والشعراء !

ولقد كان من جنابة الاسماء على مسمياتها

وربما كانت كلمته الأخيرة في هذا الباب من حيث التسلسل التاريخي لأفكاره ما ذكره من أن « من الخطأ أن يقال ان الانسان فقد الإيمان بالعقل » كل ما هنالك أنه منذ القرن السابع عشر أودعت ثقة كبرى في السلطان المطلق للذهن باعتباره أداة كلية لا أداة سواها لحل مسائل الحياة ، على حين أنه اذا سأغ للذهن والعقل حل المسائل المادية فانها لا يقدران في حل المسائل الأخلاقية والاجتماعية فضلا عن تلك التي تعد أخرة حاسمة ، « فالعقل ينبغي أن يوضع في مكان آخر غير الذي كان له في نسق الافعال التي تتألف منها حياتنا » أما حقيقة هذا المكان وعلى أي وجه يتأني فهذا ما لا يقرره أورتيجا مجتزأ ، على طريقتة ، بالايحاء .

وما نذكره لم تكن سبيله الفلسفة وحدها وإنما كان صدى صوت أندى هو صوت الشعر ، فخوان رامون خيمينس لهج « بالعقل البطولي » وأبولوير هتف « بالعقل المتقد » .

ها قد أقبل الصيف ، فصل العنقوان

وشبابي قد مات كما مات الربيع

أيتها الشمس ! انه زمان العقل المتقد

بلى العقل المتقد ، العقل الذي ترادفت عليه الحياة وأذبلته ، بحيث حقت ملاقة ما أطلق عليه جاستون باشلار « السيراسيونلزم » فعقل اليوم - فيما يقول - لا يقترح شيئا مثلما يقترح الاستيعاب المطرد للمعقول .

وكيف يسوغ أفكار ذلك والا معقول في الأدب إنما تظاهره حرية الخيال ، وقد استطاز حتى صارت له أحكامه وتعددت أساليبه ، ثم المعرفة الفطرية التي تخلق والتي تعيد الخلق من جديد هل يقال انها خاضعة للتعقل ومقتضياتها ؟

ان اللامعقول في شتى صوره ، ما يطلق عليه منه اللامنطقية أو غلبه المعرفة الفطرية أو الآفاق المتفوحة للأحلام ومسارب اللاوعي أمر لا سبيل الى انكاره في الخلق الفنى ، فهو مادته والمعول عليه فيه أكثر من سواه ، بل هو - على ما يقول جيمس جويس ان اعوزت شهادة شاهد - « علة وجوده » ، اذا حرم منه وتجرد عن ملاسباته من الوجدان المتدفق واللاوعي السارى والخيال المنجح اختفى الفن وآل الى ركافة غثة .

والحقيقة من شأنها أن تسلك سبلا شستى من آفاق الفكر السحري الذى يتيححه التعلق باللامعقول .

ولا نرى احدا أحق بالذكر فى هذا المضمار من شاعر شيلى الاكبر فى سنت هوبورن (١٨٩٣ - ١٩٤٨) الذى ذهب بلبق أبى الخلقية ، وكان فى طليعة شعراء اللغة الاسبانية الرواد فى الآداب الأوربية لاختراعه شعرا مجا فيه بعضه المسرحية العالم الحقيقى وأقام فى مكانه عالما آخر مثاليا من صنعه ، إذ اشعر عنده خلق مطلق ، بها محاكاة الطبيعة أو محاكاة صور المحاكاه للطبيعة ، وبالرمزية منذ الماريسه الى أبولونير تآبى الشاعر على الوظيفة الوصفية التى يعتق فيها الحقيقة الخارجيه وجاء هوبورن ليؤكد الوظيفة الاسمية التى يبتدع معها الشاعر فى الوعى أشياء وأشياء .

قبل انه استهل حياته الشعرية بالمشهور الذى ضمنه شعارة « لايبودية » كانه حذا فيه حذو أبولونير فى « تأملاته الاستطيقية » .

أبولونير قال فى معرض كلامه عن العبودية للطبيعية : آ ن لنا أن تكون سادتها ، وهوبورن قال : لن أكون عبدا لك يا أمنا الطبيعة ، سأكون سيدك .. ستكون لى أشجارى .. ستكون لى سمائى ونجومى ، وعندئذ لن تستطيعى أن تقولى لى : هذه الشجرة خبيثة ، ولا تعجبنى هذه المساء .. وشجرتى وسمائى خير من شجرتك ومن سمائك .

وصيته الى الشعراء : « لم تغفون بالوردة أيها الشعراء اجعلوها تفتتح فى أشعاركم » وشعره يقول فيه : أجريت أنهارا / لم توجد قط / ومن الصيحة رفعت الجبل / ورفضنا من حوله روضة جديدة « أنا الملاح العجوز / الذى يخيط الآفاق الممزقة » .

وسيله الى الخلق تجريد الأشياء من زوردها الحقيقى ثم مزجا بوجود آخر فى خضم الخيال وهذه هى الخلقية التى أرادها ، خلقية يقوم الشعر فيها على الجاز المطلق ، وينتفى فيه التشبيه ووجه التشبه المنطقى بين الخيالى والحقيقة ، ويحمل معه على الصلوق قوله « تضى المدن الاسيرة / فى ابطاء / وقد خيطت أحداها الى الأخرى بأسلاك تليفونية » فالظواهر تؤول الى

لفظ العبث الذى أطلق عندنا للدلالة على تيار بعينه فى المسرح الحديث اتخذته العقليون أضحوكا وجعلوه سببا للفاكاهة ، ولفظ العبث لا يدل على حقيقة ما يريد أن يكون ترجمة له وهو absurde فالعبث كما عرفه المحققون ما يخلو من الفائدة ، والمسرح لم يكن يخلو عنها حتى يقال فيه ذلك بالعربية ، وإنما تبلور فيه التغير الذى طرأ على صورة الانسان فى الحياة وكان اقترابه من وجود الانسان الحديث على قدر تحوره من العقلية ، ولم يقل أحد ان مسرح صمويل بيكيت مثلا ، وهو امتداد للتيار الذى استلمه استرنبرج ومضى فيه بيراندلو ، غير مجرد عن المعنى ، فالشخصيات الاربع فى مسرحية (فى انتظار جودو) لا تبحث عن مؤلف بل تبحث عن مفسر ، قد ليست مرعات التمسها المؤلف عند الوجوديين وفى نماذج فرويد وأدلر ويونج ، والانسان ، والادارى ، المتعطف للسلطة ، وجود الذى تنتظره هو الانسان لا الآلهة - كما قبل - الانسان الذى تفتقر اليه لكنه لن يأتى لأنه لا يوجد من حيث هو صورة أو فكرة .

ويمكن أن يقال ان لدى هذه الشخصيات وسائل الانسان ولكن بعوزها أن تكون إذ تفتقر الى وسيلتها الآتية ، والتجرد من الوسائل - على ما يقول برجنسون - كثيرا ما يؤول الى شيء يدعو الى السخرية ، ولذلك حق لها أن تكون شخصيات لمهرجين .

ثم ماذا بقى ليمثل على المسرح بعد تدمر صورة الانسان وبعد أن آل الى خليط عجيب من البيستائى القزم وخيال الانسان ؟ الاسمال والقناع واللثة والألم ثم اللعب وما يقتضيه من استمرار البولع به ، وما كانت المسرحية الا لتتأنى على هذه الصورة ، فما دام الانسان قد آل الى ما آل اليه لم يبق له من جانب يظهر به على المسرح الا جانب الممثل .

وإذا كان يحق للروح الانسانى أن يعيد خلق الحقيقة وعيا وتميلا لما هو موجود فمن السانغ له أيضا أن يتعاطى هذا الضرب من اللامعقول ، واللاطبيعية واللامعقولة كلتاهما مسلكت يتسنى مع الزوع الى الإختراع فيما وراء الحس والتجربة وقد طالما وجد الانسان نفسه ملقى بعيندها عن حدودها ، يستهويه الا عالم بقلر ما يستهويه العالم القائم حوله ، وما أكثر الدواعى التى تسوغ له الفرار الى التأمل واللجوء الى خلق الخيالى .

حقيقة والصورة تستحيل الى شيء من الأشياء
والعالم الذي يتقبله عقلنا وينسقه يتحداه
هويدوبرو بعالم آخر من اختراعه .

قد يقال ان هذا ما يصنعه الشعراء ولكن
هويدوبرو راع الناس بكلماته الجديدة وصوره
التي تعشى الأبصار .

أجمل ما في فلكه المجازي الطيران والرحلة ،
وما عداها من سماء ونور وأجنحة وطائرات وهواء
وطيور وسهام تشهد بأن هويدوبرو لما مجا
الحقيقة طفق يفر في الهواء الى مركز ذاته ، وذو
الأجنحة ايجابي بالمغامرة واللعب والحياة ، ومن
لا أجنحة له سلبى بشجنه ومرضه وسقوطه
وموته .



يسكال

ويروى في قصيدته « رحلات في المظلات »
وهي من أروع القصائد في هذا العصر سقطوه
الى أعماق ذاته وانحداره الى الموت .

لقد كان هم فسننت الساحر - واسمعه في
القصيدة البازي الاعلى - أن يعاشر الاشياء ، ولكن
أني له أن يتماسك في عالم كله خلق خيالي
ورؤية محضة لا موضوع لها ، ورؤيا اله صغير
لا يؤمن بالاله الكبير ، وبالجملة عالم من عوالم
العدم !؟

وذات مساء أخذ مظلته والقي بنفسه في أجواز
الفضاء ، قال : « عندئذ أخذت مظلتي تهوى ،
وتلك قوة جذب القبر المفتوح » وكان ينشد
شعر البطولات الهوائية وهو يهوى « في سفر
خالد الى أعماق ذاته » يهوى الى الأعماق التي
ينتظره فيها الموت ، ثم سأل متعجبا : أيتها
المدالة - ماذا فعلت في أنا فسننت هويدوبرو ؟
والملك الساقط يتحدى الفضاء أثناء سقوطه
اللانهائي من موت الى موت ويشكل الكون بأشكال
شنتي في خلق مجازي لا ينتهي ، وهذه هي
سيرة الساحر ، ساحر الكلمة في أشجانه وثوراته
والكلمات أثناء السقوط تجن شيئا فشيئا «جنونا
جميعا في منطقة اللغة » ، وتفقد النحو وتستحيل
الى أصوات محضة .

أيها الشعراء والأدباء ! لا تخافوا من اللامعقول
واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا
للسائلين المتعجبين ما قال أبو تمام : ولم لانفهمون
ما يقال !؟



توماس مان

بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة

ولهذا كانت قعم الزمان
متراصة هنا وهناك ،
وأحب الاحباب يسكنون قريبا ،
منهكين فوق جبال منفصلة ،
اعطنا اذن ماء بريشا ،
اعطنا جناحين ، لنعبر الى هناك
بخص نقي ثم نعود .

هذا ما يقوله هلدلين (1770 - 1842) في
قصيدة « باطوس » التي تعد من اعرق قصائد شعره
واعقدها . ونقف حائرين امام هؤلاء الاحباب الذين يسكنون
فوق قمة جبين منفصلين متباعدين ، ومع ذلك فهم قريبون
من بعضهم اشد القرب . وتزداد حيرتنا اذا قرأنا الابيات
التي تبدأ بها القصيدة ، لانها ستكون كذلك مثقلة بالاسرار :

قريب
وعسى على الادراك هو الاله .
لكن حيث يكون الخطر ،
تلوح كذلك اسباب النجاة .
في الظلمة تسكن النسور
وابتداء الالب يعبرون الهاوية بلا خوف
فوق جسور خفيفة .



د. عبد الغفار مكاوي

شيلر الفلسفي وتوجه بها الى مثل الانسانية الكصادفة
والجساسة والحرية والحب والجمال ، كما بدأ أولى
ترجماته عن اليونانية ببعض أنشيد الايلاذة .

وفي التاسعة عشرة من عمره تعرف الى «شتويدلن»
الذي كان يتولى نشر عدد من المجلات الادبية والفنية ،
فشجعه واعتنى بنشر عدد من قصائده ، كما تعرف في هذه
السن ايضا الى الشاعر الوطني الحر شويرات (١٧٧٧ -
١٨١١) وكان قد خرج من السجن بعد أن قضى فيه عشر
سنوات ولا شك انه تأثر بزعمته الوطنية المشبوبة ، ولغته
العاطفية المتدفقة وحصل في العشرين من عمره على درجة
الماجستير في الفلسفة (وكانت في ذلك الحين أدنى
الدرجات الاكاديمية !) وجمعت الصداقة العميقة بينه
وبين هييجل (الذي كان يشتركه نفس الحجرة في ذلك
المعهد التي طالما ثاب فيه من الطمام السيء والرفابة
الصارمة ودروس اللاهوت) ! كما انضم اليهما شيلنج
الذي كان يصرفها بأربع سنوات ، وفي سنتي ١٧٩٢ ،
١٧٩٣ ظهرت أولى قصائده في المجلة التي كان يصدرها
شتويدلن وبدأ يكتب المسودات الأولى من روايته
« هيبريون » . وكان يشترك صديقيه وشباب جيله تحميم
لمبادئ الثورة الفرنسية ، وسخطهم على مقاليد الحكم
الاقطاعي في بلاده . ويقال انه احتفل مع طلبة المعهد
اللاهوتي بعيد الثورة الفرنسية واشترك معهم في غرس
شجرة الحرية في أحد ميادين المدينة بين الرقص والتهاويل
والفناء ! كان في هذه الفترة من حياته شديد الإعجاب
بشخصية شيلر رجولته ومثاليته ، وقد عطف عليه
الشاعر الكبير وأرشده وأمانه على مصاعب الحياة ، وإن
لم يستطع هو ولا «جوته» أن يقدرا شاعريته حق قدرها.
وقد توسل له شيلر - بعد أن أتم امتحان اللاهوت في
مدينة شتوتجارت - في البحث عن عمل يكسب منه قوته ،
وأوصى به خيرا عند السيدة شارلوت فون كالب التي كانت
على اتصال بالحياة الأدبية ليعمل مدرسا خصميا
لائنباها ، وسافر بالفعل للاتحاق بعمله في بيتها بمدينة
فالترز هاوزن بمقاطعة تورنجن . وبذلك بدأ بمسألة
العذاب والإخفاق التي سيقاسيها من مهنة التعليم الضعوصي
البائسة ..

ونشر له شيلر قطعة من روايته « هيبريون » في
مجلته « تاليا » ، وهي روايته الوحيدة التي سيعبفر
على صياغتها مرات عديدة . وسافر مع تلميذه الصغير
الكلف بتربيته الى مدينة « يينا » - كعبة المثالية الاثنية
في ذلك الحين ! - وهناك التقى بشيلر عدة مرات كما
قابل الفيلسوف فشته وجوته الذي تجاهله في أول لقاء
ثم قابله بعد ذلك عدة مرات ولكنه لم يتصفه ولم يستطع
أن يقدر موهبته وأصر دائما في رسالته الى شيلر على أنه
من « تلك الطبائع المسرفة في التوتر واللآتية » !

وفي منتصف شهر يناير سنة ١٧٩٥ تخلى عن عمله

ثم تأتى الإبيات التي قرأناها في البداية ، ونعود
فنسال انفسنا من هم هؤلاء الاحياء ؟ واذا طالت بنا
الحيرة توجهنا الى مفكر من أعقق وعقد المفكرين المعاصرين
أيضا ، تولى عنا شرح هذه الإبيات وكثير غيرها لهذا
الشاعر فوجدناه يقول : هما الشعر والفكر - انهما
جاران ، يسكنان فوق جبلين قريبين ولكن تفصل بينهما
هوة بلا قرار . كلاهما يتلقى النور من أعلى ويبحث عن
حقيقة الوجود . هدفهما واحد وان كان كل منهما يسير
على طريق غير الطريق . وقيل أن نفقى في السؤال لايد
أن نتعرف الى الشاعر الوحيد المسكين . فلتكن هذه
لمحة سريعة عن حياته العذبة التي تصفها تائها في
ليل الجنون .

ولد هلدرلين في نفس السنة التي ولد فيها هييجل
ويتوهفن . واحتفل العالم في شهر مارس من العام الماضي
بمرور مائتي سنة على مولدهم . وكان نصيب الفيلسوف
والموسيقى العظيم من الاحتفال في بلدنا نصيب الاسد .
فقد صدرت الاعداد الخاصة عن الفيلسوف ، وأوردت
الإذاعة ساعات طويلة للمعزى الاسم . أما الشاعر فظلم
بعد موته كما ظلم في حياته . ونسبه الجميع عننا كما
نسيه أهل زمانه وتجاهلوه ، الى أن تذكره الباحثون منذ
حوالي نصف قرن ، فبدأوا في اصلاح جنابهم وجنابة
أسلافهم عليه ، وراحوا يحققون أعماله ويكتبون عن حياته
وشرقه ومأساته ، ويكتشفون أنهم أمام عبقري ملهم قد
لا يتفوق عليه أحد من الناظرين بلقته سوى «جوته» ،
بل ربما ذهب بعضهم الى حد تفسيه على سسريد ادباء
الانان ..

ومعالم حياة هلدرلين - او بالأحرى نصف حياته-
الذي قضاه متمنا بالمقل قبل أن يغوص في هاوية الجنون
- بسيطة ولكن سردها لا يتطور قليلا لا يسمح المجال
بإثبات منها . فقد ولد في العشرين من شهر مارس سنة
١٧٧٠ في بلدة « لاوفن » الصغيرة التي تقع على نهر النيكار
في منطقة شفاين أو سوبفيا ، وكان أبوه معلما في أحد
الادوية القريبة ومدبره ل . ومات الأب قبل أن يتم هلدرلين
سنتين من عمره ، وتزوجت الأم بعد موته بستين من عمدة
مدينة تورنجن وانتقلت الى هذه المدينة ومعها طفلها
الذي قضى مرحلة صباه وتعليمه الأولى هناك ، ومات
زوج أمه وهو في التاسعة من عمره ، وأنهى دراسته في
المدرسة اللاتينية في مدينة تورنجن وانتقل الى بلدة
« أوسينجار » بعد للدراسة في معهد اللاهوت الشهير في
مدينة « تورنجن » ، وهناك بدأ كتابة قصائده المبكرة .
ثم انتقل الى السيمتار العالي في دير المدينة «ماولبرون»
، وقضى به سنتين قبل أن يدخل معهد اللاهوت الذي سبق
الإشارة اليه ، وتكون جمعية أدبية مع اثنين من أصدقائه ،
ومضى في كتابة أشعاره متأثرا بالشاعر اللندني كرايستود
صاحب الملحمة الغنائية التي تأثر فيها غاية التائر بشعر

فرجع الى مهنته البائسة ، وقيل العمل في بيت أتطون جونسباخ ، وكان من تجار الإقمشة في مدينة «هاونفيل» بسويسرا . ولكنه لم يلبث أن هجر العمل بعد أن أخفق من جديد في تلك المهنة التي لم يخلق لها ، ورجع الى أمه في شهر إبريل سنة ١٨٠١ ، وأقام فترة قصيرة في مدينة شتوتجارت ، حيث تفاوض دون نجاح مع الناشر « كوتا » على طبع أشعاره . واضطر أن يلجأ للدروس الخصوصية من جديد فقيل العمل في بيت القنصل الألماني في مدينة « بورود » الفرنسية ، وسافر الى هنسلك في أواخر العام على قدميه عبر مرتفعات الأوفرن الخطرة التي كانت تفرها الثلوج . ولديته سرعان ما تخلى عن عمله الجديد ، إذ يبدو أنه لقي نفس المعاملة التي جرتح كبريائه في كل بيت دخله - وكان المعلمون الخصوميون يعاملون معاملة الخدم والإتباع - وانه تلقى نيا وفاة حبيبته سوزينه جنتنار التي كان يعلم أنها تعاني داء السل . ورجع في شهر يولييه الى وطنه سالترا على قدميه ، وراه الناس في مدينة شتوتجارت فدهلوا لظنهم ، كان معطفا ممزق الثياب أشمت الشعر مضطرب الكلام ، في حال من اليأس والإرتباك لا نظير لها ، وواصل إنتاجه على الرغم من مرضه وظهور بوادر الجنون عليه - فكتب عددا من قصائده المتأخرة التي سماها « أغنيات الليل » وعكف على ترجمة مسرحية « أوديب ملكا » « وأنتيجونا » لسوفوكليس وبعض قصائد من شعر بندار . واشتد عليه المرض وتأكد للجميع أنه يترنح على حافة الهاوية ، فأسرع اليه الصديق الوفي سينكلير وأخذه معه الى مدينة « هومبورج » وسعى الى الحصول على وظيفة أمين مكتبة في بلاط أمير المدينة الزاهد « فرديريش فون هومبورج » ، وكان الصديق يدفع له مرتب الوظيفة من جيبه ! ولكن محاولات الصديق لم تجد شيئا ، فقد ازدادت حالته سوءا ، حتى صار الأطفال يجرون زواده في الشوارع ، وأدخلوه مصحة الأمراض العصبية في مدينة توننجن سنة ١٨٠٦ ، ولكن حالته تدهورت ويش الإطباء من شفائه . وتعاون النجار تسيبر - وكان من هواة الأدب وأجباء الشعر - فقدم للمصحة وأعلن استعداده لإيواء المريض في بيته ، وقال له الطبيب وهو يسلمه له انه لن يعيش أكثر من سنة أو سنتين على الأكثر ! ولكن المريض ظل يعيش في بيت النجار الطيب كالعالم أو كالبيت سسته وللأين سنة ! كان طوال هذه السنوات يتجول في باحة البيت في هدوء قريب ، ويجلس بالليل أمام نافذته يتأمل النجوم . لم تفارقه طفلته الجميلة ، ولم ينظفه في عيشه الصافيتين ذلك البريق العجيب الذي كان يسبح منهما ، ولم تفارقه طفولته ونقاؤه وبراهته وحبيائه وانكساره ، ولكنه ظل غائبا عن الوعي تماما الى أن أنقذه الموت في اليوم السابع من شهر يونيو سنة ١٨٤٣ عندما مات وهو يجلس، الى جوار نافذته يتأمل النجوم ! ..

عند عائلة فون كالب وذهب لمدينة « بينا » ليواصل دراسة الفلسفة ، وفي نيته أن يتقدم بعد ذلك للتدريس بجامعة الشهيرة ! واستمع الى بعض محاضرات شفته ، وتابع كتابه « هيبريون » ، وتعرف الى أخصائه وأصدقائه وأوفاهم له وهو إسحق سنكلير الذي راعه في أزمانه ولبل بعد ذلك غاية جهده لانقاذ من الجنون . ويسدو انه سئم الفلسفة فجأة واكتشف أنها تبعده « عن عمله العجيب » وتدخله عن الشعر وهو على حشد قوله « أكثر المشاغل براة » فساد المدينة وفضل راجعا الى بلدته نورتجن التي قضى فيها النصف الآخر من ذلك العام . ولكنه لم يقبل على نفسه أن يكون عبئا على أمه ، فسافر الى مدينة فرانكفورت ليعمل مدرسا خصوصا في بيت رجل المال والثروة جونتار . وهناك كان ينتظره أسعد لقاء وأعظم حب في حياته . « سوزينه » جونتار دبة البيت وزوجة رجل الأعمال فأحبها وعرف فيها قدره ومناصاته وفرحته الوحيدة ، وسماها ديوتيفا على اسم الحبيبة في روايته التي كانت لا تزال تمش بين يديه فشاء لهاها الحظ الآن أن تنمو وتكتمل ، أو على اسم « ديوتيفا » الكاهنة الغامضة التي تكلم سقراط وتعامه أسرار الحب والحكمة في محاوره « المسادية » للفلاطون . وظهرت أولى علامات الحب المثالي الجارف في أغنية رفيقة كتبها سنة ١٧٩٦ تحت عنوان ديوتيفا .

وبدأت المحبوبة - أو كاهنة الحب المقدس كما كان يسميها - تتبادل حبه ، في رقة وحياء ، وتستمتع الى شعره ، وتعزف له على البيان بينما يشاركها بالثناء ، وترسل نظراتها النافذة الحنون الى أقوار حزنه ، وتهتم بشهره وتحاول أن تصرفه عن كآبته وحزنه . ورافقتها في السفر عندما هربت مع أولادها فرارا من الجيوش الفرنسية الفائزة الى ديوبورج عبر مدينة كاسيل . وفي هذه الأثناء مات صديقه شتوبدنل متنحرا بعد أن طرد من البلاد واشتدت عليه المحنة ، وأهداه هيجل قصيدته « الموزيس » التي تعبر عن دفة صداقته له ، واستجدها بعد قليل على هذه الصفحات ، وظهر المجلد الأول من رواية هيبريون عند الناشر « كوتا » . ثم اضطر أن يعجز وظيفته في بيت جونتار في منتصف شهر سبتمبر سنة ١٧٩٨ ، بعد أن حاصرته الأشاعات ورقابة الزوج الفيور ! ولجأ الى صديقه سينكلير في مدينة هريمبورج . وحاول هذا أن يخفف عنه جراحه فصاحبه معه في أسفار عديدة . وبدأ يكتب مسرحيته الوحيدة « موت إمامدوقليس » في صباغتها الأولى ، كما جرب نفسه في بعض الغالات الفاسفية التي أدت من جديد انه لم يخلق للفلسفة ، وفكر في إصدار مجلة أدبية ولكن المشروع مات قبل ولادته ، كما حاول أن يتقدم لجامعة بينا للقاء محاضرات في الفلسفة فأرصدت الجامعة أبوابها في وجهه ! ورجع الى بلدته نورتجن وهو في أسوأ حال من الضعف وفاق الأعصاب ، ولكنه استطاع أن يكتب أخلد قصائده ، وان يبلغ ذروة إبداعه الغنى ، وشق عليه أن يكون عبئا على أمه المسكينه،

لنعد الآن الى سؤالاتنا التي بدأنا به .

ما العلاقة بين الفلسفة والشعر ؟ ما الذي يجمع بين لغة العقل ولغة الوجدان ؟ أهما جاران متبادلان ، أم لعلهما في البداية أو النهاية يلتقيان ؟
لنترك لهيدرلين نفسه الإجابة على هذه الاسئلة ، قبل أن نخوض في الحديث عن صلته بالفلسفة أو محاولاتهم المستمرة لتأويل شعره وفكره .

وأوضح ما قاله وبأسطه وأشمله أيضا قد ورد في روايته الشعرية الوحيدة التي صاغها أكثر من مرة ، وهي رواية « هيبريون » . وهو يأتي في إحدى رسائل هيبريون ، بطل الرواية الذي يحكي قصة حياته واتجاهه بالطبيعة الالهية الخالدة وحبه البأس « لديوتيا » وكفاحه لتحرير وطنه الجيرماني من قبضة الأتراك .
والرسالة الى صديقه الألماني « بلارين » ، وهي في الكتاب الثاني من المجلد الأول من الرواية ، حيث نلتقى جماعة الإصدقاء في بيت المحبوبة ديوتيا وتتصل بينهم الكلام عن أمجاد اليونان وعظمة الاثينيين وفظرتهم الانسانية الصيلة التي صانتهن من الاستبداد وعسف الافراد ، وجعلتهن بحق أمة الشعر والفلسفة والحواد .. ويعرف هيبريون من حبيبه أن جبل « الأوليمب » على مسيرة يوم واحد ، فيهتف في لهفة : لا بد أن نذهب على الفور الى هناك ! ويركبن السفينة في اليوم التالي ، في الساعة التي يستيقظ فيها البشر على صباح الديك ، ويبدؤون رحلة الحج الى مهد الآلهة وربات الفن تحت شمس الربيع الخالدة ، والحياة من حولهم في أمماتهم كالجزيرة التي ولدت في المحيط وهبطت عليها أول بشرائر النور والاضحار ..

ويتصل بهم الحديث عن مجد الاثينيين . ويقول أحدهم ان الأصل فيه هو المناخ ، ويقول الآخر بل هو الفن والفلسفة ، ويؤمن الثالث انه الدين ونظام الدولة والحكم . ويعترض هيبريون على هذه الآراء ، فيقول ان ما ذكره الإصدقاء هو زهرة الشجرة ولمرتها ، لا تربتها وجذورها . نشأ الاثينيون أحرارا من كل قيد ، فلانحت لهم هذه التشبثة أن يكونوا آدميين بحق ، وأن يبلغوا الانسانية الجميلة الكاملة . لم يقهرهم قانون الاستبداد ، كالاسبرطيين ، ولم يستعبدتهم استبداد الفنون ، كشعوب الشمال ، ولم تقل طفولتهم عبادة الآلهة الصفيحة والغرائمة والمتجربين ، كالصربين الذين تعلموا الركوع قبل أن يتعلموا المشي على الأقدام ، ولقنوا الصلاة قبل أن يلتقوا الكلام . لقد نمت طفولتهم في حرية وبساطة ، ولم يقهرها أحد على الدخول في مدرسة الحرب والنظام والقانون والعبادة والطاعة قبل الأوان .

هكذا كان الاثيني انسانا ، وهكذا نحتم أن يصبح

رجلا . خرج جميلا من بين يدى الطبيعة ، جميل الجسد والروح على السواء . وأول أبناء الجمال البشري والاهلي هو الفن ، فيفضله يتجدد شباب الانسان ويحقق طيبته الالهية في صرورة أو تمثال أو معبد يجسد به جماله أمام عينيه وهكذا خلق الانسان آلهة ، إذ كان في الأصل والمبدأ هو الآلهة شيئا واحدا وكيانا واحدا ، ولأن أبناء الجمال هو الدين فالدين في حقيقته حب الجمال . والحكيم يحب هذا الجمال الشامل غير المتناهي ، والشعب يحب أبناءه الذين يظهرون له في صورة الآلهة المتعددة الاشكال ولولا هذا الحب الذي بذله الاثينيون للجمال ، ولولا هذا الدين لبقيت دولتهم أو مدينتهم العرة هيكلًا عظيمًا خاليا من الروح والحياة ، وظل فكرهم وسلوكهم كالشجرة المتجذرة بلا جذور تمتد في الارض ولا ذؤابة ترتفع للسماء .

كان الفن والدين إذن أبناء الجمال الخالد ، ولكنهما كانا كذلك أبناء الطبيعة الانسانية الكاملة . ومن يتأمل أعمالهم في الفن أو يقرأ أساطيرهم وخرافاتهم لا يملك نفسه من الإعجاب بتزعمها الانسانية التي عرفت دائما كيف تحافظ على الحد والاعتدال ، وكيف تصون نفسها من التطرف والشطط ، وهو عندهم أشنع الخطايا وأكبر الكبائر .

ولكن كيف استطاع هذا الشعب الاديب الفنان ان يصبح شعبا فيلسوفا ، بل شعب الفلسفة الاصيل ؟
لولا الادب ما كانت الفلسفة . ويخطئه من يظن ان لا صلة بين صوت القلب الدافئ والخون وبين صوت العقل البارد المتعالي . فالادب - والشعر بوجه خاص - هو مبدأ الفلسفة وغايتها . أنها تخرج منه كما خرجت منرفا « أو آنيشا » الحكيمه من رأس سيد الأرباب جوبيتر « أو زيوس » . الادب في صميمه ارتفاع بالانسان الى وحد-أسمى ، والفلسفة تهتم في صميمها بالمبدأ الأول والقائمة الاخرة ، ولا بد أن يصب نهرها البطره المتعرج في نبع الادب الحافل بالاسرار .

من لم يشعر ولو مرة واحدة في حياته بالجمال الخالص الكامل ، من لم يحس بقوى الوجود وهي تتماوج وتتفاعل في نفسه كما تتماوج ألوان الطف في قوس قزح ، من لم يجرب في لحظات الدهشة والوجد والحماس كيف تتشابه المحدثات ونسجم كل شيء مع كل شيء فلا يكون في استقامته أن يتفلسف أو يتشكك ، ولكن تقدر عقله على الهدم ولا علم. النساء . لأن التشكك لا يرى النقص والعيب والتناقض فيما يعرفه ، لقره الا لأنه يحس استحسان الجمال ، لأنه لا عيب فيه ولا نقص ولا تناقض ، أو لأن لديه رؤية غامضة عنه وأن لم يسمع التفكير فيه أنه يزور عن الخبز الجاف الذي يقدمه له العقل ، لأنه قد أكل حتى التخمعة على مائدة الآلهة !

والكلمة العظيمة التي أطلقها هيراقليطس وهي الواحد المختلف أو التفرق في ذاته (هين ديفايرون هياوتون) لم يكن من الممكن أن يعثر عليها أو ينطق بها إلا رجلاً اغريقي . ذلك لأن كنه الجمال موجود فيها ، ولم يكن من الممكن أن توجد الفلسفة قبل أن يتهدى الإنسان الى جوهر الجمال .

وجد الكل أولاً ، فأمكن أن يوجد التحديد والتعيين . فتفتحت الزهرة ونضجت ، ثم استطاع الإنسان أن يعقل ويفسر . أعلن الجمال عن نفسه ، تجلى للبشر ، دبت فيه الحياة والروح ، وجد الواحد غير المنهاى - ثم أقبل عليه الإنسان فأخذ يعقل ويفرق بالعقل - ثم أخذ يجيع ما تفرق ويؤلف ما حلل وجزأ . وهكذا استطاع بالترتيب أن يعرف كنه الاسمى والافضل والاعظم ، واستطاع أن يجعل مما عرفه قانوناً يسرى على مختلف مجالات العقل . وهكذا أتيح للإنسان أن يتفلسف ، ولم يتج هذا للمصرى ولا للشرقى . فالاول قد أحس المشاعر المتناقضة نحو السماء والارض ، شعر نحوها بالحب والكره والخشوع والخوف في وقت واحد . عاش متحداً مع العناصر التي تؤثر عليه ، لأنه عاش متحداً مع نفسه وطبيعته ، فسهل عليه أن يرى الجمال الخالد في كل ما يقع عليه بصره . أما الثاني فقد عبرته السماء الجبارة ، والصحراء الشاسعة ، والطبيعة المستبد المخيف . تعلم أن يرجع قبل أن يشى ، ويصلى قبل أن يتكلم . تعبد وأطاع وملكته الرهبة من الآلهة الضخمة والأسرار المكنمة والمسايل الصانعة والكوكب المسكطين الظالمين . نفتت نفسه أجزاء قبل أن تعرف الوحدة . ولهذا فهو لا يعرف شيئاً عن الواحد ولا عن الجمال . أربس عنده لفظ صامت مخيف، بداية ونهاية ، عدم مرتفع شامخ ، لكنه فارغ خواء ، ولا يخرج من العدم إلا العدم .

أما الشمالى فقد أكره على أن يكون رجلاً عاقلاً قبل أن ينضج فيه الإنسان ، أن « الشمال » يجبره على العودة الى نفسه والانطلاق عليها قبل أن يستكمل عدته لكسبر على درب الحياة . انه يطلب بالعقل قبل أن ينضج شعوره ويحل مستوية الرجل قبل أن ينضج الطفل بين جوانحه . لم يترك له احد الفرصة لتزدهر فيه الانسانية وينضج الاحساس بالجمال والوحدة . فالعقل والعقل الخالص وحده هو الملك المتوج على عرش الشمال . ولكن العقل وحده لا ينتج عنه شيء عاقل ، والفهم الذى لا يتفرد بجمال الروح والقلب والشعور أشبه شيء « بالعمى » ينجر سورا من الخشب كما لقنه معلمه ليقيم حول الحقيقة ، أن عمل العقل كله تابع من الضرورة والحاجة . فهو ينظم ويرتب ، وبذلك يعميتنا من الخروج على العقول أو الافئذات على الحق والعقل . ولكن الحماية من الطيش أو الامان من الجور ليس هو اسمى ميزة يتحلى بها الإنسان . وما العقل بدون القلب

والروح الا كرجل عينه رب البيت ليراقب عبيده ويشرف على حسن أدائهم للعمل . فهو كالعبيد انفسهم يجهد الغاية من هذا العمل ، وكل همه أن يصرخ في وجوههم ويستحثهم على بذل الجهد والنشاط . وما من فلسفة تأتي من العقل وحده ، لان الفلسفة تزيد عن مجرد المعرفة المحدودة بالواقع والموجود . وما من فلسفة تخرج من الفهم الخالص ، لان الفلسفة اكبر من المطالبة الشواء بالتقدم المترد في تناول المادة الممكنة بالتحليل والتفريق ، او التاليف والتركيب .

لابد إذن أن يجتمع العقل والقلب ، ويتماق الفهم والشعور ، ويتحد النظام والجمال . فإذا تجلى مثال الجمال للعقل ، اذا سلط عليه نور هذا الابدأ الالهى الذى اهم الانسان ذات يوم أن الواحد متفرق في ذاته ، وأن الكل ثابت ومتحرك ، متشابه ومختلف مع نفسه ، كف هذا العقل من مطالبه العمياء ، وعرف ماذا يعامل ولاية هدف او غاية . وإذا أشرفت شمس الجمال على العقل كما يشرق نور الربيع على مرسم الفنان ، لم يعلق بعيداً ولم يترك عمله الفزورى ، بل أمكنه أن يفكر في يوم يحتفل فيه بالعبيد ، ويتجول مرحاً شاباً في نود الربيع . يوم يتذكر طبيعته الالهية - ويتذكر القرابة العجيبة التي كانت تؤلف بينه وبين الآلهة والطبيعة والبشر ، وتجعل الانسان مركز العالم ، والكناس التي في خورها يلوب الآلهة والبشر ، والسماء والارض ، والاباطل والرجال ، والحاضر والخلود .



ينفضح من العبارات السابقة انسا أمام شاعر غير بعيد عن الفلسفة . فهاذا كانت علاقة هذا الشاعر بالفلسفة نفسها ؟ وماذا كان موقفه من أضخم بناء في تاريخ الفكر الحديث ، وهو المثالية الانسانية التي عاش في خضمها وعاصر رجالها وتأثر بهم وأثر فيهم بغير جدال ؟ - لقد اتصل بفشته وسرعان ما نرد عليه وصب اللعنات على الطغيان والطاغية اللذين تمثلا له في صورة الفلسفة والفيلسوف ! وجمعت الصداقة بينه وبين هيجل وشلينج بضع سنوات من حياته قبل أن يتفرقا كل في طريق - لتبدأ بصداقته لهيجل وشلينج قبل الحديث عن صلته بفشته ...

دخل هلدلين المعهد الدينى في مدينة تونينج في شهر اكتوبر سنة 1788 ، واستطاع بعد سنتين أن يحصل على شهادة الأستاذية (الماجستير) في اللاهوت . وكانت دراسته الاولى في هذا المعهد تشمل المنطق والفلسفة العملية وما بعد الطبيعة والتاريخ والرياضة والفيزياء واللغتين اليونانية والعبرية . ثم اتجه الى اللاهوت الخالص فأخذ يتعلم الاصول والجدل والأخلاق وتفسيرو النصوص ، وأصبح من حقه أن تصرف له كل يوم ثلثية من النبيذ بشرط أن يعرف وقته كله للاهوت !

الإنسان أن يهتدى برأيهم كلما التمس عليه الأمر في علاقته بنفسه وبالعالم». وليس من المفالفة أن يقال أن الأساس الجودى الذى تقوم عليه فلسفة هييجل وبكر الحديث عنه في السنوات الأخيرة - لا يمكن أن يفهم إلا إذا فهمت صلاته الشخصية بهلدرلين . أما هلدرلين نفسه فيعترف في رسالة له إلى هييجل بعد خروجهما من المعهد بأنه على يقين من استمرار صداقتهما إلى الأبد . ثم يضيف في حسرة : « كثيرا ما كنت روجى اللهم . أشكرك جزيل الشكر . أتى أشعر بهذا شعورا تاما منذ فراقنا . لازلت أتمنى أن أتلمك منك أشياء وأخبرك في بعض الأحيان بأحوالى .. يجب علينا من حين إلى حين أن ننتبه إلى أن لكل منا عند صاحبه حقوقا واجبة .. »

وقد يدهش القارئ إذا عرف أن الفيلسوف - الذى لا يكاد يقرأ له حتى يتصبب العرق على جبينه وربما تشكك في قواه العقلية ! - قد أهدى صديقه الشاعر قصيدة تحمل من الرقة والدفء والحضان ما يندر أن تصادفه في كتاباته المخيفة ! استمع إليه وهو يقول له :

« أقبل المساء ، السكون من حولى وفي وجداني .
صوتك ، أيها العزيز ، تتمثل لى ،
وأتصور بهجة الأيام الماضية ،
لكننا سرعان ما تتوارى أمام آمال اللقاء العذبة
ويرسم في خيالى مشهد العناق الحار
الذى اشتاق إليه من زمن طويل ،
ثم أتخيل الأسئلة التى تتبادلها
ولأمل كل منا لصاحبه في الخفاء ،
وكيف غير الزمن من هيئته وملامحه وتفكيره ،
وأتخيل تممة اليقين بأن عهد الوفاء القديم
لا زال أشد رسوخا ونفسجا مما كان -
عهد الوفاء الذى لم يختمه قسم

بل نذرناه للحياة من أجل الحقيقة الحرة وحدها»

وافترق الاصدقاء وسار كل منهم في طريق ، سار هلدرلين - كما يقول في قصيدته المشهورة عن الاحتفال بالسلام - على طريق « الروح المزدهر » الذى أحس به في « الكل » الذى يجسبا في جميع الكائنات ويؤلف بين الطبيعة الالهية وأرواح السمايين الخالدين والأبطال والبشر الفانين في وحدة واحدة ، وهييجل على طريق « الروح المطلق » الذى انتهت عنده الاضداد ويتحقق السلام الأخير ، وهييجل على درب الفيلسوف المتصوف الذى يعلم « بكينسة يوحنا » . ولكنهم على الرغم من هذا التفارق الضرورى قد اشتروا في نسج واحد قدم له كل منهم خيوطه . ويصعب أن نسمى هذا النسج المشترك باسم محدد . ولكن لعلنا لا نتجاوز الصواب كثيرا إذا سميناها « الفكر الديالكتيكي » أو الجدولى .

وكان هذا المعهد في صرامته وجهامته أشبه بالدير ، بل أشبه بالسجن ! فساوره كاسواد السجن ، وحجراته الرطبة الخشنة كالتزينات ، ينفذ المطر والريح والمثلج من سقفها المتداعية ونوافذها الخربة . وكانت وجبات الطعام دروسا يومية في الصبر على التكتشف والجوع ، وعيون الرقباء تتجسس على الطلبة وترصد حركاتهم ونومهم وبقظتهم ، فلا يكون إلا أن يتكلموا على بعضهم البعض ليتقوا البرد ويتعلموا دروس اللاهوت الأرة . كان كل شيء في هذا المعهد يثر نائرة الشاعر الرقيق ويجرح كبرياده . ولولا توسلات أمه المسكينة ، ولولا أن الأقدار ساقته إليه زميلين سيلمع نجاحهما بعد ذلك في سماء الفلسفة أما احتمال هذه الحياة التى لا تطاق ، ولا صبر على تزمت أسئلة اللاهوت أو حفارى القبرى في توينجن كما كان يحلو له أن يسميهم !

كان أحد هذين الزميلين هو « هييجل » الذى قاسمه حجرته في المعهد ، وكان الآخر هو « شيلنج » الذى يصغرهما بأربع سنوات وبلغت إليه النظائر بنسوغه المبكر ، وضم قامة ، وضآلة حجمه ، واعتداده الشديد بنفسه ، وتباعده من زملائه . وقد سعى إليه هلدرلين فترفع عليه ورفبه منه ، وجمعت بينهما صداقة حميمة امتدت من خريف سنة 1796 إلى سنة 1799 ، حين تفككت عراها وحل محلها نوع من التقدير والاحترام الذى لا يخلو من الجفوة والكبرياء . أما الصداقة التى ألفت هلدرلين وهييجل فقد كانت أشد عمقا وأكثر دفئا وأطول عمرا من صداقته لشيلنج (الاستمرت حتى نهاية القرن) . ولم يكن السبب في ذلك هو تشابههما في السن ، بل لعله يرجع إلى اختلاف موهبتهما وطباعهما - والفسد يسعى إلى ضده كما يقال - كما يرجع إلى نشأتها في بلد واحد غرس فيهما مزاجا واحدا وتقاليد مشتركة ، وإلى عاطفة الحب الجارف الذى كان يحمله كل انهما لصاحبه .

الف الحب والامل والطموح بين قلوب الاصدقاء الثلاثة . كانوا يجتمعون في حجرة هلدرلين فيقرأ عليهم شعره أو يتحدثون عن مبادئ الثورة الفرنسية التى ألهبت نفوسهم شوقا إلى تحرير بلادهم من الفساد والظلم أو يتالمسون أفلاطون وكانت ورسمائل ياكوبى عن مذهب أسبينوزا . وكان من قدر هذه الصداقة الجميمة - وقى كل صداقة عظيمة جانب من الفكر ! - أن تؤثر على روح العصر كله ، كما أثرت على الحياة الشخصية والعقلية لكل واحد منهم .

كانت بالنسبة لهيجل أكثر الصداقات دفئا في شيابه . وكان هلدرلين يحس الراحة والهناء كلما قابل هييجل . وليس أجمل من توافسه حين يعترف بذلك فيقول : « أتنى أحب رجال العقل الهادئين ، إذ يستطيع

التطوّر تطور الحياة نفسها أن يفهم العقل أو الروح فهما تاريخيا ، أي أنه لا يتم إلا في التاريخ ، لأن التاريخ هو جوهره وقوامه .

يقول هلدلين في قصيدته المسماة الذكر عن الاحتفال بالسلام أن الروح العظيم يقض صورة الزمان . ويقول هيجل أن الروح يشرح أو يفسر نفسه في التاريخ ، ويترق شيلنج نفس المعنى حين يقول أن كل لحظة خاصة من لحظات الزمان هي كشف عن جانب خاص من الله ، يكون مطلقا في كل واحد منها .

وهكذا يقضى التوتر بين المرحلة الأولى (وهي مرحلة الوجود البسيط الخاص الذي لم يتميز أو لم يتفتح بعد) والمرحلة الثانية (وهي مرحلة الوجود الذي يتفكر في ذاته ويتناول على نفسه) إلى مرحلة ثالثة يتم فيها التصالح والسلام في الوجود . وهكذا أيضا يمكننا أن نتصور هذا الطريق بخطواته الثلاث التي سارها هيجل وشيلنج وهدلرين كل على طريقته وبحسب موهبته بالتأمل أو الرؤيا أو الشعر ، وبالعقل المجرد أو الحدس المتصوف أو القلب الملهم .

لاشك أن هذا تبسيط مغل بهذا الطريق المعقد الذي لا حد لتعدد أشكاله ومستوياته . ولكن الذي يعيننا في هذا المقام هو أن الإصداء الثلاثة - كل على طريقته - وبقدر طاقاته ومكانته كما قلت - يشتركون في الغاية الأخيرة والهدف من هذا الطريق ، وهي السلام الذي ينتهي عنده موكب الصراع وتحقق أمنية العقل والقلب .

ونعود فنسأل : كيف سيبدو هذا السلام السماوي الهادئ الجبار كما يسميه هلدلين ؟ وفي أي مكان أو زمان يقضى بوعده ويبنى بيته ؟ - سيقول الإصداء الثلاثة : في مملكة الله ، وسيرى كل منهم هذه المملكة على طريقته في الرؤية والتفكير .

أن هلدلين يكتب إلى هيجل في صيف سنة 1794 - أي بعد تسعة شهور من وداعهما لمدينة توبنجن - فيذكره بكلمة السر التي اتفقا عليها ، ويؤكد أنها مستحسنةهما بعد كل تحول وتغير واغتراب . ولم تكن كلمة السر هذه سرى « مملكة الله » . ولم تكن مملكة الله في تصورهم شيئا مجردا متعاليا على الواقع ، بل شيئا يستطيع كل واحد منهم أن يشارك فيه بجهد وإيمانه وحبه وأمله . ها هو ذا هيجل يصف في شبابه هذه المملكة الإلهية الصغيرة فيقول أنها دائرة الحب والأفئدة التي تنازل عن حقوقها الخاصة تجاه بعضها البعض بحيث لا يجتمع بينهما غير الإبهان المشترك والأمل المشترك .

ويبحث الإصداء الثلاثة عن نواة هذه المملكة الإلهية



لقد أسهم كل منهم في هذا التسيج بالخيال الذي يميزه عن صاحبه ، هلدلين بالبرادة والورع والخشوع المطلق ، وشيلنج بالتفكير الجسود الدقيق العاد ، وهيجل بالبناء الذهبي الضخم والقدرة الخارقة على الاستدلال والتفحص . وتأثر الثلاثة في مبدأ الأمر بلغة هيرد (1794 - 1803) المتدفقة ومنهجه المعسوى والجزوى في التفكير ، ثم شجعتهم فلسفة فشتيه المثالية المطلقة ونظريته الفسخية المتعسفة عن العلم (وكان يقصد به الفلسفة) ، وأمدتهم بالارن والقدرة على مواجهة الحياة على اختلاف صورها . وليس التفكير الديالكتيكي إلا مواجهة الحياة المتطورة المتغيرة من خلال التوتر والصراع بين قوتين متضادين ، أي ادراك الضرورة والتحول الناجم عن هذا الصراع بين الطرفين بحيث يتحقق الطرف أو المبدأ الثالث الذي يصلح بينهما ويتجاوزهما إلى صراع آخر جديد . ولم يكن هذا التفكير الديالكتيكي منهجا طبقة الإصداء الثلاثة كل في مجاله ، بقدر ما كان الفعل الفكري الاصيل الذي جمع بينهم . ومن طبيعة هذا الفكر المتفر

فيجدونها في الفكرة التي قال بها قبلهم(لوتر)«وكانت»
«وهيرد» من «الكنيسة غير المنظورة» . ويتلقفون
الفكرة ويتعمقونها كل من جانبه . ويكتب هيجل الى شيلنج
في سنة ١٧٩٥ فيقول : « لثام مملكة الله ، ونعمل بأيدينا
على تحقيقها ولا ندمها تسترخى فارغة في حجرنا . ليبقى
العقل والحربة دائما قدينا وكلمة السر بيننا ، ولكن
الكنيسة غير المنظورة هي النقطة التي نلتقي عندها » .

ومملكة الله هذه لا صلة لها بمملكة الأرض ودولتها .
لقد كان هذا هو ظن تلامذة المسيح ومعاصريه . ولكنه
أعلنها قوية أمام بيلانوس عندما قال ان مملكتي ليست
من هذا العالم . وهي كذلك لا تتصل بالكنيسة المنظورة
ولا شأن لها بطقوس العبادة ، لانها من شأن العقل والقلب
والحرية .

سئالي مملكة الله اذن . وسيشدو بها هلدرلين بعد
ذلك في حماس وحين لا نظير له في روايته الوحيية
« هيريون » . وسيقول : ان الدولة لن تقيمها ، بل
سيمنعنا ايها ربيع الشعوب وتدنرنا في سحابة ذهبية
وتحملنا بعيدا فوق الموت والغناء . وسندعش ونصعب
بالدول ، وسنسال نحن النساء الذين طالما اشتقنا
لربيع : احقا صارت مملكة الله لنا ؟

ولكن متى يتم هذا ؟ عندما تبرز الكنيسة الجديدة ،
حبيبة الزمان واجمل بنائه واصرفها ، من بين الاشكال
القديمة البالية . عندما يستيقظ الاحساس بالاله في قلب
الانسان فيعيد اليه الشعور بالوحيته وشبابه ونضارته
وبرادته . ان هلدرلين لا يستطيع ان يشر بهسا ، بل
يعترف انه لا يحس بها ولا يمكنه ان يتنبأ بموعدها .

ولكنه على يقين من انها ستاتي . فالوقت هو رسول
الحياة . وما دما نرقد اليوم كالرشي ونشعر بدهيب
الموت في نفوسنا واجسامنا ، فان هذا هو بشر الصحو
القريبة والربيع الجديد :

« لهذا احتفل اليوم بالعيد ،
وفي المساء في ظل السكون

تذخر الروح حولى ولو جمل شعري المشيب ،
مع ذلك انصعكم يا اصحابي
ان تعدوا للامادة والغناء ، والباقيات الوفيرة والانعام
وكاننا شباب خالدون ..

ويطلب هلدرلين من احبابه وبني وطنه وعصره ان
يتذرعوا بالهدوء السكون . فالسكون هو شرط التجسد
الروحي المأمول ، وكلاهما موصول بالقدرة على الانصات

وحسن الاستماع لصوت الوجود الحق أو صوت الغالدين
السماويين الذين لايفنون ولاينجأون . وولاد للاتحاد مع
هؤلاء الغالدين ان تكون قادرين على الانسجام معهم ، أى
ان يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الالهي في نغم واحد
وسر واحد . ولابد أيضا ان نحسن الانصات لكي ندخل
في الحوار الشجي ، ونمود حوارا كما بدأنا لفة واحدة
هي لفة البراة والقداسة والحب، لانها هي لفة القلب .
ومن لا يحسن الانصات فلن يحسن الا النزاع والخلاف :

فمتدما تطلوما في البداية الى بعضهم البعض
بدأ الآخرون يقتربون ،
عندئذ جلس رجالنا المتلهفون تحت شجرة الزيتون
ولكن عندما تلامست ثيابهم
ولم يستطع واحد منهم
ان يسمع قول الآخر
نشب بينهم النزاع ..

ولكنهم لا يكادون يتبادلون الكلمة حتى يتم الصلح
بينهم :

وتطلوما الى وجوه بعضهم لحظات
ثم مدوا الايدي في حب .
وسرعان ما تبادلوا السلاح
وكل ما في البيت من زاد طيب
وتبادلوا الكلمة أيضا ..

وبدات الكلمات تأتي من هنا ومن هناك . وبلغت
الحبة ذروتها في الحوار ، فهو روح الحياة وحياة الروح :

كيس حسنا

ان تستحوز الخواصر الميتة
على المرء وآسليه الروح

لكن الحوار حسن والتعبير عن رأى القلب
ستتحقق اذن مملكة الله على الأرض ويتحقق معها
الروح الشامل عندما تتحد النغمة الوحيية في النغم العام،
ويذوب الفرد في تطور الكل ونمائه وتصيح لفة الحب هي
لفة سكان الأرض :

لكن لفة الاحباب
هي لفة الأرض

هناك يزدهر الروح حولنا نحن البشر . وحين تأتي
هذه الساعة تصيح شريعة المحبين هي شريعة السلام :

أما الشرائع التي تصدق على المحبين
وتحقق التوازن الجليل
فستصدق على كل الكائنات
من الأرض الى أعلى السماوات .

تلك هي مملكة الله التي تراود خيال الشاسع .
مملكة ستديرها شريعة الحرية والحب والوفاء التي يخضع

لها الخالدون ، وستأتي في المستقبل عندما ينجلي ليل المحنة ، وينتبه البشر الى الاله الرافد فيهم ، المائل في كل مايعيا من حولهم ، ويتعلموا لغة الحب والحسوار ، وينظروا المنفذ الذي يسبحرهم في نقتة وصبر واطمئنان «ففي اوقات الخطر تتجلى سبل النجاة» وقد عبر هلدلين عن هذه المملكة المثالية بشعر صادر عن القلب ، كما عبر عنها صديقه بالتأمل الجرد او بالرؤيا والحسد . وامن ثلاثهم بان مملكة الحب والحق والعدل ان تهبط من السماء ، بل لايد ان تنبع من ارادة الفرد ، ولايد ان يبينها الرجال بالمرق والجهد ..

تفرق الاصدقاء الثلاثة كما رأينا ، وآثر الشاعر ان يسير وحده ويتبع نجمه . ولم يكن السر في هذه الفرقة ان هلدلين كان بطبعه فلقا ملولا وخجولا ، لايجاد يستقر في مكان او يطمئن لاسنان ، وان الكتابة والقربة والوحدة كانت جراحا غائرة في قلبه تستمعي على كل دواء ، بل ان السبب الحقيقي يرجع الى موقفه من الفلسفة قبل كل شيء . لقد اقبل على دراستها في صبر وعناد ، وراودته في فترة من فترات حياته فكرة تطبيقها في جامعة (بيثا) (ومن حسن حظ الشعر ان الجامعة اطلقت ابوابها في وجهه) وجرّب نفسه في كتابة بعض المقالات والتعليقات الفلسفية فلم يكن لهما صدى في نفسه ولا في نفوس الناس ! وانتكس في نهاية الامر - كما اعترف بذلك في شهر يناير سنة 1٧٩٦ في سياق كلامه عن «صحة الشعر العلية» - ان الفلسفة قد ارضنته الى حد اليأس ، ووصفها بأنها نوع من السخرة وأن الحياة معها أشبه بحيات الجنود في المسكرات ! كان كلما انصرف اليها شفق قلبه حنينيا الى «عمله الحبيب» ، كما يعن الرعاة السوسريون أثناء فترة تجديدهم الى المراعى والسهول والقطعان ! وكان يسأل نفسه على الدوام : لماذا تحصره الفلسفة من الطمانينة والسلام ، ولماذا يكون كاتظل المسالم الطيب عندما يفرغ لالهامة العذب ويتصرف الى الشعر وهو اكثر الاعمال براءة ؟

لايجب اذا أن يعلن سخطه على «الطيران» الفلسفية ويتنرد على قيودها ويضيق بلفتها ويهرب بنفسه وموهبته من حيلها وفنونها وافكارها المجردة .

ولعل المسئول عن هذا السخط هو فيشته (١٧٦٢-١٨٤٤) الذي كان «روح مدينة بيثا» وزعيم الفلسفة في ذلك الحين . قدمه صديقه «امانويل نيتهايمر» الى بعض رجال الفكر الذين يشغلون المدينة باخبارهم . وبعدنا حسدا الصديق في مذكراته عن اجتماع ثلاثة من منهم في احسدى امسيات المصيف في بيته . وكان هؤلاء الثلاثة هم فيشته وهلدلين ونوفاليس الشاعر الرومانتيكي الرقيق الحزين الذي كان في ذلك الحين في الثالثة والعشرين من عمره . ولسنا ندرى ماذا تم في هذا اللقاء . ولكن اشارة واحدهم نيتهايمر عن النصيحة التي وجهها اليه هلدلين بان

يحمى نفسه من الافكار المجردة يمكن ان تلقى شيئا من الضوء على راي شاعرنا في الفلسفة والفلسفة !

وطبعي أن لا يكون هذا اللقاء العابر هو سبب سخطه على الفيلسوف الكبير . فقد سبق أن أبدى احتجاجه به وتحمس لفلسفته الى حد ان قال لهيجل في احدى رسائله التي ارسلها اليه في شهر نوفمبر سنة 1٧٩٤ انه لايعرف له نظريا في عمقه وطاقته العقلية الغلة . بيد ان هذه العبارة كانت بنت اللحظة . فلم يلبث ان ادرك افة التسايط الكامنة

في هذه الفلسفة المجردة . وهاهوذا يعترف لهيجل في شهر يناير سنة 1٧٩٥ بأنه اشبهه في جمود فشته وتزمنه ، وبدا له ان الفيلسوف يقف في متفرق الطرق . ولعل شبهة التزمت (او مايعرف في لغة الفلسفة بالنزعة الدجاجية) ان تكون من اصدق واقسى مايوحي الى هذه الفلسفة المثالية المتفرقة التي تقوم في اساسها على أن «الإنسان» هي التي تصنع الواقع أو الوجود الخارجى . وبمهما حاول فشته أن يدفع التهمة ، فان محاولته تستند الى نفس الغرض الذي بنى عليه فلسفته !

ههما يكن من شيء فان الحوار الفكرى الجاد لم يات الا بعد مرور فترة طويلة على تقسائه بالفيلسوف في بيت صديقه ، وذلك عندما كتب في اواخر سنة 1٧٩٦ مقاله الذي لم يتمه عن الدين . حاول هلدلين في هذا المقال ان يرد على فلسفة فشته في المطلق ويناقش فكره في ان الذات هي التي تصنع الوجود ، أي ان الوجود لا لقيمة له الا من جهة تاييده لوجود الذات . اما فكرته عن الذات الاخرى أو «الإنسان» التي اعتبرها مجرد (وسيف لتأدية وتوضيح واجباتي الاخلاقية) فقد رد عليها هلدلين بفكرة اخرى مطلقة نابعة من تكلمه الالهى العميق عن العلاقة الحميمة التي تجمع الأنا والآلات ولايد من باب الانصاف أن نقول ان هذه الفكرة كانت جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة ، وأنها انتظرت أكثر من قرن ونصف القرن حتى تناولها الوجوديون في الزمن الحديث - وبخاصة هيدجر وسارتر - فتمتعوها الى ابعد حسب في فكرتهم عن الوجود من أجل الآخرين .

لنتظر في كلمات هلدلين التي عبر بها عن فكرته الفلسفية تعبيراً يلائم حقيقة قلبه وحياته . فاذا اردنا انفسنا في رايه ان نتحدث عن الالوهية وأن يكون حديثه من القلب لا من القراءة أو الذاكرة أو بحكم الصنفة فلن يستطيع بالرجوع الى نفسه وحدها أو الموضوعات الخارجية المحيطة به ان يتبين أن في هذا العالم روحا أو الها أو آله يزيد عن كونه مجرد جهاز آلى ضمن بغير حركة مستمرة ، وإنما يمكنه ان يتبين هذا لو اتصل بما يحيطه به ومن يعيشون معه اتصالا حيا مترفعا عن الحاجات الضرورية . من هنا يكون لكل انسان الهه الخاص بقسده ماكون له دائرته الخاصة التي يعمل فيها ، ويتقدم مايشترك عدد من الناس

ويزيده قربا . انه يؤكد ان تجربة المطلق أو الروح التي تجمع بين الإصغاء ليست تجربة مجردة أو مغلقة في الفراغ أو فوق السحاب ، بل هي تجسرتة «بينى وبينك» يمكن استخلاصها من الإحاديث العادية التي تدور بين الناس كل يوم . أما الصورة المقدسة التي تكونها بانفوسنا فهي تشير الى بعد اسطوري عميق وجديد . فلعلها تريد أن تقول أننا نحن البشر نشارك في عمل البديع الاظم ، ونسهم في جهود القوى الخلاقية وفي «تسيج صورة الزمان التي يرسمها الروح الاكبر ، على نحو ماقول قصيدة (الاحتفال بالربيع) التي أشركنا فيها من قبل . وواجبنا في هذه الحياة هو ان نقف من الخالق المدبر موقف الطاعة والخشوع ونسامل حكمته المتجلية في الطبيعة والروح جميعا .

هذه هي منزلة هلدلين من المثالية الالمانية وصلت بروادها الثلاثة الكبار ، عرضتها عليك بايجاز شديد أرجو الا يكون مغلا . وقد رأيت بغير شك أن هلدلين يفكر تفكير شاعر يستمد جهده عن التجريد ، ويلتزم دائما بالواقع المجسد ، ويرتبط بتيار التحول والضرورة في الحياة على اختلاف صورها والوانها . انه يصفي على الدوام لدفات قلب الحياة ويرصد عمليات التغير والنمو التي تتم في تيارها الدافق ، وليس من طبيعة هذا الفكر ان يكون مذهبيا مغلقا أو نهائيا أو تاما في ذاته لانه في حالة نشوء مستمرة . ولايم صاحبها أن يشيد بناء من التصورات والإفكار يرتفع طبقة فوق طبقة ، بقدر مايمهه ان يكون في حركة متصلة وتغلغل فيما يحيط به من أسرار القدر والوجود ، ويتسع الخيوط التي يتألف منها نسيج الحياة . وهو لهذا كله يعرف حسدوده - وثلك هي اول خطوة على درب المتواضعين الخاضعين الذين أعطاهم الله موهبة الطاعة والانتظار ، واتمم عليهم بالقدرة على التعلم من الطبيعة والانصات لصوت الوجود ! - انه يقف من هذه الطبيعة الالهية موقف العبد الخاضع والتلميذ المطيع ، ويحاول أن يتعلم منها؛ وبغرى الناس بان يجوها ويتعلموا منها كما يقول في قصيدته عن بلاد اليونان :

لان الطبيعة مفتوحة من قديم الزمان

ليتعلموا منها كالاوراق والخضوط والزوايا

وهي يحاول ان يصل الى الروح الموجودة في كل ما هو حي ، وان كان يعلم انه يحجب وجهه عن ففسول البشر ، ويحس انه «قريب وعصى على الإدراك» . ولكنه لا يعبر عن هذا الروح بالتصورات والكلمات المجردة ، وإنما ينظر اليه بعين الشاعر فيرى سحره المثنوى على جسد الارض ، ويصود انعكاساته على وجدانه بلغة مكثفة وصور حية توشك ان تكون محسوسة وملموسة . فإذا أراد أن يعبر عن الأمل أصبح عنده وهجا حيا ملموسا ، وإذا أراد أن يصود السلام لجا للحنج (الخصوس الذي تلمحه العين ويهتز له القلب ، انظر اليه مثلا وهو يخاطب الخالدين :

في دائرة واحدة يملزنان فيها ويتعدون بصورة انسانية - أو بصورة تسمو على كل حاجة ضرورية - بقدر مايشاركون في الاالوية .. ويستطيع الإنسان أن يضع نفسه في مرضح الآخر كما يستطيع أن يجعل الدائرة التي يحيا فيها القبر دائرة خاصة به ، أي أنه ان يعجزه أن يقر بطريقة الاحساس بالالوية وتصورها على نحو ما تتأني من العلاقات الخاصة التي تربطه بالعالم الذي يعيش فيه - بشرط ألا يكون هذا التصور ذلك الاحساس صادراين عن حياة متطرفة في العاطفة أو الفرو أو العمودية .. هكذا تبدأ تجربة الروح أو الاله على حدود الفرد . وحيث تفتتح هذه الحدود على القدر والكل والانت تتم تجربة المطلق .

والواقع أن هذه الفكرة لاختلف عن فكرة فستنه الا في الغلال الطفيفة التي تكسوها . فكلاهما يرى أن الإنسان لايجرب واقعه الا من خلال لقاءه مع شريكه أو مع الأخرس كما تقول الفلسفة المعاصرة . غير ان نقطة البداية التي ينطلقان منها تختلف عند الفيلسوف عنها عند الشاعر . فالفيلسوف يعنيه ان «يصنع» الإنسان نفسه عن طريق تحقيق مجال طاقته أو دائرته الخاصة به ، أي انه لايشعر بتحقيق طاقته وامكاناته الا بالاصطدام بمجال آخر أو دائرة أخرى انه «يصنع» نفسه - بالتعبير الشائع في المثالية الالمانية- عندما يقيم «الوضع المكافئ» له .

أما الشاعر فينصب اهتمامه على اللقاء الذي يتم بين الأنا والآت التي يصفها القدر في طريقه ، بحيث يبرز «الثالث» أو المطلق الذي «يقوم بينى وبينك» . وليس لنا أن نتوقع من الشاعر أن يتولى هذه الفكرة بالتحميل والتفصيل ، فيما خلق الشعراء لشيء من هذا ولا هو من طبيعتهم . ولهذا نجده يقف فجأة عند هذا الحد ، بينما يمضي فشتته مع فكرته على ترتيب دقيق حتى يصل بها الى الغاية المرسومة لها في فلسفته وهي «الغفل» .

على ان الشاعر ان يقدم فرصة أخرى يعبر فيها عن فكرته تعبيرا ملموسا . فهو يكتب في شهر نوفمبر سنة 1798 رسالة الى شقيقه يقول فيها : «هكذا يجب علينا أن نقدم التصحية للالوية التي تجمع بينى وبينك ، فنحتفل بالطقف والتقاء اللذين يتماثلان في حديثنا عنها الى بعضنا البعض ، كما نحتفل بالروح الأبدى الذي يربط بيننا » . وتعود هذه الصورة في رسالة متأخرة الى صديقه « بولنرروف » عد تغيرت قليلا واكتسبت شيئا من العمق : «أنا في حاجة الى اتغامك النقية . ان الروح التي تؤلف بين الإصغاء ، ونهر الكثرة في مجرى الحديث وعلى صفحات الرسائل المتبادلة بينهم أمور لا يستغنى عنها الفنانون . ولو لم يكن الامر كذلك، ما بقيت لنا فكرة ، وظلت ملكا للصورة المقدسة التي تكونها» ..

والفكرة الاصلية هنا واضحة متميزة - على الرغم من غموض العبارة وبخلافها . فالشاعر يرد رايه الذي عرفناه

الاسام اللطيفة الانفاس

تبشر بكم ،

الوادى الذى يتصاعد منه الدخان

والارض التى لاتزال تدرى بالمواصف والانواء

تعلم عنكم ،

لكن الامل يكسو الغشود بالاحمرار ،

وامام باب البيت

تجلس الام مع طفلها

وتتطلع للسلام .

ولهذا كله يقترب هذا الشعر من روح الفلسفة وان ابتعد الشاعر عن الفلاسفة ، وأعرض عن نهجهم المرتب ولتتهم الجردة ، ووصفهم بانهم طفاة معتزمتون ، وتسلل في جنح الليل هاربا من مدنتهم (بينما) بعد أن شعر بوحده وبؤسه أمام قصرهم الفخم الذى وضعت عليه لوحة «التألمية الالمانية» !

ولهذا أيضا نوه بعض الشراح بالقرابة الروحية التى تجمع بين هلدرلين وبين المفكرين السابقين على سقراط . فقد كانوا مثله يفكرون في الطبيعة ، ويعيون في قلب الاسطورة ويدهشون معجزات الوجود الممتدة أمام ابصارهم . وكانوا لذلك مفكرين شاعرين يهرون عن انبهارهم بالوجود بلغة الصورة والرمز والخيال ، وفكرهم هو الفجر الذى سبق ظهور الفلسفة بمعناها الدقيق . فاذا راينا واحدا منهم مثل هيراقليطس يصور الروح أو العقل أو اللوجوس في صورة البرق الذى يسقط في السماء ، فان هلدرلين - الذى أعجب به واحبه واقام فكره على أساس كلمته المشهورة عن الواحد - لا يبتعد عنه كثيرا حين يرسم التنكير في قصيدته عن بلاد اليونان على هيئة الاثر الرفاف ، ويصور الحب بلون البنفسج الأزرق الذى يكسو الارض :

النيران أسيرة بين الشيطان المشبية

وكذلك الناصر الاربعة .

اما الاثر فحييا في الاعالى في تفكر خالص .

واما النود فهو فنى في الايام الصافية .

والارض زرقاء بلون البنفسج

علامة على الحب .



ولعل صلة القربى بين هلدرلين والمفكرين اليونانيين قبل سقراط أن تكون من أقوى الاسباب التى جسدت فيلسوف الوجود (هيدجر) الى الاهتمام بشعره وتكريس عدد من بحوثه ومحاضراته عنه . فالمعروف أن هيدجر قد عنى بدراسة المفكرين قبل سقراط ، وبخاصة هيراقليطس واثكستندر وبارمينيدز . والمعروف أيضا أنه يرى أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى المصطلح عليه في تاريخ الفلسفة ، وإنما هم عنده مفكرون كبار ، ومحبو الحكمة أو حكماء الحب . ذلك لانهم كانوا قريبين من الاصل والمنبع ، أى من الوجود نفسه ،

قبل أن تنوه الميتافيزيقا الغربية - بسبب نسبتها لهذا الوجود - منذ عهد سقراط وافلاطون حتى نيتشه ، أو بالأحرى حتى هيدجر نفسه ! - على دروب الموجود ، وليس هذا هو مجال الافاضة في هذا القول ، لان الذى يعنيننا الآن هو أن هؤلاء المفكرين «الشاعريين» كانوا من اقوى الاسباب التى افرته بالافبال على شرح قصائد هلدرلين (الى جانب اسباب أخرى قومية لا أشك فيها !) وبين قصيدته الكبرى كشاعر مفكر ، لا بل كشاعر الشعراء الذى عكف أكثر من أى شاعر آخر سواه على تأمل ماهية الشعر وبالتالي ماهية اللغة والوجود . . فهو عنده شاعر الشعر الذى حقق ماهيته وسكن حيث يتجلى نور الوجود ويكشف الحجاب عن سره . وهو الذى أحس محنة «اللبل الكونى» الذى نعيش فيه كما لم يحسه أحد قبله ولا بعده . وهو الذى شتمه بلن الرب فقد تخلى عن البشر وانطلقا بريقه الذى يتبرق عليهم - أى مما يسميه هيدجر «نسيان الوجود» - كما لم يشعر به أحد غيره ، وكان هذا النسيان عنده هو محنة المحن .

فكر هلدرلين في الوجود نفسه ولم يعبس نفسه في أسر الوجود . وعلينا أن نذك قبيونا وننصت لننائه ان اردنا حقا أن نخرج من محنة الليل الذى يسدائر الكون . فالوجود قريب منا كما يقول الشاعر في قصيدة «العودة» ، ولكنه في نفس الوقت بعيد ، ولذلك لا تكف عن البحث عنه!

(«ان مابحث عنه قريب ، وهو يفتلك بالقل») .

والشاعر يتفنى بالوطن في أكثر من قصيدة . والوطن الذى يتفنى به ليس هو الوطن الجغرافى ، بل هو القرب من الاصل والمنبع . وهو يتمنى أن يعود اليه لان من الصبر - كما يقول في قصيدة «التجوال» - ان يهجر المكان من كان قريبا من الاصل ، ولان التفنى بالوطن هو صنعته ورسالته ، ولان العودة للوطن ليست الا القرب من اصل ، أى من أصل كل الموجودات ، أى من الوجود نفسه . . وهو لا يقترب منه بالشعر فصيب ، بل ان الشعر نفسه هو القرب من الاصل ، لانه هو الذى يعبر عن فرحة القرب من سره الذى يتجلى ويحتجب ، ويهب نفسه ويخجل بها في آن واحد . بهذا تمتزج الفرحة بالحزن ، وتخلط السعادة بالهم .

ولكن هذا الشعر لا «يقول» شيئا عن الاصل ، وكيف يتسنى له أن يسمى مالا سبيل الى تسميته اقلين الشعر اذن غناه ، لا بل عزفا على الاوتار ! ولكن في نفس الوقت فترا ، أى تفكرا فيما يقال عن الاصل والسر !

والشعر عند هلدرلين هو « اكثر المشاغل براءة » ولكنه في نفس الوقت أشدها خطرا . .

فهو شكل من أشكال اللعب ، يخفق عالمه من الصور والايخيلة بحرية وبلا قيود . ولكنه يخلقها من «مادة» اللغة ، واللغة هى أخطر ماعطى للانسان ، بها يخفق

ويبدع ، ويقوض ويعظم ، وعن طريقها يرجع من جديد الى الام والمعلمة الخالدة التي لفتته اسمى مالدنيا من جوانب الالهوية ، وهو الحب الذي يرعى ويصون .. ولكن الشعر لمب خطر أيضا لانه يجوع البشر ويضعضهم في (الاساس) وجردهم ، ويشعرهم بالراحة في ظله وبهدمهم عن مشاغل الحياة اليومية وضجيجها ومتاعها .

والحوار يفترض كذلك أن تكشف الكلمة الجوهرية من الشيء الواحد الذي يمكن أن نتفق عليه ونتحد به ويعمل وجودنا .. وهذا الذي نتحد عليه لابد أن يكون شيئا ثابتا وباقيا ..

ولكن هلدلين يقول : منذ أن كنا حوارا . أي منذ أن كان الزمن ، ومنذ أن كنا في التاريخ . أي أن الوجود في الحوار وفي التاريخ شيء واحد ونفس الشيء .

ومنذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمى عددا كبيرا من الآلهة ، أي التفت اشاراتهم وأبلغها للبشر على نحو مايسبق النسر العواصف والبروق والرعد ، ويعود للارض ليثيب « الشعب » بمقدم الآلهة .. وبهذا يقف روح الشاعر الجسور بين الآلهة والبشر .. ولعل مائة الشاعر ترجع الى وقتها في زمن المحنة والليل ، بين عهد مضى وغابت عنه الآلهة ، وعهد آخر ينتظر قدومهم ولم يات بعد .

ولعل عظمتها أن تكون راجعة الى قدرته على الانتظار والصبر والخشوع .. وبهذا كان يحق شاعر المحنة ..

منذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمى عددا كبيرا من الآلهة .. ومنذ أن كانت اللفة حوارا كالم الآلهة وظهر العالم في نفس الوقت . ولكن الآلهة لا تنكلم الا بلساننا ، والعالم لا يظهر الا لنا . ومعنى هذا أن وجود الانسان ارتبط بوجود الحوار وقام عليه .

فإذا سألنا : من الذي بدأ هذا الحوار الذي هو نحن ، ومن الذي سمي الآلهة ، ومن الذي انتزع من الزمن التفتير الهدام شيئا باقيا وعبر عنه بالكلمة ، كان جواب الشاعر في ختام قصيدته « ذكرى » على هذا النحو :

« أما ما يبقى فيؤسس الشعراء » والعبارة تكشف لنا عن ماهية الشعر .

فليس الشعر زينة ولا تملية ولا مظهرًا حفساريا ولا لعبة في أيدي النقاد واصحاب الجمال . وإنما الشعر «تأسيس» بالكلمة وفي الكلمة .

وماهو الذي يؤسس الشعر ؟ هو مايبقى ويثبت ويدوم . وهو يؤسس حين ينتشل هذا الشيء الثابت من تيار التغير الجارف ، والبسيط من المعقد ، والحمير من خضم الغوضي والاضطراب . ولايد له أن يكشف الحجاب عن الوجود لكي يتاج للوجود أن يظهر . ومسؤولية الشعراء تفرض عليهم أن يتقوا على ما من شأنه أن يبقى ، ويعصروا ما من شأنه أن يسان . وهي (شأية يبدلونها وخدمة ينط بهم أداؤها) . أي بذل وعطاء صادران عن حرية واختيار ، والحرية في صميمها التزام بقدر اسمى وفرة عليا . والتقدير الاسمي والضرورة العليا التي يتحملها الإبد عموما والشعر يوجه خاص هي أن يؤسس الوجود بالكلمة، أي يدعم صلة الوجود الانساني بالوجود . وهكذا يكون

ولكن الشعر يقال وينطق بالكلمات . واللفة إذن هي مجال (أكثر المشاغل براهة) وهي في نفس الوقت أخطر ما وهب الانسان من خيرات - لا لانها تستطيع بالكلمة أن تعبر عن اصداق الاشياء واسماها أو احقرها وانداها ، بل لانها هي الشهادة على امتثاله للموجود-بكلية ، أي الشهادة على إمكان التاريخ نفسه . وهي كذلك أخطر ما وهب الانسان ، لانها تتحمل مسئولية الكشف عن الوجود فتشعله حماسا اذا حضر ، أو تمؤه هما وخيبة أمل اذا غاب .

واللفة ليست مجرد أداة للتفاهم ، ومن يقبول بهذا يتبع من حقيقتها وجوهرها . ولكنها هي التي تكفل للانسان امكانية أن يظل متفخحا للوجود ، وبهذا تضمن له ان يصبح موجودا تاريخيا .

وحيث تكون اللفة يكون العالم ، أي تكون دائرة الاعمال والقرارات والمسئوليات ، وكذلك دائرة الضلال والصحيح والسف والعلب والاضطراب .

اللفة ليست أداة ، وإنما هي «الحدث» الذي يتحكم في أعلى امكانيات الانسان . وماهية الشعر لا يمكن على هذا الاساس أن تفهم بالرجوع الى ماهية اللفة ، بل ان العكس هو الصحيح . إذ لابد أن تفهم ماهية اللفة بالرجوع الى ماهية الشعر نفسه ، لانه هو «اللفة (الأم)» أو اللفة الأولى التي تؤسس الوجود بالكلمة .

يقول هلدلين في إحدى قصائده التي لم تتم : -

«جرب الانسان الكثير ،

وسمى من السماويين الكثير -

منذ أن كنا حوارا

ونسمع عن بعضنا البعض»

وإذن فنحن البشر حوار . ووجودنا يقسم باللفة وعليها . ولكن هذه اللفة «الحدث» الا حيث يكون حوار، ولا تبلغ حقيقتها الا به . وليست اللفة المقصودة هي نسق الكلام وقواعده وإنائه التحوي والصرق ، فهذه كلها مظاهر اللفة . وإنما «الحدث» الجوهرى للفة هو الحوار، والحوار يفترض امكانية السماع والانصات لبعضنا البعض

وجود الإنسان في صميمه وجوداً شعرياً ، لأن الإنسان
- كما يقول الشاعر - يسكن على الأرض سكناً شعرياً ..

إذا أردنا الآن أن نستخلص من شعر هلدلين ونثره
وحياته الكسبية البائسة فلسفة فيمكن أن نقول إنهما
نمت وتطورت وفقاً لقانون التطور الدورى أو مايسميه
هو نفسه «دورة الحياة» حين قال في قصيدة تحمل هذا
الاسم :

هكذا أمر قوس الحياة
وأعود الى حيث جئت .

أخذت هذه الفلسفة في روايته « هيريون » شكل
وحدة الوجود ، فكانت الطبيعة الإلهية بكل قواها وعناصرها
وحدة واحدة مع البشر الفانين والسماويين الخالدين .
ثم تطورت في قصائده المتأخرة الى نوع من «الواحدية» أو
«التوحيد» يضم عناصر من الوثنية الإغريقية بالهنا
المتعددة ، ومن وحدة الوجود والمسيحية . ووجدناه
يتحدث عن اله أعلى خارج حدود الزمان ويسميه «اله
الإلهة» ، الى جانب درجات أخرى من الإلهية كان آخر
من ظهر منها هو المسيح .

هناك أيضاً دورات أخرى يتعاقب فيها الليل
والنهار ، ويتجلى الإله للبشر أو يحتجب عنهم ، على
حسب قدرتهم على احتمال نوره الباهر .

وقد كان كل هم الشاعر في أعماله المتأخرة أن يبرر
طرق الرب المختلفة الى الناس . وإن كان قد فعل هذا
من خلال تجربته الفاجعة بمأساة الحياة ومأساة الشاعر
في عالم لا يفهمه ولا يسمعه ، وتجربته الأشد فجيعة عن
«الرب الذى لم يعد يتحرك فريق رؤوساً من زمن طويل» .
ويتصل بهذا فكرته عن أن الإله قريب وعسى على
الإدراك ، وعن النور الربانى الساطع الذى لا يحتجته البشر
والذى يظلمهم فيرتشون لحظة ويظلمون يسألون بعد
ذلك عن سره .. وهى فكرة نجد جسديها في كثير من
نصوص العهد القديم وكتابات الأسرار والتراث الشعري،
كما نجد لها نظائر في آداب مختلفة عند شعوب متعددة ،
كما نراها مثلاً في الفردوس المفقود للنتون أو في شعر «الليم
بلينك» الذى يعبر عن هذا المعنى في إحدى قصائده
(الصبي الأسود المشرى :

وقد وضعنا على الأرض فترة قصيرة من الزمان
علنا نتعلم كيف نحتمل أشعة الحب ..

ويتصل فكرة هلدلين من الليل والوحشة وزمن
المحنة بفكرته عن «الليل الكونى» حيث يحتجب الرب
ويتعدى ، ويتخلى عن البشر فلا يتجلى لهم ولا يهديهم .
وفي ليل الوحشة والمحنة يزداد غرور الإنسان وينسى قوانين

السماء ويتخطى حدود قدرته - أى يزل الزلزلة الكبرى
التي حذر منها اليونان في أدبهم وفلسفتهم وجعلوها أكبر
الكبار وأشنع الخطايا ..

أما نهاية الفلسفة والشعر وغايتها الأخيرة فهى
كما تقدم «العودة للوطن» أى للإصل والمبجع ، أى للوجود
الذى يظهر كل موجود ، كتم تيم الدورة ، ويتجدد الكلى ،
ويجتمع التفرق ، ويسود التجانس والصلح والوئام . :

وواضح أن هذه الفلسفة تمت جذورها في عاطفة
التدين العميقة التي كانت تفر كيان هلدلين . ولكنه
تدين ورع خاشع لا صلة له بالكنيسة ولا برجال الدين
الذين رفض بمناذ وأصرار أن يصبح واحداً منهم ! وهو
التدين الذى يجعله يرتبط بكل شيء وكل إنسان ، وبحس
الروح الإلهية في كل ما تقع عليه عيناه ، ويعبر عن احساسه
تصيراً اسطورياً .. وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء ذلك
التدين الذى يضع الإنسان في مركز الوجود .. فقد آمن
هلدلين بأن « الإلهى » يحتاج كذلك للإنسان . وأقواله
في هذا الصدد كثيرة ومتعددة . فهو يقول مثلاً في قصيدته
التي حمل عنوانها باليونانية وسماها « فيموزينة » (أى
ذكرى) :-

« لأن السماويين لا يقدرون على كل شيء .
أذ لابد أن يسبقهم القانون الى الهاوية .
هكذا ينظر حال هؤلاء .
طويل هو الزمان ، لكن الحق يتم » ..

كما يقول في الصياغة الثانية من مسرحيته « موت
امبادوقليس » : ماذا كانت تصبح السماء والبحر ، لو لم
أعطاها النعمة واللغة والروح ؟؟ كما يقول في قصيدته عن
نهر الراين : «وإذا كان السماويون يحتاجون لشيء فهم
يحتاجون للإنسان» ..

وهى في النهاية عاطفة التدين التي تفيض بالروح
الإنسانية وتتطلع لئسان المستقبل وتعمل أيضاً من أجله
.. الإنسان التامل المتابع الحر البريء من العبودية
التي كان هلدلين يرى الناس في عصره غارقين فيها الى
أذانهم .. الإنسان الذى يصيح في ظل الكنيسة الحرة ،
أى المدينة الحرة الغزيرة التي يتكلم الناس فيها فيكون
كلهم حورا ويحسون السماع والانصات لبعفسهم
البعض ! ..

مهما يكن رأى القارىء في هذه الفلسفة فلا يمكن
الإغضاء عن أهمية هلدلين كشاعر مفكر أو أن نشاء
كشاعر فيلسوف . إن الفكر وحده لا يصنع شمساعرا ،
والمحافظة وحدها لا تصنعه أيضاً .. وكل الشعراء العظام
قد حققوا نوعاً من التوازن الجميل بين الفكر والوجدان،
وبين القلب والنقل ، فجعلوا من الأفكار أغنيات ، وأشاعوا
نبض الحياة في التاملات . والواقع أن الحدود الفاصلة
بين الفكر والشعر دقيقة ورفيعة كالزجاج الشفاف ، وهما

في متقاربان يسكتان - على حد تعبير الشاعر الذي اوردها
فيما سبق - على قمة جبلين متجاورين وان كانا منفصلين ..

واللغة افرت من الحوار فلم تعد هي لغة الارض
والاحباب ..

تلقت حوله فوجد وطنه مزقا الى اشلاء من امارات
وولايات ، والافتقار في اوج سلطته وجبروته ، والقهر
والاضطهاد والاستبداد والفساد في كل مكان ، والصحفار
والانانية والجشع وخلق العربات تكتم على الانفاس .
وتطلع بكل شوقه واخلاصه الى بلاد يونان جديدة حرة يضمن
ان تبعث لتنعو هوان وطنه وسوء حاله . ولم يكتب بالشعر
والغناء ، فزاد ان يكون الشعر هو السربيل الهادي الى
الفعل ، بل ان يتحول هو نفسه الى فعل خلّاق . هاهذا
يكتب في سنة 1794 (قبل ان يصاب بخيبة الامل المتكررة
في الحب والناس والحياة) الى صديقه «توبير» قائلا :
(«سكتس اوتارنا التمسبة اذا لزم الامر ونعمل ماكان يعلم
به الشعراء» ! ثم يكتب بعد ذلك بخمس سنوات الى
شقيقه من ابيه فيقول : «واذا ارادت مملكة العنمة ان
تظهر للوجود فسوف نقتلها باقلامنا تحت المائدة ونمضي
باسم الله الى حيث تكون العنة على اشدها ، وتكون نحن
اشد المتحنتين بها ..»

كان ليل العنة يلف في الحقيقة كل شيء بظلامه .
ونظر هلدرلين فرأى ان شعاع الامل الوحيد الباقي لبلاده
هو الادب الذي كان في اوج ازدهاره . ولكن الحياة
الادبية تجاهلته ، والناس الذين ارضوا عنه ، ولقمة العيش
اجبرته على مرارة التعليم الخصوصي ، والحب العظيم
اليتيم في حياته حاصرته التقاليد واعين الرقباء والسنة
الصحفار .

وصرخ من قلبه قبل ان يغوص في ليل الجنون
بقليل :

لم الشعراء في الزمن الفسئ ؟

هكذا صرخ الشاعر الوحيد المسكين منذ اكثر من
قرن ونصف قرن .

فماذا عسانا ان نقول بعد ما زاد الزمن
تعاسة ؟

● هل نقول : لم الشعراء في الزمن الفسئ ،
والشعراء عندما اكثر من الهم على القلب ، وان يكن الصوت
الصادق فيهم اندر من قطرة ماء او نفحة ورد في الصحراء ؟

مساعدا نقول في معنتنا الكبرى في الارض والوطن
والضمير والرجال ؟

ومع ذلك فقد فطن هلدرلين الى خطر الفلسفة على
موهبته ، وشكا في بعض فترات حياته من ان الفكر قسد
اربعه وشنته ، وقال على لسان بطله هيريون - الذي
هو في الحقيقة هلدرلين نفسه ! - ان الانسان يكون الها
حين يعلم وشحاذا حين يفكر ! وقد كانت الحياة الفلسفية
على ايامه هي المسؤولة عن ارتياكه وتشتته ونفوره منها .
فقد وصلت الميتافيزيقا الالمانية الى الازمة التي بردت
شكواه . وبلغت ازمة الثنائية المتيقة ذروتها فابعدت
بين العقل والعالم ، والفكرة والواقع ، والتأمل والحدث،
المباشر ، والفن والطبيعة . وكان على الابداء والشعراء ان
يلتمسوا بانفسهم مخرجا من هذه الازمة التي تحاصرهم من
كل مكان . وغرق بعضهم الى اذنيه في بحر الفلسفة ، مثل
شيلر الذي ظل هلدرلين فترة طويلة من حياته يعده مثله
الاعلى في الادب والرجولة على السواء . ولكن هلدرلين
استنطاق ان ينشغل نفسه من المتاهة الفلسفية القريبة -
كما فعل شيلر قبله . فاستنجد بقلبه ، واستجاب لصوت
الهامة الباطن الذي لا يمكن ان يكذب ، كما ينظر من كل
اديب حتى يبرر بمثل هذه العنة . والتقى الواقع والفكرة ،
واتحد القلب والعقل ، ووجد الشاعر طريقه لأول مرة
بفضل المرأة التي احبها ووجد فيها مثال الجمال والطور
والقداسة عندما كان يقوم بتربية ابناءها . هو الحب اذا
ولاشيه سواء ! هو البنذ الذي طالما انتظره وناداه ليخلصه
من معنته . وهو الذي اعاده كذلك الى «ليل العنة
المقدس» وجعله يغوص في هاوية الجنون نصف حياته
الاخيرة .. فسقط فيها سقوط الفئسان البمدع في قاع
«الوطن» الذي احبه وقدسه وتفنى به ، وان لم يستطع
ان يتحملة او يفهمه ..

لم الشعراء في الزمن الفسئ ؟

لم الشعراء في الزمن التعيس ؟

سؤال هتف به الشاعر هلدرلين منذ قرن ونصف
قرن من الزمان حين احس ليل العنة يلف الكون ، وان
الالهة لم تعد تكثر بالشر ، والثلاثة العظام - هرقل
دديونيزوس والمسيح - قد هجروا الى غير رجعة .

لم يقل : اين الشعراء ؟ لان الشعراء كانوا
كثيرين في عصره ، وكانوا يفتنون فيحسبون الغناء ويعبرون
فيجيدون التتبير عن الالم وطهم والام الناس .

وكان الزمن ضئيلا وتعبسا . لانه نظر حوله فوجد
البشر بعيدين عن السماء ، والسماء بعيدة عن البشر ،
ووحد الرب « يتحرك من وقت طويل فوق رؤوسنا بغير
اكتراد» ، واحس ان الدنيا خلقت من البراءة والقداسة
والنور والجمال ، وان الحب نفسه اصبح سخفا وخذاعا ،



لنسال الشاعر المهلم العراف فقد نجد عنده
الجواب . سيقول لنا : لابد ان يصل البشر الغائون الى
قاع الهاوية وقرار المحنة قبل ان تمتد اليهم يد المنقذ
بالخلاص .

ونعود فنسأله : - ألم نصل بعد الى قاع الهاوية
وقرار المحنة ، مع كل ما تقاسيه ويقاسيه العالم من مخاوف
الرب والقلق والتعذيب والاضطراب وانتصار الوحشية
في كل مكان ؟

من يدري ؟ فاعل المحنة ان تشتد عما هي عليه .
ولعل العزاء والامل الوحيد ان يكونا في قول الشاعر
نفسه :

اما حيث يكون الخطر
فتلوح كذلك اسباب النجاة .
وستنجو حتما ما بقيت لدينا القدرة على الغضب
القدس على انفسنا وعلى عدونا .

ماذا نقول وعصايات القنلة واللصوص والافاقين
المطرودين من بلاد الله تدنس ارضنا وتهدم كرامتنا
وتاريخنا ؟ وطوفان الكذب والضحج والتنقيص والاحباط
والصفار يعاصرنا من كل ناحية ، وكرامة العربي مستباحة
للكلاب والذئاب ، واشجع رجالنا من الفدائيين يذبحون
بايدي الخونة امام اعيننا ، والبروقراطية الفرعونية تخلق
الانفاس وتعرش الآن بالنود والهواء والاشجار والطيور
والزهور ، والبرجوازية الريضة تواصل جنائنها على روح
التنرد والشور والمغامرة وعلى ملايين الفقراء المهسورين ،
وتمسحهم في مستنقع الجشع والتظاهر والفرور والثرثرة
والافاني العاطفية الممزقة ؟

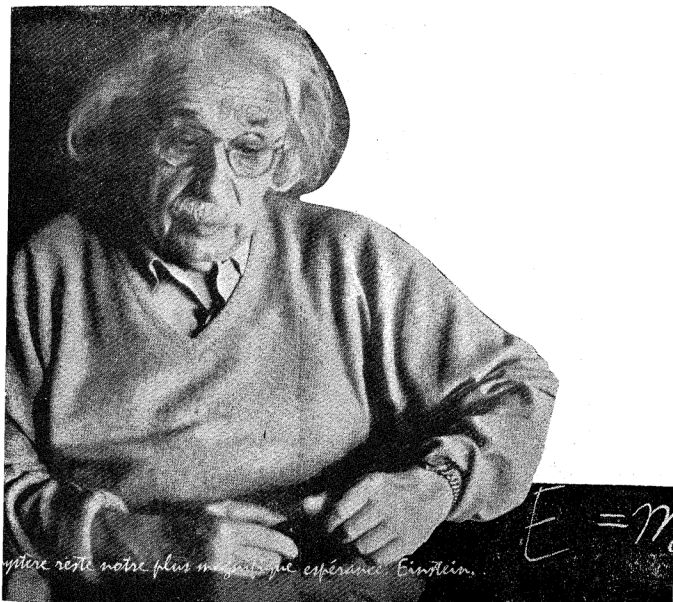
لاستطيع ان نقول مع الشاعر الغربي :
لم الشراء في الزمن الضنين ؟ بل نقول :
لم الحياة نفسها في الزمن التعيس ؟

ما السبيل لانقاذ الرجسولة والبطولة والكبرياء
والظهور والبرائة في نفوسنا ونفوس ابنائنا ؟ كيف نخفف
من التعاسة مادامت السعادة ابعد من الاحلام ؟ وكيف
تصبح الحياة محتلمة مادام الموت هو الشيء الوحيد الاكيد؟

اينشتاين واثره على العقل

بقلم: موريس ميرلوبونتي

تأليف: سمار جيرات



كان العسلم في عهد أوجست كونت يتأهب لبسط سلطانه على الوجود نظريا وعمليا . ففي ميداني الصنعة الفنية والعمل السياسي معا ، كان الاعتقاد السائد هو أن من الممكن التوصل الى القوانين التي جبلت عليها كل من الطبيعة والمجتمع والتحكم فيها تبعاً لمبادئ هذه القوانين ؛ ولكن الذي حدث شيء مختلف كل الاختلاف ، بل يكاد يكون عكس ذلك تماما ، فبدلاً من أن ينمو كل من الفهم النظري والكفاءة العملية معا في ميدان العلم ظهرت تطبيقات تقلب الدنيا رأساً على عقب ، ولكنها نابعة من علم تأمل الى حد بعيد ، وهو علم كان الاتفاق معدوماً على معناه النهائي . وبدلاً من أن يطوع العلم كل شيء لنفسه ، حتى السياسة ، وجدنا على العكس من ذلك علماً للطبيعة مفعماً بالمشاحنات الفلسفية التي تكاد تكون سياسية .

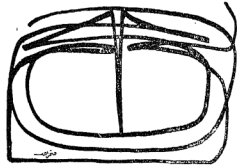
ولقد كان أينشتين نفسه مفكراً كلاسيكياً . فعلى الرغم من تأكيده القاطع لحق العالم في البناء والترتيب ، دون أي احترام للمبادئ والمفاهيم القبلية التي تزعم أنها دعامة الذهن الثابتة وهيكله الذي لا يتغير ، فإنه لم يكف عن الاعتقاد بأن هذا الحلق يتفق مع حقيقة مودعة في العالم . وكان يقول : « أني أؤمن بعالم في ذاته ، عالم محكوم بقوانين أحوال الامسك بها بطريقة مسرفة في التأمل » . لكن هذا الالتقاء بين التأمل والواقع أو بين الصورة التي تكونها للعالم والعالم ذاته ، وهو ما يسميه أحياناً بـ « الانسجام الأزلي » ، هو بالضبط ما لم يجرؤ على إقامته بصورة قاطعة على أساس حقيقة الية يركز عليها العالم ، كما فعلت العقلانية الديكارتية الشهيرة ، ولا على المبدأ القائل بأن الواقع بالنسبة لنا ليس الا ما نستطيع التفكير فيه ، كما فعلت المثالية . وإذا كان أينشتين يرجسح أحياناً الى (آله) سبينوزا ، فإنه في أغلب الأحيان يصف العقولية أو قابلية الفهم كما لو كانت لغزاً غامضاً أو موضوعاً لما يسميه (بالتدين الكوني) . وهكذا كان يقول ان أبعد الأشياء عن الفهم في هذا العالم هو كونه قابلاً للفهم . فإذا كان كل فكر تعدد عقولية العالم في نظره شيئاً مسلماً به ، يستحق أن يسمى كلاسيكياً ، فما ذهن أينشتين يكون إذن كلاسيكياً الى أقصى حد . وهو عرف أن أينشتين لم يستطع أن يحزم أمره حول الاعتراف بأن صياغات الميكانيكا الموجية صياغات نهائية ، لأنها لم تمتد الى « خصائص » الأشياء والموضوعات الطبيعية ، كما تفعل تصورات الفيزياء الكلاسيكية ، بل تصف

فحسب مسلك بعض الظواهر الجماعية التي تحدث داخل لمادة واحتمالات هذه الظواهر . وهو لم يستطع أبداً أن يقف في صف الفكرة التي تعتبر أن هناك « واقعاً » يرتد في النهاية الى نسج من الاحتمالات . ولكنه كان يضيف قائلاً : « غير أنني لا أستطيع الإجابة بأية حجة منطقية للدفاع عن اعتقاداتي ، ولا أملك الا أن أهيب بأصبعي الصغير ذلك الشاهد الوحيد الضعيف ، على رأي تغفل عميقاً في جلدي » . والواقع أن اللجوء للفكاهة لم يكن عند أينشتين تخلياً مفاجئاً عن آرائه ، بل كان يجعل منها عنصراً لا غنى عنه في تصور للعالم بل ويكاد يجعل منها وسيلة للمعرفة ؛ فقد كانت الفكاهة عنده صيغة التعبير عن الحقائق والتأكدات التي تقدم في سبيل المجازفة . وأصبغ الصغير كان تعبيرا عن وعى عالم الفيزياء الخلاق المبدع بأنه

يهتدى الى واقع موجود ، عن طريق ابتداء يتسم مع ذلك بالحرية - وهو وعى ينطوي على مفارقة ، ولكن لا سبيل لدى هذا العالم الى التخلي عنه . وأينشتين يرى ان الله لا يبد أن يكون بارعا أو حذقا حتى يستطيع ان يجيد اخفاء ذاته ان هذا الحد . لكن لا يمكن ان يكون هنالك اله شريف ، وبذلك كان أينشتين مسكاً بطرفي العصا في آن واحد ، أي بالثقل الأعل للمعرفة في الفيزياء الكلاسيكية من جهة ، وبطريقته الخاصة الثورية « المسرفة » في التأمل ، من جهة أخرى ، أما علماء الفيزياء في الجيل التالي فقد تخلى معظمهم عن الطرف الأول .

ان الالتقاء بين التأمل والواقع الذي يفترضه أينشتين كما لو كان لغزاً يتسم مع ذلك بالوضوح التام ، هو أمر لا يتردد العامة في اعتباره معجزة . فالعلم الذي يعصف ببديهيات الفهم الشاسع ، والقادر في نفس الوقت على تغيير العالم ، يتر حتماً في النفوس نوعاً من التقديس الخرافي ، حتى في نظر أكثر الناس ثقافة . لكن أينشتين كان يحتج قائلاً انه ليس الهياً ، وانه لا يستحق هذا الطراء والتعظيم ، بل هما من حق « شخص آخر أسطوري يحمل اسمي وينصص حياتي بصورة قاسية » . لكن ليس هناك من يصدقه ، أو بمعنى الصبح ، تعمل بسطاطته وتواضعه على تضخيم أسطوريته ؛ فما دام مندهشاً الى هذا الحد مما حققه من مجد ، ولا يعنيه كثيراً ان يبقى له هذا المجد أو يزول ، فلا بد أن عبقرته لا تنتمى اليه هو ذاته انتماء تاماً ، بل ان أينشتين اقرب الى أن يكون مسكناً قدسياً تجري فيه عملية خارقة للطبيعة .

لقد مدده بعض الأطباء الأمريكيين على سرير ،
 وغطوا جبينه النحيل بمحسبات وأجهزة لقياس ،
 وقالوا له : « فكر في النسبية » تماما كما يقول
 أى طبيب لمن يفحصه : « قل آه أو عد : » واحد
 وعشرون ، اثنتان وعشرون ، وكان انطاقة العصبية
 اللازمة لتعلم الكلام عندما يكون المرء رضيعا ،
 ليست هي نفسها الطاقة اللازمة للتفكير في
 النسبية عندما يكون المرء أينشتين ، وكان المسارات
 أو الدوائر الكهربائية التي تسير فيها هذه انطاقة
 ليست في الحالتين على نفس القدر من الدقة
 والرهافة . ولا تبقى بعد ذلك الا خطوة واحدة
 كيما نصل الى سخافات الصحفيين ، الذين
 يستثمرون العلامة في مسائل أبعد ما تكون عن
 مجاله : متخيلين أن لهم العذر : فما دام العلم قد
 صار مرادفا لصناعة المعجزات فلماذا لا يضيف
 معجزة أخرى الى ما صنعه ؟ وما دام أينشتين قد
 بين أن الحاضر يتزامن مع المستقبل ويعاصر على
 المسافات الشاسعة فلماذا لا يتعرض لأسئلة كذلك
 التي توجه للسحرة ؟ على أن هذه الحماقات ليست
 قاصرة على الصحافة الغربية ، ففي الطرف الآخر
 للعالم تتسم الآراء السوفيتية فيما أنجزه أينشتين
 (قبل عملية رد الاعتذار الأخيرة) بقدر من الغرابة ؛
 فادانة فيزياء والحكم عليها بأنها (مثالية) أو
 (بورجوازية) مع أنه ليس فيها أدنى قدر من عدم
 الاتساق أو عدم الاتفاق مع الوقائع يمكن أخذه
 عليها ، معناه افتراض وجود شيطان مارك بصول
 ويجول داخل الأبنية السوفيتية للرأسمالية
 ويوسوس لأينشتين بالفكر تكتنفها الريبة والشك
 أو هو تنكر للعقل حيث يكون ساطعا بوضوح ،
 بحجة إقامة مذهب اجتماعي عقلاني .



« والواقع أن هذا الانفصال (بين عمقته
 وشخصه العادي) يبلغ من الاكتمال حدا يجعل
 من الضروري في بعض الأحيان أن يذكر المرء
 نفسه وهو يجالسه بأنه مع هو بالفعل وليس مع
 شخص آخر يشبهه كل الشبه . . بل لقد خالجنى
 شك غير معقول بأنه يظن نفسه مثل باقى الناس »
 لقد كان لويس الرابع عشر يقول في هدوء :
 « يجب الاعتراف بأن راسين له ذهن مفكر حقا » .
 ولم يكن فييت أو ديكارث أو ليبنيتز يبدون في نظر
 معاصريهم أناسا أعلى من مستوى البشر قط . .
 ففي عصر كان يؤمن بمصدر أزلي ترجع اليه كل
 عمليات تعمييرنا ، لم يكن الكاتب الكبير أو العالم
 الكبير الا رجلا له من البراعة ما يمكنه من التقاط
 بعض من تلك الكلمات أو تلك القوانين الكامنة في
 الأشياء . أما حين لا يعود هناك عقل كوني شامل
 فلا بد إذن أن يكونا من صانعي المعجزات .

ان الاعجوبة الوحيدة التي كانت فيما مضى
 ومازالت حتى اليوم - وهي مهولة حقا - هي أن
 الانسان يستطيع التحدث والحساب ، أو انه
 بعبارة أخرى ، قد صنع لنفسه هاتين الآداتين
 العجيبتين : النظام الحسابي ، واللغة ، اللذين
 لا يبيليان بل بالعكس يتزايدان نموًا بازدياد
 الاستعمال ، ويعملان عملا بلا حدود ، وقادران على
 اعطاء أكثر مما يوضع فيهما ، وكل ذلك دون أن
 يفقدوا صلتهم بالأشياء . لكن نظرا الى أننا ليست
 لدينا نظرية دقيقة عن الرمزية ، فاننا نفضل الإجابة
 بقدرة حيوانية ما ، من شأنها أن تولد النظرية
 النسبية في أينشتين كما تجعلنا نحن نتنفس .
 ويستطيع أينشتين أن يحتج كما يشاء : فلا بد أن
 يكون من طينة أخرى غيرنا ، وأن يكون له جسم
 مختلف ، وادراكات مختلفة من بينها ، بالصدفة ،
 ادراكه للنسبية .

وهكذا تشير كشوف أينشتين « المغرقة في
 التأمل » ردود فعل حقاء غير عاقلة من أقصى
 الدنيا الى أقصاها ، سواء عند من امتدحوه بأسراف
 أو عند من أدانوه . ومع ذلك فهو لم يفعل أى شيء
 يؤدي الى صيغ تفكير بهذه الصبغة ، فقد كان
 محتفظا بكلاسيكيته طوال الوقت ، ولكن ليس
 من الجائز أن يكون سبب احتفاظه بهذه النزعة
 الكلاسيكية هو محض الصدفة التي جعلت منه
 انسانا مهذبا ، والقوة المتصلة لتراث ثقافي متين؟
 وعندما يستنفذ هذا التراث يبدو العلم الجديد
 درسا في الاعتقالات في نظر البعدين عن علم
 الفيزياء ؟ .

في السادس من ابريل سنة ١٩٢٢ التقى



الى نطاق المطلق ، لانه يضع نفسه في هوية مع وجهة نظره ، فهو يحسب نفسه مشاهدا للعالم بأسره ، أو هو يفعل ما يعاب كثيرا على الفلاسفة ، ويتحدث عن زمن لا يخص أحدا ، أى عن أسطورة . وفي هذه الحالة ينبغي أن يكون المرء أكثر أينشتينيين من أينشتين ، كما يقول برجسون .

وشرح برجسون رأيه بقوله : « أنا مصور ، وعلى أن أرمم شخصية (س) و (ص) ؛ (س) يقف بجانبى ، بينما (ص) يبعد بمائتين أو ثلاثمائة متر ، طبعاً سوف أرمم (س) بالهجم الطبيعي أما (ص) فسأرسمه في حجم قزم ، فإذا كان هناك زميل مصور يقف بجانب (ص) ويريد أن يصور (ص) و (س) ، فسوف يفعل عكس ما أرى أنا ، أى أنه سوف يصور (س) صغيراً جداً ، ويصور (ص) بالهجم الطبيعي . وسوف يكون كل منا على حق ؛ لكن هل يحق لنا ، مادمننا معا على حق ، أن نستنتج أن (س) و (ص) ليست لهما القامة العادية وقامة قامة الأقدام ؛ أو أن لهما القامة العادية وقامة الأقدام في نفس الوقت ؛ أو أن المسألة متروكة للرأى الشخصى ؟ كلا بالطبع . انكثرة «الأزمان» التى تظهر لى على نحو ما سبق لا تمنع وجود وحدة للزمان الحقيقى ؛ بالعكس ، هى ادعى الى افتراض هذه الوحدة ، مثلما أن انكماش القامة مع طول المسافة فى مجموعة من اللوحات التى أصور عليها (ص) على درجات متفاوتة من البعد ، يدل على أن (ص) محتفظ بقامته طول الوقت » .

انها لفكرة عميقة تلك التى يعبر عنها برجسون . وأعنى بها المعقولة ، والكلل الشامل ، اللذين أعيد بناؤهما من جديد ، لا على أساس الحق الإلهى لعلم دوجماتيقى ، ولكن على أساس بداهة سابقة على العلم ، هى أن هناك عالماً واحداً ، وعلى أساس هذا العقل السابق عن العقل ، والمتضمن فى

أينشتين ببرجسون فى الجمعية الفلسفية بباريس ، وكان برجسون قد جاء « ليستمع » لكن عندما وصل كانت المناقشة قد بدأت تجبو . لذلك قرر برجسون أن يعرض بعضاً من أفكاره التى كان يدافع عنها فى « الديومو والتزامن » . واقترح على أينشتين بإيجاز طريقة للتغلب على مظهر المفارقة الذى تبدو عليه نظريته ، والتوفيق بينها وبين أذهان الناس العاديين . فلنأخذ مثلاً تلك المفارقة المشهورة عن الأزمنة المتعددة التى يرتبط كل منها بالنقطة التى يقف عندها المشاهد . كان رأى برجسون أن يتم التمييز هنا بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة البحتة ، فإذا كانت معادلات عالم الفيزياء تتضمن أحد المتغيرات التى جرى عادة هذا العالم على تسميته « بالزمان » لأنه يرمز بالأرقام للأزمنة التى تنقضى ، وكان هذا المتغير مرتبطاً بالموقع الذى يقف فيه المرء ، فلن يتكرر أحد على عالم الفيزياء حق القول بأن (الزمان) يتمدد أو ينكمش حسب النقطة التى نتناولها منها ، ومن ثمة تكون هناك كثرة من « الأزمان » ، ولكن هل يكون ما يتحدث عنه العالم فى هذه الحالة هو ما يطلق عليه الناس الآخرون نفس الاسم ؟ وهل يكون هذا المتغير ، أو هذا الكيان ، أو هذا التعبير الرياضى مشيراً الى الزمان ما لم تكن نحن نضفى عليه خصائص « زمان » آخر هو وحده الذى يتصف بأنه تعاقب وصيرورة ، وديومو - أى بالاختصار ، هو الوحيد الذى يعتبر بالفعل « زماناً » خبرناه وأدركناه قبل أى علم للفيزياء ؟ ان هناك أحداثاً متزامنة تقع داخل مجال ادراكنا . ثم اننا نرى فى هذا المجال مشاهدين غيرنا يتداخل مجال ادراكهم مع مجال ادراكنا ، وتصور أن هناك آخرين يتداخل مجالهم مع مجال هؤلاء ، وبهذه الطريقة نستطيع التوسع بفكرتنا عما هو متزامن حتى نصل الى أهداف بعيدة كل البعد عن بعضها البعض ، ولا ترتبط بنفس المشاهد . وعلى هذا النحو يكون هناك زمان واحد للجميع أى زمان واحد كلى شامل . هذا اليقين ليس شيئاً مكتسباً بل ان حسابات عالم الفيزياء ذاتها تفترضه ضمناً . فعندما يقول هذا العالم ان زمان (محمد) ممتدد أو ينكمش عند النقطة التى يوجد فيها (على) فهو لا يعبر إطلاقاً عما يعيشه (على) الذى يدرك كل الأشياء من وجهة نظره وليس له أى حق فى أن يحس بالزمان الذى ينصرف فى داخله ومن حوله بطريقة مختلفة عما يحس (محمد) بالنسبة الى زمانه الخاص . ان عالم الفيزياء يتجاوز الحد فينسب الى (على) الصورة التى لى (محمد) عن زمان (على) . وهو ينقل ما يراه (محمد)

كل شيء آخر ، وأما خبرتنا بالعالم المدرك بما فيه من بديهيات فإنها بمثابة التلصم إذا قيست بلغة العلم الواضحة الجلية .

ليكن • ولكن هذا الرفض من جانب أينشتاين يضعنا وجهاً لوجه أمام أزمة العقل ، فعالم الفيزياء لا يوافق على الاعتراف بأى عقل إلا العقل الفيزيائي ولا يسترشد إلا به كما كانت الحال في عصر العلم الكلاسيكي • غير أن هذا العقل الفيزيائي ، عندما يتدثر في مثل هذا الثوب من الجلال الفلسفي ، يصبح حافلاً بالمفارقات ، وهو يهدم نفسه ، بل ويهدم معنى المستقبل ذاته ، عندما يقول مثلاً بأن حاضري يتزامن مع مستقبل مشاهد آخر بعيد عني ..

لقد وقع أينشتاين كفيلسوف فريسة لمفارقة لم يسع إليها قط كفيزيائي ولا كإنسان عادي ، وذلك عندما احتفظ بالمثل الأعلى الكلاسيكي للعلم وسعى إلى أن تصبح للفيزياء قيمة التدوين العلمي المباشر للواقع ، لا قيمة التعبير الرياضي ، أو مجرد اللغة • ذلك لأن الحفاظ على قيم العقل التي علمنا إياها العلم الكلاسيكي لا يكون بالمطالبة لصالح العلم بنوع من الحقيقة الميتافيزيقية أو المطلقة • فكف في العالم من « العقلايين » يشككون خطراً على العقل الحي لا يقل عن الخطر الذي يشككه العصبيون • وأما قوة العقل وقدرته فترتبط ، على العكس من ذلك ، بصحة حس فلسفي ، يعطى بالعقل كل الحسق للتعبير العلمي عن العالم ، لكن في مجاله وفي موضعه داخل إطار العالم الانساني مكتملاً .

وجودنا وفي تعاملنا مع العالم المدرك ومع الآخرين ••• لقد كان برجسون بأرائه هذه يتقدم كلاسيكية أينشتاين • فمن الممكن التوفيق بين نظرية النسبية وعقول الناس جميعاً ، بشرط واحد هو الموافقة على اعتبار (الأزمة) الكثيرة بمثابة تعبيرات رياضية ، والاعتراف - في إطار الصورة الفيزيائية الرياضية للعالم أو خارجها - برؤية فلسفية للعالم هي في نفس الوقت رؤية كل البشر الموجودين له • فلو أمكن استعادة العالم العيني الذي هو موضوع لإدراكنا ، بما له من آفاق وأبعاد ، ثم نضع فيه تركيبات الفيزياء ، فعدتد تستطيع الفيزياء أن تصبح حرة في تنمية ما تشاء من المفارقات دون أن تسبب اختلالاً للعقل •

ولكن بماذا كان يمكن أن يجيب أينشتاين على هذا الاقتراح ؟ أعتقد أنه أحسن الأنصت ، وهو ما تبينه كلماته الأولى : « إن السؤال يثار إذن على هذا النحو : هل زمن الفيلسوف هو نفسه زمن عالم الفيزياء ؟ » ولكنه لم يوافق على ذلك ، فقد كان يسلم بلا شك بأن الزمان الذي لدينا خبرة به ، أي الزمان المدرك ، هو نقطة الانطلاق في كل مفاهيمنا عن الزمان ، وأنه أدى بنا إلى الفسكرة القائلة بوجود زمان واحد في جميع أرجاء العالم • لكن هذا الزمان المعاش لا يمتد سلطانه إلى أبعد مما يراه كل واحد منا ، ولا يسمح بأن يمتد مفهومنا الحدسي عما هو متزامن بحيث يشمل العالم بأسره • « ليس هناك إذن زمان خاص بالفلاسفة » ، بل إن الواجب هو أن نسأل العلم وحده عن حقيقة الزمان ، كما نسأله عن حقيقة

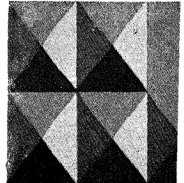


أزمة اليقين في الرياضيات والمنطق

١ - الأزمة وجود مشكلة تنشأ عنها حيرة ، والمشكلة والحيرة تنشآن عن موقف يختلف عما ألفناه . اذا فهمنا الأزمة بهذا المعنى حق لنا القول أن لدينا أزمة تخص اليقين الذي تعودنا أن نسنده الى القضايا الرياضية والمنطقية . الحق أن الأزمة يشعر بها فقط أولئك الذين لا يزالون يرون الصديق المطلق في نظريات الهندسة الاقليدية أو المنطق الأرسطي مثلا ، لكن لا يشعر بها أولئك الذين يعرفون تطور الرياضيات والمنطق . هنالك اختلاف بين الهندسة الاقليدية والهندسات اللاقليدية ، بين المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي ، ولا يقوم الاختلاف في ان احدى الهندستين يقينية والأخرى احتمالية ، او أن احد المنطقين صادق دائما بينما الآخر صادق أحيانا أو كاذب ؛ كلاهما يقين ، لكن تغير فقط معيار اليقين . نوضح هذا التغير بالإشارة الى تطور الرياضيات والمنطق ، كل على حدة ، ونبدأ بالرياضيات .

٢- تجلى أول نسق استنباطي (أو الأксиوماتيك) عرفته الإنسانية في الهندسة الاقليدية في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ، لكن سبق لأرسطو أن وضع أسس ذلك النسق . يفتتح أرسطو كتاب ((التحليلات الثانية)) بقوله ان كل برهان يجب أن يضع منذ البدء في وضوح وصرامة ثلاثة

د. محمود زيدان



آخر * من هذه التعريفات والمبادئ والفروض يمكن إقامة **نظريات** ، ونسعى العلم الذي يضع هذه البدايات وينتقل الى قضاياها ونظرياته بطريق الاستنباط نسقا استنباطيا .

