

معارك فكرية

عنوان الكتاب : معارك فكرية
المؤلف : محمود أمين العالم
تقديم : أ.د. حسين جمعة
اختصار : مالك صقور
سلسلة الكتاب الشهري (كتاب الجيب) رقم/82، آذار
الناشر : اتحاد الكتاب العرب
الإخراج الفني : وفاء الساطي

الحقوق محفوظة

لاتحاد الكتاب العرب

البريد الإلكتروني: aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت

<http://www.awu.sy>

محمود أمين العالم

معارك فكرية

تقديم: أ.د. حسين جمعة
اختيار: مالك صقور

**وعي الواقع العربي
عند (محمود أمين العالم)
(1922 – 2009م)**

أ.د. حسين جمعة

- تقديم

سأستعير فحوى عنوان كتاب المفكر العربي اليساري (محمود أمين العالم) وهو (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) الصادر عام (1988م) ليكون عتبة تقديمي لكتابه (معارك فكرية) الصادر في العدد رقم (177) عن دار الهلال بالقاهرة في (شعبان 1358 هـ - ديسمبر 1965م). وقد صدرت سلسلة كتب في الدار تحت هذا العنوان زادت على عشرين كتاباً. وكان لي حظ اللقاء به في معرض الكتاب العربي بدمشق عام (2002م) ثم التقيته في القاهرة مرتين بعد عام (2006م) إذ جمع بيننا الزمن من جديد في بعض زياراتي لها إبان اجتماعات المكتب الدائم للاتحاد العام للأدباء والكتاب

العرب؛ ودارت بيننا جملة أحاديث كنت فيها أتقرب كل ما ينثال على لسانه الذي أثقله جهد السنين؛ بيد أنه ازداد التصاقاً بالدفاع عن أمته والتفاؤل بمستقبلها وهو القائل: ((أنا مريض بالتفاؤل)).

وقد يسألني سائل: ألم تعرفه من قبل؟ وأقول: بلى؛ فأنا من اطلع على مسيرته الثقافية النضالية، وتجربته السياسية المركبة والعميقة؛ وهو اليساري الذي آمن بوحدة الأمة العربية وناضل من أجلها ودفع جزءاً من سني عمره من أجل تحقيق ذلك حين قضى خمس سنوات (1959 – 1964م) مسجوناً، ولكنه خرج أقوى مما كان عليه بعد أن صهرته جدران السجون. لقد غداً أشد صلابة في دفاعه عن الديمقراطية، وكرامة الإنسان العربي، وصار واحداً من أشهر المثقفين العرب، ما جعل الجامعة الفرنسية في باريس تدعوه إليها ليحاضر فيها حول (الفكر العربي المعاصر) منذ عام (1973م) حتى عام (1984م) وليشارك في ندوات فكرية ونقدية مع صديقه (جاك بيراك) الذي دعاه إلى باريس بناءً على مراسلات جرت بينهما .

ومن ثم فمن هو (محمود أمين العالم)؟!

• شيء من سيرته:

ولد محمود أمين العالم في حي (الدرب الأحمر) بالقاهرة بتاريخ (18 / شباط - فبراير 1922م) ورحل عن دنيانا في (10 كانون الثاني / يناير 2009م).

تلقى علمه الأولي في كتاتيب حارة السكري على يد الشيخ (السعدني) ثم في مدرسة (الرضوانية) للصغار... ثم كان طالباً بمدرسة (النحاسين) الابتدائية ثم ثانوية (الجمالية) بحي السيدة زينب ثم انتقل إلى ثانوية (الحلمية) قرب حي (القلعة)... ومن ثم دخل قسم الفلسفة في جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة)؛ ولم يلبث أن تخرج فيها عام (1944م). وظهرت عليه ملامح النجابة والجد فاشتغل بقضايا الفكر والأدب مبكراً؛ وعمل موظفاً في وزارة التربية والتعليم في مدرسة (الأورمان) القريبة من الجامعة؛ في حين كان يمارس الترجمة؛ ويعمل في مكتبة قسم الجغرافية بكلية الآداب في القاهرة؛ وينظم محاضرات الطلبة... ثم عمل مدرساً مساعداً بالكلية المذكورة، في الوقت الذي كان يتابع تحصيله العالي فحاز منها درجة الماجستير برسائلته (فلسفة المصادفة الموضوعية في الفيزياء الحديثة ودلالاتها الفلسفية)؛ ثم سجل بحثه (الضرورة في العلوم الإنسانية) لنيل درجة الدكتوراه. ثم فصل من قسم الفلسفة عام (1954م) قبل أن يحصل عليها لأسباب سياسية؛

وكذلك أبعد عن مجلة (روز اليوسف) نتيجة كتاباته النقدية؛ فاستدعي إلى إصدار مجلة أسبوعية مع الأستاذ أحمد حمروش، وبرئاسة (محمد أنور السادات) ولكن المجلة لم تر النور... ولعل ذلك كله يعود إلى انتمائه السياسي شاباً وهو اليساري الذي انتسب مبكراً للحزب الشيوعي المصري. ثم زج به - من بعدُ - في السجن بتاريخ (1/ يناير/ 1959م) فتنقل بين سجن (أبي زعبل) وعدد من السجون الأخرى مثل (قارا ميدان) و(القلعة) و(الواحات) و(السجن الحربي).

وكانت التهمة الموجهة إليه هي ذاتها وتتمثل في انضمامه إلى الحزب الشيوعي المصري ما يعني أن الانتماء السياسي قد يؤدي إلى إشكالات شتى في وطن لا يقوم على التعدد والتنوع... ولما أراد إيصال رسالته الوطنية إلى الأفاق؛ وإلى كل مثقف؛ وآمن - في آن معاً - بأن التغيير يمكن أن يحصل من داخل البنية الفكرية النهضوية مادامت تتقاطع في المبادئ الوطنية والأفكار التقدمية التي ترتقي بالإنسان نقول: لما أراد ذلك وجدناه لا يتعصب لرأي ما سياسياً أم فكرياً وإنما كان يندمج في معترك الثقافة العربية وتياراتها السياسية... ولهذا انضم منذ عام (1964م) إلى الاتحاد الاشتراكي في مصر بعد خروجه من سجنه، وهو الذي أكد أنه كان يحب الرئيس الراحل جمال عبد الناصر على الرغم من أن آثار زبانيته

لا تزال على "جلده. إنه واحد ممن آمن بجملته من الأهداف والتطلعات التي دعت إليها ثورة (23/تموز/ 1952م)، على الرغم من المآخذ التي كانت تراوده على بعض سياسات الرئيس عبد الناصر، كما نراه في قوله: ((في مصر قبل 1952 كانت هناك أحزاب، ومعارك دستورية، وبرلمان وانتخاب ووزارات تقوم وأخرى تقعد، وجرائد ومجلات مملوكة للأحزاب أو للأفراد ومعارضة برلمانية و... وفي مصر الثورة ليست ثمة أحزاب ولا صراع حزبي، ليس ثمة معارضة برلمانية بالمعنى التقليدي ولا ملكية فردية للجرائد والمجلات... إلخ..))⁽¹⁾.

ولكنه هو من قال - أيضاً -: ((مع بداية ثورة 23 يوليو كانت هناك بوصلة فكرية هي فلسفة الثورة والأهداف الستة، ثم سرعان ما تطورت هذه البوصلة الفكرية بالممارسة والتطبيق والخبرة الحية ومعالجة مشكلات الواقع، تطورت إلى بوصلة فكرية أخرى أكثر وعياً وأعمق تأصيلاً للأمور، وأرحب استشرافاً لأفاق التقدم))⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر معارك فكرية 169.

⁽²⁾ انظر معارك فكرية 12 وانظر فيه 169 - 170.

.. فهو حين يدعو إلى الانفتاح على جميع الأفكار وعلى حضارات العالم لا بد له من أن يفتح على ما يشاهده في بلاده من أفكار الدعوة إلى الوحدة والحرية والديمقراطية؛ وكل ما يخدم الإنسان العربي وهو القائل: "كن على ثقة إنه لن يكون تفلسفنا غربة عن الحياة والإنسان والأرض ولن يكون تعقيدات أو شطحات، وإنما سيكون من أجل مزيد من الوعي والمشاركة والثقة في الأرض والإنسان والحقيقة"⁽¹⁾.

ومن ثم تولى مناصب عدة كالإدارة العامة (للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية) والإدارة العامة لمؤسسة (أخبار اليوم) الصحفية، ورئيس مجلس الإدارة العامة للكتاب، ولم تستمر الحياة هائلة في هذه المرحلة إذ سرعان ما رحل عبد الناصر (1970/9/28م) وجاء (السادات) ليذجه في السجن بعد القانون الشهير الذي أصدره وأطلق عليه قانون (الغيب) لعام (1973م) الذي صادر حريات السياسيين والمناضلين والمثقفين نتيجة وقوفهم في مواجهة السياسات المنحرفة للرئيس المصري..
وحيثما خرج من سجنه عام (1973م) يمم وجهه نحو بريطانيا ثم لبي دعوة صديقه (جاك بيراك) في الجامعة

(1) انظر معارك فكرية 13.

الفرنسية بباريس وزاول تدريس الفكر العربي المعاصر فيها حتى عام (1984م)...

وفي هذا العام رجع إلى مصر وانخرط في الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية؛ وانضم إلى الجمعيات الأدبية والثقافية كالجمعية الفلسفية والجمعية التاريخية وغيرهما، وجعل الثقافة همّه الأساسي وراح يبيث في أنساقها فلسفته التي تعنى بنهضة الأمة العربية والدعوة إلى وحدتها فنال حظوة متميزة عند اليساريين والقوميين على السواء في الوقت الذي فرض احترامه على أصحاب التيارات الإسلامية الذين شاركوا في جنازته يوم رحيله في (10 / يناير / 2009م) مثل المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين في مصر (مهدي عاكف) وهو الذي أكد وصفه بأنه (فيلسوف الشيوعية العربية) بمثل ما أكد بعض الباحثين المتأخرين أنه (شيخ الشيوعيين العرب) ولكنه رفض مثل هذه الألقاب في حياته - فهو - وإن تمسك بشيوعيته - لم يكن متطرفاً فيها، ولا منغلقاً عليها؛ وهو الذي أوضح أن هناك عدداً من الشيوعيين أكثر اقتراباً من ثورة (23 تموز) كما رأينا في بعض كتبه مثل (الوعي والوعي الزائف) وفيه نقد اندماج الشيوعيين في الجهاز الإداري للثورة.

وهذا الموقف يشكل وعياً خاصاً للعمل الثوري؛ وهو الوعي الذي جعله يتبنى وطنياً وقومياً قضية فلسطين؛ فهي

قضية عربية قبل أن تكون قضية فلسطينية... وعلى الرغم من وجود آراء أخرى في هذا المقام - وبخاصة حين أشار إلى رأي لينسين - فإنه كان يرفض التطبيع بين الفلسطينيين والصهاينة. وهذا يضعنا عند وعي الواقع لديه.

• وعي الواقع العربي:

كان المفكر العربي (محمود أمين العالم) يشدد على وعي الواقع العربي النضالي والاجتماعي الحقيقي في مختلف القضايا الوطنية والقومية... وإذا عالج ذلك في أدبه أو أبحاثه فقد كان ملتزماً برؤيته الواقعية الموضوعية وفق ما عبر عنه في النص الروائي إذ قال: "هناك في الحقيقة واقعان لا واقع واحد - على الأقل في هذا المجال الذي نتحدث فيه - هناك واقع الخطاب الروائي نفسه وهناك الواقع الإنساني الخارجي بكل ما يحتدم به من حياة وإنتاج وممارسات" وهو على يقينه بعدم مطابقة عالم الرواية لعالم الواقع يرى أن الأول لا ينقطع عن الثاني؛ فيتابع قائلاً: "إن هذا العالم الروائي، أو الواقع الروائي هو إعادة إنتاج لمعطيات الواقع الخارجي وخبراته الجمّة المعيشة بالمنطق الخاص للخطاب الروائي"⁽¹⁾.

(1) انظر الرواية العربية بين الواقع والإيديولوجية 13 - 14.

وهو في هذا الرأي يصدر عن نظرية (الانعكاس) الشرطي المعروفة في الفكر الاشتراكي فالأدب أو الفن مرآة للواقع الاجتماعي والتاريخي، وثمره لكل منهما؛ ولكنه في أي حال لا ينفي مفهوم الرؤية المبدعة التي تعيد إنتاج الواقع الجوهري، فالواقع الأدبي أو الفني إعادة اكتشاف جمالي لأي منهما...

وفي ضوء ذلك كله فهو يرى أن الأنساق المعرفية والأدبية تعبر عن الموضوعي العقلاني بقضايا الأمة، وبمشكلاتها وهمومها الوطنية، وتبتعد عن الأهواء والمصالح؛ والعصبية سواء أكان ذلك تجاه ما يدور حوله من هموم قومية أم ما يتعلق بالتراث والثقافة العربية، أم كان تجاه الانفتاح على ثقافة الآخر من دون وعي وفهم وتمحيص؛ فما كل ما يلعب ذهاباً وهو القائل: "ما أحوجنا إلى إحياء تراثنا الفلسفي القديم لا بتحقيق النصوص فحسب، بل باكتشاف ما هو جوهري وإنساني وجديد فيها، ما أحوجنا أن يصبح هذا التراث رافداً من روافد فكرنا المعاصر، وغذاء لوجداننا الجديد"⁽¹⁾.

وكذلك كان يرى الاستفادة من الحضارة الغربية، فحينما كان يلح على عدم استنساخها، ويصرّ على استلهاها فكراً

(1) انظر معارك فكرية 11.

ومنهجاً ، والإفادة من تقنياتها كان يرغب في الانتقال من حالة الاستهلاك والاستلاب والدهشة إلى حالة الإنتاج والإبداع. فبناء النهضة العربية لا تكون بالقطيعة مع ثقافة الآخر، وإنما بالتواصل معها، والاطلاع على فلسفاته ولا سيما "أن عالم اليوم يزخر بالعديد من الفلسفات، ولهذه الفلسفات أصداء في مجتمعنا، وأصداء في أفكارنا، وأصداء في ضمائرنا، وأصداء في مسلكك الشخصي أيها القارئ العزيز" ثم يقول: "السنا في حاجة كذلك إلى مراجعة هذا التراث الفلسفي الحديث.... وأن نقف منه موقف التمحيص والنقد، وأن نقيم لأنفسنا وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم حتى لا نقع في التخبط والتلقائية، حتى لا نتورط في نظرات جزئية قاصرة، حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة من حيث ندري ولا ندري"⁽¹⁾.

ولعل هذا ما ميزه من المثقفين العرب الذين انحرف منهجهم عن طبيعة العلم الموضوعي؛ فأخلوا بعملية التوازن والانفتاح على القديم وعلى الحديث.. وإذا كان (محمود أمين العالم) مفكراً جدلياً بكل ما تعني الكلمة من معنى فهو مفكر جدلي متوازن، وإن جرى في ميدان الشغب الفكري في

(1) انظر معارك فكرية 11 - 12.

عدة قضايا، بيد أن شغبه الفكري كان محبباً وهو الذي خاطب محمود درويش يوم التقاه في بهو فندق من فنادق (دبي) وكانا قد فازا بجائزة (سلطان العويس) عام (2002م): "شاغبوا تصحوا"... وهو من وقف موقفاً معارضاً وقوياً لسياسة التطبيع التي مارسها الرئيس المصري السابق (محمد أنور السادات) وبخاصة زيارة هذا الرئيس للكيان الصهيوني فهو يرى في كتابه (الوعي والوعي الزائف) أن الحركة الصهيونية "حركة رجعية في جوهرها" ويرفض تقسيم فلسطين؛ بمثل ما يرفض عملية التسوية السلمية مع الكيان الصهيوني أو أي نوع من التطبيع معه وهو القائل في نهاية كتابه المذكور "أنا لست مع التطبيع مع إسرائيل" ثم يبحث عن كيفية دعم الشعب الفلسطيني في الداخل...

أما رؤيته الموضوعية حول الإسلام السياسي فهي تتجه إلى بيان الخطورة من تضخيم هذا الاتجاه وربطه بالقوى الرأسمالية العالمية المهيمنة... فعلى العرب أن يتنبهوا لمخاطر هذا الأمر وألا يقعوا في فخ العداوة مع الإسلام... فالقوى المهيمنة تسعى إلى خلق أعداء لها بعد سقوط منظومة الاتحاد السوفييتي... ثم إن هذه القوى تحاول تغطية أزماتها السياسية والاقتصادية بخلق مثل تلك الصراعات بين شرائح المجتمعات الواحدة، وهذا ما عبر عنه في كتابه (الإسلام السياسي)

وكتابه "الأصولية الإسلامية". وكذا كان موقفه من مجمل قضايا الأمة في الفكر والنقد والأدب بل الشعر نفسه، وهو المثقف الملتزم الذي نذر نفسه للدفاع عن تلك القضايا... فلا غرو بعد هذا أن يصبح مقررًا للجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة؛ وعضواً متميزاً في نقابة الصحفيين المصريين واتحاد كتاب مصر واتحاد الكتاب العرب في سورية فضلاً عن أنه نائب رابطة المثقفين المصريين برئاسة المرحوم (سعد الدين وهبة) آنذاك في الوقت الذي أشرف على إصدار كتاب ثقافي غير دوري في (دار الهلال المصرية) بعنوان (قضايا فكرية) أسّس فيها للحياة الديمقراطية والعقلانية السياسية الموضوعية؛ والإبداع المتميز في القصة والرواية والترجمة؛ إذ أغفلنا ديواني الشعر اللذين قدّمهما للقارئ أو الأبحاث المهمة التي قدمها للمؤتمرات والندوات النقدية والأدبية كما بحثه المتميز (الخطاب الروائي بين الواقع والإيديولوجية) الذي قدمه للندوة الأدبية الأولى في مهرجان قايس الدولي بتونس (25 - 1985/7/28م) وفيه عرّف الخطاب الروائي قائلاً: "هو بنية لغوية دالة، أو تشكيل لغوي سردي دالّ يصوغ عالماً موحداً خاصاً، تتنوع وتتعدد وتختلف في داخله اللغات والأساليب والأحداث والأشخاص والعلاقات والأمكنة والأزمنة دون أن

يقضي هذا التنوع والتعدد والاختلاف على خصوصية هذا العالم ووحدته الدالة ، بل هو يؤسسها⁽¹⁾ .
وأياً ما يكن شغبه الفكري الذي قاده إلى السجن فإنه ظل مريضاً بالتفاؤل ، ولم يحمل على الوعي الزائف إذ تمسك بكل مواقف ولم يتخل عنها ، فكان كلما خرج من سجنه اندمج في الحياة الثقافية والاجتماعية ليسهم في بنائها وفي نهضة أمته - وهذا ما دلت عليه آثاره أيضاً .

آثاره:

وقد حظيت مؤلفاته وآثاره وسيرته بعناية الدارسين والمفكرين والنقاد بما تتصف من وعي فكري نضالي؛ ووعي اجتماعي ثقافي بقيمة الثقافة العربية ، وسعيه الدائم للارتقاء بها... فالمفكر العربي محمود أمين العالم كان مشغولاً بنهضة أمته ، ما جعله يذكرنا بمفكري عصر النهضة المتحمسين لتطوير أفكارهم وبناء مشروع فكري تنويري يفتح على الآخر ويفيد مما لديه من دون أن يصبح تابعاً أو ناسخاً لثقافته.

⁽¹⁾ الرواية العربية بين الواقع والأيدولوجية 11 - دار الحوار - اللاذقية - ط1 - 1986 .

وفي هذا المجال يمكننا أن نشير إلى أبرز إنتاجه
الفكري والأدبي والنقدي:

- 1 - ألوان من القصة المصرية - دار النديم - مصر - 1955 -
تقديم د. طه حسين.
- 2 - معارك فكرية - دار الهلال - 1965 - ثم ترجم إلى
الروسية عام 1975م.
- 3 - في الثقافة المصرية - بالاشتراك مع الدكتور عبد
العظيم أنيس.
- 4 - الثقافة والثورة - دار الآداب - بيروت - 1970م.
- 5 - الإنسان موقف - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت -
1972م.
- 6 - الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر - دار الآداب -
بيروت - 1973م.
- 7 - توفيق الحكيم (مفكراً فناناً) - دار قضايا فكرية -
القاهرة - 1974م.
- 8 - الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر - دار
الثقافة الجديدة - القاهرة - ط2 - 1998م.

- 9 - الماركسيون العرب والوحدة العربية - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - 1988م.
- 10 - البنية والدلالة في الرواية العربية المعاصرة - دار المستقبل العربي - 1994م.
- 11 - مواقف نقدية من التراث - دار قضايا فكرية - القاهرة - 1997م.
- 12 - الإبداع والدلالة - مقاربات نظرية وتطبيقية - دار المستقبل العربي - 1997م.
- 13 - أغنية الإنسان - (ديوان شعر) - دار التحرير - مصر - 1970.
- 14 - في نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل (مساهمة في بناء نهضة عربية جديدة) - دار المستقبل العربي - 2001م.
فلا مرء بعد ذلك أن يحوز عدة جوائز عربية وعالمية منها:
- 1 - جائزة الدولة التقديرية - مصر - 1998م.
- 2 - جائزة ابن رشد للفكر الحر - بيت الآداب في برلين - 2001م.
- 3 - جائزة الشيخ مصطفى عبد الرازق - حصل عليها مكافأة له على بحثه لدرجة الماجستير.

4 - جائزة الدراسات الإنسانية والمستقبلية - الدورة الثامنة
(2002 - 2003م) كجائزة (سلطان العويس) في دبي.

5 - وسام جبران خليل جبران (أستراليا).

وأياً ما يكن الحديث مكثفاً في التعريف بمفكر عربي ترك بصمته الواضحة في الفكر العربي وأدبه ونقده منذ عام (1954م) فإنه حديث يفتح على رؤى الواقع الذي نعيشه؛ والهوية التي تتكسر أمام أعيننا وهي التي قاتل (محمود أمين العالم) من أجل الحفاظ عليها. فالهوية العربية تتهشم صورتها بأيدي بعض أبنائها إثر خلافاتهم على مصالح آنية؛ أو سياسات نفعية... وإذا كنا نذكر القارئ العربي بالمشروع النهضوي العربي الذي عمل (محمود أمين العالم) على بنائه وخاض معركته الفكرية والسياسية للارتقاء به ووضع صورته الراقية بين أيدي الأجيال فإننا نذكر أيضاً بجملته من الأفكار التي قدمها في كتابه (معارك فكرية)... ونفترض الإفادة من مضمونه ومضمون ما قدمه هذا المفكر الأديب، والكاتب الناقد رداً على الانكسارات والنكسات التي طالت حياة الأمة... وقد كان منهجه في الحياة مواجهة الأزمات لا الهروب منها في الزمن العربي الرديء الذي أصابته السهام المؤذية، كان متمسكاً بهويته القومية يمثل ما كان منافحاً عن المبادئ الاشتراكية. وكان يرى في ذلك كله منجاة لأبناء

الأمة من السقوط في التقوقع على الذات، أو السقوط في الإيديولوجية الضيقة والصراع حولها... فإن حدث مثل هذا الأمر فهو لا يزيد على أن يكون وعياً زائفاً لواقعنا الذي سعينا جميعاً إلى تطويره، ولكننا أخفقنا، حتى الآن... ولعل ما يواجهنا من مخاطر جمة تفرض على الجميع الوعي الموضوعي والمنهجي بالواقع العربي وتحليل أبعاده ووضع الحلول الناجعة لمشكلاته...

وعسى ينتفع بكتابنا هذا كل من يقرؤه...

دمشق في

2014/3/11م

مقدمة

لا الفترة الزمنية المحددة، ولا الموضوع المحدد، ولا المنهج المحدد، يجمع بين هذه المقالات.

إن حياتها تمتد عبر خمسة عشر عاماً، من عام 1950 حتى عام 1965. وهي تتنوع تنوعاً شديداً من حيث الموضوع فقد تكون في الفلسفة، أو في العلم التجريبي، أو في علم النفس، أو في التراث القديم أو الحديث. وهي تختلف كذلك اختلافاً شديداً من حيث منهج كتابتها. فقد تكون مقالة تحليلية وقد تكون تقديماً لكتاب أو تعليقاً عليه. وقد تكون رداً سريعاً على مثال، وقد تكون تأملاً عابراً في قضية من القضايا...

وبرغم هذا كله، برغم الفترة الزمنية غير المحددة، وبرغم هذا التنوع والاختلاف في الموضوع ومنهج المعالجة، فإن هذه المقالات جميعاً - فيما أعتقد - يكاد يضمها معنى واحد،

ويحركها هدف واحد. إنها في جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية كذلك. إنها محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم. وهي محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية في مواجهة محاولات التشكيك في هذه الموضوعية، وهي محاولة كذلك لتوكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية العلمية.

وفي هذه المرحلة من حياتنا، التي نسعى فيها لبناء مجتمع اشتراكي على أساس علمي، أرجو أن تسهم هذه المقالات - على تنوعها واختلافها - في بلورة الفكر العلمي وإشاعته بين جماهير شعبنا.

في الفلسفة

- بلاش فلسفة
- دفاع عن الفلسفة
- دفاع آخر عن الفلسفة
- ما وراء المدرك الحسي

بلاش فلسفة

حذار أن تصدق هذا العنوان - أيها القارئ العزيز - حذار أن تتخددع به فما أزدري في حياتي تعبيراً كما أزدري هذا التعبير، بل ما أعرف شيئاً أخطر على مجتمعنا الجديد وثورتنا من سيادة هذا التعبير: بلاش فلسفة.

حقاً، إننا نلوك هذا التعبير كل يوم. ورغم هذا، فلكل منا فلسفته، ولك أنت أيها القارئ العزيز فلسفتك الخاصة أردت هذا أم لم ترد، ذلك أن لكل منا مسلكه في الحياة، إزاء عائلته، إزاء عمله، إزاء مجتمعه، لكل منا نظرتة إلى الناس والكون، لكل منا قاعدته التي يزن بها الأمور، وزاويته التي يحكم بها على أحداث الحياة. والفلسفة - ببساطة - ليست إلا هذه النظرة الشاملة. ولعلك قد امتصصت هذه الفلسفة، هذه النظرة الشاملة منذ الدقائق والساعات والأيام الأولى من حياتك، امتصصتها من وضعك الاجتماعي،

ومن قراءاتك العفوية، ومن خبراتك العلمية، ومن ملابسات
عملك وحياتك الخاصة، من السينما والمسرح، من الأحزان
والمباهج، من الأصدقاء والخصوم، من الانتصارات والهزائم،
من تيار الحياة المتدفق حولك بغير انقطاع. إنك تمتص الفلسفة
وتتنفسها وتعيشها كل دقيقة من حياتك بوعي أو بغير وعي.
والمشكلة هي.. أي أنواع من الفلسفة تتنفسها وتعيشها؟ قد
تكون - دون أن تدري - من أنصار سارتر، أو وليم جيمس، أو
برجسون، أو ماركس، أو محيي الدين بن عربي، أو ابن
رشد. قد تكون وجودياً مثل الدكتور عبد الرحمن بدوي، أو
"جوانياً" مثل الدكتور عثمان أمين، أو "وضفياً منطقياً" مثل
الدكتور زكي نجيب محمود أو "تكاملياً" مثل الدكتور
يوسف مراد أو فرويدياً مثل الدكتور مصطفى زيور. وقد
تكون تواكلياً وقد تكون إيجابياً، وقد تكون من أنصار
الشطحات الصوفية، أو من أتباع الموضوعية العلمية، وقد
تكون رؤياك الفلسفية رؤياً متناقضة، هي خليط من هنا
وهناك وهذا وذلك، لا يجمعها وحدة واضحة.. وقد تكون..
وقد تكون...

ألست في حاجة إلى أن تقف موقفاً نقدياً واعياً من هذه
الفلسفة التي تتنفسها كل يوم؟.. وأن تسأل نفسك.. ماذا وراء
مسلكي اليومي، ماذا وراء أحكامي المتناثرة التي ألقبها

جزافاً هنا وهناك... ماذا يجمعها؟.. ماذا يوحدتها؟.. ما قيمتها؟..
ما حقيقتها؟ هذا الموقف النقدي من نفسك وفكرك.. أنت وأنا
والناس جميعاً مطالبون به دائماً.. وهو انتقال بالفلسفة التي
تتنفسها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنضوج.

ولكن ماذا وراء بلاش فلسفة؟! كيف شاع هذا التعبير؟
الحق أن هناك ما يغذيه دائماً في وجداننا. فما أكثر الفلسفات
التي ينبغي أن نقول إزاءها: بلاش هذه الفلسفة وبين أن تقول
بلاش فلسفة أصلاً! نعم بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة ترفاً
عقلياً خالصاً، أبعد ما يكون عن الصدق الموضوعي وحياة
الناس. بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة تعقيداً لغوياً،
وخلافات شكلية، وتهميشاً على تهميش التهميش إلى غير حد
وإلى غير حل، بلاش فلسفة حقاً إذا كانت الفلسفة هي
التكسر للإنسان، هي العزلة عن الحياة، هي التناقض مع
التقدم البشري، على التعالي على المصير، وهي التغرب عن
مسؤوليات العصر وحقائقه. من فلسفات كهذه نشأت كلمة
بلاش فلسفة في حياتنا، إن تراثنا العربي الإسلامي يزخر
بأرقى ما وصل إليه الفكر البشري من إضافات فكرية
وفلسفية. لقد استطاع وهج الفلسفة العربية الإسلامية أن
يضيء أوروبا في عصور الظلام، وأن يفجر عصراً جديداً
للنهضة الفكرية والفلسفية والعلمية والأدبية والفنية في أوروبا.

ما كان أروع عالمنا وفيلسوفنا القديم وهو يقطع آلاف الفراسخ ويواجه آلاف العقبات يعاني الفاقة والمحن، ونزوات الحكام وتداول السلطان، دون أن يكل أو يمل عن مواصلة طريق الحقيقة. ما أعظم ما وصل إليه من حقائق باقية لا في الفلسفة التأملية الخالصة فحسب بل في العلوم التجريبية كذلك، في البصريات والفلك والطب والرياضة والاجتماع. بل كاد أن يطل بأشواقه الفكرية على العقول الإلكترونية!؟ أين آثار هذه الفلسفة العريقة في حياتنا المعاصرة، أين امتدادها الحي في ضمائرنا ووجداننا وأفكارنا؟. إن ما تبقى منها رغم مياه دجلة، وحملات النهب والإغارة والإهمال والتشتت، كنوز غالية عزيزة. ولكنها مطمورة خلف الدراسات الفقهية، والتهميشات الشكلية والتفسيرات البعيدة عن روح الجديد الدائم فيها. حقاً، هناك جهود عظيمة موفقة قام بها المستشرقون وأساتذتنا وعلماؤنا من أبناء شعبنا العربي، من أجل إحياء هذا التراث وتحقيقه ونشره. إلا أنه لم ينل بعد ما يستحقه من تفهم عميق وتفسير حضاري سليم. فالحقيقة أن الفلسفة العربية الإسلامية ليست مجرد صدى لفلسفة اليونان والرومان كما يقول البعض، وليست مجرد توفيق بين الدين والفلسفة كما يقول البعض الآخر، وإنما كانت تعبر عن أشواق عصر، واحتياجات حضارة، وقيم مجتمع جديد، إلى

جانب تأثرها بالروافد اليونانية أو الرومانية أو الهندية أو الفارسية. كانت الفلسفة العربية الإسلامية، صدى للحياة العربية الإسلامية أساساً، وكانت معركة من معارك هذه الحضارة الجديدة. أين هذه الفلسفة من تاريخنا المعاصر، من بنائنا لحياتنا الجديدة. لم تصبح غذاء لها. وما أقدرها على ذلك. بل أصبحت صنواً لكل ما هو مغرب ملغز، لكل ما هو معقد وشكلي ومعزول عن الحياة. فإذا عرضته على الناس كان من حقهم أن يقولوا بلاش فلسفة.

ما أوجنا إلى إحياء تراثنا الفلسفي القديم لا بتحقيق النصوص فحسب، بل باكتشاف ما هو جوهري وإنساني وجديد فيها. ما أوجنا أن يصبح هذا التراث رافداً من روافد فكرنا المعاصر، وغذاء لوجداننا الجديد.

على أن المأساة ليست مأساة تراث قديم لم يتم "تقييمه" وإشاعته بين الناس وإنما على مأساة هذا التراث الفلسفي الحديث كذلك.

إن عالم اليوم يزخر بالعديد من الفلسفات. ولهذه الفلسفات أصداء في مجتمعنا، وأصداء في أفكارنا، وأصداء في ضمائرنا وأصداء في مسلكك الشخصي أيها القارئ العزيز، أردت هذا أم لم ترد، كما ذكرت لك من قبل. هناك

فلسفات روحية وأخرى علمية، فلسفات وجودية وأخرى نفعية. إلخ... وهناك تفرعات لا حد لها على هذه الفلسفات، وهناك أزياء علمية تتزيًا بها فلسفات أبعد ما تكون عن العلم كالوضعية المنطقية، والبرجماتية، وهناك فلسفات تتزيًا بأزياء الحرية وهي لا تصلح سلاحاً بشرياً للكفاح من أجل الحرية، بل لعلها فلسفة تفتت هذا الكفاح وتشتته كالوجودية، وهناك فلسفات ثورية وأخرى تسد الطريق في وجه الثورة وهناك وهناك. وفي جامعاتنا أصداء لهذا كله، في التربية والتاريخ والاقتصاد والأدب والفن والعلوم والطبيعة والرياضة والطب وعلم النفس والاجتماع... إلخ. إلخ.

فأين أنت من هذا كله، أين نحن من هذا كله، وأين هذا كله من مجتمعنا وثورتنا، وفلسفتنا الإنسانية الشاملة..

ألسنا في حاجة كذلك إلى مراجعة هذا التراث الفلسفي الحديث في ضمائرنا وجامعاتنا ومسلكتنا اليومية، وأن تقف منه موقف التمحيص والنقد، وأن نقيم لأنفسنا وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم، حتى لا نقع في التخبط والتلقائية، حتى لا نتورط في نظرات جزئية قاصرة، حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة، من حيث ندري ولا ندري.

مع بداية ثورة 23 يوليو كانت هناك بوصلة فكرية هي فلسفة الثورة والأهداف الستة. ثم سرعان ما تطورت هذه البوصلة الفكرية بالممارسة والتطبيق والخبرة الحية ومعالجة مشكلات الواقع، تطورت إلى بوصلة فكرية أخرى أكثر وعياً وأعمق تأصيلاً للأمور وأرحب استشراقاً لأفاق التقدم، إن ميثاق العمل الوطني يستند أساساً إلى بوصلة فلسفية في فهم التاريخ، والاقتصاد والإنتاج والديمقراطية والسياسة الدولية والوحدة العربية، وبدون هذه البوصلة الفلسفية تشتت أهداف العمل الوطني...

ومع حركة الحياة، وتجدد المسؤوليات، تزداد هذه البوصلة دقة وخصوبة وعمقاً.. إن الميثاق دعوة جادة إلى الفلسفة، ما أوجبنا أن نعممها في جوانب حياتنا المختلفة.. ما أوجبنا إلى التأصيل والتعمق وإعمال الفكر وسيادة روح الانتقاد في الاقتصاد والأدب والعلم والفن والفلسفة ذاتها.. ما أوجبنا إلى الفلسفة لا إلى كراهيتها. ما أوجبنا إلى إشاعتها وتعميمها، وما أريد أن أختتم كلمتي بالدعوة إلى إصدار مجلات فلسفية، في تاريخ الفلسفة والمنطق وعلم الجمال، والحضارة، وفلسفة العلوم.. إلخ. إلخ. كما فعلت في كلمة سابقة عن العلم، ذلك أن مثل هذه المجالات الفلسفية تحتاج أولاً إلى وضوح فكري كامل وتخطيط علمي دقيق.

ولكن حسبى هنا اليوم أن أستأذنك أيها القارئ العزيز
في أن أعود إليك بين الحين والآخر تحت هذا العنوان: بلاش
فلسفة، لتتفلسف معاً، في أمور كثيرة، بعضها في تراثنا
العربي الإسلامي القديم، وبعضها في مشكلاتنا الفكرية
المعاصرة، ولكن.. كن على ثقة أنه لن يكون تفلسفنا غربة
عن الحياة والإنسان والأرض ولن يكون تعقيدات أو شطحات،
وإنما سيكون من أجل مزيد من الوعي والمشاركة والثقة في
الأرض والإنسان والحقيقة.

دفاع عن الفلسفة

للدكتور زكي نجيب محمود مدرسة فلسفية يثابر على إثرائها وتدعيمها منذ سنوات في إخلاص ودأب وأناة. ولسنا نعدو الصواب أو الدقة إن قلنا إنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي. ولقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يثمي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة، وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب. ولن أتعرض في مقالي هذا للفلسفة الوضعية المنطقية أو لتعبير الدكتور زكي نجيب عنها في لغتنا العربية، وإنما اقتصر على مناقشة بحث أخير كتبه الدكتور في العدد الأخير من "المجلة" بعنوان "ثورة في الفلسفة الحديثة".

ومن الأفضل أولاً أن أبدأ بتلخيص مقال الدكتور زكي نجيب محمود...

يقصر الدكتور مهمة الفلسفة على تحليل معارف الناس الشائعة في حياتهم اليومية، وتحليل التعابير التي تنتهي إليها العلوم التجريبية. فالفلسفة تأخذ هذه المعارف المشتركة بيننا جميعاً أو بين الكثرة الغالبة منا. تأخذها لتسأل عنها بعض الأسئلة التي لا تقع في هذا المجال أو ذلك من مجالات العلوم الخاصة، وهي تسأل أسئلتها. لتبلغ بمعارف الناس التحديد والدقة. وكذلك الشأن فيما يتعلق بالتعابير العلمية، وأن الفلسفة عند الدكتور زكي نجيب لا تنافس العلوم الطبيعية - مثلاً - في الموضوعات التي تبحثها هذه العلوم، وإنما هي تنصرف إلى تحليل ما تقوله العلوم فحسب، "تحلله لتعرف أين يجوز القول وأين لا يجوز؟ وأين الصواب وأين الخطأ..

ولهذا تسمى هذه الفلسفة بالفلسفة التحليلية. ولكن ما هي الثورة التي أحدثتها هذه الفلسفة التحليلية؟ أن هذه الثورة ترجع فيما يرى الدكتور زكي نجيب محمود إلى أمور ثلاثة:

1 - إلى أن هذه الفلسفة تترك العلوم لأصحابها، فلا تتدخل فيها شأن الفلسفة التقليدية.

2- وهذه الفلسفة كذلك لا شأن لها بالمبادئ العامة. إنها تنفض يدها مما يسميه الدكتور زكي نجيب محمود بالميتافيزيقا، وهي عنده البحث في المبادئ العامة التي تنطبق على الوجود كله باعتباره كلاً واحداً. والعلم الحديث فيما يرى الدكتور زكي نجيب لا ينظر إلى الكون كله باعتباره حقيقة واحدة بل ينظر إليه باعتباره كثرة وباعتباره متحركاً متطوراً فكيف يجوز لفيلسوف معاصر أن ينسلخ عن علم العصر انسلاخاً فيبحث عن حقيقة واحدة..

3- أن هذه الفلسفة يقتصر دورها على التحليل اللغوي. "إنه حيث يكون المجال مجال الحديث عن العالم وحقائقه فليس أن ينبس ببنت شفة، أما عمل الفيلسوف المعاصر فهو توضيح العبارات العلمية".

وموضوع الخلاف بين الدكتور زكي نجيب محمود وبينني أنني أرى هذه ليست الفلسفة المعاصرة، وإنما هي تمثل فحسب جانباً ضيقاً للغاية من الفكر الفلسفي المعاصر، يعبر عنه حفنة من المفكرين في أمريكا وإنجلترا، ولا تكاد تتنفس منه نبضة صادقة واحدة عما في حياتنا الإنسانية المعاصرة من إيجابية وجهود مبدولة من أجل التقدم.

ولهذا لا أرى في هذه الفلسفة ثورة على الإطلاق، بل أعتها ارتداداً نحو أشد عصور الفكر الإنساني ضحالة وجدباً وأعتها تعبيراً عمّا يعترض تقدمنا البشري من عقبات وعراقيل.

ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للإنسان المعاصر.. إنها باسم الدفاع عن العلم تقول له اترك العلم للعلماء، وباسم نبذ الميتافيزيقا والغيبيات تقول له دعك من المبادئ العامة والنظرات الشاملة والسعي وراء الحقيقة الواحدة، وباسم الصدق تقول له دعك من الوقائع في العالم الخارجي، ولتعكف على تحليل اللغة التي تعبر عن هذه الوقائع.

وبهذا تماماً يستحيل العالم الطبيعي والإنساني على السواء إلى طائفة من العناصر غير المترابطة التي لا يجمعها نسق موحد ولا يدفق في كيانها مفهوم عام ولهذا تماماً تتساقط المبادئ العامة والمفاهيم الشاملة التي اكتسبتها الإنسانية خلال تمرسها الطويل بالحياة وخلال نضالها من أجل المعرفة والتقدم، وبهذا تماماً تنعدم الحقيقة الموضوعية الشاملة ويصبح المدرك الحسي الجزئي هو الحقيقة الوحيدة وبهذا تماماً يفقد العقل البشري فاعليته التأليفية الإبداعية، ويستحيل إلى مبضع بارد للتحليل والتشريح اللغوي المجدب..

وبهذا تماماً ينعزل الفيلسوف عن حياته وعن حياتنا، عن مجتمعه وعن مجتمعنا الإنساني، عن المشاركة الفعالة المثمرة في موكب الحياة، وتصبح فلسفته أدراجاً خشبية محشوة بالعمليات المنطقية الشكلية التي لا دلالة لها.

هذه هي ما يسميها الدكتور زكي نجيب محمود بالفلسفة المعاصرة وبالثورة.

ولنضرب مثلاً أو مثالين لنبين الفارق في النظر إلى معنى الفلسفة ونختار المثالين من مقال الدكتور زكي نجيب نفسه. يضرب الدكتور نجيب مثالين للتدليل على صحة فلسفته وليبان منهجها في التحليل. مثاله الأول مأخوذ من الرياضة والثاني من الأحكام الأخلاقية والجمالية أما المثال الرياضي فمعادلة جمع بسيطة هي $5=3+2$. ويعقب الدكتور زكي نجيب محمود على هذه المعادلة بأن نتيجة المعادلة يقينية، لماذا.. لأن المعادلة لا تقول شيئاً، شيئاً جديداً. فطرف المعادلة $3+2$ هو نفسه الطرف الآخر أو النتيجة 5: لا جديد إذن، ولكن من هذا نفسه، من عدم الجدة هذه ينبع يقين النتيجة 5. وعلى هذا فاليقين في الرياضة مصدره تحصيل الحاصل.

أما مثال الأخلاق وعلم الجمال فيتمثل في هاتين الجملتين: الشجاعة خير، وغروب الشمس جميل. ويفتش الدكتور زكي

نجيب محمود عن مقابل موضوعي في العالم الخارجي لهاتين
الجملتين فلا يجد. وبهذا يعدهما تعبيرين ذاتيين لا صدق فيهما
ولا خطأ. وهكذا شأن كافة الأحكام الأخلاقية والجمالية.
ولنتأمل هذه الأمثلة:

إننا نلاحظ أولاً هذا الفهم الشكلي الجامد لليقين
باعتباره نتيجة لتحصيل الحاصل. على أننا نعتبر هذه القضية
لأنها أكبر من أن يتسع لها هذا المقال. ثم نلاحظ ثانياً أن
القول بأن هذه المعادلة الرياضية لم تقل شيئاً وكأنها تحصيل
حاصل فيه إغفال للمعنى الحقيقي "التأليفي" للعملية الرياضية
حقاً إن "3+2" لا تختلف عن 5، إلا أن عملية الجمع هذه
تتضمن جهداً عقلياً، كما تتضمن تاريخاً إنسانياً من العمل
والممارسة والتجريب. والمعادلة الرياضية هي ثمرة هذا التاريخ
الإنساني، الذي يتعانق فيه العقل البشري والتمرس على العمل
لبلوغ هذه المعارف الرياضية المنضبطة. والحكم على قيمة
العمليات الرياضية وطبيعتها ينبغي إلا يغفل أبداً هذا التاريخ
العملي الطويل لأنه بهذا الإغفال ينكر فاعلية العقل البشري
وقدراته الإبداعية، كما يغفل ارتباط النتائج الفكرية
بالتجريب والتمرس الإنساني العملي، وهذا ما تفعله الوضعية
المنطقية تماماً عندما تؤكد بأن العملية الرياضية تحصيل
حاصل ولا تقول شيئاً.

إنها تنظر نظرة تحليلية إلى المعادلة وعناصرها التي تتألف خارج هذه المعادلة ولا تربط هذه المعادلة بتاريخها الرياضي والإنساني، ولهذا تنتهي بالضرورة إلى ألا جديد في الفكر الرياضي وأنه لا شيء غير تحصيل الحاصل. فإذا انتقلنا إلى الأحكام الأخلاقية والجمالية وجدنا أمراً مماثلاً:

إن الدكتور زكي محمود لا يجد للحكم الأخلاقي مقابلاً حسيماً في العالم الخارجي ولهذا ينكر على هذه الأحكام موضوعيتها ويعدها أحكاماً ذاتية خالصة لا صدق فيها ولا خطأ، إن الوضعية المنطقية فد فتشت داخل هذه التعبيرات فلم تجد ما يقابلها في الواقع الحسي من وقائع محسوسة جزئية محدودة، فحكمت عليها بأنها تعابير ذاتية. وسبب ذلك هو تلك النظرة التحليلية المغرقة التي تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن تاريخها ونسيجها الحي. فلو أنها نظرت إلى هذه الأحكام نظرة موضوعية تأليفية، وتعرفت عليها كوظيفة حية في مجال حي لتكشفت قانوناً موضوعياً للأخلاق ولأدركت أساساً موضوعياً للتذوق الجمالي. ولكن منهج التحليل الخالص يعزل الظواهر عن سياقها الحي، إنه يحيلها أولاً إلى عبارات لغوية، ثم يسعى للكشف عن الصدق فيها بالتحليل بدلاً من ربط العبارة اللغوية

بسياقها الاجتماعي والموضوعي، بدلاً من اتخاذ النظرة التاريخية التأليفية.

وفارق بين أن أقول كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود إن "الشجاعة خير" حكم ذاتي لا مقابل موضوعي له، وبالتالي ليس فيه خطأ أو صواب، وبين أن أقول إن "الشجاعة خير" حكم ذاتي ولكنه حكم منبثق من ملابس نفسية واجتماعية موضوعية هي كذا وكذا وأن له قانوناً نستطيع أن نتيّنه بمعرفة هذه الملابس.

ولكن الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تنتقل من العبارة اللغوية إلى وظيفتها التاريخية والاجتماعية، لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلامات والرموز، ونسعى إلى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلاً منطقياً جامداً يعزل اللغة عزلاً كاملاً عن سياقها الاجتماعي الحي.

وبهذين المثالين يتبين لنا أي انفصال عن الحياة تفرضه الفلسفة الوضعية المنطقية على التفكير الفلسفي وعلى الفيلسوف المتابع لها، وأي تجريد أجوف تفرضه على تعابيرنا اللغوية وأي قصور وضيق تختق به أحكامها ونتائجها..

مرة أخرى أتساءل ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للإنسان المعاصر. ماذا تخدم عندما تسعى لإقناع هذا الإنسان المعاصر بأنه لا توجد حقيقة موضوعية، ولا مبادئ عامة، ولا قوانين عامة، ولا قيم عامة وأنه لا يوجد أساس موضوعي للخير والشر والحب والأمان والشرف والجمال والخيانة والوطنية.

ماذا تخدم عندما تسعى لتدير ظهر الفيلسوف المعاصر عن الحياة ولتحنى رأسه فوق العبارات اللغوية؟

إنها بهذا تحرمنا في الحقيقة من الفلسفة باسم الفلسفة وما أشد حاجتنا إلى الفلسفة، الفلسفة بحق التي تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التي تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خيراتنا الإنسانية، كما تعمم نتائجنا العلمية..

إن للفلسفة في وجداننا القومي تاريخاً عريقاً. ولكن الأحداث قد قهرت هذا التاريخ، وتركت لنا ميراثاً مفككاً من الأفكار والمشاعر غير المترابطة. على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة قد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون وللطبيعة وللإنسان وللتاريخ، نظرة شاملة نوحّد بها صفوفنا ونرتب أفكارنا ومشاعرنا ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا..

ونحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الإنسانية
بنضالنا وتضحياتنا وبما تنتجه أيادينا من ثمار خصبة للبشرية
ونحن نتعرف كل يوم على النتائج الجزئية للعلوم المختلفة
ونسعى لتعميمها وصياغة نظرة شاملة منها، ونحن نسعى في
دأب للتعرف على القوانين في حركة الأشياء، الأشياء المادية
والأشياء النفسية والاجتماعية. ونسعى للسيطرة على هذه
القوانين، لأن السيطرة عليها ضمان للتقدم وضمان للحرية
ونحن ندرك أن معرفتنا بالقوانين وأن استكمال الوعي بالحياة
لا يتحقق بمجرد التأمل الأجوف أو التحليل البارد للعبارات
اللغوية، وإنما بالمساهمة والمشاركة في بناء الحياة وبحمل
أعبائها ومواجهة مشكلاتها وصعابها في شجاعة وصبر،
وبالعمل الدائم الدائب، العمل المتبصر الرشيد. ونحن ندرك أنه
بالنظرة الشاملة، وبالفلسفة الموضوعية لا نزداد وعياً ومعرفة
فحسب، بل نزداد كذلك قدرة على تطوير مجتمعا بشري.

هذه هي فلسفتنا الإنسانية المستمدة من واقعنا ووجداننا
القومي واحتياجاتنا الملحة، فلسفة موضوعية فيها بساطة
وصفاء وتواضع، فيها الكلمة والإنسان، فيها المعرفة والعمل،
فيها جهدي وجهدك وجهود الناس جميعاً، فيها احترام العقل
البشري واحترام العمل البشري وفيها تفاؤل موضوعي غامر
بالمستقبل البشري.

دفاع آخر عن الفلسفة

تعليقاً على المقال السابق، بعث إلى الأستاذان أحمد حسن راشد ومحمد عدس رسالتين يدافعان فيهما عن الوضعية النطقية.

وأحب أولاً أن أشكر للأستاذين الفاضلين ردهما الموضوعي على مقالي وأعبر لهما عن صادق تقديري لحماستهما لقضية الفلسفة وأتطلع إلى اليوم الذي تصبح فيه هذه القضية موضع اهتمام لجماهير شعبنا.

فالفلسفة في بلادنا تكاد تقتصر على معاهد الدراسة ولم تجد لها بعد مكاناً في بيوتنا وشوارعنا وصحافتنا الوطنية أن سنوات التخلف التي فرضها الاستعمار على بلادنا وعلى شعبنا جعلت من الفلسفة شيئاً غامضاً كريهاً في كثير من الأحيان وأصبحت مرادفاً للكلام الفارغ الذي لا غناء فيه ولا جدوى منه - وللأسف في الحقيقة ركن بالغ الأهمية في تراثنا

الثقافة العزيز ولقد ازدهرت على أيدي مفكرينا المسلمين
الأجلاء في أوج حضارتنا الإسلامية العربية - وعندما أخذت
هذه الحضارة تنهار وتتحلل بدأت تبرز الدعاوى المعادية
للتفكير الفلسفي تحت شعار الفهم الضيق للدين.

واليوم تعود الفلسفة إلى مكانتها في وجداننا الثقافي
الحديث تعود بارتفاع الوعي بين مواطنينا وبوضوح الرغبة
الملحة في امتلاك ناصية حياتنا والسيطرة على مقدراتها
وتوجيهها لصالح أمتنا العربية.

والفلسفة تعني تألق الوعي النظري بالواقع المادي
وبمواضع الإنسان العربية فيه - كما تعني الحرص على
مواجهة هذا الواقع مواجهة واعية مستنيرة كما تعني زوال
التخبط والتلقائية في مسلكنا العلمي والاجتماعي والوطني
على السواء...

وإذا كنا نشير اليوم قضية الفلسفة بنقد الوضعية
المنطقية. فذلك لما نجده في هذه المدرسة الفلسفية خاصة من
معاداة صريحة للفلسفة والوعي النظري، ولما نلمسه من سيادة
هذه المدرسة الفلسفية في بعض أروقتنا الجامعية، فضلاً عن
إدراكنا بأنها تعبر عن الجوانب المتخلفة في حياتنا الاجتماعية
وعن القوى الرجعية في العالم. فهي تعمل على تجريد الإنسان

المعاصر من أسلحته النظرية التي يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشري إلى الأمام.

وعندما أخذت على الدكتور زكي نجيب محمود أنه يقصر حديثه على الوضعية المنطقية في مقاله "ثورة في الفلسفة المعاصرة" فإنما أردت أن أبين وجود تيارات أخرى في الفكر المعاصر من أسلحته النظرية التي يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشري إلى الأمام.

وعندما أخذت على الدكتور زكي نجيب محمود أنه يقصر حديثه على الوضعية المنطقية في مقاله "ثورة في الفلسفة المعاصرة" فإنما أردت أن أبين وجود تيارات أخرى في الفكر المعاصر غير الفلسفة الوضعية المنطقية بعضها يدحض الميتافيزيقا كالمادة الجدلية وبعضها يعتبر امتداداً لها كالوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية نفسها مهما أخفت وجهها خلف ستار الدفاع عن العلم ودحض الميتافيزيقا.

فالوضعية المنطقية تزعم كما يقول السيد حسن أحمد راشد تأكيداً لما يقوله الدكتور زكي نجيب محمود أنها تسير في تيار العصر - تيار العلوم الطبيعية التجريبية - ولكنها في الحقيقة تدير ظهرها لهذه العلوم وتفرض عليها منهجاً منطقياً ضيقاً قاصراً للغاية فهي أولاً لا تحترم في هذه العلوم

نظرتها الشاملة وقوانينها العامة بل تتمسك بنظرة ذاتية خالصة هي القول بأن العالم مؤلف من معطيات حسية وجزئيات متفردة وأن العلم إنما يقوم على صياغة هذه المعطيات والجزئيات وتحديد العلاقات الملائمة بينها والوضعية المنطقية لا تؤمن بموضوعية القوانين العلمية بموضوعية الضرورة بقيام هذه الضرورة في استقلال تام عن الذات الإنسانية المتأملة وبإمكانية معرفة هذه الضرورة والسيطرة عليها والتنبؤ بها. وإنما تفترض هذه الفلسفة وجوداً مكوناً من كثرة الوقائع والأحداث الجزئية غير المترابطة وتقتصر دور العالم على تحديد الروابط الملائمة بينها - وهي تتغافل عما في الواقع المادي والتاريخ الإنساني من حركة متصلة وتداخل دائم شامل وهي في الوقت نفسه تعزل الفلسفة عن تأمل نتائج العلم وتقتصر مهمتها على تحليل عباراتها تحليلاً يقوم على صيغ منطقية يفرضها المحلل المنطقي فرضاً تعسفياً - والوضعية المنطقية فضلاً عن هذا لا تهتم بالمضمون الواقعي لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع وإنما تهتم فحسب بالأشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التي يحددها العالم في تعابيره بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع.