٣ - استقر اقليدس على عرش الهندسة زمانا أطول من ذلك الذي استقر فيه أرسطو على عرش المنطق والفلسفة والفيزياء ، اذ بينما سيطر أرسطو على العقول حتى قبيل عصر النهضة الأوربية في القرن الرابع عشر تقريبا ، استولى النسق الهندسي على العقول حتى أوائل القرن الثامن عشر ، يرجع ذلك الى أن أنه جعل من الهندسة علما تجلي فيه الاحكام الاستنباطي . رأى اقليدس أنه لكي يقيم الهندسة علما ، يجب أن يضع مقدمات البرهان واضحة صريحة منذ البدء يمكنه بفضلها استنباط نظرياته ، يضع اقليدس قائمة التعريفات وعددا محدودا من **«التصورات العامة»** وعددا محدودا آخر من قضايا يسميها المصادرات . كان يريد بالتعريفات تعريف الالفاظ التي سوف يستخدمها في بناء نسقه كالنقطة والخط المستقيم والزواية والمثلث والمربع الخ . يعطى لكل لفظ معناه ، وقد سبق لأرسطو تقرير ذلك . يعطى اقليدس للتصورات العامة نفس الخصائص التي أعطها أرسطو للمبادئ و اضاف خاصتين أخرتين هما : **انها قضايا واضحة بذاتها ، او لا يمكنك انكارها دون وقوع في التناقض** . هذه التصورات العامة خمسة : المساويان لثالث متساويان ، اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية كانت النواتج متساوية ، اذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت النواتج متساوية ، الكل أكبر من الجزء ، الاشكال المتطابقة متساوية . مصادرات اقليدس قريبة من فروض أرسطو لأنه يقول عنها انها قضايا أقل من التصورات العامة وضوحا ، ومن ثم يمكن الشك فيها ، وبالتالي تتطلب برهانا ، لكن اقليدس يطالبنا بالتسليم بالمصادرات بلا برهان ، لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم ، يجب علينا قبولها طالما أن النتائج المستنبطة منها صحيحة . من أمثلة مصادرات اقليدس الخمسة ما يلي : يمكن مد خط مستقيم من أي نقطة معطاه الى أي نقطة أخرى ، كل الزوايا القائمة متساوية . استطاع اقليدس إقامة نظرياته الهندسية باستنباط صوري خالص من تلك المبادئ والمصادرات والتعريفات ، مستعينا بما يسمى «قواعد الاستدلال»

نماذج من المقدمات : **تعريفات ومبادئ وفروض** ، نضعها ونسلم بها بلا برهن ، ثم نستنبط منها قضايا هي نظريات هذا العلم أوذاك . بالتعريفات يقصد أرسطو تحديد معاني ما نستخدمه في العلم موضوع الاهتمام ، ليست التعريفات قضايا ، ومن ثم لا توصف بصديق أو كذب ، وانما يدعى أن يكون اللفظ المعرف مقبولا لدى العقل او يمكن فهمه . أما المبادئ axioms فهي قضايا يجب أن يعرفها الطالب اذا ما أراد أن يتعلم شيئا ويجب أن تتوافر فيها شروط ثلاثة : أن تكون صادقة ، وأولية ، وأكثر قبولا لدى العقل من النتائج المستنبطة منها . كان أرسطو يعنى بالقضية الأولية أن تكون قضية مباشرة وبالقضية المباشرة هي الملائمتها - سبقا منطقيا - قضية أخرى ، بمعنى أننا نستخدمها في فهم قضية أخرى بينما لا نحتاج لقضية أخرى كي نفهمها ، ومن ثم يقبلها العقل بلا تردد وتكون أكثر قبولا لدى العقل . أما شرط الصدق في المبدأ فهو شرط محير لأن المقصوده بالصدق الواقعي ، ومن الغريب أن نطلب مطابقة مبادئ البراهين للواقع . يبدو أن أرسطو يعنى بصدق المبدأ أن يصدق على الواقع وان كان غير مشتق منه ، أي أننا نصل الى تلك المبادئ مستقلة عن الواقع لكن هذا الواقع يؤيدها . من أمثلة المبادئ التي يضرها أرسطو : المساويان لثالث متساويان ، اذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت النواتج متساوية . قد ترجع دعوى أرسطو في صدق مبادئه صدقا واقعي الى نظريته في التعريف : التعريف الواقعي لا التعريف الاسمي ، اذ كان يعتقد أننا حين نعطي تعريفا نعرف أشياء لا الالفاظ ومن ثم تعبر المبادئ عن حقائق يمكن التماسها في الواقع . نلاحظ أن أرسطو لم يقل أبدا أن المبادئ واضحة بذاتها أو أن في انكارها تناقضا ، لأنه لم يتردد في تقرير أن ليست المبادئ صادقة مطلقا ، لكن صدقها محدود المجال ، يذكر المبدأ اذا طرحت كميات متساوية . . . الحج كقضية أولية في مجال الكم والمقدار فحسب . بعد التعريفات والمبادئ ، يذكر أرسطو ما يسميه «**الفروض**» الفرض عنده قضية تقرر واقعة يمكن استنباط نتائج منها ، كافتراض عالم الهندسة مثلا أن الخط الذي يرسمه ذو طول معين أو أنه مستقيم . الفروض أقل وضوحا من المبادئ لكن العلم يسوقها بلا برهان ويطلب من الطالب التسليم بها . . ليست موضوع برهان في العلم الذي تره فيه ، لكن قد يبرهن عليها في علم

نقد استخدم القاعدتين التاليتين في براهينه : « افرض أن التثنيتين أ و ب لاتصداقان معا ، فإذا كانت ا كاذبة فان ب صادقة لكن ب كاذبة اذن ا صادقة » ، « لا يمكن أن تكون القضايا ا و ب و ج كلها كاذبة ، لكن ب تتضمن س الكاذبة ، و ج تتضمن س الكاذبة ، اذن ا صادقة » (ترمز الحروف هنا الى قضايا لا الى حدود) . اذا عرفنا أن اقليدس كان في الثامنة من عمره حين مات ارسطو ، وأنه تعلم في أثينا ، وأن طريقته في الاستنباط تستند في جانب منها الى **الخط الايل** كما هو واضح من قاعدتي الاستدلال السابقتين ، أمكن أن نفترض أنه درس أيضا منطق ارسطو ، واطلع على « التحليلات الثانية » ومن ثم أخذ أسس النسق الاستنباطي منه .

في امدن ، فاحه عدد لامساء من السغفات الهندسية ، ما يعيننا هنا امرها * لاحظ علماء الهندسة ايضا بعد ظهور الهندسات الاقليديه امورا تلاثة : (ا) تعريفات ومبادئ ومصدرات اقليدس مختلفة عن مثيلاتها في الهندسات الاخرى ، بن ومعارضة لها (ب) الرسوم والاشكال خاصة مميزة بمهمسة اقليدس ، بمعنى انه ارد ان يبرهن عن نظريه اقليديه واستخدمنا الاستنباط بداهان واضحا ، فاذا استبعدنا الاشكال وابعادها جاء البرهان معيبا ناقصا ، أخذ أولى نظريات اقليدس ومنطقها « من خط مستقيم معطى يمكن رسم مثلث متساوي الأضلاع » . يبدأ البرهان بعمل هو رسم دائرتين مركز كل منهما أحد طرفي الخط المستقيم بنصف قطر مساو لطول هذا الخط ، تقاطع الدائرتان في نقطتين ، نصل إحدى نقطتي التقاطع بطرفي المستقيم ، نحصل على مثلث متساوي الأضلاع ، ويقدم اقليدس برهانه - بعد هذا العمل - مستعينا ببعض المبادئ والمصادر التي وضعها منذ البدء ، لكن لوحظ أنه افترض في هذا الرسم فرضا لم يبرهن عليه ولم يضعه من بين مسلماته وهو تقاطع الدائرتين في نقطتين ، وتسأل الرياضيون: لم يجب أن تتقاطعا في نقطتين لا واحدة أو ثلاثة مثلا؟ خرج الرياضيون من هذا التساؤل الى أن اقليدس يفترض فرضا ليثبت قائمة في مسلماته وذلك عيب في نسق استنباطي محكم . (ج) هندسة اقليدس مرتبطة بالمكان - حيث ارتبطت بالاشكال - ومرتبطة بتصور معين للمكان وهو أنه مسطح مستو ، وإن المكان الهندسي صادق على المكان الفيزيائي ، وهذا فرض آخر استخدمه اقليدس دون أن يضعه صريحا منذ البدء .

٤ - بدأت الثورة على الهندسة الاقليدية بجهود ساكيري الرياضي والمنطقي الايطالي في النصف الأول من القرن الثامن عشر حين نظر في المصادرة الخامسة بقصد اصلاحها لا للثورة عيها . يقول المصادرة : « اذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين آخرين بحيث يكون مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة من المقاطع أقل من قائمتين فان هذين الخطين يلتقيان اذا امتدت من جهة هاتين الزاويتين » . رأى ساكيري أن المصادرة معقدة ومن ثم محتاجة لبرهان لا أن نسلم بها منذ البدء . لايهنا هنا تفصيل برهانه ولا مصادره اليونانية والعربية ولا مدى نجاحهم فيه ، وإنما تمنا الإشارة الى أن ساكيري قدم في ثانيا برهانه أفكارا هندسية غريبة عن نسق اقليدس ، مما حفز الرياضيين من بعده الى التفكير في اقامة هندسات لاقليدية ، بدأت هذه الجهودات بأعمال

٥ - من تلك الملاحظات نشأت تساؤلات عن يقين الهندسة . مادامت تعريفات ومبادئ ومصدرات اقليدس معارضة لمثيلاتها في الهندسات الاخرى ، وجب أن نحكم على الأولى بالسلب اذا حكمنا على الاخرى بالصدق ، والعكس صحيح ، ومن ثم نشأ السؤال : أى الهندسات صحيح وايها فاسد؟ حتى أن كتب للنسق الدقيدى الصحة لازالت به عيوب أو فجوات في الاستنباط كافتراض فروض لم توضح صريحا من بين المسلمات ولم تقدم براهين عليها ، وأخيرا رأى الرياضيون - حين تطورت الهندسات اللاقليدية - أنه لا ينبغي أن نتحدث عن انطباق المكان الفيزيائي

لويبتشفسكى (١٨٢٦) الرياضي الروسى ، وأعمال ريهان (١٨٥٤) الألماني . من قضايا لويبتشفسكى مايلي : **المكان سطح منحني ، زوايا المثلث الداخلة أقل من قائمتين ، من نقطة ماخرجة على خط مستقيم ، يمكن رسم عدد لا متناه من المستقيمات الموازية له ، ومن قضايا ريمان : المكان سطح كروي ، لا يمتد الخط المستقيم الى غير نهاية وانها هو منته لأنه دائري ، لامستقيمات متوازية ، زوايا المثلث الداخلة أكثر من قائمتين .** هذان النموذجان من الهندسة مختلفان فيما بينهما كما أنهما مختلفان معا عن نموذج اقليدس . نلاحظ أيضا أن الهندسات اللاقليدية لم تنحصر في النموذجين السابقين وإنما وصل علماء الهندسة

صحيح ، ان بدأت بتعريفات ومبادئ ومصادر
 اقليدس ، جاءت نظرياته استنباطا من تلك
 المقدمات ومن ثم فسفه صحيح ، وان بدأت بفرض
 لوبا تشفسي جاءت نظرياته صحيحة ، وبالمثل
 مع أي نسق هندسي آخر ، بالرغم من أن النظريات
 الهندسية في كل نسق مختلفة عن النظريات في
 نسق آخر بل قد تتعارض معها . لكن الحكم على
 الاتساق الهندسي كلها بالصفة محتاج الى
 استدراك . فلكي تكون هندسة اقليدس صحيحة
 يلزم ان نستبعد ثلاثة أشياء أساسية أصر عليها
 اقليدس : المبادئ واضحة بذاتها ، في انكارها
 وقوع في التناقض ، المبادئ والمصادر
 والنظريات صادقة على الواقع . لم يعد **الوضوح**
الآن معيارا لصدق قضية أو مبدأ ، لأن الوضوح
أمر إنساني فردي ، قد يكون واضحا لي وليس
واضحا لك ، وقد يكون واضحا لعصر ما كان
غامضا في عصره ، ولا صلة للنسق الاستنباطي
بموضوعات فردية . رأى اقليدس أن الجزء أصغر
 من الكل وأنه من بين المبادئ الواضحة بذاتها والتي
 لها ضرورة منطقية ، وثبت لنا الآن عكس ذلك منذ
 أعلن **جورج كانتور** نظريته في الجامع . الجزء
 أصغر من الكل مبدأ صادق في مجال الكميات
 المحدودة المنتهية وفي مجال الأعداد الطبيعية مثل
 ١ ، ٢ ، ٣ . الخ . لكن هذه القضية كاذبة في مجال
التحتمات اللامتناهية في الصغر أو في الكبير ،
 اذا أخذنا حطبا مستقيما واعتبرناه مؤلفا من عدد
 لامتناه من النقط فانا لا نستطيع أن نحكم على
 جزء من هذا الحطبا انه أصغر من الحطبا كله لأن
 كلا الجزء والكل هنا يحوى عددا لامتناهيا من نقط
 ومن ثم فالجزء مساو للكل في مجال اللامتناهيات
 ومن ثم امكنا انكار مبدأ اقليدس دون وقوع
 في التناقض . رأى اقليدس ثالثا أن قضاياه
 صادقة على الواقع ، سنأخذ الفرض الأساسي
 الذي قامت عليه تلك القضايا وهو أن المكان سطح
 مستو . هذا الفرض خاطيء وفاسد - خاطيء لأن
 وقائع الفيزياء المعاصرة تكذبه ، وفاسد لأن
 الهندسة - كفرع من الرياضيات البحتة - لاصلة
 لها بصدق أو كذب واقعي . تقوم القضية على
 المتوازيين لا يلتقيان على أساس الفرض السابق
 لطبيعية المكان ، كان المكان سطحيا مستويا حتى
 فيزياء نيوتن ، رأى نيوتن أنه اذا خرج من مصدر
 ضوئي شعاعان متوازيان عبر الفضاء فانهما لن
 يلتقيا مهما امتدا ، لكن رأى اينشتين أن المكان
 الفيزيائي ليس اقليديا ومن المحتمل أن يكون
 « ريمانيا » أي سطحا كرويا وقال أن شعاعى
 الضوء المتوازيين يلتقيان في اللانهاية . لم يرهس

على المكان الهندسي أو عدم انطياقه في علم
 استنباطي صوري ؛ بل وراوا أن من الممكن اقامة
 هندسة لاصلة لها بالحدان ابدا ، ومن ثم نستقنى
 عن الأشكال والرسوم ، ويصبح البرهان الهندسي
 صيغيا استنباطية بحتة . نعود الى السؤال : أى
 الهندسات هي الصحيحة اذا تعارض بعضها مع
 بعض ؟ وصل الرعاييون الى الجواب التالي :
 لاتسل عن صدق واقعي لبديهيات أو مصادر
 أو نظريات ، وانما خذ نقطة بدايتك أى تعريفات
 وبديهيات ومصادر شئت ، تم استنتج منها
 نظرياتك بطريق استنباطي دقيق محكم ، حينئذ
 يكون النسق صحيحا ، تاذا جاء فى النسق عيب
 استنباطي فالنسق فاسد . لم يعد السؤال سؤال
 صدق على الواقع أو كذب عليه وانما صحة أو فساد
 من حيث استنباط ، نتأج عن مقدمات . هذا
 الجواب اسم حركة تسمى « الأكسيوماتيك » ،
 وتعنى اقامة نسق من المقدمات أو الفروض التى
 توضع واضحة صريجه منذ البدء بلا برهان ثم
 نستق منها نظريات بطريق الاستنباط البحت .
 وقد طبقت الحركة على الهندسة أولا ثم على علم
 الحساب من بعد ، قاد هذه الحركة **مورتس باش**
 pasch عام ١٨٨٧ وتلاه **فيبيج** و**وياو** بعد قليل
 ووصل **هلبرت** وزملاؤه وتلاميذه بالأكسيوماتيك
 الى أعلا مراحل تطوره . نكتفى بالإشارة الى
 الشروط التى رأى باش وجوب توفرها فى النسق
 الاستنباطي (١) أن نضع منذ البدء وبطريق واضح
 صريح الحدود الا معرفة اللتى يمكننا بفضلها
 تعريف حدود أخرى ؛ الحدود الا معرفة الفاظ
 نستخدمها فى العلم المراد البحث فيه (٢) أن نضع
 قائمة القضايا الأولية ، التى نسلم بها بدون
 برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لا تكون كذلك
 وانما لانها تنطوى على علاقات منطقية بحتة بين
 حدودها لا أثر فيها لبدهاه حسية أو تطبيق
 واقعي ، ومن ثم ذابت التفرقة بين المبدأ والمصادرة
 - كلاهما قضايا أولية نبدأ بها ولا تمييز بينها
 فى درجة الوضوح أو البساطة ، تقول عن القضايا
 الأولية انها مبادئ أو مصادر (٣) ان نستنبط
 نظرياتنا من تلك المقدمات الأولية استنباطا منطقيا
 صوريا محكما لا أثر فيه لرسم أو أشكال بل
 لا أثر فيه لفكرة المكان ، ويصبح البرهان على
 نظرية هندسية مجرد صيغ رمزية نتقل من
 احداها الى الأخرى حسب قواعد الاستدلال .

٦ - رأى الرياضيون فى ضوء هذه الحركة ان
 كل نسق هندسي - اقليدي أولا اقليدي فى ذاته

وضوحها بذاتها أو أن تقيضها مستحيل أو أنها صادقة على الواقع الحسى ، أصبح معيار يقين القضييه الرياضيه – أو النظرية الرياضيه – أن تضع منذ البدء بصراحة عددا من القضايا نسلم بها بلا برهان ، لا لشيء سوى انها أسبق منطقيا من النتائج المترتبة عليها ، وكان من الممكن أن تضع عددا اخر من قضايا مختلفة ، تم نستنبط من تلك المسلمات قضايا أخرى هي النظريات ، هذه ضرورية ضرورة منطقية بمعنى انها تلزم عن مقدماتها باتباع قواعد منطقية بحتة . ذلك يقنعنا الى مناقشة موضوع يقين القاعدة المنطقية أو القضية المنطقية ، ونبدأ من ابداءية .



ارسطو

A - يشتمل كل علم على مجموعة من قضايا تعتبر بعضها مقدمات وبعضها الآخر نتائج ، وهذه النتائج هي نظريات هذا العلم أو ذلك . تختلف المقدمات في العلوم باختلاف طبيعة العلم ، فمن العلوم ما مقدماته استقرائية ، ومنها ما مقدماته صورية تدل على علاقات معينة بين حدودها ، لكن يجب أن يكون انتقالنا من المقدمات الى النتائج في اى علم انتقالا صحيحا من الناحية المنطقية – بالإضافة الى صدق النتائج صدقا واقعيا ان كان العلم تجريبييا . ولكي يكون الانتقال صحيحا يلزم أن ينسق مع قواعد المنطق وقوانينه ، ومن ثم فالمنطق عند ارسطو أساس اليقين لأى علم آخر ، ومن ثم « الأورجانون » . نلاحظ أنه ينطبق على المنطق – كعلم – ما ينطبق على سائر العلوم من حيث احتوائه على نظريات منطقية تقسم على مقدمات هي قواعد المنطق . ان ارسطو الذى وضع أسس النسق الاستنباطي للهندسة لم يضع منطق في نسق – أو على الأقل لا يبدو المنطق الارسطي نسقا استنباطيا في صراحة ووضوح . لقد بذلت في ربع القرن الماضى محاولات عديدة لتنسيق منطق ارسطو فى نسق ، وبمكنتنا بالنظر فى عديد تلك المحاولات مسترشدين بنصوص ارسطو أن نصل الى أن المنطق الارسطي يشمل نظريات أربعة هي نظرية التقابل بين القضايا ، نظرية الاستدلال المباشر ، نظرية القياس ، ورد الاقيسة ، أو أنه يشمل النظريتين الاخيرتين و يعتبر النظريتين الأولى والثانية مقدمات أولية لتلك النظريتين . نلاحظ أيضا ان ليست كل قوانين التقابل والاستدلال المباشر مقدمات أولية لأن ارسطو يستخرج بعض قواعد التقابل من بعض ، كما يستخرج بعض قوانين الاستدلال المباشر من بعض ومن ثم نأخذ القواعد التى يبدأ بها ارسطو

ينشئين على أن المكان الفيزيائي رياضي لكنه رأى أن الوقائع الفلكية والهندسية وفيزياء النرة تميل الى تأكيد ريمان . لامانع من أن يتمسك أقليد بفرض المكان المستوي على شريطة الا يقول انه صادق على الواقع – يمكننا فى مجال نسق هندسى صورى بحث أن نقيم مبادئ ومصادرات ونظريات تقوم على المكان كسطح مستو ونقول اذا بدأنا بهذا الفرض وهذه المبادئ لزم استنباط كذا وكذا من النظريات . يميل الرياضيون الآن الى نبد فكرة المكان اطلاقا لاسطح مستو ولامنحن أو كروي والى اقامة الهندسة دون رسوم أو أشكال . وقد قام بعض الرياضيين مثل باش وبيانو وهلبرت وبادوا باعادة صياغة نظريات الهندسة الاقليدية بحيث نصل الى نفس النظريات الاقليدية – وضع كل منهم لامعرفات وتعريفات ومسلمات أخرى غير الاقليدية مما تؤدى باستنباط خالص الى نظريات اقليدس ذاتها ، دون استعانة بأشكال . تصبح الهندسة الاقليدية فى الضوء السابق نسقا استنباطيا صحيحا .

V - لم يعد معيار اليقين فى القضية الرياضية

في سياق هجومه على التفسير العقلاني لفكرة العلية ودفاعه عن التفسير التجريبي لها ، ميز هيوم بين القضايا المنطقية والرياضية (أو ما سماه قضايا العلاقات) من جهة ، والقضايا التجريبية العامة (أو ما أسماه قضايا النواجع) من جهة أخرى ؛ الأولى صادقة صدقا مطلقا ، ومعيار صدقها أن تقيضها مستحيل ، وأن صدقها لا يعتمد على تحقيق تجريبي وإنما على فهم معاني الألفاظ الواردة في القضية ، واستخدامنا الصحيح لتلك الألفاظ . أخذ الفقيهين « الجزء أصغر من الكل » ، ما يصدق على الكل يصدق على البعض المتداخل معه ؛ ليست هاتان القضيتان مشتقتين من خبرة حسية وإن كان من الممكن أن تؤيد هذه الخبرة صدقها ؛ لا يمكن انكار هذه القضايا وأمانها ، دون وقوع في التناقض ، ذلك لأن صدقها يعتمد على تعريفنا للألفاظ الواردة واستخدامنا الصحيح لها . أما القضايا التجريبية العامة فهي مشتقة من التجربة الحسية ويعتمد صدقها على تحقيق تجريبي ، ولا يقين فيما يعتمد على الخبرة ومن ثم يمكننا انكارها دون وقوع في التناقض . ولعل كسط أطلع على هذا التمييز لهيوم قبل أن يدل بتمييز المشهور بين القضايا التحليلية والتكريبية . القضية التحليلية ما ينتمى محمولها الى موضوعها ، أو ما يكون محمولها محتوى في موضوعها ، وأن معيار صدقها وقوع في تناقض إذا أنكرناها . « كل جسم ممتد » مثل للقضية التحليلية . القضية التركيبية هي ما أضاف محمولها الى معنى موضوعها شيئا جديدا وما يعتمد صدقها على خبرة حسية ؛ « كل جسم ذو وزن » مثل للقضية التركيبية . لقد أورد كسط هذا التمييز ليقيم أساسا من أسس فلسفته النقدية ، ما لا يعنينا هنا أمره . نلاحظ أن القضية الرياضية عند كسط ليست تحليلية وإنما تركيبية قبلية ، بينما القضية المنطقية تحليلية . نعود الى رسل - رأى رسل أولا أن القضية المنطقية تحليلية - كما قلنا ، وكان يعنى بالتحليلية ما يكون تقيضها مستحيلا أو ما تكون صادقة دائما . لكن رسل رأى أنه لا يمكن الانتفاع بهذا التعريف للقضية المنطقية لقصوره ، ذلك لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو ذاته أحد القضايا المنطقية التي يراد البحث عن تعريفه . رأى رسل ثانيا أن القضية المنطقية ما يمكننا معرفتها على نحو قبل أي ما لها السبق المنطقي على أي معرفة تجريبية ؛ رأى هنا أيضا أنه بالرغم من أن الخاصة قبلية قائمة في كل قضية منطقية فإنها ليست خاصة فيها بقدر ما تكون خاصة لمعرفتنا لها . رأى رسل ثالثا أن القضية المنطقية

كقدمات أولية ، والقواعد المستنبطة من هذه نتائج . يمكننا في ضوء التحليل السابق أن نحدد مقومات النسق الاستنباطي للمنطق الارسطي فيما يلي : (أ) أفكار أولية نبدأ بها بلا تعريف هي الل والجزء والسلب وما تعبر عنها بكلمات « دل » ، « بعض » لا) . (ب) أفكار تعطى لها تعريفات بفضل تلك الأفكار الأولية ، وهي الربط والفصل والشرط (ما تعبر عنها بالحروف « و » ، « أو » ، « إذا ») (ج) قضايا أولية نبدأ بها ما يبررها وهي سبعة (١) قانون الهوية ، الذي تعبر عنه بالصيغة « أ يكون » (٢) و (٣) قانونان من قوانين التناقل : قانون التناقض وقانون التداخل اللذان تعبر عنهما بالصيغتين « صدق الصيغة « كل أ يكون ب » يتضمن كذب الصيغة « بعض أ ليس ب » ، صدق الصيغة كسل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض أ يكون ب » . (٤) و (٥) قانونان من قوانين العكس : « صدق الصيغة كل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض ب يكون أ » « صدق الصيغة بعض ب يكون أ » لا يكون ب يتضمن صدق الصيغة لا ب يكون أ » . (٦) و (٧) الضربان الأول والثاني من ضرب الشكل الأول من أشكال القياس وتعبر عنهما بالصيغتين « إذا كان كل أ يكون ب ، وكل ب يكون ج فإن كل أ يكون ج » ؛ « إذا كان كل أ يكون ب ، ولا ب يكون ج لا أ يكون ج » . الصيغ السابقة بمثابة القواعد أو القوانين المنطقية التي وضعها أرسطو ورأها يقينية ضرورية ضرورة منطقية ، ليست بحاجة الى برهان ، وأمكنه بواسطتها أن يبرهن على قواعد التناقل والاستدلال المباشر الأخرى كما يبرهن على صحة الضرب الأخرى من الشكل الأول وكل ضرب الشكلين الثاني والثالث . **تهنأنا هنا الاشارة الى أن أرسطو - على جلالته - لم يطرح السؤال : ثم هذه القوانين والقضايا المنطقية يقينية ؟ ما طبيعتها وما خصائصها ؟**

٩ - ان أول من حاول الإجابة عن هذه الاسئلة - فيما نعلم - هو رسل . رأى رسل أولا أن القضية المنطقية قضية تحليلية ؛ وقبل أن نضي في شرح رأى رسل ، نحسن الإشارة في عجالة الى تصور الفلاسفة والمناطقة للقضية التحليلية . يبدو أن ليبنتر كان أول من ميز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، لكن تمييزه لا يلقي ضوءا على القضية المنطقية لأنه كان يورد التمييز في سياق بناء ميتافيزيقاه . « ان أول من وضع التمييز على نحو يلقي بعض الضوء على القضية المنطقية هو هيوم .

تحصيل حاصل ، وقاله انه يرجع الفضل في هذه الخاصة الى تلميذه **فتجنشتين** . قال رسل ذلك عام ١٩١٨ أى قبل أن ينشر تلميذه كتابه الاول الذى دون فيه - فيما دون - رأيه فى قضايا الرياضيات والمنطق ، ومن ثم قال رسل وقتئذ ان تلميذه لم يعط معنى دقيقا لتحصيل الحاصل ، ولم يحاول رسل تقديم تعريف من عنده .

١٠ - ثم يكتف فتجنشتين بالقول ان القضية المنطقية تحصيل حاصل وانما تكشف عن طبيعتها ومعيار صدقها ، مما نوجزه فى العبارات التالية . لا تقول قضايا المنطق شيئا عن الواقع التجريبي ؛ انها صادقة دائما وضرورية ؛ يبتسأ صدقها وضرورتها عن تركيب لغوى معين صيغت فيه واستخدام معين للألفاظ الواردة فيها ، ان بعض قواعد التركيب اللغوى وبعض قواعد استخدام الألفاظ من صنعنا ، ويمكننا تغييره ان شئنا ، لكن بعضها الآخر ليس كذلك وانما هو معناه لنا ؛ حقائق المنطق معناه لنا ولا نملك تغييرها ، نكتشف صدق هذه الحقائق سرعان ما نحلل القواعد التى يخضع لها تركيب القضايا التى تعبر عنها ؛ ذلك يعنى ان بين قواعد اللغة وقوانين الفكر روابط وثيقة . من الطريف أن نعلم ان سبق لنكتظ أن قال نفس المعنى فى سياق آخر نذكره من قبيل المقارنة دون مزيد تحليل ؛ قال كنظ ان التصورات القبلية التى لا تعتمد على أى خبرة حسية وغم ذلك تدخل فى كل خبرة حسية لا يفترض - كأساس لها - سوى بحث فى قواعد الاستخدام الصحيح للتركيبات اللغوية ؛ التصورات القبلية معطاة لنا ولا نستطيع أن نأتى بغيرها وإذا نظرنا فى لغة ما لا نستطيع أن نعرف لم توجد بها هذه القواعد المعينة دون غيرها . تعود الى فتجنشتين . لقد تأثر كثير من المناطقه برأيه فى طبيعة اليقين المنطقى وعلنوا نظرية لم يقصد اليها صاحبها ، مؤداه ان حقائق المنطق تقوم على قواعد استخدامنا للألفاظ فى اللغة ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ومواصفاتها ، فإن تلك الحقائق كذلك . تسمى هذه النظرية « نظرية المواضع »

Conventionalism

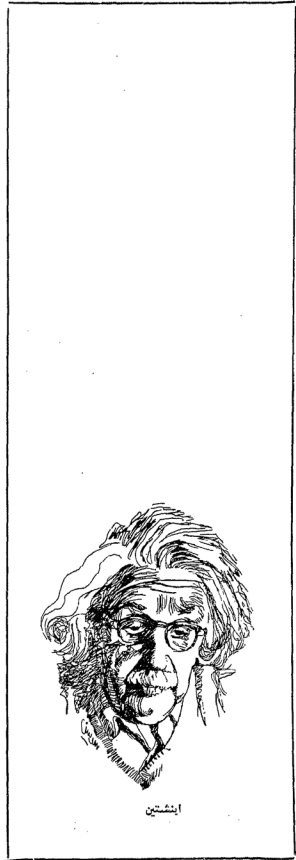
بداها الموضوعيون المناطقية مثل شليك وكارناب وتابعهما فيها مناطقة آخرون مثل بوسيت ولوكاشيفتش وكراسكى وكواين وسترومن ، وسعود الى هذه النظرية فى فقرة تالية . نلاحظ هنا أن رسل حين قدم كتابه « **مبادئ الرياضيات** » للطبعة الثانية عام ١٩٣٧ كتب مقدمة جديدة سجل فيها المواقف التى كان

قد نادى بها عام ١٩٠٣ وتحول عنها أو طورها ، كما دافع عن موافقه التى استقر عليها وهاجمه فيها المهاجمون . عرج رسل فى هذه المقدمة أيضا على موقفه من القضية المنطقية وأعلن أن ليس لديه جديد يقوله فى طبيعتها كما أعلن رفضه لنظرية المواضع حيث أسرفت فى تفسير قوانين المنطق تفسيراً لغوياً خالصاً ، إذا أردنا الإشارة الى الموقف الذى يتفق عليه رسل وفتجنشتين معاً حول القضية المنطقية ، قلنا انها صادقة دائماً ولا يعتمد صدقها على ملاحظات حسية أو تحقيق تجريبي ، وانما ندرك صدقها حالاً نفهم الألفاظ الواردة فيها ونعرف استخدامها الصحيح ، وإن القضية المنطقية تنطوي على علاقات معينة مثل الهوية وعدم التناقض والتضمن . لكن هذا الموقف المشترك لم يلق بعد ضوء على العلاقة بين اللغة والفكر ، ولا مصدر اليقين فى تلك العلاقات .

١١ - لم يستطع أرسطو تقديم منطقة فى نسق استنباطي - كما قلنا ، لكن أئمة المنطق الرمزي استطاعوا اقامته كذلك ، على نموذج النسق الاستنباطي فى الهندسة ، بحيث لا تصعب النظرية المنطقية سوى استنباط دقيق محكم من مجموعة من التعريفات والقضايا الأولية . نلاحظ أن للمنطق الرمزي أربعة نظريات أساسية هى حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات ؛ لكل نظرية قائمة تعريفاتها وقضاياها الأولية ، لكن كانت نظرية حساب القضايا هى النسق الاساسي الذى تعتمد عليه أنساق النظريات الأخرى . نلاحظ أيضاً أن المناطقه الرمزيين لم يتفقوا على نسق منطقي واحد ثابت تستنبط منه النظرية الأساسية - نظرية حساب القضايا - وانما نجد نسقا **لغيره** وآخر لأصحاب **برنكيما هاتيماتسكا** . وثالث **لهلمبرت** ومدرسته ورابع **لوكاشيفتش** . نتخار النسق الاستنباطي المنطقي لأصحاب البرنكيما مثالا . يقوم المنطق عندهم على ثلاثة مقومات : (أ) فكرتان لامعرفتان هما السلب والفصل (ما نعتبر عنها بالاحرف لا ، أو غلب التسواي) . ليست هاتان الفكرتان مستحيلة التعريف ، وانما اختارهما أصحاب النسق لانهما جداهما أكثر بساطة من غيرها وأسبق منطقيا من الأفكار الأخرى فى النسق . يجب أن نبدأ بأفكار لا لمعرفة لكى نتوصل الى تعريف أفكار معينة والا كان التعريف مستحيلا أو دائريا (ب) تعريفات لثلاثة أفكار أخرى هى الربط والتضمن والتكافؤ (ما نعتبر عنها بواد العطف وأداة الشرط وعلامة

المساواة على التوالي) ؛ نستخدم الافكار اللامعرفة
 فى تعريف هذه الافكار . خذ تعريف التضمن
 مثلا . نقول عن الصيغة « اذا كانت أ حينئذ ب »
 أو الصيغة « أ تتضمن ب » أنها صيغة تضمن .
 نعرف هذه الصيغة بفضل السلب والفصل :
 « أ تتضمن ب » تعنى «أما ألا يكون أ أو تكون ب»؛
 اذا كان مصطلفى مجتهدا فهو مستحق للجائزة
 تعنى اما أن يكون مصطلفى مجتهدا أو أنه مستحق
 للجائزة . (ج) مبادئ أو مصادرات وهى قضايا
 أولية نسلم بها بلا برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها
 فقد لا تكون كذلك ، ولا لأن نقيضها مستحيل .
 لأنه قد نأتى بقضايا مختلفة تعارضها: بل نسلم بها
 لأنها أكثر بساطة من غيرها وأنه يمكن استنباط
 عدد كبير من انقضايا منها . من أمثلة مصادرات
 أصحاب البرنكيبا « أ أو ب » تتضمن «ب أو أ» ،
 « أ أو أ » تتضمن أ . من تلك اللامعرفات
 والتعريفات والمبادئ يمكن استنباط قضايا
 أخرى - هى النظريات ؛ هذه النظريات صادقة
 دائما ويقينية لا بمعنى أنه لا يمكن انكارها دون
 وقوع فى التناقض وانما بمعنى أنه اذا وضعنا
 قائمه معينة من اللامعرفات والتعريفات والمبادئ
 جاءت تلك النظريات بمبادئ لازمة عنها لزوما
 ضروريا . نلاحظ الآن أن يقين النظرية المنطقية
 مستهد من مجموعة مختسرة من لا معرفات
 وتعريفات ومبادئ ، ونعود من حيث بدأنا لسأل
 عن سر بساطة الافكار التى نبدأ بها بلا تعريف
 وسر المبادئ التى نسلم بها بلا برهان ؛ واذا
 استطلعنا الإجابة عن هذا السؤال ، أمكن معرفة
 طبيعة القواعد أو القضايا المنطقية التى رآها
 أوسطو يقينية . نعرض فى الفقرة التالية لنظرية
 المواضع التى اتخذت موقفا من هذه الأسئلة .

١٢ - أصحاب نظرية المواضع - الذين ذكرنا
 بعض أسمائهم من قبل - مختلفون فيما بينهم
 وينتمون الى اتجاهات مختلفة لكنهم يتفقون فى
 القول بأن ضرورة قوانين المنطق ناشئة عن القواعد
 التى تواضعنا عليها لاستخدام الفاظ اللغة . نوجز
 تفسيرهم لضرورة قوانين المنطق فيما يلى : اللغة
 ابتكار انساني والانسان هو صانع الألفاظ وقواعد
 استخدامها وقواعد تركيبها فى عبارات . حين
 اصطنع الانسان اللغة ربط كل لفظ بمعنى ثابت
 أو كاد يكون ثابتا . إن اللغة فى تطور مستمر ،
 فهناك الفاظ تتطور معانيها حسب حاجة المتكلمين
 بها ، كما تدخل الفاظ على لغة ما لم تكن بها من
 قبل ، حسب الحاجة أيضا . حين يقول أصحاب



أينشتين

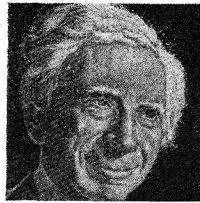
إذا كنت تريد أن تقول « غير متزوج » ، ومن ثم تلك القضايا صادقة بالتعريف . لناخذ الآن مثالا يوضح أن تسليمنا بقانون عدم التناقض ناشئ عن قواعد استخدامنا للألفاظ . اللغة * في اللغة الألفاظ يتسق بعضها مع بعض ، وفيها الألفاظ لا يتسق بعضها مع بعض ؛ أعزب وغير متزوج يتسقان ، أبيض ومرعب لفظان متسقان ، فقد نقول هذا كتاب أبيض ومرعب ؛ أبيض وأسود لفظان لا يتسق أحدهما مع الآخر ؛ نصل الى فكرة التناقض حين نغم على لفظين غير متسقين ، نصل الى هذه الفكرة حين لا نستطيع أن نسنده لفظين غير متسقين الى شيء واحد . هذا الكتاب أبيض وأسود أو هذه المنضدة مربعة ومستطيلة قضايا غير مقبولة لأننا أسندنا الى شيء ما صفتين لا يتسق استخدامنا لاحدهما مع استخدامنا للآخرى . تختص نظرية المواضع المنطقية الى القول بأن ضرورة قواعد المنطق ليست سرا أو لغزا وإنما تقوم في القواعد التي تواضع الناس عليها في استخدامهم للألفاظ ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ، كذلك قوانين المنطق .

١٣ - نقدم على النظرية الملاحظات التالية .
 (أ) من المؤلف أن نستخدم « مواضع » أو « اصطلاحا » على قاعدة ما بمعنى ما يسمح بالابتيان ببديل بها أو بمعنى ما يجوز لنا تغييرها ، لكن من المؤلف أيضا أن نستخدم كلمة « ضروري » أو « صادق دائما » بمعنى ما لا يمكن تجنيه ، أو ما لا اختيار لنا في تغييره ؛ ومن ثم لن تكون الضرورة « مواضع » .

« ب) اننا نستخدم كلمة « أحمر » مثلا للدلالة على لون معين ؛ افرض اني أعلنت اني سوف استخدم الكلمة للدلالة على ما يعنيه الناس حين يستخدمون كلمة « أبيض » ، وانى ساستخدم « أخضر » للدلالة على كلمة أبيض كما يستخدمها الناس ، وقمت بتغيير مماثل لكلمات أخرى - فى الواقع سوف أعطى معان لكل الكلمات غير المعانى التى الفها الناس . لباس من هذا الاجراء ولاغبار على استخدامى لغة جديدة ، لو أن اللغة صناعة فردية ولا يستخدمها سوى ؛ لكن اذا أدركنا أن اللغة جعلت للتفاهم بين عدد عديد من الأفراد ، جاء الاجراء الجديد باطلا .

(ج) القول أن قوانين المنطق تقوم على قواعد

النظرية أن اللغة مواضع انسانية لا يقصدون أن اللغة من صنع فرد معين أو مجموعة أفراد ابتكروها بإرادة واختيار ؛ ليست صناعة اللغة ووضع قواعدها مثل ابتكار فرد ما لقواعد لعبة الشطرنج مثلا باختياره وإرادته . فالآن يمكننا تقسيم الألفاظ من حيث استخدامنا لها قسمين : **اللفاظ بنائية ، واللفاظ غير بنائية** . من أمثلة الالفاظ البنائية : كل ، بعض ، لا ، اذا ، أو ، و ، والالفاظ الدالة على العلاقات وسائر الالفاظ التى تربط بين كلمتين أو أكثر ليتألف منها جملة مفيدة . الالفاظ غير البنائية هى سائر مفردات اللغة من أسماء أعلام وأسماء عامة وصفات وأفعال . خذ القانون المنطقي « اذا كانت أ كانت ب ، واذا كانت ب كانت ج ، فانه اذا كانت أ كانت ج » ؛ انه قانون ضرورى لأننا اذا عوضنا عن كل رمز بقضية فان قيمة الصيغة السابقة تصبح صادقة دائما ، ذلك لأنها تتسق مع استخدامنا المؤلف لواد العطف وأداة الشرط . خذ الجمل الآتية :
 اذا كان محمد أعزب فهو غير متزوج ، اذا كان يونس جدا لمصطفى فهو والد والد مصطفى ، كل الاخوة ذكور ، كل الاخوات اناث ؛ هذه قضايا ضرورية وتنشأ ضرورتها عن استخدام صحيح للكلمات التى وردت فيها ؛ نستخدم كلمة « أعزب » لتعنى « غير متزوج » ، « جسد » لتعنى « والد » ، وهكذا ؛ أن قواعد استخدام الالفاظ بمثابة أوامر - لا تستخدم « أعزب » الا



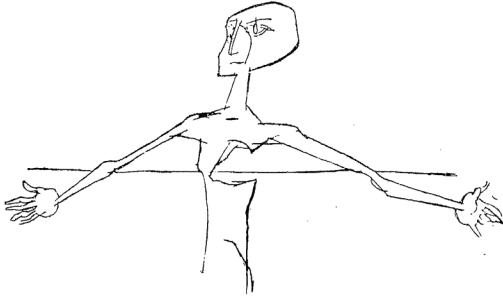
ب . دسل

القضية التحليلية ضرورية ؟ الجواب المؤقت الذى نقترحه هو : لا لأنها تطوى على ترادف بل لانها تطوى على مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض ، وهو جواب رأينا من قبل أنه جواب قاصر لاننا لازلنا نريد أن نسال : ماذا يجعل الهوية أو عدم التناقض مبادئ مسلمة منذ البدء ؟

١٤ - نظرية المواضع فى تفسير قواعد المنطق و يقينها نظرية قاصرة ان صحت الملاحظات السابقة؛ لا يعنى قصورها أن ننكر الصلة بين قواعد المنطق وقواعد اللغة ؛ اننا لا ننكر الصلة بل نثبتها وانما نقترح تفسيراً لتلك الصلة - نقترح أن العلاقة بين قواعد اللغة وقوانين المنطق علاقة غير مباشرة ، وان هنالك علاقة مباشرة بين قوانين المنطق وعدد من التصورات الأساسية فى عقل الانسان كالسلب والربط والفصل والشرط . . الخ . ندرك هذه التصورات ابتداء حتى قبل أن نستخدم اللغة ثم يأتي دور الالفاظ للتعبير عنها، وحين نضع قواعد استخدامها لان الالفاظ اللغة نجد أنها تتسق مع تلك التصورات الأساسية . ليست هذه أفكاراً فخرية وانما هي بمثابة استمدادات طبيعية كاملة يكشف عنها استخدامنا اللغة ومبداً لقواعدها ؛ هذه الاستمدادات ان تملك تجديدها بل ونفكر على هذاها . يتسق هذا الاقتراح مع معطيات النسق الاستنباطي سواء فى الرياضة أو فى المنطق حين نبدأ العلم بمجموعة من أفكار أولية نأخذها بلا تعريف ، ثم نؤلف منها مبادئ أولية نسلم بها بلا برهان . انها أفكار ومبادئ أكثر وضوحاً من غيرها ونستنتج غيرها منها . نوضح موقفنا بمثال واحد كنموذج - تقوم قوانين التناقض والتضاد والعكس والهوية . الخ على طبيعة القضية الحملية (نلاحظان المنطق الرمزي لا يفرض القضايا الحملية لكنه يفكر فقط أنها النموذج الوحيد للقضايا) لا تقوم ضرورية قوانين القضية الحملية على قواعد المسند والمسند اليه أو قواعد المبتدأ والخير وانما تقوم على تصورنا الأساسى للشيء وصفاته ، التمييز بين أى شيء وصفاته ليس تمييزاً تجريبياً ، لا نعلمه ولا اكتشفه وانما هو معطى لى . ينطوى تصور ثنائيه الشيء وصفاته على تصور أنه لا شيء يمكن أن يوجد إلا وله صفات - سواء كان هذا الشيء قلم رصاص فى يدى أو كان الله ؛ ولا شيء يمكن أن أدركه أو أعرفه الا عن طريق تصور . ومن جهة أخرى ، لا وجود لمفئة فى ذاتها - الصفة دائماً صفة لشيء ، والا لامعنى للصفة . ذلك معطى أول للفكر الانسانى ؛ هكذا

استخدام الالفاظ يعنى أن الناس قد مروا بمرحلة كانوا يتفاهمون بمرور لغوية قبل أن يدركوا قواعد المنطق ، وليس هذا صحيحاً ؛ نعم حين تكلم الانسان وتفاهم مع غيره بالغة لم يكن قد نشأ علم المنطق بعد ، وبالرغم من ذلك يستخدم قواعد المنطق من حيث لا يشعر . بل كان يدرك تصورات منطقية حتى دون استخدام كلمات مناسبة . خذ مثالا : افترض انى أعرف معنى كلمة أحمر ، وافترض انى وقعت على شيء ليس أحمر اللون لكن لم أعرف على وجه التحديد الكلمة الدالة على ذلك اللون الأخر ؛ يمكننى أن أقول « هذا ليس أحمر » ، وتدل هذه العبارة على استخدام صحيح للغة ؛ ذلك يعنى انى يدرك لفكرة السلب قبل أن تعلم مفردات اللغة التى لا يتسق استخدام بعضها مع استخدام بعضها الأخر . يمكن للمدرس أن يعلم الطالب كيف يستخدم كلمات المنفى فى لغة ما . لكنه يفترض حينئذ أن لدى الطالب تصورى الإثبات والسلب ابتداء ، والا لئن يستطيع استخدام أدوات المنفى استخدامها صحيحاً . نضيف الى ذلك أن معرفة الانسان لقواعد اللغة والاستخدام الصحيح للكلمات ليست هي ذاتها معرفة قواعد المنطق وليست الأولى سابقة على الثانية . خذ القضية : محمد أعزب اذن فهو غير متزوج ؛ نقول عن هذه القضية انها ضرورية ، ونسند الضرورة الى ترادف أعزب وغير متزوج ، أو نقول عنها انها تعبير عن مبدأ الهوية . ذلك تفسير غير صحيح ، لان الترادف لا يجعل فى ذاته معنى الضرورة . لعل الاصدق أن نقول ان ادراكى لمبدأ الهوية هو سببى الى ادراك الترادف . يمكننا أيضاً ن نعر على مبدأ الهوية دون استخدام مترادفات مثلما أقول أ هو أ ؛ هذه قضية ضرورية لكن ما القاعدة اللغوية التى آتخذها أساساً للضرورة ، سوى أن أقول أنها تثبت أن الشيء هو نفسه ، وهذا هو ذاته مبدأ الهوية .

(٥) لا نعترض على القول بأن القضية المنطقية قضية تحليلية . نعم هي كذلك . لكن حين يقول أصحاب نظرية المواضع ذلك يعنون أن القضية التحليلية صادقة بالتعريف أى أن المحمول مرادف للموضوع أو متضمن فى معناه . نلاحظ هنا أن السمة التحليلية لا تفسر الضرورة ، أو أن هذه السمة ذاتها محتاجة الى تفسير . القضية « كل الكواكب تدور حول الشمس » صادقة بالتعريف، أى هكذا نفهم معنى الكوكب ، لكن ليست هذه القضية قضية منطقية . لازلنا نريد أن نسال لم



الهدف : اذا اريد لاي علم ان يكتسب دقة و يقينا فليتخذ الرياضة منهجا وصيغاة ، ولا زال الهدف اقتنوما عند الكثير حتى الآن ، ولا غبار . لكن ما أن جاء الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى جد الرياضيون والمناطقية في رد القضايا الرياضية الأساسية الى قضايا منطقية بحتة ومن ثم الى تصورات منطقية خالصة ، وعاد المنطق نموذج اليقين كما بدأ . لم يسأل أرسطو - مؤسس علم المنطق - عن مصدر اليقين في قوانين المنطق ، وظل السؤال حبيسا والجواب مكتوما حتى بدأ الثلث الأول من هذا القرن حيث بذلت محاولات في اثرها محاولات للإجابة عن السؤال ، ولا جواب شاف ، ومن ثم الأزمة . جوابنا المؤقت هو أن قوانين المنطق تستمد يقينها من يقين قواعد الاستدلال ؛ ترجع هذه القواعد بدورها الى مجموعة من أفكار أولية نقلها بلا تردد وبلا تعريف مثل أفكار لسلب والربط والفصل والمساواة والتضمن والشئ والصفة والعلاقة ؛ ليست هذه الأفكار الأولية سوى تصورات أساسية في عقل كل انسان ، لا يستطيع التفكير بدونها ولا يستطيع الثورة عليها ، لأن الثورة انكار والاتكار يتضمن السلب على الاقل . ومن ثم فالتصورات الاساسية للعقل أساس اليقين .

يرى الانسان الأشياء من حوله ولا بدليل له بمنظار آخر للرؤية . افرض اني قلت : « قبرص جزيرة » وقيل : وما الجزيرة ؟ وقلت : قطعة أرض محاطة بالماء ، وقيل : وما قطعة الأرض ؟ وقلت : شئ مادي ، وقيل : وما الشئ ؟ حينئذ لا أستطيع الاجابة ، ولا يستطيع أحد . انه تصور أولى يدل على الفرد - أعرفه ويعرفه الجميع من تلقاء أنفسهم بلا شرح أو تعلم ، ومن ثم نصل الى علاقة ضرورية بين الشئ وصفاته أو بين الموضوع ومحولاته . ينبع من هذه الضرورة - التصور الأول للشئ وصفاته وتصورات أخرى أولية كالسلب والتضمن . الخ - ادراكي المباشر لكل قوانين التقابل بين القضايا وكل قواعد الاستدلال .

١٥ - خاتمة . بدأت بواكير البحث المنطقي في الجدل الايلي والرياضيات الفيثاغورية ثم جاء أرسطو ليقيم المنطق علما شامخا كنموذج لليقين ، فلما جاء اقليدس يقيم الهندسة علما ، جعل معيار يقيننا قوانين المنطق . ولقد تنوسى هذا الأساس المنطقي للرياضيات قرونا طويلة ، بل كان ينظر الى الرياضيات على أنها نموذج اليقين ، وأصبح



أزمة الفلسفة الإسلامية

بين
العقلانية الأسيرة والشريرية المطلقة

فقد أسعفهم عل ذلك عقلانية الدين
الإسلامي نفسه ثم استعداد الحضارة
الإسلامية بصفة عامة - وهي إبان ذلك
حضارة منتصرة واعية قادرة - لامتصاص
العناصر الثقافية الوافدة والإفادة منها دون
تردد ، والتسوية بين الأطراف المتضادة
جهد المستطاع .

الوحيدة من جانب أى مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفى للاسلام *

ولقد يبدو لنا ، لأول وهلة ، أن غيبة الفلسفة الدينية فى العالم الاسلامى فى العصر الحديث ترجع الى سمة عامة ، غلبت على اتجاهات الفكر الانسانى فى العصر الحديث ، وهو عصر العناية البالغة بالعلم الاى وتطبيقاته العملية التى كان لها صدها فى الفلسفة ، حيث عنى المحدون بالتحليل أكثر من عنايتهم بالتركيب ، واهتموا بمشكلة النهج والنصاعة الذهنية ، وتحليل اللغة والرموز ووقائع الشعور والتجربة الانسانية أكثر من اهتمامهم بالتركيبات الذهنية الكبيرة ، أو المذاهب الفلسفية الضخمة . وهذا التعليل - ان صدق فى جملته فى وصف الاتجاهات الفلسفية عند الغربيين فى العصر الحديث - فانه لا يمنع منطقيا ، ولم يحل تاريخيا دون ظهور فلسفات دينية مختلفة يتأثر دعائنا بكل هذه التيارات الفكرية ، ويقدمون للقرارى الغربى - فى كل حال - تفسيراً جديدا لتجربته الدينية ومشكلته الروحية المعاصرة .

لقد أثر الجذب الفكرى الذى أحدثه غيبة الفكر الدينى العظيم فى جوانب كثيرة من حياتنا الاجتماعية والثقافية - فلقد نتج أولا عن هذا الفراغ ظهور تفسيرات متفاوتة للنظرية الاسلامية تختلف رجعية وتقدمًا ، وضالحة وعمقا ، وبقا للظروف الاجتماعية والسياسية التى تمر بها البلاد الاسلامية ، مما أتاح الفرصة فى كثير من الأحيان لادعاءات المدعين وسيطرة المتأجرين .

وتسببت غيبة الفكر المسلم الكبير - أيضا - فى تلك الغربة الثقافية التى يعانينا كثير من المثقفين المسلمين اليوم فى أوطانهم . ذلك أنه من الممكن أن يقال - بصحة عامة - أن المسلم المثقف يعيش الآن فى غربة فكرية ، لانه أحد رجلين : رجل تمرس بالفكر الاسلامى القديم ، فعرف فلاسفته ومتكلميه ، فقهاره ومحدثيه ، ففأش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يجأ فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمه المعاصر . . وثانيا ، رجل تمرس بالفكر الغربى الحديث . . عرف فلاسفته ومفكره ، وعاش فى عالم الثقافى حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التى ينتمى اليها ويمارس فيها حياته اليومية .

وأحواد مع كلا الرجلين يكاد يدور فى مناهات لا تجدى . .

فالمثقف التقليدى لا يزال يعيش ثقافة العصور الوسطى - مشكلاته هى مشكلات الفيلسوف

أما أن الفلسفة الاسلامية عانت ، ولا تزال تعاني ، أزمة ما فى الأصالة والابداع ، فهذا مما لا يختلف فيه كثيرا من الباحثين . ولقد يتراوح تقويمنا للانتاج الفلسفى فى العالم الاسلامى باختلاف اتجاهاته ومراسل تطوره التاريخى ، ولكننا يمكن أن نلاحظ ، منذ البداية ، أن كثيرا من هذا الانتاج الفكرى فقد أصالته ، منذ نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين ، حين شغفته قضية التوفيق بين القرآن والترات اليونانى عن الكشف الأصيل عن الروح الاسلامية الحقيقية ، وهو التوفيق الذى تطور مع الزمن على ايدى كثير من المحدين الى تبرير مطلق باسم الدين لكل ما يروق لنا من الفكر الغربى الحديث .

من مظاهر هذه الأزمة أن العالم الاسلامى لم يقدم لنا ، منذ عهد ابن سينا وابن خلدون ، حتى الآن ، مفكرا اسلاميا عاليا واحدا له مثل وژنهما العلمى .

لم يعرف العالم الاسلامى فى العصر الحديث محاولة جديدة لتفسير الفكر الدينى فى الاسلام لها قيمتها الفلسفية الكبيرة فى غير أعمال قلة من المصلحين من أمثال سيد أحمد خان واقبال ومحمد عبده . ومع ذلك ، فقد غلبت على أعمال هؤلاء المحدين ، فى كثير من الأحيان نزعة دفاعية تبريرية ، قصد بها الى الرد على القرب المعتدى من جانب ، وإلى استنهاض همم الشعوب الاسلامية المغلوبة على أمرها من جانب آخر . ومثل هذه الأعمال لها قيمتها الاجتماعية والسياسية التى لا تنكر ، ولكنها من وجهة النظر الفلسفية المحضة قد لا تكون ذات وزن كبير ، بل لعلياً فى بعض الأحيان تمثل معوقا يصرق الفكر المسلم عن الاستكشاف الحقيقى لذاته الحضارية انهيارا بهرج الدعوة والادعاء .

كان اشتغال الحركة الفكرية الاسلامية بالدفاع السياسى والاصلاح الاجتماعى المباشر صارفا لها عن توجيه الانتباه للمشكلات الذهنية المحضة ، وفى ذلك يقول أحد الباحثين الباكستانيين :

« ان البحث فى الفلسفة ، على مستوى عال فى الشرق الاسلامى ، وقف فجأة بعد الغزالي ، وأن الفلسفة الاسلامية الحديثة لم توجد بعد ، لأن كثيرا من المفكرين المسلمين وجهوا تأملاتهم ونواحي تفكيرهم الى غايات عملية عاجلة ذات صبغة قانونية أو اجتماعية ، ولعل كتساب اقبال (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) هو المحاولة

فلنبين أولا ماذا نقصد بهذا المصطلح قبل الدخول في تفصيلات الموضوع .



يقصد بالمذهب العقلاني عادة الإشارة الى منهج في المعرفة ، أو نظرية فيها ، يكون معيار الحكم على الحقيقة فيه مبنيا على أسس عقلية استنتاجية وليس على أساس واقع حسي . ولكن يقصد بالعقلانية في الفكر الديني الغربي ، على العموم ، مذهبان من التفكير : أحدهما هو الحركة المعادية للدين ، المناهضة للكنيسة ، التي تقيم للحجج التاريخية أهمية خاصة في معارضتها للدين ، والثاني هو الحركة العقلانية التي ارتبطت بتيارات النهضة في أوروبا ، وما صحبها من روح التنوير بين مفكرى القرن الثامن عشر ، الذين كان لهم تأثير في حركة نقد النصوص المقدسة في المسيحية .

هاتان هما الحركتان اللتان تحملان اسم العقلانية بين المفكرين اللينيين في أوروبا . والفلسفة الإسلامية تقدم في تطورها الصاعد من الكندي الى ابن سينا حتى انحدارها التدريجي الهابط على أيدي متكلمي القرون التالية مذهبها جديدا في العقلانية يمكن تسميته « بالعقلانية الأسيرة » .

ونقصد « بالعقلانية الأسيرة » التفسير العقلي للمشكلة الدينية الخاصة في ضوء فلسفة معينة وافدة ، زعم لها أولا حق المطابقة للنص الديني ثم منحت أثر ذلك - لاشعوريا - قداسته ، حتى أصبح في الثورة عليها ما يشبه الثورة على النص الديني نفسه .

لتوضح ذلك يجب أن نذكر كيف استقبل مفكرو الإسلام الأوائل الفلسفة اليونانية ، منذ ترجمتها في مطلع العصر العباسي ؛ فلقد كان الشعور السائد بين كثير من مثقفي المساجين ، أنه ما دامت النصوص اليونانية تتحدث في الاهیاتها عن « محرك أول » ، « وعلة أولى » ، و « خير مطلق » وما الى ذلك ، فانها بلا شك فلسفة مؤمنة ، تتفق في زعمهم والقرآن ؛ وما على الفيلسوف المسلم الا أن يدقق النظر ، ويعاود التفسير حتى يهتدى الى وجوه هذه المطابقة ، فالقرآن حق وأرسطو - المعلم الأول - الى حد كبير حق والحقيقة واحدة لا تتعدد .

لذلك لم يتردد الكندي مثلا في تأكيد الاتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية ، بل ومن جهة المنهج « لأن في علم الأشياء بحقائقها

الوسيط ، وتصوره لهذه المشكلات ، وتحليله لها لا يعدو أن يكون تقليدا مشوها لاعمال فلاسفتنا الكبار ، مثل هذا الرجل لا يعيش مشكلتنا المعاصرة لأنه يعيش خارج « الآن » .

والحوار مع النوع الثاني من المثقفين في المجتمع الاسلامي يمثل صعوبة من نوع آخر - انهم يعيشون خارج « هنا » بانفصالهم الثقافي جغرافيا عن أرض الحضارة الاسلامية . وتصور هؤلاء للمشكلة الدينية الاسلامية - ان خطر لهم أن يعرضوا لها - تصور تمليه ظروف حضارة أخرى ذات تطور خاص وتجارب أخرى ، لم يعرفها مجتمعنا الاسلامي .

والحوار بين الرجلين - بحكم هذا الاغتراب الثقافي - يكاد يكون منقطعاً ؛ فالإلمالة هي الأسلوب الوحيد حين تنقطع أسباب اللقاء الفكري لغربة تاريخية أو جغرافية (ولعل هذا علة مانسميه أحيانا بسلبية المثقفين) . ولايكاد يقوم جدل بين الطرفين الا حين تكون مسألة عامة ذات صبغة وطنية أو دينية هامة ؛ فأما فيما يتعلق بالقضايا الفكرية الخاصة ، فان لسكل من الرجلين دائرته الخاصة من المثقفين ومن التلاميذ الذين يستطيع أن يقيم معهم حوارا مفهوما مقصورا عليهم .

تلك هي المشكلة التي نضعها اليوم للمناقشة أمام القراء .

انها باختصار غيبة الفلسفة الاسلامية الحديثة التي أنتجت هذه الثنائية في الفكر الاسلامي المعاصر .

وفي هذا المقال تصوير أولي للمشكلة التي خلفت هذه الازمة في حياتنا ، لعله أن يكون تفسيراً لها .



للتعبير عن سمة أساسية من سمات الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، أسهمت أكثر من أي عامل آخر في خلق هذه الظاهرة التي أشرنا اليها استحدثنا مصطلحا فلسفيا هو ما ورد في عنوان هذا المقال ، أعنى «العقلانية الأسيرة» ؛

الاختبار الفلسفي الذي هو جوهر التطور وروح التفكير الفلسفي .

تفسير ذلك تاريخيا ما يمكن ملاحظته من تطور مراحل التفكير الفلسفي عند المسلمين . فبعد الاستقبال الطيب الذي لقيته الفلسفة اليونانية بين مفسري المسلمين غريب عصر الترجمة ، والتفسيرات الناجحة التي لقيته تصورها باقلام فلاسفة مسلمين من أمثال الكندي أو الفارابي وابن سينا ، أدرك مفكر واع مثل الغزالي أن هذه الثقافة الوافدة تهدد الفكرة الإسلامية في الصميم فوقف يحاربها بكل ما أوتي من حجة ، وذهب في تعصبه ضدها الى حد استعداء أولي السطان على المشتغلين بها ، بسبب كفرهم في رايه في مسائل يعينها هي قولهم بقدم العالم، وأن علم الله لا يحيط بالجزئيات ، وانكارهم لبعث الأجساد .

وقد ظن كثير من الباحثين ، من الشرقيين والمستشرقين ، أن الانحدار الذي عرفته الفلسفة الإسلامية فيما يلي من قرون (ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي) كان مرده الى وقفة الغزالي الصلبة ضد فلاسفة المسلمين .

ولا يحتاج الباحث الى طويل بيان او برهان ليرفض هذا التفسير ، فأزدهار مذهب فلسفي بعينه أو عدم ازدهاره في مجتمع ما ، لا يتوقف بالضرورة على تأييد أو معارضة من شخص أو أشخاص معينين . . ان تاريخ الإنسان يشهد أن الفكرة أو المذهب الفلسفي إنما يكتب لها البقاء والنماء أو لا يكتب لها ذلك بمقدار صلتها وأهميتها لمجتمع ما . فأما القول بأن تفنيد الغزالي للفلسفة وهجومه على الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة » ، أو غيره من الكتب ، كان سببا جوهريا فيما عرفناه في تاريخ الفلسفة عند المسلمين من تدهور ، فإنه تحمس لنظرية البطل في تفسير التاريخ الثقافي للإنسان ، وهو تحمس غير مشروع لأنه يضع رجلا بعينه ، أو رجلا بأعينهم ، فوق الحماجات الاجتماعية لمجتمع ما ، بل وفوق منطق التطور لتاريخه الثقافي كله .

ومن الحق أن يقال ان الغزالي كان فيلسوفا عقليا من نوع خاص ، وأن العقائدية الإسلامية (المشائية الإسلامية) قد عاشت من بعده بصورة أو بأخرى ، ولكن بعد أن مرت بتحول خاص على أيدي أشهر متكلمي أهل السنة من الأشعرية من أمثال فخر الدين الرازي والابيجي .

كان من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفي

(يعنى الفلسفة) علم الربوبية ، وعلم الوجودانية ، وعلم الغضبية ، وجملة علم كل نافع ، والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه ، واقتناء هذه الحماة جميعا هو الذي أتت به الرسائل الصادقة عن الله جل ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليها - إنما أتت بالقرار الربوبية - وحده ، ويلزمه الفضائل المرتقاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها ، وإثارها ، فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق ، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا . لم يقف الأمر بالفلسفة اليونانية ، في البيئية الإسلامية ، عند مجرد القبول من جانب المسلمين بل تطور الى الحرص الشديد على الاستعانة بجدها في الاهيات على الاحتجاج للنظريات الإسلامية ؛ ثم تطور ذلك الى تصور متعسف للمطابقة بين الجانبين ، وانتهى الأمر الى خلط مشوه للمشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية على أيدي متأخري المتكلمين .

ومن الحق أن نبادر الى الاعتراف بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت مشكلة أساسية في فلسفات العصور الوسطى ، وأن الطابع الغالب على فلاسفة ذلك الوقت من اليهود والمسيحيين كان هو العناية بهذه المشكلة أكثر من غيرها من المشاكل . ولكن من الحق أيضا أن نقول ان فلاسفة المسلمين كانوا أكثر نجاحا في هذا المجال من غيرهم ، فقد أسعفهم على ذلك عقائدية الدين الإسلامي نفسه ، ثم استعداد الحضارة الإسلامية بصفتها عامة - وهي إبان ذلك حضارة منتصرة واعبسة قلدية - لامتناص العناصر الثقافية الوافدة ، والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع .

ومن المفارقات العجيبة ، في تاريخ الحضارة الإسلامية ، أن نجاح المفكرين المسلمين في هذا التوفيق بين عناصر الثقافة الواردة ، ومبادئ الثقافة الأصلية ، وشجاعتهم في تقبل هذا الفكر الجديد ، وقدرتهم على صيغته ، وصهره ضمن تراثهم الإسلامي العام ، هو نفسه الذي وقف عائقا فيما بعد ضد تطور التفكير الفلسفي عند المسلمين ذلك أنه ما كاد التوفيق الصطنع الذي ألحوا عليه طويلا ، بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية الارسطية بوجه خاص ، يتم بصورة أو بأخرى على أيدي المتأخرين من الكلاميين - حتى اكتسب التراث الأرسطي ، وقد تم صبغه بصيغة إسلامية فأصبح لا ينتمي لصاحبه أكثر مما ينتمي الى مفسريه من المسلمين ، قداسة خاصة - تتحدى محاولة



تدل نظرية ابن سينا في إمكان العالم على أنه قديم بحكم مبداه الفلسفي « ما كان ممكنا لله فهو ضروري له » بصير هذا الإمكان في فسكر الرازي دالا على ضرورة وجود « المرجح » الذي رجح إمكان وجود العالم على استمرار العلم . ومن جهة أخرى فإن ضرورة الوجود بالذات لا تعني في فكر الرازي أن وجود الله هو عين ذاته كما ألح على ذلك ابن سينا من قبل .

لقد استطاع الرازي ومن تبعه من متكلمي الأشعرية تبني النظرية المشائية في الوجود ، تلك النظرية التي كانت ، في تقسيمها المنطقي للوجود ، تحليل الموجود الى الموجود الممكن والموجود الواجب . وفيما عدا نظرية ابن سينا في الفرض التي كانت ترتبط ميتافيزيقيا بنظريته في قدم العالم لا يبدي متأخرو الكلبيين أي تردد في قبول هذه النظرية في الوجود بوصفها المحور الأساسي لفلسفتهم الكلامية .

يبدي الرازي استعداده لتقبل النظرية السينية في الوجود من جانبه : ففي فكره الكلامي يسدو مفهوم « واجب الوجود » وكأنه بديل للمفهوم التقليدي الذي جرى عليه سابقوه من الأشاعرة أعنى مفهوم « القديم » . ومن جهة أخرى في برهانه على وجود الله يتبع الرازي منهج ابن سينا في تحليل العلاقة بين الموجود الواجب والموجود الممكن . وهو في رأيه برهان صحيح على وجود الله كما يرى ابن سينا .

ومن الحق أن يقال أن الغزالي قد أبدى ميلا نحو هذا البرهان من قبل في بعض أعماله مثل « معارج القدس » . ولكن الغزالي يبدو أحيانا تابعا ساذجا لابن سينا لدرجة أنه اتهم بأنه عارض نفسه في نقده للفلاسفة .

لقد كانت الفكرة الأساسية التي صدر عنها الغزالي في تحديه للفلاسفة هي مفهوم الخلق . . . لقد ثبت لديه أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة خلق بالمعنى الحرفي ، وليس بالمعنى المجازي ، الذي يقول به الفلاسفة ، حين يتحدثون عن قبض العالم عن الله . لذلك فإن مشكلة وجود الله في فكره الكلامي كما كانت في فكر المتكلمين السابقين ظلت تدور حول محور واحد هو الزماني واللازماني أي المحدث والقديم وليس حول مفهوم الواجب والممكن بالمعنى الفلسفي الدقيق .

كان تمييز المتكلمين للعلاقة بين القديم والحادث في براهم وجود الله أكثر مطابقة للتصور الديني الذي يقول بإرادة الله المطلقة ، حيث « يخلق الحوادث متى شاء ، ولاضير من سبق الزمن عليها،

عند المسلمين أن فلاسفة المسمين وقد ألحوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية اليونانية ، قد أغروا متكلمي المسلمين بالدخول في أسر الفكر اليوناني تدريجيا حتى تم لهم ذلك ، ليصبروا بعد ذلك فلاسفة الإسلام الجسد ، وتختلط في كتبهم القضية الدينية بالقضية الفلسفية كما يلاحظ بحق أن خلدون . ولقد كان الأشعرية - وهم أصحاب المذهب السائد بين أهل السنة - أبرع المتكلمين سيطرة على الموقف الثقافي في المجتمع الإسلامي بعد أن خلا المسرح من فلاسفتنا الكبار . فلقد نتج عن محاولتهم الدائبة لدحض نظريات ميتافيزيقية معينة اعتنقها بعض فلاسفة المسلمين ، سيطرة كاملة على المبادئ الأساسية لهذه الفلسفة أعنى المنطق الأرسطي . ولقد تمت هذه السيطرة تدريجيا منذ عهد الأشعري نفسه حتى فصل الى عصر فخر الدين الرازي ، الذي كان يلقب بالعلم الثالث ، أي بعد أرسطو والفارابي . ولا تخلو هذه التسمية من اعجاب بأرسطو على الرغم من العداة المدعى له ولأصحابه من فلاسفة المسلمين .

والحق أن هذا المتكلم الأشعري يعتبر نقطة تحول خطير في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين . . ولنضرب مثلا نظريته في وجود الله ، فسفرى أنه على الرغم من تقديره الكبير للطريقة القرآنية التي تذكر المسلم دائما أنه محوط بآيات الخلق أينما كان ، فإنه حين يؤسس برهانه المنطقي على وجود الله يعتمد على نظرية في الوجود هي في أساسها أرسطية .

لقد كان الغزالي قبل الرازي حريصا في هجومه على الفلاسفة على التفرقة بين منطقتهم والاهياتهم ، ولا يتحرج في استخدام هذا المنطق في تنقيح بعض نتائجهم الميتافيزيقية . ولكن فخر الدين الرازي يتطور بالفكر الأشعري على بعده مرحلة أخرى تقربا الى الفلسفة . انه يستخدم المنطق أيضا ليتبنى النظريات اليونانية كما تمثلت في فلسفة ابن سينا والفارابي بعدد أن يحاول تخليصها مما يتعارض والدين . وهكذا فبينما

« ولقائل أن يقول إن هذا الذي ذكرتم ، لا يدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قديما وبيناه من وجه ، أحدها : أنه تعالى ، لم لا يجوز أن يقال : إن الاله الذي هو واجب الوجود لصدته خلق موجودا آخر ، وخلق فيه القدرة على إيجاد الاجسام ، فذلك أنشئ هو الذي خلق هذا العالم الجسماني ، وبهذا التقدير ، فإنه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليا بل يكون محدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديما أزليا ، وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة ، وتأييها : أن يقال الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ، أوجب لذاته موجودا ، ليس بجسم ولا جسماني ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والحكمة ، وهو الذي خلق هذا العالم وأوجده . وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلي موصوف بالعلم والقدرة ، الا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول بعله قديمه ، وأجبه « لوجود لذاتها » (المطالب العائيه ، ص ٥٩) .

هكذا يتحدى فخر الدين الرازي مفهوم القدم الذي ظل يدور حوله المتكلمون في براهين وجود الله منذ نشأة علم الكلام عند المسلمين لأنه يرى « أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب كونه قديما أزليا ، ولكن ليس كل ما كان قديما أزليا فإنه يجب كونه واجب الوجود لذاته ، إذ لا يلزم من كونه قديما أزليا بقايا سمرديا كونه واجب الوجود لذاته (لأنه) لا يمتنع في أول العقل كون الشيء معلول شيء آخر واجب الوجود لذاته ، والمعلول يجب دوامه بدوام علته ، فهذا المعلول يكون قديما أزليا بقايا سمرديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته (المطالب العائيه ص ٥٩) .

استطاع هذا المتكلم الأشعري بهذه المناقشة الجريئة لمهوم القدم عند المتكلمين أن يفتح كثيرا منهم بقبول البرهان السينائي في صورته الجديدة التي قدمها هو في كتبه ، وهو برهان يستلزم مقدمة خاصة مفصلة في الكلام عن الوجود وعلله وأقسامه وأحكامه ، هي في جملتها أرسطية الأصل . لم يكن الأشعري وحدهم هم الذين تحولوا منذ عصر الرازي عن السبحة في الزماني والسلازماني الى مفهومي الامكان والوجوب وقدموا لها في كتبهم بأبحاث ضافية في تحليل الوجود تجري على هذا النسق ، بل فعل ذلك الماتريدي أيضا - وهم الجناح الثاني من متكلمي أهل السنة .

وهكذا تحولت عقيدة دينية في الخلق من العدم ترى الله خارج العالم سابقا عليه زمانا ، حرا في أفعاله ، وترى الزمن أساسا جوهريا لقياس

ولا أهميه لتعطيل ارادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث ، لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ، ولا محيرة بضرورة ما ، وإنما هي حرة في أن ستأنف دائما أفعالها » ، بينما كان برهان ابن سينا الذي يقوم على تمييز أرسطي بين مفهومي الممكن والواجب يظن ان حد ما تصورا حاصل للالوهية ، غريبا كل الغرابه عن تصور الدين لها ، بما يلزم الالوهية من ضرورة الخلق الذي تم قبل الزمان ، وهو تصور « يبطن تصورا ونبيا يونانيا لأنه نتجلم فيه الضرورة أو الالهام أو الوجوب ، بحيث يجب أن تأتي أفعاله القديمة ، منذ انقدم ، دفعه واحدة ، لشي لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضا ، فيكون نداء لذاته تعالى ، من هذه الجهة » . وعلى الرغم من وقوف المتكلمين ضد هذا التصور ثلاثوييه ، فإنهم قد تدرجوا ، ابتداء من عصر فخر الدين الرازي ، الى قبول البرهان السينائي في التفقره بين الواجب والممكن وهو البرهان الذي شاع على السنتمته حتى العصر الحديث ، حيث نجده عند محمد عبده البرهان الأساسي على وجود الله ، دون أن يشيع ذلك قول بفيض العالم أو قدمه ، كما كان الامر في فلسفه ابن سينا .

ولكن كيف تطوّر التفسير الكلامي للخلق ، ومحوره الوجود في الأزمان أو الالزمان ، الى تحليل فلسفي للوجود ، ومحوره الوجود بذاته أو بغير الذات ، على ايدى متأخري المسلمين ، وما دلالة هذا في تصور التفكير الفلسفي عند المسلمين ؟ للاجابة عن هذا السؤال ، يجب أن نرجع الى الرازي ، نقطة التحول في هذا الموضوع .

لقد كان الرازي يساير المنهج الكلامي التقليدي أحيانا في البحث عن العلاقة بين القديم والمحدث ، ولكنه لم يستطع أن يتصور الزمان والالزمان الواجب وعلاقة بينها وبين الممكن ، بل لقد ذهب الى حد المقارنة بين المفهومين « القديم » و « الواجب » أيهما أصل في الدلالة على الالوهية ، يقول حاكيا برهان المتكلمين :

« أما المتكلمون ، فإنهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني ، قالوا : العالم محدث وكل محدث فله محدث ، فالعالم له محدث ؟ ثم قالوا : ذلك المحدث ، ان كان محدثا ، كان الافتقار الى المحدث ، حاصل فيه ، وحيثئذ يلزم افتقاره الى المحدث ، والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل ، وهما باطلان ؛ فيلزم القول بأن صانع العالم محدث يقضي على هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب الجزم بكونه أزليا .. »
ثم يحلل هذا البرهان بعد ذلك ناقدا فيقول :



كان البحث الفلسفي في أعمال المشائين المسلمين يدور حول الوجود بما هو موجود ، وتأثر علم الكلام بهذا الاتجاه فتحول من مبحث ديني في الحلق والحائق الى نظرية تحليلية في الوجود الواجب والوجود الممكن . ولقد استطاع المتكلمون ، بهذا التطرق الى موضوع الفلسفة في ذلك الوقت ، أن يقدموا أنفسهم على أنهم فلاسفة الاسلام الجدد ومتكلموه في آن واحد ، وتم بذلك هذا الحلق الذي طالما حذر منه ابن رشد . فبينما كان ابن رشد على الطرف الآخر من الامبراطورية الاسلامية يلج بصورة أو بأخرى على ضرورة التفرقة بين المشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية في الفكر الاسلامي ، وعلى حين أفاد الفكر الغربي من محاولات ابن رشد في هذا الصدد فيما بعد ، ظل المتكلمون يزاولون المزج بينهما فيقارون نظريات أرسطو في القرآن (انظر مثلا تفسير الرازي لكلمة « القيوم » في « مفاتيح الغيب ») ويسمون علم الكلام الجديد علم الالهيات .

ومن المؤسف أن محاولة هؤلاء المتكلمين في هذا المزج الذي لاحظته ابن خلدون وعابه بشدة . كانت أكثر صدى وأنجح من محاولة ابن رشد في البيئة الاسلامية .

على أن وقوع الكلاميين في أسر الفلسفة اليونانية لا يعزى الى مهارة خاصة يتفردون بها ، وإنما كان في حقيقته استمرارا للشروط الذي بدأه فلاسفة المسلمين أنفسهم حين حرصوا منذ البداية على التوفيق بين نظريتين أساسيتين مختلفتين في تصور الوجود : النظرية القرآنية والنظرية اليونانية ؛ فنجحوا أحيانا ، وأخفقوا أحيانا أخرى حتى كتب لمتأخري المتكلمين أن يتموا الشوط وأن يسيطروا على الموقف الفلسفي في العالم الاسلامي فيتمثلوا التراث الارسطوي ويعيدوا صياغته في قوالبهم ويؤسسوا نظرياتهم في المعرفة والوجود ويتبدروا زمام أسرى الفلسفة في المجتمع الاسلامي . لقد أثقل فلاسفة المسلمين في أنفسهم حين التزموا بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقل الاسلامي وحمل المتكلمون هذا العبء من بعدهم ، دون أن يقصدوا ، ونجحوا أخيرا في حمله فوقفوا أسرى فلسفة دخيلة ، وظلوا واقفين من أجل ذلك ظلت الفلسفة الدينية عند المسلمين تحمّل طابع التفكير الوسيط ، فلم تنشأ فلسفة دينية حديثة بعد ، ولا يزال كثير من مثقفي المسلمين في غربتهم التاريخية أو الجغرافية في انتظار تجديد التفكير الديني في الاسلام وثورة الفيلسوف المسلم المعاصر الذي يفسر للناس تجربتهم الروحية في اطارها الاجتماعي الحديث .

الوجود الى نظرية فلسفية في الوجود الممكن والوجود الواجب تحاول جهد المستطاع تقبل الفكر الديني رسوغه في قالبها الخاص .

تبدو أهمية هذا التطور ، في الفكر الكلامي المتأخر ، في قدرته على هضم التراث السينائي واخراجه في صورة كلامية جديدة ، لا تعارض عقديا مع الاسس الاسلامية ، ولكنها في جوهرها أسيرة لمنطق من التفكير أسسه أرسطو من قبل وسار عليه المشاؤون المسلمون . لقد أعطيت النظرية الأرسطية - بعد أن جردت من مناقضات الدين الاسلامي - قداسة خاصة ، فقد أصبحت أساسا جوهريا من أسس التفكير الكلامي ، وحين يتحول المذهب الفلسفي الى عقيدة دينية تستحيل مناقشته ، ويكتفى بصبه في قوالب جامدة ، وتفقد الفكرة الفلسفية روح التطور الذي هو أساس التفكير الفلسفي ، وليست الفلسفة في جوهرها الا المحاولة الدائبة لمعاودة الاختيار والتفسير الجديد للتجربة الانسانية .

وبعبارة أخرى ، فإنه ما كاد يتم على أيدي متأخري الأشعرية صبغ المقولات الأرسطية بصبغة اسلامية خاصة حتى أصبح من الصعب على الفكر المسلم - وزبنا من قلة الورع - مناقشة هذه المقولات من جديد ، لأنها في تفاصيلها مقدمة أساسية لبراهين وجود الله .

وبعد ؛ فلقد تطور الفكر الفلسفي في الغرب على مرحلتين : المرحلة الأولى من عهد أرسطو الى عصر النهضة حيث كان هدف الفيلسوف محاولة تصور نظام ميتافيزيقي يدور حول الوجود بما هو موجود ، ثم تطور البحث هناك منذ القرن السابع عشر الى مشكلة المنهج وأصبح اختبار النظريات القديمة ومعاودة مناقشتها هو هدف الفيلسوف الحديث من أجل محاولة الوصول الى معايير أكثر صدقا في نظرية المعرفة ، ولكن الفلسفة الاسلامية ما زالت تدور في المرحلة الأولى من هذا التطور . لقد ظلت متأثرة بالمفاهيم الأرسطية القديمة ، أسيرة لها منذ ذلك الوقت زغم اعتراضات الكثيرين من المسلمين من أمثال ابن تيمية وغيره .

أزمة

يواجه الفكر السياسي في الغرب أزمة شاملة . ويرى أصحاب النظرة المادية أن هذه الأزمة إنما هي جزء لا يتجزأ من الأزمة العامة للنظام الرأسمالي وهي الأزمة المتمثلة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع ، كما أنها ماثلة في مجال الفكر أيضا .

الفكر

والواقع أن المفكرين السياسيين في دول الغرب يواجهون مهمة شاقة ، فالنظريات السياسية التي قامت عليها الحضارة الغربية الرأسمالية تتعرض اليوم للنقد من كل جانب ، والأفكار التي قامت عليها الامبراطوريات كان لابد أن تتداعى مع انهيار تلك الامبراطوريات ذاتها .

السياسي

واندفعت في أنحاء العالم نظريات ثورية عديدة - في مقدمتها النظرية الماركسية التي امتازت بوضوحها وشمولها - واهتمت بها الحركات الثورية التي أخذت تندلع في قلب العالم وفي أطرافه . وأصبح على المدافعين عن النظام القائم في الدول الغربية أن يبذلوا محاولات مستميتة للدفاع عن الأوضاع القائمة .

وكان في مقدمة هذه المحاولات ، السعي الى ايجاد أساس نظري يبرر استخدام القوة السافرة . ولم تكن هذه المحاولة جديدة في الولايات المتحدة . فقبل نهاية الحرب ، في عام ١٩٤٢ اصدر نيكولاس جون سيكيما كتابا شهيرا بعنوان « الاستراتيجية الامريكية في السياسة الدولية » دعا فيه بصراحة الى سيادة شريعة الغاب في السياسة الدولية . وقال بالنص :

« ان المجتمع الدولي يسمح باستخدام كافة وسائل القهر والاكراه ، بما فيها الحرب والتدمير . ومعنى ذلك أن الصراع من أجل القوة لا يختلف في شيء عن الصراع من أجل البقاء ، ومن هنا يصبح تدعيم مركز أي دولة ازاء الدول الأخرى هو الهدف الأساسي لسياساتها الداخلية والخارجية . ويصبح كل ماعدا ذلك ثانويا . لأن القوة وحدها ، في التحليل الأخير ، هي القسادة على تحقيق الاهداف في السياسة الخارجية . فالقوة تعني البقاء ، وتعني القدرة على فرض ارادة دولة على الدول الأخرى ، وقدرتها على املاء شروطها على من يفتقرون الى القوة ، وعلى فرض التنازلات على من يملكون قوة أقل منها . وإذا كانت الحرب هي الصورة النهائية للصراع ، فإن الكفاح من أجل

أبيد حليم

الأوضاع التي كانت قائمة فعلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة - عندما كان للولايات المتحدة تفوق مطلق - فانها لم تعد تناسب الأوضاع المتغيرة . وكان لابد من ظهور نظريات أخرى تناسب الأوضاع الفعلية في المجتمع الدولي .

ظهرت نظرية «**العالم الصناعي الواحد**» التي دعا لها ريمون آرون ، ونظرية «**مراحل النمو الاقتصادي**» التي دعا لها والت روستو . ولهاتين النظريتين أهمية خاصة في الفكر السياسي السائد في العالم الغربي اليوم . ففي ١٩٦٠ أصدر والت روستو كتابه الشهير «**مراحل النمو الاقتصادي : المائفتين غير الشيوعي**» واستقبلته صحافة الغرب بحماسة ووصفته بأنه عمل فكري عظيم يفند النظريات الماركسية تفنيدا نهائيا . وسارع ريمون آرون وغيره من مفكري البرجوازية لتأكيد نفس النظرية التي تقوم في أساسها على النظر إلى التطور الاجتماعي على أنه انتقال من مرحلة من مراحل «**النمو الاقتصادي**» إلى مرحلة أخرى بغض النظر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي تحكم كل مرحلة . وإن الانتقال التدريجي من مرحلة إلى أخرى إنما هو نتيجة لعوامل تكنولوجية واقتصادية مثل مدى استخدام الآلات والمعدات ، وللاستخدام وسائل أفضل في تنظيم العمل .

ويؤكد روستو أن مستوى التطور التكنولوجي هو الذي يحدد المرحلة التي يمر بها المجتمع من بين مراحل خمس : المرحلة الدنيا هي مرحلة «**المجتمع التقليدي**» الذي يتميز بعدم استخدامه الآلات وبالتالي بانخفاض إنتاجه إلى أدنى حد ، ثم تأتي مرحلة من إنتاجية العمل وتساعد على البدء في تراكم رأس المال ، مما يؤدي بدوره إلى ظهور «**المجتمع الانتقالي**» . ثم يأتي التصنيع على حساب الحد من الاستهلاك المحلي فيكون بشعرا ببلوغ مرحلة «**التحسين الجزري**» . ثم يأتي «**مجتمع مرحلة النضج**» وفيها يسود الانتعاش الآلي «**ويتناقص معدل التنمية**» . وتتوج ذلك كله المرحلة الأخيرة وهي مرحلة «**التوسع الكبير في الاستهلاك المحلي**» وفيها يستجيب المجتمع لكافة احتياجات الأمة ، أي ما يسمى «**مجتمع العصر الصناعي**» .

ومن الواضح أن هذه النظرية استندت في جانب كبير منها إلى الفكرة الماركسية القائلة بأن تطور القوى المنتجة هو أساس التقدم الاجتماعي . لكن أصحاب النظرية الجديدة يحاولون إضفاء كل

القوة يصبح كفاحا من أجل القوة الحربية ، من أجل الأعداد للحرب » (ص ١٨ - طبعة نيويورك) . وأصبح كتاب سبيكمان انجبالا للمفكرين السياسيين في الولايات المتحدة لفترة طويلة . وكتب في نفس الاتجاه عدد من فلاسفة السياسة مثل جون ديوي وجيمس برنهام وجريسون كيرك وهارولد لاسول ، ووزير المالية الأمريكية السابق مورجنتاو وغيرهم .

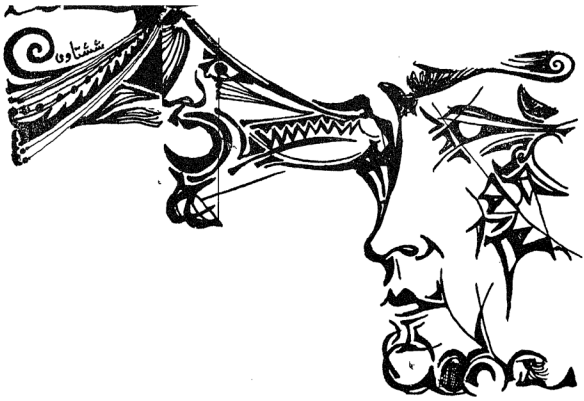
ففي كتاب «**فلسايا البشر**» لديوي مثلا يؤكد أن القوة أصبحت هي الأداة الوحيدة لحل المشاكل الاجتماعية . ويقرر أن الأغلبية الساحقة من الأمريكيين ترى أن طريق الأمن والطمأنينة هو وجود جيش أكبر وأسطول أضخم وزيادة متصلة في الإنتاج الحربي . ويقول «**وبعبارة أخرى فاننا نحن أيضا نتعتقد بأن القوة ، القوة المادية والعنف المباشر ، هي في آخر الأمر أداة الارتكاز الرئيسية**» (ص ٤٤ - طبعة نيويورك ١٩٤٦) .

ويعرض جيمس برنهام نفس الفكرة في كتابه «**الكفاح للسيطرة على العالم**» حيث يقدم نظرية مؤداها أن السلام ليس هو هدف السياسة الخارجية ولا يمكن أن يكون هدفها . ويدعو إلى رفض مبدأ المساواة بين الأمم وعدم التدخل في شئونها الداخلية ، وينادي بأن تعلن الولايات المتحدة صراحة سعيها إلى السيطرة على العالم (ص ١٧٧ - طبعة نيويورك ١٩٤٧) .

وتحولت هذه الدعوة الفكرية العامة التي نادى بها أمثال سبيكمان وديوي إلى دعوة عملية مباشرة على يدكتاب آخرين وخاصة من المشتغلين بالسياسة العملية . فانف وليام بولستون المستشار السابق لوزارة البحرية الأمريكية كتابا بعنوان «**أثر القوة في السياسة الخارجية**» زعم فيه أن القوة المسلحة هي العنصر الحاسم في العلاقات الدولية ، وحشد في كتابه الحجج المؤيدة لدعوة تفوق الولايات المتحدة في التسليح والفكرة قيامها بتوجيه الضربة الأولى . وكذلك ألف توماس فينيليتز ، الوزير السابق للطيران ، كتابا بعنوان «**القوة والسياسة**» رسم فيه برنامجا «**لفرض السلام**» عن طريق الأمم المتحدة ووضع مشروعا لشن حرب ذرية مفاجئة ضد الدول الاشتراكية . وقال إن المهمة الأولى للأمم المتحدة ينبغي أن تكون حصر المبادئ الشيوعية وتدميرها ومنع أي محاولة من جانب أي شعب لتغيير النظام الرأسمالي .

ريمون آرون . ووالث روستو

لكن نظرية القوة السافرة اذا كانت تناسب



ويرى دعاة هذه النظرية أن الثورة التكنولوجية تؤدي بالتدريج إلى إلغاء الحطوط الفاصلة بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ، وإلى تقارب صفاتها ، مما سينتهي حتما إلى إيجاد « مجتمع صناعي واحد » له سمات وعلاقات متماثلة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي .

ومن أجل أن هذه النظرية تسلم بالتغيرات الهائلة التي حدثت داخل المجتمعات الاشتراكية ، ولكنها تحاول إخفاء بريقها بالقول بأن كل ما يجري فيها إنما هو من سمات المجتمع « الصناعي » بغض النظر عن نوع العلاقات الاجتماعية القائمة داخل هذا المجتمع .

علم النفس والسياسة الدولية

وظهرت الدعوة إلى تطبيق قوانين علم النفس على السياسة الدولية . فكتب الأستاذ ر. فيشر في كتابه « الصراع الدولي وعلم السلوك » يؤكد أن العلاقات الدولية إنما هي شكل من أشكال العلاقات بين الأفراد ، وكما أن هناك خلافات أساسية بين الأفراد من البشر فإن هناك أيضا خلافات « طبيعية » و « دائمة » في العلاقات الدولية ، وهي خلافات لا ترجع إلى أسباب اقتصادية واجتماعية وإلى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة بقدر ما ترجع إلى العوامل النفسية للنوع البشري . وأن الأساليب والوسائل التي تستخدم لدراسة سلوك الأفراد يمكن أن تطبق بكاملها على دراسة المنازعات الدولية .

الأهمية على تطور الآلات وحدها دون تطور البشر ودون اهتمام بالعلاقات الاجتماعية . وقد حرص ريمون آرون في كتابه « ثلاث مقالات حول العصر الصناعي » على الرد مباشرة على ماركس بقوله « إن الواقع يلزمنا بالاعتراف بأن تتابع النظم السياسية لا يتطابق مع تتابع مراحل النمو الاقتصادي ، هذه المراحل التي يحددها مقسدار الدخل بالنسبة لكل فرد من السكان . . . وقد سار التاريخ في مجرى غير المجري الذي حدده ماركس لأننا لم نشهد ثورة اشتراكية واحدة تحل محل مجتمع رأسمالي ذي اقتصاد صناعي متقدم » (ص ٩٠ ، طبعة باريس ١٩٦٦) .

التقارب بين النظامين

ويتصل بهذه النظرية اتصالا وثيقا نظرية أخرى تقول « بالتدخل » و « التقارب » بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، فهي ترى أنه عندما يصل المجتمعان إلى المرحلة الخامسة من مراحل التطور الاقتصادي ، لابد أن يتاخلا . وفي رأى آرون « أنه قد يتبين في المستقبل أن كافة المجتمعات الصناعية ستكشف عن تماثلها بصورة متزايدة » (ص ٩١) .

وتلقى هذه النظرية الآن أكثر القبول في العالم البرجوازي . فكثير من المفكرين يؤكدون أن نظرية « ازدياد التماثل » ونقط التقارب يعدد ظاهرة موضوعية في الوضع الدولي الراهن .

وقدم يوهان جانتونج العالم الاجتماعى النرويجى نظرية تقول بأن هناك علاقة « سيطرة - وخضوع » مستمرة بين الأفراد ، وأنها مستمرة أيضا بين الدول .

هل انتهى الاستعمار ؟

وفي مواجهة التصاعد الهائل فى الحركة الوطنية وحركة استقلال الشعوب قدم بعض المفكرين الدعوى القائلة بأن الاستعمار قد انتهى . كما قالوا بأن أكثر من ثلثى الدول التى أستقلت لم تكن فى حاجة الى اللجوء الى الكفاح المسلح ضد الاستعمار ، ويستنتجون من ذلك أن الدول الكبرى غيرت موقفها وأدركت حقائق العصر ومنحت مستعمراتها السابقة حريتها . وبذلك يتجاهلون التيار الجارف لثورات التحرير فى الفترة التالية للحرب الذى ألزم الدول الاستعمارية من حين الى آخر بالتسليم بحرية المستعمرات مع محاولة الاحتفاظ بالسيطرة الاقتصادية كلما أمكن .

ويرتبط بهذا الاتجاه حرص المفكرين السياسيين فى الغرب على الفصل بين الاقتصاد والسياسة ، فهم يركزون على انتهاء الاستعمار فى صورته السياسية ، كأداة صريحة لفرض ارادة دولة على أخرى ، ويتغاضون عن مضمونه الاقتصادى ، وهو فرض الاستغلال من جانب دولة على أخرى .

بل وانتشرت نظرية أخرى تقول بأن التمسك بالسيادة من جانب الدول الصغرى لم يعد يتفق مع حقائق العصر ، بل إنه لم يعد عملا أخلاقيا . فهم يؤكدون أن مسألة السيادة لا تعدو أن تكون مفهوما ذهنيا عفا عليه الزمن . فالكاتب الأمريكى «. اليوت يقول فى كتابه « الاستعمار والحرية والمستولية » : « أن فكرة السيادة الوطنية المطلقة تضع أكبر العقبات فى سبيل المحافظة على الموارد المتاحة لأكثر الشعوب تقدما . ومن المؤسف أن القانون الدولى العتيق يقوم على مفهوم السيادة ، وهو مفهوم وهمى إذا ما طبق على دول لا تملك الامكانيات الحقيقية لتنمية مواردها والمحافظة عليها » (ص ٤٤٥ - طبعة نيويورك ١٩٥٨) .

وارتبطت بهذا الاتجاه الدعوة الى « الوظيفية » وكان أول من دعا اليها د. ميترانى فى كتابه « الطريق الى الأمن » الصادر فى لندن فى سنة ١٩٤٤ ، ثم شرح الفكرة وطورها ج. ب. سنيويل فى كتابه « الوظيفة والسياسة الدولية » الصادر عن جامعة برنستون فى سنة ١٩٦٦ ، ومؤدى هذه النظرية أنه لما كان الاستعمار قد مات ، ولما كانت الروابط الاقتصادية بين الدول

الصغرى والكبرى شيئا مختلفا عن روابطها السياسية ، ولما كانت الدول الصغرى لا تملك الوسائل اللازمة لاستغلال مواردها ، فلابد من إيجاد نوع من التخصص الوظيفى والتعاون الذى يتمثل فى شركات مشتركة وفى إيجاد ترتيبات للعلاقات الاقتصادية الدولية - بما فيها الترتيبات التى تجرى داخل اطار الأمم المتحدة ومنظماتها - من أجل ربط اقتصاديات دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية باقتصاديات الدول الاستعمارية .

صراع الأجيال

ومن الملاحظ فى الدول الغربية أن الجيل الجديد من الشباب أخذت تنقشع الغشاوة عن عينيه وأخذ يرفض بصورة متزايدة دعوى المجتمع الرأسمالى فى الحياة ، وشرع فى التعبير بمختلف الوسائل عن سخطه على هذا المجتمع . ويحرص مفكرو الرأسمالية على الا يندفع الشباب فى طريق الايمان بالنظريات العلمية المعادية للرأسمالية ، ولذا أخذوا يؤكدون نظرية (صراع الأجيال) محاولين تصور ثورة الشباب على أنها الصراع الطبيعى بين الجيل السابق والجيل اللاحق ، وبذلك يجمعون الجيل كله فى حزمة واحدة دون تفریق بين فئسته الاجتماعية ، ويخونون الفوارق الطبقة والمواقف الايديولوجية والمبادئ السياسية لكل جماعة على حدة .

ولاشك فى أن حركات الشباب الساخطة فى أوروبا وأمريكا لم تتخذ اتجاها سياسيا محددا . ففي الولايات المتحدة قام المظاهرات ضد الحرب القذرة فى فيتنام شباب ونساء من مختلف الاتجاهات ، من البيض والسود ، ومن الأغنياء والفقراء ، كما قام شباب من مختلف الاتجاهات يعارضون التمييز العنصرى . وفى ألمانيا الغربية خرج الطلبة والعمال الى الشوارع يتظاهرون ضد النازية الجديدة ضد دعاة الانتقام . وفى فرنسا وقعت المصادمات الدامية بين البوليس والطلبة لحلافات حول النظم الجامعية وسياسة التعليم . لكن ذلك لا ينفى أن حركة الشباب فى عمومها تتجه الى اليسار ، وترفض النظام الرأسمالى القائم فى مجموعته . وقد كتب الأدب الايطالى المعروف البرتومورافيا بعدزيارته للولايات المتحدة يقول : إن شبابها ثأرون على حضارتها الاستهلاكية ، وعلى النظام الاقتصادى الذى لا يحركه غير الربح ، وعلى استخدام الانسان من أجل تكديس الأموال ، كما أنه ساخط على التمييز العنصرى والاجتماعى والفوارق الواسعة فى الملكية .

كذلك فإن التعليم لم يعد أداة مضمونة في الدول الرأسمالية لرفع الانسان من درجة اجتماعية الى درجة أخرى . بل أصبح من الملاحظ أن الجساعات الامريكية غدت أداة لتحويل جزء من أبناء البرجوازية الصغيرة الى عمال . اذ يضطر كثير من الحريجين من أبناء الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف العمال وقبول العيش في مستوى معيشتهم ، والتعرض لمثلهم لاستغلال الاحتكارات الرأسمالية . ومن هنا أصبح بعض المفكرين يطلقون على هذه الفئة اسم « البروليتاريا الذهبية » . وفي مواجهة الخطر المتمثل في ارتباط هذه الفئات بالحرركات العمالية واليسارية تحرص الدعايات الرأسمالية على تأكيد فكرة « صراع الاجيال » كمقابل لصراع الطبقات .

لا ايديولوجية

ان مفكرى الغرب عندما اصطدموا بالعجز عن تقديم « أفكار جديدة » في مجال السياسة ، اتجهوا بقوة للدعوية الى « الابتعاد عن كل أشكال الايديولوجية » منادين بأنه لا حاجة الى الايديولوجية اصلا ، بل والى القول بأن الايديولوجية انما هي مجموعة جامدة من الأفكار تعوق العقل الانساني ، وقدما بدلا منها « الأفكار » و « الآراء » على أنها المقابل الحى للنايض للايديولوجيات الجامدة الميتة .

ويلاحظ أولا أن هذه الدعوة تجيء في نفس الوقت الذى يتزايد فيه التسليم بأنه ما لم تقع حرب نووية انتحارية ، فإن مصائر العالم سوف تتقرر في الأساس في مجال كسب الرأى العام الدولى .

يقول أصحاب النظرية ان الايديولوجية هي مجموعة من الأفكار الثابتة المقررة سلفا ، مما يجعلها عانقا في سبيل التعرف الصادق على عمليات التطور الاجتماعى التى تجرى على الواقع ، بل انها تحاول أن تفرض على الواقع مفاهيمها الجامدة . أما الأفكار فهى التى تشكل المثل العليا التى يتطلع اليها المجتمع ، وتساعد بتجليها للواقع على كشف السبيل المؤدية الى تحقيق الأهداف وعلى أساس من هذا التنساقض المصطنع بين الايديولوجية والأفكار يجارون الايديولوجية فى مجموعها والايديولوجية الماركسية بوجه خاص .

ردد هذه الدعوة كتاب البرجوازية اللامعون أمثال آرثر شيلزنجر ووالث روسستو وريمون آرون . وواحدة من المقالات الثلاث فى كتاب آرون

« ثلاث مقالات حول العصر الصناعى » تحمل عنوان « نهاية الايديولوجية والميلاد الجديد للأفكار » . كما يؤكد آرثر شيلزنجر فى كتاباته دائما « ان العالم قد تجاوز تلك الايديولوجيات الهالية متجها نحو استراتيجية اجتماعية أكثر مرونة وحيوية » (ص ٥٢٦ من كتاب اتجاهات التفكير الامريكى - طبعه يوسطن ١٩٦٣) . وأوضح هذا الاتجاه الأستاذ ستانكيفيتش فى الدراسة الواسعة التى أشرف عليها وصدرت بعنوان « افكار انسياسى منذ الحرب العالمية الثانية » فقال : « ان ممثلى وجهة النظر الامريكىة يرفضون الالتزام بأى مجموعة من القيم الايديولوجية » . فى حين أن ممثل وجهة النظر السوفيتية لا يفتأون يشيرون الى الايديولوجية التى ينبغى ان ينظر الى تصرفهم من خلالها » (ص ٢ ، طبعة لندن ١٩٦٤) .

... ولا فلسفة للتاريخ

ويرتبط بهذا الاتجاه أيضا ، الدعوة الى الغناء لفلسفة التاريخ . فكثير من مفكرى الغرب اليوم يتجنبون الوصول الى نتائج عامة تستخلص من انتجارب التاريخية ، ويرفضون الاعتراف بوجود قوانين موضوعية تحكم التطور الاجتماعى . فمورتون وايت أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد والمعبر عن المدرسة البراجماتية الجديدة يقصر فى كتابه « أسس المعرفة التاريخية » ان فلسفة التاريخ التى تزعم أنها تدرس التطور الاجتماعى وقوانين نشوء الحضارات وتطورها ومستقبلها ، انما هي فلسفة « تقديرية » ، وأن « رجل العلم المعاصر الذى يحاول أن يضع فلسفة للتاريخ انما يوجه أكثر اهتمامه الى تحليل الفكر التاريخى واللغة التاريخية » . ويقول ان كل ما يحتاجه المؤرخ لفهم عمليات التاريخ هو توضيح معانى الأفكار والتعبيرات ، وأن كل محاولة من جانبنا ، وعلى أساس منطقتنا فى التفكير ، للوصول الى تحليل فلسفى للتاريخ لن يعدو أن يكون وصفا عاما للعالم كما نراها بالضرورة .

وبهذا يتحول التاريخ فى رأيهم الى نظرة ذاتية محضة ، والى دراسة فى معانى الكلمات . ويرفض نقاد المادة التاريخية هؤلاء ، القول بإمكان استنتاج قوانين التطور الاجتماعى ، ويؤكدون أن الانسان لا يستطيع أن يستخرج « فلسفة للتاريخ » يفهم على ضوءها الماضى والحاضر بل ويمكن أن يستشرّف المستقبل .

انهم فلامسلفه مجتمع بلا مستقبل ، ولذا لا يريدون أن يمدوا بصرهم الى هذا المستقبل الموحش .



د. عزت حجازي

مقدمة

ان اعجاب بعض المثقفين وطلّاع التحديث modernization في معظم بلاد « العالم الثالث » أو « الدول النامية » ، ومنها مصر ، بتجارب التقدم العلمي والتطور الاجتماعي في بعض البلاد المتقدمة ، وبخاصة المجتمعات الرأسمالية في غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، لا يخفى على أحد . وقد بلغ الاعجاب في بعض الحالات حد الانهيار ، فاتخذت تجارب هذه المجتمعات نماذج تختلّى في التخطيط للتنمية والتطوير في الدول النامية .

وبالرغم من أن في تاريخ حركة التحديث في المدينة الغربية تجارب غنية ودروسا عديدة يمكن أن يستفاد منها في اثناء حركة التحديث في بلاد « العالم الثالث » ، ومنها مصر ، فإن الذين يبنهون بها بدون حدود يغفلون عن أنها تمت في ظروف غير التي تمر بها بلادنا ، كما أنها - لاعتبارات عديدة - منفصلا فيما بعد - تنطوي على قصور خطير يلزم أن تكون على وعى به وان نتفاده .

ويهدف هذا المقال الى استعراض تجربة الترشيد rationalization في الولايات المتحدة الامريكية بقصد تحديد اصولها ، والوعود التي انطوت عليها والامال التي عقدت عليها ، وحصادها ، ثم مناقشة موجزة لرأى فيها .

العامة ، والطبقات الدنيا بصفة عامة ، ضد
المشكلة الاجتماعية ، التي باتت تهدد وجود النظام
الرأسمالي نفسه .

اصول حركة الترشيد

وقد نتج عن الظروف الاجتماعية السائدة في
أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ، وبعبارة
أدق الصراع بين الرأسمالية والطبقات الدنيا ،
حركات مختلفة . كانت منها الاشتراكيات
المختلفة (الاشتراكيات اليوتوبية أول الامر ،
والاشتراكية العلمية منذ منتصف القرن) التي
قدمت تفسيراً لحركة المجتمع على أساس ارتباطها
بالظروف المادية ، كما قدمت برنامجاً ثورياً للعمل
الاجتماعي على أساس دور بارز للطبقة العاملة
في السلطة .

ومن التطورات الأخرى التي ترتبت على الصراع
الطبقي في أوروبا الغربية في القرن الماضي نشأة
علم الاجتماع ، الذي ظهر في محاولة لاخسواء
التحليل الاشتراكي المادي للتاريخ وبرنامجهم
الثوري في العمل الاجتماعي . ولهذا قام علم
الاجتماع « الرسمي » في ارتباط وثيق ، بعدة
الإصلاح التدريجي ضمن إطار حماية النظام القائم
status quo (ومن ثم لم يكن ازدهار علم
الاجتماع « الرسمي » السريع في المدينة الغربية
- وفي أمريكا الشمالية بالذات - راجعاً إلى
خصائص ذاتية بقدر ما كان راجعاً إلى الدور الذي
لعبه كحركة مضادة لراديكالية الاشتراكية العلمية
وثورتها ، ومن ثم الخدمات التي قدمها لحماية
الرأسمالية والاتجاهات المحافظة ذات المصالح
المرتبطة بها ؟ .

وفي محاولة للرد على منجزات الراديكالية ،
ادعى رواد علم الاجتماع « الرسمي » الاوائل أنهم
قدموا تفسيراً عقلانياً للظواهر الاجتماعية تحقق
به مد سلطان العقل ليشمل كل الظواهر كما
قدموا برنامجاً للعمل الثوري ! . ومن الغريب
ان هذه المحاولة قامت على أساس فكرة التقدم ،
ولكنها اعتبرت النظام الرأسمالي الذي يقوم على
مبدأ الحرية (الشكلية) غاية يكون الوصول إليها
تدريجياً ويكون تطويرها قاصراً على تفاصيلها
دون المساس بأساسها .

غير أن سيطرة البورجوازية على الدولة في
معظم بلاد أوروبا الغربية أحدث تحولا خطيراً في
حركة الترشيد ، وذلك بعد أن أدت الحركة دورها
التاريخي في خدمة تلك الطبقة (بالمعاونة في
تقويض دعائم النظام الاقطاعي) ، وأصبحت

ارتبط الاتجاه العقلاني rationalism
والذي يتمثل في تصور الكون والتعامل معه على
أساس العقل ، بثورة البورجوازية على الاقطاع
في أوروبا ، منذ القرن السابع عشر ، بصفة
خاصة . وكانت دعاواه انه لا يصح أن يتحدد
صورة العالم ، ولا وضع الانسان فيه ولا سلوكه ،
ولا علاقات الناس بعضهم ببعض على أساس
سلطة خارجية ، كالكنيسة أو التقاليد ، وانما
يلزم أن تقوم على أساس العقل . وبهذا لم يعد
مصير الانسان رهناً لإرادة قوى خارجية ، وانما
أصبح مسئولية صاحبه . والعقل الذي احتل
هذه المكانة المرموقة في فلسفة عصر التنوير
enlightment في فرنسا لم يكن ماهية -
مطلقة ، وانما كان قوة تاريخية تستطيع أن
تغير العالم .

ولقد كان للنجاح الفذ الذي حققته العلوم
الطبيعية (الكشوف العديدة المتلاحقة التي عمقت
فهم الانسان للكون والحياة وزادت من تحكمه
فيهما) في منتصف القرن الماضي ، والروح
المليارية للطبقة الوسطى ، التي استطاعت أن
تتغى على الاقطاع (النظام القديم) وتمكنت من
وضع أساس النظام الجديد (النظام الرأسمالي)
وباتت تتطلع إلى أن يستقر لها الاستئثار بالسلطة
فيه ، أقول كان لهذين العاملين أثر حاسم في
نشأة الفلسفة الاجتماعية ، وهي النشأة التي
تعنى اتساع مملكة العقل لتشمل الظواهر
الاجتماعية أيضاً ، أي أن الكون كله خضع
لسلطان العقل^{٥٠} .

وبهذا تحققت دعاوى حركة التنوير في
القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن العقل
الانساني يستطيع أن يتوصل إلى فهم طبيعة
العالم كله والسيطرة عليه بدون الاعتداد على قوى
خارجية تقليدية كانت أو غير طبيعية ، وذلك
جوهر حركة الترشيد .

غير أن المنجزات العديدة التي حققتها
البورجوازية ، والتي كان من أهمها خلق النظام
الرأسمالي ودعمه ، لم تكن غير جانب واحد من
جوانب التحول الذي طرأ على المجتمعات التي
شمها التغير . وكان من الجوانب الأخرى تدهور
أحوال الطبقة العاملة التي كانت وقود تجربة
التحديث . فقد بلغ سوء أحوال الطبقات

بعض وعود حركة الترشيد

انساق معظم الدارسين الغربيين للمجتمع الغربي في « غرامم » به فتصوورا المجتمع الرأسمالي ، الذي يمثله المجتمع الأمريكي ، والذي يعد أحد منجزات المدنية الغربية على انه قمة اعجاز العقل الانساني . وهو النقيض التام للمجتمع قبل الصناعي وبخاصة خارج أوروبا . فهو يمثل مرحلة الوضعية العلمية بعد مرحلتى الغيبية ثم الميتافيزيقية (أوجست كونت) ، وهو المجتمع الصناعي بعد مجتمع الحرب ، أو المجتمع الذي يكمن جوهره في حالة التمايز المنسق والمحدد بعد المجتمع الذى قام على التجانس غير المنسق وغير المحدد (هربرت سبنسر) ، وهو المجتمع الذى يقوم على التعاقد بدلا من أن يقوم على اعتبارات المكائنة (هثنوى مين) ، وهو المجتمع الذى يقوم تقسيم العمل فيه على أساس التكامل العضوى بعد أن كان يقوم على التكامل الآلى (اميل دوركايم) وهو المجتمع العقلانى بعد المجتمع البدائى (روبرت روفيلد) .

هذا هو المجتمع الذى فتن به كثير من المفكرين امريكيين وغير امريكيين . وقد كان اعجاب كثيرين منهم ، ومنهم الكسبى دى توكفيل ؛ بالمجتمع الأمريكى وبالديمقراطية الأمريكية بالذات شديدا الى حد أنهم علقوا عليه آمالا كبيرة . لا للشعب الأمريكى وحده ولكن للعالم كله . فقد اعتبروها نظاما أمثل للديمقراطية يضمن ، أولا ، أن الحقوق السياسية لم تعد قاصرة على فئة محدودة ، وإنما أصبحت مشاعا بين المواطنين ، وثانيا أنه ظهر ميل الى المساواة في فرص الحياة بين الجميع .

أما في مجال الاقتصاد ، فقد نظر الى نظام الاقتصاد الحر على أنه النظام الأمثل الذى يتفق مع فكرة الحرية الفردية ويحققها . فهو ، بقيامه على فكرة الريح فى رأى فلاسفة الرأسمالية ، يحقق طموح الفرد ويساعد فى تعبئة طاقاته ، وبخضوعه لقانون العرض والطلب يلتقى مع المصلحة الاجتماعية ويحنيها . ومن هنا ، وخذ بعض المفكرين أن نظام الاقتصاد الحر هو وحنه الذى يستطيع أن يحقق حرية الانسان وازدهاره ، فى الوقت الذى يحقق فيه المصلحة الاجتماعية باثراء الحياة بنتائج العمل (والعلاقة واضحة بين هذين الأفكار وبين الداروينية الاجتماعية

مصدر تهديد للنظام الجديد (على أساس أنها تخضعه كثيره من الأشياء والظواهر للعقل وأنها لا تقف منه موقفا محايدا) .

فى هذه الظروف ظهرت الوضعية ، التى انتهت الى رفض اخضاع الواقع للعقل ، وذهبت الى وجوب النظائر الأشياء ، والظواهر كموضوعات محايدة تحكمها قوانين لا تخضع للعقل . أى أنها أقرت باستقلال العقل وانتهجت الى الدعوة الى قبول ما هو معطى ، أو بعبارة أخرى سسلبت العقل حق نقد الواقع .

ويوضح هربرت هاركيوز الطبيعة المحافظة ، بل والرجمية ، للوضعية الاجتماعية بملاحظة أن أوجست كونت قد ذكر صراحة « ان لفظ الوضعى الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا ايجابيا من الوضع السائد . فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى « نفيه » أى أن وظيفة العلم الوضعى ، وعلم الاجتماع بصفة خاصة ، تحدت على أساس أنها دفاعية تبريرية .

وقد سار اميل دوركايم فى الخط نفسه الذى بدأه كونت حين أكد على نقطتين : الأولى أن الظواهر الاجتماعية أشياء موجودة فى الخارج ، خارج العقل ، أى أن وجودها غير مرتبط بالعقل بأية صورة من الصور . والثانية أن الدراسة السليمة للظواهر الاجتماعية تستلزم النظر اليها نظرة لا معيارية ، أى بدون أن تخلع عليهما قيدا . (وكانت هذه محاولة لحرمان العقل من ايجابيته ازاء الواقع الاجتماعى . وقد بلغ تطرف دوركايم فى هذا الى حد أنه نظر الى السوى وغير السوى نظرة احصائية فالشائع سوى بعض النظر عن طبيعته) .

وقد كان رفض الوضعيين للميتافيزيقا مقترنا برفضهم القول بان الانسان قادر على تغيير النظم الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة . وهذا ما عبر عنه دى هسمر ، الذى « أراد أن يبين أن العقل الانساني ، أو ما يسمى الفلسفة ، لا يزيد الدول أو الافراد شيئا .. وان الخلق يتجاوز نطاق قدرات الانسان .. ومن الواجب فى رأيه قمع الروح الثورية بنشر تعاليم أخرى تقول بان للمجتمع نظاما طبيعيا ثابتا ينبغي أن تخضع له ارادة الانسان » .

Social Darwinism التي تقول بقيام الحياة الاجتماعية على أساس الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح) .

أما **ماكس فيبر** فقد عارض بين المجتمع الحديث (في المدنية الغربية) القائم على الرشد وبين المجتمع الصناعي القائم على التقاليد أو الجاذبية الشخصية (الكاريزما) . وقد رأى فيبر المدنية الغربية الحديثة (ويمثلها المجتمع الأمريكي) على أنها فريدة وأن لها سمات لا تتوافر في غيرها من المدنيات ، أهمها سمة الرشد أو العقلانية ، ففي المدنية الغربية ظهر العلم وازدهر ، ولم يكن من الممكن أن يحدث ذلك في مدنية أخرى . وفيها ظهرت الرأسمالية التي تقوم على أقصى ترشيد للعمل الانساني . وإذا كانت صور من العلم أو الرأسمالية قد ظهرت في مدنيات أخرى ، فإنها ، في رأى فيبر ، لم تبلغ أنضج صورها الا في المدنية الغربية .

وقد ذهب فيبر الى أن النظام البيروقراطي bureaucratic system الذي لم ينتشر الا في المدنية الغربية أيضا ، هو تعبير دقيق عن الخصائص المميزة لتلك المدنية . ويقوم النظام البيروقراطي ، في رأيه ، على أساس وضع سياق للعمل الانساني تتوافر فيه أكبر ضمانات الرشد والدقة بحيث يبلغ أكبر درجات الفاعلية والثبات . ويتحقق ذلك عن طريق نظام واضح لتقسيم العمل وتوزيع الادوار ، يرتب المراكز في شكل هرمي على أساس تفويض السلطة ، وتحديد حاسم لأساليب الاتصال والانتقال بين مختلف المستويات ، وعلى أساس أن تؤدي الوظائف المختلفة بغض النظر عن يشغلها ومن يستفيد منها ، أي على أساس لا شخصي . ويمثل جهاز الدولة النظام البيروقراطي اصدق تمثيل ، وتمثله أيضا المنظمات الحديثة الاقتصادية والتعليمية وغيرها .

وقد وجدت آراء ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطي وإمكانياته تأكيداً لها فيما يعرف باسم حركة الإدارة العلمية

Scientific management

وكان رائد هذه الحركة ، فردريك تايلور ، يهدف الى رفع كفاية العمل والقضاء على الفلاقل العمالية . وكان يعتقد أن رفع كفاية العمل يتحقق بتوفير التخطيط السليم وتقنين العمل والوصول الى معايير دقيقة لتقييم الاداء ، وحفز العامل على العمل ومحاسبته على التصرف فيه . أما القضاء على الفلاقل العمالية فيكون بتقديم



جزء مناسب للعامل وتحقيق التعاون بين العمال والإدارة على أساس أن لكليهما مصلحة في زيادة الانتاج .

وقد اهتم تيلور بنقطتين أساسيتين : أولهما والتنسيق بين مختلف العمليات الفيزيكية والربط بينها ، والأخرى التنسيق بين العمال والعمليات الفيزيكية . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى تيلور ما يسمى بدراسات الزمن والحركة Time motion studies وتمثلت دراسات الحركة في تحليل العمل الى أجزاء واستبعاد الحركة غير اللازمة لانجازه واستبقاء الحركات اللازمة فقط والربط بينها . أما دراسات الزمن فقد تمثلت في حساب الوقت المعياري الذي يلزم لانجاز كل حركة على أساس أداء عامل قادر جاد . وبهذه الدراسات اعتقد تيلور أنه يمكن تبسيط العمل ورفع معدلات الاداء وخفض التكاليف . واعتقد أنه ، بذلك ، توصل الى الطريقة المثلى لأداء كل عمل .

تلك الملاحظات سريعة على عود حركة الترشيد في المجتمع الأمريكي التي حرص فلاسفة الرأسمالية على نشرها ، بقصد في معظم الأحيان ، ويهدن وعى أحيانا ، وهي العود التي توهه كثيرا من الناس السطاء انها حقائق لا تقبل المناقشة وبنوا عليها آمالا كبيرة .

حصار حركة الرشيد

إن منجزات المدينة الغربية ، والمجتمع الأمريكي بصفة خاصة ، في مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها (التكنولوجيا) شيء يحق لها أن تزدهر به . ففي خلال الخمسين سنة الماضية ، على سبيل المثال ، تحقق من الكشوف والاختراعات أضعاف ما تحقق طوال تاريخ الإنسان . وقد اصبح جزء كبير من مادة القصص الخيالي العلمي Science fiction ، الذي ظهر في الحقبة الماضية حقائق واقعة ، بعد أن اتسم نطاق سيطرة الانسان على الكون ليضمحل « الفضاء الخارجي » وقاع المحيطات ، وامتد عمقا ليبلغ درجة عالية من الدقة .

الآن هذا الجانب في تجربتي حركة الترشيد في المدينة الغربية ، والمجتمع الأمريكي بصفة خاصة ، ليس موضوع هذا المقال (وعلى أية حال فقد حظي بأكثر مما يستحق من اهتمام الكتاب والمؤرخين ، الذين بلغ حماس بعضهم للمدنية الغربية حد الادعاء بوصايتها على شعوب المناطق

غير المتقدمة ومستوليتها في تحضيرهم وتحديد حياتهم وهي الدعوى التي ارتبطت بحركة الاستعمار الغربي الحديث لمناطق كثيرة من العالم) .

موضوع هذا الجزء من المقال هو ما أخفت حركة الترشيد في تحقيقه . ولنبدا بسؤال هام هو ماذا حدث للنظام الاقتصادي (الرأسمالي) التي قام على أساس الترشيد ناكبر درجة والحرية بأوسع معنى ، وعلى أن الانسان غاية ؟ لقد أصبح النظام الرأسمالي يقوم على أساس استغلال صاحب رأس المال للعامل بدون حدود . وأصبحت الامكانيات الواسعة التي يقدمها العلم والتكنولوجيا للتقدم تستغل لمصلحة صاحب رأس المال ، وما تعود به من فائدة على غيره إنما يكون بصورة غير مقصودة . أي أن العامل فقد وزنه في معادلة الانتاج ، كما أن المستهلك فقد وزنه في عملية التوزيع ، وبعبارة أخرى ، فقد العمل قيمته الاجتماعية ، وتضاءلت الاعتبارات الاخلاقية فيه بدرجة مقلقة . ولكن الأخطر من هذا ، كما يقول إيريك فروم ، أن الدخول لم يعد ناتج مجهود شخصي بالضرورة ، إذ أصبح بوسع صاحب العمل أن يكسب دون أن يعمل ، أي أنه لم يعد هناك تعادل بين جهد الفرد وبين تقدير المجتمع له .

وكان من أهم نتائج هذا التحول ، في رأي ثورستون قبلن ، ظهور ما أسماه الطبقة المترفة leisure class التي تملك الكثير دون أن تعمل ، بل ودون أن يكن لها اشراف مباشر على أموالها الموظفة في الانتاج absentee ownershin ومن مميزات هذه الطبقة ما يعرف بالاستهلاك المظهري Conspicuous consumption استهلاك السلع غير الضرورية التي تنحصر قيمتها في كسبيتها . وبهذا فقد الاستهلاك معناه الحقيقي ، وتحول الى أسلوب للتباهي والتنافس على المركز الاجتماعي . ومع زيادة نهم النظام الرأسمالي وشراسته ، ضاعت منه الضوابط التقليدية التي كانت تمثل في تكفل الإقطاعي برعاية العاملين عنده وحمايتهم ، ولم يعد العامل يحصل على حقوقه الا نتيجة لنشاط التنظيمات العمالية .

غير أن افلاس نظام الاقتصاد الرأسمالي لا يظهر في أر بقدر ما يبدو في انزعاج بعض أصحاب المشروعات من زيادة الانتاج الى درجة وجود « فائض » . ولهذا يحدث أن يضطر الى اعدام الفائض خوفا من تأثيره على حالة الاسعار في وقت يموت فيه بعض الناس بسبب الحاجة

الى ذلك الناتج نفسه (تضطر الولايات المتحدة الأمريكية وكندا الى اعدام كميات كبيرة من القمح كل سنة في الوقت الذي تصف به المجاعات بالملايين في الهند ، مثسلا ، بل وفي الولايات المتحدة الأمريكية نفسها) .

وقد ترتب على الميل الى الإنتاج الواسع mass production والتجريد abstractification في مواصفات السلع ، وهما من النتائج المنطقية لحركة الترشيد في الانتاج ، أن قضى على خبرة الحرفي artisan الذي كان ينتج لعدد محدود من المستهلكين ذوي الأذواق المعروفة ويحدد أسعاره على أساس تحقيق ربح معقول . وقد امتد هذا الميل حتى شغل علاقة المشروع الاقتصادي بالمستهلك الذي أصبح شخصا مجردا ، يتحكم النظام في ذوقه وحاجاته ويوجه استهلاكه لا بحيث ترضى حاجاته بصورة سوية ، بل لكي يشتري ويشترى ، ليزدهر الاقتصاد وينتفش ويزداد الربح .

وفي سبيل تحقيق ذلك ، يعسول أصحاب الأعمال على بحوث التسويق market research وعملية الاعلان وهما من أهم آليات الاستغلال في النظام الاقتصادي الحر . وبفضل السيطرة التي تحققت لأصحاب الأعمال على السوق والمستهلك لم يعد الأمر يتطلب أن يتوافر في الانتاج مواصفات الجودة ، بل أنه لم يعد من النادر أن يتم انتاج أشياء منخفضة الجودة ، عديدة القيمة أحيانا ، بتكاليف تافهة تروج في السوق بتأثير الاعلان الذي يبلغ في فاعليته وتركيزه أنه يتوصل الى خلق حاجات لدى المستهلكين رفعا شعار ابطال كتاب عالم جديد جرى Brave New World وسى هكسلي ، والتي تنادى « لا تؤول الى الغد متعة تستطيع الحصول عليها اليوم » .

وقد ظهر اخفاق حركة الترشيد واضحا في نتائج تطبيق أفكار حركة الادارة العلمية ، والتي اتخذت دليلا للادارة منذ بداية القرن وحتى عهد قريب . صحيح أن تطبيق أفكار فردريك تيلور حقق بعض النتائج الإيجابية فيما يتعلق برفع معدل إنتاج العامل وترشيد تعامل الادارة مع العمال . ولكن الثمن كان باهظا دفعه العمال بالكامل من راحتهم الإنسانية وازانهم النفسي وأحوالهم المعيشية . فقد سبب الأخذ بنتائج دراسات تيلور ارهاقا شديدا للعامل العادي على أساس أن المعايير التي اخترت وضعت على أساس إنتاج العامل الممتاز ، كما كان فيها ارهاقا نفسيا

له لأنها أغفلت الإيقاع المناسب له وعملت على تكيفه مع الآلة لا تكيف الآلة معه .

وحين أخضعت أفكار ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطي ، الذي اعتبره من أهم مميزات المدينة الغربية ، والثقافة الأمريكية بصسفة خاصة ، حين أخضعت أفكاره للاختبار البيروقراطي ظهر بمدها السدود عن الواقع - ولا أقول خطأ ما الكامل - فقد اتضح أنها تصدق على ما يسمى بالبناء الرسمي للتنظيم البيروقراطي formal structure أى الذى يتحدد وفقا للقوانين واللوائح والوثائق الرسمية ، ولكنها لا تأخذ فى الاعتبار البناء غير الرسمي informal

للتنظيم ذلك لأنه الى جانب الاهداف الرسمية العلنة للتنظيم manifest توجد أهداف غير معلنة latent لا تقل أهمية عن الأهداف العلنة ان لم تكن أهم منها ، وقد لا ترتبط بها بأى صورة من الصور ، وبعضها قد يكون غير مشروع . كما أن توزيع السلطة في التنظيم الهرمي للادارة لا يتحتم أن يكون ملتزما بالحطة الرسمية . فكثيرا ما توجد مراكز دنيا تملك من القوة أكثر مما يفترض أنها تملك بحكم التوزيع الرسمي (سكرتيرة المدير التى تعتمد على علاقات شخصية تربطها به فى استصدار قرارات أو تعطيل أخرى فوق نطاق سلطتها ، على سبيل المثال) . ومن جهة ثالثة فإن التعيين والجزاء لا يتحتم أن يسيرا على أساس اعتبارات ووفق محكات محايدة ، إذ كثيرا ما تلعب الاعتبارات الشخصية دورا بارزا ، ان لم يكن الدور الأهم ، فى بعض الحالات . وقد كشفت دراسات حديثة عن ظاهرة غريبة في معظم التنظيمات البيروقراطية ، وهم ظاهرة التمسك على العبي inent ، غير الكف ، وحاجاته ، ودمصد ذلك لا عن رحمة به وعطف عليه ولكن خوفا من أن يؤدي كشف أمره الى دفع مستوى الاداء المتوقع من الفرد والتنظيم .

وكثيرا ما يؤدي الجمود فى الالتزام over conformity بالاجراءات المحددة للعمل بغض النظر عن التحول الذى يطرأ على الظروف التى تطبق عليها ، أقول كثيرا ما ينتهى الأمر الى أن تصبح التنظيمات الاجرائية غاية فى حد ذاتها بدلا من أن تكون مجرد وسيلة . وفى مثل هذه الحالات يصاب العمل بما يسميه شيلين العجز المكتسب trained incapacity وما يسميه جون ديوى الحصر المعنى .

عن هدفه الأصلي فأصبح هم الإنسان أن « يقتل » الوقت أو « يضيئه » بدلا من أن يستمتع به وأصبح بازائه سلبيا ، وكان المفروض أن يكون ايجابيا معه .

بل ان اغتراب الانسان امتد ليشمل وضعه من السلطة في المجتمع . فمع أن المفروض أن تكون السلطة تعبيرا عن ارادة الانسان ، الا أنها في الواقع قد انفصلت عنه وعلت عليه . وبفضل ما تملكه السلطة من قوة البطش لم يعد الانسان يملك الا المسيرة conformity ولم يعد له حتى حق الاعتراض .

ومن الدراسات الكلاسيكية التي تكشف زيف « النظام الديقوقراطي » حتى في أكثر صورته ثورية ، دراسة روبرت ميشلسلز « الاحزاب السياسية political parties التي تعرض لفكرة

The Iron Law of Oligarchy

« حتمية الاستبداد والتي تلخص في أن التطور المنتظمي للأحزاب السياسية يجعل من المستحيل تفادي تحكم القلة واستئثارها بالسلطة وتحويل الجهاز الى مجرد أداة لقمع الجماهير ، التي تزيف ارادتها ولا تجد رغبة في المشاركة السياسية .

غير أن افلاس حركة الترشيد في الولايات الولايات المتحدة الامريكية لا يظهر في شيء بقدر ما يظهر في العلاقات بين الجماعات السلالية المختلفة هناك (وبخاصة بين البيض والسود) ويكفي أن يقال أن ملايين من المواطنين في أكثر المجتمعات تقدما في مجال العلم والتكنولوجيا ، والثقافة التي تدعي لنفسها دور النماذج للتطوير الاجتماعي في مختلف أنحاء العالم ، مازالت حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين تكافح من أجل المساواة في الحقوق المدنية الانسانية ، حق التعليم ، والعمل الشريف ، والعلاج عند المرض وغيرها . وقد كتب في هذا الموضوع الشيء الكثير ، ولكن من أصدق ما كتب فيه مؤلف جونا ميردال الكلاسيكي An American Dilemma وفيه عرض واف مدمم بالوثائق للمأساة التي يعيشها الشعب الامريكي كله .

ولا يقتصر قصور التنظيم البيروقراطي على تركيبه وأدائه لوظائفه ، ولكنه يمتد الى مجال الحياة الخاصة للعاملين فيه . إذ يتحكم رأس المال في نظام التعليم الذي يتلقونه ، على أساس أن برامج التعليم الجامعي تتأثر بنفوذ رجال الاعمال الى حد بعيد ، وطموحهم المهني الذي يتأثر بوسائل الاعلام التي تخضع لسيطرة رجال الاعمال ، وفي حياتهم الشخصية لما يتطلبه التنظيم البيروقراطي في الموظف ، وبخاصة مستويات الادارة الوسطى والعليا ، من مواصفات شخصية خاصة لطباعه وأسلوب حياته ورفاقه وحق الفتاة التي يتزوجها . وفي كتاب انسان التنظيم

The organization man

لوكيم فوت هويات صورة مذهلة للوضع الذي انتهم اليه الانسان العادي في مواجهة التنظيم .

وتتفق هذه الصورة في ملامحها الاساسية مع تلك التي رسمها ديفيد ريسمان للانسان في المجتمع الأمريكي بصفة خاصة ، والتي تلخص في أنه يسير وفق توجهه الآخر other direct ed أي أنه فقد القدرة على الاختيار بنفسه لنفسه ، وأصبح يصدر في تصرفاته واتجاهاته على أساس ما يتوقع الآخر منه .

ويتجسد اخفاق حركة الترشيد بوضوح في ظاهرة اغتراب alienation الانسان المعاصر ، وهي الظاهرة التي خصص لها ايريك فروم الكثير من الجهد والحيز في مؤلفاته العديدة . ويلخص ايريك فروم فكرته في أن الانسان في المجتمع الامريكي المعاصر أصبح غريبا عن الآلة التي يعمل عليها لا يملكها ولا يسيطر عليها ، غريبا عن المادة التي يتعامل معها لا يعلم عن طبيعتها غير القليل جدا ، غريبا عن ناتج عمله لا يتحكم فيه ولا يستفيد منه بصورة مباشرة بل ولا يتدخل في تحديد مواصفاته . ومن هنا فقد العمل بالنسبة له قيمته الذاتية وأصبح مجرد وسيلة للكسب .

ولا يقتصر اغتراب الانسان المعاصر على مجال عمله ، وإنما امتد ليشمل أسلوب استعماله لوقت ما بعد العمل . فمع أن حجم « وقت الفراغ » يتزايد نتيجة لتناقص ساعات العمل ، ومع أن المفروض فيه أن يكون استمرارا كمسلا لوقت العمل يتجدد فيه نشاط العامل ، الا أن خضوع استعماله لأساليب الترويج التجارية قد أبعد

وامتدت الروح المحافظة للنظام الجديد لتقيد حركة الفكر • فضعفت حركة النقد الاجتماعي ولم يعد التأمل والتفلسف من الامور التي تستهوي المفكرين المعاصرين ، الذين أصبحت وظيفتهم تبرير وجود النظام القائم ودفاعية عنه • ويفيد دانييل بل مثلا لهذا المصير المؤسف لبعض المفكرين في كتابه « انتهاء عصر الايديولوجيات The End of Ideology » زاعما افلاسها وبداية عصر العلم والتكنولوجيا وقد تلقت وسائل الاعلام وأدواتها تلك الفكرة وحاولت ترسيخها ونشرها على أوسع نطاق •

غير أنه لم يمر وقت طويل قبل أن تتسوالى الأحداث تقدم دليلا قاطعا على زيف انتهاء عصر الايديولوجيات وافلاس فكر دانييل بل نفسه • فكانت حركات طلاب الجامعات في الولايات المتحدة الامريكية ، والثورة الثقافية في الصين وتلتهما ثورة الشباب في فرنسا في ربيع ١٩٦٨ • وكلها - مع بعض الاختلافات - تصر على ضرورة اطراح الفكر التقليدي والنظم القائمة المرتبطة به والتي تعوق سير الانسان في طريق التقدم ، وتطالب ببلورة ايديولوجيات جديدة توضع على أساسها برامج ثورية للعمل الاجتماعي •

وبالرغم من بعض الفروق الهامة أحيانا - التي تفصل بين هذه الحركات (وكذلك حركة بعض الدول النامية) - الا أنها تلتقي جميعا عند نقاط هامة ، أولاها : أن النظام القائم status quo

معيب إلى حد وجوب التخلص منه ، والثانية أن التخلص من ذلك النظام يجب ألا يتأخر كثيرا بل يلزم أن يتم بسرعة ، والثالثة أن النظام الجديد يجب أن يتشكل بحيث يعيد الانسان العادي إلى مركز الاهتمام أي إلى وضعه كغاية لا كوسيلة إلى غايات أخرى ، والاخيرة أن التحول يجب أن يسير وفق منهاج فكري وعمل واضح • ولن يتحقق هذا التحول بمجرد الامل اذ لابد من حركة دائبة تنتقل بها السلطة في المجتمع من يد القلة إلى ممثلين حقيقيين لعمال والفلاحين ، ذوى المصلحة المشروعة ، بشرط أن تحتفظ بثورتها ونقاها •

وتتفق الحركات الراديكالية مع تشالز وايت ميلز في أن تحقيق هذا الامل العزيز يتطلب منا أن نغير فكر في المستقبل لا كمجرد توقعات بل كمسئولية تحتم على كل منا أن يكون إيجابيا • كما أنها تؤكد رأيه في حيوية دور العقل النقدي في تشكيل التاريخ الانساني ، وفي أن الحرية شرط ضروري لقيام العقل بهذا الدور •

واضح من استعراض حصاد حركة الترشيد في المجتمع الامريكي انها لم تنجح في تحقيق وعودها وانها خيبت آمال معظم الناس فيها • والسؤال المنطقي الآن هو لماذا أخفقت الحركة في تحقيق اهم وعودها والامال التي عقدت عليها وبخاصة في زيادة انتاجية الجهد الانساني وتحرير الانسان من الخضوع والعوز •

السبب ، بالطبع ، لا يرجع لقصور في حركة الترشيد في ذاتها ولكنه يرجع إلى طبيعة القوى التي توجه الحركة ، والتي انخرط بها عن قصد عن أهدافها الاساسية •

فالعقلانية لم تكن حركة استمولوجية بحتة ، وانما كانت جزءا من حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية ثورية ظهرت احدى نتائجها في الثورة الفرنسية (ذلك أن الثورة أعلنت السلطان المطلق للعقل ونادت بالألا يعترف بصحة أي دستور سوى ما يمكن الاعتراف به وفقا للعقل ، أي أن الفكر لم يعد يخضع للواقع وانما أصبح يحكمه) • غير أنه بانتصار البرجوازية في صراعها مع الاقطاع فقدت العقلانية الكلاسيكية وظيفتها الاساسية في خدمة البرجوازية ولم يعد ممكنا أن تحتفظ بثورتها وتضمن حماية هذه الطبقة في الوقت نفسه • ومن هنا بدأت تتخلص من راديكالياتها ، حتى انتهت إلى نوع من الوضعية السلمية التي وضعت نفسها في خدمة المصالح الرجعية •

وكانت العقلانية التي أخذتها الولايات المتحدة الامريكية عن أوروبا عقلانية برجماتية توافق حاجات المهاجرين الاوروبيين الذين حرصوا على أن يستفيدوا من العلم الحديث إلى أقصى حد في فتح العالم الجديد والاستيطان فيه واستثمار ثرواته • ولم يستهويهم العقل النقدي وانما استهواهم العقل التطبيقي الذي يفيد في التحكم في الواقع بغض النظر عن الاعتبارات الاخلاقية • ولهذا اتجهت العقلانية البرجماتية إلى الاهتمام بالمعرفة النافعة وعزفت عن التأمل ، واعتدت باليقين وانصرفت عن الشك والتردد ، وركزت على الامن والنظام ونفرت من الثورة والتغيير الفجائي • ووضعت نفسها في خدمة قطاع صغير من المجتمع هو الطبقة الرأسمالية • ومن ثم فقد الانسان العادي قيمته كغاية ، وأصبح مجرد وسيلة تستخدمها الرأسمالية

هربت ماركيزوز وأزمة الفكر النقدي

عبد السلام رضوان



لقد نقد الفكر طبيعته النهائية العاكسة
للتناقض والحاملة له والعاملة على تجاوزه في وقت
مما ، وتحول فكر أحادي البعد ، لقد أحبط
منطق التناقض وحددت إقامة المفاهيم - السمولية
والمتجاورة بطبيعتها الكامنة - في نطاق العاملية
والوظيفية ، وساد الفكر الإيجابي (الوضعي)
ساحة النشاط الذهني الانساني وتقلص نفوذ الفكر
السلبى وانزوى بعيدا في مخيلات فردية ترفض ما
هو قائم وتكشف ما تنطوى عليه ديناميته الظاهرة
من سكون شامل ، وما تخبئه عقلانيتها من جلدور
لا عقلانية .

« ان المجتمع الصناعي المتقدم بوصفه عالماً تكنولوجياً هو عالم سياسي أيضاً - فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخي نوعي في سبيله الى انتحقيق والانجاز ، أعنى تجرّبه الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم لتسيطرة . فالمشروع كئما تطور كيف عالم الكلام والعمل ، عالم التقسافة على الصعيد المادى وعلى الصعيد الفكرى ، وعن طريق التكنولوجيا تلتنعم الشفافة والسياسة والاقتصاد في نظام كلى الضمور يقترس او يبند كل الاحتيارات والحول البديله . وبهدا النظام انتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع الى الاستفراغ وتجسبان التقسدم التقنى في مختط. التسيطرة . ان العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية » (ص ٢٢) *

ان هذه الرؤبة الغير محايدة للتقدم التقنى والتكنولوجى المعاصر هي نقطة الانطلاق الاساسية تند مركزيز - الاكادىمى - لتشييد لوحة الحياة الاجتماعيه المعاصرة في البلدان انصناعية المتقدمة . لقد واصلت علاقات الانتاج الرأسمالى سيرها قدما محتفظه بإتازنها ذو المظهر الدينامى انكاذب ومعلورة اياه - اشكال جديدة إبداعية لاستغلال الانسان لطبيعه واستغلال الانسان للانسان . وكان التقدم الهائل الذى أحرزه العلم منذ فجر الثورة الصناعية وعبر القرن انتاسع عشر (قرن ازدهار المجتمع البرجوازى واكتسحال مقسوماه وملامحه التاريخيه ، القرن الذى تبلورت فيه أيضا ملامح الصراع بين الطبقات الاجتماعيه ، وأسفر التناقض بين مصالحها عن نفوذه داخل الحركة الثارخيية للمجتمع الصناعى المتجه نحو المكنته والاحتكار) كان يواصل السير قدما أيضا في ظل هذه العلاقات نفسها مفسحها الطريق أمام التنظيم التقنى التكنولوجى لعملية الانتساج الاجتماعيه بأسرها . ولم تكن للنتائج المصاحبة للصرورة الاجتماعيه لعملية الانتاج تلك المعالم التى ترسمها الماديه التاريخيه . ولم يكن للتناقض الذى استمر استغلاله عن الارادات الطبقية الحاكمة خلال القرن التاسع عشر أيا من الامكانات التفجيريه التى كان التغير الاجتماعى الجدرى في النظرية النقدية (أى الماركسيه من منظور ماركوبوزى) مقترنا بها . فقد أسفر

التقسدم التقنى الهائل الذى حققته الرأسمالية الغربيه عن لوحة طبقية غربيه مفاجئه . . مشطبه للنظرية وللتفسير الثورى . لقد تحولت العقلانية التكنولوجيه - في مسار التطور التاريخى لعلاقات الانتاج البرجوازيه - الى عقلانية سياسيه . . عقلانية سيطرة . . وبدت الممارسه الثورية - داخل اطار العنبة الاجتماعيه - شبحا هزيلا يقف على هامش الحياة الاجتماعيه في مجتمع التقدم والوزرة الذى يشكل يوميا ويلى حاجات وصبوات الافراد على اختلاف انتماءهم الطبقيه ، مجتمع التلبيه الاضطهاديه لحاجات الفرد اليومية . لقد انجزت مجتمعات الغرب الصناعيه تحولا تاريخيا هاما في مجال استغلال الانسان للانسان ، كما في مجال السيطرة على الطبيعة . فلقد أصبح الاضطهاد يمارس (بنجاح سباحق أصاب همه نظريه التقديه ومضامينها ومفاهيمها الثورية للضمور والتخدر والعاديه) عن طريق تشبيل الحاجات والصبوات الفردية وتلبيتها واشبعها لا عن طريق تبتها أو بجاهها . . نالنجارات العظيمة للمجتمع الصناعى المتقدم تكفل بصورة متزايدة النمو والانساع - على صعيد الثروات والانتماء الطبقيه المتباينه - تلبيه اضطهاديه باهرة للحاجات والرغبات ، وتخلق عن طريق أجهزة الاصلال المباحيرى - الاعلام والايان والثغافه - الوسائل المناسبه لترويض وارضاه النزوات والرغبات والتطلبات الثقافيه والثقريه والفنيه للاتجاهات والنزعات الانسانيه المتباينه . . ويعلن هذا النجاح عن نفسه في واقعه أن « المفارقة (أو الصراع) بين (المعطى) و (المكن) بين الحاجة الملبيه والحاجة الغير ملبيه ، قد أخذت تخف حدتها »

« ان ما يسمى بتحقيق المساواة بين الطبقات يسفر هنا النقاب عن وظيفته الايديولوجيه ، فاذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيونى ، واذا كانت السكرتيره ترتدى ثيابا لا تقل أناقة عن ابنة مستخدمها ، واذا كان النرجى يملك سياره من طراز كاديلاك ، واذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفه نفسها ، فإن هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات ، وانها تشير على العكس الى مدى مساهمة الطبقات السائده في تحديد الحاجات والتلبيات التى تضمن استمرار السيادة لها » (ص ٤٤)

وهكذا ، يتحدد موضع التناقض بين الطبقات الاجتماعيه (بعد أن فقد الصراع بين الارادات الطبقيه مضمونه ومعزاه داخل البناء الضخم للمجتمع

* الفقرات المقتبسه عن ماركوبوز في هذا المقال من كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» ، الترجمة الغربيه للاسند جورج طرابيضى ، منشورات الاداب ، بيروت ، ١٩٦٦ .

تلك الاختيارات والحلول البديلة يبدو وكأنه مسألة تفضيل شخصي (أو ارتباط جماعية) .
(ص ٢٩) .

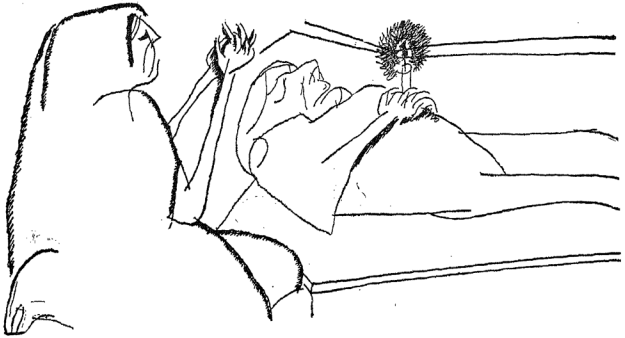
من الواضح أن عوامل التغيير الاجتماعي الأساسية الغائبة عن الأنظار والمنعومة ، تقييد وتنعدم في اللوحة المشاهدة للواقع الاجتماعي القائم والتي تجسدها رؤية ماركيزو النقدية بالذات . . . الرؤية التي ترى النفي أو الرفض لما هو قائم مقترنا بوعي الانسان لا بوعي البشر . . . بإمكانيات الذهن الفرد الذي يتأمل من الخارج هذا النظام الكلي الاستبدادي الذي يوحد هوية الفرد بالواقع القائمة وبنظام الانتاج والاستهلاك الكلي الحضور . . . فلقد انتهى التناقض الأساسي بين البرجوازية والبروليتاريا بتخدر الوعي البروليتاري وانطوائه وتوحده ببنية مجتمع الوفرة *

* تشارك المجتمعات الاشتراكية الاوروبية - من وجهة نظر ماركيزو - المجتمع الصناعي المتقدم في المسكر الرأسمالي في هذه السمة النوعية ، ففي هذه المجتمعات تقدم البروقراطية الحاكمة لجهازم البروليتاريا وبعيا وحرية توريين جاهزين ، وما ينطبق على بلدان الغرب الصناعية المتقدمة - وهي لا تمتنع في نظر ماركيزو باى قوارق نوعية مميزة فيما بينها - بنطبق ايضا على المجتمعات الاشتراكية التي تقدم مشروعا جاهزا يلبى حاجات جماهير الشعب ويحررها من الخارج ومن خلال الصيرورة نفسها لجهاز الانتاج التكنولوجي المتقدم (مع غياب صورة التملك الفردي) . . . وفي «الماركسية السوفيتية» (١٩٥٨) يقدم ماركيزو تحليلا «نقديا» يشر الدهشة لتجربة التحول الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ، ذلك ان هذا التحليل (الذي يضع الماركسية السوفيتية وتجربة الثورة الاشتراكية وموضع سلطة الدولة داخل فترة الانتقال الى الشيوعية وطبيعة القوانين الموسوعية التي تحكم هذه الفترة ، في نطاق التنظير النقدي «اي الماركسية الماركيزوية») قد انتهى الى اعلان انتهاء نفوذ القوانين الموسوعية التي تحكم فترة الانتقال التاريخية الى المجتمع الشيوعي ، وهي القوانين التي حددت النظرية الماركسية مبالحا : فقد ذوى مضبوط هذه القوانين واستنفذ في الفترة التاريخية التي شهدت تجربة تشييد المجتمعات الاشتراكية الاوروبية ، وتجانس الشرط الانساني وتوحد على جانبي الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية ، وتبدت معالم صراع جديد مختلف نوعيا . . . صراع ذوى بين الانسان وبين الانظمة الكلية الاستبدادية ، بين النيبوديين والمتزدين (الطبية والنزوح والملاطين والتفنيين الافراد في المجتمعات الصناعية الغربية وفلاحي فينتام وكوبا ونوار الصين في المجتمعات المناهضة للامبريالية) وبين حضارة القمع القائمة !

التكنولوجيا والوفرة) في نطاق النشاط الذهني لافراد يفنون خارج هذه اللعبة الهائلة واجادة التي تستحق بل معارضة قائمه او ممكنة عن طريق امتصاصها واستقطابها داخل الصيرورة الظاهرة الدينامية للجهاز الانتاجي والمؤسسات الاجتماعية المسيطرة : « وازاء الانجازات العظيمة للمجتمع الصناعي المتقدم ، يبدو أن النظرية النقدية ما عادت تستطيع أن تبرر عقلايا ضرورة تجاوز هذا المجتمع . فقد اصاب الفراغ بنية النظرية بالذات لان مقولات النظرية الاجتماعية قد تطورت في عصر تلاحت فيه حاجة الرفض والنقض والهدم مع قوى اجتماعية حقيقية وفعالة» .
(ص ٣٠) .

ان أزمة العقل هي اذن أزمة النظرية النقدية، أزمة التجاوز والتعال على ما هو معطى وقائم ازاء نظام كلى الحضور يتبع سياسة الدمج المتعاطم للمتعاضات ويوحدها ببنية الواقع الاجتماعي القائم ويمررها في صيرورته . هي تلك الواقعة الهائلة التي انهمز فيها العقل امام جبروت البناء التكنولوجي السياسي للمجتمعات الصناعية المتقدمة . . . امام عقلاية تكنولوجيا السيطرة . . . لينست أزمة العقل في هذا العصر اذن توقفا للطاقة المعرفية والاستكشافية للعقل (امام واقع انساني محير في ذاته) عن العطاء ، لينست أزمة معرفية ولا انطولوجية ، كما انها - في الوقت ذاته - ليست تناقضا حيا مشاهدا بين قوة العقل النقدية وامكاناته التحريرية للوعي الانساني وبين قدرة المؤسسات الاجتماعية المسيطرة - على الواقع الاجتماعي القائم . . . وانما هي بالأحرى واقعة انهزام اصيلة !

« في القطاعات المتطورة من المجتمع المعاصر توجد اليوم مصلحة قوية توحد خصوم الامس بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها . ان فكرة خلق تغير نوعي في المجتمع الرأسمالي تتبدد وتتلشى امام تلك الحاجة الواقعية التي تقسول بتطور غير انفجاري ، وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعي الأساسية غائبة عن الأنظار ومنعومة ، يتكفي النقد على نفسه في قوقعة التجريد . والحق انه لم يعد هناك اليوم وجود لأرض مشتركة بين النظرية والممارسة ، بين الفكر والعمل . ويبدو تحليل الاختيارات والحلول البديلة، بالرغم من طابعه الاختباري الوطيد، أشبه ما يكون بتأمل نظري غير واقعي ، كما أن الالتزام بالدفاع عن



ونسلع والخدمات التي ينتجها « تباع » أو تفرض النظام الاجتماعي من حيث أنه مجموع . ان وسائل النقل والاتصال الجماهيري ، وتسهيلات المسكن والطعام والملبس والانتاج المتعاطف لصناعة أوقات انقراض والإعلام ، ان هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستجبا بهذا القدر أو ذاك ، ومن ثم تربطهم بالمجموع . ان المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشروطهم ، وتصطنع وعيا زائفا عديم الاحساس بما فيه من زيف . وعندما تصبح هذه المنتجات المفيدة في متناول عدد أكبر من الأفراد المنتجين الى طبقات اجتماعية أكثر تعددا تخلق قيمة الاعلان والدعاية قرظا لنجاة . وهو بلا أدنى شك طرز للحياة أفضل من السابق ، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغير نوعي . وهكذا يتكون **الفكر والسلوك الأحادي البعد** . ونعني بذلك أن الأفكار والضبوت والتطلعات التي تتجاوز ، من حيث مضمونها ، عالم الكلام والانشاء القائم ، تطرح وتنبد ، ويقضى عليها بأن تكون جزءا من هذا العالم ومصطلحات له . اذن لعقلانية النظام واتساع نطاقها كيميا يضيفان تعريفا جديدا على تلك الأفكار والضبوت والتطلعات» (ص ٤٧) .

فلنر مع ماركيزوف كيف يتحدد الوعي الفردي للجماهير المنتجين دحل الدينامية الدانية لمجتمع سياسي سكنوي أساسا : « لقد أشرت لتوى الى أن مفهوم الاغتراب يصبح أشكاليا عندما يتوحد الأفراد مع الوجود المفروض عليهم ويجدون فيه تحقيقا وتلبية . وهذا التوحد ليس وهما ، انما هو واقع . بيد أن هذا الواقع لا يعدو هو نفسه أن يكون سوى مرحلة أكثر تقدما من الاغتراب . فهو قد أصبح موضوعيا تماما ، وباتت الذات المتغربة مبتلعة من قبل وجودها المتغرب . ولم يعد هناك غير بعد واحد مائل في كل مكان وتحت شتى الأشكال . ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث أيديولوجيا كما تحول دون تبريرها . والوعي الزائف لعقلانيتها قد أصبح أمام محكمته الذاتية هو الوعي الصحيح . ولكن اذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجيا فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك أيديولوجيا . بل يمكننا القول على العكس ان الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لان الأيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الانتاج بالذات . ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر ، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة . فالجهاز الانتاجي

« ان الشكل الجديد من التفكير (العالمية في الفيزياء والسلوية في العلوم الاجتماعية) هو اليوم الميل الرئيسي في فلسفه وعلم النفس وعلم الاجتماع وفي ميدانين اخرى * واذا ما تبين أن المفاهيم عبر بابل للتعريف بمصطلحات العمليات، فان العديد من المفاهيم التي كانت معيقة في الماضي سيسبند وينبذ * ان ثمة نزعة تجريبية جذرية تتخذ اليوم نبرير منهجي للنقد الذي يوجهه أولئك المنعمون ان ادعاءات العقل ومزاعمه * وما هذه النزعة التجريبية الا نزعة وضعية تشكل في رفضها العناصر المتعاليه على العقل ، المغايل الا نادى بسلك المكتسب اجتماعيا » (ص ٤٩).

لقد وقع العقل النظري أسيرا لتحديدات انكر داخل نطاق اسلوكيه والعالمية والفهم الوضعي للعالم الفيزيائي والواقع الاجتماعي معا * وفي حدود الاجراءات المهنية امارسة الان على انصعيد النظري (والسائدة بحكم توافقها مع وتلييتها للمقتضيات الاجتماعية النسبسية لمعا يستعيد فيها الانسان عن طريق تقديم الحرية جاهزة ايه في شكل سلعة) تتقلص الطاقة الثورية للمفهوم وتتضائل قدرته على تجاوز ما هو معطى وتعقله ومن ثم رفضه بتفجير الممكن وتجسيده في داخل المعطى ومن خلاله *

ان هذه الواقعة التاريخية التي شلت فيها قدرات العقل النظري وحددت في نطاق الاجراء الذهني الوظيفي العامل (والذي يصف للواقع ويفسرها ويشرح بتفسيرها داخل الاطار العام الشامل نفسه ، بل وباسمه في معظم الحالات) هذه الواقعة التاريخية ليست سوى المرحلة التي توقف عندها الآن مسار التطور التاريخي للفكر، المرحلة المصاحبة والعاكسة لدرجة التطور التي بلغتها البنية الاجتماعية السياسية للمجتمعات الغربية الصناعية * انها المسار الذي تقدمت فيه العقلانية تتحول من قوة سالبة نافية متجاوزة لما هو قائم الى أداة لتبريره وتجسيده ابعاده وتثبيتها باضفاء الشرعية عليها (١٠).

لقد فقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة للتناقض والجامعة له والعالملة على تجاوزه في

وقت معا ، وتحول الى فكر احادي البعد : لقد احبط عنطق التناقض وحددت اقامة المفاهيم - انشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة - في نطاق العالمية والوظيفية ، وساد الفكر الابجسابي (الوضعي) ساحة التسلط الذهني الانساني وتقلص نفوذ الفكر انسلبى وانزوى بعيدا في مخيلات فرديه ترفض ما هو قائم وتكشف ماتنطوى عليه ديناميته الظاهرة من سكنون شامل، وما تخبئه عقلانيتها من جذور لا عقلانية * كذلك فقدت اللغة حيويتها وتوترها الكامنين - بتحولها الى لغة احادية البعد - عندما قضى التقدم التقني والتشكيل العقلاني « ائكتنولوجي » لمجتمع الوفرة والحرب على طابعها الثنائي البعد ، وعندما تحولت الى جمل منفصلة تقرر ما هو قائم وتنقل جزئياته في حالة انفصال وجود وتراكم ، وعندما انغصب توترها الكامن الذي ينبىء عن التناقض الكامن في الواقع ويشير اليه * لقد تحولت الى عالم انشائي مغلق تتجسد في عيساراته استجابات الارادات المغتربة والمتشعبة في عالم سياسى مغلق وكلي الحضور *

لقد تحدد الفكر كما تحددت اللغة وظيفيا ، ولم تعد مهام العقل التاريخية صاحبة منجزات المجتمع الغربي العبدل سوى محض تمايلات ميتافيزيقية واساطير تند عن المنطق ونجافى الحس السليم وتتعارض مع النظرة العلمية و « الفهم » العلمى للواقع * ذلك ان العلم كان قد تحدد وظيفيا (بحكم حيادية النظرية العلمية والفكر العلمى الاستكشافى ذاتها) عن طريق الصيرورة الانتاجية التي تحدها وتتسلط عليها علاقات الانتاج البرجوازية ، تحدد كأداة ايجابية لتثبيت وترسيخ معالم حضارة الرفاهية والحرب، الحضارة التي تحول البشر « الافراد » الى مستعبدين باسم الحرية ، واصبح على الصعيد النظري مطلقا (من حيث هو فهم شرعى وعقلاني للواقع وللطبيعة معا) للتعالي على التامل الحر للفكر النقدي السلبى * ان نظرية المراحل الثلاث الشهيرة التي تقع الميتافيزيقيا في داخلها كارض غاضت معها بعد أن تجسسد تاريخ الوعى والانتاجية البشريين في مرحلة « العلم » ، تقف في ضوء النظرية النقدية كحكم مسبق وجائر على الميتافيزيقيا وعلى امكانات الفلسفة التأميلية الكامنة التي اصبحت في عصر العقلانية التكنولوجية نقطة الانطلاق الحققة لتجساوز الشرط الاستبدادى لحضارة العلم والتكنولوجيا : « واذا كانت صحة المفاهيم الميتافيزيقية مرهونة بضمونها التاريخي

(١) يرى ماركيزو ان الاجراء الذهني الوظيفي العامل هو الطابع المميز للفكر المعاصر في المجتمعات الاشتراكية الموربية ايضا ، وان الفارق المميز بينها وبين مجتمعات الغرب هو ان مادة هذا الفكر هي الماركسية اللينينية من الاولى وهي الوضعية والبرجوازية في الثانية !

(أى بدرجة تحديدها للآفاق التاريخية المحتملة)، فان العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم تكون علاقة تاريخية محضة . ان قانون المراحل الثلاث الذى قال به « سان سيمون » والذى ينص على أن الحضارة تعرف المرحلة الميتافيزيقية قبل المرحلة العلمية، ما يزال يعد قانونا صحيحا في ثقافتنا نحن على الأقل . ولكن هل نظام التعاقب هذا حتى أبدا ؟ أم أن التحول العلمى للعالم ينطوى من ذاته على تصاليه الميتافيزيقى الخاص ؟ ان العقلانية العلمية المترجمة الى سلطة سياسية هي ، فى المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية ، العامل الحاسم فى تطور الاحتمالات التاريخية . ومن هنا ينطرح السؤال التالى : هل ستميل هذه السلطة السياسية الى نفي ذاتها ، أى الى دعم « فن الحياة ؟ الحق أنه اذا ما استمرت المجتمعات القائمة فى تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية، فانها ستتوصل الى مكننة كل العمل الضرورى اجتماعيا لكن القمعى والاضطهادى فرديا ، وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية فى بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى متنهاها . وأى تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرس انقلاب ملكوت الكم الى ملكوت الكيف . وبذلك سيتكون واقع انساني جديد مغاير جوهريا ، أى وجود فى زمن حر فعلا ومن خلال تلبية شاملة للحاجات الحيوية . وفى مثل هذه الشروط يمكن أن يتجه المشروع العلمى بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية ، نحو « فن الحياة » ، لأنه سيكون قد تحرر من ضرورات السيطرة ونزواتها . وبعبارة أخرى ، ان الشرط الضرورى المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجى هو تحقق هذا الواقع والكنمال صيرورته . أما العقلانية التى ستفسح المجال أمام هذا التجاوز فستتكون من خلال تحقق هذا الواقع » (ص ٢٤٢ - ٢٤٣) .

لقد تحولت حركة الديالكتيك-أو هي ازيحت (فى ضوء النظرية النقدية) من مجال التناقض بين قوى وعلاقات الانتاج الاجتماعية ، بين العمال والرأسمال ، بين الطبقات الاجتماعية المالكة

والطبقات العاملة المضطهدة ، بين الوعى الثورى الذى يعكس متطلبات قوى اجتماعية تتجسد حياتها فى نفي التشكيل الحياتى القائم للمجتمع الانسانى وبين قوى اجتماعية تقف حياتهم وازدهارها وخلودها على الدعائم الحضارية القائمة، تحولت الى مجال التناقض بين الحاجات القمعية والملبة والحاجات الحيوية المكبوتة للفرد، بين الغايات « الحرة » والغايات « النفعية » ، بين الوعى الفردى النقدى والوعى الجماعى الشمولى المتسبط ، بين المجرى المتجاوز المنسب بالتغيير وبين العيني الذى يجسد ارادات القوى الاجتماعية التاريخية المتمثلة المخدرة والمقضى عليها بالتشهير .

لقد انتقلت مهمة تحرير الامكانيات الانسانية المثبطة وتفجيرها ، مهمة تشييد حضارة انسانية جديدة تقوم على التلبية الحرة العقلانية للحاجات الحيوية ، على الوجود المهدى (الذى تتجاوز من حلة النضال من أجل الوجود .. بتجاوزه لمجتمع انساني يقوم على تقسيم العمل وعلى استغلال الانسان للانسان) ، من نطاق السياسة الى الفلسفة .. ومن مجال صراع الطبقات الى صراع الأفراد المنبذين والمنفصلين عن هوية النظام القائم .. ان عبارته المشائمة، وعندما تكون عوامل التغيير الاجتماعى الأساسية غائبة عن الأنظمة ومنعدمة ، ينكفئ التمد على نفسه فى قوقعة التجريد . « تطلق على رؤية ماركيزور ومحاولته تجسيد أبعاد الشرط الانساني المعاصر اسما : وهو انه رجل التساؤل والرفض الادانة .. وهو الاكاديمى الذى حول مقولات الفلسفة وامكاناتها التنظيرية الى قوى يطلقها من موقع الشباب الهيجل (الذى كان نفديا أيضا) لتهدم دعائم هذا البناء الاجتماعى السياسى الضخم .. ان اليوتوبيا والميتافيزيقا والتأملات الفردية السالبة والثائرة على ماهو قائم هي ادوات هذا الفيلسوف - الهيجل اليسارى المعاصر - الذى يدين الحضارة القائمة ويشير الى الوجود الانسانى المهدأ والى حضارة الانسان الحر بتصورات فيلسوف - اكاديمى - ثائر .. وأدوات ماركسية نقدية !



الحدس

من وجهة السيكلوجية



د. فؤاد أبو حطب

تشتق من العلوم الطبيعية . ومع ذلك فقد كانت الثورة ضد عدد من النظريات الفلسفية التي أطلقوا عليها جميعا وصف « الوضعية » . وبالطبع لا يتسع المقام للأفاضة في عرض هذه النظريات ، وحسبنا أن نشير الى أن العقيد الاخير من القرن التاسع عشر بصراعاته وخلافاته وتناقضاته أفرز مجموعة من الافكار ازدادت وضوحا في أوائل القرن العشرين ، ثم تذبذب الاهتمام بها شدة وضعفا خلاله . وهذه الافكار الأساسية هي :

- ١ - الاهتمام بمشكلة الالاشعور والدور الذي يلعبه في سلوك الانسان فردا أو جماعة .
- ٢ - البحث عن معنى الزمن والديمومة في علم النفس والفلسفة والادب والتاريخ .
- ٣ - السعي لتخليد « طبيعة المعرفة » فيما يسميه ولهم دلتي « علوم العقل » .
- ٤ - الاهتمام في ميدان السياسة بالنتيجة التي تقود وتقرر وتبتكر .

ويكمن وراء هذه القضايا الاربعة مفهوم الحدس intuition (١) الذي شاع عند مفكرى هذا العصر شيوعا كبيرا كطريقة للوصول الى الحقيقة . وبالطبع لم يكن الحدس عندهم من النوع العقلاني الذي استخدمه ديكارت أو اسبينوزا وإنما كان نوعا من رد الفعل العنيف ضد العلم والمنطق والعقلانية والتجريبية المادية والتحليلية وباختصار « الوضعية » بالمعنى الواسع الذي أشرنا اليه . فالحدس عندهم فهم مباشر

يؤكد ستوارت هيوز Hughes في كتابه « الشعور والمجتمع » أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر والعقد الذي تلاه هما الفترة التي تم فيها تشكيل عقلية القرن العشرين . وقد وصفت هذه الفترة بأوصاف عدة مثل الرومانتيكية الجديدة والوضويفية الجديدة واللاعقلانية أو مناهضة العقل . والواقع أن هذه الاوصاف جميعا لا تصف بالذات خصائص التفكير في ذلك العصر . فلم يكن هجوم باريتو وكروتشه وسورل وبرجسون وفرويد ويونج وماكس فيبر وغيرهم على كل مبادئ عصر أنتوير ، وإنما انصب الهجوم على جبهة محدودة هي جبهة الوضعية . ولم يقصدوا بالوضعية مجموعة الافكار والنظريات التي تربط بأفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت ، بل ولم يقصدوا فلسفة هربرت سبنسر الاجتماعية التي تمثلت فيها بوضوح معالم التفكير الوضعي في عصرهم ، وإنما استخدموا هذا المصطلح بمعنى أوسع ليشمل كل الاتجاهات التي تسعى الى تفسير اسلك الانسان في ضوء مبادئ مشتقة من العلوم الطبيعية وهم يرفضون هذه الاتجاهات كانوا يشعرون بأنهم يرفضون أشد الافكار العقلية ضللا في ذلك الوقت .

والوضعية التي يشر اليها هؤلاء المفكرون لم تكن محدودة المعالم ، ويكفي أن نقول أن بعض مفكرى هذا العصر - ومؤيدى الثورة الفكرية الجديدة - مثل دوركايم وموسكا كانوا بالفعل من أصحاب الاتجاه الوضعي . بل ان فرويد ظل يستخدم مبادئ الحتمية الميكانيكية ولغتها كما

وئورى للواقع الحقيقى ، وهو نوع من المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة . (٢)

وقد كان لهذه الأفكار صدها لدى مفكرى هذا العصر كله ، الا أنها كانت أوضح ما تكون عند دلتى Dilthy وبرجسون Bergson وهوسرل Husserl ، فقد طالب دلتى باستخدام طريقة الفهم versteher التى تعتمد على التشابه بين خبراتنا وخبرات الآخرين ، ودعا برجسون الى نوع من الحدس الميتافيزيقى أو نوع من « التعاطف العقلى » ، وأضاف هوسرل الى قدرات الانسان قدرة جديدة هي الحدس intellectual العقلى (لا العقلانى rational)

أو ما سماه القدرة على « ادراك الماهيات vision of essences » . وقد تعرضت هذه الأفكار لانتقادات شديدة من المدرسة الوضعية الجديدة neo-positivisme باختلاف اتجاهاتها ، ومن ذلك قول بنج Bunge فى كتابه « الحدس والعلم » أن الحدسية فى أحسن حالاتها عقيمة وفى أسوأ حالاتها نوع من الدجاطيقية . فالحقيقة عنده ليست يقينية أو مطلقة أو ثابتة وإنما هى فى صميمها احتمائية وقوانين المنطق والرياضيات هى نوع من « الاتفاق » فصل إليه بالاستدلال . وفى هذا الاطار يشير بنج الى الحدس على أنه نوع من الاستدلال السريع أو هو فرض على درجة كبيرة من الاحتمال .

وتثير مشكلة الحدس عددا من القضايا الاستيمولوجية لا يتسع المقام لإفاضة فيها ، وهذا المقال محاولة لتحديد هذا المفهوم من وجهة علم النفس ، وباطبع فإن الحدس كظاهرة سلوكية جوانبها الاستيمولوجية ، وقد يستعصى التمييز فى بعض الأحيان بين ما هو سيكولوجى وما هو استيمولوجى ، ومع ذلك فقد حاول علم النفس أن يخلع على هذا المفهوم معنى سوويا فى مختلف الأحيان ولختلف الأغراض (٣)

الحدسية والتجريبية فى الادراك :

مع بداية استقلال علم النفس عن الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر انتقلت اليه قضاياها وخلافاتها ، ومن الصور المبكرة للصراع بين الحدسية والتجريبية على وجه الخصوص مجال الادراك . فالحدسيون يرون وجود مقولات فطرية فى العقل لا تيسر وجود مقولات معينة للحكم الادراكى فحسب وإنما تجبر على ذلك ، كمن افترضوا وجود معرفة قبلية a priori بالحقيقة - أو حدس يمثل هذه الحقائق - ، ومن

أمتلة ذلك البديهييات الأساسية فى الهندسة الاقليدية . وقد تصدى هلمهولتز لهذا الرأى فى سلسلة من المقالات نشرها فى الفترة من ١٨٦٦ و ١٨٩٤ وأكد أن « الحقائق الأساسية » ما هى الا نوع من « الاتفاق » نتوصل اليه بالتجسيرة المشتركة ، وحتى الادراك البسيط فصل اليه بالخبرة ، وهو ليس بسيطا كما يبدو . ويقترح مفهوم الاستدلال اللاشعورى ليفسر الحقائق الواضحة بذاتها أو « معطيات » البديهييات أو الادراك . ومنذ بعث هلمهولتز حتى الآن ظهر تراث ضخم من الدراسات العلمية حول مشكلة نمو الادراك البسيط .

وقد شهد موضوع الادراك صراعا من نوع جديد بين الفطرية nativisme والتجريبية وبخاصة فى ادراك الحركة : أى هل ادراك الحركة يتسم بخاصية أم كنوع من التحصيل المكتسب عن طريق الخبرة ؟ الواقع أن موقف الفطرين يقوم على فكرة وجود خصائص تنظيمية فطرية فى النمط الادراكى لا على فكرة وجود معرفة مباشرة ، أما موقف التحصيليين فيعتمد على وجود عمليات استدلاية يقوم بها الشخص فى حالة الاحساس البسيط . ثم ازداد الخلاف حدة فى الربع الاول من القرن العشرين بين سيكولوجية الجسسطات وسيكولوجية الارتباط أو بين النظرة الكلية التركيبية والنظرة التحليلية التجريبية للادراك .

الحدس والقياس فى دراسة الشخصية :

شهد موضوع الشخصية صراعا مماثلا من حيث الاسس الميتافيزيقية ولكنه اختلف من حيث وجهته . فبينما كان الخلاف فى ميدان الادراك حول طبيعة هذه العملية انصب الخلاف فى ميدان الشخصية حول الاسس المنهجية . ولذلك يشار الى هذا بأنه **الصراع بين الحدسيين وعلماء القياس النفسى psychometrists** . فقد ركز الأولون على فهم الشخصية عن طريق الملاحظة التفسيرية الكليية المباشرة لشخص معين يقوم بها شخص آخر ، أما الآخرون فاهتموا بقياس جوانب مفردة منفصلة من الفرد فى ظروف موضوعية مثقنة مضبوطة . ويتمثل هذا الصراع فى الوقت الحاضر بين درستي التنبؤ الاحصائى والتنبؤ الاكليميكي ، ولست بين مؤيدى الاتجاه الذى يجسده الدراسة المركزة للحالات الفردية idiographic ، واصحاب الاتجاه الناموسى nomothetic

ويبدو أن ألوان الصراع هذه بين علماء النفس - وقد اخترنا نموذجين منها - تدخل فى صميم

المشكلة الابدستمولوجية . اما عن طبيعة السلوك الحدسي ذاته فلم تحظ باهتمام اصحاب وجهات النظر المختلفة هؤلاء . وبالطبع ظهر من علماء النفس من لم تكن المشكلة النهجية او الميتافيزيقية للحدس هي اهتمامه الاوحد ، وانما انصب اهتمامه على تحديد طبيعة الحدس كسلوك انساني .

السلوك الحدسي :

قد يكون كارل يونج هو اول عالم في النفس يتناول الحدس بالاستنفاضة والعمق دون ان تشغله الصراعات الميتافيزيقية سواء في علم النفس او الفلسفة على النحو الذي اشرنا اليه . وبالطبع فان تناوله للحدس يشترك مع فلسفات برجسون وسبينوزا وكروتشه كما يشترك مع نظرية التحليل النفسي في اُسسها العامة . ويقترح يونج في كتابه الأنماط السيكولوجية « اتجاهين » هما الانبساط والانطواء واربعم « وظائف » عقلية هي الاحساس والتفكير والشعور والحدس ، ويتفاعل الاتجاهان مع الوظائف العقلية لتنتج ثمانية أنماط كل منها يدل على اتجاه معين مع وظيفة عقلية معينة . والاضافة الى ذلك توجد ثلاثة مستويات من الشعور هي : الشعور الشخصي والاشعور الشخصي والاشعور الجماعي . وبهذه المفاهيم يمكن وصف النشاط النفسي للفرد في اطار نظرية يونج .

ويرى يونج أن الحدس كاحساس يدرك لاشعوريا وبطريقة غير نقدية ، ولكنه يدرك الاحتمالات والمبادئ والتضمينات والمواقف ككل على حساب التفصيل ، أي أنه عملية تركيبية وليس تحليلية . ويقبل الحدس مدركاته على أنها حقائق مطاة تماما كما يفعل الاحساس . وفي

الحدس يدرك المرء التضمينات والاحتمالات بالنسبة للحالات الداخلية وليس الموضوعات الخارجية فحسب . ويدرك النمط الحدسي الانطوائي على وجه الخصوص اخالات الاشعورية سواء دانت شخصية او جماعية . اما النمط الحدسي الانبساطي فانه يدرك مبادئ وامكانيات ، نعمان بخارجي .

الحدس اذن عند يونج هو عملية الادراك الاشعوري المباشر للماضي والاحتمالات اسماها في الاشياء التي تنتبه لها ، سواء كانت خارجية او داخلية ، وهو عملية لديه ، وتؤخذ نواتجها من المدراتات على أنها تنحل في طياتها طبع ايقين . كما ان الوظائف العقلية الاخرى قد تسهم في تعديله . وتشترك نظريه يونج مع اسبينوزا في وجود عنصر الانتفاع الذي يصاحب الحدس ، رغم ان حدس اسبينوزا من نوع الحقيقة اليقينية الثابتة المطلقة ، أما الحدس عند يونج فقد يخطئ مثلما تخطئ المعرفة التي تحصل عليها بالاحساس . ويتفق يونج مع كروتشه وبرجسون واسبينوزا في بدايته الحدس ، الا أنه يختلف عنهم في أن بدائية حدس يونج تنصب على المحتوي أي معرفة المناذج الاركية archevypes التي تتصل بالاشعور الجماعي ، بينما تنصب بدائية حدس كروتشه على الشكل (الادراك انسيطي) ، وبدائية حدس اسبينوزا على البساطة (الحقائق الواضحة بذاتها) ، أما برجسون فيعتبر تصور الدنيا من الحدس ارفع قليلا من الغريزة . وتتفق نظرية يونج مع مدرسة الفهم verstehen في أن مفهوم الحدس هو ادراك الكليات على حساب التفاصيل والجزئيات .

وقد ظهرت بعد نظرية يونج محاولات متفرقة تسعى لمزيد من تحديد المعالم الاساسية لعملية الحدس . ومن ذلك أن جانيه وليفي برييل وبياجييه يتفقون جميعا على أن الحدس هو عملية معرفية قبل منطقية pralogical وبدائية ولا تحليلية ومباشرة . أما فلاننان فيعتبر الحدس من نوع الحكم على اساس لاشعوري . ويزيد دولاندهب D.O. Hebh الامر وضوحا فيعتبر الاحكام الاشعورية هذه من النوع الذي لا يكون المرء واعيا به ، فلا يستطيع أن يعبر عن مقدماتها وخطواتها في عبارات لغوية . ويرى برونر Bruner أن الحدس أسلوب عقلي للوصول الى صيغ مبدئية ولكن مقبولة دون اللجوء الى الخطوات التحليلية التي يمكن بها البرهنة على أن هذه الصيغ هي نتائج صحيحة او غير صحيحة . أما بوئيليت Bouthilet فترى أن



س . فرويد

عند الشعوب البدائية وصغار الأطفال . وقد حاولت وايلد في كتابها عن الحدس ، التي نشرت سنة ١٩٣٨ ، أن توجد علاقة بين هذا المفهوم الانثروبولوجي للمعرفة البدائية وبين مفهوم يونج عن الحدس كنقل مباشر للاشعور الجماعي . وفي رأينا أن ذلك المفهوم يتصل اتصالاً وثيقاً - بالإضافة إلى ذلك - بمفهوم بياجيه عن التفكير السابق للمعلومات أو ما يسمى بـ *preoperational thinking* بل يتصل بها يسميه فرويد العمليات الأولية *primary processes*

ويذكر وستكوت أن الفترة بين ١٩٣١ حتى حوالي ١٩٦٦ شهدت حوالي ٤٠ بحثاً ومقالة عن الحدس أغلبها من النوع النظري الذي أشرنا إليه ولو أن بعضها أجرى لدراسة مفاهيم كالاستبصار وتكوين المفاهيم والادراك تحت التعبير *subliminal* والسميوكفيزيقا والتمييز دون وعي والاستجابة الصحيحة للمثيرات غير المدركة ادراكاً حسياً واضحاً وتكوين المفاهيم دون لفظ *verbalization* كلها تؤكد امكانية تصميم موقف يظهر فيه السلوك الحسي ، وهذا ما حاولته بوثيليت في تجربتها التي أجرتها تحت اشراف ثرستون سنة ١٩٤٨ في جامعة شيكاغو ، وفيها ميزت بين ثلاثة أنواع من الاداء في ظروف الغموض والتعليمات غير الصريحة : مجموعة لم تظهر أى الصدفة من بداية التجربة حتى نهايتها، ومجموعة ثانية أظهرت تفرعاً مفاجئاً وانتقالاً حاداً من مستوى الصدفة الى مستوى النجاح الكامل دون وجود فترة انتقال ملحوظة ، أما المجموعة الثالثة فقد أظهرت تحسناً تدريجياً ووصلت في النهاية الى النجاح الكامل . وقد لوحظ أن الأشخاص الذين يصلون الى الاداء الكامل يمكنهم التلطف بالباديء والتعبير عن الأسس التي اعتمدوا عليها في الوصول الى الحل ، أما في مجموعة الاداء التدريجي فقد كان الافراد يؤدون أداء أفضل من مستوى الصدفة وأداء من مستوى الكمال قبل أن يمكنهم التلطف بما يفكرون فيه . وترى بوثيليت أن هؤلاء الافراد أظهروا قدرة على الوصول الى تخمينات صحيحة دون معرفة السبب في ذلك .

وقد شهدت خمسينات هذا القرن وستمييناته اهتماماً شديداً بالعمليات العقلية العليا وبخاصة الابتكار (٤) ، وقد شمل هذا الاهتمام التفكير الحديسي - ولو بدرجة أقل . وقد أدى ظهور نظرية المعلومات *information theory* مساعدة الباحثين على تحديد العمليات العقلية تحديداً أدق وخاصة بعدما تسررت قياس ما يسمى «مقدار المعلومات» .

هو القدرة على الوصول الى تخمينات *Guesses* صحيحة دون أن يعرف المرء كيف وصل اليها . وأخيراً يرى أصحاب نظرية المعلومات - ومنهم وستكوت *Westcott* - أن الحدس هو «العملية التي يصل بها المرء الى استنتاج معين على أساس مقدار ضئيل من المعلومات ، وهو استنتاج يصل اليه عادة مستخدماً معلوماً أكبر» . وهو نوع من التعريف الاجرائي اشتق من اجراءات عملية تتطلب تحديداً احصائياً لمقدار المعلومات المطلوب «في العادة» للوصول الى استنتاج معين ، وتحديد المدى للدلالة الاحصائية للزيادة أو النقص عن هذا المقدار .

والخلاصة أن علم النفس الحديث يؤكد أن الانسان يصل أحيانا الى استنتاجات يثبت بعد ذلك أنها صحيحة ودقيقة دون أن يستطيع شرح الأسس التي تقوم عليها هذه الاستنتاجات أو بلسان مقدماتها وخطواتها . ويبدو أن في الاستنتاج الذي يصل اليه المرء مكونات وجدانية معينة كالشعور بالسرور أو الارتياح ، وكذلك شعور ذاتي باليقين ويبدو أن الناس يختلفون في هذه القدرة اختلافهم في غيرها من القدرات ، فالبعض يؤديها بنجاح أكبر أو أقل من غيرهم .

البحوث التجريبية في الحدس :

يذكر وستكوت في كتابه سيكولوجية الحدس أنه فحص مجلدات مجلة التخصصات السيكلوجية في الفترة بين ١٩٢٧ و ١٩٣٠ فوجد أن مصطلح الحدس قد ذكر ٢٥ مرة ، ومعظم منشورات هذه الفترة باللغة الفرنسية حول مفهوم الحدس عند برجسون أو حول استخدام الحدس في ميدان النقد الأدبي أو الحكم العدل ، ومن بين هذا لا نجد الا بحثاً تجريبياً واحداً قام بها دي سانكتس *De Sanctis* نشره عام ١٩٢٨ ، وفيه يعرف الحدس بأنه عملية معرفية مباشرة قبل منطقيته وبدائية ولا تحليلية ، ثم يصمم مجموعة من التجارب لاختبار الفرض القائل أن أنواعاً معينة من الأنشطة العقلية وبخاصة الحكم على الحجم والعدد أسرع وأدق عند الأطفال منها عند الكبار وعند ضعاف العقول منها عند الأسوياء . وبالرغم من العيوب المنهجية في تجاربه توصل الى أن الفرض قد تحقق ، ومن ذلك يستنتج وجود تناقض بين الادراك المعرفي العقلاني (أ ما يسمى الذكاء العام) وبين الادراك المعرفي الحديسي .

ويبدو أن هذا المفهوم اللعقلاني للحدس يرتبط بالبحوث الانثروبولوجية التي قام بها ليفي بريل على ما يسميه «العقلية البدائية» والتي تنشأ عن المشاركة الصوفية *Participation*

المعلومات قليلا ووجهة الحل تباعدية (أى نحو حلول متنوعة متعددة مختلفة) فإن التفكير فى هذه الحالة هو ما نسميه بالتخمين أو الطلاقة fluency أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تباعدية أيضا فإن التفكير فى هذه الحالة من النوع الذى يمكن أن يوصف بالمرونة flexibility

وفى البحث الذى أجراه كاتب المقال وانتهى منه فى أوائل عام ١٩٦٧ تحددت أنواع التفكير هذه ، وأمكن بالمنهج الاحصائى المعروف باسم التحليل العاملى نحت الانماط الأربعة للتفكير فى مجموعتين من الأفراد المتفوقين عقليا والمتوسطين عقليا من ناحية ، وفى مجموعتين من الذكور والإناث من ناحية أخرى . كما توصل البحث الى مجموعة من النتائج التى تحدد تحديدا مبدئيا بعض خصائص الحدس على وجه الخصوص وهى :

(١) توحي نتائج البحث بأن الحدس أقرب الى الانبساط منه الى الانطواء .

والمعلومات هى ما يزيل عدم اليقين المبدئى . فحين يتلقى المرء بريقة فأنها لا تعطيه معلوما اذا كان يعرف مقدما ما تحويه ، وقد تعطى قليلا من المعلومات اذا أكدت توقعنا قويا مسبقا ، وقد تعطى أكبر قدر من المعلومات اذا كان محتواها غير مالوف . وكلما كانت المعلومات التى نستخدمها فى سعيينا لحل المشكلات كبيرا كان تفكيرنا أقرب الى التحليل والاستدلال والتفكير المنطقي ، أما اذا كانت المعلومات التى نستخدمها فى الوصول الى الحلول الصحيحة قليلة ، فإن تفكيرنا يكون أقرب الى التركيب والحدس . ولكن حلولنا للمشكلات ليست فى جميع الأحوال من النوع «الصحيح» أو المحدد تحديدا مسبقا أو من النوع التقاربى convergent وإنما قد نصل الى حلول متعددة أو تباعدية divergent للمشكلات . وحين يتفاعل متغير مقدار المعلومات (قليل أو كثير) مع متغير وجهة الحل (تقارب أو تباعد) نحصل فى النهاية على أربعة أنماط من المشكلات تناولها كاتب المقال بالتفصيل فى بحثه المشار اليه فى الحاشية ، وهذه الانماط الأربعة يمثلها الجدول الآتى :

مقدار المعلومات			
كثير	قليل		
الاستدلال	الحدس	تقاربى	وجهة الحل
المرونة	الطلاقة والتخمين	تباعدى	

- (٢) يرتبط الحدس بعنصر السرعة speed وليس بعنصر المباشرة immediately
(٣) لا يرتبط الحدس بسلوك المسائرة أو الامتثال Conformity
(٤) توجد علاقة منخفضة بين الحدس والنزعة الاحيائية animision وهذا قد يعنى أن فى الحدس بعض اللاعقلانية .
(٥) التفكير الحدسى أقرب الى اتجاه التفاؤل منه الى التشاؤم .

وفى هذا الجدول - أو المصنوفة - نجد أن كل خانة داخلية تدل على نمط من التفكير يتفاعل فيه مقدار المعلومات مع وجهة الحل ، فحين يكون مقدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تقاربية (أى نحو حل صحيح متفق عليه أو محدد مسبقا) فإن هذا النوع من التفكير يوصف بالتفكير الحدسى ، أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تقاربية أيضا فإن هذا النمط من التفكير هو النمط المنطقي الاستدلالي العادى - وهو النمط السائد فى أغلب اختيارات الذكاء التقليدية . وحين يكون مقدار

(٦) يرتبط الحدس بالاستدلال والطلاقة والمرونة
 أما علاقته بالتخمين المعنى wild guess فليست
 لها دلالة احصائية. ومعنى ذلك أن التفكير الإنساني
 عملية تكاملية وليس «ملكيات» أو «قدرات» منفصلة
 ومستقلة بعضها عن بعض *

(٧) مجموعات التفكير الحدسي تتميز عموماً بأنها
 أعلى من المجموعات الثلاث الأخرى بأنها تحصل على
 درجات أعلى من صفات السيطرة والمسئولية
 والاتزان الانفعالي والاجتماعية *

تطبيقات عملية :

مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الحدس الذي
 اقترحه فلاسفة عصر الثورة على «الوضعية» كبديل
 للعقلانية ، استطاع علم النفس الحديث أن «يروضه»
 ويدخله معمله بل ويخضعه للقياس ، وبالطبع
 يحتاج الأمر إلى مزيد من البحث حتى يمكن
 الوصول إلى نتائج يمكن « اليقين » فيها *

وبالطبع لم يكن الاهتمام بدراسة الحدس من
 الوجهة السيكولوجية اهتماماً نظرياً بحتاً ، وإنما
 للاستفادة من المعرفة الأساسية في مجالات التطبيق *
 وإذا كان الحدس هو وصول إلى حلول (صحيحة)
 للمشكلات تحت ظروف قلة المعلومات (أو الحرمان
 منها بالطبع) فإن هذه القدرة ليست لها أهمية حين
 تتوفر المعلومات ويتيسر بدائلها * ولكن عصرنا
 الحاضر يتميز - في بعض المجالات - بوفرة في
 المعلومات إلى حد «الانفجار» الذي لا يمكن للإنسان
 أن يحيط به مهما أوتي من وقت وجهد وإمكانات ،
 ولذلك فهو مضطر إلى اللجوء إلى «المخصصات» التي
 مهما بلغت دقتها لا توفر له القصد «الأصلي»
 للمعلومات ، أي أن الإنسان - وبخاصة في الدول
 المتقدمة - مضطر إلى العمل في ظروف نقصان
 المعلومات «الأولية» أو «الأصلية» ويزداد الاعتماد
 على المصادر «الثانوية» * أما في الدول النامية فإن
 المشكلة أشد حدة حيث تعاني هذه البلدان لأسباب
 تاريخية - من توفر «أصول» المعلومات ذاتها *

وقد يفيد مفهوم الحدس - بمعناه السيكولوجي
 الحديث - في ميادين المعرفة الجديدة التي لا زالت
 تتسوق طريقها لتوفر لنفسها معلومات كافية ، وكل
 علم جديد يصدق عليه القول فهو في حاجة إلى حل
 مشكلاته في ظروف نقصان المعلومات ، ولذلك ،
 فالتقارير على الحدس وحدهم هم الذين اخترعوا
 وابتكروا في مختلف ميادين العلم والفن والأدب *

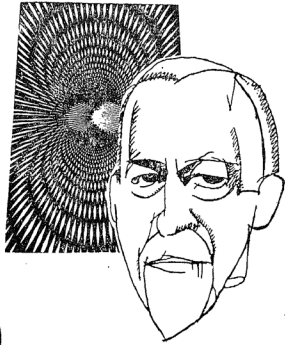
وفي ميادين المعرفة الشخصية personal
 knowledge إذا استعرنا تعبير بولاني Polanyi
 المشهور نستخدم ما نسميه الاندماج indwelling

الذي يعتمد في صميمه على معلومات قليلة كافية
 لاكتساب المعرفة * فمثلاً حين يتعلم الطفل اللغة
 - أو أي سلوك جديد على الفرد لا يتم تعلمه بالمعنى
 الصريح - فإن إعطاء القواعد (والاستثناءات) قبل
 البدء يعطل قدرته على الاتصال * إلا أن
 هذا ليس صحيحاً في كل الأحوال * ففي تعلم
 اللغات الأجنبية بالمرسة يمكن اللجوء إلى الطرق
 الصريحة التي تعتمد على اتباع القواعد والمبادئ ،
 أو إلى الطرق «الطبيعية» أو غير الرسمية ، عمل
 أساس الفروق الغربية بين التلاميذ * مفهوم
 «الطريقة» المقتنة الموحدة للجميع ليس صحيحاً *
 وقد تأكد لنا أن الناس - صفاداً وكباراً - يختلفون
 في ميلهم وفي قدرتهم على استخراج الدلالات
 المتناثرة واستخدامها في توجيه السلوك * فالبعض
 يتعلم أفضل من الدلالات والمعلومات غير الرسمية
 وغير الصريحة ، والبعض لا يتعلم إلا في ظروف
 وفرة المعلومات من قواعد ومبادئ ومسائل
 وحلول *

ويرى برونر أن التدريب على التفكير الحدسي
 يجب أن يحتل مكانته في المؤسسات التربوية ،
 وفي رأيه أن هذا يؤدي إلى «التقريب» بين المعرفة
 المتقدمة والمعرفة الأولية * فأى موضوع مهما كانت
 صعوبته يمكن تدريسه في المدرسة الابتدائية
 ويعتمد كل ذلك على عرضنا للموضوع * كما أن
 تحديد الحدس وتشجيعه واستخدامه في المدرسة
 بجميع مستوياتها قد يساعد على تزويد الأمة
 بالتقدم المستمر في العلم والفن والأدب والثقافة *
 وهذا لا يعنى التقليل من شأن صور التفكير الأخرى
 إنما ما يجب أن نؤكد أن التربية مسئولة عن تنمية
 القدرة على التفكير الحدسي متكاملة مع صور التفكير
 الأخرى وخاصة ذلك النمط الذي يتمثل في
 الاختبارات التقليدية للذكاء والعمل المدرسي
 العادي *

وقد يكون من أهداف بعض المشروعات الجديدة
 في تدريس العلوم - كمشروع تأهيل تدريس
 العلوم في إنجلترا - مع تأكيد على تفسير الظواهر
 الطبيعية الملاحظة وبعاً نتائج العمل التجريبي ما
 يشجع على تنمية التفكير الحدسي والاستدلال معاً *
 كما أن الطرق الجديدة في تدريس اللغات والتي
 لا تؤكد أهمية المعرفة النحوية والصرفية وإنما
 تؤكد الأمثلة والنماذج التي تحمل في طياتها تنمية
 للحدس * وكذلك الطرق الحديثة في تقديم
 الرياضيات في المدرسة الابتدائية والثانوية * وهذا
 كله يؤثر في النهاية - ولا بد أن يفعل - في
 الأغراض العملية التي تستخدم فيها أساليب
 القياس كالانتقاء والتصنيف والتوجيه والتدريب *

تريتيك العقل عند فرويد



بقلم: روبين أوسبورن
ترجمة: د. عاطف أحمد

حدث عقلي لاواعي اذ أن ذلك يساوي قولنا بأن من الممكن وجود أحداث عقلية لا عقلية .
علي أن المسألة تبدو لفظية إلى حد كبير ، متوقفة على فائدة التوحيد بين ماهو عقلي وما هو واع . والواقع أن الوعي لفظ من الصعب بل ربما من المستحيل ايجاد تعريف له . فلو حاولنا ذلك سنجد أنفسنا وقد عدنا إلى استعمال مرادفات مثل «التنبية أو الإدراك» ، مما يحتاج بدوره إلى تعريف . ويبدو أننا يجب أن نتقبل فكرة أننا نعرف ماهو الوعي رغم أننا لا نستطيع تعريفه في كلمات . وقد كانت هذه وجهة نظر فرويد ، اذ كتب يقول «اننا لسنا في حاجة إلى مناقشة مانعنيه بالوعي» ، لأنه فوق كل شك .

لكن «اللاوعي» كما يقول فرويد ، انما يشير إلى «إيه عملية عقلية نجد أنفسنا ملزمين بافتراض وجودها - لأننا مثلا نستدل عليها من خلال تأثيراتها - لكننا لا ندرکہا مباشرة» (١) ، وبعبارة أخرى ، يبدو أن هناك أحداثا في حياتنا ،

الفكرة الأساسية في التحليل النفسي هي انه وراء كل فكر أو فعل واعى توجد عمليات لاواعية يمكن ايجازها في عبارة العقل اللاواعي . والعقل اللاواعي ، عند فرويد ، هو أكثر من مجرد عبارة وصفية لعمليات عقلية ليست حاضرة في الوعي ، أو مجرد مستودع للانطباعات التي انزوت في اللاواعي بمرور الزمن . اذ أن ما أكد عليه فرويد هو الطبيعة الإيجابية النعالة لهذه العمليات اللاواعية ، هو خاصيتها الديناميكية من حيث هي تؤثر في الفكر والفعل الواعي وتقوم بتشكيله .

ولقد تعرضت فكرة وجود عمليات عقلية لاواعية لكثير من النقد ، خاصة في الدوائر الفلسفية . اذ هي في الظاهر تتضمن تناقضا في الالفاظ . فالحدث العقلي - كما يذهب النقد - هو بحكم تعريفه حدث واعى . ومن ثم لا يمكن القول بوجود

* من كتاب «المركبة والتحليل النفسي» .

أشياء نقولها أو نفعلها ، تشير الى وجود عمليات بداخلنا لها كل خصائص الحياة فيما عدا خاصية الوعي .

فلنأخذ مثلا ، الظواهر التي تحدث بعد التنويم . انها تمدنا بدليل واضح على وجود أحداث عقلية لاواعية . فحينما يتلقى شخص ما ، وهو في حالة تنويم ، إيحاء بأن يؤدي فعلا معيناً في وقت معين بعد أن يتنبه من حالة التنويم ، فإنه حين يؤدي هذا الفعل ، سوف يبدو أنه قد نسي ما حدث أثناء تنويمه ، لكنه رغم ذلك يشعر أنه مدفوع الى تنفيذ ما أوحى اليه . سيقوم مثلا بفتح نافذة في ساعة معينة . فإذا سئل لماذا فتح النافذة ، قد يجيب بأنه يشعر بأن جو الغرفة خافق ، وهي إجابة تدل على أنه لا يدرك أن السبب الحقيقي لما فعل يمكن فيما تلقاه من إيحاء . فالإيحاء هنا ، قد أدى الى انبعاث سلسلة من الأحداث العقلية بلغت ذروتها في القيام بفتح النافذة . وهذا التأثير ، يتطلب ، في رأي فرويد ، افتراض وجود عمليات عقلية لاواعية .

وهناك أمثلة أكثر شيوعا في حياتنا اليومية لأحداث عقلية يبدو أنها تحدث دون ادراكنا ، مثل حضور إجابات لمشكلات استعصى علينا حلها في الوعي . فقد يذهب أحدنا الى النوم وفي ذهنه مشكلة تشغل باله ، أو قد يتجه بعيدا عن هذه المشكلة ، ثم بعد حين ، يجد أن حل المشكلة قد حضر الى ذهنه ، وكأنه قد ظل طوال هذه الفترة يفكر تفكيرا متواصلًا في حل المشكلة لكن دون أن يظهر ذلك في وعيه .

وهناك أيضا ، فلتات اللسان ، وعثرات القلم وكثير من الأخطاء اليومية المماثلة ، كلها تبين وجود تدخل في قصدنا الراعي يتوافق مع فكرة حدوث عمليات لاواعية .

وقد قدم فرويد لذلك مثلا طريفا في كتابه « السيكوبالوجيا في حياتنا اليومية » :
«دعا أحد الأشخاص ، وكان ثريا لكن ليس بالغ الثراء ، أسدقاه الى حفلة مسائية راقصة . وعرض كل شيء على مايرام حتى حوالى الحادية عشرة والمصنف حين أعلنت الاستراحة ، التي كان من روضا أنها لتناول العشاء . لكن لدهشة الحاضر من وخيبة أمله لم يكن هناك عشاء ، وإنما قدم لهم المضيف بدلا منه بعض السنوتشات الراقصة واللبونادة ، ولما كان الوقت بناهز يوم الانتخاب فقد تركزت الأحاديث حول مختلف المرشحين ، وحينما حميت المناقشة ، تقدم أحد

الضيوف ، وكان من المعجبين الغيورين بمرشح الحزب التقدمي ، الى المضيف قائلا : تستطيع أن تقول ما شئت عن «ندى» ، لكن هناك شيئا واحدا لا يمكن أن تقول سواه : هو أنه دائما موضع ثقة ، وأنه دائما يقدم وجباته كاملة . بقصد أن يقول « يقوم بواجباته كاملة » (*) وانفجر المدون بضحك صاخب ، مما تسبب في حرج عظيم للمتحدث والمضيف ، اللذين كان كل منهما يفهم الآخر تماما » .

والنظرية الفسيولوجية العصبية الحديثة تتوافق مع فكرة وجود أحداث عقلية لاواعية .

فإذا وافقنا على أن كل الأحداث العقلية تعتمد على نشاط المخ ، فإن اكتشاف أن القشرة الدماغية – أي سطح المخ – تتكون من ملايين الخلايا العصبية التي هي في حالة نشاط دائم ، يمدنا بأساس فسيولوجي عصبى لفكرة الأحداث العقلية اللاواعية ، لأن نشاط القشرة الدماغية لا يقتصر على المناطق المخية الحاضرة في الوعي في أية لحظة من اللحظات . ولو كان فرويد ، الذي تمنى أن تجد نظرياته سنداً فسيولوجيا ، قد شهد أبحاث المشتغلين بتسجيل الرسم الكهربائي للمخ ، لاهتم بها أعظم الاهتمام .

وقد ميز فرويد نوعين من أنواع الحياة العقلية اللاواعية ، فهناك أولا تلك العمليات العقلية التي هي رغم كونها لاواعية فإنه من اليسر نسبيا تحويلها الى الوعي . ومثل هذه العمليات العقلية اللاواعية أشار اليها فرويد بتعبير (ماقبل الوعي) . فمثلا يمكن القول أنني أعي الآن ضغط القلم على الورق ، بياض الورق ، صوت البيانو الآتي من الغرفة المجاورة . ويأتي أخى يسألني عن رقم تليفون معين . فأصمت برهة مفكرا ودون أدنى مجهود أتذكر الرقم . لقد أصبحت الآن واعيا بهذا الرقم . قبهذا المعنى يتحول مضمون عقل من اللاوعي الى الوعي . فما قبل الوعي قد أصبح واعيا .

لكن لسر ، هذا هو معنى اللاوعي الذي شكنا . الأساس الفكري للنظرية الفرويدية . وقد قرأ فرويد أن هناك عمليات عقلية من الصعب جدا أن لم يكن من المستحيل تحويلها الى الوعي . لأن هناك جهازا للكتبت ، اكتشف فرويد وجوده حينما كان يحاول إحياء ذكريات الطفولة ، ويقاوم أية

* لظاهر الدعاية في العربية بقدر ماظهر في الاصل
الانجليزية ، حيث كان التصريح الخطأ هو square meal
بينما التعبير اللطيف منه التكلم هو square deal

ماهو أساسا نشاطات عقلية • وأعلن أن مفاهيمه انما تقوم بنفس الدور الذى تؤديه مفاهيم مثل : الموجات ، والالكترونات ، والطاقة : فى علم الطبعة ، فهى تؤلف معا فى انماط ذات معنى جوانب من المعرفة الانسانية والحبرة كانت بدون هذه المفاهيم ستبدو شتاتا متنافرة • وهكذا فبينما وجده فى كتابه «محاضرات تمهيدية» يعترف بأن مفاهيمه هى فى بعض الأحيان غير دقيقة ، فانه يدافع عنها مع ذلك على أساس أنها أدوات مفيدة شأنها شأن «اميانكان» أمير التى تسبح مع التيار الكهربائى ، «وطالما أنها تقيد الفهم الشامل فيجب الا يستخف بها » • (٣)

لكن تقسيم حياة العقلية الى : وعى ، وماقبل الوعى ، ولا وعى ، بدأ فرويد أنه يقدم صورة جامدة للعقل • ومن ثم أدخل مفاهيم أقل ايحاء بوجود مناطق عقلية خاصة وأكثر ايحاء بالفاعلية العقلية • (٤)

تلك هى مفاهيم : « الهو » ، « والأنا » ، « والأنا الأعلى » التى سأحاول وصفها بإيجاز • لقد استخدم فرويد مفهوم « الهو » ليشير الى تلك الجوانب اللاواعية من الحياة العقلية التى تتصارع بشدة مع القيم الواعية ، تلك القيم التى يكسبها الفرد من الحياة العائلية والاجتماعية • ولقد استعاد فرويد هذا التعبير من « نيشة » لأنه بدأ ملانسا ، من حيث هو اشتقاق من ضمير غيرالمتكلم من اللاتينية ، للتعبير عن هذا التعارض مع القيم الواعية • « فالهو » هو ضمير الغائب (هى هو) ، هو ذلك الشيء الذى يستبد بنا حين نجد أنفسنا مدفوعين الى السلوك بما يتعارض مع « الذوق السليم » أو المقاييس المقبولة •

ونحن عادة نميل الى اعتبارمثل هذه الاندفاعات وكأنها دخيلة على شخصيتنا الرئيسية فنصفها بعبارات مثل « لقد غلبت على امرى » أو « لم أستطع مقاومة نفسى » •

وتشير « الهو » الى الاحتياجات البدائية والغريزية فى الطبيعة البشرية ، تلك الاحتياجات التى لم تتأثر بالاعتبارات الخلقية أو الاجتماعية • وبخاصة « الهو » التى أكد عليها فرويد تأكيذا خاصا هى : مطالبها التى تسعى للإشباع دون قيد أو شرط ، ولا عقلانيتها ، ولا أخلاقيتها • وهى تتكون مما يسمى بفرائز الحياة وغرائزالموت، وهى الخصائص السلالية الموروثة التى تربطنا بباقي المملكة الحيوانية • وعلاوة على ذلك ، فان

محاولة لتحويل عناصر اللاوعى الى الوعى • وقد كتب فرويد قائلا « ان نظرية التحليل النفسى بأسرها ، قد بنيت فى الواقع على ادراك المقاومة التى يبذلها المريض حينما نحاول أن نجعله واعيا وبلا وعيه » •

والدليل الموضوعى على وجود المقاومة هو أن تداعيات المريض تتوقف فجأة أو تتحول بعيدا عن موضوع المناقشة • وهكذا ، فان جزءا كبيرا من ذكريات الطفولة التى يقال أنها قد طواها النسيان ، بمعنى أنها قد تلاشت بسرور الوقت ، هى فى رأى فرويد لم تنس وانما كبتت • وسوف نبين فيما بعد لماذا تحدث عملية الكبت هذه (٢) • والمهم فى النظرية الفرويدية هو أن خبرات الطفولة هذه ، رغم أنها قد كبتت ، الا أنها تستمر فى ممارسه تأثير فى تفكيرنا وسلوكنا اليومى • فالكبت ، كما يرى فرويد ، هو العملية السيكولوجية المائلة العملية التى يقوم بها الجسم حين يكون جدارا واقيا من الاسجة لعزل جزء مريض عن بقية أجزاء الجسم •

وقد شبه فرويد ، فى كتاباته الباكرة ، القوى الكابتة بالرقيب • وصور العقل على أنه شبيه بمنزل ذى ثلاثة طوابق : الطابق العلوى يقطنه الأعضاء المحترمون فى عائلة اليومى • ويليهيم أناس ما قبل الوعى ، وهم فئة مهذبة هادئة ، يسمح لأفرادها بزيارة جيرانهم فى الطابق العلوى • حقيقة هناك رجل بوليس يقف بين الطابقين لكنه رجل كريم نادرا ما يمنع المرور • أماقطنو الطابق السفلى منهم جمهرة غير مثقفة شديدة الصخب ، تطالب بالمحاضيم وضحيج أن تتخطى رجل البوليس الشديد اليقظة الذى يقف بينهم وبين الطابق الذى يقطنه أناس ما قبل الوعى • وأحيانا يستطيع أحدهم الإفلات بأن يتنكر فى صورة تجعله يبدو طبيبا وبخاصة حينما تغفو عين الحارس أثناء الليل ان رجال البوليس هؤلاء هم تعبير تصويرى للقوى الكابتة •

ولقد انتقد فرويد كثيرا لاستخدامه لغة تبدو وكأنها تشير الى كائنات حقيقية داخل العقل ، إذ تثير فى الذهن صورة لعالم خفى غريب تقطنه مخلوقات غريبة قريبة الشبه بالانسان • على أن فرويد قدكتب ذلك من قبل أن تصبح تعبيرات مثل « الأبنية النظرية constructs » (التفريعات المتوسطة intervening variables) جزءا من لغة علم النفس •

لكنه أوضح بجلاء أن هدفه هو أن يصور بالرمز

أساس في النظرية الفرويدية ، ويمكننا أن نفترض أن الصدام مع الواقع الخارجي كعامل مقيد لرغباتنا ، قد فجر حدوث عملية نضج أدت إلى انبعث الوعي ، أي الخصائص العقلانية للحياة العقلية .

« فالأنا » في نظر فرويد ، يقوم بالحد من مطالب «الهُو» ، ساعياً إلى إشباعها على مستوى الواقع . وبعبارة أخرى ، يعارض «مبدأ اللذة» الذي تسر «الهُو» وفقاً له ، «بمبدأ الواقع» . فهو ينشأ داخل «الهُو» كوسيلة لإيجاد صيغ لأشباع مطالب «الهُو» في الواقع الخارجي . وقد كتب فرويد قائلاً : « وعلى العموم ، فإن على «الأنا» أن ينفذ أغراض «الهُو» ، وهو يكون قد أدى واجبه تماماً حين ينتج في خلق ظروف تسمح بتحقيق مطالب «الهُو» على أكمل وجه . ويمكن مقارنة العلاقة بين «الأنا» و «الهُو» بتلك التي بين الفارس والجواد . فالجواد يهد الفارس بطاقة الحركة ، لكن الفارس يمتلك ميزة تحديد الهدف وتوجيه حركات جواده القوى في اتجاه هذا الهدف . لكن كثيراً ما يحدث في العلاقة التي بين «الهُو» و «الأنا» أن تكون الصورة أقل اكتمالاً مما هي بين الفارس والجواد ، حيث قد نجد الفارس هنا وقد أرغم على توجيه جواده في الاتجاه الذي يريد الجواد نفسه أن يتجه إليه» (٥) .

ونستطيع إيجاز خصائص «الأنا» كما رآها فرويد ، على النحو التالي : أنه يتوسط بين «الهُو» والواقع الخارجي . وأنه يملك علاقةً بالواقع (بالهُو) على مستوى الوعي ، فإن علاقته بالعالم الخارجي تصبح واعية . وأنه يسير وفقاً لمبدأ الواقع ، وهو المبدأ الذي يأخذ في الاعتبار الإمكانيات التي يقدمها العالم الخارجي ، معارضاً بذلك مبدأ اللذة الذي يحكم «الهُو» . وهو في تحقيقه لمبدأ الواقع هذا ، عليه أيضاً أن يقوم بالرقابة على العمليات العقلية التي يحدث أن تسمى إلى قسم الوعي ومقاييسه . وهو يعطى محتواها صياغة لفظية .

و «الأنا» يتكون في السنين الأولى من العمر ، حين تسود حياة الطفل روابط انفعالية قوية بينه وبين أبويه . لكن «الأنا» الطفل الصغير يكون عادة من الضعف بحيث لا يستطيع بمفرده مواجهة مطالب الهُو . وعليه إذن أن يقوى نفسه بسلطة الأبوين ، فالأوامر والتوجيهات الأبوية التي تطبق في الحسارح على الطفل ، يعيد الطفل تكوينها داخل عقله كعامل مائة قوية . وتحدث هنا عملية توحيد تندمج بواسطتها مواقف الأبوين

الخبرات المكتوبة التي هي مؤلمة بدرجة لاحتملها الحياة الواقعية تنخرط أيضاً في دوافع الهُو . والمبدأ الذي يحكم «الهُو» هو «مبدأ اللذة» أي أنها تسعى إلى الأشباع الفوري وغير المشروط ودون أدنى اعتبار للملائمة الزمان أو المكان .

والكائن البشري الذي يدع نفسه كلية تحت رحمة دوافع «الهُو» سيجد نفسه في الحال قد وقع في متاعب لا حصر لها تؤدي به إلى الهلاك . ذلك لأن العالم الخارجي ليس على استعداد للتسليم لنا بأشباع رغباتنا . فعلياً دائماً أن نتعلم تأجيل هذا الأشباع حتى تسنح الفرصة للملائمة لتحقيق ذلك في أمان .

على أن «الهُو» هي التي تسود حياة الطفل الصغير . فالطفل يصرخ دائماً لما يريد . لكنه يتعلم بالتدرج أن هناك عواقب ضد إشباع مطالبه .

فوالده لا يستجيبان له دائماً على الفور . وفي بعض الأحيان ، تقابل مطالبه بالعقاب . والخبرة المؤلمة الناشئة عن أن العالم لا يرضخ دائماً لمطالبه . تستحدث تغييراً داخل «الهُو» .

فيبدأ جزء من «الهُو» يوجه اهتمامه للعالم الخارجي ، أي يصبح متنبهاً له أو داعياً به . وقد دعا فرويد هذا التحوير داخل «الهُو» الذي توجه الاهتمام بواسطته إلى العالم الخارجي ، بالأنا . ولا أحد يعلم كيف تم هذا التحول لجزء من «الهُو» إلى «الأنا» . لكن افتراض حدوثه مبدأ



ومقاييسهم السلوكية في عقل الطفل ذاته . وهي عملية شديدة التعقيد ، فهي تشبه الى حد ما محاكاة اللاوعي . وقد تحدث فرويد عن هذه العملية كاحدى عمليات الامتصاص introjection ، أى التحوير الداخلى لسلطة الابوين ونفوذهم (وكذلك الاشخاص الآخرين المهمين في حياة الطفل) .

وقد سمي فرويد هذه المواقف الابوية المحولة للداخل بالآنا الأعلى . والآنا الأعلى اذن هو تحوير في الآنا حين يكون هذا الآنا من الضعف بحيث لا يقوى بمفرده على مواجهة مشكلات ومطالب كل من « الهوى » ، والواقع الخارجى . فهو نوع من التمثل العقل للوالدين والاشخاص الآخرين داخل العقل ، وهو تمثّل مزود ، في رأى فرويد ، بخصائص الوالدين بالطريقة المبالغ فيها التى يبدو بها الابوين أمام عقل الطفل ، خصائص مثل : العلم الكلى ، والقدره الكلية ، وبكلمة : خصائص سلطه لاتناقش .

ولعل النظرية الفرويدية في الآنا الأعلى تبدو للوهلة الأولى أنها تقدم نظرة مشكوك في صحتها لنمو الحياة العقلية . اذ أن فكرة الآنا الذى يتوحد جزء منه مع الابوين والاشخاص البالغين الآخرين ، والسذى يصوغ نفسه طبقا للصورة المبالغ فيها للسلطة الابوية ، هذه الفكرة يمكن أن تبدو لنا وكأنها احدى الاساطير الخيالية . لكن ماذا نقول هذه الفكرة في النهاية ؟ نقول أن تأثير الابوين والاشخاص البالغين المهمين في حياة الطفل يستمر - بطريقة لم تفهم تماما حتى الآن - مع الطفل حين ينمو ويلعب دورا حاسما في سلوكه حين ينفج . ومفهوم الآنا الأعلى مطلوب لتفسير استمرار مقاييس الطفولة وفيها في حياة الراشدين وتفسير سمة القهريه التى تسم كثيرا من سلوكنا الذى يبعد كثيرا عما تتخلبه الاعتيادات العمليه والانسانية . وما علينا الا أن نتأمل بعض الأشياء البشعة التى يشعر الناس أحيانا أنهم مرغمون على فعلها ، بدءا من النازيين الذين أحسوا أنهم مدافعون الى تدمير اليهود الى كثير من الفئائع فى التاريخ الدينى والسياسى التى تحدث بدافع الاحساس بالواجب . والنظرية الفرويدية فى الآنا الأعلى تطلب منسا أن تسلّم بأن كثيرا من الراشدين - ان لم يكن معظمهم - يحملون داخلهم وكجزء مكمل لنفسياتهم ، انماطا ونماذج من السلوك تنتهى الى مرحلة فى طفولتهم لا تتعرض للنفذ وتستمر تمارس تأثيرها القهري فى حياتهم الراشدة .

دعنا نرى الآن نوع الصورة التى ترسمها

النظرية الفرويدية للحياة العقلية فى خلوطها العريضة . فنحن اذا تجاوزنا التعبيرات أو المصطلحات الخاصة التى تستخدمها النظرية الفرويدية سنجد أماننا صورة لتفاعل ديناميكى بين الحياة العقلية وبين العالم الخارجى تتحوّر وتتعدّل فيه الحياة العقلية خلال عملية تكيفها مع حقائق العالم الخارجى . وما دعاه فرويد بالآنا انما هو خواص الوعى ، والنمو التفصيل المتزايد لادراكنا للواقع الخارجى والتمسك على التوفيق بين الاحتياجات الداخلية وامكانيات الأشباع فى الخارج . والواقع أن حدوث مثل هذا النوع من النمو للحياة العقلية هو فيما اعتقد من المسائل الملاحظه فى حياتنا اليومية . فمن حقائق النمو الانسانى التى لا تحتاج الى تأكيد ، ان الاطفال يتعلمون أن يكيّفوا أنفسهم مع متطلبات الواقع الخارجى ، وأنهم يظهرون نموا فى الخواص العقلانية ، أما الاسهام الذى قامت به النظرية الفرويدية هنا فيظهر فى كشفها عن نمط النمو البالغ التعقيد الذى تتضمنه مثل هذه العملية . ولو كان الانتقال من لاعقلانات الطفولة وتبعياتها مجرد عملية اكتساب بسيطة لخواص العقلانية والاستقلال الذاتى التى يتسم بها الراشد لما كنا فى حاجة لبحاث التحليل النفسى .

أما موضع النقد فى النظرية الفرويدية فهو ، فيما اعتقد ، نوع العلاقة التى تراها قائمة بشكل عام بين جوانب الحياة العقلية الواعية وجوانبها التى هى أساسا لا واعية . اذ أحيانا يعزى الى نظرية التحليل النفسى أنها تجعل الآنا مجرد أداة لخدمة اغراض اللاوعى وأنها عاجزة عن تأكيد سيطرتها المستقلة اذها . وبلغة غير فرويدية ، فإن النظرية الفرويدية تبدو أحيانا وكأنها تؤكد على أن نفوسنا العقلانية تتحكم فيها كذبة غايات لا عقلانية وانفعالية ، وأن دورها يقتصر على ايجاد منافذ فى العالم الخارجى للواقع الانفعالية ليعبر صراع مكشوف بين هذه الدوافع وبين القيم السائدة . ونهه الخواص الواعية والعقلانية للحياة العقلانية - طبقا لهذا التفسير - لا يتضمن مرحلة كيفية فى النمو العقلى . فالعقل الواعى ليس سوى امتداد لطبقة اللاوعى السفلية يتلمس الطريق الى مسالك مباحة للأفصاح عن أهواء اللاوعى .

وانه لمن الصحيح طبعا أن الناس أقل عقلانية بكثير مما يميلون الى الظن بانفسهم ، وأنهم فعلا يميلون الى استخدام خواص الوعى لديهم لتحقيق غايات لا عقلانية .

متفقة مع وجهة النظر القائلة ان الانسا يمتلك خصائص لا يمكن اختزالها الى مجرد دوافع «الهُو» يقول « فروم » : « ان مفتاح مشكلة علم النفس ، انما يكمن في ذلك النوع الخاص من علاقة الفرد بالعالم وليس في اشباع أو احباط هذا الاحتياج الفريزي أو ذلك كمشا هو » (٧) . بل ان محلا متمسكا بالتقاليد مثل الدكتور ارنست جونز أمكنه أن يقول في عام ١٩٥٩ : « انه لمن عقائده التحليل النفسي أن الانسان أينما كان هو مخلوق اجتماعي ، وأن محاولة التمييز بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي انما ترجع الى اوهام تاصلت فبنا . وما تعنيه بهذا القول هو أن عقل الانسان ينمو كلية من خلال تفاعله مع الكائنات البشرية الأخرى ، ولا يمكن تصور وجود فرد لم يتكون بهذه الطريقة » (٨) .

و « النوع الخاص لعلاقة الانسان بالعالم يكشف عن نفسه في وعي الانسان الاجتماعي أو وعيه بعلاقاته ومسئوليياته تجاه الآخرين . لكن هذا الوعي ، لسوء الحظ ، ما زال ضعيف التأثير في حياة البشر ، إذ ان هذه الحياة تقع كثيرا تحت تأثير لا عقلانيات مستمدة من الطفولة . ومن ثم ، فإن كل تفكير اجتماعي وسياسي ، كما سحاول اثبات ذلك فيما بعد ، يجب أن ينطلق بدءا من هذه الحقيقة : ان الرجال والنساء ، في كثير من النواحي الهامة قى نفسياتهم ، يفشلون في تجاوز عادات وأنماط التفكير السائدة طفولتهم .

(١) فرويد ، محاضرات تمهيدية جديدة ، هوجارت

ص ٩٤ .

(٢) انظر الفصل الثاني من كتاب الماركسية

والتحليل النفسي .

(٣) فرويد ، محاضرات تمهيدية ، ابن ويونين

١٩٢٣ ، ص ٥٢٠ .

(٤) لهذا السبب أيضا نضل فرويد عدم استعمال

تعبير تحت - الوعي . لانه يوحى الى حد كبير بوجود منطقة عقلية خاصة ولايوحى بالفاعلية العقلية .

(٥) محاضرات تمهيدية جديدة ، ص ١٠٣ .

(٦) فرويد ، الاحباطات والامراض والتلق ، هوجارت

١٩٢٦ ، ص ٢٨ - ٩ .

(٧) فروم ، الانسان من أجل نفسه ، روتلج

١٩٤٩ .

(٨) ارنست جونز ، التداعيات الحرة ، هوجارت

١٩٥٩ ، ص ١٥٣ .

وما على الانسان الا ان يتأمل كيف أن العلم كثيرا ما يستخدم للتدمير والموت لكي يدرك كم من العقل تستعبده قوى لا عاقلة . غير أن وجود علم النفس ، والتحليل النفسي على وجه الخصوص ، انما هو دلالة على أن هذا الاستعباد ليس تاما . فالعبد الذي لا يدرك عبوديته ، والذي يقبل هذه العبودية على أنها شيء طبيعي ، سيظل عبدا الى الأبد . والشروط الأولى للمتمرد على أي نوع من أنواع العبودية انما هو ادراك وجود هذه العبودية . وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعبودية نفوسنا لعاقلة للغايات اللاعاقلة ، أي عبودية « الانسا » للهو » . وحينما يدرك الناس ، وهم قد بدأوا يدركون ، أن نفوسهم العاقلة تخدم غايات لا عاقلة ، فانهم بذلك يتخذون أولى الخطوات نحو التحرر من هذه العبودية .

وجدير بالذكر أن فرويد ، رغم تأكيده على ضعف « الانسا » وتبعيتها ، فانه لم يتخذ موقفا شديدا التشاؤم فيما يختص بعلاقتنا « بالهو » . فقد ويح في أحد كتبه أولئك المحللين النفسيين الذين عونوا كثيرا على ضعف الانسا وأكد أن هناك امكانات للتحكم النفسي . إذ كتب قائلا : « من المناسب عند هذه النقطة أن أساءل : كيف يمكن التوفيق بين تسليمي هذا بقدرة « الانسا » وبين الوصف الذي قدمته في كتابي « الانسا » و « الهو » ففي ذلك الكتاب رسمت صورة لتبعية الانسا لكل من « الهو » و « الانسا الأعلى » ، بينت مسدس عجزه وخوفه ازامها ، وبينت مدى الجهد المطلوب لكي يتمكن من الاحتفاظ بسيطرته عليهما . وقد ترددت هذه الفكرة كثيرا في كتابات التحليل النفسي . ولقد وجه قدر كبير من التركيز على ضعف « الانسا » في علاقته « بالهو » ، وعلى عجز العناصر العقلانية لدينا في مواجهة القوى الأرعقلية بداخلنا ؛ وهناك ميل قوى الى اتخاذ هذا القول أساسا لوجهةالنظر الكلية للعالم كما يقدمها التحليل النفسي . لكن المحلل النفسي على وجه التاكيد ، بما له من معرفة بالطرق التي يحدث بها الكبت ، يجب عليه ، من بين الناس جميعا ، أن يحجم عن اتخاذ مثل هذا الرأي المتطرف والوحيد الجانب » (٦) .

واذن ، فعلى الرغم من النزعة التشاؤمية في كثير من كتابات فرويد ، وعلى الرغم من ميل نظرية التحليل النفسي الى تصوير الطبيعة الانسانية على أنها ، أساسا ، لا تتغير ، فانه من الممكن الاهتداء الى السمة الكيفية في نمو « الانسا » . وقد أعاد كتاب مثل « فروم » و « هورني » صياغة النظرية التحليلية على ضوء مفاهيم أكثر اجتماعية،

علم الاجتماع

علم الاجتماع

بين

العقل المنزهي والتبرير الأيديولوجي

يستطيع المتتبع لحركة علم الاجتماع ، منذ قدر له أن يأتي للوجود وحتى ، وأخر حلقات تطوره ، أن يلاحظ ما هنالك من مؤلفات أفردت صفحاتها خصيصا لتحديد ملامحه وتوضيح مجاله وإطاره ، والقاء الضوء على نقاط الالتقاء والتميز بين مدارس واتجاهاته النظرية . ولعل من بين أكثر هذه المؤلفات ذيوغا ، بل وقبولا بين العاملين في الحقل السوسيولوجي ، ما قدمه لنا عالم الاجتماع الروسي المولد ، الأمريكي الموطن « بييترم سروكين » ونحدد من بين مؤلفاته تلك التي حاول أن يرصد عبر صفحاتها حركة علم الاجتماع . بادئا بكتابة « النظريات السوسيولوجية المعاصرة » سنة ١٩٢٨ ، وإلى أن أنهى محاولته بدؤلفه « النظريات السوسيولوجية اليسوم » سنة ١٩٦٦ . ولو اقتفينا مسار كتابه الأخير ،

عبدالباسط محمد

التغيرات والتطورات في علم الاجتماع

خليفة

والقانون والاخلاق . ويدل لنا هذا الضرب من التغيرات على ما حققه هذا العلم من انجازات في مجالات لم يسبق له الاتصال بها ، أو تدعيم مكانته في تلك التي سبق له طرق أبوابها أو الوقوف عند بدايات دروبها .

وبصد التغيرات التي لحقت بعلم الاجتماع مقارنة بالفترة السابقة - التي امتدت ما بين نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف العقد الثالث من القرن العشرين - فمن بين أهم ملامحها توجيه قسط كبير من الاهتمام نحو طرق البحث السوسيولوجي وأساليبه الفنية ، هذا في الوقت الذي وجه فيه قسطا أقل نسبيا من الاهتمام الى كشف وصياغة نظريات واضحة محدودة حول القضايا والمشكلات الاجتماعية والثقافية الاساسية . أما عن البحوث نفسها فقد عتبت بشكل أساسي بمقارنته ما يسمى بالاشكال السوسيولوجية الصغرى ، على حين أن اهتماما أقل نسبيا قد ركز في مشكلات وقضايا الواقع الاجتماعي والثقافي في جملته . ويشير « سروكين » الى أن من أهم الاختلافات بين الفترتين : السابقة واللاحقة ، وجود ميل قوى وواضح في الفترة الأخيرة لعبور الهوة بين مدارس العلم . فقد سقطت أو تلاشت كثير من الدواير والافتراضات الاحادية الجانب ، كما برز بشكل جلي الاتفاق حول عدد من النقاط الهامة في علم الاجتماع مما دنا بالمشتغلين به مما أسماه

لاتضح لنا أنه حاول أن يطالعنا من خلاله على أهم التغيرات والتطورات التي طرأت على هذا العلم ما بين عامي ١٩٢٥ ، ١٩٦٥ ، مع مقارنة هذه الفترة بتلك التي عايشها العلم منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى مشارف عام ١٩٢٥ . وإذا كنا نود أن نقف في عجاله على أهم التغيرات والتطورات التي لحقت بعلم الاجتماع في كتابه الأخير ، فذلك يقصد الانطلاق منهما كنقطة بدء للمقال الراهن .

لقد نظر « سروكين » الى التغيرات التي طرأت على علم الاجتماع من خلال بعدين : وسم الاول منهما بأنه خارجي يمثل المكانة العامة للعلم بوصفه نظاما علميا ، والثاني بأنه بعد داخلي يعني بمكونات العلم وبنائه العام ومحاورة النظرية الاساسية . ويعد النوع الاول من التغيرات سيرا في اتجاه نمو العلم عن طريق ازدياد البحث السوسيولوجي وتكاثره أعدادا ونشرا ، فقد قدر له أن يطرُق أبواب عدد كبير من الجامعات والكليات والمدارس العالية مما ساعد في نمو مكانته الاكاديمية كعلم معترف به ، كما قدر للمشتغلين به التوسع في توظيف خبراتهم السوسيولوجية في عدة مجالات : كالحكومة والطب والقوات المسلحة والشؤون الاجتماعية الحارضية وما الى ذلك . هذا بجانب تدفق التفسيرات السوسيولوجية وانسيابها الى علوم الحياة والنفس والطب النفسي والتاريخ والسياسة والاقتصاد

« سروكين » بالنموذج المتكامل Integral Type
للتظرية السوسيوولوجية ، الذي يعتمد في جوهره
على الجوانب الصادقة في كل مدرسة من مدارس
علم الاجتماع .

تلك هي أهم أبعاد الصورة العامة التي قدمها
لنا مركزين في آخر أعماله العلمية . وبالرغم من
عظمة عرضه ، فإن تحليله يشوبه قدر من التقصير
اعترف هو به في تقديمه للكتاب ، ويتلخص هذا
التقصير في أنه ركن اهتمامه في علم الاجتماع
الامريكى ، ومن ثم فمن الخطأ والتعجل تعميم
نتائجه على علم الاجتماع اقطبا ، كما أنه يحكم
والنظرية السوسيوولوجية اهتماما واضحا خاصة
وأن هناك محاولات عدة أعادت اثارها في
المسرح السوسيوولوجي في ستينات هذا القرن .
فمنذ حلول العقد السادس من القرن العشرين وعلم
الاجتماع يشهد حركة غير عادية ، حركة سوف
تترك آثارها واضحة في تاريخ هذا العلم وربما
مصريه . فاحيانا تنتج هذه الحركة هبوطا الى
اطاره التصوري لم يعر قضايا علاقة الأيديولوجية
مهده ونشأته الاولى ، وأحيانا أخرى تنتج صعودا
يقضاه النظرية المنهجية ، بل وتتجاوزها في
بعض الاحيان برفض بعض من هذه القضايا
والتشكيك في مفهوم العلم ذاته وتصوراته
الفرعية ومناهجه وأدواته ، الامر الذي يشير
بوضوح الى وجود أزمة علمية وعقلية يعاني منها
علم الاجتماع ، تتمثل في صراع المذاهب الفكرية
والنظريات بين الوحدة والتعدد في الاطر
النظرية ، والتنوزع بين الموضوعية العلمية التي
تود محاكاة العلوم الطبيعية وبين انطباع
الانسانى لعلم اجتماعى يتأثر بالواقع ويحاول
أن يؤثر فيه ، والربط بين الطابع العام الذى
يتخطى التمايزات بين المجتمعات لانتاج نحو
العومية والعالية والظروف المجتمعية والاممية .

**والملاحظ في هذا الشأن ان هذه الأزمة - تتجاوزا -
تتلثم بادية متميزة وقوالب عقلية خالصة ، أو
تبريرية سياسية وأيديولوجية أو هما معا ، وذلك
حسب نوع القضايا المثارة ومتضبات أطرها
المرجعية . وإذا كان المقال الراهن يحاول أن يشير
الى بعض ملامح هذه الأزمة ، فسوف نحاول ذلك
من خلال بعض الجوانب التي تتعلق بمفهوم
العلم وبمدائه النظرية .**

**أولا - - تعريف علم الاجتماع بين العقلانية
العلمية والغاية التركيبية .**

تزخر مؤلفات علم الاجتماع منذ ابن خلدون

وأوجست كونت وحتى المؤلفات الأخيرة
« لأوزييوف وكوتستانتينوف وكيل » في الاتحاد
السوفيتي ، و « ريمون آرون » بفرنسا و « روبرت
فسميت وليون برامسون وهانز بيتر درينزل »
وغيرهم في الولايات المتحدة ، تزخر كتابات كل
هؤلاء بمحاولات عديدة لتجديد وتعريف علم
الاجتماع . وبالرغم من وفرة هذه المحاولات فقلما
نجد بينها اتفاقا ، أو قدرا من القبول حول تعريف
واحد لهذا العلم ، الامر الذى يدعو الى الاستغراب
ويستثير بعض التساؤلات ولشكوك ، ويلقى في
نفس الوقت بصيصا من الضوء على تلك الصراعات
الفكرية والنظرية بين مدارس الفكر السوسيوولوجي
والتي برغم احتدامها واشتداد أوارها لا نجد لها
تقف على ساحة مشتركة محدودة ، أو واضحة
المعالم والقوائم حتى تستطيع كل مدرسة أن
تصوب هدفها نحوها . ومع أن هذا الوضع قد
يكون ملء مسمع وبصر بعض السوسيووجيين ،
فسوف ندلل عليه بعدد قليل من الأمثلة بغية
تبيين بعض ملامحه . فعالم الاجتماع « بروم
وسيلزتك » يعرفان العلم في كتابهما « علم
الاجتماع » بأنه واحد من العلوم الاجتماعية ،
يهدف الى كشف البناء الاساسى للمجتمع الانسانى
وتحديد القوى الاساسية التى تقوى من الجماعات
الاجتماعية أو تضعفها ، كما أنه يحاول فهم
الظروف التى تشكل الحياة الاجتماعية . وعلى هذا
فعلم الاجتماع نظام فكري وعقلي يجد في طلب
معرفة أساسية حول طبيعة الأشياء (علم
الاجتماع ، الطبعة الانجليزية نيويورك ١٩٦٣
ص ٣) . وهناك تعريف آخر يحاول من خلاله « ميلتون
بارون » في كتابه « علم الاجتماع المعاصر » أن
يحدد علم الاجتماع من خلال التفاعل الاجتماعى
وتأثير الانساق الاجتماعية على الاستجابات العقلية
والانفعالية والسلوكية للكانات الانسانية
(الطبعة الانجليزية ، نيويورك ١٩٦٥ ص ٢ ، ٣) .
نجد أن « أوزييوف » أحد علماء الاجتماع
السوفيت ، يقدم لنا أكثر من تعريف لعلم
الاجتماع . فقد عرفه **أولا** من خلال موضوعه
المحدد الذى يدرسه ، وهو المجال المدنى
(أوزييوف ، قضايا علم الاجتماع ترجمة
د . سمير نعيم ، د . فرج أحمد ، دار المعارف
١٩٧٠ ص ١٨٠) . وعرفه **ثانيا** من خلال ما يهتم
به علماء الاجتماع ، الذى يعنون بالبناء الاجتماعى
وما يشتمل عليه من علاقات بين الطبقات بعضها
البعض ، وعلاقات داخل الطبقة الواحدة ،
مؤسسات اجتماعية تنظم هذه العلاقات ، كما أنه
يهتم بنمو التفاعل بين الانظمة والتنظيمات داخل

المجتمع (المرجع السابق ص ٢٧) وعرفه **ثالثا** من خلال العوامل المسفرة للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم يرى أنه ليس علم العوامل النفسية الاجتماعية، لكنه علم العوامل والظروف التي تكونت تاريخيا، والتي تحدد طابع ومحتوى هذه العوامل الاجتماعية النفسية ، التي تكون بدورها أشكالا للتعبير عن قوانين موضوعية نوعية وعامة للنمو « (الترجمة العربية ص ٩٦) » .