وهي بهذا لا تعزل الفلسفة فحسب عن المضمون الواقعي للعلم وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيق التداخل بين

عناصره وأحداثه. بل تعزل الفلسفة عن التجربة الإنسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطور وسائله الفنية وتقف من هذا العلم ومن هذه التجربة الإنسانية موقفاً متعالياً ميتافيزيقياً.. والأستاذ الفاضل أحمد حسن راشد يخطئ عندما يخلط بين المبادئ والقوانين العامة وبين الميتافيزيقيا. فلا علم بغير مبادئ وقوانين عامة أما الميتافيزيقيا فهي محاولة لفرض مبادئ عامة على الواقع الطبيعي والإنساني تتبع أساساً من الذهن الإنساني والذات المتأملة دون أن تكون انعكاساً صادقاً للواقع الموضوعي - طبيعياً كان أم إنسانياً - لقوانين حركته وتطوره. والفيلسوف التأملي القديم في جوانب كثيرة من مذهبه الفلسفي فيلسوف ميتافيزيقي بهذا المعنى لأنه يتعسف لإخضاع الواقع الخارجي وتفسيره بمقتضى هذه المبادئ الجاهزة في ذهنه والتي تعبر عن رغبات واتجاهات ذاتية لا عن استبصار موضوعي بقوانين حركة الواقع وهو يستمد منطقية مذهبه من المنطق الداخلي لهذا المذهب.

انه يقيم المقدمات الأولى ثم يستخلص منها كافة عناصر مذهبه دون احتفال بالحقيقة الموضوعية الجارية تحت بصره وفي أعماق نفسه.

والوضع المنطقية تتخذ هذا الموقف نفسه رغم ما تزعمه لنفسها من معاداة ودحض للميتافيزيقيا - فهي تعتبر الواقع

الخارجي جزئيات متناثرة وهي تحدد للعلم مهمة ضيقة هي إقامة الروابط الملائمة بين هذه الجزئيات ثم هي تحدد للفلسفة مهمةً أشد ضيقاً هي تحليل عبارات العلم تحليلاً يقوم على صيغ وقواعد منطقية جاهزة يفرضها المحلل المنطقي فرضاً... والوضعية المنطقية بهذا المعنى الذي نتبينه عند "رسل" و"كارناب" و"فتجنشتين" وعشرات غيرهم فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقيا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم - وهي نظرة جامدة ضيقة للعلم وهي بهذا كله فلسفة معادية للتطور أما الادعاء بالدفاع عن العلم وتطهيره من أدران الميتافيزيقيا والسير في تيار العصر فادعاء باطل من أساسه.

وأعتقد أن في كلامي هذا ما يرد على ما جاء في تعليقي الأستاذين الفاضلين أحمد حسن راشد ومحمد عدس اللهم إلا فيما يتعلق بنقطتين أثارهما الأستاذ محمد عدس الأولى تتعلق بطبيعة التفكير الرياضي وما أعتقد أن المجال يسمح بهذا وتطلع إلى مجال آخر لمناقشة هذه القضية المهمة بتوسع - أما النقطة الثانية فهي القول بأن الوضعية المنطقية لا تتكرر المبادئ والحقيقة الموضوعية والقوانين العامة، وأنا أرجو للأستاذ الفاضل محمد عدس أن يراجع نفسه في هذا القول، فمن الأسس الأولى للوضعية المنطقية إنكارها لهذه الحقيقة

الموضوعية، وإمكانية المعرفة العلمية على معرفة المعطيات الجزئية، واعتبارها نتائج العلم قواعد جزئية ملائمة واعتبارها نتائج العلم قواعد جزئية ملائمة للسلوك. وفي مقدوره أن يراجع في هذا كتاب كارناب "الأسس المنطقية للاحتمال" وكتاب واينبرج "دراسة للوضعية المنطقية".

وبقي بعد ذلك أن أجيب على مسألة بالغة الأهمية أثارها السيد محمد عدس هي: عما تتحدث الفلسفة إذا كان ليس لها موضوع تتحدث عنه. والقضية مردود عليها منذ البداية. فللسفة موضوعها الأصل لا الموهوم، وللسفة مهمتها الموضوعية كذلك لا الشكلية.. والفلسفة التي نؤمن بها ليست نظرية تحليلية خالصة للعبارات كما تزعم الوضعية المنطقية بل هي نظرة تأليفية يعتبر التحليل إحدى عملياتها الفرعية التي تدفع بعملية التأليف وتغذيها.

وهذه الفلسفة ليست موقفاً متعالياً على العلم، ونسقاً ذهنياً مفروضاً على الحقيقة الموضوعية يقوم منطقه على الوحدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجه. وهي ليست كذلك موقفاً تأملياً خالصاً من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشري. بل هي أولاً فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم، وتدرك الحركة الشاملة في الواقع المادي والتاريخي، وتحترم قوانينها الموضوعية. بل إن الموضوع الأصلي لهذه

الفلسفة هو الحركة في الواقع المادي والبشري على السواء. وهي تتبين في هذه الحركة القوانين التي يستخلصها كل علم على حدة بوسائله التكنيكية الخاصة، ولكن الفلسفة تسعى لتعميم هذه القوانين واستخلاص القواعد العامة منها. وهي إلى جانب هذا لا تقتصر على مجرد المعرفة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة، وبهذه التعميمات لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عن مهمتها العرفانية هي مهمة تغيير العالم.

فإذا اكتشف العلم قانوناً للوراثة، سعت هذه الفلسفة إلى تعميم هذا القانون واختباره اختباراً شاملاً وامتحان أسسه العامة ثم التسلح به إذا أثبتت صحته في تحسين السلالات في النباتات والحيوانات على السواء. وإذا اكتشف العلم علاقة بين شكل الإنتاج والأزمة الاقتصادية، وعلاقة بين الملكية والعمل، وعلاقة بين شكل الدولة واتجاه الإنتاج، سعت هذه الفلسفة إلى اختبار هذه العلاقات والقوانين اختباراً شاملاً، والتسلح بها لتغيير العلاقات الإنتاجية القائمة، إذا كانت تعوق التطور وهكذا. ولهذا كذلك تتمكن هذه الفلسفة بنظرتها العامة الشاملة أن تكون أساساً نقدياً للعلم نفسه، تتبين على ضوء تعميماتها ونظرتها الشاملة، وتطبيقاتها العامة مدى الصدق في هذه القوانين. فقانون مثل قانون مالتس في العلاقة

النسبية بين عدد السكان وتفاقم الأزمات الاقتصادية، وقيام الحروب والمجاعات، قانون ثبت بطلانه، على ضوء النظرة الشاملة، وربط حركة الإنتاج بطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة. وكذلك الشأن بالنسبة لتفسير مبدأ عدم التحديد أو اليقين في الفيزياء الحديثة ومبادئ فرويد في التحليل النفسي. إن النظرة الشاملة لقوانين الحركة في العالم الفيزيائي، وإضافة العامل الاجتماعي في تحديد الظواهر النفسية كانت سبباً لدحض هذه التفاسير والمبادئ، وتخليص النظرة العلمية في مجال الفيزياء أو النفس من التعميمات السريعة المجتزأة، والتفسيرات الآلية المحدودة، والنظريات الذاتية القاصرة.

هكذا تكون الفلسفة معرفة شاملة مستمدة من التعميم الموضوعي والنقد الواعي للقوانين العلمية، وتكون في الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشري.

وللأستاذين الفاضلين عميق تقديري وخالص شكري.

ما وراء المدرك الحسي

تسود اليوم في بعض الأوساط الأكاديمية اتجاهات إطلاقيه ترممية تذكرنا باتجاهات مماثلة كانت سائدة في القرن الثامن عشر نتيجة لسيادة النظرية الجبرية الميكانيكية في العلم آنذاك. إلا أن هذه الاتجاهات الحديثة يمكن أن ترد إلى عاملين:

1 - عدم هضم النتائج الفيزيائية الحديثة.

2 - المتناقضات في مجتمعاتنا البورجوازية الحديثة وما تثيره لدى الفرد من اتجاهات فكرية نكوصية. ومن أخطر هذه الاتجاهات شأناً المدرسة المسماة "بالوضعية المنطقية" التي تكاد أن تصبح ديناً جديداً لدى طائفة من الشباب في بعض جامعات إنجلترا خاصة، حتى لقد أصبح كتاب الأستاذ آير - وهو من كبار مشايخي هذه المدرسة - المسمى "اللغة والصدق

والمنظر" أنجياً فلسفياً بين شباب جامعة أكسفورد منذ نهاية الحرب الأخيرة..

ولهذه المدرسة هدفان أساسيان ومنهج. أما الهدفان فهما:

1 - تحديد أساس سليم للمعرفة العلمية.

2 - استبعاد كافة العناصر الميتافيزيقية من قضايا التعبير اللغوي.

ومنهجها إلى ذلك التحليل المنطقي لكافة القضايا والتصورات التعبيرية. ولنعرض أولاً لهذا المنهج عرضاً سريعاً خالياً من رموزه الاصطلاحية الرياضية ثم نتبين بعد ذلك مقدار صدق محاولته في تحقيق هدفه.

- في سنة 1854 أصدر العالم الإنجليزي Boole كتابه "قوانين الفكر" وعلى الرغم من أن Boole لم يقصد بكتابه هذا إلى أبعد من التعرف على قوانين الفكر إلا أنه اعتبر أول كتاب كتب بحق عن الرياضيات البحتة، وأن يكن خاصاً بالمنطق الصوري. وهنا تجثم خطورته باعتباره المبشر الأول بمدرسة المنطق الرياضي أو الرموز التي تستمد منها الوضعية المنطقية منهجها التحليلي كما سنرى. وحول هذا الترابط الذي كشف عنه كتاب Boole بين المنطق والرياضة بدأت سلسلة من الدراسات استطاعت أن تنتهي بنجاح إلى أن جميع

فروع الرياضة من حساب وتحليل وهندسة إنما تقوم على ترابط الأفكار الأولية للمنطق الصوري. وبهذا أمكن استخلاص كافة القضايا الرياضية من البديهيات المنطقية العامة مثل القياس وقواعد الاستدلال الأخرى. ولا نقصد بالمنطق هنا المنطق الصوري القديم كما خلفه لنا أرسطو. وإنما نقصد منطق الإضافات عامة كما عرضه شارل بيرس وأرنست شرودر. فنحن نعرف أن الإضافة الوحيدة بين قضايا المنطق القديم، كانت إضافة اندراج ذات صورة واحدة هي صورة (الموضوع - المحمول)، وكانت الرابطة بينهما رابطة الكينونة (التي لا يعبر عنها في القضية العربية). إلا أن رواد المنطق الحديث تبينوا أن الاقتصار على هذه الإضافة الوحيدة فيه تحديد وتعسف لما يمتلئ به الواقع من إضافات أخرى متعددة. والمهم هنا أن نذكر أن هذه التطورات المنطقية المصاحبة لتطورات أخرى رياضية قد أدت إلى تكشف أساس واحد لكلا المنطق والرياضة، فتحقق بهذا قول ليبنتز من أن الرياضة ليست إلا استدلالاً من مبادئ منطقية بمبادئ منطقية. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى تكشف الصياغات والأشكال الرئيسية لكافة قضايا المنطق والرياضة على السواء ثم رد هذه القضايا إلى طائفة محدودة من الصيغ الأولية ذات الصيغة المنطقية. ونقصد بالصيغة المنطقية هنا "الصورة

المحضة" التي يتحقق صدقها في داخل تركيبها الداخلي وبدون التعبير عن أي واقعة من وقائع العالم الخارجي. ومن هذه الصيغ الأولية ذات الصبغة المنطقية. ونقصد بالصبغة المنطقية هنا "الصورية المحضة" التي يتحقق صدقها في داخل تركيبها الداخلي وبدون التعبير عن أي واقعة من وقائع العالم الخارجي. ومن هذه الصيغ الأولية حددت قواعد مثل التركيب والتعريف وتحصيل الحاصل يمكن بواسطتها تحديد دلالة أي قضية لغوية مركبة بردها إلى قضايا أولى بسيطة. واعتبرت هذه القضايا الوحيدة التي يمكن أن تكون لها دلالة حقيقية موضوعية، لأنها وحدها - لبساطتها وأوليتها - يمكن أن تشير إلى المعطيات الخارجية. أما ما عداها من القضايا العامة فليست إلا تجميعات وتركيبات مهجنة مخلطة لا سبيل إلى التحقق من صدقها الخارجي إلا بتحليلها تحليلاً منطقياً - بحسب قواعد النظم التي قررتها هذه المدرسة - وردها إلى قضايا أولية لمعرفة مقدار انطباقها على المعطيات الخارجية. فالقضية السليمة صورة للواقعة الخارجية التي تمثلها وتعبّر عنها. لو وجدت الواقعة صدقت القضية وإلا فهي كاذبة. فدلالة أي قضية إذن مرتبطة بمنهج تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً كما يقول أصحاب هذه المدرسة. ولما كانت وقائع التجربة المباشرة لا تقوم إلا في المعطيات الحسية كان من

الضروري لتحقيق أي قضية من القضايا العامة تحقيقاً تجريبياً، أن ترد إلى قضاياها الأولية التي تمثل وحدها هذه المعطيات الحسية تمثيلاً مباشراً.

والتعبير اللغوية تحفل بالقضايا العامة التي لا سبيل إلى التأكد من صدقها الموضوعي إلا بتحليلها إلى عناصرها الأولى ومواجهتها بالمعطيات المباشرة لمعرفة مقدار انطباقها عليها. وعلى هذا، فإمكانية التحقيق التجريبي المباشر هي المحك الوحيد على صدق القضية. والقضية الفاسدة هي التي يتبين لنا بتحليلها منطقياً - بحسب القواعد النظمية - أنها إما:

1 - متناقضة أو

2 - لا تشير بحال إلى معطيات خارجية مباشرة أو

3 - تتعارض مع قواعد النظم المنطقي. وعلى هذا، فكافة قضايا التعبير اللغوي، ينبغي أن تخضع للتحليل المنطقي لردّها إلى عناصرها الأولى واستبعاد كل ما يخالفها من ملابسات سيكولوجية أو من اشتراك لفظي أو معنوي أو من مغالطات ميتافيزيقية.

على هذه المقررات تألفت في سنة 1928 مدرسة أسمت نفسها اسم "حلقة فيينا" تحمل لواء هذه الوضعية المنطقية

وتتقدم بمنهجها التحليلي لتحقيق هدفين هما كما أشرنا من قبل:

1 - إقامة أساس سليم للعلم

2 - استبعاد التعبيرات الميتافيزيائية وإثبات بطلانها وخلوها من الدلالة والصدق الموضوعي.

والحق، أن هذا الاتجاه ليس جديداً في تاريخ الفكر بل يعد امتداداً للنزعة التجريبية الساذجة وإن تذرعت هذه المرة لا بأسلحة التحليل السيכולوجي أو النقدي وإنما بأسلحة التحليل المنطقي، واتخذت موقفاً أكثر تطرفاً ومغالة. فكافة مذاهب التجربة الساذجة أو البسيطة تقف عند حدود المعطى الحسي ولا تتعداه، فهو عندها الحد النهائي لكل معرفة صادقة بل هو "الأول والآخر والظاهر والباطن" على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود. وقيمة الصدق في قضايا التعبير هي مقدار انطباقها على معطيات حسية. إلا أن المدرسة الوضعية المنطقية تستلزم - فوق هذا - رد كافة القضايا إلى قضايا أولية بسيطة بالتحليل المنطقي. وهكذا نجد أنفسنا داخل هذه الحدود فلا توجد مقولة صدق. تلك هي الخطوط الرئيسية لهذه المدرسة، والواقع أن وجهة نظر كهذه لا بد أن تكون لها نتائج في مختلف الأبنية الإنسانية من دين وأخلاق

وفن وعلم، وعلى الرغم من أننا نريد أن نقصر هذا المقال على النتائج العلمية، ألا أننا مضطرون أولاً إلى الإشارة بصورة عابرة إلى نتائجها فيما يتعلق بالمجالات الأخرى التي ذكرناها.

3 - ولكن، قبل التعرض لهذا ينبغي أن نعرض أولاً للمدرسة من حيث تماسكها الداخلي. فلقد سبق أن ذكرنا أن لهذه المدرسة هدفين: الأول، إقامة أساس سليم للعلم. وهذا ما سنؤجل مناقشته إلى ما بعد. والثاني: استبعاد كافة العناصر الميتافيزيقية من التعبير. ولنبحث الآن عن مسار تحقيق هذا الهدف الثاني فيما يتعلق بالمدرسة نفسها فالواقع أن المدرسة الوصفية المنطقية لا تستطيع أن تقضى على الميتافيزياء بدون أن تقضى على نفسها كذلك، لتداخل أكثر من العناصر الميتافيزيائية في صميم منهجها وجهازها التحليلي. ويتضح لنا هذا من أمور أربعة:

1 - بهذا المنهج التحليلي المنطقي وبهذه المواجهة المباشرة لمعطيات الحس، تجهد هذه المدرسة لتلافي كل تفكير قبلي، إلا أن منهجها على الرغم من ذلك يسلم بوجود أنماط معينة من القضايا تلعب دوراً رئيسياً في صياغته. غير أن هذه الأنماط لا تقبل التحقيق التجريبي فهي صورية بحتة، صيغ لا دلالة لها، ولا تشير بشيء إلى معطيات خارجية ولا تتدخل المعطيات في تحديدها. فهي ليست إلا قضايا أولية نظمية، لا محتوى لها، لا

تؤكد شيئاً ولا تثبت شيئاً بل مجرد تحصيل حاصل. إلا أنها الأساس الذي يقوم عليه جهاز التحليل المنطقي. والواقع، أن هذه الصيغ الصورية لا تفترق في شيء عن القبلية التقليدية. هذا إلى جانب الوسائل الاصطلاحية الأخرى التي تقوم عليها عملية التحليل كالتعريف والتجريد والتركيب.. إلخ.. عمليات لا تحددها طبيعة المعطيات وإنما هي عمليات مفروضة من العقل وحده. فأشياء هذه المدرسة على الرغم من إنكارهم أن الإنسان يولد ولديه أفكار وتصورات قبلية، فإنهم يسلمون بأن الإنسان يولد ولديه قدرات معينة على التجريد والتعريف وصياغة الرموز.. إلخ. إلا أن هذه القدرات ليست من المعطيات وإنما هي جزء من الذات العارفة، ولا تكاد تختلف في طبيعتها ووظيفتها عن القبلي التقليدي.

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أشياء هذه المدرسة يقررون أن دلالة أي قضية في منهج تحقيقها تحقيقاً تجريبياً، فإن القضايا الأساسية التي يقوم عليها جهازهم التحليلي قضايا لا يمكن إثباتها إثباتاً تجريبياً. فإذا كان أشياء المدرسة يعدون كل قضية غير قابلة للتجريب قضية فاسدة ميتافيزيائية، اتضح لنا تأصل العناصر الميتافيزيائية في جهازهم المنهجي نفسه.

(ب) تقوم هذه المدرسة على مصادرة قبلية وإن لم تعترف بها صراحة هي قابلية الواقع الخارجي للانطباق على قواعد المنطق الشكلي وصياغاته. وهي مصادرة ميتافيزيائية مثلى تذكرنا بالرأي التقليدي القديم القائل بأن هناك اتفاقاً طبيعياً بين الفكر والواقع. والمدرسة الوضعية المنطقية لا تقول بالطبع بأن هناك اتفاقاً طبيعياً بين الصياغة المنطقية والواقع، لأن كلمة "طبيعياً" كلمة ميتافيزيائية وفيها تسليم بالقبلية، إلا أن منهجها يتضمن القول بأن السلامة المنطقية في التركيب اللغوي ضمان على الصدق الموضوعي. والاختلاف طفيف بين الرأي القديم والمصادرة الجديدة وإن كانت الأخيرة أكثر تطرفاً، إذ أنها تقصر قيمة الصدق الموضوعي على سلامة الصياغة النظامية وتحدد الموضوع الخارجي بحدود التعبير المنطقي. وهذه مصادرة قبلية في حاجة إلى تحقيق تجريبي لا سبيل إليه.

(ج) تقوم هذه المدرسة بتحليل اللغة تحليلاً منطقياً بحسب قواعدها النظامية ونتائج هذا التحليل نتائج سليمة وقيمة إلا أنها قاصرة. إذ إن اللغة كائن وظيفي في مجال سيكلوجي واجتماعي إلى جانب أنها عناصر وعلاقات. والاقتصار على الجانب التحليلي من اللغة فيه عدم استبصار بوظيفتها الحية كعامل أساسي للتكامل الاجتماعي. ولا تقف هذه المدرسة

عند حدود هذا التناول القاصر للغة وإنما تتعداه إلى إقامة بناء مذهبي في طبيعة الواقع الخارجي على أساس هذا التناول القاصر. وطبيعة الشيء - أيًا كان - ليست في عناصره الداخلية التحليلية فحسب، وإنما في وظيفته التركيبية كذلك. فالمقولات النحوية مقولات منطقية بالتحليل، وهذا حق، ولكنه ليس الحق كله. لأن اللغة إلى جانب هذا ظاهرة حية تتجاوز حدود عناصرها وعلاقتها الداخلية، وديناميكية اللغة حقيقة أخرى غير صوريتها التي هي إحدى مظاهرها المتعددة. والاقتصار على مظهر دون مظهر موقف ميتافيزيائي فيه تعسف، باعتبار أن إحدى مفهومات الميتافيزياء إنها منهج للدراسة بحسب خطة واحدة. والمدرسة الوضعية المنطقية بمنهجها التحليلي لا تدرس اللغة الإنسانية وإنما العناصر الداخلية في تركيب هذه اللغة ولا تحفل بدلالاتها كوظيفة في مجال ترتفع فوق عناصرها الداخلية، وذلك راجع إلى أن منهجها لا يصلح لتناول ظاهرة اللغة في حقيقتها التركيبية. إلا أن هذه المدرسة كما قلنا لا تقف عند هذا الحد بل تتخذ من نتائجها التحليلية سندا لإقامة موقف مذهبي بإزاء الواقع الخارجي، وذلك بتحديد قيمة الصدق في القضايا اللغوية - كما رأينا من قبل - بحدود التجريب البسيط المباشر...

(د) تعتبر هذه المدرسة أن قيمة الصدق في التركيب اللغوي تتوقف على إمكانية التحقيق التجريبي المباشر. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل إنها بمنهجها التحليلي المنطقي وموقفها التجريبي البسيط لا تستطيع أن تقدر وجود شيء لا يمكن وصفه بحدود تجريبية. وعلى هذا فما لا يمكن وصفه بحدود تجريبية لا وجود له. وهذه النتيجة - كما سنرى - إلى جانب مجانبتها للصواب فيما يتعلق بالنظرية العلمية وطبيعة حقائقها نتيجة تعسفية تكاد أن تكون من قبيل المسلمات القبلية التي لا سند موضوعي لها. فما ليس بقابل للتحقيق التجريبي المباشر في حدود المعطيات الحسية خرافة ميتافيزيائية، والقضايا اللغوية غير قابلة للتحليل المنطقي قضايا ميتافيزيائية فاسدة، وهذا إطلاق تزمتم لا موضوعية فيه. وبدلاً من أن تقف هذه المدرسة موقفاً منهجياً سليماً بأن تعتبر أن منهجها التحليلي يحد من مجالات المعرفة، تقصر هي مجالات المعرفة على حدود منهجها التحليلي، وتعد كل ما هو خارج موضوعات هذا المنهج حقائق مزورة. وبدلاً من القول بأن المنهج التحليلي يضيق من حدود الواقع الخارجي، تذهب هذه المدرسة إلى القول بأن الواقع الخارجي له من الضيق ما لمنهجه التحليلي المنطقي. وهذا كما نرى موقف ذات مثالي يرتكز على حركة ميتافيزيائية مثلى، إلى جانب أنه يختلف مع طبيعة

المعرفة العلمية ونتائجها. فالنظرية العلمية تحفل بالحقائق السليمة على الرغم من أنها لم تكن ثمرة مواجهة هذه المعطيات مواجهة مباشرة بل كانت نتيجة استدلال تجريدي. فاكتشاف السيار "نبتون" عن طريق تعليل عدم الانتظام في حركة السيار "أورانوس"⁽¹⁾. واكتشاف أجسام جديدة نتيجة للخانات الخالية في جدول "مندليف"، وفرض المكان - زمان، وفرض البناء الداخلي للذرة... إلخ. إلخ. كلها حقائق علمية لم تسمح المعطيات الحسية المباشرة بالتأكد منها قبل صياغتها بل لأن بعضها لا سبيل إلى التحقق منه تحقّقاً تجريبياً بسيطاً على الرغم من تحقق صدقها الموضوعي.

وهكذا يتضح لنا أن المدرسة الوضعية المنطقية بحدودها المنهجية قد جعلت من المستحيل التعبير عن القوانين العامة والتصورات العلمية التي لا يمكن أن تشير مباشرة إلى معطيات حسية. وعلى هذا فمحاولة هذه المدرسة للتخلص من العناصر الميتافيزيائية في المعرفة قد دفعها إلى التعثر في موقف ميتافيزيائي كامل لا يقل تطرفاً عن المواقف الميتافيزيائية المعروفة وذلك نتيجة لتحديدها للمعرفة العلمية بحدود القضايا الأولية المنطقية والمعطيات الحسية.

(1) جاءت هذه الحقيقة على نحو معكوس في مقال "المدرک الحسي".

ويتساءل الدكتور زكي نجيب محمود في سياق مقالته:
هل يجوز الاستدلال على حقيقة موضوعية بصرف النظر عن
إمكانية إدراكها إدراكاً حسيّاً. ويجب على هذا التساؤل
جواباً "بسيطاً وهاماً" هو جواز هذا لو كان من شأن القول
بهذه الحقيقة الموضوعية أن يغير من شكل العالم. والواقع أن
هذا الجواب فيه إدخال لمصادرة برجماتية لا تتفق والمبادئ
الأساسية لمدرسة الوضعية المنطقية. يقول الدكتور "إنك إذا
فرضت وجود شيء ثم تبين أن العالم لا تتغير صورته إذا ثبت
فرضك أو إذا أخطأ ، فالفرض "لغو باطل لا معنى له" ، فإذا
قلت لي - مثلاً - إن وراء هذا الستار رجلاً مختبئاً ، كان قولك
ذا معنى ، لأن العالم تتغير صورته إذا صدق قولك عنه إن
كذب.. ولكن ما الذي يتغير في العالم إطلاقاً إن صدق أو
كذب افتراضنا بأن وراء ظواهر البرتقالة برتقالة في ذاتها؟".
وهذا قول لا يتفق كما قلنا مع المبادئ الأساسية للمدرسة.
فقيمة الصدق عندها إنما تتحقق بإمكان التحقق التجريبي ،
أما المفاضلة بين الموضوع الذي يغير شكل العالم والموضوع
الذي لا يغيره فمفاضلة ذاتية لا تحتكم إلى أساس موضوعي.
فالرجل المختبئ خلف الستار ، أو وجود البرتقالة في ذاتها ، أو
قيام علاقة فنية بين عناصر لغوية ، أو حلم يقظة أو حركة
سبابة في الهواء أو الفواصل المكانية الزمانية كلها موجودات

لا مجال للمفاضلة بينها على أساس تغير شكل العالم أو عدم تغيره، وإنما تقوم المفاضلة على مقدار تحققها بحسب شروط المعرفة العلمية لا التجربة الساذجة المحدودة بحدود المعطيات الحسية أو مجرد المصادرة على تغير شكل العالم بها.

من هذه النقط الأربع التي عرضنا لها يتبين لنا مقدر ما تورطت فيه هذه المدرسة من انحرافات ميتافيزيائية في داخل جهازها المنهجي نفسه الذي تجهد به لاستبعاد كافة العناصر الميتافيزيائية من التعبيرات اللغوية.

4 – ذكرنا من قبل أن لهذه المدرسة نتائج في الدين والأخلاق والفن والعلم وقلنا إننا سنتعرض بالتفصيل لموقفها من النظرية العلمية خاصة، ولكننا سنعرض أولاً عرضاً عابراً لما تلقيه هذه المدرسة من ظل على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية.

يهاجم بعض المفكرين المعاصرين المدرسة الوضعية المنطقية على أساس أنها تهدر من قيمنا الدينية والأخلاقية والفنية على السواء، فهي بتحديد لها لقيم الصدق بحدود التجريب المباشرة تجعل من كافة هذه القيم لغواً باطلاً. والحق أن الأساس الذي يستند إليه هؤلاء المفكرون أساس تقويمي غير علمي، والمأخذ الحقيقي الذي نأخذه على هذه المدرسة

فيما يتعلق بالتعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية هو مواجهتها لهذه التعبيرات مواجهة قاصرة من الناحية المنهجية، فالتعبيرات الدينية والأخلاقية ليست مجرد علاقات بين عناصر تخضع لقوانين النظم المنطقي الصوري وإنما هي ظواهر حية وكائنات وظيفية في مجال. ونقدنا لهذه المواجهة القاصرة لا يختلف عما سبق أن قلناه فيما يتعلق بموقفها من اللغة عامة. فالتعبيرات الدينية والأخلاقية بصرف النظر عما تشير به إلى صدق موضوعي أو لا تشير، دلالات حية تتضمن شحنات وجدانية واجتماعية تتجاوز حدود العلاقات المنطقية التي تكشفها الحال بالنسبة للتعبيرات الفنية، فالتعبير الفني اللغوي في الحقيقة ليس إلا خلقاً لعلاقات جديدة بين عناصره.

وهذه العلاقات الجديدة لا تخضع للنظم المنطقي ولا تقف عند حدود الدلالة اللغوية القاموسية أو الدلالة البلاغية بل وتتجاوز - وقد تتجانب مع منطق الشعور العادي، وترتفع فوق كل هذه الحدود لتكون بنفسها "موقفاً فنياً" يشيع في عناصره اللغوية الاصطلاحية دلالات مجالية مستحدثة. فالحقيقة الفنية مرحلة على مبعده من أي تحديد منطقي أو دلالي قاموسي بل سيكلوجي قاعدي. فالوقوف عند حدود التحليل المنطقي بل سيكلوجي قاعدي. فالوقوف عند حدود

التحليل المنطقي للتعبيرات الفنية فيه مجانية تامة لطبيعة الظاهرة الفنية.

إلا أن هناك مسألة جديرة بالتدبر. فنحن نعرف أن الفن الحديث خاصة تقوم مشاكله الأساسية على ما يسمى بالصياغة. فالفن الحديث في الحقيقة مغامرة لكشف صياغات. والصياغة الفنية ضرورة صورية بين عناصر. إلا أن هذه الضرورة الصورية في الصياغة الفنية ضرورة نسبية لأنها تتعلق بمجال كل عمل فني على حدة أو مدرسة فنية بعينها. فهل يمكن بواسطة المنهج النظمي للمدرسة الوضعية المنطقية تحديد طبيعة الصياغة الفنية - في الشعر مثلاً - تحديداً رياضياً منطقياً، ما دامت هذه الصياغة تتحقق قيم الصدق فيها تحقّقاً داخلياً نتيجة لصوريتها. والحق، أنه لو قامت هذه الدراسة - ولعلها قائمة بالفعل وإن لم أعرف عنها شيئاً - فإنها ستساهم مساهمة جديّة في تفهم كثير من المشكلات الفنية المعاصرة، إلا أنها - على الرغم من هذا - ستكون دراسة محدودة لأنها ستعجز عن مطاولة "الإبداع التلقائي" الذي تتميز به الصياغة الفنية. ولكن حسب هذه الدراسة أن تؤدي إلى تحديد الأنواع المختلفة للصياغات الفنية وتبين طبيعة مقوماتها الصورية.

5 - أما موقف المدرسة الوضعية المنطقية من النظرية العلمية فهو هدفنا الحقيقي. رأينا فيما عرضناه من منهج هذه

المدرسة أنها تقف عند القضايا الأولية القابلة للتجريب المباشر في حدود المعطيات الحسية. ورأينا كيف أنها تعتبر القضايا العامة تجميعات عقلية مخلطة تتداخل فيها عناصر غير موضوعية، ولهذا نجري عليها تحليلها المنطقي تبعاً لقواعدها في النظم لنردها إلى وحدات أولية تصلح للتجريب البسيط الذي هو المحك الوحيد لصدقها. من خلال هذا تتضح لنا الحدود المقفلة التي تضعها للنظرية العلمية. فالقوانين العامة كما نعرف، صياغات عامة تجريدية لا تشير إلى معطيات حسية مباشرة. وعلى هذا فمثل هذه القوانين – بحسب بروتوكول هذه المدرسة – لا تعتبر ذات دلالة صدق موضوعي. فهي ليست ذات مضامين واقعية لطابعها التجريدي وعدم تصويرها تصويراً مباشراً للمعطيات. وهي ليست إذن صادقة أو كاذبة، ولا تقول شيئاً عن العالم الخارجي، بل ليست ذات فحوى أو مضمون خارجي. والدلالة الوحيدة للقوانين عند أصحاب هذه المدرسة أنها اتجاهات أو قواعد للسلوك أو مجموعة من التعليمات العامة التي يمكن منها صياغة قضايا جزئية أولية صالحة للتجريب المباشر. إذ في مقدورنا أن نحقق القضية الجزئية الأولية المستخلصة من القانون، ولكن لا سبيل إلى التحقق تجريبياً من القانون نفسه، وعلى هذا فهو لا يشير إلى أي واقعة موضوعية. والمقصد الوحيد للقوانين أنها

تخطيطات أو نماذج يمكن بواسطة المناهج التحليلية أن تستخلص منها تقارير ذات معنى واقعي. وهكذا تنتفي عن القانون صفته باعتباره وصفاً للوقائع ويصبح بحسب تركيبات تصاغ منها القضايا القابلة للتجريب، وبتعبير آخر تنتفي عن القانون صفته التقريرية ويصبح أداة للبحث وتقرب دلالة من دلالة التجربة نفسها باعتبارها هي أيضاً أداة للبحث.

والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف أن تحدد النظرية العلمية بحدود القضايا الجزئية الأولية – ثمرة التحليل المنطقي – الصالحة للتجريب البسيط، وأن تصبح الحقيقة العلمية خارج حدود المعطيات الموصوفة بالقضايا الأولية خرافة ميتافيزيائية. بهذه الخطوط العامة يتضح لنا موقف المدرسة الوضعية المنطقية من النظرية العلمية كنتيجة طبيعية لجهازها التحليلي المنطقي.

والحق، أن هذا الموقف ليس جديداً في تاريخ الفكر – كما سبق أن ذكرنا – بل هو امتداد لمدرسة التجريب البسيط متذرعة هذه المرة بأسلحة من التحليل المنطقي الرمزي بدلاً من التحليل السيكلولوجي أو النقدي كما فعلت المدارس السابقة. وعلى الرغم من إمكان رد هذه المدرسة الوضعية المنطقية من الناحية المذهبية إلى غالبية المدارس التحليلية منذ القرن الثامن

عشر إلا أنها في الحقيقة تنتسب مباشرة إلى مفكري أواخر القرن التاسع عشر من نقاد النظرية الفيزيائية من أمثال ماخ وبيرسون ودوهم وغيرهم.. وإن اعتبر ماخ الأب الحقيقي لهذه المدرسة من الناحية المذهبية. إلا أننا نعرف أن أمثال هؤلاء المفكرين لم يكن موقفهم المذهبي إلا رد فعل للأخطاء التي تورطت فيها النظرية التقليدية في الفيزياء. فلقد تكشف هؤلاء المفكرين ما تشتمل عليه من أصول نسبية وقيم لاهوتية. إلا أن خطأهم الأكبر يتلخص في أنهم بمحاولتهم تخلص الفيزياء من هذه الأخطاء العلمية قد حددوا النظرية العلمية بحدود قاصرة. فماخ وبيرسون مثلاً قد قصروا المعرفة العلمية على حدود التجريب البسيط والمدرك الحسي، ودوهم قد دمج النظرية العلمية بطابع النسبية والرمزية والمواضعة، وكان ماخ يعبر عن أمله في اختفاء الذرات أخيراً عن نظرية الحرارة لأنها تتجاوز الحدود التجريبية البسيطة التي حدد بها النظرية العلمية، وما كان بيرسون ليقبل حقيقة تتعدى حدود التأثير الحسي المباشر، ويرى أن الجسيمات والذرات أمور غير حقيقية ويسخر من القول بوجود ما وراء الحسي، ولا يرى فرقاً بين القول بوجود "الأشياء في ذاتها" وجوداً حقيقياً وبين القول بوجود الذرات والجسيمات. على أننا نعرف أن هذه

النزعات الفكرية كما قلنا - كانت رد فعل للأخطاء التي تورطت فيها النظرية الفيزيائية التقليدية.

أما فيما يتعلق بالنتائج الفيزيائية الحديثة فإن الموقف يختلف برمته. وإذا كنا قد قلنا إن المدرسة الوضعية المنطقية تستند مذهبياً إلى نتائج أبحاث تلك النزعات الفكرية، فإننا نرى مقدار مجانبة هذه المدرسة للمفهوم الحديث للعلم بإنكارها للمضامين الحقيقية في المعرفة العلمية..

6 - العلم الفيزيائي الحديث في صورته العامة محاولة جدية للتخلص من كافة العناصر التشبيهية الإنسانية والأصول اللاهوتية والحدود النسبية التي كانت تنوء بثقلها الفيزياء التقليدية. وعلماء الفيزياء في القرن العشرين بزعامة اينشتاين وبور وهيزنبرج وغيرهم قد كشفوا لنا إلى حد اصططغت الفيزياء التقليدية بالصيغة الذاتية، وليست الفيزياء الحديثة - كما قلت - إلا محاولة لتخليص النظرية العلمية من "منظارتنا الإنساني" ومواجهة الحقيقة الموضوعية "في ذاتها". وإن تكن هذه المحاولة قد دفعت إلى تغيير طبيعة الموضوع الفيزيائي أو إعطائه طابعاً غير الطابع القديم. فبدلاً من "الشيئية" التي كانت تميز موضوعات الفيزياء القديمة، أصبحت موضوعات الفيزياء الحديثة هي العلاقات المجالية نتيجة لقيام الفيزياء

الحديثة على أساس رياضي جديد ، فضلاً عن طبيعة هذه الموضوعات نفسها..

ولقد تحققت الأهداف الأولى للفيزياء الحديثة في النظرية النسبية. والدلالة الحقيقية لهذه النظرية تعني موت كل مذهب ظاهري نسبي في المعرفة العلمية فمبدأ النسبية هو مبدأ عدم نسبية الحقيقية الواقعية التي هي موضوع العلم. فالواقعة العلمية في النظرية النسبية حقيقة كونية ووجود مستقل في ذاته ، مستقل عن وجهة النظر الجزئية المباشرة. ولقد استطاعت النظرية النسبية - كما نعرف - أن تصوغ قوانينها صياغة بحيث تكون مستقلة عن مواضع وحركات الملاحظ وذلك باستخلاص علاقات ثابتة لكافة التغييرات والتعديلات التي تلحق بالأحداثيات الأربع. وبهذا استطاعت لأول مرة في تاريخ العلم أن تقدم لنا طبيعة خالصة من ملاحظتنا الشخصية ومقاييسنا النسبية. فالظاهرة العلمية في النظرية النسبية صحيحة لا بالنسبة إلى الملاحظ القائم على الأرض أو على الشمس أو بالنسبة إلى ملاحظ خيالي قائم في منطقة ما من المكان المطلق ويعتبر ثابتاً "وهذه وجهة نظر نيوتن التقليدية" وإنما هي صحيحة بالنسبة لكل ملاحظ ممكن أو متخيل على السواء. وهكذا أصبحت الظاهرة العلمية متحققة خارج الملاحظ بطريقة مطلقة وتم الفصل بين ما هو خاص بالملاحظ

الإنساني وما هو خاص بالطبيعة الخارجية. فلو قارنا مثلاً بين نظرية المكان والزمان عند كل من نيوتن وكانط وأينشتين، لوجدنا المكان والزمان عند كانط قالين للفكر، ووجدنا المكان والزمان عند نيوتن مصادرة ميتافيزيائية تقوم على مسلمات لاهوتية متوارثة، أما عند أينشتين فالزمان - مكان حقيقة علمية بالكون باعتباره مستقلاً عن الأنا المدركة. فهو إذن زمان - مكان موضوعي يكاد أن يكون "الشيء في ذاته" بالمصطلح الفلسفي.

وإذا كانت نظرية النسبية تقتصر على الهندسة العامة للكون، فإن نظرية الكم تتعلق بالتركيب الداخلي للموضوعات الكونية، وتعتبر في الحقيقة خطوة أبعد من النسبية في طريق الواقعية والموضوعية... وبهنا هنا من هذه النظرية أمران:

أ - قضائها على المعنى الجبري العلمي القديم للقوانين العلمية، هذا المعنى الذي كان يؤذن ببقايا إنسانية في قلب الصياغة العلمية. أما القوانين في حدود هذه النظرية فقوانين إحصائية. والفرق بين القانون الجبري القديم والقانون الإحصائي أن الأخير لا يسمح لنا بالتنبؤ بعناصر جزئية محددة وإنما يعرض فحسب للنتيجة الكلية المتعلقة بطائفة من الظواهر المتماثلة. والنتيجة الإحصائية لا ترتبط بواقعة محددة

أو معنى معين وإنما هي تحديد تقاربي لمجموعات كبيرة من الظواهر. وهذا لا يفقد الجبرية العلمية موضوعيتها، ولكنه يعطي لها مدلولاً آخر غير المدلول الآلي القديم..

ب - الأمر الثاني يتصل "بمبدأ عدم التحديد" أو عدم اليقين الذي أثار كثيراً من الجدل حول مدلوله الحقيقي، وكان له صدى عند كل من كتب عن الفيزياء الحديثة. ولكنه مبدأ سيئ الحظ إذ حمل من التفسيرات ما أخرجه عن مدلوله الحقيقي. فلقد اتخذ كثير من العلماء دليلاً على إيغال العناصر الذاتية في النظرية العلمية كما اتخذه آخرون دليلاً على أن الكون لا يمسكه نظام معين. وحقيقة هذا القانون ليست إلا تأكيداً حاسماً للواقعية الموضوعية التي تتسم بها الفيزياء الحديثة، هذه الواقعية التي تتحقق بمعزل عن ملابسات الإنسان المدرك ووسائله الإدراكية. ففي الفيزياء التقليدية كان من الممكن القول بأن جسيماً ما له في وقت معين موضع محدد وسرعة محددة يمكن معرفتهما. فلو عرفنا مواضع وسرعات الجسيمات في لحظة معينة أمكن أن نحسب بدقة مواضعها وسرعاتها في أي لحظة أخرى. إلا أن فيزياء الكم تعارض هذا كله وتنتهي إلى أنه لا يمكن تحديد موضع وسرعة جسيم ما في وقت واحد. ذلك لأن أي عملية دقيقة تجري لتحديد موضع الإلكترون تغير من سرعته.

وبالعكس، العملية التي تحدد سرعته تؤدي إلى تغيير موضعه. وكلما زادت الدقة في قياس كل من الموضع والسرعة، كلما زاد عدم اليقين فيما يتعلق بكليهما. ويتبع هذا أن سرعة الإلكترون وموضعه في لحظة معينة لا يمكن توكيدها توكيداً دقيقاً، وإنما يقال أنها قابلة لأن تحدد فحسب بدرجة من عدم التحديد أعطيت لها قيمة عددية تسمى باسم "ثابت بلانك ه" وليس الأمر هنا نتيجة لنقص في أدواتنا القياسية ولا عدم تحديد الجسيمات نفسها فيما يتعلق بمواضعها وسرعاتها، وإنما الدلالة الوحيدة لهذا المبدأ أنه لا معنى للقول عن جسيم ما بأن له موضعاً محدداً وسرعة محددة في وقت واحد. وبهذه الدلالة يتضح لنا عدم جواز أي تفسير ذاتي أو لاهوتي لهذا المبدأ إذ أنه ليس غير تقرير عن ظاهرة طبيعية في المجال الميكروفيزيائي. والنتيجة التي نستخلصها منه أنه أصبح من الممكن في المجال الميكروفيزيائي أن نحدد الدور الذي تلعبه أدواتنا القياسية في مواجهة ظواهر موضوعية خالصة وأن نفصل بينهما فصلاً يمكن تحديده تحديداً قياسيًّا. وهكذا يتبين لنا مقدار الموضوعية الواقعية لهذا المبدأ على الرغم من أن موضوعاته ليست في التداول الإدراكي المباشر.

وباستعراضنا للخطوات السابقة يتبين لنا أن النظرية الفيزيائية الحديثة باستبعادها للمواقف النسبية "نظرية النسبية" وتوغلها في الظواهر الميكروفيزيائية وبتحديدها للقوانين بحدود إحصائية "نظرية الكم" وبقيامها على أساس رياضي محض من ناحية المنهج، تتميز بأمور ثلاثة:

- 1 - أنها تتعلق بموضوعات خارجية خالصة.
- 2 - أن هذه الموضوعات تختلف اختلافاً تاماً عن الموضوعات الإدراكية المباشرة.
- 3 - أن هذه الموضوعات لا تتسم بطابع "الشيئية" الذي كان يطبع موضوعات الفيزياء التقليدية وإنما تتسم بأنها موضوعات علاقية مجالية.

وإذا كانت هذه هي الخطوط العامة للفيزياء الحديثة وإذا كنا نعرف - كما عرضنا من قبل - أن المدرسة الوضعية المنطقية تحدد المعرفة بحدود القضايا الأولية - ثمرة التحليل المنطقي الرمزي - وبحدود المعطيات الحسية المباشرة، اتضح لنا إلى أي حد عجزت هذه المدرسة عن وضع أساس سليم للعلم، بعد أن اتضح لنا من قبل تضمن كثير من العناصر الميتافيزيائية في جهازها المنهجي. وبهذا يصح القول بأن المدرسة الوضعية المنطقية لم تحقق شيئاً من أهدافها إلى جانب استنادها على منهج قاصر.

7 - إذا كان الفكر المعاصر يواجه مشكلات عسية لا حصر لها، فإن الارتقاء في أحضان الوضية المنطقية لا يعني إلا الهروب من مواجهة هذه المشكلات. فالوضعية المنطقية بعزوها المشكلات الرئيسية المعاصرة إلى عدم الدقة في استعمال التعبيرات اللغوية إنما تدعي ادعاءً قلياً بأن طبيعة الواقع الخارجي ينبغي أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة. إلا أن الوجهة العلمية الصحيحة ليست في البحث عن الدقة الداخلية في التعبير وإنما هي مواجهة الظواهر الخارجية مواجهة شاملة تقتضي مراعاة كافة الجوانب والمجالات على الرغم من خروجها على حدود المنطقية الصورية.

والهدف الحقيقي للعلم هو محاولة تكشف العلاقات الكامنة وراء المدرك الحسي المباشر. فخلف الظواهر الحسية عالم كامل يفقده التقدم العلمي إنسانيته شيئاً فشيئاً ويجعل منه مع الزمن موضوعاً واقعياً خالصاً. والوضعية المنطقية بإصرارها على الدقة الداخلية لقضايا التعبير وبوقوفها عند حدود المعطيات الحسية إنما تقيم مذهباً ميتافيزيقياً ذاتياً يقصر عن مواجهة الظواهر العلمية إن لم يكن يلغيها، ولا يستطيع أن يقدم لنا شيئاً عن الحقيقة القائمة فيما وراء المدرك الحسي المباشر.

والخطأ الأكبر في مدرسة الوضعية المنطقية هو وضعيتها المنطقية، أي اعتبار أن العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجي إنما تتحقق دلالة الصدق لها بإكمال الصياغة المنطقية الصورية. ولقد قلت في بداية هذا المقال إن من عوامل نشأة هذه المدرسة متناقضات حياتنا البرجوازية المعاصرة، ولكنني أؤجل الحديث عن هذه الناحية إلى مقال قادم.

في العلم

- السيرنيطيقا
- العلم والحريية
- التفكير العلمي عند العرب
- دفاع عن التاريخ

السيبرنيطيقا

نحن اليوم على أبواب ثورة صناعية ثانية، ليست ذرية كما قد يتبادر إلى الذهن، وإن تكن الطاقة الذرية إحدى مقوماتها، ولكنها ثورة تقوم على أكتاف عملاق جديد.. هو السيبرنيطيقا.

والسيبرنيطيقا ليست أكسيراً للحياة، وليست عنصراً جديداً، وإنما هي علم، علم للسيطرة والترابط والاتصال، بها عرفت الإنسانية الرادار، والآلات الحاسبة الإلكترونية والجهاز الذي يلعب الشطرنج فيهزمك، والآلة القارئة التي تغني مكفوف في البصر عن أبصارهم، والمصانع الضخمة التي تنتج بدون عمال، والنموذج الذي يكشف لنا أسرار أدمغتنا المفكرة وأجهزتنا العصبية، والسبيل إلى إزالة الثنائية الزائفة بين الفكر والمادة وضمهما في عملية وظيفية ذات مدلول متطور.

و السبيرنيطيقا كلمة يونانية معناها موجه الدفة وقائدها، ومنها اشتقت إلى اللغات الأوروبية الحديثة كلمات متعددة تحمل مدلول الإدارة والحكومة والسيطرة. ولكنها لم تستخدم للدلالة على هذا العلم الجديد قبل صيف سنة 1947.

1 - منذ منتصف القرن التاسع عشر أخذ بناء نيوتن العلمي يتصدع، لا لأنه يحتوي على أخطاء في تركيبه المنطقي، وإنما لأنه يقف عند ظواهر محدودة الحركة، هي التي يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشرط للتنبؤ باتجاهاتها المستقبلية. وقد اقتصر آليات القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر على هذه الحدود حدود الموضوع والسرعة، وتمثلت في آليات الساعات والروافع.

وعندما ثار شعراء القرن الثامن عشر والتاسع عشر على ميكانيكا نيوتن دفاعاً عن الإنسانية وتلقائيته، كان لديهم بعض الحق، لا في ثورتهم على مادية العلم، وإنما على ميكانيكية نيوتن القاصرة، ولكنهم أخطؤوا إذ ظنوا هذه الميكانيكية والآليات المرتبطة بها هي العلم.

وثورة العلم الحديث هي ثورة على هذه الميكانيكية وآلياتها المرتبطة بها، وذلك بقصد استيعاب ظواهر جديدة

للحركة وصياغة آليات مرتبطة بها غير محدودة بالحدود
الميكانيكية النيوتونية.

وظواهر العلم الحديث ظواهر ليست ذات موضع أصلي
محدد أو سرعة أصلية محددة، وإنما هي ظواهر غير منعزلة بل
هي مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك في وسط نشيط.
وآليات العلم الحديث أقرب إلى حرية الإنسان من آليات
التروس والروافع لأنها آليات في مقدورها أن تتذكر وأن تهدف
وأن تتنبأ وأن تتكيف.

والسيبرنيطيقا علم هذه الآليات المتكيفة، هذه الآليات
التي تشارك في صياغتها العلوم الحديثة جميعاً من فيزياء
وكيمياء وعلم حياة وطب عقلي وعلم نفس وعلم اجتماع وعلم
اقتصاد وغير ذلك من سائر العلوم.

والسيبرنيطيقا بهذه المشاركة دلالة على وحدة النظرية
العلمية الحديثة، إلى جانب أنها ثورة صناعية ضخمة وانتصار
للفلسفة المادية غير الميكانيكية.

2 - كلنا يعرف هذا العملاق الحديدي، الذي طالما أثار
فينا الرعب في الأفلام الأمريكية، هذا الإنسان الآلي الذي
يحركه خالقه بأن يضغط على أزرار معدودة، فيندفع هذا
الإنساني يحطم الحوائط ويجتاح العقبات ويأتي بالمعجزات ثم

ينتهي عادة بأن يقضي على هذا الخالق الذي يحركه بأن يضغط على أزرار معدودة. ولقد استمدت السينما الأمريكية هذه الشخصية الحديدية من بعض المؤلفات الأدبية. على أنه توجد محاولات جديّة لصياغة مثل هذا الإنسان الآلي وترجع أولى هذه المحاولات إلى القرن الثامن عشر. ولكن لم تستكمل أول صياغة جديّة لهذه المحاولات إلا في سنة 1930 حين ولد أول إنسان آلي وتسمى باسم السيد تيليفوكس، صاغه المهندس ونسلي Wensley لشركة وستتجهاوس للأعمال الكهربائية⁽¹⁾. وللسيد تيليفوكس القدرة على تلقي الأوامر عن طريق التليفون والاستجابة لها في حدود شفرة صوتية معينة. وقد استخدم السيد تيليفوكس في حراسة منسوب المياه في خزانات وزارة الحربية بواشنطن. فعندما كانت مصلحة مراقبة مناسبة مناسيب المياه ترغب في معرفة المنسوب، تقوم بالاتصال تليفونيا بحضرة السيد تيليفوكس الذي يسارع فوراً بصياغة الرقم المطلوب وإبلاغه. ثم استخدم

⁽¹⁾ es automates. A. Chapuis et E. Droz Nauchatol. éd.du Criffon P.389.

السيد تيليفوكس بعد ذلك في مراقبة مناسيب المياه لنهر
الرون في إقليم تاليه كما استخدم في مناطق أخرى عديدة⁽¹⁾.
وأخذت تظهر أشكال متعددة للإنسان الآلي، منها السيد
"الكترو أو الرجل الحديدي" و"منصووس" و"فوكاليت"
و"مارصولوس" و"المرأة الثرثرة" و"الموسيقية" والسيد صابور
الرابع وغير ذلك⁽²⁾.

وتختلف هذه الأشكال المتعددة وتتفاوت فيما بينها من
ناحية القدرة على العمل ومواجهة الأخطار والعقبات. ولهذا
كانت المسألة الرئيسية هي مقدرة هذه التركيبات الآلية على
التصرف إزاء المواقف الجديدة غير المتوقعة والتكيف معها
والتنبؤ بجانب منها إن أمكن.

وفي خلال الحرب العالمية الثانية استخدمت بعض الآلات
التي تحقق جانباً من هذه الوظائف. ومن أهم هذه الآلات
الرادار والآلات الحاسبة الإلكترونية. فجهاز الرادار لا يقف
عمله عند تحديد موضع الطائرة تحديداً مستمداً من موجاتها
الصوتية، بل هو يقوم آلياً كذلك بتوجيه المدافع المضادة
للطائرات لا إلى موضع الطائرة بالفعل، وإنما إلى الموضع

(1) المرجع السابق، ص390.

(2) المرجع السابق، ص390 - 392.

المحتمل أن توجد فيه عند صول القذيفة. أما الآلات الحاسبة الإلكترونية فهي مرحلة متطورة للغاية في هذا السبيل. وكان العلماء خلال الحرب يواجهون - وهم يقومون بتصميم الآلات والأجهزة الحربية - بضرورة إجراء عمليات حسابية طويلة معقدة يستنفد إجراؤها بالقلم والورقة أشهر بل سنوات. ولهذا طورت الآلات الحاسبة وأعدت بحيث تستطيع أن تقوم آلياً بهذه الحسابات الطويلة مهما بلغت من التعقيد والتجريد. وأصبح في مقدور هذه الآلات أن تحسب في دقائق معدودات معادلات معقدة قد تستلزم الأسابيع والأشهر لو استخدمت الورقة والقلم. ولولا هذه الآلات لما تحققت الانتصارات الصناعية الضخمة في مجال توليد الطاقة الذرية. ولهذه الآلات الحاسبة القدرة على⁽¹⁾:

1 - أن تتغذى بالمعلومات.

2 - أن تحتزن في شكل أو آخر النتائج التي تحصل عليها من المراحل الحسابية الأولية.

The Hypothesis of Cybernetics: L.O. Wisdom. Jrn. Of Phil. ⁽¹⁾
Of science. Vol. II N. SP,

3 - أن تستخدم هذه النتائج استخداماً سليماً في الوقت المناسب، أي أن تختار منها ما يتفق والمرحلة الحسابية الخاصة.

4 - أن تفيد عن النتائج النهائية.

وهذه العمليات - كما نرى - ليست مجرد عمليات حسابية بل هي عمليات منطقية. فالجهاز يتحرك بحسب خطة، ويحققها. إنه يتلقى المعلومات ويخزنها ثم يتذكر منها ما يلائم كل مرحلة بعينها ثم يختار من بينها ثم يربط بين النتائج الجزئية المختلفة المرتبطة بمراحل حسابية سابقة ثم يحمل إليك النتيجة الأخيرة التي تريدها. فلو أخذنا مثلاً إحدى العمليات الجزئية البسيطة كعملية الضرب، وهي إحدى العمليات الكثيرة المعقدة التي تجري داخل الجهاز، فهذه العملية نفسها تشتمل على عمليات جزئية وهي حواصل الضرب الفرعية التي تساهم في صياغة النتيجة الأخيرة لعملية الضرب هذه، فهي مراحل مؤقتة في عملية الضرب، ولهذا ينبغي للجهاز أن يمحوها بمجرد القيام بها، ويستبقي على النتيجة الأخيرة لعملية الضرب ليربط بينها وبين نتيجة أخرى لإجراء عملية ضرب أخرى أو قسمة أو ما شابه ذلك من مختلف التفاعلات الرياضية داخل الجهاز. وهناك بعض النتائج التي تعلق لفترة تطول أن تقصر إلى أن يأتي دورها المنطقي فتتفاعل في أي

شكل من الأشكال مع نتيجة أخرى لتفرز نتيجة ثالثة تنتظر دورها من العملية الرياضية الكبيرة التي يقوم بها الجهاز ككل.

والحق أن مثل هذه الأجهزة تحقق كل العمليات المنطقية الصورية مما يجعلها أجهزة منطقية لا أجهزة حاسبة.

وتقوم هذه الأجهزة أساساً على آلية خاصة ليست من قبيل آليات الروافع والتروس وإنما هي آلية ضابطة، ويمكن توضيح هذه الآلية الضابطة⁽¹⁾. Peed-back mechanism بمثالين بسيطين للغاية. الأول هو الجهاز المنظم للحرارة. ووظيفة هذا الجهاز أنه يحتفظ بالحرارة في حدود معدل معين. فعندما ترتفع الحرارة في الأماكن المستخدم فيها هذا الجهاز ارتفاعاً يفوق كثيراً هذا المعدل، فإن شدة الحرارة نفسها تعمل على وقف عمل المصدر الذي تتولد منه الحرارة مما يقلل من درجتها. ويتم هذا بشكل آلي وبلا انقطاع مما يحتفظ بالحرارة في معدل ثابت. ولكن ليس معنى هذا أن تظل الحرارة في درجة ثابتة وإنما هي تتذبذب حول هذه الدرجة ارتفاعاً وهبوطاً.. ولكنها بنفسها – عن طريق جهاز منظم

(1) أفضل اليوم أن تترجم ثانياً التغذية العكسية، فهذه ترجمة أكثر دقة وتمييزاً عن المقصود.

الحرارة - تقترب دائماً من المعدل. وهذه الآلية أنموذج بسيط للغاية الآلية الضابطة. ونسوق المثال الثاني. لنفترض أن جهاز تفريخ البيض الذي يسخن بالغاز تمر بداخله أنبوبة غاز، وأن بالوناً صغيراً منتفخاً في قاع هذه الأنبوبة. عندما يسخن جهاز التفريخ إلى درجة معينة يتمدد البالون وبهذا يتناقض الغاز المار خلال الأنبوبة فتصل إلى فرن الجهاز كمية أقل من الغاز، فتهدب درجة الحرارة، وهذا مما يجعل البالون يتقلص فتزداد كمية الغاز التي تمر في الأنبوبة إلى الفرن فيعود الجهاز إلى سخونته السابقة وهكذا. ودرجة حرارة جهاز التفريخ ليست ثابتة ثباتاً مطلقاً وإنما تتذبذب ارتفاعاً وهبوطاً حول معدل.

وهذان المثالان⁽¹⁾ يوضحان لنا ما يسمى بالآلية الضابطة السلبية. ووظيفتها كما رأينا أن تقف في وجه الآلة المولدة. حتى لا تتجاوز معدلاً معيناً وتظل محتفظة بهذا المعدل. وتسمى الآلية بالسالبة "لأن الشغل الذي تبذله هذه الآلية يعترض عمل القوة الموجهة الرئيسية"⁽²⁾.

وترتبط بالآلية الضابطة السلبية آلية ضابطة إيجابية، وتؤدي عكس نتيجة الآلية السابقة. ففي مثال جهاز التفريخ،

(1) المثالان المذكوران في المرجع السابق، ص.2.

(2) المرجع السابق، ص.3.

لو أن البالون كان خارج الجهاز ومثبتاً بشكل يجعله كما امتد واتسع نتيجة لارتفاع درجة الحرارة ضغط على مقبض صنوبر وفتحه جزئياً، وبهذا يضاعف من حرارة جهاز التفريخ فيزداد اتساع البالون وضغطه على الصنوبر أكثر من ذي قبل وبهذا يضاعف من حرارة جهاز التفريخ، وهكذا تستمر العملية. فنجد أن جهاز التفريخ تزداد درجة حرارته "لا لأنه يستهلك مقداراً ثابتاً من الغاز ولكن لأن الآلية الضابطة الإيجابية تضاعف من تدفق الغاز"⁽¹⁾.

إن الآلية الضابطة السلبية - كما رأينا - تستخدم لإعادة توجيه جانب من الطاقة المستمدة من مصدر القوة ضد بقية هذه الطاقة، والآلية الضابطة الإيجابية تستخدم في إعادة توجيه جانب من الطاقة إلى مضاعفة الطاقة المستمدة من مصدر القوة⁽²⁾.

وكلا هاتين الآليتين تسميان بالآلية الضابطة البسيطة. وهناك أشكال أخرى من هذه الآلية تتفاوت من حيث تعقدها ولكن حسبنا هذين المثالين البسيطين لتوضيح هذه الآلية. والمهم أن نذكر أن السيبرنيطيقا تفترض:

(1) المرجع السابق، ص.3.

(2) المرجع السابق، ص.4.

أولاً - أن هذه الآلية الضابطة السلبية هي الآلية الرئيسية في الجهاز العصبي.

ثانياً - إننا بها يمكن تفسير التكيف تفسيراً مادياً.

3 - ذكرنا من قبل أن درجة الثبات التي نحصل عليها بالآليات الضابطة السلبية ليست درجة مطلقة، وإنما هي معدل لذبذبات تتراوح بعداً أو قريباً من درجة الثبات. ومهمة الآلية الضابطة هي دوام الاقتراب من هذه الدرجة.

وفي حالة فساد الآلية الضابطة نجد هذه الذبذبات تأخذ مدى واسعاً، فتتراوح بين درجات قصوى من القرب والبعد من المعدل. ففي حالة معظم الحرارة مثلاً نجد أن فساد الآلية الضابطة يعني اندفاع الطاقة في ذبذبة حرارية بين درجتيها القصوى والدنيا..

والقول بأن الآلية الضابطة هي الآلية الرئيسية في الجهاز العصبي قول يحتاج إلى بيّنات. ولهذا اتجه علماء السيبرنيطيقا لتأييد دعواهم إلى أمراض الجهاز العصبي، وخاصة مرض الـ ataxia أو العجز عن تنظيم الأفعال. فهذا مريض لا يشكو شللاً ويستطيع أن يحرك ساقيه لو تلقى أمراً بذلك. ولكنه عندما يمشي يتحرك حركة غير مثبتة. عيناه إلى الأرض، على ساقيه، يستهل كل خطوة بأن يضرب الأرض بقدمه، ملقياً

ساقاً بعد الأخرى في تتابع أمامه. ولو أغمضت لهذا المريض عينيه، لما استطاع أن يقف، ولترنح وسقط على الأرض. وهذا مريض آخر، عندما يجلس مستقراً على كرسيه، لا يلوح أنه مصاب بشيء. فلو قدمت له سيجارة، لطوح بيده عبرها محاولاً أن يسمك بها، ثم لعاد يطوح بيده مرة أخرى في الاتجاه الآخر، ثم يتلو ذلك بأن يطوح يده مرة ثالثة إلى أن تصبح حركته اهتزازاً عنيفاً عقيماً. ولو قدمت له كوب ماء لسكبتها قبل أن يستطيع حملها إلى فمه⁽¹⁾.

والمريضان مصابان؟ بشكل أو آخر بمرض الـ ataxia أن عضلاتهما قوية، وصحتهما موفورة، ولكنهما يعجزان عن تنظيم حركاتهما⁽²⁾.

ولقد استؤصلت بعض أجزاء الجهاز العصبي لبعض الحيوانات كالسمك المسمى الـ Cuttlefish والقطط. فكانت النتيجة أن اندفعت هذه الأسماك تسبح وهذه القطط تجري إلى أن ماتت⁽³⁾.

⁽¹⁾Cybernetics: Norbort Wiener.
Wiley & sons New York P. 118.

⁽²⁾ المرجع السابق نفسه، ص 1.

⁽³⁾ J.O. Wischen المرجع السابق ذكره من 10 - 11.

لقد أدى الاستئصال إلى العجز عن تنظيم الحركة والسيطرة عليها، أو على حد تعبير السيبرنيطيقا إلى توقف الآليات الضابطة السلبية. لأن الآليات الضابطة هي المنظم للحركة. وتوقفها يؤدي إلى خلل في قدرة أخرى هي القدرة على التكيف، لأن التكيف مرتبط بالحركة المنتظمة. وبدون الحركة المنتظمة لا سبيل إلى التكيف..

ولكن الحركة المنتظمة ليست مفهوماً عادياً إنما تحتاج إلى بيان. وينبغي التفرقة أولاً بين الاتزان والانتظام في الحركة. فالاتزان الحركي كما نشاهده في أبسط صورهِ - في حركة البندول، درجة من الثبات يمكن أن نَعدها بالمتوسط العام للحركة. ففي المثال الذي سبق أن ذكرناه عن منظم الحرارة، لا يمكن أن نعتبر هذا المنظم جهازاً للاتزان الحركي، لأنه لا يأخذ شكلاً ثابتاً من الحركة، وإن يكن في متوسط حركته يحتفظ بدرجة من الثبات. ولكن هذه الدرجة هي متوسط الذبذبات المتراوحة التي يتعرض لها قريباً أو بعداً عن درجة الثبات تلك. وعلى هذا فمنظم الحرارة يتصف بالحركة المنتظمة لأنه يحتفظ بمعدل ثابت معين من الحرارة، على الرغم من العمليات الجزئية التي تبتعد أو تقترب من هذا المعدل، بلا انقطاع..

والآليات النيوتونية – بوجه عام – مثال على الاتزان الحركي، أما الآليات الضابطة فهي مثال على الحركة المنتظمة. وعلماء السيبرنيطيقا يفسرون التكيف بهذه الحركة المنتظمة.. فالكائن العضوي ذو الطبيعة المتكيفة ليس مثلاً على الاتزان الحركي لأن انتظام حركته لا يأخذ شكلاً جامداً مطلقاً من الثبات، وإنما هو ثبات لمعدل حركته جميعاً أو لتفاعلاته مع الوسط الذي يعيش فيه. وانتظام حركته هو محصلة لما يتبادله مع هذا الوسط الذي يعيش فيه. وانتظام حركته هو محصلة لما يتبادله مع هذا الوسط من مادة وطاقة، "بحيث تبقى الكميات المميزة له في نهاية الأمر غير متغيرة"⁽¹⁾، مع قيام هذه العمليات التبادلية الدائمة. ودرجة حرارة الدم مثال على ذلك. فالدرجة المعينة لحرارة الدم ليست حالة التزام حركي، بقدر ما هي معدل لدرجات متعددة من التذبذب حول هذا المعدل. هي إذن درجة ثبات تخضع لحركة منتظمة وليست حالة اتزان. "والكائن العضوي في حالة التكيف يعتبر على وجه التقريب في حالة حركة منتظمة مثل منظم الحرارة"⁽²⁾. وعلى هذا فحالة

(1) المرجع السابق ذكره، صفحة 7.

(2) المرجع السابق، ص 9.

التكيف هي حالة من الحركة المنتظمة التي هي محصلة لطائفة من العمليات التبادلية مع الوسط المحيط. ولا شك أن مثل هذه العمليات ليست بسيطة، وإنما تواجه أشكالا متعددة من العقبات مما يجعلها في "محاولة وخطأ" دائماً. وحالة التكيف في الحقيقة إنما تقوم مادياً على "المحاولة والخطأ" كعملية دائمة يتحقق بها الانتظام..

ولكننا إذا كنا بهذا المفهوم للحركة المنتظمة نستطيع أن نوضح المفهوم المادي للتكيف "كحالة"، فما نعتقد أن آلية الحركة المنتظمة وحدها في مقدورها أن توضح التكيف "كعملية". ولا شك أم الأمر يحتاج إلى آلية أخرى..

على أن المهم أن نخلص هنا إلى أن هذا المفهوم الفيزيائي للتكيف يصدق سواء بسواء بالنسبة للجهاز الآلي ذي الآلية الضابطة السلبية والكائن العضوي. على أن هناك أمراً آخر يصدق عليهما إلى حد معين هو المقدرة على التذكر..

فالذاكرة الإنسانية كما نعرف ليست مخزناً للذكريات المتجمعة في منطقة ما من المخ وليست من الناحية التشريحية مرتبطة بموضع معين. وعلى هذا فهي ليست موضوعية. وهي بهذا المفهوم إحدى الوظائف الرئيسية للجهاز العصبي، وهي كذلك إحدى الوظائف المهمة في الآلات

الحاسبة. فالذاكرة هي "المقدرة على حفظ العمليات السابقة واستخراجها في المستقبل"⁽¹⁾، وتأخذ في تركيب هذه الآلات أشكالاً متعددة تتفق مع الوظائف المختلفة. وأبسط أنواع الذاكرة في الآلات الحاسبة هي تلك المرتبطة بفترة زمنية قصيرة. ويمكن تركيبها بالاحتفاظ بتتابع من المحركات تنتقل في مدار مقفل⁽²⁾. وتظل في حركتها الدائرية إلى أن يتم تدخل من خارج المدار فيتخلص من محتوياته وبهذا تنتهي مهمة هذه الذاكرة الجزئية.. على أن الذاكرة داخل الأجهزة تتركب من مدارات أكثر تعقيداً وذلك لما تؤديه من وظائف معقدة، وما تقوم به داخل الجهاز من ارتباطات خاصة تتفق ولحظات معينة تساهم في العملية الكبيرة التي يقوم بها الجهاز..

والقول بأن الذاكرة الإنسانية غير موضوعية يحمل عليها جانباً كبيراً من هذا المفهوم الآلي للذاكرة. فهي نوع من العمليات الدائرية المتداخلة مع عمليات وآليات أخرى. إلا أن الفارق الرئيسي بين الذاكرتين الإنسانية والآلية هي أن الأولى مرتبطة لا بمعلومات فحسب وإنما بشحنات وجدانية كذلك،

(1) N. Wiener المرجع السابق ذكره، ص142 - 143.

(2) المرجع السابق، ص143.

قد تكون هي أهم مقومات الذاكرة الإنسانية. على أن لهذه الشحنات الوجدانية آلياتها التي يسعى علم النفس التحليلي للكشف عنها. وهنا يحلو لعلماء السبرنيطيقا أن يربطوا بين التحليل النفسي وهذا المفهوم الآلي للذاكرة.

فالمحلل النفسي يعرف أولاً أن المعلومات مخزنة على أبعاد متفاوتة وأنها ليست جميعاً على مستوى واحد من التناول⁽¹⁾. ويحاول المحلل بوسائله المختلفة أن يكشف عن الذكريات المخزنة ليرفعها إلى درجة وعي المريض ويكشف له عن علاقتها المختلفة، فيقبلها المريض ليخفف على الأقل من مضمونها الوجداني⁽²⁾، والمحلل النفسي يقوم في بعض الحالات التي تستوجب ذلك باستخدام الصدمات الكهربائية أو الاستعانة بالأنسولين والمترازول ولها جميعاً تأثير قوي على المخزنات القديمة، ويتضح هذا مما تحدثه الصدمات من إضعاف للذاكرة في بعض الأحيان ومن تأثير ضار بها في بعض الأحيان الأخرى لو أسيء استخدامها.

وبين طريقة العلاج النفسي وطريقة معالجة الآلات الحاسبة التي أصابها عطل معين، مشابهاً يقف عندها

(1) المرجع السابق، ص174.

(2) المرجع السابق والموضوع نفسه.

كذلك علماء السيبرنيطيقا. ففي حالة عطل إحدى الآلات الحاسبة الإلكترونية مثلاً كأن تدفع إحدى عملياتها الدائرية بلا توقف فإن أول ما نحاوله معها هو إفراغها من كافة المعلومات على أمل أن لا يعاودها هذا العطل لو استهلكت عملها بمعلومات جديدة. ولو لم تنجح في هذا وكان العطل في موضع بعيد عن متناول الآلية التي نزرغ بها الجهاز، فإننا نعرض الجهاز لصدمة كهربائية هائلة على أمل أن نوقف الحركة الدائرية. ولو فشلنا في هذا كذلك يفصل الجزء الفاسد من الجهاز، إذ من الجائز أن الجانب المتبقي من الجهاز يحقق غرضنا تحقيقاً ملائماً⁽¹⁾.

إننا لا نقول بأن الآليات داخل الآلات الحاسبة هي نفسها آليات النفس البشرية، ولا أن الذاكرة الإنسانية هي ذات العمليات الدائرية التي تدور في مدار مقفل بالمعلومات داخل الآلات الحاسبة، وإنما أن هذه الآليات وبما تضيفه من دلالات مادية على الذاكرة والتكيف نماذج تحمل بعض جوانب آلياتنا الإنسانية، وأن دراسة هذه النماذج يساعدنا على تفهم كثير من مشكلاتنا النفسية والعقلية، بل قد لا يقف الأمر

(1) المرجع السابق، ص 172

عند هذا الحد بل يتعداه الى المجال الاجتماعي والاقتصادي بل والفني كذلك.

4 – لقد تحدثنا عن الآلات الحاسبة. ولكن الآلات الحاسبة ليست هي التعبير النموذجي عن السيبرنيطيقا بل هي أول محاولاتها الضخمة. فالآلات الحاسبة محدودة - مهما يكن من شيء - بحدود الخطة التي صممت بمقتضاها وكذلك شأن الجهاز الذي يلعب الشطرنج فهو محدود كذلك بحدود القواعد المنطقية التي تنتقل بمقتضاها القطع ولكن الهدف الأكبر للسيبرنيطيقا هو أن تصوغ الآلة التي تستطيع أن تعيد تنظيم نفسها عندما تواجهها عقبة، الآلة التي لا تقف عند حدود الخطة التي وضعها لها مصممها وإنما تتجاوز هذه الخطة فيما وراء معرفة مصممها نفسه، الآلة التي تحاول وتخطئ، والتي تستجيب استجابة لا سبيل إلى أن نتنبأ بها تنبؤاً مطلقاً.

ولقد صممت السيبرنيطيقا آلات تستطيع أن يكون لها جانب غير ضئيل من هذه الميزات. وهكذا استطاعت الصناعة أن تهزم الفلسفة النظرية التقليدية. ذلك أن مثل هذه الآلات تدحض مبدأ ديكارت المشهور القائل بأن العلة والمعلول ينبغي أن يحتوي - على الأقل - على مقدار واحد من الحقيقة

والكمال.. أي ألا يكون المعلول متفوقاً على العلة في حقيقته ودرجة كماله.

على أن يبدو أن هذه ليست هي المعركة الوحيدة التي هزمت فيها الفلسفة النظرية القديمة، فإن التفرقة التقليدية بين الفكر والمادة تفرقة تتجه السيبرنيطيقا إلى إزالتها لا على حساب الفكر ولا على حساب المادة ولكن لمصلحتها معاً عن طريق مركب يجمع بينها في عملية متفاعلة فالعملية المنطقية التي هي من أخص مميزات الفكر أصبح من الممكن صياغتها صياغة صناعية بكل ما فيها من كليات واستخلاصات وأشكال، وأن هذا لا يعني الوحدة النهائية بين المادية والذهنية، وإنما يجعل الذهنية وظيفية عليا للمادة بل ويجعل المادة نفسها إمكاناً دائماً مفتوحاً للذهنية أن المسألة الرئيسية لمتعد هذا العنصر المنعزل الذي نسميه مادة وهذا العنصر المنعزل الذي نسميه فكراً أو نفساً، وإنما العملية المنتظمة التي تقضي وظيفتها على عناصرها. أن هذا الدرس الصغير الذي تؤدبنا به السيبرنيطيقا يضيء لنا آفاقاً جلية في مجال الدراسات الإنسانية كالأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس. إن العنصر الفردي والعيني المنعزل ليست قواعد الوجود وركائزه. إنما القاعدة العملية هي التنظيم هي الارتباط المتجه الذي يفرز بطبيعته المنتظمة النشاط ويعلو على حدوده الضيقة.

ولا تتحقق لهذه العمليات ولهذه التنظيمات وحدتها العليا السليمة ولا يتحقق لها الاستعلاء والتطور إلا بسلامة الترابط بين تنظيماتها وعملياتها جميعاً وتماسكها تماسكاً لا يفرض آلية على آلية أخرى ولا تنظيمياً على تنظيم ولا يفضل عملية على عملية، وإنما يجعل من التنظيم الأعلى - وهو المجتمع - محصلة إنتاجية ثمرة الارتباطات السليمة بين مختلف التنظيمات الجزئية القاعدية المتفاعلة.

إن السيبرنيطيقا التي تعلمنا أسرار السيطرة على البيئة المادية التي نعيش فيها، تكشف أمامنا الطريقة لمعرفة أنفسنا ومجتمعاتنا وتاريخنا، تكشف لنا أن العملية الإنتاجية هي قاعدة الوجود وأن هذه القاعدة لا يتناسج منها تنظيم شامل هو المجتمع الواحد أو الحضارة الواحدة إلا إذا قام بين هذه القواعد وبين هذه العمليات الإنتاجية ترابطات سليمة متماسكة لا جور فيها ولا تعسف.

إن السيبرنيطيقا تلقننا درساً في الديمقراطية الكوزمولوجية. إن الديمقراطية وظيفية مادية إنتاجية تقوم على الترابط والتفاعل بين مختلف القواعد وهي شرط لقيام الجهاز الآلي السليم والكائن الحي الصحيح والمجتمع العادل. إن الحرب والتنافس والتباعد - كما تعلمنا السيبرنيطيقا - انعدام للترابط السليم بين القواعد والتنظيمات المكونة للوحدات

الحية. وعلى الرغم من أن السيبرنيطيقا قد ساهمت في كسب الحرب العالمية الثانية، ساهمت في تطهير الأرض من أدران النازية والفاشية، فإنهما تحمل مسؤولية أخلاقية كبرى من جراء هيروشيما وناجازاكي. هل كان من الضروري لكسب الحرب أن تدق هيروشيما، وأن تطوح بسكان ناجازاكي في الهواء..

إن السيبرنيطيقا كفاح إنساني للسيطرة والتنظيم والترابط، فلتكن وسيلتنا الذاتية وفلسفتنا النظرية للدفاع عن الإنسان لا لتحطيم حضارته والقضاء على تاريخه المجيد. إن كلمة السر التي تمنحنا إياها السيبرنيطيقا هي أن الترابط بين الوحدات الإنتاجية ضمان للخلق والتطور والاستعلاء والحرب عملية غير ترابطية لأنها تحطيم وعزل وتفكك إن الآلات الحاسبة الإلكترونية والمصانع الذاتية التي تنتج بدون عمال، تستطيع أن تحرر الإنسان العامل من ملالة الأعمال الرتيبة، ليتفرغ لمهام إنسانية أكثر رفعة وسمواً.. إنها لا تجعل منه إذن عبداً للآلة.. فيكون تحطيمها هو تحرره - كما يدعو إلى ذلك اشبنجلر، وهي لا تخلق كما يدعي القصاص الفرنسي جورج برنانوس حضارة غير إنسانية، لأن الآلة نفسها ضمان لحرية الإنسان لأنها ضمان لسيطرته على البيئة، ثم إن الآلة ليست إلا امتداداً طبيعياً لقدرات الإنسان الفكرية

ولأعضائه الحسية. فالتطور الآلي في حقيقته تطور بيولوجي للإنسان. إن الذي يتطور ليس هو الإنسان نفسه، ولكنه الإنسان خلال هذه الآلات الجديدة التي هي امتداد لبصره وامتداد لسمعه وامتداد لذاكرته وامتداد لجهازه العصبي. إن التطور الآلي تطور بيولوجي للإنسان تطور لم يصب الإنسان نفسه وإنما أصاب الأشياء التي صاغها بنفسه⁽¹⁾، إن الآليات الصناعية ليست إلا صياغات خارجية لعمليات ووظائف إنسانية يستعين بها الإنسان لتحقيق أهدافه الكبرى.

و السبيرنيطيقا بما تتيحه للإنسان من قدرات بالغة هي سبيل الإنسان لكي يعلو على نفسه، لكي يكافح كفاحاً حقيقياً من أجل السيطرة على الواقع المادي وتنظيم الواقع الاجتماعي بما يتفق وأهدافه ومثله العليا.

(1) Le Cybernerique et l' Homme par B. Vallée. Science et société: Vol, III No. 3. Automare.

دفاع عن العلم

.. ما أخطر الدور الذي يقوم به العلم في بناء حياتنا الجديدة فبالعلم نقيم مشروعاتنا الإنتاجية ونؤسس نظمنا الاجتماعية، وبالعلم نخطط اقتصادنا وتجارنتنا ونواجه مشكلاتنا مواجهة واعية مستتيرة وبالعلم نسيطر على واقعنا ونحمي تراثنا الماضي ونؤمن حاضرنا ونفتح نوافذ رحبة على مستقبلنا المزدهر. على أن العلم ليس مجرد عمليات تجريبية تخطئ وتصيب بل هو منهج منضبط ونظرة شاملة للكون ومفهوم عام عن الحقيقة الموضوعية وسبل الوصول إليها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان.

وفي قلب العلم تدور اليوم معركة حادة بين مفهومي العلم وهي ليست معركة معزولة عن المعارك التي تخوضها البشرية اليوم من أجل أهدافها الوطنية والديمقراطية والاجتماعية بل هي معركة جادة عميقة الجذور تشارك في النضال التاريخي

الدائر بين قوى التخلف وقوى التقدم وفي الأسابيع الماضية أصدرت دار التحرير في سلسلتها كتب لجميع كتاب صناع الحياة للأستاذ أحمد شكري سالم والكتاب سجل حافل بتاريخ العلم وتطور مفاهيمه عبر الجهود الخلاقة التي بذلها طائفة من العلماء الأجلاء ولقد ذكرتني قراءة هذا الكتاب القيم بكتاب آخر أصدرته مؤسسة فرانكلين الأمريكية وهو كتاب "مواقف حاسمة في تاريخ العلم، تأليف الدكتور جيمس برينت كونانت مندوب أمريكا السامي في ألمانيا الغربية وترجمة الدكتور أحمد زكي.

والكتابان كما ذكرت يعالجان قضية واحدة هي دلالة العلم ودور العلماء في دفع التقدم البشري ولكنهما يختلفان اختلافاً عميقاً في هذه الدلالة وفي طبيعة الدور الذي يقوم به العلماء.

ولنبداً بالكتاب الأول..

يعرض كتاب الأستاذ أحمد شكري سالم لسيرة طائفة من العلماء الأجلاء الذين ساهموا في كشف قوانين العلم وفي السيطرة عليها وفي إنارة طريق الإنسان نحو الحقيقة الموضوعية..

ويتميز هذا الكتاب بعدة فضائل..

فهو لا يعزل جهود العلماء في البحث عن الحقيقة الموضوعية عن الملابس الاجتماعية المحيطة بهم فعندما يعرض مثلاً لارشميدس أو كوبرنيكس أو نيوتن أو داروين أو اينشتين أو بالفوف أو تيمريازيف أو عشرات غيرهم يحرص على بيان احتياجات عصرهم ولضروراته الاجتماعية وملابساته العامة ثم دور هذه الاحتياجات والضرورات والملابس في الهام العلماء بحقائق هذا العصر - وبهذا يفسر كشوفهم العلمية لا باعتبارها كشوفاً فردية بل كشوفاً اجتماعية - فنظرية نيوتن العلمية مثلاً تتفق كما يبين المؤلف الفاضل في جلاء مع أيديولوجية الرأسمالية النامية التي كان نيوتن يعيش ويعمل في عصرها وتتطبق مع طريقة تفكير الرأسمالية الصناعية فضلاً عن أنها تحترم مصالح هذه الطبقة المزدهرة أو بالأحرى تتجاوب مع النظريات التي سادت إذ ذاك.

ونظرية دارون في التطور تستجيب كذلك للملابسات عصره الاجتماعية وتعبر عن احتياجات هذا العصر فلقد عاصر دارون الثورة الصناعية في إنجلترا - تلك الثورة التي بلغت قمتهما فيما بين سنة 1850 وسنة 1880 تقريباً والتي كانت تهدف إلى السيطرة الإنتاجية والتجارية على العالم. وكانت هذه الفترة تتميز أشد ما تتميز بالمنافسة الحرة والصراع بين الرأسماليين. كانت المنافسة هي حياة الحرفة - فلماذا لا تكون أيضاً حرفة

الحياة؟ ولقد تأثر دارون كثيراً بهذه الظروف الاقتصادية ولو بدون أن يشعر وهو يضع نظريته عن الانتقاء الطبيعي والكفاح من أجل الحياة والبقاء للأصلح.

وهكذا الشأن في بقية النظريات العلمية التي عرض لها الأستاذ الفاضل أحمد شكري سالم في عمق وبساطة معاً. إنه يعرض لها في إطار من الضرورات والاحتياجات الاجتماعية للعصر الذي يعيش فيه العلماء ويدعون ويبين كيف انبثقت هذه النظريات انبثاقاً ضرورياً منها وكيف ساهمت في الوقت نفسه في تطوير هذا العصر وفي التعجيل بالتقدم على أن المؤلف الفاضل لا يفضل دور الفرد العالم في الإبداع والمشاركة الخلاقة داخل إطار ملابساته الاجتماعية السائدة فالنظرة الاجتماعية للعلم لا تذهب أبداً كما يقول المؤلف الفاضل إلى حد "إنكار دور الفرد في الحياة الاجتماعية" بل إنه يؤكد أن هؤلاء العظماء الذين تفهموا التاريخ حقاً وعرفوا إلى أين يتجه واستطاعوا أن يعبروا عن أمانى البشرية ومصالحها البعيدة وقدموا أجلّ الخدمات وأعظمها، قد دفعوا بالتاريخ وكانوا عقولاً تجمعت فيها خبرة من سبقهم وكانوا قلوباً أحسّت باحتياجات مجتمعهم وكانوا عيوناً استشفت المستقبل ولعبت دوراً في صنع حياة الناس.. ولهذا يحرص المؤلف الفاضل كذلك على أن يعرض للصراع المحتدم بين النظريات العلمية

التي ينادي بها العلماء المبشرون بالجديد والتقدم وبين العلماء الذي يتخلفون عن ركب التاريخ ويتمسكون في عناد بالنظريات الجامدة. وهو يعرض لهذا الصراع في مظاهره العلمية والاجتماعية المختلفة ويبين ما بذله العلماء المجددون من نضال وتضحيات بالغة وما لقيه هؤلاء العلماء من عنت واضطهاد في سبيل نظرياتهم وهو يفسر هذا النضال تفسيراً اجتماعياً صحيحاً يكشف فيه عن حقيقة القوى المتناحرة في قلب التاريخ البشري. ويحرص المؤلف الفاضل في الوقت نفسه على بيان الرابطة الخصبة بين الفكر العلمي والتطبيق العملي لهذا الفكر - فالقيمة الحقيقية للنظرية العلمية تقوم على الممارسة التطبيقية وعلى القدرة على التنبؤ بقوانين الواقع والسيطرة عليها..

وهو حين يعرض لهذه الرابطة بين النظرية والتطبيق فإنما يستلهم مفهوماً رئيسياً يسود الكتاب كله هو قيام الحقيقة الموضوعية قياماً مستقلاً خارج الذهن الإنساني ومقدرة هذا الذهن على معرفة هذه الحقيقة والتنبؤ بها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان.

ولهذا كان من الطبيعي أن يتوج كتابه القيم بفصل كامل للإشادة بدور العلم في دفع التقدم البشري، ولإدانة المحاولات الرجعية الاستعمارية لاستخدام أرقى ثمرات العلم

البشري وهي الطاقة الذرية والهيدروجينية لشن حرب عالمية
ثالثة وتدمير الحضارة. ويعرض المؤلف في هذا الفصل لنضال
العلماء المعاصرين لوقف هذه المحاولات التخريبية ولتوجيه
الطاقة الذرية والهيدروجينية لخدمة السلام والتقدم. وهكذا
يتكامل هذا الكتاب الذي يعتبر يحق مساهمة قيمة في تغذية
وجداننا العربي بالمفاهيم السليمة عن العلم ودوره في حياتنا
الاجتماعية الجديدة في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعبنا
العربي.

وقبل أن أنتقل إلى الكتاب الثاني الذي أصدرته مؤسسة
فرانكلين الأمريكية أعرض لبعض الملاحظات العابرة على
الكتاب الأول.

وأول هذه الملاحظات أن كتاب الأستاذ أحمد شكري
سالم يعرض للرابطة الوثيقة بين النظرية العلمية والتطبيق
العملي من حدود فردية، ولا يعرض لأهمية الممارسة
الاجتماعية الشاملة للعلم كأساس دافع للكشف والتطور
العلمي نفسه.

فتاريخ العلم في الحقيقة ليس مجرد ملابسات اجتماعية
وليس مجرد علماء مبدعين طبقوا نظرياتهم المنبثقة من واقعهم
الاجتماعي تطبيقاً عميقاً عملياً بل أن مصدر الإلهام الأول

لكل كشف علمي هو الممارسة الاجتماعية الشاملة للحقائق والخبرات العلمية المجمععة عبر التاريخ البشري قبل أن تبلورها النظرية العلمية. وتاريخ العلم هو تاريخ ممارسة الشعوب الخلاقة للنظرية العلمية في حياتهم اليومية. والكشوف العلمية تبتثق فحسب في أفراد علماء من احتياجات مجتمعاتهم - بل وتجمعت كذلك من الخبرة العلمية التطبيقية الطويلة للشعوب وهي في الوقت نفسه تتأكد وتتوسع وتعمق بهذه الممارسة نفسها بعد أن تتبلور النظرية العلمية.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالفصل الذي عقده المؤلف الفاضل عن العلماء العرب فالملاحظ أن فصول الكتاب في أغلبها تعرض لدور كل عالم من العلماء في جانب من جوانب النظرية العلمية أما هذا الفصل فعرض عام لما قام به العلماء العرب من مساهمة جدية في إثراء النظرية العلمية..

وهو فصل قيم حقاً ولكني كنت أفضل كمنهج عام في الكتاب أن يعرض المؤلف الفاضل للنظرية العلمية عند العرب خلال عالم أو عالمين كجابر بن حيان أو ابن الهيثم دون أن يفقد في هذه الدراسة المخصصة النظرة الشاملة العامة للعلم العربي..

فلعل هذا أن يتيح له مجالاً أرحب وأعمق لعرض النظرية العلمية عند العرب..

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالفصل الذي عقده المؤلف الفاضل عن اينشتين - وأنا أسلم مع الأستاذ أحمد شكري سالم بأن نظرية اينشتين في النسبية تعد تعميماً أشد رحابة وعمقاً من نظرية نيوتن في تفهم أسرار عالم الطبيعة ذات الأبعاد الشاسعة إلا أن فلسفة اينشتين العلمية عامة يشيع فيها هذا الفهم الميكانيكي ويجنح اينشتين إلى هذا الفهم خاصة في موقفه من نظرية الكم والميكانيكا الموجية في الفيزياء الذرية فلقد كان اينشتين ينظر إلى النتائج الإحصائية لهذه الفيزياء باعتبارها نتائج موقوتة قاصرة مرجعها عجز الإنسان وعجز مقاييسه عن تحري الدقة والانضباط التي تتميز بها الفيزياء التقليدية ولم يكن يدرك الطبيعة الخاصة لهذا المجال الجديد الذي تعمل فيه الفيزياء الذرية وكان يعبر دائماً عن إيمانه بأن منهج نيوتن الميكانيكي في تحديد موضوع الجزء الفردي وسرعته سوف يسود مستقبلاً لهذا من الصعب أن أتفق مع المؤلف الفاضل في قوله بأن مذهب اينشتين ومنهجه يتفق تماماً مع المفاهيم العلمية الجديدة.

ومن الهنات الأخيرة في هذا الكتاب ما جاء في صفحة 79 من أن هيربرت سبنسر من العلماء الذين مهدوا لنظرية التطور

التي قال بها دارون فالعكس هو الصحيح فسبب من تلاميذ مدرسة دارون وتعتبر نظرياته تعميماً فلسفياً لنظرية دارون في التطور.

على أن هذه ملاحظات عابرة لا تقلل من القيمة الجدية لهذا الكتاب الذي نستطيع أن نلخصه في الكلمات القليلة الآتية تمهيداً للانتقال للكتاب الثاني.

"إن العلم ثمرة المجتمع وهو بدوره يؤثر في المجتمع وهذا لا يلغي الدور الفردي للعلماء في الكشف والإبداع والعلم انعكاس في الذهن البشري لحقيقة موضوعية مستقلة عن هذا الذهن حقيقة موضوعية في مقدور هذا الذهن معرفتها والتبؤ بها والسيطرة عليها ، والعلم فضلاً عن هذا معرفة وعمل - نظرية وتطبيق والعلم أخيراً باعتباره ثمرة المجتمع ينبغي أن يوجه لخدمة هذا المجتمع وحماية أمنه وسلامته ودفع التقدم البشري إلى الأمام".

فإذا انتقلنا إلى الكتاب الثاني تبيّننا مفهوماً مختلفاً كل الاختلاف عن العلم فمؤلف هذا الكتاب الدكتور كونانت سفير أميركا في ألمانيا الغربية يرى أن العلم ظاهرة غير قابلة للتعميم، بل هو نشاط فردي وليس نشاطاً اجتماعياً نابعاً من الممارسة الجماعية والضرورات الاجتماعية أنه كما يقول

الدكتور كونانت ثمرة جهود علماء هواة. وهو فضلاً عن هذا ليس معرفة بقوانين موضوعية خارج الذهن البشري بل هو سلسلة من التصورات الذهنية والمشروعات التصورية، وهو مغامرة رائدها الظن والتظن. "وليس العلم مطلباً للبحث عن اليقين غاية، ولكنه على الأصح مطلب نجاحه يتوقف على درجة استمراره واطراده واتصاله" ص51.. ولهذا كان من الطبيعي أن ينكر المؤلف الأمريكي الضرورة والسببية أساساً للعلم ولا علم كما نعرف بغير سببية أو عليّة - لا علم بغير هذا الرباط الذي يربط بين الأشياء في نسيج من الضرورة الموضوعية والشمول والمؤلف ينكر على العلم هذا الإحساس بإنكاره مبدأ العلية ويقول: "إن العلة والمعلول عبارة يعمل في نطاقها صاحب التجربة ما نفعت وهي قد لا تنفع ولا يكون منها إلا اختلاط واختباط" ص342 - ويؤكد هذا المفهوم نفسه الدكتور أحمد زكي في تهميشه على هذه المسألة حين يفسر مبدأ هيزنبرج المسمى بعدم التحديد أو عدم اليقين - فيؤكد الدكتور أحمد زكي أن هذه الدنيا المختفية وراء ما نعلم من ظواهر ليست معروفة، وهذه الدنيا المختفية ليست فقط غير معروفة وليست فقط غير قابلة للعرفان بل هي أيضاً غير قابلة للتصور - هامش صفحة 343.

وهكذا تفضي مقدمات المؤلف الأمريكي إلى هذه النتائج المسرفة في مثاليته إلى حد إنكارها إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية فضلاً عن إنكار مبدأ العلية الذي بدونها تصبح المعرفة العلمية فوضى وتلقائية وخرافة.

والنظرية العلمية عند المؤلف الأمريكي كما ذكرنا لا تعبر عن ضرورة موضوعية، بل هي مجرد فروض ذهنية ميسرة للعمل. إنها أنظمة من صنع الذهن أو عكازات ذهنية تساعد على السير بين الأشياء وليست بحال من الأحوال انعكاساً لحقيقة موضوعية خارج هذا الذهن..

وبمثل هذا المفهوم كذلك يتحقق الاختباط والاختلاط وتسود التلقائية والفوضى وتعم الخرافة والمغامرات الفردية فلا مقدرة على تنبؤ صحيح ولا إمكان للسيطرة على شيء ولا سبيل لمعرفة منضبطة ولا أمل في تصور لحقيقة الأمر ولا يعدو أن يكون عالماً من صنع أذهاننا ومغامرة نضرب فيها بعكازاتنا التي نسجناها من أخيلتنا الفردية الخلاقة وفي هذا بغير شك إهدار للضرورة الموضوعية التي يقوم عليها العلم وطمس لمقدرة الإنسان على المعرفة والسيطرة على ما يعرف واحتقار لتاريخ الجهود البشرية المتطورة في سبيل المعرفة العلمية الدقيقة ولما حققته هذه الجهود من انتصارات مشرقة تتعاضم يوماً بعد يوم ويزداد بها اقتراب الإنسان من الحقيقة.

وفي هذا كذلك محاولة متعمدة لإلقاء الإنسان في غمرة من التشكك والتظنن والشطح وفقدان للاتجاه وفقدان للثقة في العقل البشري وفي مقدرته على معرفة الحقيقة وإمكانية السيطرة عليها لصالح السلام والبناء والتقدم.

ولهذا كان من الطبيعي أن يختتم المؤلف الأمريكي كتابه هذا بدعوة سافرة إلى التسلح والحرب والدمار فهو يدعو إلى الاستفادة من خبرات التكنيك العلمي لخدمة أغراض حفنة من المحتكرين تجار السلاح في أمريكا وهو يقول في صراحة مريرة - و إنني لأخشى ألا يظهر هذا الكتاب إلا وقد قامت حرب عالمية ثالثة - قال هذا عام 1950 - فإن صح هذا فكل الذي أقول لا موضع له أما إذا صح ما أرجحه وهو أن تبقى الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي في سلام أسمى فسنبقى نواجه هذه الضرورة الملحة - أن نبقي العالم الحر مسلحاً أفضل تسليح. وحتى إذا نحن بلغنا الهدف الذي عنده نطمئن على الدفاع عن أوروبا الغربية فلن تقف النفقة عندنا على التسليح أنه لا بد من استمرار النفقة وأن ننفقها هائلة وذلك على عتاد للحرب جديد - وهذا العتاد الجديد هو بغير شك القنابل الذرية والهيدروجينية ونحن ندرك النتيجة المنطقية لهذا الإغراق في التسليح أنها الحرب والدمار.

وكان من الطبيعي كما ذكرت أن ينتهي سفير ايزنهاور في كتابه عن النظرية العلمية إلى هذه النتيجة التي تعبر تعبيراً دقيقاً عن مصالح الاحتكار الأمريكي الذي يريد أن يفرق العالم بالسلاح تمهيداً لإشعال حرب عالمية ثالثة.

والنظرية العلمية شأنها شأن كل بناء ثقافي آخر - مسرح يدور فيه اليوم صراع إنساني بين طرفين طرف يعبر عن القوى المحبة للسلام والرخاء والتقدم - وطرف يعبر عن القوى المتخلفة الساعية إلى الدمار الشامل والسيطرة الباغية.

والكتاب الأول الذي عرضنا له يعبر عن القوى الإنسانية المتفائلة بمصيرها المشرق، الساعية إلى تجديد حياتها، المناضلة من أجل تقدمها، المؤمنة بإرادة شعوبها وحقها في السعادة والمحبة والرخاء، الداعية بأن البشر تاريخ عميق صاعد أبداً وبنان الواقع الطبيعي والتاريخ البشري تنظمه قوانين ضرورية وأن الجهود البشرية الجماعية والعقول البشرية الواعية قابلة لإدراك هذه الحقائق والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح السلام والرخاء والتقدم.

أما الكتاب الثاني كما ذكرت فيعبر عن مصالح حفنة من الاحتكاريين تجار السلاح والدمار الذين يحتقرون إرادة البشر ويخشون أن يكون الأمر في أيديهم ويجهدون للاحتفاظ

بمقدرات البشر ومصائرهم بين أصابعهم الصفرَاء ويعملون في عناد للسيطرة على أسواق العالم وثروات أرضه واكتناز الأرباح الطائلة الهائلة من جهود الشعوب ومن تضحياتهم الغالية وعلى حساب حياتهم وسعادتهم. ولهذا يبذرون في كل مكان بذور التشكك والتظنن في عقول البشر حتى تدين لهم إرادتهم يوجهونها كيفما شاءت رغباتهم الباغية. وهم يتسللون إلى الثقافات الوطنية للشعوب المتطلعة يفسدون بها بالدلالات والأفكار الخائرة البائرة التي تفقد الثقة في الإنسان والعقل وتطمس الإبصار الواعية حتى لا ترى الحقيقة الموضوعية وحتى لا تبصر طريقها المظفر وتضل السبيل فتسقط فريسة هينة لينة في أيدي هذه الحفنة المغامرة المتآمرة من تجار السلاح - وما أحوجا في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ بلادنا العربية أن نخبر هذه الأفكار الدخيلة على وجداننا الثقافي في أناة وحذر وأن نتكشف ما فيها من سموم وأن نتسلح لها باليقظة والوعي المستير وما أحوجا أن نظهر ثقافتنا الوطنية منها وأن نعمل في صبر ودأب لإحياء تراثنا القومي القديم وإبراز قسامته الخلافة. وأن نناضل في غير وهن لإنضاج ثقافة وطنية عربية نستطيع بها أن نؤمن استقلالنا وأن نحديه وأن نقيم بها قلاعاً قوياً في مواجهة الثقافات الاستعمارية الدخيلة وأن نهزم بها الاستعمار ثقافياً كما هزمناه عسكرياً وسياسياً في بور سعيد.

العلم والحرية

ما أكثر ما يوضع العلم في مقابل الحرية، لا استقلالاً بموضوع العلم عن موضوع الحرية، وإنما انفصلاً وتناقضاً بينهما.

فإذا قال العلم بأن كل شيء يجري وفق نسق محدد، وفق قانون ثابت، وأن الضرورة والحتمية تحكم الوجودين الطبيعي والإنساني على السواء، كان معنى هذا عند طائفة من المفكرين أن العلم يقيد الوجود بما ليس فيه، ويحد من انطلاقه وتدفعه وتلقائيته. وكان معنى هذا أن العلم نقيض للحرية. ولهذا فإنهم إن اعترفوا بالعلم فاعترفوا شكلياً. فهو عندهم ليس تعبيراً عن حقيقة موضوعية خارج الذهن البشري، وإنما هو محاولة لفرض قوالب اصطلاحية أو قيود نظرية على الواقع الخارجي، لتحقيق أهداف عملية خالصة..

والقوانين التي يزعم العلماء أنها مستخلصة من الطبيعة إنما هي آثار الإنسان نفسه، بصمات أصابعه الذهنية على الطبيعة ذاتها. إنها ليست انعكاساً للواقع الموضوعي في ذهن الإنسان، وإنما هي إسقاط لذهن الإنسان على الواقع الخارجي. وقد يلعب الفرض الخلاق، وقد تلعب العادة، وقد يلعب التكرار في اقتران حدوث الأشياء، قد تلعب جميعاً دوراً حاسماً في صياغة القانون العلمي، أكثر مما يلعبه الواقع الخارجي نفسه!

أن القانون العلمي والضرورة العلمية والحتمية، إلى غير ذلك من صفات العلم ومفاهيمه الأساسية إنما هي مخلوقات ذهنية، أما الحقيقة الخارجية - إن اعترفوا بها - فهي أكثر غنى وتعقيداً وتنوعاً وخصوصية وتحرراً، هكذا قال الغزالي، وهيوم وبرجسون وادنجتون وهسرل، وعشرات غيرهم مهما اختلفت نظريتهم من حيث الأساس وزاوية الرؤية والبناء العام والنتيجة.

وإذا صح هذا بالنسبة لعالم الطبيعة والوجود المادي، فما بالك بعالم الإنسان، والوجود الحي! إذا كان هؤلاء المفكرون يجدون في القانون العلمي قييداً على الطبيعة الصماء العجماء، فما بالك بالمجتمع والنفس. ماذا يفعل العلم، عندهم بالوجود الإنساني الحي، غير أن يخنقه بقوانينه، ويمزقه بمشارطه. لا

قوانين للتأريخ - كما يرون - بل تدفقاً عشوائياً في غير اتجاه محدد، ولا قواعد للمجتمعات غير ما تفيض به الملاحظات الخاصة المتنوعة الطارئة، التي لا حكم لها أو عليها، ولا حدود للنفس البشرية إلا ما تختاره إرادة الإنسان.

وإذا كان العلم - كما قال أرسطو منذ مئات السنين - هو علم بما هو عام، فإن حياة الإنسان في جوهرها ذات طبيعة خاصة، ولهذا فلا علم بها! ولا مجال للعلم كذلك في الأدب والفن، هذا الخلق الذاتي الخالص الذي لا يخضع لغير عبقرية خالقه.

وفي مقابل هذا كله، يقف العلم بمشارطه ومباضعه وقوالبه الذهنية وتجريداته العامة، يقف باعتباره مغامرة إنسانية للحد من غنى الوجود المادي، وتقييد الانطلاق الحي للحقيقة البشرية.

على أن هناك من وجد في العلم صنواً للحرية، بل دعامة لها، في غير خلاف مع الرأي السابق الذي يجعل من العلم نقيضاً للحرية! أهذا ممكن؟ نعم؟ إنهم هؤلاء الذين يجدون في النظرية العلمية الحديثة، ما ينقضون به النظرية العلمية ذاتها، هؤلاء الذين يفسرون منجزات الفيزياء الذرية تفسيراً يخرج بها من مفهوم العلم ذاته.

إنهم يستندون إلى مبدأ هيغز المسمى بمبدأ عدم التحديد أو عدم اليقين، والذي يعبر عن حقيقة من حقائق البناء الداخلي للذرة، ولكن ما أكثر ما يساء تفسيره. فلقد كان المنهج النيوتوني لقياس أي جسم هو تحديد موضعه وتحديد سرعته. وبهذا يمكن التنبؤ بكل مساراته المقبلة.

على أن منهج القياس في الفيزياء النووية الحديثة، أثبت أنه لا سبيل إلى القيام بذلك التحديد المزدوج للسرعة والموضوع في وقت واحد.. ذلك أن تحديد موضع الإلكترون مثلاً يؤدي إلى تغيير سرعته، كما أن تحديد سرعته يؤدي إلى تغيير موضعه.

ولهذا فلا سبيل إلى تحديد سرعته وموضعه معاً، وبالتالي لا سبيل إلى قياسه قياساً دقيقاً على النهج النيوتوني.

ولقد سميت هذه الحقيقة بمبدأ عدم التحديد أو عدم اليقين. ورغم أنها تنسب إلى منهج القياس الذي يقوم على الاصطدام بين الفوتون والإلكترون مما يسبب هذه القلقة في وضعه أو سرعته، فإنها اعتبرت لدى طائفة كبيرة من المفكرين والعلماء تعبيراً عن عدم اليقين في نتائج الفيزياء النووية عامة..

ولقد سبقتم هذه الظاهرة ظواهر أخرى أثبتت عجز المنهج النيوتوني عن قياسها كذلك. وفضلاً عن هذا فإن الظواهر العلمية الجديدة لم تعد تلك الظواهر الفردية التي يمكن عزلها بسهولة عن بقية الظواهر الأخرى، وإنما أصبحت مجاميع متشابكة، متداخلة، متفاعلة، متصادمة، دائمة التغير.

ولهذا أصبح المنهج الإحصائي هو السبيل الوحيد لدراساتها. وجاءت نتيجة هذه الدراسة الإحصائية دراسة احتمالية. وبمبدأ عدم التحديد والظواهر العلمية الأخرى المشابهة التي سبقته، وبهذه النتائج الاحتمالية للعلم، فقد العلم عند طائفة من المفكرين طابع اليقين، طابع الحتمية والضرورة، وأصبح في ظنهم تعبيراً عن حرية الوجود وانعاقه من قيود العلم القديمة، وتوكيداً لعجز الإنسان عن تقييد حركة الأشياء أو تحديدها..

وهكذا راحوا يثبتون حرية الإنسان بانهياب الحتمية العلمية! فلما كان جسم من لحم ودم وأعصاب ومخ يتكون من ذرات. ولما كانت هذه الذرات متحررة من قيود الحتمية العلمية، فإن الإنسان الذي يتألف من هذه الذرات حر كذلك! هكذا راح يقول العالم الإنجليزي المشهور جيمس جينز وآخرون.

وسوف نناقش هذا الرأي فيما بعد ، ولكن حسبنا أن
نؤكد هنا أنه لا فارق في النتيجة بين من يقيم تناقضاً بين
العلم والحرية بالمعنى الذي أشرنا إليه في البداية ، أو الذي يزيل
هذا التناقض بإزالة الطابع الحتمي للعلم؟

حسناً.. ما هو المخرج؟ ما العلاقة بين العلم والحرية؟
وعندما نبدأ حديثنا بالعلم، فلن نسعى إلى إثبات موضوعيته
من ناحية ، أو علمية الواقع من ناحية أخرى ، فما أكثر الوقائع
التي لا تترك مجالات لإثبات ذلك.