توضح لنا التعريفات السابقة أنها تنطلق في تحديد العلم من ركائز مختلفة ومتباينة ، فتارة يعرف عن طريق العلاقات ، وتارة أخرى عن طريق التفاعل ، وثالثة عن طريق البناء الاجتماعي ، وكل من هذه التعريفات لم يضع في حسبانها أن يضمن محاولته ما يميز علم الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الأخرى من جانب ، وما يجمعه معها من خصائص مشتركة من جانب آخر . فالعلاقات والتفاعل يدرسان من خلال علم النفس الاجتماعي والانثروبولوجيا الاجتماعية . وكذلك مفهوم البناء الاجتماعي الذي أشار إليه « أوزيبوف » يعد مفهوما أساسيا ومحوريا في الانثروبولوجيا الاجتماعية . كما أن البعض يخلط بين موضوع العلم وموضوع النظرية اسوسولوجية ، « فأوزيبوف » يرى أنه علم العوامل والظروف ، وذلك بعد تفسير لا يميز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية .

وثمة ملاحظة أخرى على محاولات تعريف العلم مؤداها أن كل مشتغل وكل مفكر حاول أن يحدد العلم ، انما فعل ذلك من خلال مفهومات زمصطلحات لا يوجد اتفاق على معناها ومبناها بين جمهور السوسولوجيين . «فماكيفر وبيج» في كتابهما «المجتمع» يركزان على العلاقات الاجتماعية، ولكن ما هو تصورهما الدقيق لهذا المفهوم ، وهل

هناك اتفاق على معناه بين العلماء ؟ الواقع أن مفهومات علم الاجتماع في معظمها مازالت محل نقاش وجدال ، الامر الذي يجعل الجء إليها في تعريف العلم أمرا لا يخلو من مثالب ، لأن المفروض أن يكون هناك اتفاق نسبي على تعريف العلم أولا ، ثم مفهوماته ثانيا ، اذ ليس من المنطقي أن نطالب باتفاق على المفهومات دون وجود هذا الاتفاق على تعريف العلم ذاته . وربما كان في **دواعي اختلاف علم العلم ، اختلاف المواقف والمواضع التي نلظر من خلالها كل باحث إليه ، فنجد البعض يسير في ركب محاكاة العلم الطبيعي، فيختصر العلم ويضيق موضوعه تضييقا شديدا ، في حين أن البعض يتجاوز به العلوم الاجتماعية**

بومتها ويحلق فيما وراءها لكي يبني نسفا فكريا يحتويها جميعا ويحتوى واقع الحياصة الاجتماعية فكريا ومواقف وسلوكا .

واذا اردنا أن نلقى بعض الضوء على سبب هذا التباين في محاولات تعريف العلم فاننا سوف نشير الى غايات العلم التي يصبو الي بلرغها ونوضح كيف أثرت في تاريخ العلم وفي تحديده . ففي الدول الأولى الذي خصصه عالم الاجتماع الفرنسي « ريمون آرون » لتحديد مفهوم علم الاجتماع ، والذي نشره في كتابه « ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعي » نجده يشير الى أن هذا العلم يتميز بأنه يبحث عن نفسه دوما . **فعلما** الاجتماع جميعا يتفقون على تفرقه ، **وربما** . **نطة** واحدة : هي صعوبه ايجاد تعريف للعلم . **وهنا** يعني أنه دائما علم يتساءل عن ذاته ، **ومن** تم قلنا توغل المشتغلون به في استكشاف الشيء ، **يسألون** عما يفعلون ! (الترجمة العربية ، نسيم حرم ، عالم الكتب ١٩٦٨ ص ٦٠) وقوله « آرون » هذه تجعلنا نتساءل : طالما أن العلم في تساؤل حول نفسه فما الذي يستطيع أن يقدمه اذن من حقائق حول الواقع الاجتماعي ، وهي القضايا التي ينبغي عليه أن يقدم الكثير منها للمفكر الانساني ؟ انه يتساءل - علم الاجتماع - أساسا لأنه يريد أن يكون علما خاصا متميزا ، ولأنه يريد في نفس الوقت أن يكون علما تحليليا يحلل الواقع وفقا لمتنضيات المنهج ، **وعلما** تركيبيا يفيد في فهم المجتمع وتفسيره ، **بل وتوجيه** . **وعبارة** أخرى ، فان علم الاجتماع موزع دائما بين الهدف العلمي من ناحية والتركيبى الذي يتأثر بالغايات السياسية من ناحية أخرى ، **وتبعاً** للبلاد وللعصور والمدارس ، يضع العلم نفسه تحت تصرف الغاية العلمية ، **وبضائع** البحوث التفصيلية أو على العكس ، يسعى الى الإبقاء على الغاية التركيبية ويجازف بأن يضع في متاهات مختلفة . **ومن** هذا الموقف المعقد الذى يضم هدفين هو مشهود اليها معا ، نتجت شكوك علماء الاجتماع أنفسهم وألوان النزاع بين مختلف المذاهب الاجتماعية . **وحاول** البعض أن يقترب بالعلم من الغاية العلمية فيصدق في الوسائل المنهجية والمنطقية والعقلية ، أو على العكس يجازف البعض الآخر بالضياح بين أمواه الفلسفة تارة والأيدولوجية تارة أخرى . **ومن** النقاط الواضحة في صدد هاتين الغايتين ، أن الوسائل اليهما متناحية ، بمعنى أن السبيل الى احداها يوصد المنافذ والدروب نحو الأخرى .

فيه حتى آخر اتجاهات الفكر فيه سواء في المدرسة
الاهريكية أو السوفيتية الماركسية ، وما يتوسط
بينهما من علماء ومفكرين في اطار العلم .
نانيا : البدائل النظرية وفلسفات التبرير :

اشرنا فيما سبق الى أن علم الاجتماع دن
مشدودا بين الهدف العلمي والهدف التبريري
طيلة تاريخه ، وكان من الممكن ايجاد مررب
أو تركيب على أساس علمي يوفق بين الهدفين
ويحييهما معا ، فالمرض أن يتمسك العلم
بقواعد علميه تميزه عن دروب النشاط الفكري
والعقل الأخرى للانسان ، كما أنه ينبغي عليه أن
يساهم في فهم المجتمع وتفسيره بل وتغييره كلما
أمكن ذلك ، غير أن الذي حدث في كثير من
الاحوال - تقريباً - أنه دن مستقطباً الى الغايه
التبريرية التي تآثر بالروافد التي صيغت من
خلالها مقطورات التحليل والتفسير ، سواء كانت
هذه الروافد نابعة من أصول فلسفية عقلية ، أو
فلسفية أيديولوجية مما جعل الاتجاهات النظرية
تتباين بتباين المصالح الطبقية التي تخضع بدورها
لنظروف الاجتماعيه التي عاش في ظلها كل
عالم . ولكي نوضح هذا سوف نشير الى بعض
الاتجاهات النظرية التي صاغها بعض من علماء
الاجتماع . فلو نظرنا الى علماء من أمثال «فيبر»
و « دور كايم » نجسد أنهم لم يعيشوا بعيداً عن
الصراعات الاخلاقية التي دارت في القرن التاسع
عشر . فكل منهما لم تأت نظريته في ضوء العلم
وقواعده وأصوله فقط بل انها جاءت أيضاً نتيجة
لتجربته الشخصية وأيديولوجيته التي اختطها
لنفسه وتم ذات أفكاره بعيدة عن تصوره للأمور،
وهو التصور الذي يقترب من تصورات الفنان .
فقد هام «دور كايم وفيبر» بالسياسة هيما بكل
ما تحمله انكلمة من معان . فدور كايم نفسه هو
الذي كان يقول : ان علم الاجتماع لا يستحق ساعه
من العناء اذا لم يكن يساعده في حل المشكلات
الاجتماعية ، و « فيبر » كان يفتنى أن يكون قائداً
« الحزب » أو رجلاً من رجال الدولة . ولو لم يكن
بروتستانتياً معذباً عانى مع السكثير من أبناء
مجتمعه فهل كان سيدرس لنا دور البروتستانتية
في نشأة الرأسمالية ؟ (آرون المرجع السابق
ص ١٥ - ١٦) ، ولو قسدر له أن يعيش في
ظروف تاريخية أخرى في مجتمعه ، أو أن يعيش
في مجتمع آخر ، كان سيدرس أيضاً
البروتستانتية ؟ أم أن العالم شأنه شأن الفكر
والفيلسوف والفنان يتأثر بالظروف المحيطة
بطريقة أو بأخرى ، ويعبر عنها بغية تحقيق

فالغاية العلمية في جوهرها عقلية منهجية ،
والتركيبية أضحت الآن تمش في أسار
الأيديولوجيات وترتع بين السياسات ومن ثم
فان أي حركة نقدية تستهدف تصحيح مسار
العلم وتركز اهتمامها في الاسبس العقلانية
المنهجية فقط ، هي بالضرورة حركة ناقصة تنظر
للامور من جانب واحد فقط ، ونفس الشيء
بالنسبة لتلك التي ترى في الساسية منطلقاً
وموجها ومرشدا لها .

يتضح مما سبق اذن أن علم الاجتماع كان
ولا يزال موزعاً بين شاطئين هما بطبيعتهما
متنساثنان : العلمي والتركيبى . واذا كان قد
قدر لهذا العلم أن يولد على يد العلامة العربي
اين خلدون ، فقد أعيد ميلاده على يد الفرنسي
اموضعى « أوجست كونت » ومن ثم جاء ذلك
ميلاداً نوكيبيا سياسيا أكثر منه علميا أو عقليا
خالصا ، لأنه وضع بين جدران الوضعية . فلم
الاجتماع الوضعى بحدم اتجاهه الفكري كان عليه
أن يكون تبريرياً ، وقد وضع « كونت » الاطار
اعام لنظريه اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير
الاتجاهات « السلبية » أو « السالبة » في المذهب
العقلاني ، ومن ثم تصل الى دفاع أيديولوجي عن
مجتمع أطبقة الوسطى ، ونحمل أيضاً بذور
تبرير فلسفي للزعة التسلطية . كذلك فان
الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين الزعة
اللائقالية المميزة للايديولوجية التسلطية اللاحقة
كان واضحاً كل الوضوح في كتابات كونت .
وحتى عندما نادى بضرورة طرد الميتافيزيقا من
ميدان الدراسة الاجتماعية ، فذلك لأنه أحس
بخطورتها على النظام الذي يود الحفاظ عليه ،
وبالتالى اقترنت انسانيلته في ابعاد هذه الميتافيزيقا
برفض ادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمه
واعادة تنظيمها وفقاً لارادته العاقلة (هوبرت
ماركيز ، العقل والثورة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ،
الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ص
٢٢٧ - ٢٣٠) . وبين لنا الفقرة السابقة أن
علم الاجتماع منذ اعادة ميلاده على يد « كونت »
كان موزعاً أيضاً بين هدفين أحدهما أعلنه « كونت »
وهو هدف علمي بحث يتجه الى جعل دراسة
المجتمعات البشرية مناظرة في موضوعيتها للدراسة
العلوم الطبيعية ، والآخر لم يصرح به كونت وربما
لم يكن واعياً به وهو الحفاظ على النظام
الاجتماعى القائم . وعليه فإنه اذا كان علم
الاجتماع قد سعد بهذا الميلاد ، فقد شقى بنفس
القدر ، لأن الروح التبريرية ظلت لاحقة له ومؤثرة

هذه المصلحة أو تلك • وهل أدرك «دوركايم» مثلا ظاهرة «الألومي» أو تفكك المعايير واهتزازها والفراغ الأخلاقي من خلال تحليل امبريقي بالمعنى المعروف لهيئته اليوم؟ إننا لو تتبعنا دراسته عن الانتحار تتبعنا دقيقا لتصبح لنا أن الفكرة كانت في عقله قبل أن يشرع في النظر للاحصاءات والسجلات • ولكن من أين أتى بهذه الفكرة؟ لا يستطيع أى باحث أن يقدم اجابة مؤنّدة دقيقة، فربما أخذها من «توكفيل» الذى أخذها من «لامينه» Lamennais الذى ربما أخذها بدوره من «بونال» • أو أن الفكرة قد تكون قد اتت اليه من خبرته الشخصية أو من «تلود» الاجاز الربانية الموسويين • لا يستطيع أحد أن يؤكد أيا من هذا، ولكنها جميعا فروض تؤكد أن الفكرة أتت من مصدر غير المنهج العلمى وتصنيف الوقائع أو من رحاب الموضوعية •

وايجازا للقول نشير الى أن فى علم الاجتماع اليوم عدة اتجاهات نظرية: كاعتقليه وانصراف والتكامل والبنائية الوظيفية، ومع ذلك فهناك مدرستان أساسيتان: هما الأمريكية والسوفييتية لكل اتجاهها انظرى ومتطلباتها المنهجية وفلسفتها التبريرية وطريقتها فى هذا التبرير، وسوف نشير فيما يلى بشئ من ايجاز لكل منهما، كي نوضح كيف أن علم الاجتماع لم يتمكن من تحقيق تركيب يجمع بين أهدافه على أساس علمى لأن العلماء كانوا يجنون مزايا فى الجنوح الى الهدف التبريرى •

(١) المدرسة الأمريكية فى علم الاجتماع

هناك مظاهر عامة لعلم الاجتماع الأمريكى، أبرزها: التعدد فى البدائل والاتجاهات النظرية التى تتغذى على المذاهب الوضعية والبرجماتية وانتطوريه، ومع وجود هذا التعدد فربما تتفق جميعها فى الغاية التبريرية التى تسعى للحفاظ على النظام الرأسمالى الرأهن فى الولايات المتحدة، وتتعاطف معه وتتطوع وتنفنن فى خدمته • وليس هذا موقفا جديدا لعلماء الاجتماع فى أمريكا، بل هو يضرب بجذوره الى نشأة هذا العلم فى هذا المجتمع، ولم يغرب عن أنظارهم فى أى فترة من فترات تاريخ هذا العلم • فكلما أوشك وقود هذا الهدف أن ينضب وجد من يضيف مزيدا من الوقود، وكلما هدت الرياح خيمة الرأسمالية تطوع من علماء الاجتماع من يعاود الطرق على أوتارها ليثبتها فى أرضية المجتمع •

وندلل على ذلك فنقول أن رواد هذا العلم فى أمريكا من أمثال «ليستروارد» و«جيدنج» و«البيون سمول» كانوا متضامين أيديولوجيا مع الرأسمالية • فليستروارد صاحب علم اجتماع السعادة أو Happiness sociology كان يعارض بشدة المذهب الحرن، لكنه لم يرفض مطلقا الرأسمالية والملكية الخاصة، فحب النقود بالنسبة اليه لم يكن فقط أساس الاقتصاد فى المجتمع الصناعى، بل هو الأرضية التى تعدى جذور كل شئ يستجلب السعادة فى المدينة الحديثة • و«جيدنج» أول من جلس على كرسى الاجتماع بجامعة كولومبيا سنة ١٨٩٤، رأى أن علاج المجتمع الأمريكى وخلاصة فى الاستعمار وفى ما نادى به «تيودور روزفلت» من أفكار، بل انه - أى جيدنج - سخر دراسته فى علم الاجتماع لكى يصل الى أن الاستعمار يساعد على النمو والتقدم • وأما البيون سمول فقد نشر مقالا فى المجلة السوسولوجية الأمريكية عام ١٩٢٥ أسماه «سوسولوجيا الأرياح»، نادى فيه بعدم المساس بالرأسمالية وابتدى تعاطفا واضحا معها، لأنها هى التى كانت تنفق على جامعة شيكاغو التى كان يعمل بها •

وإذا كان ذلك هو حال بعض الرواد الأول، فإن اللاحقين لم يتفاسقوا فى أتريد من خلال قوالب وأردية تأخذ أشكالا أخرى، للحفاظ على نفس المسار، والسير فى ذات الطريق • «فتالكوت بارسونز» الذى يعد بحق من أبرز العلماء المعاصرين فوق المسرح السوسولوجى فى أمريكا يجند نفسه ليلعب دور البظونه فى خدمة الرأسمالية، وليجعل نظريته حول الفعل الاجتماعى S. action فى خدمة النفعية الاقتصادية تلك النظرية ليحكم موقف الفاعل فيها داعية القيمة Value-motivation • هذا بالإضافة الى أن فكرته حول التوازن والتكامل ترتبط بالحفاظ على المجتمع الرأسمالى، ولذلك عد أى خروج أو انحراف عن النظام مرضا اجتماعيا (ن • ف • نوفيكيوف، الرأسمالية ونظرية بارسونز فى الميدان العلمى، فى مجلة مشكلات فى الفلسفة رقم ٣، ١٩٦٣ صص ١١٨ - ١٢٩) • وقد كانت أفكاره هذه مثار نقد شديد من أصحاب نظريات الصراع والتغير سواء فى داخل المدرسة الأمريكية أو خارجها • «فلويس كوزر» عالم الاجتماع الأمريكى هاجم «بارسونز» هجسوما شديدا فى مقدمة كتابه عن «وظائف

الدراسات الاجتماعية

يتضح إذن أن هدف العلم في معظمه تبريري لحفظ النظام ، لكن هل يعني ذلك أن العلماء لم يتعرضوا للتغير الاجتماعي ؟ ، بواقع أنهم يدرسون التغير ، لكنه تغير هادئ تدريجي مسرور بهم قبول الثورة ، ومن ثم كان للبرجماتية دور واضح في التأثير في الاتجاهات التغيرية للعلم .

(ب) المدرسة السوفيتية في علم الاجتماع :

لعل من أبرز ما يميز علم الاجتماع السوفيتي تحدهه انظرى في إطار النظرية الماركسية ، وقد لا يكون ذلك عيبا ، ولكن الذى يؤخذ على هذه المدرسة في جملتها عدم حسنها بدقة الملاحظ ما يسمى بعلم الاجتماع الماركسي ، أغنى العلاقة بينه وبين المادية التاريخية من جانب ، وبينه وبين مناهج البحث العلمى وقواعده من جانب آخر . فقد أشرنا في مقال سابق (علم الاجتماع - قضايا النظرية والمنهج ، عرض وتحليل لكتاب أوزيبوف - الفكر المعاصر عدد مايو ١٩٦١) الى أن في المدرسة السوفيتية أكثر من رأى وأكثر من وجهة نظر حول طبيعة العلاقة بين علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية . فالبعض يرى أن المادية التاريخية هي الموضوع السوسولوجي الأساسى ، وينادون بأنه يجب ألا ينظر إليها على أنها جزء مكون للفلسفة الماركسية، فى حين أن بعضا آخر يرى فى المادية التاريخية جزءا مكمل للماركسية ، ومن ثم يرفضون معالجتها كعلم سوسولوجى ويرون أنها على أحسن تقدير أساس نظرى عام لعلم الاجتماع . وهناك فريق ثالث أراد أن يوفق بين الرأيين بتأكيده على ضرورة التمييز بين الجوانب الفلسفية والسوسولوجية فى المادية التاريخية نفسها . وأما بصدد البعد التبريري للمدرسة السوفيتية فى ستينات هذا القرن ، فإننا نذهب مع « ريمون آرون » الى أن علم الاجتماع السوفيتى علم تركيبى تبريرى بالمعنى الذى حدد به « كونت » معنى اصطلاح « تركيبى » . وهذا يعنى أنه

الصراع الاجتماعى « سنة ١٩٦٥ لأنه تفاعل وتجاهل مشكلات الصراع الاجتماعى والتغير . فيارسونز كان يحصر كل تفكيره فى التوازن والوسائل التى تساعد على الحفاظ عليه من خلال توجيه القيم للفاعل الاجتماعى . كما أنه لم يهتم بعلاقات القوة وعلاقتها بالتغير الاجتماعى ، وكذلك الديناميات الطبقة متممدا فى هذا الصدد عزل علم الاجتماع عن التاريخ ، لأنه هدف أيدلوجيا الى تبرير الصورة القائمة للمجتمع ، ومن ثم اعتبر التغيرات الاجتماعية وسائل تخدم الجماعات المتحررة . (سيرج جوناس S. Jonas) (بارسونز الملك المخلوع ، الانسان والمجتمع ، باريس ١٩٦٦ ص ص ٥٢ - ٦٥) . ولكني نوجز فى القول نشرى الى أن علم الاجتماع الأمريكى كان ولا يزال فى خدمة السياسة فحاش مفهوماته الأساسية كاللكانة والتدرج والتكامل والوظيفة الاجتماعية والضمبط تبريرا لما هو قائم ، ومحاولة للحفاظ عليه ، ورد فعل مناهضا للعلمانية والعقلانية العلمية ، ومن ثم صور المجتمع - ويقصدون بذلك النظام القائم - كقوة غيبية فوق كل ارادة وفوق كل المنطق الا ما يواكب ما هو قائم ، ويسير فى بعده الأحدى الجانب . وإذا كانت قد ظهرت بعض الاتجاهات الإصلاحية فى علم الاجتماع الأمريكى، فذلك لترميم النظام والعمل على بقائه . فتلك هي القسمة الأساسية للموقف النظرى ، وقد ترتبت عليها بعض النتائج التى تجعل من علم الاجتماع نسقا نظريا أشبه ما يكون وأشد قربا من علم النفس الاجتماعى . فحياة الأفراد فى المجتمعات - لا الجماعات - كانت محور التفسير كما أن علماء الاجتماع الأمريكيين يفضلون توضيح النظم والبنانات الاجتماعية من خلال سلوك الأفراد والاهداف والحالات العقلية لهم ودوافعهم التى تحدد سلوكهم داخل الجماعات الاجتماعية وذلك للهروب بعيدا عن الأوضاع البنائية وما تحويه من تناقضات .

حمداً وتسيبها بنظامه وينظر إليهم ، وكلما قلت معرفتهم بالمجمعات الأخرى هاجت فيهم روح النقد المرير (أنظر R. Aron, Main Currents in Sociological thought, Vol. I, London, 1951, pp. 3-5.

علم الاجتماع وحركة اليسار الجديد في أمريكا

تقوم هذه الحركة في علم الاجتماع على الأفادة من حركة اليسار الجديد في أوروبا ، كما أنها أفادت من عدة روافد داخل أو خارج المجتمع الأمريكي . فقد أفادت من أفكار الهيكل الجديد « هربرت ماركسيز » وأفكار الشورى الزنجي « فرانز فانون » ، بالإضافة إلى أفكار « اريك قرور » و « بول سوزري » و أفكار الحركة النقدية في علم الاجتماع الأمريكي ممثلة في « رايت ميلز » وآخرين . ومن الملامح الأساسية لهذه الحركة أنها لا تأخذ بالتفسيرات النظرية القائمة ، سواء تلك التي تقدمها النظرية الماركسية أو الوضعية أو الأفكار والاتجاهات التي تتبناها النزعة الأميركية ، لأنها ترى أن هناك ظاهرات ووقائع جديدة تند عن التفسيرات الماركسية أو الوضعية الجاهزة . ومن الأمثلة على الظاهرات التي لم تستطع الاتجاهات النظرية السائدة في الفكر السوسيولوجي تفسيرها أن الطبقة الوسطى مثلاً ظاهرة لم تختف كما زعمت الماركسية ، فقد تحول عدد من ذوي الياقات الزرقاء إلى البيضاء ، ولم يتزايد الوعي بالمصالح الطبقة . فالطبقة الوسطى التي تنمو في المجتمع الأمريكي ، تزداد مع تحسوها تشمابكا وتمقيدا ، فاعضاؤها يشتركون في علاقة عامه بوسائل الإنتاج ، وبضمون بينهم البرجوازية الصغيرة من الملاك والموظفين المهنيين . فليس من اطار يوحدها سوى أنها تأتي في تدرج بين الطبقتين العليا والدنيا . حقيقة أنها تتعارض أو تتعاطف طبقيا مع الطبقتين العليا أو الدنيا أو مع العمال ، ولكن ذلك كان يخضع لمقتضيات الموقف التاريخي .

يضم كل المجتمع على خلاف العلوم الاجتماعية النوعية . فهو علم يهدف إلى الامساك بالمجتمع بكلبيته ، كما أنه في نفس الوقت علم تاريخي ، لأنه يقنع بتحليل المجتمعات الحديثة في ضوء بنائها الاجتماعي وفي لحظة معينة ، بل يحلل ويفسر هذه المجتمعات من خلال مستقبل الجنس البشري . وهو أيضا وعلى العكس من علم الاجتماع الأمريكي علم حتمي ، فإذا كان العلم في أمريكا يهتم بالنسبية الثقافية كما تشير لذلك كتابات « ماكيفرويج » و « بيترم سروكين » و « بارسونز » ، فإن العلم في الاتحاد السوفيتي يتبنا بشكل لا مفر منه بأسلوب وبنكوبين اجتماعي اقتصادي معين ، ومن هنا نقول بأنه علم تقدمي لأنه ينظر لتقدم المجتمع البشري ويفترض تفوق النظام الاجتماعي القادم إذا ما قورن بالراهن أو السالف .

ولكن هذا العلم الذي يستوحي الماركسية ويتبنى عددا من أفكار ماركس الأساسية ، يشمل في طياته نوعا من التناقض أو الازدواج . فبعد كان هذا العلم في القرن التاسع عشر علما ثوريا ، لأنه تنبأ بالثورة التي ستضطحم النظام الرأسمالي . أما علم الاجتماع في الاتحاد السوفيتي اليوم ، فيأخذ من الثورة موقفا مغايرا ، حيث ينظر إليها على أنها شيء حدث ووقع . وبعبارة أخرى فإن العلم الذي كان ثوريا في القرن التاسع عشر ، أصبح يلعب اليوم دورا محافظا ، على الأقل فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتي ، وبالمجتمع السوفيتي . فبدلا من أن يسعى إلى تغيير الواقع تحول إلى سلاح أيديولوجي يبرز للحزب ويؤكد المجتمع والنظام القائم . ومع كل فقد بقي هذا العلم ثوريا في علاقته بالمجتمعات غير السوفيتية ، ونقص بذلك المجتمعات التي تمنى وتناضل من أجل تحقيق الثورة . ومن هذا الازدواج في موقف العلم يأتي نوع خاص من التراث السوسيولوجي ، فكلما عرف علماء الاجتماع شيئا عن المجتمع السوفيتي ازدادوا

الثورة ، نلاحظ عدم قدرة الماركسية على تقديم تفسير دقيق لهذه الوقائع .

والمهم أن هذه الحركة تحاول أن تثبت بالأحصاءات والوثائق والشواهد الواقعية قصور التفسيرات النظرية الجاهزة للواقع الاجتماعي ، ومع ذلك فهي حركة لم تتشكل ولم تتباور بعد . فهي ما زالت في بدايتها ، ومن ثم علينا بالانتظار لرصد مسارها ، فقد تستقطبها أحد الاتجاهات النظرية ، وقد تنتشر أو تنساقط على الطريق ، ولكن الذي يأمل المرء فيه هو أن يكتب لها الاستمرار لفتح نوافذ جديدة يظل منها علم الاجتماع على الواقع ويوفى علميا في تحقيق غايات علم الاجتماع .



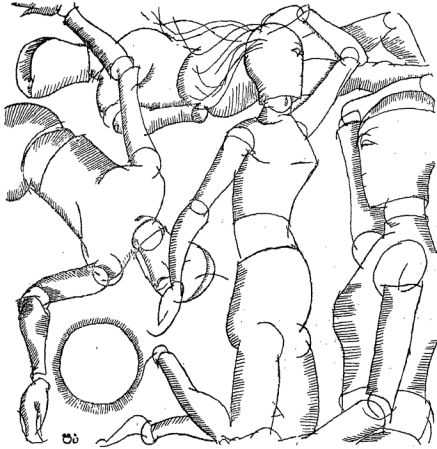
١ . كونت

وفي خاتمة المقال نود أن نلمح الى أن الأزمة التي يعاني منها علم الاجتماع ليست وفقا عليه وحده . فهي أزمة تضم العلوم الاجتماعية ، وتمثل في اختلاف الآراء حول طبيعتها وحول دقة المناهج وأساليب البحث التي تتبعها ، ونوع الالتزامات التي يتعين عليها الالتزام بها إزاء الإنسان والمجتمع والعلاقات المختلفة بين فروعها ، ومدى الاعتماد المتبادل الذي يمكن أن يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك . (د . أحمد أبو زيد - أزمة العلوم الانسانية ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول ، الكويت ١٩٧٠ ص ص ١٩٥ - ٢٣٠) . ولذلك فمن المطلوب ألا نتطلع الى نظرية سوسيولوجية عامة، لأن مثل هذه النظرية لو وجدت - وإن كنا نشك في هذا طالما كان العلم مشدودا الى التبريرات السياسية - فمن الضروري أن تضم كل الواقع الاجتماعي بأبعاده المختلفة ، وهذا أمر يتناقض مع نسبية الواقع نفسه ، بل ويعود بنا الى تفسيرات أحادية النظرة لهذا الواقع ، كالنظرة الحيوية الخالصة أو النفسية الخالصة أو المادة الخالصة . ولكن الأمر الجائز قبوله هو امكانية وجود عدة علوم اجتماع ترتبط بالمجتمعات وبحركة وظروف الجماهير ونضالها ، وعلى المجتمعات النامية كمجتمعنا أن تدقق وتجرب وتختبر قبيل النقل العلمي أو الاستعارة ، مع الاسترشاد بتاريخها ونضالها وما نود الوصول اليه من أهداف وغايات ، حتى يكون في إمكانها صنع علم اجتماع بعيد عن التبريرات الجاهزة والتفسيرات التي تمت صياغتها في ظروف تاريخيه ومجتمعية مغايرة لظروفنا ومجتمعنا .

ففي فرنسا عام ١٨٤٠ شاركت العمال خصومتهم للبرجوازية ، ولكن في يونيو ١٨٤٨ شاركت البرجوازية خوفا من العمال (د . كوت : اليسنار في أوروبا منذ ١٧٨٩ ، الطبعة الإنجليزية ، لندن ١٩٦٦ ص ٢٣٠) .

وانا كان انصار حركة اليسار الجديد في أمريكا يأخذون من الماركسية موقفا ، فهم لا يقنعون بالامبريقية التي تختصر الظواهر وتجزئ الواقع الاجتماعي وتفتته ، وتوصد الباب أمام كل تقدم كيمي ونظري في الفكر السوسيولوجي . والشئ الجديد بالانتباه أن هذه الحركة لا ترفض كل الاتجاهات النظرية تماما أو تمارسها كلية ، فهي حركة ترى في الماركسية صدقا وصلابة عندما تقترب هذه النظرية من الثورة الصناعية الأولى . فالتركيز الشديد للثروة في أوروبا تبعه كشف العالم الجديد واقامة الامبراطوريات الاستعمارية ، مما أسهم في قوة وهيمنة البرجوازية ، ونمو الطبقة العاملة ووضوح نضالها ، والى هنا يكون صدق الماركسية أمرا واضحا . ولكن نلاحظ بعد ذلك في ظل تضخم الطبقة الوسطى ، وعدم تزايد الوعي الطبقي ليبروليتاريا وتغير الوسائل في

الصهيونية ولقضية العقل اليهودي



ان الفارق الوحيد بين المسيوني والناصري
والمسيوني الديني أو الروحى ، هو أنه بينما
لا يلتزم الاول بأى قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم
الأخر - على الأقل فكرياً - بالقيم اليهودية .

د. عبدالوهاب المسيرى

سوف لا نهمل الإشارة الى الجوانب المشتركة بينها وبين الهسكلية .

١ - القلوب الرقيقة والغاء العقل :

توج الكتابات الصهيونية بأشارات الى تفوق العاطفة على العقل ، واللاوعي على الوعي . والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الانسانية . يقول **اليعازو بن يهودا** (١٨٥٨ - ١٩٢٣) أحد رواد النهضة العبرية « يتحرك قلب الانسان بالعاطفة وليس بالعقل .. لأن قلب الانسان .. حتى قلوب زعماء حركة التنوير ، هي قلوب رقيقة يمكن التغلب عليها بمثل هذه العاطفة » (١٤) . أما **موسى هس** (١٨١٢ - ١٨٧٥) فيلسوف النكسة التي صدرت عنها الصهيونية فهو في عودته لشمعه يعود لعاطفته « لقد تبين لي أن العاطفة التي طنتت بأني قد كتبها عادت الى الحياة من جديد .. تأججت هذه العاطفة نصف الخنوقة في صدري محاوله التعبير عن نفسها » (٢١) . وهو يحدد العاطفة بأنها عاطفة صوفية « انها التفكير في وطنيتي التي ترتبط بتراب اسلافي وبالارض المقدسة وبالمدينة الخالدة » وما شابه من اشياء سرمدية ! وأسطورة العودة الى ارض الميعاد ، وهي أسطورة أساسية للفكر اليهودي والصهيوني ، تفسر على أنها عودة للأرض التي يمكن لليهودى ان يطلق فيها العنان لخياله وعواطفه . يقول **المخام ابراهام كوك** (١٨٦٥ - ١٩٣٥) الزعيم الروحي الصهيوني : « لا يستطيع اليهودى ان يكون مخلصا وصادقا في



تركت حركة الاستنارة الأوروبية أثرا عميقا على اليهود وعلى الفكر اليهودى فى أوروبا . ولقد كان لليهود حركتهم العقلانية ، وهي تدعى «الهسكلية» وكلمه هسكلية كلمه عبرية تعنى (فهم) ، ولكنها فى العصر الحديث استخدمت للإشارة الى هذه الحركة الفكرية اليهودية التي بدأت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتي نادى بأن يخرج اليهود من عزلتهم ، لينموا قويا أخلاقية جديدة تحل محل قيمهم العتيقة البالية . وقد دعت هذه الحركة الى تحكم العقل فى كل ما يمت بصلة للتراث اليهودى ، وطالبت اليهود بأن يرسلوا أولادهم للمدارس الجويم (الألمانية غير اليهودية) حتى يتقنوا كل الفنون العلمانية مثل الهندسة والزراعة والبناء . وقد زعزع هذا من كيان البروقراطيه الدينية التي كانت تتحكم فى اليهود ، مبقية اياهم فى الظلمات والغيبيات .

على الرغم من أن الصهيونية هي الحركة الفكرية اليهودية التي حلت محل الهسكلية ، الا أنها فى تصورى لم تكن وريثتها ، وانما - فى كثير من النواحي - نقيضها . فالفكر الصهيونى ليس نتاج الفكر الاستنارى العقلانى الذى يؤمن بالهولة العلمانية المبنية على التنوع وعلى الصراع وعلى تقبل الأفراد جميعهم باختلاف مللهم ، بل هي نتاج الردة الفكرية الرجعية التي اعتقت ما تصورته الجماهير اليهودية بفشل الهسكلية . ولذا فانا نزعيم بأن الصهيونية حركة لا عقلانية رومانسية ، ترفض العقل كوسيلة لمعرفة الواقع والتحكم فيه . ولكن على الرغم من رومانسيتها ، احتفظت الصهيونية ببعض مثل حركة الهسكلية ، لأنها - أى الصهيونية - كان عليها اضعاف شيء من العصرية على الدين اليهودى ، على طريقتها الخاصة . ولعل هذا هو ما أدى ببعض مؤرخي الحركة - من الاصدقاء والاعداء - الى اعتبار الصهيونية امتدادا لحركة الهسكلية . بل ونجد أن بعض مفكرى الصهيونية أنفسهم يزعمون بأن الصهيونية تؤمن بتقدم الحركة الطغية المعروفة بالاستنارة ، وذلك من أجل تطبيق تاملها على الأفراد والجماعات » (١) . ونحن وان كنا لا نوافق على هذا الرأى ونختلف مع صاحبه ، الا أننا فى عرضنا لبعض السمات الرومانسية للاعقلانية للحركة الصهيونية

(١) لطفى العبايد وموسى عنز (ترجمة) ، الفكرة

الصهيونية : النصوص الأساسية ، ص ٤٠٠ . لتقليل عدد الهوامش مشير الى ارقام الصفحات فى طي القل نفسه .

إنكاره وعواطفه وخيالاته في أرض الشتات كما يكون في أرض إسرائيل . فالوحي القدس ، بأى درجة كان ، يكون خفياً فقط في أرض إسرائيل ، بينما يكون في خارجها مشوشاً ملوثاً وغير نقي » (٢٩٥) . ويكتشف موشيه ليلينيلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠) الداعية الصهيونية الروسية يهوديته حينما يتعبد : « انى لسرور اذ تعذبت ، فكانت لى الفرصة على الأقل كى أشعر بما أشعر به أجدادى كل يوم . كانت حياتهم كلها رعب ، اذن ما المانع من أن أشعر بذلك الخوف الذى ملأ حياتهم » (ص ٦٩) . ان اكتشاف الخوف يجعله يهجر المثل الفلسفية ليستخدم المصطلح الصوفى : « عندما تفتحت عيني على المثل الأعلى الجديد وارتفعت روحى لمستوى العمل الجسدي الذى به يكمن خلاصنا الأبدى .. تركتني المثل القديمة (العلمانية) بلبح البصر » (٧٠) . ويعترض **مساكس نورودا** (١٨٤٩ - ١٩٢٣) الزعيم الصهيونى على حركة التنوير ككل لأنها اعتمدت على المنطق وحده وليس على الوجدان والمعاطفة (١٣١) . ان الهروب من عالم العقل الى عالم العواطف واللاعلم هو السمة الأساسية للفكر الصهيونى .

٢ - العودة للماضى والهروب منه :

من المشاكل التى أنارتها حركة الهسكلارة علاقة اليهودى بترائه . وقد اقترح المسكليم دعاء الهسكلارة بين اليهود (أن تكون علاقة اليهودى بمضيه علاقة نقدية بحيث يتقبل من ترائه ما هو انساني ومتفتح ويرفض ما يتناقى مع العصر الحديث ومع انسانيته . وقد اكتشف المسكليم أن إعادة صياغة علاقة اليهودى بمضيه عملية جدسية ، لان التراث اليهودى كان من التخلف بحيث أن تطويره كان فى حكم الاستحليل . وقد ورت الصهاينة هذه التركة الفكرية المثقلة ، وحاولوا حلها بطرح المشكلة بطريقة جديدة ، منسادين بأن علاقة اليهودى بمضيه هى تماما مثل علاقة المواطن بمضيه القومى . ولكن المواطن « العادى » له علاقة بالماضى بالحاضر والمستقبل لأن قوميته لا تنبع من مضيه وحده ، بل تنبع أيضاً من وجوده التاريخى المحسوس . ولكن الوضع بالنسبة للصهيونى مختلف كل الاختلاف اذ أنه ليس لديه سوى مضيه كتعبير وحيد عما يسميه « قوميته » ، ولهذا السبب نجد أن موقفه تجاه هذا الماضى يتسم بالطرف والتناقض الحادين . **فجاكوب كلاتزكين** (١٨٨٢ - ١٩٤٨) الفيلسوف الصهيونى البولندى يرى أن « اليهودى الذى

لا يرغب فى أن يظل منتصياً للشعب اليهودى ، والذى يخون العهد ويهجر رفاقه فى معركتهم المشتركة من أجل الخلاص ، يكون بذلك قد تخلى عن ترائه الماضى وفصل نفسه عن شعبه . وللسبب نفسه ، فان اليهود لا يستطيع أن يصبح يهودياً بقبوله لقبنا الدينية والروحانية فقط . انه لا يكتسب نصيباً فى المستقبل اليهودى الا اذا اشترك وقبل المساهمة فى الحياة اليهودية وانخرط عن ارادة تأمة فى تاريخها » (٢٠٣) . فاليهودى هو ترائه وماضيه ، اذا رفض ترائه رفض يهوديته .

ولكن اليهودى الصهيونى اذا تقبل تاريخه فى المنفى فانه يتقبل وضعه ، وبالتالي تفقد الصهيونية مبررها الفكرى الوحيد للوجود . وقد لخص **بيردشفسكى** (١٨٦٥ - ١٩٢١) الروائى وكاتب المقالات الروسى الصهيونى هذا الموقف فى عبارته التالية : « عندما تفهر الماضى نكون قد قهرنا أنفسنا ، ولكن عندما يتغلب الماضى تكون نحن وأبنائنا وأبناء أبناءنا من المهجرين .. الأسيير والسيم يوجدان فى مادة واحدة ، فمن يرينا الطريق ، ومن يمهده » (١٩٢) .

أجاب المفكرون الصهيونيون على هذا التساؤل بتجاهله أو بتبسيط الموقف تبسيطا مضحكا . **فيردشفسكى** فى مقال له تحت عنوان « تدمير وتعير » يعان ترمده الكامل على التراث اليهودى قائلاً : « ان قلوبنا .. تحس أن انعبات اسرائيل يعتمد على ثورة .. الانسان أهم من تراث أجداده .. ان « العقيدة » التقليدية لم تعد كافية بالنسبة لنا » (١٨٣ - ١٤٨) . وكما نرى يضع **بيردشفسكى** اليهودى فى مقابل ترائه ولا يرى أن الواحد امتداد للآخر (كما فعل **كلاتزكين**) . ونفس النغمة المتردة الراضية تجسدها فى كتابات **جوزيف حسايم برنو** (١٨٨١ - ١٩٢١) الكاتب والروائى الصهيونى وأحد المفكرين الذين أثروا على بن جوريون . فهو يصف تاريخ اليهود فى المنفى بأنه « تاريخ مليء بالشهداء » وبسخرية مريرة يصف الشعب اليهودى بالشعب الشهيد الذى قاسى كثيراً . (١٩٥) . وحينما يحاول برنو أن يصل الى جوهر الماضى اليهودى يكتشف أنه لم يكن « حرب طويلة من أجل حفظ قدسية الدين اليهودى » . ان تلك المئات من الاجيال لم تعش من أجل تقديس اسم الله ولكن من أجل خطط لانجاز أعمالهم التجارية التى يتطلبها الجمهور العام من أجل فائدتهم هم . لقد كانوا يحيون

لصيانة أموالهم وزيادة سعر الفائدة وليصونوا أنفسهم في وجه التنصير» (١٩٧) .
والتراث اليهوديين لتبرير وجودهما وتمردهما وبرنامجهما النوى ، ولكنها في الوقت نفسه ترفض هذا الماضي وتقلمه على أنه ماضي ماضي وهفاج واضطهاد لا حد له ، وهي كذلك ترفض التراث اليهودي وتعدده تراثا سلبيا طفليا يعبر عن انحطاط الشعب اليهودي ، وتقاوم فكرة الدولة اليهودية كبداية جديدة وحقيقية لتاريخ اليهود بعد سنوات المنفى الطويلة التي ضاعت سدى .

٣ - الوقوف خارج التاريخ :

آمن الصهاينة ، بغض النظر عن موقفهم من الماضي والتراث اليهوديين ، بأن اليهودى والامة اليهودية لهما وضع خاص في تاريخ البشرية . وهذا التصور للتاريخ ينبع مباشرة من أسطورة « الشعب المختار » . فالشعب المختار على علاقة مباشرة بالاله وفي حوار دائم معه . ولأن اليهود فى علاقة مع المطلق فهم غير خاضعين للمقاييس التاريخية العادية . ان الامة اليهودية تقف شاهدا على تاريخ البشر مجسدة قيم الحق والعدالة .

فحسب تصور **الاحد هاغام** (١٨٥٦ - ١٩٢٧) مؤسس الصهيونية الروحية ، كانت الامة اليهودية دائما « قبلة انظار العالم » (١٦١) . ان هذا الاخلاص المطلق للروح هو الذى يشكل الاسس التاريخية (أو بمعنى أشكل - المتمايزيقية) للوجود اليهودى . وحتى المنفى والتشتت يصبان هما الأخران تعبيرا عن هذا النقاء الروحى والوجود غير التاريخى . فالمتسو أو حارات اليهود فى أوروبا هم فى الواقع معجزة المعجزات التاريخية « كان قيامها مبنيا على المعتقد الذى يجعل هدف الحياة هو الكمال الروحى » . ولكن الروح تحتاج الى جسد تحل فيه ، ولذا لم يكن الجسد سوى الاداة المؤقتة التى استخدمها الخالق لتجسيد الروح ، الى أن يقبض لها العودا الى ارض الميعاد . فالوجود التاريخى وجود مؤقت وغير حقيقى ، لأن الوجود الحقيقى وجود روحى خالص .

نفس هذا التصور يوجد فى كتابات «**هاوتن بوبر** (١٨٧٨ - ١٩٦٥) ، الفيلسوف الصهيونى الوجودى ، الذى يؤمن بأن « تاريخ » الامة اليهودية فريد . يفرق بوبر بين ما يسميه « التاريخ » وهو التجربة التى تعيشها الامة ، و « الوحي » وهو التجارب الهامة الخالصة التى يعيشها الافراد . وحينما يتحول الوحي الى أفكار

تفهمها الجماهير وتؤمن بها فهى تصبح « عقائد » . هذا هو الوضع بالنسبة لسائر الامم ، أما بالنسبة لبني اسرائيل فهناك تطابق بين الوحي والعقيدة والتاريخ : « ان اسرائيل تتلقى تجربتها الدينية الحاسمة كتسبح ، ليس النبى وحده هو الذى تشمله عملية الوحي بل المجتمع ككل ، فمجتمع اسرائيل يعيش التاريخ والوحي كظاهرة واحدة ، التاريخ كوحى ، والوحي كتاريخ » (١٣١) ، ولذا فالامة اليهودية أصبحت « حاملة مشعل الوحي » (٣٣٦) مثلها مثل مدينة على التل ، عيون الامم تنزل اليها باعجاب ووله .

والنصور غير التاريخى لامة اليهودية قاسم مشترك فى كتابات الصهاينة . فنحن نجد هرتزل العلمانى الليبرالى الغربى يدافع عن هذا التصور ، يشاركه فى ذلك بن جوريون «الاشتراكى الديموقراطى» بل ان **دوف بيرشوف** (١٨٨١ - ١٩١٧) المادى الجدلئ الصهيونى يعطى هو الآخر تأييده لفكرة الامة التى لها وضع متميز عن وضع كافة الامم .

ولكن تناقض الفكر الصهيونى لا حدود له ، فنحن نلاحظ فى كتابات الصهاينة وشعاراتهم السياسية أنهم لا يكونون من ترديد أن اليهود يعيشوا حياة عادية . وهذا الشعار ليس مجرد ادعاء سياسية للاستهلاك العالمى أو المحلي ، بل هو جزء حقيقى من الرؤية الصهيونية المتناقضة كما تدل على ذلك كتابات هرتزل وبنسكير وبن جوريون . فاليهودى الصهيونى يعسود الى ماضيه ويهرب منه ، وبنفس الطريقة ، نجد أنه يذافع عن دوره غير التاريخى المطلق ، ولكنه يلوذ أيضا بالفرار الى الوجود الانسانى العادى . بل ان الرغبة فى الحياة العادية هى فى الواقع تعبير عن رغبة فى الهروب من الماضي ومن التميز الذى يسبب الانعزال . ان **ارون دفيد غوردون** (١٨٥٦ - ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيونى المتصوف يدعو اليهود الى الخروج من قوقعة الجتو والماضى ليحيوا حياة طبيعية غير هامشية (ص ٢٥٥) ، لأن حياة المنفى اعاققت نمو اليهودى الطبيعى وتحقيقه لذاته (٣٦١) .

ثم يضيف غوردون قائلا : « على من يريد البعث القومى والحياة اليهودية التامة أن يتخلى عن حياة المنفى » (٢٥٩) فكما وضح بيرديشفسكى اليهودى فى مقابل ماضيه ، يضع غوردون حياة الشعب المختار مقابل حياة الفرد الذى يريد أن يحيى حياة عادية . ويحاول « **سمولتسكين** »

(١٨٤٢ - ١٨٨٥) ، الروائي الروسي الصهيوني وداعية الاحياء الثقافي العبري ، أن يحل هذا التناقض بطريقة الصهيونية المعتادة : أما تجاهل التناقض أو تصفيته . فهو يقول «توراتنا هي وطننا من الناحية الروحية» ، أي أن اليهود أمة روحية ليست مثل كل الامم ، ولكنهم يضيف قائلا «ولكننا في حياتنا العملية الطبيعية كبقية الناس» (٤٧) . وتقبل سمولنسكين لهذا التناقض بهذه البساطة ، كما لو كان مسألة منطقية للغاية ، يفسر إحدى سمات المصطلح الصهيوني طالما جرتني ، أعنى اختلاط المصطلح الصوفي الغيبي بالمصطلح العملي السياسي . وأطرف الأمثلة على ذلك مقال سمولنسكين نفسه المعنون «البحث عن طريقنا» الذي يحاول فيه أن يبرر اختياره لفلسطين كأنسب الاماكن اليهودية . أما السبب الاول الذي يسوقه فهو كما يلي : «سينذهب أولئك الذين يحبون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر اذا تأكلوا من أنهم سيكسبون معيشتهم هناك» (٥٢) . ينقسم هذا العرض للقضية الى قسمين لا يربطهما رابط ، قسم صوفي سلفي والثاني عمل بارد . أما السبب الثاني الذي يذكره سمولنسكين فلا يقل تناقضا «الارض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم البعيدة» . يبدو أن العناية الالهية قد اختارت الارض المقدسة بالقرب من يهود المنفى حتى يمكنهم «العودة» اليها بسعر معقول . أما السبب الثالث والآخر فهو متناقض لدرجة تثير الضحك والاشمئزاز معا : «يستطيع المستوطنون أن يزدهروا باقامة المصانع للزجاج والمنتجات المشابهة لانزال الارض المقدسة ذات نوعية عالية» (٥٣) . لأن اليهودي يعيش خارج التاريخ ودخله ، فهو مرتبط صوفيا بالارض المقدسة ، ولكنه أيضا يعرف سعرها الحقيقي ويعرف كيف يعرضها للبيع والإيجار ! وقد برز بووشوف، الماركسي الصهيوني (!) تفضيله لارض الميعاد على أي بقعة أخرى في العالم على أساس أنها أرض فقيرة لا تصلح للاستثمار الرأسمالي الذي يحده الربح الماضى المحض . وحسب هذا التصور تتكشف أن العناية الالهية عندها اتجاهات يسارية تنفق واتجاهات الصهيوني بووشوف . ولكن بووشوف في أواخر حياته حسم التناقض عن طريق تصفيته ، وصرح أن رابطة اليهود بأرض الميعاد رابطة صوفية لاحتياج إلى تبرير مادي أو جنلي أو من أي نوع آخر .

٤ - سم الاندماج وشهد معاداة السامية
ان نقطة البدء الفكرية لمعاداة السامية هي

الافتراض المغايل بأن اليهودي ليس له وجود فردي مستقل عن أمته ، وأن اليهود كأمة يمثلون عنصرا غريبا عالميا ليس له جذور محسوسة وليس له ولاه مجدد ، وأنهم لهذا السبب يمثلون خطرا حضاريا واقتصاديا على أي جماعة انسانية يعيشون فيها . ويوجد في الغرب تراث حضاري تشكل معاداة السامية أساسه الفكري .

على الرغم من ذلك آمن المسكليمين أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية مؤقتة في طريقها الى الزوال التدريجي كنتيجة طبيعية لانتشار الإصلاح والاخاء . وقد آمن المسكليمين أيضا بأن الجوهر الانساني لليهودي لا يختلف عن جوهر أي إنسان ، وبهذا يكون اندماجهم في الجماعة الانسانية شيئا ممكنا ومرغوبا فيه .

ولكن هذا التصور العقلاني اليهودي يتعارض وبشكل حاد مع تصور الصهاينة لليهودي على أنه شخصية مطلقة تفتق خارج التاريخ . ولو دققنا النظر في ألقوف الصهيوني من اليهود نجد أنه يتقابل الى حد كبير مع موقف معادى السامية . فالصهيونية ترى اليهود على أنهم أمة واحدة ورغم تمشتهم آلاف السنين في كل أصقاع الارض ، وأنه لا توجد أي فروق جوهرية بين اليهودي الامريكى و«أخيه» الحبشى . أن الفكر الصهيوني يلغى فردية اليهودي ويجرده من انسانيته المحسوسة ، ويقسم العالم الى يهود وجوييم ، وهذا هو جوهر معاداة السامية .

اليهودي إذن شخصية «فريدة» لا يمكن فهمها ولا يمكن استيعابها ، ولذا لا يمكن اندماجها مع بقية الامم ، على حد قول مارتن بوبر (٣٣٠) . أن «الإيمان بأستحالة الاندماج من المبدأ» الرئيسية للصهيونية (٢٠٥) كما يقول كلاتركين . بل أنه يغسد الاندماج «جريمة» و«خطيئة» و«عارا» يحط من كرامة اليهود «الانسانية الفردية» (٢١١) . أما نحن سيركين (١٨٦٧ - ١٩٢٤) الزعيم الصهيوني الاشتراكي فيعبر عن شديد ثقته من أن البروليتاريا اليهودية ستقاوم «سم الاندماج» الذي تسرب اليها (٢٣٠) . ويعتقد فيلسوف الكنيسة موسى هس أنه لا يمكن لليهودي أن يفرض تميزه وانتمائه للشعب المختار المضطهد . «يختبئ» هؤلاء اليهود العصريون (المندمجون) عن مسرح جريمتهم وراء مواقعهم الجغرافية أو وراء آرائهم الفلسفية عبثا . قد تقنع نفسك تحت ألف قناع وقد تغير اسمك ودينك وطباعك وقد تسافر

حول العالم متخفيا ، وذلك لكي لا يكتشف الناس أنك يهودى ، لكن هذا كله سيزيد من خزيك واحتقارك أكثر من الخزي والاحتقار الذى ينال ذلك الرجل المخلص لليهودية والمدافع فى سبيل شرف الاسم اليهودى » (٢٤) . ان حياة المسيكليم حياة غير عادية نفسيا واقتصاديا خالية من الكرامة ، لأن اليهودى الحقيقى مؤمن بتميزه . ولعل هذا يفسر لماذا حافظ « العرق اليهودى على وحدته رغم التأثيرات المناخية عليه » ولماذا « حافظت النسمة اليهودية على نقاوتها عبر العصور » (٢٣) (على حد زعم الصهاينة) .

وحتى لو أراد اليهود الاندماج ، فان هذا الامر - حسب التصور الصهيونى - مستحيل لأن معاداة السامية لها وجود ميثاقى يرقى ثابت ازل . ان معاداة السامية كما يقول بنسكر (١٨٢١ - ١٨٩٩) الطبيب الروسى والزعيم الصهيونى بسببها كره « أفلاطونى » ذات انفا سنه من حدثه الى درجة جعلت منه مرضا مستعصيا . ويخلص بنسكر من هذا الى أن اليهودية لم تنفصل عبر التاريخ عن اللاسامية (٨٤) . ولأن معاداة السامية ظاهرة لها ثبات المثل الافلاطونية وسرمدتها ، لا يميز الصهاينة بين معاداة السامية الدينية التى وجدت فى بعض اجزاء أوروبا فى العصور الوسطى ومعاداة السامية العنصرية التى تستند الى النظريات العنصرية الحديثة . بل انها لتصف معاداة العرب للغزو الصهيونى على انها معاداة للسامية ، وكذا مكافحة الحكومة السوفيتية للاتجاهات البورجوازية الصهيونية بين صفوف اليهود السوفيت . اذا كانت ذات اليهودى مطلقه ، فعداوة الجويم له بغض النظر عن ظروفها التاريخية وأصولها الحضارية وأسبابها السياسية لابد أن تكون هى الاخرى مطلقه .

ولكن التفكير الصهيونى يتسم بعلاقة حب وكره لليهودية ، وبطبيعة الحال يتضح هذا فى الموقف الصهيونى من اليهودى . فعلى الرغم من اصرار الصهيونية على عدم اندماج اليهودى لتمييزه ، نجد ان الصهيونية تنتقد الشخصية اليهودية المستخدمة اصطلاحات تراث معاداة السامية فى الغرب . وهذا الموقف من اليهودى يتسق منطقيا مع موقف الصهيونية من التراث اليهودى . فان كان تراث اليهودية فى المنفى منحلًا ، فاليهودى هو الحالى هذا التراث ونتائجه . وبالفعل فاننا نجد اشارات عديدة فى الكتابات الصهيونية الى شخصية اليهودى «الريضة» (كما يقول بزنى)

(١٩٩) بل أنه ليذهب ابعده من هذا ليقول « ان مهمتنا الآن هى فى أن نعترف بوضاعتنا منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا ، وبشكل الثغرات فى شخصيتنا » (٢٠٠) . أما حس فهو يصف اليهودى كما وصفه معادو السامية « أن الانوف اليهودية لا يمكن استصلاحها ، كما أن الشعر الاسود المجدد لا يمكن تحويله الى شعر أشقر أملس » (٢٣) . أما كلاتزكين فهو يتحدث عن « شعب شوه جسده وروحه تشويها مرعبا » (٢٠٨) . وفى مذكرات سنجر الكاتب البولندى الصهيونى نجد اشارات لليهود المحدودين الذين يعيشون فى القاذورات . وقد لاحظ كاوفمان ، المفكر اليهودى الذى رفض الصهيونية بعد أن انخرط فى سلكها بعض الوقت ، أن كتب اليهود الذين يدرسون فى المدارس العبرية فى فلسطين اى كتب معادية للسامية ، تتضمن مثل هذه العبارات «ان اليهود فى المنفى يعيشون حياة غير صحية ، حياة متمسولين ، قبيحة من الخارج وأحيانا من الداخل .. أخلاقهم ناقصة .. ان غير اليهود الذين يعيشون حولهم هم الذين يعيشون حياة صحية .. ان اليهود ان هم الا شعب من التجار وأصحاب البنوك والسامسة » . وقد رد أحد الصهاينة ويدعى يافنيل على اتهام كاوفمان قائلا « نعم ان اليهود بالفعل شعب طفيل » . وقد سمي يافنيل نفسه صيوني معاديا للسامية ، ثم أضاف قائلا « كيف يتسنى لآي صهيونى ألا يتخذ نفس الموقف » .

ان معاداة السامية اذن شيء منطقي حتمى ، بل انها من وجهة نظر يافنيل خير خالص لأنها ستساعد على طرد اليهود من المنفى وبذا ستنتهى حياة الشتات » (ان الهسكللة باننتقاده لشخصية اليهودى) ضاعف من حدة معاداة السامية بين الشعوب غير اليهودية . اذا كان الامر كان كذلك، فمناداة السامية اذن مرسله من لدن اله اسرائيل، حيث أن الهسكللة هى التى فتحت الباب لعلمية البعث اليهودى .

وهكذا يتحاشى الصهاينة سم الاندماج ليعلقوا شهد معاداة السامية .

٥ - القيمات العلمانية

كما بيتنا من قبل لم يكن من الممكن للصهيونية أن ترفض المافى اليهودى رفضا كلياً ان هذا يعنى رفضها للاساس الوحيد لدعوتها « القومية » ، لا ولم يكن فى مقدورها أن تقبل هذا المافى نفسه لأن تقبله يعنى تقبل المنفى والدوبان فى الامم الأخرى . بل ان لا تاريخية الرؤية الصهيونية جعلت

من العسر على الصهانية تحديد أى موقف بالنسبة لتاريخ اليهود المتنوع ، ولهذا السبب لم يكن أمام الصهانية سوى اللجوء للمناورات الفكرية حل هذه المشكلة ، فاعادوا كتابة التاريخ اليهودي مقسمين آياه لفترات متلفة عديدة فطقت فيها الذات اليهودية وعيها بنفسها ، وإلى فترات أخرى مضيئة قليلة دافعت فيها الذات اليهودية عن نفسها بضراوة وشراسة . وحسب هذا الفهم تكون أكثر الفترات خصوبة فى حياة اليهودى فى الربعمائة عام التى وجدت فيها دولة يهودية فى الأرض المقدسة ، وتكون ثورة المكابيين ، الذين دافعوا عن الوجود « الرسمى » اليهودى فى فلسطين ضد الامبراطورية الرومانية ، تكون هذه الثورة هى احدى القمم القليلة لهذا التاريخ .

بل هى خليط من الاثنى . فالمثى كان يعد غفايا نزل باليهود لعلم اخلصهم لالههم ، ولكنه فى الوقت نفسه كان يعد احدى علامات تمزيم . والعودة أيضا كانت شبيها مغروبا فيه ، ولكن يجب عدم محاولة تحقيقها . فالعودة كانت تعنى نهاية التاريخ ، والله وحده هو القادر ان يضع نهاية للأيام . ولذا رغم الحديث المستمر عن العودة وعن اللقاء فى اورشليم فى العام القبل ، نجد ان عدد اليهود الذى « عاد » بالفل الى ارض الميعاد كان باستمرار معدودا . بل ان فى كتب اليهود الدينية دعوة صريحة لكل يهودى ان يبني بيته حينما وجد سواء فى المثى ام فى ارض الميعاد . لقد عرف انبياء اليهود القدامى وعلماؤهم ان « المثى » هو الحقيقة الأساسية فى الحياة اليهودية ، وما العودة الى ارض الميعاد سوى فكرة طوباوية .

وقد وجد المسيكليم ان عليهم ان يتخلوا موقفا من اسطورة المثى والعودة ، فتنادوا بان المثى واقص مؤلم وعوقبت يجب ان يزول عن طريق الاندماج ، أما العودة الى صهيون فهى بالنسبة لهم كانت فكرة روية تعادل فى قيمتها حلم الانسان بالمر الذهبى .

والوقف الصهيونى من هذه الاسطورة يشبه موقف المسيكليم من بعض النواحي ، ويختلف عنه فى البعض الآخر . فالصهانية - مثل المسيكليم - نادوا بان المثى حقيقة مؤلة يجب القضاء عليها بشكل فعل ومباشر . كما انهم مثل المسيكليم فصلوا الدين عن القومية اليهودية ، واندادوا طرح المشكلة اليهودية بشكل علمانى ، بل

وراديكالى . فالصهيونية ترفض الموقف الدينى الذى يقف من فكرة العودة موقفا سلبيا (وان لم تنتقد قيمته وعدم تحده) ، كما انها ترفض سلبية المسيكليم انفسهم الذين يسلمون قيادهم الى الجويم المستنيرين ، متبعين طرقهم املين فى تحقيق الاندماج . بدلا من ذلك حولت الصهيونية فكرة العودة الى شعار قومى وعلمانى - على حد زعم المفكرين الصهيونيين - ، مؤكدة الجانب القومى لليهودية بعد فصله عن الدين ، فهوراس كائن مثلا امستاد الفلسفة الصهيونى ، الالمانى الاصل ، والذى يختلف بين الصهنة والصهيونية ، يقول ان الصهيونية هى اعادة احياء فكرة (العودة) القومية اليهودية على اساس مدنى علمانى مثل بقية القوميات الاوروبية (٣٩٦) . ان الحياة اليهودية حياة قومية لا يتشكل الدين سوى جزء منها . ويكرر كلاتزين نفس الفكرة فى كتاباته ، فهو يعتقد ان التعريف الدينى لليهودى تعريف ذاتى ، وهو يرى ان الصهيونية حاولت ان تفسد تعريفا علمانيا للذاتية اليهودية ، كما انها حاولت ان تنكر عن قصد او عن غير قصد ، اى مفهوم لهذه الذاتية « على اساس مقاييس روية » (٢٠٢) . هذا لا يعنى ان الصهيونية « تنكر القيم الروحية اليهودية » ولكنها ترفض « ان ترفع حسنة القيم الى المستوى المقاييس التى تعرف به الامة » (٢٠٢) . ولذا فاليهودى الذى ينكر « التعاليم اليهودية » لا يضع نفسه بدلا خارج الجماعة ، كما ان اى شخص غير يهودى يقبل

هذا الفهم للتاريخ يلغيه كلية ويجرده من العنى (تماما كما جردت الصهيونية اليهودى من انسانيتها) ، انه يشع من بعض الوجوه تصور بعض المتصمين من المسلمين الذين يتصورون ان الامة العربية فى حالة تدور تدريجى ومستمر منذ ايام الخلفاء الراشدين . وان العصر الذهبى لامتنا كان اثنا، حكم ابنى بكر وعصر بن الخطاب - رضى الله عنهما - اما العصر البرزئى فكان فى عهد عثمان بن عفان - رضى الله عنه - والعصر النحاسى هو عهد على بن ابي طالب - رضى الله عنه - وبعد ذلك اصبح تاريخنا ترابا فى تراب الا من ومضات مضيئة مثل عهد عمر بن عبد العزيز .

ان مثل هذا الموقف الضيق من التاريخ ينجم عن ولاه ايدولوجى ضيق ، يعد من رؤية الرى . فالصهيونى حينما يدرس تاريخ اليهود فى المثى وفى صراعاته لا يحاول ان يدرس التراث اليهودى كما هو بكل صراعاته وتناقضاته ، حتى يمكنه فهم الشخصية اليهودية فى وجودها التاريخى الحسوس ، بل هو ينظر الى هذا التاريخ من خلال مفاهيم مسقة .

ووجوه هذه المفاهيم هو الاساطير اليهودية التى يدور حولها الدين اليهودى والتقاليد اليهودية . بل اننا يمكن ان نقول ان اهم جانب فى الفكر الصهيونى هو اعادة بعث هذه الاساطير الدينية بعد اعطائها شكلا ومعنى علمانيا . ان الصهيونية ولاشك حركة سياسية ، مثلها مثل اى ظاهرة انسانية اخرى - هى نتاج لحظة ومواقف تاريخية محددة ، ولكنها فى تصورنا نفسها ، وفى طريقة عرضها لاكتارها لا تصدر عن تحليل للمواقف التاريخية الحسوسة التى يعيشها اليهودى ، ولكنها مثل اى تفكير فاشى تصد عن اى عاطفى (بفكرة خالدة) و«حقيقة سرمدية» ، وتستند الى تصور اسطورى للواقع ، على ان تحمل الاسطورة محل التحليل الموضوعى .

ومن اهم الاساطير اليهودية على الاطلاق اسطورة النفى والعودة والخلص . وقد عكس الموقف التقليدى من الاسطورة تعقد موقف اليهودى فى المثى - فحياته فى هذا المثى - مثل حياة كل البشر - لم تكن خيرا خالسا ولا شرا خالسا ،

أين جويرون ، أو الماركسيون « مثل يورثوف على صياغة
 الخمام كوك ، ولكنهم دون شك يؤمنون بالرابطة الصوفية
 اللاعنانية التي تربط اليهودى بفلسطين . ولذا اصروا جميعا
 (باستثناء فئة قليلة تسمى باليهوديين الاقليميين الذين
 بحثوا على أي بقعة في العالم لإنشاء الدولة اليهودية) القول
 اصروا جميعا على أن تكون فلسطين هي الأرض التي تتساقط
 عليها الدولة والتي يجب أن يتجمع فيها المليون . وقد
 يختلف الصهاينة فيما بينهم على « شكل الدولة » : فبعضهم
 يرى أن تكون علمانية ليبرالية ، والبعض الآخر ينادى بأن
 تكون ماركسية ثورية ، ويرتق ثالثا يسرى أن تكون دولة
 ثيوقراطية تنفذ ما جاء في الكتب الدينية اليهودية حرفيا .
 ولكن كل هذه الخلافات حول الشكل ، لأن أسطورة العودة
 تشكل نقطة البدء الفكرية لكل هذه المدارس الفكرية
 الصهيونية .

ولكن الصهيونية حولت أسطورة العودة إلى رؤية
 للتاريخ بل وإلى فلسفة للحياة وبرنامج سياسي . ولذا
 يمكننا القول أن الصهيونية تخلق غيبياها العلمية . فهي
 علمانية لأنها فرغت الأسطورة الدينية من محتواها الديني
 والروحي وخولتها إلى واقع سياسي خاضع للتقنين الموضوعي .
 ولكنها غيبية لأنها تستند إلى أساس لاعتقالي ليس له وجود
 إنساني أو تاريخي ، استوردته الصهيونية من التراث الديني
 اليهودي (ولهذا السبب كان على الصهاينة أن يخفوا عن
 أنظار العالم « المتحضر » الوجود الفلسفي حتى تظهر
 رؤيتهم على أنها مثالية ثورية ، وليست مثالية غيبية) .
 بسبب هذه الغيبية العلمانية لم يجد العسكر الديني أية
 عذاسة في الانضمام للصهاينة العلمانيين . يقسول الخمام
 صوثيل موهيلفر (١٨٢٤ - ١٨٩٨) « يعتقد بعض ...
 الخاميين أن القومية تتناقض مع إيماننا بقدم المسيح .
 أنى أود أن أعلن أن ذلك ليس صحيحا على الإطلاق لأن ألمانيا
 وإيماننا كان دائما ولا يزال هو أن مسيحنا المنتظر سيأتي
 ويجمع إسرائيل المنتهتة ليسكن أبنائها بدمهم بدل أن يظنوا
 هاتين على وجه الأرض ينتقلون من مكان لآخر» (١٩٣٦) . وهذا
 يقصر لماذا يمكن أن يتفق في الرأي كل من موسى ديان ،
 الصهيوني المنحد ، واسحق نسييم ، رئيس المحامات
 السفارديين في إسرائيل . فحينما صرح ديان بأنه إذا
 اجتمعت التوراة وأمة التوراة لابد وأن تكون معهما أيضا
 أرض التوراة ، ابرق له الخمام نسييم مهتسا إياه « لتفهيم
 العميق لمفهوم اليهودي » ، ودعا له بأن يكون من المحظوظين
 الذين سيردون إسرائيل وتعتبر هذه الأماكن بعد أن تتولاهما
 إسرائيل !

إن الفارق الوحيد بين الصهيوني الليبرالي العلماني
 والصهيوني الديني أو الروحي ، أنه بينما لا يلتزم الأول بأي
 قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم الآخر - على الأقل فكريا -
 بالقيم اليهودية . وهذا تناقض لم يتمكن أحادها عام ،
 مؤسس الصهيونية الروحية ، من حسمه . فقد اراد أن
 يحول فلسطين إلى « مركز روحي » لليهودية في العالم ، ولكنه

التهاليم اليهودية لا يصبح بذلك يهوديا . (ليس من الضروري
 أن يؤمن الفرد بالدين اليهودي أو بالثقافة الروحية العامة
 لليهود لكي يصبح جزءا من الأمة » (٢٠٢) . ويشارك
 سولنستين كالترين في موقفه : « إذ كان الشعور القومي هو
 أساس وجودنا فليس هناك أي داع للخلاف على قوانين وعادات
 دينية سحرية ... مهما كانت خطايا اليهود ضد دينه فهي
 لا تهم فإن كل يهودي ينتهي إلى شعبي طالما أنه لا يخونه» (٤٠)
 بل إن سولنستين ليحصل بين العودة واسطورة « المسيح
 المخلص » . فهو يطمئن أولئك الذين يخشون الذهاب إلى
 الأرض المقدسة - إذ أن عودتهم تعد من وجهة النظر الدينية
 تجديديا - قائلا إن الصهاينة لا ينوون أن يعجلوا قدم
 « المسيح المنتظر » : « نحن نسعى فقط لإيجاد الرزق في
 أرض نأمل منها أن توفر الراحة للذين يعملون عليها» (٥١) .
 ويرفق نورداو بين الصهيونية الحديثة والصهيونية القديمة ،
 قائلا أن الصهيونية الحديثة « سياسية وليست كالأخرى
 دينية صوفية ، فهي لا تؤمن بمجيء المسيح المنتظر ، ولا تتوقع
 العودة إلى فلسطين بمعجزة إنما ترغب في تعضيد طريق
 العودة بجهودها » (٣٧) . ولذا يمكن أن تتم العودة عن طريق
 المناورات السياسية أو العنف أو القهر أو أي طريقة علمانية
 أخرى !

ولكن إذا كانت الصهيونية بالفعل حركة علمانية - كما
 تصف نفسها - وإذا كان الغرض من إنشاء الدولة اليهودية
 هو إلغائها من الضحايا من اليهود من اضطهاد الجوييم ،
 قلم فلسطين بالذات إذن ؟ الرد الصهيوني يتسم باليساطة
 الكشيدة : الصهيونية هي تجسيد لفكرة العودة إلى فلسطين ،
 وهي تجسيد لاتسارل الصهيونية عن طبيعتها لأن ارتباط
 اليهودي بأرض الميعاد هو ارتباط لاعقالي ، لم تنقطع أواصره
 عبر التاريخ : يقول الزعيم الصهيوني الأمريكي ، برانديز
 (إن الحنين إلى فلسطين لم يبرح قلب أمة اليهود للمندهم
 الهيكل لآلتي عام خلت » . أن ارتباط اليهود بالأرض هو
 ارتباط صوفي لا يمكن للجوييم فهمه ، أو كما يقول الخمام
 ابراهيم كوك « ليست أرض إسرائيل شيئا منفصلا عن روح
 الشعب اليهودي » ... (أنها) جزء من جوهر وجودنا
 القومي ، ومرتبطه بحياة الوجود وبيكانه الدائل ارتباطا
 عضويا . والعقل البشري في أسنى مراتبه لا يستطيع أن
 يدرك معنى قدسية أرض إسرائيل ، ولا يستطيع أن يعرك
 الحب الكامن في أعناق شعبنا نحو هذه الأرض . إن ماتعته
 أرض إسرائيل يمكن فهمه فقط من خلال روح الرب المنتشرة
 في شعبنا ككل والتي تشع بتأثيرها في كل المواطن
 السليمة (٢٩٤) . أن ارتباط اليهود بأرضه الموعودة هو
 تعبير آخر عن تمييزه على العالمين ، وعن رغبة اليهود كافة
 روحية في أن « تكشف طبيعة الله للعالم » (٢٩٦) . أن اليهودي
 في الأرض المقدسة يصبح قادرا على « قبول الحقيقة الإلهية ...
 هناك في تلك الأرض ، يكون الذهن مهتسا لادراك معنى نور
 النبوة والاستنارة بانساعاع الروح القدس » (٢٩٥) .

وقد لا يوافق الصهيونيون « الليبراليون » مثل

رغم علمانيته كان يؤمن بالقيم الأخلاقية التي يجسدها التراث الروحي اليهودي . ولذا حينما ذهب الى فلسطين ، الى مركزه الروحي ، وسمع عن ادراج الصهانية ضد العرب ، فجع فيما رأى وقال لوالدة « اذا كان هذا هو المسيح المنتظر ، فاني لا اود رؤيته » .

ويجب علينا التنويه ان اسطورة النفي والعودة والخلص - رغم اهميتها - ليست هي الاسطورة الوحيدة التي ورثها الصهانية من التراث اليهودي ، فاسطورة « الشعب المختار » - على سبيل المثال - تسيطر على الخيال الصهيوني . ولقد عرضنا من قبل لوقفا الصهيونية المتناقض من هذه الاسطورة . ويمكننا ان نبين هنا ان كلا من هس وهرتزل قد تصورا ان الدولة اليهودية ستصبح سويسرا الشرق ، كذلك يمكننا ان نشير الى ان يهود العالم يتظنون ان اسرائيل على انها « واحة للمدنيوقراطية » في الشرق الاوسط . ومن المعروف ان الصهانية يتظنون ان الدولة في انها ستكون رائدة لميث روحي عالمي رديف ، وهم في هذا لا يتظنون ان اسرائيل الحقيقية ، اسرائيل النابالم والتوسع والارهاب ، بل الى اسرائيل دولة الشعب المختار واحة الروح .

ومن الاساطير الهامة الاخرى التي تسيطر على العقل الصهيوني اسطورة استعمار اسرائيل . فيهود العالم الحديث هم دولة مبادرون لقبال اسرائيل القديسة ، وما حكومة اسرائيل الحالية في فلسطين المحتلة الكومونولث اليهود الثالث (باعتبار ان الكومونولث الاول الذي حكمه الاشوريون في عام ٧٢١ ق م . والثاني هو الذي حكمه الرومان عام ٧٠ ق م .) يقول مولنسكين « نعم نحن شعب . نحن شعب منذ البداية حتى الآن . لم ننتقل عن كوننا شعبا بعد ان دهرت مملكتنا وشردنا من ارضنا » ويقول سوكولوف « ان هناك حقا واحدا يجمع بين ساعات الازدهار في التاريخ اليهودي بين كافة الاجيال امته من ابراهيم حتى المعاصرين . ولذلك يدعى بعض الصهانية « بان اصول الصهيونية تمتد بعيدا منذ ايام الانبياء الأوائل » ، وان الدعوة للعودة شيء متصل منذ بداية التاريخ اليهودي حتى الآن ، من الانبياء الأول الى هرتزل (٢٥٤) .

ومن سيات الفكر الصهيوني القياس التاريخي الزائف المبني على الامان باسطورة استعمار اسرائيل وبان القواهر الحظية بيهود اليوم تشبه في كثير من الوجوه القواهر التي واجهها اليهود في ماضيهم . يدعو الخاطام كالمشر (١٧٩٥ - ١٨٧٤) ، وهو من أوائل المفكرين الصهيونيين ، كل يهود العالم بالعودة للارض والعمل بجد « وهكذا سوف لانحتاج لاستيراد القمح من مصر او من البلاد المجاورة لان محصولنا سيكون وفيرا (١٦) . والاشارة هنا الى قصة سيدنا يوسف واليهود الذين اضفروا لهجرة الى مصر بسبب فقر فلسطين . بل ان احد المؤرخين الاسرائيليين « استأذ تاريخ في الجامعة العبرية ، صرح بعد تكسة يوثيه ان هذه اول مرة يرى فيها الاسرائيليون البحر الاحمر بعد ان عبره موسى منذ آلاف السنين !

والآن بعد عرض هذا الجانب من المفكر الصهيوني ، اعتقد انه يجب ان نذكر هنا بعض التحفظات . كنا قد اشرنا الى ان الصهيونية تعتبر نفسها حركة راديكالية لفرحها المشكلة اليهودية بشكل جديد مختلف عن التصورات الدينية والمستيرة الشائعة ، بل ان الصهيونية لتدعي انها تقدم رؤية جدلية للواقع تجمع بين الشئ وتقيضه وتنطعها . انها تتخطى كلا من معاداة السامية التي ترفض اليهود رفضا كاملا وتحول القضاة عليهم ، والاندماجية الليبرالية التي تحاول القضاء عليهم بطريقة انسانية . تدعى الصهيونية انها تقدم الحل النموذجي المرتب ، فهي ستخلص العالم من اليهود (ولذا ترفض معادى انسامية) عن طريق تجميع اليهود في دولة يهودية مؤمنة بذلك كيانهم وتراثهم اليهودين (الامر الذي يشلج صدور المؤمنين) ، ولكن الدولة اليهودية ستكون دولة قومية علمانية لا تتخلف عن الدول الاخرى ولذا يمكنها ان « تندمج » في المجتمع الدولي (الامر الذي يرفض الليبراليين العلمانيين) .

وهذا البرنامج السياسي قد شكل اساسا متينا لتحالف بين القطاعين الاساسيين للاقليات اليهودية في العالم الا وهما قطاع اليهود المتدينين في الشرق ، الذين يودون الحفاظ على يهوديتهم ، وقطاع الليبراليين في الغرب الذين يودون الحفاظ على اندماجهم التي تهدده الهجرة من الشرق . كما ان هذا البرنامج قد جعل من الممكن ان تحالف جماهير البورجوازية الصغيرة اليهودية مع العناصر اليهودية الاشتراكية الثورية (ولا تزال هذه هي احدى السمات الاساسية للحياة السياسية في اسرائيل : تحالفت بين احزاب من أقصى اليمين الى أقصى اليسار ، لا تربطها سوى اهداف اسطورية غيبية مثل « حدود اسرائيل العظمى التاريخية » .

ولكن راديكالية الصهيونية (مثل علمانياتها) راديكالية لاعقلانية فاشية ، تماما مثل راديكالية النازية . فالتاريخي هي الاخرى قد بنت برنامجها السياسي على مجموعة من الاساطير العرقية البراقة (والتي تشبه الى حد مثير للدهشة الاساطير الصهيونية) ، ووجدت وراءها الجماهير الجرمانية وقادتها الى حتفها . ونحن نسمى مثل هذه الحركات الراديكالية فاشية لان جوهرها الاسطوري زائف غير حقيقي ، لا علاقة له باي واقع تاريخي ، يتطلب من التابع والمريد تقبلا لاشلائنا اعطيات لا وجود لها في مغيلة احد الخالين انصاف الانبياء .

بل ان ديالكتيك الصهيونية نفسه ديالكتيك زائف : رأس دون جسد ، او ذات دون موضوع . فالارض ، وهي عنصر اساسي للبرنامج الصهيوني ، اعلمها مفكر الصهيونية اعمالا كاملا وحولوها الى مكان مجهول او الى مطلق غير تاريخي تماما مثل تحويلهم معاداة السامية واليهودي والقومية اليهودية الى مفطلقات الاطوبية ، وهم قد فعلوا ذلك ليكتبل جدلهم الذهني الزائف . ولعل قصة ماكس نور داو - الزعيم الصهيوني وصديق هرتزل - الذي لم يسمع عن الفلسطينيين

الا في المؤتمر الصهيوني الأول ، والذي اندلع لهرتزل معلنا استنكاره لعدم اخباره بهذه الحقيقة ، اقول لعل هذه القصة خير دليل على زيف « جدلية الصهيونية » لأن الجدل الحقيقي هو الجدل الذي يأخذ كل العناصر الأساسية في الاعتبار الصهيونية كأيديولوجية ملتبسة بالاستقطاب التي لا يمكن تخفيها ، ولكن الاستقطاب شيء والجدل شيء آخر .

بل إن لفظة أيديولوجية نفسها لا يمكن استخدامها الا تجاوزا حين نشير الى الصهيونية . فالصهيونية تدعى انها تتخطى جميع الأيديولوجيات سواء كانت يسارية أم يمينية، تقدمية أم رجعية . وهي في امكانها ان تفعل ذلك لانها تقدم رؤية للواقع ، وتسمها شبه أيديولوجية ، نابعة من تصور اسطوري لا تاريخي لوضع اليهود في العالم .

٦ - العودة للطبيعة والحقول

شعار « العودة للطبيعة » شعار رومانتيكي تبنته البورجوازيات الأوروبية التي أرادت خلخلة النظم الاقتصادية « غير الطبيعية » التي سادت أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر . وهذا الشعار من بعض نواحيه يمكن أن يعد شعاعا ثوريا ، إذا أريد به تحريك امكانيات الانسان الكامنة عن طريق افتراض وجود « حياة طبيعية » أفضل يحقق فيها الانسان ذاته . وهذا بالفعل هو ما فعلته البورجوازيات الأوروبية في مرحلتها الثورية . ولكن شعار العودة للطبيعة نفسه يمكن أن يتحول الى شعار رجعي غير انساني إذا أريد به العودة الى مطلق ثابت غير تاريخي يفقد الانسان فيه ذاته ووعيه . ويمكننا أن نعد الصهيونية - من بعض النواحي - حركة رومانتيكية . فهي تنثور على الفكر الاستناري وعلى العقل عامة ، وتؤكد أهمية العاطفة ، وتطالب اليهود بالعودة الى الماضي وبالتمرد على التراث . كما أن لا تاريخية الصهيونية تشابه الى حد بعيد النزعة اللاتاريخية الموجودة في الفكر الرومانتيكي .

وقد تبنت الحركة الصهيونية شعار العودة للطبيعة ونادى به كثير من مفكرها . فأرون غوردون (١٨٥٦ - ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيوني المتصوف يدعو اليهود الى العودة للطبيعة في لغة كلها عاطفة : « وعندما تعود الى الطبيعة أيها الانسان ستفتح عيونك في ذلك اليوم وتظن في وجه الطبيعة ، وفي مرآتها سترى صورتك ، عندئذ ستعرف أنك إنما قد رجعت الى نفسك ، لأنك عندما أخبت من الطبيعة كنت مختبئا من نفسك » (٢٥٥) . ان الانسان قبل العودة للطبيعة ان هو الا مخلوق هائم لا يدرك كنه الحياة ولا معناها . أما بيرديشفسكي فهو يقول : « ان

الكون يدل على عظمة الله ، والطبيعة تروى صنع يديه ، لأن الطبيعة هي أم الحياة ومصدر كل الحياة ، انها منبع الكل ، وهي منبع كل ما يحيى روحه » (١٨٦) . وهو يخلص من ذلك الى أن « كل من يسير في طريقه ويرى شجرة جميلة وحقلًا جميلا وفضاء جميلا ويتربها ليفكر في أمور أخرى ، يكون كمن خسر حياته » . وفي لغة كلها لوعة وآلم يقول : « ردوا لنا شجراتنا الجميلة وحقولنا الجميلة ! ردوا لنا الكون » (١٨٧) . بل ان بعض المفكرين الصهيونيين قدم تصورا لليهود القدماي على أنهم شعب من الرعاة والفلاحين والجنود يعيشون حياة بسيطة وفي وئام مع الطبيعة ، معتمدين على أنفسهم كل الاعتماد . بل ان غوردون يرى أن « القومية اليهودية الحقيقية هي مزيج من أرض الوطن القومي الطبيعية وروح الشعب الذي يقطن هذه الأرض » (٢٦٣) .

ولكن شعار العودة للطبيعة ، كما استخدمه الصهاينة ، ان هو الا محاولة للهرب من الذات اليهودية الحقيقية ، الذات التي توجد في المنفى، الى تصورات اسطورية لا عقلانية ، خاصة وأن الصهاينة ربطوا فكرة العودة للطبيعة بأسطورة أرض الميعاد اليهودية ، يقول غوردون : « خلال الألفي سنة الأخيرة كان الشعب اليهودي معزولا عن الطبيعة ومسجونًا داخل أسوار المدينة » (٢٢٥) ، ونذا فقد اقتلقت كاملة الحياة اليهودية أو كما يقول بيرديشفسكي « ان الانسان بيننا مكبوت يعيش بعاداته وقوانينه ومبادئه وأحكامه التقليدية - وذلك لأن أشباه كثيرة خلفنا لنا أسلافنا من شأنها أن تميت الروح وتترك على النفس حريتها » . ثم يتذكر بيرديشفسكي أن أسلافه من الرعاة والمزارعين تركوا أيضا « نشيد الأنشاد » ، نشيد « أمجاد الطبيعة السامية التي لا حدود لها » (١٩٠) ، والتي يمكن أن يهرب إليها من ذاته اليهودية المثقلة بالهجوم . بل ان الحنين الى الجمال والأرض هو في الواقع حنين الى الهرب من « القيم الروحية اليهودية » . استعادة أرضنا هي غاية يحد ذاتها ، هي تحقيق الحياة القومية الحرة » (٢٠٤) التي سينتج عنها التخلي الكامل عن « حياة المنفى » (كما يقول غوردون) (٢٥٩) . وهي لغة شاعرية يصف بيرديشفسكي كيف سيتمكن اليهود من استرجاع طهارتهم بعد عودتهم للطبيعة . وبعد أن يأكلوا ثمار تربتهم التي زرعوها بأنفسهم . ان استعادة البراءة الأولى هو عودة للحياة الانسانية قبل أن يتقلها الوعي بذاتها وتاريخها . وهكذا نجد أن شعار العودة للطبيعة مرتبط

كما بينا من قبل على سلبية التراث اليهودي وعلى عدم اكتراث اليهود بما يوجب بهم من كوارث . ولذلك نادوا بأن يتنرد اليهودي على وضعه ، ولا ينتظر وصول « المسيح المنتظر » الذى سيأتي بالخالص ، بل ينبغي أن يعمل هو - بكل ما لديه من وسائل - على العودة إلى أرض الميعاد ، عن طريق السلب والنهب والعنف . ولذالك أخصر جابوتنسكى بعض الطلاب اليهود فى فينة أن عليهم الاحتفاظ بالسيف «لأن الاقتتال بالسيف ليس ابتكارا ألمانيا بل انه ملك لأجدادنا الأوائل . ان التوراة والسيف أنزلا علينا من لسماء » . اما برديفسسكى (الذى تأثر بنيتشة وبفكرة السوبرمان) فقد رفض التاريخ اليهودى الذى يسيطر عليه الأحكامات والمفكرون اليهود ، ونادى بتفضيل العقل على الفكر ، والسيف على الكتاب : « الكتاب ليس أكثر من ظل للحياة ، هو الحياة فى شيخوختها . . . السيف ليس شيئا مجردا يقف بعيدا عن الحياة . انه تجسيد للحياة فى أعرض خطوطها المادية والجوهرية ، ولكن الكتاب ليس كذلك » (١٨٥) .

وبناء على هذا التصور الجديد للشخصية اليهودية ، أعاد الصهاينة كتابة التاريخ اليهودى مؤكداين جوانب العنف فيه ، وصوروا الأمة اليهودية فى نشأتها على أنها أمة محاربة من الرعاة الوثنيين الغزاة . وأعطى الصهاينة دلالة خاصة لحادثة مصعدة ، التى فضل فيها المحاربون اليهود الانتحار على الاستسلام للغزاة (وحادثة مصعدة تسيطر على الخيال الشعبى الاسرائيل ، وتكرر ذكرها فى الصحف والمجلات الاسرائيلية) .

وإذا كانت أى دولة فى العالم تلجأ إلى نوع من القسر ضد الأفراد للدفاع عن نفسها وعن الجماعة الانسانية ، ففكرة الدولة اليهودية مبنية على حد أقصى من العنف ، لأنها دولة مبنية على نظرية وعلى فكرة أسطورية وعلى سرقة تاريخية . فاستخدام العنف أمر حتمى بالنسبة لنظام فكرى لا عقلائى يزعم أن اليهود قد فقدوا ملكية فلسطين ولكنهم لم يفقدوا « حق ملكيتها » . وللتدليل على ذلك يقتبس الصهاينة ، متدينون وعلمانيون وأثريون ، من الكتب الدينية اليهودية ومن كتابات العلماء اليهود القدامى ! فالنصير الأسطورى لفلسطين كبقعة من الأرض تنتظر عودة «ساكنيها الاصليين» ، لليهود كنسب هائم طفيلى حزين يتذكر الأرض بوله ، هذا التصور لم يكن من الممكن تحويله إلى

هو الآخر برفض الصهيونية للشخصية اليهودية ، تلك الشخصية التى عاشت داخل الجنتو وفتحت احساسها بالطبيعة الموسوم ، وانشغلت فى تصورات فكرية . ان اليهودى شخصية شاذة هامشية غير طبيعية لا يمكنه أن يقوم بالأعمال فكرية مثل المحاماة والحاسبية . أو كما يقول أحد المفكرين الصهيونيين ، لقد « نشأ عندنا ميل لاحتقار العمل اليدوى لدرجة أن أولئك الذين يقومون بمثل هذا العمل يفعلون ذلك مضطرين وعلى أن يهربوا منه يوما ما إلى « حياة أفضل » (٢٥٦) .

وقد آمن الصهاينة أنه يمكن معالجة شذوذ الشخصية اليهودية عن طريق العودة إلى الأرض وعن طريق العمل اليدوى . أو كما يقول غوردون « الشعب الطبيعى يجب أن يضم غالبية كبرى من الأفراد الذين يكون العمل (اليدوى) بالنسبة لهم طبيعة ثانية » (٢٥٩) ، بل انه ليعترف الصهيونية بأنها الانبعاث القومى عن « طريق العمل اليدوى » . وفى هذا الصدد أيضا يقول صموئيل حايم لاندوا (١٨٩٢ - ١٩٦٨) الزعيم الصهيونى الدينى البولندى الأصل أن « العمل هو بداية إعادة بناء آثار أمتنا » فالعمل يعنى « الحركة والسيادة والوجود المنفصل » والحرب ضد « جميع أشكال الطفيلية » لذلك يمكن اعتبار العمل بداية الانبعاث وأساسه ، (٣١١) . وفى نفس المقال يقول لاندوا أن « العمل هو الانبعاث القومى بحد ذاته وهو عودة الابناء إلى شعبيهم المشرذ » (٣١٠) . بل انه ليذهب أبعد من هذا ويقرر أن « التوراة ، والعمل ، هما شكلان لجوهر واحد . . . لا يمكن أن تولد التوراة من جديد بدون العمل وكذلك لا يمكن أن يولد العمل كقوة ساعدة فى بناء الأمة عن جديد بدون التوراة التى هى جوهر الانبعاث » (٣١٣) .

وهنا نعود مرة أخرى إلى التناقض الأساسى الكامن فى الفكر الصهيونى . فالصهيونية تدعو اليهودى لأن يمارس الأعمال اليدوية ، وهى أعمال كانت مقصورة على الجويم وحدهم إلى عهد قريب ، وذلك حتى يتسنى له التخلص من طفيليته ويصبح شخصا طبيعيا عاديا يقبله العالم غير اليهودى . ولكن العمل اليدوى نفسه هو وسيلة الانبعاث القومى التى سيؤكد اليهودى عن طريقها ذاتيته اليهودية . ان شعاع العودة للطبيعة والتسربة والحقول والأرض والعمل اليدوى هو الآخر تعبير عن غيبية الصهاينة العلمانية وعن موقفهم المبهج حيال الذات والماضى اليهوديين .

الا اذا قام اليهودى بهذا الفعل الذى كان يخشاه
 اجداده : ذبح أحد الجويميم . العنف هنا يصبح
 مثل الطقوس الدينية التى تستخدمها بعض القبائل
 البدائية حينما يصل أحد أفرادها سن الرجولة .
 هذا الجانب من الفكر الصهيونى يتضح بجلاء
 فى كتاب الثورة الذى كتبه مناحم بيجين زعيم
 حزب جحال الاسرائيلى . يقول فيلسوف العنف :

« أنا احارب ، اذن أنا موجود » .

من الدم والنسار والدموع والرماد سيخرج
 نموذج جديد من الرجال ، نموذج غير معروف
 اليته للعالم فى الألف وثمانمئة سنة الماضية :
 اليهودى المحارب أولا وقبل كل شئ ، يجب أن
 تقوم بالهجوم : نهاجم القتل .

بالدم والعرق سينشأ جيل متكبر كسريم
 قوى » .

وهذا الحديث الرومانسى يشكل الأساس
 الفلسفى لتفكير بعض قادة اسرائيل من الليبراليين
 والاشتراكيين ، الذين يؤمنون بأن الحرب مع
 العرب ليست وسيلة لضم الأرض وللنخاض من
 الفلسطينيين وحسب ، بل هى أيضا الطريقة
 الوحيدة لتحرير اليهودى من الخوف ولإعادة
 صياغته ليصبح ذلك الطرزان اليهودى الجديد ،
 المواطن الاسرائيلى ، الخاخام الفلاح المحارب :
 نتاج لا عقلانى لنقطة بدء لا عقلانية .

« خاتمة »

هذه هى بعض جوانب الفكر الصهيونى عرضنا
 لها بشكل عام ، مهملين أحيانا كثيرا من الجزئيات ،
 حتى يتسنى للقارئ أن يلم بجوهر التصور
 الصهيونى للواقع بغض النظر عن الخلافات
 الأيديولوجية التى تفصل جماعة صهيونية عن
 جماعة أخرى ، أو مفكرا صهيونيا عن آخر .

ونحن لم نسهب فى تبيان علاقة الفكر
 الصهيونى بالسلوك الاسرائيلى الصهيونى ، لأن
 المقال يعالج الفكر الصهيونى وسماته : وفى
 اعتقادى أن القارئ سيمكنه بنفسه أن يرى العلاقة
 بين تصورات الصهيونيين اللاعقلانية والسلوك
 اسرائيل الأحمق .

واقع دون اللجوء للعنف ضد الفلسطينيين فى
 أرض الميعاد وضد اليهود فى المنفى . ان «تفريغ»
 فلسطين من العرب فكرة وافق عليها كل المفكرين
 الصهيونيين سواء كانوا ليبراليين مثل هرتزل أم
 ارهابيين مثل جابوتنسكى . وقد سيطرت فكرة
 العنف منذ ابداءه على خيال الهاوتزبين أو الرواد
 الأول الذين « اكتشفوا » فلسطين . فالرائد لم
 يكن فلاحا وحسب بل كان أيضا الشومير الحارس
 الذى يدافع عن الأرض التى سرقها . وحيث أن
 الارهاب كان سلاحا أساسيا ومباشرا « لتحرير
 الأرض » من السكان الأصليين ، كان من الضرورى
 تأسيس منظمات لها طابع مزدوج ، زراعى
 عسكري ، حتى تترجم الرؤية الصهيونية نفسها
 الى واقع .

بل ان العنف ليمتد ليشمل يهود المنفى الذين
 يحترقهم الصهاينة أيضا احتقار لرضاهم بوضعهم ،
 ويأخذ هذا العنف أشكالا عدة . فهناك الارهاب
 الفكرى ضد كل من يرفع صوته ضد الصهيونية ،
 كما ان هناك أيضا محاولة تقديم الصهيونية على
 أنها التعبير الحقيقى والوحيد عن اليهودية . بل
 ان الأمر ليذهب أبعد من ذلك . فمن المعروف أن
 المنظمات الصهيونية فى أوربا أثناء السيطرة
 النازية لم تقم بأى مجهود لمساعدة اليهود (لأن
 فى هذا تقبل لحانة « المنفى ») ، ورتزت كل
 جهودها على تشجيع بضعة مئات من اليهود على
 الهجرة الى فلسطين . وقد قام الصهاينة بدعوة
 أيمان لزيارة الكيبوتزات فى فلسطين محاولين
 بذلك كسبه لفصهم . وبالفعل وعسف أيمان
 نفسه بأنه صهيونى ، وذلك أثناء محادثته فى تل
 أبيب . ويأخذ العنف الصهيونى ضد يهود المنفى
 أحيانا شكلا عدوانيا مباشرا . فقد أثبتت التحقيقات
 أن حوادث الارهاب ضد يهود العراق عام ١٩٥١
 (التى تسببت فى هجرة الغائبة العظمى منهم)
 قام بها دعاة الصهيونية من يهود العراق . لقد
 كانت قنابل الصهاينة تقعقع فى بغداد لحمل
 اليهود على الهرب الى فلسطين ، بينما كانت
 رشاشاتهم ترهب عرب فلسطين للخروج منها .

ولكن العنف بالنسبة للصهاينة ليس وسيلة
 فحسب ، بل غاية فى حد ذاته . فليهودى
 كائنسان - حسب التصور الصهيونى - محتاج
 لممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه . ذاته
 انطفاقية التى عمرها آلاف السنين لا يمكن أن تولد
 موت ، وذاته الجديدة النظرية لا يمكن أن تولد



ندوة القراء

تقديم : عبد السلام رضوان

أزمة العقل في القرن العشرين

حياة الفيلسوف وفكره هي التي أكد عليها نيتشه العظيم بحماس بالغ في معظم كتاباته .. وهي باعتقادي الضمان الاكيد لاستمرار الفلسفة في أداء رسالتها الانسانية .

لا بد لنا عندما نريد البحث في أزمة العقل من الاشارة الى بدور الثورة على المذهب العقلي التقليدي التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، فلقد لاقى العقل هجوما عنيفا على يد نيتشه وغيره من الفلاسفة الذين اعتبروا ان لمة مهديين اشعلنا البهيرة هما العقل والمنطق من جهة والعلم من جهة ثانية ، واصبح ينظر الى العقل على انه يمثل فلسفة التصور وهذه الفلسفة تتحدد في فهم العرلة على انها منظومة مغلقة جامدة تشوه ضمن الطارقات المجردة انواع التنفر المتعدد الاشكال وتبطل غنى النشاط الروحي الذي لا ينضب . وجناب برجسون في اوائل القرن العشرين فكره - الاندفاع الحيوي - الذي يستمد طاقاته من الحدس والوجدان بحيث تكون له الاولوية في ادراك الحقيقة التعالقية المطلقة واعتبر ان العقل لا يوصلنا الا الى حقائق نسبية لانه خلق نفسه عالما من التصورات الدقيقة المحددة على غرار الاشياء الجامدة التي نميش بينها والعقل لذلك يظل اسيرا لهذه التصورات المستمدة من واقع الاشياء ويعجز بالتالي عن فهم الواقع المتحرك . وترى المدرسة الدرامائية في العقل مجموعة من الرسائل التي تستخدمها الحياة في تحقيق غاياتها . والحقيقة في المفهوم الدرامائي هي عين فعل التحقيق . وتعتبر الغزوات العقلية في نظر المدرسة الاجتماعية الفرنسية انمكاسا للمجتمع نفسه في تكوينه . بحيث ان هذه الغزوات تغير بتغير الاشكال الاجتماعية السائدة وتولد عنها . والفارق الجوهرى بين مجتمعنا المتاصرة ومجتمعات الشعوب البدائية يتجلى بالعدم المادية الكلية عند الشعوب

دعت - الفكر المعاصر - في عدد سابق لها الى المساهمة في الكتابة عن أزمة العقل في القرن العشرين .. واني ارى ان محاولة تعميم البحث الفلسفي انما تقودنا الى بحث مشكلة الكتابة الفلسفية اضافة الى مشكلة موضوع البحث الفلسفي ذاته وان محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشارك فيه القراء جميعا مشاركة عادية فيه ارهاق للقراء وارهاق للفلسفة ذاتها ، وارى ان وقف البحث الفلسفي على عدد من المهنين بالفكر والثقافة وعدم تعميمه على القراء لا يدهش من قيمة التفلسف وليس فيه ارجاع للفلسفة الى برجها العاجي كما قد يعتقد البعض وانما فيه ضمان لاستمرار الفكر الفلسفي وتدنيته بفضالة وصفه من جهة واستفادة لجمهور القراء من جهة اخرى ، اذ يشعرون بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية تبعث احساسا بالطمأنينة لما يتبدى من اهتمام بمشكلات الوجود الانساني وعندئذ يكون الفكر بمثابة الرائد الاجتماعي الذي يرس معالم الطريق لمجموع الناس ويكشف عن الحقيقة بما يبده من جهود فكرية لتحقيق اولى مهمات الفلسفة التي يشغل بها ومن اجلها .

والذي اريد ان اتوله ايضا ان ايمانى بعدم ضرورة تعميم البحث الفلسفي على القراء ووقفه على المهنيين بقضايا الفكر والثقافة لا يعنى اني اضع نفسي في صف الفلاسفة الذين يعتبرون انفسهم اوصياء على البحث الفلسفي فهذا جانب للحقيقة التي اقف عليها ، وانما لامتنادي ان التفلسف موقف يعيشه الانسان المهتم بمشكلات الوجود الانساني وبحث مستمر عن الحقيقة والفيلسوف الحقيقي هو الذي تكون حياته تعبيرا صادقا عن فلسفته واعتقاده . ولعل هذه الخاصة .. خاصة الربط بين

البداية حتى أنها تخلو من مبدأ الهوية نفسه . وافتوحات العلمية المعاصرة كفيزياء انشتاين وفرض عدم الخصمية الطبيعية في العناصر الأخيرة في المادة التي أكدت المفاهيم الحديثة في الفيزياء تضررتنا الى تغيير بعض المعاني والمفاهيم التي كانت تعتبر ملازمة للعقل كل اللازمة وبهذا ينهار المفهوم الوضعي التقليدي للملم الذي يرى فيه مجموعة من القوانين الموضوعية . والنقد في مثل هذه الحالة ينصب على معطيات العقل التي تفرضها المعرفة كازمان والمكان والجسم ووجودها الموضوعي .. وهذا بالتالي يقودنا الى القول ان صورة العقل تتعلق بمضمونه وان هذه الصورة التي نشأت على مر العصور للعقل كانت تتخذ اشكالا تنسجم مع المصانير المشكلة لها بحيث أنها تكون في كل مرة انكاسا لواقع الذي يحدد مضمونه ، ذلك ان تناقضا خفيا يقوم بين نزوع العقل الى الوحدة وارجاع الجديد الى المعلوم والمختلف الى التشابه والكيف الى الكم ، وبين الواقع الملمى وبخلاف واللاضروري واللامعقول . ولكن أزمة العقل ليست بمعزل عن معطيات الحياة العلمية والأخلاقية والاعتقادية لان الفكر في الاصل ليس منعزلا عن هذه المعطيات في جوهرها وانما هو الذي ينظمها ويثبت فيها دافع الحركة والعمل ، وكان لابد نتيجة لذلك أن لا تبقى بعيدة عن التغيرات التي تتناوب وتطرأ عليه ، فالعلوم لم تعد توصلنا الى معرفة الواقع نفسه ولم تعد تقدم لنا صورة صادقة عنه وانما هي مرتبطة بفاعلية النشاط الانساني ، والتجريبية العلمية لم تعد تخلو من الاصطناع لان الوسائل التي نستخدمها في تحقيق هذه التجربة عرضة للتغيير والتحول وفقا للتطور الذي يصيب الملم إضافة الى اننا قد نسئ استخدام هذه الوسائل الامر الذي يغير من وجه الحقيقة ويجعلنا نشتك من المعطيات المتولدة عن الملم التجريبي .. ولا تخلو الفروض العلمية من عوامل شخصية ثانوية الى حد ما تدخل في اطار الابدأ بحيث تؤدي الى تعقيد القانون الذي يفسر الظواهر وهذا مما يفتح المجال للثورة العلمية التي تعتمد على العقل والتي تهت لتستبدل ميذا جديدا بلبسأ الذي كان مولودا به وهذا ما يفسر انتقال الملم من نظريات البيوس الى نظريات كورنيك من عالم نيوتن الى عالم انشتاين ومن الميكانيكا المتصلة الى ميكانيكا الكم .

ولقد ظن بعض المفكرين ان اللجوء الى الاعتقاد والدين من شأنه ان يبعد الانسان عن الأزمة التي يمر بها العقل وينجأونها الى الحقيقة المطلقة . ولكن الاعتقادالديني نفسه لا يخلو من ناحية ذهنية بحتة تقوم على مذهب عقلي يفسه أمام نفس الصعوبات التي اراد أن يتجنبها باللجوء الى الدين . ولقد كانت الفلسفة – الاسكلابية – تعطى النقل نصيبه ونعطى العقل نصيبه بحيث لا يتناقض الاعتقاد وعمل العقل ، ولكن هذا التوافق بين العقل والنقل على حد تعبير الفلاسفة المسلمين لم يستمر بعد أن برز في القرن العشرين

مفهوم اللامعقول واللاضروري وتأكدت نوعة العداء للمنتلق والعقل واضطربت المفاهيم الروحية . ذلك ان التوفيق بين العقل والاعتقاد حل لفظي مجرد ولا يمكن أن يجيب على الصعوبات التي تترسب التفكير المعاصر . وكان على الدين لكي يحافظ على فضيلته الصوفية أن يتحرر من اليقينية التي يؤمن بها اذ ان كثيرا من المعتقدات التي تمتد اليوم حقائق ايمانية لا يمكن ان تنتقد لانها فوق العقل كانت في القديم مقبولة من العقل ، ففكرة – التجسيد – أو التثليث – كانت قريبة الى التأملات الافلاطونية ومنسجمة مع الآراء الميتافيزيقية السائدة في القرن الثالث . فكان الذي يدفع الاقدمين الى الاعتقاد يدفعنا اليوم الى عدم الاعتقاد ، ولعل أقوى حجة تقدم في ذلك قول برونشفيك : ان المؤمن يستحيل عليهم أن يبينوا بدة ما يجب أن يؤمن به وما يؤمنون به هم أنفسهم ، أي يستحيل عليهم أن يقدموا مضمونا ذهنيا محددا لحالات انفعالية محتومة . ورافق كل ذلك نفى لكل نظرية عقلية في السلوك واتجاه نحو رومانتيكية جديدة تتبع دوستوفسكي وكيركجورد ولا تشق طريقها نحو السلام الا فيما وراء الامانة والعدل والواجب . ولزام هذا النفي اتجاه نحو التأمل الجمالي المجرى الذي خلق نوعا جديدا من الحساسية الميتافيزيقية ، وينتبع هذا الاتجاه في المبادئ الاخلاقية واصبح العالم لا يرى في الاحكام التوقيفية الا وقائع نفسية أو تاريخية أو اجتماعية وهر بذلك يهدم القواعد الاخلاقية ويجردنا من كل قوة لانه يعيدنا الى مصاف الوقع البسيطة .

ولكن اذا كانت أزمة العقل في القرن العشرين لا يمكن فصلها عن أزمة العلم والاعتقاد والسلوك لان العقل وراء أي نشاط وفاعلية يقوم بها الانسان في شتى ميادين الحياة ، ولان الانسان وحدة كلية تتخذ صفة الشمول والعمومية ، فان هذه الأزمة في العقل تتضمن تناقضا داخليا لان أية زعزعة للشقة بالعقل تستند في ذلك على مزاعم العقل نفسه وعلى مناهجه الخاصة . فلقد بينت ابحاث ميرسون ولانان ان العقل حين يحاول أن يرجع الكثرة الى الوحدة .. والمعتقد الى البسيط لايد من ان يصطدم بما في الطبيعة من الاختلاف والكثرة واللامعقول وانها في الوقت الذي تشير فيه الى مجرزه من المعرفة الكاملة تؤكد أنه باتجاه عام ينزع الى التوحيد وان القوانين التي يخضع لها العقل هي قوانين يضعها هو لنفسه ولا تؤثر على استقلاله ، وهو ليس مطابقة مع شيء خارج عنه كما انه ليس مطابقة حرفة مع نفسه في شكله المعطى والمخلق ، وانما هو جهد مستمر يتقدم دائما نحو تنظيم نفسه وتحقيق ذاته . وهذا يقودنا الى القول بان الفكر فصل وحرية وتقدم فمن المعقول ان لا تكون نتايج ذلك كله سلبية محضة ..

ولقد كشفت المدرسة الفيتومينولوجية – التي ابتدها هوسرل – ان الشعور هو دائما شعور بشيء ،

مفهوم - اشينجلر - فيلسوف الحضارات ، هو الذى قاد الى مثل هذه الثورة على المذهب العقلى . ففى ربيع الحضارة يبرز دور العقل وهذا ما يبرر ظهور المذهب - الكائن - وفى أوقها واحتضارها يلقى دور العقل وبرز الميل الى الفوضى والبعث واللامعقول وهذا ما يفسر نزعات التمرد والثورة على كل معطيات العقل والمنطق لدى اللانتمين والهببيين والقوسيين ١٣

وهكذا .. والى ان يبدأ المود الحضارى من جديد وتسطع شمس الحضارة فى صيف الحضارة سيقبى العقل يعيش أزمته التى ربما أودت به نهائياً (وبلا عقل) وسائل التدمير التى ابتكرها العقل ذاته .

سورية - العسكة

عواد الطلح

وهذا يكشف عن اتجاه ذهنى فى الشعور ذاته يقوم على الحدس ويبتعد عن الطريقة الهيجلية التركيبية . وهذه الاسبقية التى يحتلها الفكر فى الوجود بحيث انه لا يدرك ذاته الا حين يجعل من نفسه موضوعا أى عندما يحدد نفسه ويوقف حركته مما يستحيل معه اقامة مذهب كامل فى العقل ، هى التى تفسر النتائج التى تظهر وكأنها سلبية تماما فى النقد المعاصر . وهو عندما ينعكس على ذاته يصبح موضوعا بالنسبة الى فكر من الدرجة الثانية يكشف عن القوانين التى اجهدها العقل بصورة تلقائية وهى تحفظ الفكر من أن يهدم نفسه بنفسه وتضمن له امكان التقدم لان كل معرفة تفترض ان الحقيقة موجودة من قبل أن تكشف وان هناك مبادئ أساسية هى شروط ضرورية لنشاطها وقوانين قبلية للتصور .

وأخيرا لابد من القول ان التطور الحضارى بحسب



مكاناً من حيث المبدأ : فالقضية المطروحة فى العبد تكفى فى حد ذاتها شاهداً على ضرورة تعميم الاهتمام بقضايا الفكر والثقافة بل وتشير من حيث هى أزمة « العقل النظرى » بالذات الى وجوب اتساع نطاق المناقشة الفكرية وتجاوزها حدود الانجازات الاكاديمية والمدرسية الفردية من غير ان يقلل ذلك من قدر تلك الانجازات (وانما دعت السندوة السادة القراء لطرح افكارهم وتصوراتهم .. وقد كانت الرسالة التى بعث بها الاخ عواد الرسالة الوحيدة من بين رسائل القراء - التى أرسلت .

نشكر للسيد « عواد الطلح » اهتمامه بالدعوة التى وجهتها السندوة لسادة القراء للكتابة موضوع العدد الخاص (ازمة العقل) .. فقد كان - من بين السادة القراء - الوحيد الذى أرسل مساهمة جادة حول الموضوع . غير ان ما ورد فى مقدمة رسالته حول « وقف البحث الفلسفى على عدد من المهتمين بالفكر والثقافة » يستحق تنويرها صغفرا هنا - هو ان السندوة لم تطلب من السادة قراء المجلة - وعدد غير قليل منهم يهتمون بمشكلات الفلسفة وقضاياها مثل السيد عواد - ارسال أبحاث أو دراسات (وان كان ذلك



الرسالة المصرية العامة للنسب والنشر

تقدم

أحدث ما صدر من الكتب في شتى مجالات العلوم المختلفة

- العرب تاريخ ومستقبل تأليف : جاك بيرك
مقدمة : المستشرق السير هاملتون جيب
تعريب : خيرى حماد

هذا الكتاب من أعمق الدراسات التي تناولت التبدلات الجوهرية التي وقعت في الوطن العربي على جميع المستويات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية في خلال الثلاثين عاما الأخيرة .
٣٧٦ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- أصول المعرفة العسكرية بقلم ميچور جنرال د. ك. باليت
ترجمة : مصطفى الجمل
مراجعة : حسين اسماعيل

دراسة علمية تقدم تحليلا لجوانب الحرب التقليدية وتاريخ التطور التكتيكي والاستراتيجي منذ أقدم العصور حتى الوقت الراهن .
٢١٩ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

- أصول الحرب العالمية الثانية تأليف : أ. ج. تايلور
ترجمة : مصطفى كمال خميس
مراجعة : د. محمد أنيس
- عرض شامل لأحداث الحرب العالمية الثانية وأسباب اندلاعها من وجهة النظر التاريخية والسياسية .
٣١٤ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- جنود الثورة الإفريقية تأليف : جاك روديس
ترجمة وتعليق : احمد فؤاد بليغ
مراجعة : د. عبد الملك عودة
- دراسة تاريخية لمرحلة ما قبل استقلال إفريقيا والمقدمات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أدت الى انتفاضة الشعب الإفريقي .
٦٢٠ صفحة - الثمن ٩٥ قرشا

- من المعرفة التاريخية تأليف : ه. أ. مارو
ترجمة : جمال بدران
مراجعة : د. زكريا ابراهيم
- مقدمة فلسفية وافية لدراسة التاريخ تقدم القواعد التطبيقية التي تستوجب أن يأخذ بها المؤرخ والأساليب التي ينبغي أن يلتزم بها .
٢٤٨ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

- الفولكلور ٥٥ قضايا وتاريخه تأليف : يورى سو كولوف
ترجمة : حلمى شعراوى - عبد الحميد حواس
راجعه وقدم له : د. عبد الحميد يونس
دراسة تطبيقية شاملة عن ألوان الفولكلور المختلفة فى روسيا بقلم أحد أعلام
الفولكلور العالميين .

١٩٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

- القرصان والتنين

مجموعة قصصية جديدة لهذا الكاتب المعروف : فاروق خورشيد
١٣٢ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

- الفكر الصينى من كنفوشيوس الى ماوتسى تونج

تأليف : هـ . ج . كريل

ترجمة : عبد الحميد سليم

مراجعة : على أدهم

عرض مبسط للمعالم الرئيسية لتاريخ الفكر الصينى من أقدم العصور حتى
الوقت الحالى .

٣٨٤ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

- محمد تيمور ٥٥ حياته ومؤلفاته (الجزء الأول) وميض الروح

٤٠٤ صفحة - الثمن ٥٥ قرشا

- ومن الأعمال الفلسفية الكاملة له نرى برجسون صدر : منبعها الأخلاق والدين

ترجمة : د. سامى الدروبي ، د. عبد الله عبدالدايم

٤٢٤ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- القارئ العادى

تأليف : فرجينيا وولف

ترجمة : د. عقيلة رمضان

مراجعة : د. سهر القلماوى

٢٤٨ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

- الأشياء تتداعى

(رواية افريقية)

تأليف : شينوا انشيبى

ترجمة وتقديم : د. انجيل بطرس

مراجعة : مرسى سعد الدين

٢٧٦ صفحة - الثمن ٣٥ قرشا

- الدرويش والموث

(رواية يوغوسلافية طويلة)

تأليف : ميسا سليموفيتش

ترجمة : د. حسين عبداللطيف وأحمد سمايلوفيتش

٣٢٠ صفحة - الثمن ٩٠ قرشا

- صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عربية » محاكمة رجل مجهول

للدكتور عز الدين اسماعيل

مسرحية شعرية تصور عجز الانسان ازاء القوى التى تتحكم فى مصيره وتوجه
ارادته . . .

٨٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

- الحربة والسهم

للشاعر محمد مهران السيد

هذه هى المسرحية الشعرية الاولى للشاعر ، اصدر قبلها ديوان « بدلا من الكذب »
عام ١٩٦٧ ومجموعة شعرية مشتركة بعنوان « الدم فى الحدائق » عام ٦٩ ، اشترك
فيها معه الشاعران حسن توفيق وعز الدين المناصرة .