إن الإنسان لم يبصر تضاريس النجوم ولم يتأمل الوجه
الأخر للقمر، بأحلامه وقوالبه الذهنية، ولم يدر بأقماره
الصناعية مستخدماً أجنحة ايكاروس الشمعية، وإنما حقق
هذا بسيطرته على قوانين الحركة الموضوعية، وبقيامه برحلة
مجيدة في قلب الوجود.

ولم يقض الإنسان على كثير من الأمراض، ولم يغير
مجري كثير من الأنهار، بالرقى والتعاويد، وإنما بإدراكه
قوانين الواقع الطبيعي والإنساني على السواء.

أن القوانين العلمية التي يصوغها الإنسان قد لا تكون
تعبيراً مطلقاً نهائياً عن الحقيقة الموضوعية، ولكنها تعبير عن
يقين، عن حقيقة موضوعية، هو تعبير نسبي بغير شك،

ولكنه موضوعي كذلك. وهو مرحلة من مراحل الاقتراب
البشري المتصل من الحقيقة المطلقة.

والعلم معرفة بشرية لا يصوغها فرد، وإنما يصوغها
المجتمع كله، وإن تسمت في النهاية باسم فرد. إنها ثمرة العمل
الاجتماعي الشامل عبر التاريخ. وهي تختبر بالممارسة والتطبيق
الاجتماعيين، فتتعدل أو تتطور تثبت وتدعم.

والقانون العلمي - كما يقال - هو القدر اليوناني القديم.
لا شيء يخرج من إرادته وسلطانه. كل شيء يسبح في بحر من
العلل والمعلولات، في نسيج من الضرورة والحتمية. لا شيء بغير
علة وبغير معلول، لا شيء خارج الضرورة الشاملة التي تعبر
عنها القوانين الأساسية لمختلف العلوم.

ومهمة العلوم هي اكتشاف هذه القوانين المختلفة،
وباكتشافها يتم للإنسان السيطرة على الطبيعة نفسها،
وتوجيهها لخدمته.

وتاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ مواجهة الطبيعة،
واكتشاف قوانينها، والسيطرة عليها. والآلات التي اخترعها
الإنسان عبر تاريخه هي في الحقيقة تجسيد لنظريات عملية
متطورة نامية عبر التاريخ.

إن الآلة قانون علمي، سيطر عليه الإنسان، وراح يوجهه لمزيد من القوانين، مزيد من السيطرة على البيئة المحيطة به. والتكنولوجيا، والصناعة عامة هي العلم في التطبيق، هي اختبار للنظرية العلمية بالممارسة. وهي تؤكد لموضوعية العلم. ومنذ الرمح القديم الذي كان يستخدمه الإنسان للسيطرة على عدوه إنساناً كان أو حيواناً، حتى العقول الإلكترونية التي يستعين بها الإنسان للسيطرة على أعقد العمليات الطبيعية، بين هذين مسيرة طويلة من المحاولة والخطأ، من أشكال السيطرة والتحكم خلال التعرف على القوانين الأساسية في الوجود الطبيعي.

ولم يكن كفاح الإنسان من أجل التعرف على قوانين الوجود الإنساني، بأقل من كفاحه من أجل التعرف على قوانين الوجود الطبيعي. وما أكثر الترابط والتشابك بين كفاحه في هذين المجالين.

ولقد أدرك الإنسان كذلك قوانين الحركة في مجتمعه، أدرك أن التاريخ والمجتمع لا يتحرك حركة اعتباطية عشوائية، وإنما تحكمه كذلك ضرورات، قد تختلف عن طبيعة الضرورات في عالم الطبيعة، ولكنها لا تقل عنها موضوعية كذلك.

ولقد كانت معرفة الإنسان بقوانين حياته الاجتماعية والتاريخية من أشد العوامل دفعا لتطور حياته وتجديدها. وما أكثر الثورات الاجتماعية التي تحققت متسلحة بهذا الوعي العلمي بضرورتها وقوانينها.

وليس ما نسميه بالوعي الثوري إلا العلم بقوانين الثورة الاجتماعية، وربط هذا العلم بالعمل والنضال من أجل السيطرة على قوانين الواقع الاجتماعي وضروراته، وتوجيهها لخدمة الإنسان.

حتى الأدب والفن، لا نستطيع أن نخرجهما من إطار العلم كذلك. ولست أقصد بهذا ما يسمى بالأدب العلمي أو الفن العلمي، وإنما أقصد الأدب والفن عامة. إنهما لا يخرجان من الإطار العلمي لعصرهما، مستفيدين من كل ما يقدمه العلم من وسائل وأساليب وقيم. بل إن كثيراً من الأشكال الفنية والأدبية تدين بوجودها ذاته للتقدم التكنولوجي.

إن تاريخ السينما والتلفزيون والإذاعة والباليه والموسيقى والمسرح، إنما هو جزء من تاريخ العلم والتكنولوجيا بل لقد نشأت بعض الفنون أو تطورت بفضل الاكتشافات العلمية وتطورها.

ولا نجد أثر العلم في شكل التعبير الأدبي والفني فحسب
ووسيلته، وإنما نجده كذلك في مضمون هذا التعبير. إن
قصيدة "لوكريتس" هي تعبير دقيق عن النظرية الذرية في
العالم القديم. ولم يكن شعر جيته وشللي بمعزل كذلك عن
الثورة العلمية الجديدة.

وقد نجد ردود فعل مناهضة للعلم في كثير من الأعمال
الأدبية عند ووردزورث أو اليوت أو هكسلي، ولكنها على أية
حال تعبير عن انفعال بالعلم مهما كانت طبيعة هذا الانفعال.
ما أكثر ما نجده في الرواية من آثار علمية واضحة سواء في
الروايات العلمية أو في المدارس الروائية المختلفة، مثل مدرسة
د.هـ. لورنس، أو مدرسة جيمس جويس أو المدرسة الحديثة
المضادة للرواية.

ما أسهل ما نجد في الرواية الحديثة من آثار لنتائج علم
النفس الفرويدي أو النظريات العلمية المختلفة كالنسبية، وقد
نجد هذا في مضامين هذه الرواية أو في وسائل التعبير الفني
نفسه. هذا فضلاً عن أثر العلم في نشر هذه الأعمال الفنية
والأدبية وإشاعتها على أوسع نطاق.

فإذا تركنا الأدب والفن إلى الفلسفة وجدنا كذلك أن
الفلسفة رغم استقلال العلوم عنها لم تنفصل أبداً عن العلوم،

تأثراً بها أو تأثيراً فيها. وتعود الفلسفة في أيامنا هذه لتلتقي بالعلوم على نحو جديد، فتصبح تعميماً نظرياً لنتائج العلوم المختلفة، وتعبيراً عن القوانين العامة الأساسية المشتركة بينها.

وهكذا يرتبط العلم بأشكال النشاط البشري، على تنوعها، سواء كانت متجهة إلى الطبيعة الخارجية، أو معبرة عن الطبيعة الخاصة بالإنسان فرداً كان أو جماعة أو تاريخاً. والعلم في هذه المجالات جميعاً محاولة موضوعية لتحديد القوانين الأساسية للظواهر الطبيعية والإنسانية. وهو بهذا التحديد لا يشل الوعي بل يغذيه، ولا يقيد الواقع بل يتيح بمعرفته مزيداً من الانطلاق به ومعه.

على أن هذا القول ليس على إطلاقه بغير شك. فلقد تطورت النظرية العلمية وتخلصت من بعض مما كان يشل حركتها وأصبحت أكثر تعبيراً عن الحقيقة الموضوعية، أكثر سيطرة عليها.

وما يزعمه بعض المفكرين والعلماء من أن العلم قد تخلص عن حتميته وضرورته بنتائج الاحتمالية الجديدة، وبمبدأ عدم التحديد إنما هو وهم كبير. إن النظرية العلمية في واقعها الجديد إنما تعبر في الحقيقة عن مزيد من العلمية في فهم الواقع والسيطرة عليه كما ذكرنا، لقد تحرر العلم من

كثير من القيود التاريخية، وأصبح أكثر انطلافاً وموضعية وحيوية.

لقد كانت فيزياء نيوتن تعنى بدراسة الظواهر الفردية المنعزلة، وتحديد قوانينها الميكانيكية، التي تقوم أساساً على الموضع والسرعة.

على أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر، أخذت تتضح ظواهر جديدة غير قابلة للمعالجة العلمية بحسب نظرية نيوتن. ولعل القانون الثاني للديناميكا الحرارية وهو المعروف بقانون كارنو أن يكون بداية الأزمة في الفيزياء التقليدية تلك، ولكن سرعان ما أخذت تتكشف ظواهر علمية جديدة تؤكد هذه الأزمة وتدعمها، وذلك مثل النظرية الحركية للغازات، والحركة البراونية، والتحلل التلقائي لذرات الراديوم، إلى غير ذلك.

ثم كانت الظواهر الجديدة الخاصة بالبناء الداخلي للذرة، وأخطرها ما يعبر عنه بمبدأ عدم التحديد الذي أشرنا إليه من قبل.

إن هذه الظواهر جميعاً لم تستبعد الموضوعية العلمية، ولم تقض على الحتمية والضرورة كما يقال، وإنما قضت على المنهج التقليدي فحسب الذي تسوده النظرية الميكانيكية

الخالصة. وكان هذا إيذاناً بمنهج علمي جديد أكثر تعبيراً عما يزخر به الواقع من ظواهر غير ميكانيكية كتلك الظواهر.

كانت النظرة التقليدية تقول، بحسب صياغة العالم لابلاس أننا لو حددنا المواضع الأصلية والسرعات الأصلية لكل جزء في الكون في لحظة معينة، لأمكن التنبؤ بالمستقبل بكل تفاصيله. وهكذا لا يصبح المستقبل بحسب هذه النظرية، إلا مجرد وضع يحدده الحاضر تحديداً حاسماً ونهائياً. إنه بهذا المعنى حقيقة جاهزة يمكن تحديد كل تفاصيلها منذ الآن لو توفرت المعرفة الدقيقة.

ولقد طغت هذه النظرة طغياناً شديداً على العلم الطبيعي وامتدت إلى العلوم الإنسانية ووقفت بالفكر العلمي عن اكتشاف الجديد في مختلف المجالات. ولكن سرعان ما أخذت تلك النظرة تتداعى أمام الظواهر الجديدة. وعجزت الحتمية الميكانيكية عن تفسير هذه الظواهر، وبهذا أفسحت السبيل لنظرة علمية أخرى، أكثر رحابة واستشرافاً وموضوعية.

أن الواقع لا يتكون من أشياء فردية يتحدد مسارها المقبل بتحديد سرعاتها ومواضعها الأصلية في لحظة معينة،

وإنما يتكون من أحداث وعمليات متداخلة، متشابكة متصادمة أبداً، متغيرة أبداً. وبهذه النظرة الديناميكية الجديدة للواقع، كان من الطبيعي أن يكون للعلم منهج جديد للكشف والدراسة واستخلاص القوانين. وكان هذا المنهج الجديد هو حساب الاحتمالات.

إن الثورة العلمية الجديدة ليست في الانتقال من فيزياء نيوتن إلى فيزياء اينشتين، وإنما في الانتقال من النظرة الميكانيكية إلى النظرية الديناميكية، من القياس الفردي للظواهر، إلى القياس الإحصائي لها.

ولم يعد الاحتمال مجرد قياس خارجي للظواهر الجديدة، بل أصبح كذلك تعبيراً عن طبيعة النسيج الموضوعي لهذه الظواهر نفسها، تعبيراً عما تتميز به من إمكانية مفتوحة، من تغير دائم، من تفاعل وتشابك وتداخل وصدام لا ينقطع. إنه نسيج هذا الواقع الغني وهو منهج معرفته كذلك. والمنهج الاحتمالي تحديد علمي دقيق لقوانين الحركة والتفاعل والتداخل والتناقض والتغير. إنه ليس حداً لجهلنا أو عجزنا عن قياس الظواهر الجديدة بالمنهج الميكانيكي التقليدي. إنما هو أداة للمعرفة تتفق مع موضوع المعرفة نفسه. ولهذا فهو ليس تعبيراً عن جهل أو عجز. بل هو اقتراب أعمق من الحقيقة الموضوعية، وسيطرة أشد على قوانينها.

والغريب أن كثيراً من العلماء الأجلاء - نذكر منهم اينشتين على سبيل المثال - لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا الاتجاه الثوري الجديد في العلم، رغم مشاركتهم في نتائجه مشاركة فعالة خلافة. لقد عدوه مجرد اتجاه مؤقت سرعان ما يزول ليعود الاتجاه الميكانيكي القديم.

وإلى جانب هؤلاء العلماء، نجد نضراً آخر مثل جيمس جينز يرى في هذا المنهج الجديد، وفي الظواهر العلمية الجديدة، خروجاً بالعلم عن حتميته وضرورته الموضوعية، وتوكيداً للحرية في قلب الوجود كما أشرنا من قبل.

والحقيقة أنه ليس تخلياً عن الحتمية العلمية، وإنما عن الحتمية الميكانيكية. وإفساح السبيل إلى حتمية جديدة هي الحتمية الاحتمالية. وهي حتمية لا تناقض الضرورة والعلية بل تؤكدهما على نحو أكثر تعبيراً عن الواقع بكل ما يزخر به من تغير وتفاعل وحركة وصدام.

هذا هو جوهر الثورة في العلم الجديد.

ولعلنا بهذا المفهوم الديناميكي للعلم، يمكننا أن ننتقل إلى مفهوم الحرية، ولن يطول حديثنا في هذا الموضوع، فلقد سبق أن تعرضنا له في مقال سابق. ولهذا فحسبنا أن نؤكد أن الحرية ليست التحرر من كل قيد، بقدر ما هي السيطرة على القيد بمعرفة أسرار وقوانينه!

وما أكثر ما يضرب المثل بالطائرة، التي هي تحرر من قانون الجاذبية الأرضية، لا بتجاهله، وإنما بمعرفته والسيطرة عليه. أن الحرية الحقيقية هي معرفة الضرورة سواء في الطبيعة أو المجتمع أو النفس، وهي كذلك السيطرة على هذه الضرورة.

أن معرفتنا بقوانين الفسيولوجيا، بالكيمياء، بالتشريح، تتيح لنا التحرر من الأمراض. وأن معرفتنا بقانون استغلال يجعلنا نتبين طريقنا للتحرر منه. ومعرفتنا كذلك بقيم التعبير الأدبي والفني ووسائلهما تجعلنا أقدر على التعبير.. أن معرفتنا عامة بالقوانين الطبيعية أو الاجتماعية أو النفسية تجعلنا أقدر على الحد منها، أو إبطال مفعولها أو توجيهها الوجهة التي نريدها وعلى هذا فالعلم هو سلاحنا لتحقيق الحرية. هو قوة تحررية في يد الإنسان. استطاع به الإنسان خلال تاريخه الطويل أن يغير من بيئته ومن مجتمعه ومن نفسه.

حقاً قد يصبح العلم أداة تدميرية لا تحريرية عندما تسيطر عليه قوى الشر والرجعية والاستغلال. على أن هذا كذلك قانون علمي، يبطله قانون علمي آخر هو الثورة التي تضع العلم في يد الملايين من الشعوب العامة، فتحرر العلم لكي يحررها هي كذلك.

وإذا صح هذا على المستوى الاجتماعي العام، فهو صحيح كذلك على المستوى النفسي الخاص. فلا حرية لإنسان فرد، في عزلة عن قوائين وجوده الفسيولوجي، والبيولوجي، والنفسي، في عزلة عن ثقافته العامة، وأوضاعه الاجتماعية. أن الإنسان الأكثر صحة، الأكثر ثقافة، الأكثر قدرة على العمل، الأكثر تحملاً من الضرورات الاجتماعية المعوقة لطاقاته، هو الأكثر حرية كذلك بغير شك. وعندما يتحدث الوجوديون عن الحرية باعتبارها الاختيار المعبر عن جوهر وجود الفرد، فإنما هم في الحقيقة يعبرون عن بعد من أبعاد الحرية. وهو بعد على جديته ينقصه الاحتفال بالملابسات الموضوعية لهذا الوجود ولهذا الاختيار. هل هناك اختيار حر في ظل جهل وأمية، هل هناك اختيار حر في ظل استغلال بشع، هل هناك اختيار حر في ظل انتشار أمراض البلاجرا وسوء التغذية بين الفلاحين؟! حقاً، إن كل فعل إنما يصدر عن اختيار حر، ولكن الاختيار الحر له شرائطه الاجتماعية وملابساته النفسية والوجودية التي ينبغي أن تكتمل ليتوافر لهذا الاختيار حريته الحقيقية.

إن الحرية غير منفصلة عن الوعي بكل هذه الشرائط والملابسات، غير منفصلة عن السيطرة على كل هذه الشرائط والملابسات، إن ارتباط العلم بالحرية، تماماً كارتباط الحرية بالعلم، مسألة ضرورية لكليهما معاً.

فالحرية ليست مجرد علم، وإنما هي علم وواقع اجتماعي، واختيار نفسي، والتزام إرادي. والعلم كذلك إنما يتضمن هذا المفهوم الحار للحرية.. إنه ليس مجرد مشارط ومباضع وقواعد وقوانين باردة.. إنه جهد بشري.

إن العامل النفسي والاجتماعي غير منفصل عن العامل العقلي العلمي، ورجل العلم وهو يبحث ويدرس ويكتشف إنما يحقق هذا كله خلال واقع اجتماعي وخلال واقع نفسي كذلك وخلال عصر كامل من المعارف والمنجزات والقيم، خلال أدوات وآخرين وتاريخ وأوضاع ومجتمع، خلال هذا كله، وبهذا كله يبحث ويدرس ويكتشف. وبغير توفر الحرية له، وللعلم ذاته، وللمجتمع المحيط به، سيتعرض عمله العلمي لقيود غير علمية...

وهكذا يرتبط مفهوم العلم بمفهوم الحرية، ارتباطاً متبادلاً، بل يصبحان عملية مشتركة. فلا علم بغير حرية، ولا حرية بغير علم. فالعلم بغير حرية يصبح سخرة، وأداة للتجميد

والتدمير تنتهي بالقضاء على العلم نفسه. والحرية بغير علم تصبح فوضى وتخبطاً يقضي على الحرية نفسها.

وبهذا المفهوم للعلم وبهذا المفهوم للحرية، وبهذا الارتباط بينهما كذلك ينبثق معنى الالتزام العلمي.

إن العلم هو ثمرة للحرية، وهو أداة لتحقيقها كذلك. وهو بهذا المعنى أداة تحريرية للسيطرة على الضرورة الطبيعية والاجتماعية وتوجيهها لمصلحة الإنسان. هذه هي حرته وهذا هو التزامه، وهذه هي حياته كذلك. فبغير هذا يصبح ترفاً عقلياً سرعان ما يجف ويموت، أو يصبح أداة تدمير، إذا قضت على الحياة البشرية فإنما تقضي على ذاتها كذلك.

ولعل السيبرنيطيقا أن تكون نموذجاً فذاً لتلك العلاقة الديناميكية بين العلم والحرية.

والسيبرنيطيقا هي تلك القوة الكامنة وراء العقول الحاسبة الإلكترونية، وراء مختلف المخترعات الحديثة مثل الرادار والمصانع الذاتية والمدافع الآلية، والقذائف الموجهة والأقمار الصناعية. والسيبرنيطيقا كلمة يونانية الأصل تعنى قائد الدفة في السفينة. ومن هذه الكلمة تشتق كثير من الكلمات الأوروبية مثل التحكم والحكومات والإدارة. ولهذا

فالسبيرنيطيقا يمكن أن تترجم بعلم التحكم، وأن تكن الكلمة أصبحت مصطلحاً عاماً في مختلف لغات العالم.

وتقوم الأجهزة السبيرنيطيقية المختلفة على قاعدة آلية معينة هي ما تسمى بالآلية الضابطة، أو آلية التغذية العكسية، وهي نفس الآلية التي يعمل بمقتضاها الجهاز العصبي الإنساني.

وما أكثر الصفات الإنسانية الأخرى التي تتسم بها هذه الأجهزة السبيرنيطيقية، مثل الذاكرة، والقدرة على التكيف والتصرف إزاء العقبات الطارئة، والتصحيح الذاتي للأخطاء.

وقد يجد العلماء تشابهاً بين الأمراض التي تصاب بها هذه الأجهزة وبعض الأمراض العصبية، مثل مرض الباركنسون (الشلل الرعاش)، وقد تعالج هذه الأجهزة عند حدوث خلل مرضي بها كما تعالج بعض الأمراض العقلية أي باستخدام الصدمات الكهربائية.

ولهذا يسارع كثير من المفكرين إلى القول بأن الإنسان سيفقد ذاته في مواجهة هذه الأجهزة السبيرنيطيقية في المستقبل. إن المستقبل سيسيطر عليه فرانكشتين مخيف من صنع الإنسان نفسه. ولن يكون الإنسان في المستقبل غير عبد ذليل للآلة التي يصنعها.

والحقيقة أن هذا شكل جديد للقول القديم بالتناقض بين العلم والحرية الإنسانية. وهو يعود هذه المرة على مستوى أبشع وأشد إثارة.

والقول بأن هذه الأجهزة سوف تسيطر على الإنسان لأنها أكثر فاعلية منه، قول سفسطائي. فالطائرة أسرع من الإنسان، والميكرفون أعلى صوتاً من الإنسان، ورغم هذا فالإنسان هو الذي يتحكم فيها، هو الذي يصنعها وهو الذي يوجهها الوجهة التي يريد.

والأجهزة السيبرنيطيقية إنما تتصرف وتسلك بحسب المعلومات التي غذاها بها الإنسان. وهي في الحقيقة شأن الآلات عامة، تجسيد لثقافته العلمية، وامتداد لقدراته البيولوجية والفسولوجية والعقلية كذلك.

على أن هذه الأجهزة الجديدة تعبر عن تجسيد صناعي لقوانين علمية تنتسب إلى مختلف العلوم الفسولوجية والعصبية والفيزيائية والكيميائية. وهي بهذا تعبر عن وحدة النظرية العلمية، وتضافر العلوم المختلفة في تحديد صيغة علمية وعملية موحدة. وهي في الحقيقة توفير للجهد العقلي وتحريره من العمليات الرتبية كالحسابات المعقدة التي قد تستنفد السنوات لإتمامها.

أن هذه الأجهزة تحسب للإنسان في دقائق ما يحسبه الإنسان في سنوات. وبهذا فهي تسلح الإنسان بقدرات خارجة للسيطرة على واقعه. إنها بمثابة محطة تقوية لقدراته العقلية والعصبية. فضلاً عن أنها تحرير لجهده العضلي من كل العمليات البيروقراطية والمكتبية، وضمان للدقة الخارقة في العمل والإنتاج، وللوفرة والسرعة في إنجاز ما يريد.

إن السيبرنيطيقا ليست وحشاً كفرانكشتين يهدد حرية الإنسان. وإنما هي سلاح ثوري من أسلحة الحرية الإنسانية نفسها.

والقضية ليست فحسب أن يتمكن الإنسان من أن ينتقل من مكان إلى مكان لا بالقطار أو بالطائرة وإنما ينتقل تلغرافياً كما يتخيل نوريبورت فينر - أخطر العاملين في السيبرنيطيقا وواهبها اسمها كذلك - وإنما القضية في جوهرها هي أن تتضافر العلوم المختلفة من أجل السيطرة على الواقع الطبيعي والاجتماعي، والتخلص من كل المعوقات التي تحول دون حرية الإنسان وسعادته.

ولا شك أن هذا لن يتحقق بالآلة وحدها، مهما بلغت هذه الآلة من كفاءة سيبرنيطيقية عالية، وإنما بتحرير هذه الآلة أساساً من سيطرة هؤلاء الذين يوجهونها لتحقيق الأرباح

الاحتكارية، وشن الحروب العدوانية، وتثبيت الاستغلال والاستعباد.

إن السيبرنيطيقا نموذج رائع للعلم باعتباره قوة ثورية تحريرية للإنسان. على أنه لا سبيل لتحقيق هذه القوة التحريرية، إلا بتحريرها هي نفسها وجعلها في خدمة الإنسان. إن العلم والحرية معركة مشتركة كما ذكرنا. وما أوجبنا ونحن في مرحلة الانطلاق لبناء الاشتراكية في بلادنا، إلى هذا الوعي الديناميكي للعلم والحرية على السواء.

لقد استطعنا بحق بتحررنا أن نحرر العلم، من ربة الجمود والتخلف والسطحية، وخدمة طبقة محدودة من الناس، وأصبح العلم ملكاً مشاعاً للشعب العامل. وبقي أن يصبح هذا العلم المتحرر، أداة تحريرية في يد الشعب العامل كذلك.

إن العلم هو سبيلنا لبناء حياتنا، للقضاء على المعوقات في طريقنا، وسيلتنا للسيطرة على قوانين التقدم والانطلاق.

ولهذا ما أوجبنا أن يصبح العلم أداة وعي واستبصار لدى كل مواطن. أن يصبح أداة العامل والفلاح و المثقف، في السيطرة على واقعه، على مهنته، على عمله، على حياته.

ما أوجدنا أن تقوم حياتنا العامة والخاصة على روح العلم والتخطيط، روح الثقافة الإحصائية، روح المتابعة العلمية، روح النظرة الديناميكية إلى الأمور.

ما أوجدنا ألا يقتصر العلم على المعامل المتخصصة والدراسات الأكاديمية، بل يخرج كذلك إلى المصنع والحقل، والمؤسسات العامة، والتنظيمات الشعبية.

ما أوجدنا أن تصبح كل وحدة إنتاجية، وحدة علمية، أن تصبح كل وحدة تنظيمية وحدة علمية.

ما أوجدنا أن تشيع الثقافة العلمية، والوعي العلمي، لنسلح بها ثورتنا، لنسلح بها حركتنا الجماهيرية، وتنظيمنا السياسي، لنسلح بها عملياتنا الإنتاجية، وحياتنا الاجتماعية، ونقيمها جميعاً على أسس راسخة.

بهذا نكون قد حررنا العلم من ربة الاستغلال والاستعباد، وجعلناه كذلك أداة ثورية تحررية في يد الشعب العامل. هذا هو ضمان انطلاقنا في السنوات المقبلة إلى آفاق لا حد لها من التقدم والرفاهية والأزدهار.

التفكير العلمي عند العرب

في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعوبنا العربية التي نخوض فيها أشرف معركة لتوطيد استقلالنا وتثبيت أركانها على أسس من الصناعة الثقيلة والتعايش السلمي بين شعوب العالم، ما أحرانا أن نلتفت إلى تراثنا القديم، لا نكوصاً عن معركة الحاضر، بل تثبيتاً لأقدام هذا الحاضر ووعياً بينابيعه العميقة، وتقييماً جديداً لهذا التراث الماضي، على ضوء خبراتنا الإنسانية والعلمية الجديدة واستلهاماً للعبارة منه في انطلاقنا نحو المستقبل.

والحق أن تراثنا العربي القديم - مع ما بلغته الدراسة من تعمق وشمول وعناية، ما زال منفصلاً عن وجداننا الحاضر، وما زلنا محرومين من أن نعيشه ونتحد به في حركتنا الفكرية، فهو جزء فحسب من مناهج الدراسة الأكاديمية المتخصصة، وإنها لمسؤولية جلييلة أن يصبح غذاءً يومياً في

المعركة الفكرية والوطنية الراهنة التي تخوضها شعوبنا العربية.

ولن يتحقق هذا إلا بأن نضع هذا التراث موضعه الصحيح من حياتنا ومن تاريخنا. فما أكثر المحاولات التي قامت لاستلاب هذا التراث منا، وتشكيكنا في قيمته، وحرماننا من ثمرة جهود علمائه الإجلال ومن السعي في تطويره والامتداد به. فما أكثر ما نعرف من محاولات كثيرة من المستشرقين لانتقاص الفلسفة العربية الإسلامية والغض من قيمتها، كهذه المحاولة القديمة التي تتسبب إلى المفكر الفرنسي رينان الذي كان يزعم أن الساميين لا يعرفون الفلسفة إلا اقتباساً وتقليداً للفلسفة اليونانية.. وقد أخذ بهذا الرأي كثيرون وإن لم يتفقوا مع رينان في الأساس العنصري لهذا الرأي، ولكنهم يجمعون في نهاية الأمر على انعدام الأصالة والإبداع في الفكر العربي الإسلامي. على أن هناك من الدارسين، عرباً كانوا أم مستشرقين من وجد الأصالة عند المفكر العربي المسلم، في بعض الجوانب الجزئية على هامش الفلسفة اليونانية التي قام بترجمتها وشرحها. كمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة. ولكن بعض هؤلاء الدارسين تبينوا بالفعل الإبداع الحقيقي للفكر العربي الإسلامي في التفكير العلمي إلا أنهم لم

يوجدوا بين هذا التفكير العلمي وبين بقية الأشكال الأخرى
من التفكير الفلسفي خلال نظرة شاملة للحضارة العربية..

ولهذا كان من الواجب أن تطرح قضية الفلسفة العربية
الإسلامية طرحاً جديداً.. ونقطة البداية في هذا هي إلا نفرق
في تاريخ الفلسفة العربية بين الفكر التأملي الخالص وبين
البحث العلمي، فإن مثل هذه التفرقة هي التي دفعت إلى تلك
النتائج المتسارعة في الحكم على تراثنا الفكري. فهي في
الحقيقة تمزق من وحدة التفكير، لا في العصر الواحد، بل
عند الفيلسوف والمفكر الواحد، فكيف نميز مثلاً بين ابن
سينا الفيلسوف وابن سينا الطبيب، وكيف نتجاهل الرابطة
بين الجاحظ الأديب والجاحظ العالم المجرب؟ إننا لو فعلنا
هذا فإننا نمزق من وحدة الفكر العربي الإسلامي، وليس
معنى هذا كذلك أن نذكر صفة الطبيب إلى جانب صفة
الأديب، بل المهم أن نقيم ما بينهما من رابطة وتفاعل ووحدة..
فالعالم العربي، والفيلسوف العربي كانا إنساناً واحداً..
كانوا جميعاً أطباء، وكانوا جميعاً فلاسفة، وكانوا جميعاً
رجال دين، فدراستهم كأطباء فحسب، أو فلاسفة فحسب،
أو رجال دين فحسب، يفضي إلى نتائج غير سليمة.

وما أحوجنا إذن إلى أن ننظر إلى الفكر العربي
الإسلامي كوحدة مترابطة، إذ بهذا سنتبصر معاً بمدى ما

فيه من أصالة وإبداع. ومن خلال هذه النظرة سنكتشف الرابطة التي توحد بين المدارس النحوية والبلاغية والمنطقية والعلمية والفلسفية في رباط حضاري واحد.

هذا أولاً.. وهناك أمر ثان لا يقل عن هذا أهمية، ذلك هو فهمنا لحقيقة استجابة الفكر العربي الإسلامي وتأثره بالفلسفة اليونانية.

فترجمة الفلسفة اليونانية كانت نتيجة لاحتياجات اجتماعية فرضتها الدولة العربية في ذلك الوقت. ولم تكن الترجمة نتيجة حاجة فردية، أو ثمرة هوى شخصي، أو مصادفة عرضية، وإنما كانت الدولة العربية الجديدة التي كونتها العقيدة الإسلامية وخرجت بها من حدود العلاقات القبلية في شبه الجزيرة العربية إلى رقعة واسعة من الأرض تضم أجناساً وشعوباً مختلفة، هذه الدولة الجديدة، التي كانت تمثل علاقات إنسانية واسعة، ومصالح تجارية جديدة متطورة، وقيماً فكرية ودينية وأخلاقية متصارعة، ومشكلات إدارية واقتصادية وفنية، تتعقد يوماً بعد يوم مع تعقد المجتمع واتساع رقعة الدولة. هذه الدولة كانت في حاجة إلى خبرة الأمم الأخرى إلى جانب خبرتها الذاتية لتواجه بها كل هذه الشؤون والمشكلات. وكان نقل الفلسفة اليونانية وغيرها من المعارف الهندية والفارسية صدى لحاجة هذه الدولة الجديدة إلى فلسفة

شاملة تطل منها على الكون العريض وتتيح لها خدمة مصالحتها وتطويرها.

إلا أن لكل نظام اجتماعي فلسفته المعبرة عنه، الخادمة لمصالحه. ولهذا ما كان للفلسفة اليونانية المترجمة أن تكون في ذاتها مصدر قيمة تذكر ما لم تكن تحتوي على عناصر تخدم الواقع العربي نفسه.

وفلسفة أفلاطون وأرسطو كانت تعبر بدقة وبعمق عن طبيعة المجتمع اليوناني في مرحلة انهياره، وكان مجتمعا عبوديا. كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة والعمل والفاقة من نصيب العبيد... وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً دقيقاً، كانت فلسفة غير عملية، فلسفية تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجريد.

فلسفة أرسطو تقوم على مقولات ثابتة أولية تستخلص منها استخلاصاً قياسياً دقيقاً نتائج محددة. ولهذا كان المنطق الشكلي هو أدواتها ومنهجها الرئيسي. وكانت نظرتها إلى الطبيعة نظرة غائية صرفة، فكانت تفرق بين الصورة والمادة تفرقة حادة، أما المادة فهي غير محددة، ولا وجود لها كقوام بغير الصورة. والصورة هي التي تهبط حقيقتها. ولهذا كذلك

لم تكن للعلوم اليدوية أهمية تذكر ولم يكن ثمة اهتمام كذلك بعلوم العدد والمقدار كالرياضة، وإنما كان الاهتمام الأكبر بالكيف. وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبر تعبيراً دقيقاً عن المجتمع اليوناني العبودي وانقسامه إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون. السادة هم الصورة والعبيد هم المادة، وعلى رأس هؤلاء جميعاً يقبع إله، يحرك ولكنه لا يتحرك، وهو يحرك بحركة غائية هي العشق، دون أن يمس ما دونه من كائنات، تماماً كالفكر اليوناني والسيد اليوناني، متعال عن كل ما هو مادي، مفارق لكل ما هو تطبيقي، يحرك ولا يتحرك، يتأمل ولا ينتج.

وانتقلت هذه الفلسفة اليونانية الأرسطية أساساً مع امتزاجها امتزاجاً أفلاطونياً، خلال أفلوطين، انتقلت إلى الحضارة الإسلامية الجديدة.

ولكن المجتمع العربي الإسلامي كان يختلف اختلافاً كبيراً عن المجتمع اليوناني العبودي، كان دولة مليئة بالإمكان والتفتح والامتداد والانطلاق على رأسها طبقة تجارية ناشئة وكانت كذلك تحتوي على شعوب متعددة، لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرر. وكانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامحة. لم تكن حضارة سحرية كما يقول شبنجلر وإنما كانت في جوهرها

حضارة علمية وعملية حتى داخل إطار الدين الإسلامي. لأن الدين الإسلامي دين عبادة ونظر ومعاملات معاً. وكانت الدولة الجديدة دولة شامخة، تمتد من المحيط الأطلسي حتى حدود الهند والتركستان وأطراف الصين، كانت زاخرة بالإمكانات والمسؤوليات والتبعات والمشاريع والمصالح النامية، وكانت تبحث لها عن فلسفة تعبر عن كل هذا تعبيراً صادقاً موجهاً.

وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية، كان من الطبيعي للفكر الإسلامي العربي في البداية أن يعكف على مناقشتها ومدارستها، والتفاعل معها تلخيصاً وحفظاً. ثم كان من الطبيعي بعد ذلك أن يختلف موقف الفكر العربي المسلم منها اختلافاً بيناً. وهذا هو ما تحقق بالفعل.

في البداية كان الفكر العربي الإسلامي يحاول التوفيق بين الفكر الكيفي الغائي لأرسطو والاتجاه الأفلاطوني عامة والرياضي خاصة، ثم قامت محاولة ثانية للتوفيق بين القيم الشكلية الجامدة لفلسفة أرسطو ومنطقه وبين الشريعة الإسلامية. ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتتضح، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربي الإسلامي وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الإسلامي العربي نفسه، وحقيقة مصالحة، وكانت امتداداً

للفكر العربي الإسلامي نفسه منذ يناديه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة.

وكان من الطبيعي كما ذكرت أن يتحقق هذا، فالفكر العربي الإسلامي منذ بدايته لم يكن يفرق بين النظرة العقلية التأملية، وبين الممارسة العملية، بل كان الجانب الأكبر من الفلاسفة أطباء، ورجال أعمال يترسون بمسؤوليات فعلية في جهاز الدولة، ويقومون بأنفسهم بأشكال متنوعة من التجريب العلمي. ولم يكن الأمر يقف عند الفلاسفة فحسب من أمثال الكندي وابن سينا والرازي مثلاً، بل كان كبار الأدباء كذلك من المتبصرين بشؤون التجربة والتطبيق العلمي. كالجاحظ مثلاً كما نجد في تجاربه التشريحية في كتابه الحيوان. ومن خلال هذا التمرس العلمي أخذ الفكر العربي المسلم يكتشف قصور المذهب الأرسطالي الشكلي وأخذ ينتقد في أرسطو عدم اهتمامه بالتجربة.

وكان من الطبيعي كذلك أن يكون الفلاسفة العرب المسلمون رجال عمل وتجربة، فلم يكن مجتمعهم مجتمعاً عبودياً كالمجتمع اليوناني، وإنما كان مجتمعاً إقطاعياً تنمو في داخله طبقة جديدة من التجار وأصحاب الحرف.

كان نظاماً من الحكام والولاة والعملاء المستبدين
وجماهير الشعوب المستعبدة. لم يكن نظاماً عبودياً، بل كان
نظاماً إقطاعياً في اتجاهه إلى التطور التجاري فالصناعي لو
أتيح له ذلك.

وكان كثير من الفلاسفة يقومون بأشكال حرفية
بسيطة من التجارة، كالعطارة مثلاً لارتباطها بعلومهم،
وكانوا يمارسون صناعة الطب، ويكتشفون الأحماض
المختلفة للصناعات المختلفة كصناعة النسيج.

وكان الفلاسفة في الوقت نفسه من عامة الناس من أمم
مختلفة، داخلية في الدولة العربية الإسلامية، وكان في
توحيدهم بين النظر التأملي وبين الممارسة العملية خروج مباشر
على صميم فلسفة أرسطو، فلسفة اليونان في عصره العبودي.

على أن التوحيد بين التأمل والممارسة العملية دفعت
بالمفكر العربي المسلم إلى نتيجة أخرى بالنسبة لفلسفة
أرسطو، هي أنها خرجت به عن حدود النظرة الكيفية الغائية
إلى التحديد الكمي. وأصبح المفكر العربي المسلم يدرس
الظاهرة الموضوعية دراسة علمية لتحديداتها تحديداً كميّاً.
ويبرز هذا الوعي العلمي الجديد في صورة كاملة عند كثير
من المفكرين من أمثال البيروني وجابر بن حيان.

وفي هذا الاتجاه إلى الكم والتجربة خروج مباشر كذلك على مفهوم أساسي في منطق أرسطو هو التعريف. فالتعريف أو الحد الأرسطي بالنوع والفصل مثلاً تعريف يتفق مع النظرة الكيفية إلى الأشياء.

وخرج المفكرون المسلمون على هذا المفهوم الأرسططالي للحد والتعريف، وخاصة رجال الأصول والفقهاء، وانتهوا إلى نظرة جديدة للتعريف تقربه إلى حركة الواقع. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا بشكل عام إلى الخروج عن حدود القياس الأرسططالي أي الحصول على نتيجة عملية استخلاص شكلية من مقدمات، وأصبحت عملية التجريب العملي لا عملية الاستخلاص المنطقي سبيلاً من سبل المعرفة.

ولعل أدق ما يعبر عن هذا ما نسوقه عن ابن خلدون في نقده لقياس أرسطو قوله "أن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة، فالتطابق بينهما غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية".

ولا يعني هذا - في الحقيقة - كما ذهب بعض الكتاب، القضاء نهائياً على القياس المنطقي. ذلك لأنه لا تجربة بغير قياس، وعمليات التجريب تتضمن في داخلها عمليات قياسية جزئية.

وإلى جانب ذلك كان الفكر الأرسططالي بوجه خاص يرى أن العلم لا يكون إلا بالكلي، أما العلم بالجزئي فليس علماً. إلا أن النزعة التجريبية عند المفكر العربي المسلم دفعته في بعض الأحيان إلى أن يتطرف كما يتطرف الاسميون فيقصر العلم الحقيقي على ما هو جزئي مشخص ويعتبر أن المجردات لا وجود لها.

وقد توج هذه الاتجاهات جميعاً، إدراك عميق بأهمية الرابطة العلية بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية، فعلى هذه الرابطة العلية بين الأشياء تقام التجارب، وتتحقق النظرة الموضوعية إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء.

وبهذه الرابطة العلية فسر ابن خلدون حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية، وبهذه الرابطة العلية، أقام البيروني والرازي وجابر بن حيان وابن سينا تجاربهم.

وفي ظل هذه القيم التجريبية والكمية الجديدة، وفي ظل حركة الحياة في الدولة العربية وما يتنازعها من صراع وتقدم برزت في الفكر الإسلامي العربي نظرة إلى الكون والكائنات فيها نواة نظرية التطور، تطور الكائنات وتداخلها، ونجدها في وضوح عند إخوان الصفا وابن خلدون.

والمهم أن نذكر أنه بهذا المنهج التجريبي وبهذه القيم العلية والكمية، وبهذا التوحيد بين النظر والعمل، وبهذه النظرة المتطورة للكون والإنسان، بهذا كله اختلف الفكر الإسلامي العربي اختلافاً كبيراً عن الفكر اليوناني المترجم وتناقض معه في مختلف فروع الثقافة من علم أصول وفقه وفلسفة عقلية ونظرة إلى الإنسان. ولم يكن هذا الاختلاف عابراً أو طارئاً أو مصادفاً أو عفويّاً.. وإنما كان نتيجة طبيعية لاختلاف التكوين الاجتماعي للدولة العربية وللحضارة اليونانية التي عبرت عن نهايتها فلسفة أرسطو.

وعلى هذا يمكن القول بأن جوهر الحضارة العربية الإسلامية، جوهر عقلي، عملي، تجريبي، حسي.. على أن هذا الجوهر العملي التجريبي كما سبق أن ذكرت لا يعني أبداً الخروج نهائياً على القياس المنطقي، فلا تجربة بغير استدلال عقلي، ولكن التجربة تستفيد من القياس المنطقي في مراحلها دون أن تنغلق في داخل عليتها الاستخلاصية الضيقة. فنحن حتى اليوم على الرغم من هذا التطور البالغ للفكر الإنساني ما نزال نجد في المنطق الشكلي أساساً لدراسة بعض اللحظات الثابتة في حركة الطبيعة.

ولعل هذا يفسر لنا قيام المنطق الشكلي والاستفادة منه استفادة كبرى في الحضارة العربية حتى في المجالات التجريبية

وعند العلماء الذين قاموا بنقده واتهامه بالقصور والضييق. ولهذا من الخطأ أن نقول إن المفكرين المسلمين العرب قد رفضوا المنطق القياسي الشكلي رفضاً قاطعاً، لأن رفضه رفض لأسس ثابتة للفكر الإنساني. إنما هم استفادوا منه، وخرجوا على حدوده إلى حدود أرحب وأوسع هي حدود التجربة والكم والتطبيق العملي.

والمهم أن نذكر كخلاصة لهذا كله، أن الفكر الإسلامي العربي، قد تمثل الفلسفة الأرسطية وعلى رأسها المنطق الشكلي الأرسططالي، وحاول أن يوفق بينها وبين الأفلاطونية والاتجاه الرياضي ولكنه خرج من هذا الخليط غير المتجانس خلال تمرسه العملي بالتجربة، خرج بعقل تجريبي يحترم الرابطة العلية، ويحرص على الكم والمقدار. وبهذا توجه انتصاراته كفكر ذي خصائص مختلفة عن الفلسفة اليونانية الغائية الكيفية.

ولقد لمس هذا الاتجاه بحق الدكتور سامي النشار في دراسته القيمة لمناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسططالي، إلا أنه قصر الدراسة على نقد علماء الأصول والمتكلمين والفقهاء للمنطق الأرسططالي. ولكن لا تبرز هذه النتيجة في صورة كاملة إلا بدراسة الجانب التطبيقي العملي للفيلسوف العربي،

والتوحيد بينهما، وربط هذا كله بواقع المجتمع العربي في ذلك الوقت.

إلا أن هذا الواقع الاجتماعي للدولة العربية كان زاخراً بالصراع، كأى واقع اجتماعي، وتطوره إنما هو ثمرة للعوامل المتصارعة فيه، ولهذا ففي الوقت الذي نلمس فيه هذا الاتجاه العلمي، الذي يمثل جوهر الفلسفة العربية التي تتفق مع الدولة الناشئة الطامحة. نجد كذلك اتجاهاً آخر متناقضاً كل التناقض، ولكنه كذلك ليس اتجاهاً أرسطالياً غائباً، بل هو اتجاه صوفي إشراقي مغرق بقيم الحدس مكان العقل، والمعرفة اللادنية أو النفث في الروع مكان التحديد الكمي، وأحوال النفس ورياضتها ومجاهدتها مكان التجربة الحسية. وهو اتجاه معاكس تماماً، يمثل الصراع داخل المجتمع العربي الإسلامي، ويمثل عناصر النكوص والتخلف.

ولم يكن هذا الصراع يقوم في المجتمع على رحابته فحسب، بل كان يقوم كذلك عند الفيلسوف الواحد نفسه، كما نجد عند ابن سينا اتجاهاً حدسياً إشراقياً واتجاهاً عقلياً تجريبياً..

وكان هذا الصراع مظهرًا للقلقة الاجتماعية العنيفة التي كانت تعانيها الحضارة العربية..

فكانت تعاني من ثورات الفلاحين، وخيانات الولاة، ومؤامرات القصور والبذخ والتحلل والتفسخ، والفاقة، والضرائب المجحفة والمظالم البشعة، والشعوب المستغلة والنظام العبودي، الذي كان ما يزال قائماً في المجتمع العربي الإقطاعي المتطور، ويعيش جنباً إلى جنب مع نمو الطبقة التجارية والحرفية الجديدة.

كانت الشعوب العربية والإسلامية تستغل أبشع استغلال، وتعرض عليها أفدح الضرائب، وكان الولاة وعملاء الخلفاء، يستقلون بالولايات وينسلخون بها عن الدولة، وكانت قصور الخلفاء بؤرة من التحلل والمؤامرات والدسائس وكان المفكر العربي العظيم يعاني أسوأ ما يعانيه مفكرو العالم من اضطهاد وحرمان وتعسف، بعضهم عاش مشرداً طريداً وبعضهم مات مسموماً وبعضهم سجن وبعضهم عذب وحرقت كتبه. وكان علماءنا الأجلاء ينتجون تحت رحمة الأهواء المتقلبة للخلفاء والوزراء والولاة.

وخلال هذه القلقة الاجتماعية والثورات والمؤامرات، والغارات الخارجية، أخذ المجتمع الإسلامي في المغرب والمشرق ينهار، وأخذت تنهار معه كل القيم التجريبية والعقلية، وتوسع وتعمق القيم الصوفية الحدسية.

ثم سقط المجتمع الإسلامي الكبير، وسقط معه فلاسفته وعلمائه، لأن رجال العلم والفلسفة كانوا مرتبطين بالخلفاء والأمراء، وكان هذا يدر عليهم ثروة تتيح لهم التفرغ للبحث، إلا أن ذلك في الوقت نفسه كان يجعلهم في مهبط نزواتهم، ويربط مصيرهم بهم، ويحرم الشعوب الإسلامية من الاستفادة بعلمهم وفلسفتهم، وكان يقصر الدراسة العلمية على دوائر محدودة من الناس، وأن كان ينجح أحياناً في أن تقوم حوله حركات شعبية دافقة كحركة القرامطة، التي قامت لإعادة توزيع الأراضي، وإعطاء المرأة حق المساواة مع الرجل.

على أنه - كظاهرة عامة - أدى ارتباط الفلاسفة بالخلفاء والأمراء إلى ضعف ارتباطهم بالشعوب الإسلامية، فلم تلعب الثقافة العلمية الجديدة دوراً كبيراً في تثبيت قواعد الدولة، بل سقطت بسقوطها. وكانت الدولة تقوم على السيطرة العسكرية أساساً، لا التنظيم الاقتصادي أو السياسي، فما إن قامت حركات عسكرية مناهضة، حتى تحللت أمامها الدولة العريضة وسقطت.

وضاع جانب كبير من التراث العربي الإسلامي، إلا أن المتبقي منه كان عظيم الأثر في إضاءة الفكر في أوروبا

المسيحية، وفي بعث الفكر العلمي التجريبي في عصر النهضة والتتوير في أوروبا بعد ذلك.

ولقد بلغت الحساسية العلمية عند بعض المفكرين العرب مبلغاً كبيراً فلقد نادى جابر بن حيان مثلاً بإمكانية التكوين الصناعي للإنسان، أي إمكانية إيجاد كائنات حية بالصناعة. وسمى هذا بعلم "التكوين الصناعي". ويذكرنا هذا بعلم إنساني جديد ظهر حوالي عام 1947 يسمى السيبرنيطيقا يهدف إلى تكوين بعض الوظائف العقلية تكويناً صناعياً. ويقول جابر "إن هذا العلم ممكن لأن الكائن الحي نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة في إنتاجها للكائنات تخضع لقوانين سيكشف عن سرها علم الميزان" وعلم الميزان هو العلم بالقوانين الطبيعية الكمية التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة. وبهذا العلم كان يؤمن جابر بن حيان بإمكان قياس كافة المظاهر الطبيعية والإنسانية بالكم والعدد.

كما نجد نفس هذا الحس العلمي المرهف عند البيروني، ففي كلمة له عن أن قوانين الطبيعة قوانين ثابتة لا تخطئ، أشار إلى أن ما يفسره بعض الناس بأنه خطأ في خلقه الكائنات إنما ينشأ عن خروج المادة عن حد الاعتدال في المقدار أي أن التغير في المقدار وفي الكم هو الذي يؤدي إلى

هذا التغيير أو الاختلاف الكيفي الذي يسميه بعض الناس بالخطأ.

هذه ملامح عابرة لنتاج التفكير العلمي عند العرب ودلالته، وعلى ضوء هذا، أخص ما سبق بأن الفكر العربي الإسلامي كان في جوهره فكراً تجريبياً، دون أن أعني بهذا أنه كان ضد القياس، لأن التجربة نفسها تتضمن القياس. وإنما أعني فحسب أنه تجاوز الحدود الصورية لمنطق أرسطو وأطل على التجربة العلمية واتخذها مصدراً لعلمه وفلسفته. وأن هذا كان تعبيراً دقيقاً للحضارة العربية الإسلامية في توسعها وتطورها. وكان هذا الفكر التجريبي العلمي يربط بين التأمّل النظري والممارسة العلمية ويتجه إلى التحديد الكمي وأنه بهذا كان صفحة جديدة كل الجدة بالنسبة للفلسفة والأرسطالية والأفلاطونية.

إلا أن الفكر الإسلامي كان له اتجاه آخر غير علمي، اتجاه حدسي صوفي، وكان هذان الاتجاهان يمثلان ما تصطرح به الدولة العربية الإسلامية من عوامل تقدم ونكوص. وعندما تهاوت الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب توقفت الفلسفة العقلية التجريبية مما يدل على أنها جوهر الحضارة العربية وعصرها المتطور الفعال، ولكن بقيت حتى اليوم مواكب المتصوفين.

على أن الشيء الجدير بالذكر هو أن الفكر العربي العلمي هو جوهر الفلسفة الإسلامية. وأن الفلسفة الإسلامية بهذا ليست امتداداً للفكر اليوناني بل كانت إضافة جديدة إليه ذات طابع تجريبي كمي، كما كانت نقطة انطلاق - عبر روجر بيكون وديكارت وفرانسيس بيكون وجاليليو - إلى نشأة العلم التجريبي الحديث.

هذا هو الوضع الحقيقي - فيما أعتقد - للفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني.

اليسار العربي والنظرية العلمية

ما أكثر ما يكتب عن حاجتنا إلى وضوح فكري.
ما أكثر الدراسات والتفسيرات لأزمة اليسار العربي
بأجنحته المختلفة. ما أكثر الداعين إلى فلسفة جديدة، إلى
نظرية أصيلة غير مسبوقة.

وما أقل ما يحققه هذا من وضوح فكري حقيقي!
لست أتعالى على ما يكتب، وليست أتجنى عليه،
ولكنني أقول صادقاً أن جهوداً كبيرة جادة تبذل في هذا
السبيل، إلا أن كثيراً مما ينشر في مجلاتنا الثقافية وخاصة
اللبنانية، يثير بلبلة أكثر مما يحقق وضوحاً.

باسم البحث عن فلسفة أصيلة جديدة، تكاد تختنق
كثير من المقالات، بالعبارات الضخمة، والتحليلات المعقدة،
والتركيبيات الذهنية التي لا صلة لها بواقع الحياة. وباسم

البحث عن طريق فكري ثالث بين المادية والمثالية، تروح مقالات أخرى تنتقي من هنا وهناك، من مدرسة الظواهر تارة، أو الواقعية الجديدة تارة أخرى أو الوجودية تارة ثالثة، فلا تعود بغير صورة أخرى من صور أزمة الفكر المثالي في أوروبا. وباسم البحث عن فلسفة جديدة، تقوم مقالات أخرى على نقد الماركسية، ومحاولة احتوائها أو تخطيها وتجاوزها إلى فلسفة أشد أحكاماً، فلا نظفر منها كذلك بغير الفتات الماركسي نفسه، أو التردد لعبارات لوففر أو سارتر في تهميشاتهما الأخيرة على الماركسية.

وهناك مدارس فكرية عربية، تلبس مسوح الاشتراكية ولكنها لا تستند إلى نظرة علمية إلى الاشتراكية، بل تزدهم نظرتها بأفكار غيبية وميتافيزيقية، وتكاد تصدر عن خليط انتقائي غير متوازن من النيتشوية، والبرجسونية والفوضوية والوجودية.

ما أحوجنا بالفعل إلى وضوح فكري. ما أحوجنا إلى فلسفة أصيلة حقاً، معبرة تعبيراً خلاقاً عن واقعنا الثوري الجديد.

ولسنا بالطبع نأمل في عودة المذاهب الفلسفية على النحو القديم، التي كانت تدلي بالرأي في كل شيء. لقد انتهى

عصر هذه الفلسفات الشاملة. واحتلت العلوم المختلفة كثيراً من ساحاتها وموضوعاتها. ولكننا نأمل أن نقيم بناء نظرياً، في غير تناقض مع العلم، أو تجانف مع واقعنا الاجتماعي، بل يكون في الحقيقة صدى لهما، وتعبيراً عنهما، وفي الوقت نفسه أداة لهما وسلاحاً لحمايتهما وتطويرهما.

وما نريد أن نفتعل الأمور افتعالاً - أو نخططها تخطيطاً تجريدياً. إن الفلسفة تعبير خلاق ينبع ويتبلور خلال عملية الممارسة الاجتماعية والحضارية. ونحن بغير شك في الطريق إلى هذا. قد نتبين عناصر فكرية هنا أو عناصر هناك. وسوف تتضح بغير شك إلى وضوح فكري ونظري شامل غامر، لا يقف عند حدود بعض المثقفين، وإنما يحتضن الجماهير الشعبية كلها بل ينبع منها.

وما أكثر الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي صاحبت وغذت تاريخنا الحديث. في مفتح القرن كان هناك الفكر الأرسططالي يتأثر به لطفى السيد، ويعبر به في كثير من توجيهاته السياسية والتعليمية ومواقفه العلمية.

ثم كان هناك الفكر الديكارتي يبشر به الدكتور طه حسين منهجاً عقلياً للدراسة والبحث. وكان هناك قبل ذلك وبعده فكر تطوري ينتسب إلى الداروينية، يبشر به شبلي

شميل، وينشره إسماعيل مظهر، ويطوره سلامه موسى إلى آفاق أشمل من الفكر العلمي.

ثم برزت بعد ذلك اتجاهات فكرية متنوعة كالتعادلية لتوفيق الحكيم والتفسير البيولوجي للتاريخ للدكتور محمد كامل حسين والتكاملية للدكتور يوسف مراد والوجودية للدكتور عبد الرحمن بدوي والوضعية المنطقية للدكتور زكي نجيب محمود.. إلى آخر هذه المدارس والاتجاهات..

ولا شك أن سرد هذه المدارس والاتجاهات المختلفة لا يعني أنها كانت سواء في تعبيرها عن واقعنا، أو تأثيرها فيه. بل يختلف هذا التعبير والتأثير ويتفاوت من اتجاه إلى اتجاه، لقد أثر الاتجاه الأرسطي بغير شك، كما أثر المنهج الديكارتي، وكان سلامة موسى تعبيراً تبشيراً عن حقائق عصر العلم والصناعة. وكانت التعادلية صياغة ذكية لبعض جوانب من واقعنا. والوجودية وإن لم تنجح محاولة الدكتور عبد الرحمن بدوي في امتداد بها من تراثنا القديم وإشاعتها كفلسفة شاملة لنا إلا أنها بغير شك تعبر عن تجارب إنسانية معينة في واقعنا وإن تكن محددة معزولة. والوضعية المنطقية، قد تجد بعض الأصداء في الجامعة، ولكنها لا تعبر عن حقيقة اجتماعية أصيلة.

ولست أدعي أن هذه الاتجاهات الفكرية كانت مجرد
أصداء لفكر أوربي، حقاً كانت تتأثر في كثير من قسماتها
بهذا الفكر، ولكننا لا ننكر ما في كثير من جوانبها من
اجتهادات خاصة، في الفكر أو التطبيق. وليست هذه قضيتنا
هنا؛ وإنما القضية أن هذه الاتجاهات الفكرية جميعاً لم تعد
تعبّر عن حقائق حياتنا الجديدة.

فماذا نريد إذن؟ أن نجلس للبحث عن فلسفة جديدة! أن
ننتقي من ماركس وهسرل وميرلي بونتيه ولوفر وسارتر
والكسندر صمويل، ثم نقيم فلسفة مرفعة، لا تنبثق من واقعنا
ولا من تجاربنا وإنما من بطون الكتب ومن عقول مفكرينا
المعزولين عن الواقع!

هل نكتفي بالميثاق، ميثاقنا وميثاق الثورة الجزائرية،
ونعتبرهما خلاصة للفلسفة العربية الجديدة؟

إنهما بغير شك يتضمنان نظرة اجتماعية وسياسية كما
يتضمنان عناصر وقيماً فكرية، ولكنهما لا يعبران عن
فلسفة شاملة تناقش قضايا المعرفة والوجود والجمال والمصير
البشري و.. و.. إلخ.

إلا أن هذين الميثاقين يتضمنان شيئاً آخر غير هذه النظرة
الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة، هو في تقديري أخطر

ما في الميثاقين، منطقتهما العلمي في تناول القضايا الاجتماعية والتاريخية والسياسية. وقد تختلف نصوص الميثاقين غداً في هذه القضية أو تلك، قد تتغير بعض تفسيراته التاريخية، أو توجيهاته الزراعية ولكن سيظل هذا المنهج العلمي، هذا المنطق وراء هذا التغيير والتجديد والتطوير.

وفي تقديري أنه لو اهتمت المدارس والمعاهد بإبراز منطق الميثاق، ومنهجه في تناول الأشياء، لخدمت الفكر الثوري ولخدمت الاشتراكية، أكثر من تحفيظ نصوصه والاستفادة به من دروس تحسين الخط، والإملاء والإعراب!

إن الوضوح الفكري بالميثاق يمكن أن يتم باستيعاب منطقته العلمي، ونظراته الموضوعية الحية إلى مختلف القضايا، أفضل مما يتم بحفظ نصوصه.

وفي تقديري كذلك، لو عدنا إلى موضوعنا الأصلي، أن كثيراً من الخلافات بين طوائف اليسار العربي تتبع عن أنهم لا يتسلحون بمنطق فكري واحد، بمعايير عقلية متقاربة لقياس الحقيقة واختبار الواقع، وامتحان الأفكار.

والأخطر من هذا كله، أن جماهير الشعب العادي، بل جماهير المثقفين، من مدرسين وطلبة، غير مسلحين بمنطق علمي، عامة أو في فهمهم للميثاق على سبيل المثال، وإن كانوا

يتبنون نصوصه ويؤمنون بأفكاره وفلسفته العامة، ولهذا فكثيراً ما يرددون هذه النصوص ثم يقومون بتفسيرها على نحو مخالف ومتناقض مع نظرة الميثاق العلمية، وبهذا يخربون الميثاق مستخدمين الميثاق نفسه! حسناً..

ماذا أريد أن أصل إليه؟

أريد أن أؤكد حاجة اليسار العربي، حاجة الفكر العربي عامة، حاجة الثورة العربية إلى منطق علمي جديد.

ولست أنتقل من البحث عن فلسفة جديدة إلى البحث عن منطق علمي جديد، لا، فإن المنطق قائم وموجود بالفعل. موجود في حياة الناس، في خبرتهم، في كثير من تعابيرهم العفوية، موجود في ميثاق القاهرة وميثاق طرابلس، ولكنه ما زال أحوج ما يكون إلى التوعية والتوضيح والإشاعة بين المثقفين عامة وجماهير الشعب خاصة. ولن يحقق وحدة الفكر العربي، لن يحقق وحدة اليسار العربي، وحدة الثورة العربية، ولن يدعم ويضاعف من فاعليتها مثل هذا التوضيح وهذه التوعية بهذا المنطق العلمي.

ولست مغالياً في قلبي هذا. فلعل التراث أن يهدينا في توضيح هذه القضية.

الحقيقة إننا لو تأملنا الحركة الفكرية الإسلامية العربية في أوج ازدهارها لأدركنا أن جوهر هذه الحركة هو تسليحها بمنطق واضح محدد، وكان هذا المنطق هو منطق أرسطو، المنطق الصوري أو الشكلي. ولقد كان منطق أرسطو - فيما أعلم - أول ما ترجم من كتبه. وكان أكثر مؤلفاته تأثيراً في الفكر العربي عامة في مختلف اتجاهاته وعلومه وبحوثه ومدارسه. ما أكثر ما اختلف المفكرون المسلمون مع أرسطو حول قضايا فلسفية مثل قوله بأن العالم قديم غير محدث، بل لعلهم لم يعرفوا أرسطو معرفة صافية نقية، بل عرفوا فلسفته مختلطة ممتزجة بفلسفة أفلاطون. وقصة كتاب "الربوبية" المنسوب إلى أرسطو ومحاولات التوفيق بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون، مشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

المهم أن الفكر العربي رغم اختلافه مع جوانب متعددة من فلسفة أرسطو، فإنه قد تأثر تأثراً عميقاً للغاية بمنطق أرسطو.

ولم يقف التأثر بمنطق أرسطو عند حدود الفلسفة أو علم الكلام، وإنما شمل مختلف مجالات الدراسة والبحث كما ذكرنا، فأثر في الفقه والتفسير والبلاغة والنحو وغير ذلك من تصانيف العلوم. ألم يدخل الجاحظ بشكل القياس المنطقي في

أساليب البلاغة؟ ألم يستعن به الخليل بن أحمد في دراساته اللغوية عامة. ألا تستشعر المنطق الأرسطالي إطاراً محكماً لفصل ابن يعيش في النحو، بل ألا نجد الاختلاف بين مدارس النحو المختلفة من بصرية وكوفية إلى غير ذلك يرجع إلى خلافات حول المنهج المنطقي. ألا يدور أغلب الجدل الفقهي حول الأسس المنطقية.. ألم يصبح القياس أصلاً من أصول الأحكام مع القرآن والسنة والإجماع؟

هل معنى هذا أن منطق أرسطو قد خلق الفكر الإسلامي العربي خلقاً؟

لا بالطبع. لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهلينية، أو الفارسية أو الهندية قد خلقت الفكر الإسلامي العربي. إنه ثمرة أصيلة بغير شك لواقع الخبرة الإسلامية العربية، لحقائق الحياة الإسلامية العربية. ولكنه تأثر بغير شك كذلك بهذه الروافد الثقافية والحضارية المختلفة وتمثلها تمثلاً يتفق واحتياجاته وملابساته. أخذ منها ما يتفق مع طبيعته، بل طبعه كذلك بطابعه الخاص. والحقيقة أنه لو لم تكن الثقافات الأخرى تعبيراً ملائماً لاحتياجات الواقع العربي، لما ترجمت ولما كان لها هذا التأثير الكبير.

وفضلاً عن هذا فإن الفكر الإسلامي العربي ليس هو مجرد تأثر بهذه الثقافات المختلفة، أو مجرد توفيق بينها وبين العقيدة - كما يقال - بل هو فكر أكثر أصالة وإبداعاً من هذا كما أشرنا في بحث قديم. وما يهمنا هنا أن نؤكد أن منطق أرسطو لم يخلق الثقافة الإسلامية العربية، وإنما كان دعامتها لكي تتبلور وتتحدد. وما أوجبنا كذلك أن ندرك ماذا نعنيه بقولنا منطق أرسطو. فهذا المنطق رغم نسبته إلى مفكر مثل أرسطو، فإنه في الحقيقة لا ينسب إليه من حيث أنه خالقه ومبدعه، وإنما من حيث أنه هو الذي قام بتحديد قواعده وترتيبها وتسييقها.

أما المنطق فمتحقق في حياة الناس، وفي أفكارهم ومسلكتهم، وممارستهم الحية. وأرسطو إنما جعل هذه الممارسة قواعد وأقيسة نظرية. وليس هذا عملاً هيناً.. بل إنه سبيل لتسليح الممارسة نفسها بالوعي النظري، وتعميقها وتطويرها نتيجة لهذا. تماماً كما فعل الخليل بن أحمد في مجال العروض. ما انتظره الشعراء حتى يضع كتابه كي ينظموا الشعر، ولكنه استطاع بتأمل أشعارهم أن يضبط قواعدها ويحدد بحورها ويصنعها، إلى آخر ذلك.

إن منطق أرسطو إذن، أو المنطق الشكلي كان تعبيراً عن واقع خبرة بشرية عامة وخبرة إسلامية عربية خاصة،

وكان كذلك تعبيراً عن مرحلة حضارية معينة. وكان هذا المنطق أداة نظرية للمعرفة، ولهذا كان يسمى بالأورجانون، أي الأداة. إنه جهاز من العمليات العقلية التي تساعد على استخلاص المجهول من المعلوم. وهو تنظيم معين للفكر البشري في مرحلة من مراحل نمو هذا الفكر. ولكنه رغم طابعه المحدود، النابع من شكلية، فإنه عنصر أساسي وبقا في الفكر البشري، وصدى لمستوى معين من مستويات إدراك الواقع الموضوعي.

المهم أن نوضح أن الفكر الإسلامي العربي استطاع بفضل هذا المنطق الشكلي، بفضل هذا الأورجانون، هذه الأداة الفكرية أن ينظم خبرته، وينمي ثقافته، ويقوم ببناء فكرياً شامخاً، أصيلاً، يعبر عن ملامساته الحضارية، وخصائصه المتميزة.

حقاً، هناك من ثاروا على هذا الأورجانون الشكلي، سواء بطريقة فكرية مناقضة مثل بعض علماء الفقه، أو بخروج عن المنطق العقلي نفسه والتذرع بالحدس مثل المتصوفة، أو بالمواجهة التجريبية للواقع مثل كثير من العلماء والأطباء.

بل لعل عالماً عربياً كبيراً مثل ابن الهيثم أن يكون معبراً عن أورجانون علمي جديد هو أورجانون الاستقراء والتجربة

الذي صاغه فرانسيس بيكون فيما بعد ، متخطياً بهذا أوجانوس أرسطو ، ولكن دون أن يدرك هذا ، بل لقد كان يتصور هذا المفكر العربي العظيم أنه يتحرك في إطار أرسططالي بحت.

وليس يعني أن ندخل في تفاصيل هذه الأمور الآن ، فهذا مبحث آخر. وإنما يعني أن نؤكد أن حضارتنا الإسلامية العربية كانت تتحرك في إطار منطق عقلي محدد ، كانت تسير معه في أغلب الأحيان ، وكانت تقف ضده أحياناً ، وتتجاوزه إلى ما هو أرقى منه في أحيان أخرى. وكان هذا المنطق العقلي المحدد معبراً عن وحدة إيقاعها الفكري ، كما كان أدواتها كذلك لتحقيق نتائجها الحضارية الشامخة في مختلف مجالات الفلسفة والأخلاق والتشريع والفقہ واللغة والنحو إلى غير ذلك.

وفي مستهل الحضارة العلمية الجديدة تبلور بالضرورة أوجانوس علمي جديد على يد بيكون. حقاً لقد أحسننا به في طب ابن سينا ، ورياضيات الخوارزمي وبصريات ابن الهيثم وكيمياء جابر ، كما أحسننا به في تجارب جاليليو وتأملناه في فلسفة ديكارت العقلية بدرجات وزوايا مختلفة ومتفاوتة. إلا أنه عند بيكون أخذ سمناً من الانتظام والتحديد والدقة.

وإذا كان المنطق القديم في جوهره منطقياً قياسياً، يقوم على الاستخلاص الشكلي، فإن المنطق الجديد علمي في جوهره. وهو ثمرة الحضارة العلمية الجديدة كما ذكرنا، تعبير عنها وأداة في يدها كذلك. ولكن أورانجون بيكون في الحقيقة كان قواعد للسلوك في التجربة العلمية أكثر منه أساساً عامة لمنطق علمي جديد، دون أن يخلو بالطبع من هذه الأسس. ولهذا فإن الأورانجون الجديد بحق، المعبر عن خلاصة الحضارة العلمية الجديدة، قد تبلور فيما بعد نضج الخبرة العلمية وتطور الأوضاع الاجتماعية كذلك. هذا الأورانجون هو المنطق الجدلي. وهو الوجه الآخر للمنطق الشكلي القديم. فإذا كان المنطق القديم يقول بأن الشيء هو وإن الشيء لا يمكن أن يكون نقيضه، وأنه لا لقاء بين المتناقضات، بل انفصال وتميز بين الأشياء، فضلاً عن إنه يقوم على الاستخلاص الشكلي لنتائجه من مقدمات عامة.. إلى آخر هذا.. فإن المنطق الجدلي - دون أن ندخل هنا في تفاصيله - يقوم على أن التناقض هو نسيج الأشياء، وأن الشيء يمكن أن يكون هو ونقيضه في نفس الوقت وأن التغير هو أساس الوجود وأن الأشياء تتداخل وتتشابك وتتفاعل، وأن نتائجه ليست عملية استخلاص شكلي من مقدمات وإنما هو تعبير عن القوانين الأساسية للفكر والواقع على السواء.

إن منطق أرسطو مثلاً لا يستطيع أن يفسر التغير، ولا أن يعبر عنه. لا يستطيع مثلاً أن يفسر العملية الانتقالية من وضع إلى وضع. لأن الأشياء عنده موجودات قائمة بذاتها، فهي أما (أ) أو لا (أ) ولا يمكن أن تكون تداخلاً أو انتقالاً بين (أ) و(أ) في وقت واحد. ولهذا كان الإمام أبو حامد الغزالي - على سبيل المثال - متسقاً تمام الاتساق مع هذا المنطق، عندما كان يقول أن التغير أمر لا يمكن إدراكه. إذ كيف يتحول الشيء إلى غيره. ولعل رفضه للعلية المادية بين الأشياء أن يكون صدى لهذا المنطق الشكلي كذلك.

وليس معنى هذا أن المنطق العلمي الجديد، الذي يتخطى المنطق القديم ويتجاوزه، يعبر كذلك عن إلغاء كامل لذلك المنطق وتخطئة له، لا، إنه يعبر فحسب عن نظرة أشمل، أفسح للوجود والكون وحركة المجتمع، عن صدى أكثر دقة للممارسة العملية والواقعية والعلمية للحياة البشرية.

وهو سواء بسواء كالمنطق الشكلي ليس من خلق أحد. ليس من خلق هيغل أو إيداع ماركس أو أنجلز. وإنما هو تعبير عن الواقع الاجتماعي والعلمي الجديد. بل لعلنا نجد في التجربة البشرية منذ أقدم العصور تعابير تنبع من هذا الحس الواقعي الحي، وأن لم تبلغ مرتبة النضج، نتيجة لتخلف الظروف الاجتماعية والوعي العلمي آنذاك. ولم تكن بلورة

هذا المنطق على يد هيغل إلا صدى للظروف الاجتماعية الجديدة وسيادة الوعي الجديد كذلك، ثم كانت تطبيقاته وتطويراته المختلفة بعد ذلك. لقد استطاع أن يزداد واقعية وحيوية على يد ماركس، ولكنه تحول إلى جثة محنطة على يد ستالين، ثم تحول إلى منهج فضفاض مائع عند كروتشه أو جونزيت وأصحاب نظرية الظواهر وعند كثير من الوجوديين.

والحقيقة أن هذا المنطق على خلاف المنطق الشكلي، لم تتم حتى اليوم معالمة الأساسية تحديداً حاسماً. لا تزال قواعده الأساسية موضع مناقشة. ولا تزال تتنازع المدارس المختلفة المتناقضة مثل المثالية والمادية. وما زال يفتقر إلى الدراسة الجادة العميقة الشاملة التي تعبر به بحق عن حقائق العصر في مجالاته المختلفة العلمية والفكرية والاجتماعية.

وإذا اعتبرنا المنطق الشكلي منطق تماثل وثبات وسكون، منطقاً استاتيكيًا كما يقال، فإن هذا المنطق هو منطق التغير والتناقض والتجدد، هو منطق ديناميكي كما يقال كذلك. ليست له أشكال ثابتة وقواعد جامدة مثل المنطق الشكلي، إنما هو تعبير عن الحركة الدائبة والتغير المتصل. ولكنه أحوج ما يكون إلى تحديد مبادئه وقواعده العامة. وهذه كذلك في حاجة بدورها أن تكون على اتصال

دائم بواقع التجربة البشرية المتجددة أبداً، وأن تحرص على بلورتها واستخلاص قوانينها الأساسية المتجددة أبداً كذلك.

وفي تقديري أن النتائج العلمية الأخيرة في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية لم تبلور بعد بلورة كافية بحيث تغذي المنطق الجدلي وتميحه وتطوره. وإن تكن النتائج العلمية المختلفة للنظريات العلمية الحديثة تعد في الحقيقة توكيداً له.. أن النظرية النسبية بمزاوجتها بين الزمان والمكان، ونظرية الكم والميكانيكا الموجية، والطبيعة المزدوجة للضوء، وقانون عدم التحديد في البناء الداخلي للذرة، والصراع الدائر في المجتمعات البشرية اليوم على النطاق المحلي، والعالمي، هذه وغيرها من مختلف الظواهر والحقائق، تؤكد سلامة هذا المنطق وموضوعيته. وهي ظواهر وحقائق لا يستطيع المنطق القديم أن يفسرها. ورغم هذا فهذا المنطق العلمي الجديد في حاجة إلى مزيد من البلورة والتحديد والدراسة الخلاقة، التي لم تتوفر له بعد.

وما أريد أن اتجه بمقالي إلى بحث أكاديمي – وإنما حسبي أن أوضح حاجتنا إلى هذا الأورجانون الجديد، هذا المنطق الموضوعي الحي، كأداة للحوار والبحث والتثقيف والنضال الثوري.

وكما استتدت حضارتنا القديمة إلى المنطق الشكلي،
ما أحوج حضارتنا الجديدة إلى منطق موضوعي.
وما أشرت إلى الحضارة القديمة إلا لأثبت أهمية المنطق
كأداة فكرية لإرساء القواعد الفكرية الأساسية، وتوحيد
حركة التفكير من الناحية المنهجية والعملية. واليوم نحن
نحتاج إلى وضوح هذه الأداة الفكرية. نحتاج إلى منهج للرؤية
والعمل العلمي في مجال المعرفة والمجتمع على السواء.
وقد يقول قائل: أليست هذه دعوة صريحة إلى تبني المادية
الجدلية.. والمادية معادية لديننا، متناقضة مع تراثنا الروحي،
فكيف نقبل هذه الدعوة!¹⁹

وهذه قضية أحب أن أناقشها بوضوح وصراحة، أحب أن
أناقش العلاقة بين المادية والدين والقيم الروحية عامة. إلا أن
المادية فلسفة نظرية تقول نتائج فكرية معينة، نناقشها،
فنتفق معها أو نختلف معها، أو نتفق في أشياء ونختلف في
أشياء، أو نصل من مناقشتنا لها إلى الإضافة والتطوير. وهذا
موضوع آخر، أرجو أن يكون مجال حوار خصب بالفعل في
مقال آخر، ولكن القضية التي أعرض لها قضية منهج علمي.
ليس هو المنهج الشكلي الذي يقول به المنطق الشكلي
القديم، إنما هو منطق جدلي حي، منطق علمي موضوعي،

هو خلاصة الخبرة البشرية الجديدة في مجال المعرفة العلمية والنضال الاجتماعي معاً. وهو منطق حي، تنتفسه، ونحياه ونفكر بمقتضاه ما دمنا نعيش هذا العصر، ونتحرك فيه ومعه، ونحرص أن نكون فعالين في بنائه وصياغته وتطويره.

والقضية هي أن نخرج هذا المنطق من مجال الكمون والظل والتلقائية إلى مجال الوضوح والوعي والإرادة.

فبهذا - كما ذكرت في البداية - نتيح أرضاً أكثر تحديداً، لإمكانية الحوار المثمر بين المثقفين الثوريين، في لقاء عميق جاد مع جماهير الشعب العربي كذلك.

أليس غريباً أن يدرس المنطق الشكلي القديم وقواعد منطق بيكون في مدارسنا الثانوية ومعاهدنا وجامعاتنا، ولا يدرس على الإطلاق هذا المنطق الديناميكي الموضوعي، ولا يصدر فيه كتاب واحد حتى اليوم.

وليست هذه بالطبع دعوة إلى إلغاء المنطق الشكلي، إنه تراث إنساني عزيز بل هو كذلك يعبر عن حقيقة جزئية من حقائق الفكر والواقع إلى جانب الحقيقة الأكثر شمولاً التي يعبر عنها المنطق الموضوعي، تماماً كما تعبر الرياضة الإقليدية عن حقيقة محدودة بالنسبة لحقائق الرياضة غير الإقليدية، وكما يعبر علم الحساب عن حقيقة محدودة

بالنسبة إلى الحقائق التي تعبر عنها قواعد حساب الاحتمالات
مثلاً، وهكذا.

ما أحوجنا إلى جانب المنطق الشكلي أن ندرس المنطق
الموضوعي في مختلف مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا، وفي
مختلف أوجه الثقافة والعلم بغير استثناء. إنه أداة الفكر
العلمي الجديد أداة للوضوح والتوعية. وهو سلاح الجماهير
النظري، في مواجهة المشكلات الواقعية جميعاً.

إن ميثاقنا كما ذكرت من قبل لا يتحرك فكرياً في
إطار منطق شكلي جامد، وإنما يتخطاه إلى منطق الحركة
والعلم والتغير وأن أروع ما يتميز به الميثاق هو هذا المنطق
الديناميكي الذي يمد تحليلاته ونتائج بالموضوعية والواقعية
والثورية.

وما أكثر ما كنت أتأمل الرئيس عبد الناصر وهو
يخطب في مؤتمر عدم الانحياز الأخير، مؤكداً أن السبيل
الموضوعي لإقرار السلام ليس هو التوازن الذري بل هو القضاء
على الفقر والتخلف الاجتماعي وتوفير الرخاء البشري..

ووراء هذه الكلمات الكبيرة كنت أحس بالنظرة
العلمية الموضوعية المتحركة، الفعالة، التي تجعل من الحقيقة
نضالاً، ومن المعنى الذهني عملاً ثورياً، وتقييم الروابط

المتفاعلة بين عناصر اجتماعية وسياسية قد تكون بعيدة مستقلة عن بعضها البعض في ظاهر التحليل الشكلي.

وفي حديث الرئيس عبد الناصر الأخير في مجلس الأمة راح يواجه المشكلات الملحة العاجلة، في التمويل والتمويل والتنمية إلى غير ذلك، وكنت أحس أنه لا يقدم حلاً جاهزة ونهائية لهذه المشكلات جميعاً وهو يخاطب الجماهير، بقدر ما كان يعلم أساساً منهجاً علمياً في مواجهة هذه المشكلات ومعالجتها. وعندما وقف منذ أيام في عيد العلم، لمس أعماق أعماق قضية العلم بكلمات سريعة مركزة وقد كشف بوضوح أن العلم ليس مجرد معرفة بقوانين الواقع المادي والاجتماعي أو التاريخ وإنما هو كذلك سيطرة على هذه القوانين وتوجيه لها توجيهاً جماعياً لمصلحة المجتمع. ولهذا جعل عبد الناصر العلم مرادفاً للعمل الاجتماعي، مرادفاً للتقدم البشري، مرادفاً للثورة، مرادفاً للحرية. وعندما تكلم عن الالتزام الاجتماعي للعلم. أبرز أن هذا الالتزام ليس انتقاصاً من قيمة العلم ولا حداً من علميته وإنما على العكس تماماً هو توطيد للعلم وتوكيد لقيمته وضمنان لتطوره وازدهاره.

وهذه جميعاً ليست حقائق علمية فحسب، وإنما هي أساساً رؤية علمية موضوعية، منهج علمي ثوري في تناول الأمور، في فهمها، في التعامل معها. وهذه هي القضية.

إن هذا المنهج العلمي الثوري، هذه الرؤية الحية الإيجابية، هي التي نريد أن نشيعها وأن نعممها. فجوهر العلم ليس ما ينتهي إليه من نتائج فحسب، إنما يتذرع به كذلك من أدوات ومناهج ومفاهيم نظرية عامة.

وما أكثر ما نجد من علماء أبعد ما يكونون عن العلم من حيث المنهج والرؤية الشاملة. قد نجد الطبيب الذي يعالج الإنسان باعتباره جثة مادية، لا باعتباره جسداً عضواً حياً متعدد الروابط النفسية والاجتماعية. هكذا يفعل كثير من علماء الاقتصاد واللغة والنفوس والاجتماع والتاريخ. إنهم يدرسون الظواهر المعزولة في غير ترابط، في غير حركة، في غير نظرية ديناميكية شاملة. وقد نجد بعض العلماء على درجة عالية من التفهم العلمي والرؤية الموضوعية في معمله، ولكنه خارج هذا المعمل - في الحياة النفسية أو الاجتماعية أو السياسية، أو الفكرية، أبعد ما يكون عن المنهج العلمي والرؤية الموضوعية.

ونحن نريد أن نشيع روح العلم، روح المنطق الحي، روح النظرة الموضوعية. فما أكثر ما تستفيد الرجعية من تخلف النظرة العلمية لتنتفث سمومها. إنها تقبل الشعارات العلمية، ولكنها تخربها دائماً بإشاعة منهج غير علمي في تفهمها وفي تطبيقها. ولنتأمل على سبيل المثال بعض القضايا الجزئية

والعامّة، مثل قضية الجمعيات التعاونية الاستهلاكية ومشكلة الكم والكيف والتخطيط والمعادلة الصعبة والتضامن العربي والسلام العالمي.

إن المنطق الشكلي يقول لك أن الشيء إما أبيض وإما أسود ولا سبيل للجمع بين النقيضين أو التعبير عن حالة انتقالية بينهما. حسناً، كيف نصدر حكماً على الجمعيات التعاونية الاستهلاكية، إنها إما أبيض وإما أسود، إما خير وإما شر إما يسودها الفساد أو تسودها الأمانة إما مفيدة وإما مضرة. هكذا يقول المنطق الشكلي - وهذا ما تستفيد به الفلسفة الرجعية المعادية للتقدم الثوري. إذ لما كان هناك فساد في الجمعيات التعاونية، ولما كان هناك نواقص وسلبيات، إذن فنظام الجمعيات التعاونية نظام فاسد ناقص، سلبي. وهكذا تحسم القضية على هذا النحو الشكلي الخالص لمصلحة التخلف والرجعية. ولكن النظرة العلمية الموضوعية. تبين أن الجمعية التعاونية الاستهلاكية يمكن أن تتضمن فساداً دون أن يمنع هذا من أن تكون نظاماً صالحاً بل ثورياً. وتدرك النظرة العلمية الموضوعية، طبيعة الأوضاع الانتقالية التي نعيش فيها، وتبين الصراع بين القديم والجديد، بين الجامد والمتغير، بين الرجعي والثوري في حياتنا عامة، وبهذا تسلمح

الجماهير برؤية سليمة للقضاء على ما هو فاسد وتتمية ما هو صالح، القضاء على ما متخلف وتدعيم ما هو متقدم وهكذا. المعادلة الصعبة مثلاً هل هي مجرد توازن سلبي ساكن بين طرفين هما الإنتاج والخدمات. لا. إننا بهذا الفهم الشكلي نعادي التطور ولا نفهمه. إن جوهر المعادلة الصعبة جوهر ديناميكي متحرك، إن زيادة الإنتاج شرط أساسي لزيادة الخدمات بإطراد، ولو توازنت الخدمات نفسها، مع الإنتاج تماماً لما تحقق تطور، بل لما توفرت الخدمات نفسها ولهذا تضيف المعادلة شعبة ثالثة وهي شعبة الادخار، والادخار بغير شك هو اقتطاع من الاستهلاك لمصلحة الإنتاج. والتخطيط مثلاً ليس تراكمياً لمشروعات، وإنما هو تشابك عضوي وظيفي بينها جميعاً، يحركه هدف وإيقاع مشترك. هل يمكن فهم التضامن العربي والسلام العالمي بغير نظرية علمية شاملة نتبين بها العلاقات المتفاعلة المتشابكة بين الأشياء، فنذكر مثلاً أن الدفاع عن صنعاء هو دفاع عن القاهرة، وأن حماية الثورة الجزائرية هو تدعيم للثورة العربية كلها، والعكس صحيح وضروري - وأن السلام لا يتحقق ويتدعم إلا بالاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي لشعوب العالم جميعاً؟..

وهكذا.. وهكذا، عشرات القضايا بل هي قضايا العصر جميعاً، لا يمكن فهمها، والتحمس لها، وتوجيهها

وحل مشكلاتها بغير هذه النظرة الثورية، هذا المنطق الموضوعي الديناميكي.

نحن لا نريد لجماهير الشعب عامة، ولجماهير المثقفين خاصة أن يتناقلوا الميثاق نصوصاً ما أسهل ما تخرب في التطبيق العملي، ما لم تدرك أسسها العلمية الصحيحة، نحن لا نريد أن ترتفع الشعارات العلمية، والقيم الثورية. ثم لا يلبث سوس التواكل والنظرات الجزئية والفردية والإصلاحية والعادات المتحجرة، والإطارات الشكلية، تنخر فيها وتحرمها من الفاعلية والحيوية وسلامة التطبيق.

نحن نبني. هذه هي قضيتنا الأساسية. والبناء يحتاج إلى وضوح فكري، وضوح صادر عن وعي، عن حماسة، عن إدراك شامل، عن رؤية سليمة لا عن حفظ لنصوص، أو ترديد لمقتبسات. حقاً، إن التقدم الصناعي وممارسة الإنتاج الجماعي، ومواجهة مشكلات الواقع، والحياة والحوار العميق داخل التنظيم السياسي الثوري، سوف تنمي بغير شك هذا الوضوح وتغذي الضمائر والعقول بهذا المنطق الموضوعي، بروح الفهم والتخطيط والرؤية الثورية الحية.

ولكن ما أحوجنا جميعاً إلى التوعية الإدارية المخططة، إلى التغذية الفكرية المدروسة، بهذا المنطق الجديد.

هذا هو السبيل في تقديري لتوحيد الفكر اليساري العربي، وتحقيق أسس للوضوح الفكري وتسليح الجماهير الشعبية بسلاح حاسم فعال في مواجهة معارك التصنيع والتنمية الاقتصادية والبناء الاشتراكي، وهو السبيل كذلك لتنظيم خبراتنا وتجاربنا في فلسفة شاملة تنمو وتتكامل وتتجدد مع تكامل وتجدد حياتنا الثورية.

دفاع عن التاريخ⁽¹⁾

منذ أسابيع فاز الدكتور محمد كامل حسين بنصف جائزة الدولة في الأدب عن روايته "قرية ظالمة". والدكتور محمد كامل حسين في الحقيقة مفكر أكثر منه أديب، يغلب الطابع الفكري الخلاق على كل ما يكتب، لا تشذ عن هذا روايته فله منهج محدد في التفكير يستلهمه من ثقافته العلمية، وله مذهب واضح القسّمات يستوعب جانباً كبيراً من أشكال التعبير والنشاط الإنساني ويعد كتابه الأخير "التحليل البيولوجي للتاريخ" تعبيراً متكاملًا عنه.

والواقع أن الإبداع الثقافي في بلادنا العربية يكاد يقتصر أساساً على الأدب الخالص دون سائر الجوانب الثقافية الأخرى...

(1) الرسالة الجديدة: عام 1957.

وفي ثقافتنا العربية تيارات فكرية بعضها يبرز خلال المذاهب النقدية للأدب، وبعضها الآخر يبرز في الدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، إلا أنها جميعاً لم تتكامل في مذاهب واضحة القسما، محددة القيم.

وما أوجنا في هذه المرحلة من تطورنا أن نعمل على دراسة الجانب الفكري من ثقافتنا وأن نسعى إلى تحديده وتقييمه.

وكتاب الدكتور محمد كامل حسين "التحليل البيولوجي للتاريخ" جهد فكري قيم ومحاولة جادة لوضع تخطيط لفلسفة شاملة للتاريخ الإنساني على أسس بيولوجية، نتبين بعض يناييعها الأولى في مقالاته ومحاضراته التي سبق أن جمعها في كتابه "متنوعات".

وفي الصفحات الأولى من هذا الكتاب الجديد يفصح لنا المؤلف عن إيمانه بإمكانية الدراسة العلمية للتاريخ، ويتبين السبيل لتحقيق ذلك. فالحقائق التاريخية "لا تصبح علما حتى تكشف عن القوانين التي تتنظم هذه الحقائق بعضها ببعض" وأنه "لا غنى للتاريخ عن فهم القوى التي تعمل في حياة الناس" والدراسة العلمية لا تفرض نظريات جامدة جاهزة، بل تقوم على "المشاهدة الدقيقة، والمقارنة الصادقة، والاستنتاج الحق".

ولكن المؤلف عندما يبدأ في اختيار نقطة البداية لتحقيق هذه الغاية، نجد - للأسف - يتجنب تماماً هذه الحقائق الأولية للعلم. ففي السطر الأول من كتابه يقرر "أن التاريخ هو أثر الزمن في كل كائن حي بعينه هو الإنسان" ويقرر كذلك أن "هذا التحديد للتاريخ يجعل الزمن محور بحوثه كلها" ثم يؤكد بعد ذلك أن "البحث في القوانين التي تحدد نظام الأحداث التاريخية يدعو حتماً إلى البحث في الزمن من حيث أثره في الكائنات الحية عامة والإنسان خاصة ويدعو إلى البحث في الإنسان من حيث تأثره بالزمن" ثم يؤكد أخيراً "أن مطلق الزمن عامل قوي في تكييف الأحداث التاريخية وتحديد أسلوبها ونظامها".

ولكن.. كيف يتجنب المؤلف بهذا المنهج الحقائق الأدبية للعلم؟

أنه أولاً يتجنب - الدراسة الموضوعية لحركة الأحداث التاريخية. فالدراسة العلمية للأحداث التاريخية لا تدعو حتماً - كما يقول المؤلف - إلى البحث عن الزمن، بل تهيب أولاً بتحليل الأحداث ودراسة ما بينها من علاقات، وتحديد قوانين حركتها. فعندما ندرس ظاهرة تاريخية كالإقطاع مثلاً تهيب بنا الدراسة العلمية أن نكشف أولاً عن عناصر هذه الظاهرة من قوى إنتاجية وعلاقات إنتاجية ونظم سياسية ومؤسسات

فكرية، وملابسات تاريخية عامة، ثم أن نكشف ثانية عما بين هذه العناصر جميعاً من تفاعل وتداخل وصراع. وليس هناك منهج علمي يحتم - كما يرى المؤلف - أن ننحرف عن هذا النهج لندرس أثر الزمن في الإقطاع مثلاً. أن هذا الحتم الذي يراه المؤلف حتم ذهني غير موضوعي ولا يمت بسبب إلى منهج الدراسة العلمية.

فإذا انتقلنا إلى مفهوم الزمن، وجدناه مفهوماً خالياً تماماً من الدقة العلمية. والزمن بغير شك حقيقة موضوعية، ليست من صنع عقولنا كما يزعم المفكرون المثاليون، ولكنها في الوقت نفسه ليست حقيقة منفصلة عن حركة الأشياء والأحداث. بل الزمن شكل موضوعي لهذه الحركة. وعندما نفصل الزمن عن حركة الأشياء، فإننا نفقده مضمونه ودلالته ونجعل منه قوة سحرية غامضة.

والمؤلف يقوم بالفعل بهذا الفصل بين الزمن وحركة الأشياء، ويجعل منه حقيقة مطلقة قائمة بذاتها. فيتحدث عن "مطلق الزمن" ويجعله عاملاً يكيف الأحداث التاريخية ويحدد أسلوبها ونظامها. وبهذا يخرج المؤلف عن النهج العلمي إلى النهج المثالي الميتافيزيقي. فلا شك إننا عندما نواجه ظاهرة تاريخية كظاهرة الرق مثلاً ونسعى لدراستها علمياً فإننا نبحث عن العوامل الاجتماعية التي أوجدت هذه الظاهرة،

والتي جعلت لهذه الظاهرة أشكالها وقوانينها المختلفة، ثم نبحث كذلك عن العوامل التي جعلت الظاهرة تتلاشى تاريخياً ولو تجنبنا هذا المنهج وتساءلنا عن أثر مطلق الزمن في ظاهرة الرق لما استطعنا أن نكشف شيئاً من قوانين هذه الظاهرة، ولا أن نحدد مضمونها الاجتماعي ولا أن نصل إلى نتيجة علمية دقيقة، بل لانتهينا إلى موقف يفسر قيام ظاهرة الرق وتلاشيها تفسيراً تلقائياً خالصاً.

وفضلاً عن هذا فإن مطلق الزمن عامل متجانس، فكيف يمكن أن نفسر به ظواهر تاريخية غير متجانسة متناقضة. كيف نفسر بمطلق الزمن ظاهرة الرق، كما نفسر به ظاهرة التحرير، كيف نفسر به النظام الرأسمالي كما نفسر به النظام الاشتراكي.

إن المؤلف في الحقيقة قد فصل الزمن عن مضمونه الموضوعي وهو حركة الأشياء، وبهذا الفصل الذهني الخالص جعله قوة سحرية غامضة المدلول، لا تستطيع أن تكشف لنا عن القوانين الداخلية لحركة الأشياء بل تعمل على طمسها وإخفاء معالمها.

يرى المؤلف أن الزمن التاريخي - تمييزاً له عن الزمن الكوني الرياضي والزمن الطبيعي - يعمل عمله في الإنسان على أوجه ثلاثة:

- 1 - الحياة الداخلية ممثلة في طباعه وغرائزه.
- 2 - الحياة الخارجية ممثلة في مظاهر النشاط الاجتماعي الإنساني.
- 3 - الحياة العقلية ممثلة في التفكير والعلوم.

أولاً - الحياة الداخلية:

ويقرر المؤلف أنه لا أثر للزمن في هذه الحياة الداخلية. فطبائع الإنسان وغرائزه قد ظلت على ما هي عليه منذ أقدم العصور التاريخية. ولا يرى لها أي تغيير إلى بضع آلاف أخرى من السنين. ثم يمتد بهذا المفهوم إلى الجماعات والمدن. فلها كذلك طبائع وغرائز. وهي كذلك ثابتة ثبوت الغرائز والطبائع في الأفراد.

وفضلاً عما في مفهومي الطبائع والغرائز الثابتة من تخلف عن نتائج العلوم الحديثة وخاصة البيولوجي التي يسعى المؤلف للاستفادة من نتائجها، فإن الأمثلة التي يسوقها عن هذه الغرائز لا تعد - في العلوم القديمة - من الغرائز في شيء. فمن أمثلته على الغرائز الفردية، الخير والشر والكفر والإيمان،

ومن أمثلته على الغرائز الاجتماعية العدالة والحرية والشرف
ومن أمثلته على غرائز المدنيات، الخلقية كغريزة للمدنية
الصينية والميتافيزيقية للمدنية الهندية والدينية لمدينة الشرق
الأوسط والطبيعة التجريبية للمدنية الغربية إلى غير ذلك.

فالواقع أن الخير والشر والعدالة والحرية والشرف
والكفر والإيمان كلها قيم اجتماعية تختلف بحسب
الملاسات الاجتماعية المختلفة فهي في المدينة غيرها في الريف
وهي في المجتمع الرأسمالي غيرها في المجتمع الاشتراكي وهي
عند القبائل المتوحشة غيرها عند المجتمع الإنساني المتحضر
وهكذا.

ولهذه القيم تاريخها المتطور ودلالاتها التي تختلف باختلاف
الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المختلفة.

ولهذا فليس لها صفة الثبات والجمود التي يصفها بها
المؤلف. وكذلك الشأن فيما يسميه بغرائز المدنيات. فالطبيعة
التجريبية مثلاً ليست غريزة المدنية الغربية وإنما هي ظاهرة
فكرية تقوم على أسس اجتماعية وتاريخية إنها ثمرة للثورة
الصناعية وللنظم الرأسمالية وهي لا تقف عند حدود الغرب
وإنما تصاحب هذا النظام الاجتماعي سواء تحقق في الهند أو
في الشرق الأوسط، وهي تتطور وتتمو كذلك في ظل النظم
الاشتراكية سواء تحققت هذه النظم في الشرق أو الغرب.

وعلى هذا فلا ثبات ولا جمود فيما يسميه المؤلف بغرائز الأفراد والجماعات والمدنيات، إنها حركة دائمة وتدفق متصل وتنوع خصب، ولا حوائط مقفلة بين ما يسميه المؤلف بالحياة الداخلية والحياة الخارجية، فالقيم الاجتماعية لها انعكاساتها في داخل النفس والأحاسيس الداخلية للنفس تتكيف بالملازمات الاجتماعية الخارجية وتتغير بها..

لا ثبات ولا جمود في ظاهرة إنسانية، ولا فواصل مطلقة بين الأشياء، بل نمو دائم وتغير متصل وتداخل شامل.

ومهمة العلم أن يدرك القوانين الداخلية لهذا النمو وهذا التغير وهذا التداخل.

ولكن المؤلف يفصله الزمن عن حركة الظواهر النفسية عجز عن أن يتبين حركتها المتناسجة، مع حركة الظواهر الاجتماعية، وأصبح مطلق الزمن عامل إخفاء وطمس لقوانين هذه الظواهر لا عامل تحديد وتنظيم وكشف.

ويبلغ هذا المنهج غايته من التعسف ومجانبة الموضوعية عندما يبدأ المؤلف تطبيقه على الفنون فالفنون عنده هي التعبير الخارجي الذي يعبر به الإنسان عن غرائزه وطبائعه...

ولهذا فالفنون – موضوع واحد، لا أثر للزمن فيه. لأن الغرائز والطبائع لا تتأثر بالزمن. ولما كانت الفنون تعبيراً عن

حياة الإنسان الداخلية فتاريخها كذلك قليل التغير ولا يتقدم تقدماً مطرداً على الزمن. ولهذا فإن "تاريخ الفن - كما يقول المؤلف - يكاد كله يسير على نهج واحد..".

أما الذي يتغير في الفن فهو الأسلوب وحده، لأن الأسلوب يخضع لتطور الحياة الإنسانية "والتغيير الذي تراه في فنون الأفراد كما يقول المؤلف يرجع إلى زيادة خبرتهم بوسائل الأداء وتحسن أسلوبهم وليس هذا تغييراً حقيقياً".

ويقصد المؤلف بالأسلوب المدارس الفنية المختلفة، التي تقتصر التفرقة بينها على وسائل التعبير وأساليبه كالكلاسيكية والرومانطيقية والرمزية وغيرها من المدارس الفنية. ففي البداية تبدأ المرحلة الكلاسيكية التي تعبر عن اكتمال وسائل التعبير عن غرائز الإنسان وطبائعه.

ثم تتلوها مرحلة الصنعة والتقليد ثم تبرز مرحلة جديدة للشورة على الكلاسيكية هي المرحلة الرومانطيقية أو الكلاسيكية الجديدة ثم تعقب هذه المرحلة مدارس أخرى لا ترتفع أبداً إلى مستوى الكلاسيكية والرومانطيقية.

ويتم هذا التغيير في صورة زمنية هي الدورية. وعاملها المحرك هو الملل. وهذا ما سنعرض له بالتفصيل في الفقرة التالية..

وعلينا هنا أن نترث قليلاً عند هذا الفهم الأولي لتاريخ الفن. فنلاحظ أن المؤلف يجمد مضمون الفن فيجعله ثابتاً لا يتغير نتيجة لنظريته السابقة في الفرائز والطبائع. ونلاحظ ثانياً أنه يفصل فصلاً آلياً بين مضمون الفن وأسلوب أدائه، وبهذا يقصر تاريخ الفنون على تاريخ أساليب أدائها.

والواقع أن مضمون الفن الكلاسيكي يختلف تماماً عن مضمون الفن الرومانطقي الذي يختلف بدوره عن مضمون الفن الواقعي، وكل مدرسة من هذه المدارس الفنية تعبر عن تجارب اجتماعية مختلفة ترتبط بملايسات تاريخية خاصة. فالرومانطيقية ليست خروجاً على ملل الأسلوب الكلاسيكي كما يقول المؤلف بل تعبر في مضمونها عن ثورة اجتماعية كاملة تبرز فيها معالم الفردية الإنسانية المتحررة من إسار الإقطاع، المتطلعة إلى مرحلة تاريخية جديدة من حياة الإنسان. وأسلوب الأداء الرومانطقي نابع من هذا المضمون الثوري الجديد للفن الرومانطقي.

وعندما نقول بأن الزمن لا أثر له في مضمون الرومانطيقية نخطئ خطأ كبيراً لأن الرومانطيقية استجابة

فنية للملابسات الاجتماعية ومحصلة لعوامل تاريخية سواء في مضمونها أو في أسلوب أدائها.

وعندما نقول كذلك أن الرومانطيقية نتيجة لأثر الزمن، وثمره للملل الذي أصاب النفس البشرية من مرحلتي الكلاسيكية والتقليد فإننا نتكلم كلاماً خالياً من الدلالة الموضوعية تفضل به السبيل عن كشف القوانين الاجتماعية التي عملت على إبراز المدرسة الرومانطيقية كمرحلة تاريخية في حياة الفنون. فمطلق الزمن لا يمكن أن يكون عاملاً في نشأة المدارس الفنية، والملل لا يمكن أن يصبح أساساً موضوعياً لتفسير اختلاف هذه المدارس وتنوعها.

لقد فرض المؤلف منذ البداية على النفس البشرية صفات ثابتة لا تتغير ولم يقد بدراستها دراسة موضوعية مستأنية تكشف قوانين حركتها، بل قام بفصل الزمن عن حركة الأشياء وجعله قوة متعالية خارجها، فطمس قوانين هذه الحركة وأفقد النفس البشرية وفنونها تاريخها الحي وجعل من دراسة الفنون دراسة شكلية خالصة تجمد مضمون الفنون وتقتصر الحركة على أساليبها.

ثانياً - الحياة الخارجية:

ويقصد بها المؤلف مظاهر النشاط الاجتماعي الإنساني ويقرر المؤلف أن أثر الزمن في هذه الحياة الخارجية أثر دوري، وتاريخها سلسلة متعاقبة من العلو والهبوط على اختلاف في درجات كل منها. ويرد المؤلف هذه الصفة الزمنية إلى البيولوجي. فهذه الدورية كما يقول "ليست غريبة عن القوانين البيولوجية فحياة النبات دورية صريحة وكثير من حياة الحيوان وخاصة الإناث دورية واصل هذه الدورية صفة كائنة في المادة الحية نفسها.

فهذه المادة لها صفتان هما قابليتها للتأثر بالعوامل الخارجية وقابليتها لمقاومة هذه العوامل.

والتوازن الذي نراه في المادة الحية ليس توازناً ثابتاً وإنما هو توازن قلق ينشأ من تعادل هاتين القوتين" وتتخذ هذه الدورية كما يرى المؤلف "مظاهر مختلفة فهي دورات عامة كالأمواج تختلف سرعة ويطأ، علواً وانخفاضاً وهي مركبة بعضها فوق بعض. فهناك دورة عامة تشمل الجزء الأكبر من العهد التاريخي كله. وفي أثنائها دورات أصغر منها وفي أثناء هذه دورات أقل".

على أن المؤلف لا يكتفي بالزمن في تفسير نشأة هذه الدورية وإنما يضيف عاملاً آخر هو الملل. وينسبه أيضاً إلى

أصول بيولوجية فكما يقول "المادة الحية تتأثر بالعوامل الخارجية وتستجيب لها إلى حد كبير. فإذا استمر عامل منها مدة طويلة أصاب المادة الحية منه التعب أو الملل فيصبح هذا العامل أقل أثراً فيها" هكذا يفسر المؤلف كافة الظواهر التاريخية والاجتماعية إنها مجرد دورات كبرى أو صغرى يحكمها قانون عام هو الملل.

ونلاحظ أولاً على هذا التخطيط العام أن المؤلف قد انتهى إليه نتيجة لمنهجه الأصلي وهو فصله للزمن عن حركة الأشياء التاريخية، مهما أدى به إلى تجنب البحث عن القوانين الداخلية لحركة هذه الأشياء. وإلى فرض عامل خارجي معزول هو مطلق الزمن لتفسير هذه الحركة، كما أدى به إلى قصر حركة التاريخ البشري على هذا الشكل المحدود الذي يسميه المؤلف بالدورية.

والملاحظ ثانياً على هذا التخطيط أن المؤلف يدرك عجز مطلق الزمن وحده في تحديد مسار حركة التاريخ وتفسيرها، فلا ينظر في قوانين هذه الحركة نظرة موضوعية، وإنما يلجأ إلى عامل آخر هو الملل لتفسير هذه الحركة...

وفضلاً عما في هذا المنهج من مجانية كاملة للروح الموضوعية للعلم، ففيه خلط واضح بين ظواهر تاريخية هي

حركة المجتمع البشري وعامل نفسي خالص هو الملل، يجعل منه القوة المحركة للتاريخ، الموجهة لمساراته.

والملاحظ ثالثاً أن استفادة المؤلف بالبيولوجي لا تستقيم مع المفاهيم الجديدة لهذا العلم، ولا نستفيد من حقائقه في تحديد نظرة علمية سديدة.

فلا شك أن الدورية صفة لكثير من الظواهر البيولوجية فهي صفة لكثير من الظواهر الحية في النبات والحيوان والإنسان ولبعض الظواهر الاجتماعية، ولا شك كذلك أن الدورية ثمرة توازن قلق - على حد تعبير المؤلف "صفحة 16" - بين عوامل داخلية وعوامل خارجية، على أن المسألة ليست كما يرى المؤلف مجرد تعادل بين هذه العوامل، وهنا نلمح أثراً لنظرية توفيق الحكيم، إنها هي فعل وتفاعل وامتصاص وبذل وهدم وبناء وتعويض واكتساب وصراع ونمو.. وهي عمليات متشابهة في الكائن الحي.. ولكن المؤلف يتجنب الاستفادة من هذه العمليات الداخلية جميعاً، مكتفياً بظاهرة عامة هي الدورية التي لا تبرز بوضوح قوانين الحركة الداخلية للظواهر الحية بقدر ما تقدم صفة عامة لهذه الظواهر.

وعندما يطبق المؤلف هذه الصفة تطبيقاً آلياً على حياتنا الاجتماعية، يطمس بهذا الرؤيا الموضوعية للقوانين الداخلية

لحركة هذه الحياة، ويؤدي به هذا - بالضرورة - إلى نتائج يعوزها الصواب والدقة.

ولنضرب على ذلك مثلاً:

يقسم المؤلف التاريخ السياسي القومي إلى عهود أربعة: العهد الأول هو عهد تفوق الفرد على الجماعة، والعهد الثاني هو عهد تغلب الجماعة على الفرد، والعهد الثالث هو استعادة الفرد لتفوقه على الجماعة، والعهد الرابع هو العهد الذي تنتصر فيه الجماعة من جديد على الفرد "صفحة 51 - 52".

ويطلق المؤلف على العهد الأول العصر الذهبي... ومن الأمثلة التي ساقها نتبين أنه عصر الإقطاع، ولا شك أن هذا العصر لا يقوم فيه الحكم الفردي على الحكم الزمني المطلق، وإنما نتيجة لسيادة شكل معين من أشكال الإنتاج. والدورية لا تقدم لنا تفسيراً موضوعياً لهذا العصر ولا تكشف لنا عن قوانينه الداخلية، فإذا انتقلنا إلى العهد الثاني وجدنا المؤلف يسوق أمثلة عليه من الثورة الفرنسية وثورة روسيا عام 1917 جنباً إلى جنب كتعبير عن عهد واحد، على الرغم من الاختلاف الكيفي بين هاتين الثورتين. فالثورة الفرنسية ثورة بورجوازية والثورة الروسية ثورة اشتراكية والثورة الفرنسية قضت على الإقطاع وأقامت حكم الرأسمالية النامية والثورة

الروسية قضت على بقايا الإقطاع وعلى النظام الرأسمالي وأقامت حكم الطبقة العاملة. والثورة الفرنسية تعبر عن انفجار بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج يختلف في طبيعته عن الانفجار الذي تحقق في الثورة الروسية.

ولكن المؤلف بزمه المطلق وبرؤيته الخالية من الدلالة الاجتماعية لا يتبين شيئاً من هذا الاختلاف الوظيفي بين الثورتين ولا يكشف عن قوانين حركتهما، وإنما يضعهما في مستوى واحد وفي دورة تاريخية واحدة.