١٤٨ صفحة - الثمن ١٠ قروش

- حمزة العرب للشاعر محمد ابراهيم أبو سنه
مسرحية شعبية تصور نضال الشعوب ضد أعدائها من خلال قصة حمزة العرب ،
وهي المسرحية الأولى للشاعر .
- ومن سلسلة (المكتبة الثقافية) صدر :
- أصل الانسان بقلم : د محمد السيد غلاب
١٣٠ صفحة - الثمن ٥ قروش
- كليوباترا فى الأدب والتاريخ بقلم : د محمد حسن عبد الله
١٥٠ صفحة - الثمن ٥ قروش
- فن المسرح بقلم : محمد فرحات عمر
٩٤ صفحة - الثمن ٥ قروش
- ومن سلسلة (أعلام العرب)
- على الجارم تأليف : محمد عيد المنعم خاطر
٢٧٢ صفحة - الثمن ١٠ قروش
- ومن سلسلة (روايات عالمية)
- التوأمان الفرنسيان تأليف : فيرنو برججوين
ترجمة : محمود ابراهيم الدسوقي
٢٢٦ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا
- ومن سلسلة (العلم للجميع) صدر :
- أجناس البشرية : تأليف : م نستورخ
ترجمة : يوسف ميخائيل أسعد
مراجعة : د أحمد على اسماعيل
١٦٠ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا
- مقدمة الى علوم الكمبيوتر تأليف : مهندس عبد الرحمن بصيلة
مراجعة : د يحيى الحكيم
١٧٤ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

لوحتا الغلاف :

الغلاف الأمامى ، لوحة (شمس ولولب فوق البحر الأحمر)
للفنان الأسانى فريتز هوندر تفاسر .
الغلاف الخلفى (تكوين) لبيكاسو ، من المرحلة التكعيبية .



الفكر المعاصر

العدد ٨٠ - أكتوبر ١٩٧١



الصفحة

٢	رئيس التحرير
٨	لطفى فطوم
١٨	السيد يسمن
٢٨	د. سمير نعيم أحمد
٣٥	صفوت فرج
٤٢	د. فؤاد زكريا
٤٩	سمير كرم
٥٥	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦١	بقلم ريتشارد جودوين عرض وتلخيص : حسنى تمام
٦٦	كمال رستم
٧٦	احمد ابراهيم الشريف بقلم : ميروزلاف زولاڤسكى
٨١	ترجمة : أحمد محمود سليمان
٨٤	د. عبد الحميد ابراهيم
٩٠	د. على عزت
٩٦	د. نعيم عطية
٩٩	الحرر

الموضوع

●	الاستودور الدائم من زاوية فلسفية
●	جورج لوكاتش والتاريخ والوعى الطبقي
●	الصراع والتوازن في النظرية الاجتماعية المعاصرة
●	الأثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطى المخدرات
●	وجوه العقل الثلاثة
●	قسم خاص عن ماركيز : ماركيوز والنزاع العربي الاسرائيلي
●	النظرية النقدية عند ماركيز
●	هربت ماركيز من ديالكتيك اللغة الى لغة الديالكتيك
●	النظرية الاجتماعية عند ماركيز
●	دور العلم والتكنولوجيا في بناء الدولة العصرية
●	الكتابة المدرسية
●	التبادل الثقافي
●	تطور الذوق الجمالي وغياب النظرة العربية
●	علم الأسلوبيات ومشاكل التحليل اللغوي
●	الحركة والوهج
●	ندوة القراء

مستشار التحرير

المشرف الضيف

سكرتير التحرير

رئيس التحرير

د. أسامه الخولى
أنتيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاي
د. فوزى منصور

السيد عزمى

سعد عبد العزيز

د. فؤاد زكريا

الدستور الدائم

من زاوية فلسفية

ما الذى يستطيع الفكر ان يسهّم به فى مرحلة « ما بعد الدستور الدائم » ؟
لقد تم وضع الدستور واقراه ، وكان للفكر دون شك دوره فى مرحلة مناقشة
المبادئ الأساسية التى ينبغى ان يتضمنها دستورنا الدائم . أما اليوم ، بعد ان
انتهت مرحلة البحث عن المبادئ ، وبدأت مرحلة التنفيذ العملى ، فيبدو أن زمام الامر
قد خرج من ايدى أصحاب الفكر ، وانتقل الى ايدى أهل الممارسة والعمل .

واحق اننا لو كنا من تلك الشعوب التى يتم فيها الانتقال من المبادئ النظرية
الى تطبيقها العملى فى سهولة ويسر لما كان للفكر - بالفعل - دور مذكور يمكنه ان
يؤديه فى المرحلة الراهنة ، ولما كان لهذا المقال - بالتالى - ما يبرره . ولكن المشكلة
كلها تكمن فى تلك الهوة العميقة التى تفصل ، فى بلادنا بالذات ، بين المبدأ النظرى
وبين انتقاله الى واقع ملموس . وهذه المشكلة هى التى تعطى الفكر حقها فى الادلاء
بصوته فى هذه المرحلة بعينها ، بل انها تجعل من تدخل الفكر فى هذه المرحلة واجبا
مقدسا مادام هو وحده القادر على تنبيه الأذهان الى أخطار لابد من تجنبها ، والى حقائق
لا مفر من مواجهتها بشجاعة .

ان الدستور - أى دستور - انما هو مجموعة من النصوص ، ولكن ما يميز به
نصوص أى دستور ، أو أية وثيقة سياسية مماثلة ، عن غيرها من النصوص هو أنها
تضمن توجيهها دائما الى العمل . انها ليست نصوص تفسر أو تشرح شيئا قائما
بالفعل ، بقدر ما هى نصوص تدعو الى الفعل ، وتستمد معناها من السلوك المترتب
عليها . وفى ذلك يفرق الدستور عن كل ما عداه من الكتابات التى تستهدف اكمال
المعرفة أو ارضاء العقل : فهذا النوع الأخير من الكتابات يحل معناه فى ذاته ، ويحقق
أهدافه بمجرد استيعابه . أما الدستور فليس شيئا يكتب لى يزيد من المعرفة أو
يوسع أفق العقل ، وليس الموقف الصحيح الذى يتخذه المواطن ازاءه هو موقف الفهم
والاستيعاب فحسب ، بل انه فى أساسه دليل للعمل ، ودعوة الى ممارسة المبادئ
المتضمنة فيه . وفى ميدان الممارسة والعمل وحده يتحدد مصير الدستور ، بل يتحدد

معنى ما فيه من نصوص • ان نصوصه بطبيعتها « قصدية » (لو جاز لي أن أستخدِم هذا التعبير الفلسفي مع شيء من التعديل) : فهي تتجه دائماً الى ما بعدها ، وما يتجاوزها ، وتكتسب كل معناها من الفعل المترتب عليها • وهي تشير دائماً الى شيء آخر غير ذاتها ، هو ميدان العمل والتطبيق ، وفي هذا الميدان وحده تظهر قيمتها الحقيقية .

هذه الحقيقة الأساسية ، على بساطتها الشديدة ، تبدو وكأنها أمر يصعب الاعتراف به في مجتمعنا ، ويصعب أن تستوعبه طريقتنا في التفكير • ذلك لأن كل ما هو مكتوب هو ، في نظرنا ، غاية في ذاته : كلماته نهاية المطاف ، والمبادئ التضمنة فيها غاية المنى ، أما الفعل والممارسة فأخر ما نفكر فيه • وهكذا وجدنا أنفسنا نبذل جهوداً شاقة من أجل وضع أفضل النصوص ، ونستغرق أوقاتاً طويلة في مناقشة صياغة البنود ، دون أن نشغل أنفسنا بالمسألة التي هي بالفعل أم المسائل بالنسبة الى الحاكم والمحكوم ، وأعنى بها : كيف نضع هذه المبادئ والنصوص موضع التنفيذ الفعلي ، وكيف نثبت احترامنا للدستور عن طريق فهم طبيعته الحقّة ، من حيث هو دعوة الى الفعل ، لا تتضح قيمتها الا في ميدان الممارسة ؟

هذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجه أي شعب يضع لنفسه دستوراً جديداً • وهذا التحدي أعظم خطراً بكثير في حالة شعبنا المصري بالذات ، لأنه مسبوق بتجارب عديدة لم تكن النتائج التي أسفرت عنها تدعو الى التفاؤل الشديد • وكلمة كانت التجارب السابقة سلبية ، كان التحدي الذي يواجه التجربة الجديدة أعظم • فلو اقتصرنا على تاريخنا القريب ، لتبين لنا بوضوح أننا لم تكن نفتقر في وقت من الأوقات الى النصوص والمبادئ السليمة التي تضمن للمواطن حقوقه ، وتؤكد للوطن عزته وكرامته ، لقد عرفنا دساتير متعددة ، لم تكن سيئة الى حد بعيد ، أو على الأقل لم تكن من السوء بحيث تبرر الأخطاء العديدة التي ارتكبت في حق الكرامة الانسانية • ومرت بنا من قبل موائيق وبيانات تاريخية كانت في ذاتها كافية لتحقيق حرية المواطن ، ولم تكن لهجتها تفتقر الى الاخلاص ، أو الى الرغبة في الإصلاح والتقدم • هذه حقيقة لا يستطيع أحد أن يجادل فيها • ولكن الحقيقة المقابلة - التي لا يستطيع أحد ، بالمثل ، أن يجادل فيها - هي أن كرامة الانسان كثيراً ما أهدرت برغم وجود الموائيق والعهود التي تؤكد ضرورة احترام الانسان • ولو لم يكن هذا الاحدار قد حدث ، لما وجدنا اليوم مسئولين كانوا كباراً حتى عهد قريب ، يقفون في القفص متمهين بأمر منها اذلال الشعب واهدار كرامته والقضاء على أبسط حرياته •

النتيجة الوحيدة التي تفرض نفسها على عقولنا من هذه الحقيقة البسيطة هي أن مشكلتنا الكبرى تنحصر في نقل البنود والنصوص ، التي تتضمنها موائيقنا الدستورية الى أفعال حقيقية ، وفي تحويل المبادئ الرفيعة التي لم تكن نفتقر اليها - نظرياً - في وقت من الأوقات ، الى سلوك فعلي ، وجعلها جزءاً من كياناتنا ومن أسلوبنا في العمل ، والدفاع عنها بكل قواوانا ضد أية محاولة للتعدي عليها ، بحيث تكون على ثقة من أننا حين نقوم بهذا الدفاع ، فنحن انما نمارس حقاً مشروعاً ، ولسنا معتدين ولا آمنين •

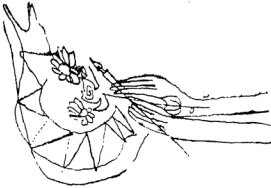
تلك هي المشكلة الكبرى التي تواجهنا ازاء دستورنا الجديد • وأحسب أننا لو تعلمنا كيف نمارس المبادئ التي نضعها لأنفسنا ، وكيف نحجبها من الاعتداء ، وكيف نتمسك بما تكفله لنا من حقوق ، وندافع عنها ضد أية محاولة للعدوان ، مهما صغرت أو كبرت ، فاننا سنصبح عندئذ - وعندئذ فقط - جديرين بأن يكون لنا دستور دائم •

ذلك ؛ لأننا لو شئنا الدقة قللنا ان الدستور لا « يكون » دائما منذ البداية ، بل « يصبح » دائما عندما يتمسك به المجتمع ويحرص عليه . وليس ما يجعل الدستور دائما هو بؤده ونصوصه ، بقدر ما هو اصرار المجتمع على ممارسته والتمسك - في ميدان السلوك العملي - بما يتضمينه من حقوق وواجبات . وبعبارة أخرى فإن ما وافقنا عليه هو دستور نزيه أن يكون دائما ، ولكن طريقتنا في الممارسة هي وحدها التي يمكنها أن تضيف عليه صفة الدوام ، وهي وحدها الكفيلة بأن تنقل ما هو حتى الآن في نطاق النوايا الطيبة ، الى واقع متحقق .

والحق اننا لو تأملنا تجارب المجتمعات الأخرى في هذا الميدان لتبين لنا بوضوح قاطع مدى صدق القضية التي عرضناها في السطور السابقة . فمن المعلومات الأولية في كل دراسة للتاريخ السياسي ولنشأة المبادئ الدستورية ، أن وثيقة « العهد الأعظم (المانجا كارتا) » الإنجليزية كانت أول وثيقة دستورية تكفل حقوقا أساسية للإنسان . وعلى الرغم من أن هذه الوثيقة قد صدرت في أوائل القرن الثالث عشر ، فقد ظلت منذ ذلك الحين تعد أساسا للحريات الدستورية ، مع أن بعض نصوصها كانت تنصب على حماية حقوق النبلاء الاقطاعيين من استبداد الملك . فما الذي أضفى على هذه الوثيقة كل هذه الأهمية ، وجعلها نقطة تحول عالمية نحو اقرار حقوق أساسية للإنسان ؟ لاجدال في أن الفضل في ذلك لا يرجع الى نصوصها ، وإنما الى طريقة الالتزام بها في الأجيال التالية . فقد تمسكت بها هذه الأجيال بوصفها ضمانا شرعيا لحقوقها ، وأخذ الشرعون يقدمون تفسيرات مفصلة لها في ضوء المواقف المتجددة ، وأصبحت الوثيقة ، بالممارسة ، أساسا قانونيا لحقوق الإنسان في أول بلد عرف مبدأ الدستور في العالم .

هذا التاريخ المجيد الذي اكتسبته تلك الوثيقة ، يرجع أولا ، وقبل كل شيء ، الى أنها أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من تراث راسخ . فلم تكن نصوصها مصدر قوتها على الاطلاق ، ومن المؤكد أنه كانت هناك مواثيق أسبق منها ، وأفضل منها نصوصا ، ولكنها طويت في زوايا النسيان ، لأنها لم تتنوط بالممارسة ، ولم تصبح جزءا من أسلوب حياة المجتمع الذي ظهرت فيه . هذه المواثيق التي لا تمارس لا تعدو ان تكون كتابات تعبير - على أحسن الفروض - عن نوايا حسنة ، أو آمال بعيدة عن التحقق ، أو مواضع بليغة ، ولا وجه للمقارنة بينها وبين وثيقة أبسط منها ، وضعت لكي تمارس ، وزادتها الممارسة رسوخا بمضى الأيام .

وليس معنى ذلك ان الممارسة تؤدي ، تلقائيا ، الى تطبيق كل ما تنص عليه المواثيق الدستورية . فلم تكن « المانجا كارتا » نهاية لعهد استبداد الملوك ، بل ان تاريخ إنجلترا شهد مظالم كثيرة بعد صدورها . ولكن قيمة الممارسة تجلي في أن هذه الوثيقة ، عندما كانت تخالف ، كانت تؤدي الى قيام ثورات أو سقوط حكومات ، أو على الأقل كانت تدفع أفرادا كثيرين الى مقاومة الاستبداد ، مهتدين في ذلك بمبادئها . ومثل هذا يقال عن وثيقة حقوق الإنسان التي كانت من أعظم ثمار الثورة الفرنسية : فلن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الوثيقة ضمنت للإنسان حقوقه على نحو لارجعة فيه ، بل ان فرنسا ذاتها شهدت عهود استبداد طويلة بعد ظهورها . ولكن أهم مافي الأمر أن الوثيقة أصبحت جزءا من حياة الشعب ، ومقياسا يحدد على أساسه موقف الحكومات المتعاقبة ، ومبدأ راسخا من مبادئ الضمير الذي تبني عليه الأمة سلوكها . ومن هنا فإن الوثيقة ، اذا لم تكن قد فرضت نفسها على مسلك الحكومات ، فقد كانت هي القوة الدافعة من وراء كل تحركات الشعب وثوراته ، ومازالت حتى اليوم مصدر الهام لكل نضال في سبيل الحقوق المشروعة للإنسان .



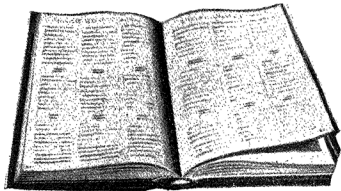
وهكذا تشهد تجربة الشعوب التي خاضت من قبلنا كفاحا في سبيل حياة دستورية سليمة ، أن الوثائق الدستورية تتحدد قيمتها على مر الأزمان ، من خلال مراعاة الحاكمين لها ، وتمسك المحكومين بها ، ولا توجد وثيقة منها تحمل معها ، منذ مولدها ، دليل امتيازها ، لأنها لا تزيد في بداية أمرها عن أن تكون اعلانا لنوايا طيبة فحسب . ولقد بالغت بعض الشعوب ، ذات التقاليد الدستورية الراسخة ، في التمسك بالمبادئ المنصوص عليها في موثيقها الى حد كان يجلب عليها في بعض الأحيان سخرية الآخرين : كما هي الحال ، على سبيل المثال ، في مراسيم حفلات افتتاح البرلمان الانجليزي ، حيث يسبق الجميع في الدخول حارس يحمل بيده مصباحا زئبقيا (وهو تقنيد موروث من الأيام الغابرة التي كان الحراس يفتشون فيها القاعة بالمصابيح قبل دخول الملك ، خوفا من وجود أعداء له مختفين فيها) . وقد يبدو للنظرة السطحية أن هذا التمسك من قبيل الجمود المفرط ، وربما كان فيه بالفعل شيء من ذلك . ولكن من يسلكون على هذا النحو ليسوا بهباء ، وليسوا غاملين عما يمتدح سلوكهم هذا من مفارقة في العصر الحاضر ، ودل مافي الأمر أنهم يفضنون التمسك المفرط بالتقاليد على التفريط في أبسط مبادئها ، ويعلمون بذلك عن اصرارهم على صون دستورهم ، حتى في آفقه تفاصيله ، ويؤكدون أهمية الممارسة المستمرة ، المتواصلة لمبادئ الدستور وروحه .

هذه التجربة التي مرت بها شعوب لها تجارب دستورية عريقة - مادالاتها بالنسبة اليها ؟ ان الدلالة الواضحة هي أن مرحلة وضع الدستور لا تمثل الا البداية والمنطق ، وأن أهم المراحل هي تلك التي ستبدا ، لا تلك التي انتهت . بل ان مرحلة الممارسة هي التي ستحدد ما اذا كنا قد وضعنا دستورا ، على الاطلاق ، أم لا . والحق أن في شخصيتنا القومية عناصر معينة تزيد من تعقيد هذه المشكلة في بلادنا بالذات . ولعل وجود هذه العناصر هو السبب الذي دفعتني الى خوض هذا الموضوع بأسره . إذ كانت القضية التي أود أن أطرحها هي أنه اذا كانت مرحلة الممارسة بطبيعتها أصعب في كل بلد يوضع لنفسه دستورا ، فإن الصعوبة في حالتنا

نحن بالذات تتضاعف نتيجة لعوامل خاصة تعمل على زيادة توسيع الهوة بين وضع النص وبين ممارستها .

إن للكلمة عندنا سحرا خاصا ، وقدرة عجيبة على التأثير تدفعنا الى الاكتفاء بها ، وتفتننا عن بذل الجهد من أجل إخراجها الى حيز الفعل . فنحن لا نحب الكلمة فحسب ، وإنما نستحيض بها عن الفعل الذي لم تظهر هذه الكلمة أصلا الا لكي تدعو الى ممارستها . ففي أشد المواقف جدية ، وأحوجها الى العمل الصسامت ، نتخذ من الخطبة البليغة أو القصيدة العصماء أو الإعتيه الجماهية بديلا عن الفعل ، ونشعر ازاء هذه الكلمات البديلة بنفس الرضا الذي يجلبه انجاز العمل الفعل . وهذه الصفة الأخيرة هي التي تدعو حقا الى العجب . ذلك لأن أسلوب التعويض أسلوب مالوف ، يشيع اللجوء اليه في اوقات العجز والشعور بقلّة الحيلة ، ولكن الأمر النادر بحق ، والذي يشر أقصى قدر من الدهشة ، هو أن يترتب على هذا الهروب الى مجال الكلام بدلا من مجال الفعل رضاء حقيقي ، واحساس تام براحة البال ، وبأن كل ما هو مطلوب قد تم انجازه . فحين تسلب الكلمة وظيفة الفعل الى هذا الحد ، يكون هنالك خطر حقيقي من أن نظل عاجزين عن تحويل نصوص مبادئنا الى سلوك عملي ملموس ، ويكون هنالك خطر أدهش من أن نظل عاجزين عن ادراك عجزنا الأول ادراكا واعيا ، ومن ثم نظل راضين قانعين متوهمين أن كل شيء قد تم انجازه ، مادامت « الكلمة » في متناول أيدينا .

ولعل في موقفنا من التراث الديني ما يلقي ضوءا واضحا على هذه الصفة الفريدة فينا . فالتراث عندنا هو ، قبل كل شيء ، نص مقدس ، يتحدد مقدار إيمان الفرد بمدى رجوعه الى حرفيته . فاذا ترتب على هذا النص سلوك ، فلا بد أن يكون ذلك سلوكا « متراجعا » أو « ارتداديا » الى النص ، الذي هو في كل الأحوال أصل أساسي ثابت . ولقد كانت هناك حضارات أخرى كانت فيها النصوص المقدسة نقطة بداية ، لا نقطة نهاية ، بحيث كان السلوك المترتب عليها « متقدما » الى آفاق تزداد على الدوام اتساعا ، وابتعادا عن الأصل . غير أن موقفنا من النص الديني لا يغطى على اعتراف بمبدأ التوسع المتزايد ، المتباعد عن الأصل . فنحن نرى النص مقدسا في ذاته ، بغض النظر عن طريقة تأثيره في سلوكنا ، وعن نوع الفعل الذي يدعونا الى القيام به .



ولو شئنا الدقة لقلنا ان ما يجعل النص مقدسا هو السلوك المترتب عليه .
فالقديسة هي ، بمعنى معين ، كامنة في الانسان ، في سلوكه وأسايب ممارسته ،
أما النص في ذاته فهو أصوات أو خطوط على الورق . ولكننا نتوهم دائما أن النص
ينبغي أن يظل مقدسا في ذاته ، على نحو منفصل عن سلوكنا ، فيجعله بذلك أشبه
بتميمه أو تعويذة ، ونحيله الى شيء جامد ، ونعتمد على بركنه الذاتية ، لا على قدرته
على تغيير طريقه حياتنا . اننا ، بالاختصار ، نظن أن الهدف قد تحقق مادام النص
« هناك » ، ونغض الطرف تماما عن ضرورة اتخاذنا هذا النص هاديا لنا في العمل .
وقد يصل بنا الامر الى حد تعليق أجزاء منه بوصفها « حجابا » يحمي آلاتنا الصماء ،
أو الاصرار على سماعه مرتلا بصوت عال في متجر لا يكف صاحبه عن سرقة زبائنه
طوال يومه .

هذا الموقف الذي نتسخده من النص الديني ، ينعكس على موقفنا من كل نص
سياسي يظهر في اية مرحلة حاسمه من مراحل تاريخنا . فكل ما يريده هو ان يكون

النص (هناك) ، بغض النظر عن نوع السلوك الذي يمكننا أن نستخلصه منه . ولعلنا
جميعا قد شهدنا مدى حرص فئات عديدة من الشعب ، خلال المناقشات التي سبقت
صياغة الدستور نهائيا ، على أن يتضمن الدستور كل التفاصيل ، ويحل جميع مشاكلها
الخاصة ، حتى كانت قاعات المناقشة تنجو أحيانا إلى أن تكون ساحات لعرض مظالم
محدودة المدى يريد أصحابها أن ينص دستور الدولة على إيجاد حلول حاسمة لها .
تلك بطبيعة الحال ظاهرة مأساوية تتم عن مدى احساس فئات كثيرة بالظلم المتراكم ،
ولكن الأهم من ذلك أن تلك الفئات تريد ورقة مكتوبة ، أو نصا ملونا يحتوى كل
شيء ، ويضمن لها كل شيء . ذلك لأن الممارسة غير مضمونة العواقب ، ومن هنا فلا بد
أن تكون التفاصيل كلها مسجلة .

هذه الثقة المفقودة في قدرة الممارسة على أن تخرج النص الى حيز الوجود الفعلي
لا بد لها أن تستعاد اذا شئنا أن تكون لنا حياة دستورية بالمعنى الصحيح . فالنص
الدستوري لا يعدو أن يكون مبدأ عاما تضيف عليه الممارسة مضمونة . وهو في ذاته
مجرد الفاظ تنطق أو حروف تسطر . ولو اعتقدنا أن وضع النص يعني نهاية المطاف،
ويؤدي الى حل كل المشكلات ، لكننا بذلك نتخذ منه تعويذة أو حجابا لا يجدينا في
عالم الكفاح والنضال شيئا .

لقد كان شعار العالم القديم ، عالم السلطة التي تفرض ذاتها ، دون مناقشة ،
على عقول الناس ، هو « في البدء كان الكلمة » . وكان شعار العالم الحديث ، عالم
النضال الايجابي من أجل تغيير العالم هو : « في البدء كان الفعل » . وإذا لم تكن
نملك أن نتخذ من الفعل نقطة بدء لنا في سعينا الى تغيير حياتنا ، فلا أقل من أن
نبدأ بالكلمة التي تدفع الى الفعل ، ونطرح جانبها كل كلمة جامدة ، نتوهم أنها مكتفية
بذاتها ، وأنها في -غنى عن أن تتحول الى ممارسة عملية . فحين تتجسد كلمات
مواقفنا في أفعال ، يحق لنا عندئذ - وعندئذ فقط - أن نقول اننا جديرون بدستور
يستحق صفة الدوام .

رئيس التحرير

مورخ لوكاتش والتاريخ و الوعي الطبقي

لطفي فطيم

من خروجه على الأرثوذكسية في مجاله ، كما أن كلا المؤلفين اضطررا فيما بعد الى استنكار كتابه الذي ألهم العقول في وقته . الا أن المشابهة تقف عند هذا الحد . فمع أن الاثنين - فتجنشتين ولوكاتش - تربيا في ظل امبراطورية هابسبورج المحتضرة وتائرا بتيار الاندثار الكامن في حضارة غاربة الا أنهما كانا على طرفي نقيض في كل شيء حتى الشخصية ، فلا يمكن تصور شخصيتين مختلفتين بقدر اختلاف لوكاتش عن فتجنشتين .

ويستمد كتاب التاريخ والوعي الطبقي قيمته انباقية من الطريقة التي استعاد بها لوكاتش البعد الهيكل في فكر ماركس . أما الأثر المدوي الذي أحدثه في صفوف الحركة الشيوعية فيرجع الى ظروف تاريخية معينة .

ذلك أن الحركة الشيوعية كانت قد بدأت في ذلك الوقت تقريبا المهمة الصعبة التي أصبح عليها أن تقوم بها وهي « بلشفة » فروعها وأقسامها في القارة الأوروبية ، أي تحويل ذلك الجيش المتنافر من دعاة السلام والنقابيين وانفوضيين السابقين وزعماء الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ومختلف أنواع اليساريين ، تحويل كل أولئك الى «لينينيين» منظمين . ولذلك كان موقف « البلاشفة » من أي

كانت فيينا عند مطلع هذا القرن مسرحا للتضارب والصراع بين تيارات فكرية قوية وعميقة ، الأمر الذي جعل منها لفترة قصيرة العاصمة الفكرية لأوروبا الوسطى . ونحن إذ نتناول كتاب لوكاتش الرئيسي وأول أعماله الأساسية في النظرية الماركسية - التاريخ والوعي الطبقي - إنما ندخل قلب تلك المعجزة . لقد نشأ في فيينا في وقت واحد معاصر لظهور كتاب لوكاتش مدرستين فكرتاني كبيرتان هما الوضعية المنطقية والتحليل النفسي ، والشئ الجدير بالذكر أن لوكاتش لم يتأثر بأي منهما ، وإن كان قد وصف «التحليل النفسي» فيما بعد بأنه « لا عقل » ، وهو رأى لم يكن يشاركه فيه كبار المفكرين الماركسيين في ذلك الوقت خاصة مدرسة فرانكفورت التي ظهرت في الثلاثينات . أما فيما يتعلق بالوضعية المنطقية فإن لوكاتش العائد الى هيجل لم يكن يرى فيها الا نتيجة حتمية للجمود الذي انتاب المدرسة الكانطية الجديدة ، تلك المدرسة التي سبق أن نفق منها عام ١٩١٤ . ومن المفارقات التاريخية والثقافية الغريبة أن كتاب « التاريخ وأنوعين الطبقي » (١٩٢٣) يكاد يقارب تاريخ ظهوره نفس تاريخ نشر كتاب لودفيج فتجنشتين «تراكتاتوس» (١٩٢٢) ونبتعت شهرة المؤلف في كلتا المجالتين

التضايبا التي اثارها لوكتاش أو التي يثيرها اليوم جارودي أو ماركيز أو غيرهم .

انبرى المدافعون عن تراث لينين للهجوم على لوكتاش مقدرين أنهم لو سمحوا لاي « انحراف » بالظهور فأنه أعلم بما سيصير اليه أمر هؤلاء المتفتين حولهم ممن لم يتم « بلشفتهم » . وهكذا أصبح الهجوم على لوكتاش في مجال الفلسفة الشغل الشاغل للفلاسفة السوفييت أمثال ديبورين ولويول وباسل . بل ودخل المعركة أيضا بعض القادة السياسيين . ففي المؤتمر الخامس للكونمترن الذي عقد في موسكو في يونيو ١٩٢٤ أشعار بوخارين - الذي أصبح منذ وفاة لينين المتكلم باسم الحزب في مسائل النظرية والفلسفة - اشارة قصيرة الى « التkov المؤسف الى الهيكلية لدى البعض » ، بينما انبرى زينوفيف - ولم يكن في رأى البعض له من المواهب ما يؤهله للمكانة الكبيرة التي يمثلها في الحزب - ليصب جام غضبه على غلاة اليساريين الذين كانوا « مراجين » أيضا بمعنى ما ، كما سخر من « الأساتذة » مثل كورش ولوكتاش وجرازيادى وأعلن أنه لم يعد في الامكان « احتمالهم » أو الصبر على انحرافاتهم .

ومما زاد الطين بلة أن لوكتاش في كتابه أقام نوعا من الصلة المتصلة بين لينين وروزا لوكسمبورج

وكانت روزا ينظر اليها عندئذ كقديسة توريه ان قتلها بيد الضباط الالمان في يناير ١٩١٩ ، ولكنها كانت أيضا حليفة سابقة « للمنشفيك » وناقدة لبعض الأساليب النظرية والعملية لدى « البلشفيك » . وعلى أي حال فسلم تكن « اللوكسمبورجية » في عام ١٩٤٢ ينظر اليها بعد على أنها هرطقة وزندقة . كما لم تكن التروتسكية قد اطلت برأسها بعد . (ومما يذكر أن لوكتاش لم يبد تعاطفا مع التروتسكية قط) . الا أن اتجاهها يساريا متطرفا كان يوجد بالفعل بين الشيوعيين في الغرب لدى أولئك الذين ينتمون الى أصل نقابي والذين لم يكن يروقه أن تكون مجالس العمال مجرد منفذة لتوجيهات الحزب . ولقد كان تطور لوكتاش الذهني والثقافي ابتداء من الفوضوية النقابية عند زاو (انظر مقالنا السابق - العدد ٧٨) الى الاشتراكية الثورية عند روزا لوكسمبورج ثم الى اللينينية بعد ذلك يجعله شخصية لها خطرها وتأثيرها . لذلك لم ينظر المفكرون السوفييت الى كتابه بعين الرضا رغم كل النصوص اللينينية التي استند اليها .

يقع الكتاب « صاحب هذه الضجة » في ٣٨٠ صفحة في طبعته الفرنسية (١) التي تحمل نفس



فكر يحرف أو يعرقل مهمتهم موقفا حادا جدا . . . وذلك أمر مفهوم بالطبع ، فلكي تسود اللينينية انهم البلاشفة « بالمرجة » أي فكر أوروبي غربي في الشيوعية خاصة اذا كان ذلك الفكر يحمله أساتذة لهم وزنهم مثل لوكتاش أو أستاذ الفلسفة الالمانى كارل كورش أو الماركسي الايطالى أنطونيو جرازياى . ونحن اليوم نستطيع فهم دوافع أولئك الذين انهلوا بالنقد على لوكتاش . لقد كانت الماركسية - اللينينية تفغ على قدمها في مواجهة هجوم عنيف من الأعداء ومن مختلف أنواع « الأصدقاء » من الاشتراكيين السابقين ، ولم يكن لدى البلشفية أى استعداد لتقديم أى تنازل ، وكانت الدولة السوفيتية الناشئة تريد تربية جيل جديد بآراء لينين ومفوماته ولم يكن لديها وقت أو امكان للدخول في مناقشات فلسفية .

ولكننا اليوم وبعد مرور مايقرب من نصف القرن نستطيع أن ننظر بشئ من اتساع الافق فيما يقمه لوكتاش وغيره . فالماركسية التي لم تكن يوما عقيدة جامدة لدرجة أن ماركس قال عن نفسه « أنى لست ماركسيا » - يقصد أن باب الاجتهاد لم يقفل - تستطيع أن تنظر بفهم الى

المقدمة التي كتبها لوكاتش عام ١٩٢٢ وبه ثمان مقالات منها دراسة رئيسية في ١٤٠ صفحة بعنوان «التشيؤ (٢)» والوعى لدى البروليتاريا» وتقع في ثلاثة أجزاء ، عناوينها هي : ظاهرة التشيؤ ، تناقضات الفكر البورجوازي ، الوعى لدى البروليتاريا . أما بقية المقالات فتتراوح أحجامها بين عشر صفحات وأربعين صفحة ، وهي : ما هي الماركسية الأرتودوكسية ؟ - ماركسية روزا لوكسمبورج - الوعى الطبقي - تغير وظيفة المادة التاريخية - الشرعية والاشريعية - ملاحظات نقدية حول نقد روزا لوكسمبورج للثورة الروسية - ملاحظات منهجية حول مسألة التنظيم . ويقول لوكاتش في مقدمته أن تجميع هذه المقالات يجعل للكتاب أهمية تفوق أهمية كل مقالة على حدة وأنه يعتقد أنه من الأمور ذات الأهمية العملية اليوم أن نعود - فيما يتعلق بهيجل - إلى تقاليد تفسير ماركس التي وضعها أنجلز وبلبخانوف ، وأنه يجب على كل الماركسيين الشرفاء « أن يكونوا نوعا من جمعية أصدقاء المادة والديالكتيك الهيجل » كما قال لينين .

على أن الكتاب إذا نظرنا إليه بعيدا عن الانحرافات السياسية نجد أن المقالات النظرية تكاد تكون موجهة إلى فئة المثقفين ، تما أنها اليوم نكاد أن نعتبر ذات قيمة تاريخية ومصعب . أما السهوية الأصلية فتتخصر في دراسته الرئيسية « التشيؤ والسوعى لدى البروليتاريا » . ولا يستغلت نظرا في المقالات الأخرى إلا النقد الذي وجهه إلى تناول أنجلز لبعض التصورات المنطقية والمعرفية ، إذ أن تناول هذا الموضوع الشائك يتطرق مباشرة إلى اللينينية كفسلفة وذلك إلى الحد الذي اعتمدت فيه « المسادية والنقد التجريبي » - كتاب لينين الأساسى في الفلسفة - على المادة الجدلية التي قدمها أنجلز . وقد كاد اعتماد لينين على صورات أنجلز راجعا إلى تقدير بلبخانوف - أبى الماركسيين الروس - لها ، وكان لينين يجل المقدره النظرية لبلبخانوف اجلالا كبيرا . فالماركسية السوفيتية ترجع جذورها في الحقيقة إلى بلبخانوف ولينين ، وكان الائتماني متمسدا على تقنين أنجلز لأفكار ماركس .

لذلك فإنه عندما ظهر تفسير لوكاتش الأصليل والجديد لماركس ملقبا بعض الشك حول فهم أنجلز لكانط وهيجل ، ثارت ثائرة الماركسيين الأرتودوكس في وسط أوروبا والاتحاد السوفيتي . وكان الأمر كذلك بالنسبة لكتاب كورش « الماركسية والفلسفة » الذي وصف المادة عموما والمسادية

الجدلية خصوصا بأنها محاولة ساذجة للعودة إلى موقف « قبل كانطي » . ولكن كورش قد ذهب في « مراجعته » إلى حد يفوق بكثير ما ذهب إليه لوكاتش . لقد كان لوكاتش وكورش ومن لف لفهما يتعبران الماركسية - كما قرر أنجلز في كتابه الرائع عن فيورباخ في ١٨٨٨ - ورثسة الفيلسفة الكلاسيكية الألمانية . ولذلك فإن ليس من حق الماركسيين أن يتراجعوا إلى موقف « قبل نقدي » أي قبل التفكير النقدي لدى كانط . وفى رأى لوكاتش أن أنجلز قد تراجع في بعض مواقف متفرقة إلى مثل هذا الموقف ، بينما اعتبر أن من حقه - وهو الذى تربى في هيدلبرج وهضم تعاليم كانط وهيجل - أن يصحح أنجلز . ويحمل كتابه « اتاريخى والوعى الطبقي » عنوانا فرعيا هو « دراسة في النداينكتيك الماركسي » وهي إشارة لها معناها فيما يتعلق بوقفه من المادة . ولم يكتف لوكاتش بالتساؤل عن فهم أنجلز لكانط وهيجل وإنما وصف مادة عصر التنوير بأنها « اشغل الأيديولوجي للثورة البورجوازية » .

ولكى نفهم مدى « هرطقة » تلك الفكرة يجب أن نستعيد العلاقة بين الثورة الفرنسية والثورة الروسية . لقد كانت رؤية لينين للعالم تتمسند أساسا على تمثل مادة القرن الثامن عشر الفرنسية التي كانت الماركسية في رأيه صورتها المتطورة . ويتضح ذلك بجلاء في اعتماد لينين على أفكار ديرو . وإشارته إلى مادة القرن الثامن عشر افرنسية في كتابه المادة والنقد التجريبي . . . وعندما قام لينين بدراسة « المنطق » لهيجل دراسة متعمقة - انظر الجزء ٣٨ من المؤلفات الكاملة انطعية الانجليزية موسكو - فيما يسمى بكراسات لينين الفلسفية الذى نشر لأول مرة عام ١٩٢٢ مدح منطق هيجل إلا أنه تجاوز في تعارض « منطق هيجل مع المادة » أما كانط فقد كان « ملعونا » بالنسبة له إذ كان تعليق أنجلز السريع عنه في « لودفيج فيورباخ » كافيا لأن يجعله لا يأخذ كانط أيضا مأخذ الجد .

وإذا كان لوكاتش عام ١٩٢٣ قد اهتم بأن يدرك الماركسيون النقاط الإيجابية لدى كانط فإن جارودى في عام ١٩٦٦ اهتم هو الآخر بأن يدرك الماركسيون النقاط الإيجابية لدى فيخته مستندا إلى نفس المنطق الذى استند إليه لوكاتش . فقد رأى أن دعوة فيخته ظهرت في لحظة من التواريخ كانت تشهد انهيار القيم التقليدية الإقطاعية ، لحظة طرحت فيها عدم معقولية النظام الكائن وأفلاس الأيمان واشتداد الصراع بين الوعى وبين

للإيمانية وللدِين • فإذا لم يكن العقل يصور الواقع كما هو حقيقة ، وإذا كان هناك شيء غير قابل للمعرفة - الشيء في ذاته - ألا يدعو هذا لتدعيم المثاليين الذين يقولون بأن العلم التجريبي هو « وهم لا بد منه » ؟ ألا يفتح ذلك الباب أمام اللاهوت ؟



الا أن نقد لوكاتش كان نقدا مفرضا • فهو قد ذهب في مجال الالتقاء مع كانط الى حد جعله يغفل ما قاله لينين من أن دور الوعي ليس سلبيا وإنما هو يضيف من عنده شيئا ، إذ يقول في المادية والنقد التجريبي « إن وعي الانسان لا يعكس العالم الموضوعي فحسب وإنما يخلقه أيضا » وتقصد هنا أن لينين لم يغفل الدور الفاعل « للذات » أو « العقل » أو « الأنا » أو ما شئت من المسميات التي تفرم بها الفلسفة المثالية الألمانية غراما يفوق الوصف • إن الفلسفة المثالية لم تستطع قط أن تتغلب على ذلك الإكبار والتقديس لهذا الشيء الذي لا يوجد مثيل له في الوجود والذي لا بد وأن يكون آتيا من حيث لا يمكن للانسان أن يصل ••• انه ذلك القبس الالهي المسمى « بالعقل » • لذلك لم تقبل المثالية أي تنازل أمام المادية التي تنكر « القبس الالهي » وتجعل « العقل » شأنه شأن أي شيء آخر قابلا للمعرفة وتناجلا للانسان نفسه ••

وبدنها قبلت الجذبي بدرجات متفاوتة • ولانت هذه هي مشكلته لوكاتش الذي لم يستطع قط قبول ماديه حتى نهايتها • ولانت مساهمته الاصيلية في الماركسية هي معاوله وضع العقل في مكانه داخل الإطار الماركسي • الا أن المسألة لم تقف عند هذا الحد ، فلقد كانت المادية الجدلية عند لينين هي فلسفة للطبيعة أيضا ، إذ كانت تقدم تفسيرا شاملا للكون •• وهذا أمر طبيعي إذ كيف يمكنها أن تحل محل الأديان والمثافيزيقا المثالية ؟ وهكذا فإن لوكاتش عندما أنكر أن للماركسية تأثيرا على العلوم الطبيعية فقد ان يهاجمها في الصميم ، أما وصفه للمادية بأنها « بورجوازية » فقد كان معناه أن كل يساري متطرف في أوروبا يستطيع استخراج نتائج غاية في الخطورة بشأن الطبيعة البروليتارية للثورة الروسية •

ولقد كانت تحفظات لوكاتش بشأن فهم أنجلز لكأنط وهيوم تنبع أيضا من موقفه غير المتمسك بالمادية حتى النهاية • فقد وقف أنجلز موقفا حازما من كأنط وهيوم بشأن إمكان معرفة الواقع ، إذ كآل يرى أن المعرفة الشاملة للعالم

الطاعة ، وهو وضع يفسر الإشادة بأهمية الفرد واستقلاله الجذري ، وبالقيمة العليا التي أضفيت على الحرية بوصفها أما للذ القيم • وكان فيخته هو الفيلسوف الوحيد الذي اعتبرته الثورة فيلسوفا واعيا وكانت النقطة الأولى في فلسفته هي التأكيد على « الأنا » ، وكانت تلك اول مرة في تاريخ الفلسفة طرح فيها فكرة اوبويه الماهية عن الوجود فالانسان فيها ليس التعبير عن ماهيه محدد سلفا وإنما هو الذي تخلفه فاعليته الحرة ، ولذ انسان إنما يصنع نفسه بنفسه • ولما كانت فلسفة فيخته هي الينويج الاول للوجوديه فقد رأى جارودي أنه اذا نعم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظريه الذاتيه في الفكر الوجودي عند فيخته واذا ارتضى وجوديو اليوم ألا يبتروا من وجودية فيخته بعدين رئيسيين هما البعد العقلاني والبعد الاجتماعي فإن حوارا من أخضب ما يمكن سوف يدور حول فهم جديد للأخلاق والعلاقة بين الذات والموضوع •

ولنعد الى لوكاتش • لقد كان ذلك الفيلسوف الذي مر بالخبرة العميقة بفلسفة الكانطية الجديدة قبل التحول الى هيغل يجد نفسه في موقف أكثر استيعابا لكأنط وفيخته • ولم يدرك وقتها - أو أدرك والله أعلم - انه بذلك ينقد رؤية لينين للعالم • فقد كان كأنط بالنسبة للينين وغيره من الماركسيين خطرا داهما إذ كانت « لا أدريته » فيما يتعلق بوجود « عالم حقيقي » مستقل عن العقل فتتح بابا خلفيا

الوضعية خلقى منهج أو « منطوق للعلوم » يتخطى التناقض بين المسادية والمثالية ، وأحد قواعدها الأساسية هي الظواهرية المتطرفة التي يكون العلم وفقاً لها هو الوصف البحث للوقائع وليس تفسيرها .

ولقد أسس المذهب الوضعي أوجست كونت الذى قال بان الفكر الاساسى لا يدرك سوى الظواهر الوافعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو صوابين ، وأن المثل الأعلى لليعين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه من ثم يجب العدول عن كل بحث فى العلى والقياس . ويطلق اسم الوضعية على كل مذهب يقرر أن المعرفة الحقة هي معرفة الوقائع وأن اليقين قائم فى العلوم التجريبية وأن الخطأ ينشأ مما هو قبلى وأن الحق هو ثمرة التجربة .

وقد مرت الوضعية بثلاث مراحل ، الأولى هي المرحلة التى كان أبطالها كونت ولافيت فى فرنسا وجون ستيوارت ميل وسينسر فى إنجلترا ، وكان مركز اهتمام تلك اوضعيه هو علم الاجتماع بقصد اثبات الطبيعة الأبدية للمجتمع الذى كانوا يعيشون فيه (الرأسمالية) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى عاجلت نظرية المعرفة والمنطق على أساس من الظواهرية والتجريبية المتطرفة . أما المرحلة الثانية فهي مرحلة النقدية التجريبية وإبطانها ماخ وأفيناريوس وقد رفضت حتى الاعتراف الشكلى بالأشياء الموجودة موضوعياً الأمر الذى سبق أن اعترفت به الوضعية الأولى . فالمعرفة عندها ذاتية بحتة .



ممكنة ولجا الى « التجربة » و « الصناعة » ليثبت صحة موقفه . إلا أن لوكانش لاحظ أن ظواهرية كانط لم تلق أى شك حول امكان تقدم المعرفة العلمية بشكل لانهاى ، إنما ما أكده كانط هو أن المعرفة الشاملة الكاملة لكافة ظواهر الطبيعة المعروضة على العقل لا يمكن أن تتغلب على المازق الفطرى فى تفكير الانسان وهو أنه يدرك العالم بمعونة جهاز عقلى يفرض أشكاله هو نفسه - وهى المقولات - على المادة الخام للتجربة . وقد تولى تقدم العلوم الرد على مقولات كانط « الحالدة » وهى الزمان والمكان . فقد أثار تفسير العقل كما قال به كانط . لقد جعل كانط من منطق وهندسة وفيزياء زمانه أشياء مطلقة وجعل منها الأساس الأزل غير المتغير للعقل . ولكن الثورة المعاصرة فى العلوم الطبيعية قد وضعت حدا لهذا الاطلاق فقد ارتفعت الهندسة والفيزياء والمنطق إلى مراحل أعلى من التطور ، فأتت نظرية النسبية بتصورات جديدة للزمان والمكان والمادة والحركة وهى تصورات تكافؤ الكتلة والطاقة ، ومتصل الزمان - المكان ، والثانى النسبى ، واتكماش طول الجسم المتحرك فى اتجاه حركته . وقد بين اكتشاف هذه التصورات الجديدة أو المقولات الأكثر عمومية قصور مقالات كانط وعدم أليتها مما دعى الى تغيير قوانين أو أشكال التفكير .

لقد رأى لوكانش أن إنجلز لم يتبع هيكل فى طريقه المؤدى الى العقلانية المثالية الاغريقية ، وهى العقلانية التى تعطى العقل وحده القدرة على فهم الطبيعة الحقيقية للوقائع أى منح العقل ذلك القيس الألهى (إياه) . ورأى أيضاً أنه دون اتباع هذا الطريق لا يكون أمامنا سوى ظواهرية كانط أو وضعيه العلوم الطبيعية والاجتماعية . ومن المعروف أن كافة الفلاسفة المثاليين المحدثين من الوجوديين والفسومولوجيين اتهموا إنجلز بالوضعية نفس السبب الذى اتهمه لوكانش من أجله بالوضعية ، ذلك أنه لم يعط «للعقل» حقه من التجبيل .

والوضعية من وجهة النظر الماركسية - هى اتجاه مثالى ذاتى شائع فى الفلسفة فيما بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين . وهى تنكر أن الفلسفة نظرة عالمية شاملة وترفض المشاكل التقليدية للفلسفة كالعلاقة بين الوعى والوجود . . الخ باعتبارها ميتافيزيقا وغير قابلة للتثبت منها بواسطة التجربة . وتحاول



اتخذوا هذه العقيدة نقطة انطلاقهم ومضوا في اكتشاف الكون وتغييره بقصد الوصول في النهاية الى اثبات زعمهم الأساسي ، وتؤيد نتائج العلوم شيئا فشيئا صحة ما ذهبوا اليه .

غير ان لوكتاش يقول بان المادية بهذا الشكل ليست نظرية في المعرفة وانما هي عقيدة تؤكد ان المادة أو الطبيعية سابقة على الروح أو ان الروح انبعاث من المادة مثل هذه القضايا لا يمكن اثباتها أو عدم اثباتها . وعندما أعلن أنجلز وماركس انهما يتبنيان المادية ضد مثالية هيغل لم يكن معنى هذا ان لديهما نظرية للمعرفة مختلفة عن هيغل وانما انهما يعتبران «المادة» أكثر أساسية من «الروح» بمعنى ما .

وهنا يقدم لوكتاش محاولته الاصيلية ، نظرية جدلية اصيلة تقطع في رأيه المجادلة التقليدية بين الماديين والروحانيين . ويمكن تلخيص موقفه في الآتي : ان المادية والروحانية هما الموضوع وتقيض الموضوع في مناظرة يرجع أصلها الى الفشل في التغلب على الهوة بين الذات والموضوع . ولا يمكن حل الأشكال في اتخاذ هذا الجانب أو ذاك وانما في التعالي عا. منطقة الخلاف وهذا. ممكن اتباع طريق ماركس في تناول الممارسة بوصفها الوحدة العينية بين الفكر والواقع .

وكان لوكتاش يتقدمه لهذه الفكرة - التي لا تعتبر اليوم جديدة بأي حال من الأحوال - يخطو رائدا في أرض مجهولة على الأقل بالنسبة لمعاصريه من الماركسيين . كما كان يحيى في الوقت نفسه طريقة للمعالجة وأسلوباً هو من خصائص الفلسفة المثالية الكلاسيكية الألمانية . وعندما هاجمه النقاد لذلك كانوا يتناقضون مع أنفسهم اذ أن الهيكلية التي اتهموه بالعودة اليها كانت هي نفس المنهج الذي استخدمه أنجلز في كتابه «جدول الطبيعة» وكان هؤلاء النقاد يعلمون حق العلم أن مفهوم ديالكتيك الطبيعة قد استخرج من أنجلز من «منطق» هيغل . وبالتالي فان أنجلز بالعودة الى هيغل كان يحيى المشروع الرومانسي في ايجاد « فلسفة للطبيعة » . الا أن مثل هذا المشروع - أي محاولة بناء أونتولوجيا شاملة - يتضمن عودا الى المفهوم الهيكلية القائل بأن « الوعى » « الوجود » هما في النهاية متطابقان . فاذ كان الأمر كذلك فسيكون من المنطقي رؤيه عنده من « الوعى بالذات » في الطبيعة وعندئذ لا تكون المادية قد احتفظت بالمعنى الصارم لهذه الكلمة .

أما الوضعية الثالثة فترتبط بما يعرف بحلقة فيينا وأبطالها نيورث وكارناب وغيرهم وكذلك جمعيه برلين للفلسفة العلمية (ريشنباخ وكراوس وغيرهم) وتجمع بين عدة اتجاهات كالذرية المنطقية والسيماطيقا . ومركز اهتمام هذه الوضعية هو المشاكل الفلسفية للغة والمنطق الرمزي . وقد رفضت النزعة السيكلوجية واتخذت سبيل التوفيق بين منطق العلوم والرياضيات .

وقد قسمت من هذه الاشارة الموجزة للوضعية أن أيبين مدى خطأ الذين يتهمون أنجلز - وماركس أيضا أحيانا - بالوضعية أي بأفعال الدور الخلاق للذات واعتبار الواقع المدهوس العياني هو الحد النهائي الأمثل للمعرفة . فلاشك أن الماركسية هي الفلسفة التي استطاعت وحدها الربط بين الدور الخلاق للذات والواقع التجريبي . ولهذا حديث آخر . المهم أن لوكتاش لم يقف عند حد اتهام أنجلز بالوضعية بل تناول أيضا مفهوم المادية . فلكلمة المادية معنيان ، فهي عند أنجلز لا تعنى فقط واقعية العالم الخارجى وانما أسبقية المادة على الفكر أيضا ، المادة بوصفها جوهرها مطلقا متضمنا في تكوين الكون . ولوكتاش بذلك يتناول قضية أساسية من قضايا الوجود ، بل هي القضية الأولى ، اذ أن هذه النقطة هي جوهر انقسام الفكر الفلسفي كله الى مثالية تعترف بأسبقية الفكر على المادة ومادية تعترف بالعكس . والمأذية في هذا شأنها شأن المثالية تكون عقيدة متافيزيقية بشأن العالم . ولم يفعل الماديون شيئا الا أنهم

لذلك نجد أن كثيرا من الفلاسفة الماركسيين المعاصرين يبتعدون عن اتجاه اقامة اونطولوجيا ماركسية شاملة .

لقد كان جوهر النزاع بين لوكاتش وبين معاصريه من الفلاسفة الماركسيين السوفييت هو أنهم كانوا أميل الى الوضعية بينما كان هو أميل الى التراث الكلاسيكي للفلسفة الألمانية الموجود لدى ماركس . وكان كلا الطرفين يستندان الى نصوص من ماركس وهيجل ، ولكن كان هناك فارق حاسم بينهما في فهم مضمون التراث الذي يستندون اليه فبالنسبة للفلاسفة الماركسيين السوفييت كانت نظرية « علمية » للاشتراكية بالمعنى الذي كانت تعنيه كلمة علم فيما بين ١٨٨٠ ، ١٩٢٠ عند أنجلز وكاوتسكي وغيرهما من قادة الاشتراكية الديوقراطية الارثوذكس . وكان المنهج العلمي عندهم يقوم على التمييز بين العالم « الحقيقي » ذى الحقائق الموضوعية وبين المفهومات الذاتية التي توجد لدى الأفراد عن الحقيقة التي تواجههم . وكل من تبع هذا المنهج يرى أن العلم يعترف بوجود هوة جذرية بين الوقائع الصلبة وبين التأمل وأحلام اليقظة . ولم يكن هناك فارق أساسي في هذه النقطة بين تلامذة أنجلز من الاشتراكيين الديوقراطيين والماركسيين السوفييت . أما ما أتى به لينين من تأكيد للدور الذاتي وفاعلية الانسان فقد ظل قاصرا على السياسة ، ولم يغير اكتشافه لهيجل ولا فهمه الذاتي للتاريخ وحركته من هذه « النزعة العلمية » . فقد كانت النظرية شيئا والتطبيق شيئا آخر .

لقد تقصرت فكرة لينين على السياسة ودور الحزب ، فقد أدخل عنصرا جديدا في نظرية وممارسة السياسة الثورية إذ أصبحت مهمة الحزب هي تطويع الظروف لا الانتظار في سلبه حتى يتشكل العالم من تلقاء نفسه وفقا لرغبات القلب . ان دور الوعي كعامل حاسم في تحديد نتائج الصراع السياسي لم تعد تطمسه فكرة التطور الدارويني التي وضعا كاوتسكي محل وحدة النظرية والتطبيق التي قال بها ماركس . لقد أدى اصرار كاوتسكي على القوانين التاريخية الناتجة المائلة لقوانين العلوم الطبيعية الى ثورة الراديكاليين في الدولية الثانية مما دفع بهم الى البلشفية ، ولكن لم يصل أحد بالدفعة التي بدأها لينين الى حد الرفض الكامل للوضعية - وكان لوكاتش هو الوحيد الذي أعلن ذلك -



فظلت مادبة القرن الثامن عشر الفرنسية هي أساس النظرة الفلسفية الى العالم ولم يطرأ اصرار لينين على الدور الحاسم للوعي الى أية نتائج فلسفية . وكل ما انتهى اليه هو مفهوم الطليعة العالمة بكل شيء ، المسلحة بفهم عسى للتاريخ وهي الحزب الشيوعي ، الذي يمتلكه للاستبصار الحقيقي بالمسار الحتمي للتاريخ يكون واجبه دفع البروليتاريا الى العمل الثوري حيث تقتضي الظروف ذلك . وكل ما يحتاجه الحزب لذلك هو تقدير صحيح لما يسمى « بالعامل الذاتي » أي مستوى الوعي السياسي ، ويتكفل الجهاز التنظيمي للحزب بكل الباقي . وهكذا لم يكن الحزب يرى علاقته بالطبقة مجرد لحظة في الكلية الديالكتيكية ، أي أنه يظل دائما مساويا للطبقة الا في لحظة العمل الثوري حيث يبرز دوره ، انما هو يظل دائما في حالة « تفرد » ، فهو تجسيد الوعي الذاتي الحقيقي للعصر . والنتيجة الحتمية لذلك أن ينتزه زعماءه عن الخطأ ويصبحون أسرى ذلك الوهم . ولقد عارض لوكاتش هذا الفهم الميكانيكي ، هذا العزل الميكانيكي بين ذات التساريخ (أي الحزب) وبين موضوعه (أي الجماهير) وقدم مفهوه التآثر بأن البروليتاريا باعتبارها الطبقة الثورية الأولى قد قدر لها تخليص البشرية خلال عملية تخلص نفسها من الوجود في ظل الرأسمالية . فان مجرد شرارة من الوعي الذاتي النقدي كانت تكفي لأشغال وقود الثورة الذي تراكم خلال الظروف غير الإنسانية للحياة التي

المتهورة من الوصول الى وعى تام بدورها الحقيقي
تعيشها البروليتارية . وفي تكوين البروليتاريا
تترجم النظرية النقدية الى ممارسة ثورية
وبالتالى تنزع عن نفسها رداء التأمل الفلسفى ،
ويبدو الوعى فى دور يختلف تماما عن الدور
الذى تنسبه اليه الوضعية العلمية فى اواخر
القرن التاسع عشر ، اذ يكون اهدما يمكن عن
ان يعكس عملية قائمة وانما هو يحول الموقف
التاريخى بكليته ، ويستطيع الوعى ان يقوم
بذلك لانه فى لحظات ممتازة معينة تتكسب
« الثورة فى الفكر » طبيعة القوى المادية . وفى
مثل هذه المواقف الثورية يخفى التفریق المعتاد
بين النظرية والتطبيق أو بالأحرى تصبح العلاقة
بينهما ديانكتيكية فيصبحان عنصرين من كلية
أشمل هى التاريخ الذى يصبح فجأة شفافا .
اذ يتم التغلب على الهوة بين « الوقائع الخارجية
الموضوعية » وبين التفكير المنطقى فيها يظهر
كلية - الموضوع - الذات حيث تتطابق الذات
مع الموضوع فى التاريخ بأن يرتفع جزء ضئيل
من البشر (الطبقة الثورية) الى مستوى الوعى
بالذات .

ومن الواضح ان لوكتاش متأثر فى هذه
الفكرة بفكرة هيغل عن وصول الروح الى الوعى
بذاتها فى الطبيعة ، أى تطابق الذات والموضوع
فى التاريخ حيث تكون الذات - الموضوع قوة
تصبح العالم Self activating متحركة بذاتها
فى عملية التوحيد بين النظرية والتطبيق .
على أن كل ما يهمنى فى ذلك أن موقف لوكتاش
هذا كانت فيه رجعة الى موقف ماركس الشاب
فى ١٨٤٤ فيما عدا استخدامه لكلمة تشيؤ بدلا
من اغتراب ، وهو اللفظ الذى ظهر بعد عشر
سنوات عندما نشرت كتابات ماركس الأولى .
وكانت العودة الى موقع ماركس الشاب تمثل
ابتعادا عن الأرتودكسية . بل وأضاف لوكتاش
الى ذلك رفضه للنظرية المادية فى المعرفة التى
ترى المعرفة صورة مرآوية للعالم الخارجى ،
منفصلة بشكل جذرى عن العقل الانسانى .
ولا شك أنه كان لوكتاش كل الحق فى رفض
تلك النظرية التى كان ينادى بها بعض غلاة
الماركسيين . نلم تكن تلك النظرة خاطئة فحسب
بل ولم تكن تتفق مع فهم ماركس وانجلز ولينين
كما سبق أن أشرنا . لقد كان لوكتاش يتمسك
فى موقفه بالانتماء المخلص الى ماركس وهيغل
فقد كانت مقولة الكلية Totality (أى الوحدة
التي لا تنقسم بين الذات والموضوع) تحتل

موقعا مركزيا من تفكيره وهى مستمدة من
التراث المثالى الهيجلى الذى أدمجه ماركس فى
نظريته . وقد كانت نظرية ماركس عندئذ
تفتقر الى تأكيد انسانيتها الشئى الذى لم يتأكد
الا عند نشر ما لم يكن قد نشر قبيل ذلك من
مؤلفاته مثل مقدمة فى نقد الاقتصاد السياسى الذى
لم ينشر الا عام ١٩٣٩ ، ولكن لوكتاش - فى
غياب النصوص - وصل بحدسه الى ما لم يكن
قد عرف حينئذ .

وكما أثار لوكتاش ضده الفلاسفة السوفييت
اثار كذلك فلاسفة الاشتراكيين فى الغرب .
فقد ظل هؤلاء لمدة جيلين كاملين يحاولون بكل
ما أوتوا من جهد أن يصلوا على اعتراف أكادى
لماركس باعتبار أن أعماله موضوعية تخلو من
احكام القيمة وانها بناء لا يربطه بالأصل الهيجلى
لماركس الا وهى رباط . وكانت دراسة الوقائع
باعتبارها متميزة تماما عن احكام القيمة مبدأ
غاليا وعزيرا لا لى قلوب علماء الطبيعة فحسب
وانما على قلوب علماء السوسولوجيا كذلك .
فلقد جعلت الماركسية من صفة « البورجوازية »
وصمة تصف بها كل ما هو رعى فى مجال
العلوم والفلسفة مما أثار حفيظة « الأساتذة »
فى كافة أنحاء العالم . ولقد كانت تلك الوصمة
أبرز ما تكون فى مجال علم الاجتماع ، لذلك
فقد تمسك السوسولوجيون على اختلاف الوانهم
السياسية بهذا المبدأ طمعا فى الاعتراف الاكادى
بهم . وكان الأساس الفلسفى لهذا الفصل
التعسفى بين « الوقائع » و « القيم » يرجع الى
الكانطية الجديدة التى كان لها أتباعها الأقوياء
بين الليبراليين والاشتراكيين على السواء . وكان
ماكس فيبر قد رسم للسوسولوجيا الطريق
بان رفض الانغماس فى أى تفسير أخلاقى أو
دينى . وكان يرى أن المرء يفعل خيرا اذا لم
يخاطر بأطلاق احكام عامة بشأن العالم . وكان
لمثل هذه الاتجاهات ما يقابلها عند العلماء
التجريبيين وعلماء النفس الفرويديين كذلك .
وجاءت الكانطية الجديدة لتقرر أن اتباع المنهج
العلمى يفترض التزاما بأن يكف المرء عن تلوين
العالم بالألوان التى كان يغمز بها الشعراء أو
الفلاسفة المثاليون القدامى . وكان أسوأ ما يمكن
فى نظرهم هو افتراض كتاب مثل لوكتاش
يؤكدون أن التغلب على القصور الفطرى فى المعرفة
الانسانية أو الحاجز القائم بين الدراسة العلمية
للوقائع والالتزام بالعمل « بالقيم » ممكن بالعودة
الى فلسفة هيغل المبنوذة . وعندما أكد لوكتاش
أن ما يبدو من لا معقولة الوجود هو ببساطة

مرض حضارى ناشئ عن الاغتراب فى ظروف المجتمع البورجوازى عارضه الكثيرون ومنهم اشتراكيون مثل كارل مانهايم . (وهو من اللائحين المجريين البارزين الذين نالوا شهرة واسعة فى هيدلبرج بتعاليمه الانتقائية المستمدة بقدر متساو من فيبر ولوكاتش) .

ولكن رغم كل شيء فان تدخل لوكاتش جعل الماركسية فى شكلها الهيجلى أمرا يضعه مفكرو وفلاسفة وسط أوروبا موضع الاعتبار ، فلقد وجدوا فيه تراثهم الحضارى مطهرا من مسودات المثالية ومطعما براديكالية تجعل منه منافسا خطيرا لآى عقيدة تجتذب هؤلاء المثقفين الذين ملوا تفسخ الليبرالية وانحطاط العقائد الدينية واعتقاداتهم - بعد رؤية النظريات المادية السوفيتية - بأن الروس متخلفون عنهم فى مجال الفلسفة بخمسين عاما على الأقل .

قد تبدو المسائل المثارة هنا ، قضايا فات وانها ولكن الحقيقة - فى رأيي - أن القضية الأساسية التى أثارها لوكاتش كانت مصيرية فى زمانه ومستقبل كذلك لمدة طويلة ، وهى - دون الانجراف فى التفاصيل - مشكلة العلاقة بين النظرية والتطبيق أو بتعبير آخر : اللولة العقائدية فى العلاقة بين نظام الحكم الذى يدين بعقيدة ما وبين ما يمارسه فعلا فى التطبيق . فالمشكلة الأساسية التى نتجت عن العلاقة بين « التاريخ » وبين « الوعى الطبقي » أى بين « العقيدة » وبين « ما تتطلبه الظروف التاريخية » تكتسب اليوم أهمية أكبر نظرا لتعدد أشكال وأنواع ما يسمى « بالدولة العقائدية » . ان الانفصال بين ما يؤمن وينادى به نظام ما وبين ما يمارسه بالفعل مما لا يتفق وتلك العقيدة يضعنا مباشرة أمام أخطر قضية فى القرن العشرين وهى « الاخلاق والسياسة » أى تبرير أخطر أنواع الجرائم وأشنعها « بلوى عنق النظرية » أو « التذرع بالظروف التاريخية » و « المهمة المقدسة » . . الخ

لقد كانت تلك المسألة فى أيام لوكاتش هامة لا بالنسبة له فحسب وانها بالنسبة للحضارة الانسانية كلها ، تلك الحضارة التى كانت عندئذ على وشك التردى فى موجة العندمية السياسية والحضارية . لذلك أجد نفسى مضطرا - راجيا العذر - الى الخوض فى مسألة هى من اختصاص فلسفة الاخلاق . فقد كتب لوكاتش فى مقدمته طبعه عام ١٩٦٧ لكتابه يقول « ربما يمثل هذا الكتاب أكثر المحاولات التى قامت فى عصره راديكالية ، لتجسّم أو لتضع فى التطبيق الجانب الثورى من ماركس بتجديده بالاستعانة بدباكتيك

مرض حضارى ناشئ عن الاغتراب فى ظروف المجتمع البورجوازى عارضه الكثيرون ومنهم اشتراكيون مثل كارل مانهايم . (وهو من اللائحين المجريين البارزين الذين نالوا شهرة واسعة فى هيدلبرج بتعاليمه الانتقائية المستمدة بقدر متساو من فيبر ولوكاتش) .

لقد كان هذا الموقف المتكافى المتكامل للوكاتش هو لب مساهمته الخلافة فى النظرية الماركسية ، وكان رفضه الحاسم للفصل بين « الوقائع » و « القيم » هو الذى جعل منه شخصية فائدة بالنسبة للمثقفين فى وسط أوروبا ، أولئك الذين تخطوا النظرة المتفائلة لفترة ما قبل ١٩١٤ ، وكروهوا للاعلاقية الرومانسية للمعنى ، وكفروا باليه توبية الاشتراكية الغسية عند أمثال ادنست بلوخ . وجد هؤلاء فى كتابات لوكاتش عام ١٩٢٣ ما لم يستطع منظر آخر أن يقدمه لهم : تحللا ماركسيا يربط بالوقائع ولا يفسد الأثر الهيجلى باسم العلم ، ولقد ظل هؤلاء المثقفون حتى ظهر كتابه يعتبرون الشمس عمة مجرد امتداد للثورة الروسية التى كانت بلا شك حدثا هائلا ولكن لم يبد عندها أساسا متقدما حذرا لمشاكرهم . كانت حركة سياسة خالصة تدور فى دولة متآخرة نسبيا . أما ما فعله لوكاتش فقد كان تقرير عالية هذه الثورة وشموها . ففى تفسيره للماركسية ظهرت الثورة البروليتارية بوصفها الحل للغز التاريخ ، وفى هجومه على النزعة العلمية (الزائفة) والكانطية الجديدة معا كان يضرب فى صميم الفلسفة المعاصرة ، وإذا كان على صواب فان الإيمان الوصفى بالعلم لم يكن سوى وهم بورجوازى اذا ما طبق على التاريخ . ولقد كانت الظروف التى أدت الى ظهور نظرية لوكاتش هى نفسها التى أدت الى ظهور نظرية اشتينجلر المتشائمة الداعية الى النازية ، لقد كانت تلك هى السنوات التى ظهر فيها كتابه « افول الغرب » (١٩١٨ - ١٩٢٢) الذى كان له اثره القوى على الطبقة الوسطى الألمانية وهيا أذهانها لقبول الرايخ الثالث . فلو لم يكن الشيوعيون النمساويون والامان مجنونين بفكرة الولاء الكامل لموسكو لكانوا قد رأوا فى كتاب لوكاتش اجابة مقنعة على تساؤلات اشتينجلر وكذلك على هيدجر الذى كان كتابه « الوجود والزمان » (١٩٢٧) قد ألهم عقول جيبيل بكامله من طلاب الجانمعة . ومن ناحية أخرى لو كان لوكاتش قد امتلك قوة الشخصية اللازمة للصوصود فى موقفه بدلا من السنكوت

هيجل ومنهجه . وما جعل هذا المشروع يأتي في وقته ظهور تيارات في الفلسفة البورجوازية تسعى إلى إحياء هيجل . ولكن هذه التيارات لم تبدأ فقط . من نقطة انفصال هيجل عن كانط ، بل وحاولت - من ناحية أخرى - تحت تأثير دلتاي أن تقيم جسورا بين الديالكتيك الهيجلي واللاعقلانية المعاصرة » . ورفض لوكاتش المحاولات التي قام بها كتاب من أمثال كارل لوفيت والتي حاولت أن تجعل من ماركس وكيركجارد ظواهر متوازنة نشأت عن تفكك الهيجليته . وهكذا تتضح لنا بالدقة الاصالة عند لوكاتش عام ١٩٢٣ ، فقد وقف موقفا ثوريا ضد حركة العبث والاعتقل التي كانت رد فعل لخيبة الأمل والبأس من كل الفلسفات ، محاولا وضع حل لمشكلة أخلاقية في جذر كل هذه الغضاب والاتجاهات : الانزعاج البالغ من أن الدولة السوفيتية الناشئة لم تحقق ما علق عليها من آمال ، وكانت تلك المشكلة كما قلنا هي علاقة النظرية بالتطبيق .

لقد كانت فلسفة كانط - كما فرها الكانطيون الحدد - تفصل فصلا حاسما بين الحياة الأخلاقية وبين التعرف النظري على عالم الظواهر ، فما هو واجب أخلاقيا لا يمكن استخلاصه من الحاجة العقلية ، لأنه بينما يمكن معرفة العالم المادي بمعونة المنطق العلمي ، فإن العالم الأخلاقي لا يمكن معرفته بهذه الوسيلة . فالطبيعة تتبع قوانين عليا غير قابلة للتغير ، بينما الحياة الأخلاقية الفردية حرة وتتحدد ذاتيا ، فالقرارات الأخلاقية (أي ما يجب على المرء أن يفعله) يصل إليها الإنسان باستشارة ضميره ، ذلك الضمير الذي يلهم قراراته من مملكة أرقى ، فوق الظواهر ، غير مسموح للهم بدخولها . ويتبع عن ذلك أنه لا يمكن أن يوجد شيء اسمه نظرية الأخلاق بمعنى وجود ادراك صحيح لمفاس موضوعي لتقسيم الوجود بالفطرة في طبيعة الواقع الفعلي . أما القرارات العملية وبالتالي الأخلاقية والسياسية فلا يمكن استخلاصها من أي نظرية (صحيحة أو زائفة) عن العالم . لأن الحرية لا تنتمي إلى عالم الظواهر وبالتالي فهي ليست محكومة بالسياسة ، ففطرة الأخلاق إذن لا يمكن أن تدلنا على ما يجب أن نفعله .

ولقد رفض هيجل هذا الموقف ، بعد أن ذهب به بحثه إلى متناهيه وجعل منه متناقضا ، مدمرا بذلك قيمته العملية ، وعاد إلى موقف أرسطي في

جوهره . فقد أشار مرة أخرى إلى وجود التطبيق أي الموقف العملي في السلوك في أساس الإدراك للمفاتيح المطلقة الخاصة بالإنسان والعالم . إذ انبثقت أخلاق هيجل وبالتالي سياسته من فلسفته في الروح وهي الفلسفة التي لم تقم حاجزا لا يمكن تخطيه بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . وعندما أقام ماركس هيجل على أقدامه ظل محتفظا بهذه المعالجة مع التخلي عن المتمايزيقا الروحية الهيجلية . لذلك فإن لوكاتش عندما عاد عام ١٩٢٣ إلى هيجل لم يكن ليهتم بالتفرقة الكانطية الجامدة بين « الوقائع » و « القيم » ، بين « العلم » و « الأخلاق » بين « النظرية » و « التطبيق » . فالتاريخ يأخذ كل شيء في اعتباره ، وفهم التاريخ بوصفه من خلق الإنسان يعرى أدق دلائل بناء وجود - الإنسان - في - العالم » حسب الاصطلاح الوجودي الشهير . ولقد وجدت كل هذه الأفكار ضمنا أو صراحة في « التاريخ والوعم الطبعي » ، إذ كان تحديا للأخلاق الكانطية والأخلاق البنشوية على حد سواء ، وهذا هو السبب في أنه يجب أن يؤخذ مأخذ الجد ، الأمر الذي لم يشه إلا بعد حقبة من الزمن على يد مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركيمير ، تودور أدورنو ، ووالث بنجامين ، هربرت ماركسز) . وعلى أي حال فإن الأثر المباشر لأفكار لوكاتش تجل في الانقسام الذي حدث بين صفوف المثقفين الماركسيين في أوروبا الشرقية والوسطى . لأنه إذا كان لوكاتش على صواب فإنه تنبئ ذلك أن يعاليم تراث المثالية الألمانية نظرية مختلفة عن الطريقة التي تناوله بها أنجلز في كتابه عن فويرباخ . ولقد كان من السهل على الماركسيين أن يرفضوا الكانطية الجديدة التي أصبحت فلسفة المراجع الشهر ادوارد برنشتين وتلاميذته من الاشتراكيين الديموقراطيين ، ولكنه لم يكن سهلا - إن لم يكن مستحيلا - أن ترفض نظرية أنجلز وما ترتب عليها لدى بليخانوف ولينين . كما كان من المستحيل على لينين أن يجاري لوكاتش فيما ذهب إليه من أخذ تراث هيجل في مجموعة .

الصراع والتوازن في النظرية الاجتماعية

السيد يسير

يمكن القول ان الدراسة العلمية الاجتماعية للمجتمعات الانسانية بدأت في القرن التاسع عشر ، حيث اتيج لها أن تستقل بمبحث خاص من مباحث المعرفة هو علم الاجتماع (١) .

وقد صاحبت نشأة علم الاجتماع في أوروبا على يدي أوجست كونت معركة فكرية كبرى بين الوضعية . باعتبارها ايدولوجية الطبقات البورجوازية المحتكرة للسلطة في المجتمعات الاوربية ، وبين الاشتراكية باعتبارها ايدولوجية الطبقة العاملة التي كانت قد أخذت تتزايد في حجمها ، وينقل وزنها مع اتساع نطاق الثورة الصناعية ، وتحويل المجتمعات الزراعية الى مجتمعات صناعية . فقد أخذت هذه الطبقة تعى بنفسها شيئا فشيئا ، الى أن تبلور وعيها الطبقى نتيجة ازدياد علمية الفكر الاشتراكي وابتكاره أدوات تحليل متقنة ، وخصوصا نتيجة لاسهامات كارل ماركس الذي استطاع أن يكشف بعمق وجلاء عن الميكانيزم الذي يقدم عليه جماع الاقتصاد الرأسمالي متمسلا في فائض القيمة . ولم يقف جهد ماركس عند حد التحليل العلمي للاقتصاد الرأسمالي السائد ، وانما قدم للطبقة العاملة النظرية الثورية التي تستطيع بتبنيها واعتمادها كسلاح طبقي أن تفك أغلالها ، وأن تثور على النظام الرأسمالي الذي يقوم على استغلال الانسان للانسان .

نشأ علم الاجتماع اذن وسط معركة ضارية . وقد تركت هذه المعركة بصماتها عليه وعلى التطورات اللاحقة في ميدانه ، حتى يمكن القول

والمشكلات الاجتماعية تنجم أساسا عن صروب التطبيق الإغترابية للجماعات المسيطرة . وعلى ذلك فالمشكلات الاجتماعية - في نظرية الصراع - لا تعكس المشكلات الادارية للنظام الاجتماعي القائم ، ولا فشل الأفراد في القيام بالأدوار التي اعدوا ونشروا اجتماعيا للقيام بها ، ولكنها تعكس فشل المجتمع في التكيف مع مطالب الأفراد واحتياجاتهم المشروعة .

أنه لا يمكن فهم التيارات الحديثة والمعاصرة في علم الاجتماع ، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخي لإعادة تكوين صورة المجتمع الأوربي طوال القرن التاسع عشر بكل مكوناتها من صراع القوي السياسية ، واحتدام الصراع الطبقي بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة (٢) . كما أنه لا بد من الاستعانة بمناهج علم اجتماع المعرفة لكي تربط الأفكار والنظريات الاجتماعية لأقطاب الفكر الاجتماعي في هذا العصر باتجاهاتهم السياسية وأوضاعهم الطبقيّة من ناحية ، وببنية المجتمع من ناحية أخرى (٣) .

وبغير أن نخوض في غبار هذه الدراسة التي تحتاج الى بحث مستقل ، يمكننا أن نجمل الاتجاهات الرئيسية في نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر في اتجاهين رئيسيين :

• اتجاه التوازن ، واتجاه الصراع •

ويمكن القول أن البذور الأولى لاتجاه التوازن نجدها أساساً لدى أقطاب الثورة المضادة في الفكر الأوربي التي نشأت نتيجة للثورة الفرنسية ، وعلى وجه الخصوص عند «لويس دي بوالده» (١٧٥٤-١٨٥٠) ، و«جوزيف دي ميستر» (١٧٥٤-١٨٢١) . ولم يقع دي بوالده ودي ميستر بمجرد شجب الثورة الفرنسية وما ترتب عليها من تصدع في المجتمع الفرنسي ، ولكنها ذهبا أبعد من ذلك ، فتأديا بضرورة العودة الى الأوضاع السابقة على الثورة ، أي عبارة مختصرة احياء النظام القديم *ancient regime* الذي قضت عليه الثورة . لقد كان كل منهما مثلاً بارزاً على الرجعية الفكرية في أوسع صورها . فقد كان المثل الأعلى عندهما هو النظام الإقطاعي الذي اندثر ، فهو في نظرهما - النظام الاجتماعي الأمثل الذي يحقق الانسجام والتوافق للإنسان . والعقل الإنساني الذي مجده فلاسفة عصر التنوير وأرادوا الاعتماد عليه أساساً في تحليل وفيهم مشكلات الإنسان والمجتمع ، لم يشأ بوالده وميستر الاعتماد عليه ، وإنما ركزا على كون الإنسان ينشأ في مجتمع ، وتحت وطأة تقاليد معينة ، ولذلك كان عليه أن يطيع هذه التقاليد ، وأن يعتمد عليها في حل مشكلاته (٤) .

وجاء بعد بوالده وميستر سجان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) الذي ركز على الصناعة والصناعيين باعتبار هذه الفئة هي التي ستقود المجتمع الأوربي ، ثم أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) الذي ينسب إليه فضل إعطاء علم الاجتماع شهادة ميلاده . وأوجست كونت هو صاحب

الفلسفة الوضعية التي كانت تدعو - بين مادتت: اليه - الى الاهتمام بكيفية حدوث الظاهرة وعدم الاهتمام بأسباب حدوثها . أى أن مهمة الباحث هي أن يسأل نفسه كيف حدثت الظاهرة ، لا ماذا حدثت ؟ والهدف هنا ببساطة هو عدم التوصل الى دراسة الاسباب مظاهر الخلل الاجتماعي في المجتمع . وكان من بين مبادئها أيضاً الفصل بين عالم القيم وعالم الواقع ، بمعنى أنه لا ينبغي على الباحث الاجتماعي إصدار حكم تقييمي على الظواهر الاجتماعية (ومن هنا نشأت خرافة « الموضوعية » و « الحياد » في البحث العلمي الاجتماعي) ، ودعت الوضعية أخيراً الى نقد التفكير الميتافيزيقي وتقدّيس المنهج العلمي (٥) .

غير أن هذه الدعوة كانت في حقيقتها تغطية للمصالح الطبقيّة الرأسمالية التي جهدت الوضعية لحمايتها . ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح أن كونت نفسه حصول مذهبه الاجتماعي العلمي في نهاية أيامه الى دين أطلق عليه « دين الإنسانية » وحدّه له طقوساً خاصة لممارسته . ومن ناحية أخرى امتنع دعاة الوضعية - باسم المنهج العلمي- من الحكم على النظام القائم ، فدافعوا عنه .

وورث عالم الاجتماع الفرنسي الشهير اميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) ثرات نظريات التوازن المحملة بفكر بوالده وميستر وأوجست كونت ، غير أنه حاول أن يتقدم خطوات نحو صبغها بالسسمية العلمية « الموضوعية » . كان دوركايم تلميذاً لكونت ، وبالرغم من موقفه غير المحدد من الاشتراكية العلمينة الذي تعهد أن يحيطه بقدر من الغموض ، فيمكن القول «انه كان معادياً لهذا الفكر ، ويبدو ذلك من نظريته الاجتماعية ، التي يمكن اعتبارها مشروعا ايدولوجياً متكامل الغرض منه تقنين الفكر الاشتراكي العلمي (٦) . وتقوم نظرية دوركايم على ثلاثة أفكار أساسية :

• الوعي الجمعي

وهذه الفكرة الجوهرية عند دوركايم تلتف بسنناتر كيفية من الغموض ، وقد ظل دوركايم يغير ويطور فيها حتى تحولت الى فكرة ميتافيزيقية خالصة . حتى لقد ذهب جورج جيريفتش ، وهو أحد المتحمسين لدوركايم ، الى القول بأنه يريد أن يدافع عن فكرة الوعي الجمعي ضد دوركايم نفسه الذي أفسدها ! والوعي الجمعي كما يعرفه دوركايم «هو مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين معظم الاعضاء الذين ينتمون الى مجتمع معين، وتكون هذه المعتقدات والمشاعر نسفاً محمداً من

ضروب التشابه ، بحيث تصبح لهذا النسقحياته الخاصة (V) .

بالرغم من تعاقب العصور ، ويشهد على ذلك تطور مراحل نظريات التوازن من الرجعية الفكرية لبونالد وميستير الى وضعية أوجست كونت ودوركايم ، وأخيرا الى الصيغة المعاصرة من الوضعية ، وتعنى بها المدرسة الوظيفية التى يعد تالكوت بارسونز وروبرت ميرتون من أعلامها البارزين فى علم الاجتماع الأمريكى .

ومن ناحية أخرى نجد القطب المضاد لاتجاه التوازن وهو اتجاه الصراع . وهذا الاتجاه مثله أساسا فكر الاشتراكية العالمية كما ظهر على وجه الخصوص فى مؤلفات ماركس وانجلز ومن بعدها الطابور الطويل من المفكرين الاشتراكيين العالميين .

ومن أبرز ممثلى هذا الاتجاه فى عالم الاجتماع الأمريكى س. رايت ميلز ، ومن بعده ممثلو حركة اليسار الجديد أمثال بول جودمان ، وهو رقيتيز ، وتيسودور روزاك ، وروبرت انجلر ، وكريستيان باى وغيرهم (A) .

ويمكن القول أن كلا من هذين الاتجاهين له اطاره النظرى الخاص به ، والذي يتكون من نسق مترابط من المفاهيم المحددة ، بالإضافة الى نهج خاص متميز فى دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها .

اتجاه التوازن

تصدر نظريات التوازن order theories - بوجه عام - عن فكرة محددة تصور المجتمع باعتباره نسقا من الأفعال يوجد بينها ثقافة مشتركة تتسم بالاتفاق حول القيم الأساسية التى تقوم عليها . وتقوم هذه النظريات على أساس تحليل خاص للانساق الاجتماعية يطلق عليه «التحليل البنائى الوظيفى» . وهذا التحليل يتم على مستويين : استاتيكي وديناميكي . على المستوى الاستاتيكي يتم تصنيف السمات البنائية المنتظمة فى العلاقات الاجتماعية مثل الأدوار roles السائدة فى المجتمع وضروب المكانات الشائعة status والنظم الاجتماعية الموجودة . أما المستوى الديناميكي من التحليل فيعنى بدراسة عمليات التداخل والتشابك بين الانساق الموجودة فعلا ، واستراتيجيات تحديده الاهداف الاجتماعية المختلفة ، وعملية التنشئة الاجتماعية socialization ، وكذلك الوظائف functions الأخرى التى تحافظ على توازن الانساق والنظم الاجتماعية .

ويريد دوركايم بفكرة الوعى الجمعى فى الواقع الإيحاء بأن ما يجمع أعضاء المجتمع أكثر كثيرا مما يفرقهم ، وأنه ليس هناك سوى نمط واحد فيما نرى من العقائد والمثاعر يسود فى المجتمع . والغاية من كل هذا هى ضرب فكرة «الوعى الطبقي» فى الفكر الماركسي باعتباره إحدى أدوات التحليل الاجتماعي الأساسية . ذلك أن فكرة « الوعى الطبقي » تقدم على أساس التحليل الطبقي للمجتمع ، بما يتضمنه من تصنيف للطبقات الاجتماعية المتصارعة ، ورصد لعلاقات الصراع بينها، وتحديد لنوعية الوعى الطبقي لدى كل منها والذي يرتكز على الابدولوجية الخاصة بكل طبقة .

التضامن

والفكرة الجوهرية الثانية لدى دوركايم هى فكرة التضامن . ولدوركايم نظرية شهيرة فى التضامن ، حيث يفرق بين ما يسميه التضامن الآلى الذى يسود فى المجتمعات القديمة والذي يقوم على أساس التماثل بين أعضاء المجتمع ، والتضامن العضوى الذى يسود فى المجتمعات المتطورة والذي هو يقوم على أساس التباين . وهدف دوركايم من التركيز على فكرة التضامن هو ضرب فكرة الصراع ، وهى من بين الأنظار الأساسية فى التحليل الاشتراكى العلمى .

الجماعات المهنية

وتصل أخيرا للفكرة الجوهرية الثالثة فى نظرية دوركايم وهى فكرة الجماعات المهنية ، ويقصد بها ضرورة أن تقدم الحكومة بمجهود لمجع العمال وأرباب الأعمال فى تنظيم واحد للقضاء على ما يسميه بالأنانية والشور . وواضح أن المقصود بهذه الفكرة ضرب فكرة وتطبيق الإحزاب العمالية التى تمثل الطبقة العاملة التى تقود نضالها ضد القسوى الرأسمالية ، كما يؤكد ذلك الفكر الاشتراكى العلمى .

هذه لمحة سريعة عن نشأة وتطور الفكر الرجمى فى نظرية المجتمع ، الذى خاض معركته ضد الفكر التقدمى تحت الوية متعددة ، كانت تتعدد الوانها فى كل مرحلة تاريخية ، غير أنه مهما بلغ هذا التعدد ، فإن الخيط الجوهري المجدول من أفكار الفلسفات المثالية يحتفظ بطابعه

الشباب الأمريكي في أتون الحرب ، لكي يكسبوا من وراء دوران عجلة المصانع الحربية وتجارة الأسلحة الملايين من الدولارات ، يعدون أيضا - في ضوء نظريات التوازن - منحرفين خرجوا على القيم السائدة في مجتمعهم .

ويكشف عن اتجاه التوازن في نظره للمجتمع ، وما يمتصه من تعريفات خاصة للصحة والمرض والمسايرة والانحراف ، والتعريف الذي وضعه عالم الاجتماع الأمريكي البارز تالكوت بارسوتز للصحة العقلية وللمرض حيث ذهب الى أن : « الصحة يمكن تعريفها بأنها حالة القدرة capacity القصوى لفرء ما في القيام الفعال بالأدوار المهام التي نشئ اجتماعيا لكي يقوم بها . وهي بذلك تعرف على أساس اسسهام الفرد في النظام الاجتماعي . وهي تعرف أيضا باعتبارها أمرا نسبيا يتعلق بمكانته status في المجتمع ، التي يتحددها جنسه وسنه ومستوى تعليمه الى غير ذلك » .

وهذا التعريف يؤدي تطبيقه الى القاء مسئولية المسايرة والانحراف على عاتق الافراد ، والى الاخفاء المتعدد لمسئولية المجتمع . اذ يزعم أن المجتمع ينشئ الافراد لتنشئة اجتماعية سليمة لكي يقسموا بالأدوار القدر لهم - حسب مواضعكم النظام الاجتماعي السائد - أن وقعوا بها . فاذا فشلوا أو انحرفوا أو حادوا عن الطريق أو خاب مسعاهم لنسبب أو لآخر فهم المسئولون أولا وأخيرا .

فالمجرمون- والمنحرفون بوجه عام- ينحرفون لكونهم فشلوا في تمثل القيم السائدة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، أو لكونهم لم ينجحوا في اختيسار القدرات القصوى التي يتحدث عنها بارسوتز ! ويصل المنطق الذي يقوم عليه هذا التعريف الى حد وهم جماعة سلالية كاملة كالزئوج بأنهم جنس منحنط يتسمون بانخفاض مستوى الذكاء اذا ما قورنوا بالبيض ، ويشهد على هذا في زعمهم اختبارات الذكاء الموضوعية التي يطبقها علماء النفس الأمريكيون ، ويقارنون نتائجها بمجموعات «ضابطة» من البيض ، حيث يظهر الفرق الشاسع بين مستويات ذكاء هؤلاء ولؤلئك .

والحقيقة أن هذه التعريفات وما تؤدي اليه من نتائج مضللة ، ليست مجموعة متناثرة من المبادئ ، بل ان خطورتها تكمن في أنها تعكس نظرة اجمالية للحياة vision du monde تتسم

والمفهوم الأساسي الذي يركز عليه تحليل المشكلات الخاصة بالانساق الاجتماعية - مثل المشكلات الاجتماعية ، والانحراف ، والصراع الاجتماعي - هو «تصدع القيم» anomey ، وهو مصطلح ابتدعه عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم ثم نقل عنه بعد ذلك وذاع استخدامه ، وهو يعني - بين ما يعنى الانتقار الى قيم خلقية لتوجيه السلوك في لحظة معينة من حياة المجتمع ، أو في قطاع محدد من قطاعاته (١١) .

و « تصدع القيم » - في نظر اصحاب هذه النظريات - يعنى عدم التوازن الذي يصيب أحيانا الانساق الاجتماعية ، أو ما يطلق عليه بحسب مصطلحاتهم « التفكك الاجتماعي » Social disorganization الذي يعنى ثغرة في التنظيم الاجتماعي يكشف عنها ضعف أجهزة الضبط الاجتماعي Social control (ويعنون بها القانون والدين والأسرة) ، ويرزها أيضا القصور في بلورة الاهداف ، واصطناع وسائل غير مشروعة لتحقيق الاهداف التي تقسوم عليها الانساق الاجتماعية ، وأخيرا وضوح السلبيات التي تحيط بعملية التنشئة الاجتماعية .

وينجم عن « تصدع القيم » فشل الافراد في تحقيق الاهداف التي يقوم عليها النظام الاجتماعي .

ونظريات التوازن تتضمن عدة تعريفات أساسية خاصة بالصحة والمرض من وجهة النظر الاجتماعية ، وكذلك تتعلق بالمسايرة conformity والانحراف . فالسلوك الذي يكشف عن الصحة من وجهة النظر الاجتماعية لا بد أن يتطابق مع القيم المشروعة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي ومتطلباتها فيما يتعلق بتحقيق الاهداف التي يقوم عليها .

أما الانحراف فهو عكس المسايرة الاجتماعية ، ومعناه فشل الافراد في القيام بأدوارهم الاجتماعية المشروعة التي حددها النظام الاجتماعي ، والمنحرفون يكشفون بذلك عن فشلهم في التكيف مع الاهداف والقيم السائدة .

فالزئوج في الولايات المتحدة الأمريكية يعدون - على سبيل المثال - منحرفين ، لأنهم عجزوا عن مسايرة القيم السائدة في المجتمع الأمريكي . وكذلك الطلبة والشباب بوجه عام الذين ثاروا على التسدخل الاجرامى لبلادهم في فيتنام ، وتظاهروا لاسقاط أصحاب المصالح الرأسمالية الاحتكارية الذين يلقون بالآلاف من

بالتماسك والتناسق الداخلي لمجموعة مترابطة ومتشابكة من الافكار .

وهذه « النظرة الاجمالية للحياة » أو « رؤية العالم » - بحسب تعريف جورج لوكاتش - لها وجهات نظر محددة في المنظور الاجتماعي ، وفي طريقتها في التحليل «العلمي» ، وفي نظرتها للمشكلات الاجتماعية وللانحراف وفي حكمها أخيراً على الجماعات الاجتماعية المختلفة في المجتمع . وقد يكون من المناسب عرض مكونات « النظرة الاجمالية للحياة » الكامنة في نظريات أنتوازن حتى نتاح لنا بعد ذلك مقارنتها بمكونات «النظرة الاجتماعية للحياة» الكامنة في نظريات الصراع .

النظرة الاجمالية للحياة في نظريات التوازن

● منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها ازاء القيم:

تبدو هذه النظرة أولاً فيما يتعلق بالمنظور الاجتماعي ألكامن فيها واتجاهها ازاء القيم . ففيما يتعلق بصورة الانسان والمجتمع لديها نجد أنها تصور المجتمع باعتباره وحدة متعزدة مستقلة بذاتها sui generis ، وهو بهذا الوصف أكبر من مجموع أجزائه ويختلف عنها في نفس الوقت . وقصور الضبط الاجتماعي في المجتمع عن أداء وظائفه يعني حدوث تصدع في القيم

ولهذه النظرة أيضاً اتجاه إيجابي فيما يتعلق بضرورة الحفاظ على النظم الاجتماعية القائمة وحمايتها .

أما فيما يتعلق بنظرتها الى الطبيعة الانسانية فهي نظرة مختلطة فالانسان خليط من عنصرين أناني وإيثاري Homoplex ، وهو لذلك يحتاج الى الضوابط والقيود حتى يحقق الخير الجماعي . وأحياناً تنظر للبشر على أساس قسمتهم من وجهة النظر الاخلاقية - الى فريق من البشر سام خلقياً وفريق آخر منحط خلقياً

وإذا نظرنا الى عالم القيم نجدها تعتبر أن ما يحقق الصالح الاجتماعي العام هو : التوازن، والاستقرار ، واحترام السلطة القسائية ، وعدم المساس بالنظام القائم ، والنظر الى النمو والتطور باعتبار أنه من الأفضل أن يتم نتيجة تراكمات كمية في صورة «التوازن المتحرك» ، باعتبار أن التوازن هو الهدف النهائي الذي تحرص على تحقيقه .

● طريقتها في التحليل العلمي :

النموذج الأمثل لهذه النظرة الاجمالية في الحياة هو نموذج العلم الطبيعي ، وهي لذلك تحرص على نقله بمسلماته ومفاهيمه ومصطلحاته الى المجال الاجتماعي . وهي تسعى نحو صياغة قوانين عامة شاملة من خلال ممارسة البحث الامبريقي ، ويغلب عليها اللجوء الى التحليل البنائي - الوطيفي .

وفيما يتعلق بالسببية فهي تميل الى التركيز على تعدد الاسباب ، هروباً من تحديد عامل وحيد يعد مسؤلاً عن التغير الذي يلحق ببنية المجتمع . وتزرع نحو صياغة نظريات تتسم بأنها مغرقة في التجريد ، في حين أن البحوث الامبريقية التي تجرى في ظلها تتسم بانخفاض مستوى التعميمات فيها ، بالإضافة الى الانفصال الواضح بين النظرية والتطبيق .

وهي تضع شروطاً للموضوعية العلمية أهمها: التطابق الدقيق بين المفاهيم والحقائق ، الفصل التعسفي الجامد بين الباحث وما يلاحظه من ظواهر وحقائق ، وتبني نظرية في المعرفة تتسم بالسلبية .

وتحليلاتها تركز على الثقافة Culture باعتبارها المحدد الأساسي للنظام وللبناء الاجماعي ثم تنتقل منها الى الشخصية والتنظيم الاجتماعي .

وفيما يتعلق بمفاهيمها السائدة فهي تتسم بكونها مفاهيم لا تاريخية ، بمعنى أنها تستبعد البعد التاريخي اللازم لفهم الظواهر الاجتماعية ، وتتصف بمستوى عال من العمومية ، وتركز تركيزاً شديداً على الجوانب الفردية .

والهدف النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي تستخدمها هو تثبيت عدد من الاحكام الاساسية اما بطريقة تتسم بالتعميم كالحكم الخاص بأن «لكل نظام اجتماعي وظائفه التي يقوم بها» (بما في ذلك الجريمة والانحراف الاجتماعي بوجه عام) ، أو بطريقة نسبية كتأكيد ضرورة الحفاظ على نظام اجتماعي محدد في مرحلة تاريخية محددة .

● نظرتها للمشكلات الاجتماعية والانحراف :

تنطلق هذه النظرة أولاً من معايير محددة تحدد تعريف الصحة والمرض . فالصحة تتساوى مع القيم الموجودة في مجتمع معين ، أو مع تلك التي تعتنقها جماعة مسيطرة في المجتمع . ولذلك يمكن القول أنه تعريف ايديولوجي، بمعنى



اتباع وسائل ادارية لمحاولة حل المشكلات الاجتماعية ويتسم أنصار نظريات التوازن بكونهم محافظين من وجهة النظر السياسية ، ويتركز جهدهم في الحفاظ على المراكز التي تحتلها الجماعات المسيطرة ، والتي يرمز اليها أحيانا «بالمؤسسة» the establishment وهم لذلك غالبا ما يعملون في تنسيق واضح مع المسؤولين عن هذه المؤسسة .

اتجاه الصراع

تتفق نظريات الصراع على رفضها لنموذج التوازن باعتباره أساسا لفهم المجتمع المعاصر . وهي تكيف التحليل الذي تقدمه نظريات التوازن باعتباره يمثل استراتيجيات جماعية حاكمة ما ، ويقوم بدور التأييد لقيمتها ودوافعها ، ويلعب دور التبرير لسبل الإجراءات التابعة التي تلجأ اليها هذه الجماعة الحاكمة في اطار ما تطلق عليه زيادة فاعلية وسائل الضبط الاجتماعي .

والمجتمع - بالنسبة لنظريات التوازن - عبارة عن نسق طبيعي ، غير أنه بالنسبة لمنظري الصراع عبارة عن صراع سياسي محتدم بين جماعات متصارعة فيما يتعلق بأهدافها أو بنظراتها الاجتماعية للحياة . ومنظر الصراع - اذا ما كان

أنه يعمد الى تزييف الواقع الاجتماعي خدمة لمصالح طبقة اجتماعية معينة .

وهي تنظر الى السلوك المنحرف باعتباره مرضيا ويؤثر على قيام النظام الاجتماعي بوظائفه . أما تفسيرها للانحراف والمشكلات الاجتماعية فهو يعتمد على مفهوم «تصدع القيم» Anomy ، وترده الى الافتقار الى الضبط control الفعال لسلوك الجماعات المتصارعة في النظام الاجتماعي ، وهي لذلك تعتبر كل هذه الظواهر ضربا من ضروب عدم الاتزان أو الاهتزاز المؤقت للمجتمع الموجود .

ولكن ما هي الإجراءات الكفيلة بالحد من هذه الظواهر وتحسين الأوضاع ؟

الإجراء الأساسي لدى هذه النظرة هو بسط نطاق الضبط الاجتماعي ، بمعنى محاولة صياغة القيم الأساسية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي بصورة أكثر تحديدا وضمان قيام المؤسسات المختلفة في المجتمع بحمايتها ، ومن ناحية أخرى بذل الجهود نحو تكيف الأفراد مع احتياجات النظام الاجتماعي ، بما يتضمنه ذلك من ضرورة العمل والسلوك داخل أطار النظام الاجتماعي بمواقفاته السائدة ، وبمفترضاته التي يوم عليها وعدم الخروج عن حدوده ، وتلجأ أخيرا الى

فوضويا - قد يعارض أى فكرة تتعلق بثبات السلطة أو باستقرار النظام .

أما إذا كان ماركسيا ملتزما ، فانه لا يعارض فكرة النظام فى ذاتها ، ولكنه يتطلع لتطبيقها فى المستقبل بعد تحطيم المجتمع الطبقي ، وإقامة المجتمع الاشتراكي على أنقاضه . وعلى ذلك فالنظام يمكن تحتيقه ، ولكن ليس باصطناع وسائل الضبط الاجتماعى كما تدعو لذلك نظريات التوازن ، ولكن عن طريق إعادة التنظيم الاجتماعى بصورة جذرية للحياة الاجتماعية كلها . وعلى ذلك فالنظام ينبج عن شروط التنظيم الاجتماعى ، وليس مجرد ناتج من نواتج التكامل الثقافى فى المجتمع .

والتحليل الصراعى conflict analysis مرادف للتحليل التاريخى ، فتفسير العمليات المتداخلة بين الأنساق الاجتماعية يعتمد على رصد التحولات التى تصيب العلاقات الاجتماعية .

ويعتمد هذا التحليل على مفهوم أساسى لوصف التغير التاريخى والاجتماعى الذى يتضمن نشأة ضروب « جديدة » من السلوك ، لا ضروب « منحرفة » كما تذهب إلى ذلك نظريات التوازن ، وهو مفهوم « الاغتراب » . والتغير هو الاستجابة التقدمية لحالة الاغتراب .

ولاتولى نظريات الصراع أهمية لمصطلحات التفكك الاجتماعى والانحراف ، فهى مصطلحات تركز عليها نظريات التوازن ، وتبدى اهتماما بما تعتبره اتجاهات سلبية بالنظر الى النظام والاستقرار الذى تدعو للحفاظ عليه .

وفى نطاق اطار الصراع ، نجد أن مشكلة السواء والانحراف هما أساسا مشكلة عملية يسوقف حلها على نتيجة المعركة التى ستشن للقضاء على الاغتراب .

ومع ذلك يمكن القول ان نظرية الصراع تتضمن تعريفا خاصا للصحة أو السواء ، غير أن القيم الكامنة وراءه تشير إلى متطلبات النمو والتغير أكثر من إشارتها إلى التكيف مع ضروب التطبيق السائدة ، أو مع الاحتياجات المفترضة للحفاظ على النظام الاجتماعى القائم . فالصحة والمرضى تعرف على ضوء الاحتياجات المفترضة للنمو الفردى والاجتماعى .

والمشكلات الاجتماعية تنجم أساسا عن ضروب التطبيق الاغترابية للجماعات المسيطرة . وعلى

ذلك فالمشكلات الاجتماعية - فى نظرية الصراع - لا تعكس المشكلات الادارية للنظام الاجتماعى القائم ، ولا فشل الافراد فى القيام بالادوار التى أعدوا ونشئوا اجتماعيا للقيام بها ، ولكنها تعكس فشل المجتمع فى التكيف مع مطالب الافراد واحتياجاتهم المشروعة .

ويكشف عن هذا النهج فى تفسير المشكلات الاجتماعية تعريف السواء المتضمن فى تحليل عالم الاجتماع الأمريكى بول جودمان - الذى ينتمى لحركة اليسار الجديد - لمشكلة الجناح فى المجتمع الأمريكى . فهو على عكس تالكوت بارسوتز ، لا يعرف الانحراف باعتباره ذلك السلوك الذى لا يتطابق مع قيم النظام الاجتماعى ، وذلك لانه يذهب الى أن الجناح ليس رد الفعل على استبعاد بعض الافراد من اطار هذه القيم ، وليس مجرد مشكلة تتعلق بعملية تنشئة اجتماعية خاطئة . فان قيم والتطبيقات السائدة فى المجتمع محطات من العيث الاعتماد عليها ، لانها لا تقدم للشباب ما يحتاجونه لى ينمو وينضجوا ويتطوروا . ولعل عبارات جودمان نفسها تكشف عن نهجه فى التحليل بصورة أعمق .

يقرر جودمان أنه « كما كان متوقعا ، فإن غالبية السلطات وجميع المتحدثين الرسميين بفسرون الجناح بقولهم انه نتيجة عملية تنشئة اجتماعية خاطئة . وهم يقولون ان العوامل المتعلقة بالخلفية الاجتماعية قد أحدثت الاضطراب فى عملية التنشئة الاجتماعية ، ولذلك لا بد من تحسينها . ولكن قد لا يكون قد حدث خطأ ما فى عملية التواصل . لعل الرسالة الاجتماعية قد سرت بوضوح من خلال قنوات الاتصال للشباب غير انها رفضت .



ولذلك سأتخذ ٠٠ الموقف المضاد لأسأل :

تشنمة اجتماعية لأي شيء ؟ لأي مجتمع مسيطر
ولأي ثقافة مناحة؟ (١٢) »

وعلى ضوء العرض السابق نستطيع أن نخلص إلى أن انصار نظرية الصراع يتساءلون بلا انقطاع عن شرعية التطبيقات القائمة ، وعن نوعية القيم السائدة ، هذه التطبيقات وتلك القيم التي يقبلها انصار نظرية التوازن باعتبارها هي ذاتها معايير الصحة والسواء .

غير أن عرضنا لاتجاه الصراع لا يبد له لكي يكتمل من استعراض المكونات الاساسية للنظرة الاجمالية للحياة التي يصدر عنها ، وسنرى أن هذه النظرة هي القلب المضاد تماما لكل مكونات النظرة الاجمالية للحياة لنظريات التوازن التي عرضنا لها فيما سبق .

● النظرة الاجمالية للحياة في نظريات الصراع

● منظورها الاجتماعي الكامن واتجاهها ازاء القيم:
تبدو هذه النظرة أولا فيما يتعلق بصورة المجتمع لديها بين الجماعات الاجتماعية المتصارعة في أهدافها وفي نظرتها للحياة . والناس بالنسبة لها هم المجتمع ، فليس عندها هذا الفصل المصطنع الذي رأيناه عند نظريات التوازن بين أعضاء المجتمع والمجتمع ذاته . فالمجتمع لديها هو امتداد للإنسان .

أما فيما يتعلق بنظرتها إلى الطبيعة الانسانية فهي تركز على عنصر العمل وتنظر للإنسان باعتباره الخالق الايجابي لنفسه وللمجتمع من خلال الفصل الاجتماعي العملي والمستقبل .

وأذا نظرنا إلى عالم القيم نجدها تركز على الحرية والتغير والعمل ، وتهدف إلى تحقيق النمو والتطور بصورة كيفية عن طريق التغيير الاجتماعي الجذري .

● طريقتها في التحليل العلمي :

النموذج الأمثل لهذه النظرة الاجمالية للحياة هو النموذج التاريخي ، وهي تهدف أساسا إلى تحقيق العهم من خلال التحليل التاريخي للحوادث المتفردة والمتغيرة . وقد تلجأ إلى صياغة قوالب نموذجية ideal types للتعميمات المقامة على أساس أنماط تاريخية محددة .

وفيما يتعلق بالسببية فهي تميل إلى التركيز على العامل الواحد ، وقد تصوغ تعميمات نظرية واسعة أو محدودة حسب الأحوال ، غير أن أهم ما يميزها هو الوحدة الكاملة بين النظرية والتطبيق في مجالات البحث الاجتماعي والعمل الاجتماعي .

ونظرتها للموضوعية العالمية نظرة واقعية ، فهي تنظر لها على ضوء المصالح التي يهدف إليها الباحث إلى تحقيقها ، ولذلك فهي تناقش الموضوعية في إطار الذاتية ، وتبني نظرية في معرفة تتسم بالإيجابية .

وتبدأ تحليلاتها بالتركيز على تنظيم الأنشطة الاجتماعية أو بحاجات الإنسان التنامية أو بضرورة الحفاظ عليها ، ثم تنتقل منها لبحث الثقافة .

أما مفاهيمها السائدة فهي تتسم بكونها تاريخية ودينامية ، ولا تميل إلى التعميم الواسع المدى بقدر ما تركز على التحدد التاريخي . والهدف النهائي لكل مجموعة المفاهيم التي يستخدمها هو التركيز على حاجات الإنسان منظورا إليها نظرة عامة ، أي من حيث أنها لصيقة بالطبيعة الانسانية أو نظرة نسبية ، كطالب جماعة معينة من أجل الحصول على القوة والسلطة . وتتسم هذه المفاهيم بكونها مستقبلية ، فهي لا تتفق بالواقع القائم ، وإنما تتخطاه لاستشراف المستقبل .

● نظرتها للمشكلات الاجتماعية والانحراف :

تنتقل هذه النظرية من تعريف للسواء يتطابق مع مستويات غير متحققة فعلا . بمعنى أنها تركز على مطامح الجماعات الاجتماعية الحاضرة وإن كانت صاعدة من خلال نضالها . ولذلك يمكن القول إن تعريفها للسواء تعريف طوباوي لأنه يريد تحقيق أقصى درجات الازدهار للشخصية الانسانية .

وهذه النظرية تنظر بشك إلى ما تعتبره المجتمعات التطبيقية سلوكا منحرفا . فكتيرا ما يدرج تحت هذه الفئة كل المعارضين سياسيا للنظام والحاجين عليه وهي لذلك تنظر في بعض الأحيان لهذا السلوك الذي يعتبر متحرفا باعتباره ضرورة من ضرورات تغيير العلاقات القائمة .

ويتمثل تفسيرها للانحراف في كونه يقوم أساسا على الغتراب ، الناتج عن الاستخدام غير المشروع للضبط الاجتماعي ، ولسيادة الاستغلال .



ولا يتسع المقام إمامنا لكي نناقش محاولة فاندنبرج بالتفصيل ، ونعتقد أن عرضنا المفصل للفروض النظرية لكل من نظريات التوازن والصراع يكفي لرد على محاولات التقريب الفاشلة بينهما (١٤)

ونستطيع على ضوء العرض السابق أن نربط بين النظرية والتطبيق ، ونعنى بين اتجاهات التوازن والصراع فى النظرية الاجتماعية المعاصرة على المستوى النظرى ، وبين التطبيق السياسى والاجتماعى والاقتصادى على المستوى العملى فى البلاد النامية ، التى تخوض معركة التغيير الاجتماعى فى ظروف بالغة الصعوبة . فأغلبها لم يضع نفسه بعد على بداية طريق الثورة الصناعية (١٥) ، فى حين أن بعض الدول المتقدمة ودعت عهد الثورة الصناعى ، ودخلت فعلا عهد الثورة العلمى والتكنولوجى كالاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكى ، وتحاول باقى الدول الصناعى اللحاق بهذين العملاقين من خلال التكتل السياسى والاقتصادى كما هو الحال بالنسبة للسوق الأوربية المشتركة .

وكان على البلاد النامية أن تختار بين اتجاه التوازن واتجاه الصراع وذلك لفهم مجتمعاتها أولا وللانطلاق ثانيا نحو التنمية الاجتماعية والانسانية الشاملة .

وترى أن الاجراءات الكفيلة بالتغيير تتمثل فى التقاء على وسائل الضبط الاجتماعى التقليدية ، والتعديل الجذرى لأنماط التفاعل الموجودة ، والتغيير الثورى للنظام الاجتماعى .

ويتميز أنصار نظريات الصراع باتجاهاتهم السياسىة التقدمية وهم لذلك لصيقون باليسار سواء منه القديم أو الجديد .

٦ - محاولة التوفيق الفاشلة بين الاتجاهين :

يتبين مما سبق بجلاء ووضوح أن اتجاهى التوازن والصراع اتجاهين يقفان على طرف نقيض سواء فى منطقتيهما النظرية أو فى النتائج العملىة التى يمكن أن تنترب على أيهما كنظرة اجمالية للحياة تحدد سلوك أعضاء المجتمع فى حقبة تاريخية معينة .

وقد وجهت انتقادات عديدة الى نظريات التوازن ولذلك حاول عدد من أنصارها أن يثبتوا أن نظريات التوازن - على عكس مايرمىها خصومها - قديرة على تفسير التغير الاجتماعى (١٣) ، وعلى فهم الجوانب المتعددة فى الصراع الاجتماعى . ولعله من بين أهم هذه المحاولات مقال فاندنبرج

P. Vanden Berghe « الجدل والوظيفية : نحو تركيب نظرى » التى ظهرت فى المجلة السوسيوولوجية فى أكتوبر عام ١٩٦٣ .

وقد زعم فاندنبرج أنه وجد أربعة جوانب التقاء بين الجدلية (أو نظريات الصراع) وبين الوظيفية (أو نظريات التوازن) وهى كما يلى :

● أن كلا النهجين approaches يتسمان بأنهما ينزعان نحو الشمول فى الوصف وفى التفسير .

● انهما يتفقان فى الدور الذى ينسبانه للصراع وللرضا أو الاتفاق الاجتماعى وللتكامل وللتفكك .

● انهما يصدران عن مفهوم تطورى للتغيير الاجتماعى .

● أن كلتا النظريتين تنهضان أساسا على نموذج واحد للتوازن الاجتماعى .

- (٩) انظر : هذا الصدد الدراسة الموسوعية لعالم الاقتصاد والسويدي الشهير جوناثان ميردال :
- Myrdal, G., *Asian Drama, An inquiry into the poverty of nations*, 3 vol., Pinguin Books, 1968.
- (١٠) سنستخدم في هذا العرض أساساً على الدراسة التالية :
- Horton, J., *Order and conflict theories of social problems as competing ideologies*, in: *Amer. J. of Soc.*
- Lemert, E., *Social Pathology*, N.Y., 1951.
- Goodman, P., *Growing up Absurd*, N.Y.: Randon House, 1960, p. 11, cited in: Harton, op. cit.
- (١٣) أنظر على سبيل المثال :
- Cancian, F., *Functional analysis of change*, *Amer. Soc. Rev.*, Vol. 25, No. 6, 1960, 818-827.
- (١٤) انظر مناقشة نقدية عميقة لآراء فاندنبرج في :
- Frank, A.G., *Funcionalisme et dialectique*, in: *L'Homme et la Société*, No. 12, 1969, 139-150.
- Stavenhagen, R., *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, Paris: Anthropolos, 1969.
- Foucault, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966.
- Baumont, M., *L'essor industriel et l'impérialisme colonial*, Paris: P.U.F., 1949.
- (٣) أنظر : السيد يس ، علم اجتماع المعرفة : تعريفه ومنهجه ومجالات بحثه ، المجلة الاجتماعية القومية (تحت الطبع)
- Zeitlin, I., *Ideology and the development of Sociological theory*, New Delhi: Prentice-Hall of India, 1969.
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard, 1967.
- Durtheim, E., *De la division du travail social*, Paris: F. Alcan, 5ème éd., 1926.
- Durkheim, E., *Socialism*, edited by Gouldner, A.W., N.Y.: Collér Books, 1962.
- Gurvitch, G., *Le problème de la conscience collective dans la Sociologie de Durkheim*, ch. VIII, in: *La vocation actuelle de la sociologie T. 2*, Paris: P.U.F., 1963.
- (٨) انظر المرجع الثاني الذي يضم مجموعة من دراساتهم :
- Rosak, T., *The dissenting academy*, U.S.A.: Vintage Books, 1968.



الآثار الاجتماعية والاقتصادية

لتعاطي المخدرات

د. سمير نعيم أحمد

تقدم المجتمع ورفاهيته • وإذا عرفنا وفهمنا حالة الانتاج وتطوره في مجتمع ما فإننا نستطيع أن نفهم حالة الحياة الروحية والثقافية والصحية والاجتماعية والتعليمية •• الخ فيه ، وأسلوب تطورها وتقدمها أو أسباب تخلفها • ولذلك فإننا سنبدأ بالحديث عن آثار تعاطي المخدرات على الانتاج ثم نتناول بعد ذلك بالتفصيل آثاره المباشرة وغير المباشرة على مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية •

أولا : تأثير المخدرات على الانتاج الاجتماعي :

أ - تأثير تعاطي المخدرات على الفرد وانعكاسه على إنتاجيته :

تدل نتائج البحوث التي أجريت على مختلف أنواع المخدرات أن تعاطي وادمان المخدرات يؤثران على إنتاجية الفرد في العمل وذلك من خلال ما يطرأ عليه من تغيرات كنتيجة مباشرة

وأينا من عرضنا لنتائج البحوث والدراسات التي أجريت عن انتشار وتوزيع تعاطي المخدرات بين الفئات الاجتماعية المختلفة أن تعاطي المخدرات ينتشر بين الشباب بصفة خاصة وأنه يتجه الى الانتشار بين الأصغر سنا عنه بين الأكبر سنا (من المراهقة حتى سن الأربعين تقريبا) كما رأينا أنه ينتشر أكثر بين فئات العمال والفلاحين ثم الموظفين والطلاب ، كما ينتشر بين الذكور أكثر منه بين الإناث (١) •

ويدلنا التأمل في هذه النتائج أن تعاطي المخدرات ينتشر بين القوة الانتاجية العاملة في المجتمع (شباب العمال والفلاحين والموظفين من الذكور) ويدعوننا ذلك إلى تساؤل هام جسدا : ما هو تأثير تعاطي المخدرات على الانتاج الاجتماعي ؟ وترجع أهمية هذا التساؤل الى حقيقة أن مجال الانتاج لمستلزمات الحياة هو أهم نشاط للإنسان في المجتمع يؤثر على كافة أوجه النشاط الأخرى وعلى

للتعاطى وأن هذا التأثير يتناول الانتاج كما
وكيفاً .