وكذلك الشأن في العهد الثالث الذي يتفوق فيه الفرد على الجماعة نجد خلطاً بيناً بين مراحل مختلفة من تاريخ الإنسانية فهذا العهد الثالث يضم على سبيل المثال نابليون وهتلر وستالين وما أعمق الاختلاف بين هؤلاء الثلاثة، لو نظرنا إلى الوظيفة الاجتماعية لكل منهم. فنابليون يمثل الثورة البرجوازية الصاعدة وهتلر يمثل الاحتكار ويعبر عن المرحلة الأخيرة لانتهيار النظام الرأسمالي، وستالين يمثل ثورة اشتراكية ويعبر عن سيطرة الطبقة العاملة على وسائل الإنتاج وعلى جهاز الدولة ومن الخطأ الأكبر أن نضع هؤلاء في عهد تاريخي واحد. إننا بهذا نطمس القوانين الداخلية للتاريخ، ونكتفي بمظاهر سطحية لها. حقاً هناك غلبة للاتجاه الفردي عند كل من نابليون وهتلر وستالين. ولكن ما دلالة هذا

الاتجاه وما قانونه الاجتماعي الذي نستطيع أن نفسر به الوظيفة التاريخية لكل منهم. لقد كان هتلر فردياً ولكن حكمه لم يكن مثل حكم نابليون الذي كان فردياً كذلك. حكم نابليون هو حكم البورجوازية الناشئة، أما حكم هتلر فحكم طبقة من الاحتكاريين الساعين للحرب والتوسع وكان لستالين أخطاء فردية، ولكن أخطاءه الفردية لم تخرج النظام الاجتماعي الذي يمثله عن وظيفته التاريخية. وهكذا.

وفي العهد الرابع نتبين نفس هذا الخلط بين نظم اجتماعية مختلفة لا يجمعها عند المؤلف إلا مظهر سطحي لا يصلح أساساً لنظرة موضوعية سلبية إلى حقيقة هذه النظم الاجتماعية.

وهكذا يتبين لنا أن مطلق الزمن والدورية لا تصلحان منهجاً علمياً لكشف القوانين الداخلية لحركة التاريخ البشري. بل بهذا الزمن المطلق وهذه الدورية يفرض المؤلف على حركة التاريخ إطاراً شكلياً خالياً من الدلالة يعجز به عن تفسير الظواهر التاريخية ويؤدي إلى إخفاء معالم قوانينها الموضوعية.

ثالثاً: الحياة العقلية:

وتمثل كما يرى المؤلف الفكر والعلوم وتتعلق بكل ما يمكن البرهان عليه عقلاً، وهي كما يؤكد المؤلف من الأمور التي لا يعتري المادة الحية منها تعب أو ملل. وهي لهذا أكثر الأشياء تأثراً بالزمن. وأثر الزمن فيها أنه يزيداً نمواً على الدوام. وهي ليست خاضعة للملل الذي هو أصل الدورية. والحياة العقلية تنمو في الفرد كما تنمو في الجماعات وتنمو كذلك في المدنيات. وهي تعد أهم ظواهر الحياة في المدنيات. ولكن هذا لا يعني أن المدنيات ليس لها نهاية. فكل مدينة نهاية. ولكنها تتعرض ولا تموت ولا تضعف بعد قوة وإنما تقف. ويكون وقوفها في أغلب الأحيان نهائياً. ويرجع هذا إلى أن لكل طريقة تفكير حداً لا تستطيع بعده أن تزيد في علم الناس فنراهم عند ذلك ينصرفون عنها يبحثون عن طريقة تفكير أخرى تفتح آفاقاً جديدة. كذلك كانت نهاية المدينة اليونانية. فقد وقفت عندما أصبحت طريقته في العلم وهي الطريقة الاستنتاجية عاجزة عن أن تزيد في علوم الناس ولكنها لم تمت بل توقفت "صفحة 13".

ونلاحظ أولاً على هذا الرأي أن المؤلف يعرض للحياة العقلية بمعزل تام عن الحياة الاجتماعية. والحقيقة أن التفكير

تعبير عن الحياة الاجتماعية وانعكاس لعملياتها الإنتاجية
وثمرتها للممارسة الاجتماعية.

فالتفكير اليوناني هو انعكاس لطبيعة العلاقات
الاجتماعية في اليونان والتفكير في العصور الوسطى تعبير عن
طبيعة العلاقات الاجتماعية في ذلك الوقت.. وهكذا...

والنظريات العلمية نفسها تخضع للملايسات الاجتماعية
للعصر الذي نشأت فيه. فنظرية نيوتن مثلاً تحتضن كافة
القيم الفكرية التي كانت سائدة في عصره، وتعبّر عن
الملايسات الاجتماعية الجديدة في ذلك العصر.

ولا ينفي هذا موضوعية هذه النظرية بحدود التطور
الاجتماعي وبملايساته. وهذا لا ينفي في الوقت نفسه الأصالة
الفردية في التفكير، ولكنه يقيم الأسس الاجتماعية لبروز
هذه الأصالة الفردية. بهذا الفهم المتكامل للحياة العقلية
نستطيع أن نتبين قوانينها ومساراتها وأن نفسر مظاهرها
واتجاهاتها المختلفة.

أما القول بمطلق الزمن عاملاً موجهاً دافعاً للحياة العقلية
فلا تنتهي منه إلى معرفة موضوعية بهذه الحياة، ونلاحظ ثانياً
أن المؤلف يجعل الحياة العقلية أهم ظواهر الحياة في المدنية.
وبهذا ينتهي إلى أن المدنية لا تنقرض ولا تموت بل تتوقف

والحقيقة أن الحياة العقلية مظهر من مظاهر المدنية، ولكن المدنية تقوم أساساً على شكل الإنتاج السائد فيها وعلاقاته. ويتحول هذا الشكل وتغير علاقاته تنتقل المدنية إلى شكل جديد وعلاقات جديدة، وتتقرض المدنية القديمة وتقوم مدنية جديدة فهكذا انقرضت المدنية التي كانت تقوم على النظام العبودي، وهكذا تسير النظم الإقطاعية والرأسمالية في طريق الانقراض ولا شك أن المظاهر العقلية والمادية للمدنية تظل باقية كتراث إنساني كمرحلة من مراحل التطور التاريخي للإنسان.

ونلاحظ ثالثاً أن المؤلف يجعل الانتقال من مدنية إلى مدنية أخرى مشروطاً بانصراف الناس عن المدنية الأولى بحثاً عن طريقة أخرى للتفكير.

وما هكذا يكون التفسير الموضوعي لقوانين التقدم الاجتماعي فالانتقال والتطور من مجتمع إلى آخر إنما يتحقق بتغيير نظمه الإنتاجية أساساً وتغيير مظاهره العقلية نتيجة لذلك فالتغيير العقلي نتيجة للتغيير الاجتماعي وليس سبباً له، على أن هذا لا يعني أن التفكير العقلي مجرد انعكاس للأوضاع الاجتماعية، فله كما ذكرنا من قبل أصلته الفردية، وهو كذلك قوة دافعة في تطور المجتمع نفسه، لأنه

بمعرفة قوانين الحركة الاجتماعية والسيطرة عليها يمكن للإنسان أن يعجل بتقدمها.

ولكن المؤلف فصل الزمن عن حركة الحياة العقلية وجعل منها عاملاً مطلقاً في توجيهها ودفعها وفصل الحياة العقلية عن واقعها الاجتماعي فجعل منها خطأً نامياً لا نتبين لنموه قانوناً ولا نعرف لمراحله ومذاهبه واتجاهاته المختلفة تفسيراً.

وهكذا ينتهي النهج الذي اختاره المؤلف لنفسه في تحليل التاريخ إلى مذهب يفرق التاريخ في مفاهيم ذهنية غامضة، ويفرض عليه نتائج مغلوبة، ويقتصر على تقديم صورة خارجية جامدة للتاريخ تخفي قوانينه الموضوعية وتفشل في تفسير أحداثه تفسيراً علمياً دقيقاً.

على أن الكتاب يحتوي إلى جانب ذلك على كثير من الأخطاء في تفسير بعض الظواهر التاريخية التفصيلية، كتفسيره لظاهرتي الثورة والحرب وتفترقه بين قوة المال وقوة القتل وتحليله لطبيعة النازية والفاشية ولطبيعة الرأسمالية والشيوعية والاستعمار إلى غير ذلك. مما لا سبيل إلى مناقشته لضيق المقام.

إلا أنه لا يسعني مع اختلافه الكامل مع هذا الكتاب
منهجاً ومذهباً إلا أن أشيد بما يتميز به مؤلفه الدكتور محمد
كامل حسين من اطلاع واسع ونظرة جادة وفكر عميق
وحرص على مواصلة رسالته الفكرية في تودة وتواضع جديرين
بالإعجاب.

دفاع عن حضارة الطين⁽¹⁾

ما أعنف مخاطرات رجال الفكر.. إنهم لا يلبسون الأقمعة، ولا يتلفعون بالأوشحة، ولا يمتطون الجياد، ولا ينطلقون في الليل إلى شعاب الجبل. ولكنهم يفعلون شيئاً يشبه هذا أحياناً، وأحياناً يفعلون هذا نفسه.

فمخاطرتهم قد تكون مجرد فكرة طريفة.. أو تعبير رائق، ولكنها في كثير من الأحيان معارك إنسانية شريفة، قد تقتصر على الصفحات البيضاء، وقد تمتد فتربط الكلمة المكتوبة بالتراب وحوافر الخيل وعجلات المدافع، وبهذا يشارك المفكر بدمه في كتابة تاريخ البشرية ودفع تقدمها.

(1) الهدف مايو: سنة 1957.

والمفكرون نماذج مختلفة..

منهم من يكتفي بالمخاطرة في ذاتها.. دون أن يكون وراءها شيء غير متعة المخاطرة.. متعة التعبير الرائع والفكرة الطريفة.. ثم لا شيء!

ومنهم من تصبح مخاطرته، عملية تخل عن الحياة، وخلص من متاعبها وأعبائها، وتسليم أمام محارِب المتصوفين والزهاد..

ومنهم المحلق في السماء يتأمل الزرقة الصافية، ومنهم القابع المتريص وراء "متروليوزة" على أرض إسبانيا، يشارك في حربها الأهلية..

ومنهم.. ومنهم نماذج مختلفة..

ولكنهم جميعاً - أرادوا أم لم يريدوا - يحملون رسالة اجتماعية يقفون بها مع عصرهم الذي يعيشون فيه.. أو يقفون ضده.

والمفكر والأديب قد لا يقول: أنا مع العصر.. أو أنا ضد العصر، ولكن إنتاجه، هو الذي يقول هذا بدلاً منه. وكل مفكر وأديب كبير يصوغ عصره في مثال، في شخصية في علاقة، في نموذج إنساني..

قد يكون هذا النموذج الذي صاغه لعصره.. كاشفاً
مغامراً مثل دون جوان، أو فارساً بغير بطولية مثل دون
كيشوت، أو مغامراً بنفسه من أجل المعرفة مثل فاوست أو
متردداً مثل هاملت، أو قد يكون مواطناً عادياً.. مثلك ومثلي.
ولكل عصر نموذج إنساني يمثله.. ويعبر عن صراعه
وفلسفته الغالبة.. والمفكرون يختلفون حول هذا النموذج.
وفي عصرنا هذا يسعى كثير من المفكرين إلى اختيار
النموذج الذي يعبر عن فلسفة هذا العصر.. كما يرونها..
فبعضهم مثلاً يقول: إن عصرنا هذا.. عصر الحضارة
الأوربية.. هو عصر "فاوست".
وبعضهم يقول: بل.. إنه عصر هاملت.
وبين فاوست المغامر من أجل المعرفة وهاملت المتردد
الخائر يقف جيل كامل من ملايين البشر يتساءلون بدورهم:
ولكن لماذا "فاوست".. ولماذا "هاملت".. لماذا نختار بين فاوست
وهاملت.. ألا توجد نماذج أخرى لعلها أكثر إشراقاً وأشد
حيوية وأعمق تعبيراً عن حياتنا.
ولم يكن عبثاً اختيار فاوست، ولا اختيار هاملت، ولم
يكن عبثاً أيضاً هذا الرفض الذي يلاقيه فاوست وهاملت من

ملايين البشر، وهو رفض يتمثل في واقع حياتهم اليومية، في أسلوب ممارستهم لقيمهم العادية البسيطة.

فالمسألة.. معركة من معارك الفكر الحديث.. ومخاطرة من مخاطرات مفكريه.. سنحاول أن نتلمسها بأنفسنا..

مع بداية حضارتنا الصناعية تفتحت عيون فاوست، وكانت مخاطرته الأولى في إنجلترا مع الشاعر مارلو... ثم عاد فقام بمخاطرة أخرى في ألمانيا مع الشاعر جيته. وعلى الرغم من اختلاف النهاية في المخاطرتين.. فإن فاوست، كان يمثل عندهما نموذجاً واحداً.

كان يحمل تراثاً مكتنزاً من المعرفة.. من الوعي المحيط بكل شيء.. ولكنه كان يتطلع إلى مزيد من المعرفة.. كان يتطلع إلى سر الأسرار، إلى المعرفة المطلقة... إلى السحر والغيب. ومن أجل هذه المعرفة كان مستعداً أن يبيع كل شيء.. حتى روحه، لأي كائن.. حتى الشيطان. ولقد كان.

وللمعرفة أبعاد وأعماق. فمواقع البلدان معرفة، والخطيئة معرفة. واللاهوت معرفة، وقوانين الملاحة معرفة. والرقص معرفة.

والمعرفة ليست تأملاً أجوف.. بل هي تأمل وعمل.. بل هي عمل فتأمل.. ففي البدء كان العمل.. كما يقول جيته.

واندفع فاوست يعمل ويعرف.. بجسده وحسه وعقله.
وكانت المعرفة بالنسبة إليه مخاطرة.. مخاطرة فردية.. ولا
شيء غير هذا!

وفي أوروبا كان الإقطاع ينهار.. ويتحرر عبيد الأرض،
وتتكون المدن الكبيرة والقوميات الموحدة.

وكان فاوست مندفعاً في مخاطرته.. ومعه كل أبناء
عصره الذين تحرروا من ربة الإقطاع.. وعلى رأسهم التاجر
الجديد.. ورجل الصناعة.. واندفعوا جميعاً من أجل العمل
والمعرفة.. في مخاطرة حادة يستخدمون فيها كل الوسائل من
أجل تحقيق أهدافهم. في الصين تاجروا في الأفيون، وفي الهند
حطموا أنوال النسيج، وفي قناة السويس دفنوا آلاف العمال
المسخرين تحت التراب الرطب.. وفي أواسط إفريقيا باعوا
الخرز الملون بالحرية، وفي كل مكان أخذوا ينتشرون،
وينشرون الخراب والإمبراطوريات الواسعة ويجمعون الثراء
العريض.. وكانت المعرفة مخاطرتهم الكبرى من أجل
الكشف والاستغلال والملكية الفردية على حساب كل القيم
القديمة.

كان فاوست فرداً.. ممعناً في فرديته.. وكان تاجراً في
عصره.. لا في مسرحيته، ثم أصبح صاحب مصنع، فمصانع،

فبنك. ثم انطلق إلى العالم كله يفتسمه بين أبنائه وأشقائه وأحفاده وأحفاد أحفاده. ووراء الراية الدامية راية السلب والنهب والاعتصاب راح يتاجر بالأخلاق والتواب والمذاهب واللؤلؤ.. ويرسي دعائم إمبراطوريات شاسعة.

وكان العصر.. عصر مخاطرة.. مخاطرة في الأدب باسم الرومانطيقية.. ومخاطرة في الاقتصاد باسم "دعه يعمل... دعه يمر" ومخاطرة في الأخلاق باسم النفعية وحساب اللذات.. وكان رجالها بيرون وبودليروسمث وبنتام وستيوارت ميل وغيرهم..

وامتلاً فاوست ثراء، وتضخمت أوداجه بالأسواق والشركات والاتحادات الاحتكارية.. واقتسم العالم بينه وبين نفر قليل من المغامرين الأشداء. ثم وقف فاوست في بداية القرن العشرين يتأمل وجهه في المرآة.. وارتعب!..

إنه لم يعد محتاجاً إلى هذا الوجه.. أن وجهه المغامر أصبح خطراً يهدد كيانه.. إن المعرفة المتزايدة أصبحت سلاحاً يهدد إمبراطوريته بالانكماش والتقلص! ذلك، لأن المعرفة لم تعد ملكاً له.. بل أصبحت معرفة عامة للملايين التي استيقظت.. ولم تعد المعرفة مخاطرة.. منذ أن أصبحت ملكاً للناس.. بل أصبحت أداة لتنظيم الحياة ودفعها إلى الأمام.. وفي كل

مكان أخذ البشر يتجمعون.. سلاحهم المعرفة والعلم.. ليدافعوا عن حقوقهم إزاء جشع فاوست، ويسعون إلى تقويض إمبراطوريته.

وهكذا أصبحت المعرفة خطراً يهدد البطل القديم ولم يعد من الممكن أن يظل بطلاً فردياً متعالياً في عصر استيقظت فيه الملايين المنتجة. ولم يعد من الممكن أن تظل المعرفة مخاطرة فردية في عصر أصبحت فيه هذه المعرفة ملكاً للملايين وأداة في يدها للتقدم.

واحتاج أصحاب الإمبراطوريات والاحتكارات إلى نموذج جديد يقف إلى جانب فاوست في محنته.

كان النظام الاقتصادي قد استهل مرحلة جديدة من الاحتكار.. مرحلة من الأزمات الدورية والحروب الشاملة، وكانت أسواق العالم ومستعمراته قد استكمل تقسيمها بين الاحتكارات الكبيرة.. وأخذ الصراع يشتد ويعنف بين الفئات الوطنية الديمقراطية من شعوبها من جهة والفئات الرجعية المرتبطة بالاحتكار العالمي من جهة أخرى.. وكانت النظرة العلمية قد سادت واتسعت آفاقها وشملت المجتمع نفسه فحددت قوانينه واتجاه تطوره. وتسلحت الشعوب بهذه النظرة العلمية الغامرة.. في صراعها..

وتواثب المفكرون الذين تنعكس أزمة الاحتكار - لا صراع الشعوب في نفوسهم.. تواثبوا لتقديم حلول.. وانهاالت الفلسفات الجديدة التي تسدد كل طعناتها ضد خصم واحد رئيسي هو "العقل" والمعرفة العلمية..

.. ونشأت البرجسونية والوجودية.. كاتجاهات مختلفة لحركة واحدة هي: معاداة النظرة العلمية الموضوعية، وامتدت إلى مختلف ألوان النشاط البشري كالفن والعلم والأدب والسياسة..

ونشأت في الأدب والفكر نماذج إنسانية متعددة، إلا أن نموذجاً قديماً استطاع أن يحتضنها جميعاً وأن يعبر عنها وأن يحقق الهدف منها.. ذلك هو هاملت..

فهاملت المتردد والمتشكك الحائر هو النموذج الذي احتاج إليه النظام الاحتكاري في أزمته.. ليواجه به انتشار المعرفة العلمية.. إنه نموذج مفيد له.. فهو دعوة إلى التشكك في العقل.. وفي قيمة العلم. وهو المؤامرة الفلسفية التي تبذر بذور القلق والضيق وفقدان الثقة بين البشر، وهو التردد وتعليق الحكم.. وهو التوقف عن القطع برأي في شيء.. وهو أن تنحصر مشاكل البشر في هذه المسألة وحدها "أكون... أم لا أكون"..

هذا هو هاملت.. أن ينعزل الإنسان عن واقعه المتحرك.. أن يصبح متأملاً أجوف.. متأملاً في مصيره.. دون أن يصل بتأمله إلى قرار قاطع!..

وعندما التقى فاوست بهاملت ارتاح بال النظام الاقتصادي المرتجف.. فمن المعرفة باعتبارها مخاطرة فردية عند فاوست.. ومن المعرفة باعتبارها حكماً معلقاً عند هاملت.. يتكون مزيج مخدر.. عبأه هذا النظام الاقتصادي في قصص قصيرة ومسرحيات ومقالات وروايات ومذاهب فلسفية، وراح يملأ بها الأسواق.. وارتفعت الأبواق الرسمية تهتف بالناس "كونوا هاملتين أتقياء.. تذرعوا بالقلق والتردد، وحذار أن تصلوا إلى قرار حاسم، ليكن كل منكم وحده على قمة مأساته، وأزمته الفردية.. ففي قلب فرديته يمكن خلاصه الوحيد.. أما العلم فبطلان.. بطلان".

وكان من الواضح أن الهاملتية مؤامرة ضد الحضارة العلمية، ضد أن يصبح العلم قاعدة صلبة تقف عليها ملايين البشر.. وتتحرك منها نحو نظام اقتصادي واجتماعي جديد.. فإن أخوف ما يخاف منه النظام الاحتكاري أن تمتلئ الملايين من البشر إيماناً بالعلم.. ومعرفة بقوانينه.. إيماناً بأن الحياة يحكمها قوانين، فالالاقتصاد قوانينه، ولالأدب قوانينه، وللمجتمع قوانينه، وللطبيعة قوانينها.. وأن في مقدور الإنسان

أن يعرف هذه القوانين، وأن يسيطر عليها.. وأن يوجهها لمصلحته.. وأن يحقق لنفسه بهذا.. الحرية!

لهذا أراد فلاسفة النظام الاحتكاري أن يسددوا ضربتهم إلى العلم وأن يشككوا في قيمته، سواء في تطبيقه على الطبيعة أو على المجتمع الإنساني..

ولهذا نرى علم الطبيعة اليوم مسرحاً لمعركة فكرية بين أفكار تسعى إلى إهدار القيمة الموضوعية للقانون العلمي، أو التشكيك فيها، وأفكار أخرى تؤكد هذه الموضوعية وتفتح آفاقاً أرحب للاستفادة منها وتعميمها.. آفاقاً أرحب للإنسان.. وللتقدم..

ولقد انتقلت هذه المعركة إلى قارئنا العربي، ولكن انتقل فحسب الجانب الذي يشكك في القيمة الموضوعية للعلم، انتقل خلال الكتابين اللذين ترجمتهما مؤسسة فرانكلين الأمريكية عن العلم وهما "مواقف حاسمة في تاريخ العلم" و"العالم واينشتاين".

ولم يلبث الكتاب الثاني من هذين الكتابين أن أصبح سبباً لتضليل مفكر مصري شاب هو محيي الدين محمد فدفعه إلى أن يقول في مقال له ظهر أخيراً في مجلة الآداب

البيروتية "مال معظم علماء الطبيعة الحديثين إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن معرفة حقيقة أي شيء..!"

ثم يقول أيضاً استناداً لكتاب مؤسسة فرانكلين نفسه "إن الطبيعة الكمية تهدم أساسين من أسس العلوم المعروفة منذ زمن هي "أساس التعليل وأساس التحديد" ثم يقول: "إن العلم يبتعد رويداً رويداً عن الواقع الإنساني (وسوف) يصبح تطبيقه على واقعنا الأرضي مستحيلاً".

وهذه الأحكام للأسف لا تعتبر خطأ في فهم نتائج العلم الحديث فحسب بل تعتبر تضليلاً وزيفاً.

على أن الأمر لا يقف عند مقال في مجلة، بل ما كتبت هذا منذ البداية إلا رداً على كتاب تفضل مشكوراً بأهدائه إلي الكاتب السوري الكبير الأستاذ شاكر مصطفى وعنوانه "حضارة الطين" والكتاب محاولة جاهدة لتوكيد فشل الحضارة العلمية والعقل البشري..

فحضارتنا فشلت في كل شيء.. لقد فشل العلم وفشل العقل وفشل المنطق وفشلت العقائد وفشلت القيم.. إنها حضارة قلق.. ومعظم النظريات والقوانين التي طالما أشاد العلماء بصحتها المطلقة قد انهارت في الفترة الأخيرة.. والعلم فشل كذلك. كموقف أخلاقي.. وأزمة الحضارة تنعكس في كل

شيء فالأدب، أدب أسود، وفن التصوير يميل إلى نبذ القواعد، والعلم لم يعد غير مجرد احتمال. والحضارة الحديثة أهملت الإنسان الفرد وعادت إلى الإنسان القطيع. ثم يختتم الأستاذ شاكر مصطفى هذا بقوله "فاوست الذي كان يريد أن يعرف كل شيء بأي ثمن أصبح في ذمة التاريخ.. مات.. أما الإنسان اليوم فهو هاملت، الذي استوت عنده جميع القيم والحدود فما يدري أين الطريق. وهنا مأساته الكبرى".

والأستاذ شاكر مصطفى غير منفصل عن المأساة فهو يقول عن نفسه "أما أنا فأعياني البحث عن نفسي وعن طريقي.. لقد كنت أعرف أشياء كثيرة وكنت أعرف لها درياً قبل ما فكرت فيها. وأحسبني ازداد بعداً عن نفسي وعن طريقي كلما ازددت ركضاً وراءها.. وها أنذا أرتجف خجلاً من جهلي. ولعلي سأظل طويلاً حيث أنا عند مفترق السبل، كقول أوديب، أسأل كل عابر من أنت؟ لعلي أعرف في شفة أحد العابرين من أنا".

إنه هاملتي أصيل!..

على أن الأستاذ شاكر مصطفى لا يتشكك فحسب في العلم.. بل يتشكك كذلك في التقدم الإنساني.. والشك الأول يفضي إلى الثاني بالطبع.. على أنه يفتح في نهاية كتابه نافذة

ضئيلة.. من الأمل.. يقول منها "ولأن لم يكن هذا الكائن
الإنساني قد تقدم إلى اليوم، فإن في إمكانه دون شك أن
يتقدم أن ينتصر على حيوانيته، وأن يبرهن أنه إنسان".
والأستاذ شاكر مصطفى يعبر في الحقيقة عن موجة فكرية
تعلو وتتعاظم في شرقنا العربي ما أجدرنا أن ننتبه لها دفاعاً عن
حق شعوبنا في النظرة العلمية الصائبة..

والأستاذ شاكر مصطفى مفكر عربي نابِه وكتابه
"حضارة الطين" مرحلة في تاريخه الفكري، مرحلة ما أجدر
الأستاذ شاكر مصطفى أن يتجاوزها ويتخطاها إلى مرحلة
جديدة من الإيمان بالعلم.

والواقع أن الملايين البسيطة من الشعوب ذوي النوايا
الطيبة، يؤمنون بالعلم، ويزداد إيمانهم بالعلم يوماً بعد يوم.
يؤكد لهم تمرسهم بالحياة والإنتاج والكفاح..

فهم يتمرسون بالعلم في الحذاء الذي يلبسونه، وفي الدواء
الذي يتعاطاه مرضاهم، وفي النظام الاجتماعي الذين
يكافحون من أجله، وفي الرابطة المهنية التي تجمع مصالحهم
وقلوبهم. وأن هؤلاء المواطنين من آباء طبيين وأمهات طبيبات،
من طلبة وعمال وفلاحين ومنتجين ومفكرين... جميعاً يحبون
الحياة، ويتفاءلون بالشمس، ويغنون في الظلام، ويتمتعون

بالطعام الجيد والشراب الجيد، ويستمرئون الحديث، ويحبون
ويكرهون، ويعملون ويبنون، ويدركون أن حياتهم متعة
وكفاح.. ولا يعنيهم أن تكون حضارتهم حضارة طين.. لأن
الطين في تجربتهم ينتج أشهى الفاكهة، ولهم تراث عزيز
يتذكرونه، وحاضر مضيء مليء بالمجاهدة والإنتاج، ولهم
مستقبل بينون جدرانه حجراً حجراً.

وفي سواعدهم وقلوبهم وعقولهم إيمان غامر بالإنسان
والعلم والتقدم..

وإذا لم يكن الحاضر كله لهم.. فإن المستقبل كله..
مستقبلهم..

في الحرية

- معنى الحرية
- معنى الحرية في مجتمعنا الجديد
- الديمقراطية والماركسية

معنى الحرية

عندما نختلف اليوم حول معنى من المعاني. لم نعد نجري إلى المعاجم والقواميس نستجد بها لتضع حداً لخلافاتنا.. وإنما ننظر حولنا في الحياة الاجتماعية المحيطة بنا، وفي التاريخ الاجتماعي المنحدر إلينا من مئات السنين..

وعلى ضوء الأوضاع الاجتماعية المختلفة.. وعلى ضوء التطبيق العلمي والتجربة الإنسانية العميقة نختبر خلافاتنا ونصل إلى الحقيقة..

الحرية مثلاً: ماذا تعني بالنسبة إليك؟ وماذا بالنسبة لمختلف المفكرين في مختلف العصور؟ لماذا قسم أرسطو الناس إلى طبقتين أحرار وعبيد؟ الأولى حرة بالطبيعة. والثانية مستعبدة بالطبيعة. ولماذا قال روسو على العكس من ذلك إن الناس يولدون أحراراً.. ولماذا قامت في عصرنا فلسفة كاملة

للحرية هي الفلسفة الوجودية تنادي بأن "وجود الإنسان" هو
حريته وبأن الحرية هي الفعل المطلق المجرد من كل قيد أو
إلزام؟

ولماذا تتعقد المؤتمرات اليوم في أوروبا لتحديد معنى
الحرية؟ وتثور الخلافات ويدور الصراع حول معنى الحرية ومن
أجلها؟. وفي الأسبوع الماضي شهدت "روز اليوسف" جانباً من
هذا الصراع بين إحسان وبهاء..

إحسان يرى أن المبادئ قيد على الحرية. وأنه كلما
أصبحت المبادئ تهدف إلى مصالح طبقة أوسع وأعرض من
المجموع كلما ازداد القيد المفروض على حرية الفرد.

ولهذا فالفرد في الدولة الرأسمالية أكثر حرية من الفرد
في الدولة الاشتراكية.. وبهاء يرى على العكس من هذا تماماً
أن تطور المجتمع إلى الاشتراكية يوسع من حرية هذا الفرد.

وسر هذه الخلافات جميعاً.. أنه لا يوجد معنى واحد
للحرية - بل هناك أكثر من معنى وأن المعنى الذي نتكلم عنه
يختلف باختلاف فلسفتنا وأوضاعنا الاجتماعية - فتعريف
أرسطو للحرية مثلاً.. ينبثق من النظام الاجتماعي الذي كان
يعيش فيه وتعبير عنه فلسفته..

كان المجتمع اليوناني يقوم على التفرقة بين الطبقة المنتجة وهي طبقة العبيد وبين طبقة السادة مالكة العبيد وكان أرسطو - تعبيراً عن هذه الأوضاع الاجتماعية - يرى أنه من العدل والخير لهذا الإنسان أن يكون عبداً، ولهذا الإنسان الآخر أن يكون مالكاً للعبيد، لأن جسد العبد يسيطر على نفسه.. أما الحر فنفسه تسيطر على جسده..

ولهذا فمن الخير والعدل أن يخضع العبد لسيده كما يخضع الجسد للنفس. ولم يكن الأمر مجرد مذهب فلسفي ينبع من ذهن أرسطو.. فالمذاهب الفلسفية انعكاس للأوضاع الاجتماعية. وكان فهم أرسطو للحرية نابعاً من مجتمعه الذي يحتقر العمل اليدوي.. ويجد فيه استعباداً - وكان فهم روسو للحرية كذلك نابعاً من أوضاع اجتماعية أخذت تسود أوروبا - كان الإقطاع ينهار والنظام الرأسمالي الجديد ينمو - وكان الأتباع وعبيد الأرض وأصحاب الحرف والتجار يتخذون سبيلهم للسلطة الجديدة - وكان النظام الرأسمالي الجديد يقوم في جوهره على التنافس الفردي. وعلى حرية العمل. ولهذا كان التعبير الفكري عنه تعبيراً يمجّد الحرية والانطلاق.. نجد في الأدب اتجاهاً رومانطيقياً، وفي الأخلاق اتجاهاً نفعياً فردياً. وفي الاقتصاد مبدأ "دعه يفعل دعه يمر" وفي الفلسفة اتجاهاً حسيماً. وكانت الحرية تعبر عن معنى مجرد هو التخلص من

القيود.. والاتجاه إلى العمل والإنتاج. وفي نهاية القرن التاسع عشر انتقل النظام الرأسمالي إلى مرحلة جديدة من الاحتكار وتركزت الثروة العالمية في يد حفنة ضئيلة من الرأسماليين وانعكس هذا في كثير من الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية وانبثق للحرية معنى جديد.. لم تعد الحرية هي العمل والإنتاج. إنما هي الفعل المطلق مجرد "الفعل" أن تفعل أي شيء دون أن تلتزم بقاعدة أو قانون.. وفي الأدب عبر أندريه جيد عن هذا بمناداته بالفعل العشوائي.. أي "خبط عشواء" وكانت هذه المعاني جميعاً تتفق مع مصلحة الاحتكار الجديد.. كانت الحرية في بداية النظام الرأسمالي دعوة إلى العمل والإنتاج وتخطي العقبات والتخلص من العلاقات الإقطاعية، وبناء المجتمع الجديد.. مجتمع التنافس والصراع الفردي. وفي مرحلة الاحتكار تحول معنى الحرية إلى دعوة للتفسيخ والتحلل وفقدان الارتباط والاتجاه.. وكان هذا المعنى الجديد للحرية يخدم النظام الاحتكاري - لأنه يسعى إلى تشتيت القوى الاجتماعية التي تحاول القضاء عليه - فلو نجح الوجوديون في أن يجعلوا طائفة كبيرة من الناس تؤمن بهذا المعنى للحرية، وأن يصبحوا جميعاً مثل "ماتيو" أحد أبطال سارتر المشهورين، لتحللت الروابط المهنية والأحزاب والهيئات المناضلة.. وفقد الناس اتجاههم وامتألت نفوسهم "باللامبالاة" وعدم الاكتراث

والتفسخ والهزيمة.. ولهذا يعتبر هذا المعنى في أساسه معادياً
للثورة العالمية.. الثورة على الاحتكار والاستعمار - وهو معنى
سلبي خالص - يعني مجرد التخلص من القيود سواء أكانت
طبيعية أم اجتماعية، أخلاقية أم علمية - ولقد ساد هذا المعنى
السلبي للحرية في العالم "الحر" حيث يسود فورد، وروكفلر
وماكارثي وغيرهم من رجالات الاحتكار وعلى ضوء هذا
المعنى السلبي للحرية يصبح الحيوان الضاري أكثر حرية من
الإنسان. ويصبح إنسان الغابة أكثر حرية من الإنسان
المتحضر.. وتصبح الحضارة قيوداً والتقاليد وورقة التوت التي
أخضى بها آدم عورته حوائط في وجه الحرية.. ولكن في مواجهة
هذا المعنى السلبي للحرية ارتفع معنى آخر. ارتفع منذ بداية
النظام الرأسمالي نفسه. ومنذ أن انقسم المجتمع الجديد إلى
أصحاب عمل وعمال إجراء - نما هذا المعنى مع نمو الطبقة
العاملة وتعاظم صراعها - وهو معنى جديد للحرية معنى
موضوعي إيجابي.. معنى لا يرى الحرية في أن تتخلص من ورقة
التوت أو أن تطلق العنان لغرائك أو أن تفعل أي شيء دون قيد
أو حد..

وإنما يرى الحرية وظيفة نشأت من المجتمع الإنساني
نفسه. بدأت مع ورقة التوت. بدأت مع القوانين والالتزامات
والقواعد والقيود - يرى أن الحرية بدأت مع الحضارة ونمت

وتنمو معها وتزداد عمقاً واتساعاً كلما ازدادت الحضارة عمقاً واتساعاً - وبهذا المعنى لا تعد ورقة التوت أول قيد على حرية الفرد. بل هي أول تعبير عن حرّيته. وأن كل قيد يوضع على أنانيتنا وجشعنا وجهلنا وغرائزنا إنما هو مظهر جديد لحرّيتنا.. وأن الأقفاص الجديدة التي يحيط بها الإنسان الحيوانات الضارية هي قيود صنعتها غرائز الحيوانات.. ولم تصنعها يد الإنسان - وعندما تضع الحيوانات لغرائزها قيوداً بأن نستأنسها تبدأ مرحلة حقيقية من حرّيتها - كما تبدأ الغرائز الإنسانية حرّيتها كذلك عندما تلتزم بالتقاليد وتخضع لقيم الجماعة. وأن الفرد المنعزل ليس حراً - لأن الحرية مسؤولية اجتماعية. والفرد تزداد حرّيته بازدياد ارتباطه بمجتمعه وبازدياد تحضره وازدياد وعيه.. لأن الإنسان قبل أن يعي - لم يكن حراً إنما بدأت حرّيته عندما بدأ وعيه.. عندما بدأ وعيه بالضرورات الاجتماعية والطبيعية - ولكل شيء في الوجود ضرورات وقوانين.. المجتمع ضرورات وقوانين.. والفرد ضرورات وقوانين - والطبيعة ضرورات وقوانين - والإنسان الفرد يزداد حرية كلما ازداد معرفة ووعياً بهذه الضرورات والقوانين.. عندما اكتشف النار لأول مرة ازدادت حرّيته.. وعندما صنع الأسلحة الحديدية للصيد ازدادت حرّيته.. وعندما اكتشف الزراعة ازدادت حرّيته - وهكذا كلما ازداد حظه من المعرفة

ازداد حظه من الحرية.. مثلاً - إذا ألقينا حجراً من ارتفاع سقط إلى الأرض - وهذه ضرورة طبيعية - ضرورة تفسرها قوانين الهواء والجاذبية، وعرف الإنسان قوانين الهواء والجاذبية واستطاع بهذه المعرفة أن يصنع طائرة لا تسقط إلى الأرض بل ترتفع إلى السحاب.. وهكذا كانت معرفته سبيلاً للسيطرة على الضرورة وتطورها وتطويرها لصالحه وهذه هي حريته - والحضارة البشرية هي قصة تطور المعرفة الإنسانية، وقصة سيطرة الإنسان على الضرورات، على الطبيعة وعلى الظلمات. والبحار.. والمسافات الشاسعة والأبعاد الشاهقة.. والأمراض والوحوش والجبال..

وهي قصة سيطرة الإنسان على الضرورات الاجتماعية والنفسية. كذلك، سيطرته على نفسه وسيطرته على غرائزه سيطرته على الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها وقدرته على تغييرها وتطويرها.. فالانتقال من العبودية إلى الإقطاع ومن الإقطاع إلى الرأسمالية ليس انتقالاً بالصدفة وإنما ثمرة نضالات تسلحت بالوعي والمعرفة ثمرة مئات الثورات التي قام بها العبيد وقام بها الفلاحون والعمال.. وآلاف البطولات النادرة للمفكرين الثوريين - بفضل هذا كله يتطور المجتمع البشري ويزداد اتساعاً وعمقاً. وتزداد الإنسانية رخاء وعدالة وحرية - واليوم يمارس العالم أجمع مرحلة الثورة الاشتراكية.

والاشتراكية هي فهم علمي للواقع وإدراك بأن الطبقة الاحتكارية التي تسيطر اليوم على وسائل الإنتاج تعرقل نمو الحضارة.. وتتقف في وجه حرية الإنسان وثقافته وتخفف من مستوى معيشتة.. وتستعمر الشعوب وتدير الحروب. وتهدر الإنتاج البشري. وتسعى إلى الحصول على أقصى ربح لفئة محدودة من الاحتكاريين على حساب رفاهية شعوب العالم وأمنها وثقافتها.. ولهذا أصبح الواجب التاريخي الذي تكافح من أجله كل الأحزاب التقدمية في العالم هو القضاء على طبقة الاحتكاريين ووضع مصير الحضارة في يد الطبقة المنتجة التي تصنع الحياة الطبقة العاملة - ولقد تحقق هذا اليوم فيما يقرب من ثلث شعوب العالم - تحققت الاشتراكية وتحققت معها الحرية الحقيقية لهذه الشعوب - الحرية الحقيقية لهذه الشعوب - الحرية الحقيقية التي هي إدراك للضرورات وسيطرة عليها من أجل التقدم البشري.. ولكن هل ينطبق هذا على الفرد كذلك. أوبنهايمر، ومكارثي مثلاً - كلاهما أدرك الضرورة أوبنهايمر عرف أسرار الطاقة الذرية ولكنه رفض أن تكون أداة لتدمير الحضارة.. ومكارثي وضعت في يده السلطة التنفيذية فراح يحرق الثقافة ويسجن بناء التقدم ودعاة الديمقراطية - أوبنهايمر رجل حر - حرية موضوعية لأنه أدرك الضرورة وأراد أن يتخذها من أجل الإنسان - ومكارثي

عبد - لأنه استعبد طاقاته لخدمة فئة محددة من البشر هم رجال الاحتكار الأمريكي لخدمة مصالحهم الاستغلالية ولعرقلة نمو الحياة الإنسانية.

وبذات المقياس - الرجل الذي يلقي بنفسه من أعلى "المجمع" ليس حراً. والمريض - مرضاً عقلياً ونفسياً ليس حراً تماماً.. لأن الحرية ليست مجرد الفعل. مجرد أن تفعل أو لا تفعل كما يزعم الوجوديون - إنما الحرية وعي ونمو وصحة وتقدم. وعندما تتعري كاملاً في الشتاء القارص فليس معنى ذلك أنك حر. لأنك معرض للإصابة في صدرك إصابة تؤدي إلى موتك - وعندما تلبس ملابسك كاملة وتنزل بها البحر لست حراً ما لم تكن تتفككه. لأن ملابسك ستعوق من حركتك وقد يؤدي ذلك إلى غرقك.

هذا لأن الحرية إدراك ووعي بالضرورة من أجل التقدم الإنساني.. ومن الحرية أن تضع الوحوش في أقفاص حديد - ومن الحرية أن تقيد الغرائز وتعزل الخونة والمجرمين - وعندما يقال إن هذه قيود على الحرية يكون الجواب - إن المسألة ليست مسألة قيود - ولكنها مسألة وظيفة القيود. في أمريكا تمتلئ السجون بدعاة الديمقراطية والتقدم - وفي الصين تمتلئ السجون بالمخربين من عملاء أمريكا - سجون أمريكا قيود على الحرية - وسجون الصين قيود تنبع منها الحرية - لماذا؟ -

لأنه من واجبنا أن نسأل من الذي يقبع خلف الأسوار؟ - هل هو الوحش المفترس أم بطل من أبطال الكفاح الوطني؟ - بهذا ندرك المعنى الموضوعي للحرية. وبهذا لا تتعارض الحرية مع القيود والضرورات بل تتبع منها - فمثلاً - النقابية قيد - والتزام وقواعد ومسؤوليات - فهل أنت حر إذا أصبحت عضواً في نقابتك المهنية؟ - أم أنت أكثر حرية إن فضلت البقاء خارجاً عنها؟ - أين تكمن حريتك هنا؟ - الحرية بمعناها السلبي بالمعنى الوجودي تقول لك حذار أن تسلم نفسك للقيود والقواعد - أما الحرية بالمعنى الموضوعي فتري الحرية في صميم القيود وفي قلب القواعد - ففي ظل النقابية يزداد الفرد تحملاً فهو يضمن حقوقه المهنية وهو يرتبط بزمانة جماعية ترفع من روحه المعنوية وتؤازره في كفاحه اليومي - أما الفرد المنعزل فهو أقل حرية على خلاف ما يقال.. لأنه أقل قدرة على إدراك الضرورة والسيطرة عليها واستخدامها في صالحه كإنسان.. إن الفردية ليست توكيداً للحرية. بل إهداراً لها - فالفوضيون ليسوا أحراراً.. والرجل الوحيد في الصحراء على حد تعبير كودويل - ليس حراً - لأن حريتنا ظاهرة اجتماعية تنبثق من القيود والقواعد والالتزامات والواجبات التي تحيط بنا - تنبثق من معرفتنا بهذه القيود وكفاحنا من أجل السيطرة عليها وتطويرها لمصلحتنا الجماعية.. والإنسان في المجتمع العبودي

أقل حرية على خلاف ما يقال.. لأنه أقل قدرة على إدراك
الضرورة والسيطرة عليها واستخدامها في صالحه كإنسان..
إن الفردية ليست توكيداً للحرية. بل إهداراً لها - فالفوضويون
ليسوا أحراراً.. والرجل الوحيد في الصحراء على حد تعبير
كودويل - ليس حراً - لأن حريتنا ظاهرة اجتماعية تنبثق من
القيود والقواعد والالتزامات والواجبات التي تحيط بنا - تنبثق
من معرفتنا بهذه القيود وكفاحنا من أجل السيطرة عليها
وتطويرها لمصلحتنا الجماعية.. والإنسان في المجتمع العبودي
أقل حرية من الإنسان في المجتمع الإقطاعي أقل حرية من
الإنسان في المجتمع الرأسمالي. والإنسان في المجتمع الرأسمالي
أقل حرية من الإنسان في المجتمع الاشتراكي - لا لأنه يتمتع
بحقوق اجتماعية أكبر وأعمق كحق العمل والثقافة مثلاً -
وإنما لأنه بممارسته لهذه الحقوق إنما يتاح له مزيد من الإدراك
والسيطرة والتقدم. مزيد من الحرية. مزيد من التألق الإنساني.
والانطلاق الخصب لكافة طاقاته الإبداعية الكامنة. إلا أن
ظلالاً سوداء تلقى على هذا الفهم الموضوعي للحرية فيتساءل
البعض أين حرية تأليف الأحزاب مثلاً في ظل الاشتراكية - في
الصين الشعبية أحزاب رأسمالية تعبر عن مصالح طبقية
وعندما تزول هذه المصالح بتطور المجتمع وتقدمه ستزول
الحاجة إلى الأحزاب التي تمثلها. ولن يكون انعدام الأحزاب

الرأسمالية قيماً يفرضه المبدأ الاشتراكي. وإنما هي ظاهرة اجتماعية طبيعية لانعدام الطبقة الرأسمالية. وعندما يسعى أحد لإقامة أحزاب رأسمالية. فهو بالتالي يسعى إلى إعادة النظام الرأسمالي وعرقلة التطور الاجتماعي. وهي محاولة ضد الحرية وإن تسمت باسمها - والحرية الشخصية في المجتمع الاشتراكي أكثر إشراقاً وتألقاً منها في المجتمع الرأسمالي - ففي المجتمع الاشتراكي تزول كافة العقبات التي تقف أمام الشخصية - أمام نموها وتطورها. فالفرد يمارس العمل الذي يتفق تماماً مع ميوله - ويتزوج المرأة التي يحبها ويبلغ من الثقافة الحد الذي تتيحه له كفاءته ويطور كافة الملكات الكامنة في نفسه - وهو بهذا يتفجر حيوية وإنسانية ووعياً. وعلى العكس من ذلك تماماً في المجتمع الرأسمالي الاحتكاري. فالنظام الاحتكاري يسعى إلى الحصول على أقصى ربح ممكن.. وبهذا الهدف يتحقق مصير كل شيء. مصير الثقافة والتعليم والفن والحرية العامة والخاصة - فهي جميعاً تخضع لتحقيق هذا الهدف وتتفق مع مصالحه وحدود ميزانيته. وبهذا الهدف كذلك يتحدد مصيري ومصيرك - فاليوم تلبس حلة زرقاء وتعمل في المصنع. وغداً تخلع الحلة الزرقاء وتلبس حلة صفراء لتحارب ضد الشعوب في الجزائر أو في كينيا أو في قبرص. وبعد غد تعود عارياً مجهداً تبحث بلا جدوى عن عمل

فأين حريتك في هذا كله - أين حرية الجندي الفرنسي في قتل المواطن الجزائري؟ إنه يحمل السلاح ويحدد الهدف ويضغط على الزناد - ولكن أهذه هي حريته؟ حريتنا الإنسانية جميعاً. أم هي عبودية لمصلحة فئة من المحتكرين الذين يريدون أن يحتفظوا بالجزائر مستعمرة لهم، فيسوقون الملايين من أبناء الشعب الفرنسي والملايين من ميزانيته وثمرته إنتاجه لتشن حرب إبادة قذرة ضد شعب الجزائر الذي يدافع من أجل استقلال بلاده - إن معنى الحرية يكمن في فهمنا لتاريخنا الإنساني - إن حرية الجندي الفرنسي تتبع من إدراكه لقضية فرنسا ولقضية السلام العالمي ولقضية مستوى معيشة الشعب الفرنسي وحق الشعب الجزائري في الاستقلال وإدراكه للأزمة الطاحنة للاقتصاد الرأسمالي، إن حريته تتبع من كيانه كله عندما يدرك هذه الحقائق جميعاً وعندما يهتف مع شعوب العالم الواعية المدركة - لا - لن نحارب الجزائريين. وعندما يقف مع شعوب العالم من أجل تقدم البشرية ومن أجل سلامتها ومن هنا ينبع المعنى الحقيقي لحرية - ولهذا كانت إزاحة الأكاذيب عن وجه الحرية - كما يقول جارودي - هي إحدى واجبات الكفاح من أجل السلام.

معنى الحرية في مجتمعنا الجديد⁽¹⁾

ما تزال الإنسانية تختلف حول معاني كلمات بسيطة للغاية. ولا يقف الخلاف عند حدود الصدام اللغوي، وإنما ينتقل إلى صدام المدارس الفكرية والنظم الاجتماعية بل والصدام المسلح كذلك. ذلك أن الخلاف في الحقيقة ليس خلافاً لغوياً تحسمه المعاجم، وإنما هو خلاف فلسفة الحياة نفسها، خلاف في تفسير التاريخ.

والحرية كلمة بسيطة للغاية، حبيبة للغاية، يتنفسها الإنسان كل يوم، وفي كل بقعة من بقاع الأرض وفي أي وضع من أوضاع الحياة. وما أشد الخلاف وأحد الصدام حولها. فعلى جانبي المتاريس الفكرية والاجتماعية والعسكرية، يرتفع شعارها. ولكن.. مع أي جانب من الجانبين تقف الحرية بحق؟! وما هي حقيقة الحرية؟ هل الحرية هي المنافسة الحرة في

(1) الهلال: يوليه سنة 1964.

النظام الرأسمالي، أم الحرية هي التوجيه الاقتصادي في النظام الاشتراكي؟

هل الحرية اختيار مطلق من أي قيد، وانفصال كامل عن قيم الجماعة.. كما يقول بعض الوجوديين، أم هي اتصال ومسؤولية اجتماعية؟ هل كان حي بن يقظان ورنسون كروزو أكثر حرية وهما متوحدان في جزيرتيهما، أم اكتسبا مزيداً من الحرية بلقاء سلامان وابسال وجمعه ومجتمع الجماعة؟

ما معنى الحرية؟

هل لها معنى ثابت محدد؟ أم هي مفهوم عام تتغير دلالاته باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية؟!

وما أوجنا إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، فنحن في مرحلة انطلاقنا أشد ما نكون حاجة إلى شحذ أسلحتنا الفكرية.. والحرية من أخطر هذه الأسلحة.

إن الحرية في الميثاق محور لأبوابه جميعاً لا مجرد باب من أبوابه العشرة، وهي في مجتمعنا الجديد، ليست مجرد قيمة معنوية، وإنما هي قيمة مادية وعملية كذلك.. تتدفق بالحرارة والحيوية والحماس والوعي في مختلف مرافق الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء.

على أن كثيراً من المواطنين مازالوا يفتقدون المعنى الحقيقي للحرية، ويتعلقون بمفهوم ليبرالي لا يتفق مع ملامساتنا الثورية الجديدة. فضلاً عن ذلك فإن أسواق الكتب تزخر بعدد من الكتب التي تقيم تناقضاً بين بناء الاشتراكية والاستمتاع بالحرية، بين التحرر الاقتصادي والتحرر الاجتماعي والسياسي، بل ما أكثر الكتب التي تروج للمفاهيم الوجودية عن الحرية، باعتبارها الفعل المنعقد من كل قيد، وما أكثر الكتب كذلك التي تروج للمفهوم الليبرالي للحرية، حرية المجتمعات الرأسمالية.

ولعل الميثاق أن يكون أنضج ما كتب حتى الآن عن المفهوم العلمي الصحيح للحرية.

إلا أن الحرية في بلادنا معركة بغير شك. معركة فكرية من أجل إشاعة مفهومها العلمي بين المواطنين جميعاً وهي عملية من أجل حسن تطبيق روح الميثاق وممارسته وتطويره، في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية جميعاً.

إن الحرية مفهوم اجتماعي تختلف دلالاته ووظيفته باختلاف الملامسات التاريخية والاجتماعية. فالحرية في ظل المجتمع العبودي، غير الحرية في ظل النظم الإقطاعية، غير

الحرية في النظام الرأسمالي، غير الحرية في النظام الاشتراكي، غير الحرية عندما تزول النظم السياسية وتختفي الدولة وتقوم حكومة الأشياء، ويتحقق أرقى وأرفع مستوى للحرية الإنسانية.

ولعل من أنضح التعاريف القديمة للحرية تعريف فيلسوفنا العربي العظيم ابن رشد، الذي استطاع أن يتبين فيها لقاء بين ضرورتين، ضرورة إنسانية وضرورة طبيعية، وكذلك تعريف الفيلسوف العظيم الهولندي اسبينوزا الذي وقف على نفس أرضية ابن رشد تقريباً.

إلا أن تعريف هيغل للحرية كان هو بغير شك أنضح وأرقى التعريفات جميعاً، وكان أساساً لمفهومها العلمي الصحيح.

يعرف هيغل الحرية بأنها معرفة الضرورة. حقاً أن معرفة الضرورة والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان هو جوهر الحرية، والضرورة أما ضرورة طبيعية أو اجتماعية أو نفسية، فالجاذبية الأرضية مثلاً ضرورة طبيعية. ولهذا فإن معرفتنا بقوانينها وسيطرتنا عليها، هو جوهر تحررنا منها. إن الطائفة والصاروخ والقمر الصناعي تعد تعبيراً رائعاً عن حرية الإنسان، عن سيطرته على الضرورة الطبيعية وتوجيهها. والثورات

الاجتماعية وإنجازها لتغيرات حاسمة في النظم الاجتماعية
تعني في جوهرها سيطرة الإنسان على الضرورة الاجتماعية
وتوجيهها لصالحه، ولهذا فهي تعبير عن الحرية.. وهكذا وفي
كل مرحلة من مراحل التاريخ ضرورة اجتماعية معينة.
والضرورة الاجتماعية في مجتمع العبيد غير الضرورة فيما تلاه
من مجتمعات ونظم. ولهذا اختلف مفهوم الحرية كما ذكرنا،
باختلاف النظم الاجتماعية.

كانت الحرية في العصر العبودي هي أساساً حرية
السادة، حرية مالكي العبيد. وكانت الحرية تتسع لك بمقدار
اتساع ملكيتك للعبيد..

وكانت الحرية في النظم الاقطاعية محدودة بهذه النظم.
وفي منطلق النظام الرأسمالي، منطلق الثورة البورجوازية،
كان شعار "دعه يعمل، دعه يمر" هو جوهر الثورة والنظام
الجديد. كانت الضرورة الاجتماعية هي تغيير علاقات
الإقطاع ونظام الريع إلى علاقات إنتاج رأسمالي وعمل مأجور.
وكانت حرية العمل والملكية الفردية حرية السوق، حرية
المنافسة، هي الوسائل الأولى الأساسية للسيطرة على هذه
الضرورة ثم تحولت النظم الرأسمالية من المنافسة الحرة إلى
الاحتكار والاستعمار والحروب الشاملة، وبلغت في بعض

البلاد إلى حد الإلغاء السافر أو المقنع للحرية التي بدأت بها هذه النظم انطلاقتها.