فقد تبين من بحث تعاطى الحشيش الذى
أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية
والجنائية (٢) أن انتاج المتعاطين يقل تحت تأثير
التعاطى وفى اليوم التالى للتعاطى عن حالته
العادية لديه . أما فى حالة « الخمران » فإن
الانتاج ينخفض بدرجة بالغة . هذا من
حيث الكم أما من حيث الكيف فإنه يهبط كذلك
ويبدو أن تأثير التخدير على جودة الانتاج يمتد
الى اليوم التالى للتعاطى ولكن بصورة مخفضة
قليلاً . أما حالة الخمران فيصحبها انخفاض
شديد للجودة، وتعلق هيئة بحث تعاطى الحشيش
بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
(والتي كان المؤلف عضواً بها) على ذلك بقولها:

« هنا فى هذا النوع من البيانات يبدو أثر
بالغ السوء لتعاطى الحشيش ، ولو أننا تصورنا
عملية الانتاج فى مجموعها ، أى على نطاق
المجتمع وأخذنا بما توحى به تقارير المضبوطات
الصادرة من مكتب مكافحة المخدرات ، وهى توحى
باتساع نطاق انتشار الحشيش بين مختلف
فئات المجتمع ، وإذا أضفنا الى ذلك ما تدل عليه
البيانات الخاصة بأسئلة الانتشار فى هذا
البحث الراهن من أن الحشيش منتشر بين معظم
الفئات العاملة وأن العمال بوجه خاص يأتون
على رأس القائمة فى ضخامة الانتشار ، اذا
جمعنا هذه الخيوط كلها فى بؤرة ضيقة أمكن
لنا أن نتبين جسامة الضرر الذى ينزل بالانتاج
فى المجتمع نتيجة مباشرة للتعاطى » .

وفد توصل هذا البحث الى التعرف على
بعض العوامل المرتبطة بهبوط الانتاج تحت
تأثير المخدر (الحشيش) . فقد اتضح أن أهم
الاضطرابات التى تحدث لدى المتعاطى أثناء
التخدير وترتبط بهبوط هذا الجانب الكمى من
الانتاج اضطراب ادراك الزمن وبيليه فى الأهمية
اضطراب ادراك الاصوات ثم اضطراب ادراك
الالوان ثم قلة وضوح الرؤية للأشخاص والأشياء
واضطراب ادراك المسافات واختلال ادراك
الحجوم . كما أن اضطراب الذاكرة وانخفاض
كفاءة التفكير يرتبطان بانخفاض الجانب الكيفى
من الانتاج أى جودته .

وفى البحث المتعمق الذى أجراه « ساعد
المغربى » عن تعاطى الحشيش أورد نتائج كثير



من البحوث التي أجريت في مناطق مختلفة من العالم على تأثير تعاطي هذا المخدر على انتاجية الافراد نذكر منها البحوث التالية . (٣)

أشار « وولف » Wolf (٢) الى التجربة التي قام بها ثلاثة من الأطباء العقلين على أربعة أطباء بالقيادة السييكوباتية بمدينة Recife بالبرازيل ، تعاطوا الحشيش بكميات مختلفة ولوحظت عليهم الاعراض حتى اليوم التالي ووصفوا تأثير المخدر على العمل بقولهم « بعد انتهاء الآثار الأساسية للحشيش - والتي استمرت أكثر من ساعتين - ظل جميع الأطباء موضع التجربة يعاونون من صداغ واسترخاء عميق وعدم القدرة على أي عمل ذهني مهما كان بسيطاً تافهاً ، ثم اتجاها واضح للنوم العميق ٠٠٠ كما لوحظ أن حالة الاسترخاء وعدم القدرة على العمل قد امتدت خلال صباح اليوم التالي» (٤) .

ويقول بوكيه J. Bouquet أنه يبحث حالات الكثير من مدمن الحشيش في تونس ، وجد أنهم متدهورون في عملهم ، تقل صلاحياتهم للعمل تدريجياً . كما وجد ارتباطاً بين حالات التدهور في القدرات العقلية وبين ادمان الحشيش في الحالات الخطيرة . وكذلك وجد أن التدهور الصحي يسير جنباً الى جنب مع ادمان الحشيش . (٥)

ويقدر « وولف » في كتابه السابق الإشارة إليه أن تعاطي المخدر يعود بأسوأ النتائج على الفرد . فالوظفون ورجال الاعمال الذين عرف عنهم النشاط . وكانوا موضع الثقة ، تأثروا في اخلاقهم وكفاءتهم الانتاجية وتحولوا بفعل المخدر الى اشخاص يفتقرون الى الطاقة المهنية والحماس والارادة اللازمة لتحقيق واجباتهم العادية والمألوفة . والحشيش يجعل من الذين يتعاطونه اشخاصا كسالى سطحيين غير موقوف بهم ، ذوى اتجاهات خشنة وكلها لم تكن معروفة لديهم قبل التعاطي . وبالإضافة الى ذلك يظهر الاهمال واضحا في سلوكهم . كما تنحرف مشاعرهم العادية ومداركهم الاخلاقية .

وفي الإلدراسه التي قام بها « فريدمان وروك مور » Freedman and Rockmore على متعاطي الحشيش من جنود الجيش الامريكى في الحرب العالمية الأخيرة وجد أن هؤلاء الجنود كانوا يتركون مسكراتهم بغير اكترات ويذهبون لتعاطي الحشيش بالرغم من علمهم بأن ذلك

يعرضهم للحماكة العسكرية . مما يدل على الاهمال وعدم الاكترات .

ويذكر سعد المغربي أيضاً نتائج بحث « كوبرا وكوبرا » في الهند والتي اتضح منها بصفة عامة أن الاغلب في متعاطي الحشيش بالهند انهم يتصفون بالكسل والتراخي والتغافل - ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحشيش يرتبط بضعف الانتاج ونقص الكفاية الفردية . كما أن التدهور الجسمي والعقلي العام الذي قد يحدث بالتعاطي من شأنه بالضرورة أن يؤدي الى تدهور آخر في كفاءته الانتاجية ومستوى أدائه لعمله .

وتتفق نتائج البحث الذي أجراه سعد المغربي في مصر على عينة من متعاطي المخدرات مع هذه النتائج من حيث أن الآثار المباشرة للتخدير تعمل على تخفيض مستوى الانتاج وأن التدهور يزداد بزيادة كمية المخدر المتعاطاه . وهذه النتائج تؤيدها المظاهر النفسية التي لوحظت على الاشخاص موضع التجربة والتي تدل على التعويق الذي يمر به الفرد أثناء العمل وهو تحت تأثير المخدر . ويورد « سعد المغربي » تقديرات بعض المتعاطين عن تأثير الحشيش على الانتاج نذكر منها التقرير التالي لشخص متعلم تعليماً عالياً ، ويشغل وظيفة محترمة وله تجربة طويلة في تعاطي المخدرات :

« ان الحشيش يصيب الجسم بحالة كسل وتراخ ٠٠٠ والتعاطي يقدم على العمل ولكن سرعان ما تتلاشى الآمال التي صمم الفرد على تحقيقها وهو يدخل الحشيش ، ويحلم بعالم ينزل فيه وعليه المن والسلوى ٠٠٠ يعني أنه يضم على العمل ولكنه لا يستطيع الاستمرار فيه وسرعان ما يتخلص ويؤجل ٠٠٠ وفي اليوم التالي يذهب الى عمله بالعافية ويتبنى أن يكون يوم اجازة »

وتدل نتائج البحوث التي أجريت على المخدرات الأكثر خطراً مثل الأفيون ومشتقاته أن آثار هذه المخدرات الصحية والنفسية تصيب الوظيفة الانتاجية للأفراد باضطراب شديد .

وعكذا يوضح لنا من نتائج الدراسات التي عرضناها وجود ارتباط موجب بين تعاطي الحشيش وتدهور مستوى الانتاج كما ونوعاً . ولكننا على الرغم من وجود هذه العلاقة الثابتة نود أن نوجه النظر الى بعض الأسئلة فيما يتعلق بتفسيرها مثل : هل كان مستوى انتاج الأفراد

سرتفع لو لم يتعاطوا المخدرات ؟ أم أن مستوى انتاجهم كان سيميل منخفضاً لأنهم كانوا سيتجهون الى سلوك آخر غير التعاطي يحدث نفس التأثير على الانتاج ؟ وهل يمكن اعتبار المخدر السبب المباشر في انخفاض الانتاج أم يجب أن نبحث عن السبب الاصيل وغير المباشر الذى أدى الى تعاطي المخدرات أصلاً ثم أدى بعد ذلك الى انخفاض الانتاج ؟

ب - تأثير تعاطي المخدرات على انتاجية المجتمع بصفة عامة :

ان الظروف الاجتماعية الاقتصادية التى تؤدى الى تعاطي المخدرات وبالتالي تؤدى الى انخفاض انتاجية قطاع من الشعب العامل تؤدى أيضاً الى ضروب أخرى من السلوك تؤثر أيضاً على انتاجية المجتمع مثل تشرد الاحداث واجرامهم وادمان الخمر والبغاء والجريمة وادمان القمار والرشوة والاختلاس والفساد والمرض العقلي والمرض النفسى والاهمال واللامبالاة ... الخ فكل هذه الانواع من السلوك يأتينا اناس فى المجتمع • والانسان كما ثبت لنا كل الدراسات الانسانية الحديثة نتاج الظروف الاجتماعية التى يعيش فيها ، فهو يختلف أساساً عن الحيوان فى أنه كائن اجتماعى وليس مجرد كائن بيولوجى • ولذلك فان التى تحكم تطوره ونموه وسواءه أو اضطرابه هى القوانين الاجتماعية وليست القوانين البيولوجية • ونحن نصاب قسم من المجتمع بالاضطراب نتيجة للظروف التى يحيا وينشأ فيها . فان اضطرابه لا يقتصر اثره عليه وحده ولكنه يمتد ليشمل المجتمع بأسره • • • • • **وتعاطي المخدرات لا يؤثر على المتعاطين فقط ، أو حتى لا يؤثر على المجتمع من خلال تأثيره على المتعاطين فقط ، ولكنه يؤثر على كل أوجه نشاطه تقريباً •** أى أن تعاطي المخدرات لا يتأثر وحده بانخفاض انتاجيته فى العمل (فيطرد من عمله أو يقل ايراده) ولا يؤثر على انتاجية المجتمع لانه يقلل من انتاجية المتعاطي فقط ، ولكنه يخفف انتاجية المجتمع بصفة عامة للأسباب الآتية :

أولاً : يؤدى انتشار تعاطي المخدرات الى انشغال عدد كبير من أفراد المجتمع الذين لا يتعاطون المخدرات عن الوظائف الانتاجية المباشرة التى تسهم فى تطور المجتمع ونموه بوظائف غير انتاجية مثل رعاية المدمنين فى المستشفيات وحراستهم فى السجون هم وتجار المخدرات المحكوم عليهم ومطاردة

مهربي المخدرات وتجارها ومحاكمتهم الخ فحين تنتشر ظاهرة تعاطي المخدرات لا بد أن يؤدى ذلك الى تضخم فى عدد أفراد الشرطة وموظفى السجون والمستشفيات والمحاكم فمن أين تأتى هذه الاعداد من الناس ؟ الا تستمد من المجتمع ومن قوته الانتاجية البشرية ؟ فاذا لم تكن ظاهرة تعاطي المخدرات بهذه الحدة أى مجتمع ما أمكن أن ينتج هؤلاء الأفراد الى أعمال انتاجية أو صحية أو تعليمية أو ثقافية أو ترفيهية ... الخ ومعنى ذلك ان تعاطي المخدرات لا يشل القدرة الانتاجية للمتعاطين فقط ولكنه يشل القدرة الانتاجية لهذا القطاع الاكبر من الجمهور الذى يتعامل معهم •

ثانياً : وبالإضافة الى هذه الخسارة التى تلحق بالقوى الانتاجية البشرية فى المجتمع نتيجة لانتشار تعاطي المخدرات توجد الخسارة المادية الاقتصادية التى تتمثل فى المرتبات التى يحصل عليها المستغلون بملاج ومكافحة المشكلة وفى النفقات الباهظة التى تستهلكها عمليات العلاج والمكافحة والمؤسسات التى تنشأ من أجل ذلك وفى عملية الانفاق على المتعاطين أنفسهم داخل السجون أو المستشفيات أو حتى خارجها • وهذه المبالغ التى تنفق فى هذه النواحي غير الانتاجية كان من الممكن أن توجه الى الاستثمار فى عمليات الانتاج لتعود على المجتمع بالفائدة بدلاً من أن تضعم بهذه الكيفية لو لم تكن هناك مشكلة تعاطي المخدرات • فتعاطي المخدرات اذا يمثل عبئاً كبيراً على الدخل القومى من هذه الناحية •

ثالثاً : هناك خسارة مادية أخرى كبيرة تلحق بالمجتمع ككل وتؤثر عليه تتمثل فى المبالغ التى تنفق على المخدرات ذاتها • فاذا كانت هذه المخدرات تزرع فى المجتمع الذى تستهلك فيه فان معنى ذلك اضاءة جزء من الثروة القومية يتمثل فى الأرض التى كان من الممكن استغلالها فى زراعة ما هو أنفع للمجتمع من المخدرات وفى الجهد البشرى الذى يستهلك فى زراعتها ثم فى اعدادها للاستخدام بدلاً من استغلاله فى انتاج مواد أكثر ضرورة وفائدة للمجتمع • وإذا كانت المخدرات تهرب الى المجتمع من

وهكذا يتضح أننا بازاء دائرة متصلة من العلاقات بين العوامل : خلل في العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع وفي تنظيمها يؤدي الى اضطراب في الاحوال الأسرية يظهر في صور مرضية مختلفة ، من بينها تعاطي المخدرات ، تؤدي بدورها الى اضطراب في العلاقات الأسرية وهكذا تستمر الحلقة التي لا يمكن أن تقطع الا اذا طرأ تغير جوهري وجسدي على العلاقات الاجتماعية ونظامها في المجتمع .

وإذا كنا نعتبر تعاطي المخدرات مثل غيره من الامراض الاجتماعية نتاج لخلل في العلاقات الاجتماعية ونظامها في المجتمع فاننا حين نقاش آثاره المباشرة على الحياة الأسرية يجب أن يكون مانا أمام أذهاننا السبب الرئيسي وراء تعاطي المخدرات بحيث نعتبره المسئول عن كل من التعاطي وما يترتب عليه من اضرار بالحياة الأسرية .

ان تعاطي المخدرات (شأنه شأن البطالة والمرض العقلي والجريمة والبغاء وادمان الميسر .. الخ) يصيب الأسرة والحياة الأسرية اصابات بالغة سواء في تكوينها أو بنائها أو في وظيفتها الأساسية فهو :

أولا : يمثل عبئا اقتصاديا شديدا على ميزانية الأسرة حيث ينفق الوالد المتعاطي جزءا كبيرا من دخله (وأحيانا ما يكون الجزء الأعظم في حالة المخدرات التي تؤدي للادمان مثل الافيون) للحصول على المخدر ومستلزماته ويؤثر ذلك بالطبع تأثيرا خطيرا على الحالة المعيشية العامة للأسرة من الناحية السكنية والغذائية والصحية والتعليمية والترفيهية والأخلاقية . ولا يستطيع أفراد الأسرة الحصول على احتياجاتهم الأساسية واللازمة للمعيشة الكريمة مما يضطر الأم وصغار الإبناء في أحوال كثيرة الى الاجتهاد للعمل الذي لا يكونون على استعداد له وما يدفعهم بدوره الى أعمال غير مشروعة أو غير اخلاقية وقد يستطيع أفراد الاسر الغنية تجنب هذا المصير ، ولكن أفراد الأسر الفقيرة ذات الدخل المحدود لا يستطيعون مواجهة الحياة حين يبتلع تعاطي المخدرات الجزء الأعظم من ميزانية الأسرة . وإذا عرفنا أن تعاطي المخدرات أكثر انتشارا بين الاسر الفقيرة عنه بين الاسر الغنية

مصادر خارجية فان مبالغ كبيرة تخرج من المجتمع (عادة في صورة عملة صعبة مهربة أو عن طريق تهريب السلع أو علبيات المقاصة) وكان من الممكن استغلال هذه المبالغ في استيراد آلات لانتاج أو للتعليم أو للصحة أو في استيراد سلع استهلاكية ضرورية للجمهور .

ولما كنا لا ننظر الى تعاطي المخدرات باعتبارها مشكلة أو ظاهرة منفصلة عن غيرها من المشكلات أو الظواهر في المجتمع فاننا يجب أن نضيف دائما تكاليف وابعاء هذه المشكلة وتأثيرها السيء على انتاجية ورفاهية المجتمع الى تكاليف وآثار غيرها من المشكلات (مثل البغاء والجريمة وتعاطي المخمور .. الخ) والتي أثبتت البحوث العلمية الحديثة أن جذورها جميعا تكاد تكون واحدة ، بل انها كثيرا ما تحدث سويا مع بعض الاختلافات في التفاصيل ، لكي يتضح لنا مدى ما يلحق بالمجتمع ونشاطه الإنشائي من ضرر يلبخ ، ومدى الحاجة الملحة الى حلول جذرية تقضي على الظروف المشتركة التي تنتج هذه الامراض الاجتماعية وتساعد على انتشارها .

ح : تأثير تعاطي المخدرات على الحياة الأسرية :

ان الأسرة هي أول بيئة اجتماعية إنسانية تستقبل الوليد الإنساني كما أنها المجموعة التي يقضي في ظلها الفرد فترة طويلة وحاسمة من حياته ولذلك فان البيئة الاجتماعية الأسرية تلعب الدور الأول في تشكيل شخصية ونمو الفرد . وهذه البيئة الأسرية هي الوسيط الأول الذي تمر من خلاله تأثيرات البيئة الاجتماعية الواسعة الى المجتمع الى الفرد . فكل فرد يولد في أسرة وكل أسرة توجد (في المجتمع الطبقي) بوصفها عضوا في طبقة اجتماعية اقتصادية ، وكل طبقة توجد داخل تكوين اجتماعي اقتصادي معين في فترة ما من فترات التطور التاريخي الاجتماعي . وعلى ذلك فان الشخصية الإنسانية تكون في نهاية الامر محصلة لكافة ضروب العلاقات الاجتماعية في المجتمع .

وحيث يقول البعض بان الاضطراب الأسري هو الذي يؤدي الى انتشار ظاهرة مرضية ما مثل تعاطي المخدرات فانهم يغفلون هذه الحقائق البسيطة ، ويتجاهلون التفكير في سؤال هام وحاسم هو . وما الذي أدى الى انتشار هذا الاضطراب الأسري في مجتمع ما وفي فئة معينة منه وفي فترة تاريخية محددة ؟

أدرنا مدى وحجم الخسارة في أفراد المجتمع نتيجة مباشرة للتعاطي ونتيجة غير مباشرة لظروف التي أحدثت لتعاطي .

ثانياً : لما كان اتفاق جزء كبير من ميزانية الأسرة على المخدر بدلاً من اشباع الحاجات الضرورية لأفراد الأسرة في حد ذاته يعني عدم تقدير للمستولية من جانب المتعاطي وإهمال لواجب أساسي له فإنه بذلك يقدم نموذجاً سلوكياً لأفراد الأسرة وخاصة للأطفال فلا ينشأ ولا ينمو لديهم مثل هذا الشعور بالمدئولية وتقدير الواجب لأحيال أسرهم في المستقبل فحسب ولكن حيال أي واجبات اجتماعية أخرى وخاصة إذا لم يكن بالأسرة (النووية أو الممتدة) من يستطيع أن يقدم نموذجاً مخالفاً للأطفال .

ثالثاً : بالإضافة الى الآثار الاقتصادية لتعاطي المخدرات على الأسرة نجد أن جو الأسرة العام للمتعايط يسوده التوتر والتسقي والخلافات بين أفرادها . فلا شك في أن اتفاق الوالد المتعاطي للمخدرات لجزء كبير من دخل الأسرة على المخدر يثير مشاعر الحنق والغضب لدى باقي أفراد الأسرة ، عسلاوة على ما يرتبط بالتعاطي من عادات لا تكون مقبولة غالباً من جانب باقي أفراد الأسرة مثل تجمع عدد من المتعاطين في المنزل وسهرهم الى ساعات متأخرة . ولما كان تعاطي المخدرات محرماً فإن أفراد الأسرة يعيشون دائماً في حالة خوف وقلق شديدين لوجود المخدرات في المنزل وتعرضهم لمهاجمة الشرطة .

وقد دلت البحوث على أن أسوأ الحالات التي يمر بها المتعاطي (وخاصة مدمن الأفيون ومشتقاته) هي حالات عدم توفر المخدر له لأي سبب كان . ففي هذه الحالات يعاني المتعاطي من أعراض نفسية وجسمية حادة تنعكس آثارها على كل أفراد الأسرة . وقد اتضح من بحث الحشيش الذي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، أن الخلافات التي تحدث بين المتعاطي وبين زوجته واولاده تزداد بدرجة كبيرة في حالة « الخمران » حيث يكون أكثر ميلاً إذا استناره أحد الى الضرب والسب والمقاطعة عنه في حالته العادية (حين لا يكون مخدراً) وعنه في حالة التخدير . ويمتد تأثير هذه الحالة خارج

نطاق الأسرة الى الرؤساء في العمل والمؤسسين والاصدقاء والزملاء بل وحتى الجيران والاعراب . وما لا شك فيه أن ما قد يحدث من مشكلات مع الجيران والاعراب ينعكس أثره على الأسرة بصفة عامة . وقد ذكرت الغالبية العظمى لأفراد بحث تعاطي الحشيش أنهم ليسوا على وفاق مع زوجاتهم . ونظراً لأن تعاطي المخدرات يرتبط بصفة عامة ببعض الاضطرابات النفسية (سواء كسبب للتعاطي أو كنتيجة له) فإن متعاطي المخدرات لا تكون لديه عادة القدرة التامة على رعاية ابنائه وتنشئتهم التنشئة السوية مما يترتب عليه حدوث الانحرافات السلوكية والامراض النفسية للابنائه ونموهم نمواً غير سوى .

ولا تخفى علينا بالطبع خطورة اتجاه أفراد الأسرة الى تعاطي المخدرات - فقد اتضح أن نسبة كبيرة من متعاطي المخدرات نشأوا في أسر كان الآباء الأخوة الكبار فيها يتعاطون المخدرات - على الجو الأسري كله وعلى جميع أفراد الأسرة ومستقبلهم . ومن الواضح ان أكثر الأسر تآثراً بأضرار التعاطي هي الاسر الفقيرة (وهي تمثل القطاع الأكبر من أسر المتعاطين) . ومن الواضح أيضاً أن اضطراب الجو الأسري بهذه الكيفية وما يحدثه من خلل في بناء شخصية افرادها ينعكس على المجتمع الكبير بصورة خطيرة . فانتاجية أفراد الأسرة في عملهم تتأثر بالضرورة بحالتهم النفسية وبمشكلات حياتهم اليومية . كما أن كل ابن في الأسرة سوف يقوم بتكوين أسرة خاصة به في وقت ما فإذا كان قد أصيب بالاضطراب أو بالادمان فإن أسرته الجديدة سوف تكون هي الاخرى في الغالب عرضة للاضطراب .

د - تعاطي المخدرات والجريمة :

يشير موضوع العلاقة بين تعاطي المخدرات والسلوك الإجرامي مناقشات وخلافات كثيرة بين دارسي هذا الموضوع لعدة أسباب من بينها أن الارتباط بين تعاطي المخدرات وارتكاب السلوك الإجرامي يختلف من منطقتي لأخرى . ففي الوقت الذي تبين فيه بعض الدراسات الأمريكية وجود علاقة بين تعاطي المخدرات والجريمة وانتشارها في منطقتي معينة، تدل بعض الدراسات والملاحظات العربية أن تعاطي المخدرات ينتشر بدرجة كبيرة

خامسا : في حالات كثيرة يلجأ المجرمون الى تعاطي المخدرات وفي هذه الحالة لا يكون السبب في اجرامهم التعاطي ولكنه يكون مرضا آخر مصاحبا للاجرام .

ومن الأدلة التي تساق على أن العلاقة بين تعاطي المخدرات والجريمة ليست علاقة سببية ما لوحظ من أن افراد بعض الفئات ذات الدخول العالية مثل الأطباء والصيادلة الذين يدمنون المخدرات وتكون هذه المخدرات في متناول أيديهم وفي حدود إمكانياتهم المادية لا يرتكبون في الغالب أي جرائم ، اللهم الا الحصول على المخدر بطرق غير مشروعة تماما .

خلاصة

اتضح لنا من هذا العرض للآثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات ، أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تؤدي الى انتشار تعاطي المخدرات بين فئات المجتمع تقع عليها أيضا مسئولية نتائج تعاطي المخدرات التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

أ - آثار ضارة على كم وكيف الانتاج الفردي للمتعاطي .

ب - آثار ضارة على الانتاج الاجتماعي بصفة عامة وعلى برامج التنمية ، وخاصة في الدول المتخلفة تتمثل في فقدان الطاقة الانتاجية البشرية (المتعاطين وأسرههم والمشتغلين بالمكافحة والعلاج ... الخ)

ج - آثار ضارة على الأسرة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية تتمثل على المجتمع بأسره .

د - آثار غير مباشرة تتمثل في السلوك الاجرامي والانحرافي .

في مناطق تقل فيها الجريمة كثيرا عن غيرها (مثل الريف) - والسبب الثاني هو كيفية تفسير هذا الارتباط بين السلوك الاجرامي وبين الجريمة (ان وجد) . أيهما السبب وأيها النتيجة أم انهما نتاج شيء مشترك . ويمكننا بصفة عامة القول بأن ما نعرفه عن الآثار النفسية والجسمية والسلوكية للمخدرات (وخاصة الحشيش والاقويون) لا يبرر لنا استنتاج أن تعاطي هذه المخدرات يميلون الى ارتكاب الجرائم ، وخاصة جرائم العنف كسبب مباشر للتعاطي ولكن تعاطي المخدرات قد يرتكب الجريمة لاحد الأسباب الآتية :

أولا : أن تعاطي المخدرات وحيازتها تمثل في حد ذاتها جريمة يعاقب عليها القانون **وهكذا فإن متعاطي المخدرات يدرك دائما انه يخالف القانون ، ويمكن ان يسجع الاعتقاد على مخالفة أحد القوانين على مخالفة غيره من القوانين .**

ثانيا : نظرا لاعتبار متعاطي المخدرات مجرما وايداعه السجن مع غيره من مرتكبي غير ذلك من الجرائم فانه يكون عرضة للتأثر بهم ولاستمالتهم له لارتكاب جرائم أخرى . وكثيرا ما يحدث ان تلجأ العصابات الاجرامية الى جذب أعضاء جدد لها من بين المسجونين فاذا أضفنا الى ذلك المعاملة التي يلقاها متعاطي المخدرات بعد خروجه من السجن وخاصة فقدها لفرص العمل أدركنا مدى تعرضه للسلوك الاجرامي .

ثالثا : لما كان تعاطي المخدرات (وخاصة التي تحدث الادمان) يتطلب نفقات باهظة وخاصة لعدم مشروعية الحصول عليها ولما كان دخل المتعاطي لا يكفي الانفاق على المخدر فانه قد يلجأ الى سلوك مثل السرقة للحصول على النقود اللازمة لشراء المخدر .

رابعا : كثيرا ما تكون عصابات المخدرات التي تقوم بالتهريب والاتجار والتوزيع تمارس أنواعا أخرى من النشاط الاجرامي . وفي هذه الحالة فانها تستغل الحاجة الشديدة للمتعاطي للمخدر وعدم قدرته على شرائه في اجبار المتعاطي على الاشتراك في أعمال اجرامية وتدريبه عليها ، كأن تجبر النساء مثلا على ممارسة البغاء والرجال على التهريب أو السرقة أو اخفاء المسروقات .

(١) انظر مقالنا في عدد أغسطس (٧٠) من الفكر المعاصر .

(٢) « تعاطي الحشيش » المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنايئة - التقرير السنوي - القاهرة ، ص ١٧٨ - ١٨١ .

(٣) سعد المرفين : ظاهرة تعاطي الحشيش . دار المعارف ، ١٩٦٣ .

وجوه

العقل

الثلاثة

تتزايد معرفتنا بحقائق العلم - في كل فروعه - يوماً بعد يوم بدرجة تجعل رغبة العالم شديدة في الوصول إلى النظرية العامة التي يمكنها أن تشكل في بناء منطقي واحد مجموعة الحقائق المختلفة التي حصل عليها .

وهذه الرغبة أكثر قبولاً في مجال العلوم الطبيعية منها في مجال العلوم الانسانية ، ففي المجال الاول تتميز الظواهر بكونها أكثر تجسداً وأكبر ثباتاً وأكثر شمولاً من ظواهر العلوم الانسانية .

فالوقوف اذن تحوطه العديد من المزالق في مجال الانسانيات بوجه عام وعلم النفس على الخصوص .

وقد كان التقدم الحقيقي لعلم النفس في الحقبة الاخيرة نتيجة مباشرة للمحاولات الدائبة الجادة للاسماك بالظاهرة النفسية الجزئية والمحدودة ومحاولة اخضاعها للفحص والتجريب ودراستها في علاقاتها بالعديد من المتغيرات ، والابتعاد باكثر قدر ممكن عن المفاهيم العامة والانساق الكبرى التي تميل لتفسير كل الظواهر من خلال اطار واحد .

ويزداد الامر صعوبة - أمام الرغبة في تكوين الانساق والنظريات - اذا كانت هذه الرغبة تنحى الى مجال العقل الانساني وقدراته ، صحيح ان للعقل منطقاً - كما أن له أساليبه المحددة وقواعده ، بالإضافة الى مألديه من قدرات غير محدودة ، وهذا كله ادعى لأن تكون محاولة الوصول الى تحليل دقيق يربط في نظام عام بين هذه القدرات ، ومن خلال تشریح نفسى تجريبي من أصعب الأمور .

غير أن جيلفورد لا يخشى هذه المفارمة ويتقدم نحوها معتمداً على أساسين هامين .

الاول : هو الحصيلة التجريبية الفريدة لبحوث القدرات المختلفة سواء التي حصل عليها هو ومعاونوه من برنامج قياس الاستعدادات في جامعة جنوب كاليفورنيا والذي امتد لأكثر من عشر سنوات أو ما توصل اليه غيره من العلماء المعروفين أمثال تيرمان وبينيه وثرستون .

والثاني : هو الامكانية الضخمة ذات الطابع الرياضى لأسلوب التحليل العامل الذي اكتشفه سبيرمان والذي تطور على امتداد هذا القرن



صفوت فرج

تطورا محسوسا أتاح للتجريب في علم النفس
معالجات باهرة .

فمن مجموع الحقائق الناتجة عن البحوث
التجريبية الحديثة نجد بحوث الذكاء وقد زودتنا
بقدر وافٍ من المعلومات عن طبيعة هذا النشاط
العقلي ونجد ذلك المقياس الممتاز الذي عدلته
جامعة ستانفورد عن بنييه ، كما نجد الحقائق
المختلفة عن العديد من القدرات العقلية التي
درسها وفحصها ثرستون . كما نتبين أيضا
الكثير من الحقائق التي حصل عليها جيلفورد
من بحوث الاستعدادات والقدرات من برنامج
الاستعدادات على رجال القوات الجوية الأمريكية .

وفي الجانب الآخر كان هناك التحليل العامل ،
وهو تكتيك رياضي يستخدم في وصف وتلخيص
مجموعات كبيرة من الحقائق المختلفة التي نعتبر
عنها بأسلوب الارتباطات . فمن دراستنا
وتجربتنا على عدد من المتغيرات النفسية المختلفة
والتي نصمم الدراسة الخاصة بها على أساس أنها
تفحص قطاعا عقليا أو نفسيا معينا ، يمكننا أن
نحصل على مصفوفة من معاملات الارتباط بين
عدد من المتغيرات تمثل العلاقات المتعددة فيما
بينها ، ويقدر ما تزايد هذه العلاقات تكون
الصورة العامة أكثر دقة ، إلا أنها تصبح أكثر
غموضا وتعقيدا ، وهنا تصبح الحاجة ماسة
لأسلوب جديد وخصم يمكنه تناول هذه الصورة
المعقدة بالوصف الدقيق والتلخيص الواضح .
وتظهر هذه الإمكانيات الفريدة لأسلوب التحليل
العامل في كونه الوسيلة المناسبة والحسوبة
الدقة للقيام بتلخيص ووصف هذا العدد الكبير
من الحقائق المتشابهة التي تضمها مصفوفة
ارتباطية .

والواقع أن التحليل العامل يتميز بميزة
أخرى : فهو بالنسبة للباحث - الذي يتميز
بخيال علمي خصب ، وبقدرة على اكتشاف
علامات الاستفهام أكبر من ميله لقبول الحقائق
المباشرة - أسلوب مناسب يزيده بفروض
جديدة إذ يساهم في إبراز بعض السمات ذات
الخصائص المشتركة التي لم تكن جاذبة للانتباه
قبل أن تتشكل في صورتها العملية الجديدة ،
وهو الأمر الذي يؤدي في الكثير إلى إعادة النظر
إلى حقائقنا في أضواء جديدة أو إلى إعادة التجريب
لفحص فروض عملية خصبة .

ومن هذا المنطلق يبدأ جيلفورد في تقديم
نظريته عن إبعاد العقل الثلاث ، وهي نظرية

موحدة عن العقل الإنساني ، تنتظم القدرات
العقلية الأولية والفريدة في نظام واحد يدعى
البناء العقلي Structure of Intellect .

ومن خلال دراسات القدرات المتعددة ومن
خلال التحليلات العاملية التي تناولت هذت
القدرات وضع وجود أداء متميز على عسبد من
العوامل Factors . وأمكّن تفسير هذا الأداء
التميز في ضوء منطوق سيكلوجي ، أدى إلى
تقرير عدد من العوامل - أو القدرات - العقلية
الأوضاع التي اكتشفت عن طريق التحليل
العامل .

الإانه - خلال العشرين عاما الماضية - ظهرت
امكانية تصنيف هذه العوامل نفسها في فئات
حيث تتشابه عوامل كل فئة فيما بينها على عدد
من الاسس المعينة .

وجه العقل الثلاثة :

ويمكننا أن نقوم بتصنيف هذه القدرات على
أسس ثلاث مختلفة ، وهذه الاسس الثلاثة
تمثل ثلاثة أبعاد تدور فيها هذه القدرات . وكل
قدرة تندرج تحت هذه الفئات الثلاثة معا ولكن
بمعنى مختلف .

فنحن نستطيع أن نصف قدراتنا على أساس
من العملية العقلية التي تتضمنها operation
أو على أساس مضمون هذه القدرة أو بناء
على الانتاج الخارج لها product .

ولكن ما الذي نعنيه بالعملية والمضمون
والانتاج ، ماذا نعني بهذه الوجوه الثلاثة
للقدرة ؟

العمليات العقلية :

يقوم هذا الاساس من أسس التصنيف على
تحديدنا لطبيعة العملية العقلية التي تمثلها أحد
القدرات أو هي الديناميات العقلية التي يترتب
عليها نوع معين من الانتاج العقلي ذو مضمون
معين .

ويمكن لهذا الاساس للتصنيف أن يمدنا بخمس
مجموعات رئيسية للقدرات العقلية : قدرات
معرفية cognitive وقدرات الذكر .
memory وقدرات التفكير في نسق مفتوح
Divergent thinking وقدرات التفكير في نسق
مفلق Convergent thinking وقدرات التقييم

ونقصد بالعوامل - القدرات - المعرفية مجموعة القدرات الخاصة بالاكشاف أو إعادة الاكتشاف أو التعرف على الحقائق المختلفة .

أما في مجال الذاكرة فالقدرات هنا هي الخاصة بحفظ واستعادة ما عرف من قبل .
وفي مجال عمليات التفكير الانتاجي فهناك نوعان من المعلومات ، ينبثقان عنها وهما يبينان على معلومات معروفة بالفعل ومعلومات تم تذكرها .

النوع الاول هو التفكير في نسق مفتوح حيث نقوم بالتفكير في عدة اتجاهات ، أحيانا نبحث وأحيانا نسعى الى الاختلاف والتميز .

والنوع الثاني هو التفكير في نسق مغلق حيث تكون هناك نتيجة واحدة صحيحة أو تكون هذه النتيجة هي احسن اجابة تقليدية معروفة .

وفي مجال التقييم فاننا نسعى الى اصدار قرارات عن اشياء أو مواقف أو حلول كالأى نقرر أنها أفضل أو أصح أو أوفق أو أنسب ما نعرف وما نتذكر وما نتجج .

المضمون :

الاساس الثاني أو الاسلوب الثاني في التصنيف للعوامل العقلية يقوم على نوع المواد أو المحتويات المتضمنة ، فالمضمون هو طبيعة المادة التي تتكون حولها القدرة ، والعوامل التي أمكن استكشافها حتى الآن تتكون من ثلاثة أنواع من المضاين .

الاول هو المضمون الشكلى **Figural** والذي نقصد به المواد المشخصة التي تدرك من خلال الحواس والتي لا تمثل شيئا الا نفسها ، من ذلك خصائص المواد المرئية من حجم وشكل ولون وحيز . وخصائص المواد المسووعة من نغم أو إيقاع أو ذبذبة . والامثلة كثيرة في مجال المادة الشكلية .

النوع الثانى هو المضمون الرمزى **symbolic** أو الذى يتكون من رموز مثل الحروف والارقام والعلامات التقليدية الأخرى ، والتي تنتظم عادة في نسق كالابجدية أو نسق الارقام . النوع الثالث هو المضمون اللفظى **symantic** ونقصد به التعبير اللفظى للمعاني أو الأفكار المختلفة .

الانتاج :

أمكنا الآن أن نتعرف على بعدين من أبعاد العقل ، العملية العقلية أو الميكانيزم الذى يدور فيه التفكير ، ومضمون هذه العملية ، وكل عملية ذات مضمون ما ، وباختلاف المضمون بين شكلي ورمزي ولفظي يمكننا أن نحصل على ستة أنواع من الانتاج لكل عملية ذات مضمون محدد فاما وحدات **units** أو فئات **classes** أو علاقات **relations** أو نظم **systems** أو تحويلات **transformations** أو تضمينات **implications**

وقد كانت هذه الانواع الستة من الانتاج هي - على ما يذكر جيلفورد - الانواع المختلفة التى تمكنا من تحديدها بواسطة التحليل العامل .
ويمكن استخدام هذه الانواع أو التصنيفات كفتات تدرج تحتها كل أنواع المعلومات النفسية .

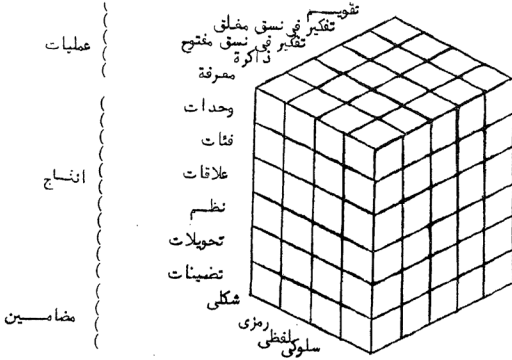
البناء العقلى :

والآن ومن خلال هذا التصنيف يمكننا أن نتبين ثلاثة أبعاد للعقل بحيث أن أية مادة عقلية لابد أن يكون لها هذه الوجوه الثلاثة .

فلدينا العملية العقلية ولدينا المضمون ولدينا الانتاج ، وبمثل جيلفورد التصنيفات الثلاث السابعة في شلل يطلق عليه اسم البناء العقلى وهو شكل ذو ثلاثه أبعاد وبمثل كل بعد من هذه الأبعاد طرازا من طرز التباين للعوامل ، فعلى امتداد أحد الأبعاد توجد الانواع المختلفه للعمليات ، وعلى امتداد البعد الثانى توجد الأبعاد المختلفة للمضمون وعلى امتداد البعد الثالث توجد الأنواع المتعدده للانتاج . وقد أضيفت على البعد الحاص بالمضمون حثه رابعة أطلق عليها اسم المضمون السلوكى **Behavioral** ويذكر جيلفورد ان هذه الفئة أضيفت على أساس نظرى بحث لتمثل ذلك المجال الذى يطلق عليه أحيانا اسم الذكاء الاجتماعى .

كيف نفهم البناء العقلى ؟

لوصول الى أساس أفضل لفهم هذا الشكل الثلاثى الأبعاد ، ولإساس أفضل لقبوله على أنه صورة للعقل الانسانى ، فان جيلفورد يقوم بعدة فحوص منظمة فيه مقدما بعض الامثلة الايضاحية .



إذا كان في مقدورنا تصور اختبار يطلب فيه من المفحوص التعرف على خصائص صور لبعض الموضوعات رغم طمس بعض أجزاء هذه الموضوعات في الصورة ، فإن قدرة المفحوص على استخلاص خصائص هذه الموضوعات واستخلاصها من أرضيتها وتمييزها تمثل قدرة معرفية للوحدات الشكلية .

وفي مجال التعرف على الوحدات الشكلية نجد أيضا الوحدات السمعية في تكويناتها الموسيقية ، والقدرة على التعرف على الانغام ، وعلى بعض خصائص الحديث أو التكوينات الموسيقية اللحنية melodies . تعد أحد قدرات التعرف على الوحدات الشكلية .

وإذا انتقلنا الى المضمون اللفظي فسنحصل على قدرة جديدة للتعرف على الوحدات اللفظية .

أما إذا انتقلنا من البعد الخاص بالانتاج من صف الوحدات الى صف الفئات فسنحصل أيضا على ثلاث قدرات جديدة تختص بالتعرف على الفئات الشكلية والرمزية واللفظية .

ومن وسائل اختبار القدرة على التعرف على الفئات اللفظية أن تقدم للمفحوص مجموعة من الكلمات ونطلب منه تصنيفها في فئتين كتصنيف الكلمات الآتية في فئة ماله أسنان وما هو

فكل خليه من خلايا الشكل تبين نوعا محددًا من القدرات التي يمكن وضعها بأسلوب العمليات والمضمون والانتاج وإي اختبار بصمم لقياس أحد القدرات لا بد أن تكون له هذه الخصائص الثلاث .

• القدرات المعرفية

من خلال فحص منظم للشكل ، ومن تناولنا لشريحة رأسية في كل مرة مبتدئين بالوجه الأمامي سنجد أن الشريحة الأولى تمدنا بصقوفة مكونة من ثماني عشرة خلية (دون حساب العمود السلوكي والذي لا توجد له بعد عوامل معروفة) تحتوي كل خلية على قدرة معرفية .

وفي كل صف من صفوف الوجه الأمامي يمكننا أن نحصل على ثلاث قدرات معرفية ذات نوع واحد من الانتاج .

ففي الصف الأول تظهر القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ، وللوحدات الرمزية والوحدات اللفظية وفي الصف الثاني تظهر القدرات المعرفية للفئات الشكلية والفئات اللفظية ، وهكذا .

غير أن السؤال الذي يبدو هاما هنا هو : ما الذي تقصده بدقة من قولنا القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ؟

حيوان : مشط ، ترس ، رجل ، دجاجة ، قرد ،
مفتاح ، عصفور ، قلم ، تمساح .

ولقياس القدرة على التعرف على النظم يمكن
استخدام الاختبارات الخاصة بالمفهم العام
general reasoning والتي يتضمن بعضها فقرات
للبرهنة الهندسية ، على أن نميز هنا بدقة بين
مطلبنا وهو الوصول الى الحل ، وبين القدرة على
التعرف على الفئات اللفظية وهي هنا مجرد التعرف
على كيفية بناء المشكلة بدقة وحيث يمكن أن
تقاس باختبار على النحو التالي :

أي العمليات الحسابية نحتاجها لحل هذه
المشكلة ؟ :

قطعة أرض مساحتها ٤٨ قدم عرضا ، ١٤٩
قدم طولاً ، يتكلف بناؤها ٧٨٤٢ جنيتها فما
تكاليف بناء القدم المربع ؟

- (أ) اجمع واضرب .
- (ب) اضرب واقسم .
- (ج) اطرح واقسم .
- (د) اجمع واطرح .
- (هـ) اقسام واطرح .

قدرات التذكر :

إذا انتقلنا الآن الى الشريحة الثانية لنتناول
قدرات التذكر فسنجد أنه البعد الذي اكتشف
فيه أقل عدد من العوامل ، ولدنيا الآن عوامل
معروفة للذاكرة الحروفية والذاكرة السمعية
وذاكرة سلاسل الحروف والارقام ، كما يمكن رد
ذاكرة الافكار الواردة في فقرة الى مفهوم ذاكرة
الوحدات اللفظية ، وإذا فحصنا اختبارات
التداعي المعروفة فسنجد أنها تقيس في الواقع
ذاكرة العلاقات اللفظية .

وهناك قدرتان اكتشفنا في هذه الشريحة
يتعلقا بتذكر النظم اللفظية والشكلية ، ففي
مجال تذكر النظم الشكلية يمكن قياس القدرة
بواسطة اختبار يطلب تذكر ترتيب بعض
الاشياء في فراغ ما .

وفي مجال تذكر النظم اللفظية يكون المطلوب
من الشخص تذكر بعض الوقائع المحددة بين
عدة وقائع . وتوحي التفرقة بين هاتين القدرتين
أن الشخص قد يكون قادرا على القول أين شاهد
شيئا ما في صفحة من كتاب ، غير أنه قد
لا يكون قادرا على تذكر في أية صفحة شاهدتها
إذا ما قلب عدة صفحات من هذا الكتاب بينها
الصفحة التي يبحث عنها .

قدرات التفكير في نسق مفتوح :

الخاصية الفريدة للإنسان في نسق مفتوح هي
تنوع الاجابات المنتجة والتي لا تحددها تماما
المعلومات المعطاة ، وعليها هنا أن لا ترتب نتيجة
على هذا القول مؤداهما أن العمليات العقلية المؤدية
الى نتائج وحيدة لا تشملها هذه الفئة ، فالواقع
أن التفكير في نسق مفتوح يؤدي دوره حينما
يوجد أسلوب المحاولة والخطأ .

وإذا عدنا للشكل لنحاول استطلاع القدرات
الخاصة بهذا المجال في بعدها الآخرين ، فيمكننا أن
نتبين أحد قدرات الوحدات الرمزية للتفكير في
نسق مفتوح ونعني بها الطلاقة اللفظية ، ويمكننا
قياسها بسؤال المفحوص أن يسرد أكبر قدر من
الألفاظ التي تستغرق حرفا معينا مثل الكلمات
التي تبدأ بحرف S أو الكلمات التي تنتهي
ب Tion ، وهي هنا قدرة رمزية بمعنى أن
اهتمامنا لا يتجه للألفاظ من حيث ما تتمضنه من
معنى أو من حيث كونها مسميات لأشياء ، بل
ينصب اهتمامنا في الالفاظ بوصفها رموزا في
نسق معين ، أما القدرة اللفظية الموازية لها فقد
تميزت عنها وأصبحت تعرف باسم الطلاقة
الفكرية ideational fluency ويمكننا قياسها
بسؤال المفحوص أن يذكر الاشياء المستديرة
الناضجة مثلا ، ويذكر جيلفورد أن ونستون
تشرشل ربما كان مالكا لهذه القدرة بدرجات عالية
فقد كتب عنه كليمنت اتلي أنه لا يوجد امر ما
متعلق بأية مشكلة الا ويبدو لدى تشرشل عنه
عشرة أفكار ، ويضيف اتلي قائلا أن المشكلة في
الامر هي أنه لا يستطيع أن يعرف أي هذه
الأفكار هو الارض ، والأشارة الاخيرة تعني بعض
الضعف في واحدة أو أكثر من القدرات التقييمية .

وفي مجال فئات الافكار يمكننا أن نتبين
سمات لعامل جديد هو ما نطلق عليه اسم
المرونة التلقائية ، وبأسلوب المقياس أيضا
يمكننا أن نوضح طبيعة هذه القدرة ، فهنا
يطلب من المفحوص أن يذكر كل الافكار التي
تدور في ذهنه حول أداة معينة أو شيء معين خلال
وقت محدد . وقدرة المفحوص على الخروج من
فئة الى فئة من فئات الاستخدام المختلفة للشئ
هي التي نقصد بها بالمرونة التلقائية spontaneous
flexibility أما قدرته على ذكر العديد من
الاستخدامات سواء أكانت هذه الاستخدامات في
فئة واحدة أم في عدة فئات فانها تعبر عن
الطلاقة الفكرية .

وتختلف المعايير أو المستويات الخاصة بالحكم بين كل صف من صفوف هذه الفئة بالنسبة للنوع الخاص من الانتاج لهذا الصف .
والذى يوجب تقييم الوحدات ، نجد أن القرار الهام الذى يجب الوصول اليه يتعلق بماهية الوحدة .
والذى يعود الشكلى نجد العامل المعروف منذ زمن على أنه سرعة الادراك والاختيارات الخاصة بهذا العامل تهدف بنفس الطريقة لقياس القدرة على اتخاذ قرار بالمطابقة .

وفي اعمود الرمزى توجد قدرة الحكم على تطابق الوحدات الرمزية - من ذلك أن نسأل المفحوص هل أعضاء هذه الأزواج متطابقة أم لا ؟ .

825170493 dkeltvmpa C.S. Mayerson

82176943 dkeltvmpa C.E. Meyerson

والعديد من هذه البنود شائع فى اختبارات الميول الكتائية ، ويوجد عامل مواز لتقرير ما اذا كانت فكرتين متطابقتين أم لا . كما أن تقييم الانظمة يتعلق بالاتساق الداخلى بين هذه الانظمة . ولقياس هذه القدرة تقدم بعض الرسوم لمواقف أو ابنىة ويسأل المفحوص ما هو الخطأ فى هذه الصورة وغالباً ما تكون الاخطاء فى صميم الاتساق الداخلى .

وهناك العديد من القدرات التى تشغل خلايا ثلاثية الابعاد فى الشكل التى يمكن افتراضها نظرياً ثم تصميم دراسة عاملية للثبات منها .

والآن ما هو مدى قبولنا لاتكار جيلفورد فى هذا المجال ؟ ان نظرة فاحصة للعرض السابق تؤكد أن ما قام به جيلفورد ما هو الا تحليل ماهر للقدرات العقلية ، تناول فيه القدرة فى ابعادها المختلفة ، وكان بناؤه العقلى نتيجة لذلك اتجاها تحليلياً أكثر منه اتجاها تركيبياً يهدف لبناء نظرية ، واستطاع بذلك أن يقدم منطقاً واضحاً يمكن خلاله أن ننهي من خيالات العلمى وتقدم فروضاً جديدة ، قابلة للاختبار التجريبى .

وقد تناول جيلفورد فى سلسلة من البحوث التجريبية العديد من عوامل البناء العقلى لاختبارها . وفى مجال عوامل التفكير فى نسق مفتوح والتقييم نجد أن الدراسات التجريبية أدت الى التحقق من الكثير من هذه القدرات ، فقد ثبت بواسطة البحوث التى تستخدم منهج التحليل العاملى - وما يتضمنه من امكانيات احصائية ورياضية لمعالجة النتائج - وجود قدرات المرنة والطلاقة والاصالة والحساسية

وفى صف التحويولات من مصفوفة الانتاج من نسق مفتوح بعض احوال المشوقة ، أحدها المرنة التكييفية adaptive flexibility وتعد أحد عوامل العمود الشكلى ، ومن أفضل الاختبارات لقياسها اختبار اعداء الثقاب ، والذى يعتمد على اللعبة المعروفة التى تستخدم فيها المربعات ، ويطلب من المفحوص ابعاد عدد معين من الاعواد ليترك عددا معيناً من المربعات ، دون أن تحدد له شروطاً تختص بحجم المربعات التى سيتركها ، فإذا وقع المفحوص فى تصور أن المربعات لابد أن تكون بنفس الحجم فسترتب على ذلك فشله فى محاولته الوصول الى الحلولى الصحيحة .

قدرات التفكير فى نسق مغلِق :

امكن حتى الآن اكتشاف أغلب قدرات التفكير فى نسق مغلِق والمتوقعة فى اعمدة المضمون الثلاث ، فى النصف الأول - الوحدات - لدينا المربعات على تسمية الخصائص الشكلية (تكوينات ، ألوان) والقدرة على تسمية المجرىات ، (فئات ، علاقات) .

كما أن لدينا عاملاً للنظم اللفظية ويمكن اختباره بغثة من البنود يطلب فيها من المفحوص أن يقوم بترتيب عدد من الأحداث التى ينتظمها فى العتاد ترتيب منطقى ثابت ، وتقدم الأحداث فى غير انتظام ، كما يمكن أن تقدم مصورة مثلما يحدث فى اختبارات ترتيب الصور أو الكلمات .

وفى مجال التحويولات - حيث تعنى القدرة على الوصول الى حل واحد بقرار حاسم من معلومات معطاة - نجد عاملاً رمزياً للقدرة العددية - والقدرة الموازية له فى العمود الشكلى هى ما نقيسها باختبارات البرهنة الهندسية حيث تحدد بعض العمليات الكونية من اشكال النتيجة الصحيحة للمشكلة .

وفى العمود اللفظى ، فان العامل الذى نطلق عليه أحياناً اسم الاستنباط يعد مناسباً لقياس هذه القدرة .

القدرات التقييمية :

يعد مجال التقييم اقل المجالات التى حظيت بالبحوث من بين فئات العمليات ويقصد بالتقييم هنا القدرة على اتخاذ قرارات مثل الصحة أو التفضيل أو اعتبار الشيء مناسباً أو القدرة على تناول المعلومات وفحصها .

الاحتفاظ بالاتجاه Maintaining direction
 بوصفها عاملا عقليا ابداعيا وقد اوضحت الدراسة أنها عامل ذو طبيعة خاصة إذ يحتل خليتين من خلايا العمليات - لا خلية واحدة كما يفترض جيلفورد - هما التفكير في نسق مفتوح والتقييم، ويقتصر انتاجها على فئة واحدة هي العلاقات - بعكس ما يرى جيلفورد من امكانية وجود انتاج متنوع - وليس غيرها من أنواع الانتاج .

وقد اوضحت هذه الدراسة من خلال ستة تحليلات عاملية مستقلة قابلية هذه العوامل لاعادة الانتاج وبنفس الحصاص تقريبا .
 غير أن درجة الثبات في الدراسة لعبد الحليم محمود وغيره من الباحثين لم تتحدد في شكل كمي في صورة معامل ثبات عامل $Coefficient$ of $Factor$ similarity ومعامل تشابه بين العامل ونظيره في تحليلين مختلفين ، وهي هنا نقطة منهجية لها اهميتها إذ أنها كفيلا بأن تقرر لنا أن العامل الذي استخلصناه في دراسة ما بنفس الوسائل والمقاييس احتفظ بخصائصه وظهر له نظير متشابه في دراسة أخرى بمعامل تشابه محدد .

وقد استحدثت طريقة رياضية جديدة لحساب معامل التشابه بين العوامل في نسقين عاملين مستقلين ، وقد استحدثت هذه الطريقة من الدراسة التي قام بها كاتب هذه السطور - التي سبق ذكرها - وأمكن بواسطتها الحصول على معامل تطابق (٠.٩٩) identical لعامل الاحتفاظ بالاتجاه والطلاقة الفكرية ومعامل تشابه شديد (٠.٨٥) $close$ similarity لعاملين للمرونة والطلاقة ومعامل تشابه (٠.٦٥) لعامل الاصلة ، وذلك في تحليلين عاملين مستقلين لعينتين من الأسوياء والغمصامين schizophrenics

المحصلة النهائية هنا هي أننا أمام تحليل دقيق خصص لقدرات العقل ، وإن هذا التحليل أدى الى تمكننا من معرفة الأبعاد الثلاثة الأساسية للقدره العقلية ، كما أدى هذا الفهم لأبعاد العقل الى قدر كبير من الحسوبية في تصورنا للجسالات العقل المختلفة وامكانية تصميم الدراسات التجريبية للتحقق من تصوراتنا .
 إن العقل هو العقل دائما ، لا يئثر في منطقته وفي مساراته وفي العلاقات الداخلية بين أبعاده من حضارة لأخرى ، إن العقل هو هو ما أعلن ديكرات من قبل أنه واحد الناس جميعا .

للمشكلات ، وأمكن عن طريق اجراء المزيد من البحوث تنقيح عدد من هذه القدرات والحصول على تصنيفات داخلية لها والتعرف على قدرات نوعية جديدة .

غير أن السؤال الذي يظل على درجة كبيرة من الأهمية هو : ما مدى ثبات هذه العوامل التي استخلصها جيلفورد ومعاونوه في دراساتهم ؟ وما مدى تأثر هذا الثبات بالاختلافات الحضارية ؟ وما هي محكات الثبات المتبوة في هذا المجال .

تقصد بالثبات العاملي قابلية العامل لاعادة الانتاج بين دراسة وأخرى وترتفع درجة ثبات العامل كلما احتفظ بالقدر الأكبر من سماته وخصائصه في كل مرة انتج فيها . ولقد أمكن اعادة انتاج العديد من عوامل البناء العقل في بحوث جيلفورد ومعاونيه .

وأجريت في مصر بعض بعض الدراسات بناء على بحوث جيلفورد - وحيث نقر هنا بالفروق الحضارية الكبيرة بيننا وبين المجتمع الامريكى - كان لابد لهذه الدراسات أن تستخدم نفس الادوات التي استخدمت في بحوث جيلفورد بعد أن قامت بتقنيها وإعداد بنودها للتنمى مع حضارتنا وخصائصها ، وأخذت أيضا بأسلوب التحليل العاملي في معالجة النتائج ، فما الذي توصلت اليه ؟ .

توصل عبد الحليم محمود في دراسة له باشراف الدكتور مصطفى سويف الى استخلاص ثلاثة عوامل عقلية تتفق في شكلها العام مع نتائج جيلفورد ، وقد أمكن استخلاص عامل عام للتفكير في نسق مفتوح يتضمن أغلب العوامل في هذه المصنوفة ، وفي المجال النسوعي أمكن استخلاص عاملين أحدهما للطلاقة الفكرية - وهو عامل ضعيف طبقا للمحكات المنهجية المتفق عليها - وهو من عوامل التفكير في نسق مفتوح والثاني للمشكلات وهو من عوامل التقييم وقد تشبعت عليه بعض القدرات من منطقت أخرى خارج مجال التقييم .

وفي دراسة حديثة لكاتب هذه السطور باشراف الدكتور مصطفى سويف أيضا أمكن استخلاص أربعة عوامل ابداعية صممت الدراسة لفحصها هي عوامل : الاصلة والمرونة والطلاقة والحساسيه للمشكلات من عوامل مصفوفتى التفكير في نسق مفتوح والتقييم ، وفي ضوء منطق جيلفورد في البناء العقلي فحصت قدرة أخرى افترضها الدكتور سويف هي القدرة على

ماركيوز

والنزاع العزف الإسرائيلي

د. فؤاد زكريا

لو كانت هناك مشكلة يصعب الانتهاء فيها لى رأى قاطع فى صدد فكر هربرت ماركيز السياسى والأيدولوجى ، نكانت تلك مشكلة تحديد انتمائه ٠٠ فهو قد بذل كل ما فى وسعه من جهد لى يقنع العالم - الذى أصغى اليه بانتباه شديد فى السنوات الأخيرة - بأنه خارج عن جميع التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر . وعلى الرغم من أن السلب ، أو الرفض ، كان هو القوة الدافعة له فى تحديه للأنظمة القائمة ، فإن خروجه عن هذه الأنظمة لم يكن « سلبيا » على الإطلاق ٠٠ أعنى أنه لم يكن من تلك الفئة من المفكرين الذين يرفضون كل ما هو موجود يدافع اليأس أو التشاؤم أو السأم أو عدم الاكتراث ، ويتخذون من صراعات العالم موقف المتفرج الساخر أو الحكيم المتعالى . فالسلب عنده لم يكن تباعدا أو رفضا لتحمل المسؤولية ، ولم يكن انعزالا أو عزوفا ، وإنما كان فى صميمه روحا نقدية . والفرق واضح بين السلب المتعالى أو غير المكتوث ، وبين السلب النقدى : إذ أن الأخير يفترض اندماجا كاملا فيما ينقده ، ومعايشة تامة له ، مع رفض للأسس التى يرتكز عليها . أما الأول فقد يتم دون معاناة حقيقية ، لأنه لم يعايش ولم يندمج . وهكذا رفض ماركيز طريقة الحياة الرأسمالية

اكتشفت وكالات الأنباء العالمية ، بعد إعلانها تبا وفاة ماركيز منذ أسابيع ، أن جوستاف ماركيز (الأديب الألمانى الذى كان يعيش فى برلين) وليس هربرت ماركيز الفيلسوف العجوز المقسم فى كاليفورنيا) هو الذى توفى ٠٠ والفكر المعاصر تنبه القارى، الى هذه اللبس وتقدم له هذا القسم الخاص عن فيلسوف الشباب العجوز والذى لم يميت بعد !

« المرء »

والتطبيقات الاشتراكية في بلاد الكتلة الشرقية ،
 وجمع بين الاثنين معا تحت فئة واحدة ، أطلق
 عليها اسم « المجتمع الصناعي المتقدم » . وكان
 جهده الأكبر منصبا على كشف نواحي التقارب بين
 النظامين فيما يشبه (في رأيه) أن يكون مؤامرة
 منهما معا على حرية الانسان الحديث . على أن هذا
 الهجوم المزدوج يمكن أن يكون في الوقت ذاته
 دفاعا مزدوجا ، فالتقد الموجه الى النظم الاشتراكية
 يرضى الولايات المتحدة ، ويسدى إليها خدمة جلييلة ،
 والتقد الموجه الى البلاد الرأسمالية يتلاقى مع
 وجهات نظر المعسكر المعادي لها ، ومن هنا كان
 أقضى ما يمكن أن يوصف به موقف الطرفين من
 ماركيزوف هو أنه موقف عدم الارتياح ، ولكنه ليس
 موقف التحريم أو المحصومة الشديدة : فهو ينقصد
 كل طرف ويخمد في آن واحد ، ولذلك كانت
 كلماته مسموعة ، ومقبولة ، هنا وهناك .

وربما كان هذا ، من الوجهة انعمالية ، موقفا
 شديد الذكاء ، لانه يضيف على صاحبه صفة عالمية
 وصفة الموضوعية ، ويضمن له في الوقت ذاته
 شهرة في جميع أرجاء العالم ، مادام كل نظام يجد
 لديه ما يرضيه ، ويستخدمه في الهجوم على خصمه ،
 ويمكنه - من ناحية أخرى - أن يتجاهل العناصر
 المضادة له في كتاباته . ولكن هذا الذكاء العملي
 يشكل صعوبة شديدة بالنسبة الى شارحي فكر
 ماركيزوف : ذلك لأنه يجعل مسألة انتمائه الفكري
 غير قابلة للحل . وعدم الانتماء هذا قد يكون
 ناجما عن اتجاهه الى تكوين رأى في الحضارة
 الانسانية لا يجد صدى له في كل الأيديولوجيات
 الموجودة . ولكن الأرجح في نظري أنه يرجع
 الى رغبته في أن يظل غامضا ، محسرا ، يفضب
 الجميع ويرضى الجميع ، فيكتسب بذلك نوعا من
 الأصالة فريدا غير مألوف ، ويقبل عليه السكل
 لأنهم لا يمكنهم أن يجزموا أن كان معهم أم عليهم ،
 وينحاز اليه الشباب بوجه خاص ، لأن الأسباب
 - في عالم تمزقه الحروب والصراعات الأيديولوجية
 - ينحاز بطبيعته الى كل من يتجسد فيه نزوعه
 الخاص الى عدم الانتماء .

هذا القموض المتعمد ، في المواقف السياسية
 والأيديولوجية ، هو بعينه الأسلوب الذي يتبعه
 ماركيزوف في تحديد موقفه من المشكلة اليهودية بوجه
 عام ، ومن النزاع العربي الاسرائيل بوجه خاص .
 فهو في هذه الحالة بدورها يتخذ لنفسه مظهر
 الموضوعية التي تكشف عن عيوب الطرفين معا ،



ويبدو في الظاهر كما لو كان يستهدف غايات تعلق على المصالح الضيقة لهذا الجانب أو ذلك ، بحيث يصعب على القارئ العادي أن يجدد بوضوح الطرف الذي ينتهي إليه . ولكن قليلا من التروي فقبل بأن يكشف عن موقفه الحقيقي ، الذي استطاع أن يقول باطمئنان انه كان متحازا لشعبه على حساب العرب ، وعلى حساب الحقيقة .

لقد كان ماركيز في اتجاهه العام يهوديا غير متعصب . ولكنه في الوقت ذاته لم يكن يهوديا متمردا ، على غرار اسبينوزا أو ماركس . وكان يقوله أن يشتغل سنوات طويلة في جامعة برانديس Brandeis الأمريكية أمرا ذا دلالة : إذ ان هذه الجامعة يهودية صريحة ، في تكوينها وفي اتجاهها انتقافي وفي أساليبها وطايلها . وليس في هذا ما يعيب أستاذنا يهوديا هاربا من الحكم النازي ، ولكن اليهودي المتمرد لا يقبل أن يقوم بمهمة كهذه . فهو إذن كان متحررا لم يصل الى درجة التمرد .

وكن هذا التحرر كانت له حدود لا يتعداها ، وكان من الطبيعي أن يضيق نطاقه في أحيان معينة : هي تلك التي يشعر فيها بأن هناك فرصة لبمجد الشعب الذي ينتهي إليه ، أو للدفاع عنه ضد خطر يهدده . على أنه في أغلب الحالات التي كان يتعاطف فيها مع شعبه كان يسبر عن رأيه تعبيرا غير مباشر ، ينم عن تمجيد لا شعوري على الأقل لهذا الشعب .

فمن المعروف أن ماركيز لا يؤمن بشورية الطبقة العاملة في البلاد الصناعية المتقدمة ، لأن النظام السائد قد استوعب هذه الطبقة في داخله وربط مصالحها بمصالحه ، بحيث تحول بها من طبقة ثورية بالقوة الى طبقة محافظة أو مسايرة بالفعل . ولقد كان البديل الذي يكمن فيه أمل البشرية في التمرد على الأوضاع الجائرة السائدة ، هو تلك الفئات الهامشية ، المضطهدة ، ذات الجنس الآخر واللون الآخر . تلك الفئات التي لا تندمج في المجتمع ، لأنها مرفوضة أو منبوذة منه ، هي في نظر ماركيز صانعة التاريخ في مستقبل البشرية . وليس من الصعب أن يدرك القارئ تشابها واضحا بين أوصاف هذه الفئات الهامشية ، وأوصاف الأقليات اليهودية في المجتمعات التي تعيش فيها . فهي بدورهما (حسب الصورة المألوفة) خارجة عن المجتمع ، تنتمي الى « جنس آخر » ، وهي مضطهدة ، تعيش على الهامش . . والأهم من ذلك أنها « غير مندمجة » بطبيعتها ، بل

إنها لا تسعى أصلا الى الاندماج في مجتمعاتها . فهي في انغلاقها على نفسها ، وفي انعزالها عن مجتمعاتها ، تحقّق اشترط الأساسى الذى يراه ماركيز ضروريا لكل فئة قدر لها أن تصنع التاريخ ، وتحقق المعجزة ، وتخلص البشرية من اغترابها في العصر الحاضر .

لذلك اعتقد أن تأكيد ماركيز للدور الذى تقوم به الأقليات المضطهدة في تحرير البشرية ، ونظرته إليها بوصفها وريثة الروح اثورية ، وأمل الإنسانية الوحيد ضد قوى الظلم والرهج ، كان فيه تأثير ضمنى بموقفه من حيث هو مفكر ينتهي الى شعب يعد نفسه أقلية مضطهدة حيثما كان . والدليل على صحة هذا التفسير أن ماركيز قد استخدم لفظ « الجيتو ghetto » للدلالة على هذه الفئات التي يرى أنها صانعة التاريخ ، وهو لفظ معروف مشتق من التراث اليهودى بالذات . وإذا كان من الشائع لدى بعض الكتاب استخدام هذا اللفظ للتعبير عن الأقليات المضغوطة بوجه عام ، فإن استخدام ماركيز له يزيد من قوة الارتباط بين الفئة التي لا تقبل العيش في ظل استبداد المجتمع الصناعى المتقدم ، وبين الطوائف اليهودية بالذات .

ومن المؤكد أن صورة اليهودى هي أول صورة تقفز الى ذهن القارئ ، وتبعث فيه احساسا لا شعوريا بأن اليهود هم على الأقل فئة رئيسية من الفئات التي ستخلص البشرية من مظالم النظم السائدة ، حين يقرأ السطور التي يصف فيها ماركيز ، قرب نهاية كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، تلك الفئات الهامشية التي هي معقد الأمل في الثورة على استبداد المجتمع الصناعى ، فيقول : « انها قوة بدائية تخالف قواعد اللعبة ، وهي اذ تفعل ذلك انما تكشف زيف هذه اللعبة . وعندما يتجمعون ، وعندما يسبرون في الطرقات ، بلا سلاح ، وبلا حماية ، مطالبين باسبط الحقوق المدنية ، يعلمون أنهم يعرضون أنفسهم للكواب والمجازرة ، وللقتال ، وللسجن ، وللعسكرة والتعذيب ، بل ولموت » .

ان صورة مخلصى البشرية ، عند ماركيز ، تحمل اذن ملامح يهودية واضحة . وأغلب الظن ان هذا التشابه كان لا شعوريا ، مستمدا من تعاطفه مع الشعب الذى ينتهي اليه ، وعجزه عن التحرر من تراثه الطائفى . ولكن آراء ماركيز في هذا الموضوع لم تكن كلها تتخذ هذه الصبغة الضمنية



بالعالم المعادي للامبريالية . وهكذا يحدث انقسام
موضوعي لدى اليسار بين التضامن الذهني أو
الفكري (مع العرب ، بسبب عدائهم للامبريالية)
والتضامن العاطفي (مع اسرائيل) .

ويقدم ماركيز بعد ذلك رأيه في هذا الموضوع
بوصفه رأيا شخصيا ، وليس تحليلا موضوعيا
للموقف . ومن المؤكد أن تأكيد وجود تعارض بين
رأيه الشخصي وبين التحليل الموضوعي هو في
ذاته أمر ذو دلالة واضحة . ولكنه على أية حال
يقدم في هذا الصدد عرضا مسهبا لوجهة نظره في
هذا الموضوع . ولما كان هذا العرض هو الموضوع
الوحيد الذي اهتمدنا فيه الى رأى صريح ومفصل
لماركيز في هذا الموضوع الحيوي ، فقد أشرت أن
أقدمه الى القارئ العربي كاملا ، لكي يتبين له
كيف كان هذا الفكر المشهور ينظر الى قضية
نزاعنا مع اسرائيل في أعقاب حرب عام ١٩٦٧ .

غير المباشرة . ففي نص واحد على الأقل عبر ماركيز
عن آرائه في قضية النزاع العربي الاسرائيلي
تعبيرا صريحا ، وكان ذلك في كتاب « نهاييه
اليوتوبيا La fin de l'utopie » (الترجمة
الفرنسية . ص ١٢٨ - ١٣٠) . في هذا النص ،
الذي يسجل حوارا طويلا دار بين ماركيز وبين
بعض زعماء الحركة الطلابية في بلاد متعددة ،
تحدث ماركيز عن النزاع في الشرق الأوسط ،
وكان ذلك في سياق حديث أعم عن الرأسمالية
المتقدمة والعالم الحديث . وكان زمن الحديث هو
عام ١٩٦٨ .

وقد بدأ ماركيز بالقول ان هذا النزاع قيد
أحدث انقساما بين قوى اليسار . ذلك لأن
اليسار ظل ينحاز الى صف اسرائيل « وهو أمر
مفهوم تماما » ، ولكن هذا اليسار - ولا سيما
الماركسي منه - لا يستطيع من ناحية أخرى أن
يتجاهل أن العالم العربي ، في جزء منه ، مندمج

« انكم ستفهمون اننى أشعر بنفسي متضامنا مع اسرائيل لأسباب شخصية جدا ،
وهي في الوقت ذاته ليست شخصية فقط . فليس في استطاعتي ، أنا الذى أعلنت
مرارا أن العواطف والأفكار الأخلاقية والمشاعر تنتهى الى السياسة ، بل الى العلم
ذاته . ليس في استطاعتي الا أن أرى في هذا التضامن أكثر من مجرد تحيز شخصي .
فأنا لا أستطيع أن أنسى أن اليهود قد اضطهدوا وظلموا قرونا طويلة ، وأن ستة ملايين
منهم قد أبادوا منذ عهد ليس بالبعيد . تلك حقيقة واقعة . فإذا ما اهتدى هؤلاء الناس
أجر الأمر الى مكان لا يخشون فيه اضطهادا ولا ظلما ، فليست أملك الا أن أتضامن
مع هدف كهذا . واني لسعيد بأن أكون في هذه النقطة متفقا مع سارتر ، الذى قال :
إن كان ثمة شيء ينبغي أن تمنع حدوثه بأى ثمن ، فذلك هو حرب إبادة جديدة ضد
اسرائيل . تلك هي المقدمة التى ينبغى البدء بها من أجل الإجابة عن السؤال الذى
تطرحه اسرائيل ، وهي مقدمة لا تلزمتنا بالموافقة على كل أفعالها ، كما أنها لا تلزمتنا
بتقديم تأييدنا الى الطرف المضاد .

ولأشرح ما أعنيه ، فأقول ان من الممكن النظر الى اقامة دولة اسرائيل على انه
عمل ظالم ، من حيث أن هذه الدولة أقيمت على ارض غريبة ، وبفضل اتفاق دولي ،
دون عمل حساب بالمعنى الصحيح للسكان الأصليين والمستقبلهم . ولكن هذا الظلم
لا يمكن اصلاحه بظلم آخر أفدح . فالدولة موجودة ، ولا بد أن تتفاهم مع جيرانها
المعادين لها : هذا هو الحل الوحيد .

واني لأعترف بأن اسرائيل قد أضافت ظلما آخر الى هذا الظلم الأول . فهي قد
عاملت السكان العرب بطريقة أقل ما توصف به هو أن من الممكن الاعتراض عليها -
وهو أخف الأوصاف . فسياستها تكشف عن سمات عنصرية وقومية كان ينبغي ،
ومازال ينبغي ، أن نرفضها بوصفنا يهودا . فلا يصح أن يوافق المرء على أن يعامل
العرب في اسرائيل بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة ، حتى لو كانت
المساواة القانونية منموحة لهم .

وهناك ظلم ثالث (ولعلكم ترون أننى أجعل مهمتى أكثر مشقة) هو أن سياسة
اسرائيل الخارجية ، منذ انشاء دولتها ، كانت تسابق السياسة الخارجية الأمريكية
مسايرة تامة أكثر مما ينبغي . ففي الأمم المتحدة لم يحدث مرة واحدة أن اتخذ مندوب
اسرائيل موقفا يؤيد معركة التحرر التى يخوضها العالم الثالث ضد الامبريالية . وهذا
ما أتاحت التوحيد بين اسرائيل والامبريالية ، وبين العرب والعداء للامبريالية .

وفي هذه الناحية بدورها ، لا ينبغي أن يبسر المرء مهمته أكثر مما يجب .
فالعالم العربى ليس وحدة . وانكم لتعملون ، مثل ، انه يتألف من دول ومجتمعات
تقدمية ورجعية . فإذا ما تحدث المرء عن الدعم المقدم الى الامبريالية ، كان في استطاعته
أن يتساءل أيهما أنفع للامبريالية : أصوات اسرائيل في الأمم المتحدة أم كميستات
البتترول التى تقدمها هذه الدولة العربية أو تلك بلا انقطاع . وقد استوفيت تقديم
هذه الكميات مرة أخرى . وثانياً ينبغي أن نتذكر أن اسرائيل قد اقترحت التفاوض
مرات عديدة ، ولكن ممثل البلاد العربية رفضوا ذلك الاقتراح . وثالثاً فهناك حقيقة
واقعة هي أن ممثلين للعرب ، ليسوا بأقلهم أهمية ، قد أعلنوا صراحة أنه ينبغي أن
تسمن ضد اسرائيل حرب إبادة . هذه حقيقة واقعة (ومن المؤسف أن في الإمكان
التيقن منها) . في هذه الظروف ، يستطيع المرء أن يفهم ويبرر حرباً وقائية ، كذلك
الحرب التى شنت ضد مصر وسوريا والأردن .

فما الذى ينبغي عمله من أجل وضع حد لهذه البؤرة المخيفة للنزاع ؟ من المؤسف
أن النزاع بين اسرائيل والدول العربية قد أصبح منذ وقت طويل نزاعاً بين الولايات

المتحدة والاتحاد السوفيتي ، وانتقل من المستوى المحلي الى مستوى الدبلوماسية
- الدبلوماسية العلنية والخفية - والى التنافس على تقديم الاسلحة الى الطرفين
المتنازعين . والمشكلة الكبرى الآن هي ارجاع هذا النزاع الى حدوده الاصلية .

فمن واجبنا أن نعمل كل ما في وسعنا لكي يتلاقى ممثلون لاسرائيل وللعرب
ويحاولوا حل مشكلاتهم بطريقة مشتركة - والتعهد الله أن هذه المشكلات ليست هي
مشكلات الدول الكبرى . والمثل الأعلى هو بالطبع أن تضع هذه المناقشات أسس
تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب ضد تدخل القوى الامبريالية .
ولو قامت مثل هذه الجبهة لكانت شيئاً ظهرياً في أوانه . ذلك لأن البلاد العربية
بدورها في حاجة الى ثورة اجتماعية : وهو أمر ينبغي ألا ننساه . بل ان هذه الثورة
قد تكون أشد العاجا من تدمير اسرائيل » .

تثير الدهشة حقاً أن بلجاً مفكر « نقدي » لم
تخدعه المظاهر السائدة في أشد المجتمعات
الصناعية تقدماً ، ونفذ بفكره الى « الجوهر »
فاهتدى فيه الى الحقيقة من وراء القناع المزيف -
الى حجج سطحية واهية كده ، لكي يتخذ منها
نقطة البدء ، والركيزة الأساسية ، في مناقشة
قضية النزاع العربي الاسرائيلي . وليس له هذه
الظاهرة من تعليل سوى أن التعاطف المفرط
(الذي لا يفصله عن التعصب سوى فاروق كمي)
قد أسكت صوت العقل فيه لكي يعطي صوت
العاطفة المجردة . وهذه بدورها حقيقة اعترف بها
ماركيوز ، وحاول أن يضعها في صيغة مبدأ عام ،
هو أن العوامل العاطفية والأخلاقية ينبغي أن
يكون لها مكان في السياسة ، بل في العلم ذاته .

وعلى الرغم من أن ماركيوز يعلن ، في هذه
الحالة ، مبدأ يمكن أن توجه اليه اعتراضات
لاصحر لها ، فاننا نود فقط أن نشير الى أن
العواطف التي يجب أن يسمح لها بالتأثير في
السياسة لابد أن تكون مرتكزة أصلاً على أساس
عقلي . فالوضع السليم هو أن يقتنع العقل أولاً ،
ثم تأتي العاطفة بعد ذلك لكي تضيف الى حكم
العقل طاقة تدعّمه وتزيد من حساسة الانسان له .
أما ذلك النوع من العاطفة - الذي لا يكون
الانسان قد استمع فيه أولاً الى صوت العقل ، فقد
عانت منه البشرية ويلات كثيرة ، يعرف ماركيوز
ذاته واحدة من أشدها قسوة ، وأعنى بها تجربة
الحكم النازي . وانه لمن سخربة الأقدار حقاً أن
يقف ماركيوز ، الذي طالما ندد باحتقار النازية
للعقل ، وأكد أن هذا الاحتقار ذاته هو الذي يفسر

هذا النص الهام يثير أسئلة كثيرة حول مدى
تقدمية تفكير هربرت ماركيوز . فهو كمادته في
جميع مواقف ينفذ الطرفين معاً ، ويدافع في
الوقت ذاته عن جوانب معينة من سياستهما ،
ويتخذ بذلك أمام مستمعيه مظهر المفكر المحايد ،
ولكن ليس من الصعب أن يدرك القاريء من وراء
هذا الحياد الظاهري اتجاهها قويا الى تأييد وجهة
النظر الاسرائيلية . ولندكر دائماً أن الداعية
الذكي ليس هو الذي ينحاز على طول الخط ،
بل هو ينفذ أولاً - ليكسب الثقة - ثم ينحاز
في اطار من هذا النقد .

ومن الواضح أن ماركيوز لم يحاول أن
يخفي انحيازه لاسرائيل بناء على أسباب وصفها
بأنها « شخصية جدا » ، وهي في الوقت ذاته
ليست شخصية فقط . أما الأسباب الشخصية
فهي عقيدته وثقافته اليهودية (وهي عوامل لم
تتمتع مفكرين آخرين مثل رودانسون أو ليلنثال
من مهاجمة هذه الدولة ، بل ورفض فكرة اقامتها
من حيث المبدأ) . وأما الأسباب التي « ليست
شخصية فقط » فهي أسباب عاطفية وأخلاقية ،
يردد فيها ماركيوز النصبة القديمة ، قصة الملايين
الستة من اليهود الذين قضت عليهم النازية ،
وقصة الشعب المضطهد الذي « اهتدى » أخيراً الى
مكان آمن ، ومن ثم فلا بد من التضامن معه .

ولسنا نود أن نضيف رداً جديداً على هذه
الحجج البالية التي يستطيع أن يكشف خداعها
كل من لديه أبسط المام بحقائق المشكلة . ولكن
ماهيئنا في الأمر هو مستوى هذه الحجج ذاتها ،
والمبادئ التي ترتكز عليها . فمن الأمور التي

من جذوره • انه اذن يتملق مشاعر مستمعيه ،
ويوهمهم بأن اسرائيل سيكون في استطاعتها
يوما ما أن تشارك في تحقيق الأهداف التي
يسعون إليها ، وبذلك يضيف عليها صورة تقديمية
هي أبعد ما تكون عنها •

وأغرب ما في الأمر أن ماركيز يفترض ضمنا ،
في بداية حديثه ، أن انحياز اليسار لاسرائيل
أمر « مفهوم تماما » • انه يأخذ التزييف الذي
وقعت فيه جهات يسارية معينة على أنه حقيقة
مسلم بها ، وينظر الى الأمر الواقع غير المنصف
على أنه الحقيقة والواجب • وهو في تسليمه هذا
يزيد من تأكيد الفكرة الباطلة التي تعد اسرائيل ،
وفقا لها ، دولة تقدمية تحمل مشعل الحضارة
في المنطقة التي تعيش فيها • وانه لمن الغريب
حقا أن يتناسى ماركيز الأمتس الدينية والعنصرية
التي قامت عليها دولة اسرائيل ، ويتجاهل اصرار
اليهود على رفض الكفاح من أجل الاندماج السوي
في المجتمعات التي يعيشون فيها ، لكي يؤكد
أن عواطف اليسار تتجه بطبيعتها نحو اسرائيل ،
وأن عقلة يتجه نحو المعسدين للامبريالية من
العرب • وأحسب أن اليسار الذي يعاني من
انقسام كهذا بين عقلة وعواطفه لا يستحق أن
يكون يسارا بأي معنى من المعاني •

وعلى أية حال فقد اتبع ماركيز في تعليقه
هذا على القضية العربية الاسرائيلية أسلوبه
المفضل ، الذي يتملق فيه مشاعر الشباب ،
ويندمج اندماجا تماما مع طريقتهم في النظر الى
الأمر ، ولكنه يقدم في الوقت ذاته إحصاءات
ضمنية تكشف عن اتجاه مضاد الى حد بعيد
للتقدمية الحقبة التي يدافع عنها هؤلاء الشباب •

هذا الموقف يمثل نموذجا مصغرا لطريقة
ماركيوز العامة في التفكير • ولو اتسع المقام
لتضمن هذا المقال اثباتا مفصلا لهذا الحكم •
وحسبي الآن أن أقول ان تفكير ماركيز ليس
في رأيي ، من ذلك النوع الذي سيكتب له البقاء
طويلا ، وأن عبادة الشباب النائر له ، التي أخذت
بوادر تضائلها تظهر في الآونة الأخيرة ، ستختفي
في المستقبل ، وسيدرجه التاريخ ضمن تلك
الفئة التي تلمع سريعا وتنتفيح سريعا ، لأن التائق
الدائم وقف في المفكر الأصيل ، الثابت على
المبدأ ، الذي يحدد مجال انتمائه بوضوح وبظلم
ملتزما إياه حتى النهاية •

نزوعها العدوانى الى عدم كل القيم الانسانية -
لكي يدافع عن مبدأ العاطفة المجردة في السيامسة ،
ناسيا أن العواطف نسبية ، وانها يمكن أن تبرر
كل شيء ، وأن العطف على اليهود المضطهدين حين
يصل الى حد تشريد شعب بأكمله من أجلهم
لايشكل ظلما انسانيا صارخا فحسب ، بل
يشكل أيضا عدوانا صارخا على العقل • وحين
يدارى ماركيزو طابع المفارقة هذا بقوله ان الدولة
موجودة ، وأن الحل الوحيد هو أن تتفاهم مع
جيرانها المعادين لها ، فانه يزيد موقفه سوءا ، إذ
يتحدث بمنطق الأمر الواقع الخاضع للقوة
الغاشمة ، ويخلع عن نفسه - في هذه النقطة
بالذات - رداء الفيلسوف ، محب الحكمة والباحث
عن الحقيقة •

ومن وراء مظهر الجهاد الزائف ، الذي يعدد
فيه خطأ لهذا الطرف وخطأ لذلك ، وميزة لهذا
الطرف واخرى لذلك ، يجتهد تفكير ماركيزو في
المشكلة بمغالطات مضللة ، فيفترض أن الخدمة
الوحيدة التي تؤديها اسرائيل للامبريالية هو انها
تمنحها صوتها في الأمم المتحدة ، وهو يعلم جيدا
أن المسألة ليست مسألة صوت زائد يتحاز الى
صف الامبريالية في هيئة دولية لا تملك حتى
الآن قوة تنفيذية ، وانما هي تخدم الامبريالية عن
طريق سياسة كاملة تمارسها في الشرق الأوسط ،
أصبحت بغضملها وسيلة الامبريالية في ارباب
دول المنطقة وتخريب اقتصادها • أما الوجه
المقابل ، وهو تقديم دول الشرق الأوسط لبتزولها
الى الامبريالية ، فإن ماركيزو يخدع نفسه اذا
ظن أن الدول العربية لها فيه خيار ، ويعلم أن
اسرائيل ذاتها من أهم الأسلحة التي تستخدم ،
بصورة غير مباشرة ، لكي يصبح وصول بتزول
الشرق الأوسط الى دول الغرب أمرا مضمونا •

ان ماركيزو يخاطب ، في هذا الحديث ،
جمهوره المفضل ، الذي جلب له الشهرة ، وأعنى
به ممثل الحركات الطلابية اليسارية • وهو
يخاطب هذا الجمهور بنفس منطق ، إذ يعلم مدى
عداء الطلاب اليساريين للامبريالية العالمية ، ولذلك
يدعو في نهاية حديثه الى ما يصفه بأنه الحل
الأمثل ، وهو تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل
وخصومها العرب تقف في وجه القوى الامبريالية •
هذا الحل يرضي مستمعيه الى أبعد حد ، لأنه
يتمشى مع الأهداف التي يكافحون من أجلها ،
ولكن ماركيزو أول من يعلم باستحالته العملية ،
اذ أن عداء اسرائيل للامبريالية معناه تغيير كيانها

النظرية النقدية عند ماركيوز

لسمير كرم

تعتبر المحاولة الأساسية لهربرت ماركيوز في مجال الفلسفة النقدية - وهو الاصطلاح الذي يفضله للإشارة الى تفسيره الخاص للفلسفة الماركسية - محاولته لتعميق الصلة في الفلسفة الحديثة بين الفلسفة كفكر نظري بعث والموضوعات الاجتماعية . فالمادة الماركسية ((اذ تربط في جلورها بين مشكلة الماهية والممارسة الاجتماعية تعيد بناء مفهوم الماهية في علاقته بكل المفاهيم الاخرى عن طريق توجيهه نحو ماهية الانسان)) (١) وماهية الانسان هي في رأى ماركيوز مثل أعلى يمد ممارستنا الحالية ويهدبها نحو شكل من الحياة الاجتماعية يمثل الانجاز الحقيقي لكل ما يريده الانسان عندما يفهم نفسه في اطار امكانياته . . . فقد أدركت النظرية النقدية مسئولية الظروف الاقتصادية عن العالم القائم واستوعبت الاطار الاجتماعى الذى انتظم فيه هذا الواقع حتى لقد أصبحت الفلسفة فرعاً سطحياً من فروع المعرفة ، وأصبح من الممكن تناول المشكلات المتعلقة بإمكانيات الانسان وامكانيات العقل من زاوية علم الاقتصاد . وهكذا يرجع ماركيوز الفضل الى النظرية النقدية في تفسير الانسان وعالمه في اطار وجوده الاجتماعى بعد أن كانت الفلسفة المثالية تردده الى مفاهيم فلسفية . وعنده أن المادية ترتبط بالنظرية الاجتماعية بعنصرين أساسيين هما الاهتمام بالسعادة الانسانية ، والاقتناع بإمكان بلوغها عن طريق تغيير الظروف المادية للوجود والاجتمع الجديد الذى ينشأ عندئذ يكون بمثابة

● لقد كان العنصر الطوباوى لفترة طويلة العنصر التلقمى الوحيد في الفلسفة .

● بدون الحرية والسعادة في علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة في الانتاج وفي ازالة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج مشوبة بشوائب الظلم القديم . . .

● بدون احيال تظل كل معرفة فلسفية في قبضة الحاضر أو الماضي ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذى هو الصلة الوحيدة التى تربط الفلسفة بالتاريخ الحقيقى للانسانية .

هربرت ماركيوز



هربرت ماركيوز

عن السعادة تعتمد على ظروف ذلك العالم الخارجي كهدف للإنسانية . وهكذا فإن الفكرة المحدودة عن الحرية في الفكر البورجوازي أدت الى فكرة محدودة بالمثل في السعادة . لقد ركعت الفلسفة أمام النظام البورجوازي لأنه في عالم لا يخضع للعقل تكون الدولة دولة اللا حرية ولا تكون الحرية الأ مظهرا خارجيا . ويصبح العقل والحريه مهتمين بتعيين على الفرد أن يحققهما داخل نفسه فقط ، لأنه يستطيع أن يفعل هذا بغض النظر عن ظروف العالم الخارجي . بهذا المفهوم المحدود للحرية « الداخلية » فإن الشخص الذي ولد مشلولاً والذي لا تسمح ظروف التقدم الطبي بعلاجه يتغلب على هذا الوضع عندما يعطى العقل والحرية مجالاً داخل وجوده المشلول ، أى أن يحدد من البداية حاجاته وأفعاله وأهدافه كحاجات وأفعال وأهداف شخص مشلول .

تلك كانت الطريقة التي بها واجهت الفلسفة مشكلة العلاقة بين الضرورة والحرية . وهي طريقة لا تستطيع الحرية فيها أن تنتهك الضرورة أبداً . فالإنسان يرتب أموره في اطار الضرورة ولا يستطيع أن يخرج عنه . انها تنهت الى أن الاكتفاء الذاتي والاستقلال عن كل ما هو آخر وغريب هو الضمان الوحيد لحرية الذات . وما لا يتوقف على الآخر حر . ومن ثم أصبحت الفلسفة تؤمن أن أعلى حالات الوجود هي « الوجود في الذات » . فالشيء يكون أصيلاً

« الخلق الحر للأفراد الأحرار » ، اذ يكون بمثابة تحقق العقل باعتباره تنظيمًا عقلياً للإنسانية .

العقل والحرية والسعادة

وفي الفلسفة التقديية يرتبط مفهوم العقل بمفهوم الحرية ، اذ أن أى حكم انساني يكون خالياً من المعنى اذا لم يكن الإنسان في اصداره له حراً يخضع كل ما يواجهه لقوانين العقل ومقتضياته . « ان صفات العقل لا تدوم الا من خلال الحرية » . فهذه الصفات ليست سوى وسائل للحرية ، لا تسعى الا للحرية ولا تنتج الا الحرية . ويعبر ماركيوز هنا عن نفس المعنى الهيجلي المستمد من كل التراث الفلسفي السابق ، وهو مفهوم التوحيد بين العقل والحرية على أساس أن الحرية هي العنصر الشكلي للعقلانية ، وهي الشكل الوحيد الذي يمكن أن يكون عليه العقل . ولهذا يقول ماركيوز أن الفلسفة عندما وصلت الى مفهوم العقل باعتباره حرية قد وصلت الى ما منتهاها . وهو في هذا يتفق مع هيجل نفسه في أن الفلسفة وصلت عنده الى منتهاها .

الحل المثالي لمشكلة الحرية

ولكن الفلسفة البورجوازية - فلسفة النظام القائم في المجتمع البورجوازي - تدرك عجز الانسان ازاء عالمه الخارجي ، ترفض أى فكرة

حينما يكون معتمدا على ذاته قادرا على الحفاظ على ذاته غير متوقف على أي شيء غيره . وهذا الوجود يمكن بلوغه - فيما ترى الفلسفة المثالية - عندما تمتلك الذات العالم حتى لا يعود من الممكن حرمانها منه .

وترى الفلسفة النقدية أن هذا المفهوم لارتباط العقل بالسعادة وارتباط الحرية بالضرورة في الفلسفة المثالية انعكاس لحقيقة « أن تكوين العالم كان دائما يتم قبيل الفعل الحقيقي للفرد » ، أن الذات لا تستطيع أن تأخذ ما هو موجود وتجعل منه شيئا آخر . ومن هنا تتجرد الفلسفة المثالية البورجوازية من صفه الايديولوجية ، إذ أن مفهوم الايديولوجية لا يكون له معنى الا حينما يوجه الى اهتمام النظرية بتغيير البنيان الاجتماعي . ولهذا يقول ماركيز « أن مذاهب فلسفيه لا تصحى ليست الا مجرد ايديولوجيات تندمج - بصفتها أوهاما عن عوامل اجتماعية ما - في أجهزة عامة للسيطرة . ولكن المذهب العقلي المثالي لا ينتمي الى هذه الفئة » (٢)

لقد كانت الملامح التي تبدي فيها هذا المذهب في المجتمع البرجوازي هي : الأنا المجرّد والعقل المجرّد والحرية المجرّدة . فقد كان تصوره للعقل الخالص هو أنه عقل مستقل عن كل خبرة ، ولهذا تحاول المثالية أن تبقى الفكر « في حالة نقاء » فتقوم بالدور المزدوج الغريب الذي تعارض فيه كلاما من المادية الحققة للنقدية والمادية الزائفة للتطبيق البرجوازي . ان الفرد في المجتمع البرجوازي يحتاج على العالم بأن يجعل نفسه والعالم على السواء حرين وعقلين في مجال الفكر وحده . ومن هنا كان الطابع الفردي لتلك الفلسفة المثالية التي تستوعب تفرد الفرد في اطار اكتشافه الذاتي .

قيادة نظرية للتغيير

ان احتجاج المذهب العقلي على العالم أو نقده له مثاليا لا يمتد الى الشروط المادية للوجود على حين أن الاحتجاج المادي والنقد المادي ينشآن عن صراع الجماعات المهوزة من أجل حياة أفضل ، ويبقى هذا الاحتجاج والنقد مرتبطا على الدوام بالمسار الفعلي لهذا الصراع . « فإذا كان العقل يعني تشكيل الحياة وفقا لقرارات الناس الحر على أساس من معرفتهم ، فإن مطلب العقل يعني خلق

تنظيم اجتماعي يستطيع الأفراد فيه أن يظهروا - بصورة جماعية - حياتهم وفقا لحاجاتهم » (٣)

ان النظرية الاجتماعية حين تبرهن على امكان تحويل البنيان الاقتصادي للعالم الخارجي - للمجتمع - تكفل القيادة النظرية لتلك الفئات التي يتعين عليها - بحكم موقعها التاريخي وموقفها التاريخي أيضا - أن تحدث التغيير . وهذا ما يصفه ماركيز باهتمام الفلسفة الجديدة « الانشغال بالانسان » . ولكن - يتسأل ماركيز - ماذا لو أن القوى التي كان المفروض أن تحدث التغيير قد تم جمعها وبدأ أنها هزمت ؟

الطوباوية تقدمية !

على عكس الأمر في المذاهب الفلسفية (غير النظرية النقدية) لا تكون الحرية الانسانية شيئا أو شيئا باطنا يترك كل شيء في العالم الخارجي على ما هو عليه . فالحرية في الفلسفة النقدية تعنى امكانية حقيقته وعلاقة اجتماعية يتوقف عليها تحقق الصير الانساني . وعند مرحلة معينة من التطور يبرز من جديد الطابع البناء للنظرية الاجتماعية . وهي نظرية لا تكفي من البدايه بمجرد تسجيل وتنظيم الواقع . فهي - على خلاف الفلسفة المثالية - تشتت أهدافها دائما من الاجاهات الحاضرة للعملية الاجتماعية . وهي من ثم لا تخشى من اتهام النظام الجديد الذي ترمي الى اقامته بالطوباوية . « ولقد كان العنصر

الطوباوي لفترة طويلة العنصر التقدمي الوحيد في الفلسفة » (٤) . ان النظرية الاجتماعية شيء أكثر من مجرد علم الاقتصاد . فان الاقتصاد السياسي قد أقام الفرق بينه وبين النظرية الاجتماعية عندما نقد الوجود الاجتماعي باعلانه أن كل ما هو نظير اقتصادي يكون دخالا في الاقتصاد الى الحد الذي يسيطر فيه اقتصاد غير خاضع للسيطرة (أي اقتصاد حر - أو فوضوي) على العلاقات الانسانية كلها . وعندما تزول هذه السيطرة بالفعل فان التنظيم العقلي للمجتمع الذي تسعى اليه النظرية النقدية يكون أكثر من مجرد ترتيب اقتصادي جديد . والعامل الحاسم هنا هو خضوع الاقتصاد لحاجات الافراد . حيث يؤدي التفسير الى ازالة العلاقة الاصلية (علاقة البناء التحتي والبنية الفوقى) ، إذ انه في واقع عقلي لا تحدد عملية العمل « الوجود العام للناس » بل ان حاجاتهم

هي التي تحدد عملية العمل . وهذه بدورها لا تكون عليية « عليية » الا حين تكون المصلحة التي تحققها هي مصلحة حرية الجماهير وسعادتها . وإعمال هذا المعنى يجرد النظرية من واحد من خصائصها الجوهرية . أنه يزيل من صورة الانسانية المنحرفة فكرة السعادة ، بينما هذه الفكرة هي التي تميزها عن كل انسانية سابقة . بدون الحرية والسعادة علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة في الأنتاج وفي ازالة الملكية الخاصة لوسائل الأنتاج مشوبة بشوائب الظلم القديم » . (٥) ان المجتمع البورجوازي - بكل أشكاله - يقف ضد سعادة الانسان في جانبيه : الأول جانب ارتباطها بالحرية ، والثاني من عجز المجتمع البورجوازي عن التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة الجموع ، بين السعادة الخاصة والسعادة العامة . ومن هنا يصف ماركوز مفهوم التسامح في المجتمع البورجوازي بأنه « في أكثر مظاهره تآذرا يخمد قضية الأتبع ... فليست هناك قوة أو سلطة أو حكومة - في الوقت الحاضر - تترجم التسامح التحرري الى ممارسة عليية » . (٦)

أما النظرية النقدية فانها تدافع عن امكانيات الانسان المعرضة للأخطار والمضحي بها ضد الجبن والخيانة . وأساس مقولاتها هو مطلب تحرير العلاقات الانسانية كلها من خلال ازالة الظروف المادية التي كانت قائمة في الماضي . واذا كانت النظرية النقدية تنشر - وسط اليأس السائد اليوم - الى أن الواقع الذي ترمي الى خلقه لابد أن يضم حرية الأفراد وسعادتهم ، فهي انما تتبع الاتجاه الذي تحده مفاهيمها الاقتصادية ، وليس ارتباطا منها بفلسفة ما . ونقد الظروف الجارية وتحليل اتجاهاتها يتضمن بالضرورة مكررات موجبة للمستقبل واليقين النظري الذي تخلقه النظرية النقدية ليس بلحقا ولا امتدادا لعلم الاقتصاد وانما هو علم الاقتصاد نفسه في معالجته للمضامين التي تتجاوز مجال الظروف الاقتصادية القائمة .

وليفة التجريد وهجلية ماركوز

أما اهتمام النظرية النقدية بالفلسفة بفهمها العام فهو جزء من سياق معارضتها للنظام القائم . فان التزام النظرية غير المشروط بهدفها - الذي لا يمكن بلوغه الا بالصراع الاجتماعي -

يجعل النظرية تواجه باستمرار ما تم بلوغه بما لم يتم بلوغه بعد . وتعرف النظرية النقدية في الجانب الخارجى من الصراعات الاجتماعية سبب الحرية من ناحية وسبب القمع والوحشية من جانب آخر حتى وان بدا أن الجانب الأخير هو الذي يفوز في الواقع . ان تغيير حالة معينة ليس بالطبع من عمل الفلسفة . ان الفيلسوف يستطيع فحسب أن يشارك في الصراعات الاجتماعية طالما لم يكن فيلسوفا محترفا . فهذا أمر يفرضه تقسيم العمل في المجتمع البورجوازي بين العمل الذهنى والعمل اليدوى ، وهو تقسيم ناتج عن الفصل بين وسائل الأنتاج الذهنية والمادية . ولقد فسلت الفلسفة في أن تتغلب على هذا التقسيم ولم تحلل المفاهيم الأساسية للفلسفة - مثل الصدق والعقلانية واللاعقلانية والمنطق والميتافيزيقا والوضعية والماهية - تحليلا اجتماعيا يربط المعتقدات الفلسفية بالوضع الاجتماعى . وفي مقابل ذلك تعبر كتابات ماركوز عن ثقة كبيرة لديه بأن الاقتصاديين الماركسين قد قاموا بهذه المهمة عندما حلوا بنجاح الاتجاهات التاريخية للاقتصاد الرأسمالى، وان كانت هذه الكتابات تعبر في الوقت نفسه عن استعداد - يختلف فيه عن غيره من المفكرين الماركسين - للاعتماد على المجرىات . فهو يتحدث كثيرا عن « الانسان » أكثر مما يتحدث عن « الناس » . وعما يرغب الانسان أو يفعله أو يعانى . ومن هنا يظهر التشابه بين ماركوز والهيغيليين الشغبان الذين هاجمهم ماركس واتهمهم بأنهم بدلا من أن يحولوا النظرية الى هاد للحقائق التجريبية للمجتمع المعاصر ، كانوا يستخدمونها كسدسة من التجريدات التي لا يستطيعون من خلالها أن يروا المجتمع الا بصورة مشوهة . ولهذا يثير البعض الافتراض بأن ماركوز « ليس مفكرا ماركسيا حديثا ، وانما هو الآخرى مفكر سابق على الماركسية » (٧) على أساس أنه ارتد الى تلك الممارسة للنقد التي هاجمها ماركس . ولقد كان الهيغيليون الشغبان - السابقون على ماركس - يستخدمون نفس كلمة « النقد » في وصف نظرياتهم على نحو ما يفعل ماركوز .

ولعل السبب في هذا اذا استخدمنا اصطلاح ماركوز ضد ماركوز نفسه أنه قد تحول الى فيلسوف محترف !

وقد يدعم هذا الفرض عن هيجلية ماركوز قوله « ان الحلول الفلسفية التي تتم بها مواجهة

مشكلة العلاقة بين الذات والمجتمع نجدها في تاريخ الفلسفة . ولا ضرورة لتحليل حتى نفهم نظرية « كانت » في التركيب الترنسنتانتالي فهي تجسد حقيقة معرفيه ... ان النظرية النقدية ترمي الى أن تبين فقط انشروط الاجتماعي النوعي الكامن في جذور عجز الفلسفة عن وضع المشكله بطريقة أكثر شمولاً : وأن تبين أن أي حل آخر يتجاوز حدود تلك الفلسفة . وهكذا فان انلا حقيقة الكامن في كل معالجة متعالیه لتشكلة تأتي الى الفلسفة « من الخارج » ومن هنا لا يمدن ان تغلب عليها الا خارج اعلمسه ، و « خارج » الفلسفه هنا لا تعني الواصل الاجتماعي المبررة على النوعي من الخارج ، كما لو ان الوعي يوجد مستعلا ، اما هي بالاحرى تشير الى قسم داخل اطار الكل الاجتماعي ووعي منحرف « حارجي » بانوجود اجتماعي طابا ذات انطروف الاجتماعي للعدد في المجتمع اليرجوازي ابدية بالنسبه اليه ، وهي بهذا المعنى نسيصر عليه من الخارج . وهذه الحرجيه جعلت الحريه المجرده لذات المفتره محدده . وترتيباً عزي دنت وان انفاها هو وحده اذني يجعل من امين احصاء الحريه المجرده لجزء من السعول العام للعلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي . » (أ)

جعلت سلامها في خضوع الانسان للشرط الاقتصادي . أما النظرية النقدية فانها لا تعارض فقط علاقات الانتاج القائمه ، بل انها تعارض كل شكل من اشكال الانتاج يسيطر على الانسان بدلا من أن يخضع لسيطرته . ويدافع ماركيز عن الجانب التجريدي في تفسيره للنظرية المادية بأنه تجريد ناشئ عن « الاتجاه نحو الحالة المستتبلة للانسان » وليس ناشئا عن « تحاشي الامر الواقع » . فانه لا يمكن عبور انهوة بين الواقع العقلي والواقع الراهن بالفكر التصوري . فالاحتياط بما ليس بعد حاضرا كهدف في الوقت الحاضر خيال . والصله الجوهرية بين الخيال والفلسفة واضحه من الوظيفة التي يوزها اليه الفلاسفة مثل ارسطو وكانت وهي ملكة « التخييل » . وعند ماركيز أن التخييل مفسدة فريده عن « حدس » موضوع ما وان كان هذا الموضوع غير حاضر ، وخلق سيء جديد من مادة معظه من مواد الادراك ، وبهذا فهو يسدل على درجه كبيره من الاستقلال عن المعطى وعلى درجه ليرة من الحريه وسط عالم من اللاحريه . فحين يستطيع الخيال أن يتجاوز ما هو حاضر ، يستطيع ان يتووع المستقبل . ومع ذلك فليس ما يشعل النظرية النقدية وصف عالم مستقبل وان لم تكن استجابة الخيال لمثل هذا التحدي تمثل - من وجهه النظرية النقدية - عبثاً .

ويبدو التركيز القوي على دور الخيال متناقضا مع الطابع العلمي الصارم الذي جعلته النظرية النقدية معيارا لمفاهيمها . ويصف ماركيز الخيال بأنه أداة هائلة في مهمه التمثل المستمر للهدف في موقف يكون فيه مثل هذا المستقبل امكانيه حقيقيه « وبدون الخيال تظل كل معرفة فلسفيه في قبضة الحاضر والماضي ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذي هو الصلة الوحيدة التي تربط بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للانسان » (٩)

النظرية النقدية وتقدير العلم

واذا كانت هذه علاقة النظرية النقدية بمفهوم الخيال ، فان علاقتها بمفهوم العلم تاكيدها أن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي توضيح أشد نتائج العلوم عموميه . فهي ترى أن العلم قد برهن بما فيه الكفاية على قدرته على خدمة تطور القوى الانتاجية وعلى فتح امكانيات جديدة.

ملكة التحليل

ان اهتمام النظرية النقدية بتحريه الانسانية يربطها - في رأى ماركيز - بمفائق قديمة مبنية . فهي تتفق مع الفلسفة في التأكيد بان الانسان يمكن أن يكون أكثر من ذات يجري التلاعب بها في عملية الانتاج في المجتمع الطبقي . وتكون الفلسفة قد تحالفت مع القهر ما دامت قد



مختلفة . فان الظروف الحقيقية تقع - مرة أخرى - تحت المستوى العام للتاريخ . ذلك أن تكبير قوى الانتاج والابقاء على مستوى الحياة منخفضا من الخصائص المميزة حتى للدول المتقدمة صناعيا . والنظرية النقدية ترتبط بهذه الحقائق ، فهي تظهر فيها كجزء من العملية التي تنقل الى الوعي الامكانيات التي بزغت داخل الموقف التاريخي الآخذ في النضج . وهذه الامكانيات محفوظة في المفاهيم الاقتصادية والسياسية للنظرية النقدية .

فهل لبي ماركيزو حقا دعوة لوكاتش في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » لأن تتعلم المادية التاريخية أن تطبق منهجها على نفسها ؟

(١) فلسفة النفي Negations ، ص ٧٣ .

(٢) فلسفة النفي ، ص ١٤٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤٢ .

(٤) ص ١٤٢ .

(٥) ص ١٤٥ .

(٦) « التسماع القهري » فن كتاب « نقد التسماع

الخاص » تأليف روبرت . بعل وولف وبارينجتون مور

وهربرت ماركيزو ، لندن ، ص ٩٥ .

(٧) ماركيزو ، تأليف آلان دير ماكنير ، لندن ،

ص ٢٢ .

(٨) فلسفة النفي ، ص ١٥٠ .

(٩) نفس المرجع ، ص ١٥٥ .

وجود أكثر ثراء . وعلى حين كان التحالف بين الفلسفة المثالية والعلم ينوء بحمل الخطايا الناشئة عن اعتماد العلم على علاقات السيطرة القائمة في المجتمع البورجوازي ، فان النظرية النقدية في المجتمع تستلزم فصل العلم عن هذا النظام القائم . وتؤكد النظرية النقدية على ضرورة التخلص من اصفاء طابع القدسية على العلم ، فلا بد من نقد مستمر للأهداف والمناهج العلمية يضع في اعتباره كل موقف اجتماعي جديد . فالموضوعية العلمية (ليست أبدا ضمانا كافيا للحقيقة) .

فهل تقف النظرية النقدية بنقدها عند حدودها الخاصة ، أم أن نقدها يمتد إليها نفسها : يؤكد ماركيزو أن النظرية النقدية نقدها ازاء ذاتها وازاء القوى الاجتماعية التي تشكل أساسها هي نفسها . ولكنه تأكيد لا تسنده عملية نقد ذاتي واضحة . إذ يكتفى ماركيزو بالقول بأن العنصر الفلسفي في النظرية هو شكل للاحتجاج على « النزعة الاقتصادية الجديدة » التي من شأنها أن تعزل الصراع الاقتصادي وأن تفصل المجال الاقتصادي عن المجال السياسي . ويوجه ماركيزو ذلك النقد المعروف الى النظرية المادية في المجتمع بأنها نظرية تنتمي للقرن التاسع عشر وأن أمورا كثيرة قد تغيرت منذ ذلك الوقت ، ومع ذلك فانه ينتهي الى أن الموقف الذي واجهه نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر يتكرر اليوم بصورة

لهجرت ماركيز

ديالكتيك اللفظة
لفظة الديالكتيك

بجاهد عبدالمعجم مجاهد

يتوقف على أن نضع في اللغة حقيقة الكينونة وجعل الفكر ينفذ الى هذه اللغة « (ص : ٢٨٩) .
وبهذا فان « التفكير ٠٠ » يحصل الى اللغة في نطاقها فحسب كلمة الكينونة اللامنتوقة « (ص : ٣٠٠)
ويترتب على هذا أن « اللفظة هي هكذا لغة الكينونة تماما كما أن المسحوب هي مسحوب السماء »
(ص : ٣٠٢) .