وينضج الأفكار الاشتراكية أخذ ينضج المفهوم الجديد للحرية، النابع من الضرورة الاجتماعية الجديدة، ضرورة إلغاء الاحتكار والاستغلال وبناء مجتمع بشري خال منهما. ولهذا كان التوجيه الاقتصادي والتأميم والملكية العامة لوسائل الإنتاج في المجتمع الاشتراكي بعداً جديداً من أبعاد الحرية، يتيح لها مضموناً أكثر رقيماً ونضجاً.

ولقد صاحب هذه المفاهيم المختلفة أشكال سياسية كذلك. فلكل نظام من نظم المجتمع ولكل مفهوم من مفاهيم الحرية، أشكالها الديمقراطية المعبرة عنها، والملائمة لها والمحدودة بحدودها.

الحرية في إنجلترا مثلاً. إنها في جوهرها حرية الاحتكارات البريطانية في السيطرة والريخ والاستغلال على حساب المستعمرات البريطانية الباقية، والفئات الكادحة من الشعب البريطاني. حقاً، هناك حرية تعبير، حرية تكوين أحزاب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، حرية أن تقول أن تفعل في هايدبارك ما تشاء، وهناك بغير شك ضمانات دستورية وديمقراطية طيبة استطاع الشعب البريطاني أن

ينتزعها بكفاحه الطويل. ولكن رغم هذه الأشكال الديمقراطية، فإن المضمون الجوهرى للحرية في بريطانيا هو حرية المالكين، حرية أصحاب رؤوس الأموال. وبتعبير آخر، من يسيطر على الضرورة الاجتماعية في إنجلترا هل الشعب العامل، أم الأرستقراطية المالكة؟

لاشك أن الشعب العامل لا يتبقى له غير الفتات، وهو وإن كان فتاتاً وقيراً أحياناً فهو فتات، أما ثمرات العمل الذي تتجزه شعوب المستعمرات البريطانية والشعب البريطاني فصي جيوب هذه الأرستقراطية المالكة أساساً.

وعلى هذا فالحرية هناك برغم كل تشكيلاتها وضماناتها هي في الجوهر حرية النهب والاستغلال والاستعمار. وفي بلادنا..

أي الوضعين أكثر حرية، مصر قبل ثورة 23 يوليو 52 أم مصر بعدها؟!

في مصر قبل 1952 كانت هناك أحزاب، ومعارك دستورية، وبرلمان وانتخاب ووزارات تقوم وأخرى تقعد، وجرائد ومجلات مملوكة للأحزاب أو للأفراد، ومعارضة برلمانية و.. و.. و.

وفي مصر الثورة ليست ثمة أحزاب ولا صراع حزبي، ليس
ثمة معارضة برلمانية بالمعنى التقليدي ولا ملكية فردية للجرائد
والمجلات.. الخ. الخ.

فأي الوضعين أكثر حرية؟

لاشك أنه رغم النشاط الديمقراطي المجيد، والمكاسب
الدستورية والديمقراطية التي كان ينتزعها الشعب انتزاعاً في
مصر ما قبل الثورة فإن مضمون الحرية في ذلك الوقت كان
يعني في جوهره حرية الرجعية والإقطاع وكبار الرأسماليين
والاستعمار. لم تكن البرلمانات تمثل الإرادة الحقيقية للشعب،
رغم ما كان يحيط بها من كفاح شعبي، ولم تكن تمثل
سيطرة الشعب على الضرورة الاجتماعية في البلاد.. وكانت
السيطرة على مقدرات الحياة في بلادنا في أيدي الرجعيين
والاستغلاليين والاستعماريين. ولهذا كانت الحرية أساساً هي
حريتهم لا حرية الشعب، برغم كل المظاهر والأشكال
الخارجية.

وعند قيام ثورة 23 يوليو 1952 تحققت أسس أرقى
للحرية، وإن لم تتضح مظاهرها وأشكالها منذ البداية.

إن انتقال السلطة في مصر يوم 23 يوليو 1952 من أيدي
الرجعية والاستعمار، إلى الأيدي الوطنية، يعد في ذاته تغييراً

في المضمون العام للحرية في مصر. و بانتقال العمل الثوري في بلادنا من مرحلة الثورة الوطنية إلى مرحلة الثورة الاجتماعية، من التغيير الثوري الذي يبدأ بجهاز الدولة إلى التغيير الثوري في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية نفسها، من التغيير الذي يحققه في البداية الجيش بقيادة الضباط الأحرار، إلى التغيير الجذري الذي يشارك معهم فيه الملايين من العمال والفلاحين والمتقنين الثوريين، من الانتقال من سلطة مجلس الثورة إلى سلطة الشعب العامل في مختلف القيادات والمجالس المحلية والشعبية والإدارية والإنتاجية والتشريعية، وإلى نسبة العمال والفلاحين المقررة في مجلس الأمة والمجالس الشعبية، ومجالس الإنتاج، من سيادة الملكية الخاصة إلى ملكية الشعب لوسائل الإنتاج من مصر الوطنية إلى مصر الاشتراكية، يتطور كذلك مفهوم الحرية ويتخذ أبعاداً وعماقاً أخصب وأرحب، رغم غياب كثير من الأشكال الديمقراطية التقليدية، التي عرفتها المجتمعات الرأسمالية وعرفتها مصر ما قبل الثورة.

إن إجراءات يوليو الثورية عام 1961 وما تلاها كانت أساساً راسخة لمضمون جديد للحرية. وما كان تحويل مجرى النيل إلا تجسيداً مادياً لهذا المضمون الثوري الجديد للحرية. لم يكن مجرد تحويل لمجرى نهر، لم يكن مجرد معرفة لقوانين الحركة والبناء والتحويل، بل كان فضلاً عن هذا توجيهاً

لهذه المعرفة لخدمة الإنسان. هذا هو المعنى الثوري لإجراءات التأميم ولتحويل مجرى النيل، وللتقدم العلمي والتكنولوجي في بلادنا، ولإطلاقنا للصاروخ والأقمار الصناعية، أنها جميعاً تجسيد للمعنى الجديد للحرية المسيطرة على القانون الاجتماعي والطبيعي وتوجيهه لصالح الإنسان العربي، والتقدم الإنساني.

وكما تختلف الضرورة الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع ومن ثورة إلى ثورة، تختلف كذلك أشكال تحقيق الحرية، التي هي سيطرة على هذه الضرورة.

فإذا كانت الحرية في المجتمع الرأسمالي تتخذ شكل تعدد الأحزاب، والجمعيات التأسيسية، والمعارضة البرلمانية، والصحافة الفردية. الخ الخ.. فإن ذلك ينبع بغير شك من تعدد الطبقات الاجتماعية، ويعبر عن صراع السلطة فيما بينها، وعلى ذلك فإن هذا الشكل قد لا يصلح تعبيراً للحرية في مجتمع اشتراكي ذابت فيه الطبقات إلى شعب عامل موحد الإرادة والمصلحة، أو في طريقه إلى هذا. بل قد تكون الدعوة إلى تعدد الأحزاب وتنظيم المعارضة، الخ.. دعوة في الحقيقة إلى إعادة أحياء الطبقات المصفاة وتسليحها تسليحاً تنظيمياً سياسياً، تمهيداً لإحيائها اقتصادياً كذلك. وهكذا تصبح

هذه الدعوة، دعوة إلى الثورة المضادة، دعوة مناقضة للحرية وإن تزيت بزّي الحرية.

عندما انتصرت الثورة الجزائرية، قامت دعوتان إلى الحرية، دعوة إلى الحريات الليبرالية، حرية تكوين الأحزاب، والمعارضة المنظمة و. و. وكان يتزعم هذه الدعوة عباس فرحات وكانت هناك دعوة أخرى يتزعمها بن بيللا، وكانت تدعو إلى التنظيم الثوري الواحد لقوى الثورة الجزائرية لوحدة كل القوى الاشتراكية في جبهة التحرير. فأى الدعوتين هي دعوة الحرية حقاً؟!

إنها دعوة بن بيللا بغير شك. ذلك لأن الدعوة إلى الحرية الليبرالية في الجزائر كانت تعني تعبئة وتنظيم كل القوى الاجتماعية الرجعية والعميلة إلى جانب تفتيت القوى الثورية وتشثيت طاقاتها. وكان هذا يعني بالدقة التمهيد لصراع طبقي حاد غير موجه يمكن أن يعرقل البناء الاشتراكي.. إن لم يشل الثورة الجزائرية نفسها وينتكس بها.

إن الملابس الخاصة بالثورة الجزائرية، قد حددت لها هذا الطريق الخاص الذي أكده ودعمه المؤتمر الأخير لجبهة التحرير.. طريق وحدة كل القوى الثورية في إطار جبهة

التحرير، هذا هو طريق بناء الاشتراكية هناك وهو طريق الحرية الحقبة للشعب العربي في الجزائر.

* * *

وفي بلادنا..

هناك شكلان من أشكال الحياة البرلمانية، هناك الشكل التقليدي، الانتخابات العامة المباشرة، من غير قيد طبقي، اللهم إلا قيد السن والنصاب المالي، وهناك الشكل الجديد المقيد بنسبة معينة للعمال والفلاحين هي نصف المقاعد على الأقل. فأبي الشكلين أكثر تعبيراً عن إرادة الشعب، وأرقى تجسيدا للحرية! أنه بغير شك الشكل الجديد رغم قيود النسبة، بل بفضل قيود النسبة!

وهكذا ينبغي أن نفهم الحرية ونمارسها ونطورها ولكن هناك من الكتاب من يصدر فهمهم للحرية في بلادنا وتقديرهم لها عن رؤية عاطفية ليبرالية خالصة.

إن الدعوة إلى تعدد الأحزاب الاجتماعية، أو إلى تنظيم المعارضة البرلمانية، واستقلالية الصحافة عن التنظيم السياسي، إنما هي دعاوى ليبرالية حقاً، لا تتبين الظروف

الموضوعية الخالصة التي تمر بها بلادنا. إنها دعوة في الحقيقة إلى إعادة تنظيم الطبقات الاجتماعية تنظيمًا سياسياً وفكرياً رغم تصفية مصالحها الاقتصادية.

إنها دعوة في الحقيقة إلى الثورة المضادة مهما اتسم قائلها بالإخلاص والأمانة العقلية والجدية وحسن النية.

إن طريق الحرية في بلادنا ليس طريق البرلمانية الليبرالية، ليس طريق تعدد الأحزاب، وإنما هو طريق التحالف الثوري لقوى الشعب العامل والتنظيم الثوري القائد، إنه طريق البرلمان الشعبي والمجالس الشعبية، طريق أغلبية العمال والفلاحين، طريق القيادة الجماعية والرقابة الشعبية، طريق النقد والنقد الذاتي، طريق سيطرة الشعب الواعية على قوانين حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومشاركته الفعالة في توجيهها، طريق التنمية الاقتصادية إلى غير حد، طريق تخطي معدلات الإنتاج بالوعي والحماس، طريق المبادرة الخلاقة في مجالات الإنتاج والثقافة والخدمة العامة والبناء.

وهذا الطريق - كما ذكرت في البداية - معركة!

إن مفهوم الحرية بين الجماهير ما زال غامضاً تشيع منه بقايا ليبرالية. إن قيم الحرية في الميثاق ماتزال - في كثير من المجالات - شعارات أكثر منها حقائق حية.

وما تزال العادات القديمة وروح الفردية والأجهزة
البيروقراطية والسلبية حوائط عالية في وجه القيم الجديدة.
إنها معركة ينمو خلالها وبفضلها التعاون والاندماج
الثوري بين كل القوى التقدمية البانية في بلادنا، في إطار
الاتحاد الاشتراكي وفي تنظيمه الطليعي، كما ينمو خلالها
وبفضلها مضمون الحرية نفسها ويرقى إلى غير حد.
إن المفهوم الثوري للحرية ينبغي أن يشيع وينطلق في المصنع
والحقل والمؤسسة الاقتصادية والجمعية التعاونية والمدرسة ودور
الثقافة ومعاهد التعليم..
فهذا هو المعنى العميق لمرحلة الانطلاق.
وهذا هو المعنى الذي نحتفل به في أعياد ثورة يوليو
المجيدة.

الديمقراطية والماركسية⁽¹⁾

ما أكثر الحديث هذه الأيام عن أزمة الديمقراطية في العالم أجمع، بمختلف نظمها الاجتماعية ومذاهبها الفكرية. فهناك الأزمة التقليدية الديمقراطية في النظم الرأسمالية، وهناك أزمة الحرية عامة في البلاد التي لا تزال رازحة تحت نير الاستعمار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهناك أزمة الديمقراطية المتخلفة عن فترة عبادة الفرد في النظم الاشتراكية وما تثيره من خلافات بين بعض البلاد الاشتراكية. وهناك البحث عن أشكال جديدة ملائمة للديمقراطية في الدول الحديثة التحرر..

وتكاد الديمقراطية أن تكون المعركة الأساسية اليوم في مجال الفكر والتطبيق العملي بين النظم الاجتماعية

(1) الهلال: يونيو سنة 1965.

والأوضاع السياسية المختلفة وليس هذا غريباً في عالم يحتدم بالتغيرات العميقة الحادة، وتشارك فيه لأول مرة الملايين من البشر مشاركة واعية مريدة في اختيار مصيرها وصناعته. ولكن ما أكثر ما تزيّف معركة الديمقراطية، وتطمس معالمها الحقيقية.

إن النظم الرأسمالية مثلاً تتسمى باسم النظم الديمقراطية وتسمى عالمها بالعالم الحر، وهي بنظامها الاستغلالي أبعد ما تكون عن الديمقراطية، وهي بنظامها الاستعماري أعدى أعداء الحرية والديمقراطية والإنسانية عامة..

ولهذا تخوض هذه النظم الرأسمالية معركتها الفكرية حول الديمقراطية بطريقة شكلية للغاية. إنها تناقش الشكل الديمقراطي فحسب وترفض الاعتراف بأي مضمون اجتماعي لها وتنجح للأسف في تضليل كثير من البسطاء بمنطقها القاصر المزيف.

والحقيقة أن الديمقراطية ليست قضية حزب أو حزبين، ليست قضية معارضة برلمانية أو انعدام هذه المعارضة، ليست قضية صحافة حرة أم صحافة موجهة، وأنها هي في المحل

الأول شكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع يخدم أهدافاً ومصالح معينة.

ولهذا فالقضية دائماً هي أي الأهداف والمصالح تخدمها هذه الديمقراطية أو تلك بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه لخدمة هذه الأهداف والمصالح.

والحقيقة أن النظرية الماركسية هي أنضج النظريات وأعمقها وأصرحها كذلك في فهم الديمقراطية وتقييمها.

إنها النظرية الوحيدة التي تعترف بالأساس الاجتماعي الطبقي للديمقراطية، وتحدد السبيل العملي لتوفير أرقى مستوى من الديمقراطية للمجتمع البشري.

ومهما اختلفت الآراء حول التطبيق الديمقراطي في البلدان الاشتراكية وحول مفهوم دكتاتورية البروليتاريا فإن النظرية الماركسية للديمقراطية، تكاد تكون النظرية العلمية المسلم بها عند المناضلين في جميع أنحاء العالم على اختلاف تجاربهم الاجتماعية، بل وعلى اختلاف مواقفهم من النظرية الماركسية نفسها!

والنظرية الماركسية للديمقراطية هي في الحقيقة تعميم علمي لتجربة المجتمع البشري عبر تاريخه الطويل، وهو يتمرس بأنماط متنوعة من علاقات الإنتاج، وأشكال الحكم..

إن الماركسية تؤكد منذ البداية أن الديمقراطية ليست مفهوماً مجرداً، متعالياً، فليس ثمة ما يسمى بالديمقراطية المطلقة، أو بمجرد الديمقراطية. فكل ديمقراطية هي ديمقراطية مشروطة بشروط تاريخية وطبقية معينة.

كل ديمقراطية هي ديمقراطية طبقة من الطبقات المتحالفة. وكل ديمقراطية هي بالضرورة ذات طابع مزدوج، إنها ديمقراطية لهذه الطبقة أو تلك الطبقات وهي في الوقت نفسه ديكتاتورية ضد طبقة أو طبقات أخرى معينة.

إن الديمقراطية كما تقول الماركسية هي الشكل السياسي للدولة، وهي كالدولة سواء بسواء جزء من البناء العلوي للمجتمع، الذي يعكس ويعبر ويخدم علاقات الإنتاج السائدة في هذا المجتمع. ولهذا فتؤرخ الماركسية نشأة الديمقراطية بنشأة المجتمع الطبقي بنشأة الدولة التي قامت لحماية الملكية الفردية، النظام الطبقي الجديد.

أما قبل ذلك، فكانت هناك الديمقراطية البدائية، الخالية من المضمون السياسي، والتي كانت نوعاً من التنظيم الإداري للعمل الاجتماعي، تشارك فيه المجموعة البشرية مشاركة جماعية، ولا ينجم عنه أي شكل من أشكال

السلطة المركزية العليا، أو القهر الاجتماعي لصالح فئة من الفئات.

وبنشأة الملكية الفردية، وانقسام المجتمع إلى طبقات، نشأت الدولة كما ذكرنا، ونشأت معها الديمقراطية كشكل سياسي لها يعبر عن علاقات الإنتاج السائدة هكذا كانت الديمقراطية في العصر اليوناني العبودي، ديمقراطية لمالك العبيد ودكتاتورية ضد هؤلاء العبيد، وهكذا كانت الديمقراطية كذلك خلال العصور الوسطى خلال سيادة النظم الإقطاعية، ديمقراطية لكبار ملاك الأراضي الإقطاعية، دكتاتورية ضد الاتباع من عبيد الأرض.

وعلى الرغم مما تطنطن به الثورة البورجوازية من شعارات الحرية والإخاء والمساواة، ورغم شعارات دعه يعمل، دعه يمر في الاقتصاد، ورغم الأشكال المختلفة للحياة النيابية، والاقتراع العام والصحافة الحرة، وتعدد الأحزاب، والمعارضة البرلمانية، فإن الديمقراطية البورجوازية، هي الشكل السياسي لدولة البورجوازية، وهي الوجه الآخر لدكتاتوريتها الطبقيّة. إنها ديمقراطية للأقلية البورجوازية الغنية، ودكتاتورية ضد أكثرية من الشعب العامل الفقير.

وليست عملية الانتخابات التي تتم مرة كل بضعة أعوام - على حد تعبير ماركس - إلا وسيلة يسمح بها البورجوازيون للجماهير التي يستغلونها أن تقرر من سوف يذهب إلى البرلمان من هؤلاء البورجوازيين لتمثيلهم وسحقهم!

على أن البرلمانات البورجوازية ليست إلا أماكن للثرثرة، وخذاع الجماهير، أمام العمل الأساسي للدولة البورجوازية فإنه يتم وينفذ في مجالس إدارة الشركات الكبرى، وفي هيئات أركان الحرب، وفي أجهزة الدولة التي يسيطر عليها ممثلو الطبقة السائدة.

ورغم هذا فإن الماركسية، لا تقلل من أهمية النضال البرلماني، بل تجد فيه في السنوات الأخيرة - نتيجة لتغير علاقات القوى العالمية - إمكانية للانتقال السلمي إلى الاشتراكية.

فإذا انتقلنا إلى الديمقراطية الاشتراكية وجدنا كذلك أنها تقوم على أساس طبقي محدد، كما تقوم كذلك على ذات الطابع المزدوج. إنها ديمقراطية للأغلبية الساحقة من الشعب العامل، ولكنها كذلك دكتاتورية ضد الأقلية المستغلة.

فكما كان للبورجوازية دولة للقهر والإكراه الطبقي لتحقيق مصالحها، فكذلك البروليتاريا، لا بد من جهاز دولة للقهر والإكراه الطبقي لتحقيق مصالحها، هذه هي ديمقراطيتها وهذه هي دكتاتوريتها كذلك.

وإذا كان للبورجوازية دولة للقهر والإكراه الطبقي والقهري لدولتها، وتزعم لنفسها ديمقراطية لمجموع الشعب، فإن البروليتاريا على لسان نظريتها الماركسية تصرح بالطابع الدكتاتوري لدولتها الجديدة إن دكتاتورية البروليتاريا هي دولة الطبقة العاملة لتحقيق أهدافها التاريخية. وهي الشكل الديمقراطي المعبر عن سيادة هذه الطبقة.

على أن الطبقة العاملة وهي تقيم دكتاتوريتها هذه، فإنها تقيمها بصفة مؤقتة بقصد الإجهاز أولاً على بقايا دكتاتورية البورجوازية والقضاء ثانياً على علاقات الإنتاج الاستغلالية وإقامة علاقات إنتاج اشتراكية جديدة، وهي بهذا تقضي على الأسس المادية لكل دكتاتورية ولكل ديمقراطية، وبهذا كذلك تقضي على الأسس المادية للشكل السياسي للدولة.

وهناك من الفوضويين ممن يختلفون مع الماركسية في إقامتها لجهاز جديد للقهر الطبقي هي دكتاتورية البروليتاريا، ويرون الاكتفاء بتحطيم جهاز الدولة البورجوازية

فحسب، دون إقامة جهاز دولة آخر بدلاً منه، والماركسية تتفق مع هذا الهدف العام، هدف إلغاء الدولة نهائياً، دولة القهر الطبقي. ولكنها تؤكد أنه لا سبيل إلى تحقيق ذلك بغير إلغاء الاستغلال الطبقي وإلغاء الطبقات، ولا سبيل لتحقيق ذلك بغير جهاز جديد للقهر هو دكتاتورية البروليتاريا. بشرط أن يكون جهازاً مؤقتاً سرعان ما يمهد للهدف الأكبر، هدف القضاء على الدولة وتلاشيها نهائياً. والقضاء على الدولة هو قضاء على الديمقراطية كذلك بمعناها الطبقي السياسي كما أشرنا من قبل.

فالديمقراطية ليست مرادفة لخضوع الأقلية للأكثرية كما يقول إنجلز، وإنما الديمقراطية هي الدولة المعترف بها بخضوع الأقلية للأغلبية، وهي بالضرورة دولة تنظيم القهر الطبقي لمصلحة طبقة من الطبقات وضد طبقة أخرى من الطبقات ولهذا فعندما تتلاشى الدولة وتذبل تتلاشى الديمقراطية كذلك وتذبل. وينتهي الشكل السياسي لإدارة المجتمع، وينشأ شكل آخر غير سياسي يطلق عليه إنجلز اسم "حكومة الأشياء"، ويقتصر دورها على نوع من التنظيم الإداري الخالص للشؤون الثقافية والتكنولوجية والصناعية وغير ذلك.

وفي هذه المرحلة من تطور المجتمع التي ينتهي فيها الاستغلال نهائياً، وتتلاشى الدولة وتذبل الديمقراطية كشكل للحكم السياسي، يشارك البشر جميعاً في إدارة الشؤون العامة كأنما هي شؤونهم الخاصة، ويتعود البشر على مراعاة القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية، دون حاجة إلى جهاز للقهر والإكراه.

أما المخالفات الفردية، فما أسهل أن تعالج بغير حاجة إلى هذا الجهاز. وحينئذ - كما يقول إنجلز - يمكن الحديث عن الحرية.

إن دكتاتورية البروليتاريا إذن هي الوسيلة الضرورية لإلغاء كل دكتاتورية، للقضاء على الأسس المادية لكل قهر طبقي. وهي وسيلة مؤقتة ينبغي أن تتلاشى وتذبل وهي في طريق تحقيق أهدافها.

ولهذا رأينا دكتاتورية البروليتاريا في الاتحاد السوفيتي تصبح دكتاتورية لمجموع الشعب العامل، بعدما حققت كثيراً من المنجزات وقضت على كثير من الأسس المادية للدكتاتورية الطبقية، وانفتح السبيل لإلغاء السلطة السياسية المركزية ونقل مهام الدولة تدريجياً إلى مجموع السكان في شكل حكومات ذاتية تقوم بالمهام الإدارية للنظام الاجتماعي.

على أن هذه عملية ليست هينة، ولن تتحقق تماماً إلا بتوفر المساواة التامة بين جموع الشعب العامل.

والمساواة في الماركسية هي إحدى معاني الديمقراطية كذلك. وهي ليست المساواة بالمعنى الدارج، كتكافؤ الفرص، والأجر المتساوي على العمل المتساوي، إلى غير ذلك. إن تكافؤ فرص العمل ليس أساساً للمساواة الحقيقية، لأن البشر سيختلفون دائماً في قدراتهم واستعداداتهم على العمل. ولهذا فإن المساواة الحقيقية لن تتحقق إلا في مجتمع الوفرة، حيث لا يأخذ الإنسان بحسب جهده، وإنما بحسب حاجته. هنا تتحقق المساواة الحقيقية، وتتوفر الديمقراطية الحقيقية، التي هي إلغاء للديمقراطية، بمعناها السياسي كشكل من أشكال دولة القهر والإكراه الطبقي.

ولا سبيل لتحقيق هذا كذلك كما تقول الماركسية بغير دكتاتورية البروليتاريا.

على أن دكتاتورية البروليتاريا تتضمن من المعاني أكثر مما توحى به كلمة الديكتاتورية. حقاً، إنها تتضمن العنف، في مواجهة خصومها الطبقيين، العنف في تحطيم جهاز الدولة البورجوازي وإقامة جهاز دولة بروليتاري جديد.

ولكنها في جوهرها تعني النظام والانضباط والخضوع
ودكتاتورية البروليتاريا من ناحية أخرى لا تعني بالضرورة
كذلك انفراد طبقة البروليتاريا بالحكم وسلطة القهر، وإنما
تتضمن كذلك التحالف الطبقي. وما أكثر أشكال
دكتاتورية البروليتاريا التي تقوم على هذا التحالف في الدول
الاشتراكية في آسيا وأوروبا. بل إن الدولة السوفييتية ذاتها
كان من الممكن أن تبدأ على هذا النحو من التحالف الطبقي.
فلقد دعا لينين الأحزاب المعبرة عن مصالح البورجوازية
الصغيرة في الريف والمدينة إلى المشاركة في السلطة، ولكنها
رفضت وانضمت إلى قوات الثورة المضادة، مما اضطر لينين
إلى التحالف مباشرة مع قاعدتها الشعبية.

وتتنوع أشكال دكتاتورية البروليتاريا تنوعاً لا حد له
بحسب تبعية كل مجتمع وملاساته الثورية.

ودكتاتورية البروليتاريا لا تعني بالضرورة حكم الحزب
الواحد، ولا تتناقض مع إمكانية تعدد الأحزاب في مرحلة بناء
الاشتراكية، ما دامت لا تعبر عن طبقات وفئات استغلالية. أن
التنظيمات السياسية لصغار المنتجين إمكانية متحققة في عدد
من البلاد الاشتراكية.

ودكتاتورية البروليتاريا ، هي سلطة قهر وإكراه ضد بقايا الطبقات الاستغلالية فحسب، ولكنها تدعم علاقتها بجماهير الشعب العامل على أساس التفاعل والثقة والإقناع والنقد والنقد الذاتي. ولهذا فهي في المحل الأول أداة تربية وتنظيمية للجماهير وهي لا تعني توكيد مركزيتها واستقلالها وعزلتها في مواجهة حركة الجماهير بقدر ما تحرص على توسيع مشاركة الجماهير العاملة في مختلف عمليات الإدارة والحكم، تمهيداً تدريجياً لذبولها وتلاشيها، كدولة للقهر والإكراه.

ولعل جوهر المرحلة الستالينية هو تجميد هذا المبدأ الماركسي في مفهوم الدولة. فلقد تركزت الدولة على أيامه وأصبحت جهازاً متعالياً للقهر، أكثر منه شكلاً سياسياً للمجتمع الاشتراكي الجديد.

ولقد استند ستالين على زعم قائل بأن بناء الاشتراكية يؤدي إلى تفاقم حدة الصراع الطبقي، لا إلى التخفيف منه ولهذا راح جهاز الدولة يبطش بكل من يشتم منه خروجاً على الاشتراكية. ولكنه لم يضرب أعداء الاشتراكية فحسب بل ضرب كذلك أخلص المناضلين من أجلها.

وأدى هذا إلى توقف قانون أساسي من قوانين الحركة الاجتماعية وهو قانون التناقض، وما يحتمه من نقد ونقد ذاتي وقيادة جماعية.

وهكذا فقدت الديمقراطية الاشتراكية مشروعيتها وأصبحت تجسيداً مثالياً جامداً لقيم الثورة الاشتراكية. فكانت بهذا أقرب إلى مفهوم الدولة في فلسفة هيغل الأخيرة التي دحضتها الماركسية، لجمودها وخروجها على النظرة الجدلية الحية للتاريخ.

وعلى خلاف هذه التجربة الستالينية في مضاعفة سلطة الدولة وتركيزها، اتجهت التجربة اليوغوسلافية إلى خلخلة هذه السلطة وإتاحة الفرصة لمشاركة الجماهير في أعبائها. وقامت بإشاعة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، ديمقراطية الإنتاج، والحكم المحلي والإدارة الذاتية، واللامركزية. فكانت بهذا - من الناحية النظرية على الأقل - فما أعرف نتائج التطبيق - أقرب من تجربة ستالين إلى روح الماركسية ونظريتها في الديمقراطية.

ولعل خطأ ستالين يكمن كذلك في تغليب المضمون الاقتصادي والاجتماعي للديمقراطية على شكلها السياسي.

فالديمقراطية بحسب النظرية الماركسية كما ذكرنا هي شكل لجهاز الدولة يعبر عن علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع، وعلى هذا فالمهم هو تغيير علاقات الإنتاج كأساس مادي لهذه الديمقراطية. ولكن دون إغفال كذلك للشكل السياسي ولقد تغيرت بالفعل علاقات الإنتاج في المجتمع السوفييتي بإلغاء الاستغلال وتحقيق الملكية العامة لوسائل الإنتاج وتوفير بهذا الأساس الاقتصادي والاجتماعي للديمقراطية الاشتراكية، إلا أن الشكل السياسي لهذه الديمقراطية لم يتوفر على نفس المستوى، حتى كان المؤتمر العشرون وما تلاه من مؤتمرات وإجراءات، أعادت المشروعية الديمقراطية إلى التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي.

وعلى نقيض هذا الموقف الستاليني في النظرة إلى مضمون الديمقراطية لا إلى أشكالها السياسية، نجد في شرقنا العربي موقفاً لبعض الماركسيين العرب يهتمون بالشكل السياسي للديمقراطية ويغفلون عن مضمونها الاجتماعي فيعجزون بذلك عن الرؤية الماركسية السديدة للديمقراطية ويتورطون في أخطاء سياسية بالغة.

فعندما صدرت الإجراءات الثورية في الجمهورية العربية المتحدة عام 1961 كانت الديمقراطية السياسية متخلفة إلى حد كبير. ومن هذا التخلف في الأشكال السياسية

لليدمقراطية، راحوا ينظرون إلى تلك الإجراءات الثورية ويدينونها بالتخلف كذلك. ولم يبصروا في تلك الإجراءات أساساً مادياً - كما تقول الماركسية الحية - لتغيرات محتومة في الشكل السياسي للدولة والمجتمع على السواء.

بل لقد اعترض بعضهم على الجانب من تلك الإجراءات الذي يمس الرأسمالية المتوسطة. لماذا؟ لأن الرأسمالية المتوسطة حليف من حلفاء الجبهة، ولهذا فينبغي الدفاع عن مصالحها الاقتصادية!

وهكذا بدلاً من تعديل الشكل السياسي لليدمقراطي للنضال حتى يتفق ومقتضيات الثورة الاجتماعية، أصبح هذا الشكل السياسي عاجزاً عن إدراك هذه المقتضيات، بل قوة معادية لها! وكان ذلك بسبب الوقوف عند حدود الشكل السياسي لليدمقراطية دون الحرص على مضمونها الاجتماعي بحسب ما تقول به النظرية الماركسية نفسها.

ولعل النضال الذي يشنه الحزب الشيوعي الإيطالي من أجل تحقيق إصلاحات في الهيكل العام لبناء المجتمع الإيطالي يعد من أرقى صور النضال المؤسس على الفهم العميق للنظرية الماركسية في الليدمقراطية.

إن قادة الحزب يؤمنون بإمكانية بناء الاشتراكية في إيطاليا بالطرق السلمية وهم يتساءلون ما هو السبيل الموضوعي إلى تحقيق ذلك؟.. هل التأكيد على تحقيق الديمقراطية السياسية؟. ويجيبون بالنفي!

أما السبيل الموضوعي فهو النضال من أجل تحقيق تغيرات وإصلاحات في الهيكل الإنتاجي والاجتماعي العام للمجتمع.. إنهم يقدمون الحلول لمختلف القضايا الاقتصادية والتكنولوجية والإدارية والتعليمية والثقافية، وهم بتحقيقها يضمنون أولاً تدعيم الديمقراطية السياسية، بل يمهدون لتغيير المضمون الطبقي للدولة نفسها وتطوير المضمون الاجتماعي والشكل السياسي للديمقراطية كذلك.

لم يقف الحزب الإيطالي عند المضمون الاجتماعي والاقتصادي للديمقراطية، ولم يقف كذلك عند الشكل السياسي لها، وإنما خطط لنضال واع يجمع بين المضمون والشكل بطريقة خلاقة.

والحقيقة أنه إذا كانت الديمقراطية في النظرية الماركسية تقوم على أساس اقتصادي، فإن هذا لا يقلل من فاعلية شكلها السياسي في تطوير هذا الأساس الاقتصادي نفسه. فالديمقراطية الاشتراكية ليست مجرد انعكاس

سياسي لعلاقات الإنتاج الاشتراكية، وإنما هي كذلك بالضرورة نشاط جماهيري خلاق، ومشاركة فعالة في التطور الاجتماعي.

إنها ليست حقوقاً للجماهير فحسب، بقدر ما هي كذلك مسؤوليات نضالية على عاتق الجماهير.

وهكذا فإن الماركسية لا تحلل الديمقراطية تحليلاً أكاديمياً جامداً، وإنما تعيها وعياً ثورياً، وتسعى إلى تسليح الجماهير بها.

إن الماركسية تعترف بالمضمون الطبقي للديمقراطية وتناضل بصراحة من أجل إقامة دكتاتورية البروليتاريا، التي هي ديمقراطية الأغلبية الساحقة للعاملين، وهي بهذه الدكتاتورية تسعى إلى توفير الأساس المادي لإلغاء هذه الدكتاتورية نفسها، وذلك بإلغاء علاقات الإنتاج الاستغلالية وإقامة علاقات إنتاج اشتراكية. وهي لا تجعل من الدكتاتورية قلعة معزولة عن البناء الاجتماعي، بل تعمل على توسيع مشاركة الجماهير في أجهزة السلطة، حتى تفقد تلك الأجهزة شيئاً فشيئاً مضمونها السياسي وحتى يتوفر الحكم الذاتي للمجتمع كله، يشارك فيه جميع السكان، فتزول بهذا دولة القهر وتزول معها الديمقراطية، باعتبارها الشكل السياسي

لهذه الدولة، ويتعود الناس على ممارسة قوانينها في غير حاجة إلى دولة القهر.

وهكذا تحمل الماركسية راية الدكتاتورية لتحقيق أكبر قدر من الديمقراطية بإلغاء الديمقراطية ذاتها، بالقضاء على كل شكل من أشكال الحكم السياسي المركزي يجعل الحكم والإدارة هما الحوار اليومي والعمل اليومي والغذاء اليومي للناس جميعاً، في غير إكراه أو استغلال أو فوضى.

هذه هي الملامح القريبة والرؤية البعيدة للديمقراطية كما تراها الماركسية.. على أنها - بحسب الماركسية نفسها - ليست ملامح جامدة، وليست رؤية نهائية.

إن الماركسية تستمد مفاهيمها من حركة الحياة ومن نضال الجماهير، وخبراتهم الحية، وهي تجدد مفاهيمها دائماً مع تجدد الحياة.

ولاشك أن الانتصارات الثورية التي يحققها التاريخ البشري، تتيح للتاريخ البشري نفسه أشكالاً غير متوقعة لانتصارات ثورية جديدة.

إن انتصار الاشتراكية وتحولها إلى نظام عالمي فيما يقرب من ثلث العالم، في ظل دكتاتورية البروليتاريا، قد أدى

إلى تغيير ميزان القوى العالمي بحيث أتاح لكثير من البلاد الحديثة النمو إمكانيات خلاقة للسير في طريق التطور الاشتراكي بغير دكتاتورية البروليتاريا، كما أتاح لها تحقيق كثير من التحولات الثورية العميقة، في المجتمع وجهاز الدولة بطريقة تطويرية سلمية.

وعندما يتم القضاء النهائي على النظام الاستعماري، ويستقر السلام والاشتراكية في الأرض ستحدث تحولات وانفجارات ثورية لا نستطيع التنبؤ بها اليوم. ولكنها ستفتح بغير شك أشكالا لا حد لتنوعها وخصوبتها من العلاقات الديمقراطية بين البشر جميعاً، سواء في المجال القومي أو في المجال الدولي، وستعجل بتحقيق أرقى وأنبيل أشواق الإنسان إلى الثقافة الشاملة والرفاهية الكاملة والحرية الحقيقية.

في التطبيق الاشتراكي

- أكثر من خريق إلى الاشتراكية
- قضايا فكرية في خريق البناء الاشتراكي
- قضية الوضوح الفكري

أكثر من خريق إلى الاشتراكية⁽¹⁾

هل هناك طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية؟
بالطبع لا.. فلا طريق ثالث بينهما..
لا طريق ثالث بين الاستغلال وإلغاء الاستغلال..
لا طريق ثالث بين الملكية الفردية والملكية العامة
لوسائل الإنتاج..
لا طريق ثالث بين سيطرة حفنة من الرأسماليين،
وسيطرة الشعب على جهاز الدولة.
لكن بعض الكتاب يخلطون بين هذه الحقيقة، وبين
حقيقة أخرى هي: أنه لا طريق واحد نحو الاشتراكية، وإنما
عشرات الطرق، بل طرق لا حصر لها، بل طرق إلى

(1) الهلال أغسطس 1964.

الاشتراكية بعدد الشعوب والأمم والتجارب الاجتماعية والخصائص القومية والملابسات التاريخية.

إنهم يخلطون بين تنوع الطرق المفضية إلى الاشتراكية، وبين الطريق الثالث بين الاشتراكية والرأسمالية، فيجعلون من تنوع الطرق إلى الاشتراكية إيهاماً بتنوع الاشتراكية نفسها من حيث الجوهر، بل إيهاماً بطريق ثالث بين الاشتراكية والرأسمالية!

وهناك من المفكرين من يحلو لهم الدعوة الجهيرة إلى الطريق الثالث.. الدعوة إلى التقارب الفكري والعملي بين الاشتراكية والرأسمالية، لاستتبات شيء جديد، تخفف فيه الاشتراكية من ملكيتها العامة وسلطتها الشعبية وتخفف فيه الرأسمالية من فرديتها واستغلالياتها، ويتم اللقاء واللقاء بين الأطراف المتباعدة المتباغضة!

إنها دعوة إلى نظرية متعادلة متوازنة بين الاشتراكية والرأسمالية، وهي في الحقيقة دعوة إلى تغطية سوءات الرأسمالية والسعي إلى إطالة عمرها بالإصلاحات المؤقتة، وهي دعوة إلى خديعة الجماهير الشعبية عن حقيقة الاشتراكية!

وما أكثر النظريات التي سعت وما تزال تسعى لتحقيق هذه الخديعة تحت ستار الاشتراكية نفسها.

هكذا كانت الاشتراكية الوطنية التي أقامها النظام الهتلري في ألمانيا. لم تكن غير ثورة مضادة حرقت الشعب الألماني عن ثورته الحقيقية. فلم يكن تأميم بنك الرايخ ولم تكن كل مظاهر الاشتراكية الزائفة التي ادعاها هتلر إلا تظليماً لأبشع أشكال الاستغلال والقهر الطبقي لمصلحة الاحتكارات الألمانية.

ولم تكن ملكية الدولة لبعض قطاعات الصناعة في نظام موسوليني، ولم تكن النقابات المشتركة من العمال وأصحاب الأعمال، وغيرها من المظاهر الاشتراكية الزائفة في إيطاليا الفاشية، لم تكن طريقتاً ثالثاً بين الاشتراكية والرأسمالية، بل كانت تدعيماً مباشراً للاحتكارات الإيطالية وتعبيراً عن مصالحها الاستغلالية.

وليست الدعوة إلى الرأسمالية الشعبية عند بعض مفكري أمريكا غير شعوذة نظرية لتحقيق الهدف نفسه إخفاء حقيقة الاستغلال الرأسمالي، وصرف جماهير الشعب عن معركة القضاء عليه ببعض الإصلاحات المؤقتة.

وكذلك شأن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا.. ماذا تدعو إليه؟ وماذا حققته بالفعل عندما تولت السلطة؟

لا شيء خارج نطاق النظام الرأسمالي، لا شيء خارج إطار القهر الطبقي، والاستغلال.

إن قادة هذه الأحزاب يعبرون في الحقيقة عن مصالح الاحتكارات الأوروبية، إنهم يتعاملون مع حلف الأطنطي وينفذون خطته ويشاركون في الحروب الاستعمارية، كما فعل حزب جي موليه الاشتراكي الفرنسي. بل لعل المعنى الوحيد "لاشتراكية" جي موليه هذا هو "اشتراكه" في العدوان الثلاثي على بلاد؟

ماذا قدمت هذه الأحزاب إلى شعوبها عندما تولت السلطة؟

بعض الضرائب التصاعدية، تأمين بعض المرافق العامة، والمشروعات الموشكة على الإفلاس، إصدار بعض التشريعات الاجتماعية النافعة؟ حسناً.. لسنا ضد هذا.. بل نرحب به. ولكنها جميعاً إجراءات إصلاحية لا تغير من الطبيعة الاستغلالية للنظام الاجتماعي السائد ولا تحرم حفنة من كبار الاحتكاريين من الانفراد بحصيلة الوعاء العام للثروة القومية.

إنهم لم يقدموا طريقاً ثالثاً.. إن كان ثمة طريق ثالث..
وإنما واصلوا طريق التنمية الرأسمالية نفسها بوسائل أكثر
ذكاء ومهارة.

وفي وطننا العربي الكبير - في مشرقه ومغربه - تلوح راية
الاشتراكية في أيدي بعض المغامرين، ولكنها اشتراكية
خالية من أي مفهوم نظري علمي للواقع، اشتراكية عاجزة عن
أن يكون لها برنامج ثوري مدروس، اشتراكية تثبت في
التطبيق أنها ضد الاشتراكية العلمية، ضد التقدم الاجتماعي
والتوحيد القومي.

فعندما وقع الانفصال الرجعي في سورية في سبتمبر 1961
لم يكن هذا الانفصال إلا رد فعل رجعي في مواجهة
الإجراءات الثورية التي صدرت في يوليو 1961، ورغم هذا رفع
قادة الانفصال أعلام الوحدة والاشتراكية.

وفي الجزائر كذلك حاول نفر من المغامرين إخفاء
عدائهم للثورة الاشتراكية وإجراءاتها الثورية، وقيادتها
الرشيدة الحازمة، تحت ستار من الأعلام الاشتراكية المتطرفة
الزائفة. ولكنهم سرعان ما أسفروا عن وجه عمالتهم
للاستعمار، وخيانتهم للاستقلال.

إن هذه الدعوات الاشتراكية لا تقدم إذن طريقاً ثالثاً، بل تسير في طريق الرجعية والاستغلال، وتعتبر بهذا ثورة مضادة وإن اتخذت مظهراً اشتراكياً زائفاً شأن كل الثورات المضادة!.

وهكذا..

لا تعادل ولا توازن ولا توسط بين الاشتراكية والرأسمالية. كل محاولة للتعادل والتوازن والتوسط بينهما هي في الحقيقة محاولة رأسمالية، لخدمة الرأسمالية وإطالة أيامها المحدودة.

وفي بلادنا وفي الجزائر وفي بلدان أخرى من أفريقيا، تتحقق نظم اشتراكية جديدة، وهي اشتراكية حقيقية غير زائفة، تصدر عن تجارب ثورية أصيلة، ليست وسطاً بين الاشتراكية والرأسمالية.

والحق أنه رغم محاولات التزييف الفكري والعملي، فإن الانتقال إلى الاشتراكية هي السمة الجوهرية لعالم اليوم بل هي أعظم حقائق عصرنا الراهن. إن العالم أجمع بمختلف مجتمعاته ونظمه ومستوياته الاقتصادية والقومية والثقافية، ينتقل إلى الاشتراكية في المجتمعات الرأسمالية الشديدة النمو، كما في المجتمعات المستقلة الحديثة النمو، في

المجتمعات القبلية والإقطاعية، في المجتمعات التابعة للاستعمار، المناضلة من أجل تحريرها الوطني تتحقق هذه الرحلة التاريخية وتتخذ أشكالاً مختلفة من الصراع السياسي والاجتماعي والطبقي والتحريري.

وهي اشتراكية واحدة، ينتقل إليها عالم متنوع الملابس والمستويات والقوميات!

ولهذا كان من المحتم أن يتم هذا الانتقال بمختلف الوسائل والأساليب والطرق التي تتبع أساساً من طبيعة كل مجتمع، وكل قومية، وفقاً لمستوى تقدمها الاجتماعي وملاساتها السياسية والاقتصادية السائدة.

وليس هذا سمة للانتقال إلى الاشتراكية فحسب، بل هو السمة العامة للظواهر الاجتماعية كلها كما سيتضح لنا بعد قليل.

فالثورة البورجوازية تحققت في فرنسا على غير ما تحققت به في إنجلترا أو ألمانيا أو إيطاليا أو روسيا، وعلى غير ما تحققت به في دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية في ظل السيطرة الاستعمارية، وخلال نضالها التحريري.

وتحققت في منطلق النظام الرأسمالي بطريقة تختلف عن تحققها في ظل سيادة النظام الاستعماري أو في مرحلة

تفككه وانهياره، وقيام النظام الاشتراكي كنظام عالمي في مواجهته.

بل إن الأوضاع الإقطاعية السابقة على الرأسمالية تختلف وتتوعد من مجتموع إلى آخر، ومن ملابسات اجتماعية وطبيعية إلى ملابسات اجتماعية وطبيعية أخرى.

إن العلاقات الإقطاعية في سهول أوروبا التي تعيش على الأمطار، أو فروع الأنهار، تختلف عن العلاقات الإقطاعية التي تقوم على جوانب الأنهار الكبيرة كنهر النيل وما يستلزمه نظام الري من سلطة مركزية موحدة.

وهكذا.. ظاهرة اجتماعية ذات سمة عامة، تختلف في التطبيق والممارسة باختلاف الظروف الاجتماعية والملابسات القومية.

ولكن..

لماذا نحرص على تأكيد هذه السمة العامة للاشتراكية، لماذا لا نكتفي بالقول باشتراكية عربية وأخرى أفريقية وثالثة آسيوية ورابعة أوربية، وخامسة و.. و.. إلى غير ذلك بحسب مختلف القارات والبلدان والملابسات؟!

ليس هناك ما هو أخطر من الاقتصار على هذه السمة العامة للاشتراكية، والسعي إلى تطبيقها تطبيقاً آلياً، بغير

مراعاة لملايسات محلية أو صفات قومية، بغير أن تكون تعبيراً عن احتياج أو ضرورة اجتماعية خاصة.

فهذا هو معنى استيراد الثورات الاشتراكية، أو تصديرها والقانون الأساسي لكل ثورة أنها لا تستورد ولا تصدر وإنما تتبع من قوانين المجتمع نفسه، وضروراته الباطنة، وملايساته القومية الخاصة، في إطار الظروف العامة للعصر. والثورات التي تفرض من الخارج أو تقلد غيرها من الثورات تقليداً ألياً أو تطبق القسّمات العامة للثورة دون مميزات النوعية الخاصة، ثورات فاشلة بالضرورة إن اعتبرت ثورات على الإطلاق.

ولكن الاقتصار على السمة العامة للثورة الاشتراكية لا يقل خطراً عن إغفال هذه السمة العامة، وتجاهلها تماماً، تحت ستار الحرص على السمات الخاصة، واحترام التجربة المحلية والتمسك بالخصائص القومية.

فباسم هذا كله يفتقر العمل الثوري إلى التوجيه والتخطيط النظري، ويصبح فريسة للتلقائية وفقدان الاتجاه. والحق أن القانون الاجتماعي يختلف عن القانون الطبيعي. كلاهما بغير شك له صفة الموضوعية والضرورة.

ولكنهما يختلفان في الطبيعة لأنهما يعبران عن ظاهرتين مختلفتين. فالقانون الطبيعي تعبير عن ظواهر مادية.

أما القانون الاجتماعي فتعبير عن ظواهر إنسانية حية متميزة بالإرادة والوعي. وتتحقق القوانين الاجتماعية، رغم موضوعيتها، عن طريق الإرادات الطبيعية والاجتماعية ولهذا يختلف مجرى تحقيق القانون الاجتماعي، ويتنوع بتنوع الإرادات والملابسات المحيطة بها. ويختلف القانون الواحد باختلاف الملابسات التي يتحقق فيها.

ويصبح له جانبان: جانب عام وجانب خاص. والاشتراكية كظاهرة اجتماعية لها قوانينها العامة ولها كذلك قوانينها الخاصة في التطبيق والممارسة الثورية في البلد المحدد والملابسات المعينة.

ولا شك أن الاقتصار على السمة العامة للقانون الاجتماعي جمود وتوقف وإفراغ للقانون الاجتماعي من طبيعته الاجتماعية الحية. ولاشك كذلك أن الاقتصار على الصفة الخاصة للقانون الاجتماعي دون الاسترشاد بسمته العامة، موقف تجريبي، يفتقد البوصلة النظرية في العمل الثوري.

ولسنا بالطبع ضد النظرية العامة في تفسير حركة التاريخ وفي صياغة هذه الحركة، ولكننا ضد الجمود

النظري، ضد اتخاذ الصيغة النظرية الواحدة في مختلف العمليات الاجتماعية المتنوعة دون مراعاة للمميزات المناسبة لكل عملية. إن هذا خلط بين طبيعة القانون الاجتماعي وطبيعة القانون الطبيعي.

ولسنا كذلك ضد اعتبار التجربة الاجتماعية، والتطبيق الاجتماعي، مصدراً أساسياً وحيداً، للنضارة الدائمة والخصوبة المتجددة لكل فكر نظري. فالحياة بغير شك أغنى من أي تعريف نظري. ولا قيمة لأي تعريف نظري ما لم يكن تعميماً لتجربة حية وانعكاساً لها. وما لم يختبر دائماً في حركة الواقع المتجدد. ولكن ثمة فارقاً بين الالتجاء إلى التجربة لاختبار النظرية العامة، واستخلاص السمات الخاصة، خلال الممارسة والتطبيق، بالمحاولة والخطأ، وبين الاقتصار على العمل والممارسة دون التخطيط الفكري والاستخلاص النظري.

فكما أن التجربة الخاصة دون نظرية عامة تخبط وتلقائية في العمل الثوري. فإن النظرية العامة دون التجربة الخاصة جمود وعزلة عن الحياة والثورة معاً.

والحقيقة أن الذين يصفون التجربة الثورية في بلادنا بالتجريبية أو البراجماتية، إنما يسيئون إليها، ويغضون من

قيمتها من حيث لا يريدون. إن معالجة الواقع بالمحاولة والخطأ ، لم يكن أبداً في تاريخ ثورة يوليه بغير أسس نظرية عامة مهما كانت محدودة في البداية (مثل الأهداف الستة والدوائر الثلاث في فلسفة الثورة).

كانت هناك دائماً نظرية عامة تثري وتتطور وتتعمق بالتجربة ، بالمحاولة والخطأ ، لتبلغ مستوى أرقى في الفكر النظري ، ثم تعود بدورها إلى الواقع والتجربة لتتجدد وتثري وتتعمق من جديد وهكذا. والتجربة أو البراجماتية نزعة عملية بحتة ، نفعية خالصة ، ليس فيها حرص على الاستخلاص الفكري والتعميم النظري.

وهذا نقيض الحركة النظرية المتجددة المتطورة في تراث ثورة 23 يوليو.

وكل عمل ثوري ، يحتاج دائماً إلى النظرة العامة ، كما يحتاج إلى تبين الملابس الخاصة. ولا ينبغي أن نفتعل هذا التعارض... بل ينبغي أن نحرص على الالتقاء والتفاعل بينهما. والواقع أن من يقيمون التنازع والتعارض بين النظرية العامة للاشتراكية وبين مميزاتها القومية الخاصة ، إنما يغذون الجمود النظري من ناحية كما يغذون التلقائية العملية من ناحية أخرى. ولا يخدمون تطور العمل الثوري.

والآن، ما هي القوانين العامة للاشتراكية؟ وما هي سماتها الخاصة في تجربتنا العربية؟ نستطيع أن نلخص تلك القوانين العامة تلخيصاً شديداً في النقاط التالية:

أولاً: إنها الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج في مقابل الملكية الفردية في النظام الرأسمالي. فبدلاً من القلة التي تملك وسائل الإنتاج والأغلبية التي لا تملك غير قوة عملها، تتحقق الملكية للشعب العامل. ولا تبقى من الملكية الفردية غير تلك الخالية من الاستغلال، غير الملكية غير الانتفاعية. إن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال.

ثانياً: ولكن لكي نضمن إلغاء الاستغلال فينبغي أن تتوفر السلطة السياسية لمن آلت إليهم الملكية أي للشعب العامل، وطلبعته الثورية المعبرة عن مصالحه.

ثالثاً: يصبح العمل لا الملكية هو القاعدة لتوزيع الناتج القومي. وليس معنى هذا طبعاً المساواة المطلقة بين دخول المواطنين العاملين. وإنما يقوم التفاوت على أساس نوع العمل وكميته، على أساس المهارة والكفاءة لا على أساس الأصل الطبقي أو الملكية.

رابعاً: العلم هو أساس التنظيم الاجتماعي والتخطيط الاقتصادي وهو علم موجه لخدمة البناء الاشتراكي بجانبه الإنتاجي والإنساني. فهو إذ يسعى لتحقيق زيادة الإنتاج فإنه يسعى كذلك لرفع مستوى معيشة الشعب مادياً وثقافياً. ولهذا فإن التنمية الاشتراكية تحقيق للتوازن بين الإنتاج والاستهلاك، واعتبار الإنسان الهدف الأسمى لكل تنمية وتقدم إنتاجي.

هذه هي السمات العامة المشتركة في كل التجارب الاشتراكية بما فيها تجربتنا. ولكن ما هي المميزات الخاصة بتجربتنا الاشتراكية؟

أولاً: تحقيق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة تطويرية.

حقاً لقد كانت إجراءات يوليو 1961 إجراءات ثورية حاسمة إلا أن هذه الإجراءات مهدت لها إجراءات ومواقف أخرى وفضلاً عن هذا فإن الانتقال إلى الاشتراكية لم يتحقق بتنظيم سياسي ثوري، ولا بتغيير جذري في جهاز الدولة. وإنما تحقق الانتقال بالتشريع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وبذات السلطة السياسية والقيادة الثورية التي حققت ثورة 23 يوليو عام 1952.

لقد أنجزت هذه القيادة الثورية التحرر الوطني للبلاد، كما حققت الاستقلال الاقتصادي ثم أخذت تنتقل إلى الاشتراكية، نظرياً وتطبيقياً تعبيراً عن مصالح الجماهير الشعبية، واستجابة لضرورات التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي، وتمشياً مع حركة التاريخ. ولقد أدى هذا الوضع الخاص إلى سمات أخرى، منها:

أ - سلمية الانتقال إلى الاشتراكية. فلقد استطاعت قيادة الثورة منذ معاركها المبكرة من أجل تثبيت سلطتها السياسية وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي أن تنتزع من الطبقات الرجعية سلاح المبادرة والتنظيم السياسي، وأن تقضي على سيطرتها على أجهزة الدولة الأساسية. ولهذا لم تلق إجراءات يوليو 1961 ردود فعل طبقية عنيفة. وتحقق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة سلمية.

ب - نتيجة لعدم توفر التنظيم السياسي الثوري اللازم لحماية الإجراءات الاشتراكية، سارعت قيادة الثورة إلى الاستعانة بالقوى الشعبية، وبالعمال والفلاحين بطريقة مباشرة. فوفرت لهم الأغلبية في مجلس الأمة ومختلف المجالس الشعبية. ومثلت العمال في مجلس إدارة المؤسسات الإنتاجية، ودعمت نظام الحكم المحلي، وجمعت بين مركزية التخطيط ولا مركزية التنفيذ في مشروعات التنمية..

إلا أن ذلك لم يبلغ الإدراك الثوري بأهمية التنظيم السياسي لقوى الشعب العامل، لضمان السلطة السياسية له ومواجهة بيروقراطية الأجهزة التنفيذية، فكان الاتحاد الاشتراكي وطلبعته الثورية.

ثانياً: استبقت الثورة معالم للملكية الفردية في بعض المجالات مثل مجال التجارة الداخلية والصناعات الخفيفة إلخ، إلا أنها استعانت بالجمعيات التعاونية الاستهلاكية وإشراف القطاع العام للحد من الاستغلال في هذه المرحلة من الثورة. إلا أنها في مجال الزراعة، ونتيجة للحرمان الطويل الذي عاناه الفلاحون، ولتعطشهم للأرض والملكية الفردية، لم تتخذ الثورة طريق الملكية العامة للأرض الزراعية كما حدث في الجزائر مثلاً نتيجة لملاساتها الخاصة. إلا أن الثورة أدركت أن الملكية الفردية للأرض، وتفتيتها لا يتيح تخطيطاً سليماً للإنتاج الزراعي، ولا يحقق ارتفاع مستوى الكفاية الإنتاجية، ولا يتماشى مع التخطيط الاقتصادي العام. ولهذا سارعت بإشاعة النظام التعاوني إنتاجاً وتسويقاً وهي في الوقت نفسه تحرص على الاستفادة من تجارب الملكية العامة في الزراعة، ولعل النية تتجه إلى عدم توزيع الأراضي الزراعية الجديدة التي ستتجم عن مياه السد العالي.

ثالثاً: يختلف موقف الدين في عالمنا العربي. من الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية، عن موقف الدين في أوروبا.

فلم يرتبط الإسلام أو المسيحية بالإقطاع كما ارتبطت المسيحية في أوروبا، بل ارتبط الدين في عالمنا العربي بالحركة الوطنية والنضال من أجل التوحيد القومي.

ولهذا لم يكن الدين مجرد قيمة روحية. إنما كان كذلك قيمة قومية. فالإسلام في الجزائر معنى أساسي من معاني الوطنية والقومية والصمود البطولي. وكانت معركة الكنائس في لبنان في منتصف القرن التاسع عشر معنى من معاني الوعي القومي العربي. وكانت دعوة جمال الدين الأفغاني "أيها المسلمون" دعوة نضال وطني وقومي إلى جانب أنها دعوة تساند وجداني ومعنوي. وكان الأزهر الشريف منذ بداية القرن التاسع عشر ترسانة للكفاح الوطني والنضال الثوري وإنضاج الملامح القومية. وكان علماءه الأجلاء حملة مشاعل الثقافة الجديدة والمقاومة والديمقراطية. ومازال الأزهر حتى اليوم نقطة تجمع في الأزمات الوطنية والاجتماعية. إن الدين في العالم العربي - برغم ما يتسم به بعض رجال الدين من تخلف وجمود - قوة معنوية كبرى ذات مضمون توحيدي شعبي، معاد للاستعمار والرجعية. حقاً ما أكثر ما حاولت الرجعية أن تستخدم بعض رجاله، وتسج باسمه الخرافات

لعرقلة الثورة العربية التقدمية، ولكن ما أكثر ما كان الدين كذلك سبيلاً لإحراجها وكشفها ودفعها إلى مواقف وطنية على الرغم منها ولعل معركة النضال العربي ضد إسرائيل أبلغ دليل على ذلك.

وهكذا فإن الدين بترائه النضالي ضد الاستعمار والرجعية وفاعليته الشعبية ودعواه إلى العمل والعقل والفضائل، سمة من سمات تجربتنا الاشتراكية الخاصة.

رابعاً: يرتبط الانتقال إلى الاشتراكية في بلادنا بحركة التوحيد القومي العربي.. حقاً إنها ترتبط ككل حركة وطنية أو تقدمية بحركة السلام العالمي، وبمعركة تصفية الاستعمار، ولكنها في علاقتها بحركة التوحيد القومي ترتبط ارتباطاً مباشراً عضوياً.

إن حركة التوحيد القومي العربي، تجعل من تجربتنا الاشتراكية مسؤولية عربية شاملة إن البناء الاشتراكي في بلادنا لا ينفصل عن معركة تصفية إسرائيل قاعدة العدوان الاستعماري، بل هو معنى من معاني هذه المعركة. إن البناء الاشتراكي في بلادنا لا ينفصل عن معركة تحرير الوطن العربي والقضاء على الرجعية العربية.

إن البناء الاشتراكي في بلادنا هو البعد الاجتماعي الأساسي لحركة التوحيد القومي. فالوحدة العربية لا تتحقق بالعواطف القومية وحدها وإنما بالتححرر الوطني والتحرر الاقتصادي والتحرر الاجتماعي. وهكذا تصبح الاشتراكية عندنا معنى من معاني الوحدة العربية الشاملة.

هذه في تقديري - هي المميزات الأساسية الخاصة لتجربة الاشتراكية في بلادنا. فهل تتناقض هذه المميزات الخاصة مع القوانين العامة للاشتراكية؟

هل نقيم تناقضاً مفتعلاً بين المميزات الخاصة والقوانين العامة، أم نسعى إلى التفاعل بينهما تفاعلاً خلاقاً يتيح أكبر وأروع نجاح لتجربتنا الاشتراكية؟

إن غاية الاشتراكية هي إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فلتتنوع الأساليب والطرق والقسمات القومية ما دامت تفضي جميعاً إلى تحقيق هذه الغاية، أشرف غايات الإنسان وأنبلها.

قضايا فكرية في خريق البناء الاشتراكي

ما هي أهم القضايا الفكرية التي يثور حولها الجدل في بلادنا هذه الأيام؟ وما صلة هذه القضايا بما تواجهه ثورتنا من مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية مثل العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، ومثل بلورة القيم الجديدة لمجتمعنا، ومثل صياغة هيكل سياسي لاتحادنا الاشتراكي إلى غير ذلك من مشكلات البناء الاشتراكي في بلادنا؟..

هناك بغير شك مقالات تكتب حول هذه الموضوعات وإن كانت تكتب في الحقيقة بروح التقرير والتسجيل أكثر مما تكتب بروح العمل والنضال والبحث عن حلول جديدة.

إلا أن هناك طائفة من المثقفين لا تزال تشغلهم قضايا فكرية أبعد ما تكون عن خدمة احتياجات واقعنا الثوري بل لعلهم يشغلون بها الناس عن هذه الاحتياجات نفسها، بما يثيرونه من بلبلة فكرية وبما ينتهون إليه من نتائج مغلوطه.

والغريب أن أغلب هذه القضايا إنما يفتعلها أصحابها بدعوى مناهضة الفكر المادي، وتممية فكر جديد منبثق من واقعنا. والغريب كذلك أن أغلب هذه القضايا كذلك إنما هي صدى لبعض الكتابات الفرنسية والألمانية والأمريكية.

ولست أعترض على التفاعل بل التأثر بمختلف الثقافات البشرية، ولكنني أعترض على ادعاء الأصالة في غير أصالة. وسأعرض هذه المرة لقضيتين من أكثر هذه القضايا إثارة للجدل في حياتنا الفكرية:

القضية الأولى حول ذلك التناقض المزعوم بين القول بالحتمية التاريخية والقول بحرية الإرادة الإنسانية. أما القضية الثانية فتتعلق بالقول بالاشتراكية العربية في مواجهة القائلين بالطريق العربي أو التطبيق العربي للاشتراكية.
أولاً:

أما القضية الأولى فيثيرها الدكتور زكي نجيب محمود في مجلة "الفكر المعاصر" في مجلة "الماركسية منهجاً"، ولا تكاد تتقطع المناقشات حولها حتى الآن. ويعرض الدكتور قضيته على النحو التالي:

إن هناك تناقضاً في القول بهاتين الفكرتين "فكرة التغيير الذي لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعداً من أدنى إلى

أعلى، في مراحل تجيء كل مرحلة منها بجديد لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة، وفكرة الجبرية التي لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ بحيث يتحتم للسبب أن ينتج نتيجته الضرورية التي تلزم عنه. لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي يحمل الحاضر في جوفه، وأن الحاضر يحمل المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ، استطلعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آت على مراحل الزمن.. فأحدى اثنتين:

"إما أن يكون التاريخ محتوم المسار، وبذلك لا يكون في خطواته "جديد" بيديه، وإما أن يكون فيه "الجديد" يظهره مرحلة بعد مرحلة، ولذلك لا يكون محتوم المسار.

إن "الحتمية" لا تتفق مع (إرادة التغيير). لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن "يتفرج" على ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء".

هكذا ينتهي الدكتور زكي نجيب محمود إلى وضع الحتمية في تناقض مطلق مع إرادة التغيير بل مع حرية الإرادة.

والحقيقة أن الدكتور يعرض للقضية بطريقة شكلية خالصة، فهي إما حتمية وإما إرادة للتغيير، ولا لقاء بين هذه وتلك. وما أبعد هذا العرض عن حقائق العلم والحياة معاً.

إن الدكتور زكي نجيب محمود يرى في الحتمية مفهوماً ميكانيكياً لم يعد يقول به أحد في مجال الطبيعة الصماء.

فما بالك في مجال التاريخ البشري. إن الطابع الأغلب اليوم لقوانين الطبيعة هو الطابع الاحتمالي الإحصائي، وهذا لا يقلل من علمية هذه القوانين، ولا ينتقص من حتميتها. إنما يخرج بها فحسب من تلك الحتمية الميكانيكية التي صاغها لا بلاس في كلمته المشهورة، والتي تجعل من معرفة موضع أي شيء وسرعته أساساً للتنبؤ بمساره إلى أبد الأبد.

والغريب أن يستعير الدكتور زكي نجيب هذه الصورة الميكانيكية القاصرة للحتمية في مجال الطبيعة ليفرضها فرضاً على مفهوم الحتمية في مجال التاريخ البشري.

حقاً إن التاريخ البشري يسير بمقتضى قوانين ضرورية، أنه تحكمه الحتمية كذلك.. إلا أن الضرورة والحتمية في مجال التاريخ تتميز بصفة نوعية خاصة لا تتميز بها الحتمية الطبيعية، هي الوعي والإرادة البشرية.

إن القول بالوعي والإرادة في مجال التاريخ البشري لا ينفي ما يتسم به التاريخ من مسار ضروري وحتمي. بل لعل هذا الوعي وهذه الإرادة جزء من هذه الحتمية وهذه الضرورة هي

ثمرة التفاعل بين الإرادة البشرية من ناحية وبينها وبين
الملاسات المحيطة بها من ناحية أخرى.

والوعي البشري لقوانين الضرورة والحتمية، وسيطرة
الإرادة البشرية عليها، إنما يعجل بتحقيق هذه القوانين و يتيح
الحرية الحقيقية للإنسان.

هل معنى هذا أن دور الإنسان هو مجرد التعجيل الزمني
بحركة التاريخ؟!

لا.. إن الوعي بقوانين هذه الحركة، وإن السيطرة عليها
وتوجيهها، هي عملية إبداع وخلق.

إن الإنسان إذن لا يتفرج على الحتمية التاريخية - كما
يقول الدكتور زكي نجيب - وإنما يسيطر عليها ويوجهها
توجيهاً خلاقاً. ذلك أن تحقيق القانون التاريخي نفسه إنما
يخضع لملاسات لا حصر لها، مما يتيح للعمل الإنساني أن
يكون بحق عملاً خلاقاً.

وكما أن مسار التاريخ ليس على هذا النحو
الميكانيكي الذي صوره الدكتور زكي نجيب، فكذلك
الحرية، وإرادة التغيير ليست على ذلك النحو العفوي الخالص
الذي توحى به كلماته.

إن حرية الإنسان ليست مجرد فعل، أي فعل، بل هي فعل
مشروط بحتمية القوانين الاجتماعية والتاريخية.

وبحسب المنطق الشكلي للدكتور سيقول، كيف
تكون الحرية مشروطة، إنها إذن ليست حرية. إن الحرية هي
التخلص من كل قيد أو ضرورة أو حتمية!

وهذا مفهوم سلبي للحرية. إن الحرية ليست في التخلص
من القيود والضرورات والحتميات، وإنما في إدراكها والوعي
بها والسيطرة عليها. وعلى هذا فلا تناقض بين القول بالحرية
وإرادة التغيير الخلاق، وبين القول بحتمية الحركة الاجتماعية
أو التاريخية.

إن الذي قاد الصاروخ حول الأرض، قد خضع في قيادته
لقوانين طبيعية، ولكنه خضع لها عارفاً بها، ومسيطرأً
بخضوعه ومعرفته عليها.

وبهذا الخضوع العارف المسيطر - لو صح التعبير - يتحقق
أرقى شكل للحرية البشرية، بل تنفجر قدراته الإرادية
الخلاقة كذلك.

وعلى هذا فإن القول بالحتمية التاريخية، لا يتنافى أبداً
مع القول بقدرة الإرادة البشرية على التغيير الاجتماعي
والتاريخي، بل إن إرادة الإنسان - كما رأينا - تمكن للحتمية

أن تتحقق، كما أن الوعي بالاحتمية يمكن للإرادة أن تكون أكثر فاعلية وحرية.

والغريب أن الدكتور زكي نجيب أراد بمقاله هذا أن يكشف خلافاً في منهج الماركسية كما يزعم، ولكنه وجد نفسه يواجه فصلاً في الميثاق يقول بحتمية الحل الاشتراكي. ما العمل؟ كيف وفق بين رفضه للحتمية التاريخية وقبوله ما جاء في الميثاق حول هذه الحتمية؟

ما هو المخرج من قول الميثاق:

"إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير".

ماذا يرى الدكتور في هذا التوحيد الرائع بين قانون الواقع الحتمي وبين إرادة الإنسان الحرة؟!

ولا يجد الدكتور من مخرج إلا في القول بأن الحتمية التي قال بها الميثاق هي حتمية وسيلة! وليست حتمية ممتدة على مراحل التاريخ. كيف؟

لقد نشأت حتمية الوسيلة - كما يقول - أي حتمية الحل الاشتراكي من مصادفة حرماننا من الحرية الاجتماعية، فكان لزاماً علينا أن نتصدى لها. وكان من الجائز ألا يتسلل إلى حياتنا المستبدون والمستغلون والمستعمرون، فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية. وعندئذ تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقيق الهدف".

وتأسيساً على هذا يفرق الدكتور بين ما يسميه ماركس "حتمية الثورة" وما يسميه ميثاقنا "ضرورة الثورة".

ذلك أن الحتمية تخضع التاريخ كله لمراحل حتمية، تحتم تتابع المراحل على صورة معينة، أما الضرورة فقد نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع..

وبتعبير آخر، أن الاشتراكية ليست حتمية، ليست ضرورة، بل هي مجرد وسيلة لظروف طارئة مرت بها بلادنا لو لم نتخلف، لو لم يحتلنا محتل، ويستغلنا مستغل، ويستعمرنا مستعمر.

ومعنى هذا كذلك أن الاشتراكية ليست حقيقة من حقائق العصر، ليست مرحلة من مراحل التاريخ البشري، ستتحقق في البلاد التي كانت متخلفة مستعمرة مثل بلادنا كما ستتحقق في البلاد التي لم تتخلف بل كانت دولاً

استعمارية متقدمة من الناحية العلمية كإنجلترا وفرنسا
وأمریکا..

* * *

إن الدكتور زكي نجيب يفهم من الاشتراكية ضرورة
أملتها ظروف طارئة، وهكذا يفقدها طابع الضرورة التاريخية
الشاملة. وهكذا يفضي المفهوم الشكلي الميكانيكي
للحتمية عنده إلى مفهوم غير علمي للاشتراكية، إلى مفهوم
غير علمي لحركة التاريخ ولحقائق العصر.
وهذا من حقه بغير شك..

ولكن من واجبنا أن نقف ضد هذا المفهوم وأن نرفضه
تفسيراً لاشتراكيته وثورته وميثاقنا. وأن نؤكد أن التاريخ
يتحرك بمقتضى قوانين موضوعية ضرورية، وأن إرادة الإنسان
جزء من حركته، ففي وعيها بهذه القوانين وسيطرتها على
هذه الضرورة يندفع التاريخ اندفاعاً ثورياً، وتتضاعف كذلك
حرية الإنسان.

ثانياً:

أما القضية الثانية فتتعلق كما ذكرنا بالاشتراكية في
مقابل الطريق العربي أو التطبيق العربي للاشتراكية.

وما أكثر ما يكتب في هذا الموضوع من مقالات وكتب وكتيبات. ولكن لعل أعمق دراسة كتبت فيه هي كتاب "أسس الاشتراكية العربية" للدكتور عصمت سيف الدولة. ففي أكثر من أربعمئة صفحة رحلت أتابع بناء فلسفياً متراكباً، زاخراً بالمعارك الفكرية الحادة، مثقلاً بالتحليل الذكي.

إنه كتاب بالغ العمق، ولكنه للأسف وللغرابية بالغ العقم كذلك. إن مقتل الكتاب في تعاليه واستعلائه، في تعسف أحكامه، في اجتزائه لرأي الخصوم، في نزعته المغالية في التجريد.

والرد على مئات الحجج والأفكار في هذا الكتاب يحتاج إلى كتاب أو كتيب. ولهذا حسبي هنا أن أعرض لأهم قسماته وأفكاره.

ماذا يريد أن يقول فيلسوفنا العربي الجديد؟

أنه يسعى لإثبات أن اشتراكيّتنا ليست طريقاً عربياً، ليست تطبيقاً عربياً. وإنما هي اشتراكية عربية سواء من حيث النظرية أو من حيث التطبيق. وهو لا يصل إلى هذه النتيجة مبتدئاً بالواقع الحي لتجربتنا الاشتراكية، لقضاياها

ومشكلاتها، ومنجزاتها. أبدأً، بل لعله يبدو في نهاية الكتاب وكأنه لا يعترف بشيء من هذا.

إنه يتعرض أساساً للمادية الجدلية والمادية التاريخية، وهو يحرص أولاً طوأل كتابه على تسمية المادية الجدلية باسم الجدلية المادية. ولا أدري لماذا؟ فالجدلية صفة للمادية لا العكس. هذا هو معناها بل هذه هي ترجمتها كذلك في لغات العالم جميعاً.

المهم أنه يبدأ طريقه لإثبات عروبة الاشتراكية نظرياً وتطبيقاً بدحض المادية الجدلية. وخلاصة هذا النقد أن الطبيعة لا تعرف الجدل. فقد نجد بعض قوانين الجدل في الطبيعة. مثل قانون التأثير والتأثير وقانون الحركة وقانون التغير. أما القانون الرابع قانون التناقض، فيرفضه فيلسوفنا العربي، وينكر وجوده في الطبيعة. ولما كان هذا القانون هو جوهر الجدل - كما يقول لينين - فإن إنكاره هو إنكار للطابع الجدلي للطبيعة، ولهذا يقصر الدكتور سيف الدولة الجدل على الإنسان وحده. ولهذا يسميه جدل الإنسان.

ونحن نعرف أن الوجوديين الذين يؤمنون بالجدل ينكرونه على الطبيعة كذلك. ونذكر مناقشة خصبة اشترك فيها سارتر حول هذه القضية، على أن الأسس التي يبني عليها

الوجوديون حججهم في رفض جدل الطبيعة تختلف عن حجج فيلسوفنا العربي.

المهم أنه يؤكد لنا أن الطبيعة لا تعرف التناقض، فلا شيء داخل الذرة غير التوازن، ولا صحة لما يقال عن قانون المصادفة أو مبدأ الاحتمية أو عدم التحديد في الطبيعة والحقيقة أن مناقشة الدكتور سيف الدولة لهذه القضايا العلمية تكشف عن مفهوم ميكانيكي خالص للعلم، لعله يؤمن به، أو لعله يتمسك به ليدهض بمقضاته رأي خصومه!.

على أن عرضه للحقائق العلمية الجديدة يكشف عن بعد شاسع بينه وبينها. إنه لا يدرك في مفهوم المصادفة واللاتحديد إلا نقيضاً مباشراً لمفهوم الضرورة الميكانيكي القديم لهذه الضرورة والاحتمية. وهو يتسرع بالقول بالتوازن في البناء الداخلي للذرة متجاهلاً كل ما تتسم به حركة الأشياء الطبيعية سواء داخل الذرة أو في الطبيعة أو في الكون الفسيح من صدام وتناقض وصراع.

بل هو لا يتساءل عن سر الحركة والتغير والتأثير المتبادل بين الأشياء. وهي مبادئ يسلم بها ولكنه لا يسعى لتفسيرها.

كيف نفسر هذه المبادئ بغير التسليم بالطابع الصراعي
لنسيج الأشياء.١٩

إنه يحدد أن الجدل خلق وإضافة، وخروج من دائرة
الماضي إلى آفاق المستقبل. ولما كانت الطبيعة لا تتسم بهذا
فهي إذن ليست جدلية. وكل ما حاوله أنجلز لإثبات جدلية
الطبيعة وهم وتعسف. إنما الجدل وقف على الإنسان وحده.

والحقيقة أن الدكتور سيف الدولة يناقش حقائق العلم
مناقشة يغلب عليها التعسف واعتصار الأحكام الزائفة،
تحقيقاً لمخططه الذهني المسبق الذي يهدف إلى قصر الجدل
على الإنسان.

إن قوانين الجدل في الطبيعة هي نفسها قوانين الجدل في
الحياة الإنسانية. إلا أن قوانين الجدل الإنسانية تتخذ طابعاً
نوعياً خاصاً لتوفر الوعي والإرادة في التجربة الإنسانية. وهذا
ما يميزه تمييزاً نوعياً عن جدل الطبيعة. وكان في مقدور
الدكتور سيف الدولة أن يكتفي بهذا التمييز النوعي بدلاً من
افتعال رفض الجدل في الطبيعة، خاصة وقد سلم بالقوانين
الثلاثة الأولى لهذا الجدل.

وننتقل بعد ذلك معه في رحلته الفكرية إلى مرحلة أخرى
يسمىها جدل الإنسان. ويؤكد فيها أن الجدل هو خاصية

إنسانية نوعية، ويحدده بأنه التناقض بين الماضي والمستقبل، والانطلاق المتصل نحو الحرية، كما يحدد له صيغة ثلاثية المراحل على النحو التالي: التعرف على المشكلة، انبثاق رأي لحل هذه المشكلة، حل المشكلة بالعمل، بين المشكلة والرأي والحل بالعمل يتحرك جدل الإنسان في انطلاقه نحو الحرية.

هذه هي الصيغة التي يستبدل بها كل الصيغ الأخرى بل يسفه بها كل الصيغ الأخرى من تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أو صراع بين الطبقات. إنه يجد في هذه الصيغ المادية قصوراً عن الشمول الإنساني والحتمية العلمية، ولا يجد الشمول والحتمية إلا في صيغته التي ذكرناها. والحقيقة أن تلك الصيغة ليست إلا تجريداً مغللاً يعبر عن كل شيء ولهذا فهو لا يعبر عن شيء.

إننا نستطيع مثلاً أن نحدد بها مسلك القرود في تجارب كوهلر المشهور، كما نحدد بها مسلك الفئران في متاهات علم النفس المعروفة، كما نستطيع أن نصور بها - كما فعل فيلسوفنا - حركة التاريخ البشري. ولكننا لا نستطيع بها أن نحدد شيئاً عينياً في هذا التاريخ. بل ستصبح هذه الصيغة سبباً لطمس حقائق التاريخ العينية وقوانينه الخاصة، كما

تحقق في الصورة التي يقدمها الدكتور سيف الدولة للتاريخ البشري.

إن تغافله أو إهماله للصراع الطبقي، وإن تعاليه فوق التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، قد أتاح له أن يجعل حركة التاريخ مشاعاً بين الناس جميعاً بغير تمييز. فإذا أشار إلى تناقضات طبقية بينهم كانت إشارته عرضية، وثانوية، وإذا استعان بالدولة فإنه يجعل الدولة مجرد إدارة للمصالح المشتركة بين الناس جميعاً، دون أن يكون لها دلالة طبقية أو اجتماعية معينة.

وهكذا جعل الجدل الاجتماعي في صيغته الثلاثية بديلاً للصراع الاجتماعي، وجعل تلك الصيغة هي التفسير الوحيد لحركة التاريخ إلى الأمام على حين رأى في الصراع الاجتماعي عاملاً معوقاً لحركة التاريخ. ومن هذا كله راح يطل على التجربة الاجتماعية في وطننا العربي.

وهو يبدأ بمناقشة موقف الماركسية من القومية، وينتهي إلى إدانة هذا الموقف. والدكتور سيف الدولة يخلط في إدانته لموقف الماركسية من القومية بين موقفها من القومية البورجوازية وبين موقفها من القومية عامة. إن الماركسية تفضح القومية البورجوازية وتدينها ولكنها توفر - في الاتحاد

السوفييتي مثلاً - أرقى شكل لتحقيق القوميات على أساس اشتراكي.

ثم ينتقل الدكتور سيف الدولة بعد ذلك إلى تحديد معالم اشتراكيّتنا العربية بعد كل ما تقدم..

إنه يوحد بين أهدافها الثلاثة من تحرر ووحدة واشتراكية، حريصاً على هذا الترتيب نفسه لهذه الأهداف الثلاثة، مسفهاً أي رأي يدعو إلى إقامة الاشتراكية أساساً للوحدة، مؤكداً أنه لا أساس للاشتراكية ولا قيام لها بغير الوحدة القومية. ويكاد يدعو إلى الثورة العربية الواحدة الشاملة التي تحقق التحرر والوحدة تمهيداً للاشتراكية الشاملة كذلك. وإن اعترف بتبوع التجارب الاشتراكية بتبوع المجتمعات العربية وتفاوت نموها.

وفي معرض التمييز النظري بين قيم اشتراكيّتنا العربية والاشتراكيّات الأخرى، يشير إشارات سريعة إلى قيم الدين الإسلامي مصدراً لقيم هذه الاشتراكية، كما يبرز أن اشتراكيّتنا تدعو إلى إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، على حين تدعو الماركسية إلى إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، أما اشتراكيّتنا فستبقي الملكية الفردية ما دامت غير مستغلة.

والحقيقة أنني انتهيت من الكتاب ورحت أسأئل نفسي.
هل أقنعني الدكتور عصمت سيف الدولة من الناحية النظرية
بالاشتراكية العربية؟!

ووجدتني أتوه في دوامة من الأحكام المتسرة،
والتعميمات المخلة، والدعوات العاطفية.

ولقد أحسست أن كل المقدمات النظرية التي انتهى منها
إلى إنكار الجدل في الطبيعة، وإلى قصره على الإنسان،
كان من الممكن ألا تكتب على الإطلاق، لأنها لم تحدد لي
أسساً ضرورية للنتيجة الأخيرة التي وصل إليها. إنها ليست
أسساً نظرية ضرورية للاشتراكية العربية بحسب نتائجه
نفسها.

لقد انتهى إلى هذه الاشتراكية العربية في النهاية بغير
حاجة إلى تلك المقدمات النظرية العميقة. بل لقد أحسست أن
الدكتور سيف الدولة لا يقدم دراسة لواقع الاشتراكية
العربية، بقدر ما يقدم رؤيا نظرية لاشتراكية ولأسس يؤمن
بها، أو يتصورها. ولكنها لا تشكل أساساً علمياً لما يمكن
أن نسميه بالاشتراكية العربية.

ولعل السمات المباشرة التي ترتبط بتلك التسمية الخاصة
هي تلك السمات التي توحد بين الكفاح من أجل التحرر

والوحدة القومية والاشتراكية. ولكن هذه السمات الموحدة لا تشكل سمات نوعية خاصة بالتجربة العربية وحدها، بل هي سمات لكل البلاد النامية، الممزقة قومياً..

أليست هذه هي سمات الحركة التقدمية في الصومال مثلاً، هناك الحرية مفتقدة، والوحدة القومية مفتقدة، والمعركة من أجل الاشتراكية مرتبطة بالحرية والوحدة كذلك. وكذلك الشأن في كثير من البلدان الأفريقية. وعلى هذا فهي ليست سمات خاصة نوعية - كما ذكرنا - بالتجربة العربية بحيث تمثل أساساً نظرياً لاشتراكية نوعية خاصة.

إن اشتراكييتنا، في الحقيقة، وببساطة، هي اشتراكية علمية. والاشتراكية العلمية في جوهرها هي إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

وليس صحيحاً أن الماركسية لا تجعل من إلغاء الاستغلال أساساً للاشتراكية، وتقتصر الاشتراكية - كما يقول الدكتور سيف الدولة - على إلغاء الملكية الفردية إنها عندما تقول بإلغاء الملكية الفردية فإنما تسعى لإلغاء المصدر الأساسي للاستغلال. وعلى هذا فالهدف هو إلغاء الاستغلال.

واشتراكييتنا من حيث هذا الجوهر لا تختلف عن أي اشتراكية أخرى. إلا أن التطبيق النوعي للاشتراكية في

بلادنا، وفي ظروف وطننا العربي يضيف إلى ذلك الجوهر العلمي للاشتراكية قيماً نظرية جديدة، وهي إضافات خلاقة بغير شك. لعل أبرزها مفهوم التطور الثوري، ومفهوم التحول السلمي لجهاز الدولة، وعدم قيام دكتاتورية البروليتاريا كشرط للانتقال إلى الاشتراكية إلى غير ذلك من السمات الجديدة التي لا مجال لمناقشتها هنا.

وهذه الإضافات لا تخرج اشتراكيّتنا عن الاشتراكية العلمية، ولا تقدم بديلاً عربياً للاشتراكية العلمية، ولكنها تضيف قيماً جديدةً إلى النظرية الاشتراكية العامة.

وفي تقديرنا أن دراسة القسّمات الجديدة الواقعية لتجربتنا الاشتراكية كانت أجدى على الدكتور سيف الدولة وعلينا من تحقيقاته الفكرية الموهلة في التجريد التي أفضت به في النهاية إلى موقف غير علمي من هذه التجربة الاشتراكية ذاتها.

إنه يحرص على أن تكون الوحدة أساساً للاشتراكية، ويرفض أن تكون الاشتراكية أساساً للوحدة، كما تؤكد كل وثائقنا الثورية. بل خبرتنا الثورية نفسها.

ولهذا فهو - رغم هذا الجهد النظري الكبير - ينتهي إلى مخطط فكري مناقض لحركة الأحداث ولواقع الخبرة

الحية، متجاهلاً ما يحدث في جمهوريتنا العربية المتحدة، التي تبني الاشتراكية قاعدة للوحدة العربية الشاملة. إن العيب الأكبر في هذا الجهد الكبير والثقافة الواسعة التي يضمها كتاب الدكتور عصمت سيف الدولة، هو التعالي والتجريد والتسرع العاطفي في كثير من الأحكام. ولهذا فإن الكتاب يثير من البلبلة أكثر مما يحقق من الوضوح.

وهكذا كاد ينتهي إلى ما انتهى إليه من قبل الدكتور زكي نجيب محمود. لقد أقام الدكتور زكي نجيب محمود تناقضاً شكلياً بين الحتمية وإرادة التغيير، فانتهى إلى مفهوم غير علمي للاشتراكية، وكذلك أقام الدكتور عصمت سيف الدولة تخطيطاً مجرداً انتهى به إلى موقف متعال مثالي من تجربة بناء الاشتراكية في بلادنا باسم الدفاع المخلص الأمين عنها والتأصيل النظري لها.

قضية الوضوح الفكري

هل في بلادنا ثورة فكرية وثقافية، ترتفع إلى مستوى ثورتنا السياسية والاقتصادية والقومية؟
الإجابة هي: نعم، ولا..

وقد يزول العجب من هذه الإجابة المتناقضة في ظاهرها ،
لو تأملنا بعض الملابس التاريخية الخاصة بثورتنا. فالثورات
جميعاً تكاد تشترك في أن الوعي الفكري والثقافة بها ،
يسبق قيامها ويمهد له.

ولسنا نستطيع أن نقول أن ثورة 23 يوليو قد بدأت مسلحة
بالإجابات والحلول الجاهزة النهائية لكافة القضايا والمشاكل
التي واجهتها.

لقد تحركت ثورة 23 يوليو على أرضية تزخر
بالمناقضات الاجتماعية، وتحتدم بالنظريات والأفكار
المختلفة.

وقد تحركت ثورة 23 يوليو، مستفيدة من كل هذه
المعارك والأفكار، معبرة عن مصالح الشعب وأشواقه، إلا أن
الطابع المميز لها، كان الطابع العملي الحاسم، لا الطابع
الفكري. لقد بدأت بالسيطرة مباشرة على الدولة مستخدمة
في هذا جهازاً من أجهزتها هو الجيش.

على أن الجيش لم يتحرك بالمصادفة، أو بالمغامرة، ولم
يتحرك من فراغ وتلقائية، وإنما قاده تنظيم هو تنظيم الضباط
الأحرار. والتنظيم ليس مجرد علاقات شكلية، بل هو مضمون

سياسي وفكري - يربط بين هذه العلاقات ويوحدها ويوجهها إلى العمل.

على أن الرباط التنظيمي بين الضباط الأحرار، كان رباطاً سياسياً أكثر منه رباطاً فكرياً. إلا أننا لا نستطيع أن نفعل ما يتضمنه كذلك من خط فكري عام إن الأهداف الستة التي رفعتها قيادة الثورة منذ البداية ليست مجرد أعلام سياسية من أجل التحرر والديمقراطية، بل كان تتضمن موقفاً فكرياً محدداً من العلاقات الاجتماعية كذلك، موقفاً مناهضاً للإقطاع وسيطرة الاحتكار ورأس المال على الحكم. ورغم هذا الخط السياسي والفكري العام، فإن سيطرة قيادة الثورة منذ البداية على جهاز الدولة واستنادها مباشرة على الجيش، جعل الفعل يسبق الفكر، والإجراء يسبق الكلمة، والموقف العملي يسبق التوعية النظرية. كانت القيادة مطالبة منذ البداية بإجابات وحلول ومواقف عملية إزاء ما تواجهه من مشكلات وعقبات.

وهكذا غلب على الثورة منذ بدايتها الطابع العملي والإجرائي؟ وظل إلى عهد قريب الطابع العام للحركة الثورية في بلادنا. لقد ألقى جمال عبد الناصر خطاب تأميم شركة قناة السويس في ذات الوقت الذي كانت فيه كتيبة مقدمة

تتفد أوامر التأميم. وكانت تشريعات 1961 الاشتراكية سابقة على كل توعية فكرية بها، اللهم إلا الحثيات النظرية السابقة على هذه التشريعات، أو بعض المقالات غير المباشرة التي مهدت لها من بعيد.

وكاد هذا الطابع العملي أن يسم الثورة عند طائفة كبيرة من المفكرين بالتجريبية الخالصة، وهذا غير صحيح.

فالثورة كما ذكرنا لم تبدأ بفراغ فكري، ولم تكن التجربة والخطأ وحدها هي العصا التي تجس بها طبيعة الأرض التي تنطلق عليها. فمنهج التجربة والخطأ لا يفضي وحده إلى معرفة حقيقية جادة، ما لم يؤسس على علم ويتحرك في إطار علم. إن منهج التجربة والخطأ بدون وضوح فكري سابق ووعي بالأهداف البعيدة وحرص عليها، يصبح مغامرة محفوفة بالأخطار. ولقد عبر الميثاق أروع تعبير عن هذا بقوله:

"العلم وحده هو الذي يجعل التجربة والخطأ في العمل الوطني تقدماً مأمون العواقب وبدون العلم فإن التجربة والخطأ تصبحان نزعات اعتباطية، قد تصيب مرة، ولكنها تخطئ عشرات المرات".

إن الثورة منذ البداية كانت تتحرك في إطار وعي فكري عام، بأهداف ثورية محددة، وكانت تتحرك بمنهج علمي في التحرك، ورؤية علمية للواقع.

ولم يكن هذا يشكل نظرية متكاملة، ولكنه كان يشكل إطاراً فكرياً، يزداد وضوحاً وعمقاً ونضجاً وتكاملاً مع التمرس الثوري نفسه.

ولهذا، فنستطيع أن نتبين خطأ فكرياً متصللاً نامياً عبر هذه السنوات. وعندما نتأمل اليوم "فلسفة الثورة" نكاد نجد فيها إرهاباً واضحاً بميثاق العمل الوطني، حقاً، لقد تعمقت النظرة، ونضجت الخبرة، واتسع الأفق، ولكن.. ما أكثر الجذور الممتدة المتصلة.

منذ البداية كان هناك هذا الرابط الواعي بين الثورة السياسية ضد الاستعمار، والثورة الاجتماعية ضد الرجعية والاستغلال. وكان العمل السياسي يخدم هذا الوعي المزدوج. فكان الصراع ضد الاحتلال البريطاني، مرتبطاً منذ البداية بتوجيه الضربات إلى الإقطاع، وسيطرة الاحتكار ورأس المال. وفي الدوائر الثلاث - في فلسفة الثورة - نجد البدايات الفكرية الأولى لشعارات الوحدة العربية والحياد الإيجابي وعدم الانحياز.

وفي الصفحات الأولى من فلسفة الثورة نجد بذور هذا الإحساس العلمي بحركة التاريخ، نجد هذا التأكيد بأن قصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء، وكذلك ليس فيها مفاجآت تقفز إلى الوجود دون مقدمات.

ومن هذا الإحساس العلمي تبلورت الخبرة الناضجة في الميثاق بعد ذلك إدراكاً لحتمية الثورة، ومعرفة بقوانينها الموضوعية، ووعياً بشروطها.

وما زلت أذكر كلمات هادئة بسيطة قالها جمال عبد الناصر في صالة الاحتفالات بجامعة القاهرة عام 1953 فيما أعتقد، كان الهتاف من حوله بالدستور والديمقراطية وتحدث عبد الناصر عن المضمون الاجتماعي للحرية، عن الديمقراطية الشكلية والديموقراطية الحقيقية، وكان يبشر منذ وقت مبكر بمفهوم جديد دار عليه صراع حاد عام 1954 ثم نضج وعبر عنه الميثاق بعد ذلك تعبيراً علمياً واعياً في فصله الخاص بالديمقراطية.

ما أحب أن أستطرد، فأدرس بالمتابعة والمقارنة تطور فكر الثورة عبر وقائعها ومواقفها المختلفة، منذ بدايتها حتى اليوم، ولكن حسبي هنا أن أؤكد أن الثورة لم تبدأ بفراغ

فكري. وإنما كانت تتحرك دائماً بوعي علمي ثوري، يزداد
نضجاً وعمقاً ووضوحاً بالتجربة والخطأ، بالممارسة والتطبيق.
والميثاق في الحقيقة ليس وثيقة نبتت فجأة في تاريخ الثورة.
إننا لو تأملناه بعمق، لوجدنا فيه عصارة مئات الخطب
والأحاديث التي ألقاها وأدلى بها جمال عبد الناصر عصارة
مئات التشريعات والمواقف العملية التي اتخذتها قيادة الثورة
منذ عام 1952، عصارة أمينة لأهداف الشعب، وتاريخ
نضالاته، وأشواقه. نستطيع أن نتبين وراء كل فقرة، حادثة،
موقعة، تجربة، خبرة، تشريعاً، والميثاق في الحقيقة جاء تنويجاً
لمواقف وإجراءات عملية وليس تمهيداً لها. ولكنه كان هناك
قبل تلك المواقف وهذه الإجراءات، في صورة جنينية هناك في
ذهن قيادة الثورة يصوغ الموقف ويحدد الإجراء، قبل أن يصبح
هو حقيقة مكتوبة متكاملة على الورق، تلتزم بها الثورة
والشعب التزاماً جماعياً واعياً. وهكذا أصبح الميثاق بلورة
نظرية لتطبيقات سابقة ولكنه كذلك استشراف واع بمرحلة
جديدة من مراحل النضال الثوري.

ولعلنا نستطيع أن نحدد السمة الفكرية الأساسية للثورة
في نموها وتطورها منذ 1952 حتى اليوم بأنها النظرة العلمية
للواقع، والمعالجة العلمية الواقعية لمشاكله، وهي نظرة علمية
لا تفرض على الواقع قوانينها العامة، وإنما تكتشف هذه

القوانين وتختبرها في الواقع نفسه. وتكاد هذه النظرة العلمية الواقعية أن تكون جوهر المنطق الفكري للميثاق.

وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية، تم الربط بين الثورة التحريرية والثورة الاشتراكية، ثم الربط بين حركة التوحيد القومي والثورة الاجتماعية، ثم الربط بين معركة البناء الداخلي ومعركة التضامن العالمي لتصفية الاستعمار وتأمين السلام، وعلى ضوء هذه النظرة العلمية الواقعية، احترمت الثورة الملكية الخاصة والفردية في غير تناقض مع الوظيفة الاجتماعية للملكية بصفة عامة، وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية، يتخذ الدين وتتخذ القيم الروحية والمعنوية عامة مكانها الإيجابي في البناء الاجتماعي نفسه، وفي إطار هذه النظرة تحقق الثورة أهدافها تحقيقاً ثورياً وسلمياً في وقت واحد. وفي إطار هذه النظرة العلمية الواقعية تفتح الثورة أبوابها لخبرات النضال والتقدم أياً كان مصدرها، في غير جمود أو تزمّت أو تقليد أعمى.

بهذه النظرة العلمية الواقعية، تحركت الثورة نحو أهدافها، وواجهت مشكلاتها، وخطت تاريخها المتصل ونعود بعد هذا كله إلى سؤالنا الأول:

هل الثورة الفكرية تواكب الثورة السياسية والاقتصادية والقومية؟

نعم - كما رأينا - في حدود القيادة والطلائع الثورية عامة. ولكننا لو تأملنا الواقع الفكري والثقافي عامة بين الجماهير الشعبية، لوجدناه متخلفاً عن ثورة الإجراءات والتشريعات. حقاً، أن الجماهير تتحرك خلف قيادتها بالحماس والتأييد، وتجد في الميثاق والتشريعات الثورية والمواقف المختلفة لقادة الثورة تعبيراً عن إرادتها ومصالحها وأشواقها وأحلامها. ولا شك كذلك أن الجماهير نفسها قد ألهمت القادة أنفسهم وعلمتهم كثيراً من أسرار الحكمة والحنكة السياسية وصنعت بصمودها الانتصارات الحاسمة. إلا أن الوضوح الفكري والنضج الثقافي ما زالا متعاً تحرم منها الملايين من أبناء الشعب.

والقضية ليست قضية معرفة بالميثاق، وفهم للإجراءات الثورية فحسب، وإنما هي كذلك طريقة للتفكير، وأسلوب لمواجهة مشكلات الواقع، وهي كذلك قيم وأخلاق وعادات جديدة.

من هذه الناحية، نؤكد أن الثورة الفكرية والثقافية في بلادنا لا تزال تحتاج إلى كثير من الجهود.

إن مجتمعنا ما زال يعيش مرحلة انتقالية، يتقل فيها من علاقات إنتاج رأسمالية إلى علاقات إنتاج اشتراكية.

ورغم كل المكاسب والانتصارات الاشتراكية التي تحققت في بلادنا، فلا تزال لعلاقات الإنتاج الإقطاعية والرأسمالية، واقعها وأثارها ورواسبها وقيمها في الفكر والعمل والثقافة والأخلاق والعادات والأذواق والمواقف العملية.

إن كل ما ورثناه من مجتمع الزراعة المتخلف، من فكر زراعي يقوم على التواكل والغيبيات، وكل ما ورثناه من المجتمع الملكي الاستغلالي الاستعماري من فردية وأنانية وتناحر واستعلاء طبقي وتحلل أخلاقي، لا تزال قيماً باقية في وجداننا وأفكارنا وعاداتنا.

وما أسهل بناء المصانع واتخاذ الإجراءات الثورية، ولكن ما أصعب صياغة الأفكار وبناء المشاعر والضمائر والوجدانات والعادات الجديدة.

لقد قامت في بلادنا مئات المصانع الجديدة، وقامت أسس لمجتمع صناعي متقدم، ولكن العقلية الصناعية، العقلية العلمية، لم تتحقق لها السيادة بعد. وقام التخطيط العلمي أساساً من أسس حياتنا السياسية والإنتاجية. ولكن التخطيط ما زال غريباً عن حياتنا العامة والخاصة.

ما زال الريف تسوده القيم الإقطاعية القديمة، وما زالت الفردية هي الطابع المميز للحياة في المدينة الكبيرة.

لقد استطاعت قيادة الثورة أن تقضي إلى حد كبير على الأسس المادية والموضوعية للأفكار والقيم المتخلفة، مجنبة الشعب أهوال الحروب الأهلية والصراع الطبقي الدامي، محتفظة بقيمه الأساسية وتراثه الأصيل. وكان وسيلتها دائماً سلاح المبادرة العملية والإجراء الحاسم، إلا أن هدم الماضي والتشريع للمستقبل لا يكفي وحده لبناء هذا المستقبل. وبناء المستقبل ليس بناء للمصانع والقرى فحسب، وإنما بناء للقيم والأفكار التي تدير المصانع والقرى.

وهذه المرحلة الجديدة من البناء لا تتم بالإجراءات والتشريعات الحاسمة. وإنما تتم بالوضوح الفكري وبالوعي الثوري، وإشاعتها بين جماهير الشعب.

هذا هو الطريق لإزالة خرائب الماضي التي تسد الطريق نحو المستقبل، الطريق لتحويل التشريعات الثورية إلى حقائق حية، واكتشاف أساليب خلاقة لإنجازها، الطريق لبناء الاشتراكية في بلادنا وانطلاقنا نحو آفاق لا تحد من الرفاهية والسعادة والحرية.

وقضية الوضوح الفكري في مجتمعنا الانتقالي الراهن،
إنما تتحقق بالصراع الفكري السلمي بين الأفكار. وبالنقد
الذاتي فضلاً عن العمل السياسي الجماهيري.

والقضية ليست قضية وضوح فكري بين قادة الثورة أو
بين طلائعها الثورية فحسب، ولكنها أساساً قضية الوضوح
الفكري بين جماهير الشعب. حقاً، إننا لا نستطيع أن نزعم
أنه قد تحقق وضوح فكري بين الطلائع الثورية. بين المثقفين
عامة في بلادنا، فما أكثر ما بينهم من خلافات وتناقضات
فكرية وثقافية، على أن تصفية هذه الخلافات والتناقضات
لم تتم بالحوار المقفل بين بعضهم البعض، وإنما تتم من خلال
الحوار المفتوح مع جماهير الشعب، من خلال معركة الوضوح
الفكري بين جماهير الشعب..

ولعل هذا أن يكون كذلك المعنى الموضوعي
للديموقراطية في هذه المرحلة من حياتنا الثورية. إنها ضرورة
العمل الجماهيري من أجل البناء، عملاً يقوم على الإقناع
والحماس والوعي والوضوح الفكري. إن معركة الوضوح
الفكري هي وسيلتنا لتحريك الجماهير وتعبئتها وتنشيطها من
أجل تحقيق الأهداف الأساسية للثورة.

ولكن ماذا يعني الوضوح الفكري بين جماهير الشعب؟ هل يعني أن ننشر الميثاق بينهم، وأن ندرس فصوله المختلفة في المدارس والمعاهد والمصاطب والحقول والمصانع والمجمعات والنوادي؟

هذا جانب من غير شك من معركة الوضوح الفكري، وهو جانب بالغ الأهمية والخطورة. إن التوعية بالميثاق روحاً ومنهجاً ونظرة علمية وأهدافاً، هي سبيلنا للوضوح الفكري والتوحيد الفكري.

على أن هذا وحده لا يكفي. بل لو اقتصر الأمر على هذا وحده لانتهى الميثاق إلى غير ما يراد منه. فما أكثر ما يستخدم الميثاق استخداماً جامداً آلياً مما يفقده حيويته وجديته. إن دراسة الميثاق تحشر حشراً في المدارس حتى يصبح موضوعاً لمادة النحو والتطبيق وتحسين الخط! وبهذا يصبح كذلك مادة للسخط والضيق بين التلاميذ.

ينبغي أن نستعين بمختلف وسائلنا الثقافية والفنية والفكرية لتحقيق الوحدة الفكرية والوضوح الفكري بين جماهير شعبنا.

ولا شك أن التغيير الاقتصادي نفسه يبيث في المواطنين أفكاراً وقيماً جديدة - إن مجتمع الصناعة لم يعد يحتمل مثلاً

- نموذج المرأة المترهلة نؤوم الضحى، ولم يعد يحتمل الشاب المخنث الضائع بين المقاهي والنوادي والأزياء الجديدة. إن النشاط والعمل والإنتاج والمشاركة الجماعية أصبحت قسمة أساسية من قسومات حياتنا التي تنعكس كذلك في أفكارنا وقيمنا.

على أن القضية لا يمكن أن تترك للتلقائية. إنها تحتاج إلى تدبير وتخطيط وتوجيه وتوعية وتعبئة، في غير تعسف أو جمود.

وهناك جهود كبيرة مثمرة تبذل في هذا الشأن بغير شك على أن القضية هي قضية ثورة ثقافية. ولهذا تحتاج إلى مضاعفة الجهود، وحسن تخطيطها، ومتابعتها. ما أكثر المعارك الفكرية والثقافية في بلادنا خلال السنوات المقبلة.

ولكن مهما تنوعت هذه المعارك واختلفت مظاهرها فهي في جوهرها معركة واحدة من أجل إشاعة الفكر العلمي بين جماهير الشعب. من أجل اللقاء الحي بين المثقفين وجماهير الشعب، من أجل ارتباط الثقافة عامة بالثورة الاجتماعية والثورة العلمية على السواء.

وعندما يتحقق هذا لا ندري أي كنوز من الإبداع سينفجر بها وجدان الشعب، أي كفاءات وقيم ومواهب خارقة ستتألق في مختلف مجالات الفن والفكر والثقافة والعلوم. ولا ندري كذلك أي اندفاع وانطلاق سيحققه الحقل والمصنع.

إن سنوات الصناعة الثقيلة في مجال الإنتاج ستكون سنوات الثورة الفكرية والثقافية في حياتنا العامة. فلا تخطيط ولا تنمية ولا صناعة ثقيلة بغير هذه الثورة، ولا قضاء على البيروقراطية والأنانية والسلبية والتواكل بغير ا لوضوح الفكري والوعي الثوري والنضج الثقافي الشامل. وليس معنى هذا أن التخطيط والتنمية والصناعة الثقيلة ستنتظر حتى يتحقق الوضوح الفكري ويشيع. بل ستكون عاملاً من عوامل الوضوح نفسه، كما أن الوضوح سيكون عاملاً من عوامل إنضاجها وإنجاحها وانطلاقها إلى غير حد. وما أكثر ما يقع على عاتق الاتحاد الاشتراكي من أعباء ومسؤوليات، من أجل تحقيق هذا الهدف العظيم.

الفهرس

()

5.....
23.....

27.....
35.....
45.....
54.....

83.....
106.....
120.....
144.....

163.....
188.....
210.....
227.....
240.....
254.....
275.....
294.....

**إصدارات سلسلة
كتاب الجيب السابقة**

سنة الكتاب	اختيار الكتاب	تقديم الكتاب	عنوان الكتاب	٢
2006	.	.		1
2006	.	.		2
2006	.	.		3
2007	.	.		4
2007	5
2007	.	.		6
2007	.	.		7
2007 / - - - - ..	8
2007			/()); (9
2007		.		10
2007		.		11
2007		.		12
2007	.	.		13
2007	.	.		14

سنة الكتاب	اختيار الكتاب	تقديم الكتاب	عنوان الكتاب	م
2008		.		15
2008		.		16
2008		.		17
2008		.	1944	18
2008		.		19
2008		.	-	20
2008		.		21
2008		.	-	22
2008		.		23
2008		.		24
2008		.		25
2009		.	-	26
2009	.	.	-	27
2009	.	.	-	28
2009	.	.	-	29
2009		.	-	30
2009		.	-	31

سنة الكتاب	اختيار الكتاب	تقديم الكتاب	عنوان الكتاب	م
2009	.	.	-	32
2009	.	.	-1971	33
2009	.	.	- -	34
2010	.	.		35
2010	.	.	-()	36
2010	.	.	()	37
2010	.	.	- -	38
2010	.	.	-	39
2010	.	.		40
2010	.	.	-	41
2010	.	.	. -	42
2010	.	.	-	43
2010	- .	- .	.	44
2011	.	.		45
2011	.	.)	46
2011	.	.	(47
2011	.	.	004 -	47

سنة الكتاب	اختيار الكتاب	تقديم الكتاب	عنوان الكتاب	م
2011	.			48
2011	.			49
2011	.	.	: -	50
2011		.		51
2011	.	.		52
2011	.	.		53
2011				54
2012			-	55
2012			-	56
2012		- :		57
2012		.	1968) (-	58
2012			1	59
2012			2	60
2012			-	61
2012			-	62
2012				63
2012	.	.	-	64

سنة الكتاب	اختيار الكتاب	تقديم الكتاب	عنوان الكتاب	م
2012				65
2012				66
2012				67
2013	.		()	68
2013	.			69
2013		..		70
2013		..		71
2013				72
2013	.	.		73
2013		..		74
2013		.		75
2013		..		76
2013		..		77
2013		.		78
2013		.		79
2014		..		80
2014		..		81