فلنأخذ مثلا يمكن أن يوضح الفكرة الدقيقة الواردة في كتابات هيدجر عن اللغة من حيث هو مفكر ديالكتيكي : يمكنني أن أقول لفتاتي : « أنا أحبك » ٠٠ ليس هذا مجرد تعبير عن ذاتي، عن عاطفتي ، ليس هذا مجرد توصيل لشعوري الى الطرف الآخر ٠٠ اذا اقتصر الأمر على هذا الحد فاننا نكون في حضرة لغة زائفة ٠٠ ولكن عندما نتعمق العبارة نجدها تعلقو على هذا التعبير الجزئي : أنها تعلن أن الحب من شريعة هذا الوجود ، أنها تعلن أن الفرد يتجاوز ذاته طلبا للآخر ويؤسس الحب في الخارج ، انها تعلن أن الفرد لا وجود له الا بالآخر ومن ثم فان الحب الذي يوجد في الخارج لا يوجد الا بالمشاركة ٠٠ اذن فكان الوجود الذي من شريعته الحب ، انما يعلن عن شريعته من خلالنا ٠٠ اذن فكان الوجود الذي من شريعته أن ينقذف في الخارج ، انما يعلن عن شريعته في انقذاف الحب في الخارج من خلالنا ٠٠ اذن فكان الوجود الذي من شريعته أن يتجاوز ذاته ، انما يعلن عن شريعته لكي يتجاوزوه وكى نجعله يتجاوزنا من خلالنا ٠٠

ينادينا الوجود ، ولكننا نصم آذاننا عن ندائه ٠٠ يتحدث الينا بلغته ، لغة الباطن والتاريخ ٠٠ ولكننا مشغولون بلغه ذواتنا المتوقعة وأناينتنا المفرطة ٠٠ ولاننا خارج لغة الوجود فاننا بلا مأوى ذلك أن « اللغة هي منزل الكينونة وفي منزلها يسكن الانسان ، ومن يفكر أو يخلق بالكلمات انما هو حارس لهذه السكنى » (هيدجر : رسالة في النزعة الانسانية : ص : ٢٧١) ٠٠ فاذا لم نعرف كيف نتجاوز مع الوجود أصبنا بالجمود والانكماش لأننا في هذه الحالة نكون قد أجرينا مونولوجا داخل أنفسنا ٠٠ ان اللغة كما يقول هيدجر « هي منزل الكينونة تمتلكه وتتخلله ، ولهذا فان النقطة الجوهرية هي التفكير في ماهية اللغة ، في تطابقها مع الكينونة ، وأكثر من هذا التفكير في هذا التطابق الخالص ، أي سكنى ماهية الانسان » (المرجع السابق : ص : ٢٨٣)

يا لابنتال !! لقد حشا آذاننا لغو فقهاء اللغة من أت اللغة هي تواصل مع الآخرين ، ونسوا أن اللغة بهذا تكون وسيطا وبالتالي تكون أداة ومن ثم تتجمد وتتجمد داخلها ، على حين أن اللغة هي السكنى الذي يقيم فيه الوجود ويعلن عن وجوده، انها الوجود وهو يفكر في الحقيقة من خلالنا و « التفكير الذي يفكر في حقيقة الكينونة يفكر تاريخيا » (ص : ٢٨٤) ومن هنا فانه « لا يتم الوصول الى مادة التفكير بالحدث عن حقيقة الكينونة) و (تاريخ الكينونة) ، ان كل شيء

يلاحظ ماركيز أن المجتمع الصناعي المعاصر يلجأ إلى الألكسيسهيات والشعارات والاختصارات والعبارات المركبة الأمر الذي يسطح الدلالة ويضيع المعنى الحقيقي للأمر ٠٠ يقول : « ان الكلمة تصبح ألكسيسهيا وهي كالأكسيسهيه تتحكم في الحديث أو الكتابة ، ومن ثم يعوق الاتصال التطور الأصيل للمعنى » (المرجع السابق : ص ٨٧) ٠٠ ان ماركيز ساحت على الاسلوب النمطي في التعبير : « ان القنبلة المنطوية و (تساعد الاشعاع الذري انلا مؤذى) ليس الا ابتدعات متطرفة لأسلوب نمطي » (المرجع السابق : ص ٨٦) وهو ينتسب عن الاعلانية الكامن في علائجه اللغة المعاصرة : « ان المنطق واللغة يصعبان عقلانيين تماما عندما نعلم ان غواصة ذرية حاملة للصواريخ تكلفت ١٢٠ مليون دولار وان أنسوذج الخبث هو الخبث المؤت بالسجاد والراوح وأجهزة التلفزيون وهو مخيا يتكلف ١٠٠٠ دولار . ولا يقوم الصلح أساسا في أن هذه اللغة تبيع ٠٠ بل بالأحرى في انها تروج للتوحد المباشر بين المصلحة الخاصة ولعامّة بين العمل والقوة القومية ، بين الرخاء وتدمير الامكانية » (المرجع السابق : ص ٩٠) ٠٠ ان ماركيز يلجأ الى لغة الدبالتكتيك ليكشف الاستخدام السلبي للغة حتى تلف الخشاق على الانسان المعاصر فتفنده الثورية ٠٠ من هذا التعابير الموحية والاختصارات والتفخيم بالنسبة للضمان ٠٠ يقول : « وينتشر استخدام التعابير الموجزة . مثال على ذلك : (تيلر - ذو الحاجبين الكثن) ، (أبو القنبلة الهيدروجينية) ، (فون براون مخترع الصواريخ العريض المتكبين) ، (حفل عشاء علمي حربي) ، (اغواصة النووية قاذفة الصواريخ) مثل هذه التعابير - وربما لم يكن الأمر مجرد صدفه - تتردد بصفة خاصة في عبارات تربط التكنولوجيا بالسياسة بالنزعه العسكريه وتدمج المصطلحات التي تدل على عمليات مختلفة تماما أو كفاءات مختلفة تماما في كل صلب شامل » (المرجع السابق : ص ٩٣) ٠٠ أن وصف مخترع القنبلة الهيدروجينية بأنه أب هو خدادا مقصود يربط الحنو بالتدمير ، يستخدم الوصف الأول الشعري لمحو فاعلية الشيء الثاني الفعلي ٠٠ وفي هذا يتبين مكر العقل : « يمكن للانسان أن يقامر ويرى في بعض هذه التراكيب (مكر العقل) - فالتركيب قد يساعد على جمع مشكلات غير مرغوبة » (المرجع السابق : ص

(٩٤)

اذن فان عبارة « أنا أحبك » ليست بهذه البساطة : مجرد اعلان عن عاطفة ، بل هي الوجود يعلن عن ذاته ٠٠ هي ذلك التاريخ الذي استمر حتى يستمر الوجود في أن يكون الحب شريعته هي ذلك المستقبل الذي يريد أن يمتد حتى يستمر الوجود في أن يكون الحب شريعته ٠٠ ان « أنا أحبك » هي شمولية الوجود ٠٠ انها الجزئي ظاهريا الكلي جوهريا ٠٠ انها تجسيد الواقع في لحظة في انماهر ، غير أن الباطن انها شوق لتجاوز هذا الواقع ٠٠ وان « أنا أحبك » « تعني أيضا أن هناك تهديدا يحيط بهذا الحب ٠٠ انني أخشى ألا يكون الحب من شرع الوجود ، ولهذا أعلنه حتى اقاتل من يمكن أن ينكر أن الحب من شريعته الوجود ٠٠ انني أجعل الحب الذي كان حيا في الوجود يظهر ، انني أكشفه ، أزيع عنه غطاءه ، انني أرفع عن الوجود تحجبه ٠٠

هذا هو دبالتكتيك اللغة ، خروج من الحالة الواقعية الى الامكانية ٠٠ تجاوز للجزئي واطهار للكلي ٠٠ هرب من ضيق أفق الماضي الى رحابة المستقبل . فماذا ياترى فعل الفيلسوف المعاصر هرتبرت ماركيز ، الذي قيل عنه انه فيلسوف الشباب والطلبة ، بهذا الدبالتكتيك ؟

تبنى نظرية ماركيز في اللغة على نظريته في المجتمع المعاصر والنظريه النقدية لتغير هذا المجتمع ٠٠ أما بالنسبة للموضوع الأول فهو يذهب الى أن المجتمع الصناعي التكنولوجي المعاصر ، مجتمع الوفرة ، قد سلب المجتمع قدرته على الثورية وأنه أحال انسان الشمول الممكن الى انسان ذي بعد واحد مسلوب الإرادة ٠٠ وأما بالنسبة للموضوع الثاني فهو أن النظرية الاجتماعية نظرية نقدية ، « نقدية لنفسها وللقوى الاجتماعية التي تشكل أساسها » (هربرت ماركيز : فلسفة النفي ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ١٦٨) فما موضع اللغة بين هذين الموضوعين ؟

يقول ماركيز : « وهكذا ينشأ أنموذج للفكر والسلوك ذي البعد الواحد فيه تستبعد الأفكار والآمال والأهداف التي تتجاوز بمحتواها الكون القائم للقول والفعل أو ترتد الى إطار هذا الكون » (ماركيز : الانسان ذو البعد الواحد

ص ١٢)

الأولى وواقع الثانية» (المرجع السابق : ص ١٨١) وهو يندد بمتجه هذه المدرسة : « ان التحليل الغوي يحيط مصطلحات اللغة العادية بالاعار بأن ينزلها في السياقات القمعي لعائم الفون العالم » (المرجع السابق : ص ١٩١) وببصيرة ينفذ ماركيز الى الحركة الجدلية في انلغه العادية التي يهتم بها فلاسفة التحليل الغوي اهتماما صوريا : « ان الناس وهم يتحدثون أيضا لغة سادتهم والمحسنين اليهم واصحاب الدعايات . ومن ثم فانهم لا يعبرون فحسب عن أنفسهم ومعرفتهم ومشاعرهم وتوقاناتهم ، بل يعبرون عن شيء آخر غير أنفسهم » (المرجع السابق : ص ١٩٣) ويصور لنا ديالكتيك اللغة ببراعة شديدة .٠٠ « ان ما يقصده الناس عندما يقولون) مرتبط بما لا يقولونه . أو ، ان ما يقصدونه لا يمكن أن يؤخذ كقيمة مباشرة لا أنهم يكذبون ، بل لأن عالم الفكر والتطبيق الذي يعيشون فيه هو عالم التناقضات المستخدمة » (المرجع السابق : ص ١٩٤) ومن ثم يندد ماركيز بانكار فلاسفة اللغة المعاصرين لما وراء اللغة العادية : « ان ألفتة النسائلة تحتوي على اللغة الماورائية » (المرجع السابق : ص ١٩٥

فأذا كان ماركيز قد بين أن ما يقوله الناس مرتبط بما لا يقولونه ، فهل نجد نحن فيما يقوله هو الشيء الذي لا يقوله ، أو الذي يقوله بطريقة وراثية ؟

ولكن ، ما انذى يجعلنا نطرح هذا السؤال ؟ ألم يتناول اللغة تناولا جدليا ؟ ألم يستخدم الجدل الهيكل ببراعة شديدة لكشف كوامن اللغة وكوامن من المجتمع الصناعي الذي يجعل الانسان من خلال اللغة نفسها انسانا ذا بعد واحد ؟

يقول ماركيز في كتابه (الماركسيه السوفيتية) « ان اللغة الصطفية بصيغة الطقوس تحتفظ بالمحتوى الاصلى لنظرية ماركس على أنه حقيقة ينبغي الاعتقاد بها وتتمدد في التطبيق الذي يظهر تماما على نحو مخالف » (ص : ١١٥) وهكذا تتساوى عند ماركيز الشعارات واللغة السحرية الطقوسية في المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي . هل ما يقوله أصحاب المعتقد

ان ماركيز يوضح أنه في المجتمع المعاصر تسلب عقول الجماهير الأمريكية مثلا وذلك عندما تنسب الأسماء للجماهير وتبدو وكأنها نابعة منهم وصادرة عنهم .٠٠ يقول في الكتاب نفسه : « وتتأسس الألفة نفسها من خلال اللغة المصطنعة بصيغة شخصية وتلب دورا كبيرا في وسائل الاتصال المتقدمة . هذا عضوكم (أنتم) في الكونجرس ، هذا دريكم (أنتم) ، هذا مخزنكم (أنتم) المفضل ، هذه صحيفتكم (أنتم) ، نقد جلب خصيصا لكم) ، انه يدعوكم (أنتم) الخ .٠٠ وبهذه الطريقة فان الأسماء والوظائف السامة المفروضة الموحدة المعيار تمثل كما لو كانت (خصيصا لكم) » (ص : ٩٢) .٠٠ ويلقى ماركيز الضوء ساطعا على جوهر هذه العملية .٠٠ « اختصار المفهوم في صورة مجردة ، التطور المتجدد في صيغ سحرية صادقة بلذاتها ، التحصن ضد التناقض ، توحيد الشيء والشخص بوظيفته - هذه الاتجاهات انها تكشف العقل ذا البعد الواحد في اللغة التي يتكلمها » (المرجع السابق : ص ٩٦ - ٩٧) .٠٠ وما هو هدف هذه اللغة الوظيفية ؟ « ان اللغة الوظيفية هي لغة معاوية للتاريخ تماما : ان العقلانية الاجرائية لا تفسح الامكانا واهنا واستخداما ضعيفا للعقل التاريخي » (المرجع السابق : ص ٩٧) ويلور ماركيز المسألة قائلا : « اذا ما وجد السلوك اللغوي التطور التصوري واذا وقف ضد التجريد والتوسط واذا استسلم للوقائع المباشرة ، فانه يرفض الاقرار بالعوامل القائمة وراء الوقائع ، ويرفض الاقرار بالوقائع ومحتواها التاريخي » (المرجع السابق : ص ٩٧) .٠٠ واذا كان المجتمع التكنولوجي يمارس الرقابة فان ماركيز يبين ديالكتيكيا كيف تنتحل اللغة نفسها الى أداة للرقابة : « ان اللغة لا تعكس هذه الرقابات فحسب بل تصبح هي نفسها أداة رقابة حتى حيث لا تنقل الاوامر بل المعلومات » (المرجع السابق : ص ١٠٣) .٠٠

والوضعية المنطقية بالنسبة لمشكلة اللغة ، وينقد طريقتها في التحليل الغوي لأنهما تهتمان باللغة المباشرة وتهملان التصورات لأنهما تسويان بين الكلمات « فالترجمة الاجرائية أو السلوكية تقيم تماثلا بين مصطلحات مثل (الحرية) و (الحكومة) و (إنجلترا) وبين (الكنيسة) و (الأناناس) ، تقيم تماثلا بين واقع

اهدما وعلى إيجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن .. وهذه العوامل والقوى في حالة الواقع الانساني ، هي عوامل وقوى **تاريخية** ، ويصعب النفي المتبعين آخر الأمر نفيها **سياسيا** .. وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الاصيل عنه في اللغة غير السياسة ، ولا سيما اذ اصبح البعد السياسي بأسره جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم » (المرجع السابق : ص ٢٢) (تم احلال النفي محل السلب في الترجمة) .
 فهل كان اذن تناولا ديالكتيكيا ذلك الذي نجأ اليه ماركيز وهو يحلل اللغة ؟ لقد قال في (العقل والثورة) : « الحق أن الفارق بين الواقع والامكان انما هو نقطة بداية العملية الجدلية التي تسرى على كل تصور في (منطوق هيجل » (ص : ٨٤) .. **ان لب الديالكتيك هو التفرقة بين الواقع والامكان** .. فهل فرق ماركيز بين الواقع والامكان داخل المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي ؟ هل جاءت دراسته دراسة عينية ؟ ألم يلجأ الى التعميم واعتبرهما على حد سواء مجتمعى الوفرة والتكنولوجيا ؟ فاذا كانت اللغة في المجتمع الرأسمالي تريد أن تخلق من الانسان انسانا ذا بعد واحد ، فقد نسى ماركيز أن من المفروض في اللغة في المجتمع الاشتراكي المساهمة في خلق الانسان الشامل .. لقد نسى البعد الآخر للغة كما أوضح هو نفسه رأى هيجل : « اللغة تسمح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا ضد أقرانه ، وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الافراد الآخرين ورغباتهم » (ص : ٩٣) ماذا بعد ان فصل ماركيز الحنو المتمثل في الأب عن القنبلة الهيدروجينية ؟ لقد ظلت القنبلة قائمة ، ليس هذا الفصل هو الخاتمة بل هو المقدمة لحركة القضاء على إمكان إيجاد هذه الرابطة .. لا يأتي الحل بفصل الأب عن الهيدروجينية ، بل بالقضاء على الذين أمكن لهم أن يضموا الأب الى الهيدروجينية .. **ان ديالكتيك ماركيز** محصور في جانبه السلبي ، الجانب التطهيري ، أما الجانب البناء الذي ليس الا حركة الواقع نفسه فهنا يلجأ الى العقل المكار معكوسا : ترى دوامة التعبير عن مجتمع الوفرة الصناعي التكنولوجي تخفي الحقيقة الاجتماعية : نوعية **النظام** .. واذا كان يقول في (المشق والحضارة) : « عندما يرد المنطق وحدات الفكر الى علامات ورموز فان قوانين الفكر تصبح على نحو نهائي تقنيات للاحصاء والاستغلال » (ص : ١١١ - ١١٢) فاننا يمكننا القول بالمثل ان **ماركيز وهو يجعل المجتمع كلا مصمتا متجانسا** انما يصل الى موقف

الاشتراكي ليس الا « تصريحات برجماية أكثر منها منطقية كما يشير بهذا بوضوح بناؤها ، التركيبي التحوي فهي صيغ بدون تأويلات ، ثابتة ، تتطلب جوابا دون تأويل ، جوابا ثابتا » (المرجع السابق : ص ١١٢) فهل هذه نظرة ديالكتيكية ؟ **ان الديالكتيك ليس الا العيني في حركته** .. فاذا مساوينا بين المجتمعين في استخدامهما للغة الشعارات والالكليشميات ، فان ماركيز لا يد مرتب أمرا : قلب النظامين اللذين أوجدا هذه اللغة الطقوسية .. فليصرح بأنه يهاجم المجتمع الرأسمالي ما دام في الآخر سيكتسب الهجوم على المجتمع الاشتراكي .. لو كان ماركيز قد استخدم الديالكتيك استخداما حقيقيا ملتقظا العيني لكان قد توصل من خلال دراسته لمشكلة اللغة الى : المجتمع الرأسمالي بلجونه الى اللغة الطقوسية انما يستهدف الى افقاد الجميع الثورية وصيغهم في قوالب صورية ، أما في المجتمع الاشتراكي وهو بيني المجتمع الجديد فقد يسقط في **جسائب** من بنائه وفي **حظة ما** في أحادية التفكير .. وكان الديالكتيك لايد موصله الى : لحو ما يقوم به المجتمع الرأسمالي من خلق الانسان ذي البعد الواحد بلغه الطقوس لايد من محور الأساس الذي يرتكز عليه هذا المجتمع : استتلابه للانسان .. وكان الديالكتيك لا يد موصله الى : لحو ذلك **الجانب** الذي قد يسقط فيه المجتمع الاشتراكي خلال بنائه الجديد في أحادية التفكير لا يد من تصحيح هذا بالتقد والنقد الذاتي لا يقلب المجتمع جميعه ، والأمر كما وضح ماكتنر في كتابه « ماركيز » « من الوهلة الأولى يخلط ماركيز مسائل اللغة بالمسائل الخاصة بالتفكير ويخلط هذين الأمرين بالمسائل الخاصة بالانطولوجيا » (ماكتنر : ماركيز ، ص : ٨٥)

وعلى هذا نتبين حيث المقصد لدى ماركيز .. نتبينه عندما نضع في اعتبارنا ما كان يقوله في كتابه « العقل والثورة » قبل أن يوظف فكره ضد الانسان .. انه ينقل عن موريس بلانشو : « ان الكلمة في اللغة الاصلية (ليست تعبيرا عن شيء ، بل هي غيباب هذا الشيء .. ان الكلمة تخفي الأسماء وتفرض علينا احساسا بغياب شامل ، بل بغيابها في ذاتها » (ص : ٢٦) ألم يوضح هو نفسه قدرة الديالكتيك الهيجل على النفي ؟ « النفي يكون متعبنا اذا كان يرد الأوضاع القائمة الى العوامل والقوى الرئيسييه التي تعمل على

وضمى سبق له هو نفسه أن رفضه وأدانه في كتاب « العقل والثورة » ٠٠ وهو مدرك لوظيفة هذه الوضعية تماما عندما قال : « الفلسفة الوضعية هي السلاح الوحيد القادر على مجاربة (القوة الفوضوية للمبادئ الثورية الخاصة) وهي وحدها التي يمكن أن تنتج في (امتصاص النظرية الثورية الشائنة) » (العقل والثورة : ص : ٣٣١) ٠٠ ان ماركيز يتأمل النظام ، دون أن يبذل الجهد لتغيير النظام ، وهو عين ما أخذته على أوجست كونت الوضعي : « ان ما ينبغي عمله هو (تأمل النظام بقصد تصحيحه على النحو الملائم ، ولكن مع الامتناع في أية حالة ، عن محاولة خلق هذا النظام) » (ص : ٣٣٥) ٠٠ ولأن ماركيز رجل أمين للوضعية فهو قد كالم الهجوم للمجتمين : الاشتراكي والرأسمالي مطبقا كلامه السابق على الوضعية : « ان الوضعية (دون أدنى تعديل لمبادئها الخاصة) تستطيع أن (توفي كل المذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية دقيقة) - وهي فضيلة ستجعلها مقبولة لدى (جميع الأحزاب والاتجاهات المتوتلة الموجودة » (ص : ٣٤٠) ولكن نظرا لأن ماركيز يستخدم مكر العقل مقولبا فانه يصل الى أن تصبح فلسفته فلسفة مقبولة لدى كل الرافضين بدون ثورية ، فماذا في امتناع ثورة الطلبة في فرنسا مثلا أن تحدثه وهي محصورة في برامج اصلاحية لنظم الجامعة وما دامت محصورة في نطاق طائفي ؟ ! ان الأمر كما أوضح ماكنثير : « ولكن كما عرف كل من ماركس ولينين ، فإن الصراع مع النظام القائم ليس من الضرورة ان يكون عاملا تحريرا » (ماكنثير : ماركيز ، ص : ٨٩) وهو نفسه يعترف بأن « مكر العقل انما يعمل - كما هو الغالب - لصالح القوى القائمة » (الانسان ذو البعد الواحد ، ص ١٥)

ان خطأ ماركيز الاساسي قائم في فهمه لدور النقد داخل الديالكتيك ٠٠ فالتقد عنده فحسب كشف لا هو سلبى ، ومن هنا جاء ابتعاده من كتاباته الأولى عن الماركسية ولجونه الى مصطلح النظرية النقدية ٠٠ وهو نفسه يعترف بما في نظريته من محدودية ، فهذه النظرية النقدية لانها سلبية فحسب ، فانها « لا تستطيع أن تتنبأ » (ص : ٨٧) ٠٠ انه يسلب الديالكتيك قدرته على نفي الوقائى لتحقيق الواقع ٠٠ انه يسلب الديالكتيك ما فيه من حرية على نحو ما سبق له هو نفسه أن أدرك في كتابه (العقل والثورة) : « منهج الجدول هو كل يظهر في كل



لا عقلانية وسحرية أكثر مما هي استخدام
فلسفى للغة « ماكنثير : ماركيز ، ص ٨٥)

وإذا كان ماكنثير يقول : « فلسفة الهيجلين
الشباب ، وشذرات من الماركسية ، ونسف متفجحة
من السيكلولوجيه الفلسفية لفرويد : من هذه
المواد قدم ماركيز نظرية تثير - مثل عديد من
نظريات سابقيه - الأسماء الكبرى للحرية
والعمل بينما تخون جوهرها كل نقطة هامة »
(ص : ٩٢) فان هذه الخيانة تتم باستغلال
البراعة التي بين بها هو نفسه دور العمل المنار
فى فلسفة هيجل عندما كان ماركيز يعمل تحت
مظله الفكر الانالى العظيم بترانه الهيجلى والمدى
لكنه استغل هذا المكر مغلوبا وهو يعمل فى ظل
التراث الهائل للبرجماتيه المناهضه للانسان
والحقيقة ..

وقد يستحيل تعبير « أنا أحبك » لدى ماركيز
الى أنه تعبير يتم فى ظل مجتمع متجانس يسلب
الانسان فاعليته ويحيله الى انسان ابعد الواحد،
ومن ثم فان هذا الحب يكون مقضيا عليه ..
وينسى أن « أنا أحبك » نداء من الوجود نفسه
لكى نحيط هذا الحب بالحمايه ، موجها النداء
للآخرين لكى يحموا حنقة هذا الوجود .. ينسى
ماركيز أن « أنا أحبك » هى مسكن الوجود
الذى يدعونا الى الداخلى كى نكون فى حضرتيه
دافئين .. !!

تصور فيه (نفى الوجود وهلمه) ومن ثم فهو
يقدم الاطار الفكرى العامل لفهم النظام القائم فى
كثيته وفقاً لصاح الحرية « (ص : ٣٨٥) بل
لقد كان يدرك الصلة بين لغة الديالكتيك ولغة
الشعر عندما قال فى الكتاب عينه « انمصر
المشترك بينهما هو البحث عن (لغة صادقة) -
لغة النفى بوصفه (الرفض العظيم) لقبول قواعد
لعبه نردفا مغشوش . ان من الضرورى أن نجعل
الغائب حاضرا لأن القلند الأكبر من الحقيقة يكمن
فيما هو غائب » (ص : ٢١) . لقد فقد الديالكتيك
حده الماضى ، ومن هنا ضيق أفق النظرية النقدية
« ان النظرية النقدية للمجتمع لا تمتلك أية
مفاهيم من شأنها أن تعبر الهوة بين الحاضر
ومستقبله ، ولا تقدم وعدا ولا تظهر نجاحا ،
انها تظل نافية ، ومن ثم فهى تريد أن تنقل
مخلصة لإؤلئك الذين - بدون أمل - قد أعطوا
وأعطوا حياتهم للرفض الأكبر » (الانسان ذو
البعد الواحد ، ص : ٢٥٧)

فتتلاعب شديداً بالعبارات ولجوء الى كلمات
عامه مبهمة : انتكولوجية ، مجتمع الوفرة ، البعد
الواحد الخ استطاع ماركيز أن يطمس الحقائق ،
« والنتيجة هى أن تأكيدات ماركيز تظل طاقية
سحرية وتكون موجبة أكثر مما هى معقولة ،
تماما بالرغم من أنه يستحيل القول باحكام ما هو
بالضبط الموحى به . والنتيجة تكون شعوعة

المراجع

1. Philosophy In The Twentieth Century (Vol. III) Random House — N.Y. — 1962.
2. Mac Intyre, A.: Marcuse. Fontana — London — 1970.
3. Marcuse, H.: Eros And Civilization Routledge And Kegan Paul — London.
4. Marcuse, H.: Le Marxisme Soviétique (Tr. Par Cazes, B.) Gallimard — Paris — 1963.
5. Marcuse, H.: One Dimensional Man Beacon Press — Boston — 1966.

- ١ - ماركيز (هيرت) : العقل والشعور .
هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية (ترجمة :
د . فؤاد زكريا الهيئة المعرية العامة للتأليف والنشر
١٩٧٠ .
- ٢ - ماركيز (هيرت) : فلسفة النفى ترجمة :
مجاهد عبد المنعم مجاهد (دار الآداب - بيروت - ١٩٧١ .
3. Heidegger, M.: Letter On Humanism. (Tr. By Lohner, E.) In: Barrett, W. and Aiken, H.D.

النظرية الاجتماعية عند ماركيز

بقلم: ريتشارد جودوين
عضو ونخبة، حسي تمام

« الأنطولوجيا عند هيجل » التي نشر بالألمانية عام ١٩٣٣ ولم يترجم حتى الآن . وكان أول كتاب له بالإنجليزية هو كتاب « العقل والثورة » (١٩٤١) وفيه قدم دراسة لوقف هيجل الثوري . وفي عام ١٩٥٥ ، أصدر « ماركيز » كتاب « ايروس والحضارة » الذي وصفه بأنه « بحث فلسفي في معنى الفرويدية للفهم الاجتماعي » . وفي عام ١٩٥٨ أصدر كتاب « الماركسية السوفيتية » ندد فيه بوحشية الماركسية كما طبقت تحت حكم ستالين . أما أوسع كتبه انتشارا وأكثرها شهرة فهو كتاب « الإنسان ذو البعد الواحد » وهو نظرة متشائمة طالة الإنسان في المجتمع التكنولوجي الحديث ، وقد صدر عام ١٤٩٦ .

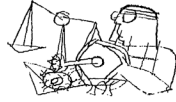
وفي عام ١٩٦٥ أصدر « ماركيز » « التسامح الطاهر » وهو مقال يرفض فيه الحاج جونستيوارت ميل على حرية الكلام ، وفي عام ١٩٦٩ أصدر ماركيز « مقال عن التحرر » .

يبدو ذلك الفيلسوف الذي بلغ عمره اثنين وسبعين عاما ، في صورة الشخص الذي لم يدخر وسعا من أجل تجديد معالم الطريق نحو ثورة فكرية اجتماعية جديدة . . . الا أن ذلك لم يحل دون تعرضه لهجوم فريق من المفكرين كان يوجه له نقدا حادا . . . فلا يتردد في أن يتهمه بأنه يناقض ذلك تماما . . . ومن ثم فحتم على من يحاول أن يدرس فكر هيربرت «ماركيز» ويتناوله بالتعليق والتقييم أن يكون على درجة كبيرة من الانتباه والحذر ، ذلك لأن أي قصور أو خطأ قد يتعرض له الباحث أو الناقد في هذا الصدد ، قد ينتهي به

ولد هيربرت « ماركيز » في برلين عام ١٨٩٨ لأبوين على قدر من الثراء . وقد درس الفلسفة في جامعتي برلين وفريبرج ، وحصل على درجة الدكتوراه وهو بعد في الرابعة والعشرين من عمره وفي عام ١٩٣٣ ، أصبح « ماركيز » - بدعوة من ت . و . أدورنو وماكس هورخيمر - عضوا في معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت . وبعد عام انضم إلى سيل اليهود الهاربين من ألمانيا النازية ، وأقام لفترة في لوس أنجلوس مع مجموعة من المهاجرين الألمان الليبراليين والثوريين من بينهم برتولد بريخت وتوماس مان وآخرين . وفي عام ١٩٤٠ أصبح « ماركيز » مواطنا أمريكيا ، وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية بقليل التحق بمكتب الخدمات الاستراتيجية كضابط مخبرات مدني .

وبعد انتهاء الحرب انتقل الى العمل في وزارة الخارجية الأمريكية ولكنه استقال في عام ١٩٥١ . وكان ماركيز يرتبط ارتباطا واهيا بالمعهد الروسي التابع لجامعة كولومبيا فكان يلقي محاضرات في جامعتي كولومبيا وهارفارد ، وفي عام ١٩٥٣ منحه أبرام ساتشار مدير جامعة برانديز أول وظيفة جامعية رسمية . وبعد اثني عشر عاما ، وعلى أثر سلسلة من المنازعات مع المدير ساتشار ، وجد ماركيز أن عقد عمله بعد اغتزاله لن يجدد . وفي عام ١٩٦٥ انتقل الى معهد لاجولا التابع لجامعة كاليفورنيا حيث عمل بتدريس الفلسفة حتى اضطرته الضغوط السياسية - منذ عامين - الى اغتزال العمل الجامعي .

وكان أول مؤلف كسبير « لماركيز » هو



الى نتائج غير صحيحة . وهنسا ينبغي أن نطرح هذا السؤال : في أى جانب فكرى يقف هربرت ماركيز ؟

من الواضح أن تصور « ماركيز » لعالم الأشياء والطريقة التي يعالج بها القضايا الانسانية انما تجعل المرء يعاني كثيرا من أجل تقييم هذا الفيلسوف تقييما عادلا صحيحا . . . فأسلوبه هنا انما هو مزاج من التعقيد الشديد ، ولهجة التأكيد القاطعة الجامدة ، كما أنه لا يخلو من خليط بين النتائج الميتافيزيقية ، والبيانات الخبرية التقريرية . . . ونلاحظ فوق ذلك أنه كثيرا ما ينسأى عن المنطق التاريخي والشواهد المحسوسة حين يعرض لأمر من الأمور ، وقد فاته أنها يمثان المصدر الحقيقي لكل فهم ومعرف . . . فمثلا حين يتحدث عن القوة المخيفة للتكنولوجيا الحديثة ، نراه يغفل عن ذكر تلك الوقائع التي تتعلق بالملاحظة التجريبية ، كما أنه من النادر أن يقدم بعض الأدلة التي تدعم وجهة نظره في هذا الشأن . . . وواضح أن ماركيز انما هو مفكر يكتب عن مشاكل المجتمع الصناعي الحديث ، ومع هذا ، فهو نادرا ما يشير الى دولة صناعية كبرى مثل الولايات المتحدة . . . كما أنه لا يذكر مطلقا أنه أجرى ملاحظات ضافية عن هذا المجتمع وعن طبيعة شعبه وثقافته . . . ولحق أن هذا لا يؤدي الى خطأ النتائج التي توصل اليها فحسب ، وانما يمثل ثغرة خطيرة في تقاليد النقاد الاجتماعيين ، ابتداء من ماركس حتى س . رايت ميلز ، الذين كانوا يبذلون جهودا مضمينة في تجميع المعلومات عن المجتمع الذي يفكرون في تغييره .

ويدين ماركيز بمنهج فلسفى ثابت هو منهج الديالكتيك أو قل « قوة التفكير السلبى » وهو مستمد من الفكر الهيجل والماركسى . . . وقد التزم « ماركيز » بهذا المنهج وقام بتطبيقه في مجال

القضايا الاجتماعية والانسانية . . . ويمكن التعبير عن تصور « ماركيز » للعالم على النحو التالى : كل ما هو واقعى موجود ، وما التاريخ الا سجل لنضال الانسان من أجل البقاء ، ضد الطبيعة وضد صنوف القهر فى المجتمع الانسانى . . . ان الصراع من أجل البقاء انما هو قدر الانسان المحتوم الذى لا فكاك منه ما دام قد اختار أن يعيش حياة متحررة ، خالية من التبعية ، والقسوة ، والسخره والقهر . . . ان مثل هذه الحيساة هى ما نعنيه بالحرية . . . تلك الحرية التى يمكن للمرء أن يحقق فى ظلها امكاناته ومطامحه . . . لكن اذا كان ذلك جائزا فى عالم الفكر النظرى فانه يتعذر تحقيقه فى عالم الواقع . . . ذلك لأن هناك هوة سحيقة تفصل دائما بين امكانات الوجود الانسانى وطبيعة الواقع الاجتماعى . . . ومن الواضح أن المفكر الجدل يبحث عن طبيعة تلك الهوة . . . لكنه لا يتصرف هنا كصالح ليبرالى يركز اهتمامه على طرق تحسين النظام الاجتماعى . . . انه ينقد ، ويهاجم محاولا اقتلاع تلك الهنات التى تصيب واقعها بالضعف والاعوجاج . . . وهو يسعى جاهدا من أجل خلق مجتمع جديد يخلو من تلك الفروق التى تفصل بين الامكانية والواقع ، تلك التى تعنى فى أى مجتمع أن الانسان ليس حرا ، وأن وجوده ليس عقليا . . . ان هذا « اللامعقول » يتخلل بنيسان المجتمع كله ، ويؤثر فى كل عمل وفكر . . . ومن ثم فإن كل الأقوال الدارجة عن الواقع تتضمن تقييضا ، وعلى سبيل المثال فان عبارة «ان الانسان يمتلك بعض الحقوق التى لا يمكن الانتقاص منها» تعنى أيضا أن الانسان ينبغي أن يمتلك بعض الحقوق التى لا يمكن الانتقاص منها ، ولكنه فى الواقع محروم من هذا .

ان ماركيز انما يطبق فى أكثر انتقاداته فعالية المنهج الجدل وتكنيك التحدى فى معالجه للأفكار الأكاديمية التى تتضمن « العلوم السياسية ، وعلم الاجتماع ، والفلسفة الوضعية » ، ومن الواضح أن اعتراض « ماركيز » على كثير من الفكر الحديث هو أن هذا الفكر لا يعدو أن يكون فكرا صوريا وصغيا ينحصر فى حدود الخبرة الانسانية الضيقة .

ومن بين الصعوبات التى يتعرض لها من يدرس النظرية الاجتماعية « لهربرت ماركيز » أن مؤلفه الأخير وهو « مقال عن التحرر » يبدو غير متماسك الى حد ما ، كما أنه لا يخلو من نبرة التشاؤم التى

بهذا فيظهر بصورة أوضح في اتهامه لأمرىكا المعاصرة ، حيث يشهد اتحاد الانتاجية المتزايدة مع التدمير المتزايد ، والاتجاه نحو الإبادة ، وخضوع الفكر والأمل والخوف لقرارات القسوى المسيطرة والإبقاء على الفاقة في مواجهة الثروة التى لم يسبق لها مثيل . ويستطيع الإنسان أن يضيف الى قائمة اتهامات ماركيز قائمة اتهاماته الخاصة مثل - تدمير البيئة الطبيعية ، والانهار الروحى بواسطة المدينة الحديثة ، وتفكك روابط المجتمع والأسرة وما الى ذلك .

وفقا للتقليد الماركسى ، يرى ماركيز أن الاصل التاريخى للتناقض الاجتماعى هو الحاجة الى العمل لتوفير ضرورات الحياة الأساسية . ويقول ماركيز « ان الفلسفة تستهدف تحقيق المساواة للإنسان ، ولكنها تخضع فى الوقت نفسه لابتكار الواقعى للمساواة لأنه فى الواقع المعين ، يشكل الحصول على الضروريات الشغل الشاغل للأغلبية ، كما أنه ينبغى الحصول على الضروريات وتقديمها حتى يمكن للحقيقة (وهى التحرر من الضروريات المادية) أن تكون » . وعلى ذلك فكلمنا تقدم المجتمع استطاع أن يحقق مقدره متزايدة على مواجهة احتياجات أعضائه وهكذا يصبح أكثر كفاية ونتاجية . . . وبالتدرج تصبح الطبقات الكادحة مدركة للتناقض الموجود بين المقدره على تحقيق حياة أفضل وواقعها الذى تعيش فيه ، ويؤدى هذا الإدراك الى زيادة وعيها لبناء مجتمع أفضل ويقول البروفيسور ماركيز أن المجتمع الصناعى المتقدم أقوى ومنتج الى حد يمنع تطور « الوعى بالعبودية » فقد كون هذا المجتمع مقدره رهيبه تجعل أعضائه يريدون ويحسنون بالحاجة الى منتجات ومنتجاته . . . وهكذا من حيث الواقع ، وبصورة زائفة ، وافقون على النظام الذى يشلمهم ، ويجنون عزاء وهيبا فى السلع التى ينتجها ، بل هم قد يهللون ويرحبون بتدميرهم . ان الاحتياجات « الحق » للإنسان هى تلك التى تزيد من تطوره كإنسان حر . . . وهكذا استطاع هذا المجتمع من خلال فعاليتها ونتاجيته أن يجعل الناس يريدون ما يقدمه لهم من سلع وحرىات . . . ويبلغ هذا التعليم قدرا من النفاذ والانتشار الى حد أنه وصل الى عزائر الإنسان « وتكونتهم البيولوجى » ، محولا طبيعته الى أداة لغير ذاته . وهكذا خلق أعضاء هذا المجتمع « وعيا سعيادا يسهل عليهم قبول انحرافات مجتمعهم » . . . وتشكل فكرة « الوعى السعيد » هذه جزءا جوهرىا من فكر « ماركيز » الاجتماعى ،

الرجل الذى أدت به ثقته فى العقل بوصفه المصدر كانت تسود كل تحليلاته السابقة بنفس الوحيد لآى تغيير الى أن يكتب فى عام ١٩٦٠ « ان التناقض الجدىل متميز عن كل معارضة زائفة وجوفاء سواء أكانت الوجودية أو الهيبيزية ، نفس هذا الرجل يجد فى عام ١٩٦٩ مغزى سياسيا عميقا فى استخدام كلمات مثل « خنزير » للإشارة الى الروح البيروقراطية المتفشسية فى الموظفين الرسميين

غير أن ماركيز يعثسر آخر الامر على أملة الثورى المتمثل فى قوة العالم الثالث ، التى تواجه القوة الإمبريالية التى تمثلها الولايات المتحدة ويكن القول ان « ماركيز » بذلك قد صار بطلا للعالم الثالث على غير انتظار . صحيح أنه أمر طبيعى أن يحس الفيلسوف الذى تجاهله الناس عشرات السنين بالرغبة فى ربط عمله الفكرى بنموذج حتى يمكن استلهامه من قوة فكرية قد اكتشفت حديثا غير أن ذلك لا يضيف قيمة جديدة الى فكرة ، ومع ذلك فانه من الاجحاف أن نقلل من قيمة فكر « ماركيز » ونسخر منه ذلك لأن مؤلفاته « بشكل عام » تعكس بالفعل بينانا متماسكا نسبيا ، كما أن كثيرا من الأفكار التى قيدت فى تصورتنا جديدة ، نجدها متضمنه بوضوح وبالضرورة فى أعماله الفكرية السابقة .

وسواء كان الإنسان يتفق أولا مع جوهر انتقاد « ماركوز » لعلم الاجتماعى الحديث والفلسفة الحديثة - فان استخدامه للجدل يلقى أمامه الضوء على ثقافته كثير مما تقوم به الأكاديميات . انها تذكرنا بأن المعرفة والمنح الدراسية التى لا ترتبط بآرى امكانيات الإنسان ومجتمع لاين وأن تؤدى بالضرورة الى ما فى الواقع الراهن من تناقض . . . ولا شك أن انتقاد « ماركوز » للمنهج الدراسى ليس الا جزءا من جهوده الأكثر طموحا لتطبيق قوة التفكير السلمى على كل مجتمعنا الصناعى المتقدم .

لقد قام البروفيسور ماركيز بوصفه مفكرا مخلصا للجدل بتحديد صفة المجتمع الجديد على ضوء الامكانيات الواقعية المتاحة عند المستوى المتحقق من الثقافة المادية والذهنية . فيقول ماركيز أن الناس وقد حررتهم التكنولوجيا من الحاجة التقليديه للعمل من أجل الحصول على الضروريات ، سيكون لديهم الوقت والرغبة فى تطوير « فن الحياة » . . . أما ما يعنيه ماركيز



• ه • ماركيز

التجريبى ولا يقرره الاستدلال المجرد من فرضيات فلسفية • ورغم أن الولايات المتحدة هي بوضوح نموذج للمجتمع الصناعي المتقدم ، فإن من الصعب على الإنسان أن يحكم من كتاباته أنه عاش في أمريكا أو في أى مكان آخر في الغرب ، كما أن معظم استشهاداته مقتبسة من صحيفة تايم أو النيويورك تايمز • وهكذا فإن الغرض الأساسى لنظرية ماركيز التورية هو في جوهره تأكيد لا يقوم على سند ينتج عن المرء بأن يقبله على علاته • انه لمن المشكوك فيه ، أو على الأقل أمر لم يقم عليه دليل ، أن يكون المجتمع التكنولوجى الحديث أكثر قوة في قمع الإنسان • ويستطيع الإنسان أن ينتقل عبر الهضبة الهندية ويرى السكان الهنود وقد عاشوا في البؤس والكدر قرونا مستغلين ومقهورين ، ومع ذلك لم تظهر شرارة الوعى الا مؤخرا وهي رغم انتشارها

لا تزال ضعيفة وهشة كما اكتشف جيفارا في بوليفيا • صحيح أننا - كما قال البروفيسور ماركيز - لا نملك القوى الاقتصادية الكسيرة القادرة على التغيير ، ولكننا نكون نوعا آخر من الطبقة ذات القدرة الشورية الكامنة التى يتفصح سطحها على النظام وعلى الوضع الراهن للأمر ، لا في حرم الجامعات وأحياء الزنوج فحسب بل وبين صفوف الطبقة الوسطى بأسرها ، في المعارضة المتزايدة للحرب الاستعمارية • والنقطة الهامة هنا هي أن البروفيسور ماركيز قد بالغ كثيرا في إبراز قوة المجتمع الحديث بينما قلل باحتقار من قدرة الروح الإنسانية على الاعتراف بما تخضع له من تناقض والكفاح للتقليل منه •

ولا شك أنه كان على البروفيسور ماركيز أن يعترف بأن البعض قد أفلتوا من « الوعى السعيد » واكتسبوا « وعيا ثوريا » • • • ويتمثل ذلك بادئ ذي بدء على البروفيسور ماركيز وأتباعه • وحتى السنوات العشر الأخيرة كان ماركيز وأتباعه يكملون قائمة المسئولين عن التشاؤم المنتشر لنظرية « الإنسان ذو البعد الواحد » • ومع ذلك فإن مؤلفه الحديث يفتتح قائمة الثورة على أوضاع المجتمعات الرسالية أمام شباب المثقفين والزنوج وشعوب العالم الثالث • • • ان كثيرا منها تسعى ، الى جانب الغاء الفقر المادى الى الحصول على تلك الزايات التى يحققها المجتمع المتقدم • • • ومن الذى يستطيع أن ينكر عليهم ذلك ؟ وبالإضافة الى اكتشاف ماركيز لجيوب جديدة للثورة السكامة ، اكتشف أيضا علامات جديدة للضعف فى البنيان الداخلى للمجتمع الرأسمالى ومن بينها الثورة فى العالم الثالث ،

فعل أساس هذه الفكرة تركز تبييراته لعدم التسامح والحاجة الى خلق ادراك انساني جديد ، وطبيعة انسانية جديدة وانسان جديد أصلا •

وربما كان أوضح تلخيص لفكرة قوة « النظام » هو ما ورد في مقدمة عام ١٩٦٨ لكتاب « النفى » اذ يقول « ماركيز » « لقد غدت الإرادة الشاملة ضرورية اليوم ، كما أن وسائلها متاحة ، من ارضاء الجماهير ، وإبحاث السوق ، وعلم النفس الصناعى ، ورياضيات الكمبيوتر ، وما يسمى علم العلاقات الإنسانية • فكل هذه تتكفل بتحقيق الانسجام الأوتوماتيكي التلقائى الديمقراطى غير الارهايبى بين الفرد واحتياجاته ومتطلباته الضرورية اجتماعيا • • • انها تتضمن الانتخاب الحر للأفراد والسياسات الضرورية لاستمرار وجود هذا النظام وتطوره • ان الالغاء الديمقراطى للفكر ، وهو ما يتعرض له « الرجل العادى » بصورة أوتوماتيكية وينفذه (في العمل وفى استخدام جوائز الانتاج والاستهلاك والاستمتاع به) ، يتم فى التعليم العالى عن طريق الاتجاهات الوضعية فى الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس ، التى تجعل من النظام القائم اطارا لفكر المدرك لا يمكن تخطيه • •

ويؤدى هذا التحليل على الفوز الى اثاره السؤال التالى ، وأنى له أن يعرف ؟ وذلك أن مدى تحول الناس وتشبيهم لخدمة النظام الحالى هي فى المقام الأول مسألة واقع تقررره الملاحظة والتحليل

وبعض الاتجاهات نحو الأزمة الاقتصادية، واضعاف
النسيج الأخلاقي .. ولكنه سيكون من الخطأ مع
ذلك ، أن نعتقد أن هذه المصادر الثورية الجديدة
والتوترات الرأسمالية قد أدت الى ادخال أكثر
من شعاع واه من الأمل الى ظلمة ماركيز .

يقول البروفيسور ماركيز « ومع ذلك فإن
الثورة ليست مدرجة في جدول الأعمال » لأن
« التحول الجذري لأي نظام اجتماعي لازال يتوقف
على الطبقة التي تشكل الأساس الانساني لعملية
الانتاج .. ففي المجتمع الذي لا يستطيع الناس
فيه أن يرفضوا نظام التسلط دون أن يرفضوا
أنفسهم ، ودون أن يرفضوا احتياجاتهم وقيمهم
الفردية .. فإن التحرر سيعنى التخريب ضد
المصالح السائدة للغالبية العظمى من الشعب وضد
ارادتهم .. وإذا كانت الطرق السلمية الى التغيير
مغلقة ، فإنه يستنتج من هذا أن وسائل التغيير
لا بد وأن تكون عنيفة . والا فكيف يتسنى للأقلية
أن تفرض ارادتها على أغلبية معارضة ؟ » وتلك هي
النتيجة التي يدفع اليها الى حد ما البروفيسور
ماركيز « وان يكن على غير رضى . فمن الانصاف
للبروفيسور ماركيز أن أذكر أنه يفر بوضوح
من فكرة العنف ، ويعتبرها أمراً غسيراً أخلاقي
بصورة مجردة، ويستهدف إقامة مجتمع تنتفي فيه
الرواقع العدوانية .. وهو في لقاءاته العامة قد

أنكر مرارا أنه يدافع عن العنف .. يقول ماركيز
« ان اللاعنفة ضرورة أكثر منه فضيلة وهنالك
فارق بين أنواع العنف .. الا أن العنف أيا كانت
صورته أمر غير انساني وشري .. »
وإذا كان البروفيسور « ماركيز » قد استطاع
إقامة الدليل على أن الطرق السلمية مسدودة ،
فإنه فشل في أن يدل على الافتراض الثاني الذي
لا يقل جوهرية عن الأول وهو الأمل في تحقيق
النجاح . والواقع أنه لم يكن لديه هو نفسه سوى
امل واه في التغيير الاجتماعي ، وقد بذل كثيرا
من جهده لكي يوضح مدى جبروت النظام القائم
في المجتمعات الرأسمالية .. ويفسر ماركيز العنف
بطريقة أخرى .. فهو يؤكد أن مجتمعا ينهك في
المذابح التي لا معنى لها في فيتنام ، وقهر الزوج
واضطهاد المبوذين هو نفسه مجتمع عنيف ..
وهكذا فإن الثورة على هذا المجتمع إنما هي في
الواقع جهد يبذل من أجل تقليد هذا العنف .
وإذا نحن قبلنا وصف البروفيسور ماركيز
لمجتمعنا الأمريكي بأنه مجتمع عنيف - ولا شك
أن قسما كبيرا منه صحيح - فإن هذا لا يصلح
مبرر للعنف الثوري . لأن الثورة ليست انتقاما
وهي ليست عجابا بالذات . ان الثورة جهد جاد
لاحداث تغييرات أساسية في البنيان الاجتماعي ..
وإذا كان من غير المحتمل أن يؤدي العنف الى تحقيق
هذه النتيجة ، إذن فلا ينبغي اللجوء اليه .



دور العلم والتكنولوجيا

في

بناء الدولة العصرية

كمال رستم

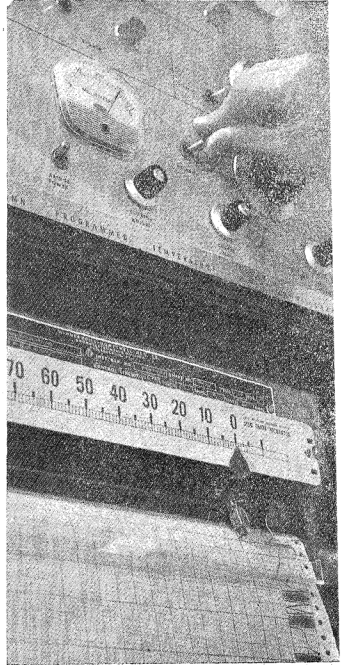
أكد بيان ٣٠ مارس « أن الدولة الحديثة لا تقوم - بعد الديمقراطية - إلا استناداً على العلم والتكنولوجيا » واقترح البيان في موضع آخر « أن ينص الدستور على قيام الدولة العصرية ، لأن الدولة العصرية لم تعد مسألة فرد ، ولم تعد تقوم بالتنظيم السياسي وحده وإنما أصبح للعلوم والتكنولوجيا دورها الحيوى » .

ولا حاجة بنا الى القول بأن هذا هو المفهوم الحديث للدولة العصرية وقد جاء اعتراف الدولة به دليلاً على رغبتها الاكيدة في ارساء دعائم العلم والتكنولوجيا عندنا على أساس جديد وطيد . . .
بيد أن تحقيق هذا الغرض تحكمه العوامل الثلاثة الآتية :

١ - عامل انتمائنا لدول العالم الثالث . وهذا العامل يفرض علينا أن نتعرف على المشكلات المحورية التي تعاني منها بلدانه ، وأن نستوعب الحلول التي وضعت لها .

٢ - عامل الوجود الاسرائيلى على قطعة عزيزة من أرضنا . وهذا العامل يتطلب منا مواجهة التحدى الاسرائيلى بنفس أسلحتنا ، ولا يتأتى ذلك الا بدراسة معمقة لعناصر وأبعاد تفوقه في مجال العلم والتكنولوجيا .

٣ - عامل ارتباطنا بمعاهدة للصدقة والتعاون مع الاتحاد السوفيتى أحد الدولتين الكبيرتين اللتين تمسكان بزمام المبادرة في العلم والتكنولوجيا وهذا العامل يتطلب منا وعياً ذكياً بالسياسة العلمية للاتحاد السوفيتى كذا مؤسساته العلمية والتكنولوجية بهدف تعميق وترشيده خبرتنا في هذا المجال .



والسطور القادمة ليست أكثر من محاولة لعرض العوامل السابقة عرضاً خاطفاً حيث لا يتسع المقام لتغطية أشمل لها .

مشاكل البحث والتنمية في الدول النامية :

إن انتباهنا الى العالم الثالث يفرض علينا أن نواجه مشاكل التخلف والجمود التي تعاني منها بلدان هذا الجزء من العالم والتي يطلقون عليها اسم الدول النامية ومفتاح حل هذه المشاكل يكمن في ربط العلم والتكنولوجيا بالانتاج . وإذا كانت الفجوة الهائلة بين مستويات المعيشة في الدول النامية ونظائرها في الدول المتقدمة موازية للفجوة بين مستويات العلم والتكنولوجيا المحاصلة بين الجانبين فإنه يتعين علينا أن نضع أيدينا على هذه المشاكل في محاولة للتماس الحلول لها . إن التنمية في تحليلها الأخير معناها النمو والتغيير . والهدف الأساسي للتنمية هو تحسين نوعية الحياة في الدول النامية . ولكن البحث والتنمية في البلاد النامية تعترض طريقها العقبات الخارجية الآتية :

١ - الافتقار الى نظام دولي مناسب للاختبار وتدقيق الاعلام العلمى والتكنولوجى الى الدول النامية .

٢ - المشكلات الخاصة ببراءات الاختراع وما شابها من الملكية الصناعية . أما العقبات الموجودة في داخل الدول النامية فيمكن اجمالها فيما يلي :

١ - القصور الكبير في قدرة البلد على امتصاص وتطبيق واقتناس العلم والتكنولوجيا وتنمية زوادها من الطاقة البشرية المدربة .

٢ - الافتقار الى المعاهد والموارد التي تشتتد الحاجة اليها لتدريب علمائها وفنييها بالدرجة التي تحتاج اليها هذه الدول للتنمية السريعة .

٣ - النسبة الكبيرة من العلماء الذين يتلقون التدريب وتجذبهم فرص العمل القريبة في الدول الأكثر تقدماً .

٤ - تطبيق العلم والتكنولوجيا على التنمية يواجهه ليس فقط الجهود بل أيضاً في كثير من البلاد المناخ الاجتماعى والسيكولوجى غير الملائم لاستخدام الاختراعات في طرق الانتاج .

هل تستورد الدول النامية التكنولوجيا ؟

هذا السؤال طرح على اللجنة الاستشارية للأمم المتحدة وقد رفضت اللجنة وجهة النظر التي يقول

بها بعض الاقتصاديين ومؤداهما أن الدول النامية ليس أمامها من سبيل الا الحصول على التقنيات المستخدمة فعلا في البلاد الأكثر تقدماً وإن الدول النامية تخطيء خطأ مضاعفاً كما أنها تبديد مواردها إن هي قامت بالبحث على مسئوليتها ، نظراً لضخامة تكاليف البحث والتنمية والمضاعب الخاصة التي تواجهها هذه الدول ، وقد عدت اللجنة من الأسباب العديدة التي تدعو الى عدم اعتماد الدول النامية كلية على الموارد الأجنبية للتكنولوجيا الأسباب التالية :

انه يتعدن ان لم يكن يستجبل على بلد لا توجد به الا قلة قليلة من الافراد العلميين والفنيين المبرزين أن يقف على التكنولوجيا المستخدمة في التحسين وأن يستوعبها وأن يقبسطها لسد احتياجات الافراد الخاصة بالبلاد ، كما يتعدن على البلد نفسه الاحتفاظ بالأجهزة الضرورية واصلاحها أو حتى تشغيلها ، أما اذا قام بلد ببناء كفاءته العلمية والتكنولوجية في الداخل فإنه يكون في وضع أفضل بكثير مما لو استخدم الأجهزة المستوردة من الخارج .

ومن هذه الأسباب أيضاً أن الافتقار الى الافراد العلميين والفنيين هو في الحقيقة عقبة كاداه تحول دون التوسع في تطبيق التكنولوجيا التي عرفت فعلا في بلد آخر . وأخيراً فإن التكنولوجيا المستوردة تقتبس عادة حالات تختلف تصامها عن الحالات التي استخدمت فيها في البلد المصدر لها ، وعموماً فإن اختيار التكنولوجيا المناسبة لا يمكن أن يقوم به بلد يفتقر أساساً وبالدرجة الأولى إلى تنمية محلية وتجريبية ، ومن أجل ذلك يجب أن يوجه البحث والتنمية نحو مشكلات الانتاج ، ويتطلب هذا أن توثق المعاهد القائمة في هذه البلاد صلاتها بزراعة البلد وصناعته ، كما يجب أن توجه المعاهد الجديدة من البداية نحو المشكلات المحلية . ومن جهة أخرى تحول دون قيام العلم والتكنولوجيا المحلية مشكلات خاصة بالتعليم والتدريب ، ففي البلاد النامية تشتتد الحاجة الى تدريس العلم بطريقة أفضل في كل مستوياته وتدريب عدد أكبر من البحوث العلميين ، كما أن التعليم في المستوى العالى كثيراً ما تسوده التقاليد البالية التي لا تتلام مع الاحتياجات الفعلية للبلاد كما تميل المناهج الى أن تتقرب على مثال مناهج البلاد التي في مرحلة متقدمة من التنمية . وفي البلاد النامية يمكن تخريج الأعداد الغفيرة من الخريجين الذين يكونون على دراية لا بأس بها بانجازات العلم والتكنولوجيا في الدول المتقدمة الا أنهم لا يمتلكون لا الكفاءة للبحث العلمى ولا الحافز

بالتكنولوجيا بينما في بلاد أخرى في مرحلة صناعية أكثر تقدماً يكون ما تحتاج إليه هو إيجاد العلاقة العضوية التي تربط التكنولوجيا بالصناعة . ومن المسلمات التي لا تقبل الجدل أو المناقشة أن صياغة واقتباس سياسة مناسبة تنهض دونها صعوبات في كثير من الدول المتقدمة ذاتها ، بيد أن هذه الصعوبات تتخذ شكلاً أضخم في الدول النامية حيث يجب أن تبدأ السياسة العلمية عند مستوى التعليم الابتدائي وتنتهي بالانتاج . ولبلوغ هذه الغاية يتعين وجود الأجهزة التالية :

- ١ - وزارة مسئولة للعلم والتكنولوجيا
- ٢ - سكرتارية علمية تحتفظ بصلات وثيقة بالمعاهد البحثية والصناعة والزراعة
- ٣ - مجلس للسياسة العلمية يتصل برأسا برئيس الدولة .

التعاون العلمي وتبادل العلماء :

وفي كل الأحوال يجب تنمية التعاون العلمي مع البلاد الأخرى سواء اتخذ شكل التعاون الثنائي أو التساوي المتعدد الأطراف وذلك حتى تتمكن الدولة النامية من الاستفادة من التخصص العالمي . ومن مظاهر هذا التعاون تبادل العلماء والاتصالات بين العلماء في الدول النامية وزملائهم في الدول المتقدمة : وتحقيقاً لهذا الغرض اتخذت اللجنة الاستشارية للأمم المتحدة توصيات لغرض العلماء المبرزين والشبان واستقطابهم للعمل في البلاد النامية .

وحتى يتحقق قيام قاعدة علمية عريضة لحمتها العلم وسداها التكنولوجيا يجب أن تكون السياسة العلمية منبثقة من النظام الاقتصادي والأيديولوجية التي تعتمدها هذه الدولة أو تلك فالدول الرأسمالية تتجه سياساتها العلمية نحو إنتاج أسلحة الفناء والدمار أي أن العلم والتكنولوجيا يسخران فيها لخدمة المؤسسة العسكرية . أما البلاد الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي فتعمل على أن يكون العلم والتكنولوجيا قِرباً في خدمة الإنتاج وبالتالي في خدمة الجماهير على نحو ما سنفصله في السطور القادمة .

العلم والتكنولوجيا في الاتحاد السوفيتي :

محمّد تنظيم ما قبل سنة ١٩٥٧

ان النمو السريع لقطاع البحث والتنمية وتزايد المشكلات في الاتحاد السوفيتي وعلى وجه

ولا المقدرة على تطبيق تدريبهم على المشكلات العلمية في بلادهم . ولكن إذا كان المجهود العلمي والبحثي في البلاد النامية يجب أن يوجه نحو المشكلات الصناعية والزراعية فإن ذلك لا يعني أبداً انصراف جهود البلاد عن العلوم الأساسية ، كما يجب ألا نهمل العلوم الاجتماعية ، ذلك أن التنمية الاقتصادية عموماً والتصنيع بوجه خاص يثير العديد من المشكلات الاجتماعية ، من أجل ذلك فإن الانسانيات والعلوم الاجتماعية تشكل فرعاً هاماً من فروع البحث العلمي لا يفصل عن سائر فروع العلم ويخضع معها لإشراف المؤسسة العلمية في البلاد المتقدمة خلافاً لما هو حاصل فعلاً في كثير من الدول النامية ولا نستثنى من ذلك بلادنا .

اختلاف سياسات التنمية العلمية في البلاد النامية عنها في البلاد المتقدمة :

يقول السكرتير العام للجنة الاستشارية للأمم المتحدة « بوسع التكنولوجيا أن تكون أعظم قوة في العالم ترمي إلى إيجاد مستويات أعلى للعيشة . بيد أن هذا الوعد الذي يقدمه العلم والتكنولوجيا يمكن الوفاء به فقط إذا ما استثمرت موارد البلاد في البحث العلمي والتكنولوجيا وإذا ما تم التطبيق بروح التعاون الصادق مع مراعاة الاختلافات القائمة في البلاد المختلفة وتعمل اللجنة على اختبار إمكانية إقامة برنامج للتعاون يسهم فيه العلماء والفنيون في البلاد المتقدمة في دراسة مشكلات الدول النامية» .

يتراءى لنا أن الدول النامية تحتاج إلى عون الدول الأكثر تقدماً وثراءً في إقامة علمها وتكنولوجيايتها المحلية على أساس سياسة للتنمية العلمية والتكنولوجية لا تكون صورة طبق الأصل من سياسة الدول المتقدمة . ذلك أن الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة يكمن في أن الاستراتيجية التي تضعها الدول المتقدمة وتلتزم بها في الوقت الحاضر تختلف اختلافاً جوهرياً ومرحلياً عن السياسة التي تطبقها الدول النامية في ذات الوقت .

ومن هنا يتضح أنه لا توجد أية نماذج معيارية تتبعها الدول النامية ، وإذا كان هذا هو الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة من ناحية السياسة العلمية فإن الظروف والمشكلات تختلف اختلافًا كبيراً من بلد نام إلى آخر . وسياسات التنمية العلمية شأنها شأن غيرها من سياسات التنمية تتوقف على نمط الدولة النامية ، ففي بعض البلاد يكون كل ما تحتاج إليه الدولة النامية هو إيجاد العلاقة التي تربط البحث الأساسي

التكنيكية والعمل على ادخال التكنولوجيا الحديثة الى الاقتصاد القومي »

على أن أهم ما استحدثه القرار هو تكوين الجمعيات العلمية الملحقه بمجالس الوزراء في الجمهوريات وفي بعض الأحيان على مستوى مجالس الاقتصاد القومي «Sovanarkhoz» وتختص هذه الجمعيات بالصناعة والانشاءات والمصانع وغيرها مما كانت تديره في السابق الوزارات بما في ذلك بعض معاهد البحث والتنمية . كما نص القرار على الارتفاع بالمستوى الفني لفروع الصناعة والانشاءات باستخدام أحدث منجزات العلم والتكنولوجيا والتحسين الشامل لتكنولوجيا الاتاج .

أفراد التنمية والبحث :

تدل تلمه spetsialisty الروسية على مستويين الاول - دون المهني professional والثاني - المهني professional وبالتالي تشير الى الأشخاص الحاصلين على تعليم تخصصي technicum من الدرجة الثانية وكذلك الى الأشخاص الحاصلين على تعليم عال . وفي سنة ١٩٥٥ بلغ عدد الأخصائيين ١٦٩ مليوناً من دون المهنيين ٢٠٢ مليوناً من خريجي معاهد التعليم العالي ، وفي سنة ١٩٦٠ بلغ عددهم على التوالي ٢٠٢ مليوناً و٣٠٣ مليوناً .

المدارس المهنية وخريجوها :

يطلق على المعاهد المدنية السوفيتية للتعليم العالي اسم « vuz » ومفردها « vuzy » وتنظم عدداً من الجامعات ومدارس العلوم ، كذا المدارس المتخصصة التي يطلق عليها عادة اسم «مهاهد» ومن المعروف ان التعليم العالي في الاتحاد السوفيتي هو تعليم مهني يقضي فيه الطالب مدة تتراوح بين الأربع سنوات والخمس سنوات ونصف السنة . وفي الاتحاد السوفيتي أكثر من ٥٠٪ من الطلبة يدرسون العلوم أو الهندسة . وفي سنة ١٩٦٠ بلغ عدد خريجي الهندسة في الاتحاد السوفيتي ١٢٠٠٠٠٠ أي ثلاثة أضعاف خريجي الهندسة في الولايات المتحدة الأمريكية في نفس السنة . ويعكس التأكيد على التدريب الهندسي الفلسفة الأساسية للتخطيط السوفيتي وانعكاسه الشديد نحو الصناعة ، وتوجد في البلاد أيضاً منظمات للبحث والتنمية والتصميم وهي معاهد يسميها الروس «مؤسسات البحث العلمي ومنظمات تخطيط المشروعات والتصميم» .

المخصوص منذ الحرب العالمية الثانية أديا الى العديد من التغيرات التنظيمية والارتجال والتجريب خصوصاً في مستوى القمه من التخطيط والتنسيق والكثير من هذه المشكلات والجهود التي بذلت لحلها نجمت من البحث والتنمية (R 8 D) نتيجة لاتجاه الدولة نحو التصنيع واهتمامها بالصناعات الرئيسية كالحديد والصلب والبترول وتوليد الكهرباء من القوى المائية . الخ من أجل ذلك وضعت سياسة الدولة العامية على أساس تنمية قطاعات مختارة مثل صناعة بناء المكنتات ، انطلاقاً من شعار « بنا، المكنتات لبناء المزيد من المكنتات » وظهر ذلك بوضوح في قطاعات الأولوية للتكنولوجيا والصناعة .

وفي مجالات أخرى انصرفت جهود البلاد الى الاحتفاظ برباطه البحث - التنمية - الهندسة - الانتاج وفتحت مشكلات التنسيق وتبادل المعلومات وقف الموارد المائية الضئيلة على الأولويات ومنع التكرار . وعندما ازداد اتساح « مؤسسة البحث والتنمية » وأكب ذلك في السنوات ١٩٥٥ - ١٩٦٠ ازداد عدد البعثات العلميين من بين أعضاء هيئة المعاهد البحثية الى أكثر من الضعفين (٩٧٠٠٠ في سنة ١٩٥٥ الى ٢٠٠٠٠٠ في نهاية سنة ١٩٦٠) كما ازداد عدد المعاهد البحثية بنحو ٤٠٪ من (٢٧٩٧ معهداً في أول سنة ١٩٥٦ الى ٣٨٢٨ معهداً في أول سنة ١٩٦١)

تنظيم سنة ١٩٥٧ :

أصدرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في ٤ فبراير سنة ١٩٥٧ قراراً يستهدف تحسين وزيادة فعالية البحث والتنمية « من أجل ضمان التقدم التكنولوجي الدائم لتنمية الاقتصاد القومي» وجاء بهذا القرار « ان النية متجهة الى اقامة وكالة خاصة بحكومه اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية يكون عملها مراقبة اتجاه ومستوى التنمية التكنولوجية في الداخل والخارج وان تدرس دراسته مستفيضة ومتعمقة كل ما هو جديد ومتقدم في التكنولوجيا »

وقضت المادة « ١٩ » من القرار المشار اليه « بتشكيل لجنة علمية تكنيكية تتبع مجلس وزراء الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي يعهد اليها دراسة منجزات العلم والهندسة والممارسات المتقدمة في الانتاج في الداخل والخارج ، ونشر الثقافة العلمية

الاختلاف فى مواصفات الباحث العلمى من التعريف التالى للبحاث العلميين الذى وضعته فى سنة ١٩٦٢ دائرة الاحصاء المركزية : هم الاخصائون غير الحاصلين على درجات علمية ولكنهم يشتغلون بالعمل العلمى فى المشروعات الصناعية وفى منظمات تخطيط المشروعات » .

بيد ان الاصطلاح يستخدم ليقصد به غالبا : الاخصائين الحاصلين على درجات علمية متقدمة والألقاب العلمية والمهنية المشتغلين بالبحث فى المعاهد البحثية وأعضاء هيئة التدريس فى الكليات التابعة لمعاهد ال (VUZ) .

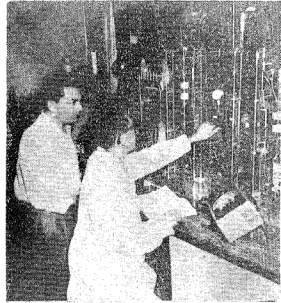
مبادئ التخصص :

تضع هيئات التخطيط الرئيسية فى البلاد قراراتها على أساس احتياجات الاقتصاد المتوقعة وهى تحدد فى كل سنة عدد الطلبة الذين يسمح لهم بالالتحاق بالمعاهد ونوع التعليم الذى يتلقونه وما اذا كانوا طلبة لكل أو لبعض الوقت .

أكاديمية العلوم :

يرجع تاريخ أكاديمية علوم اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية الى سنة ١٧٢٥ حين انشأها بطرس الأكبر واطلق عليها اسم «أكاديمية العلوم الامبراطورية» . ولا يمكن ان نسرده فى هذه العجالة التسايرج الطويل للأكاديمية وما اختلف عليها من أحداث وتطورات ولذلك نكتفى هنا بتحديد أهدافها كما نص عليها قانون سنة ١٩٣٠ الذى جاء به « ان الأكاديمية تعمل فى جميع فروع العلم النظرى وتعاون بكل الطرق الممكنة فى تطوير البحث وتسهم فى إقامة منهج علمى موحد مؤسس على النظرة المادية للعالم ، وتوجه لل المعرفة العلمية نحو سد الاحتياجات التى يفرضها إعادة البناء الاجتماعى للبلاد » وقضى القانون بأن تعمل الأكاديمية على إثراء العلم بالمخترعات الجديدة ومناهج البحث وان تعاون فى استخدام الموارد الطبيعية للبلاد وان تطور المناهج لتطبيق نظريات ونتائج التجريب العلمى على أعمال البناء الاشتراكية لاتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية» .

وجدير بالذكر أن الأكاديمية كثيرا ما تعرضت للنقد اللاذع من اللجنة المركزية للحزب - وترتب على ذلك أحداث تغيرات كثيرة فى أغراضها وأهدافها وفى طريقة تعيين وانتخاب أعضائها ، كما يظهر ذلك من قرارات المؤتمر الواحد والعشرين للجنة المركزية للحزب حيث قدم



البحاث العلميون :

يقول الكسندر ج. كورول انه لا توجد فى اللغة الانجليزية كلمة واحدة تودى معنى الباحث العلمى فى اللغة الروسية ، فلفظة علم science ولفظة علمى scientific تشيران الى كل فروع المعرفة والاستقصاء سواء فى الفيزياء أو الادب أو الكيمياء أو الفنون أو الفلك أو الماركسية - الليبنينية . وبديهى انه يوجد تمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية الا ان كلا النوعين يندرجان تحت اللفظة الشاملة « العلم »

وتصف دائرة المعارف السوفيتية البحوث العلميين بانهم « الاخصائون الذين يقومون بالبحث والعمل على حل المشكلات أو يجيبون على التساؤلات التى يطرحها فرع أو آخر من فروع العلم أو المعرفة العلمية . وبتركز نشاط البحوث العلميين فى المعاهد البحثية العلمية الخاصة - المعاهد والمعامل والمرصد ومحطات التجريب وما شابه ذلك ، كما ينسحب نشاطهم أيضا على معاهد التعليم العليا حيث يعملون كأساتذة ومحاضرين ومدرسين .

ويضع ج. فيدكين G.J. Fed'kin التعريف التالى للبحاث العلميين :

هم : العاملون فى الصناعة والزراعة والمشروعات والمؤسسات الأخرى الذين تتوفر فيهم المواصفات الضرورية للعمل العلمى الذى يزوجه بالأنشطة البحثية العلمية . ويبدو

مؤتمر « بناء الشيوعية » المنبثق من هذه اللجنة نغريرا يتضح منه ان الأكاديمية تستجيب للنقد وتعمل على ملاقي نواقص العمل فيها حيث جاء بالتقرير المشار اليه « ان الجمعية العامة لأكاديمية علوم اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية قد اتخذت قرارا يتضمن الاجراءات الضرورية لاعادة تنظيم عمل الأكاديمية حتى تركز على القدرات الفائقة للعلماء وعلى أفضل الكادرات العلمية لحل المشاكل التي تطرحها الحطة السبعية (١٩٥٨ - ١٩٦٥) ولالغاء التكرار غير المبرر في العمل العلمي والاقتصاد في استخدام الموارد البشرية والمادية وتقوية الروابط التي تربط العلم بالانتاج والعلم بالحياة » .

هذا ويتبع الأكاديمية العديد من الأكاديميات الفرعية المتخصصة .

السيبرناطيقا والأوتومية :

ان لفظه سيبرناطيقا، cypernetics تدل على ميدان مميز للنشاط ظهر على المسرح العلمي في نهاية الحرب العالمية الثانية عندما سر نوربيرت فينر Viener كتابه المعروف باسم « السيبرناطيقا والتحكم والاتصال في الحيوان والمخنة » وقد عرف فينر الاصطلاح بأنه الميدان الدامل للتحكم ونظريه الاتصال سواء في المكنة أو الحيوان . ولم يكن فينر يعرف ان الاصطلاح كان قد استعمل منذ نحو قرن بمعنى أكثر تحديدا معرفة أندريه أمبير Ampere في سنة ١٨٤٣ . ويستخدم الروس الاصطلاح ليدل على السمات المشتركة للعمليات ونظم التحكم في الأجهزة التكنولوجية والمتعضيات الحية (الكائنات الحية) والنظم الاجتماعية . ويظهر السيبرناطيقا كعلم مهد له عدد من الانجازات التكنولوجية في نظرية التحكم الالكتروني والالكترونات التي مكنت من صنع أجهزة الاختبار السريعة والبرامج الحاسبة المنضبطة ، ونظرية الاحتمال ودرجة خاصة تطبيقها في فحص مشكلات الارسال والعمليات الاعلامية والمنطق الرياضي وفسيولوجية النشاط العصبي ونبات العلاقات أو التوازن في العملية البدنيه homeostasis . وفي دراسة نظم التحكم تجمع السيبرناطيقا بين الطريقة الماكروسكوبية المتعلقة بالعالم الكبير (والطريقة الميكروسكوبية (المتعلقة بالعالم المصغر) والسيبرناطيقا تقدم لنا مثالا فريدا لتداخل العلوم بعضها في بعض كما تمدنا بمادة غزيرة للبحث الفلسفي لاشكال حركة المادة وتصنيف

العلوم . وقد أثار نمو السيبرناطيقا الجدل حول العديد من المشكلات المنهجية مثل التعامل بين التفكير الانساني والأعمال الآلية السيبرناطيقية وطبيعة الاعلام وصلته بالمفهوم الفيزيقي المادي لدرجة التعامل entropy وغير ذلك من المشكلات ، وسعر اهميته سيبرناطيقا في تنظيمها عمليه من نحو ايجادها لدلالات الاندروية التي من معن الانسان او لاعيل بحسن من عمده ، اما الاوتومية او الامته لها يجب ان يسميها ببعض يهي اداء الانتاج والاداره وغيرها من العمليات الاجتماعية الضرورية دون اشتراط الانسان اشترا ان مبادرتا هيا . والاوتومية هي اعلى مرحله في نظور التكنولوجيا وقد ظهر امرها واصحها في العشرينات في الخطوط الاوتومية لدلالات الميديايله ونبع ذلك الحوايت البشرية والمصانع الاوتومية التي استخدمت في الحسيمينات المكنات الحاسبية ومكنات التحكم الحديثه . والتوسع الهائل في الاوتومية أسعر عن نتائج اقتصاديه وسياسيه وثقافيه على جانب كبير من الاهمية والخطورة .

يتراءى لنا مما تقدم ان العلم والتكنولوجيا في الانحاء السوفيتي يتميزان بدرجة كبيرة من الروية والدنيامية ، مما يخصمان للتخطيط المتعمد بهدف خلق أفضل الظروف لتحقيق مجتمع الوفرة وتوجيه العلم والتكنولوجيا نحو خدمة المجتمع والانسانية في وقت مع وذلك عن طريق افرانها من كل مضمون لا يتفق مع المضمير الانساني الذي يرفض ان يستغنى العلم والتكنولوجيا للأغراض العدوانية غير الانسانية وخلق اسلحة الفناء والدمار . واذا كانت معاهدة الصداقة والتعاون بيننا وبين الاتحاد السوفيتي قد نصت في موادها ١ ، ٥ ، ٦ على « تطوير وتوثيق علاقات الصداقة والتعاون الشامل في المجال السياسي والاقتصادي والعلمي كذا التعاون الشامل وتبادل الخبرة في المجالات الاقتصادية والعلمية والفنية واعداد الفنيين والمتخصصين ومواصلة تطوير هذا التعاون في مجالات العلوم والفنون » ، فما احرانا بان نستفيد من الفرص التي اتاحتها لنا معاهدة الصداقة مع احدي القوتين اللتين تربعان اليوم على عرش العلم والتكنولوجيا خصوصا وان الاتحاد السوفيتي الصديق كان معدودا من بين الدول المتخلفة واستطاع في أقل من ثلاثين عاماً أن يلحق بالولايات المتحدة الأمريكية وأن يعمل « على تجاوزها » كما ستجى الاشارة الى ذلك بعد قليل .

السياسة العلمية في إسرائيل :

يقول البروفيسور هوارد . ل . بافيس في مقاله « النظر الى الامام » « ان جماعة من المرابين الامريكين زاروا مؤخرا الاتحاد السوفيتي وراؤا في كل مكان هذا الشعار « الحق بالولايات المتحدة الامريكى وتجاوزها » ويستنظرد بافيس قائلا : انه شعار جديد ويجب ان نتبناه ايضا . نحن ايضا فى حاجة الى ان نلحق بالولايات المتحدة الامريكى وان تتجاوزها يجب ان نتجاوز كل جهودنا المسابقة لا لمجرد ان نبارى الجهود الروسية فحسب » .

انتهى كلام البروفيسور هوارد . ل . بافيس وهو ان دل على شيء فانما يدل على ضراوة المعركة العلمية والتكنولوجية التى تدور رحاها بين القوتين العالميتين الكبريتين . ولكننا لم نورد هذه العبارة لهذا السبب وانما اوردناها لسبب آخر هو شعورنا بتعاطف حاجتنا الى رفع الشعار التالى فى كل مكان : **الحق باسرائيل وتجاوزها** . وبديهي ان تحقيق هذا الشعار لا يكون الا بالعمل الدائب على الانتصار عليها فى معركة العلم والتكنولوجيا وبالتالى ازالة آثار العدوان واسترداد الارض السليبة .

ولا خلاف فى ان نكسة ، يونيو هى التى فتحت عيوننا على ما يجرى فى الارض السليبية التى اغتمبها الصهاينة بالكر والخديعة ومساندة الامبريالية الامريكية بكل ما تحتاج اليه ابتداء من زعيم العيش الى الفساتوم ، ولكن هذه المساندة الخارجية لا يجب ان تصرفنا عن الاستبصار بالقوى الذاتية لهذا الشعب والانجازات التى حققها فى مجال العلم والتكنولوجيا نتيجة سياسته العلمية التى وضعها لتخدم المؤسسة العسكرية ، وذلك حتى لا تعرض فى المستقبل لما تنبأ به هذا الكاتب الوجيه الذى قال فى احدى الندوات التى عقدتها احدى المجلات الاسيوية لناقشة الموقف فى الشرق الاوسط بعد رحيل القائد الخالد عنا « ان مصر البلاد العربية رهن بارادة الله اولا وبارادة اسرائيل الحسنة او السيئة ثانيا » .

تبادل العلماء والخبراء :

لقد استطاعت اسرائيل التى لا يتجاوز عدد سكانها ٦٣ مليوناً ان ترسى نشاطها العلمى وسياستها العلمية على اساس وطيد من الروابط القوية التى تربطها بالعمل البحثى الجارى فى الدول المتقدمة فى أوروبا واوليات المتحدة

الامريكى ، هذه العروة الوثقى التى تربط العمل اليهمنى « سى الخارج » بالعمل البحثى « سى الداخل » هى التى منحت دوله الصهاينة من الحصول على نتائج باحثين بتأليف اقتصاديه شبه رمزيه . ويرى المراقبون ان اسرائيل هى وحدها التى تتعدد بهذه المكانة المبتداه بين شعوب العالم الثالث التى لم يقم احدها بايجاد مثل هذه افنوعات التى تتندق فيها العلاقات العلمية . صحيح ان العديد من الدول النامية لاهند وبالكسنان وبعض الدول العربية فى الشرق الاوسط لديها المادة الخام البشرية التى تؤهلها لافامه مثل هذه افنوعات الا ان الافتقار الى المعاهد المتخصصة والمهارات الابداعيه والتنظيميه تقف لكها عقبة نداءه فى طريق توثيق صلاتها وتعميقها بالمجتمع الدولى . وقد استطاعت اسرائيل ان تقيم هذه الشبكة من العلاقات نتيجة لوعياها اذكى بالدور الهائل الذى يلعبه التعليم فى اقامة الدولة العصرية المرتكزة على دعامة العلم والتكنولوجيا كذا قدرتها العاتقة على التكيف مع التغيرات المستمرة انتاجة عن الطفرات العلمية والتكنولوجية التى يشهدها عصرنا واتى لم تشهد الانسانية نظائر لها فى تاريخها الطويل . وقد تم ذلك كله فى اسرائيل بالرغم من الظروف غير الملائمة تماما . فاليوم يعتبر الصهاينة العلم هو العنصر المحورى فى التنمية الاقتصادية والتغير التكنولوجى والقوة العسكرية . وفى اغلب الدول النامية والمتخلفة لا يوضع هذا ابدا موضع التطبيق .

ولقد عملت الحركة الصهيونية فى فلسطين منذ البداية على تطوير العلوم البحتة والتنظيميه بهمة لا تعرف الكلال ، كما استوعبت الدور الرئيسى والفعال للعلم فى الحرب والسلم ، والدليل على اهتمام الحركة الصهيونية المبكر بالعلم ان حجر الاساس للجامعة العربية فى القدس ارسى فى ٢٤ يوليو سنة ١٩١٨ فى الوقت الذى كانت فيه الحرب العالمية الاولى مشتتة ، وعلادة على ذلك كان حاييم وايزمان باحثا كيميائيا كما كان زعيما للحركة الصهيونية طوال فترة الانتداب البريطانى ، كما كان اول رئيس لدولة اسرائيل وقد نادى وايزمان بصوت جهر مطالبيا بادخال العلم الى كل مستويات التعليم . ومن اهم الظواهر التى تسترعى نظر المراقبين ان العلم فى اسرائيل هو اتجاه ذهنى لكل افراد الشعب ابتداء من رئيس الدولة الى الفلاح فى الحقل والفنى فى المعمل والمعلم فى المدرسة والجندي فى ميدان القتال . ويتعاطف شعور الصهاينة بان العلم

لا ينمو ولا يزدهر الا اذا ارتبط بالحياة اليومية .
ومن جهة أخرى يؤمن الاسرائيليون بحقيقته أن
العلماء في آى بلد تواجههم معايير دولية ، وهذا
يعنى أن عليهم :

— أن يكونوا على دراية تامة بالبحث الذى
يجرى فى الخارج .

٢ — أن يتلقوا العون الملائم لاجراء البحث ذى
الصفة الدولية المعترف بها .

وإدراك القادة الصهيونيين لهذه المعايير أثمر
ناجحا اقتصاديا عاليا يتمثل فى التطور السريع
والمطرد لمعايير انزراعة وخلق الصناعات الاساسيه
الضرورية لتساعد الكفائة العسكرية الصهيونية .

ان التكنولوجيا وبوجه خاص تكنولوجيا الحرب
هى نتيجة العلم ، والتجسبات اليومية التى نظرا
على تكنولوجيا الحرب لا يمكن أن تتم بمعزل عن
البحث العلمى وأكبر مثال على ذلك توسع
المؤسسة العسكرية فى استخدام الكمبيوتر
الالكترونى ويزاك Weizac فى سنة ١٩٥٤ —
١٩٥٥ الذى ظل يعمل حتى سنة ١٩٦٣ عندما
استبدل به كومبيوتر كثر تقدما هو جوليم Golem
(١٩٦٣) وفى نهاية سنة ١٩٦٧ كان فى اسرائيل
نحو ٨٢ كومبيوتر .

المؤتمرات :

ان مكتسبات العلم لا تعود فقط على
الاستخدامات العسكرية بل لها أيضا آثارها
السياسية والدفاعية . وانطلاقا من هذا المفهوم
انتهجت اسرائيل سياسته قوية ترمى الى اقامة
المؤتمرات العالميه فى مختلف مناشط العلم ، وفى
السنوات ١٩٦٦ — ١٩٦٨ اقيمت فى اسرائيل
المؤتمرات التالية : ١٢ مؤتمرا فى التكنولوجيا ،
٥ مؤتمرات فى العلوم الزراعية ، ١٢ مؤتمرا فى
العلوم الطبية ، ٣ مؤتمرات فى العلوم الاجتماعية ،
٦ مؤتمرات فى العلوم البحتة ، هذه المؤتمرات
الثمانية والثلاثون فى العلوم والتكنولوجيا
ساعدت على اظهار اسرائيل فى صورة الدولة
الجديرة بالاحترام بينما أسفر غياب الجهود
المشابهة فى العالم العربى عن اظهار الدول
العربية فى صورة الدول المتخلفة التى ترسفت فى
اغلال الجهالة . وفى سنة ١٩٦٠ اقام معهد
وايزمان مؤتمرا عالميا « لدور العلم فى تقدم الدول
الحديثة » حضره ١٢٠ مندوبا من ٤٠ دولة منها
١٤ من الدول الأفريقيه ، ٩ من الدول الآسيوية ،

وأن ابا ايوان وزير التعليم وانثقافة فى ذلك
الوقت ورئيس معهد وايزمان اضيف الرسمى
للمؤتمر . وفى سسنه ١٩٦٨ اقيم مؤتمر فى
نيويورك لتعلم والتكنولوجيا فى اسرائيل والشرق
الاطوسط » أوصى بما يلى : تستطيع اسرائيل ان
تلعب دورا أساسيا وفعالا فى مساعدة الشعوب
النامية وتقدمها باستنباط وسائل توسيع
امدادات الطعام ويجاد أنعمل من خلال الصناعات
المرتكزة على العلم . « وفى المؤتمر الدولى السابع
للكيمياء الحيوية انذى عقد فى طوكيو من ١٩ —
٢٥ أغسطس سنة ١٩٦٧ قدمت فيه البحوث
التالية : ٣٧٣ مجموع البحوث المقدمة منها ٩
قدمتها اسرائيل ، ٢ من العالم العربى (واحد من
الجمهورية العربية المتحدة الاخر من الجامعة الامريكية
فى بيروت) ، ٨ بحوث مشتركة أو مقدمة من البعثات
للعرب المقيمين فى الولايات المتحدة الامريكية .
وطبقا لقائمة الاجتماعات التى نشرتها مكتبة
الكونجرس الامريكية عقدت المؤتمرات التالية :
١٦ مؤتمرا عالميا فى اسرائيل فى سنة ١٩٦٦ ،
٣٩ مؤتمرا فى سنة ١٩٦٧ ، ١٨ مؤتمرا فى
سنة ١٩٦٨ .

المعاهد :

انشئت المعاهد فى فلسطين منذ وقت مبكر من
تاريخ الحركة الصهيونية فحتى سنة ١٩٣١ كان
العدد الاجمالى لنصهاينه فى فلسطين لا يزيد على
٢٠٠٠٠ نسمة ولكن هذا العدد القليل استطاع
أن ينشئ معهدين فى الوقت الذى كان يخطط فيه
لانشاء معهد وايزمان .

والمعاهد الاسرائيلية منتشرة فى طول البلاد
وعرضها بهدف أن يكون التعليم العالى متاحا فى
كل مكان على النحو التالى : الجامعة العبرية فى
القدس . معهد اسرائيل للتكنولوجيا فى حيفا .
معهد وايزمان فى ريزخوفت . جامعة تل ابيب .
ديار — ايلان ، ومعهد الالتحاق بهذه المعاهد
بتضاعف كل خمس سنوات ، وتطرد البحوث
بنفس المعدل ، والمظاهره اللافتة للنظر ان عدد
الطلاب الاسرائيليين الذين يحضرون لدرجة
الدكتوراه فى الانسانيات والقانون والعلوم
الاجتماعية لا يزيد عن ١٥٪ ، وهذا التحيز
للعلم نيس تعبيرا عن اهتمام الطالب ورغبته بل
هو اثبات من سياسة الدولة الرامية الى التوسع
والعدوان ، كما ان التأكيد على العلوم الطبيعية
والنظيفية هو محصلة سياسة اسرائيل
العسكرية .



المعاهد غير الأكاديمية :

تستهدف خلق وتطوير الجامعات ومعاهد البحوث كاولويات تحتل مكان ارقمة .

وفي الحوار الذي دار بين وايزمان وجابوتينسكي فيما يخص بنيط المعاهد التي يجب أن تنشأ في فلسطين ، احرز وايزمان نصراً مبيناً وتبنت الدولة آراهه . وهذا يعني أن الجامعة يجب أن تبدأ من القمة ، ولكي تبني الجامعة من القمة فان ذلك يستلزم حشد التسهيلات المناسبة والاساتذه الضرورين ، وما لم تبدأ الجامعة من القمة فانها لا تستطيع أن تحقق اهدافها وفي الطرف الآخر توجد الجامعة التي تبدأ من القاع فتبدأ بالطلبة وتعمل ما في طاقتها في ظل الموارد المحدودة . والبدء من القاع سريعا (خلال سنوات قلائل) يؤدي الى « مهدة » عقلية وسياسة جامعية تحتاج الى قرون لتبطل نواقصها . والغالبية العظمى للجامعات في العالم الثالث بدأت من القاع وتعتبر البحث يقع خارج نطاق العمل الجامعي .

الخلاصة :

ان البحث العلمي للعدو الاسرائيلي يتسهم باعطاء المزيد من الاهتمام للعلوم البحتة والتطبيقية كما يخضع البحث الأكاديمي لمتطلبات المؤسسة العسكرية وأوضح مظهر لهذه العلاقة هو التأكيد على الطبيعة النووية في كل المعاهد الاسرائيلية وفي اسرائيل نحو ٣٥٠٠ عالما يدور انتاجهم العلمى حول نفس الموضوع . ويمتاز

يضع دليل الاتحاد العلمي والتكنيكي والمعاهد في اسرائيل تحت لفظه معاهد : - المحطات والطبيعية والتكنولوجيا ٦٨ مركزا كما وضع ١- مركزا آخر تحت عنوان معامل البحث والتنمية الصناعية ومن هذه المعاهد ال ٥٢ سبع صناعات هي جزء لا يتجزأ من المؤسسة العسكرية .

الجامعات :

ان الصفة الأولى للجامعة هي نشاطها البحثي . ذلك أن الجامعة - اية جامعة - اذا لم تشتغل بالبحث فانها لا تستطيع مواكبة التطورات المستمرة في ميادين المعرفة ، ولقد تقررت طبيعة الجامعات الصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى حيث صيغت على مثال الجامعات الألمانية . وقد كان غرض ووظيفة الجامعة مدار نقاش لوقت طويل بين وايزمان وجابوتينسكي وكان الأول واقعا تحت تأثير الجامعات الألمانية لذلك دافع عن فكرة اقامة معاهد البحوث المتقدمه ضمن اطار مدرسة الخريجين .

أما الثاني فكان يرغب في أن يرى جامعة « تعليمية » أكثر منها « بحثية » ويتضح من التاريخ المبكر للجامعة اليهودية ان الأولويات لم تكن مؤسسه على ما يسمى اليوم « بالسياسة وعموما فالسياسة العلمية للحركة الصهيونية العلمية » بل على فهم عميق للدولة العصرية .

٨ - ضرورة تشجيع حركة تبادل العلماء والخبراء بيننا وبين الدول المتقدمة من جهة وبيننا وبين الدول النامية من جهة أخرى .

٩ - ايجاد القنوات التي تعهد لنا انجازات العلم والتكنولوجيا من البلاد المتقدمة ويتخذ ذلك شكل مراكز للاتعاام والتوثيق .

١٠ - اقامة المؤتمرات على المستويين المحلي والدولي والاشراك فيما يعقد منها خارج البلاد .

١١ - انشاء أكاديمية للعلوم ومخطات التجريب . . الخ

١٢ - تطبيق انجازات السبيراناطيا والأوتومية .

١٣ - بذل المزيد من العناية في استيراد الأجهزة العلمية بهدف خدمة البحات في مراكز البحوث .

١٤ - علم فصل الانسانيات والعلوم الاجتماعية عن البحث العلمي والخروج على هذا الفصل الذي ننفرد به وحدنا .

وبعد ،

فأنا لا نجد خيرا من اشارة الرئيس أنور السادات التي وردت في بيانه الذي القاه على الأمة في ١٠ يونيو الماضي تختتم بها مقالنا : « لن يكتب للمنطقة السلام الا اذا استطعنا أن نبني دولة عصرية تتسلح مدنيا وعسكريا بأحدث أسس العلم والتكنولوجيا » ان قيام دولة عصرية في بلادنا تعتمد على العلم والامان ليشكل ضرورة بقاء وضرورة حياة » .

✽ والمجلة مائلة للطبع صدر القرار الجسوري بإنشاء أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا وتعيين الدكتور مصطفى كمال طلبة وزير الشباب السابق واحد وواد البحث العلمي في جمهورية مصر العربية رئيسا لها بدرجة وزير .

1. Report of the Advisory Committee on the application of Science and Technology to Development, U.N.
2. Soviet Research and Development Alexander G. Karol.
3. Science and Higher Education in Israël, Antoine Zahlan.
4. The Scientific Revolution: Challenge and Promise. Edited by Gerarld W. Ebberts and Paul Duncan.
5. Industrial Research and Development. Jacob Schmooker (International Encyclopedia of the Social Sciences.

العلم الاسرائيل كما قدمنا بالصلة الوثيقة التي تربطه بالمجتمع العلمي والبحثي الدوليين ويتمثل ذلك في المؤتمرات القومية والدولية التي تعقد في اسرائيل وفي خارجها . وفي سنة ١٩٦٨ عدت اسرائيل طبقا لدراسه قام بها معهد الاعلام العلمي فيبلادفيا الدولة السادسة عشرة في العلم واتسهاها في التاييف العلمي (العلم البحث والتطبيقي في وقت مما) وتشير كل الدلائل الى أن جهودا جبارة تبذل لتحسين هذا المركز في السنوات القادمة .

خاتمة

بعد هذا العرض الموضوعي السريع لدور العلم واتكنولوجيا في الدول النامية وفي بلد صديق هو الاتحاد السوفيتي وعند العدو الاسرائيلي نستطيع تأسيسا على ذلك أن نضع أيدنا على المشكلات التي تعترض تقدم العلم والتكنولوجيا عندنا والتي تتركز في النقاط التالية :

١ - الافتقار الى النظرة الشاملة التي تربط العلم والتكنولوجيا بالتعليم ابتداء من مراحل الاولي باعتبار ان العلم والتعليم هما وجهان لعملة واحدة .

٢ - الافتقار الى السياسة العلمية المنبثقة من الاحوال والمشاكل القائمة فعلا في المجتمع والتي تستهدف اعراضه القريبه والبعيدة .

٣ - الافتقار الى خطة للبحث والتنمية .

٤ - الافتقار الى اعداد الافراد العلميين والبحاث المدربين (لانزال حتى اليوم بحث عن توصيف دقيق للفرد العلمي والباحث العلمي)

٥ - النقص الكبير في المعاهد البحثية المنبثقة من الاحتياجات الفعلية للبلاد (تتبع وزارة البحث العلمي ستة معاهد فقط . قارن هذا العدد بالعدد الهائل من المعاهد في اسرائيل)

٦ - ارتباط البحث العلمي بالتكنولوجيا يستدعي وجود وزارة للعلم والتكنولوجيا وبالتالي يجب ان يستبدل اسم وزارة العلم والتكنولوجيا باسم وزارة البحث العلمي .

٧ - الافتقار الى المجالس القومية والمجالس المتخصصة وجدير بالذكر ان بيان ٣٠ مارس نص في أكثر من موضع على انشاء هذه المجالس ولكن ذلك لم يخرج ابدا الى حيز التنفيذ وقد جاء برنامج القومية المتخصصة كهبات استشارية وبحث العمل الوطني فأكد على ضرورة تكوين المجالس ترتبط بمراكز البحث العلمي ومعاهده .

المكتبة المدرسية

أحمد إبراهيم الشريف

التعليم والدخل والاقتصادى والحرية السياسية .
والقاعدة صحيحة ولاشك ، وقد قام عليها الف
دليل ، من أدبه احصائيته الى ادلة نظريه ، ولكنها
تشهد فى بيت المثقف المصرى وحده ، كأنما لكى
يثبت للناس أنه ما يزال وريث جيل هيرودوت
وأنه ما يزال قادرا على ارتكاب أعجب المفارقات .

واتهامنا المكتبة المدرسية والاستهانة بها فى
هذه التهمة ليس معناه انها السبب الوحيد ،
ولكن معناه أنها السبب الكبير ، فالسبب الحقيقى
هو أن مثقفنا حينما يتخرج من الجامعة ، ويستقر
فى بيت الزوجية الدافئ ، يعود الى ما كان
عليه قبل دخول المدرسة ، أو يعود الى مثل حالة
من استقر فى حياته على وضع آخر دون أن يتعلم
أو يتثقف من البدايه ويعد من الأميين . فهو فى
الحقيقة مثقف ما دام فى مرحلة الدراسة ، أما بعد
الانتهاء منها فبينه وبين الثقافة ما بين الانسان
والسلم من علاقة ، ولن تجد انسانا يرضى أن
يعيش عمره على السلم ، وحسبه أن يصل الى
أعلا ثم يترك السلم بعد الوصول .

وهذا هو ذنب المكتبة المدرسية بغير مراء ، أو
قل هو ذنب الاستهانة بها فى عملية التعليم
والثقافة .

ومن الأمراض التى تنهم المكتبة بها أننا لا نجد
من رجالنا وأعمالنا الى يومنا هذا من كتب
مذكراته ، الا ما كان فى النادر القليل ، وجدير
بالذكر ان هذا النادر القليل لم يكتب ما كتب
عن حياته لأنه سياسى أو اقتصادى أو عسكرى

فى كل ما قرأت عن التعليم العصرى فى الأشهر
الأخيرة - ولقد قرأت ما وسعنى - لم أجد إشارة
الى المكتبة المدرسية ، وكأنها ليست عاملا مهما
من عوامل تكوين المثقف الذى نهدف
الى تكوينه من انفاق هذه الملايين الكثيرة من
الجنهات كل عام .

وانى اذ اكتب مقالى هذا ، انما اكتبه لأذكر
ناسيا أو أبصر غافلا . فما المكتبة بالشئ الهين
فى التعليم ، بل لعل أكثر امراضنا الاجتماعية
والثقافية راجع الى استهانتنا بالمكتبة فى مدرسة
الصغار . فمن الامراض التى ترجع الى هذه
الاستهانة انتشار المقاهى المصرية ، والأقبال
الشديد عليها من المثقفين ، مع علمنا برسالة
متنانا انتافهة التى تقتصر على الأكل والشرب ،
واللعب الذى لا جدوى منه ، ومسح الاحذية
وبيع ورق البيانصيب كل هذا مع الأعراض عن
البيوت وتربية والأبناء وملء فراغ النفس والعقل
والوجدان فى نفس المثقف وفى نفس زوجته
وأبنائه اعراضا يؤدى الى ما نعلم من سيئات
اجتماعية يضيق الصدر بها ولايستطيع ان ينطلق
بها اللسان .

ومن هذه الأمراض أيضا ازدياد النسل فى
نسبته ، وليس فى عدده وحسب .

مع أن القاعدة العامة لتزايد السكان الطبيعى ،
أى الزيادة التى ترجع لفرق بين المواليد والوفيات
تقرر أن نسبة التزايد تنخفض كلما ارتفعت
المستويات الحضارية للمجتمع ، وهى مستويات

ذو مكانة ومجد وتاريخ ، بل كتب ما كتب لأنه أديب اشتغل بالسياسة أو الحرب أو الاقتصاد ، كالرافعي وهيكلي على وجه التمثيل ...هذانينا تطالعنا المكتبات الغربية بمذكرات رجال لم يبلغوا من الشهرة والمكانة درجة تذكر ، وقصاراتهم أنهم كانوا مكلفين بعمل ذى بال ، كسكرتيرة المستر تشرشل ، أو كطبيب البعثة التبشيرية فى كامبوديا فى أثناء الحرب العالمية الثانية ، أو كحلاق هتلر ، أو عشيقه موسيلينى الى آخر ما هناك .

ومن هذه الامراض كذلك ، ما تعانیه المكتبة العربية نفسها من فقر مدقع مثل مهين .

ان الأحصاء يقول لنا ان الذين يعرفون القراءة والكتابة فى بلادنا يبلغون أكثر من اثني عشر مليوناً من الرجال والنساء . ومع هذا فان

ان الأحصاء يقول لنا ان الذين يعرفون القراءة والكتابة فى بلادنا يبلغون أكثر من اثني عشر مليوناً من الرجال والنساء . ومع هذا فان الكتاب الذى تباع منه ألف نسخة فى العام يعد من السعداء . بل ان الصحيفة اليومية ، على تعدد أنواع الاهتمام بها ، لم تبلغ بعد مرتبة ربع المليون فاذا استثنينا من هذا المقادير ما يوزع فى البلاد الخارجية - عربية وغير عربية - طاعتنا الحقيقية المرة وهى أن رجلاً واحداً من بين كل خمسة وعشرين رجلاً متعلماً هو الذى يشتري الصحيفة اليومية ، وهذا معناه أن رجلاً واحداً من كل خمسة وسبعين مواطناً هو الذى يهتم بقراءة الصحف والصحف فى توزيعها مجسودة عند أصحاب الكتب والمجلات . وكم على افعال المكتبة من أوزار .

هذا قليل من كثير .

ولا اظننى بحاجة الى مزيد من التحليل والتعليل لابين ذنب المكتبة المدرسية وذنب الاستهانة بها فى احداث هذه الادواء والامراض الاجتماعية والثقافية ، فهو أوضح من أن يحتاج الى بيان . ولهذا فانى اتركه لأخذ فيما أنا بسبيله ، وهو بيان هذه الاستهانة وهذا الاهمال لرفق من أهم مرافق المدرسة فيما ينبغي أن يكون .

المكتبة مكان وزمان وكتاب ونظام .

فاما عن المكان ، فليست حجرة المكتبة مطلوبة لمجرد الزينة والتباهي والنفخخة الكاذبة ، ولاهى العاطفة المنظمة ، التى تختلف بنظائرها

مطلوبة لحفظ العهدة واطمئنان السيد أمين المكتبة على عهده وتعدر تبديدها كلا ، ولاهى حتى للقراءة ، فألقراءة ممكنة على مقاعد التلاميذ فى الفصول ، والقراءة ممكنة على مقاعد الفناء والحديقة والقراءة ممكنة فى المنازل ، والقراءة ممكنة فى الردهات والطرفات وفى كل مكان .

انما المطلوب من حجرة المكتبة أن تكون عادة . والعادة لا تتكون فى شتيت من الامكنة .

وانما المطلوب أن تبذر فى نفس الطفل وأن تمنى فيها غراس حب الكتاب واحترام الكتاب والحب والاحترام اذا لم يتكونا فى هذه السن فلن يتكونا بعده والحب والاحترام لا يتكونان لمنثور من الكتب والاوراق فى كل مكان وفى أى مكان .

لقد رأينا الفلاح الأمل الذى يتصرف على فطرته الدينية يتهبب الدخول على حرم الكتب الامتوضئا وبعد أن يخلع نعليه ، علامة التقديس والهيبة والمحبة والاحترام ، ولكن هذا الفلاح نفسه لا يفعل مثل هذا كلما رأى كتاباً أو رف كتب هنا وهناك انما هو حرم العلم حرم المكتبة وساداتها الراهب القائم فيها بكل جلال القداسة والتبجيل هذا هو معنى المكان تكوين عادة وعاطفة وأذهان وليس بمسألة نفعية ، لحفظ الكتب ، أو لاداء أعمال الاعارة والاستعادة ، أو كائنة النفعية ما تكون .

وهذا هو الدليل الكبير على تهاونها بالمكتبة المدرسية . فالمكتبة عندنا هى آخر مرفق يخصص له مكان ، وهى أول مرفق يطرد من مكانه اذا تنازعت المرافق الأخرى على المكان .

وقد أخذت وزارة التربية والتعليم فى الزعم الأخير بالاعتناء بالمكتبة فى رسوم مدارسها الجديدة ، فلم تعد تبني داراً للدراسة الا وفيها حجرة للمكتبة ، وهذا اتجاه محمود ومستزاد . ولعله فى المستقبل أن يزيد .

الا أن المكتبة ما زالت تتبوء المكان الاخير ، فحجراتها فى الرسوم أبعد الحجرات تطرفاً ، لا أوسطها وأقربها الى جميع الطلاب ، وما زالت هى الضحية الأولى كلما ضاقت المدرسة واحتاجت الى مكان .

والمكتبة زمان فلا عادة بغير ترداد وتكرار فى زمن واحد وعلى وتيرة واحدة ، ولن تنشأ لمجرد الزينة والتباهي والنفخخة الكاذبة ، ولاهى العاطفة المنظمة ، التى تختلف بنظائرها



لا قانون الا هو ، له الحكم واليه يرجعون .
الا أن هذه المشكلة على تنفيها بسيطة والتغلب
عليها يسير . أما المشكلة الحقيقية في هذا الصدد
فهى جمال العرض وجاذبيته .

ان الطعام غريزة من أهم غرائز المحافظة على
الذات وأقواها ، ومع ذلك اذا لم يكن الطعام
جميلا منظره ، شهيا طعمه ، زكية رائحته ، لم
يجذب اليه الطعام ولو كان جوعان . فكيف
بالكتاب وهو عادة لا غريزة ، وعادة كمالية لا
تتوقف عليها الحياة وان كانت تكتمل بها الحياة
وزيمنتها وكرامتها أولى لهذا الكتاب أن
يكون الجميل المنظر ، الشهي الطعم ، الزكى
الرائحة ، فلئن كانت الغريزة تدفع الجماع على
الطعام ، فما يدفعه الى القراءة دافع قط ، واذا لم
يجذبه من الكتاب جاذب فلا قراءة ولا قراء .

وجمال العرض فى المكتبة يقوم على اثنين ، على
الناشر وعلى أمين المكتبة ، فاذا لم يكن الناشر
معنيا بمظهر الكتاب فلا حيلة لأمين المكتبة فيه .

والواقع أن عناية ناشرينا بمظهر الكتاب دون
المستوى الواجب بكثير ، وحسبك أن تقارن بينهم
وبين ناسجى «القوط والبشاكير» . نظرة واحدة
الى رف القوط والبشاكير عند أى بائع لها تطلعك
على منظر يجب اليك الشراء منها . . . ولكن كم
نظرة يا ترى الى أرفف المكتبات تغريك بمحاولة
معرفة أسماء هذه الكتب والمطبوعات !!؟ دع عنك
أمر الشراء والإقتناء !

على كل حال ، ليس موضوعنا اليوم عن الناشرين
فلنعد الى أمناء المكتبات فى مدارسهم وبين كتبهم ،
فنرى أن الكتاب قلما يكون حديثا أو مفيدا الا أن
يكون مرجعا من المراجع الخالدة كالمعاجم والأطالس
أو أن يكون قصة أو مسلاة لا يهم فيها الحداثة
أو تقادم الزمان ، أما كتب العلوم والفنون
والآداب ، مما تهى فيه الحداثة والتجديد ، فالأمر
فيها صعب ويوشك أن يستحيل والسبب دائما
هو القانون المالى ، عمدة الروتين ، الذى نحافظ
عليه محافظة تفوق محافظتنا على أعراضنا وأولادنا
وترائنا ومستقبلنا مجتمعين . . . والله ما أدرى
ما السحر والجاذبية فى هذا القانون العتيق
العقيم ؟ !

كان الأمر فى الماضى يجرى على النحو التالى:

تستترى الوزارة فى القاهرة ما يعن لها من
الكتب للمكتبات كل عام فكان العرف السائد ،
والنتيجة الدائمة أن تأتى الكتب كلها مصبوغة

عن الانفعال الجياش المضطرب ، الا فى اطار من
النظام والانساق فى الزمان كما فى المكان .

ولقد سمعنا وقرأنا ورأينا ونفذنا من الآراء
والفلسفات فى التربية والتعليم أشكالا والأوانا
ومن مختلف الشيعات والجهات حصص
للهواية وحصص للعب وحصص
للغف والموسيقى وحصص وحصص ، ولا
آخر لما يتحملة جدول الدراسة على مدى الأسبوع
. كل هذا ، ولا حصة واحدة للمكتبة
وكل ما يخصص لها أن الطالب الذى يأتى من
بيته مقتنعا بالمكتبة وفائدتها ، عميق الحب والايامن
بها ، يوضع أمام امتحان عسير فى القسحة : اما
أن يلعب ويترك الكتاب ، واما أن يؤثر الكتاب
على نشاط الألعاب شىء قد لا يبدو لأول
وهلة ، ولكنه اذا بدا بدا فى ثوب الحصومة
للمكتبة وللكتاب .

والمكتبة كتاب والكتاب شكل ومضمون ،
وأسعار فاما كتب مكتباتنا فهى العجب العجيب ،
اما دخلت المكتبة فى مدرسة عملت بها ، على
امتدادها طولا بين الحروط وبورسعيد ، وعرضا
بين مدارس البنين ومدارس البنات والمدارس
المشتركة بين الجنسين ، وارتقاعا بين المدارس
الابتدائية والاعدادية والثانوية والعالية ، الا
وأصابنى واحد من اثنين ، اما العطب واما
الفتيان .

قد لا تكون المكتبة هى المذنب الأكبر فى هذا
الذنب ، وكل ذنبها انها مضطرة للمحافظة على
الكتب المقطعة وغير ذت الغلاف أو العنوان أو
ذات الغلاف الكابى القاتم المنفر لكل القراء ، ووجه
الاضطراب انها لا تستهلك الا حسب قواعد ولوائح
ومقتضيات القانون المالى ، عمدة الروتين المشهور .
ولربما خفف من وطأة هذا الذنب أن من الكتب
ما هو قيم ، وأن من حقه أن يحب ويحترم على
قدمه ، بل من حقه أن يحب ويحترم لقدمه ونفاسته
. ولكن أى معنى للمحافظة على قصة من آلاف
قصص الأطفال التى لا يزيد ثمن النسخة منها على
قرشين بعد أن تهتك وصصارت وريقات هنا
وهناك !!؟ ولكن القانون المالى قال ، وقوله الحق

بصبغة السيد المدير العام لشئون المكتبات في هذا العام ، فإن كان من خريجي أكستر بإنجلترا ، فالكتب كلها انجليزية أدبية ، وإن كان من كبار رجال الجغرافيا والتاريخ ، فلا نهاية للأطالس وكتب الرحلات ، وإن كان من أبناء دار العلوم ، فالكتب كلها نحو وبيان وبديع وقس على ذلك سائر التخصصات .

ولما كان المدير العام لا يبقى في مكانه أكثر من سنتين أو ثلاث ، لأن مرتبة المدير العام لا يمكن أن يصل إليها موظف التربية والتعليم دون السادسة والخمسين من العمر ، وهو ما لا يترك له فرصة كبيرة قبل التقاعد ، كان في هذا رحمة بالمكتبات ، إلا أنها رحمة الصدفة ، فلو تصادف أن تتابع أربعة مديرين من مشرب واحد فهناك خمسة عشر عاما من نوع واحد من الكتب وخمسة عشر عاما كافية لأن يدخل تلميذ في أول مرحلة الدراسة وإن يتخرج منها من آخر مراحلها فهي جيل تعليمي كامل لا مجرد حقبة تزول .

ولا ننسى - ونحن بشر - ما كان يحدث في ذلك الزمان ، حينما ينشر ناشر ما كتب السيد الاستاذ المدير العام أو الوكيل العام ، وفي الغالب ما تكون كتابس خفيفة لا قيمة لها ، فلا يجد السيد المدير العام ما يكافئ به مجاملة الناشر أحسن من أن ينقل مخازنه إلى مخازن التربية والتعليم ، وينقل خزنة التربية والتعليم إلى خزنته وعبيد الله أخوان على كل حال .

إلا أن محتويات مخازن الناشرين ليست هي أحسن الكتب المتيسرة في الأسواق .

فإذا ما جئنا إلى توزيع هذه الكتب ، فهناك المفارقات الصرية الضمنية التي تبرز أي فكاة مسرحية عرضت على الخشبة أو على الشاشة أو في أي مكان كتاب في هندسة التلفزيون مقيد في مكتبة مدرسة نجح أولاد حسنين الابتدائية للبنين ومجلة الفن البيزنطي في العمارة « بالغة الإيطالية » في مدرسة ثانوية عامة ، ويبحث في فنون الانحلال في الدولة الرومانية في العصر الوسيط في مكتبة مدرسة إعدادية للبنات والاهرام ، موسومة بخاتم « اشتراك » ، ترد للمدرسة بعد ثلاثة أشهر من التاريخ المسجل على صفحتها الأولى إلى آخر هذه المضحكات المبكيات ويرحم الله أبا الطبيب المتبني .

ترسل إلى كل مديرية نصبها من ميزانية المكتبات نقودا ، فتقدم المديرات بدورها بتوزيع هذه النقود أو الاعتمادات على الاصح - على مدارسها ، لتقوم كل مدرسة بشراء الكتب كما تهوى .

والطريقة ولاشك جميلة ومفيدة ، .. لولا الملعونة في رقبتهما . والملعونة في رقبتهما في هذه المرة ملعونتان لا واحدة .

أما الأولى فهي أن الميزانيات لاتصل إلى المدارس إلا بعد شهور وشهور من بدء السنة المالية ، وقد لاتصل الاعتمادات قبل شهر يناير أو فبراير أو ربما مارس في بعض الأحيان . واللوائح تمنع الشراء والتعاقد وما إليها من الإجراءات المالية منذ بداية مايو من كل عام . واذن فعل المكتبات أن تشتري ما يلزمها من الكتب في خلال شهري مارس وإبريل فقط ، وهذا شيء ممكن ومعقول في القاهرة والاسكندرية وربما في بعض العواصم الكبرى القريبة من القاهرة ، ولكن ما الذي يمكن أن يفعله ناظر مدرسة نجح أولاد حسنين الابتدائية للبنين ، القابع مع مدرسته في سفح جبل ما من جبال الصعيد ؟ ! شيء واحد ، هو إعادة الاعتماد إلى مصدره دون مساس به بعد انقضاء المدة لتعذر الشراء ، وأراح الله من أراح السيد الناظر من الفواتير واذن الاضافة وكشوف الاستعاضة وعشرات الأوراق التي يسجل فيها هذه المألیم خوفا على أموال الدولة من الاختلاس .

والملعونة الثانية هي أن الاعتماد الكلي للمكتبات لا يزيد على ما تنفقه الوزارة على مدرسة ثانوية واحدة في العام ولو كانت من أصغر مدارسها . والنتيجة لهذا أن توزع الاعتمادات على المديرات حسب وزنهن ، ثم على المدارس حسب أهميتها وكبر حجمها لاحسب حاجتها ، فتكون المبالغ المخصصة للمدرسة فيها أكثر من ألف تلميذ في عشرة جنهيات في العام نعم في العام أي عشرة جنهيات فقط لماذا لاتصنق !؟ نعم عشرة جنهيات لشراء كتب لألف تلميذ في العام ، بواقع قرش صاغ أميري واحد كامل في السنة .

والمكتبة أخيرا نظام .

فهارس موضوعات ، وفهارس مؤلفين ، وفهارس كتب .



لقد أطلت في التحليل والوصف ، وعلى عمد
ما أطلت ، لكي يبدو الحل من خلال التحليل .

والحل مزيد من المال . . .

ومزيد من الامناء الكفاء . . .

ومزيد من الامكان في الكتب والادوت . . .

ومزيد من التحرر من اللوائح الجامدة التي
وضعت في أيام اسماعيل . . .

ومزيد من الوقت المخصص للمكتبات .

وأهم من هذا: مزيد من العناية بالمدرسة
الابتدائية ومكتبها وحديقتها ، فهناك يتربى
الذوق والحلق والعلم المفيد . لست أرى معنى
لان أعين خبراء المكتبات في الجامعات بعد أن تعود
الطلاب ما تعود وتحتجر على عاداته أو كاد ، ولا
أعياً حذا منهم في المدرسة الابتدائية التي
تفرض فيها العادات وتمنى من الأساس . كما
لا أرى معنى لان تكون حصة التعبير حصة في
الفصل ، يعطى التلميذ فيها موضوعا معيناً له
عناصر يحددها له الأستاذ ليكتب فيها ، ولاتكون
حصة حرة في المكتبة تحت اشراف بعيد من
الأستاذ ، حتى اذا ما وصل التلميذ الى شيء عبر
عنه وكتبه وعرضه عليه ، فيقوم الأستاذ ما اعرج
من تعبيره هناك .

ومثل هذا يقال في حصة الرسم والفنون . . .
ومثله يقال في حصة التاريخ وبعض حصص
المجهرافيا والعلوم . . . المهم أن لاتكون المكتبة
مكاناً منزوياً ، قاتماً ، لا يخصص لها الا المدرس
الذي فشل وأعجز رؤسائه أن يصلحوه ، بل
أن تكون كما ينبغي لها أن تكون .

وليس معنى هذا أن أمناء المكتبات اليوم -
لاكلمهم ولا جلهم - مدرسون فاشلون . . . كلا
ما الى هذا قصدت ولا يمثل هذا الرأي الفج أمننت
ولكنى انما أصف حالة سائفة في وزارتنا تجعلها
تنظر الى المكتبة نظرتها الى كائن طفيلي غريب ،
هو آخر من يعتنى به ، وأول من تزوى العيون
عنه ، وما ذلك هو الذي ينبغي أن يكون . فهل
يجب أن نعود الى شرح ما ينبغي أن يكون ؟!

ومراجع في متناول الأيدي ، ودوريات سريعة
التناول ، فوائد ثقافية تتحقق ، اجراءات
مخزنية تستوفى لتنظيف الآي هضبة الاوراق
التافهة والاضاير التي لا يمكن الرجوع اليها حتى
لمن أراد ان يرجع اليها مزيداً من الاوراق
والاضاير .

وأرفق كتب ، وسائسل لترتيب الكتب
ولحفظها ، ولتعليم الطالب كيف يتناول الكتاب
وكيف يستفيد منه وكيف يحافظ عليه وكيف
يعيده الى مكانه وكيف يتعاون مع زملائه على
الاستفادة من الكتاب .

ومقاعد ومناضد ، وحوامل للكتب الكبيرة ،
وارشاد للطالب كيف يحافظ على صحة رثتيه
وأعمائه وعينييه في أثناء القراءة ، حتى لا نضيف
الى مصائبنا الصحية أمراض القولنج وأمراض
الصدر وأمراض العيون ، ليجرد اننا نترك التلميذ
في بداية حياته دون أن نعوده القراءة السليمة
في وضع جسمي سليم .

وانارة وتهوية ، وانغام هادئة تشمخذه الذهن
وتريح الأعصاب وتوثي حسن الثمار من الوقت
المستفاد .

وغير هذا وهذا كثير .

وكل هذا يتلخص في تعيين أمين للمكتبة ،
يمكنه أن يقوم بهذه الرسالة الهائلة ، وان يتحمل
هذا العبء الثقيل .

أما أمين مكتبتنا اليوم ، مدرس الجغرافيا أو
اللغة الانجليزية الذي يعهد اليه بالمكتبة في
مقابل تخفيض نصابه ثلاث حصص من كل أسبوع
أو مدرس اللغة الفرنسية الذي استغفينا عنه
بعد الغاء مادته في المدارس فحولناه الى أمين
مكتبة ، أو من كان على مثل هذا النحو أو ذاك
فلا فائدة منه ، بل لعله أشد ضرراً وانكى . . .
ذلك مدرس بدون عمل ، فهو اما صديق لناظر
يعتبه في عمله الإداري ، أو عدو له يسبب له
المشكلات من جراء فراغه الطويل .

التبادل

الثقافي

بقلم: ميروزلاف زولا فسكي
ترجمة: أحمد محمود سليمان

التفاعل بين الشرق والغرب : فنحن على المام تام بدور الاغريق في نشر الحضارة الهيلينية في جميع أرجاء الامبراطورية الرومانية بعد زوال الامبراطورية الاغريقية كما انسا نذكر تلك السياسة الثقافية الواعية ، ولو انها كانت سابقة لاوانها ، للويس الرابع عشر الذي ارسل مدرسين للغة الفرنسية لعدد من الممالك على نفقته الخاصة . وعلى ذلك فان ما ندعوه الآن بالتبادل الثقافي قد وجد ، وتطور ، وكان له أثر بعيد المدى قبل أن تبرز الى حيز الوجود بوقت طويل أية هيئات قومية أو دولية تعمل على تنظيم هذا المجال القديم من النشاط البشري والنهوض به .

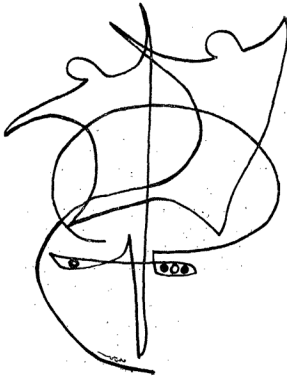
في ضوء هذا التراث القديم قد يبدو غريبا أن نقول أن التبادل الثقافي يحتوي على عناصر

لامراء أن الظاهرة المعروفة اليوم باسم التبادل الثقافي ترجع نشأتها الى تلك الأيام البعيدة التي كانت فيها الجماعات البشرية في مرحلة التكوين . ان الانسان ليتصور القبائل البدائية التي لم تكن قد تعرفت على بعضها البعض بعد ، تهرع الى الشاطئ بحثا عن الملح ، وهي اذ تفعل ذلك لم تكن تتبادل المواد الخام والمنتجات الانسانية فحسب ، بل كانت تتبادل كذلك عرضا ودون قصد الاغاني والرقصات والطقوس والتقاليد والعقائد ، بعبارة أخرى كل ما يدور بخلدنا من تأملات وأفكار . ويحفل تاريخ المدينة الانسانية برمته ، وتاريخ الثقافة والفن والفكر الانساني بشواهد وآثار عديدة تدل على هذا الامتزاج المتبادل . ولقد اتضح لنا بالفعل من هذا الكثير ، ولكن ما زال أمامنا قدر أكبر نسعى الى استجلائه . فمثلا تعرف الكثير عن

العلاقات الودية الوثيقة السياسية والاقتصادية تقترن عادة بتعاون ثقافي واسع المدى ، فانه كثيرا ما يحدث أن تكون اقامة العلاقات الثقافية أو دعمها هي في الغالب أول خطوة في الطريق صوب وثام سياسي .

ومن سوء الحظ أن لعكس قد لوحظ أيضا . وينجم هذا المدى محدود من نفس طبيعة الأشياء ، إذ أن مهمة السياسة الثقافية الخارجية هي بطبيعتها مهمة تهدف إلى الوثام ، كما أن التبادل الثقافي من شأنه زيادة التفهم المشترك مما يؤدي بدوره إلى التعايش السلمي ، ولذلك فان أي حد من هذه العلاقات أو قطع لها من شأنه أن يشتم منه رائحة الحرب الباردة والحقيقة أن محاولات العودة إلى أساليب الحرب الباردة قد كانت عادة تبدأ بتصرفات موجهة ضد التبادل الثقافي تهدف بالفعل إلى اسياغ قيمة سلبية عليه بدلا من القيمة الايجابية التي يجب أن يتسم بها . وهذه هي الاحداث التي كانت تدور بخلد مؤتمر اليونسكو العام حينما وافق بالإجماع عام ١٩٦٦ على اعلان مبادئ التعاون الثقافي الذي تتضمن بنوده تحذيرا ضد استغلال التبادل الثقافي في أهداف تتضارب مع مبادئه الاساسية .

وإذا كانت العلاقات الثقافية ، كما ذكرنا ، تكون الآن جزءا هاما مطردا من السياسة



جديدة مازالت حتى الآن ناقصة غير واضحة المعالم . ومع ذلك فهذا صحيح لأمرية فيه ، ويستحق منا اهتماما خاصا ، كما سنرى حينها نتحول إلى معالجة ذلك السؤال الذي نركز عليه أعظم اهتمامنا فيما يخص نرعى حاليا ، الا وهو : متى صاد التبادل الثقافي مع البلاد الأخرى أداة فعلة من أدوات السياسة الخارجية وبعبارة أخرى ، منسدة متى تطور هذا التبادل إلى وسيلة مباشرة تأثير واع في الموقف الدولي .

من المؤكد أن هذا حدث من وقت قريب جدا . وفي استطاعة المرء أن يعاير بالقول بأن التبادل الثقافي لم يصبح جزءا من الاسلحة السياسة للدول في معاملتها الخارجية الا بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها . ففي القرن السابع عشر تصور كوميبيوس ، المرابي الكبير الذي ينتمى إلى اقليم بومبييا ، أن المستقبل سيتمخض عن اتساق دولي في مجال التعليم والثقافة ، ولكن المحاولات الأولى لاساء التعاون الفكري على أساس منظم لم تبدل الا بعد قيام عصبة الأمم ، ومنظمة اليونسكو هي الآن حاملة لواء هذه الشعلة على نطاق أعظم ، ومدى أوسع بكثير . كما لم تبدأ وظيفة المحقق الثقافي في الظهور كأحد الوظائف المحقة بالفروضيات الا في عشرينات القرن العشرين ، وكان هذا دليلا واضحا على الحاجة الماسة لجعل التبادل الثقافي جزءا لا يتجزأ من السياسة الخارجية . وفي ذلك الوقت أيضا عقدت اتفاقيات ثنائية واتفاقيات بين دول متعددة أدت إلى تخطيط التبادل الثقافي . ولكن في استطاعتنا أن نقول عن يقين ان التبادل والتعاون الثقافي لم يرتبطا ارتباطا نهائيا لا انفصام له بالسياسة الخارجية ، وان أهميتهما في العلاقات الدولية لم يبدأ نمرها تى الاطراد ، الا بعد الحرب العالمية الثانية .

وفي هذه الفترة الحديثة للغاية اتسع نطاق التبادل الثقافي اتساعا كبيرا جدا في كل من الناحية الجغرافية ، وفيما يخص بمحتواه ، وما هو جدير بالذكر أنه افتتحت مجالات كبيرة للتعاون العلمي والتكنولوجي لتساير التوسعات الهائلة في التجارة العالمية والصناعة .

وينبغي علينا أن نبين هنا أن الهدف من العلاقات الثقافية الداخلة في نطاق السياسة الخارجية ليلد من البلاد انما هو هدف لاغراض ولا التواء فيه : هدف يرمى إلى النهوض بالعلم ، والتقارب ومن ثم فانه يرمي التعايش السلمي ، ويزيل أسباب التوتر ، ويدعم السلام . فكما أن

الخارجية ، فانها تستمد مقومات حياتها من مجموعة كاملة من الانظمة ، والانشطة ، والمبادئ ، والاهداف والاساليب ،التي توجز في لفظ السياسة الثقافية التي تتكون من مجموعة متلاحمة من الطرق التي تقوم الدولة بتنظيمها وتخطيطها ، ومن انظمتها السياسية والاجتماعية والثقافية التي تهدف الى توجيه الفنون جهة تعليمية وأيدولوجية خاصة ، والى جعل المجتمع على وعي بثرائه الثقافي . وترتكز سياسة الدولة الثقافية على احداث تأثير ايجابي في مجال اسهام المجتمع في الحياة الثقافية ، وعلى دعم وتطوير الأوساط الثقافية والقيام بالبحوث في المجال الثقافي .

وتحدد هذ السياسة بواسطة مبادئ الدولة الأيدولوجية والتعليمية ، ويقوم على تنفيذها شبكة من المؤسسات الثقافية التي تتميز بمواردها المادية ، وأفرادها المدربين .

وفي مؤتمر وزراء الثقافة الذي عقد في البندقية عام ١٩٧٠ قبل الكثير عن مسؤوليات الدولة في مجال الثقافة ، وعلى الاخص فيما يتعلق برعاية الدولة للفنون لتحل محل موارد المعونات المالية الخاصة الأخذة في التلاشي بسرعة . كانت هناك آراء متباينة حول هذا الموضوع ، ولكنهم كانوا جميعا متفقين على شيء واحد : حيث ان الثقافة والاسهام في الحياة الثقافية هما حق مقدس لكل مواطن ، فانه فرض مقدس كذلك على الدولة أن تتكفل بضممان لهذا الحق ذلك لان هانسميه بالثقافة لا تتحدد بحسب الكنوز التي يمتلكها الفنانون ، بل أيضا بالمدى الذي تكون عليه هذه الفنون ميسورة للمجتمع ككل ، وكذلك بمدى نجاحنا في ازالة الحد الفاصل بين الاستهلاك السلبى للثقافة والاسهام النشط في خلق قيم ثقافية .

وعلى ذلك ، فيما أن السياسة الثقافية الخارجية هي عنصر هام من عناصر السياسة الخارجية برمتها ، فانها تستمد قوتها من سياسة الدولة الثقافية الداخلية ، بل في نفس الوقت قد تعكس أوجه ضرفها . ولذلك فان تحويل التعاون والتبادل الثقافيين الى عامل له حسابه في التقارب والفهم ، والسلام في الشؤون الدولية يتوقف على زيادة الدولة لمسئولياتها تجاه النهوض بالثقافة ، كما كانت الحال قبل ذلك فيما يتعلق بالتعليم . فيجب أن تساير عمومية الثقافة عمومية التعليم ، وشبكة المعاهد الثقافية شبكة المدارس .

وقد ازدادت أهمية السياسة الثقافية بدرجة كبيرة نتيجة لما حدث من تطور هائل في الآونة

الأخيرة في وسائل الاتصال التي تجعل في حيز الامكان اذاعة كل أنواع المعلومات وكذلك الأحداث والنواظر الثقافية على نطاق جماعي . فالراديو والتليفزيون يتسللان الى كل مكان ، أو على الأقل في استطاعتها ذلك . ان هذه ثورة حقيقية قادرة على ازالة الحدود الفاصلة بين المراكز الثقافية الكبرى وبين ماكان من قبل غدراننا اقليمية أو حتى صحارى قاحلة . ولو أن الانسان أدخل في اعتباره عامل التوقع ، لما كان أول هبوط له على القمر مرعاة للدهشة ، فان ويلز ، وفيرن ، وجيرزي زولافسكي تمكنوا جميعا من تصور هذا الحادث وتنبأوا به . ومع ذلك فلم يتبنا أحد منهم بأن اللحظة التي سيضع فيها أول قادم من الأرض قدمه على سطح القمر سيستأهبها مئات الملايين من متشاهدى التليفزيون . واننى لعل يقين من أن هذه حقيقة ذات أهمية حاسمة فيما يختص بفلسفة الاتصالات . وماذا تكون الثقافة والفن بعد ذلك كله ، ان لم تكن رسالات موجهة الى كل من هو راغب وقادر على تلقيها ؟

ومن الواضح ان السهولة الفنية والسرعة التي هي من خصائص وسائل الاعلام الجماعية يمكن أن تكون عامل اغراء لنقل كل شيء أو أى شيء ولذلك فان أبة سياسة ثقافية قائمة على تخطيط جيد ، وتنفيذ سليم يجب أن تركز على ضمان وجود أقصى درجة من المحتوى التثقيفى الحقيقي في وسائل الاعلام الجماهيرية . واذا لم يحدث هذا فقد تؤدي وسائل الاعلام الجماهيرية الى عزل الناس عن الثقافة بدلا من تقريبهم اليها .

ولقد شاهدنا جميعا أمثلة عديدة من المواد المتلفزة التجارية المجردة من أى قيم تعليمية ، أو انسانية ، أو ثقافية تفوز المجال الذي كانت تشغله الكتب ، والمسارح ، والسينما ، والحفلات الموسيقية ، والمعارض ، محولة اياه الى ارض قاحلة جرداء .

وفي المجالات الأقل تطرفا ، يؤدي سوء استعمال وسائل الاعلام الى أحداث ثقافة بدلية لا تفقر حياة الفرد بحسب ، بل وتفقر كذلك صور الحياة الاجتماعية الاخلاقية والجمالية .

واننا لنسمع اليوم الكثير عن تلوث بيئة الانسان الطبيعية بواسطة فضلات مدنيته . ولقد آن الاوان لبده الحديث عن تلوث مدنيته عن طريق الثقافة لكاذبة التي تذبعاها تسمى بصناعة الترفيه التي تعمل من خلال وسائل الاعلام الجماهيرية .



تطور الفن والجمالي وغيايب النظرية العربية

د. عبد الحميد ابراهيم

كان يترأى لموسى في شبه جزيرة سيناء - كما جاء في سفر الخروج - في صورة نار تبعث في نفسه الرعب والخوف . واذا كان كل هذا من باب الرجم والتخفين فلا مندوحة من ان تعتمد على الفن القولي في وصف الدوق الجمالي عند العرب .

الجزيرة العربية هي صحراء مترامية الاطراف متناقضة المناخ ، ففي النهار تشتعل فيها الشمس وتصلى الصحراء شواطئ من نار وفي الليل يرق الهواء ويهب النسيم ويحل السهر ، وهي صحراء بيضاء مكشوفة تعريها الشمس طيلة النهار ويفضحها البدر طيلة الليل ، فلا يتخفى فيها شيء ولا تعرف تداخل الالوان ولا تركيب الضوء والظل ، ان كل شيء واضح وملمس لا يكاد اللمح ولا يتعب العقل في التحليل والتركيب ومله الفجوات الغامضة ، فلا بحر بما فيه من غرائس وحوريات ونباتات عجيبة ، ولا طيور تستتر تحت الاشجار ، ولا غابات ولا ادغال ولا حيوانات غريبة يدور بينها صراع عنيف وقتال وحشي يصل للانسان اصواته وهممته وضوضاؤه من داخل الغابات الكثيفة فيفهم القليل ويغتن الكثير . ولا أحداث غريبة تحدث بعيدا عن ملتقى النظر وفوق الجبال العالية وتشر في العربي روح القص والاسطورة . وقد شكل كل ذلك وجدان العربي وحدد نفسيته ، فهو اذا نار كالشمس في الظهيرة « ترمي بشرر كالقصر كانه جمالات سفر . ولكنك سرعان ما يهدأ ويرق كنسمة صسراوية ، وهو يكره الالتواء ويرق من التجريد ويجب الوضوح والشئ الملموس، وهو متناقض ليس الصحراء ونهارها ، ولا يستطيع ان

اذا اردنا ان نتعرف على الدوق الجمالي في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام فلن نجد امامنا الا الفن القولي . حقا كانت توجد في الجزيرة العربية - كما اخبرنا القرآن الكريم - الاصنام ، وهي عبارة عن تماثيل مثل اللات وعزى ومناة كان العرب يعبدونها ويتعلقون بها أشد التعلق ، يحيونها بالكلمة ويصحبونها في اسفارهم ويقدمون لها القرابين ، بل ان النحت كان معروفا عند العرب في فترة موهلة في القدم وتسبق الفترة التي عرفنا فيها القوائد الجاهلية بكثير ، فيرى ان ابراهيم - عليه السلام - قد دخل مبد قومه وحطم الاصنام الا كبرهم بعد ان حاورها بطريقة يمتحن فيها قدرتها على النطق والحياة . ولكن الاسلام - لاعتبارات عقائدية لا جمالية - قد ازال الاصنام من الوجود لانها تفضل الكثير من الناس فيتخذونها شركاء من دون الله . ومن ثم لا نستطيع ان نحكم على الشكل الجمالي لهذه الاصنام - الا من باب التخمين والرجم - ففعل مثاها مثل المعلمات العربية تهتم بالمظهر الخارجى اكثر من التركيز على المعانى التجريدية والمواظف الداخلية ، ولعلها تخلو من التناقض والانسجام ويقوم كل جزء منها بفرديته مستقلة كاجزاء القصيدة العربية المتعددة الموضوعات ، ولعلها اشبه بفن النحت الزنجرى والافريقى الذى لا نجد تناسبا بين اجزائه فقد لا يتفق حجم الشفة او العينين مع بقية اجزاء الجسم ، ولعلها اشبه بشخ الخيلية بل ربما تكون تجسما لصفاته بصورة مثالية لانها الالهة ولانها تفوق بهذا الاعتبار شيخ القبيلة في صفاته التمدحجية فيها مظهر البهش والغضب والقوة وسرعة الانتقام ، او لعلها اشبه باله التوراة الذى

يلت على حالة واحدة مدة طويلة ولا أن يقبل الفكرة
 شيئاً ، ز ن لم كان تفكره سريعاً ولكنه باع ، ومن ثم كان
 يتعلم من فكرة الى فكرة ويحيل الى الأجزاء لا يستعزذ
 بمجانب الفكرة ولا يسترسل في العصبية النفسى ،
 ليس في حياته مفجآت ولا تغيير ، ان الصحراء أمداء ،
 تكرر نفسياً في كل مكان ، فلا فرق بين سقط السرى
 والدخول وحومل الا الى الاسم ، ان أسماء الامكنة تكرر
 كثيرا في القصيدة العربية فكان لا نجد فروقا متميزة بين
 مكان ومكان ، انها أمكنة متشابهة وروائية لا تبعث على
 التميز ولا تثير في النفس التجديد .

وقد لعبت هذه البيئة وذلك الوجدان دورهما في
 تزيين الفنون العربية وتصديق ملاحق الذوق العربي فانعمت
 - أو كادت - الفنون التي تتخذ على « الدراما » وعلى
 محور الصراع وتهدد الشخصيات وتزوع العلاقات فلا
 ملحمة ولا مأساة ، ولم تكن « أيام العرب » - التي حفظتها
 لنا الكتب الأدبية - الا مجرد مناقشات ومساجلات فردية
 أو قبلية وبسبب منافع مباشرة أو اندفاعات طارئة . ومن
 ثم كانت أساطير العرب بسيطة وخالية من التعقيد والتركيب
 وانما هي مجرد خبر عن هائف في الصحراء أو جان في وادي
 عيقر ، فلا قصص طويلة تتدح حول هذه الأساطير ولا تتداخل
 في العلاقات بين شخصياتها ، كهذا الذي نراه في الأساطير
 الاغريقية من الآلهة التي كانت تتخفى عن أبين الأفراسي
 اما داخل الغابات الكثيفة أو تحت أمواج البحر العيين فوق
 قعم الألب العظيم . ان الخيال العربي هو ابن بيئته ،
 فليس لنا أن نتساءل لماذا لم يعرف العرب الملحمة أو لماذا
 لم يتزوجوا ماسى الأفریق ؟ ان السؤال هنا في غرابته
 وسداجته مساو تماما للسؤال لماذا لم يعرف العرب

جنيات البحر ولماذا لم يتحدوا في الغابات والأشجار .
 سداجته مساو تماما للسؤال : لماذا لم يعرف العرب
 الملحم والتراجيديات وأن يصبوا كل طاقتهم الفنية في
 الشعر الغنائى ، لأنه هو الذى يمكن أن يعبر عن الفردية
 وأن ينقل الصورة العاطفية تلو الصورة وأن يستجيب
 لانفعالات الشاعر الطارئة ، ان التصيدية العربية - كما
 تمثلت الملحقات - هي المعادل الفنى للذوق العربى والتي
 يمكن أن تشف عن مثله العليا في الجمال ، انها مكونة
 في مرضوعات وكل موضوع مستقل عن الآخر ويعيش حياته
 الخاصة ولا يجمعه مع الموضوعات الأخرى الا نفس
 الشاعر ، ان الموضوع قد يثير انفعالات تتناقض مع
 الموضوع الآخر ولكن لها مبررا من نفس الشاعر ومن واقع
 بيئته ، ان الغزل في اول القصيدة يختلف عن مساق
 الرحلة ويختلف عن وصف الناقة ويختلف عن موضوع
 الملح أو الفخر ، والشاعر يرسم قصيدته من خارج وفي
 لوحات مكتشفة وبمحسوسة ان مقلقة امرى اللبى تتلاءم
 بالزخات المحسوسة والرئية عن عرصات الداد وعن
 مفارقات الطبيعة وعن حركات فرسه ، حتى المهموم
 الداخلية تحول عنده الى معادلات خارجية انها تهجم

عليه كجمل «تعطى يصابه وردف أعجازا وناء وبكلكل» .
 والموسيقى عند الشاعر العربى رتيبة متكررة ومن خسائل
 انفعالات تتفق في الحركات والسكنات بل وفي العدد ولايد
 ان تنتهى بإيقاع متشابه يشبه خف الناقة وهو يخطف الأرتى
 بين العين والذنين ، والخيال عنده يتنمس من واقعه عن
 طريق التشبيه أو الاستعارة ، إنه خيال قريب الماتى
 لا يعانى الشاعر الجهد في الحصول عليه ، وانما هو شيء
 يذكره بشيء ، ان ردف الحبيبة مثلا يذكره بكثيب الرمل
 وعينها تذكرانه بالبرقة الوحشية ورمشها بالسهم .

وهو ذوق يعيل الى الموسيقى الصحابة الخطابية
 التي تتناهى من خلال المفاز مجلجلة ورائنة ويمكن ان تسيطر
 على السامع - وكان الشعر ينشد - وتؤثر فيه . وقد
 امدك القرآن الكريم بإعجازه البليغ نفسية العزوب وما
 فيها من جفوة وعزوبة في المعاملة حتى مع رسول الله
 - عليه السلام - كما جاء في أول سورة الحجرات ، ومن
 ثم تميز القرآن بالألفاظ القسوية والتراكيب الجليلة
 والمهيبه ، انه يريد ان يهذب نفوسهم وأن يسيطر عل
 مشاعرهم ، اننا نقرأ القرآن ونحس انه قد سيطر علينا
 من أول لحظة وقد استلب منا نفوسنا ، ان صورة العظيم
 وصورة العذاب والأحوال التي تحدث يوم القيامة وصورة
 التهديد والوعيد وصورة الغضب والانتقام تتوالى في جو
 من الموسيقى القوية والحروف الضخمة تسيطر على نفوس
 العزوب وتفسر في الوقت نفسه نأثر العرب بسماع القرآن
 وخضوعهم له وارغامهم لآمره ، يكونون في أول الامر
 معاندين ثم يسمعون فيسلمون كما فعل عمر بن الخطاب
 او على ادنى حد يعترفون بانته « يعاول ولا يعلى عليه »
 كما قال الوليد بن المغيرة .

- ٢ -

ويظل هذا الذوق الحسى الذى يعبر عن الانسان من
 الخارج فارضا سطوته ومشكلا ما يمكن ان يسمى « طبقة
 فكرية » هي القابل الطبيعى للثنائية التى عرفها التاريخ
 القديم ، فقد كان تاريخ ملوك وحكام وقصود كتب التاريخ
 تتحدث عن الحاكم وتؤرخ للعصر بأعماله ، أما الطبقة
 العاملة والزراعية فلم تنل نصيبها من الاهتمام ، اذ كان
 ظلها في الحياة قليلا تحت ظل المسسلطة وأورات
 الاختصاصات . ومن ثم كان هذا الذوق ذوقا خاصا ،
 فيه التائق والصناعة ، وفيه الترف والعمائة بالزخارف
 والجمال الخارجى ، بخاضب الآن أو العين أكثر مما
 يخاطب العقل أو الوجدان ، ان المدح قد استأثر بالنصيب
 الكبير من الشعر وانطلق النقاد يعملون السدمراء كيف
 يمدحون ويدلونهم على الصفات التى ترضى اصحاب
 الشأن ، يقول ابن رشيقي « فاذا كان الممدوح ملكا لم
 يبال الشاعر كيف قال فيه ولا كيف اظنبت ويوجد المديح
 حينئذ كلما أفرق الشاعر في أوصاف الفضيلة وأنى

الكثيب . وهذه الملاحم وإن كانت تبتعد عن التناقض والصناعة وتتمو بطريقة بدائية إلا أنها مليئة بالحركة والحيوية وتختلف كلية عن هذا الجمال النائم الذي كان بزئ القصور وهي غنية بالأحاسيس والمشاعر الغياصة ، مبررة بصدا وحارة عن نغمه الشهب الذي كان يتلحق بها أشد التعلق حتى إن احداهم اصحابه الأرق كان راوي سيرة عنتره فد وقف به مند حد أسرته ولم يبدأ حتى طرق باب الراوي ليكمل له السيرة ويطلق عنتره من سجنه ، وحقت هذه السيرة ما لم يحققه أدب الخاصة ، فهي تميل الى الاستطالة وتصدد الشخصيات واستخدمت الاساطير والخيال الخلاق ، واستحدثت ألوانا أخرى تساند الفن القولي وتبرز تأثيره مثل الانشاد والإيقاع والربابة وحركات الراوي ، وهو يقف حجة فسد من يتهمون العقلية العربية ، مثل أرنت دنتان - بأنها عقلية غير خلاقة تميل الى المحاكاة ولا تجسد التخيل الابتكاري .

وكان لابد أن يحدث انفصال عمداً بين هذين النوعين ، هو صورة فكرية للعهد بين مصالح الطبقتين ، فالخاصة لا يعترفون بذوق العامة ويرون فيه أسفاً أو كما يقول ابن كثير في تفسيره « وأما ما يذكره العامة من البطل من السيرة المنسوبة الى دلهمة والبطل والأمير عبد الوهاب والقاضي عقبة فكلهم افتراء ووضع يارد وجهل وتخط فاحش لا يروج إلا على غيب أو جاهل ردى ، كما تزوج عليهم سيرة عنتره العيسى المكذوبة وكذلك سيرة البكرى والذئف وغير ذلك » ، أما العامة فقد ضافوا بالتكلف وأحبوا حياة الفطرة والنجيبة ، إن زوج مدوية ابن أبي سفيان قد ضاقت حياة القصور والترف وألقت الى حياة البادية وأنشدت في ذلك قولها :

ليس عساةً وتفسر عيني
أحب الى من ليس الشفوف
وبيت تنطق الأرباح فيه
أحسب الى من قصر منيف

- ٣ -

وجاء العصر الحديث وحصلت هزة للذوق العربي في مصر أصابته في الصميم ، فبعد اتصالنا بالحضارة الأوروبية عن طريق البعثات والكتب أو اتصال الحضارة الأوروبية بنا عن طريق الاستعمار والمستشرقين حدث تطور جذري للذوق العربي وظل هذا التطور يتم تدريجياً ، بدأ أولاً بتخطي نقطة الأسفاف التي وصل منعها في عهد الانزاع والماليك حيث أصاب آفة هزال وموات وتكلم في حلى ميتة وأشكال ترميمية لا روح فيها وتمتد ذلك الى جميع مظاهره وكان هذا نتيجة لفساد الذوق العام وتدهور

بخصوصها « واستأثرت الرسائل الدبلوماسية والسلاطونية والترقيات جزء كبير من النشر ، أما النقوش والرسم والنقوش التشكيلية فقد كانت نغمة (تطبيقية) الغرض منها تزيين القصور وزخرفتها ، والسياسة والسجايد والخزف والرمر والأواني والنقوش القصور والحصانات كانت جميعها لرفاه السادة المترفين ، يصف البحرى قصراً من قصور السادة فيقدم لنا صورة لهذا الجمال الترف :

وكان حيطان الزجاج بجوده
لحج يمجى على جنوب سواحل
وكان تقويف الرخام اذا التقى
نفرته بالتظلل المتقابل
حيك الفمام رصف بين منح
ومسير وقناب ومشاكل
لبست من الذهب العقيل سقوفه
نورا يقى على القلام العافل
فترى اءه ون يجلى في ذيروق
متهب العالى آتى السافل

وكذلك الفناء والموسيقى ارتبطا بالواخير والحنان التي تعمل على ترفيه الطبقات وكانت الجوارى المنفصات يسرفن في الزينة والزخرفة واستخدام الرياش والمراوح والكتابة عليها بناء الذهب وكل ذلك، إرضاء للسادة الذين لا يخشون شيء ، وقد لعب فن الخط العربي دوره في تزيين القصور والحصانات والمساجد وكان يكتب بماء الذهب وبطلاوة وروقة . إن الطابع الذوقي لهذا الجمال الترف كان طابعا سكونيا يليق بالقصور ويليق بالمترفين ، وقد خلا من عنصر المماناة وعنصر الصراع والحركة ، انه جمال نائم يرضي نؤوم الصحن ويشبع حاجته ، يصف امرؤ القيس امرأة في معلقته فيخلع عليها من الصفات الخارجية ما يجعلها نموذجاً للذوق العربي المترف فهي مهلهفة بيفساء وذات جيد مجيد الرثم وفرع أسود فاحم وهي مترفة يغطي المسك فراشها وتنام حتى الصبح .

ولكن بجانب هذا الذوق كان هناك ذوق آخر يتمو بعيداً عن القصور ، وبطريقة بدائية لا تجد عناية النقاد ولا اهتمام أهل الفكر ولكنه كان صادقا فيه حرارة والفعل ، لأنه يعبر عن طبقة كادحة لها آمانيها وآلامها . كان هذا ذوق الطبقة العمامة التي نعتت بطبيعتها من ذوق الخاصة ووجدت آدابها بعيدة عن نجسها ومن ثم لجأت الى نوع من الآداب لا يلف عند المحصنات اللغظية او المنزوية التي حدها علم البديع ولا يقف عند حد ابراز المعنى الواحد بصور متعددة يوضحها علم البيان ، وإنما يتم بالصراع والحركة ، فطجت الى الملاحم والسير الشعبية تحملها مطامعها وآمانها وتستعشى بها عن واقعها

خبط الجمال والحياة ، وفد الى مصر الرحالة ابن سعيد
الغربي في القرن السابع الهجري فساده فساد الحياة بها
فاكثر دروب القاهرة ضيقة مظلمة كثرة التراب والازبال
والمباي بها عليها من قصب وطين قد ضقت مسلك الهواء
والضوء ويضيق منها الصدور وتردا للنفس وحشة عظيمة.
تخطى الذوق الحديث هذه المنقطة المسفة وعاد الى المنبع
العربي القديم حيث كان الذوق وخاصة في العصر الجاهلي
- ورغم مابه من قصور - ذوقا أصيلا لانه مستمد من
البيئة ومن واقع الفنان النفس ، ولكن الذوق الحديث
أخذ يتحرك حتى وصل الى نقطة تجاوز فيها بمراحل
كبيرة الذوق العربي كعسا وضع أصوله الاولي العصر
الجاهلي ، حتى ان القارن بين الذوقين يجد فروقا جذرية
ولا يتخرج من الحكم بأن الذوق المعاصر مخالف تماما
للذوق القديم ، ان نظرنا الجمالية الحسالية لانفرب
بجدورها الى الذوق العربي وانما الى الحضارة الأوروبية
فهناك فتون جديدة - مثل القصة والمرحمة - قد عرفت
ومتحتنا نوعا من الفنون الجاهل الذي لاغنى عند حد
التفسير والانفصاح واليحت عن تشبيه او كناية وانما
يخلق عالما جديدا فيه الحركة وتنوع الشخصيات وازراء
العلاقات وفيه الصراع والخطالرماعي الذي يتم ويتحرك
ويخضع لتصرف الفنان وفيه بجانب ذلك اهداف انسانية
عامة تتجاوز الاهداف الشخصية والمباشرة ، ان الفن
خلال هذه الاشكال مال الى الاستقالة وبقاء الموسوع
مختلف نواحيه وتتميه في مختلف مساره ، ان انهضاش
صاحب اثل السائر امام حكاية وتعليقه على ذلك بقوله
(والله ان هذا عى فاحش وتطول كثير .. والمني المقصود
يقهم بدونه ، لم يعد مثارا بل أصبح هذا المي وهذا
التطول امرا مطلوب . ولم نعد نلف عند حد الجزئية او
حد الانفعال الطارئ او حد المواقف الفردية المنعزلة ،
وحدث اهتمام بمختلف الفنون الأخرى وتواوج بيتها على
اساس حقيقة جوهرية ترجع بالفن الى منبع أصل مشترك
وحاجة اساسية في الانسان يلتقي عندها التحت بالرسم
بالادب بالموسيقى بالباليه بالاوربا ، ومن ثم اخذاهتمامنا
يتزايد بهذه الفنون ولم يعد الفن القول هو صاحب
الساحة ولم يعد الشرورده كما كان عند العرب القدامى
(ديوانها وسجل ملامحها) ، فالنحت قد أصبح له متذوقوه
وفناؤه الذين تعدت مدارسهم واتجاهاتهم وهناك كاية
للفنون الجييلة وأخرى للفنون التطبيقية ، والموسيقى
أخذت تتطور وتثال احترامها وهناك أكاديمية للفنون تدرس
الموسيقى العربية والموسيقى العالمية وتدرس الباليه على
الاسس الفنية العالية ، وبدأ خط جديد في الموسيقى
يقترف من الفن العالما الذي يميل الى تعدد الاحسان
واستخدام الهارمونية والبرليوفونية ولايتكفى بمخاطبة الأذن
وأحداث الإمتاع وكفى وانما يخاطب الوجدان في منقطة
يلتقي فيها بالارواح الهزفة من جميع الاجناس والفلكد
والشعر ابتعد عن الموسيقى الخليلية التي نشأت على

خطوات الايل ومع نشيد الحادي واخذ يقرب من الذوق
المعاصر ويتعامل مع موسيقى مركبة ومتنوعة لارضى
بالبساطة والسداجة ومع فالية بعيدة عن الأيقاع الريب
وتلعب دورها الحر كجزء في سيمفونية كبيرة ، ومن ثم
أصبح الشاع فنانا حرا يتعامل مع قصيدته من خلال
الموقف والحركة النفسية ويخرج على القوالب المسبقة
ويتطلع الى رؤية جديدة للعالم ومن خلال فلسفة انسانية
عامة . واخفى في هذا العصر روح العداوة للفكر المعاصم
وذلك بعد استنارة الجماهير وظهور الطبقة الشعبية
والنشر والتعليم ونشر الروح الديمقراطية والفلسفة
الاشتراكية ، ومن زال الازدراء للفكر الشعبي ونال
نصيبه من الدراسة والاهتمام ، فجعلت النصوص الشعبية
والفت كتب فنونيات رسالت جامعية حولها وأصبح الادب
الشعبي يدرس في الجامعات وله اساتذته ومتخصصوه
وصار الروح الشعبي منقطة جذب والهام لكثف الفنون
في الاغنية وفي الادب وفي الفن التشكيلي ، يقول بدر الدين
ابو لغز في مجلة الهلال (في الفنون الشعبية معين لايتسب
للاداب والفنون القومية ، فهي تعدها بتسبيح يؤكداصاتها
ويحتجا نبضها وطابعها الخاص ، مرور الزمن لايتسب بها
وتوافد التيارات لا يقسمها فورها المسحري سداس
ينسب في وجدان الشعب وتتوارث الاجيال ، وظهرت
جماعة الشعر العادي وهي تختلف اختلافا جديرا عن الزجل
يدغموه القديم ، فكما أن القصيدة الحديثة قد انقطعت
في نسبتها الى القصيدة العربية القديمة فذلك الشعر
العادي المعاصر لاينتسب الى الزجل القديم ، فهو يستخدم
وسائل فنية جديدة ولايترب عن الجمهور باستخدام لغة
فحسب بل وبالتعبير عن روحه وامانيه ونظرته للحياة .

واختصار فان انفصالا جديرا قد حدث بين الذوق
العربي القديم والذوق العصر المعاصر . فالانسان المعاصر
ليس تطورا للانسان القديم بل هو شيء مختلف منه في
كل شيء في زيه وفي مآله ومشربه وفي مسكنه ناهيك بنظرته
للحياة وذوقه الفني ، ان اتصالنا بالحضارة الأوروبيةلم
يكن متكافلا في كان اتصالا مغلوبا بفالب ، فكان أن فطنا
قدرتنا على المراجعة واستيعاده الذات وهضم الجديد ،
وبهروا بما هو أجنبي بورة استننا انفسنا وواقفنا (دعاة
الطيطاوى تحت عنوان (العربى تفرغ) يتحدث عن نموذج من
الثقافين الذين ياترن من الخارج ويتكبرون للامل ويكتفون
من الحضارة بقشوردها) ، أن اليابان كانت أكثر ذكاء منا
في اتصالها بالحضارة فلم تفقد العلم العالى وحافظت على
جوهر شخصيتها وطورت ماعتها من فنون وسرح ورقص
إننا لم ننص الحضارة ونعاشقها لم نأرؤها خلايا أصيلا
كما حدث وقت اتصالنا بالحضارات الأخرى أيام العصر
العباسي ونحن كانت الدولة العربية في ايسان ازدهارها
وقوتها ، اننا نستطيع أن نميز بوضوح ذوقا فرانسيا عند
الفنانين الذين تلقوا ثقافة فرنسية ، وذوقا انجليزيا عند

الذين تنقلوا ثقافة الجليزية ، اما الذوق العربي فقد تجدد عند طائفة من العلماء المحافظين وفقوا عند فترة معينة ولم يستطيعوا أن يسايروا الركب المعاصر ، وبذلك أصبحت هناك ثنائية في الأدواق هي انعكاس لثنائية التعليم ولروح العداوة والريبة بين القديم والجديد ، ومن ثم غابت النظرية العربية الاصلية التي تقدر على أن تساير الركب المعاصر في الوقت الذي لا تنكر فيه لجذورها الاولى ، ان القديم وحده لا يصلح اساسا للتطور لان هذا مخالف لسنة الحياة وحركة التاريخ ، والجديد لا يصلح وحده اساسا لنظرية اصيلة لان النظرية ليست مجرد كلمات وافكار على الورق بل لا بد لكي تصح ذات فعالية من أن تعيش بين الناس وان تعبر عن فلسفتهم ، ان الجديد يرتكز على القديم وينبثق منه ، فاما هي يحل الحصار في ثنائية والحاضر يشتمن الماضي ، فكلب للاوضاع وتضيق بين شيئين يتكاملان أن تحدث هذه العداوة والانفصال بين القديم والجديد ، فهي عداوة بين الاب وابنه مخالفة لقانون التطور الذي يحرص الاب فيه على أن يعطي ابنه لمره تجاربه ويحاول الابن أن يكمل الطريق . ان ذوقنا المعاصر ليس اصيلا اذ هو شيء محتلب يعتمد على غيره وهذا اسوأ ما يصيب الشخصية بالصور ويقصدنا عن الاطلاق والمعاشية ، ومن ثم فكثير من الأعمال الفنية عندنا اما تقليد خافت للاتجاهات الأوروبية ينقصها طابع التفرد وذلك الشيء الذي يمكن أن ينتسب الى الفنان فيميزه عن غيره ، واما ذوقنا عند المستطع الغارجي للاشياء دون التبنن لجوهرنا ، فليس من التعبير عن شخصيتنا ان نرسم قروية تحمل فمحا أو نؤلف قصة تحمل اسم فلاحه مصري أو نصف شخصية أو حيا شعبيا وانما ان نبر عن الجوهر عن ذلك الشيء الذي يتخفى وراء كثير من المفاهيم ، اننا او فعلنا ذلك لاقتربنا من الحقيقة حتى ولو لم يكن في عملنا عنوانا مصرياً أو حيا شعبياً .

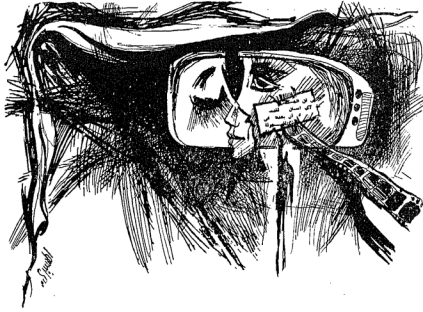
ان عظمة الفن الحقيقي انه يقدم في لمحة خاطفة الثابت وراء التفرق واللب وراء القشور . ان جمال صوت الشيخ محمد رفعت يرجع الى انه يلخص في ثمراته جوهر القرآن ، انه ينقل - اليكسا بطريقة لا يستطيعها الا هو - لب الاسلام ان صوته يشبه نسمة خفيفة تهب عليك في عصر يوم من أيام رمضان وقد جلست في ااحة ظليلة ومن حولك الصبحاء الواسعة من كل مكان ، واذا كان ذلك كذلك فابن الفن الذي يعبر عن شمسنا الصافية ويميلنا للكنتة والقفتة ويلخص جوهر الشرق وجبه لتوابل والحسيات في الوقت الذي احتضن فيه الاديان والسماويات ، أين الذوق الذي يعبر عن نوع من الجمال واضح «حريف» ، أين اللوحة أو التمثال الذي يلخص جهرنا ويظهر طابع التفرد بحيث تعارف من التناجس في الخارج ويغيب عليها العالم لانها تمثل شيئا من « الروح الشرقي » بكل ما في هذه الكلمة من استنارة وجاذبية .

ان المسؤل عن غياب النظرية الاصلية هو روح التقليد الذي يسرى في نفوسنا وفي مختلف مظاهر سلوكنا، وهي ظاهرة تترك بوضوح على مدى تاريخنا العربي ، وقد ولقت عقبة كاداه في سبيل تطور ذوقنا الجمالي ، ان « عود الشعر » ظل يمثل في تاريخنا الشعري منقطة ارباب واحتذاء القديم نل شيئا مقدسا عانى من نقله الاباء ، ان الشاعر القديم يقول « اما عجبت ان الشاعر (يعني الجاهل) قال : ابنت اجدسا وتلفا فلم يحتمل له ، وان وكلت : ابنت اجدسا وتلفا فلم يحتمل لي » ، وان الشاعر الحديث يعجز بالشكوى :

ونحن كما غنى الاوائل لم نسرل
نفنى يارمناح وبيض وادرع
عرفنا مدى الشيء القديم فهل مدى
لشيء جديد حاضر النفع ممتع

وحيث اتصلنا بأوروبا ظل الجانب التقليدي يسيطر علينا ويهزمننا من التفكير والمراجعة ، وتحول الكثير من أسرنا الى صودة باهتة للآسر الغربية ، فالى عهد قريب كانت الفتاة منا تحرص على أن يكون « البيان » جزءا مهما في جهاز عرسها حتى لو لم تعرف استخدامه . انها ظاهرة بلاشك يتناول الى دراسة ولكنها على أى حال لا ترجع الى تكون بيولوجي في العقلية العربية ، فالعقل عندنا عادة سيئة ليس الا ، وهذا يعنى ان الأمل موجود اذا حاولنا ان نعمل جاهدين على ازالتها لان ذلك هو الشرط الاساسي والاولى لكي ينم لنا بناء اصيل وحلاق .

ويلعب غياب الجانب النظرى في حياتنا دوره الكبير في القعود عن تكوين ذوق اصيل ، ان فلاسفتنا لا يستوحون الواقع ولا يستلمهون تفكيرهم الخاص ، ومن ثم لم يستطيعوا - رغم اقسام الفلسفة الكثيرة في كلياتنا - ان يتوصلوا الى فكر اصيل ، فهم اما وجوديون او منطقيون وضعيون او شارحون لهذا وذاك من الفلاسفة الاجانب ، ولكنهم لما يكونوا هم ولما يحددوا ملامح اصيلة لكننا لها جذورها التاريخية ولها واقفها الاجتماعى وتعمل على اشاعة التجرد في حياتنا ، وان فلسفة عصرية للجمال لما تتم في حياتنا الفكرية ، ان من المستحيل أن نصل الى ذوق اصيل بعيدا عن الجانب الفلسفى والنظرى ، ان تقادنا القدامى امثال عبد القادر الجرجاني قد قاموا بدورهم - في حدود وضعهم التاريخى - في تجديد فكر مهما كان رائبا فيه فهو مستمد من واقع الادب العربى ، ولكن نقادنا الحديثين وابتداء من طه حسين والمعاد حتى لوسى عوض وعبد القادر الفط لم يقدموا الا شرحا للفلسفات الجمالية الاجنبية او تعليقا وتفسيرا لبعض الاعمال الادبية « ان الثنائية الواضحة بين الجانب الاكاديبى الذى تمثله الجامعة والجانب التطبيقي الذى تمثله الصحافة لا ينبغي لها ان تدمد لانها مخالفة لاي منطوق حضارى في العالم » ، فالجانب النظرى دون ان يستند



لوقنا الجمالي والبحث عن أصالة شخصيتنا .
 حقا .. هناك اتجاه يتزايد هذه الأيام ويبحث عن
 الشكل الاصيل لمجتمعنا ، فلا نسي تصير الشركات وتأميم
 المؤسسات والاهتمام بالعنصر المصرى الاصيل ممثلا في
 العمال والفلاحين ، وفي الجانب النظرى نذكر دعوة الدكتور
 على سامى النشار في البحث عن طريقة التفكير العربية
 لا في كتابات الفلاسفة أمثال الكندي والغرابيى المتأثرة
 بالتفكير الاغريقي وانما في كتب الاصول والفقه التى تتحقق
 فيها أصالة العرب وطرق تفكيرهم الخاصة وفى الجانب
 التعبيري نذكر دعوة الدكتور يوسف ادرىس الى خلق قالب
 مسرحى مستمد منا ويسميه « مسرح الغرافى » ونذكر
 دعوة الدكتور على الرامى الى احياء «الكوميديا المرتجلة»
 التى يشترك الجمهور مع المؤلف ومع الممثل فى اخراجها
 بحيث يتم تأليفها كل ليلة .

وكل من هذا يظل مجرد اهتمامات فردية لمحاثة
 تحتاج الى المناقشة والاهتمام ، وهو الدور المنتظر من
 مجلة مثل « الفكر المعاصر » تولى هذه القضية العناية ،
 بتشجيع الدراسات الميدانية والدراسات ذات الطابع
 الفكرى الاصيل ، والدعوة الى اجراء حوار حى على
 صفحاتها يرتفع بمهده القضية من الاهتمام الفردى الى
 المشاركة العامة .

الى تفهم لما يدور حوله يتحول الى الغاز ويصبح قريبا
 من لعبة « الكلمات المتقاطعة » ، والجانب التطبيقي اذا لم
 يستند الى فكر نظرى يضل طريقه ولا يصل الى مرحلة
 الاضافة ، ان علم النفس الابداعي الذى اخذت ظلاله تظهر
 فى جامعاتنا ينهى له الا يكرر الخطأ نفسه فيعتند على
 تعريب الجداول وتحوير الاختبارات النفسية والتايبس
 الاجنبية ، ان دوره خطير اذا اتجه الى الخلل المبدائى
 وقدم لنا بمتعجه العلمى السليم ملامح الذوق العربى وقام
 باستطلاعات واسعة يمكن من خلالها تصديد النظرة
 الجمالية ، ثم قام بعد ذلك بدراسة نظرية فى تحليل
 النتائج وبيان الاسباب والكشف عن الجانب الاصيل الذى
 يمكن « تطعيمه » او اترأؤه . وان الامل معقود على معهد
 « النقد الفنى » الجديد الذى انشأه «اكاديمية الفنون»
 فى تخريج نقاد طبيعيين يعملون على «اصيل الذوق وترجيحه»
 اننا لا نريد له ان يكون تكرارا للمعاهد الفنية الاخرى
 لا نريد لقسم الجماليات به ان يكون تكرارا لكليات
 الآداب ، ولا لقسم الموسيقى ان يكون تكرارا للمعاهد
 الموسيقية ، ولا لقسم الفن التشكيلى ان يكون تكرارا لكلية
 الفنون الجميلة او كلية الفنون التطبيقية ، وانما نريد له
 ان يتجاوز رسالة هذه المعاهد ويقوم بدور الفلسفة الجمالية
 وتقميد الجانب النظرى وتخرىج نقاد فى مختلف الفنون
 قد تتفوق ثقافة عالية ويعملون فى الوقت نفسه على تطوير

يُعد علم الأسلوبيات stylistics أحد الفروع التطبيقية لعلم اللغويات الحديث ، وهو علم مازال يتحسس طريقه إلى النور ، ذلك أن دراسه أسلوب ما بطريقة علمية منهجية تحتاج بالضرورة إلى وجود مناهج لغوية متكاملة ، وإطار نظري شامل تستند إليه ، وتكنيك محدد تتوخاه في الوصف والتحليل ، وهي أمور لم تستوف دراستها بعد * الصعوبات التي يقابلها عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوي صعوبات جمة أولها تعريف كلمة «الأسلوب» التي يستمد منها العلم تسميته ، ذلك أن القول بأن علم الأسلوبيات يقوم بدراسة « الأسلوب » لا يوضح الأمور كثيرا نظرا لتعدد التعريفات الشائعة لهذه الكلمة من بينها - فيما يتعلق بدراسة اللغة :

١ - العادات والسمات اللغوية التي تميز شخصا ما ، وبخاصة كتابا من الكتاب ، فحين نقول أسلوب العقاد أو طه حسين مثلا تفجر إلى أذهاننا بعض السمات التي ينفرد بها العقاد أو طه حسين ، لا كل العادات اللغوية التي يتميزان بها .

٢ - كل أو بعض الصفات اللغوية التي تتسم بها حقبة ما أو جماعة ما من الكتاب ، مثلما نتحدث عن خصائص العصر الكلاسيكي (الأوجسطي) أو العصر الرومانتيكي في إنجلترا سواء في الشعر أو في النثر .

٣ - نستخدم لدمه الأسلوب ، بطريقة انشر تحديدا بمعنى تقييم وسيله او أكثر من وسائل التعبير ، وبخاصه حينما تصدر حكما على لغة كاتب ما ، فنقول أنه يتميز بأسلوب « رصين » أو « جزل » أو « مؤثر » أو « جميل » أو « فخيم » أو « ردي » إلى آخر هذه الصفات ، أي أننا نصدر حكما على الانطباع أو التأثير الكلي الذي تخلفه في نفوسنا لغة كاتب من الكتاب دون ان نشير إلى خصائص معينة بنى عليها حكمنا هذا . والملاحظ هنا أن هذا التعريف لكلمة الأسلوب لا يقوم على أساس علمي أو موضوعي أو وصفي أو منهجي ، كما هو الحال بالنسبة للتعريفين السابقين ، مما يذكرنا بما كنا نتلقاه ولا يزال يتلقاه طلابنا من أن أسلوب هذا الكاتب أو ذلك « حسن الجرس » « رصين اللفاظ » « حلو الديباجة » .. إلى آخر هذه العبارات التي ليس لها مدلول خاص في ذهن الطلاب فيردونها دون فهم أو وعي ، ولا تربي فيهم ملكات النقد الواعي السليم .

علم الأسلوبيات

ومشاكل

التحليل اللغوي

د. علي عزت

أولاً : هل من الممكن فعلاً أن نؤسس أو نستكشف صلة ما بين الصيغ اللغوية وبين وظائفها في أسلوب ما ، أي هل تمة علاقة مميزة بين الصيغ اللفظية أو النحوية أو الصوتية في أسلوب ما ، وبين الوظائف التي تؤديها هذه الصيغ في السياق الاجتماعي التي تستخدم فيه ؟ الملاحظ أنه يمكن استكشاف هذه العلاقة في كثير من الأحيان ، فمثلاً في الأسلوب العامي المصري نجد أن التعبير عن اليأس أو الاستسلام - وهي وظيفة لغوية تستخدم في السياق الاجتماعي المصري - يرتبط في أغلب الأحيان ببعض أو بكل الملامح اللغوية التالية :

(أ) - استخدام أداة أو أكثر من أدوات الاستفهام : إيه ، فين ، مين ، منين .
 (ب) - استخدام صيغة الفعل الناقص للمفرد المتكلم مثل : أعمل ، أروح ، أقول ، آجي .
 (ج) - مصاحبة هذه الصيغ بلفظ من اللفاظ التي يمكن أن تطلق عليها اسم ألفاظ الحشو expletives نظراً لأنها لا تصنف كثيراً إلى المعنى مثل : بس ، يعني ، بقی .

(د) - استخدام واحدة من مجموعة محددة من عبارات التخاطب addressive phrases مسبوقه بالأداة (يا) مثل : ياربي ، يا عالم ، ياخواني ، ياهو .

(هـ) - استخدام نغمة كلامية معينة تميزها عن غيرها من الصيغ المرتبطة بوظائف لغوية أخرى مثل الاستفهام عن شيء أو التعبير عن الغضب أو اللوم أو السب . . . الخ . وتوضح هذه الملامح السابقة من الأمثلة الشائعة التالية التي تستخدم في مواقف اليأس والاستسلام في اللهجة المصرية :
 أعمل إيه بس ياربي ! ، يعني أعمل إيه ياخواني !
 أروح منه فين ! ، أروح لمن ! ، أعمل إيه بس يا عالم ! ، أروح فين وآجي منين ! . . الخ .

ثانياً : هل يتبين علينا أن نفرق في الوظيفة اللغوية بين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب المتعادل أو neutral style وبين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب الانفعالي Emotive style . ويتعبّر آخر هل هناك فائدة ترجى في دراسة الأسلوب من وراء التمييز بين الأسلوب المتعادل الذي يتضمن الوظائف اللغوية العادية مثل الأخبار أو التقرير أو الاستفهام أو الأمر ، وبين الأسلوب الانفعالي المختلف مثل الدهشة والتعجب والأسى والغضب الذي يرتبط بوظائف لغوية تعبر عن الانفعالات والتدبّر والتسليم والتعكف والاحتجاج والنسب والمجامله . . الخ ؟ الرأي عندي أنه ينبغي في

وهما يكن من أمر هذه التعريفات فانه يمكن القول بأن الهدف من وراء علم الأسلوبيات هو دراسة الأساليب اللغوية المختلفة بحيث تشير إلى الملامح اللغوية التي تميز الصيغ الشائعة في كل أسلوب من الأساليب ، وإلى الصلة - ما أمكن - بين هذه الصيغ وبين وظائفها اللغوية من ناحية ، وبين هذه الصيغ وبين المواقف الاجتماعية التي تستخدم فيها من ناحية أخرى ، كما نفسر ، كلما أمكن ذلك ، العلة في استخدام هذه الملامح وتقابلها بالملامح البديلة في الأنماط اللغوية الأخرى . ثم نصنف هذه السمات إلى فصول تبويب أما على أساس مميزات اللغوية من نحوية وصوتية ولفظية أو على أساس وظيفتها في السياق الاجتماعي (أ) أو على أساس العلاقة بين الاثنين معاً .

والمقصود هنا بالأساليب اللغوية المختلفة كل ما يتسع له هذا الدلول ، وهو يشمل على وجه التحديد :

(أ) - أساليب الكلام العادي مثل :

١ - الأسلوب الدارج

٢ - الأسلوب الفصح

٣ - الأسلوب البيئي

٤ - أسلوب اللهجات المختلفة

(ب) - أساليب الكتابة العلمية والأدبية والفنية بانواعها المختلفة مثل :

١ - لغة الأدب

٢ - لغة العلم

٣ - لغة القانون

٤ - لغة الصحافة

٥ - لغة الإعلانات

٦ - لغة الدين . . الخ .

(جـ) - الأساليب الفردية لكل كاتب من الكتاب على حدة وبخاصة في لغة الأدب من شعرورواية ومترجمة . . الخ حيث يتفاوت الأسلوب من كاتب إلى آخر تفاوتاً كبيراً .

أما موضوع البحث الذي نتناوله الدراسة الأسلوبية فهو أي شريحة من الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة التي يمكن للمحلل اللغوي أن يعزلها من الفيض اللغوي المتدفق ثم يخضعها لمعايير البحث والتحليل ، سواء كانت هذه الشريحة عبارة أو جملة أو فقرة أو نصاً بأكمله ، وهنا تثار عدة مشاكل في ذهن الباحث نظرهما فيما يلي :

(١) انظر مقال « اللغة ونظرية السياق » ، الفكر المعاصر ، العدد ٧٦ ، ص ١٩ .

دراستنا لأسلوب ما أن نميز بين هذين النوعين من الأساليب طالما أن الفروق بين الأسلوبين تتعلق بمظاهر لغوية مختلفة تذكر من بينها :

(أ) استخدام صيغ وتراكيب تحويه معينة .
 (ب) الانحراف أحيانا عن الوظائف المألوفة .

لأجزاء الكلام أو للصيغ النحوية المختلفة مثل استخدام المذكر للإشارة إلى المؤنث أو العكس

(ح) اختلاف وضع أو موقع أو ترتيب الكلمات أو العبارات في الجملة .

(د) استخدام الألفاظ أو العبارات أو المصاحبات النغوية بطريقة مجازية .

(هـ) استخدام سمات فونولوجية (صوتية) مميزة مثل النغمة الكلامية ، والارتفاع أو انخفاض طيبة الصوت ، والإيقاع ، وطول أو تقصير بعض المقاطع أو الأصوات المنحرفة أو لسانه ، واختلاف درجة النبر وغيرها ؛ فهناك فارق مثلا بين نطق كلمة (فين) في اللغة العامية في الجملة الاستفهامية « رايح نين ؟ » أو « حتروح وين ؟ » حين تستفسر من صديقك عن المدين الذي هو ذاهب إليه ، وبين نطق نفس الكلمة في جملة التحريض التي تلغاه بها ، خاصة إذا لم تدل قد التقيت به منذ أمد طويل : « فينك يا راجل من زمان ؟ » وحتى الألفاظ المصاحبة للجملة الأولى قد تختلف عنها في الجملة الثانية ، فقد تتبع الأولى بجملة مثل « حتروح النادى ولا السيما ؟ » على حين قد تتبع الجملة الثانية بعبارة مثل « عاش من شافتك ! » وهي معايير لفظية تفرق بين النوظيفتين .

ثالثا : هل من الأفضل دراسة الملامح النغوية في أسلوب كاتب ما لذاتها ، بصفتها سمات تميزه عن أسلوب غيره من الكتاب ؟ أو الاجدى أن نتقدم خطوة عبر حدود النقد الأدبي ونحاول أن نتبين ، ما وسعنا الجهد ، دلالات هذه السمات اللغوية وآثارها ، سواء من وجهة نظر الكاتب أو من ناحية تأثيرها على القارئ فنيا أو جماليا أو اجتماعيا أو سياسيا أو عاطفيا . . . الخ ؟

الواقع أنه لما كنا حريصين في المقام الأول - من وجهة نظر علم اللغويات على الأقل - على ألا نعرض مقاييسنا ومعاييرنا في دراسة الأسلوب لأي من عوامل الافتراض والحدس والتخمين أو الاجتهاد القائم على غير أصول علمية ، أي بغير شواهد ملحوظة يمكن إخضاعها للتحليل الدقيق ،

فانه ينبغي أن نحترس في محاولتنا هذه ، وأن نكون صادقين دائما مع أنفسنا ، فلا نعترض لهذه الدلالة أو تلك ما لم تكن مشفوعه بأدلة وبراهين ملموسة ومدعمة بالأسانيد التي نلاحظها في النص نفسه أي دون أن نفرض على هذا النص معايير من خارجه ، والا فعنا في نفس النسخ الذي وقعت فيه مدارس الأسلوبيات التقليدية التي لازنا نعاني منها في حياتنا الأدبية والفنية ، وهو التخطيط في مناهات الاجتهادات الذاتية وعدم توحى الجهاد والموضوعية في الأحكام النقدية .

ما يترك المجال مفتوحا لعوامل شخصية أخرى بعيدة كل البعد عن النقد العلمي مثل التحزب واتعصب وتزييف الحقائق وغيرها .

وند نرى أن محاولة اجتياز علم الأسلوبيات لحدود النقد الأدبي هي محاولة جديرة بأن تبذل في سبيلها للجد ، إذ أنها محاولة الغرض منها التزاوج ما أمكن بين الأدب من ناحية وبين الانتساحات علم اللغويات الحديث من ناحية أخرى سواء في مجال علم المفردات و lexicology والنحو grammar أو الصوتيات phonology إلى جانب أنها عاونة لتنقية علم النقد من شوائب اندائية وعشوائية .

فإذا فلنا على سبيل المثال أن احد اصحاب اللاديه التي يميز شعر عبد الواسب البيهبي هو كثره استخدام الجمل الاستفهامية البديهية أي التي لا تتوقع اجابه من المحاسب فانه يمحتم أن تتجاوز حدود هذا الوصف إلى التفسير القادم على شواهد من شعره تتناول انه يلجأ إلى هذه الوسيلة حين يستبد به اليأس ويحس ان المعايير والقيم الشريفة قد اهدرت ، ذلك أن التطفلين قد أفحموا أنفسهم على ميدان الشعر الظاهر المنبع ، والرفعة وعلو الهمة أصبحتا غير ذي جدوى في زماننا هذا ، والحب يبدو أبعد ما يكون كلما دنا منه الشاعر ، أما الموت وأزراء الزمان فهي تلاحق الشاعر وحبيبته وتطاردهما في كل مكان حتى في عقر وطنهما . فلم يعد لهما حبيب فيه أو ولد . وقصائدهم تزخر بهذه الجمل الاستفهامية الصيغه التي تشبع فيها رنة الأسى والشجن إذ يقول في قصيدة (شعري):

ماذا على الشعراء لو قطعوا يد التطفلين ؟
 ماذا على الشعراء لو بصقوا على هذى التعوش ؟
 ويقول في قصيدة (القتلة) :

ماذا سيحدثى السنأ ؟

من بعد أن سهوا
 في حذمهم خبنا

صفورة الشجن

، في قصيدة (الجدار) :

يا حبيبتى الفرار !

ميدة (قيس) :

م وثبتنا الشهيد

لرحيل ؟

يسى يا ولدى

حبي الأخير ، متى تعود ؟

عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوى

ح مما سبق أن عالم الأسلوبيات ينبغي أن
لى المامكاف بتراكيب اللغة وأنماطها وخاصة
ب والأنماط العميقة لا السطحية منها
، وأن تكون لديه القدرة على انتقاء تلك
ب التى لها أهمية خاصة من الناحية
ببة ، كما يكون قادرا على تحليل العلاقة
بين الملامح اللغوية وبين الظواهر
بية المرتبطة بها ، ذلك أن السمات
والنحويية والفونولوجية إنما تكتسب
من السياق الاجتماعى والبيئة الثقافية
بها الواسع - التى تستخدم فيها وتكون
لا يتجزأ منها ، ولذا فهى تختلف عبر
، المتباينة حتى ولو كانت هذه الألفاظ
بب متماثلة من حيث الصيغة ، فمثلا
با !) فى الانجليزية تعد صيغة تعبير
دراء والاحتقار ، بينما يعبر نفس اللفظ
عظمة والتعجب فى الروسية ، وعلى حين
ر عن الريبة أو عدم المعرفة فى اليونانية .
ن لزاما على المحلل اللغوى أن يكون على
فروع علم اللغويات المستخدمة مثل علم
، الاجتماعية socio-linguistics وعلم
، النفسية psycho-linguistics
وحية ethno-linguistics زد على ذلك أن
لأسلوبى لابد وأن يتوخى تكتسكا معيناً
له وضع هذه الملامح فى إطار لغوى
ب يوضح فيه التنظيم الداخلى للغة أو
ب الذى يفحصه الى أقصى حد ممكن .
ن الاعتراف هنا بأن عملية انتقاء الملامح
بية تخضع للشعور الداخلى ، أو الإلهام
كبير ، أى أن عملية اختيار الملامح التى

الفاحصة وبشعوره الداخلى الذى يستطيع أن
يميز بين ما هو ذات أهمية وبين ما ليس له أهمية
كبيرة من الناحية الأسلوبية ، فهو يعلم أن الملامح
الجديدة بالتحليل فى أسلوب كاتب ما مثلا هى
اللامح التى يتفرد بها الكاتب ويتميز بها عن
غيره ، وبخاصة تلك الملامح المبتكرة التى تغلب
على أسلوبه والتى تتكرر بالقدر الذى يجعل من
هذه الملامح أنماطاً مميزة تشجع فى هذا الأسلوب ،
فاذا قمنا بتحليل أسلوب الشاعر صلاح
عبد الصبور أو البياتى مثلا تعين علينا أن
نستطلع الوسائل الأسلوبية التى تغلب على شعر
كل منهما ، فنجد مثلا أن التقديم والتأخير فى
شعر صلاح عبد الصبور ظاهرة شائعة ، وبخاصة
فى الجمل الفعلية ، فهو يقدم شبه الجملة عن
الذعل والفاعل ، اذ يقول فى ديوانه الأخير (رحلة
فى الليل) :

وفى ليلة عاد من حقله

وفى حفرة من حفار الطريق

وهيناه للأرض باسم النبى

ومن موته انبثقت صحوتى (١)

على حين أن البياتى يندر أن يقدم أو يؤخر فى
أسلوبه ، اذ يلتزم فى شعره فى كثير من الأحيان
بالترتيب العادى لأجزاء الكلام فى الجملة ،
فيقول مثلا فى قصيدة (فارس الحزن) :

عاد من عالمه الموحش مقرورا

للصوص الشعر

ويقول فى قصيدة (شعرى) :

شعرى جواد حامي ، يعدو بفارسه الحزين

نحو التناجيع البهيدة

وإذا أردنا أن نجمل ، على سبيل المثال ، أهم
وسائل أسلوب البياتى كما نستقرأها من نموذج
محدد من شعره ، قل فى ديوان (كلمات لا تموت)
نجدها :

١ - استخدام صيغة التعجب (ما + أفعال

التفضيل مضاف الى معرفة أو واو الندبة +

عبارة معرفة) مثل :

(١) انظر كذلك مقال د الفد الأدي وعلم اللغويات

الحديث ، مجلة المجلة ، الماد ١٦٨ ، ديسمبر ١٩٧٠ :

من ٣١ .

ما أبعد الطريق
ما أقل الزاد

واحسرة الشاعر في خريفه يهان

واحسرة الشاعر في خريفه تصهره الأشجان

٢ - كثرة إيراد الجمل الندائية (حرف النداء (يا) أو (أيا) متبوعا بعبارة اسميه معرفة تشير في الغالب إلى الحب أو إلى عنصر من عناصر الطبيعة (أو إلى الشعر) مثل :

يا حبي المغضب بالدماء ، يا حبي المغامر ،
يا حبي الأذنين ، يا برد الصحارى ، يا حيط الضياء ،
يا فجر وثبتنا الشهيد ، ياربه الشعر الكلوب ،
يا فارس حزني ، أيا عصفورة السجبن .

٣ - شبيوع الاستهلال في أبياته التسعيرية
شبيهة جملة مكونة من حرف جر + اسم معرفة ،
مثل :

إلى وحشة سجنى ، للصوص الشعر ، بحروف
منشوراتك الخضراء ، نحو الينابيع البعيدة ،
بفارس الأمل ، الحزين ، عبر ليل مشائخ السجبن
الكبير .. الخ .

٤ - تعريف البياتي المراميهِ ومواقفه ومشاعره
وسجاياه بطريقة سلبية لا إيجابية ، ولذا تتكرر
فم شعره أدوات النهى والنفى والنسخ ، فهو
يخاطب قلبه بقوله :

يا قلب لا تهرم !

وتنجه إلى فارس حزنه بالخطاب :
لا تدعنى

لا تدعنى في الصنيع

ويقول عن موقفه من قضية الإنسان :

انى لن أخون

قضية الإنسان ، انى لن أخون

وفي قصيدة (المسح الذى أعيد صلبه)
يعدد الصفات التى يربأ بنفسه أن يتصف بها لما
فيها من مخالفته لمبادئه :

وأنا لست سياسيا

خطيبا ،

فالتاجر

طردتنى منذ أن صحت بوجه الناس

(كلا ! أنا فائز ..)

●

وأنا لست بتاجر

يتقنى بهداب البشرية

وجدير بالملاحظة هنا أنه لما كان علم
الأسلوبيات - وعلم اللغويات بوجه عام - مازال
فى طور مبكر فإن المناهج الحالية لا يمكن أن
تدعى أنها مناهج متكاملة أو شاملة فكثيرا من
مناهج العلوم التى سبقتها ، وكل ما يستطيع أن
يفعله المحلل فى هذه المرحلة ، وفى ضوء النظريات
اللغوية الحالية ، هو أن يشير بطريقة منتظمة إلى
بعض الحقائق اللغوية فى أسلوب كاتب ما ، أو
فى لهجه ما ، والعلاقة بين هذه الحقائق وبين
الوظائف اللغوية المرتبطة بها ، ثم يحاول وضعها
جميعا فى إطار نظرى مناسب مستفيد من واحدة
أو أكثر من المدارس اللغوية ، كما يقترح خطوات
العمل التى يتبعها أو التكنيك الذى يستخدمه فى
الوصف والتحليل ، وغالبا ما يكون التكنيك
نابعا من العمل نفسه ويختلف كثيرا من عمل إلى
آخر أو من محلل إلى آخر . ولكن يمكن القول
بوجه عام بأن المحلل يقترب من النص من جهة
، وحدة أو من عدة جهات تعرف باسم مستويات
التحليل اللغوي levels of linguistic Analysis
لا يهر تناولها بتسلسل معين ، بل يمكن للتحليل
أن يبدأ بأى منها ، وتعرض فيما يلي لكل منها
بإيجاز .

مستويات التحليل اللغوي

١ - المستوى الصوتي phonological level
يعنى بدراسة الأنماط الصوتية التى تميز أو تعين
على تمييز الأساليب المختلفة مثل تكرار أصوات
بعينها فى توزيع معين ، وطول المقاطع ، والإيقاع ،
والنبر ، وطبقة الصوت ، والنغمة الكلامية .

٢ - دراسة الوحدات التركيبية المعقدة التى
قوامها الأصوات أو الحروف ، وهذا هو المستوى
النحوي grammatical level ويصبح الهدف
الأساسى ، من وجهة النظر النحوية ، هو تحليل
التركيب الداخلى للوحدات التى يطلق عليها
اسم الجمل أو العبارات فى أسلوب معين ، وكذا
الطريقة التى يوظف بها الكاتب هذه الجمل فى
تسلسلها أو تعاقبها .

٣ - تحليل المفردات اللغوية أو المستوى
اللفظي lexicological level ينيل علماء اللغويات
حاليا إلى توسيع مفهوم كلمة المفردات اللغوية
فيدرجون تحتها ، إلى جانب الألفاظ المنفردة ،
الوحدات اللفظية التى ترتبط ببعضها البعض
ارتباطا وثيقا من حيث التركيب والمعنى مثل
عبارات الاصطلاحية idfoms نقولنا على سبيل

المثال (في المشمس) أو عبارة (بيض وشنا) في الجملة (الواد بيض وشنا في الامتحان) ، وكذا المصاحبات اللغوية collocations مثل لفظي (ناقة ٠٠٠ جمل) في جملة (لا ناقة لي فيها ولا عبارة) واختلط الجابل بالسابل) ، ذلك أن هذه الألفاظ ملازمة لبعضها البعض بمعنى أنها ترى عادة في رفقتها أو في محيطها اللغوي ، وإذا ما ذكر أحدها تنبأ القارئ باللفظ أو الألفاظ الأخرى المصاحبة لها في بيئتها اللغوية ، ويتبين هذا من العبارات التالية التي يمكن لأي قارئ مصري أن يكمل الفراغات في بر :

(لا لي في الطور ولا ٠٠٠)

(لا له شغلة ولا ٠٠٠)

(لا يرحم ولا يتخل ٠٠٠)

(لا احم ولا ٠٠٠)

(لا شغلة ولا ٠٠٠ الخ

وعلى كل ، فإن ما يهنا هنا هو أن المحلل اللغوي يستطيع إبداء ملاحظاته على الطريقة التي تميل بها المفردات (سواء الألفاظ منفردة أو عبارات الاصطلاحية أو مصاحبات لغوية معينة) إلى الانتظام في أسلوب كاتب ما ، أي الأنماط التي تنتظم فيها الوحدات اللفظية في أسلوب هذا الكاتب ، وهل هي أنماط عادية مالوفة ، كما هو الحال في لغة الكلام أو الكتابة العادية ، أم ثمة أنماط غير عادية يتفرد بها الكاتب مثل المصاحبات غير العادية التي تزخر بها أساليب الشعراء والكتاب المحدثين فتصمم نوعا من المجاز كثيرا ما يفتق على فهم القارئ ويركز من حدة الأبهام والغموض اللذين يتميز بهما الأدب المعاصر ، ثم نظرة واحدة نلقها على بعض أشعار الغرب الحديثة مثل قصائد **وهو وودن** ، **ل . ماكغيس وديلان توماس** نطلعنا على تلك المصاحبات اللغوية غير المالوفة والتي يصوغونها أحيانا في قوالب نحوية غير مالوفة كذلك . خذ مثلا بعض أبيات ديلان توماس في قصيدة **الرؤيا والصلاة** :

في القرعة

الجند مرتفعة الصوت لغرفتي

بصمة قلب الرجل

النخاع الباطن

لغظته قلبي

حيث يحاول الشاعر توصيل أثر معين إلى نفس القارئ، عن طريق اصطناع مثل هذه المصاحبات اللغوية غير العادية .

والملاحظ أنه من الممكن دراسة الألفاظ في استقلال تام عن التراكيب النحوية واعتبارها مستوى تحليلي مستقل بذاته مثل دراسة استخدام الألفاظ بعينها في أسلوب ما ، أو تكرار مفردات بعينها في نص من النصوص عدد معين من المرات ، أو استخدام كاتب للألفاظ في غير معناها الأصلي أو إلى جوار كلمات لا تلازمها في الأساليب العادية ، كما أنه من الممكن دراسة الألفاظ داخل إطار نحوي واعتبارها جزءا من التراكيب النحوية ، آذ لا يمكن - في نظر بعض علماء اللغويات - التناهي عن العلاقة المتبادلة بين المفردات والنحو ، فكلمة (خيول) (أو (مناضد) مثلا تدل على وحدة لفظية من ناحية لأنها تدل على حيوان أو على شيء معين ، كما تدل على صيغة الجمع من ناحية أخرى ، والأولى خاصة بعلم المفردات والثانية خاصة بعلم النحو ، وكذا إذا تناولنا عبارة مثل (لا ناقة لي فيها ولا جمل) فإن الوحدة اللفظية (المصاحبة اللغوية) « ناقة ٠٠٠ جمل » لا يمكن فصلها عن نوع الجملة التي تقع فيها ، فلا يمكن مثلا أن تستخدم هذه الوحدة بنفس المعنى ، في جملة مثبته فتقول (لي فيها ناقة وجمال) أي أنه لا يمكن فصل المصاحبة اللغوية « ناقة ٠٠٠ جمل » عن أداتها اللفظية « لا ٠٠٠ ولا » اللذان . بعدد ان فر حد ذاتهما مصاحبة لغوية أخرى في هذا النوع من الجمل .

ومهما يكن من أمر فإن التحليل اللغوي لا ينبغي أن يكون من الصرامة بحيث يقتصر على نوع واحد من الدراسة دون النوع الآخر ، أو أن يلتزم بمدرسة لغوية واحدة دون الانفتاح بالأسلمة والأدوات التي في جعبه مدرسة أخرى في مهاجمة النص موضوع التحليل من جميع جوانبه . أما ما يتعدى التحليل من تفسير نقدي وتقييم فني وجسالي فهو لا يدخل بالقطع في اختصاص عالم الأساليب ، بل هو من اختصاص النقاد الأدبي أو الفني أو عالم الجمال ، ويبقى السؤال الذي يلج دائما على خاطري : هل من الممكن أن نتعدى حدود الوصف والتحليل إلى التفسير والتقويم ، دون أن نقع تحت طائلة التفسير الذاتي والتقويم الذاتي . بل والأهم الذاتية ؟ ! سؤال لم يجد له علم الأسلوبيات حتى الآن جوابا شافيا ، وما زال بحثه يتطلب الجهد الدائب والعمل الكثير .

الحركة واللوح في لوحات أحمد إبراهيم

د. نعيم عطية

والحركة عند أحمد إبراهيم حركة ديناميكية أخرجت اللوحة التقليدية من مجال الحركة الموحى بها إلى الحركة الفعلية التي يستطيع المشاهد معاشتها . وهذه الحركة التي تستحق أن يطلق عليها البعد الرابع للعمل التشكيلي أضافت إلى اللوحة إضافة كانت مفتقدة من قبل ، هي « الزمن » ، بمعنى ان اللوحة أصبحت تقدر وتقاس طولاً وعرضاً وعمقاً بالزمن . ومن ثم قادت الحركة وهي البعد - كما قلنا - في هذه الأعمال التي أطلق عليها صاحبها أحمد إبراهيم اسم « التياتروراما » - قادت إلى قيمة تبعية جوهرية هي الزمن .

لقد كانت الحركة في العمل الفني مثار اهتمام وانشغال المصورين والمثاليين على مر العصور . وقد أسهمت التكميلية والمستقبلية في مجال التصوير والنحت الحديث بحلول جديدة بالاعتبار في صدد تحريك الأشكال الفنية . بل أن الحركة كانت مثار اهتمام قديم أيضا . وإذا رجعنا إلى التراث الفرعوني على الأخص وجدنا هذا الاهتمام بالحركة رغم التسطیح الذي امتاز به النمط الفرعوني . وتجد الأمثلة البارعة جدا على ما أتاه

كانت الحركة في التصوير والنحت تنوقف إلى وقت ليس ببعيد على مجرد الصدفة . وحتى أشكال الكسندر كالدير المعتمدة على نسيمات الهواء لا تخلو حركتها من عامل الصدفة . أما في أعمال الفنان المصور أحمد إبراهيم الحديثة المعروضة في المعرض العام الثالث للفنون التشكيلية (يونيو ١٩٧١) ومن قبل بقساعة اختاتون بالقاهرة في الثلث الأول من شهر فبراير عام ١٩٧٠ فإن الحركة متحكم فيها تحكما مبنيا القوانين العلمية .

والحركة التي سعى إليها المصور أحمد إبراهيم هي الحركة التي تواكب آسان القرن العشرين ، الحركة التي يجيها في الشارع ، في المصعد ، في الطائرة ، في شتى نواحي الحياة العصرية . لم تعد الصورة ذات الأبعاد المكانية الثابتة تشجي في نظر الفنان أحمد إبراهيم آسان القرن العشرين ، إذ كيف يكون فلغا دائب الحركة ثم يقف أمام صور ذات أبعاد ساكنة ؟ لابد إذن أن يبطئ من حركته . وهذا مناف لتسيار العصر . اللوحة إذن ذات الأبعاد الثابتة تعطيل للآسان المعاصر الذي يجب أن يكون انفعاله حركة ، واستمتاعه موازيا لحركة .

العالم . وبعبارة أخرى فإنه في إطار اللوحة التياترورامية اختلفت الوسيلة اللونية من مادة ترسم بها بالفرشة مثلا أو خامات تقطع وتلصق الى ألوان ضوئية تعطي القيم اللونية المطلوبة أو النتائج اللونية المطلوبة . فان اللوحات التقليدية تحتاج الى ضوء الخراج ينعكس اليها أو يسقط عليها حتى تراها العين ، سواء كان هذا الضوء اصطناعيا أو طبيعيا ، أما أعمال أحمد إبراهيم فإضاءتها ذاتية نابعة من داخلها .

والبضوء وهو الإضافة الثانية كما قلنا أمكن للمصور أن يضيف قيمة هامة في الفن الحديث وهو « الومج » الذي يعبر تعبيرا كبيرا عن مسدى حيوية اللون . وقد أمكن إعطاء درجات لونية هائلة عديدة لا يمكن الحصول عليها بالألوان العادية . كما أضاف الضوء قيمة « النقاء » و « الصفاء » حتى ان اللوحات المعروضة امتازت ببلورية يحتاج اليها الانسان الحديث وهو يحيا ساعات بين دخان المصانع وتراب المدينة المكتظة وضوضاء الحياة المحيطة به .

ومثل التصوير العادي الذي استطاع أن ينفذ الى داخل الفنون التعبيرية الأخرى كالمرح من أوسع أبوابه ويستمر مسطرا مدة طويلة فان هذا التكنيك الجديد بأبعاده التشكيلية الجديدة يستطع أن يخدم المسرح بشكل أوسع وأكثر فعالية إذ أنه قائم على الكثير من صلاحيات المسرح . فالمصادر الضوئية الملونة من أهم عوامل نجاح العرض المسرحي وأشدها تأثيرا . ولن يكون ثمة تعارض . كما هو الحال عندما تقوم بعمل ديكورات ملونة بالطرق التقليدية - بين ألوانها وبين الألوان الضوئية .

وقد كان مصمم الديكور أحمد إبراهيم قد نفذ بعض لحظات ضوئية في مسرحية « آه يا ليل يا قمر » وهي لحظة حريق القاهرة ، واللحظة التي ينتهي بها الفصل الثالث ، وهي حلم المستقبل . ولم تكن التكنيكيات التي استخدمت آنذاك على هذه الدرجة من التطور التي وصل اليها التياتروراماه الآن ، على ما تجل في أعمال الفنان الأخيرة . وقد أعطى أحمد إبراهيم في تلك المسرحية بعض المطلوب نتيجة مصادر ضوئية لكن هذا التكنيك

المصور الفرعوى من حلول للحركة التشكيلية في تصويره صفوف الجند المترصة وحفلات الرقص ومشاهد تقديم القرايين للألثة . لكن كل هذا قديما وحديثا كان إجهاء بالحركة فحسب ، أما عند أحمد إبراهيم فإن « التياتروراما » هي « حركة معاشة » وكبست مجرد حركة مسوحي بها . ان معرض أحمد إبراهيم كان قادرا على امتصاص المتفرج والاستجواؤا عليه ، ومن ثم ادخاله الى قلب التجربة . ولما كان المتفرج انسانا أى كائنا متحركا بطبعه مستجيبا للحركة بطبعه ، وكانت اللوحات المعروضة من حول متحركة بدورها ، فهي قادرة أيضا على أن تضبط حركة المتفرج وتشده اليها تبعاً لإيقاعها الزمنى . فإذا تصورنا متفرجا دخل المعرض لهاثا مندفعاً وتوقف أمام لوحات التياتروراما ذات الأشكال السائلة فإنه يحس بعد لحظة قصيرة أن حركته النفسية والذهنية قد أبطأت وأنسابت في هدوء مع التكوين الذى أمامها . فهذه الأعمال بفضل البعد الرابع على الأخص ذات قدرة ضخمة على الإيهام ، ويمكن من خلاله أيضا الارتداد الى الماضى بفضل استرجاع الذكريات أو الانتقال الى المستقبل بفضل إثارة الخيال . وهذه كلها نتائج تدخل فى الامكانيات الأولية للتياتروراما .

ويجب أن نسلح هنا ان البعد الرابع فى هذه اللوحات خاضع لتحكم الفنان حسب الاحتياجات والظروف ، بل أنه يستطيع أن يوقف الحركة أيضا . بلغ ذلك البعد الإضافى قفزة . الملوحة استاتيكية سكنوية شبيهة باللوحة التقليدية من هذه الناحية .

وبالإضافة الى الحركة فإن لدى الفنان المصور أحمد إبراهيم غرام شديد بشعاع الضوء ، ملك عليه تفكيره منذ سنوات ، وقد أوصلته دراسته له وتبعته لأنارته على الأجسام التي تتصممه وتفكسه وتلك التي تسمح بمروره خلالها الى اليقين بان الضوء هو الحياة ذاتها ، هو جوهر الحياة وعصمها فلا بد من الضوء للحياة والنماء أما اللأضوء فهو موت وفناء ،

وتختلف لوحات التياتروراما عن اللوحات التقليدية بإضافة ثابتة هي « الضسوء » قديلا من الاعتماد على الألوان التقليدية مثل الحواشى والزيت والباستيل والخامات المختلفة كوسيلة لونية ، اعتمد الفنان أحمد إبراهيم على الألوان الضوئية بصفتها المصدر الأساسى والأشمل للألوان فى

الجديد يستطيع أن يعطى اضعاف ما أعطاه في العمل المذكور لوتنيا وحركيا .

كالأشخاص والمباني والحيوان والشجر وغير ذلك من الأشكال الموضوعية التي تبني منها القمص المسرودة . ومن ثم تستطيع هذه التجربة أن تعطي - ضمن ما يمكن أن تعطيه - خيال الظل في عروض حديثة تمكن من احياء هذا الفن الشعبي ، وربطه بعجلة التقدم العصري ، وتدفع به الى مستقبل زاهر بالاحتمالات .

ويجب أن نضع في الاعتبار أيضا ونحن نواجه الامكانيات التطبيقية لهذه التجربة الجديدة - والجدة هنا على أي حال نسبية تماما - يجب أن نضع في الاعتبار أن الحامات التي تستعين بها - تمتاز بأنها اقتصادية ومتوافرة محليا الى حد بعيد كما أنها سهلة النقل والتركيب ولا تحتاج الى المساندة الجماعية التي تحتاج اليها الديكورات التقليدية مثلا في تركيبها ولكنها ، وبذلك توفر التجربة الجديدة الجهد والوقت ، وتتيح وسطا هادئا لطيفا للمتفرج وعامل المسرح والممثل على السواء . وكثيرا ما لمسنا الضائقات عند تغيير المناظر بين المشاهد والفصول وذلك في أعمال الديكور التقليدية .

ويمكن أن يتنوع تطبيقات التجربة التي قدمها ابننا أحمد ابراهيم على نحو لا يمكن حصره مقدما ، ولكن يمكن أن نتصور لها فائدة سيكولوجية أيضا حيث انها تنقل المشاهد حقيقة الى عالم خاص يمكن تحديده باتفاق مع الطبيب المعالج حسب الحالة المعروضة ولخدمة الأغراض الطبية . كما يمكن أن تستخدم التجربة في الحياة البيئية فتطمع بها الغرف لتكسيها الايقاعات النفسية المطلوبة والمتدرجة من السكون والهدوء المطبق الى العنف والحركة التي لا يهدأ لها قرار . كما يمكن أن تدخل الى قاعات الانتظار والأماكن العامة التي يتوافد اليها ويجتمع فيها جمهور قلق مما يمكن أن يعينهم على تحمل عناء الانتظار والتخفيف من ضغط القلق ، ذلك أن اللوحات التياترأومية قادرة بحق على اخراج المشاهد وانتزاعه من داخله الى عالم اللوحة المتجدد الأضواء والألوان والمتحكم فيه الى ما لا نهاية .

ويعودنا هذا الى أن نتساءل عن الفارق بين التياترأوما ، والسينما اذ توجد بطبيعة الحال قرابة بين بعض ما تعطيه لوحة التياترأوما وبين ما تعطيه الصورة السينمائية . على أن الفرق يظل قائما بين هذين الضريين من الفن مثلا في أن تلك لوحة بذاتها ولذاتها ، وهذه شاشة تحتاج الى آلة عرض تعكس عليها صورة . ولما كانت الصورة السينمائية تحتاج الاعداد سابق بمراعاة متطلبات معقدة صارمة تقتضيها مثلا المسافة التي تقطعها أشعة ضوئية مرئية منبعثة من آلة ميكانيكية مصنوعة بحساب تكنولوجي دقيق ، وذلك بعد أن يمر اعداد تلك الصورة المنعكسة بمراحل لا تقل بل تزيد مشقة وعناء - لما كان ذلك فقد فقدت الصورة السينمائية الكثير من التلقائية والحرية التي تبقى التياترأوما محتفظة بها . الصورة السينمائية اذن صورة منعكسة في شاشة . أما الصورة التياترأومية فهي نتيجته توفيق بين مقومات ثلاثة هي الشكل والحركة والضوء تتفاعل مع بعضها بعضا فتعطي الصورة من خلف اللوحة .

ولكن هل نفهم من ذلك أن ثمة صلة بين التياترأوما وخيال الظل ؟ لاشك في ذلك ، بل يمكن أن نؤكد أن هذا الذي قدمه أحمد ابراهيم انما هو تطوير تشكيلي حديث لخيال الظل المصري القديم . ويثنى المصور الفنان أن تتاح له الفرصة قريبا لأن يقدم في هذا الإطار الحديث بابة من بابات ابن دانيال .

وفي هذا المقام يجب أن نلاحظ أن الأشكال التياترأومية التي نخصها بالحديث في هذه الصفحات ولئن كانت أشكالا تجريدية الا ان هذه الأشكال لا تعدو أن تمثل الاتجاه الخاص بالفنان أحمد ابراهيم ، والذي يحبه ويفضله على غيره من الاتجاهات التشكيلية ، وتستطيع التجربة المعروضة ان تقدم أيضا كل ما هو تشخيصي ووصفي وتسجيلي من الصور ، بمعنى انها تستطيع أن تعطي اشكالا مألوفة معروفة ذات صفات محددة



ندوة القراء



تقديم : عبد السلام رضوان

أزمة واحدة أم أزماتان ؟

في ظلال الأمل والخيال والسحر والحلم والأسطورة ،
وإذا كان في أن «تخبر تفرقة» - ارتشاردز المشهورة بين
العلم - ونحن فسأقول : أن الفلسفة تطمح إلى وضع
العلم ، حيث تستخدم الألفاظ بمعناها الأخرى ، دون
إحادات عاطفية ، قدر المستطاع ، بينما الأدب يحاكي
يقوم على الاستخدام الانتمائي للغة - والغلظة هي أن
المفكر الفلسفي ليس يصلح الناس للحكم على الأدب -

حقا أنه أفضل ، عادة ، من عالم الاجتماع أو عالم النفس
أو اللاهوتي أو المؤرخ أو صاحب الإيديولوجية السياسية ،
ولكن هؤلاء الرجال جميعا لا ينتجون إلا فلسفة أو علم
اجتماع أو علم نفس أو لاهوتا أو تاريخا أو سياسة ،
ولا ينتجون نقدا أدبيا . لا يربط في أهمية هذه المساهمات ،
ولا في أن النقد الأدبي خلاق أن يضر ويحيد إذا هو لم
يرجو منها . ولكن هذا الإنساق جميعا لا نتفلسف إلا في
دراسة ما حول النص الأدبي : عصره ونتاجه وتاريخ حياة
مؤلفه وسكولوجيته وآثاره الاجتماعية المحتملة . أما
دراسة النص نفسه - من حيث هو تسيب رمزي من
الفاظ - فلا يقدو عليها سوى الناقد الأدبي : أي ذلك
الوسيط بين الأدب وعلم الجمال . وبهذا تنتهي إلى أن
الدكتور فؤاد - وإن يكن أقرب هؤلاء الرجال إلى النقد
الأدبي ، باعتباره أعرفهم بعلم الجمال - ليس بالدليل
الأفضل في « وصف » ظاهرة أدبية كآب الاعمقول ، دع عنك
« التشريع » لها .

٢ - يلوح أن الكاتب يعتبر الأدب مجرد تسليح
للحضارة التي ظهر في ظلها وتسير عن نظرتها إلى الوجود
والإنسان . ورغم تسليمنا بأن هذا صحيح من حيث
الإنسان ، فالتنا ترى أن في الأدب عنصرا يجاوز معطيات
عصره ويعمل على كل الأزمان ، ليست هبة هويات
مثالية ، لا سند لها من الواقع ، وإنما هي حقائق يشهد
بصحتها أن عناصر الاعمقول الإدريين الأمريكي المعاصر تغرب
يجدورها في الأدب الإفريقي واللاتينية ، وهي نتاج
حضارات مختلفة تمام الاختلاف عن الحضارات المايمة .
إن مرق - الفانثازيا ترى ، في الأدب منذ القدم ، لأنه جزأ

مهما اختلف المرء مع الدكتور فؤاد زكريا في
مقالته «أزمة واحدة أو أزماتان ؟» (مجلة الفكر المعاصر ،
سبتمبر) فإنه لا يجد مفر من الإقرار لهذا الكاتب
بفضيلة نادرة بين كتابنا : هي نصاعة الفكر الذي يجسد
مساوقا له في وضوح التعبير . أنه إن المثلن حقا - في
خضم ما نراه حولنا من فوضى الألفاظ وإساءة استخدام
الألفاظ - أن نجد قلة من الكتاب (أغلبها من المشتغلين
بالفلسفة ، كما هو طبيعي) تحترم عقلها مثلما تحترم
عقل القاريه ، وتحترم لغتها مثلما يحترم الغربيون
لغاتهم . أن هذا الحرص في التفكير وهذا الانضباط في
التعبير دليل على عقل متدبرين وهما بمثابة الأمان الذي لكل
معلق أن يحاول الارتفاع إلى مثل هذا الأفق ، وتوخى
الجلاد قدر المستطاع ، حتى ولو كان منتقرا - كالمعلق
الحالي - إلى المران الفلسفي . ولولا أن لمسالة الكاتب
- الفلسفية أساسا - صلات بالأدب ، وأن هناك نقاطا
للتلاقي بين هذين النسقين ، لما أبحث لنفسى أن أناقش
الكاتب في موضوع هو به أعلم وأخبر .

يرى الدكتور فؤاد - وهو عقلاني المنزع - أن
« من يعيش طيلة حياته في الاعمقول لا يملك ترف
التفلسف أو التفتن على أساس من الاعمقول » وبوجه
«خطابه إلى أولئك الذين يتصورون إمكان قيام فلسفة ،
أو فن ، أو أدب للمثب التي المجتمع الذي نميش فيه » .
وفي هذه الصدد أقدم الملاحظات الآتية :

١ - أن الكاتب - باعتباره مفكرا فلسفيا - يميل
(كما هو متحوم) إلى تطبيق معايير الفلسفة على نشاط
فني لا يتبدل في أن له أبعادا فكرية ولكنه - قبل ذلك -
مختلف عن النشاط الفلسفي وهو بالتأكيد مختلف عن
المذهب الفكري الذي يدبر به الكاتب . في الأدب عنصر
عقل لا شك فيه - وهو لعمرة جهد فكري واع . أنه
أداة معرفية تتوسل بها إلى فهم العالم ولكنه أيضا
يعتاج من أعمق نتائج الأشعور ويجد له مرعا خصيبا

لا يتجزأ من تكوين المخيلة والاعلميا بالوجودات . وهو ليس آلة تخلف عقلى ولا حيلة هروبية من شروط الواقع - رغم انه يمكن ان يكون كذلك - قدر ما هو تحرير للخيال ومجاورة لحدود الواقع الذى لا يرضى اشواق الانسان وطموحه الى افق من الرتبة اوسع وارحب والى تركيب للوجود اعمق وارسخ . ان اللامعقول - الذى ليس ، فى التحليل الاخير ، سوى دفع للمعقول الى آخر حدوده - هو نتاج الخيال الذى يبيد تركيب الاشياء ، ويحيل احلام اليوم الى حقائق الغد ، بل انه - وهنا ممكن الفارقة - انفراد ضمنى بعظمة العقل وقدرته على مجاوزة ذاته ، على نحو لم يصل اليه العقلانيون انفسهم .

٣ - ليس العقل - رغم كل احترامنا له - كافيا للاحاطة بسر الوجود ، وانما هو اداة من الادوات التى نسمى بها الى حل شفرته . ان صمت الاماد اللانهائية مازال مرعبا اليوم مثلما كان فى عصر يسكالا . ونحن حين نعلم قصور العقل عن الاحاطة باكل لا نهىب باى وحى ديبى ولا دوافع غريزية ولا تحيزات عاطفية . وانما نقصر على تقرير حقيقة مؤسسة فى ان العقل - وان يكن اجدر ما لدينا بالثقة - مازال محدود الافاق ، وما زالت سيطرته على العالم الفيزيقي محدودة . ولهذا نتردد كثيرا قبل ان نوافق الدكتور فؤاد على جملة فيصلا فيما هو اعقد من العالم الفيزيقي ، « عالم الروح المبدعة للاداب والفنون » وهى التى نتخذ من التجربة الانسانية بكل وسائلها وانواعها ميدانا لها وتلتبس فيها الحقيقة بالذات وجه ووجه ، وكلها - مع ذلك - صادق ، لانها ليست كالمناطق التى تقصر فيه قضية بصحة ما يناقضها . ان للادب منطقا خاصا به يشترك فى قواعده الاساسية مع منطق الفلسفة - من ينكر هذا ؟ - ولكنه يحاوزه الى افاق ابعد مدى . . . ليس هذا تفضيلا عاطفيا للادب على الفلسفة ، ولا ادعاء بأنه « استنى » منها ، وانما هو ببساطة تقرير للفروق بين منسطين مختلفين : احدهما يعتمد العقل وحده (او هذا هو الفروض) « معيارا للواقع والعقول » والاخر يعتمد العقل والوجدان معا . وربما اربى فيه نصيب الوجدان على نصيب العقل .

٤ - ليس اللامعقول - بمعناه الادبى عند بيكيت ويونسكو وغيرها - معادلا لـ « الخرافة وحرفية النص » وانما هو - كما يقول الكاتب نفسه - يمثل « مرحلة ما بعد العقل » . وعلى هذا لا يجوز النظر اليه على انه عون على تأكيد النظر الغيبية ، او انه مناف للمعقل ، وانما ينبغي ان يفهم على وجهه الصحيح ، باعتباره معايشة لاحد ما وصلت اليه ازمة العقل الانسانى فى الغرب ، ومحاكية لها فى سيرها الحثيث : ان اشباح اللامعقول التى تتخالف من وراء افعالهم تهمس كتناسلنا ادوار الخرافات ، نديم عطية ، شفيق مفار ، فتحى غانم . (توفيق الحكيم ، نجيب محفوظ ، يوسف الشورونى .

كامل زهيرى ، بدر الديب ، محمد منير رمزى ، عباس احمد ، محمد حافظ رجب) وبعض فنانينا (ومسيح يونان ، فؤاد كامل ، احمد مرسى) ليست « محساة بغيائية فتفتقر الى الاصلة » وانما هى تعبير عن ازمة العقل فى اقصى توتراته ، وتجسيد للمعاناة الفكرية التى يمر بها كتاب اجسادهم فى الشرق ، ولكن اردوهم قد اکتوت بغيران الغرب : حضارة وفلسفة وفنا . ومرة اخرى ينزع الادباء الى الثورة على طغيان الشرعين ، سواء كانوا مفكرين فلسفيين او ملصحين اجتماعيين ، ويقولون لهم : اننا لسنا مجرد كائنات اجتماعية ، او محاذين لخطو مجتمعنا لا امامها ولا خلفها ، وانما نحن « افراد » - بالحرف الكبير - متفردون لا نعترف معنى التفرد بين الشرق والغرب ، وانما نستمد الهامنا من اى مصدر يوافق طبيعنا ودؤيانا ، سواء كان مصدره احراش افريقيا او صحارى آسيا او سهوب استراليا او تلولج الشمال . استلهم انسان الكهف والقرعانة والعبيرانيين والاشوريين . والبابليين والعرب والبراهمة . ومن هذه المؤثرات المتباينة ولنا فى ذلك اسوة بكتابت الغرب الذين لم يجدوا حرجا فى - الى جانب تراجم المنسوج من حضارة الاغريق ، والمسحجة ، والعلم - شادا هذه الحضارة الغربية السامقة التى لا ينكر الا مكابر انها امل الانسانية اليوم فى التقدم ، ويتساءل امام منجزاتها اى حديث عن « الاصلة » او استنحاء الواقع القومى .

٥ - ليس اللامعقول « ترنا » كما يصفه الكاتب وانما هو آية التمزق الانسانى بين العقل والوجود ، بين القوة والفعل ، بين الصدفة والقانون ، بين المفاجأة والتوقع . وليس هناك ما هو ارواح للنفس من الاطمئنان البورجوازي الذى يسير فى حياته على نسق معلوم . وبالبرجوازي حنسا اعنى كل متقلب فى نمط حياته واكتاره ، سواء كان راساليا ، او مؤمنا بالغيبيات ، او بروتلياربا مطمئنا الى ان الفردوس الارضى سوف يتحقق يوما والبركة فى حتمية التاريخ) على هذه الارض . ان الانسان اللامعقول - وقد وصفه الكبير كامو بما لا مزيد عليه - انزه فكرا من ان يتقبل ايا من هذه الحلول الجاهزة ، وانما يجانه - المدببة بالضرورة - توتر دائم بين لا معقولة الوجود وتوق العقل الى النظام والقانون .

ماهر شفيق فريد

مدرس لغة بكلية الاداب جامعة القاهرة

تعليق :

كان جميلا من الاستاذ ماهر شفيق فريد ان يتفندل بنقد جانب من مقال السابق « ازمة واحدة ام ازماتان »

واعتقد اننا متفقان في مسائل كثيرة ، ولكني اود ، تعليقا على رده ؛ ان ابيه الى النقاط الآتية :

١ - لم احاول في مقالي ان اصدر حكما على الادب بوصفي اديبا او ناقدا اديبا . ولكن التحليل الفلسفي والجمالي لبعض جوانب الادب امر لا يستطيع ان يسكر اهميته احد . وقد استخدمت في اجزاء الاخر من مقالي هذا الحق ، وناقضته انه مما يثرى الادب ان يتساوله المفكرون والباحثون كل من زاويته الخاصة .

٢ - لم احاول على الاطلاق ان احط من شسآن اللامعقول في الادب ، وكل ما في الامر انني اكدت استحالة ظهور نظرة لا معقولة الى العالم الا في حضارة مارست من قبل تجربة العقل . ومن الممكن تماما ان تظهر عناصر لا معقولة (غير واعية) في اعمال ادبية تنتمي الى حضارة لم تمارس هذه التجربة بما فيه الكفاية ، ولكن هذه الاعمال لن تستطيع ان تحكم على العالم « من وعى » بانه لا معقول ما لم تفترض مقدما ان العالم « كان يجب ان يكون معقولا » .

٣ - تعد الامثلة التي ضربها الزميل ماهر لادبا، وفنانيين مصريين عاشوا تجربة اللامعقول ، تأكيد واضحا للموقف الذي اتخذته في المقال المذكور ، بدليل انه حكم على هؤلاء الادباء والفنانيين بانهم « كتاب اجسادهم في الشرق ، ولكن ارواحهم قد اکتوت بيران الغرب ، حضارة وفلسفة وفنا » . وهذا بالضبط ما كنت اتنيه حين قلت ان الكتاب المندهج في حضارة لم تمش حياتها العقلية كاملة بعد ، لن يمكنه ان يحكم على الوجود بانه ، لا معقول ما لم يكن محاكيا للآخرين .

رئيس التحرير



الفلسفة الحرة والعبودية

ان ظهور الانسان يمثل فكرة الكون المشتبهة على الرعي والا وعى ' على الروح والمادة ' على المساومة السلبية والابجابية ، على الخير والشر . لقد عاد الانسان ليكرر ما قام به الكون . لكن الفرق واضح بين العمليتين : ففي الانسان بعيد الكون ذاته الى نقطة انطلاقه ، أي التخلف على ذاته من الخلية لينطلق الى الانسان وينفتح عليه في وعى وحرية ، وفي المادة يفتح الكون ذاته ليلتصق عنه قيود مادته دون معرفة ما يفعل . لذلك يكون سمود الكون الى الانسان عملية داخلية اسبغت بتوجيه داخلي لطاعة مكونة تفصح عن ذاتها ، لتعنى ذاتها . ومنعت ذاتها يتحقق الانسان "

ويعود الانسان ليمثل فكرة كمال المادة أي الوجود المادي ، لكنه لا يمثل كمال الروح والكيان والحقيقة

والملق الا في الامكان . لذلك ، فهو يجمع السامعين في وجوده ، المادي والروحي ، في اتحاد عجيب يعرف بالكينونة او بالكيان . فكلمنا سمات الفكرة وانطلقت ، أي كلما تحرت في عبوديتها ، أي في مقاومتها السالبة السلبية ، استطاعت ان تسجل نقطة هامة جديدة في التطور والحرية .

ان انطلاق الانسان من الخلية ، في رحم الام ، دليل على تفلفه في لا وعى يبدأ بالكشف عن ذاته في سلسلة من الوجدات والتطورات يتخدر ضمن كل واحدة من انفلاق سابق وعبودية سابقة لينفتح الى خلية جديدة . وهكذا تكون حياة الانسان رحلة تبدأ باللا وعى وتنتهى بالوعى ، تبدأ بجعل الوعى القاتم فيه وتنتهى بإدراكه او تستمر بالوعى الى ان تحقق الفكرة المطلقة ، أي صورة المطلق فيها . وعلى هذا الاساس يكون الانسان هو الكائن الوحيد المسئول لانه يعى .

ولما كان الانسان يحذل في كيانه المعلن ، الروحي والمادي فانه يعمل جامدا على رنغ هذا الاخر الى درجة الفكرة . ويتطلب هذا الفعل طاقة خلاقية تحوره من كل مقاومة سلبية او ارادة سلبية ، تجلبه الى الاسفل . وهكذا يكون تطور الانسان في انه يرفع الكون الى نقطة انطلاقه الاولى ، فيتروى الكون ويعود الى سابق عهده . عند هذه النقطة من الموضوع نسال انفسنا السؤال التالي : ما الحرية وما العبودية ؟

يطرح الموضوع ذاته علينا في صورة اولية هي : مقاومة سلبية ومقاومة ايجابية ، او ارادة سلبية واخرى ايجابية . هناك السلب وهناك الايجاب ، ويشتمل الايجاب في القيم التي ترفع الانسان الى الاعلى ، كالحبة والتضحية والمرفقة . ويشتمل السلب في القيم التي تجلب الانسان الى الاسفل : كالكراهة ولانانية والجهل . وبكلمة موجزة ، يشتمل الايجاب بالخير ، ويشتمل السلب بالشر .

ان المقاومة ايجابية تؤثر في الانسان لترفعه ، وهي مظهر روحي للطاعة ، هي الحرية . وان المقاومة السلبية التي تجلب الانسان الى الاسفل لتقيده بعالم المادة ، وهي مظهر للطاعة ، هي العبودية . فالعبودية هي كل ما يشتمل في القيم التي تنيطر على الانسان لتلقيه في عالم لاوعيه : ليقبى متقيبا في عالم غربته ، وتبدو بالمظاهر التالية : الملكيةنة والشهوات والكراهة والحقد والكرهات والكبرياء . والانانية والحلماط الخلق والمطمع والحسد والتسلط والاستغلال الخ . والحرية هي كل ما يشتمل بالقيم التي يبتناها الانسان لترفعه الى عالم وعيه وحقيقته : كالانجرد من الملكية التي تعوق تقدم الروح في سيرها ، والمحبة والتضحية والتواضع والترفع الخلق والتسامح والعرفة الخ . وهكذا تسوق العبودية كل تقدم أي كل تحور .

أن دراسة من هذا النوع تؤكد لنا أن الإنسان مازال يكره ويحسد ويحارب ويشتمه ويمتلك ويتسلط ويسير في معارج المادة وظلماتها ، في لا وميها وهكذا يكون كل تعلق بأداة لا رعباً ، وكل لا وعى عبودية . ويكون كل انفكاك من اسار المادة معرفة ووعياً ، وكل وهى أو معرفة حرية .

ولما كنا لا ن فكر بالمائة الا من خلال شهواتنا ومغشيتنا ، بأشكالها كلها ، فاننا ما زلنا عبيداً للدواتنا، وهكذا ، لا تحقق الحرية أو الوعى ، وبالتالي لا تتقدم الإنسانية ، ولا تفصل نحن في حقل تقدمها الذى هو حرية ، ولا يقوم الانسان بدوره المنوط به . وليس هذا الدواعى لا رفع الوجود من عبوديته الى حريته ، من جهله الى وعيه ، من سلبته الى ايجابيته . وهكذا يسيطر الشر والالم السلبى والفاقة ، ويسود البشرية كل أنواع المظالم والمأسى . ويحقق الانسان ، في عبوديته هذه مملكة الشر والجهل . ان مملكة المطلق حرية ، لانها تحرر دائم من ربة الشر والعبودية التى تغلف الوجود المادى وتخلله .

ان الانسان يحبل في كيانه الحتمية والحرية : الحتمية القائمة في مادته ، والحرية القائمة في سيره الحبلث في الوعى والروح . ولهذا ، تندرج طاقة الانسان في مراحل ثلاث متشابهة كل التشابك في وسعة لا تنفصم :

— مرحلة أولى هى الحتمية ، وبها يخضع الانسان لقوانين وضعت لمادته ، قوانين سرمدية .

— مرحلة ثانية هى العقلانية ، وبها يحاول الانسان أن يعقل وجوده ، أى مادته ، لينتصر عليها ويصغر ، ويكتمل .

— مرحلة ثالثة هى الروحانية ، وبها يتم انتصار الانسان ، فيكتمل بفعل ما حية الحرية .

هكذا تشير الحياة الى تطور متزايد بفعل ماهية الحرية . ويتمثل هذا التطور في الانتصار على الظلمة من خلال النور ، وعلى الشر من خلال الخير ، وعلى المحدود من خلال المطلق ، وليس هذا التطور الا انعكاساً من العبودية وتحقيقاً للحرية .

ولما كانت الحرية غاية بذاتها فان الانسان يعمل على تحقيقها في المجال الاجتماعى ، ونحن عندما ندرس تاريخ الانسان نجد ان الحرية كانت تمثل الفكرة الهامة في الوجود الاجتماعى . فقد كان الانسان ، ومازال ، جامداً ليخلص من العبودية والفشل الطبقي ، ويتناضل لكي يتحرر من ظلم الحكام ومن غير الطغيان والاستبداد . ويدل هذا السعى الى التحرر على رغبة أكيدة عند الانسان في مجال الحرية .

ولما كان الانسان يكره العبودية الاجتماعية بأشكالها كلها : الاقتصادية والسياسية ، فانه ثار على الانظمة التى كبلته ، ومازالت تكبله ، وتمرد على القوانين الجائرة وعلى الأوضاع الاجتماعية الفاسدة . ومازال تاريخ الانسان يشير الى حقيقة واضحة : هى ثورة الانسان على كل ما يعيقه عن التقدم ، فالمرش والجوع والفاقة ؛ والحرمان الظلم والجهل . وهذه كلها تحصر بكلمة هى العبودية .

ولكننا ، مع كل هذا نتساءل من سبب فشل الانسان في توطيد حريته في الحقل الاجتماعى .

لقد ارتبط فشل الانسان في توطيد حريته الاجتماعية ب عوامل عديدة نذكر منها :

- لم تكن اعادة الحرية نابعة من سلب تفكيره .
- لم يحقق الحرية ببوعرها بل حقق اعراسها .
- لم تتعلق فكرة الحرية من روجه بل من وضعه الاجتماعى فقط .
- لم تعبر فكرة الحرية عن معنى وجوده ومغزاه .
- لم يتم الانسان بدور الحر ، بل ترك المجال مفتوحاً للحكام الذين قاموا بدورهم عنه . .
- فعلت الحرية بعيدة عن مرادها . .

ان الانسان في الحالة الاجتماعية ، أراد أن يفهم الحرية من خلال أشكالها الاجتماعية المتبدلة . لذلك لم يتحرر كلياً وظل عبداً لاور عديدة في حقله الاجتماعى هذا . ويعود هذا كله الى ان حريته لم تنبسط منه ، من روجه ، بل من القوانين الآتية أو الانتقالية التى تشير عن رؤية خفية للوجود الانسانى الاجتماعى .

نرى أن الوجود يتجه نحو الحرية ، وأن الانسان لا يحقق انسانيته الا بها . ان الطاقة الكامنة في الانسان والفكرة القائمة فيه تحته ليسير في درب الحقيقة ، اذ لا حقيقة بدون حرية . فالمعرفة تحرر من الجهل ، والخيبر يحرق من الشر ، والنور يحرق من الظلام ، والحرية تحرر من العبودية .

كل ما في الكون يشهد الحرية : المادة من خلال طاقتها الفاعلة الباطنة التى تعمل بوعى معين ، والانسان من خلال روجه الفاعلة الكامنة التى تعمل بوعى صميم من خلال طواهر الوجود المادية . فالحرية انعكاس من غلاف يغلطنا ويغلق علينا في حجاب يحجب عنا رؤية الحقيقة . وبواسطة هذه الحرية نصل الى الحقيقة كما يجب أن تكون . فالحقيقة موجودة ، وهى وجود ، وتحتاج الى «الوجود» الى ما يجب أن تكونه . وبفعل ماهية الحرية تنتقل اللاوعى الى الوعى ، الى الحقيقة التى هى حرية في المطلق ، وهى الغاية التى من اجلها وجدنا .

ندره المياجى

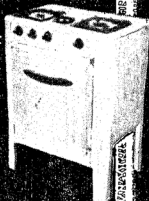
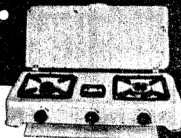
وحتى

من أجل رفاهية الحياة في مجتمع العرب تقدم شركة الاسكندرية للمنتجات المعدنية

إحدى شركات المؤسسة المصرية العامة للصناعات المعدنية

أحدث إنتاج من نوعه في الشرق العربي

• فرن مطبخ
شعلتان وضغط ومناجول
الأكبر بوزن 15 كجم



• فرن مطبخ
شعلتان وضغط ومناجول
أصغر بوزن 10 كجم



• جلاية للأطباق
من الصاج المطلي بالنحاس
تتميز بأدق من الصاج
لا تتأثر بالحرارة ..



• طبق صفيحة مكون من ٢١ قطعة
من الصاج المطلي بالنحاس
بلاطة الألومنيوم والأصباح



٧٢ شارع الشهيد جلال المدسوقي - الحضرة - اسكندرية - ج.ع.م
معرض البيع : ٤٥ شارع صفية زغلول - الاسكندرية

شركة منتجات الكروم والنظير المصرية

إحدى شركات المؤسسة المصرية العامة للصناعات الغذائية

تبايع جميع المولات والصيريات
بأغنام الجمهورية



ابوسمبل

كينا أبوسمبل

المنزوعة من مزارع أمشاس الكينا
الطبيعية المستوردة من شركة كارلو ايربا
المسورة في عالم صناعات الأرومات

لوحنا الغلاف :

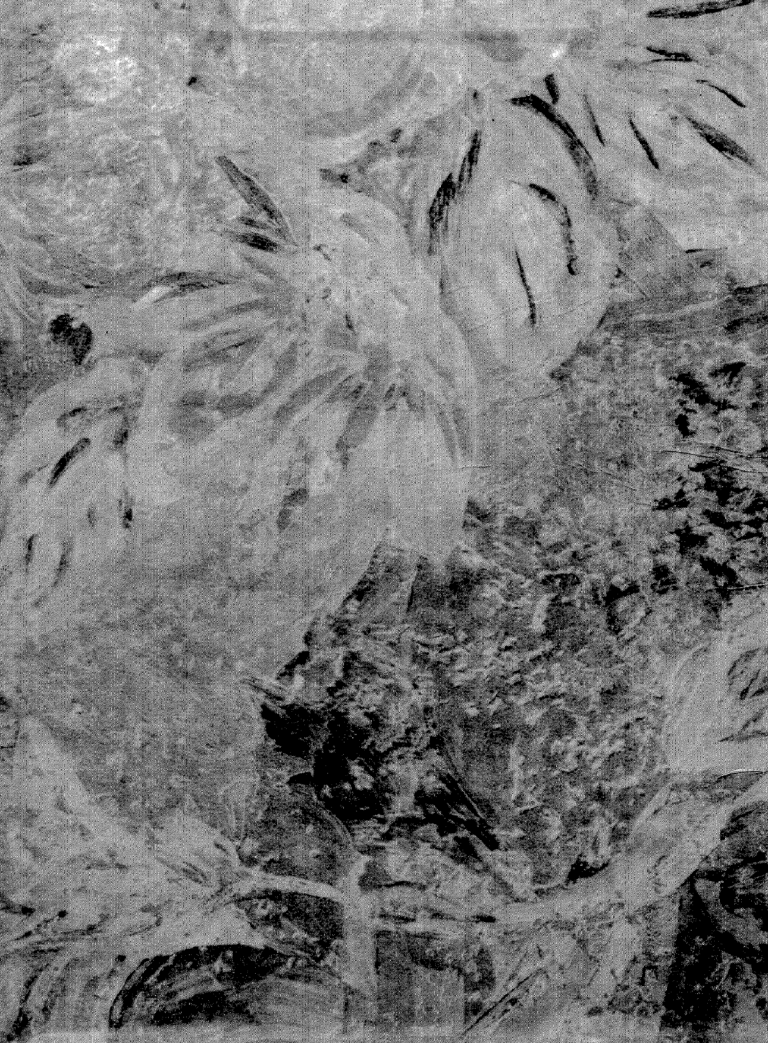
... الغلاف الأمامي « فتاه داخل حديثة »

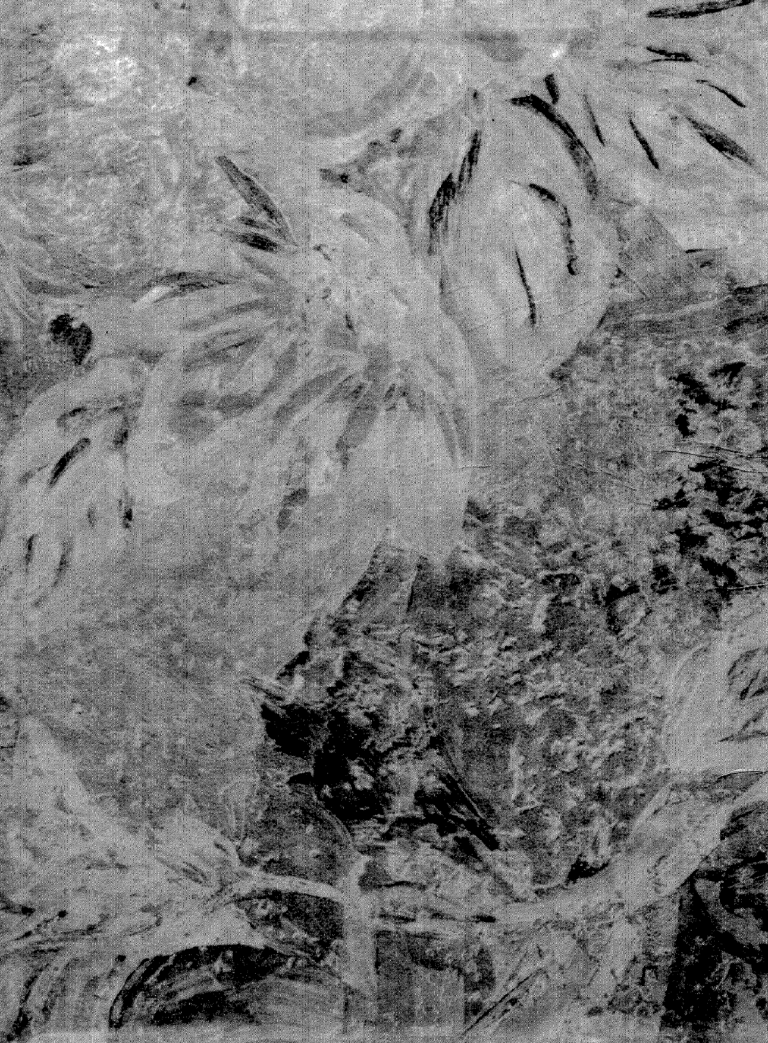
لفنان الشعب التشيكي كارل سفولونسكي

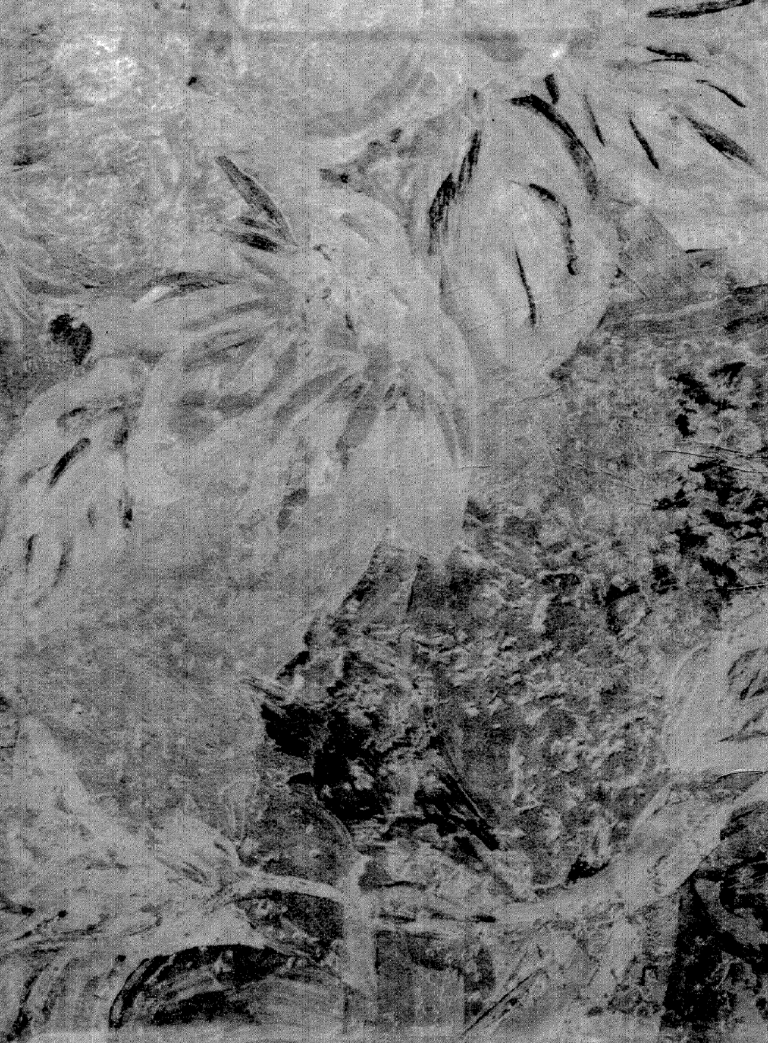
... الغلاف الخلفي « وجوه لسميمات »

لفنان الإيطالي مانزو









Bibliotheca Alexandrina



0535609